



|              |   |
|--------------|---|
| Title        | 『心の概念』再考：公式教義とは何だったのか   |
| Author(s)    | 池吉, 琢磨  |
| Citation     | 年報人間科学. 2007, 28, p. 147-164  |
| Version Type | VoR   |
| URL          | <a href="https://doi.org/10.18910/5823">https://doi.org/10.18910/5823</a> |
| rights       |   |
| Note         |   |

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

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

The University of Osaka

## 『心の概念』再考

——公式教義とは何だったのか——

池吉 琢磨

論的な分析である。このアプローチによって、我々は心についての言明を、心の実在性を要求することなく理解することができる。——

### キーワード

ギルバート・ライル、『心の概念』、心身二元論、ディスピジション、心的因果性

〈要旨〉  
この論文の目的は、『心の概念』においてギルバート・ライルが何を論じていたのかを明らかにすることにある。この本は幾つかの不明瞭な点を抱えていて、そのためには、控え目に言つても幾人かの哲学者は彼の議論の方向性を誤解してしまっているのである。彼の見解を明らかにするためには、この本における主要な論敵であった公式教義（The Official Doctrine）に注目しなければならない。

この論文の最初の部分において、私は公式教義がどのような種類の哲学的議論を含意しているのかを検討する。この教義がいわゆるデカルトの神話——实体三元論——を含意しているのは明らかのように思われる。しかし、ライルの議論はある種の性質三元論とも対立しているのである。

次に、私は公式教義に代わるライルの主張を明らかにする。彼は心脳同一説のような物理学的還元主義には同意しなかった。彼の論点は、心と行為の関係を心的因果性によって捉えることは間違いである、というものだった。その代わりに彼が提案したのが、ディスピジション概念を用いた意味

## 1 はじめに

G・ライルが主著『心の概念』を刊行したのは一九四九年、今から五〇年ほど昔のことである。この歳月を長かったと見るか否かは人それぞれだろうが、英米系の哲学を知る人の多くは、彼の哲学がもはや古典としての扱いを受けていることを認めるだろう。但し、ここで言う「古典」とはどちらかと言えばネガティブな響きを帶びている。現在の我々はもはやライルの哲学を乗り越えてしまっていて、哲学史的な理由でもない限り、顧みる必要はない……そのような意味での古典である。

本論文で私が行なおうとしているのは、その「古典」というレッテルを一度引き剥がし、改めて彼の哲学を検討するという作業である。彼の主著『心の概念』には、哲学の議論としては不明瞭な点が幾つか見受けられる。特にライルが批判した「公式教義」(The Official Doctrine) の位置づけについては、その理論的背景も含め、慎重に検討する必要がある。そこで、本論文では三つの問い合わせ、それらを検討することで『心の概念』の論点とその意義を明らかにすることを試みる。その問いとは、(a) 公式教義とは一体何であったのか、(b) ライルは『心の概念』によって何を提案したのか、そして(c)『心の概念』の歴史的・現代的意義は何か、である。

## 2 公式教義

ライルが公式教義について主題的に論じたのは、少なくとも私の知る限り、『心の概念』においてのみであった。従つて、公式教義とは何であったのかを知るためにには『心の概念』における議論を検討しなければならない。しかし、ここで注意しなければならないのは、『心の概念』を哲学的吟味の俎上に乗せる際には幾らか割り引いて考えるべき要素があるということである。たとえば、『心の概念』には哲学の専門用語が殆ど登場していない。参考文献も挙げられておらず、哲学者もデカルトとアリストテレスらの名が散見される程度である。少なくとも、それはライルの論文のスタイルではない<sup>(1)</sup>。これは推測の域を出ないが、ライルは(哲学に関して)非専門的な読者の存在を念頭に置いて、予備知識を極力必要としない平明な記述を心がけたのではないか。というのも、公式教義とは一般の人々においてもまたかなり広く流布している教説であって、ライルはそれを一掃することを望んでいたからである。『心の概念』の議論が、哲学的論証によつてではなく、多様な事例を提示することでも我々を説得するというスタイルを取つてゐるのは、恐らくそのような事情による。その反面、『心の概念』には哲学的議論としての精確さに欠ける点が少なからず見受けられるのも事実である。そこで、以下では『心の概念』における公式教義の論点を整理した上で、その背景にある哲学的議論を明らかにしてゆく。

## 2. 1 公式教義の一般的性格

まず、ライルは公式教義を次のように導入する。

「この公式教義は主としてデカルトに由来するものであるが、おむね以下のような形で述べられる。重度の精神発達遅滞者や赤子は例外とすべきか否か疑問が残るが、一般に人間はすべて身体と心をもつ。あるいは、あらゆる人間は身体であると同時にまた心でもあると述べる方を好む人もいるかもしない。この身体と心は通常は互いに繋ぎ留められているが、心は身体の死後においても存在し、機能し続けることができる」

(Ryle (1949), p.11. (訳書:p. 5.)<sup>(2)</sup>)

このとき、彼の言う公式教義がいわゆる心身二元論を含意していることは明らかだろう。そしてそこには、次のような哲学的仮定が存在する。すなわち、そこには二つの異なった種類の存在ないし身分——物的 existence と心的 existence がある、という仮定である。ふたつの存在は常に対極に置かれ、両者の対立は次のように説明される。

「人は自分自身の心の働きに関してはおよそ想像しうる最上の直接的な知識を所有している。心的状態および心的過程とは（通常は）意識の状態および意識の過程のことであり、この種の状態や過程を惹き起こす意識そのものは決して錯覚を犯すことではなく、また、いささかの疑惑の余地も残さない。ある人の現在の思考、感情、意志、あるいは知覚、記憶、想像などは本来的に「おのずと燐光を発するような種類のものである」。すなわち、それらの存在や本性は、不可避的にその所有者に明示されているのである。」

(Ryle (1949), p.13. (訳書:p. 8-9.))

ものを別にすれば、一つの心の中で生起することと別の心の中で生起することとの間にはいかなる直接的な因果的結合も存在しない。ただ公的な物的世界を介してのみ、ある人の心は他人の心に働きかけうるにすぎない。」 (Ryle (1949), p.13. (訳書:p. 8.))

「物的対象は「空間」として知られている公共的な領域に位置する。そして空間のある部分に存在する物体に生ずる事柄は、空間の他の部分に存在する物体に生ずる事柄と機械的に結合している。しかし、心的な出来事 (happenings) は「心」として知られてい る孤立した領域で生起する。そして、恐らくテレパシーのような

このような意識についての直接的データが与えられていることに加

えて、公式教義は、非感覚的な内的知覚（通常は内観（introspection）と呼ばれる）もまた不可謬性を有していると主張する。」の内観と意識との違いは、次のように説明される。内観とは注意の集中を必要とする作業であるのに対し、意識はあらゆる心的過程に含まれる恒常的因素である。我々は目覚めている間は常に意識しているが、内観は自分自身の心中で生起している事柄に対して関心を示す人——たじえは、哲学者や心理学者——が進んで行なう作業なのである（Cf.Ryle (1949), p.163-4. (訳書:p.234.)）。」のよう、心はそれ自身の働きに対し意識と内観という二重の仕方で特権的に接近（privileged access）することができる」となる。

以上から、我々は公式教義のもつ構造を大まかに把握することができる。公式教義は、物的・存在と心的・存在のそれぞれに実在性を認める点で、古典的二元論を支持する。しかし、古典的二元論が心と意識をほぼ同義に扱っていたのに対し、公式教義は意識や内観をその対象から区別しているように思われる。これはブレンターノが導入した志向的・関係を反映したものであり、二元性の主張を弱めた性質二元論にも見られる見解である<sup>(2)</sup>。つまり、公式教義とは複数の哲学的立場が混在しているが故に一貫性の欠けた、しかし全体としては心と物質の二元性を擁護する立場なのである。

## 2. 2 古典的二元論に対する反論

古典的二元論に対するライルの批判は、「機械の中の幽靈のドグマ」（the dogma of the Ghost in the Machine）という名と共に広く

知られている。ライルの論点を要約すると、次のようになる。すなはち、古典的二元論は、心の存在を物質の存在と同一の論理的カテゴリで論ずるという誤り——カテゴリー・ミステイク（category-mistake）を犯している、と。ライルは、この教説が次のような議論から導出されたと指摘する。

「人の思考、感情、意図的行為などは事実として物理学、化学、生理学の用語のみでは記述することができない。従って、これらはこの種の科学の用語とは対をなす別の用語で記述されねばならない。人間の身体が複雑に有機化されたひとつの個体であるようには、人間の心も、身体とは異なる種類の材料から作られ、異なる構造をもつが、複雑に有機化されたもうひとつの個体でなければならない。或いはまた、人間の身体が他の一群の物質と同様に原因・結果の場であるように、心は（ありがたいことに）機械的な原因・結果とは異なる、もうひとつの原因・結果の場でなければならぬ」（Ryle (1949), p. 18. (訳書:p.15.)）

」のよう、人間の身体が複雑に有機化されたひとつの個体であるように、心も、身体とは異なる種類の材料から作られ、異なる構造をもつが、複雑に有機化されたもうひとつの個体でなければならない。或いはまた、人間の身体が他の一群の物質と同様に原因・結果の場であるように、心は（ありがたいことに）機械的な原因・結果とは異なる、もうひとつの原因・結果の場でなければならぬ」（Ryle (1949), p. 18. (訳書:p.15.)）

「第一に、近代の哲学者たちは次のように信じていた。科学理論には、非科学的理論からはつきりと区別される特徴がある、と。そして彼らは理論を科学的なものにする特徴を明らかにするため

に探求をしてきた。第二に、彼らは次のように信じていた。必然的に知識へと到達するような特定の手続き (procedure) がある、と。そして彼らは、知識を進歩させる手段としてその手続きを記述することに関心をもっていた。前者は、思考活動の最終生成物 (end-product) としての理論への関心であり、後者は活動 (activity) としての理論的思考への関心である。」(Rao (1994), p.30.)

たとえば哲学者がある語について注目する場合、前者の意味で関心が向けられるのはある語が文ないし理論の中で果たす機能であり、後者の意味で関心が向けられるのは、思考活動におけるその語の使用、ということになる。

思考活動の最終生成物としての理論の構造に関する問いは、思考活動における語の使用に関する問いとは異なる。例えば、ライルは前者を「論理的問い」、後者を「現象学的問い」、或いは概念に関する「認識論的問い」と呼び区別していたところ (Cf.Rao(1994),p.31.)。しかし、近代の哲学者たちはこれらの問いを混同してしまった、とラオは指摘する。

「もし論理的関心が現象学的関心から適切に区別されないなら、人は存在者を分析することによって到達した論理的区別を本質的なものと考え、その区別を理論から帰結する思考過程の構成要素だと考へてしまうだろう。つまり、我々は公表された理論の論理的構造の説明を、それらの理論を構成する際に経る過程を説明す

るものとして解釈しがちであり、それゆえ、それらの理論の帰結である思考活動において連結 (concatenation) を生じさせる過程と同様に、論理的説明の中で用いられた「要素 element」、「内的結合の原理」等々が思考活動の構成要素であるものを指示すると考へてしまふだろう。」(Rao (1994), p.31.)

)のような混同が許されるなら、つまり、「論理的問い」も「現象学的問い」もひとつの問題に対するふたつの異なるアプローチに過ぎないのであれば、思考活動の成功や失敗の基準を解明するという仕事は、「思考現象」の生成の原因である因果的要素を明らかにするという仕事に取って代わるものもありうるだろう。実際、近代の哲学者たちはそう考えた。その結果、思考の説明の探求は「思考」の領域、すなわち心に関する事実的な問いとして考えられるようになったのである。そして特別な「心的過程」を前提とする半・生理学的仮説が、「知識」ないし心的事象を説明するために提唱されることになった。かくして、物的なものと心的なものとの間の差異は「もの (thing)」、「素材 (stuff)」、「属性 (attribute)」、「状態 (state)」、「過程 (process)」、「変化 (change)」、「原因 (cause)」、「結果 (effect)」といったカテゴリーの内部における差異として説明される」となる。たとえば心はもの (thing) ではあるが、身体とは異なった種類のものである。また、心的過程にも原因と結果が存在するが、身体的運動におけるそれとは種類が異なる。腕の例で言うなら、「腕が上がる」ことには物的原因のみが対応するが、「腕を上げる」こと

には物的原因と同時に心的原因も対応していなければならぬ。そして、古典的二元論の抱えていた問題点——物的存在と心的存在との間の相互作用の不可解さ——を見る事になる。心の中の意志や意図によって身体が運動することや、逆に物質からの働きかけによって心の内に感覚的な経験が生み出されることがいかにして可能かについて、古典的二元論は説明を与えることができないのである (Cf.Ryle(1949), ch.1.)。

### 2. 3 意識と内観の不可謬性に対する反論

公式教義において意識や内観がどのように位置づけられていたのかについて、もう少し詳しく確認しておこう。ライルは、公式教義が「意識している」という表現によって次のことを含意していたと指摘する。

「第一に、その理論によると、心的過程が意識的であるのは、我々が事後にその過程について報告する、或いは報告することができることの意味においてではなく、その過程の生起を自ら告知する」とが心的過程のもつ性質であり、告知はその過程の後に生起するものではない、という意味においてである。(中略) 第一に、この理論においては、自分の現在の心の状態や心の動きを意識しているとき、私は自分が何を経験し、何を行っているかということを、非・ディスピジショナルな意味において「知っている」とやれる」 (Ryle(1949), p. 160. (訳書 : p. 229.))

第一の点は、意識によって告知されるものは、もしそれが言語によって表されるなら、過去時制ではなく現在時制によって表現されるということである。第一の点は、「非・ディスピジショナルな」といふことでライルが意味しているのが主知主義 (Intellectualism) の教説であると考えると、理解しやすい。主知主義とは①心の第一義的な働きは問い合わせに対する答えを見出すことであり、②そこで見出された答えとは、真理 (真なる命題・事実) についての知識である、と主張する立場である (Cf.Ryle(1949), ch.2.)。意識による心の理解が、主知主義における「知っている」と同じ働きをするという想定から、意識の不可謬性という公式教義の教説が帰結されるのである。一方、内観は注意の集中を必要とする作業であるという点で意識とは異なるが、基本的な性格は意識のそれとほぼ同義であると考へても良いだろう。

さて、ライルは意識と内観に関する公式教義の教説に対しても問題点を指摘している。ここでは三つの重要な論点について取り上げることにする。

(a) 我々は自分が何をしているかを通常はよく知っている、といふのは確かだが、そのことは意識や内観に不可謬性を認める理由にはならない。というのも、我々が自分自身の心のありさまを正しく認識できないような場合がありうるからである。我々は、実際には誤っているような事柄を正しいと思い込み、そしてその事柄を知っていると考えることがある。たとえば、気づくという通常の意味においては時計の時を刻む音に気づいていなかつたにもかかわらず、

その音が止んだことに気づいて驚いたとき。或いは、夢を見ているにもかかわらず、自分が夢を見ていることを知らないとき。或いは、狼狽しているにもかかわらず、自分がイライラしていたり興奮していたりすることを真っ向から否定するとき。仮に意識が不可謬なものであるなら、認識においてこのような失敗や誤りが起こることは論理的に不可能な筈である (Cf.Ryle (1949), p. 162. (訳書:p.232.))。

このことは、意識よりも注意の集中を必要とする内観にも当てはまる。たとえば、我々は自分自身の恐慌状態や激怒した状態を内観することはできないだろう。何故なら、科学的観察を行なう際に発現される冷静さは、「恐慌」や「激怒」の定義によって、そのような混乱状態にある人の心の状態ではないからである。同様に、陽気な状態が冷静沈着な実験家の心の状態とは異なるように、冗談をおかしがっていることもまた内観可能な出来事ではない。このよう、激しく動搖している心の状態は回顧 (retrospect) によってはじめて吟味しうるものなのである。

(b) 我々が自分の心の状態や心の働きを意識していることが、すなわちそれらの状態や働きを知っていることであるか、知っていると言えるための必要かつ十分な根拠であるとする公式教義の想定は、「知っている」という動詞の論理のみならず文法をも濫用するものである。たとえば、この雷鳴、色のついたあの表面、結論を引き出すというあの行為などについて、知っているとか知らないとか述べることは無意味である。何故なら、これらの表現はいずれも「知っている」という動詞の対格に位置するのに適した目的語ではないか

うである。先に見た主知主義は、「知っている」の対格を真なる命題として特徴づけていた。つまり、対格に位置するのは、あることが事実であるということ——たとえば、このゴロゴロという音は雷鳴である、とか、色のついたあの表面はチーズの外皮であるということ——でなければならぬのである。そして、まさしくこの点が、意識の不可謬性に対する反論となる、ヒライルは指摘する。

「十分な照明は我々がチーズの外皮を見るなどを助けるが、それにもかかわらず、我々は「照明が非常に不十分だったために私はそのチーズの外皮を知ることができなかつた」と述べることはできない。というのも、知ることは見ることと同種のことではなく、また、知られるものは照らされるものと同種のものではないからである。(中略) あるものが照明されるということと心的過程が意識的な過程であるということとの間に何らかの類比が存在するとしても、このことからは、その過程の生起している人がその過程を正しく認識していることは帰結されない。その類比は、心的過程が認識される仕方を説明するかもしれないが、我々がいかにして真理を確認し、誤謬を避け、あるいは誤謬を正すかということを説明することは恐らくできないだろう」

(Ryle (1949), p.162. (訳書:p.231-2.))

もちろん、この反論は内観の不可謬性に対しても有効に機能する。しかし、ヒライルは内観に対して更なる反論を用意していた。

(c) 内観という内的知覚の作用が実際に生起するためには、観察

者は一つの事柄に対し同時に注意を向けることができなければならぬ。たとえば、一方において彼は早く論文を仕上げる決心をし、そして他方において、付隨的に、そのような決心をするという自分自身の行為を観察する必要がある。或いは、早く論文を仕上げようという計画に注意を払い、同時にその計画に対し向かた自分自身の注意に対して注意を払う必要がある。もつとも、内観を行なうためには一つの事柄に注意を向けなければならないという指摘は、そ

れ自体では致命的な反論ではない。というのも、訓練を積み重ねるにじによって一つの事柄に対する注意を結合することができるし論ずるのも可能だからである。しかし、我々が同時に行なうことができる、注意を払うという行為の数には限りがあることは誰もが認めるだろう。そしてこの事実から、我々が同時に行なうことのできる注意を払うという行為を最大限に組み込んだ、内観という心的過程が存在しなければならないことが帰結する。そして、その内観とい

う心的過程は内観によって知ることはできない。だが、我々は内観以外のいかなる手段によつて、内観という内的行為が生起していることを見出すことができるのだろうか。この反論に答えるひとつの方策は、内観に不可謬性を与えるという、かの公式教義の取つた戦術であった。或いは、内観は内観によってではなく意識によって告示される、と答えるかもしれない。しかいざれにせよ、内観についての一連の見解を擁護する」とは困難である (Cf.Ryle (1949), p.164-5. (訳書 : p.235-7.))。

## 2.4 公式教義の背景

ここまで我々は公式教義の抱える問題点について概観してきた。

ライルの一連の批判に共通していいたのは、公式教義の教説が心に関する我々の理解と一致しないことに訴えかけるというものだつた。それでは、公式教義が一般の人々に浸透していくのは何故だらうか。ラオは、公式教義の背景には二つの哲学的傾向があると指摘する (Cf.Rao (1994))。

### 【公式教義の背景にある哲学的傾向】

(1) 思考活動の概念を解明する代わりに、思考の因果的ないし半・生理学的説明を与えること。

(2) 「対格 (accusatives)」により思考活動を特徴付けること。

(3) 意味に関する命題理論を採用するいふ。

このうち、(1)については2・2節で既に取り上げた。(2)については2・3節でも少し触れたが、いじでは(2)と(3)について併せて見てゆくことにしよう。2・3節(b)におけるライルの指摘は、事実の論理形式と言明の文法形式が常に一致するとは限らない、というものだつた。それは、ラッセルがRussell (1905) によって最初に表明し、「記述理論」によって解決を目指した問題に他ならない。ラッセルは論理学という人工言語を駆使することで不一致の問題を解明し、眞の論理形式を明らかにしようと試みた。ライル

も Ryle (1932) の中でこの問題に取り組んでいる。しかし、その分析は日常言語分析と間違われる手法によるものだった<sup>(4)</sup>。

Ryle (1932)によると、文法形式が論理形式と一致しない——いわゆる系統的に誤解を招く (systematically misleading) ——表現には大きく三つあるといふ。ひとつは、擬似・存在論的表現。もうひとつは、擬似・プラトン主義的表現。そして最後が、擬似・記述的表現である。

擬似・存在論的表現の問題は、「一角獸は存在しない」といった存在否定言明を検討する中で認識された。もし一角獸がないならば、「一角獸は存在しない」という言明は、「私は眠い」という言明が私に関わっているような仕方で、一角獸に関わることはできない。「一角獸」という語は、諸属性の主語を表示することができないのである。それでも、この言明は何らかの形で一角獸に関わっているのではないか、「存在する」という表現はある種の属性や特性を表示しているのではないか…そのような想定から要請されたのが、存立 (subsistent) といふ属性である。この存立についての詳しい説明が Ryle (1930) においてなされている。

「我々の「現実を好む偏見」が原因で、我々の多くが無視や拒絶をしているもうひとつの存在の領域がある。これはフレーベルにちなんで<sup>(5)</sup>第三の領域と呼ばれ、その構成要素は物理的ではないが、だからといって心的でもない（人々が観念上の存在者を心理的に説明しがちで、それらを「心の中の観念」として取り扱う唯

一の理由は、それらが心的状態・過程と共に感覚器官に影響されにくい否定的性質を共有しているためであるように思われる）。

第三の領域における存在者は実在しない。というのも、それらはどの場所にもどる時間にもないが、それらは他の何らかの仕方である。何故なら、それらも性質や関係をもつていてるからである。これらの存在様式は存立 (subsistence) と呼ばれるかもしれない」

(Ryle 1930, pp.21-22.)

これに対して、ライルは存立者のようなものを要請する「いばく、「存在する」を用いた表現を解釈する」のができると主張する。「 $x$  は存在する」や「 $x$  は存在しない」という文は、属性の当の主語である  $x$  が「存在する」という属性をもつことを主張ないし否定しているのではなく、その言明の中で名指されていないある物について、それが  $x$  的あるいは  $x$  であるという属性をもつと主張ないし否定しているのである。従って、擬似・存在論的表現を含む言明における文法上の主語は、論理形式上は述語の働きをしていることになる<sup>(6)</sup>。そしてそのような文法形式と論理形式の不一致は、より誤解の少ない表現によって言い換えることが可能である。

擬似・プラトン主義的表現とは、たとえば「時間非厳守は非難されるべきである (Unpunctuality is reprehensible.)」や「善行はしかるべき報われる (Virtue is its own reward.)」といった言明に現れた、「時間非厳守」や「善行」といった表現のことを指す。もちろん、我々はこれらの言明によって「時間非厳守が自らを恥じるべき

である」、「善行が報償の受け手である」などと実際に考へてゐるわけではない。同様の事が「正直さ」や「平等」といった普遍者についてもあてはまる。「正直はかくかくのことをする」や「平等はしかしじかである」といった言明は、「誰であれ正直な人はかくかくである」や「 $x$ に対して平等であるものは何であれしかじかである」といった、文法形式と論理形式の一一致した言明によつて誤解を招かずに済ませることができるのである。

擬似・記述的表現の議論は、確定記述句の問題から出発する。一意的な記述として確定記述句を用いるとき、その記述句は固有名と同じ仕方で個体を指示していられるのだろうか（すなわち、一意的な確定記述句は指示対象である個体を意味しているのか）。たとえば、トミーがジョーンズの長男であるとしよう。このとき、「ジョーンズの長男」はトミーを指示する。だがそれは、トミーが「ジョーンズの長男」と呼ばれるからではなく、彼がジョーンズの息子であり、かつ他のどの息子たちよりも年長であるという複合的な性質をもつてゐるからである。つまり、「ジョーンズの長男」という句は「：」はジョーンズの息子であると共に、彼の他の息子たちよりも年長である」という述語表現と同じことを意味してゐるのである。従つて、たとえば「ジョーンズの長男は今日結婚した。」という言明は、「ある人（すなわちトミー）は、(a) ジョーンズの息子であり、(b) ジョーンズの他の息子たちよりも年長であり、(c) 今日結婚した。」と同じことを意味する。後者の言明は、三つ（以上）の要素的言明が真でないならば、全体としては真となりえないだろう。しかし

(a) と (b) が共に真であるような者が存在することは、これら の言明によつては保証されない。その表現は、十分な情報をもつ聞き手ならば、トミーが、そしてトミーだけが実際にこの特異な性質をもつことを既に知つてゐるだらうという意味で、トミーを指示しているに過ぎないのである（従つて、「：はジョーンズの長男である」という表現は、いかなる意味でもトミーを意味していない）。以上から、ライルは次のように結論づける。記述句は縮約された述語表現であり、その機能は言明の中であれこれの性質をもつことを表現する要素の中のひとつであることにあら、と。

Ryle(1932)におけるこれら一連の議論を踏まえた上で、動詞の対格によつて思考活動を特徴付けるという（2）を見てみよう。思考活動を表わす動詞——「考える」、「期待する」、等々——は、他動詞である。従つて、ちょうど「食べる」や「叩く」という動詞が対格を伴わなければならぬとの同様、「考える」も対格を伴うことで完成する文の中でしか機能することができない。このような思考活動に特有の他動詞性は、ブレンターノが志向的関係と呼ぶものの片割れであるように思われる<sup>(7)</sup>。志向性は単なる仮説や経験的一般化ではなく、意識の真なる性質に属することが直接的に確かめられるような性質である。思考活動が志向的対象としてもつてゐるものは必ずしも物理的実体であるとは限らない。それは想像された何かかもしれないし、過去や未来の何かかもしれない。或いはまた、観念的な、抽象的な（数字や法のようない）何かかもしれないし、否定的な何か——すなわち、存立者であるかもしない。しかし忘れ

てはならないのは、この想定は、言明の文法形式が論理形式と一致しているという前提の上で成り立っているということである。Ryle (1932)における主要な論点は、存立者や普遍者を（更には確定記述句も）含むように見える言明の真なる論理形式は、それらの存在についてのコミットメントを含まないよう言い換えられた言明の文法形式と等しい、というものだった。そしてこの論点は、(2)においても成り立つのである。

最後に、公式教義の第三の背景である (3) について見てゆこう。意味に関する命題理論とは、一言で言えば「命題とは文の意味である」という主張である。我々は他者や自分自身とのコミュニケーションにおいて、しばしば表象を用いている。この表象の性質を明らかにするためには、次の三つを区別することが重要である。それは、その人が用いた「表象」と、「表象された意味」、そして「表象を用いた人の心的状態」である。これらのうち、「表象された意味」と「表象を用いた人の心的状態」はしばしば混同され、同一視されるが、これらを明確に区別するとすれば、前者は命題、後者は心的過程ということになる。このとき、表象の意味について次のように考えることができるだろう。

「もし言語が、我々がそう取り組まねばならないように、人同士のコミュニケーションの媒体であるなら、ふたつの、もしくはそれ以上の数の心が、与えられた語や文によって同じ意味を見出すことは可能な筈である。そしてこのことは、単に言語コードが公

共的性質をもつてていることだけでなく、それ以上に、意味が、つまり概念（「語の意味」）や命題（「文の意味」）が公共的性質をもつてすることを必要とする」 (Ryle (1930), pp.19.)

そのように考えると、我々は意味なるものを命題という存在者として理解することが可能となる。但し、表象の意味を理解することは、その表象が事実を述べていることを含意しない。命題は存立者であるから、その命題は事実との対応関係（命題の真偽）とは独立に理解可能でなければならない。フッサールやマイノングは、客観的な意味のような存在者がある——そして命題がまさに意味の一種である——と考えたとき、初めて形式論理学が取り扱う事柄 (*thing*) が与えられるとして論理学とは、ある事柄がもうひとつ的事柄に帰結する仕方の研究である。たとえば、ある事柄があなひとつの事柄と両立する／矛盾するといった関係。もうひとつの事柄を確認する／必然とするといったような、ある事柄がもうひとつ的事柄の特別な事例や中枢であるような関係。これらの事柄とは何かを考えたとき、命題理論は存立者という第三の領域を用意してくれるのである。

この命題理論が正しいなら、我々の用いる表象によって表された意味は公共的性質を持っており、その意味はそれを発した人の心的状態とは独立に伝達可能である、ということになる。従って、公式教義はコミュニケーションの可能性 자체を否定するものではない。しかし、命題理論は、我々が存立者をいかにして把握することがで

きるのかについて説明を与えるという難題を抱えることになる。また、我々はここまで、存立者を要請するように思われた議論が実は文法形式と論理形式の混同を犯していたこと、そしてこの混同を解消することで存立者を要請する必要がなくなることを見てきた。ライルは、命題理論もまたこの種の混同を犯していると指摘する (Cf. Ryle (1930), pp.37.)。存立者を要請するという困難な道を選択する必然性は、そこにはないものである。

### 3 心の概念が示したもの

ライルの『心の概念』は、第一に公式教義の徹底した批判の書であった。その限りにおいて、ライルの目的はほぼ達せられたと言つても良いだろう。竹尾治一郎は、ライルの最大の貢献は「哲学が関与する心的なものの領域をいちじるしく減らしたことであり、内的知覚の形而上学が実質的な対象をもたないことを説得的に示したこと」と述べているが (竹尾 (1997), p.139.)、その貢献はまさに本論文で取り上げたライルの議論によつてなされたのである。

それでは、ライルは『心の概念』において公式教義に代わるどのような立場を提示したのだろうか。彼の哲学に対してしばしば与えられるのは、哲学的行動主義という名称であった。確かに、内観心理学に代わる心理学の方法論として心理學的行動主義が登場したという経緯を鑑みると、ライルを哲学的行動主義者として位置づけることには理由がないわけではない。ライル自身も、『心の概念』に

おける自らの傾向が「行動主義的」と評されるとは「本書にとつて何ら有害ではない」 (Ryle (1949), p.327. (訳書:p.480.)) と述べている。但し、それは心理学的行動主義が心理学のプログラムから公式教義の影響を排除する役割を果たしたという点においてであつて、ライルが行動主義に対しても程度賛同していたのかについては疑問が残る<sup>(9)</sup>。そこで、本節では次の二つの点を明らかにすることを試みてみたい。それは、ライルは心をどのようなものとして捉えていたのか、そして公式教義に代わってライルは何を提案したのか、である。

2. 1節で見たように、公式教義は古典的二元論を含意しており、ライルはこの二元論を拒否した (2. 2節)。しかし、この拒否は一体何を意味するのだろうか。ライルの議論を読む限り、物的対象については公式教義の見解をほぼそのまま踏襲しているように思われる。心については、それを物的対象とは異なる種類の実体として位置づけることには明確に反対しているものの、心が何らかの意味である（但し、実在性は含意しない）ことは認めている。従つて、ライルは物理主義的還元主義——心脳同一説や機能主義——を採らないだろう。たとえばライルは Ryle (1979)において、「思考にかんする還元主義的理論と二重主義的理論が実は同じ一つの誤りの両側面にほからぬ」 (Ryle (1979) (訳書:p.157.)) と述べている（ここでの二重主義は公式教義とほぼ同義である）。ライルにとって、二重主義者は観察を超えた内的な行為として意図や技能を特徴づけてしまうが故に、還元主義者は意図や技能を観察可能な筋肉運動な

どに収縮させてしまうが故に、間違っている。これが同じ一つの誤りであるというライルの指摘を理解するためには、心的因果性に注目する必要がある<sup>(10)</sup>。公式教義において、心的因果性は物的因果性と並ぶ、因果性のカテゴリーのひとつとして捉えられていた。たとえば、「腕が上がる」ことには物的原因のみが対応するが、「腕を上げる」ことには物的原因と同時に心的原因も対応していかなければならぬ、といった具合に。一方、還元主義は心を物理学の言明によって捉えられる様々な状況に存在論的に還元することを主張する。従って、心的因果性もまた物理的因果性によって説明されることが多い。このように、両者は心的因果性を何らかの形で認めている点では共通している。そしてライルは、心的因果性によって心と行動の関係を捉えるという考え方に対する反対をしているのである。

それでは、ライルは心的因果性に依らずに心と行動の関係をどのようにして捉えるのだろうか。ライルが提示したのは、ディスポジション概念を用いた説明である。たとえば「Aを知っている」や「Bすることを意図する」といった言明は、その人にある種のディスポジションを帰属させているのである。ここで注意しなければならないのは、ライルの議論におけるディスポジションの位置付けは、現在の哲学の文脈におけるそれとは異なるといつていいのである。

というのも、ライルはディスポジションを実在的な性質としてではなく、意味論的概念として導入しているのである。ライルは『心の概念』の中で、ディスポジションを法則類似文 (law-like sentence) として特徴づけていた。法則は直説法の文によって表されたり仮言

的な文によって表されたりするが、もしそれが「可変的 (variable)」言明や「開放的 (open)」言明でないならば、すなわち、その言明の条件節に「いかなる」という表現や「であるときはつねに」という表現を少なくとも一つ含みうるものでないならば、それを「法則」と呼ぶことはない (Cf.Ryle (1949), p.120-121. (訳書:p.167-168))。では「法則」の機能は一体どのようなものだろうか。ライルは、法則言明の真偽はその言明が実際に適用される（もしくは適用されると思われる）事実言明によって主張される真偽とは異なるタイプのものであると指摘した上で、次のように述べている。

「法則はいわば推論のための切符（定期乗車券）として使用されるのであって、我々はその切符をもつことによって初めてある事実言明の主張から他の事実言明の主張へと移行することを許可されるのである。それはまた、我々にある特定の事実の説明を提供することを許可し、そしてまた、存在あるいは生起していることが知られている事物を操作することによって望ましい事態を惹き起こすことを許可するのである。」

(Ryle (1949), p.121. (訳書:p.169))

「推論のための切符」と言われているものは何かについて、長坂源一郎はヘンペル (1973) の解説の中で次のように説明している。「なぜ q か?」(Why q?) という問いに答える説明——つまり「q」の説明——は、(a) 「p なるがゆえに q」(q because p) か (b)

「 $p$ 、だから  $q$ 」( $p$ , then  $q$ ) のいづれかの形を取る。ふたつの説明の違いは、その説明は真か偽かが問われる種類のものなのか（原因に関する問い合わせ）、それとも適切か適切でないかが問われる種類のもののか（理由に関する問い合わせ）にある。（a）は前者の種類の説明であり、それゆえその形の説明は「言明」である。他方、（b）は後者の種類の説明で、こちらは「言明ではなく論証」である。これらの説明は言明と論証という違いはあるが、その説明が真ないし適切であるためには次の三つのものが真でなければならない。それは「 $p$ 」、「 $q$ 」、そして「もし  $p$  ならば  $q$  (if  $p$ , then  $q$ )」という仮言説明である。それでは、仮言説明「もし  $p$  ならば  $q$ 」が真であるためには「 $p$ 」と「 $q$ 」が真でなければならないのだろうか。実はそうではない。というのも、仮言説明に含まれている  $p$  や  $q$  は言明ではないからである<sup>(1)</sup>。このことは、仮言説明が変項をもつ場合においても無論成り立つ。つまり、「仮言説明が表明するところのものは、言明ではなく、言明に対する請求書あるいは言明の仕様書 (bills for statements or statements specifications) なのである」(ヘンペル 1973, p.214.)。そしてライルは、ディスピジショナルな言明はこの事例における仮言説明「もし  $p$  ならば  $q$ 」と同じ働きをすると考える。もちろん、（a）のような原因に関する問い合わせにおいては専ら法則説明がその背後に控えている。「ガラスが石に当たったのでガラスは割れた。」という因果的説明が幾つもの物理法則を背後に抱えていることを見て取ることは容易だろう。一方、（b）のような理由に関する問い合わせにおいては、ディスピジショナルな言明が法則類

似的な機能を果たすことがある。「ガラスはもうくなっていたので割れた。」という説明の背後には、「そのガラスはもうい。」と「そのガラスは割れた。」の間を結ぶ「もろいガラスは割れやすい。」というディスピジショナルな言明を読み取ることができるのである<sup>(2)</sup>。もともと、ガラスに関するこの言明は依然として因果的言明によって翻訳することができるかもしれない。それでは、心に関する言明——たとえば「彼は冷笑的な気分になっている」という言明についてはどうか。もちろん、彼がどのような脳状態にあるかについて説明を与えることは可能だろう。しかし、我々は彼の脳状態から判断してそのような言明を述べるわけではない以上、その言明によって何が意味されているのかが明らかでなければならない。先にディスピジション概念が意味論的役割を果たしていると述べたのは、そのような事情による。

以上から、ライルが心をどのようなものとして捉えていたのか、そして公式教義に代わってライルは何を提案したのか、という問い合わせに対して、次のように答えることができるだろう。まず、ライルは公式教義における二元論を拒否したが、物理主義的還元主義とともにまた、心的因果性を拒否した点で対立した。そして心的因果性に代わってライルが提案したのは、ディスピジション概念を用いた心の概念の分析だった。この提案は、公式教義が要請したような実在、存立などといった存在論的含意を読み込むことなく、心に関する言明によつて我々が何を意味し、理解しているのかを明らかにしようとするものだった。ただ、ライルはディスピジションの帰属がいかなる

物理的状态に対応しているのかという問い合わせについては言及を避けていた。従って、この問いはライルにとって問かれていると間うことでもできるが、ライルの立場が現代の心の科学と整合的に捉え直すことができるのか<sup>(13)</sup> を検討することで、ライルの哲学の現代的意義が明らかになるだろう。

#### 4 セルヒー

以上の議論から、我々は『心の概念』におけるライルの議論の意義をより正確に捉えることができるだろう。第一に、それは心にまつわる哲学的・一般的伝統であった公式教義からの脱却の宣言であった。本論文で示してきたように、公式教義とは一九世紀以前の様々な哲学的教説の混成体とでも言うべきものであった。公式教義を拒否するというライルの仕事が当時大きな反響を引き起こした理由の一端は、恐らくそのような事情による。第二に、心的因果性を否定し、ディスピジョン概念を用いて心の概念を説明するというライルの試み自体は、現代において殆ど顧みられる事のない、ネガティブな意味での「古典」となってしまった観がある。しかし、因果関係とは異なる、心と行動の本質的関係を見出そうとしたライルの方針性は、現代の哲学においても生き残っているのである<sup>(14)</sup>。

#### 【注】

(1) 『心の概念』の前後に著された論文を見ても、そのことは明らかである。たとえば Ryle(1971)を参照。もともと、参考文献を特に挙げないというよりはしづしづあつたが。

(2) なお、本論文における Ryle(1949)の訳出は筆者による。

(3) 性質二元論とは、物質以外の実体は許容しないが、心もまた、物質に還元できない特異な性格のものとして何らかの意味で存在する、と主張する立場である。それによると、痛みなどの感覚質や信念や意志といった心的事象は、各人の意識においてのみ接近可能な性質であって、原則的に誰にでも接近可能な物理的性質とは、主体による認識方法において対立する事になる (Cf. 関脇 (1996), p.144-146.)。この見解は、意識や内観の不可譯性を主張する議論と相補的である。

(4) 但し、ライルの議論は論理分析としてはラッセルを超えるものではなかっただし、また、ライル自身にもその意図はなかった。なお、ラッセルの記述理論に対する別のアプローチが Quine (1980), ch.1 に見られるが、この問題についてクワインとライルは同じ観点を共有していたようと思われる。

(5) この点に関するフレーゲの議論については Frege (1918) を参照。

(6) ライルのこの結論は、ラッセルの記述理論と整合的である。なお、ラッセルの記述理論がもつ存在論的帰結については飯田 (1987), p.181-7. を参照。

(7) ブレンターノの志向性に関する概説としては石川ほか (2004), p.126-9. を参照。

(8) フッサールは『論理学研究』において、経験的事実の連関とまったく無縁なイデア的（数学的・論理的）対象の連関を体系的に解明する「純粹論理学」の構想を示した (Cf. 生松ほか(編) (1977), p. 257.)。一方、マイノングは体験の四種——表象、思考、感情、欲求——に応じて、対象にも四種——客觀 (Objekt)、客觀的なもの (Objektives)、

位格的なもの (Dignitatives)、願望的なもの (Desideratives) —— を分け、対象の対象性は志向的に把握されるか否かに依存しない点にあるとして、独自の「対象論」を説いた (Cf. 杉下ほか (編) (1984), p.326-7.)。

(9) ライルは『心の概念』以後の論文の中で、行動主義に見られる還元主義的傾向を批判している。Ryle (1979), ch.1. を参照。

(10) 心的因果性をめぐる問題とライルがどのよつた意味で行動主義的であつたかについては金杉 (2002) を参照。

(11) たとえば「もし今日が月曜日なら、明日が火曜日でないことはありえない」という言明において、仮言明の条件節や帰結節が言明でない (つまりそれ自体の真偽を問わない) ことは明らかだろ。

(12) 但し、ライルのこの主張は法則の一侧面を強調しているに過ぎないという点には注意が必要である。ディスピジションを含む言明は特定の事物や人間に言及していく、「可変的」ないし「開放的」とは厳密には言えないと。しかし、部分的に「可変的」なし「開放的」であるところでは法則に類似している。

(13) たとえば、Ryle (1979) の日本語版の訳者あとがきには、「ライルは現在の第五世代、第六世代のコンピュータの出現を漠然と予感していたのではないかただろうか。そして、そのための心概念、思考概念の整理、分析を先導試行的に試みていたと見る」とはできないだろうか。」(p.248) と述べられている。

(14) 一人例を挙げるといふならば、それは D・C・デネッシュだら。1919年に University of Chicago Press より刊行された *The Concept of Mind* の序論を参照。

### 【参考文献】

- Frege, G. "Der Gedanke", Beitr. zur Philos. des deutschen Idealismus 2 1918-1919, S. 58-77. (ハーネー (1999) 野本和幸 (訳) 「思想—論理探求

「1」 黒田亘・野本和幸 (編) 『フレーゲ著作集 4 哲学論集』 勘草書房.)

くべく (1973) 長坂源一郎 (訳) 『科学的説明の諸問題』 岩波書店.

飯田隆 (1987) 『言語哲学大全』 勘草書房.

石川幹人・渡辺恒夫 (編) (2004) 『入門 マインドサイエンスの思想』 新曜社.

門脇俊介 (1996) 『現代哲学』 産業図書.

金杉武司 (2002) 「哲学的行動主義」 渡辺恒夫・村田純一・高橋露子 (編) 『心理学の哲学』 北大路書房.

生松敬三・木田元・伊藤俊太郎・岩田靖夫 (編) (1977) 『西洋哲学の基礎知識』 有斐閣ブックス.

Quine, W.V.O.(1980) *From a Logical Point of View*, Nine Logico-Philosophical Essays, Second Edition, Harvard University Press. (クライン (1992) 飯田隆 (訳) 『論理的観点から』 勘草書房.)

Rao, B.N. (1994) *A Semiotic Reconstruction of Ryle's Critique of Cartesianism*, De Gruyter.

Russell, B. (1905) "On Denoting", in Marsh, R. C. (ed.) (1956) *Logic and Language*, George and Allen & Unwin, pp. 41-56.

Ryle, G. (1930) "Are There Propositions?", in Ryle (1971), pp. 12-38.

— (1932) "Systematically Misleading Expressions", in Ryle (1971), pp. 39-62. (ライル (1987) 野家詔一 (訳) 「系統的に誤解を招く諸表現」 坂本百大 (編) 『現代哲学基本論文集II』 勘草書房, pp. 155-201.)

— (1949) *The Concept of Mind*. Hutchinson. (ライル (1987) 坂本百大・井上治子・服部裕幸 (訳) 『心の概念』 みすず書房.)

— (1971) *Collected Papers*, vol. II. Hutchinson.

— (1979) *On Thinking*, Basil Blackwell. (ライル (1997) 坂本百大・井上治子・服部裕幸・信原幸弘 (訳) 『思考のアート』 みすず書房.)

竹尾治一郎『分析哲学の発展』 法政大学出版局.

杖下 隆英・増永 洋三・渡辺 次郎  
ス・ (編) (1984) 『西洋哲学史』有斐閣ブック

## Re-Investigating *The Concept of Mind* —What is the Official Doctrine? —

IKEYOSHI Takuma

The purpose of this paper is to elucidate what Gilbert Ryle discussed in *The Concept of Mind*. This book has some obscure points, so, to put it mildly, some philosophers have misunderstood the direction of his argument. To clarify his viewpoint, it is important to notice 'the Official Doctrine,' which is the main opponent of the book.

In the first part of this paper, I examine what sort of philosophical arguments this doctrine implies. It seems evident that it implies the so-called Descartes' myth—substantial dualism. But Ryle's argument is also opposed to some sort of property dualism. So it could be said that the official doctrine is incoherent, but as a whole, defenses the duality between mind and body. And he took a persuasive argument against metaphysics of inner perception.

Next, I explicate Ryle's claim which substitutes for the official doctrine. He did not agree physical reductionism such as mind-body identity theory. His point is that it is wrong to think about the relation between mind and action by the mental causation. Instead, he proposed the dispositional analysis. For Ryle, disposition is not a existential property, but rather semantic concept. He said that dispositional statements are law-like, for what they represent are not statements but bills for statements or statements specifications. By this approach, we could think what mental statements represent without demanding the existence of mind.

**Key Words :** Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, mind-body dualism, disposition, mental causation