

「認識」「意識」「自我」「心」をめぐる若干の 哲学的考察

独我論的認識論アプローチと「経験」をめぐる思想史と宗教の問題

大島 幸治

非常勤講師

はじめに

本誌の前身である『実践英米文学』誌から『Jissen English Communication』誌の前号までにおいて、言語哲学を視座とする筆者は、アダム・スミスを中心とした18世紀スコットランド啓蒙思想における文法論、言語と認識の問題、外部感覚・内部感覚論の形での認識論と自然神学との関係、贖罪論をめぐる神学論争等々について30年近く論じてきた。筆者のアプローチは、原典テキストを同時代の脈絡とレトリックの慣用法に忠実に基づいて復元し厳密に解釈するものである。特定の理論やイデオロギーを最終到達点とする進歩主義史観や理論史という発想を排し、ある時代の良質な知性が時代状況と脈絡の中で現実をどう見て、取り組むべき問題を設定し、その解決と人々の「生」の改善と福祉向上に向けて思索を練ってきたかを追跡してきた。これにより筆者なりに現代を考察するツールを得るためであった。

たとえば初期スミスが用いた「自然的自由 natural liberty」概念は、カルヴァン主義色が強い『ウェストミンスター信仰告白』第9章で用いられた宗教用語であることを踏まえて再検討すべきと考える。スミスが生まれ育った環境にあるスコットランド改革派長老教会の信仰では、人間は自分の主体的な自由意志で神への信仰を抱いていると思っているが、信仰を持てること自体が聖霊の主体的な働きかけであり、神の計らいと働きがあってこそ「意志が更新される」とされる。カルヴァンは「信仰に疑いが混じっていても真の信仰となりえるのは神の恵みを“経験する”ことを通して自分が選びの民の一員であると知るからだ」と教え、いわば共同社会の中で“日々、更新されていく信仰の動態”を強調した。信仰は、知性と神の主権的恩恵による意志の更新 (renewal) を含み、人間は神の恵みを経験し、信仰を「証言」し、「選びの刻印」を示すように人々関わり生きることによって日々、意志を更新していくのである。スミスの自由意志や道徳的責任能力をめぐる議論も、勝手に放題の「自由」ではなく、神の眼には99匹を置いても探し求められる1匹の子羊であるという自己尊重 (self-estimation) と尊厳を持った各人相互の社会的関係性における動態論を前提した上でのものである。またカトリック vs 宗教改革神学、アルミニウス主義レモンストラント派・ソツツイーニ主義 vs 改革派正統神学の自由意志論争から独立したものでもない。意識や自由意志、自己同一性といった問題について神学は深く関わってきた。

自由意志を論じる出発点は「そもそも私たちの主観的意識があるのはなぜか」である。筆者は、この哲学上のハード・プロブレムを思想史の視点から論じる際にも、教会教義学との関連を視野に置くべきだと考えてきた。主観的意識の正体は、現代にあっても、たとえばデイヴィッド・チャーマーズも言うように、「説明できない」問題であるが、現代のAIがもたらす人間性の危機を考えるにも根源的な問題である⁽¹⁾。神学の形而上学的アプローチは、人間を「意味を求める存在」ととらえ、身体性や脳の機能、外界からの刺激に対応した意識や心理にも還元されない人間精神の本質を論じてきたからである。もちろん時代的制約や近代科学と道を分かち部分もあるが、18~19世紀の哲学者は両者に折り合いをつけながら議論を深めてきた。このように人間理性の限界を見据えた神学の視点を取り入れることで、現在のAIを立脚させている線形代数的な原理による計算システムの限界も相対化して見ることができらる。人間の知性をコンピュータ・システムが凌駕するシンギュラリティーを想定するなら、何か原理的に新しい計算システムが必要なかもしれない。全体論に立脚した神学的アプローチを採っている古典文献が持つ時代的制約性と限界、そしてその射程の長さや普遍性に目を向けることは、思想史研究を骨董趣味にしない手段になると筆者は考えている。

この30年間の脳科学やAI分野の研究の進歩は著しい。筆者のような18世紀を対象とする思想史研究者は時代から取り残されてしまった感が強い。脳生理学上の新発見や実験成果を提供するわけでもないのに脳と意識の問題を論じるなど、科学者たちから矚目をかうのは必定だろう。しかし「主観的意識」の問題は未解決のままだから、筆者に与えられた本誌への最後の投稿機会にあたり、守ってきた古典文献読解のスタイルを離れて、意識、自我、心をめぐって自由に時代を横断した哲学談義を展開してみたいと思う⁽²⁾。

付言しておけば、こうした動機の契機には近年、認知科学の動向がある。1990年にスティーヴン・ハルナッド (Stevan Harnad) が記号接地問題 (Symbol Grounding problem) を提起して以来⁽³⁾、「人間は記号 (= 文字列・言葉) と実世界の意味を結びつけて言葉を理解している一方、AIでは必ずしも結びついていない」という議論が注目されているからである。

たとえば人間は、「桃」という言葉を聞くと、たんに抽象的な「桃」概念を指示するだけでなく、経験の中にある具体的個物としての桃の香りや細かな産毛あるような表面の触った質感、食べた時の味、口に入れた食感といったクオリアもリアルかつ豊かに想起する。そこから「そういえば…」と童話の桃太郎を思い出し、それを「子供の時、母親に読んでもらった」とか「友達と行った夏の海岸で冷たい桃のジュースを飲んだ。あの缶ジュースはこの頃見かけないなあ」といった記憶など、脈絡のない勝手な連想ゲームが果てしなく広がっていく。ところがAIの演算方式には、このような非線形代数的で非論理的、散漫で飛躍した連想ゲームが今のところできない。このように人間の言語能力には深く身体性が関わっており、ここには「言葉を使うには身体が必要か？」といった記号接地問題と同根の問題も解明せねばならない。人間理性や意識を考えるにも重要なツールとなるだろう。

記号接地によって「シマウマ」と聴けば、シマウマを見たことがない人も「縞」+「馬」という文字列が指示する内容から総合して、目の前の事物が「きつと話に聞いたシマウマだろ

う」と推測判断もできる。これも現在の AI には困難な芸当である。

もちろん言語活動だけが人間の知的活動のすべてではないし、言語能力だけが人間の認知能力のすべてではない。言語哲学の立場からだけで人間の意識について論じるのには無理があるだろう。しかし、とにかく人間の知覚や認識、知性に言語が深く関わっているのは否めないのだから、知覚、認識、意識、心、「私」、自我、身体と空間、言語と意味、物語性…といった複雑に絡み合った概念を解きほぐすことを試みてみたい。

少し前になるが、エドワード・リード (Edward S. Reed) は、心は脳に閉じ込められたかたちで存在するのではなく、有機体と環境との関係の中にあるとして経験の必要性を強調し、「アフォーダンスの心理学」を展開した。こうした考えは、ニュートンの機械論的力学的思考を批判した 18 世紀ドイツのゲーテに共通するものを見取れるだけでなく、ロック→ヒュームの経験主義の流れを独自に深化させたアダム・スミスあるいはスミス周辺の穏健派牧師たちが展開した「自然の構造」論と自然神学に通底するものがあると筆者は考えている⁽⁴⁾。ゲーテもスコットランド啓蒙思想も、経験主義に立って帰納法的に得られた仮説を実験によって検証していくニュートン力学の科学的アプローチを肯定的に評価しつつも、複雑系である自然は変数を減らしたモデル分析で物質や物体のメカニクな運動に還元するだけではとらえきれず、それを越えた全体論的關係性の中にある有機的な働きであると考えていたからである。

E. リードは、その著書『魂から心へ』において、「心理学が科学になることに成功した主な理由は、それが人間本性に関する神学的な考え方を擁護したからなのである」「19 世紀の心理学思想の多くは、神や魂についての特定の見解を正当化する護教論者の努力から生まれたもの」⁽⁵⁾ とする、一聴、逆説的に聞こえる事実を指摘した。同時に初期の心理学研究がきわめて世俗的なプロテスタント神学との親和性、親近性において進められた歴史的経緯についても論じた。18 世紀啓蒙思想の牧師たちが展開した「自然の構造」論の含意する射程の長さに注目する筆者の立場からは、この指摘は重要だと考える。

E. リードは、当時、主流であった宗教思想が個人を社会の取り換え可能な一歯車と見るニヒリスティックで機械論的な唯物論と、雑多で狂信的な心霊主義、疑似科学の様相を身にまとったメスリズム、骨相学などによって、脅かされ浸食されていた状況を指摘している。この点も筆者も別方向から論じて来た内容でもある。19 世紀をもっぱら世俗的な時代とみなす歴史学とは異なり、その時代の政治や文化はまだまだ宗教が浸透した状態にとどまっていたのが実情だった、そして、その神学の根っこが逆説的に、自由意志論や心の科学といった煩瑣で難澁していた議論を前に進めるアプローチをもたらした部分もあるとするのが筆者の基本的な立場である。

リードは、進化論のダーウィンの祖父、エラズマス・ダーウィンが初期心理学の発展において果たした役割を強調し、その周辺でさまざまな生理学者の名を挙げている。そこには、スコットランド常識哲学のトマス・リード (Thomas Reid) やドイツ観念論哲学のカント、文法論にも関わるユニテリアンの科学者ジョゼフ・プリーストリー⁽⁶⁾、さらに普遍贖罪論の牧師、ジョン・ブービー・ドッズなど、多数の人物の名が挙げられている。このように 19 世紀ま

では宗教（ここではアウグスチヌス→カルヴァンの制限贖罪論の緩和が重要なポイントとなっていた）が政治や文化に浸透していたとする視点は、筆者の読解と大きく重なる。総じて筆者の読解では、意外にもアダム・スミスは、周辺にいたヒュー・ブレアなどの穏健派牧師たち以上に制限贖罪論に配慮する改革派長老教会の正統神学にかなり寄り添った見解を持っていた⁽⁷⁾。だからケイムズ卿やスミスの後任たるスコットランド常識哲学のトマス・リードとの連続性と不連続性、カントに至るまでの議論の射程に注目する必要があると考えている。この点では筆者もE.リードも軌を同じくする。

こうした問題をすべて論じたいところだが、もはや与えられた時間も紙面もない。本稿では、スミス、トマス・リードの議論を視野に置きながら、ロック→ヒュームの経験主義の流れからはじめて、思想史のアプローチによって「魂」から「心」へ、「心」から「意識」へと流れる議論を検討したいと思う。

付言しておけば、カントの批判哲学以来の「近代哲学」の現象学的アプローチ、あるいはもっと古くからの、先行的かつ不変の常在として“存在している”「魂」を自明のものとしてきた宗教の立場、さらには「心」の作用としての「愛」を語ってきた文学について、現代の脳科学は「古臭い天動説に安住して、錯覚に振り回されてきただけの愚かな営み」だったと主張している⁽⁸⁾。筆者は、この「愚かな営み」論を否定する弁論を展開したい立場に立って思想史的なフォローを行いたいと思う。

第1節 近代的「自我意識」の型式的展開のフィールド

かつて「自我 ego」は意識の中にあるというのが通説であった。デカルト的な身心二元論を単純に解釈すると、「私」は、ちょうどパイロットが飛行機のコックピットにいるように自分の身体の中にいるというモデルでとらえられることが多い。しかし話はそう簡単ではない。『方法序説』第4部の有名な「われ思う、ゆえにわれあり cogito ergo sum」の後には、次のような記述があるからである。

「…私は一つの実体 substance であり、その本質ないし本性は考えるということだけにあつて、存在するためにどんな場所も要せず、いかなる物質的なものにも依存しない、と。したがって、この私、すなわち、私をいま存在するものにして魂は、身体（物体）からまったく区別され、しかも身体（物体）より認識しやすく、たとえ身体（物体）がなかったとしても、完全に今あるままのものであることに変わりはない」（岩波文庫版 邦訳 p.47）

デカルトは身体がなくても魂があると述べているわけで、単純に「乗り物の操縦席に座る“私”」といったモデルを述べたわけではない。ここでデカルトは、「魂」をラテン語 mens で記述しており、ギリシア語の「息」を表すプシケーからくる anima とは書かなかった。後の

『省察』Ⅱにおけるように、デカルトは身体的なものを排除し、考えるための原理のみを有する「精神 esprit=mens」と同義語として用いている。デカルトは思索のアプローチとして「どんな身体もなく、どんな世界も、自分のいるどんな場所もないとは仮想できるが、…自分が存在しないとは仮想できない」というところから出発した。自分が存在してなければ“考える”という働き自体が発生しないのであるから、“考える”という働き（動詞）があることによって自分の「存在」を明晰判明なものとして認めるという方法論的アプローチなのであった。だから動作主体としての「私」を実体的な pneuma ではなく、“考えている”という働きに関わる原理的な要件の“mens”として論じているのである。これは古代・中世的な「魂」概念ではなく、機能に視点を置いた近代的な概念と言えるだろう。なるほどラテン語“cogito”は動詞の語尾変化で一人称・単数・現在を表し、主語を主体者として表示しない表現であった。現代的に言えば、「考える」という機能が働いている（＝脳が作動している）＝「私が存在している」という意識が生じる…ということになる。

しかしデカルトの身心二元論を通俗化させた議論では、物理的な実体としての「肉体」と重なるような形で、物理的な実体ではない生気（pneuma, entity）としての私の「魂 soul」が肉体の操縦席に中に入り込んでいるモデルを語ってきた。その結果、「魂」「精神」の居場所が、情動の中心として想定されていた心臓なのか、思考の場である脳なのかが長く議論されてきたのである。アリストテレス主義やガレノスの医学、ストア主義を淵源とする学説のルネッサンス期の形態では、氣息から生まれて蒸氣的であるスピーリトゥスなるものが脳を座としながら非物質的理性的魂と物質的身体を結びリンクとして神経系を通して身体中をめぐっていると考えた。フィチーノや彼の同時代人は、スピーリトゥスは血液を基にした物質であるので心臓に依存していると考えた。血液はスピーリトゥスに仕え、スピーリトゥスは感覚に仕え、感覚は理性に仕えたとされた。どちらも魂の理性的・霊的な身体と物質的な身体とを結ぶ回廊、「魂の乗り物」の問題であったのである。

しかし解剖学的に探究してみても「私」の居場所は決定できないことにより、議論の枠組みが変形していった。むしろ「私」ということ実感している「自我 ego」は今、自分が実感している「意識」そのものかもしれない、という形に議論が進行していったのである。つまり魂の住まう場所から、「思考」という静的で抽象的なレベルにおいてではなく、その中身を「意識」「自我」「自意識」などと機能の視点で整理分類する方向への移行である。

そもそも「魂の住まう場所」論には難点があった。

デカルト→ロックの近代哲学の流れは、一つの場所には一つの物理的な実体しか位置を占められないという“solidity”概念を含む、古代ギリシア物理学の原子論的構想と概念に立った「粒子仮説」を展開していた⁽⁹⁾。だから物理的な実体である肉体に重なるような形でその操縦席に座る生気としての魂”を想定するより、機能として生じている「意識」そのものが ego であると考えの方がより説得力がある解釈だろう。肉体と魂がそれぞれ実体であるならば、「一つの場所には一つの物理的な実体しか同時に位置を占められない」とする Solidity 概念と矛盾してしまう。

しかしキリスト教の立場からすればそうはいかない。旧約聖書創世記の記述にあるように、たんなる泥人形たる人間の肉体に、宇宙を動かしている「唯一の魂を持つ者」たる生きた神が息 (pneuma) = 魂を吹き込まれたからこそ人間は人間なのである。神の息が抜ければ、土から生まれたものは土に還る。

イタリア・ルネッサンスのピコ・デッラ・ミランドーラは、プラトン・アカデミーの主宰者フィチーノの下で学んだが、その著書、『存在者と一者』において新プラトン主義のプロティノスによって「一者」と名づけられた超越的な至高の存在と第一の根源から神的原理の発出との統合を試みたのはよく知られている通りである⁽¹⁰⁾。ピコは、スコラ哲学の基礎をなしたアリストテレス形而上学体系とプラトン主義の統合を試みて、プラトンの「分有」概念を介した自体的存在者と付帯的存在者との関係としてこの問題に関わった。それから時を隔てた17～18世紀にあっても、“不変に連続する自己同一性”としての「私」という実感を保持するには、やはり神に吹き込まれた息である「魂」という実体の存在を想定すべきだったのだろうか？ これはルネッサンス的知性の格闘の場であった。

キリスト教の立場にあっては、宇宙空間に孤立しているような独我論的な「意識」モデルは意味をなさない。動物であれば神が初期設定した本能によって何を為すべきかが自明であるが、人間の場合、原罪によって神に命じられた通りのことは意志しても実行できない。かろうじて社会の伝統において何を為すべきかを学ぶくらいのところである。中世、ルネッサンス人は、社会において割り振られた為すべき仕事を黙々とこなしていた。しかし漠然とした規範や通念に従っているだけでは、人間は、自分が本当に意志して何かを為しているのか、自分でわかっていないこともある。むしろ他人に何かを為させようと意志したり（支配欲）、他人が為すのと同じことを意志したり（承認欲求の変形：画一主義）、逆に他人が意志することばかりを為そうとする（過剰適応の全体主義）。やがて来る自由で独立自尊の近代的自我の時代となれば、「この人生にどういう意味があるのだろうか」と実存的な空虚感に襲われることもあるだろう。この実存的虚無を乗り越えるためにも、神の召命によって為すべきことを与えられているといった形而上学的な問いと確信へと向かわずにはいられなかったのである。

そもそもデカルトを近代哲学の始祖に押し上げたのは、「明晰判明の原則」のみを形而上学の灯台として真理を探究したからであった。この方法論は、物体の本質を吟味するに当たり、要素還元と確実性の探求から始める近代科学のものである。確実性を求める方法的懐疑がまず行われ、物体の存在がいったん無いものとして廃棄され、思惟の対象となるものはすべて精神の内なる「観念」に他ならないとされる。ここで物体の存在も本質は、「われ」の意識から出発して、その先でたどり着かねばならない終着点となる。物体に関して意識的事実が語る確実性によって明晰判明に知り得るものとして数学的・幾何学的真理が回復される…という構想であった。こうしたアプローチの淵源には、聖パウロの『ローマ書簡』(1.19-20) が神の永遠の能力と神性とが被造物を見ることによって直接に知られると説き、ギリシア的知性のアプローチによる神の純粹に合理的な認識可能性を含意的に主張したことがある。これがキリスト教内部に起こる自然神学の基礎となって、アウグスチヌスからデカルトに至るまで継承されてきた

という背景がある。(ちなみに『ローマ書簡』2.14-15は道徳律の自然的認識の存在を含意的述べているものとして中世哲学者たちに理解されてきた)

デカルトは、物体の本質は「延長」であると言う。デカルトは、有名な「蜜蝋の比喩」によって「一片の蜜蝋に味、香、色、形、固さ、冷たさなどの性質があるが、火に近づければこれらの性質は大きく変化を被るので蜜蝋を形成する本質的性質とすることはできない、こうした性質を剥ぎ取った時、最後の残るのは疑いもなく、延長を有する、屈曲しやすく変化しやすい“あるもの”、すなわち空間的に広がる延長 *étendue* である」旨、論じた。つまり味、香、色、形、固さ、冷たさなどの性質は、物体自体に備わった本質ではなく、その刺激を感知した結果、人間の脳あるいは精神が作りだした“感覚”であるとして、外界の实在と精神を分離したわけである。

デカルトの言う「延長」とは、意識が明晰判明の確実性のふるいにかける限りにおいて把握されたもの、思惟の原理が物体側に及ぼされた限りにおいてのものであるから、この「延長」概念自体は、物体そのものではなく、「精神と関係を持つ限りにおいての物体」という位置づけとならざるを得ない。デカルトは、この手続きによって、自然に宿るとされてきた神秘的な性質や延長以外の感覚的諸規定(色、味、香、音、触)といったもの、さらにはアリストテレスの実体的形相説も定性的な物体規定をも、物体の本質としては否定した。

これによりデカルトは、定量的で機械論的な世界観によって物理学に踏み込めたのである。物体の本質を探り出そうとする過程を、明晰判明を確保しながら進めていく思考実験によって遂行したのであった。そして思惟の臨界を越えて物体の本質外にも議論を拡大し、物体の存在証明に至ろうとした。

「外部感覚論」「古代物理学」「天文学史」などの論考を残した18世紀中葉のスミス、その初期の庇護者にして先輩たるケイムズ卿、スミスより10歳以上年長でありながらスミスの道徳哲学講座の後任となったヒューム批判者、常識哲学のトマス・リードなどを見ても、基本的には *solidity* 概念や「延長」概念を保持する枠組みは踏襲されていた。

デカルトに対して、マルブランシュは、デカルトの物体の存在証明の議論では物体の外部的存在には原理的に到達できないこと、確実性及ぶ範囲は思惟の原理の範囲内であることを指摘した。それにより「精神の内なる物体」の概念ではなく「精神の外なる延長の観念」という概念規定を加え、「神の内なる物体の本質」としての「叡智的延長」という概念規定を提示した。なるほど、マルブランシュのこうしたアプローチは特異なものであった。しかし、原理的に始原である「神」の内なる物体という回路を採らないと「意識」の外にある常識的な实在の諸事象にたどり着けない、と考えたのは、その時代的制約性と同時に、「精神の内なる物体」という萌芽的な形での現象学的アプローチが内包する、その射程の限界を見据えたものとなっていた⁽¹¹⁾。

本稿では、筆者の専門外であるデカルトやマルブランシュに深入りする余裕はないが、デカルト(1596-1650)やロック(1632-1704)という17世紀の哲学の中核を占めていたのは、「意識」を離れて、その外に“实在している”はずの物体をどう認識するかの問題だったのであ

る。前述のようにマルブランシュは、デカルト以上のデカルト的方法を徹底することで逆に「われわれはすべてのものを神の内に見る」という命題を立てた。マルブランシュは、形而上学的論理を明晰判明に積み重ねることによって、当時においても非常識とされた唯神論とも言うべきプラトンの観念論を主張し、アイデアによる認識論を展開した。このマルブランシュの物体認識理論が、デカルト的合理論と自然主義との調整の隘路を切り拓いた側面がある。

ちなみに、マルブランシュの議論はヒュームにも強い影響を与えただけでなく、よく言われるようにフッサールやメルロ＝ポンティの認識論と酷似した現代的な内容をも持っていることは指摘しておこう。つまり、17～18世紀の認識論は、素朴な外観に反して、そこに込められた深い思索の射程距離は驚くほど長いのである。

「意識」の問題は、「意識」の主体者である「私」が、定量的で機械論的な世界観によって構成される物理学の法則性の普遍性、必然性に抗って、どれだけ自由に意思し、志向できるかという問題とつながっている。

周知のようにヒュームは、この「自由と必然性」という古典的議論において、人間の行為は自由であるという考え方と、それは必然的に定まっているという考え方は両立するとする「両立主義 compatibilism」を唱えた。しかし、ヒュームの問題設定自体は「心」の科学における物理学の法則性の問題であって、当時の改革派長老主義のスコットランド教会が直面していた自由意志を主張するカトリック、ルター以来の奴隷意志論に立脚するはずのプロテスタントにおいて自由意志を唱えたレモンストラント派のアルミニウス主義をめぐる論争…等々とは接点がなかった。恩寵として人間に与えられた自由意志を強調するカトリックと、聖アウグスチヌスの系譜にあるカルヴァン主義的な自由意志否定論との調整などを視野においていたのは、むしろ「自由と必然」という枠組みで議論を展開し続けたスミスや穏健派牧師たちをはじめとする啓蒙の思想家たちであった。ヒュームは、デカルトやマルブランシュ→ロックの認識論の延長線上にあって、必然性の論理が貫徹している自然界の法則性の因果律の正体を見極めようとし、それを「心」の科学にも適用しようと試みたのであった。

ヒュームは、必然性とはある事象が常に近接して起こるという「恒常的连接」と、それを認識する「心の決定」以外の何ものでもないとした。ヒュームは、この必然性は意志の行為にも生起することが「普遍的に認められていることを見出す」と述べ、自由とは「意志の決定に従って行為したりしなかったりする力」⁽¹²⁾であるから「意志と行為・非行為の間に必然性が成立している」としたのであった。仮説的法則性と検証実験データにおける2変数の線形性相関の程度、確率論的かつ統計学的な偏差を想定内で処理する問題というべきだろうか。

18世紀にあっては、自然科学における法則性と同様なものを「心」の科学においても想定しているので、自由意志と言っても、野放図で勝手な自由のことではなく、心の動きに経験主義的なセンスデータによって追認できる線形代数的な論理的合理的性が想定されている。しかし、ヒュームが言う「恒常的连接」を観察し認識する経験主義に立脚した帰納法的思考を、個人の意識の中に限定してしまうと、その原因→結果をきわめて直接的に結びつけるだけの単純で“頑な”帰納法にみえてしまう。もちろんヒュームにそうした側面があるのを筆者は感じ

ているが、これはスミスとの大きな相違点だろう。

スミスはというと、彼は学者としてのキャリアの最初期のエディンバラ公開講義（その内容は『修辞学文学講義』に反映されている）において、あるいは「天文学史」においても、自然の連鎖を発見する自然誌的（共時的）・自然史的（通時的）方法をテーマとしていた。「つながりにおいて割れ目もしくは隙間」（『修辞学文学講義』LRBL）に直面すると意外性と驚異からくる不安を感じることに注目し、明瞭な「恒常的连接」にとどまらない、想像力を働かせた知的な「自然の構造」探究による独自の方法論を展開した⁽¹³⁾。

スミスは、“意外性と驚異からくる不安”から平静へと立ち返らせる豊かな想像力の働きを強調した。理性重視の啓蒙主義に立脚して、“理性を誤らせるもの”として想像力に肯定的評価を置かなかつた同時代の哲学と比べると、スミスの想像力重視の展開はかなりオリジナルなものといえるだろう。初期スミスは、自然現象の継起的な連鎖と背後には、目に見えぬ壮大な（共時的・通時的）結合原理があつて、その構造と原理を発見することを目指し、眼前の対象世界をその例示として読み解くという方法意識を強く持っていた。子供の頃より、直線的な論理による代数学的演算の思考実験よりも、よりホリスティックに全体を統括する論理に目を向ける幾何学を好んだスミスらしいアプローチであると言えるだろう。

彼は、自分も含め目の前の対象世界も、宇宙開闢以来の無数の出来事の連鎖の一つの結節点であり、自分の知る範囲では容易に理解できない出来事の「原因→結果」の連鎖があると感じていた。それが自分の自由意志によると感じさせる何気ない行為をなさしめ、同時に自分の何気ない行為が、他の無数の人々や自然の事象に思いもかけない結果をもたらしている、あるいはもたらすことになると感じていた。

この「原因→結果」の無限の連鎖を意識しながら、目の前の他者の行為を観察して自分が「適宜性」を判断しているように、他者も自分の行為を「適宜性」という点で同感できるか否かの判断を加えながら観察し合っている…こうした無限の鏡像関係、このような関係性に支えられた人間の類的共同性を構想していた。

これは明らかに独我論的モデルとは異質の共同性の視点である。この視点が、社会の公序良俗を自律的に形成していくエコロジカルな「自然の構造」（…ケイムズ卿やリードにあつては「自然の体系」「自然の秩序」「自然の光」といった用語も使われたが共通する自然神学的内容を持っている）の基本をなしていた。人々は、壮大な結合論理も目的因も知ることがないまま、個人の意識レベルでは「自分は自由に意志できる」と感じて活発に行動する。その無数の人間の連鎖的な相互作用が作用因となって、長期的に見ればホリスティックな秩序が形成されていく。そこに一時的な破綻・逸脱があつても、自然界と同じエコロジカルな回復機能によって均衡と秩序が緩やかに回復し、維持されていく…こういう自然と社会の構造があるとスミスや啓蒙の思想家たちは考えていたと思われる。

このように、知ることでもできないほど以前の出来事や行為が眼前の対象世界の事象の原因となっていること、こうした豊かな原因→結果を想像し探求できるスミスのような人は、やはり活動的な知性の人だと言えよう。筆者がスミスにおいて改革派長老教会の正統主義神学（スミ

スの蔵書目録にはないがサミュエル・ラザフォードなどによるカルヴァン主義に立脚しつつもアリストテレス『カテゴリー論』『分析論』前書・後書等を援用する)の残滓を色濃く見出すのは、こうした複雑で無数の出来事の連鎖を結合せしめている原理、直接的な言及は少ないが、それでも使用する語彙やレトリックから垣間見えてくるからである。

見えない壮大な「結合原理」を言うからには、その構想者 designer であり創造者である「神」に向けた視線がないはずがない。彼は、明示的に God という語を使わないが、彼が言及する自然は大文字 Nature 表記と小文字の nature 表記が意識的に区別されていたのもそのためだろう。

だからスミスの自然史的方法にあつての対象世界の事象に観察される「恒常的接続」は、ヒュームの直接的・直線的に結び付けられた帰納法よりも、はるかに陰影に富んだ豊かな因果関係の連鎖…におけるものだったと解釈できる。一般に「ヒュームとスミスは経験主義的方法において一体のものである」とする解釈が広く行われているが、筆者は両者の差異の部分が重要であると考えている。

事象 A と事象 B との間に因果関係を感じ、考えるのは、むしろ A と B との間に直接的な連結性や必然性が見出せない時なのでとスミスは考えたのではあるまいか(このように記述すると現代のかつラカン的になってしまうが…)。「石に躓いた」のように、足元に石があった→それを認識していなかった→それに躓いてよろけた…のように、あまりにも直接的な原因→結果の事象においては、人々はわざわざ因果関係を問題としないだろう。幾何学に関心を寄せていたスミスは、むしろ目に見えぬ結合原理を求める人であった。

一般に、「カラスが鳴いた」という事象と「誰かが亡くなる」という事象を結びつけて不安になるのは、直前(あるいは少し前)に経験した複数の出来事の中から、ある因子を選び出して、そこに物語を作って因果関係を見出すからである。この不安感の発生には解明すべき実存的な意味と因果関係があると考えられる。文学的体質の人間にはそういう傾向がある。

少し前の経験として近親者が夜中に亡くなったという事象の経験があり、「そういえば、あの晩、夜なのに妙にカラスが鳴いて嫌な気持ちになったな…」などといった事象の回想があり、そこに因果的関連性の物語を作りだし、「カラスが鳴いている」→「また誰かが亡くなるのでは?」と不吉な連想に駆られて不安になる…という連鎖になっているとしよう。このように関連性がなさそうな事象 A と事象 B との間に「物語」を作りだし、線形代数的な演算ではたどり着きようもない非論理的な原因→結果の関係を推理してしまう…それは誤った接続の想定であり、実験科学的思考ではないけれど、人の心の「不吉な予感」といった感覚は説明できることになる。不思議なことに、往々にしてその「不吉な予感」が当たったりもするのである。人は、この不安感を無視できない、無視すべきでないと感じ、その背後に「死」の影を見出す。そこに死すべき自分の実存の本質があると感ずる。

原因→結果を問題とするのは、直前に経験した複数の原因の選択可能性がある場合であり、原因の特定は、むしろ犯人探しとして眼前の対象世界の事象からさかのぼるのである。スミスは、誤った非科学的な接続の想定は排除しながらも、目に見えない複雑で無限の出来事に

連鎖の中に見出せる自然界や社会における結合原理を探求した人であった。

ヒュームとスミスを一体のものとする通説的解釈に対して、ヒュームとスミスの微妙な差異に言及しておきたい。話を戻そう。

ヒュームは自由と必然性は対立することなく両立しているとするべきだと主張した。この点について付言しておきたい。意志と行為・非行為との間に「恒常的连接」や「心の決定」を知覚し、必然性の存在を感じているのは誰か？という問題に目を向けてみると、ヒュームは明確に次のように述べている。

「物質についてであれ心についてであれ、何らかの作用の必然性というのは、厳密にいうなら、その作用主体の性質なのではなくて、その作用を考察しうるなんらかの思考する、つまりは知的な存在者の性質なのである。そしてその必然性は、主として、そうした知的存在者が何らかの先行する対象から当該の作用を推理するときの、彼の思考の決定に存する」⁽¹⁴⁾

つまり因果的必然性を見るのは、行為する・しないの意志を有する行為者本人ではなく、その心の作用のプロセスと外部から観察している他者なのである。ヒュームによれば、意志しなかったことを改めて意志し直すこともできるから、私たちは別に意志そのものに厳密に従っているわけではない。私たちが、自己の内面において自由を感じるとしても、観察者が私たちの動機や性格からその行為をきわめて自然に普通に推理できる…それが必然性ということなのだ。ヒュームは言う。このようにヒュームにあっても、他者の視点が行為の因果性に関わっている論理構造なのである。もちろん、これはパークリの的な“閉じた独我論的モデル”とは異なる。

「雪」という事象 A と「冷たさ」という事象 B の恒常的连接が経験され、もし新たに「雪」という事象が感覚器官に経験されるならば、心は、習慣によって「冷たさ」を期待するように導かれ、事象 A たる「雪」に「冷たさ」という性質が存在していると信じ、「雪」が接近すれば「冷たさ」という感覚が現れるという信念を持つのだとヒュームは言う。しかもこの因果的な信念はきわめて生気に富むと述べる。ここでは、生気という言葉で、現代的に言えばクオリアの問題が関わっている。そしてヒュームのモデルにおいては、事象 A と事象 B の恒常的连接という因果関係に加え、「心の決定」と信念の間にも、もう一段高いレベルの因果関係が入り込んでくることになる。

因果関係である以上、「すべての原因は同じ種類である」から、「恒常的连接」とそれを経験する当の本人の「心の決定」によって成立しているならば論理の循環的構造が成立してしまう。しかし、この因果関係を成立させる主体は、当人ではなく、外部から観察している他者であることによって、循環論を打破しようとしたのである。

ヒュームの「自分自身 myself」概念の内実が「さまざまな知覚の束」であるのは前述したようによく知られることだが、ここで問題なのは、「知覚の束である」のか「知覚の束にすぎない」のかということではなく、ヒュームのモデルにおいては、そうした自我の在り方は、当

人が感じる「自分」ではなく、他者の観察視点から見られた「自分自身」であるという点なのである。

このように個人の経験という閉じた系列ではなく、他者の視点を宿した論理に立脚するならば、「経験」された「知覚の束」によってのみ「意識」は構成されているとできる。他者の観察視点による経験主義的アプローチを徹底させながら、input → output の直接的な因果性によって「意識」の内容に踏み込んでいける。ポイントは、こうした方法論的アプローチにこそあると考えられる。

もし、他者の観察視点に加え、知覚し感覚する経験を空間と身体という観点からとらえるならば、経験の公共性ということにも踏み込んでいける。これは、上から命じても言うことを聞かないで自由気ままに活動する諸個人の行動力と活力を活かしながら、それでも自律的に公序良俗が生み出され、ときに逸脱や混乱があっても自然界と同様にエコロジカルに秩序回復できるような社会システムを構想すること、つまり道徳哲学から近代法学、立法や統治の科学へと歩んだヒュームやスミスの社会科学のアプローチにつながる。

そして観察者視点の基礎をなす「視覚」をめぐる座標軸上で、光の氾濫でしかない眼前の世界を言語によって意味分節して了解し、それを言語行為論的にであれ、「物語」という形であれ、他者との関係性をあぶりだしていくアプローチ（…これはスミスの中にも垣間見える）にもつながっていく。

ジョージ・パークリは文通によってスコットランド啓蒙の若き思想家たちに影響与えた人物であったが、なるほど、パークリ的に「経験は脳が作りだしたものだ」という論理だけで徹底的に押しつけていけば、話はちょっと厄介なものになる。この部分について、スミス以降の思想家たちは注目していたと考えられる。

もし徹底した閉じた独我論的モデルをベースにししながら、「意識」は外から無秩序にバラバラにやってくる知覚刺激に対する反応の集合体でしかないのだ…、としてしまうと、この「意識」なるものは散漫で無内容なものとしか思えないものとなるからだ。知覚者の物体認識は、知覚者自身が制御できない無意識のものである上、知覚刺激のインプット→アウトプットに至る過程は自動的に制御されているものである。制御されない形でやってくる知覚刺激に対して、心は自動的に反応するだけであるなら、心を構成している「意識」は、偶然的な刺激に対する反応の集合体でしかないことになるからである。そこには「意識」の統一性、連続性、同一性を保証するものがなにもない。これは実感に反する。

もし、このバラバラな「知覚の束」を回避するため、また「意識」の内容を解析するため、意識について振り返っている自分をさらに振り返る…という作業が加わるならば、今度は、「内省についての内省」という循環論法あるいは“入れ子”構造になっている「自意識」「私」「自我」といったものを別個に問題として立てることになってしまう。

この議論の構造では、「意識が想起しているものは、かならず過去に経験したものである」という問題が浮上してくる。過去に見たこともない事物を想起することはありえないからだ。

例えば、昨日、机の上に置いてあった花瓶を思い出す。このとき花瓶という事物を想起しているだけでなく、昨日、机の上の花を“見たこと”も想起する。つまり、想起されるのは対象となる事物だけでなく、対象についての知識も想起されることになる。しかも対象についての知識は、「昨日」見られた対象の形象と、それを見た者があって、その者の内部の意識において想起された知識としての典型的「花瓶」の形象が照らしあわせられ、「昨日、机の上の“花瓶”を見た」という経験についての知識…ということになる。

この時点における思考プロセスを振り返ってみよう。

対象となる個物は、さまざまな形・色・大きさ等の性質を備えている。それを見た者の中には、ある特性を備えた対象に「花瓶」という名称、言葉が与えられたことが知識として入っている。この言葉が表す典型的な「花瓶」と目の前の対象は全く同じものではないが、同じ範疇に入る物として見たものは判断し、「花瓶を見た」という経験を持つことになる。すると対象としての事物は、「花瓶」という知識自体が「対象としての顕現」として立ち現われてくる。

これは、天秤計りの一方の皿に乗せた分銅は、他方に乗せた物体の重さを量る働きをするが、そのためには分銅の正確な重さがわかっていなければならないので、あらかじめその分銅の重さを他の分銅によって量っておかなければならない…という循環論構造と似ている。まさに思考の中身をなす言語が内包している問題は、これなのである。

人は、言語なしには思考することも、思考した内容を伝達することができないが、そもそもコミュニケーションし合う人間同士の間で、共通のイメージや概念分類、記号性の共有がなければコミュニケーション行為自体不可能である。だからこそヒュームもスミスも共通の記号性の構築はいかにしてなされるかという問題設定から始めず、まず人間を社会的存在と位置づけてしまい、そこから人間相互の交通・交流という前提を設定した。

ヒュームには独自のコミュニケーション論がないが、スミスは、コミュニケーションから議論を始めた人である（筆者は、この社会性前提の源泉をカルヴァンの人文主義の影響に見出しているが…）。だからスミスにあっては、『道徳感情論』において言語による世界認識、品詞の形成の自然史を論じる必要があったのである。

言葉は、眼前の混沌とした光の氾濫を意味分節することによって「世界」として現出させる働きを持つ。だからこそ私たちは、世界を認識できるのだが、そこでは、まるで先行して言葉が存在しているかのような構造になる。

自然界に必然性をもって先行して言葉があると考えた古代ギリシア哲学の言語起源のピュセイ説（自然起源論）は、まさにここに立脚する。偶然的恣意的な記号の無数の交換の連鎖によって、コミュニケーション手段としての共通言語が形成されたとする考えでは、慣習の拡大によって社会的に許容され、共有されていったとするテセイ説（慣習による発生論）の対立に引き戻されることになる。

初期設定されたOSとしての人間本性に社会性が前提され、スミスのように人間が社会生活を営むために「交換性向」「説得性向」といった“構造”がインプットされているとするところから始めると、いきなりコミュニケーションから始めて、言語の本質とそこに込められた認

識の在り方まで議論できることになる。センスデータのインプットのみによる経験主義に拘泥したコンディヤックが、その著、『人間認識起源論』で二人の人間のコミュニケーションが始まるまでに、Book 1において長々と難渋したのは異なるのはこの点である。スミスとそれ以降の思想家が採った経験主義の方法的柔軟性がここに見て取れるだろう。

第2節 言語起源論の認識論的倒錯性

前節後半において意識の「想起する」という機能に経験と言語、知識の問題が関わることを観た。意識の内実に循環論的に関わってくる言語について、その起源の自然説、慣習説に言及したところで、また少し脱線して、言語起源論に内包されている倒錯性についても言及しておきたい。古く17世紀のホップズ、スミスやモンボッド卿をはじめとする18世紀の論者にとって関心があった問題だからである。

西欧の知性史の中で18世紀まで盛んに論じられてきた「言語起源」の問題には二つの側面があった。一つは対象認識という問題である。対象世界→認識主体としての「自我」という方向性、すなわち外界の実在がどのようにして認識され、「私」の意識の中に入り込んでくるかという問題である。

解剖学的に人間の眼球レンズは一つであるから、眼球レンズを通して網膜に映し出されるのは倒立画像であることはかなり古くから知られていた。しかし、私たちが見ている画像は正立画像である。どうしてそうなるのか？ 17~18世紀と続いたモリスヌクス問題をはじめ、ジョージ・パークリの『視覚新論』もこうした問題は視野に入れていたことは筆者もしばしば論じてきた。ここに人間の脳の認識作用、認知した情報を知識化してコミュニケーションするという知識論の問題へと議論を進めていく流れの発端がある。

脳の認識作用を論じていくために、デカルト以降、方法的独我論が採られてきた。これは、“あくまでも方法的なアプローチとして…”であったことを承知しておくことが大事である。これはセンスデータを基に経験主義的に認識主体の意識の中だけで議論を進めていくやり方であった。それがドイツ観念論哲学のカントの「超越論的転回」において哲学史におけるコベルニクスの転換をもたらしたのは周知のとおりである⁽¹⁵⁾。

しかし「言語起源論」的アプローチにおいては、ここには大きな問題が立ち上がる。

考えてもみよ。もしも宇宙空間にただ一人、「私」が存在しているとしたら、「私」に意識も思考もあるのだろうか？ 思考は言語を手段として行われるが、言語は他者との意思疎通、情報交換といった必要性があってこそ生まれる“手段”である。宇宙空間にただ一人存在している「私」には、意思疎通する相手もないのだから、意志疎通手段としての「言葉」も生じないはずである。言葉がなければ、言葉を基に形成される観念も存在しない。「思考」という作用も生じないだろう。

広大な宇宙空間の暗闇の中に浮遊していて、何にも触れることなく、外界からの刺激もない。それなら意識も生じないはずであり、「私」という自我意識自体が生じる根拠を持たな

い。論理的に言って、このような宇宙空間の暗闇で出会える「他者」とは、「私」の存在を有らしめた神だけだろう。マルティン・ブーバーは『我と汝』において、人格神たる神と差し向かいの関係になる「我 - 汝」の関係を「根源語」という概念として設定した。「汝」たる神があって、神に包摂されつつ対峙もしている関係にあってはじめて「我」が存立しうる。そのようにして根源的に立ち現われた「我」が、世界と対峙しながら何かを知覚する、何かを意識する、何かを表象する、何かを意志する、何かを感じる…といったすべてのことで人間の生を成り立たせている「我 - それ」の関係…この二つを人間がとる態度としての根源語であるとした。

ここにおいては、単独にある我、それ、汝がそれぞれ結びついて根源語を作っているのではなく、関係性として成立している「我 - 汝」、*「我 - それ」*の根源語が、すべてに先行している点が要点なのである。そしてブーバーは、イギリス経験論の用語法と区別して、*「我 - それ」*の領域における「経験」を“Erfahrung”という一般的な語で表示し、*「我 - 汝」*の領域における「経験」を“Erleben”（「体験」という訳語に近いがより実存に関わる語である…）という別の言葉で表現している。この使い分けは、経験論の立場にも示唆に富む。

彼が「経験にとどまっている間は、人間は世界に関与しない。経験とは、まさに人間の中に生ずることであって、彼と世界の間を生ずるのではない」と述べた⁽¹⁶⁾のは、経験が無価値なのだということではない。それは「世界は経験に関与しない。世界は経験されはするが、それは世界の関知する事柄ではない」とする立場で、人間の認識の外部に独立して実在する世界と人間の認知世界をつなぐ隘路に、*「我 - 汝」*の根源語を前提する作業であった。

ブーバーが言うように、*「汝」*が現存していることよってのみ現在は現在となり、「…思惟の中で経過していった時間を措定し、その結果生ずる一点とか、経過の見せかけが示すにすぎないような時点…（ではなく）…現存、出会い、関係がある限り必ず存在する真に充実した時間」（邦訳 p.20）なのである。世界と対峙しながら何かを知覚、意識、表象、意志する…といった、人間の生を成り立たせている「我 - それ」の中の「我」は、人間が「対象」として知覚・認識し、経験し、利用する事物として過ぎ去った過去のうちにあるものなので、そうした対象としての事物に囲まれている限り、それは観念が作りだした過去でしかなく、その「我」は過去にのみに生きていることになる。

*「汝」*と向かい合うことで、存在性は現在の中で生かされる。ただ対象性にとどまっているのでは過去に生きるということになる。そもそも宇宙空間に孤立してはコミュニケーションがあり得ないのだから、そこで自己内の対話しているのを「我」意識だと思っても、それは「我 - それ」の認識論的構造があった上での延長だということになる。だから頭の中で自己対話を行っている限り、それは「現在」を生きるのではなく、過去に生きているということなのだ。頭の中の自己対話を止めて、*「汝」*と向かい合っこそ、永遠の「現在」の中に生きることになる。この自己内でのひとり言、自己対話が止まった状態というのは、無意識とか純粹経験とかいろいろ言われてきたものであるが、これがエゾテリックな存在性を志向するものとして浮上するのは、この神学的次元においてである。

思考実験として、宇宙空間にぽっかり浮かぶような「意識」を想定して議論を進めたとしても、実際には、この「我」という意識は、「我」以外の数多く他の「我」に取り巻かれており、他なる「我」が死によって消滅することを経験的に知っている。「我」という意識は、「生じた」のも束の間、消えてなくなる。困ったことに、独我論的モデルの「我」を理論的想定しようが、「我」が消えてなくなることを「我」は知っているのである。「いかにして“我”の消滅を知りつつ、それを乗り越え、現在の“我”を生き抜くか」が自我について思索を巡らす出発点だったのだ。

この「我」を、経験→記憶→知識化のプロセスという、消え去った「過去」においてではなく、永遠の存在にして創造主たる《汝》と差し向かいの「現在」の中に有らしめなければ、一人黄泉におもむく「我」の実存の重さ、辛さ、悲しさ、寂しさを背負うことはできない。それほど私たちは強くない。（「神」無き時代である現代の生きにくさ、寂しさ、満たされない気持…、の原因はここにあるのかもしれない）

もちろんブーバーが提示した排他的一神教ならではの《我 - 汝》という論理は、その時代に先行するスミス以来の思想家たちの知るところではなかったが、同様の「存在」論に関わる神学の根っこを保持していたことが、「自然の構造」論を持ち続けてきた理由でもあるのだと思う。後述するような「外に向かったの世界内存在であり、内側に向かったの世界内存在である」ような「自我」において、“言語を越えている”、“口をもってしては《汝》ということはできなくても、われわれの全存在をもって…語る”超越的な神と差し向かいになる《我 - 汝》の根源語による媒介が必須なのである。

イギリス経験主義の系譜から、安易にブーバーのような深いレベルのユダヤ教的神学論に接近することは避けねばならないが、ここに“先験的・超越論的に「私」があって、それが世界を認識している”というモデルだけでは、人間の認識システムの外部に実在している世界とつながる回路がない、そのことを知悉した上で哲学者たちは思索してきたという問題があることは確認しておきたい。ブーバーが言うように「世界は経験に関与しない。世界は経験されはするが、それは世界の関知する事柄ではない」ならば、対象性の phase にとどまって「経験」を内省し評価する「私」はどのようにして自己の存在を立証できようか。さらに認識論的独我論モデルであれ、広大な宇宙空間の暗闇で脳がポツンと存在していると想定し、自分を取り巻く世界がある「夢」を見ているのかもしれないとしても、その「夢」を見ている行為者がいるはず。その存在を有らしめてくれるのは、やはり先験的・超越的存在である《汝》たる「神」と《我 - 汝》の関係にあることしかいない。

少なくとも、このような興行きを持って「経験」概念を検討していけば、「私の中に住まう自我」といったモデルの困難さが明らかになってくるだろう。

19世紀後半のウィリアム・ジェイムズが「根源的经验論」を提起したのも、ここに関わっている。結局のところ、少なく見積もってみても、「意識」などというものは、それ自体として実体のある「存在」ではなく、外からの刺激、対象認識の中で働く機能のようなものであって、つねに「…の意識」という対象志向性をもって“立ち現れてくる”のではないか、という

ことである。この「我 ego」が“立ち現われてくる”という事態の根源を≪汝≫たる「神」との対峙に置くか、「外部からの刺激、対象認識の中で働く機能」＝「cogito」だけで突き詰めていくか、の両極端のアプローチにおける濃淡の違いなのである。

どのようなアプローチを採るにせよ、志向性を持った「…の意識」の場としての「意識」というものは想定できるし、実際、無念無想のような状態であっても、まったくの空虚(vanity)ではなく、生命の場としての物理的実体としての自己というものはある。その「深層の意識の場のようなもの」を「純粹経験」と W. ジェイムズは呼んだが、おそらくそれはブーバーが述べたような、言語を越えている≪我 - 汝≫の根源語の phase に近いのかもしれない。

ジェイムズが言う「意識」は、ハイデッガーが言うところの「現存在 Dasein」ときわめてよく似ているように思われる。機能として立ち現われてくる志向性を持った「意識」と、それが展開される場としての「純粹経験」…、このように考えてみると、自己の「意識」の中にはない外界の事物が、それが実在しているか幻想なのかは置いておくとして、自己の「意識」の中に認識作用として入ってくるというのは、原因→結果の関係が錯綜することになるだろう。

外からの刺激があることによって、それを志向性という形で受け止める機能として「意識」が立ち現われるが、このプロセスの結果として生じている「意識」が、自分の中には含まれない、自分とは異なる外界の事物として対象を認識する…という形に、いつのまにか主客が転倒しているからである。

繰り返しになるが、このように「意識」というものは、独我論的に宇宙空間にポツンと浮遊していて、何も存在していない世界から刺激されないでいるとしたら、「意識」それ自体が生じえない。これは独我論的モデルでの思考実験においても同じことになる。たとえ全知全能の神であっても、万物の創造に先立った「無」の状況では、たとえ神自身でさえ「我」意識はないはずだ。ここに創造の根源があるかもしれないといった議論は横に置いても、「我」という意識現象は、対象認識という志向性の中で生じることは押さえられる。「汝」という、自分に対峙してくる対象あるいは自分の外にある「我」との出会い、関係性の中で「我」は生じる。その類比として、自分に対峙する別の「我」としてではなく、向こうに外界の実在と思われる「彼、それ」が立ち現われてくるのだろう。

このように考えていけば、まだイヴもない独り身として創造されたばかりのアダムは、語りかけてくる神と差し向かいの関係性の中で、自分の外側に実在している「汝」の認識があって、「我」という意識が生まれたはずだ。

しかし、これは、まるでビリヤードの球があちこちにあちこちぶつかり、作用・反作用として物理法則的に構築されていくようなヒュームの論理モデルではとらえきれないものである。物理法則による論理モデルにおいては、ブーバーが述べた≪我 - 汝≫の根源語の始まりは想定できない。物理的な作用・反作用における最初の運動をもたらす第一原因が想定できないからである。だからこそ、運動の第一原因たる「神」、このシステム自体の設計者・創造者たる「神」の存在が自然神学においても論じられてきたのである。運動の第一原因は人間知性の及ばない

領域として、最初からこれを問わないというところから議論を始める形に思想史は進んでいったのである。

志向性を持って“機能”として立ち現われてくる「意識」だけでは、プーバーが言う《我 - それ》の領域における「経験 Erfahrung」しかとらえられない。認識作用の外側に実在している「世界」にも触れられないし、世界に向かって「時間よ、止まれ。今、お前は美しい」とファウスト博士を驚嘆させ、賛嘆させる色彩豊かでヴィヴィッドなりアリエーなど生まれてこない。プーバーも「メロディーは音から成り立っているのではなく、詩は単語から成り立っているのではなく、彫刻は線から成り立っているのではない。これらを引きちぎり、バラバラに裂くならば、統一は多様性に分解されてしまうに違いない」と述べ、メロディーの美しく成立させているもの、詩を詩として成立させている感動を呼ぶ韻律の響き…といった、その背後にあって統一性を与えているが、言葉では表せないものについて語ろうと苦闘していたのである⁽¹⁷⁾。

スミスが「イタリア詩形論」で音象徴や韻律の enactment についてこだわったように、私たちも、単調で灰色な認識の論理モデルの中ではなく、もっとヴィヴィッドで美しい世界の中で「認識」作用とそれがとらえる対象を考えたい。

前述したように、コンディヤックの『人間認識起源論』は、「自由で独立した個人」という独我論モデルで第1部を延々展開し、第2部に至ってようやくノアの洪水の後に偶然、出会った二人の間でコミュニケーションが始まる…といった構成になっていた。これに対し、スミスはいきなり人間の共同性、交通、交換性向…といった前提から議論を始めることができた。この背景には、同じく人間の共同性を前提とした人文主義者カルヴァンの教説の影響、スコットランド人文主義の伝統があると筆者は考えているが、意識内容を経験主義的に解明していくためのデカルト→ロック以来の独我論モデルと、言語、コミュニケーション論とを整合的に連結させるには、厄介な隘路があったのである。

さて、言語起源論のもう一つの論点についてである。

ホップズ『リヴァイアサン』における言語起源論を見ても意識の「想起する」という機能と経験、知識、言語の問題が出てくるが、これはキリスト教の教説との整合性をどうつけるかという問題であった⁽¹⁸⁾。機能としての「意識」という視点と、実体としての「魂」というとらえ方の問題があって、そこに文学的に想像力を掻き立てるもう一つ別のテーマがあった。

このもう一つの言語起源論の論点は、ヨハネ福音書に明確に打ち出されているロゴスの受肉という神学であった。そしてロゴスの存在創出力、存在喚起力を「アダム言語」という形で位置づけるというエズテリックな詩的アプローチであった。ここでは善なる神の“創造の善性”に立脚して、美しい、完全なる調和の下にある世界、自然というところから始まっている。スミスが生涯、深い関心を抱いていた韻文形式の「詩」とその韻律、音の持つ想像力刺激力、イメージ喚起力…、といったものは、この部分に関わる。

そもそも17~18世紀において言語による認識の問題は、一つには認識作用の普遍性 = 翻訳

の可能性、言語が世界認識のあり方を拘束することから生じる翻訳の不可能性という対立する議論となっていた。たとえばアダム・スミスの蔵書の中でも、友人との貸し借りで言及されているモーペルテュイ『言語の起源と語の意味指示に関する哲学的省察』（ASL1140の1756年刊行の4巻本『著作集』第1巻所収）は、その第4節において

「とりわけ遠く隔たった民族のもとには、われわれの観念の次元とはきわめて異なった観念の次元の下で形成されたとと思われる言語があり、こうした言語でひとたび表現された事柄をわれわれの言語に翻訳することはほとんど不可能である」⁽¹⁹⁾

と述べた。このように言語の翻訳不可能性を単に語の翻訳不可能性に還元するのではなく、言語形成過程そのものの相違に基づく問題であると論じていたのも、この問題とつながっている。

モーペルテュイは、異なる言語観における「観念の次元」の比較が、認識や知識に対する記号の影響を明らかにすると論じた。彼は、原始の「単純で粗野な人間」は少数の記号だけを作りだして最初の観念を表現したが、やがて観念は相互の結合し合い、その数を増していったとして、言語の進歩を観念の多様化、複雑化でとらえた（4節）。モーペルテュイは、「緑の木」という観念を、まず「これは木だ」という対象認識から「木」の概念が生じ、その外延として「緑色の…」という形容詞が生じ、…という順番に発生していくものとしてとらえていた。他方、スミスにおいては、むしろ言語の進歩は単純化と冗長化という形でとらえられているので、言語史的にはスミスの方が正しいが、この点の両者の議論の方向性の差異は、きわめて興味深い。

かつてカール・ポパーは、ある文化とそれとは異なる文化が直接交渉するときに生じる人間の実像的状况を分析するツールとして「枠組み framework」概念を提示した。ポパーによれば文化は記号論的構造体なので、彼が言う「枠組み」とは、意識していようがまいが人はたまたまその成員として生まれ育った記号論的構造体の特性の命じるところに従って対象を認識し、思考し、感情を抱き、行動するということなのである。このポパーの「文化的枠組み」という概念については、井筒俊彦『意味の深みへ』でも注目されていて、「輻輳する存在分節網の網目組織を構成するコトバの意味や意味可能態の有機的な統合態のことである」としている。問題は、井筒俊彦も指摘しているように、「外界のある対象を知覚するというような一見単純な行動でも、ただ外界からやってくる刺激に対して我々の側の感覚器官が直接は反応するのではない。その対象をどんなものとして認識するかは、その時その時にわれわれの意識の真相から働き出してくる言葉の意味構造の、外界を分節する力の介入によって決まる」（講談社学術文庫版 p.29）のだということである。つまり、眼前を覆い尽くしている色彩と光の氾濫という、いわば切れ目のない“ノッペラボ”なカオスの中から、存在物 X を切り取って取り出し、それを「一輪の花」と認識するには、レンズと眼球、網膜とその光刺激を脳に伝える神経システム…といった表層的な感覚器官の働きだけでは足りず、「花」という名辞による意味分節の介入が不可欠なのである。

もちろん意味分節の受け皿にある概念的な「花」と眼前のカオスから取り出した存在物 X はピッタリ同じものではない。同じではないのに、それを「花」と認識させてしまう意味分節作用の働きは大きいものである。

.....

前述したように、私たちは、眼前に広がっている色彩と光の氾濫というカオスを、自分の外部に実在している「世界」として認識している。「世界」は、私たちの内面にも微妙に写り込み、侵犯してくる「自然の構造」があり、それが鏡像関係のように内面世界としても広がっている。こうした存在世界そのものが、言葉の意味分節作用がもたらしたもののなのである。

そもそもヘブライ的、キリスト教的、ギリシア的言語観に立ったヨーロッパの思索の伝統においては、「存在は言葉であり、言葉は存在である」とするのが基本であった。言葉があることによって、切れ目のない色彩と光の氾濫のカオスの中から、「一輪の花」が立ち現われてくる、それと認識できるのである。井筒俊彦は、これを「コトバの存在喚起力」と呼んだが、バークリの『視覚新論』のフィールドに、モーペルテュイの視点 (= 言語が異なると現実もそれを踏まえた観念の中身も異なる…世界の切り取り方が異なるので究極的には翻訳不可能である) を含めた、言語の意味分節作用が入り込んでいる。

バークリに限らず、視覚の問題に取り組んだ学者たちは、解剖学から知られる光学機械としての視覚を理解していた。しかし、だからこそ一眼レフの光学機械なら焦点が合って鮮明に見える画像は、視野の中のごく一部にすぎないことは理解できる。ところが私たち自身は、高画質で色彩豊かで鮮明な視野、世界認識を持っている。これはどうしてか？

現代では目の微細な動きをカメラで追跡する装置があるので確認できるが、光学機械として焦点があっている範囲は、私たちの視野のわずか1%程度でしかない。視覚の中に現れる現実世界の対象物は、たとえばハイパーリアリズムの静物画のように完全に明確な輪郭を持って現れているのではなく、実はあらゆるものがお互いに折り重なりって視界に広がっているカオスでしかない。私たちの意識は、それをブラウズしながら自分が見ようとする対象に注意を向けるのであるが、意識の周縁ではいろいろなものが見えてはいるが、相互に接していたり前の者と後ろの物が重なり合っていて一部だけ見えている状況になっているのを、辺・角・縁等の部分要素の位相的なパターンを手掛かりにして、それぞれに切り分けて理解している。マーク・チャンギーゼ (Mark Changizi) の普遍分布 (Universal Distribution) 理論によれば、世界中の文字を行使する特徴要素の組み合わせパターンと自然の中のアウトドア生活の雑多なシーンを集めた大量画像データのパターンが同じ出現頻度分布を示しているという。つまり人間は、自然観を読み取る手掛かりとした画像の特徴要素を手がかりにして、同じ形態要素を組み合わせさせて文字の特徴要素を作ったとする議論までもが近年では展開されているのだ。自然を読み取るために生得的にプログラムされた能力を、文字を生み出し、読み書きするという文化的能力に振り向けているのである。これは、世界のすべての言語においてあてはまるという。

つまり私たちは、混沌とした光の氾濫でしかない世界を切り分けて認識するために、自然を読み取るために生得的にプログラムされた能力を駆使していると同時に、それが生み出した文

字、読み書き能力があって、重なり合っている画像を切り分けて「対象」として認識しているのである。眼球による視覚システムによって高画質で処理される入力情報に、生得的にプログラムされた能力と、これまでの経験などの知識を加えて脳が高画質で鮮明な画像として補正した virtual な三次元世界像を作りだしているのである。つまり眼前に見えている「世界」は、単純に生のままのセンス・データをなぞって画像として再構成されたものではないということである。

脳に蓄積された経験とそれに基づく不明部分の穴埋め、運動の予測…等々によって補正され、改編された virtual な世界の姿なのである。それに近いところまでは、17～18 世紀の学者たちも推測していた。人間ほどの脳の発達がない動物にあつては、三次元世界を認識していないとも推測されていた（逆に言えば、ゲームに熱中して PC の二次元平面画面のヴァーチャル・リアリティーを現実世界のように錯覚する日々を送っていると人間らしい脳の機能に変調をきたさないかという問題が浮上するだろう）。

ともあれ、このように眼前に広がっている世界は、脳が“生存の維持に必要”という基準でセレクトされた情報を、さらに経験と予測などによって補正・強化して作り上げた仮想でしかなく、現実とは違うのだ。少なくとも実際に世界がこの通りである保証などどこにもない…ということである。このように世界を見ているのは人間だけだとも言える。

これは、視覚が生み出すさまざまな「錯覚」を探求してみればわかることだ。ルネサンス以降の美術においても、表面を鏡のように磨いた金属製の円筒に写してみると、平面に描かれた意味不明な図形が肖像画や静物画として見えるという美術もあった。また足元の意味不明な模様が、離れたところから見渡すと美しい絵画になっているといった trompe l'oeil（だまし絵）の技法も盛んに行われていたから、「錯覚」の不思議をよく認識していた。

これにより同じ色のドレスでも、背景の色、環境の明るさ、光線の具合の違いによって、まったく違う色に見える。同じ色のタイルなのに、光線による影が生じることによって、濃淡が異なる模様に見える。同じ色がさまざまに見えるのは、状況が異なるからである。このように私たちが「これは××色だ」と認識しても、実際にはそうではないという現象が知られていた。だからデカルト的な「延長」概念が示すように、色は脳が作りだしたものなのであって、物体そのものの本質ではないのだとされたのであった。これは、現代科学の見地から見ても正しい。

実際、眼球に入ってくる光には色はない。さまざまな波長の光があるだけである。現代の脳科学では、網膜に投影された光刺激は波長によって 3 種類に分類されて関知され、脳が 3 種類の混合比率から「色」を判断し、それを脳が作りだす世界像に反映させているとされる。色彩は脳が作りだしている。

また実験でも確認されていることであるが、触れば「冷たい」「温かい」という棒を交互に並べてスタレ状にし、同時に掌で触ると「わっ、痛い、焼けるように熱い」という感覚を受けることがある。これは、同時に異なる情報が同時に入力されることで、脳が誤った判断をして、間違った「感覚」を生じさせたのである。

このようにして味、香、色、形、固さ、冷たさなどの性質について、錯覚を調べていくと、どうやら物自体に備わった性質ではなく、その物理的な刺激情報を受け取る「私」の側で生じている感覚の問題なのだということが古くから知られていた。

目を開ければ世界が見える…このこと自体が不思議なことなのである。「私」が現実だと思っているものが、実は脳が、蓄積された経験や記憶によって勝手に補正して作り上げた仮想現実、夢、物語なのである。しかも、記憶が脳によって“生存に都合がよい”ようにしばしば書き換えられてしまうのである。脳が作りだした物語も、経験した事物、事柄にどのような「言葉」を与えるかによって、大きく書き換えられてしまう。

18世紀の思索は、まだほとんど解明できていない脳と意識、世界認識のシステムに「自然の構造」「自然の体系」という言葉を与え、「どうやら、神に創造された世界はそのように仕組まれ、そのように働くらしい」という、自然神学→自然科学への移行の途上であって、人間には踏み込めない領域を残していたと考えられる。

世界を言葉によってどのように切り分けるか、経験にどのような言葉を与えるか…、こうした問題は、実は使用する言語に大きく左右されることは無視できない。

現代的な言葉でわかりやすく整理してみよう。私たちには、基本プログラムであるOSとして初期設定されたものがあり、それはさまざまな「××語」という運用アプリに対応するべくプログラムされていると考える。この「××語」というアプリが初期設定でインストールされることによって、色彩と光のカオスの中から眼前の世界が立ち現われてくるのである。もちろん、使用する「××語」というアプリケーションが異なれば、微妙に立ち現われてくる世界は異なってくる。当然、そこに互換性がない部分が生じてくる…そういうことである。

「××語」という基本プログラムOSに初期設定された運用アプリである「言葉」があっこそ、脳というパソコン上に「世界」が立ち現われてくるのであって、「世界」が先行して私たちの外界に実在していて、そこにある事物X、Y…に言葉を与えていく…（もちろん太古においてはそのプロセスがあったのだろうが…）といった単純な構造ではない。すると言葉は、新約聖書ヨハネ福音書にあるように「はじめに御言葉があった。御言葉は神と共にあった…すべてのものは御言葉によってできた」ということになり、そもそも言葉はどこから来たのかという神学的問題になってしまう。

しかし、独我論的モデルにおいては、言語発生の始原の状態におけるような「事物に対して命名する」といった行為を想定することはできない。前述したように宇宙空間に「私」がポツンと一人だけ存在していたとして、コミュニケーションの必要もない状況では言語は生じないだろうし、そもそも「私」という自他、自分の内面と外界を区別する「意識」も「思考」も存在しないと考えられるからである。

デカルト的独我論モデルを突き進めていけば、そこに言語とコミュニケーションが入る余地がなくなる。17～18世紀の思想家たちが言語起源論を取り上げたのは、この独我論的モデルでは扱えない部分を論じるためだったと考えていいだろう。

ここにこそ、ホップズ、ルソー、ヘルダー、スミス、モンボット卿、モーベルテュイといっ

た知的に優れた論者が、時代錯誤に見える言語起源を真剣に問題とした理由がある。逆に言えば、言語起源を考える際には、進化の長い過程を経て集団で生活し、他者と協働し、小規模であれ共同社会を営んでいる類的存在としての人間…、といったところから始めなければ議論は前に進まないのである。その意味で、閉じた独我論的認識モデルで議論を始めたモンボッド卿、モーベルテュイ、コンディヤックなどと比べて、スミスのアプローチは正しかったと言える。

言語起源論という疑似歴史的アプローチは、抽象的な独我論モデルによる「意識」、センスデータ、感覚器官と脳による対象認識…という限定され過ぎたアプローチを離れ、人間の共同性と社会性、そして人間が構築する社会の公序良俗や道徳性を議論する枠組み設定なのである。常識的に外部の実在世界と共同社会を前提にしながら、そこにおける類的存在としての人間の社会共同性、コミュニケーションを論じるという方向へと踏み出す、そういう意味を持っていたと考えられるということである。

第3節 近代的「自我意識」の実質論的展開のフィールド

話を意識と認識の問題に戻そう。

意識と知識をからめた循環論的構造について前述したが、そもそも「自意識」は、さまざまな意識の内容の一種類にすぎない。18世紀～19世紀という、まだ「無意識」概念がなかった時代には、「意識」という同じ言葉を使いながら、その複雑な様態をいろいろな角度から論じていたが、志向性を排除した純粹経験といった展開はなかった。そもそも現代の脳科学では、自意識は「意識」と脳の謎を解くのにそれほど重要ではないと考えているが、「自分に意識がある」ということに驚愕し、それを自覚的に意識するということは、クオリアを問題として定立することなしにはアプローチできないからである。

結局のところ、誤った問題設定のしかたとして、意識が存在している場所を一所懸命探すといった事態が繰り返されてきた。脳についての解剖学的、神経学的知見が不十分だった時代には、*cogito* を提起したデカルトであっても、明確な解剖学的根拠もなく「意識の居場所は松果体である」と論じていた。

「意識」の居場所についての論争は現代でも続いている。たとえば脳科学者チャーチランドは視床の中心部である髄板内核であると論じ、アントニオ・ダマシオは脳幹や帯状回遊質など古い脳だとする研究を発表している。興味深いことにダマシオは、私たちは怖いと感じる(=感情)から身体が硬直したり心臓がバクバクするのではなく、順番は逆で、怖いものを見て、それが生存にとってどのような障害となるかなどという身体が受け入れた情報に対応して内臓やホルモンなどの身体的状況の変化=内受容感覚が生じ、それによって無意識の情動的变化(つまり内臓の声なき声)を後追する形で感情が作られると主張している。ここではデカルト的身心二元論はまったく粉碎されて、身体的変化が感情を生み出すという一元化がなされている。またクリストフ・コッホは、大脳の神経細胞が40ヘルツで神経発火が共鳴している

現象を測定して、脳全体が共鳴する場なのだと論じている。つまり脳の部位がそれぞれに担当する仕事を遂行するのではなく、脳全体が共鳴しながら意識作用を生じさせていることになる。

しかし、このように意識が存在する場所を探求しても、生き生きと自分の意識を振り返って「ああ、これが私だ」と実感している自己意識の感覚は解明できない。この点では、「魂」の居住地が心臓だ、脳だと論争していた17～18世紀のレベルとたいして変わりはないだろう。

脳の中で起きている化学反応と生体電氣的活動であるプロセスから、どうして主観的にしか感じることができない感覚、たとえば“生命力ある新緑のクオリア”のようなものを生み出すのだろうか？ 木々を照らす五月の太陽の光の反射で光の粒子が私たちの眼に入り、網膜の神経細胞を刺激し、その刺激で化学反応と電気活動を脳内で引き起こす…ここまでの説明は明快だが、それがあの「生き生きとした生命力あふれる新緑の美しさ」という感覚、クオリアをどうやって作りだすのだろうか。こちらの問題の方が実質的なフィールドとなるべきだろう。

前述の脳科学者、クリストフ・コッホは次のように述べているが、なるほど「意識」の重要性は改めて認識し直すべきだろう。

「意識がなければ、自分の体を自分のものだと感じないし、私たちの体の外にある世界を感じることもない。私たちを囲む人々や動物や植物に気づくこともない。星々の瞬く夜空を見上げることも、素敵な音楽を聴くこともない。意識があるからこそ、ものを観たり音を聞いたり、人を愛したり憎んだり、過去を思い出したり未来を想像したりすることができる。この素晴らしい世界を生きて味わうことができるのは、意識的な経験があるからなのだ。意識がなくなれば世界も終わる」⁽²⁰⁾

問題は、「意識」現象と「主体者としての自意識」論の分離であり、「自意識」という感覚を生み出す「意識」が感じるクオリアの探求なのである。

前述したように、デカルトが「自分には意識があるのだから自分は存在している」ということが最も確実な知識であり、すべての合理的な推論はここから始めるべきだと結論したのが議論の出発点であった。デカルトが行っているのは、「私が私の存在をとらえるのは、私の“意識”の意識においてである」ということである。デカルトの cogito は直観すなわち瞬間的な何ものかであるから、彼の論理は「考えるすべてのものは存在する。私は考える、ゆえに存在する」といった時間的推論の構造になっていないのだ。cogito の中身は推論ではなく、光の瞬間的な伝達の観念という瞬間性にこだわった彼らしい瞬間的な直観なのである。デカルトにあっては、私たちは瞬間、瞬間において常に観念を持ち、私たちは常に意識であり、精神は常に思惟するということになっているので、「私は考える」ということは、意識すること、(明確にでも不明確にでも)常に思惟を持ち得ることを含んでいる。だから思惟する実体としての精神についての明確な観念を持っている。ならばその延長実体としての身体についての明確な観念をも持っている。しかし、両者の結合についての明確な観念は持っていないし、この結合について感じ、語るためには、純粋な思惟を捨てねばならないし、世界に身を委ねなければなら

ないとデカルトは述べた。この部分にこそデカルトの批判者たち、スピノザ、ライブニッツ、マルブランシュの体系の立脚点があったわけである。

デカルトのように、自分の周囲の世界が本当にあるのかどうか、さらには自分の身体があるのかどうかさえ疑わしいし、自分の経験が本当は単なる脳の妄想であるとしても、「自分が何かを経験している」ということをこの「意識」は疑うことはできない…このようなルートで思索を深めていくと、神学に基づく形而上学のアプローチで先験的・超越論的に生得の人間本性を論じるのではなく、ア・プリオリなセンスデータによって構成される経験主義への道も開かれていく。そして自然科学へと同じアプローチによって「心」の科学へと踏み込んでいくことができる。

「はっと我に帰る…」ようにして「自我 ego」というものを強く意識するのは、宇宙空間にポツンと存在しているような抽象的かつ静態論的にとらえた「自意識」といった場ではない。「自分が何かを生き生きと経験している」ときの「生きている感じ」こそが経験のクオリア (qualia) なのである。クオリアは動態の中で得られる感覚そのものであり、ある瞬間の「意識」経験はクオリアによって構成されている。しかも、このクオリアの感覚は、高度にネットワーク化された生物学的構造である脳における化学的反応と電気的プロセスという物質的基盤から生じているのである。意識の物質的基盤を解明するには、コッホが言うようにクオリアを感じている脳から始めないといけないのかもしれない。

ただし、「高度にネットワーク化された…」といっても、生体内のすべてのシステムが「意識」を生み出しているわけではない点は確認しておこう。前述のコッホも指摘しているように、免疫系の記憶が私たちの意識にのぼることはないし、また仮に腸の神経系が独自の意識を持っている (…そう考えられる要素は多い) としても、それに私たちの「意識」はアクセスできない。私という生体には感じるができない複数の「意識」が宿っているかもしれないが、それを「意識する」ことはできないのである。

このように考えてみると、脳生理学には踏み込めない本稿のような人文科学からのアプローチにおいては、主体者としての「自意識」と「意識」経験を混同させながら議論を進めるのではなく、「自意識」= 主体論を分離して経験のクオリアからアプローチする方がより議論を正しく導くだろう。

「内省」を手段とする哲学的アプローチにとっては、「意識」経験自体がとらえにくい。それどころか私たちが日常生活でこなしている多くの作業は、とくに感覚入力から運動出力までが決まり切っているような作業は、意識に登らず作業されていることが多い。このように意識に上らず処理されている一連の感覚→運動処理は、ほぼ自動操縦と言っているような具合に行われている。ここに目を向ければ、ヒュームが言う「知覚の束」にすぎないのはその通りだろう。

むしろ、こうした行動をスムーズに行うためには、そのプロセスの何か一つの要素に過度に集中しないことの方が必要なのである。スポーツで言う「体で覚える」は、身体に備わった知識を信じて好きなように自動操縦に任せるということである。この身体に備わった知識を「自然の構造」の一部と呼べば、スミス周辺の穏健派牧師たちが自然神学の守備範囲内として重要

視するのも理解できる。

問題は、意識に上らず自動操縦のように身体知によって処理されているほうがスムーズに事が進められるのに、時々、「はっと我に帰る」ことがあっても、その時間的には分断されている「意識」が、断続する少し前の「我」と連続性、自己同一性をもった同じ「我」だと迷わず疑わず感じることの不思議さが残っている。

そもそも、なぜ「意識」が必要なのだろうか？

これは動物学的に考えれば推測は成り立つ。遺伝子によって本能にインプットされた情報だけで自動運転していると、予想外の出来事が起こった場合、対処できないからである。予想外の新しい出来事が起こったときに、習慣に従うだけの行動しかできないのなら、そのシステムは破綻し生存が維持できなくなる。予想外の状況に対処するには、事前にインプットされた通りの対処法ではなく、「さてどうしよう…」と柔軟かつ自由にプランを立てることが必要である。前述のコッホ教授は、「いくつかの選択肢があった時に、将来の展開を考えてある行動を選択するときに意識が必要になる」という理論を提唱しているが、「無意識」という概念も進化論の発想もなかった18~19世紀中頃までの哲学においては、「自然の構造」論や神学的な概念を持ち出しながら、この問題に近い内容をあれこれ考えていたのである。

しかし、この説明では、前述した“時間的には分断されている「意識」が連続性、自己同一性をもった同じ「我」だと迷わず疑わず感じることの不思議さ”は解決されない。これを逆転させるのが、クオリアの問題である。生き生きとして鮮烈な「クオリアの感覚」の経験によって、「はっと我に帰る」のであって、その経験の生々しさ鮮烈さが、時間的には分断されて生じる「意識」が連続性、自己同一性をもった同じ「我」が経験しているのだ、という「場」を実感させている…このように考えてはどうだろうか？

センスデータだけに基づく独我論的モデルを突き詰めて、「意識」現象を脳の神経活動のたんなる随伴現象として片づけてしまうなら、進化論的にいえば“生存に有利な機能が備わっていない”のに、あの鮮烈な「クオリアの感覚」が進化の過程における数えきれないほどの世代交代をくぐり抜けてくることなどなかっただろう。

18世紀の文学にあっても、鮮烈なクオリアの感覚の先に、独我論的モデルで展開される「自意識」の扉を越えた「存在」の本質があると、本能的に感じ取っていた様子が見て取れる。

鮮烈なクオリアの先に展開された人間の精神活動の精髓として、想像力がもたらす詩的創造力（たとえばウィリアム・ブレイクの言葉では poetic genius）といった形で日常意識を越える豊饒性、言葉がもたらす現実構想力、構築力が論じられていた。鮮烈なクオリアの感覚を、何か自然界の秘密の力の顕現とみる想像力の働きである。

日常においては、言葉で表現される「自我」は習慣で覆い尽くされている。文学的アプローチでは、この習慣に埋め尽くされた「自我」の洞窟の背後に、鮮烈なクオリアをもたらす秘密の“知覚の扉”のようなものがあって、それを開けば、そこに「一粒の砂にも世界を、一輪の花にも天国を見、君の掌のうちに無限を、一時のうちに永遠を観る（ブレイク）」始原の無垢な自我がより高次に統合される経験がもたらされると考えてきた。これは、ある意味、こうい

う形で無意識世界を覗きこんでいたとも言えるだろう。

より高次な世界からの情報を受け止めるフィールドとしての無意識（この時代はその言葉はなかったが…）に目を向ける詩人たちがいたのである。彼らにとって、詩的な想像力の展開は、同時に秘教的な哲学の開示であり、超越的な存在の顕現でもあった。

しかし現代のように学問分野が厳密に分類されている時代ではなく、そもそも大学に「哲学」という独立した講座自体も存在していなかった18世紀にあつては、それはもっぱら詩人の想像力と神秘主義的な神学が会うエゾテリックなアプローチであった。それは経験主義的哲学がまともに踏み込むフィールドではなかった。

帰納法的観察視点と実験による仮説検証によって機械論的で力学的な自然科学の知見とが広がった17～18世紀的アプローチでは、外部の物質的世界を知覚・認識することによって生じる意識（18世紀の「外部感覚論」の対象）を考察し、その上で、その外部感覚に対応する形で変容する内部の意識世界を意識する意識（「内部感覚論」の対象）について考察するアプローチが採られていた。これが独我論的モデルと、外部に独立して実在する事物をつなぐ、ぎりぎりの回路であったのである。

自分には「意識」がある→

「自分が生きている」という生々しく切実なクオリアを実感している→

さらにそうしたことを「自分が思考している」という実感がある→

「思考」という作用はその行為主体である「自分」という存在なしにはあり得ない…、

というデカルト以来の思考実験を進めていくアプローチによって、自分が明晰判明に観察し認識できるのは、自分の「意識」を内省している「自意識」だけである。この「自意識」を静態論的にとらえるだけであれば、前述したように、自分の意識の内容を一步引いて振り返っている自分…をさらに振り返るという循環論の構造になる。静態論的にはとらえきれない自意識の、“具体的状況における”、“動態論的で”、しかも“循環論的にしかとらえられない”という性質によってこそ、人間の推論と論理力、合理性は非常に高度なものとなることが可能であったのだ。

「私」というものを、宇宙空間に孤立した抽象モデルとしての「自意識 = 自我 ego」という枠組みで語るとしても、その「意識」なるものは確固とした連続性と同一性、首尾一貫した統一性、そして個性を持っているものでなければならない。認識の主体たる「私」が固定した連続性と同一性、統一性という座標軸の原点を持たないとしたら、その「私」が認識している内容を云々しても意味はないからである。だから「心」の科学を追求するプロセスにおいて、「意識」が経験するものを科学的考察対象とするために、そもそも「意識」の連続性と同一性、統一性を保証するものがあるのか・ないのか、意識と自我の関係をどうとらえるべきかが哲学史で問題となってきたのである。

そこで自分の「意識」の内容を観察してみよう。

20世紀のシュールレアリズムによる自動記述のような文学的実験で明らかになったように、センスデータに反応して意識に生じ、去来するものをそのまま記録してみれば、人間の「意識」なるものは、視界に入った事物や音響の刺激など五感の刺激に反応するだけの受動的で散漫、とりとめのない内容しかもたないものだろう。いわゆる“ヒューム的な自我”では、連続性と同一性、統一性を欠いた単なる「知覚の束」となる。ヒュームの因果性は、衝突したビリヤードの球が反発で計算通りに動くように、近接した連続性の中での物理的な作用としてとらえられ、そこに「心」の科学というべき体系を構築するためのものであった。

これに対し、経験主義を徹底するアプローチでヒュームの盟友とも目されたアダム・スミスは、前述のように「天文学史」において「見慣れた対象がいつもとは異なる対象との後で現れると、その意外性によって驚愕の感情が起き、想像力によってその事象が継起的に起こる法則性を考え出すに至る」と論じていた。スミスは、前述したように全体を構築している論理に目を向ける幾何学的思考を好んだ人であって、言語起源論にあっても、一つの名詞に織り込まれたセンテンスと言語行為を見出し、形容詞成立における経験の抽象性を論じた人であった。線形代数的な $A \rightarrow A' \rightarrow A$ という明証的な因果性よりも、むしろ因果関係が見えないところに物語的にであれ、因果性を見出そうとする人でもあった。だから彼は、同時代の多くの穏健派知識人と同様に、事物の生起の近接性と習慣性に立ったヒューム的な因果律や、本来的な連続性と同一性を、統一性を欠いた単なる「知覚の束」としての自我モデルに納得し依拠することはなかったのだろう。

「魂」のように、先験的・超越論的に連続性・同一性・統一性と個性を持つと前提される「自我」「私」を想定せず、これを同一性も実体もない単なる刺激→反応の集合体である「知覚の束」にすぎないと主張したヒュームは、まるで仏教（…ヒュームとの類似性だけでなくインド哲学者の宮元啓一氏はブッダの此縁性による因果関係検証法について19世紀イギリスのJ.S.ミルの「蓋然性推理」の論理学と同じであると論じているが、もちろん当時のヨーロッパは知らず、インド的思考が影響を与えるのは19世紀のショーペンハウエルの頃である…）かのようなのである。ヒュームも、「私」は仏教的な表現をすれば“複雑な因果の此縁性”（複雑な相互的因果関係の無限の連鎖に基づく“見えない結合原理”はスミスも考えていた）によって一時的に立ち現われているだけの無常で実体がない影のようなものと考えたようだ。ヒュームによる「私」の省察においては、前述の無意識の自動運転部分の重みが大きいようである。

だから同時代人は、ヒュームの科学的様相の経験主義的方法や因果関係に近接と習慣しか認めない彼のニュートン物理学的アプローチが提示する“科学性”の様相に大きな刺激と示唆を受けながらも、そこに不同意や納得がいかない旨の批判を加えたのは周知のとおりである。

しかし、私たちの「心」とは、本当にヒュームが言うようなものなのだろうか？ 「私」の連続性や同一性は、押し寄せる感覚刺激への反応の近接がもたらす錯覚のようなものにすぎないのだろうか？ 「私」としての中心テーマとならざるを得ない「私」という存在そのものが、夢幻のような錯覚にすぎないのだろうか？

そうだとすると、「心」の動きの中心に「私」という首尾一貫して連続している自己同一性

がある、すくなくともそう実感している日常の経験は説明がつかない…少なくとも18世紀後半のスコットランドの哲学者たちは常識にしたがってそう考えた。これは、今日においても日常生活における実感と対立する部分である。「私」の連続性や同一性を保証してくれる論理として、神学的な根っこを持つ「自然の構造・体系・秩序」といった議論が提出されていたと解釈すべきなのだと考える。

知覚し感覚する経験を空間と身体という観点を持ち出さず、抽象的な独我論モデルの中で「私」を論じてしまうと、たしかに「私」とはヒュームが言うような単なる「知覚の束」（この表現には *nothing but a bundle or collection of perceptions* という修飾句がつく）として、とりとめもない散漫で無内容なものとなるだろう。そしてすべては脳が見ている夢のようなものになるだろう。

しかし、私たちは、日々の生活経験の中で、昨日の「私」と今日の「私」に連続している同一のものであるように実感しているし、私を取り巻く外界の事物も、私の脳が認知する、しないとは独立して実在していると感じている。これをどう説明するべきか？

日常生活における実感に重きを置いたスミスやリードは違うアプローチを採った。アプローチは2つあった。

その一つとして、この実感を神と一対一の人格的な関係を取り結ぶ実体としての「魂」があるのだと説明してしまえば話は簡単である。聖書の示す教義に従って、神が事物と精神という実体を創造し、精神活動をする主体としたのであり、肉体は神が吹き込んだ息 (*pneuma*) = 魂を宿す神殿 (コリント1書6-19) であるとするならば、「私」が果たして本当に実在しているかどうかなど、そもそも問題にすらならなかったであろう。啓蒙運動の担い手でもあった改革派長老教会の穏健派牧師たちにあっても「私」の實在に踏み込む必要はなかった。実際のところ、スミスの友人でありアメリカの諸大学に影響を与えた啓蒙思想の修辞学者でもあったヒュー・ブレアの説教集 (1807年刊行の *Sermons*) をあたってみても、第4章「不完全な知識」で私たちが色眼鏡を通して事物を見ている議論を展開する中、*Soul* という言葉より *Spirit* を用いているが、わざわざ「魂」の存在について否定的であったり、疑問を呈するような言及は (管見の及ぶ限り) 見出せない。

しかし、この「私」の不変の自己同一性を、神の創造の御業を持ち出さないで純論理的に、あるいは観察→仮説提示→実験による追認→理論定立…という近代科学の帰納法的小説アプローチによって保証しようとするのが困難に直面する。神が創造した実体としての「魂」の前提から出発するのではなく、そこに自然科学と同様の自律的な「心の構造とシステムの探究」「心の科学」を見出そうとする試みにおいて、ニュートン力学を経験科学のモデルとみなしていたスミス、リード (彼も牧師ではある) たちは、中世的な「魂」の前提だけでは安住できなかったのである。そこで第二のアプローチが登場した。

ニュートン力学では、原因が結果を引き起こすという、実効性がある因果性のパターンを明らかにするため、観察→実験による追認などによって経験的に確定可能な法則に合致した説明を与えるのが真の科学の本質的で必要な条件だと考える。リードもカントも、観察された因果

関係や法則性を、変数を制限して統制されたモデルによる実験室における実験で追認することが、科学的な法則を導くための適切な方法だと考えていた。当然、そのような法則は、数量的に数式によって定式化され得るもの、つまり数学的・物理学的に表現可能なものとなるはずだと考えたのである。

ニュートンの方法の前段階においては、実体たる魂は感情の源泉と考えられていた心臓に宿っているのか、知性の源泉とされた脳に宿っているのかが議論されていた。

しかし、そもそもデカルトやロックが依拠していた古代ギリシア物理学の粒子仮説では、Solidity（固性）という「ひとつの場所には一つの实体しか位置を占められない」という概念があるから、極少であることによって質量は持たず、性質しか持たない原子を想定しても、一応は実体たる「魂」と、実体たる肉体がどのようにして同じ場所に同居できるかについて説得力がある形では説明がつかない。解剖学の知見を踏まえて「どうやら魂の居場所は心臓ではなく脳である」とする考えが広がり、認識し思考する脳=心=私という視点が広がったが、「意識」は内省によってしかたどり着けないので、「観察→仮説→実験による検証→理論化」という近代科学が人間の知覚・認識システムを研究してきたアプローチと簡単には整合性が取れなかった。リードやカントが、心理学を科学とみなすような主張に反対したのはこのためだったのである。

なるほど他人が考えていること、感じていることは他者には理解できない。思考や「意識」の問題には、もっぱら内省するというアプローチしか可能ではない。そこで17～18世紀においては、このような知覚や認識をめぐる問題は、「私」である自分自身の認知の在り方についての内省によって「内部感覚」「外部感覚」を別個に論じるフレームワークによって議論されていた。しかし、これは必然的に独我論的なアプローチにとどまるしかなかった。

18世紀中頃までは、触覚は外部に独立して“実在”している実体に触れる、関係行為から発生するということで、「私」の存在論にとって有意味だった。五感について、対象に直接接触する（＝距離感ゼロ）の触覚と味覚（どうやら個人差が大きい）、離れてはいるが近い距離でとらえる嗅覚、離れた距離でとらえる視覚と聴覚といった具合に、「私」という中心からの距離感が大きな議論の要素であった。存在論と結びついて、認識における「触覚重視」に立っていた18世紀までのアプローチから、19世紀における科学的知見を取り入れて情報処理の問題に傾斜した「視覚重視」へと、時代潮流は議論の重心を移動させていったのである。

第4節 近代的自我における自我の超越

自分の自意識の外側に世界はちゃんと即自的に存在しているのだ…という確信がなければ、そもそもスミスが論じた「模倣芸術」も成立しなかっただろう。キリスト教では実在する全能の神が創造したこの世界が実在するのは当たり前であるから、そのような意味で、人間が認識する・しないにかかわらず常識的な先験的（超越的 transcendental）実在論に立てば、自我意識の内側、「内在」ではなく外側に、神が創りたもうた世界は実在していることになる。カン

トの「認識論におけるコペルニクスの転回」が「人間の認識は物自体には届かない」と言おうが、世界は実在している、そう考えた哲学者の流れは17～19世紀に連綿としてあったのである。

彼らは、人間は自分の外側には出られないのに、どうして外側のものが認識できるのかと言えば、外側の実在は、人間の肉体の感覚器官にカメラや鏡のように勝手に自動的に映り込んでくるからであると考えた。「視覚」を追求したバークリもトマス・リードも言及した網膜上の画像の正立問題である。

前節で論及したように、光学機械としての人間の眼球にはレンズが一つだから、当然、網膜上に達する映像は倒立像である。網膜上の光刺激をキャッチした神経細胞の発火が脳に集められ、瞬時にして三次元立体の正立のVR（仮想現実）画像が構築される。それを私たちは見ている…生理学や脳科学的知見には欠けていたが、これに近いような議論は18～19世紀の哲学者も達していた。そこで興味の対象となったのが、正立画像という問題である。この問題は、「網膜上の倒立画像がどうして脳の中で逆転して正立するのか？」ということを探求しようとして行われた実験がもたらした。

「網膜上に正立画像が映ったなら、それを私たちはどう認識するのか？」という実験である。はたして上下さかさまに映るメガネを賭けさせられた被験者は、上下が反転した倒立画像を見ることになる。そこまでは予測の通りだったが、ある時間経過すると、メガネをかけたまま倒立画像が正立画像に、意図せず意識もしないのに逆転したという。つまり脳が勝手に外部世界を正しく認識しようとして上下反転を修正したということである。現代的な言葉で言えば、あらかじめ脳を起動させるOSにはそのようなプログラムが組み込まれているということである。これは意志に基づいた行為ではない。「無意識」といった概念がまだなかった時代、これは「外部世界が私たちの内部世界にも写り込んでいる」、神が創られた「自然の構造」はそのようになっている、ということだと理解したのである。

バークリ『視覚新論』の「網膜倒立像問題」（対象の像は網膜上では倒立しているのに、なぜ私たちはそれを正立したものとして見るのかという問題）の記述では、この実験の段階までには踏み込んでいなかった。バークリは、これをカテゴリーミスティブの問題として処理した。この実験報告は少し後の時代のものである。このように上下が転倒して見える「逆さメガネ」を装着させた被験者が何週間かメガネをかけ続けていると、ある時、突然、周りの風景が正立するという報告がなされたことを契機に議論が進んだ。この解釈として、「もともと人間の眼球の網膜には対象は倒立像として映っている→この光学機械としての視覚システムに阻害されず、外界の実在は私たちの内部世界に映り込む、それが自然の構造である」という形の理解があった。この理解は、「網膜に映り込んだ光刺激をバラバラの感覚情報として神経細胞が脳に伝達する→脳がそれを正立した外界世界＝ゲシュタルトとして認識する」という議論まであと少しというところまで到達していたのである。

しかし、この部分にゲシュタルト理解とは異なる要素が入り込んでいた。「逆さメガネ」によって網膜上の画像を正立させても、今度は脳が自分の情報認識の在り方を修正して、やはり正立した世界像を作りだす…これは意志や自我の働きによるものではないから、いわば外界が

自我の内側に勝手に写り込むということだと解釈されたからである。しかも、この興味深い現象は、日常生活を営んでいるという“行動の中で”生じるものであるから、思考と存在の相互作用なのだと考えたのである。モリヌークス問題を究明しようとした18世紀の人たちは、そのような形で外界が自己の内部に侵犯してくる現象に気づいていた。

だからイギリス経験論の系譜に位置する啓蒙思想の後継者たちは、この「網膜倒立像問題」が示すように、一切のア・プリオリを認めない素朴な感覚与件論の基づく独我論的モデルだけで認識の問題から観念の形成までを論じようとしていたわけではなかった。そこには人間の脳の特性を反映した情報処理というバイアスがかかった外部世界の解釈が入り込んでいることを注視する視点があった。「自我」が関与しないまま、無意識に身体内部に写り込んでくる外部世界の情報を、人間がこの世界の中で生きていくのに適した形に自動的に修正・補正して処理するような「自然の構造」がどうやらあるようだ…。このような形において、スミス周辺のスコットランド啓蒙思想家たちは「自然の構造」という、深くは展開されなかった概念によって、素朴な感覚与件論の基づく独我論的モデルではとらえきれない問題について、切り捨てることなく視野の中においていたのである。

網膜に映る外界の倒立像を脳的感覺情報の処理システムは正立三次元画像として意識させる、これが「意識の状態」である。正立三次元画像を逆さメガネによって逆転させても、私たちの自我意識が求めないまま、それをさらに逆転させて正立画像に修正してしまう力が勝手に働く…このことについてグラスゴウ大学のアダム・スミスの後任となったトマス・リードは『心の哲学』（1764年初版）において次のように述べていた。当然、スミスたち同時代人も共有していたはずの認識でもある。

「もし可視的対象が外的ではなく心の中だけに存在するなら、それには形態も位置も延長もなく、したがってそれが正立なり倒立なりに見えるとか、それと触覚の対象は類似していると断言するのはばかげていると考えることにしよう。しかし、なぜ対象は倒立ではなく正立に見えるのかと問うなら、我々は当然パークリ主教の観念世界でなく、常識の言明に従う人々が住むと信じている世界にいる。われわれは、視覚および触覚の対象が外的であり、それぞれに形態があり、相互に対して、またわれわれの身体に対して、何らかの位置を占めていると考える」(下線は引用者)⁽²¹⁾

このように外部世界がわれわれの内部に入り込んで位置を占めている。光学機械としての人間の視覚システムがどうであれ、外界を正立した三次元空間として認識してしまう仕組みがあらかじめOSにプログラムされているというわけである。“外部世界の実在が無意識の裡にも内部世界を侵犯してくる”という認識の在り方への理解である。

もし、そのような「自然の構造」があるならば、現代的な言い方をすれば、人間は外側の大きな世界の中に小さな部分としての自分がいるという意味で世界内存在であるが、自分の脳が作り出す意識にも外部世界が侵犯して写り込んでいるので、自我はそのゲシュタルトの一部分

でしかない、つまり内側に向かって世界内存在であるのだ。自我は外部世界と内部世界のつなぎ目で生じている、境界面の痩せ細った存在だということとなる。とても飛行機のコックピットに座る操縦士のような「主体者」といえるほどの存在ではない。ヒュームが言うように、外からの刺激によって次々と「意識」という劇場の舞台に登場する光景を呆然と眺めているだけの存在、言ってみれば不変の固定した実体を持たない「知覚の束」にすぎないのかもしれない。延々と流れる画像を受動的に見ているだけの存在なのかもしれない。かくして「意識」という存在よりも、心理作用のメカニズムや機能についての解明に向かっていったのである。

18～19世紀の「心」の科学、心理学の発生と発達の見渡すと、一方に外部世界の実在とカルヴァン主義的な自由意志の否定論、たとえ部分的に歪みや逸脱が生じてもエコロジカルに秩序回復がなされる「自然の構造」があるとするホリスティックな世界への信頼感…という世俗的な常識的視点があつた。そして他方に古代物理学の原子論から発した認識論的独我論による精緻な代数的論理による推論という方法的アプローチ、「観察→帰納法的に得られた仮説→実験による検証」という科学的アプローチを「心」の科学にも応用したいとする試みが見て取れる。その誠実な知的格闘が、現代的に見れば一種の錯綜した議論となって見えているのだろう。

アダム・スミスの死後に変種された『哲学論文集』に収録された「外部感覚について」という論文は、彼の道徳哲学体系から外れたものとして、あまり注目を集めてこなかった。しかし、18～19世紀の「心」の科学の展開において、リードや他の哲学者の試みとも共通する上記の知的格闘を反映するものとして興味深いものである。書きかけや納得がいかない原稿をすべて焼却処分させたスミスであるから、後世に残す意義を認めない論文を遺稿集に含めるはずがない。スミスの「外部感覚について」論文は、外部感覚と内部感覚の相互乗り入れ、触覚を中核にした視覚・聴覚との連動性、嗅覚と種保存本能の連動性を見ているのと同時に、そのとらえ方自体が大きな「自然の構造」を解析しようという方向性にあつたものだと解釈されるのである。スミスのわかりにくい記述の背後には、こうした問題性を認識していたことが反映されていると考えられるべきだろう。

このように自我意識のバイアスがかかった解釈＝認識の外側に、自我が関与していないという意味での無意識の裡に映り込む膨大な外部世界の情報が存在している。それを、人間の肉体の一部である脳が情報処理して「世界」として顕現させ、その情報を脳内のシステムに保存している。つまり身体の情報処理と意識の情報処理が別ルートで共存している、あるいはこの二つのシステムが、心と存在の「相関」として働いているのかもしれない。そのように考えると「自然の構造」論は、現代に及ぶ、きわめて長い射程を持っていたと言えるだろう。

他方、カント以来の現象学のアプローチでは、私たち一人ひとりがそれぞれ孤立した独自の世界を持つことになる。身体の情報処理＝知覚、心の情報処理（意識）が別ルートだとすると、私一人が裸眼で世界中の人が逆さメガネをかけていようと、その逆であろうと、19世紀の文学者クライストが言う緑のメガネを掛けていようと、外界が心に映りこむレベルでは同じように同じ世界を見ていることになる。それぞれの自我のフィルターやバイアスに関係なく、身体レベルでは世界は同じように内側に映りこんでいながら、そこから先、意識の解釈レベル

でそれぞれの実存のバイアスがかかるのである。視力に関係なく、身体の視覚システムでは、映りこんでくる外界がそうさせるという「自然の構造」があり、身体が写し込んだ世界は、客観的超絶的に実在するものなのである。

このように身体の情報処理システムとして外界が無意識の裡に映りこんでいるなら、自分の中に外部が開かれ、取り込まれているということである。自分の外側にある大きな世界に小さな存在としての自分がある。カントが言うように「知のあらゆる可能性の制約」があって、フーコーが言うように「ある時代に生きる人々は、歴史的に変化するエピステーメーを否応なく身につけ、それを通して知識を形成せざるを得ない」のであるならば、私たちは世界=内=存在として「部分」である。この「部分」としての私は、歴史的なア・プリオリである「言葉」を通してのみ、物の認識が可能になる。

では、自分の内部=実存の中では私は目一杯の存在なのかと言えば、「私」の意識の中にも世界はしっかりと映りこんでいて、夢の世界がそうであるように、外界からの刺激を新たにインプットしなくても、あらかじめ身体にインプリントされたパースペクティブが広がっている。その意味では、内側に向かっても、やはり私は世界=内=存在であると言えるのである。

私は、外側に向かっても世界内存在であり、内側に向かっても世界内存在である。その意味で、どちらの場合も「部分」でしかない。その「部分」を統合的に働かせているものが、心と存在の相関性なのである。

・・・・・・・・

このように議論を進めたところで、前述した「“私”はパイロットが飛行機の中にいるように、自分の身体の中にいるのだろうか？」という問題について、もう一度考え直してみよう。

身体という媒介項がなければ、“私”の感覚・知覚は世界と向き合うことができない。同時に、“私”の身体は、外界の事物と触れて・味わい・匂いを嗅ぎ・見て・聞いて…といった関係行為によって意識され、実感されるのである。18世紀までの感覚論では、対象との距離ゼロの「触って」・「味わって」から始め、かなり近い距離の「匂い」と少し離れた「見る」、そして一番距離がある「聞く」という具合に、身体の持つ意義を明示的に論じないまま、「私」との距離感のヒエラルキーで感覚を分類する経験主義的アプローチによって、「意識の状態」とその実存的意味を考察してきた。

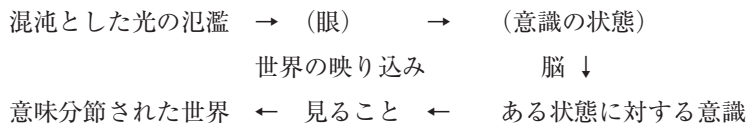
前述したように、視覚を論じるにあたって浮上した問題があった。開眼手術によって視覚を獲得した少年が、「見たものすべてが一ちょうど触れたものが皮膚に接触しているのと同じように一直接目に接しているように思えた」という外科医チェセルデンの報告によるものである。生まれて以来、視覚という経験がなかった盲目の患者が外科手術によって視覚を獲得した時、世界は混沌とした光の氾濫でしかなく、また触覚のような感覚で直接、眼球に刺激が押し寄せてくる…こうした報告にパークリ、トマス・リードも注目したのは前述の通りである。ここには、ある種の感覚の相互乗り入れ構造、いわゆる「共感覚」の問題があるのではないかという考察がなされたことだろう。たしかにある色を見るとハッカ飴の味がしたり、ある楽器の音色と痛みに近い独特の感覚を感じたり、人の名前の音の響き香りや味とつながっているよう

な人がいる。こうした現象がさまざまに報告されるのを考えると、どうやら感覚器官から集められた情報を脳が処理する際に、感覚器官ごとに個々バラバラに処理されるのではなく、なにか全体的な処理がなされて、この世界像が構築されているのではないか、といった捉え方が思想史を浮遊することになる。

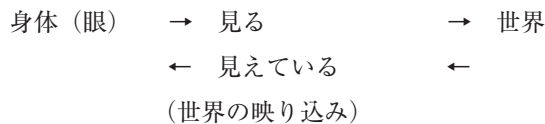
そして、どうやら言語の意味分節作用によってこそ、光の氾濫でしかない“世界”が切り分けられ、経験的な距離感も加わった奥行きがある三次元画像に転換され、眼前に広がるような意味を持った「世界」として立ち現われてくるのではないか…という議論がなされた。ここにおいて言語と身体経験が、眼前のリアリティーの構築に重要な役割をはたしているものとして浮上したのである。

もう一つ。この視覚の現象における感覚を、ただ「見えている」という「意識の状態」あるいは「状態の意識」でとらえる経験主義のアプローチで議論を進めると、感覚は外界の实在を映し出し・映り込んでくる「即自的存在」にとどまり、「ある状態に対する意識」という対自的存在として内省的に精神に還ってくることがない。ここにカントが持ち込んだ「先験的自我 l'Ego transcendantal」が関わってくることになるわけだが、ただ「見えている」という「意識の状態」でもなく、たまたま視線を外部に投げかけたというだけでもなく、志向的に対象物をよく注意して観る見方としてとらえると、その「まなざし le regard」は「ある状態に対する内省的意識」として精神に還ってくることになる。この志向性の問題を媒介にして経験主義的アプローチと現象学的アプローチという形でそれぞれ議論が展開されていったのである。

視覚の構造を図示してみよう。



逆転させてみると



ここから



このように図示してみると、その議論はメルロ＝ポンティ『知覚の現象学』の記述にかなり近くなっていることに気づく。『知覚の現象学』第2部「知覚された世界」のⅡ「空間」の項においてメルロ＝ポンティは、パークリにも網膜像を正立させる実験にも言及しており、ある

精神疾患を持った患者が「この声は私だけに聞こえているのですね」と語る問題まで扱っていて、これについての研究ノートをまとめたところであるが、メルロ＝ポンティ研究者ならぬ我が身では逸脱が過ぎるだろう。しかし、ここに即自的な実在世界が内部感覚に映り込んでくる「自然の構造」があるとすれば、この部分が、独我論的モデルによる現象学的アプローチとキリスト教的な日常生活の経験で感じる常識的レベルでの実在論とを架橋するものとなり得るのかもしれない。

この図に、前述した距離感ゼロのはずの触覚と視覚の「共感覚」性の問題を加えてみると、「触れることは空間的である」としたメルロ＝ポンティとの親近性がより高まる。メルロ＝ポンティは「疑いもなく自己の身体の意識がこの基準（＝空間的基準）に寄与するとしても、…触覚性、迷路性、運動感覚性の与件の総体として…身体はその方向づけを経験の一般的基準から受け取っている」とする⁽²²⁾。彼は、言及したウェットハイマーの鏡の像の実験の被験者において「映し出された部屋がそこで生きることができる被験者を呼び覚ますという、あの不思議な出来事が起こる。潜勢的な身体が現実の身体に取って代わるのであって、その結果、被験者は自分が実際の世界の中にいるとはもはや感じなくなるほどだし、また本当の足や腕の代わりに、映された部屋の中で歩いたり行動するのに必要となるだろうような足と腕を感じるまでになる。言ってみれば彼はその光景に住みつくのだ。新たな空間基準が一瞬ゆらめいてその新しい位置に落ち着くのはその時である」（前掲邦訳第2巻 p.70）と述べ、一緒に網膜像の正立問題も片づけてしまう。

メルロ＝ポンティは「空間はつねに自分自身に先行する」として、「われわれは世界を欠いた知覚の中に引きこもってしまっただけは、空間なるものを決して理解することができない…存在は状況づけられた存在と同義である…思惟するだけの主体にとっては、同じ顔を＜正面から＞見ても＜さかさまに＞見ても区別できない。ところが知覚の主体にとっては＜さかさまに＞見たそれは見違えるほど別物である」（同 p.73）といった議論を展開する。そして「知覚に先立っては、精神といったようなものは何も存在しない」と結論づけるのである。

彼は、「触れることは空間的でないと云ったら矛盾になるだろう。空間の中で触れずに、ア・プリオリに触れることは不可能である。なぜなら、われわれの体験は世界の体験だからである」と述べているが、彼の議論では、「感覚は志向的である」ということによって le sentient の思想的な態度と、それに応えての le sensible の中に見出される「存在のあるリズム」が互いに交流し合うものとして示されることになる。

意識の志向性は一方通行ではなく、反応のある双方向性のものだとメルロ＝ポンティは述べた。ここでは「感覚は志向的である」ということと「感覚は交わりである」ということが、上記の図と同じように共存している。

以上、「意識などというものは、それ自体として実体のある存在ではなく、外からの刺激、対象認識の中で働く機能のようなものであって、つねに（…の意識）という対象志向性をもって“立ち現れてくる”のではないか」と述べた「根源的経験論 Radical empiricism」のウィリアム・ジェームズまでを含め、ジョン・ロック以来のイギリス経験論の流れを概観してきた。

カントやメルロ＝ポンティにまで言及してしまったので、もはや経験主義にこだわらず、実存主義のサルトルからの引用もあえてしてみよう。

20世紀の実存主義哲学のサルトルは、『存在と無』において「手は、物をつかむと同時につかまれるものだ」と論じて、「私は私の身体を“存在する”」という奇妙な表現をした。物を触れ、それをつかむことによって、今、自分の「手」が物をつかんでいるということが意識に上り、自分に「手」があること、そして自分に身体があること、その身体の対象物との関係行為によって「私」が今、世界の中に存在していることが強く“意識される”。主観が外部に独立して存在している客観的事物を認識することによって感情が生起するのではなく、「意識」の中に事物が立ち現われてくることによって心が動くのである。

手の例を持ち出したように、サルトルは自らピアノを弾く哲学者であった。サルトルの手は、ピアノの鍵盤を叩きもしなければ打ちもしない。巧みなデリカシーで手は、鍵盤を押すのでもなく、侵入するのでもなく、愛撫する。むさぼるような結合ではなく、肉体が純粹に他者との「関係」になるような抱擁をする。サルトルは、手で触れることによって、存在と事物の表面にとどまって愛撫する。手は、他者の身体に触れることによって、その身体を肉体として存在させる。同時に触覚の反転可能性、すなわち「触れる、触れられるという関係性の逆転」によって、導く側もまた受肉する。手は、触覚によって他者の身体が存在を知り、それを受肉させるが、逆転して、手を持つ者は、手が愛撫する皮膚のお蔭で、自分が感覚を持った肉体であることを知る。サルトルはこう考えたわけだ。

経験主義のアプローチと「自然の構造」論を融合させる延長線上において、「空間はつねに自分自身に先行する」「われわれは世界を欠いた知覚の中に引きこもってしまえば、空間なるものを決して理解することができない」という立脚点に立ち、「知覚に先立って精神は存在しない」というところまで考えてきた。すると、もはや絶対的意識の構造として超越論的「自我 ego」を想定しなくても、空間において知覚している主体としての心的-心理的-物理的的自我だけで十分ではないか、というヒューム的な考えに立ち戻ることになる。

仮に超越論的「我」が必須のものだとしよう。その場合、

- (1) 超越論的「我」は、主体者としての一人称が生ずる前の“前人称的 pre-personal”なものということになり、先行して「我」の意識なしにあることになる。
- (2) デカルト的に“cogito”が“sum”の諸表象に伴うのは、それが統一を持った一つの基礎である「我」の上に現れるからであって、その基礎そのものは“cogito”によって創造されたものではないだろう。すると前もってあるその統一ことが“cogito”を可能とするのである。
- (3) 意識を伴わない絶対的に非人称的な原意識のようなものがあるのか、考える余地が出てくる。

…こうした問題に踏み込むと、それこそフッサール以来の超越論的意識や超越論的自我の議論につかまってしまうことになる。

一切の思慮分別を加えず、主客未分のままの「純粹経験」において「先験的超越論な自我」の実体のない本質に踏み込んでいくモデルを想定するとすれば、ヒュームの哲学にそうした側

面があるにせよ、さすがにこれは、イギリス経験論の系譜において踏み込むべき問題ではない。

スミスを中心としてイギリス経験論を研究してきた筆者としては、「自然の構造」という前提がまずあって、そこでは「個人があって知覚経験があるのではなく、知覚経験があって個人がある」というところから始めるべきだ、ということ十分である。それがヒューム哲学を取り入れたスミスと改革派長老教会穏健派牧師たちを中心としたスコットランド啓蒙思想家たち→トマス・リード以降の心理学派…という系譜の思索だろう。

一般的には、「我」の一切の知覚、一切の思惟が恒常的な中心点である超越論的に先行している「自我」に関係づけられているからこそ「意識」は自己同一性、連続性をもっているのだと考えられている。この中心点があるからこそ、「我」が「私の意識」と言うことが出来たり、「意識」について論じたり、他者の意識と区別もできるのである。この「超越論的「自我」が「内面性」や「内省」の生産者である…これが一般的な感覚なのかもしれないが、それでも経験主義的思索を突きつめていけば、自我 ego は「意識」の中に住まう実体としてあるのではなく、逆に意識の自己反省作用によって後から形成された反省的志向性なのである。

外部からのセンスデータがもたらす刺激と情報の氾濫に対処しながら、意識自身が、自分で“情報を処理している自分”の連続性を評価し、自分を統一づけている。この意識は、過去の具体的で現実的な意識の反省（これを把持 *rétentions* という用語で表現すればサルトルの『自我の超越』論文そのものになってしまう）である志向性の作用…これによって自分を統一づけているのである。サルトルは「意識は絶えず自分自身へと投げ返るもの」と述べたが、一つの意識について語ることは、とりもなおさず過去からの具体的で現実黄な一切の意識について語るということであり、その意味で「時間の中で自分を統一づける」ということになるだろう。

結語にかえて

筆者は、アダム・スミスの言語論を主な対象としながら、言語哲学についての思索を重ねてきた。シャフツベリ伯、ジョージフ・バトラーやサミュエル・クラーク、ジョナサン・エドワーズといった宗教家たち、法学者カーマイケル、ハチスン、ケイムズ卿などのスミスの先人の文献を読むだけでなく、スミス周辺と同時代人に対象を広げて、グラスゴウ文芸協会でも取り上げたジェイムズ・ハリス『ヘルメス』、ヘブライ詩講義で崇高の詩学に道を開いたロバート・ラウスの言語論と文法論、常識哲学のトマス・リード、さらにはジョージ・キャンベル、ヒュー・ブレア、モンボッド卿の修辞学と言語論についても読み論じてきた。言語なければ私たちの思考は無内容であるが、言語の網目ではとらえられず表現もできない精神の働きについて、それをなんとか考えたい、そこをとらえなければ人間精神の本質に迫れないと格闘する知的営為がそこにあったと感じたからであった。この思索は必然的に認識論だけでなく宗教論、神学の領域にも踏み込むことになる。後期スコラ哲学の言語論の蓄積が無視できないからである。人間とは言語交通的にも実存的にも意味を求める存在であるが、認識と言語の問題、身体

性にも意識作用や心理にも還元されない精神の働きをとらえようとした知的格闘は、現代においても色褪せてはいないと信じたい。

本稿では、思想史研究のアプローチの範囲内ではあるが、思い切って領域横断的に意識、自我そして認識論的独我論モデルや超越論的自我からの離脱について論じてみた。自由意志の向こう側にある決定論（＝必然性に包摂されている自由意志）にとどまるか、意志の自由の範囲と条件論は何なのか、カルヴァン主義的改革派正統神学の枠組みを前提としながら知的に格闘した思想史をたどろうと試みた。これは、筆者のような古い世代の研究者が思弁的実在論のカントン・メイヤサーやガブリエル・マルセルといった若い世代の現代哲学と批判的に向き合っていく足場を構築する準備作業の一部だと考えている。

注釈

- (1) Chalmers, D. J. (1996). *The Conscious Mind ; In Search of a Fundamental Theory*, New York : Oxford U. P. (林一訳『意識する心―脳と精神の根本理論を求めて』白揚社 2001 年)
- (2) 自由意志に関しては拙稿「アダム・スミスのレトリック論の源泉と射程を探る」(『Jissen English Communication』第 53 号 pp.46~84) において、スミスの蔵書にあるバスカルの神学書に関連してかなり詳細に論じた。
- (3) Harnad, S. (1990). The symbol grounding problem. in *Physica D; Nonlinear Phenomena*, 42, pp.335-346. 今井むつみ・秋田喜美『言語の本質』(中公新書 2023 年) は、この問題提起からはじめてきわめて興味深い論考を展開している。
- (4) 筆者は、「心は脳に閉じ込められたかたちで存在するのではなく、有機体と環境との関係の中にある」として経験の必要性を強調する考えが、ケイムズ卿、スミスおよび周辺の穏健派牧師たち、トマス・リードが述べた「自然の構造・体系・秩序…」論による経験主義の深化・展開に通底しているという見解に立っている。18 世紀のアダム・スミスをはじめスコットランド啓蒙思想家たちの多くは、ニュートン力学を踏まえて、素朴な機械論的な形ではありながらも、基本的にはエコロジカルな秩序回復機能、いってみれば素朴な動的恒常性 (homeostasis) 維持システムがビルトインされた自然観に立っていた。エコロジカルな秩序回復機能がビルトインされた単純な機械論的自然法則性に逸脱やゆがみが生じた場合、あるいは主権的恩恵として随時、人知を超えた遠大かつ複雑な計画を持って介入してくる人格的な神…という「自然の構造」論、自然神学に立っていたのである。これには、例えば言語起源論でスミスと共に知名度が高いモンボッド卿が古代形而上学についての大作を著しているように、スコットランドの重厚な人文主義の伝統があり、アリストテレスの形而上学をはじめ、カテゴリー論・命題論、分析学前書・後書といった論理学、哲学の著作に加え、霊魂論や自然学に関する著作も教科書的によく読まれていたことも反映しているだろう。

そもそもロックの哲学も、粒子仮説に立脚した古代ギリシアの物理学、自然学を引き継いでいた上、ピューリタン革命期を経て『ウェストミンスター信仰告白』成立までの神学論争が繰

り広げられた宗教的時代思潮の中で科学的知見と神学を調和させようとする知的な格闘をしてきたのである。だから、方法論としてイギリス経験主義を学んだフランスの思想家たち、たとえばコンディヤックがそうであるような素朴な感覚与件に全面的に立脚した経験論を越える内容を、スミスをはじめとする本家の経験主義哲学は多分に含んでいた。『言語認識起源論』でロックやスミスとも関係が深いコンディヤック (É.B.de Condillac) は、アリストテレス学派の「予め感覚のうちに存在しなかったものは知性のうちに存することができない *nihil est in intellectu quod non antea fuerit sensu*」という定式に立脚して「比喩的に言えば、たとえ我々が天国に上ろうと地獄に落ちようとも、われわれは自分自身の外にけっして出ることがない」と述べていた。これは中世スコラ哲学の「知識のすべては感官から来る *toutes nos connaissances viebbebt des sensu*」という定式が形を変えて取り上げられたものである。多くの啓蒙の思想家がそうであったように、「学」の伝統として引き継がれてきたスコラ哲学やアリストテレス哲学の残滓を陰のように宿していた。コンディヤックは、ロックの生得観念批判を継承しながらも、複合概念の形成には時間がかかる事実をロックが無視している点を批判して、その部分には記号使用の機能論、あるいは non-verbal communication 論、言語表象論が関わるという自説を展開したのであった。

筆者はコンディヤック的アプローチとスミスのそれとの差異に、スコットランド改革派長老教会の信仰と新しい科学的知見との整合性を取ろうとする知的格闘があると考えている。スミス達の経験論には、一切の生得概念を排して直接的なインプット→アウトプットの投入-産出分析だけで済ます経験論ではなく、「自然の構造」として、全体論的な関係性における有機的な働きを制御している初期設定された OS のようなものを解析していこうとする視点が前提されていた。だから、例えばフランシス・ハチソンの道徳哲学に残存していた形而上学的議論展開をより経験主義の方向に徹底させる形で削ぎ落としていったヒューム→スミス→トマス・リード以降の経験論の流れは、当時の常識的な「魂」の想定にとどまらず、動態論的な「意識」「心」の様態に踏み込んでいく形の展開をした。だから単純素朴な感覚与件論に収束はしなかった。

その背景には、結局は正義と善は悪よりも強く、この世界には弱く罪深い人間を助けよう、救おうとする慈愛に満ちた大いなる力が実在しているとの直観的な市井の生活者の実感や当時の常識的宗教観、カルヴァンやテオドール・ベザの影響を受けた改革派長老教会の信仰が存在していたのである。この「実感」を踏まえながら、心の動きを一つの動的なシステムとして深く追求していこうとする科学的精神があったのである。

当然、そこには神の被造物たる人間には、その創造物である「魂」が意識や心、知覚・認識作用に先行して実在していると考えられる神学的な“根っこ”のようなものとの闘いと停戦に向けた調整があった。心理学的アプローチに傾斜したスコットランド常識哲学は心理学の発展史と重なる部分が多いが、スミスやリードに見られる改革派正統主義のプロテスタント神学の根っこを無視するわけにはいかない。

- (5) Reed, Edward S. (1997). *From Soul to Mind*, Yale U.P. (村田純一他訳『魂から心へ』青土社 2000年、講談社学術文庫版 2020年) 邦訳 p.32 および p.27. リードは、19世紀後半における近

代心理学と近代小説の並行的成立を指摘し、19世紀前半に心について探求していたのがもっぱら医者と生理学者だった事実、そして心理学的問題は小説よりもシェリーやワーズワースの詩の中で探求されていた事実を指摘している。シェリー夫人メアリーは有名な「フランケンシュタイン」の著者であり、機械に「魂」が宿るかという問題をストレートに扱ったものである。イギリス哲学史で重要なジェレミー・ベンサム、ジェイムズ・ミルとその息子J.S.ミルなどはみな大学での地位を手に入れなかった人物であり、彼らはコールリッジ、ワーズワース、カーライルといった詩人や作家の哲学的思想を重要視していたことにリードは注目し、ロックの時代には自然哲学と精神哲学という用語は今日の自然科学と社会科学に対応していたが、18世紀半ばには精神哲学という用語は、アリストテレスの靈魂論をもじった疑似ギリシア語であるプネウマトロジー (pneumatology)、心の知的能力 (intellectual powers) と能動的な能力 (active powers) という言葉で流通していたことを指摘している。この魂の科学を表すプネウマトロジーには、19世紀初めには形而上学が用いられ、今日の心理学に相当する内容が語られていた。リードは「心の科学は、アメリカでは正統派プロテスタントと連邦主義と結びつくと同時に、ユニテリアン派と共和主義とも同盟を形成した」と論じている。しかしリードは普遍贖罪論を「正統派プロテスタント」としているのだから、制限贖罪論のカルヴァン主義に立った最大派である改革派長老派正統主義が除外され、彼が言う正統派プロテスタントは、アルミニウス主義者のメソジスト派開祖、ジョン・ウェスレー、有効的恵みの理論で魂のリバイバル運動を展開したジョナサン・エドワーズ等の流れが未整理のまま入っていることになる。筆者は先行する論考で18世紀の贖罪論をめぐる議論をフォローしてきたが、十分、言及してこのなかった問題として、スミスの時代におけるフランス・ユマニズムの伝統が濃厚なソミュール学派との論争がある。ソミュール学派の中心的人物、モイズ・アミロー (Moise Amyraut, 1596-1664) は、「神はすべての人間の罪を贖うために御子キリストを使わされ、その恩寵の意志が先行しているが、その恩寵に与るのは神が選び、聖霊の働きによって信仰を与えられる者だけである」とする、グラスゴウ出身のジョン・キャメロン (John Cameron, 1579-1625) に教説に強く影響されていた。キャメロンは、イングランドのピューリタン、スコットランド改革派長老教会に大きな影響を与えたベザコソがカルヴァンの教説を実践的三段論法のスコラ主義に歪曲したと批判し、神の契約は信じるという条件を備えた者のみに有効だとする「条件的 conditional」な贖罪論を展開していた。ソミュール派の教説からすれば、スコットランド改革派長老教会のベザ主義は予定論を中心教義として贖罪への聖定を演繹していくアリストテレス主義だということになり、本来、制限贖罪論に立脚していた教義が布教の実践的課題のために普遍贖罪論へと転換していった18世紀中葉の神学問題として無視はできない。筆者にとっては今後の課題として残るものである。

- (6) 筆者は、「アダム・スミスの英文法論をめぐって／18世紀英文法成立史におけるスコットランド啓蒙思想を展望して」(『実践女子短期大学評論』18号 pp.52～65)、「アダム・スミス英文法論・再論」(『Jissen English Communication』No.6 (通巻37号 pp.1～36))、「アダム・スミスの道徳哲学と言語論」(御茶の水書房2008年)などにおいてスミスの英文法論の構造を検討し、その

中でジェイムズ・ハリスの言語論、ユニテリアンのブリーストリーの文法論の構造をスミスのそれと比較することも行った。

- (7) 「アダム・スミス『道徳感情論』(初版-5版)における贖罪概念を同時代の神学論と比較して」(防衛大学校紀要(人文科学分冊)第116輯)参照。
- (8) 近年の脳科学研究では、主体性を持った「意識」自体を否定する議論が有力となっている。例えば「受動意識仮説」を唱える前野隆司氏がそうであるように、人の「意識」は脳の中のニューラルネットワークが無意識のままそれぞれのモジュールを別個にこなしている内容を脳自身が事後的に把握するための受動的な装置にすぎないという議論が広く行われている。

当然、哲学の側はこうした見解に抵抗を覚え、主体的な「意志」あるいは統一性や個性を持った「意識」の存在に立脚する自由意志論の立場から反発と反論を行ってきた。日常生活を生きる人間の実感と、脳科学的な知見との架橋はなかなか困難なものがある。

こうした状況に至る途上には、例えば心が狭い脳の中に存在するのではなく有機体と環境との関係の中に生じることを強調した『アフォーダンスの心理学』(1996年)のE.S.リード(Edward S. Reed)などのアプローチがあった。またイギリス経験主義の延長線上には、「根源的経験論Radical Empiricism」を展開したウィリアム・ジェイムズの議論など、「経験」という概念それ自体を検討し直す試みが重ねられてきた。

18世紀のイギリスの経験主義哲学に立脚した自由主義思想を視座の中心においている思想史研究者である筆者の立場からすると、「経験」「心」「自由」といった諸概念を根本的に検討し直し、これを現代的な脳科学的知見と整合的に調整していこうとしてきた流れには無関心ではいられない。前掲のエドワード・リードが『魂から心へFrom Soul to Mind』で指摘したように、この「心」を主題とする心理学の発展は、普遍贖罪論に立った福音派プロテスタント神学との協力関係にあるので、本稿の立場では、リードが漠然と「プロテスタント神学」と一括している議論をもう一步踏み込んで選り分け、より問題に本質に迫りたいと考える(拙稿「スコットランド啓蒙の認識論における経験主義をめぐって」防衛大学校紀要・人文科学分冊第125輯参照)。

このような思想史的な展望を試みる前に、「意識」「自我」の問題がどのように自由意志論などに関わり合うかを確認するために、現代的な「受動意識仮説」への里程を簡単に確認しておこう。

「意識」が先行する主体的なものなのか、事後的な受動的なものなのかについて大きなインパクトを与えたのは、カリフォルニア大学サンフランシスコ校のB.リベット(B. Libet)のよく知られた実験報告であった。リベット教授の実験報告は、頭蓋骨を切開した被験者の随意運動野に電極を取り付けて人差し指を曲げる運動に対する運動準備電位を計測した(1993年論文)ものである。その結果は、「心」が「動かそう」と思うより0.35秒早く運動準備電位の変化が生じており、実際に指が動いたのは「意図した」時間よりも0.2秒後だった。無意識に運動のスイッチが入り、0.35秒の遅れをもって「心」がその活動を「意志をもって動かす」と事後的に追認し、自らの意志として解釈したということになる。

これまでの通説では、人が指を動かそうと「意識」するのが最初で、その指令が随意運動野に伝わって「無意識」であるニューロンネットワークのモジュールが作動し、運動準備電位に変化が生じて指が動くという運動が行われる…というものだった。リベットの实感報告が示したものは、通説的なプロセスなどでは説明できないことである。

またリベット教授の別の大脳皮質への電気刺激する実験では、0.5秒刺激を続けると初めて“皮膚感覚”としてそれが「意識」され、逆に0.5秒以上刺激を続けないとなぜか皮膚を刺激された感じがしなかった。もちろん反射によって、実際に皮膚にモノがぶつかって刺激が与えられた時は、その瞬間に「痛い」と感じられるのに、大脳皮質に刺激を与えた場合は0.5秒も遅れるのである。この不可解な現象は、「意識するのは錯覚にすぎない」とすることによってしか説明がつかないと結論された。

こうなってくると人間には「自由意志」などないことになる。「意識」や「触った感触」などという、「私」を実感するクオリアすらも、事後的に自分の身体反応を追認し解釈した結果のものとなり、言ってみれば錯覚にすぎないことになる。

こうしたリベット教授の実験については、意識の存在を運動準備電位の側的に求める方法自体の有意性を批判する議論が多く出た。しかし、これに関連する多くの実験研究結果を受けて、前野氏は、『「意識」すべてを決定する主体的な存在ではなく、脳の中で無意識に行われた自律分散演算の結果を、川の下流で見ているかのように、受動的に受け入れ、自分がやったことと解釈し、エピソード記憶するためのささやかな無知な存在である』と結論した。さらに彼は、「意識の中で最も深淵かつ中心的な位置にあるように思える自己意識のクオリアは、最も愛おしく失いたくないものであるかのように感じられるものの、実は無個性で、誰もが持つ錯覚に他ならない』と断言している。

さらに前野氏は、外界からの物理的刺激→知覚認識→意識という「投入-産出」分析によって「心はもはや謎ではない。…心が生み出したものの原理はすべて理解可能だ」「自己意識のクオリアは錯覚」という結論を提示している。そして彼は、“「私」という存在を心身の二元に分け、「心」といったものを不可思議な謎と考えてきた宗教や哲学”を「心の天動説」に固執する誤ったアプローチだと冷笑する。「心」といった存在を、可能な限り無個性でささやかな機能しか持たないものとする「心の地動説」へのパラダイム転換を求めたのである。

このようにささやかな役割しか持たない「心」=ニューロンネットワークの錯覚…と位置づけることによって、前野氏は「心を持ったロボットは簡単に作れる」と結論している。生成系AIの進歩が著しい現代において、この結論は、人間存在の尊厳を大きく毀損する。もはや人間は自然界の特別な存在などではなく、むしろ自然環境を破壊する阻害要因にすぎないとする議論が高まるだろう。

- (9) 富田恭彦『ロック入門講義』（ちくま学芸文庫 2017年）第2章「観念はヴェールではない」は、この古代粒子仮説（corpuscularian hypothesis）が果たした役割について詳細に論じている。一次的性質しか持たない粒子が色や味や熱さ・冷たさというものを伝達するのは、粒子が感覚器官の壁にぶつかる衝撃が神経を通じて「運動」の形で脳に伝わり、それに対応した色などの観

念が知覚されるからである…というのがこの仮説である。視覚の場合は、これに形や大きさという「観念」ももたらすが、物にはそうした力能 (power) があるのだとロックは述べた。田上孝一・本郷朝香編『原子論の可能性』(法政大学出版社、2018年)は古代ギリシアのデモクリトス、エピクロスから始め、ガッサンディ→ロック→ヒュームとそれ以降への影響を論じていて参考になった。

- (10) ピコ・ミランドーラについては英訳版の Pico de la Mirandole, *On the Dignity of Man, On Being and the One*, trans. By C.G. Wallis, P.J. Miller and D. Carmichael, Indianapolis: The Bobbs Merrill Company, 1965. を参照した。伊藤博明『ルネサンスの神秘思想』(講談社学術文庫 2012年、初版『神々の再生—ルネサンスの神秘思想』東京書籍 1996年)を参照したほか、近年、便利な翻訳版がある。『存在者と一者について』(埼玉大学リベラル・アーツ草書7、埼玉大学教養学部・人文科学研究科 2015年)。またフィチーノについては、Michael Allen (1941-2023) が Jame Hankins と共著でフィチーノ『プラトンの神学』の全訳を Harvard 大学出版社から6巻本として刊行 (2021-2006) しているなど研究が進展しているが、アンナ・コリアス訳「マルシリオ・フィチーノの『魂の乗り物』理論における想像力と記憶」(『思想』2023年10月号)は訳者彌永信美氏による詳細な注釈、文献資料がきわめて有益である。
- (11) マルブランシュについては、W. Doney (trans) : *Dialogues on Metaphysics*, Abaris Books, New York, 1980. の英語版をベースにし、井上龍介訳『形而上学と宗教についての対話』(晃洋書房、2005年)を参照した。また Alquié, Ferdinand: *Malbranche et le Rationalisme Chrétien*, Editions Seghes, Paris, 1977. (藤江泰男訳『マルブランシュ』椋山女学園大学研究叢書24、理想社 2006年)と参照し、とくに文献案内に助けられた。また木田直人『ものはなぜ見えるのか』(中公新書、2009年)には大いに学ばせてもらった。
- (12) L. A. Selby-Bigge & P. H. Noddotch: *An Enquiry concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals* by David Hume, 3rd edition, Oxford University Press, 1975 (齊藤繁雄・一之瀬正樹訳『人間知性研究』法政大学出版社、2004年)邦訳 p.84
- (13) 前掲拙著『アダム・スミスの道徳哲学と言語論』および前掲拙稿「スコットランド啓蒙の認識論における経験主義をめぐって」(防衛大学校紀要・人文科学分冊第125輯)参照。
- (14) ヒューム前掲書、邦訳 p.161
- (15) 筆者はカント研究者ではないので、自由に論じるとした本稿においてもヒューム、スミスと関連するところを除けば、カントに深く踏み込むことは避けた。しかし、超越論的転回の基本となる『純粹理性批判』の有名な4つのアンチノミー(二つの正しい命題が矛盾し合う状態)には言及しておく。実際には、アンチノミーは経験的な次元ではほとんど生じない。カントが挙げているものは、(1) 世界は時間において始まりを持ち、空間的にも限界に囲まれている vs 世界は時間において始まりを持たず、空間における限界も持たず無限である。(2) 世界におけるあらゆる実体は合成された部分からなる。現実存在するものは単純なものか、単純なものから合成されたものであり、それ以外にない vs 世界における合成されたものは単純な部分から成らない、世界のどこにも単純な部分は存在しない。(3) 自然の法則による因果性だけが唯一の因果性では

なく、そこから世界の現象のすべてが導き出されるわけではない。自由によるもう一つの因果性を想定する必要がある vs 自由は存在せず世界においてはすべてはただ自然の法則によって生じる。(4) 世界には、その部分としてか、あるいはその原因として絶対的に必然的な存在者が属する vs 世界の中であれ外であれ、世界の原因としての絶対的に必然的な存在者はどこにも存在しない。…の4つである。(1) のアンチノミーは「世界が客観的に実在する」ということを前提しているから、それに時間的にも空間的にも限界があるのかないのかが問題となる。しかしカントの超越論的転回においては客観的に実在するものは存在しないとされる。仮に実在されるものがあったとしても、人間はそれを主管の枠組みの中でしか認識できない。世界は量的には測れないから、そもそも無限か有限かを問うてはならないというのかカントの結論であった。(2) について本稿に関連する部分は、数知れない変数で成り立っている世界にアプローチする近代科学は、世界の一部を切り取って変数を減らし、二元方程式、三元方程式など変数を減らしたモデル分析によって仮説を立て→実験で検証→理論化という方法を採用。一方、世界の真実は全体論的アプローチによってしかとらえられないとする神学の根っこを保持した方法的視点がある。結局は、変数の数値的データにある相関性に統計学的なレベルでの偏差を許容しながら、モデル分析による理論的推論を「真」とするか、あるいは複雑系的思考を採りながら、(3) の「自由と必然」の問題、(4) の絶対的に必然的な第一原因としての神の存在を認めるかに関わって、部分の合成は全体にはならず、全体論的にしか「真」はとらえられないとするか、のアプローチの違いとなっていく。カントが数学的理念 vs 力学的理念としてもものを、本稿ではスミスの中にある線形代数学的推論よりも全体論的アプローチによる幾何学的推論、自然史(誌)的アプローチに傾斜している。

- (16) Buber, Martin : *Ich Und Du*, 1957. (植田重雄訳『我と汝・対話』岩波文庫、1979年) p.11. 近代科学においては、この世界は合法則化され、ヒューム的な恒常的近接の因果律の網に一切のものが組み込まれているとされ、もしそうでないものがあれば、まだ人間の知力や理性の把握が行き届かないにすぎないとされる。世界、存在、人間は、「我」が認識する対象であり、そのように対象化することによって逆に認識は可能となるという論理である。そこでは神的なものも対象化され、理解不能なものは切り捨てられる。ブーバーは、このようなアプローチに反対して『我と汝』を展開している。
- (17) 前掲書邦訳 p.15. この点についてフッサールも『内的時間意識の現象学』(1928年)において、人間の意識が現在のみを知覚しているとすれば「ド」と「レ」と「ミ」という音がブツブツに切れたバラバラの音として聞こえるはずなのに、どうしてドレミというメロディーとして聞こえるのかという問題提起をしている。意識は、バラバラな点としての現在をとらえているのではなく、ある時間的な幅を持った“意味のある”塊、としてとらえていると論じた。フッサールがそうであったように、このようにメロディーとして意識することが時間意識に関しての認識の転換させるポイントなのである。
- (18) 拙稿「言語の意味分節作用と認識、翻訳の問題性をめぐって」(Jissenn English Communication 第52号 pp.49-77は、ホップズ『リヴァイアサン』から説き起こしてロバート・ラウスをはじめ

とする 18 世紀言語論における宗教的なるものと詩的なるものとの関係について論じた。

- (19) Grimsley, Ronald : *Maupertuis, Turgot et Biran Sur l'origine du langage Etude de Ronald Grimsly suivie de trois textes*, Librairie Droz, 1971. 益邑齊・富田和男訳『言語表現の起源をめぐって』(北樹出版、2002 年) p.47. 言語起源論をめぐっては前掲拙著『アダム・スミスの道徳哲学と言語論』を参照されたい。
- (20) Koch, Christof : *Consciousness*, The MIT Press, Cambridge, MA, 2012. (土谷尚嗣・小畑史哉訳『意識をめぐる冒険』岩波書店 2014 年) p.44。
- (21) The Edinburgh Edition of Thomas Reid, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, ed. by Derek R. Brookes, The Pennsylvania State University Press. 1997. (朝広謙次郎訳『心の哲学』知泉書館、2004 年。ただし筆者は本文について University of California Library 所蔵 1823 年版からの reprint 版を使用した) 邦訳 p.140-141.
- (22) Merleau-Ponty, Maurice : *La Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, 1945. (竹内芳郎・小泉貞孝訳『知覚の現象学』みすず書房、1967 年) 邦訳第 2 巻 p.69.