The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	〈自己〉という隠喩
Author(s)	菅野, 盾樹
Citation	大阪大学人間科学部紀要. 1998, 24, p. 25-44
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/11876
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

〈自己〉という隠喩

菅野　盾樹

目　次

1．精神の発見
2．隠喩としての自己
3．主語としての自己
4．信じるものと信じられたもの
5．機械としての精神
6．足指踏みゲーム
7．機能主義
8．言語としての精神

〈自己〉という隠喩*

菅野　盾樹

精神の発見

文献学者スネルによると、ホメロスの叙事詩に描かれた人びとはまだ「精神」をもっていないという[1)]。その詩句には「魂（Seele）」もしくは「精神（Geist）」をあらわす固有な語彙が見あたらないのである。なるほどホメロスのテクストには、後になってそうした意味をもつにいたった、「プシュケー（ψυχή）」が登場してはいる。だがそれは、生きている間に人間にそなわってはいるが、死あるいは失神に際して人間を離れ去る、息のようなものを意味するにすぎない。人の死ぬとき、プシュケーはその口から吐き出されて冥府に赴き、そこで影のようなはかない姿で日々を送る、とホメロスは語っている。また、魂の領域をあらわす他の用語の「トゥーモス（θυμός）」にしても「ヌース（νόυς）」にしても、文字どおりには身体の器官や機能をいうだけである。すなわち、トゥーモスとは四肢の運動や感情を引き起こす器官であって、死に際して人間から失われてしまうというし、ヌースとは、事物の観念を受け入れる器官、あるいはものごとの分別の能力であり、いずれにしても身体器官から明確に区別されているわけではない。こうしてホメロスでは、後年のヨーロッパにおけるような、肉体に鋭角的に対比された魂、肉体の性状とはまったく異なる属性をそなえた魂なるものは、まだ知られていないのである。

魂を「発見」した最初の一人は、スネルによると、ヘラクレイトスである。彼は人間をプシュケー（魂）とソーマ（肉体）の両面からなるものと捉え、魂は身体器官とは異なる性質をそなえるものとみなした。魂にはロゴスの際限のない深さが開いている、と彼はいう（断片45）。この「深さ」を字義的・物理的な意味で受け取ることはもちろんできない。これは、ホメロスにはまだ知られていないが、現代の私たちにはごく身近な、〈精神の深さ〉という隠喩の使用なのである。

ヘラクレイトスの断片にはその他にも、ホメロスのテクストには見いだされない魂の性質への言及がある。たとえば、魂は内面的な対立や緊張をはらみながら、自分自身を成長させるロゴスをもっているという（断片115）。精神に固有な強度、その特殊な生長の能力、二つ以上の精神に共通する普遍的要素などといった魂の性質は、ホメロスには無縁であった。こうしてスネルは、冒頭で触れたような逆説に到り着く。人びとは歴史のはじめから精神をたずさえていたわけではない、「精神はそれが発見されることによって初めて生じたのである」、と[2)]。

ホメロスの叙事詩に精神にかんする後代のような理解の跡がうかがわれないという点は、なるほど文献学者が論文でくわしく論証したとおりかもしれない。しかし、ホメロ

ス以前の人びとが、私たち精神の持ち主のように考えたり悩んだりしなかったとでもいうのだろうか。精神がまるで道具や芸術作品のように、ある時代のある時点でこの世に生みだされてきたとでもいうのだろうか。そもそも精神は「発見」されたり「生じる」ものなのであろうか。——こうした疑いをいだく向きはきっと多いと思われる。

この逆説を解く鍵は、〈精神〉がカッシーラーのいう「根元隠喩」(root metaphor) の一例である、という点にひそんでいる。ややもすれば、人は「隠喩」の意味を次のように取りがちである。ある観念を、それと類似した別の観念の名で言いあらわしたものが隠喩である、というのだ。とすると、隠喩とは観念の翻訳にすぎないことになる。こうした翻訳が可能になるためには、あらかじめ二つの観念とそれらの名が与えられていなくてはならない。しかし、神話の中で重要な役割を演じる多くの隠喩は、この種の隠喩とはまったく異なる機能を果たしている。それらは先在する観念のたんなる翻訳などではなく、まさに「カテゴリーそのものの創造」をおこなうのだ[3]。果たしてスネルの言うとおり、それが古代ギリシア人であったかどうかには議論の余地があるとしても、かつて人びとが、私たち人間の自己を〈精神〉というかたちで摑みだす事業を、それぞれの置かれた文化の流儀にそくして、歴史的にやり遂げたことは確かだろう。この出来事以前の彼らのことばには、私たちの生きている、当の＜精神＞をいう語彙が欠けていたはずである。彼らはそれを名づけると同時に、記述、例示、表出など、言語的表現力のかぎりをつくして、さまざまな文脈でそれを表現したことだろう。文献学者の真の役割は、自然言語に含まれた自己の理解の古層を発掘することであるにちがいない。彼はいわば「理解の考古学者」なのである。

しかし問題は、ある事物を言いあらわす語彙が当該の言語にあるとか、ないとか、そうした言語的事実にかかわるわけではない。ホメロス以前の人びとは精神にかんする観念をひそかに有していたが、ただそれを口にして言う手段がなかったにすぎない、ときめつけてしまうと重要なポイントを逸することになる。どのような概念把握もどのような言語表現をも越えた、名状しがたい、純粋な何かとしての、人間の自己なるもの。こうしたものがあるのだ、と言い張ることができるかもしれない。だがそうしたものは、カントの「物自体」がそうだったように、哲学者の夢想にすぎない。「あらゆる概念的ヴァージョンから独立な人間の自己」という言い方が、すでに歴としたヴァージョンを組み立てるやり方だからである[4]。

隠喩としての自己

私たちの自己は、私たち各自にあまりにも親近なものでありながら、そのものとしてはつねに不可視である。精神にせよ魂にせよ、このペンや机に触るのと同じ意味では、触れることも見ることもできない。したがって、隠喩こそそれを盛るのに適した記号の器なのである。〈魂〉の認識論的素性はその隠喩性にある。この点でこうした用語は、科学理論に登場する理論的存在者の名と同じ様な役割を演じる。たとえば「原子」を考

えてみよう。現代の物理学の教えによれば、このペンは原子の集合であるという。だが肉眼ではそうしたものは何も見えはしないし、手に触れることもない。ペンはある色や匂いや感触をそなえるのに、原子は無味・無臭であるという。理論的存在者は巨視的水準における事物が観察可能である、という意味では、まったく観察不可能である。魂の場合もこれと同じではなかろうか。つまりそれは純然たる理論的存在者なのである。

原子をはじめとする理論的存在者にはたいていモデルがともなう。たとえば、原子構造の太陽系モデルはよく知られている。言うまでもなく、モデルとは隠喩のある種の形態であって、科学が純然たる形式的体系にとどまらず、予測・応用・理解などの、多種多様な目的に奉仕する認識の活動であるとすれば、隠喩は科学においてもその不可欠な側面である[5)]。魂や原子がともに隠喩を要求するのは、それゆえ、それぞれに理論的存在者という身分がそなわるからにほかならない。

この点で興味深いのは、古代の原子論者の人間観だろう。その一人ルクレティウスの言うところでは、精神はきわめて微妙な原子（それには、熱、息、空気の三種、ならびに名をもたない第四のものを加え、都合、四種を数える）から成っている。人が身体を動かそうと意志さえもてば、精神はどんなものよりも速く身体器官へ移動しそれを操ることができる。それというのも、精神を形成する原子があまりも微細だからである[6)]。ここには、理論的存在者としての魂と、同じく理論的存在者である原子の両者との出会いと結合がある。ルクレティウスの魂観は、人間の自己が二重に隠喩を要求した事例、いわば二乗された隠喩の事例なのである。

私たちは、スネルの観察がじつは不十分であったことに気づく。前述のように、ホメロスの段階では、〈気息〉を意味する「プシュケー」の語に精神と呼べるほどの洗練が施されていないことを指摘して、スネルは、ホメロスの時代はまだ〈精神〉を発見していなかったという旨の断定をおこなった。しかし私たちに言わせるなら、洗練の有無や質的差異はともかく、すでに当時の人びとは、特有な仕方で＜自己＞を発見していたのである。「精神（Geist）」と呼ぼうが何と呼ぼうが、自己はいつでも隠喩として成り立つそのかぎりでしか自己ではあり得ない。ホメロスの隠喩が荒削りでヘラクレイトスのそれが洗練されているのは、ある意味でそのとおりかもしれない。だが問題はいずれも「プシュケー」であり隠喩である。もしスネルが、ホメロスの叙事詩における用語法が徹頭徹尾字義的である（literal）という前提を設けているとすれば、それは誤りである。冥府で影のような不活発な状態で過ごしているプシュケーが、字義的な意味での＜息＞であるはずはない。もちろんそこには息のイメージがだぶってはいる。だからこそ、それは隠喩なのである。

ちなみに、日本語のタマシイは、〈球状の美しい石〉あるいは〈宝石〉をいうタマに関係があるとされている。そしてタマは、かつてそれだけで〈霊魂〉を意味した。一方、ココロは、〈内臓〉とくに〈心臓〉を意味したことばである。このように、自己にかかわる私たちの基本語はいずれも隠喩にほかならない。現在使用されている spirit, esprit,

âme などのヨーロッパ語は、すべてもとは「プシュケー」と同様〈息〉を意味したし、soul, Seele は、不断にざわめき動きをやめない海に関係した語であるという。自然言語における隠喩を媒介とする、こうした人間の自己理解の歴史はまた、哲学思想における人間観の歴史にそのまま接続している。

ただし、一口に隠喩といっても、哲学におけるその使用には、隠喩的認識へのかかわり方の深浅や形態の違いが当然ある。そこを大きく整理して、一方に散発的・便宜的・挿話的・意識的なもの、他方に、体系的・整合的・神話的・無意識的なものという、この二つをひとまず区別することができるかもしれない。

前者について言うと、たとえばアリストテレスは、心の受動的側面をいうのに、それを何も記入されていない〈書字板〉や〈封蝋〉にたとえて、後世の経験主義に大きな影響を与えることになったが、逆にその能動性をあらわすのに、心を〈光〉や〈制作者〉にたとえたりした(『霊魂論』)。もちろん、こうした比喩は意図的に遣われているし、アリストテレスの体系の全面をそれらが覆いつくすわけでもない。この場合、比喩は例証の便宜のためにいわば即興で体系にもちこまれたにすぎない。

主語としての自己

さて後者の例としては、ほかならぬアリストテレス哲学がその枠組みをほとんど完成したかたちで準備し、その後さまざまな変容を経ながらも一貫してながらく哲学史の底流をなしてきた（あるいは、いまもいる）比喩、体系的でしかもしばしば黙示的なものにとどまる隠喩の指摘を逸することはできない。すなわち、〈文の主語としての精神〉がそれである[7]。とくに人間の自己を精神（esprit）として把握したデカルト哲学の例はあまりにも名高い。すべての知識が疑わしいとしても、そのように疑い、考えているかぎりでの私の存在は、疑えば疑うほどいっそう確実になる、とデカルトは断定した。「私は考える、ゆえに私はある」(Je pense, donc je suis ; cogito, ergo sum)。こうして近代の人間が〈考えるもの（res cogitans）〉、あるいは現代風にいえば、〈自己意識〉として誕生することになったのである。

こうした見地に数々の難点や無理がともなうことは、ここではまた別の話題に属する。問題は、デカルトが発見した彼自身の自己を〈考えるもの〉という「実体（substance）」——それは、精神、心(âme)、知性(entendment) などとも呼ばれる——として捉えたという点である。

デカルトの『省察』に反駁を寄せたホッブズは、「私は考える」から「私はある」という帰結を引き出したことには異存がないとしながら、しかし、思惟するこの「私」を「精神」などと称するのは不可解だという。このやり方でゆけば、「私は歩行する」から「私は歩行である」などという愚かな帰結を導くことも可能だろう。ホッブズとデカルトの応酬は、〈自己とは主語（sujet）である〉という隠喩の例証としてはなはだ興味深い。ホッブズはここに〈主体(sujet)〉とその〈能力(facultés)〉ないし〈働き(actes)〉と

いう区別——存在論の文法モデル——をもちだして、むしろ唯物論を擁護しようとする。思惟するものは、働きにすぎない精神や知性の主体であり、それゆえ物体的なものでありうる——これが、彼の言い分である。

一方、デカルトは、「思惟は思惟するものなしにはありえない、そして一般に、どんな偶有性もどんな働きも、それが属する実体なしにはありえない」とするホッブズの定式を是認するものの、だからといって問題の実体が物体であるとはいえない、と反駁する。実体を人は直接知ることができない。それは、偶有性や働きの属する基体であるかぎりでのみ認識されるのである。デカルトの「答弁」が、反対者の採用するのと同じ文法モデルを下敷きにしている点には注意を要する。ただデカルトで違うのは、偶有性にかんする二分法を持ち出すというやり方である。一方には、形や運動などの「物体的」働きがある。他方には、理解する、意志するなどの「思惟的」働きがある。思惟するかぎりで存在する私の自己には、明らかに「思惟的」働きが属するのであり、それゆえこの種の実体を「精神」と呼ぶのにどんな不都合があるというのだろうか。ホッブズが文法モデルから唯物論的人間観を構想したのは、あらゆる働きを一色のもの（物質的な働き）と捉えた上で、これらが属する主体が物体的なものでしかありえない、と想定したことによる。これに反して、デカルトは同じモデルから心身の二元論を構想した。それというのも、彼が属性（偶有性や働き）を二種類に引き裂き、人間の自己にかんしては思惟という属性だけを帰属させたからである[8)]。

主語の隠喩ないし文法モデルから、心についていくつかの含意を引き出すことができる。第一に、主語が指すものはそれ自体で存立でき、他の支えを必要としないように思える。たとえば、「この犬」や「私」の指すものを考えてみればよい。ここからして、心がある種の実体であり、個別者にほかならないことが分かるだろう。反対に、述語の指すものは自立や独立をまっとうできないように見える。「赤い」ないし「赤さ」の代表するものを考えてみればよい。赤いものの支えなしに、ただ赤さだけがどこかに存立することは考えにくい。第二に、心はさまざまな状態に置かれ、さまざまな作用をおこなう。それはちょうど一つの主語にさまざまな述語が付属するようなものなのである。たとえば、ソクラテスはあるときは健康であるが、あるときは病気であり、あるときは語り、あるときは沈黙する。しかし、こうした変化の相にもかかわらず、主語「ソクラテス」は不変であり、これが代表するソクラテスの自己は一貫して不変である。ちなみにデカルトは、精神が不死であることを論証するために、主語の隠喩へ訴えている。第三に、これとは対称的に、ある述語は多くの主語に付属することができる。たとえば、「赤い」という形容詞はこのリンゴにもあのリンゴにも適用される。同様に、私がある状態に置かれているなら、第三者が同じ状態に置かれてもなんの不思議もない。言うまでもなく、作用についてもこれと同じである。こうして、心の状態や作用は普遍者という存在論的身分を帯びることになる。

こうして見てくると、〈自己とは主語である〉という隠喩は、豊富な含意の点でも体

系立った組織の点でも他の隠喩の追随を許さない、歴史的傑作だと言えるかもしれない。デカルトとその反対者ライプニッツなどに代表される合理主義的人間観の基礎をなすのは、こうした隠喩である。それはまた後代のドイツ観念論の系譜を導くのに寄与した隠喩であり、さらに今世紀の実存哲学や、解釈学派のリクール、あるいは分析哲学派ではストローソンの記述的形而上学にも顕著な、まことに大仕掛けな比喩であった。

信じるものと信じられたもの

現時点でも、この文法モデルは、たとえ主語をそのまま〈自我〉、〈自己意識〉、〈精神〉などに比定しないまでも、心の哲学や認知科学の分野で、依然として基本的な役割を演じている。その一端を見るために、〈信念〉という主題について手短に考察してみたい。

そもそも「信じる」とはどういう働きなのか。言語分析を方法とする哲学者なら、なにより信念に関連する言語表現に着眼するだろう。たとえば、典型的な例として「首相は、日米間の貿易摩擦が近く解消する、と信じている」という文を観察してみよう。これは、主語、他動詞、目的語の三つの要素から構成された文である。骨格だけを示せば、これは「誰かが……と信じている」という文なのである。したがって、信念という事態には少なくとも四つの要素が関与すると見なしても差し支えないだろう。すなわち、「誰か」に対応する信念の主体（これは横文字では subject で、「主語」を意味する語と区別がつかない）、述語（ないし動詞）に対応する信じるという態度、目的格（objective）のかたちをとる、信じられたもの（信念内容）、そして最後に、信じられたものが差し向けられる対象（object）。

最後の要素には説明がいるかも知れない。誰かが抱いた信念の内容は、場合により真であったり偽であったりする。実際にやがて日米間の貿易摩擦が解消したのなら、首相の信念は真であるが、案に相違して摩擦が解消しなければ、それは偽である。信念内容とはある種の表象であって、それが対象に的中するのは、あるいは的中を目指しながらその働きが空転してしまうのは、一つには、信念に意味作用がともなうからである。換言すれば、信念には信念の外部にある何かへと関与するという性状（指向性）がそなわるのである。

信念の問題を細かく論じればきりがないが、ここでは特に主題との関連で問題となりそうな点だけを取り上げてみたい。具体的にいうと、「食べる」、「打つ」などの他動詞の常として「信じる」も主語と目的語を要求する、という文法的事実である。主語に対応する存在者は、信念という心的状態が帰属されるべき、主体としての基体（substratum）だと考えられる。ところが、この文法モデルの枠組みの中で問題を考察するやり方では一致している哲学者たちも、それではこの主体が何なのかという段になると、意見の著しい不一致を見せている。心という実体的なもの、大脳、大脳を含めた全体としての身体、あるいは心身の区別を離れた独自な存在者など、てんでに候補がもちだされる始末となる。現状では、心を機能の基体としてもちだすメンタリストや心身二元論者、心の

働きは大脳の働きにすぎないと説く者（心脳同一論者）、人間を構成する素材は物質だが、精神の働きは物理的なものへは還元できない独自なものだとする、ある種の機能主義者、いや、将来の自然科学（とくに大脳生理学）はすべての精神の働きを物理的に説明してしまうだろうという見込みを述べる、別種の機能主義者などが、たがいに主張を競い合っており、いまだに問題の解決にはほど遠い状況が続いている。明らかに、文法モデルだけから解決の道筋を見いだすのは不可能である。むしろ文法モデルの限界を疑ってみることが必要ではないだろうか。

目的語とのかかわりでも未解決な問題が生じている。信じられたものとは何だろうか。実念論的見地に立つ哲学者は＜命題＞をあげるが、唯名論的傾向の哲学者はそうした存在者に疑いの目を向け、むしろ＜文＞を信じられたものに引き当てている。命題とは物理的事物ではないのはもちろん、心理的なものでもなくて、論理的に要請された第三の領域に属するとされる。他方、ここでいう文は音声として聴取される発言や紙の上に描かれた記号の列のみならず、何かしら物理的素材に具体化されたかぎりで意味作用をおこなうあらゆる表象、である。いったいどちらの見解が正しいのだろうか。かつてラッセルは「信じる（believe）」をはじめとする各種の動詞を一括して、それらは＜命題にかかわる態度（propositional attitude）＞をあらわしている、と述べた。爾来、この種の態度ないし状態（信念、知識、思考など）が〈命題〉に関連することは、ほとんど自明のように見なされてきた。しかし、命題とは何かを定義するのはそれほど容易なことではない。ここでは差し当たり、命題とは文や発言の意味ともなり、思考の内容ともなる、それ自体で真や偽でありうるもの、そしてたがいに論理的関係に立ちうるもの、という伝統的な理解に従うことにしたい。文や行為としての思考から区別された命題なるものは、たしかに概念として可能かもしれない。だからといって、区別の確証から区別されたものの存在を引き出すことはできない。区別されたものが、区別を理由に存在しなくてはならないのなら、幽霊も存在することになるだろう。〈幽霊〉と〈人間〉とは概念として区別できるからである。命題の存在をいうためには、少なくとも命題を数えるための同一性の基準を提出する必要がある。ところで、この課題こそいまだに満足のゆく解決が見いだされてはいない、難問中の難問なのである[10)]。

具体的な例を少し観察してみれば、いわゆる＜命題にかかわる態度＞がつねに＜命題＞に関与しているとは言えないのがわかる。たとえば、私が科学雑誌の記事を読んで、近い将来に統一場の理論が完成することを確信したとしよう。しかし理論物理学には素人でしかない私にとって、「統一場の理論」の精確な内容はとても理解の及ぶところではない。では私は一体何を信じているのか。それは命題ではない。なぜなら「近い将来に統一場の理論が完成する」という文は、私にとって分析の完遂を許さず、したがってその一義的な解釈を同定し得ないからである。とはいえ、私がこの文からさまざまな含意を導くことができる以上、文の意味をまったく理解していないともいえない。この場合、私が信念という態度のうちでかかわっているのは、命題ほど分節化されておらず多分に

曖昧さをともなうある種の概念表象にすぎない。スペルベルはこうした表象を「半命題表象（représentation sémipropositionnelle）」と呼んでいるが、文から多義性を除去できない場合にも同様な表象が得られる。指示表現が何を指すのかが文脈から一義的に規定できない文は[11]、そうした表象を生む単純な例である。

そもそも私たちの日常言語は多義的で曖昧な面を多分にそなえている。むしろそうした特質は日常言語の持ち前だといわなくてはならないのであり、この特質を除去しようとする命題主義は、私たちのありのままの言語の営みにはそぐわない。近年の認知意味論の文献では、伝統的な命題に代えて「イメージ図式」(image schema）の重要性が強調されている[12]。命題問題の由来が文法モデルにあるとするなら、命題への反省は同時に文法モデルの限界への反省を促しているのである。

機械としての精神

メタファーとしての自己を論じるなら、何よりも、現在もっとも優勢なある比喩を取り上げずにすますわけにはゆかない。それは、多くの研究者が多少とも理論枠組みの中は取り入れているばかりか、新しい学問領域――認知科学や人工知能――の基軸でもある重要なメタファー、すなわち〈人間の心は機械である〉という隠喩である。もちろん機械といっても、歯車やバネ仕掛けでガタゴト動く力学的な機械が問題なのではない。このメタファーの焦点にある〈機械〉とは、情報処理をおこなうシステム、すなわちコンピュータにほかならない。

アラン・テューリングが1950年に執筆した論文「計算機械と知能」は、発表された当初から広く注目を集め、いまなお大きな影響を人びとに与えつづけている。この論文の冒頭でテューリングは、「機械は考えることができるか（Can machines think ?)」という問いを立てるが、すぐさま彼は、この問いの形では満足すべき答えが得られない、と指摘する。「機械」や「考える」という語の意味が明確ではないからである。そこでテューリングは「模倣ゲーム（imitation game)」と呼ばれる特殊なテストを提案することになる。機械が果たして知能をもつかどうかを（想像裏に）調べるためである。

後に＜テューリング・テスト＞として知られるようになったこの知能判別法とは、次のようなものである。このゲームでは、男性と女性が一人ずつ別々の部屋へ入り、それらとはまた別の部屋にいる第三者の質問に、テレタイプ装置で答えを送るという仕組みになっている。この第三者はある課題を果たさなければならない。どの部屋に女性がいるかを装置でのやりとりをつうじて識別する、という課題である。さて、このゲームで男性の役割を機械に代行させてみよう。さらに、初めの問いを次のものに代替しよう。「質問者は、男性と女性との間でゲームがおこなわれる時と同じくらいの頻度で、識別にしくじるだろうか。」もし答えがイエスなら、機械と人間とに知能の点で差別はないことになる。そしてテューリングは、実際、そのような機械を原理的に作れることを証明した。これが、現代のコンピュータの論理的原型としての、万能テューリング機械であ

る[13)]。

テューリング・テストの眼目は、第三者が機械のある（いる？）部屋に質問を発し、それに対して返ってきた答えだけではその正体を判定できないとき、それは思考する機械（人工知能）というほかはない、という点にある。ここには、一面において、ライル流の行動主義と共通する前提が設けられているらしい。具体的に言語や行動に表現されない＜思考＞を想定しても意味がない、という考え方である。ライルによれば、人間が知能をもつということは、ある種の行動ができるということにほかならない。しかしテューリング・テストの思想は、他面において行動主義とは正面からぶつかる。ライルの行動主義は、心的述語が行動や性向をあらわす用語でどのように規定できるか、という点に主要な関心があり、心の動きがどのようなメカニズムで営まれているのかは問題とならない。これにひきかえ、テューリング・テストの「行動主義」は、ダニエル・デネットに言わせるなら、「すべての科学的探求にとってのイデオロギー」と同一水準のものにすぎない。たとえば、科学者がDNA分子について知識を得ようとするときは、その分子を種々の方法で探索し、それらに対する反応を調べるほか手段はないが、テューリング・テストもまた、心を調べるための至極当然の手段にすぎないのである[14)]。

テューリング・テストの狙いは、心とはどのようなメカニズムなのかという問題を解明することにある。「メカニズム（mechanism）」とは〈機械（machine）の作用〉ないし〈機械装置〉を意味している。とするなら、この問題は、結局のところ、心を機械とみなせるか否かという問題にひとしい。もちろん文字どおりの意味では、心が機械ではないのは自明である。なにもここに、ある種の心にそなわると称されるテレパシーや透視などの異常な能力をもちだすには及ばない（ちなみに、テューリングはこうした特殊な能力の存在は、自分の主張に対する真の反証だと認めている）。コンピュータは人間が工場で製造したもの、金属やプラスティックでできた事物にすぎない。これに対して、心は人間の親から生まれた人間にそなわるもの、しかも感覚では捕捉できないものである。ここに機械と心との顕著な違いがある。これは今後どんなにコンピュータが発達しても解消できない違いの一例であろう。心はコンピュータである、のではなく、コンピュータのようなもの、にすぎない。問題はあくまでもメタファーなのである。

足指踏みゲーム

テューリング・テストの思想にかんして論ずべき問題は多いが、自己の隠喩性を主題とするこの試論では、それらの詳細に立ち入ることはできない。しかし自己の探求にとり有意だと思える二つの論点を見届けておきたい。はじめに問題を提示し、その後で各々についていささか考察を試みたい。

第一の問題は、あの模倣ゲームで機械が人間をだしぬいて勝てたという事実が、テューリングの主張するように、この機械が知能をもつということを実際に意味するのかどうか、その事実から引き出されるのは、むしろ、この機械がたんに思考の模倣を行うよ

うにセットされているというだけのことではないか、との疑いである。実際に、ホフスタッターの論文に登場する人物パットは、こうした疑いを抱いている[15]。第二に、テューリング・テストの思想がどのような心の哲学を要求するのか、という問題である。テューリング・テストの思想は、行動主義のように心をブラック・ボックスに閉じこめてしまうのではなく、ボックスの蓋を開いて心のメカニズムを覗こうとする。もしも模倣ゲームに勝つことができるコンピュータを知能の持ち主と見なすほかはないのなら、反対に、知能の持ち主である人間をある意味でコンピュータに譬えることができるだろう。それでは、このメタファーのさまざまな含意を最も有意にする（most relevant）哲学的見地とはどのようなものだろうか。

第一の問題を考察するためには、テューリングのやり方をもう一度思い出す必要がある。すなわち、彼は、「機械は考えることができるか」という初めの問いを模倣ゲームによる操作的文脈に置きなおし、別の問いへと取り替えたのだった。機械に求められた仕事は、模倣ゲームで人間に勝つことだった。もしテューリング・テストの思想が正しければ、「たしかに機械は模倣ゲームで人間に勝てるが、しかし思考はできない」という発言は矛盾していることになる。

しかし、ガンダーソンによれば、これは必ずしも矛盾ではない。それを示すためにガンダーソンは＜足指踏みゲーム（toe-stepping game）＞という奇妙なゲームを構想する。もし「石は人間の模倣をなし得るだろうか」などと真面目に訊ねれば、アニミズムを信奉する者は別として、人はこの問いを一笑に付すにちがいない。しかし、テューリングのやり方が許されるなら、同じようにして、この問いを別の問いに代替してもかまわないことになる。さて、問題のゲームは、男A、女Bと質問者Cの三人で行われるが、いまCは閉じられた部屋にいるとする。その壁の下方に開口部が二つあって、質問者は自分の足先をそこから外部に出しておく。開口部の一方は男性用、他方は女性用で、Aはできるだけ女性らしく装って、Bはできるだけ自然体でCの足指を踏むようにする。Cの課題は、自分の足を踏んだ者の性別を言い当てることである。さて、男女二人のうちの一人に代えて、ある装置を用意する。それは沢山の石が入っている箱で、そこから石が落ちてCの足を「踏む」仕掛けになっている。いまや初めの問いは、次のように言い直されねばならない。「Cは、このゲームが男性と女性との間で行われるときと同じくらいの頻度で、識別にしくじるだろうか」、と。

人間のように帰納的推理を行ったり、理論的仮設を作ったりする人工知能ができるまでどれほど時間がかかるかは分からないが、ガンダーソンに言わせるなら、こうした装置――石箱（rock-boxes）――を作るにはそんなに長い年月を要しないだろう。この装置が人間を出し抜いたとしても、この結果から導かれるのは、もちろん「石が人間の模倣をなしうる」ということではない。そうではなく、石がこのゲームで人間の代わりをするように人間が装置をセットできるということにすぎない。それゆえ「こうした石箱をセットすることはできるが、しかし石は模倣を行い得ない」と語るのは、少しも矛盾

ではない。そうだとすれば、同様に「機械は模倣ゲームで人間に勝てるが、しかし思考できない」と矛盾なしに語ることができるのである[16]。

＜足指踏みゲーム＞というパロディが示している教訓は、カンダーソンが言うように、外部に現れた最終結果（計算、対話、足指を踏むこと）に言及するだけでは、思考や模倣を記述したことにはならない、ということにある。ここに、テューリング・テストの思想の行動主義的制約が示されている。これはなにも、最終結果が〈思考〉概念にまったく無関係だということではない。思考は言語の能力、さまざまな振る舞い、ある種の行動への性向などと実質的に結びついている。しかし、思考をそれらのどれか一つ、あるいはそれらの組み合わせには還元できないのである。機械が人間のように思考しうるかどうか、この問いにとって、機械と人間の振る舞いや性向を比較しそこに類似を発見することは、それはそれで重要な意味をもつが、しかし決定的ではない。ガンダーソンは、あるものが何かをするということの大切な部分は、それがいかになされるかであると述べている。だから、機械に考えることができるか、と問うことは、一面において、この機械があるやり方でものごとをなしうるかどうか、と問うことなのである[17]。

私たちはここですでに第二の問題の領域に足を踏み入れていることに気づく。テューリング・テストの思想の眼目は、たんに最終結果を根拠にして、機械に思考を帰属せしめることにあるのではない。そうではなくて、思考を可能にするメカニズムが原理的に可能であることを示すことにある。ところで、テューリングは、模倣ゲームに加わるのがテューリング機械であることを明らかにしていた。そこで、機械が人間を模倣するという関係を根拠にして、しかもこの関係をさかさにして、いまや人間の思考のメカニズムがテューリング機械の働きになぞらえられることになる。すなわち、〈人間の知能はコンピュータの働きである〉という隠喩の成立である。

機能主義

このメタファーにとってまことに都合のよい哲学的見地は、今日多くの人に支持されている＜機能主義（functionalism）＞にほかならない[18]。まず、機能主義は、行動主義とは異なり、生体と機械とを問わず何かあるシステムが＜心的状態（mental states）＞をもつことを認める。ついで、それぞれの心的状態は、システムがもつ他の心的状態、それへの入力、そこからの出力、という関連の中で一定の＜因果的役割（causal role）＞を果たす、と見なされる。たとえば、頭痛は、過労や目の疲れや緊張など（入力＝原因）によって引き起こされた一つの心的状態であって、アスピリンが頭痛をやわらげてくれるという信念（他の心的状態）をもつ人に、アスピリンを飲むという性向や行動（出力）を引き起こす（因果的役割）、といった具合である。機能主義がどういう点で〈人間の知能はコンピュータの働きである〉という隠喩にうってつけなのか、その理由を少なくとも二つあげることができる。

第一に、心的状態は、入力、出力、そして他の諸状態との固有な関係によってのみ規

定されるのであって、それが帰属するシステムがどんな材料でできているかはどうでもいい、という点がある。重要なのは、システムの実質ではなく機能である。機能主義は、眼には見えない心の働きと、無機的な半導体で作られたコンピュータの働きを一つのこととして捉えようとする。これは、問題の隠喩の真実らしさを高める最も大切な眼目であろう。

第二に、機能主義がこの隠喩によって強化され補われる面がある。その結果として、逆に、この隠喩の信憑性がいっそう増すことにもなる。機能主義とこの隠喩とはたがいに支えあう間柄なのである。具体的に言うと、それは次のような事情である。あるシステムにおいて事象Eが観察された場合、機能主義の見地からすると、そのEは特定の因果的連関の中で規定される。たとえば、機械のバルブが開かれたこと（=E）が認められたとする。何がこの事象の原因なのか。答えはもちろん、バルブ開閉器の操作である。ではバルブ開閉器とは何か。むろん、バルブを開かせるものという機能的特性をもつ何かである……。機能主義につきもののこうした些末な説明（しかもこれは、無限に後退する）を回避するにはどうしたらよいか。そのためには、当該の機能を遂行できるメカニズムが実在すること、このメカニズムについて機能主義者が説明できること、が必要である。

ところで、私たちはこうした要請にどうやって応えればよいかをすでに知っている。すなわち、心の働きをテューリング機械の操作と見なせばよいのである。テューリング機械のプログラム状態は、その機械の全体的操作の中でそれが果たす役割によって機能的に定義されるし、あるプログラムの遂行にとって、テューリング機械がどんな材料でできているかは問題ではない。このように、機能主義とテューリング機械とは実にしっくり結びつく[19]。機能主義では、経験の質(qualia)、指向性(intentionality)、主観性(subjectivity)を説明できないという批判はかねてからあり、議論はいまだに決着を見ていない。それにもかかわらず、〈人間は機械である〉というメタファーは、機能主義に支援されつつ、いま最も優勢を誇っているのである。

言語としての精神

文法モデルは、もうすっかり失効してしまったとは言えないまでも、いまその大半の面目を失いつつある。主語・述語という文法の枠組みを形而上学の基礎とすることに、どこまで妥当性があるのだろうか。元来、主語・述語という文法的カテゴリーはヨーロッパ系統の言語から引き出されたものだった。日本語にそのままこれを適用するのは危険ではなかろうか。その上、印欧語についても、文法的カテゴリーの新たな見直しと再構成の試みがなされはじめている。

文法モデルの再検討は、また外部からもしきりに促されている。人間の自己理解に関して今世紀とくに目立った動向は、主体概念への反省であったと評しうるだろう。もちろんこの傾向は哲学の文献にも追跡することができるが、その及ぶ範囲はそのような狭

い区分をはるかに越えている。精神分析や深層心理学、構造言語学、構造主義人類学や思想史の上の構造主義、文学におけるヌーヴォ・ロマンや演劇におけるアンチ・テアトルなど、こうした多様な言説の中に多かれ少なかれ、また意識してか無意識にかは問わず、私たちが古典的な〈主体〉ないし〈主観〉、〈自我〉、〈意識〉などではありえないのではないかという懐疑主義が、あるいはリクールのことばを借りれば、主体主義に対する「挑戦」が色濃く打ち出されている[20]。こうした動向に共通するのは、確実視され明証的であると考えられた自己意識の絶対的位置をゆるがし相対化する、偶像破壊の動きであった。もはや単純に文法モデルによりかかって「主体の哲学」を謳歌するのは許されないし、拠り所そのものが根本から揺らいでいるのである。

かといって、主体概念を全面的に廃棄してしまえば、また別の誤りを犯すことになる。私たちの直観は、自分が意識する自我である点を疑わない。自己が主観であるということの意味には、少なくとも、各自が自己の経験への特権的な近さを保有するということが含まれている。真の問題は、<主体>という現象を救うこと、それにふさわしい水準で主体概念を再建することである。このかぎりで、文法モデルはやはり意義を保っている。そして上述のように、この困難な課題に取り組む際に、もう一つの自己のメタファー(〈人間の心は機械である〉)を無視するのはフェアーではない。しかし、文法モデルと機械の隠喩を結びつけるのは可能なのか。可能なら、どのようにして結びつけたらよいのか。

心的状態には指向性がともなうことを、機能主義では説明できないという批判がしばしば繰り返されてきた。一見して、この批判は機能主義の痛いところを突いているように見える。心的状態をある機能的状態として規定できるからといって、それだけではこの状態（たとえば、信念）が指向性をもつことの説明にはならない。たとえば、バルブが開いているという状態を、バルブ開閉器の操作やガソリンの流出などを含めた、因果的連関の中で規定することによって、この状態が指向性をもつと言えるのだろうか。とはいえ、機能主義と指向性は両立しないということの、確たる論証があるわけでもない。なぜそうした論証がまだないかといえば、一つには、そもそも〈指向性〉という概念がいまだに曖昧だからである。そうだすると、指向性を機能主義的見地から考え直してみることには意義がないとはいえない。私たちは、実際、指向性に関するセラーズ（W. Sellars）のある種の機能主義を点検して、機能主義と指向性を隔てる溝を多少とも埋めることを試みた[21]。これはまた、文法モデルと機械の隠喩がどのように結びつくのか、その可能性を探ることでもある。

この試みの背景には、実は、自己をめぐるもう一つの隠喩がある。すなわち、人間精神を言語のようにみなす見地にほかならない。すでに文法モデルが一種の言語と精神の類比理論であった。しかし、いま問題にしようとしている見地は、これとは区別すべきである。もはや文法的主語をそのまま私たちの自己へ持ち込むことが問題なのではない。問題は、ある言語を全体として一個の精神の表現と解するばかりか、ある意味で精神そ

のものと見なすことなのである。試論の締めくくりとして、指向性を再考する上できわめて重要な隠喩、〈心とは言葉である〉という隠喩を取り上げることにする。

分かりやすい譬えをあげよう。たとえば、日本語に日本人のものの見方や感じ方が表れているのは事実だろう。よく挙げられる一例であるが、英語などに比較すると、日本語は雨の分類に繊細な感受性を働かせているが、他方、雪の分類ではエスキモー語にはかなわないといわれる。ある意味で、日本人の精神は日本語に対応するその等価物として実在するのである。そうした意味で、個々の人間の精神をやはり彼や彼女の語りうる言語と見なすことはできないか。精神分析の新しい傾向、構造主義的な精神観、あるいはチョムスキーの言語理論などでは、このような発想が基軸をなしている。心をコンピュータになぞらえる比喩も例外ではない。コンピュータが特別な「言語」で記されたプログラムの指示に従ってデータ（これも記号の形をとる）を処理する装置だとすれば、同じように、心も心的な記号を処理する装置（計算装置としての「言語」）なのである。

心が言語と密接な関係にあることは、常識からしても疑うことができないし、古来、そうした関係を示唆する観念や言い回しが数多く伝えられてきた。たとえば聖書は、イエスの言葉を聞いた律法学者たちが、心の中で「この男は神を汚している」と言った、と伝えている（マタイ伝、九章三節）。すなわち、思考は心の中の言葉にほかならないというのである。「心の叫び」や「良心の声」などという言い回しも同じ発想に由来している。

ところで、言語と心の類比理論が、心を「言語」に還元するニセの類比理論に転落してしまう場合がある。具体的にいえば、今世紀前半に勢力を振るった行動主義心理学の場合である。行動主義を始めたワトソンは、心の実質をブラックボックスに置き換え、単に入力としての刺激と出力としての反応や行動（筋肉運動と腺の分泌）だけをデータとして容認した。そして両者の間の関数関係の確定だけに心理学の使命を見いだした。心は「行動」の複合に還元されてしまった。人間がネズミと違うのは、ネズミにはできない言語行動を人間がなしうるという点にすぎない。ただし、この場合の「言語行動」とは、ある刺激（入力）に対して被験者が、声帯、口唇、舌などの器官を運動させることによって一定の音声を発すること（出力）をいう。何かを思考していながら外見に明らかな行動がともなわない場合でも、実は声帯が微細に運動していたという観察の結果が、この心の還元に拍車をかけることになった。ワトソンに言わせるなら、思考とは自分自身に向かって音声下でしゃべること（subvocal talking）にすぎない。言い換えれば、思考は微少で潜在的な言語運動のことなのである。したがって、発声の器官（とくに喉頭）が失われた人でも、思考はなおも営まれつづける。なぜなら、たとえ声帯がなくとも、言語機構に関与するその他の身体部位、たとえば頬や胸の筋肉などが役割を果たしつづけるからだ。人はからだ全体で思考するといっても過言ではない[22]。こうして、言語と精神の働きに密接な関係があるという直観から出発しながら、行動主義心理学は言語と心の類比理論を探究する方向には向かわず、心を消去することによって、心と言語

との類比そのものを解体してしまったのである。

ワトソン流の還元主義は、しばしば指摘されるように、致命的な欠点をもっている。彼の言う「言語」は、言語にとってこの上なく重要なある働きをなすことができない。何事かを意味する、という働きである。ワトソンは、単語はそれが指示するものの「代用」にすぎないと考えた。これは、条件反射という生体の機構をそのまま言語に適用した見解である。有名なパブロフの犬がベルの音声刺激によって唾液を分泌するように、単語の習得は条件反射に基づくという。ワトソンは、生後半年の幼児に単語を教えた実験を紹介している。哺乳瓶を目の前に示すと、幼児はそのほうへ手を伸ばす。視覚刺激が手の運動反応を引き起こしたのである。今度は、「ダー」という音声刺激を与えるのと一緒に哺乳瓶を幼児に渡してやる。この操作を数週間くり返した後のある日、刺激語を与え、彼の目の前に哺乳瓶をおいてやると、幼児は「ダダ」という語を発した。そこですぐに哺乳瓶を渡してやった。こうしたやり方を反復した後、今度は刺激語を与えてから、幼児に渡した哺乳瓶をとりあげた。すると彼は、哺乳瓶に対して「ダダ」と言った。こうして彼は、刺激語を与えなくとも「ダダ」を言うようになる。単語習得の形成は、単純な条件運動反応が作られる例と同じだ、とワトソンは言う。「ダダ」という音声が幼児にとって哺乳瓶を意味する、ということは、哺乳瓶がこの幼児に引き起こすのと類似した仕方で、この音声が彼から反応を惹起する、ということである。

この見解が絶望的に困難なのは、単語とその対象が「類似する」反応を生体に惹起する様式が無限定だからである。音声もそれが代表する実物も、それぞれが刺激であるかぎり生体に何らかの反応を引き起こすから、その限りで何ほどかたがいに類似していることになるだろう。だとすると、「ダダ」のみならず、どんな音声でも「哺乳瓶」の代用になってしまう。とはいえ、「類似」を「あらゆる点で似ている」という強い意味にとることも馬鹿げている。パブロフの犬はベルと餌の区別がつかなくなり、ベルを食べ始めるだろう。あるいは、当該の対象が生体についてもつのと精確に同じ効果をもつ単語だけが、この対象を意味する、と言うべきだろうか。しかし、この条件に叶うのはまさにこの対象だけであろう。すると、対象だけが対象の「代用」をするというノンセンスなことになってしまう[23)]。

もしも行動主義の説明がもっともらしく映るとすれば、説明をする側もそれを聞く側も、言語が意味するという働きを、秘かに前提しているせいである。行動主義のいう「言語」は意味の働きを失った言語の抜け殻にすぎない。したがって、行動主義者による思考の「言語」への還元も、実際のところ失敗に終わっている。たとえば、私が何かを信じているとき、この信念の内容は明らかに意味をもつ。この指向的な心的状態を「音声下のおしゃべり」、すなわち意味のない微細な筋肉運動に置き換える権利は誰にもない。

「言語」の廃墟の中に心を解体してしまう見地に陥ることなく感じたり考えたりする生きた心と、語ったり示したりする意味ある言語とに、あくまでも密着する必要がある。還元主義を厳に戒めながら、あるがままの言語と心の類比に着目したのは、セラーズや

メルロ=ポンティのような人びとだった。彼らの見解は、＜自己の隠喩的把握＞という点からして看過し得ない意義をおびている。これまで何度かこの点には言及しているが、今一度、稿を改めて検討をおこないたい。心の哲学にとって〈自己というメタファー〉の必然性を跡づけることができれば、この試論の目的は十分に果たされたのである。

［注］

＊本稿は、「メタファーと自己」(『言語』、17巻４号、pp.61–69, 大修館書店、1988）を全面的に書き改めたものである。

1）スネル、1979、第１章：ホメーロスにおける人間把握。なお、古代ギリシアにおける魂の理解については、古典学者ローデの研究に依拠した、出隆、1967、が詳しい。

2）スネル、1979、p. 4 .

3）E. Cassirer, 1948, p.88.

4）筆者はここでグッドマンの概念を採用している。グッドマン、1987、参照。

5）以下の文献を参照。ヘッセ、1986、R. Boyd, 1979.

6）ルクレティウス、1961、第３巻、177–322節。

7）こうした理解を「心の文法モデル」と呼ぶことにする。次の論考はこのモデルについて詳しい。C. M. Turnbayne, 1971.

8）R. Descartes, 1647.

9）信念については、菅野盾樹、1985、でやや詳しく論じた。

10）命題については、菅野盾樹、1984、を参照。

11）スペルベル、1984、pp.107–115を見よ。なお土屋俊（1986）は〈信念内容の文脈依存性〉を説いて認知科学への問題提起をおこなっている。スペルベルの論点との関連がうかがえて興味深い。ただし、土屋は、個々人に帰属された意味としての「表象」を否定している。

12）M. ジョンソン、1991を参照。

13）A. M. Turing, 1950. 抄訳として「計算機と知能」(藤村龍雄訳）がある（ホフスタッター／デネット（編著)、1984、所収)。テューリング機械の平易な解説としては、ワイゼンバウム、1978、がある。

14）ホフスタッター／デネット（編著)、1984、p.141. これはホフスタッターの作中人物サンディの意見でもある。同書、p.113を参照。（原文は、D. R. Hofstadter, 1985, p.500.）

15）D. R. Hofstadter, 1985, p.495. （ホフスタッター／デネット（編著)、1984、p.102.）

16）K. Gunderson, 1964, pp. 62–64.

17）*ibid.*, p.65.

18）機能主義の概説としては、N. Block, 1980, pp.171–184, を参照。

19）J. A. Fodor, 1981. p.129.

20）この「挑戦」とそれに対する対応策として次が詳しい。P. Ricœur, 1969.

21）菅野盾樹、1986, を参照。なお、この論文には改訂版がある（未刊)。

22）ワトソン、1980, 第10章「しゃべることと考えること」を参照。

23）行動主義の記号理論の批判として、R. Chisolm, 1952, が委曲を尽くしている。

［引用文献］

Block, N. 1980. 'Introduction : What is Functionalism?' in Block, N.(ed.), *Readings in Philosophy of Psychology*, vol. 1, Cambridge : Harvard University Press.

Boyd, R. 1979. 'Metaphor and Theory Change : What is "Metaphor" a Metaphor for ?' in Ortony,A. (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge : Cambridge University Press.

Cassirer, E. 1946. *Language and Myth*, New York : Dover.

Chisolm, R. 1952. 'Intentionality and the Theory of Sign,' *Journal of Philosophy*, Vol.III, No.4, reprinted in Feigle,H.et al. (eds.), *New Readings in Philosophical Analysis*, New York : Appleton-Century-Crofts, 1972.

Descartes, R. 'Trosième Objections et Responses,' dans *Œuvres de Descartes*, publiées par C. Adam et P. Tannery, vol.Ⅸ, Paris : Vrin, pp.133–138. (「第三反論と答弁」(福居純訳)、『デカルト著作集』第２巻、白水社、1973, pp.207–215.)

Fodor, J. A. 'The Mind–Body Problem,' *Scientific American*, January, vol.244. No. 1 .(「心とはなにか」(高橋澪子ほか訳)、『日経サイエンス』、日本経済新聞社、1981年３月号.)

グッドマン、1987.『世界制作の方法』(菅野盾樹ほか訳)、みすず書房.

Gunderson,K. 1964. 'The Imitation Game' in Anderson,A.R.(ed.), *Minds and Machines*, Fnglewood Cliffs : Prentice–Hall.

ヘッセ、1986.『科学・モデル・アナロジー』(高田紀代志訳)、培風館.

Hofstadter, D. R. 1985.'A Coffeehouse Conversation on the Turing Test' in Hofstadter, D.R., *Metamagical Themas*, Toronto : Bantam Books.

ホフスタッター／デネット編、1984.『マインズ・アイ』上 (坂本百太監訳)、TBS ブリタニカ.

出隆、1967.『ギリシア人の霊魂観と人間学』(出隆著作集・別巻１)、勁草書房.

ジョンソン、1991.『心のなかの身体』(菅野盾樹ほか訳)、紀伊國屋書店.

ルクレティウス、1961.『自然の事物について』(樋口勝彦訳)、岩波文庫.

Ricœur, P.1969.'La question de sujet : le défi de la sémiologie' dans *Le conflit des interprétations*, Paris : Ed. du Seuil.

スネル、1979.『精神の発見』(新井靖一訳)、創文社.

スペルベル、1984.『人類学とはなにか』(菅野盾樹訳)、紀伊國屋書店.

菅野盾樹、1984.「真理」、神川正彦編『哲学』、第３章、勁草書房、所収.

菅野盾樹、1985.「信念について」、『年報人間科学』第６号、大阪大学人間科学部.

Turing, A.M. 1950.'Computing Machinery and Intelligence' in Anderson,A.R.(ed.), *Minds and Machines*, Englewood Cliffs : Prentice-Hall,1964.

Turnbayne,C.M.1971.'Metaphor for the Mind' in Runder, R. and Schiffler, I.(eds.), *Logic and Art*, Indianapolis/New York : Bobbes-Merrill.

土屋俊、1986.『心の科学は可能か』、東京大学出版会.

ワトソン、1980.『行動主義の心理学』(安田一郎訳)、河出書房新社.

ワイゼンバウム、1979.『コンピュータ：パワー』(秋津忠利訳)、サイマル出版社.

The Self as a Metaphor

Tateki SUGENO

We know that from immemorial times human beings have understood their own selves as something mental such as *soul, mind, spirit,* etc. It should be noted that humans cannot conceptualize their selves except to use metaphors, because humans cannot perceive their selves literally with their sense organs. We cannot see and touch our mind in the same meaning that we can see and touch this pen. The author gives in the paper some types of conceptualization for the self and tries to consider their basic traits and problems. The main types are the following :

1) The self as a subject in the grammatical sense (the grammar-model). The author thinks that this model is a masterpiece in the history of the human's self-understanding and points out that it has serious shortcomings as well as it's own merits.

2) The self as a machine for information processing (the computer-model). It is well known that A. Turing established this type of conception for humans' selves. This conception, it is pointed out, has to demand functionalism as the philosophy of mind suitable for it. The author gives some basic considerations about functionalism with regard to conception of the self.

3) The self as a language (the analogy theory of mind). Some philosophers such as M. Merleau-Ponty and W. Sellars think that human mind is essentially like a language. According to them, a human being cannot but conceptualize his or her mind as a sort of linguistic system. Especially the author tries to consider in detail the analogy theory of W. Sellars.