

動物の心と人間の理性

一七六

伊勢俊彦

はじめに

ヒト以外の動物にかかわる哲学的問題として、現在最も関心を集めているのは、動物（以下、単に「動物」というときは、「ヒト以外の動物」を指すものとする。）の取り扱いをめぐる道徳的問題であろう。研究開発のための動物実験や、食肉の利用に際しての動物の取り扱い、単なる物件を取り扱うのとは異なる何らかの道徳的配慮をもってなされねばならないことが、今日では広く認められている。そのひとつの根拠となるのが、動物が、快苦の感覚をはじめとして、ヒトと共通する心的状態や作用を持つていることである。この場合は、人間と動物の類似性ないし連続性を根拠に、人間にかかわる哲学的考察が動物に範囲を広げて適用される。（以下、「ヒト」というときは、他の動物と並ぶひとつの種としてのわれわれを、「人間」というときは、精神の本性或道徳的地位にかかわる哲学的考察の対象としてのわれわれを指すものとする。）

これとは反対に、人間自身にかかわる哲学的考察を深めるために、動物との類推や対比を用いることもできる。人間と動物の差異を特徴づけるために古来用いられてきた論拠の一つが、動物の持たない理性ないし知性の作用を、人間は持つということであった。これに対して、懐疑主義の方向に傾く幾人かの哲学者たちは、一方で、動物が人間と同様、あるいはそれ以上の知的能力を示すことを、また他方で、人間の理性ない

し知性の作用が可謬的であり、常に信頼が置けるわけではないことを挙げて、人間の動物に対する優越に疑問を投げかけてきた。本稿の目的は、人間の心と動物の心の作用の連続性を、主として知的能力の側面に注目して検討し、人間に特有の形態の理性ないし知性の作用が、それ自体として、単独で成立するのではなく、われわれが動物と共有する認知作用を、いわばバックグラウンドとして必要とすることを明らかにすることである。

以下ではまず、人間と動物の本質的差異を否定する懐疑主義的議論において、「理性」ないし「知性」が、二義性を持つことを、主としてモンテーニュのテキストを例として示す。すなわち、動物もまた理性や知性を示すというときは、理性や知性は、動物の行動をおおむね誤りなく導く、自然に与えられた識別能力としてとらえられている。これに対して、人間が理性を持つことの意味に疑問を投げかけようとする議論では、理性は自然界についても人間自身についても、確実な知識を与えることができず、何ら信頼に足るものではないということが力説される。

このような理性の二義性は、モンテーニュから約一世紀半後のヒュームにも見出すことができる。モンテーニュの議論からおおよそ半世紀後、デカルトは、動物に、理性はもとより、一切の精神作用を認めない態度をとった。さらにその約一世紀後にあつて、ヒュームは、理性と情念の双方について、人間と動物の精神作用の原理が同一であると主張する。

ただしヒュームは、人間と動物の精神作用が同一の原理によることを認めながらも、人間の理性的推論の及ぶ範囲が他の動物をはるかに凌駕しており、その限りにおいて人間が他の動物に対してはるかに優越していることを否定しない。しかしその一方では、哲学的反省と意識的な推論が理性自身に向けられるとき、理性は理性自身を根拠づけることができず、一種の無限後退から一切の確信の喪失にいたると指摘する。ここに、人間と動物に共通な、行動の支えとしての理性の働きの、不確実で、場合によっては自己破壊的な意識的推論との、二義性が現れている。

このように、モンテーニュとヒュームの議論は、双方ともに理性を二義的なかたちで取り扱っている。ただし、モンテーニュの場合は、理性の二側面が、単に並置され、無媒介に対立しているのに対して、ヒュームの場合は、理性が人間と動物に共通の作用として現われる場合も、人間に特有の作用のしかたをする場合も、その根源にある原理は共通である。であるとすれば、人間に特有の種類の理性の作用が、動物と共通の原理から、何ゆえに、いかにして成立するかが問題となる。

本稿の基本的主張は、人間に特有の形態の理性ないし知性の作用が、それ自体として、単独で成立するのではなく、われわれが動物と共有する認知作用を、いわばバックグラウンドとして必要とするということである。本稿の後半は、このことを、主として自己意識の問題に即して確証しようと試みる。動物の自己意識、そしてそれと相関的な他者にかんする意識の成立は、ヒトを含む動物の心の進化を探究する比較認知科学においても、関心を集めているテーマのひとつである。われわれは、こうした現代的知見をも参照しながら、動物の精神の働きにかんするヒュームの議論が、人間の自己意識と、そのバックグラウンドをなす、動物における自己と他者の認識との関係について、いかなる洞察を与えるかを検討する。人間理性の自己破壊的作用が、人間理性を支える動物的な

諸原理を忘却し、理性がそれ自体だけで自分を基礎づけようとするところから生ずることは、基本的には、すでにモンテーニュやヒュームが見取っていたことである。しかし、人間の精神の働きのにおいて、動物と共通の認知作用が果たしている役割を、現代の知見も参照しながら改めて検討するならば、それによって、モンテーニュとヒュームの基本的洞察の意義をより深くとらえなおし、現代的によみがえらせることができるであろう。

一

モンテーニュの「レーモン・スポンの弁護」(『エッセー』第二卷第十二章)は、『エッセー』全編中、最も長大な論説であり、『エッセー』全体の約七分の一の分量を占めている。その名目上の目的は、章の表題にもあるように、バルセロナ生まれで、トゥールーズ大学の教授だった神学者レーモン・スポンの自然神学上の著作に対する批判を論駁し、著者を弁護することにあつた。モンテーニュは、スポンに対する二種類の批判を取り上げる。その第一は、信仰を理性によって確立しようとする自然神学の試みそのものに対する批判である。これに対し、モンテーニュは、理性が単独では信仰を確立するのに不十分であり、啓示の働きの必要であるとしても、信仰のために理性を役立てようとする試み自身は擁護されるべきであると反論する。スポンに対する第二の批判は、人間理性に依拠するスポンの議論に、やはり人間理性による議論で対抗し、これを打ち倒そうとするものである。これに対してモンテーニュは、人間理性による議論が、人間理性による他の議論を決定的に打ち負かすこと自体を疑うという、懐疑主義的な態度をもって応じる。そして、論説の大半は、人間理性の誤りやすさ、不確実さを示す議論の提示に当てられることに

なる。(LP 691-706, 原3・2-29)^①

モンテーニュが人間理性の不完全性を示す議論の前半で、かなりの紙幅を割いて展開されるのが、人間と他の動物を比較し、人間の優越性に疑いを投げかける諸考察である。(LP 710-758, 原3・35-97)そこでは、プルタルコス「陸の動物と海の動物とどちらが賢いか」(『モラリア』第十二巻)などの古典から、動物の知恵や徳、感情の豊かさを示すとされるさまざまな例が引かれる。そこで語られる「理性」や「推論」には、文脈によって異なる、二つの対照的な意義づけがなされている。一つは、動物の示す巧妙な振る舞いが、人間の場合と同様、理性的推論によるものであることを否定できないと主張する場合であり、ここでは「理性」や「推論」に基本的に肯定的な意義が与えられる。これに対して、人間が理性によって自らを動物と区別しようとすることを批判する文脈では、理性の意義はほとんど無に等しいものとして語られる。

モンテーニュが動物に理性ないし推論能力を認める論法は、人間と動物の行動に類似性が見られるとき、それを、同種の原因すなわち精神作用から生じた結果とみなすというものである。この論法は、後にヒュームが動物の理性や動物の情念を論ずる際に用いたものでもある。

「われわれ人間が選択と技術によって行なう事柄を、動物たちが、生まれつきの強いられた本能 (*inclination naturelle et forcée*) によって行なうと考えることには何の根拠もない。われわれは、同じ結果からは同じ能力を、より豊かな結果からはより豊かな能力を結論しなければならず、したがって、人間が行動するとき取る同じ言論 (*discours*)、同じ筋道を、あるいは何か別のものと同じよいものを、動物たちも取ると認めなければならぬ。」(LP 721, 原3・46-47)

氷の下を流れる水の音を聴いて氷の厚さを知るといふ、トラキアの狐 (Plutarch 1957, 968F-969A) にしろは、このように言われる。

「これは自然の感覚から引き出された推論 (*ratiocination*) と帰結である。」(LP 722, 原3・47-48)

また、動物たちが、効能のある薬草を見出すなどして、病気やけがを癒す知識を持つことについては、こう語られる。

「どうして同じようにこれを学問 (*science*) と知恵 (*prudence*) によるものだと言わないのか。まったく、動物の価値を下げようとして、「彼らはただ自然の指示と支配によってそれを知っているにすぎない」などと言うのは、彼らから学問と知恵に対する権利を奪うどころか、かえってわれわれよりも正当な理由によってこれを与えることになり、こんなにも確実な教師である自然の名譽をいっそう輝かすことになる。」(LP 725, 原3・51)

これに対し、人間が動物に属するものと人間自身に属するものを区別し、理性を人間だけのものとすることについて、モンテーニュはつぎのように言う。

「われわれが自ら認めて自然の恵みとして動物に与える分け前は、彼らにとって大いに有利なものである。われわれは自分の分け前として、想像と空想による富、人間の能力では請合ふことのできない未来の不在の富、われわれの勝手な考えから誤って自分に与えている理性 (*raison*) とか学問 (*science*) とか名譽のような富を受け取っている。そして彼らの分け前として、実質的で手に触れることのできる富、すなわち、平和、休息、安全、無罪、健康等を譲っている。」(LP 756-757, 原3・86)

モンテーニュが、動物の知的な振る舞いは「言論 (*discours*)」にもとづくと言及するとき、「言論」は「推論 (*ratiocination*)」と同義であり、それが指すものは理性すなわち推論能力の働きに他ならない。知性を示す振る舞いが、理性の行使にもとづいていることは、人間でも動物でも同様である。しかもそうした理性にもとづく知識、すなわち「学問

(science)は、動物の場合、自然に導かれているだけ、人間の知識よりも堅固な基盤を持ち、実際に有用な結果を生む。これに対して人間の理性は、自然の支えなしに、自らを知り、知識を根拠づけようとするとき、その無力をさらけ出すのである。

人間理性の無力は、「レーモン・スポンの弁護」のほぼ全編にわたって手を変え品を変えて力説されている。しかし、モンテーニュにおける「理性」の二義性を、自然に導かれた動物理性と、自然と切り離され、自らを自ら自身によって根拠づけようとする人間理性の対比としてとらえることができる。そのような人間理性のあり方を典型的に示すのが、理性によって自然界に坎する学問の第一原理を求めることの失敗から、理性の理性自身による吟味へ向かう、つぎの議論である。

既成の学問で行なわれるさまざまな論証において、その出発点となる原則は吟味にかけられていない、単なる仮定でしかない。こうした仮定に対しては、反対の仮定を立て、両者を理性の吟味にかけなければならぬ。しかるに、理性のみによっては、元の仮定とそれに反対の仮定のうちのいずれをより確からしいとすることもできないのである。

「おのおのの学問にはそれぞれ仮定された原則があり、人間の判断はあらゆる方面からその拘束を受ける。もしも根本的な誤謬が潜んでいるこの柵を攻撃しようとするものがあると、彼らは早速、「原則を否定する人と議論してはならない」という格言を持ち出して来る。ところで、神の啓示を受けない限り、人間にとって原則などはない。……」仮定を設けて議論する人々に対しては、議論の対象になっている当の公理を反対に仮定として立てなければならぬ。なぜなら、人間の設けるどの仮定もどの命題も、理性がそれらを区別しないとすれば、いずれも同じ権威を持つからである。かくして、すべてを秤にかけてみなければならぬ。」(LP 841-842, 原3・187)

感覚の明証を論証の出発点とする道も、学者たちには開かれていない。必要なのは、理性によって根拠づけられた原則であり、感覚に与えられたものを真だと思ひ込む自然の傾向は、そのような原則を与えることができないからである。「熱を疑うなら、火の中に飛び込んでみる」という論法に対して、モンテーニュは次のように言う。

「この答えは、アリストテレスの諸規則もなく、自然学の名前も知らずに、静かで平和な長寿を楽しんでいる食人種の間でならば正しいであろう。おそらく、哲学者たちがその理性や創意から借りる答えよりも堅固であるかも知れない。この答えならば、われわれとともにすべての動物や自然の法則の支配を純粹単純に受けているすべてのものにも、通用するであろう。だが、哲学者たちはそれを拒んだのである。もはや、彼らは私に向かって「それは真実である。なぜなら、あなたはそれをそのとおりに見ているし、感じているのだから。」と言うわけにはいかない。むしろ、私が今感じているかと思っていることを、私が、感じているかと思っているからといって、本当に感じているのかどうか、また、それを感じているとすれば、次には、なぜ感ずるのか、そして、どのように、何を感じるのかを言わなければならぬし、熱さや冷たさについては、その名称、起源、その他これについての一部始終と、作用を及ぼすものと受け取るものとの性質を、言わなければならない。そうでなければ、その職業を捨てなければならぬ。哲学は理性によらなければ何も是認しないからである。」(LP 842-843, 原3・188-189)

しかし、理性は、そのみでは、真理の基準としてあまりに不確実である。「理性こそは、彼らにとつてあらゆる種類の吟味の試金石である。しかしそれは誤謬と過誤と弱点と欠陥に満ちた試金石である。」(同)そのことは、理性自身を理性によって吟味してみることによって最もよく知られるであろうとして、モンテーニュの議論は、人間が理性によって

自己を知りうるかどうかの検討に向かう。検討の結果がことごとく否定的であることは言うまでもないであろう。

モンテーニュが、ヨーロッパ文明が誇る諸学の体系を構成する精妙な論証よりも、文明に毒される以前の未開人（食人種について）『エセー』第一卷第三十章も参照。）や動物が示す、実際の行動と結びついた自然な推論の働きを高く評価していることは明らかである。しかし、その自然な推論を生み出す理性の働きの内容について、モンテーニュが具体的に述べているのは、件のトラキアの狐の経験的推論や、クリュシッポスに帰せられる、主人だか獲物だかを追って分かれ道にさしかかった犬の行なう消去法による論理的推論といった（J.P. 725-726, 原3・5-15）、古代以来周知の例ではない。これは、モンテーニュの目的が、理性の働きそのものの探究ではなく、セクストス流の懐疑主義の論法にしたがって、人間の動物に対する優位という通念に対してそれと反対の「現われ」を示すことであるとすれば、当然かもしれない。とはいえ、懐疑の目的が、古代の懐疑主義者においてそうであったように、人間の思い上がりと思えば、なぜ人間がそうした高慢と偏見に陥るのか、それらに陥る以前の健全な精神の働きはいかなるものかを知ろうとするのが、われわれの自然な欲求というものではなからうか。理性を含む精神の自然な働きの解明、またその反面としての、病理的な現象すなわち偽なる哲学への診断を求めて、われわれはモンテーニュのもとを去り、ヒュームへと向かわなければならぬ。

二

ヒュームは、『人間本性論』と『人間知性研究』の両方で、短いなが

ら独立の節（F1.3.16, E9）^⑧を当て、動物の理性を論じている。

『人間本性論』の叙述によれば、動物が理性、すなわち経験にもとづく習慣的な推理の働きを持つことは、自己を保存し、快を求め、苦を避ける行動を、動物たちがわれわれ人間同様に行なっていることに示される。こうした行動は、人間の場合、推理の働きによって目的に適合した手段を選択することにもとづいてるのであり、人間と他の動物の行動の類似性からして、動物の場合もそれを導くのが同じ理性という原理であることはきわめて確かなのである。外的な行動の類似から内的な原理の類似を引き出すこの議論は、上に見たモンテーニュの議論と同型である。

他方、ヒュームが動物の理性を考察する主たる目的は、原因と結果の關係にかんする推理が、「同様の原因から同様の結果が生ずる」とか「自然の道筋が作用するしかたは常に規則的である」とかいうかたちの一般原則に依存せず、原因となるものから結果となるものへと精神が直接に推移する、経験にもとづく習慣的な働きであるという、理性の働きの本性にかんする主張を補強することである。動物に理性を認めながら、理性の働きそのものの解明に踏み込まないモンテーニュとの相違が、ここに現われる。このような習慣にもとづく推理の働きを本能と呼ぶのは、それが作用する究極的な原理そのものが、理性によって理解できるものでないことを強調するためである。経験的な推理は、理性による理解の及ばない原理にもとづくという点で、鳥が巢を作り、卵をかえすときの見事に調整された本能的行動と同等なのである。

『人間本性論』の議論が動物の行動の合目的性から出発するのに対し、『人間知性研究』はとくにそのような根拠をあげずに、動物が経験にもとづく推理を行なっていることをそれ自体として明らかであるかのよう

に語る。『研究』では、このように述べられる。「人間と同様に動物も、多くの事柄を経験から学び、同じ出来事がいつも同じ原因に続いて生じ

るだろうと推理する、ということとは明白であると思われる。この原理によって、動物たちは外的対象のより明らかな部類の性質を見知るようになり、誕生したときから次第に、火、水、土、石、高さ、深さ、といったものの本性についての、そしてそれらの作用から帰結する結果についての、知識を蓄えていく。」しかし、『人間本性論』のテキストとの対応関係から見て、また、直後に出てくる、跳躍して安全な高さを知っている馬や、兎の行動を予測して待ち構える猟犬の例から見て、ものの性質について動物が持つ知識が、行動から独立に、中立的にとらえられた知識とは考えられていないことがわかる。馬は、行く手にある柵の高さを客観的に、中立的に見積もることを学ぶのではなく、その柵は自分が跳び越えられるものかどうか識別することを学ぶのである。一般的に言えば、動物たちが経験から学ぶものは、行動の可能性の条件として関連性を持つ特徴を周囲の世界から抽出して知覚することである。

こうして読み取れる「理性」のあり方は、推理というより知覚の働きの一部であるように見えるかもしれない。確かに、高すぎる柵を跳ぼうとしない馬は、柵の高さの認識にもとづいて跳躍の失敗を予測するといふよりは、柵を跳躍不可能なものとして見るというほうが、自然な言い方であろう。しかし、このことはかえって、通常の知覚自体が、単に目の前の対象のあり方を、他のものとの関係抜きにそれ自体として見知るといふようなことではなく、可能な行動との関係による対象の意味づけをふくむことを示唆する。このような知覚内容の意味づけを、理性の作用とみなすかどうかということ自体、古代以来、哲学者たちの間で意見が分かれてきた問題である。感覚知覚の内容を狭くとらえ、そこに単に個別的な感覚的性質の現われだけを認める場合は、逆に、通常の知覚が含むと思われる内容の多くを、理性ないし判断の側に帰せねばならない。これに対して、知覚に豊富な内容を認めながら、理性の作用はあくまで

それとは別のものとするれば、その場合の理性は、感覚は持つが理性を持たない動物一般と理性を持つ人間を区別する特徴として想定されることになる。(古代哲学における知覚と理性の区分の問題については、Sorabji: 1993, chap. 2を参照。)ヒュームが狭義の感覚作用の対象である感覚印象に認める内容は、きわめて狭い。(T: 4.2.4, また伊勢2005, pp. 34を参照。)それと相関的に、ヒュームは、動物の行動を支える認知作用に、単なる感覚知覚とは区別された理性的な要素を認める。しかも、動物に見出されるこの理性的な働きは、人間の理性と同一の原理による。つまり、感覚を持つ動物において感覚と行動を結びつける知覚対象の意味づけと、人間に特徴的な理性の働き、すなわち明示的な推理の遂行とは、別種の能力によるのではなく、人間理性の特徴は動物理性のうちにその萌芽を持っているのである^③。

このようにヒュームは、動物が理性を持つこと、また、人間と動物の理性の働きが、同一の原理によることを主張する。しかし、ヒュームは、それだからといって、モンテーニュのように、人間と他の動物が同等であり、人間は他の動物に何ら優越していない(かもしれない)と言いたいのではない。「人間本性の偉大さと卑小さについて」と題する試論で、ヒュームは人間と動物の比較についてつぎのように述べる。

「人間本性についてわれわれの考えを形成しようとするとき、われわれは、人間と動物の比較がしたくなる。われわれの感覚でとらえられる範囲に在るものの中で、思考を備えているのは動物たちだけだからである。一方にわれわれが見出す生き物は、場所にしろ時にしろ、いかなる狭い境界によっても思考が制限されることがない。その探求の及ぶところは、この地球の最も遠く離れた諸領域、さらにこの地球を超えて、諸惑星と諸天体である。過去を振り返れば、少なくとも人類の歴史の最初の起源まで考察を進める。未来に目をやれば、自分の行動が後代に及ぼ

す影響や、これから千年後に自分の人柄についてなされる判断を見て取る。この生き物は、諸原因と諸結果の、たいへんに長く錯綜した連鎖をたどる。個別の現われから一般的な諸原理を引き出す。自分の発見に改良を加え、自分の誤りを正し、自分の失敗そのものから利益を引き出す。他方でわれわれに示されるのは、これとはまさに反対の生き物である。その観察と推理は周囲にあるいくつかの感覚可能な対象に限られる。知識欲もなく、先の見通しもない。本能に盲目的に導かれ、わずかな間に、それが達しうる完成の限度に達して、それ以上は一步も先へ進むことが決してできない。この二つの生き物の間には、なんと大きな違いがあることだろう。第一のものを第二のものとは比べるとき、第一のものについてどれほど高く上がった考えをわれわれは形成せねばならないことか。」(Hume 1987, p. 82)

このように、人間の理性の働きは、動物の場合と比べて、はるかに広い範囲の対象に及ぶとともに、動物の行ないえない間接的な、あるいは錯綜した因果関係や、個別の諸事象に共通する一般原理の発見、それにもとづく知識と行動の柔軟な調整や改良を可能にする。他方、理性使用の範囲の拡大は、人間の動物に対するさまざまな優位をもたらす反面で、人間に特有の迷いや疑いをも生じさせる。自然界や人間界の事実についても、人間の考察の範囲が、他の動物には思いもよらないような領域に及ぶとき、そこで生ずる迷いや疑いは、人間に特有のものと言えよう。さらに、人間は、その理性の働きを、外部の世界に向けるだけでなく、自分自身に向けることができる。ヒュームの「人間の学」は、まさに人間本性のあり方そのものを人間理性の働きである経験的推論によって解明しようとする試みに他ならない。(「Introduction」人間本性のうちに、当の理性の働きも含まれるから、人間理性による人間本性の解明は、理性による理性自身の吟味を含む。理性による理性自身の吟味において、

理性のよって立つ基盤に疑いが生ずるとすれば、そのような疑いは、世界の経験的な事実にかんする疑いとは次元を異にする独特の性格の疑いである。人間理性は、動物の理性と、及ぶ領域の広さ、主題の一般性、複雑性という点で区別されるだけでなく、自分自身のよって立つ基盤を問うという、自己反省性によっても区別される。そして、この自己反省に伴って生ずる疑いは、人間に特有の理性的営み、すなわち哲学にとつて、独自の意義を持つ問題となるのである。

理性の働きを理性自身が吟味するとき、何が起こるだろうか。理性の使用による真理の発見は、それ自体が一種の原因と結果の関係とみなせる。(T1411)つまり、理性の使用によつて得た結論が正しいかどうかは、過去における同様の事例において、結論が正しかった場合と、誤っていた場合がどれだけあったかによつて評価される。(T1415)このようにして、あらゆる判断について、その判断の正しさにかんする判断を、経験的推論にもとづいて形成していくことになる。その各段階での判断は、絶対確実のものではないので、判断の段階を積み重ねることに、蓋然性の度合いは徐々に減ずることになる。こうして、最後には、元の判断に伴っていた確信と明証が完全に消滅する。(T1416)

この議論に、単なる無限後退の指摘以上の内容があるのか。とくに、蓋然性の通減という主張を、数学的・論理的に意味のあるかたちで再構成することが可能なかどうかは、ヒューム解釈上、問題となる点である。(この点にかんする議論については、Fogelin 1985, pp. 16-20を参照。)しかし、本稿の筋道との関連で言えば、理性が示す結論を、理性自身によつて吟味することを続ける限り、われわれは何らかの固定した確信に到達することができないということを見れば十分である。理性への信頼が、理性自身による吟味によつて根拠づけられないとすれば、われわれが、日常の思考と行動において理性に依拠していることを、どのように見れ

ばいいのか。この問いに対するヒュームの答えはつぎの通りである。われわれは、自然のさだめによって、呼吸し、感ずるのと同じように、判断を下さないでは生きていられないように作られている。理性の結論が人間を動かす確信を生むとき、その確信は、意識的な思考にもとづくのではなく、理性の結論が持つ独特の感じ、すなわち精神を動かす強さと生气による。この性質が、精神をいやおうなしにとらえ、われわれの思考と行動を方向づけるのである。(T1.4.1.78)

理性に従う根拠は、理性自身によつては見出すことができないが、われわれは、自然のさだめによつて、理性の結論を受け入れて日々思考し行動している。理性による理性の吟味という、人間特有の迷いを断ち切るのは、動物と同じように、理性の結論を自然の導きとして、それに従うことなのである。じつさい、われわれの理性とは、「魂の驚くべき、理解不可能な本能」に他ならない。(T1.3.1.69) 人間理性に対する自然の根源性を主張する点で、ヒュームはモンテーニュと意見を同じくする。ただし、モンテーニュが人間理性と自然を対立するものとしてとらえるのに対して、ヒュームは人間理性自体、自然を基盤とするものとしてとらえている。しかし、ヒュームが検討している「理性にかんする懐疑」をはじめとするさまざまな哲学的議論が見本を示しているように、人間理性が動物理性には見られないいくつかの特徴を持つことも確かである。それらの特徴と、人間理性と動物理性に共通の原理との関係はいかなるものか。この問題の全面的検討は、本稿の範囲を大きく超える。ここでは、この問題にアプローチする手がかりを得るために、理性と並んで人間と動物を分かち特徴として挙げられることの多い、自己意識をとるありあげ、人間に特有の形態の自己意識の成立が、人間と動物に共通する認知作用といかにかかわっているかを検討することにした。

四

デカルトが、人間の精神の本質が思考にあること、精神と、われわれの身体を含む物的事物とは別々の実体であること、そして、動物は精神を持たないことを見出したと考えたとき、その出発点となったのは、「私は考える」という、自己自身の精神の働きにかんする内省的意識であった。

周知のように、ヒュームは、われわれが内省によつて、自己ないし自我という単一のものを見出すことができるということを否定した。そして、自己という単一のもが見出されないにもかかわらず、われわれは何ゆえに自己という単一のものがあるかのように考えるかということの、発生的な説明を提出したが、遠からずしてこの説明に対する不満を自ら表明した。(T1.4.6およびAppendix) 内省的にとらえられる自己の觀念にかかわるヒュームの議論の解釈は、きわめて困難な問題である。しかし、その一方で、われわれが自らの心のうちに生ずる事柄を意識することができるところを、ヒュームは当然の前提として認めている。そのことは、「印象」や「觀念」を説明するに際して、自らの胸のうちに反省してみることを、ヒュームが読者に訴えていることから明らかである。(T1.1.1) また、内省的にとらえられる自己の問題とは別に、ヒュームの情念論の主要な論題である間接的情念のうち、自己を対象とする誇りや卑下を論ずるに際しては、われわれが自己の觀念を持つことが、当然の前提とされる。(T2.1.2) 加えて、理性の場合と同様、動物もまた、人間の場合と共通の原理にもとづいて間接的情念を持つとされる。(T2.1.2, 2.2.1) したがって、ヒュームは、誇りや卑下の対象である限りの自己の觀念を、動物にも認めることになる。

以下では、動物の情念にかんするヒュームの議論を検討し、それを現

代の比較認知科学の知見とも対照しながら、われわれの自己意識の起源についての考察を試みる。その結論は、自己にかんするわれわれの意識は、他者にかんするわれわれの認識の相関物であるということ、言い換えれば、われわれは、他者を鏡とし、そこに映される自己の姿を見るのだということである。

誇りとは、自己と結びついていて、見る者によい感じを与えるような性質を原因に持つ、自己に向けられた肯定的感情である。(F2.1.2) 人間の場合には、この原因に、精神の持つ持続的な特性である徳、身体の美しさや強さ、有力な縁戚や財産など外的な利点が含まれる。(F2.1.10) これに対して動物の場合は、誇りの原因は身体の美しさや強さに限られる。(F2.1.12.5) 重要なのは、多くの場合に、誇りのもとになる特性の自己評価は他者との比較にもとづいており(F2.1.6.4a)、同時に、誇りは他者の称賛によって支えられる(F2.1.11)ということである。これらは人間にも動物にも共通に言えることであるが、動物の場合について、ヒュームはつぎのような例を挙げている。まず、他者と自らを比較し對抗することについて、ヒュームはこう述べる。

「ナイチンゲールが、歌うことにかけて自己を誇り他者と対抗することは、一般に注意されてきた。同様の自負と対抗心は、馬の場合は速く駆けることに、犬の場合は頭の高さと嗅覚に、雄牛や雄鶏の場合は体力の強さに、そしてそれ以外のすべての場合も、それぞれ特有の優れた点について、持っているのが見られる。」(F2.1.12.4)

動物の誇りが、他者の称賛に支えられることについては、このように述べられる。

「人間にしばしば近づき、慣れ親しむになるほどの生き物の種はすべて、ほかの考慮とはまったく関係なく、人間の称賛に明らか誇りを示し、人間がほめてやり、なでてやることを喜ぶ。また、誰がなでてやるので

も、彼らにこういう自負を無差別にもたらすわけではなく、自負をもたらすのは、主に彼らが見知り、愛情を抱いている人がそうすることなのである。これは、人類の場合に誇りの情念が引き起こされるしかたと同じである。」(同)

他者の称賛によって誇りが強化されるしくみは、共感の原理にもとづく。共感とは、他者の感情を感じとることによって、同じ感情が自己自身の中に生き生きとしたかたちで生じ、自己の精神に影響を与える働きであるとされる。(F2.1.11.2.8) この感情伝達のしくみは、単に他人が示す高揚した気分や打ち沈んだ気分に影響を受けるといような場合だけでなく、評価や判断を含んだ感情の伝達の場合にも働いている。こうして、自分に向けられた他者の称賛から、自分が持つ何らかの特質に対する肯定的な評価が共感によって伝わり、誇りのもとにある肯定的な自己評価を強化し、それによって誇りそのものを強化するのである。(F2.1.11.9) してみると、共感による誇りの強化の過程には、他者が自分をどのように見ているかという、認知的内容を持った心的状態の他者への帰属が含まれていることになる。

他者への心的状態の帰属は、動物行動学や比較認知科学では、「心の理論」と呼ばれる。「心の理論」の存在を示す課題として代表的なのが、誤信念課題と呼ばれるものである。Aが食べ物のある場所pに隠して出て行く。この間にBがそれを別の場所p'に移す。さて、帰ってきたAが食べ物を探するとき、どの場所を探さだろうか。ヒトの成人ならば、問題なくpと答えるであろう。ところが、ヒトの三歳児の大半は、この問題にp'と答えるのである。このことは、三歳児が、自分は食べ物の隠し場所を知っているのに、Aはそれを知らないということが認識できないことを示すとされる。(Dennett 1978, Wimmer & Penner 1993, 藤田1998, pp. 179-180による。)

ヒュームが共感の働きを示す事例として挙げている動物の行動は、現代の行動科学の知見とは違って、それぞれが、他者に対するどのような心的状態の帰属を示すものが明らかになるように記述されていない。とは言え、ヒュームが動物に共感の働きを認めていることは、やはり、単に人間の心理を動物に投影するナイーヴな議論という以上の意義をもつであろう。その意義は、人びとの集団や動物の群れを結びつける絆が、共感に見出される点にある。

「最高の判断力と知性を持つ成人でも、友人や日々生活を共にする人たちに反対して、自分自身の理性や考えの傾きに従うことは非常に難しい。同じ国の人びとは、気質や考え方に大きな画一性があるのを見て取れるが、このことはこの原理（共感）によるものとするべきであろう。」（『2.11.2』）

「犬たちが、群れになって狩をするときは、ばらばらに獲物を追いかけるときよりも、どれほど活気づくものか、誰でも見たことがある。それまでおたがいに知らない二つの群れを一緒にする場合、この効果がより大きな程度、実際度を越した程度にさえ現われることは、獵人たちにはよく知られている。われわれが同様のことを自分たちの内に経験していなければ、おそらく、この現象をどう説明していかかわからないであろう。」（『2.2.12.7』）

ヒュームにおける共感とは、他者認識の原理であるとともに、集団の成員どうしの意見や感情の一致をもたらし原理でもある。こうした意見や感情の一致は、集団の成員どうしの協力的行動にとって重要な条件でもあるだろう。しかし、他者認識と協力的行動の関係を、さらに検討するためには、ヒュームが共感に与えている一般的説明だけでは不十分である。ここでわれわれは、現代の比較認知科学の知見を参照することができる。それと同時に、われわれは、ある形態の協力的行動についてヒューム自身

が行なったまとまった議論をも参照することができる。すなわち、「合意（convention）」にもとづく相互依存的行動の分析である。ヒュームのこの議論は、協力的行動における自他の役割分担を考察する上で有効な観点を提供する。それと同時に、ヒュームの議論は、明確に概念化された目的意識を伴わず、その場の状況に依存する協力的行動から、明示的な合意によって、目的意識的に相互の行動を長期にわたって拘束することをふくむ協力的行動までをカバーする。こうした、合意にもとづく行動の段階的發展を考慮するならば、共感という、一見漠然とした精神的作用を、自他の役割の区別が概念的に理解される以前の段階で、協力的条件を準備する、集団の成員どうしの一致を生み出すものとして位置づけることができるであろう。

現代のある研究は、動物の狩における協力的行動を四つのレヴェルに分けている。第一のレヴェルは「類似（similarity）」である。ここでは、複数の狩獵者が同一の獲物に対して類似した行動をとっているが、その間に、空間的にも時間的にも関連性はない。第二のレヴェルは「同期（synchrony）」であり、複数の狩獵者が同一の獲物に対して類似した行動をとるとともに、それらの行動の間に時間的な関連性が見られる。第三のレヴェルは「協調（coordination）」であり、複数の狩獵者が同一の獲物に対して類似した行動をとるとともに、それらの行動の間に時間的および空間的な関連性が見られる。第四のレヴェルが「協働（collaboration）」であり、複数の狩獵者が同一の獲物に対して異なる行動をとるが、それらは、たがいに補い合う関係になっている。（Boesch & Boesch 1989, 藤田2005, pp. 100-101による。）チンパンジーでは、第四のレヴェルの行動が観察されているが、イヌ科の動物やライオンが行なう集団での狩には、複数の個体の行動の間に相補的關係は見られないという。（藤田loc. cit.）「心の理論」との関係でいえば、無論、第四のレヴェル

ルの協働の場合に、たがいの役割の理解がいかなる認知過程にもとづいて成立するのが、最も関心を引く問題である。これに対して、単なる同期には、役割の理解は必要ないとされる。(藤田 op. cit., p. 103)

さて、上記の集団行動のレベルの区分においては、行動の時間的、空間的な関連性とともに、各個体の行動が、たがいに同種のものか、相補的な関係をなす異種のものかということが指標となっている。集団行動における各個体の行動のたがいの関係づけを考えるにあたっては、これらに加えて、行動の成功が他者の行動と独立であるか、それに依存するかという指標を設定することが考えられるであろう。運動会の競技を例にとれば、二人三脚の場合、組になる二人の行動は、外的な動作の面では、きわめて類似している。これに対し、棒倒し競技においては、一チームが、自陣を防衛する組と、敵陣を攻撃する組に分かれ、それぞれまったく異なった動作を行なう。しかし、二人三脚での歩行が、二人の動作のかなり精密な調整を必要とするのに対して、棒倒しの場合は、いったん競技が始まってしまえば、自陣がどれだけ長く防衛できるかというのと、敵陣の攻撃が速やかに成功することとの間には関連がなく、いわば二つのゲームが同時に進行するに過ぎない。こう考えると、役割理解の問題は、複数個体の行動が類似的か異種のかというよりも、それぞれの個体の行動の成功が他の個体の行動に依存する程度に応じて生じてくると言えるのではないか。後に述べるが、一人の行動の成功の、他者の行動への依存ということは、ヒュームが「合意 (convention)」にもとづく行動を特徴づける指標でもある。

また、一見逆のことを言うようであるが、複数の個体の行動の間で複雑な調整が行われるのは、共通の目的を持つ行動には限られないのである。集団での遊びは、ヒトやそれ以外の動物の子どもにおいて、よく観察される。たとえば、若いチンパンジーの集団も、レスリングをしたり

追いかけてっこをしたりして遊ぶという。(松沢 1991, p. 184) レスリングをして遊ぶというのは、単に相手の体を道具として使って遊ぶのではないであろう。ここではそれこそ、たがいの異種的な行動の、時間的、空間的な調整が行なわれているはずである。ここに現われているのは、意図のような心的状態の帰属というかたちではないにしても、相当に高度な他者認識ではないだろうか。

ヒュームは、動物の戯れについて、つぎのように述べている。

「ほとんどのすべての動物が、戯れるときに、戦うときと同じからだの部分と、ほとんど同じ動きを用いる。ライオン、虎、猫は前肢を、牛は角を、犬は歯を、馬はひづめを用いる。それでも彼らは最大の注意を払って仲間を傷つけないようにする。仲間を怒らせる結果がなんら恐ろしいに足りないとしてもそうなのである。これは注意に値する。このことは、獣たちが、おたがいの苦痛や快を感じとっていることの明らかな証拠なのである。」(T 2:212G)

同じ群れの中の動物が戯れあうときに、攻撃に似た動作をしながら、たがいを傷つけないということ。このことを、ヒュームのように、動物が快苦の感覚をたがいに帰属しあっているというしかたで説明することは、現代の科学的知見に照らせば、おそらく人間の心理の安易な投影として批判されるであろう。確かに、動物たちが、他者が苦痛や快を感じる存在であるということを、ヒトの成人のように、はっきりとした思考の対象として意識しているとは考えにくい。しかし、動物たちは、実際の行動のうちで他者を快苦を感じる存在として、言い換えれば心を持つ存在として取り扱っている。であるとすれば、そのような行動を支える認知過程が、はっきりとした意識の対象にならなくても存在しているはずである。このような、意識以前の認知は、より明確なかたちをとった他者への心的状態の帰属にとって、いわばその背景をなす暗黙の前提的

了解といえるのではないだろうか。

こうした、明示的なものと暗黙的なものの対比は、関連する別の主題についてのヒュームの議論のうちにも見出される。すなわち、個人の行動の成功が他者の行動の実行に依存する相互依存的な行動の条件になる「合意 (convention)」にかんする議論である。ヒュームにとっての主要な課題は、自他の所有を区別し、他人のものに手を出さないという、財の配分にかかわる正義の前提条件となる規則がいかに確立されるかを説明することである。個人がこの規則に従い、他人のものに手を出さないとしても、それによって、自分のものを安全に確保できるかどうかは、他人がやはりこの規則に従って行動するかにかかっている。各人がそれぞれ規則に従った行動をとることを保証するのが、合意である。(H 3.2.2.9) では、どのようにしてこの合意を確立することができるだろうか。「簡単である。正義の規則に従うことを、おたがいに約束すればよい。」というのは十分な答えにはならない。自分だけでなく、相手も約束を守るのでなければ約束の目的は果たされない。であるから、約束が有効に機能するためにも、約束に先立つ合意が必要なのである。約束によらずに、いかにして相互依存的な行動が可能になるか。ヒュームは、約束によらない合意の例として、一艘のボートを二人の人が漕ぐ場合を挙げ、協力が相互の利益になることが了解される場合には、約束によらないでも、協力が可能であることを示す。そして、われわれがたがいの持ち物に手を出さないことも、根源的にはこのような合意にもとづくとする。(H 3.2.2.10) もちろん、発達した人間社会では、他人の持ち物に手を出すことを盗みとして処罰する明示的な取り決めが存在する。しかし、そのような明示的な取り決めがそもそも成立するためには、根源的な前提条件として、非明示的な合意がなければならぬのである。

協力行動のために明示的な取り決めを行なう場合は、各人が果たすべ

き役割を言語化して示す必要があり、それに対応した、役割内容の概念的な理解が求められる。これに対して、暗黙的な合意の場合は、各人の役割はそれほどはっきりと言葉にできるようなかたちで意識されていなくてもよいと考えられる。自分が川の向こう岸へ行きたいと思いつくとき、たまたま居合わせた人が向こう岸の方向やボートを見やっている様子に、自分の行動の文脈にとって関連性のある、ある意味が見て取れる。そして、自分の方からも、視線の投げかけや身振りで相手に働きかける意図を示しながらボートに近づいていく。このようなしかたで、明確に概念化された、ただちに言語化可能なようなメッセージを伴わなくても、一緒にボートを漕ぐという合意が成立するという想定はごく自然であろう。ヒュームは、相互依存的な行動を成立させる合意を、「利益を共通に感じること」とも「共通の利益を感じること」とも呼んでいる。(同)「感じとる (sense)」という語は、その内容が、必ずしも意識的に反省され、明確に概念化されたものでないことを示唆している。協力行動の目的は、場合によっては、明確に話し合って取り決めることもできるが、その場その場で、明確に言語化されることなく、直観的に認識されているだけのこともしばしばであろう。同じことが、協力行動における各人の役割の認識についても言える。

このように、相互依存的な協力行動における目的の共有や相互の役割が立てられるとすれば、先に見た他者認識における明示的な心的状態帰属と暗黙の前提的・了解的区別も、それとパラレルなものと考えることができる。すなわち、個々の意図や信念というかたちで特定化された心的状態の帰属が可能になる背景として、相手の意図や信念の内容に意識的な注意を向けないままでも、心と体の動きを全体としてたがいに同調させようような、直観的な他者認識のレベルが存在し、意識的な注意

を伴った他者への心的状態帰属の前提条件となっているという見通しが立つ。ヒュームが、「共感」と呼んだものの核にあるのは、こうした、暗黙的・直観的な他者認識のしくみなのではないだろうか。

こうした、暗黙的な他者認識、すなわち、群れ行動の中で、他者を心を持つ存在として扱うことに伴う意識以前の認知から、協力行動のパターンの複雑化に伴って、他者の心の理論が次第に明確なかたちをとってくるとき、それに応じて、自分の心を、他者とは違うものとしてとらえる意識が芽生えてくるのではないだろうか。「私」というものの意識は、「私は私である」という単なる自己同一命題としてではなく、私と他者の区別の意識として、つまり、他者にかんする意識の相関物として出発すると考えるのが自然であろう。ここで、つぎのマルクスの格言を引いておくのも当を失してはいまい。

「人間は鏡をもってこの世に生まれてくるのでもなければ、私は私である、というフイヒテ流の哲学者として生まれてくるのでもないから、人間は最初はまず他の人間のなかに自分を映してみるのである。」(マルクス 1965, p. 71)

自己の姿は、他者という鏡の中に映し出されることによってはじめて見出される。誇りという、肯定的な自己評価の感情が、絶えず他者の称賛による支えを必要とするのもそのためである。自分ひとりだけが知っている本当の自分の心に誇りを持ち、それを保つことができるのは、ストア派の哲学者くらいのものであろう。動物としての群れ行動に起源を持つわれわれの自己意識は、他者に向けるわれわれの視線を照らし返す他者のわれわれへの視線を感じとることなしには、成立しえないのである。

五

最後に、このような、他者認識に相関的な自己意識と、哲学者が特に問題にしてきた種類の、人間に特有の形態の自己意識の関係について、素描的にせよ、述べておかねばならないであろう。哲学者が自己意識を問題にする際の特徴は、自己をもつばら内省によってとらえられるものとして扱う点にある。内省によってとらえられる自己の意識は、少なくとも三つのレベルに分けて考えることができるであろう。第一に、現在の心的状態を自ら意識すること。第二に、現在の心的状態を、私に帰属するものと考えるメタ意識。第三に、心的諸状態の継起を通じて同一のものとしての私にかんする意識。過去の記憶について、それを私の記憶として意識することなどは、これら三つのレベルの複合によって説明できるものと想定しておくことにする。前節の最初に見たように、ヒュームは、第一のレベルの自己意識については認めるが、そこで意識される心的状態が帰属する私を、その心的状態と別個のものとしては認めず、継起する心的諸状態を通じて同一のものとしての私は、たかだか、想像力の作用による虚構であるとする。

「私」という語は、「ここ」や「今」という語と同様の指標性(indexicality)を持つ。「ここ」を例にとれば、「ここ」とは、(ここでは「私」とはまだ言わないでおくとする)現に生じている経験の生じている場所であり、それ以外のしかたで客観的に位置づけられなくても、それが「どこ」なのかは、あるしかたで理解される。また、「ここ」という場所が、ここで現に生じていることと別個の何かとして存在しているわけではない。このように、現に生じている経験の生じている場所が「私」のいる場所である。また、「私」が、現に生じている経験と別個の何かとして存在しているとは考えられない。

では、「私」や「ここ」という語は、何を指し、どのように機能する

のか。「ここ」から出発して考えてみよう。この場所を、「ここ」と名指すことで、それは、「そこ」や「あそこ」と呼ばれる別の場所と区別される。私は、「ここ」を離れて別の場所へ行くことができる。そしてまた、「ここ」へ戻ってくるができる。無人島に漂着したロビンソン・クルーソーが、その島の地理をなんら把握していなくても、島の中を歩き回り、様子を探った後に、またもとの場所に戻ることができる。これが、われわれが「ここ」がどこであるか、客観的に位置づけられなくても、ある意味で理解していると言えるその意味である。そして、「ここ」を離れて動き回り、「ここ」に戻ってくるものが、「私」なのである。つまり、「ここ」や「私」の機能は、環境の中を動き回る主体が、移動しながらも周囲の環境の中での位置を理解していることに、基盤を持っている。また、「私」が、人間やその他多くの動物が実際そうであるように、集団で生活し行動するものである場合、「私」は、環境の中を集団の他の成員とともに動き回ると同時に、集団の中を動き回ると。「私」が、「あなた」(元来「あっちの方」という意味である。)や「あの人」と区別されることは、集団の中を動き回る主体が、その動きの中で、集団の中での位置の認識を継続的に行なっていることに、基盤を持っていると言える。

現に生じている心的状態、たとえば痛み感覚を、他のものと切り離して、単にそれ自体として考えるとき、それが誰のものであるということは問題にならない。それが「私」の痛みであるというのは、「私」と他の人とがすでに区別されていることを前提とする。言い換えれば、何らかの心的状態が「私」のものであるという意識は、「私」以外の誰かが同等の心的状態を持つことができるというという認識に伴われていなければならぬのではないか。また、さまざまな心的状態の継起を通じて同一である「私」の意識は、環境の中を動き回る身体の同一性の認識

と、集団の中で他と区別されたこの個体が担う役割の認識を基盤として成立するのであろう。このような見通しを、前節の議論に自然に接続するしかたで、われわれは立てることができる。内省的にとらえられる「私」の意識も、集団の中での他者の認識と相関的な「私」の意識というバックグラウンドの上に成り立つのである。

他の一切のものを括弧に入れた、純粋な内省的経験のうちに、「私」の存在が示されるのであり、私の存在は他の一切の支えを必要としないという考え方。そして、人間の理性が、理性自身を根拠づけることができるという考え方。これらは、人間の認知がよって立つ、動物と共通のバックグラウンドを見失い、人間に特有の認知の形態が、何の支えもなしに、それ自体として成り立っているかのように考える点、そしてそれゆえに、自らの根拠を自らのうちに求めながら、結局それを見出すことができぬ点で、人間精神に特有の倒錯、病的な自己破壊的性格を共通に示している。

註

- ① モンテーニュのテキストへの指示は、「LP」に続いてMontaigne 2001のページ数を、「原」に続いてモンテーニュ1965-67の巻数とページ数を記す。
- ② 「1.3.16」はHume 2007の第1巻第3部第16節を表す。「E.9」はHume 2000の第9章を表す。以下、これらのテキストへの指示は同様の方法により、場合にに応じてパラグラフ番号を付す。
- ③ 動物の理性にかんするヒュームの議論については、伊勢forthcoming 以下に論じている。

参考文献

- Boesch, C. & Boesch, H. (1989), 'Hunting behavior of wild chimpanzees in Tai National Park', *American Journal of Physical Anthropology*, 78, pp. 547-573.

- Dennett, D. C. (1978), 'Beliefs about beliefs', *Behavioral and Brain Sciences*, 1, pp. 568-570.
- Fogelin, Robert J. (1985), *Hume's Scepticism in the Treatise of Human Nature*, Routledge and Kegan Paul.
- 藤田和生 (1998) 『比較認知科学への招待——心の進化学——』ナカニシヤ出版。
- 藤田和生 (2007) 『動物たちのゆたかな心』京都大学学術出版会。
- Hume, David (1987), *Essays, Moral, Political, and Literary*, edited by Eugene F. Miller, revised edition, Liberty Press.
- Hume, David (2000), *An Enquiry concerning Human Understanding: A critical edition*, edited by Tom L. Beauchamp, Clarendon Press.
- Hume, David (2007), *A Treatise of Human Nature: A critical edition*, edited by David Fate Norton and Mary J. Norton, Clarendon Press.
- 伊勢俊彦 (2005) 「印象と表象——情念と徳から持続的対象へ——」『哲学論叢』33号、pp. 1-12。
- 伊勢俊彦 (forthcoming) 「推理する本能 または 行動から見た理性」中才敏郎・美濃正編『知識と実在』(仮題) 世界思想社より刊行予定。

- マルクス、カール (1965) 『資本論』第1巻、岡崎次郎訳。『マルクス・エンゲルス全集』第23巻、大月書店。
- 松沢哲郎 (1991) 『チンプンジーから見た世界』東京大学出版会。
- Montaigne, Michel de (2001), *Les Essais*, édition réalisée par Denis Bijaï, Bénédicte Boudou, Jean Céard et Isabelle Pantin, sous la direction de Jean Céard, Le Livre de Poche.
- チンプーニャ (1965-67) 『エッセー』原二郎訳、岩波文庫、全6巻。
- Plutarch (1957), *Moralia* XII, with an English translation by Harold Cherniss and William C. Helmbold, Loeb Classical Library, 1957.
- Sorabji, Richard (1993), *Animal Minds and Human Morals: The Origin of the Western Debate*, Cornell University Press.
- Wimmer, H. & Perner, J. (1993), 'Beliefs about beliefs: representation and constraining function of wrong beliefs in young children's understanding deception', *Cognition*, 13, pp. 103-128.
- (本学文学部教授)