

心身論と倫理学についての序説

湯 浅 泰 雄

近代哲学の一般的なパラダイムに従えば、心身論は、生命現象に関する認識問題の一つである。したがってそれは従来、倫理学とは直接関係のない研究分野とみなされてきた。しかし私の考えるところでは、心身論は、倫理学と認識論、もつと一般的にいえば実践哲学と理論哲学を媒介する場となるべき重要な位置を占めている。ここには、西洋近代哲学の思考様式に対して重大な反省を要求する問題がひそんでいるように思われる。本誌に寄稿を求められたのを機会に、かねて考えていた点について若干の考察を試みたい。

1 デカルトの心身二元論的パラダイムの問題点

まず、心と身体の状態はどのようにして認識されるか、とい

うことから考えてみることにしよう。われわれは、日常生活の中で、「心」と「身体」という言葉を何気なしに用いている。このことは、私たちが、心と身体の状態について、日常的経験の場においてふつう何らかの理解をもっていることを示している。このような日常的理解のしかたは、何らの理論的反省もともなっていないという意味において、前反省的なものである。それを反省にもたらずことによって、日常的経験の場における、心と身体の状態についてのわれわれの認識のしかた(認識様式)を問うてみるのが、さしあたりの問題である。

この点について反省してみると、ここには、二つのちがった認識のしかたが見出されることがわかる。第一は、私の心と身体の状態について私自身が認識する場合である。そして第二は、他者の心と身体の状態について、私が認識する場合である。この二つの認識過程は、ふつういずれも無自覚のうちに(前反省

的に)行われているものであるが、ここでは、私の心身の状態についての私自身の認識過程と、他者の心身の状態についての私の認識過程を、それぞれ現象学的に記述し、そのちがいがいについて検討してみる必要がある。ここで、「現象学的記述」というのはさしあたり、推理を加えることなしに、認識の手つづきそのものを記述するという意味である。

まず心の状態の認識のしかたについて言うと、第一の場合、つまり私の心身の状態について私自身が認識する場合には、私の心の状態は、私にとって直接に経験されている。反省的に分析すれば、その内容は感覚、思考、感情、身体感覚などに分類できるであろうが、いずれにせよ私の心の状態は、私にとって直接に明らかかなものとして、常に、今ここに経験されている。しかし第二の場合、つまり他者の心身の状態について私が認識する場合には、他者の心の状態は、いうまでもなく、このように直接的な形で認識できるわけではない。日常生活の場では、私は、他者である彼(または彼女)の語る言葉をきいたり、その表情を見たりして、彼の心の状態をある程度知り得るにすぎない。つまり、他者の心については、われわれは常に、他者の身体の状態についての認識を通じて、その心の状態を間接的に——言いかえれば何らかの推理を加えつつ——認識する、という手つづきをふんでいっているわけである。

では、次に、身体の状態についての認識のしかたはどうであろうか。私の身体の一部、たとえば私の手や足は、私にとって、その外部から観察することができる。しかし私は、私の身体の

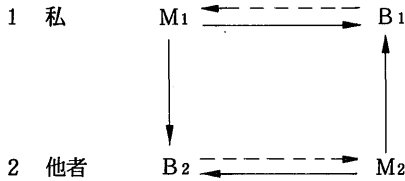
全体を、その外部から見る視点に立つことはできない。言いかえれば、外界に見出される物体を観察し、認識するのと同じやり方で、私の身体の状態を、客観の対象として認識することはできない。その代りに、私は、私自身の心の状態を通じて、私の身体の状態を——いわばその内側から——認識している。いうまでもないことであるが、この場合、身体諸器官の状態についての内部知覚(身体内部感覚)もまた、私の心の状態、いわゆる意識の一部に属している。したがって、手足や胃腸の痛みを感じるのも、むしろ私の心の状態である。

以上要するに、私の心身の状態について私自身が認識する第一の場合、われわれは、私の心の状態の認識を通じて身体の状態を認識するという手つづきをふんでいる。これに対して、他者の心身の状態について私が認識する第二の場合、われわれは、他者の身体の状態を通じて間接的にその心の状態を認識するという手つづきをふんでいる。つまり、前者では心から身体へ、後者では身体から心へ、という逆の順序がとられているわけである。

以上のべたことは、日常生活の場で無自覚のうちに(前反省的に)われわれが従っている認識様式であって、ことさらとりあげて議論するにも当らないと思われる事柄である。しかしながら、心身関係についての近代の哲学者や科学者の見解が紛糾してくる理由の一つは、日常経験の場におけるこのような認識の手つづきに対する現象学的反省が不十分だったところにあるように思われる。

近代において、哲学と経験科学の基本的な思考様式を決める出発点になったのは、いうまでもなく、デカルトの物心二元論である。厳密にいえば、それは、二元論 dualism というよりも二分法 dichotomy である。筆者の考えるところでは、心身関係に対して二分法のパラダイムを適用するというそもそもの出発点に、ひとつの思考の飛躍がある。近代哲学はそのことに気がつかなかつたようである。

日常的経験の場における心身の認識様式についてまず現象学的に記述してみるとという観点に立った場合、デカルトの理論的パラダイムは次にのべるような問題を蔵している。よく知られているように、デカルトは、心の基本的特性を「意識すること」に求め、心とは「思惟する存在」であると定義した。この定義はいうまでもなく、私の心の状態について、私自身が直接に認識している状況(つまり先にあげた第一の場合)を念頭においたものである。これに対してデカルトは、物の基本的特性を「空間的ひろがり(延長、容積)をもつこと」に求め、物とは「延長する存在」であると定義した。この定義は元来、私が外界の事物を観察し認識している状況に即してみちびかれたものである。くわしくいえば、私にとって客観の対象として経験される、いわゆる「物理的物体」についての観察にもとづいて与えられた定義である。身体の場合についていえば、このような観察のしかたは、他者の身体の状態についてのみ可能である。他者の身体の状態は、私にとって、物理的物体と同じように、客観的对象として認識できるからである。しかし自己の身体は、――



M_i : Mind (心), B_i : Body (身体)

$i = 1, 2, 3, \dots, n$

認識様式 {
 ———→ 知覚による直接認識
 - - - - -→ Bを介する推理

外界知覚を介するかぎり――その一部分しか認識できず、完全な客観的对象として経験することはできない。言いかえれば、身体が物理的物体と同じように空間的ひろがりをもつ存在であるということは、認識様式の現象学的反省という観点からみるかぎり、元来は、他者の身体の状態を基準として、はじめて下すことのできる定義なのである。ここで「基準」というのは、他者の身体の状態についての観察が、身体性一般について考えるときの、一種のメートル原器のような役割を果しているということである。近代的な心身二元論のパラダイムは、このようにしてみちびかれる。

わかりやすく表示すれば、日常的経験の場における前反省的な認識様式は、右の模式図のように示すことができる。実線で示した矢印 \rightarrow は、心すなわち意識による直接認識の方向を現わしている。私の心(M₁)は、私の身体(B₁)の状態を、その内側から内部知覚によって直接に認識している。また、外界知覚を通して、他者の身体(B₂)の状態を直接に認識することができる。しかし、私が他者の心の状態を認識しようとする場合には、私の心(M₁)は、他者の身体(B₂)の状態を通じて、間接的にそれを推理して認識することしかできない。点線で示した矢印 \rightarrow は、このような状況をあらわしている。他者の心(M₂)が私の心の状態をとらえようとする場合にも、彼は、私の身体(B₁)の状態を通じて、私の心(M₁)の状態を推理し得るにすぎない。ここでは、私の心と他者の心、M₁とM₂が、直接に交流する道は閉ざされている。東洋哲学の伝統的用語を借りていえば、禅でいう「以心伝心」、つまり心から心への直接伝達は、日常的経験の場では不可能である。言いかえればわれわれは、日常的経験の場においては、言語その他の不完全な身体的表現方法を用いなくてはならない以上、私の心の中に浮んでくる直接的経験内容のすべてを、他者の心に残りなく伝えることはできないのである。

ところで、デカルト的二元論のパラダイムは、心の存在様式について考えるときには、第一の場合、つまり、私の心の状態(M₁)についての直接認識(たとえば内部知覚)を基準にしている。これに対して身体が存在様式について考えるときには、第

二の場合、つまり外界知覚によって観察可能な他者の身体の状態(B₂)を基準にしている。したがってデカルトのパラダイムは、心と身体の間を並置して両者の関係を考える、というやり方をとる結果になつていたのである。しかしながら、私の心と他者の身体の間には、直接の関係は何も見出すことができない。このように、二つの異なる基準を設定して、心と身体、ないし心と物の関係を一般的に考えてゆくところに、デカルト的三元論が物心を分離する二分法に至らざるを得ない理由がある。

なお一言つけ加えておくと、右にのべたところは『方法叙説』から『哲学原理』に至るデカルトの著述に示された考え方にそつたものである。これらの著作にみえる考え方は、近代の哲学と経験科学の方向を決定したからである。彼の心身論は晩年の『情念論』に代表されるが、この書は近代の哲学と経験科学にはあまり影響を残さなかった。心身結合の事実を、デカルトにとって日常的良識の問題であつて、論理的厳密性の問題ではなかつた。しかし現代の視点からみると、『情念論』の考え方のほうがむしろ興味をそそるところがある。

2 デカルト的パラダイムに先行する実践的先験的条件

われわれは次に、日常的経験の場における前反省的な実践的、了解についてとりあげなければならぬ。あらかじめ言つておけば、前反省的な実践的、了解は、デカルト的三元論の思考様式

に先立って、先験的、前提されてる配慮 *desorgen* の様式である。(ハイデッガーの用語を借りる。)

右に言ったように、デカルト的二元論のパラダイムは、心と身体との関係を考えるに当って、 M_1 と B_2 、すなわち私の心の状態と他者の身体の状態とを基準にして、心一般と身体一般の関係をとらえようとしている。では、「私の心」と「他者の身体」は、一体どのような手つづきをへて、「心一般」と「身体一般」の関係におきかえられるのであろうか。それは、私と他者をいずれも人間のひとりとして無名化 *anonymize* することによって、はじめて可能になる。記号を用いて言えば、 $1, 2, 3, \dots$ とおくときには、 M_1 は M_i の一例となり、 B_2 は B_i の一例となる。したがってわれわれは、ここで、心一般(M_1)と身体一般(B_2)を並置して、両者の関係を考えることができるわけである。

このような自他の無名化の作用は、日常的経験の場における、前反省的な実践的、了解に属している。言いかえれば、自他の無名化は、われわれの日常生活における実践的な配慮にともなっている前反省的措置作用である。わかりやすく言い直せば、次のようなことになるだろう。われわれは、日常生活の場では、自分と他人がお互いに人間であること、その意味において相互に互換可能な存在であるということを了解している。経験的に認識される個人的特性、たとえば容貌などに注目すれば、私と他者は異なっている。しかし、私と他者は同じ人間であるという了解に従えば、そうした経験的認識に先立って、私と他者は、

いずれも人間のひとりとしてとらえられ、無名化される。したがってこのとき、われわれは、自分も他人も同じ人間であるかぎり、私の心身の状態についての私自身の経験と、他者の心身の状態についての他者自身の経験とは、基本的に同じ性質のものであるということを——経験的認識に先立って——前提しているわけである。もしそのような前提を否定すれば独我論におちいるであらう。しかし、日常生活の配慮の場では、われわれは独我論をとっていない。

要するに、日常生活の場面では、私は、他人と同じ人間であるかぎり、無名化された他者(すなわち人間一般)のひとりとしてとりあつかわれ得るということを、前反省的かつ先験的に了解し前提している。逆にまた、他人は、私と同じ人間であるかぎり、私と同じように、世界の事物について遠近法的に経験する中心としての意識、すなわち心を有している。私はそのことを、前反省的に了解し前提している。われわれの日常生活は、このような前反省的で先験的な実践的、了解、すなわち自他の無名化の作用を前提し措置することによって成り立っている。言いかえれば、日常生活の場における実践的「配慮」には、自他を無名化するという措置作用が前提されている。この場合、この無名化は、私の了解であるばかりでなく、われわれの共通の理解のしかたに属する。言いかえれば、日常的経験の場における実践的、了解は、実践的、共同了解である。このような共同了解に従うとき、私の心と他者の心、また私の身体と他者の身体は、相互に互換可能なものとして無名化され、心と身体は、心一般

(M_i)と身体一般(B_i)の関係としてとらえることができるようになる。 M_1 と B_2 は、 M_i と B_i に還元されるのである。また、自他を無名化するこの措定作用は、前反省的であるばかりでなく、先験的である。言いかえれば、ひとりひとりの個体の経験の特性の認識に先立って、自他は相互に互換可能な存在であるということが、あるかじめ承認されている。デカルトの心身二元論のパラダイムは、実はこのような、日常的経験の場における実践的で先験的な共同了解を前提することによって、はじめて可能になっていたのである。その意味において、日常的経験の場における実践的共同了解の様式は、心身関係についての経験的認識が成り立つための先験的な先行条件を成している。

3 自我の認識様式と実践的共同了解の様式

ところで、一般的にいえば、認識論は認識の様式についての批判的反省であり、倫理学は、自常生活における実践的配慮の様式についての反省から始まる。この場合、西洋近代哲学の基本的な考え方によれば、哲学にとつてまずとりくむべき理論的課題は認識問題であり、実践的配慮の様式に関する考察は、第二の研究領域であるとみなされてきた。たとえば、カントの批判哲学の体系では、認識批判は第一批判とよばれ、いわゆる実践理性の批判は第二批判とよばれている。わかりやすい一般的な表現を用いていえば、ここには、「世界はどのようにあるか」という問いと、「人はいかに善く生きるべきか」という問いが

ある。近代哲学は、前者の問いを認識様式についての批判的反省の課題、すなわち認識論という形でとらえ、後者の問いを倫理学という形でとらえた。そして、哲学にとつてまず第一にとりくむべき理論的課題は前者であり、後者の問いは、第一の問いを解決したあとで取り組むべき第二の課題とみなしたのである。

このように、哲学の基本的問題を理論哲学と実践哲学という二つの領域に分け、前者を哲学にとつてより根本的な課題であるとみなす態度は、近代以後の哲学にとつて自明の常識とみなされてきた。たとえばバートランド・ラッセルは『西洋哲学史』の中で、ヨーロッパの哲学史は、調和しえない二つの部分から成っていると述べている。その一つは、世界は何によって出来ているかという、世界の性質に関する客観的考察であり、もう一つは、人間にとつて最も善い生き方は何かという倫理的教説である。彼は、この二つの問いをはっきり分離しなかったことが哲学の歴史に救いがたい混乱をもたらしたという。いうまでもなくラッセルは、哲学にとつての基本的課題は前者にあると考えている。彼は、できることなら第二の問いは哲学から追放したい、と考えているかのようである。だから、倫理学の基本課題は善い生き方の追求ではなくて、倫理的命題の意味分析であるとすするムーアのメタ倫理学の提唱は、ラッセルにとつて歓迎すべきものと思われたのであろう。

ここで哲学史に立ち入る用意はないが、西洋の哲学史で右のような常識が確立したのは、中世後期にアリストテレスの権威

が支配的になつてから以後の現象だということは、注意しておいた方がよからう。いささか乱暴な言い方ながら、「プラトンかアリストテレスか」という分け方で見るとすれば、トマス以前の西洋哲学史の大勢は、むしろ新プラトンの思考によつて方向づけられていた、と言つていいだらう。そしてそこでは、理論哲学と実践哲学の領域を截然と二分して前者を優先させるという常識はまだ確立していない。ラッセルの見地からいえば、それは救い難い混乱だということになるが、筆者はそうは思わない。問題はむしろ逆に、近代哲学が自明の常識とみなす右のような考え方の中にある。

心身論に関する方法的反省は、このような近代哲学以来の常識を疑問に付する方向へと、われわれを導いてゆく。この点については追つて明らかにすることにして、さしあたりここで考へておかなくてはならないのは、心身論に対して右にのべたような近代的思考態度を適用した場合、そこにどういふ問題が生じてくるかということである。

一般的にいえば、心と身体の関係の基礎には、精神と物質、つまり *mind-matter* の関係に関するより包括的な問いが潜在している。経験科学的視点からみれば、人間の身体はさまざまな物質の結合から出来ている、とみることが出来る。したがつて心と身体の関係は、より一般的にいえば、精神と物質の関係を示す一つの事例としてとりあつかうことができるわけである。

この場合、認識問題と実践的問題を分離し、前者を哲学にとつてまず第一にとりくむべき基本的課題とみなすところに、デカ

ルト的思考様式が成立する。デカルトにおいては、「精神」ないし「心」の基本的特性は「私が意識すること」に求められる。「意識」とは、外界の事物を感覚し、それについて思考する主観である。これに対して「物質」ないし「物」の基本的特性は、空間において一定の容積を占める物理的物体(いわゆる延長的存在)であることに求められる。このように、「意識」としての心と「対象」としての物体とが主観の側と客観の側に分離してしまえば、そこに、二分法的思考様式の基礎がおかれる。それにともなつて心身論は、意識(心)と物、ないし主観と客観の関係を分析する認識論の射程に含まれることになる。つまり心身論は、生命現象のレベルにおける経験的認識の課題の一つとなるであらう。このように考えるかぎり、心身論は倫理学とは無関係の問題領域になる。

しかしながら、われわれの考えるところによれば、先にのべたように、日常的経験の場における実践的共同了解(すなわち他者への配慮)の様式は、心身関係についての経験的認識が成り立つための先験的、前提条件である。なぜなら、自己を無名化するといふ共同了解が先行していないかぎり、心一般と身体一般の関係について考えることはできないからである。別な言い方をすれば、ここでは、認識するわれの意識に先立って、われわれの実践的共同了解が先行している。したがつて、日常的経験の場における実践的行為のしかたを規制する条件について反省するのが倫理学の課題であるとすれば、倫理学は、認識論に先立つてその先験的可能根拠を明らかにする領域にかかわる

ことになるであろう。そして心身論は、倫理学と認識論をつなぐ媒介的位置におかれるであろう。ただし、一言注意しておく、われわれは、倫理学が直ちに認識様式の先験的根拠を明かにする、と言うわけではない。認識様式の先験的根拠を明かにする領域が倫理学の成立基盤にかかわっている、というのである。このことの意味については後に説明しよう。

近代哲学の思考様式は、われの意識にもとづく認識問題を出発点とし、日常的経験の場におけるわれわれの行動様式は二次的問題であるとみなす。このような視点に立つて考えるとき、近代哲学にとって論理的に解決不可能な難問となってくるのは、我と汝の関係である。近代哲学の思考様式に従えば、我と汝の関係についての問いは、自我意識の直接的明証性から出発しつつ、いかにして他我 *alter ego* の意識の明証性に達することができるか、という形をとらなくてはならない。デカルト主義者ゲーリックスは、猫をけとばして、「これは一つの精密な機械にすぎない」と言ったというが、デカルト的二分法を徹底すれば、他者は私にとって客観の対象としての身体として呈示されるものであるから、それは一定のメカニズムを内蔵した物体の一種、つまりゲーリックスの猫と同じ一つの精密な機械とみるほかはない。そこから人間機械論の主張も生じてくるわけである。カントは他我の問題を解決することができず、それは「哲学にとってのスキヤンダル」だと言った。フッサールは、彼の『デカルト的省察』において、デカルトとカントに即しながら、この問題を相互主観性の成立についての問いとしてあら

ためてとりあげた。しかし、フッサールの現象学的方法に従えば、他我は自我意識の志向作用によって理論的に構成されるものとなるほかはなく、私の自我意識の明証性から論理的に他我の意識の明証性に至ることは困難である。フッサールも最後には、感情移入という心理学的手段に訴える外はなかつたのである。

4 近代精神史における自我—他我問題について

精神史的にみれば、自我と他我、我と汝の問題は、西洋近代の個人主義的思潮がもたらしたさまざまな社会のおよび政治的問題と関連している。たとえばヘーゲルは、『精神現象学』の有名な一節「主と奴」において、二つの相対立する自我意識は、相互に支配と隷属の関係に立つと説いている。このあたりの彼の叙述は、個人の権利主張（たとえば人権宣言）から出発したヨーロッパ近代における市民社会の特性をよくとらえている。ここでは、二つの自我意識のそれぞれは、自分自身についてはたしかに「確信」*Gewissheit* をもっているが、他者についてはそうではない。その確信は主観的にとどまり、「真理」*Wahrheit* にまで到達することができない。そこから、対決し合う二つの自我の生死をかけた争いが生じる。ヘーゲルは、彼が「精神」*Geist* とよぶ人倫的共同体（さしあたり民族国家の生成が、この争いを解決するであろうと考えた。しかし、歴史はそのようには動かなかつた。マルクスは、ヘーゲルのいう「主と奴」の関係に着目して、主が奴の奴となり、奴が主の主となるとい

う逆転の論理を展開した。⁽²⁾階級闘争と革命の理論である。かくて十九世紀は、社会主義革命の波が全ヨーロッパに波及する時代となった。そして二十世紀。サルトルは彼の有名な「まなざし」regardの理論において、「主と奴」の関係を、彼のいう「対自」pour-soiと「即自」en-soiの関係としてとらえ直した。対自としての実存的自我は、おのれの「まなざし」によって、他者を石のような即自に化せんとする。これに対して他者は、彼のまなざしによって逆に私を即自たらしめようとする。サルトルの分析の背景には、ドイツ軍占領下のパリで市民たちが味わった光景が感じられるようである。銃を手にしたドイツ兵とパリ市民が、沈黙の中でじつと相手をみつめ合っている。そこに流れるのは、生と死をかけた憎悪の沈黙……。汝ら、石と化すべし！

このように、自我意識の明証性の主張から出発するかぎり、他者の問題に対して——論理的にも実際のにも——満足のおゆるく解決を与えることは不可能である。なぜなら、このような問題の立て方は、その設問形式それ自身が一定の先入見にもとづいているからである。その先入見とは、われとしての自我意識の認識様式がわれわれの実践的共同了解の様式に先立つ、という考え方である。しかしながら事実とは逆である。なぜなら、先に言ったように、デカルトの二元論の認識パラダイムは、自己と他者とともに無名化するという実践的な共同の理解を暗に(前反省的実験的に)前提することによって、はじめて設定することができものであるからである。

レヴィニストロースのサルトル批判は、自我意識の哲学に内蔵されたこの袋小路をよくついでいる。彼はこう言う。

自我の明証性と称されるものの中にまず自らの位置を定める者は、もはやそこから出ることはない。人間の多様性についての認識は、自己のアイデンティティの罍にひっかかっている人の方に、ときにはより容易に見えるものである。しかしそれは、人間の普遍性の認識への扉を閉ざすことになる。文章化されようとされまいと、「懺悔」があらゆる民族誌研究の根本である。⁽³⁾

レヴィニストロースが、サルトルを「自我の明証性と称されるものの中にまず自らの位置を定める者」と規定したのは、直接には、実存哲学に対するフッサール現象学の影響を指している。彼のいわんとするところは、およそ次のように解説することができるであろう。自我意識の明証性を出発点とするかぎり、他者と世界は、私の立っている視点からしかみえてこない。しかし私の視点には、私というひとりの人格にともなう一定の先入見、つまりアイデンティティの罍がつきまとっている。巨視的なみれば、そういうアイデンティティの罍は、近代ヨーロッパ人をとらえた集団的先入見につながっている。ヨーロッパはたしかに、彼女の哲学的人間観と近代科学の眼をもって、人間と世界の新しい様相を発見した。しかし、それとともに彼女は何かを見失なった。それは、人間というものを見る眼である。

人間の文化の歴史的多様性を見る眼である。そのとき、「西洋」は世界の文化の普遍的主体となり、非ヨーロッパ世界は、普遍的文化の客体となることよってのみ、人間性の本質に目ざめた近代的文化を手に入れることができるのみならず。言いかえれば、世界のすべての人類は、ヨーロッパ近代を受け入れることによって、はじめて真に人間らしい人間となることができる。これが西洋近代の考え方であった。近代の自我意識の哲学は、このような考え方を純粹な論理形式にまで煮つめるところに成立した。近代哲学はむしろ、ヨーロッパの世界支配に対して直接の責任を問われるべき犯罪者ではない。しかし、自我意識の明証性から出発する思考態度は、文化の歴史的多様性の認識を通じてはじめて得られるべき人間性の探求に対して、みずから扉を閉ざしてしまふ。今日、ヨーロッパにとって必要なのは、全人類に対する「懺悔」の精神なのである。レヴィ・ストロースのいわんとするところは、およそ以上のように解される。

5 論理形式と経験的事実の関係を支える領域への問い

実存主義に代って構造主義が抬頭してきた現代フランス思想界の動きは、デカルト以来の思考様式を転回する方向を示している。しかし筆者のみるころでは、構造主義は、哲学的論理として結晶するひまも与えられずに、人文社会科学の諸分野へ

と拡散しつつある。それは、知の整理分析のための新しい方法として興味をひくところはあるが、そこから一体どのような人間観や世界像が出てくるのか、よくわかりかねる。

構造主義人類学とは、わかりやすくいえば、一種の関係主義といつてもいいだろう。それは、ものとの間を支配する関係の「場」が、そしてその場を「場」たらしめている諸力の緊張関係が、それぞれのものに先立って機能しているという考え方である。もの、こゝとは実体である。その最も典型的な例は物体である。物体は、たとえばエネルギーの関係の網目がつくり出す力の場において、はじめてものとして存在できる。そこでは、ものをものたらしめるのはことであると言つてもいいかもしれない。人間もまた、宇宙における一つのものである。したがって人間は、まず人間関係の「場」の力が先在することによつて、はじめて存在することができる。経済にせよ、文化にせよ、すべては一定の関係構造のパターンに従つて配置されつつ、その場を支配する諸力によつて、動いているのである。

このような考え方は、われわれ東洋人、特に日本人にとつては、ある親しみを感じさせるところがある。手近な例をとれば、西田哲学でいう「場所」の論理があげられる。彼は、主観と客観という相対立するものは、無に支えられた「場所」において生成してくるという。また和辻哲郎のいう『人間の学としての倫理学』は、われわれは常に人と人の「間」において生きている存在である、と規定している。ここでは、関係の場がまず先在することによつて、自己は始めて「人間」となることができる。

実の観察から出発するわけであるが、それを人間社会の成り立ちを説明する論理的形式として組み立てようとする、個人としての主体はうまくみちびき出すことができない。

この場合、両者に欠けているのは、論理形式が経験的事実の中に投入されてゆくときの(先験的↓経験的)過程についての分析である。近代の認識批判や論理学は、先験的論理形式と経験的事実とをあらかじめ分離した上で、両者の関係を考えようとする。しかし実際は、論理形式が経験的事実の中に投入されてゆく過程には、倫理学の成立基盤を成す自他の人間関係の領域が先在している。言いかえれば、日常的経験の場における実践的配慮の様式が、認識のための論理形式に先行しつつ、それを実践の中に投入することによって認識を先導している。その意味において、論理形式と事実を結合しているのは、人間関係を支える生「leben」の領域である。われわれは、この生の領域を、フッサールの用語を借りて日常的な「生活世界」とよぶことにしよう。このような領域は、認識問題と倫理問題の共通の基盤を成すメタ領域である。

6 自我意識の明証性の根拠としての他者性

自我意識の明証性が、世界の事物の認識に当って、さしあたりの判断基準として有効であるということは、誰しも認めるところであろう。日常的経験の場では、自我意識はまず大抵の場合、このことを確信している。私の目の前に机がみえている

とき、机の存在が認識されていることは明らかである、と私は思っている。では、そういうさしあたったの有効性を保証しているものは何なのであろうか。フッサールは、カントにならって、超越論的主観性がそれを保証すると考えた。しかし、超越論的主観性といわれるものは、経験的(心理的)自我意識という通路を通じてはじめて発見できるものである。したがってその論法は、結局のところ循環論証と論点先取 *ratio principii* におちいらざるを得ない。言いかえれば、経験的意識の存在根拠 *ratio essentii* は超越論的主観性に求められるが、超越論的主観の認識根拠 *ratio cognoscendi* は当の経験的自我意識に求める外はない。この循環は、サロモン・マイモン(1753-1800)のカント批判において既に明らかにされていたことである。

ここでわれわれにとつて必要なのは倫理学的考察である。自我意識の明証性を保証するさしあたりの根拠は、他者の存在に求める外はない。日常生活の場において、私は、自分の判断が正しいということを、どうして知ることができるであろうか。それはさしあたり、私の判断が他者の判断と一致することによって保証される。たとえば、私の眼前にみえる光景が幻覚であるか現実であるかを判断する場合には、私は他者の判断に頼るであろう。つまり、自他の人間関係は、自我意識の判断に対して、さしあたりの明証性を保証する根拠として作用しているのである。むしろ他者の判断との一致は、私の判断の正しさに対して究極の保証を与えるわけではない。しかしそれは、さしあたった保証を与える基準として役立つている。実際われわれ

これは、日常的経験の場では、「いかに善く生きるか」という倫理的な問いに対して、また「世界はいかにあるか」という認識の問いに対しても、まず大抵の場合、他者の判断、いわゆる「一般的な意見の一致」 consensus gentium を参考にしながら事を処理している。多くを望まないかぎり、それで事はすむ。哲学にとつて、このことは一体、どのような問題状況を意味しているのだろうか。

ここで予備的考察として、日本の哲学史から一つの例をとって考えてみることにしよう。東洋における哲学的思索の伝統的特性の一つは、西洋近代哲学とは逆に、「人はいかに善く生きるべきか」という倫理的反省が、哲学にとつてまず第一に探求されるべき問題領域であるとみなすところにある。「世界はいかにあるか」という問いは、この第一の問いを通路とすることによって、はじめて、人間にとつての正しい設問形式をととのえることができる。このような考え方は儒教哲学の伝統の中で特につよくつちかわれたものであるが、ここでとりあげるのは江戸時代の哲学者伊藤仁齋の倫理学である。¹⁾

儒教倫理のエッセンスは、「忠」と「恕」という二つの徳目に代表される。「忠」は対自の徳であり、私の心を一点に集中することである。それは、自己自身に対していつわりなく真剣であろうとする意志と努力を意味する。これに対して「恕」は対他の徳である。この徳は、「己れの欲せざるところを人に施すなかれ」と命じている。朱子は、「恕」とは「推己」、つまり己れを推して他をはかることである、と解釈した。自分が望ま

ないことは、他人もそうされるのは厭であらうと思つてそうしない、ということである。「己れを愛する如く隣人を愛せよ」というイエスの黄金律に通ずる見方である。しかし仁齋は、このような解釈は誤っているという。「他者」とは「人」である。人間一般である。思考の出発点は、自分でなく、まず他者におかれなくてはならない。仁齋の解釈に従えば、「恕」とは、まず、人の事をはかつておのれに適用することを意味する。他者の考えることをまず推量することによって、「人」一般について考え、そこから自分のとるべき生き方を求めるのである。ここでは、倫理の基準は無名化された他者性一般にある。したがって対自の徳としての「忠」は、人の事をはかるためにおのれをつくす、ということの意味しなくてはならない。自己自身に対していつわらない努力は、自分がまず無名化された他者性一般、すなわち人間のひとりであるという自覚にみちびかれることによって、はじめて倫理的徳としてはたらくことができる。そうでなければ、悪魔もヒトラーも、「私は自己自身に対して忠実であり真剣である」と言い得るだろう。

先にのべたように、われわれの考えるところでは、倫理学は、認識問題がそこからひらけてくる先験的根拠を開示するメタ領域としての生活世界に基礎をおいている。なぜなら、私が入間のひとりであることを保証するさしあたりの根拠は、他者との間柄に求められる外ないからである。したがって、われわれのいかなる問いも、さしあたっては、無名化された他者性一般が支配する日常生活世界の間柄から出発するほかはない。そこか

らどのようにして自我意識の明証性が根拠づけられ得るか、ということがわれわれの次の課題となる。

われわれが日常的経験の場で有している自我意識の明証性は、さしあたりのものでしかない。倫理的場面における自我意識の明証性について考えてみても、このことは明らかであろう。倫理的徳目は、それを実現するために一定の意志と努力を要求する。このことは、少なくとも日常的配慮の場では、自我意識の判断がなお十分明証的な根拠に達し得ないことを意味する。私の配慮が、かえって相手を怒らせる場合もある。したがって私は、さしあたり、他者との判断の一致を頼りにするほかはないのである。仁斎はそれを「恕」と言った。「恕」とは、無名化された他者性一般、すなわち人間性の理念にみちびかれることである。そして「恕」は、「忠」が徳たり得ることを保証するさしあたりの根拠である。他者性一般という人間性の理念にみちびかれることによって、自己自身に対して真剣であるという努力は、はじめて倫理的徳たり得る。そのような努力は、日常的配慮の場において私の判断を正しくし、自我意識の判断をより明証的にする役に立つであろう。言いかえれば、自我意識の明証性とは、公理として与えられているものではなく、逆に、探求すべき課題として与えられているものなのである。

7 結びに代えて

本誌の紙面は貴重なのでここで一まず筆をおき、以下、研究

ノートの形で将来のための覚書を記す。

* * *

1 認識論と倫理学の相互関係を支えるメタ領域としての生活世界について

知的思考の道具としての「言語」ないし「概念」の成立基盤についての考察。言語は自他の共同理解の可能性を前提している。同一の言葉や記号に各自が別々の意味内容(概念)を賦与したのでは、対話や客観性のある認識は不可能である。言いかえれば、言語・記号ないし概念は、人間関係において自他を無名化することを先験的に前提している。論理形式の成立基盤にはこのようなメタ認識論的領域が潜在し、それは同時に、自他の人間関係を前提するという意味において倫理学の成立基盤でもある。

倫理学は「人間はいかに善く生きるべきか」という問いから出発し、認識問題は「世界はいかにあるか」という問いから出発する。前者の問いは、「人間はいかに生きているのか」という事実問題をふまえて発せられる当為への問いである。この場合、「人間はいかに生きているか」という事実、さらに人間ばかりでなく、すべての生物ないし生命の存在のしかたにかかわっている。動物は言語をもたず倫理的意識も有しないが、その本能によって生きてゆく方法を身につけている。それはさしあたり、かれらの身体的メカニズムにもとづく快・苦の無意識

的識別能力によって個体の生命と種の存続を維持する本能にもとづく。人間もまた、生命進化の過程の産物であるかぎり、その身体のメカニズムの中にはこのような本能的基盤が蔵されている。

發生史的にみれば、言語の發生と意識の發生はおそらく相伴う。「いかに生きているのか」という事実問題は動物と人間に共通した生物学的領域にかかわっているが、それは、言語以前のエコロジカルな行動の領域である。これに対して、「世界はいかにあるか」という問いは、反省的な行動の停止によって世界と自己を分離しようとする意識によって発せられる。たとえば、世界の起源についての神話的意識の發生は、本能的行動のレベルから、行動の停止にもなつて意識と無意識が分化し始めたことを意味する。

このようにして、「世界はいかにあるか」という問いと「人（および動物）はいかに生きているか」という事実が、相互に交流し循環する過程において、「人はいかに善く生きるべきか」という倫理的當為の問いが生れてくる。認識論と倫理学を支えるこのような共通の基盤は、生態学的な事実にもとづくメタ領域である。それは深層心理学的意味において、意識にとつて未知の先験的領域にかかわる。また論理学的視点からみれば、それは、認識のおよび倫理的自我意識の明証性の根拠を成している。

2 近代における倫理学の形式化傾向についての批判的検討
中世までの倫理学は、徳論を中心として成り立っている。ア

リストテレスが「^{アレチー}徳」は「^{プシケー}魂」の性向であると云つたように、倫理学の基礎には心理学（^{プシケー}の学）がおかれている。徳目の実現は一定の意志と努力を要求する。このことは、日常的経験の場面における倫理的自我意識の明証性がさしあたりのものでしかなく、倫理学の根拠に心理学および生理学的問題領域が潜在していることを示す。古代中世の倫理学はしたがって、心身論的基盤に立つ経験的人格形成の問題を基本的課題としていたと言える。東洋の倫理学もこの点は同じである。

近代の倫理学は、カントに代表されるように、義務論（^{ドイ}Duty）を中心課題とし、徳論は二次的な応用領域へとしりぞけた。道徳的義務の主体としての人格（厳密にいえば人格性 ^{Personalität}）は、経験心理学的内容をもたない形式的なものである。それは、認識論における先験的カテゴリーの主体である超越論的主観（理論理性）と対応した実践理性である。これによって倫理学は心理学的基盤から切断された。

ムーア以後の現代倫理学はさらに、倫理学の中心課題を義務論から価値論へ移した。これによって、人格の問題は倫理学から全く追放され、倫理学と心理学の分離は完了した。それと共に、倫理学の課題は論理学の延長としての倫理的命題の意味分析に限定され、現実の倫理的諸問題、すなわち「人はいかに善く生きるべきか」という問いとは全く無関係になった。今日では、このような現実の倫理的諸問題の解決に当たっているのは、深層心理学や臨床心理学である。それは、経験的な人格形成への問いを中心課題とした近代以前の心理学的（および生理学的）

倫理学の問題意識を復興する態度に立っている。

倫理学がおかれて右のような問題状況は、認識問題をあつかうに当つても、重要な研究課題を提供している。自我意識の明証性は、それを第一原理として考察の出発点におくかぎり、先にのべたように、世界と人間の認識に当つて、われわれを脱出不可能な袋小路に追いこむ。このことは、ふつう明証性とよばれているものが、実はなお明証的でなかったということの意味する。言いかえれば、自我意識の明証性は、それ自体が成り立っている根拠そのものをまだ明らかにすることができない。「暫定的なもの」と考えるべきである。したがってわれわれは、自我の明証性がそれを前提することによつてはじめて可能になるような意識そのものの根拠、あるいは、自我意識がそこから生成してくるところの、いまだ明証的でない深層心理的および身体的基盤に注目する必要があるであろう。別な言い方をすれば、自我意識の明証性の根拠は、身体性という基盤の中にかくれ、埋もれている。この問題領域を経験科学的見地から探求しようとしているのは深層心理学や精神医学である。その先験的な方法的前提には、常に自他の人間関係を前提する倫理的問題との関連が見出されるといふことに注意しなくてはならぬ。

3 デカルト的二分法が近代の哲学と経験科学にもたらした影響

われわれの研究は、認識問題と倫理問題の共通の基盤を成す

メタ領域としての深層心理学および生物学的事実の次元にかかわる。哲学的観点からこれらの領域にとり組むには、準備的考察として、近代以降における哲学と経験科学の発展の方向について展望しておく必要がある。

近代哲学の主流を占めた観念論哲学は、意識すなわち主観の論理形式の分析となり、これに対して経験諸科学は、対象としての客観を認識主観から分離し独立させる古典物理学の方法を基礎にして方向づけられた。ここで、主観につくか客観につくかで、哲学と経験科学は分離してしまった。フッサールの『危機書』は、近代西洋の精神史にみられるこのような思考様式の分裂の歴史をテーマにしている。しかし、彼のいう超越論的主観主義(カント)と物理学的客観主義(ガリレイ)の対立は、近代的思考様式内部における小さな対立にすぎない。危機の本質は、認識の様式において、主観の形式が優先さるべきか、客観的事実が優先さるべきかという争いにあるのではない。危機は、学問の危機であるよりも先に、人間の生そのものの危機を意味する。危機の本質は倫理的なものである。歴史的にみれば、近代ヨーロッパの出発点となった自我の明証性の主張そのものが、現代における人間性の倫理的危機をもたらした遠因なのである。近代哲学の基本的パラダイムにみられるように、認識の場における自我の明証性を出発点にすることは、理論を実践に、また認識を行動に先立てることである。「世界はいかにあるか」という問いを、「人はいかに善く生きるべきか」という問いに先立てることである。しかし、「世界はいかにあるか」という

問いには、それが人間という生命体の発する問いであるかぎり、その設問以前に「人間(および動物)はいかに生きているのか」という事実問題が潜在している。「人はいかに善く生きるべきか」という当為の問いは、そういう事実を基礎にして生れる。認識の場における自我の明証性は、そのような自己自身の存在様式に先立つ生「leben」の領域の未知なる根底をみなくてはならない。そうでないかぎり、自我の明証性はさしあたりの日常の有効性から一步も出られず、真の明証性には至りえない。

4 現代における物理学の客観主義と哲学的心身論の状況 ○同一説 Identity Theory の検討。

同一説は分析哲学の方法を前提する。その考え方によると、心身問題は、概念の意味分析によって論理的に解決さるべき擬似問題にすぎない(パットナム)。ここには、日常言語は不正確であり、科学的言語のみが真理を明かにできるという考え方がある。このような考え方は、自我意識の知的明証性を暗に(無反省に)前提している点で、古典的現象学と共通した出発点に立っている。(日本では、大森荘蔵氏の物心論がこのタイプ。)分析哲学のこのような主張は、古典的現象学と同様に、みずからの視点を制約する先験的条件が、倫理学の成立基盤である自他の人間関係の場にあるということに気づいていない。

○分析哲学的心身論はまた、現代の脳生理学や科学の情報理論(たとえば脳とコンピュータの類比)と一つのよりどころにしている(日本では坂本百大氏の心身論がこのタイプ)。このよ

うな考え方は、やはり、認識の先験的条件を支えるメタ領域が自他の人間関係を成り立たせている生の領域であることを看過している。また経験科学的にみれば、このような心身論は、身体を意識と大脳皮質との関係からしかみていない。人間の身体は性欲のような動物的本能を基盤とするが、コンピュータには性欲や情動はない。

5 倫理学と認識論にとつての心理学的・精神医学的考察 の意義と現象学的方法

○日常性における「自然的態度」には、実践的配慮も含まれているが、フッサールはこれを二義的とみなし、認識における自然的態度を先立てた。しかし、自然的態度にとつてまずさしあたり重要なことは、自己の判断の明証性のさしあたりの根拠を他者との間柄に求めることである。

○配慮と認識の場において、意識の日常的明証性がくもらされる限界状況について考えてみる。古典的現象学にみられるように、いわゆる自我意識の明証性を公理とするかぎり、われわれは、精神病者の自我意識を明証的でないということはできない。なぜなら、存在判断の停止(カッコ入れ)を行うならば、夢や幻覚もそれ自体としては、われの意識にとつて明証的に与えられている「現象」なのであるから、それを「狂気」としてしりぞける理論的根拠を自我意識の明証性そのものに求めることはできない。それは循環論である。われわれが「狂気」と「正気」を区別する判断の根拠は、われの自我意識の明証性にある

わけではなく、他者性一般を「正常」とみなすわれわれの実践的共同了解にみちびかれている。これは、他者への倫理的配慮の欠如を異常とみなす一般的な「判断の一致」にもとづく。それはさしあたりの保証にすぎない。このことは、いわゆる自我意識の明証性が「さしあたりの明証性」にすぎないことを示している。

えられている「現象」なのであるから、それを「狂気」としてしりぞける理論的根拠を自我意識の明証性そのものに求めることはできない。それは循環論である。われわれが「狂気」と「正気」を区別する判断の根拠は、われの自我意識の明証性にあるわけではなく、他者性一般を「正常」とみなすわれわれの実践的共同了解にみちびかれている。これは、他者への倫理的配慮の欠如を異常とみなす一般的な「判断の一致」にもとづく。それはさしあたりの保証にすぎない。このことは、いわゆる自我意識の明証性が「さしあたりの明証性」にすぎないことを示している。

○現象学的方法における存在判断の停止(エポケー)は、外界知覚と無意識領域から出現するイメージを論理的に等価なものにする。夢や幻覚もまた、外界知覚と同じく、意識にとつての「現象」である。したがって、外界のイメージと内界のイメージは、自我意識にとつて対等の価値をもつ認識の対象としての「現象」になる。ここから、深層心理の現象学の地平がひらける。この問題は、哲学と経験科学の関係について、西洋近代の思考様式に対する反省を求めている。

以上を序論として、現代における経験諸科学と哲学の関係を考察する。心身論は、認識問題と倫理問題のメタ領域を成す意識の明証性の根拠を開く深層心理の現象学への関門となるであろう。東洋哲学における倫理学と心身論の伝統的思考様式は、このような現代的観点から、再考することができる。

(1) この節の説明は、拙論「心身関係論と修行の問題」思想、一九八二年八月、特集「身体」(岩波書店)の一部に加筆したものである。

(2) 主と奴の問題をめぐるヘーゲルとマルクスの関係については、イポリット『ヘーゲル精神現象学の生成と構造』の上、岩波書店、二二五頁以下参照。

(3) レヴィ・ストロース『野生の思考』みすず書房、二九九頁。
(4) 以下の仁斎についての解説は、『語孟字義』にみえる「忠」「恕」の説明による。(これについては、李基東君の博士論文『東アジアにおける朱子学の地域的展開』に教示を得たことを感謝しておきたい。)

(ゆあさ・やすお 筑波大学哲学・思想学系教授)