

# からだところといのちの概念史—ひとつの素描

The Concepts of Flesh, Psyche and Life : a Brief History

寺崎 弘昭

Hiroaki TERASAKI

体が休息すると、魂はめざめて「体の各部分から這い出して」運動し、自分本来の場所に居をすえ、体のあらゆる活動を魂自身が行なう。実際、睡眠中は体には感覚がないが、魂はめざめていて、あらゆる事物を認識し、見えるものを見、聞こえるものを聞き、歩き、触れ、苦しみ、思案する。要するに、体あるいは魂が役割とする働きなら何であれ、睡眠中にはすべて魂が行なうのである。したがってそれらのしるしを正しく判断するすべを知っている人は、智慧(ソ피아)の大切な部分を知っていることになる。(ヒポクラテス『養生法』第四巻「夢判断」)<sup>1</sup>

## 1. はじめに一概念の逆襲

ここで試みようとするのは、近年とみに氾濫する「心の教育」なるものに敬意を表して、その《ところ》なる概念の何たるかを、《からだ》と《いのち》という概念との関連を意識しつつ思想史的素描によって明らかにしてみようということである。

既に拙著『教育の古層』において語の系譜に即して明らかにしたように、教育とは元来その古層において、《生》を養うこと、あるいは《生》への配慮(cura)を意味するものである<sup>2</sup>。したがって、教育とはなにかを根源的に明らかにしようとするれば、すくなくともその一方面において、配慮し養うべき《生》とはなにかを問わねばならない。

ところが現今、その《生》は、分割され断片化されて貧相な姿で溢れ出し、それぞれ専門「科学」の対象として論じられ得るかの様相を呈し、その衰れなまでに貧弱な解説格子のステレオタイプに態よく絡め取られている。「教育」場面においても、いわく「心の教育」、いわく「食育」<sup>3</sup>・「体育」、またいわく「いのちの教育」。「心の専門家」や、「体の専門家」や、「命の専門家」やの言説が自家増殖し、砂上楼阁を築き上げる。ここでは「ところ」と「からだ」と「いのち」は、あたかも分割可能で、それぞれ独立して鼎立する概念と領域であるかのごとくである。

「心の専門家」を往々自称する「心理学者」(psychologist)が《ところ》を解き明かすものではないこと、したがって「心理学」(psychology)がその自称にもかかわらず《ところ》(psychê ブシュケー)の学ではないことは、既に前稿において西周の博学と洞察に即して示しておいた<sup>4</sup>。そこで本稿では一歩進んで、《ところ》なる概念の何たるかをその系譜に即して西洋概念史のなかに照らし出すことを試みよう。そのさい、さきの鼎立状態が醸し出している迷妄と混乱に抗して思想上「明晰判明」な概念的前提を提供するために、《からだ》と《いのち》という概念との関連を意識した思想史的素描に徹することにする。

とはいえ、《ところ》の概念史の難解たることは論を俟たない。そしておそらくは、いかようにも難解にかつ複雑に見えるように叙述することが可能なものであろう<sup>5</sup>。しかしながら本稿の課題は、むしろ逆に、大胆なまでに簡明な図式を提示することにある。すなわち、端的に次の事実を提示すること。《ところ》は《いのち》と同一の概念であること。《ところ》と《からだ》は表裏一体のものであり、

むしろ《こころ》＝《いのち》は《からだ》(＝《身》)に包含されるものであること。その明証に必要な限りで、そのためだけに、《こころ》概念の類型(理念型)の系譜を「明晰判明」に示すことに努めようと思う。

もとよりこれは、無謀な冒険である。しかし、難解さや複雑さこそがともすれば曖昧さを招き、結果として現今の迷妄と混乱の余地を与えているのであってみれば、無謀な単純化にも効用はあろうというものである。

## 2. 「心身二元論」の系譜—プラトン—デカルト

もともと《こころ》(psychē プシューケー)が《いのち》と同一の概念であることは、ポール・マクドナルド『こころの概念史』(2003年)がギリシア語《psychē》の系譜をヘブライ語“nepesh”に辿り、その意味を「欲望(desire)」「生命力(vitality, life force)」と確定したとおりである<sup>6</sup>。《こころ》(psychē)は元来「生命力(life force)」＝《いのち》なのだ。これがラテン語では《anima》となり、英語では《soul》となる<sup>7</sup>。

この《こころ》(psychē)＝「生命力(life force)」＝《いのち》という前提は、古代ギリシアの言説においても事情は異ならない。まずは、プラトンの《こころ》言説のなかにそのことを確認したうえで、古代ギリシアにおける心身二元論の理念型をそこから抽出しておこう。

### プラトンの心身二元論——《生》の原因としての《こころ》(psychē)

プラトン(前427-347)の《こころ》言説は、師ソクラテスが自死にさいして弟子たちに語ったことごとを「再現」した対話篇『クラテュロス』や『パイドン』に端的に見出される。『クラテュロス』でソクラテスはこう語っている。

「魂(psūchē)というものは、それがからだについているあいだは、一からだに呼吸する力を与え、活気づける(anapsūchein)ので一からだにとって、生きることの原因である。そして、この活気づけるものが立ち去ると同時に、からだは滅び、生を終えるのだ、とね。」<sup>8</sup>

「からだという物を、それが生きていて動きまわるように、抱きかかえて(echein)運んでやる(ochein)ものは、魂のほかになにかがあると君に思えるかね。……してみると、物(physis)を運び、抱きかかえる(echein)この力に対して、“ピュセケー”(physechē)という名前を与えるのは、至当であるだろうね。そしてまたこれを、気の利いた風に“プシューケー”(魂)とも発音することができるわけだ。」<sup>9</sup>

《こころ》(psychē)が「魂」と訳されていることに驚く必要はない。英語で《soul》と訳されるように、日本語でも「魂」と訳されてきたのである。ともあれ、ここでソクラテスは、《こころ》を体(ソーマ)という「物」を「活気づける(アナプシューケイン)」なにかだ、と言っている。ラテン語風に言い換えれば、《animation》するなにかを《anima》(こころ・魂)と名付ける、というようなものだ。このことをまたソクラテスは、言葉遊びによって、「物(physis)を運び、抱きかかえる(echein)この力に対して、……プシューケー(魂)とも発音する」のは当然だとも言う。《こころ》は、体(ソーマ)という物体に生命を賦与し生命体に化する或るなにか、つまり生命力なのであり、「生きること [= 《生》]の原因」<sup>10</sup>なのである。

体(ソーマ)は、オルフェウス教の影響下にあったソクラテス—プラトンにあって、たんなる物体であり、生滅する儚いものである。それは「魂の墓場」であり、「牢獄」、「留置場」、そして「印」(魂が自らを表出する道具)である。そのことをソクラテスはまたしても言葉遊びによって、次のように言う。

「ある人びとの言うところでは、身体(sōma)は魂の墓(sēma)なのだ。つまり、魂は、この現世においては、身体の中に埋葬されているという意味だがね。それからまた、魂は、自分の示そうとすることを、身体でもって示す(sēmainein)ので、この意味でもやはり、身体はsēma(しるし、符号)と呼ばれて正しいのだ、と言われている。だけれども、ぼくに一番本当らしく思えるのは、この名前を付けたのはオルフェウスの徒であるということだね。彼らの考えでは、魂は犯した罪のために償いをしているのだ。そして「留め置かれる」(sōzesthai)のために牢獄にかたどった囲いとして身体を持っている、というわけなのだ。だから、身体は、名づけられている名前そのままに、魂が罪の償いを済ませるまでは、魂の「留置場」(sōma)なのであり、この場合は全然一文字だって変える必要はないというわけだ。」<sup>11</sup>

体(ソーマ)は「留置場」(ソーマ)なのだ。

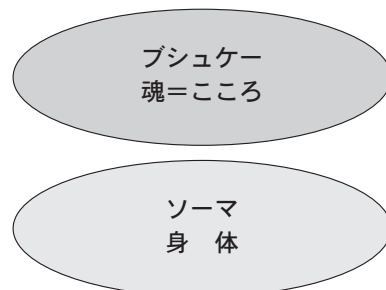
他方で、《こころ》(=「魂」)は、既に示唆されているように、不滅である。このことは、『パイドン』において、眼に見えない魂が眼に見えない世界(ハーデス・冥土)に旅立つのだと、鮮明に主張されている。そのさい、《こころ》(=「魂」)は非物体的(incorporeal)であり、知的(intellectual)であり、不死(immortal)なるものである。それに対して、体(ソーマ)は、『クラテュロス』においてと同様「墓」・「牢獄」であり、それゆえに次のように語られる。

「死とは、……魂が肉体から離れ別れること……。知を求めるひと[フィロゾーフ]は、……魂をできるだけ肉体との交わりから解きはなそうとしている……。まさに死ぬことを練習しているのである。……[したがって]彼らにとっては、死は、ひとびとのうちの誰にもまして恐怖とはならないのだ。」<sup>12</sup>

哲学者(フィロゾーフ)たるソクラテスにとって、魂をこの世の牢獄である肉体から解き放ってくれる死はむしろ歓迎すべきものだ、というわけである。このような不死なる魂の物語が、『パイドロス』において、1000年周期の輪廻と再化肉(reincarnation)の神話として展開されることは<sup>13</sup>、周知のことに属する。

以上のようなプラトンにおける《こころ》言説を図式化すれば、図1のようなものが得られよう。

図1 プラトンの心身二元論



### デカルトの「心身二元論」—アニムスと体、そしてアニマ

プラトンの心身二元論は、雑駁に言えば、霊魂不滅論と身体を土塊から成る現世の仮の住処とみなすキリスト教を経由して<sup>14</sup>、皮肉なことにルネ・デカルト(1596-1650)の心身二元論に露頭する。そのことは、心身二元論を主題とする『省察(Meditationes)』(1641年)初版の副題が「神の存在および魂(anima)の不死性が証明される」となっていたことから推察されよう。これがいわゆる「デカルト的心身二元論」となって、「物理」と「心理」の区分、物理学(physics)の神学からの自律の礎を提供したことはこれまた周知のことに属する。

『省察—神の存在、および人間の魂[anima]と身体との区別が証明される』における心身二元論の端的な表明は、こうである。

「厳密に言えば、私とはただ、考えるもの(res cogitans)以外の何ものでもないことになる。いいかえれば、精神(mens, animus)、すなわち知性(intellectus)、すなわち理性(ratio)、にはかならないことになる。」<sup>15</sup>

「私は身体(corpus)をもっており、これが私ときわめて密接に結びついているにしても、しかし

私は、一方で、私がただ思惟するもの（res cogitans）であって延長をもつものでないかぎりにおいて、私自身の明晰で判明な観念をもっているし、他方では、身体がただ延長をもつものであって思惟するものでないかぎりにおいて、身体の判明な観念をもっているのであるから、私が私の身体から実際に分かれたものであり、身体なしに存在しうことは確実である。」<sup>16</sup>

これが、自らの意識に浮かび上がる観念の吟味による明晰判明な観念の確定を目指した「省察」＝瞑想（meditatio）の結果、デカルトの思考にもたらされたものである。「私」はただ思考する存在（コギト cogito）であり、この肥大化した意識にとって、身体はたんなる物体として別物だと観念される。これを図式化すれば、プラトンの心身二元論を図式化した図1がさしあたりそのまま妥当することになる。

しかしながら、次のことに注意しよう。副題では「魂 [anima] と身体 [corpus] との区別が証明される」と大見栄を切りながら、しかし、論じられているのは結局「精神（mens, animus）」と身体（物体）の区別にすぎないということである<sup>17</sup>。デカルトは『省察』でも「精神が身体と合一し、いわば混合していること（unione & quasi permixtione mentis cum corpore）」<sup>18</sup>—「精神と身体との合成体（compositio ex mente & corpore）としての私」<sup>19</sup>—を認めねばならなかったが、それを「錯乱した意識様態」として切り捨てねばならなかった。この点を衝いたエリザベトに対して弁解せざるを得なかったデカルトは<sup>20</sup>、その欠を補うために後に『情念論（Les Passions de l'Ame）』（1649年）を書いて次のように述べる。

「魂（âme）が真に身体（corps）全体に結合していること。魂は身体のどれか一つの部分に、他の部分をおいて宿っているなどというのは適切でないこと。……しかし、…魂は身体全体に結合してはいるものの、それでもやはり身体のうちにはある部分があって、そこでは魂が他の身体部分におけるよりもいっそう直接的にその機能を働かせている…。」<sup>21</sup>

すなわち、情念こそが魂＝《こころ》（anima）と身体との結合の領域であり<sup>22</sup>、そこに機能しているものが「松果腺」、「神経」、そして「微細な空気または風」<sup>23</sup>と表現される「動物精気（esprits animaux, spiritus animales）」なのである。

図2 デカルトの「心身二元論」

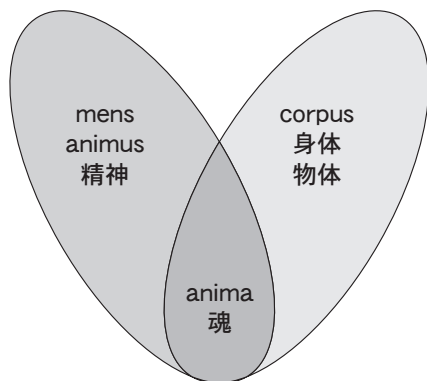
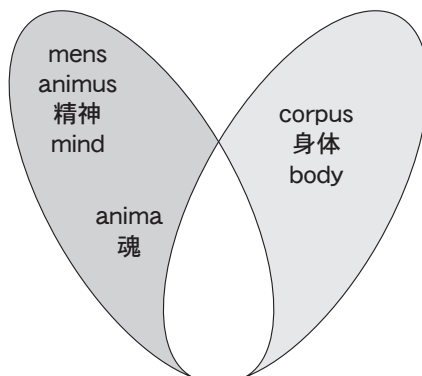


図2-1 デカルト的心身二元論



したがって、デカルトの真に帰されるいわゆる「デカルト的心身二元論」は、デカルトのものではない。デカルトのいわゆる「心身二元論」を取って図式化すれば、図2のようになろう。

人口に膾炙されるいわゆる「デカルト的心身二元論」は、デカルト主義者たちによる誤読の産物をさらに戯画化してイメージされたものであって、図2-1のように、デカルトの「心身二元論」のうち身体との合一部分をすっぱりと見落としたものと考えればよいのだろう。

### 3. 身心の自然学—アリストテレス

#### アリストテレスの身心一体論—《身》=《からだ》の本質としての《ころ》

さて、古代ギリシアの《ころ》言説は、しかし、プラトンのそれで尽くされるものではない。いやむしろ、プラトンの心身二元論は古代ギリシアにおいては特殊であり、異物でありさえした<sup>24</sup>。

もとより、アリストテレス(前384-322)もまた、プラトンが《ころ》(プシュケー)を体(ソーマ)という「物」を「活気づける(アナプシューケイン)」なにかだと述べていたと同様に、「魂は生命あるものの実体」<sup>25</sup>だと述べて、《ころ》(プシュケー)と生命体たることとの重なりを共通に前提としてはいる。

しかしながら、プラトンが《ころ》を体(ソーマ)という「物」を生命体たらしめる生命力として把握し、「生きること [=《生》] の原因」と捉える傾向が顕著なのに対し、アリストテレスはむしろ逆方向に、「魂はいわば生物の初め [それによって生物が生物と言われる所以の原理] のようなものである。」<sup>26</sup>と言う。すなわち、まずもって「生物」=生命体が存在すること、つまり「自然的物体のうち或るものどもは生命を持ち、或るものどもはそれを持たない。そしてわれわれが生命と言うのは自分自身の力による栄養摂取、成長、衰弱をするものことである。」<sup>27</sup>という事態が前提なのである。アリストテレスにあって、たんなる物体とは異質の生物=生命体「すなわち運動と静止との原理(オートポイエーシス)を自分自身のうちにもつ物体のそれ [本質] が魂である…」<sup>28</sup>。ここには、まずなによりも生命体が物体とは異質に存在することへの驚異があり<sup>29</sup>、次いでその特異性を栄養生殖能力・自己運動能力・感覚能力・欲求能力・思考能力と言挙げしつつ、そうした特異性「生命あるもの」の実体を「魂」=《ころ》と規定する、というアリストテレスの思考法が露わにされている。だから彼は、『形而上学』において、「魂」=《ころ》を次のように規定する。

「動物の魂は(これは生命あるものの実体だからして)この動物の説明方式での実体であり、形相であり、この生ける物体のこうした生ける物体であるゆえんの本質である。」<sup>30</sup>

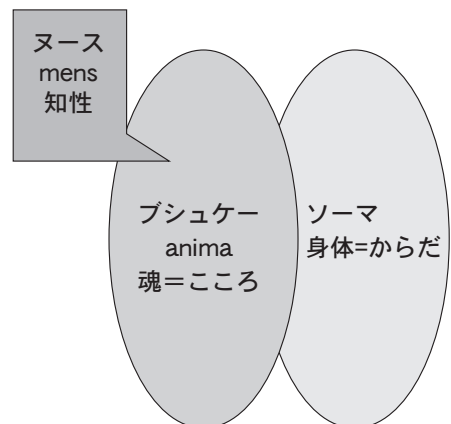
《ころ》は、「生命あるもの」=生命体の「本質」(「形相」)であり、「第一の現実態」<sup>31</sup>である。

ところで、漢字の《身》とは、白川静『字統』によれば「みごもっている人の側身形」である<sup>32</sup>。つまり、妊婦を横から描いたものであり、それは生命を孕む体すなわち生命体を直接に象徴するものである。したがって、アリストテレスのテーゼを次のように換言することに支障はない。《ころ》は、《いのち》あるものすなわち《身》(=《からだ》)の本質でありその発現である。しかも、このように《からだ》の本質の発現として《ころ》という現象を捉えていることから既に予測されるように、アリストテレスにあって《からだ》(ソーマ)と《ころ》(プシュケー)は一体である。「瞳と視力とで眼であるように、魂と身体とで生物である。…ともかく魂は身体から分離できるものでない」<sup>33</sup>。

この身心一体論は、当然プラトン心身二元論の対極にあり、また、プラトンが不死かつ非物体の《ころ》(プシュケー)をいわば主人公に据えるのに対し、アリストテレスにあっては《からだ》(ソーマ)が基本である。これを図示すれば、《からだ》と《ころ》は表裏一体、そのさい《からだ》が表であり、《ころ》はその裏に顕現する《からだ》の本質的機能である。

ところが、アリストテレスはこうした身心一体論の論旨

図3 アリストテレスの身心論





とは矛盾するかのような言説を付け加える。

「しかし<sup>ヌース</sup>理性（知性）は何か実体であって、われわれの中に生じてき、そして滅しないものである。…理性はおそらく何か一層神的なもので、害を蒙らない [impassive] ものであろう。」<sup>34</sup>

《こころ》（プシュケー）を構成する能力のうち人間に固有な<sup>35</sup>ヌース（知性）は非受動的なものであり、身体とは可分の不死なるものだというのである。

この付加的論点をさしあたり含めてアリストテレスの《こころ》（プシュケー）論を図式化すれば、図3のようになるだろう。

### 《こころ》の構成—「植物的魂」と「感覺的魂」

この図3をデカルトの「心身二元論」を図式化した図2と比べてみると、構造的には同一のものであることがわかる。しかし、差違は大きい。

第一に、デカルトにおいて思考・ヌースの領野は肥大化している。しかも、それこそが人間の主体（コギト）であり、そこに映し出された像が身体なのである。他方アリストテレスにおいては、思考・ヌース領野は《からだ》＝《こころ》からあたかも派生した瘤のようなものだとさえ考えられる。第二に、デカルトにおいて身体は「物」であるのに対し、アリストテレスにおいては生体であることが前提となっている。「魂」＝《こころ》は、身体が「物」ではなく生命体＝《身》＝《からだ》であるということに附随して必然的に発現するものと捉えられている。肥大化された思考領野を主体とするデカルトの言説は、アリストテレスの《こころ》論から見れば、倒立したもののなのである。第三に、思考領野の肥大化という第一の論点とも関わるが、デカルトにおいては《こころ》と身体との合一部分が情念領域のみに限定されて小さく見積もられている。ややもすると容易に、これが物体原理に吸収され取り込まれて、二元論へと滑落する。その結果が、図2-1のデカルト的二元論である。

このような差違からすぐに予測されるように、アリストテレスにおいて、《こころ》（anima）は人間に特有なものではなく、また動物（animal）に特有なものですらなく、植物にも見られるものである。というのも、「魂」＝《こころ》は、生命体＝《身》＝《からだ》の「形相」「実体」「第一の現実態」だと定義されており、植物をも含む生命あるもの全てに見出されるのは当然だからである。

かくてアリストテレスにあって、「魂」＝《こころ》を構成する種類の第一は、栄養能力・生殖能力を有する植物的魂と言われ得るものだということになる。これは、東洋の朱子（1130-1200）においても〈心〉は植物のなかにも「生意」として存在するとされていたことと響き合っているものである<sup>36</sup>。いわゆる生命維持活動そのものが植物的《こころ》なのである。そのうえでアリストテレスは、第二に、動物的魂あるいは「感覺的魂」とでも言い得るものを挙げる。これは、自ら場所的運動を行なう能力、触覚を基礎とする視覚・聴覚・嗅覚・味覚といった感覺的能力、そして受動的な欲求能力や、能動的な思慮能力を含むものと言われる<sup>37</sup>。といっても、最後の思慮能力はさきに言及したようにどちらかといえば人間に特有な「神的」な不死のヌースとして想定されていたものであるから、これを別に区分して人間的魂とでもすれば、全体としては「魂」＝《こころ》の三区分論として捉えることもできるだろう。

プシュケー＝《こころ》の三区分論ということだけで言えば、プラトンにも見られるものである。それは、『国家』や『ティマイオス』宇宙論において語られている。『国家』では、大衆・戦士・哲人という人間類型に相応して、それぞれ欲望（epithumos）・気概（thumos 節制・名誉）・理性（logos）という《こころ》の三区分論が開陳されている<sup>38</sup>。興味深いことに『ティマイオス』では、それら三つのものが胃・胸・頭という身体の各部位に根拠をもつものと言われる<sup>39</sup>。興味深いのは、欲望や理性が胃や頭に対応したものだというありふれた発想ではなく、気概（thumos テュモス）を胸に対応させ

ているその含蓄である。まさに胸腺(Thymus)が念頭に置かれている、というのが理解されるのである。胸腺は生命体の免疫活動、つまり非自=他を識別してそれを攻撃し排除する生命活動の担い手である免疫細胞のうちT細胞を産出する部位とされている。また、プラトンは、骨髄(muelos)が魂の根にある生命を孕む実体だとも言っているのだが<sup>40</sup>、これまた、骨髄(Bone)も免疫細胞のうちB細胞を産出する部位である。つまり期せずして、《こころ》=魂の構成要素の基本に生命体の免疫活動の重要性を指摘していたということなのである。

いずれにしても、身心の自然学を志向するアリストテレスにあって、プシュケー=《こころ》は生命体=《身》=《からだ》の生命活動の発現として表裏一体のものとして捉えられようとしていたのであって、そこでは「植物的魂」に象徴される原初的生命活動が根底に据えられていたことはまちがいない。プシュケー=《こころ》は、生命体の全進化史を包含し重層化して体现する《身》=《からだ》の謂いなのである。

#### 4. おわりに—《こころ》(プシュケー)の唯物論の水脈へ

とはいえ、アリストテレスにあって、その身心一体論あるいは身心の自然学への志向という彼の身心論の基本的なトーンからすれば、ヌース(知性)を不死なるものとして別格扱いしたことへの「困惑(embarrassment)」<sup>41</sup>が研究者たちにまわり続けてきたことは、ごく当然のことであろう。この「困惑」は尊重さるべきであり、そのてんでは、身心一体論の基本からすれば、ヌース領野は《からだ》=《こころ》から派生した瘤のようなものであり、生命体=《身》=《からだ》の裏面に発現する「魂」=《こころ》の一部としてそこに吸収して捉えざるを得ないだろう。

しかも、デカルト以後の肥大化した思考主体(コギト)に幻惑されさえしなければ、思考・ヌース領野の占める割合は極く極く小さなものにすぎないのである。18世紀啓蒙の哲学者ディドロ(Denis Diderot 1713-1784)と共にこう言ってもよい<sup>42</sup>。たんなる物体と「感覺的魂」を含む生命体=《身》=《からだ》=《こころ》との差違に比べれば、「感覺的魂」と思考能力との差違はなにほどのものでもない、と。このとき思考・ヌース領野は、「感覺的魂」=「動物的魂」に吸収され、そこから派生した瘤のような一部となり、「植物的魂」を含め全体としてプシュケー=《こころ》を構成するものとなる。

こう整理したとき、わたしたちは、《こころ》(プシュケー)の唯物論の水脈へと入り込む。その近代における露頭のひとつの例は、ラ・メトリ(La Mettrie 1709-1751)である。

しかし、ラ・メトリと聞いて人は、人間=機械論者を想像するだろう。「人間はきわめて複雑な機械である。」「人体は自らゼンマイを巻く機械であり、永久運動の生きた見本である。」という警句的断言に彩られた著作『人間機械論(L'Homme machine)』(1747年)の著者としてのみ有名な、あのラ・メトリなのである。その英語訳は“The Machine Man”。これでは、「マシン・マン」なる機械人間、ロボットを想像させるだけだろう。

だが、そのラ・メトリが『人間=植物論(L'Homme-plante)』(1748年)や、あるいは『人間は機械以上のものだ(L'Homme plus que Machine)』(1748年)の著者でもある、と聞けばどうだろう。

人間=機械論はラ・メトリに帰されるものではない。じつは、動物=機械論を主張したデカルトに対して、「動物と人間との間に存在する完全な類似」<sup>43</sup>を根拠にそれなら人間も機械だということになる、というすぐれてデカルトの議論のパロディーと諷刺を意図したものなのである。じっさい、デカルトは『情念論』で人間=機械論そのものを提供していた<sup>44</sup>。そうなのだ。デカルトの心身論においては、情念領域は身体との合一部分であり、その身体が「物」であるのだから、人間もまた「物理」的に把握され還元されるのは必然的なことだったのである。人間=機械論はデカルト心身論の帰結である。その身体の「機械」アナロジーが、身体を機械部品の集合と見る部品(器官)主義に帰結し、「物」

と化した屍体の解剖にさえ特段の意味を見出して屍体解剖学を推進する。コギトの肥大化は脳の重要性を誇大視し、部品（器官）主義は臓器移植を準備し、屍体解剖は人体を骨と筋肉と臓器から成る自動機械と見る視野を普及することになるだろう<sup>45</sup>。

ラ・メトリは反デカルト主義、反心身二元論、反人間機械論、そして反靈魂不滅論を主張する唯物論者である。だから彼は、その『靈魂論 (Traité de l'Ame)』(1745年) でこう主張する。

「靈魂と肉体は同じ瞬間に一緒に造られたものであり、いわば一筆でものされたものである。……それゆえ靈魂の特質を知らんとするものは、これより先き肉体の中に明瞭にあらわれている特質を探求しなければならぬ。肉体の原動力が靈魂である。」<sup>46</sup>

このように身心一体論を前提に、「生命の本体とみなされている形相」=「靈魂」を「植物靈魂」・「感覺的靈魂」・「理性的靈魂」から構成されるとしつつ、デカルト批判を展開し、最後にデカルトの魂不死説を爆砕する。

「かくして魂は本質的に肉体の諸器官に依存するものであり、これと共に形成され成長し、衰滅するのである。Ergo participem leti quoque convenit esse. [それ故にこれもまた死を免れざるものである。]」<sup>47</sup>

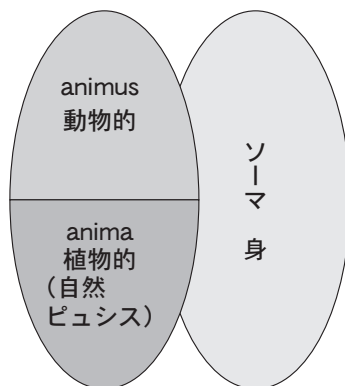
もとより、医者ラ・メトリもまた当時の生理学・医学・屍体解剖学の圧倒的な流れの中で器官主義・脳万能主義の影響から免れてはいない。しかし、肝心なことは、このような身心一体論の全面的展開を志向する《ところ》(プシュケー) の唯物論が、ラ・メトリ自身自覚して『エピクロスの体系』(1750年) なる著作をものしていたように、エピクロス主義に基礎づけを有していたことである。

諸原子の偶然の結合とその滔々たる〈流れ〉<sup>48</sup>の中に《からだ》=《ところ》を一瞬の泡沫<sup>うたかた</sup>あるいは一陣の風と見たエピクロス (前342-271)<sup>49</sup>。そこに発する《ところ》(プシュケー) の唯物論の系譜の詳細については、もはや別に稿を起すしかない。いまは、エピクロス主義者ルクレティウスの一節を引いて、さしあたり提起され得る身心図式を投企的に掲げておくにとどめねばならない。

「精神 (animus) と魂 (anima) とは互いに結合して、それから一つの本性をつくりあげ、そしていわば頭として、全身を支配しているものは思考、すなわち私たちが心 (mens) および精神とよぶものだということである。そのものは胸の中央にしっかりと位置している。そこにこそまことに恐れとおののきが脈うち、そこをめぐる喜びがやさしくなぐさめる。それゆえ心と精神はそこにあるのだ。魂の残りの部分は全身に分布されていて、精神の意志と傾向に服してそのとおりに動かされる。」<sup>50</sup>

この言説を踏まえ、アリストテレスの身心一体論を徹底したうえで、中世医学を主導したガレノスが「植物的魂」をピュシス (自然) に還元したことを加味すれば<sup>51</sup>、図4が提示されることになる。

図4 《ところ》(プシュケー)=《からだ》





[付記] 本稿は、日本学術振興会科学研究費補助金基盤研究(C)「身心の健康と教育」に関する基礎的・歴史的研究—「学校衛生」の展開を軸に(2007—2010年度、課題番号19530686)にもとづく研究成果の一部である。

## 註

- 1 「食餌法について」『ヒポクラテス全集』第二巻、エンタプライズ、1985年、近藤均訳、255頁。傍点筆者、以下同様。なお角括弧内は、リトレの校訂に拠る。同上、脚注(2)、参照。
- 2 寺崎弘昭・周禅鴻『教育の古層—生を養う』かわさき市民アカデミー出版部、2006年
- 3 食育基本法(2005年)は、旧栄養改善法を中核とする健康増進法(2002年)の「教育」場面版として多分に位置づけられるものである。健康増進法「第二条 国民は、健康な生活習慣の重要性に対する関心と理解を深め、生涯にわたって、自らの健康状態を自覚するとともに、健康の増進に努めなければならない。」という「国民の責務」条項は、「健康」を国民の義務と宣言するその規定の仕方において、「自己責任」強制的性格を露わにしている。しかしそもそも日本国憲法第25条では、「健康」は「国民」の「権利」であり、その保障の「義務」が「国」にある、と規定されている。
- 4 寺崎弘昭「はじまりの《心理学》と西周一「心理学」をリセットする」『山梨大学教育人間科学部紀要』第8巻、2007年、278-287頁
- 5 Paul S. Macdonald, *History of the Concept of Mind: Speculation about Soul, Mind and Spirit from Homer to Hume*, Ashgate Publishing, 2003 ; Wright, J. and P. Potter eds., *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to the Enlightenment*, Clarendon Press, 2000 ; Roy Porter, *Flesh in the Age of Reason: The Modern Foundations of Body and Soul*, W. W. Norton & Company, 2004 ; また、高橋滯子『心の科学史—西洋心理学の源流と実験心理学の誕生』東北大学出版会、1999年、などをも参照。
- 6 Macdonald, *op. cit.*, Chapter I, 特にp.2
- 7 《こころ》関連語について補足すれば、英語《mind》もラテン語《mens》・ギリシア語《menos》に遡り、《menos》は「生命力(life force)」を意味するとされる。また、英語《spirit》はラテン語《spiritus》・ギリシア語《pneuma》に遡るもので、「風・息(wind, breath)」を意味する。(ibid.)
- 8 『プラトン全集』第2巻、水池宗明訳、岩波書店、1974年、54-55頁
- 9 同上、55-56頁
- 10 同上、54-55頁。角括弧内は筆者。以下、断らない限り同様。
- 11 同上、56-57頁
- 12 『プラトン全集』第1巻、松永雄二訳、岩波書店、1975年、178-189頁
- 13 プラトン『パイドロス』(岩波文庫、1967年)中の藤沢令夫訳者注11(165-168頁)参照。なお、「[オルフェウス]によれば、魂は、生物が呼吸する時、風に運ばれて宇宙全体から身体の中へ入ってくる」(アリストテレス「靈魂論」『アリストテレス全集』第6巻、山本光雄訳、岩波書店、1968年、34頁。ただし、山本訳は「靈魂」となっているが、たんに「魂」とした。以下同様。)
- 14 「人を生かすものは霊(Spiritus)であって、肉はなんの役にも立たない。(ヨハネによる福音書6:63)「肉に従って生きるなら、あなたがたは死ぬほかはない。しかし、霊(Spiritu)によってからだの働きを殺すなら、あなたがたは生きるであろう。」(ローマ人への手紙8:13) ; とはいえ、ジャック・ル＝ゴフは、「魂と身体を根本的に分離したのは中世ではなく、まさに十七世紀の古典主義的理性である」と言う(『中世の身体』藤原書店、2006年、46頁)。
- 15 『世界の名著22 デカルト』中央公論社、井上庄七・森啓訳、1967年、247頁
- 16 同上、296頁

- 17じっさい、第六省察の題名は「物質的事物の存在、および精神（mens）と身体との実在的な区別について」となっている。また、『省察』ラテン語本文中には《mens》と《animus》が互換的に用いられており、別に《anima》も登場する。（これは後述のように前1世紀ルクレティウスの場合にも見られるものである。）したがって、C・G・ユングで有名な「アニムス」「アニマ」は、なにもユングの専売特許ではない。むしろユングのそれは、基本的には、「デカルト的心身二元論」の延長上に（図2-1参照）、「男性性」「女性性」という新味を押し付けて換骨奪胎したにすぎないものと位置づけられる。このことは、エンマ・ユング『内なる異性—アニムスとアニマ』（海鳴社、1976年）において更に顕著である。
- 18「自然はまた、それら痛み、飢え、渇き等々の感覚によって、私が自分の身体に、水夫が船に乗っているようなぐあいに、ただ宿っているだけなのではなく、さらに私がこの身体ときわめて密接に結ばれ、いわば混合しており、かくて身体とある一体を成していることをも教えるのである。……飢え、渇き、痛み、等々の感覚は、精神が身体と合一し、いわば混合していることから起こるところの、ある錯乱した意識状態にほかならない…。」（『世界の名著22 デカルト』299頁）
- 19同上、300頁
- 20『デカルト＝エリザベト往復書簡』講談社学術文庫、2001年、18頁
- 21『世界の名著22 デカルト』野田又男訳、428-429頁。ただし、《âme》を《mens》ではなく《anima》とみなし、「精神」ではなく「魂」と訳し直した。
- 22デカルトは『情念論』において、「精神の能動」（意志）でなく「精神の受動」passion＝「感情（emotion情動）」を対象とし、それを「六つの原始的情念」（驚き・愛・憎み・欲望・喜び・悲しみ）に分類している。
- 23同上、416頁
- 24内山勝利編『ソクラテス以前哲学者断片集』第1分冊、岩波書店、1996年、を参照。
- 25アリストテレス『形而上学』上、岩波文庫、263-264頁。
- 26前掲「靈魂論」3頁
- 27同上、38頁
- 28同上、40頁
- 29ルネ・デカルトにおいても、生命体が物体とは異質に存在することへの驚異が表明されている。「自分を動かす力、また、感覚する力、あるいは、考える力をもつことは、けっして物体の本性には属しない、と私は判断していたからである。それどころか、そういう能力が、ある種の物体（つまり身体）のうちに見いだされることに、私はむしろ驚いたのであった」（『省察』『世界の名著22 デカルト』中央公論社、井上庄七・森啓訳、1967年、246頁）。だが、その驚異の展開はアリストテレスとはその道を異にする。
- 30前掲『形而上学』上、263頁。この引用の後で、アリストテレスは、魂が「直接第一にそこに内在しているような部分」として「心臓」と「脳髓」を挙げている。ちなみに、「心」という漢字は心臓の象形文字に発している（白川静『新訂字統』平凡社、2004年、484頁）。
- 31「魂のすべてについて何か共通のものを言わなければならないとすれば、それは「自然的・有器官的〔有機的〕物体の第一の現実態」ということになるだろう。」（前掲「靈魂論」39頁）
- 32白川静『新訂字統』485頁
- 33前掲「靈魂論」41頁
- 34同上、26-27頁
- 35「思慮という意味で言われるヌースは動物のすべてのうちに同様にあるようには見えない、いや、人間においてさえそのすべてのうちに同様にあるようには見えない。」（同上、11頁）
- 36山田慶児『朱子の自然学』岩波書店、1978年、433-434頁。
- 37前掲「靈魂論」42-50頁。なお、2世紀ガレノスの『自然の機能について』（種山恭子訳、京都大学出版会、1998年）4頁、を参照。ただし、ガレノス自身は「植物的魂」と名付けることには反対して、それをプシュケー（魂）

- ではなくピュシス(自然)の働きに還元している。かくて、「動物的魂」のみが「心的活動」とされる。
- 38『プラトン全集』第11巻、藤沢令夫訳、岩波書店、1976年、303-323頁
- 39Macdonald, *op. cit.*, p.52;『プラトン全集』第12巻、種山恭子訳、岩波書店、1975年、128-130頁
- 40同上、135頁
- 41Macdonald, *op. cit.*, p.66
- 42「感ずるものから考えるものへの距離よりも一塊の大理石から感ずるものへの距離のほうが遙かに遠いことを君も認めてくれるだろうからね。」(ディドロ『ダランベールの夢 他四篇』岩波文庫、新村猛訳、1958年、14頁)
- 43杉捷夫・青木雄造訳『ラ・メトリ著作集』上巻、実業之日本社、1949年、81頁。「自然は…動物の下位にわれわれ人間をつくっている。」(ラ・メトリ『人間機械論』岩波文庫、1932年、76頁)
- 44「生きている人間の身体と死んだ人間の身体との相違は、一つの時計またはほかの自動機械(すなわち、自己自身を動かす機械)が、ゼンマイを巻かれており、かつその機械のつくられた目的である、もろもろの運動を起こすところの物的原理を、その活動に必要なすべてのものとともにうちにもっている場合と、同じ時計または他の機械が壊れていて、その運動の原理がはたらきをやめた場合、との相違に等しい…」(前掲『世界の名著22 デカルト』415頁)
- 45脳死臓器移植の問題については、池田清彦『脳死臓器移植は正しいか』角川ソフィア文庫、2006年。また、香西豊子『流通する人体一献体・献血・臓器提供の歴史』頸草書房、2007年、参照。
- 46前掲『ラ・メトリ著作集』上巻、67頁
- 47前掲『ラ・メトリ著作集』上巻、208頁
- 48ディドロのいわばエコロジカル唯物論によれば、「肉即ち魂」(=「能動的に感性ある物質」)は外界の物質の消化によって不断に生成される循環のうちにある(「大理石から腐植土へ、腐植土から植物界へ、植物界から動物界へ、つまり肉へ」。前掲『ダランベールの夢 他四篇』14頁。このような「肉即ち魂」を構成する〈流れ〉は、ルドルフ・シェーンハイマーの見出した「身体構成成分の動的な状態」に言及して福岡伸一が次のように述べる生命体認識に呼応している。「私たち生命体は、たまたまそこに密度が高まっている分子のゆるい「淀み」でしかない。しかも、それは高速で入れ替わっている。この流れ自体が「生きている」ということである(福岡伸一『生物と無生物のあいだ』講談社現代新書、2007年、163頁)。
- 49さしあたりMacdonald, *op. cit.*, p.76-87;『エピクロス 教説と手紙』岩波文庫、出隆・岩崎允胤訳、1959年。また、ルイ・アルチュセール「出会いの唯物論の地下水脈」『哲学・政治著作集』I、藤原書店、1999年、参照。
- 50ルクレティウス『事物の本性について一宇宙論』(岩田義一・藤沢令夫訳『世界古典文学全集21』筑摩書房、1965年) 337頁
- 51前掲ガレノス『自然の機能について』4頁