



心は身体ぬきで存在できるか

メタデータ	言語: jpn 出版者: 宮崎大学教育文化学部 公開日: 2011-10-18 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 伊佐敷, 隆弘, Isashiki, Takahiro メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/10458/3498

心は身体ぬきで存在できるか

伊佐敷 隆弘

Can the Mind Exist without the Body?

Takahiro ISASHIKI

要 旨

「心の存在は身体が存在に依存しない」(心の独立性)というデカルトの議論の妥当性を検討する。まず、心の独立性が含意すること(死後の生の可能性)と含意しないこと(死後の生の確実性・魂の不滅)を明らかにする。(第1節)。デカルトの論証は、「方法的懐疑」→「私は考える、ゆえに私は存在する」→「考えることだけを本質とする私」→「心は物質なしで存在できる」と進む。(第2節)。この論証は「想定可能性から存在可能性への推論」として定式化できるが、この推論をデカルトは「神の全能性」に基づいて正当化する。(第3節)。しかし、「心の本質は『考えること』だけだ」ということは、「私が生きているこの現実世界において、私の心の存在がたまたま身体が存在に依存している」可能性を排除するには不十分である。可能性には、現実世界の持つ特徴に依存した可能性である「強い可能性(現実的可能性・潜在的可能性)」と単なる無矛盾性としての「弱い可能性(概念的可能性)」の2種類があるが、想定可能性から「私の心が身体に依存せずに存在できる」という強い可能性を導くことはできない。(第4節)。

はじめに

心は身体ぬきで存在できるか。「死後の生」を信じている人の場合、「存在できる」と考える人が多いかもしれない。しかし、その根拠を明示的に述べた人はそれほど多くない。その根拠を述べた哲学者として、ふたりの人が念頭に浮かぶ。プラトン(前427～前347年)とデカルト(1596～1650年)である。本論文ではデカルトの議論を取り上げ、その妥当性を検討する¹⁾。

1. 心の独立性

(1) 心の物質からの独立性

デカルトは「心が^心身体ぬきで存在できる」ことを「心が^心物質ぬきで存在できる」ことと同一視している。デカルトにとって「身体」とは「物質」にすぎないからである。「身体は単なる物質とは異なる」という議論もありうるが、本論文ではこの点に関して、デカルトに従っておく。

「心が物質ぬきで存在できる」とは、言い換えれば、「心の存在は物質の存在に依存していない」、「心の存在は物質の存在から独立である」ということである。すなわち、「心の物質からの非依存性」、「心の物質からの独立性」を意味している。以下、「心の物質からの独立性」を簡略に「心の独立性」と呼ぶことにする。

(2) 心の独立性が含意すること—死後の生の可能性

デカルトの議論の検討を始める前に、「心の独立性」が意味することを明確にしよう。「心の独立性」は何を含意し、何を含意しないのか。まず、含意することから述べる。

「心の独立性」が含意するのは「死後の生の可能性」である。ここに言う「死」とは、身体の死である。すなわち、心臓の拍動が止まり、脳の機能が停止し、やがて、全身の細胞が分解していくことである。日本では、火葬というやり方で遺体を焼き、骨だけにしてしまう。このとき、生きていたときの身体は完全に姿を消す。しかし、心の存在が身体が存在に依存していないとしたら、身体が消滅しても、それにともなって心が消滅する必然性はない。つまり、心が身体ぬきで存在できるなら、身体が死んだ後も心だけ生き続ける可能性がある。「身体の死後に生き続ける心」のことを人々は「魂」とか「霊」と呼んできた。身体の死後に心が魂や霊として存在し続けること、これが「死後の生」である。「心が身体ぬきで存在できること」（心の独立性）は「死後の生の可能性」を含意する。

ただし、逆の含意関係はない。すなわち、「死後の生の可能性」は「心の独立性」を含意するわけではない。言い直せば、心の独立性は死後の生が可能であるための必要条件ではない。心の独立性が成り立たなくても死後の生は可能である。たとえば、キリスト教の教義によれば、世界の歴史の終わりに「最後の審判」がおこなわれるが、「その際、すべての死者は身体を伴って復活する」とされている。このように、一度死んだ身体が復活しうるなら、たとえ心の存在が身体が存在に依存していても、身体の復活にともなって心も復活しうるから、死後の生は可能である。（ただし、キリスト教自体は「心の身体への依存性」を認めず、むしろ「心の身体からの独立性」を主張している。）

(3) 心の独立性が含意しないこと—死後の生の確実性・魂の不滅

他方、「心の独立性」は、「死後の生の確実性」や「魂の不滅」を含意しない。

「心の独立性」は「死後の生の可能性」を含意するが、「死後の生の確実性」は含意しない。つまり、「心が身体ぬきで存在できるなら、身体が死んだ後も心だけ生き続けているはずだ」とまでは言えない。たとえ心の存在が身体が存在に依存していないとしても、身体が死ぬと、何らかの理由で心も一緒に消滅する可能性は残っている。たとえば、生前のおこないが良い人の心は消滅しないが、生前のおこないが悪い人の心は、身体の死と同時に神によって滅ぼされ

るかもしれない。仮にそうだったとしても、そのことは「心の物質からの独立性」と矛盾するわけではない。というのは、その場合、心の存在は神に依存しているが、物質の存在には依存していないからである。

また、死後の生が可能だということは、「心は永久に死なない」ということ、すなわち、「魂は不滅だ」ということをただちに意味するのではない。確かに、心の独立性は自分の身体の死を乗り越えて心が生き延びる可能性を含意する。しかし、その生き延びた心が永久に存在し続けるということとは出てこない。たとえば、何度も生まれ変わって、次から次へと新しい身体と結合するひとつの魂があったとしよう。生まれ変わりを繰り返した挙句、その魂がやがて擦り切れて滅んでしまうことはありうるだろう。ひとつの衣服が持ち主の死後、他の人の手にわたり、その他の人が死んだ後に、さらに別の人へとわたり、持ち主が次々と替わっていく場合、その衣服は個々の持ち主が死んだ後も存在し続けている。しかし、だからといって、その衣服は永久に存在し続けるわけではない。やがて擦り切れてしまうだろう。物質から独立している心の場合も同じである。身体が死んだ後も生き続けるからといって、永久に生き続けるとは限らない²⁾。

2. デカルトによる論証

(1) 方法的懐疑

デカルトは、どんな根拠にもとづいて、「精神は物質に依存せずに存在できる」と主張しているのだろうか。デカルトの議論は、「方法的懐疑³⁾」→「私は考える、だから、私は存在する⁴⁾」→「考えることだけを本質とする私⁵⁾」→「心の物質（身体）からの独立性⁶⁾」という順序で進む。

デカルトは言う。

「いつか学問においてゆるぎない不変なものをうち立てたいと思うなら、一生に一度はすべてを根底からくつがえし、最初の土台から新たに始めなければならない。」(『省察』「第1省察」冒頭)

「最初の土台から新たに始める方法」としてデカルトがとったのが、「懐疑」という方法である。

「ほんの少しでも疑いをかけることができるものは全部、絶対的に誤りとして廃棄すべきであり、その後で、まったく疑うことができない何かわたしの信念のなかに残るかどうかを見きわめねばならない。」(『方法序説』第4部)

これは、「少しでも疑わしいものは退ける」という極端な懐疑である。懐疑が強ければ強いほど、この懐疑に耐えて残る信念の確実性はそれだけ大きい。だから、デカルトの懐疑は「誇張された懐疑」であるし、学問の確かな土台を見つけるための「方法としての懐疑」である。

デカルトは、この方法的懐疑によって、感覚から得られた知識・自分の身体に関する知識・物体や数学に関する知識を次々に退けていく。「小さなものや、遠くにあるものに関して、感

覚はわれわれをときどき欺く」, すなわち, 錯覚を引き起こすことがあるから, 感覚は信頼できない。次に, 「私が今ここにいること, 暖炉のそばに座っていること, 冬着を身につけていること, この紙に手で触れていること, この身体が私のものであること」なども, もしかしたら私は夢を見ているのかもしれないから, 確かだとは言えない。さらに, 「物体の大きさや形や, それが存在する場所や時間。さらに, 2たす3が5であり, 4角形が4つの辺を持つこと」なども, もしかしたら, 神が私を欺いてそのように思い込ませているだけかもしれないから, 確かだとは言えない。デカルトはこのように懐疑を続けていく。まとめると, 次のようになる。

感覚から得られた知識……………錯覚かもしれないから, 疑わしい。
 自分の身体に関する知識……………夢かもしれないから, 疑わしい。
 物体や数学に関する知識……………神が欺いているかもしれないから, 疑わしい。

実に極端な懐疑である。「天も地も物体も空間も時間もなく, 私は身体を持たず, 2たす3は5でないかもしれない」というのである。これほど極端な懐疑に耐えて残るような確実な知識などあるのだろうか。

(2) 私は考える, ゆえに私は存在する

デカルトは「どんな懐疑にも耐える確実な知識がある」と言う。それは, このような懐疑をおこなっている私の心の存在そのものに関する知識である。

『天もなく物体もない』と容易に想定できるだろう。『われわれ自身が手も足も持たない』と容易に想定できるだろう。しまいには『身体も持たない』と想定できるだろう。しかし, だからといって, そのように考えているわれわれが無であると想定することはできない。なぜなら, 考えているものが考えているまさにそのときに存在しない, とみなすことは矛盾だからである。したがって, 『私は考える, ゆえに私は存在する』というこの認識は […] 最も確実な認識である。』(『哲学原理』第1部第7節)

デカルトの言う「考える」とは, 「われわれが意識しているときにわれわれのうちで生じており, しかもその意識がわれわれのうちにあるかぎりの, すべてのもの」(『哲学原理』第1部第9節)である。言い換えれば, 「内省によって見出しうる, 自分の心のさまざまな動き」のことである。したがって, 普通に言う「思考」よりもずっと意味が広い。それらの動きは, 自分の心を内省すると気づくことができる。懐疑のさなかで, 私は多くのことを疑い, あることを理解し, より多くのことを知りたいと欲し, 欺かれることを欲さず, いろいろなことを想定している。つまり, 私は, 疑い, 理解し, 欲し, 想定している。これらは私の心の動きである。このような心の動きが生じていることを否定することは, どんな懐疑によっても不可能である。疑えば疑うほど, 当の疑いという心の動きの存在は否定できなくなるからである。この「私は考える, だから, 私は存在する」ということが, 極端な懐疑を耐え抜いた最も確実な認識であり, あらゆる学問の確実な土台である。このようにデカルトは主張するのである。

(3) 考えることだけを本質とする私

そして、懐疑の頂点において最も確実なものとして認識された、この「存在する私」とは「考えることだけを本質とする私」である。デカルトは言う。

「広がりや形や場所的運動などは物体に帰属されるべきもの〔性質〕である。そのような種類のもの〔性質〕が、われわれの本性に属することはなく、考えることだけがわれわれの本性に属するのである。」(『哲学原理』第1部第8節)

懐疑をしている間、いっさいの物質の存在は疑われていた。他方、懐疑をおこなっている当の心の存在は、懐疑をおこなえばおこなうほど確実なものになった。だから、心の本質には物質的な性質はいっさい含まれず、考えるということだけが属している。

そして、このことにもとづいて、「心は物質なしでも存在することができる」とデカルトは主張するのである。

要するに、デカルトは、まず、「方法的懐疑」をとおして、「私は考える、だから、私は存在する」という最も確実な認識に至る。次に、この認識を根拠として、「私の心の本質は考えることだけである」と主張し、さらに、「心の存在は物質(身体)の存在に依存しない」と主張するのである。

この議論をデカルト自身が次のようにまとめている。

「わたしとは何かを注意ぶかく検討し、次のことを認めた。どんな身体も無く、どんな世界も、自分のいるどんな場所も無いとは仮想できるが、だからといって、自分は存在しないとは仮想できない。反対に、自分が他のものの真理性を疑おうと考えること自体から、きわめて明証的にきわめて確実に、わたしが存在することが帰結する。逆に、ただわたしが考えることをやめるだけで、仮にかつて想像したすべての他のものが真であったとしても、わたしが存在したと信じるいかなる理由も無くなる。これらのことからわたしは、次のことを知った。わたしは一つの実体であり、その本質ないし本性は考えるということだけであって、存在するためにどんな場所も要せず、いかなる物質的なものにも依存しない、と。したがって、このわたし、すなわち、わたしをいま存在するものにしていく魂は、身体(物体)からまったく区別され、しかも身体(物体)より認識しやすく、たとえ身体(物体)が無かったとしても、完全に今あるままのものであることに変わりはない、と。」(『方法序説』第4部、傍点は引用者による。)

3. 論証の定式化

(1) 想定可能性から存在可能性への推論

はたしてデカルトの論証は成功しているのだろうか。彼の論証を定式化して検討しよう。

ただし、以下の定式化において、デカルトの使っていた「実体(substantia)」という用語は使わない。なぜなら、デカルトは「実体」という語を広狭2義で用いているからである。広い意味での「実体」は「さまざまな性質や状態が属している基体(subjectum)」(『省察』「諸

根拠⁷⁾「定義5」)のことである⁸⁾。この広い意味での実体がさらに「他の実体なしに存在できる」とき、それらの実体は互いに「実在的に区別される」(『省察』「諸根拠」「定義10」)と言われる。狭い意味での「実体」とは、この「実在的に区別された実体」すなわち「それが存在するのに何ら他の事物を要さないような仕方では存在する事物」(『哲学原理』第1部第51節)のことである。まとめると次のとおりである。

広義の「実体」…さまざまな性質や状態が属している基体

狭義の「実体」…存在するために他の事物を要しない仕方では存在する事物

デカルトが「思考が直接に内在する実体は精神と呼ばれ」「形・位置・運動などの基体である実体は物体と呼ばれる」(『省察』「諸根拠」「定義6」「定義7」)と言うときの「実体」は広義の実体(すなわち「基体」)である。だから、彼は続けて「しかし、精神および物体と呼ばれるものが同じひとつの実体であるか、それともふたつの異なる実体であるかは、後に探究されるべきであろう」(『省察』「諸根拠」「定義7」)と言うのである。もし精神と物体とが狭義の実体(すなわち、「実在的に区別された実体」)であったら、それらが「同じひとつの実体」である可能性はないはずである。本論文が問題にしているのは、まさにこの「実在的区別」である。

したがって、心を広い意味(「さまざまな性質や状態が属している基体」)で「実体」と呼んで議論を始めたとしても、それを狭い意味(「存在するために他の事物を要しない仕方では存在する事物」)で受け取られると、心が身体ぬきで存在しうるとは自明だということになってしまう。その場合、「語義曖昧の誤謬推理」を犯してしまうことになる。それゆえ、以下の定式化では「実体」という語は用いないことにする。

さて、デカルトの論証はどのように定式化できるか。彼の論証は、次のように、ふたつの前提①②から結論③を導く推論として表すことができるだろう。

- 「どんな物質も存在しないかもしれない」と想定することができる。……………①
 しかし、「私の心は存在しないかもしれない」と想定することはできない。……………②
 したがって、心は物質なしで存在できる。……………③

①は方法的懐疑における「物質の非存在の想定可能性」を、②は「私の心の非存在の想定不可能性」を主張している。結論の③は「心の独立性」を主張している。それぞれ前節(3)での引用文(『方法序説』第4部)の傍点をふった箇所に対応する。

では、①と②からどうやって③が導かれるのか。まず、①と②から

「私の心は存在するが、どんな物質も存在しない」と想定することができる。……………④

ということが出てくる⁹⁾。そして、④から、

「私の心は存在するが、どんな物質も存在しない」ということが可能である。……………⑤

ということが出てくる。そして、⑤から③の「心は物質なしで存在できる」が出てくる。つまり、前提①②から④⑤を経て結論③が出てくる。

デカルトの論証はこのように整理できる。しかし、どこか推論に飛躍が含まれているように思われる。それは④から⑤を導くところである。というのは、④が「想定可能性 (conceivability)」についての主張であるのに対し、⑤は「存在可能性 (possibility)」についての主張だからである。想定可能性から存在可能性を導いてよいのだろうか。

空想科学小説では、光速よりも早く移動する物質が出てくる。想定可能性から存在可能性を導いてよいのなら、そのような物質は存在可能だということになるだろう。しかし、「想定できる」ということと「存在できる」ということの間にはギャップがあるのではないだろうか。

もっとも、デカルトの議論の中には、想定可能性から存在可能性を導いた別の推論が既にあるように思われる。それは、②の『私の心は存在しないかもしれない』と想定することはできない』ということから次の⑥を導く推論である。

私の心は確実に存在している。……………⑥

⑥は方法的懐疑の頂点において獲得された最も確実な認識である。②は私の心の「非存在の想定不可能性」を主張し、⑥は私の心の「存在の確実性 (非存在の不可能性)」を主張している。つまり、②から⑥への推論も、「想定」から「存在」への推論である。もしこの推論が許されるなら、④の想定可能性から⑤の存在可能性への推論も許されるべきではないか。

しかし、②の『私の心は存在しないかもしれない』と想定することはできない』という主張の根拠は、「この想定をおこなうのがまさに私の心だ」ということである。私の心が「私の心は存在しないかもしれない」と想定することは、一種の自己否定であり、矛盾だからである。方法的懐疑のさなかに、私の心はこのことに気づくのである。強く懐疑すればするほど、懐疑をおこなう私の心の存在がますます強く意識されてくる。そのような経験が②の「私の心の非存在の想定不可能性」の根拠である。そして、この経験がそのまま⑥の「私の心の存在の確実性」の根拠でもある。結局、「②から⑥が導かれる」というより、②と⑥のどちらもこの経験をことばで表現したものなのである¹⁰⁾。

したがって、②と⑥を根拠にして、想定可能性から存在可能性への推論を正当化することはできない。

(2) 神の全能性にもとづく正当化

デカルトは、『物質ぬきの精神』の想定可能性からその存在可能性を導くことができる根拠は何なのか』という疑問を自覚していた。彼は言う。

「ひょっとすると、私には知られていないがゆえに無であると想定しているそれら自身〔身体や希薄な空気など〕は、しかし事物の真理において、私の知っているこの私〔考えるもの、精神、魂、知性、理性〕とは異ならない、ということがあるのではないか？ 私には分からない。この点について今は議論しないでおく。私が判断することができるのは、私に知られたものについてのみである。私は、私が存在することを知っており、私が知っているその私とは何かを探究しているのである。」(『省察』「第

2 省察」第7段落)

デカルトのこの発言は、方法的懐疑の頂点において「私は存在する」という不可疑の真理を発見したあと、「そのように必然的に存在する私とは、考えるもの (res cogitans) である」と、私の本質を「考えること」に見出した直後の発言である。つまり、今、身体はもとよりいかなる物質も存在しないと想定している懐疑のさなかでも、考えるこの私 (すなわち私の心) の存在は疑うことができない。しかし、にもかかわらず、私の心と身体とが、実際には(「事物の真理において) 同一のものだという可能性が残っているのではないか。(両者が同一の場合、もちろん、心の存在と身体との存在とは互いに依存する。) このような疑問を彼は自ら提出しているのである¹¹⁾。

そして、この疑問に対し、デカルトは「神の全能性」に訴えることによって答えている。まず、彼は人間による認識と神による創造の関係について次のように言う。

「神は天と地およびその内にあるすべてのものを創造した。かつ、明晰にわれわれが認識するもののすべてを、われわれが認識するとおりに、創造することができる。」
(『省察』「第2答弁」「諸根拠」「定理3の系」)

神は全能であるから、われわれが明晰に認識できることであれば、そのとおりに創造することができる。

もちろん、われわれが明晰に認識していないことのうちには、全能の神であっても創造できないものがある。たとえば、「物体の運動は物体ぬきで存在できる」と私が想定しても、これは間違った認識である。というのは、物体が存在しなければその運動も存在できないからである。したがって、全能の神も「物体ぬきの、物体の運動」を創造することはできない。

「物体ぬきの、物体の運動」の具体例をあげよう。イギリスの作家ルイス・キャロル(1832~1898年)が書いた『不思議の国のアリス』という作品には、自分の姿を自由に消したり現れたりすることができる猫が登場する。チェシャ猫という猫である。この作品の中に「にたにた笑いがまず現れ、次に口、それから目、耳、というふうに数分かけてチェシャ猫の顔が現れてきた」という描写がある。しかし、「顔が存在しなくて、その笑いだけが存在する」というのは不可能であるから、「顔ぬきの、にたにた笑い」というのは明晰には認識できないだろう。したがって、全能の神によっても「顔ぬきのにたにた笑い」は創造できないだろう¹²⁾。

これに対し、「物質ぬきの精神」は明晰に認識できる。方法的懐疑の頂点において、最も確実なものとして「物質ぬきの精神」は認識された。だから、「物質ぬきの精神」を神は創造できる。つまり、「物質ぬきの精神」は存在できる。デカルトは言う。

「われわれは物体ぬきで精神を明晰に認識する。[...]したがって、少なくとも神の力によって、精神は物体なしで存在することができる。」(『省察』「第2答弁」「諸根拠」「定理4の証明」)

このように、デカルトは、神の全能性をてこにして、「物質ぬきの精神」の想定可能性からその存在可能性を導くのである¹³⁾。

(3) 問題点

以上の論証をデカルト自身は次のようにまとめている。少し長いが引用しよう。

「私が明晰判明に理解していることはすべて、私が理解するとおりに神によつて作られることを私は知っているゆえに、あるものが他のものから区別されると私が確信するためには、一方を他方なしに明晰判明に理解できることで十分である。なぜなら、それらは少なくとも神によつて、別々に措定されうるからである。いかなる力によつてそれがなされるかは、それらが異なったものとみなされるためには関係のないことである。したがって、私が存在していることを私は知っていること、そしてその際、私の本性あるいは本質に属していると認められるのは、私が考えるものである、というこのこと以外にはまったくないことから、私の本質は、私が考えるものである、というこの一つのことに存することを正しく結論するのである。そしておそらく […] 私は、私にきわめて緊密に結合した身体をもつとしても、しかし一方で私は、私が延長するものではなく単に考えるものであるかぎり、私自身についての明晰判明な観念をもっており、他方で身体が考えるものではなく単に延長するものであるかぎり、身体の判明な観念を持つのであるから、私が、私の身体から実際に区別され、身体なしにも存在しうることは確実である。」(『省察』「第6省察」第9段落、傍点は引用者による。)

もちろん、「神の存在を前提してよいのか」という疑問はすぐに生じる。この疑問に対してデカルトは「神の存在証明」を提起することによつて答えている。それは、「私は考える。ゆえに私は存在する」という認識にもとづき、そのような私の持つ「神の観念」を根拠にして、神の存在を引き出すという証明(『方法序説』第4部、『省察』「第3省察」、『哲学原理』第1部第14節～第21節)である。デカルトによる「神の存在証明」が成功しているかどうかに関して当時から議論があるが、本論文では問題にしない。全能の神の存在は仮定しておこう。問題にしたいのは次のことである。

神の全能性は、「物質ぬきの精神」の想定可能性からその存在可能性を導く根拠になるのか。

デカルトは「根拠になる」と考えているが、本当になるのだろうか。確かに、全能の神は、「心の存在が物質の存在に依存していないような世界」を創造することができるだろう。「顔ぬきのにたにた笑い」のような「物体ぬきの、物体の運動」と違って、「物質ぬきの精神」は明晰に想定可能であるから、そのような精神を神は創造することができるだろう。

しかし、「創造できる」ということと「実際に創造した」ということは別の話ではないだろうか。神が実際に創造したのは、私が生きているこの現実世界である。この現実世界では、私の心の存在は物質の存在に(偶然的に)依存しているかもしれない。もし、そうであるなら、私の身体が死んだ後に私の心が生き続ける見込みは小さい¹⁰⁾。もちろん、逆に、この現実世界において私の心の存在は物質の存在から(偶然的に)独立しているかもしれない。もしそうであるなら、死後の生の見込みは大きい。しかし、どちらが私の生きているこの現実世界なのか。

それは、「物質ぬきの精神」の想定可能性（および、全能の神による創造可能性）からは決まらないのではないか。

4. 論証への批判

(1) 心の本質と独立性

しかし、「現実世界において、心の存在が物質の存在に依存している」としたら、そのことは、「心の本質は考えるということだけであり、物質的な性質は心の本質ではない」ということと矛盾する。デカルトはそう反論するかもしれない。しかし、この反論は有効だろうか。

突飛な空想であるが、私が鳥だったとしよう。私は羽をはばたかせて空を自由に飛びまわっている。あるとき、私は考えた。「空を飛ぶということの本質は何か」。すると、「羽をはばたかせる」ことは、「空を飛ぶ」ことに必ずしも伴わなくてよいということに気づいた。「体から何かを噴出して、その勢いで飛べるかもしれない」、「体が膨らんで軽くなれば、自然に浮き上がるかもしれない」。このように考えたのである。つまり、「はばたきぬきの飛行」が想定可能であることに気づいたのである。

「はばたくことは飛行の本質ではない」という判断は正しいであろう。飛行の本質は、おそらく「支えなしに空中にとどまること」であろう。それゆえ、「はばたきぬきの飛行」の想定は明晰な認識であり、「はばたきぬきの飛行」を神は創造できるはずである。実際、ジェット機は噴射によって飛ぶし、気球は気体の軽さによって飛ぶ。神はジェット機や気球を創造することができるだろう。

しかし、このことは「鳥である私が、はばたきぬきで飛べること」を意味しない。鳥である私にとって、飛ぶことは、はばたきにやはり依存している。整理してみよう。

- 飛ぶことの本質に、はばたくことは含まれない。……………⑦
- 飛ぶことは、はばたくことに依存しない。……………⑧
- はばたきぬきで飛べる。……………⑨
- 鳥である私は、はばたきぬきで飛べる。……………⑩

⑦⑧⑨は、ジェット機や気球を考えれば正しい。飛ぶことは、はばたくことに依存していない。しかし、鳥である私にこのことが当てはまるとは限らない。ジェット機や気球の存在は、鳥である私のはばたきぬきで飛べることまで保証しない。要するに、⑦⑧⑨から⑩は出てこない。

デカルトの議論も同じ構造を持っているように思われる。すなわち、次の⑪⑫⑬から⑭は出てこないのではないか。

- 心の本質に物質的な性質は含まれない。……………⑪
- 心の存在は物質の存在に依存しない。……………⑫
- 物質ぬきで心は存在できる。……………⑬
- 人間である私の心は物質ぬきで存在できる。……………⑭

飛行は「はばたき」・「ジェット噴射」・「気体の軽さ」などの複数の手段で実現できるから、は

ばたくことは飛行の本質ではない。同じように、心の存在が複数の手段によって実現できるなら、物質に依存することは心の本質ではない。「物質に依存しない心」も「物質に依存する心」も、当の心自身が内省によって自分の心の多様な動きを見出しうるなら、どちらも「心」であろう。なぜなら、デカルトによれば、「考えること」すなわち「内省によって気づく自分の心の動き」こそが心の本質だからである。そして、当の心自身（つまり私自身）が、自分がどちらのタイプの心なのか、内省によってそれを知ることができないであろう¹⁵⁾。

飛行の本質に、はばたきは含まれないけれど、鳥の場合、飛行はたまたまはばたきによって実現している。（つまり、はばたきにたまたま依存している。）これと同様に、心の本質に物質的な性質は含まれないけれど、人間の場合、心はたまたま物質によって実現している。（つまり、物質にたまたま依存している。）このような可能性は残ってしまうのではないだろうか。

もっとも、もし「心の本質は考えるということだけであり、物質的な性質は心の本質ではない」ということから「心の本質は非物質的である」ということが帰結するなら、私の心が物質によって実現することは（たまたまであれ）不可能である。しかし、「物質的な性質は心の本質ではない」ということから「心の本質は非物質的である」ということは帰結しない。つまり、次の⑮から⑯は帰結しない。

- 心は、本質的に物質的，ではない。(not essentially material) ……………⑮
 心は、本質的に、物質的でない。(essentially immaterial) ……………⑯

このように、⑮と⑯では、否定（「ない」）と様相（「本質的」）のかかり方が異なっている。⑮から⑯が帰結しないことは明らかであろう¹⁶⁾。

「物質ぬきの心」は明晰に想定可能だから、「物質に依存しない心」を神は創造することができる。しかし、人間である私の心がそのような心であるとは限らない。人間である私の心が「物質に依存しない心」と「物質に依存する心」のどちらであるかは、「心の本質に物質的な性質が含まれない」ことによっては決まらない。要するに、⑪⑫⑬から⑭は出てこない。

つまり、確かに「想定可能性」と「神の全能性」から⑬の「身体ぬきで精神が存在する可能性」を導くことができるが、そうやって導かれた「可能性」は⑭の「私の心が身体に依存せずに存在できる可能性」（すなわち「私の死後の可能性」）の根拠とするには弱すぎるのである¹⁷⁾。

何か他の根拠がさらに必要である。たとえば、次の⑰と⑱である。

- 心が身体ぬきで存在できる世界の方が、そうでない世界よりもよい世界である。……⑰
 神は、よりよい世界を必ず創造する。……………⑱

このような根拠を追加すれば、神が実際に創造した世界（すなわち私が生きているこの現実世界）が「心が身体ぬきで存在できる世界」だという結論を導くことができる。

しかし、それにとまって、「⑰や⑱自体の正当化」という新たな難問が追加される。⑰は、「死後の生の可能性のある世界の方がそうでない世界よりもよい世界だ」ということを意味する。人間にとってはその方がよい世界かもしれない。しかし、世界そのものにとってもそうだとなぜ言えるのだろうか。

⑱に対しては、「では、なぜ世界には悪や不幸がたくさんあるのか。なぜ神はそんな世界を

創造したのか」という古くからの疑問が向けられるだろう。この疑問に対する古くからの答え、すなわち、「人間は自由意志を持っているから悪を犯すのだ」、「部分的には不幸に見えるが、世界全体から見れば、その不幸には意味があるのだ」、「その不幸は神の怒りの表れだ」などの答えは満足できるものではない。

いずれにしても、本論文で定式化した議論は、「私の心が身体ぬきで存在できること」（「私の死後の生が可能であること」）の論証として不十分である。要するに、「心の本質は『考えること』だけだ」ということは、「私が生きているこの現実世界において、私の心の存在がたまたま身体が存在に依存している」可能性を排除するには不十分なのである。

(2) 2種類の可能性概念

問題の焦点は「心が身体ぬきで存在できる」という際の「できる」がいかなる種類の可能性かということである。

「可能性」に関して2種類の可能性を区別できるであろう。すなわち、「現実的可能性 (actual possibility) ・潜在的可能性 (potentiality)」と「概念的可能性 (conceptual possibility)」の2種類である。「現実的可能性・潜在的可能性」とは現実世界の持つ特徴に依存した可能性であり、「概念的可能性」とは単なる無矛盾性 (consistency) である。それぞれ、「強い可能性 (strong possibility)」と「弱い可能性 (weak possibility)」と言い換えることができる¹⁸⁾。まとめると次のようになる。

強い可能性 (現実的可能性・潜在的可能性) …現実世界の持つ特徴に依存した可能性
 弱い可能性 (概念的可能性) ……………単なる無矛盾性

そして、本論文で定式化されたデカルトの議論が「弱い可能性」だけでなく「強い可能性」をも導くかどうかの問題の焦点である。

デカルトは「神による創造」に関して次のように言う。

「私が明晰判明に認識することができるすべてのものを、神がつくりだすことができることは疑いがない。そして神に何かなしえないことがあるとすれば、それを私が判明に認識するなら矛盾をきたす場合のみである。」(『省察』「第6省察」冒頭)

「矛盾すること以外のすべて」を神は創造できるとデカルトは言っている。つまり、神の全能性によって保証されるのは、少なくとも「無矛盾性」(すなわち「概念的可能性・弱い可能性」) である¹⁹⁾。そして、「神によってつくりだすことができる」という際の「できる」が、単なる「無矛盾性」以上の「現実的可能性・潜在的可能性」をも保証するかどうかの問題なのである。

「弱い可能性 (概念的可能性・無矛盾性)」と「強い可能性 (現実的可能性・潜在的可能性)」の違いを、(いささか時代錯誤的²⁰⁾だが,) 「可能世界 (possible world)」という道具立てを使って説明しよう。様相概念と可能世界との関連は次のとおりである²¹⁾。

必然的=すべての可能世界で成り立つ。

可能的=少なくともひとつの可能世界で成り立つ。

不可能＝それが成り立つ可能世界はひとつもない。

まず、(心が存在する)すべての可能世界において、心は考えているとしよう。すなわち、心の本質は「考える」ことである。しかし、「考える」こと以外に、それらの心が共通に持つ性質はないとしよう。すなわち、心の本質は「考える」ことだけである。このように仮定しよう。次に、多くの可能世界のうちからふたつの可能世界 W_1 と W_2 を考えよう。これらのうちのひとつが私の生きている現実世界 (actual world) である。 W_1 と W_2 には次のような違いがある。

W_1 において、心の存在は物質の存在に依存している。(すなわち、心は依存的である。)

W_2 において、心の存在は物質の存在に依存していない。(すなわち、心は独立的である。)

以上のように仮定しよう。このように仮定することは、本論文第3節で定式化されたデカルトの議論と整合的である。もっとも、本節(1)で述べたように、もし、「心の本質は考えることだけだ」ということから「心の本質は非物質的だ」ということが帰結するなら、(つまり、⑮から⑯が帰結するなら、) W_1 のような可能世界は存在しない。しかし、前述のように、そのような帰結関係は成り立たないから、可能世界 W_1 の存在は仮定してよい²²⁾。

さて、このとき、「心が独立的である世界」が少なくともひとつ(すなわち W_2)があるから、「心が独立的であること」は可能である。他方、心が独立的でない世界(すなわち W_1)も存在しているから、「心が独立的であること」は必然的ではない。

では、今私が生きている世界すなわち現実世界は W_1 と W_2 のどちらであるか。もし私が W_1 に生きているなら、現実には心の存在は物質の存在に依存している。しかし、それはたまたまであって、「心の存在が物質の存在から独立であること」は可能である。(そのような可能世界 W_2 が存在している。)しかし、その可能性は、 W_1 に生きている私の心が身体に依存していないことをまったく意味しない。この場合の「心が独立であること」の可能性は「それを想定することが矛盾を含まない」ということ、すなわち、「概念的可能性・弱い可能性」にすぎない。実際に W_1 に生きている私にとって、私の心の存在は身体に依存しており、私の「死後の生」の可能性は小さい。

他方、もし私が W_2 に生きているなら、私の心の存在は身体に依存していないから、身体ぬきで私の心が存在することは可能である。生きている今の時点では私の心は身体と結合しているが、それが分離する可能性は常に保証されている。この可能性が「現実的可能性・潜在的可能性」すなわち「強い可能性」である。 W_2 に生きている私にとって、私の心の存在は身体に依存しておらず、私の「死後の生」の可能性は大きい。

デカルトが言うように、神が全能であるなら、確かに、神は W_2 のような世界を創ることができる。 W_2 のような世界は明晰判明に想定可能であり、無矛盾だからである。しかし、全能性からだけでは、神が実際に創造したのが、 W_1 (心が依存的である世界、死後の生の可能性が小さい世界)なのか、それとも W_2 (心が独立的である世界、死後の生の可能性が大きい世界)なのか、決まらない。

要するに、想定可能性からは弱い意味での可能性(無矛盾性・概念的可能性)は導けるが、強い意味での可能性(現実的可能性・潜在的可能性)は導けない。確かに神は「心の存在が身

体の存在に依存していない世界」を創造できるが、私が生きているこの現実世界がそのような世界であるか否かは、本論文で定式化されたデカルトの議論から導くことはできない。そのような議論からは「私の心の存在が身体存在に依存しているかどうか」、「私の心が身体ぬきで存在できるかどうか」は決まらないのである。

5. 結論

本論文は次のふたつの主張を含む。

- 本論文の定式化と批判はデカルト解釈として正しい。……………⑱
 本論文で定式化されたような議論によっては、「私の心が身体ぬきで存在できるかどうか」は論証されない。……………⑳

これらふたつの主張は別々の主張である。⑱はデカルト解釈に関する主張であり、⑳は「心と身体の関係」ということがら自体に関する主張である。したがって、両者の妥当性は互いに独立である。そして、哲学におけるどんな主張にも間違っている可能性はあるものだが、その可能性は⑱の方が⑳より大きい。というのは、デカルト解釈としての妥当性はデカルトの残したテキストすべてに当たらなければ最終的に決まらないからである。筆者に見落としがある可能性は残っている²³⁾。また、デカルトは17世紀の人であるから、彼が用いたことばを正確に理解するためには、当時の哲学の状況やデカルトの知的背景をおさえることが必要である²⁴⁾。本論文ではそのような歴史的考察はおこなわなかった。

しかし、仮に⑱の主張が間違っていたとしても、そのことは⑳の主張の妥当性を損なわない。そして、⑳に関して、すなわち、ことがら自体に関して、本論文の議論が正しいことを筆者は信じている。

しかし、だからといって、本論文の議論から、逆に「私の心の存在は身体存在に依存している」と結論できるわけではない。「心の独立性」に関する有効な論証が他にあるかもしれないし、さらには、有効な論証の有無にかかわらず、事実として「私の心は身体ぬきで存在できる」ようにこの現実世界はできているのかもしれない。本論文が提示したのは、「本論文で定式化したような議論から『心の独立性』は出てこない」という否定的なことがらであり、「心の独立性」であれ、「心の依存性」であれ肯定的な主張をおこなうためには別の議論が必要である。その点に関しては別の機会に論じよう。

注

- 1) プラトンの議論は「イデア論」にもとづいている。たとえば『パイドン』を見よ。
- 2) 「何度も生まれ変わるうちに擦り切れてしまう魂を衣服にたとえる」話はプラトンの『パイドン』87に出てくる。
- 3) 「方法的懐疑」は、『方法序説』第4部、『省察』「第1省察」、『哲学原理』第1部第1節～第6節で述べられる。
- 4) 「私は考える、だから、私は存在する」は、『方法序説』第4部、『省察』「第2省察」、『哲学原理』第1部第7節で述べられる。
- 5) 「考えることだけを本質とする私」は、『方法序説』第4部、『省察』「第2省察」、『哲学原理』第1部第8節で述べられる。
- 6) 「心の物質（身体）からの独立性」は、『方法序説』第4部、『省察』「第6省察」、『哲学原理』第1部第51節～第54節および第60節で述べられる。
- 7) 「諸根拠」は『省察』「第2答弁」の末尾に付けられている。
- 8) ただし、「基体」と「性質や状態」の関係は別に考えなければならない問題である。たとえば、鈴木泉（[鈴木 1991, pp. 105-108]）は、デカルトの言う「思惟実体」に関して「個々の思惟の働きの下にあってそれを支える何か知れぬ基体」を読み込むべきではない、と言う。
- 9) アンソニー・ケニー（[Kenny 1968, p. 89]）は、「B〔物質〕の明晰判明な観念を持つことなしに、A〔心〕の明晰判明な観念を持てる、ということは、『B〔物質〕なしでA〔心〕は存在できる』という明晰判明な観念を持てる、ということの意味しない」と言う。とすれば、①②から④の導出自体が怪しいことになる。しかし、この点については保留する。
- 10) 松永澄夫（[松永 1975, p. 204]）によれば、「思惟は私の現存知を根拠としているが私の現存知は思惟を必要とはしない〔…〕疑うことの現実性に於て私の現存知はいわば純粋化される。〔…〕私の現存知は「現存の観念」としての知ではない。主観＝自他関係の手前の知、存在の意義到来そのものである」。
- 11) ホッブズからの反論への答弁（『省察』「第3反論」「反論2への答弁」）において、デカルトは、「考えるもの〔心〕が物的なものでありうるか否かをまったく未決定のまま第6省察まで残しておいた」と述べている。また、『省察』「第4省察」第10段落でも同様のことを述べている。
- 12) アルノーは『省察』「第4反論」において、「三平方の定理が成り立っていない直角三角形を想定できるなら、そのような三角形を神は創造できることになるのか」という趣旨の批判をデカルトに向ける。この「想定可能性」は、「顔ぬきの、にたにた笑い」の想定と同様に、「無知ゆえの、想定可能性の見かけ」だということになる。
- 13) マーガレット・ウィルソン（[Wilson 1976], [Wilson 1978, ch.6, sec.3, p. 186]）は、デカルトによるこの論証を「心身の区別の認識論的証明（epistemological argument）」と呼ぶ。
- 14) ここで「可能性はない」とせず、「見込みは小さい」としたのは、先に第1節（2）で述べたように、「身体の復活」がありうるなら、心の存在が身体存在に依存していても、死後の生は可能だからである。また、心の哲学における機能主義（functionalism）が正しければ、私の心のすべての機能を別の身体へコピーできる場合、私のこの身体が減んでも、私の心はその新しい別の身体によって生き続けることができるかもしれない。
- 15) だからこそ、デカルトは、心の本質を「考える」ことに見出したあとにおいてすら、「私の心と身体が実は同一のものなのではないか」という問い（前節（2）で引用した『省察』「第2省察」第7段落）を立てることができたのである。
- 16) ダグラス・ロング（[Long 1969, pp. 265-267]）は、デカルトは⑮から⑯を導いていると言う。

なお、逆方向の「⑩から⑨へ」という帰結関係は成り立つ。また、念のために付け加えれば、「本質的に物質的である」すなわち「物質的な性質は心の本質である」は、(「物質的な性質だけが心の本質である」を含意しないから)「考えることは心の本質である」と両立する。(「考えることだけが心の本質である」とは両立しないが。)

- 17) 本節(2)で後述する用語を用いれば、⑩の「存在できる」は「弱い可能性(概念的的可能性)」を、⑨の「存在できる」は「強い可能性(現実的可能性)」を、それぞれ表している。
- 18) 「強い可能性(現実的可能性)」と「弱い可能性(概念的的可能性)」の区別は、ガレス・エヴァンス([Evans 1979, especially pp. 211-213])の「深い偶然性(deep contingency)」と「浅い偶然性(superficial contingency)」の区別に示唆された。飯田隆([飯田 1995, pp. 358-359])は、エヴァンスのこの区別に示唆されて「深い必然性」と「浅い必然性」の区別を提起している。可能世界意味論によって定義されるのは「浅い偶然性」や「浅い必然性」であり、他方、「深い偶然性」とは「实在[すなわち現実世界]のある偶然的特性に依存して真である」ことであり、「深い必然性」とは「实在がどうあるかとはかわりなく真である」ことである。
- 19) ただし、デカルトの永遠真理創造説によれば、我々にとって「矛盾だ」と思われることも神は創造することができた。この点に関しては保留する。
- 20) 「時代錯誤的」というのは、「可能世界」という概念によって「可能性・必然性・偶然性」という様相を分析したのは、デカルト(1596~1650年)よりも後の時代の人間であるライプニッツ(1646~1716年)だからである。
- 21) ただし、ここでは現代の様相論理学における「可能世界どうしの到達可能性(accessibility)」については考えない。したがって、「必然的に必然的」、「可能的に必然的」などの多重様相についても考えない。「弱い可能性」と「強い可能性」の説明のためには必ずしも必要でないからである。
- 22) 同様に、「物質の本質は広がりを持つこと(延長)だけだ」ということと「物質が『考える』という性質をたまたま持つ」こととは矛盾しない。たとえば W_i はそのような世界かもしれない。
- 23) たとえば、本論文では、「神の誠実性」(神は欺瞞者ではないということ)を取り上げなかった。デカルトは、神の誠実性を前提に、「私が明晰判明に認識するすべてのものは必然的に真である」(『省察』「第5省察」第15段落)と言う。しかし、たとえ「神の誠実性」を前提しても、「想定可能性」から導かれるのは、やはりなんらかの「可能性」であり、その強さが問題となる点では同じであろう。
- 24) たとえば、「実体(substantia)」「基体(subjectum)」「属性(attributum)」「本性(natura)」「観念(idea)」などのことばをデカルトがどんな意味で用いているかを正確に解釈することは重要で困難な課題である。

文献表

- Chappell, Vere (ed.) (1997) *Descartes's Meditations: Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers.
- デカルト『方法序説』(原典: René Descartes, *Discours de la Méthode & Essais, Œuvres de Descartes*, Tom. 6, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, J. Vrin, 1982. 邦訳: 『方法序説』谷川多佳子訳, 岩波文庫, 1997年。『方法序説』山田弘明訳, ちくま学芸文庫, 2010年。)
- デカルト『省察』(原典: René Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia, Œuvres de Descartes*, Tom. 7, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, J. Vrin, 1983. 邦訳: 『デカルト著作集 第2巻 省察および反論と答弁』所雄章・宮内久光・福居純・広田昌義・増永洋三・河西章訳, 白水社, 1973年。『省察』山田弘明訳, ちくま学芸文庫, 2006年。)
- デカルト『哲学原理』(原典: René Descartes, *Principia Philosophiæ, Œuvres de Descartes*, Tom. 8-1, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, J. Vrin, 1982. 邦訳: 『哲学原理』山田弘明・吉田健太郎・久保田進一・岩佐宣明訳, ちくま学芸文庫, 2009年。)
- Evans, Gareth (1979) "Reference and Contingency," *Monist*, vol. 62, no. 2, pp. 161-189; reprinted in *Collected Papers*, 1985, Clarendon Press, pp. 178-213.
- 飯田隆 (1995) 『言語哲学大全Ⅲ 意味と様相 (下)』勁草書房。
- Kenny, Anthony (1968) *Descartes: A Study of His Philosophy*, reprint version, Thoemmes Press, 1993.
- Long, Douglas C. (1969) "Descartes' Argument for Mind-Body Dualism," *Philosophical Forum*, vol. 1, issue 3, pp. 259-273.
- 松永澄夫 (1975) 「世界の私性格について＝意識と世界とを巡る考察＝—デカルト『省察』による—」哲学会編『哲学雑誌』第90巻第762号, pp. 200-223。(松永澄夫『哲学史を読むⅠ』東信堂, 2008年, pp. 223-246。)
- プラトン『パイドン』岩田靖夫訳, 岩波文庫, 1998年。
- 鈴木泉 (1991) 「「魂は常に思惟する」—デカルトの思惟実体についての—考察—」日本哲学会編『哲学』第41号, pp. 102-112。
- Wilson, Margaret Dauler (1976) "Descartes: The Epistemological Argument for Mind-Body Distinctness," *Noûs*, vol. 10, no. 1, pp. 3-15; reprinted in [Chappell 1997, pp. 195-206]. (邦訳: マーガレット・D・ウィルソン「デカルトにおける心身区別の認識論的証明」太田学訳, デカルト研究会編『現代デカルト論集Ⅱ 英米篇』勁草書房, 1996年, pp. 221-241。)
- Wilson, Margaret Dauler (1978) *Descartes*, Routledge & Kegan Paul.

(2011年5月6日受理)