

# AMCoR

Asahikawa Medical College Repository <http://amcor.asahikawa-med.ac.jp/>

旭川医科大学紀要 一般教育 (2007.03) 第23号:13～40.

心身同一性の根拠づけに向けて一からだところの問題についてのある系譜—

田中 剛

心身同一性の根拠づけに向けて  
——からだところろの問題についてのある系譜——

**Zur Begründung einer psychosomatischen Identität  
eine Genealogie vom Leib-Seele-Problem**

田 中 剛  
Tsuyoshi Tanaka

---

**abstract**

Wir wissen, daß die neuen Erkenntnisse zu den Zusammenhängen zwischen Psyche, Gehirn, Immunsystem und Endokrinum wichtige Lücken in dem Verständnis der Wechselwirkungen von Körper und Seele geschlossen haben. Wir wissen auch, daß somatische, psychosoziale, soziokulturelle und ökologische Aspekte bei jeder Krankheit Bedeutung haben. Aber besitzen wir heutzutage ein einheitliches Modell für die Korrelationen und Interaktionen zwischen Körper, psychischen Prozessen und Umwelt? Wir müssen, leider zugeben, daß ein solches Modell noch nicht existiert. Das Problem von Leib und Seele bleibt wie immer ungelöst. Am Beginn des 17. Jahrhunderts traten Descartes und Spinoza gegenüber der scholastischen Tradition auf. Descartes war der Ansicht, daß Körper und Geist sich gegenseitig beeinflussen würden. Diese dualistische Auffassung des menschlichen Leibkörpers verlor ihre Gültigkeit, weil wir in der Gegenwart geistige Phänomene in hohem Maße mittels der Funktion vieler spezifischer Schaltkreise im Gehirn erklären können. Spinoza seinerseits versuchte, Descartes' Ansichten in seine eigenen umzuschreiben. Für ihn waren Denken und Ausdehnung zwar unterscheidbar, aber dessen ungeachtet Attribute derselben Substanz — Gott oder der Natur. Im 20. Jahrhundert folgten ihnen Edmund Husserl, Max Scheler, Mario Bunge und Merleau-Ponty.

キーワード：ところろ、身体、精神、人格、間主観性、間身体性

Seele/Leib/Geist/Person/intersubjectivité/intercorporéité

---

> ein lebend Glied im großen Lebensringe <

「大きな生命の輪のなかの一つの生きた輪」

(aus: "der Tor und der Tod", Hofmannsthal)

現代における「心身論」の意義は何か？　すでに語り尽くされてしまったかもしれないテーマを再検討する意味は一体どこにあるだろうか。そのように問われれば、筆者はとっさの返答に窮する。というのも、何か容易には解きほぐすことのできない、このテーマへの、シェーラー風に言えば「衝迫」とでも名づけられるような漠然とした内面の動揺が感じられるのみで、その本源が何処にあるのか明確に意識化するのが容易ではないからである。漠としたこの領域の諸問題をいかにして鮮明な画像に変えるか、の課題がはじめて行く手を塞ぐ。ただ、周囲を見まわしてみると、本来「心身統一」として捉えられるべき「人間の理念」が、声としてこれほど大きく社会問題化し、その「生命」をめぐる議論のなかではっきりと聞き取ることでできる時代もないことに気づく。だが、またそうした声高さに反して、今日ほど問題の取り上げられ方がその内実の貧困さを露呈している時代もないことにも気づく。「実用」、「実際」とは異なるプラグマティズムの「生命倫理」。事物の本性が斯く振舞うゆえに、人間は斯く考えるのか？　それとも、斯く考えるゆえに、事物の本性は斯くのごとく見えるのか？　事態のヤヌスの相貌。ふと、そんな言葉が連なって思い浮かんだ。「何」という言葉の両義的使い方、つまり「それは何か？」と「それであること、それが在ることとは何か？」、身体物体と精神とは延長物体と思惟物体の単なる異名なのか？　延長的思惟でもあり、思惟的延長でもあり、何らかの倫理的価値を感得する「意識X」はどこに安住できるのか？　こんな問いが本論執筆の動機の一つだったかもしれない。

最近は、「心と身体の問題」(the mind-body problem/das Problem von Leib und Seele/le problème de l'âme et du corps)が、倫理学へ、心理学へ、また身体・精神医学の各専門領域のかなり限定された診療科へと専門分化し、一段と科学的かつ実証的な分析対象となっていることを事実として筆者は認めるし、それ自体の今後の進展にも期待している。さらには神経生理学・精神薬理学・バイオサイコロジー分野などの多彩な顔ぶれが、人間のこの存在的(ontisch)かつ存在論的(ontologisch)問題に科学的知見のメスを入れつつあること、これも承知している。ただ、これらの領域から発信される様々な「精神物理的な」、と言ってふさわしくなければ、「心身相関論的」科学情報(近年は脳科学が先行している)に接して感じることは、そこから、生きられる心(mind/SeeleまたはGeist/âmeまたはesprit)と身体(body/LeibまたはKörper/corps)をもつ人間一存在に関する知識のなかに、何らかの未来を指示するような理念がほとんど読み取れないということである。もしあるとしても、精神病理学領域のごく限られた論者(屈指の理論的・実践的精神科医で研究者、木村敏氏がその代表例である。彼の知恵に満ちた、かつ研ぎ澄まされた人間存在についての慧眼が、常に正鵠を射るのには驚かされる)によるものしか価値を帯びていない。後段で見るように「心身論」が、また、「心身相関論」がそのまま「心身医学」ではない。「心身論」を除いては、心そのもの、身体そのものの存在根拠へ哲学的問いは発せられない。しかし、われわれは心身に関する多くの概説書における様々なスキーマの定立——例えば恐怖やストレス発生の神経生理学的モデル等——に慣れてしまった結果、なるほどそういうことか、とその場では何となく解った気分になってしまい、心身合一・分離をめぐる未解決の諸問題を特に意識せずに、あたかも解明済みのように受け入れてしまいがちなのだが、実はここでは多くの場合、「身体」による「心」の比論的解釈が提示されているのみであって、身体や意識、まして心そのものの本質を解く方程式が紹介されているわけではないことに気づくのが遅れてしまう。思うに、一般論から離れた専門分野においてもまた、昨今の医学分野における症候学的／基準学的診断

(ICD/DSM)の隆盛が、臨床場面で多大な貢献をしている現状を見ると、このような指針の背景の話はまったくない。これが一方で20世紀初頭のウィーン学派による論理実証主義(感覚要素一元論の物理学者E. マッハを始祖とする)、他方で批判的合理主義の特定の哲学的潮流につながる操作主義的／経験主義的方法へのある種の親縁性のある方法論であるとうことが知られているべきであろうし、他方では人間の経験理解(=本質知)を、累加的体験の最大公約数へと還元する方法論として、そこに潜在しているはずのその一定の限界を客観視されるべきであろうし、ゆえにその直接的適用によって心身相関の問題を論じるのは公正ではないであろうし、ましてその対極にあると思われる、心的なものの価値や人格の意味を担う意識構造に内在的な志向性と、そこに現象するノエマーノエシス構造の心身論の意味に拠る現象学的／人間学的方法のそれへの適用の妥当性ないし可能性、そしてもちろんその限界も知られずには済まされないであろう。しかし、どうも現状は違うようである。もう一つの例として、今やかなり広範に定着した、あるいは、「してしまった」ところの「生命倫理学」という言葉がある。言うまでもなく、「生命」と「倫理学」、〈bios〉と〈ethics〉を組み合わせた合成語である。どこことなく人工物的響きを感じ取ってしまう用語である。語感に関する個人差の問題であろうか？ そうだとすれば、深刻になる必要はないのであるが。連想がいやおうなく働き、「生命」と「価値倫理学」ないし「形式倫理学」のこうした合成は、英国に端を発するスペンサー流の生命思想に立脚したものであって、価値と価値存在一般が生命に相対的であるという命題を強くにじませているのではないか、という疑念も湧くのである。少し後ろを振り返って足跡のいくつかを再考したい。

そこで脳裏をよぎるのは、「実際は、生命自身が他のものから導出されえない原現象を表現するのと同様に、生命価値は最終的な、拒否不可能な価値質である」。(Faktisch ist der Lebenswert eine letzte unabweisbare Wertqualität, ebenso wie das Leben selbst ein unableitbares Urphänomen darstellt.) (FEW, S.281) というシェーラーの言葉だ。後段で身体(Leib)との関連で取り上げるが、この場合〈bios〉の概念が曖昧であることが錯誤の原因になっているとだけ示唆しておこう。また、この分野には「人格論」もあり、近い例だがテーマは主として、「胎児は人格か否か」となる。「人格」については、シェーラーの価値倫理学との関連で後に詳述するが、この概念、より正確には理念が、なぜこのようなテーマと関連するのか、語法的にもやはり吟味の必要がありそうである。しかし、ここではただ次の問いのみ、すなわち、「生命そのものが存在的領域、倫理は存在的かつ存在論的領域の問題であるとするなら、心身のいわゆる生理学的／心理学的相互作用ないし相関関係の領域と、人格が自らの行為にいかに関係するのかという価値の領域(たとえばカント的な「形式論」としてであっても)とが、はたしてこのようにシームレスに接合されるものなのか」を立ててみよう。ここで、「人格」(Person)とは、いわゆるパーソナリティ(個的・人間的特質)ではなく、「心身の病気はあるが人格の病気はない」(FEW, S.479)という表現において意味される、アプリアリな総合的本質知のことであると捉えているのだが、この観点から出発すると、いくつかの現象が見えてくる。たとえば近年流布している「人格障害」、「多重人格」(安易な使用が目につくが)という診断学的表現は、胎児に関しての場合とは異なった意味で、本源的な人間の倫理的価値にかかわる領域を単なる事象価値へと、あるいは人間の「人格」というものをある種の物的財のごとくみなす危険性を孕んでいるのではないかと連想する。本論の今の段階では、それはおそらく一般的な〈person〉という心理学的・社会学的、そして結局哲学的であるべき概念の希薄化された理解に由来するものであろう、としか言えない。しかし、倫理的な善／悪と健康／病気は決して相互に可能的述語ではないということはまずは認識しておく必要があるようだ。論点をいささか先取してしまうことにはなるが、シェーラーから敢えて引用すると、『病気』と『健康』は一般に人格の可能的述語ではないが、しかし単なる人間や心(魂)な

どの述語ではある。『心の病氣』はあるが、『人格の病氣』は存在しない。したがって、すべての心理学的(かつ生命主義的)倫理学がそうであるように、人格の本質を誤認する者は、『倫理的な悪』と『病氣』との間の本質的区別を、一般に原理的に破棄することに至るに違いない」。

《Krankheit》und《Gesundheit》überhaupt ist kein mögliches Prädikat der Person, wohl aber des Menschen, der Seele usw. Es gibt《Seelenkrankheiten》, keine《Personkrankheiten》. Wer daher das Wesen der Person erkennt, wie es alle psychologistische (und vitalistische) Ethik tut, der muß dazu kommen, den Wesensunterschied zwischen《sittlich böse》und《krank》überhaupt im Prinzip aufzuheben. (FEW, S.479-S.480)

シェラーのこの洞察は、現代の心身医学的治療関係に潜在する問題に直結している。表面的解釈においてしばしば見られるが、ここでは自己管理のできない怠惰な人間(「人格」そのものとは何の関係もない)と「病氣」が結びつけられるような、偏向した認識の根源について言及されているのではないし、また特定の心理学や「生命」を真に重んじる倫理学の無用を叫んでいるのでもない。むしろ、ここから汲むべきは、今新たな一本の「人格」という紐帯を通さなければ、これらの諸学問領域の意義そのものが(とくに心身統一体としての人間存在を核に据える場合)、個別の学問領域自らのノモスの自足により本来の課題を見失ってしまうであろう、とする危惧であろう。例えば、精神症状について、外因性(exogen)・心因性(psychogen)・内因性(endogen)(これらの概念は「身体」を離れては存在しない)の分類があろうが、また他の分類のもとであれ、それらが心身同一性の本質的問題を回避するものであれば「人格」に至ることもないということである。

このことは、倫理的観点からではないが、ある時期、現象学の用語でフッサール(彼にとって心身問題は私的なものではなく、「他者のノエマ的一存在的与えられ方」の普遍的な認識論的問題となる)が、自らの独我論的印象を払拭すべく「間主観性」について考察した折に述べた言葉、すなわち「何らかの存在者が私にとってもつ意味と、もちうる意味はすべて、その「何であるか」(本質)についてと同様、それが在り、現実在る(存在)ということについても、私の志向的な生のうちにある意味、または私の志向的な生に由来する意味である、ということは迷うことなく堅持しなければならない」(DM, S.94)を想起させる。心身統一体としての人間が、つまり「われ」が在り、すなわち「われ」という生命が在り、またそれがいかに「主体として」(身体)他者とともに在るのかを問うことと、「主観として」(意識・精神・心)いかに他者とともに在るべきであるかを問うこととは決してシームレスに繋がらない。そこに意味付与する、或いは価値賦与する間主観性の他方の主体・主観である他者＝他我がまずは構成されなければならない。それがわかっているなら上記のような表現はなされないはずなのだが。他者に向けた否定的倫理価値は自らのものとして帰ってくる。私がどのように他者を意味づけているかは、他者が私をどのように意味づけしているかということと等値なのである。誰もが人格として、他者のこのような様存在(So-sein)、生命の価値様態を直視する資格と義務があるにもかかわらず、最近の傾向においては、心と体の問題が互いに異質な(fremd)、そして単に私的なモノダ的領域へと緊縮させられ、したがってその人格的統一性を相互理解の基盤である本来の間主観的な価値についても真剣に議論されなくなってきたと思われる。もっとも、当時フッサールとて彼のいわゆる超越論的還元によって、この目標が本当に達成される道を見出すことができたのかどうかは識者の意見の分かれるところだが。

科学が救いの手を伸べ、われわれはそれにすがる。しかし、「生命倫理」そのものは、そもそも科学の属性ではない。ここにそれは内在的価値としては含まれていない。よって、それは本質的に個々の人間の自覚的な「私の志向的な生のうちにある意味」、またそれに由来する「価値」と「意味」によっ

て支えられるしかないものである。この「志向的生」とはビオス (bios) ではなくゾエー (zoé)、「意識主体としての私」のものでありながら、環界と相即の関係にある生命体（個別自己的な生の意味を体現する存在者）を有するすべてに個体に共有される1つの原理、以下との関連で言えば形相である。これを「人格」の本来の意味で使いたい。それはおそらくもはや生物学的身体、すなわち生命物質の機能としての生命体そのものとはまったく異質な「身体」であるのかもしれない。かつて「生命主義者ニーチェ」（留保つきである）が『ツァラトゥストラ』で逆説的に語ったように。<sup>1)</sup>しかし、結論を急ぐことはない。フッサールが「身体」（Körper ないし Leib）をどのように把握したかについては後段で触れることになる。現象学的考察にすぐに移るのではなく、系譜的に心身論の問題の源流を辿ることにする。

心身問題の論議の端緒にはまず、あるいはこの論考を通じて最後まで、デカルトとスピノザに登場してもらわねばならない。というのも、両者はともに17世紀という近代科学の黎明期に生き、フランスとオランダにおける哲学界をある一定の方向へと導いた主役であったということにとどまらず、以後のヨーロッパにおける心身・一元論／二元論、すなわち、まずは神学からの承認を必要とした誕生時の近代実証主義、科学主義の基本にかかわる激論へとその扉を開いた思想家でもあったからである。彼らを横目に孤高のパスカルは言った。「神が在るということは不可解であり、神がないということも不可解である。靈魂が身体とともに在るということも、われわれに魂が無いということも不可解である。世界が創造されたということも、それが創造されないということも不可解である、等々。原罪が在るということも、それが無いということも不可解である。」（Pansée 230）これはパスカルにとっての「純粋理性の4つのアンチノミー」（vier Arten von Antinomien der reinen Vernunft）<sup>2)</sup>と呼ぶべき矛盾であった。その本質的意味は、スピノザによって「人間の本質には実体の有は属しない。あるいは実体は人間の形相を構成しない」（『エチカ』定理10）と言い当てられている。

神学の婢（ancilla theologiae）という有難くない呼称を与えられがちな中世の形而上学が、精神的な靈魂と身体形相（forma corporeitatis）との実在的な統一についての教説から脱皮できずに一方でもがきつつ、他方で教会以上に不寛容で、近代科学の生成の巨大な妨害物でもあった時代に、ほぼ期を一にして異常に密度のある科学的諸発見、研究成果の頻発、また宗教的跳躍があったのである。ニュートン、ガリレオ、ケプラー（彼の母は魔女の嫌疑で火刑に処せられた）、そして少々遡るが神学者ルター、カルヴァンの名を知らぬものはない。彼らすべてに共通すること、それは硬直化した中世的心身合一思想から自己解放する、精神と肉体、靈魂と物体、神と世界との間の新しい二元論であった。つまり、その新しさは、物質的・感覚的なものと精神的なもの、さらには生命的なものとの中世的特質を色濃く滲ませた人間と神の内的結合を排除する姿勢に存した。デカルトとスピノザが吸い込んでいた時代の空気もこのようなものであった。だが、この微妙な均衡の精神現象と物理現象の二元論が再び試練にさらされようとは。すなわち、この二元論が再びいずれ克服すべき麻疹のごとく見なされ、そして克服した暁にはそのことがいわば生体防御の免疫となってついに安泰な一元論が保証されるというような幻想を抱かせる時代が到来するとは。しかも、唯物論的に、また方向を異にして観念論的に一元化される一方で、そのいずれにつくべきかを迷う科学の中に様々な道筋が見えてきた。新たな枠組みのなかでの操作主義的な専門分化と価値の再検討、しかし逆にその潜在的な可能性への飽くなき信仰がわれわれの日常にも足音を響かせつつある。デカルトとスピノザ。彼らは未来のこの事態を予見していたのであろうか。ともかく、以下に彼らの思想の輪郭を辿ってみたい。

心身論を根拠不在の哲学的詭弁として捉える向きや、せいぜい心身相関論の亜種と捉える向きには

顧慮にも値しない些細なことかもしれないが、彼らの主著からの引用によって、スピノザとデカルトが精神と身体に関する、現代のわれわれにとってはいささか深遠すぎる議論を展開する契機となったように見える微妙な見解上の差異を示すことは無駄ではなからう。というのも、一般にデカルトをスピノザが書き写したかのような《Descartes' Prinzipien der Philosophie in geometrischer Weise dargestellt mit einem Anhang, enthaltend Gedanken zur Metaphysik》、通称『デカルトの哲学原理』という書名で彼の哲学の解釈を流布したのは当のスピノザであるから）、いずれが心身一元論でいずれが二元論かというような、またいずれかに「心身分離」・「一而二＝二而一」的公式を当てはめようとする議論が実り豊かにならないのも、彼らの先駆的な思想をステレオタイプではない柔軟な視点から検討することがなされてこなかったことに原因がありそうだからである。

スピノザは『エチカ』第三部定理2・備考において次のように語る。

「精神と身体とは同一物であってそれが時には思惟の属性のもとで、時には延長の属性のもとで考えられるまでなのである。」（原文はラテン語、ドイツ語翻訳も参照。強調は筆者）

Propositio II, Scholium: ...quod scilicet **Mens, & Corpus** una, eademque res sit, quae jam sub Cogitationis, jam sub Extensionis attributo concipitur.

Lehrsatz 2, Anmerkung: ..... wonach **Geist und Körper** ein und dasselbe Ding sind, das bald unter dem Attribut des Denkens, bald unter dem der Ausdehnung begriffen wird.

デカルトは『方法序説』第四部において次のように語る。

「しがってこの「私」、すなわち私をして私であらしめるところの精神は身体とはまったく別個のものであり、それは身体より認識しやすいものであり、身体がまるで存在しなくても、それが本来あるがままのものであることをやめないであらう。」

En sorte que ce moi, c'est-à-dire **l'âme** par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du **corps**, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est. (強調は筆者)

人間の精神が身体とともに滅びるものではない（省察「ソルボンヌにあてた書簡」）ことを明確に打ち出すデカルトとの比較で言えば、スピノザについては思想解釈の難解さがしばしば指摘されてきた。心身合一の論議に関して、彼の思想上の変遷を云々する向きもある。本当であろうか。そもそも、同時代、以後カント、ヘーゲルを経て現代に及ぶ哲学的思想潮流の中でこれほど謎に包まれた人物もまれである。人物像も一役買っていたようで、彼がキリスト教徒の世俗の衣をまとったカバラ的神秘主義者（とくにラビに率いられ正統ユダヤ教からの離反者）、そこまではゆかなくともディユニオシウス・アレオパギタ、ジョルダノ・ブルーノの系列に繋がるといわれ、また多くの汎神論のなかでも特異な、心身合一を説く一元論者と目されていたからである（「神に酔えるスピノザ」という呼称は広く知られている）。しかし、彼の真の姿はどのようなものであったのかが問われる。デカルトとの関係の枠内で論じるだけでは現代のわれわれにとっての興味も薄れると思われるので、すでに言及したフッサールやシェラー、さらにメルロ・ポンティをも加えて話を進めてゆく。だが冒頭でも触れたが、心身論の古典的テーマである精神と身体の問題に関して、いわゆる消去的な還元主義的唯物論に偏らない、創発的観点をかつて提案した神経生理学者ブンゲにも登場してもらう。結局のところ、彼らそれぞれが、固有の立場から探求する人間存在の根拠とは何か、17世紀の心身論が20世紀のそれへと継承されるなかで何が本質的に異なるのか、あるいは共通するのかを問う。

さて、『エチカ』からの上の引用には（これは生前デカルトの眼に触れることはなかったが）、この師の精神と身体にかかわる哲学的原理に対する批判と受容の網目が見える。『デカルトの哲学原理』は

「デカルト思想の解剖学」という名がふさわしいのである。スピノザは神に酔っていたどころか覚醒しきっていたのだ。デカルトは近代観念論の始祖だが、いかなる種類のかは別としてスピノザは近代実在論の始祖である。彼はすでに「倫理学というものは形而上学と物理学に基づかねばならない」と言い、ものの本質は「理性と推論と数学的方法」によってのみ把握されるとも確信していた。また、「神」の超越性を否定し、内在的神を自然と同一視していた。すなわち、彼にとって神のプロプリア（デカルトが神の属性に数えたもの、すなわち全知、全能、永遠、無限……）は、神の属性ではなく、神に帰せられうる様態にすぎなかったのである。『エチカ』が「幾何学的秩序にしたがって論証された」と冠せられたのは故なきことではなかったのだ。

「物体の実体といえども実体である限りはけっして可分的ではない」というのが上の定理でスピノザが言いたいこと。だが、デカルトにおいては（哲学原理 53）、物体実体には延長、思惟実体＝精神には思惟という主属性が帰せられる。において。そして、延長実体は物体実体とも言われ、当然可分的であるとされる。スピノザにとっては、実体とは「神＝自然」のみであり、思惟＝精神も延長＝身体も神の属性にすぎなかった。ゆえにあえて控えめに、「実体の各属性はそれ自身によって考えられなければならない」とも言うのである。

内には思惟、外には延長、延長は神（被造的でない独立の思惟実体）の属性か否か？ 否という（哲学原理 23）。純粹思惟を定立するデカルトと、延長を神の属性とするスピノザ（*Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa.*）（第二部、定理 1 と 2）。延長体ではないが、少なくとも延長の原理を産出しているもの、あらゆる力から独立した実在的な物質というアリストテレス的有神論（「靈魂は身体の形相」という質料形相論に拠った）の形而上学の衣をまとうスピノザ。デカルトの観念論とスピノザの実在論。前者では、人間の本質は思惟する魂であり、思惟こそただ一つ、直接与えられたものに他ならない、となり、後者では、精神は身体の観念なしには思惟できない（いや、精神は神の身体であるとまでは言わなかったが）となる。ただ、精神は延長に属さず、身体は思惟に属さない。この点で両者に不一致はない。だが、この共通認識が、この前提が現代において——暗黙のうちに——揺らいでいる。アリストテレスの質料形相論を背景として分子生物学や精神薬理学などの分野における未来の諸々の知見を読むことなどデカルトさえ、スピノザさえもなしえなかった、現代のわれわれはできるはずなのだが。しかし、それはともかく、精神が身体の観念であり（「形相」とは言わず。いかにしてもその外には超越できない、ゆえにスピノザは決して「われ」とは言わない）、身体がその観念の対象である限りは、前者は実体の属性（思惟）の一樣態であり、後者は実体の属性（身体）の一樣態である。延長と思惟の二属性が形而上学的実体＝神の有する二面にすぎないとすれば、それぞれの様態たる精神と身体もまた生命ある個物＝人間の両面に他ならない。万物はいわば非目的論的決定論の支配する（しかし、「合目的論的」、ではない）秩序のうちにあり、とするスピノザ。このことを現象学的に、身体は精神にとってのノエマであり、精神は身体にとってのノエシスである（「人格」とそのノエシス＝「精神」、とはシェーラーの言葉だ。後半で紹介するが）とすれば、現象学での「超越論的主観性」が暗示されているようで不思議であるが。他方、デカルトの「われ思う」は「われ思うことを思う」以下同様に続く。要は「思惟するわれの存在の明証性」である。彼にとって思惟は意思的側面を有する（これもスピノザとの違いだ）。この姿勢は、再び現象学的に見れば、精神が拠って立つべき超越論的基盤へと遡るための、われわれが在ると想定する客観的世界に関する判断中止、ないしは括弧入れのデカルト版である。それは純粹思惟＝精神が明証的で明晰な実体としての自己規定をするために取る「根本的で普遍的な方法」と映る。もっともデカルト自身にその意識がった形跡はないが。「われ思わない」としても「思うわれ」がそこに存在すること、疑うとこのことのできない「われ」

として、スピノザによる解釈に従えば、「思惟しつつ存在すること」、もっといえば「思惟することを知りつつ存在すること」を確認する方法なのである。ただし、デカルトは「思惟しつつ」とは言わない。「思惟するわれが在るゆえに」と言うのだ。思惟がそのまま、すなわち永遠の相で捉えられぬまま実在の有=実体であるかのように。なぜならば、形相(=観念の観念。第二部定理 20)としての「思惟」がなければ超越論的基盤の存在の意味と効力すら認識されえないからである。ここを問題にしたフッサール(『デカルト的省察』を著した)の「還元」の源泉は、この「われ思うゆえにわれ在り」である。デカルトの「われ思う」による純粹精神の定立が古い客観的世界の想定に対する判断停止である限りにおいて、「蜜蠟」の比喻は示唆的である。<sup>3)</sup>そこでは時計が逆回りするように「物」の延長そのものが現象してくるのだから。フッサールのこの議論については、「身体」と「心」(Leib/Körper vs. Seele/Geist)との関連で後ほど取り扱う。さて他方、精神は身体の観念(観念とは精神が思惟するものであるがゆえに形成するところの精神の概念(第二部定義 3)だが、身体は精神の対象であると言われるとき、観念の種々の様態がその対象を超越論的実在として捉えていることを、よってすでに述べたように、「われ」はその観念の外には出られないことを示唆するスピノザと、種々のそうした様態の実在を確信しているということ自体の明証性から純粹精神の自立性を定立するデカルトとの間に微妙な相違が生じないわけにはゆかない。スピノザはデカルトの『哲学原理』を解釈するなかで自らの見解を随所に織り交ぜるが、しかも、デカルトの思想的庇護者であるかのように振舞うが、常にその精神と身体との(厳密 exakt かつ 厳格 streng な)実在的分離の説に対して一線を画しているのだ。それは第一部末尾の品格ある読者への「注意」の項から読み取れる。「読者はここで自らをば単に身体を離れた思惟する者として考察するのでなければ、また身体が存在することを信じた既往の諸理由をすべて先入見として退けるのでなければ、この証明を理解しようとしてもうまくいかないであろう」。デカルトの「身体の支配者としての精神」(これはスピノザの言葉)が、明証的かつ確実に「神が在ること、精神と身体は別物である」ことを主張するのに対して、スピノザはまるで口籠るかのように言う。すなわち、「身体に対する関係を離れた精神の持続」についての問題である。二例についてドイツ語訳も掲げる。

定理 23: 人間精神は身体とともに完全には破壊されえずして、そのうちの永遠であるものが残存する。

Lehrsatz 23: Der menschliche Geist kann mit dem Körper nicht absolut zerstört werden, sondern es bleibt von ihm etwas übrig, was ewig ist.

精神の永遠なるものとは「知性」(=第三の直感的認識力)であり、可滅的なものはわれわれの表象能力である。われわれの精神の本質は認識にのみ存し、神はこの認識の始原であるとするスピノザは、それでもあくまで精神を実体とみなさないことを、微妙な言葉遣いで次のようにも表現している。

定理 23 の備考: 身体の本質を永遠の相のもとに表現するこの観念は、精神の本質に属するところの必然的に永遠なる一定の思惟様態である。(傍点筆者)

Anmerkung: Es ist (...) diese Idee, die das Wesen des Körpers unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit ausdrückt, ein gewisser Modus des Denkens, der zum Wesen des Geistes gehört und notwendig ewig ist.

だが、『短論文』においてより直截に述べる。

「精神は自然のなかに存在する客体から発生する観念である」(傍点スピノザ)。身体が減び、精神が減んでも、延長・思惟という二つの永遠なる神の属性は減びない、属性が様態と合一するのではないからである。これがスピノザの見解である。

他方、デカルトについて、思惟実体としての精神の定立は超越的自我には至ることができようが、超越論的自我の構成には至りえないことをフッサールは指摘している。このことを彼は「デカルトは超越論的主観性の意味を捉えそこなった」と表現する。<sup>4)</sup> (第一省察第十節末尾)。::現代の現象学的見地からは確かにそのように見えるであろう。しかし、デカルトにとって、またスピノザにとっても眼前にスコラ哲学そしてトマス神学の堅固な砦がそびえており、これに対峙して、あのパスカルとともに、「考える葦」であるなんともひ弱な人間の精神と身体を差し出すわけであるから、フッサールの存在論的次元の考察を彼らの思想にそのまま適用するわけにはゆかないのは当然である。ただし、思惟と延長という、古びて見える純粋な哲学的カテゴリーが、フッサールにおいて「内部知覚」と「外部知覚」の：現象学的議論へとつながり、さらに後述するシェーラーの価値論（そこで彼は精神と身体という類を異にする従来の対立形式が本当に妥当なものかどうかを検討している）の底流となることは興味深い。そして、そこに超越的主観性の本質の問題の一端が露見することの意味は大きい。心身論が単なる心身の分離と合一の教説に終わらないためにはどうしても目に留めなくてはならない関連である。すなわち、知覚の「内部」と「外部」とは一体何なのか、またこのような区別は有効なのか、それを精神と身体に対応させることができるものなのか、である。例えば、デカルトも感覚の与える謬見（錯誤ないし誤謬のどちらの意味なのかは判然としないが）というテーマとの関連でこの問題を示唆している。その例を掲げることにする。彼は平易な文で語り理解も容易に見える。「私が自分で作り出した観念が感覚によって知覚した観念ほど鮮明でなく、前者のほとんどが後者のいろいろな部分から合成されているのを認めたので、あらかじめ感覚のうちにもたなかった観念を私は悟性のうちに決してもたない、ということをややすく信じ込んでしまったのである」（省察6）。知覚を介して、精神は観念の生得的、外来的、虚構的な性質を受けとるが、観念そのものは単にそれ自身で見られ他のものと関係させられないならば本来偽ではありえないのであるから（省察3）、何らかの外的なものによる変様がそこで生じていると考え、それを特定しようとするのがわれわれの常である。しかし、デカルトはわれわれを少し混乱させる、思惟実体と延長実体、つまり精神だけでも、また物体（身体）だけでも属すべきでない、と考える外部知覚と内部知覚の多様な現象を持ち出す。すなわち、「飢え、渇きなどの欲求、怒り、喜び、悲しみ、愛など心情の動き」は単に思惟だけのうちに成り立つものではないし、また「苦痛、くすぐり、および光、色、音、匂い、味、熱、堅さその他の触覚的性質の感覚」などもそうである、と（原理48）。そして、これらを「われわれの精神の身体との堅く密なる結合」から生ずるものとしている。後段で心身医学との関連で明らかにするが、実は外部知覚や内部知覚は身体と必ずしも相関的ではない。デカルトはここで両知覚の身体との相関を強調しているかに見えるゆえに、われわれを錯誤に導きかねないのである。シェーラーが水のなかで折れ曲がる棒の例で指摘したような意味における「錯誤」に。

ここまでスピノザとデカルトの実体論、フッサールの現象学と続くと、もはや心身論は出口なき状況に追い込まれている印象を与えかねない。つまり、精神と身体、そして認識主体としてのいわゆる「自我」（すなわち「われ」のこと）が、いかなるものか確定しないことには、これ以上の議論が困難になのは明らかであろうということである。

ところで、「こころ」という日本語は東洋的意識論の根源にかかわっており、そのままその「有心」／「無心」の存在論的意味を上述の論理に当てはめることはできない。まして、われわれが「意識」と呼んでいるものと彼らの「意識」とが同じ本質を有しているなどということは考えられない。このような齟齬が生ずる原因として無視できないのは、東洋的「こころ」の「無本質」への志向性である。身体化した「コトバ」がわれわれの原初的な存在分節を可能にもし、不可能にもし、したがっ

てこの桎梏を解脱することを本旨とする思想である。フッサールの主体の「……についての意識」はここではひとの「……についてのところ」となる。「われ」が問題になるのは前者である。なぜこのような対比を持ち出すかというと、デカルト以来の人間学的心身論がこれまで専ら西洋哲学の土壌で育まれ、たとえそれがわが国へ伝えられて長い年月を経たにもかかわらず、本邦においては医学関連領域での真摯な議論がほとんどなされてこなかったことを指摘したいがためである。いわゆる「生命倫理」の枠内で行われる価値論ぬきの定説の連鎖、つまり中立的歴史観に支えられ、網羅的で、「身体と精神（＝心）の結合体としての人間存在」という核心からは程遠い事例集ばかりが未消化のまま伝授されている現状について一言触れたかったからである。

スピノザに拠れば、第三の認識の「精神の眼」の獲得といったもの、フッサールに拠れば、デカルトの「われ思う」のめざす絶対的認識が「奇妙な」懐疑の方法（DM, S.20）によって（筆者なら、超越的な、不動の、冷厳な「眼」というが）到達されるべき「素朴な客観主義から超越論的な主観主義へという根本的な転換」のため前提として、どうしてもわれわれが逃れられない疑問は、いったい「われ思う」の「われ」とは誰なのか、である。フッサールはこのことを的確に捉えて、それをデカルト再考の出発点とした。すべての経験、知覚、想起、判断、価値づけ、欲求などにかかわる「思う」は、われわれにとっての「世界」の意味と効力をそこから得る思惟能力の分枝であるが、いったんここから生ずる世界についての存在信念を差し控えれば、すなわち眼差しをそれによって生そのもの、世界についての意識へと向けるとき何が結果するか。フッサールは当然、自分を「思うこと」（*cogitationes*）の純粋な流れを伴った、純粋な「われ」（*ego*）として捉える、と言う。

「われ」とは非人称的な「どこかの誰か」ではないこと、「自分」であることが言明されている。〈*cogitare*〉や〈*esse*〉の主体であるはず存在者が前景化されるのである。彼は次のように語る。われわれの議論にとって大変重要なので上記の文献から引用する。

「こうして実際に、世界——私が今語っている世界——の自然的な存在には、それ自体で先なる存在として、純粋なわれ（*ego*）とその思うこと（*cogitationes*）が先行している。自然的な存在の基盤は、その存在の効力においては二次的であり、それは絶えず超越論的な存在の基盤を前提している。」

So geht also in der Tat dem natürlichen Sein der Welt — derjenigen, von der ich reden kann — voran als an sich früheres Sein das des reinen Ego und seiner *cogitationes*. Der natürliche Seinsboden ist in seiner Seinsgeltung sekundär, er setzt beständig den transzendentalen voraus. (DM, S.23)

ここでフッサールの言う「超越論的な存在の基盤」こそが、現象学的還元の依拠する基盤なのだが、デカルトの意味する「われ」というのは本当にこの還元へと進む「われ」なのかどうかをフッサールは問う。デカルトが「純粋な自我とその思うこと」（*das reine Ich und seine cogitationes*）を捉えるのがそれほど困難なことではないかのように（実は崖の縁を歩くようなもののに）語るその姿勢が疑問に付される。彼が背景としてもつスコラ的な数学的驚嘆に由来する先入見からわれわれは身を守らねばならない、とまでフッサールは言い、さらに「われ」（*ego*）に生得的な原理にたがって正しく導かれた推論により、残りの世界を明証的かつ確実に理解することが可能であるかのような姿勢を自明のこととしてはならないと言い切る。そして、そうなったのもデカルトが「われ」（*ego*）を、思うところの実体（*substantia cogitans*）とみなし、それと不可分に、人間の精神（*mens*）または靈魂（*animus*）とみなし、因果律による推論のための出発点とするという、目立たないが致命的な転換を行ったからである、と述べる。しかし、このようにデカルトの判断停止をしっかりとした道筋に戻し、それを究極まで推し進めると何が結果するか。客観世界の存在停止、そして心理物理的な内的経験の

事実についてもその存在の効力を停止することになる。フッサールはここで有名な「あれやこれやについての意識」(das Bewußtsein von dem und dem)、そして「思われたもの」(cogitatum)の存在、より正確に言うと、「思うこととしてその思われたものを自らのうちに伴っているような意識」であり、これをフッサールは「志向性」(Intentionalität)と呼んだ。これがあるゆえに、還元によってもある意味で留保される(失われるのではなく)それまでの「私の自然な人間的自我」(mein natürliches menschliches Ich)や「私の心的生活」(mein Seelenleben)、すなわち「心理学的自己経験の領土」(das Reich meiner psychologischen Selbsterfahrung)が還元を経ても留保され、いわゆる間主観的で万人的なものでない、自分固有の「自然」がそこから分離される。そして、フッサールは「身体」(Leib)を見出す。いや、再発見するのである。以下のように語るとき、彼が心身論の核心に触れていることが読み取れる。ドイツ語原文も掲げる。

「このような自然における自分固有なものと捉えられた物体の中に、私は唯一独特の仕方私の身体を見出す。これは単なる物体ではなくまさに身体であるような唯一のものであり、私の抽象的な世界の層の内部にあって、私が経験によって——(触覚の場、寒暖の場といった)様々な所属の仕方においてであれ——感覚の場をそれに帰する唯一の客観であり、私がその「うちで」直接に「自分の思い通りにでき」、とくにそれぞれの「器官」のうちで支配している唯一のものである。

Unter den eigentlich gefaßten **Körpern** dieser Natur finde ich dann in einziger Auszeichnung meinen **Leib**, nämlich als den einzigen, der nicht bloßer **Körper** ist, sondern eben Leib, das einzige Objekt innerhalb meiner abstraktiven Weltschicht, dem ich erfahrungsgemäß Empfindungsfelder zurechne, obschon in verschiedenen Zugehörigkeitsweisen (Tastempfindungsfeld, Wärme-Kältefeld usw.), das einzige, “in” dem ich unmittelbar “schalte und walte”, und insonderheit walte in jedem seiner “Organe”. (DM, S.99)

フッサールは身体が形而上学的実体であるともその様態であるとも言わない。還元を経た身体は——つまり抽象的な物的実体と思维的実体の結合体としての霊的身体が露わになる古典的意味においてではなく——原初的な身体(Leib)に変様した身体物体(Leibkörper)として捉えられ、そこに意識主体そのものの「人格的自我」(personales Ich)と「心」(Seele)が見出されるのである。確かに、デカルト的還元は「私の自然な人間的自我」や「私の心的生活」を抹消してしまう危険性を孕むが、「私の精神的な自己固有のもの」(meine geistige Eigenheit)においては「同一の自我極」(identischer Ichpol)が消え去ることはない。このことが従来認識されてこなかった。フッサールの現象学的思想、その人間存在についての洞察がある種パターン化されて、具体的身体機能や精神機能の領域から隔絶したある種の超越的な彩りを加えられて流布してきたと言ってよいであろう。筆者が前論文で詳述したキネステーズ(Kinästhesie)の意識はこの関連で捉えられていたものでもある。この概念は一般に直接経験＝思考的体験における空間構成の問題として取り上げられるが、実はそれは単なる運動感覚を備えた機能的身体(Körper)ではなく、それすら内部で支配する「精神的身体」なのである。ただし、フッサールの書き方はこのことを直截に表現しない。「間主観性」がここから即座には帰結するというのはない。例えば、「心」と「人格」と「自我」がいかに現出するかを見よう。ドイツ語原文も掲げる。

「私が他の人間を自分固有のものへ還元するならば、私が得るのは自分固有の物体であるのに対し、私が人間としての私を還元するなら、私が得るのは「私の身体」と私の「心」、あるいは、心理物理的統一体としての私であり、そのうちには私の人格的自我も含まれている。人格的自我はこの身体のうちで、またこの身体を「介して」、「外界」に影響を及ぼし、また「外界」から影響を受けており、こ

うして一般に、そのような独特の、自我への関係づけと、生への関係づけとを絶えず経験することによって、心理物理的に物体的身体と一体になって構成される。」

Wenn ich andere Menschen eigenheitlich reduziere, so gewinne ich eigenheitliche **Körper**, wenn ich mich reduziere als Menschen, so gewinne ich meinen **“Leib”** und meine **“Seele”**, oder mich als psychophysische Einheit, in ihr **mein personales Ich**, das in diesem **Leib** und “mittels” seiner in der “Außenwelt” wirkt, von ihr leidet, und so überhaupt vermöge der beständigen Erfahrung solcher einzigartigen Ichbezogenheiten und Lebensbezogenheit mit dem **körperlichen Leib** psychophysisch enig konstituiert ist. (DM, S.99-S.100)

フッサールのこれ以後の議論は、間主観性と他者経験の可能性をめぐる、すなわち〈人間としての私〉と〈超越論的な我 (ego)〉との関係を解き明かした後に、異なる身体物体 (Leibkörper) 同士相互の他者経験がどのように現出するのかの模索が続く。これまで指摘されてこなかったことであるが、いったいなぜフッサールは引用箇所において物体的身体 (der körperliche Leib) という表現を使うのかという点である。要点はこうである。還元が行われた後にそこに見出されたのは、「身体と心と人格的自我」である。ところがフッサールは結合体の自己の身体物体 (Leibkörper) の存在の明証性を支えるこれらの構成要素のうちの「身体」にあえて「物體的」という形容詞を付している。なぜかということである。彼にとって、人間は原初的領分において身体物体として在るのであって、還元後に単なる身体 (Leib) として見出された存在はそれのいわば前駆体なのである。それゆえに、最後の行において、心 (Seele) が分離された後の身体 (Leib) ではない、結合体としての、心理物理的な物體的な身体のことを強調しているわけなのである。自我 (das Ich) と生命 (das Leben) の宿る場として。そして原点に戻る。「われ思う」の「われ」とは一体誰なのか。省察するものである私、それは還元された心理物理的な「人間としての自我」(das reduzierte Menschen-Ich) なのかそれとも「超越論的な我 (ego) としての私」(ich als das transzendente Ego) なのか (DM, S.101)。「われ」の存在の明証性というのはどのようにして得られるものなのか。フッサールの議論は共現前する (appäsentieren) 「異なる身体物体 (fremder Leibkörper)」とそれを支配する「異なる自我 (fremdes waltendes Ich)」の構成によって、間接的にそれを立証することに向かう。「私 (ich)」の身体性の固有の原初的領分 (内的知覚の領分) で構成された連合的存在である「他我」(alter ego) は、前者からの身体性 (Leiblichkeit) を介しての意味の押しかぶせ (Sinnesüberschiebung) によって、それを「私 (ich)」の「志向的変様」(intentionale Modifikation) として受け取る。

「異なるもの〔他者〕は、自分固有のものの類似物としてのみ考えることができる。それは必然的に、その意味の構成のゆえに、私の最初に客観化された自我の、私の原初的世界の「志向的変様」として現れる。つまり、他者は、現象学的には私の自己の「変様」として現れるのである。」(傍点筆者)

Es (=Fremdes) ist also nur denkbar als **Analogon** von Eigenheitlichem. Notwendig tritt es vermöge seiner Sinneskonstitution als “intentionale Modifikation” meines erst objektivierten Ich, meiner primordialen Welt auf: der Andere phänomenologisch als “Modifikation” meines Selbst. (DM, S.118) (強調筆者)

大変錯綜した議論であるが、フッサールの他者理解はこのように自分固有のものの原初的領分から他者を把握することの困難に直面するが、この困難自体が「われ」の存在の明証性を保証するという逆説も生まれる。「志向的変様」を支えにするとしても、完全な他者認知に至る直線的な道は存在しないことを自ら次のように述べている。

「私が現に見るものは、記号ではないし、単なる類似物でも、何らかの意味での模像でもなく、まさ

に他者なのである。そしてその際に現実に原本的性格において捉えられたもの、そこにある物体性(しかも、その単に一表面だけであるが)は、他者自身の物体(身体)である。ただそれは他者知覚がもつ意味の構成からして、原理的に私にとって原本的には近づきえない心に属する物体的身体であり、両者(彼の心と身体)は、心理物理的な実在の統一においてある。」(下線部筆者)

Das, was ich wirklich sehe, ist nicht ein Zeichen und nicht ein bloßes Analogon, in irgendeinem natürlichen Sinne ein Abbild, sondern der Andere: und das dabei in wirklicher Originalität Erfasste, diese Körperlichkeit dort (und sogar nur die eine Oberflächenseite derselben), das ist der Körper des Anderen selbst, nur eben von meiner Stelle und von dieser Seite gesehen und gemäß der Sinneskonstitution der Fremdwahrnehmung **körperlicher Leib einer prinzipiell für mich nicht originaliter zugänglichen Seele, beide in der Einheit einer psychophysischen Realität.** (DM, S.127) (強調筆者)

「われ思うゆえにわれあり」が「われ思うゆえ汝あり」を定立するためには、「汝思うゆえにわれあり」が「汝思うゆえに汝あり」を定立させることが可能でなければならないし、またその逆でもなければならない。しかし、この難問は「汝」ではなく、まさに「われ」によってこそ阻まれる。

さて、冒頭でも述べたように、近年、心身医学の各分野において、これまでのいわゆる「心身論」の本質的な哲学的主要テーマに深くかかわる議論が展開され始めている。わが国では、1996年に「心療内科」の標榜が公的に認知され、「精神科」との心身問題に関する分業体制が導入されたことに引き続き、脳科学の急速な発展により新たな局面が開かれようとしている。「神経」や「精神」を冠した新分野が次々と登場している。「神経学」は「神経解剖学」、「神経生理学」、「神経化学」、「神経生物学」などへ、より専門分化が進み、「精神神経薬理学」、「精神神経免疫学」、そして生体情報や環境因子を扱う「生物情報論」なども地歩を固めつつある。これらの分野のなかには名称的には旧来のものもあるが、研究内容は大きく変質してきた。そして、いずれの分野においても見逃せない一つの傾向が顕著になってきている。すなわち、人間の「心」と「体」の相関についてのそのような諸分野からの発言である。これまで、精神医学を除けば身体生物学的医学領域や基礎科学領域が人間の心身問題についての哲学的議論ないし形而上学的議論に参画することは極めて稀であったと理解している。ところが、分子生物学者が「心」の発生について発言したり、また「精神」の思想的所産(宗教など)を科学的議論の主題にしたり、欧米ではさらになんと神経生理学者が「神経哲学」領域を医学生に講じるようになった。これらの動きは、21世紀に入り、心身医学、ないし精神医学の内部にほとんど限られていたこれまでの心身論的テーマが、広く他の医学研究領域にも拡大し、正面から取り組む必要性が徐々に理解されてきた証拠ではなからうか。というのも、「心の疾患」の在・不在から一体いかにして「人格」を演繹しえようか。逆なのである。

さて、心身医学分野の有する基礎的な特異性概念から生まれた理論構築のうち、最も早い時期に導入されたものに、F.アレクサンダーによる「身体的障害における情動性要因の特異性」を説明する図式(PM, p.52)がある。ここには、いわゆる植物機能の神経症的障害、すなわち交感神経と副交感神経系活動という枠組みでの器官選択を説明しうる特異的な要因の解明に向けた治療の枠組みが示されている。この時期(1920~1940)には、もちろん当時の研究段階では神経系や循環器系、さらに以後ますます発展した免疫系や内分泌系の視点からの説明は大まかであって、後に大きく修正されたものも多々あるが、身体の変様、情動状態と二種類の植物反応との科学的な関連づけの意味は、単なる直感からではなく、より生理学的に、化学的に、また精神分析学的に根拠づけられた明証性を獲得するための努力、つまり心身医学を装った通俗的、医学的知識の固定観念から少しでも解放されるきつ

けを見出そうとしていた意欲のなかに存する。たとえば、「血圧上昇や心機能亢進は、怒りや恐怖の構成要素である」(アレクサンダー)といわれる。しかし、これは確かにいまだ一つの命題である。なぜならば、身体現象は明瞭であっても、何をもって「怒り」と言い、何をもって「恐怖」というのかですでにここではすでに心理学的に前提され、それらが直接身体症状と関連づけられているからである。しかし、これらの情動的表出形態、心身医学的反応 (psychosomatic responses) に関して、これまでその相関物たる生理学的過程の解明が心理学的なそれを根拠づけてきた。例えば、「急性情動による身体反応が多くの場合一過性であり、したがって情動が何らかの理由で消失すれば対応する生理学的な過程、動悸、血圧上昇なども同じく消失し、身体がもともとの平行へ戻る事実」は、漠然とホメオスタシスの論理に帰せられてきた。それで終わりというのではなく、上記の「心理学的前提」が生理学的次元と別次元にあるのではなく、一つの身体反応過程の二つの側面であり、互いに他を前提にすべきなのである、というのがアレクサンダーの基本的スタンスであった。恐怖や怒りだけでなく、強い望郷の念や、救いや愛情を得たいという願望、欲求などの「主観的」情動反応は、その生成過程や消失過程についていうと、神経生理学的客観性が直接的には到達できない次元にある。彼は心身医学的アプローチというのは両方法が不即不離の関係にあって始めて実現すると述べている。彼は、互いに自律した異なった言語が一つの心因を説明するというこの理想を、後に見るブンゲの立場を先取るように次のように表現する。

「心身医学的」という用語は多くの批判にさらされた。その主な理由は、この用語が精神と身体の二元論を示唆するように聞こえるためであった。この二元論こそまさに、心身医学的視点が避けようとしているものなのである。そして、精神現象をある生理学的 (脳) 過程の主観的側面であると考えれば、この二元論は消失する。(PM, p.33)

アレクサンダーの楽観論に比較すれば、ブンゲのほうは、「精神的状態は神経的状态(あるいは、そのような状態の特性)ではあるが、しかしすべての神経的状态が精神的「相関状態」をもつわけでない」と慎重ではある。(MBP, p.105)

さて、身体反応と情動反応の真の「刺激」は何か、と問われれば、フッサールならそれは何らかの内部知覚か外部知覚によって捉えられた身体的志向の対象、ノエマであるとししか答えないであろう。決して、特定の生理的実体や心理学的実体に還元しはしないであろう。怒りや恐怖は単なる心理学的情動反応ではなく、表出的神経感応である、とアレクサンダーは神経生理学的な、慎重な言い回しを選んでいく。しかし、「感応」とは神秘的な何かであろうか、という疑問がまた生まれる。さらにもっと根本的な疑問がある。それはそもそも「情動とは何か」ということである。「情動」について述べることで、その哲学思想的系譜たどることが本論の目的であるとするならば、そうした精神物理的な、心身医学的観点をまずは離れて当該テーマの源流を探る試みに向かわねばならない。ただ、アレクサンダーが心身医学の草分けとして当時この分野の使命をどのようなものとして捉えていたかは知っておく必要がある。

そして、再びデカルトとスピノザに登場してもらわねばならない。というのも、かれらはそれぞれ『情念論』と『エチカ』において、〈l'âme〉、〈affectus〉の概念を心身論的キータームにしたからである。スピノザにとって、精神とは身体の観念ないし認識である(第二部定理 19)。彼の考え方によれば、身体が減じるなら、「身体の観念」、すなわち精神も存在しえない。実体は神=自然しか存在しないのだから、〈mens〉「精神」とは非物質化された実体=神の属性であり、さらに観念は物質=身体と堅固に合一した、神を起成因とする思惟=精神の様態である。スピノザの「観念」はデカルトの「靈魂/精神 (l'ame)」に対応する。彼がこれを物質化、実体化したうえで身体から分離しようとしたのに対

して（なぜなら、身体化されぬままの靈魂／精神をそれから分離するというのは不合理であるから）、スピノザは身体の觀念を神の属性たる思惟＝精神としてとらえ、身体を身体の觀念と等値し（「眞の觀念はその対象（觀念されたもの）と一致せねばならぬ」〈Idea vera debet cum suo ideato convenire.〉）（第一部公理6）、『エチカ』定理7にあるとおり、「觀念の秩序および連結は物の秩序および連結と同一である」〈Ordo, & connexio idearum idem est, ac ordo, & connexio rerum〉）と述べるに至る。

以上のような見解の相違は、われわれをどこに導いてゆくのであろうか。デカルトについて言うと、彼は、たしかに『哲学原理』の定理7において、「思惟するものが思惟しているそのときに存在しないことは不合理である」と述べ、「われ思惟するゆえにわれあり」（ego cogito, ergo sum）というこの認識は「正しく」哲学するための出発点であるとした。そして定理8において、「心と物体、すなわち思惟するものと物的なものとの区別が認識される」ことの根拠として、「延長・形・場所的運動その他、物体に帰せられるはずのこの種のものは、われわれの本性には属しないで、ただ思惟だけが属することが、はっきりわかるのであって、しがって思惟はいかなる物的なものにも先んじて、かつ確実に認識される」と述べる。これらの発言に直結する思想はこの著作においてだけでなく、『方法序説』、『省察』、『情念論』、また『精神指導の規則』、そしてまたエリザベトとの往復『書簡集』のなかにも頻繁に確認されることから、人口に膾炙した彼独自の哲学的原理と理解されて久しい。一般に、「われ思うゆえにわれあり」を知らぬものはいない。ただ、他方この原理が近代ヨーロッパ、とりわけ19世紀以後の様々な思想的潮流（物理学主義、心理学主義、生物学主義等）の渦中で浮沈を繰り返し、要するに自然科学の存在基盤そのものであるかのように変質し、さらにそれぞれの分野において強化され受け継がれて、今われわれの脳裏に定着しているのだという事実から眼を逸らしてはならない。高弟レギウスがデカルトの思想を還元主義的・唯物論的一元論として展開しようとしたことによって別離への弾みがついたことを思い起こせば、彼が精神の磐を死守しつつも、精神の身体との堅く密なる結合から生ずる心情の動き、すなわち感情や感覚を捨棄したのではなかった。

しかし、かのレギウスの踏み出した方向は、17世紀、18世紀のヨーロッパを支配した自然科学思想の有力な礎（いしずえ）の一つとなっていったことは周知の通りである。一般にわれわれは次のことを無意識のうちに受け入れている。すなわち、いわゆる「心身論」とは、「精神と身体の合一や分離」をめぐる心理物理的な枠を踏み越えて、さらに単に人間学的とはもはやいえない形而上学的実体と本質に関する底知れぬ哲学的議論へとわれわれを導く近づき難い領域である、と。また、古くて新しいと言われるこの問題領域は長い間、われわれにとって通常あまりにも自明に見える生命の基盤の場合によっては根底から覆しうる、いわば思考＝生存のパラダイムの転換をすら促しうる、単なる実存的範疇を超えて諸個人が普遍的な生命価値の問題にかかわることを不可避なものとする契機を内に秘めており、ある意味で「意識と存在」をめぐる危機（Krisis）に際して時代ごとに再浮上してくるテーマでもある、ということも。したがって、それはいつも賢明な人士にとっては、もし可能であれば避けて通るのが最善な領域でもあったといわざるをえない。なぜならば、心と身体と精神（Seele, Leib, Geist、すなわち「心身論的三位一体」と皮肉をこめて言われようが）、さらには靈魂とは何か、またそれらの関係はどのようなものであるか、という疑問は、おそらく人間が自己の統合された有機体としての存在様態を意識し始めた遠い過去においてすでに発せられていたはずだからである。しかし、そこまで遡るわけにはいかない。ただ、われわれがひとつの典型として、古代の唯物論・原子論的世界観に対するプラトンの心理物理的二元論からの批判や、アリストテレスの封蠟と押型の比喩にあるような用心深い心理物理的一元論の形態を比較すれば、何ゆえにヒポクラテスやガレノスの唯物論的支柱がその後の諸宗教や觀念論哲学によって育まれるどころか、しばしばそれらと衝突し、いわば「公

認」されぬまま近代の入り口まで問題を先送りしてきたのかについて推測できるであろう。そして、ついにデカルトが立ちふさがったのだ。

われわれは、しかし一体、一元論の支持者なのか、それとも二元論者なのか、あるいはどちらになればよいのか。立ち止まって少々考えてみても無駄ではあるまい。例えば、「意識の本質は非物質的な魂のようなものである」という説、すなわち唯心論的心身二元論にはなかなか根強いものがある」、と嘆く哲学的神経生理学者の考える心身相関とは、心・身一元論に立脚しており、また「意識の本質を物質的なものに還元できる」という説、すなわち唯物論的心身一元論にはなかなか根強いものがある」と嘆く観念論の哲学者の考える心身相関とは心・身一元論に立脚しているのである。前者は「身」に向けての一元論であり、後者は「心」に向けての一元論である。両方向とも心は物質的なものか否か、身体は心的なものか否かの問題が未解決であるゆえに困難な事態に陥る。他方、二元論の場合、心身はたして相互作用しているのか否か、「身」は「心」に随伴しているのか否か、平行・同時生起的なものなのか否か、の問題が重なる。これはもう收拾できないアポリアと言えそうな事態である。しかし、さらに「心・脳・身体」問題が加わる。すなわち、心＝脳なのか、心は脳に局在するのか、脳はそもそも身体の一部なのか、それとも心の一部なのかというように錯綜してくるのである。問題の要点は、こうである。すなわち、現代の科学によって、特に脳科学によって脳と心が結びつけられたとしても、それで従来の心身二元論的分離が消滅したわけではなく、実は分離点が移動したにすぎないのではないか、という問題が浮上してくるのである。一方で心と脳の合体が、他方に有機体全体から脳を差し引いた狭義の身体があるという具合に。そして、そのために心と身体の全体的な関係が以前よりむしろ見えにくくなってしまっているのではないか。ブンゲは「精神と脳は同一でない、肺と呼吸の同一性が存在しないと同様に」(MBP, p.109)と慎重だが。このような素朴な諸々の疑問をより整理して、二元論を擁護する立場とそれらに反論する立場、すなわち何らかの意味で一元論を支持する立場とを明確にしようとするならば、かつてブンゲが唱え、現代の脳研究にも影響を与えている「創発主義の精神神経的一元論」の正体を瞥見しておくのがよいであろう。彼が使う「創発(emergence)」という概念は、すでに示唆したように、いわゆる「還元主義的唯物論」そのものから導き出されたものではない。それは、「新しい性質、または質的に新しい特性を有する事物が出現することを意味するが、特にあるシステムの創発的性質とは、そのシステム全体によって所有されているが、しかしその成分のいずれも欠けている性質のこと」(MBP, p.313)を指示している。この概念は、哲学的には要するに、人間が自己自身の存在を対象化(客観化)して意識し、同時にその意識を主体性として意識する(主観化)能力を有することを指すが、ブンゲにおけるように、それがシステム論的に解釈されたとき、そこに浮き出してくるオートポイエティックな相即性の特質は、例えばメルロ・ポンティが「ゲシュタルト」概念を「形成」(Gestaltung)の次元で捉えていたことと類似している。その神経生物学的バージョンと言ってもよからう。しかし、そのことにここでは立ち入らずに、以下にブンゲのテーゼを紹介する。

- ① すべての精神的状態、事象、過程は、高等脊椎動物の脳内の状態、事象、過程である。これはブンゲの「精神神経的」一元論の基本テーゼである。
- ② これらの状態、事象、過程は脳内の細胞的構成要素の状態、事象、過程に対して創発的である。「創発的」特質は、精神的実在が有機体的ないし生物学的と同時に、集団的、つまり相互に連結された諸細胞の全集合体を含むことから生まれる。脳はその構成要素たる諸細胞には欠けているような創発的諸性質——知覚し、感じ、想起し、想像し、意思し、考えることができるというような能力——を賦与されたシステムとなっているのである。

③ いわゆる精神物理的（つまり心身相関的）関係は、脳のさまざまな異なった諸下位システム間の、あるいはそれらのどれかと当の有機体の他の構成要素との間の相互作用である。（MBP, p.28-29）  
 プングはここであらゆる唯心論的二元論と観念論の一元論（いずれもが、いわゆるメンタリズムとして括られる）を心身問題の解法リストから除外する。またさらに、一元論のなかでも物理主義的、行動主義的唯物論をもそれらの神経生理学的基礎を有しない範疇について除外することを宣言する。彼は、すなわち還元主義的唯物論が脳（＝精神）の質的多様性を平準化すること、つまり存在論的還元陥ることに對しても、またそれが心理学を物理学の一分野へと変形するような認識論的還元を傾向として有することにも異を唱える。そして、精神的なものの特異性や生物システムの創発的諸性質の説明はこの方法論からは生まれないとするのである。

筆者は、プングがすでに 1980 年に世に問うた、神経生理学と心身関係論との統合についての解釈と、これに基づけられた新たな方向性の模索の重要性（フッサールは「危険」〈Krise〉ではなく、「危機」〈Krisis〉と呼んだ）が今一度強調されなければならない時期に来たと考える。それはデカルトの提出した諸々のテーゼに関してのみではなく、背後には明らかにスピノザの秘匿された精神物理的の一元論（プングは「中性的一元論」とか「二重側面説」と呼んでいる）があり、これが現代的な衣装と確信をまとうて理論構築へ向けての試みがなされるということである。例えば、スピノザは「幾何学的精神」と婉曲に言い、プングは「ニューラル・システム」と単刀直入に言う。前者は常に「神」と言い、決して「脳」とは言わない、いや、言ったとしても「脳髄」の意味であり、そこにあの「観念」は住まない、と明言している。「観念」は単なる表象ないし表象群ではないのである）。後者は直截に、「肉体化されていない魂、霊、あるいは精神という観念は、無知の避難所である」と主張する。ブルーストなら「観念は苦悩の代用薬である」と言うところなのだが、苦悩が観念に変化する時の治癒のことを彼は言っているのである。プングの意味で、スピノザはすでに精神を「身体の観念」と言っている。同一見解である。デカルトが精神物理的相互作用説にかろうじて踏みとどまりつつ、他方、身体と精神をそれぞれ実体化したことは、結局「精神（心）の座」を松果腺なる一器官に指定することに繋がった。仮定的局在論ではあったが。他方、スピノザの「神」はいわゆる物理的延長ではなく、「汎神」の観念なのであるが（「汎」は延長の概念であろう、と言う反論に対してのスピノザの見解は、『エチカ』ならびに『短論文』のなかにある<sup>5)</sup>）、これ自体ではなく、彼の「観念の秩序および連結は物の秩序および連結と同一である」（Ordo, & connexio idearum idem est, ac ordo, & connexio rerum）という彼のあの認識を、プングの「ニューラル・システム」についての基本認識とを比較してみると、そこには驚くべき同質性が見え隠れしてくるのである。たとえば、『エチカ』第二部の定理 19、定理 20、そして定理 21 には次のような言説がある。

「人間精神は身体が受ける刺激〔変様〕の観念によってのみ人間身体自身を認識し、またその存在することを知る。」

Lehrsatz 19. Der menschliche Geist erkennt den menschlichen Körper selbst und weiß um dessen Existenz lediglich durch **Ideen der Affektionen**, von denen der Körper affiziert wird. (強調筆者)

「人間精神についても神のなかに観念あるいは認識がある。そしてこの観念あるいは認識は、人間身体の観念あるいは認識と同様の仕方では神の中なかに生じ、他同様の仕方では神に帰せられる。」

Lehrsatz 20. Von dem menschlichen Geist gibt es ebenfalls in Gott eine Idee oder Erkenntnis, die in Gott auf dieselbe Weise folgt und auf Gott auf dieselbe Weise bezogen ist wie die

## Idee oder Erkenntnis des menschlichen Körpers. (強調筆者)

「精神のこの観念は、精神自身が身体と合一していると同様の仕方  
で精神と合一している。」

Lehrsatz 21. Diese Idee des Geistes ist mit dem Geist auf dieselbe Weise vereinigt, wie der Geist mit dem Körper vereinigt ist. (強調筆者)

スピノザの「神」は超越的、かつ形而上学的、支配的「神」ではないことは『短論文』において言明されている。それは人間精神に内在する、しかし「隠れた神」ではなく、露わな「神」、自然としての「人格神」に近い。ブンゲの「魂・霊・精神」の観念の否定はこれの対極にあるかに見える。しかし、本当にそうであろうか。デカルトは思惟の様態の一つである「情念」を「精神」から引き離し、分離することによって、「思惟するゆえに存在するわれ」の、「精神」の明証性を確実なものにしようとする。「情念」が選ばれたのは、それが「身体」と密接堅固に連結していると彼が考えたからであり、「情念」の言語があたかも身体と精神=靈魂 (animus と anima は l'âme のなかで統合されている) との混成体であるかのような外観を呈するからである。それに対して、スピノザにとっては「身体の変状」である「感情」は「精神」から完全には分離できない。なぜならば、「精神」は「身体」の観念に基づけられているがゆえに、「感情」を分離すれば「精神」そのものが「身体」と合一している根拠を失うからである。このように、デカルトは身体的事象から精神的事象を分離し、前者の中に後者から純粋に分離した神経的事象を組み込もうとした。それに対して、スピノザは精神的事象を神経的事象の様態として捉え、これを身体的事象に組み込むが、その際同一のものが延長の属性のもとで考えられれば身体的事象として現れ、思惟の属性のもとで考えられれば精神的事象として現れるような神の実在性を前提とする。これが「二重側面」と形容される理由になる。デカルトも神を唱えるが、それは避けがたく実体概念となる。スピノザの神の実在性の概念からは、人間精神と人間身体とが合一された、いわば遍在的な「知的生命体」の像が浮かび上がる。神経生物学がまだ誕生していない時代において、スピノザのこうした方法論は何を意味したのか？

ブンゲは、二元論者の説く「精神的-身体的相互作用」について、これがもし「可塑的 (非拘束的) ニューラル・システムと、拘束されたニューラル・システムか、または CNS の一部でない身体的システムとの間の相互作用」を意味する限りは語りうるテーマであるとした。なぜならば、「精神」と「身体」は同じ事象レベルで論じられるものではなく、それらの相互作用を云々することの不合理は、形態と物体、運動と物体、システムと構成、行動と動物、性質と事物などの例を見ても明らかであるからである。ただし、彼は精神的事象は神経的事象に還元されうるし、それは CNS の統合作用に基づいて同一身体内のどの下位システム内の他の事象にも影響を与え、またそうした事象を引き起こしうると思う。単なる還元論者でないことの証である。したがって、そこから「精神的事象は同一身体内の非精神的事象を引き起こすことができる。そしてその逆も成り立つ」という発現も理解されうるものとなろう。そして、二元論が互いに素な状態空間、実体化した「精神」と「身体」を前提にして、ついには松果腺や連絡脳という第三の状態空間を持ち出さねばならなくなったのは、真の意味で身体的事象と精神的事象の間の法則的關係を説明しきれなかったからである、というデカルトに向けたと思われる批判も、それ自体を目的としたものでないと言う限定がつくのである。デカルトは『哲学原理』において、実体としての「精神」と「物体」、より正確には「物体的実体」と「被造思惟実体」、いずれも存在するためにはただ神の協力だけを要するような実体であるが、それら実体の本性および本質を構成し、他のすべての属性はこれに帰着せしめられる主たる属性を両方に割り当てた。それが、延長せる事物であり、思惟する精神である。ブンゲが、心理物理的二元論を避けて、精神的事象を神

経生理学的事象に還元するとき、後者は当然、物体的実体の属性と捉えられるわけである。表象すること、感覚すること、想像すること、意思すること、さらに情念をもつこと、これらすべての思惟の様態が神経生理学的事象に組み込まれるとなると、デカルトの精神中枢の仮説は即座に崩壊する。

ニューラル・システムが時の経過とともに、より多くの精神的な事象をカバーするために自己増殖的に専ら空間性を高めるだけではなく、第二、第三のニューラル・システムの発生を加速させ、かつ、それらとの連携をますます密にするためには、他方において身体がその動因となり、これ自体も発達し続けるなかで、既存のニューラル・システムが明確な理由をもって更新され、かつ適切に拡大されてゆくことが必要である。そのように理解された脳 (Gehirn) と意識 (Bewußtsein) の相関については、スピノザが「精神」と「身体の観念」とを同一視したのと同様に (この「観念」は繰り返して言うが、生理学的、かつ精神物理的本質を有していることを想起すべきなのだが) プングも「意識」そのものの実体性を当然否定しつつ、存在するのは「脳」の「意識状態」ないし「異なった意識レベルの脳の状態」のみであるとする。そして、「意識的および非意識的状态や事象だけが存在するのであって、それが具象的事物の変化である限りにおいてのみ因果的効力をもつことができるのである。それというのも、因果的關係とは具象的事物における事象に対してのみ定義されうるからである」と言い切っている。スピノザの透徹した「身体」と「心」への眼差し、それをゲーテも認知していた。「いっさいを調和させるスピノザの平静」〈die alles ausgleichende Ruhe Spinozas〉(DW, Bd.X, S.35) が生んだ比類なき『エチカ』の価値は、かつてゲーテをして彼の徹底的な崇拜者としたことはよく知られている。特に、その「倫理的問題にはふさわしくないとされる規則にのっとった取り扱い方」〈jene geregelte Behandlungsart, die man sittlichen Gegenständen nicht angemessen finden wollte〉(DW, Bd.X, S.35)、すなわち幾何学的秩序によって論証された『エチカ』が、若き彼を精神と心情との間の桎梏から救ったのだった。『色彩論』によって、ニュートンの光学の原理に対峙したゲーテも、スピノザに対してはこうべを垂れたわけである。意図したのか否か定かではない。しかし、プングも定義・公準・規則・所見のもとに自らの見解を披瀝している。例えば、一般にマッピングといわれる (実に曖昧な用語だが、昨今自明のごとく多用されている)、写像に類似した脳機能について、つまり (事象の) ある集合の (事象の) 別の集合による表現による身体図式 (体性感覚的かつ運動的写像) と、外的世界の写像という2つの知覚的写像についてその数学的一般形式を掲げ、さらに身体的事象の皮質内への表現或いは投射に関するこうした仮定に基き、幻影肢現象の説明にまで及ぶ。しかし、これらの提案された定式は当然緩やかなもので、プングの唱えるニューラル・システムの有する創発性の働きに十分な活動の余地を与えるものとなっている。試みとしては興味深いのだが、この客観主義がそのままスピノザの「観念」の神経生理学版にはなることはあるまい。ただし、冒頭から指摘してきたように、このヤヌスの頭部を持つ哲学者の本質に横たわる有機的なものと無機的なものとの、意識的なものと無意識的なものとの「身体」における融合の様式が、デカルトの二元論には決定的に欠如している何らかの直感的本質知に由来していると感じられるということだけは繰り返す必要があると思われる。

ここで寄り道をして、かつて神経生理学や脳科学研究の未だ進展していない状況下でメルロ・ポンティが述べたこと、すなわち彼が『行動の構造』において展開した心身相関の問題 (le problème des rapports de l'ame et du corps)、とりわけ意識の構造的な概念について述べたことをここで若干取り上げるのは、彼の思想がスピノザの思想に劣らぬほどの、身体現象と意識現象との統合のための「形而上学」であるからなのだ。ただし、この形而上学はメルロ・ポンティにしばしば与えられる哲学的思潮としての実存主義や現象学そのものを超えている、という意味で使われる。彼が述べたこと、すな

わち心身の統一形式、その高次の秩序、知覚とゲシュタルトの原初的所与、それら端的には自己還帰的な意識作用の出現＝意識の対自化の問題と、いわゆる「新しい全体論」、心と身体の相互内在などの思想は、現代において徐々に忘れ去られようとしている。人間存在についてだけではなく、彼の思想自体の両義性とその受容を難しくしている。彼はそれを「低空飛行の」形而上学と考えていたが、しかし「両義性」とは人間存在そのものの本質把握であって、「心身相関」と同義である。この捉え難き実体の一端を覗くことができないものか。

例えば、「意識」と「身体」との相関する現象を、彼がどのように捉えていたか見ることにする。ごく簡潔に表現すると、意識現象は脳と身体との相互貫入、より広義には「環境と行為の弁証法」〈La conscience n'est rien d'autre que la dialectique du milieu et de l'action.〉(SC, p.183)の全体論のなかで捉えられるべきであり、低次の脳機能といわれる段階からより〈統合度の高い人間存在の有機的構造へとそれがいわば飛躍すること（つまり、創発）の、実存にとっての意味を見出す限りにおいて、心身問題の核心に迫ることができるというものである。そうした思想は、ゲシュタルト概念の定義などからも察知しうる。すなわち、それは「視覚的布置や聴覚的布置、さらにはそうした感官の区別にさえ先行する布置であり、そこでは各要素の感覚的値が全体の中でその機能によって決定され、それとともに変化する。〉

La forme est une configuration visuelle, sonore, ou même antérieure à la distinction des sens, où la valeur sensorielle de chaque élément est déterminée par sa fonction dans l'ensemble et varie avec elle. (SC, p.182)

また、次のような視点、つまり「意識とはときにはおのれ自身に明晰な、たがときには認識されるのではなく、かえって生きられるものであるような意味的志向の網である。」La conscience est plutôt un réseau d'intentions significatives, tantôt claires pour elles-mêmes, tantôt au contraire vécues plutôt que connues. (SC, p.187)

これらの発言のなかにすでに心身相関の根本問題が隠されている。しかし、心と身体の実体論的二元性を単なる機能的二元性として相対化することにも、まして一元論的還元主義にも距離をとるメルロ・ポンティは、完全に統合された、いわば完全に「健全な」人間においては、心身の区別を論ずることはできない、しかし、この統合化が挫折するときには心身の二元性がさまざまな水準で再現されるのだ、というように両論を止揚してしまう。つまり、心身の相互作用とは「弁証法の交替ないし置換」に他ならないとする。〈En somme l'action réciproque prétendue se ramène à une alternance ou à une substitution de dialectiques.〉(SC, p.218)

そして、当時の神経学や生理学の理論に抗して次のようにも述べる。

「生体や神経系とは、知覚の機会原因がそこで整備される 物理的世界の付属物 のようなものではなくて、〈諸現象〉の中から、意識によって認識されている現象だけを切り取ってきたもののことであるということ....。」

... que le corps vivant et le système nerveux, au lieu d'être comme des annexes du monde physique où se prépareraient les causes occasionnelles de la perception, sont des «phénomènes» découpés parmi ceux que la conscience connaît. (SC, p.221)

また、これに続けて、知覚的行動の「中枢領域」の局在化に向かいつつあった当時の傾向を批判する。「科学の研究対象となるような知覚的行動も、神経細胞やシナプスといった用語では定義されず、それは脳の〈なか〉にも身体の〈なか〉にさえも存在してはいないということである。」(傍点筆者)

Le comportement perceptif tel que la science l'étudie ne se définit pas en termes de cellules

nerveuses et de synapses, il n'est pas dans le cerveau, ou même dans le corps. (SC, p.221)

これらの厳しい見解から逆に現在の神経学や脳科学の使命が浮かび上がるのは皮肉なことである。もし、「物理的身体」(le corps physique)、「解剖学者の言う身体」(le corps anatomistes)、「生理学者の言う有機体」(l'organisme des physiologistes) というものは、「抽象的、つまり機能的身体を写したスナップ写真」〈des abstractions, des instantanés pris sur le corps fonctionnel〉(SC, p.221) である、という当時の彼の主張が現代のわれわれに対して何らかの意義を有するとすれば、それは「知覚されているものは大脳活動の結果ではなく、その〈意味〉である」という言葉と、またここでいう〈意味〉が「身体」と「心」を指示しつつ、「意味は見えないものであるが、しかし見えないものとは見えるものと矛盾するものではない。見えるものそれ自体が見えない骨組みをもっているものであり、見えることのないもの(l'in-visible)はみえるもののひそかな裏面なのであって、それは見えるもののうちでしか現れず、それは根源的に現前しないものであるが、そのようなものとして世界のうちで私に提示される。—われわれは、その見えないものを世界のうちに見ることはできないし、そこにそれを見ようとする努力はすべて、それを消失せしめてしまうのである。しかし、それは見えるものの虚焦点であり、それは見えるもののうちに(すかし模様で)描きこまれているのである」という洞察とが含むある種の秘奥的な世界である。原文を掲げる。

Le sens est *invisible*, mais l'invisible n'est pas le contradictoire du visible: le visible a lui-même une membrure d'invisible, et l'in-visible est la contrepartie secrète du visible, il ne paraît qu'en lui, il est le *Nichturpräsentierbar* qui m'est présenté comme tel dans le monde — on ne peut l'y voir et tout effort pour l'y voir, le fait disparaître, mais il est *dans la ligne* du visible, il en est le foyer virtuel, il s'inscrit en lui (en filigrane) — (VI, p.265)

この「秘奥性」の装いから何を導き出すに値するか、ということが問われる。ここでメルロ・ポンティの伝えたいことを探り当てられないか。われわれは「心身問題」、という一見通りのよい言葉多用するが、事の本質はそれほど容易な仕組みにはなっていない。その手がかりとなるのが、『知覚の現象学』のなかの次の言葉だ。「われわれが見ているものを正確に知るほど難しいことは無いのだから」〈Rien n'est plus difficile que de savoir au juste ce que nous voyons〉(PP, p.71) と述べた後で、シェラーの「自然的直感のなかには、われわれが現象的存在を手に入れるためには破碎しなければならないような、一種の〈秘匿機制〉が存在する」〈Il y a dans l'intuition naturelle une sorte de «crypto-mécanisme» que nous devons briser pour parvenir à l'être phénoménal.〉(PP, p.71) という、『自己認識の偶像』における発言を引用する。そして、これを自らの表現で、「換言すれば、知覚が自分自身に対して自分を包み隠すような一つの弁証法が存在するのである。けれども、たとえ意識の本質とは自分自身の現象を忘却し、そうすることによって〈もの〉の構成を可能にすることだとしても、この忘却は単なる不在ではなくて、意識がそう思えばいつでも現前させうような、ある〈もの〉の不在なのである。(…)意識が〈もの〉のために現象を無視してしまうのも、そもそも現象とは〈もの〉の発祥地であるからに他ならない」〈...ou encore une dialectique par laquelle la perception se dissimule à elle-même. Mais si l'essence de la conscience est d'oublier ses propres phénomènes et de rendre ainsi possible la constitution des «choses», cet oubli n'est pas une simple absence, c'est l'absence de quelque chose que la conscience pourrait se rendre présent, (...) elle ne les (phénomènes) néglige en faveur des choses que parce qu'ils sont le berceau des choses.〉(PP, p. 71) と述べる。

われわれはここで「意識」と「身体」との相関の本質が「秘匿機制」とか「忘却」、「弁証法」、そし

て何よりも「もの」という概念で捉えられていることを知る。「意識が〈もの〉のために現象を無視してしまうのも、そもそも現象とは〈もの〉の発祥地であるからに他ならない」の部分は、次のようにさらに言い換えられよう。「意識が観念のために身体現象を無視してしまうのも、そもそも身体現象とは観念の発祥地であるからに他ならない」。スピノザの思想はここに蘇ったのである。このことは、これまでの研究において指摘されてこなかったのだが。この17世紀の近代心身論の先駆者、「情動の免疫学者」の思想内容は新たな光のもとで再検討されねばならないであろうことはこれまでの議論の連関から仄見えてくるのではないか。そういえば、スピノザは次のようにも語っていた。

「人間精神は、自己の身体の変状の観念によってのみ外部の物体を現実存在するものとして知覚する」(『エチカ』第二部定理26)

Der menschliche Geist erfährt einen äußeren Körper als wirklich existierend nur durch die Ideen der Affektionen seines Körpers.

さらに、「人間身体それぞれの身体の変状の観念は、人間身体そのものの妥当なる認識を含んでいない」(同定理27)

Die Idee einer jeden Affektion des menschlichen Körpers schließt eine adäquate Erkenntnis des menschlichen Körpers selbst nicht ein.

これらの発言は、現代における「生体」や「意識」そして「心」の相関構造の解明のためにどのようなインパクトをもつのか。冒頭の「生命倫理学」についての言及にもあったように、従来よりもさらに大きな視野で人間存在の本質とは何かを問うていかなければならないことは確かだ。すなわち、こういうことである。思惟の属性としての「精神」が身体の変状あるいは様態(modus)の観念である限り、つまりメルロ・ポンティ流に、意識は「もの」(観念)の構成のためにはその身体性を忘却せざるをえないとする限り、スピノザの「精神と身体とは同一物であってそれがときには思惟の属性のもとで、ときには延長の属性のもとで考えられるまでなのだ」(『エチカ』第三部定理2)という心身合一の思想は、デカルトの心身分離の思想と同様に、この「合一」とか「分離」とかということの本質が何なのか、という疑問を完全には払拭してはくれない。われわれは、あるときは身体の側から意識を探索し、またあるときは意識の側から身体を計測しようとする。つまり、あるときは心理的なものを物理的・生理的なものに変換してそれに適用し、またあるときは物理的・生理的言語で心理的なものについて語り、それに適用する。かつて、メルロ・ポンティはこの錯綜した心身の相関を、「相互内属」、「交叉」、「交叉配列」、「絡み合い」、「跨ぎ越し」、「侵蝕」、「侵犯」、「重なり合い」といった述語群で表現しようと試みた。それらはすでにたどり着いていた一つの帰結、「両義性」(ambiguïté、すなわち反対極にある術語間の相互的な相対化、つまり身体でも心でもない……)の認識を超えようとする苦闘であった。それがどういうことかという、精神と身体物体との峻別にわれわれの通常使う概念群の枠(例えば、知覚するものと知覚されるもの、主体と客体、経験のなかの心理的なもの、つまり意識的——主体的契機は内在化され、物理的・生理的なもの、つまり対象的——客体的契機は外在化される)とにおさまらないある新たな次元の存在が必然性を帯びたということである。しかし、人間の「身体性」(corporéité)そのものから「心」を導き出すメルロ・ポンティが、人間精神のいわば中枢に根を張る情動や感情、さらに人格についてはほとんど語らないことの裏面として、逆にそれらのわれわれにとっての価値が浮かび上がってくるというのは皮肉なことでもある。彼の論拠はこうであった。「この二元性は実体の二元性ではない。言い換えれば、心と身体概念は相対化されなくてはならない。つまり、交互に作用しあう化学的構成要素の塊としての身体があり、生物と生物学的環境との弁証法としての身体があり、社会的主体と集団との弁証法としての身体がある」のであって、「そ

の一つ一つが前段階のものに対しては「心」であり、次の段階のものに対しては身体なのである。」

Ce n'est pas une dualité de substances, ou en d'autres termes les notions d'âme et de corps doivent être relativisées: il y a le corps comme masse de composés chimiques en interaction, le corps comme dialectique du vivant et de son milieu biologique, le corps comme dialectique du sujet social et de son groupe, (...) Chacun de ces degrés est âme à l'égard du précédent, corps à l'égard du suivant. (SC, p.227)

このように、間主観性を間身体性に置き換え、いわゆる心身の現象とその論理的な純粋な意味とを区別し、心身の連関を射映による認識という個性性原理に還元し、もはや「生きられるものと認識されるものとの区別」(la distinction du vécu et du connu) だけが問題となると述べていたメルロ・ポンティが、あの両義性に、そしてついには可逆性(reversibilité)にまで至る経緯を今の時点で辿る余裕はない。いずれにしても、人間を人間であらしめているものは何か、とわれわれは問い続けなければならない。

この問いは、これまでしばしば名を掲げたシェーラーにとってのまさに究極の問いであった。スピノザが変様(情動)を説きつつ神(いわば根源的精神性と生命衝動を併せもつ、唯一の実体としての遍在者)を立てたのに対して、シェーラーは神の根源的精神性を生命衝動に対して価値先取し(しかし、もちろん後者を否定するのではない)、「精神と人格」を立てる。スピノザが存在論的価値必然性(例えば、「能産的自然の概念」から導かれるような、ということはつまり価値の必然性が存在の必然性から導かれるような)に依拠していることに対して、シェーラーはいわゆる「生命価値」その他の「価値種」ないし「価値様態」を可能にする、より力動的な原理を求める。彼にとって、「生命価値」はただ人間存在のみに本質的であるのではないことは自明であるにもかかわらず、生命主義が価値と価値存在一般を支配する状況をシェーラーは批判する。つまり、デカルト主義哲学も一役買って、力学の根本概念と原理が生命の把握に転用され、「生存の、あるいは自己保存の原理」(これをスピノザは<conatus>「自存力」と呼んだが)、「恒常性」の機能などが生命活動そのものの合目的指標となったことである。他に還元不可能な「生命価値」そのものの「価値」自体との本質連関が否定されるのではない。しかし、シェーラーはそれがいわゆる道徳的価値によって根拠づけられて、ついには価値倫理的なものを不要にすることに対して警鐘を鳴らすのである。そのような思想のもとにある人々は、この「生命」の次元において自足する。アイロニーをこめて彼は言う。「彼らは正しく知覚したのである。生命自身の自然と本性からすでに帰結し出現する価値の全体系と、それに対応する道徳的規範が存在すること、そしてこの規範にとっては、生命価値よりも高い価値への、精神的価値やそれに属する作用への——あるいは神性へさえの——顧慮は必要としないということを」

Sie haben auch völlig richtig gesehen, daß es ein ganzes System von Werten und ihnen entsprechenden Moralnormen gibt, die schon aus der Natur und dem Wesen des Lebens selbst folgen und hervorgehen, und für die es eines Hinblickes auf höhere als vitale Werte, eines solchen auf geistige Werte und die ihnen zugehörigen Akte — oder gar auf die Gottheit —, nicht bedarf. (FEW, S. 282)

この次元の存在が、しかし逆説的だが、より高次の次元の存在を確信させるのである、とシェーラーは主張するのである。彼が「精神的価値やそれに属する作用」と呼ぶ「人格性」(Persönlichkeit)——いわゆる「個性」ではない——を核とする高次の諸価値へと一気にたどり着かずとも、人間のそこへ向けての努力の途上においてさえ、上記の次元に強固な基礎を有する思想は、確かに人間に対して、何よりもまず経るべき、それ自身の有する情緒的諸感情の、また生物学的そして同時に倫理的本質の

検討さへさせぬまま、無思慮に道徳的価値基準の「生命価値」自体への適用の遂行へと方向づけるのかもしれない。本論の冒頭近くで取り上げられた「生命倫理」という言葉の内包する問題点が浮かび上がってくるであろう。

さて、シェラー（まずは医学生としてのスタートであった）が、生物学や解剖学、また病理学領域について、当時の最高水準の学識をもってこのような問題に取り組んだことは一般にはほとんど知られていない。彼はこれらの知見に基いて発言しているのである。今、「情緒的諸感情」に触れたが、ここで彼の分析の一端を掲げ、いわゆる「生命価値」が、彼において他の諸価値（生物学的そして同時に倫理的根拠をもった）のなかで位置づけられているかを概要で紹介しよう。（FEW, S.335-S.345）

「価値」を感得する自我の有する感情は四分類される。すなわち、A) 感性的感情あるいは感覚感情 B) 身体感情（状態としての）と生命感情（機能としての） C) 純粹に心的な感情（純粹な自我感情） D) 精神的感情（人格感情）である。

A) 感性的感情あるいは感覚感情

- ① あらゆる他の感情とは違って、身体の特定の場所に延長し、局所化されたもの。
- ② 本質必然的に状態として与えられ、決して機能或いは作用としては与えられない。  
感覚内容に依存していつもすでに新しい質を表現する。
- ③ すべての人格関係 (Personbeziehung) を欠く。直接自我に付着していず、すでに何らかの仕方限定された身体の部分の所与性に基けられて、この部分の状態として与えられる。したがって、身体自我に結びついていない。
- ④ 本性上、専ら現実的実態 (aktueller Tatbestand) である。その排他的存在形式は、
- ⑤ 身体のもとにその時間と場所をもつ。共同感得の基礎では決してありえない。「再感得」、「後感得」、「前感得」は存在しない。
- ⑥ 点的、非持続的、かつ意味の連続性がない。有機体の刺激の結果を示す。
- ⑦ すべての感情のうちで、注意を向けることによって損なわれることが最も少ない。
- ⑧ 実践的・任意的に変化させられる。意思的制御に服従させられやすい。

B) 生命感情

- ① 身体的全延長性格 (Gesamtausdehnungscharakter) になおも参画しているが、しかし、その「うち」に特殊な延長と場所をもたない。
- ② 身体自我（統一的意識）の明白な身体感情であり、この場合、「私は悲しんでいる」のではなく、「私は悲しく感じている」のである。
- ③ A) に特有の外的相互性 (Außereinander) という多様性を欠いた単一的実態である。
- ④ 疲れきり惨めでも、また苦痛のなかでも、横溢する生命感情の存在がありうる。
- ⑤ 機能的で志向的な性格をもつ。この感情において、われわれはわれわれの生命を感得する。生命の上昇意識、下降意識、生命の病氣と健康、生命の危険と未来が与えられる。精神的感情を待たず、後感得（自己の過去の生命感情も含めて）、共同感得、生命的同情によって他の生命感情の内実が与えられる。環境世界の価値内実も与えられる。
- ⑥ 志向的価値（可能的刺激の価値）をこの刺激自身とその開始に対して予感する。不安、恐怖、羞恥、嫌悪感、動物や人間への生命的 (vital) 同情と生命的 (vital) 反発などの感情の意味と意義は、それらが現存するものの価値 (der Wert von Vorhandenem) をではなく、来るものの価値 (der Wert von Kommendem) を指示し、そしてそれらが、感性的感情が空間的・時間的接触感情 (Kontaktgefühle) であるのとは対照的に、ある意味で時間・空間的遠隔感情 (Ferngefühle)

である。

### C) 純粹な心的感情

- ① C) からは鋭く区別される。現象的に身体の所与性を通り抜けて与えられる自我状態ないし機能ではなく、それは素性的に自我質 (Ichqualität) である。
- ② 悲しみの深い感情は健康 (Wohlbefinden) と不健康 (Übelbefinden) には常にぼんやりと存在する延長 (Ausdehnung) には参与しない。
- ③ この感情の内部において自我の近さ (Ichnähe) と自我の遠さ (Ichferne) の様々な変異がある。「私は悲しい」の各表現 <Ich fühle mich traurig>、<Ich fühle Trauer>、<Ich bin traurig> がそれを示している。ただし、最初の例は言語的可能性の限界にある。「悲しみ」を「質」においてよりは「延長的に」捉えているからである。
- ④ 同じ質と深層の感情が出会う感情体験の種類が異なることは、特定の質の領域が結ばれている層の差異とはかかわりがない。
- ⑤ この感情も層的に異なった感情種一般 (Gefühlsarten überhaupt) と同様に、様々な身体感情や生命感情の色彩の交替が経験されたとしても、その固有の交替の法則に従う。

### D) 精神的感情

- ① この感情は状態的なものではなく、精神的作用の源泉から (aus dem Quellpunkt der geistigen Akte) 湧出し、特殊な体験内容を貫く。またそれは、絶対的感情であって、人格外の価値態やその動機づける力に相対的ではない感情 (absolute, nicht auf außerpersonale Wertverhalte und auf deren motivierende Kraft relative Gefühle) である。
- ② われわれは、一般に何かについて喜びを感じたり不幸を感じたりするのと同様には、「何かについて」至福であったり、絶望したりはできない。われわれはこれらの感情のもとで至福であるか或いは絶望して「在り」うるのみであり、その本質は優れて宗教的な自己感情 (die metaphysischen und religiösen Selbstgefühle katexochen) である。なぜならば、至福と絶望の「土台」をなしているのは、まさに人格自身の存在と自己価値 (Sein und Selbstwert der Person selbst) だからである。

そして、シェーラーは精神的感情としての「人格」の定義を、いや「理念」を最も凝縮した比類なき言葉で語る。

「人格とその可能的作用以外の価値態によってこのように制約されていないことのうちに、これらの感情が人格自身の価値本質と人格のすべての作用を凌駕する人格の存在と価値存在とのうちのみ根ざすということが際立ってくる。それゆえこれらの感情は、われわれの態度によってのみ生み出されたものでも、獲得されたものですらないと想像されうる唯一の感情である」。

In dieser Nichtbedingtheit durch Wertverhalte außer der Person und ihrer möglichen Akte hebt sich heraus, daß diese Gefühle nur im Wertwesen der Person selbst und ihrem allen ihren Akten überlegenen Sein und Wertsein wurzeln. Diese Gefühle sind daher die einzigen Gefühle, die als durch unser Verhalten weder hervorgebracht, noch je verdient auch nur vorgestellt werden können. (FEW, S.345) (強調筆者)

さて、シェーラーの提示は、当時の大脳生理学、神経生理学、心身関係論、心身論の各領域にかかわる知見に基いていることは先に述べた。それを特徴づける要点をまずは5項目にまとめてみる。(SMK, S.80)

- ① デカルトの想定するような局在化された靈魂実体 (Seelensubstanz) というもの (Zirbeldrüse, 松

果腺)、あらゆる知覚神経繊維が会合するような中枢の特定の場所が存在しない。人間的特性の基礎にとって決定的である心的諸機能、とりわけ情念性や衝動的生(心的なものの根本形態ないし原形態)に対してその生理学的な平行過程をなすものは、大脳皮質にあるのではなく、脳幹部位にある。

- ② 内分泌腺の系(甲状腺、性腺、脳下垂体、副腎)は、その形成態をも含めての有機体全体と、われわれが「目覚めた意識」(Wachbewußtsein)と呼ぶ心的生命のあの小さな付属的部分との間の本来の媒介箇所である。
- ③ 今日再び心的出来事の生理学的平行領野となったのは、人体全体なのであって、決して脳だけではない。
- ④ 自然的有機体を一種の機械とみなしてはならないこと、また一切の「意識的」表象像に先立つ衝動的・情動的生全体の独立性と先行性、さらにはあらゆる心的生命を覚醒した意識に限定することによって、心的出来事の相互連関的な機能群全体が、意識的自我や統一的な自我全体から分離しうるかのような考え方は誤りである。
- ⑤ 生理学的な生命過程と心的な生命過程とは存在論的に厳密に同一であること。両者は現象的にのみ相違するにすぎず、しかしそれらの構造法則と経過の律動(Rhythmik)について言えば現象的にも厳密に同一であること。すなわち、心身的な生命は単一である(Das psychophysische Leben ist eins) (SMK, S.87)

ある留保のうえでのことだが、シェーラーの先駆者と言ってよいスピノザが、『エチカ』第三部において「情動論」を展開したことの意味は、前者が「人格」を精神の作用中心として定立したことのうちに具現したのである。シェーラーが、世界意識、自己意識、神意識(Welt-, Selbst- und Gottesbewußtsein)、ここで「神」とは「聖」という述語をそなえた「自己自身による存在」を意味するにすぎないが)は、人間存在において一つの不可分の構造統一をなしている、と言うとき、ここでもまた、かのスピノザは蘇ったのである。なぜならば、精神的存在者、すなわちそうした人間の持つ精神作用に必須な構造要素は、根源的な衝動抵抗を対象化しうる能力、単純な帰還の通報能力ではない集中、つまり脳髄の高度な中枢化と自己意識、つまり精神的作用中心のおのれ自身についての意識(das Bewußtsein des geistigen Aktzentrums von sich selbst)の所有であり、なおかつその最終的な現実態が「人格」であらねばならないからである。したがって、シェーラーが求め続けた新しい「心身統一の原理」は、生命領域に属する心的機能と生物学的能力の新たな発展段階に存するものではなく、われわれが最も広義に「生命」と名づけるものの外部に存するのである。すなわち、人間を人間であらしめる唯一のものとは逆説的にも人間の「生命」に対してすら対立する原理なのである。それこそ「精神」であり、その作用中心を彼は「人格」と名づけたのである。彼のこの言葉で本論を締めくくことにする。

Das neue Prinzip steht außerhalb alles dessen, was wir (Leben) im weitesten Sinne nennen können (...) Es ist ein allem und jedem Leben überhaupt, auch dem Leben im Menschen entgegengesetztes Prinzip (...) Schon die Griechen behaupteten ein solches Prinzip und nannten es (Vernunft). Wir wollen lieber ein umfassenderes Wort für jenes X gebrauchen: (...) das Wort, (Geist). (SMK, S.41-S.42) (強調筆者)

本論において引用された各著作の略記号は、以下の通りである。日本語訳のあるものは参照させてい

- ただいた。なお、本論中での訳文引用に際しては、個人的に改訳・修正することをあえて差し控えた。
- CM: Cartesianische Meditationen (Edmund Husserl: Gesammelte Schriften, Bd.8, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992)。『デカルトの省察』: 浜渦訳 (岩波文庫)。
- DW: Dichtung und Wahrheit (Johann Wolfgang von Goethe: Goethes Werke in 14 Bdn., Bd. X, Christian Wegner Verlag, Hamburg, 1972)。『ゲーテ全集』第10巻: 河原、山崎訳 (潮出版社)。
- FEW: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (Max Scheler: Gesammelte Werke, Bd. 2, Bouvier Verlag, Bonn, 2000)。『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』: 飯島、小倉、吉沢訳 (白水社)。
- MBP: The Mind-Body Problem (Mario Bunge)/マリオ・ブンゲ「精神の本性について」: 産業図書 (黒崎・米澤訳、1982)。
- PM: Psychosomatic Medicine: Its Principles and Applications (Franz Alexander)/フランツ・アレクサンダー「心身医学の誕生」: 中央洋書出版部 (若林他訳、1989)。
- PP: Phénoménologie de la perception (Merleau-Ponty: Éditions Gallimard, 1999)。『知覚の現象学 I / II』: 竹内、木田、宮本、小木沢 (みすず書房)。
- SC: La structure du comportement (Merleau-Ponty: Quadrige/PUF, 1990)。『行動の構造』: 滝浦、木田訳 (みすず書房)。
- SMK: Die Stellung des Menschen im Kosmos (Max Scheler: 16. Auflage, Bouvier Verlag, Bonn, 2005)。『宇宙における人間の地位』: 飯島、小倉、吉沢訳 (白水社)。
- VI: Le visible et l'invisible (Merleau-Ponty: Éditions Gallimard, 2001)。『見えるものと見えないもの』: 滝浦、木田訳 (みすず書房)。

## 注

- 1) Friedrich Nietzsche: 『Von den Verächtern des Leibes』(「身体を軽蔑する者達について」)。In: *Also sprach Zarathustra* (Sämtliche Werke in 12 Bdn., Bd. VI, Alfred Kröner Verlag, 1964, S.34-S.36) 第一部同節より次の言葉を掲げておく。>Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser - der heißt Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er.<
  - 2) Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, S.530-S.564。『純粹理性批判』中巻 (篠田訳、岩波文庫、106頁～143頁)。
  - 3) René Descartes: 『Méditation seconde』, Vrin, p.23-p.26。『省察第二』(井上他訳、中央公論新社 42頁～49頁)。一片の蜜燭 (un morceau de cire) の本質を、精神の洞感 (mentis inspectio) なしで感覚的知覚のみで捉えるとき、そこには「物体」の「延長」という属性が見えるのみ。
  - 4) Edmund Husserl: CM, S.26。『デカルト的省察』(浜渦訳、岩波文庫、55頁)。
  - 5) Baruch de Spinoza: *Kurzeabhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück*, S.21-S.31。『神・人間および人間の幸福に関する短論文』(畠中訳、岩波文庫、第二章、71頁～72頁)。
- また、本論の多くの箇所引用したデカルトとスピノザの著作に関しては以下の通りである。
- René Descartes: 『Discours de la méthode』(『方法序説』、落合訳、岩波文庫)、『Méditations』(『省察』、上記参照)、『Principia philosophiae』(『哲学原理』、桂訳、岩波文庫)、『Passion de l'âme』(『情念論』、井上他訳、中央公論新社) については、『Librairie Philosophique J. Vrin』の復刻版 (ラテン語・フランス語) を参照し、フランス語の引用は現代語訳 Garnier-Flammarion 版に拠った。
- Baruch de Spinoza: 『Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt』(『エチカ』、畠中訳、岩波文庫)、『Descartes' Prinzipien der Philosophie in geometrischer Weise dargestellt mit einem Anhang, enthaltend Gedanken zur Metaphysik』(『デカルトの哲学原理』、畠中訳、岩波文庫)、『Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück』(『短論文』、畠中訳、岩波文庫) については、『Werke in 3 Bdn., Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2006』の Bd.1 と Bd.3 を使用した。また、『エチカ』のラテン語の原典と現代ドイツ語訳を、Reclam 版『Die Ethik, Stuttgart, 2002』に拠った。なお、原典が入手困難であって、日本語訳のみに頼らざるをえなかった著作 (Mario Bunge と Franz Alexander のもの) もあったことを言い添えておく。

(たなかつよし 医療コミュニケーション論／心身論)