

國學院大學學術情報リポジトリ

Mind, soul and spirit : what can philosophy say about mind in the era of science of mind?

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2023-02-05 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: Kihara, Shino, Kotegawa, Shojiro, Nishimura, Yohei, Someya, Masayoshi, Kanasugi, Takeshi メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/00000141

〔座談会〕

心・魂・精神

—心の科学の時代に哲学は心について何を言えるのか?—

◆國學院大學若木タワー四階 会議室〇五

◆平成二十七年十月二十七日(火) 午後四時

木原 志乃(本学教授)

小手川 正二郎(本学助教)

西村 洋平(本学兼任講師)

染谷 昌義(高千穂大学准教授)

司会 金杉 武司(本学准教授)

金杉 座談会の司会を務めます、國學院大學文学部哲学科の
金杉でございます。よろしくお願いいたします。

まず、私から最初にこの座談会の趣旨の説明をしたいと思
います。脳科学という学問分野が今日覚ましい発展を続けてい

て、現代は「脳科学の時代」とも呼ばれることがあります。さ
らに、多くの人が考えているように、心を理解することが脳を
理解することにはほかならないのだとすると、現代は「心の科学
の時代」と呼ぶこともできるように思われます。他方で、私た

ちが心と呼ぶものは、哲学の歴史の中では魂であるとか精神というような異なる名前前で呼ばれてきた、あるいは今もなおそういうふうと呼ばれていることもありすが、古代ギリシア時代から一貫して哲学の主要なテーマの一つであり続けてきました。しかし、先ほど言いましたように、心の科学の時代とされるこの現代において、哲学は心について何か言うことができるのだろうかというふうに思うのですね。また、現代の英米哲学には「心の哲学」という分野、まさに心を主題にした分野があります。その心の哲学においては、心を脳へと還元する可能性の問題が盛んに論じられているのですが、そのように、そもそも心を理解することを、イコール脳を理解することと位置づけてしまうことで、見落とされてしまうような心にかかわる哲学的問題はないのだろうかということも意識しながら、座談会のお話を進めさせていただければと思います。

その際に、心の哲学は英米哲学の一分野ですが、英米哲学にとどまることなく古代から中世、近代の哲学、そして現代の現象学や、哲学と心理学の両方にまたがるような生態心理学といった多様な観点から、この問いについて考えていきたいと思っております。そういう観点から今日は、國學院大學にゆかりのある、まさに所屬している人も含めて、四人の方にお集ま

りいただきました。私は今お話ししました現代の英米哲学の心の哲学を専門としております。私と同様に本学の哲学科の教員として現象学ご専門の小手川正二郎さん、それから古代哲学ご専門の木原志乃さん、このお二人に今日は参加していただくとともに、現在、國學院大學の兼任講師をお務めの古代哲学ご専門の西村洋平さん、それから現在、高千穂大学人間科学部准教授で、生態心理学を主なフィールドとされています染谷昌義さんをお招きしています。染谷さんは、実は十年ほど前まで國學院大學で兼任講師を務められていました。皆さん國學院大學に縁のある方で今日は座談会をやりたいと思っております。

まずは、私も含めて一人ずつ十分程度このテーマでどういったことをお考えいただいたか、あるいはそれぞれのご専門の分野でどういったことが言えるのかを簡単にお話しいただきたいと思っております。その上で、皆さんから出てきたお話について対話していく時間を後半に設けていきたいと思っております。

まずは、心の哲学を専門とする私からお話をさせていただきます。と思います。

そのお話をする前置きとして、まず、前世紀・二十世紀の心の哲学を簡単に振り返ってみたいと思っております。その二十世紀の心の哲学の中心をなしていたのは、心と脳の同一性、これは先

ほども言いました、心の脳への還元可能性と置きかえることもできますが、これに関する議論でした。一九五〇年代に登場した心脳同一説から機能主義、そして非法則的の一元論という広い意味で心と脳を同一視する立場とデカルト以来の二元論との間の論争が中心をなしていました。そこでの議論の基本パターンは、次のような形をとっていました。心の状態、いろいろな信念であるとか、欲求というような心の状態や、それが持っている諸特徴、たとえば志向性であるとか、意識であるとか、こういったものを脳のいろいろな状態や、脳が持っているいろいろな特徴で十分に説明できるかどうか。これによって同一性というものが成り立つのかどうかということを議論してきたわけですね。

その際、その心にどんな状態があるか、心がどんな特徴を持っているかといったことは、哲学者が素朴心理学と呼ばれる日常的な心の概念分析によって明らかにするのだという前提で話が進められていきました。こういう枠組みにおいては、心の概念分析と、それに基づいてその同一説が成り立つかどうか、これに関する議論は、哲学にしかできない仕事だと位置づけられていて、その心の状態や心の諸特徴の脳神経的な相関物、たとえばこういう知覚状態にあるときにはこういう脳状態が生じ

ているであるとか、知覚のこういう特徴があらわれているときには脳のこういうところが興奮状態にある、というように対応する脳神経状態を明らかにすることが、脳科学にできることのものであり、位置づけられていました。つまり、脳と心が同一かどうかは脳科学だけでは決して明らかにならなくて、心の状態・諸特徴と脳の状態・諸特徴の両方を視野に入れた哲学者であつて初めて同一説の是非を明らかにすることができるという枠組みになつていたわけです。

その中で、心と脳を同一視する見方と二元論の間の論争がずっと続いていました。二十一世紀に入つて、その議論はやや詰まった感じになっていきます。議論が出尽くされたような状態になつていまして、意識に関しても志向性に関しても、あまり新たな本格的な議論は出てきていないような印象を私は持っています。

近年むしろ盛んなのは、その先ほど出てきました脳神経的相関物を探求することです。これは脳科学が主にやるわけですが、哲学者もかなり目を向けています。それを明らかにする認知科学という科学を基礎づける科学基礎論の役割として、心の哲学が位置づけられるような面も見られているのですね。そういう心の哲学を認知哲学などと呼んだりしています。

一見しますと、脳神経的相関物の探求と、その基礎論である認知哲学をやるのは、同一性の議論にとつてはつまらない話であるように思われます。哲学者がやる仕事は心の概念分析と同一説の正否についてであつて、この議論こそ哲学者のやるべきことではないかと思われるわけです。しかし、その内実をよく見ていくと、実際はそれほどつまらない話ではなくて、むしろ哲学がやるべきことに對して、問題を提起している面もあるのです。というのも、脳神経的相関物を探求して認知哲学を展開すること、これまで心の哲学で前提されてきた諸概念が揺さぶられているからです。心の哲学で前提になって自明視されてきた心の諸特徴は本當に成り立つのだろうかということが疑われ始めてきたのです。

例を挙げるならば、従来の心の哲学では自己知というもの、自分の心の状態について自分で理解している状態に関して、これが必然的に成り立つ、つまり自分の心の状態について自分は必ず知っているという考え方が自明視されてきましたが、認知科学が発達するにつれて、その自己知が、ある脳状態が別の脳状態をモニタリングしているという脳状態同士の接続関係として捉えられることになって、その接続関係が成立しないこともあり得ることから、自己知は必ずしも成り立たないという見方

も出てきています。そうやって自明視されていたことが揺さぶられる。そもそも自己知が必然的に成り立つなんてどうという根拠で言えるのかと揺さぶられているのです。

こういうことを踏まえると、心の哲学がやってきた心の諸特徴を心の概念分析によつて捉えるという仕事は、自明視できるものではないのではないかと。たとえば認知科学からそれは独立にできないという疑いが出てきて、最近では哲学の仕事は、心のアプリオリな概念分析を行うことではなくて、より適切な心の概念を獲得するために経験的な事実に基づいて従来の概念を修正したり、あるいは新しい概念をつくったりすることであるという、いわば「概念工学としての哲学」という考え方が提唱されたりもしています。

こういったことから、従来の心の哲学で前提されている心の概念を鵜呑みにするのはよくないのではないかと私も最近では考えるようになってきているのですが、問題は、その「より適切な」概念を求めるときの、より適切などという評価をどう与えるのかということだと思えます。最近の自然主義的な志向を持つ哲学者たちは、その概念が自然科学とどれくらいうまく連動しているかというところで、その心の概念の適切性を評価するということを言ったりもしています。

しかし私は、哲学が考察対象とする世界の存在者は、必ずしもそういう自然科学との連動性だけで理解されるべきものではないのではないかと考えています。自然科学的实践で存在を理解されるものだけが世界の存在者ではなくて、たとえば人々を自由な行為者とみなして責任を帰属させることで成り立つようなさまざまな社会的実践において存在を理解される事物もこの世界にはあって、そういった事物を理解する枠組み・概念は、必ずしも自然科学と連動しないものではないだろうかと思いません。たとえば自己というものはまさに、社会的実践において存在を理解される事物の一つであると私は思っています。特に自らの意志を決定し、行為を選択する統一的で自律的であるような自己はそういうものではないかなと。そして心という概念の中には、自己を形づくるものとしての心という概念もあるように思われて、そういう心の概念は必ずしも自然科学との連動性だけでもって評価されるべきものではないのではないかと。もし自然科学との連動性だけで評価すると、そういう社会的実践において捉えられる自己概念であるとか、心概念はただ切り捨てられてしまうだけのものになりかねない。それはちょっと偏ったものの見方ではないかなと思うのですね。

こういった指摘をすることも心の科学の時代に哲学が言うべ

きことの一つではないかと私は考えているわけです。しかし、哲学が言うべきことは、それだけなのだろうかという疑問も提示したいと思います。今、私がお話ししたことは、あくまでも心を脳に還元できるかどうかという観点から出てきた問題提起でした。そもそもそういう観点以外のところから、心の科学の時代に哲学が言えることはないだろうかと思うのです。本日、現代の心の哲学を専門とするわけではない四人の方にお集まりいただいた狙いとしては、見落とされている哲学的な問題はないのだろうかということとをぜひお聞きしたいということがあります。私は皆さんの領域に関して勉強不足なところがあるので、当たり前のお話ということもあるのかもしれませんが、ぜひ私個人としては、そういった点を勉強させていただきたいなと思っている次第でございます。

ということと、続いて皆さんのご専門とする観点から今日のテーマに関してお話をいただければと思います。まずは、おそらく心の哲学に最も近い分野である生態心理学、こちらをご専門とされる染谷さんからお話をお伺いできればと思います。

染谷 染谷です。紹介では、生態心理学の専門と言われているんですが、私自身は、生態心理学の実証的な研究にかかわっているというよりも、もともとは現象学の研究、特にフッサール

の現象学の知覚論の研究から出発しました。そこから、博士課程に入って、英米系の心の哲学の動きを踏まえて、その中の一つとしてギブソンが創始したような生態心理学による知覚と行動のアプローチに非常にひかれて、メルロ＝ポンティなり現象学系の知覚論や行動論、身体論に関する研究も踏まえながら、生態心理学の知覚論や行為論が哲学におけるそれらに対してもっている哲学的な意義を取り出す作業を今までしてきました。だから、ドイツ語は修士までは読めて、博士課程にいつてから読めなくなっていたというのが事実です(笑)。恥ずかしいですけども。

後ほど木原さんからお話があると思いますが、現在は古代の



氏 義 昌 谷 染

哲学、とりわけアリストテレスの魂、プシューケーについての考え方に惹かれていて、生態心理学あるいは生態学的なアプローチと言われる心あるいは生き物についての考え方が、プシューケーあるいはアニマについての昔からある伝統的な考え方に近い思想的なバックボーンを持っていることを明らかにしたいというのが僕の関心です。その話を今日は少しします。

今、金杉さんから心の哲学、近年の心の哲学では、概念的な側面としての哲学という面が強いと話がありました。この後たぶん小手川さんから現象学についても話あるのですが、その現象学にシンパシーを持つ、特に身体とか、身体が状況に埋め込まれていて認知が起ると考えている心の哲学者たちが、二十世紀の終わりから今世紀も盛んに言っていることがあります。それをスローガンのにまとめたのが4Eと言われている四つのEと言われるアプローチです。embodied、embedded、enactive、extendedの四つのEをあわせて、俗に4Eパラダイムというふうに使われます。二〇一〇年以降、ローランズやギャラガーといった学者たちが言い出しました。

4Eアプローチの主張を強引にまとめると、さきほど同一説の話が出ましたが、今まで脳の中でとじられていた認知とか心の活動は、実はそこだけで完結していないという話です。脳だ

けの活動では、生活の中で実際に人間や動物が行っているような認知活動を説明するには、あるいは認知活動の特徴を捉えるには不十分であるというわけです。脳が身体の中にあつて、身体がしかるべき環境や状況の中に置かれていて、なおかつその状況の中に置かれた身体が環境との相互作用の中で行為をして動いていて、その環境も、道具とか、あるいは文化や伝統によつてしつらえられたもので、身体との相互作用の中で作り変えられていきます。このような脳・身体・環境の実相からすれば、認知活動・心のはたらきも身体化されて状況や環境に埋め込まれています。アクティブに行為して動いていて、なおかつその認知のリリースというのが外部まで延長している。このような見方が、*embodied*、*embedded*、*enactive*、*extended* ということで全部まとめて言われているのです。

こうして、内側から外側に向かってどんどん認知主体の単位を広げていくと同時に、主体の単位だけではなくて、認知主体と相互作用する周囲の範囲というのを広げていくのが、この4Eに共通に見られる特徴です。脳神経システムだけが認知の単位ではなくて、心のはたらきの単位でもなくて、全身も含んでいます。さらに認知の単位はそれだけではおさまらないで、その周囲にある環境や他者や道具、文化や伝統の中に埋め込まれ

ている。

この中に、残念ながら生態心理学の *ecological* のEが入れてもらえなかった。単なる僕のひがみでしかないですが、嫌なものです。もちろん、生態学的アプローチが哲学の中で取り上げられることはありますけど、そのエコロジカルのEは入れてもらえなかったのですね。

それはなぜか。僕の推測ですが、心の哲学になじめない独特な見方のためではないでしょうか。エコロジカルの視点は、この4Eの人たちからも批判されることは多いです。どっちかというと、生態心理学は認知する主体のはたらき、心のはたらきを捉えるときに、主体側の能力よりも、それを可能にしている周囲にどれだけ潜在的なパワーや資源があるかというほうに力点を置きながら、心のはたらきも含めた生命のはたらきを説明する傾向が非常に強いからです。

生態心理学による知覚の説明では、知覚を可能にする資源としてインフォメーションが環境の中にあると考えます。たとえば見るはたらきであればこの空气中に見ることを可能にするインフォメーションがあると考えます。アリストテレス的な言い方をすれば、見られ得るものが、色があったとして、色が透明なもの動かして目に形相を届けるという動きでいえば、その

透明なものが環境の持つている特徴を知覚主体に伝えてくれるインフォメーションです。それがあつて、主体はそれを受け取つて、抽出してものが見えるという説明を生態心理学はしません。

アフォーダンスという言葉も使われますが、アフォーダンスは環境の中のものを持つている特徴を行為にとつての価値や意味という形で言いかえたものです。基本はなぜ僕らが歩けるかといえ、ある重力環境で、傾きが一定で、重さを支えるという、何かそういう条件を持つているフィジカルな地面や床面のレイアウトがあるからだ、ということ。歩くことを可能にしているのももちろん生き物の体の中の仕組みも大事ですけど、実はそういう仕組みが活動することを可能にしてくれる環境のアフォーダンスです。この行動の場合でも、行動を可能にする周囲のあり方に説明の強調点が置かれます。

もちろんやっぱり生き物のほうが大事じゃないかという視点もあります。しかし、こういう人間や生命の形や行動のある一定のあり方が生き残つて、現在も残り続けていることには理由があるはず。残り続けるために環境が圧力をずつとかけ続けてきたという歴史がある。このことを踏まえると、どちらかというと認知する主体や心を持つ能力よりも、それを支えてい

る周りの資源が生き物の動きや生き物の認知を随分可能にしていても思える。このことを強調する点に生態心理学の特徴があるために、おそらくですけど、4Eの仲間に入れてもらえなかったと僕は推測します。4Eが内から外へ、どちらかという主体をベースにするような形で心のはたらきを考えていますが、生態心理学は外から内へ、外側がどういう構造を、自然がどういう秩序や構造を持つているかによつて生き物の中でどういう能力を獲得したり学習したりして、この世の中で生き残っていくのかと考えていくので、そこが心の哲学や4Eとも相性が合わないのだろうと僕は思っています。

現代の心の哲学の中でいわゆる4Eの動きとの連動もありながら、生態心理学的な形で心のはたらきについて考えるという動きは今でもあります。ですが、今日ここでお話したいのは、生態心理学や、エコロジカルな形で心のはたらきを見方を支えている背後にある自然観と、その自然観のもとにある心観ですね。心について論じるには、自然をどう見るかという形而上学を抜きにはできません。

心観だけ言えば、後で問題になると思いますが、生態心理学者が心のはたらきとして想定していることは、典型的なメンタルなはたらき、たとえば思考とか想像とか欲求とか知覚とか記

憶だけではありません。場所的な運動や栄養摂取とか成長も心のはたらきとして考え、心理学の説明対象に入れようとしています。これは本気です。生態心理学には植物行動の研究があります。

なぜそういうふうを考えるかというと、先ほど言ったように、生態心理学では、周囲にある資源を利用して生きるという力に、心のはたらきを見ます。それがサイコロジカル、プシューケーのはたらきという意味で、全くサイコロジの語源プシューケーについての学そのものを生態心理学はまっとうにやろうとしています。視覚とか行動とか、あるいはもっと「高等」な思考とか表象も含めて、心のはたらき・サイコロジカルなことは、環境の資源を利用した生命活動の一種という捉え方があるために、古代の魂についての考え方、アリストテレスの魂についての考え方かなり親近性のある見方をとっているということです。

心の哲学の中では、心の概念としてたとえば栄養摂取して成長することや、場所的な運動は入れられていませんし、心のはたらきとしてまっとうな扱いを受けていないと思っています。

周囲にある資源を受容して利用して生きる活動をしているところに心の、サイコロジカルなものの共通点と本性がある、こ

の見方の意味を考えていきたいなというふうに思っています。以上が、僕の心についての哲学的な思考のあり方です。

金杉 ありがとうございます。染谷さんの研究の履歴のお話の中にもありますが、生態心理学との結びつきも強い現象学という分野があります。今日来ていただいたメンバーの中では小手川さんがまさに現象学を専門とされていますので、次にお話をいただければと思います。よろしくお願いします。

小手川 小手川です。現象学を専門にしているということがおかしいですが、現象学の方面から何か言えるか、ということ提案させていただきました。大きく分けて三つ論点があります。現象学において心はどういうふうに捉えられてきたのかということ、現象学と脳科学との対比がどういうふうに考えられるかということ、最後に、金杉先生が挙げられていた、心と身体性というのを現象学の観点からどういうふうに捉えられるのかということを問題提起させていただけたらと思います。

現象学は非常に単純に言うと、どんな体験も何らか対象を指す作用、「志向作用」であるという前提から出発しています。たとえば視覚という作用は色と形を対象とし、嗅覚は臭いを対象とするという対応関係で考えるところです。それぞれの作用とその対象の本質を記述するのが基本的に現象学のやるこ

とです。

最初に金杉先生がおっしゃっていたように、現象学では、今のような心の志向性に基づいた議論がメインになります。そこでは単純な知覚だけではなく、錯覚や想像や、あるいは価値の知覚や、他人との関係なども「作用」に入れられるので、そうした価値の知覚や他人との関係もそれぞれの固有の対象を有するという論点で自然主義と対比されることが多いと思います。

二つ目の論点で、脳科学との対比ですが、近年では脳科学との類似関係を探る研究者も結構多いのです。非常に教科書的な説明を用いれば、現象学は一人称の観点からの記述をメインにしています。三人称の観点からの科学的な説明とはそこで区別



小 手 川 正 二 郎 氏

されるのが一般的です。例として、黒板を見るということを経ると、心理学的な説明や科学的な説明では、黒板を見る人と黒板との関係ではなく、黒板が光を通してある人の網膜にどのように映って、どのようなプロセスで脳に情報が伝達されるのか、あるいはそのときどういった傾向があるか、ということとを第三者の観点から説明するという仕方がとられると思います。逆に現象学的記述はどうかというと、あくまで黒板を見ている人の観点から黒板がどのように見えているか、を見えているとおり記述して、「黒板の知覚」に特徴的なことを分析するという形になるかと思えます。たとえば視覚に固有なことというのは、特定の角度から見なければいけないので、黒板の全体を一挙に見ることができないとか、あるいは、知覚に特徴的なことは黒板の一面面しか我々には見えないわけですけど、ちょうど黒板というものをその一面面から瞬時に理解できるということ、そうした特徴を分析することになるのかと思います。

現象学という学問を非常に狭く捉えると、現象学が分析し得るものは、基本的に我々に体験されているものと言えます。そのため、たとえば網膜の構造や、脳の情報処理といった心理学で説明されるプロセスは、我々が知覚しているときには実際に体験されているものではないので、基本的に現象学の分析対象

に入らないという見方になると思っています。

そのため、三人称的な観点からの記述に依拠して現象学的分析をすることはできないというのが一般的な見方です。ただ、最近ではたとえばザハヴィや、あるいはフランス系にも、認知科学や他の学問（脳神経学）と共同して、現象学は様々な学問の中の一つの分野で、現象学で足りない部分は他の学問で補っていくという形で、研究しようとする人たちも多くなるのだと思います。

私は、現象学はそういう形で他の分野と共同研究していくことはできると思いますが、その一方で現象学の観点から何か問題提起できることはないかと思ったときに、今日取り上げるのが、フェミニズム的な観点からの心と身体性の取り上げ方です。

それが最後の論点になるわけですが、我々の自分の身体性とか、自分の性差をどのように体験しているのかを考えると、今フェミニスト現象学というものが注目されています。一般に社会学やジェンダー理論は、男性と女性の行動や傾向性などの立場を社会的、文化的、生物学的な様々な力関係や相互作用を通じて説明するのに対して、現象学は、性差がどのように感じられるか、身体性が個人や個人の間でどのように体験さ

れるかを記述するということができます。

フェミニスト現象学とは、従来の現象学的分析では光が当てられてこなかった女性の身体的な経験、たとえば月経とか妊娠とか、出産とか、乳房のある身体というのに着目して、従来の分析に潜んでいた男性バイアスや健常者を中心とした見方をあらわにするものです。それは、心と身体性をめぐる現象学的方法論的枠組み、あるいは現象学だけではなく、哲学的方法論的枠組みをもう一度問い直す射程を持っています。健常者中心の見方に対して、障害者の方からの現象学的な記述という可能性もあり、いろいろ分析がされているところです（詳細については、『理想』第六九五号、理想社、二〇一五年を参照）。

女性にもいろいろな女性がおられて、フェミニスト現象学の分析は必ずしも全ての女性に当てはまらないのではないかと思います。疑問は常にあります。フェミニスト現象学は、生物学的な意味での女や男という性別を有するあらゆる存在者に当てはまる本質を記述することを目指しているわけではありません。たとえば女の子投げと言われるような女性の体の使い方とか、あるいは妊娠した身体のあり方を分析したりします。が、そうした女性の身体の特徴は、全ての女性たちが事実として有している特徴ではない。つまり女の子投げをしない女性ももちろんいま

すし、女の子投げをする男性もいるわけです。また、全ての女性たちがそういった特徴を経験し得るわけでもありません。というのも全ての女性が妊娠を経験するわけでも、経験できるわけでもないからです。

だからと言って、フェミニスト現象学は、女性という概念の理解が文化や時代に応じて異なり、異なる文化・時代を生きる人々、あるいは同時代を生きる人々の間においてさえ、共通の女性の理解はないというような相対主義的な見方にくみするものでもありません。

では、フェミニスト現象学は何をするかということ、特定の社会において個々の人が自分または他人が女性的であるということを経験する、典型的な状況や仕方を分析するのです。

女性的な身体性の特徴は特定の時代や社会において、女性という概念を理解する上で何らかの役割を果たしています。女性の身体性の特徴についての理解は、この特徴が当てはまらない女性も、またそれと対比的に理解される男性にとっても、それを一切考慮することなしにはみずからの性差を理解することができないような共通の基盤をなしていると考えられます。そのため、女性的な身体性や男性的な身体性を分析することは、われわれの性差やそれについての自己理解を考える上で非常に価

値があるのです。

この観点では、心と身体性の関係を、我々の体験の外側から説明するのではなく、内側から説明します。あまりいい例かどうかわかりませんが、男性脳と女性脳の違いは、形で説明する図式ではなく、あくまで我々が現に体験している事柄——自分や他人の身体性についてどのようにに我々は理解しているのか、あるいは自分の身体性は一般的な男性や一般的な女性像とは違うという違和感をどのように感じているのか、といったことから出発し、身体と心のあり方をよりよく理解する視点を提供できるのではないかと思っています。

ただ、これはやはり心理学との連携も考えられるところで、ぜひ染谷先生に色々伺いたいと思っています。

金杉 どうもありがとうございます。最後のフェミニスト現象学はとても印象深いお話でした。後でお伺いできればと思うところもあります。

ところで、染谷さんのお話の中で、アリストテレスの研究とかがありました。今日は、古代ギリシアの哲学をご専門にされている方をお二人呼びしていますので、お二人からお話をいただければと思いますが、まずは西村さんからお話しします。



西村洋平氏

西村 私は、古代といってもヘレニズム期以降の古代末期の、特に新プラトン主義を専門としています。私が専門としているプロティノスが言っていることと、染谷先生が先ほどおっしゃっていたことと、非常に近いところがあつたので、後でまたそのお話を伺えればと思っています。まず、私からは古代哲学の魂論という視点から何か話します。

私の研究しているヘレニズム期というのは、ギリシアで始まって、ギリシアだけのものであつた哲学というものが非常にグローバル化して、人間の普遍的な学問となつたような時代です。特にユダヤ、キリスト教やイスラムといった異なる文化、宗教圏にも哲学が広まっていって、人類普遍の学問となつてい

くような時代だったわけですから。そういう時代に人々が魂をどういうふうにかかっていたのか、心や魂というものをどのように考えていたかと言いますと、先ほど染谷先生もおっしゃっていたような、かなり広い意味での栄養摂取や運動とか、広いものを含めた生命原理として古代の人たちは共通して理解していました。

問題になるのは、どういう意味で原因なのか、原理なのかということですが。たとえばプラトンの目的論的なイデアというのも原因ですし、アリストテレスの目的も原因になりますし、その原因の説明はさまざまです。古代の論争はむしろそちらにあつて、生命原理として共通して理解されていたのだと私は思うのです。この栄養摂取や成長から思考という、広い意味での魂という視点から見ると、どういうことが言えるのかを私からお話ししたいと思っています。

そういう視点から見ると、心と脳の関係は全く問題にならないと言ふことができます。身体の一部である脳と心的作用の関係だけが問題になることは決まっています。魂が身体はどこに位置づけられるのかという問題はありますが、この点に関しては木原さんから詳しいお話があるかと思ひます。身体に至るところに血液を送り出す心臓に魂があるのか、それと

も生体解剖によって発見された神経システムとくに魂があるのかということが問題にはなるのですが、基本的には身体全体に行き渡っているものが魂を担っている場所というように考えられていて、重要なのはその身体全体を統一するようなものとして魂が考えられていたということだと思います。

魂が脳、あるいは心臓にあると主張する古代の哲学者の関心は、現代の我々の問題意識とそういった点で異なっていて、心と脳の同一性の問題は、古代においては全くなかったと言えるのではないかと思います。

魂は生命原理として考えられているので、魂と物体の区別は結局のところ、生命を持つているか持っていないかというところに行き着きます。ただ、生命原理である魂が物体かどうかという議論は古代からあって、ヘレニズム期には魂を物体とする立場が主流でした。ただ、これは少し問題になると思うのですが、生命を持たない自然的事物に魂を還元することも全然なかったもので、いわゆる二元論的な立場ではあったと思います。とはいえ、問題は原子論者のエピクロスで、ここは木原先生とももしかしたら意見が違うかもしれませんが、彼は原子しか存在しない、あるいは原子か空虚しか存在しないと考えるので、魂もそうだった原子だというふうに、ある種還元主義的な立場を

とっています。しかし、原子が結合してできる特殊な状態は、その心的作用をもたらすようなもので、非常にリアリティを持ったものとしてエピクロスは語っています。単純に自然主義的な、あるいは物理主義的な見方とは全く異なるかなど。トールク物理主義的に統一的なものとして考えるような解釈者もいるのですが、その辺はあまり細かい話はしません。

他方、私の専門である魂を物体から区別するプラトン主義の立場では、全く存在身分が異なる二つのものがどうやって関係しているのかという問題が、デカルトの問題かもしれません。が、生じていました。ただし、身体機能とは独立した魂独自の、はたらきを論じる文脈において、志向性や自己意識といった、心の哲学において重要となる概念が扱われるようになるのも確かなのですが、そういったことはとりわけアリストテレスの魂についての解釈の中で発展してきました。

外的世界との相関関係のうちに置かれていたアリストテレスの魂が、新プラトン主義の二元論的思想の影響を受けて、世界から徐々に切り離されていくことになりました。魂固有のはたらきは何だろうかということプラトン主義者が語っていくうちに、世界との関係がどんどん薄れていくということは一つ言えるのではないかと思います。

そういったときに、生きるという概念がやはり変わつてきて、プラトン主義的な解釈においては、生きるということとは二重の意味で理解されています。一つは魂の本来的な活動、思考するというような、いわゆる現代の心の哲学が扱うような認知や、高度な魂のはたらきこそが生きてことだと言われるようになります。それとは別に、身体とともに営まれるような生命活動、つまり栄養摂取したり、欲求を持つたりするということが別の生命と考えられるようになります。これが大ざっぱに言うと理論的魂と非理論的魂のはたらきに分かれてしまい、ラテン語ではアニムスとアニマというふうに、男性形か女性形かで区別されるものになっていきます。

ただ、プラトン主義がそういった二元論的な視点を持ち出したという批判もあるのですが、プラトン主義者は身体というものも魂によって存在している、魂なしには身体は存在しないという考えなので、心身二元論というよりも、むしろ魂一元論という視点になってくるのかと思います。

非常に複雑な問題ですが、こういったことから私が言いたいことは、生きるという視点で、魂と身体の関係がまず問題となっていました。それが古代の魂についての、あるいは心についての視点でした。そして、身体とどう異なるのかという区

別をしていくうちに、魂は世界からどんどん切り離されて、魂だけが取り扱われていき、それによって生きるということの概念もどんどん変わってきた。

今度身体のうちを魂を位置づけ、現代において脳と心の関係が明らかになってきたときに、どうやって世界との関係が結びつけられるのかと、私はお聞きしたいと思っています。

最後に、古代哲学が論じることができた二つのことをお話ししたいと思います。まず古代において、人間に特有の思考や理論的能力や感覚認識や感情は、魂を扱う議論の中でも特権的な位置づけを与えられています。しかしそれは物的な作用とは異なる特殊なものだからというのではなくて、むしろ生きることのために重要な機能だからであり、とりわけ思考や理知というのは人間として生きることの根本にかかわる問題だったからです。これが一つ目です。

つぎに、魂については自然的世界との相関関係の中で論じられなければなりません。その自然の中に位置づけられている自然にかなった生き方・魂のあり方というのは、どういふものかという倫理的な問題にもつながってくるのではないかと思います。ですので、仮に金杉先生がおっしゃったような概念工学を考えると、こうした二つの視点から見たらどう

なるのか。世界の中で生きるということの中で捉え直すとき
に、どういった新しい概念が生まれ得るのか、これは倫理学の
問題なのかもしれませんが、どう接続できるのか、というよう
に思っています。以上です。

金杉 ありがとうございます。生命原理というのが倫理学
とかかわってるところというのはとても興味深いです。こ
れも後で少しお話しできればと思っています。

それでは、初期ギリシア哲学、一番古い時代のギリシア哲学
をご専門とされている木原さんに最後にお話しただければと
思います。よろしくお願ひします。

木原 ご紹介いただいたように、私はこれまでのお話の更に
遡ったところ、ソクラテス以前と言われる初期ギリシア哲学を
主たる研究領域としています。今回の座談会のテーマとなっ
ている「心」のギリシア哲学的出発点を掘り起こし、とりわけ当
時の医学と哲学との連携の中で、有機的体身や自然理解に注目
しつつ、生命の問題を考察してきました。

今日は、先ほどの西村さんのお話と重なる部分もあります
が、さらなる源流から心についての概念形成の歴史を振り返っ
てお話をさせていただこうと思っています。

まず強調したいのは、「生ける自然」の理解とともに概念化

された「魂」(プシューケー)概念です。紀元前八世紀のホメ
ロスの時代には、「心」は統一的な機能を持つ存在としては認
知されず、「思考」(フレーションやノオス)や「感情」(テューモ
スやカルデアア)などの諸機能が、それぞれに身体内に配さ
れた個別の器官のようなものとして考えられていました。

一方でプシューケーは、われわれが生存中は何らの役割も果
たさず、死に際して身体から離れ、「蝶々」——これもまたプ
シューケーと呼ばれていたのですが——のように冥界へ漂い向か
うものとして理解されてきました。それが時代の変遷と共に、
抒情詩(前六世紀)や悲劇(前五世紀)において「われ」の感
情や情念が吐露されることによって、理性や感情の葛藤の場と
して「心」が理解され、その一方では初期ギリシア自然哲学か
らソクラテス及びプラトン哲学(前五世紀末—前四世紀)への
展開の中で、「生きる主体」としての「魂」概念が明確化され
ていったわけです。

この「心」の概念化の出発点において、プシューケーは知覚
や認識といった心的現象を説明するものである以前に、まずは
自然全体、宇宙全体にも重なりうるような生ける活動として語
られた点は重要です。「生ける自然」にあつては、生物の生ま
れてくるあり方を「自然」の生成変化になぞらえて、そこに生



木原志乃氏

じる「内発的な力」の現われに注目しています。生むものが生まれたものとの連続性を保ちつつ自然全体のなかで法則性をもちながら生成変化をする——このような生命の創出性と関連づけられて、「生物（マイクロコスモス）」／「宇宙（マクロコスモス）」という類同関係を基盤として、「自然」が語られてきたのであって、そしてそこに自然万有のうちには神のともいえる秩序の存在を確信し、それと同質であるべき「知性」によってそれを理解しそこに分け入ろうとしたのが初期哲学の出発点でした。

とりわけ「生命」を「流れ」における「逆向きの調和」として解し——最近の現代生物学でも話題となった「動的平衡」そのものが「生命」であるのと同様の見解です——、流転し続ける

「生ける宇宙」そのものに、われわれの身体の統一性の根拠としての「魂」をも重ねて語ったのはヘラクレイトスです。そこにおいては、魂とは有機的な物質的結合としての「生命力」、つまり「身体力」でもあり、そのような魂把握が「知る主体」としての「自己」への道を拓くことを可能にしています。

このような「生ける自然」理解はソクラテス以前のミレトス派やヘラクレイトス哲学を経て、プラトン、アリストテレス、ストア派にも一貫して見られる特徴であり、その対極にはアトミズムの自然観があります。最小単位としての「物」（ソーマ）を前提するアトミズムとは一線を画する「生ける自然」（いわゆる *Hylozoism*）は、非還元主義としてのギリシア哲学の一つの大きな特徴であると言えます。先ほどの西村さんのご指摘にあるヘレニズム哲学の還元主義的魂理解に関しても、氣息（プネウマ）を強調するストア派のような特殊な唯物論は反アトミズムの流れを汲んでいます。すでに皆さんにもご指摘いただいているように、こういった心と自然のギリシア哲学的理解を踏まえた上で、問題を検討すべきであるというのが私の強調したいことです。

それと関係して、心身の二元的理解に抗して何が言えるかという点もあります。すでに紹介していただきましたが、心と身

体の関係についてギリシア哲学はむしろ一元性、統一性の強調であるということもあらためて確認しておく必要があります。

プラトンにとっては魂とは生ける主体、知る主体、自己そのものであり、「もつとも大切にすべきもの」「イデアに触れることができるもの」、その人自身の「よく生きる」にかかわる「善さ」のすべてがそこに依拠するものです。そこで初期ギリシアの哲学の魂観を総括し、統一的主体的自己としての新たな魂概念を構築したのがプラトンであるとも指摘されています。しかしそこで、プラトンが魂を肉体的なものと二分し、いわゆる心身二元論の立場に立っているとは言えません。

プラトンは当時の医学哲学の理論を踏まえて、身体のみかニカルな構造、病の原因としての身体、さらには魂と身体の関係についても丁寧に考察しています。ここでは魂と身体の一體的あり方が強調され、宇宙の生成に関して、魂は身体のみならず、にまで行きわたり浸透して、両者は事実上一體的なあり方をするものとして捉えられています。すなわち、魂だけでなく身体其自然性を全体論的視点から理解し、その善き秩序を把握することは、プラトンにとって、最終的には魂の理性的部分が善を探求することにも重なるものとみなされているのです。

また、アリストテレス哲学においても、魂と身体の一體性が

強調されています。魂を持った「生ける身体」においては、質料は形相原理によってエネルギーへと実現しています。そこにおいては、すでに「身体」は「物体」と同じ「ソーマ」という語であっても、同名異義的であり、「身体」は「生きている」を含意してはじめて「身体」たりうるのです。すなわち魂とは、目にとつての視力のように、身体にとつて「生きる」機能を実現できています。その限りで、魂と身体は一體的なのです（本質的に「生きている身体」において、アリストテレスが物理的状态を想定していたかどうかについて、心的状態と物理的状态の因果性や機能主義的立場からのアリストテレス解釈など、現代の心の哲学との接点もある興味深い点なのですが、そのような議論にも近代的な物質概念がアリストテレスに持ち込まれてしまっているという可能性に注意する必要があります）。

さらに、アリストテレス哲学における魂の「階層性」は、いわゆるメンタルな機能を示す「心」の概念とは異なり、身体的な特性をも含意するものです。すでに何度も話題に出てきたように、魂とは「栄養摂取、感覚、運動、思考の原理」と規定され、これらの個々の能力のうち上位が下位を併せ持つような階層性のもとで魂が捉えられています。そして最下層の栄養摂取の活動に見られるのは、心的機能とは異なる、より根源的に

「生きる」ことが実現されている状態であり、魂は「生命原理」であるという基本的意味を土台としていなのです。この栄養摂取の魂の能力には、デカルトの心身二元論の区分とは異なり、そこで心に対立するものとしておかれた身体や物体といった要素がすでに一体的に入り込んでいとも言えるでしょう。

また、古代における脳と心の関係についてですが、プラトン哲学においてもヒポクラテス医学文書においても、理性の座が脳（頭部）に置かれ、その機能の重要性はしっかりと認識されていきました。ガレノスに至るまでの時代に、明確にこうした立場をとったのは、その両者だけです。プラトンの『ティマイオス』に於いては、神は世界の魂を模倣して人間の理性的魂を作り、その際に宇宙の丸い形が人間の頭に投影され、頭に奉仕するものとして身体が結びつけられたと語られています。そして崇高なものとしての思考の動き、頭の中の回転軌道の重要性は繰り返して強調されているのです。プラトンにとつて魂の病の原因は、この身体器官としての脳における回転運動が正しい円軌道から逸脱することでした。しかし先ほど触れたように、プラトンは身体と魂の相関性を念頭に置き、さらにはガレノスにも通じる魂観として、脳と心臓と肝臓をそれぞれ、知・情・意の座として魂三部分間の調和の必要性があると説いています。そ

してその知・情・意の逸脱には身体的要素による原因が大きく関係していると捉えられているのです。

このようなプラトンの見解と同様に、ヒポクラテス派においても、衝動的な心的状態を引き起こす原因も神経系統の逸脱の原因は、身体内部の体液の不混合、そしてその不調和によって生じる「体液の移動」に帰されているのだと推測されています。そして脳は意識主体への媒介者であると述べられ、心的機能を「一つにまとめ上げる」のはわれわれ意識主体であり、脳ではないことが明確に示されています。プラトンと医学文書のどちらにおいても、体液論に基づいて全体論的な視点を前提にした議論が展開されており、魂としての何らかの統括的主体は決して身体の一器官に限定されてはいないということになります。そのような意味でも脳を中心に議論する現代的理解からは大きく袂を分かつたものです。

最後に強調したい点ですが、現代の心の哲学を再考する際に、アリストテレス哲学を出発点として見直していく作業が非常に重要であるとされてきたことについてです。ギルバート・ライルがデカルトの二元論を批判し、心の理解にカテゴリーミステイクがあると指摘していることは「機械の中の幽霊」という表現からもよく知られています。知識や意志、感情や行動と

いったん心的事象に関わる日常的な習慣的語法を分析し、その概念適用の誤用を指摘し、混乱を回避するというスタイルを重視したのがライルでした。そのライルのスタンスは、ハイデガー哲学の「ナトルブ報告」及び「ソフィステース講義」と親近性を持つていることも指摘されています。ハイデガーの実存主義的決断主義及びライルの心理学的行動主義、そのどちらも「アリストテレスの申し子」であると言われています。

すなわち哲学全体の方向付けという意味で、「行為論」が主題化されている背景には、実践を重視したアリストテレス哲学の再評価があるということです。

古代哲学研究者オーウェンによれば、ライルの心の哲学において必要とされたのは、『ニコマコス（倫理学）』化された『魂論』でした。すなわちそれは、心あるいは生命活動を行々とその目的によって考察することです。還元主義に与せず、事実と価値の二元論でもなく、記述的観察的狀態と異なる行為表現的傾向性を重視したのです。それはカントのような実践理性の優位ではなく、人間存在そのものの行為性です。このように現代の心の哲学の動向の重要な出発点となった議論がアリストテレスであり、彼の魂論の書、倫理学の書であったのです。

金杉 ありがとうございます。以上で皆さんから今回の主

題、テーマに対してまずお話しただけをお伺いしました。この後はそれぞれ出てきた論点に対してお互いに対話していく時間にできればと思っています。

その対話の口火を切るのも私からさせていただきます。私がお話しした中で、心の概念分析について、これまで自明視されてきたものを一度疑ってかかって、これから心をどう捉えていったらいいのかということを改めて考える必要があるという話がありました。

その観点からすると、私以外の四人の方からとても興味深いお話が伺えたと思っています。その一つは染谷さんと西村さん、木原さんのお三方に共通していた、心を生命原理として捉えるという見方です。これはもしかするとお三方からすればもう当たり前のことで、昔から言われていることかもしれません。が、私自身としては少し心強い味方を得たような気持ちにもなっています。というのも、単純な区切り方をすると、心の概念と生命というものとの結びつきが切り離されてしまったのは、デカルトのような近代哲学の枠組み以来だと思っております。現代の自然科学というのもデカルト以降の近代的な自然科学の枠組みを土台としているわけであって、自然主義ないし物理主義の心の哲学は、言ってみればやはり生命原理として心を



(司会) 金 杉 武 司 氏

見る見方ではない偏った心の見方を土台にしています。そうした自然科学との連動性でもって心の概念の適切さを評価するのは同じような狭いものを見方をしていくなると思いますが。その指摘につながるところが一つ心強く思ったところです。従来の心の哲学が持っていた枠組みの狭さを指摘されると同時に、私はどちらかというところと自然主義に対して少し距離を置きたいところにいるので、自然主義的な心の哲学に対する批判の論点にもなるのかなと思っています。

ただ、そこで言う生命原理あるいは生きることと結びつけられるときに、生命原理や生きることとは一体何なのかということをもう少し考えようと思うと、私の今の理解では十分

ではないところがありまして、ご意見をいただければと思います。

一つは、近代以降の心の捉え方が心と生命との結びつきを切ってしまったものになっているという指摘につながる論点として、その自然科学が世界の現象を細かく区切って要素的に見ていくものを見方をしているという論点があるような気がします。要素主義を批判する論点は現象学やゲシュタルト心理学を土台とする生態心理学と共通しているところだと思いますが、要素主義が、生命原理として心を捉えるという見方を忘れさせてしまっていることとつながると考えたとき、要素主義をやめる、あるいは全体論的な視点をとれば、心というものに生命原理的なものを見方を組み込むことに果たしてなるのだろうかという疑問があります。というのも実は現代の自然主義の中でも、心を要素主義的に捉えない見方も多く出てきているからです。さつき染谷さんが説明してくださった4Eの考え方もそうですし、あるいは、心という現象を共時的に内から外へと広げるだけではなくて、通時的に進化の過程の中で自然選択に貢献してきた機能を持つ状態として心を捉える見方も自然主義の中にはあります。進化という観点を入れることによって、いわば生命現象の中の一部として心を捉えるという見方が自然主義の

中にも出てきてはいます。

では、心という現象を身体から環境という外側に広げたり、あるいは時間的な幅を広げて進化といった大きなものの中に位置づけたり、ということをしたならば、心を生命原理として捉えることになるかという点と、少し違うような、それだけでは何か足りない部分もあるような気が私はしています。基本的な自然科学の捉え方が、言ってみれば生命現象自体も機械論的に捉えてしまうと言いますか、生命現象自体を生命なきものとして捉えてしまうような見方である限りは、視野を幾ら広げて要素主義から全体論的に持つていったとしても、何かこぼれ落ちてしまうものがあるような気がします。

では、全体に広げるといふのとは違う形で、心を生命現象、生命原理として捉えるとは、どういうことなのか。ここは私の中でまだよくわからないところです。わからない一方で、こういった論点と結びつけて理解することが、それに対する一つのアプローチになるのではないかという論点もあります。それは私からも出している論点ですが、社会的実践と心をつなげて捉えていくことが、心を生きたこととのつながりで捉えることになるのではないかという論点です。最後の木原さんの話の中でも、行為や実践というものと魂の話をつなげるという論点

が出てきたと思います。それもおそらく同じ方向だと思えますし、西村さんが仰っていた、心を生命原理として捉えるという問題は、倫理的問題、いかに生きるべきかという問題でもあるというお話ともつながるのかなど。

私自身は、社会的実践といっても、もっと狭いところで、自由な主体に責任を帰属させて社会的なコミュニケーションをとるといふこととして捉えているところとどまっていたのですが、もう少し広げて、社会的実践を倫理の問題として捉えていくことが、心を生きたということと結びつける一つの糸口になるのかもしれない。そうしたアイデアを得られた、あるいは自分の中でもと持つていたアイデアを補強してくれるようなお話を伺えたというのが、私にとってよかつたことの一つですね。

それから、小手川さんから出てきたフェミニズムの観点が、とても印象深いものでした。確かに現代の心の哲学は女性性のようなものは全く考慮していないと思えますし、従来の心の哲学が考えていた心の概念は非常に偏ったものであると思われました。他方でフェミニスト現象学が、その女性性を全ての女性を持つているものという形で図式的に捉えるわけではないと強調されていたところもとても印象的でした。心や身体性を徹

底的に内側から理解しようとする観点がその背景にあるのかなと思いました。心の哲学の中でも特に意識という特徴を論じるときには、一人称的な観点は強調しますが、そう言いながら一人称的に捉えたものをいろいろな類型や図式のもとで捉えることが多くあり、本当に心や身体性が持っている一人称的なところを捉えているのかという疑問や反省が思い浮かびました。今、お話ししたようなところに関して何か加えてお伺いしたいと思いますが、いかがでしょうか。

染谷 たえば食べたり飲んだりして、体が大きくなって成長して死んだり変化することとか、ものをとったり位置を変えて運動していくという現象を、心のはたらきあるいは心が表現されているような現象と捉えるかどうかというと、そう捉えられないと金杉さんが言ったのは、それは正直な感想だと私は思っています。古代を研究している方はそういうふうに思われませんか。

この一大転換というのはすぐにはできないようなものではないと思っています。社会的な実践や文脈の中に心を位置づけるような見方と、生命原理を心とみなすという話のつながりを金杉さんから伺い、それで思い浮かべたことが一つあります。

僕が二年ぐらい前に書いたものに、脳死状態になった人がラ

ザロ症候群というある種の適応的な運動を見せることを扱ったことがあります。かゆいところをかいているような動きや、寝返りを打つような運動を見せます。この運動の原因にいろいろ解釈があるようですが、このときに観察しているお医者さんは、やはりこの人はまだ生きていると思うそうです。同時に、ある意味でただ生きているだけではなく、単に反射しているような運動が起きているのではなく、普通の意識はないけれども、体は体なりに生きる努力をしているように見える。脳死と判定されても、死んでいるとはみなせないそうです。

十八世紀には脊髄に靈魂があるのかないのか、大脳派と脊髄派に分かれて、生理学者、今で言うお医者さんの議論がありました。全身に魂が分散しているのか否か、という議論もありました。その議論はその世紀にはリアリティを持っていました。しかし現代では、さっきのラザロ症候群がどう語られるかというと、患者は単なる脊髄反射として運動を起しているだけで、やはり脳は死んで意識はないから心がないというふうに思われています。脳幹が停止している、脊髄が生きているという問題と、生きているのか死んでいるのかという問題は、また違う次元で考えなければいけないことをこの事態は示しています。

デカルトの転換後に、物質についての考え方が随分変わりました。生命現象も機械的に理解されるようになりました。金杉さんのおっしゃっていたとおりです。自分で言っていることに反しているようですがそうした時代にあつて、生命現象、生命原理を心の概念に含めるのは努力のいる仕事だとも一方では思っています。それを目指してはいますが。

そのため、古典が持っているのは、今の見方が当たり前ではないというように、現代の見方を相対化する力だと思っっています。たとえばアリストテレスの見方で見ていくと今まで見えなかった部分、心のはたらきにしろ、僕らが生きていることにしろ、見えなかった部分が見えてくるのは確かです。もつとも自分の生き方の中で本当にたとえば成長することに心の魂の能力の發揮を見てとるかという、結構努力が必要だと正直思います。言っていることやっていることが違つて申し訳ないのですが、いかがでしょうか。

西村 そのとおりで、本当に何かものをつたりとか飲んだりという行為の中で、魂のはたらきの実感といったことはあまりないですし、古典をやっているからといってそれは思わないかと思えます。ただ、そういった視点を古代の人たちが持っていたことを示す一つに、自然、ピュシスという概念があると思

います。それが具体的にどういう世界観かというわけではありませんし、社会的実践の中に位置づけたら生きるということも関わってくるということもあると思いますが、古代の人たちはどういふ視点で見ていたかという、ピュシスの中の一部として我々も位置づけていたのだと思います。

そういう自然観にアリストテレスの場合は特に目的論的な視点というのが入ってきます。この自然の中で生きていて、どうやって生きようかと考えたときに自然というのは一つのモデルになっていました。そういう視点はエコロジカルな視点だと思えますが、自然というエコシステムのの中に自分を位置づけたときに生きるということが心と関わってきたのではないかと思えます。

木原 ご指摘いただいた点は、先ほどソクラテス以前からアリストテレスまでの「生ける自然」理解について強調したことです。また、アリストテレスによれば魂は栄養摂取か感覚か、といった選言的な形で規定されているという点にも先ほど言及しました。その意義は大きくて、自然との関わりの中で「生きること」の多元性が前提されています。人間にとつての固有の魂の機能はロゴスです。ロゴスは理性と訳されてしまうと非常に狭い意味となつてしましますが、本来ロゴスとは言葉を使っ

て社会の中で価値観を共有しあう機能でもあり、人間としての善なる目的を見据えて「生きる」という倫理的な場面もそこに重なるのだと思います。現代の自然理解とは異なる目的内在的な自然についてアリストテレスは語り、さらに魂の問題をめぐる自然科学的なアプローチを超えて、多様な場面で生きることとして捉えている点は非常に興味深いです。

金杉 アリストテレスの場合は目的論的だと西村さんが仰っていましたけれども、現代の自然科学では自然自体も完全に機械論的に捉えているし、現代の自然主義では、その目的というものもそれ自体もある意味で機械論の中に組み込むような議論が出てきています。先ほどお話しした目的論的な自然主義というのは、目的性というものをある種の進化論に落とし込んでいくことによって、あくまでも世界を機械論的な世界として描きまます。そうなってくると、なかなか生ける自然と言ったときの「生ける」というのがどう残るのかなという疑問がどうしても出てくると思うのですが。そうすると、私たち人間がやっている自然科学的な実践をいろいろな実践の中で相対的に見て、自然科学の実践は私たちがやっている実践のほんの一部でしかなく、自然科学がやるうとしてしていることは全然違う目的を持つた他の社会的な実践もあって、その中には私たちの倫理が

かわるような実践もあり、実践を通して「生きる」ということを捉えていくことが生命現象、生命原理としての心を捉える一つの残された道なのかなと思ったりもしたわけです。全く生煮えの話です。

小手川 その点に関しては、栄養摂取の議論がとても興味深いと思います。染谷さんがおっしゃった脳死の話と結びつくのかなと思いますが、現代では栄養摂取等の話は、一方で脳死の話や認知機能を欠いた重度障害者の方の生をどういうふうに評価するかというときに議論になります。どうしても栄養摂取機能だけでは、もう心はなくて死んだ状態と評価されやすいと思います。しかし、脳死の患者さんや重度の障害者の患者さんも、周りの家族や看護師との間に独特な関係を持っていて、さつきのお医者さんとの関係でないですが、ある意味で社会的な関係の中に実は生きていっているのに、そうした関係から切り離してしまうと栄養摂取だけということになるわけです。社会的実践の中でその人が生きていっていることの意義を考えると、栄養摂取だけということでは考えられなくて、実はもうちょっと広い豊かな価値を考えられると思います。もう一つの点はより広い文脈で、栄養摂取や生命の原理といったことを強調すると、いわゆる環境倫理等との関連では、環境や自然の生命の

中で人間の生命を捉え直す発想に近づくのかなと思います。たとえばデীবエコロジのように、あくまで人間の生命を中心とした考え方から、自然の生命の中の一つの固有の様態として、人間の栄養摂取を人間の生命原理を考えるという発想にも近づいていく可能性があるのかなと思います。

染谷 十八、九世紀の脊髓靈魂論争では、医者や研究者が奇妙に思ったのは断頭実験をしたときの生物の運動です。首をはねたカエルでも体が動いたり、ちょっとの間ですが、坂に乗っているとそこでふんばってとどまったり、しばらくの間生きていたときのように動くのです。トカゲの尻尾を切ったら尻尾だけが何か動いている。それがすごく奇妙で、当時の人たちがそれを解釈するときに靈魂が全身に分散していると論じる人もいたわけです。魂が延長を持つと論じたロバート・ホイットという人もいた。十八世紀・十九世紀はデカルト一辺倒ではなくて、そういう生命原理的な形で魂を語る語り口があって、わりとお医者さんや生物を見ていた人は真剣に生命原理としての魂・心の見方をもっていた。今から二百年ぐらい前です。それが消えたわけです。この魂・心観を取り戻すのがすごく大変だと思っいて…

金杉 そこはやはり生命という現象が自然化されていった流

れがあるからですかね。機械論的に遺伝子がDNAとして理解されるようになって、生命現象まで自然化されてしまう。残る皆は心だけかというような話になっているところで、まさに生物学にかかわっている人たちが生命現象自体を非常に機械論的に見るようになってしまったということがあるのではないのでしょうか。それをいかにひっくり返すことができるのかということですけどね。

さて、最初のお話だけでもう残り三十分になってしまったので、次の話題に移りたいと思います。染谷さんが論点として挙げた心の受動性あるいは受容性というのもキーワードになっているのかなと思います。それはアリストテレスの話と関係づけられながら提示されましたが、古代のお二人に限らず、この受動性、受容性をめぐって何かお話しすることがあればと思います。

西村 アリストテレスの魂論で受動的、パトスとか、パステインとかというのは重要になってくるというのがあります。他方で活動するということも重要で、エネルギーアですね。感覚もただ単に受動だけではなくて、受動的だったものが現実活動する。そのように活動するという側面で世界ともかかわっているとと思うのですが、受動性がかなり強調されるのはどうし

てでしようか。

染谷 これは僕の理解ですが、バスケイン、受動する、受容することに於いてエルゴン、エネルギーになるとアリストテレスを理解しています。つまり、基本的に魂の能力は、たとえは視覚なら見られ得るもの、思考なら、思考し得るもの、認識し得るものがあつて、それを受け取つて受動して活動することが今の感覚とはくいい違いますが能動的なのです。ある意味で。

木原 中畑正志さんのご研究でも強調されていると思います。魂のはたらきは「受け取ることである」と。パトス、バスケインの意味は、受動的作用で、魂の機能としての「知覚する」ということも、何か能動的になさるように見えても、知覚内容が心の中にあるのではなく、外在する対象が魂に作用し、本性を発現してエネルギー化している、そのような意味での受動を強調する形でアリストテレスは魂のはたらきを捉えているという理解です。ね。

染谷 そうです。僕も同じように理解しています。

西村 私のやっている新プラトン主義はそこを区別しています。魂は能動的なはたらきをして、身体は受動するように備えられている。ただ宇宙の魂によって身体はつくられていると

考えられています。宇宙というエコシステムによって身体は外的なものを受容するように備えられています。いわば、ラジオの受信機のような感じで身体が備えられていて、そこに魂がラジオの電波みたいに入つていって、一緒になって活動しているという世界観です。ただし、ラジオというのはもう基本的にはラジオで、身体は世界を受動するような仕方で行つていられる。こういう視点には全体論という、簡単に言つてしまつて自然という全体的な視点とある種目的論的な視点も入つてきているのですが、染谷先生の4Eにエコロジーとかも入れてくるというときに、そういう視点、自然とか目的論という視点は入れないでやろうと。

染谷 エコロジカル・アプローチが4Eにどうして入れてもらえないかという、そういう視点、動かすものと動かされるものとの間のネットワークを自然がつくつていて、その中の一つとして、結節点として生命、生物もあるというふうな見方がネットワークになつていて思ふのです。ある意味で、現代の自然科学と根本的に相入れない、自然学、形而上学の見方があつて、4Eの仲間に入れてもらえないのかなというのが推測です。

金杉 4Eではそういうふうには捉えないということなので

すね。

染谷 4E論者が生態心理学に対して行う批判はだいたいが共通しています。どうして生物の神経系や脳のはたらきをそんなに軽視するのかわけです。軽視しているわけではないのですが、圧倒的に情報とかアフォーダンスといった、環境についての話ばかりで、生態心理学の例から生き物の側の話をしても、なかなかそこはかみ合わない。その原因はエコロジカルな視点が持っているような、ある種の自然についての独特の見方にあると思います。

金杉 4Eでは、染谷さんが理解したところの受動性というのはあまり強調されませんか。

染谷 ないです。この伝統も古いです。中畑正志先生の受け売りですけど、身体が受容して精神が能動するという身体と精神のはたらきに関するベクトルが、もともとアリストテレスはありませんでした。しかしデカルト以前にそういうベクトルを心身で分ける見方が生じます。身体は受動して、心の活動が能動的に世界に関わり、こっち側からスポットライトを世界に浴びせるような精神の能動性が出てくる。デカルトが出てくる前です。この見方が今もって心のはたらきを考える上で、かなり根強く残ってしまっています。4Eの人たちもおそらく心のはたら

らきの能動性はそのまま踏襲している。環境の中にある資源を受容することによって心がはたらいっているとはおそらく考えていないだろうと。

金杉 心のはたらきはあくまでもこちらから能動的にいくばかりだということですか。

染谷 そうですね。生態心理学者も環境の情報を発見するために身体を動かして、環境の中を動き回る能動性を強調します。それは受動だと言うときには、たとえば知覚の内容を決めているのは頭の中の脳や神経系のはたらきでなくて、環境のなかにある情報やその情報をつくり出している環境だということが意味されています。そこがなかなか納得できないところでしょう。生物は能動的だけれど、視覚の内容や認知の内容を決めているのは最終的には周囲にある資源だという立場を生態心理学者は（アリストテレスといっしょに）譲りません。

金杉 なるほど。それと対比されているのはいわば表象的な志向性とも言うような、こちらから向こうに向かうという心の方でしょうか。その表象的な志向性はまさに現象学の中心になっっている論点だと思います。

小手川 表象的志向性に関してではないですが、今の染谷さんのおっしゃったことはわかりますが、たとえば身体関係とか

必ずしも外的対象との関係のない、身体感情とかフィーリングといった点、たとえば体がだるいかいった点は必ずしも外的な世界との関係だけから考えられるものではないと考える現象学者は結構いると思うのですがどうですか。

染谷 疲れとか感情とか気分とかいったものですね。これらの状態にあるとき身体が知覚する対象になっっているとは言えないです。難しいところですが、そういう意味で感覚とか感情みたいなものを、別に否定はしないうです。ただし、自己の知覚はある。今皆さんの目の前に、こういう風景が見えるから、この空間の中のこの席に自分が座っていることが見える。自分の手が見えたりとか足が見えなかつたりする、自分の身体もまた見えている。

小手川 身体感覚は確かにそれでわかるとは思います、感情の話は、確かに外的対象との関係で感情を考えることができるときもあります。だけど、必ずしもそれだけではなくて何か自分の身体に関する感情だつたりとか。

染谷 それはそうですね。

金杉 典型的に志向的な対象を持たないような気分みたいなものことですね。

小手川 そうですね。それというのは現象学でそうした感情

や気分は結構重視されて、特に僕が研究しているフランス系の人たちは好んでとりあげます。そうした感情を考える際にリアリティは何かあるのかという形で、外的対象との関係で考え過ぎると、たとえば妄想したりして楽しいとか、外的対象との関係がない、感情等を評価できなくなるのではないかなと思います。

染谷 それはそう思います。

金杉 エコロジカルアプローチは表象的な志向性を批判するかもしれないけど、あくまでも志向的に心という現象を捉えている感じがしますよね。受動すると言っているけど、あくまでも対象があるからそれを受容するわけです。今の気分の話は全く志向性を欠いているような、しかし心的な現象と呼べるようなものであつて、エコロジカルアプローチの中ではあまり意識されていない。

染谷 それはそのとおりです。でも、それはそもそも知覚経験ではない。インフォメーションを介するような形で何かを認識する活動ではない。

金杉 ある種の身体状態を捉えているような気もするけれども。そういう気分、憂鬱な気分。

木原 生理学的な変化が心理状態と全く切り離されてはいな

いものとして土台にあるかどうかということに関しては別に議論が必要となりますね。

染谷 そうですね。大体そういう気分の変化が起こるのは、何かつらいことがあったりとか落ち込んでいたりとか気持ち悪かったりとかそういうときですよ。つまり外界との交流みないなものが遮断されたり、ふさがれたり妨害されたりした場合に出てくる感じ、感覚です。現象学者は確かにそういう分析をする。もちろんそれは知覚とは異なる経験だと思えます。

金杉 もう残り時間が少なくなってきたので、ほかにある方。

染谷 西村さんから、倫理の問題で自然になつた生き方の話が出ました。夏休みにやつとフィリップ・フットの *Natural Goddess* の翻訳を読み終えました。とても興味をかきたてられました。自然主義的な倫理とはこういうふうに関係することができるのかと。たとえば動物的な生の本来のあり方を考えて、そこから逸脱するようなあり方をしているときに、それを倫理的な悪と考えるのです。たとえば動物は、普通は栄養摂取して生きます。しかし、何らかの理由でそれができなくなっているような状態になっているとき、それは自然な生にとつての悪であり、グッドじゃないという。この見方を人間までつなげ

ていくということは驚きでした。とかく自然主義という還元する方向ばかりで、たとえば価値をどうやって自然科学で認められる存在や現象に還元するかということばかりに関心が注がれていた。しかし、自然主義といつても、それとは別の自然主義もある。この場合の自然主義は本性主義と言つてもいいかもしれない。生物や動物の種に本性みたいなものがあるという仮定のもとに、本性から背くようなものがあることや、背くような状況をつくってしまうことは悪だということ。

僕は今こう考えた考え方に共感しているのですが、そう思いませんか。

西村 そうですね。よく古代の倫理は自然主義的だという話ですけど、物理的なものに倫理的な価値を還元する立場とはちょっと違うのではないかと古代の倫理学研究では言われています。普通に生きることを人生全体で考えたときに、人がこう生きたいと思う中で自然的なもので、それを古代の人たちは自然的と考えたと思います。

染谷 ちょっと大胆な聞き方をしますが、たとえば今の科学とは違う古代の自然学や自然を扱うオルタナティブなサイエンスみたいなものができて、動物の種の本性みたいなものをことうしたサイエンスの延長で考察していったときに、サイエン

ティフィックな、自然科学の延長上の倫理学ができてもおかしくないですよ。自然にかなった生き方や自然本来のあり方や生ということを経理に持ちこむような見方をとることはあり得るとは思いませんか。

西村 私は、自然科学的なものに基づいて本能とかがわかってどう生きるべきかつけていくという見方よりも、古代は全然違って、倫理学は倫理学で、自然科学は自然科学と分かれている、完全に独立した学問の分野だったと思います。

染谷 自然科学と倫理学、ピュシスに関わる学とノモスに関わる学は完全に独立しているということでしょうか？

西村 違いますか。アリストテレスの場合はこちらと議論があつて、彼も自然科学に基づいた倫理学なのかどうかというのとは結構激しい議論があるのですが。

木原 古代と一概に言っても、もちろん初期ギリシアやプラトン哲学では、そのような区分は一切なかったですし、アリストテレスではそれぞれの学問分野のアイデンティティーが確立されつつも、最終的に重なる帰着点も見据えられています。

西村 私がイメージしたのはヘレニズム期以降のストア派とかの倫理学は自然科学と独立して行われていて、価値とかどうやって生きるべきかという問題と当然最終的には一致してくる

のですが、どちらかがどちらかの土台になってというような見方はしていなかった。今回の発言でもそういう自然科学的なものの心の概念が明らかになって、それに基づいてどう生きるべきかという問題になるのかということはあまり考えてなかったです。

染谷 そうですか。

西村 ただ、そういうことがあるとしたらどうなるのかな。どういう概念が出てくるのかなというのは金杉先生の問題意識に関連して思ったことです。

金杉 そこで本性というのはどう捉えられるのでしょうか。それもたとえば進化論的な価値みたいなものに落とし込まれていってしまうと。

染谷 そこは何か僕もよくわからなかった。フットは進化論の話とかに一切触れずに、種の本性について前提にして議論を進めています。多分わざと距離をとっているように思えます。でも、たとえばアンスコム徳倫理の古典的な論文は、モラルサイコロジを真面目にやれということですよ。つまりその場合のサイコロジカル、サイコロジイというのは欲求や信念についての分析をちゃんと踏まえない限り、倫理学は不十分だといわうわけです。道徳原理ばかり議論してもだめだよという。人

間の心の本性についての議論というのをやらなきゃいかんという事です。

西村 そうですね、欲求とかというものを明らかにしなければいけないと。仮にそれが明らかになったとしてもどうですかね、倫理的な問題に接続し得るのかというのがちよつと。(小手川氏の方を向く)

小手川 僕に聞かれても(笑)。

金杉 結局、本性というのがどう捉えられることになるかが問題として残るような気がします。

西村 そうですね、昔は簡単だった。たとえばエピクロスとかは人間は生まれ持って快樂を求めているのだと。赤ちゃんは苦痛が嫌で快樂を求めているから、人間の本性では快樂を求めることはいいことだと、確かにそういう議論があるのはあります。

染谷 何を本性とするかという議論は意見が分かれるとしても、生物の種が持っているような生きることについての本性とか本来的なあり方をもとにして、倫理的な議論を組み立てるという動きは、これはこれで一つの倫理学のやり方だと思えます。自然主義的な倫理学の一種です。

金杉 そこで言う自然主義というのは……。

染谷 物理主義とは異なる、それよりもずっと広い意味での自然主義です。

西村 広いですね。

染谷 少なくとも脳科学と結びつけた倫理学ともまた全然違う。道徳的判断は脳のどこで行われているのかとか、そういうのとは全然違いますよね。

金杉 残りの時間を考えると今日の座談会は一区切りつけざるを得ないのかなと思います。多分この二時間だけでは話し足りなかつたことがたくさんあると思います。皆さんとお互いに対話できたことの中に、少なくとも私には得るものがたくさんありました。皆さんは私に与えるものばかりだったかもしれないけれども、個人的にはすごく勉強になりました。皆さんにとっても何か新しい視点とかが得られた座談会であればうれしい限りです。

ということで、今日はお忙しい中、お集まりいただきましてどうもありがとうございました。これで座談会を終わりにしたいと思います。

(了)