

## I 漠然とした問題

### 一一一 リアルな世界の手ごたえが希薄になる

世界の手ごたえがなくなるときがある。椅子に腰かけ、机に向かい、ふと窓の外を見る。ビルや家が建ち並び、街路樹の梢がかすかに揺れ、通り過ぎる人たちがいる。あの人たちは実在するのか。あの街路樹は実在するのか。あの建物は実在するのか。そして、この机は。この椅子は――

私は、何かを確かめるかのように、目の前の机にさわる。しかし、あたかも机の姿をした薄皮に触れているだけのような気持ちになる。私はそれを、「意識」という言葉で言い表わしたくなる。これは私の意識に映じた影にすぎない。意識のスクリーンに投影された建物の影、街路樹の影、人々の影、机の影、椅子の影。それらの影の本体、实物、リアルな世界は、この意識のスクリーンの背後にあり、私はそれを知覚できない。私が経験するのはすべてただ影にすぎない。

ふつうに生活しているとき、私はそのような思いに囚われはしない。なんの疑いもなく椅子に腰か

け、机に向かう。通りに出れば街路樹に季節を感じ、車をよけて道を渡る。けつして私は意識のスクリーンに映じた影に腰かけているわけでも、影をよけて影の道を横断したのでもない。見ていては実物であり、触れているこれは実物であると、まったく疑いを抱いてはいない。

だが、そうした生活上の関心を離れ、行動を中断し、あたかも傍観者のように世界に向かうとき、ふいに世界の手ごたえが希薄になることがある。私は意識という名の繭に閉じ込められ、リアルな世界がその背後に姿を消す。

## I - 2 他人との距離が無限に遠くなる

リアルな世界が姿を消すと、それとともにリアルな他人も姿を消す。

雜踏の中に身をおいて、ただ傍観者的に人々を眺めているとき、彼らの一人ひとりがその目で何ごとかを見、その耳で何ごとかを聞き、そして何ごとかを思っているということが、ふとした拍子に不気味なほど不思議に思えてくる。彼らも、私の意識のスクリーンに映じた影にすぎない。しかし、彼らもまた私と同様にそれぞれの意識のスクリーンにさまざまな影を映しているに違いない。それがどうのようなものか、私には分からぬ。私は私の意識に映じたものを受けとるだけであり、彼らの意識に映じたものを私が受けとることはできない。どれほど痛みに苦しんでいる人が目の前にいようと

も、私が受けとるのは彼女の表情・ふるまい・発言だけであり、彼女の痛みそのものを私が受けとることはない。同様に、彼女には何かが見え、何かが聞こえているのだとしても、私が受けとるもののはそんな彼女の表情・ふるまい・発言だけであり、彼女が見ているもの、聞いているものを私は受けとることができない。

そうして、他人の意識も姿を消す。彼女の表情・ふるまい・発言の背後に、私と同様の意識があるのかどうか、私には分からぬ。もしかしたら彼女は、「意識なきもの」かも知れない。人間の姿をして、人間の表情をし、人間のふるまいをし、そして人間の発言をする。しかし、意識はもつていな。そんな存在を、現代の心の哲学にならって「ゾンビ」と呼ばう。彼女はゾンビかも知れない。少なくとも、私の意識のスクリーンに映じる彼女の姿は、彼女がゾンビではないということを何ひとつ示してはいない。彼女は私を見て微笑む。だが、彼女の意識のスクリーンを私は覗き込むことができない。そこには何も映っていないかも知れない。そもそも、彼女には意識のスクリーンなどありはないかも知れない。

もちろん、ここでもまた、あだんの生活の中で、私は他人たちをゾンビだなどと思いはしない。私がゾンビではないのとまったく同様に、彼らもまたゾンビではないと、私はいささかも疑いはしない。だが、生活上の実際的な関心を離れ、ただ傍観者的に眺めるとき、たとえば、繁華街の交差点の一角に立ち、いつさいの共感を排して人混みを傍観するとき、その人々がすべてゾンビに見えてきもするのである。

### 1-3 それを「意識」という言葉で言い表わしてよいのか

すべては影のようなものとなり、世界のリアルな手ごたえが消え、他人たちはゾンビとなる。こんな気分は、誰もがいつでも感じるものではない。だが、たしかに、ある人たちはなんらかのときにこうした気分を味わっているに違いない。この気分——あえて名前をつければ、この独我論的気分——それ 자체は、哲学の問題ではない。なんとかして元気を回復して元の生活に戻ればよい。対象と他人に対する生活上のいきいきした関心が、私たちをこんな気分から拋い出してくれるだろう。問題にはべきは、この気分を言い表わすために、「意識」という言葉を用いたところにある。

いま私が見ている部屋、触れている机、ときおり聞こえてくる外の物音、これらは私の意識のスクリーンに投影されたイメージであると、そんなふうに思われる。そしてそのスクリーンの背後にリアルな世界が隠れ、姿を消していく。あるいは、意識のスクリーンを備え、そこにさまざまなイメージが現われるという意味で私は意識をもつてていると言いたいが、同じ意味で他人もまた意識をもつているということが、独我論的気分の中で揺らいでくる。そして「意識なきもの」という、ゾンビの想定がそこに入り込んでくる。

だが、銘記しておこう。私たちは「意識」という言葉が何を意味するのか、よく分かった上でこの

言葉を用いているわけではない。それゆえまた、「ゾンビ」という言葉がどういうことを意味するのかも、分かつてはいない。独我論的気分はたしかにある。それは事実であり、それ自体はいま私たちが問おうとしている問題ではない。その気分を「意識」や「ゾンビ」といった未だ意味が明確になつていらない言葉で言い表わそうとするところに、言葉の仕掛けの罠が生じる。この罠を明瞭なものとし、その罠をはずす仕方を見てとること、それがこれから私たちが立ち向かおうとしている哲学の問題である。

あらかじめ見通しを述べておくならば、ここで用いられた「意識」という言葉はたんに無意味でしかないと私は考えている。それゆえ、「意識をもたぬもの」としての「ゾンビ」もまた無意味でしかない。「ゾンビではない私はゾンビに〈意識〉と呼びうる何かをプラスしたものだ」という捉え方、「ゾンビ+意識=心ある人間」という足し算を成り立たせるような「意識」なる何ものかなどあるいはしないと思うのである。だが、その地点に立ち、そこに開ける哲学的風景を展望する前に、私たちはしばらくの間、ここに潜むいくつもの罠の姿を明らかにするために、自ら罠にかかるべきなればならないだろう。

## 2 素朴実在論の困難

### 2-1 知覚について、ふつう私たちはどう考へてゐるのか

哲学的罷にかかるために、むしろ積極的に「意識」や「知覚イメージ」といった言葉を用いよう。

それらの言葉とともに、その知覚イメージが表わしているとされる「実在」や「実物」という言葉も、この独特な（しかし曖昧な）意味で用いられる。ふつう「実在」という言葉は、「ツチノコは本当に実在するのか」と問うような仕方で使われる。また、「実物」という言葉も、たとえば饅頭と饅頭の食品サンプルを並べて、「実物はどっちだ」と問うような仕方で使われる。他方、これから私たちの議論においては、「実在」や「実物」という言葉は「意識」や「知覚イメージ」という曖昧な言葉と対になるものとして使われる。これは、日常的な「実在」「実物」の意味とはかなりずれものである。だが、あまり細かいことは気にしないでおこう。私たちはいま、進んで哲学的罷にかかるうとしているのだから。

日常的な実感を確認しておくなれば、私たちはほんどの場合に、「意識」などというものがあると考えはしない。目の前に机がある。私はその机を見ている。ここにはただ机があるだけであり、何か机の知覚イメージとか意識と呼びうるようなものがその机と別立てにあるとは考えられていない。これが私たちの日常的な実感だろう。あえて「実物」という言葉を使うならば、私が見ているこの机は机の実物であり、知覚イメージの「とき」何ものかではない。このような考え方には、哲学において「素朴実在論」と呼ばれる。

ところが私たちは、日常的に、素朴実在論的ではない実感も同時にもっている。先に私が「ほんどの場合に」という限定をつけた理由がそこにある。なるほど自分の知覚の正しさを疑つていらない場合には、实物を直接見ているという素朴実在論的な実感をもつだらう。そしてほんどの場合に、私たちは自分の知覚の正しさを疑いはしない。だが、それでも私たちの知覚はときには誤りを犯す。たとえば、薄暗い山道の向こうに蛇が横切つているのが見える。いやだなと思いながら近づくと一本の繩だった。繩を蛇と見まちがえたのである。このようなとき、最初に見た蛇の姿は、蛇の実物ではありえない。実際には蛇ではなく繩があつたのである。それゆえ、その蛇の姿は实物を誤つて写しとつた知覚イメージだと言わねばならない。だとすれば、ここにおいて、「見ているものはすなわち实物である」という素朴実在論的な実感は捨てられねばならないだろう。あるいは聞こえたと思った音が聞きまちがいや空耳だったとき、その音は実在の世界のあり方そのものではなかつたと認めねばならない。日常的な実感に従えば、こうした知覚まちがいの場面では、私たちは実在の世界のあり方とは

異なる、誤った知覚イメージを受けとつており、それゆえ、知覚イメージと実物とが別のものとして立てられることになる。このような考え方は、二つのものを立てるので「二元論」と呼ばれる。この場合は、「知覚イメージと実物の二元論」、あるいは、よりおおまかに言えば「意識と実在の二元論」である。

このように、私たちの日常的な実感は、正しい知覚の場合には素朴実在論的であり、誤った知覚の場合には二元論的なものとなるだろう。しかし、素朴実在論と二元論を両方抱え込むことは、知覚に対しても整合的な考え方を形成しえないようと思われる。私たちは、ここから出発しつつも、この実感のどこかを修正し、知覚に対する整合的な描像を手に入れなければならない。

だが、私は素朴実在論を手放したくはない。いま目の前に見えているこれらのもの——机、本、コーエーカップ、あるいは窓の外に見える街路樹——が実物そのものであるということは、私たちの動かしがたい実感であるだろう。私は、哲学がどれほど洗練されたもともらしい議論を突きつけようとも、この素朴な実感から動きたくない。だが、ひとたび哲学の議論に踏み込むならば、私たちはこの実感を維持するのがいかに困難かを思い知らされるだろう。私たちはこれから哲学の議論へと分け入っていく。そして、いったんはリアルなものに対する実感からはじき出され、遠ざけられながらも、再び、哲学の議論の中で、素朴実在論へと戻ってきたいのである。それは、けつして楽な道筋ではない。

素朴実在論に対しても「錯覚論法」と呼ばれる強力な議論がある。錯覚論法が正しいならば、私たちは日常の実感の内、素朴実在論的実感を捨てねばならないことになる。見誤りの場合には、誤った知覚イメージと実物がある。私たちはふつうそう考える。たとえば、縄を蛇と見誤った場合、私が見た蛇の姿は知覚イメージである。ならば、と錯覚論法は論じる、私たちが正しい知覚において見ているものも知覚イメージ（ただし、正しい知覚の場合には正しい知覚イメージ）であるはずだ。それゆえ、正しい知覚の場合に私たちが実物を知覚しているとする素朴実在論はまちがっている。錯覚論法はこのように素朴実在論に挑戦してくるのである。

誤った知覚の極端なケースとして幻覚を考えてみよう。たとえば短剣の幻覚を見る。しかも完璧にリアルな見かけをもつた幻覚であり、私は最初それを実物の短剣だと信じて疑わなかつたとする。ところが手に持とうとしたらさわれなかつたとか、他の人には見えないといたことから、幻覚であると分かる。幻覚である以上、それは実在の世界そのものではないと言わざるをえない。ならば、幻覚は、私の意識の内にのみ現われたイメージであるだろう。

他方、いま目の前に実際に短剣を見ているとしよう。その見え方は、完璧にリアルな見かけをもつた幻覚の場合の見え方と同じものであります。なるほど幻覚の場合にはさわれず、また他人には見え

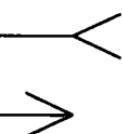
ないかも知れない。だが、いま私に見えているこの見え方だけに関して言えば、それは完璧にリアルな見かけをもつた幻覚の場合と同じものであります。そして幻覚の場合には、実物とは異なる知覚イメージが私の意識の内に現われたのである。ならば、正しい知覚の場合にも、知覚イメージが私の意識の内に現われているのでなければならない。

一般的に錯覚論法の議論の形を示しておこう。こう議論される。——誤った知覚と正しい知覚は、いま私に現われる現われ方（見え方、聞こえ方、等々）だけに関して言えば、まったく同じであります。同じように見えたからこそ、私はそれに騙されもしたのである。そして、誤った知覚において経験しているのは、実在の世界のあり方そのものではない。それは、意識の内に現われた知覚イメージと考えるしかない。だとすれば正しい知覚のときにも、私は、実在の世界のあり方そのものではなく、私の意識の内に知覚イメージを経験しているのである。

かくして、誤った知覚において二元論に立つのであれば、正しい知覚の場合にも二元論に立たねばならない。つまり、錯覚論法が正しいならば、私たちは素朴実在論を捨て、全面的に二元論を受け入れなければならないのである。

錯覚論法と呼びうる他のタイプの議論も見ておくことにしよう。

ミユラー・リアー錯視として知られる图形「I」を例にとろう。AとBの横線部分は同じ長さであるが、矢羽の効果でAの方が長く見える。では、何がより長いのか。この質問を真剣に受けとめてみてほしい。より長いものは、何なのか。実物の横線ではない。実物の横線は同じ長さである。それゆ



え、「より長い」と言わわれるのは、意識の内に形成された知覚イメージであるに違いない。Aの横線の知覚イメージが、Bの横線の知覚イメージよりも長いのである。

次に「II」を見てみよう。これもAの方が長く見える。しかし、今度は本当にAの方が長い。

「I」と「II」を見比べてみよう。私たちが「I」において受けとっているものは意識の内に形成された知覚イメージである。ならば、「II」において受けとっているものも同様ではないだろうか。「I」の姿は意識の内にあり、「II」の姿は意識の外、世界の側にあるなどと、言いたくなるだろうか。「I」の図形から一本ずつ矢羽を取り去っていくことを考えてみてもよい。すべて取り去ると同じ長さに見えるようになる。では、いつ、どの矢羽を取った時点で、それは意識の内から意識の外へと出ていったのか。

このように考えていくと、「I」の場合と「II」の場合とで私たちに見えているものは、ともに実物そのものではなく、意識の内に形成された知覚イメージであると思われてくるだろう。

別のタイプの錯覚論法を挙げよう。左右どちらか一方のまぶたを軽く押してみると、そうすると目の前のもの、たとえば一本の鉛筆が二重に見える。では、ここで「II」と數えられているそれは何なのか。もちろん实物の鉛筆が二本になつたのではない。私の意識の内にある鉛筆の知覚イメージが二つ

になつたと言うべきだらう。では、まぶたから指をはなそう。元の一本の鉛筆に戻る。素朴実在論に従えばこれは実在の世界にある实物の鉛筆である。だとすると、まぶたを指で押したりはなしたりすることによって、それは意識の内と外を出たり入りたりすることになるのではないか。しかし、私たちの実感にすなおに従えば、まぶたを押した場合とはなした場合で意識の内と外が入れ替わるというのは、いかにも奇妙だらう。他方、まぶたを押したときに二つになっているのは实物ではなく、意識の内に現われた知覚イメージとしか言いようがないと思われる。だとすれば、まぶたを押してなどないふだんの知覚においても、实物そのものが現われているのではなく、私の意識の内に知覚イメージが現われているのだと考へるしかない。

どうだらう。かなりもつともらしい、強力な議論だと感じるのでないだらうか。先に述べたように、私自身は、見ているこれが实物の鉛筆であるという実感を手放さないようにしたいと考えてゐる。だが、錯覚論法はその実感を捨て去るよう求めてくる。私は、錯覚論法の攻撃をなんとかしてかわさねばならない。だが、後に開始するその反撃のためにも、いまはこの強力な敵をしっかりと見定めておきたい。

もうひとつ、錯覚論法と類似の議論を見ておこう。次のように議論することもできる。

遠くにあるものほど小さく見える。別れた友人が遠ざかるにつれて小さくな

A'

B'

[II]

つていく。だが、何が小さくなつたのか。もちろん实物の友人ではない。友人は同じ身長のまま、その知覚イメージがだんだん小さくなつていくのである。逆に友人が近づいてくると、その知覚イメージはだんだん大きくなつてくる。では、どこでそれは知覚イメージではなく、实物の友人になるのか。答えに窮するだろう。「五十メートル向こうに見える友人の姿は小さくなつた知覚イメージだが、目の前一メートルに見えるそれは实物の友人だ」などという答えは馬鹿げている。

そうだとすれば、バースペクティブ的な視覚風景において見られているものはすべて知覚イメージだと言うべきである。これは錯覚論法とは異なつた議論の形をもつが、以下では、このバースペクティブの議論も含めて「錯覚論法」と呼ぶことにしよう。

こうして、知覚においては、それが正しい知覚であれ誤った知覚であれ、知覚されるのは实物そのものではなく、知覚イメージであると主張されることになる。繰り返すが、私は錯覚論法に反論したいと考えている。だが、いまはまだそのときではない。まずは錯覚論法の促しに従い、いつそう深刻な罠——二元論——へと踏み込んでいくことにしよう。

### 3 二元論の困難

錯覚論法によって素朴实在論を追い出された私たちは、知覚イメージと実物の二つを立てる二元論、意識と实在の二元論へと進むことになる。だが、あらかじめたいへん悲観的なことを述べておかねばならない。ここから先は袋小路である。少なくとも私はそう考えている。本章で私たちは意識と实在の二元論を検討し、その結果、この考え方にはなんともしがたい困難を見出すだろう。素朴实在論を諦め、意識と实在の二元論もだめとなれば、残された道は意識の元論である。だが、さらに統く章で、意識の一元論にも耐えがたい困難があると論じたい。かくして私たちは、出口を見失って袋小路に立ちつくすことになる。いささか暗い気分になるが、それでは、この出口なしの迷宮に踏み込むことにしよう。

### 3-1 私たちの多くは二元論と知覚因果説を受け入れている

二元論的な考え方には、知覚イメージは実物そのものではなく実物の像であるとされる。そこで、とくに実在世界の像であると考えられている知覚イメージを「知覚像」と呼ぶことにしよう。たとえば、一個のリンゴが見えていたとき、二元論はそれを実在のリンゴそのものではなく、実在のリンゴの知覚像であると考える。(いま考へてある二元論は「知覚像と実物の二元論」あるいは「意識と実在の二元論」であるが、以下、簡単のために「二元論」と呼ぶことにする。)

私たちの多くは、このような二元論的な考え方を日常的にも受け入れていると思われる。次の図1を見ていただきたい。

実物のリンゴから光が反射され、それが眼に入り、網膜で電気信号に変換され、視神経を伝わって脳に至る。そして視覚野が興奮し、リンゴの知覚像が生じる。このような「実物が原因となつて知覚像を因果的に引き起こしている」という考え方を「知覚因果説」と呼ばれる。私たちの多くは、日常的に、二元論と知覚因果説の合わさった図1に表わされるような考え方を、さほど違和感なく受け入れているのではないだろうか。

極端な場合には、「脳だけでもよい」とされる。因果系列の最後のところ、すなわち脳のしかるべき興奮が引き起こされるならば、それだけでリンゴの知覚像が生じるとさえ、考えられるのである。かく

して、「脳が知覚を生み出す」といった言い方が為されもする。

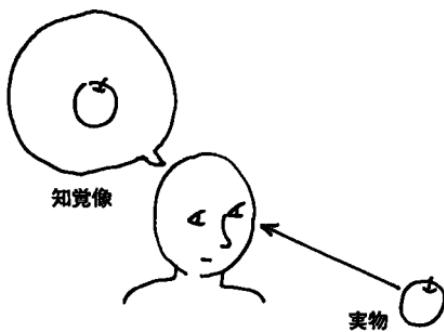


図1

他方、私たちには素朴実在論的な実感もある。だが、少し考えてみれば、素朴実在論と知覚因果説は両立しえないことが分かるだろう。リンゴが見えている。それは、素朴実在論に従うならば、まさに実物のリンゴにはかならない。それゆえ、私の前にあるこのリンゴから光が反射されていることになる。このリンゴから私の眼に光が入り、私の脳が興奮する。そして知覚因果説に従うならば、その結果として、知覚像が現われる。では結果として生じたリンゴの知覚像はどれなのだろうか。見えているこのリンゴ、これが実物から因果的に引き起こされた結果生じたとされる知覚像だろうか。だが、このリンゴは素朴実在論に従えば実物のリンゴであり、それゆえ知覚因果説において知覚の原因とされるものにはかならない。逆にこのリンゴが因果の結果である知覚像だとするならば、これは知覚像の原因となる実物のリンゴではないことになるだろう。目の前にリンゴがある。これはいったい知覚因果の原因なのか、結果なのか。もしこれが原因であるならば、結果はどれか。もしこれが結果であるならば、原因はどれなのか。私たちの日常の実感が素朴実在論と知覚因果説とともに受け入れているのであれば、それは混乱でしかない。

知覚因果説は原因となる実物のリンゴと結果となるリンゴの知覚像を区別することによって成り立ち、それゆえ実物と知覚像の二元論を要請する。他方、素朴实在論は知覚されているのは実物のリンゴそのものであり、ここに知覚像のようなものは介在しないと考える。明らかにこの二つの考え方は両立不可能である。私たちは素朴实在論か知覚因果説の少なくともどちらかを諦めねばならない。このように自覚されるとき、ここでもまた、素朴实在論を手放すという、私のめざしているのとは正反対の方向に促されるのではないだろうか。なるほど、私たちは「実物そのものを見ていく」という素朴な実感をもっている。だが、この素朴な実感はまちがっている。実は、見ていくのは脳が生み出したイメージにすぎないのだ、と。

### 3-2 実物はどこにあるのか

だが、二元論にはどうしようもない困難がある。<sup>3</sup>

二元論に従つて、目の前に見えるこのリンゴはリンゴの実物ではなく、その知覚像であると考えよう。では、実物のリンゴはどこにあるのだろうか。日常的な実感に即して答えるならば、「ここ」と答えたくなる。リンゴが見えているテーブルの上のこの場所、ここにリンゴの実物がある。だが、これは不思議な答えである。

テレビのアナロジーで考えてみよう。テレビ画面に杉の古木が映っている。あなたがそれを見ていると、部屋に入ってきた家族に「それ、どこの景色?」と尋ねられる。「屋久島だよ」と答えればなんの問題もない。だが、もしあなたがテレビの画面を指して「ここ」と答えたならば、どうだろうか。つまらない冗談にしかならないだろう。もちろん尋ねられているのは映像のある場所ではなく、その映像を撮影した現場がどこなのかである。画面上の「ここ」では答えにならない。

だが、私たちはいま、「リンゴの実物はどこにあるか」と尋ねられ、テーブルの上のリンゴを指差して「ここ」と答えようとしたのである。二元論に従うならば、これはテレビの場合と同様、馬鹿げた答えでしかない。あなたが指差したそこにあるのはリンゴの知覚像である。そのリンゴがのつ正在するテーブルもまた、知覚像であり、テーブルが置かれている部屋も知覚像にほかならない。つまり、目の前のこの風景は、いわば意識の画面上の映像であり、テレビ画面の映像と類比的なものなのである。目の前のリンゴを指して、その実物が「ここ」にあると答えることは、まさに「それ、どこの景色?」と尋ねられてテレビ画面上を指差して「ここ」と答えるようなことでしかない。

縄文杉が映っているテレビは、屋久島から千キロほど離れた東京にあっても、あるいはそれ以上離れた場所にあってもよい。実物のリンゴもまた、このリンゴの知覚像があるこの場所である必要はない。ここからどれほど離れた場所であってもよい。

いや、それもまた奇妙な言い方だろう。たとえば「このリンゴの知覚像に対する実物のリンゴはここから十キロ離れたところにある」と言つたとする。どういう意味だろう。意味不明でしかない。こ

こから十キロ離れた場所をいくら探しても、そんなところに実物のリンゴが置かれているなどということがあろうはずはない。むしろ、知覚像と実物は空間的位置関係をもちえないと言うべきなのである。このリンゴ、すなわち二元論に従つて知覚像とされたこのリンゴの十センチ横にあるコーヒーカップもまたコーヒーカップの知覚像であり、このリンゴの知覚像の一キロ離れたところにある鉄道の駅も、駅の知覚像にはかならない。このリンゴの知覚像と空間的関係にあるのはすべて知覚像であり、この空間は知覚像によつて形成された知覚像の空間なのである。知覚像の原因とされる実物は、この知覚された空間内にはない。

私たちは知覚された空間の中で、知覚されたリンゴと知覚されたコーヒーカップの距離を物差しで測りもする。あるいは、実在の空間の中で実在のリンゴと実在のコーヒーカップの距離を物差しで測るといふことも、考えることはできるのかもしれない。だが、実在のリンゴと知覚されたリンゴの距離を測る物差しなどありはしない。物差しが測定できるのは、同一の空間に位置する二つのものの距離である。二元論に従えば、実在物は実在の空間に位置しているのだとして、その実在の空間は知覚イメージの位置する知覚された空間とは異なつたものとなる。だが、異なる空間に属するもの同士の距離を測る物差しなど、考えることもできはしない。

夢について考えてみると示唆的だろう。私は夢の中で誰かに追われている。暗い路地に逃げ込む。私はその夢をベッドの中で見ている。では、私が逃げ込んだ路地は、私が眠っているベッドからどの方角にどれほど離れたところにあるのか。私が夢に見ているその路地は、架空の町ではなく、私が実

際に住んでいる町の路地であつたとしよう。そこから北に二百メートルのところに私の家がある。では、私は夢の中で逃げ込んだその路地から、追手を逃れて北に二百メートル行けば、ベッドの中でその夢を見ている睡眠中の私に会えるのだろうか。会えはしないだろう。かりに会えたとしても、それもまた夢の中の私でしかない。夢の中の私は、夢の中でその夢を見ている私と出会うことはありえないものである。

これとまったく同型のことが知覚像と実物に対して言われる。夢の中の世界（私は追われている）と夢の外の世界（私はベッドの上にいる）が区別されるように、二元論は知覚世界（見え、聞こえ、さわっている世界）とその原因となる実在世界を区別する。実在はこの知覚世界全体を生み出す原因であり、それゆえ實在世界に属している実物のリンゴは知覚世界の中には存在しえない。私たちは実物がどこにあるかを言うことができないのである。

また、同じことは時間についても言える。いま日の前の時計が正午を指している。これは時計の知覚像である。では実物の時計はいま何時を指しているのだろうか。これは訳が分からぬい問い合わせであり、そもそもこのような問い合わせが発生してしまうこと自体が二元論の奇妙さなのであるが、もう少しこの問い合わせについて考えてみよう。

知覚像の時計が正午なのであるから、この知覚像の元となつた実物の時計もまた正午を指しているに違ひない。では、両者は同時と言うべきなのだろうか。いや、そうはならない。知覚因果説に従えば、実物の時計は時計の知覚像の原因である。そして原因は結果に時間的に先行すると考へるのであ

れば、実物の時計が正午を指していたのは知覚像の時計が正午を指すよりも過去のことではなければならぬ。では、実在世界の正午は知覚世界の正午よりどのくらい過去のことなのだろうか。あまりにも珍妙な問い合わせであり、答えようがない。たとえば、「実在世界の正午は知覚世界の正午より一時間前のことだ」と答えたとしよう。これはいったいどういう意味なのだろうか。この「一時間前」をどう理解すればよいのか。

私たちが見ている時計は知覚世界の時間を刻んでいる。他方、実在世界にある時計は実在世界の時間で刻んでいるのだろう。だが、両方の世界にまたがって、実在世界の正午と知覚世界の正午が時間的にどのくらい離れているのかを計る時計など、ありはしない。つまり、実在世界と知覚世界は時間的関係をもちえないものである。

かくして、実在世界と知覚世界は時間・空間的な位置関係をもたないことになる。リンゴが見えているとき、そのリンゴの実物は「いつ」「どこに」あるのかと問われても、二元論は答えることができない。

実在と知覚が時間的関係をもちえないことは、知覚因果説に対する決定的な困難を提起する。原因は結果に時間的に先立つ。それゆえ、実在世界と知覚世界の間にそもそも時間的関係がつかないというのであれば、そこに因果関係を言いたることもできない。知覚因果説は原因である実在と結果である知覚を要求し、私たちを二元論へと導くが、二元論は実在と知覚の時間的関係を断ち切つてしまい、そこに因果関係を立てることを不可能にする。つまり、知覚因果説は自家撞着を起こし

ているのである。

以上のこととは、二元論にとってどのくらい大きな困難となるだろうか。おそらく致命的とは言えないとだろう。知覚因果説を受け入れるならば同時に二元論も受け入れねばならないが、逆は必ずしも言えない。二元論を主張するならば知覚因果説も必ず認めねばならないというわけではない。それゆえ、二元論者は知覚因果説を切り捨て、実在と知覚の間に時間・空間的関係が存在せず、因果関係も成立しない、それで何がいけないのかと反論してくるかもしれない。

だが、そのような実在世界を想定することに、いったいどんな意味があるというのだろう。もはや実在は知覚を因果的に引き起こす原因ではない。そこで想定された実在は知覚にまったく作用しない。それはただ知覚とは別に、いつどこにと言うこともできない仕方で、想定される。他方、私たちは知覚の世界に生きている。さまざまなものごとを見聞きして、状況を判断し、行動する。友人の姿を見かけ、近づき、その声を聞く。コーヒーの香りを楽しみ、料理の味に喜んだりがっかりしたりする。二元論において、実在はこの生の現場と完全に切り離されてしまった。それは知覚によって彩られる私たちの生の現場の背後で、ただ息をひそめている。いったい二元論者はこんな無力な実在を求めていたのだろうか。二元論が知覚因果説を手放すとき、それは二元論であることの動機をも手放してしまってはいいのか。そうであるとすれば、実在と知覚の間に時間・空間的関係が成立しえないという議論と、それによる知覚因果説批判は、少なくとも二元論を骨抜きにするほどの大きなダメージを二元論に与えたと言えるだろう。

### 3-3 懐疑論——実在世界のことはまったく分からぬ

二元論はもうひとつ困難を抱えている。懐疑論である。

私たちはときに見まちがいをする。場合によつては幻覚を見ることさえある。では、いま見ているこのリンゴが見まちがいや幻覚の産物ではないと、どうすれば分かるのだろうか。

二元論が考える「知覚像」という言い方をもつとも素朴に考えるならば、それは実物の模写のようなものと考えられるだろう。ここでもまずテレビのアナロジーで考えることができる。画面に一人の人物が映つているとしよう。もしその画像が加工されたり、あるいは受像機の不調で色や形が実物と異なつたりするのであれば、その分その映像は「正確」ではないとされる。ここで映像の正確さは、元の被写体と映像とを比べてどの程度実物の様子が再現されているかということで評価される。同様に、このアナロジーをすなおに適用するならば、知覚像の「正しさ」も、それがどの程度実物のあり方を再現しているかということで評価されることになるだろう。

だが、二元論の考え方と、どうすれば知覚像と実物を比べることができるだろう。ここにおいてテレビとのアナロジーは崩れる。テレビの場合であれば、画面上に映つている人物に直接会うことでもできる。そして「テレビで見るより小柄だ」等の感想をもつたりもするだろう。他方、二元論のも

とで知覚像の原因とされた実物は知覚不可能である。知覚されるのはすべて知覚像であり、実物はその原因なのであるから、実物は定義上知覚できないものとされる。ならば、知覚像が実物を忠実に表現しているかどうかを、私たちはどのようにして判断できるのだろうか。不可能である。

知覚された世界に対して、知覚像の原因である実在の世界は意識の外なる世界という意味で「外界」と呼ばれるが、その言葉を使って、これは「外界の懷疑」と呼ばれる。二元論に従うならば、知覚されうるのはすべて意識の内にある知覚像でしかない。外界については原理的に認識不可能であり、それゆえ経験している知覚像が正しいものなのかどうかも原理的に知りえないものである。

### 3-4 素粒子で考えてみたらどうか——同じこと

二元論をテレビのアナロジーで捉えるのが単純すぎると言われるだろうか。実物は知覚できない。それゆえ、実物はそもそも知覚されるような性質をもつていない。二元論者はそう言うかもしけない（そしてまたそう言わざるをえない）。

リンゴの知覚像の原因となるリンゴの実物なるものは、いったい赤いのだろうか？ 「赤い」という色は知覚される性質である。そうであるとすれば、なるほど実物のリンゴには赤さの知覚を生み出す原因となるようななんらかの特性がありはするだろうが、それはむしろ分子レベルの特性であり、

実物が赤いから赤い知覚像が生じるというわけではないと考えられるだろう。あるいは、実物のリンゴは食べれば甘酸っぱい味や香りを生み出す原因となるようなんらかの特性をもつてゐるが、それもまた分子レベルの性質だと考えられる。そのように考えると、実在の世界は色も音も手ざわりも味もにおいもない世界ということになる。そして実際、分子や原子といった物理的なものそれ自体は色も音も手ざわりもなく、味もにおいもないものである。それゆえ、物理学的な見方も加わって、知覚像と素粒子的世界の二元論が主張されもする。むしろ現代における二元論はそのような形をとる方がふつうかもしだれない。

すると、こうなる。実在世界には素粒子のみがある。素粒子から成るリンゴから光が反射され、素粒子から成る人間の眼に到達し、素粒子から成る脳を興奮させ、このリンゴの知覚像を生じさせる。では、このような二元論ならば、先に取り上げた二つの困難（時間・空間的な位置の困難と外界の懷疑）は回避できるのだろうか。

いや、そうはいかない。たとえ素粒子を考えたとしても、二つの困難は居座り続ける。テーブルの上にリンゴがある。これはリンゴの知覚像である。ここでさつきと同じ問い合わせられる。では、リンゴを構成する素粒子はどこにあるのか。素粒子論のことなどほとんど知らない素人は、見えているリンゴを指差して無邪気に「ここ」と答える。おそらく、物理学者、素粒子論の専門家であつても、その点に関しては素人と同様に「ここ」と答えるに違ひない。ここ、まさにリンゴが見えている、知覚されている空間内のこの場所に、リンゴを構成する素粒子はある。だが、二元論者にはこの答えは許

されていない。というのも、二元論では、これはリンゴの知覚像であり、素粒子はこの知覚像とは別のものだからである。それゆえ、二元論に従うかぎり、素粒子は知覚されているこの空間内にはありえない。この知覚像に対応する素粒子はどこにあるのか、そう問われて知覚の空間内の知覚像のあるそこを指差すのでは、テレビを見ているときに「どこの景色?」と問われて画面上を指差すのと、同じことでしかない。このリンゴは知覚像である。リンゴがのっている皿も、皿がのっているテーブルも、この部屋も、すべて知覚像である。この知覚世界全体に対応する素粒子の世界、それはどこにあるのか。二元論をとるかぎり、知覚像と実在世界は空間的な位置関係をもちえず、素粒子がどこにあるのかも言えなくなってしまう。

また、二元論をとるならば、素粒子に関する事象がいつ生じたのかも言えなくなる。時計が正午を指す。では、時計の針を構成する素粒子が正午を指すような状態になつたのはいつのことなのだろうか。素粒子の状態が知覚の原因であるとするならば、それは時計の針が正午を指しているのが見えたその時よりも過去であるはずだ。だが、どれほど過去だというのか。問題は、時計を構成する素粒子から光がどれほどの速さで眼球に到達するかとか、眼球から脳までどのくらいの速さで刺激が伝わるのかといったことではない。素粒子からなる物理的 world の時間と、知覚世界の時間の間にどのくらいの「時差」があるのかという意味不明な問い合わせ、ここで問われているのである。私たちが使つている時計は知覚された世界のできごとを計測する道具である。そして、それ以外の時計を考えることはできない。けつきょくのところ物理学者もまた、知覚世界の時計を用いて物理的 world の時刻を計つ

ているのである。かりにその点を譲って、物理的世界の時間が、知覚世界の時間とは別のものとして想定できるとしよう。しかし、そうだとしても、物理的世界の時間が知覚世界の時間よりどれほど過去であるのかというような、二つの世界の「時差」を計測する時計を考えることなどできはしない。素粒子を考えたとしても、二元論の考え方立つかぎり、知覚世界と実在世界は時間的位置関係をもちえないのである。

外界の懷疑も、先とまったく同じ仕方と、いうわけではないが、同様に生じる。二元論に従えば、知覚像の正しさは実在との対応によって判断される。なるほど、素粒子を考える場合には、知覚像と素粒子的実在との対応は、写真と被写体のような一致・不一致ないし類似性といった単純な対応関係ではない。だが、それがどのような対応関係であれ、素粒子的実在のあり方を適切に捉えた知覚像が、正しい知覚像とされる。そうだとすれば、知覚像の正しさを判定するためには、それが素粒子的実在のあり方を適切に捉えているかどうかを判定しなければならず、そのためには、知覚像の正しさを判定する以前に、それゆえいつさいの観察に頼ることなく、素粒子的実在のあり方を知ることができるのではなければならない。

单纯化して考えてみよう。リンゴが見えていても、そのリンゴを構成する素粒子がそもそも存在しないのであれば、この知覚像は幻覚である。そこで、いま見えているこのリンゴが幻覚ではないと知るために、私はこのリンゴを構成する素粒子が存在していることを確かめねばならない。だが、どうやって？ どんな物理理論も、観察への信頼の上に作られる。いつさいの観察を信用しないのであれ

ば、物理理論を検証することはもちろん、理論そのものを作ることもできはしない。いったい、観察に頼らずに、どうやってそのリンゴを構成する素粒子が存在することを知りうるのか。不可能だらう。だとすれば、「知覚像の正しさを判定するためにはまず素粒子的実在のあり方を知らねばならない」とする二元論は、やはり外界の懷疑へと導かれてしまうのである。

素粒子を考えることに問題があるなどと言いたいのではない。問題はあくまでも知覚像と素粒子を二元論的に捉えるところにある。なるほど物理学は、ひとを二元論に誘う強い力をもつてゐる。物理学はあたかも、知覚された世界は主観的であり、物理学が明らかにする世界こそ客観的だと暗に示唆しているように思われる。だが、実のところ物理学はけっして二元論的ではない。リンゴを構成する素粒子はどこにあるのか。この問いに対しても物理学者もまた、知覚された空間内にあるリンゴを指差して「ここ」と答えるだろう。また、素粒子に関する事象の時間を、物理学者は時計を見ることによつて計測する。だが、これまで論じてきたように、こうしたことは二元論には許されていない。二元論を引き受けるならば、実在世界と知覚世界は時間・空間的な位置関係をもちえないはずなのである。物理学者は、いまリングが見えているそこを指差し、「いまここにリングがある。そして、これは素粒子から成り立つていて」と言うだろう。その点において、物理学は二元論ではなく、むしろ素朴实在論的なのである。

また、物理学的な考え方の内には、知覚像の正しさを素粒子の世界のあり方との対応関係によって判定するなどという、二元論から帰結する考え方も含まれてはいない。実情はまったく逆であり、物

理学は正しい観察（そこには計器の目盛を読むといったことも含まれる）をデータとして、それをもとに理論化されている。つまり、物理学もまた——私たちの生活同様——知覚への信頼の上に成り立つのである。

## 4 一元論の困難

### 4-1 一元論ならば懷疑論を封じ込められる

素朴实在論に対してもは錯覚論法が立ちはだかり、知覚と实在の二元論という道にはいかんともしがたい困難——①知覚と实在の間に時間・空間的位置関係が立てられず、②それゆえ实在は知覚に対しても因果的効力をもちえない、さらに、③外界の懷疑を免れない——がある。では知覚の一元論（あるいは知覚以外の意識も含めて、より広く「意識の一元論」）はどうだろうか。しかし、私の考えでは、この道も行き止まりでしかない。ともあれ、進んでみよう。（以下、たんに「一元論」と言えば知覚の一元論ないし意識の一元論を意味するものとする。）

目の前にリンゴがある。これは私が見ているものであるから、知覚イメージである。リンゴがのっているテーブルも、テーブルが置かれている部屋も、窓の向こうに見える街路樹も、その横を歩いている人も、いま私が見ている知覚イメージである。そのように考えると、いま私の前に広がるこの風

景は、すべてが知覚イメージであると思われる。だからこそ、二元論は知覚イメージ（知覚像<sup>8</sup>）と別立てに考えた実物がいつ・どこにあるのか、それがどのようなものであるのか、まったく捉えられなくなってしまったのである。ならば、知覚の背後に隠れてしまった実物など無用のものとし、もういっさいはこの知覚イメージだけだと考えよう。そうして、たとえばジョージ・パークリーは、「存在するとは知覚されることである」と宣言した。

知覚の一元論をとるならば、二元論のように外界の懷疑に悩まされないですむ。これはまた、一元論の強みでもある。その点を見てとるため、知覚の正誤について考えよう。二元論のもとでは、正しい知覚とは、おおまかに述べて実在と適切に対応する知覚のこととされる。つまり、知覚と実在が別立てに独立してあり、知覚が実在のあり方を的確に捉えているとき、そしてそのときのみ、その知覚は正しいと言われる。いわゆる「対応説」的な考え方である。だが、知覚と実在の二元論のもとでは、私たちが経験できるのはただ知覚世界のみであり、実在世界を経験することはできない。それゆえ、知覚と実在の対応を確かめることができず、外界の懷疑に陥ることになる。

これに対して一元論は、知覚の正しさを判断するために知覚不可能な実在などを引き合いに出す必要はないとも論じる。実際、私たちは知覚されたものごとの中で生活しており、二元論が想定するような知覚の背後にある実物・実在のごときものに出会うことではない。それでも、その中で私たちは正しい知覚と誤った知覚を区別しているのである。たとえば、繩を蛇と見誤る事例を考えてみよう。木漏れ日の差す薄暗い山道、向こうに蛇が見えた。だが、近づいていくと、なんのことはない、それは一

本の繩だった。さつき蛇に見えたのは見誤りだったのだ。ここにおいて、私はけつして二元論が想定するような「知覚の背後に控える実物の繩」などには出会っていない。遠くから見えた蛇の姿も、近くで見た繩の姿も、どちらも私の知覚である。では、どうして蛇の姿の方を「誤り」とするのだろうか。もし、距離や明るさ等の条件が同じであり、しかもどちらも一瞬そう見えたというにすぎないのであれば、繩に見えたことと蛇に見えたとのどちらが誤りとも言えないに違いない。だが、山道で繩を蛇と見まちがえたといった場合には、それが繩に見えてからはずっと繩に見え続け、つついてみても、手に持つてみても繩として知覚されるだろう。他方、蛇に見えたことは遠くから見たそのとききぎりのことであり、それ以降もう蛇に見えることはない。つまり、きわめておおざっぱな言い方をすれば、近くで見たときの繩の知覚の方が「安定して」おり、蛇の知覚はそのとききぎりに「孤立して」いるのである。このような違いがある場合、私たちは安定した見考え方を正しい知覚とし、孤立した知覚を誤った知覚とみなすだろう。

こののような一元論の考え方は、二元論の「対応説」に対し、「整合説」的な考え方と言われる。いま述べた「安定している／孤立している」ということの内実、あるいは「整合する／整合しない」ということの内実についてはさらに詰めていかなければならないが、ともあれ、一元論に従えば、おざつぱに述べて「整合的なまとまりをなす知覚は正しく、孤立する断片的知覚は誤った知覚である」と言わることになる。

アナロジーとしてジグソーパズルのようなものを考えてみるとよいかもしない。ただし、参照す

べき元絵は示されておらず、ただ数多くのピースだけが与えられる。また、他のピースとつながらない無駄なピースも含まれているが、さしあたりどれがそうなのかは分からない。そんなピースをつなぎあわせ、そこにまとまつた絵が現わてくる。そのとき、このひとまとまりの絵に組み込まれているピースは「正しいピース」と言われ、そこから排除され孤立したピースは「誤ったピース」と言われる。知覚の正誤も、これと同様に考えられる。蛇に見えたピースは、他の多くのピースとつながらず、全体の絵柄からはじかれてしまつたため、誤りとされる。そして整合的につながりあい、大きなまとまりをなす絵柄が、私たちの生きているこの世界＝実在なのである。

ここにおいて、実在はけつして知覚の背後に隠れているようなものではない。単純化して言えば、一元論のもとで実在とは、整合的なまとまりをなす知覚イメージの集合にほかならない。その集合をWとしよう。そうすると、ある知覚イメージaが正しいとはaがWの要素になつてゐる場合であり、誤っているのはaがWの要素になつていかない場合である。なるほど、ここにはさらに詰められるべき細部の議論がある。しかし、だいじなことは、ここで実在はけつして知覚の背後にあるようなものではなく、まさに知覚において捉えられているということである。実在とは、知覚経験において見てとられる安定した整合的な秩序——ジグソーパズルのピースがつながつて描き出されるひとまとまりの大きな絵柄——にはかなはず、その秩序に組み込まれなかつた知覚イメージが錯覚や幻覚とされる。細部がどのように仕上げられていこうとも、この基本的な構図は動かない。そして、そうである以上、一元論は二元論のような外界の懷疑とは無縁のところにいる。いま見ているリンゴの知覚イメー

ジが、他の知覚イメージと整合的なまとまりをなしていくのであれば、それは正しい知覚であり、この「リンゴは実在する。ここに外界の懷疑が入り込む余地はない。」

さらに、全体の絵柄にうまく収まつたピースが実在なのであるから、「実在のリンゴはいつ・どこにあるのか」という問いかにも簡単に答えることができる。見えているそのリンゴ、それが実在のリンゴそのものであり、それゆえ実在のリンゴはそれが見えているいま・そこにある。なんの問題もなく、一元論はそう答えることができる。<sup>10</sup>

#### 4-2 誰も見ていないくても存在する

二元論の困難を解決してくれるという点で、知覚の一元論はかなり魅力的な考え方と思われる。だが、一元論にも大きな、克服しがたい困難がある。「知覚されていない存在」の問題と、「他人の意識」の問題である。まず第一の困難から見て、いこう。

ここまで説明に従うならば、一元論は、二元論のように知覚イメージ（知覚像）と实物の二つを別立てにするのではなく、知覚イメージすなわち实物と考える。リンゴが見える。これとは別に実在のリンゴがあるのでなく、この知覚されたリンゴこそが実在のリンゴそのものなのである。そのこと 자체は私たちの日常の実感にも即している。とりたてて哲学的に考えないかぎり、あるいはとくに

精神的に不安定になつていたりしないかぎり、いま見ているこのリンゴとは別立てに実在のリンゴがあるなどと思ははしない。だが、日常の実感に即すならば、私たちはまた、自分がいま知覚しているのは実在する世界のほんの一部分でしかないという実感——実在論的実感<sup>12</sup>——ももつてゐるだらう。いま私は隣の部屋にあるはずのさまざまな物を知覚することができない。しかしだからといってそれが存在しなくなるわけではない。私の机の引出しの中にあるはずのハサミも、閉じられた引出しの中で私に見られることなく、そこにある。あるいは、ジャングルの中に立つてゐるヤシの木。それを、私が知覚していないからといって存在しないと言う人はいないだらう。<sup>13</sup>

これに対する知覚の一元論は、たとえば「隣の部屋にアイロンがある」とは、「隣の部屋に行けばアイロンが知覚される」ということを意味するのだと答えるかもしれない。目の前の引出しの中のハサミも、引出しを開けてみればそこにハサミが見える。あるいはアマゾンのジャングルに立つヤシの木も、私がアマゾンのジャングルに行けば、見えるはずだ。それが、すなわち隣の部屋にアイロンが存在することの、引出しの中にハサミが存在することの、そしてアマゾンにヤシの木が存在することの意味だというのである。

とはいへ、これではいま現在隣の部屋にアイロンがあることが意味づけられていない。かりに「隣の部屋に行けばアイロンが知覚される」という条件文で隣室のアイロンの存在が意味づけられうるとしても、その条件文で意味づけられるのは未来におけるアイロンの存在でしかない。隣の部屋に行くには、我が家の場合、十秒ほどかかる。それゆえ私が知覚するのは十秒以上後のアイロンである。あ

るいは、日本からアマゾンのジャングルに行くのであればもつと時間がかかるだろう。だとすると、「隣の部屋に行けばアイロンが知覚される」という未来についての条件文は現在ただ今の隣室のアイロンの存在を示すものではない。しかし私はいま現在隣の部屋にアイロンがあると考えている。このような現在の隣室のアイロンの存在を言うには、「いまもし隣の部屋にいたならば、アイロンが知覚されたはずだ」と、現在に関する反実仮想にしなければならない。

だが、未来についてのものであれ現在についての反実仮想であれ、こうした条件文はこのままではまだ一元論として不徹底な形にとどまっている。「隣の部屋に行けば」や「いまもし隣の部屋にいたならば」という条件節における「隣の部屋」を、私はいま知覚していないからである。一元論は、いま知覚しているものだけを元手にして、そしてそれ以外のものはいつさい持ち込まずに、いま知覚していないものが存在するということの意味を捉えなければならない。<sup>14</sup> 隣の部屋にアイロンがあることを隣の部屋に行かずに確かめよと言つていいわけではない。「存在するとは知覚されることである」と考えるのであれば、知覚されていないものの存在をどう理解すればよいのか。「知覚していないが存在している」ということの真偽ではなく、その意味が問われている。いま私は机に向かってパソコンの画面を見ている。この知覚を、そしてこの知覚だけを元手として、隣室のアイロンの存在を、あるいはアマゾンの密林に立つヤシの木の存在を、意味づけねばならない。これはかなり途方もないことである。

途方もないことではあるが不可能ではない、と言われるかもしない。<sup>15</sup> しかし、ここにはより根本

的な問題がある。「隣の部屋に行けばアイロンが知覚される」、あるいは「いまもし隣の部屋にいたならば、アイロンが知覚されたはずだ」と、条件文の形で隣室のアイロンの存在を意味づけたとしても、隣の部屋に立てば必ずアイロンが知覚されるというわけではない。では、アイロンが知覚される条件を、一元論はどのように取り出せばよいのか。

問題を際立たせるために、私たちの唯一の知覚が触覚であると考えてみよう。隣の部屋にいるだけでアイロンの触覚イメージが得られるわけではない。それゆえ、触覚の場合には「いまもし隣の部屋にいたならば、アイロンの触覚イメージが得られたはずだ」という条件文は不十分である。では、私にアイロンの触覚イメージが得られるための条件とは何だろうか。アイロンにさわること、だろう。だとすると、求める条件文はこうなる。「いまもしアイロンにさわれば、アイロンの触覚イメージが得られたはずだ。」だが、もし私たちの知覚がただ触覚だけであるならば、これはたんなる同語反復にすぎない。自分がアイロンにさわっていることを目で見るという可能性は排除されているから、「アイロンにさわる」とはすなわち「アイロンの触覚イメージが得られる」ということ、それ以外ではない。それゆえ、「アイロンにさわれば、アイロンの触覚イメージが得られる」という条件文は、「アイロンの触覚イメージが得られたときに、アイロンの触覚イメージが得られる」という無内容なものとなるのである。

視覚で考えてみても基本的な事情は変わらない。隣の部屋のアイロンを見るためには、少なくとも私はアイロンが置いてある方向を向き、目を開いていなければならない。まだ他にも条件は考えられ

るが、さしあたり方向についてだけ考えてみよう。「アイロンが置いてある方向」とは、どの方向のことなのか。何気なく「目からアイロンへと向かう方向」と答えたくなるかもしれない。しかし、それは一元論に許された答えではない。一元論はここで言われる「目」と「アイロン」を知覚に基づいて意味づけなければならない。知覚を超越した物理的実在を密輸入することはできないのである。だとすれば、けっきょくのところ「アイロンが置いてある方向」とは「アイロンが見える方向」ということでしかないだろう。したがって、一元論が提示すべき条件文は、ここでもやはり「いまもし私が隣の部屋にいてアイロンが見える方向を向いていたならば、私にはアイロンが見えていたはずだ」という同語反復になってしまふのである。

図式的に書いてみよう。いま私はある対象Aを知覚していない。そのとき、Aが存在するということを、一元論は、「条件CのもとでAが知覚される」という形で意味づけようとする。だが、Aが知覚される条件を正確に取り出そうとしたならば、けっきょく「Aが知覚される条件のもとではAは知覚される」に等しいことになってしまうのである。

一元論は、いま知覚しているもの（現実の知覚）だけを元手にして、いま知覚してはいないが条件さえ整えば知覚されるはずのもの（可能な知覚）を意味づけなければならない。だが、一元論の禁欲的な道具立てでそのような条件を取り出すことは不可能であるようと思われる。

なるほど、知覚の一元論に従えば、二元論が引き起こす外界の懷疑を締め出し、「私が知覚しているこれらは実在する」と言いうる地点に立つことができる。知覚の一元論は、私が経験しているこの

知覚風景こそが私に与えられたすべてであると考える。何が実在し何が実在しないのかも、知覚において決まる。実在はけつして知覚の背後に隠れてなどいない。だが、実在性の根拠のすべてを知覚におこうとする一元論の考え方には、懷疑論を退けると同時に、私がいま知覚していないものの実在性を見失う結果を招いてしまうのである。

### 4-3 独我論——他人はみなゾンビ

知覚の一元論が見失つてしまるのは、隣室のアイロンやジャングルのヤシの木の実在性だけではない。他人が何かを知覚しているということもまた、正当に捉えることができない。

まず、二元論を示す図1を再掲しよう。

二元論では実物と知覚イメージ（知覚像）は別立てとされる。知覚イメージは私の意識の内に形成され、図1ではそれを「吹き出し」として表現している。これに対して、一元論は知覚イメージとは別立ての実物なるものを拒否する。すなわち、ただ知覚イメージだけが残され、実在もそこにおいて意味づけられる。いわば、図1における吹き出しの中だけが残され、吹き出しの外が拒否されるのである。

では、ここに他人を描き込んでみよう（図2）。

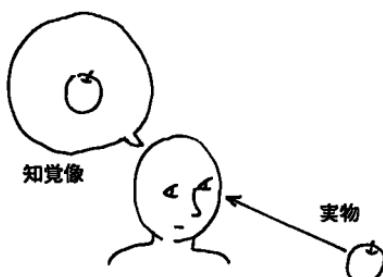


図1（再掲）

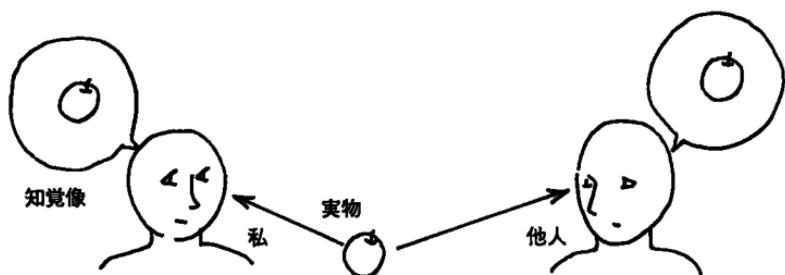


図2

一元論は私の知覚を超越した実物を消去し、ただ私の知覚（私の吹き出し）だけを残す。だとすれば、それに伴って他人の知覚（他人の吹き出し）もまた消去されることになるだろう。実際、彼女に見えているそのリンゴの知覚イメージ（彼女の吹き出しの中）は、私には見えていない。他人の知覚は、まさにそれが他人の知覚であるという理由で、私の知覚を超越している。私は他人の知覚を知覚することができないのである。かくして、一元論が残すのは、ただ私の吹き出しの中に現われる光景のみとなる。すなわち、それはリンゴと、それを見る彼女の姿である（図3）。ここには、彼女の吹き出しは現われてこない。

これは知覚だけにとどまらず、意識の内で起こるとされるすべてのこととに当てはま

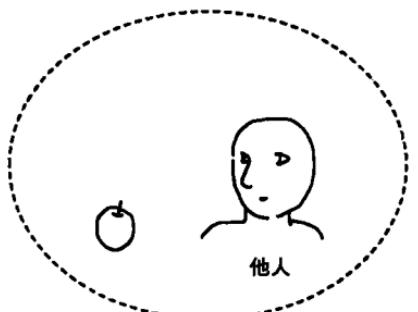


図3 私の知覚風景

とによって私もまた悲しくなるかもしれないが、しかしそれは私の悲しみであり、彼女の悲しみではない。）これは平凡な事実である。だが、ふだんの生活において私たちはその事実を認めつつ、なお他人もまた私と同様に痛みを感じていてそれを疑いはしない。なるほど私は彼女の悲しみを悲しむことはできない。しかし、彼女はたしかに悲しみという感情を抱いている。そのことを否定しようなどとは思ひもしない。だが、意識の一元論にはそれが乗り越えがたい困難となる。

前節で見たように、いま私が知覚していないものの存在について、一元論はある条件のもとで可能になる知覚に訴えてそれを意味づけようとする。そして私は、その試みは成功しないと結論した。そ

る。それゆえ、それは知覚の一元論というよりは意識の一元論の抱える問題と言うべきだろう。他人が見たり聞いたりしているものが私の意識を超越したものとして排除されるだけではなく、他人の痛みやかゆみも、私の意識を超越したものとなる。私の意識の内に生じる痛みはただ私の痛みだけであり、他人の痛みが私の意識の内に生じることはない。喜びや悲しみといった他人の感情も、そうした表情は私にも知覚できるが、彼女の意識の中に湧きおこっている喜びや悲しみの感情が、私の意識の内に湧きおこることはない。私は他人の痛みを痛むことができない、私は他人の悲しみを悲しむことはできない。（彼女が悲しんでいることによつて私もまた悲しくなるかもしれないが、しかしそれは私の悲しみであり、彼女の悲しみではない。）これは平凡な事実である。だが、ふだんの生活において私たちはその事実を認めつつ、なお他人もまた私と同様に痛みを感じていてそれを疑いはしない。なるほど私は彼女の悲しみを悲しむことはできない。しかし、彼女はたしかに悲しみという感情を抱いている。そのことを否定しようなどとは思ひもしない。だが、意識の一元論にはそれが乗り越えがたい困難となる。

れに対しても、ここで問題になる他人の意識の場合には、そのような試みはいつそうあからさまに不可能なものとなる。私は他人の意識（知覚・感覚・感情）を意識することはできない。そこで、ある条件のもとで可能になる私の意識に訴えてそれを意味づけようとする。だが、他人の意識を、私の意識によって意味づけるなどいうことができようはずはない。意識の一元論は、私の意識だけをもとにして他人の意識を意味づけねばならない。それは硫黄と水銀から金を作ることよりも難しいだろう。私の意識をいくらこねまわしても、出てくるのは私の意識でしかない。

意識の一元論は、自分の経験する世界こそが与えられたすべてであると考える。私が知覚しているもののこと、私の身体に生じている感覚、私に湧きおこっている感情。こうした私の意識の内に生じることが、すべてである。すべてはそれをもとに意味づけられねばならない。だが、そのような企てが他人の意識を意味づけられないことは明らかである。

そうであるとすると、意識の一元論が捉えうる世界の中では、他人はすべて意識をもたぬ「ゾンビ」であることになる。ある人がリソゴの方を向いている。しかし、彼女にリソゴの知覚イメージが現われているとは認められない。彼女は花粉症で目を氣にしてかゆそうにしている。しかし、彼女にかゆみの感覚が生じているとは認められない。彼女は悲しそうにしている。しかし、彼女がその意識の内に悲しみの感情を抱いているとは認められない。彼女は意識をもっていない。ただ、そのようにふるまっているにすぎない。つまり、彼女はゾンビである。このように、ただ私だけを唯一の意識主体と考え、他の意識主体の存在をいつさい認めない考え方は「独我論」と呼ばれる。意識の一元論は

独我論が避けられないようと思われる。

もちろん、独我論でよいと考えるのであれば、この結論はいささかも困難ではない。むしろ積極的に引き受けるべき真理ということになる。だが、私に関して言えば、独我論を引き受けるつもりはない。そして独我論が不可避である以上、独我論を拒否する（おそらくは多くの）人たちにとって、一元論もまた引き受けることができない立場でしかない。

かくして、一元論もまた行き止まりとなる。意識と実在に関して、素朴实在論で考へても、二元論で考へても、そして一元論で考へても、うまくいかない。どうすればよいのか。私たちは出口のない袋小路にいる。

## 5 他人の心という難問

袋小路に入り込んでしまったならば、先に進むことを諦めて引き返さねばならない。そして、見逃がしていた分かれ道がどこかにないか探さねばならない。だがその前に、意識と実在を巡る問題と密接な関連をもつもうひとつの困難を見ておこう。

前章では意識の一元論の帰結として独我論を論じた。だが、「他人の心」という問題は、一元論だけに固有の理論的問題ではない。それは私たちの日常の実感の中から浮かび上がってくる困難であり、一元論をとろうがとるまいが、問題となる。意識と実在に関してどのような立場をとるかという問題とはさしあたり切り離した上で、他人の心の問題を取り上げてみよう。そしてこの問題もまた、私たちを袋小路へと追いやるだろう。

### 5-1 他人や動物たちの心のことを考えると分からなくなる

まず漠然とした問い合わせから始めよう。人間以外の動物は心をもつたのだろうか。あるいは、もつと限定した問い合わせするならば、人間以外の動物は痛みを感じるのだろうか。

オーストラリアではロブスターを生きたまま焼いたり茹でたりしてはダメで、痛みを感じさせないよう、脊髄からさばいて即死させねばならないと法律で定められているらしい。<sup>16</sup> また、ヤドカリの腹部に電気刺激を与えたたらヤドカリが痛そうにした、という実験もあるとのことである。<sup>17</sup> そのような実験から、ヤドカリも痛みを感じていると結論したくなる。だが、そう単純にいくわけではない。

たとえば、カエルの脚を切り取り、電気刺激を与えるとカエルの脚は痙攣する（実は、調理用にむき身にしたカエルの脚に塩を振りかけただけでも、塩によって電流が発生し、痙攣を始める）。しかし、死んでいるカエルの脚が痛みを感じていると考える人は（少なくとも現代の日本では）いないだろう。脚はただ神経に加えられた電気刺激に反応して痙攣する。では、生きているときはどうなのだろう。生きているときもまた、ただ神経に加えられた電気刺激に反応して痙攣しているだけではないのか。ヤドカリが痛そうにした。それはそうなのだろう。だが、問題は、そのことから「だからヤドカリは痛みを感じているのだ」と結論できるのかということである。なるほど、ヤドカリに電気刺激を与えたならば、その電気刺激が神経を伝わり、脳を興奮させ、その結果として痙攣等の反応が生じ

るといったことであれば確認できる。しかし、どれほど精妙な実験技術を駆使しても、ヤドカリに痛みの感覚があることを検出することはできない。確認できるのは電気刺激の発生・伝達と、痙攣等の反応だけでしかない。死んだカエルの脚には生じておらず、生きたカエルには生じているかも知れない痛みの感覚、それを科学は見出せないのである。それゆえ科学者は、ヤドカリが電気刺激に反応すると結論することはできるが、ヤドカリに痛みの感覚があると結論することはできない。

では、どうすれば、ヤドカリに痛みの感覚があるかどうか分かるのだろうか。私たちには分からない。しかも原理的に分かりようがない。そう思われる。そしてこの分からなさは、哺乳類であっても同様である。それが猿であっても、いや、人間であっても、確認できるのは電気刺激の発生・伝達と、痙攣等の反応だけであり、どのような観察を尽くしても、その対象が感じているかもしれない痛みの感覚を観察することはできない。

もうひとつ漠然とした問いとして、ロボットについて考えてみよう。心をもつたロボットは作れるのか。ここでも、より限定して、痛みについて問おう。痛みを感じるロボットは作れるのだろうか。多くの人の直感は「作れない」というものではないだろうか。可能なかぎり精巧な人型ロボット（アンドロイド）を作ったとしよう。そのうすら赤みを帯びた人工皮膚に針を突き刺すと、私たちがそうなるだろうように、そのアンドロイドは悲鳴をあげて痛がる。でも、それはそのように反応しているだけで、痛みの感覚は伴っていない。多くの人はそう言いたくなるだろう。

しかし、どうしてロボットは痛みを感じないと言いたくなるのだろうか。けつきょくのところ入力

刺激をコンピュータで処理し、それに反応してモーターが作動して痛がつてゐるような動きをするだけだから？ だが、それは人間も同じようなものなのではないか。入力刺激を脳で処理し、それに反応して筋肉が収縮して特定のパターンの動きが生じる。いつたいどこに痛みの感覚を引き起こす仕掛けがあるというのだろう。

ロボットは「物」にすぎない。どれほど精巧に作ろうとも、そこに「心」をもたせることはできない。そう言いたくなる人もいるだろう。だが、少なくとも現代の日本の多くの人々は、人間もまた水分、タンパク質、脂肪その他の物質でできていると考えている。そしてそれ以外に何か靈魂的なものが宿っているとは考えていない。つまり、人間も「物」にすぎないのである。

では逆に、痛みを感じるロボットを作ることはできると考えてみよう。だがそうだとしても、そのような感覚をもつたロボットが作れたことを、どうやって確かめればよいのだろう。たんに痛がつているような動きをするだけのロボットが、あるとき痛みの感覚をもつたロボットになる。そんな瞬間を目撃することは、誰にもできはしない。「私はいま痛みの感覚をもつようになりました」と自己申告する程度のことは、心なきロボットにも可能である。

あるいは、人間以外の動物やロボットに痛みの感覚があるとしても、その痛みの質を問うことができる。ロブスターやヤドカリの痛みは、私の感じる痛みと似ているのだろうか。彼らが痛そうに反応しているとき、それは私だったら「熱い」と言いたくなるような感覚を感じてゐるのではないか。だが、そんなことは分かりようはずもない。それは私の感じる痛みと似ているのかもしれないし、まつ

たく似ていないのかもしれない。また、人間と同じような質をもつた感覚を感じるロボットを作ることを目指に立てたとして、「失敗だ。あるいは表情は完璧なのだが、痛みの質が違う」などと言えるような場面を考えることができるだろうか。

もう一度問おう。人間以外の動物たちは痛みを感じるのか。感じるとして、それは私の感じる痛みと似ているのか。痛みを感じるロボットは作れるのか。作れるとして、それは私の感じる痛みと似ているのか。だが、これらの問い合わせに根拠をもって答えることができないようと思われる所以である。さらに、同じ問い合わせに対しても発せられる以上、人間に対して私たちがあつとうに抱く「私以外の人も痛みの感覚をもっている」という信念も、そしてまた「他人の痛みも、多かれ少なかれ私が感じる痛みと同様の痛みである」という信念も、根拠がないということになりはしないだろうか。

### 5-2 他我認識の懷疑——他人の心なんてまったく分からぬ

痛みだけではない。他人の意識に関わるすべてが、こうした問い合わせに晒される。視覚の例として、「逆転スペクトルの懷疑」と呼ばれるものを見てみよう。私とあなたが一個のトマトとともに見ているとする。私はその色を「赤」と言い、あなたも「赤」と言う。だが、二人が「赤」と呼ぶその色は同じ色の質をもっているのだろうか。それは微妙に違うかもしれないし、まったく違うかもしれない

い。たとえば、あなたが「赤」と呼ぶその色は、私だったら「緑」と呼ぶような質をもつてゐるかもしれない。このようないふな懷疑は、「逆転スペクトルの懷疑」と呼ばれる。

注意すべきは、これが色覚異常の例ではないということである。ある人々は、多くの人が識別できる色の差異をうまく識別できない。たとえば赤と緑を識別することが難しい。だが、いま問題にしている「逆転スペクトル人間」はふつうに「赤」と呼ばれるものを一致して「赤」と呼び、「緑」と呼ばれるものを一致して「緑」と呼ぶ。その識別にも困難はない。それゆえ、色覚異常の場合にはかかるべき検査によつてチェックできるのに対し、逆転スペクトル人間であるかどうかはいかなる検査でも判明しない。コミュニケーションも「へあつうに行なわれる。逆に、だからこそ、疑おうと思えばいつでも誰に対しても、「あの人は逆転スペクトル人間なのではないか」と疑いをかけられるようと思われるるのである。

新緑の山を歩くと、あなたの目には私が「赤」と呼ぶ色が見えていた。それではとてもさわやかな気分ではないだろうと思われるかも知れないが、あなたは生まれてからずつとそういう色の世界に生きていたので、私ならば「赤」と呼ぶ色の林の中を歩いてさわやかな気分になり、私ならば「緑」と呼ぶ色のトマトを見て「熟しておいしそう」と言うのである。あなたが逆転スペクトル人間であつたとしても、それが露呈することは絶対にない。

痛みの場合でも、あなたが「痛い」と呼ぶそれは私ならば「熱い」と呼びたくなるような感覚かもしれないし、あなたの喜びに伴うその心おどるような感覚の質は、私だったら怒りに伴うようなもの

であるかもしだれない。私に分かることは、他人の表情・ふるまい・発言、そしてその人のおかれた状況だけであり、そのときにその人がどのような意識のあり方をしているのかはまったく分からぬ。意識ある他人を、哲学ではときに「自我」に対して「他我」と呼ぶが、このような他人の意識のあり方についての懷疑は「他我認識の懷疑」と呼ばれる。

他我認識の懷疑は、たんに意識の一元論のような特定の哲学的立場から生じてくるだけのものではない。その素朴な形態は私たちの日常的な実感の内にあると言つてよいだらう。しかし、ひとたび哲学的な懷疑として立てられると、それはもはや日常的な実感をはるかに越えたものとなる。なるほど私は、他人がどんなふうに感じているのか完全には分からぬと考えている。目の前の人顔をしかめて「歯が痛いんだ」と訴えているとしても、それがどんな痛みなのか私には分からぬ。だが、これは他我認識の懷疑への入口ではあるだらうが、哲学的な他我認識の懷疑ではない。というのも、私たちはそれがおおまかに言つて「痛み」と呼ばれる感覚の質をもつてゐるだらうことは疑わぬからである。ただ、それがどのような痛みであるか、その細かい差異までは分からぬとされる。同じ「赤」と呼ぶ色でも、私と他の人たちとは微妙に見てゐる色の質が違うかもしだれないとは思う。しかし、それはおおまかに言つて赤いのであり、けつして逆転スペクトルの懷疑のような極端なことを日常的に考へてゐるわけではない。つまり、日常的に「他人の心は分からぬ」と言われるとき、それは「ある程度は分かるが、完全には分かりきらない」ということにはかならない。それに対し、他我認識の懷疑は、「ある程度は分かる」ということも許さぬ。他人の意識のあり方につ

いてはまったく分からぬ。「痛い」と言つてゐるときにはどのような体験をしてゐるのか、「赤い」と言つてゐるときにはどのようなものを見ているのか、私は他人についてまったく分からぬ。それはきわめて非日常的なグロテスクな懷疑なのである。

さらに、他我認識の懷疑のいっそく極端な形として、「他人はそもそも意識をもつていないかもしない」と疑われる。外見も表情もあるまいも発言も私と同じようにしてゐる他人が、実は意識をもつてないゾンビであるかもしれない。「歯が痛い」と言つて顔をしかめているが、実はなんの感覚ももつてないかもしない。熟したトマトを見て「赤い」と言つても、実はいかなる色感覚ももつていないかもしない。人間そつくりにふるまうアンドロイドについて、アンドロイドたちには痛みの感覚も色の感覚もないと考えるのであれば、ゾンビの想定を理解することも難しくはないだろう。指先に針が刺されば、その刺激が脳に伝わり、それが特定の身体反応を引き起こし、また「イタッ」という発話をも引き起こす。しかし、痛みの感覚はない。見た目ではゾンビかゾンビではないか区別がつかないし、脳を調べても分からぬ。かくして、目の前の他人に対して「もしかしたらこの人はゾンビかもしねり」などといふ疑いがかけられる。

もちろん他人の意識内容を直接覗き込むことはできない、しかし——と反論されるかもしれない——、その人のおかれた状況・表情・ふるまい・発言、こうしたことは分かる。それら観察可能な外的なことがらが、他人の意識内容を知るための証拠となるのではないか。直接観察できないというのであれば、素粒子などもまた直接観察することはできない。しかし、私たちは直接観察できるさま

ざまな現象を証拠として、素粒子についても知識を得てきたのである。同様に、他人の意識内容についても、直接観察できる外面的なことがらを証拠として、ある程度は知りうるのではないか。

素粒子の場合と他人の意識の場合とを同様に論じてよいのかどうかは、慎重に検討しなければならない。実のところ、素粒子の場合でも、どういう意味で素粒子についての知識が成立しているのかは問題になる。しかし、いまは素粒子については棚上げして、他人の意識についてだけ考えよう。いつたい、この反論が提起する考え方は、他我認識の懷疑に対抗する力をもつているのだろうか。残念ながら、答えは「ノー」であると思われる。たとえば、ある人が私の目の前で机の角に足をぶつけ、顔をしかめ、「イテッ……」と呻いたとしよう。これに対して、外面的なことがら（状況・表情・ふるまい・発言）を証拠として、他人の痛みという内面的なことを知ることができる、あるいは、少なくとも推測することができる、と論じられる。では、その推測はどのように為されうるのだろうか。ひとつのは（そしてさしあたり考えられる唯一の）方法は、私自身の場合から類推することだろう。私自身が同じ状況で同じようにふるまっている場合には、私が「痛み」という言葉に結びつけているあの特徴的な感覚が私に生じている。そこで、「この人もだいたい私のあの感覚と似た感覚をいま感じている」という程度のことであれば、私自身のその経験をもとにして推測できるのではないか。——このような考え方は「類推説」と呼ばれる。図式的に述べるならばこうである。

私は私の外的のことがらと内面的なことがらの関係を知っている。他人の場合には外的のこと

としか分からぬ。そこで、私の場合に成り立つてゐる外面と内面の関係を他人に当てはめ、その内面について推測する。

だが、私の場合に成り立つてゐる外面と内面の関係が他人においても成り立つてゐると、どうすれば分かるのだろう。類推説が主張するこの推測は、外面と内面の関係が私と他人とで同型であることを前提にしている。しかし、他我認識の懷疑はまさにそこを疑つてゐるのである。逆転スペクトルの懷疑は、私と同じようなふるまいと発言をしてゐる人が、実は異なる色感覚をもつてゐるかも知れないと疑う。つまり、私と同じような外面をもつてゐる人が、実は異なる内面をもつてゐるかも知れないと疑うのである。この懷疑に対して、「私の場合に成り立つてゐる外面と内面の関係を他人にも当てはめるのだ」と答えて、まったく答えになつていはない。

さらに、「他人はゾンビかもしねえ」 という疑いに対しても類推説が無力なのは明らかだろう。ここで想定されているゾンビは、表情もあるまいも発言も、外面向的なことはすべて意識ある主体のようでありながら、実は内面的には空虚であり、意識をもつていてない、そんな存在である。この疑いに対して、「このようにふるまつてゐる私に意識があるのでだから、同様にふるまつてゐるあのものたちにも意識があると推測できる」と答えて、答えにはなつていはない。

### 5-3 「痛み」の意味は〈この感覚〉ではない?

他我認識の懷疑に対するもうひとつのお応答は、「痛み」という言葉の意味をその人の表情やふるまいのレベルで捉えようとするものであり、そのような考え方には「行動主義」と呼ばれる。行動主義の考え方には従えば、他我認識の懷疑において「内面」と称されているものが懷疑に晒され、認識不可能とされてしまうのは、つまり、そこで「内面」と称されているものが無意味だからにほかならない。「痛い」とは、おおまかに述べて、「痛がっている表情・あるいはをしている」ということを意味する。あるいは、ときにひとが痛みをがまんして平気なふりをすることを考慮するならば、多少不自然な言い方だが、「痛がっている表情・ふるまいをする傾向性をもつていて」と言つた方がよいだろう。いずれにせよ、「痛い」ということの意味を、状況・表情・ふるまいというあくまでも第三者的に観察可能なレベルだけで捉えようというのである。

他方、私たちは、「痛み」とは特定のタイプの感覚のことであり、たとえば手をつねってみてそのときそこに生じる感覚、それが「痛み」と考へるかもしれない。つまり、「痛み」とはあるタイプの感覚につけられた名前だといふのである。この考え方にはとくに呼び名はないが、「感覚説」と呼んでおくことにする。行動主義は、感覚説こそが、他我認識の懷疑の病根であると考える。「他人が『痛み』と呼ぶものは私ならば「熱さ」と呼びたくなるような感覚かもしれない」という他我認識の

懷疑は、つまり、私が「痛み」と呼んでいる感覚と他人が「痛み」と呼んでいる感覚が異なるかもしれないという懷疑であり、これは「痛み」をある感覚の名前と考へることから生じている。「痛み」が感覚の名前であり、他人の内面に秘められたものとされる以上、「他人の痛み」は私は認識しないものとなる。それに対して——と行動主義は言うだろう——、「痛み」をある種の表情やふるまいあるいはその傾向性といった観察可能なレベルで意味づけるならば、そのような懷疑には陥ることがない。

行動主義に立てば他我認識の懷疑に陥らないのは当然のことである。いわば、「外面がすべて」と考へるのであるから、「外面的なことは私と同じようでも、内面のあり方は分からぬ」とする懷疑など発生しようはずもない。机に足をぶつけて呻いているならば、その人はたしかに痛いのであり、ゾンビかもしれないなどという可能性はない。とはいっても、言い方を変えれば、これはつまり全員をゾンビ扱いしていることだとも言えよう。

自分自身はどうなのだろうか。この点では二つの立場に分かれる。第一は、自分の場合には感覚説をとり、他人の場合には行動主義をとるという考え方。これは自分にのみ意識を認めるものであるから、「獨我論的行動主義」と呼べるだろう。第二は、自分の場合も他人の場合とともに行動主義をとるという考え方。「徹底した行動主義」である。

どちらも行動主義を（前者は部分的に後者は全面的に）受け入れるが、しかし、その基底にある考え方対照的と言える。獨我論的行動主義は意識の一元論と結びついている。私の意識の世界、これ

が唯一の世界であり、二元論が想定するような実在も、他人の意識の世界も、存在しない。それゆえ、言葉の意味も私の意識経験によって与えられねばならない。「私の痛み」は私自身が感じるものとして私の意識の世界に存在する。しかし、「他人の痛み」は私の意識の世界には存在しない。それゆえ、「私の痛み」は感覚説的に意味を与えられるが、「他人の痛み」は行動主義的に意味づけされなければならないということになる。

それに対して、徹底した行動主義は言葉の意味をあくまでも公共的なものとして捉える。言葉は私たちのコミュニケーションにおいて使用される公共言語であり、「痛み」といった語も例外ではない。私は「痛み」という語の意味を大人たちから教わってきたはずである。そうであるとすれば、私が使う「痛み」という語の意味が、大人たちには認識不可能な私の内面に秘められた何ものかであるはずがない。言葉の意味は、その言葉を使うすべての人に均しく認識可能なものでなければならぬ。それゆえ、「痛み」という語の意味も、状況・表情・ふるまいといった誰にでも観察可能なことがらによって与えられねばならず、それは私の痛みの場合であれ他人の痛みの場合であれ、違ひはない。徹底した行動主義はそのように考える。

いざれの考え方も、それ自体に矛盾があるわけではない。だから、独我論的行動主義であれ、徹底した行動主義であれ、どうしてもそう考えたいと頑迷に言い張る人を説得することは難しい。しかし、それならば行動主義に賛成するかといえば、なかなか賛成しがたいというのも多くの人たちの正直なところだろう。

獨我論的行動主義の場合、私の場合には「痛み」とはこの感覚であるが、他人の場合にはそれはある種の表情やふるまいあるいはその傾向性を意味する。「痛み」の意味が私と他人とで異なるのである。私には、なによりもまずこれが許容しがたい。「痛い」という語は、私の場合であれ、他人の場合であれ、同じ意味だと考えたい。

また、この考え方だと、ある人が私に向かって「歯が痛い」と訴えてきたときに、その発言の意味を私は理解できないことになる。その人はその人で「歯が痛い」という発言を感覚説的に、つまり自分の経験している感覚を表わすために行なっているに違いない。しかし、私はその人の感覚を経験でききないため、その人の「歯が痛い」という発言の感覚説的な意味が分からないのである。そこで私はそれを行動主義的に読み替えてその発言を私なりに理解する。こんなことが日常のコミュニケーションで起こっているというのである。<sup>19</sup> 先に述べたように、そう考えることに矛盾があるわけではない。<sup>20</sup> しかし、率直に言つて、強引で不自然な説明という感は否めないだろう。

他方、徹底した行動主義であれば、自分の場合もあるまいのレベルで行動主義的に意味づけられることになり、それゆえ獨我論的行動主義のような自他の非対称性は生じない。だが、自分自身のこととして「腹が痛い」と言うときに、いったいそれが自分の表情やふるまいに関する描写であるなどと思えるだろうか。腹が痛いから「腹が痛い」と言う。すごく痛いので「すごく痛い」と言う。その発言がこの感覚を意味しないなどとは、とても思えないものである。

そう考えると、もう一度感覚説を見なおしたくなるだろう。行動主義よりは感覚説の方がはるか

に健全でもつともらしいようと思われる。なるほど、感覚説に立つと他我認識の懷疑を引き起こしてしまふ。だが、「痛み」の意味がこの感覚であることは私たちの強い実感なのであるから、まずは感覚説に立ち、その上で、他我認識の懷疑は感覚説にとっての克服すべき課題とみなせないだらうか。行動主義へと進むぐらゐならば、感覚説をとりつゝ、他我認識の懷疑を克服する、そんな道を探る方がよいのではないか。

実のところ、他我認識の懷疑だけならばなんとかなるようにも思われる。一般に、他我認識の懷疑だけでなくあらゆる懷疑論は、不健全な哲学的病いであると考えることもできる。それに対する処方箋は（まだ決定打はないと言つべきだらうが）さまざまに出されている。ここでそうした議論を検討することはしないが、もし他我認識の懷疑を不健全な哲学的病いとして退けることができるのであれば、他我認識の懷疑は感覚説批判としての有効性を失い、たんに感覚説に対する病的な言いがかりにすぎないものとなるだらう。

だが、それは感覚説に対する淡い期待にすぎない。感覚説が維持できない真の理由は他我認識の懷疑ではなく、より根本的なところに見出されるからである。感覚説は、「痛み」の意味をあるタイプの感覚であると考へる。それはたとえば手をつねつたときに生じるこの感覚である。だが、そうだとすると、感覚説は「他人の痛み」に意味を与へられないことになる。というのも、私がたとえば「彼女は歯痛に悩まされてゐる」と言うとき、そこにはこの感覚は現われてはいなかつて違ひない。もう一度言おう。私は手をつねく、多くの読者は私が何を言ったのか分からなかつたに違ひない。もう一度言おう。私は手をつね

る。痛みを感じる。感覚説はこの感覚こそ「痛み」の意味だと言う。しかし、この感覚は「他人の痛み」においては現われてはこない。——もし私が手をつねったときに感じるこの感覚があなたの手に現わされたならば、それは「あなたがあなたの手に痛みを感じている」という事態ではなく、「私があなたの手に痛みを感じている」という事態になってしまふだろう。<sup>21)</sup>

「痛み」と対比するために、「ほくろ」という語の意味を考えてみよう。「ほくろ」とは、ある仕方で黒くなつた皮膚の小斑である。それゆえ、私の腕にあるこのほくろが「ほくろ」という概念に対するひとつの見本となる。そして私は「ほくろ」という概念をそのように理解することから「他人のほくろ」の理解へと進むことができる。私の腕のこのほくろが他人の腕にあるとき、それは「他人のほくろ」となる。感覚説はけっきょくこれと同じように「痛み」の意味を捉えているのである。「痛み」とはあるタイプの感覚であり、私の手に生じたこの感覚が「痛み」のひとつの見本となる。そして私はその理解から「他人の痛み」の理解へと進むことができる。感覚説はそう考えている。それゆえ、「ほくろ」の場合と同じように、私の手にあるこの感覚が他人の身体にあるとき、それが「他人の痛み」になるのでなければならない。ところが、そこにおいて「痛み」は「ほくろ」と決定的に異なつてゐる。このほくろが他人の身体にあればそれは「他人のほくろ」であるが、この感覚が他人の身体にあつたとしても、それは他人の身体に生じた「私の痛み」でしかない。この感覚が他人の手に生じたならば、痛いのは私である。

「ほくろ」ではなく、たとえば「犬」という概念を考えてみてもよい。「犬」とはあるタイプの動物

である。そこで、実際に出会った一匹の犬が、「犬」に対するひとつの見本となる。そうして、私が出会った犬たちを見本として、「犬」という概念に対する私の理解は進んでいくだろう。感覚説は、このようなふつうの概念の場合と同じようにして、「痛み」という概念の理解を考える。「痛み」とはあるタイプの感覚である。そこで、実際に生じた痛みが「痛み」に対するひとつの見本となる。だが、このような考え方では「他人の痛み」ということに意味を与えることができない。私は「他人の痛み」を経験することはない。それゆえ、私が実際に経験する感覚を見本として「痛み」という概念を理解しようとする、「他人の痛み」が理解不可能となってしまうのである。かくして、感覚説はまちがっていると結論できる。「痛み」は、あるタイプの感覚を意味するものではない。

前節で「逆転スペクトルの懷疑」を示しておいた。あなたが「赤」と呼んでいる色は、私だったら「緑」と呼ぶような感覚の質をもっているかもしれない。その疑いを晴らす方法が私たちにはない。そう論じられる。——だが、この懷疑は明らかに感覚説に依拠している。「赤」という語の意味は、たとえば熟したトマトにおいて私に現われているこの色感覚だというのである。それゆえ、もし感覚説によらずに、「赤」や「緑」という語の意味を色感覚としてではなく与えることができるならば、そのような捉え方のもとでは逆転スペクトルの懷疑も発生しないだろう。

さらに言えば、感覚説に訴えつつ、私と他人の色感覚が同じかどうかを問題にしている点で、逆転スペクトルの懷疑は矛盾に陥っていると言える。すでに見たように、感覚説の困難はそもそも「他人の感覚」ということに意味を与えることができなくなるというものだった。色の場合には多少分かり

にいいかもしないが、痛みの場合と同様に考えていただきたい。感覚説に従えば、「赤」の意味は私が感じているこの色感覚である。だが、この色感覚を「赤」の見本とするかぎり、「赤」は私に感じられた色感覚のタイプでしかない。「彼女が赤いトマトを見ている」ということを「私が感じているこの色感覚」で意味づけてしまうと、彼女がトマトに目を向けることでなぜか私にその色感覚が現わることになる。かくして、感覚説は「他人の色感覚」ということに意味を与えることができない。だが、そうだとすれば、私の色感覚と他人の色感覚が同じかどうかを問題にすることも無意味なのである。感覚説に依拠して表現される以上、「他人の色感覚は私と逆かもしない」などという懷疑に意味を与えることはできない。

「他人の心」の意味に関する困難を振り返っておこう。他我認識の懷疑を退けるひとつの方は行動主義であった。行動主義は「心」と呼びうることがら——「痛み」等——の意味を表情やふるまいという観察可能なレベルで捉える。それゆえ行動主義のもとでは他我認識の懷疑が生じる余地はない。しかし、「痛み」などの諸感覚を表情やふるまいというレベルだけで捉えてしまふことは、私たちの生活の実感から著しくかけ離れたものと言わざるをえない。他方、だからといって、「痛み」や「赤」の意味を私が感じるあるタイプの感覚として捉える感覚説では、「他人の痛み」や「他人が見ている赤さ」ということに意味を与えることができなくなってしまう。ふるまいでもだめ、感覚でもだめ。どうすればよいのか。私たちは他我問題——他我認識の問題と「他人の心」の意味の問題——においても、袋小路に入り込んでしまったように思える。

袋小路の怖さは、それが袋小路であるかどうかはつきりしないことにある。あからさまに行き止まりであるならば、舌打ちのひとつもして引き返せばよい。だが、哲学の議論においては、すべてを明晰に見通すことなど不可能である。まだ検討していない思考の道筋も残されている。一通り辿った道も、どこかに見落としがあるかもしれない。こうして、なおも手探りで先に進もうとする。

だが、私たちはもうここから引き返すことにしよう。どこまで？ 最初の一歩、「意識」という言葉を用いて問題を述べ始めた、その地点まで。そして、「意識」という言葉を使わずに——とはいえ行動主義をとるのでもなく——、別の道を歩き始めてみよう。めざされるのは、ここまでに示されたさまざまな問題を一掃し、理論的に一貫しており、しかも私たちの実感に可能なかぎり即してもいるような、そんな見方である。

心をもつた他者と世界とを確保すること。そのために知覚と感覚とを捉えなおすこと。そこで第Ⅱ部では、知覚と感覚に対する理論化を試みる。

ここで、これから議論を少しでも明確にするために、用語の整備を行なつておいた方がよいだろう。注11でも述べておいたが、ここまで私は「知覚」という語を多少曖昧に用いてきた。一方では「誤った知覚」という言い方を許容し、それゆえ幻覚はともかく少なくとも錯覚も知覚に含めるような意味で「知覚」という言葉を使い、また他方では錯覚や幻覚は「知覚」ではないものとして、正しい知覚のみを「知覚」と称してしまった。ここからは、後者の意味でのみ「知覚」という語を用いることにしよう。すなわち、知覚と錯覚・幻覚は排反的な分類であるとする。「知覚」とは正しい知覚であり、錯覚や幻覚は知覚ではない。ここで「錯覚」とは、見誤りのように、何があるものについて誤った内容をもつ経験をすることであり、「幻覚」とはそもそもありもしないものがあると経験してしまうことである。

また、私は「知覚」と「感覚」を区別する。「見る」や「聞く」は典型的な知覚であり、「痛い」や「かゆい」は典型的な感覚である。とはいっても、知覚と感覚がどのように区別されるかは、後に議論するところになるので、いまはこの程度の理解にとどめておいてかまわない。

あらかじめ第Ⅱ部の展望を与えておこう。私は、なによりもまず素朴実在論を守りたいと考えている。素朴実在論は、知覚において知覚イメージのようなものは存在せず、実物そのものが現われないと主張する。それゆえ、素朴実在論を擁護することにおいて、私は、知覚から意識という観点を排除することになる。私が見ているものは、私の意識に映じた知覚イメージではなく、実物そのものである。

だが、それだけではない。素朴実在論を擁護したいのなら、錯覚論法に立ち向かわねばならない。そのとき、錯覚や幻覚をどう考えるかが問われる。そして私は、錯覚や幻覚に対しても意識という観点を排除することになるだろう。

このように述べると、私が唯物論的ないし物理主義的立場に立つと早とちりされてしまうかもしれない。意識を排除する、ということはすべては物だとか、と。だが私は、現代におけるそうした唯物論的趨勢には反対である。脳が知覚や感覚を生み出すという考え方を、私は「脳神話」と呼び、そこからの脱却をはかることになるだろう。しかし、そうした議論はまだずいぶん先の話（第Ⅲ部第11章「脳神話との訣別」）である。唯物論ないし物理主義にあからさまに叛旗を翻す議論が後に控えていることは念頭においていただきたいが、唯物論的でない方向に進もうとする私の姿勢は、これから議論によつてすぐに明らかになるだろう。

議論の詳細に入る前に、もう少し概略を述べ、第Ⅱ部の構成を示しておきたい。

いま私はさまざまなものごとを見、またさまざまなる音を聞いている。素朴実在論は、これらを知覚

イメージのようなものではなく、世界そのものであると考える。しかし世界は（たとえば机の上のこの時計は）見る人によって十人十色に見える。このことが私たちを二元論へと誘う。私の位置からは文字盤がよく見えているが、他の人の位置からは文字盤は見えていない。また視力によつても異なる見え方をする。さらには、時計というものを知らず、そもそも「時計」という概念をもつていらない人がこれを見たならば、その人には私と違つた何かが見えるに違ひない。こうしたことを考えると、見られている時計の姿は主観的なものであり、意識に映じた知覚イメージのようなものだと思われてもくるだろう。それゆえ、素朴实在論を守ろうとするならば、知覚が示すこの十人十色性を素朴实在論の上で説明しなければならない。

ヒントはすでにいまの事例に見出される。時計の見え方が十人十色になる要因は、いまの事例において三つ示されていた。空間的位置、身体、そして意味である。どこから見るかによって、時計の見え方は変わる。視力等の身体状態によつても、その時計の見え方は変わる。そして、それを「時間を計測する」という意味のもとに捉えるかどうかでも、その見え方は変わつてくるだろう。世界そのものが十人十色に現われるということを、空間と身体と意味という要因から説明すること。そしてもちろん、そのような説明の狙いは、素朴实在論の立場を確保することにある。十人十色に現わしてはいるが、それでもなおそれは世界そのものなのである。

世界の現われは、対象のあり方に加えて、空間と身体と意味という要因が絡みあつた現象であるが、からの議論では、それを解きほぐし、順に検討していく。あらかじめ名前だけ示しておくくな

らば、空間と身体という要因から世界の現われを説明する試みを、私は「眺望論」と呼ぶ。眺望論は空間という要因と身体という要因に応じてさらに二つのパートに分かれ、空間という要因から捉えられた世界の現われを「知覚的眺望」と呼び、身体という要因から捉えられた世界の現われを「感覚的眺望」と呼ぶ。<sup>22</sup>そして、意味という要因から世界の現われを説明する試みを、「相貌論」と呼ぶ。

### 知覚的眺望（空間）

#### 眺望論

### 感覚的眺望（身体）

#### 相貌論（意味）

次の第6章で知覚的眺望について論じ、第7章で感覚的眺望について論じる。第8章で知覚的眺望と感覚的眺望とともに論じながら眺望論を仕上げていく。そして第9章で相貌論を論じる。以上が、第II部「理論」の構成である。

## II 脳神話との訣別

眺望論には、脳状態が知覚的眺望を生み出すといった考え方の余地はない。私は、自ら歩いて行き、吾妻橋に立ち、そしてスカイツリーの眺望に出会う。あるいは大福に手を伸ばし、それを口に入れ、大福の甘さに出会う。ここにおいて私は一人の行為主体であればよい。自ら動いて知覚的眺望点に立ち、その知覚的眺望に出会う。眺望論のこうした語り方の内に、脳は登場してこない。

だが、多くの人々たちは、脳が知覚を生み出しているという脳神話を信じているのではないだろうか。一般にその信仰は、「テレビでそのように言っていたからなんとなく」という程度のものかもしれないが、しかし、哲学者の多くもまた脳神話を信じていると思われる。実際、脳が私たちの感覚や知覚に影響を与えるということは神経科学が示す事実であり、それを否定することはできない。では、脳と眺望の関係はどのようなものなのだろうか。その関係を正しく見てとらねば、脳神話と訣別

することもできはしないだろう。

## II - I 知覚的眺望の見透かし構造

### II - I - 1 脳透視論

脳と眺望の関係の重要なひとつ<sup>111</sup>の側面として私がまず取り上げたいのは、大森莊蔵の「脳透視論」である。私は、脳透視論を眺望論に取り込むための多少の修正は施しつつも、その大筋において大森の考え方を受け継ぎたいと考えている。

まず脳の話をする前に、知覚的な眺望構造に関して議論を補つておかねばならない。これまで知覚的眺望の眺望点として、対象との位置関係だけを考えてきたが、事情はもう少し複雑である。たとえば吾妻橋に立つてしかるべき方向を向いていたとしても、スカイツリーが見えるとはかぎらない。私は目を開いていなければならぬし、私の前に巨漢の力士が立つていたらその背中しか見えないこともあるだろう。あるいは、濃い霧や土砂降りの雨でも、視界は遮られることになる。ここには、知覚的眺望における「見透かし構造」と呼ぶべき特徴がある。

たとえば遠くの山を見るとき、私はその間の空気を通して山を見ている。ふだんは空気の存在など

気にはしないが、空気の状態（霧、春霞、黄砂、逆に空気が異例に澄んだ真冬の晴天）によつては空氣を見透かしていることを意識するだらう。あるいは窓ガラスが外を見る。その窓ガラスがあまりきれいではない場合など、「ガラスごし」ということを意識しつつ外の景色を見ることになる。私たちはこのように、必ずしもそう意識していないとしても、つねに透明・半透明のものを見透かして対象を見ている。

見透かしの途中、私と対象の間に不透明なものが置かれると対象は見えなくなる。あたりまえのことであるが、これは目下の議論においてきわめて重要な事実であるから、ことさらに「遮蔽効果」と呼ぶことにする。また、半透明のものを置くと、それによって対象の見え方も影響を受ける。春霞がかかればぼんやり見え、汚れた窓ガラスごしに外を見れば窓ガラスの汚れとともに外の景色が見える。そして、色のついた透明体を置けば風景は全体にその色に染まる。こうした効果を「見透かし効果」と呼ぼう。

たとえば見透かし効果のひとつとして、青い色のサングラスをかければ風景は青くなる。私たちはそこで、「青いサングラスをかけたために景色が青く染まる」と言ひもする。これを「原因」という語を用いて述べるならば、「青いサングラスをかけたことが原因で景色が青く染まる」と言える。ここに因果関係を見てとるのは、日常的な語り方としては自然だらう。

しかし、注意しなければならないが、その因果関係はあくまでも有視点的な見透かし構造におけるものであり、無視点的に語れるような因果関係ではない。もし無視点的な描写において「私がサング

ラスをかけたら、それが原因で周辺の物体のすべてがその性質を変化させた」などということが生じたとすれば、それは驚くべき超常現象である。あるいは、「あの建物がじやまでスカイツリーが見えない」というのは遮蔽効果であるが、これも有視点的な見透かし構造においてはじめて意味をもつ描写であり、無視点的には「私とスカイツリーの間に高い建物がある」と描写されるだけでしかない。見透かし効果や遮蔽効果は無視点的には語れず、それゆえ物理学では語れない<sup>113</sup>のである。

大森はこのことにきわめて重要な意義を見出した。青いサングラスをかけると風景が青くなる、この日常の事実、誰も否定できない平凡な変化のあり方が、物理学的な因果関係では語れない。その驚きが大森の脳透視論を支えている。そして大森は、まさにそれと同じ変化のあり方を脳と知覚の間にも見てとつたのである。見透かし構造は眼球の外の光景について言われることであるが、大森はそれを身体内にまで引き込んでくる。まず、まぶたを閉じると見えなくなる。これは、目隠しすることと同様のことであり、遮蔽効果である。では、白内障でものがかすんで見えるのはどうか。大森はそれも見透かし効果だと論じる。白内障の人は、濁った水晶体を見透かしている。

水晶体が白濁する白内障にあっては外部風景（瞼を含めて）が霞んで見える。明らかに、われわれは水晶体を「見透し」てその向うをみているのである。ただ健康な眼ではそれは清澄な空気と同じく「透明」なのである。だが水晶体が底なのではない。その背後にある硝子体をもまたわれわれは「見透」している。硝子体の異常は外部風景の異常を伴うからである。自分の眼は見るこ

とができない、とよく言われるがそれは大間違いである。私は常時私の眼のど真中を見透しているのである。<sup>114</sup>

ポイントは、白内障・近視・春霞・サングラスといった原因によつて見え方が変化するその变化は、物理学が扱うような因果関係ではないという点にある。それは、眺望のより手前にあるものがより向こうにあるものの見え方を変えるという形の変化である。手前の春霞が向こうの山並をぼやけさせる。手前の青い色ガラスが、その向こうの景色を青く染める。そして、同様に、濁った水晶体が向こうの景色をぼやけさせるのである。このことを大森は「水晶体を見透かす」という強引とも思われる強烈なレトリックで表現した。しかし、レトリックの強引さに目を奪われないようにしよう。議論の構造そのものはきわめて自然で説得力があると私には思われる。

このように考へるならば、近視による視野のぼやけや乱視による二重視もまた、見透かし効果と言えるだろう。それは、春霞によつて山並がぼやけて見えることや、透明な方解石を通して見ると複屈折によつてものが二重に見えるのと同じことである。あるいは、飛蚊症も見透かし効果にほかなりない。飛蚊症の人は、混濁した硝子体を見透かしている。その結果として、あたかも糸くずのようなものが空中に浮かんでいるかのように見えるのである。

こうして、眼球の外に対しても見透かし構造が、まずは眼球内へと引き込まれる。そしてさらに大森はそれを視神経から脳にまで拡張するのである。視神経を切断すれば見えなくなる。遮

蔽効果である。つまり、私は視神経を「見透かして」いる。同様に、私は脳もまた「見透かして」いる。脳状態に異常が生じて、眺望に異常が生じる場合は見透かし効果であり、眺望が奪われてしまう場合は遮蔽効果と言えるだろう。

ここでも、ポイントは脳状態の異常に由つて引き起される眺望の変化が物理学的な因果関係ではないということにある。そもそも物理学の描写は無視点的であり、知覚や感覚のあり方を語る言葉をもたないので、こうした因果は守備範囲がない。さらに、ここで語られている脳と眺望の因果関係は現代の物理学が認める近接作用にもなっていない。たとえば脳状態が原因で物が二重に見えたとする。脳と二重視の間に近接作用となるような因果経路を想定することはできない。脳状態が眺望に影響を及ぼすことは自然科学的に認められた事実であるにもかかわらず、この影響関係を物理学的な因果関係で捉えることはできないのである。

「見透かす」とは、それが物理学的な因果関係ではないことを自覚し強調した上で、あるものごとが眺望に影響を与えるという事実を認めようとする態度の表明にはかならない。「サングラスを見透かす」とは、サングラスが物理学的な因果関係ではない仕方で眺望をそのサングラスの色に染めると認めることであり、「水晶体を見透かす」とは、水晶体の白濁が物理学的な因果関係ではない仕方で知覚的眺望をぼやけさせると認めることであり、「脳を見透かす」とは、脳状態の異常が物理学的な因果関係ではない仕方で眺望に影響を与えると認めることである。かくして私たちの眺望は、「脳→視神経→眼球→前景→遠景→……」という見透かし構造をもつことになる。

この見透かし構造に關して少し補足しておこう。遠景の後が「……」と開いているが、それは日常生活の範囲では視力の及ぶかぎりということであり、星を見るような場合には遙か遠くともなるだろう。逆に、この構造は明確な始まりをもつわけでもない。私は「脳→視神經→」と書いたが、大森は脳を始点とすることを避け、「……→脳→視神經→」のように始点も開いた形で書く。とはいえ、見透かし構造をさらに遡ったとしても脳の外に出ていくことはないよう、私には思われる。それゆえ明確な始まりがないことには同意しつつ、私は「脳→視神經→」と書いた。<sup>115</sup>

また、脳が見透かし構造の始点であるとして、脳を見透かしている誰かがいるというのではない。「脳→視神經→眼球→前景→遠景→……」という見透かし構造は、物理学的な因果関係ではない仕方で眺望に影響を与える、その影響関係を事実として確認できる順に並べたものにすぎない。

### II-1-2 眺望論における見透かしと遮蔽

以上が大森莊蔵の脳透視論である。「見透かし」という言い方に明らかかなように、この議論は視覚だけを例にとって為されている。そこで、脳透視論を眺望論に取り込むにあたって、まず他の様態の知覚へと脳透視論を拡張しておきたい。

聽覚において遮蔽効果は視覚と同様に認められる。外の音がうるさいので窓を閉める。耳をふさぐ。これは遮蔽効果である。見透かはどうか。いわば「聞き透かし」とでも呼べるようなことはあ

るだろうか。あるように思われる。壁ごしに音を聞くというのもそうだろうし、近くに鳥の声を聞きながら遠くに滝の音を聞きとるなどといふのも、「聞き透かし」と言えるかもしない。嗅覚の場合、離れた対象のにおいであれば、遮蔽効果はある（臭いものには蓋）。だが、見透かしに対応すること（嗅ぎ透かし）は、においの場合にはむしろ混ざりあつたにおいになると言つた方がよいようと思われる。これらに対して、触覚や味覚の場合には、遠近が意味をもたないため、その知覚的眺望に見透かし構造は見出せない。<sup>116</sup>

だが、身体内に見透かし構造を引き込むという論点に関しては、すべての様態の知覚に当てはめることができる。視覚だけでなく、聴覚、触覚、嗅覚、味覚のすべてにおいて、身体表面で刺激を取り込んだ後、それが脳に伝わる。脳を含めその過程のどこが断たれても、関連する眺望は現われなくなる。これは遮蔽効果である。あるいは、その神経伝達経路ないし脳の異常で眺望に変化が起こる場合には、それは見透かし効果と言えるだろう。かくして、大森のレトリックをそのまま拡張するならば、私たちは神経や脳を見透かしているだけでなく、神経や脳を聞き透かし、さわり透かし、嗅ぎ透かし、味わい透かしていることになる。

しかし、眺望論の観点からは、知覚的眺望と感覚的眺望を区別しなければならない。これは大森の議論に対する反論ではなく、大森の議論を眺望論に組み込むために、大森が必要としていた区別を脳透視論にもち込まねばならないということである。それゆえ、身体内の見透かし効果についてとは、大森とは異なる語り方をしなければならない。たとえば、白内障によってものがぼやけて見える

ということにおける「ぼやけ」は、水晶体の濁りという身体状態に起因するものである以上、感覚的眺望と言わねばならない。私たちは濁った水晶体そのものを見透かしているのではなく、水晶体の濁りによって生じた「ぼやけ」という感覚を含めて、いわばその感覚ごとに、感覚的眺望を受けとつてゐるのである。

それゆえ、「常時私の眼のど真中を見透している」という魅力的なレトリックを、眺望論は採用することができない。見透かし構造はあくまでも感覚的眺望における世界の空間的なあり方に関する構造であり、私たちは眼球・神経・脳を見透かしているのではなく、そうした身体状態によって生み出された感覚的眺望とともに、感覚的眺望を経験しているのである。

遮蔽効果に関しても、まぶたはともかく（まぶたを閉じることは目隠しと同様に扱つてよいだろう）、眺望論の観点からは、眼球・神経・脳といった身体のあり方によつてもたらされる遮蔽効果を世界の空間的なあり方による遮蔽効果と同様のものとみなすことはできない。眼ないしそれに相当する器官をもたなければ、その主体はそもそも視覚的眺望に対する感受性をもたない。眼球・神経・脳の異常によつて主体は視覚的眺望に対する感受性を失うる。それが、身体のあり方によつてもたらされる遮蔽効果にほかならない。何によつて視覚的眺望に対する感受性が生じ、どうなればそれが失われるのか、それは経験的な事実である。網膜剥離が進行すれば視覚的眺望に対する感受性は失われる。あるいは、神経伝達経路を切断したり、脳の視覚中枢が大きな損傷を受ければ、視覚的眺望に対する感受性は失われる。大森は、こうした経験的事実を、ついたてを立てるとその向こうが見えなく

なるといった事例とのアナロジーのもとにおいた。そしてそのアナロジーの効果は、身体のあり方によつてもたらされる遮蔽効果が物理学的な因果関係ではないことの指摘と強調にあつた。眺望論もまた、その指摘と強調をそのまま受け入れる。ただ眺望論としては、身体のあり方による遮蔽効果を、ただ「身体のあり方は遮蔽効果をもたらしうる」とだけ記述し、それを眺望の空間的な見透かし構造の延長上に位置づけることはしない。しかし、そのことによつて大森の議論の実質を損ねてしまふことはないだらう（その単純さと力強さは残念ながら弱められてしまうとしても）。

## II - 2 知覚因果の正体

ポイントを取り出して押さえておこう。脳神経系が知覚に与える影響には少なくとも二種類のものがある。第一に、神経や脳の状態によつて感覚的眺望が引き起こされうる。そしてその感覚的眺望と知覚的眺望が重ねられ、知覚のあり方が変化する。たとえば、物がかすんだり、二重に見えたり、歪んだりしうる。あるいは飛蚊症のように糸くず状のものが見えたりもする。第二に、神経や脳は知覚的眺望に対しても遮蔽効果をもちうる。すなわち、脳神経系の異常によつて知覚的眺望に対する感受性は失われうる。

ここで重要なのは、どちらも物理学的な因果関係として無視点的に捉えることができないという点

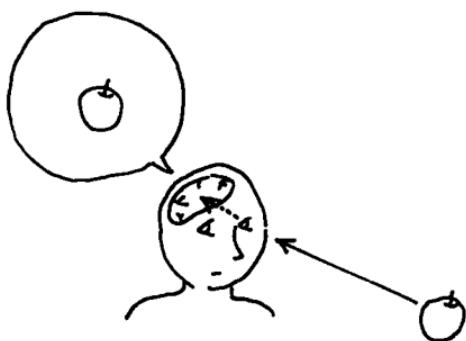


図14

である。脳に異常が生じて物が二重に見えたとする。これを物理学的に描写するところなる。「対象から反射された光が伝播し、眼球に入り、網膜で電気信号に変換され、それが視神経を伝わって脳を興奮させる。だが、脳に異常があるため、脳は通常と異なる興奮を示す。」物理学的な因果関係として無視点的に描写されるのはここまでである。これを有視点的に描写したときにはじめて、「物が二重に見える」ということが言われる。それはちょうど、無視点的には「私とスカイツリーとの間に高い建物がある」と描写されるだけの状況が、有視点的に描写してはじめて、「建物がじやまでスカイツリーが見えない」と言われうると同様である。

以上のような考え方のもとに、いまや私たちは、上の図14が何を表わしたものであるのかを理解できる。

この図は知覚因果を表わしたものではない。リンゴから光が反射され、眼に入り、網膜から電気刺激が脳に至り、脳が興奮する。ここまで物理的な因果関係を無視点的に描写したものである。そこに、吹き出しに囲う形で有視点的な描写が描き込まれている。これはけつして、物理的過程によって引き起こされた私の心の中の知覚イメージなどではない。無視点的に把握された世界のあり方と有

視点的に把握された世界のあり方が、一枚のイラストに並べて描かれている、そういう図なのである。

なるほど神経や脳は感覚的眺望を生み出し、それによって知覚的眺望の現われ方を変えうる。しかしそれは、知覚的眺望を生み出す力ではない。硝子体の濁りが蚊の幻影を生み出すとしても、実際の蚊の知覚もまた硝子体が生み出していると考える人はいないだろう。同様に、脳状態が短剣の幻覚を生み出すとしても、実際の短剣の知覚まで脳が生み出しているわけではない。

また、遮蔽効果は知覚的眺望を経験できなくさせる。しかし、ある経験を奪うことができるからといつて、その経験を生み出しうることにはならない。（窓を閉めれば蚊は入ってこなくなる。しかし、窓が蚊を生み出すわけではない。）

ここにおいて、私はやはり大森の用いたアナロジーに訴えたくなる。サングラスやついたては知覚的眺望を変化させたり奪ったりする効果をもつが、知覚的眺望を生み出す力はない。同様に、水晶体にも知覚的眺望を生み出す力はない。そして同様に、脳もまた。

### II-3 知覚を生み出しているとされる脳はどこにあるのか

だが、おそらく脳神話を信じている人たち（「脳信者」と呼ばせていただこう）はまだ納得しないだろう。彼らはなおもこんなふうに論じるかもしれない。——あなたが大仏を実際に見ているとす

る。そのときのあなたの脳状態を状態B (BuddhaのB) としよう。次に、実験室において科学者があなたの脳に直接刺激を与え、脳状態Bを再現したとする。そのときあなたは自分の前に大仏のある光景が広がっているかのような経験をするだろう。もちろんそこは実験室であるからそれは幻覚である。そして、脳状態Bがこの幻覚を因果的に引き起こしたということは、あなたも認める。ところがあなたは、知覚は実物の大仏との出会いであり、脳が因果的に引き起こしたものではないと言う。しかし、知覚のときにも脳は状態Bになつてゐるのである。どうして同じ脳状態Bが実験室では幻覚を因果的に引き起こし、実物の大仏を前にしたときには何も生み出さないのか。

なるほど、私の頭の中にあるこの脳は大仏の幻覚を引き起こしうる。だが、この脳が大仏の知覚を引き起こすと考へることには背理が潜んでゐる。私たちはなによりもまずこの背理を押さえておかねばならない。議論は3-2「実物はどこにあるのか」で示したものと同型であるが、脳と幻覚の問題に即して述べなおしてみよう。

事情は一見するよりもずっと入り組んでいる。最初に、比較的扱いやすい部分的な幻覚の場合から考えよう。短剣の幻覚が現われる。ここで幻覚は短剣だけであり、他は知覚であるとする。木々も廊下も実物であり、聞こえてくる鐘の音も本物である。その中に、幻覚の短剣が浮いてゐる。つまり、現われている一部分だけが幻覚の場合である。マクベスはこの短剣が「熱に侵された脳」の産物だと考へた。そのとき、その幻覚を生み出している脳は、そこに立つてゐるマクベスの頭部に納まつていはずの脳である。あたりまえと思うだろうが、そして実際あたりまえの事実なのだが、これから

議論にとつて重要なポイントとなるので強調しつつ確認しておきたい。幻覚を引き起こすのは「この脳」である。なんなら「この脳」と言いながら、頭蓋骨を切り開いて鏡で脳を見たり指でさわったりしてもよい。そうして知覚において私が出会うことのできる「この脳」これが短剣の幻覚を因果的に引き起こしている。

他方、全面的な幻覚はそうはない。全面的な幻覚の場合は、現われているものすべてが幻覚である。私の前に大仏の幻覚が現われる。大仏だけではなく、建物も木立も青空も、いつさいが幻覚であり、もちろん大仏の前に立つ私の身体も、幻覚である。そうだとすれば、その幻覚を因果的に引き起こしている脳は、大仏の前に立っている私の頭部に納まっている「この脳」ではない。この脳を「幻覚内の脳」と呼ぼう。幻覚内の脳もまた幻覚でしかない。その幻覚を引き起こしているのは、「幻覚外の脳」である。

夢の方が身近な経験だという人も多いだろうから、夢の場合で考えてみよう。夢を全面的な幻覚の一種とみなすこともできる。私は夢の中で南の島にいる。海岸の木陰にいる私の頭の中には脳があるはずである。しかし、その脳がこの夢を因果的に引き起こしているわけではない。南の島の夢を生み出している脳は、海岸の木陰にいる私の頭の中ではなく、冬の布団の中にいる私の頭の中にある。つまり、夢を引き起こしているのは夢の外の脳であり、夢の中の脳ではない。

それゆえ、全面的な幻覚＝夢に対し、脳がそれを生み出しているという因果関係を確かめるには、幻覚＝夢の内と外をともに知りうるのでなければならない。実験室で科学者が私の脳を操作し、

私は全面的な幻覚＝夢を経験する。脳への操作が終了し、私は幻覚＝夢の外に出る。そして私の証言と科学者の証言を合わせて、脳への操作と幻覚＝夢の因果関係を知ることになる。

だが、知覚の場合にこのようなことは不可能でしかない。幻覚でも夢でもなく、実際に大仏を見ているとしよう。大仏は木立に囲まれ、青空が広がっている。この眺望の全体が脳によって引き起こされている。脳神話はそう語る。だが、その脳は私の頭蓋骨の中にあるこの脳ではありえないのだ。この脳がこの知覚された世界を生み出しているという考えは、南の島にいる夢を見ているとき、木陰でくつろいでいる夢の中の私の脳状態がその夢を見させていたのだというに等しい不可思議な主張ではない。しかも、夢の場合であれば夢から覚めて夢の外の脳に出会うことも可能だが、知覚の場合にはそもそもいかない。「知覚から覚める」ということは意味をもたない。それゆえ、知覚と脳との因果関係を語ることもできない。

知覚的眺望は有視点的に把握された世界である。この世界の内部において、さまざまな因果関係が成立する。脳と幻覚の関係や脳と夢の関係も、この世界の内部で起こっているエピソードにはかならない。だが、知覚は有視点的に把握された世界そのものであり、世界の内部で起こった一エピソードなどではない。それゆえ知覚を何ものかとの因果関係の内におこうとすることは、根本的な錯誤なのである。

なるほど脳科学は、脳を操作することによって経験にさまざまな影響を与えることができるという事実を示している。だが、脳科学が扱う脳は、あくまでも知覚によつて捉えられる脳である。知覚的

眺望と同じ空間内的一部分を占める、薄いピンクの柔らかな塊——いまあなたの頭蓋骨の中にあるその脳——を操作することによって、知覚に影響を与えたり、幻覚を見させたりする。それゆえ、脳科学においては、操作の対象である実物の脳が、それ自身知覚されうるものとして確保されている。脳科学の実態は、けつして脳神話の背理を含むものではない。すなわち、脳科学者の自覚がどうであれ、脳科学は知覚因果説を受け入れてもいいないし、支持してもいい。

#### II-4 幻覚のメカニズムについての試論

脳信者はこれで信仰を捨てるだろうか。いや、私の予想では、まだ脳神話を信じ続けようとするだろう。私の議論では、幻覚が脳によって引き起こされるという「幻覚因果」は認められるが、知覚因果は否定される。そうだとすると、脳状態Bは、幻覚の場合には大仏の相貌をもつた経験を引き起こし、知覚の場合にはそのような経験を引き起こしてはいないということになる。だが、けつきょくのところ、脳信者にはそれが納得できないのではないだろうか。同じ脳状態が、一方ではある経験を引き起こし、他方ではその経験を引き起こさない。どうしてそのようなことが可能なのか。

この点について納得するには、脳状態が果たす役割と幻覚が成立するメカニズムについて、正しい理解を手に入れなければならないだろう。もちろんその解明は脳科学の研究をまたねばならない。こ

こでは、脳信者の懸念を少しでも和らげられることを願つて、ひとつ可能な説明の形を示唆してみたい。

まず、「知覚因果の正体」として私が示した議論（11—2）を振り返つておこう。大仏から光が反射され、それが眼球に入り、網膜で電気刺激に変換され、視神経を伝わって脳を状態Bにする。これが無視点的に捉えられたあり方であり、この過程は物理学的な因果関係として語られる。そしてこの世界のあり方を有視点的に捉えるとき、それが大仏の知覚となる。注意すべきは、大仏の知覚はけつして大仏の知覚イメージなどではなく、知覚において出会われた实物の大仏だという点である。つまり、有視点的に捉えられた大仏と無視点的に捉えられた大仏は別物ではない。

この議論では（そしてまた大森の脳透視論でも）、脳が状態Bになるところで話は終わっている。しかし、実際には因果関係はそこで終わるわけではない。脳はそこで入力された情報を処理し、しかるべき形で出力する。それは主として身体へのなんらかの指令となるだろう。車が近づいてくるのが見えたならばよけようとするだろうし、コーヒーを飲みたければコーヒーカップが見える方に手を伸ばす。ここにおいて、脳状態は主に身体運動への指令に向かっているのであり、けつしてなんらかの知覚イメージを生み出すのではない。単純化して言えば、網膜から求心性神経を経て脳に至った情報が、脳で処理されて遠心性神経を伝わって筋肉に情報を送っている。脳は求心性神経から遠心性神経への転回点にほかならない。因果という観点から述べるならば、事態はすべて無視点的に語り出され、その因果系列に知覚イメージが入り込む余地はない。

こうした無視点把握の全体に対応する有視点把握が、知覚的眺望である。この一連の過程の中で、たしかに脳状態Bは不可欠の重要な役割を担っている。だが、その眺望が大仏の相貌であり、しかも幻覚という相貌ではなく、知覚という相貌のもとで現われているからには、大仏の知覚的眺望に対応する無視点把握はたんに脳状態Bだけではありえない。大仏から光が反射し、脳に至り、そこから身体に指令が出される、その物理的な物語の全体が、実在の大仏という相貌をもつた知覚的眺望に結びついている。

では幻覚はどのように発生するのか。大仏の幻覚の場合、脳は求心性神経を経ずにいきなり状態Bになり、そこから遠心性神経によつて身体に指令を送る。そして主体は大仏の正面に立つたときと同様の行動への構えをもつことになる。<sup>117</sup> それはつまり、その主体が大仏の正面に立つたときの物語の中におかることを意味している。そしてその物語は大仏の相貌をもたらすだろう。

主体は自分のいる環境に即応した認知と行動を求められ、どういう行動が求められるかによって相貌は変化する。向かってくる車はよけるべきものとして知覚され、コーヒーカップは手に持つてコーヒーを飲むものとして知覚される。ところがときに脳が誤作動を起こし、主体のいる環境が求めていないような行動への指令を与えてしまうだろう。車などありはしないのによけようとする。ありもしないコーヒーカップに手を伸ばそうとする。いわばパントマイムを演じようとするのである。そしてそのパントマイムが、相貌を生み出す。

そうだとすれば、向かってくる車の幻覚が現われたのによけようとするのではなく、むしろ順序は

逆で、よけようとするから車の幻覚が現われるということになるだろう。脳状態が知覚イメージの幻覚を生み出して、それに騙されて身体が反応するということではない。脳が誤作動を起こし、実在しないある環境のもとにいるかのような態勢を身体がとってしまうからこそ、それによって主体にその環境の相貌がもたらされてしまうのである。

脳信者は、「同じ脳状態が、幻覚の場合にはある経験を引き起こし、知覚の場合にはその経験を引き起こさない」ということに納得できないでいた。だが、以上のように考えることができるのであれば、その懸念は払拭される。脳状態が引き起こすのは主として身体への指令であり、行動への構えである。脳状態Bは、知覚の場合であれ幻覚の場合であれ、大仏の正面に立ったときの行動への構えを主体にもたらす。それゆえ、同じ脳状態が知覚の場面と幻覚の場面で異なる働きをすると考える必要はない。

### II-5 物語を生きるのは脳ではない、人である

では、あなたは脳状態が相貌を生み出すことを認めるのか?——脳信者はそう問い合わせるかもしれません。たしかに、さしあたり私の議論は、脳状態が身体に行動への構えをとらせ、それが相貌をもたらすというものになっていた。だが、それはけっして相貌の成立には脳だけで十分であることを意味

してはいない。

こんな荒唐無稽な空想をしてみよう。カンブリア爆発とも呼ばれる古生代初期、さまざま生物が地球上に誕生していた頃、沼地に雷が落ち、とんでもない偶然の産物で泥の塊が一個の脳（しかもまだ地球上に現われていないはずの人間の脳）へと変化し、身体をもたない脳だけが、剥き出しの状態で沼地に出現した。これはドナルド・デイヴィッドソンが別の議論の脈絡で考案して有名になった「スワンプマン (swampman)」——泥人間——と同様の空想であるから、それにならって「スワンプ脳」と呼ぶことにしよう。スワンプ脳はどういう仕掛けか環境から養分を得て、短命ながらしばらく機能していたとする。しかもそれは脳状態Bを実現していた。つまり、私が大仏を見ているときの脳全体の状態がそこに実現されていたとする。では、この孤独なスワンプ脳は、大仏を——大仏という意味のもとに、大仏の相貌をもつて——見るだろうか。

脳信者はイエスと答えるだろう。しかし、考えていただきたい。三葉虫くらいしか生息していない地球上に、人間の脳が体をもたずにただ一つボツンと発生するのである。さらに五億年以上経たなければ鎌倉の大仏も建造されはしない。その脳が物理的に状態Bになつたからといって、いったい大仏の相貌をもつた幻覚を見るだろうか。何か「見る」のかもしれない。しかしそれは大仏としての意味をもつているのだろうか。私にはとてもそとは思えない。

何が欠けているのか。物語が欠けているのである。相貌はその眺望がどのような物語の内に位置づけられるかによって決まる。そして、物語を生きるのは脳ではない、人である。人格をもつた人が、

物語を生きる。それは行為する主体であり、責任を追及され、ときに非難されたり称賛されたりする。また、ときに愛され、ときに憎まれる。脳に責任を帰すわけでも、脳を非難するわけでもない。脳を愛し憎むのは何か特別の事情のもとでのみであり、通常は人を愛し憎むのである。痛みに苦しんでいる人がいるとき、私たちはその人をなぐさめる。脳は治療の対象にはなるが、なぐさめや励ましの対象にはならない。

スワンプ脳はいかなる物語も生きてはいない。もちろん鎌倉の大仏に関する物語も生きてはいない。ならば、たとえスワンプ脳に脳状態Bが実現したとしても、大仏の相貌は現われないだろう。同様のことは、哲学でときに取り上げられる「培養槽の脳」という空想に対しても当てはまる。培養槽の中に脳が置かれ、そこに直接刺激を与えてその脳にさまざまな経験を生じさせようという空想である。なるほど、いまの私の脳を取り出し、培養槽に入れ、直接刺激を与えて脳状態をBにしたとすれば、おそらく大仏の幻覚が現わることになるだろう。だが、そうだととも、それはその脳が大仏に関する物語を生きていた私の脳だからである。物語を生きている主体の脳だけが、その物語に関する相貌をもつた幻覚を経験しうる。物語と切り離されたならば、その脳状態にはもはや相貌を生み出す力はない。

私は江ノ電と呼ばれる電車に乗り、長谷駅で降り、参道を歩き仁王門をくぐって大仏の前に立つ。そして大仏の知覚的眺望に出会う。ここで大仏の知覚的眺望に出会っているのは、江ノ電に乗り、参道の石畳を歩いた私であり、私の脳ではない。

知覚は物語とともにあり、物語は知覚ともにある。ここが相貌の本拠地であり、幻覚は遠征地でしかない。物語がなければ相貌をもつた幻覚は生じない。それゆえ知覚がなければ相貌をもつた幻覚もありえない。その意味において、幻覚は知覚に寄生的でしかない。先に私は、幻覚の場合には脳が誤作動を起こし、環境が求めていないような行動への指令を与えると述べ、それをパントマイムになぞらえた。ありもしない風船を膨らます仕草のパントマイムは、実際に風船を膨らます行動があるからこそ、成立する。パントマイムは実際の行動に寄生的なのである。同様に、幻覚は知覚に寄生的にしか成立しえない。

それでも脳信者は、「物語もまた脳の中にある」と言うだろうか。なるほど物語の登場人物は脳ではなく人である。だが、映画がDVDに納まっているように、人の登場する物語がそつくりまるごと脳の中に納まっているのだ、と。

物語が脳の中に納まっているとき、その脳はもはや物語の登場人物の頭蓋骨の中に納まっている脳ではない。まったく逆であり、登場人物たちがそつくりすべて脳の中に納まっていると想定される。私たちが経験している物語がすべて納められた脳は、私たちの経験を超越している。その脳を「超越脳」と呼ぼう。そして、物語に登場する誰かの頭蓋骨の中にある脳を「内在脳」と呼ぶことにしよう。脳科学は超越脳などではなく、内在脳を扱っている。内在脳についての脳科学の知見に力を得出出発した脳信仰は、ついに脳科学を振り捨て、超越脳信仰に至るのである。

だが、すべてが超越脳の産物であるならば、超越脳は幻覚と知覚の区別には関係がないということ

になる。超越脳の中で展開する物語の中で、実際に大仏に出会っている経験が知覚であり、超越脳の中にいる人物の頭の中にある内在脳が生み出した経験が幻覚とされる。私たちが知覚と呼ぶものも幻覚と呼ぶものも、すべて超越脳の産物とされる。超越脳が生み出したものであるからといって幻覚だということにはならない。私たちは超越脳の中にある食事を食べて超越脳の中で腹を満たし、超越脳の中で眠くなり、超越脳の中で夢を見る。つまり、いちいちことごとに「超越脳の中」という句を貼りつけるのである。いったいそのような主張にどういう実質があるのでだろう。少なくとも、たんに「超越脳の中」という句をすべてに貼りつけよというだけであるならば、私はそこになんの意義も見出せない。ある人たちがそれで気がすむというのであれば止めはしないが、私はそんなことをする気にはならない。脳信者が私の耳元で「これらはすべて超越脳の中なのです」とささやいたとして、私はただ「それで？」と尋ね返すだろう。

## 12 他我問題への解答

眺望論と相貌論は、なによりも他我問題の解決をめざすものであった。しかし、たとえ眺望論と相貌論を受け入れたとしても、他我問題はまったく解決されないと反論されるかもしれない。——ある眺望点からはしかるべき眺望が開けるかもしれない。それは認めたとしよう。だが、その眺望点に立つ他人がその眺望を経験していると、どうして分かるのか。人間以外の動物たちもその眺望を経験するのか。ロボットはどうなのか。

たしかに、他我問題を巡ってまだ答えられていないいくつもの難問がある。だが、他我問題の核心はすでに解消されている。私たちはもう他我問題の呪縛からは解かれているのである。まずそのことを示し、解放され自由になつたその足で、動物の心・ロボットの心・他人の心を巡る問題へと向かって行くことにしよう。

## 12-1 他我問題の核心はもうほどけている

私たちは十人十色の経験をする。この平凡な事実を、二元論はそれぞれが異なる意識をもつて いるからだと説明する。同じひとつ的世界が、十人十色の仕方で各々の意識に取り込まれる、というわけである。これに対し私は、この十人十色性を意識という観点からではなく、空間・身体・意味という観点から説明してきた。なぜ私には木陰で寝て いる猫が見え、あなたには見えないのか。それは、私とあなたが違う場所にいるからである。ここに来れば、あなたにも木陰の猫が見えるだろう。知覚的眺望の十人十色性は、空間という観点から説明される。また、感覚的眺望の十人十色性は身体という観点から説明される。なぜ私は腕に痛みを感じ、あなたは感じていないのか。それは、腕にけがをして いるのが私だからである。さらに、空間と身体という観点からは説明できない十人十色性もある。そのような眺望の側面を私は「相貌」と呼んだ。相貌は、その眺望を経験する人がどのような意味をその眺望に与えているかによる。そして、眺望にどのような意味が与えられるかは、その人がどのような物語を生きているかによっている。

二元論によつて十人十色性が意識という観点から説明されるとき、他人の経験は私には絶対に知りえないものとなつてしまふ。他方、空間・身体・意味という観点から十人十色性を説明するのであれ

ば、そのような絶対的な不可知性は回避される。他人の経験がどのようなものであるかを知るということは、その人が立つ知覚的眺望点（対象との位置関係）と感覚的眺望点（身体状態）を知り、その人がどのような物語を生きているのかを知ることである。他人がどの知覚的眺望点に立っているかを知ることはたやすく、他人の身体状態を知ることはそれほどたやすくはない場合もあるが、けがをしていることなどは容易に分かるだろう。それに対して他人の物語を知ることはそれほど簡単ではない。だが、その人がどのような物語を生きているのかは、絶対的に不可知というわけではない。ある程度は知りうるし、その人のことをよく知るようになればなるほど、その人の生きている物語も理解できるだろう。

これが、私がここまで展開してきた眺望論と相貌論である。だが、この議論において前提にされたことがある。「他人は眺望に対する感受性をもつていて」ということである。吾妻橋に立ちスカイツリーの方を向けばスカイツリーの知覚的眺望と出会える。しかしそのためには主体が相応の視力をもつていなければならない。知覚的眺望に対する感受性（以下、たんに「知覚的感受性」と呼ぶ）をもたないことが明白であるもの、たとえば一脚の椅子を吾妻橋の上に置いたとしても椅子はスカイツリーの知覚的眺望に出会いはしない。あるいは私の信じるところでは、ぬいぐるみの熊を吾妻橋に立らせ、スカイツリーの方向に顔を向けさせても、彼はスカイツリーを見ないだろう。

まさにそこが問題なのだ！懷疑論者はそう反論してくるかもしれない。吾妻橋に立ち、スカイツリーの方向に顔を向けている人がいたとしよう。いったいその人が知覚的感受性をもつてているかどうか

か、どうすればそれを知りうるのか。それこそが他我問題だったはずだ。それゆえ、眺望論は他我問題をまだ手つかずのままに残している。

ぬいぐるみの熊が知覚的受感受性をもつていてないなどうして分かるのか、動物はどうか、そして目の前の他人はどうなのか。こうした問題について眺望論がまだ何も答えていないというのは、その通りである。だが、それこそが他我問題であったというのは、まちがっている。他我問題に囚われた哲学者は、彼女が見ているものを私が見ることができないのは論理的真理であると主張する。<sup>12</sup> 論理的に自己を隔てる絶対的な断絶がある以上、私は「私の眺望」にしか出会わない。これが他我問題の核心部分であつた。

他方、眺望論は「知覚的受感受性をもつものであれば誰でも」その知覚的眺望に出会えるとする。ものはやここには自他を隔てる論理的な絶対的断絶など存在していない。他我問題においては、「他人が経験する眺望は想像することさえ論理的に不可能である」とされるが、眺望論を認めるならば、他人に知覚的受感受性があると想像することは不可能ではないどころか、けつして難しい想像ではない。ぬいぐるみの熊に知覚的受感受性があると想像することさえ私たちには可能であるし、実際そのような想像もときに行なっているだろう。残された問題は、その想像の正しさである。ここにおいて、私たちを身動きできなくさせる他我問題の呪縛はすでに消え去っている。

では、残されたその問題に答えよう。

## 12-2-1 動物は知覚するか

動物の知覚と感覚について考えるときには、知覚的眺望・感覚的眺望・相貌を区別して論じなければならない。知覚的眺望に関する議論と感覚的眺望に関する議論は別であるし、ある動物が眺望をもつと知りえたとしても、その相貌がどのようなものかはまた別問題である。

## 12-2-1-1 動物に知覚的感受性を認める

動物が知覚的感受性、すなわち知覚的眺望に対する感受性をもつてゐるかどうかは、どうすれば分かるのだろうか。別に動物でなくともよい。椅子でも、ぬいぐるみでも、あるいは人間でもよい、そのものがある知覚的眺望点に立つとき、そこから開ける知覚的眺望に出会つてゐるか否かは、観察者の立場から、どうすれば分かるのだろう。

ここで私たちは、知覚的感受性を、知覚イメージを形成する能力として考えないようにしなければならない。スカイツリーの知覚的眺望に出会うとは、スカイツリーの知覚イメージを形成することではない。知覚的眺望に出会つたならば、知覚イメージなどを経由することなく、それに応じた反応を

する。私は、コーヒーカップを見て、端的に、コーヒーカップに手を伸ばすのであり、コーヒーカップの知覚イメージを形成して、それに導かれて手を伸ばすのではない。それゆえ、知覚的感受性は、さまざまな反応や行動の背後にそれらの反応や行動を導くものとしてあるのではなく、まさにそれらの反応や行動において示されているのである。

ライオンが走っているとしよう。このライオンの行動は、ライオンの前方にシマウマがいて、そのシマウマを追いかけ、シマウマに近づこうとしているものとして説明される。そして「追いかける」とか「近づく」という説明の仕方において、私たちはライオンに知覚的感受性を認めている。あるいは、イソギンチャクがエビを捕食する。ライオンと異なり、イソギンチャクに視覚的眺望に対する感受性を認めるることはできないだろうが、触れたエビを取り込み、食べる、その行動は触覚的眺望に対する感受性を認めることによって説明されるだろう。

こうした反応や行動を、知覚的感受性を認めることなく説明することは可能だろうか。たとえば、春にソメイヨシノが咲き、桜前線が北上していく。この場合であれば、私たちはそれを知覚的感受性に訴えずに説明する。「ある場所のソメイヨシノが自分より南のソメイヨシノの開花を見て、時がきたのを知り、自分も咲き始める。そうしてだんだんと開花が北上していくのだ。」このような説明は私たちの説明の仕方ではない。私たちはソメイヨシノの開花を、知覚的感受性に訴えて説明するのではなく、気温によって説明するだろう。同様に、ライオンの行動も、実はシマウマを見て反応したのではなく、何か別の原因によるものかもしれない。あるいは万物は神の計画通りに動いているのだ

という説明が与えられるかもしれないし、しまいには「ライオンがシマウマを追いかけているように見えるのはたんなる偶然である」とする説明さえ、可能性としては認めねばならない。

よろしい、知覚的感知性に訴えないそうしたいいくつかの説明はありうると認めよう。しかし、そうした説明がライオンやイソギンチャクに知覚的感知性を認めることによる説明よりもよいものだとは考えられない。なるほど、ここには何が「よい」説明なのかということに関する難しい問題がある。そしてその問題に対して私は確たる答えの見通しをもつていてない。きわめておおまかに言えば、説明の「よさ」に対する基準はプログラマティックなものであり、私たちの認知と行動を適切に導いてくれる説明が「よい説明」とされるだろうと考へていて。しかし、説明の「よさ」に関する理論がどのようなものになるにせよ、目下の場面では神に訴えたり偶然にゆだねたりするよりも、ライオンやイソギンチャクの知覚的感知性に訴える説明の方がはるかによいということは明らかではないだろうか。神や偶然に訴えることは、私たちにはほとんど、あるいはまったく認知と行動に関わる指針を与えてはくれない。そうだとすれば、私たちはライオンやイソギンチャクに知覚的感知性を認めるべきなのである。<sup>119</sup>

懷疑論者は私のこの議論に対してどう応答してくるだろう。彼らは話がかみあっていないという印象を抱くのではないだろうか。懷疑論はけつして自分たちの方がよりよい説明を与えられるなどと主張しているわけではない。たとえば、「狡猾な悪魔が私を欺いてこのような経験をしているかのように思わせているだけかもしれない」と疑う懷疑論者は、そう考えた方がよりよく説明できると主張し

ているわけではない。「そう考えたとしても、経験によってその疑いを晴らすことができない」と論じてゐるのである。

だが、そもそもそのような懷疑にどんな意味があるのか、私には分からぬ。懷疑論が「私たちの知識は絶対確実なものではない」ということを言いたいのであれば、そんなことはあたりまえだと応じよう。どうしたって不確実性の残る中で、よりよい仮説に頼つて生きていくのが私たちのあり方にほかならない。どんなに堅牢に思われる橋でも、私が乗ったときに崩れるかもしれない。しかし、だからといって橋を渡らないのでは、行きたいところに行くこともできない。

他我問題の核心は、「私は他人と同じものを見ることができない」ということが論理的真理に思われるというところにある。この他我の論理的不可能性と、「私は他人と同じものを見ていないかもしない」という他我認識の懷疑は区別されねばならない。太郎と花子が同じ知覚的眺望点に立つてゐるとする。そのとき、もし花子が他我の論理的不可能性に囚われているとすれば、「私の眺望と太郎の眺望は、私が太郎ではない以上、同じものではありえない」と考えるだろう。他方、もし太郎が他我認識の懷疑に囚われていてだとすれば、「ぼくと花子は同じものを見ているのかもしれないし、同じものを見ていないかもしれない、それは知りえないことだ」と考へるだろう。二人が抱える哲学的問題は、もちろん密接に関係するものであるが、けつして同じものではない。

他我認識の懷疑の背後にある思考を煮詰めていけば、他我問題の核心に属する思考が姿を現わしていく。他我認識の懷疑の哲学的重要性はその一点にかかっている。つまり、他我認識の懷疑は他我

の論理的不可能性という問題への自然な入口であるからこそ、哲学的意義をもつ。しかし、いま眺望論は他我問題の核心にあるその思考を切除した。他我認識の懷疑は、他我問題への入口としてはすでに閉鎖されているのである。

私と花子が同じ知覚的眺望点に立っている。知覚的感受性をもつてゐるならば、私と花子はともにその知覚的眺望に出会つてゐる。懷疑が向けられるとすれば、花子は本当に知覚的感受性をもつてゐるのか、という点である。なるほど、花子は知覚的感受性に訴えることによつてもつともよく説明できるような反応と行動をする。だが、と懷疑論は言う、もしかしたら花子は知覚的感受性をもつていてないかもしれない。私は、懷疑論者のこの指摘を否定しようとは思わないし、否定すべきだとも思はない。懷疑論者の言うとおりである。なるほど、花子が実は知覚的感受性をもつていてないという可能性はある。しかしそのことは、花子に知覚的感受性があることを認めて彼女の反応と行動を説明する仕方がもつともよい説明であるということを排除しない。「もつともよい説明」とはけつして「絶対確実でいっさいの疑いを許さない説明」ではない。そして私たちはそのことを承知した上で、もつともよい説明を受け入れて生きるのである。私には、他我問題の核心部から切り離された他我認識の懷疑は、たんに正しいことを言つてゐるもののようにしか聞こえない。しかも、それはまるで飛行機の乗客たちに「飛行機はね、墜落するかもしれないんですよ」と触れ回るような悪趣味に類することでしかない。

ある主体が知覚的的感受性をもつことを受け入れたとしても、その主体が出会っている知覚的眺望がどのようなものなのかが完全に分かることは言えない。たとえばコウモリのことを考えてみよう。コウモリの反応と行動から、私たちはコウモリが知覚的的感受性をもつことを認める。しかし、コウモリは超音波を発してその反響音で状況を認知する。コウモリが超音波を発する仕組みや、受けとった反響音をどのようにして電気刺激に変換し処理するのかといったことを無視点的に語り出すことはできる。だが、眺望は有視点把握である。有視点把握のあり方はその眺望点に立たなければ分からない。それゆえ、コウモリが知覚的眺望をもつことまでは分かると言つてよいが、コウモリがいかなる眺望を経験しているのかは分からない。

いちいちさまざまな動物について検討するようなことをするつもりはないが、ミニズについてだけひとこと触れておきたい。ミニズを観察すれば、ミニズが光を避ける反応をすることが知られる。これはミニズが光に対する感受性をもつものとして説明される。しかし、体のどこかに眼があるというのではなく、ミニズは体全体で光を感じる。ミニズの体表全体に視細胞が散在していると言われている。そこで、ミニズは視覚的眺望に出会っていると言つてもよいだろう。だが、それは人間の視覚的眺望とは著しく異なる。私たちにも光に対する感受性はあるから、ミニズの視覚的眺望がまったく分からぬといふわけではないが、しかし、やはりミニズが出会っている視覚的眺望は人間には

よく分からぬと言ふべきだらう。

## 12-2-1-3 動物が経験する相貌はよく分からぬ

さらに、動物の知覚的眺望に関していって分からぬのは、その知覚的眺望がもつ相貌である。猫が小判を見ても小判の相貌は経験しないだらう。とはいへ、動物がまったく相貌を経験しないといふわけではない。「獲物」や「食物」という私たちの概念に正確に対応するような概念はもつていてなくとも、食物を求める、獲得し、食べる物語の内に生きているかぎり、それなりの相貌はもつていると考へられる。ミニズの視覚的眺望もまた、光を避けるという物語の内にあり、明るさは否定的な価値の相貌をもつて経験されるだらう。

相貌に関わる他我問題については後で主題的に扱うので、ここでは簡単にすませておくが、「食物」「敵」といった生存にとって基本的な相貌に関しては、私たちも動物の一員として、ある程度その物語を理解し、その相貌を理解することもできる。しかし、忘れてはならない。その物語とはけつして動物行動学的に三人称で語られた物語ではない。それはあくまでも一人称の視点から捉えられた物語である。言葉をもたない動物であれば物語を「語る」ことはない。彼らはただ物語を生きている。動物が生きている物語をその一人称的視点から捉えるのでなければ、彼らが経験している相貌を十全に理解しえたことにはならない。そしてそれは、やはり難しいことであると言わねばならない。

針でつつくといった、人間であれば痛みを感じるような刺激を人間以外の動物に与えたときに、「痛そ<sup>うな</sup>」と表現したくなる反応をすることはふつうことだろう。では、そのときその動物は痛みを感じ、感じた痛みに反応して体を動かすのだろうか。これに対しては、二つの説明の仕方が考えられる。

説明Ⅰ（無感覺仮説） 刺激が脳などに伝わり、処理され、そこから筋肉に伝わって身体反応が生じている。

これは感覚の存在にまったく訴えない説明になっている。たとえばカエルの脊髄反射の実験などでは、このタイプの説明が与えられもある。脳を除去し、脊髄を残したカエル（「脊髄ガエル」と言う）を吊るし、背中に酢酸や塩酸を浸した紙を貼る。そうすると、その紙をはがそうとするような仕方で脚が動く。これは脊髄によつて処理されて脚が動く、脊髄反射である。これに対して「脳がなく死んでいるのだから痛みは感じていらない」と説明されもある。脊髄ガエルに対してそのように説明されるのであれば、生きて脳のあるカエルの背中を刺激して、それに応じてカエルの脚が動く場合も、脊髄反射であり、痛みは感じていないと説明されることになるだろう。このタイプの説明において

ては、動物の動きがたんなる刺激に対する反応として説明され感覚は説明になんの役割も果たしていない。そこで説明Ⅰを「無感覚仮説」と呼ぶことにしよう。

感覚が説明に不可欠の役割を果たすと考へるのであれば、無感覚仮説ではなく、次のように説明すべきである。

説明Ⅱ（感覚仮説） 刺激が脳などに伝わり、それによつて感覚的眺望が生じ、その感覚的眺望によつて身体反応が生じてゐる。

説明Ⅱは「感覚仮説」と呼ばう。カエルの反応を説明するものとして、無感覚仮説よりも感覚仮説の方がよいと考えられるのであれば、カエルが感覚的眺望を経験していると認めてよい。

では、どういう反応や行動が見られれば、感覚仮説の方がよりよい仮説と考えられるのだろうか。脊髄ガエルの実験で明らかなように、たんに刺激に応じて脚が動くといったことだけでは、無感覚仮説でも同等にそれを説明するだろう。そして、同じことを説明するのに、無感覚仮説と感覚仮説が同等の説明力をもつたのだとしたら、感覚的眺望などをもち出さない無感覚仮説の方がより単純な仮説であり、それゆえ無感覚仮説の方がよいとも考へられる。

しかし、そのように考へると、動物が刺激に応じてどんな身体反応を示そとも、それは無感覚仮説で説明できるし、無感覚仮説で説明する方がよいということにもなりはしないだろうか。そして、

もしそうであるならば、人間の場合も同様ということになる。針を指に刺して痛がる他人のふるまいは、無感覺仮説によつて、つまり脳から感覚を経ずに直接に筋肉に指令がいき、身体反応を生じさせているものとして、説明すべきだということになるだろう。

感覺仮説がどのようなときに支持されるかを考えるために、感覺的眺望の役割について考えてみよう。痛み、かゆみ、くすぐったさ等々、こうした感覚は私たちの生活の中でどのような役割を果たしているのか。そうした感覚は身体状態によつて引き起こされており、それゆえそうした感覚が生じたことは身体状態に何か変化があつたことのサインとなる。この点はまちがいないだろう。たとえば空腹感について考えてみよう。空腹感と空腹状態は異なる。空腹状態は身体が摂食を必要とする状態にあることであり、空腹感は空腹状態によつて引き起こされる感覚である。もある動物が空腹状態からただちに摂食行動を引き起こされているとするならば、その動物にとって空腹感はよけいなものでしかない。かえつて空腹感が狩のじやまになることさえ考えられるだろう。そこでは無感覺仮説に従つたメカニズムが働いている。だが、少なくとも私たち人間はそうではない。会議中に空腹状態になつたとしても、ただちに摂食行動をとるわけにはいかない。私たちは空腹感をがまんし、空腹状態と摂食行動とのリンクを一時的に切ることができる。もし空腹状態が直接摂食行動を引き起こすのであれば、私たちの社会はたいへん混乱したものになるだろう。私は、ここに感覺の役割があると考えている。逆説的な言い方になるが、感覺はがまんするためにある。

敵に咬まれそれを振りほどこうとするとき、痛みの感覚はむしろ不要であり、じやまですらあるだ

ろう。咬まれているという身体状態が感覚を経由せずに直接身体反応を引き起こした方が早い。脳を経由することさえ時間の無駄であり、それゆえ脊髄反射が起こるのである。刺激と身体反応の間にどうして感覚というワンクッシュョンがはさまれるのか。それは、ただちに身体反応を引き起こさないためであると考えられる。つまり、がまんするためである。傷ができる痛みが生じる。そのとき私たちには傷を治療する。傷の治療は一定の期間を要するだらう。それは脊髄反射とはほど遠い行為である。そこで痛みが役割をもつ。身体が治療の必要な状態にあることを告げ、ときに治療行為を中断することも可能にしつつ、治療の継続を促す。あるいは、痛みによって身体に何か異常があることは分かつても、その原因が何であるかがはつきりしない場合もある。そのような場合には、原因の探求が必要となる。冷静な探求のためには、痛みをがまんすることが求められる。がまんできる程度の痛みによつて、その痛みの原因に対する冷静な探求が促されることになる。

人間の場合には、このことからさらに感覚に関する発言の「一人称権威」が生じてくる。私が痛みを感じており、医者に診てもらったが身体にその原因となるような状態は見つからない。しかし医者は「痛みを引き起こす原因はない」と断定することはできない。私は「痛いのは事実なのだから、もつとよく調べてください」と要求することができる。痛みを感じているからには、その原因となる身体状態が必ずある。これは感覚的眺望と身体状態の連関に関するア・ブリオリな了解である。ここには、第三者には否定しえない痛んでいる当人のみに認められる権威性がある。そして私たちは感覚に関する、このような一人称権威を織り込んだ言語実践（ウイットゲンシュタイン風に「〈感覚〉の言語

ゲーム」と呼んでもよいだろう)を行なっている。

もし無感覚仮説を受け入れるならば、それは中枢神経系を含んだ刺激一反応システムにすぎないから、すべては第三者的な観察で把握しうることであり、一人称権威の発生する余地はない。それゆえ、感覚に関する一人称権威をもつた私たちの言語実践は、無感覚仮説ではなく感覚仮説を前提にしたものとなっている。

整理しておこう。私はいま次の三つを取り上げた。

① 刺激に対し直接為される反応や行動

② がまん

③ 一人称権威が認められる発言

動物たちに③を認めるることはできない。では、動物たちはがまんをするだろうか。刺激が与えられてもただちにそれに応じた身体反応を示さずに「がまんしている」と言いたくなるような態度をとる。たんなる無反応ではない。たとえば針を刺された場合、取り除くべき身体状態が生じたことは認知している。しかし、ただちに反応せず、遅延反応を示す。あるいは探求や治療といったある程度の期間を要する行動をとる。そのような行動が見られたならば、それを感覚仮説で説明することは無感覚仮説で説明するよりもよい説明となるだろう。

動物がそのようなあるまいをするかどうかは、実際に動物たちを観察してみなければ答えがない問である。我が家の猫の一匹（長毛種）はブラッシングが嫌いで、明らかに「がまん」している。その不快感に耐えているのだと思われる。けなげである。他方、偏見と言われるかもしれないが、ミミズはがまんしないよう私には思われる。<sup>120</sup>

では、猫（少なくとも我が家家の猫の一匹）は痛みを感じるのだろうか？ イエスと答えたくなる。しかし、そんなに単純にはいかない。なるほど、それは猫にとつても避けるべきもの、取り除くべきものだろう。その点では猫も人間と同じ物語を生きている。しかし猫は、人間がもつてゐるような「痛み」という概念をもつてゐるわけではない。そして私たちが「痛み」という概念にこめてゐる物語は、たんに「避けるべきもの」「取り除くべきもの」というよりもっと複雑である。痛んでいることを訴えると同情してもらえるだろうし、場合によつては痛みをがまんするとほめられもある。また、ひとはときには痛みを感じていながら痛んでいるふりをすることがある。こうしたことは人間の子どもであればたいてい知つてゐることであるが、猫はそんな物語を生きてはいない。さらに、「痛み」の言語ゲームには一人称権威が織り込まれてゐる。それゆえ、猫のそれは私たちが「痛み」と呼んでいるものの相貌とは多少（かなり？）異なるものになつてゐると言わねばならない。猫がそれをどのような相貌で受けとめているのかは、まったく分からぬわけではないが、完全には分かりきらない。

また、がまんするからといって感覚仮説を受け入れてよいのかという声も挙がるだろう。なるほど

感覚の役割のひとつはがまんという態度を導くことにあるかもしない。しかし、刺激に直接反応しないようなメカニズムを考えることは難しいことではない。つまり、無感覚仮説に従い、身体状態と脳の処理だけに基づいてがまんという態度を説明することは不可能ではない。そのようにも思われる。私は、個人的には、「がまん」と呼びうる態度を示す動物には感覚仮説の方がよい説明を与え、それゆえ感覚を認めたいという気がしている。しかし、「がまん」というだけでは、頑迷に無感覚仮説を適用しようとする人たちを説得することはできないだろう。

他方、がまんをしない動物——私の印象ではたとえばミミズ——に対しても、無感覚仮説の方が感覚仮説よりもよい説明を与えると思われるが、これも、そうした動物に対して頑迷に感覚仮説を適用しようとすると人たちを説得するほどの力はないと思われる。

ただし、無感覚仮説は「感覚をもたない」と主張する仮説ではない。反応や行動に対する説明の中に感覚が現われないというだけで、そうした刺激—反応とは独立に感覚が随伴している可能性は残されている。それゆえ、ミミズに無感覚仮説を適用したとしても、ミミズに感覚がないと結論することはできない。その場合には、感覚があるともないとも、ミミズならぬ私たちには分からぬといふことになる。

さて、つまりどうなのか。動物は痛みを感じるのか？ 感覚的眺望を経験しているのか？ 私の答えは、「がまんする動物たちであれば、たぶん感覚的眺望を経験しているだろう、そうでない動物については分からぬ」というものである。けつきよくよく分からぬし、これ以上分かりようがない

い。では、私たちは第一部で示した問題から抜け出しができなかつたということだろうか。いや、そうではない。第一部で示した問題は、「外面的なことしか分からぬのであれば、動物の内面についてはまつたく知ることができない」というものであつた。そしてこの問題が私たちに不安を引き起こすのは、この論法を認めるならば人間に對しても同様に論じられてしまつといふところにある。だが、いま私たちは眺望と相貌を区別し、さらに眺望を知覚的眺望と感覚的眺望に区別して、それによつて動物とロボットと人間を区別して論じることができる地点にいる。なるほど、動物の感覚についてはよく分からぬ。しかし、その分からぬ姿を明確にすることはできたと言えよう。哲学的不安は、その不安を否定することによつてではなく、不安の姿を明確にすることによつて解消されうるのである。

### 12-2-3 知覚し感覚するロボットを作る

次にロボットについて考えよう。知覚的感収性をもつたロボットを作ることは簡単であり、現在でもごくふつうに見られる。たとえば光センサーで人間を感じて開く自動ドアはそうである。しかし、自動ドアは人が立つたその時点だけに反応しており、いかなる物語も生きてはいない。自動ドアは物語世界の住人（お好みなら「世界内存在」と言つてもよい）ではなく、それゆえ相貌を経験していない。相貌をもたないようなものを「知覚的眺望」と呼ぶことはできないだろうから、自動ドアは

知覚的眺望には出会つていないと言うべきである。<sup>121</sup>

ロボットが相貌を経験するようになるためには、物語を生きなければならない。それは可能だらうか。私は、その点に関しては楽観的である。どうなれば物語を生きていると言えるのか、その境界はたいへん曖昧だが、少なくとも、やがて人間たちがロボットとともに仕事し、ともに生活し、ともに思い出や将来を語りあうようになれば、人間たちはロボットと物語を共有し、それゆえ同じ相貌を経験することもできるようになるだらう。（相貌の共有と発散については、後で主題的に論じる。）

では、痛みを経験するロボットは作れるだらうか。先ほど示した①—③をもう一度見よう。まず、刺激に対し直接為される反応や行動を示すロボット（①）を作ることには、なんの問題もない。

がまんするロボット（②）はどうだらうか。できると思われる。だとすれば、先ほど動物に対して為した議論をそのまま適用するならば、がまんするロボットができるあかつきには、「たぶん」と少し控え目ではあるが、ロボットに感覚を認めてよいように思われるだらう。だが、残念ながら、そう簡単にはいかない。ロボットの場合には動物よりもハードルが高くなる。いうのも、ロボットはただ完成品としてあるだけではなく、設計の段階からの来歴をもつからである。現在私たちがロボットといふことで想像するのは、環境から受けとつた刺激を内蔵されたコンピュータで処理し、それを動力系に伝え、しかるべき動きを引き起こすというものだらう。これはまさに無感覚仮説に従つてロボットを作ることにほかならない。もし設計がこのような無感覚仮説に基づくものであるならば、それに従つて作られたロボットがいくら「がまん」をしようとも、私たちはそれをたんに痛みを感じて

いるのにがまんしているかのよう見せる、よくできたプログラムとしてしか見ないだろう。

では、感覚仮説に基づく設計とはどのようなものになるのだろうか。一案は、人間のレプリカを作ることである。人間同士の生殖によって作成されたのではないという以外はあらゆる点で完璧に人間と同じであるコピーを考えてもよい。あるいは、人間をサイボーグ化し、最後に中枢神経系をその機能が完全に代替されるような人工知能に置き換えるというシナリオを考えてみてもよいだろう。彼女はサイボーグ化される前、痛みを感じていた。首から下がサイボーグ化したとしても、痛覚神経の機能が完全に代替されているのであれば、痛みは感じているだろう。そして中枢神経系を人工物で置き換えたとしても、やはり彼女は痛みを感じるに違いない。こうした場合には、そのロボットやサイボーグが「がまん」と呼びうるような態度を示すならば、私たちはそれを感覚仮説に基づいて説明するのではないだろうか。

さらに、人間以外の動物とは異なり、ロボットの場合は③の一人称権威をもつた私たちの言語実践に参加する可能性がある。言語的コミュニケーションができるようになつたロボットが、私たちに痛みを訴える。そこで整備士が念入りに調べてみると、異常は見出されない。そのとき、整備士はロボットに対して「痛くないはずだ」とは言えない。「君のボディには何も異常がない」と伝えたとしても、ロボットは「もっとよく調べてください」と要求するだろう。この点において、ロボットの発言には一人称権威が認められる。(ロボットもまた「*感覚*」の言語ゲームに参加できると言つてもよい。) これはたんにセルフチェック機能がついた機械とは区別されねばならない。たとえば、動力系

に異常が生じたときにはそれを知らせるように特定のランプが点灯することとは可能である。しかしそれだけであれば、整備士が調べて異常がなければ誤作動として片づけられてしまうだろう。ロボットに人間同様の「痛み」を認めるには、整備士が異常を見出せないときに、ロボットが「でも私は痛いのです。ですから、何かボディに異常があるはずなのです」といった発言をするのでなければならない。私たちがこんなやりとりをロボットと行なつていて未来を考えることはできる。そのとき私たちは、ロボットが痛みを感じていることを認めているに違いない。

#### 12-2-4 人間は知覚し感覚する

人間以外の動物やロボットについてはこのくらいにして、人間同士を考えよう。

人間たちは知覚的眺望を識別していると考えられる反応と行動を示す。たとえば、道の向こうにいる友人に挨拶をしたり、呼びかけられればふりむいたり、あるいはくさやを焼く煙に顔をそむけたりもするだろう。

感覚的眺望に関しても、先ほど挙げた①-③をすべて満たしている。人間たちは、①感覚刺激に応じる仕方で反応し行動する。また、そうした自然な反応だけでなく、「不自然な」あり方も見せる。すなわち、②反応を隠したり、「がまん」と呼びうる態度をとりもある。さらに、③感覚に関する発言には一人称権威が認められている。第三者の観察によって身体状態に異常が見出されなくとも、痛

んでいる当人は、「痛いのは嘘じやないのだから、身体に何か原因があるはずだ。もつとよく調べてみてほしい」と言えるのである。

それゆえ、人間が動物たちを観察するように、もし宇宙人が人間の活動を観察したとすれば、宇宙人はこれらの中をもとに人間に知覚的受容性を認め、また感覚仮説を適用するだろう。

一点補足しておきたい。このような疑問が出されるかもしれない。「では、子どもには感覚は認められないのか?」自然な反応と行動のレベルにとどまっている子ども——がまんということを知らず、感覚と身体状態との概念的連関もまだ理解していない子ども——を考えることはできるし、実際にいるだろう。赤ん坊などは確実にそうである。では、そのような赤ん坊や子どもには無感覚仮説を適用し、それゆえ感覚をもっていないと考えるべきなのだろうか。そうだとすると、がまんするようになつてはじめて痛みを感じるようになるという不思議なことになつてしまわないか。

いや、それは誤解である。なるほど、そのような赤ん坊や子どもに對しては無感覚仮説も十分によい説明を与える。つまり、「脊髄反射」のようにして刺激に直接身体が反応していると考えることができます。だが、先にも述べたように、無感覚仮説は感覚に訴えずに説明を与えるというだけで、感覚の存在を否定する仮説というわけではない。それゆえ、感覚に反応せずにたんに刺激に直接反応しているだけとしても、刺激が身体反応と感覚をそれぞれ独立に同時に引き起こしている可能性は残される。そして、やがてその子ががまんすることを知り、一人称権威をもつた発言を理解するようになつたときに、それまで観察を続けてきた宇宙人はその観察対象たる人間に感覚仮説を適用するようにな

なる。そのとき、この感覚は大人になつてはじめて生じてきたのだと考えずに、それ以前から随伴していたと考えるだろう。人間の赤ん坊は、痛いから泣いているのではないとしても、しかし、痛みつつ泣いている。宇宙人はそう報告書に書くのではないだろうか。

しかも、私たちは人間社会の外にいる宇宙人ではない。かりに宇宙人のような観察者の目で人間社会を見たとしても、いま論じたように人間たちには知覚的感受性を認め感覚仮説を適用すべきである。だが、私はたんに私たちを観察しているのではない。私は感覚に関する一人称権威を認める言語実践に自ら参加している。ここで、観察者か参加者かという違いは決定的である。参加者の観点からすれば、感覚「仮説」という言い方は適当ではない。私は、私たちの言語実践を観察し、それを証拠に感覚仮説を受け入れているわけではない。感覚仮説が暗黙の前提となつて織り込まれた言語実践に、すでに私自身が参加している。そして、そのことがすなわち感覚仮説を受け入れることなのである。自分が所属する言語共同体のメンバーに対して感覚仮説を否定し無感覚仮説を受け入れることは、私たちの、そしてもちろんその一員たる自分自身の生き方を変えることにはかならない。「仮説」という言葉を、それが正しいかどうかを探求しうるものにのみ適用するのであれば、私が自分の共同体のメンバーに対して感覚を認めることを「仮説」と呼ぶべきではない。私は他人が感覚をもつことを受け入れた上で、他人の痛みを気づかたり、なぐさめたり、治療したりする。それは私たちの生き方に織り込まれた前提である。ウイットゲンシュタインの用語を使うならば、むしろ「世界像」と呼ぶべきだろう。<sup>122</sup>

私は世界像と言い、仮説とは言わない。それは彼の探求を支える自明な前提であり、しかも自明な前提であると語られることもないものだからである。

(L・ウイットゲンシュタイン『確實性の問題』第一六七節)

懷疑論者は参加者であることを拒否する。そしてあたかも宇宙人のまなざしで私たちを見る。しかし、宇宙人の目で見たとしても、証拠は人間が知覚し感覺していることを支持するだろう。

さらに言えば、懷疑論者は宇宙人でさえない。宇宙人には宇宙人たちの社会がある。ちょうど私たちが私たちの世界像を受け入れた上で動物を研究するように、宇宙人もまた彼らの世界像を受け入れた上で人間を研究する。だが、懷疑論者はいかなる実践にも参加しようとせず、いかなる世界像も受け入れようとしない。懷疑論者は探求のまなざしをもちえないものである。

すべてを疑う者は、疑うところにまで辿りつきもしないだろう。 (『確實性の問題』第一一五節)

私たちは他人の心を巡る懷疑論的不安とは訣別しよう。人間は知覚し感覺をもつ。そのことを、ものはやなんの哲学的不安もなしに受け入れてよい。

知覚し感覚する私たちの経験において「心」と呼びうるものは何か。この問い合わせに答えよう。私が経験する眺望には、他人と共有されるべきものとそうでないものがある。たとえば私とあなたが山道の同じ地点に立っていたとして、私には蛇が見えるのだが、あなたには縄が見えたとしよう。そのとき、少なくともどちらかがまちがっているとされねばならない。ここで蛇が見えるのか縄が見えるのかは、私とあなたとで一致しなければならない。だが、知覚的眺望に関して、一致しなくともそのまま認められるものもある。たとえば、花子と太郎がともに同じ場所に犬を見ていたとする。「犬が見える」ということについては二人は一致している。しかし、花子にはかわいい犬に見えるものが太郎にはこわい犬に見えるかもしれない。そうだとしても、それはどちらかがまちがいとされねばならないわけではない。それが犬であることは一致を求められるが、その犬がかわいいのかっこわいのかについては、その不一致は解消されなくともそのままに認められる。これが、経験において「心」と呼びうるものにはかならない。

それに対して眺望地図は、眺望において「一致すべき」という公共的な規範を示している。単純に言つてしまえば、眺望は眺望地図に収まるべきものとそこからはみ出るものに分かたれ、眺望地図をはみ出たものが「心」とされるのである。とはいへ、この構図を正確なものとするためには、まず眺

望地図についての考察を補つておかねばならない。

### 12-3-1 より包括的な眺望地図

眺望地図には、ふつうの地図のように、無視点把握された世界の空間的なあり方（どこに何があるか）が描かれ、その空間的位置と方向が知覚的眺望点となり、そこからの知覚的眺望がその眺望点に描き込まれる。たとえば、浅草寺や吾妻橋やスカイツリーのレイアウトが描かれ、吾妻橋からスカイツリーの方を見たときの光景が吾妻橋の地点に描き込まれる。

眺望地図に描かれるのはそれぞれの人が知りえた範囲に限定され、また、知っている範囲の中でも自分に関心のないことについては省略される。行ったことも情報を得たこともない場所の眺望地図を描くことはできないし、自分が住んでいる近所でも、関心がなければ眺望地図には描かれない。それゆえ、すべての人が同じ眺望地図の了解をもつていいわけではない。私は私の眺望地図の了解のもとに行動し、あなたはあなたの眺望地図の了解のもとに行動する。だが、それはお互いに矛盾しあつているわけではない。もし私の眺望地図とあなたの眺望地図を比べてみて矛盾する点があったとしたとしたら——たとえば私の眺望地図では大学の七階にある教室の窓からスカイツリーが見えることになつてゐるが、あなたの眺望地図では見えないことになつていても、それはどちらかがまちがつているのである。正確に描かれているかぎり、描かれる眺望地図の内容が私と他人とで互いに矛盾しあうと

いうことはない。たんにひとによつてその地図のカバーしている範囲が異なり、またその詳細さにも違いがあるというだけのことである。それゆえ、そうしようと思えば、それぞれの眺望地図を統合してより包括的な眺望地図を描くことはできる。<sup>123</sup>

私は先に、眺望地図をはみ出たものが「心」とされると述べた。しかし、これは正確ではない。たんに私の眺望地図をはみ出しているだけならば、それはただ私が知らなかつたり私には関心がないというだけであるかもしだれない。ここで「心」と対比されるべきポイントは、より包括的な眺望地図へと統合することができるかどうかである。公共的な世界はより包括的な眺望地図に統合される可能性がある。それに対し、より包括的な眺望地図に統合されえない眺望がある。それが経験において「心」とされる側面にはかならない。<sup>124</sup>

#### 12-3-2 感覚的眺望は眺望地図には描かれない

経験において「心」とされるもののひとつは感覚的眺望である。眺望地図をより包括的にしても、そこに感覚的眺望が描き込まれることはない。だが、その点については少し慎重に考えておかねばならない。なるほど「太郎の指に棘が刺さっている」といった事実は眺望地図に描かれうる。眺望地図は私の認知と行動に応じて時々刻々改訂されるから、太郎の指に棘が刺さっているのを見つけ、そのことに関心をもつたならば、私はそのことをそのときの私の眺望地図に描くだろう。だが、その棘に

よつて太郎が感じている痛みは眺望地図に描かれる事はない。他人の痛みだから？ 関心がないから？ いや、そうではない。

眺望地図は眺望点と眺望の関係を記載したものである。それは誰かが特定の眺望点に立つこととは独立に成立している。吾妻橋の知覚的眺望点にはスカイツリーの知覚的眺望が描かれるが、知覚的感受性をもつ誰かがそこに立っている必要はない。もちろん誰かがそこに立てばその人はその眺望に出会うだろうが、吾妻橋の上に誰ひとり立っていないとも、そこからのスカイツリーの眺望は存在している。8-4 「誰が知覚していなくとも、そこからのスカイツリーの眺望はそこにある」で論じたように、経験と独立に存在するというあり方は「実在論的」と呼ばれるが、その言葉を用いるならば、眺望地図は実在論的に世界のあり方を描いたものにほかならない。

他方、感覚的眺望は実在論的ない方をしていない。誰かの身体に棘が刺さってはじめて、棘が刺さった痛みが生じるのであり、スカイツリーの眺望が誰かに出会われるのを待っているのとは異なり、痛みが誰かに経験されるのを待っているということはない。それゆえ、感覚的眺望は——私のものであれ他人のものであれ——眺望地図には描かれない。<sup>125</sup>

また、それは関心がないから描かれることがないというわけでもない。太郎の指に棘が刺さっていてはなく、眺望地図から読みとられるべきことである。私たちは一般的な了解として、「指に棘が刺されば痛い」ということを知っている。この知識と眺望地図のあり方から、太郎が経験している

るだらう感覚的眺望を知るのである。

この事情は知覚的眺望の場合であつても変わらない。眺望地図には吾妻橋からの眺望が描き込まれてゐる。いま花子が吾妻橋の上に立つてゐるとしよう。私はそれを見て、いまの私の眺望地図にその事實を描く。そこで私は、そのことからいま花子にはスカイツリーが見えていると判断する。この判断は眺望地図から容易に読みとられることはあるが、「いま花子にはスカイツリーが見えている」ということは眺望地図に描かれていることではない。

もしかしたら、読者の中にはこの点がまだよく呑み込めないという人もいるかもしない。おそらく、「有視点把握された世界＝経験された世界」と考えられてしまうのだろう。だが、それは誤解である。知覚的眺望は個人の経験ではない。誰も見ていくとも知覚的眺望は存在している。ここで個人の経験と呼ぶべきは、その知覚的眺望に出会つていることである。それに対して、感覚的眺望は個人の経験でしかありえない。誰も感じていない痛みなどありはしない。眺望地図は個人の経験のあり方を記載したものではなく、無視点把握および有視点把握された世界のあり方を記載したものである。それゆえ、感覚的眺望は眺望地図に描き込まれることはない。

## 12-3-3 個人的相貌と公共的相貌

眺望は必ずなんらかの相貌をもつ。それゆえ、眺望地図に描き込まれる眺望もまた相貌をもつてい

る。しかし、どんな相貌でも眺望地図に描かれるというわけではない。ここに、経験において「心」と呼ばるべき側面の核心がある。

たとえば花子と太郎が同じ場所に立ち、目の前に一匹の犬を見ているとしよう。花子は長年犬を飼つてゐる愛犬家であり、他方太郎は子どもの頃に犬に襲われ、それ以来犬は大嫌いで恐怖心を抱くようになつてゐる。そんな二人には、その一匹の犬がかなり異なつたものに見えるに違いない。あるいは、同じ一個の腕時計を見るとき、私もあなたもそれを「腕時計」という意味のもとに見る。しかし、それは実は私の親の形見であり、あなたはそのことを知らない。そのとき、あなたにはそれはなんのへんてつもない腕時計に見えるだろうが、私にはそれは親の形見のだいじなものとして見えている。人によるこうした違いが「心」と呼びうることがらだと考えることは、直感的に見て自然だろう。この直感を、相貌論のもとでより明確なものとしよう。

複数の人で共有されている相貌を「公共的相貌」と呼び、共有されていない相貌を「個人的相貌」と呼ぶことにする。上の例で言えば、花子と太郎にとって「犬」という相貌は公共的であり、花子が見ただろう「かわいい」という相貌や太郎が見ただろう「こわい」という相貌は個人的である。あるいは私とあなたがともに見る「腕時計」という相貌は私たちにとって公共的であり、「親の形見のだいじなもの」という相貌は私にとっての個人的なものとなる。同じ一匹の犬が、あるいは同じ一個の腕時計が、公共的な相貌と個人的な相貌をともに帶びてゐる。相貌は、私と他者とで部分的に共有され、部分的に発散してゐるのである。

相貌の公共性は、つねに「ある共同体にとって」という限定をもつてゐる。「共同体」という用語を、多少広い意味にとどめ、なんらかの行動をともにする複数の人間の集まりを意味するものとしよう。家族も共同体であり、ある期間だけともに仕事をすることになったメンバーも期間限定で共同体である。より大きい共同体としては、同じ言語を用いている人たちによる共同体、すなわち言語共同体がある。ある相貌が公共的であるとき、それは必ずなんらかの共同体にとって公共的となる。二人だけが共有する相貌もありうる。たとえば、姉弟が親の死という物語を共有し、「親の形見」という相貌を共有したり、親が住んでいた部屋とともに悲しみの相貌で見ることもあるだろう。あるいは、サッカーの試合において、チームAとチームBでは一つのパスがもつ相貌はまったく異なるだろうし、Aのプレイヤーたちには守るべきゴールと見えているものがBのプレイヤーたちには攻めるべきゴールに見えもするだろうが、しかし、一つのチーム内ではそうした相貌はある程度共有されているに違いない。また、「犬」という言語を使用する言語共同体では、「犬」という概念が聞く典型的な物語が共有され、それによって犬の相貌も共有される。このように、相貌の公共性と個人性は共同体に相対化されねばならない。

公共的な相貌は眺望地図に描き込まれうる。私たちはしばしば複数の人間で共同して何とかを行なう。そのとき、そうした共同の実践を導く眺望地図はそのメンバーにおいて共通のものでなければならぬ。人と待ち合わせをする場合でも、共通の眺望地図に訴えなければ首尾よく待ち合わせをすることはできない。複数の人に共有されている眺望地図を「公共的な眺望地図」と呼ぶとすれば、公

共的な眺望地図には公共的な相貌が描かることになる。逆に、個人的な相貌は公共的な眺望地図には描き込まれない。公共的な眺望地図からはみ出た個人的な相貌は、心に属している。ここに、世界はその相貌において公共的な側面と心に属する個人的な側面に分かたれることになる。

ただし、多少ややこしい事情がある。公共的な眺望地図をはみ出た相貌が心に属する個人的な相貌であると言うためには、公共的な眺望地図はより包括的なものに統合されていなければならない。たとえばある町内会を考えてみよう。同じ町内会に属しているからといって、町内に関して全員が同じ公共的な眺望地図をもっているわけではない。それぞれ自分の住居の近くについては他の人たちよりも詳しい。そこでそれを統合して、より包括的な町内の眺望地図を作ることができる。その公共的な眺望地図には、その町内会にとって公共的であるような相貌が描かれることになるだろう。

町内にあるパン屋から、朝のある時間帯にはパンが焼ける香りがしてくる。私はそのことを知っているが、町内会のメンバーの中には知らない人もいる。しかし、だからといって、パンが焼ける香りがしてくるという事実が私の心に属する個人的なことがらとされるわけではない。町内会のメンバーがそれぞれ知識を出し合って、より包括的な眺望地図を作ったとすれば、そのパン屋から朝のある時間帯にパンが焼ける香りがしてくるということも、より包括的な眺望地図には掲載されるだろう。

他方、パンを焼く香りが私には少年期を過ごした別の町のパン屋を思い出させる懐かしさを帶びていたとしても、それは町内会の公共的な眺望地図をどれほど包括的に統合しようと描かれるとはない。その懐かしさの相貌は私にとっての個人的な相貌にすぎない。

ある共同体においてより包括的な眺望地図に統合されえない相貌を、その共同体において「個人的でしかありえない相貌」と呼ぼう。この言い方をするならば、相貌に関する「心とは何か」という問い合わせに、こう答えることができる。個人的でしかありえない相貌は心に属する。あるいは、いささかもたつく言い方を厭わずに言うならば、こうなる。ある共同体においてより包括的な眺望地図に統合されえない相貌は、その共同体にとって心に属する個人的な相貌である。

私は、世界の中で、さまざまな共同体に属しつつ生きている。世界に秩序を見てとるため、私は眺望地図を描く。また、私が属している共同体のメンバーとともに活動するため、公共的な眺望地図を描く。そのとき、世界は公共的な眺望地図に描かれる側面とそこからはみ出てしまう側面に分かれる。公共的な眺望地図に統合されえない世界、これが「心」である。<sup>126</sup>

「心」とは「意識」という言葉で示唆されるような閉ざされた内面ではない。個人的な相貌と公共的な相貌は、「内」と「外」という仕方で明確に境界づけられているわけではない。たとえば、ある宗教的共同体にとってある像が価値あるものとしての相貌をもち、その価値づけが完全にその共同体のメンバー全員に共有されているのだとすれば、それは公共的な相貌である。他方、その価値づけが共同体において共有されず、人によって異なるとすれば、それは個人的な相貌となる。そして、メンバー間でその価値づけに多少の温度差が見られるといった、その中間であるような微妙な場合もあるだろう。ある像が価値あるものとしての相貌をもつかどうかは、きっぱりと公共的な個人的に二分されるようなことではなく、グラデーションをもっている。「心」とは、心の内と外がきっぱり二分さ

れるようなものではなく、個人的な心に属するか公共的な世界に属するかは、連續的に推移するのである。

#### 12-3-4 他者のポリフォニー

相貌は物語によって決定される。それゆえ、相貌の公共性と個人性は物語の公共性と個人性にはかならない。同じ物語を生きていると言いうる複数の人たちは同じ相貌を共有しうる。共同体——なんらかの行動とともににする複数の人間の集まり——は、まさになんらかの行動とともにすることにおいて、物語を共有する。たとえば太郎と花子が一緒に登山をしたとしよう。二人は、同じ時間に同じルートで同じ山頂に登るという物語を共有し、その結果、二人にとって、向こうに見えてきた山頂は目指されている山頂という相貌をもつだらうし、目の前の鎖場はこれから登るべきものという相貌をもつ。こうして二人は多くの相貌を共有することになるだろう。

だが、共有されうるのは、いわば「断片的な粗筋」である。二人の各々の物語には、共有されない多くのものが含まれている。太郎と花子では登山が要求する技術も体力も異なるだらう。二人のこれまでの登山歴も異なる。そのため、目の前の鎖場が太郎には難所に見えるが花子にはどうということのない場所に見えもあるだらう。また、登山以外の二人の状況や来歴がこの登山に関わっているかもしれない。同じ道を歩いていても、太郎の方が植物に詳しいため、その見え方が二人で異なるという

こともあるだろう。かくして、行動をともにしている二人は、それによってある程度物語を共有するが、それはあくまでも物語の断片であり、粗筋にとどまる。複数の人が、生まれてから現在までのすべての時間にわたって物語を共有し、かつ、あらゆる細部をも共有することなどありえない。<sup>127</sup>これが、「他者性」の正体である。

私にとってあなたは他者であるが、しかし完全な他者ではない。私たちは部分的に同じ物語を生き、部分的に異なる物語を生きている。すべての他者は不完全な他者である。より多くの物語を共有する近い他者とより少ない物語しか共有しない遠い他者がいるだけでしかない。

もちろん、一度も会ったことがなく、一度も行動をともにしたことはない人はいくらでもいる。しかし、それでもまったく物語を共有していないわけではない。もしその人が日本語を話し、たとえば「犬」という語を使用するのであれば、私とその人は犬に関する典型的な物語を共有している。日本語ではなくとも、「犬」という日本語に翻訳可能な言語を話している人であれば、「犬」という概念が開く典型的な物語を（翻訳可能な程度において）共有していると言える。言語を話さない動物であっても、生や死、栄養摂取、生殖、危険回避等々の物語を部分的に共有しているだろう。もしこうしたいつさいの物語が共有されていないのであれば、それはそもそも他者としては認められない。「他者」である以上、それは完全な他者ではありえないのだ。

さらに一点、重要なことを付け加えよう。物語には「主人公」がいる。主人公といつても、「その物語の中でもっとも活躍する人物」という意味ではない。太郎と花子が行動をともにし、物語を（部

分的に）共有したとしよう。そのとき、太郎の物語において主人公は太郎であり、花子は脇役である。逆に、花子の物語では花子が主人公であり、太郎が脇役となる。太郎の物語の中では、世界に向けて関心を示し、ものごとを価値づけるのは太郎である。太郎は太郎にとって価値づけられた物語世界を生きている。どれほど長く密に行動をともにし、長期にわたって細部に至るまで物語が共有されることになろうとも、たとえば太郎と次郎が双子の兄弟で、しかも仲がよく、つねに行動をともにしていたとしても、この事情は変わらない。太郎の物語では太郎が主人公であり、次郎の物語では次郎が主人公である。<sup>128</sup> 複数の人たちの物語がどれほど似たものとなろうとも、主人公が異なる以上、それは完全に同じものにはなりえない。

私たち全員が登場する大きな一つの物語があるわけではない。私たちはそれが主人公の別々の物語を生きている。いまたまた複数の人たちが一つの場面に集まり、行動をともにしたとしても、そこで共有されているのは断片的な粗筋でしかない。その一つの場面で、同時に複数の物語が進行している。たとえば同じ車両に乗り合わせた乗客たちは、同じ車両に乗り合わせたことで、ささやかではあるが断片的な物語の粗筋を共有する。しかし、各々は別の場所から来て、そして別の場所へと向かって行く。その車両では乗客の数だけの物語が生きられている。これが、私たちの日常のあり方にほかならない。この状況を、私は、ミハイル・バフチンが『ドストエフスキイの詩学』においてキイワードとした言葉を用いて、「ポリフォニー（多聲音楽）的」と表現したい。複数のメロディーが同時に進行している。私たちは、まさにポリフォニー的な物語世界に生きている。

かりに世界に私ひとりしか生物が存在しなかつたとしても、そのことによつて私の知覚的受感受性が失われることはない。また、私ひとりだからといって、私が感覚的眺望を経験できなくなるわけでもない。眺望論には、他者がいなければ眺望が成立しえないとするような議論は含まれていない。それゆえ独我論者であつても、眺望論を受け入れることはできる。

では、相貌はどうだらうか。人間以外の動物でも「敵」や「食物」や「水」といったものごとを非概念的に捉えるパターン認識は行なうだらうから、そうした相貌はもつだらう。あるいは、議論の余地はあるが、動物が非言語的な概念をもつていると考へることもできるかも知れない。<sup>129)</sup> そう考へるのであれば、その概念によつてそれなりの相貌が成立していると考へることもできるだらう。動物でも経験しうるこうした相貌ならば、他者の存在は必要ではない。それゆえ独我論者であつても、そしした相貌の成立を認めるることは可能である。しかし、言語的な概念に関してはそとはいかない。

言語は本質的に公共的である。私はそう考へている。このことを当然のこととして受け入れてくれる人もいるだらうが、独我論者であれば受け入れてはくれないかも知れない。そして言語の公共性に關して独我論者をも説得するような議論を展開することは、そう簡単ではない。（また、正直に言つて私は独我論者を説得しようという情熱をあまりもちあわせてはいない。）ここでは、私がなぜ言語

は本質的に公共的だと考えるのか、その筋道を示すにとどめよう。<sup>130</sup>

言語使用は規範的である。どのような言葉遣いでも許されるわけではなく、ある発話は不適切とされる。たとえば、「東京タワーはスカイツリーより高い」は偽であり、「東京タワーはスカイツリーを殴った」は偽である以前に意味不明である。<sup>131</sup>そして言語が規範性をもつためには、言語使用者の視点とその言語使用を評価する者の視点が分かれてはいけない。もし使用者の視点と評価者の視点が同一でしかりえないのであれば、言語使用者が正しいと思つた言語使用がそのまま正しいといふことになる。いわば、「私がルールだ」という状態であり、言語使用者が自分の思うままに言葉を使用できることになるだろう。そこではもはや規範性は成立していない。それゆえ、それは言語とは言えないものでしかない。私は私の視点から言語使用をするが、それが規範的であるためには、その言語使用に対して適切／不適切を評価してくれる第三者の視点が必要なのである。かくして、私ひとりでは言語は成立しえない。

言語的な概念はそのもとに典型的な物語を開く。たとえば「犬」という概念のもとに私は犬に関する典型的な物語を了解している。そしてその物語は「犬」の相貌をもたらす。しかも言語は本質的に公共的である。言語的概念が開く物語世界の住人は私ひとりではありえない。それゆえ、こうした相貌を経験しるのは私だけではない。<sup>132</sup>