

人格の同一性について^{注1}

——人類学的視点と哲学的視点——

田 村 均

はじめに

本論文の目的は、人格の同一性 (personal identity) という問題を、人類学的視点と哲学的視点の両方から分析することである。人格 (person) は、生物学的なヒトとは区別されるべき存在である。だが、その区別がどのような区別なのか、ということは、難しい問題である。人類学的な比較研究を通じて、われわれは、近代文明の中で流通している人格概念の形成過程とその特異性とを捉えることができるだろう。

哲学者は、普通、人格概念を、その形成史からは独立に論理的に吟味する。人格概念には、人類史の中で受け継がれ、鍛えられてきた経緯があるのだが、哲学者はそのことに関心を持たない。しかし、実際のところ、哲学者は、人類学者が描き出してみせるような近代の人格概念について、それがいったい確かに成り立つものなのかどうか、を論じて来たのである。人類学的な視野をあわせ持つことによって、われわれには、人格の同一性という一見純然たる哲学的問題に、どんな奥行きや含みがあるのかが見えてくるであろう。

本論文は2部に分かれる。第1部では、人類学者による、人格ないし個人 (individual) の概念の形成史を扱う。その第1節ではマルセル・モースの人格概念の形成史が、第2節では、ルイ・デュモンの近代的個人概念の形成史が紹介される。簡潔だが非常に大がかりなこの二つの精神的叙述を通じて、われわれは、近現代の西洋哲学に出現する人格という概念について、人類全体の歴史の中でそれが占める位置の素描を得られるであろう。

第2部は、哲学者による人格同一性の分析を扱う。その第1節では、ジョン・ロックの人格同一性論を検討する。ロックの立場は、しばしば、人格の同一性を記憶という意識現象によって打ち立てる記憶説である、と言われる。ジョン・ペリーの明快な分析にしたがって、記憶説一般に関わる〈循環〉という困難を取り出す。第2節では、デイヴィッド・ヒュームの人格同一性論を扱う。ヒュームの立場も、意識現象によって人格の同一性を打ち立てようとする試みであるが、意識内容である観念を、相互のつながりを欠いた原子的な対象として扱う点で、ロッ

^{注1} 本論文は、1994年11月26日に名古屋大学で開催された第2回ヒューム研究会における発表原稿に大幅に加筆したものである。口頭発表に際してコメントを寄せて下さった学会参加者の各位、中でも、下川潔、坂本達哉、桂木隆夫の各氏に感謝したい。

クよりもはるかに徹底した立場に立った。ヒュームは、一見するとそれなりに完備した人格同一性論を立てたように見える。だが、彼は、『人間本性論』の『付録』で、自分の人格同一性論には絶望的な困難がともなうことを認めた。この困難がいったい何なのか、ということは、ヒューム解釈上の懸案の一つである。本論文では、この懸案に対して木曾好能が与えた答を紹介する。木曾は、ヒューム説も結局は循環を生じ、ヒュームはこの循環を絶望的な困難と認めただけだ、と解釈する。

むすびでは、意識現象によって人格同一性を打ち立てようとする試みが結局は循環に陥らざるをえない理由を考察し、人格同一性という哲学的問題は、人類学からの接近によってよりよく理解されるであろう、ということが示唆される。

第1部 人類学的視点から

1 人格とは何か ——マルセル・モースの人格論——

1・1 人格概念と自己感覚

マルセル・モースは、人格 (personne) ないし自我 (moi) という概念の精神史的な形成過程を主題とした講演の冒頭で、この概念の始まりは人類史のごく初期にあり、きわめてゆっくりと成長してきたものであると言った。それは、「今日でさえ、依然として流動的で繊細で貴重なものであり、もっともっと入念に作り上げ (333/一五)^{注2}」る必要があるような何かなのである。「誰しものが、それを自然なものと思い、意識の奥底で明確に規定されており、そこに由来する道徳という基盤を完全に備えている (333/一五)」と見なすことは、「素朴すぎる見解 (naïve vue) (333/一五)」である。言い換えれば、人格という概念は、けっして自明のものではない。

しかし、他方で、モースは、「自分の身体についてだけではなく、精神的かつ肉体的な自分の個性 (individualité) について、感覚を持たない人間など存在したためしはない (335/一八)」とも述べている。ここで言われている「感覚」は、ヒトの一個体が生き延びていく上で保存すべきものとしての「自己」の感覚である。生き物が自己保存に成功するなら、その限りで、周囲の環境とは区別され、保存されねばならないものとして、自己はすでに捉えられている。そして、この自己感覚は、生き物としてのヒトの一個体に生得的に備わっていると考えてよい。とすれば、モースが精神史的な形成過程を問おうとしているのは、ヒトの一個体の自己

注2モースからの引用の出典は、すべて、Mauss [1950]所収の Une Catégorie de L'esprit Humain である。引用文は、カリザス他[1995]所収の翻訳を使用した。引用者の責任で改めた箇所もある。引用箇所は、(Mauss [1950]のページ数 [アラビア数字] / 邦訳カリザス他[1995]の頁数 [漢数字]) と表示する。

感覚とは異なる何かであることになる。

モースが人格概念の形成過程を叙述する図式は、大がかりだが、明快である。その歴史物語の出発点には、氏族社会のなかの特定の人物役割 (personnage) が置かれる。ここでは、その役割を果たす個としてのヒトは本質的な問題にはならない。一方、物語の終着点には、西洋近代に実現される純粋な自我の概念が置かれる。ここでは、個の果たす社会的役割は本質的な問題にはならない^{注3}。この二点の間は、社会的役割に対して、個としてのヒトの持つ意味が浮かび上がってくる過程として記述される。この過程の最終段階が、社会的役割とは独立に、意識の中心として規定される人格 (personne)、つまり自我 (moi) という存在なのである。

1・2 人物役割 (personnage) から人格 (personne) へ

氏族社会の事例として、モースは、プエブロ・インディアンを取り上げている。そこでは「各氏族 (clan) ごとに一定数の個人名 (un nombre déterminé de prénoms) が存在 (338/二一)」し、「氏族の配役表のなかに各人が演じる役割 (rôle) が規定されており、しかもそれはこの名によって表示 (338/二一)」されている。

「一方で、氏族は、一定数の諸人格 (personnes) から成っていると考えられるが、実態としては、これらの諸人格とは、人物役割群 (personnages) なのである。他方で、これら人物役割全体の機能は、あらかじめ形作られている氏族の全体性 (la totalité préfigurée du clan) を、各人が自分に関係するかぎりで実際に形に表す (figurer) ことである。(339/二三)」

こうして、氏族は、ある役割とつながった個人名の集合として捉えられ、これらの個人名の氏族生活内での扱われ方から、人格概念の端緒が取り出されてくる。これらの個人名は、氏族レベルでの儀礼に関係しつつ、氏族内部のもろもろ仲間集団 (confreries) での人々の序列に関係する。そして、「諸個人 (ただし男性) の再生、すなわち、彼らの名を有するただ一人の相続人を保証する (340/二四)」ものとなる。たとえば、精霊の訪問を表す仮面劇の中では、「それらの精霊が、現世でのその代理者でありその資格を保有している者によって表象され (340/二四)」るのであるが、仮面と結びついた資格・序列・役割・特性として、また、これらの諸属性を付与された子孫の一人として、当該の名が指示する何者かが生き延びているものと見なされるわけである。

^{注3}カリザス他[1995]所収のマーティン・ホリスの論文を参照のこと。

「祖先は、正しい継承者のなかに生まれ変わり、名の保持者の肉体のうちに再生するのであり、この名の永続性は各段階での儀礼によって確保される。事物と靈魂の永続性は、個人ないし人格の名の永続性によってのみ保証される^{注4}。(342/二八)」

このように、氏族という社会集団の中の人物役割 (personage) は、個体名を付与された存在者としての扱いを同時に伴っている。この個体名を持つ存在者は、人物役割を演じる何者かなのであり、人物役割からは相対的に区別することができる^{注5}。モースによれば、非常に多くの社会が、このような人物役割の概念には到達している。だが、ここから人格の概念へと至る決定的な一步は、ラテン人によってローマ法の下で踏み出された。

古いローマの儀礼からうかがわれるかぎり、エトルリア人やラテン人は、氏族社会的な環境に、つまり、「仮面や名にほかならないペルソナ (personae)、儀礼に対する個人的権利、もろもろの特権といった環境の中に (352/四〇)」生きていた。しかし、モースは、「我が息子を殺すことのできる父親の権利の消滅を物語る伝説こそは、息子が父親の存命中にさえペルソナを獲得したことを示す (352/四一)」ものだと考える。言い換えれば、人格 (personne) は「名ないし人物役割を引き受ける権利、儀礼の仮面以上のもの (350/三八)」となり、「法の基礎となるもの (350/三八)」となったのである。こうして、ローマの全自由民が市民的ペルソナを、つまりは、ローマの市民権を持つにいたる。

モースは、もう一つの興味深い事実として、名前に関するローマ市民の慣習の変遷を提示する。すなわち、もとは個人の性格や言行にもとづいて名付けられた添え名 cognomen が、祖先の顔をかたどって作られ広間に保管された仮面 imago と混同されていったのである。これは、添え名としての cognomen が、家の名としての cognomen に推移していくことである、と言ってよいであろう。本当は、もともと「肖像 (simulacra) と仮面 (imagines) を所有することこそが、ペルソナ (persona) の特性 (353/四三)」だったのであって、「ローマの元老院はあくまでもペルソナ (personne)、つまり祖先の仮面 (images) を代表する一定数の家長によって構成されている、と考えられた (353/四三)」のである。ところが、添え名 cognomen が、祖先の仮面 imago と混同され、結局は家の名 cognomen としても通用するようになったのであれば、添え名で指示される個々のヒトは、祖先の仮面によって表象される集団内の役割や序列と、氏族社会におけるよりは個の側に重心を移した結び付き方をするに到った、と言うことが許されるだろう^{注6}。ローマにおいて、「法律面での人格という性質 (le caractère personnel) は、

^{注4}事物の永続性が言及されているのは、引用部の直前で紹介されているクワキウトル族の氏族神話の中で、首長の名の継承と財物の分配とが並行して語られているからである。

^{注5}もちろん、自己感覚によって定義され得る生き物としてのヒトの一個体とも別の何かである。

^{注6}この解釈は、名前の慣習の変遷を通じてモースが言いたかったことの、筆者による推定である。この推定は妥当なものだと信じるが、モースの言葉は、むしろ変遷の事実傾いており、その事実の精神史的意義については判然としない。

すでに確立されていたし、ペルソナも、個人の真の本性と同義になって(353-4/四三)」いくのである。

ラテン人のペルソナ概念は、しかし、まだ倫理的意味を備えるには到らなかった。モースの見立てでは、ここに関与するのはストア派の倫理学である。ストア派によって、ペルソナの「法的な意味にさらに倫理的意味、すなわち、意識的で独立的、自律的、自由にして責任ある存在という意味が付加された。倫理的良心 (la conscience morale) が、権利という法律的概念の中に意識 (la conscience) を導入した。(355/四五)」

とはいうものの、「人格の概念は、まだ形而上学的基礎を欠いて(356/四六)」いた。形而上学的実体としての人格概念を与えたのはキリスト教である。「人間の人格についてのわれわれの概念は、基本的に今なおキリスト教的な概念なのである。(357/四六)」すなわち、

「汝らは、一者の面前では、ユダヤ人でもなければギリシャ人でもなく、奴隷でもなければ自由人でもなく、男性でもなければ、女性でもない。汝らは皆、キリスト・イエスにあってひとつだからである。[ガラテア人への手紙3:28] (357/四七)^{注7}」

ここには、「人格の単一性……という問題が、神の単一性との関連で提起され(357/四七)」ている。神の三つのペルソナ(位格)の単一性とキリストの二つの本性の単一性は、ニケアの宗教会議で確立された。「人格(personne)という概念が作り出されたのは、この『一つ』という概念にもとづいてなのであり、——と、かねてから、私[モース]は考えているのだが——一神の位格(les personnes divines)についても、実体と様態、身体と靈魂、良心と行為から成る人間の人格(la personne humaine)についても、そうなのである。(358/四八)」ここに、ペルソナとしての人格は、不可分の理性的実体(substantia rationalis individua)、つまり、一個の魂として捉えられることになった。^{注8}

^{注7} 聖書からの引用は、カリザス他[1995]にあるまま、すなわちモースが引用している仏語訳聖書のまま、である。現行の新共同訳によると、「一者の面前では」という趣旨があまりはっきり出ない。

^{注8} モースを補足して、筆者の見解を自由に述べれば、人格概念やその同一性の問題がキリスト教的である、とは次のような事情を意味していると思われる。すなわち、人が一なる我であるのは、一なる神に向かって生きるかぎりにおいてである。というのも、統合されない複数の神格をそれぞれ崇拝するなら、時に応じ、場に応じて、人はそれぞれ異なる複数の我とならざるをえないからである。さて、人の神への関わりは、愛である。そこで、人は神への愛においてのみ、一なる我となることができる、ということになる。アウグスティヌス風に、自己分裂の危機に必然的に陥る人間の意志は、神への愛において統合を得る、と言ってもよい。そういうわけで、神への愛において完成されるような、生きる力としての人の意志こそ、人間の個体化の原理——生き物としてのヒトを人格としての個とする原理——である、ということになる。(ハンナ・アーレント『精神の生活 下』のアウグスティヌスとドゥッンス・スコトゥスの章を参照のこと。) ヒトを人格とするのはその意志であるという説は、一見キリスト教と何の関係もなさそうな現代哲学の中でも、一つの堅固な主張となっている。よく参照されるFrankfurt[1988]所収の'Freedom of the will and the concept of a person'は、その典型である。

こうして、近世哲学の人格論ないし自我論が登場する舞台ができあがる。モースが、デカルトをはじめとする哲学者たち以上に重視するのは、17世紀と18世紀に展開されたプロテスタントの宗派運動である。というのも、「個人の自由や個人意識の問題、神と直接に交渉し、自分自身の司祭となり、内なる神を持つ権利の問題が提起されたのが、まさにそこにおいて(360/五〇~五一)」だからである。そして、この運動を経由しつつカントからフィヒテへ、という思惟の展開の中で、自我こそ人格の核心であり、「意識のあらゆる事実は自我の事実である(361/五一)」という近代的な自我意識が主張されるようになる。自我としての人格は、およそ思考が思考であるかぎり、けっしてその枠組みを逃れることができないような、一つの基本的なカテゴリーとなった^{注9}のである。

1・3 モース説への疑問

以上に概観した人格概念の形成史は、該博な知識にもとづいて、近代的自我を人類の精神史全体の中に位置づける魅力的な試みである。しかし、疑問を提出する余地はある。それは、最初の氏族社会における人物役割の捉え方に見いだされる。

モースは、ある特定の社会的役割を果たす際に、氏族社会においては、個々のヒトは、ただ決まった所作を繰り返すだけの存在であるかのように説いている。だが、常識をはたらかせて考えてみれば、氏族社会であっても、たとえば、やる気のある立派な首長とそうでない首長とのあいだに差異が無いはずはない、と思われる。ある役割が設定されたとき、その役割を果たす演技者の技量や意図、資質といった個体的な要素が捨象できるはずはないのである。しかしまた、この個体的な要素は、ヒトの生物学的個体差に還元できるものでもない、と思われる。というのも、個々の演技者の個体的要素としてここで想定されているのは、ある社会的役割が設定されたときに、それに相対的にのみ、個体の側に生じてくる心的態度のこと——俗に言えば、進んで役割を果たそうとか、手抜きをしようとかいった気持ちのこと——だからである。

この〈社会的役割に相対的にのみ生じてくる個体の心的態度〉という要素は、モースの人格概念形成史において、少なくとも氏族社会の段階ではまったく登場しないし、その後の段階でも特に注目されてはいない。たしかに、法的人格や倫理的人格、キリスト教的魂としての人格においては、みな社会的役割に対比される個としての存在が着目されており、そうやって人格概念は内容が豊かにされたのだ、とは主張されている。しかし、たとえば、キリスト教的魂としての人格概念が与えられた場合にも、神へと向かう一個の魂として生きよという規範に相対

^{注9}モースがカテゴリーという言葉を使っているときには、思考を成り立たせる基本的条件、というカント的な意味が込められている。だから、自我としての人格がカテゴリーとなるということは、平たく言えば、自我意識を持つことによってはじめて知性を備えたまっとうな人間として認められる、というほどの意味になる。

的に、本気でそうするのか、いくらか手抜きをしながらそうするのか、という〈個体の心的態度〉の相違は生じ得る。したがって、〈社会的役割に相対的にのみ生じてくる個体の心的態度〉は、〈社会的役割に対比される個としての存在〉とは違うものを指している。それは、たぶん、社会的規範に対する個体の反応を指しているだろう。

したがって、人格概念の形成史は、規範に対する個体の心的態度を手がかりにして見直すことができると思われる。私見では、この方向をとって近代的個人の発生を後づけたのが、マルセル・モースの弟子、ルイ・デュモンである。次節では、ルイ・デュモンの個人 (individual) 概念の発生史を概観することにする。

2 近代的個人の起源 ——ルイ・デュモンの個人主義論——

2・1 個人主義とホーリズム

ルイ・デュモンの考え方の大きな特徴は、人類社会の全体を見渡した場合、近代社会は特異な例外的存在である、という事実認識にある。「世界史において知られている偉大な諸文明のなかで、圧倒的に支配的なのは、ホーリスティックな (holistic) 社会である。それはまさに公式であるかのように見える。だが、われわれの近代文明と近代の個人主義的な社会は、その唯一の例外である。(Dumont [1977] 4)」

ホーリスティックな社会とは、秩序性 (order) としての全体社会 (the society as a whole) を重視する社会のことである。また、秩序性とは、ここでは、社会の構成要素が、全体社会で果たす役割に合致している状態のことを言う。この意味での秩序性を重視する考え方がホーリズム (holism) である。

一方、これときっぱり区別されるのが、個人主義 (individualism) である。個人主義の社会では、個としての人間 (the individual human being) が重視される。そこでは、一人一人の人間は、普遍の人間性を体現するものとして、互いに平等であり、また自由であるとされる (Dumont [1977] 4 参照)。

こういった対比の重要性について、デュモンは次のように言う。

「われわれの文化を、まとまりある特定のものとして見るためには、他の諸文化と対比しながら見るようにしなければならない。そういう対比を行なうときにだけ、普通は語られないで済まされてしまうことがらに気づくことができる。……たとえば、人間を個人 (an individual) として語る時、われわれ^{注10}は二つの概念を同時に指し示している。すなわち、われわれの外にある対象、と、一つの価値、とである。他の文化と比較検討して

注10 この「われわれ」が指すのは、もちろん、ヨーロッパないし北アメリカの人々である。

みると、ここで次の二つの側面を区別しないといけないことが分かる。一つは、話し、考え、そして欲求する経験的主体であり、どの社会にも見いだされる人類の個々の実例である。もう一つは、独立で、自律的で、したがって本質的に非社会的な精神的存在者(moral being)である。この存在者が、われわれにとって最も重要な価値を備えているのだが、これは、主として人間と社会とに関するわれわれの近代イデオロギーのなかでまず見いだされるものなのである。(Dumont [1986] 25/四一)^{注11}]

デュモンは、西洋近代を理解するためには、人類学的な文化比較にもとづかなければならない、と非常に明快に主張する。西洋近代の文化と社会を捉えることは、とりもなおさず人類学に属する仕事なのである(Dumont [1977] 9 参照)。この主張を承けて、個人という概念の二つの意義が区別されるのだが、これはちょうど、モースが近代的自我を自明のものとするのを戒めたのと同様の態度である。デュモンが「経験的主体」として提示する「対象」は、モースが心身に関する自己感覚によって措定したのと同じ対象、つまり、生き物としての個々のヒトのことである。他方、モースの「人格というカテゴリー」に対応するのは、デュモンにおいては、「精神的存在者」として提示される「一つの価値」の方である。

近代的個人が出現してくる過程とは、モースにおいては、人格概念の重心が氏族社会の人物役割群から個々の役割演技者の内実の方へと移動して行って、最終的には、社会的役割を捨象した純粹自我の成立にいたる、という過程であった。一方、デュモンにおいては、この過程は、人類社会の一般的形態であるホーリスティックな社会から、近代の個人主義的な社会がどのようにして出現したのか、という社会類型の推移の問題として捉えられることになる。しかし、明らかに、ホーリズムと個人主義は両立しえない。そこで、「どうしてこの推移が可能だったのだろうか。この二つの相互に調和しがたいイデオロギーの間の推移、二つの対立する思考の宇宙の間の推移を、われわれは、どうやって考えることができるのだろうか(Dumont [1986] 25/四一～四二)」という点に、問題が集約されることになる。

インド社会研究の専門家であるデュモンは、モースと違って、社会的役割を切り捨てた人間存在を、西洋近代に特有なものとは見ない。そういう存在は、世捨て人としてなら、どんな社会にも存在し得る。インド社会において、「窮極の真理を求める男は、自らの向上と宿命とに身を捧げるため、社会生活とその束縛とを捨てる。捨てた世間を振り返るとき、彼は、距離において、何か実在性に欠けたものとしてそれを見るのであり、彼にとって、自己の発見は、…この世で経験される人生のもろもろの煩わしさから自由になることと同じことなのである。(Dumont [1986] 25/四二)」このような世捨て人(the renouncer)は、「自足しており、自己

^{注11}Dumont [1986]からの引用は、基本的に拙訳であるが、言叢社版の邦訳を参照させていただいた。邦訳の頁数は漢数字で示した。なお、邦訳は仏語版のDumont [1983]にもとづいており、拙訳とは細かな言葉遣いの点で一致しない。

自身にしか関心がない。(Dumont [1986] 26/四二)」

デュモンは、こういう世捨て人を通文化的な人間類型と捉え、「世俗外個人 (an outworldly individual) (Dumont [1986] 26/四二)」と呼ぶ。デュモンの想定では、インド社会のようにホーリスティックな社会においては、「一つの価値」として提示できるような「精神的存在者」は、世俗外個人として現れる。これが、社会に個人が登場する自然なあり方なのである。一方、これと対比されるのは、「世俗内個人 (an inworldly individual) (Dumont [1986] 26/四二)」という類型である。つまり、世俗社会にありながら、社会的役割よりも自己自身への関心——自我——において自己充足的に定義されるような、「本質的に非社会的な存在 (Dumont [1986] 25/四二)」としての近代的個人である。

前節の末尾で、われわれは、モースには、〈社会的役割に相対的にのみ生じてくる個体の心的態度〉への着目が欠けている、と指摘した。世捨て人は世間があってはじめて出現する。デュモンの〈世俗外個人〉は、社会的役割に相対的にのみ生じる心的態度のうち、役割拒絶の極端な現象形態であるといつてよい。デュモンは、近代的人格についてモースとは異なる手がかりを捉えており、したがって、モースとは違う構図の上で近代的人格の発生史を物語ることになる。

デュモンの課題は、ホーリスティックな社会から近代社会が生み出されるのはどのようにしてか、ということであった。この難問は、結局、通文化的に見いだされる世俗外個人が、西洋においてのみ世俗内個人に移行しえたのはどのようにしてか、という問題に帰着するのである。モースが、個を捨象した社会から社会を捨象した個へ、という図を描いたのに対し、デュモンは、社会を拒絶する個から個によって成る社会へ、という図を描くことになる。

2・2 世俗外個人から世俗内個人へ

世俗外個人は、西洋世界においては初期のキリスト教徒として出現した。「人は、神との関わりにおいて個である (an-individual-in-relation-to-God) とは、人は本質的に世俗外個人であるということ (Dumont [1986] 27/四四)」を意味する。デュモンの課題は、世俗を超越して神との関わりに生きたキリスト教徒たちが、どういう仕掛けによって、世俗生活の内部へ——神との関わりにおいて個であるという要素を決して失わずに——還帰しえたのか、を示すことである。ただし、仕掛けの細目はどうあれ、その働きの眼目ははっきりしている。それは、一なる神との関わりにおいてのみ自分は真に生きるのだ、と考えるような人々に、世俗の政治権力が立てる秩序との容認可能な関係を設定する、ということである。

「キリストが、『皇帝のものは皇帝に、しかし神のものは神に』と教えるとき、神と皇帝の対称性は見かけだけのものに過ぎない。というのも、われわれが皇帝の合法的な主張

に従わねばならないのは、ただ神のためになのである。ある意味では、こう述べられた場合、神と皇帝との隔たりは、皇帝の主張が単純に否定された場合よりもむしろ大きい。世俗的秩序は、絶対的な諸価値に従属するものとして相対化される。ここには順位のついた二分法がある。世俗外個人主義の方が、世俗内権力への認知と服従とを包み込んでいるのである。(Dumont [1986] 31/五一)」

この初期条件の下では、事態は次のように推移する。

「歴史的に起こり得ることは、至上の価値が、その内に取り込んだ世俗的な反対要素を圧迫する、ということである。世俗生活は、こうして少しずつ世俗外的な要素に浸透されていく。そしてついには、世俗の内と外が混ざった世界はまったく姿を消してしまう。このとき、生活の全領域が統合されて、ホーリズムはイデオロギーからまったく消失し、この世での生は、最高の価値に完全に合致するものと考えられるようになる。これがつまり、世俗外個人が近代の世俗内個人になる、ということなのである。この経過は、原始キリスト教によって最初に設定された力が途方もないものだった、ということの歴史的証明である。(Dumont [1986] 32/五一)」

デュモンが語っている最終段階は、近代国家にはかならないが、上で述べられていることをもっとどぎつく言えば、近代国家とは原始キリスト教会が完全に世俗生活を乗っ取った形態だ、ということなのである^{注12}。キリスト教が世俗的権力へ浸透していく過程は、思想的には、ストア派の自然法思想とアウグスティヌスの『神の国』の哲学によって方向づけを与えられる。ついで、教皇権と皇帝権の位置づけをめぐる5世紀末の教皇ゲラシウス1世の書簡によって、世俗権力との一種の相補的共存関係が築かれたのち、8世紀以降、教皇たちはフランク族の王たちともっと緊密な関係を取り結ぼうとするにいたる。デュモンによれば、この中世の政治状況は「神的なものが教会を通じて世俗世界を統治することを主張する (Dumont [1986] 50/八一)」ということにかならない。そして、最終的にこの主張が実現されるのが、カルヴィンのジュネーヴにおいてなのである。

まず、ストア派が与えたのは、精神的世界と物的世界の両方にまたがる自然法としての神、という考え方であった。神、つまり自然法は、両方の世界を支配して存在者にそれぞれの位置^{注12}次を見よ。「教会がより世俗化すれば、政治的領域は、ちょうど反対向きに、絶対的で普遍主義的な諸価値に参加させられることになる。……特定の政治的統合体が、こんどは絶対的な諸価値の保持者として登場してくる。それが近代国家である。近代国家は、他の政治的形態と連続性を持たない。近代国家は、形を変えた教会なのである。このことは、近代国家が、相互に異なった諸機能、諸秩序から出来上がっているのではなく、諸個人からできあがっている、という……事実から明かである。(Dumont [1986] 51/八二)」

を与え、同時に、人においては理性の法則となる。このとき、神に従うということと、自然の調和に沿って生きるということと、特定の社会的境涯に安んじるということと、さらには、自らの理性に基づくということとは、みな同じことになってしまう。この場合、世俗を超越した賢者でさえ、ある世俗秩序が理性にかなっているかどうかを見れば、世俗生活の好ましさを程度を判別することもできるわけである。こうして世俗外個人は、自然法という着想を梃子にして、世俗世界に理性的に関わりを持つことができるようになった。(Dumont [1986] 33-5/五三～五五参照)

次いで、アウグスティヌスが開拓したのは、デュモンによれば、神政政治の可能性である。アウグスティヌスは、断固として国家を教会に従属させる。国家は、そもそも、正義によって基礎づけられる。だから、たとえ国家のように見えているものでも、それが神に対して、そして人間の神への関係に対して、正義を行なわないのならば、それは正義を知らないのであり、したがって国家ではない。「つまり、超越的次元が取り去られてしまえば、そこに正義はない(Dumont [1986] 39/六三)」という主張をアウグスティヌスは立てた。「アウグスティヌスが行なっているのは、人間の神への関係という世俗を超越した視点から、国家が判定されなければならない、という要求である。これは教会の視点である。(Dumont [1986] 40/六四)」

他方、ゲラシウスが提供したのは、聖職者の教権と国王の世俗権力の現実的な位置づけの方策である。聖職者は現世的な秩序に関しては国王に従わねばならないが、国王といえども、救済に関しては聖職者に仲立ちを請わねばならない。聖職者は、救いという上位の機能において国王の上位に位置し、現世の秩序という下位の事象において国王の下位に位置する。つまり、聖職者と世俗権力は、それぞれの権能を不可侵のものとして保持しつつ、上下関係に立つのである。これは、デュモンによれば、ヴェーダに記されている古代インドの聖職者と王たちのヒエラルキー的相補関係とまったく同じ配置である。(Dumont [1986] 46-7/七四～七三 参照)

このヒエラルキー的相補関係は、8世紀以降の政治状況では、教権の側からむしろ積極的に乗り越えられるようになった。その結果、「教会は、今や、直接的にせよ間接的にせよ、世界の統治を主張するようになる。このことは、キリスト教的個人が、いまだかつて無い程度にまで世俗世界に関与していくことを意味する。(Dumont [1986] 52/八四)」このように教皇権と皇帝権がせめぎあう中世から発して、ルネッサンスと宗教改革へと到る流れの果てに、カルヴィンが登場する。

カルヴィニズムにおいては、選ばれた者の務めは、神の栄光を称えるために現世において働くことである。もはや世俗の外に立つ必要はない。世俗の内に入りつつ強い意志をもって働くことが、神の意志に絶対的に服従することと同じことなのである。この意志は、しかし、本質的に、その起源を世俗の外部に持つ。「現世に対する断固とした行為において、彼岸の世界を体現する(Dumont [1986] 56/九〇)」という形で、世俗外的な価値が、世俗内に押しつけられることになったわけである。カルヴィニズムにおいては、神へと向かう個の意志は、世俗内

の秩序といっさい妥協せずに貫徹され、個体化の原理として、社会生活とは本質的に無関係に機能する。たしかに、この構図は、世捨て人の自己確認の構図と寸分違わない。古代末期に地中海世界において原始キリスト教が生み出した世俗外個人たちは、その世俗外の本性を無傷のまま保って、世俗生活のただなかに帰って来たのである。

近代的個人の起源に関するデュモンの物語は、カルヴィンのところで終わる^{注13}。だが、カルヴィンから近世の哲学者までの道のり、たとえば、カントまでの道のりは、見かけほど遠くはない。理性の働きの綿密な吟味によって、神の存在が論理的には証明されないということになってしまえば、理性的意志は、自らを、神への直接の結びつきにおいてではなく、論理的に妥当な形式性において正当化するしか方途はない。それはつまり、私は何をすべきかということ、自分自身の理性に照らして徹底的に内省する、という作業になる。こうして、デュモンの近代的個人は、モースが社会的役割を捨象した自我意識として取り出した人格というカテゴリーと、基本的に等しいことがわかる。

2・3 人類学と哲学

マルセル・モースやルイ・デュモンの精神史的叙述が教えることは、西洋近世の哲学者たちにとって、人格ないし自我をうまく取り出して定義できるかどうかは確かに重大な問題となったはずだ、ということである。というのも、まず、モース風に言えば、近代人には、社会的役割を通じて自分自身のあり方を算定する方法はもはや使えない。次に、デュモン風に言えば、近代人は、その起源を世俗外に有する原理としては、自分の意志しか持つてはいない。両方合わせて言えば、先祖返りしてホーリスティックな社会に生きるわけには行かないのだから、世俗内にいながら関心を自分の意識だけにに向けて自足的に自分のあり方を定義できないとはなはだ困る、というわけである。

しかし、モースとデュモンによる近代的個人の起源の物語は、ちょうど哲学的議論が始まる地点まで来たところで終わっている。歴史的にちょうどそこまでだ、というよりは、むしろ、問題の取扱い方として、そこまで来て終わっている、と感ぜられる。哲学者が関心を持つのは、人格 (person) という存在者を、本当に立てることができるのか、という問題である。それを立てられないと困るということの理由は人類学による起源の神話でよく分かるが、本当に立てられるのかどうかは、哲学者の議論を見てもないと分からない。以下に、ロックとヒュームの議論を見てみることにする。

^{注13}ただし、政治思想と経済というカテゴリーに関する近代的個人の起源の分析は、ヘーゲルとマルクスのところまで続く。政治思想については Dumont [1986] pp.60-103/邦訳九六～一五五を、経済というカテゴリーについては Dumont [1977]を参照されたい。なお、Dumont [1977]の短い摘要が Dumont [1986] pp.104-112/邦訳一五六～一七二にある。

第2部 哲学的視点から

1 ロックの議論 ——記憶説の困難——

1・1 ヒト (man) と人格 (person)

モースは、〈自己感覚〉によって取り出される自分と〈人格というカテゴリー〉としての自我とを区別した。デュモンは、〈経験の対象として人間〉と〈一つの価値としての精神的存在者〉とを区別した。ロックも、この区別を立てている。ロックは、ヒト (man) と人格 (person) とをはっきり区別する。'person' という言葉は、「行為とその功罪に関する法廷用語であって、したがって、これは、法に関与できて幸福ないし不幸でありうる知性ある行為者にもみ帰属する (2-27-16)^{注14}」とされる。だが、他方「ヒト (man) という音が記号となって表されているような、われわれの心の内なる観念は、ある形状をした動物の観念以外の何ものでもない (2-27-6)」のである。

一般に、あるものの同一性を論ずるということは、「(それが何であれ) それぞれであって、他のものでないということ (2-27-1)」を打ち立てるということにほかならない。しかし、「同一性を正しく考察し、正しく判断するためには、同一性という言葉が適用されている観念が何を表示しているか、よく考えなければならない。(2-27-7)」そういうわけで、人格の同一性とヒトの同一性とはまったく違う規準で定められることになる。

生き物としてのヒトの同一性は、基本的には、他の動植物の同一性と同じように定められる。

「それ [同じヒトの同一性] は、つねに移り変わっていく物質粒子によって、同じ組織された身体に継続して生命ある仕方では結びつけられる、同じ連続した生命の共有ということに存している。(2-27-6)」

一見すると、「同じ一つの生命を共有する」とはどういうことかを説明しないかぎり、これはたんなる論点先取に見える。だが、ロックの議論の文脈を見る限り必ずしもそうではない。ロックは、生物を構成する微粒子が入れ替わっても「同じ櫂」「同じ馬」であるのはなぜか、という問いに答えるために、「同じ一つの生命」への関与という論点を提出する。つまり、構成粒子の同一性という規準に対して、生命という新しい規準を提出することによって、当面の

^{注14}ロックからの引用は、すべて『人間知性論』からである。出典箇所は、文献表に掲げたオックスフォード版の(巻・章・節)の番号で示す。なお、引用文は基本的に拙訳であるが、岩波文庫版の大概春彦訳を参照させていただいた。

目的——物質粒子の交代からは独立に生物の同一性を確保すること——を達成している。

ロックが同一性を論ずる姿勢は、このように、「同じ (same)」という言葉が適用される対象に応じて議論を立てなければいけない、という態度で貫かれている。言い換えれば、「実体の単一性 (unity) が、すべての種類の同一性を包含したり、あらゆる事例について同一性を決定したりするということにはならない (2-27-7)」のである。物的粒子という実体の同一性が動物の同一性を形づくるのではない、という指摘は、魂という実体の同一性が人格の同一性を形づくるのではない、という指摘に重なっていく。

1・2 人格の同一性

ロックは、人格とは何か、ということについて、次のように述べる。

「人格 (person) とは、私の考えでは、思考する知的な存在者であり、理性と反省力を持ち、それ自身をそれ自身——つまり、異なった時間と場所とにおいて同じ思考するもの——であると見なすことができる存在者である。(2-27-9)」

同一性の規準の問題も、「……と見なす」働きとしてすでに導入されている。より詳しくいえば、次の通りである。

「この存在者がこういうことをできるのは、思考と不可分で、また思考に本質的と私には見える意識 (consciousness) によってのみである。……われわれは、見たり聞いたり嗅いだり味わったり触ったり考えをめぐらしたり意志したりするとき、自分がそうしていると知っている。われわれの現在の感覚と知覚に関してはこのようになっており、このことによって、すべての人が自分自身にとって自己 (self) と呼ぶところのものになる。この場合、同じ自己が同じ実体にあるのか違う実体にあるのかは、考えに入れない。なぜなら、意識は常に思考をとまなうから、すべての人をその人自身にとって自己と呼ぶものにするのは、意識であり、これによって自分自身を他の思考する者から識別するのだから、このことのみ、人格同一性——すなわち、一個の理性的存在者として同一であること——は存している。この意識が、過去の行動や思考に及んでいく限り、その人格の同一性も及んでいく。そのときあったのは、現在と同じ自己である。その行為が為されたのは、現在その行為について反省している現在の自己と同じ自己によってなのである。(2-27-9)」

意識が延び広がって行くことのできる範囲が、同一の人格 (person) である範囲として措定

されている。ロックが人格同一性の議論からはっきり切り離しているのは、意識の作用を担っている実体の同一性という問題である。ロックによれば、思考 (thinking) を非物質的な実体に帰属させ、そこに人格同一性の根拠を置く者は、特有の困難に見舞われる。というのも、人格の同一性を非物質的な実体の同一性に置くと、動物の同一性が物質的な実体レベルでの原子的構成の変化にも関わらず維持されるということを念頭に置いた場合、非物質的な実体レベルでの変化にも関わらず人格同一性が維持される、というふうになってはいないのは何故かということ、を説明しなければならなくなる [2-27-12参照]。同じ物質ではないけれどもある動物の同じ一個体である、と言うことにはおかしな点はない。ところが同じ魂ではないけれども、人格としては同一である、というのは、魂という実体に人格同一性を支えさせようとする場合には、明らかに具合が悪いように思われる。ロックは、自分が与えた意識による人格同一性の定義は、このような困難に出会わないで済む、と考えた。

しかし、ロックが、自らの立場に固有の困難として自覚していたのは、次のような問題であった。

「意識は、過去の行為の現在における再現表象 (representation) にすぎないから、本当は無かったことがあったかのように心に表象されることが、なぜできないのか、ということは、示されるべきこととして残っている。それゆえ、過去の行為に関する意識が個別的行为者 (any individual agent) に結びつけられ、従って他の者はその意識を持ってないというのは、どれぐらいにまで及ぶのか (how far) ということは、知覚の反省的行為なしに為され得ない行為とはどんな種類の行為なのか、また、それは、意識せずに思考することはできない思考実体によって、どのように遂行されるのか、ということのをわれわれが知るまでは、決定することが難しいであろう。2-27-13」

平たく言ってしまえば、ロックは、〈他の人格に属する記憶を自分が持ってしまうのはなぜか〉と問っている。記憶の転移という困難は、魂という実体を支えとして想定する場合には、顧慮する必要がない。他人の記憶を転移されてしまっても、魂が違えば別個な人格なのである。だが、ロックの場合は、記憶の連続性が人格の同一性を形成するのだから、記憶の転移は難問になる。

ただし、ここには奇妙なねじれが感じられる。というのも、記憶の延び広がりが人格の同一性を作るのならば、〈他の人格の記憶を持ってしまう〉という言い方は不相当であって、むしろそれは〈他の人格〉でなく、まさに〈そこまで含んで自己が成り立っている〉のだ、と言うべきであるとも言えるからである。なぜ、この方向をとることができないのだろうか。

〈他の人格の記憶〉というような言い方をすると、一種のパズルにすぎないように思われるが、これをニセの記憶というふうに一般化すれば、必ずしも、ロックが荒唐無稽な空想を述べ

ているわけではないことが分かる。ある人が、自分のしたのではない行為について、自分が行為者であったという記憶（想起的直知）を持ってしまったとすると、その人の意識は、本当はしなかった行為まで含んで行為者としての人格同一性を形成してしまうことになる。

このような人格同一性の形成は、事実と反しているから、間違っているのだ、と誰もが言いたいだろう。たとえば、ある犯罪に関与したというニセの記憶を持って自白する人は、その犯罪に関して処罰されるべき人ではない、と普通われわれは考える。人格同一性の観念は、われわれの日常的判断の要請するところと合致するように作り上げられねばならない。この意味で、人格同一性の概念は、すでにわれわれが暗黙のうちに持っている概念の明晰化なのである。他人の記憶まで及んで人格同一性を形成してしまうという不合理は、避けた方がよい。もともと、人格の同一性という概念は、行為の道徳的・法的賞罰の受け手としての行為者を確定するための法的な概念であることを、ロックも注意していた。他の人格に属する経験の記憶、つまり、ニセの記憶を的確に排除できることが、ロックのやり方での人格同一性概念の定式化にはどうしても必要である。

それでは、どのようにしたら、ロックの記憶説は、このニセの記憶という困難を排除して、正しく人格同一性を定義することができるのだろうか。

1・3 記憶説の精密な定式

ロックは、「決定することが難しい」と言って、ニセの記憶の問題を後に残してしまった。以下では、ペリーによる記憶説の精密な定式化と、この問題の困難さの指摘を紹介する^{注15}。

人格の通時的同一性を考える際に、時刻 t_1 と時刻 t_2 とにそれぞれ生起する意識事象 P_1 と P_2 があって、それが記憶によって結びついて、同一の人格 P を形成する、と考えることにする。このような約束の下で、ロックの記憶による人格同一性の形成を定式化すれば次のようになると思われる。

定式1： $t_1 < t_2$ とするとき、意識事象 P_1 と P_2 は、 P_2 が、 P_1 に含まれている経験の記憶を現実に含んでいるとき、同一の人格 P を形成する。

この定式の下で、ニセの記憶の問題を考えてみる。

A氏は、事件 x を体験し、その記憶を持っているとする。B氏は、事件 x を体験しなかったが、催眠術をかけられて、事件 x についての生き生きしたニセ記憶を持ってしまった、とする。ただし、B氏は、もちろん、このニセ記憶を真正の記憶であるとしか意識できないものとする。

このとき、A氏は、本当に x を記憶しているのだが、B氏は、本当は x を記憶しているので

^{注15}以下の分析は、文献表のPerry [1975b]に基づいている。

はない、とわれわれは言いたいはずである。つまり、記憶による人格同一性の定義に空虚に固執して、B氏の人格同一性は、事件xの記憶を含むかたちで形成されていっこうにかまわない、という〈自分の理論を保持して常識を捨てる居直り〉はしないことにする。事件xが、たとえば殺人事件だったりした場合を考えてみれば、〈常識を捨てる居直り〉はしない方がよいのである。

さて、それでは、A氏とB氏を区別するにはにはどうしたらよいのか。A氏、B氏とも、内観体験を比べてみても、仮定によって、その記憶の真贋の区別はできない。つまり、ニセ記憶も、意識においてある種の想起的直知が行なわれる体験ではありうる。すると、本当の記憶は、たんに意識における想起的直知にとどまらない、ということになる。そして、本当の記憶とニセの記憶とを分ける自明な基準は、〈ある事件xの想起的直知の体験をもつ人が、まさにそのxを過去において体験した当の人である〉ということである。

定式1のなかになんかどうやってこの条件を盛り込めばよいのだろうか。定式1の中の「P1に含まれている経験」とは、「事件xが起きているまさにそのときのP1のx経験」のことである。われわれは、「現場での経験が思い違い——錯覚や妄想——だ」という意味で「ニセの経験」の可能性を考えているわけではない。そうではなくて、過去の経験を想起している記憶がニセである、という可能性を考えている。そして、この可能性の排除が必要なのである。つまり、 t_2 における想起体験がニセである、という可能性を排除したいわけである。時間は t_1 から t_2 へ流れるから、つまり、意識状態はP1を起点としてP2へ推移する。となると、P1が、じつはxを体験しなかったP2に流れ着いてしまう、という可能性を排除すればよい。すると、定式1は次のように書き改められることになる。

定式1'： $t_1 < t_2$ とするとき、意識事象P1とP2は、P2が、P1に含まれている経験の記憶〔想起的直知〕を現実を含んでいて、かつ《P2が t_1 においてxを経験したまさにその人格の意識事象であるとき》同一の人格Pを形成する。

この定式1'の中で、《P2が t_1 においてxを経験したまさにその人格の意識事象であるとき》が必要になるのは、「P1に含まれている経験」とは過去における事件xへの現実の関与であるから、まさにそういうP1がP2と結びつく、ということを言うため、つまり、ニセの記憶を排除するためである。しかし、残念ながら、この定式1'は悪循環を起こしている。同一の人格Pを定義するために、《P2が t_1 においてxを経験したまさに『その人格の』意識事象であるとき》という言い方を使っているからである。定義する項に定義されるべき項が用いられている。ところが、こういう言い方を使わないで、P1が正しくP2に推移する、ということを表現するのは難しいように思われる。どうやって述べるにせよ、結局は、人格の同一性を定義する項目の中に、人格の同一性の概念そのものを使ってしまうことになるであろう。

1・4 記憶説と循環

ロックの記憶による人格同一性の定義は、ロック自身が気づきながら放置したニセ記憶の問題を解決しようとする、今度は、どうしても悪循環につきまといわれるわけである。このことは、18世紀にロックを批判したバトラーが、漠然とした言い方で指摘している。

「人格同一性の意識は、人格同一性を前提しているのであるから、人格同一性を構成することは不可能である。それはちょうど、知っているということ (knowledge) は真理であること (truth) を前提しているのであるから、知っているということが真理であることを構成するのは不可能であるのと同じである。(Butler [1736] in Perry [1975c] p. 100)」

「私はQということ『知っている』』と言うとき、英語では(おそらく日本語でも)Qが真であることは必要条件である。もちろん、私がQを知ることがQが真であることを成り立たせるわけではない。私がそれを知ることとは独立に、真である命題Qがあつて、しかる後に私がそれを知ると、ということになっているわけである。これと同様に、人格同一性が最初にあつて、その意識〔ないし記憶〕が成り立つ。記憶が人格同一性を成り立たせるのではない、というわけである。人格の同一性は、自己意識や記憶による統合に存するのではなく、逆に、自己意識や記憶による統合が人格の同一性に基づいている、ということになる。

しかし、個々の意識内容としてのいろいろな観念が、自然に結びついていく傾向を持っているならば、自然に形成される観念連合の結果として人格とその同一性が成り立つ、という考え方も可能である。ヒュームが向かったのは、この方向である。

2 ヒュームの議論 ——自然主義の循環——

2・1 『人間本性論』の議論

ヒュームの人格同一性についての議論は、実体概念のはっきりした拒絶^{注16}を前提としており、精神的実体を認めながら人格同一性の議論は精神的実体と別個に展開できる、としたロックよりも、議論展開の態度において徹底している。まず、『人間本性論』本文のヒュームの説を簡単にまとめてみる。

まず、ヒュームによれば、不変の自己という存在の印象はない。

^{注16}それぞれの知覚が別個かつ識別可能かつ分離可能であり、それだけで存在できる、という原則、すなわち属性の実体への内属の否定。T. 233を見よ。

「なんらかの印象が自己の観念をもたらすのなら、その印象は、一生のあいだ全然変化せず同じであり続けるはずである。というのも、自己とはそういう仕方では存在すると思われているのだから。ところが、一定不変の印象というのものはないのである。T. 251^{注17}」

「精神とは一個の演劇である。……精神が単一で同一であると想像する自然な傾向をどれだけ私たちが持っているかと、本当のところは、精神が単一性を保つときは一刻たりともないし、異なった時を通じて同一性を保つこともないのである。T. 253」

続いて、一般に、このような移り変わっていく諸知覚の流れに、時間を通じての同一性を帰属させるのは、人間の心的傾向の「混同ないし誤り (confusion and mistake T. 254)」であるということが指摘される。だから、「われわれがヒトの心に帰属させる同一性は、虚構 (a fictitious one) にすぎない T. 259」のである。そこで、さしあたって提出される問題は、次の通りである。

「心を構成する別個な知覚は、すべて別個な存在であって、同時的な知覚であれ、継起的な知覚であれ、相互に異なっており、識別でき、分離できる。しかし、この区別と分離ともにかかわらず、われわれは、諸知覚の全体の流れが同一性によって結合されていると想定するのだから、この同一性という関係について、次のような問いが自然に提起される。すなわち、同一性とは、われわれの持つ幾つかの知覚を実在的に統合して結びつけているものであるのか、それとも、想像の中でこれら諸知覚の観念をただ連合させているものであるのか、という疑問である。すなわち、言い換えれば、ある人格の同一性を言明するとき、われわれは何か実在する絆をその人の諸知覚の中に観察しているのか、それとも、そういった諸知覚についてわれわれがいただく観念のあいだに一つの絆を感じているか、という疑問である。T. 259」

これが、問題である。そして、ヒュームの考え方では、人間知性が別個な対象の間に何らかの実在的なつながりを観察する、ということは起こり得ない^{注18}。それゆえ、答えは簡単に与えることができる。

^{注17}ヒュームの『人間本性論』からの引用は、書名をTと略記し、ニディッチの校訂によるオックスフォード版のページ数で示す。また、訳文は木曾好能[1995]に従うが、引用者の責任で改めた部分もある。

^{注18}別個 (distinct) なものは、識別でき (distinguishable)、識別できるものは分離できる (separable) ということは、ヒュームにとって印象と観念に関する基本原理である。因果性の分析においても、この人格同一性の分析においても、この原理は一貫している。T. 10, 18, 86, 247などを見よ。

「同一性とは、なんら、これらの異なる諸知覚に実際に属し、それらを結合しているようなものではなくて、たんに、われわれがそれらの諸知覚を反省する際にそれら諸知覚の観念が想像力において結合するゆえに、われわれがそれらの諸知覚に帰するある性質にすぎないことが明らかである。T. 260」

観念の世界における結合の原理は、類似、隣接、因果性、という三つの関係である。人格同一性の形成にあずかるのは、このうち類似と因果性である。

「人格同一性についてのわれわれの概念は、結合された観念の系列に沿う思惟のなめらかで中断のない歩みから生じる、ということが、上に説明された諸原理から帰結する。T. 260」

『人間本性論』の本文の後続部分で説明されるように、ヒュームは、類似と因果性の原理に基づいた記憶の働きによって、同一性が形成されると考えた。

以上のような議論は、人格同一性に関するそれなりに完備した説明である。しかし、ヒュームは、『人間本性論』の付録において、人格同一性の説明に関しては、自分が「すべての希望が失せてしまう T. 635」状態に立ち到ったことを認め、「今より熟慮した反省にもとづいて、何らかの仮説を発見する T. 636」ということへの期待を述べて議論を終えている。どんな困難がヒュームにすべての希望を失わせるほどと思われたのだろうか。『人間本性論』本文のヒューム説は、それなりに完備した説に見え、かならずしも深刻な難問につきまといはしないように見える。

2・2 『人間本性論 付録』の議論

ヒュームは、『人間本性論 付録』では、本文の説明を大略繰り返して、次のような結論を一応導いてみせる。

引用 A 「われわれは、ある結合を、つまり、一つの対象から別の対象へと思惟が決定されていることを、感じるだけである。思惟のみが人格の同一性を見いだすのであり、このことは、[一つの] 精神を構成している過去の諸知覚の連鎖を思惟が反省するとき、それら諸知覚の観念が、互いに結合されているように [思惟に] 感じられ、たがいに他を自然に導き入れる場合に、起こるのである、ということが帰結する。T. 635」

この叙述は、本文での説明と合致しており、われわれがヒュームに予想するような議論であ

る。人格同一性の形成を意識の作用にゆだねるこのような考え方が、当時の哲学者の多くが採用するところであると言われ、こういう考察は、「うまく行きそうに見える T. 635」とされるのだが、まさにこの瞬間に次のような言葉がもらされる。

引用B 「しかし、われわれの継起する諸知覚をわれわれの思惟または意識において結合している諸原理を説明する段になると、私のすべての希望は消え失せてしまう。私は、この点について私を満足させてくれるような理論を、発見できない。T. 635-6」

そして、唐突に、問題が次のように整理される。

引用C 「要するに、二つの原理があって、私は、それらを互いに無矛盾にすることができず、またいずれか一方を廃棄することも私の力を超えるのである。すなわち、われわれのすべての別個な知覚は、たがいに別個な存在者であるという原理と、精神は、たがいに異なる存在者の間に、いかなる真の結合も知覚しない、という原理とである。T. 636」

われわれがヒュームの議論をここまで追ってきたかぎりでは、ヒュームが何を難問だと考えているかは、けっして明らかでない。というのも、引用BとCとが難問の措定部分なのであるが、今まで見てきたヒュームの『人間本性論』本文および『付録』の議論は、十分引用BとCに答えられそうに思われるからである。

すなわち、引用Bで問題視されている〈継起する諸知覚をわれわれの思惟または意識において結合している諸原理〉というのは、類似と因果性という結合原理のことであるから、どうしてヒュームの希望が消えてしまうのか分からない。また、引用Cの二つの原理「われわれのすべての別個な知覚は、たがいに別個な存在者であるという原理」と「精神は、たがいに異なる存在者の間に、いかなる真の結合も知覚しない、という原理」とは、決して矛盾などしておらず、別個な知覚が別個な存在者であり、別個な存在者の間に実在する真の結合が知覚されないからこそ、想像力の中で、連想の作用が類似と因果性の原理に従って働いて、人格同一性が形成される、という説明に意義が生じてくるのである。つまり、ヒュームは、自分の説がまさに説明している当のことにあらためて愕然としている、というわけの分からない反応を呈しているように思われるのである。

2・3 木曾解釈 ——ヒュームの循環——

木曾好能は、『人間本性論』本文と付録の記述を、徹底的に対比することによって、この問題の解明を試みた。木曾の試みの中心部分は、本文と付録の文脈を精密に対応させることによ

って、付録(引用C)に出現する二つの原理の二者択一の真の形を同定する、という作業である。すでに述べたように、引用Cの二つの原理は、見かけ上、相互に排反ではない。しかし、ヒュームがここに真に難問を感じとったのなら、われわれは、ヒュームの言葉にしたがって、この二つが二者択一になるように議論を再構成できるはずなのである。

木曾の論述は、発見の労苦をすべて記録した長大なものになっている。後から学ばわれわれは、もっとも本質的な部分だけをごく簡潔に抽出することが許されるだろう。

まず、引用Cに出現する二つの原理、

C (イ)「われわれのすべての別個な知覚は、たがいに別個な存在者である」

という原理と

C (ロ)「精神は、たがいに異なる存在者の間に、いかなる真の結合も知覚しない」

という原理とは、このままでは矛盾してはいない。にもかかわらず、「無矛盾にすることができない」と言われている。じつは、引用Cにすぐ続けてヒュームは、次のように言っている。

引用D 「われわれの諸知覚が何か単純で個体的なものに内属しているか、それとも、精神が諸知覚の間に何らかの真の結合を知覚するのであれば、この場合何の困難もなかったであろう。T636」

引用Dが満たされていれば、引用Cは問題にならないのだから、引用Dの前半部分

D (前半)「われわれの諸知覚が何か単純で個体的なものに内属している」

は、C (イ) の否定なのだということが分かる^{注19}。つまり、D (前半) を否定すれば、C (イ) の二重否定、すなわちC (イ) そのものとなるのだから、D (前半) の否定をC (イ) に補って、

C (イ：補充)「われわれのすべての別個な知覚は、たがいに別個な存在者であり、かつ、単純なものに内属しない」

とすることができる。別個な存在者でありそれらが何かに内属するわけではないのに、その^{注19}ちなみに、Dの後半部は、C (ロ) の否定になっている。

同一性が論じられるのは、「一つの対象から別の対象へと思惟が決定されていることを、感じる(引用A)」ゆえである。すると、C(イ:補充)は、さらにこの点を補充できて、

C(イ:再補充)「われわれのすべての別個な知覚は、たがいに別個な存在者であり、かつ、単純なものに内属しない。それゆえ、思惟のみが、異なる知覚の間に結合を感じる」

となる。これと矛盾するはずなのは、C(ロ)である。ただし、問題になるのは、C(イ:再補充)の中では「それゆえ……」以降だけである。「それゆえ」以前の部分は、C(ロ)とそもそも矛盾しないからこそ、こういう解釈の試みが必要になっているのである。そこで、二者択一の候補は次のようになる。

C(イ:再補充・縮約)「思惟のみが、異なる知覚の間に結合を感じる」

C(ロ)「精神は、たがいに異なる存在者の間に、いかなる真の結合も知覚しない」

ところが、この二つは矛盾していない。というのも、〈真の結合を知覚しないが、虚構の結合を感じる〉というのがヒュームの人格同一性説のありようだからである。そのうえ、C(ロ)は、ヒュームにとって常に真であるから、かならず肯定されるほかない。そこで、引用Cを補充しつつ二者択一が見いだされるとするなら、ヒュームにとって二者択一となりうるのは、《C(ロ)&C(イ:再補充・縮約)》と《C(ロ)&C(イ:再補充・縮約)の否定》との間にしか見いだしようがない^{注20}。

しかし《C(ロ)&C(イ:再補充・縮約)の否定》は、同一性を《知覚しないし、感じない》ということだから、同一性の説明になるはずがない。ヒュームにとって残るのは、《C(ロ)&C(イ:再補充・縮約)》=《知覚しないが、感じる》だけである。つまり、結局のところ、ばらばらな知覚の間には、真の結合を知覚しないが、虚構のそれを感じる、という説明が、ヒュームに絶望を誘っているのである。だが、それはなぜなのか？

木曾の言葉を引用しよう。

「[引用Bに含まれる]『われわれの継起する諸知覚[の観念]をわれわれの思惟または意識において結合している諸原理T. 636』という表現に現れている『われわれの思惟また

^{注20}ここは木曾が非常に大胆な読み込みを行っていると感じられる部分である。この形に整理すれば、たしかに論理的に二者択一になる。だが、ヒュームが心に抱いていたのがまさにこの二者択一であるかどうかは、不明である。ただし、木曾はヒュームの心理的事実を再現しようとしているというよりは、議論の論理的に可能な筋道を発見しようとしているのであるから、このことが不明であっても、ただちに解釈の難点になるわけではない。木曾[1995]606参照。

は意識」が……〔引用Aの〕『われわれは、ある結合を、つまり、一つの対象から別の対象へと**思惟が決定されている**ことを、感じるだけである。**思惟のみが**人格の同一性を見いだすのであり、このことは、〔一つの〕精神を構成している過去の諸知覚の連鎖を**思惟が反省するとき**、それら諸知覚の観念が、互いに結合されているように〔思惟に〕**感じられ**、たがいには他を自然に導き入れる場合に、起こるのである、ということが帰結する。T. 635〕……に現れている『われわれ』『思惟』『反省』『意識』と同じものを意味するのは明らかである。それゆえヒュームは、**我々、思惟、意識、反省すなわち精神が、……別個な諸知覚を、自らは同一の主体として知覚するがゆえに**、それら諸知覚の間の類似性あるいは因果性の関係に基づいて、**精神においてそれらの諸知覚の観念の間の観念連合が生じ**、この観念連合……によって、それら諸知覚の間に何らかの**結合があるかのように精神が感じる**のである、と考えているのである。ヒュームが……困惑しているのは、……このように異なる時点における異なる諸知覚を知覚する我々の**精神、すなわち観念連合の主体……である我々の想像力、の同一性が**、彼〔ヒューム〕による主体や心的『場所』の考えの明示的な拒否（T. 253, 10行～14行）にもかかわらず、人格同一性の観念の発生を説明すべき議論において前提されているという、悪循環に気づいたからである。（木曾 [1995] 609 強調は引用者による）

あからさまに言ってしまえば、「諸知覚を……思惟または意識において結合している諸原理（引用B）」とは、結局「思惟が、……諸知覚の連鎖を反省〔し〕……人格の同一性を見いだす（引用A）」ということだ、とヒュームは言うはめになっている。もちろん、見いだされるのは、実在する結びつきではない。そういうことは、ヒューム哲学では起こらない。それならば、どうして虚構の結びつきが見いだされるのか。それは、「思惟が、……諸知覚の連鎖を反省（引用A）」することによってだ、というわけである。だが、どうしてそんな連鎖がそもそもあるのか。もちろん、諸知覚が内属している基体のようなものは無い。それならば、諸知覚の間に類似や因果性の関係によって自然な（だが虚構の）連鎖が想定できるのは、まさに、諸知覚を連鎖として意識している思惟があるからだ、ということになる。つまり、ヒュームは、私の思惟があるから、諸知覚が連合して私の同一性ができるのだ、と言うはめになっている。これは悪循環である^{注21}。これが、木曾の解釈では、ヒュームが絶望せざるを得なかった問題だ、というわけである。

ヒュームの心理的事実という水準では、これが確かに彼を絶望させた問題なのかどうかは不明である。もちろん、あらゆる解釈の真偽がこの点では永遠に不明であるほかない。だがしか

^{注21} 〈私の意識があるから、私は私なのだ〉という宣言は、ある意味ではまったくまともである。日常生活のなかでは、このまともさが疑わしくなる瞬間はまず出現しない。しかしそれは、意識以外の仕方——対人関係や身体によって——私の存在が確認されているからに違いない。

し、論理的には、この悪循環にヒュームが気づいていたとしたならば、ヒュームは絶望せざるを得なかつたらう、とは言い得る。

この悪循環を回避するためにヒュームがとりうる方策は、ただ一つしかない。そのことも、木曾の解釈の中に示唆されている。それは、木曾解釈によって、ヒュームに論理的に強いられた二者択一のうち、ヒュームが採用しなかつた方を引き受けることである。すなわち、〈C(ロ) & C(イ：再補充・縮約)の否定〉を引き受けること、要するに、同一性を《知覚しないし、感じない》ということを引き受けることである。これは、ヒュームが肯定的に述べている引用Aの主張の否定なのである。つまり、〈諸知覚の流れに生じる同一性は、思惟が見いだすわけではない〉と言ってしまうこと、あるいは、〈諸知覚を思惟または意識において結合している諸原理は、思惟ではない〉と言ってしまうこと、これがヒュームが悪循環から抜け出すための唯一の回答法である。だが、こう回答することは、同一性がなぜ生じるのか、ヒューム哲学の内観的な方法ではまったく説明できない、ということと同じである。木曾は、それゆえ、「人格の同一性についての議論においてヒュームが気づいた事態……は、『人間本性論』の理論哲学全体の全面的な書き換えを要求する(木曾 [1995] 616)」と指摘したのであった。

むすび

以上のように、人格同一性に関するロックの立場もヒュームの立場も、意識の自己同一的な存在を前提しつつ意識としての人格の同一性を説明する、という循環に巻き込まれてしまう。この循環から脱け出すにはどうしたらよいのだろうか。われわれは、すでに第1部で、自我としての人格や近代的個人という存在者の特異性を、人類学的な展望のなかで見ると、という観点を得た。ロックとヒュームが陥った苦境をこの観点から見てみよう。

マルセル・モースにもルイ・デュモンにも共通しているのは、ヒトが自我や個人というあり方をとるのは、何らかの社会的な力に呼応したり対決したりすることを通じてなのだ、という見方である。モースの説く人格概念の出発点は、氏族社会内の人物役割にあった。デュモンの説く近代的個人の出発点は、ホーリスティックな社会における世俗外個人にあった。一切の社会性を脱ぎ捨てて、純粹に自己意識として同定される——ことが期待される——ような近代的な人格や個人は、精神史的に見れば、一種の異常事態である。

木曾がヒュームに対して提示した二者択一のうち、ヒュームが採用できなかった方は、諸知覚を意識において結合している諸原理は思惟ではない、という内容であった。この選択肢は、ヒュームにとっては自滅的に見えたかも知れないが、われわれにとっては、必ずしもそうではない。思惟の外部にある何かが、人格を統合している、ということに過ぎない。

デュモンの図式を借りれば、世俗外にせよ世俗内にせよ、ヒトを個人たらしめるのは、世俗に対する関与である。たとえそれが、世俗の拒否や、世俗への世俗外価値の断固たる押しつけ

になっていようと、世俗との関わりは存在している。その関わりをなくしてしまえば、個人という存在は、そもそも出発点における定義さえできない。世間がなければ世捨て人もいない。ヒトを個人とするのは、思惟の外部にある世俗という実在なのである。

一方、モースの図式を借りれば、思惟の外部の何かは、たとえば、氏族社会においては、ある役割の所作として社会的に設定された振る舞い方のきまりかもしれない。私は何ものなのか。私は、私が決めたのではない仕方で振る舞うある役柄だ、というわけである。あるいは、キリスト教的世界では、人間の魂の形而上学的次元として設定される神への関与かもしれない。私は、神へ向かう一つの魂として、思惟において同定されるであろう。だが、そう同定される以前に、すでに、そのような魂として創造されたのだ、というわけである。

われわれの思惟の外部は、二つの方向に広がっている。一つは、上に述べたように社会の方向である。もう一つは、人格論議で無視されがちなものなののだが、生き物としてのヒトの次元、つまり、身体としてのヒトの方向である。人格同一性の議論が陥った循環から脱出するには、自分自身の意識に関与してくる社会と身体とを意識に先立つものとして認めればよい。いずれにせよ、ヒトを一個の「私」として統合しているのは、ヒトの思惟の外にある何らかの力なのである。ロックとヒュームが陥った苦境は、意識として同定される近代的個人という存在が一つの虚構であることの、背理法による証明であると言ってもさしつかえないであろう。

参考文献表

ハンナ・アーレント [1994]

『精神の生活 (下)』岩波書店 1994

Butler, Joseph [1736]

Of Personal Identity, in Perry (ed.) [1975c] pp. 99-105

Carrithers, M., Collins, S., Lukes, S., (eds)

The category of the person, (Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1985)

カリザス, コリンズ, ルークス編 [1995]

『人というカテゴリー』紀伊国屋書店 1995

Dumont, Louis [1977]

From Mandeville to Marx, (Chicago, The Univ. of Chicago Press, 1977)

Dumont, Louis [1983]

Essais sur l'individualisme, (Paris, Éition du Seuil, 1983)

Dumont, Louis [1986]

Essays on Individualism, (Chicago, The Univ. of Chicago Press, 1986)

ルイ・デュモン [1993]

『個人主義論考』言叢社 1993

Frankfurt, Harry [1988]

The importance of what we care about, (Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1988)

Hume, David [1739]

A Treatise of Human Nature, 2nd edn., edited by Selby-Bigge/ P.H. Nidditch, (Oxford, Clarendon Press, 1978)

木曾好能 [1991]

「人格同一性についてのヒュームの議論におけるヒュームの言う「矛盾」」『昭和62年度科学研究費補助金(一般研究B) 研究成果報告書 61450001 研究代表者 藤沢令夫』所収(21~28頁) 1991.5

木曾好能 [1995]

デイヴィッド・ヒューム『人間本性論 第1巻知性について』法政大学出版局

Locke, John [1690]

An Essay Concerning Human Understanding, edited by P.H. Nidditch, (Oxford, The Clarendon Press, 1975)

Lukes, Steven [1973]

Individualism, (Oxford, Basil Blackwell, 1973)

Mauss, Marcel [1950]

Sociologie et anthropologie, (Paris, Presses Universitaires de France, 1950)

Noonan, Harold [1989]

Personal Identity, (London, Routledge, 1989)

Penelham, Terence [1955]

Hume on Personal Identity, in V.C. Chappell (ed.) *Hume; A Collection of Critical Essays*, (Notre Dame, Univ. of Notre Dame Press, 1968)

Perry, John [1975a]

The Problem of Personal Identity, in Perry (ed.) [1975c] pp.3-30

Perry, John [1975b]

Personal Identity, Memory, and the Problem of Circularity, in Perry (ed.) [1975c] pp. 135-155

Perry, John (ed.) [1975c]

Personal Identity, (Berkeley, Univ. of California Press, 1975)