

# 「自由意志論争」の諸論点

安彦一恵

キーターム：自由意志論争、責任、リバータリアニズム、両立論、非決定論、(硬い) 決定論、出来事-因果 vs. 行為者-因果、自己、意志 (と理性)、理由、創発、量子論、確率性、ランダム性、放射崩壊、コイン・トス、認識論的 vs. 存在論的、説明論、Chisholm、Clarke, R.、Davidson、Descartes、Epikouros、Frankfurt、Hume、Kane, R.、Kant、Libet, B.、Lipton, P.、Mele, A. R.、Nagel, T.、O'Connor, T.、Pereboom, D.、Smilansky, S.、Woodward, J.、青山拓央、小林道夫、近藤智彦、茂木健一郎、安彦一恵

本稿は、拙稿「「自由意志」をめぐる ― 何が問題か? ―」(『dialogica』第13.91号) ― 以下「前稿」と略記 ― に対する再論となるものである。「前稿」は、自由意志(―責任)の問題にとりあえずの“解答”を導くために、その時点での筆者の知見に即して、かつ、いわば最小の言及で諸議論に触れて「問題」点を指摘したものであった。本稿は ― 「前稿」に対して一種「補完」稿として、(したがって、「前稿」での議論との重複はなるべく避けつつ) ―、現時点でフォローできた限りであるが自由意志―責任の問題について主題的に論じる諸論稿に幅広く当たり、諸議論を検討することによって、何が論ずべき重要な論点なのかをいわば“客観的”に明示しようとするものでもある。以下、その諸論点を半ばそれぞれ独立したものとして取り出す ― 引用段落表記の仕方をを用いる ― ものともなっている。「諸議論」そのものについては ― 本稿はできるだけ「論点」を挙げることを目的としているので、個別の検討を展開することはなるべく控えて ― できるだけ個別論稿に言及し、簡単なポイント箇所提示をも行いたい。こういうかたちで議論が多少“専門的”となっていると思う。(そういうかたちで「前稿」の主張に対して「補完」となっている。)

## 一 非決定論

行為が自由である ― そこには、行為が意志に発するとして、その意志が(「自由意志」

として) 自由であることも含まれる — ためには、そこに「(被) 決定性」が不在でなければならない。そういうかたちで「非決定論」の真が確保されるのでなければならない、とすることができる。しかしながら、「行為」を一定の事態の産出であると規定するとして、その産出(過程)が「非決定的(indeterminate)」であるとはどういうことか。

換言するなら、この過程は、(行為結果としての) 一定の変化事態とそれに先行する一定の変化事態との(継起的) 関係態という過程である。非決定性とは、この両変化事態間の関係(という高次の事態)の属性である。この関係が非決定性のものであるということは、いわば基底的に自然事象についても問題とされているところである。

この基底レベルで或る変化事態(a)と別の変化事態(b)との関係として見ていくとして、求められる「非決定性」とは、— “indeterminate”には「不確定」という意味も在るのであるが — 認識論的に a、b間に「必ず」という関係が在るかどうかが不確かであるということではない。求められるのは、そうした認識論的事態ではなくあくまで存在論的事態である。両者の間に客観的に(自体的に)「必然」という関係が不在であるということである。<sup>1A)</sup> 時間的観点で見ると、これは、現在という時点において未来が、それがどういう状態になるかについて「開かれている(open)」ということである。言ってみれば、世界が反-ラプラス的であるということである。

**1 A)** 換言するならこれは、決定性と予測可能性とを区別することでもある。たとえばR・C・ビショップ(Bishop 2003)が、決定論は存在論的概念であり、予測可能性は認識論的概念であるとするM・ブンゲへの言及を含んで(173)、こう説いている。

だがそれは、直ちには逆の「偶然的」であるとも言い難い。両事態間に「必然性」が不在であっても、一定の確率的関係が存立しているということも在りえる。(“underdeterminate”という言い方も在る。)量子論的世界観では世界内の諸事態は「統計的」である。a、b間に継起的関係が在るとして、それは — 1よりは小さな値をもつ — 確率的な関係であると見られている。ここで、それはあくまで人間(の認識力)の実際の制約から来るのであって、— つまり、「確率的」というのは認識論的事態であるのであって — 客観的には必然的關係が存立していると言われるかもしれないが<sup>1B)</sup>、量子論は(ミクロなレベルに関して)事態は客観的に確率的であると語ってもいる。

**1 B)** (古典的)自然科学では通常、事態間に — 自然法則として — 必然的關係が想定される。しかし実際、世界の観察(観測)という(認識論的)側面から見ると、得られるのは(常に)統計的継起性だけであると言ってもいいであろう。ここから見ると、そうした科学は一つの“飛躍”を含んでいるとも言う。我々はここに、“飛躍”の実践的必然性(必要性)という論点が成立するし、我々としては — 本稿

ではそこまで論じてはいかないが — そういう方向で「自由論」そのものも展開されていくべきであると考えている。(以下、「説明論的」というほとんど言葉のみを何箇所かで使用するが、それはもっぱら、この「展開していくべき」次元を指示している。)

この量子論的確認を前提とするとして、「確率的決定性(probabilistic determinacy)」ということが語られることも在る。これは、元来の(必然的)決定性ではないとして一つの「非決定性」であるのか、やはり「決定性」であるのか。決定論(科学)と自由との「両立性(compatibility)」が主張される場合、この確率性に依拠される場合もあるが — 後(5章)で見ると「傾向性(inclination)」を語るものもその一種である —、我々は、このいずれと見なすのかが(まず)明示されるべきだと考える。とりわけ、この「確率的決定性」に大きく依拠して、「決定性」の成分をもって「決定論」適合的とし、かつ「確率性」の成分をもって「自由」の余地を与えるというタイプの「両立論」<sup>10)</sup>は退けられるべきだと考える。

**1 C)** たとえば青山拓央(青山 2007)がこう説いている。「確率的な偶然の場合、個々の事例は予測不可能でありながら、事例の集団は法則性(まさに確率的な)をもつことができる……。この集団的な法則性は、人間を完全な無秩序から救い出す手助けをしてくれる。同時に個々の事例における偶然性の介在は、……他行為可能性と自発性とを、人間の行為に与えてくれる。」(96)

しかしながらさらに、そもそも「確率的」ということがいわば二義的である。一方では、大量の、しかし一様な現象に即して、厳密には一様な大量の(タイプ) a と(タイプ) b との関係において、a の後に b が継起する確率が(1より小さい)一定の頻度性をもつことが想定されている。「統計的」というときはもっぱらこれであろう。しかし他方、単一の事態 a について、それが b を継起する一定の確率性が存立しているとも語られる。量子論において実在論を採るとして、その多数派が想定するのはこれである。しかし、その少数派として、確率性はあくまで認識論的事態であって、客観的には b が継起するか否かが(一義的に)決定されている、そこに「隠れた変数」が働いていて、a といってもその「変数」によって実は多様なのであって、その或る場合は b を必然的に生起させるが、また別の場合は必然的に b を生起させない(非-b を生起させる)のである、とするものも在る。<sup>10)</sup>

**1 D)** これは、(決定論的立場を守るための)アド・ホックなものでは必ずしもないと了解すべきであろう。たとえばヒュームに、「反対の出来事が生じるのは、原因における偶然性からではなく、対立的原因の隠れた(secret)操作からである、ということ

が在りうる」という言が在る (Targett 1997-87 から引用)。予測に反した、あるいは既存の法則から説明のつかない現象 — 今の場合「非決定論的な現象」 — に面したとき、何か別の決定要因が在るのではなからうかと考えるのは、むしろ逆に自然であるとも言うる。

この前者(多数派説)に依拠する場合は、日常的語感のものからは少しくずれるが、大量の現象としては一定の統計的関連性が成立するとしても、このように個別事象の不定性に即して(二つ前の段落での問いに我々として答えるなら、統計的関連性は(確率的な)決定性というものを保障しないと考えて) — 「ランダム性」が成立しているとみなして構わないと我々は考える。

ここで言う「ランダム性」は、言うところの「真のランダム性」であって、(決定論的)カオス論で語られるような、実質的に「初期条件敏感性(sensibility)」であるものことではない。(したがって)また、「ランダム関数」によって計算的に発生させるいわゆる「疑似(pseudo)-ランダム性」のことでもない。果たして世界には「真のランダム性」が在るのであろうか。<sup>1E)</sup>

**1 E)** この「ランダム」の事態は、すでに古代世界においてもエピキュロス派が説いているところである。言うところの「原子の逸れ(clinamen = swerve)」の説である。これについては、ほとんど無数と言っていいくらいの文献が在る(「自由論」の観点から、これにも触れている — ただし、(倫理的)「自由」との関係で否定的な評価を行っている — 近藤智彦の諸論稿を特に参照して頂きたい。「逸れ」という訳語も氏のものを援用したところである。<sup>1)</sup>

「リバータリアン」が、いわば世界論的テーゼとして主張する(であろう)ものは、このランダム性である。事象bがaに続いて生起したとしても、そのaとの関係がランダムであるということはbがaとの関係で「非決定的」であるということであって、そこに(bについて)「自由」が在ると言いうるからである。

行為論の問題にここで立ち戻るとして、bは行為者(x)の一定の行為であり、aはそれに先行するxの事態である。具体的にはxの信念・欲求・選好・目的<sup>1F)</sup>といったものが考えられる。その行為がこの「非決定」の意味で「自由」である — いわゆる「他行為可能性」<sup>1G)</sup>もこれである — とは、bがaによって決定されていない — であるからbとして「他」の「行為」が出てくることも「可能」なのだが — ということなのだが、

---

<sup>1)</sup> 氏は、(現代の諸議論にも目配りしながら主として)ストア派を中心とするヘレニズム・ローマ期の「自由論」に関して研究されている日本の主導的論者である。氏の諸論稿から多くを学ばせて頂いた。本稿でも、特に「両立論」に関して氏の記述に多くを依拠している。

しかしそうであるなら、bは— xのものではあるとしても—たとえば「(xの) あくび」のように、実は行為 (doing) ではなく、単なる happening でしかないのではなからうか。換言するなら、xにおいてbが生じたとは言えるとしても、xがbを結果したとは言えないのであって、そうしたbの生起は果たして通常の意味で(xの)「自由」と言えるであろうか。

**1 F)** ここから「決定」(決めること)は外してある。それは一つの心的事態ではあるが行為(という物理的事態)の当の決定性・非決定性ということといわば内的な関係に在るものだと見ているからである。(xが或ることをすることに決めたとして、その事態と「非決定」の関係において行為が為された場合、— 事後的に — 「xは・・・すると決めた」と記述されうるであろうか。)これについては6 Iで触れることになる。また「意志(すること(willing))」も外してあるが、それは、(内容をもった)「・・・を意志する」ということとしては「・・・」を表象するという部分において心的事態であるが、次段落で「意志だけ」ということを問題とする関係上である。そういう(或る種の=たとえばカント的意味ではない)純粹意志 — たとえばショーペンハウアーの「盲目的意志」もそういうものであろうか — としては心的事態として成立しないとも考えられる。

**1 G)** これは、「自由」の(不)可能性の核心として Van Inwagen が取り出し、Frankfurt が — 批判の対象として — 「自分がしたことに対して人が道徳的に有責なのは、彼が別様に行為しえた場合のみである」として定式化し「別の可能性の原理」と呼んだものとして最も知られている。(cf. Van Inwagen 1983-162)

しかし他方、こう言いたくなるのは、関係を(或る種近代的に)出来事関係として、因果を言うなら「出来事因果(event causation)」として考えて、その逆としてランダムな事態の生起を理解している限りでのことかもしれない。神による世界創造を(モデルとして)想起すると了解しやすいが、その神がなにものにも規定されることなく — その意味でランダムに — 意志だけで事態を生起させたとして、 — その神の創造物としての世界(事態)について、そこに悪が含まれる場合、神の自由な創造行為の結果だとしてその責任性が問われている(あるいは逆に「弁神論」として弁明がなされている)のと同じかたちで — 人間も自らランダムに何かを生起させた場合、そこにもなんらかの責任性を問えるのではなからうか<sup>10)</sup>。こう問うとき、そもそもの(「神」ということがもつような)「行為者性(agency)」ということがまず問われなければならない。

**1 H)** これは或る種短縮的な表現である。厳密には次のように言わなければならない

であろう。人が（神のように）純粹に意志だけで一種決断主義的に或る事態を生起させたとして、単に「その人において或る事態がランダムに生じた」ということではなく、—「責任性」を可能にするかたちで—「その人がその事態を生起させた」とどのように言えるのか、そしてその際「それはランダムだ」とどのようにして言えるのか。ポイントは—以下、各所で関わってくることになるが—（むしろ）「その人」（の「自」）ということに在るとのみここでは先行して述べておきたい。

## 二 「行為者因果性」

近代的な科学的世界観では世界は、「出来事(event)」に即して、諸出来事間の因果的關係態として了解され、理論としては、その諸關係の「法則」性が取り出されていく。そして、そこには「自由」は存在しない。世界のなかに在るのは、すべて「他」によって必然的に生起させられる「出来事」であって、そこに「自発」のものが存在しないからである。これに対して伝統的には、（神の振る舞いに加えて）人間の「精神」的事態において「自発性」が存在するとされてきた。これは、日常的行為理解についても言うところである。そして、そこに想定されていたのが行為者性(agency)であり、行為について自らそれを生起させる「行為者(agent)」＝「主体」である。<sup>2A)</sup> 「因果」は伝統的には、出来事間の關係（「出来事因果(event causation)」）ではなく、むしろ一定の主体が或る事態を生起させるという關係（行為者因果(agent causation)）として了解されてきた。事態の変化が出来事であるとして、その変化は、別の事態の（それ自身も他の事態の結果である）変化の結果としてではなく、或る主体が生起させた結果と了解されてきた。いわば「・・・なので・・・となった」ではなく、「・・・が・・・を引き起こした」と了解されてきた。ヴィトゲンシュタインの有名な言い廻しを借用するなら、「Aの腕が上がること」について、「[(Aにおいて)・・・なので]腕が上がった」でなく「[Aが]腕を上げた」と了解されてきた。

**2A)** 「前稿」では、そもそもの「実体(substance)」性ということの問題としたが、「主体」とは「実体」の或る場合であるゆえ、基底的には、さらに「実体」（と「属性」）という（ことを想定する）世界の見方—日常的には、それは自明の事柄なのであるが—を問題としなければならないであろう。

であるから、その結果事態についてAに—それを（結果事態の author という）原因者としつつ、したがってまさしく「行為者因果」が成立しているとして—「責任」が帰属させられることにもなる。通常その「腕が上がること」（そのもの）は帰責の対象（あ

るいは、むしろ考慮点)とならないが、たとえば、その腕が上がった先にBの顎でも在る場合 — その場合「Bに一撃が加えられた」ということにもなるのであるが —、その「一撃」という出来事について、それを非難されるべき行為としつつAに責任が帰属させられることになる。

しかしながら、まず、「一撃」がAにおいて、それ自身は出来事的原因を有することなく生じるということが在りえるのでろうか。たしかに、「思わず手を上げた」＝「手が上がった」という場合も在りうるが、多くの場合、)そこには「私が手を上げた」という — すなわち「行為者性」の — 感覚が明らかに存在する。しかし、そうした感覚が在るとしても、それは幻覚であって、本当は — そうした感覚を生ぜしつとも <sup>2B)</sup> — 何か(私の中で)「手を上げる」＝「手が上る」という事態を引き起こしたのかもしれない。先程の「一撃」であっても、たとえば腹が立ったので「一撃」を加えたとも言う。その場合、厳密には、「私」ではなく)私において生じた「立腹」という事態が — 単に時間的に「一撃」に先行して生起するだけでなく — (真の)原因であるのかもしれない。そうでないのなら、そうした事態はいわば「無から」生じたのであって、神であるのなら「無から」事態を生ぜしめることが可能であるかもしれないが、人間といういわば世界内存在者にはそうしたことは不可能なのではなかろうか。

**2B)** たとえばD・チャーチランドが、「……これは行為者であるという感覚は、実際に行為者であることを証明しないということですか。」というインタビュアーの質問に対して、「こういうふうに考えましょう。われわれみんな、自分のために仮想的行為者性の感覚を生み出す心を持っているんです。」と語っている。(ブラックモア 2009-303)

(「無からの創造」というのは当の創造者(神)の存在を前提としているのでいわば真の「無からの創造」とは言えないと異論が在るかもしれない。たとえばインド系の世界論では(或る)「宇宙」について「忽然と」生じるとも語られている。しかし、その場合、出来事因果論的に — 「どこからともなく微風が吹いてきて」と — 他の原因が想定されている <sup>2C)</sup>。「無からの創造」をもって(西洋形而上学の伝統において <sup>2D)</sup>、あるいは日常的にも)想定されているのは、あくまで、出来事因果性を退けるかたちでの「主体」の存在である。)

**2C)** しかしながら、ビッグバン論ではどうなっているのであろうか。

**2D)** 言うまでもなく、ここでアリストテレスの「不動の動者」概念を挙げることができるし、現代の「行為者因果性」論においても、(たとえばチザムにおいて)「第一の不動の動者(a prime mover unmoved)」(としての行為者)と語られている。(cf. Kane

だが他方、我々は通常（日常）、明らかに「自分がXXを生起させた」（そういう「行為」を行った）と（自己）了解している。問題の事態は、日常的には「私が一撃を引き起こした」、科学的には「(私において) 何かが一撃を生起させた」ということであって、そこには常識と科学との記述法の違いが在るだけだということかもしれない。しかしその場合、厳密には両者はいわば等価であって、「行為者性」が幻覚であると言われるのなら、逆に「出来事因果の連鎖」ということ（の方）も間違った見方 — 穏当に言うなら、（現象を説明するための）単なる仮説 — であると言わなければならない。<sup>28)</sup> 「前稿」の（暫定的）結論もこういうものであったが、ここでさらに言うなら、それは、世界に関する客観的（自体的）存在相というものはない、あるいは在るとしても原理的に知りえないとする反实在論にコミットしていることになる。そうすると、問題は「实在論か反实在論か」という馴染みの問題の一ヴァリエーションであるということにもなる。

**2E)** これについてここでは、たとえばD・リンドレー 2007 によって「因果律は厳密で論理にかなった原理というよりも、むしろ科学者たちが理論を構築する際の規準として用いている指標や信念である」(238)と要約・紹介されているシュリックの因果観を挙げておきたい。

### 三 「行為」の原因性 — 「両立論」的考察 —

しかしここでは、(まずは) 实在論に拘って、というか「行為論」は基本的に（むしろ自明視的に）实在論的立場の上で展開されているのだが、具体的にこの「行為論」に即して考察を続けてみたい。改めて問うが、行為の原因は — 「行為者因果」的に — 行為者そのものに在って、その限りで、その行為産出についてそれは端的にその行為者の（自発性の）「自由」の事柄であるのか。それとも、 — 「出来事因果」的に — 「行為者」におけるなんらかの出来事が行為の原因であるのか。その場合「自由」はどうなるのか。世界論的レベルでは「自由」は「非決定性」である、先の記号で言うとそれはbの非決定性であるとして、行為論における自由は、厳密に言ってそのbの生起における自由である。bがそのように自由に生起するということは先行するaとの関係においてどういうことであるのか。

まず「出来事因果」的に見ていくとして「両立論」 — それは、出来事因果性と自由（・責任）との両立可能性を主張するものであるが — は、先程の例で言うなら「一撃」の原因としてたとえば「立腹」の因果力を認める。と同時に、 — それ自身何の原因も

なく生じるということも考え難いので — その「立腹」の原因として、たとえば「侮辱されたこと」をさらなる原因として挙げうる。そうすると、侮辱—立腹—一撃という、より厳密には、—「侮辱」がそれ自身無原因に生じることも在りえないし、「一撃」もさらに何かを生起させるであろうので — ・ ・ ・侮辱—立腹 — 一撃— ・ ・ ・という（無限の）因果連鎖の存在が認められることになる。そして科学的には、これが世界の事態的推移の真相であるということにもなるであろう。

では、ここに「自由」は在るのであるか。「両立論」では一般に、原因は、当の行為者を基準として、その内部のものと外部のものとの区別される。上の「立腹」は内部的な原因（事態）であり、「侮辱」は、「侮辱されたこと」（という知覚）は内部的原因であるが、「侮辱すること」は — 他者によるものとして明らかに — 外部的原因である。こう区別するとして「両立論」は、「侮辱されたことの知覚」までは因果的に一義的決定関係に在るが、その「侮辱されたことの知覚」と「立腹」との関係はそうではないと（まず）考える。日常的に換言するなら、「侮辱された」からといって必ず「立腹」するわけではないと見るわけである。ここに「自由」が可能となる。

しかしながら、「侮辱」が「立腹」を帰結する場合とそうでない場合との両方が在るわけであるが、「両立論」は一般に、そこにランダム性が在るとは見ない。両ケースを分かたつさらなる要因が在って、その別によって、「立腹」「非・立腹」がそれぞれに一義的に帰結されると見る。そして、その「要因」として挙げられてくるのは「性格」である。端的に言って、性格が「怒りっぽい」とき、「侮辱」とその「怒りっぽさ」との二者が一義的に「立腹」を帰結し、性格が（たとえば）「穏和である」とき、「侮辱」が在っても一義的に「非・立腹」を帰結すると見る。

そうすると、（一旦確保された）「自由」が消失することにもなるのであるが、ここで「両立論」の対応は二つに分かれていると我々は（総括的に）見ている。対応の一つは、性格形成という観点から、（先行して）いかなる性格へと自己を形成していくかという点に「自由」が在るとするものである。（これは、「徳倫理学」的な倫理観と適合的である。<sup>3A)</sup>しかし我々はこれに対しては、それは科学的人間（性格形成）観とは矛盾すると考える。科学的に性格形成ということを考えるなら、— 性格は遺伝的に決定されるとまで言わなくても — そこでも有意的となってくるのは、教育・しつけといった（外部）環境である。そして科学は、そうしたものが一義的に性格形成を規定すると考える。ここで「自由」を確保しようとするなら、この科学的見方を退けて、同一の「環境」下にあっても、そこで形成されてくる性格は様々でありうるということによってであろう。しかし、それは性格形成過程にランダム性を持ち込むことであって、それは果たして「両立論」と言えるであろうか、むしろ部分的非決定論とでもカテゴライズする方が妥当なのではなかろうか、と考える。

**3A)** (少なくとも) 私見では、近藤智彦は「両立論」的立場に立つものである。氏はしかし、(いわば純理論的にではなく) — 古代哲学が全般にそうであるように — 実践的にこの「徳倫理学」的倫理観の前提の上で「自由論」を展開している。端的には「円筒の類比による議論」に即してこう説かれている。

「人間の同意・意欲も「表象によって動かされない限り生じない」(キケロ)が、その表象に応じた同意・意欲ひいては行為をするか否かは、各人の……「心の性向」……いかんによって決定されるという意味で、「われわれの力で左右される」ものであると言える[のであるが、]この性向を、人を意志に反してひきずるようなものとして捉えてはならないし、人が意志によって打ち克つことができるようなものとして捉えてもならない。その誤りは、性向を離れて「意志」なるもの、「本当の自分」なるものが存在するかのように考えている点にある。……この議論で論じられているような考え方に近いのは、例えば黒田亘による次のような考え方だろう。黒田は、古代哲学における「徳」概念の復権を説きつつ、欲求や知識を人格の「構え」や「傾き」と捉えたうえで、「その行為者の、その状況における行為であるかぎり反対の行為の可能性を考える余地のないような行為、それ以外ではありえないほどに人格的に決定された行為、それこそが「自由」のあかしとなる行為ではないか」と論じている。」(2005-137f.)

しかし同時に、— 我々ここでは純理論的に問題としているのであるが — 古代哲学そのものにおいてもそうであるように、氏はいわばこの「性向」に重みを与えるかたちで次のような補完を行っている。

「ストア派にとって、アリストテレスによる性向形成の考え方をういた議論を取り入れることも難しくはなかったと思われる。この点に関しては、近代の両立論者である J. S. ミルが、決定論を「宿命論者(fatalist)」の考え方と混同する見方を批判し、「自分自身の性向を変える力」は決定論によっても否定されるわけではないと論じているのを引くだけでよいだろう。すなわち、ストア派の「運命論」は「宿命論」ではないのである。」(2008-7)

ただし我々は、これは純理論的には、「性向を変える」性格形成過程に非決定性を想定するものとして、— 上に「部分的非決定論」云々と述べたが — 「両立論」としては不徹底であると見る。

ちなみに「宿命論」は、「心理的決定論」とも等置されて、たとえば何を意図(し行為)するかが決定されていることを説くものと了解されているが、ギリシア悲劇等文学的(あるいは日常的)には、いくら自由に意図(してその通りに行為)しても(最終的)結果はすでに決まっている通りにしかならないと見る見方であろう。(ただしこれは、「予言破り」の(自由な)行為が「予言成就」になるということでもあって、純論理的には不整合な見方であることにもなる。それとも、「予言破り」というのはいわ

ば「予言破り」もどきとしてしか可能でないのであって、つまり本当の「予言破り」は不可能なのであって、「宿命」として定められている世界進行のうちに（むしろ）この「もどき」行為が含まれているのもあろうか。）たとえばオイディプスの悲劇はそういうものとして了解される。これに対して、（近代的な？）性格悲劇の方が「心理的決定論」に近いと思われる。

もう一つの対応は、「立腹」と「一撃」との間の（一義的）決定関係を退けるものである。たとえば「怒りを抑えて一撃を抑制する」というかたちで、まさしく「抑制」という点に人間としての自由が在るとも説かれている。（しかしこれは、リバータリアニズムとして説きうるところでもある。実際これはカント的な近代的倫理観と適合的でもある。）しかし、この「抑制性」が「性格」（形成）の事柄であると見るなら — また、「両立論」であるのならそうすることになるであろう — <sup>3B)</sup>、事態は第一対応の場合と同じとなる。<sup>3C)</sup>

**3B)** カントでも、そうした抑制を可能とするものとして「叡智的性格」が語られている。

**3C)** ただし、こう言うなら「両立論」は、「抑制性」（という性格）のいわばメタ性ともいうものを説くかもしれない。そして、それは「理性」性とも換言されうるが、そうしたものは「因果」の連鎖関係を超越するものだと語られるかもしれない。しかしそれは — まずはこう言うが — 一つの「二元論」を採ることであろう。

残された途は、（我々はその核心を取り出した限りにおける）フランクファートの対応だけであるように（まずは）思える。（・・・）「立腹」から始まって「一撃」（・・・）に至る過程は（部分においてそれぞれに）一義的決定過程であるとして、特に「行為」（「一撃」）について、— 「立腹」にもとづく「一撃」への「欲求」が生じるとして、それを第一階の欲求として、それに対する「第二階の欲求」を伴って<sup>3D)</sup> — それを言ってみれば「承認」しているか否かの別が在りうる。これは「反省的」（むしろ「反照的」？）事態とも言ううるが、そうした反省性をもって「自由」在りとすることも不可能ではないであろう。（「責任」については、そうした反省力をもつ限りで行為は帰責の対象となるとされうる。）だが我々は、そうしたものは少なくとも「決定性」の対義の意味での — 「非決定性」という成分を含む限りでの — 「自由」ではないと考える。

**3D)** もちろんこれには、さらなる「第三階の」等々として、より高階へ遡行するプロセスが予想されるが、フランクファートの真意は、より高次の「欲求」に基づく（よ

り低次の) 欲求・行為の承認ではなく、端的な承認の事実の主張に在ると考えられる。それが最初の段階に在るとするなら、「第二階の欲求」概念も不要である。しかし、その場合、「非決定性」を含む限りでの「自由」は不成立となる。(であるから、彼はヴァン・インワゲンの「他行為可能性」概念を否定してもいるのであると我々は考える。) そうするとこれは、—「両立論」の一種とするとしても— 決定論と「自由」ではなく「責任」(のみ) との両立を説く特殊なものと了解されてくる。これを J. M. Fischer (Fischer 2002) は「決定論と道徳的責任との一致のみを主張し、決定論と意志の自由との一致は主張しない」「準両立論(semi-compatibilism)」(Keil 2009-11による纏め) と呼んでいる。

なお、Fischer 2006 は、「統制的(regulative)統御」から区別して「嚮導的(guidance)統御」を措定し、これに即して、「(関連する種類の) 統御、したがって道徳的責任は、因果的決定論と非決定論との両方と両立可能であるという教説」として「超両立論(Supercompatibilism)」(340)を説いているが、そしてそこでは、「責任」は必ずしも「自由」と峻別されておらず逆に或る種の「自由」が説かれてもいるのであるが、我々としては、そもそもの(当初の)「決定性か自由性か」という問題性を— 解決するのではなく— 解消してしまうものとして非有意化しておきたい。

第二の対応の延長線上において先の「行為者因果」がもち出されてくると見ることができる。カントがその典型であるが、行為はいわば出来事連鎖においては決定されたものであるが、そこに「行為」との関係においてのみ「行為者因果」という別種の因果(「自由による因果」)が介入してくると説かれてもいる。そしてそこに、その「因果」を作動する主体として、「現象界の主観」に対する「行為する主観」(「ヌーメノン」)が想定されている。<sup>3E)</sup>

**3E)** 古代哲学においても、まさしく行為者性を支え、その基体とも言うるものとして *hegemonikon* というもの — 換言するなら理性(魂) — が想定されている。たとえば Pereboom 2006 が

「ストア的描像においては、成熟した人間行為者は通常、行為に関してその動機づける状態によって指示されるいかなる提案についても、それに自由・自発的に同意・不同意する力をもつ。その源は、魂の合理的[理性的]で統制する部分 — *hegemonikon* である」(15f.)

と述べている。

しかしこれは、そのままでは理解の困難なものである。現在では、(或る意味ではカント的主張 — 動物と異なる人間の行為の特徴は「関心」として「格律」を意識している

ところに在る — を展開させるかたちで) ここで「理由(reason)」性という観点が導入されている。すなわち、「行為」は原因に基づいてその結果として生ずるとのみ見なされるのではなく、一定の「理由」に基づいて引き起こされるものでもあるとされている。実際、日常的にも因果関係が問われてくるのは「なぜ(why)・・・か」という問いに導かれてであるが、それは「原因」を問うものであると同時に「理由」を問うものでもある。

だが、ここで結論として出てくるのは、— 同じ「なぜ」-問いであっても、形は同一であるとしても実は二種類の問いが在るのであって — 結局「行為」を原因-結果関係と見るか理由-帰結関係と見るかの二種の観点の相違が在るだけだということではなからうか。そこで二種類の「観点」が「両立可能」と言うこともできるが、しかしそれは、通常の「両立論」が説くところではない。<sup>3F)</sup> しかし他方、通常の「両立論」でなければならぬというわけでもない。「前稿」での我々の一応の結論もこの非-通常の「両立論」であった。しかし同時に、それは — 前章末で触れた「非實在論」の立場に立つ — 一種「方法論的な」両立論である。これに対して原因性と理由性とを(単純に)別種の関係性とするものは一つの「存在論的」テーゼであって、それは一種の「二元論」である。

**3 F)** 近藤 2005 ではたとえば次のように説かれている。

「このような語り方については、A・A・ロングとD・N・セドリーが論じているように、「宇宙全体の観点からは、運命は原因の全体的連関である」が、「各人の観点からは、信念や道徳的性格などを含む自分自身と、関わり合う外的な世界との間には、はっきりした断然があり・・・、運命は外的な原因の集合である」ことになる、という二つの観点の違いによると解釈するのが妥当であると思われる。」(139)

ここで語られる「二つの観点」は正確にどのようなものであるのだろうか。我々が言った「観点」は、— 端的には常識と科学との別として — 言ってみれば方法論的なものである。そうしたものとして、およそ真偽の対象とはならないもの — その上で個別理論が(始めて)真偽の対象となりうる一種の前提であるもの — である。たとえばネーゲル(Nagel 1986)の(第三人称的な)「科学的視点」、(第一人称的な)「現象論的視点」もそういうものであろう。

このように言うなら、「一元論」でなければならぬと主張していることになるが、それは「存在するのは物質だけである」という唯物論(的一元論)を説くことを含意はしない。物質に加えて精神の存在を想定しても、そのまま「二元論」になる訳ではない。「精神」の存在の想定が「二元論」となるためには、(さらに)それが別種の原理に従った領域であることの想定が必要である。単純に「理由性」が語られるとき、それは「原

因性」とは別種の「原理」としてである。心身二元論とは、これと同じでなくても構わないが別種の原理を想定するものである。<sup>36)</sup> これに対して我々は本稿では、物質（身体）と精神（心）との別が在るとしても、それは同じ原理に従っていると想定する。そして問題は、その単一原理が「すべては決定性のものである」とする決定論なのか、「少なくとも一部には非決定性が含まれている」とする非決定論なのか、ということなのである。

**3 G)** ここは、デカルトで言うと、（たとえば）エリーザベトとのやり取りが関わってくる場所である。（以下、引用は デカルト／エリザベト 2001 から。）

「（思惟実体にほかならない）人間の精神は、いかにして身体の精気 [esprit] が意志的な運動をするように決定し得るのか、どうかお教え下さい。というのも運動はすべて、動かされたものから押されることによって決定されますが、それは、それを動かすものからどのように押されるか、あるいは動かすものの表面の性質や形がどうなっているかによって決定されると思われるからです。最初の二つの条件 [押され方、表面の性質] には接触ということが要求され、第三の条件 [表面の形] には延長が要求されます。あなたは精神の概念から延長を完全に排除なさっていますが、接触ということは非物質的なものとは両立しないと思われます。そこでお願いしたいことは、あなたの『形而上学』[『省察』]におけるよりももっと特殊な意味での精神の定義、つまり思惟というその作用から分離されたその実体の定義をしていただきたいのです。」(14)

と語るエリーザベトに答えてデカルトは、「原初的な概念」として「延長」「思惟」「合一の概念」（等）を挙げてから(18f.)、

「私はまた、人間のすべての知識は、これらの概念をよく区別し、それらのおのの概念をそれが属しているものにのみ帰属させることに存する、とみなしています。……感覚を使うことによって、延長や図形や運動の概念は、他の概念よりもはるかにわれわれに親しみやすくなっていますから、われわれの誤りの主要な原因は、普通これらの概念を使ってそれに属していないものを説明しようとすることにあります。たとえば、想像力を使って精神の本性を理解しようとするときや、ある物体が他の物体に動かされる仕方によって、精神が身体を理解しようとするときなどがそれに当たります。」

と述べつつ、また

「われわれは精神が身体のなかではたらく力の概念と、物体が他の物体のなかではたらく力の概念とを、これまで混同していたと思われます。」(20)

といわば自己批判しつつ、(おそらく)エリーザベトの疑念が出てくる所以を挙げてから、

「……ある特別な概念……その概念は、精神が物体を動かす仕方を理解するためにわれわれに与えられたと考えます。」(21)

として、物体間の関係（いわば身身因果）から精神・物体間の関係（いわば心身因果）を区別する。

これに対してエリーザベトは異論をも呈するかたちで結局、

「精神に物質や延長を認める方が、非物質的なものに物体を動かしたり動かされたりする能力を認めるよりも、私にはより容易であると白状いたします。」(26)

と語る。これは、我々の関心からするなら、(精神・物質の別は想定しつつも)「二元論」を否定するものである。

これに対してデカルトは — 精神について厳密にはその物質との関係（「合一」）に即して —

「殿下が思惟に帰属させようとする物質は思惟そのものではないこと、そしてこの物質の延長は、この思惟の延長とは別の性質のものであることが、よく理解されるでしょう。」(32)

として、「精神に物質や延長を帰属させる」一元論を退けて「精神に、物質性をもたなくても物体を動かしたり物体から動かされる能力を帰属させる」(31)と（我々の言う意味で）「二元論」を説く。すなわち、エリーザベトが「物質」「思惟」に同じ「延長」性を帰属させるのに対して、デカルトは、両者に別の「能力」を帰属させるのである。

たとえばカントも物質と精神との二元性を説いていると了解できる。ただし、(経験的)心については、物質と同じ原理を帰属させてもいる。因果に関して同種のものに帰属させている。すなわち(物理的因果性と同種の)「心理的因果性」が認められている。これに対する「自由による因果性」は、— (経験的)「心」のではなく — 「物自体」(としての「心」=「魂」)の属性である。

しかしながら、— ここだけで言うのは“大胆”すぎるであろうが、検討はデカルト研究者に委ねるとして — ここで語られる「思惟の延長」ということが何を意味するのか考えてみたい。デカルトは同時に

「精神と身体との合一に属することがらは、知性だけによっても、想像力に助けられた知性によっても漠然としか理解されませんが、感覚によってきわめて明晰に理解されます」(29)

と述べている。これと、「合一」概念が(も)「原初的な概念」であるという件とを合せて考えるなら次のように言える(推測)できるのではなかろうか。

「合一」すなわち精神による身体への因果は、「感覚」において明証なものである。これをエリーザベトがいわば(親)科学的に把握しようとしているのに対して、デカルトは「哲学」— 我々はここでは、上の両「知性」を包括するものとしてこの語を使用している — としてこれを把握しようとしている。そこで「思惟の延長」というこ

とも語られてくるのであろうが、それは「純粹知性をはたらかせる形而上学的思惟」(29)ではなく「想像力に助けられた知性」(29)のものである。

しかしそれは、(デカルト自身言うように)「漠然」とした「理解」しか与えない。したがって、デカルトがこれを最終結論としたとは考え難い。同時に純粹な知性による「形而上学」が想定されてもいたであろう。それはどのようなものであるのか。ここでマールブランシュの機会原因論やスピノザ的平行論あるいはライプニッツの予定調和説的なものが考えうるが、だが(よく見てみると)「知性だけによっても……漠然としか理解されません」とも述べられている。したがってデカルトは「形而上学」にも自足しえないのであって、そこに「合一」を「原初的」とする立場が出て来てもいるのではなかろうか。

この立場は、ベククソンやメルロ＝ポンティ等の「身体論」的哲学が採っているところでもある。現在の「自由意志論」においても、この身体論系のものが多数見受けられる。しかし我々は、これには批判的である。「合一」は「感覚」の明証であって、それはそもそも「生と日常の交わり」(29)の明証でもある。しかし、それを「哲学」として把握しようとするなら、「想像力に助けられた知性」のものとして「漠然」とならざるをえない。そこで、「感覚」の明証に留まって、それを「哲学」として把握することを放棄することも考えられる。しかし、極論するならそれは、「感覚」の事実を語ることを放棄することである。(初期)ヴィットゲンシュタイン流に言うなら、それはそもそも「語りえない」のだとして。あるいは、(後期)ハイデガー的に「詩的」に語ることになるのか。いずれにしても、「合一」を「原初的」と(して、それを説明することをむしろ否定)するなら、こうならざるをえないであろう。ここはそもそもの「哲学」のスタイルが関ってくるところであるが、我々の「哲学」理念は、「明証性」ではなく「弁論性」に在る。「感覚」の事実を弁論によってなんとか(「知性」によって)理解可能的に把握することである。だが、「合一」という「感覚」的には「明証」なものを「理解可能的に」語るのは難題なのである。(いわゆる「松果腺説」＝「相互作用説」は、これの試みであるのか。それとも(端的に)「科学」であるのか。あるいは、「松果腺説」が(我々が言う)「哲学」であるとして、それが(日常の)明証の事実を弁論することによって「漠然」とならざるをえないとして、「科学」は或る種割り切つて—今流に言うなら端的には「消去主義」として—(日常の)明証とは齟齬をきたすことになるのか。また、「哲学」の一つとしての「形而上学」とそれ以外の哲学とはどちらがうのか。「科学」も—唯物論という—一種の「形而上学」であるのか。あるいは、そもそも「自然学」が「哲学」だとして、それは「(純粹)形而上学」的な自然の学であるのか否か<sup>1)</sup>。

<sup>1)</sup> 上に見てきた「書簡」では、「自然学」は「想像力に助けられた知性」によるものである。これに対する「純粹知性」による「自然学」が(別途)想定されているのか、という疑問でもある。あるいは、

デカルト研究者の小林道夫（小林 2009）は、

「心」の「身体」に対する「能動的因果関係」にこだわるとするならば、私には、デカルトの心の哲学の路線をとるのが最適と思われる。のみならず、デカルトの心の哲学の路線こそが、諸科学の進展を受け入れながら、「心」の存在の実在性をも認めるとする方向を、正当化する、最も説得的な路線であると思われる。」  
(157f.)

と説きながら、「常識の知識」と「科学の知識」とも呼びつつ(117)、

「心的因果性と物理的因果性には、いわば、われわれが、当の「因果」を内から体験するか、外から記述・観察するかという視点の違いがある。したがって、この二つの視点の違いをわきまえ、それらを混同することがなければ、われわれは、「(能動的) 心的因果性」と「物理的因果性」を両立させることができるのである。」  
(157)

と、(我々からすれば) 明瞭に「方法論的」立場で語っている。

しかしながら、ここで(一層) 明瞭に語って欲しいこととして、「デカルトの心の哲学」と「両立」との関係の問題が在る。「両立」というのは、(積極的にさらに) 二つの「視点」からの考察を合わせたものが「心の哲学」ということになるのか。これは、換言するなら、「松果腺説」(厳密に言って我々はこれを、まさしく「相互作用」の説として、物体(身体)から精神への作用だけでなく、精神から物体への作用をも説明するものとして了解する)の位置づけを明瞭にして欲しいということでもある。一方では、この「説」自身が(肯定的に) — 二つの「視点」を内含した(実は、というより「接ぎ木した」(「合わせた」)というふうにも了解できるのだが) — 「心の哲学」として位置づけられているようにも見える。しかし他方、

「それ〔松果腺仮説〕は最終的な心身合一の事態の理解自体をもたらすものではなく、心身合一の事態そのものは、実際に、自分が意志として手を動かすという行為によって。直接体得されるほかないと、積極的に主張しているのである。」  
(103)

と(否定的に) 語られるとき、この「直接体得されるほかない」もの、換言するなら「感覚的明証」の事実を言葉にしたものが「心の哲学」として予想されているようにも見える。我々が言う「身体論的哲学」はこれに当たるものであるが、しかし、デカルト自身がこうしたものを展開しているとは了解し難い。やはり「松果腺説」が彼の「心の哲学」であろう。

---

「純粋知性」による「自然学」は — たとえばカントにおけるように — 「自然学」の基礎的部分 — 物体の「本質」としての「延長」 — (のみ) のものとして在るのか。しかしそうだとすると、そもそもの「物体」「延長」概念はいずれのものであるのか。というより「書簡」では、一種人間論として、人間のいわば三部分 — たとえば、Cottingham, J., “Cartesian Trialism”, in: *Mind*, 94-374, 1985 参照 — の(各) 認識作用主体として「純粋知性」「想像力に助けられた知性」「感覚」が挙げられ、そして、そのうちの第二のものによって把握されるいわば存在相として「延長」が語られているようにも見える。

しかしその場合、「松果腺説」はどのような位置を占めるのであろうか。我々としては次のように考えてみたい。デカルトは、「合一」の「感覺的明証」に定位しつつも、我々の言う「解明」としてそれを「弁論」しようとした。そこでは「科学」的考察も動員されている。しかし、それでは「合一」の事実とは齟齬を来す。そこに（「科学」を超えた）「哲学」的考察が加えられることになる。しかしそれはまた、マールブランシュ等の「純粹な形而上学」ではない。これは、それ自身としては整合的なものであるが、それも「合一」の事実とは齟齬を来している。これに対して「松果腺説」はあえて不整合を犯しつつも — であるから、小林によるなら「科学的にも哲学的〔形而上学的〕にも受け入れられないとされてしまうことが多い」（102）のである — なんとか「合一」の事実に関明的に迫ろうとしたものである。

では、デカルトはなにゆえに我々が言う「身体論的哲学」に自足しなかったのであろうか。それはまた、「常識の知識」といってもそれ自身が端的な「合一」の感覺的明証に自足するものでないからである。それはそれ自身「科学」へのいわば芽（厳密には：その延長上に「科学」が出現するところの或る方向性）を含むものであって、したがって、それ自身が不整合を含むものでもある<sup>1</sup>。「松果腺説」というのは、「常識」の不整合性の言うとするなら代行的自己呈示といったものでもあるのではなかろうか。

この「二元論」は「両立論」でありうる。世界には物質と精神との両方があって、端的に、そういう世界において物質的決定性と精神的非決定性とは（事実として）「両立」しているのだと言うこともできる。日常的にはこれが常識であるのもあろう。しかしこれは、（このままでは）明らかに難点を含む。この難点をいわば最小限に除去するものとして、「行為」（のみ）に即して、その原因が行為者の内部に在るのか外部に在るのかを区別して、前者の端的に行為者の性格や意向を原因として生ずる場合と、端的には（外部）強制というかたちで原因が外部に求められる場合の区別に基づいて、前者にのみ — 外部の強制が不在であるという意味の — 「自由」（「行為の自由」）を帰属させることが説かれてもいる。「前稿」ではこれを「近世哲学の両立論」とも呼んだが、「両立論」が結局帰結するのは、この種のものではなかろうか。それは、「意志の自由」の問題は棚上げにして<sup>30)</sup>、自由をもつばら「行為〔行動〕の自由」に限定するものである。しかしそれは、常識的見方とも整合的なものであって、特に法的な帰責はこれに基づいてもいる。

**3H)**（欲求・選好に従って）自分の思う通りに行為できるところに「自由」が在る

---

<sup>1</sup> これも我々が言う「説明論」として論究していくべきところであるが、ここでは、デカルト解釈に即して、野田 1937 から、「ここ〔松果腺説〕に示された重要な知見は、「生」が「学」を要求するという事である。直接的生の立場が自足的でなくして矛盾を含み、その解決の為に、心身分離に成立つ学問的認識を要求するという事である。」（227）という件を挙げるのみに留めておく。（なお、新かな使いに改めて引用した。）

とも日常的には了解されている。この「思う通りに」ということは換言すれば「意志した通りに」である。これが「外部」の力によって妨げられていない状態が「[行為の]自由」であるのである。しかし、— 誤解はないとも思うが — 「意志した通りに」ということはここで言う「意志の自由」を意味するものではない。「意志の自由」は、「意志」の妨害のない実現ではなく、それ自身が他によって規定されていないことである。

しかしながら、(外部)「強制」ということは外延の明瞭なものではない。それは、「意志」の実行の場面でのみ介入してくるとは限定できない。逆に「意志」(形成)の場面でそれが生じていることも在りえる。「前稿」でも若干指摘したが、ここで「洗脳」といったことを挙げることができる。近年の脳神経科学的知見は、「脳」という物質レベルで或る種の「外部性」— そうした力として(そもそも)「強制」が語られうるところの「外部性」— の存在を語っている。<sup>31)</sup> こうした「外部性」が在る場合 — 意志の実現は妨げられていないとして — 「自由」であると言えるであろうか。

**31)** 上記3Aで触れた近藤の「自己」観 — それは6Gで紹介するように「大きい自己」観とも呼ばれる — の問題性は、こうした「外部」を(自己の)「内部」に取り込んでしまうというところに在る。であるがゆえに他方でいわば「(実践)理性的自己」観が説かれてくることにもなると我々は見るが、それは、この「外部」を内容的に、その悪きもの(たとえば上の「洗脳」)から善きもの(たとえば「教育」、端的には「善導」)を区別(し、取り込まれた「善きもの」の発動には自由性が在ると)するものである。しかしそれは、結局「自由」の問題を「道徳」の問題とする(あるいは、これへと還元する)ことである。

しかしながら、これ自身実は不可避であるかもしれない。つまり、「自由」の問題はいわば道徳的空間のうちにおいてしか問えないのかもしれない。氏には、あるいは — 我々も8Eで若干触れるが — 氏にも(さらに)この点についても語って欲しいところである。

#### 四 「因果性」をめぐって

このこととも(結局は)関連してくると考えるが、現在では「理由」性は、或る種「原因」と同次元で、「・・・を理由とみなしていること」という一つの心的事態(あるいは出来事)として問題として、端的な「原因」性の — たとえば「侮辱」「立腹」といった — 事態とどう異なるのかが問われている。

これは、或る意味で現代行為論の起点となるとも言いうるのだがデイヴィッドソンが

採ったスタンスでもある。彼は「理由」に「原因」と同じ因果的身分を認めつつ（「一元論」）、かつ、原因－行為結果間に法則性が在るのに対して、（心的な）「理由」（と見なししている事態<sup>40)</sup>）と行為結果との間には法則性はない（「アノマリー」である）として差異性を確保している。

**4 A)** ここは、デイヴィッドソンの場合「心的事態・出来事一般」であろうが、「理由性」は、そのなかでも特別な心的事態・出来事であると見なすことも可能である。たとえばカントの場合は（3 G参照）、そこに（「感性的」と「理性的」とで）区別がなされていると了解すべきである。

しかしながら我々は、このスタンスに対しては基本的な異論をもっている。それは因果性についていわゆるヒューム的な因果観を前提としている。理由－行為結果間には法則性がなく、その点で原因－結果関係と異なるというのも、因果関係を出来事（タイプ）間の恒常の関係に基づけることを前提としてである。認識論的には、「因果」という「或る出来事を引き起こす」ということそのものはいわば目に見えぬ事態であって、たしかに、その（因果的）事態は、恒常性に基づいて推測するしかないものかもしれないが、しかしそれは、存在論的に「引き起こす」という事態が存在しないということを保証するものではない。

ここから見るなら — 「単称因果」ということが語られることも在るが —、「法則性」が確認される場合と「アノマリー」が認められる場合とは — 因果性が成立しているという点で — 同じである。（さらに）この「引き起こされた」のではないという意味での「自由」はどこに在るのか。そこで非決定論が考えるのは、或る出来事（トークン）に続いて別の出来事（トークン）が生起するとして、その別の出来事が何であるか決まっていな、そこにランダム性が在る、というものであろう。しかし、そうであるなら、そこに在るのは単なる継起関係ではなからうか。「前稿」では比喩的に、映画の各コマで写される各事態（象）が相互に単に継起の関係に在るに過ぎないのと同じなのではないか、と説明したが、「ランダム性」が在るとして、それはこのような単なる継起関係のうちのみ在るのだろうか。そうであるなら、後続事象はどのように生じることになるのか。それも（映像ならぬ）実在世界の事象である。そこには、なんらかの（非決定的な）かたちでやはり「引き起こされる」<sup>40)</sup>ということが在るのではなからうか。「ランダム」といっても「ランダムに引き起こされる」ということではなからうか。<sup>40)</sup>

**4 B)** ここで、「引き起こす」と何に基づいて言えるのかという異論が予想される。ここは（アンスコム「観察に基づかない知識」の論のような）「日常言語学派」的な分析をしていくことも可能であるが、それは措いて — ただし我々としては、単なる

「分析」では不十分であって、我々が言う「説明論」のなかで検討されるべきだとは言っておきたい —、本稿では(も)、「自由意志論」では幅広く見られるのであるが、端的に「原初的なもの」として処理しておきたい。

**4 C)** 単なる継起関係ということでラッセルの「無原因論(acausalism)」 — インド系思想においても、その場合「無因論」と通例邦訳されるがこうした論が在る。しかしそれは、基本的に実践的な主張であってラッセルのものと同列に並べることはできないと考える — が想起される。これについては別途検討の必要が在ろうが、ここでは「非決定論」はこれとは異なるとのみ述べておく。本稿では「非決定論」を一つの因果説であると了解する。というか複数の出来事間に因果関係が在るとする前提の上で、その関係が「決定的」であるとするものと「非決定的」であるとするものとの別が在ると整理している。実際「リバータリアニズム」のたとえばケインは、自分の立場を — 端的にC・ジネット(5 B参照)の「非因果論(noncausalism)」から区別して(cf. Kane ed. 2002b-26) — 「因果的非決定論」(5 B参照)と述べてもいる。(逆に、非因果的決定論というものも在りうる。ラッセルのもそうした論だとも見なしうる。本文中の比喻では、実際、後続映像は決定されている。)

この「決定論」と「非決定論」とは、或る出来事に後続する出来事が特定のものになる確率が、1であるとするものと0(というかいわば $1/\infty$ )であるとするものとの別である。「ランダム性」というのは、この「0」である場合の先行・後続関係性の属性である(7章参照)。その中間にいわば第三の立場 — 「確率的因果(probabilistic causality)」説 — として一定の(0より大で1より小の)確率値を付すものが想定されうるが、— それが、( $\infty$ ではなく)一定の有限値の可能性への「決定性」が在り、かつ、その有限な値の間での「非決定性」が在るとするものである限りで(次段落以降も参照) — 本稿は「自由」の問題においてそれを非有意化するものでもある。

二つの(同じ)もの — 目の前の左右に置かれた同じエサ — を前にして選択できないという「ビュリダンのロバ」に即して、そこで(「ロバ」の性質に変化が在って仮に)いずれか選ばれうるとして、一つが選ばれることについて、二つのうちの一つであるから、その出来事は $1/2$ の確率値をもつと言われるかもしれない。ここには(ランダム性ではなく)一定の蓋然性が存在しているという訳である。だが、これに対しては、「エサを食べる行為」をそういう包括的タイプとして、具体化するとしても左のエサを食べるか右のエサを食べるかしか区別しないから、そういう「蓋然性」が措定されるのだと言いたい。すなわち、左のエサを食べるとして、たとえば食べ方に様々なパターンが在りうる(ガツガツ食べる、ゆっくり食べる等々)のだが、そのように詳細化していくなら、その(より)具体的な行為(の一つ)が結果される確率は限りなくゼロに近づいていく、そこを包括的に一般化するので「蓋然性」(の見かけ)が出

てくるのである。そして言うまでもなく、そうした“包括化”は観察者による操作である。「蓋然性」はあくまでも — 存在論的に客観的に存在するものではなく — 認識論的事態なのである。

ここを逆に見て、反対に「包括化」を極限にまで進めるなら、「結果」は「何か」（一般）となる。或る出来事の結果として — 何も生起しないのではなくて — 「何か」が生起するということになる。これは（ほとんど）トリヴィアルな事柄である。この関係は必然的な関係である（と我々は本稿では想定したい）。しかしながら、この「必然性」を認めるからと言ってそれは「決定論」となるわけではない。その「何か」が具体的に「何」であるかは不定である（つまり「ランダム性」が成立している）ことは排除されていないからである。そうであるとして、一定の（薄い）限定性に即してそこに「蓋然的」関係が在るとするものは、この種の「決定論」に近いものを思わせる。

なお、結果として何も生起しないということも（論理的には）想定可能である。（ケイン等の）「因果的非決定論」が — 一つの因果説（すなわち、出来事は何らかの別の出来事を引き起こすという説）として — 「非因果論」（すなわち、出来事は何かによって引き起こされるものではないという説）から区別されるのは、（存在論的主張として）このケースを排除するからでもある。

（ちなみに、先に青山を具体例として挙げて（1C）退けた「両立論」タイプは、この例で言うなら次のようにでも主張するものであろう。この「ロバ」が空腹であるとき、その空腹によってエサを食べる行動をするよう（蓋然的に）決定されている。他方、右のエサを食べたとして、そこに二つから一つを選択したという自由が在る。多数の同様に空腹のロバが居るとして、それらの行動総体としては右のエサを取ったものの割合について1/2の数値が確認されるところでもある。しかし我々に言わせるならポイントは、選択肢（左右）の存在ではなくて、左右どちらかを選んだとして、それ自身が決定性のものか非決定性のものかということである。たとえば「ロバ」にも空間的方向性に関する好み（性格）が在って、右を選択したとしてそれはこの右好き（性向）によって決定されているのか否かが問題なのである。「右好き」なら必然的に右のエサを食べることになるとするなら、「選択」の自由が在ると見えるのは（単に）これを捨象しているからにすぎない。

そこで逆に、方向性の好みによっても選択が決定されはしないとするのなら、その性向をさらに特定化してそこにも非決定性が在ることを認めるのか問うる。そこにも非決定性が在るとするならさらに特定化を進めていくことができる。そうだとすると、どこまで特定化してもなお非決定性を認めるのかと問うるのだが、「リバータリアニズム」は原理的にどこまで進めてもなお非決定性が在るとするものである。（ちなみにこのことは、「法則と例外」という問題性に即して、「法則」には常に「例外」が確認されうる、そこで「例外」事態を解消すべく「法則」を詳細化していくなら、実質的

にはおよそ法則性が成立しなくなる — 法則が妥当するケースが現実には一つしか存在しないというかたちで — 、ということとも換言できるであろう。) これに対して、どこかの特定化レベルで決定性が存在するとされるかもしれない。しかしその場合、それはどのレベルにおいてなのか。そこに非決定性のレベルから決定性のレベルへの“転換”が単に恣意的に想定されているだけではなかろうか。そして、詳細レベルでは決定性が支配しているとして、その上のレベルでは選択性が在るとされることにもなるのだが、その選択性というのは、この詳細特定性を単に捨象することに基づくのではなかろうか、と云うるのである。(これは、逆方向に見るなら、非還元主義＝創発主義の問題とも関わるところであろう。)

また、「右か左か」というところに選択性が在ってそこに「自由」が在るとするとしても、そこで(奇妙な言い廻しであるが)「右あるいは左」を選ぶと言うなら、それはそもそも選択ではない。そこには「エサを食べる」という必然性が在ることになるのだが、「空腹がエサを食べることを必然化する」というのは実はまさにそのことに過ぎないのでは — すなわち、記述の仕方によって生じてくる「必然性」が在るだけでは — なかろうか。そこで厳密に、それは蓋然的な必然性だとされるなら、では「空腹」を特定化していったらどうなるのか、という上に述べた事態に遭遇することになる。)

「行為者因果性」は、「引き起こされる」という)因果性について、別種のを想定するものである。先行事象ではなく行為者である「私」を核として、「私が或る事態を引き起こした」とするものである。そういうかたちで出来事の(単なる継起性ではない)結果性を確保するものでもある。これは、(科学が措定する)規則的因果関係に対しては、— ちょうど(超自然的な)奇跡のように<sup>40)</sup> — それに介入してその関係性を打ち破るものでもある。ここで、後(8F)に触れる「介入主義的(interventionist)因果観」ということを持ち出す — ただし、これは「関心相関性」ということと対になったものであるので、ここで援用する場合「転用」ということになるが — ことも可能であろう。

**4D)** 実際「行為者因果性」は「神秘的(mysterious)」と批判されてもいる。

## 五 「理由」性 — リバタリアニズム的展開 —

しかしながらその際、(デイヴィッドソンが因果過程に取り入れた)「理由」性という、行為に先行する事態はどうなるのか。非決定論＝リバタリアニズムの現在の議論は、(初期)チザム等一世代前の「行為者因果性」の強調に対して、「理由性」をどう位置づけるかということが中心課題となっている。<sup>5A)</sup>

**5A)** 現在のT・オコナー等の行為者因果論では「理由性」の位置づけの試みがなされているが、ここで「一世代前」としてカテゴライズするものは、「行為者」による端的な因果性を説くものである。そうした規定を以下に挙げておく。(二つ目の方がより、あるいは、より明瞭に「端的」である。)

「行為者による独自の(*sui generis*)のかたちの因果性を、すなわち行為者内部の出来事-因果的過程に(概念的と共に存在論的にも)還元不可能な因果性を措定する行為者性(*agency*)理論」(O'Connor 1995-7)

「行為者-因果的リバータリアニズムでは、自由な意志は、信念や欲求といった自分のなんらかの状態によってではなく、まさしく自分自身によって — 実体として — 行為を引き起こす行為者の存在によって説明される。」(Pereboom 2001-xv)

なお、オコナーの“修正版”の「行為者因果説」とC・ジネットの「端的な非決定論(simple indeterminism)」 — これは、我々の関心との関係で見ると、デイヴィッドソンと異なって「理由による説明(reasons explanations)が因果的説明の一種であることを拒否する」(Kane ed. 2002a-20)ものである — との間の論争が検討されなければならないと考えているが、それは別稿の課題としたい。見通しとして、我々が言う「説明論」的次元が関わってくるであろうとのみここでは付言しておきたい。

そこでは、「両立論」側からのリバータリアニズム批判への反論ということが動機となってもいる。「自由」に関する我々の日常的了解のうちには、それが行為の自由であるとして、行為が統御(control)されたものであるということが在る。単に非決定的であるというだけでは行為は真に自由のものではないと了解されている。そして、この「統御されていること」として、「両立論」は「理由に基づいていること」を語っているのである。そしてまたそもそも、「理由に基づく」ということは行為がそれに「規定」されているということでもあって、そこに — 「両立論」として — 決定性の成分の受容が不可避となるとされているのである。

「リバータリアニズム」も、「自由」に「統御」性を取り込まざるをえない限りで、「理由」性を自由過程に位置づけようとする。それは基本的に、「行為者因果性論」が一旦退けていた「出来事因果性」の再受容というかたちを採る。<sup>5B)</sup> 「理由」はいわば行為者当人においては、「〇〇を理由として意識する」こと — あるいは、「出来事」を広義に介して「状態」をも含ませるなら、より適切に「〇〇を理由として意識している」こと — という一つの出来事として存在するからである。

**5B)** これはまた、(リバータリアニズム陣営内部で) 現在版の「行為者因果説」に対して語られているところでもある。R・ケイン(Kane 1989)によるなら、「行為者因果説」もたしかに行為者の自発的な行為を「理由」に基づいたものとして説いてい

る。しかし、その「理由」(性)を「出来事ではないもの」「非-生起的な(non-occurrent)もの」と捉えている。であるがゆえに、因果系列から独立したものとして自由が確保されることにもなるのであるが、しかしケインによるなら、こうした理由性了解は「説明条件」――

「行為者が究極的に責任をもつ自由な行為は、行為者の産物である。換言するならば、「なぜ他ではなくこの行為がいま・ここで生じたのか」という問いに満足のかたちで我々が回答する仕方で行為者によって引き起こされるものである。」(225f.)

――を満たさない(228)。ケインによるなら、理由性は――行為を生起させるものとして――「一定の理由をもっていること(*having of certain reasons*)」であって、それはそれ自身(「いま・ここ」という特定の時点性・位置性をもつ)「一つの出来事あるいは生起」(229)である。

しかし、この「理由をもっていること」が(それだけで)行為を引き起こすというのでは、その行為は――私のなかの(「或る理由をもっていること」という)出来事が「原因」であるのであって――私を原因とする行為とは言い難い。私見では、ケインが「努力(*effort*)」を強調するのはその故でもある。「理由」性が結果(行為)を引き起こすとしても、それはいわば、――(単なる)「動機」の場合はそう言えようが――直接的に結果を引き起こすということではなく、その「理由」性に従おうという「努力」を介してなのである。「努力」はひとまず言えば「私の」努力である。そうすると、厳密には、「行為」の原因は「理由」性そのものではなく、この「努力」だと見ることができる。

しかしながら、さらに、この「努力」はどのようにして作動するのかとも問える。「両立論」であるなら、そのさらなる原因として「性格」を語ってくるであろうが、ケインはそれを峻拒する(cf. 234)。(ここは、「仮にそのように努力が引き起こされるとしても」という暗黙の容認が在るとも了解できるが、)ケインはここでむしろ「努力の終結(*termination*)」(cf. 235)を語る。したがってケインによるなら、「行為」の原因はこの「努力の終結」である。しかしそれは同時に、いわば「理由性」のエポケー状態を解除するという内容のものであって、その限りで、――「努力」を介するのではあるが――「理由」性が原因となるとも言うる。

(「エポケー状態」は一つの持続状態である。したがって、狭義のいわば点的である「出来事」ではなく、「出来事」を広義に解して、そのうちの)まさしく「状態」である。これはそれ自身として分析されなければならないであろう。こうした「状態」性は普通にも原因として挙げられるところである。たとえば「空腹」なので「食事をした」というかたちで。しかしこれは、或る出来事が或る瞬間に始まるとして、それを始動させる原因として一定の瞬間的出来事が在るとして、それとは別の原因性であ

るとも考えうる。そうするとそれは一つの「傾性(disposition)」でもあるのであろうか。別途の検討が求められるとのみここでは述べておく。)

しかし他方、ここで「その努力の終結(そのもの)はどこから来るのか」と問いうる。その場合ケインも結局「主体」を語らざるをえなくなるように思える。実際2002aでは、

「この小論で提示している因果的非決定論的理論は、(非出来事的あるいは非生起的種類のものではないが) 行為者因果を要請する。行為者が、非決定的な自己-形式的選択を引き起こすあるいは産出するのである。そうするという努力を為すことによって。」(239)

とも語られている。

またR・クラークは、自らの立場を「穏健なリバータリアニズム」と呼びつつ、「別の行為者-因果的説明」—「因果的な行為者-因果的見解(the causal agent-causal view)」と名づけられている—として、「自由な行為の産出の説明において出来事因果と行為者因果とを融合する(mixes)」(1996-27)ことを試みている。そして、(これは我々のターミノロジーとも言うるが)「説明論」として、「行為者(因果)」ということは、「なぜ(why)そう行為したのか」ではなく「どのように(how)行為したのか」という問いに答えるものだともしている(49)。

ここで議論を(さらに)展開させるなら、クラークの場合は「説明論」ということでいわば別の議論平面へと移行していく—であるから、ここで拘っても半ば無意味なのであるが—のであるが、これと異なってケインは同時に、端的な「行為因果論者」であるオコナーとの違いの明示として、「行為者」という「実体」に即して、引き続き次のようにも説いている。

「行為者は持続する実体である。……しかし、そう言うことと、行為者の(……自由意志を含む) 生(Lives)は……状態・過程・それらを含む出来事の見地で説明されるはずであるとする因果的非決定論者であることとの間に不整合は存在しない。」(2002a-241)

さらに、—両者共に科学的知見にも依拠しているのだが、いわば物理的過程の事柄として—自由意志と関わらせていわば単純に「創発的特性」を語るオコナーとの違いとして、

「或る種類の創発〔態〕<sup>1</sup>(それは、現在では自己-組織的システムのなかに認められている)が自由意志にとって必要である。私が弁護している因果的非決定論的種類の自由意志にとっても必要である。……しかし、自己-組織的システムに特徴的なこの種類の創発〔態〕はそれ自身で非生起的あるいは非出来事的種類の因果性を含まない。というのは、全体とそれに含まれる部分とは様々なレベルの

---

<sup>1</sup> 以下、引用文中の〔 〕(きっこうカッコ)内は本稿筆者の加筆である。

複雑性をもつ有機体の〔それぞれの〕状態・過程であるからである。」(241f.)

ここは、一「全体」ということで一我々が先に簡単に触れた「実体」ということに関わるところであるが、「有機体」（という「実体」）が創発的「状態・過程」であるとして、それがいかなるものかということの解明がさらに要請される場所である。ケイン自身はここで、そのオコナーの「〔それ自身〕非生起的因果性〔をもつこと〕を必要とするというより強いかたちの創発〔態〕」を批判して、「部分に対する全体の全体論的あるいは下向的因果のための能力をもった或る種の創発〔態〕が自由意志のためには必要であるという論証は、非出来事的種類の因果の必要性を証示しはしない」(242)と述べるのみで、この「解明」を試みてはいない。

最後に言及する「硬い決定論」は、この論点から見ると、端的に「実体性」概念を放棄するものであろう。しかしその場合、帰責は何に対してなされることになるのであろうか。しかしまた、日常的にも「罪を憎んで人を憎まず」という言い廻しが在る。「憎んで」帰責するのであるとするなら、それはいかなる帰責であるのだろうか。（「人」と異なって）「罪」とは「出来事」（あるいは「状態」）である。

先のデイヴィッドソンが主張したように、この「理由」性が同時に因果性なのであるが、しかしながら、それが一般的な因果性である限りではそこに（は）「自由」が存在しないことにもなる。換言して、その理由事態が行為を一義的に決定するだけである。（性格形成過程に「自由」を確保する「両立論」では、「理由」性が一義的規定要因であっても、性格によってその内容が規定されるとして、その性格（形成）性のうちに「自由」が確保されている限りで、この事態は問題的とはならないが、）そこで「リバータリアニズム」は、理由性—行為の関係を一般的因果関係とは異なるといわば特殊な因果関係であると捉えようとする。

その一つの在り方は、言うとするならライプニッツ主義である。ライプニッツに「理由は必然化する(necessitating)ことはなしに傾かせる(incline)であろう」というテーゼが在るが、これを採用するかたちで、ここで非-「必然化主義(necessitarianism)的」因果概念、言うとするなら「傾向性主義」が導入される<sup>50)</sup>。すなわち「理由」事態は、（特定の）行為を結果する傾向に在るといふかたちで行為と因果的な関係をもつが、それは一般的なものと異なって一定の幅をもつとされるのである。<sup>51)</sup>しかし我々は、この立場には懐疑的である。その「幅」の範囲内で理由性が（特定の）行為を結果する（通常の）場合も在るが結果しない場合も在るといふことになるのだが、そこには両者を分かつさらなる要因の存在が予想されるからである。たしかに、「傾かせる」だけであるといふことはそこに非決定性の余地が在るといふことなのであるが、そこに別の要因が作用して、それとのいわば共同においては行為・非行為が一義的な規定において生起すると考えられるからである。「別の要因」として端的には「性格」が考えられる。

**5 C)** これは、「自己完結的原因」に対する「惹起的原因」として古代哲学において語られているところでもある。(近藤 2005-138 参照)

**5 D)** 上のクラークは、

「[行為の] 決定が自由に為されるとき、それは理由のために(for reasons)為される。そして、行為が理由のために為されるということは、部分的に、行為者がそれらの理由をもっているということによって、それが或る特徴的な仕方で引き起されるということに在る。」(Clarke 2000-21)

と説きながら、この点は — 厳密には「部分的に」ということを削除しなければならないであろうが — 「両立論」と一致するところであるとする。しかし彼は、リバタリアニズムとして、これに加えて「非決定性」を要請する。そして、それを「熟慮の過程のより前の時点で」確保する考え方 — 我々から見ればこれは、性格形成過程(という「より前の時点」)で非決定性を導入する(ヴァージョンの)「両立論」と発想を一にするものである — を「非-行為中心的リバタリアニズム」と呼んで退けて、「行為-中心的リバタリアニズム」として、それを「まさしく行為を決定あるいは遂行する時点に」置く。(ibid. -23)

しかしこの立場は、当の「引き起こされる」という因果の事柄を「確率的」なものとする — 決定をいわば理由=因果-決定的(その点で統御されている)かつ非決定的(その点で自由である)とする — ことに大きく依拠するものであって、我々は容認することができないものである。我々は、次段落で述べる「もう一つの在り方」の方が優れていると考える。

ただし、クラークの主張は、— 「両立論と両立しない」いわば伝統的なリバタリアニズムを「過剰な形而上学的コミットメント」をもつものとして退けて(2000-21) — 言うとするなら説明論的スタンスを採るものである。したがって、その説明論としての妥当性を吟味しなければならないのであるが、本稿ではそこまでは立ち入らない。しかし、その場合でも、確率的因果性への依拠は — それ自身一種の「形而上学的コミットメント」でもあって — やはり問題的だと我々は見ている。

もう一つの在り方は、言うとするなら「理由の複数主義」である。これは「理由」が複数であることを説くものであるが、日常的にも「・・・」(r1)なので「・・・」(a)するか、「・・・」(r2)なので「・・・」(b)するかといった「あれかこれか」ということがごくありふれて経験される場所である。この場合、(各)理由と(各)行為との関係が一義的決定であっても、— そもそも行為は一つなので — 複数の理由性のうちの一つが作動するのであって、そこに一つを選択して作動させるという「自由」が存在することになる。

しかしながら、その「選択」(そのもの)が統御されたものであるためにそれ自身 — 「な

ぜそちらの方の理由に重きを置いたのか」という問いに答えうるために — (より高次の) 理由に基づく必要が在る。そして、それにも複数のもの (r3 と r4) が在りえ、さらに「r3 か r4 か」という選択の理由が問われてくることになる。そのようにして無限に遡行 (後退 (regress)) することになる。この無限遡行を回避するのであれば、どこかで — 理由遡行中絶的に — 理由に基づかない選択が在るのでなければならない。「究極的选择」と言われることもあるが、それ (自身) は — 非決定性ではあるのであるが — 統御性を欠いたものである。

リバータリアニズムは、「自由」を確保するために、行為はどこかで — それは、遡行していった先の或るレベルでなく当の最初のレベルであっても構わない — この「究極的选择」を含むものとする。しかしそれでも、行為が一応「理由」に基づくものである限りで、 — 「なぜその行為をしたのか」という問いには答えを与えるものとして — この選択行為は統御されたものでありうる。<sup>5E)</sup> しかしそれは、(そのままでは) 我々の言う「説明論」として「統御」性を確保するものではあっても、「存在論」(「形而上学」) としてはまだ問題性を有すると言わざるをえないであろう。

**5 E)** ここは R・ケイン (Kane 1989) を念頭に置いている。我々のここでの議論との関連で言うと、そのポイントは

「先行する動機・性格はいずれかの道を行くことの理由を提供しはするが、行為者がいずれの道を行くであろうかを説明するという意味で決定的な (*decisive*) 理由を与えはしない。もし理由が決定的であるなら、我々がいま考えている種類の葛藤が存在しないことになるであろう。」(235)

として、「葛藤」という心的事実に即して、そのなかでなされる「究極的な」「選択」を説くことである。それは、ランダムなものとして非決定性のものであるが、他面「無理由だ」ということにもなりうる。それは、そこで「統御」性が欠如していることにもなりうるのであるが、ケインは — これもポイントとなるところであるが — 「理由」を熟慮した後の究極的选择である限りで、そこに選択の「理由」性を確保することができるという。その場合の「理由」は、さらにその理由を重視したことの理由を伴うものではない。(その限りで選択は無理由となる。) しかしケインは、「なぜそう選択したのか」という問いに対しては、この理由を挙げることができるとする。「説明」としては、これはいわば「自己-説明的 (self-explaining)」となるのであるが、ケインは

「行為がこの仕方では自己-説明的であるときにのみ、私が思うに、後退が避けられ、究極性が確保される。」(246)

と説きつつ、サルトル等の「フランスのリバータリアニズム」(246) を援用して、説明論としての妥当性を主張する。

これがリバータリアニズム系「自由論」の現在の大勢であると言っていいと思う。しかしながらここで、諸「理由」間の選択は果たして本当に非決定性のものであるのかと（再度）問われてくる。ここには、「両立論」が説くように — その場合、肯定的にであるのだが — 「性格」が規定要因として効いているのではなかろうか。「リバータリアニズム」にとっては、これは「自由」の廃棄として否定されるべきところである。ここでケインは、「性格論」として、「両立論」が説く（自己）形成された性格に基づく — したがって、その意味で決定性の — 選択ではなく、（新たに）性格を形成していくことになる選択を語っている。いわゆる“SFA”（「自己-形成的行為」）の論である（cf. Kane 2002a-227 etc.）。しかしこれは、規範（倫理）的主張であっても、自由論そのものとしては問題をもつと我々は考える。

こうした選択は、換言するなら、（性格に基礎をもつ）欲求から独立した選択である。カントであるなら、そうしたものとして道徳性が規定され（それが「自律」であるとされ）ているとも了解できるが、ここで想定されるのは、いわば理性的欲求からも独立したものである。（カントの晩期宗教論にも — 善・悪に対していわば等根源的である（悪を選ぶ場合「根源悪」である）自由として — こういう側面を認めることができるが、それは、言うとするなら実存（主義）的選択であろう。ちなみにキリスト教（道徳）神学で見ると、これはK・ラーナーの「根源的選択[根源的決定] (optio fundamentalis)」を想起させるものである。）そういうものとして、それは統御性をもたぬものであると我々は考える。

こうとりあえず言わなければならないのであるが、ここは我々としてはさらに議論できると考える。そのためには、リベットの主張が惹起した、「自由」の意識性をめぐる考察が必要であると我々は考える。

## 六 「意図」性をめぐって — 「理由」性と意識性 —

しかしながら、「理由」は「理由」としていつ意識されるのであろうか。リベットの有名な実験報告・解釈では、「自発的な行為に繋がるプロセスは、行為を促す意識を伴った意志が現れるずっと前に脳で無意識に起動します。」（リベット 2005-159）ということであった。ここで言う「行為を促す意識を伴った意志」というのは当然「XXしようという意志」のことであろう。それが「YYなのでXXしようという意志」であるのなら、その「理由（YY）」の意識も当然、行為始動の後であるということになる。

リベットに従うなら、「理由」性という事態は、行為に対して事前的に成立するものではないということになる。「なぜあなたはその行為をしたのか」という（過去を問う）問いに対する回答として「何々なので」と「理由」が提示されうるのだが、— 「回答」は

事後だとしてそれは事前に意識されているものの事後的表明であるということではなく  
— そもそも理由の意識が事後的であることになるのではなかろうか。

しかしこのことは、いわゆる計画的な行為という（日常的）観念とは明らかに矛盾する。「計画的」ということは一定の目的に対して意図的に適合的な手段（行為）を決めていく — ここに「合理性」が在る — ということであると換言できる。この「意図性」はたしかに、「・・・を意図している」という一つの心的出来事（事態）として心的出来事一般（あるいは「志向状態」一般）のかたちで扱うこともできる。しかし、「計画性」という目的—手段関係の場合<sup>6A)</sup>、単純に心的出来事一般としては処理し切れないところが在る。

**6A)** ケイン (1989) は、おそらく行為の「意図」性を強く「目的」意識という側面から見てであろうが、自らの「非両立論」(＝リバータリアニズム)を、その点を明確化するものとして (Watson, G. の用語を援用して (221)) 「目的論的理解可能性の理論 (Teleological Intelligibility theories)」(221) として説いてもいる。

この関係性に対応するかたちで、「意図」について「近接的 (proximal)」「遠隔的 (remote)」の別が語られてもいる。<sup>6B)</sup> 両者は、後者として措定される「(最終) 目的」を実現するために前者として一定の手段行為がなされるという関係に在る。我々は、リベットの言うように「事後的」となるとしても、それは、このうちの「近接的意図」だけであると考え。「(最終) 目的」は事前に意識されていて、その意識のもとで、それに繋がる手段的行為が始動され、その方は事後的に意識されるということではなかろうか。リベットの主張と整合化するのであれば、このように、「手段」の方は事前的には無意識的であるが「目的」は事前的にも意識的であるとしてとして「統御」性を確保することができる。

**6B)** Clarke 2000、Mele 2005 等参照。

同時に、「手段」が事前的には無意識的であるということは、手段的選択肢そのものが事前的には意識されないということでは必ずしもない。事前的には意識されないのは一つの選択肢の選択である。たとえば、空腹を満たそうとして、その「目的」を実現するための「手段」として「カレーを食べる」か「ラーメンを食べる」か（等々）と諸手段（行為）が意識されて、しかし気づいてみれば「カレーを選んでいた」ということなのである。そして「なぜカレーを選んだのか」と問われるなら、「空腹を満たすために」といういわば究極「理由」を挙げることも同時に「カレーを食べたかったから」と（いわば自己-理由提示的（5E参照）に、あるいは「カレーの方が安いから [安いと

いう理由で]」と) 明瞭に言うこともできるのである。<sup>6C)</sup>

**6C)** 以上は、A・メレの議論を踏まえたものであるが、彼自身は、「自由論」として、「持続する意図」という観点を提示している (Mele 2005)。こう説かれている。

「自分がよい理由であるとみなすものを理由として、或る行為者が  $t+n$  時点で  $A$  することを  $t$  時点で決めたと仮定しよう。他の点で同等であるなら、 $t+n$  時点で事態が自分が予期した通りであり、 $A$  することが最善であるだろうと合理的に信ずるなら、 $t+n$  時点で  $A$  するという自分の意図を放棄することは合理的でないであろう。」(393)

それゆえ、

「 $t+n$  時点で事態がどうなるであろうかに関する予想をもって  $t+n$  時点で  $A$  することを  $t$  時点で決めている行為者は、 $A$  するという自分の意図を  $t+n$  時点に至るまで保持する」

という「メカニズム」を人は有していると考えられる。つまり、

「他の点で同等であるなら、このメカニズムをもった決定を-行う行為者は、このようなメカニズムを欠く同じ非決定論的な世界の決定を-行う行為者よりも、後で何をするかに関してそれより前の時点でより大きな統御を行使することができる。」

が真である。(以上、393)

この(「意図」を持続させるという)「メカニズム」を持つ行為者は、一面では、常に意図を、したがって行為を変えろという行為者に比べるなら、「自由」が少ないとは言いうる。その一旦決められた「意図」によって行為が決定されているからである。その意味では、さらに「他行為可能性」がそこでは欠如しているとも言いうる(cf. 397)。しかしメレはこの「意図」を、(決定論的)原因性の点で「近接的(proximal)原因」と呼んでいる(397)。そして、さらに遡りうる「原因」— いわば「遠隔的原因」— との間には非決定性が在ることをも示唆している。たとえばこう語られている。

「穏健なリバータリアニズムによるなら、基礎的に自由な行為 — 行為が遂行されるその時点で行為者が別様にも行為しえたという自由 — というものがない世界においても、自由は在りうる……。私が考えている種類の穏健なリバータリアニズムの見解によるなら、自由な行為の近接的原因がその行為を因果的に引き起こすとしても、その行為は、それが自由であることに関して、因果的連鎖においてさらに遡る決定論的因果が不在であるということに依存している。たとえば、 $A$ しようという或る自由な決断は、行為者が熟慮に基づいて、直ちに  $A$  することが最善であろうという信念を獲得することを含む何かによって直接的に決定論的に引き起こされものだと言いうるが、しかし、その信念獲得の出来事は、非決定論

的に引き起こされたもので在りうる。」(397)

我々は、ここを — 「原因」を「意図」の側面から見て — 先のように目的—手段（遠隔的意図—近接的意図）という構造的性を説くものとして解釈できるとも考えたのであるが<sup>1</sup>、それは必ずしも“忠実な”解釈ではない。（ちなみに、「意志することに関して人が自由であるケースが存在する。それは追求されるべき目的として遠くの(*remote*)善を選択するときである」と説くロックの主張も、この目的—手段関係を説くものとして理解可能である。ただしそれは、「意志するか否かという点で人は自由であるか。これに対して次のように答えられてきた。多くのケースにおいて人は、意志の作動(*volition*)という行為を抑制する点では自由ではない、と。彼は自分の意志の行為を必然的に実行(*must exert*)し、そのことによって提案されている行為が為されたり為されなかったりする。」と述べた後、「しかし、それでも」として語られるものである。そして、「ここでは人は、提案されている事に、それがそれ自身で、そして帰結の点で本当に自分を幸福にする本性のものか否かを吟味するに至るまで、賛成あるいは反対に向けて規定されることから自分の行為を選択することを延期する(*suspend*)ことができる。」と続けられている。(1959-352f.)我々が「として理解可能」と言うのは、— 厳密に言うなら「帰結主義」的に見ることに限定していることになるが — このうちの「帰結」をまさしく「遠くの」帰結として、そしてそれが「目的」として措定されていると見てのことである。)

ちなみにMele 2006 はリベット批判の論稿である。批判として、

「次のことがまだ未決である。すなわち、550 ミリ秒前に被験者が意識していないというのは、意図の獲得あるいは決定の遂行ではなく、促し(*urge*)あるいは欲求(*desire*)の獲得である [に過ぎない] のではないかということが。」(192)

と問題点提起がなされているが — そして、そこでも「遠隔的意図」「近接的意図」が語られているのだが — Mele の議論を手がかりにしてここで我々が行った検討は、これとは独立である。Mele 2006 論稿については別途検討の必要が在るであろう。

このように言えるとしても選択そのものは無意識のものである。その限りで、選択そのものには「統御」性がないと言いうる。しかし、選択に先行する目的および — これとの関係で「理由性」というかたちで「熟慮」を伴って — 手段的諸選択肢は意識されているのであって、そこに、「幻想」であるとしても、リベットに従うなら事後的であるが「自分が選択したのだ」という（「自由」の）感覚も出てくるのであると考えられる。

（ここで、言うとするなら「意識主義」を排して、「無意志的選択」（という選択そのものの無意識的統御性）が説かれる場合も在る。<sup>60)</sup>しかし我々は、それは一種形容矛盾

<sup>1</sup> Mele 1992 では（文字通り）「遠隔的(*distal*)意図」「近接的(*proximal*)意図」が語られている (Mele 2006-191 参照)。

であると考え。そうした「無意識的選択」なるものは在りえない。たしかに人間（という有意識的存在者）の場合、— リベットの言うように選択そのものの意識は「事後的」であるとしても — 諸選択肢を事前的に意識しているというところに意識的選択（自由）という感覚 — たとえ「幻想」であるとしても — が確かに伴われるが、これを意識をもたない存在者にまで拡大して（端的に）無意識的な選択性を措定するのは — 一種“擬人化”として — 誤りであろう。「前稿」では、大庭健のような「自己組織性」系の「自由論」についてこの擬人化の疑いを呈しておいた。）

**6 D)** 「前稿」では Velmans, M. の名を挙げたが、ここでは端的なものとして Suhler/Churchland 2009 を挙げておきたい。

「熟慮における諸理由の相互競演(interplay)は、理由はそもそも理由であるためには意識的でなければならないので透明(transparent)である、そうでなければ単なる因果である」

という（「カント的」）見方を退けて(345)、「我々が論証したい一般的結論」として端的にこう述べられている。

「無意識的過程は一つの強固なかたちの統御を支えうる。」「意識は統御のための必要条件ではない。」(341)

そして「無意識的統御」の存在の具体的証拠事例として、「ヴァイオリン奏者やバスケットボール選手によって示される自動的行動」が挙げられている(345)。

これは我々の主張を否定しうるものであるが、反論として、そうした「奏者・選手」達もそもそも人間であって、かつ、瞬間瞬間の「行動」は無意識的であっても、或る楽曲を（通常は：うまく）演奏する、試合に勝利する（あるいは、もう少し絞って得点をあげる）といったことは意識されているであろう、と言いたい。先の言い方を用いるなら「遠隔的に意図されている」のである。そして、その意図のもとで個々の行動が無意識的になされうるのである。たしかに、これは自分の行為を「統御」しているとは言えるが、それはいわば（一連の）行為全体としてであって、個々の行動が個々に「統御」されていることを保障するものではない。個々の行動について — それをまさしく行為として — 「統御」を語りうるためには、やはり（諸選択肢間の）「熟慮」、つまり「意識」が不可欠であろう。しかし、それが不在であるとしても、行為全体としては意識的「統御」性が成り立っているのである。（我々はここでさらに、（我々が言う）「統御」的行為として、個々の（手段的）行為についても「熟慮」がなされている場合と、全体的＝究極的には目的が意識されているが、個々については無意識的である場合 — 先の「カレーを選ぶ」という例で言うなら、たとえば「昼食はいつもカレーと決めている」というかたちで「カレー選択」がルーティン化されている場合はこれに近いであろう — との二種を区別することができる。）彼らの主張はこの点が明

瞭でない。仮に、遠隔的意図（目的設定）＝意識も「統御」性に必要ないというのであれば、端的に機械の動作であっても（言うまでもなく、機械操作者によってではなく自ら）統御されたものであることになるであろう。<sup>1</sup>

**中間報告的主張：リバータリアニズムの可能性** これまでの議論を踏まえて、ここで我々として（第三者的に言えば「論点」を形成させるべく）一つの「主張」をしておきたい。リバータリアニズムが現在最も意を砕いているのは、— 単なる「ランダム性」、あるいは、伝統的に言われる「無差別の自由」を超えて、日常的語義での「自由」を確保するための — 「非決定性」と「統御」性との両立である。（誤解はないと思うが、これは「両立論」へと（自己）展開するものではない。「両立論」が「両立」化に意を砕いているのは「決定性」と「自由」（そのもの）とののである。）しかし我々は、それは、「統御」そのものに「非決定性」という成分を含ませるといふかたちでは不可能であると見る。「統御」とは — 換言すれば「理由に基づいていること」であって — 「理性的規定」と換言できるのであるが、それが理性的であっても「規定」とはつまるところ「決定」であって、そもそもそれは「非決定性」とは両立しえないからである。

たしかに、端的にはカントがそうであるように、（実践）理性性＝自由という等置のもとで、「理由」が内容的に道徳的なものである場合、それに基づく選択は「自由」であると説かれる。ここで語られる「自由」は「自律」である。それは — 日本語訳に依拠して言うことになるであろうが — 「律（せられている）」という「決定性」状態であるが、同時に「自律」として自己決定であって「被決定」ではないという訳であるが、それはいわば「理性」を主体（行為者）として前提するものである。しかし我々は、当の対象である「行為」の主体は「意志」であると考えている。そして、カントではさらに「意志」が純粋なものとして理性と同じであるとされるわけであるが、我々は「意志」にとっては「理性」も他者であると考えている。（カントでは意志の他者は感性（のみ）であって、「純粋意志」とはもっぱらその感性から独立であることである。我々からすれば意志が純粋であるとは、理性からも独立であることである。）<sup>6E)</sup> そして、意志の自由は、その発動（選択）が「ランダム」といふかたちで非決定であるところにしかないといふ我々は考える。

**6E)** ここは、神（の世界創造・摂理）に関する“intellectualism”対“voluntarism”という神学的議論と関わらせることができるところである。ちなみに、ここでの我々の「意志」観は近藤のそれ（3A参照）と対立するものである。

これに対しては、「硬い決定論」が、意志の発動（選択）は（他による）決定性のもの

---

<sup>1</sup> デネットのタームを借用するなら、無意識的統御の説は「デザイン・スタンス」を「インテンショナル・スタンス」と取り違えるものだとも言えよう。

であり、それが「非決定だ」と見るのは「幻想だ」と批判するであろう。しかしそれは、ランダム性がそもそも不在であるというまさしく「決定論」を前提としている。ここは逆に、我々の方は「ランダム性」の存在を前提していることになるのであるが、であるから、「ランダム性」の存在・不在が決定的に重要な論点となるのだと説いているのである。

しかし他方、そこで「統御」が放棄されることには必ずしもならない。選択肢が理由を伴って意識されて、それらの間で「どれを採るべきか」というかたちでなされる「熟慮」は残りうるからである。その「熟慮」が在る限りで、— 最終的にどれが選択されるかは意識的事柄として言うなら「(純粹な) 決断」となるのであるが — 選択は単なるランダム事象ではない。我々は、この「熟慮」性をもって一つの「統御」性であると主張したいのである。(であるから、無意識的な有理由的選択の論を退けたのもある。)

これに対して、そうしたものはいわば「統制」と「非決定性」とが外的に結びついていただけであって本当の「統御」ではない、という異論が予想される。しかし、そこで想定される“本当の”「統御」は、(余すところなく) 完全に「理由」によって(自己) 規定されていることであろうが、それは — 無限遡行に陥るものでなければ — 特定の「理由」(たとえば「最善となる」「普遍化可能である」といった) に拘束されることである。

(それをカントは「自律」だとしているのである。)しかしそれは、いわば「内容」を選択性にもちこむことによって結局(内容)「決定性」のものとなることである。「行為者因果説」は別種の因果として「行為者(自我)に発する因果」を語るのであるが、「統制」性成分が不可欠だとして、そこに一定の(理性的内容の)決定性はそれ自身が自発性であって、そこに自由が在ると強弁されるのである。

これに対して我々は、「ランダム性」という非決定性と、「理由」を意識して比較・考量しているという「熟慮」性とを相対的に相互に別の事態として確保して、そこに、両者の全体として=熟慮を経た上での決断というトータル過程として、日常的意味での(「統御」性をもつ)「自由」(に近いもの)を確保しようとしているのである。

そうだとすると、ここで論を(仮説的に) 一步進めてみたい。これは、「熟慮」性を別個の事態として措定することを可能とするが、そこで「熟慮」性のみで「自由」を規定することも不可能ではなかろう。すなわち「統御」性のみの「自由」である。しかしそれは、言ってみれば(純) 理論的な統御性である。「硬い決定論」でもこれをもつことができるであろう。というかむしろ、ポイントは自由の「主体」であって、決定論・非決定論横断的に因果性について「出来事因果説」を採って(実践的=行為的)「私」を解消(し、しかしなお「主体性」を想定)するとき(共通に) 出てくる事態としてこの理論的統御性が在ると言えるかもしれない。たとえばカントの言う「統覚」<sup>1)</sup>はそういうものかもし

---

<sup>1)</sup> ここはとりあえず(問題点の指摘としてのみ) 述べるところである。カント(自由論・自我論) 解釈としては、この「統覚」について(も)、「経験的」「超越論的」「純粹」の三種のものを区別しつつ、「超

れない。これに即しても言いうるところであるが、それは換言すれば「自己意識」であると見ることができるかもしれない。「自己意識」のもとで、意識の作用は私の事態として意識されるのである。<sup>61)</sup>

**6 F)** ここから「自由」(そのもの)を考えていくのであるなら、結局「(自己)意識」が問題となる。この点から見るなら、たとえば茂木健一郎が(実質的に)「意識」の問題として「自由」を考えていることも了解可能となる。この点について「前稿」を参照頂きたい。ただし「前稿」では茂木自由論について否定的に關説した。これに関連づけるなら、本稿のように(さらに)考えるのであるなら肯定的にも了解できるということである。

しかし(さらに)、「統御」は実践的に「意志」の事柄であるとも考えられる。であるから、その「意志」の「決定」(そのもの)について、— 理性的決定として — 「理由」を伴った「決定」が語られるのもあろう。しかし我々は、それは被決定として「自由」を損なうことになるを見た。そして、被決定性を免れるためには逆にそれは「無理由」のもので(も)なければならぬと見た。換言すれば「ランダム」ということである。しかしながら、それだけではやはり「自由」の日常的観念とは齟齬をきたす。それゆえ我々は、「理由」の熟慮に引き続いて「決定」が生じるという過程をトータルに見てそこに「自由」を確保したのでもある。この「引き続いて」ということは、いわば「それからの論理的帰結として」ということではない。であるから、熟慮の後、「理由性」とは独立したかたちで「決定」が生じるのである。

そもそも意志決定(そのもの)について統御性を語ることは、理由性=熟慮性という意味での統御性を越えるものでもあると我々は考える。意志決定は(少なくとも同時に)実践の事態であるのに対して、熟慮性はそれに対する理論的事態である。(このように両者は異種の<sup>62)</sup>であるので、そもそも前者は後者の「論理的帰結」ではありえないのである。) 実践的事態においては(外部)非決定性(あるいは非・被決定性)が求められるのに対して、理論的事態ではそれは要件としない。「理由に基づく」ということがそれ自身決定性の事態であることに加えて、その「理由」は与えられるものであっても構わない。(外部)非決定的に自らが措定したものでなくても構わない。熟慮性という理論的事態は、あくまで理由を意識しているという事態である。「考えることは自由である」という — たとえばストア派的な — 意での「思想の自由」もそうした事態であると考えられるが、日常的にもそれは、非決定的に想念(考え(thought))を展開するといったものとして了解されてはいないはずである。「想念」を抱いていることだけで「自由」で

---

越論的哲学」ということ(そのもの)にまで分析を加えて検討する必要が在るであろう。そうだとすると、「統覚」が理論的主体であるとして、しかし、これと(実践的観点で言われる)「行為する主観」とはどのような関係に在るのであるのか、という問いをも付け加えておきたい。

あるはずである。<sup>1)</sup>

しかし、このように理論的事態として明確化するとして、ここで「さらに」として、このトータル過程をまさしく一つの過程とすべく、上の理論的主体性が「意志」過程を包括しているという事態を想定してみたい。この「主体」(自身)が(実践的に)意志決定しているわけではなく、その限りで「意志」は他者である。しかしそこに、理論的主体が「意志」による特定の「決定」(過程)を意識しているという(理論的)事態の存在を考えたい。<sup>6C)</sup>(リベットの主張を受け入れるなら、この「決定」の意識は事後的である。しかし、そもそも「理論的(theoretical)」とは「見る(theorein)」ということであって、本質的に事後性をもつ。<sup>6D)</sup>もつぱら意志決定過程に即して語られてきた「行為者性(agency)」概念を引き継ぐのであるのなら、それは — “agency” はもつぱら「行為」の文脈で「行為者性」と訳出されるのであるが、この文脈性を弱めてこれを端的に「主体性」と了解して — この理論的主体のものとしてでなければならないとも考える。<sup>6E)</sup>

**6G)** このトータル過程を内含する「主体」というものを措定するなら、それはいわば(時間的に、持続統握的な)「広い(あるいは端的に時間的に言って:長い)自己」とでも言う。これは、(ストア的「行為者性」の解釈として)近藤が提示する一方での「大きい自己」、他方での「深い自己」に対する第三のものである。(「行為者因果説」が想定するものがいわば「小さい自己」(近藤)(=短い自己)であるとして、これにも対比するなら、第四のものである。)

氏の関連する記述は以下の通りである。

「Brennan は、ストア派の両立論において典型的に見られるような大きな自己の捉え方が、古代後期に小さな自己の捉え方へと転換した後、小さな自己の捉え方が現代に至るまで続いていると考えているようである。しかし、現代の決定論と自由意志の問題をめぐる議論においても、ストア派の運命論・両立論とそれに対する批判の間で見られたような自己の「大きさ」についての考え方をめぐる対立が、同じように続いていると見ることができるのではないだろうか。例えば両立論者である Frankfurt は、行為者が「同化(identify)」ないし「コミット」している欲求群が (Susan Wolf の言葉を用いると)「本当の/深い自己(real/deep self)」そのものであり、それに合致しているとき行為は自由でありその責任を問うことができると論じている。このように豊かな内実を与えられた大きな自己の捉え方に立脚する両立論者に対して、非両立論者は、あるいは「行為者因果」の

---

<sup>1)</sup> 以下の記述とも関わるが、ここで、G. Strawson(2003)の次の言だけ挙げて、「心的行為」を端的に通常の(物理的)行為と類比的にみなす(そして、そこから「(心的)行為者性」を想定する)ことを問題点して考察することを要請しておきたい。「こう思えるのだが考え(thought)は、しばしば生じている(happening)にすぎない事柄である。そして考えの通常経験のこの受動性ないしは非-行為者性的本性は……」(239)

導入によって、あるいは「自己形成行為」〔ケイン〕の導入によって、さらに究極的な — したがって小さな — 「本当の自己」にまで遡ろうとするものである。」  
(2006-42f.)<sup>1</sup> (これに加えて3Aも参照して頂きたい。)

**6H)** 「事後性」だけを言うならP・S・ストローソンの「反応的態度」の重視も同様である。ただし、ストローソンが「責任」(一道德)を問題としているのに対して、我々はあくまで(一種の)「自由」を問題としている。また、ストローソンの発想の延長線上に在るとも言うフランクファートとも我々は異なる。彼の場合、同様「事後的」事態として自らの(第一次的)「欲求」への承認に「自由」を見るのだが、この含意を我々はおもたない。我々の言う「理論的主体」は、自らの意識内容をまさしく「自らのもの」として把握しているという事態であって、その内容への肯定的コミットメント(同一化)ということを含んでいない。

**6I)** 先の記述との関係で言うならそれに引き続いて述べることになるが、この「主体性」は意識の統一性 — 自己意識というかたちでの意識の統一性 — とも換言しうるであろう。これを(いわば理論的)「自由」(意識)とも等置するとして、それについても「幻想だ」とも語られかもしれない。しかし、ここ(自己のものとして見るという統一性)から見るなら、それは「幻想だ」と言うことがいわばカテゴリー・ミステイクとなる事態である。それは、さらに換言するなら(或るかたちの)反照性(reflexivity)であって、— 「ないもの」を「ある」とするのが「幻想」であるとして — そもそも対応するものが原理的に存在しえない事態である。そういうかたちで、対応する事態の幻視ということがそもそも成立しない事態である。<sup>2</sup>

ここはデカルト的考察が有効かもしれない。こう考えてみよう。いま私がごちそうを食べていると思っているとする。しかし、実際はそうしたことをしていないにもかかわらず、そうしていると幻想しているだけかもしれない。夢の場合は端的にそうである。だが、それは夢としては(一種)事実である。厳密に言って(夢としてであっても)私がそうしていること(作用性)は事実である(不可疑である)。デカルト(自身)はここで(さらに)、そういう作用(cogito)を実行している作用者(res

<sup>1</sup> 「自己」の大小については「前稿」も参照頂きたい。

<sup>2</sup> ただし、脳過程には対応過程が存在するかもしれない。科学(生理学・心理学)的にはそういうことになる。しかし、そういう対応過程であるなら通常の「幻想」においても — さらには「錯覚」の場合においても — 存在するはずであって、普通に言う「幻想」とは、いわば(前-反照的な)第一次過程が「事実」と相違しているということである。たとえば(「事実」として存在する)縄を見てへびだと思ふ場合、その「思い(内容)」と「事実」との間にはズレが在るのだが、そうした幻覚に対応する脳過程は存在するはずである。実際には縄が在るにも拘わらず、二次的にそれを(見えるとおりの)「へびだ」と判断するとして、その「判断性」に対応する(脳過程以外の)実在事態は存在しないとでも言うていいであろうか。しかしまた、この「意識の統一性」はそうした意志的なものとも異なったり或る種受動性のものである。

cogitance=ego) の存在の不可疑性を語るなのであるが、我々としては、— 論の飛躍が在るとも、「直観」に訴えているとも批判されているのだが — 作用者の存在は不必要であるとする。必要なのは(私の)作用という統一性である。そして、この作用の統一性は幻想だということは在りえないのである。

しかしながら、(我々が言う)「理論的主体性」が「意志決定過程を包括しているという事態」— それが幻想ではありえないものとして確保されているのだが — は、それが「私」の意志決定過程であるとしても、そのままではいわば何者かの過程を認識的に統握しているだけである。それは、文字通り他者の過程を意識している場合となんら相違ない。(ちなみに神の場合は、すべての事態が自分のものとして意識されているかもしれない。世界の事態が自己の創造物の事態として、かつ一旦創造したものの客観的観想としてではなく、時間的に言うなら自分によって絶えず創造されている事態として意識されているであろう。(あるいは、時間がそもそも存在しないのであって、神にとっては世界進行は無時間的事態であるのかもしれない。))

したがって意志決定過程は、いわば外的に見られているにすぎない。そして、私がそう見ているという作用は不可疑のものであるが、私が決定作用しているというそのことは(二次的な)それを見るという作用の対象であって「幻想」である可能性が在る。同じ作用であっても、意志は知覚とは — まさしく意志(主体)が理論的主体の他者であることに対応するかたちで — 異なるのである。

しかし他方、(神とは異なるが、人間においても)次の事態が成立していると考えられる。確かに(常識的に言って)自分の意志の過程であっても、文字通り他者のものと同様に客観的に意識されうる。そこで確実なのは、認識する私の理論的統一性だけである。だが、それが(物理的に)自分の意志決定過程であるとき、そこに(さらに)(内感に基づく)感覚的一体性が在る。その意志決定過程は私の意志の過程であると感覚される。しかしながら、— これは再確認でもあるのだが — この感覚的一体性は、行為的統一性としていわば私が意志して決定しているという — 「行為者因果説」なら説くであろう — 統一性を与えるものではない。あくまで、私の意志決定過程であるという(感覚)認識的な統一性が与えられるにすぎない。(であるから、その決定はhappeningとして意識されるかもしれない。しかしそれは、私の内で生じた happeningとしては意識されるのである。)

(ただし、ここはもう少し厳密に言わなければならないとも考える。(いまのところ)次のようにのみ述べておきたい。ここで言う「意志決定過程」とは、たとえば(単に)「意図過程」とでもいったかたちで「することを決める」過程ではなく、その決めたことを実行に移す過程、ないしそれを含んだ過程のことである。あるいは、その意味で — 一旦決めたことを取りやめる、あるいは変更するということが在りえるが、そうしたものが在るとして、それを経たうえでの — 「最終決定過程」と換言してもい

い。そういうものとしてそれは、知覚作用が（あるいは単なる「意図過程」が）心的な過程であるのに対して、いわば心身過程である。そこから — (身体) 行為がここから始まるとして — 神経系あるいは筋肉系として物理過程が始まる場所の過程である。であるから、それは（知覚の主体である）理論的主体にとっては外部性を含むのである。（内部）感覚としては自らのものとして感知されるが、しかし、物理過程始動として — 「行為者因果説」が説くのと異なって — 「自分が」としては感知されないのである。換言するなら、自分のうちにはあるが生じている(happening)出来事としてしか感覚されないのである。しかし他方、(身体)外的な出来事とは異なって、その出来事は感覚的に「私の」としては感知される。（ちょうど「あくび」や「しゃっくり」のように。我々のタームで言う「解明」的には、それが「私が」行なうものだというのは推論の事柄であろう。アンスコムに逆らって言うなら「観察」に基づく推論の事柄であろう。しかし同時に、意志決定過程の場合、心的な「意図過程」が先行して存在しており、ヒューム的に言う、その先行過程と始動過程との継起の恒常性が意志決定過程全体の一体性の直観を与えるとは言ってもいいであろう。）そこに（さらに）、対象である（行為的）私との（理論的）統一性が在るのである。

上の「最終決定過程」というのは、ケインの「究極的選択」ということに合わせて言うなら、「選択」というかたちをとった「究極的決定過程」である。そして、そういうものとして、いわば定義的に同時にその「決定」行為へと物理過程を始動させるものである。その「決定」と異なった行為への始動が在るのなら、それは「最終＝究極的」でない。たとえば最終的に「カレー」を食べようと決めて、しかし実際は「ラーメン」選択行為が始動するということはない。ただし、リベットに従って言うなら、こうした最終決定の意識は事後的であるかもしれない。しかし、— これはリベットも認めない（であろう）ところであるが — 事後的に「カレー選択」が意識されてかつ実際は「ラーメン選択」が実行に移されていたということは — 錯覚など特殊な場合を除けば — ない。「出来事因果説」を採るなら、この「カレー選択」は無理由である。しかし、意識的選択行為である場合は、そこに至る（までの）過程で「理由」を伴った「熟慮」が在る。そして、理論的統一性としては、— 事後的にはあるが — この最終選択は — 「行為者因果説」が説くように「自分が行う」選択であるのではないとしても — 「自分の（自分の内部で生じた）」選択として意識されるのである。

なお、認知心理学等とも共同するかたちで（分析）哲学的「自己論」の展開がなされていて、そこでは — 「所有性(ownership)の感覚」とともに — 「行為者性[主体性](agency)の感覚」ということがテーマ的に論じられてもいる。これに対する「自由意志論」からの関説は（いまのところ）未見であるが、あるいはここから生産的な論究ができるのではないかとも見ている。ここでは、この「自己論」の一つの論点提起論稿ともなっている Gallagher 2000 を挙げるだけにしておく。）

**6Z)** ここは最後に読んで頂きたいと思うが、「異種的」というところから（本文中とはまた異なった観点からであるが）以下のことを述べておきたい。特に「意図的」行為という日常的観念から言うなら、「自由」とは「思った通りに行為できる」ということである。それは、さらに厳密化するなら、まさしく「行為」として — 「願ったこと」が（たとえば神によって）「実現される」ということではなく — その「思い」が原因となってその結果として「行為」が実行されるということである。これを学として把握してカントであるなら「自由による因果性」の事柄として自由行為が在るということになるし、そこに因果実行の主体を措定するなら「行為者因果説」が説かれるということなるのであるが、さてここに「異種性」ということを関わらせて考えてみたい。

馴染みの例で言っている「カレーを食べたいと思ってカレーを食べた」として、「食べた」（物理的）カレーには — いわば「カレーそのもの」という（イデア的な？）ものが在るのではなく — たとえば量的に見ても「大（盛）」「並」「小」といった差異が在る。そして、他の点でも様々な規定性が在りうる。実際に食べた「カレー」はこうした規定性（のうちの特定のもの）をもった個別的なカレーである。「大・小」程度であるなら「思い」の内容を構成していることも在るが、それがたとえばライス（部分）の形状などといったものであるなら「思い」には入っていない可能性が在る。それでも、行為実行の瞬間にはたとえば「変わったかたちのライスの盛り方だなあ」と意識されながらも「これでいい」と思えるであろうが、— 「カレー」のたとえば米粒数は或る数に定まっているのであるが — 「〇〇個の米粒が入ったカレー」などは通常は「思い」の外に在る。そうであるとして、「思い」内容と実際の「行為」の内容（いまの場合、行為の対象（つまりカレーそのもの）から見ているのだが）とには本質的にズレが在るということが出来る。「思い」（内容）は — まさしく「意識」というものがそういうものだとも言うるが — 本質的に普遍者である。（厳密に言って、「或る事を思うということ」は出来事として個別者であるが、その「思い」の内容は普遍者である。）これに対して（物理的）「行為」は本質的に個別者である。このズレを含んで（「思い」に基づいて）「行為」がなされた場合それは「自由」と言いうるであろうか。

いま「カレー」を食べようと（のみ）思って、カウンターに並んだいくつかの種類から一つを取ってその代金を支払うという形式の店舗で或る「カレー」を食べたとして、その特定のカレーの選択が、そのとき非常に空腹だったという身体状態や日頃の食習慣が在って、そのゆえに或る特定のカレーを選択したとして、その場合は「自由」とは言い切り難いところが在る。たしかに、事後的に「これが食べたかったのだ」と思える場合「自由」だと感じられうるであろう。しかしそれは、「思い」が（十分な）原因となって「行為」を結果したとは言い難い。行為決定要因としてやはり当人の生

理状態や性格を挙げざるをえない。それが在るかぎり、たしかに「思い」が主原因であるとしても、そこに（「行為者因果説」が想定するような）純粋な心物因果が成立しているとは言い難い。

しかしながら、ここで述べておきたいのは、このような個別具体的な選択の余地の在る行為の場合、その選択において「思い」を越えた原因要因が在る、ということではない。（これはすでに他所で問題としたところである。）そうではなくて、そうした純粋性の不在が本質的にそうなのではなかろうかということである。「思い」という心的事態と物理的事態である「行為」との間に、前者の本質的普遍内容性と後者の本質的個別内容性というズレが在るのではなかろうか。たしかに「熟慮」というのは「思い」を詳細化することでもあろう。しかし、— ここで「思い」は言語的分節性をもつ、あるいは現象学等が言う「として(al)s構造」をもつと言い切ることができるのであれば簡単なのであるが、そう言い切れなくても — どこまで詳細化していても普遍性は残るであろう。そして、そこに本質的に具体者でしかありえない（物理的）「行為」とのズレが不可避となるのである。

ここで確認すべきは、心的事象と物理的事象とが同型であるといったことは在りえないのであって、そこに一種「二元論」が不可避となるのではなかろうか、という問題性である。それは、端的に物理的事象の出来事因果性と心（物）的事象の行為者因果性という別種の因果性（そのもの）ではなく、いわば因果関係を構成する（因果）項の存在様相の相違という問題性である。（たしかに物理的事態も「普遍的に」記述することができる。これに対して「思い」—「思い」という作用ではなく、その内容—は個別的に記述することができない。それは、「記述」ということが含む普遍性の故ではなく、あくまで存在として「普遍者」であるからなのである。すなわち、（単に）因果関係をどう記述するかという問題が在るのではないのである。）この問題性は「パターン性」「ゲシュタルト性」、あるいは「多型実現性」「随伴性」、あるいは特に心理学でテーマとなっている「心的イメージ」、あるいはまたそもそもの「志向性」（一般）といった問題性と関わってくるところである。「（意志の）自由」の問題もこうした問題性と関わらせてでない十全に論じえないのではなかろうか。<sup>1</sup>

そうであるとして、ここでは次のようにだけ述べておきたい。「思ったとおりに行為する」ということが「自由」の基本であるとして、その「行為」は必然的に「思い」とのズレを含む。そのズレに拘って問うていくなら、「行為」のいわば（具体的）形を作り出したもの—「カレー」の例で言うなら料理人—に原因者を措定することができる。そしてその限りで、当の行為者の（行為創出性における）自由に欠けるところが在るとも言いうる。しかしながらこのズレは、むしろ（神ならぬ有限的）人間の自由

---

<sup>1</sup> いわゆる「トロープ」説は、ここにどのように関わってくる（あるいは、こない）のであろうか。我々としては現時点ではまだ関説できないところである。

性の限界とでも了解すべきであろう。(ちなみに「思い違い」の場合もこのズレと同構造であると言っている。その極端な場合として(知らずに父親を殺害することになった)オイディプスの例(3A参照)も在るのだが、それも — 「運命論」として不自由性の実例としてではなく — 、人間的自由性の限界性と了解すべきではなからうか。)

「カレー」の例で上はその「カレーを食べる行為」のその対象(カレー)の形を問題としたのであるが、それは他方「行為」として言うまでもなく「食べる」(として通常記述される一定の行為)という側面をもっている。我々が「非決定性」として拘っているところは、これに関わるものである。それは、端的に行為事象のいわば対原因不定性を言うものである。したがって、我々がいま問題としているズレの問題性から制約を受けるものではない。これに対して、「理由性」はむしろ行為内容(いまの場合「対象」)に関わるものである。

ここから「ランダム性」に関して一つの議論をすることが可能だと見る。先(4C)に「ピュリダンのロバ」(の変形)ケースを対象として論じたところであるが、左右いずれか選んだとして「それはランダムであって統制されたものではない。そうしたランダムな選択は自由であるとしても無差別の自由にすぎない。左を選んだとしてそれが統制されたものであるためには、左選択の理由を伴っている必要が在る」と言われるかもしれない。これに対して我々は、— ここには非決定性と同義のランダム性=自由性と有理由性という統制的自由性との混同が在るのであって — 「ロバ」がエサを食べようとのみ思っていて、たまたま左のエサを選んだとして、— それが決定性・非決定性であることとは独立に — それは「無理由」であることには必ずしもならないと言いたい。行為の「理由」を構成する「思い」は(端的な)「エサ」だけであり、そこに「理由」が在ると同時に左右についてはいわば *gleichgültig* であるからである。

また、(我々が取り出した(6I))理論的自由ということと関連づけて、「思い」事象の普遍内容性には、— カントで言えば「統覚」によるカテゴリー包摂化という — 普遍化的統握という(単に「見ること」を越えた — あるいは、「見ること」がすでにカテゴリー規定的なものであるとするなら:「見る」という —)「自由性」の存在を語っていくことも可能となるであろう。これも、別稿を待たなければならないところである。

他方「責任」についても我々は、それはもっぱら「意志」の自発性の事柄であると考えられる。その場合、「熟慮」性は不要である。(実際日常的にも、たとえば「無分別」な行為であっても帰責の対象としている。)さらに、極論するなら、意識性そのものも不必要であって、無意識的行為であっても、それが自発のものである限り帰責の対象とも考えられる。比喻としてしか説明しえないが、たとえば次のように考えてみたい。

ドミノ倒しという遊びが在る。手軽には、将棋の駒を使ってもこれは出来る。これが

遊びとして面白いものとなるためには一定数の駒が連続して倒れていくのでなければならぬ。駒を一定数立てて並べてから、端の駒を指で倒してその連続的転倒を見て楽しむ訳である。駒を並べる途中でどれかを倒してしまうと台無しになるのだが、そうならないように注意して並べることは結構難しい。そうであるとしてきて、どうしても途中で倒れてしまう（特定の）駒が在りうる。そういう場合、その駒は外して並べることになるのだが、いくら注意しても振動を与えて倒れてしまうということではなく、いわば完全に注意深く並べていって振動を与えないとしても倒れてしまうという場合であっても、その駒を外すことになる。

言うまでもなく、「駒を外す」ということが「帰責」の比喩である。並べ手の（わずかの）不注意は駒の転倒（という「出来事」）の（駒に対する）外部的原因に相当する。完全に注意深く並べていっても駒が転倒する場合、その原因は駒の「内部」に在ることになる。その場合でも我々はその駒を外すことになるであろう。そしてそのとき、駒が自分の転倒を“意識”しているか否かに拘わらずそうすることになる。ちなみに我々は、この「内部」には、その駒の形状は含まれないとする。（「両立論」であるなら「内部」に含まれるとする — ただし厳密には、形状の自己形成性を前提として — ことになろうが。）形がたとえば“いびつ”であってその故に直ちに転倒することになるという場合、それは（さらに）駒製作者の製作行為が結局「原因」であるからである。こうした場合を排除するものとして、その駒の転倒はランダムなものである。併せて、比喩を完全なものにするため、いわば“出来そこない”の駒の場合、それを削り直すということを想定すればいい。人間の場合に戻して言うと、これは帰責—処罰の代わりに治療・矯正することである。<sup>67)</sup>

**6 J)** ここで、「駒がそのようにランダムな振舞いをする」ということは、そのような駒であっても製作された — 駒はおおよそ製作されたものである — という事実が外部原因性の事態であるので、その駒のランダムな振舞いも究極的には外部性のものである、と言われるかもしれない。我々はこうした“究極的外部性”はここで言う「外部性」から除外したい。逆に言って我々は、これに対する“究極的内部性”というものを「駒そのものが無原因に — あるいは自己原因的に — 出現してそれがランダムに振舞う」とでもいった事態に想定して、帰責の対象をそれだけにのみ限定するというところまで徹底しては考えない。人間の場合に戻して言うが、仮にこう徹底して考えるなら、「私は自由な人間として生み出されたので、私の振舞いは一切責任の対象とならない」ということになる。（悪事を働いて非難を受けた者がときに「生んでくれと頼んだわけではない」という責任回避の言を呈することが在る。ここで我々が想定した「責任の対象とならないということになる」場合というのは、これで言うなら、「このような悪い性向をもった私を生んでくれと頼んだわけではない」ではなく「このように自

由な（自由に善悪を選択できる）私を生んでくれと頼んだわけではない」と“究極化”される場合に相当する。）

我々のこの比喻での — 完全な駒が完全に注意深く並べられるときの — 「転倒」は非決定のものであって、それゆえそうした駒は除外するしかないものである。しかし他方、このように「帰責」（に相当するもの）の対象が確保されたとして、それは同時に駒の（日常的語義での）「自由」性を確保することではない。「転倒」が（その意味で）「自由」であるためには、駒が自ら転倒したのだとして（さらに）、意識や理由性をもってそうしたのでなければならない。こう言うことは、「前稿」でそもそもの考察の出発点であった「帰責」＝道徳の可能性と「自由」との結合を（一旦）切り離すことでもある。<sup>6K)</sup>

**6K)** 「帰責」（のみ）の対象主体として我々も「行為者」（「行為者性(agency)」）を想定しなければならない — 同時に「行為者因果」というものも想定しなければならない — ことになろうが、それは純粋な意志主体として、カント的な（理性性を含む）主体とは異なったものである。（同時に、たとえばアナス（Annas 1993）で「したがってエピキュロスの議論は、行為者性を含む種類の因果性に焦点を合わせている。私はこう論じるつもりであるが、彼の解決は、行為者性を、理由を与えることと合理的魂の採用とに結びつけることである。」と語られる(54)古代哲学的「行為者性」とも異なることになる。）

（上の（自己転倒する）駒はいわば自体的に道徳的に悪であるわけではない。換言するなら、“できそこない”として）帰責の対象とされるのであるが、それはそれ自身が悪であるからではなく、ドミノ倒しというゲーム目的のもとでそうされるのである。「悪」と規定されるとしても、それはあくまでこのゲームとの相関においてである。このゲームを「善」として先行規定することの前提のうえで始めて「悪」であるのである。駒を用いた別種のゲームも考えられる。そこでは上の駒もなんら不都合でないことが十分ありえる — 実際、文字通り「将棋」の場合、駒の形の多少の“いびつさ”は、たとえば書かれた文字の不鮮明さとは違って、差し障りない — 。したがってその場合、駒はいわば「不悪」である。しかしそれも、あくまでこの別のゲームを善と規定する前提のうえである。別側面から言うならこれは、道徳にはさまざまな形態が在って、善悪といってもそれに相関的な相対的なものだということでもある。）

## 七 ランダム性

だが、 — ここは、五章から直接続くかたちでも別論点に移りたいが — 「リバータリ

アン」が言うところの「究極的選択」は、それが在るとして、「自由」としては言うところの「無差別としての自由」、つまりランダム性であろう。それは、別面から見るなら、「両立論」に反論して「リバータリアニズム」が「理由」性を取り込むこと — 換言するなら「統御」性を取り込むこと — によって克服しようとした当のものである。

しかし、「前稿」でも部分主張として述べたように、「自由論」のポイントの一つは — 端的な決定論 vs. 非決定論として — 世界のうちに果たしてこのランダム性が存在するかということであると我々は考える。

ここは、(自然) 科学が世界をどう見ているかを問うべきであろう。(哲学系の用語で言って)「自然主義」を我々は採っているわけでは必ずしもないが、今日の知的状況において科学的知見は無視できないところである。

「前稿」でこう暫定的に結論づけたところであるが、ポイントは「量子論」である。しかし、上にも触れたし、「前稿」でやや詳しくフォローしたので、ここでは — もうほとんど述べる必要がないであろうので — どこが・どのようにポイントとなるのかも含めて「量子論」の検討が必要だとのみ述べておく。<sup>7A)</sup>

**7 A)** ただし、分かり易い量子論的「ランダム」事象として「放射 (性元素の) 崩壊 (radioactive decay)」を挙げて若干の問題点提起をしておきたい。これについてたとえば Humphreys 1989 ではこう記述されている。

「19 世紀後半と 20 世紀前半において調査された切り詰めがたく確率的な現象の最初の諸ケースは、通常「自発的」と記述された。この領域の先駆者達にとっては、放射崩壊がもつ最も興味を引く側面は、どのような物理的・化学的手段をもってしても崩壊の割合を変更することができないということであった。それを受けて彼らが結論したのは、半減期、あるいは、それと同義であるが単位時間における崩壊の確率は、各原子に内在的な固定化された特性であるということであった。」(19)

すなわち、「崩壊」は外部から影響を受けないのであって、したがって、各原子は同じ条件の下に在るかたちで「内在的」性質にのみ基づいてバラバラの時間で崩壊するのである。そして、その「内在的」性質は (当然) 各原子 (種) において同一なので、そこでバラバラであるその崩壊事象は (この性質を原因とはしないかたちで)「非因果的(acausal)」(21) — 我々に言わせれば「非決定的」の方がよい (4 B 参照) — なのである。

しかしながら、原子一個一個の崩壊は (いつになるのかというその時間の点で) 全く不定であるが、そうした原子の集合体については各原子 (種) 別に「半減期」が語られている。「先達者達」はそれを外部的に変更することは出来ないと語っていることになるのであるが、ここで (逆に)、なぜ各原子 (種) 別に半減期が定まっている — た

だし経験的には、それに近い数値しか検証できないであろう。その意味でも「半減」は統計的現象である — のかと問うなら、それは各原子（種）のいわば内部構造の別によってであると考えられる。そうだとすると、これは、その各構造が各原子（種）それぞれの半減期を規定している、その意味で因果的力を行使しているということにはならないであろうか。その「規定」は必然的なものではないかもしれないが、他方では「確率的因果性」ということも語られている。原子（種）別に異なった「半減期」が確認されているのであるが、それは、各原子種内における個別原子の崩壊にはいわば枠がはめられているということであって、その枠設定に因果的力が働いていると見ることもできる。（エピキュロス派は、原子の「逸れ」についてそれが「わずか」であるとも語っている。これは、ここに言う「枠をはめられている」ことに相当するであろうか。また、エピキュロス派においても原子の種類に複数のものが想定されているが、その原子別の「逸れ」に関する論も知りたいところである。）

しかしそうであっても、個別原子の（或る時点での、あるいはより端的には、ある時点までの）崩壊は不定の現象である。たとえば、電池が — 製品別に — 一定の時点で「電池切れ」になるのが定まっていることと対比してみれば、これは明瞭である。もちろん、「電池切れ」の精確な時点を確定することはできないであろう。そこには — 同一製品内で（も） — 個別電池毎で多少のズレも在るであろう。しかし、一定の枠内で大体の時間は確定することができる。そしてその時間は、個々の電池と多数の（同一）電池総体とで同じである。それは、どの電池においても同一の電池構造に基づいた同じメカニズムが作動しているからである。個々の電池についてと、それらの総体についてとで、「電池切れ」時間に関して同じ原因を語るほかないと言わざるをえないのである。これに対して、総体としての（同種）原子の塊について、その「半減」の原因をその原子種の構造に求めることができるとしても、個々の原子の崩壊の原因をその「構造」に求めることはできない。或る時点までの原子崩壊について、多数の原子の塊についてそのどれくらいが崩壊しているかの割合の値と、一個の原子が崩壊している確率の値とで同じ数値を挙げることができるとしても、後者はいわばノミナルな値である。個別原子の崩壊が（現実に）或る時点で（までに）生起したということに関してはやはり — その原子構造からも独立な — 「ランダム」としか了解し難い。

ちなみに、ミクロな原子崩壊の事象とマクロな人間の寿命事象との類似性が語られることも在る。前者の「半減期」に対応するものとして「平均寿命」ということが語られている。そして、各個人の寿命について、この「平均寿命」に対してランダムな事柄であるとも言われている。しかし我々は、これは疑似的なランダム性であると考ええる。各個人の寿命は個人別に異なるたとえば遺伝状態によって（も）決まるのであって、つまり、各個人は相互に同じではない。これを「同じ」とするから（原子崩壊と同様な真の）ランダム性が在ると見間違われるのである。「電池」についても、個々

の「電池切れ」の多少の相違を問題にすることができる。その場合は、各電池を「同一」のもののみならずことを止めて、どこか異なっているのではないのか調べることになるであろう。— それとも、原子についても個体差（“個性”）が語りえるのであろうか。

（1つ前に述べた「ノミナル」ということは、この「平均寿命」との対比において次のようにも言えようか。「平均寿命」は、まさしく平均寿命として、各個人の各寿命の平均値である。これに対して「半減期」というのは、（同一原子の）各個体の崩壊時間の平均値ではない。あくまで一定の塊についてその半分（1/2）が崩壊している時間の値である。これがいわば（塊という）実体（に関する）値として先に経験的に確定されて、事後的に — 論理的に？ —、各個体はその時間において崩壊している確率値1/2が付されるにすぎない。）

上に挙げた「先達者達」の主張は、放射性元素（の崩壊）が「因果的に閉じている」ことを意味する。これをもって「ランダム性」の存在が語られていることになる。しかしながら、— ここから我々は、「ランダム性」についてなお疑問の余地はないのかという方向で議論していくことになるのだが — 経験的に確証されていると併せて語られているが、「崩壊」は外部から影響を受けない」という主張は本当に確立したものであるのか。こう問いたくなるのは、たとえば近藤が言及している先に（3F）挙げたロング/セドリーの件が、—（おそらく）彼らの解釈とは独立に — いわば「全体」とそれから切り出される「部分」との問題として考察されていくこともできるのではと考えられるからである。すなわち、こういうことである。或る出来事の原因となる別の出来事は単一ではなく、そこには複数の出来事が関与していると考えられる。そして、厳密には、その時点で成立しているおよそすべての事態が原因者でありうる — 世界を諸事態から成ると見ることがそもそも可能であるのかと問うてもいる訳であるので、慎重に「その時点での世界状態」と言うべきかもしれない — と考えられる。そこを（「各人」という）「部分」の「観点から」事態を考察することは、— 「部分」の／といういわば恣意的＝因果関係横断的な切り出しによって — 原因から捨象されてしまう要素が出てくることであり、そこに非決定性（という余地）が出てくるというのが真相ではなかろうか。これは因果の必要条件・十分条件というかたちで論点としうところでもあろうが、「因果的に閉じた系」というものが在りうるのかと論じていくことも可能であって、そう問うていくことは、「先達者達」の主張とはぶつかるところなのである。一定の塊の原子崩壊は本当に「外部」から影響を受けない閉じた系の出来事であるのだろうか。

あるいはこうも問える。そもそも「外部」とは何か。一定の塊に対して「外部」が在るのだが、どこまでがその一定の塊を成すのか。たとえば地球に対して、— 「地球外生命」といったかたちで — 地球の「外部」が語られることも在る。しかし、そも

そもどこまでが「地球」なのか。大気圏までは含まれるとして、では磁場（圏）は「地球」（内部）であるのか否か。或る原子が密集している領域が（その原子の）塊（領域）であるとして、その外部にもその種類の原子がごく低密度には存在している。（離れた）別の地点には（同一種原子の）別の塊も存在している。これらは端的に「外部」となるのだろうか。

あるいは逆に、その塊の「内部」において、一つの原子に対して他の多数の原子がその「外部」を構成しているとも見られる。各原子がランダムに崩壊して（結果としては、一定の速度で塊全体が崩壊して）いくというのは、この「外部性」を捨象している — すなわち、一原子が「閉じている」とみなしている — からではなかろうか。各原子は相互に同一（性質）であるとしても、一つの原子を基準にする他の諸原子との関係は様々であるはずである。そして、実はこの多様性が（各原子別の）崩壊時間を規定しているのではなかろうか。そうすると、「崩壊」が（各個別原子の性質には依存しないからといって、それだけで）ランダムだ、とは言えなくなる。

こう考えることも踏まえて言うなら、「宇宙全体」においては「ランダム性」は — したがって「自由」は — 存在しないのではなかろうか。あるいは、厳密に言って、それを基準にして「外部」が存在するところのものとして「部分」が確定されるとして、そうした「部分」の前提の上でそもそも「閉じている」ということが語りえるのであるが、「部分」が（観察者の）認識論的観点から措定されるほかないものだとするのなら、ランダム性は結局認識論的事態であるということになるのではなかろうか — こう問うていくことは我々が再三言う「説明論」的次元へ移行することでもある — 。ここは、量子論がどのように語ってくるか知りたいところである。

そしてここでは、「量子論」がマイクロな世界の論であるとして、マクロの世界におけるランダム性についてよく話題とされる場所の「コイン・トス」について若干考察しておきたい。結論的にまず言うが、投げられたコインが落ちた（厳密には静止した）とき表を上にするか裏を上にするかについて（通常）「ランダムだ」とも語られるが、それはそう単純でないと我々は考える。仮定としてコインが「公正(fair)」なものであるとして — 実は、ランダム性ということとの間でその「公正だ」ということの認定が循環的であって、これを実現することは（原理的に）不可能だと考えているのであるが、数学的規定として表が出る確率と裏が出る確率が等しいとして — 、その時の個々の「トス」においてどちらの面が出るかはランダムだとよく語られる。我々は、これがそう単純ではないと考えるのである。

換言するなら、「トス」の初期条件（たとえばコインをどの状態で、またどのような力を加えて手から離すか）や「トス」の背景条件（たとえば空気の圧力とか風向き）によって — 認識論的に言っていずれになるか予測し難いとしても — いずれかに（一義的

に) 決まっていると我々はまず考える。それが証拠に、訓練を積んだ者は「インチキによって」自分の都合のよい面を出ることができるとも指摘されたりしている。

これに対しては、たとえばD・ルイスの異論が在る。クラーク (1997) は、「通常コイン・トスは、認識的にのみ非決定的であって物理的にはそうでない、と考えられている。しかしデイヴィッド・ルイスが指摘するように、この見解を疑う数多くの理由が在る。」(42f.)として、以下のルイスの言を引用している。「以下の過程には十分な偶然性が在る。……コインが空気の分子にぶつかり、それを跳ね飛ばす過程、……。非常に多くの微小な(minute)仕方で、コインに生じることは偶然の事柄である。」我々がここで想定しているのは、この「空気分子」の分布状態といったものも条件に含むものであって、そうした文字通り全条件が一定であっても結果は一義的でない(「偶然」である)、ということはないということである。結果の不定性の可能性として残されているのは、「トス」の間にコイン自身が(内部的に)変形し、それによって(も)結果に影響を受けるが、そのコイン自身の変形はランダムなものである、とでもいったものであろう。しかし、それはミクロな現象であると我々は考える。したがって、厳密に言い換えなければならないのだが、コイン・トスはマクロな事態(そのもの)としてはランダム性を含まないと我々は言いたい。

これに対して「量子論」がミクロな世界においてはランダム性が在るとしているのだが、しかし他方それは、いわばミクロな世界において(自己)完結した事態としてランダム現象が在るというわけではない。実際、— コインがミクロ的に自己変形するとして — トスの結果として表・裏が在る。これは明らかにマクロ的事象である。我々は(も)、「量子論」に従うなら、ミクロ過程に起因するものとしてはマクロな世界にもランダム性が在ると述べているのである。<sup>7B)</sup>

**7B)** 換言するなら、ミクロ的ランダム性が物理的過程全般の — 今後マクロの世界にも見出されうる — ランダム性の例示となっているというのではない、ということである。しかしそれは、マクロ的過程に — 意志決定過程は明らかにそうである — ランダム性が現象しないということではない。そこでペンローズが典型的にそうであるように — 彼の場合は「ランダム性」について問題にしているわけではないのだが — 「マイクロチューブル」内のミクロ的事態を(「拡大」して)マクロ的に現象させるためのものとして「ニューロン・システム」が捉えられてくるのでもあるが(「前稿」参照)、たとえばケインは、先に言及した「努力」について、端的に「この努力は一つの脳過程であるかもしれない。あるいは、それと関連しているかもしれない。ただし、この過程は、脳におけるミクロ的-非決定的性の増幅(amplification)の結果としてマクロ的に-非決定的であるはずであろう。」(1989-236)と語っている。

しかしながら、そもそも「マクロ」「ミクロ」とは何なのか。物体は原子(素粒子)

から構成されているとするなら、その物体の現象はすべて「ミクロ的」でもあるのではなかろうか。それとも、「マクロ」を「観測可能」と規定して、原理的に観測不可能な事態（あるいは、観測可能な事態を — 「創発的に」？ — 、かつ、端的にハイゼンベルクの「不確定性原理」を念頭において言うが「不確定性」を含まないかたちでは帰結することのない事態）とでもいったものを「ミクロ」的事態として想定すべきであるのだろうか。

（近代以降の）科学は基本的に唯物論的である。そうであるなら、「心」の現象を含む「行為」も、— 少なくとも（科学としての）心理学においては — 当の「選択」現象についても、その物質的基礎(base)を確定しなければならない。リバータリアンの代表的論者として「前稿」ではもっぱらR・ケインに言及したが、彼も唯物論的に — したがって心的現象を随伴(supervenient)現象としつつ — 「選択」について明瞭に量子論的基礎（量子のランダムな振舞い）を語っている。「物理世界の適切な部分になんらかの非決定性 — エピキュロスが述べているような、自然におけるなんらかの「因果的ギャップ」 — がなければ、いかなる非決定論であっても、それがどのように成功するかを私は理解できない。」(1989-251)として、— 随伴主義的に(cf. 250) — （精神的）「自由」の物理的基礎を語ってもいる。

そうであるとして、「自由論」としては、結局のところ問題は出来事間に非決定性が在るのか否かということに帰着すると考えられるのである。

## 八 硬い決定論（に関連して暫定的結論を言う）

（唯物論的には）物理世界におけるランダム現象を確保しない限りで、すべては決定されていて、そこには「自由」はないと見なすことが自然である。この“自然な”考え方としていわゆる「硬い決定論(hard determinism)」が在る。<sup>8A)</sup>

**8A)** 代表的な主張として、ここでは、比較的最近の Pereboom 2001 を挙げておきたい。

この立場では、「自由」が在るとするのは「幻想」である。しかし「自由」は、たとえば錯覚などと異なってあまりに普遍的な感覚である。およそ（おそらく）すべての者が、自分の行為について「自由だ」と感じたことが在るであろう。「リバータリアニズム」（さらには「両立論」）が立論の出発点に置くのもこれであろう。この感覚が幻想であると語るためには、単に科学的に考えればそうなるというだけでなく、それが間違った感覚で

あるということが積極的に証示されるのでなければならない。それは難題である。しかし逆に、存在するのは一定の規則性(regularity)だけであって(決定論的)「因果」は幻想であるということを証示するのも同様であろう。<sup>88)</sup>

**8B)** 「因果性」については、少なくとも「自由」と同じレベルで日常的=前科学的なものであると(一旦)疑うべきであるとも考える。実際「民間(folk)科学としての因果性」(Norton, J. D., “Causation as Folk Science”, in: Price, H. / Corry, R., eds., *Causation, Physics, and the Constitution of Reality: Russell’s Republic Revisited*, Oxford UP. 2007.) という言い方もされている。

ここで、そもそも「硬い決定論」は主張不可能なものである、それを主張する(という自由な)行為は自説を — いわば遂行的自己矛盾的に — 自己否定している、という批判<sup>89)</sup>が考えうる。だが、「硬い決定論」は必ずしも「自由に」主張されていると解する必要はない。「硬い決定論者」からすれば、— 厳密に「自由の感覚をもって」自説を展開しているのだということは認めうるとして、それはあくまで(「幻想」である)感覚であって — 「私は(この時点・この場所で)この説を主張するよう予め運命=決定づけられているのだ」とでも言いうる。

**8C)** D・C・ラッセルは、エピキュロスは(実は)心理的決定論を採っていないとして、そのエピキュロスの「別の」主張を次のように紹介している。

「心理的決定論のテーゼは自分を掘り崩す(self-underminig)ものである。というのも、否定する敵対者を正すためにこのテーゼを主張する者は誰であっても、まさにその行為によって、敵対者はその誤った信念のゆえに非難されうるということを前提しているからである。」(2000-231)

エピキュロスによるならすなわち、心理的決定論者は自由の非存在を説く者であるのだが、敵対者に対して、その者の「否定」の自由を前提として「非難」を加えている、という訳である。我々の「遂行的自己矛盾」の論理は、これを単純化したものでもある。

しかし、このいわば徹底的決定論では、本当にすべてが決定されている、すなわち、ここで私が何を語ることになるかも決定されている訳である以上、そもそも「自由」の感覚がもたれることになるであろうか。また動機論的に見るなら<sup>90)</sup>、そうした場合「何をしようとしても無駄である」ということで、「硬い決定論」を(主張として積極的に)展開しようという気持ちなど生じてこないのではなかろうか。<sup>91)</sup>あるいは(より徹底して)、(主張)行為と独立にいかなる感覚が抱かれるかが — ちょうどデカルトが言うよ

うに、真だという感覚をもちつつ偽なる判断を行うべく悪霊によって仕組まれているのと同じかたちで — 決定されている、といった事態が想定されているのであろうか。

**8D)** 先(5B)に「硬い決定論」は……端的に「実体性」概念を放棄するものであろう」と述べたが、倫理的に見るならそれは「私(性)」の放棄でもある。一つの規範倫理的な主張としてS・スミランスキは次のように説いている。

「道徳的に行為する硬い決定論者は、自由に道徳的であることを選択しているので、あるいはそのように行為することによって顕著な道徳的尊厳を例示するゆえに魅力的である、とみなされることはできない。むしろ、我々が望むことができるのは、ここに居るのは正しいことを選択するのであるがいかなる外的関心ももたない人であるという或るおそらく疑似-美的な意味の種類のものである<sup>[1]</sup>。道徳の為にのみ行為するというこの意味は、その「純粋性」においてカントの理想と似ている。[しかし、] カント主義内部の一つの難点が明瞭であるように思える。純血種のカント的アプローチはリバータリアンの自由意志を必要としているが、外的な関心を一切もつことなしに道徳的であるというカントの中心的観念は、最終的には、リバータリアンの自由意志の存在や、それと関連する「会計士の(accountancy)観念への信仰によって弱められるように思える。硬い決定論的行為者と異なってカント的行為者は常に、自分の道徳的尊厳が懸っているという信仰の影のうちで行為しているであろう。……リバータリアンの自由意志が存在しないのなら外的関心をもたない道徳的行為にはいかなる価値も残らない、と論じることは納得のいくものではない。燃えている家から生死を賭けて子供を救う犬でさえ、犬達はリバータリアンの自由意志をもつと主張する者はほとんどいないが「道徳的に魅力的」とみなされうる。……我々の固い決定論的な道徳的行為者は、一つの普通でない在り方で「道徳的に魅力的」である。結局、硬い決定論が正しいのであるなら、人間の行為にはたとえば竜巻と似ているという意味が在る。すなわち、両者は共に破れのない因果的連鎖の不可避の部分なのである。」  
(Smilansky 1994-360f.)

このように「道徳性」を考えるなら、それは真正面から「道徳的運(moral luck)」の問題を引き受けることになるであろう。行為に(道徳的行為として)「美しい」場合 — この場合「称賛」されることになる — と「醜い」場合 — この場合「非難」されることになる — との差異が在るとして、(当人の意図と独立に)いずれであるかが決

<sup>1</sup> ここで語られる「美的」は我々が他所(安彦 2007)で問題とするものとは無関係である。そこではもっぱら自分の在り方に関するカテゴリーとして「美的」(「美学主義」)を用いている。対してここ(スミランスキ)では、他から「魅力的」に見られるということに関する在り方として「美的」と語られている。(なお、本稿執筆中に佐々木 2010 を入手した。まだ未読であるが、本格的邦語スミランスキ論としては最初のものであろう。一読を勧めたい。)

定されていることになるからである。「硬い決定論者」はここで、「徳は生まれによって決まる」とする前-ソクラテス的（前-ソフィスト的）道徳観にでも立ち返るのであるだろうか。

また、我々の（サブ・）研究テーマの一つである「道徳神学」的議論と関連づけるなら、この「道徳性」の在り方はルター（あるいはキルケゴール）的宗教（道徳）性と似たものであるとも言う。ここで言及するルターは、たとえば「キリスト者は、神の愛が流れて通る管であり水路である」（ニーグレン 1964-312 から引用）と、自らを（無価値なものとして）単なる「管・水路」とみなす場合のものである。拙稿（安彦 2006, 2009a）も参照して頂きたい。

**8 E)** 上のような規範倫理的主張の動機づけがそもそも生じてこないのではなかろうか、とも我々は述べているのだが、事実として、そうした主張が併せてなされているとして、むしろ規範的主張の理論的根拠づけとして「硬い決定論」が — 一種、遂行的矛盾的に — 説かれているとも了解できる。我々が言っている「説明論」とは、広義にはこうした事態とも関わりうるものである。そもそも「自由意志」について文字通り百家争鳴的事態が在るのは、そこに論者達のさまざまな規範的主張が関与しているからかもしれない。

いずれにしても、（たとえ「幻想」であるとしても）「自由」の感覚は、日常的世界においては圧倒的なリアリティをもっている。その現象的事実はなお分析されるべきであろう。そして、上に「難題」と述べたものも、この「現象的事実」をどのように説明すべきかという我々が再三言う「説明論」として論究されていくことになるであろう、という見通しを我々はもっている。<sup>(8F)(8G)</sup> そこで、アポリアとも言う「自由意志」の問題に新たな論争の軸が措定されることになるかもしれないとも、我々は（希望的に）思っている。

**8 F)** 「因果」に関して「操作主義的 (manipulationist)」ないし「介入主義的 (interventionist)」説明ということが語られている。現在のその主導的論者の一人に J・ウッドワードが居るが、彼はそれを「因果に関する操作可能性理論」とも呼びつつ、

「これによると、原因は結果を操作するためのハンドル (handles)・装置 (devices) とみなされうる」(Woodward 2008)

と述べ、Price/Menzies 1993-187 から

「或る出来事 A が別の出来事 B の原因であるのは、A の生起を産出することが、自由な行為者が B の生起を産出させうる効果的手段であるであろう場合である」

という一節を引用している。(さらに、「因果の確率論的分析」として「AがBを引き起こす」は「AがBの蓋然性を高める」と同一視できる」という一節(190)も引用されている。ちなみにこれは、「確率的因果」論とは別である。)

ここで語られているのは、「なぜ」という「原因」を問う問いは、そう問う者が問題視する一定の(特定の)事態(B)が先行して在って、何がそれを「結果」として惹起する「原因」であるのか、と問うといういわばパースペクティヴ性をもっているということである。

これとは(おそらく)別系統の主張であろうが、(因果に関する)「対照的(contrastive)因果的説明」ということが語られている。端的に言ってそれは、「なぜXXなのか」ではなく「なぜYYではなくてXXなのか」という問いのもとで「原因」を問うものである。たとえばこういうことである。

「端的に(tout court)なぜその木の葉は11月に紅葉する[色を変える]のかを説明したりはしないであろう。我々が説明するであろうのはたとえば、木の葉はなぜ1月ではなく11月に紅葉するのか、あるいは、木の葉は11月になぜ青色ではなく黄色に紅葉するのかであろう。」(Lipton 1990-249)

P・リプトンはこれを、語られている「関心相関性」を「分析する」ものとしても説いているが(249)、我々も、そもそも因果の問いは、そう問う者の「関心」によって規定されるものではなかろうかと考えているのである。(なお、「対照的因果的説明」に関する邦語文献として太田雅子「対比的な因果的説明の問題点」(『科学基礎論研究』26-2, 1999年)が在る。)

なお、Woodward 2008 では、「介入主義」に関するJ・パール(Pearl 2000)の

「あなたが仮にそのモデルのなかに全宇宙を包含しようとするなら、因果性は消失するであろう、なぜなら、操作する側と操作される側とで、その相違が失われるかたちで[そもそもの]介入が消失するからである。」

という批判を手掛りとして、我々が先に問題とした「全体と部分」に関わるかたちの議論がなされてもいる。(この批判をかわすかたちで) こう説かれている。

「介入主義的説明は最も自然で明快にはパールが「小さな世界」と呼ぶものに当てはまるように思える。すなわち、我々が関心をもつ因果的関係のシステムがより大きな環境のうちに置かれ、それによって外部あるいは「外因的な」介入の潜在的源泉が提供されるケースにである。常識的な因果的推論のなかで、そして生物学・心理学・社会諸科学のなかで現れる因果的関係の諸システムは、すべて、この性格をもつ。しかし、根本的(fundamental)物理学諸理論は、少なくとも、その領域が宇宙全体であるとみなされるときそうではない。」

「関心相関的」なものとして「因果性」を考える立場は、たとえば、

「我々の目的は……我々が何を「原因」として受け入れるであろうかを定めるこ

とである。そして、我々が求めているのが病気あるいは犯罪行為の原因であるとき、我々の目的にとって、条件の必要性と同様に利用可能性・操作可能性が重要である」

という J・ファインバーグの主張(Feinberg 1965-114)や、コリングウッドの(歴史的)因果論の系列に属するものである。そして、こうした因果観は、突き詰めればいわば自己完結的に科学内在的なものではなく、我々の「生」(の「関心」性)に究極的源泉をもつものである。因みに 安彦 2008 は、科学一般についてこの点を強調したものであった。

**8 G)** しかしながら、この「説明論」が基底的には日常レベルに定位して現象の説明を問題にするものであるとして、我々は単純に科学(的世界観)の日常世界的還元を説くものではない。あるいは、科学的因果観と日常的自由観との「両立」を説いて最終結論とするものではない。当の「自由」観念を含んで日常的世界了解(知識)には不整合が含まれている — であるからさまざまな「自由論」が展開されるのでもある —。そして科学には — そして「形而上学」にも —、この不整合の(かなり乱暴な?) 整合化という側面が在るのであるが、我々は、そのことを含めて日常的世界了解(知識)の不整合性という問題性をどう把握すべきなのかもテーマとしなければならぬと考えている。しかしながらそれは、知識論一般のテーマとして「自由意志論」の射程を大きく越えるものであろう。

しかしながら、この見通し — 「前稿」は、その上で一つの(非-通常の)「両立論」を(暫定的)結論としたのだが — をもちつつも本稿は、先に「中間報告的主張」として提示したところを我々としては主張しつつ、いわば前-説明論的次元でいくつかの論点を提起したことをもって任務を果たしたものとしておきたい。

## 引用・参考文献

- 安彦一恵 2006 : 「「倫理性 : の二つのかたち (二) — 二重結果説をめぐる「道徳神学」的諸問題のメタ倫理的考察 — 」(『dialogica』第9号)
- 2007 : 「宗教的美学主義 — ハイデガー的発想に関する一考察 — 」(『実践哲学研究』第30号)
- 2008 : 「日常生活と知識」(中岡成文編『岩波講座 哲学04 : 知識/情報の哲学』岩波書店)
- 2009a : 「「愛」概念をめぐる — N. K. Badhwar, “Friends as End in Themselves”

- の批判的検討 — 」(『dialogica』第12号)
- 2009b: 「「自由意志」をめぐって — 何が問題か? — 」(『dialogica』第13.91号)
- Annas, J. 2003: “Epicurus on Agency”, in: Brunschwig, J. et al. eds., *Passions and Perceptions Studies in Hellenistic Philosophy of Mind. Proceedings of the 5<sup>th</sup> Symposium Hellenisticum*.
- 青山拓央 2007: 「自由意志の非実在性」『山口大学哲学研究』第14巻
- Bishop, R. C. 2003: “On Separating Predicability and Determinism”, in: *Erkenntnis*, 58.
- ブツラクモア, S. 編 2009: (山形浩生訳) 『「意識」を語る』NTT出版
- Clarke, R. 1997: ” On the Possibility of Rational Free Action”, in: *Philosophical studies*, 88.
- 2000: ” Modest Libertarianism”, in: *Philosophical perspectives*, 14.
- デカルト/エリザベト 2001: (山田弘明訳) 『デカルト=エリザベト往復書簡』講談社学術文庫
- Feinberg, J. 1965: “Action and responsibility”, in: White, A. ed., *Action*, Oxford UP.
- Fischer, J. M. 2002: “Frankfurt-Type Examples and Semi-compatibles”, in: Kane ed. 2002b
- 2006: “The Free Will Revolution (continued)”, in: *Journal of Ethics*, 10.
- Gallagher, S. 2000: “Philosophical Conceptions of the Self: Implications for Cognitive Science”, in: *Trends in Cognitive Science*, 4-1.
- Humphreys, P. 1989: *The Chances of Explanation*, Princeton UP.
- Kane, R. 1989: “Two Kinds of Incompatibilism”, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 50-2.
- 2002: “Free Will: New Directions for an Ancient Problem”, in: Kane ed. 2002a
- ed. 2002a: *Free Will*, Blackwell.
- ed. 2002b: *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford UP.
- Keil, G. 2009: *Willensfreiheit*, Reclam.
- 小林道夫 2009: 『科学と世界と心の哲学』中公新書
- 近藤智彦 2005: 「「運命愛」はストア的か?」『思想』2005年3月号
- 2006: 「決定論と自由意志 — 古代と近代 — 」『UTCP』第7号
- 2008: 「アフロディシスのアレクサンドロスによる運命論批判はアリストテレス的か?」『東北哲学会年報』第24号
- リベット, B. 2005: (下條信輔訳) 『マインド・タイム 脳と意識の時間』岩波書店
- リンドレー, D. 2007: (阪本芳久訳) 『そして世界に不確定性がもたらされた ハイゼンベルクの物理学革命』早川書房

- Lipton, P. 1990 : “Contrastive Explanation” , in: Knowles, D. ed, *Explanation and its Limits*, Cambridge UP. , 1990.
- Locke, J. 1959 : *An Essay concerning Human Understanding*, ed. by Fraser, A. C. , Vol. 1, Dover Pub. (Book II. Chap. xx1.)
- Mele, A. 2005 : “Libertarianism, Luck, Control” , in: *Pacific Philosophical Quarterly*, 86.  
— 2006 : “Free Will: Theories, Analysis, and Data” , in: Pockett, S. et al. eds. , *Does Consciousness Cause Behavior?*, Mit Pr. , 2006.
- Menzies, P. /Price, H. 1993 : “Causation as a Secondary Quality” , in: *British Journal for the Philosophy of Science*, 45.
- Nagel, T. 1986 : *The View from Nowhere*, Oxford UP. (邦訳 : 中村昇他訳『どこでもないところからの眺め』春秋社、2009年)
- 野田又夫 1937 : 『デカルト』弘文堂 (『野田又夫著作集1』白水社、1981年に再録)
- ニーグレン, A. 1964 : (岸千年／大内弘助訳) 『アガペーとエロース』第1巻、新教出版社 (オンデマンド版。初版は1954年)
- O’Connor, T. 1995 : “Agent Causation” , in: O’Connor, ed. 1995.  
— ed. 1995 : *Agents, Causes, Events. Essays on Indeterminism and Free Will*, Oxford UP.  
— 2000 : *Persons and Causes*, Oxford UP.
- Pearl, J. 2000 : *Causality*, Oxford UP.
- Pereboom, D. 2001 : *Living without Free Will*, Cambridge UP.  
— 2006 : “Is our Conception of Agent-causation Coherent?” , in: *Philosophical Topics*, 2006. ( <http://www.arts.cornell.edu/phil/homepages/pereboom/AC10.pdf> )
- Russell, D. 2000 : “Epicurus and Lucretius on Saving Agency” , in: *Phoenix*, 54.
- 佐々木拓 2010 : 「自由意志の非認知主義的解釈の可能性 — スミランスキーの幻想主義とその補完 — 」『倫理学研究』第40号
- Smilansky, S. 1994 : “The Ethical Advantages of Hard Determinism” , in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 54.
- Strawson, G. 2003 : “Mental Ballistics or the Involuntariness of Spontaneity” , in: *Proceedings of the Aristotelian Society, suppl.* 77.
- Suhler, C. L. /Churchland, P. S. 2009 : “Control: Conscious and Otherwise” , in: *Trends in Cognitive Sciences*, 13.
- Targett, M. 1997 : “Determinism, Indeterminism, and Explanation Bias” , in: *Progress in Neurobiology*, 53-5.
- Van Inwagen, P. 1983 : *An Essay on Free Will*, Clarendon Press.
- Woodward, J. 2008 : “Causation and Manipulation” , in: *Stanford encyclopedia of*

*Philosophy.*

本稿は平成 21, 22 年度学術振興会科学研究費補助金による研究の成果の一部である。

( 本号目次ページに戻る = [http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e\\_ph/dia/14.html](http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/dia/14.html) )