

身心問題の意味と無意味

——メルロ＝ポンティ・デカルト・レヴィナス——⁽¹⁾

村瀬 銅

1. はじめに

身心問題、すなわち心と身体との関係はいかなるものかという問題は、一般に哲学の基本的問題の一つとされている。哲学史でこの問題が浮上したのは、デカルトからと見るのが妥当であろう。デカルトはその哲学において心（魂 [âme] ないし精神 [esprit]）と物（物体 [corps]）とを本質的に区別し、いわゆる物心二元論の構図を打ち立てた。ところで、ここで物つまり物体 [corps] とは、デカルトの用いていたラテン語およびフランス語の語義も示す通り、身体 [corps] もまたそれであるところのものであったから、物心二元論はそのまま身心二元論を意味することになる。ところが、我々自身の日常経験においては、身心は緊密に結合していて殆ど一如であるかのようにすらあることを認めざるをえない。そこで、我々の経験に説明を与えるために、本質的に異なっているはずの身心が事実において結合していることの原理的仕組みが、経験科学によってではなく哲学によってこそ解かれるべき問題として浮上してくることになった、というわけである。

ところで、身心関係についてどれも他に抜きん出た説得力を持つわけではない諸説が提示された数世紀を経て、二十世紀の哲学は問題の解決を或る一見共通の把握に求めているように見える。その把握というのは身心は一体であるという把握、身心合一という考えである。「私は私の身体である」。一連の諸哲学の最初の導き手となったマルセルが最終的断言は避けながらも繰り返し持ち出しているこの定式⁽²⁾が、「魂」をこそ「それによって私が私のあるところのものであるもの」とみなす⁽³⁾デカルトに対して明らかな異議申し立てを奏でつ

つ、二十世紀哲学の身心理解を要約しうる有力な標語となる。翻って、デカルトは二十世紀の一連の哲学者たちの共通の敵である。つまり、こうである。本来、身心は不可分であり、我々は自らと不可分な身体を持つことによって、また物体として現れてきうるこの世界のあらゆるものと関わりを持ってもいる。それが我々の現実の世界であり、実存の真理である。にも拘わらずデカルトは、実存よりも観念的秩序を優先し、物と心とを分け、それによって身体と心とを分けるとともに世界と人間とを分け、これによって現実の我々自身を、すなわち様々なものと交わりつつ身を以て世界に生きる具体的な人間を、我々に見失わせてしまったのである、と。かくて二十世紀の諸哲学は——しかるべきところでは考慮されるべき差異を度外視してさしあたりその大勢においてこれを眺めて、簡明さに利するべくやや乱暴に単純化して言うならば——どれも共通に、我々の生きる現実そのものの把握を賭け金に積みつつ身心合一に与することになる。

以上のような大まかな経緯を文脈としつつ、私がここで試みてみたいと思うのは、身心問題とはいかなる問題なのかを改めて考えてみることに、身心問題の真相究明の一つの企てである。なぜ今さらそのようなことを試みるのかと言えば、それは、身心問題は自明な問題であるかに見えて、実はその問題の問題としての性格はむしろ晦いものにとどまっております、それでいて、その晦さは、それゆえにこの問題を疑似問題として抹消してしまうことを許すものではなく、むしろその晦さのなかには我々にとって根本的な事柄が隠れているように予感されるからである。一方で、今見たような現代哲学の趨勢は、身心問題そのものを無意味なものにするかに思われる。実際、身心がもともと一つであるのだとすれば、それを二つのもののように思いなして両者の関係を語ること自体が馬鹿げたことであろう。他方で、身心問題というのは、たんに空虚な問題であるわけではないと思われる。身心の関係についての非哲学的考察は我々の日常の営為の重要でなくはない一部であるし、この関係が哲学の問題となったことにもその深い事情があるはずだと思われる。その深い事情に目を凝らしてみること、それが本発表の狙いである。

次のような手続きで話を進めたい。まず私は、現代哲学が基本的事実と理解する身心合一とはどのような事態であるのか、これを二十世紀の身体の哲学を

代表する一人であるメルロ＝ポンティの場合に関して確認してみたい。そこで我々が確認するのは、身心問題の実質的な蒸発なのであるが、これは身心問題の真相を我々に理解させてはくれない。そこで次に私は、近代の初めに身心問題を惹起した張本人であるデカルトに遡り、身心問題の成り立ちを改めて探る。我々はデカルトのなかに、身心合一についての洞察を含む、身心の事柄についての一つの明晰な構図を見出すだろう。最後に私は、デカルト的構図を補いつつ身心問題をより深く大きな問題のなかに位置づけていると思われる哲学者として、レヴィナスの考えに問い合わせ、その考えの骨子を括り出すことで、私自身の当座の見立てを示すこととしたい。

2.メルロ＝ポンティ——肉における二元性の解消

メルロ＝ポンティ (Maurice Merleau-Ponty, 1908-61) にとって、身心問題の解決は自らの哲学の中心的課題であった。デカルトの二元論に対する表立った批判でもあるその問題解決の処方箋は、身心合一という大きな標題を持っている。メルロ＝ポンティはマルセルの定式を反復しつつこう言う。「私は私の身体である (…)。自己の身体の経験は、主体を客体から切り離し客体を主体から切り離すような反省的運動に対立する。こうした反省的運動が我々に与えてくれるのは、身体の経験ではなく身体についての思考、現実の身体ではなく観念上の身体でしかない」(『知覚の現象学』第一部)⁽⁴⁾。

我々の日常の実感に照らすならば、このような方向づけはごく納得しやすいものであると思われる。我々は通例、自分と自分の身体——まさに自分がいわば内から経験している通りの身体——とを切り離すことはせず、両者が別だと考える以前のところで自分を自分の身体と一つだと感じ、そういうものとして生きている。むしろ、デカルト流に、自分はこの身体とは無縁な純粋な心なのだ、と考える思考の方が、平均的な我々の実感からすれば異様なものであろう。

だが、メルロ＝ポンティの見方は、またメルロ＝ポンティをその代表と見立てうるかぎりでの二十世紀の諸哲学一般の共通の見方は、たんにそのような素朴な実感に帰着するのではなく、素朴な実感を裏切りはしないまでも或る独特

なアクセントを持つ一つの主張と深く関連している。その主張とは、それを簡潔に要約してくれるよく知られた哲学の概念で代表させれば、ハイデガーから借りられた「世界内存在 [In-der-Welt-sein, être au monde]」の主張である。「[内的人間] など存在せず、人間はつねに世界に在り、世界のなかでこそ自らを知る。常識と科学との独断論から離れて私が自分に立ち返るとき、そこに見出されるのは、内的真理の核心などではなく、世界に身を捧げた主体なのである」(『知覚の現象学』序文)⁽⁵⁾。

翻って言えば、メルロ＝ポンティのデカルト批判は、たんにデカルトの存在論だけではなくデカルトの認識論に関わる。身体を含む物体と私自身がそれである心とを二つの実体として区別する存在論だけが問題なのではなくて、現実の外的世界との接触を感性に委ねて自らは感性とも外界とも区別された独箇の主体として世界の本質の認識に当たろうとする知性なるものを想定する、後にカントによって洗練されたような主知主義的・観念論的な認識論が問題なのである。つまり、こうである。我々は、世界から切り離された認識する精神ではなく、かと言って、身体なる物体の内部に閉じ込められた存在の一領域でもなく、感じる我々自身であるところの感性的身体によって世界に開かれ、その身体を通じて世界を知り、その世界を知ることが自らの外に出て行って世界のなかに入って行くことでもあるような、そんな或る「脱自 [extase]」的な世界内存在なのである、と。

そこで、メルロ＝ポンティにおいて——他の多くの二十世紀の哲学者の場合と同様に、またマルセルにおいてすでにそうであったように——私が身体と結合していることは、同時にまた私が世界と結合していることをも意味するものとして理解されている。「主体は実際に身体となり、身体を通じて世界のなかに入ることによってのみその自己性を実現する (…。) 主体性の本質を反省してみると、それが身体の本質および世界の本質と結びついていることがわかるが、それは、主体性としての私の実存は、身体としての私の実存および世界の実存と一体になっているからであり、結局のところ、私自身である主体は、具体的に見れば、この身体およびこの世界と不可分だからである」(『知覚の現象学』第三部)⁽⁶⁾。

私の考えを進んで提示すれば、私は、このような傾向、すなわち私のく身体

であること〉を私の〈脱自的に世界に存在すること〉と本質のない少なくとも強力に結びつける二十世紀身体哲学の傾向は、身心合一という事柄の本来の理解に関して危険な逸脱の斜面を携えていると考える。なぜならば、身心合一とは、根本的に、私における私と私のこの身体との合一であり、しかもこの合一は、私が他の物体とではなくまさにこの物体と合一しているという点においてこそ、その問題化されるべき奇妙な性格をあらわにするのだ、と私は考えるからである。ところが、身体的実存を世界内存在という状況内存在と、それどころか世界という状況そのものと一つのもののみなしてしまうことで、メルロ＝ポンティ的な発想は身心合一の現場を擦り抜けてしまい、そのことで身心問題そのものを——それを望んでであれ望まずにであれ——蒸発させてしまう⁽⁷⁾。

実際、魅力的な入り組んだ襷を豊富に持つメルロ＝ポンティの仕事の全体を遠くから眺めてその始点と終点とを眺めてみると、まず、彼の最初の著書である『行動の構造』の最初のページで、彼は自分の企てを「意識と自然との関係を理解すること」と要約している⁽⁸⁾。この「関係」のなかで、私と私の身体との関係がそれである身心関係はなるほど際立ったものである。だが「意識」は私だけがそれであるところのものではなく、また「自然」とは私の身体だけがそれであるところのものであるどころか、物理的、社会的、歴史的等々様々な意味において意識を取り囲んでいるもの一般を指し示しうるものであって、また実際この当該の箇所でもメルロ＝ポンティはそのことを明白に示唆している。考えてみれば、身心問題という特殊な問題に限らず、二元論や二項対立図式で語られてきた諸問題を、つねに両項の両義的な綜合ないし準綜合に導くことで了解しようとする、それがこの哲学者の個性でもあった。実のところ、この最初の著作でメルロ＝ポンティが最終的に問題の鍵と見ているのは、「形態 [forme, Gestalt]」の概念、つまり意識による自然への意味付与に先立って予め意味を宿したものとして成立している或る「構造 [structure]」の概念なのであって⁽⁹⁾、この大きな問題設定にあっては、私と私の身体との関係は、たんにこの大きなものの譬喩としてしか目立ったものにはならない一つの小さな事例でしかないとすら思われてくる。

次に、メルロ＝ポンティの晩年の哲学はといえば、それは、つねに心との二

項対立関係を考えさせる「身体＝物体 [corps]」という言葉に代えて、心を持つ生きたものを意味する「肉（ないし肉体）[chair]」という概念を導入する「肉の哲学」を粗描していた⁽¹⁰⁾。「肉」とは、「見るもの」であると同時に「見えるもの」であるような身体のあり方、「感じられるものかつ感じるものという二重の意味での感じられるもの」⁽¹¹⁾のことである。それは主客や物心といった二項対立には収まらずに、対立する二項をそれ自身の表裏二面とするもの、自らを差異化しつつ差異化されたものを絡み合わせるあらゆる差異の環境であって、たんに私の身体がそれであるばかりか、世界がそれであるところのもの、世界がそれでできているところのものである。かくてメルロ＝ポンティにあっては、「世界の肉」と「私の肉」とは互いに抱擁しあうというばかりか、むしろ、大文字の「〈存在〉[l'Être]」の別名であるところの同じ一つの肉の差異化によって誕生してくるものと理解されてさえいる。白鳥の歌である『眼と精神』の美しい一節が語るように、「〈存在〉の呼気 [inspiration] と吸気 [expiration]」、〈存在〉のただ一つの「呼吸 [perspiration]」があって、そこでは「見ているのが誰で見られているのが誰なのか、ほとんどわからない」⁽¹²⁾ということになるわけである。

かくてメルロ＝ポンティは、その基本的態度においてと同様、その初発的思考においても最終的指向においても、二元論的思考の乗り越えに心を配るあまりに、世界とは区別された私＝身体の独自性の意味や、どうしようとやはり浮上せざるをえない二元性の理由を尋ねることを看過して、いわばデカルト以前とも評されうるような一元論のなかに身を沈めようとしているかに思われるのである。

ところで、もしこのような「構造」ないし「肉」の一元論が二十世紀の身体哲学の到着点なのだとすれば、そこではもはや、身心ということや身体ということの問題にする余地も語る意味もない。身心問題と同時に身心合一も無意味な言葉となるだろう。だが、このような問題の蒸発は、問題の解決なのだろうか。なるほど、問題に直接に答えようとするのは、数世紀の試みが示してきたように実り薄いことかもしれないが、問題そのものの存在を我々は看過すべきではない。問題の問題たる所以、それを考えることが重要である。デカルトに立ち戻ろう。

3. デカルト——身心の二元性／身心の合一

デカルト（René Descartes, 1596-1650）は物心二元論の提唱者として、さらには近代の主体・客体の二分法の実質的な導入者として、現代ではきわめて評判が悪い。デカルトのせいで、近代は生きた世界との生き生きとした接触を失ってきてしまった、というのがその悪評の一般的理由づけである。しかしデカルトは、実際には、物心二元論とは別に身心合一についての深い考察をおこなっていて、その深さはすでに、現代の哲学の深さを浅く感じさせるほどのものである。

デカルトは、身心の本質上の区別を言いつつ、私における身心の事実上の合一を認める。よく知られた『省察』の一節を引く。「これら苦痛、飢え、渇きなどの感覚 [sensus. 公認仏訳では sentiments] によって自然が私に教えてくれるところでは、私はたんに船頭が船に乗っているように身体のなかにいるのではなく、とても緊密に身体と合一し、いわば身体と混ざってしまっているのであって、私と身体とは二つで一つになっている。実際、もしそうでないなら、思うもの以外の何ものでもない私は、身体が傷ついたからといって苦痛を感じることはなく、船頭が船の損傷部分を知覚するようにこの傷を純粹知性によって知覚するだけだろうし、身体が食べ物や飲み物を必要としているとき、このことについて明確な知的理解を持つことはあっても、飢えや渇きといった混然とした感じを持つことはないだろう。本当のところ、渇き、飢え、苦痛といったこれらの感じは、心身の合一、心身の一種の混合から生まれる、混然とした思いの在り方にほかならない」（デカルト『省察』第六省察）⁽¹³⁾。デカルトはこの事実を、身心の本質的区別を語るその舌の根も乾かないうちに卒然と述べる。しかし、身心の区別と身心の合一、この明らかに矛盾する二つの主張をどう折り合わせればよいのか。

これについては諸説あるところで、最終的に有力な解釈が定まっているわけでもないが、デカルト哲学の精確な釈義を度外視して身心の事柄に見通しを与えるということのみを考えるならば、私としてはさしあたり次のように理解しておけばよいのだと思う。すなわち、我々は、現実の個別的な生の水準におい

て、身心合一の現実を生きている。しかしこの現実について考察し、これについて他者と共有されるべきものとしての言葉で語るべく、一般的な意味を持ちつつ社会的に共有されもする諸概念を打ち立てて多少とも理論構築に進むとき、身心の本質的な区別という考えに至らざるをえない。そこから翻って、身心の関係ということが改めて問題となるが、最初のものである私における身心合一の事実は、それ以上遡ってその如何を問うことのできないものとして、原理的に、たんに確認するのみで説明は不可能なものとして残り続ける。そのような仕組みになっているのではないか。

そう考えさせてくれるのが、これもよく知られたデカルトのエリザベト宛書簡での身心の事柄についての回答である。生真面目な哲学徒として『省察』を読むエリザベトは、身心の本質的な区別にも拘わらず身心が結合し、例えば心が身体を動かさうる、その仕組みが理解できず、師デカルトにその説明を求める。デカルトの回答は、要点を言えば、それは説明できず、説明を求めると自体が間違っている、ということである。それは普通に生きていれば「感覚[sens 感覚]」によって普通にわかることであり、それ以外に理論的な説明などありはしない。「だからこそ、決して哲学することなく感覚しか用いない人々は、魂が物体を動かすことや物体が魂に働きかけることを少しも疑わないのです。疑うどころか、彼らは魂と身体とをただ一つのものとして見なしており、つまりは両者の合一を考えているのです」(1643年6月28日エリザベト宛書簡)⁽¹⁴⁾。誤解すべきではないが、これは「哲学しない人」を蔑視して言っているのではなくて、哲学をしすぎたエリザベトを窘め擲擲しているのである。

この手紙とその一通前の手紙のなかで、デカルトは、物事の三つの基本的な領域(三つの「基本的概念[notions primitives]」)を区別する。それは「心[ないし魂]」、「物体」、「身心合一」というこの三つである。この三つはどれも基本的でそれぞれ独自のので、各々他によっては決して説明されないし、互いに混同されてはならない。「これらの概念は根本的なものなので、各々それ自身によってしか理解され得ない」(1643年5月21日エリザベト宛書簡)⁽¹⁵⁾。これら三つのうち、「心」と「物体」は、互いに異質なものとしてであれまさにそうしたものとして共に理論的に、つまりは最終的には「知性」によって(ただし「物体」については「想像力」の助けを借りて)理解されるべきものであ

り、それらの厳密な把握は形而上学および自然科学において展開される。その意味では、三領域のうちのこの二つは、互いに異質なものとしてではあれ、同じ土俵の上に載せられうるものである。これに対して、一見してこの両者の混合領域として二次的なものにさえ思われかねない第三の領域、すなわち「身心合一」は、特異な独自性を示す。それは理論的な企てを推進する知性によってではなく、「感覚 [sens]」によってこそ理解される。「心身合一に属する諸事象は、単独の悟性によっても想像力に支援された悟性によっても曖昧にしか認識されませんが、感覚によって極めて明晰に認識されます」(6月28日書簡)⁽¹⁶⁾。それは知性にとっては曖昧混沌としているが、感覚にとっては明晰判明なのである⁽¹⁷⁾。そしてこれが関わるのは理論的な学知などではなく、「生(ないし生活) [vie]」である。「ひとは、省察を控え、想像力を駆使する物事について研究することも控えて、生と普通の会話のみを用いることでこそ [seulement en usant de la vie et des conversations ordinaires]、心身合一を理解することを学ぶのです」(同前)。

私はこのようなデカルトの一連の考えのなかに、身心合一についての的確な把握と、身心問題についての或る明晰な構図とを見る。

まず、身心合一とは、「私」において確認される事柄、「私」が「痛み、飢え、渇き」といった「感覚」において私のこの身体のところにこそ確認する事実である。それは、世界内存在として脱自的に世界に関わることにあってではなく、その手前で、自余の物体から区別されたこのただ一つの特異な物体にいわば閉じ込められて内在していることにおいて、この物体において私であることそのこととして確認される。

次に、それでいて、身心の区別ということはある。それは、そのようにして存在している私が、世界について多少とも一般化可能な知を形成しようとするときに、それなりの筋道を通して入り込んでくる考え方である。

そして最後に、身心の合一という事実と身心の区別を語ることは互いに支え合う。一方で、身心の区別は、身心の合一という事実があるというところから語られ、他方では、身心の合一が、説明不可能な事実としてであれそれが当のように性格づけられる事柄として浮上してくるのは、身心の区別という理論的な装置が設定されてこそである。一方で、身心の区別がなければ身心合一を

言うのは空しく、他方で、身心の合一がなければ、区別を言う十分な意義もなければ関係が問題になる理由もない、そのような経緯がデカルトのなかに描かれていると私は考えるのである。

では、身心問題とは、最終的にどのような問題なのであろうか。いま述べた二つ目の事柄、身心合一と後に性格づけられもするような最初の「私」の存立から出発して、身心の区別ということが入り込んでくる経緯、それを考えることが重要であると思われる。

『省察』に描かれたデカルト哲学の順序を追うならば、事態はこうなっている。まず、方法的懐疑を経て、「思うもの」としての「私」の絶対的な存在が確認される（第二省察）。誤解してはならないのだが、ここで確認される「私」は、「物体」と本質的に区別されたものとしての「私」というわけでは必ずしもない。なぜなら、「物体」とは何であるかが、この時点では確定されていないからである。むしろ、幾つかの解釈が支持するように⁽¹⁸⁾、この「私」とは、後から振り返ってみれば身心合一の当の私であると理解されうるところの「私」、生きられた主体的身体を排除しはしない「私」であると考えられる。次に、私の「思い」の内容を吟味し、これを私の、存在と認識とに関する非力さと考え合わせることによって、「神」の存在の証明がなされる（第三省察）。続いて、私の認識諸能力が吟味され、それらが「神の誠実さ」によって十分な保証を得ていることとその適切な用法についての考察が展開される（第四省察）。さらに、それら諸能力の使用によって物的な外的世界の存在が証明され（第五省察）、その後で漸く物心の「事象的区別」が示され、これと同時に身心合一および感覚についての考察が展開される（第六省察）。これがデカルト形而上学の完成形である『省察』全体の結構であるが、注目されるべきは、物心ないし身心の区別が、一連の諸考察、特に他者（ここでは神）および外界の存在証明が果たされる諸考察を経た後に、はじめて、しかも同時に身心の合一の事実を併記する仕方で提示されている、ということである。

デカルト哲学のこのような組み立ては何を意味しているのか。私の見立てでは、身心の区別と関係との問題は、私の対他関係というより根源的な問題（というよりも事態）に根づいており、身心問題は他者問題というより大きな問題の内部に位置づけられるものである。そして、私の見るところ、このような構

図を、デカルト的構図をスケッチし直しながらより具体的かつ強力に描いている哲学者が二十世紀には少なくとも一人いて、それがレヴィナスである。残る紙幅を費やして、レヴィナスに見て取られる構図をごく簡略に述べたい。

4.レヴィナス——身心の二元性の根としての自他の二元性

レヴィナス (Emmanuel Lévinas, 1906-95) の哲学は「他者 [autre, autrui]」の哲学であるが、これを身体の哲学としても読める。実際、レヴィナスが考える「私」なる主体は、身体と区別された心であるどころか、身体そのものであるような主体である。主体にとっての身体性のこの重視は、一方では、二十世紀の他の多くの哲学者たちと共通のものでもありながら、他方では、それらの哲学者たちのものとは異なった、或る意味では彼らの発想に抗いすらする一つの視点を内蔵している。

レヴィナスによれば、初期の『実存から実存者へ』および中期の大著『全体性と無限』で語られるように、身体を持つこと、それは、それ以前には私はなくそれをもってこそ私が存在することになるような、一つの「定位 [position]」であり「局所化 [localisation]」である⁽¹⁹⁾。非常に興味深いことに、レヴィナスは初期の『実存から実存者へ』において、デカルトのいわゆる「コギト」を、身体を排除するどころかまさにこのような定位を見事に捉えたものとして高く評価している⁽²⁰⁾のだが、このような「定位」としての身体はまた、まさにデカルトが身心合一を理解する主体として位置づけた感覚の主体であり、しかもそれは、メルロ＝ポンティら二十世紀の多くの哲学者たちが考えた脱自的に世界に入って行く主体であるよりも、まずは世界の手前で、むしろ世界の外部にはぐれて、自らの感情ないし情感性において自らの存在を確保するような主体である。後期の著作までを視野に入れながら述べれば、レヴィナスにおいてこの主体は、「感受性 [sensibilité]」の現実態としての「享受 [jouissance 楽しみ]」において自らを「自我」として結節させて世界への権能をも掌中にする一方で、「享受」の裏面である「苦しみ [souffrance]」をもたらす「傷つきやすさ [vulnérabilité]」——それは実は感受性自身がまるごとそれであるところのものでもある——において他者へとさらけだされた最終的な「自己」の位置に置か

れる、そのようなものとして描かれている。このような体裁において、レヴィナスの提示する主体は、自己の身体のところ、それ自身の「外」である世界へと曝け出された「皮膚の内」に自らの居場所を持つものとして、世界および世界内存在の手前にこそ位置しているのである⁽²¹⁾。

レヴィナスが主体の成立をしるしづける最も代表的な言葉の一つ、「基体化（イポスターズ）[hypostase]」⁽²²⁾は、他の哲学者たちとのこの対比をわかりやすく見せている。「基体化」とは外に（ek-）立つこととしての「脱自 [extase]」と正反対に、下に（hypo-）置かれることだからである。レヴィナスが身体的主体を考えることで考えたかったのは、メルロ＝ポンティらが考えたように主体を世界に接続して開くことではなかった。それとは反対に、世界につながることは却って自己を消滅させてしまうであろう私が、世界からの「分離 [séparation]」においてまさに「私」として存立すること、これである。世界に脱自的に彷徨い出て行く心などではなくて、いまここに定位して限定される身体こそが、他との分離によって自らを私たらしめるのである⁽²³⁾。

だが、世界内存在とは水準を異にするところに核心が置かれるとはいえ、レヴィナスの考える主体は、二十世紀の哲学者たちが批判することを好んだような、世界から隔離されたところに自らの純粋な場所を持つ自律的な主体であるわけではない。レヴィナスの主体は、世界を感受し、世界に養われ、世界から触発されることでその具体的な中身を持つ。それは、絶えず他から触発され、その触発されたものを自らの存在の内容として持つ、そのような、それ自身でありつつねに依存的な存在である。世界を領有しない私、最終的にはこの一個の肉体でしかない私は、世界へとさらけ出されながら、傷つきやすさそのものでもあるその感性において世界から触発され、その触発の彼方の、私を触発してくる私ならぬものである当のものとして、私の把握を原理的に凌駕する他者をたえず持つ。それを所有も把握も理解もせず、ただそれを待ちそれに備えるという仕方で、それを持つ。そのようなものとして、レヴィナスにとっての「私」、レヴィナスが絶えず繰り返しその「唯一性 [unicité]」を強調しそれを手放そうとしないその「私」は、他者への「責任＝応答可能性 [responsabilité]」それ自体である⁽²⁴⁾。

このようなレヴィナス哲学の結構が明示的暗示的にデカルト哲学の構図を下

敷きにしていることはしばしば指摘されることである。把握不可能な「無限」としての神の観念を、レヴィナスが自らの他者概念に自覚的に引きつけていることは、誰しもがすぐに見てとることである。だが、目立たないこととして、レヴィナスは、身体と感覚とについてのデカルトの構図を、自らの哲学の梁として利用し、逆に自らの哲学でもって、デカルトの構図の意味を明らかにしようとしている（ように私には読める）。

レヴィナスは身心合一と身心の区別について、特に後期の『存在の彼方へ』で示唆的な考察を多く残している。例えば、次のようにレヴィナスは語る。「言われた主題のなかに姿を現してくるのは、受肉の知解不可能性であり、延長から分離された《我思う》、身体から分離されたコギトである。だが、一緒に存在することのこの不可能性は、他者のための一者の隔時性 [diachronie] の痕跡である。それは、内面性というかたちでの分離と責任というかたちでの対他との痕跡なのである」⁽²⁵⁾。簡略な素描を旨として詳細な展開は省き、このくだりの中身の説明をもって本小論の締め括りへと急ぎたい。

語られたこと、理論においては、受肉 [incarnation] ないしは身心合一は思考不可能である。それが知解可能 [intelligible] ではない、というのは、それはむしろ感覚可能 [sensible] なものだから、デカルトが言ったように、知性によっては曖昧にしか理解されないが感覚によって明晰に理解されるものだから、と言ってもよいだろう。そして、理論においては、「延長 [étendue]」を本質とする「物体」と「思い」を本質とする私＝心とは、水と油とのように区別される。それが理論上でのことである。しかしそれは、レヴィナスによれば、私が他者に対しつつ存在しているというこの事態の「痕跡」である。「隔時性」とは、私と他者とが、同じ世界内で共時的に存在していると言い難い仕方でも根本的に「分離」されていることを言うレヴィナス独特の概念である。分離されている私という主体は、これは、受肉した主体であり、身心合一の主体である。だがその私が、必然的に対他的な私であるところから、理論的な水準ないし主題化された言説の水準で身心の区別が問題になってくる。なぜなら、私が現にここに確認する私自身を、それと同じものがそこにあるはずの他者という彼方の場所に、私は確認することができない、という非対称性がそこにあるからである。私がいまここに確認するもの、それを私は「心」とも呼ぶ。それは「心」

と呼ばれる必要はなかったかもしれない。それはたんに私自身であるだけなのだから。にもかかわらずそれを「心」と呼び、また同様に「私」と呼びもするのは、これと同じ資格を持つものを宿しているはずの彼方にいる他者が、分離された他者である故に原理的にそうでしかありえないこととして、私に当のものを与えてくれないから、こちらに現前として持つものをあちらには不在として持たざるをえないから、しかしてそのこちらに現前していてあちらには不在であるものを私は同じ資格の或るものとみなさないわけにはいかないからである。その同じ資格のあるもの、それを私は「心」と呼び、これに対して、これがそこに現前していたり不在であったりするもの、そのようなものとしてのかぎりでの私や他のもののあり方を「物体」ないし「身体」という呼び方で捉えるのである。

先のレヴィナスの文言のなかで、「他者のための一者 [l'un pour l'autre]」という言葉は独特な含みを持っている。これをレヴィナスは「身代わり [substitution]」の構造としても理解している⁽²⁶⁾。つまりそれは、たんなる「対他」であるにとどまらず、一者である私が、他者の代わりとして存在している、そのような構造を示している。他者のところにあるはずの或る心を想定しつつ、その心でもありえたかもしれない私が、しかしいまここでこの身体のところでは現実に存在している。他者が苦しみ喜びもしたであろうことを、いまここで苦しみ喜びしている者として、私はいまここにいるわけである。そのことは、理論的な考察の水準ではなく、私の存在そのものである受肉した存在自身の構造として、この存在を「責任」という語が指し示すような諸々の意味や実践との関わりへと促すであろう。とはいえ、レヴィナスに読まれるその物語の詳細を辿るのはここでは差し当たり控え、身心の事柄についてのおおまかな構図を見るのみで満足することとしたい。

5. 結びに代えて

以上、粗略ながらも辿り見たことから、心身関係をめぐる諸種の議論にそもそもその土俵を与えてくれているような我々の現実における物事の一般的な布置、事柄の基本的な構図が、少なくとも概略的に浮かび上がってきたように思

われる。つまりこうである。心身合一という概念がまずはそれをこそ指しているはずであるような、身体と一つであるような私の存在があり、それと同時に、そしてまさにこれを前提とした上で、私がまた、或る意味では私と同じ資格を持ちつつ或る根本的な意味で私とは異なる「他者」なるものを持つかぎり、この私と他者との独特な非対称的關係において、心を宿しうる身体と身体に宿りうる心と、という二つのものを区別した了解の構造が、当の私にとって自ずと用意され、設定される、というわけである。

このような構図のなかで、身心関係を、原理的にはなく実際的かつ日常的に考える、そのことの当然の意味もわかってくる。私は、他者の心のなんらかの変化を期して他者の身体に働きかけることをするし、最終的には心で受容すべき何らかの内容を得るために他者に働きかけてもらうべきものとしての身体を持ってもある。端的な身心の現前だけがあるのではなくて、身体が現前しているところに心が不在で、心が現前しているところに身体が現前していない、このような明らかに見てとられうる齟齬し交錯した構造があるところで、身心関係を気遣うことは現実的な意味を持つ。それは広い意味での医術、私たちが普通医術と呼ぶものを越えて、最終的には人の状態を安らぎに導くためのものとしての広い意味での医術である。デカルトは、有名な「哲学の木」の譬喩において、学問が全体を挙げてその完成を目指すべき最終目標となる三つの学問分野の一つに「医学」を数えていた⁽²⁷⁾。デカルトの眼力の簡勁な強さを、私は繰り返し確認せざるをえない。

身心問題とは、しばしばそう見られがちであるのとは異なって、それぞれ自足した二つの存在、二つの実体なり本質なりの相関関係を問う、解決されるべき何らかの問題では本当はない。たしかに、それが問題として浮上してくるのにはそれなりの理由がある。だがこの見かけ上の問題より深いところ、或いはむしろ、見かけ上の問題よりも拒みがたくあらわであるという意味では我々にとって最も表層的なところに、この問題の根となっている根本的な問題、問題と言うよりも一つの謎であるような或る事実がある。それは、身心の区別を立てることがそれにとっては殆ど無効な事後的な作為でしかないほどにも自らの身体と一体である私と、これと分離されて彼方から私に出会いにくる、私とその身代わりでもあるような他者——他者一般の相を帯びたあれこれの他者、あ

れこれの他者にその現実性を持つ他者一般——と、というこの両者の決して総合されえぬ共存、この還元不可能な二元性である。この二元性をこそ現実として、我々が私やひとを気遣おうとするとき——気遣わざるをえないような仕方
で気遣うとき——、そのような実践に向かう我々の関心が、交叉し交錯しあう
外面性と内面性として現れる身心の相関関係を、細心にその諸局面を識別すべ
き対象領域の構造としてあらわにする。たんに哲学的ではない実践的な問題、
身心問題と言うよりは広義の医学的問題と言うべきであろうような問題がそこ
にある。恐らく我々は、我々の恒常的な現実である一つの謎の位置に身を置き
直すことでこそ、まさにそこからこそ養分を得ている身心問題の意味と無意味
とを、多少とも適切に測りとることができるのではないか。

注

- (1) 本稿は、成城大学フランス語フランス文学研究会の第12回大会（2011年7月2日、成城大学）において筆者が行った口頭発表の原稿に、註と若干の修整を施したものである。準備期間の短さを一因とする発表時の内容の粗さは覆うべくもないが、敢えてそのままの状態で提示し、議論の彫琢は機会をあらためて行いたい。
- (2) マルセル『形而上学日記』および『存在と所有』を参照（Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, Gallimard, 1927, p.236, *Être et Avoir*, Montaigne, 1935, p.37, etc.）。この同じ表現は、メルロ＝ポンティによっても反復されている（Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p.175 et 231）。
- (3) デカルト『方法叙説』第四部での表現（Descartes, *Œuvres*, publiées par Adam & Tannery, Vrin, 1996, t.VI, p.32）。
- (4) *Phénoménologie de la perception*, p.231.
- (5) *id.*, p.v.
- (6) *id.*, p.467.
- (7) 実は、ここには身心問題の蒸発以上に深刻なことがある。それは「私」の蒸発である。ロゴザンスキの見立てによれば、二十世紀哲学を特徴づけているのは、反デカルト主義として推進される「私殺し [使icide]」である（Jacob Rogozinski, *Le moi et la chair*, cerf, 2006）。ロゴザンスキは、非脱自的な内在をエゴの存在とするミシェル・アンリの視点を一つの視座として、ここで我々が話題にしているメ

ルロ＝ポンティらをも含む二十世紀思想の諸傾向を批判的に吟味しつつ、デカルトが少なくとも垣間見てはいたエゴの真理を正当に再興しようとする。ここでは立ち入らないが、ロゴザンスキのこの企ては現代思想にあってきわめて重要な意義を持つものと筆者は考える。

- (8) Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, puf, 1942.
- (9) 同書のいたるところで明らかのように。
- (10) メルロ＝ポンティ『見えるものと見えないもの』(Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964) および『眼と精神』(*L'Œil et l'Esprit*, Gallimard, 1964)の諸所を参照。
- (11) *Le visible et l'invisible*, p.313.
- (12) *L'Œil et l'Esprit*, p.32.
- (13) Descartes, *Œuvres*, t.VII, p.81.
- (14) *Œuvres*, t.III, p.692.
- (15) *id.*, p.665.
- (16) *id.*, pp.691-692.
- (17) デカルトにおける *clair, distinct* (明晰、判明) と *obscur, confus* (曖昧、混沌) という明証性の正負四極の区別と関係とについては細かい議論があり、このような単純化は厳密に考えるなら不精確の誹りを免れ得まいが、大きな見通しを優先させる本論ではそれにかかずらうことをしない。
- (18) 例えば、後述のレヴィナスの解釈の他に、コギトの本質を情感性 [affectivité] と理解しつつこれを自らの身体論に繋げていくアンリの解釈 (cf. Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, puf, 1985)、また『エゴ・スム』でのナンシーの解釈 (Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, Flammarion, 1979) など。
- (19) レヴィナス『実存から実存者へ』、『全体性と無限』の諸所を参照 (Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, 1986, p.122, *Totalité et Infini*, M. Nijhoff, 1961, p.142, etc.)。
- (20) レヴィナスによれば、懐疑によって排除されたのは「客体的身体」にすぎず、デカルトの「私は思うものである」における「もの [chose]」はむしろ意識の局所化＝定位としての身体が存在をこそ示唆している (*De l'existence à l'existant*, p.117)。これはきわめて特異な、しかし深度のあるコギト解釈であると筆者は思う。
- (21) 「享受」および「感受性」については特に『全体性と無限』第二部を、「享受」と「苦しみ」、「感受性」と「傷つきやすさ」との表裏一体関係、さらにまた「皮膚の内」という印象的な比喩についてはレヴィナス『存在の彼方へ』(Lévinas, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, M. Nijhoff, 1974.『存在するとは別の仕方、或いは存在することの彼方に』)の諸所を参照。

- (22) 「実詞化」とも訳されるこの用語については、レヴィナスの初期の二著、『実存から実存者へ』および『時間と他者』（*Le temps et l'autre*, Fata Morgana, 1947）を参照。但し、この「基体化」という用語ならびに事態は、特にレヴィナス後期の思想においては、ときに「解体化 [diastase]」という言葉で示されることもある主体の解体という事態と番わせられ、そしてそこには、この解体においてこそ、見出されるべき最後のもの、つまり他者へと剥き出された自己が、「我ここに [Me voici]」として見出されることになる、というレヴィナスの見立てもが関わっており、こういった文脈からしても、主体の成立を肯定的に語るための用語として単純に扱うことは到底できない。だが本小論ではこの用語を巡る複雑な諸概念の布置に踏み込むことはせず、我々の文脈に引きつけてこの用語に言及するにとどめる。
- (23) 「分離」については特に『全体性と無限』第一部を参照。また「分離」というこの事態を含む、以上のようなレヴィナスにおける主体の身体としての成立の、やや立ち入った詳細については、拙稿「分離と接触——レヴィナスと身体的主体——」（実存思想協会編実存思想論集 XXII、『レヴィナスと実存思想』、理想社、2007年、所収）を参照されたい。
- (24) 『全体性と無限』の諸所を参照。「〈他人〉に接することでのみ、私は私に居合わせる。[...] 私が迎接する顔が、私を現象から別の意味での存在へと移行させ、私は、言説において〈他人〉の問いかけに身をさらけだし、応答の緊急性——現在の切っ先——が、私を責任 [responsabilité] として生み出す」（*Totalité et Infini*, p.153）。
- (25) レヴィナス『存在の彼方へ』（*Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, p.89. 強調はレヴィナス）。なお、「言われた主題」という言い方は、対他関係それ自体としての「言うこと [le dire]」と、対他関係のなかで主題化されればしばしば理論化された事柄としての「言われたこと [le dit]」との、後期レヴィナスにおける対置関係を文脈としている。
- (26) 「身代わり」、「他者のための一者」は、後期レヴィナスの著書『存在の彼方へ』の中心的な諸概念である。また、ここに述べられたような、身代わりの構造を結節点とする身心関係と対他関係との絡み合いについては、拙稿「身心問題と他者問題との関係について——レヴィナスの身体論から——」（西日本哲学会編『西日本哲学年報』第16号、2008年、所収）をも参照されたい。
- (27) デカルト『哲学原理』仏訳序文（*Œuvres*, t.IX, pp.14-15）。