

洗練された汎心論は心身問題解決の最後の切札となり得るか-パトリック・シュペートの「段階的汎心論」のモデルをめぐって-

メタデータ	言語: jpn 出版者: 明治大学法律研究所 公開日: 2015-05-29 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 増田, 豊 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10291/17265">http://hdl.handle.net/10291/17265</a>

【論 説】

# 洗練された汎心論は心身問題解決の最後の切札となり得るか

——パトリック・シュペートの「段階的汎心論」のモデルをめぐる——

増 田 豊

## 目 次

- プロローグ—ポスト物理主義のストラテジー—
- 一 唯物論／物理主義の世界像と心的因果作用
- 二 非還元的物理主義の問題性とラディカルな（強い）創発論
- 三 素朴な汎心論の問題性と段階的汎心論の増幅器モデル
- 四 洗練された汎心論における集合体／多者と単一体／一者との区別
- 五 汎心論による心的因果作用の可能性とライブとしての身体
- 六 因果的閉包性の原理と汎心論
- 七 トノーニの意識の情報統合理論と段階的汎心論
- エピローグ—洗練された成層的創発現象としての自由意志—

## プロローグ—ポスト物理主義のストラテジー—

「机も、服も、皮も、ガラスも、それ自体としては生きていません。しかし、それらは、自然の複合的事物としては、自らのなかに質料と形相をもっています。あるものがいかに小さく微小であろうとも、それは、自らのなかに精神的実体の一部をもっており、この精神的実体は、ふさわしい対象を見つけたときに、植物や動物へと発展し、生きていられる任意の肉体の四肢を獲得するのです。なぜならば、精神はすべてのものの中に見出され、自らのなかにひ

とかげらの生命をもたない、どんな小さい物体も、存在しないのです。」

ジョルダノー・ブルーノ<sup>(1)</sup>

「ものを考えたり、感じたり、知覚したりできる仕掛けの機械があるとする。その機械全体をおなじ割合で拡大し、風車小屋のなかにもはいるように、そのなかにはいつてみたりする。だがその場合、機械の内部を探って、目に映るものといえば、部分がたがいに動かしあっている姿だけで、表象について説明するにたるものは、けっして発見できはしない。とすると、表象のありかは、複合体や機械のなかではなく、単一実体のなかでなくてはならなくなる。」

ゴットフリート・ヴィルヘルム・ライプニッツ<sup>(2)</sup>

「わたくしは、汎心論というものを次のようなものとして理解している。つまり、汎心論とは、宇宙の基本的な物理的構成物は、それが生命体の一部であるか否かにかかわらず、心的な性質をもっているとする見解である。」

トマス・ネーゲル<sup>(3)</sup>

「汎心論のなかにもさまざまな考え方があがるが、なかでも特に注目に値するのが、一八世紀の哲学者、ライプニッツによる汎心論だ。彼の汎心論の核にあるのは、〈モナド〉という最小の単位であり・・・意識の最小単位が「モナド」であると考へれば、〈意識が無から生じてくる〉という非常に不可解な問題は解消される。」

クリストフ・コッホ<sup>(4)</sup>

「心が物質に属さないのであれば、心は物質を制御できない。心は永久に身体

---

(1) ブルーノ (加藤守道訳) 『原因・原理・一者について』 (1998 年) 82 頁以下参照。

(2) ライプニッツ (清水富雄/竹田篤司訳) 『モナドロジー』 (2005 年) 8 頁参照。フランツ・フォン・クツェラは、「物理的言明から心的なものに関する言明は論理的に決して導出されない」という命題を「ライプニッツの法則」と称している。von Kutschera, *Das Leibniz-Gesetz*, in: Knaup/Müller/Spät (Hrsg.), *Post-Physikalismus*, 2011, S.237. この法則は、論駁し得ないものであろう。

(3) Nagel, *Panpsychism*, in: *Moral Questions*, 1979, p.181. ネーゲル (永井均一訳) 「汎心論」『コウモリであるとはどのようなことか』 (1989 年) 289 頁参照。

(4) コッホ (土谷尚嗣/小畑史哉訳) 『意識をめぐる冒険』 (2014 年) 244 頁。

入り口の門をノックし、入場許可を願うことになるであろう。しかし、身体の門番は、ただ頭を横に振って拒否し、心に対して『すいません。君のための場所はありません。われわれは君を知らない。われわれは君の、珍しい言葉を理解することができません』と言うであろう。」 パトリック・シュベート<sup>(5)</sup>

〈心の法学としての〉刑法学の基礎理論の構築にとって、いわゆる「心身問題／身心問題」(Leib-Seele-Problem)は極めて重要なメタ理論の意味をもっている、といえよう。というのも、例えば行為、動機づけ、規範、故意、過失、因果関係、不法、責任、刑罰、そして自由意志といった刑法上の基本的概念は、いずれもこの心身問題と不可分的に結びつけられており、心身問題についての深い洞察なしには、学問的に意味のある刑法理論の構築などおよそ困難である、とさえ考えられるからである。それゆえ、心身問題に対して個々の研究者がどのように向き合っているか、ということが、まさに当の刑法理論の真価を決定する重要な指針になる、といっても、それは決して過言ではないであろう。

しかも、「心身問題」については、近時の神経科学あるいは脳科学の目覚ましい理論的展開状況を目の当たりにして、「心脳問題」という新たな装いの下で、単なる思弁ではなく、神経科学／脳科学の膨大な理論的成果を摂取しつつ、包括的な視野に立ってその諸論点を深く熟考することが、いままさに要請されているのである。

このように刑法学の実践的な視点から心身問題についてアプローチする場合に、さしあたりデカルトの心身実体二元論や唯物論／物理主義といった構想は、わたくしの考えでは、決して心身問題の真の解決をもたらすようなものではなく、〈帰謬法的な〉論証に耐えることができないため、およそ納得し得る解答を提供するものとはならない、ということが判明するであろう。そして、このような問題状況に関する洞察が、おのずと更なる選択肢についての追究をわたくしに促し、そして動機づけているのである。

さて、われわれ人間は、純粹に物質的な生物機械なのであるか。それとも、人間には、単なるニューロンの発火を超える心が宿っているのであるか。仮にわれ

---

(5) Spät, *Der Mensch lebt nicht vom Hirn allein. Wie der Geist in den Körper kommt*, 2012, S.100. 本書は、シュベートがフライブルク大学に提出した哲学の学位論文に基づくものである。

われに心が宿っているとしても、その心は身体といかなる関係にあるのか。さらには、そもそも心には、身体運動を起動させるという「(心的) 因果作用」が帰属し得るものであろうか。これらの諸論点は、心の哲学における論争的な核心的問題として提起され、これをめぐる議論／論争は、収束するどころか、むしろ関連する諸論点をも巻き込んでますます混迷する状況の中で激しく展開されているようにも思われるのである。

周知のように、このような基本的問題についてデカルトは、「思惟する実体」(心)と「延長する実体」(身体)とを峻別し、この二つの実体は「松果体」(松果腺)を通じて相互作用する、と考える「心身実体二元論／相互作用論」を展開し、心の実体としての実在性とその因果的効果(心的因果作用)とを是認したのであった。

しかしながら、こうした見解は、松果体を通じての相互作用といったものが、現代の神経科学／脳科学によっては受け入れ難いものである、と判明しているように、そもそも心と身体とを分離された「二つの実体」として抽象化してとらえることから、その相互関係について種々の矛盾点が生じ得るため、〈帰謬法的な〉論証によっても耐え難いものとして、反駁されるに至っているのである。

そのことから、多くの論者は、「ポスト心身実体二元論」というパースペクティヴに依拠して、一元論としての「唯物論」あるいは「物理主義」の立場に方向転換し、その結果、心を消去する「消去的物理主義」や心を物質としての身体に還元してしまう「還元的物理主義」の立場を唯物論の正統理論として貫徹するか、それとも心的性質の固有性を何らかの仕方で保持するため、これを物質としての身体に還元し得ないものとする「非還元的物理主義」の立場を主張するか、という限定された択一的判断を迫られることになったのである。ここ数十年間、とりわけ英語圏の心の哲学／分析哲学においては、こうした物理主義の潮流が支配的なものとなっていたのである。

しかし、「消去主義」や「還元主義」は、文字通りの〈純粋な〉唯物論であり、心の存在は完全に否定されてしまうことになる。また、「非還元主義」は、確かに心の存在を何らかの仕方で認める。けれども、この立場では、心(心的性質)それ自体は、物質である身体に対して全く因果作用を及ぼすことのない〈無力な〉性質であって、いわば身体／物質(物理的出来事)の「随伴現象」にほかならない、ということになってしまう。すなわち、比喩的に言えば、心(心的性質)は、トマス・

ヘンリー・ハクスリーが指摘したように、蒸気機関車の「汽笛」のようなものであり、いわば物質の「影法師」のような存在でしかないことになってしまうであろう。それゆえ、このような「随伴現象説」にあっては、いわゆる「心的因果作用」といったものも、結局、その固有の意味においてはおのずと否定されてしまうことになるであろう。

このように唯物論ないしは物理主義の見解は、科学主義的自然主義としての装いを身に着けつつ、心身実体二元論に対するアンチ・テーゼとして展開されたものではあるが、そもそも身体(物質)と心(精神、魂)とを純粹に峻別してとらえるという、その前提においては、「デカルトの遺産」をまさに引き継ぐものであった、とも考えられるであろう。そのことから、物理主義は、デカルト主義自体が抱える負の遺産をもおのずと相続せざるを得ないような宿命を背負ってしまったのである。

それでは一体どうすればよいのであろうか。このように袋小路に迷い込んでしまった心の哲学を、理に適った道へと再び方向づけるためには、ここで一旦立ち止まって、「ポスト物理主義」(Post-Physikalismus)という視点に立って議論の前提それ自体について改めて熟考し、発想の転換を図るようなことも必要ではないだろうか。そうすることによって、われわれは、ひょっとしたら一つの有効な手立てを見つけ出すことができるかもしれない。

そうした手立てとして、例えば、物質と心とを峻別し、これらを純粹に分離して考察するのではなく、そもそも〈心が物質の中に宿っている〉あるいは〈心は至るところに宿っている〉と考えるような発想も、浮上してくるであろう。それは、まさに「汎心論」(Panpsychismus)と呼ばれる構想にほかならない。

そもそも汎心論自体は、哲学史の中では古代よりの長い伝統を受け継ぐものであり、素朴なアニミズムとも関連性がないわけではないが、必ずしもミステリアスなものではないし、お伽話のようなものでもない。

例えば、一六世紀に宇宙の無限性などを唱えて遂には火刑を執行された<sup>(6)</sup>、あの偉大すぎる異端者、ジョルダノ・ブルーノによって理論的に展開された汎心論の

---

(6) 世界の有限性を主張するアリストテレスの宇宙論を反駁して展開された、ブルーノの脱中心化した無限宇宙論が、当時、いかに時代をはるかに抜きん出るものであったかについては、アレクサンドル・コイレ(横山雅彦訳)『閉じた世界から無限宇宙へ』(1973年)31頁以下を参照。コイレによれば、ライプニッツはブルーノから強い影響を受けた、とされる。

構想、またスピノザ（二十世紀にはラッセル）のアプローチ（中性的一元論）とともに<sup>(7)</sup>、近時改めて注目されているライプニッツの「モノドロジー」に基づく汎心論あるいは汎心論の一つのヴァージョンとしての「汎経験論」（Panexperientialism）あるいは「汎原心論」（Pan-Proto-Psychismus, Pan-Proto-Mentalismus）のプロジェクト、さらには地質学者／古生物学者として北京原人の発掘に関わったティヤール・ド・シャルダン神父<sup>(8)</sup>、純粹経験論を唱えたウィリアム・ジェームズ、それに有機体の哲学／過程の哲学を展開したアルフレッド・N・ホワイトヘッドらの汎心論的見解なども、科学理論とも整合し得るような仕方でも汎心論を理論的にとらえ直すことを通して、これを再構築する可能性を提示しようとするものであって、これらのアプローチは、真面目に検討するに値するものでもある、と考えられる。

こうした状況を踏まえて、例えばドイツの哲学者、ゴデハルト・ベルントループ（ミュンヘン哲学大学教授）も<sup>(9)</sup>、いまや「汎心論のルネサンス」ともいべき現象が巻き起こっている、ということを的確に指摘しているように、汎心論は、世界的規模において熱い視線を浴びる中で、心身問題解決の有望な最後の選択肢あるいは切り札として改めて表舞台に舞い戻ってきたのである。

伝統的な汎心論を洗練して心身問題の最終解決を図ろうとする理論的戦略は、ウィリアム・ジェームズ、アルフレッド・N・ホワイトヘッドそれにハンス・ヨーンナスなどの議論を経由して、目下、例えば英語圏では<sup>(10)</sup>、トマス・ネーゲルのほかに、いまやデヴィッド・チャーマーズ、ゲーレン・ストローソン、グレッグ・ローゼンバーク、デヴィッド・レイ・グリフィン、デヴィッド・スクルピナらの論者に

(7) スピノザやラッセルの中性的一元論／二側面説も、汎心論と結びつく構想として理解し得るであろう。ラッセルは、中性的一元論の基礎を固めたジェームズの見解を支持する。ラッセル（高村夏樹訳）『現代哲学』（2014年）314頁参照。

(8) ビエール・ティヤール・ド・シャルダン（美田稔訳）『現象としての人間』（2011年）47頁以下を参照。唯物論にも唯心論（観念論）にも反対するシャルダンによれば、精神と物質とは区別されるが、分離されるものではない。事物には、内部の面と外部の面がある、ということになる。

(9) *Brüntrup*, *Alter Wein in neuen Schälchen. Die Renaissance des Panpsychismus*, in: Müller/Watzka (Hrsg.), *Ein Universum voller Geiststaub?*, 2011, S.23ff.

(10) *Rosenberg*, *A Place for Consciousness*, 2004; *G. Strawson*, *Mental Reality*, 1994; *id.*, *Realistic Monism*, in: Freeman (Ed.), *Consciousness and its Place in Nature*, 2006, pp.3–31; *Griffin*, *Unsnarling the World-Knot*, 2007; *Skrbina*, *Panpsychism in the West*, 2007; *Chalmers*, *The Character of Consciousness*, 2010, pp.103–169.

よって、またドイツ語圏では<sup>(11)</sup>、G・ベルントループ、マティアス・ルーゲル、ハインリッヒ・ヴァツカ、S・A・コウトロウフィニス、ルートヴィヒ・ヤスコラ、パトリック・シュペートらの論者によって推進されている。

本稿では、とりわけドイツ語圏で目下注目されているパトリック・シュペートの「段階的汎心論」(Gradueller Panpsychismus) と呼ばれる興味深い構想を主題的に取り上げ、その批判的検討を通して、わたくしとしては、心身問題に関してわれわれがいかなる方向に舵を切るべきか、という判断をする際の知見をさしあたり獲得しておきたい、と考えている。

## 一 唯物論／物理主義の世界像と心的因果作用

人間は、物質以外のいかなるものでもない。物質としての身体がなければ、そもそも心や精神といったものも成立し得ないし、想定することさえできない。また、意識も、身体の神経細胞や脳内のニューロンの塊という物質がなければ、およそ生じ得ない。さらには、自然法則も、人間や他の生物がこれを廃棄したり、変更を加えたりするようなこともできない。というのも、世界のすべてが物質から成り立っているからである。

むろん、このような前提の下においては、心(あるいは心的性質)が物質としての身体の運動を惹き起こすようなことも、心の実体性を認める二元論とは異なり、あり得ないし、想定すらできない。要するに、原因も結果も物質的／物理的存在である。唯物論あるいは物理主義の世界像あるいは宇宙像においては、すべての物理的結果が十分な物理的原因を有している限りにおいて、唯物論の世界(宇宙)は因果的に閉鎖されているのである。

---

(11) Vgl. *Brüntrup*, a.a.O., S.23ff; *dens.*, *Der Ort des Bewusstseins in der Natur*, 2012, 5ff; *Rugel*, *Materie—Kausalität—Erleben. Analytische Metaphysik des Panpsychismus*, 2013; *Watzka*, *Löst der Panexperientialismus das Leib-Seele-Problem?*, in: *Ein Universum voller Geiststaub?*, S.291ff.; *Koutroufinis*, *Panpsychismus und Biologie- zur Idee des Bioprotopsyhismus*, in: *Ein Universum voller Geiststaub?*, S.223ff.; *dens.*, *Die innere Seite des Organismus- zur Idee des Panprotopsyhismus*, in: *Post-Physikalismus*, S.306ff.; *Jaskolla*, *Protomentale Verursachung-eine Theorieskizze*, in: *Ein Universum voller Geiststaub?*, S.309ff.; *Spät*, a.a.O., S.9ff.

このような「因果的閉包性の原理」(Prinzip der kausalen Geschlossenheit) がわれわれの(物理的)世界あるいは宇宙において妥当するため、世界(宇宙)は完全に閉鎖的なシステムを形成しており、こうした観点の下では心も心的因果作用も幻想と化してしまう<sup>(12)</sup>。それゆえ、このような物質的/物理的世界にアクセスするための通路をわれわれに提供し得るのは自然科学的方法のみであり、そこではいわゆる「科学主義的自然主義」が唯一正統なる理論として妥当する、ということになるであろう。

以上は、まさに唯物論あるいは物理主義の基本的な洞察である<sup>(13)</sup>。このような強い唯物論のモデルを支えているのは、言うまでもなく素朴な(自然)科学信仰である。確かにわれわれの頭上に浮遊している靈魂の实在や如何様師の念力による心的因果作用(例えばあのユリ・ゲラーの念力によるスプーン曲げ)といったミステリアスなものを論駁するためには、自然科学的方法が何よりも有効であることは自明である。

ところが、例えば有効な作用物質を含まない疑薬でも、これを服用する者がその効能を信じているときには、その効果が発揮されるようなことにもなる、いわゆる「プラセボ効果」(Placebo-Effekt)の事案においては<sup>(14)</sup>、あるいはより日常的な例であるが、わたくしを含めてわれわれ日本人が梅干を見たり、さらには想像したりしただけでも、直ちに唾が出てくるという(生理的)現象の事案においても、そこにいわゆる心的因果作用の問題がおのずと現実的なものとして提出されることになるであろう。

(12) 「因果的閉包性の原理」については、増田『規範論による責任刑法の再構築』(2009年)502頁以下を参照。

(13) 「唯物論」(Materialismus)という表現と「物理主義」(Physikalismus)という表現とは、その間にニュアンスの違いも認められるが、本稿ではほぼ同義のものとして使用する。物理主義という表現は、唯物論のいわば〈現代的な〉表現ということになるであろう。この物理主義のテーゼは、物理的な対象のみが實在的なものであるとし、そこでは世界を本来あるとおりに記述する理想的な真なる理論は、完成された物理学である、と主張されることになる。Vgl. *Brüntrup, Das Leib-Seele-Problem, 3. Aufl. 2008, S.180*。もっとも、マイケル・ロックウッドは、物理主義ならば、唯物主義(唯物論)であるが、唯物論だからといって物理主義ではない、と主張する。唯物論は、存在するものはすべて物質であるとする理論であるが、物質には物理学の言葉ではとらえられず、記述できないものがあるかもしれないので、唯物論だからといって物理主義になるとは限らない、と指摘する。ロックウッド(奥田栄訳)『心身問題と量子力学』(1992年)29頁参照。

(14) Vgl. *Spät, a.a.O., S.107ff.*

このような、われわれの日常的直観が素朴なものであるとしても、心的因果作用（心の因果的効果）や心的性質それ自体の存在を物質的／物理的なものに完全に還元したり、あるいは全く消去したりすることによって心身問題を一件落着としてしてもよいのであろうか。心身実体二元論の難点を回避する方途として、唯物論／物理主義は理に適ったものなのであろうか。この点については、慎重な検討が必要であらう。

## 二 非還元的物理主義の問題性とラディカルな（強い）創発論

心身問題に関するいわゆる〈非還元的〉物理主義というものは、還元主義や消去主義といった厳格な物理主義／唯物論とは異なり、われわれの日常的直観に配慮して何らかの仕方ですら「心」あるいは「心的性質」の存在を保持しようとする立場である、ともいえよう。

しかしながら、そうした立場は、理論的な一貫性という点では問題があり、そもそも「非還元的」という言語表現と「物理主義」という言語表現との結びつき自体が、「冷たい火」あるいは「木製の鉄」というような言語表現の場合と同様に、形容矛盾となっているのではないかと、とする指摘さえなされているのである。というのも、この立場の論者は、一方で心的な性質の存在を考慮に入れることによって〈非還元的な〉見解を主張しようとするが、他方で世界におけるすべてのものは〈物質的／物理的性質に還元される〉とする厳格な物理主義／唯物論の要件をできる限り維持しようとするからである。

こうした、いわば「ヤサスの顔」を身に着けている非還元主義の立場は、この二つの顔をつなぎ合わせるための接着剤としてラディカルな（強い）「創発論」、さらにはメタ倫理学からデイヴィッドソンが借用した、例の「スーパーヴィニエンス理論」といったものをもち出すことが必要となったのである<sup>(15)</sup>。

ところで、創発論に関する包括的な研究者として著名なアヒム・シュテファンが

---

(15) スーパーヴィニエンス理論については、増田・前掲書 502 頁を参照。スーパーヴィニエンス理論においては、因果的閉包性の原理との衝突という問題を回避する余地がある。しかし、この理論でも、心的性質は物的性質の単なる随伴現象となる。

指摘しているように<sup>(16)</sup>、いわゆる創発論については、心の哲学における「創発論のルネサンス」ともいうべき現象も生じている。そこでは、創発論といっても種々のヴァージョンが問題とされており、正しく理解され、再構成された創発論（弱い創発論）と汎心論との総合を目指そうとする論者（ブリュントループ、ルーゲル、シュベート）も現れているのである。

その創発論においては「階層」、「成層」、「レベル」といったものが想定され、下位層である物質のレベルにおいては存在しなかった性質が、上位層に立ち現れ、この立ち現われた（創発した）新たな性質としての心的性質が高次のレベルを特徴づける、というようなことになるのである。

例えばジョン・R・サールによれば<sup>(17)</sup>、「心的な性質」は、消去されたり、物質に還元されたりするようなことはなく、自然的な生物学的現象としてとらえられることになる。しかし、そこでは、心（心的性質）が物質に還元されないにもかかわらず、どのようにしてそれが物質から生ずるか、という点が解明されなければならないであろう。とりわけ〈通俗的な〉創発論、すなわち創発論の〈ラディカルな、強い〉ヴァージョンにおいては、心的性質を全く示さない物理的な出来事や過程から意識状態が〈突如として立ち現われる〉というようなことが認められてしまうのである。

シュベートによれば<sup>(18)</sup>、このような（強い）創発論を前提としている非還元的唯物論（非還元的物理主義）の立場では、心と物質との関係を的確に記述し得るような包括的理論を全く提出することができない、ということになる。そこで、この点に関する議論の展開過程において、シュベートは、〈強い〉創発概念と〈弱い〉創発概念とを明確に区別するのである。

つまり、〈弱い〉創発概念とは、上位層（二階）の性質が下位層（一階）の性質を通じて自然科学的に、あるいは少なくとも論理的に説明し得るようなものであり、一部の論者が誤解しているようなマジックを用いるものではない。そして、この意味における洗練された創発概念は、理に適ったものであり、納得し得るもので

(16) *Stephan, Emergenz. Von der Unvorhersagbarkeit zur Selbstorganisation*, 3. Aufl., 2007, S.162ff.

(17) See *Searle, Mind, Language and Society*, 1999, pp.39–65. サールの見解については、増田・前掲書 520 頁注(20)を参照。

(18) *Spät, a.a.O.*, S.94ff.

ある、とされる。

また、バルントループも<sup>(19)</sup>、汎心論と創発の理念とは全く両立し得るものである、ということを強調している。もっとも、そこで前提とされている創発論は、強い創発論ではなく、弱い創発論である。つまり、強い創発論とは、「現実態としての心」の「先行形相」(Vorform)、すなわち心の素地／可能態あるいは潜在的傾向すらもたない「下位層」から、「心的な上位層」が突如として出現するといった創発論のことである。言い換えると、(強い)創発概念とは、上位層(二階)の性質が下位層(一階)の性質に対して経験的あるいは論理的な結びつきを全く示さないような場合にのみ、想定されるものである。

しかし、このような意味における(強い)創発論は、例えばバケツにたまった雨水からボウフラが自然に湧き出るとか、水が突如としてワインになるとかいった、科学的知見と全く両立し得ない説明を行うものであり、まさに謎めいたものである。シュベートは<sup>(20)</sup>、一階の原因を「発信者」として、二階の結果を「受信者」としてとらえるモデルを提示しつつ、弱い創発事象にかかわる事案を次のように説明している。

例えば水は、水素(H)と酸素(O)とから成り立っているが、水素(H)も酸素(O)も「液体性」という性質や「消火性」といった性質を有しない。したがって、液体性／消火性という性質は、発信者(一階)には見出せない性質である。ところが、水素(H)と酸素(O)とが $H_2O$ として結びつくと、受信者(二階)には水(としての性質)が受領され、液体性／消火性という性質は創発した性質として特徴づけられることになる。というのも、この場合に発信者は、乾燥した要素である水素(H)と酸素(O)だけを保有しているからである。

食塩の場合にも、これと全く類似の事情が認められる。食塩(塩化ナトリウム)は、ナトリウム(Na)と塩化物(Cl)とから成り立っており、両者がNaClとして結びついてはじめて「塩っ辛い」という性質を取得することになるのである。発

---

(19) Vgl. *Brüntrup*, *Der Ort des Bewusstseins in der Natur*, 2012, S.13ff. コウトロウフィニスも、汎心論と創発論とは、相互に敵対的なアプローチであるとみなされることもしばしばあるが、汎心論(汎原心論)と創発論の一形態との総合は可能である、と指摘している。Vgl. *Koutroufnis*, *Die innere Seite des Organismus—zur Idee des Panprotopsychismus*, in: *Post-Physikalismus*, S.324.

(20) Vgl. *Spät*, a.a.O., S.96ff.

信者としての Na も Cl も、人体にとっては有毒な物質であるが、NaCl という化合物は、食塩として〈料理に使うことができる〉という性質を獲得することになる。いずれにせよ、「塩っ辛い」という性質も創発した性質であるが、物理学や化学の法則によって説明し得るものである。

これとは異なり、〈物質から心的性質が素朴に、そして突如として生じる〉と説明する場合には、そこに「質的飛躍」が起こることになるであろう。つまり、発信者の純粋に物質的な性質（身体の灰色の神経細胞や脳内のニューロンの結びつき）は、本質的に受信者の心的性質と区別される。この場合に、強い創発論を主張する論者は、あたかも〈死んでいる〉物質から〈生きている〉心が生じるというようなことを前提としてしまうのである。

このような意味における極端な創発論を認めることは、シュペートによれば、「無から有は生じない、あるいは無からは無に至る」とする古代の哲学的命題に反することになる<sup>(21)</sup>。要するに、物質的な「一階領域」（発信者の領域）の中に何らかの意味における心的な性質が全くないとすれば、「二階領域」（受信者の領域）に心的な性質が現れるようなこともないのである。言い換えると、心的性質が物質的領域から生ずるとすれば、物質的領域の中に心的な性質を生じさせる素地／素質がすでに存在していなければならない、ということになるであろう。

そこで、物質の中には心的な性質は全く含まれていないとする唯物論（物理主義）の立場によれば、心は到達不能な配達物となってしまふであろう。シュペートは、次のような比喩を用いて、このことを説明している。要するに、この場合に、発信者がクッキーを送っているのに、受信者にトルテが到達する、というようなことになってしまう。「唯物論／物理主義の魔法使い」は、帽子から心というウサギを取り出すことができる、というようなことを主張するものであって、そのような主張は全く納得し得ないものである<sup>(22)</sup>、とシュペートは断定する。

さらに言えば、以上のように心的性質が根拠なく突如として発現する「質的な飛躍」を認める立場（強い創発論）と結びつくような非還元的物理主義の構想は、結局、自然法則に反する「神秘的な奇跡」のようなものを肯定することになってしまう。そこで、こうした難点を回避するためには、さしあたり心的な性質といったも

---

(21) Spät, a.a.O., S.97.

(22) Spät, a.a.O., S.97ff.

の存在を一切否定する「純粋な唯物論」を採用することが必要となるであろう。さもなければ、われわれは、残された選択肢として、物質の中に何らかの「心的な性質」（現象的性質）、少なくとも「心のディスポジション」、すなわち「心の潜在的な性質／傾向性」を認めるような汎心論のステージに自らの軸足を置かなければならないであろう。こうしていまや汎心論の可能性を追求すること、このことがまさに探究に値するものとなるのである。

### 三 素朴な汎心論の問題性と段階的汎心論の増幅器モデル

「人間の身体は、電磁気技術の用語を使うならば、一複合的な〈増幅器〉として考えられるべきである。」                      アルフレッド・N・ホワイトヘッド<sup>(23)</sup>

〈心的なものとは何か〉ということを考える場合に、例えば指に針が刺さったときに感じる痛みの意識的体験のようなものを引き合いに出すこともできるであろう。このような意識的に体験された痛みは、どこでもないところから必然的に生じる何かなどではない。しかし、われわれの脳、この灰色の約1・5キログラムの塊、そして無数の感覚なきニューロンから、どのようにして感情や意識的体験といった現象が生じ得るのであるか。その道筋を示すことが汎心論にとって重要な課題となるであろう。

シュペートによって主張される「段階的汎心論」という立場は、すでに指摘したように、「質的な飛躍」というものを認めるものではなく、心的なもの「段階的な上昇」という見方をその理論的な戦略とするものである。

例えば痛みの「意識的体験」というものは、〈死んだ〉細胞やニューロンの結合ではなく、「心の能力」をもつ細胞やニューロンから発するものである。つまり、われわれの痛みの細胞は、すでにシンプルな体験／経験をもっており、その細胞が何らかの情報を獲得するや否や、その情報は神経索を通じて中枢的な神経システムに転送されることになる。その際、痛みの細胞は、意識的に何かを知覚するような

---

(23) ホワイトヘッド（平林康之訳）『過程と実在—コスモロジーへの試論 I』（1981年）177—178頁。

ことはないが、「シンプルな情報」を処理しているのである。ニューロンと細胞とが、この「シンプルな情報」を処理することによって「心的な内面」をも有することになるのである。こうして細胞のシンプルな体験と情報は、最終的には、脳において強化され、増幅されて、その頂点において「意識的体験」が生じる、ということになるのである。

シュベートは、ホワイトヘッドから示唆を受けて、人間の身体／ライプ (Leib) を、細胞のシンプルな情報を受容し、段階的にこれを強化する複雑な「増幅器」(Verstärker) のようなものとして理解するのである。このような構想においては、身体はいわばステレオセットの「アンプ」のように作動するのである。つまり、CD が音の信号を発生し、「アンプ」がこれを受容して増幅する。その結果、われわれは音を聴くことができるのである。意識というものが、仮にこのように増幅されたものであるとすると、この意識された体験は、あくまでも〈弱い意味において〉ではあるが、「創発したもの」である、ということもできよう。

ここでは基本的な下位レベルにおける心的性質あるいは「心のディスポジション」が、有機体の活動を通して上位レベルに移行することになる。したがって、このような心的なものの段階的秩序は、「連続性」という側面も有している、ということになるであろう。

ところで、汎心論一般に関しては、すでにウイリアム・ジェームズが示唆し、またウイリアム・シーガーが指摘したような「組み合わせ問題」(Kombinationsproblem) という難点が生じることになる<sup>(24)</sup>。これは、意識はばらばらのものではなく統合された全体であるにもかかわらず、われわれ人間が、〈基底レベルにおいて「原意識」(Proto-Bewusstsein, proto-consciousness) なるものをもつ無数の微粒子から成り立っている有機体である〉とすると、そうした無数の微粒子の「原意識」がどのようにして組み合わせられ、結合されて〈一つの〉束ねられた意識の流れとして生じることになるか、という点をめぐる問題である。

シュベートは、この「組み合わせ問題」の難点を次のようにして回避することができる、と考えている。つまり、「組み合わせ問題」は、そもそも意識現象というものが基底レベルの粒子と上位レベルの有機体 (例えば人間) において同時に

(24) See Seager, *Theories of Consciousness*, 1999, pp. 241–243. また、Ehrensberger, *Panpsychismus und der Raum des Erlebens*, 2010, S.3ff. も参照。

生じる、という想定に基づいているのである。これに対して、シュベートによって主張される〈段階的〉汎心論は<sup>(25)</sup>、粒子（素粒子）によって処理された情報は、一つの有機体の意識と同じレベルで対応している、ということを含く前提とはしていない。言い換えると、〈段階的〉汎心論は、意識というものがすべてのレベルにおいて完全な仕方では生じるという意味において「意識の水平的な秩序」を認めるものではなく、むしろ意識が段階的に形成されるという意味において「意識の垂直的な秩序」（あるいは成層秩序）を想定するのである。

したがって、意識というものは、この意識を体験する有機体の物質的性質に直接的に結びつけられているのである。このような「垂直的な秩序」（あるいは成層秩序）によれば、われわれ人間の意識的体験は、粒子や細胞のシンプルな情報がいわば段階的に増幅したものである、ということになるであろう。比喩的にいえば、小さな水滴が大きな海になるように、シンプルな心の潜在的な性質がより高度なレベル（たとえば人間）に段階的に増幅して融合することになるのである。

これに対して、ジェームズは、意識現象は素粒子レベルを含めてすべてのレベルにおいて水平的に広がっている、ということを含く前提にしてしまったように思われる<sup>(26)</sup>。そしてそのことから、「組み合わせ問題」という厄介な難点が生ずることになったのである。要するに、シュベートの段階的汎心論の立場からは、意識的体験は、（原）心的性質の単なる寄せ集めではない、ということになるであろう。

#### 四 洗練された汎心論における集合体／多者と単一体／一者との区別

古代ローマの詩人、哲学者としては、あの偉大なる唯物論者／原子論者／快樂主義者、エピクロスの猛烈な信奉者であった、そしてブルーノにも多大の影響を及ぼ

---

(25) Vgl. *Spät*, a.a.O., S.161ff. シュベートは、「全体は部分の総和以上のものである」とする、アリストテレスの形而上学における命題は、とりわけ生物については妥当する、と主張する。というのも、生物は単にその原子や細胞なのではなく、むしろ一つの統一体を構成しているからである、と指摘している。*Spät*, a.a.O., S.164f.

(26) W・ジェームズ（今田寛訳）『心理学（下）』（1993年）320頁以下、ホルト（寺町朋子訳）『世界はなぜ「ある」のか？』（2013年）286頁以下を参照。

したルクレティウスは<sup>(27)</sup>、その著作において、古代ギリシアの哲学者アナクサゴラスによって展開された汎心論によれば、原子（アトム）は、あたかも人間（小人）のようにふるまうものであるということになってしまおうとして、嘲笑しつつこの理論に言及している。このアナクサゴラスの見解のような素朴な汎心論は、現代でも予断として多くの人たちが抱いているかもしれない。しかし、このような素朴な汎心論は、理論的に考察してみれば、確かに嘲笑を誘うようなものであろう。

これに対して、シュベートの構想においては<sup>(28)</sup>、まず、われわれ人間や高度に発達した若干の動物は物質の中に「のぞき穴」（Gucklöcher）をもっているが、アトムはこれをもたない、ということが前提とされる。というのも、われわれの身体は、ミクロレベルにある、と想定される（ジェームズに由来する）「心の塵／マインド・ダスト」（Geiststaub, mind-dust）のインパルスを増幅するからである<sup>(29)</sup>、とされる。

このことはまた、次のことを意味している。すなわち、発達した完全なる意識的体験をもつわれわれ人間の場合には、痛みや愛を感じることができるとは、素朴な汎心論とは異なり、原子、机、電話機といった対象は、意識的体験それ自体を有するようなことはないのである。

シュベートによれば<sup>(30)</sup>、「心の塵／マインド・ダスト」なるものに関しては、二つの基本的な性質を区別することが必要である。それは、「集合性／多者性」（Vielheit）と「単一性／一者性」（Einheit）である。この区別は、汎心論者であった、あのジョルダン・ブルーノの見解にも関わるものであって、シュベートの構

(27) ルクレティウス（樋口勝彦訳）『物の本質について』（1961年）47頁以下を参照。ルクレティウスは、「原素は、[人間の原素は、微小極まる人間だということになり] おかしさに慄えて笑いぐずれ、顔やほほを塩からい涙でぬらすことになるかもしれない」と言って、人間を構成するアトム（原子、原素、元素）は微小な人間（小人）だなどという、アナクサゴラスの愚論は、アトムである当の微小な人間（小人）たちに笑われる、と茶化しているのである。同書 51 頁参照。

(28) Vgl. Spät, a.a.O., S.163ff.

(29) シュベートによれば、段階的汎心論においては、「心の塵」（Geiststaub）は、宇宙の根本的なセメントであり、宇宙に存在するすべてのものは、物質と心的性質とから成り立っている、ということになる。したがって、心の塵は、物理学が対象とするような、（死んだ）物質と同視されてはならない。むしろ、心の塵は、外面と内面とを有しており、外面は物質的な「塵」である。つまり、心と物質とは、心の塵の二つの面相である、ということになる。Spät, a.a.O., S. 150ff., 232.

(30) Vgl. Spät, a.a.O., 163ff.

想にとっても重要なものであるため、以下において若干の説明を加えておきたい。

まず、「集合性／多者性」という現象は、例えば砂の山（砂の大きな塊）の場合に認めることができる。砂山は、多数の砂の粒子から成り立っているが、その一粒あるいは砂山の半分の粒を取り去っても、その砂山は、依然として存在していることになる。この場合に部分を取り去っても、また付け加えても、砂山は砂山としての本質を失うことはないのである。というのも、砂は依然として砂であり、山（塊）は依然として砂の山（塊）だからである。

これに対して、「単一性／一者性」という現象の場合には、これとは異なる状況が認められることになる。砂山の場合には、一つの砂山をその本質を変更することなく幾つかの部分に分解することができるのに対して、一つの原子や一つの細胞の場合には、そうすることはできない。つまり、原子の場合には、それが分割された場合には、もはや原子ではなく、細胞から、その細胞を構成している分子を取り除く場合には、その細胞は一つの細胞ではなくなる。細胞は死んでしまうのである。

このことは、人間から心臓や脳を取り除いてしまうと人間が死んでしまうのと同様である。つまり、「単一の統一的秩序」を示しているものは、その全体性において部分の総和以上のものである、ということになる。「単一体／一者」は、例えば原子、細胞、有機体のように、個々の部分が一つの閉鎖的な全体に一体化している場合に存在することになるのである。これに対して、水滴、砂山、地球などの天体は、単一性（一者性）を示さない。これらは、その本来の本質を棄損することなく分解し得るからである。

このような「単一体／一者」と「集合体／多者」との区別を前提として、シュペートは、「単一性／一者性」を示すもののみが心的なものを増幅することができるのであって、これとは異なり「集合性／多者性」のみを示すものは、何も増幅することができない、と主張する。

そこで、例えば水滴、砂山、石、机、星、電話機などは、有機体のように増幅して高度のレベルに達するようなことはない。これらの事物は、生物のような「単一性／一者性」を示すものとは異なり、自らのうちに情報を束ねる「指令中枢」をもち合わせていないのである。

これに対し、生物は神経システムをもっており、多くの生物は、生体的であるとともに意識的でもある体験を集光レンズのように集積し、増幅する脳さえもって

いる。「全体は部分の総和以上のものである」とする、アリストテレスの形而上学におけるメレオロギッシュな命題は、現代では議論の余地もあるが、少なくとも生物としての有機体に関しては当てはまる、とシュベートは指摘する。生物は、単なる原子や細胞ではなく、一つの有機的な統一体を形成しているのである。「生きもの」としてのわれわれ人間の心臓、胃、神経システムは、その機能を損なうことなく分解することはできない。

要するに、心臓は心臓であって、単なる細胞の山（堆積）ではない。というのも、そのように考えないと、われわれは、細胞の堆積した山である心臓を、細胞の山である脳とあるいは細胞の山である人間と区別することができなくなってしまうであろう。この点について、シュベートはさらに次のような具体例を挙げて説明する。

例えば、机からその脚の部分を取り去っても、机のその他の部分自体に影響を与えるようなことはない。すなわち、机の平面板は、落下することになるが、その本質が変更されるようなことはないのである。これに対して、生物（生命をもつ有機体）の場合には、単純に心臓や脳を取り除くことはできないし、こうした臓器を使って二本の脚を製造するようなこともできない。

具体的にいかなるものを単一体（一者）とみなすことができるか、という点については、場合によっては困難な問題が生じないわけではないが、少なくとも生物はすべて単一体（一者）である、とされる。そしてジョルダノ・ブルーノの著作から、「机も、服も、皮も、ガラスも、それ自体としては生きていません。しかし、それらは、自然の複合的事物としては、自らのなかに質料と形相をもっています。あるものがいかに小さく微小であろうとも、それは、自らのなかに精神的実体の一部をもって」（プロローグ参照）いる、という文章を引用しつつ、シュベートは、次のように主張する。つまり、机そのものは、決して心的／精神的性質を有するものではなく、机が成り立っている「心の塵／マインド・ダスト」（あるいは「心の素材」）という微粒子だけが心的／精神的性質をもっているのである。

シュベートの見方では、こうした微粒子は、単調でシンプルな世界の中にとどまってはいるが、心的なものでもあり、微粒子同士で相互に一組の情報を交換し合い、一夜にして突然、机が消滅してしまうようなことがないようにさえ配慮しているのである。しかし、机は脳も肉体も有しないため、微粒子が意識をもつようなことはない。机には、その無数の微粒子がシンプルでかすかなコミュニケーション

を、それが束ねられて意識になるように増幅させるための手立てである増幅器がないのである。要するに、生きている有機体だけが、多くの〈微かな〉信号を大きな〈騒々しい〉意識の流れに束ねる「指令中枢」をもっているのである。それゆえ、われわれが木机を鋸で引く際に、この机が痛みを感じるといった支離滅裂な主張を立てる心配もないのである。

もっとも、こうした段階的汎心論（増幅器モデル）の立場からは、上位レベルにおいて生ずる「意識的体験」のみが心的要素だというのではなく、下位レベルにおける微粒子のなかにすでに（原）心的性質が含まれており、ただそうした（原）心的性質は意識を伴うようなものではないのである。意識的体験は、いわば心というものの氷山の一角であり、その氷山の下の下位レベルにもまた心的要素が存在する、ということになるのである。

## 五 汎心論による心的因果作用の可能性とライブとしての身体

「心の因果力」は、われわれの日常的直観からすれば、自明のものであろう。というのも、例えば、われわれがいま手を上げようと思って、われわれの手が上がれば、われわれが手を上げようと思ったことが原因で、われわれの手が上がるという結果が惹き起こされた、と考えることもできるからである。むろん、日常的直観は、決して真理の保証人などではない。さもないと、われわれは再び天動説に帰還しなければならないであろう。

ともあれ、日常的直観は、心身の相互作用といったものを素朴に前提としてしまっている。しかし、このような前提に依拠する、デカルト流の心身相互作用説はいまや完全に反駁されている、といえよう。もっとも、だからと言って唯物論／物理主義を採用した場合に、物質だけが物質を条件づけるのであれば、心的なものが物質（われわれの物体としての身体）の作用を惹起するという、すなわち心から物質（身体）への因果作用を認める余地は全くなくなるであろう。では、われわれの日常的直観を救い出す手立ては全くないのであろうか。

心身を抽象化して峻別する実体二元論においては、心は物質としての身体を制御することができない。また〈強い〉創発理論と合流する「随伴現象説」では、物質

としての身体は意識を惹き起こし得るが、その逆である心的因果作用は全くあり得ないものになってしまう。つまり、随伴現象として生じたものは原因の結果ではあるとしても、それ自体は結果に対する原因とはなり得ないのである。還元主義や消去主義は、唯物論として一貫しているが、随伴現象説としての非還元的物理主義は、心を物質的／機械的な世界の出来事に伴う現象に降格してしまうことになるのである。

このような随伴現象説あるいは非還元的物理主義の主張は、われわれの直観に反するというだけにとどまらず、われわれがどのようにして〈純粹な〉物質としての身体から心をもつようになるのか、ということについても全く説明し得ないものとなるであろう。それゆえ、〈心が身体に対して心的な因果的効果を発揮し得るとすれば、身体もまた心に対応する心的な何かをもっていなければならない〉と考えることが必要となるであろう。本稿のプロローグに引用したシュベートの見解のように、まさに「心が物質に属さないのであれば、心は物質を制御できない。」のである。

要するに、汎心論は、われわれの〈純粹に抽象化された心〉と〈純粹に物質的な〉「ケルパー (Körper) としての身体」との二元論を廃棄するのである。シュベートによれば<sup>(31)</sup>、〈汎心論者にとって、ライブとしての身体は、心身の両面をもつ一つのメダルのようなもの〉なのである。

すなわち、われわれの〈不可分的で包括的な心身の統一体という意味における〉「ライブ (Leib) としての身体／生体」を構成するすべての粒子は、「心的な内面」と「物質的な外面」とをもっているのである。その結果、すべての粒子は、相互に作用し合うことができるのである。われわれの意識状態は、われわれの細胞とコミュニケーションすることができるのである。というのも、細胞は、物質的な性質だけではなく、心的な性質をも有しているからである。

このような前提の下では、〈純粹な心から純粹な物質への因果性〉のみならず、〈純粹な心から純粹な心への因果性〉や〈純粹な物質から純粹な物質への因果性〉もあり得ないのである。汎心論のモデルにとっては、語弊があるかもしれない、あえて単純化して言えば「心プラス物質 (心身) から心プラス物質 (心身)」という因果性のみが問題になる、といえよう。

ここでは、「ライブ哲学」(Leibphilosophie) という名のもとに「ネオ現象学運

---

(31) Spät, a.a.O., S.190.

動」を徹底して推進している、現代哲学の巨人、ヘルマン・シュミッツらが峻別しているように、「ライブ」(Leib)としての身体<sup>(32)</sup>、すなわち「心身の不可分的統一体という意味における身体」と「ケルパー」(Körper)としての「単なる物質的な身体」との違いを明確化しておくことが重要であろう。

こうしていわゆる「ライブ」の概念と関連づけられた身体的出来事も心的な内面あるいは少なくとも「心的なディスポジション」あるいはいわゆる「原初的な心的性質」(protomentale Eigenschaften)をもっているとすれば、デカルトの松果体による変換器モデルは全く不要なものとなるであろう。そしてその場合には、すでに素粒子レベルにおいて情報処理がなされており、そうした情報は、その都度より高度なレベルを経由して意識的体験という最も高度なレベルへと到達することになるのである。

したがって、われわれの意識的体験は、心的な内面と物質的な外面とを有する「心の塵／マインド・ダスト」と結合しているのである。そこでは、ミステリアスな「飛躍」といったものが起こるわけではない。同時に、われわれの脳も、「心の塵／マインド・ダスト」(心の素材)を構成要素としており、したがって心的な内面と物質的な外面(心プラス物質)とから成り立っているのである。われわれは、まさに「心身の意味統一体／単一体」なのである。それゆえ、いわゆる「心的因果作用」も、純粋な心(抽象物としての心)から純粋な物質的身体(抽象物としての

---

(32) ヘルマン・シュミッツのライブ(Leib)としての身体概念については、Schmitz, *Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie*, 1994, S. 120ff.; ders., *Jenseits des Naturalismus*, 2010, S.135ff.; Kammler, *Die Seele im Spiegel des Leibes*, 2013, S.151ff.; Schürmann, *Logos und Ethos der Leiblichkeit, Philosophische Rundschau*, 2013, S. 207ff. を参照。シュミッツにとって、ライブとしての身体は、単なる物体としての身体／ケルパーと区別される。ライブとしての身体は、難解な概念ではあるが、それぞれの部位で直接内側から自ら感知することができるという点に重要な特徴があり、いわば「感知される身体」というようにとらえられる。シュミッツ(小川侃編)『身体と感情の現象学』(1986年)7頁以下、44頁以下、ミヒヤエル・グロースハイム(林克樹訳)「眼差し・身体・支配」小川侃／梶谷真司編『新現象学運動』(1999年)153頁以下も参照。またフッサール以降の現象学学派の(生かれた)ライブとしての身体論について、廣松渉『身心問題』(1989年)180頁以下を、特にフランス現象学学派における身体論については、市川浩『身体の現象学』(1977年)、同『精神としての身体』(1992年)を参照。さらにヴァレラらの「エナクティブ(行動化)・アプローチ」に関する著書、ヴァレラ／トンプソン／ロッシュ(田中靖夫訳)『身体化された心』(2001年)も参照。

物質的身体) への因果作用なのではなく、「心身から心身への因果作用」として捉えられることになるのであろう。このことは、例えばわたくしが自分の手を上げようと思って、自分の手が上がる場合にも、まさに妥当することになるのである。こうして心身の峻別を前提にして展開される心身相互作用論のパラドックスという現象も解消されることになるであろう。

## 六 因果的閉包性の原理と汎心論

いわゆる「心的因果作用」にとって乗り越えがたい理論的障壁となるのは、「因果的閉包性の原理」である。とりわけ唯物論者／物理主義論者は、汎心論者の主張に対して、物理的／物質的領域の「因果的閉包性の原理」を侵害するものである、との反論を提出するであろう。つまり、物質／物体の領域から心的なものを完全に排除するや否や、(純粹な) 心は(純粹な) 物質／物体の閉鎖的な領域にいかなる影響を与えることもできない、ということが論理必然的に帰結されることになるのである。

もつとも、「因果的閉包性の原理」も<sup>(33)</sup>、決して一義的なものではない。確かに唯物論者／物理主義者であれば、心的なものと同物理的なものが峻別され、十分条件となる物理的原因が物理的結果を惹き起こすものである以上、心的なものが物理的結果の原因であると言明するようなことは、論理的にはいわゆる「過剰決定性」(Überdeterminiertheit) というパラドックスを招くことになるであろう<sup>(34)</sup>。

しかしながら、何が心的なものであり、何が物理的／物質的なものであるかということ自体が自明ではない以上、いまやそうしたパラドックスの前提自体を批判的に考察することが必要とされているのである。

この点について、近時、「因果的閉包性の原理」について考察する哲学者のトビアス・ミュラーによれば<sup>(35)</sup>、そもそも〈因果的閉包性の原理をどのように解釈

(33) 「因果的閉包性の原理」については、増田・前掲書 502 頁以下を参照。Vgl. *Hüttemann, Einige Bemerkungen zum Prinzip der kausalen Abgeschlossenheit des Physischen*, in: *Michel/Münster (Hrsg.), Die Suche nach dem Geist*, 2013, S.35ff.

(34) 「過剰決定のパラドックス」については、増田・前掲書 521 頁注(22)を参照。

(35) Vgl. *Müller, Ist die Welt kausal geschlossen?*, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 67 (2013), S.90ff.

するか）という先行する問題が、この原理自体に内在しているのである。

つまり、因果的閉包性の原理については、〈強い存在論的〉意味においてこれをとらえる見解と、弱い意味においてこれをとらえる見解とがあり得る、ということになる。そして、この原理を「強いテーゼ」の意味においてとらえるならば、物理的領域において十分な原因が存在する以上、物理的原因のみが真正の原因とされ、いわゆる心的因果作用といった現象を認める余地は全く存在しないことになってしまうであろう。

これに対して、「弱いテーゼ」においては、物理的要因は、更なる特定の条件が充足される場合に一定の出来事をもたらすために十分な「ディスポジション」となるのであって、ミューラーによると、この意味における因果的閉包性の原理は、まさに心的因果作用の可能性と原理的には両立し得るものである、と主張されているのである。

さらに言えば、シュペートも指摘しているように<sup>(36)</sup>、唯物論者／物理主義者のいう物質／物体そのものが全く不明瞭であって、物質／物体それ自体にそもそも「心的な性質」が内在する可能性を想定する汎心論の立場からは、おのずと因果的閉包性の原理の意味自体が再検討されなければならないであろう。

要するに、シュペートのような汎心論者にとっては、心的なものは物質的／物的なものと同様に織り合わされているのである。言い換えると、物質／物体の全領域に心的な性質が埋蔵しているのである。そこでは、存在論的観点からも、物的出来事は常に心的出来事でもある、ということになろう。

汎心論のモデルによれば、この宇宙における因果作用は、心的な出来事が排除された、純粋に物質的なものによって惹き起こされているのではないのである。心的なものとの物的なものを完全に分離して遂行される論理は、汎心論者にとっては、現実というものに適合しない「人為的な抽象の産物」にほかならないのである。

それゆえ、汎心論者が「閉包性」ということを問題とするならば、〈物理的〉世界の因果的閉包性ではなく、〈心的なものとの物理的なものからなる全体としての〉世界の因果的閉包性ということが現実にも適ったものとなるであろう。このように考えると、物理的世界の因果的閉包性ということから生ずるパラドックスは、直ちに解消されることになるであろう。因果的閉包性の原理は、以上のような〈弱い意

---

(36) Vgl. Spät, a.a.O., S.214ff.

味において〉とらえられるならば、決して〈いわゆる〉心的因果作用の障壁とはならないであろう。

## 七 トノーニの意識の情報統合理論と段階的汎心論

シュベートは、意識問題を考察する際に、近時、アメリカで活躍しているイタリア人の神経科学者ジュリオ・トノーニによって展開された「意識の情報統合理論」(Information Integration Theory of Consciousness) に注目している。

トノーニの意識問題へのアプローチは、自然科学的な観察とわれわれの日常的体験に基づく現象学的な観察とに依拠するものであり、基本的には唯物論的指向をもつものではないと思われるが、その「意識の情報統合理論」(IITC) と称される見解は<sup>(37)</sup>、シュベートの汎心論の〈段階的〉側面を自然科学的な知見によって裏打ちするためにも有用なものとなっている。というのも、伝統的な汎心論とは異なり、シュベートの段階的汎心論は、「意識の段階づけられた複雑性」という構想を前提としているからである。

シュベートによれば、ある事物は物質的な側面において複雑であればあるほど、心的な側面においても複雑なものとなるのである。例えば人間という種は、最も複雑な脳を有しており、したがって周知の生物の中にあつて心的なるものに関して最も複雑な形相を備えているのである。そこでは、物質の複雑性の程度は、厳密に心的なるものの複雑性の程度に対応している、といえよう。こうして複雑な身体／生体だけが「増幅器」として複雑な心的体験をもつことができることになるのである。それゆえ、複雑に組織化された人間は何かを意識的に体験するが、素朴な原子は意識的体験をもたないのである。

さて、トノーニの理論 (IITC) は、そもそもトノーニの師であり、ノーベル賞学者のジェラルド・M・エーデルマンによって主張されている意識的体験に関する「ダイナミック・コア仮説」とも結びついている。そのエーデルマンによれば<sup>(38)</sup>、

(37) See Tononi, An Information Integration Theory of Consciousness, BMC Neuroscience, 2004, 5, pp.42ff.; *id.*, Phi(Φ) A Voyage from the Brain to the Soul, 2012, pp.157ff., pp.219ff.

(38) ダイナミック・コア仮説については、エーデルマン (冬樹純子訳／豊嶋良一監修) 『脳は

意識的体験が生じるためには、脳内（主に視床—皮質系の内部）でダイナミックに変動しながら相互作用する「ダイナミック・コア」（dynamic core）と呼ばれる機能クラスターが必要不可欠なものである、とされる。それは、意識のプロセスがもつ、「ひとまとまり（単一）でありながらも、次々と変化し推移する」という特性を備えた神経系の組織化機構である、と考えられている。そこでは、意識的体験は、脳内の種々の領域で活性化するニューロン群を通じてダイナミックに遂行される過程である、と理解されている。その際、意識的体験は、「充満した情報を意識の流れの中に統合する能力」と関連づけられているのである。

トノーニの場合にも、意識は脳内の一定部位にかかわる情報というよりも、膨大な情報が周辺の文脈に依存した仕方でも相互に関連し合い、ひとつの流れに束ねられ、統合されることから生じるものであるとする方向でとらえられている。したがって、トノーニとエーデルマンの理論は、意識的体験は特定された個別のニューロン群に限定されて生じるとする神経科学上の理論から距離を取るという点に、その特徴を認めることができるであろう。

いずれにせよ、トノーニらの理論によれば、いかなる物質的システムも、それが十分に〈複雑な〉仕方でも組織化されている場合には、それだけで意識的体験をもち得る、ということが認められてしまうであろう。そうすると、ロボットや人造人間も、鉄腕アトムや、フランケンシュタインが造った怪物のように、この「現実世界」において本当に何かを感じることができる、というようなことになってしまうかもしれない<sup>(39)</sup>。

しかし、こうした理論に依拠したとしても、〈なぜ物質から意識のような心的体験が生じることになるか〉という基本的な問いに対する解答を直ちに得ることができるのであろうか。確かに「われわれは明らかに意識的体験としての心的体験をもっている」ということを前提とすることはできる。同時に、われわれは物質的な身体を有しているということも同様に前提とすることができるであろう。しかし、そのような心的体験が、われわれの脳、無数の感覚なきニューロンから単に「複雑性」というものだけを契機にして生じ得るものなのであろうか。

こうした問いに対して、シュバートは、まさに彼の主張する「段階的汎心論」と

---

空より広いか』（2006年）80頁以下、98頁以下を参照。

(39) Vgl. Spät, a.a.O., S.177.

「増幅器モデル」に基づいて応答しようとするのである。つまり、意識的体験のようなものは、死んだ細胞やニューロンの結合ではなく、「心の能力」をもつ細胞やニューロンから発するものである。細胞もシンプルな体験／経験をもつことは可能であり、単純な情報処理を行っているのである。そして、そのような単純な情報処理から段階的な増幅の過程を経てわれわれが意識的体験としての心的な内面をもつに至れば、そこから「意識は統合過程から生じる」とする結論を導き出すこともできる、というのである。

このように意識が増幅されたものであるとすれば、そこで起こっていることは、「弱い創発現象」としてとらえることができるであろう。それゆえ、「段階的汎心論」は正しく理解された「洗練された創発論」（弱い創発論）とは両立可能である、ということになるのである。しかも、段階的汎心論あるいは「成層汎心論」は、このように意識的体験という心的な性質を〈段階的な〉「成層秩序」の中でとらえることを通じて「連続性」を保持し得るため、〈通俗的な〉汎心論に向けられた批判をかわすこともできるのである。

このような意味において、わたくしはシュベートの段階的汎心論を洗練された汎心論と称するのである。さらに言えば、そのような汎心論は、〈弱い〉創発論や、アリストテレス（の『デ・アニマ』）に由来し、ニコライ・ハルトマンによって「四層モデル」として洗練された〈入れ子式の〉「成層理論」（Schichten-Lehre）とも結びつくという意味において、わたくしは、これを「成層汎心論」とも称することができる<sup>(40)</sup>、と考えている。

(40) ニコライ・ハルトマンの「成層理論」については、増田・前掲書 507 頁以下、同『洗練されたリバタリズムとしての自由意志論の可能性—ゲエルト・カイルの見解をめぐって—』法律論叢 85 卷 4・5 合併号（2013 年）268 頁、274 頁注(16)を参照。段階的汎心論の構想を展開する上で、ハルトマンの入れ子式の成層理論（四層モデル）は、重要な意味をもち得るであろう。ハルトマン（の哲学／存在論）については、一時期、「忘れられた哲学者」というような誤ったレッテルが貼り付けられてしまったが、近時、そうした扱いは全く不当なものであった、という指摘が明確になされている。Vgl. *Hartung/Wunsch/Strube*, Nicolai Hartmann und die Aufgabe systematischer Philosophie, in: *Hartung/Wunsch/Strube* (Hrsg.), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie—Nicolai Hartmann*, 2012, S.1. とりわけ心の哲学／哲学的人間学や様相哲学の観点から再評価する機運が生じており、例えばハルトマンの様相分析に関する名著『可能性と現実性』（Möglichkeit und Wirklichkeit）も、最近（2014 年）、その英語バージョンがようやく出版されるに至った。また、存在論と人間学に関する、これまで入手困難な諸論文をも集めた、ハルトマンの論文集も、新

## エピローグ—洗練された成層の創発現象としての自由意志—

「汎心論は、われわれの心と純粋な物質的身体との二元論を廃棄する。われわれの身体を構成しているすべての粒子は、心的な内面と物質的な外面とを有している。その結果、すべての粒子は、相互に作用し合うことができるのである。・・・汎心論においては、心的なものは物質的なものに織り合わされている。つまり、物質の全領域に心的な性質が埋蔵しているのである。存在論的観点からは、心的性質は不可分的に物質に属している。こうして物質的な出来事は、常に心的な出来事でもある、ということになる。」

パトリック・シュペート<sup>(41)</sup>

「汎心論的立場の核心的テーゼは、どのような個物も、(原) 心的性質と物理的性質とを兼ね備えている、ということである。・・・世界の全因果構造が物理学によって記述される法則的ネットにのみ依拠して付随生起するといった想定は、したがって誤解を招く抽象にはかならないのである。」

ゴデハルト・ブリュントループ<sup>(42)</sup>

「アリストテレスの哲学は、キリスト教中世の間に〈目的因〉の概念の熱狂的な強調過度に陥った。それから反動によって近代の科学時代を通して、前の場合に対応して〈作用因〉の概念の強調過度に至ったのである。健全な形而上学の一つの課題は、目的因と作用因をそれらの相互の固有の関係において、開示することにある。」

アルフレッド・N・ホワイトヘッド<sup>(43)</sup>

「目的因以上に人間精神にとって自然なもの、人間の基本的な経験になじみ深い

---

たに公刊された。Nicolai Hartmann, Hartung/Wunsch (Hrsg.), Studien zur neuen Ontologie und Anthropologie, 2014. 成層／階層モデルも、近時、例えばジョージ・エリスのような著名な自然科学者によっても展開されている。エリスの場合は、八つのレベルに段階づけられている。See, Ellis, Top-Down Causation and the Human Brain, in: Murphy/Ellis/O, Connor (Ed.), Downward Causation and Neurobiology, 2009, p.64. エリスの見解については、増田・前掲論文 274 頁以下、注(16)を参照。

(41) Spät, a.a.O., S.217.

(42) Brüntrup, a.a.O. (Fußnote 9), S.52, 54–55.

(43) ホワイトヘッド・前掲書 125 頁。

ものはないのだ。」

ハンス・ヨナス(44)

「わたくしは過程という考え方の本質は『万物は変化しつつあるのみならず、一切は流動そのものである』という言明によって与えられていると見る・・・すべての対象は、出来事、存在、状態、構造その他は、この過程からの抽象される諸形態である、ということである。」

デヴィッド・ボーム(45)

「創発論とは、私見では、われわれの世界には自然を超える対象は存在しないという立場として理解される。・・・それゆえ、わたくしは、自由意志問題をめぐる形而上学的ディベートをするにあたって、自然主義的な基本理念とどのような仕方であれ、両立し得るような立場に限定して論じるのである。」

アヒム・シュテファン(46)

古代より議論されてきた心身問題／身心問題は難問中の難問である、といわれてきた。そして、そうした問題を解決すること自体が、そもそもわれわれ人間の認識能力を超えており、したがって認知的に封鎖されているのではないか、といった懐疑的な立場も主張されるようなこともあった。とはいえ、心身問題という難問は、「人格をもち得る生きもの」としての人間自身の自己理解の根本にかかわるものであるため、われわれは、これについて否応なく考え続けなければならない宿命を背負ってしまっているのである。

もっとも、心身問題あるいは心脳問題を難しくしてしまっている本当の理由は、われわれが議論の前提として心身を初めから「心的なもの」と「物質的／物理的／

(44) Jonas, *Das Prinzip Leben*, 2. Aufl., 2011, S.66f. ヨナス(浅見和之／吉本綾訳)『生命の哲学』(2008年)60頁を参照。

(45) ボーム(井上忠／伊藤笏康／佐野正博訳)『全体性と内臓秩序』(2005年)100頁参照。反原子論者のボームは、原子はさらに電子などの素粒子からなり、これが究極の実体とされてきたが、素粒子もまた誕生し、消滅し、変形し得るものであり、究極の実体ではなく、運動のさらなる深層レベルからの抽象された相対的な意味における恒常的な形態にすぎない、と主張する。ボームにとって「一切は流動」(ヘラクレイトス)である。ボーム・同書101頁参照。

(46) Stephan, Willensfreiheit—Ein emergentes Phänomen, in: *Die Suche nach dem Geist*, S.150.

身体的なもの」という仕方で峻別し、抽象化してとらえてしまった点に求められるかもしれない。もしそうであるとすれば、発想を転換して、無機質な物質は「意識的体験自体」をもたないとしても、物質を構成しているのが最小単位の素粒子あるいは単子<sup>モナド</sup>であるとする、その中には、そもそも「心的なもの<sup>モナド</sup>のディスポジション」が織り込まれている、というように想定してみてもどうかであろうか。

まずは極めて単純な用例を挙げて、この点について考えてみよう。例えば砂糖を水の中に入れるとその砂糖が溶けるのは、その砂糖には、水溶性という潜在的性質／ディスポジションがすでに含まれているからである。これと同様に、物質（を構成している素粒子）に「心のディスポジション」あるいは「心の原初的な潜在的性質」といったものが織り込まれているとすると、一定の条件を充たす場合には、そうした潜在的な性質が顕在化し、無機物は有機体（植物的生命体）となるであろう。またこの有機体（植物）に知覚／対象意識のディスポジション、感情のディスポジション、それに運動能力のディスポジションが内在していると考えれば、一定の条件を充足する場合にそれが顕在化し、この有機体は知覚／対象意識、感情、それに運動能力をもつ有機体（動物）となるであろう。さらに人間以外の動物にも「自己意識／反省意識のディスポジション」が認められるとすれば、一定の条件を充足する場合には、その潜在的性質が顕在化し、この生物は自己意識的体験（道徳性）をももち得る〈人格的〉生物としての人間となるであろう。

端的に言えば、「心的なもの<sup>モナド</sup>の予備段階」としての「心のディスポジション」（ディスpositionalな心的性質）あるいは原初的な心的性質（Proto-Mentalität）といったものが、物質的世界の基本構造（自然の最下位層）を構成する最小単位としての素粒子あるいは単子<sup>モナド</sup>の中に組み込まれており、〈一定の条件が充足されるごとに心的性格を増幅しつつ段階的／成層的に獲得することになる〉とする「段階的／成層的汎心論」の物語は、心身二元論の難点のみならず唯物論／物理主義の弱点をも克服し、さらには素朴な通俗的汎心論の問題点をも回避することによって、なおクリアすべき多くの問題点がないわけではないが、理論的に最も矛盾のないモデルであって、〈帰謬法的〉論証にも耐え得る整合性と理論的なエレガンスとを兼ね備えており、目下、「ポスト物理主義」という理論的状況の下で心身問題解決の最も有望な選択肢の一つになるであろう。

さらに以上の考察に基づいて付言するならば、（純粹な）物理的因果性と（純粹

な) 心的因果性とを形而上学的に峻別するのは、厳密に言えば、そもそもカテゴリー・ミステイクであろう。というのも、物理的なもの(物理的因果性)と心的なもの(心的因果性)とは、カテゴリーとして別種の存在ではなく、物理的なものと想定されているもの(自然)の中に、「プロトメンタル」という様相であれ、すでに心的性質が物理的性質と分かち難く結びつけられて含まれているとすれば、純粋に物理的な因果性というものはあり得ないし、また心的因果性の場合にも、同様に物理的な性質と心的な性質とが相補的な二つのモメントとして必要とされるのであれば、純粋に心的な因果性というものも存在し得ないからである<sup>(47)</sup>。そして因果性の問題一般についていえば、実在を過程/流動としてとらえる、独創的な物理学者、デヴィッド・ボームも指摘しているように、いまやアリストテレスによって展開された「質料因」(causa materialis)、「作用因」(causa efficiens)、「形相因」(causa formalis)、「目的因」(causa finalis) からなる四原因論を再構成することが重要な課題となるであろう<sup>(48)</sup>。そうした試みは、近時、汎心論を理論的に推進するマティアス・ルーゲルらによっても着手された<sup>(49)</sup>。

ともあれ、以上のような意味において理解される(更なる洗練を必要としている)「洗練された汎心論モデル」は、すでに指摘したように、わたくしの考えでは、科学的知見と両立し得るように正しく理解され、洗練された「弱い創発論のモデル」

(47) Vgl. *Liske*, Läßt sich eine aristotelische Zwischenposition zwischen Dualismus und Physikalismus konzipieren?, in: *Niederbacher/Runggaldier* (Hrsg.), *Die menschliche Seele. Brauchen wir den Dualismus?*, 2006, S.219.

(48) ボーム・前掲書 40 頁以下、ボーム(佐野正博訳)『断片と全体』(1985 年) 31 頁以下を参照。そこでは、因果性は単なる「エネルギーの伝達」ということではなく、とりわけ形相因と目的因とが基本的な重要性をもつため、振舞いに影響を与える「情報的性格」が原因として重視されることになろう。いわゆる心的因果作用における情報の意味の重要性については、*Erhard Oeser*, *Das selbstbewusste Gehirn*, 2006, S.162ff. を参照。ブリュントループも、ボームの議論に関連して、「作用因性」(Wirkursächlichkeit)のほか、「情報伝達」にかかわる「形相因性」(Formursächlichkeit)、「目的因性」(Finalursächlichkeit)の概念を是認している。そして汎心論の立場では、原心的(プロトメンタルな)性質もメンタルなものとして理解され、これが物質的なものと融合し、世界の作用因的な因果関係にもこのプロトメンタルな性質が関与する結果、いわゆる物理的因果関係も、もはや純粋に物理的なものではない、ということになるのである。*Brüntrup*, a.a.O.(Fußnote 9), S.53ff.

(49) *Rugel*, a.a.O., S.230ff. さらに、ライブニッツにおける「目的因の復権」について、*S. Schmid*, *Finalursachen in der frühen Neuzeit*, 2011, S.301ff.; *N. Naeve*, *Naturteleologie bei Aristoteles, Leibniz, Kant und Hegel*, 2013, S.109ff. を参照。

や「成層理論のモデル」とも結びつけて展開することが必要であり、そこに心身問題解決の鍵となり得る「理論的ドライエック」が成立することになるであろう。換言すれば、「リベラルな自然主義」に立脚する、汎心論と結びつけてとらえられた「包括的／連続的な自然一元論」は、「多層的／多元的なパースペクティヴ」と「洗練された創発論」とを導入することによって、より理解可能なものとなるであろう。

そして、こうした前提に依拠して考えるならば、いわゆる「自由意志」もまた、汎心論を基盤として展開される〈弱い意味における〉「創発現象」であり、「心のデイスポジション」が連続性を保ちつつ階層的／成層的に展開／増幅した〈人格的〉心身現象としてこれをとらえ直す可能性も開かれている、といえるのではないだろうか。結局、われわれの心も自由意志も、まさにこの「包括的な自然そのものの中にある」ということになるであろう。