

科学の世界と心の哲学 心は科学で解明できるか

小林道夫 (中公新書 1986, 2009)

「近代哲学の歴史とは、デカルトが到達した高みから滑り落ちてきた歴史である。」(小泉義之「デカルト哲学」序章)

はじめに

ii 科学についての楽観論も懐疑論も反対方向のものでありながらその間には共通の根がありそれに起因する多少とも極端な見方であると思われる。その共通の根とは近現代の科学成立の事情やその条件・本性を十分に踏まえてないのではないかということである。

「科学的知識」の条件や本性を認識論的に明らかにすることは、もともと哲学研究者に不可欠の課題である。

iv 「人間の心」や「心的活動」についての探究が科学的探究であると主張される限り、それは、「科学の目的と規範」とを満たす物でなければならないが、その場合にはその自己規制的な規範ゆえ、「人間の心」のいろいろな特性を、本質的には扱えないということを示したい。

I 科学の目的と規範

1. 近代科学の原点

4 アリストテレスの哲学と自然学:

存在論 (存在するとはどういうことか特に何が基本的存在かということ考察する学問): 存在するのは具体的個物である。主語にはなるが述語にはならないものである。第一実体と呼ばれて実在の基盤をなす。対極にあるのが概念であって人間の知性の内にあるほかのものの述語となる「抽象的で普遍的なもの」である。概念のなかでも「数学的・関係的なもの」は「実体」が持つ「実在性」から最も遠い存在である。

第一実体の実体性とはその具体性、個別性にありそれはとりわけ「性質」によって表現される (p9).

6 認識論: アリストテレスの認識論もわれわれの知覚経験の在りかたに即したものである。「はじめに感覚の内になかったものは知性の内にはない」これが経験論の原則を構成するのである。知性そのものははじめは白紙状態である。

7 学問論: われわれが経験する諸々の事物の領域はそれらが感覚知覚上で示す「形態」の多様性と類似性に従って「分類」によって、画定されるのである。この分類を軸とする「学問論」は学際を認めない: 幾何学と数論とは類を異にしその間に共通の操作は認められない。普遍

数学の発想は許されない。

自然学: したがってアリストテレスの自然学はわれわれの日常経験に即したきわめて自然な体系である。われわれの知覚経験に現れる自然的な事物の変化を取り上げなくてはならないのである。

11 目的論的秩序:

宇宙全体は生成変化しない天体の世界と生成変化する月下の世界とに階層的に区別されわれわれの知覚経験が示す「上下」を絶対として方向づけられている。

天体は位置を変えるだけで永遠の円運動から構成されると考えられこれは、何らかの物理的原因によって引き起こされるものではなく、それ以上分析されない一様単純運動とみなされる。地上の存在はそれぞれに固有の「自然的場所」を持っておりその場所から離れるとそこへ直線的に回帰すると考えられる。これ以外の運動は「強制運動」と規定される。運動を引き起こすもの(起動者)は「運動体」と接触していなくてはならない。

加速度は「本性上の方向性」に反するので原理的に認められない。

12 アリストテレスの自然学はわれわれの日常の知覚経験にもとづいた存在論、認識論、分類学に従って極めて良く組織されたものであった。その自然学はわれわれの日常の知覚世界から帰結されることを原理とし近現代の物理学の原理を本質的に排除するものであった。第一に彼の自然学はあくまで知覚世界に満ちた具体的な環境世界を記述するものであって、「抽象的数学」を軸とした構成という構想を原理的に斥ける。第二に天体の運動は永遠の回帰的な円運動によって構成されるので「宇宙の無際限性」は受け入れられない。第三にその「因果律」によって「慣性概念」を原理的に排除する。

12 近現代科学は宗教的支配から解放されて自然現象を偏見なしに観察することによって形成されたというのではない。それはアリストテレスの存在論そのものの解体からなされた文字通りの「科学革命」だったのである。

14 ガリレオがアリストテレス自然学から抜け出せた第一の事情は16世紀後半にようやく本格的に紹介されたアルキメデスの科学の修得である。デカルトにおいても科学的活動の方向を決めるものだった。それは数学が自然現象の法則性を表現しその現象を統御するという端的な例であった。「抽象的数学」は「具体的自然学」を実質的に構成し得ないとするアリストテレスの自然学の立場を揺るがすものであったのである。

16 抽象的数学と具体的自然学の同一化

20 ガリレオは抽象的数学に訴えた自然現象の分析が実在的構造を具体的に明らかにすることを示し、さらに新しい知識を論証によってもたらすという数学的自然学の生産性を明らかにし

た .

21 ガリレオはアリストテレスの概念体系の批判者としては不徹底であった . たとえば円運動の基本性を受け入れた . アリストテレスの学問体系全体を解体しその自然学の基本概念をも排除したのはデカルトであった .

彼がアリストテレスの体系に変わる新たな学問体系を構築しようというインスピレーションあるいは野望を抱かせることになったのは普遍数学の構想であった . 解析幾何学としてそれは具体化した .

22 アリストテレスの認識論 , 存在論そのものを解体したのは「省察」(1641)であった . コギトの確立によって彼が第一に意図したのはそれによってアリストテレスの経験論的認識論を排除することであった .

23 デカルトが確立しようとしたのは「私の思考」というのは「感覚」や「想像力」と独立に働き存在するということであった .

24 「心身の二元論」と観念(数学的对象)の「生得説」の主張によってデカルトはアリストテレスの自然学の基礎となる経験論的認識論を排除し人間精神は感覚や想像力と独立に働き , 人間知性の内に与えられてある数学的对象という抽象的観念に従って物理的对象の本質を究明しよう , という見地をたてようとしたのである .

26 プラトニズムは数学的对象は世界の創造の際の「範型」とみなされるが、その対象自体がこの物理的自然の内に創造されるのであって、この自然を内から構造化しているとは考えていない . したがって物理的自然自体のうちに数学的法則性を追究しようとは動機づけられない . そこでデカルトは全能の神の形而上学に訴えて神がわれわれ人間のうちに数学的对象を創造して刻印するとともに、それによって物理的自然の法則を構成したというテーゼを提示した . そうするとこのテーゼによってわれわれ人間の知性の内に見いだされる数学的对象と物理的自然を構成する構造とは原理的に対応すると考えてよいことになる . われわれ人間は、われわれの内に見いだされる数学的観念に従って感覚経験に依拠することなく物理的自然の構造を理論的に究明していけることになったのである .

デカルトは物理的对象の本質を第一にはっきりと「幾何学的延長」にあるとし、アリストテレスによって実体性の最も希薄とされる数学的对象が物理的実体を構成するものとするのである .

27 デカルトは慣性の法則にもとづき円運動を垂直方向の力によるものであるとはじめて分析した .

29 自然現象全体を少数の自然法則を原理として力学的(機械論的)に理解しようという立場その

ものはデカルトによって設定されたのである。

- 32 近代科学はその理論構成の素材を直接的に感覚経験に求めるのではなく理論構成は数学的対象を素材とし、ただ、そうして構成された理論の妥当性の審判を最後に感覚経験に求めるものである。

近代の科学は「刺激」を「知識」へという具合に自然に経験論的に記述することにおいて成立したのではなく、当初は全く不自然とも思われる見方を意図的にとることにおいて成立したものである。

2. 科学的知識の三つの基本的規範

- 33 科学は何を対象とするのか:
35 対象の数量化: 数量化できるもののみを扱う。物理学では対象の同定そのものが知覚によって直接されるのではなく尺度や観測装置によって数量の上でなされる。対象(事実)の同定そのものに数量が介入する。
36 科学的説明とは何か—数学的記号体系のもとでの説明, 統一的説明, 因果的説明。
ニュートンの法則でさえ経験から導き出されるようなものではない。
42 ポアンカレが指摘するように観察事実と理論法則の厳密な一致はもともとないのである。

知覚的事実と理論の一致を求めたのはコントのような実証主義者ばかりではなかった。カントもそうであった。カントは科学的経験が経験の方からではなくわれわれ人間自体が持つ知覚様式に従うと考えたのである。

- 45 最も基本的な現象論的法則のレヴェルですでに数量的定式化による統一化(現象からの解離)がなされている。したがって、統一化を現象論的法則のレヴェルより高次のレヴェルで遂行しようとするのは科学的作業にとって不自然なことだといわなければならない。このような理由から現代の物理学では、基本的な素粒子や究極理論が追い求められるのである。

- 47 科学的説明とは自然現象の統一的因果的説明を数学を軸として行なうものである。

- 50 近現代の科学の作業においては「検証される理論」と独立にもう一つの「検証の理論」が要求される。テーブルの存在証明とは異なるのだ。
物理的理論の全体的性格はそれが数学的体系として構成されていることから必然的に帰結する。理論を構成する記号や数学的關係は理論全体との関係においてのみ意味をもちうるからである(ただし Duhem-Quine は言いすぎ)

われわれの日常の言明はそれだけで単独に真偽を確定しうるものである。現れる概念の綿密な分析や理論は要らない。[C] ほんとうか。見れば確かめられる，というのは注意が要るのではないか？

3. 理論的対象の实在性と科学的知識の客観性

52 理論的存在や因果関係の实在性はなんで保証されるのか？

53 ヒュームの認識論はその原点がアリストテレス流の経験論でありとあらゆる知識の源泉は感覚の単純印象にあるとするものである。その起源を単純印象の内に見いだせないものは人間による虚構ということになる。因果関係は規則性に過ぎない。

55 感覚印象に基づく「規則性説」は次の二つの理由で受け入れられない

(1) 自律的因果関係と擬似的因果関係 (e.g., 物体と影の関係) の区別がない。自律的因果関係はわれわれの認識上の「規則性」ということにとどまらず，物理的自然によりそのそばから強制的に引き起こされたものと考えざるを得ないのである。

また，台風と気圧計の針の関係は非対称である。

[C] ただし精密な考察がいるだろう。さらに方向性の要請も関係の中を含めればいいのである。

56 規約主義。ポアンカレはニュートンの3法則を独立に検証できないということでそれ自体は経験的意味のない力学系を統括する規約でありいかなる経験でも反証されないとした。しかし相対論が規約主義を反証した。つまり，物理体系の最も抽象的な部分でさえ実在的な資格で関わっているのである。

58 これと同様なことが道具主義にも言える。道具主義では場や素粒子をマッハのように現象主義者のように感覚的現象に最終的に取って代わるものとは考えずその不可欠性は認めるが体系を構成するのに有効な道具という仕方であってそれ自身は物理的実在に対応するものではないとする。物理的意味をもたない道具なら検証や反証の対象になるというのはおかしい。

62 電子の発見は，物理学の作業において理論的存在を措定しその实在を仮定することが実証主義と較べていかに生産的かを示している。

65 理論負荷性と通約不可能性

69 物理学の法則は最先端のそれを除きすべて妥当条件下での法則である。

73 近代の科学は自然現象についての知識を形成しようとするればこれしかないというものではない。それはあくまで自然現象の最も普遍的な構造の追求を目的とするものであり、最も普遍的な知識の軸を構成するものとして数学的な構造の追求を目的とするものである。

74 その結果近代科学は目的、形相などという概念ははじめから排除された。さらに普遍を追究するのだから一回限りの人生などは対象ではない。ある基本的規範を前提とした活動なので客観性や進歩はその分野特有のものである。

II 心の存在と哲学—心の哲学は自然化〈科学化〉しうるか。

80 1. 近代の心の哲学の原点—デカルトの心の哲学と心身問題

デカルトの「コギト・エルゴ・スム」という有名な命題は、デカルトの「哲学の第一原理」をなすものである。この命題の第一の意図は、それまで自然の認識論において支配的であったアリストテレス主義の経験論的認識論を斥けて、精神は感覚や想像力と独立に機能し、そしてその精神には生得の(とくに数学の)観念が与えられてあって、それによって物理的自然の探求に向かう、という新しい認識論を立てることであった。

しかし、デカルトは、その認識論の設定のために、われわれ一人一人が、そのような自律した精神に達しうることを、まずは自らの精神の行使によって証す必要があった。そのために彼が採択した方法が「普遍的懐疑」であり、「ほんのわずかでも疑いを想定しうるものは、絶対に偽なるものとして投げ捨てる」という、極めてラディカルで、意図的な懐疑であった。これによってデカルトは、外的感覚の対象や身体的感覚を全体として偽とみなし、のみならず、**数学的真理まで疑って見せたのである。その極みで、彼が獲得した絶対に不可疑な第一の命題が、「私は考える、それゆえ私はある」である。この命題を定立して、彼は、「心身の二元論」と「(観念の)生得説」を設定した。そうして、数学的自然学の認識論的基礎づけを果たして、その後の近代において展開されることになる科学的世界象を設定したのである。**

82 アメリカでは心を物体から独立した実体と見ると「科学主義的唯物論」では心身二元論に陥るとされて敬遠される。

デカルトは近代の機械論的物理学の土台を形成し、身体をも物理学の原理によって解明しようという機械論的生理学をはじめて提示した人物である。彼は、科学者として、新しい(身体や脳を含む)機械論的物理学を形成し展開しようという意図のもと、それを可能にするものとして純粋に物質的な物理的自然と身体とに対峙する、「非物体的実体」としての「私」を立てたのである。他方でデカルトは、「心身問題のアポリア」に直面し、「心身合一」を、科学

的探求の対象たりえない「原始的概念」と認めるといふ、独自の答を提示した。そして、その見地から「情念」というものを、まずは、脳科学的・神経生理学的・心理学的アプローチによって説明しようとし、そのうえで哲学的・道徳的見地から究明しようとした。

デカルトの懐疑にはいろいろな批判がある。

同時代の唯物論者ガッサンディは「不確実なものまで偽とするのは行きすぎである」。それは新たな先入主であると批判された。

84 ヴィトゲンシュタインは懐疑はある確実なものに基づかなくては不可能なので「普遍的懐疑」は遂行し得ないと批判した。デカルトでは行為主体の「固有の自由」に基づく懐疑の軸が暗黙に前提とされている。

[C] デカルトが言わんとしたことは、「生き物としての主体」を確実なものとしての懐疑である。

クワインは懐疑とは科学的知識を前提とした科学的懐疑しかないからあらゆるものを疑うことはできないといったが、デカルトの懐疑は、数学的真理や科学的真理をも敢えて意図的に疑うものであり、クワイン流の「科学的懐疑」ではない。

85 デカルトは、「確実なものは何もない(すべて疑わしい)」ということ自体は確実だ、と自らに説得する能動的主体を現出させた。すべてのこと(対象や知識や命題の内容)を越えた、それより高次の独立な「疑う私」を実体としたのである。

86 われわれは、一般には自明と思われていることを、自分自身の発意のもとに敢えて疑うとき、このような「私」の「実体性」を実感することになる。

ガッサンディの唯物論的反論: 「精神は(それが意識されていないだけで)実際にはある微細な物体である」かもしれない。精神そのものが思惟するというのは独断である。

これに対するデカルトの反論: このように考えるならば、私自身に関して、私に確実に意識されていることが、私には意識されていないことによって左右されるという、極めて理不尽なことになるのである。

87 ホッブズも conatus という超限的微小時空での運動で精神を説明するという唯物論を展開した。

ここには、二元論と唯物論の原理的対立が、すでにはっきりと示されている。デカルトが、事象の記述や命題内容に還元されない、むしろそれを意図的・方法的に疑う「能動的意志の意識」を自分の活動の軸とするのに対して、ガッサンディやホッブズは、精神の活動が、精神には意識されず、また精神によって指定し得ない「微小な物体の運動」から説明されうるとするのである。

88 「心の哲学」において唯物論を徹底しようとする場合は、実際に意識されている心的現象が、

それ自身，個別的に指定できず、意識されない物理的存在の運動によって説明されるということ，ほかならない自分自身について引き受けなければならなくなるのである。

91 デカルトは，物体や身体についての知識の無さゆえに、精神を思惟する実体であると主張するのではなく、それらを十分知ったうえで、それらが精神に属することを疑い否定することが、実際に精神の働きとしてできるというのである。

92 デカルトの「心の哲学」に接する場合にまず留意しなければならないのは、以上のような主張は、あくまで、「一人称の私」の「心(精神)の働き(行使)」に即して展開されるものであり、実際の心の行使の外から、自分を外から見るように、第三者の見地から捉えられているものではないということである。「確実なものは何もない」ということ自体を「確実」にしようとする「懐疑の行使の担い手」は、この懐疑の外から自分の懐疑を記述しようとするような存在ではなく(そのような存在は、それ自身、懐疑の対象になるだろう)、懐疑という働きを實踐する主体そのものなのである。このことを踏まえないうえに、(脳を含めた)身体が存在そのものを疑う「私」の存在などと言うものは、理解されようがなからう。

95 デカルトは、自分の精神の状態と感じられる「愛」や「憎しみ」といった情念をも、機械論
98 的生理学(現代でいえば脳科学)の対象とする。—中略—デカルトは、もろもろの情念の外的
表徴、つまり身体に表現される心理状況をも、驚くべき観察力と自身の生理学によって説明
している。

100 デカルトは、一方で、「心身の二元論」をもって、近代の機械論的自然観を設定し、しかもそ
101 れを人間自体の全体の情念の生理学的究明にも及ぼし、他方で、その人間の意志によって、
心身に関わる「情念」を「統御」しようという。デカルトの心の哲学とは、機械論的生理学
を踏まえたうえで、意志を軸として実践道徳を展開しようという、大規模なものなのである。
しかし、ここに、デカルトの心身の二元論が引き受けなければならないアポリアが現れ、そ
のため、デカルトの心の哲学はしばしば敬遠されることになる。

それは、彼の愛弟子、プファルツ選帝侯フリードリッヒ 5 世の王女エリーザベト (1618-
1680)¹が発した「非物的である精神が、物体にほかならない身体といかに作用しあうのか」
という、鋭い、そして、きわめて的を射た問題である。

102 しばしば、デカルトの回答は「松果腺仮説」であるとされ、科学的にも哲学的にも受け入れ
られないとされてしまうことが多い。しかし、それはデカルトの究極の回答ではない。この
松果腺仮説は、脳を含めた身体機能全体についての神経生理学的・脳科学的究明を進め、し

¹Elisabeth, Princess of Bohemia: SEP <http://plato.stanford.edu/entries/elisabeth-bohemia/>;
R. Descartes and Princess Elisabeth of Bohemia, Correspondence between Descartes and
Princess Elisabeth, <http://www.earlymoderntexts.com/pdfs/descartes1643.pdf>. In Japanese, cf.
<http://www5b.biglobe.ne.jp/~mizuta/mizutasekaisi/3descartes.htm>

かし、非物体的精神(心)の存在は否定しないことから出てきた、「心身の相互作用説」であり、いわば、そこから与えた仮説なのである。しかし、これでは、松果腺という物質的存在と、非物体的存在である精神とがどうして作用しあうのかという原理的解決の問題にはならない。現代でも、一方で脳科学を推し進め、他方で心的存在を否定せず、その物理的基盤を脳に求めるとするならば、その間の関係を説明しようとする場合、この松果腺仮説を訂正・洗練させた形態の仮説を提示するほかはないと考えられる。

「原始的概念」としての「心身合一」

デカルトの究極の回答とは精神と身体との間の二元論とは独立に、それとはまったく異質な事態として、心身の直接的合一(「心身合一」)を認め、その合一自体は、「日常の生と交わりを行使することによってのみ」知られる「原始的概念(それ自身によって以外は知られない概念)」であるというものである。このことをデカルトはアルノー宛の書簡で明言している。

103 「物体でない精神が身体を動かし得ること、このことは、どんな推論によっても、またほかの事物から引かれた、どんな比較によってもわれわれには示されず、日々のきわめて確かで明証的な経験で示されるのである。それは、実際、それ自身によって知られ、われわれがほかのことによって説明しようとする曖昧になる事柄の一つなのである。」

このデカルトの回答は、「精神が身体を動かす」という行為のありかたそのものは、形而上学的、ないし科学的概念に訴えて知性的に理解できるものではなく、たとえば、実際に、腕を上げようと意志して腕を上げる、といったことによって体得する他ない事柄であることを意味する。ただ、デカルトは、心身の作用関係は、自分の科学の体系では説明できないので、実際の行為によって理解されるほかないと音をあげているのではない。その関係は、科学的見地からは、松果腺仮説によって説明しうるが、それは最終的心身合一の事態の理解自体をもたらすものではなく、心身合一の事態そのものは、実際に、自分が意志して手を動かすという行為によって、直接体得されるほかないと、積極的に主張しているのである。

[C] Qualia と共通する問題である。

104 デカルトはこのように、「形而上学的省察」を凝らし、「最先端の科学」を展開する一方で、心身合一は原始概念である、と強く主張するのである(なお「原始的概念」には、この「心身合一」のほか、形而上学の領域を構成することになる「思考」と、数理物理学を構成することになる「(幾何学的)延長」との二つを挙げている)。

106 デカルトにおいては、「心の因果性」とは、心が意志を働かせて能動的に自分の身体を直接動かすことであり、それは実践的に直知されるものなのである。—中略—「心身合一が原始的が記念であるという主張に呼応して、この精神の身体に対する「心身の因果作用」は、物体とほかの物体との間の「物理的因果性」とはまったく異質なものであり、それと混同し

てはならないということである。いいかえれば、物体間の客観的で法則的な物理的因果性とは異質なものとして「心身間の直接的因果性」を認め、これらを混同して、心身の因果性を物理的因果性によって説明しようとしてはならないというのである。また逆に、物理的因果関係のなかに心的因果性を持ち込むことを禁じたのである(デカルトが物理学において認めた「因果作用」は、物体粒子のあいだの「近接作用」のみで、「引力」のような「遠隔作用」は認めなかった)。

107 情念と環境世界

デカルトは『情念論』の第2部、第3部で、まずもろもろの情念を、六つの原始的情念(驚き、愛、憎しみ、喜び、悲しみ、欲望)に分類したうえで、具体的・道徳的に解明している。ここで注目すべきは、その第2部の冒頭でデカルトが、第一部で提示された、情念の動物精気や松果腺仮説に基づく生理学的説明は、情念についての、いわば外からの一般的説明であって、それを知っただけでは、もろもろの情念の内実を相互に区別することは出来ず、したがって、それに対する対処の方策は出てこない、とはっきりいっていることである。

そこでデカルトが、情念の源、すなわち「情念の第一の主要な原因」といっているのは、心身合一の事態において、目や手や耳などによって与えられる「感覚の対象」のことである。それも、感覚を刺激する物理的運動の主体と見られる対象ではなく、「われわれを害したり利したりするもの」として、われわれに対して価値的意味をもった「感覚の対象」である。つまり、情念についての徹底した機械論的生理学を展開しながらも、デカルトが情念の「第一の原因」とするのは、「人間の心身合一体」に与えられる価値的意味をもった「感覚の対象」なのである。

—中略—

108 デカルトにおいては、知覚をはじめとする人間の活動について、科学的見地からの普遍的・因果的メカニズムの追求のスタンスと、日常生活における、いわば「素朴实在論」的なスタンスとの違いがはっきりと意識され、それらが自覚的に使い分けられているのである。

デカルトの心の哲学の核心とは近代の科学的・機会論的世界像と心の実体性とを展開する「心身二元論」を設定しながら、「心身合一」を形而上学的思考や科学的探求の見地からは理解できない「原始的概念」として積極的に認める、というものである。

109 それに対して、スピノザ、マルブランシュ、ライプニッツらは、心身二元論は継承し、その上で彼ら独自の体系を構築したのだが、「心身合一」を原始概念として認めることには全く同意しなかった。

114 —中略—彼らは心身の間の対応関係は、実践的にではなく(「実感」に従うのではなく)、神を介して、知的に(「理論体系」として)説明するという方途をとったのである。

2. 心の哲学の自然化の問題

117 日常言語による「素朴心理学」は、その本性上、科学理論ではない。それは近現代科学が前提とする規範を前提とするものではなく、またその目的も、近現代の科学が目的とする、次章の「普遍的構造の精密な追求」にあるのではない。

日常言語による「心の活動」の説明や会話には、いま、ここ、とかこれ、それなどの「状況依存語」が登場するがそれ自身は意味内容を持たない後をわれわれがな前年もの間使い続けているのは、状況に保管されて行われる日常の言語活動に、その直接性・確実性・流動性のゆえに、独自の価値を認めているからである。—中略—

これに対して、近現代の科学は、まさにそのような「状況依存性」を説明要因から排除して、数学的理論に訴え、事象の精密で普遍的な構造を説明するのであり、物理学においては、観測者による「座標系」の撰択からも独立な「不変性」が追求されるのである。

119 数量的言語による科学的探求と、日常言語による活動とは、抛って立つスタンスあるいは存在論を異にする。科学的知識が探求するのは、事象の間の「普遍的構造」であり、個々の事象はその「事例」にほかならない。これに対して、われわれが、日常の生活世界において基本的な存在とみなすのは、感覚のレベルでの「具体的個物」である。日常の言語活動の出発点をなすのは、「犬だ！」といった個別的観察文なのである。

120 CHURCHLAND は素朴心理学のような「常識の知識」は退行的科学理論であり科学の進歩
121 で消去されるとみる「消去的唯物論」に立つ。科学の進展によって、人間の意識現象や道徳的
活動までもが説明されることにあるだろう。彼が提示するのは意識現象や活動の、生理学的
レベルでの相関項を使った抽象的モデルである。それは、確かに科学的理論であるが、
「なぜ、それらの構造やプロセスに意識経験が伴うのか」について説明がなく、そもそも「なぜ、それらの抽象的・空間的モデルによる理論が、われわれの個々の意識現象や具体的な道徳的活動の説明なのか」という、根本的な問題に対する答が与えられていない。

122 コネクショニズムでは、たとえばわれわれの「心」は、分散表象をなす脳の働きではなく、「脳を越えた身体と環境からなる大きなシステム」であるという説が主張されたりする。
しかし、このような議論で根本的に問題なのは、脳の神経科学的説明が、「心」ないし「思考」あるいは「表象」の解明と等価なのか、ということである。それは相関項による対応関係に過ぎないから、物質としての能の機能の解明にはなり得ても、「心」や「思考」そのものの解明になるとはいえない。

126 D Chalmers は認知科学上のモデルなどを分析しそれらは意識経験についての、認知的あるいは神経生物学的相関項の「機能の遂行」を取り上げているのみで「意識経験」そのものの説明にはなっておらず「なぜそれらに意識経験が伴うのか」について解明を与えていない、

と指摘している。

3. 心の存在の実在性と因果性

131 クオリア (主観的感覚質) の場合その外的対象の「性質」や、「痛み」についての意識現象の
性格ないし身分が問題になる。—中略—神経科学や脳科学は、因果的・理論的見地から進め
られるのであり、周知のように、近くするものが経験するクオリアとみなされる「赤さ」や
133 「痛み」そのものの「感じ」は、その科学的究明からは抜け落ちることになる。—中略—こ
のような知覚を知覚するものの内側から理解する場合、松明の炎の「あかあかさ」や除夜の
鐘の「優美さ」という感覚質は、その対象に全面的に帰属するいわば客観的性質であり、そ
れをわれわれは表象しているのだと言うことはないだろう。われわれは、この知覚について
の実際の見地においても、それらの感覚質を対象から「受け取っており (受動しており)」
それらを「感じている」という主観的側面を経験しているからである (「痛み」については
なおさらである)。—中略—主観的に感じ取られる感覚質そのものは、まさに「主観的性質」
であるために、自然主義的 (科学的) 究明では取り上げられないのである。

136 思考と意識の問題をめぐってもっとも豊かに議論が展開された世紀の一つが、17世紀だと考
えられる。

138 意識について唯物論を一貫させようとするれば、「意識という現象はない」という主張、ある
いは「意識は取り上げない」という戦略を貫徹するほかない。

140 デカルトの意図的・普遍的懐疑は、あまりに主観的あるいはラディカルすぎて、現在の、と
りわけ、脳科学が飛躍的に進展した状況にはそぐわない、現実感の書けた文字通り架空の想
定に過ぎないと思われるかも知れない。しかし、そうではなく、われわれ人間は常に「懐疑」
を行使しいうるのであり、「懐疑」に伴う「独自の意識」を持つ独特の存在であるというこ
とを、次の三つのケースにしたがって考えてみよう。

141 近現代の科学は、その根本的規範として、(i) 対象の外からの数量的規定の可能性
(ii) 数学的・記号的体系による説明あるいは抽象的・形式的モデルによる説明
(iii) 実験・検証の再現可能性、
を前提とする。したがって、神経科学や脳科学が、人間の「意識」を対象とし、「意識につい
ての理論」を立てた場合、その理論が「科学」として認定されるには、この三つの条件を満
足していなくてはならないのである。いいかえれば、その理論は、誰にでも共通にアクセス
可能な、パブリックな「形式体系」であり、誰にとっても「再現可能」なものでなければな
らない。

—中略—このような理論は客観的形式体系としてわれわれに理解でき、われわれの思考活動
の対象として包み込むことが出来る。そうして、その体系を十分理解したうえで、デカルト

- のように、それについて、それは真でないと思えて想定し疑うことができる。具体的には、その「意識についての理論的・形式体系」を理解したうえでの、それについての「懷疑の働き」は、当の形式体系を超えたメタ作用であって、これは、当の形式体系では説明できない事態である。つまり、この「懷疑の働き」がもたらす意識は、その形式体系からは説明できない、独自のものである。—中略—意識についての科学的理論があればそれを包み込んでそれを疑いそのことによって、その形式的体系を超える意識を持つことができる。—中略—したがって原理的にすべての意識が解明される「理論体系」などというものは考えられない。
- 147 通常の神経科学の方法で、脳の「中枢」に攻めていって、そこに何らかの「(心の)能動性や主体性」を担う領野を求めても、それは蒸発してしまう、ということである。ということかといえば、「註すの定義」とは、当の中枢を刺激すれば、その機能が作動する、ということであって、宿命的に「受動的」であり、さらには、神経科学の方法そのものが、本質的に「受動的」なものである、ということである。したがって、神経科学の方法や中枢の定義に従って、「脳の内部に攻めていくと、自発性、意図、主体が蒸発する」。これは、「意識の自然化」の試みの本質的困難を指摘するものである。「意識現象」のさまざまなレベルのなかで、条件反射的意識は、神経科学の方法に適合するが、前述のような、「意志的懷疑」をきわみとするような「能動的・主体的働き」の「意識」は、神経科学の方法の射程を超えるのである。
- 156 デカルトの「非物体的な精神がいかにして物体である身体に作用しうるのか」という「心身問題」に対する究極の答は、それは、たとえば、「実際に自分の意志で腕を動かしてみる」ことによって、またそうしてのみ明瞭に体得できる、というものである。デカルトは、一方で、二元論に基づく機械論的世界観を身体の気孔の理解にまで及ぼしながら、「心的因果」については、これは、われわれが実際に身体を動かすことによって体得される「実感」によってのみ理解できると主張したのである。
- 158 「心」の存在を認めるとともに「心」の「身体」に対する「能動的因果作用」にこだわるとするならば、渡しには、デカルトの心の哲学の路線をとるのが最適だと思われる。のみならず、デカルトの心の哲学の路線こそが、諸科学の進展を受け入れながら、「心」の存在の実在性をも認めるとする方向を、正当化し推進する、最も説得的な路線であると思われる。
- 160 Davidson の非法則的一元論は心的性質と物理的性質の間の二元性を認めるが、存在論上は、「出来事」についての「物理主義一元論」をとり、因果関係は物理的法則のレベルで記述されるのでなければならぬと考えた。そのため心的性質に因果的役割を与えることができなくなってしまった。
- 161 このように Davidson を批判した J Kim は物理主義を徹底する。心的性質が因果的効力を持つのは、それ自身が因果効力を持つ(神経生理学の)ミクロ物理学の法則的メカニズムに付

随することによってである。したがって、「心的概念」による「因果的説明」は不要である。

162 これでは、「私が意志して腕を動かす」ということが含む因果的効力とは、実のところ、ミクロ物理学のレベルでの因果関係のことであり、私自身が「実感」として持っている、「私が腕を動かすのだ」ということは、それ自身、実在的因果を持たない、物理レベルに付随するだけの表層的なことになってしまう。これに対しては、「私が腕を動かす」というのは、あくまで、「この意識を持った私が腕を動かす」ということであり、「この私の行為を、私には意識されないミクロの神経生理学のレベルの出来事のせいにするには出来ない」と反論できる。Kimの説は、「物理主義」の徹底としては明快で説得的であるが、「私が腕を動かす」ということ自体が含む実感的因果効力を無視することにおいて成立するものなのである。

163 B Libet *Mind Time* の紹介

165 「心的存在」や「心的因果」に存在論上の実効性を与えるためには、「物理的性質」や「物理的出来事」とは独立の存在身分を与えなければならない。その上で、その「心」が「身体」に働かせる「因果性」を、「物理的因果性」とは異質な独自のものと理解しなければならない。それは、つまり、デカルトによる心的因果の見解を踏襲し、発展させることにほかならない。デカルトが一方で二元論を設定しながら、心身問題については、心的因果を、実践によってのみ明瞭に知られる「原始的概念」としたことは、以上のような意味があるのである。

4. 自由意志と他者の心

173 私はデカルトの心の哲学をベースにして、「意志」の「選択の自由」を積極的に認める。それは、第一に、われわれは、およそわれわれが思考の対象とできるものについては、常に意志的に「疑う」ことができ、それに「同意しない」ことができるということに基づく。—中略—

その場合、自由意志をわれわれの判断や行為決定の「原理」にしているのであるから、自由意志は幻想ではない。

175 心的因果性は、あくまで「行為者」が行為において内的に実感するものであり、これは「物理的世界」に登場しない。

176 「私の心の存在」を認め、しかも「独我論」は取れないとした場合には、「他者の心」の存在というのは、どのようにして導出でき、どのようにして認められるのか。この問題は近現代の「心の哲学」のアポリアの一つになっている。

180 われわれが「他者」に、自分と同等の「私」を認めるためには、他者との関係で「受け身」

を経験することが必要である。こうして、「他者の心の存在」を認めるためには、第3点として、「言語行為」を介する「相互関係」が不可欠である。そのことによって、われわれは、「他者」に対して、私の「自我」と同等の「他我」を認めることができるのである。「他者」に「自我」を認めるには、相互の言語行為を介して、他者の活動の内に、合理的な意図を持つが、何をするか予想し得ない、「自由な行為者」を感知することが決定的なのである。

181 われわれは、犬や猫などのペットに対しては、われわれと同等の「心」は認めない。それは、われわれは、「自分のペットが、われわれをなごましてくれる存在であっても、われわれと同じ言語を使って、意図的にわれわれを欺くことなどできないと知っているからである。われわれが、「他者」に、自分と同等の「私」を認めるためには、他者との関係で「受け身」を経験することが必要なのである。こうして「他者の心の存在」を認めるためには、第三点として、「言語行為」を介する「相互関係」が不可欠である。そのことによって、われわれは、「他者」に対して、私の「自我」と同等の「他我」を認めることができるのである。「他者」に「自我」を認めるには、相互の言語行為を介して、他者の活動の内、合理的な意図をもつが、何をするか予想し得ない、「自由な行為者」を感知することが決定的なのである。

おわりに

189 私は、「科学の進歩」を哲学的にはっきりと肯定できると主張するものであるから、近現代の科学的知識の条件や本性を理解するためには、もちろん、その現代に至る進歩を辿る努力いなければならないと考える。私は、科学の進歩や成果を踏まえない限り、哲学思想は痩せるほかないと思う。その意味で私は自然主義者である。しかし、私は「はじめ」で述べたように、近現代の科学の条件や本性を知るには、それが形成された事情を理解することが非常に有効であると考え、「科学の世界」の話を17世紀における「近代科学の形成」から始めたのは、そのよな考えによる。

他方で、「心の存在」の問題については、私には、現代の新しい(とくに「心の哲学の自然か」のような)見解が、この問題については、最も進んだ理解であるとは考えられず、そのような考えを、むしろ問題の「原点」に戻り、そこから批判することを試みた。「人間の心の存在」の理解については、現代の新しい動向の方が、「より進歩」したものであるとは必ずしもいえず、むしろ過去の哲学のうちに、「より奥深い洞察」が認められるということがあるのである。