

こころとは何か

— 二元論と心—身因果 —

伊 藤 春 樹

序

今日、心の哲学の課題は、こころを物理主義的な世界像のなかにいかに組み込むかにあると言われる。あるいは、こころの自然化が心の哲学の課題だと。では、そう言われているとき、こころってなに？ なにを物理主義的な枠組みのなかに収めようとしているの？ なにを自然化しようというの？

こころは脳だと主張される。心脳同一説である。あるいは、こころは機能だと主張される。機能主義である。あるいはまた、心的性質は物理的性質に還元できないと主張される。二元論である。このように主張されるとき、なにが脳と同一だといわれているのか。なにが物質の機能状態だといわれているのか。なにの性質が物質的ではないといわれるのか。もちろん、こころである。しかし、こころ

てなに？

今日の心の哲学では、ほとんど誰もこのように問を立てない。こころが何であるかは誰もがわかっているといたうえで、「それは脳状態である」とか「それは物質の機能状態である」とか「それは脳に還元できない」とかがもっぱら議論されているようにみうけられる。しかし、誰もがわかっているのは、自分たちが「こころ」という言葉を使っていることだけであって、それ以上はなにもわかっているのではないか。

あるいは、こころが何であるかは最大の謎であるから、気安く「こころってなに？」などと訊けるものではない、とみんなが思い込んでいるのかもしれない。そうであれば、「こころは脳状態である」とか「こころは機能である」という主張は、まさにその謎を解明すべく慎重に提出された解答だということになる。つまり、それらは、

「こころとは何か」という問に対する解答なのだ。しかし、こころは謎なのだから軽々に「こころとは何か」などと尋ねてはならないにしても、その場合のこころって何なの？ 何が謎だというの？

そもそも、「こころは謎だ」といえるためにも、「こころ」という言葉が何を指示 (refer) ないし表示 (denote) しているのか、前もってわかっているなければなるまい。

「こころとは何か」という問は、「こころ」という言葉によって指示しないし表示されている対象の本質は何であるかを尋ねている。一般に「〜とは何か」と尋ねるとき、その問は、「〜」によって指示ないし表示されている対象の本質を尋ねているのであって、「〜」という言語表現の意味や指示対象を尋ねているのではない。それゆえ、「〜とは何か」という問に答えることができるためには、まず「〜」の指示対象ないし表示対象がわかっているなければならない。〜といわれているのは何のことであるかが答えられなければならない。まさに、「こころってなに？」に答えられるのでなければならぬ。では、こころってなに？ 「こころ」という言葉によって指示ないし表示されている対象は何なのか。

今日の心の哲学では、このような問をたてないが、そこには二つの理由があるようにおもわれる。ひとつは、今日の心の哲学が心理学の哲学だからである。こころがなんであるかの解明は実証的な心理学の仕事であって、哲学の仕事は、心理学に関する存在論的なあ

るいは科学的な解明にあると理解されているようだ。物理学に対して科学哲学があるように、心理学に対して心の哲学があると。物質の本質を解明することが物理学の仕事であって、科学哲学の仕事ではないように、こころの本質を解明するのは心理学の仕事であって心の哲学の仕事ではない。科学哲学の課題が、物理学の論理的構造を定式化したり、物理学が採っている存在論を闡明したり、物理学のイデオロギー的前提を解明することであるように、心の哲学は、心理学の概念構成や存在論やイデオロギーを解明するのが仕事である。それゆえ、「こころ」の意味が何であるかは、心理学において「こころ」という言葉がどのように使われているかによって決まるのだ、ということである。

以下で、こころの制度化を問題にする際に論じることになるが、心理学はこころなど問題にしない。心理学が問題にするのは、たとえば、認知 (cognition) であり、感情 (emotion) であり、行動 (behavior) である。であれば、当然のことながら、心の哲学が問題にするのも認知の存在論的身分であり、感情の認識論的機能であり、行動の論理構造等々であることになって、こころなど、どこかに蒸発してしまっている。

「こころってなに？」という問がたてられないもうひとつの理由は、これが決定的に重要なのであるが、「こころ」は普通に使われる日常的な言葉でありながら、こころはつかみどころのないものだ

からである。「こころ」は普通の言葉なのに、こころそのものは誰も見たことも触ったこともない。誰も見たことも触ったことのないものはいくらもあるだろう。しかしそれらは、それを名指す言葉が一般に知られていないか、あるいは、その名が人口に膾炙している場合には誰でも納得できるつかみ所のあるものなのである。ところがこころとくときは、その名は知らぬ者としてないほど有名であるにもかかわらず、その正体となると、さっぱりわからない。

1 こころ・精神・魂

以下の考察では、もっぱらこころが主題であるが、魂や精神についても同様の議論があてはまる。これは、消極的には、こころと魂と精神とを厳密に区別し続けることが不可能だからである。しかし、そこにはもっと深い理由がある。こころも魂も精神も、それらはおなじひとつの問題だからである。それゆえ、「魂などは迷信であって取り上げるにあたらないが、こころは実証的な検討にたえうる真正なものである」というような考えは、まったく根拠がない。そしてまた、「心」という名詞は形而上学的な予断を持ち込むおそれがあるから避けるべきで、「心的」とか「精神的」という形容詞を用いるべきだ、という主張も根拠薄弱である。ことはそのようにお手輕なはなしではない。

このことは、「こころ」「精神」「魂」という概念ないし言葉が相

互に交換可能であって、厳密に使い分けることができないところにあらわれている。これはまた、今日こころと魂と精神とを区別して使うその区別にさしたる根拠がないということである。例えば、「精神分析」とか「精神療法」というが、これは *psychoanalysis*、*psychotherapy* の訳語であるから、「心理分析」とか「心理療法」でもよいわけだ。また逆に言えば、心理学は精神学でも靈魂学でもよかつたわけだ。

「こころ」と「魂」と「精神」はそれぞれ、英語の *mind*、*soul*、*spirit* にほぼ対応している。これはむしろ奇跡といえる。日本語と英語という対極にある二つの言語で三つの概念がきれいに対応するというのは驚きだろう。むしろ、日本語の「こころ」という言葉を今日では *mind* に対応づけて使っているのが実情であるだろう。英語の *mind* に対応するように使うといっても、そもそも語源もなにも違うのだから、そこには限界がある。*mind* がもともと認知的な事象を表現する傾向の強い言葉であるのにたいして、「こころ」は元來、内面性とか秘匿性にかたむいている。そのため、「こころ」は *mind* がもつ多様な認知的側面を表現できないし、また逆に、*mind* は「こころ」がもっている内面の正しさというようなニュアンスをまったく表現できない。これに対して、魂や精神は、かなりよく *soul* や *spirit* に重なる印象である。そうはいっても、それらがつつまぎまなコノテーションとなると、とうてい望みえない。たとえば、

soul の、アメリカ黒人文化に固有のニューアンスは、「魂」などに負えるわけではない。キリスト教の伝統に特有の精霊思想は spirit という概念の専売であるが、「精神」にそれを窺がおうとしても無理である。当然だろう。

「マインド」と「魂」と「精神」が、英語の mind soul spirit にほぼ対応するのは奇跡だと言ったが、このことは、英語にとっての隣国であるドイツ語やフランス語とくらべてみるとよくわかる。これはすなわち、心理学や心の哲学で「こころ」といったときに、英語であればほぼ mind と考えてよいのに、これが英語以外だとそう簡単にはいかなくなるということだ。要するに、ドイツ語やフランス語には、soul や spirit に対応する言葉は容易にしかも安定的にみつかるが、mind にそのままぴたり対応する言葉がないのである。それゆえ、こころ (mind) は、ドイツ語では、場合によっては Seele と訳され、場合によっては Geist と訳される。まれにはあるが、Gemüt あるいは Psychisches と訳される場合もある。フランス語であれば、場合によっては ame と訳され、場合によっては esprit と訳される。coeur と訳されることもあるようだ。普通 Seele や ame は魂と訳され、Geist や esprit は精神と訳されるから、こころをドイツ語で言おうとすれば、魂とか精神という以外にないということである。フランス語の場合も同様である。あるいはこれは逆かもしれない。つまり Seele や ame は場合によっては魂であり、場合

によってはこころなのであり、Geist や esprit は場合によっては精神であり場合によってはこころなのだ、と。

このような錯綜は、いうまでもなく日本語との翻訳だけの問題ではない。それぞれの言語にとっても同様である。そもそもラテン語の場合からして、すくなくともデカルトをみるかぎり、anima と animus と mens について言えば、anima がより実体的であるのに対して animus と mens はより機能的であるというように、それなりに異なったニューアンスをもたされているにしても、しかし厳密に定義して使われているとは思えない。どのように翻訳されているかをみるかぎり、anima と mens とは交換可能であるようにみえる。そもそも、ギリシア語の psyche (プシユークー) は何と訳すべきなのか。一般には「魂」と訳されるが、「こころ」と訳していけない理由はないだろう。そして実際、そのように訳されている場合だってあるわけだし。プラトン・アリストテレスの時代の psyche に近代的な心の意味はないと言うのであれば、ではその、近代的な心とは何か、まずそれを示してもらわねばなるまい。

以上述べたように、こころと魂と精神とを厳密に区別できないということとは、問題はこの三者にとどまりそうにないことを予感させる。日本語の場合でいえば、「こころにおさめる」ことができれば「むねにおさめる」こともできるだろうし「はらにおさめる」こともできるだろう。こころ(心臓)から、むね(胸)、はら(腹)へと移動

していくわけである。また「ここにさわる」ことは「気にさわる」だろう。死者の「魂をなくさめる」ことは死者の「霊をなくさめる」ことと区別できない。ここは魂や精神と重なりあうだけではなく、胸や腹とも、また気とも霊とも重なっている。これもまた日本語にかぎらない。「心臓」は、英語でも (heart) フランス語でも (coeur) ドイツ語でも (Herz) 時に「この」の同義語として使われる。また「内蔵」が使われる場合もある (guts)。しかし、話はこれで終わらない。これも以下で示すことになるが、ここは、さらに、自我や主観や、それどころか超越論的主観性だの実存だのとよばれるものとも重なってくる。

ここから、いくつかの憶測とひとつの教訓を引き出すことができよう。まず、ここらという概念がおそろしいゴツタ煮であること、しかもそうとう煮詰まってしまうて、もとの材料がなんであつたか原型をとどめなくなっている。次にここらすべきは、mind という便利な言葉が英語にあつたおかげで今日の心理学の隆盛があるのだろうということ。それゆえ、その言葉がなかったとしたら、あるいは、心理学が英語圏以外のたとえばドイツやフランスで隆盛をみたとすれば、それは今日心理学があるのとはよほど違った内容のものになっていただであらうということ、これである。そしてこれと関連するが、最後に忘れるべきでないのは、ここらについての考察は、それがどの言語でなされるかに制約されざるをえないことで

ある。それゆえ、小論での考察には、日本語の「ここら」に引きずられている面がすくなくあるはずだ。

そういうわけで、以下の論述においては、ここらと精神と魂とがまったく異なった概念であるとは考えていない。再度繰り返すが、魂は迷信であつて存在しないが、ここらには実際に存在する、などという能天気な主張は通用しないのである。魂が迷信であつて存在しないならば、ここらだつて精神だつて迷信であつて存在するはずがない。ここらは科学的探究に耐えうる実証的なものだというならば、精神だつて魂だつて同様に科学的探究に耐えうるはずである。以下では、主として「ここら」を用いるが、場合によっては「魂」や「精神」の同義語である。

2 なぜ「ここらつてなに？」と尋ねないのか

脳がここらをつくつたのだといわれる。あるいは、脳を調べれば、ここらのなかで何が起きているかわかるはずだといわれる。このとき、「その、ここらつていったい何なの」とは誰も尋ねない。なぜだろう。ここらなんて誰もみたことも触つたこともないのに、なぜ誰も「ここらつてなに？」と尋ねないのか。

誰だつてここらが何か知っているだろう。だから、誰も「ここらつてなに？」などと尋ねないのだ——。このように答えることは可能だろうか。可能どころか、これだけが正しい解答であるようにおも

われる。しかし、問題は、では誰もが知っているのはどういう内容なのかである。これについて例えば、「こころとは、知覚や思考のような知的活動や、感情や情念のような情動活動、それから意志の働きなどを生じさせるものことだ」という解答が与えられたとしよう。こころとは、いわゆる知・情・意の担い手のことだという思想である。あるいはもうすこし具体的に、知・情・意の様々な活動がこころの働きなのだ。これが、今日、心理学と心の哲学を通じて、こころについて一般的に理解されているイメージそのものとはまではないにしろ、これに近いものが一般に考えられているであろう。これが今日のこころの一般通念である。

では、誰もが、こころについて、知・情・意の担い手というイメージを自然にいただいている、だから、こころとは何かなど尋ねないのだ、と言えるだろうか。言えないだろう。ここには難点が二つある。ひとつは、心理学や心の哲学ではそれが通念かもしれないが、心理学とも心の哲学とも無関係な門外漢にとってもそれが通念であるとなぜ言えるのか。もうひとつは、これはいまの難点と結局は同じことなのであるが、こころについては、別のイメージをいただいている人も少なくないだろうということである。こころとは内面的なものであるとか、こころとは意識的なものであるというイメージである。昨今の心の哲学では、意識ないしくオリアと志向性とをメンタル(心的)なものとの典型と見る傾向がある⁽³⁾。しかし、そのとき、クオ

リアと志向性とをともにメンタルなものたらしめているのはなにか。それが見つけられないことを今日のメンタル概念の不十分さとみなす几帳面なひともある⁽⁴⁾。しかしそれならばなおのこと、なぜ「こころってなに？」と問題にしないのだろうか。それはいずれ心理学が発達すれば見つけ出されるとでも考えているのだろうか。そうであるとするれば、これはとんでもない誤解だ。心理学がニューロ・サイコロジーというかたちに変貌をとげ、脳をおもなフィールドに心理現象を探究するようになることはいくらかも予測可能だし、実際、その方向で大きく発展しつつあるわけだから、いずれ心理学はクオリア体験を説明し尽くすことができるかもしれない。また、脳の言語野や記憶野の説明がすすんで、志向性が脳状態として説明されるようになるかもしれない。しかしそのように説明がすすんでも、クオリア体験と志向性とを心理現象の典型とみなす理由がわかるようになるわけではない。

結局、誰も「こころってなに？」と尋ねないのは誰もがこころとは何か知っているからであるにしても、誰もがこころは知・情・意の担い手だと考えているわけではないし、こころとは意識のことだと考えているわけでもない。では、誰もがもっているこころのイメージとは何か。しかし、本当に誰もがこころとは何か知っているのだろうか。いったいこころは何であると知っているのだろうか。それは本当に知っているといえるようなものだろうか。

わたしたちはここらについて何を知っているのだろうか。このように尋ねると、心理学の膨大な業績があるではないか、それをひもといてみたらよいではないか。——このような答えが返ってくるかもしれない。しかし、例えば、知覚だの錯覚だのその他様々な心理現象にかんしては、それこそ汗牛充棟に有り余るほどのデータが蓄積されているだろう。しかし、問題はここらである。ここらにかんする知見がはたして心理学に蓄積されているだろうか。これには必ず次のような反論が寄せられる。だから、ここらなどというものは無内容なのだ。重要なのはさまざまな心理現象や、心理的体験だ。この実証的に把握可能な心理現象を描いてここらなどありはしない。データがとれないここらなどという空虚なものについて、それは何かとたずねるのは無意味なことだ。在るのは心理学だけであつて、ここらなど存在しない。——この反論には重要にして決定的なものがあるが、それはいざれここらの制度化として論じることにして、ここでは一点だけ指摘しておきたい。ここらなど存在せず、あるいは様々な心理現象だけとしたとき、その様々な心理現象をおなじく心理現象としてくるのは何を根拠にしてなのかという問題である。これは、先ほど、クオリア体験と志向性とをともにメンタルなものたらしめるのは何かという問題として触れた論点である。結局、ここらなど存在せず、あるいはメンタルな現象の多様だけだとしても、それらをメンタルなものと呼ぶ根拠は何かと尋ねら

れば、結局、ここらとは何かという問題にひきもどされてしまうだろう。だから、「ここら」という言葉はやめにして、これからはもっぱら「メンタル」で済ませようとしても、事態はいささかも改善されない。ここらなどどうでもよいというわけにはいかないのだ。

3 様々な描像

わたしたちはここらに関してさまざまなイメージをもっている。そのうちでもっとも一般的なのは次のようなものだろう。

誰もが自分の内面に、ここらとよばれる独特の空間をもっていて、そこで何かが働くと、例えば悲しみが生じたり喜びが生じる。あるいはまた意志が発動するようになる。そしてその場所は、他人には窺がえない秘密の場所であつて、自分だけが近づけるのだ。あるいは、その秘密の場所は、一種の舞台であつて、そこで霊的存在がさまざまな劇を演じるのだ。それはときには、思考であり、ときには空想であり、感情である。そしてわたしだけがその内面の舞台で演じられるここらの儀式を、内なる眼でながめることができるのだ。それが意識というものだ。——たとえばこのようなイメージである。ここらのイメージを語ってみるといわれれば、おそらく多くの人がこれに類したイメージを語るであろうが、しかし、そう語る人たちが、そのようなものとしてここらが実際に存在すると信じているわけではないだろう。ここらと呼ばれるような内面の空間が自

分のどこかに存在するとは必ずしも信じていない。あるいは、自分の内面の舞台でこころなる演者（エイジェント）が何かを演じており、その結果としてさまざまな心理現象が生じるとは考えていない。これもまた事実だろう。では、そのようなものとしてこころを考えた人々は、結局は、こころなど存在しないと達観しているのかといえ、これもまたそうではないだろう。

こころなど存在しないと書いてしまうと、在るのは樺杭や石ころだけだと言っているように聞こえる。また、自分にはこころなどないと言主張すれば、「お前は蚊トノボか」と半畳をいれられそうだが。こころなど存在しないと切り切ることをためらわしているのはこの種の困惑であるだろう。こころなど存在しないと書けないし、イメージにあるような内面のエイジェントとしてのこころが実際に存在するとも考えられない。ジレンマである。

しかし、なぜこのようなジレンマに陥ってしまうのか。こころについてのイメージが素朴すぎるのか。こころについてのイメージがもっと洗練されて豊かなものになれば、こころの存在を十分に受け入れることができるはずだということなのだろうか。では、偉大な哲学者が提案している考えに触れば、こころの存在を信じることができるようになるだろうか。

アリストテレスはこころを、生きとし生けるものの生命活動の原理のように考えている。⁽⁵⁾ 植物から下等な動物をへてヒトのような高

等な動物へと生命を持つものには階層が認められるのに即応して、その生命活動にも下等なものから高等なものまで階層がある。それは、生殖・栄養活動であり、移動であり、感覚であり、思惟である。それゆえ、こころにも階層があつて、生殖・栄養摂取の原理としてのこころ、感覚活動の原理としてのこころ、思惟活動の原理としてのこころ、というようにわかれることになる。

さて、では、こころとは何かと訊かれたときに、このアリストテレスの説を示すことで責をふさぐことができるだろうか。この説ならば、件のジレンマに陥らずにすむだろうか。こころとはアリストテレスが言うようなものであるならば、その存在を認めるのになんどの困難もないだろうか。むしろかしいだろう。

アリストテレスは、当時こころについていだけていた通念から、こころの本質を生命活動の原理というかたちに彫琢していった。アリストテレスは、当時あつた一般通念としてのこころのイメージを次のように総括したうえでみずからの説を展開している。「こうしてすべての論者が、魂をいわば次の三つの特質によつて定義しているのである。すなわち、動、感覚、非物体性である。」⁽⁶⁾ アリストテレスは、生命活動の原理を「こころ」と呼んだのではなく、一般にこころと考えられているものの本質を生命活動の原理として規定したわけである。

しかし、こころは生命活動の原理であるとなぜいえるのか。こ

ろは内なる劇場であるというイメージは信じるにあたいたくないが、ここは生命活動の原理だという説ならば信じる価値があるのだろうか。では、どのように信頼できる根拠は何か。アリストテレスは次のように言っている。「さて魂とは、……それによってわれわれが生き、感覚し、思考するところのものである。したがってそれは、一種の説明規定であり形相であって、質料でも基体でもないということになるだろう。」⁽⁷⁾ ここでアリストテレスが言っているのは、こことは生命活動の原理なのだから、それによってわれわれが生きるものだ。加うるに、ここは生命活動の原理なのだから、それは形相であって、質料でも基体でもない。——こういうことであって、ここが生命活動の原理である理由については何も語っていない。もうひとつとり挙げよう。デカルト説である。デカルトといえは、ここは思惟実体 (*res cogitans*) である。では、デカルトは、どのような根拠でここは思惟実体であると主張するのか。彼の名著である『省察』のなかでも特に重要な『第二省察』の中核的な部分で、「私はある、私は存在する」という命題が必然的に真であることを確認したのちに、ではその、必然的に存在するところの私とは何であるかを問題にしながら、「私にとって必然的に真なのは思惟することだ」という結論にいたるのであるが、そこでデカルトは次のように述べる。「いま私が承認するのは、必然的に真であることがらだけである。それゆえ、厳密にいえば、私とはただ、思惟するもの *res*

cogitans (思惟実体) 以外の何物でもないことになる。いいかえれば、精神 *mens*、すなわち心 *animus*、すなわち知性 *intellectus*、すなわち理性 *ratio*、にはかならないことになる。」⁽⁸⁾ これを見る限り、デカルトは、論証無しに、「思惟する主体である私は精神だ」と断定しているようにみえる。つまり、デカルトは、独断的に、「ここは思惟実体である」と主張しているのだと。

ホッブズは、デカルトの『第二省察』に対する彼の反論において、コギトの明証性から、思惟する私の存在の確実性を導くのはよいが、しかし、私が思惟することから私が思惟実体すなわち精神であるとは言えないだろう。そのことについてデカルトは明確に証明していない。私が物質である可能性だってあるだろうと批判している。⁽⁹⁾ ホッブズはまず、デカルトが「私は思惟する」と「私は思惟である」を同一視していると批判する。「私は思惟する故に私は思惟することになるだろうとの有名な批判である。デカルトはそこからさらに「私は精神である」を証明なしに導いているというのがホッブズの批判である。これに対するデカルトの答弁は、いまひとつ明確ではないが、三つの点で反駁しているとみてよいだろう。ひとつは、自分(デカルト)は、「私は思惟する」と「私は思惟である」とが同じだとは言っていないという点である。もう一つは、私が物質ではなく思惟実体であることは『第六省察』で証明されているという点⁽¹⁰⁾

である。三つ目は、思惟の主体を「精神」と呼ぶのは、一般の言語慣習に従ったまでのことだという点である。要するにデカルトは、ホッブズに対して、思惟実体が物質でないことは十分に証明されていると答えているのである。では、小論の問題関心に即してデカルトの答弁を解釈するならばどうなるか。デカルトは、「こころ(精神)は思惟実体である」などと自分は言っていないと主張しているのである。

このような解釈は面妖にうつるかもしれないが、しかしそれほどおかしな話ではない。上で挙げたデカルトからの引用の最後の文は、実は、次のような意味深長な文言によって限定されて一つの文を構成しているからである。「これらはいずれも、いままでその意味が私には知られていなかった言葉である。」⁽¹²⁾この限定をそのまま受け取れば、デカルトは、「精神」や「心」や「知性」や「理性」という言葉の意味を知らなかったことになる。つまり、デカルトは、こころとは何か、知らなかったのである。わたし(伊藤春樹)と同じだ。それゆえ、そのようなデカルトが「こころは思惟実体である」などと言うはずがない。そうであるならば、デカルトは、これまでその意味を知らなかった言葉を、思惟実体でもって定義したということである。たとえば、「精神とは思惟実体である」とか「知性とは思惟実体である」とか「こころとは思惟実体である」というように。

しかし、「わたしはそれらの言葉の意味をそれまで知らなかった」

との発言は、ウソといつては失礼にあたるかもしれないが、そのまま受け取ることにはできない。もしもデカルトは、それまで「精神」という言葉の意味を理解していなかったとすれば、「精神は、なんにもまして確実に知られるものである」とのキャッチ・コピーは、なんだったのか。デカルトは『省察』の本論に入る直前に全体の概要を述べているが、その最後で、『省察』の目的は、神と精神に関する認識ほど人知の及ぶ限りで確実なものはないことを示すところにある旨を明言している。⁽¹³⁾

結局、デカルトは最初から、思惟の主体としてのこころ(精神)の存在を確信していたのである。そして驚くべきことに、⁽¹⁴⁾デカルトはこころ(精神)が何であるか知らないのである。いずれにしても、デカルトは、思惟実体が物質にあらざることの証明には腐心したにしても、こころ(精神)が思惟実体、すなわち思惟の主体である根拠を示してはいない。

4 こころは仮説か

以上の議論を目にして、次のような疑念が持ちあがるかもしれない。アリストテレスやデカルトが、こころは生命活動の原理であるとか、こころは思惟実体であると主張したときに、彼らがやっているのは仮説の提示なのだ。仮説にたいしてその根拠を尋ねるのは、場合によって可能かもしれないが、たいして意味はない。仮説の正

しはそれがいかに現象を説明できるかにあるのであって、仮説として設定する際にどういう根拠に基づいているかは重要ではない。夢にみただけでもそれが有効であれば仮説はそれでよいのだ。——では、仮説だとして、アリストテレスやデカルトは、何を説明するためにそのような仮説を導入したのか。人間の具体的な行動や行為を説明するためではないだろう。であるならば、むしろ、こころを説明するためだろう。そうであれば、こころとは生命活動の原理であると仮設することによって、こころの本質を説明していることになる。こころとは思惟実体であると仮設することによって、こころの存在論的身分を説明していることになる。しかしそうであるならば、こころは内面の空間であるという説だって、りっぱに仮説として通るだろう。それはこころのトポロジカルな構造を説明していることになる。しかし、それらは、はたして説明しているのだろうか。アリストテレスやデカルトは、仮説を使ってこころを説明しているのだろうか。こころなど誰も見たことも触ったこともない。その、こころとよばれる、誰も見たことも触ったこともないもの、ようするに、まったく得体の知れないものは、仮説を立ててまで説明しなければならぬ具体的な内容的内容をもっているのだろうか。それらの、こころに関する諸説は、仮説とよばれるに値するだけの具体的な使用を期待してうちだされたものなのだろうか。

ここからもわかるように、アリストテレスは、こころを説明する

ためにそれを生命活動の原理として規定したにはちがいないが、その規定を仮説として使って何か具体的な現象を説明したわけではない。ここで仮説の条件としての反証可能性を云々するつもりはないが、こころには、アリストテレス説を仮説として使いこなすだけの内実が確保されてはいないのである。むしろ、アリストテレスの説は、その内実をあたえようとしたものであったと見たほうがふさわしいだろう。デカルトも同様である。

では、アリストテレスやデカルトの説は、こころを説明するための仮説であったというよりは、こころなるものを仮説として設定するためのものであったと見ることができだろうか。これは要するに、こころなるものは仮説にすぎないという主張である。

しかし、こころは仮説だろうか。今日、こころは仮説だと考える論者はすくなくないだろう。こころは、人間を典型とする高等動物の行動や行為、その他さまざまな精神現象を説明するために要請された仮説だと。ひとによれば、こころは、インペトゥス (impetus) やフロギストン (phlogiston)、バルカン (Vulcan) などと並ぶたんなる仮説であつて、早晚、棄て去られる運命にある。

こころは仮説だとしよう。しかもデカルト説をとって、それは思惟実体であるとしよう。こころが単なる仮説であるならば、思惟実体は存在しなくなつたら、こころは存在しないということ万休する。しかし、実際には、思惟実体など存在しなくても、ただち

にこころは存在しないとはならないだろう。現実問題として、思惟実体の存在を認めないひとはいくらもいるが、だからといってこれらはこころの存在も否定しているとはかぎらない。

そもそも、こころが仮説だとして、では、それはどういう仮説なのか。つまり、なにが存在すると仮設しているのか。たとえば、フロギストンが仮説だといったときに、それは、物質が燃焼するとき、ある特殊な燃焼するためだけの物質があつて、それが燃えるのだ。そしてこの、可燃性の物質元素がフロギストンなのだ、というように説明されるだろう。インペトウスは仮説だといったときには、弓を離れた矢が飛び続けるのは、インペトウスという力が矢を押し続けるからだというように。また、ヴァルカンは仮説だといったときには、水星の近日点が理論的な予測値からずれることを説明するために、水星の内側をまわる未知の惑星として仮設されたのだと説明されよう。では、こころは仮説だといったときそれはどのように仮設されるのか。

それは例えば、意識が成立しているとき、それはこころという非身体的な器官がはたらいっているのだというように仮設される。一見これでよさそうにみえる。しかし、ここには決定的な問題がある。フロギストンやインペトウスやヴァルカンの場合には、上述の説明で言うべきことはすべて言い尽くされている。つまり、フロギストンを仮設しようと考えているひとたちは、基本的に同じことを考え

ているのである。結局フロギストンについての仮説は一種類しか存在しない。それゆえ、フロギストンが何であるかはその仮説によって明確に規定されているのである。インペトウスやヴァルカンの場合も同様である。しかし、こころについて考えているひとは、誰もが、意識を可能にする器官としてこころを仮設するとは限らない。ひとによつては、こころとは意志を生じさせる発動機として仮設しているかもしれない。またひとによつては、人格のよさや悪さを決定する人間性の芯として仮設したがるかもしれない。また場合によつては、狂気や異常行動を説明するためのメカニズムとして仮設するかもしれない。このとき、いったいどの仮説がこころにとつては正しいのか。それとも、そのすべての仮説が仮説として同等の権利を有しているのか。そうであるとすれば、こころは、仮説の数だけさまざまな側面をもっている何かということになって、仮説という言い方ではとらえきれないだろう。あるいは、ここで共通なのは、単に「こころ」という言葉だけであり、実際には、様々なこころが措定されるのだ、ということだろうか。しかし、そうであれば、いったい、それらが同じく「こころ」と呼ばれるのはなぜなのか。なぜその同じ言葉で呼ぶ必要があるのか。議論は出発点にもどつてしまふ。要するに、「こころなんて仮説だよ」と気軽に言つて済ますわけにはいかないのである。

こころは、さしせまってなんらかの具体的な事象を説明するため

にそのつどアドホックに考案される仮説ないしは論理的構築物 (logical construct) であるよりは、むしろ、わたしたちのものの方全体を統括している世界観とみなすべきだろう。

5 諸説の身分と論点先取

ところが生命活動の原理であるのはなぜなのか、アリストテレスは説明しなかった。ところが思惟実体であるのはなぜなのか、デカルトは説明しなかった。ここでは機能であるとか、ここでは脳であるとかの諸説についても同様である。これらの諸説は、なぜここが機能や脳であるのかその根拠を示さない。根拠を示すことなく、ここでは生命活動の原理であるとアリストテレスは主張する。しかもこれは仮説ではない。なんらかの現象を説明するために便宜的に措定されているわけではない。そこには、ここでは措定するだけの深い理由、すなわち根拠があると考えられているからである。根拠をしめすことなくデカルトは、ここでは思惟実体であると主張する。しかもこれは仮説ではない。この場合も、これには根拠があると考えられているからである。アリストテレスもデカルトも、おそらく自覚することなしに論点先取をおかしている (beg the question) のである。なぜ論点先取かといえば、かれらは、単なる仮説などではなく、明確な根拠にしたがってのおの自らの説を主張しているつもりだろうからである。つまり、単なる出まかせで言っているわけ

ではないからだ。しかしその根拠は、言挙げすれば、結局は、その説そのものでしかないからである。

ライルが『心の概念』一冊を通じて示さんとしたのは、心的なものとは内面的な出来事 (internal event)⁽¹⁵⁾ ではないという主張である。すなわち、各人の内面に起こるとよばれるエイジェントが棲まわって、このエイジェントが活動することによって認知や意志や感情や感覚やイメージが生じるのだという描像は、根本的にまちがっているという主張である。そして、その間違いは、ライルによれば、心的状態を記述するために用いられている言語表現の機能を誤解するところから生じたカテゴリー・ミス・ステイクなのである。要するに、ライルは、一種のホームンクルス説を否定しようとしている。しかしながら、言葉の働きを誤解することと、何らかのエイジェント説を採ることの間に論理的な必然性はない。そうであれば、わたしたちが言語表現の機能をいかに誤解しているか証明されたからといって、だからエイジェント説は間違っているという結論は導けない。言えるのはせいぜい、言葉の機能をてがかりにエイジェント説を導くことには根拠がないということだけである。ライルは、エイジェント説が間違っていることを証明してはいない。ライルは、ここではむしろ傾向性とか能力のことだと主張する。ライルにいわせれば、ここをめぐる言葉の論理が、ここでは傾向性や能力であることを示しているのである。しかし、なぜそういえるのか。ライルは

明確に答えていない。結局、こころとは元来傾向性や能力のことだからであろう。ライルの議論も論点先取である。

こころが何であるかを積極的にしめそうとすると、このように、かならずといってよいほど循環におちいる。論点先取という点では、アリストテレスの、こころは身体を持つものの生命活動の原理だという説も、デカルトの、こころは思惟実体だという説も、ライルの、こころは傾向性だという説も、玄人好みの、こころは志向性だという説も、素朴な、こころはある種のエイジェントだという説も、迷信とみなされてけなされがちな、こころは死ねば肉体から離れる永遠不滅のものだという説も、それどころか、ごく自然な、こころは意識だという説でさえも、同断なのである。

おそらく誰もがこころとは何か知っているのだろう。そして、おそらく誰もこころとは何か知らないのだろう。しかしそれにもかかわらず、こころの存在をまったく疑っていない。だから、誰も、こころとは何なのか尋ねないし、「こころってなに？」と訊かないのだ。それ故、こころとは何であるか立ち入って規定しようとする論点先取に陥ってしまうのである。

6 こころが何か誰も知らない

こころとは何であるか具体的に規定しようとする論点先取に陥ってしまうならば、こころは具体的に何であるか知ることができ

ないということであろう。これは、こころを具体的に定義できないということである。そうであれば、結局、こころがなんであるか誰も知らないということになるだろう。⁽¹⁷⁾

しかしこういうと、つぎのように反論されるだろう。それは特にこころに限ったことではない。正義だって善悪だって政治だって真理だって存在だって物質だってなんだって、抽象名詞によってあらわされるものは、それがなんであるか誰も知らない。——なるほどソクラテスはそれに近いことをいっているし、そのことを証明している。⁽¹⁸⁾しかし、こころとそれ以外のものとの違いを曖昧にすべきではない。

たとえば、「正義」という抽象名詞によって表示されている対象が何であるか、誰もこたえられないとしても、ある行為が正義にかなっている主張する時には、あるいは、正義に悖っていると非難する時には、それがなぜ正義にかなっているのか悖っているのか、その根拠をしめすことができなければならない。「善悪」も同様だろう。「政治」という抽象名詞の場合であれば、選挙とか議会とか立法という様々な制度が現実に存在している。「真実」であれば、ある文言が真実であるか否か、ある作品が本物であるか否かを、問題にできる。「存在」であれば、何が存在し何が存在しないか、存在者の一覧表をつくることができる。「物質」であれば、具体的な物質をまえにして、これが物質だと示すことができる。しかし、「こ

「ころ」の場合には、このどれひとつとしてなしえない。

定義という面から見れば、このころの特殊性は、さらに一段とあきらかになる。正義や真理を定義することは、容易ではないにしても原理的に不可能というわけではない。正義を「法の前での平等」と定義したとき、この定義は十全ではないかもしれないが、論点先取とみなされることはないだろう。つまり、その定義ではおおえない正義の事例はあっても、その定義に反するものが正義とみなされることはないだろう。これにたいして、このころの場合には、その定義に反する事例はいくらでもある。たとえば、「このころは意識である」と定義したとしても、無意識的なこのころのはたらきを認めることは、今日ではことのほか容易である。

このころは定義できず、このころが何であるか誰も知らないとすると、このころについての専門家はいいことになる。しかしこれにたいしては、このころについてだって専門家がいないではないか。心理学者はこのころの専門家なのだから、このころが何であるか心理学者にきけばよい。——このような意見が聞こえてきそう。このようなことを言われて、いちばん迷惑なのは、当の心理学者達だろう。彼らは知覚や感情についての専門家ではあるだろうが、しかし、このころを専門に研究している者などいない。物質の場合であれば、光を研究しているひとは物質を研究しているといつてよいし、そういわれなくてもその物理学者はさほど気を悪くしないだろう。ところが、知覚を

研究している心理学者に、あなたはこのころを研究しているといえは、言われた当人は嫌な顔をするだろう。この違いはなんだろうか。いうまでもなく、物質の究極の構造を知ろうとするとき、光の研究は有力な手段になるからである。これにたいして、このころの場合には、その究極の構造を知ろうとするならば知覚を研究するにしくはないと胸を張って言えるような状況にはないからだ。このころについての専門家などいない。心理学者がこのころについて語るとすれば、かれは心理学者として語っているのではなく、人間として、生活人として語っているのだ。このころとはそういうものである。

そうであるならば、「このころ」という言葉は、抽象名詞でさえなると言わねばならない。「このころ」は、単なる慣用表現にすぎず、「このころみる」とか「このころがける」とか「このころえる」というような語句の一部にすぎないとみたほうがよいのかもしれないのである。

7 「このころ」と明視の距離

このころを立ち入って規定しようとする論点先取におちいる。このころには明視の距離があつて、ある程度以上に近づくと、このころはその本質を見えなくしてしまうようだ。このころについては、ある漠然としたこと以上は知ることができないようだ。

詩人の言葉をもじつて言えば、「このころとは遠きにありて想うもの、そして哀しく詠うもの」であるようだ。あるいはまた、このころ

は地平線だ。近づけばその分遠ざかる。時間をめぐるアウグスティヌスの言葉は、そっくりそのまま「こころ」についてもあてはまる。「ではいったいこころとは何でしょうか。誰も私にたずねないとき、私は知っています。たずねられて説明しようと思うと、知らないのです¹⁹」と。どうも、「こころとは何か」と問うことを難しくしている何かがあるようだ。それはいったい何なのか。

おそらく、「こころとは、「こころってなに？」と尋ねない限り、それなりに有効な概念なのだろう。そのように尋ねると、せつかくの経済性が失われてしまうような、そういう概念なのだろう。こころとは何であるか問題にせずに、解っているような顔をして使うかぎり、それなりに使える概念だということである。自明性と経済性のあるやうい均衡のうえにかろうじて成立しているのだ。

フォーク・サイコロジとはそのような概念からなる「体系」なのだろう。すなわち、フォーク・サイコロジを構成している概念や公理は、そこそこの論理性、体系性、真理性、実証性、説得性、有効性をもっている。しかし、それらはそこそこのものでしかないから、こころって何、意識ってこころの何なの、と絞め木にかけるようにぎしぎし問題にしていくと、たちまち破綻する。近代自然科学を見慣れた眼で見ると、こころは少なからず非科学的だし迷信くさい。つまり、「こころ」のようなフォーク・サイコロジ的概念は、厳密で正確で実証的な近代科学を産み出した批判精神の吟味に耐え

るような内実を欠いているのである。ギルバート・ライルは、こころがなんであるか一番よく知っているのは、小説家や劇作家だと繰り返し主張しているが、まさにそういうことだろう。

こころとは何か具体的に知ることができない。こころとは何かを具体的に尋ねることができない。これは、こころという概念が、具体的に何であるか尋ねる以前のところで機能しているからである。

そこで、「こころ」という概念が機能しているところ、具体的に「こころとは何であるか」と尋ねる以前のところ、すなわち「こころ」という言葉が機能しているところで、「こころを考えてみよう。それは「こころ」という言葉の働きについて考えることである。ライルやヴィトゲンシュタインが洞察していたように、言葉から接近するのがこころを知る唯一可能な道なのかもしれない。

8 「こころ」の隠喩的性格

こころが何なのか誰も知らない。そうであれば「こころとは何か」という問は何について問うているのか誰にもわからない。だから、「こころとは何か」という問自体がすでに謎なのだ。しかし、そのように見えないのも事実だろう。子供でもないかぎり「こころってなに？」と尋ねないだろう。こころが何のことなのか誰も知っている。しかし、なにを知っているのか。誰もが共通に知っていることは何か。それが何なのか誰も知らないのだから、結局誰も知っ

ていることとしては「こころ」という言葉以外にはないということだろう。つまり、こころとは何かまったくわかっていないにもかかわらず、こころとは何かを問うるのは、「こころ」という言葉が、すでにこころそのものように振舞っているからにはかならない。逆に言ったほうがよいかもしれない。こころについてたしかなのは、「こころ」という言葉の存在だけだ。こころとはなにか分かったような気になっているが、それは「こころ」という言葉をそれなりに使いこなせているからである。「こころ」という言葉をつかいこなせているかぎり、「こころってなに？」という問はすでに解答済みなのだ。それはあたかも、「こころ」という言葉が、その当のこころであるかのようにみなされているのである。まさに〈言霊〉だ。正確に表記すれば〈霊言〉か。

言葉を使いこなせれば、いつでも〈言霊〉が生じるわけではない。「お父さん」という言葉をつかえる時、子供でも「お父さん」という言葉がお父さんそのひとだとは考えない。「時間」という言葉を使いこなせるようになると、「時間」という言葉が時間そのものとみなされるようになるわけではない。

ではなぜ、こころの場合には言葉とその指示対象との同一化が起こるのか。その鍵をにぎっているのは、「こころ」という言葉のメタフォリックな性質である。

「こころ」は様々な動詞句のなかで慣用的かつ無意識的に用いら

れている。「こころする」「こころざす」「こころゆく」とか、いくらでもこのリストは増やすことができよう。しかし、「こころ」の日常的な使用は、そのような慣用的・無意識的用法に限られるわけではない。対象をなんらかのかたちで描写するために用いられている。「日本のこころ」だの「繊細なこころ」だの「こころにしてみる」だの、これもその気になればいくらでも枚挙できよう。このような対象記述的に用いられた「こころ」は、対象がもっているなんらかの特性や状態を描写しているとみなしてよい。では、対象がもつどのような性質を記述しているのか。ある場合にそれは、対象が持つ内面性であろうし、ある場合には私秘性であろうし、ある場合には独自性であろうし、ある場合には真実性であろうし、ある場合には倫理性であろう。それ以外にもさまざまな特性や状態や能力や傾向性が「こころ」という言葉によって描写されている。もちろんこう言ったからといって、どのような属性でも「こころ」として描写されるというものではない。そこにはある種の制約があるだろう。それを家族的類縁性と呼ぶひともいるが、しかしそのように呼んでも事態はすこしも進展しない。

「こころ」という言葉は、このように、その場その場で実に多様な性質をそのつど描写している。ひとつの言葉が、文脈次第でさまざまな性質を記述するわけである。しかもその記述された性質は決して分明なものではない。「こころ」という言葉は、なんらかの共

通な意味や図式やイメージを保存しながら、そのつど文脈に依存して、対象の性質を曖昧に描写するのである。これはすでにしてメタファーの世界だ。「こころ」という言葉は、その本性からしてメタファーなのである。しかし、「こころ」は隠喩であるという言い方は注意を要する。普通「狼」が隠喩であるといえば、誰かがあるいは何かを狼に喩えることである。では、「こころ」が隠喩であるとしたときに、いったい何をこころに喩えるのか。それもまたこころである。つまり、こころをこころに喩えているのだ。それゆえ、こころは自己隠喩(auto-metaphor 自同隠喩)なのである。

「人生は旅である」といった隠喩的表現の場合、「人生」は主題(tenor 主意)とよばれ、「旅」は手段(vehicle 媒体)とよばれる。人生という得体の知れないものを旅という身近なものによって説明するわけである。人生を旅に喩えるとはこういうことであろう。こころの場合、こころは、説明されるべき対象であるとともに説明する手段でもある。こころはつねに tenor であり同時に vehicle なのだ。

しかし、自己隠喩などというものは可能なのか。こころをこころで喩えることが可能なのか。こころが見たり触れたりできるものであれば、いうまでもなく、自己隠喩などありえない。しかしこころは誰も見たことも触ったこともない。だから、こころに関してはノミナリズムさえ可能だろう。「こころ」など存在しない、「こころ」という言葉があるだけだ」と。そのような徹底したノミナリズムを採

るものは少数であろうし、いまここでノミナリズムを採ろうとは考えていないが、こころにはノミナリズムを可能にするような面があることは否めない。自己隠喩が可能なのも、それゆえである。

「こころ」という言葉は対象が持つ性質を記述しているにしても、見たり触れたりできる対象の性質を記述するように記述しているわけではない。それは、なにか内面的であるようなものを、なにか主観的であるようなものを、メタフォリカルに表示するのである。これは、こころという概念が、一面では、フォーク・サイコロジイの概念であって、厳密に定義されて用いられるような学問的概念ではないということである。こころがフォーク・サイコロジイの概念であるのは、このように、こころにとって本質的なことである。「こころ」が自己隠喩であるとは、「こころ」と呼ばれる対象、すなわちこころ自体が一種の隠喩のような存在だということでもある。つまり、その内実をあえて規定すればそのつど様々に規定されるにしても、それ自体は漠然としたものである。

9 こころと卓越性

一般に隠喩は、対象(tenor)と手段(vehicle)とのあいだのなんらかの類似性によって成り立つと考えられている。「人生は旅である」といえば、対象である人生と手段である旅とにどこか似ているところがあるから、そのような隠喩的表現が可能になる。この場合

の類似性のような、隠喩を導く原理を、ライトモチーフ (Leitmotiv) と呼ぶことにしよう。では、こころは隠喩であるとして、そのライトモチーフはなにか。こころは自己隠喩(自同隠喩)であつて、対象と手段が同一なのだから、対象と手段の類似性というものは意味をなさない。

では、なにが「こころ」を隠喩として成立させるのか。ようするに、なにが、こころを存立させているのか。それは、人間を卓越した (superior) 存在として見る一種の形而上学的矜持であろうとおもわれる。人間がおのれを卓越した存在であると考えることがないとするれば、人間はこころなどというものを問題にすることはないだろう。ヤフーの辞書には「こころ」という項目は記載されていないはずだ。それゆえ、「こころ」という自己隠喩のライトモチーフは、矜持という人間の構えにある。

人間が卓越した存在としてあるとき、それはこころの働きだと、あるいはこころのおかげだとみなすのである。その人の内奥においてこころが働いていると考えるのである。これがこころの故郷である。卓越性 (superiority) は価値判断であり多分に審美的概念であるから、こころには価値判断の側面と審美的な色彩がつきまとう。 *vita contemplativa* (観想的生活) が人間にとって最も卓越した在り方であるならば、そのとき人間は完璧にこころと化しているはずだ。

神の存在を認めるならばこころの存在を認めることができる。こ

ころの存在を認めることのできない者は、当然ながら神の存在を認めることはできない。神は、最も卓越した存在であるからだ。卓越性という点で、こころは神の分身なのである。今日、神の存在は信じてないが、こころの存在は信じるひとはいるだろう。そのひとは、卓越したものに遭遇したとき、そこに神の存在を認めることはないものの、こころの存在は認めうるのである。こころの存在は人間だけに限らない。なんであれ卓越したもののうちに、こころや精神や魂の存在を認めるのは、こころの存在を認める者の常態なのである。オーロラの美しさに打たれた人はそこに霊的なものを感じるだろう。それはこころという概念にとつてすこしも異常なことではない。

言葉を話すことにおいて、あるいは命題的態度を採りうる点においてヒトがイヌやイルカより卓越しているならば、言葉を話したり命題的態度を採ることはこころの働きとみなされる。感情や学習の点で、イヌやイルカが蚊トンプボより卓越しているならば、感情や学習はこころの働きとみなされる。生命という点で蚊トンプボが石ころや木端より卓越しているならば、生命はこころの働きとみなされる。形をもつ点で石ころや木端が水や空気より卓越しているならば、形をもつことはこころの働きとみなされる。逆に、流れる点で水や空気が石ころや木端よりも卓越しているならば、流れることはこころの働きである。このように、卓越性で世界が一色に塗りつぶされれば、万物万象がこころの顕現となる。アニミズムである。アニ

ミズムはこころという概念の普通の在り方なのだ。

こころなど迷信だとする考えは、あながち間違いいではない。こころの存在を信じるとは卓越性の存在を信じることなのだから。

徹底した筋金入りの唯物論者は、卓越した存在を一切みとめない。かれらにしてみれば、チェロの演奏とノコギリの目立ての間にはなんの違いもない。遺骸を茶毘に伏すのと粗大ゴミを焼却するのは同じことだ。かれらは当然ながらこころの存在を認めないし、認める必要もないだろう。言語使用の経済原則からみて「こころ」という言葉があった方が便利だという判断は下すかもしれないが。

「こころ」という言葉を含んだ慣用句を、わたしたちは日常ほとんど無自覚にしかも頻繁につかっている。しかし、「こころ」をととさらに使用するとなると、哲学や心理学の議論を除けばそれほど多くはない。多くはないが、決して無いわけではない。それは改まった場面であり、改まった話においてである。気の置けない仲間との気楽な談笑の場には、「こころ」など、慣用句をのぞけばほとんど顔をださない。

こころを問題にするとはどういう活動なのか。ある種の祝祭空間のようなものがあって、それは式場と呼んでもよいし、法廷と呼んでも、教室と呼んでも、場合によってはジャーナリズムと呼んでもよいのだが、そこのパフォーマンスなのではないか。つまり、誰もが感心するような、誰もが喜ぶような、そういう話を誰もが求め

ていて、それにこたえることが、こころを問題にすることなのではないか。それは、理想を論じる場合かもしれないし、誰かを賞賛したり糾弾したりする場合かもしれないが、いずれにせよ、ある種の格調の高さを必要とする状況である。それは例えば、「身体の健康と魂の健康」とか「健全な精神は健全な肉体に宿る」とか「オリンピックでメダルをとるには心・技・体のすべてにわたって充実していなければならぬ」とかのような話になるだろう。いずれにせよ、教育者や宗教家や政治家がよくやるたぐいの退屈で形式的な、建前に終始するお話である。

10 「こころ」のアナフォーリックな性格

「こころ」という言葉のもうひとつの性格は、それが一種の照応表現(anaphora)のように機能している点である。「太郎は花子のこころを傷つけた」と「太郎は花子自身を傷つけた」とは意味の上でも機能の上でもなにも変わらない。「傷つけた」「奪った」「切り刻んだ」といえば、普通は身体的に傷つけた、奪った、切り刻んだ、と理解されるので、「こころを傷つけた」「こころを奪った」「こころを切り刻んだ」としてはただけなのだ。この点を見やすくするには、つぎのような例を挙げてみればよい。「太郎は花子を説得した」「太郎は花子のこころを説得した」「太郎は花子自身を説得した」はまったく同じ意味である。「説得する」と「こころを説得する」とは同じ

ことである。ただ後者にはいささかりダンダンとな気味があるにしても。しかしこれを、説得するとはもともとところを説得することだから、「ところを説得する」といつてしまうと冗長になるのだ、と理解してはならない。そうではなくて、もともとあるのは「花子を説得する」だけである。そして、「花子自身を説得する」が冗長だから、「花子のところを説得する」もリダンダンなのである。ようするに、「花子のところ」と「花子自身」とは表現として同値だということ、つまり、この場合に「ところ」は「自身」と同様、照応表現だということ、これが重要なのである。

「叫んだ」「笑った」と言えば、実際に大声を出すことを、顔面筋を活発に動かすことを意味する。そこで、声に出さない叫びや顔面筋を動かさない笑いを表すために「ところのなかで叫んだ」「ところのなかで笑った」とするのである。「太郎は花子のところを動かした」というかわりに、「太郎は花子を感じさせた」「太郎は花子を説得した」と言えばすむ。このように、語彙がゆたかであれば、「ところ」という言葉は要らないことになる。だから逆に、語彙が貧弱であれば「ところ」を頻発することになる。再度くりかえすが、「感動させる」や「説得する」はところに働きかけることだから、ころという言葉はいらなくなるのだと理解してはならない。むしろ逆であって、「動かす」というと物理的に移動させることだと理解されてしまうから、物理的な移動を伴わない移動を表現するために「こ

ころを動かす」というのである。

「ところ」という言葉は、「花子のところ」「あなたのところ」「自分のところ」のように先行詞をとる。「ところ」にこのようにアナフォリックな性格があることは、「ところ」という言葉には積極的な意味内容がないことを示しているだろう。そして、こころ自体から、具体的な内実を奪い去ってしまう結果になるだろう。

11 こころと本質

「ところ」という言葉は、メタフォリックであり、またアナフォリックでもある。メタフォリックであるとは、あるひとつの意味なり図式なりイメージなりを共有しながらそのつど異なった対象を指示し、異なった属性を記述するからである。アナフォリックであるとは、その指示ないし表示については、先行詞のそれに準じるからだ。「わたし」という人称代名詞は隠喩ではない。「たわし」は隠喩になりうるが、「わたし」は、それが人称代名詞であるかぎり、隠喩になりえない。また「わたし」は照応表現でもない。「自分」は照応表現であるが、「わたし」は指示代名詞である。そうであれば、「ところ」とは、「自分」が隠喩的文脈で使われている状態だとみなすこともできる。「自分のところ」という表現は、「ところ」という言葉の典型的使用のひとつであるが、これなどは照応表現が隠喩的に使われている具体例だろう。「自分」は、照応表現である以上、その先行

詞である人称代名詞や固有名詞が指示している対象をそのまま受ける単一の機能（意味）しかもっていない。つまり、「自分」の指示対象は、その先行詞が指示している人物（person）である。「こころ」が一種の照応表現であるならば、「わたしのこころ」や「花子のこころ」における「こころ」は、その先行詞、すなわち「わたし」や「花子」が指示している対象の何かを指示しないし描写しているはずである。それはなにか。先行詞が指示している人物の何を表示するのか。もちろんこころである。では、先行詞によって指示されている人物のこころとはなにか。さきへのべたようにそれは、「こころ」がメタフォリックである以上、文脈に応じて様々だろう。

様々であるにしても、こころが実在するならば、あるいはこころが実体であるならば、こころはその当の人間の本质であるだろう。それがなんであれ、それはその人がその人として生きていくにつき不可欠のものだろう。こころは盲腸のようなものにすぎず、あってもなくてもさして痛痒を感じないというのではないだろう。わたしのこころという実体が存在するならば、それはわたしの本性であるだろう。なぜそのようなことがいえるのか。

「わたしのこころ」という言葉をつかった言語ゲームは、「こころ」がもつアナフォリックな性質のおかげで、すべて「わたし」という言葉で演じることができる。つまり、こころという言葉を使わずに果たすことができる。これは、「こころ」という言葉が空回りして

いるということだろうか。それはむしろ、こころはそれ自体で存在するとしても、ことあたりに言挙げする必要がないような何かだということであろう。つまり、こころの存在は「わたし」という言葉で十分に示すことができるということだ。これは、「わたし」という言葉で指示されている対象、すなわちわたし、が存在する限り当然存在するものとしてわたしのこころが存在しているということにほかならない。つまり、わたしのこころはわたしの本质以外のなものでもないということである。空回りが生じたのは、わたしのこころはわたしだからである。わたしのこころはわたしの真実、あるいは本当のわたし、つまり、わたしの本质だからである。わたしのこころがそれ自体で存在するということは、わたしの本质が、あるいは実体が、あるいは原理が存在するということにはほかならない。「わたしのこころ」という言葉をつかった言語ゲームは、このように、こころをわたしという人間の本质として提示することを可能にしているのだ。

以上の議論は、「わたし」という一人称の場合に限定して論じたが、それは、この場合がわかりやすいからであって、一人称に限定する必要はない。「あなたのこころ」でも、「彼女のこころ」でも同様である。「あなたはあなたのこころに忠実に生きなさい」とか「彼女のこころのなかで疑念がめざめはじめた」といったとき、「あなたのこころ」は「本当のあなた」であり「あなたの本心」である。「彼女

の「こころ」は「彼女の本心」であり「本当の彼女」である。「こころ」という言葉は、「本当」とか「真」という言葉に似て、形而上学的な効力をうみだす演算子、存在論的演算子なのである。

神はそれ自体の内に強い實在論を要請するような存在である。わたしたちの認識から独立にそれ自体で存在するというのが神の本質規定の一部を構成しているわけだから、神は、存在するとすれば、實在論的に存在するものの典型であるだろう。神に対して反實在論的な立場を採るのは、神の存在を否定するに等しい。神ほどではないにしても、こころにも似たところがある。こころの存在はそれを認識する能力に依存しているとすれば、それは、こころに関する一般的な通念に反しているだろう。それゆえ、こころは、存在するとすれば、それ自体で存在するはずである。こころが實在するならば、それはその当の個体の本質ということになるだろう。

12 「こころ」と二項対立

こころはさまざまな二項対立のもとで発想されている。それは例えば、こころと身体であり、精神と自然であり、魂と物質であり、主観性と客観性であり、私秘性と公共性であり、意識と無意識であり、内面性と外面性であり、能力と状態であり、理想と現実であり、自発的なものと機械的なもの等々である。二項対立は、世界の事象を二つにわけて世界観を形成する要素として機能するが、こころを

めぐる二項対立も例外ではない。それどころか、こころをめぐる二項対立こそが世界観の中枢を形成しているといっても過言ではない。

こころという概念には世界観を構成する機能が含まれている。世界を大きく二つに区分するための枠組みという機能である。上と下、内と外、表と裏、天と地、明と暗、真と偽、善と悪、貴と賤、利と鈍、生と死、同と異。これらと同様に、こころには世界に構造を持ち込む機能がある。そして、こころは、この様々な二項対立の前項、すなわち、上や内や表や天や明や真や善や貴や利や生や同と様々に呼応しあっており、下や外や裏等々と対峙しながら、世界を構造化している。このような構造化を導いているのが、件の卓越性である。卓越性に導かれて、こころは、ある場合には生と呼応し、ある場合には自由と呼応し、ある場合には真や善と呼応することになる。また、状況によって、表と呼応する場合もあれば、裏と呼応する場合もあるし、また文脈によって、私秘性と呼応する場合もあれば、公共性と呼応する場合もある。これは、人間存在の何を、どういう根拠で卓越性とみなすか、状況や文脈によって変わってくるからである。ではその二項対立はどのような二項対立でもよいのか。たとえば、熱いものと冷たいもの、美味しいものとまずいもの、甘いものと苦いもの、硬いものと柔らかいもの等々。野放図にどのような二項対立でもかまわないというわけではないのであれば、結局、こころと

こころにあらざるものというように、どこかでこころを密輸入しないと必要な二項図式は得られないのではないか。結局、小論も論点先取を犯しているのではないか。

たぶんそうはならないだろう。野放図にどのような二項対立でもかまわないというわけにいかないのは、「こころ」の使用には卓越性というライトモチーフがあるからである。それゆえ、卓越性が認められるならばどのような二項対立でもこころはそれと呼応するだろう。軽いものが卓越している日本の美意識のような世界では、軽いものに精神性を認め、重厚なものには認めないだろうし、重厚なものが卓越しているドイツ的美意識の世界では重いものに魂を認め、軽いものには認めないだろう。

また、卓越性をこころを帰属する際の指標とみなすことは論点先取ではないかという点についても、たぶんそうはならないだろう。卓越性に反するものにもこころを認めることが一般にみられるならば、卓越性がこころのライトモチーフだという主張は、小論が槍玉にあげている意味での論点先取になるだろう。しかし、卓越性に反するもの、すなわち、凡庸なものとか目立たないものとかくだらないものとかどうでもよいものに、こころは呼応するだろうか。たとえば、凡庸なものに精神性をみとめたとすれば、それは凡庸さのうちになんらかの卓越性をみとったからであろう。このように、卓越性と言う指標はそれ自身十分に卓越的なのではないだろうか。

二項対立を構成する二つの項は、全く対等の価値と権利のもとに對抗しているわけではない。大抵の場合、どちらかが主であり、もう一方は従として主を引き立てる役わりを負わされている。主従という二項対立がまさにそうであるが、上下といえ、上が主であり、下が従である。このように二項対立において主となる項を「主項」、従となる項を「従項」と呼ぶことにしよう。以上が、二項対立の価値の軸である。

二項対立を構成している対立の軸にはもうひとつあって、二項の対立の決定根拠をどちらにみるかという軸である。例えば、東京と地方という二項対立は、東京という明確な対象によって決定されている。地方は東京との対立の下でのみ規定されており、東京ならざるもの一般という漠然とした規定しかそれ自身のうちにはない。この場合の東京のように、対立の根拠となつて主導権を握っている項を「積極項」とよび、「地方」のように、それ以外のものという消極的な規定しかあたえられない項を「消極項」とよぶことにしよう。これが、二項対立の認識の軸である。

この二本の軸からみると、こころを構成する二項対立には顕著な特徴がみとれる。この二項対立において、こころは価値の軸では主題でありながら認識の軸では多くが消極的である。こころは、場合によって、身体にあらざるものである。また場合によっては、物質にあらざるものである。同様に、機械にあらざるものであり、お

もてに現われないものであり、客観的でないもの等々である。このように、こころは、意識性とか志向性のように積極的に規定できる場合もあるが、大半が消極的にしか規定できない。こころは、価値の点では主項でありながら、認識の点では多分に消極項なのである。あるいは、むしろ逆にいうべきかもしれない。こころは、消極項であるにもかかわらず主項であるような、そのようなものである、と。

13 へいころと二元論

「へいころ」にはアナフォリックな側面があった。またメタフォリックな側面もあった。ここから、こころの自己隠喩という性質がみちびかれた。しかしながら、これは、「へいころ」という言葉の機能を、対象を指示したり属性を記述する面から見た場合である。「へいころ」の場合に言葉の働きは、このような伝統的な機能には収まりきらない。その言葉のもっとも重要な機能は、何らかの存在者を指示ないし表示するところにあるのではない。こころについては、その存在も非存在も、さして重要でないのは、ここにその理由がある。それゆえ、こころの存在を認めるといふのは、なんらかの存在者を措定することであるには違いないが、しかし、その存在者をさらに具体的に規定可能な何かとして措定することであるよりは、むしろ世界を見るときに各種の二元論的な枠組みを採ることなのである。要するに、二元論的な存在論を措定することである。先に論じたよう

に、こころは様々な二項対立を形成している。それゆえ、こころの存在をみとめるとは、例えば、物質という眼に見え手で触られる存在者と、こころという目にも見えず手で触れることもできない存在者ととの二元論をみとめることなのである。あるいは、公共的な世界と私的な世界との二元論をみとめることなのである。結局、「こころ」の機能はある種の二元論的な枠組みを操作するところにある。

「へいころ」は、それゆえ、二元論的な枠組みを操作するオペレーターとみなすべきだろう。言葉の機能は指示や記述にだけあるわけではない。言葉の使用には、数を数えるような、指示や記述からかけ離れたものもある。概念枠の操作もそのひとつであろう。それゆえ、「こころ」という言葉は、「花子」だの「犬」や「動物」だのよりも、「いち」とか「真」とか「存在」に近い。

二元論的な枠組みを操作するとはどうすることか。目の前に見えて触られる世界とは別の世界が問題になっていることを指摘するのである。「太郎は花子のこころを傷つけた」といえば、太郎が傷つけたのは、目に見え手で触れることのできる花子の身体ではないなにかであることを示唆している。そして、その傷つけかたも、外傷が残って誰も目につくようにはないことを示唆している。重要なのは、このとき、常になんらかの二項対立のもとで発想されているという点である。つまり、外から見えるものと外からは見えないもの、身体と身体でないもの、外傷と外傷ではない傷、等々の

二項対立である。そしてこの二項対立において、その片方は、すでに述べたように、具体的に分明で目に見え手で触れることができるのたいして、もう一方は、漠然としており具体性もとほしく、見たり触れたりできるとはかぎらない。しかし価値の点ではこちらが主となっている。それゆえ、「こころ」という言葉によつて操作される二元論は、対等な権利と効力をもった二種類の存在者のあいだの二元論であるよりは、明確な性質と効力をもったものと、茫洋として輪郭のさだまらないものとの間の二元論である。

そして、このような二元論からなる枠組みを操作するねらいは、具体的に分明な世界におさまらない世界があることを指摘するのである。この、眼に見えて手で触れることのできる世界だけではなく、それよりも価値のある卓越した世界が存在することを指摘するのである。これが、ここでの二元論的枠組みの操作である。

「こころ」という言葉の使用を通じてわたしたちは二元論的な態度を身に付けていくだろう。ある種の内面性の存在を自明なものとして考えるようになるだろう。その内面的なものは、時にこころと呼ばれ、時に魂とよばれ、時に精神と呼ばれ、時に自我とよばれ、時に主観性とよばれ、時に実存とよばれる。所によつては、胸と呼び、腹と呼び、氣と呼ぶこともある。

この内的なものは、根拠とか本質とか実体とか原理というように論理的・存在論的に理解される場合もあれば、傾向性とか能力とい

うように行為論的に理解される場合もある。生命として自然学的に理解される場合もあれば、また脳というように唯物論的に理解される場合もある。自己とか主観性というように自我論的に理解されるときもあれば、善性というように道徳的に理解されることもあるし、理想というように審美的に理解されることも、また理念とか内なる神というように超越的・神学的に理解される場合もある。

ここでいう二元論的態度とは、ライプニッツが「プラトンの作品の中で、あまりにも唯物論的な哲学者に反対するソクラテスの注目すべきことば」として称揚している⁽²¹⁾ソクラテスの態度である。ソクラテスは、万物の原因は知性(ヌース)だとアナクサゴラスが主張している⁽²²⁾と聞いて、これこそ真理だと確信する。ところがアナクサゴラスは結局、人間を動かしているのは腱だとか筋肉だというようなことしか語らない。それを知ってソクラテスはいたく失望する。そんなものは原因ではないだろう。なにかが人間を動かすのはそれが最善だからのはずだとソクラテスはあくまで考える、という『パイドン』に出てくる有名な話⁽²³⁾である。ここでソクラテスが採っている態度が、こころの存在を認める二元論者の態度である。

では、こころとはなにか。こころとは、「こころ」という言葉の使用において措定される何かである。それは様々な二項対立の項として多く消極的に規定されながら価値の点では主となる何かである。そしてそれ以上には語れない何かである。

ここでの二元論は、狭い意味での存在論上の二元論に限定されない。見えるものと見えないものと、下賤なものと高貴なもの、暗いものと明るいものの二元論であつてもかまわない。「ここ」は、そのつど、あるいは身体との二元論を、あるいは自然との二元論を、あるいは物質との二元論を、あるいは客観的なものとの二元論を、あるいは意識のないものとの二元論を、あるいは外面的なものとの二元論を、あるいは機械的なものとの二元論を発動させるのである。その結果として、ここは、そのつど、あるいは身体にあらざる何かとして、自然にあらざる何かとして、客観的にあらざる何かとして、おのれを位置づけることになる。それゆえ、ある人はここを、高貴で澄明で超越的な精神としてイメージするだろうし、またある人は、内面的で私秘的で非物質的な魂としてイメージするだろう。またある人は、有機的で目的論的な生命の原理としてイメージするだろう。「ここ」という言葉の基本的な機能が二元論的な枠組みの操作にあるならば、それが隠喩的な性格をもつのも、ごく自然に理解できる。

この存在を認めることは二元論的な見方を採択することであるとすると、この存在を認めながら二元論を避けようとするのは矛盾しているだろうか。この存在を認めながら二元論を一切認めないとすれば、これは矛盾だろう。そもそも、一切の二元論を拒否するならば、当然この存在も認めないだろう。とはいえ、

魂一元論や精神一元論はありうるから、それも言いきれないかもしれないが。魂一元論、精神一元論は措くとして、たとえば存在論上は物理主義的一元論を採つていても、何らかのかたちで二元論をみとめるならば、「ここ」という言葉を使うことができるだろう。ここを傾向性とか能力として考えるのは、物質的世界のなかに、たんなる物質状態と、それとは異質な傾向性なり能力なりとの二元性を認めることである。そうであれば、物理主義的一元論を採つていながら「ここは存在する」と言つてかまわないわけである。いずれにせよ、「ここらなど存在しない」と言い切ることをためらわせているのは、結局、ある種の二元論への未練なのだろう。

心身の二元論は素朴な世界観であつて、どの文化にも認められる未開性のあらわれだと見なされる場合が少なくない。しかし心身二元論は、素朴で未開ではあるかもしれないが、決して皮相でも浅薄でもない。それはここらにとって本質的なことである。あるいは次のように言うべきかもしれない。心身二元論が皮相で浅薄だとするならば、それはここらが皮相で浅薄なものだからだ。

14 実証主義によるこの制度の制度化

先に、二項対立について論じた際に、ここは大抵の場合消極的（ネガティブ）にしか規定されないといった。これを積極的に規定しようとするのがまさにポジティブイズム（実証主義）である。しか

し、こころがもっている隠喩的水準を突破してさらにより厳密に規定しようと踏み込むと、こころに関する仮説を立てたことにはならず、むしろ論点先取に陥ってしまう。それゆえ、こころについてその何であるかを立ち入って規定しようとするのは、理論的構成であるよりはむしろ信仰告白にちかい。何かを担保しないかぎり、一般には受け入れられないだろう。心理学が実証性を担保することによってかろうじて成立するのは、ここにその理由がある。⁽²³⁾

意識にはそれなりに実証性がある。こころを意識として定義するのがこころの実証化の第一歩である。記憶や知覚は意識されるからこころの探究において実証的な研究対象になる。知覚のなかでも実証的に扱えるところが科学的な研究対象となっていく。しかしこれは、前にも述べたように、知覚の研究ではあってもこころの研究ではない。にもかかわらず、ここにこころが仮構されていく。知覚はこころの働きであるとか、知覚の担い手はこころであるというようにである。これは先に論じたように論点先取であるが、意識という実証性を担保しているがゆえに、単なる論点先取には終わらないのである。このようにして、今日の、こころを巡る知的状況が形成されている。実証性を担保に、こころは脳であるとか、こころは機能であるとかの知見があらためて提示されてくる。

本来こころは隠喩的に漠然としか規定できないのだから、こころを具体的に規定して、例えば、こころは意識であるとか、こころは

知・情・意の原理であるかのように語るのは伝統だということになるだろう。命ある動物にしかこころを認めないとすれば、これはあきらかにアリストテレスの伝統であろう。知・情・意はこころの働きだという理解は、アリストテレスからデカルトへと流れる伝統を前提せずに果たして言えるだろうか。今日のこころの概念は、デカルトから発しており、それを、ロック、ヒュームにおいて懐疑論のフィルターを通過させた結果生じたものである。すなわち、こころとは、意識性というタンジブルな側面に切り詰められたコギトの担い手のことである。⁽²⁴⁾

デカルトはコギトの明証性を梃子^{てこ}に、こころの存在を確立する。この場合にこころとは、広義における思惟の担い手である。ロックはこの伝統を引き継ぎ、思惟の対象としての観念^(idea)を中心にする。観念を形成し操作するのがこころの働きである。デカルトの懐疑が多分に方法的・戦術的であったのにたいして、ロックは強い懐疑主義者だったから、こころの本質は知りえないという立場をとった。知りうるのは、観念だけだというわけである。⁽²⁵⁾このロックの強い懐疑主義をさらに一層強化し、洗練し、首尾一貫させたのがヒュームである。ヒュームは、ロックの観念をその強度と鮮度から印象と観念に分ける。ここにいたってmindの独裁が完成する。こころがもっていた様々な含意はすべて除去されて、印象と観念という把握可能な対象を構成する知覚(perception)へとこころの関門は

それら具体的な物質的出来事とは次元を異にする一種の抽象的・普遍的な存在である。⁽³³⁾この場合の因果性は、この、抽象的な存在としてのコンクリートの劣化と建物の倒壊との間に成立しているのであって、この傷あのヒビの発生と倒壊との間にあるわけではない。それゆえ、因果的効力はコンクリートの劣化と呼ばれる一種抽象的な性質にそなわっていて、この傷あのヒビがもっているわけではない。繰り返すことになるが、この傷あのヒビは、この場合、原因である劣化を実現する構成要素ではあっても、因果関係そのものの構成要素ではない。この事情を見誤ると、因果的排除(causal exclusion)の問題が生じてしまう。⁽³⁴⁾すなわち、建物の倒壊の原因はこの傷あのヒビにあるのであってコンクリートの劣化は因果的には無力(causally inert)だという議論である。

コンクリートの劣化が原因でビルが倒壊したとき、因果関係は、あくまでコンクリートの劣化という性質とビルの倒壊という出来事との間に成立しているが、そのコンクリートの劣化を実現しているこの傷やあのヒビもまた、その倒壊の原因でありうる。しかしこう言ったからといって、因果性における過剰決定(overdetermination)を認めようというのではない。つまり、コンクリートの劣化と、この傷あのヒビの発生とが、同時に、ビルの倒壊の原因だと言いたいのではない。それらがともに原因でありうるのは、ビルの倒壊という同じ出来事について、二種類の因果関係を問題にできるという意

味である。すなわち、コンクリートの劣化が引き起こす因果関係と、この傷あのヒビが原因となる因果関係であって、このふたつの因果関係は別物である。それらの因果性を実現している物質過程は同一であっても、そのおなじ物質過程によって実現される因果関係は別物なのである。なぜ別物かといえば、原因が「コンクリートの劣化」と「この傷あのヒビ」というように別の概念で記述された別の事態だからである。因果性というのは、このように、どのような事態であるかに依存するのだ。これは、因果的説明の内包性(非外延性)と呼ばれるが、単に因果的言明のみならず因果関係そのものが内包主義的なのである。因果性がなんらかの物質過程における物理的作用によって実現されていなければならないにしても、その物質過程と因果関係は次元が違う。換言すれば、因果的効力とそれを実現している物理的諸力とは別物であって、次元が違うということである。それゆえ、結局、因果的排除の問題が生じるのは、この次元の違いを無視してしまっているからである。

しかし、その建物が倒壊した原因はコンクリートの劣化にあるのかそれともこの傷あのヒビにあるのか。このように質問されたら、結局は、因果的排除の問題か、あるいは過剰決定の問題にさらされるのではないか。——この疑念に対しては、次のように答えよう。その質問は、建物の倒壊の原因が何種類か考えられるなかで、どの原因が本当の原因なのかを問題にする世俗的な質問であるかもしれ

一本化された。知・情・意の担い手としてのこのころ(mind)という描像である。

デカルトの場合、意識の明証性という卓越性がこのころをこころたらしめていた。今日のような実証主義の時代には、実証的であることがこのころをこころたらしめる。実証可能、すなわち実験可能であることがなにもまして卓越性なのである。これが、実証主義的な心理学の隆盛の原因である。それは、生理学的心理学であり、脳心理学であり、脳神経心理学である。その手法が最新の神経科学にもとづいているのであれば、ミミズやホヤのこころさえ研究対象となる。もっとも卓越した実証科学の対象たることが、こころの研究をこころの研究たらしめているのである。それゆえ、林学や文献学はこころの科学にはなりえない。これは、林学や文献学の対象がこころをもっていないからであるよりはむしろ、林学や文献学という学問が、最先端の実証科学とはみなされていないからである。

そうなると、知覚を手引きに脳のある種の働きを説明することがこころの解明となる。また、記憶を手引きに脳のまた別の働きを説明することがこころを説明することになる。あるいはまた、感情を手引きに脳のさらに別の働きを説明することがこころの解明につながることになる。もはや意識性すら必要ではない。しかし、それは、脳のある種の働きを説明しているにすぎないではないか。あるいは、せいぜい言えても、知覚や記憶や感情を説明しているにすぎないで

はないか。それらが、こころの解明であるとなぜわざわざ言う必要があるのか。どこにもこころなど解明してはいないのに。これは、今日の心理学が、なぜこころの科学と謳われるのかというのとおなじ趣旨の疑問である。それに対する答えはひとつしかない。そういう制度が確立されているから、と。つまり、こころなどどこにもなく、こころの科学とよぶ必要などまったくないにもかかわらず、なにか「こころの科学」とよばれるような制度が確立しているということである。しかも、心理学は「こころの科学」という大看板ゆえに社会的地位を得ている。もしもそれが、単なる知覚の科学や単なる感情の科学であれば、オタクでもない限りさして関心をしめさないだろう。つまり、学科の人気ランキングという点では、林学や文献学とさして違わない。

ヒュームはこころを、印象と観念のところ、すなわち知覚のところ、一本化した。しかしこころまでくれば、もはやこころという概念さえ不要である。近代的な心理学は、まさしく「心なき心理学 (psychology without soul, Psychologie ohne Seele)」なのだ。問題にすべきは、ウィリアム・ジェームズの場合は「意識の流れ (the stream of thought 思维の流れ)」であったが、結局は意識ですらなく、人間の本性である。ヒュームは、人間のこころ (human mind) についての探究を、人間の本性 (human nature) についての探究へと横滑りさせた。横滑りとは、意識を手がかりに探究していながら、それ

をもはやこころの本性についての探究とは呼ばずに人間の本性についての探究として位置づけたからである。こころの本性は人間には知りえないという強い懐疑論が、この横すべりを促したことは容易にみてとれる。「人間の本性」という言葉には、「こころ」がもつていたやっかいなコノテーションが一切無い。

そうであれば、わたしたちは、こころなど存在しないと言い放つべきではないか。心理学によるこころの制度化は、こころなど存在せず、在るのは心理学だけという体制をつくるのである。

今日の心理学においては、知・情・意がその主たる研究対象であるとしても、それはそれらが人間の卓越性を顕わしているからであるとは考えられていない。せいぜい考えられているのは、それらが人間の本性であるからということぐらいのものだろう。あるいは、それさえも念頭にないかもしれない。心理学とはそれらを研究することであると素朴に受けとられているかもしれない。心理学は人間の行動を研究することなのだ。だから動物行動学の一種なのだ。ではなんのために動物の行動を研究するのか。この問に対しては、最左翼として、次のように答えるひともいるだろう。そこに動物がいてなにやらおもしろそうな行動をしめすからだ。そこに山があるから登るように、そこに現象があるから探究するのだ、と。この解答は、動物行動学なり、その一分野としての心理学なりが、現象性だけを唯一の根拠に探究していることを如実に示している。つまり

実証性だけは手放さずにいるわけだ。しかし、その解答はウソだろう。ウソでないとするれば自己欺瞞である。というのも、心理学が動物行動学の一分野であるとしても、あくびやいびきは扱おうとしないうだろう。あくびやいびきは行動ではないとみなされているだろう。それは、これらが、呼吸器科や耳鼻咽喉科が扱う症状ではあっても、環境からの刺激にたいする反応であるとか、目的や目標をもった反応とはいえないからである。つまり、行動という卓越した身体反応の域に達していないからだ。結局、動物行動学といっても、動物に關する現象ならなんでも探究するわけではなく、なんらかの卓越性をてがかりにしているのである。このように、動物行動学でさえも、こころの大きな影から逃れられない。だからむしろ、動物行動学は動物のこころを研究していると言ったほうが、はるかに実情に近い。それゆえ、当然のことながら、心理学はこころについての科学なのだ。

15 心的性質と多重実現

「こころ」という言葉は二元論的枠組みを操作するためのオペレーターである。ここから、こころについて何がいえるだろうか。こころは、それ自体としては実体を持たないということ。それゆえ、アリストテレスが考える魂とデカルトが考える魂は同一なのかあるいは別物なのかというような問いは無意味であること。精神は魂という実体のひとつの機能だというような一見すると気の利いた台詞は

虚妄以外のなものでもないこと。何であれこの内実について当然のように語れるのは伝統だということ。そして、あくまでこの存在を認めるのであれば、まじめに二元論を考えるべきだということ。これらがそれである。

そこで次に、心的性質を二元論的に考える可能性について若干観ておこう。しかし、二元論を避けるのが今日の心の哲学の基本動機ではなかったか。二元論を認めてしまつてはフォーク・サイコロジへの逆戻りではないか。それは敗北主義であり、墮落ではないか。けれども、哲学の仕事が概念の分析と調整であれば、近代物理学の成功を手本に物理主義的一元論をまず採って、心的性質をこの一元論に取り込もうとするのと、日常的な言語使用を手がかりに二元論的枠組みを出発点としながら可能な限り物理主義に近づこうとするのと、戦略としていったいどちらが有効なのか、にわかには判断しかねる。おそらく、二元論は間違っているという暗黙の了解をこそまずは検討すべきだろう。物理主義的一元論を採るべきだと叫んでも、クオリアのように、一元論を徹底することが難しい事例はすでにあるわけだから。一元論を採ることに果たしてどれだけの根拠があるだろうか。むしろ問うべきは、では、どのような二元論であれば物理主義者にも呑む事ができるのか、これであろう。

「このころ」の主たる働きが、対象を指示したり、表示したりすることではなく、二元論的な枠組みを操作するところにあるならば、

「このころ」は、どのような対象にも適用できることになる。山岳や家屋にさえこのころを帰属させることが可能だろう。すでに指摘したように、アニミズムはむしろこのころの概念に忠実なのだ。さまざまな物理的システムについて、心的述語がもちいられるのである。人間にも、ワニにも、蜂にも、蒸気機関にも、たとえば「知っている」という心的性質が帰属される。「知っている」という心的述語を対象にあてはめることができたとき、対象は、知るといふ心的性質をもっているとか、実現していると考ええる。これが一般的な理解であろう。一種の性質実在論である。そして様々な物理的システムが同一の心的性質を実現する。多重実現(multiple realization)である。

しかし、心的性質が自律的に存在するならば、どうやって、それを物理的システムの上に実現(Realize)できるのか。物理的システムによって心的性質が実現される過程を物理的な過程とみなせば、これは、心的なものと同物理的なものとのあいだに物理的關係が成立していることになるだろう。悪名高い心―身因果(mind-body causation, mental causation 心的因果)である。このように、実現という過程が物質的な過程であれば、これは困ったことになる。アポリアである。このアポリアを解消するには、心的性質は自律的には存在しないと考えるか、実現は物質過程ではないとするか、あるいは、心―身因果をみとめるか、つまり物理的領域の因果的閉包性(causal closure)を放棄するか、なにかしなければならぬようにみえる。

実現が物質過程であって、心身因果は成立しないとすると、アポリアを避けるには心的性質の自律存在を否定して物質一元論を採らざるをえなくなる。つまり、二元論は採れないということだ。それゆえ、二元論を擁護するために心的性質の自律存在を認めようというのであれば、アポリアを避けるには、実現の物質性を否定するか、心身因果の可能性を認めなければならない。

まず、実現の問題から考えよう。さまざまな物理的システムによって水を汲むことができる。これは、水汲みという機能をさまざまな装置が実現しているのである。このとき、水汲みという機能は、それぞれの装置に言及することなく、たとえば、「下にある水を上の貯水槽に移動させること」というように入力・出力関係だけで定義できる。けれども、水汲みという機能は、さまざまな装置の物理的性質ではない。その装置がしかるべき状況の下で動いたときに発揮される能力である。個々の具体的なポンプは水があろうとなかろうと同じように作動する。ポンプは、水があろうとなかろうと、あるいは水であろうと空気であろうと、そんなことはいっさい関知しない。ポンプの物理的性質は、水があろうとなかろうと同様に発揮されるような性質のことである。しかし、水がしかるべき状態で存在していない限り、ポンプは水を汲まない。つまり、水汲みという性質はポンプの物理的性質とは独立なのである。電卓はしかるべき状況の下でしかるべく使用したときに計算するのであって、電卓の物

理的性質が計算なのではない。キーをランダムに打つてもたしかに電卓は作動する。そしてなにか数字を表示する。しかし、それも計算の結果とはみなさないだろう。計算するという性質(機能)は、電卓の物理的性質ではないし、物理的性質に還元できるわけでもない。さまざまな物理的システムは計算を実現(実行)しているのだ。水汲みや計算のような機能が実現される時、それを実現している様々な物理的システム各々のメカニズムと当の機能との関係は、一種の目的論的關係なのである。⁽²⁶⁾

このように、水汲みのような性質の場合でも、実現は物理的過程をこえる。しかるべき状況の下で物理的システムが或る種の活動状態にあるとき、なんらかの機能が実現されている、つまり水汲みという機能が機能しているのだ。機能は、物理的な入力・出力関係をもちいて定義できるものの、物理主義を超えているのである。どれかの物理的システムがその機能を実現していることはたしかであるにしても、その物理的システムの活動状態そのものが機能の実現なのではない。つまり、実現という過程は物質過程ではないのである。実現というリアルな過程があるわけではない。リアルに存在しているのは個々の物理的システムの活動状態だけである。⁽²⁷⁾

実現という過程が物質過程でないならば、心的性質が自律的に存在すること、その自律した心的性質がさまざまな物理的システムによって多重実現されることとはなんら矛盾しない。これで件のア

ポリアは解消できたとしても、しかし、心的性質が自律的に存在することには、それ自体問題があるだろう。

物理主義者にとっては、心的性質が自律的に存在しては困るだろう。物質から独立に存在してはならない。しかし、二元論者であれば、心的性質は自律的に存在すると主張しなければならぬ。二元論をとりながらも物理主義にすり寄ろうとするならば、心的性質は、自律的に存在しなければならぬが、しかし自律的に存在してはならない。これは虫のいい要求だろうか。矛盾したことを要求しているのだろうか。計算という機能は自律的な性質である。しかしまた、電卓や人脳なしに成立するわけでもない。自律的な性質ではあるけれども、それらの物理的システムから独立にそれだけで存立するわけではない。前者の自律、すなわち計算が物理的過程に還元できないことを「自律的 (autonomous)」とよび、後者の自律、すなわち物理的過程なしに実行できることを「自立的 (independent)」と呼ぶことにしよう。水汲みや計算のような機能は、自律的に存在しているが自立的に存在しているわけではない。ある能力が発揮されているとき、その発揮されている能力は、そのように自律的ではあるが自立的ではないという状態にあるだろう。水を汲むという機能はどれかのポンプに特有の性質ではない。この意味で、その機能は物理的な性質ではなく、自律的な性質である。しかし、いっさいポンプが存在しないときでも発揮される性質ではない。この意味で、機能

は、物理的装置に依存している。

水汲みや計算が卓越した作業として顕彰されていれば、それらはこころの働きとみなされて、心的性質の仲間入りをはたすことができるだろう。簡単な装置で出来るありふれた作業だとすれば、水汲みに精神性などない。水汲みを誰もこころの働きと考えないのは、それが牛にさえできる単純な労働だからである。実際、計算はかつてこころの働きと考えられていたにちがいない。しかし、今日、計算に精神性をみるひとはまれだろう。それは、計算が電卓のような手軽な機械でできることが周知の事実となつたからである。そもそも計算とは記号の単純な操作の組み合わせに過ぎないと認識された時点で、計算から精神性や霊性が剥奪されることは宿命づけられたのである。

選言的性質は、多重実現の本質を見誤つた結果として生じたまさにキメラにすぎない。水汲みという機能は、場合によってロータリー・ポンプによって、場合によってはレシプロ・ポンプによって、場合によっては、圧搾空気によって、場合によっては、つるべと桶と人力によって実現される。これらの様々な物理的狀態を選言で結んだものが選言的性質 (disjunctive property) である。物理主義は、水汲みという機能をこの選言的性質に還元しようとする。⁽²⁸⁾ 選言的性質というキメラが生じるのは、水汲みのような機能の自律的存在と、この機能を実現する個々の物質状態との二元性を一元的にみて

しまうからである。機能は必ずなんらかの物質過程によって実現されていなければならない。この意味でならば機能という性質は選言的であると言えないことはない。しかし、機能は自律的に存在しているのであるから、いかなる物質状態からも、それゆえ、物質的な性質の選言状態からも自由である。しかし、このように言うと、「そうだとすれば、機能としての心的性質は因果的効力を持ちえなくなるだろう」と批判されそうだ。そこで次に、その問題をとりあげよう。

16 二元論と心身因果

ヒュームによれば、因果関係は目に見える物理的な性質ではない。⁽²⁹⁾原因である事象と結果である事象とは経験できる。そしてそれらが近接して生じることも経験できる。しかし、それらが原因・結果の必然的な関係にあることは経験できない。その近接した二つの事象が継続して生じ、しかもそのことが繰り返されると、人間はそこに必然的な関係の存在を予測するようになる。因果関係はこのように人間のこころが「慣習から (from custom)」生み出した虚構的なものなのだ。因果性にかんするヒュームのこの独創的な考えは、カントをして独断のまどろみから目覚めさせるに十分なほど革命的だ。必然性は観察できないという懐疑論がここに働いているが、因果性が成立するには自然の斉一性 (the uniformity of nature) と呼ばれるような、なんらかの規則性が必要になる。

では、その規則性は何によって与えられるのか。それを保証するのが法則の存在だと考えられている。それゆえ、因果性が成立するためには法則がなければならない。しかし、どのような法則でもよいわけではない。昼に続いて夜が来る。だからといって、夜が来る原因は昼であるとはいえないだろう。⁽³⁰⁾近代科学の教えるところによれば、夜が来る原因は地球の自転にある。昼が夜の到来の原因たりにえないのは、昼であることは物質的状态の変化を引き起こすだけの効力をもたないからである。昼であることは地球という物理的システムのひとつの性質ではあるが、その物理的システムによって実現されているわけではない。つまりその物理的システムの機能ではない。昼に続いて夜が来るという法則は、地球の状態に関する法則ではあるが、たんに現象レベルでの規則性にすぎない。そういうわけで、法則が因果関係のもつ必然性を保証するためには、法則は、原因である事象と結果である事象とを実現する物理的システムにおける物質的な相互作用に、なんらかのかたちで、還元できるものではない。

けれども、そうであるならば、因果性の成立にとって法則はそれとして必要ないだろう。因果性が様々な物理的システムによって実現されれば、それが因果法則の成立である。もちろん、そのためには、各々のシステムにおいて物質が様々な物理法則に従って作用しあっているなければならない。しかし、このレベルの法則は、因果性

の成立要件とみなされている件の因果法則ではない。因果法則は、むしろ結果を予測するのに必要なのだ。

二元論的にみれば因果性は自律的な関係である。それゆえ、この場合も多重実現が成立する。石がぶつかってガラスが割れるというような、物理現象としての因果関係は、様々な石ころと様々なガラスの間の関係として実現される。しかし、この場合に、物質レベルで成立しているのは状態の変化だけであって、そこに法則性はあるものの因果性など存在しない。因果性は自律的に存在する非物質的な性質である。この性質はほとんど機能といつてよい。因果性を、原因として特定されている事象が果たす機能とみなす点で、これは一種のエイジェンシー説⁽⁴¹⁾である。あるいはここでもまたアニミズムである。ひとつによっては anthropomorphism (擬人説)と呼ぶだろう。種明かしをすれば、ここでの戦略は、因果的な力 (power) とか効力 (efficacy) とこう「秘教的で形而上学的なもの (esoteric and metaphysical ones)⁽⁴²⁾」を確保するために、物質的な性質や作用とは別の世界を留意しようというのである。この場合も、因果性という非物質的な性質は、物質の状態変化から独立にそれだけで存在する、すなわち自立している、と考える必要はない。物理主義に近づきたいのであれば、因果性も心的性質と同様に自律的ではあるが自立的ではない、と言うべきだろう。

因果関係は物質に支えられていなければならないとはいえ、特定

の日付と場所をもった出来事同士の関係に限定されないだろう。たとえば、ある建物が倒壊したとする。その原因は、旅客機が衝突したり、大風が吹いたり、地震による強い揺れが加わったことであつたりする。これらはたしかに出来事だろう。しかし原因にはまた、屋上に許容以上の重量物を置いていたこともあるだろう。コンクリートや鉄骨の劣化もあるだろう。施工の際の手抜き工事や設計ミスや耐震偽装によって、構造体がもともと脆弱だったこともあるだろう。これらをすべてを出来事とみなすことはむずかしいのではないか。原因という概念には柔軟性がある。さらには、手抜き工事が原因だ、設計ミスが原因だ、耐震偽装が原因だという言い方も普通である。設計業者のあくどい商魂が原因だと言うにいたっては、もはや物質的基盤さえあやしい。これらは単に表現にすぎず、原因の实质はあくまで物理的な出来事にあると言うべきだろうか。

コンクリートの劣化が倒壊の原因だという場合に、原因はコンクリートの劣化という性質であって、コンクリートに生じたこの傷、あのヒビが原因なわけではない。より正確に表現すれば、コンクリートにこの傷が生じたこと、あのヒビが走ったこと、であるが、勿論、この傷やあのヒビが生じなければコンクリートの劣化はないが、しかし、この場合には、この傷やあのヒビが建物の倒壊を引き起こしたわけではない。この傷やあのヒビは、コンクリートの劣化を実現しているものの、劣化そのものではない。コンクリートの劣化は、

ない。そうであれば、それは倒壊の原因を詳しく調べ直して答えればよいのであって、因果的排除とか過剰決定とかの小むずかしい議論に立ち入る必要はない。その質問が、因果的排除とか過剰決定を問題にする存在論の議論であるならば、それにたいしては、「二種類の因果関係を混同すべきではない」と答えればすむだろう。このように対応が分かれるのは実現関係のあるなしによってである。この傷あへのヒビがそのコンクリートの劣化を実現しているのであれば、件の質問は擬似問題となる。これにたいして、この傷あへのヒビがコンクリートの劣化を実現しているわけではなく、この傷あへのヒビも、またコンクリートの劣化も、同様にビル倒壊の原因として嫌疑がかけられているのであれば、件の質問は真正な問である。

物理主義者が、因果性は物質過程のなかに存在すると考えるならば、因果関係は、質量や電荷やスピンのような物質に固有の性質ということになるだろう。あるいはある種の物理法則とおなじたぐいのものとなるだろう。しかし、以上の考察からも、むしろ、因果関係それ自体は自律的な性質であるがそのつど物理的システムにおける物質過程によって実現されて可能になると考えるべきだろう。物理的な因果関係も、まさに物質的作用によって実現されて可能になる。重要なのは、これを当然視しないことだ。これを当然視すると、因果関係は物理的領域内部で完結していると考えてしまう。物理的な因果性も、それが因果関係である以上は、物質過程に対して自律

的であって、物質的作用の多様ななかからある項目が原因として措定されることによってはじめて成立するのである。だから、物質的な作用それ自体が因果性だというのは、一段階を端折ってしまっている。

因果性一般がそのようなものであるならば、ここるところ、あるいはここるところと身体ないし物質とのあいだの因果関係、いわゆる心身因果（心的因果）についても同じことが言えるはずだ。「敵を認めて回避行動をとる」というように描写される状況は、個人にも、師団にも、蜂にも、ロボットにも認められよう。そのとき、敵を認知するという心的状態と、回避行動をとるという身体的あるいは物質的活動のあいだに成立する因果関係は、さまざまな物理的システムによって実現されている。しかし、そのように記述したとき、個々の物理的システムにおいて物理的に生起しているのは、様々な種類の多様な状態の多様な変化だけである。

二元論の最大の難点はここるところと物とのあいだの因果関係にあると一般に考えられている。この点については以下のように考えたい。二元論が二重実在論であって、心的実体と、それとは完全に異なる物理的実体とが、おのおのそれ自体で独立に存在するという思想であるとしよう。つまり心的実体は自律的かつ自立的に存在するのである。そのとき、その二種類のまったく異なる実体のあいだに因果関係が成立すると考えることは、若干なりと物理主義に近づこう

とする者には認められない。そのような異種因果をなんらかの物理的システムによって実現する可能性は物理主義者には原理的に排除されている。その理由は、心的実体と物理的実体とは相互に作用しあえないからである。思惟実体と延長実体とは作用しあえないというのが物理主義者の考えである。もちろん、相互にまったく独立な思惟実体と延長実体とが作用しあうことも、いわんやそれらが因果関係をむすぶことであればなおのこと、論理的には可能である。つまりどこかの可能世界では成立する。いずれにせよ、二元論が如上のような二重実在論(実体二元論 substance dualism)であるとすれば、物理主義を奉じる者には、心身因果は認めがたいと言わざるをえない。

しかしながら、こころの存在を認めるとは、ある種の二元論を認めることではあるが、必ずしも二重実在論をせまるわけではない。二重実在論を認める積極的な根拠は、これまで論じてきたこころの概念の中には存在しない。それゆえ、すでに述べたように心的性質の自律存在を認めたとしても自立存在まで認める必要はない。つまり、心的性質は自律的に存在しているにしても、それは様々な物理的システムによって実現されてしか存立できないのである。そうであれば、心身因果の基盤は存在するといつてよい。心的性質の自律性を認めたとしても、自立性を認めないかぎり、心身因果は可能である。

心的性質が身体的状態の原因である場合、その心的性質を実現している脳状態と件の身体的状態の間に因果関係を指定することも当然可能である。しかし、この場合も、過剰決定が起きるわけではない。その心的性質と、それを実現している脳状態の両者が、同時に、同じ因果関係において、同じひとつの結果をもたらすわけではない。そこに成立するのは二種類の因果関係である。ひとつは心的性質と身体的状態とのあいだの因果関係であり、もうひとつはその心的性質を実現している脳状態と身体的状態とのあいだの因果関係である。たとえば、痛みを感じたので顔をしかめたという因果関係と、C線維が興奮したので顔をしかめたという因果関係である。因果関係は、心的性質と物的性質の間にも、心的性質相互の間にも成立する。物質過程によって裏打ちされている限り、因果性は、身身の間であれ、心身の間であれ、心心の間であれ、どこにでも認められる。心的性質は因果的効力をもちうるのである。因果性はなんらかの物理的システムにおいて実現されていなければならないという物理主義の要請を、因果性は物質の相互作用の内部で完結していなければならないという物理的領域の因果的閉包性の要請と混同してはならない。³⁵⁾

結局、心的性質は物理的性質に対して因果的効力を持ち得ないという議論は、心的性質が自立的に存在すると考えるか、あるいは因果的効力を物理的作用と同一視するか、いずれかの誤解から、実際

にはその両方から、生じたものである。上で述べたように、この後者の誤解によって生じるのが因果的排除の問題である。

最後に、二元論とは対極にある物理主義的一元論⁽³⁶⁾について一言しておこう。ここでは、心的性質は自律的な存在としては認められない。存在するのは心的述語だけである。心的性質に関してはある種のノミナリズムを採ろうというのである。「怒っている」という述語は、そのつどさまざまな物理的システムの様々な物理的状态について述語づけられる。しかし共通の心的性質がそこに実現しているとは考えない。それらの様々な物理的状态や物理的性質を「怒っている」と記述するだけである。「怒っている」のような心的性質は、それゆえ、物理的性質についての性質、つまり高階(二階)の性質である。「痛みを感じている」は、人間の場合は、たとえばC線維が興奮している状態に述語づけられる。

では、なにを手がかりに、様々な物理的状態や性質を「怒っている」とか「痛みを感じている」と描写するのか。それは、その物理的状態や性質が世界の中で果たしている機能によってである。さまざまな物理的システムの様々な状態が同じ機能を演じているならば、それらは、例えば「怒っている」とかあるいは「痛みを感じている」と記述される。そしてその機能は、入力―出力関係によって定義される。要するに、人間や動物を含む様々な物理的システムの様々な状態や性質を、入力―出力関係を手がかりに類別していき、それぞれのグ

ループに、「怒っている」とか「痛みを感じている」というレッテルを貼り付けていく(還元主義)のである。そして、レッテルだけあって、それを貼るグループが見当たらない場合には、そのレッテルを廃棄してしまおう(消去主義)という。還元主義と消去主義で武装した最強の物理主義である。

ここまで来ると、ここからははや言葉としてさえ存在しない風情だ。なぜなら、物理的状態や物理的性質のグループで「こころ」というレッテルを貼れるようなものなど存在しないだろう。そうであれば、レッテル「こころ」はゴミ箱に行くしかない。結局、こころは存在しないのだ。唯物論の面目躍如である。しかしながら、幸いにして消去をまぬがれたレッテルが値引き表示でないという保証はあるのだろうか。

注

- (1) Jaegwon Kim は、現代的な心の哲学に関する入門書 Kim 1996 の序章で、*'have a mind'* という表現より誤解が少ないという理由で、*'もつぱら mental'* という表現を用いると宣言している (p. 5)。このように言いたくなる気持ちはおそらく誰もがもっているだろう。
- (2) 桑子敏雄はアリストテレスの *De Anima* を翻訳する際、その書名を「心とは何か」講談社学術文庫、一九九九年)としている。本文でも「ブシユケー」を一貫して「心」と訳している。プラトンの翻訳を見ると、存外「心」という訳語に出くわす。
- (3) 目についてだけでも、たとえば、Kim 1996, Levine 2003, Heil 2004, 信

- 原 1999: 2004a。
- (4) キムは、Kim 1996 の序章の末尾 (p. 23) で、タオリアと志向性とはともにメンタリティーの指標であるのはなぜなのかという問いにはこれまで答えられていないことを認めている。そして、この問題に対する満足な解答を欠いているその分だけ、われわれはメンタリティーの根拠がどこにあるのか統一的な理解を与えられずにいる旨発言している。
- (5) 「したがって必然的に、魂とは可能的に生命をもつ自然的物体の、形相としての実体である。ところで、このような形相としての実体は現実態(エンテレケイア)である」(Aristoteles, *De Anima*, 412a19-21。アリストテレス『魂について』第二巻第一章、中畑正志訳、京都大学学術出版会、西洋古典叢書 G 19、二〇〇一年、六一―六二頁)。「それゆえ魂とは、可能的に生命をもつ自然的物体の、第一次の現実態(エンテレケイア)と規定される」(*ibid.*, 412a27-28、同、六二頁)。アリストテレスが考える「こころとは、むしろ、生命の〈活動状態にある原理〉とか、〈個々の生命体において実現されている原理〉とすべきかもしれない。桑子敏雄はこれを「心とは身体がある一定の能力をもった状態である」と解説している(桑子前掲書、二〇三頁)。小論では、命を持つものの〈生命活動の原理〉としておく。なお、ここでのアリストテレスからの引用に限らず以下で様々な翻訳を使用させて頂くが、その際、文脈にあわせて訳語を変える場合がある。(寛恕願いたい)。
- (6) *ibid.*, 405b 11-12、同書、第一巻第二章、中畑訳、二四頁。
- (7) *ibid.*, 414a 12-14、同書、第二巻第二章、中畑訳、七〇―七一頁。
- (8) Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, 1641 (1973), *Meditatio Secunda*, A.T. 27, 『第二省察』井上庄七・森啓訳、『世界の名著 22 デカルト』、中央公論社、一九六七年、二四七頁。
- (9) 「しかし、すべての哲学者は主体をその能力および働きから、すなわちその固有性および本質から区別しております。というのは、『存在』とそれの《本質》とは別のものだからです。そうならば、思惟するもの *res cogitans* (思惟実体) は、精神の、理性の、ないしは知性の主体 *subjectum mentis, rationis, intellectus* であると(いう)こと、またそれゆえ物的な或るもの *corporeum* である(いう)ことも、ありうるわけ
- です。[ところが]、それと反対のことが容認されていて、証明されていない *non probatur* のです。しかしそれにもかかわらず、このような推断こそ、デカルト氏の導びこうとされるかに見える結論の基礎があるのです」(「イギリスの或る著名な哲学者によって唱えられた」第三の反論」) *op. cit.*, A.T. 172-3。デカルト『省察および反論について』に対する反論二」 *op. cit.*, A.T. 172-3。デカルト『省察および反論と答弁』所載章訳、『デカルト著作集 2』白水社、一九七三年、二〇九―二一〇頁)。
- (10) *op. cit.*, A.T. 174-176, 『省察および反論と答弁』所訳、二一―二四頁。『第六省察』の該当箇所では次のように語られる。「そして、まず第一に私は、私が明晰判明に理解するものはすべて、私の理解するのとおりに神によってつくられようということを知っているのであるから、一つのものをもう一つのものなしに明晰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うるのである。なぜなら、それらは、少なくとも神によって、別々に定立されるはずであるから。また、どのような力によって、そういふふう定立されるかということとは、それら二つが異なったものとみなされるためには、どうでもよいことである。したがって、私が私は存在するということを知っていること、そして、その間私が、私の本性あるいは本質に属するとはつきり認めうることはただ、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「あるいはむしろ、すぐあとで述べるように、まちがいがなく」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、私がただ思惟するものであって延長をもつものでないかぎりにおいて、私自身の明晰で判明な観念をもっているし、他方では、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かぎりにおいて、身体の判明な観念をもっているのであるから、私が私の身体から実際に分かれたものであり、身体なしに存在しうることにはたしかである」(*op. cit.*, A.T. 178, 『第六省察』井上・森訳、二九六頁)。これが証明になっているのか大いに疑問だが、いまは問わない。
- (11) *op. cit.*, A.T. 27, 『第二省察』井上・森訳、二四七頁。
- (12) *op. cit.*, A.T. 27, 『第二省察』井上・森訳、二四七頁。

- (13) 「したがって、わたしたちの精神と神との認識 *mens nostrae et dei cognitio* に導く根拠こそ、人間精神によって知られるすべてのもののうち最も確実で最も明証的である」ということになるのであった。この一事を証明するところが、この六つの省察において私の意図したところであった」(op. cit., A.T. 16, 井上・森訳、二二七頁)。
- (14) 驚くのは、こころが何か自分は知らないことをデカルトは知っていたからである。ソクラテスさえ知らなかったのに。「次に浮かんできたものは、私が栄養をとり、歩行し、感覚し、考えるということであった。私はこれらの活動の源は精神 *anima* にあると考えていた。しかし、その精神 *anima* とはなんであるかについては、私は注意を払わなかったか、あるいはそれを、風とか火とかエーテルとかに似た、何か微妙なものであると想像し、それが身体の粗大な部分にゆきわたっているのだと考えていた」(op. cit., A.T. 26, 『第二省察』井上・森訳、二四六頁)。
- (15) Gilbert Kyle, *The Concept of Mind*, London: Hutchinson, 1949, p. 91. ライルはまた、'occult inner states or processes' というような言い方もしている (ibid., p. 115)。'the ghost in the machine' という表現に至っては枚挙にいとまがない。
- (16) ライルの衣鉢を継ぐことにおける彼の使命を見ているケニーは、こころは行動の能力 (capacity, ability) として定義できると主張している。その場合の行動とは、複雑で記号操作的な行動である (Anthony Kenny, *The Metaphysics of Mind*, Oxford, 1989, p. 7: 20)。典型的には、言語獲得のための技術を所有する能力 (capacity) である。要するに、こころとは、オームのようにたんにことばを話すのではなく、ことばをもって考え意志的に行動できることなのである。それゆえケニーは、こころは二階の能力 (second-order capacity) だとも言っている (p. 20)。わかりやすくいえば、ことばをもって考え行動するための様々な能力を身に付ける能力である。
- (17) Paul Edwards の編集による *The Encyclopedia of Philosophy* (Macmillan, 1967) に、この新しい Edward Craig が編集主幹をこころの *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (Routledge, 1998) に、あるのは *The Oxford Companion to the Mind* (Richard L. Gregory ed., Oxford, 1987) に、*A Companion to the Philosophy of Mind* (Samuel Guttenplan ed., Blackwell,
- (18) 1994) に、Alan E. Kazdin が編集主幹である *Encyclopedia of Psychology* (Oxford, 2000) に、mind という項目はない。哲学事典や心理学事典でもなまの「(心) (mind)」などという項目をもたない。当然だろう。いったい何を記載するというのか。
- (19) いわゆる「無知の知」である。例えば「ラケス——勇氣について——」の末尾近くでソクラテスは次のように言う。「そうしますと、ニキアス、われわれは、〈勇氣〉が何であるか、ということを見つけたのです」(Plato, *Laches*, 199e11, 『ラケス』「プラトン全集」所収、生島幹三訳、岩波書店、一九七五年、一六三頁)。皮肉を言うつもりはないが、「魂について」の副題をもつ「パイドン」には、そのような文言、すなわち、「われわれは、〈魂〉が何であるか知らないのだ」というような文言は見られない。これについて、「パイドン」では、知を求める者にとって死はよきことである理由を説明するのが目的であって、魂の不死を主題としているからだとの弁明は可能である。いずれによ、残念なことだ。
- (20) 原文はもちろん「ではいったい時間とは何でしょうか。誰も私にたずねないとき、私は知っています。たずねられて説明しようと思わず知らないのです」(Augustinus, *Confessiones*, Liber Undecimus, XIV, § 17, アウグスティヌス『告白』第十一卷第十四章、山田晶訳、『世界の名著14 アウグスティヌス』、中央公論社、一九六八年、四一四頁)である。
- (21) Gilbert Kyle, op. cit., p. 64: 102.
- (22) G.W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, § 20, ライブニッツ「形而上学叙説」20節『世界の名著25 スピノザ・ライブニッツ』所収、中央公論社、清水富雄・飯塚勝久訳、一九九九年、四〇五—四〇七頁。
- (23) Plato, *Phaedo*, 97b8-99d2, プラトン『パイドン——魂について——』『プラトン全集1』所収、松永雄二訳、岩波書店、一九七五年、二八三—二九〇頁。
- (24) カントの『純粹理性批判』第一版(一七八一年版、A版)でのパラロギスムス(誤謬推理)の章を参照 (Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781, A341-405)。カントは、合理的心理学 (psychologia rationalis, die rationale Psychologie) の可能性を断った(ラッペ、ロック、ヒュームと並んで、実証主義による)カントの制度化に大きく寄与して

- いる。「かくて人間の理性のあらゆる力を超越する学としての全合理的心理学は崩壊し、われわれに残されるところは、経験の手引きによってわれわれの魂を研究すること、そして可能な内的経験によって、その内容を与えられることのできる以上には出ない問題の枠内に、とどまること以外にはないのである」(op. cit., A382, 『純粹理性批判』高峯一愚訳、『世界の大思想10』河出書房、一九六五年、二九四頁)。
- (24) デカルトはホッブズへの答弁のなかで、知・情・意は思惟とか知覚とか意識という共通点によってひとつにみなされるのだという主旨のことを言っている。「……われわれが『思惟的 cogitativus』と呼ぶ、他の働きがあり、たとえば、理解する intelligere、意思する velle、想像する imaginari、感覺する sentire 等々が、すなわちそれであって、これらはすべて、思惟 cogitatio、ないしは知覚 perceptio、ないしは意識 conscientia と同じ共通の視点のもとに、[相互に]合致しております」(Descartes, op. cit., A.T. 176, 『省察』所訳、二二三頁)。
- (25) ロックは『人間悟性試論』で、mind と spirit と soul を殆んど同じ意味で使っている場合もすくなくない。しかし、なんとも圧倒的に多いのは mind である。この点からも、ロックが「心の哲学 (philosophy of mind)」の祖だというのは頷ける。このころの働きという意味ですでにロックは operation of mind という表現を用いている。ロックの場合、簡単にいえば、経験的なものが mind であって、形而上学的なものが spirit である。ロックは、精神 spirit と言う実体については明晰判明な観念をもたないと言っている (John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, 1689 (1975), Book2, Chap. 23, Sec. 5)。
- (26) その時の、機能が実現されているありかまを、アリストテレスであればその物理的システムのエンテレケイアとかエネルギーアと呼ぶだろう。
- (27) この間の事情は次のように述べられることもできる。非還元主義的物理主義は、実現をなんらかのリアルな過程と考える。物理的システムのある種の物質状態が原因となって、自律的に存在する機能状態を結果として生成するとは主張しないにしてもである。キムは、John Searle のようにスパーヴィーニエンスや実現を因果関係とみなすのは上手くない (not happy) と語っている (Kim 1998, p. 44)。しかし、非還元主義とはいえ物理主義的一元論なのだから、機能が自律的に存在するのであればそれは因果的には言わないまでも、なんらかのかたちでリアルに生成される以外に考えようがないだろう。その行き着く先は随伴現象説 (epiphenomenalism) である。これに対して、二元論は、機能 (の実現) のために別の世界を用意する。一方、還元主義的物理主義から見れば、在るのは個々の物理的システムの活動状態だけであって、実現など存在しない。せいぜい言えて、実現はその活動状態がもつ二階の性質にすぎない。個々のリンゴやミカンやバナナが「果物」という二階の性質を持つように。唯物論者に言わせれば、果物性なる属性が自律的に存在しないように、水汲みであれ心的性質であれ機能が自律的に存在するわけではない。
- (28) 選言的性質が問題になるのは、物理主義がスパーヴィーニエンスとか実現とかを真剣に受けとめなければならない場合、すなわち、物理主義が非還元主義を採った場合である。選言的性質が孕む問題性については、柏端 2006、柴田 2006 を見よ。
- (29) ヒュームの『人間本性論』第一巻第三部 (David Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1739 (2007), Book 1, Part 3) はもっぱら因果関係の解明にあてられており (特に第一節から第九節)、原因と結果の間の必然的関連 (necessary connection) は、過去の経験にもとづいた推論 (inference) によって形成されることを論じている。『人間悟性研究』では第七章 (David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, 1748 (1999), Sec. 7) がこの問題を扱っている。
- (30) これは Thomas Reid の指摘だそうだ。The *Encyclopedia of Philosophy* (Paul Edwards ed., 1967) における項目 "Causation" の著者 Richard Taylor によろ。
- (31) このエイジェンシー説は、何かのエイジェント——具体的には神あるいは精神——によって原因そのものが生み出されるという考えではない。そのような「古典的な」エイジェンシー説 (agent-causation theory 行為者因果説) に対しては、Ernest Sosa と Michael Tooley が彼らの編集になる論文集 Sosa & Tooley 1993b の序論で von Wright のそれとして批判的に言及している。また美濃 2008 ではチザムのそれについて批判的に紹介されている。

- (32) 前掲(注30) Richard Taylor がヒュームの意図を体して呼んだ言葉。但し Taylor は原因と結果との必然的結合をそう描写したのであって、とくに因果的な力や因果的効力をさう呼んでいるわけではないが。
- (33) 最近では「トロープ (trope)」と呼ばれる。因果関係にこのトロープ概念が重要な役割を担っている。柏端 2007 をみよ。
- (34) 因果的排除の問題については Kim1989、Kim1998 の第二章、特に pp.37-38 と、第三章、特に pp. 64-67 を参照。Kim と Kim 1993a では「排除問題は心的因果によって一般的問題であってわれわれ大部分が取り組まなければならないものだ」(p. 26) と言っていた。排除の問題が心的性質に限定されないことについては美濃 2004 (五三頁) をみよ。
- (35) 素朴な日常的因果概念は、一方では、物物間の因果関係(身身因果)だけではなく、心身因果も心身因果も認めている。しかしまた一方では、物質間の因果性の場合、因果関係は物質領域内部で完結しているとみている。つまり物理的領域における因果的閉包を認めているようにみえる。このように、日常的な因果概念は——とって因果性はそのも日常的な概念なのであるが——一見したところ心身因果の点で矛盾しているようにも見える。心身因果をめぐる最近の困難は、すべて、この矛盾に発していると言っている。この矛盾を、物理主義はこころを物質化することによって解消する。これにたいして、自律的に存在する因果関係とそれを実現するならら物理的システムの物理的作用とを二元論的に区別することによってその矛盾を解消しようというのが小論のスタンスである。
- (36) この物理主義は、美濃 2004 において Kim 1998 の還元主義的物理主義として紹介され擁護されている立場であるが、必ずしもそれに忠実なわけではない、特に消去主義の点で。またそれを批判しようというつもりもない。

文 献

[Heil & Mele 1993] Heil, John, and Mele, Alfred, eds. *Mental Causation*, Oxford: Clarendon Press, 1993.

[Heil 2004] Heil, John, ed. *Philosophy of Mind: A Guide and Anthology*, New York: Oxford University Press, 2004.

[Kim 1989] Kim, Jaegwon, "Mechanism, purpose, and explanatory exclusion," reprinted in Kim 1993b, 237-264.

[Kim 1993a] ———, "Can Supervenience and 'Non-Strict Laws' Save Anomalous Monism?," In Heil and Mele 1993, 19-26.

[Kim 1993b] ———, *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*, Cambridge University Press, 1993.

[Kim 1996] ———, *Philosophy of Mind*, Westview Press, 1996.

[Kim 1998] ———, *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*, Cambridge Mass.: The MIT Press, 1998; 2000.

[Levine 2003] Levine, Joseph, "Experience and Representation." In Smith & Jokić 2003, 57-76.

[Smith & Jokić 2003] Smith, Quentin, and Jokić, Aleksandar, eds. *Consciousness: New Philosophical Perspectives*, Oxford: Clarendon Press, 2003.

[Sosa & Tooley 1993a] Sosa, Ernest, and Tooley, Michael, "Introduction" to Sosa & Tooley 1993b, 1-32.

[Sosa & Tooley 1993b] ———, eds. *Causation*, Oxford U.P., 1993.

[柏端 2006] 柏端達也「選言化する心と二元論的世界」『思想』二〇〇六年二月、一六—三四頁。

[柏端 2007] ———「心的な因果性と古くて新しい存在論——トロープはどのような場で活躍できるか」『意識と感情をもつ認知システムについての哲学的研究』平成 16—18 年度科学研究費補助金(基盤(B))研究成果報告書(研究代表者柴田正良)、二〇〇七年、一〇六—一七頁。

- [美濃 2004] 美濃 正「心的因果と物理主義」信原 2004b 第一章、二五―八四頁。
- [美濃 2008] ——「決定論と自由——世界にゆとりはあるのか?——」『岩波講座哲学 02 形而上学の現在』Ⅱ―3、岩波書店、二〇〇八年、一六一―一八六頁。
- [信原 1999] 信原幸弘『心の現代哲学』勁草書房、一九九九年。
- [信原 2004a] ——「心の哲学のおもな流れ」信原 2004b 序論、一―一三頁。
- [信原 2004b] 信原幸弘編『シリーズ心の哲学Ⅰ人間篇』勁草書房、二〇〇四年。
- [柴田 2006] 柴田正良「機能的性質と心的因果——キムの還元主義を超えて——」『思想』二〇〇六年二月、五三―七六頁。