

身
體
に
つ
い
て

岩

見

至

序

デカルト以來のフランス哲學が概して二元論的傾向を有していることは周知の事實である。この世界に精神と物質とが實在していることは現代人にとつて常識と云つてよい。併し常識はその根據を知らぬし、知る必要もない。「思惟の習慣的な方向を逆轉すること」又「汝自身を知ること」が哲學の仕事であると云われる。二元論が常識の肯定にすぎぬのではないことは云うまでもない。又二元論は二つの實在の分離を目標とするものではなかつた。精神的實在と物質的實在との兩者が異つて見えれば見えるだけ、尙更兩者の結合接觸に考慮が拂われたのである。その具體的な接觸點が我々の身體であることは云うまでもなからう。我々は精神的に生きると同時に肉體的にも生きる。極めて當然のことであるけれどもこの現實は深い問題を孕んでいたのである。従つてフランスの哲學は一面からいうと身體論の展開ともみられるであらう。

しかしながら翻つて考えてみると、哲學の關心は一般的に云つて人間存在そのものに關つてゐる。自然や世界や神が中心問題であつたように見える時でも、人間が自己自身を全く忘れ去つたことはないのである。言葉をかえていうと、人間が人間自身を捉えるその仕方において自然や世界の問題が關係してくるのである。その人間が人間自身を捉える仕方に、歴史上我々は二三の段落を認めることが出來よう。見方はいろいろ考えられるが、我々は一應ルネッサンスとフランス大革命という二つの段落を大きなものとみる。そうすると、ルネッサンス以前にあつては、人間は世界という觀念の中に埋没し、世界と對立する神に對してだけ區別が認められる、ということになるであらう。つまり超越者が世界内存在のすべてを規定するということである。私の幸福も不幸も、善も惡も、生も死も、すべて神の

規定によるもので世界や人間がその原因ではない。自然の脅威も自然そのものの脅威であるよりは、超越者が自然を通じて與える脅威であつた。しかるにルネッサンスの時代を通じて、人間は世界のうちに埋没している自己を回復した。ガリレオを初めとする自然科学的實驗がその契機となる。實驗とは自然をしてその本性を語らしめることであるから、この自然はもはや單に利用された自然でなく征服された自然なのである。このことは逆に、人間に働きかける力のうちには、神や超越者の力のみならず自然の力と考えられるものも大きいことを自覺せしめる。ルネッサンスの人間は超越者の規定に自然力の規定を加える。次にフランス大革命は、容易に想像されるように、更に社會的規定を加える。人間存在には自然的環境と同時に社會的歴史的環境が不可欠であるということである。つまり人間が人間自らの規定者でありうることを自覺するに至る。

さて、人間が人間を捉える仕方を我々は以上のように段落づけてみたのであるが、人間はすなわち身體ではないし、かといつて身體のない人間も考えられない。そこにこそ問題が存する所以があるわけで、従つて或意味では單にフランス哲學のみならず、古來すべての哲學は何等かの仕方で身體の問題に關係してきたとも云えるのである。にもかかわらず上述のように、フランス哲學がすぐれて身體を問題としていることは甚だ興味深い現象といわねばならぬ。それは彼等の哲學が、現實の一元性を承認しながらも、對象の明證的把握に向うとき自ら二元的方向をとる傳統的性格の故であらう。

本稿は初めに哲學史における身體の問題の流れを概観し、次に身體の問題の論ずるに足る所以を各種の觀點から考察してみようとする。

我々はまずギリシャ哲學、特にプラトンとアリストテレスにおいて心身關係が如何にみられていたかを概觀してみよう。

よく知られている通り、プラトンの著作は對話の形式をとっている。この形式において彼は、ロゴスの導くところそれがどこであろうと、さまざまな問題に導かれる。従つて今概觀しようとする精神と身體についての考察も隨所に見出され、いわゆる體系的に扱うことは困難なのであるが、就中「饗宴」と「パイドン」の兩篇において之を知ることが出来ると思う。「饗宴」では個々の美しいものから美の形相へ至る道は、階段的高昇的であつて兩者の對立は背景とはなつていたが前面に現れず、同様に肉體と魂との對立もわずかにパウサニアスの演説で軽くふれられたにすぎないが、「パイドン」では、現象的事物と形相、肉體と魂との對立が對話篇全體の構造を規定している。では何故にプラトンは魂と肉體を分離せしめたのか。又肉體をどのようにみなしたのか。そのためには魂（プシユケー）について少しく知らなければならない。

プラトンの師ソクラテスの比類なき意義は「魂」の發見者であつたこと、その意味で人間的存在の發見者であつたことにあると云われる。當時一般のギリシャ人は「自己」を自分の「肉體」と考え、魂を人間に類似した影の如きものと考えていたらしい。いわば息又は風のようなもので、全く個性の認められないものであつた。このような魂に對してソクラテスは、永遠性を有する個體として此の概念を發展せしめたオルフォイス教並びにピタゴラス派の敎説を知慧の概念と結合し、以て人間の道德的行爲の主體としたのである。この意味でソクラテスや初期のプラトンにとつ

では、彼等以前の自然哲學者が自然に與えていた地位を人間にひきもどしたのだといえる。

以上のことからして、彼等にとつて魂と肉體との關係が問題であつたことはみやすい道理であろう。「人間は結局魂にほかならない」(アルキピアデス第二)ので、現實の人間の生において、行爲において、魂が肉體をよく使用するか正しく使用するか、それとも惡しく又は不正に使用するかが知慧の働きである。すなわち肉體は魂に對して對立するものではなくして從屬すべきものである。従つてまず魂が善き状態にあらねばならぬ。ソクラテスのいわゆる「魂の世話をすること」とは、魂を常により状態におくことである。そしてとりわけ魂の状態を知ること、善と惡とを識別することにあるとされた。

「パイドン」において說かれている肉體は感性と全く同義である。すべての存在するものをプラトンは、可視的な感性的個物と不可視的な形相とに分つが、肉體は前者に魂は後者に似ている。そして感性のうちで最も明晰判明な視覚や聴覚さえも知慧の所有には妨害となるのであるから、我々は出来る限り肉體をいとわねばならない。「饗宴」におけるエロスの三段階にみられるように、第一には人は肉體の美しさをみても結局はその各々が同じであることを知り、次に魂の美しさすなわち倫理的美の價值を發見し、最後には知識の美に達しなければならないのである。魂は本來不死なる神的存在であるが、墮落して人間の肉體に一時繫縛せられたものであり、魂にとつて肉體は即ち牢獄にほかならない。知識への愛、美に對するエロス、肉體の主になろうとする人間の努力のうちには、魂の遠く高い起源についての不分明な意識が、故郷たるイデアの世界への憧憬が、現れているのである。「眞の哲學者は死ぬことに努力する」(パイドン 64 a)という言葉ほど、魂と肉體の分離を主張する言葉はないであらう。

以上で大體推察されるように、プラトンにおいては魂は全然個性を持たず一般の本質にのみ關している。従つて

魂と肉體との關係は形相と現象的個物との對立關係の類比によつて理解されている。併しながら肉體は魂の一時の假の宿にすぎないのであらうか。魂はそれ自身で現實的たりうるものであらうか。プラトンも又「フィレブス」において、快感や苦痛のような心理的生理的現象が魂に及ぼす影響は極めて實際的で大きいことを詳説している。感性とは、肉體と魂とが共通に同一の受動態になつて、共通に動かされる運動であつて、この感性の保持が記憶であり、消失した感性——記憶を呼び戻すことが想起である。凡そ人間の一切の欲望や快樂は、決して單に肉體的・感性的なものではあり得ず、魂に屬しているとみななければならぬ、とプラトンは考へる。そんなわけで、プラトンにおける魂はいわゆる精神と物體との中間的存在である。つまり魂の中に神的なものと可死的なもの、理性的なものと理性的でないものとを想定しているわけで、そこに理論的不徹底がみられるのである。アリストテレスはその點を更に明確ならしめるであらう。

アリストテレスによれば、すべての生成は目的を持つてゐるが、その目的は形相であり絶對的形相は精神（ヌース）である。地上の自然の目的及び中心は實現された形相としての人間である。人間は全自然の目的として、自然的生命——植物・動物——のさまざまな發展段階の集中である。魂は有機體がもつさまざまな機能の一つの共通な目的へと合一するもの、すなわち有機體の目的的統一あるいはエンテレケイアにはかならない。もつとも人間は魂の低次の諸機能である榮養、感覺、場所的運動の他に特有な理性（ヌース）をもつていて、少しも肉體の諸器官を媒介とすることなしに、純粹に叡知的に活動する。この理性は自分自身を實現することができらるもので、純粹なエネルギーであり、肉體のエンテレケイアではなく自己自身のエンテレケイアである。この理性と魂との關係は神と自然との關係と同様である。アリストテレス自身をして語らしめよう。「數的に一つのものはそれが同時に多くの場所に存在す

るということは不可能であるが、共通的なものは同時に多くの場所に有りうる。したがつていかなる普遍的なものも個物を離れて獨立に存在しないことは明らかである。併し形相を實在すると説く人々はそれらが彼等の主張する如く實體であるなら、それらを離れて獨立に存するものと説く限りにおいては正しい。しかしその形相を多の上に立つと説いている點において正しくない。ところで、彼等がかかる説をなすに至つた所以は、彼等がかく個々の感覺的事物を離れて存する不滅の實體を必要と認めながら、事實それらが如何なるものであるかを擧げ示しえないでいる點にある。だから彼等は現に我々に知られている可滅的なものから推して、これらとその種（形相）において同じものを不滅の實體としてつくり出したのである。」（「形而上學」・1040 b 25-33）ここで形相とはエイドス即ちアイデアであり、いわゆるアイデア説の批評として知られる一節である。眞に存在するもの——實體——の獨立性は個物から離れてのものではない。アイデアを認めるにしても雑多の個物たる「多」を離れてこれらを超越した「一者」——多の上に立つ——とすることは出来ないのである。プラトンの云う如き善自體美自體人間自體等の自體、という語がそれを示している。つまりプラトンにあつては魂の目ざすところのものであるアイデアのみが眞に存在するもの即ち實體であつた。眞に存在するものは他にないのであるか。存在するものを見究めるには、「ある」というのは如何なる意味かを限定しなくてはならぬ。そこからしてアリストテレスは眞に存在するものとしての實體に二種あることを指摘する。いわゆる第一實體と第二實體がそれで、プラトン説の實體は第二實體であり、「主語にして述語たらざるもの」である基礎としての實體こそが眞の第一義的實體なのである。これすなわち個物であり、彼の實體論はこれを分析して形相と質料とに分ち、又この兩者が結合して具體的實體となる所以を可能態と現實態という概念によつて理解するにある。

それではアリストテレス自身による魂の説明は如何なるものであるか。「諸々の存在のうち、ある一つの類を實體

といい、この實體の一つは質料としてのであり……、他の一つは形相としての實體であつて、これによつてものは初めてこれと限定されうる。第三はこれらからなるものとしての實體である。そして質料は可能態であり形相は現實態である。……生命を有する自然的物體はすべて實體であらうが、それは合成したものとしての實體である。……それ故靈魂は可能的に生命を有する自然的物體の形相としての實體である。だがこの意味の實體は現實態であるから、隨つて靈魂はかかる物體の現實態である。……然るにかくの如きは道具（器官）を有する物體（有機體）の場合である。……そこでもし靈魂のあらゆる場合にわたつて一般共通な定義を下すとすれば、それは、道具を有する自然的物體（有機體）の最初の現實態である。」「〔靈魂論〕412 a 6~b 6) かく解せられるからには、もはや「靈魂と身體とは一であるか否かなど問うべきではない」のである。それは丁度封蠟と押印とが同一であるか否かを問うてはならぬと同様なのである。

つまりアリストテレスは個體的存在をはつきりと承認したわけであるが、既に多少ふれた通り、靈魂は一般にギリシャ哲學にあつては生命というに近い概念であるから、必ずしも靈肉の不可分は近代的な意味での心身の合一という意味でないことは云うまでもない。かつまた、生命をもつた個體としての身體もアリストテレスにおいては、その自然學の體系が示すような宇宙的存在秩序の一定位置にはめこまれていたので、我々が考えるような主體としての身體ではないのである。しかしかかるものとしてみられる一面が身體にあることは疑いえないところである。

いわゆるキリスト教哲學において心身關係は如何なる視點からみられたであらうか。序で述べたように我々は大局的には中世をも古代の延長とみるのである。即ち人間を規定するものがいわば自然から神に移行したのであつて、そしてそのことは決して小さなことではないが、人間が人間以外のものによつて規定されるという點で同様であると思

なされるのである。

キリスト教の人間は根本的には神に従属するものであり、その従属性の程度は、ギリシャの人間の例えばイデアとか原動者とかに對する従属性よりも、はるかに密なるものと一般に考えられている。従つてキリスト教の人間觀は、明白な唯心論に貫かれ、魂を淨め自由にして救済することが終局の生の目的であり、肉體の如きは思惟に對して不透明であり、神に對して盲目、要するに頽落の要素以外の何ものでもないであらう。一見もつともらしいこの見解に對して、むしろ實際はしからざることをジルソンが指摘解明していることに注意しておきたい。（中世哲學の精神」特に第九章キリスト教の人間觀）結論を先取するなら、キリスト教思想は人間の身體の價值威嚴永續性を強調して止まないということである。

キリスト教哲學がプラトン說からアリストテレスの方向に向つた契機についてジルソンは「福音」の原義に注目する。即ち福音によつて告知された救いは單に魂の救いであるのではなくて、人間の救いであるということ。そしてその際「人間」というのは肉と肢體——身體的器官のこの構造全體を有する個體的な各々の存在の救いであるということである。魂だけでなく、身體と魂とからなる人間という具體的存在に對してこそ、キリスト教はその價值と永遠性を肯定する。「神は肉をも復活に呼びよせてそれに永生を約束し給う。人間は魂と肉體とからなる理性的存在でなくして何であるか。魂はそれ自身人間であらうか。そうではなくて魂は人間の魂である。肉體が人間なのであらうか。そうではなくて肉體は人間の肉體であるといわねばならぬ。……神が人間を復活と生とに呼びよせ給うた時、神は人間の諸部分の一つではなく、全體的な人間——魂と肉體とを呼びよせ給うたのである。」（「アテナゴラス「死者の復活」一五）つまり初期の教父達にとつては、魂の不滅性の問題よりも人間の復活ということの方がより重要な問題であつ

たのである。その後にはプラトン説の影響で以て、魂の不滅に關する有力な哲學的根據が理解され始めたのである。同時にそのことは身體の未來の運命を保證することの必要を招來するであらう。

プラトンに従えば、魂は本質的に運動の源泉であるばかりでなく、自動運動の源泉でもある。だからそれ自身を動かす運動である魂が、自然的に生命を賦與され、従つて又不滅でなければならぬ。既に述べたとおりプラトン説はど魂の身體に對する獨立性を強調するものなからう。人間というこの複合體においては、魂が永遠不變、神的な要素であり、對する身體は時間的、變化的、消滅的要素である。だから人間は、その身體を使用する魂であるとか、地上の生を營む可死的な身體を使用するところの理性的な魂であるとか規定されたこと既述の通りである。牢獄か墓場に閉ぢこめられたような肉體の中の魂を解放せねばならぬ。けれどもキリスト者にとつて魂と身體との結合という自然的狀態は、神の御業である故に、すなわち善である故に、プラトン説のように之を墮落視することは出来ない。それ故聖アウグスチヌスも、魂と肉體とは同一の車に繋かれた二頭の馬であるか、それともケンタウロスの胴體のように結合しているのか、あるいは馭者が馬を前提するようにであるかと問ひながら答へ得なかつたのであるといふ。そこにアリストテレス説の考慮される餘地が生れるのであり、幾多の思想的抵抗の後、十二・三世紀になると彼の魂の定義が凡そ承認されるところとなるのである。アリストテレスによれば、既に述べたように魂は可能性において生命を有する有機體の現實性又は形相である。だから魂の肉體に對する關係は、形相の質料に對する一層普遍的な關係の特殊な一例である。かくして魂と肉體は二つの實體ではなくて同一の實體の不可分離的な二要素である。そうすると併し、キリスト者にとつて又懸念が戻つて來る。今度はプラトン説援用の場合と反對に、人間の實體的統一性の證明を認めると、魂の實體性と同時にその不滅性をも危くすることになりはしまいかという懸念がそれである。一

應のけりをつけたのがトマス・アキナスであつたと考える。トマスにとつて、感覺するものは人間であつて單なる感性でないと同様、思惟するものも人間であつて單なる知性——叙知的實體——ではない。純粹叙知體は總ての形體から分離した實體である形相であり、動植物は實體でない形體的形相であるが、人間は實體である形體的形相である。人間の形相はある形體の形相としてのほかは實體であることが出来ないからである。身體のない知性はその身體から切離された腕の如きもの、全體の部分であつて始めて活動的である。とはいえ、人々は身體と魂とを二つの實體と考え、その兩方から人間という第三の實體を造らうとすべきでない。

トマスにとつても他のキリスト者にとつても、人間のみが完全に實體の名に値するのではあるが、その人間の實體性の全體を負うているのは矢張りその魂の實體性である。肉體は、それなくしては魂がその現實性を完全に展開することが出来ないが、その形相即ち魂から受けるところのもの以外には現實性も實體性も有しない。魂が不滅の實體となるのは肉體との共同においてであり、この共同を得るために質料を現實化するのである。人間は畢竟魂と肉體との統一に他ならない。そしてその統一の原理は神を措いてほかにはないのである。

二

我々はさきにルネッサンスを第一の大きな歴史の段落とみなした。その意味はすでに述べたように、人間が人間自身を捉えるその仕方において、人間を規定しているものが超越者のみでなく自然の力でもあるということの自覺であつた。超越者の規定が全く消滅して自然力のみの規定による極限状態がルネッサンス的人間であらう。もとより現實にはかかる極限状態の人間は考えられなかつたし、存在しなかつたけれども、そしてこういう人間の捉え方が心身論

に關しても大きな意味を持つことが豫想される。デカルトの教説はそれを示している、と我々はみる。我々の目標が身體論であることを忘れないようにしながらデカルトの説くところをきいてみよう。

「眞と偽とを識別することを學ぼうという最大の欲望を常に持ち續けた」彼はまず學院において知識を研鑽し、次いでその不確實さの故に書齋の學問をやめ、世間という大きな書物に身を委ねたのであつたが、それは畢竟「自分の行動において明晰に見るために、この現世において確實に歩むために」であつた。生が虚妄の生でない爲には學を必要とするし、學は終局において生のためのものでなければならぬ。ところで世間という大きな書物の中でも、我々を説得するものは矢張り認識ではなくて慣習と實例にすぎない故に、信頼すべきは自己のみであるとして探究の暫定的諸規則を設定し、日常生活にも一時それを適用したのは、生は之を一日も空白にしておくことが出来ないからである。その上で「私はひたすら眞理の探究に着手したいと願うのであるから……いささかでも疑わしいところがあると思われるものはすべて絶對的に虚偽なものとしてこれを斥けてゆき、結局において疑うべからざるものが私の確信のうちに残らぬであらうか」と考える。人々がその實在性を信じて疑わない外界の存在も感官の幻想であるかも知れない。感官のもたらす表象も惡魔の詭計でありうる。それにしても欺かれる我は在るのではないか。我とは何か。我はこの肉體であるか。いやこの肉體も幻像にすぎないかも知れぬ。最後に残るものは疑うことと自體である。すべてが不確實な存在であるとしても不確實と思うことは残つてゐるし、すべての肯定否定が虚偽であるにしても肯定し否定することは事實である。かくして最後に「『私は考える、それ故に私はある』というこの眞理がきわめて堅固で確實……である」と私は判斷した。」だから「私」の本質もしくは天性は思惟の働きのみであり、「私をして私たらしめるところの精神は身體と全く別個のものであり、身體よりはるかに容易に認識せられるもの」である。こうして古來そ

の結合をこそ成就せしめようと努力されてきた精神と身體は、ここにはつきりと截斷される。身體と離れた精神の確立である。思惟する實體の定立である。それでは身體とは何か、外界の存在は夢幻であるか。「疑うことよりは知ることのほうが、よほどすぐれて完全であることを明白に認める」から、上述の眞理を保證するものが即ちあらゆる完全性をそなえた「神」でなければならぬ。さて我々の精神に物體の表象の存することは疑いえない事實であるが、その原因についてみるに、それは我々のそこにあつて、神か他の物體以上の被造物（例えば天使）であるか、我々の表象の中に存するのと同じだけの實在性を含んだものである。我々はそのことの認識能力を缺くが、もし表象が物體そのものに由來するのでなければ神は我々を欺いていることになり、それは神の完全性と矛盾する。従つて我々は物體の存在を論結しなければならない。しかれば次にかかる物體、特に身體は如何なるものであるか。「一箇の人間の身體をその器官の内部構造においても外形においても、私の述べた物質以外のもので組織することなく、それのうちに最初は思惟する力を、成長する力または知覺する力として仕えるいかなるものをも注入することなく、神はかかる身體を作つたのであると假定して」何等支障を來さないと考えられる。もつとも光のない火の一種を神が身體の中心である心臓に焚きつけておいたことは別である。何等支障がないというのは、思惟することのみを本性とする部分が關與せぬあらゆる機能が過不足なく見出せるからである。つまり理性的精神をひき離して考えられた身體は——動物をも含めて——全く之を機械とみなすことが出来る。この人間機械が、如何に精巧に造られたものであらうと造られた機械と異るのは、第一に言葉や合圖を用いること、第二に自覺によつて動くので、器官の裝置に従つて動くだけではない、ということである。この二つの徴表は何れも理性的精神の働きによるものであるから、古代の人が云つたように、人間とは結局魂にはかならぬのであるか。確かにプシュケーという言葉にみられるように、彼等にあつては

精神的なものが物質的なものの、物質的なものは精神的なもののいわば影をひきずつている。デカルトの意義は兩者の截然たる遮斷にある。併しそれにしても、「水先案内がその船にのるように理性的精神が人間の身體に宿るのでは……いかに不十分であることか。そういうものではないので、兩者の結合の仕方をもつと、緊密なものである。なおその上に私どもにおけるごとき感情をも欲望をも持ち、かくして眞の人間を構成するようにならなければならぬのである。」以上我々は「方法敍説」の言葉をたどることによつてデカルト説の概要をみたのであるが、引用の最初の部分に傍點を附した通り、デカルトが生の事實、或は現實と云つてもよいであろうが、それに大きな力點をおいていることに十分の注意を拂つておいてよいと考える。

さて周知のようにいわゆる心身關係の問題は、「思惟する實體にすぎませぬ人間の魂は、意志的行爲にあたつてどんな風にして身體の精氣エスプリを決定することが出来るかを、どうか説明して下さいませ」と乞うたエリザベット姫の質問によつてその核心を突かれている。精氣とは微細なる物質であり、思惟する實體としての精神と延長する實體としての物質は何れも他のものなくして存在しうるのであるから、物質的なものの存在、並びに精神と身體との實在的な區別については第六省察が主題として論じているのであるが、デカルトはここで物體の世界から獨立——従つて身體からも獨立な精神の存在を證明しようとしてむしろ兩者の實在的合一を認めなければならぬ結果になつてゐる。物體の存在の證明は次の如くである。

物體的なものは「それが純粹數學の對象である限りにおいては存在しうる」ことを知つてゐるが、それは「明晰判明に知覺する」からである。それは悟性の働きによる。併し更に物質的なものにかかずらう場合——それは數學的認識に對して自然學の對象としての物體の現存を問うことである——悟性以外の認識能力である想像力と感覺とが働い

ていることを経験するから、このものを検討せねばならぬ。三角形について考えてみると、「私は單にそれが三つの線によつて圍まれた圖形であることを理解する（悟性作用）のみでなく、同時にまたこれらの三つの線をあたかも精神の眼に現前するものの如くに直觀する（想像作用）。」しかるに千角形の場合、「同様にそれが千邊からなる圖形であることをよく理解するが……精神の眼に現前するものの如くに直觀することはできないのである。」こうして悟性作用とちがつた想像作用の特徴は、次のように考えられる。「想像するためには心のある特殊の緊張が、理解するためには使われないような緊張が必要であることを明らかに認める」のである。この緊張は精神が物體的なものに向つて経験するもので、「もしたしかに物體が存在するならば想像力がこのようにして成立しうることを私は容易に理解する」ので、そこから蓋然的に物體存在の眞を推測する。次に感覺であるが、これは全く受動的なものである。「もし對象が感覺器官に現前していなかつたなら、私はこれを感覺しようと欲しても感覺しえなかつたし、現前していたときには、感覺すまいと欲しても感覺せざるを得なかつた」のである。かくて、感覺的觀念の内容はそのまま外物に歸着せしめられないにしても感覺に與えられる外的強制は「私（思惟的實體）」とは別のある實體のうちに存すると考えるほかはない。この實體は物體か神そのものか天使かであるが、感覺的觀念が「物體的なものから發すると信じる大きな傾向性」が與えられているので、神や天使が原因であるとすれば我々は絶えず欺かれてゐることになる。「神は欺瞞者ではない」筈であるから感覺の原因は物體であり、かくして物體界の存在が證せられる。そしてその物體的なものは「私がそれを感覺によつて把握するが如きものとして存在する」のではなく、一般的には「純粹數學の對象のうちに包括せられる一切のもの」としてあるのである。

この證明において我々は、いわゆる自然的傾向に注意せねばならぬ。感覺において外的制約を感じそこに外物の存

在を自然に信ずる傾向は、感覺と一つになつた意志であり、この感覺的意志の確信を神の誠實の原理によつて裏づけるところに右の證明が成立している。しかも感覺は精神と身體との合一において成立つものであるから、「省察第六」は心身の實在的な區別を明らかにするために物體界の現存を證明しようとして、むしろ心身の合一を前提的に承認せざるをえぬことになつてゐるのである。先に敍説の言葉をひいた時に述べた意味がここにもうかがわれるので、心は身體全體に合一してゐるということが生の體驗の事實なのである。そしてこの生の立場からは感覺は環境世界への價值づけを行つてゐる、とデカルトはみるのである。換言すれば感覺は生の保存のための手段であつて、物の眞理を示す認識の道具ではない。感覺の用は理論的でなく實踐的であると考ええる。この點で彼は明らかに中世を越えて新しい人間學を誕生させた。人間という精神物理的體系は、環境との働き合いにおいて感覺想像情念等を生み、それらを自由意志の支配に服従させて以て自然の主人となるので、そこには矢張りルネッサンス的變革がみられるのである。

ところで感覺を上のように實際的價值的機能において考察しても、現實には感覺は誤まつことが知られる。水腫病の患者が自らに有害な水を求めること、手足を切斷された人がもはや存在しない手足に痛みを感じるということ、その他さまざまな錯誤や缺陷が感覺的生に指摘される。それ故デカルトは再び生から學へ、理論的自然學的反省に赴かねばならぬと考えた。身體についていえば、これをも出来る限り物體としてみることにほかならない。そうすることによつて、精神は、身體の大部分が矢張り機械的體系であり、かの松果腺においてのみ心身の合一がなされることを承認することとなる。「精神は身體全體と結合してゐるものの、矢張り他のすべての部分におけるよりも特に著しく精神機能の働く部分がある。」(情念論三十一)のである。アランも云うように、松果腺に關してデカルトの意見に従う生理學者は今日一人もないだろう。この説の意味は、大腦におけるいわゆる機能の局在を云わんとするのでなく、

「精神が分割され得ず全體的に身體全體に働きかけると同じく、また逆にわれわれの思想のあるものを變ずるのは決して身體の一部のある小さな運動ではないこと、そして身體全體が生命の運動つまり營養作用や心臓の鼓動や身振りや行動などのすべてを、精神に對するある作用——これは精神が反省的に表象できないものである——によつて傳へるということである。」（アラン・「デカルト」精神と身體との合一）

このような作用を技術的と呼ぶことが出來よう。「盲人は手をもつて見、その杖はいわば第六感覺の器官である」といわれる。松果腺は技術的身體の性格を有しているわけで、物體存在の證明と結びつけて考えると、それは技術的身體性の承認を必要とする、ということになる。客觀的物理的存在は身體的操作を介して逆説的にのみ成立するほかなかったのである。

松果腺は、神經エネルギーの傳達者たる動物精氣の流れが身體各部から集りまた出てゆく中心として腦髓に位する器官であり、それ自身一つの物體であり、衝突によつて精氣の運動方向を轉換する。併しこの物體には精神が合一しの運動方向を變え、身體部分の運動をひきおこすことができる。そのような松果腺が身體としてもつ性格を技術的というわけであるが、それにしてもデカルトの説明は充分でない。一體デカルトにあつては三つの世界が考えられている。形而上學の世界、數學の世界、生活と日常會話の世界。そして、「我々には若干の原始概念があり、他のすべての認識はその上に形成せられる」（エリザベットへの手紙、一六四三年五月二十一日）ので、思惟が形而上學の世界に、延長が數學の世界に對應することは容易に知られるが、生活と日常會話の世界すなわち心身合一の世界に對應する原始概念は何か。デカルトはそこに「力」を考える。重力が物體に働くという時、重力は延長體ではなく動くされる物體

の非延長の一點即ち重心に働いていると考えることができる。デカルトの理論からはもとより重力を物體とは別の實體として認められないが、精神が身體を動かすことを説明するのに便宜的とみなされたのである。この「力」はデカルトの後に大きい意味を持つことになる。

要約すれば、身體が問題とされるのはデカルトのいわゆる日常的世界における私の身體としてではあるが、問題解決のためには一旦思惟と延長の悟性的世界に入らざるをえないこと、そこに同時に主體の自由意志の成立する餘地があるということである。

デカルトに續くいわたるカルテジアンを中心問題が、デカルトの残した二元性の統一の課題であることは勿論である。従つて又心身の關係が重要なテーマをなしている。一體デカルト説は偉大であつただけに、その中に種々の方向に發展すべき萌芽をも藏していた。その一つの方向として我々はデカルト——マルブランシュ——ライブニッツ——カントの方向を考えうるであらう。他はデカルト——イデオログ——メーヌ・ド・ピラン——ラヴェッソン——ベルグソンの方向である。之はまた近代哲學がとるドイツの方向とフランスの方向とも云える。無論差當つての難駁な圖式であるが、この圖式において我々は、身體論がドイツの方向においてはカントに至つて姿を消すが、フランスの方向においては最後まで維持せられるのを見る。外面的にみれば、二元的存在である身體はドイツ觀念論の一元的理解においてはその場所を喪失するほかないのである。併し後者の方向をたどる前にマルブランシュ、ライブニッツの心身論を簡単に顧みておくことが適當であると考ええる。

マルブランシュは物體存在についてのデカルトの證明を更に徹底し、眞の延長は神において存立する可想的延長

(イデア) であると考えた。そしてイデアは悟性の對象で感覺とは全く縁がない。明證によつて知られるのは神と精神とのみである。従つて精神と身體との結合という問題に關しては機會原因論をとる。「私が私の腕を動かすことを欲するであろうその瞬間に、私の腕が動かされることを神が欲したのである。……私の腦髓の中に動物精氣のある痕跡、ある動搖があるであろう時に、私がある感覺、ある情緒を持つことを神が欲したのである。一言で云えば、精神の狀態と身體の狀態とが相互關係をもつことを神が欲したのである。またそれを神が絶えず欲するのである。」(形而上學についての對話Ⅶの13) ヘーゲル風に云うなら、物質的世界にひたすら對立している精神はこの對立を止揚する力をもたない。スピノザにあつても同様である。心身は全く相平行した二つの屬性である。ライプニッツも心身の相互作用を否定する點において機會原因論者と一致しているが、その否定の根據は積極的に違つてゐる。すなわちかの豫定調和の説によるのである。しかしここでは豫定調和そのものよりもモナドの表出的性格の方に注目したい。

廣義のカルテジアンとしてライプニッツもデカルト的二元論の克服を目指すのであるが、そのいわゆる第一哲學の改善は實體概念の改革にあるといえる。古代以來デカルトに至るまで精神と物體とは二つの實體である。しかしデカルト的コギトによつて、ライプニッツは靈魂と物體という實體論的形而上學的問題を意識と對象(意識されるもの)という認識論的問題の方向に移した。

存在は「一」なるもの、實在的なものは活動的なものである。機械論的でなく力學的な一すなわちモナドこそが眞の存在者である。モナド相互は能動所動でなく對應的表出的に關係する。精神はかかる不可分の單純性「一」性を具えているから實體であるが、延長の物體にはそれがなく従つて物體は實體でなく現象である。

しかし從來一般にそうであつたのだが、精神と物體との關係は未だ完全に精神と身體との關係と同じではない。身

體は單なる精神でもなく、單なる物體でもない。精神と結び付いた物體である。眞の存在が單純者であるとすれば身體、一般に有機體とはいかなるものか。これに對する手掛りはやはり實體の表出性の概念である。物體が單に延長的でなくエンテレケイアをもつ時、それは「生物」と名付けられ、精神をもつ時「動物」と云われる(モナドロジー §63)。モナドは夫々他のモナドを表出し、全宇宙を表出する。物體も宇宙の秩序を表出することによつて有機體となる。そして「モナドの諸段階の差異は表出性の差異にはかならない。表出の錯雜明晰にはかならない。モナドが制限をうけるのはその對象においてでなく、その對象を認識する仕方にある」(同上 §60)。生物と動物との差は、前者が單に表象するのみであるのに對し後者は意識と記憶とを具えていることである。すなわち表出に内外過去の區別が存する。更に人間は自覺的であり、神や永久眞理の知識をもつ精神を所有している。しかしモナドは神ではない。モナドの本性を活動性乃至力であるとしてもそれは直ちに純粹活動ではない。受動性の契機が含まれる。ライプニッツは受動性の原理として質料(ヒュレー・マッサ)の契機を認めている。これは延長していないが延長が豫想するものであり、この意味の物質こそ身體の性格をもつ。神以外のあらゆる實體すなわちあらゆるモナドには有機的物體である身體が所屬している。精神は直接に全宇宙を表出するのではなく、その一定の物體のエンテレケイアとして特に明瞭にこの物體を表出し、この物體を媒介として世界全體を表現している。それ故精神が全宇宙を表出する仕方の相違はこの精神に所屬する物體たる身體に依存するので、「精神にとつて身體は世界における見地となつてゐる。」(Philosophischen Schriften, Gerhardt, IV, 477) 神のみが見地を持たないであらう。

なお自然學に關して、ライプニッツは自然において不變的に保存されるものは、デカルト等のように運動量の和でなく、運動力の和であるとした。之を心身關係の問題にひきつけていうと、デカルトは精神の身體への作用が動物

精氣の運動方向のみを變じて運動の量に増減を及ぼさぬのであると考へた、とする。(Philosophischen Schriften, Gerhardt, III.) レモン宛一七一四年一月十日書翰) 心身關係の力學的・自然法則による解釋である。彼自身は、上述の「生きた力」の恒存の原理を自然解釋の根底におくことによつて一舉に問題を解釋しようとする。それがほかならぬ豫定調和の說なのである。

デカルトの動物機械論はド・ラ・メトリに至つて人間機械論となるが、その際言葉の問題が夫々人間と動物とを區別し或いは同一視する契機となつてゐる。この點がコンディヤックからイデオログを通じて一層精密に研究せられ、やがてメーヌ・ド・ビランに連なる。ここで結論的にコンディヤックの言葉を引用しておこう。「もし我々が、思ひ出し比較し判斷し辨別し想像し、驚かされ抽象的觀念をもち、數や持續の觀念をもち、一般的及び特殊の眞理を認識することは、注意することの諸形式にほかならず、又感情をもち愛し憎み希望し怖れ欲望することは欲求することの諸様式にほかならず、最後に注意することと欲求することとは共にその起りは感ずることにすぎない、ということを知るならば、我々は感覺が魂の全機能を包藏しているのだと論結しよう。」(Oeuvres citées T. III, p. 92.) 後のイデオロジスト達の方向はこの感覺論を修正すること、具體的には外的感覺のほかに内的感覺のあること、運動能力が或種の觀念の源泉であることを鮮明ならしめることであつた。

「凡ゆる書物を捨てよう。そしてただ内感の聲のみを聴こう。」(ビラン・日記一七九三年七月二十八日) ここには矢張りデカルトの流れがある。併しながら思惟する我を現象を超越する實體として把握することはイデオロジストのとりえぬところである。メーヌ・ド・ビランは我々には知りえない力とか第一原因とかを捨てて認識の直接對象である現

象の研究に終始しようとする。内感こそ頼るべき唯一の原始的事實である。彼の「習慣論」はこの内感の基礎事實から出發して、感覺知覺想像記憶感覺的符號表象的符號機能的判斷反省的判斷等を精査し、精神現象が受動性と發動性という二つの根本的様態の對立であること、彼の思想の先行者との關係からいへば發動性の確認が最も重要であることの自覺に至る。その發動性とは、努力感にはかならぬ。それは超機官的な力の有機的抵抗への作用である。存在するものは先ず外的刺激によつて惹起された純粹に反射的な運動を始め、反覆されると共に自發的となる。次に超有機的な力はその自發的運動を自ら生じたものと感ずるに至る。終りにそれは自ら意欲してその運動を始め、同時に努力を感じ自分を自分自身の原因とする。そこに自我が成立する。ここでメーヌ・ド・ビランは身體の起源を考察する。

努力感としての自我は單純なものである。けれども努力の主體は、その努力が展開されるべき合成的な多様な反項との關係においてのみ明らかに自覺される。しかも並存の形において多様性を想像する。實はこの多様性は外的延長——視覺觸覺の對象である——の形式の下では想像出來ない。自我とは區別された內的明證としての內的延長があつてあらゆる內的印象の場所をなしているのである。この內的空間はあらゆる感覺又は知覺的印象の必然的形式ではあるが、その起源を努力感のうちに有するから、カントのように感受性の様態に本質的に内屬するものではない。我々は視覺的な身體の外的認識とは別に我々自身の身體存在の內的明證を有している。この立場からすれば、力の觀念は努力する全體の意識にはかならず、實體の觀念は努力の二項の間にあつて常に存在している努力の全體の様態として認められる實體の様態であり、眞の實體は有機體的抵抗——ライプニッツの言葉で云へば抵抗的連續性である。こうして一切の科學の根元としての原始的二元性のうちに、主觀的要素「力」と客觀的要素「實體」の兩觀念が存在し、夫々心理學物理學の原理となるのである。實を云へばメーヌ・ド・ビランにとつて「どうして身體が精神に結びつくか」

という問題は存在しなかつたともいえる。自我の存在は身體なくしては不可能であり、有機體と非有機體的力との結合こそ原始的事實であつたのだから。身體判斷は努力感からなり全く内的な感覺であつて表象とならないのである。

メーヌ・ド・ビランの哲學は一切の心的現象を能動受動の關係で捉えようとするもので、しかもそれを内省的に分析するところに人間の學が成立する。その限り形而上學は心理學と不可分である。併し身體には心理現象と區別される身體現象が存する。内省によつて到達せられない領域があることを見逃すわけにはゆかない。それは生理現象と云うべきものであるがこれは如何に解せられるか。ビラン自身晩年には動物的生命を生理學の對象としてそれに一任しようとしているが充分な展開をみていない。又コントも云うごとく（實證哲學講義第三卷）、生物體には環境が不可欠の要素であり、かつその環境に自然的環境と社會的環境との二つが考えられるが、夫等の點はあげてベルグソンが問題とするであらう。

三

心身問題を端的にとりあげたのがベルグソンの「物質と記憶」である。この書の意圖は「精神の實在性と物質の實在性を肯定し、そしてその一方の他方に對する關係を、一つの特定の例——すなわち記憶の例——によつて限定しようとする。従つてそれははつきり二元論的である。他面しかしながら、この書の身體と精神とを考察する仕方は、二元論が従來いつもひき起してきた理論的困難を除去しないまでも大いに輕減することを期待する」（第七版序文）仕方を見出そうとするのである。そしてそのための特徴的かつ重要な概念がイメージ（image）なのである。

一體物質に關する哲學者の概念は實在論者にしろ觀念論者にしろ、共に行き過ぎてゐる。バークリのように「あな

たが見かつ觸れてゐる眼前の對象は、あなたの精神の中にしか存在しないものであり、或いは一般に精神に對してのみ存在するにすぎない」と云えば、普通の人は大いに驚いて對象はそれを知覺する意識とは獨立に存すると主張しよう。併しまた「對象は知覺されるものとは全く違つていて、眼のみる色ももつていないし、手の感ずる抵抗ももつていない」と云えば、前の場合に劣らぬ驚きを惹起しよう。つまり觀念論者の表象は内容が貧弱すぎるし、實在論者の物は内容が多すぎる。素直に事物を見るならば、山も川も空も太陽も一切のものは形象イマージュ——物と表象との中間に位する存在——としてある。それらすべてのイマージュは相互に作用しあう時に、いわゆる自然の法則に従つて必然的關係を保つてゐる。ところがここに唯一つ例外的なイマージュがある。「私の身體」と呼ばれるものである。例外的というわけは、この形象のみが單に外から知覺されるばかりでなく内部からも感情によつて知られるということと、外部からの作用に對し一種の選擇がありかつその反作用を時間的に遅らせることが出來るといふ點であり、かつそれだけにすぎない。普通に腦髓及び神經が宇宙の表象を生むと考えられているが、神經も腦髓もイマージュの一つである。即ち宇宙というイマージュの一部であり、全宇宙の形象をそれから引き出すことは出來ない。神經纖維の一束を切斷して消失するのは宇宙のイマージュでなくしてそれについての我々の知覺にすぎない。換言すれば腦髓の本性は純粹な認識を行うのではなく、感覺による外部からの報告に對してなすべき動作の選擇を行うものである。即ち私の身體は行動の中心である。私の身體は、他の物體に働きかける種々の作用乃至行動の見地から他の物體を分解するので、同一の對象について知覺される一つ一つの性質は、私の行動の一定の方向要求を表わす。つまり知覺は動作の可能性を示すのである。知覺の寄せ集めがその對象の完全な形象にはならない。知覺から、私の身體から出發して外界を説明することは出來ない。イマージュから、外界から出發し次第に私の身體へと限定して行つて他

の物體と區別されるようになるのである。だから知覺は純粹な狀態では意識内にあるよりは、むしろ事物の一部である。けれども現實には記憶が飛び込んでくるので知覺は現在的對象と完全な一致を示さない。過去の類似の直觀の回想は、それに繼起する出來事と記憶の中で結びついており、行爲の決定をよりたやすくするので、直觀そのものより有効であるという理由で現實的直觀にとつて代わる。持續する現實の知覺から時間の厚みを除去すると純粹知覺（物質）という極限概念が生ずる。之に對し純粹記憶のうちに精神の本質がみられるとベルグソンは考える。普通に人はただ一種類だけの現象を認め、その現象の二つの側面のうちどちらが優勢であるかによつて、一を記憶と呼び他を知覺と呼んでいる。即ちそこには性質上でなく程度上の相違しか認められていない。實在論にとつても觀念論にとつても、知覺は「まことらしい幻覺」すなわち自分の外へ投射された主觀の諸々の狀態にほかならない。知覺は腦髓の狀態を無限に超越すると主張することによつて唯物論は却けられるが、物質は我々がそれについて持つてゐる表象をあらゆる側面においてはみ出るものであることを主張して觀念論にも反對する。

記憶も又腦髓から徹底的に切り離さなければならぬ。ということとは勿論それが大腦と無關係であることを意味するものではないが、腦髓は決して意識と廣さを同じくするものではない。腦の組織が器質的に傷害を受けた場合、それによつて我々の精神に生ずる傷害は決して記憶や表象のある部分が消え失せたということではない。それは全體的な機能の低下弛緩となつて現われる。あらゆる具體的な知覺は、たとえそれがどんなに短いものでも、次々に繼起する無數の純粹知覺を記憶によつて綜合したものであるから、感覺的諸性質の異質性は、我々の記憶におけるそれらの性質の收縮に基き、客觀的な諸變化の相對的同質性はそれらの變化の弛緩であると考えるべきであらう。擴りのあるものから擴りのないものへの距離が「延長」の考察によつて埋められるとするならば、分量から性質への距離は「緊

張」の考察によつて狭められるであらう。純粹な記憶は精神の顯現であつて、我々は記憶と共に精神の領域に入るのである。若し純粹な記憶が既に精神であるとすれば、そしてまた若し純粹知覚が物質の何ものであるとすれば、我々はその交叉點に身を置くことによつて、精神と物質の相互作用を多少なりとも闡明することができるとする。従つて持續の一定の厚みを有し過去を現在に延長しそれによつて記憶を分有している具體的な知覺をとりあげてみれば、心身の統一に關する問題をその最も狭い限界の内に縮約することになる。二元論における一般的な二者の對立をベルグソンは、擴りのあるものと擴りのないもの、性質と分量、自由と必然の三重の對立においてみる。

最初の擴りについて、知覺と物質のこの對立は、自己の習慣乃至法則によつて勝手に分解したり再構成したりする悟性の作爲的構造物である。直接的直觀に與えられているのはそのようなものでない。我々の意識と何等の可能的な關係ももたない延長が、我々の表象の秩序と關係に正確に對應する秩序と關係をもつた變化の系列を展開することは出来ない。image はもともと *extensif* なものであり、*extension* とは *l'étendu* と *l'inétendu* との *tension* における統一なのである。第二の性質と分量との對立、すなわち意識と運動との對立も悟性の所産でありかつ第一の對立から派生する。本來悟性は、——しばしばベルグソンは繰返すのであるが——しなやかな實在を把握する代りに行動の必要上生ずる生硬な抽象を行うのが役目なのである。第三の對立については「意識の直接與件論」と「創造的進化」に詳細を委ねるけれども、要點のみを云えば、人々には有機體の機能の分化、特に神經系統の發達につれて空間における運動に與えられる自由の範圍が益々擴大してゆくことを認めているのに、時間における意識の緊張がこれに伴つて増大してゆくことに無關心なのである。この意識は一方において古い記憶によつて過去と現在と結びつけ新しい決定を行うが、他方現在の持續の中に直接的經驗の記憶によつて外的瞬間の益々多くを收縮し、それだけ益々行動開發の

能力を得てくる。その際行動の内的非決定は、多數の物質の諸瞬間に分けられなければならないから容易に必然性の網を通過しよう。精神はその養分たる知覺を物質から借り入れ、いわば自由の印を押した上で運動において再び物質に返還する。すなわち自由はつねに必然のうちにその根をおろしているように思われるのである。

以上の略述で知られる通り、ベルグソンの思索の特色は身體を行動の中心として捉え、従つてまた知覺の役割についても通常考えられる認識的なそれと異つて、行動のための實際的な使命を強調していることである。この點はデカルトが感覺を専ら生の保存のための手段と考えた——そしてそれは當時としては中世的思考と袂別する新しい見方であつた——ことの現代的表現であるといつてもよいであらうが、はるかに積極的な意義を持つている。プラグマチズムとの共通性を云々されるのもこの點であるが、後者が行動の世界にのみ終始するのに對し、ベルグソンでは行動の意義を十分理解しながら、しかしその爲に知性乃至悟性は生硬な抽象——いわゆる固體の論理——で以てしなやかな實在を律しようとする誤りを指摘するのである。そしてこの誤りは彼の哲學にとつて單なる誤り以上の根本的錯誤であることを理解する必要がある。

四

以上我々は極めて簡単に身體についての見解の歴史を概観してベルグソンに至つた。各説各様の論議をふり返つてみると、身體論とは心身關係のことであるか、心身關係はすなわち精神と物質の關係であるか、生命は精神であるか等々の疑念が生ずる。我々は差當り廣い意味に身體を解してその歴史をみたのであるが、併しそういう用語の困難乃至混亂は正しく把握しがたい身體の本性を示しているとも云えよう。

圖式的に云えば古來のいわゆる心身關係論の解決は、一——唯物論的立場、二——唯心論的立場、三——平行論的立場、四——純粹經驗論的立場に要約されよう。ベルグソンの立場は云うまでもなく第四のそれである。之等の立場は何れも精神と物質との關係乃至接觸を問題とし、その限りに於いて身體が登場するものである。古代にあつては魂と肉體という表現がとられたが、その際肉體はおよそ物質と解しうるものであらう。心は「身體からひき離された精神」であるよりはむしろ靈魂に近く、身は肉體と同一でない。一體肉體でなく特に身體という時、我々はその言葉によつてむしろ何等かの生命の原理を考えやすいが、生命の原理を直ちに精神とみなすことは出来ない。たとえばベルグソンにおいて精神はそれ自體夢みるもの靜觀的なものであるのに對し、生命は行動の根源躍動するものだからである。デカルトは心身結合の事實を第三の世界としてとりあげ、その原理として力を提示した。これは生命の原理として考えられるか。併し生命は單に人間だけでなく有機體一般を可能にする原理である。しかるにデカルトにあつては動物機械論の示す通り、動物並びにそれより低次の植物は自然一般から區別されないで、特に人間において心身の結合を問題にしたということは、矢張り彼が思惟と物質という二つの獨立實體の結合を問題にしていたことを示している。それ故にいわゆる心身關係の問題と身體と生命の問題とは區別すべきであらう。

ここで、歴史的にはベルグソン以降（同時代も含めて）獨佛をとわず主として現象學及びその系譜をひく實存主義の人々が、種々の形で身體を論じていることに注意しながら、我々はここで一旦歴史から眼を轉じて我々自身の身體を考察してみよう。

我々がものを考えるのは意識においてよりほかない。「我思う故に我在り」が近代哲學の定式である所以である。しかし我思うとは單に我思惟するというのではなくて、ビラン等が力説するように感覺し想像し愛憎し意志し行動することである。ということはずでにそこに身體があるということである。これらの作用は時間的に流動するが、その流れにおいて私は一定の考え方をもつて持續し、空間的に私の身體のここにおいての諸作用の統一として疑うべからざる私の存在である。かかるものとして私は意識一般というようなものではない。デカルトによつて「身體から引き離された精神」はカントに至つて「意識一般」の概念として認識論的には徹底せしめられたが、同時に身體はその場所を喪失した。何故ならすべてのものは意識一般に對する對象的存在となるが、身體は單に主觀でもなく又單に客觀でもないからである。もつともカントにおいても我思うという統覺の意識は、それが現實に生ずるためには感性的表象と結びつかなければならぬ。換言すれば主體としての人間には感性が本質的に屬すると考えられてはいるのである。(Kr. d. r. V. B424 Anmerk.) ハイデッガーは身體・靈魂・精神の分化に先立つ全體的人間存在の仕方問うべきであるという。これら三者は人間存在のそれぞれ特有の現象領域であるけれども、人間の全體的存在はこれら特殊領域の合成でなくむしろその前提であるから。(Sein und Zeit, S. 48.) 併し身體を捨象した全體的人間存在とは何であるか。デカルトがコギトの自己存在のみでは充全の人間ではなく、心身の統一を得て始めて人間と云いうると考えたことは既に述べた。フッセルも超越的自我は未だ人間でないとみなしている。(Méditations Cartésiennes, p. 81.) このように世界内存在としての人間は本來的に身體をもつた存在でなければならぬ。この場合身體をもつという意味はしばしば注意されるように單なる外面的所有ではない。それは一つの全體が精神と身體という二つの部分に分けられるのでもなく、精神に身體が附加したり又はその逆でもない。サルトルの言葉をかりれば、むしろ「身體は全體として

「心的である」のである。(L'Être et le Néant, p. 368.) 同じ事柄をメルロー・ポンティは「私は私の身體である」といふ。(Phénoménologie de la Perception, p. 84.)

かかるものとして身體は單なる身體、客體ではあり得ない。眺められた身體は他人の身體や物體とかわらず、身體が身體であるのは私の身體としてである。むしろみる身體として世界のうちにある。しかしみるといつても、純粹な意味において觀照的でありうるのは恐らく神のみであろう。神のみにすべてのものが直接に現前していて距離がない。ライブニツの云つたように身體は精神にとつて世界における見地となつてゐる。私に現れるこの世界は、私の身體の「ここ」を中心として次第に擴がる特定の視野を形成してゐる。すべてのものが「ここ」の周圍に位置づけられる。このことは現象學派の論述を俟つまでもなくよく知られてゐることである。擴がりとは始めから等質な物理空間としてあるのではなく、私の手の先に机があり、その向うに壁があるのである。そしてこのような擴がり、單にそれだけの位置を占めてゐるだけでなく、種々の表情をもつて現れることもしばしば指摘された。外界のものは單にあるのではなく、私に快不快、吸引するもの、反撥するもの等々として現われる。たとえば古城の跡に佇立して感ずる落莫たる氣持、こういうものは必ずしも主觀的感情ではない。

どうしてそういう現われ方をするのか。そこに我々は身體的主體の行動性を考えざるを得ないのである。人間が世界の中にあるということは、人間が相互に乃至は自然に對して働きかけ又働きかけられるということではならぬ。行動あるいは行爲とは目的意識によつて規定された身體の運動である。我々は何等かの目的や意圖をもつて身體を通して物に働きかけるが、その際の手段が廣義の道具といわれるものである。手は道具の始まりの如くに考えられるが、私の身體は諸々の道具聯關の中心であつて道具そのものではない。身體も道具であるなら「それを操作するた

めにどこまでも別の道具を要」し (Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 385)、かの實體論的誤りを犯す。この引用の少し後で「私は私の手である」という一見奇警な立言をサルトルはなしているが、私が手を使うとき、手を使うという別な私があるのでなく、行動する私が元來手を使う私であるという意味に解すれば當然のことであろう。従つて私の身體は他のものによつて代用されたりすることはできない。

身體をもつ主體としての私はまた單獨の存在ではない。そのことは既に述べたように私が自然的世界の中心にいる、ということにも表わされているが、とりわけ他の主體と共存していることにおいて知られる。私の周圍に展開する世界のうちには、單に自然的物體ならざる特異な對象が見出される。それは他の物體と同様、私の外界への働きかけにおいて對象とはなるが道具的取扱いを拒否するものであり、そのことによつてその對象が私同様主體的であることを知る。多數の之等主體のうち、私の現前に相對するものが汝としての主體であり、他は彼としての主體である。個々の之等主體は私と同様、自身の意識の「いま」と身體の「ここ」を中心として周圍に擴がる夫々の自然的世界を有している。私はそのことを話し合ひによつて知りうる。言葉の存在はそれ自體、主體の複數性の證據である。世界はまず視覺的にみえる世界として、次に觸覺的運動が加わつて道具的世界として、更に言葉によつて表現された世界として出現する。そして逆にまた言葉が道具を驅使し、視覺的世界を限定表現する。私は感覺し、想像し、思考し、意欲し、行動するが、それらのことは言葉なしには行われえない。言葉の問題は表現するものと表現されるものとのつながりの問題であるが、私という主體はまたこの關係の原像でもある。「身體は精神の表現である。言葉のない概念がないように、現われない精神も存在しない。」(Klages, *Vom Wesen des Bewusstseins*, S. 26.) 又「精神と身體との關係は純象徴的な關係の第一の原型であり手本である。」(Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* III, S. 110.) 私

は私の手であるということを前に云つたが、手は即ち私の意志を表現している。私の身體全體が私の表現である。汝の身體を單に肉體として眺める限り、それは他の自然的物體と變りないが、汝——主體としての身體としてみればこれも矢張り汝の表現である。これは單に身振りや手眞似のことをのみ指すのではない。情動言語は未だ人間のものではない。

身體的存在として人間は自己表現的であるといえよう。表現の眞理性は、主體が眞實に體驗するものの表示であること、このような體驗の表現が主體の環境全體において理由づけられうること——すなわち意味あるもの、理解されるものであることにおいて成立つてゐる。換言すれば主觀の眞實性と客觀的妥當性との合致に成立つ。表現は體驗の表現でなくてはならず、その表現は言葉によつて理解されなければならない。言葉を通して云いあらわされなければ體驗も何物でもない。「何とも云い様のない氣持」を味うとか經驗したとかよく云われるけれども、その氣持は有意味化——他の主體によつて理解される形——されてゐない。嚴密に云えば自分にとつても體驗となつてゐないものである。しかし體驗をそのように言語によつて定着させることは難しいことであり、殊に眞に新しい體驗の場合はそうである。一般的に云つて日常語は、上に述べた兩項のどちらをも浅く廣く滿たすものである。ベルグソンの云つてゐるような言葉の社會的機能としての作用は主としてこの點にある。従つて個性的でない人ほど日常語的表現を多用し、全く新しい體驗をも常套言語に委ねる。科學の言語も大體同様であるが、第二項の方に重點がかかつてゐる。日常の言語の媒介による共存の成り立ちは慣習的なもので、それは身體の習慣に對應してゐる。習慣については後にふれる筈である。主體の眞實に體驗する感動と内容を個別的具象的に表現するものが言語藝術における言語であることは容易に察せられよう。それは前述第一項に非常な重點をおくものではあるが、第二項をも無視するものではない。

しかしそれを理解するためには鑑賞者の方も日常的な見方や立場を脱却することが要求されよう。日常語は何よりも共通性一般性に眼目をおいて體驗内容を表示するものであるから、體驗の具體的個性性を抽象化してしまう。この一般化抽象化は印象に對する我々の行動的反應の類型性に對應しているから、プラグマチストの云うように、言葉の意味はそのひきおこす一致した行動であるとみることも出来る。しかし言葉による應答は、物に對しても他我に對しても行動的對應に束縛されている動物よりもはるかに自由な關係に立つている。行動的な交わりと共に言葉による交わりによつて、我々は深淺様々な共感を感じ、生そのものに變様をうけ、或いは擴大高揚を感じる。この共感が失われた時孤獨の影が忍び寄る。多くの言葉を交わしながらより一層の孤獨を感じることが經驗されるが、それは多くの場合對者が日常的常套的言語のやりとりに終始している時であり、それはいわゆる表層の自我に對應しているのである。

五

以上述べてきたところは、主として身體的存在の主體的側面であつた。ところで身體的存在は當然に客體として對象化される契機をも含んでいる。身體としての主體の中には主體性を否定する存在がある。即ち身體は空間に擴がるものとして物理的作用の對象であり、有機體として種々の生理的生化學的反應の行われる體系であり、病・老・死の經過が必然的に將來する。

物理的作用の對象となるという點では物に相違ないが、それでも身體は尙自然的物體とは違つてゐる。身體を持つものとして人間は生物の一である。動植物の段階においても既に生物は各々の環境を有している。すなわち私と同様外部から影響や作用を受けつつ、又外部へ諸作用を送り返す限り、ある意味で主體性をもつてゐる。動物と雖も大腦

をもつてゐる限りは機械ではなからう。生物は夫々その環境をもつてゐる。ただしここで注意を要するのは、環境が身體に對して始めから完成完結したものとして對立的に外部に存するのではないということである。例えば我々人間にとつての *Umwelt* は觸覺の對象であり視覺の對象であり、更に聽覺味覺嗅覺の對象でもある。しかるに例えば壁蝨には、ただ酪酸の化學的刺戟と、對象への觸覺と溫度知覺のみがあるといわれている。そこでは我々人間にとつて第一の認識標識である對象の形態が全然問題になつていないのである。こういう事實は逆説的に環境が既成のものとして、或いは完成したものとしてゐるのではないことを示している。

更に内的環境ともいふべきものがある。身體の生理學的過程に至つては殆ど之を意識することが出來ず、從つて又自由意志の統制の下に立つていない。その限りにおいても身體は一種の自然と考へなければならぬ。主體と客觀的物體の媒介としての自然である。(Husserl, *Ideen*, II, S. 139 ff.)

生物の個體は内外のかような環境世界の中に生きており、環境と個體との關係が上のようなものである限り、生物を全く客體化した世界におくことは出來ない。けれども各生物個體にとつての環境世界は全體的な世界そのものではなくその一部である。全體的世界の餘の部分は、他の生物及びその環境世界を含みつつ、それ以外の無機物質界に接續している。生物は環境との働き合いにおいて有機化の作用を行うのであるが、無論それに限界があり、無機的なものが身體に入り込んでいる。無機的環境に適應する能力も限界があり、そこに先程のべた病老死等の生體の侵害と解體が生ずる。デカルトは主體を否定する主體內存在を自動機械とみなしたが、これはすなわち上の無機的過程に他ならぬ。生物がその全機能を動員して無機物質を有機化全體化しようとするのに對抗して、そういう生體を無機的過程のリズムに引きもどそうとするものが絶えず存在する。或いは逆に「崩潰するものをよぎつて形成せられるもの」

(Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 269) が生命活動である。ベルグソンの項で時間における意識の緊張の増大ということを書いたが、「生命は相拮抗する緊張の上に成り立つといつてよい。」(三宅剛一、人間存在と身體、五)

身體の客體化される契機として更に習慣をあげることができであろう。これは身體的主體の歴史性に關する。身體はその過去において人間關係からの偶然的所産として生れ、現在及び未來において多くの人間關係の現實性と可能性とを擔つてゐる。私の身體は絶えず環境的世界と交流し變様しながら、或いは成長しながら常にここにある擴りとして自同性を保持してゐる。私の身體は過去の行動様式を習慣として保存し、環境に對する行動と知覺の現在の起點として身體的主體と環境との間の交渉を調節し、又未來の行動と態度に對する準備を具えている。一方意識は、確かに或る意味ではベルグソンの力説するように流動するものであるが、又身體的主體の意識構造としては比較的固定的なあり方をもつてゐる。すなわち性格、素質、習慣として存在してゐる。之等のものは單に腦髓のみならず、身體の多くの器官がその形成に參加してゐるのである。フッサールも自己の存在は習慣を基體にすると云つてゐる。(Méditations Cartésiennes, p. 32) 習慣についてはかつてある所で若干論じたのであるが(哲學論集第三號習慣論)、身體的主體のファンクショナルな面に應じて内臟習慣、手技習慣、言語習慣が形成される。この分類をなしたラヴェッソンは習慣の原理を「意志や人格や意識の領域を出てそれより下へ、有機的組織の受動性の内に次第に進入し定着する、ある無反省な自發性の發展」(Lavaissou, *De l'Habitude*, p. 34) として意識において把握し、習慣の最後の目的と限界は、存在と思惟との自然の自發性の中での不完全な同一性であり、習慣の歴史は自由の自然への復歸、或いはむしろ自然的自發性の自由の領域への侵入をみてとるのである。彼を中軸とするいわゆるフランス唯心論が心身問題を取りあげ、同時に習慣論をも形成していることは當然のことでもあるのである。

この節の始めに身體は空間に擴がるものとして物理的作用の對象であると云つた。そしてそのことだけで充分身體の客體化の契機となりえよう。知はすべてを對象化して捉えようとするから、身體をも客體化しようとする。しかし私は私の身體をすべてみることは出来ない。顔をみることはもとより不可能であり、何かをみている私をみることは絶対に不可能である。私は鏡に映つた私の身體乃至他人の身體を視覺の對象として客觀化する。又空間において行動するものとして道具聯關の中心であり、道具を使用する主體であると云つた。併し行動的立場は往々にして主體たる身體をも道具に化しやすい。その最も著しい例が、いわゆる生産關係における疎外であろう。勞働によつて生産された對象が、見知らぬ一つの存在として、獨立した一つの力として人間に對立する。生産者の活動はかれの自發的な活動ではない。生命に必須の活動、人間の生産活動が、かれには一つの欲望——物的な保存の欲望——を満足させるための一つの手段としてしかあらわれない。——生活そのものが手段としてしかあらわれない。「人間的な本質が現になお疎外されている」ということは、これは何よりも社會の諸形態がこのような個人による自然の占有を許さないということを意味する。《目的自體》——倫理學用語——であるべきものが今なお手段にすぎないのだ。創造活動、人間の本質、個性がそれである。」(Lefebvre, *Le Materialisme Dialectique*, II. chap. *L'homme total*) 資本主義的生産様式の下では身體的主體たる人間の物化が行われつつある。

今一つの道具化は對人關係においておこりうる。對人關係にも種々の形態が考えられるが、代表的なものとして對異性の愛における自己欲望充足のための道具化がある。戀する人が愛されたいと思うのは何故か、と設問してサルトルは記している。「もし愛が單に身體的な所有の欲求であるなら、その愛は多くの場合容易に満足させられるだろう。たとえばブルーストの主人公は情婦を自分の家に住まわせており、一日のうちいつでも彼女に會い所有すること

が出来ると……彼は不安から免れてもいいはずである。實は反對である。マルセルがアルベルチヌのかたわらにいるときでも、アルベルチヌは彼女自身の意識によつてマルセルから脱れ出る。マルセルは彼女が眠っているのを眺めるつかの間しか休息できない。愛は意識をとりこにしようとする。何故か、如何にしてか。……われわれは自由としてのかぎりにおける他人の自由を奪いとうとするのである。」(Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 434) 戰國時代における政略結婚の如きも主體的身體道具化の顯著な實例である。

尙共存において、性的共存が特に重要である。これも相互の主體的身體にとつて生の充足である場合と頽落の可能性のある場合とがある。後者の事例についてはすぐ前に身體の道具化として述べた。前者の場合についての事例は多くの勝れた戀愛小説において見出されよう。

六

以上を要約すると、現實的に存在する私は身體を持つた私であり、普通には精神と肉體というような二項に對立せしめて之を考へるけれども、一方は能動性、超有機體性、一的性格などの諸性質が同時に屬し、他方には受動性、有機體性、多的性格などが不可分の統一をなして屬しており、しかも之等の二項は分析的に判別しうるが、始元としての事實においては不可分であるほかない。「判別される *distinct* が不可分 *indivisible*」というピランの指摘が強調されなければならない。(Oeuvres inédites de M. de Biran, p. 446.) しかし純粹事實の直觀は、それが單なる直觀に止る限り、不可缺ではあるが不十分な出發點である。そこで我々は、身體的主體を主體的な面からと客體的な面からとに分つて考察した。第一の主體的な側面からみると、私の身體のここといまとを中心にして視覺的周圍世界が現れ、私

は道具を媒介として外的世界に働きかける。私はまた言葉を以てものを表し、自己を表し、他の主體と交流する。そこにいわゆる社會的視野が開ける。他方客體的な方面からみると、私の身體には物理的生理學的な自然的基礎がある。デカルトのいわゆる自動機械が内在している。又行爲乃至行動聯關を通じて身體の道具化が行われる。習慣のうちでも殊に運動的習慣とベルグソンが呼んだところのものは、まさしく身體の道具化の上に成立しているものと云えよう。又道具化が社會的歴史的形態としては生産關係における人間の疎外として現われているということである。ここでは人間は主體的存在でなく、單なる勞働力、エネルギー源としてのみ取扱われるにすぎない。

かように私は身體とともにある存在であり、自らのうちに主體化の方向と客體化の方向とへの契機を含んでいる。ということは主體は必然に主體否定的なものを含むということである。一般に傳統的哲學では精神の本質はその身體の超越にあると考えられている。しかしこの身體の超越とは如何なることであるか。カント的先驗主義を傳統とする實存主義は先驗的自己存在の世界内存在としての存在構造への超越によつて人間存在を理解する。すなわち先驗的超越であつて、經驗的對象的存在から先驗的主體的存在への超越である。けれどもこれは對象的存在と主體的存在の關係である。人間關係においては、自己と他者との間に超越關係がある。心は身體に對して超越的だともみられるし、逆に身體が心に對して超越的であるともみられる。各々の存在領域が自律的世界をなしているからには、超越と内在の關係は全く相對的であるからである。それ故人間存在はこれを構成する自己存在の規定相互の相對的超越的關係運動の全體であると云えよう。人間存在が自己の外に出る、すなわち脱目的存在であることの意味は、こういう自己存在の超越的運動の全體である。心身は自己全體を構成するけれども兩者の同一を意味しない。現在の科學的段階では心身の對應に一對一の對應を與えることは出來ず、一般的基礎的對應にすぎぬ。意識自體にははるかに廣い活動領域

が存在するから、身體に對する精神の自由は保たれる。人間の自由は人間をして自己の身體を超越させ、之に新しい意味と存在の仕方とを與えるが、しかしこのような自由は大腦機能の發展分化を基礎にしている。精神の自由は無限でなく相對的である。心身關係は現在の科學段階では對應以上の積極的規定をなすことは不可能であるが、永久に交わらぬ平行線とみなすのは主體的身體を一つの全體とみる時正しくない。ベルグソンは、空間的には直角に交わる二つの線路の如きものであるけれども、時間的にみれば二つの線路が何時とはなしに分岐してゆく交叉點の如きものとたえてゐる。純粹知覺がその會合點であつた。島氏はそれを二つの圓の交叉に比較しておられる。(島考夫、人間存在における心身の關係「哲學研究」四百二十三號) その交叉の合一面は對象的に限定出來ぬ移動性を有するので、心身の會合は單なる點でなくて非常に廣い面を描いてゐる。澤瀉氏は身體的主體の對極する兩項を氣と體と命名しておられる。(澤瀉久敬、身體について「仏蘭西哲學研究」) 何れも甚だ妥當な見解と思われるのであるが、二圓の比喻の場合、生命を表示する圓——圓で以て表示しうるものとして——が何處に位置すべきであるか大きな問題であると考えられるのである。

意識は獨自の身體を持つことによつて個人の世界における人間關係が成立つ。人間關係すなわち對他我の關係と個人における心身的なものは分ちがたく結合している。心身關係は自己自身に關與すると同時に他我の存在にも關係するものだからである。そのことは必然的に自己の時間的社會的存在であることを含蓄する。しかし私が社會的存在であるということは、私の存在は開放系であり同時に閉鎖系であることを意味している。私存在が世界を構成すると同時に世界に所屬し、世界によつて構成されている。主體としての經驗において自己の身體は抵抗である。さればデカルトはストア的な意志の道德をたてた。主體的全身の行動は、何時も常に新たな事態、豫定しえない體驗の連續、す

なわち「冒險」の一種である。科學は經驗の手段として、冒險の導きとして發展せしめられた。そのことを最もよく表しているのが近代的生産様式である。この様式が市民社會の人間という特徴的な人間存在を産み出したことは云うまでもない。しかしそこにはまた豫測されなかつた新しい危機感と不安が現出している。先にドイツ的方向において身體論が消滅したかに云つたけれども、ヘーゲルの絶對合理主義からフォイエルバッハの感性的唯物論を経てマルクスの唯物論的辯證法に轉化し一つの新しい人間の型が作り出されたことは疑えぬ事實である。この新しい類型が現象學に由來する實存主義的主觀的主體性と如何に結合しうるか、そこに問題が存するわけであるが、同じく實存主義と呼ばれながら、サルトルやメルロー・ポンティ等の佛蘭西派は或意味でこの課題の解答者となつてゐるとも考えられるけれども、その點については他の機會に俟ちたい。