

【倫理学コースシンポジウム：「こころ」をめぐる  
— インド思想、フランス思想、日本思想の立場から — 提題】

## 身体の意味としての「心」 — メルロ＝ポンティの心身交差論 —

杉本 隆久

### はじめに

心が問題にされる時、そこでは陰に陽に身体との区別や対比が前提されているといえる。このことは、哲学史を一瞥するだけでも容易に理解できることであろう。例えば古代ギリシアのピュタゴラスやプラトン（『ゴルギアス』）に見られるソーマ＝セーマ説。「肉体は墓場である」というこの説は、心と身体を区別・対比し、前者を不滅的なものとして、後者を可滅的なものとして捉えている。

こうした心と身体との区別・対比を決定的なものとしたのは、近世の哲学者ルネ・デカルトであったといわれている。彼は心と身体をその様相においてではなく、リアリティにおいて区別したからである。この区別は、実在的区別（*distinctio realis*）といわれる。そして、デカルトはこの区別によって、心身問題という哲学史上まれに見る大問題を後世に投げかけることになる。以降、デカルトによる区別を引き受け、継承したデカルト主義者（Cartesian）達は、心身問題の解決・解明に、心身関係の説明に英知を振り絞ることを余儀なくされる。彼らがデカルトを継承した後に依拠した立場。それは——実在的区別によって捏造された——心身二元論である。

だが、当のデカルトは果たして「デカルト主義者」であっただろうか。彼は実在的区別による心身二元論——或いは、心身の二元性——を原始的（*primitif*）で原初的（*primordial*）なものと前提していたのであろうか。確かに、デカルトは心身をそのリアリティに則して区別した。しかし、彼は

同時に「三種の原始的観念」を提起していることを忘れてはならない。すなわち、精神に関する「思惟」の観念、物体＝身体に関する「延長」の観念、そしてそれらの結合による「心身合一」の観念である。デカルトにおいて、心身合一は、実在的区別に先立つ——厳密には、経験上先立つ——。つまり心身結合は、区別以前の、即ち原始的な事実なのである。(1)

したがって、デカルトはデカルト主義者ではない。実在的区別を引き受け、心身二元論に依拠したのはデカルト主義者たちであって、決してデカルトではない。心と身体の二元論を前提とした心身関係論の系譜においては、デカルト主義者たちにその起源を帰すべきであって、デカルトには或る種の両義性を、即ち——合一のものであるとともに、区別されるものでもあるという——合一と区別の両義性を認めることができるのである。

ところで、哲学史上、心身合一の立場を表明したのは、何もデカルトだけでない。20世紀のフランスの哲学者モーリス・メルロ＝ポンティもまた、この心身合一の系譜に連なる一人であるといえる。とはいえ、デカルトとメルロ＝ポンティの心身論は根本的に異なる。「メルロ＝ポンティの哲学の基本的要求は“結合”である。そして、それに対して、デカルトの哲学の基本的要求は“区別”である」(2)。というのも、デカルトは確かに心身合一を原始的観念として提起したものの、実際に彼の目指すところは区別だったのであり、それに対して、メルロ＝ポンティは心と身体を区別した先達たちを批判して、心身合一という原初的経験に遡行することを——同様に、心身合一を彼の哲学的表明として創造的に表現することを——目指しているからである。(3)

では、メルロ＝ポンティの「心身合一」という心身論とは、どのような哲学なのか。そこで身体と「合一」するものとして表現される「心」とは、いかなるものであるのか。本稿では、メルロ＝ポンティの心身論の解釈を通じて、これらのことを解明したい。

## 1. 心とは身体の意味である ——循環的因果性と知覚的意識

メルロ＝ポンティは、『行動の構造』(4)の中で「心は「身体の意味」であり、

身体は「心の顕現」だと定義したりすることはやはりできない」（SC. 225）と記述している。この指摘は、L. クラーゲスが『意識の本質について』の中で「心は身体の意味であり、身体は心の顕現であって、前者が後者に結果を及ぼすのでも、後者が前者に結果を及ぼすのでもない」（6）と書いていることに対する批判であるが、しかし、それにもかかわらず、メルロ＝ポンティ哲学において、心とは或る種の「身体の意味」であるということが出来る。なぜか。

ここで心、即ち心的現象の一つである知覚的意識を例にとりて考えてみよう。ところで知覚、或いは知覚された内容は、伝統的な哲学において知覚的意識の外部に存在する実在の模写として考えられてきた（模写説）。即ち、まず外界に対象としての実在がそれ自体として存在しており、知覚はその実在を写し取ったものであるとする考え方である。認識論におけるこうした立場は、哲学史において広く見られる学説のひとつであり、例えばカントが『純粋理性批判』の第二版序文で「我々はこれまで、我々の認識はすべて対象に従って規定されねばならぬと考えていた」（6）と批判しているのも、こうした模写説に対してのことであった。だが、こうした模写説も、そしてそれを批判したカント自身の構成説も見過ごしてきたのが身体である。それは、『エチカ』第3部定理2の備考の「今日まで、誰も身体の機能のすべてを説明するほど正確には身体の組織を知らなかった。……身体が何をなしているか、また身体の本性の単なる考察だけから何が導き出されるかを全然知らないのである」（E. 184-185）（7）といったスピノザの言葉にも表れているといえよう。精神＝心が直接外的実在を写し取るといった模写説にせよ、主観が悟性によって対象を構成するといった構成説にせよ、スピノザにしてみればそれらはともに身体を知らないどころか、身体を忘却することで知覚を捏造してきたということになるだろう。

スピノザにおいて知覚（或いは表象）とは、精神を組成する観念の一つである。つまり、精神とは観念の集合体であり、知覚もそうした観念の一つにすぎない。また、観念とは常に対象を伴った「～について」の観念（知覚）であるが、とはいえ、それは観念の外部に——或いは心と身体の外に——存在する、例えば黒板やチョークなどといった様々な対象「について」の観

念ではない。『エチカ』第2部定理19およびその証明で「人間精神は人間身体  
の観念あるいは認識に他ならない」（E. 142）や「人間精神は、身体が受  
ける変様の観念によってのみ人間身体そのものを認識し、また身体が存在す  
ることを知るのである」（Ibid.）と書かれているように、スピノザにおいて観  
念の対象は自己の身体の変様であり、観念とは常に「自己の身体の変様につ  
いての観念」なのである。それ故、観念は外部の対象を直接に模写している  
わけではない。外部の対象が身体に刺激を与え、そのことにより身体は変様  
を被るが、いわば心はそうした自己の身体の変様を知覚している——即ちそ  
の知覚が自己の心を組成している——のであって、心は身体の変様を通じて  
外部の対象を認識しているのである。<sup>(8)</sup>

ところで、こうしたスピノザの心身並行論における外部の対象からの刺激  
と自己の身体の変様という関係は、原因と結果の因果関係として考えること  
ができる。つまり、外部の対象の刺激が原因となって、自己の身体のある変  
様という結果が生じているといえるからである。だが、身体の変様はこうし  
た直線的な因果関係で説明されるような単純な反応なのであろうか。メルロ  
=ポンティが批判するのは、こうした単純な直線的因果関係である。

メルロ=ポンティはまったく原因としての「対象それ自体」のようなもの  
が、身体が受容するのに先立って——或いは知覚されるに先立って——存在  
しているわけではないという。「ある興奮の運命は、有機体的状態の全体や  
同時的ないし先行する興奮との関係によって決定され、そして有機体と環境  
との間の関係は、直線的因果性ではなく、循環的因果性関係だとい  
うことである」（SC. 13）とメルロ=ポンティが記述するように、刺激と興奮  
（反応）は原因と結果という直線的な因果関係を形成するのではなく、循環  
的に交差しているということである。これは、ある刺激=原因が常に一定の  
興奮=結果を誘起するのではなく、刺激=原因によって触発された興奮=結  
果は有機体の状態によって異なるということ、したがって同一の有機体にお  
いて同じ刺激=原因であっても興奮=結果はその有機体の状態によって特殊  
な結果に、また異なる有機体では各有機体で特殊な結果となる——つまり、  
結果が異なる——ということである。このことは逆にいえば、有機体の状態  
が原因の原因性をあらかじめ先取的に規定しているということでもある。

つまり、刺激＝原因がどのような結果を生じさせるかは有機体の状態次第であるわけであるが、そうした原因は原因として働く以前にある有機体の状態に特殊な結果を生じさせる原因として作動することをその有機体の状態によって定められているということ——より厳密に言えば、未来の結果の実現によって支配されているということ——である。

そして、こうした未来の結果の実現に予め支配された原因と結果の因果関係が「循環的因果性」(causalité circulaire) と呼ばれる所以は、特殊なある結果を生じさせるようにあらかじめ原因を規定する結果といえどもやはり原因が存在しなければ生じえないから——ある刺激＝原因のみが有機体の状態に特殊な結果を生じさせることができるから——である。すなわち、結果が原因を支配する一方で——或いは同時に——、原因が結果を導出しており、「結果→原因」という作用と「原因→結果」という作用が交差ないし循環しているが故に、循環的因果性と呼ばれるわけである。

こうした循環的因果性において原因の先行性は否定されるといえる。身体が受容するのに先立って予め存在しているような原因として対象は存在しないということである。とはいえ、結果による原因の支配が単純に先立っているというでもない。原因と結果は同時的であり、原因の原因性——原因がどのような結果を帰結するか——は結果によって予め付与されるとはいえ、結果の帰結後にはじめて原因はそのような結果を生じさせる原因であったことが明らかになるのである。原因は結果に先行しているわけでもないし、結果といえども単純に原因の後にもたらされるものでもないわけである。

従って、自己の身体は自らが受容することの「できる」ものだけを受容するということができるであろう。そして、「われわれに認識される一切の意識は、そのパースペクティブ的側面である<身体>を通して現れることになる」(SC. 233) といわるように、自己の身体の「できる」というその能力に従って、身体が何を受容しているのか、或いは身体がどのように対象や世界と向き合い行動しているのかといったことの、つまりは自己の身体による受容や行動の「理解」として現れるのが知覚的意識なのである。「意識は身体の機能であり」(SC. 232)、つまりは身体が何を為しているかを理解する機能なのである。「つまり<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〉」（SC. 233）なのであり、したがって、知覚的意識とは身体による受容や行動の理解をもたらす「意味」であるといえるのである。

(9)

## 2. 身体を背景に「意味」として浮かび上がる心 ——図と地としての心と身体

だが、このように心が身体の意味であるならば、メルロ＝ポンティは一体、クラーゲスの何を批判しているのであろうか。メルロ＝ポンティによる批判は心が身体の意味であるということ自体に対する批判ではないし、身体が心の顕現であるということ自体に対する批判でもない。また「前者が後者に結果を及ぼすのでも、後者が前者に結果を及ぼすのでもない」といった点に関する批判でもない。メルロ＝ポンティが批判するのは、「心は「身体の意味」であり、身体は「心の顕現」である」という「こういった定式は、おそらく互いに結び合っはいても、しかし相互に外的で固定した関係を持つ二つの項>を思い出させるという不便を持っているから」（SC. 226）なのである。どういふことか。先の引用文の少し後で書かれていることが、検討する上で参考になる。クラーゲスによると「概念が言葉に内属するように、心は身体に内属している。つまり、概念は言葉の意味であり、心は身体の意味である。言葉は思考の衣服であり、身体は心の顕現である。そして言葉なしの概念がないと同じように、顕現なしの心は存在しないのである」（L. クラーゲス『意識の本質について』p. 37）。問題は「相互に外的で固定した関係を持つ二つの項>」であるが、この引用箇所から明らかになるメルロ＝ポンティの危惧は、「内属」と言われながら「衣服」にも譬えられた心の顕現として身体、即ち取り換え可能な外的な関係、つまり互いに独立する二つの項として考えられた心身の関係に対してであるといえる。しかし、メルロ＝ポンティによれば、心と身体は予めそれぞれが独立して存在するわけではない。心と身体の「この二元性は実体の二元性ではない。言い換えれば、心と身体は概念は相対化されなくてはならない」（SC. 227）。そもそも、心と身体について、私たちは再考し、学び直すのではなくてならないのである。「つま

り、交互に作用しあう科学的構成要素の塊としての身体が存在するし、生物と生物学的環境との弁証法としての身体があるし、社会的主体と集団との弁証法としての身体がある」(SC. 227) のである。心と身体は異なる弁証法的段階の形態なのであり、ある段階を背景にして浮かび上がった統合度がより高い形態を心と呼び、そうした図 (figure) を浮き彫りにする地 (fond) としての背景を身体と呼ぶのである。「これら諸段階の一つ一つは、前段階の物に対しては<心>であり、次の段階のものに対しては<身体>である。身体一般とは、既に辿られた道の全体、既に形成された能力の全体、つねにより高次の形態化がおこなわれるべき<既得の弁証法的地盤>であり、そして心とは、そのとき確立される意味のことである」(SC. 227)。したがって、心と身体とは図と地の関係にあるのであり、心とは身体という地を背景にして「意味」として浮かび上がる図なのである。

このように心は「身体の意味」なのであるが、それは以上で見たように「それらを結合する構成作用を認めるという条件のもとにおいて」(SC. 227)なのである。身体は心の衣裳ではない。両者は図と地という仕方では結合されており、かくして心は身体に内属しているのではなく「受肉」しているのである。(10)

とはいえ、身体という地を背景に意味として浮かび上がる図としての心とは、どのようなことをいうのだろうか。まず、図と地の構造について簡単に説明しておこう。「知覚される「もの・こと」は、「一個のゲシュタルト (形態)」であって背景から切り離された単純で要素的な「一個の個体」ではない。それは地を伴った図として知覚され、図としての「もの・こと」の意味は地との関係において規定される。この図と地の構造は、ルビンの壺のような単純なだまし絵の知覚から高度な認識に至るまで、人間の知覚経験すべてに共通して認めることができるものである。例えば、客観的にはまったく同じ献立の料理が二つあるとして、ひとつは誰もいないコンクリートの壁に囲まれた地下室の寒々とした蛍光灯の明りに照らされた無機質な机の上に置かれており、もうひとつは恋人と訪れた夜景の見えるレストランの潇洒なテーブルの上に置かれているとき、どちらも同じように「美味しそう」に見えるだろうか。大抵の人は、おそらく後者を「美味しそう」だと感じるのではな

いだろうか。こうした例からも、図の意味は地との関係において規定されるということ、つまり地が異なれば図の意味も異なるということは容易に理解できるだろう。(ii) このように知覚されるあらゆるものは地（＝見えないもの）を背景として浮かび上がった図（＝見えるもの）であり、そして心と身体もこうした図と地の構造として捉えることができるということである。例えば、私が対象を知覚する時、私の身体は知覚されていない、即ち見えない地という背景に退いているわけである——したがって、ある対象が知覚される時、周りの見られていない背景と同様に見られていない身体も地である——が、図と地の構造において知覚的对象が「見えないもの＝地」を背景に浮かび上がり、その意味が「見えないもの＝地」によって規定されるといわれるとき、それはその対象——或いは周囲を背景として伴った図——に対して身体がどのように向き合い、どのように受容しているかによって定まるということである。それ故、先の引用の料理が美味しそうに見えるか不味そうに見えるかも、身体との循環的因果関係によって変わる。例えば、同じパクチーであっても、パクチーを食べることのできない＝嫌いな身体にとっては「不味そう」に見えるし、パクチーを食べることのできる＝好きな身体にとっては「美味しそう」に見えるだろう。このように知覚的意識としての心とは、身体を背景にして浮かび上がった身体の意味であり、知覚されていない身体が何を為しているか・何を為し得るか（＝力能）によって顕わになる意味なのである。

### 3. 交差する心と身体 ——心身交差論という心身合一——

だが、このように図と地の構造として考えることができる心と身体との関係とは、どのような関係であろうか。それはクラーゲスが指摘しているように、「前者が後者に結果を及ぼすのでも、後者が前者に結果を及ぼすのでもない」。しかし、心が身体の意味であるならば、つまりは心が身体を背景にして浮かび上がる身体の意味としての図であるならば、たとえ両者が要素としても実在としても区別できないような関係性にあつたとしても、まさしく線的因果性のごとく心は身体から一方向的に規定され浮かび上がる意味であ



るといわなければならないのではないか。ならば、心的現象は物理現象に付随して—— 一方向的に—— 生起すると考える随伴現象説とさして変わらない学説をメルロ=ポンティは提供しているだけにすぎないのではないだろうか。

しかし、そのように考えることはできない。「一方で意識は身体の機能であり、したがってそれは或る種の外的出来事に依存するような「内的」出来事であるが、他方ではそれら外的出来事そのものは、意識によってしか認識されない」(SC. 232)といわれるように、ここにも循環的因果性という交差を見てとることができるからである。確かに、心は身体活動に依存する内的な出来事ではあるが、しかし、身体活動は心によって意識という形で捉え直される—— 創造的に表現される—— ことではじめて理解される出来事なのである。ところで、メルロ=ポンティは「反省とは非反省的なものについての反省である」(PP. 74-76、PP. 278-280)というが、上述を踏まえるならば反省的意識も非反省的な身体の意味であるということになる。無論、非反省的なものが予め先在しているわけではない。非反省的なものが反省を駆り立てる—— に依存している—— のであるが、しかし、非反省的なものが明らかになるのは反省によって捉え直されるからであり、即ち反省が非反省的なものを創造的に表現する（自覚する）のである。したがって身体の活動は知覚的意識や反省的意識という心によって創造的に表現されたもの—— 身体—— であるといえるであろう。

このように心と身体の合一・結合は、交差によって実現する。メルロ=ポンティは『知覚の現象学』<sup>(12)</sup>において「行為の中での精神と身体の融合 (fusion)」(PP. 100)や「精神と身体との連合は、一方は主観、他方は客観という二つの外的諸項の間で、或る恣意的な政令によって調印されるものではない。それは実存の運動の中で絶えず完遂されるものである」(PP. 105)と記述しているが、こうした融合や連合によって果たされる合一は、交差関係にあるのである。それ故、メルロ=ポンティの記述する心身の合一は、単純な融合や混交による合一を意味するわけではない。「心的なものとの生理的なものとの間には交換的関係があって、この関係がほとんど常に、心的障害を一方向的に心理的なものとして、あるいは一方向的に身体的なものとして定義

づけることを不可能にしている」(PP. 104) ののである。したがって、メルロ＝ポンティの心身関係論を一言で表現するのであれば、それはデカルトの相互作用論、19世紀イギリスの生物学者トマス・ヘンリー・ハクスリーの随伴現象論、ニコラ・マルブランシュやアーノルド・ゲーリンクスの機会原因論、ライプニッツの予定調和論、そしてスピノザの——とはいえライプニッツが「唯一の普遍的精神の説についての考察」のなかで自らの心身関係論について命名したものの、しかし彼にではなくスピノザこそ相応しい——心身並行論に抗して、心身交差論ということができるとであろう。それは、相反する心と身体が、互いに依存しあうことによるのみそのものでありうるという交差を描いているのである。

## 結論、心は実在しない ——心と身体概念の改鑄

以上により、メルロ＝ポンティの心身交差論は、他の心身関係論のように心身の二元性を——即ち、実在的に区別された他に依存することなく実在する心と身体という二実体を——前提にした議論ではないということが出来る。それは、上述の「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」という引用からも明らかであろう。それ故、メルロ＝ポンティの心身交差論とは、精神と身体二実体の批判であるとともに、その発生の系譜学であり、心と身体の新たな——しかしながら、原初的な——観念（意味）の提起であるということが出来る。そして、このような心身交差論に依拠するならば、実体という意味での心は実在しないということが出来るであろう。心とは——精神を自己の身体の変様についての観念と定義したスピノザに比して言うならば——身体の意味なのであり、心だけが身体が何を為しているかを知っているのである。したがって、心は実在しない——身体と区別された心は存在しない——。存在するのは身体と交差する限りでの——身体の意味としての——心なのである。

このように心とは身体の意味であったわけであるが、それは身体側から見れば、身体とは心の言葉ないし記号であるということが出来るであろう。

それ故、古の「ソーマ＝セーマ説」は意味——心——の変形を伴ってこの現代に新たに生まれ変わる。即ち、セーマとは記号をも意味するが、身体とは記号であるという意味で、ソーマはセーマなのである。

〈注〉

- (1) 例えば、哲学者の実川氏は、デカルトの心身合一について次のように指摘している。即ち、「飢えや痛み感覚において確認される事実、即ち、水夫と船との関係のような知性的な（言い換えれば外的な）関係とは異なる、私と私の身体との密接な結合の事実、といったような、哲学的分析には汲み尽くされない事実が、（コギト、そして神の存在証明を経た後の）「第6省察」において示されている。スピノザが後に欠如（privation）として片づけてしまうであろう（cf. UA. 16, SC. 217）経験は、デカルトにとっては、いわば哲学以前の仮象ではなくて、「還元不可能な経験」（OE. 57）であったのである。人間における自然は、心身の区別を教える「自然の光」だけではなくて、感覚によって心身の合一を教える「自然の傾向」も歴とした自然なのである。」（実川敏夫『超越の根源層』創文社、2000、p. 250）
- (2) Ibid. p. 258
- (3) 例えば、実川氏はメルロ＝ポンティとデカルトについて、両者を心身合一の哲学と認めることができるものの「一方の哲学者は、心と体の間には齟齬がある——心と体と一つになることによってこそ十全にそれ自身となるにも拘わらず——というように現状を把握し、心と体を創造的に結合することを要求する。ところがそれに対して、他方の哲学者は、魂は肉体との結びつきによって墮落し本来の姿を喪失しているというように現状を把握し、魂の浄化、心身の区別を、即ち純粹なものへの回帰を、要求する。このように、二つの要求はまったく異なる現状把握に対応するものであり（但し現状把握が要求に先行するというわけでもない）、その意味で両者は土俵を異にするのである。」（Ibid. p. 259）と指摘している。
- (4) 『行動の構造』からの引用は、*La structure du comportement*, PUF, 1942. に拠る（SCと略記）。引用箇所・参照箇所の指示はページ数で示す。

- (5) L. クラーゲス『意識の本質について』、千谷七郎訳、勁草書房、1963、p. 36
- (6) カント『純粹理性批判』(上)、篠田英雄訳、岩波文庫、1961、p. 33
- (7) 『エチカ』からの引用は、*L'Éthique*, Gallimard, 1954.に拠る (E と略記)。  
引用箇所・参照箇所の指示はページ数で示す。
- (8) こうしたスピノザの心身関係論、即ち心身並行論については、江川隆男氏が『超人の倫理』(河出ブックス、2013) の pp. 99-100において、分かりやすく解説している。
- (9) ここから重要な帰結がもたらされることになる。それは、身体が異なれば知覚的意識も異なるということ、即ち世界の見え方も異なるということである。つまり、私と他者とでは同じ知覚を有しているわけではない。メルロ=ポンティによれば、あるパースペクティブからしか世界を見ることができないがゆえに、知覚されるある対象は見えない裏面や側面を有することになるが、それは他なる知覚が実現する潜在性を意味しており、したがって私と他者とでは「同じ世界」を見ているには違いないが——だが、知覚に先行して「世界なるもの」が先在しているのではなく、各知覚が「同じ世界」を実現するのであるが——、しかしそれでもやはり世界の見え方は——私と他者とでパースペクティブが異なるように——異なるのである。
- (10) デカルト主義のポール・ロワイヤル文法などに見られる言語衣裳説を痛烈に批判したソシュールが、記号(シーニュ)とはシニフィアンとシニフィエという表裏一体の関係から、つまり不可分な二側面から成り立っていると提起したように、メルロ=ポンティが記述する心と身体も不可分な表裏一体の関係にあるといえる。ところで、ソシュールにおけるシニフィアン(表現面)とシニフィエ(内容面)の関係は、言葉(記号)と意味との関係にあるわけではない。メルロ=ポンティの記述する言葉と意味との関係を、厳密な形式でソシュール言語学に当てはめて考えるならば、身体は記号であり、シニフィエは自らの力能に従って世界・対象と向き合う身体を受容であり、シニフィアンはそれを意味するもの・表現するものとしての心ということができらるであろう。
- (11) 杉本隆久「解説——「このひと」の「気持ちいい」のために」(島田多佳子『いかにして患者の「気持ちいい」は生まれるのか』、日本看護協会出版会、2017年10月、p206)
- (12) 『知覚の現象学』からの引用は *Phénoménologie de la perception*, Gallimard,

シンポジウム「こころ」をめぐって（加藤・杉本・木澤）

1945に拠る（PP と略記）。引用箇所・参照箇所の指示はページ数で示す。