

私は考える、ゆえに、何があるのか？

— コギトの自然化と社会化のこころみ —

田 村 均

1. はじめに

今から350年余り前、デカルトは次のように主張した。

「私は考える、ゆえに私はある、という認識は、あらゆる認識のうち、順序正しく哲学する者が出会うところの、最初のもっとも確実な認識である。」¹

これ以来、哲学の議論には、いろいろな流行り廃りがあった。すでに、私たちには、思考する実体としての魂の存在を文字通りに信じることは困難である。あるいは、デカルト的な知識論の目論見が流行遅れになってきているとも言えよう。確実な知識の根源を神に見いだす形而上学体系は、そのまま受け入れられるものではない。また、意識への所与の主観的現実性を知識の信頼性の出発点としようという擬似デカルト的計画も、20世紀の半ばを過ぎる頃、急速に魅力を失った²。こうして、デカルト“主義”の魅力は概して薄れたように思われる。

それならば、「私は考える、ゆえに私はある」というデカルトの発見はどうか？この発見も力を失っただろうか？断じて否。「私はある、私は存在する、というこの命題は、私がこれをいいあらわすたびごとに、あるいは、精神によってとらえるたびごとに、必然的に真である」³というデカルトの言葉には、打ち消しがたい説得力がある。どんなにデカルト的自我を揶揄しようと、「この真理は懐疑論者のどのような法外な想定によってもゆり動かしえぬほど、堅固な確実なものである」⁴ことは、誰もが、認めぬわけにはゆかない。デカルト主義的な知識観が色褪せたとしても、デカルトのこの発見の衝撃力はすこしも減じていない。

本論文は、デカルトの発見した「私は考える、ゆえに私はある」という命題⁵を取り上げて、その説得力を分析する。目標は、コギト命題の説得力と近代主義的な自己のイデオロギーを切り

¹ 『哲学の原理』第1部第7節（井上庄七、水野和久、小林道夫、平松希伊子訳『科学の名著 第Ⅱ期 7 デカルト』朝日出版社1988刊）より。

² この点については、拙稿「哲学者は科学を考えているか？」（岡田猛、田村均、戸田山和久、三輪和久編著『科学を考える』、北大路書房、1999所収）を参照。

³ 『省察』「第二省察」、野田又夫編訳『世界の名著 デカルト』中央公論社1967、p.245。

⁴ 『方法序説』第4部、野田編訳1967、p.188。

⁵ この命題全体をコギト命題ないしコギト論証と呼ぶことにする。

離すことである。コギト命題の自明性は、自由意志としての自己の概念に接続され、さらには近代の倫理的個人の概念に流れ込む。しかし、考えている私の存在は自明でも、それが近代的個人であるかどうかは自明ではない。この流れは、本当はどこかで途切れているはずである。

以下では、まず第2節で、コギト命題の解釈を試みる。ヒンティカの言語的な行為遂行論に基づく解釈を、一応は妥当であると判定する。だがヒンティカ解釈には、小林道夫によって批判が提出されている。ヒンティカの解釈は、その根底となるべき人称代名詞「私」の理論が不在であるために、コギト命題の説得力を完全には解き明かすことができない。これを後に答えるべき課題として提示しておく。

続いて、第3節で、歴史を振り返る。実は、ジョン・ロックの心理主義的なコギト解釈が、本質的にはヒンティカ解釈と同等であることを確認する。だが、ロックは、コギト命題から実体としての精神を導き出すことをしなかった。個体としての精神は、人格(person)として別個に立てる方針をとっている。言い換えれば、ヒンティカ=ロック的なコギトの自然主義的解釈は、人格同一性論によって補完されねばならないのである。ところが、ロックの人格同一性論は、記憶の帰属をめぐる周知のアポリアに逢着する。このアポリアに対する本論文の回答は、人格(person)の社会心理学的な形成論の素描として第5節で与えられる。

第4節では、ヒンティカのコギト解釈の前提となっている一人称の代名詞「私」の使用規則の問題に戻る。この問題を、D.H.メラーの分析に従って考察する。メラーの一人称分析は、自然主義の立場からする「私」理解として、きわめて徹底しており、説得力のあるものであることが確認される。そして、この分析の最終結果として、コギトの自然主義的解釈と小林道夫のコギト解釈とが、存在論的構造においては一致することが示される。だが、魂ならざる自然化されたコギトは、生き物としてのヒトの身体的自己把握しかもたらさない。私たちはここで、ロックから持ち越された人格同一性論に復帰する。

第5節では、ロム・ハレによる自己と人格の社会心理学的形成理論を取り上げる。これによって人格同一性論を展開する方向として、コギトの社会化のプログラムが素描される。生き物としてのヒトの自己把握の上に、ヒトの発達過程が順次設定される。こうして、自己についての文化依存的な理論的概念の下に、ある社会の一人前のメンバーとしての人格(person)が成立するまでの発達過程の像が得られる。

かくして、私たちは、コギト命題の説得力を完全な形で保存した上で、魂という実体の呪縛を脱し、近代的自我のイデオロギーから自由な哲学的眺望を得ることができるのである。

2. 「私は考える、ゆえに私はある」を解釈する

2. 1 意識の階層性による解釈

「私は考える、ゆえに私はある」という主張は、そうすぐに呑み込めるものではない。「考える」と「ある」のこの結びつき具合は、分かるようで分からない⁶。この主張の独特の説得力と

奇妙な呑み込みにくさとは、デカルト解釈史上、いったいこの命題は論証知なのか、それとも直観知なのか、という問いの形で扱われてきたように見える。テキストにはどちらの根拠もあるから⁷、解釈者は自分の哲学的才能を賭けて、デカルトの真意を押し量ることになる。以下には、ここ十数年、私が教室で採用してきた説明を記録しておこう。

まず、方法的懐疑に倣って、「私は考える、ゆえに私はある」を懐疑にかけてみる。もちろんそれはごく簡単である。その報告として次の文を得る。

文1： 私は、「私は考える、ゆえに私はある」を疑う。

この場合、懐疑にかけられているのは、「私は考える、ゆえに私はある」である。文1の外枠の「私は、……を疑う」は疑われていない。疑うのは考えることの一つである。そこで、文1自体の水準での「私は……を考える」は疑われていないことになる。言い換えれば、考えている私がそこにあるということは、デカルトの言うとおり、疑うことができない。あるいは、それを疑うという行為が、事実、できていない。

それならば、文1を疑いにかけてみよう。すると次の文を得る。

文2： 私は、「私は、「私は考える、ゆえに私はある」を疑う」を疑う。

こうして文1を疑うことも容易である。しかし、新しい懐疑から生じた文2について、そのもっとも外側の「私は……を疑う」は疑われていない。だから、文2自体の水準で「私は……を考える」が、再び疑われないうまま成り立っている。かくして、考えている私が考えているまさにそのときそこにある、ということは、やはり疑いにかけることができない。

もちろん文2を疑うことができ、文3がえられ、さらに文4が……、という操作をn回繰り返して文nを得ることは容易である。n回目の懐疑はn-1回目の懐疑をその対象とするから、どんなに疑いを繰り返しても疑うことのできない思考作用が必ず一つ残る。したがって、疑いを遂行している限り、疑っている私の存在は、疑われえないままに残る。Q.E.D.

この手作りの説明が上出来かどうか自信はないが、デカルトの真意をさほど大きく歪めてはいないはずである。デカルトは『真理の探究』で次のように言っている。

「貴方は貴方が疑っているということは否定することはできない。その反対に貴方が疑って

⁶ 私には、教室で初めてコギト命題の説明を試みたとき、変な具合に立ち往生した経験がある。その経験には、当たり前すぎて説明するのが難しいという感じと、説明しているうちに当たり前でなくなって行くという不安な感じと、両方があった。

⁷ 山田弘明『デカルト『省察』の研究』創文社1994、pp.48-61。

いるということは確実であって、それも非常に確実なことなので貴方はそのことを疑うことはできない」⁸

デカルトの、貴方は自分が疑っているということを疑うことができない、という強調点を、数学的帰納法をまねて展開してみせたのが上の説明である。ただし、この説明では、「疑うことはできない」という事実の方は、疑いの作用とその対象の階層の違いとして浮かび上がるが、「非常に確実なことなので」というデカルトの強調の根拠は見えてこない。

コギト命題を意識の階層性で分析するこのやり方は、ギルバート・ライルが「高次の行為」という概念を用いて提示した「私という概念の体系的逃避性」と通じている⁹。ライルは、ある行為の記述がその行為以外の行為への間接的な言及を含むような場合、それを高次の行為と呼んだ。たとえば、演劇批評は高次の行為である。演劇批評が存在するためには、舞台上演じている人物が他に存在していなければならない¹⁰。だから、他人の行為を批評したり、解釈したり、模倣したりするのはすべて高次の行為になる。ライルによれば、子供は、他人の行為に対する高次の行為を習得する発達過程のどこかで、「彼自身の習慣や動機や能力などに対して理論的・実際的に対応する能力と用意」¹¹とを身につける。

「自分自身に対して何らかの関心をもつということは、他人に対して関心をもつことと同様に、高次の行為を遂行すること」¹²である。そして、「高次の行為はそれが行われるための基盤となる行為自体ではありえない……自己注釈、自己嘲笑、自己訓戒は、論理的に見て永遠に最後から二番目に位置すべく運命づけられている。」¹³ただし、注釈や批評を特権的に免れる究極の高次の行為があるわけではない。自分の行為について注釈する行為は、この注釈という行為それ自身については沈黙している。だが、この注釈する行為自体を対象として、新たな高次の行為を行うことは容易である。しかし、新たに遂行されたこの行為は捕捉されない。とはいえ、「そこには実際には何ら神秘的な要素も隠れた要素も存在しない。それは人々が相互に交渉する際に現れる高次の行為や高次の態度と同一の種類に属しているのである。」¹⁴

他人について何かするるのであれ、自分について何かするるのであれ、そうすること自体はそうする動きの対象になるはずがない。だから、自分自身について考えるときにだけ、特別深い事情がそこに隠れているように思ってしまうのは見当はずれなのだ。これがライルの言いたいことであ

⁸ 小林道夫『デカルト哲学の体系』勁草書房1995、p.127における引用より。

⁹ ギルバート・ライル『心の概念』坂本百大、宮下治子、服部裕幸訳、みすず書房1987、267-286。

¹⁰ ライル1987、275。

¹¹ ライル1987、279。

¹² ライル1987、281。

¹³ ライル1987、281。なお、「最後から二番目 (penultimacy)」は、語尾から二番目の音節や、尻尾から二つ目の体節などを意味する。ここでは、自分の行為への言及を含む英語文の、文末から数えて二つ目の行為が高次の行為になる、ということ。行為遂行の順序で時系列的に最後から二つ目ということではない。

¹⁴ ライル1987、285。

る。だが私は、ライルのこの説明に不満である。

デカルトは、神秘的な要素があるとは言っていない¹⁵。逆に、「私は考える、ゆえに私はある」は非常に確実に自明だ、と言っているのである。その自明さが腑に落ちないのだから、神秘的要素はないと言ってもらっても、やはり腑に落ちないことに変わりはない。

そういうわけで、私は自分の手作りのコギト命題の説明にも不満なのである。n回目の懷疑はn-1回目を疑うことだから、n回目の懷疑はn回目を遂行中の私を疑うことではない、と言えば、なんとなくもっともらしい。だが、真の問題は、〈懷疑を遂行中の私〉という存在が備えている独特の疑いようの無さ、を明らかにすることである。

このことは次に述べるヒントカの解釈によって、かなりうまく取り扱われている。

2. 2 ヒンティカのゴギト解釈

2. 2. 1 ヒンティカの解釈の概要

ヒントカの解釈は、ある人物Aが「Aは存在しない」ということを対話相手に向かって主張し、相手を説得しようとしても、絶対に成功しない、という事実に着想を得ている¹⁶。たしかに、「誰もいません」と言ってセールスマンを追い払うのは無理である。この無理な感じを分析することがヒントカの課題となった。

かつてのフランス大統領ド・ゴールは、自分のことを語るとき好んで三人称を用いたらしい。そこで、ド・ゴール本人が「ド・ゴールは存在しない」と言う想定してみる。この発話には、奇妙に的はずれな感じ (curiously pointless) がともなう。もとより、「ド・ゴールは存在しない」という文そのものには少しも奇妙なところはない。ド・ゴール本人がこれを発話するという想像上の事態が、発話の全体を奇妙に的はずれにするのである。この奇妙な感じを、ヒントカは、〈存在について矛盾するexistentially inconsistent〉と名付けた。

事実を述べる発話は、通常、自分の言っていることを聞き手に信じてもらうという目標をもっている。これは事実を述べる言語ゲームの前提である。だが、自分は存在しない、と言ってそれを聞き手に信じてもらうことは、誰にも出来ない。すなわち、「存在について矛盾する言明の的はずれな感じは、事実を述べる文の発話が通常もっている発話目標の一つを、その言明が自動的に破壊してしまう、ということに由来している。」¹⁷

存在について矛盾するという特性は、その文の発話者が誰であるかということの了解にもとづいている。この特性は文自体にあるのではなくて、言語使用の水準にある。たとえば、「ド・ゴ

¹⁵ 神の似姿としての意志を備えた魂の存在を断定するならば、現代においては、たしかに神秘的と非難されても仕方ない。しかし、「私は考える、ゆえに私はある」という主張をしている限りでは、デカルトは別にこういう神秘的実体について語っているわけではない。機械の中に幽霊が仕込まれるのは、この後の段階である。

¹⁶ Hintikka 1962, 118

¹⁷ Hintikka 1962, 118-9

ルは存在しない」という文自体には少しもおかしなところはないのに、ド・ゴールがこれを発話すると、発話行為全体が的はずれになる。正確に言えば、これをド・ゴールが発話したということが了解されると、的はずれであるとわかる。誰の発話なのか文脈上了解されている、ということが要点なのである。

そこで、文脈を点検しなくても発話者が了解できるような文があれば、存在について矛盾するという特性が、発話ではなくあたかも文自体の特性であるかのように常に出現するはずである。一人称単数の代名詞「私」は、実際に誰を指すのかは文脈によって異なる。だが、誰を指すにせよ発話者を指すことは間違いない。従って、誰が発話するにせよ「私は存在しない」という文は存在について矛盾してしまう。

ヒンティカの注意するところでは、「私は存在しない」という文は、文としてはまったく異常を含まない。この文は、構文論的な誤りを含まず、有意味 (significant) でありうるからである¹⁸。だから、存在についての矛盾は依然として文自体ではなく、現実の発話の方に、つまり言語使用の水準にある。「私は存在しない」は、使用されればいつでも存在について矛盾してしまうという点で、「ド・ゴールは存在しない」という文とは異なるのである。

ヒンティカの理解では、デカルトが気づいたのは、「私は存在しない」という発話が備えているこの特性であった。「私は存在しない」という発話が必ず存在について矛盾するならば、逆に、この文の否定には必ず存在の裏付けがあることになる。「デカルトは、いかに漠然とではあれ、「私は存在しない」という文に伴っている存在についての矛盾に気づいたのであり、それゆえ「私は存在する」の存在に関する自己検証性 (self-verifiability) に気づいたのである。」¹⁹

私たちは、「私は存在しない」と発話するたびごとに、存在についての矛盾が露出することを感ずるだろう。そこで、「私は存在しないのではない」、つまり「私は存在する」が結論される。この思考の推移こそ、懐疑の試みを経て、「私はある」に到るデカルトの思考の筋道そのものである。ヒンティカの見立てでは、「私は考える、ゆえに私はある」は、懐疑を遂行する過程を通じて「私はある」が産出される、というつながり方をしている。したがって、これは、論証知でも直観知でもなく、過程と産物の関係に立つ。

2. 2. 2 ヒンティカの解釈の検討

以上のヒンティカの解釈は、コギト命題の説得力が生じる独特の構造を、かなりよく浮き彫りにしている。また、デカルトが懐疑を実際に遂行することにこだわった点も、うまく解釈できている。だが、問題は残っている。

ヒンティカの分析のカナメにあるのは、一人称単数の代名詞「私」の特異な性格である。「ド・

¹⁸ 構文論上の問題が無いことは明らかだが、有意味に使うことができるということはあまり明らかではない。ヒンティカは、複合文の一部として用いられる場合を考えているようだが、実例は挙がっていない。あるいは、「デカルトは、私は存在しないとは思わなかった」というような文がそれに当たるのだろうか。

¹⁹ Hintikka 1962,121

「私は存在しない」は、ド・ゴールの発話であることが了解されたときに、はじめて存在についての矛盾が露わになった。これに対し、「私は存在しない」の場合は、いつでも存在についての矛盾が露わになる。その理由は、「私」の指す人物が「私は存在しない」の発話者であることが常に了解されているからである。「私」という語の使用に関するこの了解は、いったいどのようにして成立するのだろうか。ヒンティカは次のように述べている。

「“私は存在しない”という形の発話において存在についての矛盾を理解することは、この発話が語っている人物は必ず発話者その人だということが解っている、ということ的前提している。“ド・ゴールは存在しない”という言明の自己論駁的な性格を洞察することが、ド・ゴールを知っていることに依存すると全く同じ文字通りの意味で、デカルトのコギトの洞察は、“自分自身を知っているknowing oneself”ということに依存している。より逆説的でない言い方をすれば、コギト論証を理解することは、一人称の代名詞“私”の論理を理解する能力を前提しているのである。」²⁰

問題の核心は、明らかに、「自分自身を知っている」とはどういうことなのか、である。先に述べたように、「私」という指標詞は、文脈によって誰を指すのかが変る。「私」の指す人物は、ド・ゴールである場合も、デカルトである場合も、タムラヒトシである場合もある。だからといって、「自分自身を知っている」というのは、発話者が誰であるか知っているということではない。つまり、タムラヒトシである私が、「私」はタムラヒトシであると知っている、ということではない。タムラヒトシである私は、頭を打って自分がタムラヒトシであるという認識を失うかもしれない。だが、それでも「私」が自分を指していることは分かっている、ということがありうる。この点の了解が失われぬ限り、「私は存在しない」は、存在についての矛盾を露わにするのであり、ここからただちに「私は存在する」が結論できる。このように、ヒンティカは、「私」という指標詞の使い方が最低限了解されていれば、コギト命題は説得力を発揮する、ということを示したわけである。

デカルト解釈の専門家は、デカルト本人の言いたかったことがそんなことであるはずはない、と反論するだろう。小林道夫は、次のように指摘している。「我の存在とは、感覚器官や身体から引き離され、懐疑意志を核心とした存在」²¹ でなければならない。ヒンティカが示した議論の範囲では、「哲学の第一原理という資格」²² を備えた意志的存在としての「我」が明らかにされたとは到底言えず、これでは「方法的懐疑によって得られる我の存在の独特の身分というものが充

²⁰ Hintikka 1962,126

²¹ 小林道夫1995、141。

²² 小林道夫1995、141。

分に解明されることにならない²³。さらに、ヒンティカの分析は、コギト命題の内実を、現に歩いている人物が、「私は歩いていない」と言明するときに生じる〈存在についての矛盾〉と同種のものを見なすことであり、つまるところ「ガッサンディの無理解と変わることはない²⁴。

この小林道夫の批判は、デカルトの哲学体系という観点からヒンティカの解釈を見た場合には、まったく正当なものであろう。だが、私たちの関心は、コギト命題をデカルトの哲学体系のなかに位置づけることではない。むしろ、デカルトの哲学体系の他の部分とは独立に、コギト命題が独特の説得力を発揮するのはなぜなのか、というところにある。言い換えれば、外界の存在を疑わず、習い覚えたことを捨て去りもしない私〔たち〕にしてなお、コギト命題が、その他の命題とはまったく違う説得力を持つと感じるのはなぜなのか、ということである。ガッサンディは、デカルトの哲学体系に無理解だったかもしれないが、コギト命題を理解しなかったのではない。自分が感知したその説得力を的確に分析できなかったのである。この関心からすると、「一人称の代名詞“私”の論理」に問題を絞り込んだヒンティカの解釈は、指針として有益である。なぜならこの解釈は、普通に言語を使用できる人間なら誰でもコギト命題の力を感得しうる理由を、的確に提示しているからである。デカルトが強調した「非常に確実なこと」の実質は、言語を使用して思考するかぎり、「私」という指標詞の正しい使い方を見失うことは誰にも起こりえない、ということに帰着する。

とはいえ、指標詞「私」の論理は、ヒンティカの解釈では、コギト命題の根底として指し示されているだけで、それ自体が説明を与えられているわけではない。したがって、「我の存在の独特の身分」が十分に解明されていない、という小林の批判は、正鵠を射ている。一人称における自己認識がどのようなものなのか、というこの難問は、後述のD.H.メラーの論文を考察するときには再び取り上げることになる。次節では、ジョン・ロックの議論を取り上げ、デカルトと異なる哲学的プログラムの上で、コギト命題がどんな問題を派生させたのかを見よう。

3. ジョン・ロックの人格論

ジョン・ロックは、自己 (self) の存在について、見かけの上ではデカルトとよく似た出発点に立った。だが、ロックは、思考様式の根本のところではデカルトの対極にある哲学者である²⁵。ロックは、一見、コギト論証を受け入れたように見えるが、自己の存在に関わるまったく違う哲学的問題を導入することになった。それは、人格同一性 (personal identity) の問題である。

²³ 小林道夫1995、142。

²⁴ 小林道夫1995、142。

²⁵ ロックにとっては、感覚的経験こそ外界についてもっとも信頼できる情報を伝えるものであった。これだけで、ロックが根本からデカルトと違うことは明らかである。ロックとデカルトの相違については、田村 1997、1998を参照のこと。また、Ayers, 1994は、論文の冒頭で、「ガッサンディ、ホッブズ、およびロックは、皆、知識を生産する機能として感覚が独立の権威をもつ、ということが無条件に断定している」と指摘する。

このロック的問題は、精神的実体としての自己の存在を自明視しない哲学者によって、現代まで17世紀とほぼ同じかたちで引き継がれる問いとなった。

3. 1 ジョン・ロックとコギト命題

ロックは、1671年の『人間知性論草稿』で、デカルトに従うと言いつつ、コギト命題に言及した。だが、それはデカルトの立場から微妙に逸脱する議論になっている。ロックは次のように言う。

「自己の存在は、デカルトに従うと、すべての人にとって疑いを免れている。というのも、人が書き物をしているか、あるいは書き物をしていると考えている間、考えているその人は、まさに存在しているからである。」²⁶

この一節は、一見、コギト論証そのものようである。書き物をしていると[・]考[・]え[・]て[・]い[・]るならば、考[・]え[・]て[・]い[・]るその人は存在している、という趣旨に読めるからである。しかし、この一節は、「書き物をしている人は、書き物をしている間、考[・]え[・]な[・]が[・]ら存在している」と述べているだけだと見る方がよい。

まず、「人が書き物をしているか、あるいは書き物をしていると考えている間」と訳した箇所
の原文は、“whilst he writes or thinks that he writes (ital. ad.)”である。「書き物
をしている」ことと、「書き物をしていると考えている」ことが、“or”という言い換えの接
続詞で並列されている。だから、この箇所は、「人が書き物をしている間、すなわち、自分
が書き物をしていると考えている間」と訳してかまわない。この並列では、“or thinks
that he writes”は、“he writes”と本質的に違うことを言っているわけではないのである。

デカルトは、感覚であっても、感覚していると考[・]え[・]て[・]い[・]るという水準では、懐疑を免れると注
意した。「見ると思い、聞くと思い、熱を感じると思っている (videre videor, audire,
calescere.)。これは虚偽ではない」²⁷のである。しかしロックは、「書き物をしていると考[・]え[・]て
いる」という追加をしてはいるが、この点を注意しているわけではない。すなわち、書き物をする
という動作に思考の次元を追加して、そこにのみ[・]確[・]実[・]性[・]を宿らせる、というデカルト的な強い限
定を加えたわけではない。もしもこの限定をはっきり意図していたなら、“whilst he writes or
...”という言い方は不用意にすぎる。「書き物をしている」だけではダメで、「書き物をして
いると考[・]え[・]て[・]い[・]る」ことのみが、[・]確[・]実[・]性[・]と結びつくはずだからである。

²⁶ Locke, 1990, 21. なお、草稿B Locke 1990, 144にもほとんど同じ表現がある。コギト論証に似た部分の原文は、“whilst he writes or thinks that he writes, he that thinks, doth exist”である。

²⁷ 『省察』野田編訳1966, p.249/AT VII 29。

そうすると、「考えているその人は、まさに存在している “he that thinks, doth exist” 」という箇所「考えている」にも、さほど強い限定を読みこむことはできない。考えているということによって存在する、というデカルト的な強い思い入れはここには読み込めない。「考えているその人 he that thinks」といっても、結局それは、思考作用を備えている人、とか、意識をもっている人、というほどの付加的な特徴づけにすぎない。

およそ書き物をしているのなら、その人は自己統御のできる覚醒した意識状態にあるだろう。「書き物をしている、すなわち、書き物をしていると考えている」という並列が可能なのは、ロックが、書き物をするに通常ともなう意識状態のことしか念頭に置いていないからである。デカルトの「私は考える」に込められた特別な役割を念頭に置いていないわけではない。デカルトに従うと言いながら、ロックが言っていることは、事実上、「書き物をしている人は、書き物をしている間、考えながら存在している」ということに帰着する。

ロックがデカルトの議論の核心を、言葉の上では微妙に、しかし本質において決定的に逸脱しているということは、ことさら意外でも何でもない。というのも、コギト論証に酷似したこの一節が出てくるのは、実に、人間にとってもっとも信頼できる外界の情報源は感覚経験である、という主張の真ん中なのである。見たり聞いたりする体験はきわめて確実なものであって、それは人間の到達できる最高度の確実性であるが、これより確実なものといえば、デカルトに従うなら、自己の存在しかない、という文脈である²⁸。ロックは、コギト命題の説得力をはっきり感じ取っている。しかし、哲学体系全体においては、感覚への懐疑から出発して、思考する自己の存在の確実性を発見する、というデカルトのプログラムとはおよそかけ離れた文脈にいた。

『人間知性論』刊行版でも、自己の存在を論じた章で、まったく同じタイプのデカルト哲学からの逸脱を見つけることができる。ロックは、まず次のように語る。

「私が他のすべてのものを疑ったとしても、その疑いそのものが私に自分自身の存在を知覚させ、けっして私に自分の存在を疑わせることはないのである。(4-9-3/618, 24-26)²⁹」

これは、正確に、コギト命題の構造を写し取っていると行ってよい。ロックは、コギト命題を理解している。ところが、この箇所ですぐ続けて、ロックは次のように言う。

²⁸ Locke 1990, 20-21, 144-147

²⁹ 『人間知性論』からの引用箇所は、慣例に従って、Locke 1975の(巻一章一節/頁数, 行数)という形で示す。

³⁰ 二つの引用箇所の原文を二つに分けずに挙げておこう。

“If I doubt of all other Things, that very doubt makes me perceive my own *Existence*, and will not suffer me to doubt of that. For if I know *I feel Pain*, it is evident, I have as certain a Perception of my own Existence, as of the Existence of the Pain I feel!”

「なぜなら、もしも自分が痛みを感じていると私が知っているなら、私が感じている痛みの存在と同じだけ確実に、私自身の存在の知覚をもつことは明らかだからである。(4-9-3/618, 26-28、強調は引用者)」³⁰

デカルトならば、自分の存在の確実性が自分の感じている痛みの存在の確実性と同じだとは、絶対に言わないはずである。だが、ロックにおいては、痛みを感じているという感覚経験は、対象としての痛みの存在を明示するだけでなく、自己意識をともなうことを条件として、その経験の主体を浮かび上がらせる、と考えられた。「自分が痛みを感じていると私が知っているなら」という条件は、通常の意識状態を維持しているなら、ということと同義である。かくして、ロックは次のように結論づける。

「私たちが自分自身の存在について直観的知識をもっており、自分が存在するという誤り得ない内的な知覚 (an internal infallible Perception) をもっているということを、経験が私たちに納得させる。(4-9-3)」

「痛みを感じていると私が知っている」という自己意識としての思考作用は、あくまでも、自己の存在を見いだすための手がかりである。考えているがゆえに私は存在する、と結論されたのではない。考えているということを通じて、自分が存在することが知覚できる、というのである。書き物をする人は、この意味において、まさに考えながら存在している。ロックがコギト命題からくみ取った洞察は、日常的な自己統御が成り立っており、覚醒した意識状態を維持しているならば、このことを通じて、自己の存在が間違いなく知覚される、という心理的事実³¹にはかならなかった。

この心理的事実を言語使用の水準に移せば、おそらくヒンティカのコギト解釈にかなりよく似てくるはずである。自己統御の成り立つ覚醒した意識状態であるならば、一人称の使い方を了解できないことはまずないからである。したがって、コギト命題の説得力を感じるということと、一人称の使い方を了解できるということと、通常の覚醒した意識状態を保つということの三者は、事実上、同じことの三つの違った現れ方である。根底にあるのは、私たちは、自分が存在するというのを、通常の意識水準を保つかぎり間違いなく捉えているということ、あるいはヒンティカの言い方にならえば、「自分自身を知っている」ということなのである。

自己意識は、ロックにとって自己の存在を見いだすための通路である。感覚能力が外的事物を

³¹ この自己の存在の把握は、心理的「事実」だから、成り立たない場合もありうる。痴呆症や頭部損傷や薬物中毒など、臨床的に自己の存在の把握が阻害される事例は十分考えられる。なお、ロックも指摘しているが、もっともありふれた例は、もちろん、睡眠である。

見いだすための通路であることと正確に対応する。内省も感覚も個々の存在者を知覚する上で十分信頼できる能力である。だが、感覚的特徴が物体の實在的本質を露わにしないのと同様に、思考という特徴が精神の實在の本質を露わにするわけではない。ロックにあっては、考えている存在が見いだされても、それが実体として何であるかは依然として不明であるとされた。思考する物 (res cogitans) としての魂という実体が見いだされたわけではないのであった。ここに人格同一性の問題が生じてくる源泉がある。

3. 2 ジョン・ロックの形而上学

3. 2. 1 存在者の認識手がかり

個々の存在者は、物体にせよ精神にせよ、経験を通じて明らかに知られる。これがロックの立場である。それをまずはっきり確認しておこう。

「見たり聞いたりすることによって、私の外に、感覚の対象となっている何か物的な存在 (some corporeal being) があるということを私が知るとき、私の内に、見たり聞いたりしている精神的な存在 (some spiritual being) があるということを、私はより確実に知るのである。(2-23-15/306, 3-6)」

この一節は、ここまでの論議から明らかのように、これこそコギト命題をロック流にパラフレーズしたものである。

私たちの外には、固体性をもち空間を占拠している物体がある。私たちの内には、思考する精神がある。しかし、「精神の基体 (substance) は私たちに知られない。物体の基体も同じく私たちに知られない。固体性をもち凝集している諸部分と〔それらの〕衝突という、物体の二つの

³² このような箇所には、ことさらロックに不可知論を帰するのは間違いである。ここで「基体」と訳した “substance” は、もとよりアリストテレススコラ学の用語であり、諸性質がそこに述語づけられる主語的実体のことである。この主語的実体は、たんに論理一言語的な主語概念にとどまらず、実体形相substantial formとして、中世スコラ学以降17世紀においても自然学の実質的な説明原理に組み込まれていた (Des Chene 1994, 64-75)。その説明方式にもとづくと、あるものをそのものたらしめているのは、この実体形相、すなわち主語的実体、すなわちそのものの個的存在自体、すなわち個体の本質、すなわち實在的本質、すなわち自然本性である、という論理学と自然学とを大横断する壮大な横滑りが生じる。かくして、学者たちは、主語-述語構造の分析からアリストテレスの注釈を典拠として行われる自然論争に行き着くことになる。ロックは、実体概念と一体となった実体形相論が、自然学の推進にまったく役に立たないと考えた。物体と精神の「基体」を知らないと、アリストテレススコラ風の探求が空振りに終わった、ということを強調するレトリックである。どのようにして (how) と問うていることから分かるように、ロックが求めているのは、物質の固体的凝集性や精神の思考能力が成立する具体的機構の説明である。実際、ロックは物質粒子の凝集を当時の科学の水準で説明する試みを紹介し、うまく行っていない、と指摘する (2-23-26, 27)。物質原子の結合について今では化学がよく説明できるが、17世紀の化学はまったく手も足もでなかった。他方、思考の成立機構を自然科学的に説明することには依然として誰も成功していないようである。

一次性質については、私たちは明晰判明な観念をもっている。また、思考と行為の能力という、精神の二つの一次性質についても、明晰判明な観念を持っている。(2-23-30/313, 1-6)」

一次性質の観念は明晰判明なのに、物体や精神の基体を知らないというのは³²、凝集し固体性をもつという物体のありふれた性質が、「どのようにして成り立つのかを考えたら (consider *how it is done*) (2-23-25/305, 38強調は引用者)」まったく分からないということ、同じく、思考という精神の働きがどのようにして成り立つのかがまったく分からないということ、を意味している。

物体や精神がどのようにしてかあるのか、を説明できないとしても、物体や精神の個々の存在が認識できるのならば、人間が個々の経験を通じて知識を得て行くことは可能である。実験的自然学を推進するためには、個々のものの存在を認識できるということが言えればさしあたって十分なのである。そして、ロックは、コギト命題を利用することによって、それが言えると考えた³³。感覚と内省という経験の二源泉を通じて、個々のものの存在が確実に知られる、とロックは繰り返し述べる。

3. 2. 3 個体化の原理 — 物質の場合 —

だが、大きな問題が残っている。物体と精神とが個々のものとして存在するとはどういうことなのか、が不明なままである。私たちにそれらのものを認識する手だてがあるとどんなに力説しても、そうやって知られるものが、もの自身の側で個として存立しているとはどういう事態なのか、が明らかでない。ロックは、物質と精神のそれぞれについて、個として存立するとはどういうことなのか、を明らかにしなければならない。これは物質と精神の個体化の原理 *principium individuationis* は何か、という形而上学の問題である。

物質の場合、これは比較的容易に解決できる。物質の個体化に関わる原理は次の二つである。

- (1) 【時空点の相互排除】「私たちは、あるものがある瞬間何らかの場所に存在するのを見るとき、(それがどんなものであれ) そのものはまさにそのものであって、たとえばかの面でどんなに似ていて区別できないとしても、その瞬間に別の場所に存在する他のものとは違う、と確信する。(2-27-1)」
- (2) 【物体の空間的相互排除】「空間を占拠する *filling of space* という観念は、固体的な実体 *a solid Substance* が何らかの空間を占めていると我々が想像する場合に、その実体が他の固体的な実体を排除するような仕方での空間を持っていると見なす、ということである。(2-4-2)」

³³ ロックの思考の根底には、経験を信頼するという基本的な選択がある。コギト命題による自己の存在の確証は、この根底に“追加”される強力な証拠として機能している。Aaron 1971, 241, n.2の指摘を見よ。

(1)の原理は、自己同一性の原理である。あるものがそのものであるとはどういうことなのか、を判明に言うことには、一種異様な難しさがあるが、個体化の原理を考えるとときにこれを言わずに済ますことはできない。ロックは、この原理を、スコラ学の質料-形相論の枠組みではなく³⁴、時空間座標の枠組みで与えた。ある時間-空間点を排他的に占拠しているということが、そのものがそのものであるということだ、と言ったわけである。これは物質にも精神にも適用される一般的な原理である。また、時間と空間を根本の測度とするこの時代の新しい自然学に由来する³⁵ものである。

(2)は、物質に関して、ある時刻に、ある空間点を排他的に占拠しているとはどういうことか、を述べている。物体の空間的相互排除は、固体性 (solidity) という性質によって、他の物体が自らの占めている空間に侵入してくるのに抵抗する、ということで成り立つ。固体性とは不可入性 (impenetrability) のことである。

(1)と(2)を結びつけると、次のようになる。一つの個体であるとは、特定の時空位置を排他的に占めているということであるが、物体の場合は、固体性によってある空間を排他的に占拠することによって個体として存立する。物質が空間的に相互排除しないとしたら、物質個体という概念は無効になる。「もしも二つの物体が同時に同一の場所にあることができるとしたら、これらの二つの物質塊は、大きいにせよ小さいにせよ、同じ一つでなければならない。それどころか、すべての物体が同じで一つにならねばならない。(2-27-3/329, 16-18)」物体の場合、ある時刻における自己同一性がこうして定められれば、原理上は、時空連続体上の軌跡として通時的同一性を定義できる。

3. 2. 3 自然主義という形而上学

この物質個体の捉え方には、ロック哲学の重要な特徴が現れている。それは、個体概念の論理-言語的分析を避け、固体性という感覚的性質によって、個体の存立の定義という形而上学的な要請を満たす、という経験主義もしくは自然主義の姿勢である。アリストテレス-スコラ学の立場からすると、固体性は属性であって、これは実体に内属してのみ存立する。従って、固体性が物質個体を成り立たせるというのは、およそ中途半端な説明になる。属性が内属する主語の実体の方こそ、当該の物質個体そのものでなければならない。これこそ主語となって述語とならない実体であり、あるいは、第一質料を個たらしめる実体形相である、ということになる³⁶。

ロックはこういった批判に対しては、これこそ実体一般 (substance in general) や基体

³⁴ スコラ学の質料-形相論の立場からの個体化の原理は、Gracia (ed.) 1994, 1-20, 'Introduction'にいろいろなタイプのもの紹介がある。

³⁵ E.A.バート1988, 83-89によれば、アリストテレス的な自然学においては、時間と空間は二義的な位置しか与えられていなかった。存在者の運動や変化は、質料-形相と可能態-現実態という二つの論理的枠組みで論じられた。これに対し、近代自然学においては、時間と空間という測度が決定的な意義をもつに到る。

³⁶ Des Chene 1994, 65-66。

(substratum) と呼ばれる「何か分からない諸性質の支えの想定 (2-23-2/295, 19)」にすぎないと応答するだろう。だが、実体論の立場からは、逆に、固体性という属性がこの世界で事例化 (instantiation) されている以上、それが内属する実体も決して想定ではなく、まさに実在のものでなければならない、と切り返される。こうして、主語－述語構造の論理的分析にもとづく実体の措定こそ存在論の出発点であり、この実体の解明こそ個体の存立を論ずる第一哲学の課題だ、ということになる。個体化の原理が、時間空間と固体性という自然学の枠組みで与えられるなどというのは、とんでもない勘違いとされるのである。

ロックは、スコラ学の論理－言語的な分析の道をとらない。彼は「観念の道」をとる。固体性は、実体－属性論の枠組みで論理的に考察されるべきではなく、実験を通じて経験的に知られるべきなのである。フットボールを蹴りに手で押してみると、固体性とは何かもっともよく分かるのであり、言葉で分析してもダメである (2-4-6)。ひいては、〈一個の物体として在る〉ということも、何らかの論理的原理によってではなくて、まさに固体性 (solidity) をもったものと私たちの身体がぶつかるという原始的事実によって、確立されるべきである。〈一個の物体として在る〉とはどういうことなのかは、身体が何かとぶつかるという体験に立ちもどれば解明し³⁷ 尽くされる。その後の論理－言語的分析など余計な長談義にすぎない、というわけである。私たちの身体が固体性を備えたものとの衝突を感じ取るようにできている、という自然の事実に、物質の個体化の原理をゆだねていることになる³⁷。形而上学の原理が自然の事実に帰着するという成り行きは、経験主義や自然主義と呼ばれる立場の基本的特徴の一つである³⁸。

残る難問は、精神の個体化の原理が、物質と同様の自然主義的な手続きで確立できるかということである。

3. 2. 4 精神の個体化の原理 — ジョン・ロックの人格同一性論 —

個の存在の検出に関して、精神と物質とをまったく同じ枠組みで考えることができる。物質個体を検出する手がかりは固体性だが、精神個体を検出する手がかりは思考である。精神の存在は、覚醒時の意識作用を通じて、「私たちが存在するという誤り得ない内的な知覚 (4-9-3/618, 32)」として得られる。ロックは、精神を身体の中に位置させる。「自分の魂が思考し、意志し、身体に作用できるのは、自分の身体のあるその場所においてであって、そこから100マイル離れた場所にある身体に作用したり、100マイル離れた場所で活動したりはできない。これは誰にも分かることである。(2-23-20/307, 7-9)」

³⁷ 木曾好能は、次のように指摘した。「すべての物的存在に共通で同等な性質である不可入性の概念は、哲学的な概念である。これを一般化すれば検出しうる効果を生む力の概念であり、ほとんど存在の概念に等しい。(木曾1979, 32)」これは、自然主義の存在論の根本に置かれるべき洞察である。

³⁸ この点を批判しているのが、Sellars 1963である。個々の事実を定立するような表現は、たとえ観察的知識を表現しているのではあっても、自然の事実によって分析し尽くされることはない、と指摘している (see 131-134)。これは、認識論的な観点からの自然主義批判であるが、経験主義や自然主義の核心をついている。これに対し、自然主義者は、個々の事実の定立は表現や文という水準で起こることではないのだ、と応じることになるであろう。

思考を手がかりにして精神の存在が検出され、それが身体に位置づけられることによって時空点の排他的占拠が実現され、個として存立する、という仕組みである。個としての精神の存立は、ある時ある場所における思考作用の経験的検出によって明らかなのである。ここまでのところは、物質個体の存立とまったく同じである。

問題はここから先である。精神については、時刻 t_1 場所 p_1 における個体 a_1 と、時刻 t_2 場所 p_2 における個体 a_2 とが、同じ個体か違う個体か、という問題が生じてくる。物体の場合、固体性は私たちが検出しなくても物体自体にあるとされるから³⁹、時空連続体の中で或る物体が排他的に空間を占拠し、時間を通じて存在する。これは物体自体の側で成り立つことである。いくら私たちが認識の上で二物体を混同することがあっても、物体の通時的同一性に混乱は生じない。

ところが、ロックは、精神の場合、私たちが検出しなくても思考が精神自体にある、とは見なさなかった。すなわち、魂は常に思考するのではない。

「観念を知覚するということは、私が思うには、運動が物体にとってその本質ではなくその作用の一つであるように、魂にとって作用の一つなのである。それゆえ、思考がどれほど魂にふさわしい活動 (action) であると思われようと、魂が常に思考しており、常に活動状態 (in action) にある、と考えねばならぬわけではない。(2-1-9/108, 23-28)」

魂は活動停止状態になることがあり、そのときには思考してはいない。

「私も認めるが、覚醒時の人の魂は思考なしにあり得ない。というのも、思考は覚醒していること条件だからである。しかし、夢も見ない睡眠の状態は、身体のみならず心 (mind) も併せた人間全体の特性ではないのか。……何ものかが思考しているが、それを意識しない (not be conscious of it)、ということは考えることが困難である。(2-1-11/109,31~110,4)」

従って、人間は睡眠中は思考していない。これはロックにとって経験的に自明の事実であった。だがこの事実によって、思考を手がかりにして個としての精神の存立を見いだす、というプログラムは致命的な影響をこうむる。時刻 t_1 場所 p_1 における個体 a_1 と、時刻 t_2 場所 p_2 における個体 a_2 との間を、通時的に結びつける基盤がなくなるからである。物体の場合、固体性が物体の側に常に在るから、通時的同一性の基盤が崩れはしなかった。だが、精神の場合、思考が常に在るとは主張できないのだから、 t_1 と t_2 との間を結ぶのは何かという問題が新たに生じる。

先述のように、ロックは思考を身体に位置させるから、身体の同一性でもって精神の同一性を

³⁹ 固体性は、いわゆる一次性質の一つであり (2-8-9)、「物体に本質的 essential to Body (2-4-1/123, 20)」とされる。

定めてよいように思われるかもしれない。だが、身体と思考との合体によって定まるのは生き物としてのヒト、つまり人間 (a man) の通時的同一性である。人間の同一性は、「たえず入れ換わってゆく物質粒子が組織された同じ身体に生命あるように継続して結びつき、こうして同じ連続した生命を共有する (2-27-6/331,35~332,2)」という点に存する。この限りでの人間は、何よりも「一定の形をした動物 (2-27-8/333, 5)」の観念としてあるから、動物と同じく同一の生命に身体的に参与することで通時的同一性が定められる。

だが、人間という存在は、道徳的賞罰を引き受ける存在としては役不足である。というのも、「人類の法は、狂気の人間を正気の人間の行為ゆえに罰することはなく、狂気の人間のしたことをもって正気の人間を罰することもない (2-27-20/342, 36-38)」のが常である。同じ人間であっても、狂気のときの行為ゆえに正気に戻ってから罰せられはしないということは、道徳的責任を担う存在と、生き物としての人間とは別の概念だ、ということの意味している。「法に関与し、幸福と不幸でありうる知性ある行為者 (2-27-26/346, 27)」は、たんに人間であるのではなくて、特に人格 (person) なのである。同じ生命に同じ身体を通じて継続して参与しているという条件では、同じ人間であることは判定できても、同じ道徳的主体であるかどうかは判定できない。個としての精神を立てるために、人格同一性の議論に踏み込まなければならない理由がここにある⁴⁰。

ロックが人格同一性を立てるために用いるのは意識と記憶である。意識 (consciousness) は、思考と不可分で思考に本質的にもない、自己認識に関わる。「すべての人を自己と呼ぶものにするのは意識であり、これによって他のすべての思考するものから自分自身を区別するのであるから、人格同一性は意識にのみ存する。(2-27-9/335, 21-24)」思考を通じて精神としての個を捉えるというのは、要するに意識のこの働きである。すでにコギト命題のロック的解釈を検討する段階で、「私」の自己同一的な存立が意識の事実であるということは明らかになっていた。

問題の通時的同一性に関わるのが、記憶である。精神としての個を時刻 t_1 と t_2 との間で結ぶのは、記憶する働きとしての意識なのである。「意識が過去の行為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。〔過去の〕そのときあったのは、今ある同じ自己である。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。(2-27-9/335, 24-28)」

こう言われても、堂々巡りの定式が天降りのように告げられているだけで、問題は一步も進んでい

⁴⁰ 魂という実体を立てることができれば、同じ魂を持つという条件で道徳的存在者の同一性問題は解かれる。だが、そのためには、魂に恒常的に宿る本質を何か与えておく必要がある。思考はすでにこの役を果たせないことが分かった。意志は、思考によって身体を動かすことと同義だから (2-23-18)、やはり役を果たせない。ロックは、精神的実体 (a spiritual substance) とか、精神 (spirit)、魂 (soul)、心 (mind) という言葉を頻繁に使うが、物質的存在が思考しないと言い切れないと認めている (4-3-6/540 ff.)。かくして、魂という実体を使う手は、精神の個体化の原理を厳密に追求するときには使えない。人格同一性という哲学的問題は、こうして生じた。

ないように見える。だが、ロックがまず意図しているのは、この定義によって実体論を切り捨てることである。ロックの言いたいことは、異なった時刻における思考作用が同じ実体に宿っているのか、別の実体に移っているのかという問題は、問う必要がない、ということなのである。時刻 t_1 と時刻 t_2 における思考作用が、仮に別の実体 S_1 と S_2 によって営まれていたとしても、 t_2 における意識が t_1 におけるある行為を記憶しているのなら、そのことによって同一人格であることになる、というのである¹¹。「一人の人間を自分自身にとって自分自身とするのは同じ意識 (the same consciousness) なのであるから、同じ意識が一個の実体に結びつけられようと、諸実体の継起の中で連続し得るのであると、人格同一性はこの同じ意識にのみ存している。(2-27-10/336, 18-21)」

実体を切り捨てることができたとしても、同じ意識としての記憶とはいったい何なのか、少しも判明ではない。ロックは、次のように、意識の働きとしての記憶のあり方を述べている。

「知性ある存在者 (intelligent being) が、何らかの過去の行為の観念を、それに関して最初に持ったのと同じ意識をともなって、かつ、現在の何らかの行為についてもつ意識と同じ意識をともなって、繰り返すことができる限り、この存在者は同じ人格的自己 (personal self) なのである。(2-27-10/336, 21-24)」

これはかなり難解である。まず、時刻 t_1 に或る人間 H_1 が行為 x_1 を為し、その行為を意識状態 C_1 において捉えていたとしよう。「 $C_1(x_1)$ 」を、意識状態 C_1 において行為 x_1 が捉えられていることの表記としておく。なお、 x_1 は、行為自体とも行為の観念とも、必要に応じて適宜解釈することにする。さらに、これより後の時刻 t_2 において、或る人間 H_2 の行為 x_2 があり、それを捉えている意識状態 C_2 があるとしよう。

さて、こうすると、 $C_1(x_1)$ が、「過去の行為の観念……に関して最初に持った……意識」に当たる。 $C_2(x_2)$ が「現在の何らかの行為についてもつ意識」に当たる。すると、上の引用のカナメの部分、「何らかの過去の行為の観念を、それに関して最初に持ったのと同じ意識をともなって、かつ、現在の何らかの行為についてもつ意識と同じ意識をともなって」という部分でロックが言いたいことは、要するに、 C_2 において $C_1(x_1)$ が捉えられているならば、ということである。表記すれば、 $C_2(C_1(x_1))$ となる。このようにして x_1 を「繰り返すことができる」とき、 H_1 と H_2 は同一の人格となる、というのである。

これは記憶によって人格同一性を定義した古典的な例である。この定義につきまとう伝統的な

¹¹ ここで言われていることが呑み込みにくいなら、仮に、意識を脳の機能と考え、物質塊としての脳の同一性を物質分子の集合体で定義してみればよい。代謝が起こる限り、物質塊としての脳は時々刻々別の実体になる。だが、その脳によって維持されている意識は、記憶を通じて同一人格を定義する。ロックの言いたいことは、今様に言えばこれである。

問題点は、 H_1 と H_2 が別の人間だったらどうするのか、という点である。人格は、魂からも身体からも区別されて、意識のみによって定義される概念だから、 $C_1(x_1)$ が異なった時刻に別の身体に宿るという可能性を排除することができない。ロックはこのことに気づいている。

「同じ思考する実体が……変えられてしまっても、同じ人格でありうるのかどうか。このことは……過去の行為に対する意識が一つの思考する実体からもう一つの実体へ転移できるのかどうか知っている人々でないと解決できない、と私は答える。なるほど、同じ意識が同じ一個の活動であるなら (were the same Consciousness the same individual Action)、転移は不可能である。だが、同じ意識とは過去の行為の現時点での再現 (representation) にすぎないから、行為が本当は無かったのに有ったかのように心に再現される (represented) ことがどうしてできないのか、ということは、示されるべく残るであろう。(2-27-13/337, 28-37)」

これもかなり難解である。意識の転移が不可能になる条件として、「同じ意識が同じ不可分の活動であるなら」と言っているのは、おそらく次のようなことであろう。

時刻 t_1 における意識 $C_1(x_1)$ は、一つの活動である。これを、 $(C_1(x_1), t_1)$ と表記しよう。このとき、 $(C_1(x_1), t_1)$ は、時刻 t_1 に成立したまさに一回限りの出来事としての意識現象を表している。さて、 $C_2(C_1(x_1))$ の方に現れる $C_1(x_1)$ は、時刻 t_2 にあるから、 $(C_1(x_1), t_2)$ と表記できることになる。そこで、 $C_2(C_1(x_1))$ は、正確に表記するなら、 $(C_2(C_1(x_1), t_2))$ とする方がよい。

ここで明らかに、時刻 t_2 における $(C_2(C_1(x_1), t_2))$ ⁴² は、 $(C_1(x_1), t_1)$ と同様に、一回限りの出来事である。それならば、なぜ、時刻 t_2 における $(C_2(C_1(x_1), t_2))$ が、一回限りの $(C_1(x_1), t_1)$ の記憶であることができるのだろうか。 $(C_2(C_1(x_1), t_2))$ は、 $(C_1(x_1), t_1)$ を含んでゐるはずはない。同じ川の流に二度足を浸すことはできないのである。それぞれの時刻の意識状態を、その時刻にのみ起こった一回限りの出来事と見なせば、意識は転移できるはずがない。「同じ意識が同じ一個の活動であるなら転移は不可能である」というのは、このことを言っていると受け取ることができる。

すると、記憶という現象がありうるとしたら——もちろんあるのだが——意識は再現されうると考えるしかない。再現 (representation) であるとは、一回限りの $(C_2(C_1(x_1), t_2))$ が、一回限りの $(C_1(x_1), t_1)$ を表現しているということである。このとき、この二つの意識状態に共有されている $C_1(x_1)$ は、いわば普遍者として、異なる時刻に事例化されていると見ることができる。二つの発話トークンが、一つの語タイプの相の下で同じことを表現している——同じ意味をもつ——と見なされ得るように、二つの意識トークンが、一つの意識タイプの

⁴² 記号で書けば、 $(C_2(C_1(x_1), t_2), t_2)$ となるだろうが、くたぐたしいので止める。

相の下で同じことを表現している——同じ意味をもつ——のである。さてこうなると、記憶を再現 (representation) という観点から捉えるかぎり、ある人間の記憶心像が、別の人間の体験を再現してしまう可能性を、完全に排除することはできなくなる。つまり、別人の体験内容を、記憶心像としてありありと持ってしまう可能性が排除できないのである。どうしてこういうことが起こらないのかは、「示されるべく残る」としか言いようがない。

ロックは、この問題を「神の善性にゆだねる (2-27-13/338, 15)」しかないものとして残した。精神の個体化の原理を自然主義的に立てる試みは、まだ失敗ではないとしても、未完成である。

3. 3 中間のまとめ

私たちは、コギト命題の説得力の分析として、ヒンティカの解釈が有効な指針であることを見だし、ロックのコギト理解が、本質的にヒンティカの解釈ときわめて近いことを確認した。ロックのコギト理解では、暗黙の内に、思考は日常的な覚醒時の意識作用にほかならないと想定されている。日常的な意味での思考は、睡眠その他で中断されうる。従って、常に思考する魂をデカルトに倣って導入するのではない限り、道徳的な責任を担う存在者として、通時的同一性を備えて思考する何らかの個体を立てる必要に迫られる。ここからロックは人格同一性という問題に踏み込んだ。だが、人格同一性問題は、記憶の転移をめぐる難問にぶつかった。

この難問に逢着した地点から順次さかのぼると、問題の経路は次のようになっている。まず、人格を導入するのを止めて、魂という実体を導入する、というのが一つの手である。これはロックの道を捨てて、ある意味でデカルトの立場に復帰すること⁴³である。だが、これだけでは済まない。続いて、ただちに、ロックのコギト解釈を改める必要が生ずる。とりわけ、思考に対するロック的理解を改めねばならないだろう。すると、さらにさかのぼって、ヒンティカのコギト解釈を捨てる方向に進まざるをえない。思考を日常的な覚醒時の意識と見ることと、コギト命題の説得力を「私」という指標詞の理解に帰着させることとは、同じ一つのことだと思われるからである。

問題の核心は、一人称の指標詞「私」の使用における自己認識とはどのようなものなのか、ということである。この自己認識は、魂という実体の導入を促すような特徴を何か持っているのだろうか。この自己認識の特異性は、ヒンティカのコギト解釈では「自分自身を知っていること」と呼ばれ、事実として前提されているだけであった。次節でD.H.メラーの一人称に関する分析を検討し、ロッカーヒンティカ的なコギト解釈がどのような自己認識を帰結するのか検討する。

⁴³ 魂という実体によって人格同一性が確保されるという考え方は、ジョゼフ・バトラーのような聖職者も好む考え方である。だから、魂を導入しても、必ずしも、デカルト哲学の他の部分が受け入れられるわけではない。「ある意味で」と限定したのは、こういう事情を念頭に置いてのことである。

4. D.H.メラーの一人称分析

メラーの考察は、一人称的な事実認識の分析から始まる。一人称の自己認識の分析はその後に置かれる⁴⁴。客観的事実に一人称的に接近するということがまず問題視され、続いて自分に対する一人称的接近が取り上げられるかたちである。私が客観的世界に接近するとき、何か特別の主観的事実というべきものが対象として現れるか、というのが最初の問題である。

4. 1 主観的事実と客観的事実

私はタムラヒトシであり、私は名古屋に住んでいる。これは客観的事実である。私だけにしか確かめられないような主観的事実ではない。名前を呼んで振り向くかどうか験したり、住民票を見たり、跡をつけたりすれば、誰でもごく容易に確かめることができる。自分が誰で何処に住んでいるかについての私の信念は、この客観的事実によって真偽が決まる。仮に、あなたが跡をつけてみたら、私が岐阜市に住んでいたとしよう。この場合、私は名古屋に住んでいる、という私の信念は偽である。これは、疑問を容れない。

では、「私は痛みを感じている」という信念はどうであろうか。メラーによれば、同じことである。「『私は痛みを感じている』という内容の何らかの信念が真であるということは、常に、その信念の持ち主が、まさにそのとき痛みを感じているという客観的事実に対応している。」⁴⁵

これについては、そうだろうか？という疑念が頭をもたげるかもしれない。「私が痛みを感じている」ということは、私にしか分からない主観的事実ではないのか。もちろん、私の痛みの感覚を神経生理学的に検出する装置があれば、私が痛みを感じているという信念の真偽を、客観的に確かめる手だてがあることにはなる。だが、私は痛い、ということ、そんな手続きを経ずに私には分かる。だから、私にしか接近できない痛みの一人称的な事実、というものはあるのではないか。

続けて次のようにも言いたくなる。

ちょうど、私は痛い、ということを知っているように、私は自分が名古屋に住んでいるということを知っているのではないか。私が名古屋に住んでいるということは、私にしか接近できないような仕方、私には現れている。私は痛いという経験が、神経生理学的検出装置の報告する事実によって真になるのではない、と言いうるとすれば、私が名古屋に住んでいるという信念も、タムラヒトシが名古屋に住んでいるという客観的な事実によって真になるのではない。そういうことになるはずである。

言い換えれば、タムラヒトシが名古屋に住んでいるという客観的な事実—— α としよう——は、

⁴⁴ 以下は、D. H. Mellor, *Matters of Metaphysics*, 1991 Cambridge Univ. Press 所収の 'Analytic philosophy and the self' と 'I and now' の論点の紹介である。

⁴⁵ D. H. Mellor, 'Analytic philosophy and the self', *Matters of Metaphysics*, 1991, 1-14, p.10

私が自分は名古屋に住んでいるということを知っているということにおいて、まさに私が知っている当のこと — β としよう — ではないように見える (主張 1 : $\alpha \neq \beta$)。なぜなら、たとえば、私は、自分がタムラヒトシでなく天皇だと思いこむようになり、タムラヒトシは岐阜市に住んでいると信じるようになるかもしれない。だが、そのときにも、私は自分が名古屋に住んでいると知っている — β を知っている — ということが十分考えられる。客観的に見れば、そのとき、タムラヒトシは名古屋に住んでいる。だが、私はこのことを — α を — 知ってはいない。 α は知らないが β は知っている、という状態がこうして考えられる。従って、私は名古屋に住んでいる、という私の一人称の知識は、タムラヒトシが名古屋に住んでいるという客観的な事実の知識と同じではないのである (主張 2 : α の知識 \neq β の知識)。そうなると、私だけが接近できる或る一人称的な事実があり、それを私は知っている、と言うのが自然ではないか。(主張 3 : α の知識 \neq β の知識 \supset $\alpha \neq \beta$)

こういった議論は、典型的に“哲学的”な議論として今でも流通している¹⁶。こういう議論は、一見、それなりに筋の通った本当らしさを備えてもいる。メラーの第一の課題は、この種の議論のもっともらしさを分析して、一人称的な信念を裏付ける一人称的な事実という特別の部類は必要ではない、ということを明らかにすることであった。

4. 2 一人称的信念と三人称的信念の相違

メラーは、一人称の信念と三人称の信念とが異なるということは当然認める。そうでなければ明らかにおかしい。「私は名古屋に住んでいる」という私の信念と、「タムラヒトシは名古屋に住んでいる」という私の信念とは、明らかに違う信念である。すでに確認されたように、私は、前者を心に抱くからといって、後者も抱くとは限らないのだった。問題は、そうであるから「私は名古屋に住んでいる」という一人称の信念は、真となるために、私にしか分からない一人称の事実というものを要求するのかどうか、である。メラーは、そうではない、と答える。

メラーの分析は、信念のタイプ、信念のトークン、信念の内容 (content)、信念の真理条件、という一連の分析道具を設定するところから始まる。列挙すれば以下の通り。

- (イ) 信念タイプとは、誰がそれを信じているのであれ、まさに信じられていること、つまり信念の内容である。
- (ロ) 信念のトークンとは、ある信念を抱いている特定の人 (a particular person) である。
- (ハ) 信念タイプの内容とは、信念タイプの真理条件である。

¹⁶ 拙稿「哲学者は科学を考えているか？」で、私は、科学を典型とするような客観的知識がこういう一人称性とは無関係だ、ということを歴史的な述べ方で指摘した。以下、メラーの紹介を通じて、これを分析的に述べることを試みることになる。

一人称の信念と三人称の信念とは異なるということは、信念の内容が違[・]う[・]という[・]こと[・]である。それをこの枠組みで言うなら、一人称の主観的な信念タイプと三人称の客観的な信念タイプは、真[・]理[・]条[・]件[・]が[・]違[・]う[・]、という[・]こと[・]である。すると、争点は、一人称の信念タイプの真理条件が、一人称の主観的事実を導入することを求めているかどうか、という点に絞られる。

「私は名古屋に住んでいる」という一人称の信念タイプの真理条件は、信念を抱く人物〔トークン〕が変われば、変化する。「私は名古屋に住んでいる」という信念をタムラヒトシが抱いているときの真理条件は、タムラヒトシが名古屋に住んでいることである。ヒュー・メラーがこの信念を抱いているなら、ヒュー・メラーが名古屋に住んでいることである。明らかに、これらの真理条件は、主観的事実と言われるべきものを何も含んではいない⁴⁷。タムラヒトシが名古屋に住んでいることは客観的な事実であり、ヒュー・メラーが名古屋に住んではいないことも、同じく客観的な事実である。

上のことを認めるならば、一人称の信念タイプの真理条件——信念内容——を与えるときの困難は、技術的なものになる。課題は、信念を抱く人物が変わるのに応じて、対応する客観的な事実が変わる、という構造をどうやって与えるかということである。悩むまでもない。この構造をそのまま信念内容とすればよい。つまり、人物から、その人物の一人称信念トークンの真理条件への関数 (function) として、一人称の信念タイプの真理条件——信念内容——を考えておけば足りる。この関数は、入力的人物という客観的存在者であり、出力が当該の人物についての客観的な事実である。どこにも、当人にしか分からないような何か、という意味での主観的なものは入り込まない。まったく客観的な関数である。⁴⁸

で、何が得られたのか？一人称の信念タイプの内容が、三人称の信念タイプの内容とは違うということ、一人称的事実なるものを導入しないで示すことができるようになったのである。

「私は名古屋に住んでいる」という一人称的な信念タイプを私が抱いているとき、この信念タイプの内容は、タムラヒトシが名古屋に住んでいること、という客観的な事実ではない。この信念の内容——真理条件——は、上に述べた関数である。すなわち、入力される信念トークンによって出力値が変動する関数である。

⁴⁷ この段階で、インチキだ！と叫ぶ人が当然いるだろう。「私は名古屋に住んでいる」という信念をタムラヒトシが抱いているときの真理条件は、タムラヒトシにとってだけ明らかになるような一人称的な事実なのではないのか。このことこそ、係争点だった。それなのに、すぐに三人称的な事実の方に話をもっていってしまうのは、詐術である、と。だが、こう叫ぶ人には、「私は名古屋に住んでいる」という一人称についての知識は、「タムラヒトシが名古屋に住んでいる」という三人称についての知識ではないということが、そしてこのことだけが、一人称的事実なるものを導入する根拠になっていた、ということを感じてもらう必要がある。一人称的事実を導入する根拠は、結局、一人称の信念は三人称の信念とは違う、ということに帰着するのである。だから、この違いが一人称的事実を導入しないで判明に提示できるならば、一人称的事実なるものを導入する必要はなくなる。すぐに述べるように、メラーは、この違いをきちんと浮かび上がらせている。

⁴⁸ メラーは、この関数概念による分析をKaplan 1978およびPerry 1979から取っている。

もちろん、信念が真であるかどうかは、客観的な事実が成り立っているかどうかで決まる。これは、調べてみないと分からない経験的事実である。つまり、この信念が真となるために必要なのは、この客観的事実である。しかし、だからといって一人称的信念タイプの内容が、「タムラヒトシは名古屋に住んでいる」という三人称的な信念タイプの内容——真理条件——と混同されはしない。

この三人称的な信念タイプの真理条件は、つねに、タムラヒトシが名古屋に住んでいるという客観的事実である。この信念タイプを真とする客観的事実は、信念の保有者が誰であっても変動しない。この点で上の一人称的な信念タイプとまったく異なっている。関数という言葉で言うなら、この三人称的な信念タイプの真理条件は、信念トークンが誰であっても同一の客観的事実を値として出力する定常値関数なのである。かくして、「私は名古屋に住んでいる」という私の一人称の信念と、「タムラヒトシは名古屋に住んでいる」という私の三人称の信念とは、明らかに内容が違う。真理条件がそれぞれ違う関数になっている。

「簡単に言えば、主観的信念の内容と客観的信念の内容には明白な違いがあるということから、主観的な信念が客観的な事実ではなく主観的な事実によって真となる、ということはお出でないのである。」⁴⁹

以上の説明をさかのぼって確かめてみれば分かるように、信念を真とするために必要な事実は、いつも客観的事実である。「私は名古屋に住んでいる」という一人称の信念タイプを私が抱いているとき、この信念は、タムラヒトシが名古屋に住んでいること、という客観的な事実によって真となる。こうして、一人称の信念を真とする一人称の主観的事実なるものは不必要だったのである。

4. 3 指標詞「私」が指し示すもの

意味論的な関数という着想を使うと、指標詞「私」がどのように使用されるのかということへの見通しがきくようになる。指標詞「私」の使用の分析に到るためには、相当の分析道具を必要とする。メラーに従って、それをまずたどってみる。

4. 3. 1 意味論の道具立て

或る人物Kが、時刻Tに食べ物に直面している、と仮定する⁵⁰。これを表現する時制と独立の

⁴⁹ Mellor 1991, 12. 私が前節 4. 1 で仮に導入した記号を使えば、“「 α の知識 \neq β の知識」であるとしても「 $\alpha \neq \beta$ 」とは限らない”、ということである。

⁵⁰ 「食べ物に直面している」というのはいかにもギョチないが、“K faces food at T”の翻訳である。以下では動物の行動の水準にまで分析は及ぶので、できるだけ人間的でない訳し方が必要なためこうした。蛇がカエルに感じていたり、カエルがハエの動きを視野に置いていたりするような状態までいずれ問題になってくる。

文タイプ：《Kが時刻Tに食べ物に直面している》を、

S (KT)

とする。ただし、Kは特定の人物であって、「私」といった指標的表現ではなく、また、Tも特定の時刻であって、「今」といった指標的表現ではない。

同じく、《Kが今食べ物に直面している》を

S (KN)

とする。

さてこのとき、S (KT)は指標的 (indexical) でない。指標的でないということ、これ以降、トークンに反射的 (token-reflexive) でないということにする。つまり、S (KT)の発話トークン — s (KT) としよう — の真偽は、いつそれが発話されたか、には依存しない。だが、S (KN)の発話トークン — s (KN) — の真偽は、いつそれが発話されたか、によって変わる。すなわち、s (KN)が真であるのは、Kが食べ物に直面しているそのときに発話された場合、かつその場合にかぎる。従って、S (KN)は、時間に関してトークンに反射的である。

次に、時制と独立の一人称の文タイプ、《私は時刻Tに食べ物に直面している》を考える。これを、

S (IT)

とする。S (IT)の発話トークン、s (IT)が真であるのは、時刻Tに食べ物に直面している誰かによってこれが発話された場合、かつその場合にかぎる。従って、S (IT)は、人物に関してトークンに反射的である。

最後に、主観的な文タイプ、《私は今食べ物に直面している》を考える。これを、

S (IN)

とする。文タイプであるから、これは、私が誰であれその私が、それがいつであれ今、食べ物に直面している、ということである。このトークン、s (IN)が真であるのは、今食べ物に直面している人によって発話された場合、かつその場合にかぎる。すなわちこの文タイプは、人物に関して時間に関してもトークンに反射的である。

トークンに反射的な文タイプの発話トークン、s (KN)、s (IT)、s (IN)の真理条件をどう考えたらよいだろうか。これらの文タイプは、何時、誰が発話するかによって真偽が変わるのだから、真理条件は時刻によって、また発話する人物によって変わる、と考えられる。

だから、s (KN)：Kが今食べ物に直面している、が真であるのは、それがいつであれKが食べ物に直面している時刻yに発話される時、かつその時に限る。そして、yが変わるのに応じて真理条件は変わる。たとえば、人物Kが1999年10月23日午後4時25分に食べ物に直面している、と仮定しよう。これは、この世界の客観的事実である。この仮定の下で、y=同年同月同日午後4時25分の場合、現実の発話「Kは今食べ物に直面している」は、真である。ところが、

y = 同午後 4 時 20 分とすると、発話「K は今食べ物に直面している」が真になる条件は、変わってくる。つまり、それが真になるかどうかは、もう一つの客観的事実：人物 K が 1999 年 10 月 23 日午後 4 時 20 分に食べ物に直面しているということ、が起こっているかどうか依存している。本当にこのもう一つの客観的事実が起こっているかどうかは、経験的に確かめるしかない。しかしとにかく、発話「K は今食べ物に直面している」の真理条件が、時刻 y の値によって変わることは明らかである。

すると、 $S(KN)$ ：K が今食べ物に直面している、はいろいろな時刻に発話されるから、その時刻ごとに、K が時刻 y_1 に食べ物に直面している、K が時刻 y_2 に食べ物に直面している、K が時刻 y_3 に食べ物に直面している、……というそれぞれ異なる真理条件を持つことになる。

次に問題になるのは、 $S(KN)$ や $s(KN)$ の意味 (meaning) をどう考えたらよいのか、ということである。意味は真理条件である、というわけにはいかない。 $S(KN)$ や $s(KN)$ は、時刻によって異なる真理条件を持っているからである。これらの文タイプやそのトークンの意味は、時刻によっては変わらないと考えるのが普通の考え方である。たとえば、「タムラヒトシは今食べ物に直面している」の意味が時刻によって変わるというのはおよそ奇妙である。真偽はいつ発話するかによって変わるが、意味は変わらない、と普通は考える。

ここで、関数という着想が有効に用いられる。 $S(KN)$ の意味を、次のような意味論的な関数とすればよい。 $S(KN)$ の意味とは関数 $f_{KN}(y)$ であって、この関数は、任意の発話トークン $s(KN)$ が生じた時刻 y から、このトークンの真理条件すなわち — K が時刻 y に食べ物に直面している — への関数なのである。時刻 y は特定の時刻だから、この真理条件自体は時制と独立の客観的事実である。入力 y の値が変われば、 $f_{KN}(y)$ の実際の出力値は変わるが、関数 $f_{KN}(y)$ そのものは不変である。従って、 $S(KN)$ の意味は時刻によって変わらない。

さらに、もう一つ確認しておくべきことは、このやり方で、 $S(KT)$ と $S(KN)$ の意味の違いも保証されているということである。 $S(KT)$ は、K は時刻 T に食べ物に直面している、という時制と独立の文タイプであった。他方、 $y = T$ とすると、 $S(KN)$ の意味である関数 $f_{KN}(y)$ の出力値は、K が時刻 T に食べ物に直面している、という客観的事実になる。すると、 $S(KT)$ と $S(KN)$ の意味が同じになってしまうかのような様相を呈する。だが、それは誤解である。 $S(KT)$ ：K は時刻 T に食べ物に直面している、という文タイプの意味は、いつ誰が発話しようと、K が時刻 T に食べ物に直面している、という客観的事実を値として出力するような定常値関数 f_{KT} なのである。関数 $f_{KN}(y)$ と関数 f_{KT} は違う関数であるから、 $S(KT)$ と $S(KN)$ の意味が違うということは明らかである。

人物に関してトークン反射的な文も、また時刻と人物の両方に関してトークン反射的な文も、上と同様に意味論的関数という考え方でうまく処理できる。

$S(IT)$ ：私は時刻 T に食べ物に直面している、の意味は、関数 $f_{IT}(x)$ として与えることができる。これは、トークン $s(IT)$ を発話した人物 x から、このトークンの真理条件： x が

時刻Tに食べ物に直面している、への関数なのである。xは特定の人物であるから、この真理条件自体は人称から独立の客観的事実である。また、もちろん、関数 $f_{IT}(x)$ の出力値は、入力xの値によって変わるが、関数 $f_{IT}(x)$ そのものは変わらない。従って、S(IT)の意味は誰が発話しようと不変である。また、たまたま $x=K$ であったとすると、関数 $f_{IT}(x)$ の出力値は、Kが時刻Tに食べ物に直面していること、という客観的事実となり、文字通り事実上、S(KT)を真とする事実と同一になる。しかし、S(IT)の意味である関数 $f_{IT}(x)$ は、S(KT)の意味である関数 f_{KT} とは異なるから、S(IT)とS(KT)の意味の違いは確保されている。

S(IN)：私は今食べ物に直面している、の意味は、2変数の関数 $f_{IN}(x,y)$ で上の二つとまったく同様に与えることができる。これは、トークンs(IN)を発話した人物xおよび時刻yから、このトークンの真理条件xが時刻yに食べ物に直面している、への関数であって、入力値xとyに応じて、関数 $f_{IN}(x,y)$ の出力値としての客観的事実は変化するが、関数そのものは変わらない。また、 $x=K$ 、 $y=T$ の場合にもS(KT)との意味の違いが確保できることも明らかである。

4. 3. 2 「私」と「今」の指示作用

関数概念によって一人称の現在時の発話の意味は処理できる。だが、指示についてはどうか。「私は今食べ物に直面している」という発話トークンの中で、「私」と「今」はどうやって指示に成功するのだろうか。もとより「私」と「今」は発話者と発話時刻を指示する。このこと自体には何の難解さも無い。だが、どのようにして「私」や「今」が、発話者と発話時刻を指示するのかを説明するのは容易ではない。

タムラヒトシという固有名ならば、通説を仮に採って、記述を通じて指示対象が突き止められるとしておいても多少の本当らしさはある。だが、「私」の指示対象を、記述を手がかりにして突き止めると主張することは無理である。というのも、タムラヒトシは記憶喪失に陥って自分についての記述的特性をすべて見失うかもしれないが、それでもなお、「私」が何を指しているかちゃんと分かる、というケースを十分想定できるからである。さらにまた、「私」は、指示しそこなうということとはありえない。「私は今食べ物に直面している」と言ったときに、この「私」を誰か間違えて他の人のことだと取ってしまうということはない。これらの点で「私」は、通常の固有名や指標詞とは違った振る舞い方をする⁵¹。

メラーは、発話の中で「私」がどのようにして指示を成り立たせるのかという問題に対して、指標詞「私」は身体における因果的なつながりに基づいて指示する、という回答を与えた。この因果的なつながりは、言語使用の水準ではなく、自然物としての身体の水準に、欲求や信念と身体運動の因果的なつながりとして想定されている。信念や欲求と身体運動を、環境からの刺激の受

⁵¹ 本論文の関心は「私」にあるので、これ以降、主として「私」についてだけメラーの説明を紹介する。メラーも重点は「私」に置いている。そして、「私」の指示問題が解ければ、同じやり方で「今」も解ける。

容と環境への働きかけ、という生き物の生存のメカニズムの中に位置づけてみる。すると、このメカニズムが機能している限りにおいて、生き物が、自らの身体を、環境から区別されるものとして把握しているということは自明である。ここに私たちの一人称の自己把握の基底がある。

4. 3. 3 動物としての自己把握

餌食を眼前にしたときに、ほかならぬ自らの身体が動いて捕食するのではなければ、動物の生存はありえない。食べられるものだという信念と、腹が減っているという欲求と、跳びかかるという身体運動とがうまく組み合わさってはじめて生存が可能である。メラーは、ここで暗黙の内に成立している身体としての自己把握が、言語使用の水準にある「私」という発話に結びつくと考ええる。しかし、この結びつきの経路を見通すためには、まず動物にもありうるような無言の信念の水準まで階層を下らねばならない。

「生き延びるためには、私たちは、今食べ物に直面しているとか、捕食者に直面しているとか、交尾相手に出会っているとか正しく信じることができるのでなければならぬ」⁵²のであるから、動物の水準にまで信念を拡張することはむしろ自然である。この水準では、特に意識的に自己を捉えていたり、まして言語によって表現できるような自己の概念を持っていたりするわけではない⁵³。だが、私たちの自己についての理解が、この水準を故郷とするであろうことはほぼ間違いない。⁵⁴

この無言の信念の内容を捉えるために、前節で設定した文の意味論が応用される。

まず、信念タイプB (P) のトークンb (P) は、xがPを時刻yに信じている、という事実(fact)である。信念の内容Pは、Pを表現しうる文S (P) の意味である。すなわち、xとyとから、S (P) が仮にxによって時刻yに発話されたとき想定したときのそのトークンの真理条件への、意味論的関数である⁵⁵。「だから、 $P = I N$ とすればxの時刻yにおける信念B (IN) の内容とは、S (IN) の意味である。すなわち、xとyとから、xが時刻yに食べ物に直面しているという真理条件への、関数 $f_{IN}(x,y)$ である。」⁵⁶

信念は、内容によって相互に区別されるだけでなく、信念保有者の振る舞いへの因果的影響の違いによっても相互に区別される。私は今食べ物に直面しているという信念、B (IN) は、言葉にされず、意識的に自覚されていないとしても、そのとき同時に存在する他の諸欲求と合流

⁵² Mellor 1991, 21

⁵³ 「信念」という呼び方を動物に拡張することに違和感があるなら、「動物の神経系のある内部状態」と考えておけば足りる。

⁵⁴ 意志や魂を身体から隔絶された実体と見るデカルト主義者は、この言い方に不満を覚えるだろう。だが、こうやって動物的自己把握を基底とする人間の自己把握構造を考えたときには、デカルト主義は、ある段階で生じる特定の上部構造として位置づけられる。つまり、デカルト“主義”は、まさに一つのイデオロギーとして位置づけられることになる。

⁵⁵ 動物も口をきく、と言っているわけではない。仮に、ヒトの立場でそれを言語化すれば、というだけのことである。

⁵⁶ Mellor 1991, 22.

して、目の前にあるものを食べてしまうとか、貯蔵しておくとか、捨ててしまうとか、この信念の保有者のいろいろな振る舞いに結びついて行く。

「簡単に言うと、INを信じるということが、諸欲求から諸行為へと到る因果的機能 (a causal function) を具体化するよう私を促すのである。ちょうど、食べ物への欲求が、諸信念から諸行為へと到る因果的機能を具体化するよう私を促すのと同様である。言い換えれば、信念と欲求はお互いの因果的な効力に影響しあう。INを信じるということは、空腹が私を促して行為させる仕方に影響する。空腹は、INを信じるのが私を促して行為させる仕方に影響する。」⁵⁷

信念にこのような因果的効力がともなっているとしても、信念内容と効力とはどのように結びつくのか。メラーはラムジーの考え方を採用する。「ラムジーのプラグマティストの等式、すなわち、信念の真理条件を信念の有効性条件と同一とする等式が、私たちの必要とするすべてである。」⁵⁸この等式の趣旨は、真なる信念とは、欲求目的を達成するような行為を、当該の欲求が引き起こすように仕向ける信念だ、ということである。空腹という欲求をかかえているときに、食べ物が目の前にあるという信念をもったとする。この信念が真であるとは、その物に噛みついて飲み込んだら、空腹が癒されて生き延びられるということにほかならない。歯が立たなかった(石だった!)とか、鉤に掛かってしまった(擬似餌だった!)という場合は、信念は残念ながら真でも有効でもなかった。こういう考え方である。

行為形成の因果的な水準に着目すると、ある主体がある信念を抱くということが持っている基本的な役割が何であるのか分かる。空腹の状態と行為の可能性があっても、いつどこに向かって行為を発動することが適切であるのかは決まらない。それを決めているのは、私は今食べ物に直面しているという信念B (IN) のトークンである。「私」や「今」に関わる主観的信念が必要なのは、有効な行為を発動する因果的仕掛けの一部としてである。

主観的信念は、欲求と合流して行為を形成する。合流するのはこれらが宿っている主体においてである。b (IN) という信念が、xの空腹をして時刻yにある行為を起こさせるよう促すためには、その信念をまさにxが時刻yに持つのでなければならない。因果は遠隔作用しないから、信念と欲求と行為は時空的に接触していなければならないのである。そしてこの因果的隣接性の条件が主観的信念にまつわる謎を大部分解いてしまう。

「ある信念は、行為者の欲求の結果に影響する仕方によって、主観的になりうる。これはつまり、その行為者がその時刻にその信念を持つという場合にのみ、主観的になるということである。」

⁵⁷ Mellor 1991, 22.

⁵⁸ Mellor 1991, 23.

ある。人物と時刻とについてトークン反射的な真理条件を主観的信念に与えるのは、この事情である。因果的な隣接性 (causal contiguity) が、主観的信念に、誰であれそれを持つ者とそれを持つ時刻とを指示させる仕組みなのである。」⁵⁹

私が食べ物に直面しているという信念は、要するに、空腹ならばそこにあるその物を食べる、というふうにならされているということだとして。こう仕向けられているということは、その時刻に、私の空腹が、それを食べるように私を促す、という因果の隣接が成り立つということに同じである。

「私の〔主観的〕信念が、私と、私とその信念を持っている時刻とを指示するのは、このこと〔因果の隣接性〕によってである。そして、このことが、主観的信念の指示対象を決める上で、自分が誰であるとか今何時であるとかを一切考える必要がない、ということの理由でもある。自己や現在の概念 (concept) は一切必要ない。私の主観的信念の指示対象を決めるためには、判明にであれ暗黙にであれ ‘私’ や ‘今’ の ‘意味合い (senses)’ を捉えている必要など全くない。因果の隣接性が私のためにそれらを決めてくれるのだ。」⁶⁰

指示のしそこないをめぐる謎も消える。Kが時刻Tに食物に直面しているという私の三人称的な信念は、間違ふことがありうる。Kなる人物はいないかもしれないし、別人と取り違えているかもしれない。だが、主観的信念ではそういう指示のしそこないは起こらない。

「なぜなら、主観的信念はその指示対象が存在しない限り存在し得ないからである。xが時刻yにINを信じるということは、xとyが存在しなければ起こるはずがない。」⁶¹

b (IN) という信念によって引きおこされる行為は、もちろん、眼前にあるのが食べ物でなかったというような理由で、失敗に終わることはある。だが、別の人物によって行為がなされたり、別の時に行為がなされたりする、というような、指示のしそこないによる間違いは起こりえない。

「因果的隣接性がそうならないようにしている。因果的隣接性によって、どんな主観的信念も間違いなくそれをもつ者とその時とを指し示すのである。」⁶²

⁵⁹ Mellor 1991, 24.

⁶⁰ Mellor 1991, 25.

⁶¹ Mellor 1991, 25.

⁶² Mellor 1991, 25.

かくして、信念とその持ち主とが因果的につながっているということによって、一人称の文に現れる「私」や「今」の指示の特異性が解明できそうである。指示対象を特定するのに必要なのは、概念や意味ではなくて因果的なつながりであり、指示に失敗しないのも、因果的なつながりがあることが信念成立の条件だからだ、ということになりそうである。

だが、ここまで主張することはまだできない。というのも、問題にされていたのは、動物にもありうるような暗黙の自己把握だった。この段階の主観的信念には、自分についての意識的な把握や、まして「私」という発話などは登場していない。これらが登場しても上と同じような説明方法が採れるのかどうか、メラーにとっての残る問題である。

4. 3. 4 「私」の指し示すもの

手がかりになるのは、複数の主観的信念が重なり合っただけである。b (I N) : 私は今食べ物に直面している、という信念と、b (I K) : 私はKである、という信念とを例に取ってみる。信念b (I N) を持つことは、信念と欲求と身体運動が連係して生じる生存のための活動の一つの要因である。信念b (I N) にこういう要因としての作用が可能であるのは、ある生き物xがまさにその時刻にその信念をもったということによって、欲求と身体運動とが連係するように促されるからである。この因果的隣接性において、b (I N) は、信念の保有者xと関わりをもち、行為の実現へと向けて過たずxを巻き込むのである。

他方、b (I K) は、また別の主観的信念である。そして、私はKであるという信念b (I K) は、b (I N) 私は今食べ物に直面している、と同時に存在するならば、b (K N) : Kは今食べ物に直面している、を成立させると期待される。こういうことが起こるのは、どういう場合であろうか。明らかに、b (I N) とb (I K) とが、同時に同一の信念保有者に起こる場合だけである。

具体的に考えた方が分かりやすい。タムラヒトシが「私は今食べ物に直面している」と思っている。同時に、タムラヒトシが「私はタムラヒトシである」とも思っている。それならば、タムラヒトシは「タムラヒトシが食べ物に直面している」とも思うことができるはずである。ところが、ムラタヒロシが「私は今食べ物に直面している」と思っていて、タムラヒトシが「私はタムラヒトシである」と思っているなら、当然ながら、「タムラヒトシが食べ物に直面している」という信念はまったく成立しない。

b (I N) とb (I K) とが同時に同一の信念保有者に起こる場合には、これらの信念の保有者xと時刻yとは、これらの信念にxとyへの関わりを持たせる共通の因果的要素になっている。そして、依然として、xやyについて保有者が概念をもっていたり、意味を捉えていたりする必要は無い。主観的信念が信念の保有者と時刻とに結びつくのは、因果的隣接性によってだからである。つまり、b (I N) とb (I K) は、因果的に同一の物に同時に関わっているということによって、同じx同じ yを捉え続ける — 指し続ける — のである。このとき、xとyは、自分で自分を表現している (they represent themselves⁶⁵)。あるいは、端的にそこに在る。「複数の主

観的信念における指示の〔一致という〕関係は、たんに同一性の関係なのである。』⁶⁴

このことは、意識的な主観的信念の水準においても同じように成り立つ。行為者xが時刻yにINを意識的に信じているとする。これは、xは自分がINを信じていることを信じている状態である。「このとき、この人物の信念が自分はそれを持っているということをこの人物に信じさせている。』⁶⁵ つまり、第1階の信念B(IN)が、第2階の信念を因果的に生む。仮定によってどちらも主観的な信念であるから、信念の保有者xと時刻yとは、「自分で自分を表現している」。つまり、因果的に信念と行為の系列の中に巻き込まれて、端的にそこに在る。それならば第2階の意識的信念の水準までたどってきても、主観的信念の保有者「私」を、概念や意味といった認識の手がかりを通じて突き止めるという課題は生じていないのである。

こうして、ついに意識的な信念を言語化する段階まで到達する。B(IN)という信念を意識しているとき、どのようにしてこれを言語化したらよいのであろうか。この段階で新たに必要になるのは、言語に関する共有された習慣(a habit)である。B(IN)にどのような文をあてがうかというのは、言語共同体によって異なる。しかし、B(IN)の保有者と時刻とを捉えるために、特別の認知上の手がかりは必要としない。このことは、どんな言語共同体に生きていても変わらない。保有者xと時刻yは、因果的隣接性によって指定されているのだからである。さらに必要なのは、このようにして指定される対象や時刻を表示する語の選び方についての習慣だけである。「私」と「今」、もしくは、“I”と“now”、もしくは、“Ben”と“şimdi”⁶⁶が選ばれるであろう。

「私がこれらを選ぶのは、たんに、自分が表現したい主観的信念のための正しい単語であると信じるからである。そして、この〔言語使用についての〕信念が正しいというのは、たんに、これらの言葉を使う私の習慣を皆が共有している、ということにすぎない。習慣が共有されているということが、S(IN)のような文において、「私」と「今」のトークンに、この文の作り手とその時とを指示するようにするのである。私たちがお互いを理解するのは、これらのトークンが実行していることはこれだ、と信じているからである。……それと知りつつ共有されている習慣が、それゆえ、いかなる時点yにおいても「私」と「今」を私が正しく適切に使用するために必要なすべてである。依然として私は、自己や現在の概念を必要とはしていない。』⁶⁷

⁶³ Mellor 1991, 27.

⁶⁴ Mellor 1991, 27.

⁶⁵ Mellor 1991, 27.

⁶⁶ トルコ語である。

⁶⁷ Mellor 1991, 27-28.

4. 4 コギトの自然化からコギトの社会化へ

メラーの分析によって得られたことは、一人称の代名詞「私」の特異性が、実は、動物としての自己把握に根ざす自然な因果作用の帰結だった、ということである。ヒンティカは、コギト命題の説得力が生じる根底に、「自分自身を知っていること (knowing oneself)」という条件を置き、これは「一人称の代名詞“私”を理解する能力」と等しいと指摘していた。「私」という代名詞は、固有名と違って概念や意味や記述を通じて指示対象を突き止めるという認識上の手間を必要とせず、他の指標詞と違って指示のしそこないも起こさない。この特異な性格を理解しているということが、コギト命題の説得力を理解できるということの条件である。そして、メラーによれば、この特異な性格は、すべて、因果的事実に由来する。すなわち、一人称の主観的信念「私は今……している」において、「私」の指している当のモノが、信念から行為へと到る一連の過程に、因果の隣接性という条件によって巻き込まれている、という因果的事実に由来するのである。「私」のトークンからその指示対象へと過たず向かう「私」特有の指示の謎とは、身体の内部状態から身体的自己把握へと到る因果的過程を逆向きにたどろうとしたために生じた謎だったのである。だから、「私」の指しているモノとは、生きている身体なのである⁶⁸。

この分析結果は、デカルトの「私は考える、ゆえに私はある」という発見からあまりにも隔たっているように感じられるかもしれない。だが、それは思い違いである。小林道夫は、コギト命題について、次のような説明を与えている。

「私は有る、私は存在する」という命題が必然的に真であるというのは、方法的懐疑において意志的な説得行為が繰り返されるたびごとに、必ず、その行為を内的に感知し、その行為の原因として我の存在を認知せざるをえないということなのである。(強調は引用者による)」⁶⁹

ヒンティカやメラーが発見したことと、この小林道夫のコギト解釈とは、ほとんど一致している。「方法的懐疑」はデカルト特有の懐疑遂行上の構えだが、これを特異なものとしているのはデカルト哲学の体系内の事情である。だから、私たちは、「方法的懐疑」を一般の思考作用と考えて差し支えない。また、「意志的な説得行為」とある点も、同じく、意識的に行われる行為一般と考えて差し支えない。そうすると、上のコギト解釈の核心は次のように言い表されることになる。すなわち、

⁶⁸ これは、目眩ましのような考察に満ちたあのAnscombe 1975の、結論部分での指摘でもある。そこでは、“a living human body”としての“the person”である、と言われている。なお、Anscombe 1975は、「私」は指示しないという判定で有名であるが、志向的な意味作用の一種として指示を捉えるなら、このアンスコム考え方はメラーの「私」分析と両立する。メラーは、「私」の指示作用は志向的ではなく因果的だ、と言っているのだからである。

⁶⁹ 小林道夫1995、130-131。

— 「私はある」という命題が必然的に真であるというのは、思考作用をともなって意識的に行為が遂行されるたびごとに、その行為が内的に感知され、行為の原因としての我の存在が認知されるということだ。

これはヒンティカやメラレーやロックが言っていることそのものである。私たちの解釈と小林解釈との唯一の違いは、行為の原因を精神ではなく身体であると見なす点である。だが、コギト命題の説得力が生じる存在論的な構造に関しては、私たちの解釈と小林解釈との間に少しの違いもない。

とはいえ、精神と身体の相違はあまりにも大きいと言うべきかもしれない。身体を肉的なものと見て眺めるのはキリスト教の偏見にすぎないとしても、私たちが、精神と呼ばれる何ものかに割り当ててきた活動や価値と、身体に割り当ててきた活動や価値とが違う、ということを否定するのは愚かである。コギト命題の解釈を通じて、私たちが自分の固有の活動領域を、エサを食べたり、捕食者から逃げたり、交尾したりする水準だけに限定せざるをえなくなるとしたら、どこかで何かが見失われているのである。

じつは、私たちは、ここまでの考察の中に未解決の問題をもう一つ抱え込んでいた。それは、精神の個体化の原理を自然主義的に与えるという、ロックの人格同一性論に由来する問題である。確かに、コギト命題の背後にあるのは身体としての自己であることが判明した。これは、人格同一性論の問題構成に即して言えば、ある時ある場所での思考する存在者を、生きている身体として立てられたに過ぎない。そして、このところまでは、ロックにしても、思考を身体に位置づけるやり方で可能だった。だから、ヒンティカやメラレーの分析に頼っても、道徳的(精神的)存在としての人格の通時的同一性はまだ明らかになってはいないのである。

ロックは、人格(person)を自己意識というきわめて近代主義的な手法⁷⁰で取り出しつつ、同時に人格は法廷用語(a forensick term)であるとも言っていた。確かに、ペルソナ概念は、ローマ法以来の長い歴史を持っている。また、ペルソナは、神と人間との根源的関わりを語るときのキリスト教神学の用語でもある。西洋思想史における人格概念には、このような歴史的・文化的な背景が込められている。本論文では、その背景自体には立ち入らないが⁷¹、人格同一性の哲学的分析のプログラムが、人格概念の歴史的・社会的な広がりやを考慮に入れたものになるべきであることは明らかである。人格同一性の問題は、社会心理学や社会哲学の文脈を必然的に含む

⁷⁰ 意識consciousness / conscience / conscientiaが、反省的思惟という私たちの知る意味で用いられるようになったのは、デカルト以降、17世紀のことである。デカルト自身による意味の説明は、小林道夫1995, 131を参照のこと。また、英語圏での例証は、Noonan 1989, 52-54を見よ。

⁷¹ 人格(person)概念の歴史的・形成史についての紹介と考察は、田村1996を参照されたい。また、今流通している人格(person)概念の概念的構成要素の列挙と分析については、A. O. Rorty 1988が要を得ている。

のである。⁷²

個々のヒトは、ある特定の社会の中で、尊敬さるべき行為者としての生活形式を学ぶ。動物としてのヒトの自己把握は身体の水準に根ざしているとしても、道徳的存在者としての人格の存立は、ヒトの社会生活の水準に定位している。コギト命題が、精神の問題となるのは、社会的文脈においてなのである。精神の個体化の原理を自然主義的に与えるという課題は、社会的動物としてのヒトの生活形式を視野に入れることを通じて、形而上学の原理の社会化という研究プログラムに接続される。

次節では、私たちに利用可能なコギトの社会化の試みの一例として、ロム・ハレの社会心理学的な自己概念の分析を紹介する。

5 ロム・ハレの社会心理学

5. 1 自己の理論的性格と社会性

ロム・ハレは、『人格という存在』⁷³において、現在の英語圏の心の哲学を特徴づけている方法的個人主義 (methodological individualism) の立場を批判し、それとは本質的に異なる自己と人格の理論を提出した。そこで試みられているのは、個体の発達心理学的考察から道徳理論の社会心理学的分析にまで及ぶ相当大がかりな考察である。

ハレの考え方の最大の特徴は、自己 (self) という存在を、科学理論における理論的存在者と似たものと見ようとするところにある。自己とは、社会的に定義され、発達過程を通じて個々のヒトに浸透する文化的な仕掛けであって、生活の中で経験的に出会われる存在者の一つではない。ある社会に固有な自己概念の使い方を学ぶことによって、私たちは、自分の生活のある観点から統合され得るものとして見るができるようになる。簡単にいえば、その社会の中で一人前の人格として振る舞うことができるようになるのである⁷⁴。

ハレは自らの立場について次のように総括的に語る。個々の経験を可能にするのはなんらかの社会的な力なのだ、ということがカントを引き合いに出して述べられている。

⁷² この点で、一ノ瀬正樹1997の主張に私は同意する。ただし、意識を三人称的に規定されると考える立場がロック自身に明示的であった、という一ノ瀬の指摘には、にわかには同意できない。田村1998bを参照のこと。

⁷³ Rom Harré, *Personal Being*, Blackwell 1984. この著作の題名をどう訳すかはかなりの難題である。仮に『人格という存在』としておく。本質的には、“person”をどう訳すかという問題である。“person”は、「人格」「人物」「人間」のいずれとも重なるが、いずれとも異なる。“person”は、日本語で「人格」というよりは具体的な個々のヒトに近い。だが、「人間」がもちうる自然種としての含みは無く、道徳哲学的な含意を常にともなっている。また、「人物」ほど客体化されていない。自分を一人の人物と考えるということと、自分を一人のpersonと考えるということは、少し違う。personには心の一人称的な把握がともなう感じだが、人物は必ずしもそうではない。以下では、“person, personal”に「人格、人格的」以外の訳語を当てた場合には、いちいち原語として“person, personal”を示して置くことにする。

「私の計画は、自己であるということの基盤になっている諸々の統一が経験的に与えられるとは考えないという点で、カント的なものである。しかし、カントとは違って、私は、それらの統一の起源の説明が経験的な言葉によって、社会的な説明として、与えられると考えている。カントは超越論的な対象は超越論的な特性しかもたないと主張したが、私は、カントに反して、少なくとも重要な超越論的な対象のあるものは、社会的な特性をもっていると主張する。」⁷⁵

一つだけ注意しておけば、私たちのここまでの考察から明らかなように、自己の基盤のすべてを社会化する必要はない。ヒトは動物としての身体的な自己把握という自然な統一の基盤をもっている。私たちの自己把握のどの要因が身体に由来しており、どの要因が社会生活に由来しているのか、厳密には分けられない。身体に由来する自己把握はほぼ常に成立しており、かつ、社会生活を送らないホモ・サピエンスも存在しない。どちらが欠けてもヒトの生存は事実上ありえない。ハレの試みからは、コギトを社会化するプログラムに何が必要なのか、哲学的な構図を抽出できればよい。以下、そのような関心で、ハレの考え方を素描する。

5. 2 心的属性の概念空間

ハレの基本的立場は、あらゆる心理的属性を、まず言語活動speech actsとして現れるヒトの相互関係、つまり、社会生活の中に位置づけ、その後、それらの属性を〈我が物とするappropriation〉手続きを考えて、人物に固有の、私的で、個人的な(personal, private, individual)領域を組み立てる、というやり方である。最初に与えねばならないのは、社会生活の場を特徴づける諸性質と、この特徴づけのどの部分がどのように変容して、個体の固有領域が括り出されるのか、という社会的・心理的生活の動的な配置である。

哲学と心理学を横断する通念として今まで多用されてきたのは、主観的と客観的、内的と外的、という同型の対立軸である。〈主観的かつ内的〉な極と〈客観的かつ外的〉な極が立てられ、前者が心的、後者が物的というように割り振られてきた。これは通俗化されたデカルト的枠組みである。ここに取り込まれると、対立する二極のどちらかを否定したくなったり、心身の相互関係が謎になってしまったりする。私たちは、この枠組みが想定するより遙かに複雑で豊かな心的生活領域をもっている。(Harré 1984, 38-41)

⁷⁴ ハレは、自己概念を、取り替えのききにくいものと見る。たとえば、西欧人は東洋的自我にどんなに憧れても、それにはなれない、と指摘する。「人格としての我々の存在が作り出されるのは、人格とは何かについて社会的に流通している考え方にもとづいた、一つの自己の理論を信ずることによってである。私が人格としての自分の存在を変更することができるのは、別の社会で流通している人格概念から取り出された自己の理論を信じることができるときだけである。東洋的な自己とは両立しえない人格概念によって成り立っている生活秩序の中に生きているかぎり、〔西洋の〕人々が、東洋の宗教に熟達するために必要とされる本当に東洋的な自己を手に入れようとしても事実上それができないのは、人格としての存在を変更する過程に社会的な要因が介在しているからなのである。」Harré 1984, 26.

⁷⁵ Harré 1984, 22.

特にハレが着目するのは、発達過程における心理的共生（psychological symbiosis）の重要性である。心理的共生とは、幼児に対する母親の態度を言うのだが、母親が幼児の心的世界に介入し、それを補完するように振る舞うことによって、幼児の心的世界を作り上げていく働きである。

「母親たちは、いつも、子供が心理的な能力を全領域にわたって備えているかのように語りかけ、そういうものとして子供について話す。とりわけ、子供がちゃんとした自己としてあり、世界をその自己の立脚点から見て働きかけているかのように扱う。こういうやり方で、母親たちは、幼児の心理的および社会的な欠落部分を補って行くのである。こうして結局母親は成人のヒトを作り上げてしまう。」⁷⁶

母親の解釈が幼児の心的世界であるのだから、主観－客観、内－外といった対立軸では計りえない事態がここでは起こっていることになる。幼児は主観的でも内的でもないが、心を持たないわけではない。心的生活が、公共的、集団的、かつ受動的に生きられているのである。幼児の心は、持ち主だけが接近できる私的な領域ではなく、まさに母親の公然たる介入の下にある。その内容は、母と幼児とによって集団的に保有されており、意図でさえ母親に補完されるから、心は受動的なのである。

ハレは、こうして心的属性を布置するために三つの軸を立てた。第一が、心的属性の提示（display）に関する私的と公共的（private, public）という軸。第二が、心的属性の実現（realization）に関わる個体的と集団的（individual, collective）という軸。第三が、行為者性（agency）に関わる能動的と受動的（active, passive）という軸。この三つの軸を直角座標と見なして3次元の概念空間を設定し、そこに心的世界の動的な構造が配置されるのである。

たとえば、頭の良さという意味での知能intelligenceという心的属性をとりあげてみる。これは私的に提示されるものなのか、公共的に提示されるものなのか。自分の頭の良さを時には自分で感じ取るということもありうるから、知能は、私的に提示される側面も備えている。だが、知能は、しばしば同輩と比較されうるものとして扱われる。頭の良さは、多分に、公共的に提示される心的属性なのである。そして、それを実現する能力は、明らかに集団というよりは個体に宿る。さらに、それは能動的に行使される。従って、知能は、公共的提示－個体的実現－能動的行使という空間に位置づけられる。

また、意図intentionは、2歳児については、公共的提示－個体的実現－能動的行使という空

⁷⁶ Harré 1984, 41. 近代の哲学者では、共感sympathyの力に着目したヒュームが、これに近いことを言う。すなわち、子供は提示されたどんな意見でも暗黙のうちに心に抱いてしまう、と指摘している（Hume 1978, 316）。

間にあるだろう。人々に対して示され、それぞれが保有し、能動的に行使されている。しかし、0.5歳児については、公共的提示—集団的実現—受動的行使という空間にある。0.5歳児は母親との心理的共生の段階に生きており、人々に対して提示される意図を、母親との共同作業で実現し、かつ、それは受動的に実行される。心的属性は、このように、発達段階によって位置づけが変わりうる (Harré 1984, 43-44)。

記憶は、擬似デカルト的な〈主観的・内的〉対〈客観的・外的〉という一次元の軸上に配置しようとする、さしあたって内的なものを見なされざるをえない。もとより、記憶は過去の正しい想起でなければならないから、客観的であることを期待されてもいる。だが、内的かつ客観的というあり方は、この擬似デカルト的な構図の上では与えにくい。結局、記憶は、ロックを困惑させたように、謎に満ちた心的属性になってしまう。しかし、3次元の概念空間に位置づけると、見通しがよくなる。記憶は、個体的実現か集団的実現かという軸で考えれば、さしあたって個体的である。また、想起は私的な体験であり、能動的に行使されるときも受動的に行使されるときもある。すると、記憶は、能動—受動の軸に平行な平面上の私的—個体的な領域を貫く線上に位置づけられる。(Harré 1984, 52)

だが、ハレは次のような事実を指摘する。ある人物の子供時代の想起は、本人よりもその母親の方が権威を持つであろう。それならば、個体的—私的に実現される機能が、同時に公共的—集団的な評価を受ける、という仕組みがあると想定される。あるいは、電子機器の記憶装置、記憶媒体といった用語法に見られるように、記憶は公共的—集団的にアクセス可能な領域にも拡張される。また、複数の人間が、ともに立ち会った出来事に関して、会話を通じて一つの共有される記憶 (a shared story) を形成する、ということも稀ではない。記憶は、私的—個体的な領域にまずもって定位されるとは言いながら、公共的—集団的な評価、アクセス、形成のメカニズムをともなっているのである。(Harré 1984, 53)

このハレの指摘は、ロック以来の人格同一性論で、しばしば記憶が考察の核心となった事情を、よく浮かび上がらせている。ロックのように、意識内容の志向的な意味関係だけで記憶を定義し、人格同一性の根底としようとする、他の個体の記憶をなぜ持たずしてしまわないのか、という難問につき当る。コギト命題をヒンティカとメラウの方向で解釈することによって、私たちは、記憶が備えている私的—個体的な次元が、身体であるコギトの実体性そのものに由来すると主張することができる⁷⁷。とはいうものの、これだけでは、道徳的主体としての人格は形成されないのがあった。だが、上のように、私的—個体的に実現される記憶機能が、常に公共的—集団的な次元

⁷⁷ 記憶の志向的=意味的關係だけでは通時的同一性が確保できず、記憶に関わるの身体的な連続性が必要だ、という指摘は、Sydney Shomaker, 'Persons and their pasts'やJohn Perry, 'Personal Identity, Memory, and the Problem of Circularity'などが典型。この問題はヒュームに即して、J. I. Biro, 'Hume's difficulties with self'とJ. L. McIntyre, 'Further Remarks on the Consistency of Hume's Account of the Self'による討論でも見通しのよい形で扱われている。

との関わりを持つ——監督され、アクセスされ、相互形成される——のが常態であるのならば、ある社会で信頼を置かれうる責任主体としての人格は、信頼を置くことができる記憶言明の作成能力を通じて定義されていると予想してよいことになる⁷⁸。簡単に言えば、本人が実地に体験したことだけを間違いなく語るような存在は、自分の行為に責任を負うことも可能だ、と見なされるわけである⁷⁹。

5. 3 自己と人格の形成過程

一人前の人格となる以前に、ヒトは、公共的で集団的な領域にまず乳児として登場する。この領域での生活から始まって、さまざまな心的属性を我が物とする発達過程があり、そのどこかの段階でヒトは一人前になる。ヒトがまず参加する公共的で集団的な生活領域では、それぞれのヒトは、言語活動が繋ぎ止められる一つの位置 (location)、つまり発話の係留点として現れる。人々のこのような存在様態を、ハレは一次構造the primary structureと名付けた。これは、個々のヒトが話者ないし聞き手として引き入れられる公共的で集団的な会話の組織体である⁸⁰。しかし、ヒトは、いずれ、たんなる発話の位置ではなく、内的な複雑さをもった存在として扱われるようになる。この存在様態は二次構造the secondary structureと呼ばれる。一次構造から二次構造への推移が、自己の理論的概念の獲得を条件としたヒトの心的発達である。

一次構造の登場者は、発話者としての人物 (person) である。人物 (person) とは、その内的エピソードによってではなく、むしろ公共的な規準によって同定される社会的な個体 (social individuals) のことであり、発話の結びつけられる位置としてのヒトである。従って、人物 (person) の行為や発話の志向性は、内的状態の外部的表現であると見なされるのではなく、むしろ、人物間の相互関係の社会的枠組みによって解釈される。(Harré 1984, 76)

他方、二次構造は、内的エピソードによって定義されるような存在理解の仕方に対応する。すなわち、ヒトが〈自己という感じ (sense of self) 〉⁸¹を伴いながら生きること、つまり自己 (self) として生きることである。諸々の自己 (selves) とは、知覚や感情や信念を統合して組織される心理的な個体 (psychological individuals) である。これは端的に経験されるものではな

⁷⁸ 記憶は過去へ延びる意識であるが、意志や意図や想像力によって、未来も人格同一性に関わってくる。本論文では割愛せざるを得なかったが、未来へ延びる意識の問題も、基本的には記憶の場合と同様に、社会的・倫理的な配慮の下での共同的な資格認定として分析することができると予想される。Bernard Williams, 'Imagination and the Self', idem. 'The self and the future', John Perry, 'The Importance of Being Identical'などを参照のこと。また、Derek Parfit, 'Personal Identity'における人格同一性問題の重要性の否定も、個体論に傾きがちだった人格同一性論議に対して、人格の決定に関与する社会や倫理の文脈を正当に扱うべきだ、という批判を行ったものと読み替えることができる。

⁷⁹ 霊媒やシャーマンや巫女が生きている社会では、たぶん、話はまた違ってくるだろう。

⁸⁰ Rom Harré, 'The "Self" as a Theoretical Concept', in Michael Krausz (ed.), *Relativism*, Univ. of Notre Dame Press, 1989, 387-417, 387. この論文は、Harré 1984のChap.4と内容上ほとんど重なっている。だが、独立して読まれることを考慮して、随所でハレの立場が一般的に述べられている。

⁸¹ Harré 1984, 78.

い (Harré 1984, 76)。

「ちょうど私が重力場を経験したことがなくてもそれに諸特性を帰属させることができるように、私は、自分の“内的存在 (inner being)” に経験的見知りを持たなくても、自分自身に諸特性を帰属させることができる。諸人物 (persons) は、話者として指標付けられ (indexed)、指し示される (indicated)。諸自我 (selves) は、主体的な個性を付与するような心理的な諸統一を組織する原理として言及される (referred to) のである。しかし、その統一とは、そこに負荷された構造の統一であって、共通の実体的な核の統一ではない。」⁸²

重力場や電磁ポテンシャルといった理論物理学の概念は、それを学ぶことによって経験を組織的に見ることができるようになるような概念であって、観察可能な対象とは異なる水準に位置する。例えば、重力という概念によって、落下する物体や、熱気球や、人工衛星を一つの一貫した枠組みの中で捉えることができるようになる。それと同じように、私たちは、心理的諸現象を統一する原理として、自己という概念の使い方を学ぶのである⁸³。自己 (self) が理論的概念だというのは、このような捉え方のことを意味している。そして、この自己の理論的概念は諸文化に相対的である。

「〔発達過程の幼児という〕生き物たちが、完全に人間となるのは、彼らが一つの理論、すなわち、彼ら自身についての理論を持つときである。この理論とは、これによって、その生き物が自分の経験を秩序づけたり、区分したり、反省したりして、ひいては自分自身に介入し制御することができるようになる、そういう理論なのである。人類全体の広がりを考えれば、このような役割を果たす多くの人格生成理論 (person-engendering theories) がありうるだろう。私たち〔西欧〕の社会的歴史的条件下において実際に用いられている経験の秩序づけと区分のやり方は、意識と行為者性と〔個の〕歴史を構造化する際に含まれる三つの統一性への信念に基礎を置いている。つまり、視点 point of view、行為の発動点 point of action、および人生の軌跡 life trajectory の三つは、デカルト的自我やカントの叡知的自己に似たいっそう根源的な統一の表現とされているのである。」⁸⁴

⁸² Harré 1989, 392.

⁸³ 概念を理論的と見るのはどういうことなのかについては、Harré 1984, 167を見よ。理論形成は、根源的な着想の水準と、説明のために形成される理論的概念の水準の二段階に分かたれている。ニュートンの粒子の概念は、根源的な着想であり、それが分子運動論 kinetic theory における分子 molecule という説明概念に結実する。公共的集合的な水準にある人物 (person) の理解が根源的な着想にあたり、我々が経験を組織するために形成する自己概念は説明的理論概念に当たる、とされている。

⁸⁴ Harré 1989, 404.

幼児は自己についてのある見方を修得することによって、自分の経験を秩序づけ行為を制御することができるようになる。そのやり方は、種々ありうる。ハレは、デカルトやカントの哲学的な自己概念に通じる近代的自我を、西欧社会の固有のイデオロギーとして捉えている。言い換えれば、「自分自身を原子的個体 (an atomic individual) と見なし、自分の諸性質はすべて内的な実在の固有特性であると見るという態度は、アフリカの部族社会の人々が、自分自身を実在する集合的存在のスポークスパースンであると同様に、文化的に特殊なことなのである。」⁸⁵

ハレの見方が優れているのは、ヒトの生活形式の普遍性を見失わずに文化相対主義を描き出すことができている点においてである。幼児は一次構造の中に引き入れられ、自己についての理論を学ぶ。学習される自己の理論の中身は大いに異なる可能性があるが、学習の過程自体はどんなヒト社会にも共有される構造を持つ。「ある人物の自己とは……『私 “I”』とその同族の言葉の規則によって決定される一般的な要素と、自己がどのようなものと見なされるのかについてのローカルな民俗の理論 (a local folk theories) という特殊な要素との、連結したものである。」⁸⁶

誤解の無いように注意しておけば、ハレの主張は、私たちがコギト命題を通じてすでに明らかにしたこととみごとに両立する。「私は考える、ゆえに私はある」という断定に打ち消しがたい説得力がともなうのは、これがおよそヒトの言語活動に必ず随伴する発話者の指標的な指定という水準に根ざしているからである。この説得力は、従って、まったく文化相対主義の影響を受けない。コギト命題の了解は、どんな内容の自己の概念であっても、それを学ぶために必ず要請されるし、かりにコギト命題が了解できないとしたら、言語学習能力自体が損傷をこうむっているはずである。コギト命題は、ハレの言う一次構造そのものが成立するための条件なのである。

残る問題は、「私」その他の指標詞を学習して行く過程の分析である。これは発達心理学上の個別研究のテーマである。ハレは多くを紹介してはいないが、ジェローム・ブルーナーの研究に立脚して、「いないいないばあ (peek-a-boo)」のようなコミュニケーションゲームが、発達段階として興味深いことを指摘する。このようなゲームを通じて、幼児は、自分以外にも世界を見ている別個の視点が世界内に存在すること、および、これらの視点がまさに人物 (persons) に位置をおくこと、を学んで行く。こういう学習が、発話という行為を、自分も含めた人物たちの集合のどこかに割り当てる能力を準備する。こうした学習過程があってはじめて「私」「今」「ここ」「これ」「それ」「あれ」といったトークン反射的な語群を適切に解釈し、適切に使用することができるようになる。そしてさらに、ほめられたり、叱られたり、告発したり、言い訳したりする言語ゲームを通じて、幼児は自分が自立的な行為者であるということを受け入れて行く。自分が

⁸⁵ Harré 1989, 416.

⁸⁶ Harré 1989, 411.

行動の作り主だという考え方ができてはじめて、自分の行動を制御し、経験を秩序づけることが可能になってくる。⁸⁷

ハレの紹介を離れば、現在では、「いないいないばあ」段階よりもずっと以前の段階で、新生児が母親とのコミュニケーションに参加しているらしい、という興味深い研究成果が得られている。正高信男の研究によると、授乳中の母親と新生児とは、乳の吸飲と休止とをきっかけとした一種の身体的コミュニケーションを行っている⁸⁸。2週齢の新生児は、乳の吸飲と休止を一定のサイクルで繰り返している。平均して25秒ほど吸うと、14秒程度休止するというサイクルがある。一方、乳を与えている母親は、休止にはいると乳児を必ず揺すぶる。休止に入って3秒後くらいに、母親は乳児を揺すぶりはじめ、それが8秒ほど続く。揺すり終わられると、3秒後くらいに乳児は乳を再び吸い始める。実験によれば、乳を吸っている最中に揺すぶられると、乳児は吸うのを止める。また、揺すられている限り吸おうとはしない。興味深いことに、母親は、自分が休止した乳児を揺すっているという自覚が特でない。言われてはじめて気が付くらしい。また、2週齢の新生児が意図的に吸ったり止めたりしているとは考えにくい。要するに、この行動パターンは、ヒトという種の生得的な遺伝的形質の一部であるらしい⁸⁹。新生児も動物としての身体的自己把握を備えている。この身体感覚を通じて、自分のある態勢——吸うのを止める——に対して、外なるものが何らかの応答をしてくる——体を揺すぶられる——という体験を繰り返しているわけである。ここに成立しているのは、口唇感覚と身体の運動感覚とを媒体とする母親と新生児の相互的な働きかけ合いである。⁹⁰

ヒトが言葉を獲得し、一人前の人格と認められるようになってゆく過程については、今後とも発達心理学の詳細な研究が積み重ねられるだろう。ここでは、最後に、発達に関するハレの図式を紹介しておくことにする。

先に3次元の概念空間を定義したが、そのうちの二つの軸、すなわち、公共的—私的、集団的—個体的、という二つの軸によって、2次元の座標系を考える。それが下の図1である。

領域1の《公共的提示&集団的实现》、つまり、ある心的属性を他者と共有していて、その他者と力を合わせて支える、という段階が人間の出発点となる。最初に登場するのは、最低限の身体的自己把握を備えた新生児である。この段階でも何らかのコミュニケーションに参加していることは上に述べたとおりである。

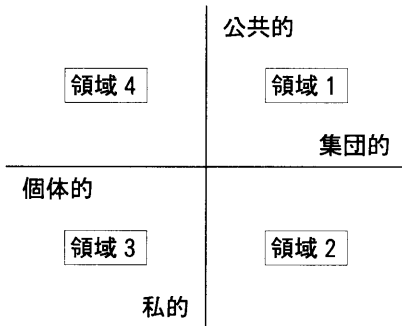
⁸⁷ Harré 1984, 103-104. Harré 1989, 413-414.

⁸⁸ 正高信男『0歳児がことばを獲得するとき』中公新書1993

⁸⁹ 正高信男1993によれば、吸っては休み、吸っては休み、というサイクルを持つ哺乳類はヒトだけだそうである。なお、同書執筆の時点では、日本と北アメリカ、イギリスではこの行動の観察があるが、他の地域でどうなのかは分からないとされている。同書26-27。

⁹⁰ これはもっとも早期に起こる心理的共生なのではなかろうか。新生児は、乳を吸いたい（吸おうとする）という自分の志向的態度を、母親からの揺すぶり刺激によってはじめて作り上げると言ってもよいように思われる。そうだとすると、生存のための基本的志向性さえ、外部からの刺激によって初めて成立するわけである。

図1 提示の軸



領域1から領域2《私的提示&集团的実現》、すなわち、心的属性を自分にだけ分かる仕方を持っているが、それが周囲の皆によって支えられている段階へと移行することは、〈我が物とすることappropriation〉と呼ばれている。これは、発達段階としては、徐々に言語行為の適切な係留点として認められることに対応する。子供は指標詞の正しい使い方を学ばなければならないし、それなりに道徳的な行為者として自己制御も可能になって行かねばならない。つまり、人々から“語るに足りる”人物

(person)として認められるようになる段階である。ただし、まだ完全に一人前の人格(person)とも言えない場合もありうる⁹¹。

領域2から領域3「私的提示&個体的実現(私だけ持っていて、私だけで支える)」への移行が、自己の理論が関与してくる〈変容transformation〉と呼ばれる段階である。これは、諸々の心的属性をすべて自己(self)の下に統合していると自らが見なすようになることを意味する。この段階は、完全に一人前の人格(person)となった段階に対応する。⁹²

領域3から領域4「公共的提示&個体的実現(私だけが実現するが、それを皆が共有する)」への移行は、〈公共化publication〉と呼ばれる。これは、創造的な表出活動などの行われる段階である。

領域4から領域1「公共的提示&集团的実現(共有していて、皆で支える)」への移行は、〈慣習化conventionalization〉と呼ばれる。これは公共化において現れた個体による革新

⁹¹ ハレの議論は、ときに人物(person)をまったく内的エピソードを欠いたものであるかのように示す点で、やや無理がある。本当は、語るに足りると見なされるためには、それなりの意味が必要であるから、“自分をもって”いなければならないのである。言いかえれば、言語共同体でまともに生きていると認められるヒトならば、自己(self)把握が全く無いというはずはない。ハレ自身もこのことには気づいていて、“to have just this sense of any *individuality*, ..., is a necessary part of what it is to be a person” (Harré 1984, 210, ital.add.)と言っている。すると、発話の係留点としての人物(person)と、概念的なものとしての自己(self)であることとをきっぱり分けて考える、というハレの基本的戦略はやや危うくなる。とはいえ、語るに足りる人格(person)であることの内実は、確かに諸文化に相対的な自己概念によって与えられることも事実だろう。そこで、どんなヒト社会で生きるのにも必要な最低限の自己把握——人称代名詞「私」の学習の前提——と、一人前の人格(person)であることとの間の、かなり広い空間を自己(self)の理論的概念が橋渡しする、と考えておくことにする。

⁹² これはしかし、考えてみると、近代的自我という理論的概念の下でしか成り立たないようにも見える。だが、Louis Dumont 1986の考え方を援用すれば、隠者や行者のような世俗外個人an outworldly individualとしてならば、近代社会以外でも領域3に生きる段階が成り立つ、と言えるかもしれない。ハレは、西欧社会の住人なので、完全な人格(person)だが個人主義的な主体ではないという状態を、具体的には思い描き難いようである。従って、自己の理論を完全に身につけた存在が、みな個人主義的な主体であるかのように語られてしまう、という限界を持っている。領域3をどう扱うかは、なかなか難しい問題を提起する。ひょっとすると、近代社会ならぬ伝統社会では、修行僧や芸術家にしか公然とは許容されない段階かもしれない。

innovationが、社会的に受容されて慣習となる段階を表している。(Harré 1984, 256~259.)

ハレの考え方については、行為論におけるデイヴィッドソン批判や、倫理学における西欧中心主義の批判など、まだ紹介すべきところは多く残っているが⁹⁵、ここにコギトの社会化の研究プログラムの一つの形が提示されていることは、十分に示されたと思われる。

6. むすび

ここまでの議論を総括しておこう。まず、デカルトのコギト命題は、ヒンティカの語用論的分析の方向で、ある程度まで解釈することができる。ただし、ヒンティカ解釈は、デカルトの存在論的な真意を捉えきってはいないと批判されうる。ところが、D. H. メラーの一人称の分析を經由して再びコギトのヒンティカ解釈を吟味してみると、結局のところ、考える私の実体的な基盤を精神と見るか身体と見るかの相違が生じるだけで、論証の存在論的な構造に関しては、ヒンティカ＝メラー型のコギト解釈は、十分デカルトの主張の形而上学的含意を捉えているものであることが分かった。私たちが魂という実体を受け入れがたいと感じるかぎり、コギト論証の説得力の背景をなす実体的な基盤は、じつは身体である、という自然主義的な解釈をとるしかない。

歴史を振り返れば、ジョン・ロックが、すでにコギト命題についてヒンティカ＝メラー型解釈と同型の自然主義的な解釈をとっていた。ところが、ジョン・ロックにおいては、道徳的主体としての人格 (person) を定義するために、人格同一性論という特異な哲学的問題が新しく派生していた。言い換えれば、コギト命題の自然主義的解釈は、人格同一性論によって補完されないかぎり、動物としてのヒトの身体的自己把握の水準しかもたらさないのである。人格概念の歴史的・社会的背景を視野に入れば、人格同一性論は、コギトの社会化の理論として展開されるしかない。そして、ロム・ハレによる自己と人格の理論にもとづいて、私たちは、思考しつつ行為する存在として、身体性と社会性とを備えたヒトの発達を素描することができた。

かくして、私たちは、コギト命題の説得力を完全な形で保存した上で、西洋近代の自己概念を一つの理論的可能性として保持しつつ、同時に近代イデオロギーとコギト論証の説得力とを厳密

⁹⁵ ハレは、記憶や知識が社会的性格を持つと考えるので (Harré 1984, 46-55)、行為の理論も個体の心理学にはならない。これは、現代の行為論に対する根本的な異議申立てに発展する。ハレ自身の行為論は Harré 1984, Chap.7: Personal Being as Practical Unity: Agency, 180-202で素描される。ハレは、デイヴィッドソン流の理由＝原因分析にも、アリストテレス流の実践的三段論法分析にも批判的である。デイヴィッドソンもアリストテレスも、行為を人物より下位の (sub-personal) 部分的存在である“原因”とか“実践的論理”といったものによって決定されるとする点で、人格 (person) を部品からなる一種の自動機械automatonと見ていることになる、とハレは見なす。ハレ自身は、意図intentionという心的属性の社会的起源に着目して、行為を道徳的秩序連関the moral orderの中に位置付ける、という方向をとる。その結果、ハレは、道徳哲学に関しても近代の個人主義の倫理学を大きくはみ出すことになる。カント流の義務倫理も功利主義も、西ヨーロッパ・北アメリカの自文化中心主義的な人間理解にもとづいており、社会的生物としてのヒトが共有している道徳的心理は、〈名誉への倫理〉と〈努力conation〉である、とする。近代の道徳哲学と道徳心理学への批判は、ピアジェやコールバーグによる発達心理学的研究への批判も合わせてHarré 1984, Chap. 9: Moral Philosophy and Moral Psychology, 219-255で展開されている。

に分離して、自らのあり方をより自由に作り上げることができる哲学的地点に立つことができたのである。

文献表

- Aaron, R. I., 1971: *John Locke* 3rd edition, Oxford: Clarendon Press.
- Anscombe, E., 1975: 'The First Person', in Quassim Cassam (ed.) 1994: *Self-Knowledge*, Oxford University Press, 140-159.
- Ayers, M. R., 1994: 'The Foundations of Knowledge and the Logic of Substance: The Structure of Locke's General Philosophy', in G. A. J. Rogers (ed.) 1994: *Locke's Philosophy: Content and Context*, Oxford: Clarendon Press, 49-74.
- Biro, J. I., 1979: 'Hume's difficulties with self', *Hume Studies*, Vol. 5, No.1, 45-54
- Descartes, R., 1964-1974: *Oeuvres de Descartes*, publiés par Ch.Adam et P.Tannery, Paris: Vrin-C.N.R.S.
- Des Chene, D., 1996: *Physiologia*, Cornell University Press.
- Dumont L.1986: *Essays on Individualism*, The University of Chicago Press
- Gracia, J. J. E., (ed.), 1994: *Individuation in Scholasticism*, State University of New York Press.
- Harré, R. 1989: 'The «Self» as a Theoretical Concept', in Michael Krausz (ed.) 1989: *Relativism*, University of Notre Dame Press, 387-417.
- Harré ,R., 1984: *Personal Being*, Blackwell
- Hintikka, J. 1962: 'Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?', in Willis Doney (ed.) 1968: *Descartes*, University of Notre Dame Press, 108-139.
- Hume, D., 1978: *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press.
- Kaplan, D., 1978: 'On the Logic of the Demonstratives', in N. Salmon and S. Soames (eds.), 1988: *Propositions and Attitudes*, Oxford University Press, 66-82.
- Locke, J., 1990: *Drafts for the Essay Concerning Human Understanding and Other Philosophical Writings: vol.1, Drafts A and B*, edited by Peter H. Nidditch and G. A. J. Rogers, Oxford: Clarendon Press.
- Locke, J. 1975: *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford: Clarendon Press.
- McIntyre, J. L., 1979: 'Further Remarks on the Consistency of Hume's Account of the Self', *Hume Studies*, Vol. 5, No.1, 55-61
- Mellor, D. H.,1991: *Matters of Metaphysics*, Cambridge Univ. Press.
- Noonan, H., 1989: *Personal Identity*, Routledge and Kegan Paul.
- Parfit, D., 1971: 'Personal Identity' in J. Perry (ed.) 1975, 199-223
- Perry, J., 1979: 'The Problem of the Essential Indexical', in N. Salmon and S. Soames (eds.), 1988: *Propositions and Attitudes*, Oxford University Press, 83-101
- Perry, J., 1976: 'The Importance of Being Identical' in A. O. Rorty (ed.) 1976, 67-90
- Perry, J., 1975: 'Personal Identity, Memory, and the Problem of Circularity', in J. Perry, (ed.)1975, 135-155
- Perry, J. (ed.) 1975: *Personal Identity*, The University of California Press
- Rorty, A. O.,1988: 'Persons and Personae', in A. O. Rorty, 1988: *Mind in Action*, Boston: Beacon Press, 27-46.
- Rorty A. O., (ed.) 1976: *The Identities of Persons*, The University of California Press
- Sellars, W., 1963: 'Empiricism and the Philosophy of Mind', in W. Sellars, Science, *Perception and Reality*, Routledge and Kegan Paul.

- Shomaker, S. 1970: 'Persons and their pasts', in S. Shoemaker, 1984: *Identity, Cause and Mind*, Cambridge University Press, 19-48.
- Williams, B., 1966: 'Imagination and the Self', in B. Williams 1972, 26-45
- Williams, B., 1970: 'The self and the future' in B. Williams 1972, 45-63
- Williams, B., 1972: *Problems of the Self*, Cambridge University Press.
- 一ノ瀬正樹1997 『人格知識論の形成』東京大学出版会
- 木曾好能1979 「知覚的世界」 『科学の哲学』竹尾治一郎編著 北樹出版 16-40
- 小林道夫1995 『デカルト哲学の体系』勁草書房
- 田村 均1999 「哲学者は科学を考えているか？」(岡田猛、田村均、戸田山和久、三輪和久編著『科学を考える』、北大路書房所収)
- 田村 均1998a 「デカルトとイギリス経験論」(『デカルト読本』湯川佳一郎、小林道夫編著 法政大学出版局1998)
- 田村 均1998b 「書評 一ノ瀬正樹『人格知識論の形成』」『科学哲学』(日本科学哲学会) 31-2、121-124
- 田村 均1997 「哲学的認識論はいつから科学オンチになったのか？」『科学哲学』(日本科学哲学会) 29-42
- 田村 均1996 「人格の同一性について —— 人類学的視点と哲学的視点 —— 」『名古屋大学文学部研究論集』哲学42、89-115.
- デカルト1988 『科学の名著 第Ⅱ期 7 デカルト』井上庄七、水野和久、小林道夫、平松希伊子訳 朝日出版社
- デカルト1967 『世界の名著 デカルト』野田又夫編訳 中央公論社
- バート、E.A.1988 『近代科学の形而上学的基礎』市場泰男訳 平凡社
- 正高信男1993 『0歳児がことばを獲得するとき』中公新書
- 山田弘明1994 『デカルト『省察』の研究』創文社
- ライル、ギルバート1987 『心の概念』坂本百大、宮下治子、服部裕幸訳、みすず書房