

# 1章 身体の哲学的考察

## —哲学的身体論序説—

井上 義彦

### 1節 身体という言葉の意味

身体とは何か、身体はわれわれ人間にとって、いかなる意味や価値を持つのか、これを問題にするのが「身体論」(body theory)である。

身体論は、現代思想の一つの中心的なプロブレマティーク(問題機制)になっている。

では、なぜに現代になってはじめて、身体論が哲学の中央に登場するに至ったのであろうか。

身体といえば、あらためて論ずるまでもなく身近で熟知の自明のものである。しかし、アウグスティヌスが問うた「時間」のことを考えても分るように、よく知っているつもりのものであっても、あらためて問われると説明に窮するものがある。「身体」に対しても、それが言える。われわれは身体のことをよく知っているつもりである。しかしわれわれは身体の何を知っているのであろうか。

日常生活では、日本語では「身体」と「肉体」とは、それほど区別されず殆んど同じ意味で用いられている。しかし、では身体と肉体とは同義であり、両語に区別はないのかといえ、やはり両語の間には微妙なニュアンスの差があると云わざるをえない。

このことは、ヨーロッパ諸国語の間にも見受けられることである。

英語では, body と flesh, ドイツ語では, Körper(または Leib)と Fleisch, フランス語では, corps と chair, ラテン語では, corpus と caro, などの区別が、おおまかに日本語の身体と肉体の区別に対応している。

注目すべきことは、「身体」を意味する body, Körper, corps, corpus は、いずれも「肉体」を含意しているのと同時に、共通に「物体」を意味していることである。

つまり、「身体」概念は、日本語であれ、ヨーロッパ諸国語であれ、共通に「肉体」と「物体」という二義性を含意していることが指摘できるのである。

ところで、日本語の「み(身)」と「からだ(身体)」については、岩波古語辞典によれば、「身(み)」は生命のこもった肉体をいうのに対して、「身体(からだ)」は生命のこもらない形骸としての身体を指すとのことである。従って、「からだ」は、「生命や精神を捨象して考えた肉体」を第一義とする由である。

確かに、「み(身)もこころ(心)も」や「われとわがみ(身)」、あるいは「皆人のからだばかりの寺参り、心は宿にかせぎをぞする」などの用例から、身と心、我と我が身、身体と心の間には、微妙だが意識的な使い分けがなされているのが推察されうる。

また、「こころ(心)」は、同じく岩波古語辞典によれば、生命・活動の根源的な臓器と思われていた心臓。その鼓動の働きの意が原義とあり、そこから、広く人間が意志的、気分・感情的、また知的に、外界に向って働きかけて行く動きを、すべて包括して指す語を言い、類義語「思ひ(オモヒ)」が、じっと胸に秘め、とどめている気持をいうのに対し、「心(ココロ)」は基本的には物事に向う活動的な気持を意味する。また状況を知的に判断し意味づける意から、訳・事情などの意とされている。

「心」は心臓の鼓動の働きの語源とし、「身」は生きた身体を語源としていた。このように、「心(こころ)」と「身(み)」も、「生命」や「生きた身体」と密接に関係しているのである。

さて、「生き」は「息(イキ)」と同根であり、「いのち(命、生命)」は、やはり岩波古語辞典によれば、「イは息(いき)、チは勢力。従ってイノチは「息の勢い」が原義」とある。古代人は、生きる根源の力を眼に見えない勢いの働きと見たらしい。「いのち」の「ち」は、自然物の持つ激しい力・威力をあらわす語「ち(霊)」を語源とする。

従って、「いのち(命・生命)」は、「息」と「霊力」を語源としているので

ある。

日本語の「いのち」という言葉が、「息」と「霊力」という二義性を持つことは、やはりインド・ヨーロッパ語系にもほぼ等しく当てはまるのである。

サンスクリット語の *ātman* (アートマン) は、呼吸するという意味と同時に生命という意味を持っており、そして「ブラフマン (宇宙霊)」に対する「個人霊」の意味を持っている。これに対応するドイツ語の *atmen* は、呼吸するという意味である。ギリシア語の *psychē* は、氣息 (呼吸) という意味と霊魂、精神、生命という意味を持っている。ラテン語の *anima* も呼吸 (息吹) という意味と生命や霊魂という意味を両方とも所持しているのである。英語や仏語の *animal* (動物) や仏語の *âme* (霊魂) は、すべてラテン語の *anima* に由来するのである。

## 2節 デカルトの心身二元論

このように、日常的用法では、日本語でも欧米諸国語でも生命、身体、霊魂は歴史的にも観念的にはほぼ共通な意味あいでも用いられており、それほど厳密に分節されて使用されていなかったことが分る。ところがそれが、デカルトの哲学的考察の下で日常的な意味を剥奪されて物質化されていく。

デカルトによると、人間の精神は思惟を本質とする実体であり、物体は延長を本質とする実体である。従って両者は実体的に区別され、「実体的区別」あるいは「実在的区別」が成立することになる。ここに、「物心二元論」が成立する。合理主義的思考とは、論理の飛躍なしに「等しきものは等しきものによって」説明されることであると理解される。それ故デカルト哲学においては、精神現象は精神的なものによって必ず説明されるべきである。精神現象はそれと異質な物質現象によって説明されてはならず、逆もまたしかりである。かくして物心二元論は、各実体が他実体に依存せず自存するものである限り、「物心分離」のテーゼとなり、物心分離は物心間の「相互作用」の否定を招来することになる。ここに、主観と客観、思考と存在、意識と実在、精神と物質といった対立の問題と両者の媒介・統合の問題とが、近世以降の哲学の課題として浮上してくるのである。この二元論の問題は、近世から現代に至る哲学の

歴史において常に克服されるべき根本問題になっているのである。

物心二元論のテーゼが、人間に当てはめられると、有名な「心身問題」(Mind-Body Problem)を生起させる。つまり物心二元論が人間に適用されると、人間における精神(心)が「思惟するもの *res cogitans*」として、同じく人間の身体(肉体)が「延長するもの *res extensa*」として規定され、精神と身体との「実体的区別」あるいは、「実在的区別」が帰結し、そこに人間における物心分離即ち「心身分離」が等しく成立することになる。

デカルトは一方でこう言う——「私をして私であらしめる精神は身体と全く別個のものである」<sup>(1)</sup>(『方法序説』)。あるいは「私がこの身体なしに存在しうることは確かである」(『省察』)。

しかるに他方で、デカルトは、人間が「精神と身体の合成体であること」<sup>(2)</sup>(『省察』)、すなわち「精神が身体と密接に結合されている」(『省察』)こと、従って「精神と身体とが結合して一つになるのはもっと緊密なものである」(『方法序説』)ことを主張して、いわば心身の「実体的結合」、従って「心身結合」を肯定しているのである。

これは、明らかにデカルト学説上の矛盾である。デカルト自身もこれを次のように是認している。——「精神と身体の区別とその結合を、人間の知性がきわめて判明かつ一時に把握できるとは考えられない。そのためには、両者を一つのものとして捉えねばならず、それは矛盾です」<sup>(3)</sup>。

その上に、物心間の相互作用が否定されていることは、同様に人間の心身間の相互作用(交互作用)も否定されていることでもある。しかしながら経験の周知の事実として、人間存在が心身間の相互作用を行っていることは実証されているのである。

では、これは如何に説明すべきであろうか。ここに、「心身問題」が発生して、今日まで解決困難なアポリアとして、哲学の根本課題になっているのである。

「心身問題」の難問をデカルト学説の矛盾として哲学史上初めて指摘したのは、デカルトの愛弟子の王女エリザベートであった。

デカルトは、心身の交流が「精神の座」としての松果腺(*glans pinealis*)において、動物精気を媒介にして行なわれると考えた。しかしエリザベート

## 1章 身体の哲学的要素

は、こう鋭く質問した——「全く物体性を持たぬ精神が、かように物体（身体）の運動を決定する、ということは矛盾ではないのか。一物体の運動の決定は他の物体によって為される、従って後者は前者と「接触」し且つ「延長」を有するものでなければならない。しかるに、精神が動物精気の運動を決定するという時には、それは物体に直接に働きかけるのであるから、「接触」は起こっているはずであるのに、今一つの条件たる「延長」は精神に帰せられていない。これは不可解である。むしろ精神自体もある延長を有するものとすべきではないか」<sup>(4)</sup>。

エリザベートの批判は、まさに「等しきものは等しきものによって」説明されるべき限り、心身の相関関係において、心が身体に影響を及ぼす以上、身体という物体に物理的影響を与えうるものはそれ自身精神（心）も何らかの物質的存在性を有さねばならないという正当な根拠に基づくものである。

デカルトは、エリザベートにこう返書した。

「私は、嘘いつわりなく申し上げますが、王女様の御質問は、私が今まで出版した書物を読んで後、私に対して発しうる最も理にかなった御質問であると思います。なんとなれば、人間精神には二つのこと、一つは精神が思惟すること、他は精神が身体に合一していて、それに働きかけ働かれる（agir et pâtir）こと、が属するが、後者については私は殆んど何事も論じておらず、専心ただ前者について世人の理解の徹底に努めてきたが、それというのも私の主たる目論見が、魂と肉体の区別を実証することにあっただからです」<sup>(5)</sup>。

さてデカルトは、「思惟」と「延長」及び「心身合一」を三種の「原始的観念」とする。そして、「心身合一」の観念は、「思惟」や「延長」とちがひ、それらに還元できない原始的なものであり、その派生観念として「力」の観念がある。つまりデカルトは、形而上学的なレベルでは、心身分離のテーゼを堅持し、日常的な生のレベルでは、心身合一のテーゼを是認するのである。

デカルトは、心身問題を「心において受動（情念）なるものは、身体においては一般に能動である」という立場から、『情念論』で主題的に論及している。

『情念論』（les Passions de l'Ame）が、心身の実在的区別と心身の相互作用とがどうして矛盾ではないのかという難問の解決になっていないにして

も、デカルトが心身問題を人間存在の情念 (Passion) に、即ち感情に解決の方向を見出したことは、それ以後の展開を考えると示唆的である。

### 3 節 スピノザとライブニッツ

スピノザは、『エチカ』の中で、デカルトを批判した——「これがかの有名な人の見解である。もしこの見解がこれほど尖鋭でなかったならば、私はそれがかくも偉大な人から出たとは殆んど信じなかったであろう」<sup>(6)</sup>。スピノザの非難する理由はこうである——「一体彼〔デカルト〕は、精神と身体との結合を如何に解しているのか。……彼は精神を身体から截然と区別して考えていたので、この結合についても、また精神自身についても、何らの特別な原因を示すことが出来ないで、全宇宙の原因へ、即ち神へ、避難所を求めざるを得なかったのである」<sup>(7)</sup>。

心身問題に対するスピノザの解決策は、「観念の秩序と連結は物の秩序と連結と同一である (Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum.)」<sup>(8)</sup> という物心平行論、従って心身平行論である。つまり現実の円と、この円の観念とは「同一物であり、それが異なる属性によって説明される」のである。「人間精神を構成する観念の対象は身体である」<sup>(9)</sup>。従って、「我々の精神の対象は存在せる身体であって、他の何物でもない」<sup>(10)</sup>。そして存在せる身体の観念は人間精神である。同一の人間存在を、思惟という属性の下に解すれば「精神」であり、延長という属性の下に解すれば「身体」である。従って「我々の身体の能動と受動の秩序は、本性上、精神の能動と受動の秩序と同時である」<sup>(11)</sup>。

これに対して、ライブニッツは心身問題を有名な「予定調和説」によって説明した。「精神と身体とが一致するのは、あらゆる実体の間に存する予定調和による為であり、それはまた実体が元来悉く同一宇宙の表現だからである」<sup>(12)</sup>。ライブニッツは、心身関係を二つの時計の比喩で説明する。時計の製作者が優秀であればあるほど、相互に何の因果関係もない二つの時計が、時刻がぴったり完全に一致するように製作可能である。ましてそれが神であれば、それは完全無欠である。「今この二つの時計の代りに、精神と身体とを置いて

## 1章 身体の哲学的考察

見る」<sup>(13)</sup>。精神と身体との間には、デカルトが明らかにしたように、何の相互作用も実際には存しないにも拘らず、神の予定調和によって、心身間の相互関係は、あたかも直接に対応し合っているかのように、成立する。ライプニッツによると、予定調和説とは「神が初めに精神又は他のあらゆる事象的統一体を創造した際に、その精神に生ずる全てのことが、精神そのものから見ると完全な自発性によっていながら、しかも外界の事象と完全な適合を保って精神そのものの奥底から出てくるような具合にしておいたのであるとする説である」<sup>(14)</sup>。

しかし、ライプニッツの予定調和による心身問題の説明は神学的な想定による説明であり、それ以上の解明が不可能であり、少しも生産的な考察をもたらさない。

### 4節 ベルクソンとメルロ＝ポンティ

デカルト以来の心身二元論に基づく心身問題に、現代哲学の新しい観点からそれを克服する方途を提示したのは、奇しくも同じフランスの哲学者ベルクソンとメルロ＝ポンティである。

ベルクソンは、自ら物心二元論の立場に身を置きながら、物質と精神に独自の解釈を加えることによって心身二元論の難点を解消しようとするのである。彼はまず物質 (matière) を、精神の内にのみ存在する表象と解する観念論の物質観と、我々の表象とは全く独立に存する物と解する实在論の物質観との「中間のもの」(michemin) と捉える<sup>(15)</sup> のである。ベルクソンはこれを「イマージュ」(image) と呼ぶ。だからイマージュとは、心像としては精神的であり、それ自体で存在する形像 (物像) としては物質的であり、まさに中間的な存在物である。我々のまわりに存在する石、樹木、海、山はすべてイマージュとしての物質である。そして「私の身体」もやはりイマージュとしての物体である。ベルクソンによれば、知覚とは受動的のみならず、身体が能動的に世界に働きかける可能的運動とされている。だから物質がイマージュとすれば、物質の知覚とは身体に関与したイマージュの運動形態 (一種のひろがりのあるもの) であることになる。「生ける知覚は単に受動的でなく、同時に能動

的でもあるという二重構造をもっている」<sup>(16)</sup>。つまり生ける知覚は、「記憶」の時間的持続を保持したものである。我々の生ける知覚においては、知覚と記憶の相互浸透が生起しており、この相互浸透が人間存在と世界の間にも動的—受動的な二重の関係構造を形成しているのである。ベルクソンによれば、私の身体とは、「受けては返される運動の通過地点であり、私に作用する事物と私が働きかける事物との連結線、一言でいえば、感覚＝運動的現象の座である」<sup>(17)</sup>。

ベルクソンの哲学的心身論の独創性は、技能を修得する「身体」に特徴的に顕示されている身体現象の実相を、知覚に関して身体の生理的・心理的メカニズムを一定の方向に習慣化させる「運動的図式」(le schème moteur)を想定して見事に説明したことである。「運動的図式とは、解剖学的に知られる身心の生理的・心理的メカニズムの根底にあって、世界に対する行動的関わりを潜在的に形成し志向する見えざる作用だといってもいいだろう。身体のメカニズムは、そういう運動的図式によって賦活されることによって、はじめて生ける身体になるのである」<sup>(18)</sup>。

ベルクソンは、デカルト的な心身二元論やスピノザ的な心身平行論を克服せんと試みて、心身がゆるやかに相互浸透し、結合し合う身体論を構築したが、彼の生ける身体論は、それ自身「ゆるやかな心身二元論」の域を超えるものではなかったといえる。

これに対して、メルロ＝ポンティはフッサールの現象学的方法を活用しつつ、ハイデガーの実存的人間存在論を取り込みながら、ベルクソンを超えるような方向で新たな身体論を試みたのである。彼は、「ベルクソンは、〔物心という〕二者択一を実際に乗り超える代わりに、その両項の間を揺れ動いている」<sup>(19)</sup>と批判して、身体の主体的＝客体的な「両義性」(ambiguïté)に基づく哲学的心身論を構想するのである。

メルロ＝ポンティは、ベルクソンが純粹記憶と純粹知覚、即ち空間的ひろがりのない「心」の在り方と時間的持続のない「物」の在り方とを二者択一的に対比して、その両項の間を動揺しながら、両者の交差点として身体を捉える考え方を批判しているのである。彼によれば、身体は、主体(心)としての意識存在性と客体(物)としての物質存在性という両義的存在性格を分割しがたい



形で受肉化したものである。

メルロ＝ポンティはベルクソンを批判するが、しかし湯浅泰雄が適切に指摘するように、彼の考え方にはベルクソンの影響が大きいと言わざるをえない。

ベルクソンは、「知覚と行動の統一性」の故に、身体を「感覚－運動過程」(processus sensori-moteurs)として捉えて、身体のマカニズムを習慣化させる「運動的図式」(le schème moteur)を想定した。メルロ＝ポンティは、これに対して表層的な身体即ち「現勢的身体」(le corps actuel)を「感覚－運動回路」(un circuit sensori-moteur)として捉えて、その基底に深層的な身体即ち「習慣的身体」(le corps habituel)を想定し、その「習慣的身体」は身体のマカニズムを習慣化させる「身体的図式」(schéma corporel)によって可能になるものとする。「私は、私の身体を、分割のきかぬ一つの所有のなかで保持し、私が私の手足の一つ一つ的位置を知るのも、それらを全部包み込んでいる一つの身体的図式によってである」<sup>20</sup>。

メルロ＝ポンティの身体論は、ハイデガーの実存的人間論を大きな契機としていることはよく知られている。ハイデガーは、『存在と時間』において、人間存在(menschliches Dasein)を「被投的投企」(geworfener Entwurf)としての「世界内存在」として捉えた<sup>21</sup>が、ハイデガーの人間存在の存在構造分析は、和辻哲郎が正当に批判する<sup>22</sup>ように、時間意識存在に偏位するものであり、人間の身体性に見られる空間的な存在の側面が希薄であった。この意味では、メルロ＝ポンティの身体論は、ハイデガー的な人間存在論の時間的(意識的)存在性の底に、空間的(身体的)存在性の基層を見ており、哲学的心身論あるいは、人間存在論としてはより充実したものになっているといえる。

## 注

- (1) Descartes, Le Discours de la Méthode, OEUVRES ET LETTRES (Pléiade), p148, 46頁(岩波文庫)
- (2) Descartes, Meditationes de Prima Philosophia, AT. VII. p88, 127頁(岩波文庫)
- (3) Descartes à Elisabeth, 28juin 1643, AT. III. p693
- (4) Elisabeth à Descartes, 16mai 1643, AT. III. p661

- (5) Descartes à Elisabeth, 21mai 1643, AT. III. p664  
『デカルト著作集』3, 白水社, 290頁
- (6) Spinoza, Ethica, V. Praefatio, Spinoza Opera I. p246, 104 頁 (岩波文庫, 下)
- (7) Spinoza, op. cit. p247, 104 頁 (岩波文庫, 下)
- (8) Spinoza, Ethica, II. prop. 7, p77, 99 頁 (岩波文庫, 上)
- (9) Spinoza, Ethica, II. prop. 13, p83, 108 頁 (岩波文庫, 上)
- (10) Spinoza, Ethica, II. prop. 13, demonstr. p84, 109 頁
- (11) Spinoza, Ethica, III. prop. 2, scholium, p123, 172 頁
- (12) Leibniz, Monadologie, § 78, Die philosophischen Schriften VI, S620, 281 頁 (岩波文庫)
- (13) Leibniz, Second, écl. IV. p498, 124 頁 (岩波文庫)
- (14) Leibniz, Système nouveau, IV. p484, 76 頁
- (15) 澤瀉久敬, 『アンリ・ベルクソン』, 30頁, 中公文庫
- (16) 湯浅泰雄, 『身体』, 213頁, 創文社
- (17) Bergson, Matière et Mémoire, OEUVRES, pp 292 - ' 3, 172 頁 (白水社)
- (18) 湯浅泰雄, 前掲書, 218頁, 同書は優れた身体論であり, 多大の教示を得た。
- (19) メルロ＝ポンティ, 『心身の合一』 (滝浦他訳) 150頁, 朝日出版社
- (20) Merleau - Ponty, Phénoménologie de la perception, p114, 172 頁 (みすず書房, I)
- (21) Heidegger, Sein und Zeit, S148, 270 頁 (中央公論社)
- (22) 和辻哲郎, 『風土』, 1 頁, 岩波書店