

二 他人と言葉

「右舷に敵潜水艦」と見張りが叫ぶとき、乗組員の注意を奪うのは右手の海面であつて見張りの心理状態ではない。しかし、視力テストの被験者がテスト表の「五段目の字がわからない」という時、医師の注目するのはテスト表ではなく、被験者の（見え具合）である。

一般に、他人が何ごとかを報告するのを聞く時、その報告を二様に受け取ることができる。一つの取り方は、報告者自身のこととは別な、報告されている情景の描写として受け取ることである。しかし同時に、その同じ報告を報告者についての、報告者の意識についての報告として受け取ることができる。見張りの報告は、右手海面の警戒すべき情景についての報告とまずとられるが、同時にもしそうとりたいたとすれば見張りの意識状態についての報告として受け取ることができるのである。実際、もし見張りの警告に誤報が続けば、艦長なり軍医なりはそのような取り方をせざるをえまい。

一方、痛みを訴える患者の報告は、その家族にはまずその患者の意識状態の描写ととられようが、冷静な（または冷酷な）医師はそれを患部の報告、どこか骨が折れどこに炎症があるか（敵潜はどこにいるか？）の報告としてとるのである。極端に言つて、もし心身の対応がかなりの程度にまで確定されたと仮定するならば、あらゆる心情報告（悲喜、思考、夢幻等）を大脳を含む肉体の状態についての情景報告とすることができよう。

こういう意味で、他人の報告をわれわれは（厳密には、私は）二通りの取り方でとることができる。この二様の取り方を簡単のため、情景報告、ならびに意識報告とよんでおく。二通りにとれるということは、その片方または両者にとる意図があればとれるということであって、どちらをとるべきだとか、両様にとらねばならぬということではない。いずれをとるかの場合は場合場合の目的と関心によって定まるものである。ただこの二様の取り方を故意に乱すことによって冗談や皮肉を作ることができ、それに乱されることによって、ままた哲学的困惑が生じる。

1 情景報告

多くの場合、われわれ（厳密には私）は他人の報告をまず情景報告として受け取る。報告なるものの意義の多くがそこにあるからである。私自身が居あわすことのできない場面、私自身が身を置くことのできない角度、そういう場面や角度にたまたま有利な位置を占めた人の報告が私に意義を持つのは、私の目撃できない情景について私に教えてくれるところにある。そのような人はその意図のあるなし、了解の有無に関せず、多かれ少なかれ私にとっては私の見張人であり、また見張人の報告としてその報告を受け取るのである。

誰かが室内にいる私に向って「赤いセダンが今とまった」と言えば、私はその言葉を窓辺に立った自発的歩哨の報告として受け取るのである。その時、私の関心事はその親切な歩哨の意識内容にあるのではなく、窓外に起った事件にある。そして彼の発言を、その事件の報告、その情景の描写として受け取るのである。彼の知覚内容がどうであるかは私の関心事ではなく、また関心する必要がある。彼が「赤」でもってどのような色の感覚を感じているか、「セダン」でもってどのような形を知覚しているか、それを問う必要はない。私の関心事は、果して、私の感覚で赤い、

そして私の感覚でセダン型の車が、私の意味で停車したか否かにある。

もちろん、彼が私の感覚で赤いものを青いと言い、私の意味でのセダンをクーペと言うか否かは私にとって問題である。つまり、彼が私の言葉を使ってくれねば困る。しかし、私流の言葉を使ってくれさえすれば、その言葉が彼にどのような感覚をあらわし、どのような意味を持つかは、彼の言葉を情景報告と受け取る上では何のさしさわりもない。さらに、彼がその意味を理解せず、彼に何の感覚がなくなともかまわない。つまり、彼に心がなくなともかまわない。純然たる機械であつてもよいのである。事実、彼の代りにテレビを置いてよし、写真をとつてもよいのである。

要は、彼は私にとつて信頼できる報告装置でありさえすればよい。ではこの報告装置の信頼度を誰が判定するのだろうか。それは主として私が判定する。彼の数々の報告を私は時に応じてわが目で確かめる。ある場合には私と彼の言葉使いのゆきちがいに気付くこともある。それなら合議の上、どちらかを訂正して是正すればよい。ある場合には彼の識別力の不足(色盲等)または過剰(例えば味きき)、あるいは系統的な歪み(視覚異常、音痴等)に気付くだろう。それならば、彼の報告を制限または較正して受け取ればよい。しかし、すべての場合、その判定は私自身の目撃との照合によつてなされるのである。なぜならば、その報告を報告として使うのは正にこの私だからである。報告者は私にとつては、私の目となり耳となる代理人だからである。報告は私の知的エゴイズムの中においてのみ報告となりうるからである。

しかし、このことは私が僭越気ままに万人の尺度として振舞うことではない。私は長い教育期間、さらに毎日毎時を通じて他の人々と絶えず言葉を調整してきている。私は他の人によつて言葉を教えられ、他の人によつて矯正を受けてきており、また受けつつある。多くの時計が一堂に集められて相互に比較調整され、それによつて各所に散った

時にもほぼ同じ時を刻むものと信頼されるように、あるいはそれ以上に、人々の言葉は絶えず互いにつき合わされて比較調整されているものである。二人以上の人間が同じ情景に面して、同じ言葉を使うように調整され、その調整された言葉で、一人が不在の場所の情景を他の人間に報告するのである。われわれは集って合言葉を習い、次には時と場所をへだててその合言葉で合図するのである。

だがしかし、いかに他人に教えられ、いかに他人と調整されるといっても、いやむしろそのような学習と調整を受けられるためにも、私は言葉を私が意味するようにしか理解しないのである。そして、他人の言葉もまた私が意味するようにしか理解できないのである。他の人が「赤いセダン」と言うとき、その人が「赤い」で何を意味しようとも、何を感じようとも、私は私の意味し私が感覚する「赤」以外には理解できない。言葉は複数の人に共有され、共有されることによって言葉になるものであるが、言葉を理解することは全く個人的なことがらであり個人的でしかあり得ない。

確かに私は他人から言葉を教えられた。しかし教えられたことは、私自身の経験の中の各項目にどのような名を使うべきかということであって、経験それ自身を教えられたわけではない。私が赤いリングを前にしてその赤い色を知覚しているとき、その赤の知覚という私の経験の項目を「赤」という記号で呼べと教えられたのである。社会は私に、私の経験の命名法を教えたのであり、私の経験の名づけ親の役割を果たしてくれたのである。しかし、その名づけられる当のもの、命名をうける当のものは、あくまで私の経験であり、それ以外にはあり得ない。したがって、この洗礼は社会的なものであるが、それによって洗礼をうけた私の経験もそれに伴って公共的になるわけではない。私が幼児に同様のし方で言語的洗礼をほどこす場合にも、それによってその子供の経験を私が共有することにはならないので

ある。こうして、社会的公共的な言葉を私は全く個人的に、私の経験内のことがらの表現として受け取り、またそう受け取る以外にはない。

このことは、科学知識に要求される、いわゆる間主観性にも当然およぶ。かりに私が科学者であるとし、他の科学者の報告を聞くとき、その報告を私は私の経験内のこととして受け取り、またそう受け取る以外にはない。他の科学者が、例えばスペクトル線がスケールのどの場所にあると報告すれば、私は私がそのスペクトロスコープを自分でのぞいた時の情景の描写として受け取るのである。もちろん私は必要な時の他はいちいちのぞきにゆくまい。しかしわざわざそうしないのは、そうしたい時にはできるし、またそうすれば彼の報告通りだろうという確信のためである。

この確信こそ、科学の間主観性への確信であり、彼が見ると言うものはまた私も見るだろうという信頼である。だがこの確信または信頼は、実は、彼が見たものについての彼の報告を私の経験内での意味に解しての上である。つまり、彼の見た情景ではなく、その情景の報告が、私の見るであろう情景と一致することへの確信である。ここで同僚科学者の役割は再び、私の歩哨、私の代理人の役割であり、移動性人間テレビの役割なのである。したがって、間主観性とは多数の(または無限の)人間の観察内容の間の一致ではなく(それは論理的に比較不可能)、多数の報告の間の一致に他ならない。しかも、これらの報告を私の意味に解しての上である。

こういうことは、科学知識(または日常的知識)の間主観性を私の私物化することになる。一面では確かにそうである。間主観性はもともと私のものであるからである。私ぬきの間主観性は意味を失う。しかし、私の間主観性の中で、他人の間主観性は存在する。これは、報告の一致ということは当然移動律(transitivity)を満足し、Aの報告が私の観察に一致し、Bの報告がまた私の観察に一致するならば、またAの報告とBの報告は一致せねばならない。した

がってAの、B、C、D……の報告と自分(A)の観察が一致する、という報告は、当然私の間主観性の情報網の信頼度を高めるのである。こういうことそのことがますます間主観性の私物化を暴露するものだといわれるならばその通りである。間主観性の概念そのものが始めからいわば主観化され、私有化されているのである。とはいえ、間主観性の概念を捨てて科学の客観性を云々する道は形而上学に走らずしては困難なことと思う。

この間主観性の概念に連動して、事態の公共性(public face)の概念もまた訂正を加えねばならぬ。他人の内心、他人の意識とは違っていわゆる外界の事象は誰にも経験し観察できるという意味で公共的であるといわれる。しかしここでもまた、公共的であるのは他人の報告なのである。一つの事象、例えば稲妻に面して他人がその情景を報告し、私はその報告を私の経験、私の見る、稲妻の情景の描写として受け取る。このように、私以外の人間または装置が私の経験できる情景、私が経験する情景を描写したものととしてその報告を受け取りうることを、このことが私にとっての報告の公共性なのである。もちろん、間主観性の場合と同じく、私にとっての公共性の場の中で、第三者にとっての公共性に意味を与えることができる。

こうして、他人の報告、報告内容の間主観性、そしてまた報告の公共性をすべて私の経験という座標の中で解し、私物化することは一見矛盾を含むように見えるだろう。すなわちこういうことを私は他人に向って言い、他人に向って書いているわけである。ということは、こういうことを他の人が理解しまた賛同してくれることを期待しているわけである。しかし、もしある人がこのことに賛同したとすると、その人にとっては以上の叙述の中の「私」はその人の私になる。これは、その人は私の叙述に賛成するためには、その叙述の意味を変えねばならぬこと、つまり、賛成するためには反対せねばならぬことを意味するごとく見える。この点のちほど検討されるはずである(第5節)。

2 意識報告

以上の情景報告の場合は、その報告が誰によってなされようとも、それを私の見、私の聞く情景の描写として受け取ることができる。というよりそのような受取り方を情景報告と呼んだのである。しかし今度は他人の報告を、その報告者の意識内容についての報告と受け取ろうとすると原理的な困難にぶつかる。それがまさに他人の意識内容についての報告であることによって私には、経験することが論理的にできないからである。他人の心はそれを「読む」ことはできるかもしれない。しかし、他人の心を私が体験することはできないのである。シャム兄弟の兄にとっても弟の心を体験することはできない。もし体験できるとすればそこにあるのは二人の「兄弟」ではなくして、一人の「双頭の人間」である。

こうして他人の意識を私が意識できないとすれば、他人の意識についての報告を私はどうとっているのだろうか。端的にそれを他人の意識の描写とすることは私にはできない。描写されているものは私に論理的に遮断されているからである。この伝統的な他我認識の問題で、推論説または類比説(Arguments from Analogy)が登場するのはこの場所においてである。私自身が腹痛の際にやる振舞と似た振舞を他人がやるとき、その他の人の腹痛を推論または類比的に知る、と考えるのである。この類比説は他の場所(哲学雑誌七三六号「類比による想像」で詳しく検討したのでここでは概略にとどめたい。しかし要点は、この類比で推論されているものはあくまで、私の意識経験、私の腹痛であって、彼の腹痛ではないことである。このことは知覚の場合に最も明瞭になろう。彼が(私にとって)赤いものに面して、私と全く同様な反応応答をすることから、彼は私の、赤い知覚と同じ知覚を持っていると推論するのである。この場合、

第一に、ここで言われているのはあくまで私の色知覚であること、第二に、私の色知覚の中からいかなる色(赤、青、黄 etc.)を推論しても全く同様である、ということに注意してほしい。つまり、何色の知覚を推論しても何の変りもないような推論、すなわち推論しても推論しなくてもよいような推論であるということである。この点を避けて、私の意識内容の登場を禁じて他人の意識を想定しようとするならば、他人の意識は一つの Ding an sich となってしまう。

以上のことを意識報告の問題に持ち込むと、推論説は結局のところ他人の意識報告を私のある意識内容(例えば腹痛)についての描写に基づけることである。事実、他人が「胃の下の方が錐でもまれるようだ」と言ったとき私の想像するのは、私の胃の痛みの記憶、または想像である。しかし、私が今胃痛に悩んでいるのではない。この報告はあくまで彼の胃痛についてなのである。ということは、この報告を意識描写と受け取るうとするなら、私の胃痛の想像以外に何事かを受け取らねばならぬ。それが彼の胃痛である。しかし上に述べたように彼の胃痛を痛んだことは私にないし、またありうるはずがない。したがって彼の胃痛の描写とすることはできないのである。それにもかかわらず私はこの彼の報告で何事かを理解している。では彼の意識報告を私はどのように受け取りどのように理解しているのだろうか。

上のようにそれを何かの情景(私の腹痛もまた一つの情景である)の描写として取ることができないとすれば、他人の意識報告は元来報告ではないと考えるべきではなからうか。では、報告でないというのであれば、それを私は何と受け取っているのだろうか。一つの振舞として受け取っているのである。痛んだラジオが雑音を発するとき、その雑音はラジオの一つの振舞であり、「ラジオの痛み」の一部をなしている。つまり、「ラジオが痛んでいる」この意味

の一部として「雑音を出す」ことが含まれ、雑音を出すという振舞はその他の振舞と一緒にあって、「ラジオの痛み」を構成しているのである。これと類比的に、「胃が痛い」という発言は、その話者の「胃痛」を構成する振舞の一つと受け取るのである。換言すれば、他人の「胃が痛い」という発言は、何事かの報告なのではなく、その発言行為そのものがその人の「胃痛」の一部なのである。そのように受け取るのである。ちょうど、ある色盲テスト表の模様が読めないことは、その色盲者の色覚についての報告なのではなく、その人の異常色覚そのものの一部であり、また外国語の会話が達者だということはその人の外国語能力についての報告ではなく、まさにその能力の一部であるのと同様である。

こうして、他人の「胃が痛い」という発言をその人の「胃痛」を構成する振舞の一部として受け取る。この発言以外に「胃痛」を構成する振舞は多々ある。身をよじる振舞、ものを食べられないという振舞、冷汗という振舞、ある種の表情という振舞、動作の不活潑という振舞等、あげればきりが無い。これら無数の振舞とならんで「胃が痛い」という発言の振舞が「彼は胃痛」という情景を構成しているのである。「胃が痛い」という発言はこの「彼は胃痛」という情景の報告ではなく、その情景の一部なのである。この発言を何かの情景(彼の意識内容)の報告とは取れないのだから、このように情景の一部として取らざるを得ず、したがって日常われわれはそう取っているのである。

この取り方では、他人の意識は私に遮断されているのではなく、稲妻や落石と全く同様、私に観察できるものである。前節での意味で間主観的かつ公共的なものである。もちろん、こうなったのはそうなるように取ったからである。しかしこれ以外の取り方ができるようには思えない。そしてこれ以外の取り方ができないということが正しければ、そして日常われわれが他人のこの種の発言によって何事かを了解しているのであれば、事実われわれはこのように取

っていると言わざるを得ない。

さらに、この取り方では、心理学と物理的科学的の間に対象の原理的違いは生じない。両者はともに間主観的かつ公共的であるし、AがBの胃痛について私にする報告と、Aが電位計の針の位置について私にする報告は、ともに情景報告(前節の)として私は受け取ることができる。また、被験者のいわゆる内観報告を、「内観の報告」として受け取るのではなく、被験者のある状態(腹痛、異常色覚、注意、識別等)を構成する振舞の一つと取るのであれば、この内観報告は間主観的公共的な科学に平等な市民権を持って登場できる。

だが一方、この取り方では、前節の情景報告の場で現われた、私と他人との非対称性が一段と尖鋭に現われてくる。私自身が「腹が痛い」というとき、私はまざまざとした情景の報告をしているのである。ところが他人が「腹が痛い」というとき、それは何事の報告でもなく、その人の腹痛の振舞としか受け取ることはいできない。しかし、その人は自分の腹痛の報告としてその発言を意図したはずである。しかし、このことは相互了解の上に大した影響は与えない。その人が自分の腹痛を私に知らせようと意図したのであれば、その意図は成功したのである。なぜなら、私はその発言を彼の「腹痛」の振舞の一部として受け取ったのだから、「彼が腹痛を起している」ことを私は了解したのである。つまり、彼が私に告げようとしたことは私に通じたのである。そのことは彼が手ぶり身ぶりで腹痛の振舞をしてみせても私に通じるであろう。しかし、手ぶり身ぶりの振舞に代えて、「腹が痛い」という舌ぶり口ぶりの振舞によってもまた私に通じるのである。

しかし、根本的な(私と他人との)非対称性は、「腹痛」の意味に現われる。「私の腹痛」に与える意味と、「彼の腹痛」に与える意味とは全く異っている。「私の腹痛」は端的に私の腹痛を指している。ところが「彼の腹痛」は振舞の集合

なのである。「私の腹痛」は端的に痛い、「彼の腹痛」は振舞の集合として当然痛くもかゆくもない。ただ「痛そうな振舞の集り」なのである。しかし、他人の痛みが私に痛くないということは、単純な真理であろう。とすれば、ここでの取り方の非対称性は既に、自他の区別の際からあった非対称性であり、ここでの取り方によって生じた非対称性ではないと言える。

以上の他人の意識報告の取り方では、他人が腹痛に悩んでいることを一群の振舞として受け取る。この点で他者の腹痛を一つの踊り、または舞いになぞらえることになる。一連の動きがある型(振付け)に従うとき、それが特定の踊りになる。その踊りを踊ることはとりもなおさずその一連の動きをすることに他ならない。そしてもし他人の腹痛をその人の一群の振舞として受け取るならば、それはその人の腹痛を一つの踊り、腹痛の踊りとして受け取ることである。多彩な表情を伴い、時には歌(腹が痛い!)を伴い、そして無限に変化してゆく流動的な踊りである。身をよじる、激痛の踊りもあれば、苦痛を抑えた静寂な、痛みの踊りもある。それらの踊りを見る時、私にあるいは同情の念が、あるいは讃嘆をまじえた同情の念が起っても不思議はない。一連の音波が私に音楽的情感をよび起し、絵の具の配列が私に絵画的感情を与えるのと同様、一群の振舞が私に人間的感情をひき起すのである。もちろん、この同情の背後には、私が私自身の痛みを経験し想起することが恐らく必要であろう。我が身につまされることが必要であろう。人の痛みへの同情の半ばは、私自身の仮想的情况への同情であるかもしれない。しかし、このことはこの同情があくまで他人の振舞、他人の踊りに対する同情であることを変えはしない。われわれは痛みの踊りを踊る犬に同情し、傷ついた芋虫ののたうちまわる踊りに同情し、さらに暴風に身をよじる木々に同情し、斧を打ち込まれる木をみて身ぶるいする。犬の痛覚がどのようなものか、痛覚が果してあるのかないのか、これらは意味を与えない問である。

この間は意味のない間でありまた必要のない間である。犬の「痛そうな振舞」こそその犬が「痛がっている」そのことなのであり、それに対してわれわれは同情するのである。木に知覚神経にあたるものがないことをわれわれは知っている。しかし樹木に特殊な愛着のある人は、風に痛めつけられる木の姿に、身を切る思いをすることもある。犬猫や木石の振舞に同情を感じるか感じないかは、人それぞれの性向によることは、音楽や踊りに対する反応が人それぞれであることと変りがない。しかし要点は、単なる振舞に対してわれわれが深い人間的感情を抱くということに不思議はない、ということである。人の痛みを一群の振舞として受け取るとはその人に対する同情をいささかも割り引くことにはならないと言える。

この節で述べてきた一種の行動主義の困難は、単なる振舞に対する人間的感情の問題にあるのではなく、振舞に乏しい意識報告の場合にある。つまり、ほとんど何の身ぶりをも伴わないで他人が語る場合である。語る、ということの一つの振舞である。しかし、その振舞以外には他に何の振舞も伴わない場合、われわれはその報告をどう受け取っているだろうか。例えば、人がその知覚内容を報告する場合である。彼は「赤いセダンが見える」と報告する。それを情景報告として受け取ることはたやすい。だが、それを意識報告として受け取ろうとする時、上に述べた理由で、それを一つの振舞として受け取る以外にはない。しかし、腹痛の場合と異り、この場合は報告者の発言が組み込まれるべき踊りがなく、踊りではなく語りなのである。したがって、振舞としてはその発言、厳密にはその発音だけしかない。しかし、(Aが「赤いセダンが見える」と発音している)ことと、(Aに赤いセダンが見えている)ことは明白に違う。だといって、Aの発言を意識報告としての報告と受け取することはできない。Aの知覚内容は私に立入禁止であり、私にとっては無意味だからである。こういう事情の下で、Aの発言を私はどう受け取っているのだろうか。

換言すれば、(Aに自動車が見えている)という事で私は何を理解しているだろうか。これには次のように答えられると思う。即ち、(1) Aがその自動車を見得る場所に居り、Aの眼はその方に向いている、(2)その自動車の細部の状況についての質問に答えられる、大体この二つのことを理解している。このことが正しいとすれば、この二つに、(0) 今Aは「自動車が見える」と発言している、ことを加えれば、これがその発言によって私が受け取るころのものになるのではあるまいか。

そうだとすれば、この中の(0)は一つの振舞であり、(1)もまたAの現在位置と姿勢という一つの振舞である。さらに(2)は注文に応じてAがおこなう質疑応答の振舞である。そして事実、(0)が欠ければわれわれは、Aが自動車を見ているかどうかかわからず、(1)か(2)が欠ければ通常は、彼は自動車を見ていないと言うはずである。すると結局、Aが「自動車が見える」と報告するとき、私は(0)と(1)の振舞とし、さらに(2)の(振舞の disposition—振舞の待機)としてその報告を受け取るのだと言える。踊りの比喩を繰り返すならば、踊りではなく、踊りの待機の姿勢として受け取るのである。知覚報告にあからさまに現われるこの(振舞の disposition)は腹痛その他の報告にも多少なりとも含まれている。病氣と仮病とをわけ、人の気持を忖度し、人の次の振舞を予測する、これらはすべてこの(振舞の disposition)においてなされるのである。多くの人が指摘したように、大部分の概念(特に自然科学の概念)は dispositional であることを考えれば、このことはむしろ当然であろう。こうして、発現した振舞に乏しい意識報告も、豊かな振舞の disposition を持っており、それによってその報告を振舞として受け取ることを自然にしているものといえる。

3 還 元

以上のように、他人の意識報告を振舞として受け取ることは、他人の意識についての命題をその人の振舞の描写にある意味で還元することである。この問題をその一つとして、還元ということは多くの重要な哲学問題に度々中核的役割を果たしている。その当否を別として、善を快楽に還元し、理論的概念を操作の実験的概念に還元し、性格や性質を行動の集合に還元し、物理的事物をセンスデータに還元し、あるいは逆に知覚を物理生理的現象に還元する。哲学問題のみならず自然科学の内部でも、還元は最も重要なことである。マクロ現象(化学変化、音、熱、電流、遺伝等)をミクロ事象に還元することは自然科学の基本的要請であるとさえ言える。あるものがあるものに他ならぬ、という nothing but の知見の重要性は疑いを入れないが、それはとりも直さず還元の見解に他ならない。

しかし、哲学問題における還元には常に困難が付きまとい、還元の当否について論議が絶えない。この困難または難点を幾つかの哲学問題にあたって観察してみると、おのずからそれら全部に通じる共通の難所というものが浮んでくる。それは次のことである。あるカテゴリーAのもの(例えば、物理的事物、理論的概念、他人の意識)を別のカテゴリーBのもの(例えば、センスデータ、操作概念、振舞)に還元しようとする時、(1)一つのAはBの無限の項目に還元されざるを得ない、(2)その還元を具体的に書き上げることができない、この二点である(この他にもあるだろう)。例えば、物理的事物(例えばコップ)についての記述を、センスデータについての記述の集合に還元しようとする、その集合は無限にならざるを得ず、また、その集合を具体的に(例え不完全にでも)書き上げることができず、せいぜい行きあたりばったりの例をあげてヒントとする以外にはないのである。

現在の問題、即ち他人の意識についての話を、意識報告の発言を含んだ振舞の集合に還元する場合にも同様なことが出る。人の腹痛を還元すべき振舞は無数にある。表情一つをとってもその記述には限りがなく、また無数のパリエ

イションがある。そのバリエーションを撰言的につなぐと撰言肢の数がまた無限になる。そしてそれらを書き上げてゆく場合の具体的方針は誰も知らないであろう。

では、還元は哲学的空想だというべきだろうか。そうではあるまい。ただ、「還元」の性格を少し変えなければならぬ。まず、AをBに還元するとき、Bの項目が無限になることは認めねばならぬ。それを例えば、 B_1, B_2, B_3, \dots としよう。さらに、この B_1, B_2, B_3, \dots を具体的に書いてゆく方針、何等かの根拠ある方針はBの中にとどまる限り見当らぬことも認めねばならぬ。しかし、その方針をAが与えろと考えるのである。すなわち、Bの領域で任意に一つの命題を取った時、それが B_1, B_2, B_3, \dots の集合に属するか属しないかは、Aの意味によって判別するのである。換言すれば、還元の場合の判別方法、還元の場合の作成方法は、Aそのものの意味によって与えられるのである。私は他人の腹痛を何等かの意味で理解している。ということとは、他人が腹が痛い、ということとは私にとって無意味な言葉ではなく、それが何であるかはともかく、その言葉を了解している。では何を了解しているのか？ まさに、任意の振舞が与えられた時、それが他人の腹痛の還元集合に属するかしないかを判別できる、という点で他人の腹痛の意味を了解しているのである。簡単に言えば、ある振舞が他人の腹痛の振舞であるか否かを知っている、このことが「他人の腹痛」の意味を知っていることそのことであり、vice versa。少し言い方を変えて次のようにも言える。哲学問題での還元において、AがBに還元されるなら、まさにそのことからしてAとBは同一のカテゴリーに属するはずである。つまり、AはBの領域の中にある。そしてAの機能はBの中である集合をかき集めることなのである。したがってAを抜いてはその集合をかき集めることはできない。したがって還元を主張する仕方として、一応AとBとを別なカテゴリーとし、Aに当るBの集合を提出しようとしてもそれができないのは当然である。そうしないで、Aは当初

からBの平面の上にあり、そしてその機能がBの中の集合の構成にある点を指摘する、この形で主張すべきなのである。

このことを言語的に言えば、AがBに還元されるということは、Aを言う言葉を消去してBを言う言葉で置き換えられるということではなく、逆にAを言う言葉は消去不可能であり、それこそBの集合を指定する言葉なのである。物理的事物に関する命題をセンスデータに関する命題集合に還元できるということは、事物言語を消去できるということではなく、事物言語こそセンスデータ命題の集合を指定する欠くべからざる言葉だといわねばならぬ。同様なことを他人の腹痛についても言える。他人の腹痛を振舞の集りとして受け取れることは、「他人の腹痛」という言葉または概念を取り去ることができるというのではない。逆にその言葉がなければ、その振舞の集りを指定し表現することができないのである。その振舞の集合を指定する言葉として、その集合にどの振舞が属しどの振舞が属さないかを判別できる能力として、「他人の腹痛」という言葉を習い、その意味を理解しているのである。

もちろんこの判別が厳密にきっぱり行われるわけではない。むしろ逆に非常に曖昧でまた流動的であると言わねばならぬ。しかし言葉はすべて多少なりとも曖昧で流動的である。そして、この曖昧さによって今述べたことは影響をうけない。というのは、元来「他人の腹痛」の意味が曖昧なのだから、その振舞の集合を判別する機能は当然曖昧なのであり、そのことによって判別機能の存在はいささかも否定されないからである。

さらに、「他人の腹痛」の意味が曖昧であることに加え、その適用の対象についても不安定である。犬や馬にも適用するのだろうか、火星の知的動物にも適用するのだろうか、この適用の対象については不安定であるというよりはむしろ不定であり開いていると言ってよいだろう。そして不定であるべきなのである。犬に痛覚があるかないかと問う

ことは事実的意味を持たない。痛そうに振舞をする犬にどのような感情を抱き、どのように扱うか、という一人一人の犬に対する態度の問題なのである。その態度によって「犬の腹痛」に意味を与えるか与えないか、また与えるとすればどのように与えるかがおのずから定まってくるのである。つまり、犬が痛みを感じるかどうかという無意味な問題ではなく、痛そうに振舞う犬を、痛そうに振舞う人に準じて扱うかどうかの態度の問題なのである。したがってそれは各人各人の優しさや犬との親しさが強くひびいて定まる問題なのである。聖フランシスと犬殺しの違いは態度の違いであって正誤の問題ではない。

以上のことから、「他人の腹痛」とは一群の振舞の集合に他ならず、「他人の腹痛」の意味はその集合を判別し指定する役割を果たすといえる。このことから、「他人の腹痛」はその振舞集合のゲシュタルト(パターン)と解することができる。事実、一般にゲシュタルトといわれるものの中に、上に述べた還元が問題となる哲学問題の原型を見ることができる。

一番簡単なゲシュタルトとして幾何図形、例えば円を取ってみよう。円はまず点の集合である。したがって円についての話は、その点についての話で置換できるように思える。つまり、円を点集合に還元できるように見える。しかし、前述の哲学問題での還元の難点が寸分たがわずここに現われる。即ち、円が点集合だと言うのなら、どんな集合なのか、その集合を具体的に指定してみてもよいと要求できる。もちろん、答は円の形をした点集合だと言う他はない。つまり、その点集合を指定するには、元の円という概念そのものに訴える他はないのである。円という言葉は消去できないのである。しかし、このことは何も円が点集合以外のものであることを意味しない。円という図形を構成しているのは点以外になく、点以上のものを必要としない。ある点集合以外に何か円というものがあるわけではない。

結局、円とはある点集合を指定する概念なのである。円とはどんな形であるかを理解することは、どの点を排除しどの点を取りこんで集合をつくるかを知ること、そのことに他ならない。

この例がこれまでの問題と持つ類似性は見誤られる恐れのないものである。そしてこのゲシュタルトの問題から哲学問題を眺めてみるならば、現象主義にあっては事物命題は知覚命題集合のゲシュタルトであり、他我の問題にあっては他人の意識についての命題は振舞命題集合のゲシュタルトだと言うことができよう。

4 機械と他人

以上において、他人の意識報告は一つの振舞として受け取らざるを得ず、他人の意識についての命題はその振舞に関する命題の集合であると述べた。すると非常に包括的な、他人に「心がある」とか「意識がある」とかという命題もまた意識についての命題の一つとして振舞命題の包括的集合となる。端的に言えば、「心ある振舞をする」ことが「心ある」ことなのである。

ここでいう振舞とはこれまで端的に言えば他人の身体という一つの物体の動きに他ならない。当然のことだが、身体は人のであれ私のであれ物体以外の何ものでもない。このことは生理学を始めとし自然科学の知識の進歩とは無関係に、ほぼ論理的に言えることである。空間的存在としての身体をどんなに微細に探索しても物以外のものがあるはずはないのである。何かが発見されるということは、それがわれわれの五官に直接にかあるいは器具を通じてかである。そうして、五官や器具にかかるということは、五官なり器具に何かの影響を与える、つまり五官または器具とエネルギーの受授をし、相互作用を起すということである。そしてそのようなものをわれわれは物と呼び物質と呼ぶの

だから、身体に物以外のものが発見されることは論理的にない。そして物質の動きを観察し記述するのが(広義の)物理学なのだから、人の体内の現象で物理学的でないものはむしろ定義的に言っているはずがない。いくらか誇張して言えば、人の体はアブリオリに、または定義からして、物体以外の何ものでもなくまた物理現象以外の何ものでもない。

こうして他人(それに私の体)は物体以外の何ものでもない。そしてこの物体がある型の動きをするとき、「生きていく」と言い、心ある動きをするとき「心がある」と言うのである。「生命」も「心」も物体運動のゲシュタルトに他ならない。このゲシュタルトは共にある曖昧さと、適用対象の不定を持っている。ピールスの動きを「命ある」とするかしないか、犬の動きを「意識ある」とするかしないか、多くの人にとって不定である。そしてそれをどう決定するかは前節で述べたように知識の問題ではなく態度の問題なのである(精しくは次章)。

したがって、今かりにあらゆる点で人並みの運動をする(したがって人並みの形をした)機械があるとしたとき、それを「生きた」「心ある」ものとするかしないかもまた、知識の問題ではなく各人の態度の問題である。ただ態度の問題には知識がひびく。即ち、機械と他人は共に物体であり共に物理現象であるという知識の下では、機械が物であるというだけで態度が影響されることはできない。したがって、この仮想の人工人間に対して自然人間に対するのとは異なる態度をとるとすれば、それはその出生の違い、生れの違い、製法の違い以外にはあるまい。もちろん生れの違いで態度を変えることは自然である。大規模な人種差別の他にわれわれは家族、血族、赤の他人を区別して異なる態度をとっている。したがって、工場生れの人工人間に異なる態度を取るのも自然であろう。しかし問題はここではどういう態度をとるかということではなく(それは社会的、法律的、道德的問題である)、それが態度の問題であって、人工人

間は果して人間か、生命を持つのか、意識があるのか、という無意味な問題ではないということである。後者の間は事実問題としては全く意味を持たない。意味を持つとすればそれは辛うじて定義の問題として意味を持つ。即ち、工場出来の人形が「生き生きとした」「心ある」振舞をするのを以って、その人形は「生命を持ち」「意識を持つ」と定義するかしないかの問題である。それは全く気の抜けた問題である。定義はしたいようにできるからである。

しかし、単なる定義、しておくだけの定義ではなく、ある態度を背負った定義ならば別である。その人形が「命と意識を持つ」と定義することが、その人形を社会的道德的に人として扱うということを含んでいるのであれば、その定義を下すか下さぬかは重大な態度決定に他ならない。なぜなら、それによってその人形をこわせば殺人罪で裁かれ、その人形を雇えば給料を支払わなければならないからである。そのような覚悟を背負って定義を下すことは、その人形に一つの決定的な態度をとることになる。それは選挙権や飲酒の権利の点で若年者を差別し、殺人罪の不適用の点で一カ月の胎児を区別する態度と同種の態度の決定である。

それに対し、現在ある電子計算機がある振舞をするを以って、その計算機が「考える」と定義する場合は、単純な定義を出ない。そう定義したければよいのであって、人間が「考える」場合の振舞とはゲシュタルトが違っているのだから混乱を起す心配はない。同様に自動車の「気嫌が悪い」、ストーブが「浮かれている」と言っているのだから、差支えもない。

一方、われわれが人間仲間に適用する意識語の定義、即ち振舞のゲシュタルトは長年にわたった親密な共同生活から歴史的に形造られてきたものである。そしてお互い同士の間で絶えず密接で多岐な交渉があり、莫大な量の会話がなされている。その結果、意識語は瞬時に一挙に把握され滑らかすぎる流通をするため、その振舞のゲシュタルトと

してのぎごちない性格が見逃がされやすく、他人のことを語ること恰かも我が心の如く感じるに至ったのではあるまいか。しかし、不慣れな外国語を使うように、一語一語その意味を気にしながらたどしく語り直してみる時、他人の意識についてではなく他人の振舞についてのみしか語れないことに気づくのではあるまいか。

5 思想の交換

これまでに主として扱ってきたのは、窓外の自動車についての情景報告とか、腹痛の意識報告とか、とにかく比較的具体的な主題についての他人の報告であった。したがって私がその報告を受け取るときには、それを私の経験する自動車の描写、私の経験する他人の振舞とかとして受け取ることができた。しかし、このような具体性を持たない抽象的な主題についての会話とか議論とかの中の他人の話を私はどのように受け取ることができるだろうか。例えば、数学について、あるいは論理的妥当性について、あるいは今私自身が述べているような哲学問題について、他人と語りあうとき他人の話を私はどう受け取ることができ、事実どう受け取っているのだろうか。

それらを広い意味での情景報告と受け取ることができ、またそう受け取っていることはほぼ間違いない。その情景は私の知覚できる情景ではないが、私の思考内のものであり思考において眺め把握できるのである抽象的情景である。他人が私の数学的証明の誤りを指摘してくれるとき、私は彼の発言を私の思考過程についての報告と受け取り、私の考えている証明を再検討するのである。また、光学的虚像や生理的錯覚について他人が語るとき、私はそれを、私の理解し私の経験する虚像や錯覚についての報告として受け取ることができ、かつそう受け取っている。たとえば、その主題が私の経験したことのないもの(例えばメスカリンの影響)であっても、私は私の経験から組み立てた私の想像に

ついでに描写と受け取ることができる。

一方、それらの他人の話を意識報告として受け取ろうとするならば、第2節で述べた他人の知覚報告の場合と同様、振舞の *disposition* として受け取ることができ、またそれ以外に受け取りようはあるまい。もちろんこの場合の振舞はほとんど、可能的質疑応答という発声行動からなりたっている。ただ第2節の知覚報告の場合との相違は(1)の点、つまりある特定の空間的位置と姿勢の項がここでは落ちる点であることは、この場合は肉眼で眺めるような主題ではないことから当然であろう。例えばある人が私にピタゴラスの定理を説明するとき、それをその人の意識報告、即ちその人がピタゴラスの定理に注意を集中し私に向かって説明しようとしているということ、これを私が受け取ろうとするならば、それを一連の可能的質疑応答の *disposition* として受け取る以外に方法はない。事実、一人の中学生がピタゴラスの定理を理解している(彼の意識で)かどうかをためすには、彼に一連の口答または筆記の試験を課してみる以外にはない。つまり一連の質疑応答の振舞の *disposition* を現実化させてみる以外にはないのである。

こうして、大部分の抽象的会話における他人の話もまた、情景報告(広義の)として受け取ることが容易であり、また意識報告として受け取ることもできる。しかし、ここに特別の考慮を必要とする種類の会話がある。それは今現に述べているような、自他の非対称性を陰に陽に主張する、または前提とする命題の場合である。例えば、私が今現に述べていることは、すべての他人の話を私の経験内のこととしてしか受け取ることではできぬ、ということである。しかし、この私の主張は他人に向ってなされ、暗に他人に賛同を求めているのである。では、幸いある他人が私に賛成したとすれば、その賛成の発言を私はどう受け取るのだろうか。その受取り方がないか、受取り方があっても受け取ること自体によって私の主張が成り立たぬということになれば、私は当てのない独り言をいつているかあるいは自

縄自縛に陥ったことになり、いずれにせよ黙さねばならない。そして多少なりとも独我論的要素を含む主張は同じはじめにはまることとなる。だが、この危惧は表面上のものであって精しく検討するならばその恐れはない。

ある人が私に賛同してくれて「君(私)の腹痛の発言を私(彼)は君(私)の振舞の集合として受け取る」と発言したとする。問題はまず、この彼の発言を私はどう受け取るかである。私は私の主張に忠実であるためにはこれをこれまで通りの受取り方で受け取らねばならない。さて、彼の発言に現われた、(君(私)の腹痛の発言)と(君(私)の振舞)は共にそのまま私の経験内の事がらである。問題は彼の、(受け取る)を私が、どう受け取るかである。彼の、(受け取る)は(理解する)の意味であり一つの意識語である。したがって、この彼の「……と受け取る」という発言を私は意識報告として受け取る。即ち、質疑応答の disposition として受け取る。こう受け取った上で、この発言はどのような形で私の主張の支持または確認となるかが、次の問題である。

ところが明白なことは、文字通りに彼の発言内容をみても、上のように彼の発言を受け取っても、彼と私とは違うことについて語っているのである。省略的に言って、私は私の受取り方についてある主張をし、彼は彼の受取り方について語っているのである。さらに、彼の受取り方を上のように私が受け取った上では、彼の発言は振舞の disposition なのであり、しかも私の主張に従って私がそう受け取っているのである。この点からみれば、彼の賛成発言は私の主張の何等の支持にもならないようにみえる。確かに彼は私の意識に立ち入れないのだから、私の主張が私の意識内に関する主張であるならば、彼の如何なる発言も私の主張を直接には支持し得ない。

しかし、私が科学者として例えば一つのメーターの読みについて他人の発言を支持に使う場合を考えてみると似たことが起っているのである。私にはメーターの針が5ボルトの位置にあると見える。これは私の意識の中の事がらで

ある。そのとき念を入れて他人にメーターを見てもらい、「5ポルトだ」という賛成を得たとすると私は彼の賛成発言を私の主張の支持とする。この時、彼は私に見えるメーターの〈見え〉を見ることはできず、したがって私のその〈見え〉について語ることはできないのである。しかも、私は彼の発言を私の主張の支持とするのである。

この理由は次のところにある。彼の発言が反対に否定的であったときには私はメーターを見なおし、多くの場合私の見誤り（もちろん〈見え〉には誤りはあり得ない。ここでいうのは不注意とか正しい視角をとらなかつたとか影を読んだとかの誤りである）に気付き私は読み方を訂正する。したがって彼の賛成発言は私にその訂正の必要がないことを私に意味する。その意味で彼の賛成は私の主張の支持ととれるのである。全く同様なことが数学の証明の場合にもあてはまることは明らかであろう。

そうしてまた、同様なことが当の問題である私の主張にもあてはまる。私の哲学的主張に他の人が賛成発言をする時、その発言は私の主張の直接の支持にはならない。しかし賛成の発言という振舞があるとき、その人とのこれまでのやりとりから帰納的に推論して、私は私の主張の誤りである可能性が何分か減つたとするのである。この意味で他人の賛成発言は自他の非対称を言う命題においてすら一つの支持となるのである。

この検討が正しいとすれば、他人の発言をすべて私の経験の中のこととして受け取らざるを得ないという主張を他人に向って述べるものが許され、その賛成発言によって支持されることを期待し、反対発言によって誤りを発見する機会を待つことが許されるものと思う。