

身 體 (上)

——フランス哲學史の一面——

まへおの

フランスの哲學は二元論的であると言はれる。實際、一々例を擧げるまでもなく、フランスの秀れた哲學者は皆二元論的な學說をたててゐる。併し哲學なるものは事實及び理論の多様性、對立乃至は矛盾を何らかの形に於いて統一的に把握することをその使命とする。この點フランスの哲學者達はいかなる態度をとつてゐるのであらうか。恐らく彼らにこの調和への念願が缺けてゐることは無いであらう。しかも、彼等がこの様に皆二元論的となるのは何故であらうか。私はこのフランスの二元論の問題を所謂心身關係、嚴密には身體の問題に於いて取り上げてみたい。それによつてフランス哲學の二元論の諸型を知ると共に、フランスの諸哲學者がその型の何れにせよ、何故二元論的となるかを探ね、進んでフランス的思想の本質的特徴の一斑をも明かにしてみたいと希ふのである。

「思惟する實體に過ぎませぬ人間の魂は、意志的行動にあたりまして、どんな風にして身體の精氣を決定することが出来ますかを、どうか説明して下さいませ」とエリザベット姫はデカルトに乞ふた。デカルトにとつて精氣とは微細なる物質であり、従つて「思惟するもの」としての精神と「延長をもつもの」としての物體は、何れも「他のものなくして存在し得る」實體である限り、エリザベット姫の質問は正にデカルトに於ける心身問題の核心を突いたものと言はねばならない。それに對しデカルトは何と答へたか。彼は、我々が普通心身結合に就いてもつてゐる觀念の内に姫が曖昧さを見出すのは姫があまりに注意深い省察をなすからであるとして、その結合は感覺を通じて、ただ生活と日常會話によつてのみ明かに知られるのであると言ふのである。併し乍ら、一切の感覺的認識を否定して省察を徹底し、注意深い精神に疑

一

澤 瀉 久 敬

ふ餘地もないものとして現れるもののみを承認しようとするデカルトが、この様な返答をすることは、彼の明證說の立場そのものの否定或は不十分さを自ら告白するものではないであらうか。この點を明かにする爲にはデカルトの問題と體系とを一通り見なほしてみなければならぬ。

註一 一六四三年五月十六日デカルトへの手紙 (A. T. II, 661)

デカルトは、今日では、先づ哲學者として考へられるのが普通である。けれども彼自身の研究と彼の著作とを通じて彼を見るならば、彼は哲學者である以上に自然學者であると言ふ可きではないであらうか。彼は『哲學原理』をもつて自分の體系の要綱と呼んだのであるが、其處では所謂哲學的部分はその長さに於いて全體の八分の一にも充たない。しかもこの書の自然學の部は豫定五部の内三部しか書かれてゐない。また彼は『宇宙論』：“Le Monde”の考究と執筆に最も多くの時間を費してゐるし、神に代つて自ら宇宙を生成發展せしめてゆく様子は、朝永博士の説かれる様に、實際樂し相である。『方法談説』が、實は、屈折光學、氣象學、幾何學の序文に過ぎぬことは改めて言ふまでもない。この様にして我々は、

デカルトは所謂哲學者であるよりも寧ろ自然學者であると言ひたいのである。併し乍ら其のことは彼が同時に秀れた形而上學者であることを否定することではない。一般の自然學者が自分の學說の根柢の考察をなほざりにするのに對し、どこまでも自然學の基礎を求めて反省し、絶對不動の形而上學的基礎の上に普遍學としての自然學を建設することこそ、彼の願ひであつたのである。さうしてその結果、彼はコギト・エルゴ・スムの世界の明證性はそれを十分に認め乍ら、そこには客觀的な學問は不可能であるとして、彼自らはその世界をよそにして、延長をその本質とする物質の世界の内に、機械論的宇宙觀をたてるに至つたこと、周知のところである。

それでは彼の關心は單に自然一般の理解にあつたであらうか。我々は、人間こそ彼の問題の中心であり、彼の自然學はそれへの方法であり準備であるに過ぎないと解したいのである。既に他所で試論した様に、デカルトの根本問題は「己を知る」ことにあつた。併し彼はそれを單に内省的に解決するだけでは満足せず、むしろ身體をもつ具體的人間の理解こそ必要であると考へたのではないか。さうして人間を外的に、純客觀的に研究する手段として、先づ自然學一般の確立が必要であると考へたの

ではないか。人間の自然學、それは即ち醫學である。その醫學の完成こそ自然學者デカルトの最後の念願であつたと我々は考へたい。勿論、醫學は單なる人體の自然學的研究にとどまらず、人生に有用なる學であらねばならぬことは、他の自然學一般と同様である。而もその有用さは治病のみを目的としてはならない。保健こそ醫學本來の使命たる可きこと、現代醫學の主張する通りである。さうしてデカルトは其の健康の保持をもつて、「この世の第一の善であり、他の凡ゆる善の基礎である」と『方法敍説』で述べてゐるが、一六四五年十月ニューカッスル侯宛と言はれる手紙に於いて「健康の保持は常に私の研究の主要目的でありました」と語つてゐるのである。しかもデカルトの醫學への期待は保健だけにとどまらない。「もし人間を今までよりなほ一そう賢く、なほ一そう有能ならしめうる手段ありとしたら、それは醫學のうちに求めらるべきであらう」との信念を彼は抱いてゐる。彼が『人間論』“*Traité de l'homme*”に於いて特に心臓の運動を研究したのも「それを知ることなくしては醫學説に就いて何も知ることが出来ない」からである。この様に考へるならば、彼がポアチエの大學で醫學の勉強をしたであらうと言はれるのも十分理由のあることと思

はれる。また、彼の書棚を見度いと求めに對して、これが私の書棚ですと、解剖中の動物の内臓を示したとも傳へられてゐる。結局我々は、彼が『方法敍説』をまさに擱筆せんとして述べた言葉こそ彼の眞意のあるところを卒直に語つてゐるとみたいのである。即ち彼は「自然に關する知識を多少でも得ようと力めること以外には私の餘生を用ひまい」と決心し乍ら、その自然の知識なるものを説明して、「今日までに知られてゐるものよりも確實な醫學の諸規則をみちびき出せる様な」と附加してゐるのである。しかもこの決心は單なる覺悟だけではない。『敍説』出版の翌年即ち一六三八年彼は「醫學概要」*in abrégé de Médecine*を執筆してをり、それが一時的現象でないことは、クレルスリエが「胎兒の形成に就いて」の別名を附した『人體の記述』“*La description du corps humain*”を死に至るまで書きつづけてゐる事實が示してゐる。さうして、もしひとが、彼が晩年佛文『哲學原理』の序文をものするに際して夫の有名な學問の樹に於いて彼が醫學に與へた位置の重要さを思ひ浮べるならば、デカルトが醫學によせた關心がいかに大きなものであつたかは、もはや疑ふ餘地はないかと思ふ。

註一 *La conservation de la santé a été de tout temps*

le principal but de mes études. (A. T., IV, 327) デカルトが此の場合に於ける定冠詞を用ひたることは意味深。

註二 デカルト選集第一卷、一四四頁 (A. T., VI, 62)

註三 A. T., XI, 245.

註四 A. T., XII, 40.

註五 デカルト選集第一卷、一四三頁 (A. T., VI, 78)

註六 A. T., I, 507.

それではデカルトの醫學は人間の身體を如何なるものとして捉へたであらうか。我々は此處では彼の初期の醫學說に就いて述べる必要はないであらう。即ち彼の醫學說の根本概念の一つとして精氣の説が存するのであるが、その精氣の種類を初めはガレヌス醫學の影響の下に質的差違と見た彼は、やがて、*Spiritus naturalis*, *Spiritus vitalis*, *Spiritus animalis* を單に、第一のものは消化器より肝臓を経て靜脈に入つた最も粗大なもの、第二のものは動脈に存するより微細なもの、第三のものは腦及び神經中に存する最も稀薄なものとするこゝによつて、三者の差を全く量的に見んとするに至つたのであるが、此處にこそ機械論的な彼の自然學の本來の面目の存するこゝとは言ふまでもないからである。この立場に於いて彼は人體をいかに説明したであらうか。彼にとつて動物體の機能の根本は血液循環にある。そこからして彼は先づそ

れを説明しなければならなかつた。さうしてその血液循環の機構の理解に於いては恐らくハアヴェイの理解の方がより事實に應ずるものが存するであらう。併し我々がここで見逃してはならぬことは、ハアヴェイが自然科学者の立場を守つて血液循環の事實を實證的に示すにとどまつたのに對し、デカルトはその様な循環がいかにして可能であるかを進んで説明しようと努めたことである。

換言すれば、ハアヴェイに於いては心臓の收縮が何によつて起るかは説明されない。心臓そのものは「身體の神棚」である。が、デカルトはなほこのところに留つて居ることは出来なかつた。彼は心臓の運動を心臓の火によつて説明し、更に進んでその火の發生を質的に異なる要素の邂逅にあるとしたのであるが、最後には、要素の質的相違をも量的差違に還元するに至つたのである。デカルトのかかる説明はあまりに概念的であるとの非難が出るかも知れない。併し、我々の問題は、身體機構を完全に機械論的に説明しようとしたその態度である。しかも彼はその立場に於いて感覺と運動の諸現象を説明したのみならず、消化、呼吸、生長、睡眠などの生理的現象一般に解剖を與へてゐるのである。否、彼は單に身體的機能を機械論的に説明しただけではない。器官の構造と成立

をもこの立場で理解しようとした。彼が晩年胎生學の研究に特に努力をなしたのはその爲である。しかもなほ我が忘れてはならない最後の點がある。それは『情念論』“*Les pulsions de l'âme*”である。彼は極微の物質である動物精氣の運動として情念をも説明した。そこには今日の醫學からみて荒唐な解釋も存するであらう。

併し乍ら、今日の生理學者にしてデカルト程機械論の立場を徹底し、生理現象と心理現象の一切にその主張を實證しようとする者、果して幾人存するであらうか。勿論生理學者にとつては物理、化學的立場のみが唯一のものではない。併し學者は凡て自分の立場を鮮明にす可きである。彼等には問題の回避や統一なき立場の混合はゆるされない。この點デカルトこそ自然科学説がいかなるものである可きかを身をもつて示した者と言ひ度い。

註一 ハアヴェイ『血液循環の原理』岩波文庫版八十頁。

併し、デカルトはその試みに於いて成功したであらうか。人體は機械論的に解明し盡されたであらうか。彼は身體を他の一切の物體と同一視しようとした。否、彼には身體なる特別な存在は存しないのである。アリストテレース以來の植物的靈魂も動物的靈魂も彼は承認しない。營養も運動も生長も老衰も凡ては彼の所謂三つの自

(註一) 然法に従つて必然的に遂行される。彼はこの立場を最後まで固守する。生命の原理 (*Principe vital*) の否定は彼の最後の著作である『人體の記述』に於いて最も顯著である。彼にとつては物體の本質は同質的延長であるとの信念は絶対不可疑のものなのである。併し物體をこの様に延長とみることは、他方に精神を思惟として確立することである。そのことは決して生命論に害をなすものではない。寧ろ靈魂の不死はかくしてのみ完全に擁護されるであらうとデカルトは主張する。また、實際、延長の物體と非延長的思想は判然と區別されねばならない。それをもし判別し得ぬ者があるならば、それはただ自分の頭腦の晦冥さを告白するに過ぎないであらう。

註一 Cf. *Traité de la lumière*, chap. VII. (A. T., IX, 37)

併し乍ら問題は、その様にして一旦判別された物體と精神をいかにして結びつけるかといふことである。エミザベット嬢の鋭鋒は正しく此處に向けられたのである。さうして、そこでデカルトは自分の二元論を放棄せざるを得なかつた。即ち彼は形而上學と數學の二世界のほかに生活と日常會話の世界を承認するに至つたのである。けれどもこの第三の領域を認めることは二元論の否定で

はないか。どこまでも明證性の立場に立たむとする限り、この中間的態度は許されない。併し我々は此處で單にデカルトを非難してはならない。理論の爲に事實を枉ることなく、事實の前に理論を補正せんとするデカルトの態度を我々はむしろ眞の實證的精神の所有者として賞讃す可きではないであらうか。それにしてもこの様な第三の世界はいかなるものであるか。「私は十日程前から動物一般がその起源から形成される仕方を説明しようと試みてゐます。私は動物一般と申します。何故なら、特に人間に就いては、私はそれを敢てしようとは致しませぬ。その爲に必要な經驗をまだ十分にはもつてをりませぬから」^(註一)が、しかし、それは單に材料の不足といふだけではない。動物と人間との間には性質上の相違がある。「私は發熱を治すことすら出來ない」と言つて「何故なら、私は動物一般を知つてゐると思ふが、それは今は問題ではない。私はまだ人間を知らないのであるが、まさにそこに常面の問題があるのである」^(註二)と手紙してゐる。その意味に於いて心身關係を知ることなくしては醫學は完成しない。

註一 一六四八年一月三十一日ヒリザスマツ嬢への手紙 (A. T., V, 112)

身 體 (上)

註二 一六三九年二月二十日メルセースへの手紙 (A. T., II, 520)

この心身關係はいかなるものとして理解する可きであるか。此處にデカルトの松果腺説の特異性がある。彼は身體の一特定部位に存するこの器官を通じて物體と精神は相交通すると説く。この場合、松果腺なるものを今日の生理學が教へるが如きものと解せず、むしろ心身關係に關する一つの象徴的表現としてみると、ひとはそこに興味ある問題が暗示されてゐるのを感じるのである。併し、デカルトの説明は十分ではない。といふ意味は、それがデカルト本來の立場である二元論に對して派生的な、或は強制された、問題であり、その場逃れの糊塗的解決であるからといふのではない。問題の提出が餘りに遲すぎたのである。否、彼の死が餘りに早すぎたのである。この點、我々はデカルト自身の説明を十分に聽き得ぬことを非常に残念に思ふ。勿論『情念論』はそれを取り扱つてゐるが、主題の性質上それはどこまでも松果腺の *Passion* を中心とし、*action* については觸れるところ極めて少ない。『宇宙論』に於いて其れに就いて語つたとデカルトは述べてゐるが、我々にはその部分が興へられてゐない。のみならず、よしそれが十分に説かれた

としてもデカルトではそれは彼自ら語る様に、日常生活的な立場を出ることは難しいであらう。彼は明かに「魂と身體の結合を考へる爲には、兩者を二つにして一つと考へねばなりません。併しそれは相容れないことでございます」^(註1)と言つてゐるのである。我々はここで一旦デカルトから去つて、心身問題を正面から取りあげてゐる哲學者の説くところを聽かうと思ふ。ただ、彼の心身結合論に於いて見逃すことの出来ぬ一點を豫め附加しておきたい。それは、「我々には若干の原始概念 notions primitives^(註1)があり、他の凡ての認識はその上に形成せられる」としてゐることである。この場合物體には延長を、精神には思惟をその原始概念として彼が認めたことは周知のところであるが、心身結合はいかなる原始概念の上に成立するか。

「力」とデカルトは答へる。

註一 一六四三年六月二十八日エリザベット姫への手紙 (A.

T., III, 693)

註二 一六四三年五月廿一日エリザベット姫への手紙 (A.

T., III, 695)

II

デカルトに續いて心身關係の問題を取り上げるのは言

ふまでもなくカルテジアンである。勿論彼の動物機械説はド・ラ・メトリー De La Métrie に至つて人間機械説となるが、ド・ラ・メトリーをして人間を動物と同一視せしめる契機となる言葉の問題は、コンディヤック Condillac を経てイデオログ達によつて一層精密に考究せられ、それはメーン・ド・ピランへと發展するが、ド・ラ・メトリーの解釋はデスチュット・ド・トランシ Destutt de Tracy に於いて既に否定せられる運命にあるのであり、のみならずデカルト自身、言葉の有無を人間と動物の本質的差違の一つとしてゐる以上、我々としては寧ろ正常的カルテジアンの意見を質す可きであらう。事實、また、マルブランシュにしても、ライプニッツにしても、スピノザにしても、これら廣意のカルテジアンの中心課題は、デカルトによつて殘された二元性の統一の問題であると言ふに異論はないと思ふ。では、この内のフランスの哲學者であるマルブランシュはそれをどう解決したであらうか。彼によれば我々は精氣^{エスプリ}を見ることも知ることも出来ない。従つて我々はそれを動かさうとすることも出来ない。何故なら、知らないことを欲することは出来ないからである。^(註1)斯くしてマルブランシュは心身の直接的結合を否定する。さうして心身結合の眞の原

因は神であり、人間の意志はただその機會原因たるに過ぎないと云ふ。この様な主張は心身關係の問題をデカルトの悟性の明證の立場で解かうとするものであることは言ふまでもない。が、兎も角、この立場からはただ心身の並行のみが明かにされ、兩者の關係は具體的に分析されてゐないと言はねばならない。それは二つのモナドの關係を豫定調和によつて解決せんとする立場に於いても、また觀念と物體の秩序と關聯とを、唯一實體の二つの様態とする立場に於いても同様である。於之、我々はこの

問題の解決をこれ以上カルテジアンに求めることを止め、心身問題を正面から取りあげてゐる生物學的哲學者ともいふ可きベルグソンの説くところを聴かうと思ふ。ただ、その前に一言したいのは、マルブランシュに於いては理性の立場では心身の直接結合は否定されるのであるが、それは經驗の立場に於いて承認されるといふことである。さうしてその場合魂は決して身體の全體に擴るのではなく、また身體には魂のみの屬性である感情が歸せらる可きではなく、兩者はただ相互の交互作用 *action réciproque* として説かれてゐることである。元來マルブランシュの心身關係論には、嘗て明かにした通り、二つの思想が判きり區別されずに存在してゐる。即

ちそれは一方では心的現象の半面に常に身體的現象が並行するといふ考へであり、他は精神或は身體の運動を原因として、身體或は精神に一つの結果が現れるといふ謂はば交互作用の相關關係である。併し此處にこそ心身關係の根本問題が存するのである。

註一 Malebranche : Méditations chrétiennes. VI, 11.

註二 Malebranche : Traité de morale. 1^{re} partie, chap.

V, 17.

註三 *ibid.* 1^{re} partie, chap. X, 13.

ベルグソンの心身關係論は彼のイマーシヤ *image* の説の正しい理解から始まらねばならぬ。彼は、哲學者の所謂實在論も觀念論も度外視して素直に事物を見るならば存在するものはただイマーシヤだけであるといふ。海も空も花も太陽も凡てはイマーシヤである。ただそこにひとは二つのものを區別することが出来る。即ち、イマーシヤは、一般的には、相互に作用し合ふ時、所謂自然法に従つて必然的關係を保つてゐる。ところが我々は一つ例外的なイマーシヤをもつてゐる。それは我々が「私の身體」と呼ぶイマーシヤである。何故なら此のイマーシヤに於いては、外からの作用に對し一種の選擇があり、

又その反作用を時間的に遅らせることも出来るからである。この二種のイマージュの關係はどうなつてゐるであらうか。

今どこかの神經纖維束の一つを切斷したとする。そのとき何が起るであらうか。それによつて宇宙は、即ちベルグソンの用語によれば宇宙のイマージュは、無くなるとは考へられない。消失するのは宇宙のイマージュではなく、宇宙に就いての我々の知覚である。即ち神經の切斷と共に消滅するのは物質の知覚であるが、そのことは換言すれば、物質とはイマージュの全體であるのに對し、物質の知覚とは、身體の可能運動に關係づけられたイマージュであるといふことである。我々の身體に運動の可能性を與へるものが我々の知覺に他ならない。普通ひとは腦髓並びに神經が宇宙の表象を生むと考へる。併し神經も腦髓もイマージュである。それは宇宙といふイマージュの一部である。その一部が自らイマージュの全體を生むことは出来ない。それはただ宇宙全體に於ける我々の身體の位置を示すに過ぎないのである。腦は宇宙の表象を生むのではない。それは純粹な認識をなすものではない。感覺による外部からの報告に對し、なす可き動作を選択するのが腦の役目である。身體とは現實的動作の

中心である。さうしてその動作の可能性を示すものが知覺に他ならないのである。

併し、それならば、その知覺が何故表象として現れるのであるか。表象とは何であるか。ひとは表象に何かを加はるとき存在が成立すると考へ易い。併しベルグソンによればそれは逆である。凡てはイマージュである。イマージュ以外には何もものも存在しない。而してそのイマージュは存在するだけでいいのであつて、必ずしも知覺されることを要しない。それを、その全體的イマージュの内から我々の身體が自らの可能的作用を切り取り孤立させる時、其處に存在 *presence* に對する表象 *représentation* が成立するのである。この意味で知覺とはイマージュを明かにするものではなく却つて晦くするものである。元來、存在と表象とは判然區別し得るものではない。ひとは知覺から出發しては外界の成立を説明し得ないであらう。イマージュとしての外界から出發し、それの部分的限定として知覺は解されねばならぬ。物質の表象は物質より貧弱である。が、それと共に身體は自分の行動を可能にする範圍を獲得する。勿論、知覺は感覺神經の上に成立する。併し、その様な知覺の眞の存在理由は身體の動かうとする傾向の内にあるのである。^(註)

註 Bergson : Matière et mémoire, 2ge éd. p. 34.

それではイマージュからどうして感情が生ずるであらうか。知覚は我々の身體が外的事物に働きかける可能性であると上述した。その對象が接近し、遂に我々自らの身體が知覺の對象となるとき、その特殊な知覺が即ち感情なのである。(若し外的事物の知覺に感情が存するならば、それは外的物體のイマージュに我々の身體内部の側面が混入してゐるのである。それは知覺にとつては一種の不純性である)この様な感情はやはり局所性、空間性をもつ。若し感情が絶對的な非延長性であるなら、そこから如何にして延長的な知覺が成立するかは不可解であらう。先づ擴りの全體としてのイマージュの總體から出發し、それから次第に我々の身體が限定されてこなければならぬ。イマージュの總體の中に感覺運動の中心としての特殊なイマージュが存在する。それが感情の座、活動の源としての「私の身體」である。

この様に考へてくれば、知覺は、常識の告げる通り、意識の内にあるよりも寧ろ外的事物の一部である。そこでは意識はただ各瞬間の知見を斷絶なく記憶の糸で結びつけるだけのものである。しかし乍ら、それは純粹知覺に就いてのみ言ひうることである。現實に於いては知覺

は現在の對象と完全には一致せず、ひとは知覺に於いて過去を見てゐる。知覺は想起の契機に過ぎない。それならば、記憶とは一體何であらうか。知覺は行動の立場に於いて現存するものに結びつくのであるが、記憶はもはや無きものであり、純觀念的なものである。従つて知覺と記憶の差異は全く質的である。但し現實的には兩者は結びついてゐる。知覺は持續をもつてゐる。その時間の厚みを觀念的に取り去り、知覺を全く平面化する時、そこにイマージュとしての純粹知覺が成立する。

それでは、その様な純粹知覺に再び時間の厚みを與へる時、いかなることが生ずるであらうか。問題を徹底的に立てるならば、純粹記憶とは一體何であらうか。ベルグソンは純粹知覺を物質にまで還元したのに對し、純粹記憶の内に精神の本質を見ようとするのである。それは物質的な意味では何處にも存在するものではない。けれども、それは如何なる意味に於いても存在しないといふのではない。否、その独自の存在性を精神をして精神たらしめるのである。ベルグソンによれば、一旦體驗された意識は永遠に存続する。過去の一切の事柄はその個人の記憶の内に潜んでゐる。將に死なんとする人は過去を走馬燈の様に思ひ起すとは東洋でも西洋でも言はれ

てゐる。それでは、どうしてそれが我々の日々の意識に浮び上つて來ないのであるか。それは、それらの過去がその現在にとつて無用であるからである。過去の事象のうちただ有用なもののみが意識の表面に浮び出てくるのである。それは行動を本來の使命とする身體にとつては當然のことと言はねばならない。

併し乍ら、それは單に身體にとつて有用であるといふに過ぎない。それは記憶そのものにとつては外的な理由である。寧ろ身體的な無用さ、従つて無力さ、にこそ純粹記憶の歪められない姿は存するのである。記憶が存在しないと、實は、單に現在にとつて無用であり無力であるといふ丈のことである。併しそれこそ精神の純粹な有り方である。ベルグソンに於いては精神は行動を嫌ふ精神は謂はば夢みるものに他ならぬ。^(註)

註 *ibid.* p. 167 参照。

それでは更にその様に現在の身體に有用なものが想起される爲には、いかなることが行はれるであらうか。我は此處では嚴密に語るならば如何なる空間的表現をもなしてはならない。が、理解を容易ならしめる爲に敢てそれをするならば、記憶はその純粹性に於いては全く稀薄化してゐる。雲の様に、霧の様に、それは擴散してゐる

とも言ひうるであらう。身體はそれを、現在の行爲に役立たしめる爲に再び集中するのである。より正しく言ふならば、弛緩した記憶が緊張されるとき、夢みる精神は身體的現在に蘇つて來るのである。今、我々は比喩的に集中と言つた。併し、緊張とは、嚴密には、多くのものを狭い範圍に押し詰めることではない。緊張とは、一つの現在の知覺に接した頭腦が、それに關係ある過去の無數の知覺に對して急いで質問の電信を發することである。緊張とは、どこまでも能動的作用でなければならぬ。而してその様な記憶の緊張とは身體の行動の可能性の増大を意味するのであり、その頂點に於いて、所謂精神性即ち非現實的遊離的弛緩は全く失はれて身體は一箇の延長物として、その外界への直接的行動にと入るのである。

さて、我々は此處に於いて重要なベルグソンの心身關係論に當面する。それは一般の心身關係論が物質と精神をいはば直角的に交叉せしめるのに對し、ベルグソンはそれを、宛も十字路を曲つてゆく電車軌道の様に、何時とはなしに一方から他方へと推移せしめる。ベルグソンによれば、一般の二元論の根本的難點は魂と身體とを、和解不可能なまでに對立せしめることである。一方を延

長とし他を非延長とする限り、或はまた一方を量とし他方を質とする限り、それらの融合は何時まで也不可能であらう。それに對し、ベルグソンは先づ純粹知覺をイマジニとして捉へ、そこから出發する。但しそのイマジニとは extensif なものである。さうしてベルグソンの所謂 extension とは、延長的なもの l'étendu と非延長的なもの l'indéfini との統一者なのである。併し、實は、その様な extension は、其の儘では現實には存在しない。具體的な extension は tension をもつてゐる。さうしてその tension とは質と量とを和合せしめる原理に他ならない。即ち、現實的行爲としての tension が défendre する時、空間的イマジニは記憶の堆積と共に時間の厚みを増し、最後には純粹記憶として純粹精神となるのである。結局、ベルグソンは彼の所謂 extension と tension の立場で所謂二元論の諸問題を解決しようとする。身體はその中間にあつて tense であると言つてよいのではなからうか。兎も角、ベルグソンは一方に於いて空間と時間、物質と記憶、量と質、延長物と非延長物の二元性を判然と對立せしめ乍ら、しかもそれらを上述の軌道の如く、何時とはなく他方へと移行せしめるのである。ここに彼の二元論の本質的特色

がある。さうしてこの點に於いては、尠くとも彼に暗示を與へたであらうと考へられるラヴェーソン Ravaisson の『習慣論』: "De l'habitude" に展開される夫の無意識的自然と反省的自由の螺旋説の深い意味を我々は認めねばならぬ。

三

人間の身體の構造を求めて我々は今やベルグソンの心身關係論に至つた。ここで我々は暫く休息出来るであらうか。否。我々は何時の暇にか問題が少しく移動してゐるのに氣づくのである。何故ならば、身體論はただちに心身關係論ではないからである。この點は少しく精密に語らねばならぬ。一體、身體とは何であるか。勿論これこそ我々の知らうとする主題であるが、嚴密な解決が與へられる前に、先づ大體の概念内容を明かにすることは許されるであらう。我々が特に身體といふ場合、それは單なる物體ではない。ひとは身體といふ時、そこに何らかの生命の原理を考へるのが普通である。では、生命の原理とは何か。それは直ちに精神であらうか。それはさう簡単に肯定されることは出来ないであらう。ベルグソンの語る様に、精神はそれ自體に於ては靜觀的なもの

であるのに對し、生命は寧ろ行動の根源であるからである。それでは心身關係といふ時、ひとは普通何を考へてゐるであらうか。ベルグソンに於いては明かに精神と物質との關係が考へられてゐる。そのことはデカルトに於いても同様である。彼の所謂魂と身體の結合の問題は、實は思惟と物質の關係の問題である。ひとは或は次の様に言ふかも知れない。即ち、デカルトに於いてはこの結合の問題が既に第三の領域として取り上げられてゐる限り、彼が考へてゐるものは最早單に思惟と物質の關係ではないと。慥かにここに問題がある。併しそれでは彼は上述の生命の原理を承認したであらうか。一體、生命なるものは、若しそれが承認し得るものならば、それは單に人間のみに特有なるものではない。それは生物一般を可能にする原理である。従つて若しデカルトがこの様な生命の原理を承認したとするならば、それは彼が植物や動物を自然一般から區別したといふことである。が、彼にとつては動物は機械に過ぎない。従つて、デカルトが特に心身の結合を取り上げたといふことは、彼が、動物ではなく、人間に於ける思惟と物質なる二つの獨立實體がいかにして結合し得るや、またその結合方式がいかにといふにあつたと言はねばならないのである。

この様に考へてくるならば、普通心身關係と言はれるものは、實は、精神と物質の結合の問題である。けれども、嚴密に言ふならば、それ以外に、も一つの問題が存してゐる筈である。もし假りに生命の原理の個人的な有り方を「魂」と名づけるならば、精神と物質の問題と、魂と身體の問題は判然區別されねばならない。併し、實際は身體は魂を無視しては考へられない。曩に一言した様に、身體は生命の原理を内にもつことによつて始めて物體から區別された特殊存在となるのである。結局魂と身體の問題とは、嚴密な意味に於ける身體の問題に他ならない。それは一般的な意味に於ける心身關係論からは區別されねばならない。

それではその身體とは何であるか。ベルグソンは身體は行動の源であるといふ。併し、そこにこそ問題があるのではないか。勿論ベルグソンに於いても行動なるものが全然説明されてゐないのではない。物質的な身體は記憶をもつことによつて、即ち時間をもつことによつて、行動的⁽¹⁾身體となる。換言すれば彼は身體をも時間の立場から理解しようとしてゐる。心身關係の問題が從來解決されなかつたのは、ひとが空間の立場に立つからである、と彼自ら言つてゐる。彼は(註一)いかなる問題をも「持續の相

の下に「sub specie durationis 解決しようとする。」併し、身體は時間的な立場だけで解決されるであらうか。

一部の學者がベルグソンを生氣論者として非難しようとするのは全然故なきことではない。

註 1 *ibid.* p. 249.

註 2 *L'intuition philosophique. (Pensée et Mouvant. p. 162)*

問題の解決をデカルトに求めてみよう。デカルトは身體をいかなるものと考へたか。彼はそれを物質と同一視した。さうしてその物質は彼にとつては三次元的延長であること言を俟たない。彼は、斯くして、身體を全く幾何學化したのである。動物が機械と看做されるのは當然である。併し乍らデカルトの様に身體を全く空間の立場で見ることは、ベルグソンの様に時間の相の下で見ることと共に一つの抽象ではないか。勿論デカルトはエリザベット姫の間に應じて第三の世界と、力なる範疇とを必要とするに至つた。ベルグソンにあつても身體に於ける時間は單なる精神的持續ではなく、有用さといふ立場に立つ特別な行動である。この意味に於いて、此の二人の偉大なる哲學者は我々の所謂身體の特異性を十分に認め得る。しかし、彼等はそれを十分には解明してゐない。

デカルトでは思惟と物質の二元論に對し *action et passion* の第三領域が承認され乍らなほ十分にはその思想は展開されず、ベルグソンに於いては、身體の純粹性は純粹現在に於ける刺戟に對する直接的反作用に見出されるのであるが、それがイマージュ一般に於ける自然法の必然性に従はず、あくまでも行動の中心として考へられる限りそこに獨得な領域が存する筈であるが、その點が十分明かにはされてゐない。ベルグソンにとつて身體は彼の哲學の出發點であつて解明さる可き對象ではない。身體をして行動の中心たらしめるものは一體何であるか。我々はそれへの解答を求めてメーン・ド・ピランの身體論に入らうと思ふ。

メーン・ド・ピランの哲學のデカルト哲學に對する第一の特色は、後者が合理主義の立場に於いてその結合を不可解とした物心の結合をもつて、それこそ原始事實であるとしたことである。更に一步を進めて言ふならば、理論の前に事實を認めること、哲學は最も具體的な原始的事實から出發す可きであり、その様な根源的事實を缺く哲學體系は、固定の根なくして波のまにまに漂ふ浮草にも似る空論に等しいとしたことである。但しこのこと、はデカルトも決して無視したのではない。無際限後退か、

でなければ最後の根據を理性以外の權威に求めねばならぬアリストテレース的な「定義の論理」に對し、アルキメデスが地球を動かす爲に求めた一點にも比す可き明證的事實の必要を主張したところに、中世を近世に轉換したデカルトの不滅の功績がある。併し乍ら、彼はその第一の明證性を思惟するものとしての自我に於いて捉へた、さうして其のことは、他面、延長としての物體を、それに對立するも一つの明證性として承認せざるを得ぬ様に彼を導いたのである。但し、デカルトにとつては此の様な二元性の判別は決して哲學にとつて失敗ではない。何故なら、混雜、曖昧な概念を、明晰、判明な概念に代へることこそ哲學者の使命であるからである。

併し、その結果は何であつたか。一方に思惟を、他方に延長を置いた彼は、所謂心身關係の問題はその立場では、不可解と告白せざるを得なかつたのである。この様な二元論的合理主義に對し、あくまでも事實から出發しようといふところにメーン・ド・ピランの特色は存する。彼はその事實を如何なるものとして把握したか。言ふまでもなく、彼は我々が意欲し、行動する時、自分の内に感ずる努力の感じこそ、凡ゆる事實のうち最も根本的な事實であるとしたのである。己を知ることこそ哲學の目

的であることにはデカルトも異存はない。ただ彼はその自我を思惟するものとして捉へたのに對し、ピランは身體なき自我は人間の自我にあらずとして、「我欲し、我行動す、故に我あり」と言明したのである。

この様なピランの原始事實は如何なる構造をもつてあらうか。それは、例へば我々が何かの筋肉運動をなす時に内感する通り、相反する二項からなつてゐる。即ち一方には肉體を動かさうとする一つの能動性があり、他方には、それに對抗する反項がある。その反抗は常に有機體的な延長のなものと感ぜられるが、それに對する能動性は決して物體的ではなく、全く超有機體的 *hyper-organique* なものである。さうして第三にその延長のならぬ能動性は自分を一として捉へるのに對し、有機體的反抗は多として現れるのである。この様に原始事實は二項よりなるが、其處で先づ注意されねばならぬのは、各項が單に能動性とか精神的とかいふのではなく、一方の主體項には能動性、超有機體性、一的性格などの性質が同時に關し、他方には受動性、有機體性、多的性格などが不可分的統一をなして反項を構成してゐることである。が、併し、更に重要なことは、この様な原始事實の二項は、それを我々は分析的に判別することは出来るが、事

實に於いては不可分であるといふことである。「判別される distinct が不可分 indivisible」^(註)といふ事こそマーソン・ド・ピランの原始事實の根本的特色であること、さうしてそれは二元論史に於いて輕視す可からざることを、我々は今から強調しておきたい。なぜなら、この様に原始事實をとらへることは、謂はば觀念的に二元性を認め乍ら事實の一元性を承認することであり、従つてそれは結局二元的一元論といふ特色ある立場を生ずるからである。我々はその點を更に考察しようとするのであるが、その前にピランの立場の根本が何處にあるかを今少し明らかにしておきたい。

註 Nouveaux essais d'anthropologie. (Oeuvres inédites de M. de Bran. t. p. 446)

我々は先刻、對立する二項を能動性と受動性と呼んだ。併し嚴密に語るならば、能動性に對抗するものは受動性ではない。勿論、概念的には能動性の反對は受動性である。併し内感の原始事實にあつては能動性に對抗するものは有機體である。超有機體的な、非延長的な主體項が行動を起さうとして出逢ふ反抗、それは延長的な有機體である。能動性の反對概念である受動性は、別の能動性の反抗ではなく、それは行動的主體の反能動的状態にほ

かならない。それでは、この様に主體が能動性と受動性の二様態をもつと説くことは、根本的には何を意味するであらうか。それはデカルト的な幾何學的立場からニュートンの力學の立場に移るといふことである。位置の關係の立場から力の立場に移るといふことである。ピランが凡ゆる哲學を二型に分ち、眞の哲學は實體の哲學ではなく力の哲學でなければならぬと言ふのは正にこの意味に他ならない。併し乍ら我々はここで直ちに前言を訂正しなければならぬ。何故ならニュートンの力學は實はなほ關係の立場であつて具體的な力の立場ではないからである。「作用と反作用とはその大きき相等しくその方向相反す」といふニュートンの運動の第三法則は、ひとの常に言ふ通り、單に二つの力の關係を示すのみであつて、その絶對力が何であるかは全然問題にされておらず、またニュートン自身それについて語り得る立場には立つてゐない。が、力に就いて語らうとする者は、正にその絶對力を問題とせねばならぬ。さうして、その様な絶對力の認識はただ內的にのみなし得るものであり、自ら動くことによつてのみ知り得るのである。自ら動きはじめることなくしては力は絶對的に不可知であり、自ら動く者にはそれほど明かな事實はない。ここに於いて我々は、

力に對抗するものは恒に延長的なものであるといふことを判きりと承認しなければならぬ。作用に對して反作用をもち來るところにニュートンの抽象性はあると考へられるのである。

この様に考へてくるならば、發動性と能動性は判然と區別されねばならぬことは極めて明かであると思ふ。何故なら一つの變化が生ずる爲には必ず一つの主體の最初の一動が必要である。それが即ち發動性である。或は能動性と區別して我々はそれを發動性と名付ける。さうしてその發動性が自らの動きを内に感ずる時、そこに能動性が生ずるのである。受動性は、それに對し、發動性が自らの動きを妨げられた時、或は自ら他の發動性によりはたらきかけられた時に内感せられる。即ち能動と受動とは上に一言した通り、唯一つの主體の二つの有り方である。それに對し發動性はつねに他者との關係を含む、發動はつねに他者に對して發動せられるのである。ここで若し、能動に對する受動に對應して、發動性の對語を求めらば、その對立概念は靜止或は墮性である。なほ我々は能動と受動を發動する主體の二つの在り方として捉へた。しかし別の見地からはニュートンの作用と反作用を對立せしめることも出來よう。しかしここでは

作用と反作用は全く相互可轉換的である。そこには發動性なるものは存在しない。『情念論』に於いて action と passion は相等しといふ時デカルトは明かに機械論に立脚する。ライブニッツは、對之、能動、受動を一つのモナドの現勢、潛勢として説明しようとする。彼に於いては凡てのモナドは他者との關係をもち得ない。ただ非延長的發動性に對し、延長的反抗を認めるメイン・ド・ピランにして始めて力は具體的に把握せられたと言へる。但しライブニッツは、彼の『實體の本質と實體相互の交渉、並びに魂と身體の結合に就いての新體系』に於いてモナドを *activité originale* (獨創的發動性) と呼んでゐるのは、まさしく我々の所謂發動性の本質を獲てゐるものである。ただ、どこまでもアリストテレース的分析論理の立場を保持しようとする彼は、能動、受動を主體の明覺、知覺、小知覺の關係によつて説明し、生死をも出現・消滅 *paraître-disparaître* として解するほかなかつたのである。(續く)

註 *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps.* (Die philos. Schriften, Hrsg. von Gerhardt. IV, S. 479.)