

# 「自由意志」をめぐって — 何が問題か？ —

安彦一恵

キーワード：自由意志、意志の自由、倫理（道徳）、責任、両立可能性、両立（可能）論  
決定論、カオス、ランダム、自己組織性、量子論、スタンス、物理主義、創発主義、計  
算不可能性、Kant、大庭健、Libet、Dennett、Kane、Penrose

我々はこの間「倫理（性）」ということを問うているが、その我々の問いの作業に「そ  
もそも意志は自由であるのか」という疑念が — 言ってみれば通奏低音、あるいはむしろ  
通奏雑音（ノイズ）のように — 常に伴っていた。言うまでもなく「倫理」は「帰責」  
の可能性を前提とするが、通常その帰責可能性はさらに意志の自由を前提とするからで  
ある。しかしながら、「意志の自由」はそれ自身難題であって、実に多くの議論がなされ  
てきている<sup>1</sup>。そして“決定版”のものはいまだ存在しない。であるから、それはなお魅  
力をもった問題であり、常に新しい議論が試みられてもいる。

我々がこれから行なおうとするものもその一つであると言いうるのだが、このテーマ  
の“専門家”でない我々としては、— いわば自分のために（つまり“雑音”を断ち切  
って「倫理」への問いに専念しうるように）一つの仮設を確保することを目指して — 自  
由意志への問い掛けに一つの見通しを与えるために、我々が論じて欲しいと思っている  
諸論点を整理して提示してみたい。しかし同時に、全体として、— この「仮設確保」  
と関わるのであるが — 一つの「両立（可能）論(compatibilism)」へと結論づけていき  
たいと思う。あるいは、そこから右の諸論点提示を行なっていきたい。

## — 「両立論」の位置

「倫理」の対象を端的に「行為」に置く場合、その「行為」と「意志」との関係とし  
て、「行為」が（自らの）「意志」に発するのかそうでないのかの区別が焦点となる。単  
純なモデル・ケースで考えるが、いま当の人物Aの“動き”（e）によって別の人物Xが  
動かされて、崖から落ちて死亡したとする。そのとき、さらに別の人物BがAにぶつか

---

<sup>1</sup> この議論について、（分析）哲学系のもの大要を知るためには、美濃 2008 が好便である。

ってAが（思わず）動いてしまった（e）のであるなら、— そのeはそもそも「行為」ではなく— Aの意志が働いたのではないので、その“動き”は— Aの“動き”ではあっても— 「責任」の対象とはならない。また、Bがピストルで脅かしてAにそのように“動く”こと（e）を強いてXが崖から落下する場合も、— 右のケースとはかなり異なってくるが— 単純にAに責任が在るとはされない。そこで語られてくるのが、A（は自らの意志で脅迫に応じたのではあるが、そ）の意志は自由ではない、Aに「意志の自由」はなかったということである。

しかしこのことは、逆に「意志の自由」が在った場合— 脅迫下であっても「脅迫」に従うということは「自由」の事柄であるとも見ることもできる—、その自由意志の下での行為（e）は端的に責任の対象となることを通常は意味する。日常的な（素朴な）レベルでは、— 右のダッシュ内に関して見方の幅を伴うのではあるが— この「意志の自由」が想定されている。「両立論」として言うなら、物理的出来事はすべて因果的に規定されて生じるとしても、精神的存在としての人間の場合は「意志の自由」をもって別であるとして、物理的世界の因果性と精神的世界の自由性が「両立」と見なされている。（厳密に言うなら、この人間論的世界観に加えて、— まさしく意志が行為という物理的（でもある）出来事を引き起こす訳であるから— 精神的なものが物理的なものに影響を与えているということ、現在の「(心の)哲学」のタームで言うなら「心的因果(mental causation)」が可能であると見なされている。)

しかしながら、BにぶつかられてAが前に動く（そしてXを動かす）場合と同様に、意志も何か“別のもの”によって動かされているのではなからうか。たとえば催眠をかけられていて、そのせいで前に動こうという「意志」が生じる場合だって在る。そして、比喩的に言って、およそあらゆる場合に「催眠」がかけられていると見ることも可能である。「洗脳」の場合、直截にもこの「催眠」の拡大版であると言いうる。では、「教え込み」の場合はどうであろうか。そもそも「教育」とはそういうものではなからうか。自由主義的教育観を採って「教育」はそういう「教え込み」ではない、内発性に依拠して本人に在るものを引き出すのが「教育」であって、そこで「自由意志」も育成されるのだとするとしても、結局その「本人に（すでに）在るもの」が「自由意志」（形成）の規定因であるとするなら、事態は基本的に同じである。換言して、（特定の）「性格」の故に特定種類の行為（「人に危害を加えたりはしない」というのも一つの種類である）がなされるとして、そういう「性格」へと育成していけるのだと語られるのであるが、この“育成”が可能かどうかは所与の因子によって規定されていると見ることもできるのである。

少なくとも科学的 세계観（人間観）は、たとえば「遺伝（子）」というものを想定してそのように見ることになる。そこで、「遺伝子」が100パーセント規定する訳ではない、「性格」形成には「環境」要因も在ると、まさしく科学においても語られているとして、

その場合でも、どのような（教育）「環境」の下に当人が育ってくるかはその当人の「意志」の範囲を越えたものであって、そうしたものが「意志」内容を因果的に規定しているのだと見るなら、事態は再度同じである。科学的にすべての出来事 — e も一つの出来事である — を因果関係によって生じると見るなら、「意志」の発動（これを w とする）もすべて何か別のものの結果である。「哲学」的にこう見るときでてくるのが因果性と意志の自由性との“両立”可能性の問題である。厳密に言うなら、たとえばヒュームでもそうであるが近世哲学の「両立論」の基本的スタンスは上の日常レベルのものであって、ここで言う「哲学」は、このレベルを越えている。物質と精神という二元論が科学主義的に否定され、すべては（物質と同じように）因果性の下に在るという世界観が一般的になった近代（以降）のものを意味する。

しかしながら伝統的に<sup>1</sup>、「自由」について、1. 「内発性(voluntariness)」、2. 熟慮性(deliberateness)」、3. 「無差別性(indifference)」(これは「ランダム性」と換言してもいい)の3要件が挙げられてきた。w → e (「w が e を引き起こす」) でなければならぬとして、1. w がその際、外部的出来事ではなく内部的出来事によって引き起こされたのでなければならぬこと、2. w について、それが、e に関する(事前的)表象を熟慮することを含むこと、3. w が先行する別の出来事の結果ではないこと — これが「無差別性」と表現されるのは、先行する複数の出来事間に「差別」が在る場合、その差別化された特定のものが原因となるからである(あるいは、「理由」を「原因」と区別するなら、「なりうる」からである) — 、が行為が自由であることの要件となると考えられている。1. は — 伝統的にはこれは、無生物体から生物体を区別する指標でもあるのだが<sup>2</sup> — 、3. が確保されるなら余剰であるともできるのであるが、必要な場合も在るので一応別要件として挙げておく。2. については、(事前的)表象が単一である場合も含まれるように思われるが、熟慮というのは(複数の選択肢間の)何らかの比較衡量ということを含むと我々は見<sup>3</sup>。そうするとそれは、言われるところの「選択の自由」性と同意となる。

そうだとすると、近代の科学的世界観は、これで言うと、e が物理的出来事であるとして、それは別の物理的出来事・事態(e')の — そしてe' はそれ自身e''の、等々 — 結果であると見るものである。その際、上に「近世哲学の両立論」と言ったのは、このe' が内部か外部かを区別して — つまり、上の1. 「内発性」を重く見て — 、内部で

<sup>1</sup> たとえばEnglert, W. G., *Swerve and Voluntary Action*, The American Philological Association, 1987, p. 3f. 参照。

<sup>2</sup> “voluntary”は通常「自発的」と訳出されるのであるが、ここを念頭において我々は「内発的」と訳出する。

<sup>3</sup> 単一選択肢をなんらかの基準に照して熟慮することも在りうる、と言われるかもしれない。(そしてその際、その基準との適合性が決定の「理由」を構成することになる。)しかしわれわれは、この種の熟慮は或る意味で自動的なもの(として表層的なもの)であって、より基底的には — それは、いわばhard caseとして表面化することもあるのだが — 基準間の選択ということが在って、それは(同様に)基準間の比較衡量を含むと考える。

ある場合はそこに「自由」があると（し、外部的である場合の因果性と「両立」すると）するものである<sup>1</sup>。つまり、 $e' \rightarrow w$  ( $\rightarrow e$ ) であるとしても、 $e'$  が内部のもの（たとえば欲求、性格）であるか、外部のもの（たとえば他者の行為）であるのかの区別を重視するものである。

## 二 カント的両立論

一つの理解では、右の科学的世界観の一般化は近代の事態であり、その近代において自由の問題を考えたのがカントである。カントを物質・精神の二元論と（とりあえず）見るとしても、その精神が「心理」というレベルで因果性の支配の下にも在るとというのが、(近代人) カントの「自由」論の前提に在る。この心理的因果性 (psychological causation) の認識の下でいかに「自由」を確保するのが彼の最大テーマであった。

カントはまず、人間を動物から区別して「人間的意志」として、— 「選択意志 (Willkür)」による — 選択の自由を確保する。単純に人間 (だけ) には意識が在るとして、動物の場合、非-生物体とは異なって内的要因によって欲求が発動するとしても、— 「本能」としていわば盲目的に — 「選択」という過程が存在しないのに対して、人間の場合、複数のいわば行為の帰結状態 — それはもっぱら「快」状態である — が (意識的に) (事前) 表象され、そのいずれか (一つ) の実現を目指してそれに適合的な行為が選択される。さらにそこには、いわば行為選択方針として、(「理性」が措定する、したがって「関心 (Interesse)」というかたちで — 「格律 (Maxime)」が意識されてもおり、選択はこの格律に従うものでもある。そこでは、動物的に本能的に刺激-反射的に行動がなされるのではなく、この格律に従って行為が選択されるのである。

カントは言うまでもなく、このような選択性 (の自由) から区別して「自律 (Autonomie)」をも説いている。そして、選択状態はいわば真の自由ではないとする。(各人がどのような「格律」を採用しているのかはいわばその人の「(経験的) 性格」を構成するものである。その「性格」のゆえに具体的行為が選択されるというかたちで選択には他動性が存在するからである。この他動性に対してカントは、「自律」として自発性を対置する。それは他によって引き起こされているのではない状態であって、意志は「純粹意志 (Wille)」としてこの状態であるとされる。

倫理說的に言うところでは、一定の「格律」について — 結果としてそれに従うことになるとしても — 、その「内容」ではなく、それが「普遍化可能」であるとして、その普遍化可能性を理由としてそれに従うことである。「性格」を言う場合、そこに在るのは通常の「経験的性格」ではなく「可想的性格」であるとされる。

---

<sup>1</sup> これは「柔らかい決定論」と呼ばれることもある。

この場合、その状態は、(採用される格律が普遍性をもつことを命じる)「道徳法則」に従っているわけであるが — それは、いわゆる「選択の自由」から見るなら、それが制限されているとも言うる — 、しかしそれは、或る物理的事態が自然法則に従っているという場合とは別である。たとえば数学上の「加法法則」に従って、「 $2 + 3$ は？」という問いに「5」と答える場合、それは「法則」に従っているのであるが、それと同様の「従い」であろう。一般に人々が「ルール」に従っている場合もそうだとする。この場合「従う」ということは、「法則」を「理由」としてということであって、その法則によって因果的に規定されているということではない。(よく言われるように、理由関係と因果関係とは別なのである。ただし、或ることを「理由」とするという一種行為には — 次段落記述とも関係するのであるが — 「原因性」が在ると考えていくことは可能である。この点は別途検討の必要が在る。)

しかしカントにおいては、その「ルール」が普遍化可能でない場合は「自律」状態から排除される。こう限定するなら、数学法則に従う場合であっても、それが証明されたものであるということ「理由」としている場合に限定されなければならないであろう。だが、 — ここで根底的次元で疑問を呈することになるのだが — それは「証明されている」ということに拘ることであって、それは本当に「自律」状態と云うるのであるか。道徳の場面に戻すなら、それは「普遍化可能」であるということに拘ることではなからうか。ここは通常、カントは或る種モラリスト的に考察して、人間というものは己の(感性的)欲求に縛られた存在者であって、そういう不自由性から自己解放することが「道徳性」として説かれていると了解されている。しかしながら、では(欲求のままに振舞うという無道徳性ではなく)反道徳性の場合はどうなるのであろうか。自らの欲求とは独立に、「格律」が普遍化可能であるゆえにそれに逆らう、あるいは普遍化不可能であるゆえにそれに従うという場合、それも「自由」だと見なしてもいいのではなからうか。しかし、カントはそれを拒否する。カントにおいては、「自由」はあくまで「道徳性」の場合に限定される。ここには一つの“道徳主義”が在る。我々は、これに対して、これらの場合にも等しく「自由」を認めたい。「道徳」に対してどういう立場を採るかという選択が含まれているからである。換言するなら、我々は「自由」を、「道徳」から切り離して、あくまで「選択の自由」として考えたい。

そうであるとして、「純粋意志」は、そこから(他の)出来事が始まるころのものである。カントは「世界」についてもこの事態を想定し、そこに「超越論的自由」を措定する。そして、これが(いわば「世界」における)人間(の意識行為)の場合にも在るとして、その場合の「超越論的自由」を「実践的自由」とも呼ぶ。

「世界」について「超越論的自由」の存在を措定するということは、そこから「世界」が始まることを可能にすることである。神学的に言うなら「世界の(無からの)創造」である。これに対して、科学は「世界」についてその始まりを措定することなく、始原

を言うならそれが無限に遡りうると想定する。この「世界」に始まりが在るのか否かということ（等）について、カントはそれを「アンチノミー」として問題としている。

この問題枠組みで言って、「世界」のうちに実践的自由による — 行為を通しての — 影響を認めることは「定立」の側に肩入れすることでもある。「世界」の始まりに関する科学整合的な「反定立」の立場では、世界の一切が因果関係によるものと見るのに対して、人間の自由行為によるその切断を意味することになるからである。もちろんこれは、「理論」に対する「実践」の観点からのものである。しかし、そうであっても、行為の帰結は「世界」の一事態であるのであって、それが因果の結果であるのか、精神に起点をもつ因果切断的なものかという矛盾の事態がそこには帰結する。そこに我々は、一つのカント解釈として、「理論的」「実践的」の両「理性」による世界認識を相互に独立なものとする、つまり「世界」は「理論的」に全面的に因果関係の下に在るものと見るのと、一部「自由」による因果切断が在ると見るのとの二様の見方（解釈と言ってもいい）が可能であって、それは見方として相互に矛盾するものではない、とされていると理解する。言うとするならカント的な「両立論」である。唐突かもしれないが、現代で言えばデネットの「スタンス（姿勢）」論などもそうした考え方であると了解できる。<sup>1</sup>

### 三 （近代）科学的「自由意志」否定論

しかしこれは、科学的「世界」了解も一つの見方である（に過ぎない）ということの意味する。これに対しては科学の側から異論が在るであろう。科学は — 単に一つの見方だというのではなく — 端的に存在論的に「世界」に関する基本的には真なる見方であるとも語られている。「自由」の問題に対してここで出てくるのは、端的に「自由意志」（の存在）を否定する立場である。

その古典的形態は、ニュートン＝ラプラス的世界像に在る。そこでは初期状態（その時の状態）を所与として、いわばここを起点として事後の世界状態は自然法則によってすべて確定（決定）しているとされる。「ラプラスの悪魔」は、世界（未来状態）の「予

---

<sup>1</sup> カントを（この意味で）「両立論」と見る見方は決して一般的なものでない。現象界・本体界、それに対応した現象的（経験的）人間・本体的人間の二元論の前提のもとで、人間は（本体人としての）純粹意志をもって現象界の因果連鎖を断ち切り、そこで意志から出発する新たな系列を始めることができるとみなされている。これに対して、たとえば H. Hudson, *Kant's Compatibilism* という端的なタイトルの解釈書も在る。そこでは、この二世界について、通常の「二世界仮説 (two-world hypothesis)」に対して「二アスペクト仮説 (two-aspects hypothesis)」が対置されている。後者は、カントが、いわば存在論的に二つの世界が在るとしているのではなく、同一の世界に関する二つの「記述」法が在るとしていると解釈するものである。言うまでもなく、この解釈は、H. Allison や、さらには遡って L. W. Beck の系統に属するものである。（なお Allison では、— 我々はこの方がいいと思うが — “two-world view” “two-aspects view” という表現が用いられている。Allison 2004 参照）

なお、カント自由論に関する邦語文献としては、なによりも — 基本的に我々が言う“道徳主義”を評価するものだと理解されるが — 新田 1993 の詳細な研究を参照されたい。

測」というかたちで、このことを事前に完全に知っている。

「悪魔」でなくても人間も、この完全知をもつことが可能である。この点から、決定性＝予測可能性という等置も見られなくはない。しかし他方、知（的能力）の限界から人間にはこの完全知は不可能であるとも見られている。しかしながら、このことは直ちに決定論を否定することにはならない。人間には（完全には）知りえないかたちで世界は決定されていると見ることもできるからである。

この（完全）決定（の）論というかたちで、科学は「自由意志」の存在を否定する。（逆に、仮に「自由意志」が存在するなら、世界状態は非決定であるということになり、それは世界の自然法則適合性を否定するものとなる、とされる。科学的世界像は、その側面から見ると「非両立論」（の一つ — 逆の、世界の非決定性と同時に自由意志の存在を主張する「非両立論」も在る）である。）

しかしながら厳密には、ラプラスにおいても、決定されているのは物理的世界であって、それと区別した精神世界は確保されている。そして、そこに「自由」の余地も確保されている。これと比べるなら、カントは、心理的決定性を認めることによって、（むしろ）より徹底しているとも言うる。

しかし同時に、近代を通して、「心理」の自然科学化というかたちで、（或る種カント的に）「心」を含むところの全世界の決定性が語られていくことにもなる。それは同時に、行為（という物理的事態）が「心」によって引き起こされるとして、その「心」が因果的支配<sup>1</sup>の下に（も）在るとするカントの見方をも越えて、人間内部（身体）の物理的プロセスによってこそ行為が引き起こされるのであって、総体として物理的プロセスであることによって、行為は因果的に決定されているものであると見られるようになる。その際、「意志」が — 「心」の内容として — 意識されるとしても、現在の言い方而言えば、それは単に「随伴的(epiphenomenal)」なものに過ぎない、とされる。

現在で言うなら、B・リベット(Libet)の有名な実験はこの（全）決定性を証示するものだとも解釈可能である。リベットは「自発的な行為を脳はどのように処理しているのか」(143)を調べる実験を行ない、その自分が行なった実験の結果を、「自発的に起動する自発的な行為に先立つ脳（RP）[誘発電位]<sup>2</sup>と主観（W）の事象の順番を表わした図」として、次のように纏めている（以下も、リベットからの引用はすべてリベット 2005からのものである）。

「ゼロ」時間（筋肉の活性化）[すなわち行為] に比べてそれよりも早く、予定した行為（RP I）または予定していない行為（RP II）のどちらかの脳のRPがまず発生

---

<sup>1</sup> 金杉 2007 の用語法(33)で — いわゆる「心的因果」からより限定して — 言うなら、これは「心心因果」である。

<sup>2</sup> 以下においても、引用文中内の [ ] は本稿筆者の補筆である。

する [前者はマイナス 1000 ミリ秒前後に、後者マイナス 500 ミリ秒前後に]。動作を行なおうとする願望 (W) の最も早いアウェアネスについての主観的な経験が、およそマイナス 200 ミリ秒のところで見れる。これは、行為 (「ゼロ」時間) よりもずっと前であり [前であるが]、R P II よりはさらに 350 ミリ秒程度**あと**になる。(160)

要点を取り出すなら、

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。(159)

ということであって、彼自身の (彼にとっては無理のない) 解釈によるなら、

もし自由意志というものがあるとしても、自由意志が自発的な行為を起動しているのではないことを意味します。(159)

ということであって、自由の意識は — 心的事実として — 存在しているのであるが、それが (同時に) 行為の始動状態であると見るのならそれは言ってみれば「幻想」なのである。

しかしながらここで、無意識的にいわば生理的に行動が起動されるのだとしても、その「起動」が因果を断ち切ったものであるという可能性は在る。生理的な (身体の) 物理現象だからといって、それが自動的に因果的現象であるということにはならない。近代科学では物理的=因果的であるが、現代科学はこのパラダイムを否定するものでもある。(物理主義の起源を古代原子論に求めることも在るが、すでにエピキュロス派では、— 自由の余地を可能にするために — 原子論的な物理過程のうちに非決定性を想定してもいる。)

#### 四 カオス理論

現代科学に依拠して「自由」の存在が弁証されるケースとして、「カオス理論」(等) が援用される場合も在る。カオス理論は、「ランダム」な現象に定位して近代科学的な決定論的世界像に異論を唱えているからである。

「カオス理論」は、(従来の) 単純な「法則」では説明のつかない複雑な事態に定位する。その「法則」に対してはその事態は「偶然」である。あるいは「ランダム」に生じたものだとも言う。「初期状態」が同じであっても互いに、しかも大きく異なった事

態が — 「偶然」的に — 生起しうるとする。そこに「自由」の余地が出てくるというわけである。

しかしながら、厳密には、その“同じ”ということは、(有限な) 人間の観察において 同じであるに留まる。互いに異なった事態が生起しているとき、そこに客観的には互いに異なった「初期状態」が在ったのであって、ただそれがわずかであって人間には感知できなかったというに留まる。したがって、自然そのものにおいては感知できない相違であっても、(コンピュータ上で) シミュレートはできるのであり、実際そのシミュレーションにおいて、初期の微細な相違が大きく相違する結果をもたらしうるということが実証されている。このことは、「カオス理論」も近代的な決定論的世界観を否定するものではないということの意味する。「ランダム性」に即して言っても同様である。「乱数」ということが語られることもあるが、それを生み出す「プログラム」(「乱数関数」)が在る。ということは、一定の法則に基づいて「乱数」が発生させられるということである。いわば真のランダム性ということ想定して、そこから言うなら、言われるところの「ランダム性」は「疑似ランダム性」に留まるのである<sup>1</sup>。そして同時に、完全に同じ「初期状態」から異なった結果が生じる場合それは真のランダム性であるとできるのであるが、そういうプロセス進行はシミュレートできぬものである。

## 五 量子論

相対性理論と量子論をもって、科学は「現代科学」へと質的に展開したと一般的にも了解されている。「自由」の問題との関係では量子論が — 「相対性理論」をも加えてそれまでの「古典的理論」を超えるものとして — 決定的に重要である。近代科学的世界像は、一定の初期状態を想定し、自然法則を前提として、そこから未来状態の予測<sup>2</sup>可能

---

<sup>1</sup> ここで言う「真のランダム」を我々は(とりあえず)、(「疑似ランダム性」が認識論的概念である — したがって、人間の認識として、シミュレートできる — のに対して) 存在論的概念として了解する。換言して、存在的に非決定論的であるということである。これに関わって、テーマ的にはたとえば、Bishop, R. C. (in: Kane ed. 2002) の次の記述でまとめられている Polkinghorne, J. の主張の理解・検討が必要であると考えている。

巨視的な(macroscopic)なカオスのモデル・システムにおけるランダム性は、単なる我々の無知を測ったもの(measurement)ではなく真正の非決定性を表わすものと理解されるべきであるという John Polkinghorne の提案 (1991:34-48)。……Polkinghorne が論ずるところでは、人間の意志が(神が世界の中で能動的であるのと同様に) 我々が経験する意味で働きうるためには物理的世界はオープン性をもっていなければならない。本質的に、カオスの動力学・複雑性理論・非平衡統計力学において研究されているシステム・モデルによって示されている微小な変化への感受性は、人間の選択が物理的変化を引き起こしうるためには、物理的秩序において存在的レヴェルで開始することを表わすとみなされるべきである。(124, n. 16)

<sup>2</sup> 「予測」は、英語では“prediction”であって、「予知」とも訳出されるのであるが、これに対して「推測」というニュアンスがより出てくるということで採用した。ここはそもそも「予」という(時間的)

性を説くのであるが、これに合わせて言って、通常「量子論」では — ミクロ・レベルでは — そもそもの（「波動方程式」によって記述される）一定状態が原理的に不確定であるとされる。ハイゼンベルクの「不確定性原理」はそのことを端的に言ったものである。「不確定性 (Ungenauigkeit, indeterminacy)」ということは — 英語では “uncertainty”とも訳されることもあるが — 認識論的に (量的に) 定めることができないということではなく、存在論的に客観的に確定していないということである。このことに即して一般に、量子論は近代科学的な決定論的世界像を退けるものであると了解されている。

よく語られることのある「二重スリット実験」に即して言うならこういうことである。これは、(初歩的には?) 光の波動性を示すものとして言及される。古典レベルのいわゆる波 (例えば水の波) と同様に、この実験において「干渉」現象 (干渉縞) を確認することができる。しかしこれは、いわば大量に光子をスクリーンに照射するとき得られるものである。その場合でも、微細に見るならば、— 光の粒子性を示すかたちで — 細かな点が一定の状態分布しているだけである。そして、この分布状態は、— 感光というかたちでスクリーンに光子の到達が記録されるのであるが — (相互に影響が生じないように) 十分に一定の時間をおいて光子を一つずつ順に発射する場合でも得られるものである。このことが意味するのは、(したがって、光子が相互にそのような縞を描くべく相互に連絡し合っているとでもいったことではなく) 光子の発射 (という原因) の結果 (である感光) が、その位置に関して不定であるということである。ただ、大量に発射を続ける場合、その総体として一定の分布状態を示すということである<sup>1</sup>。ここから、量子論の統計的世界像ということが語られてくることになる。(ここから逆に、一つの光子発射に関しては、それがスクリーンにおいてどのような結果をもつのかは、この分布状態に対応した一定の確率分布 (性) をもつということが言える。)

同時に、この分布状態は、あくまで波動性によってのみ説明されうるものである。別の面から言うなら、今、スリットの一つだけを開いた場合の分布状態と、もう一つだけを開いた場合の分布状態をそれぞれ得るとして、その両者の和とは一致しない。それは、一つの光子がそれだけで波動性をもつということである。しかしながら、光は同時に粒子でもなければならぬ。一つ (だけ) の光子の発射の場合、スクリーンに点状的な感光状態を帰結するからである。(文字通り波でだけあるなら、そういうことは生じない。) 換言するなら、一つの光子は、あたかも二つに分裂したかのように二つのスリットを通

---

ファクターが関わってくるのであるが、全知の神という場合、その「知」はいわば無時間的であって、そもそも「予」という事態が存在しないとも考えられる。ここは神学的議論を知りたいところである。<sup>1</sup> これは、放射性元素の「半減期」の場合と同様である。元素別に「半減期」が挙げられているが、それは、その元素の個々のものが正確にその時間で「半減」といったことではなく (或る時点をとるとして、その時、個々の元素は「崩壊」しているかしていないかのいずれかである)、不定にそれぞれの時間で「崩壊」として、「半減期」とは一定の塊の元素 (集団) の半分が「崩壊」しているときの時間のことである。

過し、それらが相互に干渉したとでも考えざるをえなくなるのである。

しかしながら、一口に「量子論」といっても、様々な（下位）理論が在る。（少なくとも一時期までは）「標準的」な（であった）コペンハーゲン解釈（ボーア、ハイゼンベルク等）では、— 「実証主義」的に — 観察可能なもの（量）だけが物理的実在として容認される。しかるに、「観察可能」なものは古典的レベルに属するものであって、「量子世界」はそもそも観察不可能である。観察可能なのは、上の「二重スリット実験」で言うなら、古典的レベルの出来事であるスクリーンへの光子の到達（感光）という出来事だけである。「量子」— あるいはより厳密に、一つの「量子」である光子のスクリーン到達以前の前古典的な量子世界的振舞い — について「不確定」と言われるのは、この解釈において厳密には、そのままでは一つの（解釈）「モデル」に関するものであって、語られる「確率」は、いわば実在の記述としては、「観察」において測定される（であろう）出来事が生じる確率である。

そもそもハイゼンベルクの不確定原理は、「量子」の位置と運動量（速度）とについて、それぞれがとりうる一定量の幅のその量の積が一定量（プランク定数）の範囲を超える — したがって、一方を確定するなら、他方は拡散的に無限の幅をもつことになる — ことを述べたものである。上の「二重スリット実験」での出来事もこの「原理」で（定量的に）説明できるのだが、この「実験」の（前古典的な）量子的世界のその「量子」（光子）の振舞いを記述した「波動方程式」から量子的世界の量子について、したがって、スクリーンに到達する以前における光子の振舞いについて、その位置に即して「位置の波動関数」を取り出すとして、それは、時間が特定されただけでは特定されず、或る幅をもって、その範囲内での確率分布を表すだけである。すなわち、それぞれの確率をもって二つのスリットのいずれかを通過する（そういう位置を占めている）ということを表わしている。そして、スクリーンに到達する — それはつまりはその感光像においてその位置を「観測」するということであるのだが — と、そこでその古典的世界の出来事として、位置の数値が（事後的に）一義的に定まってくる。これを「（位置の）波動関数の収縮(reduction)」と言う。

しかるに「標準的」解釈では、古典的出来事以前の量子的世界内の量子（光子）の振舞いは単なる「モデル」である。これに対して量子世界を実在とみる見方も在る。だが、「実在」とみるとき、（観測以前の）量子世界においては量子の位置（等）が不定であるということの意味することになる。その不定な量子が観測時に突然位置（等）を特定してくるということになるのであるが、それは、その出来事が非決定的であるということである — アインシュタインに言わせれば、それは、そこで「神がサイコロを振る」ということである — 。そこでさらに、我々に（今の所は）知りえない「変数」（「隠れた変数」）があつて、それが観測される出来事をすでに一義的に規定していると考えられることになる。したがってここでは、「確率的」ということは、主観的（認識的制約に依存

する) 事態を意味する (に過ぎない) ことになる。(古典的な) 決定論が「量子世界」についても想定されることになる。(アインシュタインに言わせるなら、「神はサイコロを振らない」のである。)

これはアインシュタインのボーア批判を念頭に置いて述べたものであるが、今日では、同じく実在論的立場に立つと言えるであろうが、 — 「量子世界」の不確定的事態を単なるモデルとするのではなく — いわばそれぞれ確率を付される複数の事態の共存態 (「重ね合わせ」) — 「コヒーレンス」 — が存在する、そして (マクロ的) 「環境」との接触 — (観測装置を用いる) 「観測」もその一つである — (という古典的出来事) によって、それが一つの事態に定まってくる — それは、当の量子系に対しては「ランダム」である — と考えることが有力となっている。(ここの辺りは、いわゆる「デコヒーレンス理論」を念頭に置いている。) 古典的世界に生きている人間にはこれは理解しがたいところであって、「それぞれ確率を付される複数の事態の共存態」というのは実はいわば古典世界的言語へと翻訳した言い方であって、それをそのものとして言うなら (おそらく) (理解しがたい) 単一の事態が在るとも言えるのではなからうか。(ちなみに、或る種割り切ってこう見るとき、その“単一の事態”の — シュレーディンガー方程式によって記述される — (量子世界内での) 量子の振舞いは決定論的となる。)

(「隠れた変数」の考え方は、現在ではアスペンの実験によって否定されたと言われている。しかしそれは、(この点では古典的に) 「局所的」な考え方を採るアインシュタイン系統のものに当てはまるだけであって、「非局所性」を認めるボーム系統のものまで否定されたわけではない。だがそれは、アインシュタインが「幽霊のような遠隔作用」と呼んだ、光速を超える早さの因果関係を認めることを含むものである。)

## 六 再び「哲学」へ

そうであるとして、「自由」との関係で言うと、一般的には「量子論」は、その統計的世界像に即して、個々の出来事についてはその不確定性に焦点が合わされる。「観測」によって出現する古典世界的出来事は、非法則的にランダムなものとされている。それは、カオス論系で語られる「ランダム性」に対して、いわば真のランダム性であると (一応) 言える。しかし我々は、それでもって非-因果性という意味で「自由」が確保されたとは考えない。確かに近代科学的世界像は同時に法則論的世界像でもあって、その法則性が量子論によって退けられたのではあるが、だが因果性=法則性ではない。

量子論的世界像で近代科学的な決定論的世界像が否定されたと通常言われている。しかし、そこで、否定されたのは法則的決定性、すなわち、因果法則に従って (或る初期状態が在るとして) 世界の全出来事は決定されているという世界像である。しかしなが

ら、逆に非法則的であることは直ちに非因果性を意味することにはならない。因果性についてヒューム的な見方を採るときはそうなるであろうが、非-ヒューム的に恒常的接続性ということを外しても — 「単称因果」ということを併せ想起して頂いてもいいが — 純粹に個別的（トークンの）な出来事が何らかの同様の別の出来事の因果的帰結であるということは十分ありうることである。しかるに、「自由」は（やはり）非因果性として求められるものである。上では、カオス理論系の「ランダム」を疑似ランダムとして、非法則論的なランダムをそれと区別して措定したが、それは（さらに） — 非法則性ということも越えて — この非因果性の意味で了解されるのでなければならない。「量子論」に依拠するのであれば、そこで語られる量子のランダムな振舞いも、この非因果性の意味でのものでなければならない。

そう言うなら異論として、出来事が因果的影響をもつのは、その「性質」の故である、しかるに「性質」は普遍者である、したがって単称因果ということは在りえない、と言われるかもしれない。だが、実際には出来事は複数の性質をもつのだし、さらに、厳密には複数の出来事が — いわば共同で — 因果的影響を行使するのであって、そこに成立する複数の性質の束 — むしろ一定の事態と言った方がより適切であろう — は、論理的には一回的でありうる。我々が求めているのはこの一回的因果性をも排除した徹底して非-因果的な事態である。カントの言う「超越論的自由」もこれである。

ただし、これがいわば世界創始的なものであるとするなら、そうではなくて先行する（世界）状態が存在していても構わない。それに引き続いて生じる事態がそれと因果的に関係をもたないものであればいい。たとえばライブニッツ的世界像ではそうした世界展開が考えられている。それは、丁度、映画の場面交代において或る場面映像が先行する場面映像と因果的に独立であるのと同様である。デカルトの（神による）世界の連続的創造のアイデアもこれと整合的である。<sup>1</sup> しかし他方、これらの場合において、世界状態の展開は（世界外の）「神」の手によるものである。近代（以降）的世界観からするなら、そうした神に非-因果性を基礎づけることは — それこそ *deus ex machina* として — 到底認められるところではないであろう。世界そのものの内に因果的連鎖を断ち切る事態を確保するのでなければならないであろう。<sup>2</sup> 「リバータリアニズム（自由意志論）」は、 — 形而上学として — こうした基底レベルでの非-因果性を求めるものでもある。

しかしながら、「自由」とはなによりも人間の行為に関するものである。確保されるべ

---

<sup>1</sup> ここで挿入的に、神の世界（連続）創造について問うが、それは純粹に意志的行為であるのか、それとも（いわば知的に）何らかの — 端的には「最善」を基準とする — “計画”に基づくものであるのか。また、後者である場合、それは自由行為と言えるのか否か。これらについては、「神学」的議論の膨大な蓄積が在るであろう。しかるべき専門家の議論参入を乞いたいところである。

<sup>2</sup> 神によって世界における創始性を確保することができるのであるが、しかしそれは、〈世界+神〉といういわば拡大世界を考えた場合、結局、（通常の）世界内で創始性を確保することと同じ問題性に直面することになる。

きは、(人間等) 行為者の因果的影響行使による世界状態の創出である。より厳密には、その世界状態が行為者以外の影響による部分を含むとして、その一部分が行為者自身による因果的始動から来るものであることである<sup>1</sup>。(この場合、「行為者以外の影響による部分」は「行為」の背景条件といったものとなる。) しかるに、先に見たリベットの主張は、この行為者の意志そのものが前-意識的に物理的な(脳) 過程によって引き起こされるというものであった。ここで見たリバータリアンの形而上学的世界論は、これに対しては、その前-意識的な過程のうちに非-因果性を確保するものだとも言う。

## 七 再度、人間の「自由」へ

このように現代科学に依拠して、しかし同時に、それを哲学的な形而上学的自由論へと展開することによって、非-因果性を確保する(少なくとも) 方向性を設定することができるのではあるが、しかし我々が求めているのは人間の(行為の) 自由である。そのためには、非-因果性が意志という意識的次元で確保される必要が在る。或る状態が先行的に意識されて、それを“計画”として、その実行として行為がなされるのでなければならぬ。先に見たリベットの主張は、意志の被規定性を説いたものであったのだが、実はリベットは、或るかたちではこの「自由」性を容認している。

意識的な意志(W) は、脳活動(RP) の始動より最低でも400ミリ秒遅れて後に続くとはいうものの、運動活動の150ミリ秒前には現れます。意識的な意志にもし役割があるということなら、自発的な行為の生成プロセスの最終成果に影響を与えたり、制御したりする可能性があります。……/自発的なプロセスが完遂し、最終的な運動行為を実現するように、意識を伴った意志は決めることができます。もしくは、意識を伴った意志は、運動行為が現れないようにプロセスをブロック、または「拒否」することもできます。(160f.)

「拒否(veto)」の自由として知られたところであるが、厳密に見るならこれは、

意識を伴う自由意志は、私たちの自由で自発的な行為を起動してはいないということになります。その代わり、意識を伴う自由意志は行為の実際のパフォーマンスを制御することができます。この意識によって行為を進行させたり、行為が起こらないように拒否することもできます。(162)

---

<sup>1</sup> これは、今日では「行為者因果(agent causation)」とも呼ばれており、R・チザム等によって強調されているところである。

とも述べられているように、意識にとっていわば所与の“計画”を実行する（「進行させる」）か実行しないか（「拒否」）の自由である。

だが、これでもって本当に人間（の行為）の「自由」が確保されたと言えるであろうか。日常的語感からしても、これだけでは（本当の）「自由」とは言い難い。さらに「選択の自由」が確保されるのでなければならない。確かにリベットでも、或る状態が先行的に意識されて、それを“計画”として、その実行として行為がなされると主張されている、と解しえるのであるが、さらに、その“或る状態”が単一であるとき — 神の場合はそうだとみなせる —、換言するなら（複数の状態の意識の間での）「選択」がない場合も、日常的語感では「自由」は不在であろう。しかるにリベットでは、この「選択」が確保されていないと我々は考える。

確かに、「実行するかしないか」というかたちで — 引用文そのものも原文では“it [free will] could permit the action to proceed, or it can veto it”(2004:139)と「あるいは(or)」と語られている — そこに「選択性」が在るように見えるが、それは普通の意味での「進行」させうる／「拒否」しうる複数のものの存在という選択状態ではない。普通の意味での選択状態でありうるためには、或るもの(A)を拒否して別のものを「進行」させる／Aとは違う別のものを「進行」させないということを含んでいなければならない。「Aでない」という（否定的）事態というものを想定するなら、それは一つの選択肢であろうが、「拒否」は（「進行させること」も）「選択肢」ではなく「選択行為」である<sup>1</sup>。「哲学」の伝統的自由論では「他行為可能性」が論点となっているが、ここでも、いわば単一の選択肢に対して「それを行わない」ということが「他の行為」として想定されているのではないであろう。

リベットが容認しているものは、「自由」というとしても結局「無差別の自由」（「無差別」であるだけの自由）であるにすぎない。（所与の単一選択肢の）肯定・拒否といっても、それ（ら）自身無根拠な肯定あるいは拒否だけの自由であって、それは、たとえばコイン・トスによっていずれかに決するといったことと同じであるからである。人間の「自由」の場合「熟慮性」が不可欠の要因であるのだが、リベットでは、比較衡量のかたちでそれを可能にするまさしく別の選択肢が不在である。この別の選択肢が存在して（意識されて）いてこそ「自由」は確保されるのである。カントの場合でも、「道徳性の原理」に従った場合の状態と、「幸福の原理」に従った場合の状態との間の選択場面が在って初めて「自由」と言えるのではなからうか。（カント自身、そもそも「道徳性」を（いずれの「原理」に従うかの）「戦争状態」とも規定し、それを「神聖性」から区別している。）

では、どのようなかたちで「選択の自由」は確保されるのであろうか。

---

<sup>1</sup> ここは、英文法学で言われる「内部否定」「外部否定」ということと重なるところが在るかもしれない。

## 八 大庭自由論

大庭健の「自由」論は、基本的には「カオス理論」系であるが、通常のそれを超える部分をもっている。我々が問題とするまさしく「選択性」を確保しようとしている。比較的最近の『「責任」ってなに？』で、「責任の条件」として(39)「自由」について — 大庭は他所で量子論に依拠する大森荘蔵の「自由」論を批判しているが<sup>1</sup>、これに対する“代案”とでも言えるかたちで — 簡単ではあるが、端的にはこう述べられる。

液体にあるパターンへの対流が生じる、といった変化……。対流の生成といった、マクロな変化は、それらミクロの要素の反応が、複雑にからみあって生じる。個々のミクロな反応は、すべて物理法則・化学法則にしたがって、因果的に決まった仕方で起こる。にもかかわらず、マクロな性質の変化は、必ずしも因果的に決まっていはいない。こうした事態は、「自己組織化」と呼ばれる自然現象の多くにおいて観察されている。(69)

端的に見るなら、近代科学的な決定論的世界像を批判して、「自己組織化 (self-organization, autopoiesis)」という現象に即して、そこに「自由」のいわば基底的核を見出そうとするのである。

「自己組織性」理論に定位して大庭は、さらに次のように論を展開させてゆく。

個々の神経細胞のミクロな反応は、因果的に決まった仕方で生じている、しかし、マクロな脳状態の変化は、因果的に決まっていはいない。……マクロな脳状態が、個々の神経細胞のミクロな過程を制約し、その制約のもとで、ミクロ過程の強めあい・打ち消しあいが進行し、雪崩をうったようにマクロ状態が変わる。このときマクロには、「決断する」という出来事が起こっている。(71)

ここで着目すべきは「決断」という言い廻しである。

前章での我々の議論に直ちに関わらせるが、大庭によってここで言われる「決断」は、我々の言う「選択」(的決断)のことである。それは、本書で参照が求められている(69)『他者とは誰のことか』を見れば明らかである。この書では、プリゴジン、ハーケン、ヤンツ、ルーマン、渡部慧、清水博などの議論を幅広く援用しつつ、自ら言う「思弁」を加えてつっこんだ議論が展開されている。多少長めになるがポイントとなるところをまず引用する。「自己組織系」を「非平衡秩序 [態]」と換言しつつ、

---

<sup>1</sup> 大森による反論も含めて野家啓一編『哲学の迷路 — 大森哲学・批判と応答 —』産業図書、昭和59年 参照。

システムが不安定的になって、複数の新たな (準) 安定状態が可能なとき、どの時点で・どちらの状態へと移行していくか、ということを決定的に予測することはできない。……起こって見なければ確たることは語りえない。しかし、だからと言って、この相転移は〈偶然〉なのかと言えば、必ずしも、そうでもないらしい。……／〈非平衡秩序〉の自己組織化の根本的な特徴としては、(1) システムが、平衡からはるかに隔たったところで複数の環境に晒されているがゆえに、(少なくとも潜在的には) つねに不安定だ、ということ、(2) 不安定性が顕在化してきたときに、移行しうる新たな安定 (というより定常) 状態は、複数とおり存在すること、が挙げられよう。……従って、〈非平衡秩序の自己組織化〉という過程は、〈定常状態—不安定性の顕在化—複数の可能状態—選択的相転移—新たな定常状態—……〉という、累進的な来歴を描いて進むことになる。そして我々にとっての問題は、(従ってまたカタストロフィ理論との差異は)、この「選択的相転移」にもとづく選択的な来歴の仕組みにある。(226f.)

と骨格の論理が示される。

そして、「エントロピー」(ないしは「ネグエントロピー」(242)) 概念を介して、それを「情報」としても捉えられるとしつつ、上の「来歴」過程が、(その一部において?) 「情報過程」— 自然過程を単なる「物理 (学的) 過程」とみる近代科学的世界像を、大庭はこの存在を認めることをもって超克する (cf. 259) — であると弁証される。通常の「選択の自由」論と (あるいは無理になるかもしれぬが) 重ねて纏めるなら、「複数とおり存在する」「新たな安定状態」が「情報」として (事前的に) 与えられ、その一つを「選択」というかたちで「システム」の「進行」が在るのである。そして、その「選択」に「自由」の基底が存在するのである。

ただし大庭は、— この点ではヤンツを批判するかたちで(330) — この「情報」— 「選択」の過程に「意識」を想定することを退ける(259)。これに対応するかたちで、(逆に) 意識の (いわば日常事實的) 選択性に即して、それを自然過程に読み込むということを回避しようとしている<sup>1</sup>。(大庭は、そもそも、意識の選択性 (という自由) を確保するために自然過程のうちに根拠を見出そうとしていた。その場合しかし (逆に)、文字通りの意識が (さらに) どのようにして成立してくるのかの説明が求められることになる。)

だが、自然におけるいわば前意識的「選択」、および、その前提となる「複数の可能状態」はどのように成立しているのか。大庭は各所で「と描写する」「として」という言廻しを行っている。自体的に「複数の可能性」があつて、その間での「選択」がなされるということではなく、事態の進行を「あたかも複数の可能状態の間で選択がなされたか

<sup>1</sup> たとえば、「〈システムが自己組織化する〉ということは、なにも「システムなるモノが、己れに関わるプランを内在的に抱いており、その内在的なプラン・デザインに従って自ずから〈自己〉を組織化する」などという話ではない。」(236)と語られている。

のように「描写」できる — 逆に物理主義的にメカニカルな進行として「描写」しなければならない必然性はない — ということ（に過ぎないの）ではなかろうか。<sup>1</sup>

しかしながら、いずれにしても大庭の最終ターゲットは「社会」であって、そしてそれは「人間」が構成するものであるのだが、大庭は「社会」をその「人間」に依拠して、自らが「描出した」自然過程と同様な過程が進行すると — 「社会」過程が自然過程に根拠を持つとするのではなく — 述べる。結局「人間」、つまりはその意識的選択性が語られ、そしてそこで「自由」が確保されるのである。実際『「責任」』では、端的にそのように議論されている。

（厳密には、『他者』における議論は（主としては）「社会」（というシステム）に関するものである。その「自己組織系」論を『「責任」』では（そのまま転用して、同様「自己組織系」であるとして）「個人」へと適用するものである。それに対して『他者』では、「社会」とその一員である「個人」との関係も — 詳しくは次書に委ねるとして — スケッチされていて、『「責任」』とは論理構成がこの点でかなり異なっている。しかし、そうではあるがここでは、いわばミニ・社会としての個人を（同様）「自己組織系」と見るところに「自由」確保が志向されていることを確認して、そのポイントとして（意識的）「選択」ということを我々は問題にしている。）

大庭は論の展開としては、（一見）「出口の見えないディレンマ」として、

しかし、因果的決定論が真であるならば、たんにさまざまな欲求が生じることだけでなく、高階の欲求が生じることも、……そのときの神経生理状態・心理状態が原因となって、必然的に起こることではないのか？ (61f.)

という異論 — これは、「拒否」（という自由）は認めるリベットに対して、それは不徹

---

<sup>1</sup> 大庭が参照を求める渡辺慧『時間と人間』では「選択」性について、 — 我々の見るところでは結局これが基底に在るのだが — たとえば、

このような自由がある場合に、そしてある場合に限って、人間は環境に働きかけることができるのである。そして、もっとも重要なことは、われわれ人間は環境に働きかけている、ということが厳然たる事実である。それゆえ人間が「初期状態を選択（準備）する自由」を有することは、動かすことのできない事実である。(21)

として言ってみれば人間の自由の実感に定位して、それを一般化できることを含意しつつ次のように説かれる。

自由の問題は、ある一定の環境の中に置かれた人間の意志決定が、その環境によって一意的に定まるかどうかという問題である。一方、意志決定の決定論のいうところは、環境と人間と両方を含んだ全体系の過去の状態がすべて定まっていたら、それでその人間の意志決定が定まるということである。[だが、]このような全体系などは誰にも観測できないし、仮にできたとしても、その過去の状態をすべて知ることはできない。(21)

ここから見るなら、結局、カオス系理論と同様に、人間の認識的能力の限界性が — 「初期状態」指定の場面で — 選択性をもたらすというかたちになっている。

底であって、「拒否」という意識的出来事に先行した一定の神経生理的過程が進行しており、それが意識においてまさしく（単に）（意志の自由の幻想を伴って）意識されるに過ぎないと批判する柴田の主張（柴田 2008）と同じである — を挙げて、それを否定する（＝「ディレンマ」から出る）論として、紹介してきた議論を提示している。

上の「……」の部分では、フランクファートに関連させて、「またそれ [高階の欲求] と合致する／しない欲求に動かされているということも」というフレーズが入っているが、— それは階層が無限進行的に高度になることを予期させるものでもあるが — フランクファート自身はこれを言っているのであろうか。あるいはより厳密に、彼に在るのは複数の「選択肢」 — これが存在して「他行為可能性」も成り立つ — ではなく、単一選択肢に対する yes/no という選択行為のみであるのではなかろうか。であるからフランクファートは 1969 年の記念碑的論文で、「他行為可能性」を前提とする「自由」の問題から「責任」の問題を切り離すという立場を設定したのではなかろうか。換言するならば、フランクファートで「自由」が — 「責任」と一体となって — 確保されているとするならば、それは上のリベットでも認められているものに過ぎない。（第一階の）欲求にいわば流されるのではなく第二階の欲求によってそれを引きうける／拒否するという「自由」、言うとするなら「決断主義 (Dezisionismus)」的自由に過ぎない<sup>1</sup>。

大庭は（他方では）倫理そのものについてフランクファートを高く評価している。しかし「自由」論では、フランクファートをさらに超えるかたちで「選択の自由」を確保しようとしている。上にフォローしてきたものもその含意をもっている。人間の、したがって意識的「選択の自由」を確保しようとして、「自己組織性」にその基底を見出そうとしていた。だが我々の理解では、その「選択性」が — あくまで選択性があるかのように解せるということに留まっているのであって — 弁証されたとは見なせない。

## 九 デネットの「自由」論へ

我々の見るところでは、大庭において確保されている意識的選択は、— 或る種（フランクファートの）倫理説から来るものとして — 脳によって（先行的に）なされた「決

---

<sup>1</sup> あるいは、世界に対して“Ja”を語るニーチェの世界肯定論（「運命愛」）といったものもこれと同じ構造のものであろうか。トーンは逆になるが、或る種同構造のものとして、— これは「欲求のままに行うところに自由が在る」の方に近いとは言えるが、しかし、それとも微妙に異なるものとして — たたとえば次のような発言も見られる。「心の平穏を与えてくれると言わざるを得ないなあ。自分がいろんなことをやっているすばらしい機械の、ほんのちょっとした窓にすぎないということを知っているの、いろんなことをコントロールしようと心配しなくてもすむんですから。これはまた、不可避性の感覚というんじゃないけれど、むしろ自分のやる行動に正しさの感覚を与えてくれると思う……。／この世のいろんな宗教の基盤は、ご存じのとおりコントロールしているのが自分じゃないということを知ることによって平穏を得ることです — コントロールを神様に委ねることができることで平安を得るんです。」（D・ウェーグナー。ブラックモア『「意識」を語る』NTT出版、2009年 から引用）

断」の — その内容を意識した上での — 「拒否」「肯定」のみである。いまだ「選択の自由」は確保されていない。これを確保する試みの最良のものがケイン (R. Kane) によってなされているとして(144)<sup>1</sup>、それを批判するかたちでデネットは議論を展開している。まず、 — これは、これまでの我々の議論との関連づけともなるので少しく長く引用するが — ケインの

彼女は自分のキャリアにとって大切な会議に向かう途中、裏通りで暴行を目撃する。その場にとどまり助けをよぼうという道徳的良心と、この会議に出なければとの出世欲が、彼女の中で葛藤する。

という (選択) 状況を具体事例として用いて(151f.)、(コンピュータ) ネットワークとの類比で脳過程を問題とする次の中心的主張を紹介して(152)、それに解説を加えている。

こうしたネットワークは、信号や情報をフィード・バック・ループに流し、人間の判断に関わると考えられる脳内の複雑な知覚処理に何らかの役割を果たしている。また帰還型ネットワークは非線形なので (最近の研究が示すように) カオ斯的行動 [強調引用者] の可能性が残る。それが独創的な問題解決 (実用的な判断もその一例) において人間の脳が示す可塑性や柔軟性に寄与していると考えられる。これらの帰還型ネットワークの一つの入力はこの女性の道徳的動機、出力は戻るという選択だ。もう一方の入力は彼女の出世欲、出力は会議に向かうという選択だ。この二つのネットワークは連結しているため、彼女が道徳的な行為をすることを不確実にした非決定論 [強調引用者]は、その逆をしたいという欲求からもたらされており、その逆も成り立つ — つまり前述のとおり、非決定論はこのような意志の軋轢から生じるのだ。

このケインの主張に対してデネットは次の解明化的コメントを行っている。

この [ケインの] 一節の中に混在している二つの問題を分離する必要がある。ここでケインが述べている「カオ斯的行動」とは決定論的カオスで、おなじみの単純なニュートン物理学で記述できる、実用的な予測不可能性を指す。ケインも認識しているように、カオス的に相互作用する二つのネットワーク自体は何ら非決定論を生み出さない。だから、「不確実にした非決定論」があるとしたらそれはどこか他のところに由来しているはずだ。これは重要な点だ。ケイン以外にも意志決定でのカオスの重要性を認めている人はいるけれど、ロジャー・ペンローズのひそみに倣って量子ランダム性

---

<sup>1</sup> 以下も、デネットからの引用は、ページ数のみ記すものはデネット 2005 からのものである。

の味付けでカオスを補強するのはケイン独自の见解だ<sup>[1]</sup>。われわれが考えるべきなのは、ケイン独自の味付けにより何か重要な成果があがっているかということである。<sup>[ある。]</sup>  
(152f.)

「二つの問題の分離」とは、傍点が付加された「決定論的カオス」の問題と、「非決定論」の問題とは相互に別の問題だということである。

カオス理論に依拠して、それが対象とする「カオ斯的行動 [振る舞い]」をコンピュータにさせることが出来ると主張されている。そして併せて、そうした「行動」においてコンピュータに（脳と同じような）非決定論的なプロセスを実行させることができると主張されている。これが第一の「問題」であるのだが、しかしデネットによるなら、そうしたコンピュータ観は誤りであって、コンピュータは — 「ニューラル」なものであっても (cf. 154) — 決定論的なものである。カオスとして言うなら、それは「決定論的カオス」でしかないのである。<sup>2</sup>

そしてデネットは、

非アルゴリズム的プロセスにあふれた領域がほしければ、わざわざ量子の領域まで出向く必要はない。 ハードウェア [強調引用者] のニューラルネットワーク内で起こるプロセスは、普通は非アルゴリズム的で、人の脳内で起こる計算活動の大半を占めている。

とペンローズを「非難する」P・チャーチランドにも上の誤ったコンピュータ観が在ると指摘しつつ(133)、次のように述べて、— 我々が議論してきたところと重ねて言うなら、「カオス理論」的レヴェルを超えて「非決定性」を確保し、そこで「自由」の存在を説くことができるのかと — 第二の「問題」へと議論を進める。

ケインの特別な材料 — 量子レベルの非決定論 — は何か追加の成果をもたらしてくれるだろうか？ (156)

、と。

---

<sup>1</sup> ここで「量子ランダム性の味付け」を得るためには別に（特定の）ペンローズを引き合いに出す必要はないであろう。いわば量子論一般で構わない。後で見るようにペンローズはむしろ、そうした「ランダム性」では「自由」は確保されないとしている。ただし（逆に）、ペンローズは「意識」（人間）に即して「自由」を確保しようとするからそうなるのであって、ケインの（後で見る）「形而上学」の立場では（単なる）「ランダム性」の確保で十分である。

<sup>2</sup> ここは、コンピュータについて、それが「ニューラル」なものであっても、原理的にいわば古典的であるということである。ここから見るなら、（「計算主義」に対置される）「コネクショニズム」も古典的主張であることになる？

## 十 デネットのケイン自由論批判

デネットはまず、ケインが言う脳の「実践理性機能」について、それが同一の「入力」に対して相互に異なった複数の「出力」をもつ、その「出力」の非決定性として「自由」が在ると主張されていることを

ケインが求めるのは疑似ランダム性以上のものだ。ケインは真のランダム性が欲しいと思っていて、そのため神経細胞の中に量子変動増幅器か何かがあると仮定している。  
(160)

と確認しつつ、(決定されていない)ランダムな「出力」だけであるなら、逆に「入力」－「出力」間には決定性が在るとして「入力」がランダムでも確保されうるとも(ちゃかして?)指摘しつつ、しかしながら、

とっさの衝動的な、素早い決定の可能性を排除しなくてもいい。こういったものも未決定状態を終了させる……。だが衝動的決定や即断は可能性としてあるものの、他の選択肢を検討した熟考のプロセスを終了させる決定に比べれば、自由意志に関してはあまり重要ではない。熟考する場合のほうが、結果をコントロールしたと感じられ、「他の道もあった」と考える見込みが高いからだ。

という部分を引用しつつ(164)、単なる「ランダム性」だけでは不十分だとケイン自身考えているそのことの解明へと論を進める。

論は込み入っているが、「責任」ある行為ということへも配慮して、

人はときには「自己形成行動(Self performing actions, SFA)」を行おうと決意する。それはその後の行動に決定論的効果を及ぼすかもしれない。そして実践的理性機能の純粋に非決定論的なプロセスの結果でなければならないのは、そうしたSFAだけなのだ [ケインは] いう。(168)

として、いわば「自己」を表わすような、その後の一貫性の端初となるような行為であってこそ「責任」を担えると主張されていることが確認される。

だがケインによるなら、それでもやはり、

自分の自由意志で行われた行動は、そうした自己形成行動(SFA)よりも広いクラスを形成する。そうしたSFAは [さらに] 非決定的でなければならない、だから行為

者は他の行動をとることもできたのでなくてはならない。

ということではなければならないということが確認される(168)。簡単に言って「ケインによれば、SFAはAP条件〔代替選択可能性が在ること〕を満たさなければならない」(169)のである。

デネットは、この「AP条件」を — 少しく異なった側面からであるが、彼はこれは同時にピーター・ヴァン＝インワーゲンのものでもあるとして(169) —

(AP) 時間  $t$  においてAについて代替選択可能性(alternative possibilities)がある (つまりはそれ以外のこともできる) というのは、 $t$  において行為者がAを行うことが可能 (それを行う能力がある) で、かつそれ以外のことも行える (それを行う能力がある) ということである。

という定式化をケインにおいて確認して(169)、時間 ( $t$ ) ということに即して (我々にとっても) 要点となるケイン批判の議論を展開していく(169-178)。時間が焦点になるのは、

子供時代からおおむね継続的に積み上がってきた複雑な立場状態が、こういった場合のわたしの熟慮しない反応を決定づけるかもしれないという点はケインも認めている。(166)

と確認されているが、選択肢として「選択」の対象である (何をするのかの) 行為内容それ自身は (それぞれ) 本人の過去の経緯や現在の「立場」によって決定されているとして、その「選択」の場面に「自由」確保の地点を築こうとするからである。

だがデネットは、ここに「自由」を確保することはできないと (批判) する。それは、 $t$  がまさしく「瞬間」であって、その前後を合せて見るなら複数の選択肢が (入れ替わり) 意識に立ち現れているとしても、その「瞬間」には一つだけが意識されているからである。その場合でも、その「瞬間」の選択肢を実行するかどうかは意志の自由であるとは言いうる。しかしそれは、リベットでも認められている自由に過ぎない。

このようにケインが批判されるわけであるが、しかしながら「選択」のいわば場を — “ $t$ ” という — 「瞬間」に置くのは妥当であろうか。それは結局「選択」(ということ) を、したがって「熟慮性」ということをそもそも不成立とすることである。我々は、ここは、たとえば現象学的時間論を援用して、いわば「現在」を幅をもったものとみなすことから考え直すべきでなかろうかと思う。その場合、複数の (意識内の) ものの比較が可能となる。(そしてそれは、“入れ替わり”(現在) 意識の場に立ち現れるとみなす場

合に危惧される記憶想起の場合の内容的変容という問題性をもクリアするはずのものである。(あるいは心理学的には、「ワーキングメモリー」の在り様の知見が参考になるかもしれない。))<sup>1</sup>

しかしながら、デネットによるならケインは、(逆に) 選択肢形成過程に「自由」を確保しようともしている。それは、積極的に、選択がまさしく「責任」をもった当人の「人格」を賭けた選択でもあるためである。これをデネットは、たとえば

だがケインはきわめて説得力のある形で、人生における難しい選択を真剣に検討したことから生じるかもしれない(し、生じないかもしれない) 付加的な人格形成が「求める価値のあるさまざまな自由意志」を追加してくれるんだと示している。(179)

というかたちで確認している。先に見た「自己形成行動」であることもケインは求めているとしてケイン自身の主張展開に即してデネットは、(上の我々の異論を無視するかたちで) 批判を展開していく。単純化するために我々もこれに焦点を合わせるが、換言するならそれは、行動が一場当りの、その意味でランダムなものではなく、一人の「性格」を担ったものであることである。熟慮された選択とは、(問われれば)「理由」を挙げることが出来るものだとも言う。こうした性格を担った選択においては、まさしくそれが「理由」を提供することにもなる。ケイン自身、たとえば、「葛藤」場面に即した「努力」によって当の「性格」が形成されるという側面から、

かれらの努力は行為者のもっている性格……に埋め込まれた内なる葛藤に対する反応であるため、その性格……から葛藤や努力の結果を知ることなくとも、葛藤の理由や努力の理由は知ることができる。

と語っている(178)。

だが他方、リバータリアンとしてのケインにとっては、性格形成過程の単なる連鎖が在るだけでは不十分である。どこかに始点がなければならぬ。デネットは、

無限後退を回避するためには、行為者の生活史のどこかに、行動の基本となったおもな[性格的]動機および意志があらかじめ一方向に定められていなかった場面がなくてはならない。

という件を引用している(181)。

---

<sup>1</sup> ここで(神経)心理学的に、別にリベットの関心からのものでなくてもいいが、選択を求めるタスクに対する反応(行動)の実験の結果を知りたいところである。

デネットは「自己形成活動(SFA)」を — これは先程のとは意味が異なっているとも思えるのだが — まさしくこの始点的「活動」であるとして、そうしたものがケインにおいて求められているとする。デネットは、そして同時に、そうした始点が単に疑似的なもの（「インチキSFA」）から区別して見出しうるのかと問い、また、それが在るとして、それが現実の行為者の責任性にとって意味のあるものなのかと問う。(180-190)

この批判的問いかけは「最初の哺乳動物にご用心」というタイトルが付された一節で展開されているが、デネットによるならケインの試みは、どの時点で最初の「哺乳動物」が出現したのかと問うのと同様なものである。現時点には確かに他類と区別される哺乳類が存在するが、それは、一挙に（現在のような）新類が出現したというのではなく、様々な「中間種」を介するというかたちで徐々に現在の哺乳類が成立してきたのである。ケインには一種の「本質主義」が在って、そしてその「本質」の始点を求めようとしているのだが、始点を設定するならそれは「本質」とは大幅に異なったものとなるのである。つまり本質的始点というものは存在しないのである。

## 十一 デネットの「自由」論

これを「責任」という観点から見るとこういうことであるともデネットは説いている。裁判において、被告人の「環境」などが配慮されて、— 情状酌量というかたちで — その分責任が減免されることも在る。だが、被告人にそうした「環境」上の留意点がまったくないというケースも在りうる。デネットによるならケインがやっているのは、

立派な環境に育ち、平均以上の知性等々を持ちながら、かれの頭脳には責任に必要な量子的非決定性が欠けていたことを「実証する」(187)

ようなものである。そして、これがデネットの（「責任」性から見られた）「自由」論の骨子ともなるのであるが、こう語られる。

究極責任なんていう形而上学的特徴（仮にケインが論理的に可能性を定義したとしても）が、なんでマクロ的特徴よりも重要視されなきゃいけないの？ マクロ的特徴は量子的非決定論とはまったく関係なく定義できるし、行為者の意志決定能力の有無に大いに影響を与えるものなのに。そもそも、形而上学的な究極責任なんてものに、ちよつとでも意味があるの？ それが人々の扱いを区別する根拠に使えないなら、どうしてこれが求める価値のある自由意志の一種だなんて思えるの？(187)

そしてデネットは、続けて

ケイン自身が述べているように「つまり物理的観点だけから見れば、自由意志は偶然のように見える」(Kane 1996, p. 147)。そして偶然は、真に非決定論的であれ、ただの疑似ランダムであれ、カオス的であれ、まったく同じに見える。(187)

と説く。そして、我々のスッキリさせた理解では、結局、「カオス論的」発想の枠内で、「自由」を確保しようとする。

非決定論のことはもう忘れて(194)

と端的に記されているが、真の非決定性の追求 — ケインはそれを求めて、デネットによるなら挫折したのだが — ではなく、我々が言う「カオス論」的次元で「自由」を確保しようとする。

その際、併せて、古典的言い方では「内発(voluntary)」性を重視して、決定性であっても、それが自己内要因による決定性であることを重く見る。これに比してケインは、(内発性は当然として) 創始性を求めているのであるが、デネットはそういうものが在るとしてもいわば点的自己 — いわゆる「ホムンクルス」もこれである — においてあって、そこからするなら、身体あるいは心も含めて通常の「人格」を構成するものがすべて「外部」に追いやられてしまうと批判する。そしてそこで逆に、いわば「自己」を拡大し、その諸部分でそれぞれに — 決定的なものではあるが — “選択”が行われているとし、そうしたものの総体がいわば纏められて意識的「選択」となるとするのである。(190-194)

## 十二 形而上学的自由へ

しかしながら、(リバータリアンとしての) ケインが求めているところは、これで言うなら部分的な選択であっても、それが非決定的であることである。(ケイン批判において、デネットはこの「形而上学的」創始性の主張そのものを反駁してはいない。極論すれば、そうした「形而上学的」議論は無意味だとして退けられているに過ぎない。) デネットは「始点」が在るとしてもそれは点的なものであると批判しているが、ケインからすればこれが確保されれば「自由」が確保されたと言えるのではなかろうか。ケインにとって — 「形而上学」としては — そうでもいいのではなかろうか。デネットが引用するところでは(164)、ケインは、

だが衝動的決定や即断は可能性としてあるものの、他の選択肢を検討した熟考のプロセスを終了させるような決定に比べれば、自由意志に関してはあまり重要ではない。

と述べているが、その自ら軽視したところの「衝動的決定」「即断」 — これは伝統的タームで言うなら「無差別の自由」であるが — として形而上学的自由を確保してもいいのではなかろうか。

第三章の議論を続けていうならこうも言えるのではなかろうか。厳密に見るなら、リベットが拒否しているのは意識の自由である — つまり意識にとっては(諾否の対象の)内容は所与である — 。その際、その「内容」を形成する前意識的な(生理的・神経的)プロセスは当然に因果的なものであると了解されているが、しかし、それは必ずしも — 物理的ではあるが — 因果的なものと了解する必要はないのではなかろうか。実際、リベットに対してたとえば Velmans, M. が — “veto” そのものも先行する脳過程が引き起こしたものとしつつ、しかし(或る種逆に) — 脳過程そのもののうちに「自由」の余地を認めている。<sup>1</sup> 精確に見るなら、ケイン(というかデネットの理解によるケイン)がペンローズ量子論に求めているのはこれではなかろうか。

### 十三 ペンローズの「自由」論

ペンローズも「カオス理論」に対しては先に我々が確認したのと同じように了解する。たとえばこう述べられている。

この世界が実地には「計算不可能」であるということにも理由がある。これは初期データを知ることのできる精度にはつねに制約があるという事実から生じる、この種の問題にはかなり大きな「不安定性」がつきものだというのが事実である。初期データの非常に小さな変化が、結果の振舞いにきわめて大きな変化を急速に引き起こすかもしれない。……「カオス」あるいは「カオス的振舞い」という言葉がこの型の不安定性にしばしば用いられる。……/[しかしながら、]これはいかなる仕方にせよ、「たづなをつけて利用する」ことのできる類の「計算不可能性」では決してない。それは単に、初期状態を知る精度には限度があり、未来の状態が初期状態から信頼できる仕方で計算できないことによる、ランダムな要素が實際上、未来の振舞いに導入されているのだが、それだけのことである。(1994:198f.)

---

<sup>1</sup> ただし、リベットはこれに反批判を加えている(171)。そして Velmans は、これをさらに反批判している。 — これについては別途検討の必要が在るが、ここでは、身体(という物理的)過程における「自由」の可能性を示唆するものとしてのみ Velmans の名を挙げておく。

換言するならば、これは、「カオス理論」に依拠して「自由」を弁証することはできないということである。端的にこの点について、たとえばこう述べられている。

古典的 (あるいはU[ (量子レベルの) ユニタリ発展] 量子的) 決定論の場合でさえ、初期条件は未来を実際に計算できるほど十分に知ることはできないので、実効的な決定論は存在しない、という見方もときどき見られる。ときには初期条件の非常に小さな変化が最終的な結果に非常に大きな違いをもたらすことがある。これはたとえば(古典的な)決定論的システム — 天気予報の不確実さはその1例である — における「カオス」として知られている現象である、しかし、われわれに自由意志……をもたせているのがこの種の古典的不確実性であるとはとても信じられない。たとえわれわれには計算できなくても、未来の振舞いはビックバン以来ずっと決定されていることも大いにありうるのである。(1994: 487f.)

このように「カオス理論」が退けられるとして、加えてまず注意すべきなのは、いわば人間主義的量子論理解の拒否である (いわゆる「人間原理」を想定されたい)。たとえば明瞭にこう語られている。

私の見解は、(論理的に) 身体の外部にあって、R[収縮]の活動の中で起きているように見える選択に何らかの仕方で影響する人間論的な「心」を考えるのは、科学的立場から見ればたいして役立つとは言えないというものである。Rとともに起きる、代替状態に関する自然の行なう選択に「意志」が何らかの仕方で影響できるとすれば、実験家はなぜ「意志の力」を働かせて量子実験の結果に影響を及ぼすことができないのか。もしこれが可能だとすれば、量子確率はしょっちゅう破られることになるだろう。私はとて言えば、こんな描像が真理に近いなどとは信じられないのである。物理法則に従わない外的な「心の素材」を認めることは、およそ科学的説明と呼ぶことのできる範囲を逸脱するものであ[る。] (1994:154f.)

「観測」によって「収縮」が起こるのであるが、「観測」は言うまでも人間の意識の出来事である。ここから (さらに)、人間 (意識) がその一意的決定というかたちで「収縮」 — これは「主観的収縮」とも呼ばれている(2006:154) — 後の因果系列を開始させるというかたちで (より積極的に) 人間の「自由」が語られることも在る。しかしペンローズは、こういうかたちでの量子論的自由論を退けるのである。(我々として補って厳密に言うとするならば、そういう「観測」であっても、それ自身が (人間によって) いつ・どのように行なわれるのがすでに決定されていると見ることもできる。)

では、ペンローズはどのように「自由」を弁証するのであろうか。彼が「自由」を確保するのは物理過程そのものにおいてなのだが、彼の議論は量子論そのものについて、それを根本的に変更することを前提としている。「収縮」に即してたとえば次のように説かれている。

私たちの立場は、「R [収縮]」が実在のプロセスであるというものだ。というよりも、「R」を、客観的で、実在するプロセス、「OR [客観的収縮]」のほど良い近似とみなそうということだ。ここで重要なのは、「OR」は、「R」のようにランダムに起こるのではなく、決定論的ではあるが、非計算論的なプロセスとして起こることだ。ほとんどすべての物理的状況において、「OR」は、環境からのランダムな影響が支配的な中で起こるだろう。だから、実際のところ、「OR」と「R」は、区別が付きにくいかもしれない。しかし、もし、問題となる量子的システムが環境から十分隔離され、コヒーレントな状態に保たれるならば、「OR」のメカニズムによって、自発的に[spontaneously]収縮することが可能になるのである。この際、システムは、ランダム[<sup>1</sup>]にではなく、非計算論的にふるまうのだ。(2006:146)

すなわち、「観測」がその一例である) 古典的世界 — この引用文では、それは「環境」として在る — とのいわば遭遇によって(だけ)「収縮」が生じるのではなく、「自発的収縮」 — 「自己-収縮する[self-reduce]」「自己-収縮[self-collapse]」という言い廻しもある(2006:141) — として、「観測」に対して言うなら客観的に) ORとして純物理的に(も)「収縮」が生じえるのである。そしてそれは、そういうものとして、いまだ未知の「物理法則」によってであり、したがって、収縮のプロセスは — Uと共にRも — 決定論的な事態なのである。

そして、彼の「自由」弁証の基本的戦略は — 上の引用文でも確認できるように — 「計

---

<sup>1</sup> 先に我々は(疑似ランダム性とは区別される)「真のランダム性」ということを言ったが、ここは、これを含むものと我々は了解する。ペンローズは他所ではたとえばこう述べている。

完全に計算的に発生させることのできる単なる疑似ランダムな入力と比べて、真に[genuinely]ランダムな入力をもつことによってシステムがどんな利益を得ることができるかを理解するのは難しい。……確かに、厳密に言えば、「ランダム」と「疑似ランダム」との間には技術的な相違があるが、これらの相違はA Iの論点に真のかかわりはなさそうに思われる。」(2001:31)

読者は、ランダムな入力は実際的には疑似ランダムな入力と異ならないにしても、原理的には違いがあると心配なさるかもしれない。……/……しかし……たんなるランダム性では、ゲーデルの網から逃れることはできないのである。真に[genuinely]ランダムな要素でさえ……計算的システムを拘束している制約を回避する助けにはならないのである。(2001:182f.)

我々の議論コンテキストに引き付けて換言するなら、ペンローズにおいて、「真のランダム性」であっても「自由」を確保するものではないのである。(しかしながら、このところは、我々には(まだ)理解し難いところである。むしろ、数理哲学研究者等、専門の方々に評価を委ねたいところである。)

算不可能性」ということである。通常の「決定性」了解では、「計算可能性」＝「決定性」である。「計算可能」ということは換言するなら「法則化可能」ということであり — その「法則」をいわば作動させるものが「アルゴリズム」である — 、ラプラスのデーモンは、初期状態に加えて、この「法則」を完全に知っているので、「計算」によって未来状態を完全予測できるのである。そこから、世界は「決定」されていると知ることができるのである。しかるにペンローズは、量子世界は決定論的ではあっても計算不可能であるとするのである。

「計算不可能」ということについてペンローズは、ゲーデルの「不完全性定理」と重ねて、したがって「(形式的に) 証明不可能」と(外延的に?) 同義のものとして考えている。しかし同時に、ゲーデルの「定理」がいわば純数学的なものであるとして、ペンローズは、そうした事態が成立している世界がプラトンのアイデア界のようなものとして存在していて — そしてそれは同時に物理的世界とも関わりをもっているのだが — 我々はその世界について認識できるとする。そして、その世界内の諸事態は決定論的な関係には在るが、しかし「計算可能な」法則下にはないとされるのである。

しかしながら、これはどういうことか。ペンローズは様々なかたちで説明を試みている。その一つに「いつまでも終了しない計算」(1999:170)の問題が在る。そうした計算の例として、「 $n$ 個の平方数の和ではない自然数を見つけよ。」において $n$ が4以上のとき — 3以下の場合と異なって — 計算は停止しない(1999:173)。これは、ラグランジュの定理として知られていることである。そして、その「止らない」ということに関して、ペンローズは、その「計算が終わらないことを示すアルゴリズム」(1999:173)は存在しえない、しかし我々(数学者)は — ラグランジュと同じように — 「終わらないこと」を「確信する」ことができる、とする。さらに、それは、そうした数学的事態が一種プラトンの世界として自体的に存在していて我々人間はそれを「理解」できるということだとされる。それは脳が理解するのだと言ってもいいが、この点でペンローズは、アルゴリズムで作動するコンピュータは決して脳にはなりえないとして、脳、したがって心のコンピュータとの原理的差異性を主張する。

そうだとすると、これが「計算不可能」ということなのだが、ペンローズはプラトン主義的にそうした計算不可能の事態が存在しているとするのである。そこに、 — 単なるランダム性ではなく — 計算不可能性という存在論的事態が成立しているのである。ペンローズはそうした世界(における出来事)のモデルとして「タイル並べ」(の世界)を挙げている。また、「準結晶」(1994:492f.)と呼ばれる現象について、古典的描像では説明がつかず、(非計算論的な)「量子力学的な要素」が不可欠であるとも述べている。我々、というかケインの議論に引き付けて言うなら、ここに「形而上学的自由」の確保が目指されていると見ることも可能である。

そうであるとして、量子論的に限定して見る場合、「自由」が確保されると解しうるの

は、「計算不可能な」OR、すなわち、U過程のコヒーレンスの「自発的収縮」においてである。これは、生体においては、「細胞骨格」内の「微小管（マイクロチューブ）」内部の量子運動が「管」の外部との「デリケートな結合」において(2002:183)生ぜしめる「自発的収縮」において存在する。我々が「心」において感じる「自由意志」もここに根拠をもつ。たとえば、こう語られている。

私が暫定的に提起している見方にもとづくなら、意識とは、この量子的にからみ合った内部的細胞骨格状態と、量子および古典レヴェルの活動の相互作用（OR）とのかかりから発現したものであろう。古典的に相互連結したコンピュータ様のニューロン・システムは、何であれわれわれが「自由意志」と呼んでいるものの現われとして、細胞骨格によってたえず影響されるだろう。この描像では、ニューロンの役割はおそらく拡大装置のようなものであり、これによって、小さな規模の細胞骨格活動が身体の他の器官 — たとえば、筋肉 — に影響を与えることができるものへと変換されるのである。したがって、現在もてはやされる脳と心の描像をもたらすニューロン・レヴェルの記述は、より深い細胞骨格の活動の影にすぎない — そして、この深いレヴェルにこそ心の物理的基礎を探らなければならないのだ。(2002:184)

上に「根拠をもつ」と言ったが、「意識」とは、つまり微小管内部（過程＝U）および、内部と外部との「結合」としてのORから — 厳密に見るなら、このORが、さらに「大域的」に「脳の大きな領域」へといわば集合化され、「究極的には……シナプス強度に影響」し、「ニューロン・コンピュータのシナプス連結の変化に影響を及ぼす」というかたちで(2002:183f.)一定の脳状態をもたらすとして、その脳状態から — 「発現したもの」であり、そこに「基礎」をもつものなのである。そして「自由意志」は、—（心的因果としては）「身体の他の器官に影響を与える」こととして — 「[管の外部で] 起きている外部計算に量子内部振動が何らかの影響を及ぼす」(2002:183)という（自由）過程のいわば（意識的）反映なのである。ここを、単に「ニューロン・レヴェル」で — つまり「外部計算に量子内部振動が何らかの影響を及ぼす」ということを捨象して — 脳を「記述」しても<sup>1</sup>、それは「心」の真相を描出したことには決してならず、単にその（真相が（プラトンの）「洞窟」に映った(cf. 2001:3)）「影」を見ているに過ぎないのである。

このように、脳過程 — さらに物理過程全般に — 「(形而上学的) 自由」が確保されたとして、しかしながら、その「脳」と「意識」（「心」）とはどういう関係に在るのだろうか。我々が求める「自由」、意識をもつ人間の自由は、— 上ではとりあえず「(意

---

<sup>1</sup> この単に「影」を捉えているに過ぎないということは、心＝脳をコンピュータ・モデルで理解するいわゆる「古典的計算主義」だけでなく、言うところの「コネクショニズム」にも該当すると了解すべきであろう。

識的) 反映」と纏めたが — そもそもこの関係が説得的に語られて初めて確保されると言わなければならない。

たとえば、(ハメロフとの共同論文で) こう語られている。

脳のように、ある基準を満たす形で組織されたシステムでは、「OR」の際に「意識」が生ずると考えられる。(2006:141) [茂木の訳はかなりの意識なので (一つ前の訳文部分をも含むかたちで) 原文をも挙げておく：“Within the OR scheme, we consider that consciousness occurs if an appropriately organized system is able to develop and maintain quantum coherent superposition until a specific “objective” criterion ……is reached;”]

脳のニューロンの中にある「マイクロチューブル」(microtubules)において、意識を支えるのに要求されるような性質を持った「OR」のプロセスが起こっている(2006:141) [同様：“How could an OR process occur in the brain, be coupled to neural activities, and account for other features of consciousness? We nominate an <<OR>> process with the requisite characteristic to be occurring in cytoskeletal microtubules within the brain’s neurons.”] [1]

まず、この「……の際に「意識」が生ずる」と「意識を支える……プロセスが起こっている」とは — 曖昧に同義で述べられているように見えるが — 決して同じことではない。我々が知りたいのは、このフレーズを援用するなら、「支えるプロセス」が生じるとして、そのとき (さらに) どのようにして「意識が生じる」のか、ということである。( [原文の直訳で言って「……のとき、意識が生じる」というのは、それだけでは“どのように”ということはまだ述べてはいない。 ) ここは、「哲学」が心身問題としてまさしくテーマ的に議論してきているところである。ペンローズは他所(2006:442f.)で、 — チャーマーズを反批判して — 「哲学者の帽子をかぶれば、彼の主張を部分的には理解することができる。しかしながら、私は哲学者の帽子よりもはるかにもっと頻繁には科学者の帽子をかぶっているのだ！」と語っているが、その「科学」においてこの曖昧性が

---

<sup>1</sup> あるいは同じことかもしれないが、『心の影』ではたとえば次のようにも述べられている。

それらニューロンを支える細胞骨格こそが、意識の存在にとって不可欠のように思われるのである。／おそらく、一般的に意識が生まれるために重要なものは [強調は安彦]、細胞骨格それ自体ではなく、生物がかくまでも巧妙に微小管の活動に取り込んだ何らかの本質的な物理的活動である。この本質的な物理的活動とはいかなるものであるのか。本書の第1部の議論の趣旨は、意識的行為の物理的基礎を見出そうとするのであれば、計算的シミュレーションを越えた何らかのものが必要である、ということであった。(2002:177f.)

なお残っていると我々は考える。<sup>1</sup>

あるいは、彼は『心の影』に対する Shimony, A. のコメントに賛成してホワイトヘッドにシンパシーを表明しているが、一種汎心的に物理過程（そのもの）に心が内在していて — 「私は、シモニーのいう“現代化されたホワイトヘッド主義”を、示唆に富み妥当性があるものとして、特に印象的に感じている。」「私は、ORが起こるときにいつも関与する、ある種の原精神が存在していると確信している。」(1999:268)<sup>2</sup> — 、そのままそれが人間において意識としても存在するとしているだけではなかろうか。(そうであるなら、我々が大庭の議論において確認した「自己組織性」論と（実は）意外に似ているとも言える<sup>3</sup>。そうするとまた、ペンローズも同様に、結局、物理過程が一種「精神的な過程である」とも解釈可能であるとしているのではなかろうか。)

そうだとすると、「計算不可能性」に基づけられるというかたちで本当に当の「形而上学的自由」は確保されたのであろうか。（なお、この場合、「精神的な「選択」性は無くても構わない。なんらかのかたちで「収縮」が「非計算的」に生じるだけでよい。）これは、ペンローズが言う「量子重力理論」 — 従来の量子論と、（それを超えつつ）相対性理論とを統合するものなのだが — を理解・評価することによって初めて答えられるものである。その「理論」では「非局所性」、「時間の中を後ろ向きに伝播する」(2002:200) こと、「爆弾テスト問題」(2002:31)で例示された「反事実的」なものが現実に影響を与えること(cf. 2002:184)といった、およそ我々の（日常的、あるいはさらに既存の科学的）常識とは矛盾することがポイントとなってくる。これらに対して我々は今評価を下すことができない。さらには、そもそも（物理学の非専門家として）十分に理解することができない。

生体に即して語られるところのORを上に見たが、一般論としてはこれは次のように語られている。

量子重力に対してもっと「慣習的な」アプローチをする場合でさえ、一般相対性理論の原理を量子論の規則に関係づけるにはいくつかの深刻な技術上の困難がある。……これらの規則……は湾曲した時空という観念にどうしてもうまく適合しない。「それと

<sup>1</sup> これについては、「科学」としては、柴田2008も — ただし、彼の場合、自由意志（という幻想）の成立という観点からであるが — 評価しているA・R・ダマシオの議論（ダマシオ他1999）が最良のものであろうか。

<sup>2</sup> 2006では、対談においてだが — したがってラフな発言ではあると思うが — 「今では、物質そのものが、ある意味では精神的な存在であるとさえ言えるのです。」(088)とも語られている。

<sup>3</sup> 2006では、実際、「「OR」のイベントは、心のような経験のメディアの中の自己組織的な[*self-organizing*]プロセスである」(165)とも記されている。

大庭（あるいは「自己組織系」論）は「システム」（端的には生物システム）を一種主体化しているわけであり、そこで「選択」ということも語られるのだが、ペンローズでもこれと同様に、たとえば「著者の一人のペンローズは、より深い記述のレベルにおいては、固有状態の選択[choice]は、今のところまだ知られていない「非計算論的な」数学的、あるいは物理学的な（すなわちプラトン主義領域の）理論によって説明されるのではないかと主張した。」(2006:153)というかたちで「選択」が語られている。

分かる」大きさの時空湾曲が導入されるが早いか、量子的な線型重ね合わせの規則は駄目にならざるを得ない、というのが私自身の見方である。潜在的な代替状態の複素振幅の重ね合わせが、確率で重み付けた現実の選択肢で置き換えられるのは、まさにここである — 選択肢の1つがここで確かに現実に起きる。／私のいう「それと分かる」大きさの湾曲とは何か。私がいうのは、導入された湾曲の大きさが、1重力子あるいはそれ以上の重力子とほぼ同じ尺度のレベルに到達したということである。…量子論の許す、湾曲の最小単位は1個の重力子であろう。このレベルに到達するや否や、U手順に従う通常の線型重ね合わせの規則は重力子に適用するときには修正を施され、ある種の時間非対象的な「非線型不安定性」が入り込む、というのが私の考えである。永久に共存する「選択肢」の複素線型重ね合わせの代わりに、選択肢の1つがこの段階で優勢になりだし、システムはどれか1つの選択肢の中に「飛び込む」。選択肢の選択はことによると偶然になされるのかもしれないし、ことによるとこの選択の背後には何かもっと深いものがあるかもしれない。だが、いまや、現実はあれか、これか、そのどちらかになっている。手順Rは遂行されたのである。／この考えによれば、手順Rはまったく客観的な仕方では自発的に起こり、いかなる人間の関与〔観測〕も受け付けない。(1994:415f.)

上に記した不十分な理解の前提のもとで、我々としては、「決定論」的とは(は)言われるその「世界」にはやはり「自由」は不在なのではなかろうかと疑念を呈しておきたい。精確に換言するなら、語られるところの「不確定性」 — 「確率」性をもった「選択」性 — は、やはり認識論的なものであるのではなかろうか。そして、この不確定状態が同様に認識的に一義化するということに「自由」が想定されているのではなかろうか。(そもそも「計算不可能」とは、人間による計算が不可能であるということであって、それは認識上の事柄であるのではなかろうか。)であるからこれは存在論的な決定性とは両立することにもなるのであるが、しかし我々が(というよりケインが) — 「形而上学的自由」として — 求めているのは存在論的非決定性である。上の引用文中の「偶然(に)」というのはひょっとしてこれに相当するのではなかろうか。そうするといわば話しは元に戻って、量子論一般の問題として「収縮」は(真に)(かつ存在論的に)ランダムであるのか否かということになる。この「偶然」ということを重く見るなら(結局)ペンローズもこれを問題点として残していることになる。(あるいは、ペンローズは、「収縮」のいわばプロセスについて、その「非計算性」を説いたのであるが、問題として残っているのはその始動である、と言えるのかもしれない。)

「自由」について語られているのは、『心は量子で語れるか』第三章では) 厳密には、

現実の宇宙の発展に影響する、ある種のより高位の計算不可能性が存在するのかどう

かという問題である。たぶん、私たちが自由意志を持っているという感覚は、このことと関係があるのだろう。(1999:195)

ということである。確かに、この(計算不可能な)世界の意識において自由の「感覚」が存在するとしても、それは「幻想」とも言っているのであって — ペンローズ自身、先の(p.28)引用文中の「自由意志」に続く……のところで「(あるいは、その幻想?)」と付してもいる — <sup>1</sup>、「意志」は、その認識的不確実性に基ついて「自由」だという錯覚をもちつつ、やはり因果的支配の下に在るのではなかろうか。

あるいは、

多世界なしの強い決定論をもてば、宇宙の構造を支配する数学的図式はたぶん非アルゴリズム的でなければならないだろう、と私には思える。というのは、さもないと、われわれが次に何をなすかが原理上計算でき、われわれはそれとは違うことをすることに「決め」ることができるが、これでは「自由意志」と理論の強い決定論との間に實際上矛盾が生じることになるからだ。理論の中に計算不可能性を導入することによって、この矛盾は回避できる。(1994:488f.)

と述べているが、(いわば日常感覚的に)「自由意志」(の少なくとも「感覚」)を前提として、しかし一種物理主義的に決定論的世界像をも前提として、それだけからでは生じる — 「予言破り」的な — 「矛盾」を回避するために「計算不可能性」を客観的にもつ世界を想定しているのではなかろうか。

あるいはまた、

一つの心という統一性は、何らかの形の量子コヒーレンスが、少なくとも脳全体のかなりの部分にまで広がったときにしか生じないということになる。／自然がこうした芸当を生物学的な手段によってなし遂げるのだとすれば、まったく驚くべき — ほと

---

<sup>1</sup> ちなみに、日本においてペンローズを高く評価する論者に茂木健一郎がいるが、「クオリア」の確保を最重要課題とする彼にとって、「自由」は「幻想」であっても構わない。「幻想」であっても「自由(感覚)」は一つの意識質であるからである。

しかし他方、たとえば

少なくともある種の意識的状态は、それに時間的に先立つ状態から、アルゴリズムのプロセスによっては導かれない(2006:147)

と述べられているが、 — 先のところと関連させて了解するなら — いわば心心関係の非計算可能性が心的事実として厳然として存在するとして、それが「自由」であるとして、「幻想」であるというのは、その脳基盤におけるいわば脳物(身体)因果がそれも事実であるとして、それを心物因果と意識してしまふ限りのことかもしれない。言うとするなら、脳が身体を動かしているのに、心が身体を動かしていると錯覚されるだけなのかもしれない。

んど信じられない — ことである。だが私は、さまざまのことがそれを示唆しており、われわれ自身に心があるということがその大きな証拠だと考えている。(2002:179f.)

と述べられているが、「心」(意識)の存在の(日常的)自明性の前提の上で、その「心」の(「意味」「理解」性という非計算的現象に即して、いわば、その理解対象の物理的プロセスのうちに(同じ)非計算的過程を想定し、同時に、「心」の(同様に日常的に自明な)「自由」性をそのままその非計算的過程に重ね描きしているのではなからうか。

#### 十四 おわりに：デネット「自由」論の「両立論」的総括

「ケイン(というかデネットの理解によるケイン)がペンローズ量子論 — それは別に特殊ペンローズ的量子論でなくてもいいのであるが — に求めている」「形而上学的自由」を我々も求めてきたのであるが、我々は(も)これについては判断留保せざるをえない。「自由」の確保においてやはり「形而上学的自由」追求は断念せざるをえないのだろうか。デネットはその方向性を採っている。

デネットの議論は、この方向性で、日常的な「責任」概念を重視するものだとも言う。それは、先の「自己」論とも重ねて、この「責任」範囲をどこまでとするか(日常的にされているか)に定位して、(ケイン的な)「形而上学」を拒否して日常レベルで「自由」を論じようとするものでもある。或る箇所では、外部・内部の区別付けについて、

自然ははっきりとした境界にこだわらないけれど、人間は政治的な理由から、一線を引かなければならないときもある。(186)

と説いて、(日常)「政治的」とも自らの立場を — 「形而上学」から区別して — 設定している。

あたかも、初期の「哲学」(=「形而上学」)を否定して「政治的リベラリズム」を説いた後期ロールズのようなものであるが、しかしながら我々は、端的に政治論である(すなわち「政治」の問題としてのみ「自由」を考える)のではないとき — そして我々はデネット自身そうであると見ているのだが — 、この立場設定にはもう一段論証(あるいは根拠づけ)が必要であると考え。我々が議論をフォローしてきた『自由は進化する』でも — ケイン的リバータリアニズムの非両立論を退けて — 「両立論」を採っているのではあるが<sup>1</sup>、そのことの弁明が本書では必ずしも十分でない。我々は、しかし、彼の

<sup>1</sup> 本稿執筆最終段階で美濃 2009 論稿を入手した(9月15日付けのものを20日に)。そこでは2008論稿

「スタンス (姿勢)」論 (そのもの) にそれが在ると見ている。

十一章 (末) で我々は、デネットが諸部分における各選択の「総体」として意識的「選択」が確保されているのを確認した。この点の検討から始めたいが、我々のほうで敷衍して言って、この「総体」は、いわば (諸部分の) 関係態であって、決して一つの実体ではない。(諸選択を纏めている)「意識」と言っても同様である。(また、この「総体」は、諸部分に対して、いわば存在的に高次の層であるのではない。「高次の層」であると言っても構わないのではあるが、それは「存在」としてではない。この限りで我々はいわゆる「創発主義 (emergentism)」は採らない — これは個人的に確認したところでもあ

---

から一步踏み込んで、我々の理解では — 「ミニマムの自由」概念」として(31f.) — このデネットの方向へと一步踏み出しているように思える。この「概念」は、自ら述べている — 「それは実質的に古典的な両立論的自由概念と変わるものではない」(31) — ように、我々のタームで言って「近世哲学の両立論」であって、それは結局「内発性」に定位するものである。或る意味でデネットもそうなのであるが、(ここを知りたいのであるが) 美濃も結局「政治」の問題として扱うべきであるとしているのか、あるいはさらに、我々が次に説くように「スタンス」論的含意を前面化しようとするものであるのか。

ちなみにケインについて我々は、「形而上学的自由」の確保 (のみ) でも構わないのであるのではなからうか、そしてそれはペンローズによって確保されるのではなからうかと (一旦見て、そしてペンローズの主張については判断留保) したのであるが、美濃は2008 論稿では、「自由の形而上学」のやり方もはや維持しがたいだろう (181) として、我々の議論 (方向) を — 併せて大庭流「自己組織性」論をも — 予め退けている。しかしこれは、ファン・インワーゲンの「自由の不可能性論証」にも引きずられたものとも見える。(美濃による要約(2008:173)に基づいて言うが、) しかしファン・インワーゲンの結論 (「自由意志説は誤っている」) は、「単なる偶然によって生じた」行為は「自由な行為」ではない、という「自由」概念事前限定 (論点先取!?) に依拠している。我々は (一旦) 「単なる」非決定性が在りうるのではなからうかと問いを立ててみたのである。

「引用・参照文献」では、美濃の2009 論稿と共に柴田2009、近藤2009をも挙げた。これら三稿は来るべき日本倫理学会第60 回大会の「主題別討議「自由意志の可能性」(実施責任者: 宇佐美公生) の基調報告となるものである。それゆえここで他稿にもコメントさせて頂きたい。多くは柴田稿についてだが、1. 氏は明瞭に「物理主義」を採っているが、それは (より限定して)、 — いわば「物理的非因果主義」を排した — 「物理的因果主義」であるのか。そうであるとして、その (そう限定する) 根拠は何なのか。2. (「物理的」は英語では“physical”であり、さらにその語源を辿るなら、「自然的」とも訳出できるのであるが、) 氏の「物理主義」はいわば「物理学主義」として、諸自然科学のなかの一つとしての「物理学」を念頭において、したがって自然現象を物理 (学) 現象に還元することを同時に説くものであるのか。これは「創発主義」の問題と絡むのであるが、これに対する評価 — したがって大庭「自由」論への評価 — を聞きたいところである。(あるいは、「生命」ということがポイントとなるとも言う。柴田はこれをどう考えるのであろうか。) 3. 氏は「それにもかかわらず行為者に責任を帰属する可能性を模索」(26) しているが、 — 「意味」「(合理的) 解釈」が関わってくることになるが — いわば心的な道徳的事態 (「われわれの創作的な概念システム」(27f.)) が — 「自然化」として — そこから (グローバルに) スーパーヴィーンしてくるところの物理的「基盤」はどのように確保されるのか。それは、無限に遡ることになる「第三の解釈者」の脳 (+その環境) -物理的事態においてであるということであろうが、 — 「きれいな」自然化は不可能である」(27) というかたちで — そこに言うとするなら (第三者を解釈するさらなる第三者 — さらにその第三者を解釈する次の第三者……という遡行の) 恣意的中断として (?) 「選択」が想定されている(26)。この「絶対的な選択」とも語られているものは — 「である」から「べし」は導きえないという主張の物理主義的ヴァージョンである」(28) と言われているのだが — 物理的「基盤」をもたないものである。しかし、それは結局 — 物理主義を超えて — 一種の二元論をもちこむことになるのではないのか。(批判したリベットの“veto”を可能にするものと同じような。) それとも、やはり物理主義的に、物理過程そのもののうちに — 我々 (ケイン) の言い方では「形而上学的自由」として — (真正) ランダム性を認めて、そこに「根拠」をもつものなのか。(なお、この (最後の) 点に関して古典研究者でもある近藤氏には、エピキュロス派が言う“clinamen”概念の評価をお聞きしたいところである。)

換言するならばこれは、言うところの「志向性の自然化」がどう完遂されえるのかということである。我々の (暫定的) 主張はこれについて、いわば「志向性の日常化」を対置するものでもある。

るが、大庭はこの創発主義でもある。よく物理・化学的層に対して生命は創発の関係に在ると言われる。そして、生命については — 単なる生命現象ということを超えて — 生命体とも語られる。しかし我々は、 — 日常的には (自明に) そう了解されるのだが — 突き詰めて考えるなら、存在するのは諸部分のあくまで関係態であって、創発主義は一種物象化的に、これを (いわば「態」を「体」として) 実体視するものだと言わなければならないと考える。)「スタンス」として世界の内に「自由意志」が存在するとみなすことは、この当の「自由意志」主体についても、或る一定の世界プロセスを (切り取って)、一つの纏まり — つまり、「環境」に対する「システム」 — とみなすということに伴っているはずである。<sup>1</sup>

デネットは「意識」(存在=人間)を換言するなら「志向的なもの」、彼の用語で言って「志向的システム」として (さらには「道徳的システム」として) 捉えるのであるが、我々がデネットのうちに確認したいのは、いわば存在論的に人間はそうしたものだ主張するものではなく — 『自由は進化する』ではまさしく進化論的に、そうした「システム」が形成されてきたとする (なお存在論的な) 観点が前面に出ているが — 、存在物を我々 (認識者) が把握するときの枠組み (「スタンス (姿勢)») としていわば前提的にそのような「システム」とみなすということである。他所では端的に、たとえば — D. M. MacKay の議論に即して — こう語られている。

MacKay の、或るシステムについての the 'personal aspect' と the 'mechanical aspect' との区別。MacKay の説明で中心的に重要なのは、スタンスの選択は、'up to us' であり、決定の事柄であって発見の事柄ではない、という彼の言である。(1982:165)

また、

---

<sup>1</sup> ちなみにペンローズも「創発主義」を退けていると言っていいと思う。我々のコンテキストで言うと、ペンローズは「自由」の前提として「意識」を想定するのであるが、その「基盤」は生物 (学) 的事態ではなくあくまで物理 (学) 的事態として存在するのである。たとえば次のように語られている。

こうした (推定上の) 非計算的な過程は生命のない物質の活動にとってもまた本来的なものであるはずだ……/……普通の見方……によれば、意識的気づきは、活動の十分な複雑さ、あるいは精巧さの特性として生じるにすぎない、ある種の「創発的現象」となるだろうし、われわれが生命のない物質の振る舞いで馴染んでいるものとは根本的に異なる何らかの特異な物理過程がその根底にある必要はない。第1部で私が行なった主張はそれとはまったく異なり、脳には示唆されている計算不可能な物理学を利用するように調整された、何らかの微妙な組織があるべきことを要請するものである。(2002:7)

すなわち「意識」の「基盤」は、「生命」等の「複雑」な — あるいは自己組織的などと言ってもいいが — 事態において存在するのではなく、「脳」(といういわば日常的に生体的なものとして同定されるもの) に在るとするとしても、しかしそれはあくまで — 「計算不可能」性をもつ — 物理的な過程としてであるのである。

特定の事物が志向システムであるのは、その行動を説明・予言しようとしている誰かの戦略との関係においてのみである。(1971:87)

とも語られている。したがってまた、コンピュータを人間と同じものとみなせるかという問題に即して言うなら、

チェスをするコンピュータが実際に [人間と同じく] 信念・欲求をもつか否かとただらだと考えるのは間違っている。……この [志向的] 戦略を採用する決定はプラグマティックなものであって、それは本質的に正・誤とは関わらない。(1971:91)

ということになる。

そして、このようなものとして、

人間存在に対する志向的スタンス — それは、責任を帰属させること的前提条件である — は、人間存在の動きの機械論的説明と共在可能である。(1982:180)

これは換言するなら、「人間存在」に対する「志向的」見方と「機械論的」見方 — すなわち、「自由」を「持つ」という見方と「持たない」という見方 — が「両立可能」(「共存可能」) であるということである<sup>1</sup>。我々は (今のところ) こうした意味での「両立論」をもって結論としたいと考える。これはまた、我々の解釈を含んだカントの「自由」論、すなわち「両立論」とも基本的に同じものである<sup>2</sup>。「自由」の問題は結局このようにしか“処理”できないのではなかろうか。

---

<sup>1</sup> “our “common-sense” explanations and predictions of the behavior of both men and animals are Intentional.”(1971:93)と述べられているが、「志向的」見方を日常の見方と等置(し、日常の見方と科学の見方とを対置)するなら、デネットのこの見解はセラーズの立場(“manifest image”, “scientific image”)とも、あるいは「心の哲学」から例を挙げてBaker, L. R. (のデネット解釈)とも重なるものである。また拙稿(安彦 2008)の主張とも一致するものである。

これは同時に「機械論的」見方も一つの見方であるということを含意する。換言するならこれは、その中核に在る「因果性」概念そのものが世界を認識するときの一つ“枠組み”に留まるということである。これは、そもそもカントにおいてもそうであるところである。唐突であるが、これはまた、経験科学(社会学)的にはたとえばデュルケムの「因果性」論とも関わるところであるが、「因果性」カテゴリーの身分については、そのものとして別途検討の必要が在る。

<sup>2</sup> これは宇佐美 2006 と結論を等しくするものである。しかし、(おそらく)表面的にのみ同等というに留まるであろう。異同については別途検討の必要が在るが、ここでは、— 決定的にはデネットのたとえば「可避性が決定論世界でも実現できる」(92)と語られる可避性/決定論両立性の理解と関わるのであるが — 「スタンス」論の受け取り方に違いが在るであろうとだけ述べておく。

## 引用・参考文献

- 安彦一恵 2008 : 「日常生活と知識」『岩波講座 哲学04 : 知識／情報の哲学』岩波書店
- アル・カーリー、J. 編 2008 : 林田陽子訳『見て楽しむ量子物理学の世界』日経BP出版センター
- Allison, H. E. 2004 : *Kant's Transcendental Idealism*, revised ed., Yale UP.
- Baker, L. R. 1995 : *Explaining Attitudes. A Practical Approach to the Mind*, Cambridge UP.
- Damasio, A. R. et al. 1999 : *The Feeling of What Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Harcourt & Company / 2003 : 田中三彦訳『無意識の脳 自己意識の脳 — 身体と情動と感情の神秘』講談社
- Dennett, D. C. 1971 : "Intentional Systems", in: *Journal of Philosophy*, 68-4.  
— 1982 : "Mechanism and Responsibility", in: Watson, G. E. D. ed., *Free Will*, Oxford UP.  
— 2003 : *Freedom Evolves*, Viking/Penguin. / 2005 : 山形浩生訳『自由は進化する』NTT出版
- Hameroff, S. / Penrose, R. 1996 : "Conscious Events as Orchestrated Space-Time Selections", in: *Journal of Consciousness Studies*, 3-1 [但し、参照しえたのはネット公開版である。] / 2006 : 茂木健一郎訳「意識は、マイクロチューブルにおける波動関数の収縮として起こる」 in: ペンローズ 2006
- Hudson, H. 1994 : *Kant's Compatibilism*, Cornell UP.
- 金杉武司 2007 : 『心の哲学入門』勁草書房
- Kane, R. 1996 : *The Significance of Free Will*, Oxford UP.  
— ed. 2002 : *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford UP.
- 近藤智彦 2009 : 「ストア派の三つの顔」『日本倫理学会 第60回大会報告集』
- コスロフスキ、P. 他編 1991 : 山脇直司／朝日謙次郎訳『進化と自由』産業図書
- Libet, B. 2004 : *Mind Time. The Temporal Factor in Consciousness*, Harvard UP. / 2005 : 下條信輔訳『マインド・タイム 脳と意識の時間』岩波書店
- 美濃正 2008 : 「決定論と自由 — 世界にゆとりはあるのか? — 」『岩波講座 哲学02 : 形而上学の現在』岩波書店  
— 2009 : 「「自由意志」、ミニマムの自由、責任」『日本倫理学会 第60回大会報告集』
- 新田孝彦 1993 : 『カントと自由の問題』北海道大学図書刊行会
- 野家啓一編 1984 : 『哲学の迷路 — 大森哲学・批判と応答 — 』産業図書
- 大庭健 1989 : 『他者とは誰のことか 自己組織システムの倫理学』勁草書房  
— 2005 : 『「責任」ってなに?』講談社現代新書

- Penrose, R. 1989 : *The Emperor's New Mind. Concerning Computers, Mind, and the Laws of Physics*, Oxford UP. /1994 : 林一訳『皇帝の新しい心 コンピュータ・心・物理法則』みすず書房
- 1994a : *Shadows of the Mind. A Search for the Missing Science of Consciousness*, Oxford UP. /2001, 2002 : 林一訳『心の影 意識をめぐる未知の科学を探る』1、2、みすず書房
- et. al. 1997 : *The Large, the Small and the Human Mind*, Cambridge UP. /1999 : 中村和幸訳『心は量子で語れるか 21 世紀物理の進むべき未知をさぐる』講談社ブルーバックス
- ペンローズ 2006 : 竹内薫／茂木健一郎訳・解説『ペンローズの〈量子脳〉理論』ちくま学芸文庫
- Polkinghorne, J. 1991 : *Reason and Reality: The Relationship between Science and Theology*, Trinity Pr.
- 柴田正良 2008 : 「機能する感情・幻想する感情」『岩波講座 哲学05 : 心／脳の哲学』岩波書店
- 2009 : 「幻想としての自由意志と責任の帰属可能性」『日本倫理学会 第60回大会報告集』
- 宇佐美公生 2006 : 「二つの自由論 — デネットの道徳的自然主義とカントの道徳の形而上学」『岩手大学教育学部附属実践センター研究紀要』第5号
- Velmans, M. 2003 : "Preconscious Free Will", in: *Journal of Consciousness Studies*, 10-12. [但し、参照しえたのはネット公開版である。]

本稿は平成 21 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。