

意識と主体

星 野 徹*

痛みや悲しみのような心的状態が存在するためには心的状態の主体が必要であると多くの哲学者が信じている。そして、私もまたそのような信念を共有している。しかし、なぜその信念は受け入れられなければならないのだろうか。また、主体が存在するとすれば、主体と心的状態の関係はいかなるものなのだろうか。主体の存在を否定する無主体説と呼ばれる説の検討を通して考えてみたい。

I 無主体説

私は存在する。ブラームスのピアノ・コンチェルトを聞きながら、主体の問題について考え、スクリーンを見つめているこの私は存在する。眠っている間はどうか知らないが、少なくとも目覚めて何事かを考えている間、何事かが心に浮かんでいる間は、思考の主体、意識の主体としての私は存在している。誰の心に浮かんだのでもない思いや、誰のものでもない痛みなどは存在しない。心的状態とされるものは常に何らかの主体に帰属するのであり、誰かの状態なのである。心的状態が存在すればその主体も存在しなければならないのである。そして、実際にピアノの音が聞こえているし、スクリーン上の文字列が見えている。だから私は存在する。

このようなデカルト的な見解にヒュームは異を唱える。次の一節は『人間本性論』の中で最も知られたもののひとつに数えられるだろう。

私が自己自身 (myself) と呼ばれるものの中

* ほしの・とおる
埼玉大学教養学部教授，哲学

にできる限り深く入り込んでみても、私はいつも熱さや冷たさ、光や影、愛や憎しみ、痛みや喜びなどの個々の知覚に出会うだけである。私はいかなるときにも知覚なしに自己自身を捉えることはできないし、知覚以外のものを観察することは決してできない。もし誰かが、真剣に、偏見を持たずに考えた結果、自分は自己自身 (himself) について異なった思念を持つと考えるならば、私はその人とはもう議論することができないと告白しなければならない。私ができるのは、彼は私と同じように正しいのだろうし、この問題に関して私たちは本質的に異なっているのだろうということだけである (Hume, 1739-1740/2007, p.165)。

ヒュームによれば心とは継起する知覚の舞台なのである。

心は一種の劇場 (theatre) であり、そこでは様々な知覚がかわるがわる登場する。知覚は過ぎ行き、再び登場し、流れ去り、無数の姿勢や状況の中に混じり合う (ibid.)。

しかし、劇場の比喻はヒュームの真意を伝え損ねる恐れがあるだろう。知覚の継起を通じて同一のままとどまり続ける知覚の基体のようなものをそれは想像させてしまうからである。心が、知覚が上演される劇場だとすれば、それは個々の知覚を取り去った後に残る裸の個体のようなものであることになるだろう。そこで、ヒュームは劇場の比喻に惑わされないでほしいと急いで付け加える。

劇場との比較が私たちを迷わせてはならない。心を構成するのは継起する知覚だけなのである。私たちは場面が上演される場所についても、それを形作っている物質についても、おぼろげな思念さえ持つてはいないのである (ibid.)。

痛みや喜びや悲しみが生じるとき、誰かの痛みや喜びや悲しみとして生じるのではなく、それ自体として、あるいは他の知覚の束のもとに、それらは生じるのであり、誰のものでもないものとして存在し続けるのである、という自己についての無所有者説 (no-ownership view) あるいは無主体説 (no-subject view) と呼ばれる説は決して珍しいものではない。P. F. ストロウソンは、シュリックとウィトゲンシュタインがこうした見解を抱いていた可能性について指摘している (P. F. Strawson, 1959, p.94)。ジェイムズやある時期のラッセルをこれに加えることができるかもしれないが、ここではベルクソンを挙げておくことにする。

ベルクソンによれば、継起する心的状態を支える自己 (moi) は存在しない。

本当は不動の堅固な基体 (substratum) も、舞台の上の俳優のように基体の上を通り過ぎる個別の心的状態も存在しない。あるのはわれわれの内的生命の連続したメロディー、すなわち、われわれの意識的生の、始まりから終わりまで途切れずに流れ、これからも流れて行くであろうメロディーだけである。われわれの人格 (personnalité) とはまさにそれなのである (Bergson, 1934/1959, p. 1384)。

ここでベルクソンがメロディーを持ち出すのには理由がある。個物の背後に諸性質を支える裸の個体が存在すると考える実体説を拒否する

ベルクソンは、運動体 (mobile) や変化の基体の存在も否定する。運動とは運動の前後を通じて同一のままにとどまる運動体が位置を変えて行くことなのではない。運動体や基体の想定が不要であることを見るためにはメロディーの流れを考えてみればよい。一つのメロディーが流れるとき、流れの下にあって同一のままにとどまり、メロディーの同一性を支える基体や運動体のようなものが存在するようには思われないうだろう。一続きのメロディーが流れて行くだけであり、一連の運動があるだけである。運動の背後に運動体は存在せず、変化の背後に変化の基体は存在しない。ベルクソンによれば、意識の流れの背後に意識の主体が存在しないのもそれと同じことなのである。

私は自分の手や足を見ることはできるが、見る主体であるところの私を見ることはできない。また、頭やまぶたに触れてみることはできるが、触覚体験の主体に触れることはできない。どこをどう探しても自己と呼ばれるものを見つけることはできそうもない。ヒュームやベルクソンの言う通りである。しかし、だからといって、意識の主体としての自己が存在しないと断言してよいものだろうか。知覚内容に私が含まれることがないのは、知覚体験とは、一方に知覚像があり、他方にそれを知覚する私、あるいは把握する私がいるという構造をしているからではないのだろうか。そうした知覚の構造上、知覚において、主体としての私が私の面前に現れることができないということなのではないだろうか。

木を見ているとき、向こう側に木があり、こちら側に知覚器官の目がある。机に触れているときは、机があり、それに触れる手がある。音を聞いているときは向こう側に音源のスピーカーがあり、手前に耳がある。知覚は知覚対象と知覚の器官との関係によって生じる。そして私

は知覚対象である木を見、机に触れている。しかし、はたしてこうした関係を知覚像と私の間に持ち込むことができるだろうか。木が見えるとは木の視覚像が存在し、それを私が見ているということなのだろうか、あるいは、木の視覚像になんらかの仕方で私が関係しているということなのだろうか。そうではないように思われる。木が見えるとは木の視覚像が生じているということ、ただそれだけであるように思われる。腹が痛いとは、腹痛が存在し、さらにそれを私が感じているのではなく、腹痛が生じているだけであり、また、憂鬱であるとは、憂鬱さが存在し、さらにその憂鬱さを私が感じているというわけではなく、単に憂鬱さが生じているだけであるように。知覚とは知覚像と知覚像がなんらかの仕方で現前する主体の間関係ではない、と言うべきなのではないだろうか。

しかし、私は、視覚像に注意を向け、次に聴覚像に注意を向け、次には触覚像に注意を向け、といったように、ある程度自在に注意の行き先を変更することができる。私が心的内容に注意を向けることができるのは、やはり、注意の主体としての私がいて、その面前で知覚像や感覚像が展開しているからではないだろうか。

この問題については以前に論じたことがあるので詳しく述べることはしないが、私はそうではないと思う¹。思考や、想起像や想像された像について考えてみればよい。自分の思考内容に気づき、思い出された像の細部に気づいているとき、私は思考内容や想起像に注意を向けたら、それらを知覚したりしているわけではない。真剣に考え、一生懸命思い出しているだけである。同じように、知覚像の細部に気づいているときも、われわれは、心的な像に心の眼を凝らしているのではなく、真剣に見、真剣に聞いている、と言うべきなのである。

そうだとすると、少なくとも行為の主体とし

ての私は存在しているのではないだろうか。そして、私は、なんらかの仕方で行為主体としての自分に気づいているのではないだろうか。私は手を上げることと手が上がることの違いを知っている。自分が手を上げているのか、誰かが私の手をつかんで上に上げているのか、目を閉じていても知ることができる。私の手の上昇の直近の原因は行為者としての私であるという行為者因果説が正しければ、私が手を上げていることに気づいているとき、私はなんらかの仕方で行為者としての私の存在に気づいていることになるのかもしれない。

これについても以前論じたことがあるので深入りはしないが、行為者因果説は誤りであるように思われる²。手を上げるとは、行為主体が直接手の上昇を引き起こすということではなく、手を上げようと試みるのが原因で手の上昇が生じるということである。私が、自分が手を上げていることを知るとは、手を上げようという試みに気づき、さらに、それに続いて生じる手の上昇に気づくということである。そして、手を上げようと試みることは、歯痛を感じることや小学校の卒業式の模様を思い出すことと同じ、一つの心的状態である。

ヒュームが言うように、自己を捉えようとしてみてもそのようなものを見つけない。「主体の脱捕捉性」と呼ばれるこうした現象が意味するのは、気づきの主体は気づきの対象になることができないといったことではない。何かを意識するとは、意識の主体が意識の内容に内部感覚のサーチライトを当てることでもなければ、意識の主体が意識の内容によって触発されることでもないからである。

それでは、意識の主体といったものは存在しないということになるのだろうか。そして、自己は知覚の束に還元されてしまうのだろうか。

II 意識の同一性

ヒュームが正しいと仮定してみよう。そして、私は知覚の束なのだと思ってみることにしよう。

「私には、スクリーン上の文字列が見え、ルネサンスの多声曲が聞こえ、キーボードの感触があり、奥歯に鈍痛があり、小学校の木造校舎の姿がよみがえり、意識の高階理論が頭をよぎり、などなど、さまざまなことが生じている。」しかし、これは現在の私の状態の記述としては正確ではない。厳密に言えば、これらのことは私に生じていたり私に現われたりしているわけではない。知覚像や思いや想起像が私に生じ、私に現れているのならば、知覚像や思いや想起像がその前で繰り広げられるところの私、すなわち、意識の主体としての私が存在することになってしまうからである。

本当は、スクリーン上の文字が見え、ルネサンスの多声曲が聞こえ、キーボードの感触があり、奥歯に鈍痛があり、小学校の木造校舎の姿がよみがえり、意識の高階理論が頭をよぎる、それだけである。「これらは共意識的なのである」と言ってもよいが、「これらは一緒に私に意識されているのである」という言い方は避けなければならない。

ところで、知覚の内容は刻々と移り変わる。たとえば、今、ルネサンスの声楽曲が聞こえているが、この論文を書き始めたときはブラームスのピアノ・コンチェルトが聞こえていたのがあった。ブラームスのピアノ・コンチェルトが聞こえていたときからルネサンスのポリフォニーが聞こえているときにいたるまで、ずっと同じ私が存在し続けているとすれば、それはいったいどのようなことなのだろうか。ここで、聴覚内容は刻々と移り変わって行くが、それらを聞いているこの私は相変わらず同一のまま存在し続けているのだ、と言ってはならないだろう。

なにしろ、聴覚体験の主体としての私などは存在しないのだから。

それでも確かに、私がブラームスのピアノ・コンチェルトを聞いていたように私は記憶している。では、記憶が時を隔てて存在する聴覚体験を結び付けているのだろうか。そうではないだろう。視覚や聴覚と同じように、記憶も私を構成する知覚の束の要素の一つである。私が存在し続けているという信念を記憶がもたらしてくれるのは事実だとしても、記憶そのものが、さまざまな知覚を束ね、人格の同一性を基礎づける基体の役割を果たしているわけではない。私が時間を通じて存在し続けているということが本当ならば、視覚や聴覚や記憶などの私を構成する個々の知覚がそれ自体で同一のものとして存続しているのでなければならぬ。

それでは、視覚や聴覚などの知覚が、内容を刻々と変えながらも同一のまま存在し続けるとは、ベルクソンのメロディーの比喩が示唆するように、主体なき意識が途切れることなく流れて行くということなのだろうか。すると、次のような場合はどうなるのだろうか。

ふと私は、今日のような天気の良い日はスカイツリーに上ってみたい、などと思い、スカイツリーの展望台から見える晴れ渡った東京の風景を想像してみる。そのとき、私は、私によく似た誰かではなく、私自身が、今、このときに、スカイツリーの展望台に上り、東京の風景を見ているところを想像しているのである。現実にはこうしてスクリーン上の文字列を見ている私が、眼下に広がる東京の風景を見ていることも可能であったとは、今、スクリーン上の文字列という内容を持つこの視覚が、晴れ渡った東京の風景を内容とすることもできたということであるだろう。

このように、視覚が現実とは異なった内容を持つことができるとすれば、視覚の同一性とは

視覚風景が展開される舞台の同一性であるということに再びなってしまうのではないだろうか。「舞台が同じままであれば、どのような風景が展開されていようとそれは同一の視覚に属するのである。同じ舞台を持ち続ける私は、あるいはむしろ、同じ舞台であり続ける私は、この瞬間に南極や火星の風景を見ていたかもしれないのである。」もちろん、このように言うことはヒュームの精神に反することである。

時を隔てた知覚の内容が異なっている場合ならば、ベルクソンによるメロディーの比喩が当てはまるのかもしれない。聴覚も視覚もそれぞれが途切れることなく続く一つの流れなのであり、知覚は一つの流れを形成している限り、内容が異なろうと、内容が急変しようとする同一の知覚なのである、というように³。しかし、メロディーの比喩が仮に過去や未来の私の存在には妥当するとしても、反事実的な私に対してはそれは無効である。スカイツリーから東京の風景を眺めているところを想像しているとき、私はこの視覚風景が徐々に東京の風景に変容していくことを想像しているのではなく、端的に、この視覚が東京の風景を内容として持つことを想像しているのである。そして、それが可能であることに疑問の余地はないと考えているのである。

私がスカイツリーの展望台にいたとすれば、現実と異なって来るのは視覚の内容だけではない。聴覚や味覚や嗅覚の内容も、また、想起の内容も今のものとは違っていただろう。人々の話し声や靴音が聞こえていたかもしれず、ソフトクリームのかささと冷たさが口の中に広がっていたかもしれない。それに加えて、以前、東京タワーの展望台から見た東京の風景がふとよみがえってきたかもしれない。このように、一つの知覚内容だけでなく、多くの知覚の内容が実際とはそっくり異なっているような世界に

においても私が存在していることは可能であるだろう。さらに、知覚の束全体が丸ごと入れ替っても依然として私が存在し続けていると想定することさえできるように思われる。

それとも、そのとき入れ替わるのは知覚の内容だけであって、知覚の容器は今と同じままでとも言うのだろうか。では、容器の同一性とは舞台の同一性でないとすればいったい何なのだろうか。

こうして、反事実的な状況下の私を考慮に入れると、主体としての自己の存在を認めることへの誘惑は、意識の通時的な同一性の場合にも増して強くなることだろう。意識の主体の存在を認めさえすれば話は簡単だからである。「同一の主体が存在する限り、それがどのような意識内容を持とうと、私は存在し続けるのである。さまざまな知覚の内容は知覚の主体としての自己に現前しているのであり、意識内容はいくら異なっても、意識の中断があったとしても、同一の主体に属する意識はやはり同一なのである。意識の同一性とは意識の連続性ではなく意識を支える主体の同一性に基礎づけられるのである。」主体説は以上のような主張をすることだろう。

一方、意識に基体は不要であり、自己は知覚の束に還元されるとするヒューム・ベルクソン主義者はこの問題にどう答えるべきだろうか。

首尾一貫した無主体説者にとって最善の答えは、「そもそも意識の同一性の問題など存在しないのだ」といったものであるように思われる。無主体説者はおそらく次のように言うべきなのである。

「今、ルネサンスのポリフォニーが聞こえ、スクリーン上の文字列が見え、奥歯に鈍痛があり、指先にキーボードの感触があり、意識をめぐる様々な問題が頭をよぎっている。何日か前には、ブラームスのピアノ・コンチェルトが聞

こえていた以外は、今と大体同じような知覚内容を持った体験が生じていた。そして、今、これらの知覚像のかわりに、東京一円の風景が展開し、人々のざわめきが聞こえ、口の中に冷たく甘いソフトクリームの味と感触が拡がり、東京タワーから見た東京の風景が頭に浮かんできたかもしれない。」言うべきことはこれだけである。同じ事態について、「今、ルネサンスのポリフォニーが聞こえ、先程はブラームスのコンチェルトが聞こえていたのならば、それらは同一の聴覚体験に属するのである」と言っても間違いというわけではないが、ここで意識の同一性の概念は何の機能も果たしていない。異なった内容を持った聴覚体験が時を隔てて生じているかいないか、二つに一つである。それは記憶の有無とは無関係である。端的に二つに一つなのである。そして、それらがどちらも生じたのならば、それに加えて、それらが同一の聴覚体験に属するか否かという問いが生じる余地はないのである。また、「今、スクリーン上の文字列を内容として持つ視覚体験が、同一性を保持したまま、東京の風景をその内容として持つことも可能であった」と言ったとしても、先程の記述に何の情報も付け加えはしない。今、あるものが見えているのか、あるいは別のものが見えているのかという違いしかここにはないからである。

私が知覚の束ならば、私についても同じことが言えるはずである。知覚の束のそれぞれの同一性が問題にならないのならば、私の同一性も問題にならないはずである。「今、ルネサンスのポリフォニーが聞こえ、先程はブラームスのコンチェルトが聞こえていたのならば、それらはどちらも私に聞こえていたのである、あるいは、それらを聞いていたのは共にこの私である」と言いたければ言ってもよいが、ここでも「私」は何の役にも立ってはいない。無主体説によれば、

二つの体験が時を隔てて生じたことが確かならば、「それらは本当に同じ私に生じたのだろうか」と問うことにも意味がなくなるのである。

Ⅲ 他の意識

このようなラディカルな無主体説には私の同一性の問題はないかもしれないが、他人の意識の問題がついて回るように思われる。日本には私のほかにも一億人以上の人間が生活している。ヒューム流に言えば、日本にはこの知覚の束以外に一億以上の知覚の束が存在するのである。しかし、そのようなことがあるものだろうか。ある体験が生じることとそれが私に生じることが同じことならば、私以外の他人になんらかの体験が生じることとはありえないことになってしまうだろう。ラディカルな無主体説は、一種の独我論——私だけが存在するという独我論ではなく、私と物は存在するが心を持った他人は存在しないという独我論——とならざるをえないだろう。他の意識の存在と両立可能なマイルドな無主体説といったものを考えることはできるだろうか。

クリプキは、無主体説は感覚を自分自身から他人へ拡張する際に越え難い困難に遭遇すると言う。私は何度も歯痛を経験している。私は歯痛の概念を持っている。今も私は奥歯に痛みを感じている。私は、頬を押さえて「昨夜から歯が痛みだした」と嘆いている友人と出会ったとしたら、自分の奥歯の痛みに注意を向けながら、「彼もこのような痛みで悩まされているのだ」と思うことができる。しかし、

「この歯痛と全く似ているが、それを持っているのが私ではなく誰か他の人」であるような何か、ということで何が意味されるのだろうか。それは、私が注意を向けている

典型的な歯痛と、どの点で似ていてどの点で異なっていると想定されているのだろうか。われわれは、「私」と似ている他のもの——他の「魂」、「心」あるいは「自己」——が、この歯痛とそっくりな、しかしそれを持つのが私ではなく、それ（彼？彼女？）であるという点が異なる歯痛を、「私」が持つ」と同じような仕方を持っているところを想像するよう促される。しかし、[・・・] ヒュームによる自己の概念の批判によれば、これらのことはほとんど意味をなさない。私は自分自身に関して「自己」のいかなる観念も持っていないし、その中に「私」だけではなく「他人」も含むような「自己」の一般的概念はなおさら持っていない。また、私はそのような「自己」と歯痛を結ぶ「持つ」という関係についてもいかなる観念も持っていないのである (Kripke, 1982, p.124)。

私は、頬を押さえている友人を前にして、友人の頬を見ながら、「あそこに痛みが生じているのだ」と考える。そして、友人の痛みを想像してみることができる。そのとき、そこで想像されているのが私の痛みではなく彼の痛みであるとなぜ言えるのだろうか。

私の痛みと彼の痛みを分かちものは何なのだろうか。クリプキによれば、それは他人の心あるいは他人の自己の存在であるという。彼の歯に痛みが生じているとは、彼の歯が痛むものとして、私にではなく、彼に姿を現しているということである。そして、あそこにある歯が、彼には痛みとして現れるとは、彼の心、あるいは彼の自己に、痛みが姿を現すということに他ならないだろう。

要するに、「自己」や「心」に言及することなしに感覚と物体の間の直接的連結を想像しようとすいかなる試みも、単に、私がどこかの

場所に感覚を持っているということを想像するように私を仕向けてしまうのである。したがって、われわれは、「心」とは何か、「心」が感覚を「持つ」とはどのようなことか、身体が「心」を「持つ」とはどのようなことか、といった当初の神秘について熟考せざるをえないのである (Kripke, p.133)。

確かに、私に感じられない痛みが現にどこかに存在していると想定するためには、痛みがその下に姿を現すところの痛みの主体としての心や自己といったものを合わせて想定する必要に迫られるように思われる。痛みが生じていることと私が痛みを感じていることが同じことならば、あそこの歯に痛みが生じているということはあるにない。私はあそこに痛みを感じてはいないからである。それにもかかわらず、あそこに痛みが生じていると言いたいのであれば、あそこに痛みを感じている他の心の存在を認めないわけには行かないのではないだろうか。

主体なき他の痛みといったものを想定することは本当にできないのだろうか。主体なき他の痛みが想定できないとすれば、それでは、それは痛みのいかなる特性に起因するのだろうか。話を単純にするために視覚的な身体表象抜きで考えてみることにしよう。

私は、今は頭は痛くはないが、過去に頭痛を経験したことは何度もあるので頭痛の概念は持っている。そこで、頭痛の体験を思い浮かべながら「今、このようなものが他にも生じている」と思ってみる。私がこれまで何度も経験したあのいやな感覚が、現在、生じているのである。私にはこのような考えを抱くことに困難は感じられない。「部屋に閉じこもっているので除夜の鐘は聞こえていないが、家の外では除夜の鐘が聞こえているだろう」と考えることに何の困難も感じられないのと同じである。それでは、こ

のように、私が他の痛みを想像しているときに、私は同時に痛みの主体も想像しているのだろうか。

他の痛みが生じているなら、それはどこかの誰かに生じているということなのだ、と思われることだろう。痛みは宙に浮かんでいるのではなく、必ず誰かのもとに姿を現しているのではないだろうか。こうして痛みの主体を想定することが不可欠に思えてくる。しかし、実際の痛み体験に主体が含まれないのならば、痛みの想像内容に痛みの主体の像が含まれることもありえないだろう。他の頭痛を想像するときに私ができることは、過去の頭痛を思い浮かべることだけである。

それでは、同じように頭痛を想像しながら、「このようなものが、今、二つ生じている」と思ってみることはできるだろうか。頭の二か所に痛みが生じているところではなく、頭痛が二つ生じているところを、具体的に、頭痛の像を伴って思い描くことができるだろうか。

これは、たとえば、目の前に野球のボールを一つ思い描いた後に、同じようなボールが二つ見え、三つ見えている様を想像するのは全く異なる。そのようなことならば誰にでもできるだろう。複数の頭痛の想像に類比的なのは、野球のボールを視覚的に思い浮かべた後に、思い浮かべられたボールの像ではなく、思い浮かべられた視覚体験を指して、「このようなものが二つ存在している」と想像してやることである。それだと、ボールの視覚体験ではなく、ボールの視覚的想像体験が二つ生じていることの想像になってしまうと思われるならば、実際にボールを見ながら、ボールではなく、ボールが見えているという視覚体験を念頭に置きながら、「このようなものが、他にも二つ生じている」と想像するよう試みてみればよい。

これは、ボールを二人の人が見ている情景を

どこかの視点から想像してみることは違う。そうではなくて、ボールを見ている二人の視覚体験を、いわば内側から、同時に想像してみるのである。片目を指で押すと世界が二重に見えるが、そのようにボールが二重に見えるところを想像することでもそれはない。それではボールの視覚体験が二つある状況を想像したことにはならない。実際には、二重のボールの視覚像はどこにも存在していないからである。二重のボールの視覚体験が一つあることと、一重のボールの視覚体験が二つあることは違う。言うまでもないことである。

これと同じような視覚体験が二つ生じているところを像的に思い描くことは不可能である。個々の視覚体験は完結していて、相互に排他的なので、それらを一挙に通覧しようとしても、そうして出来上がった視覚像は、実際にはどこにも実現していない、まさに仮想上のものにすぎないことになってしまうからである。複数の視覚体験の存在可能性については、像的ではなく、いわば、思考的に思い描くしかない。一つのボールを想像しながら、あるいは実際に一つのボールを見つめながら、「このような体験が他に二つ存在しているのだ」と自らに言い聞かせるしかないのである。それは、ボールが二つあることとボールの視覚体験が二つあることでそれぞれのあり方が異なるからである。

目の前にあるボールと質的に同一のボールが複数存在するとは、目の前にあるあのボールと同じようなものが複数の空間的位置を占めているということである。それでは、私のこの視覚体験と質的に同一の視覚体験が複数存在するとはどのようなことなのだろうか。

ここで、もう一度痛みの例に戻ってみよう。話をさらに単純にするために、存在する感覚は痛みだけであるような世界を考えてみよう。私を構成する束には、痛み以外には、視覚も聴覚

も嗅覚も味覚も含まれていないとしてみよう。

痛みがどこかに二つ生じているとすれば、二つの関係はどのようなものなのだろうか。痛みが二つ生じていることと三つ生じていることの違いはどこにあるのだろうか。私を構成する痛みの束が非活性の状態にあるとしよう。その場合は、実際のところ、世界に痛みが二つあろうが三つあろうが何の違いもない。どちらにしても痛みが生じていないのと同じことである。また、痛みの束が活性化している場合でも、それ以外に痛みがいくつあろうと私の知ったことではない。他の痛みの存在によってこの痛みの状態が変わることはないからである。痛みが二つ生じているとすれば、それぞれについても同じことが言えるはずである。一方の痛みを他方は関知せず、他方の痛みを一方は関知しない。痛みは私秘的なのである。痛みにこのような私秘性があるとすれば、痛みが生じるためには、痛みがそのもとにのみ生じるところの、あるいは、痛みがそのもとにのみ現れるところの何ものかが、もしくは、痛みがそのものの存在の様態(mode)であるような何ものかがなければならないことになるだろう。それが痛みの主体である。

ここで言われる痛みの私秘性とは、私は他人の痛みを知ることではできず、他人は私の痛みを知ることができない、という意味ではない。特定の人に痛みが生じると、それと同じような痛みが私に生じるように、なんらかの仕方ですべての人と私が連結されていたとしても、そのとき生じるのはあくまで私の痛みであるという意味である。逆に、私に痛みが生じているならば、その同じ痛みが同時に複数存在しているということとはありえない。これと同じような痛みが複数存在することはありうるが、これが、今このときに、複数存在することはありえない。そういう意味である。

痛みというものは、このような意味で私秘的なものであると私は信じている。それとともに、私は、私に生じるのではないような痛みが存在すると信じている。この二つの信念が正しければ、世界には痛みの帰属先としての痛みの主体がなければならないことになるだろう。また、痛みを感じている私は痛みの主体でなければならないことになるだろう。主体は意識を探索することによって発見される現象学的存在ではない。意識の複数性と意識の私秘性によってその存在が要請されるところの理論的存在である。

すると、目の前のボールを見ながら、「このような視覚体験が複数存在している」と思うとき、私は、このような視覚体験が生じているところの複数の主体が存在していると思っていることになる。意識の主体を心と呼ぶとすれば、質的に同一の体験を個別化するのは心なのである。心とは言っても、それはデカルト的な、身体と独立に存在する心的な実体である必要はない。心は脳状態であることが判明するのかもしれない。しかし、いずれにしても、複数の体験が存在することが可能であるとみなされる限り、体験の帰属先としての心が存在するのでなければならないのである。

結局、無主体説は独我論であらざるをえず、また、独我論者が主体の概念を持つこともない、ということになるだろう。

IV IEM

主体が知覚の対象ではなく、体験の生起に伴いその存在が要請されるところの理論的存在であるという事実は、いわゆる「同定の誤りに対する耐性」(immunity to error through misidentification)と呼ばれる現象を説明してくれる。

ウィトゲンシュタインは『青色本』の中で、

「私」には二つの用法があると言う (Wittgenstein, 1978, pp.66-67)。「私の腕は折れている」「私は額にこぶがある」「風が私の髪を吹き乱す」のような客体 (object) としての用法と、「私にはこれこれが見える」「私にはこれこれが聞こえる」「私は腕を上げようとしている」「私は雨が降るだろうと思う」「私は歯が痛い」のような主体 (subject) としての用法である。そして、前者については特定の人物の認知が含まれているので同定の誤りの可能性があるが、後者に関しては誤りの可能性は存在しない。「私は歯が痛い」と言うとき、ある人物を私として同定しているわけではないからである。他人の腕を自分の腕と間違えて、誤って自分の腕が折れていると判断してしまうことは考えられることであるが (ウィトゲンシュタインは事故で腕に痛みを感じているときに、隣にいる男の腕が折れているのが見え、それを自分の腕と誤認するケースを挙げている)、「ピアノの音が聞こえているが、いったいそれは私に聞こえているのだろうか」と問うような状況を考えることはできないだろう。「私」の主体としての用法の持つこうした特殊性を、後にシューメイカーが「同定の誤りに対する耐性」(以後 IEM と略すことにする) と名付けたものである (Shoemaker, 1968)。

確かに、自分の痛みを誤って他人が感じている痛みと思ってしまうことも、他人が感じている痛みを自分の痛みと誤認してしまうことも、いずれも考えにくいことである。まずは、IEM の及ぶ範囲を見定めておくことにしよう。

エヴァンスは、客体としての「私」の用法の中にも IEM が成立する場合があると主張する。エヴァンスが挙げるのは「私の足は組まれている」というものである (Evans, 1982, p.220)。エヴァンスによれば、「誰かの足が組まれているが、組まれているのは私の足だろうか」と問うこ

とは、特殊な場合を除けば、ナンセンスである。皆で並んでいすに座っているうちに足がしびれて感覚がなくなってしまったときに、鏡に映った像を見ながら、「あそこに見える、一人だけ足を組んで座っているのは私だろうか」と自問するようなことならばありうるだろう。しかし、固有感覚によって自分の姿勢を知ることができる限り、そのようにして知られた姿勢の身体は私のものだろうか、と問うような状況は確かに考えられないことである。

それでは、空腹感によって自分の胃が空であることを知る場合はどうだろうか。さらに、視覚体験によって「私の網膜はこれこれの状態にある」と知ったり、聴覚体験によって「私の鼓膜はこれこれの振動数で振動している」と知ったりする場合にも IEM は成立しているのだろうか。

エヴァンスの足の位置に関する説が正しいとすれば、胃カメラによって写し出された胃の様子を見ることによって胃が空であることを知ったり、鼓膜の振動数を計測する機器によって鼓膜の振動数について知ったりするのではなく、空腹感と胃の状態や、聴覚体験と鼓膜の振動数についての因果的知識を持つ者が、空腹感や聴覚体験によって胃の状態や鼓膜の振動数について知る場合には、IEM が成立していると言わなければならないはずである。

そして、実際、空腹感に気づくことによって自分の胃が空であることを知る者が、「誰かの胃が空だけれど、それは私の胃だろうか」と自問することはないだろう。鼓膜の振動数に関しても、人工的な想定ではあるものの、やはり同じことが言えるだろう。聞こえる音の高さによって鼓膜の振動数を知ることができる者が、ある高さの音を聞きながら、「誰かの鼓膜がこれこれの振動数で振動しているが、それは私の鼓膜だろうか」と自問するというのも不自然なことだ

ろう。

客体としての「私」の用法と IEM はこのように両立可能なのではあるが、胃の状態と鼓膜の振動数の場合、それは、「私」の主体としての用法に由来することは明らかである。「私の胃は空っぽだ」と言う人に、「なぜ空だとわかるのだ」と問うてみればよい。「私は腹が減っているのだ」と答えるだろうが、さらに、「なぜ腹が減っているとわかるのだ」と問われたら、答えに窮するだろう。空腹感が生じているのが私であることが誤りえないゆえに、空であるのが私の胃であることも誤りえないのである。そして、エヴァンスの足も、胃や鼓膜と変わりはないのではないだろうか。

組まれているのが私の足であることに疑いの余地がないのは、自分の足の位置についての情報を与えてくれる固有感覚が私に生じているということが疑いえないからではないだろうか。「私の足が組まれている」と言う人に、「なぜそれがあなたの足であるとわかるのか」と問えば、「私の足が組まれているように私に感じられるからだ」といったような答えが返ってくるだろう。こうした、「私」が主体として用いられた答えが得られたら、問いは行き止まりである。「その感覚があなたに生じているとどうして知ったのだ」と言われても、問われた方は答えようがないだろう。「私」の客体としての用法に伴う IEM は、「私」の主体としての用法から派生したものと言うべきなのである。

それでは、なぜ「私」の主体としての用法の一部には同定の誤りが起こりえないのだろうか。ここで、再び私が心からのヒュームの独我論者であると仮定してみよう。世界に存在するのは物とヒューム的な意味での知覚だけである。物の存在を信じているということは、知覚の束である私は、知覚対象の概念を持っているということである。スクリーンが見えたり、キーボー

ドの感触が生じているとき、視覚や触覚の対象であるスクリーンやキーボードは知覚と独立に存在しているのである。そのような私が、自分の状態を含めた現在の世界の様子を記述するとすれば、その中に主体としての「私」が出現することがないのは当然のことである。そして、知覚内容の記述から、「見える」「聞こえる」「感じられる」などの知覚の様態表現を除去すれば外界の記述となるだろう。たとえば、「パトカーが近づいてくるのが見える」や「パトカーが近づいてくるのが聞こえる」から「パトカーが近づいてくる」が得られるだろう。ここで、知覚の記述には必ず「私」という主語を付加しなければならないという文法規則を自らに課すこともできるだろう。もちろんそのように使われる「私」が何かを指示するということはありえないことである。私が「私」の使用に際してその指示対象を探し求めるなどということもない。私が行うことは、世界記述の大本となった知覚表現に、「私」という文法的機能しか持たない表現を付け加えるだけである。

次に私は、自分の住んでいる世界がゾンビ世界であると信じていると仮定しよう。世界には私と物の他にも私と同じような人間がいる。しかし私以外の人間たちには意識がない。それらは、いわゆる哲学的ゾンビである。ゾンビに行為が可能かどうかということは微妙な問題であるが、仮に可能だとしておこう。他人は手を上げたり、駅に向かって走ったり、山を登ったりすることができるのである。ゾンビ世界を記述するためには他人の行為を表現する新たな語彙が必要になる。「A が手を上げるのが見え、B が歩く音が聞こえる」、そして、「A が手を上げ、B が歩いている」のである。ゾンビに言語が理解できるか否かということもまた微妙な問題であるが、これも可能だとしておこう。他人の口から発せられるある種の音は、鳥のさえずりの

ようなものではなく、意味のある言葉である。ただし、「痛む」や「見える」や「聞こえる」などの知覚の表現は、他人が発した場合には指示対象を持たないことになる。

ゾンビ世界はヒューム的世界よりもずっと豊かな世界である。しかし、私の知覚の質感が二つの世界で異なるわけではない。私がいるこの世界、私の知覚するこの世界を、最初はヒューム的世界と、次いでゾンビ世界と試してみただけだからである。また、私の知覚の記述に主体としての「私」を付加するとしても、この「私」は何かを指示するわけではなく、単なる文法的機能を果たすにすぎないことは、ヒュームの世界の場合と変わらない。私は知覚の束に還元されるのであり、他の知覚、あるいは他の意識は存在しないからである。

最後にこの世界には他人が存在するだけでなく、他人には意識もあると想定しよう。他人も私と同じような痛みを感じ、同じような色が見え、同じような悲しみを感じるのである。他人が「私は頭が痛い」と言ったり、「太鼓の音が聞こえる」と言ったりしたならば、「痛い」や「聞こえる」はその人の心的状態を指しているのである。また、同時に、意識の主体の存在が論理的に要請されることになる。そして、主体としての「私」は、文法的機能を果たすだけでなく、文字通り発話の主体を指すことになるだろう。

この世界では、「私」は指示表現となるとは言っても、私にとって、「私」の用法がヒューム的世界やゾンビ世界における場合と異なるわけではない。私は、主体としての「私」の使用に際して、指示対象を探し出してきてそれに注意を向ける、などということをするわけではない。「私は頭が痛い」と言うとき、私は、頭痛の主体を複数の主体の候補から探し出したり、複数の痛みの候補の中から私に帰属する痛みを探し出したりしているわけではない。知覚表現に「私」

を添えているだけである。ヒューム的世界でも、ゾンビ世界でも、現実世界でも、また、私が知覚の束だとしても、知覚の主体が存在しなければならぬとしても、知覚のありかたが変わるわけではないからである。また、ヒューム的世界においても、ゾンビ世界においても、現実世界においても、私と世界の関係は同じであり、違うのは私の外の世界の内容だけだからである。

ウィトゲンシュタインが示唆しているように、主体としての「私」の用法に IEM が伴うのは、「私」の使用に際して、指示対象の同定が行われているわけではないからである。しかし、アンスコムのように、主体としての「私」に指示の誤りが起こりえないという事実から、「私」は指示表現ではないという説を導き出すのは勇み足である (Anscombe, 1975)。私は自分自身を「私」によって同定を経ずに指示する。そのことに謎はない。

V 心とその性質

ところで、スカイツリーからの眺めを想像し、スカイツリーの展望台の雑踏の聴覚風景を想像しているとき、私は、私によく似た誰かの知覚体験を想像しているのではなく、現実には部屋の中でスクリーンを見つめている私がスカイツリーに上ったと仮定したときに、その私に生じるであろう体験を想像しているのである、と先に述べた。私は、このような、反事実的な私の体験だけではなく、来年の冬休みの晴れた日にスカイツリーに上った未来の私に生じるであろう知覚体験を想像することもできるし、現在、実際にスカイツリーに上っている人の知覚体験を想像することもできる。この三つの想像において、想像の内容にどこか違うところがなければならぬかと言えば、そのようなことはない。反事実的な私も、未来の私も、現実の他人も、

いずれの体験を想像する場合においても、三者がいると想定される周囲の物理的状況に違いがなければ、私は同じような風景を思い浮かべる。そして、時々意図に応じて、想定される知覚体験の主体を入れ替える。想像された知覚体験の内容はそのままに、今スカイツリーに上ったらこのような風景が見えるのに、と思い、来年はこのような風景を見ることができよう、と思い、今スカイツリーにいる人にはこのような風景が見えているのだから、と思う。目の前のボールを見ながら、このような視覚体験が複数存在しているかもしれないと思ったときや、過去の頭痛を思い浮かべながら、このような痛みが他にも生じているかもしれないと思ったときと同じことを、ただし今度は具体的な主体を念頭に置きながら、私は行っているのである。

このように、知覚内容はそのままに知覚の主体を入れ替えることが可能であるように思われるとすれば、体験の主体としての心とは、体験の内容を取り去った後に残る、それ自身はいかなる特性も持たず、体験を個別化する役割を担うだけの裸の個体であるように思えてくる。いったい、同一の自己が存続するとはどのようなことなのだろうか。

物体についてならば、その核に裸の個体を想定するのはナンセンスである。物体からその性質をはぎ取るという想定が意味をなさないからである。物体は様々な性質を持つ。その中には、壊れやすさや水溶性のような傾向性も含まれる。物体が壊れやすさを失うとは、頑丈さという新たな傾向性を獲得することであり、水溶性を失うとは、水に溶けなくなるという新たな傾向性を獲得することである。水溶性を持たないにもかかわらず水に溶けないような何ものかなどというものが存在することはありえないだろう。

心の場合にはそれほど単純ではない。心的性質の中にも「怒りやすさ」のような傾向性は存在

するし、悲しみの感情を抱くことのまれな人の持つ性質としての「悲しみにくさ」や、すぐに憎しみを抱く人の「憎みやすさ」などのようなものを考えることもできる。しかし、怒りやすくもなければ怒りにくくもないような存在を考えることはできるように思われる。中庸の心といったものではなく、「怒り」の概念を適用できるような振る舞いを示すことのない心のことである。このような心的性質と物の傾向性の比較は興味ある主題であるが、ここでは心と意識の関係に主題を限定することにしよう。

意識と心はどのような関係にあるのだろうか。あるいは、私の頭痛と頭痛の主体である私はどのような関係にあるのだろうか。頭痛が私に現れ、頭痛が私に生じるとはどのようなことなのだろうか。本論の最初で述べたことが正しいとすれば、私が頭痛を感じているとき、頭痛が私に現前しているわけではない。私が頭痛という状態にある、あるいは、私において頭痛という状態が実現している、と言うべきなのである。

私は頭痛を感じているだけではない。私には何かが見えているし、何か聞こえている。なんらかの思いがよぎり、想起像が浮かぶ。またときには怒りの感情や悲しみの感情がこみあげてくる。こうして私は同時に様々な状態にあることができるのである。

痛みの状態にあるときにはその状態特有の質感があり、青空が見えている状態にはその状態特有の質感がある。こうした心的状態特有の質感を現象的性質と呼ぶとすれば、現象的性質は主体の様態であることになる。

物からその性質をはぎ取って行くことはできないかもしれないが、心から現象的性質をはぎ取って行くことならばできそうに思われる。視覚を失った私を想像することができるし、それに加えて聴覚や嗅覚を失って行く私も想像することができるからである。視覚や聴覚や嗅覚を

失っても私は存続することができるだろう。こうして現象的性質がすべてはぎ取られた後にも、すなわち、意識が消えた後にも、私は存在しているだろうか。私が知覚の束ならば、最後の現象的性質が消えた時点で私も消えることになるだろう。しかし、現象的性質が主体としての私の様態だとするならば、意識が消えた後にも私が存続し続けることは不可能ではないかもしれない。たとえば、意識がはぎ取られた後にも現象的性質への傾向性のようなものが残り続けるかもしれない。その場合にも私が存在しているとすれば、私は現象的性質のカテゴリカルな基盤のようなものであることになるだろう。さらに、そうした傾向性が失われた後にも、私が存在し続けることは可能であるかもしれない。カテゴリカルな基盤を構成している構成要素が存在する限り私は存在しているのかもしれないし、それ自体はいかなる性質も持たない裸の個体として私は存在し続けるのかもしれない。そのようなことが可能ならば、現象的性質は私の本質的な性質ではないことになるだろう。デカルト的な心的実体、あるいは、精神とは、デカルト本人の意図に反して、本来はこのような裸の個体でなければならないのかもしれない。いずれにしても、これらのうちどれが正しいのか私は知らない。確かなのは、主体としての私の同一性が心理的継続性や意識の連続性にあるのではないということぐらいである。私は、私の本質を知らないのである。ヒュームが言うように、私は、「場面が上演される場所についても、それを形作る素材についても、おぼろげな思念さえ持っていない」からである。

自己と呼ばれるものについて、現象学的考察によってたどり着けるのはここまでである。自己についての問いは、これから先は形而上学的考察に引き継がれなければならないだろう⁴。

私の同一性が心理的継続性にあるのではない

という点について、最後に一言だけ付け加えておきたい。パーフィットは、人格の同一性は重要な問題ではないと主張している。本当に重要なのは、パーフィットによれば、心理的継続性なのである (Parfit, 1984)。形而上学的考察によって描き出される自己がどのような姿をとることになるにせよ、その姿とはかかわりなく、パーフィットの見解が正しいのではないかと私は思う。ただし、人格の同一性の問題が哲学的に重要ではないということではない。この私が存在し続けるとはどのようなことかという問いは、少なくとも、私の車が存在し続けるとはどのようなことかという物の同一性に関する問いと同じほどには、哲学的には重要な、興味のある問題である。しかし、生きて行く上でより重要なのは心理的継続性の方である。

この論文を書き始めたのがこの私と同じ人物であるのか、本当のところは私は知らない。しかし、私がこれを書き始めた人物の心理的後継者であることは確かである。私は書き始めたときの様子をよく覚えているし、中間部分を書いていたときのことも、また中間部分を書いている合間に前半部分を書いていたときの様子がふと浮かんできたこともよく覚えているからである。したがって、この論文に誤りがあるとすれば、その責めを負うべきはこの私であり、また、未来における私の心理的後継者なのである。

注

- 1 星野 (2009) を参照されたい。
- 2 星野 (2008) を参照されたい。
- 3 意識が流れているという思いは錯覚なのでないだろうか。意識の流れについて詳しくは星野 (2010) を参照されたい。
- 4 自己の同一性の問題については星野 (2010) で論じている。人格の同一性を心理的継続性や意識の連続性によって基礎づけようと試みるロック主義的発想の問題点に関しても同論文を参照されたい。

文献表

- Anscombe, G. E. M. (1975), “The First Person”, in
Anscombe, G. E. M. (1981)
- Anscombe, G. E. M. (1981), *Metaphysics and the
Philosophy of Mind*, Basil Blackwell.
- Bergson, H. (1934/1959), *La Pensée et le mouvant*, in
Œuvres, PUF. (『思想と動くもの』、河野与一訳、岩波
文庫)
- Evans, G. (1982), *The Varieties of Reference*, Oxford
University Press.
- 星野 徹 (2008)、「因果性と心」『埼玉大学紀要 教養
学部』第 43 巻第 2 号。
- 星野 徹 (2009)、「意識と内観」『埼玉大学紀要 教養
学部』第 45 巻第 1 号。
- 星野 徹 (2010)、「意識、自己、実体」『埼玉大学紀要
教養学部』第 46 巻第 1 号。
- Hume, D. (1739-1740/2007), *A Treatise of Human
Nature*, D. F. Norton and M. J. Norton(eds.), Oxford
University Press. (『人間本性論』第 1 巻、木曾好能
訳、法政大学出版局)
- Kripke, S. A. (1982), *Wittgenstein on Rules and
Private Language*, Harvard University Press. (『ウイ
トゲンシュタインのパラドックス』、黒崎 宏訳、産業
図書)
- Parfit, D. (1984), *Reasons and Persons*, Oxford
University Press. (『理由と人格』、森村進訳、勁草書
房)
- Shoemaker, S. (1968), “Self-Reference and Self-
Awareness”, in Shoemaker, S. (1984).
- Shoemaker, S. (2003), *Identity, Cause, and Mind*,
Oxford University Press.
- Strawson, P. F. (1959), *Individuals*, Methuen.
- Wittgenstein, L. (1958), *The Blue and Brown Books*,
Basil Blackwell. (『青色本』、大森荘蔵訳、ちくま学芸
文庫)