

# 擬似記憶概念の検討

福田 敦 史

## I はじめに

『理由と人格』におけるD. パーフिटの議論は、大きく分けて二つの領域において取り上げられているように思われる。まず一つは、人格 (person) や人格の同一性 (personal identity) に関するパーフィットの還元主義的な見解を取り上げるものである。パーフィットによれば、私たち人格は、分割不可能であるような魂やデカルト的自我といったものではなく、心理的なものと物理的なものへと分割することが可能な複合物であるのだ。したがって、人格についてさまざまに記述される事柄はすべて、その構成要素についての記述へと還元することができるとされる。そのため、私たちにとって、人格の同一性はさして重要なものではなく、重要なのは、ある種の心理的な繋がりである、とされる。

パーフィットの議論が取り上げられるもう一つの領域は、社会哲学・政治哲学的文脈である。これは、一つ目の人格についての還元主義の見解を基にしてなされているものであり、パーフィットが展開する総和主義 (sum-ranking) 的な功利主義の擁護について検討する、という文脈である<sup>(1)</sup>。人格の同一性に関するパーフィットの見解を支持するならば、現在の時点でのA氏が、現時点でのB氏の生に対するよりも、未来の時点での

---

(1) この点に関しては、若松 (2003) の第一章を参照のこと。

A氏自身の生の方に関心を抱くことは、人格の同一性についての誤った信念に基づくものということになる。

私の生と他の人々の生とのあいだには、まだ差異がある。しかし、この差異は減少した。他の人々は近しくなった。私は残りの自分自身の生についての関心を薄め、他の人々の生について、より関心を抱くようになった<sup>(2)</sup>。

すなわち、パーフィットによれば、A氏に生じる事柄、B氏に生じる事柄、さらには、私に生じる事柄のそれぞれに、原理的にほぼ同様の関心を抱くことが「自然な」態度なのである。その際、生じる事柄・出来事・経験そのものが重要なのであって、その事柄・出来事・経験が、A氏に生じたのか、B氏がなしたことなのか、あるいは私に現れたものなのかは、問題ではないことになる。したがって、私という別個独立的な実体的主体についての利益や帰結にのみ関心を抱くのではなく、ある共同体の成員全体の利益や帰結に、総和主義的に関わる功利主義を擁護することとなるのである。

先にも述べたように、社会哲学や政治哲学的の領域では、後者の功利主義の擁護が主として検討されている。しかし、この後者の論点は、第一の論点である人格の同一性に関するパーフィットの還元主義的見解に基づいているのであった。そこで、この論文では、パーフィットによる人格に関する還元主義的見解について取り上げようと思う。特に、彼の人格についての議論において重要な働きをしている「擬似記憶」という概念を最終的に取り上げ、この概念の検討という論点から考察することにする<sup>(3)</sup>。

## II パーフィットにおける人格の同一性に関する議論

それでは、「人格の同一性」についてパーフィットが主張している点を

---

(2) Parfit (1984), p.281.

簡単に確認しておくことにする。パーフィットが展開している主張には、次のような4つのものが含まれている<sup>(4)</sup>。

1. 分割可能性テーゼ：

われわれは分割不可能なデカルト的エゴ (Cartesian Egos) ではない。そうではなく、分割することが可能であるような心理的なものと物理的なものとの複合物 (complexes) である。

2. 不確定テーゼ：

「私は死ぬところなのだろうか? (Am I about to die?)」という問いに、常に確定した答えがあるわけではないという意味で、われわれは不確定である。

3. 還元可能性テーゼ・還元主義：

意識の統一と人生全体の統一といったものを含めて、すべての実在を人 [= 人格] に言及することなく記述することが理論的に可能である。なぜなら、人を複合物として構成しているさまざまなものへと、人は還元することができるからである。

4. 根本的価値テーゼ：

人格の同一性は根本的に重要なものではない。根本的に重要なのは、心理的継続性 (psychological continuity) と心理的連結性 (psychological connectedness) である。乱暴に言えば、われわれが生存するかどうかは、われわれの心 (mind) が生存するかどうかということほど問題ではない。

---

(3) この論文は、現代倫理学研究会 (2004年9月)で行った「擬似記憶 (quasi-memory) 概念の検討」というタイトルでの報告が基になっている。社会哲学や政治哲学、あるいは社会学や政治学を専門にする方々との研究会での報告の主旨上、人格の同一性を巡る著名な哲学的議論にあえて触れながら論じるものになっている。そのため、本論分の特に前半部分は冗長なものになってしまっているが、その点ご了承いただきたい。

(4) Parfit (1984), pp. 216-7. また Bourgeois (2003), p. 307も参照。

これらの四つのテーゼはそれぞれ相互に関係しあっているのだが、以下、まずそれぞれのテーゼに関して簡単に見てみることにしよう<sup>(5)</sup>。

まず、分割可能テーゼだが、パーフィットは経験主義者として、そもそも日常において、分割不可能な自我の経験など私たちはしていないとする。例えば、私たちが目にしてしているような事物——例えば、目の前の机やペンなどといったもの——の場合、もし、別のものに置き換えられたとするならば、私たちはそのことに気づくことができるだろう。もちろん、そっくりなものとすりかえられた場合には、困難であるかもしれないが、「違うもの」に置き換えられている以上、原理的に気づくことが可能である。

ところで、自我の場合はどうであろうか。もちろん、自我の場合も、意図や欲求、性格などなどといった心理的状态は当然変化するだろうし、身体的な特徴にも変化はある。そして、自分の（そして、他人の場合にも程度の差こそあれ）こうした心理的・身体的な違いに気づくことはできる。けれども、例えば、デカルト的なエゴとは、このような心理的・身体的な属性や事実とは通常見なされてはいない。自我はこうした心理的・身体的なものとは異なる「さらなる事実 (further fact)」と見なされており、言ってみれば「特徴なきエゴ (featureless ego)」なのだ。

自我がこうした特徴なきエゴであるとする、こうしたエゴが置き換えられたとしても、そのことに私たちは気づくことは不可能であろう。なぜなら、私たちは、自分の心的状態や身体的状態が変化したことには気づくことができるが、特徴なきエゴは、こうした気づかれるような事実ではないからだ。つまり、特徴なきエゴとは、私たちの経験的対象の範疇に入ってくるものではないのである<sup>(6)</sup>。

(5) 以下の説明は、Bourgeois (2003) に拠る。

(6) 哲学的には、この点に関しては、経験主義者としてのヒュームの主張、そしてこのヒュームの主張を乗り越えようとしたカントの考察を思い浮かべて良い。

この点は、第三のテーゼとも関係してくるものである。いま第一のテーゼに関して見たところによれば、私たちの経験が教えることに「素直に」従うのであれば、私たちが経験できるのは、ある心理的状态であり、あるいは身体的状態なのであり、デカルト的エゴのような自我を経験することはできなかった。このことは、他でもない、人格についての還元可能テーゼへと私たちを誘うことになる。つまり、私たちの関わる事柄、私たちの生というものを、自我や人格というものに言及することなく、十分記述することができる、という還元主義的見解である。

還元主義者であっても、人 (people) が存在していることを否定しはしない。さらには、人格についてのわれわれの概念においても、人は思考でも行為でもない。人は思考者であり行為者である。私は一連の諸経験ではなく、これらの諸経験を有する人格である。還元主義者は、この意味で、人格は諸経験を有するものであり、諸経験の主体である、ということをも認めることができる。還元主義者が否定するのは、諸経験の主体が、脳と身体や、一連の物理的出来事や心理的出来事とは別に、個別的に存在する実体である、ということである<sup>(7)</sup>。

還元主義者であっても、人格という語や自我という語、あるいは主体という語を用いることが不可能であると言っているわけではない。言うなれば、人格という語は日常生活において便宜的に用いられているのであり、この語について記述される事柄は、その構成要素である心理的述語や物理的述語で記述される事柄に還元することができる、ということなのである。

「私は死ぬところなのだろうか? (Am I about to die?)」という問いに、常に確定した答えがあるわけではないという不確定テーゼについては、パーフィットは、例えば、次のようなSF的なスペクトルの事例を提示して

---

(7) Parfit (1984), p. 223.

指摘している<sup>(8)</sup>。

天才的な科学者の手によって、私がある機械につながれているものとしよう。この機械によって、私は他の人物、例えば、ナポレオンの心理的状態（意図や記憶や性癖などなど）と身体的特徴とを、少しずつ移し入れられるものとしよう。さて、この機械のスイッチを入れたその瞬間に私は私であることを完全に止めてしまうのだろうか。直感に頼ることにはなるが、おそらくそんなことはないだろう。では、スイッチを入れて5分後に私は私であることを止めるのだろうか。もし、ナポレオンに完全に移り変わるのに二十四時間かかるのだとすると、5分で完全に私であることをやめることはないと思われるのではないだろうか。それでは、一時間経てば？あるいは、十二時間経てば？

このように問うてみると、私がいつ私であることを止め、完全にナポレオンとなるのかについて、決定的な答えを出すことが困難であることが理解できるだろう<sup>(9)</sup>。二十四時間を過ぎ完全にナポレオンとなった後であるならば、このSF的事例の前提によって、私は私であることを止めたということはおそらくできようが、その間の期間では、私がいつ私であることをやめたのかについて決定的な答えを提示するのは思いのほか難しいのである。そして、パーフィットは、このSF的事例と同様に、私は死ぬところなのだろうかという問、つまり、私がいつ私であることを止めるのか、ということに確定的な答えはないとするのである。

パーフィットによれば、もしそれでも私が私であることをやめる決定的な瞬間があると主張する人がいるとするならば、そのような人は特徴なきエゴのようなものを想定している人であることになる。そして、このような特徴なきエゴについての批判は、すでに見たとおりである。

(8) Parfit (1984), pp. 231-233を参考。しかし、ここでの議論はパーフィットのものそのものではない。Parfit (1984) では、心理的スペクトラム、物理的スペクトラム、混合的スペクトラムの3種が取り上げられ論じられている。

(9) もちろん、「連鎖式的パラドクス (Sorites Paradox)」と同じ問題を孕む主張だが、その点についてここでは問題にしない。

こうして最終的に、人格の同一性は根本的に重要なものではない、というテーゼへと至ることになる。パーフィットによれば、人格というものは、その構成要素に還元可能なものであり、その同一性に関して問題にすることは意味のないことであることになる。

しかし、人格が重要でないとしたら、それでは何が重要であるのだろうか。この間に対するパーフィットの答えが、心理的連結性と心理的継続性というものであり、こうした心理的関係である「R関係」と呼ばれる関係である。この心理的継続性と心理的連結性とを考察するところから、いよいよ本論文の中心課題に入るので、節を改めて検討することにしよう。

### Ⅲ 心理的継続性と心理的連結性

#### ——勇敢な将校の事例に抗して——

パーフィットは自説をロックの改訂版として自認しており、ロックと同様、意識的なものの繋がりを重視する。人格についてのパーフィットの還元主義的立場によれば、「重要なのは「R関係 (Relation R)」である。これは正しい種類の原因を有する心理的連結性 (psychological connectedness) および／あるいは心理的継続性 (psychological continuity) のこと<sup>(10)</sup>とされる<sup>(11)</sup>。

まず、心理的連結性の特徴としては、ある特定の直接的な心理的繋がりがあることとされる。具体的には、例えば、私が昨日の自分が食べた夕食のことを思い出すことができるとすれば、今の私と昨日の私との間には心理的な連結があることになるし、あるいは、半年前の私も、現在の私も『人文科学』に書く論文の準備をしよう」という意図を有しているのだと

(10) Parfit (1984), p. 215.

(11) 人格の同一性の哲学的議論において心理的な関係が持ち出されてくる際には、ロック以来の伝統からか、しばしば記憶が取り上げられることが多い。パーフィットの場合も（そして、実はロック自身の議論においても）、記憶が中心的に取り扱われることは確かだが、それだけではなく、性格、信念、欲求、意図などを含んだ広義の「心的なもの」の関係として捉えられている。

するならば、半年前の私と現在の私との間には、心理的連結性があることになる。

また、心理的連結性の重要な特徴として、繋がり具合・程度が許容されるという点がある。例えば、現在の私と一週間前の私との間には、性格、信念、欲求、意図などに関してさまざまな繋がりがあり、心理的な連結性があるとすることができる。しかし、現在の私と一週間前の私とでは、その心理的な内容は厳密には同一であるとは言えないであろう。記憶している内容は異なるだろうし（一週間の間に忘れていた事柄もあるだろうし、一週間の間に新しく記憶している事柄もあるだろう）、欲求などにも変化があることだろう。だが、現在の私と一週間前の私との間に十分な心理的な繋がりがあると見なすことが可能であれば、程度に違いがあっても、心理的に連結しているとパーフィットはみなすのである。

さらに、心理的連結性の重要な点として、推移律が必ずしも成立しない、というものがある。一方の「強い〔心理的〕連結性の重なり合った連鎖があること<sup>(12)</sup>」とされる心理的継続性は推移律が成立するものとされている。この点に関しては、「勇敢な将校の事例 (the Case of Gallant Officer)」と呼ばれる、人格の同一性を巡る議論における有名な議論を紹介することで併せて説明することしよう。

「勇敢な将校の事例」とは、T. リードによって、J. ロックに向けられた反論のことである。周知のように、ロックは次のように述べ、人格の同一性の基準が意識に存するものであるとした。

人格とは、理知と省察とをもち、自分自身を自分自身と考えることのできる、思考する知能ある存在者、違う時間と場所で同じ思考をするものであり、こうしたことは、思考と分離できない、私には思考に本質的と思われる、意識によってだけなされる。この意識を後方へ、

---

(12) Parfit (1984), p. 206.



ある過去の行為あるいは思想へ及ぼせる限り、それだけ遠くその人格の同一性は達する<sup>13)</sup>。

パーフィットが用いている用語で簡潔に述べるとするならば、ロックは、人格の同一性の基準を心理的な連結性にあるとみなしているとしてよい。

そして、こうしたロックの立場に対して、リードから次のような批判が提示されたのである。

学童時代に果樹園に盗みに入ったかどで鞭打ちをされたことのある、ある勇敢な将校が、彼の最初の戦役のとき敵軍から軍旗を奪い、老境に入ったとき将軍になった、と想定してみよ。また、十分起こりうることと認められねばならないはずだが、彼が軍旗を奪ったときには、彼は学校時代に鞭打ちをされたことを意識していて、将軍になったときには、軍旗を奪ったことを意識していたが、鞭打ちされたことの意識は完全に失っていた、とも想定してみよ。

これらのことが想定されたとき、ロック氏の説から次のことが帰結する。すなわち、学校時代に鞭打ちをされた彼は軍旗を奪った者と同じ人格 (same person) であり、軍旗を奪った彼は将軍になった者と同じ人格である。このことより、もし論理的な真理があるならば、その将軍は学校時代に鞭打ちをされた者と同じ人格であることが帰結する。しかし、将軍の意識は鞭打ちの頃ほどの遠く昔には達していない。それゆえ、ロック氏の説に従うならば、将軍は鞭打ちをされた人格ではない。それゆえ、その将軍は、学校時代に鞭打ちをされた者と同じ人格であると同時に同じ人格ではない<sup>14)</sup>。

この将校は軍旗を奪った将校の時には、学童時代に鞭打ちされたことを

(13) Locke (1975) 第2巻・27章・第9節。

(14) Reid (1983), p. 351.

覚えているので心理的連結性があり人格の同一性は成立している。将軍となっている今は、将校の時に軍旗を奪ったことは覚えているので、やはりここにも心理的連結性があり、人格の同一性も成立している。しかし、将軍となったこの将校は、学童時代に鞭打ちされたことは覚えていないので、心理的連結性はないことになり、人格の同一性は成立しないことになる。すると、通常、同一性という概念が有すると見なされる推移律が成立しないことになり、奇妙ではないか。これがリードの提示した「勇敢な将校の事例」である。

心理説ないし意識説に向けられるこうした批判を回避するためにも、パーフィットは「心理的連結性の重なり合った繋がりがあること」という心理的継続性という概念を導入したのである。したがって、この事例の場合、鞭打ちされた学童から軍旗を奪った将校を経由して老齢の将軍にまで至る直接的な連結性はなくても、連結性の重なりがあるために、心理的継続性は存すると見なすのである。

このような心理的継続性や心理的連結性のことをパーフィットは「R関係 (Relation R)」と呼ぶ。そして、人格や実体的な主体との継続や同一性が重要なのではなく、わたしたちの生にとって重要なのは、こうした心理的R関係が存することにあるとするのである。

#### IV 擬似記憶——循環論という批判に抗して——

さて、パーフィットが心理的連結性や心理的継続性といったR関係というものを重要視するところまで見てきた。しかし、パーフィットのように心理的な関係性を重視する立場に対しては、すぐさま次のような批判が寄せられよう。それは「心理的継続性は、人格の同一性を前提としているのではないか」というものである。

反論は次のようなものである。「私たちは自分自身の経験しか思い出すことができない、ということは私たちの記憶に関する概念の一部

である。それゆえ、記憶の継続性は人格の同一性を前提している。したがって、同じことがR関係についても真である。あなた〔パーフィット〕は、人格の同一性はR関係にのみ存すると主張する。もし、R関係それ自身が人格の同一性を前提するならば、これは間違いであるに違いない。<sup>(15)</sup>

無論、パーフィットが取り上げているこの反論は、これも人格の同一性を巡る議論において著名なJ. バトラーによるロックの意識説批判を念頭においてのことである。バトラーは『宗教の類比』の「人格の同一性について」という補遺のなかで、ロックの意識説に対して次のように述べている。

過去の事柄についての意識は、私たちの人格の同一性を私たち自身に対して確かなものとするけれども、しかし、意識が人格の同一性を作る、あるいは意識は私たちが同じ人格であるために必要であると述べることは、人格は、思い出せる以外には一瞬たりとも存在しなかったし一つの行為さえも為さなかったと述べることに他ならない。つまりは、人格は、いま反省を加えているもの以外の何ものでもないと述べることになってしまう。そして、次のことは自明なことであると実際考えるべきである。すなわち、人格の同一性についての意識〔記憶・想起〕は人格の同一性を前提している。したがって、知識は真理を前提しているために、ともかくも真理を構成することができないのと全く同様に、人格の同一性についての意識は人格の同一性を構成することができない<sup>(16)</sup>。

バトラー流のこうした批判は、人格の同一性の議論において、意識説に対

---

(15) Parfit (1984), p. 220.

(16) Perry (1975), p. 100.

する「循環論 (vicious circularity)」批判として受け継がれている<sup>17)</sup>。このような、人格の同一性は意識を前提しているのだから、人格の同一性の基準とはなりえないという反論に対してパーフィットが援用するのが、「疑似 - 記憶 (quasi-memory / quasi-remember)」という概念である<sup>18)</sup>。

この反論に答えるために、われわれは疑似 - 記憶 (quasi-memory) というもっと広い概念を定義することができる。私は次の時に過去の経験についての的確な疑似記憶を持っている。(1) 私はある経験をもったことを思い出しているように思う。(2) 誰かが実際にこの経験を持った。そして(3) 私のうわべの記憶 (apparent memory) は、正しい種類の仕方で、その過去の経験に因果的に依存している。

この定義によれば、通常の記憶は疑似 - 記憶のサブクラスということになる。それはわれわれ自身の過去の経験についての疑似記憶なのである。[……] 神経外科医たちが、ある脳の中に、別人の脳における記憶の痕跡のコピーを作り出す方法を開発したとしてみよう。このことで、われわれは、他の人々の過去の経験を疑似 - 記憶 (疑似 - 想起) することができるようになるかもしれない<sup>19)</sup>。

疑似記憶は、現象的な事柄や因果的な事柄、そして「内側から (from inside)」思い出すという想起の有り様といった、記憶にまつわる全ての事柄に関しては通常の記憶と同様のものでありながら、ただ一点だけ異なる点があり、それは、過去における経験の主体と現在の想起経験の主体と

(17) もっとも、バトラー自身がどれほど循環論という洗練された考えにまで至っていたのかは疑問である。この点に関しては、Noonan (2003) の主に第3章を参照のこと。

(18) 疑似記憶という概念は、もともとシューメイカーによって提案された概念である。Shoemaker (1970)。

(19) Parfit (1984), p. 220.

の同一性を前提としない、というものである。もちろん、私たちの実際の想起という経験においては、事実として過去の経験主体と現在の想起主体とは同一であるのだが、それはいわば偶然でしかないということになる。

擬似記憶と私たちが理解している通常の記憶とを比較して述べれば、擬似記憶は、想起者と過去におけるオリジナルの経験の体験者との同一性が必ずしも伴わない記憶であり、通常の記憶は、この擬似記憶のなかで、想起者と体験者との同一性が、たまたま偶然、伴っているような記憶ということになる。そして、パーフィットのR関係は、実はこの擬似記憶によって成立しているとみなされ、したがって、意識の継続性があったとしても、それはその経験を持った人物と同一人物であることを必ずしも帰結しないことになるのである<sup>20)</sup>。

## V 擬似記憶概念の批判的検討

意識の継続性があるとしても、そこに、過去の経験主体と、現在の想起主体との同一性を伴わない、という擬似記憶の概念は、パーフィットの人格についての還元主義的見解にそのまま即応する考えであると言えよう。言うなれば、パーフィットによる人格についての考えのエッセンスを提供しているわけである。だからこそ、人格の同一性についての議論においては、必ずと言ってよいほど、しばしばこの擬似記憶という概念が取り上げられているのである。

さて、この擬似記憶という概念に寄せられる批判には、パーフィットが挙げるようなSF的な事例からの帰結を哲学的議論に持ち込むべきではないといったものや<sup>21)</sup>、擬似記憶は論理的には可能ではあっても、事実世界においては可能ではないのだから擬似記憶からの帰結に煩わされる必要はない、といったものもある<sup>22)</sup>。

<sup>20)</sup> シューメイカーの場合は同様のことを人格の同一性に関して主張している。Shoemaker (1970) を参照のこと。

<sup>21)</sup> 例えばWilkes (1988)。

しかし、擬似記憶は本当に概念的に可能なものなのであろうか。もう一度擬似記憶の成立する条件を確認しておこう。

私たちは、

- 1) 私がある経験を有したことを想起しているように思われ (seem to remember),
- 2) 誰かが実際にこの経験を有しており,
- 3) 私のうわべの記憶 (apparent memory) が、正しい種類の仕方、その過去の経験に因果的に依存しているとき、そのときに限り擬似記憶している。

以下では、擬似記憶のこの条件がそろって成立するものなのかどうかを検討することにする<sup>23</sup>。

擬似記憶のような能力が可能な状況として、例えば、II節で取り上げたスペクトラムの事例のように、私が脳手術を受けることによって、自分の記憶に、A氏という人の記憶が混在するようになるといったことが考えられるかもしれない<sup>24</sup>。A氏の脳の一部（あるいは全部）が私の脳に移植されることによって、私は自分で実際には経験してはいないA氏の体験を、あたかも自分が経験したかのように想起する、というわけである。

しかし、たとえ、そのようなことが可能であるとしても、そのような状況がそのまま、過去における自分自身についての一人称的な知識を構成す

22) 例えば、Korsgaard (1989) による批判もこの範疇に入れることができるだろう。また批判として述べられているのではないが、これは実は擬似記憶概念を提起したシューメイカー自身の考えでもある。

23) いくつかの論考では、これらの三つの条件では擬似記憶の定義に不十分であるという指摘があるが、ここでは、基礎的な三つの条件の段階での概念的可能性を探ることにする。

24) 蛇足かもしれないが、脳を手術することで記憶を入れ替えることができるかどうかは、ここでの議論の本質的な問題ではない。

るわけではない、ということに注意しなければならない。

このような手術が可能であり、実際に行われたものとしよう。この場合、もし、脳手術をされたことを私が知らされることがなければ、私は、自分の記憶状態〔想起状態〕を、常に「自分自身の」記憶状態としてとらえ続けるはずである。これは、擬似記憶が私たちの通常の記憶概念と類比的な概念であることから帰結することである。しかしながら、そうであるとすると、この想起は「どの主体についてのものなのか」誤っているわけであるから、正当な記憶としての地位を失い「仮構の (illusory)」記憶、一言で言ってしまうえば記憶違いであるということになる<sup>25)</sup>。

あるいは、私は、脳手術を受けたことを知らされ、私にどのような事態が施されたのか説明を受け、私が想起する「うわべの記憶」が、私自身が経験したものか、A氏が経験したものかのいずれかである、ということも教えられたものとしよう。とはいえ、この場合には、私が想起する「うわべの記憶」が実際のところ、私という人物のものなのか、A氏という人物のものなのかを知るためには、証言や証拠、推論といったもの、さらには他のさまざまな背景的な知識をも援用することが必要であり、これはもはや私たちになじみのある体験記憶や想起に類したものとは呼べないものになってしまっていると言わざるをえないであろう。擬似記憶と通常の記憶とを類似概念として提示しようとするには無理があるのである<sup>26)</sup>。

擬似記憶が可能状況として他にしばしば取り上げられるものとして、レプリカや分裂が生じるような「分岐線ケース (The Branch-Line

25) エヴァンズらの立場からすると、どの対象についての思考であるかについて誤っているため、「ラッセル原理 (Russell's Principle)」に反するということになる。ラッセル原理に反するものは、もはや知識でも思考でもないということになる。したがって、ここの事例では、厳密には記憶違い (偽の記憶) ではなく、真でも偽でもない仮構の記憶 (記憶のようではあるものの、記憶でも何でもない) ということになる。この点について、Evans (1982) を参照のこと。

26) 浪岡 (2002) も参照のこと。

Case)」というものがある。この事例は、例えば、アメーバのような分裂を正常な繁殖方法とする存在者を想定してみればよい。この生物は成長の時点で、心理的にも物理的にもまったく同様な二つ（以上の）存在者へと分裂するわけである<sup>27)</sup>。

すると、この生物が分裂する以前の生についての回顧的意識（私たちに類比した想起のような能力を有しているものとしよう）が、分裂後に自足的に存在している二つの生物によって保持されている、というような事態が考えられるであろう。この場合、擬似記憶論者が求めているような、過去の経験についての「内側から」の把握を有してはいるが、ただしその過去の経験の主体を、回顧的「意識」の主体と同一のものとして表象はしないような記憶、というものが想定できる。

しかし、このようなアメーバ状の生があるとして、私たちが記憶や想起で獲得している一人称的な思考と類比的なものが果たしてどのようにして取り出されるのか、考えてみよう<sup>28)</sup>。

このようなアメーバ状の生というものは、例えば次のような図で表されるようなものかもしれない（図1）。

図の黒丸が分裂する時点で、太い実線がそれぞれの生ということになる。細い点線で示された線は、議論の便宜上どの生の流れを指しているのかを示すのに用いることにしよう。アメーバ状の生がこのように解釈されたとして<sup>29)</sup>、 $S_{122}$ の生を生きている存在者が $S_1$ の頃の生を想起する場合、いったい何を想起していることになるのだろうか。例えば、 $S_1 - S_{12} - S_{122}$ という生と $S_1 - S_{11} - S_{111}$ という生という、二つの生を想起しているのだろうか。しかし、想起という自己意識的な一人称思考であるにもかかわらず、二つの生を指示していることになるのは奇妙であろう。この解釈はパーフ

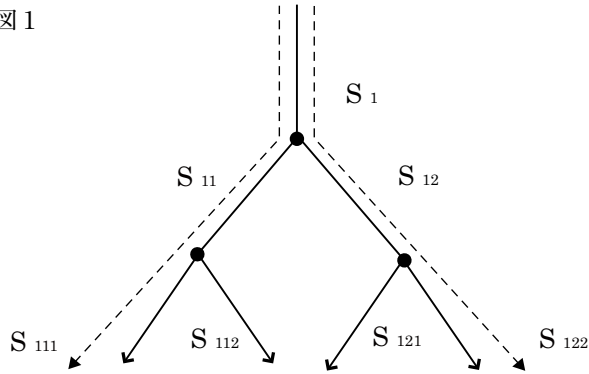
27) アメーバなどが、現実世界でまったく同様なレプリカへと分裂するの否かは、ここでの問題ではない。

28) 以下の論述は、McDowell (1997) に多くを負っている。

29) Lewis (1976) が、ほぼこの解釈に該当すると思われる。



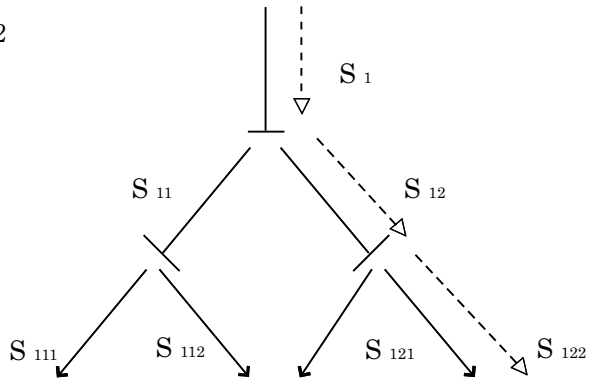
図1



イト自身も退けるものである。

それでは、分裂するこの存在者の生は次のような図のようなものなのだろうか（図2）。

図2

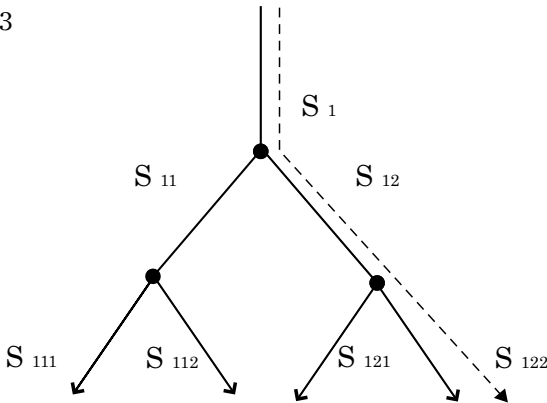


この解釈では、この存在者は、分裂と分裂のあいだだけ生存する生物ということになる。すなわち、 $S_1$ 、 $S_{11}$ 、 $S_{12}$ …… $S_{122}$ のそれぞれが別個の生なのである。この解釈では、想起は、単一の生を指示することになる。しかし、これでは、例えば $S_{112}$ の生を生きている存在者にとって、 $S_{12}$ の生は内側から想起される対象ではなく、外的に想起されるものになってしまうだろう。というのも、この解釈では、 $S_{12}$ の生と $S_{112}$ の生とは別の生

だからである。したがって、 $S_{112}$ が $S_{12}$ の生を擬似記憶 [擬似想起] したとしても、先ほどの脳手術の事例と同様、その記憶は単なる記憶違いということになり退けられることになる。

それでは、このアメーバのような存在者の想起は特殊な指示句を用いるものであるとしてみよう (図3)。この存在者は「わたしVわれわれ」という選言を用いて自己を指示するのである。

図3



この場合、例えば $S_1 - S_{12} - S_{122}$ の生を生きてきた存在者は、「わたしVわれわれはPを覚えている [思い出す]」という仕方、彼(?)ないし彼女(?)の生を想起するのである。Pが最後の分裂後の生(すなわち $S_{122}$ の生)についての想起なのか、それとも最後の分裂以前の生(すなわち $S_1$ や $S_{12}$ の生)なのかは、適切な情報により選別されるものとしよう。こうすれば、内側からの一人称的な自己意識的な想起によって、擬似記憶が可能になるかもしれない。

ところが、このように考えても、パーフィットが求めているような擬似記憶というものを手に入れることはできない。パーフィットの思惑を外れ、この第三の解釈はむしろ、自分自身の一つの生と、この一つの生を内側から想起するということとの内的な結びつきをより如実なものとする。とい

うのも、このような特殊な指示句を用いたとしても、今の場合、 $S_1 - S_{12}$  -  $S_{122}$ という生は内的な関係性を有する生であるのに、例えば、 $S_1 - S_{11}$  -  $S_{111}$ という生に対しては外的な関係性しか存しないからである。

## VI おわりに

結局、擬似記憶というものは、パーフィットの求めているようなものとしては、概念上不可能であると見なさざるを得ない。これまで見てきたように、自分の体験ではない記憶を自分自身の記憶のようにあたかも想起しているかのような経験は十分ありうることである。しかし、この想起は、パーフィットの提示している擬似記憶としては不可能であって、単なる記憶違いであるか、そうでなければ、証言、証拠、推論、背景的な知識を介在させた記憶なのであって、「内側から」思い出す自己意識的な体験記憶とはなりえないのである。

あるいは、パーフィットは、「私たちの理解する記憶と類比的な擬似記憶」という概念を捨て、自己意識的な想起ではないものとして擬似記憶を捉え直すことをむしろ積極的に認めるかもしれない。しかしながら、自己意識的に自らの生や「生存 (survive)」に関心を持つことがない存在者の生への関わり方とは、私たちの生への関わり方とは随分と隔たりのある関わり方であると言えよう。

いや、パーフィットはまさにそのような生への関わり方の変更の可能性を提示しているのではないと言われるかもしれない。おそらく、そうなのであろう。だが、事態がそうだとすると、自己意識的に生に関わるものがない存在者が、自分の生と同等程度に他者の生にも関心を持つようになるのは当然のことである。というのも、原理的にいかなる生に対しても三人称的観点からしか接近することができず、一人称的に関わる生などないのだから（したがって、一人称と三人称という区別をする意味などないものとなる）。しかしながら、このような、生への自己意識的でない関わり方を、自己意識的でない擬似記憶（あるいはその他のさまざまな擬似意

識)の可能性で描くことは、まさに論点先取であり、循環論に陥ってしまっているといえよう。

パーフィットは、いわば全体論的に、まったく異なる生への関わり方、自己意識的ではない三人称的な意識による世界への関わり方、こうした世界観を丸ごと提示しようとしているのだろう。しかし、それでは、現実世界での功利主義の擁護としては楽観的過ぎるのではないだろうか。そのような関わり方をする生が、本当に生の体をなしているのか甚だ疑問であるのだから。

## 文 献

- Bourgeois, W. (2003), *Persons—What Philosophers Say About You*, 2nd ed., Wilfrid Laurier University Press.
- Collins, A.W. (1997), “Personal Identity and the Coherence of Q-Memory”, *The Philosophical Quarterly*, 47, pp. 73-80.
- Evans, G. (1982), *The Varieties of Reference*, Oxford University Press.
- 一ノ瀬正樹 (1997), 『人格知識論の生成——ジョン・ロックの瞬間』, 東京大学出版会。
- Korsgaard, C. M. (1989), “Personal Identity and the Unity of Agency: a Kantian Response to Parfit”, *Philosophy and Public Affairs* 18, reprinted in her *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, 1996, pp. 363-397.
- Lewis, D. (1976), “Survival and Identity”, in Amelie O. Rorty (ed.), *The Identities of Persons*, University of California Press, reprinted in his *Philosophical Papers* vol.1, 1983, pp. 55-77.
- Locke, J. (1975), *An Essay Concerning Human Understanding*, edited by Nidditch, P. H., Oxford University Press.
- McDowell, J. (1997), “Reductionism and the First Person”, in J. Dancy (ed.), *Reading Parfit*, Blackwell, reprinted in his *Mind, Value, and Reality*, Harvard University Press, 1998, pp. 359-382.
- 森村 進 (1989), 『権利と人格——超個人主義の規範理論——』, 創文社。
- 浪岡 淳 (2002), 「記憶・循環・還元——人格の同一性へのエヴァンズ的アプローチ」『科学哲学35-1』日本科学哲学会, pp. 85-99.
- Noonan, H. (2003), *Personal Identity*, Second edition, Routledge.
- Oaklander, L. N. (1987), “Parfit, Circularity, and the unity of Consciousness”, *Mind* 96, pp. 525-529.
- Parfit, D. (1970), “Personal Identity”, *Philosophical Review* 80, pp. 3-27.

- (1984), *Reasons and Persons*, Oxford University Press.
- Perry, J. [ed.] (1975), *Personal Identity*, University of California Press.
- Reid, T. (1983), *Philosophical Works I / II*, Georg Olms Verlag.
- Shoemaker, S. (1970), “Persons and Their Pasts”, *American Philosophical Quarterly* 7, reprinted in his *Identity, Cause, and Mind* (Expanded Edition), Oxford University Press, 2003, pp. 19–48.
- 若松 良樹 (2003), 『センの正義論——効用と権利の間で——』, 勁草書房。
- Wiggins, D. (1979), “The Concern to Survive”, *Midwest Studies in Philosophy* vol. 4, reprinted in his *Needs, Values, Truth*, Oxford University Press, 1987; 1991; 1998; 2002, pp. 303–311.
- (1992), “Remembering Directly”, in J. Hopkins and A. Savile (eds.), *Psychoanalysis, Mind and Art-Perspectives on Richard Wollheim*, Basil Blackwell, pp. 339–354.
- Wilkes, K. (1988), *Real People: Personal Identity without Thought Experiments*, Oxford University Press.