



生きられる身体におけるよき生：
倫理学としての身体論
-ベルクソン、メルロ＝ポンティ

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2013-12-10 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 居永, 正宏 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00002516

博士論文

生きられる身体におけるよき生

倫理学としての身体論ーベルクソン、メルロ＝ポンティ

居永 正宏

大阪府立大学大学院 人間社会学研究科 人間科学専攻

2013 年

凡例

- ・ 引用の際、邦語文献の傍点および外国語文献のイタリック体などの強調は下線に代え、引用者の強調は傍点を用いた。
- ・ 引用文内の訳者注は〔 〕で示した。
- ・ 外国語文献で邦訳書も参照したものは原著頁の直後に翻訳書頁を〔 〕で示し、邦訳は適宜改めた。邦訳書のみを参照したものは頁数を〔 〕のみで示した。
- ・ ベルクソンの以下の著作の引用に関しては略号を用いた。

Essai sur les Données Immédiates de la Conscience ...DI

Matière et Mémoire ...MM

Le Rire ...R

L'Évolution Créatrice ...EC

L'Énergie Spirituelle ...ES

Les Deux Sources de la Morale et de la Religion ...MR

La Pensée et le Mouvant ...PM

- ・ メルロ=ポンティの以下の著作の引用に関しては略号を用いた。

Phénoménologie de la Perception...PP

Le Visible et l'Invisible...VI

目次

はじめに	1
第1部 徳倫理学としての生命の哲学というアプローチ	4
序論	4
第1章 ベルクソンの生命の哲学	6
序節	6
第1節 「持続」と「純粹記憶」の理論——『意識に直接与えられたものについての試論』と『物質と記憶』	7
第2節 生命進化の背後に流れる「生命の飛躍」——『創造的進化』	12
第3節 「閉じたもの」から「開いたもの」へ——『道徳と宗教の二源泉』	14
第4節 ベルクソンの生命の哲学	17
第2章 徳倫理学としての哲学的身体論に向けて	20
序節	20
第1節 カント倫理学におけるよき生	21
第2節 ミルの功利主義におけるよき生	24
第3節 カント、ミルからアリストテレスへ	26
第4節 「人間の機能」とは何か——アリストテレスから生きられる身体へ	27
第1項 目的と機能	27
第2項 機能概念としての人間	29
第2部 徳倫理学の根本概念としての「生きられる身体」	34
序論	34
第3章 生きられる身体の二元性と両義性——『物質と記憶』と『知覚の現象学』	36
序節	36
第1節 『物質と記憶』における身体	37
第1項 知覚と物質の本性的同一性と、行動の可能性としての知覚	38
第2項 「知覚＝物質」と「記憶」の本性的差異と、記憶の實在	40
第3項 「行動の中心」としての、進展する記憶の動的先端としての身体	41
第2節 『知覚の現象学』における身体	43
第1項 客観的身体と現象的身体	43
第2項 身体の現象学的記述としての知覚の地平性と時間性	47
A. 知覚の半透明性、「囟一地」性、地平性	48
B. 知覚の時間性、移行の総合、脱自	51
第3節 生きられる身体のあり方	54
第1項 所与性、有限性、共同性、歴史性	55
第2項 自由	57
第3項 言語	59

第4章 生きられる身体から見える「死」	66
序節	66
第1節 「生きている私の死」は「存在する私の無化」ではない	67
第2節 生成する私——『物質と記憶』における身体と記憶	70
第3節 「生への注意」の停止と純粹記憶の残存	73
第4節 純粹記憶という事実性	77
第3部 生きられる身体におけるよき生	80
序論	80
第5章 生きられる身体における自由	86
序節	86
第1節 生きられる自由の成り立ち	87
第1項 生きられる自由という問題設定	87
第2項 生きられる自由の實在	90
第2節 両義的な生における自由	95
第3節 生きられる身体の各あり方が示すよき生	101
第6章 生命倫理学への応用に向けての試論	113
序節	113
第1節 エンハンスメント論争	117
第2節 エンハンスメントへの二つのアプローチ	119
第1項 アプローチA	119
第2項 アプローチB	121
第3項 アプローチBから生の形式アプローチへ	125
第3節 生の形式アプローチの重要性	126
第4節 生の形式アプローチとしての「生きられる身体」論	130
おわりに	134
附論 心脳問題と人間的自由——リベットの実験とデネットの解釈について	137
序節	137
第1節 リベットの実験の概要	137
第2節 批判的検討	140
第1項 デネットによる批判	141
第2項 デネットの示す自我と自由	145
第3節 「生きられる身体における自由」論へ	146
文献一覧	148
初出一覧	155

はじめに

私たちはあるとき生まれ、いま生きており、いつか死んでしまう。この生は一度限りのものであり、二度と繰り返すことはない。そんなかけがえのないこの生を、いかによく生きることができるのだろうか。どうすれば、この生をよりよきものにできるのだろうか。そしてなによりも、このような問題を探求するためには、どのような方法をとればよいのだろうか。それとも、この生の全体を貫くようなよき生の探求は成り立たず、生のよきの探求とは、その場その場の状況に何らかの意味で「適した行為」を見つけ出すことに過ぎないのだろうか。さらに、この生をどう生きたとしても、最終的には全てが死によって無に帰してしまうのだから、いかなるよき生の探求も結局は挫折を運命づけられているのだろうか。

このような問いに向きあうとき、少なくともまず確かなことは、よき生とは何かを問うためには、論理的にも実践的にも、その「生」とは一体何なのか、どういうあり方をしているものなのかを、何らかのかたちで理解していなければならない、ということである。例えば、よいナイフとはなにか、よい馬とは何かを知るには、そもそも「ナイフ」や「馬」とは一体何なのかを知らなければならない。それと同じように、「よき生」を知るには、まず「生」とは何かを知る必要がある。よき生を探求するという本論文の倫理的な試みが、同時に生命論を含んでいるのは、そのような必然性に導かれてのことである。

また逆から言えば、およそよき生とは何かを論じているならば、意識的にせよ無意識的にせよ、そこには必ず何らかの生のあり方が前提されている。その意味において、あらゆる倫理学は必ず何らかの生のあり方を前提としていると言える。たとえ明示的に「生」を主題としてはいない倫理学であっても、その倫理学から何らかのよき生のあり方が浮かび上がってくる限り、その根底には何らかの生の観念が——論理的に言って——先行しているはずである。したがって、ある倫理学における「よき生」のあり方から逆照射的に、その倫理学が前提としている生の観念を引き出すことができる。例えば本論の中でも論じるように、カントの義務論やミルの功利主義などは、「実践理性」や「功利性」などの概念を軸に「よさ」を論じているが、私たちは、それらの概念に基づいて彼らの倫理学における「よき生」とはどのような生なのかを考えることができる。さらに、彼らが示すそのような「よき生」の根元にあって、それらの倫理学が前提としている「生」のあり方に迫ることができる。そのような次元に到達して初めて、それらの倫理学に対して、それらの倫理学が示す生のあり方を問うというかたちで、根本的な批判を行なうことができるだろう。

また上で、「最終的には全てが死によって無に帰してしまうのだから」と述べたが、そもそもこのような「全的無化としての死」というような死の把握も、ある種の特定の「生」のあり方を前提として成り立つのであり、そのような生の観念自体の妥当性や、「生が死によって無に帰す」ということについて何が意味されているのかについても、問い直してみる必要がある。それは、一部の分析哲学やメタ倫理学において議論されているように、

死を「自己の虚無化」として前提した上で、「そのような死が自己にとって害になるかどうか」というような問題を立てる¹のではなく、そもそも「死とは何か」ということを生命論的に明らかにした上で、それと「よき生」との関係を問うものになるだろう。

以上のような認識の下で、本論文は、「生とは何か」を一貫した主題としているアンリ・ベルクソンの哲学を手掛かりに、その「生」に基づいた「よき生」のあり方を描くことを目的とするものである。それは、ベルクソンの生命の哲学を一種の徳倫理学として再構成する試みである。ベルクソン自身が倫理・道徳について特に主題的に論じているのは、彼の最後の著作である『道徳と宗教の二源泉』においてだが、本論文では、最終的に『道徳と宗教の二源泉』に至ったベルクソンの哲学全体が倫理的な試みであったという理解に立つ。例えば、彼の最初の著作である『意識に直接与えられたものについての試論』は、一般的には「持続」のアイデアに基づく時間論として理解されることが多いが、その第一の主題が「自由」であることを忘れてはならない。そこでは「より自由な生」として一種の「よき生」が描かれており、それはベルクソン哲学がその端緒から倫理的な営みであったことを示している。また、本論文はアリストテレスの徳倫理学を援用するが、そのひとつの理由は、功利主義やカント的義務論といった近代的な倫理学が、感覚的な「快」や、反対に抽象的な「善」——いわば人間以下（動物的）もしくは人間以上（神的）のもの——をまず念頭に置いているのに対して、アリストテレスはとりわけ「よき生」——人間的なもの——を主題としており、それが「生」を主題とするベルクソン哲学の倫理的再構築という試みに対する優れた理論的枠組を提供しているからである。

本論文は3部構成になっており、それぞれに2つの章が含まれている。その概要は次の通りである。

第1部の目的は、本論文が倫理学としての生命の哲学という一見アクロバティックなアプローチを取る根拠と、そのアプローチの内実を示すことである。第1章では、ベルクソンの生命の哲学全体を通覧し、その核心にあるのが倫理学としての生命の哲学というモチーフであることを示す。「持続」の時間論や、一種の精神的実体としての「純粹記憶」という奇妙な概念、または「生命の飛躍」という神秘的な生命のエネルギーなど、ベルクソンが遺した様々なアイデアは個々別々に研究されることも可能ではあるが、最も重要なのは、「よく生きるとはどういうことか」という倫理的な問いがそれらのアイデア全てを貫いているということである。それを明らかにすることによって、よき生とは何かをベルクソン哲学に基づいて問うという本論文の試みの正当性を示したい。第2章では、本論文が主張するように、よき生とは何かを明らかにするのが倫理学の目的である限り、それはカント倫理や功利主義によっては十分に達成し得ないということを、それらの理論から浮かび上がってくるよき生のあり方を取り出して明らかにする。その後、それらとは異なる倫理学の方向として、アリストテレスが『ニコマコス倫理学』で論じた「人間の機能」に基づくアプローチとはどういうものかを概観し、それこそがよき生を論じるために本論文が取る

¹ Nagel (1979) に始まる議論。吉沢 (2010; 2011) が詳しい。

べきアプローチであることを示す。

第2部の目的は、よき生とは何かを示すための基盤となる「生きられる身体」という生のあり方を理論的に提示することである。「生きられる」という表現の意味については、本部の序論で説明する。身体論といえば、ベルクソン哲学を引き継ぎ、それを現象学的に変奏したといえるメルロ＝ポンティが優れた考察を行なっている。そこで第3章では、ベルクソンとメルロ＝ポンティの哲学を相補的に位置付けることで立体的に浮かび上がる身体のあり方を、よき生の基盤となる生きられる身体の構造として提示する。その際、特にベルクソンの『物質と記憶』とメルロ＝ポンティの『知覚の現象学』を参照する。本章は本論文の理論的中心となる章であり、特にその最後において、哲学的身体論とアリストテレスの徳倫理学アプローチの接合点となる6つの生きられる身体のあり方を提示する。第4章では、「生」と表裏一体の関係にある「死」について、上記の身体論を含むベルクソンの生命の哲学に基づいて考察する。もし、死を、生のすべてを無に帰せしめるものと捉えらるれば、いかなるよき生の探求も無駄なものであるというニヒリズムに陥るか、もしくはよき生の探求には魂の不死が不可欠である——カントのように——ということになるだろう。生命論でもある本論文の、いわば裏側の目的とでもいえるのが、「虚無化」ではない死のあり方の可能性を描くことで、両者——ニヒリズムか魂の永生——のどちらでもない、死の哲学と倫理学の新しい関係を示すことである。

第3部の目的は、第3章で示した6つの生きられる身体のあり方に基づいた「よき生」のあり方を具体的に記述し、さらに実践的場面への応用を試みることである。第5章ではよき生の具体的な記述を行なうが、その記述の前提として、まず「人間の機能」という『ニコマコス倫理学』の鍵概念を、ベルクソンとメルロ＝ポンティの哲学が示す「人間」の機能、即ち「生きられる身体」の機能として解釈し、よき生を生きることとは、生きられる身体がよく機能する生であるというテーゼを導出した上で、そのような生とは実際にどのような生なのかを記述する。その記述では、まず生きられる身体におけるよき生の中心にある「自由」について論じ、その後、6つの生きられる身体のあり方それぞれから導かれるよき生のあり方を描く。第6章では、本論文がここまで論じてきた倫理学としての生命の哲学を、現代の生命倫理的諸問題へと応用し、その実践的可能性を探る。現在、私たちの生は高度に科学技術化した医学によって極限にまで対象化されている。そのような状況の中では、よく生きるとはどういうことかを考えることは、即ち、それらの科学技術にどのように向き合い、それをどのように取り扱っていけばよいのかを考えることでもある。本章では、近年盛んに論じられている「エンハンスメント論」を特に取り上げ、徳倫理としての生命の哲学から見たとき、エンハンスメントとはそもそも何なのか、それは何をしていることになるのか、そしてそれがよき生とどういう関係にあるのかを考察する。

第1部 徳倫理学としての生命の哲学というアプローチ

序論

ベルクソンの哲学を徳倫理学の理論的基礎とするための準備作業として、彼の生命の哲学全体の流れを跡付けること（第1章）、および本論文における「徳倫理学」とは何かを明確にし、本論文が倫理学の基礎としてベルクソン哲学を採用することの意味を明らかにすること（第2章）がこの第1部の目的である。

まず、第1章に関わる先行研究について述べておきたい。ドゥルーズが『ベルクソンの哲学』においてベルクソニズムを「差異の哲学」として読み解き、ベルクソニズムの基底に「差異」、「潜在性」の概念があるという解釈を打ち出して以降、ベルクソン研究は主に「ポスト・ドゥルーズ的ベルクソン論」の模索という方向で研究が進められており、ドゥルーズの読解を相対化しつつベルクソン自身の著作を独自の視点から改めて読み解くという試みはあまりみられない¹。また、倫理学としてのベルクソン哲学という本論文と同じモチーフを有するのが、ベルクソン自身も自らの哲学の優れた理解者であったウラジミール・ジャンケレヴィッチの『アンリ・ベルクソン』だが、内容的に言えばそれは——文体は彼独自のものだが——ベルクソン哲学の常識的な要約であり、そこから明瞭な輪郭を持った「ジャンケレヴィッチによるベルクソン解釈」を取り出すのは率直に言って難しいものがある。総じて、ジャンケレヴィッチによるベルクソン論は、その後には彼自身が展開していく独自の徳論への前奏として位置付けることが相応しいように思われる。そのジャンケレヴィッチ独自の徳論である『徳について』や、さらには彼の弟子であるアンドレ・コント＝スポンヴィルの『ささやかながら、徳について』などは、それぞれは優れた徳論ではあるが、所謂フランスの伝統的なモラリスト型の記述を取っており、徳倫理学をその基礎付けから再構築するという本論文とはかなり異なるスタイルのものである。

まとめて言えば、これらの先行研究は本論文の試みの直接の参照対象となるものではない。ただし、それぞれの著作から示唆を得られる部分は多くあるので、以下では必要に応じて引くという形で参照する。

第2章では、本論文が徳倫理学を理論的枠組として用いる背景と理由を、主にアラスデア・マッキンタイアが『美德なき時代』で示した倫理思想史の理解に基づいて示すが、米国の倫理学者マーサ・ヌスbaumは、英米の近現代の倫理学の状況を俯瞰して、一般的には「カント主義」と「功利主義」という二つのカテゴリーに並べられる第三のカテゴリーとしての「徳倫理学」は、実際にはまとまった一つのカテゴリーではないと主張している（Nussbaum 1999）。彼女は、功利主義者も義務論者もその他の理論的立場に立つものも、すべてそれぞれの立場から「徳」について論じているのであり——特にカントの倫理学の集

¹ もちろん、「ベルクソン思想」についての個別の研究論文は無数にある。ベルクソン研究のこれまでと現状については藤田（2006）がよくまとまっている。

大成である『人倫の形而上学』の半分を占めるのは徳論である——その意味で、単に「徳」の概念に焦点化した「徳倫理学」という名称は誤解を招くものであり、「功利主義」や「義務論」へのオルタナティブを論じる立場を示すには、より具体的な「新アリストテレス主義」や「新ヒューム主義」といったカテゴリーを用いるべきだという。

しかし本論文では、徳倫理学に固有の倫理学的方法論があるという立場に立つ。それは、「機能」という視点から人間を把握し、その機能がよく働くこととして人間のよき生を探究するという、アリストテレスが『ニコマコス倫理学』で示したアプローチである。徳倫理学に固有のこのアプローチによってこそ、本論文の試みが可能になる。その特色は、私たちの生のあり方とはどういうものかをまず明らかにし、それに基づいて議論を構築するという点、つまり人間論もしくは生命論に基づいた倫理学だという点にある。「はじめに」で述べた、生のよさを主題とする徳倫理学と生を主題とするベルクソン哲学との相補的とも言える相性の良さは、このようなアプローチを背景として成り立つ。翻って功利主義やカント倫理学を見れば、一般的に、功利主義ではまず「快」に焦点が当てられ、またカント倫理学では「意志」が第一義的なものとされるのであり、それらの前提にあるはずの「生」は二次的なものに留まっている。第2章では、まず、このカント倫理学と功利主義から浮かび上がる「よき生」とはどういうものかを明らかにした上で、その背後にある生の観念を取り出し、それが果たして人間的な生を正しく捉えているのかを検討する。その上で、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』と、その現代における意味を独自に明らかにしたマッキンタイアの『美德なき時代』を手掛かりに、アリストテレスが示したよき生の探究としての徳倫理学が、ベルクソンの生命の哲学によって現代的に改めて基礎付けられる、という本論文の中心となるアイデアを提示する。

第1章 ベルクソンの生命の哲学

序節

一般的に、ベルクソン哲学は19世紀後半から20世紀前半にかけて独仏を中心に花開いた「生の哲学」¹と呼ばれる一群の思想の中に位置付けられる。一方で理性や「思惟する自我」などの精神的な存在を基礎に置く観念論を批判し、他方で素朴な、もしくは「科学的」な意味での「物質」を基礎に置く唯物論を批判し、その両批判を通して第三の「生きられるもの」の道を模索するという生の哲学の基本的性格は、そのままベルクソン哲学の基本的性格でもある。特に、「生の絶えざる自己超克の運動」という生の哲学のモチーフは、ベルクソン哲学の中心にある「生命の飛躍 [l'élan vital]」という概念によって代表されるものであり、その意味ではベルクソン哲学は生の哲学を代表するものだと言える。このような思想史的な脈の中でベルクソン哲学を研究する一つの方法は、ジンメルやディルタイなどの他の一群の生の哲学や、その他の様々な思想との比較対照を行いながら、その中でも際立って理論的・体系的なベルクソン哲学の独自性を浮かび上がらせることだろう²。

しかし、本論文の目的は思想史的な意味でベルクソン哲学の特徴を浮き彫りにするというよりも、生命についてベルクソン哲学が築き上げた固有の理解を取り出し、それに基づく倫理学を構築することである。そのため本論では、生の哲学の系譜を辿るのではなく、ベルクソン自身にとって生命とは一体何であり、生命の哲学とは一体何だったのかということ、ベルクソンの著作に沿って明らかにするという方法を取りたい。

その方法としてまず考えられるのは、彼の著作や講義録、その他の無数の関連文献をまとめ上げることで、ベルクソンの生命観を一種伝記的に描き出すという方法である。しかしそれは、作業自体の膨大さに加え、ベルクソンの生命の哲学を倫理学の基礎とするために参照するという本論文の目的に照らしたときに、いささか冗長かつ過大な記述を必要とする。そこで本章では、「持続」、「自由」、「記憶」、「生命の飛躍」、「開いたもの／閉じたもの」といった彼の哲学の主要概念を辿りながら、彼の哲学の中心軸を明確に描き出すことで、『意識に直接与えられたものについての試論』から『道徳と宗教の二源泉』に至る彼の思想の全体像を、一つの優れた生命の哲学の形成過程として記述するという方法を取りたい。彼が、『意識に直接与えられたものについての試論』において心理学の批判的研究を行い、私たちの意識の根底にある「持続 [durée]」を発見することでその独自の哲学を出発させたことはよく知られているが、その後の彼の思索の進展の中で、意識の中に発見された

¹ 本論文では、「生の哲学」と「生命の哲学」について、前者は19世紀以降のある一定の時期の一定の範囲の思想を指す際の哲学的術語として、後者は一般的に「生」や「生命」を哲学的に考察する営みを指すものとして用いる。

² この方向の研究書としては、例えば、守永(2006)が挙げられる。著者も、「本書はベルクソンの字義通りのテキスト研究というより、もっと広くベルクソニズム一般の研究書である(同書i)」と述べている通りである。

流れる時間としての持続は、意識を超える生命全体の流れへと拡大し、最終的には衝突に明け暮れる「閉じた社会」を「開いた社会」へと変容させ得るものにまで発展していく。その軌跡を追うことで、彼の哲学の発展の総体を、彼の生命の哲学として理解することができるだろう。

ただ、ベルクソンの哲学全体が一つの生命の哲学である一方で、彼自身が「生命の哲学」[la philosophie de la vie]という言葉を用いてその独自の意味を論じている箇所が『創造的進化』の中に見られる³。それは、単に生命についての何らかの哲学的考察という一般的な意味ではなく、また「生命の飛躍」のような生の自己超克の運動を思索の根底に据えることだけを意味しているわけでもない。それが意味しているのは、生命の進化の過程において分化してきた「知性」と「本能」という二つの能力の下で、特に人間を特徴付けている「知性」によって背後に押しやられている「本能」の能力を改めて人間に取り戻す試みであり、人間が本能を優れたかたちで再獲得すること、即ち「直観」能力の開発(EC 645 [213]) のことである。もちろん、ベルクソンがそれによって言わんとすることを理解するためには、それが述べられている『創造的進化』のみならず、彼の哲学の流れ全体の中でその意味を捉える必要があるから、結局、ベルクソン哲学全体の流れを通してのみ、その意味が明らかになることに変わりはない。ただ、彼が「生命の哲学」とはある種の「直観」を目指すものであると述べていることを念頭に置きながら、以下の考察を進めていきたい。

第1節 「持続」と「純粹記憶」の理論——『意識に直接与えられたものについての試論』と『物質と記憶』

まず、ベルクソンの出発点である『意識に直接与えられたものについての試論』(以下『試論』)と『物質と記憶』(以下『物質』)の二著作である。前者は自由を主題とし、「持続」の時間論によってそれに回答を与え、後者は心身問題を主題とし、彼独自の二元論によってそれに回答を与えている。両者の関係は、前者が示す自由が後者の示す心身のあり方に基づくことで理論的に理解でき、また後者の身体論が現実にとどのように現れるのかを前者による自由の描写によって理解できるというような、相補的なものである。この二著作は、「時間／空間」の区別や、物質と区別される「純粹記憶」の概念など、彼の哲学を支える基本的なアイデアを一通り含んでおり、この後の彼の著作は、その応用に過ぎないとも言える⁴。したがって、本論が後に倫理学の理論的基礎として主に参照するのも必然的にこの二著作となる。

³ 「生命の哲学」という言葉がその特有の意味を持って言及されるのは EC 537 [76]。その前数頁にかけて、ここでまとめた「生命の哲学」のベルクソンの意味が述べられている。

⁴ 例えば最後の著作『道徳と宗教の二源泉』の末尾では『物質と記憶』が引かれている。ベルクソン哲学は、汎用的な理論のために個別の部品を一つ一つ順番に作り上げてからそれらを組み合わせるという方法を取るのではなく、答えるべき具体的な問題に直接立ち向かうことで、その都度一つの完成した全体を提示するものであり、その全体が、また別の問題に答える際にはそのまま全体として変容するというかたちで、それ自身が進化していくような形式を取っているといえる。

『試論』の中で最も重要な主張であり、ベルクソン哲学の中でも最も基本的な区別でもあるのが、先に挙げた「(持続としての) 時間」と「(等質的) 空間」の区別である。空間とは、ベルクソンのいう「知性」を通じた事物の認識方法によって構成されるものであり、そこでは事物がそれぞれ個別のものに切り分けられ、測定可能、即ち比較可能なものとして捉えられる。反対に、ベルクソンにとっての時間とは何よりも「流れる」ものであり、その意味で「持続」と呼ばれる。その持続としての時間の認識は、空間化された認識ではなく、直観によってのみ得ることができる。それはメロディーの認識のようなもので、流れの中で質的に相互浸透しており、そこでは事物は原理的に分割・測定・比較不可能である。

言っておかなければならないのは、私たちは次元の異なる二つの実在を認識するということである。一方は異質的〔*hétérogène*〕で、それは感覚的質であり、他方は等質的〔*homogène*〕で、これが空間である。〔DI 66 [119]〕

この二つの認識は、単に思弁的に対象に関わるあり方としてではなく、私たちの具体的な生のあり方の二相としていわれている。したがって、この二つの認識に対応して、私たちの生には二つの様相がある⁵。ベルクソンは両者を区別して次のように述べている。

私たちの知覚、感覚、情動、観念は二重の相のもとに現れる。一つは、明瞭で、精密だが非人格的であり、もう一つは、混然としており、無限に動的であり、その上、言表不可能である。〔DI 85 [154]〕

この生の二つの様相が、『試論』の主題である「自由とは何か」という問いへの回答を導く理論的前提となっている。後の章（第5章）で詳しく論じるように、ベルクソンが自由を問題にするとき、その自由はただ思弁的な自由ではなく「行為の自由」であるが、それはまた社会的・政治的な意味での自由ではなく、意志の自由としての行為の自由である。さらにそれは、ある瞬間に手を上げることも上げないこともできるというような、恣意的な瞬間的決断としての「意志の自由」ではなく、また後から振り返って「あのときそれ以外の行為を行うこと（を意志すること）もできた」というように、現在から振り返って過去の行為が自由であったとみなすような回顧的な自由でもない。これらの「自由」の観念は、真の自由とは程遠いものとして、ベルクソン哲学の中で繰り返し批判されている。それでは彼にとっての自由とは何かといえ、それは、「流れる時間の中で自由である」ということ、つまり「留まることのない連続的な生の流れにおいてなされる行為の自由」であり、そのような自由がいかにして可能なのかを問うことが、彼にとっての自由の問題なの

⁵ ただ、ベルクソンは両者に特に定まった術語を当てておらず、一方に「因襲的自我〔*moi conventionnel*〕」DI 88 [160]、「幻影的自我〔*moi fantôme*〕」DI 109 [198]、「寄生的自我〔*moi parasite*〕」DI 110 [199]、他方に「実在的自我〔*moi réel*〕」DI 92 [167]、「具体的自我〔*moi concret*〕」*ibid.*、「根底的自我〔*moi fondamental*〕」DI 110 [199] というような言葉を用いている。この二つの自我は、別々の実体としてではなく一つの自我の二つの極として考えられているから、これらの多様な形容詞は、それぞれ独立した個別的な自我の形態というよりは、自我の大きな二つの傾向を表すものとして理解しておけばいいだろう。

である。それは、「真に創造的な行為はいかにして可能か」と言い換えることもできる。創造的な行為とは、他の何ものにも一義的に規定されることなく、また逆に単なる偶然の産物でもないような行為、つまり自由な行為だからである。

そのように立てられた自由の問題に対する回答は、先の二つの認識および生のあり方の区別から導き出される。まず、空間化された世界では相互に外在的な事物が互いに規定し合うことで「必然」が形作られており、究極的には厳密な因果法則が前提とされ、いかなる自由の入る余地もない。万が一、そこで必然から逃れるものがあつたとしても、それは積極的な意味での人間的自由によるものではなく、単に必然ではないという意味を持つだけの「偶然」という性格を与えられるに過ぎず、そのような「偶然」としての自由は確率論や統計学に回収されてしまう。他方、持続の観点に身を置けば、そこに広がっているのは相互浸透する質的多様性の世界であり、そこでは厳密な因果的法則は成り立たない。ベルクソンは、その質的多様性こそが常に創造的に進行する持続そのものなのであり、それに一体化することが即ち自由行為の実現であり、さらには私たちの人格の発露なのであるという。

自由に行動するという事は、自己を取り戻すことであり、純粹持続 [la pure durée] の中に身を置き直すことなのである。[DI 151 [276]]

要するに、私たちの行為が私たちの人格全体 [notre personnalité entière] から出てくるとき、行為がそれを表現するとき、行為とそれが作品と芸術家の間に時折見られるような定義しがたい類似性を持つとき、私たちは自由である。[DI 113 [206]]

しかしここではっきりしないのは、その「人格」とは何かということである。自らの意識の中へと沈潜することで自分の中に「持続」を見だし、それと一体化することが、空間化され社会的な記号に縛られた不自由な状態から自由へと向かう道だという、彼の基本的な方向性は理解できる。しかし、それがなぜ「人格」と関係するのだろうか。ここで言われている「人格」とは、「理性的能力を有することによって目的自体として扱われなければならない」というような意味での一般的人格ではなく、私たち一人一人の個性の発露としての人格である。つまり、普遍的抽象的な人格ではなく、個別具体的な人格である。しかし、そのような人格とはどのようにして成り立つものなのか、そしてその人格と持続の関係はどういうものなのかについては、『試論』では全く論じられていないのである。その問いに答えているのが、『物質』における「純粹記憶」の理論である。

『物質』の主題は所謂「心身問題」であり、それに対するベルクソンの立場は明確に二元論的である⁶。しかしそれは、物質、身体、精神など、心身問題を考察する際に通常用いられる概念に独自の変容を与えた上での二元論であるから、『物質』の二元論を理解することは、即ちそれらの概念が彼によっていかに変容されたのかを理解することに他ならない。『物質』については第3章で詳しく論じるので、ここでは「人格」に特に関わる「純粹記

⁶ MM「第7版への序文」の冒頭を参照。

憶」の概念に焦点化して見ておきたい。

まず二元論の一極として出されるのが「イマージュ [image]」の概念である。これは常識的な意味での「物質」と考えてよい。それは「物自体」などではなく、私たちの目の前にあり、また一方で私たちの意識が作り出したものでもなく、私たちが実際に認識するか否かに関係なく存在する諸事物のことである。そのイマージュの世界の中に独特の存在としてあるのが、私の身体である。それはイマージュの世界の中であって、行動の中心として存在している⁷。そして、知覚という現象はそのイマージュと身体を用いて説明することができる。

素朴な唯物論的観点からは、知覚は外界からの刺激が脳に達した時に生じる幻影のようなものとして考えられている。しかし、知覚はそんな無意味なものではない、とベルクソンは言う。ベルクソン哲学には、「私たちの認識は思弁のためではなく、行動のためにある」という基本アイデアが一貫して流れているが、知覚についても、それは専ら行動のための機構の一部として捉えられる。先に身体は行動の中心であると述べたが、知覚はその身体の周囲に配置されている。なぜなら、「私の身体を取り囲む諸対象は、それらに対する私の身体の可能的な作用を反映している [MM 172 [14]]」のであり、イマージュ（物質）全体が身体というフィルターを通して濾過されたものが即ち知覚だからである。つまり、知覚は本性的にはイマージュそのものなのであり、ただ身体によって局限されたイマージュなのである。

さて、このイマージュの世界に無数に存在する身体は、それぞれが全て異なっており、その意味で個性を持っているといえるだろう。しかし、私が私自身であるという意味での個性、即ち『試論』において自由な行為の源泉と言われた人格性は、身体の差異のみに由来しているのではない。ベルクソンが、「私の宇宙の中心として、私の人格性の物質的基礎 [base physique] として私が採用するのが、この特殊なイマージュ [身体] なのである [MM 209 [75]]」というように、それは私という人格の一側面に過ぎず、彼の二元論の一極を構成しているに過ぎない。彼の二元論において、それに対するもう一極にあるのが、精神的な領域としての記憶の領域である。

私たちの現実の知覚は、いま身体の周りにあるものだけを指し示しているわけではなく、私たちがこれまで経験してきた過去の事物からもその影響を受けている。とすれば、知覚からイマージュ（物質）を差し引いたときに残るものが記憶であり、それは非物質的なもの

⁷ 「しばらくの間、われわれは、物質の諸理論と精神の諸理論について、外界の実在性もしくは観念性を巡る議論について、何も知らないふりをしてみよう。そうすると私は、数々のイマージュ [images] と直面することになるのだが、ここでイマージュというのは、私が感覚を開けば知覚され、閉じれば知覚されなくなるような、最も漠然とした意味でのイマージュのことである。これらのイマージュはその要素的部分全てにおいても、私が自然の諸法則と呼ぶところの一定の諸法則にしたがって、互いに作用と反作用を及ぼしあっており、これらの法則が知悉されるなら、おそらく、各々のイマージュの中で何が生じるかを計算し、予見することができるだろう。したがって、イマージュの未来はその現在のうちに含まれているはずだし、現在に何も新たな物を付け加えないはずである。しかしながら、他の全てのイマージュと際違った対比を成すようなイマージュが一つある。私はそれを単に外部から諸知覚によって知るだけでなく、内部から諸感情によっても知る。そのイマージュとは私の身体 [mon corps] である。」 MM 169 [8]。

の、つまり精神的なものだと考えられる。その記憶の分析においても、ベルクソンは、知覚と同じように記憶は脳の一部が貯蔵したり作り出したりするものではないという論証を行なう。その詳細をここで追うことはできないが、詰まるところ記憶の分析の結論として彼が導くのが、記憶がそれ自体で存在する——イマージュから分離した限界概念として、「純粹記憶」⁸と呼ばれる——ということであり、私たちの生を前に押し進めているのは、その記憶が自らのうちに宿している推力だということである。

この記憶そのものは、われわれの過去の全体とともに、記憶それ自身のできるだけ大きな部分を現在の行動に差し入れるために、前方への推力を行使している。[MM 307 [240]]

この純粹記憶とイマージュの構成する二元論⁹が、心身問題に対するベルクソン独自の回答であり、また『試論』で示されていた、直観を通じた持続との一体化による人格の発現という事態を理論的に説明する枠組みである。つまり、私たち一人ひとりが辿る生の軌跡は同じものではありえないから¹⁰、その軌跡である純粹記憶が身体に貫入することで生まれる行為は、自分自身の固有性としての人格の発現となるのである。同時にその行為は、持続としての記憶を通じた生の流れの中で生じる行為として、創造的な行為、即ち自由な行為でもある。その意味で、記憶の推力によって実現される私たちの行為はすべて人格的なものだといえる。しかし、彼は『試論』において「自由にはさまざまな程度がある [DI 109 [198]]」と述べていたのであるから、単にすべての行為が同じように人格的＝自由であるとはいえないだろう。自由に程度があるのなら、人格にも程度がある。そして、『物質』の議論を踏まえることで、その人格の程度の差違を純粹記憶が行為に向かう際の記憶の凝縮の程度の差違として理解することができるのである。即ち、自らの過去の多くを背負うことのできる行為であればあるほど、人格的な行為なのであり、逆説的ではあるが、それが即ち自由な行為なのである。この『試論』と『物質』における自由と人格の問題については、第5章で改めて論じる。

さて、『物質』においてもまた残された問題がある。それは、物質と精神の結合を支えるものとして提示される「生への注意 [l'attention à la vie]」という概念である。『物質』が言うように、私たちは行動の中心である身体において知覚—行動しており、それが私たちの生の唯一のあり方である。しかし、それは星の運行のような安定した法則に支えられたも

⁸ 『物質』の中では“memoire pure”と“souvenir pur”という言葉が見られる。用語上は、前者を「純粹記憶」、後者を「純粹想起」と区別することもできるが、『物質』においては、知覚と物質が同質であるように想起と記憶も同質であるから、(特にその「純粹 [pur]」な次元では) 両者を厳密に区別する必要はないだろう。

⁹ しかし、現実の生の中では、身体において両者は接合しており切り離すことができない。その意味で、存在論的には記憶とイマージュの二元論であるにもかかわらず、生命論的には「生きられる身体の一元論」である、というのが正確であろう。

¹⁰ 「正確に位置付けられた数々の個人的で人格的な記憶は、その連鎖が過去のわれわれの生存の流れを描いているのだが、それらの記憶はまとめられることで、われわれの記憶の最後の、そして最も大きな外皮 [enveloppe] を構成しているのだ」 MM 251 [141]。

のではなく、極めて危ういバランスの上に成り立っている。その生を可能にし、生きた身体を可能ならしめているのが「生への注意」であるとベルクソンは言う（MM 311- [246-]）。しかし『物質』では、経験的に見出される身体の背後にあって、その身体の存在を可能にしているものが「生への注意」として仄めかされているに過ぎず、それが何であるか、何に由来するものなのかについては論じられていない。『物質』に続くベルクソンの著作は『創造的進化』だが、その中で示される「生命の飛躍」という概念は、その「生への注意」が個体を超えて生命全体に広げられ、形而上学的に捉え直されたものと考えられる。そこで、『創造的進化』の議論を追った上で、彼の言う「生への注意」とはどのようなものなのかを考察したい。

第2節 生命進化の背後に流れる「生命の飛躍」——『創造的進化』

『創造的進化』（以下『進化』）は、生物進化論の批判的検討を通して認識論と生命論を論じたものである。ただし、認識論の部分には『試論』と『物質』における議論の繰り返しが多分に含まれているので、それらを差し引いた上で『進化』が独自に主張していることを取り出してみると、それはやはり周知の「生命の飛躍」のアイデアに基づく生命論である。

彼が『進化』においてまず取り掛かるのは、従来の機械論的および目的論的な進化論の批判である。その批判の焦点は、『試論』でいわれたところの「空間化」された認識——「知性」による認識——では生命の進化そのものを捉えることはできない、という点にある。つまり、機械論的な法則に従った物質の相互作用によって引き起こされる変化や、目的論的に予定された終局に向かって収斂するような運動は、生命の進化を事後的に再構成したものに過ぎず、生命が創造的に進化するその現場を押さえたものではない、ということである。

では、私たちには知性以外の道はあるのだろうか。ベルクソンは次のように言う。

生命がひろくは脊椎動物の方向に、とくに人間と知性とを目指して進化する際、この特殊な様態の有機体〔人間〕と合わぬ〔本能的な〕要素は途中でたくさん捨てられて、後に示すように別の線の発展にゆだねられねばならなかったが、生命活動の真の本性をつかみなおすためには、私たちはどうしてもそれらの要素全体を探しだしてこれを本来の意味の知性と溶かし合わせなければならない。[EC 536 [74-75]]

彼は、一つの細胞から始まった生物の進化は主として三つの方向へ分かれてきたという。それは、植物における「麻痺」、昆虫における「本能」、そして人間における「知性」である。植物は生命の飛躍の一部を占めてはいるが、行動の可能性を放棄して一定の場所に固着することを選んだために、ほとんど意識を得ることなく、われわれを含む動物にエネルギーを供給する役目に留まっている。そこで、考察の対象は特に本能と知性に絞られることになる。ただし、知性とは要するに『試論』で述べられた空間的認識のことであるから、

ここでは再論しない。

では、本能とは何だろうか。例えば、ある蜂が獲物を仕留めるときに必ずその急所を刺すというとき、それは本能によるといわれる (EC 640- [208-])。しかし、その蜂は外科医のように獲物の神経組織の構造を知性的に熟知した上で計画的に刺したのではなく、ただ刺したのである。これはいかに説明されうるのだろうか。もちろん、両者の身体構造を解剖して分析すればそれらが急所を刺しうるように組織されていることは予想されるが、それでは十分な説明にならないだろう。なぜならそれは、そもそもなぜそのような構造が形成されたのか、という一步後退した同型の問いへと私たちを導くに過ぎないからである。

そこで、ベルクソンは端的にこう述べる。「本能とは共感である [l'instinct est sympathie]」 (EC 645 [213])。つまり、蜂が獲物の急所を非知性的に感得しているのは、その獲物と蜂との共感による。それがなぜ可能なのかといえ、蜂も獲物も同じ生命の根源の飛躍に与っているからに他ならない。しかし残念ながら、生命の飛躍がそのまま組織構造に現れているものとしての共感=本能は、知性のように自らを振り返る能力を持たないので、生命でありながら生命が何かを知ることがない。したがって、「知性 [intelligence] にしか探す能力がなく、しかし知性だけでは決して見だし得ない事物がある。それを見いだすのは本能 [instinct] だけであるとして、本能はそれを決して探しはしない」 [EC 623 [185]]」ということになる。だがそうだとすれば、自らを振り返る能力を有する私たちが、生命に直接接触することができる共感としての本能を優れた形で再獲得することができれば、生命の進化そのもの、即ち生命の根源の飛躍を捉えることができるのではないだろうか。それが、先に述べた彼の「生命の哲学」が目指すものである。『進化』においては、それが「直観 [intuition]」と呼ばれる。

直観は、私たちと他の生物とのあいだに共感による疎通をなりたたせ、また私たちの意識を拡張するので、私たちは生命固有の領域に、相互浸透がおこなわれ果てしなく創造の続けられる領域に導かれるだろう。 [EC 646 [214-5]]¹¹

そのような生命の根源の飛躍の直観は、明らかに『試論』における「持続の直観」の拡大版であり、純粹記憶と可能な限り一体化することで全人格の発露としての自由な行為が可能であるという『物質』で提示されたテーゼとも極めて親和的である。要するに、『進化』においては持続および純粹記憶が個々の生を超えて生命全体へと拡張されており、その意味で、「生命の飛躍」は「生命の持続」、「生命の記憶」とも言えるだろう。

[生命の進化においては、] あたかも意識のある大きな流れが意識の常として桁外れに多様な潜在力を相互浸透の状態に担いながら物質に進入してきたかのようにす

¹¹ また、「…直観なら私たちを生命の内奥へ直に連れて行ってくれるのではないか。ただし直観と私のいうのは、利害から自由になり、自己を意識しはじめ、対象を反省しながらその範囲を止めどなく拡大できるようになった本能のことである」 EC 645 [213]。

べては進行する。[EC 649 [218]]¹²

そしてまた、『物質』において物質と記憶の融合としての身体における生を成り立たせるといわれた「生への注意」は、この生命の根源の飛躍が物質としての身体に貫入してその身体を生命として成り立たせているとき、その身体が分有し、その身体において現れているところの、局限された生命の飛躍であると考えることができる。言い換えれば、ここで「持続」や「記憶」と「生命の飛躍」が本性的には同一のものとして接続されているのである。

『物質』においては、個体の生における「生への注意」はその強度を増減させると言われていたが、生命全体を包含する生命の飛躍は常に連続的に創造する力であり、その強度が弱まることはない。それが意味しているのは、個々の生を成り立たせている「生への注意」が「生命の飛躍」から発しているものである限り、個々の生は生命全体の創造的進展に従属するものであり、価値的にも後者の方が重要である、ということである。ここがベルクソン哲学の大きな論争点の一つだが、この衰えることのない生命の飛躍を念頭に置いて、彼は「生命は死さえも乗り越える [EC 725 [319]]」と言うのである。しかし、個々の生はやはり死ぬのであり、所謂実存的な意味では私たちはそのような個別的で具体的な生としてしか存在しないのだから、その観点から言えば、このベルクソンの言及はそのままでは受け入れ難いように思われる。この点については、第4章で「生きている私の死」を論じる際に改めて考察する。

さて、ベルクソンはいまや生命の飛躍の認識として「直観」を位置付けているため、私たちはそこに個別的な意識を超えた超人間的生の可能性を見ることができる。しかし、その具体的なあり方は『進化』においては示されていない。知性を超えて生命の飛躍そのものへと向かう彼の生命の哲学は、『進化』から二十五年の時を経てようやく書き上げられることになる最後の著作、『道徳と宗教の二源泉』において、具体的な生のあり方としての「直観」を描くことになる。

第3節 「閉じたもの」から「開いたもの」へ——『道徳と宗教の二源泉』

『道徳と宗教の二源泉』（以下『二源泉』）の主題は、その表題通り道徳と宗教であるが、『進化』と同じように、その議論の展開の中にはこれまでの著作のパラフレーズが随所に織り込まれており、それ自体が創造的に進化しているベルクソンの哲学——テーマを変えながらも同一の原動力に支えられ動的に進展する一つの連続体——の大団円とも言うべき内容となっている。その中で、『二源泉』における独自の理論的主張を引き出してみると、

¹² また、「こうして遠い回り道〔機械論的および目的論的進化論の批判的検討〕をしたあげく、私は出発点の考えに戻ってくる。私は生命の根源の飛躍〔un élan original de la vie〕が胚の一つの世代から続く世代へと移ってゆき、成体となった有機体は胚から胚への媒介をつとめる連結符だと考えている」EC 569-570 [117]。「世代を貫いて個体を個体に種を種に結びつけながら生物の全継列を茫漠たる大河として物質上を流れさせている飛躍の統一性は、私たちの目に入らない…」EC 707 [296]。

それは、道徳および宗教はそれぞれが本性的に異なる二つの源泉を持つ、というものである。このような二分法的分析は、『試論』における「時間／空間」以来変わることのないベルクソン哲学の通奏低音であり、『二源泉』はその社会哲学への応用だといえる。

ベルクソンによれば、道徳の源泉は、一つは社会を構成し維持するために社会から私たちに向けられる圧力、もう一つは「道徳的英雄 (héros)」への憧憬であり¹³、宗教の源泉は、一つが知性による個人主義的意識の芽生えがもたらす反社会的傾向や、同じく知性が作り出す「死」や「無秩序」といった観念の抑止であり、もう一つが生命の飛躍への回帰としての「神秘主義 (mysticisme)」である。道徳、宗教ともに、前者が「静的」で「閉じたもの (le clos)」、後者が「動的」で「開いたもの (l'ouvert)」と形容される。社会からの圧力や知性の暴走を止める働きが「静的」で「閉じたもの」と呼ばれるのは、それらが新しい創造的な飛躍をもたらすものではなく、現存の社会や秩序をそのまま維持していく役目を担っているからである。反対に、「動的」で「開いたもの」は、社会や人間をより高い段階へと創造的な力をもって導いていくものである。

本書を通してベルクソンは道徳と宗教における「閉じたもの」と「開いたもの」を個別に詳細に論じているが、これまでの著作と同じくその基本的なアイデアはシンプルなもので、要するに、道徳と宗教において本質的な区別は「道徳と宗教」や「個人と社会」の間にあるのではなく、「閉じたものと開いたもの」の間にあるというものである。そして、私たち人間は「閉じたもの」から「開いたもの」に向かうべきであり、それは彼の言う神秘主義と、それを体現している神秘家や道徳的英雄への憧憬によってなされる、というのが本書の中心テーゼである。『二源泉』における神秘主義および神秘家の定義は次の通りである。

われわれの見るところでは、神秘主義の帰着点は、生命の顕示する創造的努力との接触の獲得であり、部分的合一である。…偉大な神秘家とは種にその物質性によってあてがわれている限界を飛び越え、この神的活動を継続し発展させるような個性のことであろう。これがわれわれの〔神秘主義および神秘家の〕定義である。〔DS 1162 [269]]¹⁴

この引用の中にある「生命の顕示する創造的努力との接触」は、『進化』における「生命の根源の飛躍の直観」と重なるが、それは、『二源泉』が『進化』の議論を人間社会の文脈に置き直して「生命の飛躍」概念を拡張し、「生命の飛躍の直観」を含んだ上位概念として

¹³ 「前者〔閉じた道徳〕は非個人的定式に還元されればされるだけ、ますます純粹かつ完全であるのに対して、後者〔開いた道徳〕は十分にその本領を發揮するためには、手本となるような特権的な人格のうちに体現されなければならない」 DS 1003 [42]。「〔道徳の一般的公式は〕二つのものを含んでいる。非人格的〔impersonnelles〕な社会的要求によって発せられた命令の体系と、人類の中にあつた最良のものを代表している人物たち (personnes) によってわれわれ各自の良心に向かって発せられた呼びかけの総体である」 DS 1046 [103]。

¹⁴ ベルクソンは、この定義の前後でギリシャ的神秘主義、東洋的神秘主義、キリスト教神秘主義をそれぞれ検討し、キリスト教を「真の神秘主義」と位置づけている。ここではその判定の妥当性は問わず、「キリスト教が真の神秘主義である」という彼の主張と彼の神秘主義のアイデアそのものとは切り離しておきたい。

「神秘体験」を位置付けているからである。いわば、ベルクソン哲学の進展の中で、「持続の直観」(『試論』)が「生命の飛躍の直観」(『進化』)へ、そして「神秘体験」(『二源泉』)へと進化してきたといえるだろう。もちろん、『二源泉』のいう神秘主義はそこに至るまでのベルクソンの思索の全てを凝縮しているところの神秘主義であり、単なる「超常体験」としての神秘体験の追求ではない点には注意が必要である。そして、その神秘主義が指し示すのが、「閉じた社会」の円環を脱して私たちが目指すべき「開いた社会」である。

まず「開いた社会」に対する「閉じた社会」とは、知性もしくは本能のみによって構成された閉じた道徳と閉じた宗教をその原理とし、「その成員が互いに支え合いながら、自分たち以外の人間に対しては無関心で、常に攻撃または防衛に備えて戦闘態勢をとらざるを得ない社会〔DS 1201 [327]〕」のことである。この閉じた社会に本性として内在する諸要素——ベルクソンはそれらをまとめて端的に「戦争本能」と呼ぶ——は、私たちの社会を現実的に構想するときには必ず考量されるべきであると彼は主張する。しかしもちろん、閉じた社会の持つ戦争本能を飼い慣らしてその社会を維持していただくが私たちの社会のあり方ではない。ベルクソンは、私たちに神秘家の示す「開いた社会」の可能性がまさに開かれていると言う。そして、その具体的なかたちを彼は理想的なデモクラシーとして構想している。

実際、デモクラシーは、あらゆる政治構想のうちで自然から最もかけ離れたものであり、「閉じた社会」の諸条件を少なくとも志向的に超越する唯一の構想である。…〔デモクラシーは〕自由〔la liberté〕を宣言し平等〔l'égalité〕を要求する、そして、この敵対した二人の姉妹〔sœurs〕を、彼女たちに姉妹であることを想起させ、同胞愛〔la fraternité〕を全ての上に置くことによって、和解させる。〔DS 1214-1215 [345-346]〕

彼によれば、開いた社会のデモクラシーとは、他の社会と敵対するような一つの社会を構成するものではなく、自由と平等を目指しながら人類全体を同胞愛で包むものである。同胞愛がなければ真のデモクラシーは成り立たない。デモクラシーの要素は自由、平等、同胞愛であるが、単に自由だけがある社会や、また平等のみを目指すような社会は閉じた社会のあり方であり、他方でそれらを超える自由で且つ平等な社会があり得るとすれば、それは同胞愛なしには不可能である。そのような開かれた同胞愛によるデモクラシー社会は、ベルクソンにとって、閉じたものから「開きつつ」ある私たち人間が目指すべき理想社会である。彼は、そのような社会を目指す運動を「生命の飛躍」と類比的に「愛の飛躍〔l'élan d'amour〕」(DS 1056, 1057, 1059, 1176 [116, 118, 121, 289])とも呼ぶ。真のデモクラシーによって成り立つ社会を作り上げるには、同胞愛、つまり愛の飛躍がなければならぬのであり、私たちはそれを神秘家の示す神秘体験への憧憬によって目指すことができるのである。そして、神秘主義を通じたこのような「開いた社会」の構築こそが、『進化』で唱えられたベルクソンの「生命の哲学」の実践的帰結なのである。

第4節 ベルクソンの生命の哲学

駆け足でベルクソンの四主著を辿ってきたが、ここで改めてベルクソンの生命の哲学全体の見取り図をまとめてみたい。

『二源泉』における「開いたもの」は、「閉じたもの」が社会からの圧力や知性の自己抑圧によって駆動されているのとは異なり、英雄や神秘家といった偉大な人格への憧憬として、彼らが発する呼び声に答えるものとして発現する。この「人格」は、『試論』において「私たちは持続と一体化すればするほど完全な人格となる」と言われていたときの人格と重なる。つまり、『二源泉』における神秘家の偉大な人格とは、『試論』の視点からいえば持続と一体化した限りなく自由な人格である。さらに、持続と一体化したそのような偉大な人格とは、『物質』で言われていた、自らを背後から推し進める「純粹記憶」と可能な限り一体化し、全過去を現在の行動へと集中させることができるような人格のことでもある。その過去との一体化は、「純粹な精神」のようなものに閉じ込めて記憶の夢に耽ることではなく、生きられる身体における具体的な行動を目指すものである。さらに、『進化』において、その「純粹記憶」は私たち個々の生命体全てを背後から推し進める「生命の飛躍」の下にある個別的な様相として理解された。したがって、自らの全過去と一体化することは、自分自身の個別的記憶を超え、生命全体の記憶と一体化することを意味する。それは、即ち進化の途上で知性を得た人間が打ち捨ててきた知性以外のものを改めて再獲得すること——即ち「直観」すること——である。彼の「生命の哲学」が目指していたのはそのような直観であった。そして、『進化』において生物学的考察に基づいていたその「生命の哲学」は、そこで生み出された生命の飛躍の思想を受け継ぎながら、『二源泉』において神秘家の具体的な経験へと場所を移すことになる。それは魔術的な神秘体験のようなものではなく、理想的なデモクラシー社会を目指す運動として描かれた。この運動は、ベルクソン哲学の進展の中で見出されてきた、持続、純粹記憶、そして生命の飛躍に基づくものとして、それ自体「開いたもの」と同時に、「開いた社会」という超人間的生を指し示すものとして、彼の生命の哲学の到達点である。

このベルクソンの哲学の発展を鍵概念の羅列で示すなら、「持続—人格—純粹記憶—生への注意—生命の飛躍—神秘主義—開いた社会」ということになるだろう。ただし、これらの各概念は相互に浸透しながら意味付けあっている。つまり、「持続」から「開いた社会」への進展は、単線的に次々に別の概念に移り変わっていくというような発展ではなく、円環を描き、前の概念を含みながら新たな様相が雪だるま式に付け加わっていくような螺旋的な発展として捉えられるべきである。例えば、最後の『二源泉』における「開いたもの」は、既に最初の『試論』において言われていた「持続と一体化することとしての自由」の中にその萌芽を見ることができ、同じように、『物質』における「過去を自由に凝縮している行動する人」も、『進化』における「人間は一度捨てた本能を再獲得して超人間的生に向かうべきだ」という主張も、全て彼が目指す一つの生のあり方に異なった観点から迫ろうとす

る試みとして理解できる。

ベルクソンの生命の哲学——それは『進化』の中で述べられた彼独自の「生命の哲学」とは重なりながらも、それを超えた広がりを持つ——の営みは、『二源泉』におけるその帰結に集約されると同時に、『試論』に始まる彼の哲学の発展全体に内在していた、理想的な生のあり方の探求の運動そのものでもある。それは、生命の現象学的・形而上学的考察と、よき生を求める営みとしての倫理学が不可分の一体となって創造的に発展した、他に類のない哲学的冒険だったといえるだろう¹⁵。

本論文はベルクソンの生命の哲学を主たる理論的基礎として徳倫理学を構築しようとするものである。ここまで見てきたように、全体としては彼の哲学自体が倫理学としての生命の哲学だと言えるのだが、本論文は、『二源泉』や『進化』で示された「理想的なデモクラシー社会」や「生命の飛躍の直観」といった、一般的に彼の「倫理学」の中心概念とされるものには依拠せず、『物質』から取り出す「生きられる身体」という概念を中心に理論構築を行なう。その理由は次の三点である。

1. 『進化』以降、「生命の根源の飛躍」を提示するあたりから、ベルクソン哲学は一種の形而上学的色彩を帯びるが、ベルクソンの生命の哲学が含意する「よき生」は、必ずしも「生命の飛躍」のような形而上学的存在を前提とせずとも、実際に生きられる経験に基づいた『試論』と『物質』の枠組みによって十分描くことができる。次章以降で論じるように、本論文は「よき生」を探求する営みとしての徳倫理学を目指すものであり、その源流でありかつ現在でもその理論が豊かな可能性を有しているアリストテレスの徳倫理学を援用するが、彼の『ニコマコス倫理学』の理論構築の枠組みは、ベルクソンの『物質』とその影響下にあるメルロ＝ポンティの『知覚の現象学』に基づく「生きられる身体」論に応用可能である。

2. また、本論文が「生命の飛躍」を積極的に用いるのを避けるのは、それがベルクソン一流の推論に基づく形而上学的存在であって、現実に存在するかどうか疑わしいからというだけではない。たとえ「生命の飛躍」が実際に存在し、私たち個々の生はそれに従属するものだったとしても、やはりその個々の生はそれぞれ固有のものであることに変わりはなく、「生命の飛躍」に基づく倫理学ではその固有性——いわば生の実存的側面——を捉えることは難しい。特に「私の死」を目の前にしたとき、「生命の飛躍」の思想は無力である。なぜなら、たとえ「生命の飛躍」が個体の死を乗り越えるものであったとしても、「…要するに、生命の飛躍は私ではない [Jankélévitch (2008) 446 [486]]」からである。先にも述べたように、この点については特に第4章で論じる。

3. 一般的に言って、ベルクソン自身の「倫理学書」を挙げるとすれば『道徳と宗教の二源泉』になると思われるが、それは——彼の著作を単一のカテゴリーに当てはめるのは難しいことを承知で言えば——倫理学書であるというよりは、彼の哲学がそれまでに積み

¹⁵ 守永 (2006) が「通常、倫理学は人と人との関係ないし人と神との関係を説くが、それら一切を持続の内存在性に組み込もうとする点にベルクソン倫理学の新しさがある。(ibid. 341)」と指摘しているが、それはここでまとめたベルクソン哲学のあり方がまさに示していることである。

上げてきた理論に基づく社会哲学および宗教哲学の書であるように思われる。また、『二源泉』がそれ以前の著作の理論的蓄積に負っている大きさを考えれば、『二源泉』を成り立たせているベルクソン倫理学の基本的枠組みを、彼の初期の著作から読み解くことによって、「生命の飛躍」に依り過ぎている感のある『二源泉』の「倫理学」を相対化し、ベルクソン倫理学の可能性を別の線を辿って発展させることも見当違いではないだろう。例えば『試論』の主題である「自由」の概念は、『二源泉』に至るベルクソン哲学の発展を通して常に中心概念であり続けているが、その概念自体が深化させられるというよりは、それが生命の飛躍の直観や神秘体験といった新たな概念に換言され、位置付け直されていったというのが正確である。この「自由」概念については、特に第5章で論じる。

これら三点からも明らかなように、本論文は「ベルクソンの倫理学」の研究ではなく、彼の生命の哲学の中から浮かび上がる一つの倫理学の可能性を探求するものであり、それは、特に『物質』を中心とした「生きられる身体」の構造に基づく。そのためにはまず『物質』の身体論を整理する必要があるが、その前に一つの基本的な問いに立ち戻りたい。それは、本論文が目指す「倫理学」とは一体何か、という問いである。本論文は、倫理学とは「よき生とは何かを明らかにし、それはどのようにすれば実現できるのかを探求する営み」だという立場に立ち、それを前提として議論を行なっている。そして、本論文がベルクソン哲学を「徳倫理学」として再構築するという際の「徳倫理学」という用語は、思想的な意味での倫理学において特に「よき生」を主題としてきたのがアリストテレスに代表される「徳倫理学」であり、本論文も理論構築のためにアリストテレスのアイデアを採用するからである。そこで、ベルクソンの身体論に入る前に、アリストテレスの「徳倫理学」のアプローチとはどのようなアプローチなのかを確認し、それが近代以降の代表的な倫理学理論である功利主義やカント倫理学とどのように異なるのかを示したい。それによって、本論がなぜベルクソンの身体論を通して倫理学を構想するという一見アクロバティックな議論を立てようとするのかが理解できるだろう。

第2章 徳倫理学としての哲学的身体論に向けて

序節

アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』におけるよき生の探求において、「人間の機能〔*ergon*〕」がよりよく発揮される生がよき生であると述べた上で、その人間固有の機能を「ことわり〔*logos*〕」に即した魂の活動の卓越性〔『ニコマコス』1098a〕¹」だとしている。本章では、「人間の機能」がよりよく発揮される生が即ち人間のよき生であるというこのアリストテレスの論理を本論文の一つの柱として導入する。しかし他方で、その「人間の機能」については、アリストテレスのいう「ことわりに即した魂」の機能ではなく、ベルクソン（とメルロ＝ポンティ）の身体論が示す「生きられる身体」の機能として理解するという独自の解釈を取る。それによって、生きられる身体の徳倫理学という本論文のアプローチが可能になる。

まず、よき生と倫理学の関係についての考察から始めていきたい。

一般的に言えば、倫理学とは「善」、「よさ」、「正しさ」といった概念について、それら²が一体何を意味しているのか、そして一体どのような行為が「正しく」、どのような状態が「善」なのか、などを考察するものである。しかし、プラトンが「大切にしなければならないのは、ただ生きるということではなくて、よく生きるということなのだ〔プラトン(1975)133〕」とソクラテスに語らせているように、倫理学はよく「生きる」ことを問題とすべきであるとすれば、それは、単に「よい」という概念の抽象的もしくは語用論的な意味を問うのではなく、また、現実の生活の文脈から切り離して定式化された「行為」の善悪を問うのでもなく、ある生がよき生であるためにはその生がどのようにあるべきなのか、を主題とすべきである。本章で後に参照するマッキンタイアは、「ある道徳哲学の社会的具体化とはどういうものであるかを明確に描くまでは、その哲学の主張を完全に理解したことにはならない〔MacIntyre (1985) 23 [29]〕」と言うが、それに倣って、ある倫理学を理解するとは、それに従えばどのようによき生を生きるのかを描くことである、と言え³。言い換えれば、倫理学の価値はその倫理学が示しうるよき生のあり方によって測られる。

しかし、近代の倫理学を代表するカントの義務論およびミルに代表される功利主義においては、よき生は主要な主題として取り扱われていない。両者は、その倫理学の出発点を疑い得ない善としての「善なる意志」や何らかの幸福²を達成するための「功利性」に置き、それらをいかにして実現するかという図式のもとで倫理学を構築している³。とはいえ、カ

¹ 以下、『ニコマコス倫理学』からの引用は、略称『ニコマコス』とアカデミー版の頁数を示す。

² このミルの「幸福〔*happiness*〕」概念は、「人々によって望まれているもの」という形式的な意味しか持たず、後で見る『ニコマコス倫理学』における「幸福〔*eudaimonia*〕」の探求のような実質的内容を含んでいない。

³ カント「われわれが無制限に善と認めうるものとしては、この世界の内にもまた外にも、ただ善なる意志〔*ein guter Wille*〕しか考えられない」IV 393 [234]。以下、カントからの引用は「アカデミー版の巻数と

ント的義務論においても、ミルの功利主義においても、それが人間にとってのよさを主題としている限り、何らかのよき生のあり方を内蔵しているはずであるから、本論文が依拠するアリストテレスと対比するためにも、まず彼らの倫理学が示すよき生とはどのようなものとして理解できるのかを確認していきたい。

第1節 カント倫理学におけるよき生

カント倫理学におけるよき生を考察するにあたって踏まえる必要があるのが、彼がその一連の倫理学の著作を通して強調し続ける、「幸福論 (Glückseligkeitslehre)」と「道徳論 (Sittenlehre)」の区別である。ここで言われる「幸福論」は、経験的な意味での快適さや、経験的な目的を設定してそれを首尾よく達成することに関わるものであり、カントの試みる哲学としての倫理学が対象とする、絶対的に善なるもの、最高善の探求とは区別される。この区分は、幸福をいかに達成すべきかについて——「幸福論」——は経験的探求に任せべきであって、ア・プリオリの探求としての哲学的倫理学の仕事ではない、ということの意味している。例えば、

…いかなる行為が理性的存在者の幸福を促進するであろうかを、確実に普遍的に定めよ、という課題は、全く解決不能であり、したがってこの課題に対応する命法、すなわち我々を幸福にするところのことを厳格な意味で命令するところの命法は、不可能であることになる。[IV 418 [263]]⁴

というように、幸福論と厳格な命法の探求としての倫理学は相容れないことを指摘しており、更に端的に、

幸福論では経験的原理がその基礎の全体をなしているが、道徳論はそのようなものを一つも含んでいない…。[V 92 [190]]

とも述べている。

さて、カント倫理学が幸福論をその対象外とする以上、それが示すよき生のあり方は、その道徳論に見出すことができるだろう。周知の通り、カントの道徳論は、格率の普遍的法則性、目的自体としての人格、意志の自律という三つの原理に集約され、単にそれらの原理に適う行動を行うのではなく、それが義務であるということのみを動機として行動す

頁数 [邦訳頁] を示す。「理性の真の任務は、他の目的のための手段として善なる意志ではなくそれ自体において善なる意志を、生み出すことであるに相違ない」 IV 396 [237]。

ミル「功利説は、幸福が目的として望ましく、しかも望ましいただ一つのものだとする。これ以外のものはどれも、この目的の手段として望ましいに過ぎない」 Mill (1993) 177 [496]。

⁴ この点、アリストテレスのアプローチとは対照的である。「[善を論じるに当たっては、] …われわれの対象の素材に相応した程度の明確な論述がなされるならば、それでもって十分としなければならないであろう。…つまり、おおよそのことがらを、おおよその出発点から論じて、同じくおおよその帰結に到達するならば、それをもって満足しなければならないであろう」『ニコマコス』 1094b。

ることを命じるものである⁵。しかし、私たちは純粋に理性的な存在ではなく同時に感性的な存在でもあるから、習慣付けられた経験的な欲求としての「傾向性」を有している。そのため、道徳論の命じるところに従うために、私たちはこの傾向性をどうしても抑えつけないなければならない⁶。そこでは、よき生とは、感性的な傾向性を可能な限り抑制し、道徳法則にひたすら従って生きるような生である、ということになる。

しかしカントも、道徳法則に従って生きる生＝よき生が、傾向性を抑えつけるという苦痛に耐えることに尽きると言っているわけではない。彼は『人倫の形而上学』第二部の徳論において、私たちが経験において目的とするものの中には、特に道徳論が命じるところの「同時に義務でもある目的」があり、それは「自分の完全性 (eigene Vollkommenheit)」と「他人の幸福 (fremde Glückseligkeit)」であると述べている (VI 385- [539-])。そこでは、自殺や嘘の禁止、また自己節制の命令など、一定の行為を禁止・抑制するという消極的な側面だけではなく、自分の完全性や他人の幸福といった観点から、積極的に自らの生をどのように形作っていくべきなのかという側面から議論が行われている。この側面から言えば、カント倫理学におけるよき生とは、単に傾向性を抑えつけて道徳法則に従うだけではなく、上記二つの「同時に義務でもある目的」を積極的に追求するような生である、と言える。

そこで問題は、当然、いったい何が自分の完全性であり、他人の幸福なのか、ということである。まず前者について、カントは自然的完全性と道徳的完全性に分けるが、後者については道徳的義務にそれが義務であることから従うという先の議論と同じであるから、ここでは自然的完全性について見ておきたい。彼はそれについて次のように述べている。

自己の自然的諸力を、あらゆる可能な目的に対する手段として陶冶することは、人間の自分自身に対する義務である。[VI 444 [607]]

カントは同箇所でも、自らの人間的能力の区分に従ってその「自然的諸力」を精神力（理性）、心意力（悟性）、身体力（感性）に分け、それぞれの陶冶を行うことが自己の完全性の義務に適うと述べている。その区分自体の妥当性は措くとしても、ここで注目したいのは、「あらゆる可能な目的」という部分である。それが意味しているのは、自己の完全性の義務が命じるのは、何らかの目的を目指して活動することではなく、いかなる目的が与えられてもそれを達成できるような能力を備えておく、ということである。その目的は実際には経験において与えられるわけだが、経験的な次元は彼の倫理学の対象ではないから、それがどのような目的であるべきかについては、「それは道徳法則に適うものでなければならない」ということしか言えない。したがって、よき生について、「自己の完全性」の義務

⁵ 「[道徳的法則＝義務に従う] 彼は、ひたすら義務に従って生きるのであり、彼の生にいささかでも趣味を見出すが故に生きるのではない」 V 88 [183]。

⁶ カントはこの道徳法則と傾向性との衝突をア・プリオリなものだと言っている。「…我々は、意志の規定根拠としての道徳的法則は、この法則が我々の傾向性を挫折せしめることによって、苦痛と呼ばれ得るような感情を惹き起こすことをア・プリオリに洞察できるのである」 V 73 [154]。

の観点からは、それが命じるのは、よき生を生きるための準備の完全性であって、よき生を生きること自体ではない、と言えるだろう。

次に「他人の幸福」について、ここでも当の他人の幸福における自然的側面と道徳的側面が区別されている。しかし、道徳的側面については「自分の完全性」の場合と同じくこれまでの議論の繰り返しなので、自然的側面について見ておきたい。他人にとっての自然的幸福とは何かが分かるとすれば、それを促進すべきだという義務は私の「よき生」の具体的内容を成すことになるだろう。しかし、カントは次のように述べる。

その人たちが自分の幸福に何をかぞえようとも、その事はどこまでも彼ら自身の決定にまかされている。ただ、彼らは幸福に数えているものの、私はそうは思っていない多くのものについては、それを彼らのものとして私から要求する権利は彼らにもない限り、それを拒む権利は私にもある。[VI 388 [542]]

これは言い換えれば、何が幸福かは個人の判断の問題であり、私の幸福観がある他人の幸福観と異なる場合には、私はその他人の幸福を促進することを（道徳法則に反しない限り）拒むことができる、ということである⁷。カントは『人倫の形而上学』における徳論の後半部分において、「他人の幸福」の義務の具体例として「愛」と「尊敬」を中心概念として議論を行なっているが、それは他人の幸福そのものではなく、それを促進する条件としての私と他人の関係のよさであるから、それが他人の幸福の一部をなすとしても、やはり他人の幸福そのものに私は触れることはできない。したがって、「他人の幸福」の義務における「よき生」とは、他人との間で愛と尊敬に基づいた人間関係を構築し、またその他人の幸福観が自分の幸福観と相反しない限りでそれを助けるような生である、と言える。

以上をまとめると、カント倫理学におけるよき生とは、道徳法則を認識し、それが義務であることを動機としてそれに従い、同時に、自らがどのような目的（幸福）をも達成できるように自然的能力を陶冶し、また他人と愛と尊敬に基づいた関係を結びつつ、その幸福についても可能な限りその実現を助けるような生である、ということになる。しかし、やはりここに至ってもカント倫理学の基礎の一つである幸福論と道徳論の区別は有効であり、このよき生のあり方に従うといっても、それが具体的にどのような生を意味しているのかを読み取ることは難しい。言い換えれば、カント倫理学に従って「よき生」の必要条件を満たし、その準備を行うことは可能であり、そしてカントにとってはその時点で既にその人は「よき人」であるのかもしれないが、私たちはそれによってよき生を生きることができないように思われるのである。

⁷ もちろんそれは、私の幸福観を他人に強制することではない。「私は私の幸福観に従っては、誰一人にも親切を尽くすわけにはいかないのであって、私が親切を尽くそうと思っている当の人の幸福観に従ってならできるのである」VI 454 [619]。

第2節 ミルの功利主義におけるよき生

では次に、功利主義においてよき生がどのように考えられているのかを見ていきたい。ここではベンサムとミルの古典的功利主義、特にミルの『功利主義論』を参照する。

まず功利主義そのものについて、ベンサムとミルは次のように定式化している。

[ベンサム—] 功利性の原理とは、その利益が問題になっている人々の幸福を、増大させるように見えるか、それとも減少させるように見えるかの傾向によって、すべての行為を是認し、または否認する原理を意味する。[Bentham (1970) 11 [82]]

[ミル—] 功利主義が正しい行為の基準とするのは、行為者個人の幸福ではなく、関係者全部の幸福である。[Mill (1993) 155-156 [478]]

両者の定式はほぼ同じ内容であり、ポイントは、功利主義の基準は「個人の幸福」ではなく「利益が問題になっている人びと（ベンサム）」、「関係者全部（ミル）」の「幸福」だということである⁸。功利主義におけるよき生はその二点から理解することができる。

まず「関係者全部の幸福」の「関係者全部」の部分が意味するのは、功利主義は、各個人が自らの幸福を求めて行動することで自然に全体の幸福が達成される、ということではなく、個人は（自己も含めた）関係者全部の幸福を求めて行動しなければならない、ということである。したがって、功利主義の示すよき生は、個人主義的快樂主義者の生ではなく、自分も含めて周りの人々全員の幸福を目指す者の生である、と言えるだろう。

「関係者全部の幸福」の「幸福」の部分は、功利主義の根本をなす部分である。なぜなら、功利主義の根本概念である「功利性」は、ある事物が幸福を促進する際のその性質として定義される⁹から、「何が幸福か」という問いに答えなければ、その「功利性」の概念が純形式的で無内容なものになってしまうからである。幸福とは何かについて、ベンサムは種々の具体的な快樂の列挙とその計算によって回答を与えようとするのだが、それは哲学的議論というよりは一種の記述心理学的なものであるから、ここではミルの『功利主義論』における議論を考察の対象にしたい。ミルは次のように述べている。

それでは快樂の質の差とは何を意味するか。… [その答えは一つしかない、] 二つの快樂のうち、両方を経験した人が全部またはほぼ全部、道徳的義務感と関係なく決然と選ぶほうが、より望ましい [=質の高い] 快樂である。[Mill (1993) 146 [469]]

これは、例の「満足した豚であるより、不満足な人間であるほうがよく、満足した馬鹿

⁸ 実際はもう一点、その定式化が「行為」の善悪の基準を定めているという点も重要である。カントの定言命法も同じく行為の基準として定式化されている（「～のように行為せよ」）。その点、カントとミルは共通して行為の善悪を主題とし、当の行為者の生がよき生であるかどうかは、当人が行った行為の善悪の集積としてしか判断できない構造になっているように思われる。

⁹ 「功利性とはある対象の性質を意味し、その性質が利益、便宜、快樂、善、または幸福（これらは現在の場合、すべて同じことになるのだが）を生み出す傾向、もしくは（これもまた同じことになるのだが）危害、苦痛、害悪または不幸が起こることを防ぐ傾向を持っていることを意味する」Bentham (1970) 12[83]。

であるより不満足なソクラテスである方がよい〔Ibid. 148 [470]〕という有名な一節の根拠となるアイデアである。同箇所では、快樂の質の差を「満足〔content〕」と「幸福〔happiness〕」の違いによって説明しており、それによって上の一節を言い換えれば、「不満足なソクラテスは、それでも満足した馬鹿よりも幸福である」、ということになる¹⁰。

さて、この経験主義的な快樂の区別は、実際に、質の高い快樂、または幸福を導き出せるものだろうか。言い換えれば、この快樂の質の差に基づけば、より質の高い快樂に満ちた生がよき生であると言えそうだが、それが具体的にどのような生なのかを導き出せるだろうか。ひとつ明らかに問題なのは、ある人が二つの快樂を経験してどちらかをより優れた快樂であると判断するとき、本人自身にとっては確かに自分の選んだ快樂がより質の高い快樂であることになるかもしれないが、その同じ種類の快樂を別の人が経験した際に、その人が同じ選択をするかどうかは分からないように思われる点である。そこでミルは、快樂の客観的な質的優劣を多数決によって決めるべきだという。

二つの快樂のうち、どちらが持つに値するか、また二つのあり方のうち、どちらが快適か——その道徳的特質や結果は別問題とする——という問題については、両方の知識をもつ有資格者たちの判断が、また判断が食い違うときにはその過半数の判断が、最終的なものと認められねばならない。〔Ibid. 149 [471]〕

この主張を受け入れるとすれば、このミルの功利主義から導き出されるよき生は、多種多様な経験を経てきた人びとのより多くが質の高い快樂と判断するような事柄を経験するような生である、ということになるだろう。またさらに、多くの経験を積む方がより質の高い快樂に出会う可能性が高くなるから、できるだけ多様な経験を積むことが望ましく、それによって自らが「有資格者」になることが最もよい、といえるだろう。そして先の「関係者全部」という点を加えれば、そのような意味での質の高い快樂を、自分だけではなく可能な限り多くの人々に経験せしめるような行為を行うことが最もよき生である、ということになる。

さて、ここで問題になるのは、実際誰がその快樂の優劣の判断の資格者であり、なぜ、またいかにしてその判断が私に当てはめられるのか、ということである。

快樂の判定者は、先の引用にあるように「両方の知識を持つ有資格者たち」である。もしそれらの人びとを実際に指定しうるとすれば、その後で快樂の質の差を判定するプロセスは一種の正当な民主的プロセス（多数決）を経ているように見えるから、形式的には一見問題ないように思われる。しかし、そもそもどのようにしてそれらの有資格者を指定するのだろうか、と考えたとき、このミルの議論の背後にどうしても垣間見えるのが、例え

¹⁰ マーサ・ヌスバウムは、この功利計算への質的差異の導入を持ってミルはベンサムから離れてアリストテレスに近づくと指摘している（Nussbaum 2004）。確かに、「よさ」に質的な差異があるというアイデアは明らかに功利計算には馴染まない。しかし、「よさ」を「人間の機能」の把握から——言い換えれば「人間論」から——導くのではなく、あくまでも「（経験に富んだ人間が）よさを感じることに基礎付けるという経験主義的な理論構成は、その「よさ」が量的であれ質的であれ同じであり、その点において、やはりミルの議論は功利主義の枠内に収まるというべきだろう。

ば、「利己心に次いで人生に不満を抱かせるおもな原因は、精神の開発不足〔want of mental cultivation〕である〔Ibid. 152 [475]〕」というような、ミル自身の個人的な価値判断である。つまり率直に言って、ここで暗に前提とされている「有資格者」は、ミル自身に代表される自由主義的で人文主義的な西洋知識人（「馬鹿」ではなく「ソクラテス」）であるように思われる。もちろんそれは、ミルの主張する功利主義の議論の形式に内在的なものではないから、捨象することも可能ではある。しかし、だからといって、このミルの理想的な有資格者についての価値判断を抜き去り、その功利主義の形式だけを採用するとすれば、「私の（快樂）経験と他者の（快樂）経験は比較不可能である」という議論が生じた場合、誰が「有資格者」であるかを定めることは不可能になってしまう¹¹。馬鹿とソクラテスの例で言えば、たしかに馬鹿にはソクラテスの快樂は経験できないにしても、「馬鹿自身の経験する馬鹿の快樂」と「ソクラテスの経験する同種の馬鹿の快樂」が同じものであるとはいえない（なぜならそもそも別人だから）という主張が成り立つ限り、ソクラテスが「自身の快樂」と「馬鹿自身の馬鹿の快樂」の「両方の知識を持つ」と言うことはできなくなり、彼は両者の優劣を判定しうる「有資格者」ではなくなってしまうだろう。もしそれでも「馬鹿の快樂」よりも「ソクラテスの快樂」の方が優れていると言おうとするなら、「馬鹿の快樂」と「ソクラテスの快樂」の經驗的比較ではなく、両者の内的構造に基づいてそれを証明しなければならないだろう。しかし、功利主義はそのような方法を一切示していない。

さて、もし有資格者が誰かということが決定不可能になれば、快樂の質の差についてのあらゆる判断が同等の権利を持って対立することになるから、その各々の判定があてはまるのはその判定者自身のみ、ということになる。つまり誰もが自分自身に対してのみの有資格者になる。そのとき功利主義は、「各個人が幸福だと感じるものが即ち幸福なものであり、そのような各個人の判断をできるだけ満たせるような行為がよい行為である」、という主張に変化する。そうすると、そこで示されるよき生とは、他人とは通約不可能な自己の快樂を（それがなんであれ）最大化すると共に、他人の欲求も（それがなんであれ）可能な限り満たせるような生、となる。それはもはや、よき生を生きるための指針と言うよりは、自己のものであれ他人のものであれ、既に存在する欲望、そして今後現れるあらゆる欲望の——「他人を害さない」限りでの——単なる肯定に過ぎないだろう。

第3節 カント、ミルからアリストテレスへ

ここまでカントとミルの倫理学によってよき生がどのように描かれるのを見てきた。カント倫理学は、その幸福論と道徳論の区別によって、よき生を生きる準備段階までを示すに留まり、それによって実際にいかによき生を生きるのかを示すものではなかった。他方ミルの功利主義におけるよき生は、よりよい幸福を自ら経験し、またそのような幸福

¹¹ そのような状況で功利主義の「客観性」を救おうとすれば、「快樂（もしくは苦痛）を感じるとされる神経細胞の興奮」というような、「科学的」な基本単位に基づく功利主義へと向かわざるを得なくなるだろう。

へとできるだけ多くのひとを導くことであると解釈できたが、その背後にあるミル自身の理想的幸福像を捨象したときには、功利主義はその形式的構造によって単なる個々の欲望の肯定の体系となり、よき生は与えられた欲望の追求と同義になり、功利主義は何を欲望すべきかを教えるものではなくなる。

さて、両者が示すこのようなよき生のあり方は、私たちがこの具体的な生をどのようにしてよく生きるべきかという、ソクラテスが提出した問いに対する答えとしては、あまりに貧弱なものであることは明らかだろう。その原因は、両倫理学が、よき生を論じる際の中心概念である「幸福」を自ら論じることをせず、それを専ら個人や集団の経験的判断に任せている点にある。それに対して、幸福とは何か、よき生とは何かを倫理学が実質的に示すためには、それを個々の判断に帰した上でその可能性の条件を論じたり、それらの個々の判断の仲裁の方法を探求したりするのではなく、倫理学自らが幸福とは何かという問題そのものを論じる必要があるであろう。そうしてこそ、具体的な人間がそれに基づいて生きることができるよき生のあり方を提示する倫理学が可能になるだろう。本論文の主張は、「生きられる身体」を中心概念とする哲学的身体論に基づくことでそのような倫理学が構想できるのではないか、ということであり、そのためにはアリストテレスの徳倫理学のアプローチを採用する必要がある、ということである。

第4節 「人間の機能」とは何か——アリストテレスから生きられる身体へ

第1項 目的と機能

アリストテレスは『ニコマコス倫理学』において、人間のよき生、「人間というものの善」とは何かを明らかにするために、何か一定の善の絶対的な定義を出発点とするのではなく、まず「人間の目的と機能」とは何かを問うというアプローチを取っている。アリストテレスは「よさ」を目的と機能によって定義し、何らかの目的がある場合にその目的に適う事物や行為がよりよいのであり、また何らかの機能を有する事物がある場合、その機能をよりよく発揮するものがよりよいものである、とする。また特にその事物が幾つかの目的や機能を有する場合、その中で最もその事物に固有の目的や機能について、その目的をよりよく達成し、その機能をよりよく発揮することが、その事物にとってのよさである、といわれる¹²。

例えば、（これはアリストテレス自身の例ではないが、）ナイフの機能はものを切ることにあるから、よいナイフとはよく切れるナイフである。もちろん、ナイフを使って缶を開けたり、穴を掘ったりすることも可能だが、それはナイフの本来的な使用法ではない上、ものを切ることよりも缶を開けたり穴を掘ったりすることに適したナイフがあるとすれば、

¹² 「それぞれ領域の異なった実践や技術において、その善はそれぞれ異なったものであると見られる。…これらそれぞれの領域における善とは…そのためにその他の万般のことがらがなされるところのもの〔=目的〕にほかならない」『ニコマコス』1097a。

それはもはやナイフではなく、缶切でありスコップだということになるだろう。また、ただよく切れるだけではなく、持ちやすく、耐久性が優れたナイフの方が、そうでないナイフよりもよりよいナイフであるが、しかしそれはよく切れるという機能を十分果たした上での副次的機能であって、ただ持ちやすく耐久性に優れているだけで切れ味の悪いナイフは、よいナイフとは言えないだろう。ただ逆に、切れ味のみが素晴らしくても、柄が持ちにくく錆びやすいとすれば、それもまたよいナイフとは言えないだろう。また、ものを切るといっても、果物、肉、パン、ロープ、紙など、何を切るかという目的に従って、求められる機能が異なってくるから、例えば果物を切るのに適したナイフが肉を切るのにも適しているとは限らない。『ニコマコス倫理学』の中では、この目的と機能の考察の際に、笛吹きや彫刻家、建築術や用兵術などが例に挙げられ、それぞれについて、よい笛吹きとはよい演奏をするものである等々と述べられている。そしてアリストテレスは、この目的と機能の関係を人間そのものに応用することによって、つまり人間の機能、人間の目的とは何かを考察することによって、人間におけるよさ、よき生とは何かを明らかにしようとするのである¹³。

この機能概念に基づいた「よさ」が本論の議論において重要なのは、それが、カント倫理学や功利主義のように、何らかの絶対的な善を前提したり、また恣意的な価値判断の対立を惹き起こしたりすることなく、「よさ」について、単なる個人の好みの表出を超えた、公共的な議論を可能にするからである。なぜなら、「よく切れるナイフがよいナイフである」というのは、ナイフのよさについての恣意的な価値判断ではなく、「ものを切るのがナイフの機能である」という事実に基づいた価値判断だからである。確かに、人によって何をよいナイフと見做すかは異なる。しかし、ものを切るより穴を掘るのに適したナイフがよいナイフだということはできないし、通常の場合、切れ味のよいナイフより悪いナイフのほうがよいナイフだということもできないだろう。また、ある一定以上の切れ味と持ちやすさをクリアした上で、デザインのよいナイフとは何かを議論することもできるが、その際も、その優劣は単に「私がこのデザインが好きだから」という理由で決まるものではなく、また逆に一定の規格から演繹されるというのでもなく、ナイフのデザインや装飾に通じた人々の間で、決定的な結論は出ないまでも、合理的な議論を通して、デザインのよいナイフとは何かについて、ある程度の合意を得ることができよう。それと同じように、もし機能概念としての「人間」を提示できたとすれば、その人間の「よさ」について、単に

¹³ このようなよさを有するものについて、それは卓越性 (aretē) を有する、と言われる。この「卓越性」は同時に「徳」とも訳され、その意味で、アリストテレスの倫理学は徳倫理 (Virtue Ethics) であるといわれる。その際に押さえておかなければならないのは、その徳 (=卓越性) とは、そのもの固有の機能を発揮し、そのもの固有の目的を達成しうる状態にある、という意味であり、具体的な徳目である「勇氣」や「節制」はその「(人間の) 固有の機能と目的」の探求の結果として与えられる、ということである。つまり、アリストテレスの徳倫理は、特殊具体的な一定の諸徳目を所与とした上でそれらの涵養を義務として課すような、いわば「徳目倫理 (Virtues Ethics)」ではない。もちろん、徳に即した行為を習慣付けることによって徳を身に付けるという実践的側面においては両者に重なる部分はあるが、「徳倫理」を欠いた「徳目倫理」では、なぜそれらの一定の徳目が人間にとって重要なのかを理解することができないだろう。

個人の恣意的な好みの対立を超えた、公共の場での合理的な議論と、それに基づいた一定の合意が得られるだろう。これは、第6章において生命倫理学における意見の対立を論じる際にも深く関わってくる、非常に重要な点である。

第2項 機能概念としての人間

アリストテレスは、人間のすべての活動は何らかの善を目指しており、人間の究極的な目的は、善の中の善、最高善であり、またその最高善は、即ち幸福であるという。しかしこの「幸福」は、全ての人間が目指している究極的な目的であるという意味を有するだけの、形式的、名目的な概念である。したがって、

…最高善は幸福にほかならないと説明するのは、けだし、何びとにも異論のない事柄を語るに過ぎないのであって、真に要望されるのは、さらに、幸福とは何であるか、ということが、より判然と語られることであろう。このことは、おそらく、人間の機能の何たるかが把握されるとき、果たされるであろう。[『ニコマコス』1097b]

と述べて、彼は「人間の機能」とは何かを明らかにすることで、その機能がよく働くこととして「よき生」を示す、というアプローチを取る。

その人間の機能を考えるにあたって、アリストテレスは人間の生の三つの階層、即ち、植物的生、動物的生、人間的生という区分に基づいて考察を行う。そして、食物摂取と生殖に関わる植物的階層、感覚的生に関わる動物的生における卓越性は、たしかにそれらの階層における卓越性ではあるものの、それは人間と同じく植物や動物も有する卓越性であって人間固有の卓越性ではないため、人間的な意味でのよき生の本質ではないとする [Ibid. 1097b-1098a]。そして、人間的生の次元に固有の「ことわり」に即した活動における卓越性においてこそ、その機能の発現として、私たちのよき生が実現するという。

「人間というものの善」とは、人間の卓越性に即しての、またもしその卓越性がいくつかあるときは最もよき最も究極的な卓越性 [ことわりを有する部分] に即しての魂の活動であることとなる。[Ibid. 1098a]

この善の定義の後、『ニコマコス倫理学』全体を通して、この「ことわりを有する部分」についての分類と、それぞれにおける卓越性のあり方、そしてことわりを有する諸部分相互の関係について詳細な議論が与えられる。全体としては、まず優れてことわりを有する知的部分と、ことわりを分有する品性的部分に分けられ、前者はさらに智慧 (sophia) と知慮 (phronēsis) に分けられる。そして、智慧における卓越性は観照的活動、知慮における卓越性は実践的活動、品性的部分における卓越性は個々の徳目 (勇敢、節制、寛厚、等々) において現れる、ということになる。ここでは各々の詳細と相互の関係に立ち入ることはできないが、ここで重要なのは、これらの卓越性が働くとき、その活動自体が、それが目

的とする善の実現と不可分だということである。ここでは、人間の卓越性＝徳は何らかの善を達成するための手段なのではなく、それを発揮する過程そのものが善であるような善である¹⁴。この、何らかの人間の機能があり、それを発揮すること自体が善であり、それが即ち有徳な生、よき生であるというこのアリストテレスのアプローチが、本論がよき生の探求方法として採用するものである。

では、アリストテレスが示した人間の機能の具体的な内容についてはどうだろうか。智慧と知慮の区別、知性的卓越性と品性的卓越性の区別などは、それが人間の本質として提示されている通り、時代と場所を超えて現代の私たちに対しても変わりなく有効な部分はあるといえるだろう。しかし、二つの理由から、このアリストテレスの示す人間の機能をそのまま現代の私たちに適用することは難しいように思われる。

一つ目の理由は、機能は環境と相関的だという点である。あらゆる機能はそれに適合する環境においてのみよく働きうるのであり、またそもそもそのような環境のもとでのみある機能がそのような機能として認識されうる。例えば鳥の機能は空を飛ぶことであり、水の中で飛ぶことはできない。そもそも、水の中では「飛ぶ」という概念自体が成り立たないだろう。同じように、私たちの現代社会はアリストテレス的な意味での「人間の機能」を発揮するものとしての有徳な生が可能な環境ではないのかもしれない、もしそうだとすれば、私たちは実は彼の言うところの人間の機能を認識することすらできないのかも知れない。実際に、そのような問題意識の下でアリストテレスの徳倫理を論じる試みがなされている。それが、マッキンタイアの『美徳なき時代』である。

『美徳なき時代』はアリストテレスの徳倫理の復権を共同体主義の立場から論じており、その議論の核となっているのは、「近代倫理学の無秩序状態は、私たちがアリストテレスの徳倫理学における徳概念を喪失したからである」という主張である。彼によれば、近代以降の倫理学は、カントやミルによる道徳法則の基礎付けが挫折に終わった後、ムーアらの直覚主義 (intuitionism) (「善悪そのものは推論によってではなく直覚的に把握される」) を経て、情緒主義に至ったとされる。情緒主義とは、「くすべての評価的判断、より特定して言えばすべての道徳判断は、それらの判断の性格が道徳的もしくは評価的である限り、好みの表現、すなわち態度や感情の表現に他ならない」とする教説である [MacIntyre (1985) 11-12 [14]]。それは、私が何かをよいと思うことが、それがよいものであることの唯一の根拠である、という考え方である。

¹⁴ 「アリストテレス的枠組みの内部では、諸徳を行使しないでも人間にとっての善を達成する何らかの手段があるだろうという考え方は、無意味なのである」 MacIntyre (1985) 149 [183]。対照的に、例えばカントは、「およそ人間が、どんなときにも持つことのできる道徳的状态は徳 [Tugend] —— 換言すれば、(傾向性と) 常に闘争している道徳的心意である [V 84 [176]]」と述べ、徳は善に対して二次的なものとして位置付けられている。またミルはより直截に、「幸福倍増というのが、功利主義倫理による徳 [Virtue] の目的である [Mill (1993) 158 [480]]」と述べており、さらに徳の起源について、「快樂に役立つこと、とりわけ苦痛を防ぐのに役立つことを除いては、徳に対する本来的な欲求や動機というものはなかった。ところがこうして連想ができれば、徳は、それ自体善いものにみえるし、そういうものとして他の善とおなじ強さで欲求されることにもなる [Ibid. 18 [500]]」と説明し、明確に「徳」を手段的なものとして位置付けている。

その背景としてマッキンタイアが位置付けるのが、アリストテレスにおいては調和を保ちながら徳倫を構成していた、「目的論的理性」、「機能概念としての人間」、そして「具体的な道徳的義務」という三つの要素相互の関係が分断されたことと、それに続く前二者の喪失である。彼によれば、近代以降、「目的論的理性」の代わりに「計算的理性」が、「機能概念としての人間」の代わりに「思惟する自我としての人間」が置かれた結果、近代倫理学は、「目的論的理性」と「機能概念としての人間」という二つの拠り所を失ったいわば宙吊り状態の「具体的な道徳的義務」を、その二者に代わる「計算的理性」と「思惟する自我」によってどうにかして正当化するという不可能な企てとなってしまった。彼は次のように述べる。

理論と実践両面でのディシプリンとしての倫理の全要点は、人間に現在の状態から自己の真の目的への移行を可能にさせることにあるのだから、(「機能概念としての人間」の考察から導かれる)本質的な人間本性といった観念を一切除去し、それとともに(目的論的理性がそれを取り扱うところの)テロスという観念を放棄してしまえば、そこに残されるのは、その関係が全く不明瞭になった残る二つの要素から構成されたある道徳枠組みとなる。一方の要素は、ある種の道徳内容、つまり目的論的文脈を奪い取られた一揃いの命令であり、他方の要素は、あるがままの未教化の人間本性についてのある種の見解である。[Ibid. 54-55 [68]]

先に見たカントの倫理学と功利主義も、この「目的論的文脈を奪い取られた一揃いの命令」を正当化するという一連の企ての中に含まれる、とマッキンタイアは言う。それらの企てが必然的に挫折した結果、先のような情緒主義的な主張が現れてくることになる。マッキンタイアの診断では、この情緒主義に対する可能な応答は、あらゆる規範を廃する「力への意志」に基づいたニーチェ的なニヒリスティックな超人主義¹⁵か、アリストテレス的な共同体における徳倫理かのどちらかである。そして、彼は後者の可能性を探るのである。

ここで彼の議論の詳細は追えないが、その結論は次のようなものである。人間的なよき生とは徳を身に付けてそれを発現させながら生きていくことであるが、その徳の習得と発

¹⁵ この点に関して、永井均による優れた一節がある。「ホブズからミルに至る近代の道徳理論家が誰も問題にせず、プラトンやアリストテレスとニーチェが共通に問うている問いがあります。それは、生きる意味の問いです。どうしたら充実した有意義な生を生きられるか、と言う問いです。プラトンにおいても、アリストテレスにおいても、この問いこそが倫理的な問いでした。それが道徳的な善悪の問いと直結していたのです。つまり、生きる意味の問いがそのまま倫理学の問いであり、それ以外の場所に倫理など考えることもできなかったのです。倫理学は人生論であり、人生論がすなわち倫理学だったわけです。ニーチェも同じです。しかし、もうその直結の条件は完全に失われている。そういう時代に固有の人生論＝倫理学を求めること、これがニーチェの課題だったわけです。つまり、いかなる目的連関からも外れて、ただ存在する孤立した人間に課された「固有の働き(仕事、任務)」これこそが彼の課題でした。これは、成功の見込みがない、無謀な試みだったかのように見えます。しかし、それは少なくとも極めて正直な問い方だった、とは言えるのではないのでしょうか。今日、われわれが倫理の名のもとに問わざるをえない問いは、じつはこの問いであるはずだからです」永井(2003) 168。ただ、彼はマッキンタイアのいうアリストテレス復興、共同体主義の方向ではなく、このニーチェ的な方向へと向かう。例えば、「伝統なんかいらぬさ。むしろ、いかなる伝統もない、ということによってこそ与えられる生きる意味というものがあるんだ [Ibid. 204]」、「そういういわば自暴自棄のすすめこそが、最も深い自己愛でありうるということも、ぜひ理解してほしいな。健全に自暴自棄であることは、ぜひとも必要なことだから [Ibid. 158]」。

現は共同体における実践に関わることにのみ可能である。逆に言えば、現実社会の文脈から離れた「(「自由意志」を有する、理性的で自律的な)個人」には、「有徳な生」は不可能である。例えば「誠実」という徳について言えば、「誠実な個人」という概念は矛盾しているのであり、共同体の人間関係の網の目の中にある「誠実な親」「誠実な友人」、「誠実な教師」等々としてこそ、私たちは「誠実」という徳を通したよき生を生きることができる。そこで、今私たちにとって必要なのは、分断された個人主義的社会——マッキンタイアの言葉では、「官僚主義的個人主義 [bureaucratic individualism] [Ibid. 35 [43]]」——を超えて、「礼節と知的・道徳的生活を内部で支えられる地域的形態の共同体を建設することである [Ibid. 263 [320-321]]」。

このマッキンタイアによるアリストテレス復興は、徳＝卓越性を備えたよき生を生きるためには共同体的な営みが不可欠である、と主張する点で、「理性を有する自由な個人」的主体とその集合体としての社会という観念に基づいた近代倫理学の根本的な欠陥を剔抉し、それを乗り越えるものとして評価できる。そして、もちろん実際にそれをどのように構築するのかという問題は残るにせよ、「地域的形態の共同体」というマッキンタイアの結論は、現代社会という環境においてアリストテレス的な人間の機能の卓越性をいかに発揮できるのか（つまり現代社会においていかによき生を生きるのか）、という問いに対して、ひとつの具体的な回答を示しているといえるだろう。

本論はこの『美徳なき時代』の結論を全面的に共有するが、そこには補われるべき重要な側面がある。それは、アリストテレスの「人間の機能」を現代に適用しようとする際の困難の第二の理由でもある。『美徳なき時代』において、マッキンタイアは、よき生には共同体における「実践」とその「伝統」へのコミットメントが必要であると述べた上で、そのよき生を生きる「自己」は共同体における「物語的自己同一性」によって成り立つものであるとし、無色透明な「個人」としての人間を批判的に退けているが¹⁶、自己という存在についてのそれ以上の哲学的な描写を与えてはいない。しかし、現代において「人間の機能」を考えようとするれば、いわゆる実存主義が問題にしてきたような、私のこの生の唯一性や一回性、また精神分析学が問題にするような生の無意識的な領域、そして生の哲学が問題にするような生の創造的発展といった側面を、「人間の機能」のアイデアに組み込まなければならないだろう。つまり、共同体的存在としての徳＝卓越性だけではなく、実存的、無意識的、そして創造的な存在としての人間の徳＝卓越性を組み込んでこそ、近代以降の哲学が明らかにしてきた人間的生の諸相を顧みずにアリストテレスの徳倫理をそのまま受け入れようとする懐古主義に陥ることなく、優れて現代的な徳倫理を構築することが可能になる¹⁷。

¹⁶ 例えば、「人格の同一性という観念を、物語、理解可能性、申し開き能力という観念から独立に切り離して解明しようとしても、その試みは全て失敗せざるを得ない [MacIntyre (1985) 218 [268]]」、「人間の生の統一性は、物語的な探求の統一性である [Ibid. 219 [268]]」。

¹⁷ マッキンタイア自身は『美徳なき時代』後にトミズムへと進むのだが、それと関連して、『美徳なき時代』の第三版 (MacIntyre 2007) の序文に次のような述懐が見られる。「『美徳なき時代』の中で、私は、アリ

ここでようやくベルクソンに戻ることができる。即ち、そのような徳倫理学を構築する際の基礎として本論文が採用するのが、ベルクソン（とメルロ＝ポンティの）哲学に基づく「生きられる身体」論なのである¹⁸。私たち一人ひとりが各々のかけがえのない身体において生きており、この身体という次元は、先に挙げた生の唯一性、無意識、創造性などを含むものである。また同時に、その身体によってこそ、マッキンタイアの重視するところの私と他者との共同性が成り立っている。とすれば、現代的徳倫理の基礎となる「人間の機能」は、この具体的な身体における私の生がいかにか成り立っているかを明らかにすることによって把握できるのではないだろうか。そして、その身体がよりよく機能することとして、私たちのよき生のあり方を描くことができるのではないだろうか。

見方によっては、このような試みはアリストテレス哲学を曲解するものであると言われるかもしれない。しかし、アリストテレス自身が『ニコマコス倫理学』で次のように述べている。「最初に輪郭を作ってしかるのちに細部を描くことが必要なのである。輪郭がよくできていさえすれば、そのものに手を加えこれを精緻にするということはなにびとにも可能であり、時間こそかかる仕事についてのすぐれた発見者ないしは協力者であると考えられるであろう [『ニコマコス』 1098a]」。本論文は、アリストテレスが示してくれた極めて優れた輪郭に基づいて、その細部を「生きられる身体」論に基づいて現代的に描こうとする一つの試みなのである。

ストテレスの形而上学的生物学と私が呼ぶものに依拠することなく、広くアリストテレス的な徳論を主張しようとして試みていました。そして、私はもちろんその生物学の大半を否定した点では正しかったでしょう。しかし、いま私がアキナスから学んだことは、人間の善（human good）の説明を純粹に社会的な用語——実践、伝統、人間的生の物語的統一性——で与えようという私の試みは、私がそれを何らかの形而上学的基礎とともに提示するまでは不十分なものに留まるということでした」 Ibid. xi。要するに、マッキンタイア自身も『美徳なき時代』の「純粹に社会的な」説明では不十分だという点には気付いたということである。彼自身がその補完をトミズムに求めて行ったのに対し、本論はベルクソンとメルロ＝ポンティの身体論にそれを求める、と対比することができる。

¹⁸ 『美徳なき時代』においては、生の哲学や現象学への理論的な言及は見られない。

第2部 徳倫理学の根本概念としての「生きられる身体」

序論

第2部では、これまで示したベルクソン哲学及び徳倫理学の理解に基づいて、ベルクソンの生命の哲学を徳倫理学として再構築する基礎作業に取り掛かりたい。

第3章では、ベルクソンの『物質』における身体論と、それを現象学的に引き継いだといえるメルロ＝ポンティの『知覚の現象学』(以下『知覚』)を中心として、本論が徳倫理学の基盤とする「生きられる身体」のあり方を示す。本章では、ベルクソンとメルロ＝ポンティの身体論を相補的なものとして論じるが、一般的には、メルロ＝ポンティはフッサールの現象学的方法論をフランスに導入した草分けとして、当時既にフランスで一定の地位を築いていたベルクソンとの違いが指摘されることも少なくない。例えばドイツにおけるフランス現象学研究の第一人者であるヴァルデンフェルスは、「フランスの主導的な現象学者たちは、圧倒的に[ベルクソン主義から]一線を画すことに心を砕いている。それはまさしく、自らが取り違えられたくない思惟との意図せざる近さゆえかもしれない[Waldenfels (1983) [17]]」¹と述べる。しかし、この「意図せざる近さ」は、それでも「近さ」には違いないのであって、実際メルロ＝ポンティとベルクソンの著作を付き合わせて読解してみると、両者の違いは——「ベルクソン一流の直観」に対する「現象学」という——ある種の方法論的な意味においての違いであり、知覚や身体、生きられる経験といったテーマ群や、唯物論でも観念論でもない第三の方向を目指すという大きな枠組みは共通していることは明らかである²。要するに、とりあえずは異なる方法論を取っているとされる両者が、「意図せざる近さ」を有するという点に、両者の哲学の本質的な親近性を見ることが出来る。メルロ＝ポンティ自身も、初期の現象学的方法論からマルクス主義との関わりを経て、彼独自の存在論の試みである『見えるものと見えないもの』の草稿を書き始めたと言われる1959年の講演で次のように述べている。

〔1930年頃、ベルクソンの影響はそれほど大きくはありませんでした。…〕もしも私どもがベルクソンを読み込み、彼について熟考していたならば、必ずやある哲学の方へ、さらに言えば、ブランシュヴィックによって方向づけられていた哲学より

¹ 次の記述も参照。「フッサールの次のような言葉が伝えられている。「われわれは真のベルクソン主義者である」——真のベルクソン主義者、この言葉は近さと遠さを同時に示している。われわれの経験の意味を総合的な働きから成立させ、この意味を解釈し、領域的に区分し、純粋な本質態へと転化させる哲学、そしてそのために生に対するある種の距離を要求する哲学[現象学]は、連続的に流れる生のプロセスを頼りにし、直観をその対象と一致させ融合させて、宇宙との直接的な共感から自らの力を引き出すような直観主義[ベルクソン主義]とは折り合いが悪い…」Waldenfels (1983) [16]。

² 『眼と精神』の「訳者あとがき」では訳者が次のように指摘している。「[メルロ＝ポンティが「身体」の探求に取り掛かったきっかけは、ベルクソンの影響が大きい。…]ただし、ベルクソンにおいては、身体は時間の空間化、精神の物質化の原理でもあり、言わば精神の墮落の原理ともなっていた。したがって、メルロ＝ポンティの課題は、身体の発想をベルクソンに学びつつ、それを世界内存在へと純化していくことにあったと思われる。…」Merleau-Ponty (1985) [351]。

もはるかに具体的であり、はるかに反省的ではない哲学の方へと引き寄せられていたことでありましょう。実際には残念ながらベルクソンは、われわれの世代にはあまり読まれておりませんでしたので、私どもは、彼がわれわれに教えることもできたでありましょうかなりの部分を知るために、実存の哲学を待たねばなりません。これはきわめて確かなことではありますが、——そして今日ますますはっきりしてきたことでもあります——もしも私どもがベルクソンを入念に読んでおりましたならば、それから10年あるいは15年が経ち、私どもが実存の哲学の功績だとみなすようになったさまざまな発見〔「受肉」、「(「反省的」ではない) 哲学の方法」、「他者」といったテーマ〕を、彼は私どもに教えてくれていたことでしょう。〔Merleau-ponty (1966) 311 [99]〕

この述懐が示すように、意識的に継承したのではないにも関わらず、現象学という哲学的方法論への厳しい反省を踏まえた上で知覚や身体といったベルクソンと重複する一連のテーマへ自ずと辿り着いたメルロ＝ポンティの哲学は、初めからそれらのテーマを共有している他の「生の哲学」よりも一層根本的な次元でベルクソンの哲学と響き合っていると見えるだろう。その点からも、両者に共通する中心概念である「身体」——「生きられる身体」——について、両哲学の成果を付き合わせて検討することは、「身体」のより多面的で重層的な理解を可能にする作業であることは間違いない。

続く第4章では、その「生きられる身体」という生のあり方に基づけば、「死」がどのように理解されるのかを考察する。「はじめに」で述べたように、いかなるかたちでよき生の探求を行なうにせよ、それが死によって完全な無に帰してしまうような「生」に基づくのであれば、シシュフォスが山頂に岩を運ぼうとしては山頂を目の前にして岩が転がり落ちてしまうように、よき生を生き切った瞬間にその生の終点である死によってすべてが無に転化してしまい、その意味で生のいかなる「よさ」も無意味なものになってしまうだろう。そこで、よき生の探求をいわば裏側から支えるために、死がそのような虚無化なのかどうかを問わなければならない。要するに、倫理学が生によさを問題とするものである限り、倫理学はその「よさ」の前提となる「生」とは何かを問うと同時に、その生の究極の到達点であると同時にその生の裏側に常に潜んでいる「死」について、それが一体何なのか、私たちの生においてどういう意味を持つのかを論じる必要がある。プラトンが『国家』の最終章で示しているエルの物語や、カントの『実践理性批判』における「魂の不死」の要請も、そのような必要性に応えるための一連の試みとして理解されるべきであろう。本章における「死」の探求においては、ベルクソンが『進化』以降に辿ったような、個々の生命の背後に流れる「生命の飛躍」による個体の死の超克という道は取らずに、それとは異なる道筋をベルクソンの哲学から独自に導き出すことで、よき生の探求としての倫理学を裏側から支える死のあり方を提示する。第1章の終わりでも引いたが、ベルクソン哲学の後継者の一人であるジャンケレヴィッチは、『死』という浩瀚な書の中で、「…要するに、生命の飛躍は私ではないのだから〔Jankélévitch (2008) 446 [486]〕」と、『進化』的な汎生命主義への違和感を表白していた。後で述べるように、本章の試みはこの『死』の試みと本質的な部分で重なり合っている。

第3章 生きられる身体の二元性と両義性——『物質と記憶』と『知覚の現象学』

序節

およそ私たちの生が世界の中にあり、世界において行動するものであるならば、私たちが生きるあり方は、それがいかなる形を取るにせよ、「身体において／よって／として生きる」というあり方以外には考えられない。その意味で、私たちの生とは一体何なのかを考えることは、この身体とは一体何なのかを考えることに他ならない。しかし、改めてこの「身体」とは一体どういう存在なのかを考えようとすると、そこに固有の難しさがあることに気付く。なぜなら、生きられる身体そのものを捉えようとすれば、身体を物質の塊として、つまり客観的な対象として素朴に捉えるのではなく、生きられる身体そのものを、つまり世界を知覚し世界の中で行動する身体を捉えなければならず、それは目の前の客観的な対象を捉えるのとは異なった種類の認識を必要とするからである。本章では、ベルクソンとメルロ＝ポンティの哲学を、そのような「生きられる身体」の独特のありようを捉えるものとして読解していく。

さて、本論文では「生きられる身体」という言葉を用いているが、この用語自体はベルクソンとメルロ＝ポンティの哲学の中では——「持続」や「両義性」のように——特にキーワードとして用いられているわけではない。そこでまず、本論がなぜ「生きられる身体」という用語を用いるのかを、単なる「身体」、および「生きる身体」という言葉と比較することで説明しておきたい。

まず、単なる「身体」と「生きられる身体」の違いについてだが、前者「身体」は、それが自分の身体かその他の身体かに関わらず、専ら対象として捉えられた身体であり、主体的、主観的な視点からの身体性というものを含んでいない。また、例えば「車体（ボディ）」というような意味において、それが生きているか否かに必ずしも関わらない概念である。他方で、「生きられる身体」は、専ら生命を有し活動を行なっている身体、つまり生きている身体のことを意味し、世界の中で知覚－行動する身体である。その意味でそれは主体的、主観的な要素を含んでおり、単なる「身体」とは異なっている。次に、「生きる身体」と「生きられる身体」の違いについて、この能動態と受動態の違いが示しているのは、前者が全面的に能動的主体として存在する身体を指しているのに対し、後者においては身体における生がその生自体を超えた次元を含み、そのような次元の能動性——「反省」的次元——によって受動的に動かされる、という事態を含んでいるという点である。その意味では、「生きる身体」は動物的身体、「生きられる身体」は人間的身体だといってもよいだろう。そして、そのような「生きられる身体」によって生きられるのは「生きる身体」であり、「生きる身体」が生きてるのは「身体」であるというように、これら三者は階層構造をなしている。そこで本論文では、それらの一番上にあつて人間特有の反省的次元を含んだ身体を主題とするという意味で、「生きられる身体」という言葉を用いている。

本章の「生きられる身体」論は、ベルクソンの『物質』、そしてメルロ＝ポンティの『知覚』の二著書を中心として構成される。ベルクソンの哲学は生命の哲学であるから、私たちの生の基盤である身体も当然その主題の一つである。特に、心身二元論を主題とする『物質』において、生きられる身体がその行動との関わりから主題化されており、彼がそれをどのように位置付けているのかも明確に記述されている。『物質』については、本論文第1章第1節で「人格」と「純粹記憶」の関係に関わる範囲で論じたが、『物質』全体の理論的中心にあるのは身体論である。彼にとって、生きることは知覚－行動することであるから、私たちの生の座である身体とは、何よりも「行動する身体」であり、「人格」も「純粹記憶」も、その行動する身体の視点から理解される必要がある。この『物質』における、精神と物質の結節点としての身体のあり方を理解することから、生きられる身体の探究へと入っていくことにしたい。

メルロ＝ポンティの『知覚』は、経験される——即ち、生きられる——世界の認識としての「知覚」を主題としている。世界を知覚する主体である私たちは、同時にその世界の中にある身体であり、私たちの知覚はその身体のあり方と表裏の関係にある。したがって、彼の試みる「知覚」の探究は、そのような知覚の基盤としての「身体」の探究を、その核心部分として必然的に含むことになる。そのため『知覚』は、まず身体の現象学的記述を行い、それを基礎として知覚論を構成する、という形を取っている。メルロ＝ポンティによるこの身体の現象学的探究は、『物質』によって二元論的枠組みにおいて位置付けられた身体に対して、また別の通路から迫る試みとして、もしくは『物質』の身体概念をより現象学的に精緻化する試みとして、生きられる身体を捉える第二の手掛かりになる。

第1節 『物質と記憶』における身体

第1章でも述べたように、ベルクソンの『物質』は心身二元論をその主題としている。ところで、精神は純精神的な世界にあり、物質は純物質的な世界にあって、それぞれ別々の法則に従い相互に関係しない切り離されたものとしてあるのであれば、そもそも「心身問題」は生じない。しかし現実には、私たちは身体において純粹に精神でもなく純粹に物質でもないようなある意味で曖昧な存在として生きており、そこで問われる精神と物質の関係は必然的にそのような曖昧な存在としての身体のあり方への問いとならざるをえない。また逆に、この曖昧な「身体」とは何なのかという問いから始めたとしても、精神の存在や物質の存在を否定するような、素朴かつ極端な唯心論や唯物論の立場を取るのではない限り、その身体が少なくとも何らかの意味で精神と物質との接点であることを否定することはできない以上、あらゆる哲学的身体論は必然的に「精神と物質の関係」、つまり心身問題への回答を含むことになる。したがって、心身問題を主題とする『物質』は、同時に、この生きられる身体のあり方を主題とすることになる。

『物質』の議論の大枠は、素朴な「物質／精神」二元論から「知覚－物質（イメージ）／記憶－精神」の二元論への、二元論自体の枠組みの大がかりな組み替えである。そして、

素朴な「物質／精神」二元論がその二極間の結節点として身体を置くように、ベルクソンの二元論的枠組みにおいても身体はその二極間の結節点として、ただし単なる結節点ではなく「行動の中心」としてその二極を積極的に総合するものとして置かれている。したがって、ベルクソンのいう身体を理解することは即ち彼独自の二元論の構造を理解することであり、また逆に、ベルクソンの二元論を理解することは即ち身体においてその二元論がどのように働いているのかを理解することである。まず、彼独自の二元論の構築を改めて見ていきたい。

第1項 知覚と物質の本性的同一性と、行動の可能性としての知覚

『物質』における二元論の大きな組み替えは、知覚と物質の関係から開始される。ベルクソンは、まず旧来の典型的な心身関係論——唯物論、観念論、素朴二元論——における知覚の捉え方の批判を行う。旧来の心身関係論における知覚現象の理解を簡単にまとめれば次のように言えるだろう。即ち、唯物論では、知覚とは物質の一定の組み合わせが生じさせる幻影、徹頭徹尾物質からなる世界における不可思議な剰余であり、観念論においては、「ある意味ですべてが知覚」であり、その意味で「知覚とは何か」という問いが意味をなさず、素朴な二元論においては、知覚とはその一極の精神がもう一極の物質から何らかの不可知的作用を受けることで生じる魔術的現象である。しかし、これらの理論では、どのようにして物質が知覚を生んだり、精神が物質から知覚を受け取ったりするのか、また全てが私の知覚だとしても、なぜそれらの知覚が私の思い通りにならないのか、といったことを理解することができない。さらにこれらの理論は、そもそも「知覚は何のためにあるのか」を説明できない、という原理的な難点を有している。

そこで『物質』が提起する第一のラディカルな主張が、物質と知覚は本性的には同一のものであり、全体としての物質を身体が行動に必要な限りで制限したものが知覚である、というものである。彼は「イマージュ [image]」という言葉がこの意味での物質に当てている。

われわれにとって、物質は《イマージュ》の総体 [un ensemble d'《images》] である。《イマージュ》ということで、われわれは、観念論者が表象と呼んでいるもの以上だが、实在論者が事物と呼んでいるもの以下であるような何らかの实在の意味に解している——《事物》 [la chose] と《表象》 [la représentation] の中間に位置付けられたある实在の意味に。物質についてのこうした考え方はただ単に常識 [sens commun] のそれである。[MM 161 [359]]

そして、

私はイマージュの総体を物質 [matière] と呼ぶが、これら同じイマージュが、ある特定のイマージュ、すなわち私の身体の可能的な作用と関係づけられた場合には、それらを物質についての知覚 [perception de la matière] と呼ぶ。[MM 173 [15]]

ここでのベルクソンの独創性は、知覚は物質の一定の特殊な組み合わせから「創発」したり、独立した精神が独立した物質から不可解な作用によって受けとる何かなどではなく、物質が身体の行動に有用な限りで制限されたもの——いわば足し算ではなく引き算されたもの——であり、つまり物質＝イマージュと知覚の関係は全体とその部分の関係である、と捉えたところにある。ベルクソンはこう表現している。「諸イマージュにとって、あることと意識的に知覚されてあることとのあいだには、単なる程度の相違があるのであって、本性の相違があるのではないということだ [MM 187 [39]]」。そして、知覚は行動によって制限された物質＝イマージュなのであるから、知覚の本義は対象をただ眺めること——観想——ではなく、それが身体における行動に役立つかどうか——行動への有用性——にあることになり¹、それによって、知覚は物質の全体を一挙に把握するものではなく、また逆に物質の全体は「知覚された物質」に尽きるわけではない、ということも理解可能になる。

さて、知覚はもっぱら行動のためにあるのだとしても、生物によって行動の可能性には大きな違いがあるから、それぞれの知覚には大きな程度の差がある（図1参照）。例えば、餌のにおいのする方向に向かうことだけが

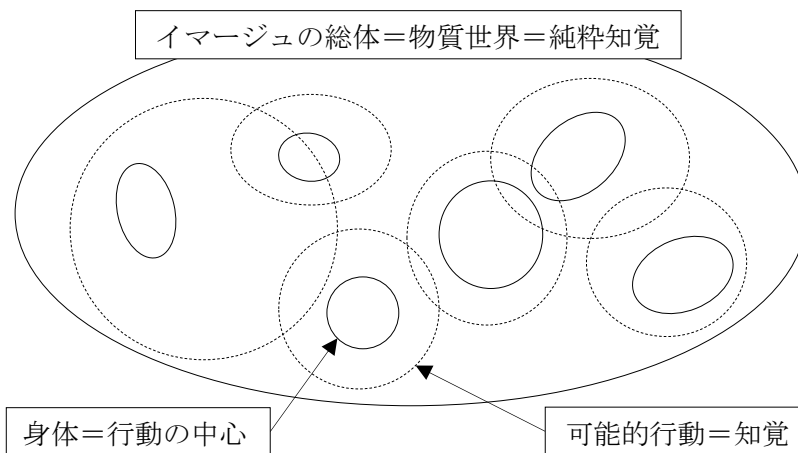


図1 イマージュの総体、身体、知覚の関係（筆者作成）

可能な身体で生きている生物にとって、イマージュは極めて狭い範囲にまで制限されているが、他方で人間のように高度に組織された身体には、それによって可能な行動が無数にあるから、それに比例してイマージュの制限も比較的緩くなることになる。つまり、人間の知覚が非特殊的であるのは、その身体における行動の可能性の広大さに由来するのである。ただし、およそ身体において生きている限り、行動の制約から完全に逃れて純粋なイマージュの総体＝物質世界の総体の知覚に到達することはできない。そのような、行動を完全に逃れた知覚、ベルクソンのいう「純粋知覚」は、私たちにとっては事実上認識不可能であるが権利上存在するものとして、ベルクソンの二元論の組み替えにおいて、その一方の極に置かれるものである。それは知覚現象を魔術的に生み出す神秘的存在でも、私たちの知覚とは断絶した物自体でもなく、可能的行動によるイマージュの制限を極限まで緩めたもの、私たちの知覚の彼方にあるもの、しかし知覚とはどこまでも地続きにあるもの

¹ 「私の身体を取り囲む諸対象は、それらに対する私の身体の可能的な作用を反映しているのだ」 MM 172 [14]。

としての、物質そのものである。

第2項 「知覚＝物質」と「記憶」の本性的差異と、記憶の实在

知覚が物質と本性的に同一だとしても、私たちの現実の認識は現在目の前にある対象の把握に尽きるものではない。その意味で、私たちの認識はイマージュつまり物質に尽きるわけではない。それが記憶の領域であり、ベルクソンによればそれは即ちイマージュ＝物質ではないものとしての、精神の領域である。その精神としての記憶のあり方の探究の帰結としてベルクソンが提示するのが、『物質』の第二のラディカルな主張である。それは、記憶は何らかの物質的基体に刻み込まれたり貯蔵されたりするものではなく、それ自体で残存・存在する、というものである。

知覚が物質と本性的に同じであってその限定された一部分に過ぎないとすれば、私たちの現実の知覚において、現在身体の周囲にある物質に由来しないもの、つまり記憶は、物質とは本性的に異なったものでなければならない、ということになる。その記憶は、物質が実際に知覚されていなくてもそれ自体で存在するように、実際に想起されていなくてもそれ自体で存在するものと考えられる²。そして、物質全体が行動の可能性によって限定されたものが知覚であったように、全体として存在する記憶〔memoire〕が同じく行動の可能性によって限定されたものが「想起〔souvenir〕」である、ということになる。ベルクソンの二元論において、「物質（イマージュ）＝知覚」に対する極として立てられるのが、この「それ自体で存在する記憶」である。それが即ち、『物質と記憶』という書名の意味でもある。

ここでも身体は、知覚においてと同じように、記憶を生み出したり貯蔵したりするものではなく、もっぱら行動に向かって記憶を制限するものとして考えられている。確かに、脳が傷つけられた場合、ある種の想起が困難になるから、それは何らかのかたちで脳に貯蔵されていた記憶が「失われた」ことを意味しているように思われる。それは、日記の一部の頁が破れて無くなってしまいうようなイメージである。しかし、「…〔脳の〕損傷が侵すことができるのは〔記憶そのものではなく、記憶の想起を可能にしている、身体における〕《運動図式〔shème moteur〕》なのである〔MM 259 [154]〕」というように、脳を含む身体の損傷は、それが行動の可能性を減少させるものである限りで知覚や想起の減退を引き起こす、というのがベルクソンの解釈である。

ここまでは、物質と記憶は完全に対称的なものとして理解されており、両者ともにそれ自体で存在し、身体における行動の可能性に照らされることによって現実の知覚に現れる。しかし、物質＝知覚は、身体に作用し、身体を通過し、身体における行動の可能性を照らし出すという、水平的な平面としての現在における相互作用であるのに対し、記憶＝想起はそれ自体が過去から未来へと進展する垂直的な持続であるという点で、決定的に異なっ

² 「意識が、現在の、言い換えるなら現実に生きられたものの、更に言い換えるなら、要するに行動するものの特徴に過ぎないとすれば、そのとき、行動しないものは、それが意識に属することはやめるだろうが、必ずしも、何らかの仕方存在することをやめるわけではないだろう」 MM 283 [202]。

ている。物質そのものとしての純粹知覚に対応するように、私たちの現実の想起の彼方に権利上存在する記憶そのものをベルクソンは「純粹記憶」と名付けているが、それは知覚＝物質のような一種の機械的な機構ではなく、それ自体が推力を有して未来へと進展する運動として考えられている。

…実を言うと、すべての知覚はすでに記憶なのである。われわれは、実際には、過去しか知覚していない。純粹な現在、未来を侵食する過去の捉え難い進展〔progrés〕なのである。〔MM 291 [215]〕

第3項 「行動の中心」としての、進展する記憶の動的先端としての身体

以上の『物質』の議論を一言でまとめるとすれば、『物質』は二元論の二元性の線引きを物質と知覚の間から知覚と記憶の間に置き直した、と言えるだろう。図式的に言えば、それは「(物質—身体) / (知覚—記憶—精神)」から「(物質—知覚) / (生きられる身体) / (記憶—精神)」への構造転換である。本章のはじめに指摘しておいたように、この二元論の組み替えは、同時にその二元論の二元性の結節点としての身体概念の変容でもある。それは、人格の現出としての「行動」を本質とする生きられる身体である。

もし身体を諸々の物質的対象と並ぶ一つの物質的存在として捉えた場合には、極端な唯物論や唯心論がそうであるように「心身問題」そのものが問題として成り立たなくなるか、もしくは素朴二元論のように身体（特に脳）が精神と物質の接点として特別な位置を与えられていたとしても、身体自体は徹頭徹尾物質の領域にあるものとされ、それとは本質的に異なる領域にある精神とその物質的身体の「相互作用」という形で「心身問題」が理解されることで、「本質的に異なるもの同士の相互作用とは何か」という、原理的に解答不能な形式で問いが立てられてしまうことになる。それは、ベルクソンの言い方で言えば、物質的なものと精神的なものを空間において併置しているからである。

一方、『物質』の二元論においては、物質と記憶の関係は時間において探求され、身体はその関係の蝶番として、物質と記憶の両者をその行動への有用性によって総合する「行動の中心」として、生の動的な流れの中心として理解される³。その身体による知覚—行動は、物質を知覚として、記憶を想起として照らし出すものとして成り立っており、それはまた記憶自体の進展によって背後から支えられ、推し進められているものと考えられている（図2）。ベルクソンは次のように表現している。

³ 「この本の最初の三つの章から一般的な結論が一つ生じる。身体は常に行動へと向けられており、心的生〔記憶〕を行動のために制限することを本質的な機能としているとの結論が」 MM 316 [256]。「われわれが諸事実から引き出し、推論によって確証された考えは、われわれの身体は行動の、いや、もっぱら行動のためだけの道具であるということだ」 MM 356 [321]。

…われわれは、われわれの身体を、未来と過去のあいだを動く境界〔*limite mouvante*〕のようなもの、われわれの過去が絶えず未来の中に差し入れる動的先端〔*pointe mobile*〕のようなものとして語ることができる。私の身体は、唯一の瞬間の中で〔つまり、空間の中で〕考察されれば、私の身体に影響を及ぼす諸対象と私の身体が働きかける諸対象のあいだに置かれた一つの伝導体に過ぎないが、その代わりに、流れる時間の中に戻されれば、私の身体は、私の過去が行動の中に消えようとするまさにその地点につねに位置付けられている。〔MM 224 [101-102]〕

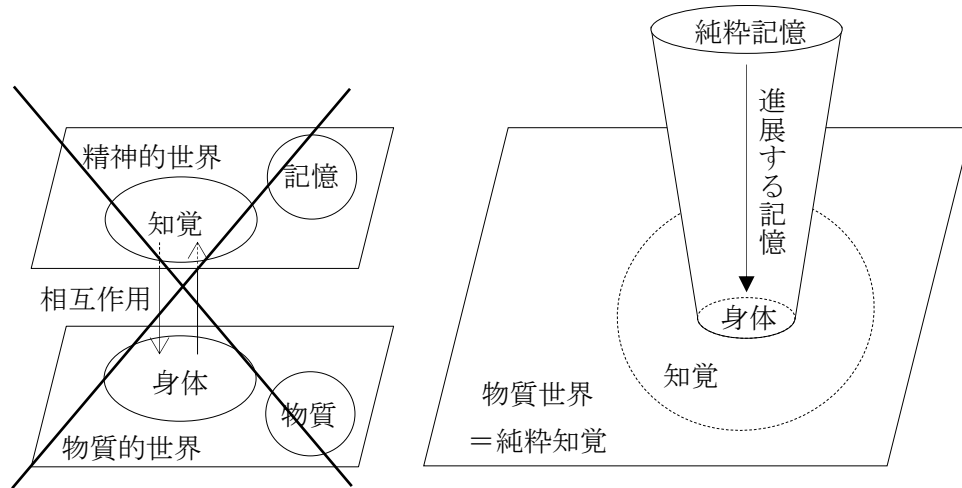


図2 進展する記憶の動的先端としての生きられる身体
(左図：筆者作成、右図：MM 302 [232] の図を基に作成)

ここで身体は、未来と過去の間の境界、物質に貫入する過去＝記憶の「動的先端」と表現されている⁴。この動的先端において、物質の知覚の役割は水平的作用によって身体に有用なものを照らしだすことなのだが、他方、過去＝記憶と身体における行動の関係については、身体が想起として記憶の有用性を照らすというだけではなく、そもそもその記憶が行動する身体が存在を可能にする生命のエネルギーのようなものとして考えられている。そのようなエネルギーの一つの表現として出されるのが「生への注意」という概念であり、それは第1章で示した通り、『創造的進化』において展開される「生命の飛躍」の思想の萌芽として理解できる。ただ、『物質』での「記憶の進展」は、あくまでも個々の身体を支えるものであり、『創造的進化』が示す「生命の大河」のような形而上学的イメージではないことは強調しておきたい。

ここまで『物質』による二元論の組み替えを通してベルクソンの提示する身体のあり方を確認してきた。次にメルロ＝ポンティの『知覚』における身体論の考察へと移るが、そ

⁴ 杉山はベルクソンが『物質』で示す身体について、「…「身体」の存在をすべて私の持続の一変様として回収し切ることができないことを示唆しているように思われる〔精神を身体内部に置くことを拒むのと同じく、ベルクソンは身体をすっかり精神の一局面とすることも拒む〕〔杉山 (2006) 171〕と述べているが、ベルクソンの身体は持続＝純粹記憶と物質の交差点に成り立つものであるから、それを「持続に回収する」ことができないのは当然である。持続と物質は共に究極的には「振動」の「強度」の差異として理解される本性的に連続したものだが（『物質』の第4章）、現実には分離して対立する二つの別個の存在だからである。

これはこの『物質』における身体論の現象学的な再演として理解することができる。そこで以下では、『物質』において描き出された身体のあり方と照らし合わせながら、メルロ＝ポンティによる身体の現象学的記述を読み解いていきたい。そうすることで、『知覚』における現象学的記述が、『物質』における身体の具体的あり方を理解させるものであり、また逆に『知覚』における身体を、『物質』の二元論的構造を背景として描き出されたものとして理解することができるだろう。

第2節 『知覚の現象学』における身体

メルロ＝ポンティの主著である『知覚』は、その表題が示すとおり、知覚の現象学的探求の書である。『知覚』の序文から緒論にかけて彼自身がその現象学的方法について詳述しており、それを一言で言えば、唯物論的な客観的世界、あるいは超越論的に構成された世界から、「現象の領野」（メルロ＝ポンティの現象学的探究が目指すところの現象そのものの固有の領域）へと帰還し、それを説明するのではなく、ありのままに記述する、ということになるだろう。その探究の場が、「世界における／への存在（l'être au monde）」である私たちの知覚である。冒頭部分において、経験主義的及び主知主義的な知覚の捉え方を批判した上で、彼はこう述べている。

知覚は世界に関する一つの科学ではない。それは一つの行為ですらない。つまり熟慮を経たうえでの態度の決定ではない。知覚は、その上にあらゆる行為が浮かび上がる背景であり、行為はこれを前提としている。世界は、その構成法則を私が手中に持っているような、一つの対象ではない。世界は、私のあらゆる思惟と明瞭な知覚との自然的環境であり領野である。〔PP V [7]〕

その世界の知覚を通じて、思惟する自我による絶対的で明晰判明な真理ではなく、事実としての「生きられる真理」へと私たちは向かうことができる、とメルロ＝ポンティはいう。

知覚の本質を探究すること、これは、知覚は真であると前提されるのではなく、私たちにとっての真理への通路として定められているのだ、と宣言することである。〔PP XI [18]〕

このようにして、『知覚』は現象の領野としての知覚を目指す探究として開始される。それはまず身体の、身体知覚の探究となる。

第1項 客観的身体と現象的身体

ベルクソンが『物質』においてその独自の二元論を構築する過程において「唯物論」と「唯心論」を批判的に参照しながら議論を進めていたように、『知覚』における現象学的探

究において常に批判的に参照されるのが「経験主義」と「主知主義」である⁵。両者は『知覚』の長い議論の過程の中で繰り返し呼び出され、その不十分さを繰り返し批判されるのだが、その批判を端的にまとめれば、経験主義は全てを客観的対象の相互作用で理解しようとすることで主観を理解不能にしてしまい、主知主義は全ての対象を主観によって構成されたものとする事で客観的対象を理解不能にしてしまう、ということになる。別の言い方をすれば、両者は「主観としての私たちに客観的なものが現れる」という言い方で常識が言い表そうとしている事態を私たちに了解させるものではなく、それを純粹客観や純粹主観に還元することで強引に説明しようとするものである、といえるだろう。メルロ＝ポンティはそれについてこう述べている。

主観について何事も理解できないか〔経験主義〕、それとも客観について何ごとも理解できないか〔主知主義〕という、この二者択一に、われわれはいつまでもとどまっているわけにはゆかない。われわれの経験の核心そのもののうちに、対象の起源を再発見し、存在の出現を記述しなくてはならない。また、どのようにして、逆説的にも、われわれにとって即自があるのか、を了解しなくてはならない。〔PP 86 [134]〕

さて、『知覚』における探究の端緒として身体がその主題とされるのは、この経験主義や主知主義に対する現象学的立場の意味を論じるのにさしあたり最も適した対象だからである。身体は、経験主義的および主知主義的認識の対象であると同時に、それ自身が世界において対象を認識する知覚の主体であるという両義的な存在であるから、それを純粹に客観的対象としての存在に還元したり、逆に主観的意識に還元したりすることはできない。たとえそのような還元を試みようとしたとしても、その試み自体が、身体が一方への還元からどうしても逃れてしまうことを証立てることになる。ただし、主知主義的に、身体を純粹な意識に還元するという方向にはそもそも見込みがないように思われるので、メルロ＝ポンティの批判は主に経験主義的な立場に向けられる。

また「身体は純粹に客観的な対象に還元することはできない」というとしても、原理的に言えば、身体だけではなく、例えば目の前にあるコップや空に浮かぶ太陽も、それが私たちと関係を有している限り、純粹に客観的な対象として扱われることは不可能であり、現象学的探究の対象となりうる、と言うこともできるだろう。しかし、それらは自らが知覚の主体——即ち行動の主体——となるわけではないから、身体のように客観的世界の領域から自ずから逃れるわけではない。そこで『知覚』は、まず身体に対して現象学的に迫ることでそこにある現象の領野へと迫り、そこから翻って、世界において身体と関わっている諸物、つまり究極的には世界の全ての事物の、客観的存在に還元されない現象学的あ

⁵ 「唯物論」と「経験主義」、「唯心論」と「主知主義」はその志向性を共有していると思われるが、ただ「唯物論」と「唯心論」は「何が存在するのか」という問いに関わるのに対して、「経験主義」と「主知主義」は「この現象はどのように説明しうるか」という問いに関わるものであり、その意味でそれらは、ベルクソンにおける存在論的な志向性と、メルロ＝ポンティにおける現象学的な立場との違いを表していると言えるだろう。

り方へと移っていく、という進路を取ることになる。メルロ＝ポンティは次のような言い回しでそれを表現している。

〔身体を客観的対象としてではなく現象学的探究の対象とすることで〕…身体は、客観的世界から引き上げる際に、それとその周囲とを結びつけていた志向の糸も一緒に引き込んでくるのであり、終にはわれわれに知覚する主体と知覚された世界とを明らかにするであろう。[PP 86 [135]]

メルロ＝ポンティは、経験主義や主知主義の対象となるような客観的対象としての身体と、現象学的探究の対象となる身体を、それぞれ「客観的身体 [corps objectif]」および「現象的身体 [corps phénoménal]」と呼ぶ。両者の意味はその語義からおおよそ明らかだと思われるが、彼が両身体の違いと重なり合いを論じる際に挙げている幻肢 (membre fantôme) の例で確認しておきたい。

幻肢とは、例えば事故などで腕が切断された後、腕がもはや存在しないにもかかわらず、その腕があるかのように感じ、その腕を動かせるかのように感じ、さらにはその腕に痛みを感じたりする現象である。幻肢の現象学的な重要性は、腕がもはやない客観的身体と、その腕がまだ存在する現象的身体のズレにある。メルロ＝ポンティによれば、このズレは純粋に生理学的 (経験主義的) にも心理学的 (主知主義的) にも説明することはできない。なぜなら両者は、腕が「あるのか、ないのか」という二分法によってのみ幻肢を捉えているからである。生理学的説明によれば、幻肢の場合、実際には腕はないのだから、あるべきではない腕の感覚がある、ということになるし、心理学的には、感覚されているのだからあるべきはずの腕が物理的にない、ということになる。彼自身の言葉で言えば、「いずれの場合にも、われわれは、現存と不在との間の中間のない客観的世界のカテゴリーから一步も出ていない [PP 96 [147]]」というわけである。

メルロ＝ポンティによれば、幻肢は、そのような「ある／ない」の二分法的な理解ではなく、例えば友人の死に比して理解されるべきものである (Ibid.)。親しい友人が亡くなったとき、私たちはなかなかその死を受け入れることができず、どうしてもその友人がまだ生きているような感じを持つ。むしろその時、ある意味ではその友人はまだ生きている、といえるだろう。経験主義的に言えば、客観的には友人は死んだのだから、生きているというのは幻覚に過ぎない、ということになるし、主知主義的に言えば、私が生きていると思う限り、私の友人は十全に生きているのと同じことだ、となるだろう。どちらにしても、彼はもはやいないのだが、しかしまだいる、という、私と亡くなった友人との関係の両義的なあり方を排除するという点では同じである。幻肢もそれと同じように両義的な現象として記述されるべきなのであり、それは、あるのだからない、ないのだからある、という、二分法によっては捉えられない現象として了解されるべきものなのである。そこで、「[幻肢の解釈の問題においては、] 知の両義性は結局、我々の身体が習慣的身体 [corps habituel] [= 現象的身体] と現実の身体 [corps actuel] [= 客観的身体] という二つの全く異なる層から

成る、ということに帰着する〔PP 97 [150-151]〕⁶。先に現象学的な身体の探求は「現象的身体」を対象とすると述べたが、メルロ＝ポンティによる現象学的な身体論は、「客観的身体」とは区別される「現象的身体」のあり方を明らかにした上で、その両者の重層的な関係を考察する、というのがより正確である。

ここで、この二つの重なり合った身体のあり方を『物質』において示された身体のあり方と照らし合わせて理解したいのだが、実は『知覚』においてメルロ＝ポンティ自身が『物質』の身体を念頭に置いて述べている箇所がある。

概してベルクソンは、身体と精神とが時間を媒介として通じあうということ、精神であるということは、時間の経過を支配することであり、身体をもつことは現在を持つことであるという点を、いみじくも洞察した。身体とは意識の生成における瞬間的な切断面であると、彼はいつている。しかし身体は彼にとって、われわれのいうところの客観的身体にとどまっている…。〔PP 93 (脚注) [775]〕

彼はこの後で、ベルクソンの身体は時間において存在するとしても、それは「今」の系列に過ぎないと述べているのだが、上の引用と合わせて、それは次のように理解できるだろう。

前節で確認したように、『物質』における身体は、現在において知覚－行動し、その背後から身体を推し進めている記憶の「動的先端」であった。しかしそれは、あくまでも「それ自体で存在する記憶」が「現在としての知覚－行動」に貫入するというあり方で成り立っているから、その背後にある記憶抜きでその先端である身体だけに注目すれば、その身体はその現在において存在するに過ぎないように見える。それがたとえ過去の圧縮としての記憶を後ろ盾としているとしても、その記憶は「存在する」ものであるから、『知覚』的な、生きられる身体に内在的な現象学的な立場から見れば、『物質』が描く身体は、常に「今」にしかない、ということになる。『物質』の二元論的枠組みによる身体理解は、いわば存在論的な観点、「それ自体で存在するもの」の観点からなされたものであって、そこでは身体は「それ自体で存在するイマージュ」と「それ自体で存在する記憶」の狭間に漂うようなものとして、外側から捉えられるにとどまっていたのであり、『知覚』の関心から言えば、その身体が働く現場の内在的な記述とはなっていないのである。また、上の引用でベルクソンの身体は「客観的身体にとどまっている」といわれるとき、その「客観的身体」は、必ずしも物質的身体、機械的身体に限定されるものではない、ということを理解しておく

⁶ ここでは現象的身体ではなく「習慣的身体」と述べられているが、それはここで議論する範囲においては概ね「現象的身体」に含まれるものと捉えてよい。また、付言しておく必要があるのは、メルロ＝ポンティは現象的身体を客観的身体から遊離したものとしてではなく、接合したもの、重なり合ったものとして考えているから、「客観的身体を操作すれば幻肢（現象的身体）に影響がある」、ということ否定しているわけではない、ということである。腕が切断されたとしても、当然その切断面から脳内にかけて神経繊維は残存しているから、それに対して何らかの物理的作用を施すことで幻肢にも何らかの影響があることは間違いない。その意味で、『知覚』は、客観的身体を操作することによって幻肢や幻肢痛の「治療」が可能であるという事実を否定してはいない。先取りして言えば、この事実が『知覚』の陥穽となり、メルロ＝ポンティを『見えるものと見えないもの』で構想された存在論へと向かわせることになる。

必要がある。『知覚』から見れば、『物質』の身体はそれが機械的運動を超えて知覚—行動するものだとしても、未だ外側から対象として捉えられているものであり、その意味で、それが物質的、機械的身体を超えているとしても、未だ「客観的存在」としての身体に留まっている、ということになる。そのような理解の下であらためて確認しておけば、『知覚』は、『物質』によって客観的身体としての範囲で理解された生きられる身体を、身体内在的に、つまり現象学的に記述し直すものであり、それが即ち、生きられる身体における知覚の記述なのである。

幻肢の例に戻ろう。ベルクソンは直接幻肢を論じてはいないが、それが『物質』的身体論によればどのように理解できるのかを述べておきたい。まず、ベルクソンにとって身体とは即ち行動する身体である。そのような身体にあって、幻肢が起因するところの事故によって失われた腕の本質は、それが実際に行動し、また行動の可能性を開くものであるという点にある。しかし、生きていく中で獲得される腕を用いた行動の記憶は、その腕自体に保存されているのではなく、身体を背後から支えている進展する記憶の流れの中に沈殿していくものであるから、その腕が突然失われたとしても、その腕によって蓄積されてきた行動の記憶が消え去るわけではない。そのとき、当然の帰結として、幻肢のような状態が生じる。それは、物質的な身体と、進展する記憶が動的に形成してきた「生きられる身体＝行動する身体」との間のズレである。ただし、上に見たように、(『知覚』の)メルロ＝ポンティに言わせれば、この「生きられる身体＝行動する身体」も、私たちがそれを生きている内部的観点から記述されていないという意味において「客観的身体」に過ぎないということになる。しかしむしろ、後の『見えるものと見えないもの』でメルロ＝ポンティの思索が存在論に転回することを踏まえて言えば、記憶に推し進められる「生きられる身体＝行動する身体」とは、「客観的身体」でも「現象的身体」でもなく、両者の背後にある(「肉」の)存在論の次元にある身体だといえるだろう。その意味で、ベルクソンの議論に「現象学的」な身体が抜けていることは確かだが、逆に『知覚』によるベルクソンの身体論の理解は、それを「現象学的」な視点に引きつけ過ぎることで、ベルクソン独自の記憶の次元を捉え損なっているといえる。

第2項 身体の現象学的記述としての知覚の地平性と時間性

次に、上で見たような現象的身体の位置付けに基づいて、『知覚』が現象学的記述の二つの柱とする知覚の「地平性」および「時間性」と、『物質』が示していた身体のあり方とを付き合わせて理解していきたいが、その前に身体と知覚の関係がどういうものであったかを確認しておきたい。

『物質』において、知覚は物質＝イマージュの世界において身体が照らし出す可能的行動として描かれていた。そのとき、ある身体にとっていかなる行動が可能かということは、その身体がその世界においていかなるあり方をしているかということと表裏一体である。つまり、可能的行動としての知覚とは、身体の周囲の対象の知覚であると同時に、身体自

体の知覚であり、それに応じて、身体の周囲の対象の知覚の現象学的記述は、即ち身体の知覚の現象学的記述である⁷。原理的には全ての知覚がそれを例証しているのだが、幾つか具体例を挙げてみよう⁸。例えば前項で見た幻肢の例は、まずは身体の知覚だといえるが、しかしその幻肢によって目の前のコップの把手が「掴めるもの」として立ち現れるとすれば、幻肢は身体の知覚に留まるものではなく、対象の知覚にも食い込んでいるということになる。また逆に、例えば目の前に深い溝があるという場面を考えてみれば、その溝は一面からは客観的存在として測定可能な幅と深さを持った対象として知覚されるが、他方それと同時に、例えば「私はそれを飛び越せるのか、飛び越せないのか」といったあり方をしたものとしても知覚される。この二つの例は、私の現在の現象的身体の状態と、今その身体の周りに広がっている世界のあり方の連関を示しており、このような例はあらゆる知覚に広げていくことができる。身体とは何の直接的関係を持たないように思われる夜空の星でさえも、「それに手が届かないもの」として、やはり身体的存在としての私たちのあり方を反映しているのである。さらに、そこには時間性も含まれてくる。例えば昔学んだ小学校の教室を訪れてその小ささを感じる時、それは初めて訪れた空間で感じる小ささとは異なり、また単に小学校時代の私の客観的身体の大きさと教室の容積の比に対して、現在の客観的身体と教室の容積の比が小さくなっていることの知覚（「成長して体が大きくなったから教室が小さく感じるのだ」）でもなく、自らの過去、小学校時代から現在に至る時間の流れによって際立たされて立ち現れる「小ささ」の知覚であり、それはその教室の知覚であると同時に、身体における時間的存在としての自分自身の知覚でもある。これらの例は、実際の知覚においては、身体の知覚と対象の知覚とは時間的、空間的に表裏一体であることを示している。そして以下で見るように、『知覚』が知覚の原初的な特性として位置付けている「地平性」と「時間性」は、同時に身体の原初的な特性として、身体の現象学的なあり方を示しているのである。

A. 知覚の半透明性、「図-地」性、地平性

最初の著作である『行動の構造』以来、メルロ＝ポンティは知覚の一般的なあり方である「半透明 [translucide] 性」および「図-地 [figure-fond]」性について論じているが、『知覚』における知覚の「地平性」は、「世界における／への存在」による知覚の、さらに厳密な記述を目指したときに現れてきた概念である。

まず、知覚の半透明性とは、知覚を「透明」なものと見なす経験主義的及び主知主義的な見方に対するものである。透明な知覚とは、明晰に見えるものが存在するのであり、またおよそ存在するものは明晰に見えうるものであり、そして、明晰に見えないものは存在

⁷ 「対象の総合は身体の総合に対する応答であり、その相関者なのである…」 PP 237 [336]。「いかなる外的知覚も直ちに私の身体のある知覚と同義であり、また同様に私の身体のいかなる知覚も、外的知覚の言語に表される」 PP 239 [337]。

⁸ ここでの例は本論独自のもの。また以下本論文で挙げる例は、特に指示しない限り同じく本論独自のものである。

しない、というような知覚のあり方である。そこにある透明な対象は存在するかしないかのどちらかであり、存在するとすればそれは隅々まで規定されたもの——少なくとも規定されうるもの——である。つまり、対象は実際には完全には透明ではないかもしれないが、権利上は完全に透明でありうるものであり、「[もしわれわれが経験主義的な非反省的主体であったり、主知主義的な超越論的主体であったりすれば、] われわれの前に、世界や、われわれの歴史や、その特殊性において知覚された諸対象などが、透明な諸関係のシステムとして展開するはずである [PP 76 [121]]」とメルロ＝ポンティはいう。しかし、このような透明な認識が可能なのは、それが対象そのものに迫り得ているからではなく、それが自らの見うるもののみを対象に投影しているからに過ぎない⁹。

一挙に透明な対象全体を見通すのではなく、また論理的な演繹によって透明な構造を築き上げるのでもない、時間の中で次第に対象へと迫りながら理解を深めるような知覚——『知覚』が主題とする知覚——は、実際にそのような透明な状態に至りうるものではないというだけではなく、そもそも権利の上においても、対象を透明なものとして透過し尽くすことはない。実際、私たちの生における現実の対象の知覚を振り返れば、それが常に「半透明」であることに気付くだろう。例えば、目の前のコップは隅々まで規定され見通されたものとしてではなく、ある方向から、ある用途を持ったものとして知覚され、その全てを一挙に私に明らかにしているわけではない。それを今度は、別の方向から、別の用途を持ったものとして知覚するとしても、そしてその運動を延々と続けていったとしても、完全に「透明」なコップに辿りつくことはないだろう。

このような知覚の構造はまた、「図—地」的であるともいわれる。知覚は半透明であるといっても、ただ全てがぼんやりと霧に覆われたような風景が広がっている、というわけではない。コップの知覚の例で言えば、その知覚はコップを図として、机や部屋やコップの中の珈琲等々を地として現れているのであり、また珈琲を飲むものとしてのコップを図として、雨漏りを受けるためのコップや、怒りにまかせて投げつけうるものとしてのコップを地として現れている。この「図—地」という概念は、『知覚』においてはあらためて主題として論じられてはいないものの、『行動の構造』以来、メルロ＝ポンティの知覚論の基本概念として常に参照され続けている。

この知覚の半透明性、「図—地」性を踏まえて導入されるのが、フッサールから援用¹⁰される、知覚の地平性である。それは、諸対象と知覚主体の関係が念頭に置かれている知覚の半透明性および「図—地」性に比べ、知覚の「世界」性をより強く表している¹¹。

⁹ メルロ＝ポンティは、そのような「透明な哲学」の成立について次のように述べている。「対象の理念性、生きられる身体の対象化、そして自然と共通の尺度を欠いた価値の次元に精神を位置付けること、これが、知覚によって幕が開けられた認識の運動を〔「客観的」方向に〕更に続けることによって到達された透明な哲学 [la philosophie transparente] なのである」 PP 68 [110]。

¹⁰ ただ『知覚』においては、フッサールの地平性の概念をどこから引いたのかを明示的に示しているわけではない。

¹¹ 『知覚』では「対象—地平という構造 [PP 82 [128]]」といわれる箇所もあり、その「地平」は単に「地」を別の言葉で言い換えたものとする取こともできるが、「地平」という概念の独自の意味を指す場合には、ここで述べているような、世界において行動しながら知覚するという構造の特性を表している。

知覚の地平性とは、文字通り、私の知覚は大地にあって地平線に囲まれたようなかたちで現象している、ということを表している。例えば私が大平原に立っているとして、私のいる場所からは地平線の向こう側は見ることはできない。しかしそれは、地平線の向こう側には世界が存在しない、ということではない。私たちはどこまでも地平線に向かって進むことができ、それにしたがって世界を広げていくことができる。ただし、地平線もそれにしたがって向こう側に退いて行くから、私たちは地平線があるという構造自体から抜け出すことはできない。それは、地平線とはそのすぐそばに立ってその向こう側の深淵をのぞき込むことができるような、世界自体に刻み込まれた存在と無の境界線のようなものではない、ということである。目の前のコップを知覚するとき、その知覚の限界はそのような地平線としてあるのであり、そのときコップの裏側にあるのは決して虚無などではなく、地平線の彼方の未だ見ぬ世界なのである。メルロ＝ポンティは例えばこう表現している。「私が住む空間・時間はいずれもつねに、他の諸観点を含むはかり知れない地平 [horizons] を持っている [PP 164 [239]]」。私たちは世界全体を一挙に知覚することはできないし、また私たちの知覚が世界の全てだというわけではない。世界は私たちの知覚に収まり切らない大きさで存在する。知覚はその世界の一部であり、不確定で拡張収縮しながら移動する一部なのである。

この知覚の現象学的特性である地平性は、そのまま生きられる身体の現象学的特性でもある。メルロ＝ポンティ自身は特にその点を論じてはいないが、それを知覚の地平性と対応させて名付けるとすれば、身体の「有限性」だといえるだろう。生きられる身体としての私たちは、世界そのものではなくその一部なのであり、また世界内の諸対象を完全に把握するのではなく、それと特定の関係を結びながら、——その関係を無限へと開くことで「対象そのもの」へと到達するのではなく——また別の特定の関係へと変容させていくようなあり方をしている。

この知覚の地平性と身体の有限性は、『物質』における行動の可能性としての知覚、また行動の中心としての身体と全く軌を一にしている。もし「純粋な知覚＝純粋な物質全体」が現実に可能なのであれば、私たちの知覚はどこまでも限りなく透き通ったものとして現象するだろう。しかし、私たちの知覚は常にこの世界の一部としての身体によって照らし出さる範囲に限られているから、どうしても私たちの知覚は半透明なものでしかありえない。また同時に、私たちの知覚は常に行動に向けられているから、それはその行動が向かう対象を図とし、その周囲の対象を地として、またその行動が対象に向かって志向する関わり方を図とし、その他の潜在的な関わり方の可能性を地として立ち現れる。さらに、『物質』はその二元論的な枠組みの下で、知覚－行動の外側に物質世界自体＝純粋知覚が存在するというを示していたが、「知覚の地平性」とはそれを現象学の立場から記述したものだといえる。行動によって制限された知覚の範囲の外側の世界、それは「存在するのか、しないのか」といった二分法の適用しうるものではなく、両義的な存在として、「地平的に存在する」のであり、そう記述することによってのみ了解が可能な領野なのである。

ここに至って、『物質』でベルクソンが知覚—行動としての現在の次元から、記憶の次元、時間性の次元へと議論を進めていったように、『知覚』における時間性の記述へと移りたい。なぜなら、実際は「地平の総合は本質的に時間的 [PP 381 [541]]」なのであり、「知覚的综合はわれわれにとっては時間的综合であり、知覚の水準における主体性は時間性以外の何ものでもない [PP 276 [391]]」からである。それは、『物質』が示していた、「行動に役立つ限りで照らされる記憶=想起」と「身体に貫入してそれを行動へと至らしめる記憶の推進」の現象学的な記述となるだろう。

B. 知覚の時間性、移行の総合、脱自

知覚の時間性についてははじめに断っておかなければならないのは、時間性の探究は必然的に人格性と接合する、ということである。それは、第1章第1節で『物質』における「純粹記憶」と「人格」の関係をみた時に確認したことでもある。ベルクソンにとってもメルロ=ポンティにとっても、人格は時間において発露するものであり、『物質』はそれを「記憶の凝縮」といい、『知覚』は「歴史の引き受け」として描き出している。両者にとって、そこは「自由」の場所でもある。これらの人格性、歴史性、自由については「生きられる身体の倫理学」の中心概念として第5章で論じるので、ここではそれらの基礎となる原初的な知覚の場面における時間性の働きを見て行くことにしたい。

さて、先に「(知覚の) 地平の総合は本質的に時間的」と言われていた。つまり、その向こう側が見えない地平線に囲まれているという知覚のあり方は、時間においてしかありえない、ということである。そしてこの「時間」は、「瞬間の連続」のようなものではなく、フッサールの「移行の総合」、またハイデガー的に「脱自」¹²と呼ばれるものである。『知覚』においては、その時間的な「移行の総合」に対するのが「知的総合」である。知的総合と移行の総合の違いについて、メルロ=ポンティは次のように述べている。

私はまず一つのパースペクティブ的視点を与えられ、次いで別の眺めを与えられ、それらの間を悟性が結合する [知的総合]、というのではなくて、それぞれのパースペクティブが他のパースペクティブの中へと移行行くのである。そして、なおも総合について語りうるとすれば、ここでおこなわれているのは「移行の総合 [synthèse de transition]」である。 [PP 380 [539]]

この引用の前半部分で言われているように、もし知覚が、別々に切り離された瞬間の並列を知的に結合するものなのであれば、ある対象が「次第にその姿を現す」という事態——それはつまり、知覚の地平が広がっていくことであるが——を了解できなくなるだろう。なぜなら、知的総合は真と偽の二分法によって対象を捉えるから、それが最終的で究極的

¹² これらの用語も、ハイデガーやフッサールの議論における意味を厳密に踏まえて導入しているというよりは、メルロ=ポンティ自身の言わんとすることへの援用として用いられている。また、時間における主体の在り方としてのこの「脱自」や「移行の総合」は、『知覚』の訳注も指摘しているように (PP [821])、ベルクソンの『試論』における「持続」を原型としているように思われる。

な真なる対象の知覚に辿りついた時には、それ以前の知覚はそのような真なる知覚でない以上、全て完全な誤りであった、ということにならざるを得ないからである。『知覚』で挙げられている例を引けば、浜辺を歩く私の前方遠くに木片が見えており、近づくにつれてそれは砂浜に乗り上げた船の一部だということが分かる、という場合、知的総合によれば、初めの木片の知覚は誤りであり、最終的な船の知覚が真である、として、両者は分断されることになる。そうすると、その真なる対象（船）へと至るプロセスは極めて不安定な、いつかは必ず完全な誤りとして否定される運命にあるものとならざるを得ない。そして、実際には私たちが真なる対象へ辿りついたという完全な確信を得る方法がないのだとすれば、結局、私たちの全ての知覚は極めて不安定であり、誤謬であることを運命付けられたものでしかない、ということになる。しかし、上の引用の後半部分で述べられているように、知覚とは時間性、移行の総合においてあるものだとすれば、対象の知覚が次第に鮮明なものとなるプロセスが知覚の本質であること、それがまた即ち知覚の地平的なあり方であることが理解できるだろう。木片は船のなかへと移行するのであり、細分化された木片が船へと構成されたり、木片が無くなって船が無から飛び出てくるわけではないのである。

このような時間的な移行の総合としての知覚は、『物質』において過去の凝縮が対象の理解を深めると述べられていたことを彷彿とさせる。『物質』では「知覚は回路である」と言われ、次第にその面積を広げていく半円が上下に接合された図がそのモデルとして提示されている（図3）。それは、対象の深みへと入って行くこと（A→B）は即ち自己の深みへと入って行くこと（A'→B'）、つまり自己の記憶を凝縮することに他ならない、ということを図式化したものであったが、それはこの「移行の総合」的な知覚の図式化としても解釈可能であり、「移行の総合」と次に見る「脱自」は、この図を現象学的に記述したものと言ってもよいだろう。

この「移行の総合」が時間的知覚における「対象」の側面の記述だとすれば、その「主体」側の記述が時間の湧出そのものとしての「脱自」、
「脱自としての主体 [sujet comme ek-stase] [PP 491 [713]]」である。メルロ＝ポンティは、「知的総合」を行う「思惟する主体」と「脱自」的な「時間的主体」について、次のように述べている。

われわれは、思惟する主体 [un sujet pensant] ないし構成する主体がどのようにして自己自身をみずから時間のなかに措定したり、時間のなかにあるものとして捉えたりすることができるのか、決して理解し得ない。…しかし、もしも主体が時間性であるとするなら、自己措定は矛盾ではなくなる。…時間とは、《自己による自己の触発》 [affection de soi par soi] である。 [PP 486-487 [705]]

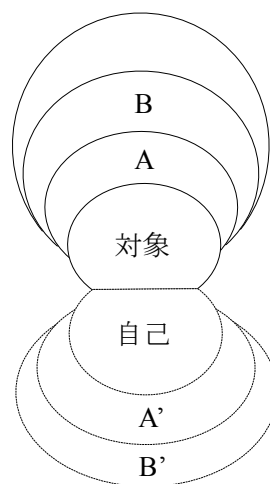


図3 自己と対象の知覚における回路的關係 (MM 250 [140] の図を基に作成)

移行の総合のところで見たとように、知的総合とは切り離された諸部分を「思惟する主体」が結合するものであったが、そのような主体は流れる時間において存在することはできない。なぜなら、それが総合するところの「諸部分」は、瞬間的なもの、即ち無時間的なものとして切り離されて存在するからである。思惟する主体は、いわば自ら時間を止めることによってその総合を可能にしている。他方で、上の引用で述べられているように、主体自身が時間性であるとするならば、つまり主体がみずから時間を拓くことが同時にその知覚の時間的総合であるとするれば、自分自身が時間であり、総合であり、そして知覚の主体であることを、同じ事態の諸側面として、一挙に了解することができる。

時間が瞬間の連続ではなく、また一旦切り離された諸瞬間が事後的に接合されたようなものでもなく、脱自による時間化であるならば、未来を現在へと来たらしめることと、それをまた過去へと過ぎ去らせることを、一つの流れの二つの側面として同時に理解できるだろう。そして『知覚』によれば、それは未来が現在となり過去となるという形でその知覚を成り立たしめる「生の脈絡 [la cohésion de la vie]」を拓くということである。「生の脈絡」はその脱自性と同時に与えられている [PP 481 [697]]」のである。これは、最終的には歴史性の概念へと繋げられ、私たちの固有の人格性の成り立ちへと展開されていく記述であり、これもまた第5章で論じるが、ここでは特にこの「生の脈絡」が本章の主題である生きられる身体との関係において何を意味するのかということを確認しておきたい。次の一節がそれを示している。

身体をもつということは、未来にとって、ある現在の未来であることが本質的であると同様、私にとって本質的なことである。…いやそのうえ単に一個の身体をもつことが私にとって本質的であるというにはとどまらず、まさにこの身体をもつということまでも、私にとっては本質的なことなのである。[PP 493 [714-715]]

彼はここで、身体の必然性を二段階に分けて示しているが、それは「生きられる身体」の一つの本質を示している。まず一つ目の、「単に一個の身体をもつことが私にとって本質的である」という部分については、本論の冒頭でも述べたように、私が知覚して行動するものとして世界にある限り、つまり純粋な精神や純粋な機械であるのでない限り、私は必ず何らかの形で生きられる身体としてある他ない、という意味である。その時の身体とは、客観的身体であると同時に現象的身体でもあるという意味での両義的な身体である。

そして二つ目の、「まさにこの身体をもつということまでも、私にとっては本質的なことなのである」という意味での、この身体の必然性は、単に「身体を持つことの必然性」を超えた必然性であり、優れて「生きられる身体」の次元の必然性である。なぜなら、「生きる身体」であるあらゆる生命体は、それが存在するためには何らかの身体として存在するしかないのだが、それらの生命体にとっては、「この身体」を持つ必然性はないからである。そのような必然性は、「生の脈絡」を開く存在としての時間的存在である人間の身体＝「生きられる身体」のみにあり、それは、知覚主体の脱自的時間性によってもたらされる。つ

まり、知覚が時間的なものであり、知覚する私自身が時間性であり、脱自であるとすれば、そして、私のその知覚はこの身体において／よって拓かれ引き受けられているのだとすれば、時間的存在としての私のユニークさは、他でもないこの身体によって支えられていることになり、その意味でこの身体は私にとってかけがえのない本質的なものとなるのである。これは、生きられる身体の「所与性」と呼ぶことができる。この点を敷衍するには、「生の脈絡」から「歴史性」と「自由」へと議論を展開する必要があるから、その点はやはり第5章に譲るが、一点だけ、その私＝身体は、確定した境界を持った不変の存在なのではない、ということ是指摘しておきたい。知覚の地平性＝身体の有限性と、脱自としての「移行の総合」が示していたように、私は知覚の時空の地平を拓き、この身体の可能性を常に拡張・収縮させているからである。それは、客観的身体であると同時に現象的身体でもあるという意味で両義的であると同時に、時空を拓きその可能性を拡大していくために一義的な存在にはとどまりえないという意味でも、両義的な身体なのである。

第3節 生きられる身体のあり方

本章の最後に、これまで見てきたベルクソンとメルロ＝ポンティの両哲学が描き出した生きられる身体のあり方を、『知覚』と『物質』の関係を整理した上で確認したい。

両者ともに、生きられる身体をその出発点として、その生きられる身体における知覚を手掛かりに私たちの生のあり方を解明しようとするという点では共通した志向性を有している。しかし、『物質』はそれを実在との関係という方向で展開するのに対して、『知覚』はそこで現れる現象そのものの記述を目指すという点で異なっていた。

『物質』は、その探究を通して記憶＝精神と知覚＝物質（＝イマージュ）の二元論を構築し、物質世界に貫入する純粹記憶の進展として、生きられる身体を取り巻く構造をある種の存在論的な、さらにいえば形而上学的な形で描いている。そこでは、身体とは、物質と記憶の間、また現在と過去の間で揺れ動く境界、あるいは純粹記憶が現在に貫入する際のその動的先端として捉えられる。身体を蝶番としたこの二元論は、生きられる身体を取り巻く動的構造を明らかにすると同時に、私たちの現実の知覚に回収してしまうことのできない物質そのものと記憶そのものの実在——生きられる身体を支える世界自体の存在——を示すものである。

他方『知覚』は、身体とはそれが知覚されるものであると同時に知覚するものでもあるというその特殊性から、知覚の現象学的探究の出発点を身体に定め、その身体をまず客観的身体と現象的身体の二層に分離する。そして、その現象的身体における知覚のあり方を、地平性、時間性として記述し、特に時間性の部分において、知覚の時間性＝脱自性＝主体の時間性であるということから、知覚の現象学的特性である地平性と時間性は、即ちその知覚の主体である身体の現象学的特性でもあることを示す。現象学的に記述されたこの身体のあり方は、対象にも意識にも回収されることなく、また常にその地平を伸縮させながら動いていく、「両義的」な身体である。

さて、彼らのこの「生きられる身体」論の試みは、一見したところその方法論は異なっているものの、私たちが実際に生きているそのあり方を捉えるという基本的な問題設定においては共通しており、その点から両者の間には自然にある種の対応関係が生まれている。両者の方法論的な違いを比喩的に表現するとすれば、両者は、生きられる身体をその両側から、向こう側とこちら側から、外側と内側から、詰まるところ、実在的側面と現象的側面から、相対して挟み込むように捉えている、といえるだろう。最後に、両者の「生きられる身体」論を相補的なものとして捉えたこれまでの記述に基づいて、それが明らかにしている「生きられる身体」のあり方を素描していきたい。それらは、本論文第3部で論じる「人間的に生きられる身体」論の、即ち本論文が構築を目指す「生きられる身体論の倫理学」の基礎となるものである。

第1項 所与性、有限性、共同性、歴史性

生きられる身体のもっとも基本的な特徴は、先の『知覚』の身体論の最後で論じた、「この身体であることの必然性」である。それは、単に一般的な意味で「私たちは身体においてしか存在しえない」というだけではなく、私が一つの生を生きるものとして私であるのはこの身体において他にない、という意味での必然性である。これは、身体の所与性と呼べるだろう。この身体は、私がたまたまそれを用いて生きている取り替え可能な道具なのではなく、私が生き始める時には既にそれによってのみ、そこにおいてのみ私が生きているというかたちで私に与えられているものである。その意味において、この身体は私自身である。次に、『物質』の「知覚＝物質」理論が示していたように、この身体はそれ自身が世界の一部であると同時に、この身体において私たちが対象として知覚するのも世界の一部に過ぎないという点——私たちは世界全体には到達しえないという点——に、身体の空間的有限性がある。先にも示したように、これは『知覚』が知覚の現象学的本質とした「地平性」と表裏一体である身体の現象学的本質でもある。また、次章で「死」を論じる際に見るように、身体を支える「記憶」の推進力は次第に弱まっていき、やがては消え去る。そのとき生の活動を停止することになる身体は、空間的な有限性だけではなく、時間的にも有限性を背負っている。

その有限性の前提となっているのが、それが有限であると言われるところの身体の空間性と時間性であるが、生きられる身体においては、両者は共同性と歴史性として立ち現れる。まず共同性については、「私の知覚と他者の知覚との共約不可能性に由来する独我論」のようなものは生きられる身体においては成り立たない、という点が最も基本的であり、かつ重要である。『物質』において、知覚とは身体の行動の可能性によって制限された物質世界そのものだと言われていたが、それが意味しているのは、知覚がその一部分だと言われるところの世界が一つであり、諸身体がそのひとつの世界のなかに共に与えられている以上、生きられる身体としての私の知覚は同じ生きられる身体としての他人の知覚と断絶したものではありえず、地続きになって重なり合っている、ということである。私と友人

が共に青空を見上げたとき、私と友人は同じ一つの世界の青空を共有しているのである。これは、「青空」という言葉を用いた言語ゲームにおいて両者の発話する「青空」という言葉が同じ機能を担っており、その意味で両者が等価である以上、両者の経験している「青空」は同じものであらざるを得ない、というような言語ゲーム論的な意味における「青空」という公的概念の共有なのではなく、共に同じ一つの世界の青空の下にある生きられる身体による生きられる経験の共有である。また、『知覚』において、「生の脈絡」はそれ自体時間的な意味を持つものではあるが、それが拓かれるのは社会的共存、「ひとびと」の中においてだとメルロ＝ポンティが述べている（PP 513 [748]）ように、私たちの歴史性をもたらす「生の脈絡」も、共同性を前提とし、その中でのみ成り立つものである。逆に言えば、共同性は、「生きられる身体」における時間性としての歴史性と切り離すことができない、ということである。

そもそも生きられる身体は、『物質』に即して言えば、それ自体で進展する記憶の推力に推し進められ、その記憶が物質世界に貫入する動的先端であるという意味で、その成り立ち自体が時間的なものである。その「時間」は「瞬間の連続」のようなものではなく、ベルクソンが『試論』以来常に参照点とする「持続」であり、質的に相互浸透しながら変様していく流れである。その意味で、生きられる身体的时间性は、物質の時間性とは異なっている。例えば、一つの石も、それが山から崩れ落ち、川に流されることで自然に研磨されて丸くなり、最後に海に流れ着いて海底の小石となるというように、時間の流れの中で変化するという意味では、時間性があるといえるだろう。しかし、生きられる身体がある時生まれ、成長し、活動を行い、やがて老いて死ぬというとき、それぞれの過程はそれまでの過程の記憶を背負い、それを内在しながら雪だるま式に進展していく。つまり、生きられる身体は過去を背負っている。そのような時間性のあり方が「歴史性」であり、その意味において、生きられる身体的时间性は歴史性なのである。さらに、『知覚』のいう「生の脈絡」のように、私たちはこれまでの記憶を生きられる身体において背負った上で改めて未来と過去に向けての新しい歴史性を拓く。「時間を主体として、そしてまた主体を時間として、理解しなくてはならない [PP 483 [698]]」とメルロ＝ポンティが言うのも、この歴史性としての時間性理解においてのことである。

これらの所与性、有限性、共同性、歴史性が、生きられる身体の基本的な特徴である。しかし、生きられる身体はそのようなあり方の上でただ存在しているのではなく、生きて活動し、行動している。その活動、行動の次元での生きられる身体のあり方についても論じる必要があるだろう。それは、「自由」と「言語」という二つの領域である。「自由」については、特に上記の共同性と歴史性という身体のあり方に密接に関わる概念であり、生きられる身体がなによりも「行動する身体」である限り、最も重要な主題である。本論文では第5章で特に「自由」を論じることになるので、以下ではその理論背景について述べたい。「言語」についてはまた別のひとまとまりの研究を必要とするので、本論文では生きられる身体における言語とはどういうものであるか、そしてどのようなものであるべきか

を——いささか議論を先取りすることになるが——以下で展望すると共に、第5章第3節においてよき生のあり方を総合的に記述する際に、ひとつの全体としてのよき生の一部としての言語のあり方を素描するに留めたい。

第2項 自由

本論文ではベルクソンとメルロ＝ポンティの身体論を相補的なものとして論じているが、それぞれの議論の中で焦点化される側面には違いがあり、また理論構築の精度にもかなり濃淡がある。その中でも、特にベルクソンの実在的な生きられる身体においては明確に位置付けられる一方で、メルロ＝ポンティの現象学的記述では捉えどころがないように思われるのが「自由」である。ただ、両者の自由論に入る前に共通して注意しておく必要があるのが、彼らの自由論とは、選択肢AかBを自由に選択する能力の存在を明らかにするというような、いわば「恣意的自由の存在証明」や、素朴な機械論的唯物論に対抗するための「決定論の論駁」といったようなものではない、ということである。彼らが主題とする自由は、私たちの行動の質としての自由であり、ある行動がどのように生成するときその行動が自由なものになるのか、という形で問われるものである。そのような意味での自由について、『試論』では持続との一致（また、その裏面としての「空間化」からの脱却）として簡単に述べられていたが、『物質』においてはそれが記憶の凝縮の程度の違いとしてより明確かつ詳細に論じられている。他方、『知覚』においては、その最終章が「自由」と題され、「歴史の引き受けとしての自由」、「状況に条件付けられた自由」のあり方が、例えば、自由は「原因」ではなく「動機」を持つ、といった言い回しで記述されてはいるものの¹³、そのような自由が「生きられる身体」においていかにして成り立ち得ているのかという点についての理論構築はなく、あくまでも「自由の現象」の記述に留まっている。それは、現象学的方法論の限界であるとともに、自由とは実在の領域で捉えられるべきものであることを含意している。メルロ＝ポンティは、遺作『見えるものと見えないもの』において、現象学的方法の限界を超えるために存在論への転回を図ろうとしていたと言われる。その中で、彼自身が次のように述べている。

『知覚の現象学』で立てられた諸問題が解決不可能なのは、そこでは私が《意識》—《対象 [objet]》の区別から出発しているからである。こうした区別から出発したのではわれわれは、《客観的 [objectif]》秩序のしかじかの事実（しかじかの脳損傷）が世界との関係のしかじかの傷害——《意識》全体が客観的身体の関数であることを証明するような広範囲な傷害——を引き起こさうということを理解しえないことになろう。…この出来事は、うまく調整されたしかじかの見えるもの（身体）が見えない意味によって穿たれるという所に生ずる。…その際〈自己〉とは、無と

¹³ 「私は心理学的・歴史的な一つの構造である。私は実存とともに、実存する一つの仕方を、一つの様式を受け取った。あらゆる私の行動と思想とは、この構造に関連している。…しかも私は自由なのである。それも、これらの動機づけにもかわらずとか、動機づけの手前でとか、というのではなく、動機づけを介して自由なのだ」 PP 519 [760]。

して理解さるべきでも、何ものかとして理解さるべきでもなく、《物》と《世界》との相互的な越境ないし侵食として理解さるべきである。[VI 250 [285-286]]

この引用は次のように解釈することができるだろう。『知覚』では「客観的身体」と「現象的身体」が区別されていたが、その区別の上で記述された自由は、専ら現象的身体の側面のみに関わるに過ぎなかった。つまり、彼の記述の対象である現象的身体における自由が、生きられる身体のもう一つの側面である客観的身体をいかに含み込んで成り立っているのかという問いは、『知覚』では取り扱われなかった。それは、専ら「現象の領野」に留まるという『知覚』の方法論上やむをえない事ではある。しかし、『知覚』の問題設定を超えて、その二つの身体の間を関係理解するには、見えるもの＝現象の領域ではなく、見えないもの＝実在の領域へと向かう必要がある。そのとき、〈自己〉とは「(サルトル的な、即自に対する対自としての) 無」ではなく、また何らかの客観的存在（脳やその一部など）でもなく、ベルクソンが『物質』で示した身体のあり方、つまり、「客観的存在」としての物質と、人間的世界を時間において拓く「記憶」との相互浸透として理解されるべきである。

このように上の引用を読むとすれば、他ならぬメルロ＝ポンティ自身が、客観的身体と現象的身体の両者について、単に「重なり合っている」と記述する以上に、両者が存在論的にどのような関係にあるのかを問う必要があると考えていた、と言えるだろう。そのような問いへの一つの回答として、実在の側面からの身体論であるベルクソンの『物質』を位置付けることが可能である。

その探究は、「生きられる身体」が人間的に生きられるものとなるために必要不可欠な「自由」を、実在的な次元に位置付ける試みである。なぜそのような試みが必要なのかと言えば、『知覚』に留まって二つの身体が分断されたままでは、現象的身体と客観的身体との関係が理解できない以上、結局前者は後者に根本的に束縛されており、〈自己〉は客観的身体（特に脳）の操作によって如何様にも操作されてしまうのではないかと、という疑いから逃れることはできないからである。そのとき、『知覚』で現象学的に記述された自由とは、結局、自由の「現象」に過ぎない、ということになってしまう。しかし、自由とは因果論的で物理的な世界の中に確保されるべき避難所ではなく、歴史性と共同性の中で独自の生を拓くための根拠地でなければならない。そのような自由を見出すためには、ベルクソンが『物質』で試みたような、実在的次元での「自由」の探求が必要なのである。

メルロ＝ポンティ自身は、未完に終わった『見えるものと見えないもの』の草稿群において、所謂「肉の存在論」を構想していたといわれる。未完の試みをどのように解釈して引き継ぐかに決定的な解答があるわけではないが、本章が示したように、ベルクソンの実在論的な「生きられる身体」論が、『知覚』の現象学的な「生きられる身体」論と相補的な関係にあると考えられるとすれば、また先の引用の最後にある「物」と「世界」との相互的な越境ないし蚕食」という表現と、『物質』で描かれた純粹記憶の物質世界への貫入との

イメージの重なり合いを考えれば、『見えるものと見えないもの』が示す現象学から存在論へという展開を、ベルクソン哲学を手掛かりに再考するという試みは、あながち的外れなものとはいえないだろう。第5章では、「自由」という側面からベルクソンの『試論』、『物質』、そしてメルロ＝ポンティの『知覚』を再構成し、「生きられる身体」における自由とはどういうあり方をしたもののなのか、そして、それが共同性や歴史性とどのような関係にあるのかを考察する。それは、『知覚』が現象的にしか明らかにし得なかった自由を、『物質』の二元論的枠組みによって実在的に捉え返すという点で、『見えるものと見えないもの』におけるメルロ＝ポンティの問題意識を引き継ぐものでもある。

第3項 言語

ベルクソン哲学によってこそ「自由」に迫ることができる一方で、メルロ＝ポンティの現象学によってこそ捉えられるのが言語である。

ベルクソンは言語それ自体をテーマとしたまとまった論考を残しておらず、他のテーマを扱う中で散発的に言及するというかたちでしか言語を論じていない。しかし、『試論』以来のベルクソン哲学の基礎である「知性＝空間／持続＝時間」の基本的な区別に従って言えば、言語とは第一義的には前者の知性の領域に属するものであり、「生きられる」領域＝持続の領域にはそぐわないものであることは間違いない。彼は、『試論』の序言を「私たちは自分の考えを必ず言葉によって表現し、また大抵の場合、空間の中で考えている。言い換えれば、言語は我々の持つ諸々の観念の間に、物質的対象の間と同じはっきりとした明確な区別、同じ不連続を設定するように要請する〔DI 3 [9]〕」と始めた上で、そのような「空間的言語」の批判を行っている。その後の著作の中に散見される言語観も基本的にはこの線を踏襲したものであり、その点から言えば、ベルクソン哲学は大筋としては反「(空間的)言語」論だと言っていいだろう。

ただ、空間的言語とは異なる「持続」的な言語のようなものをベルクソンが想定していないわけではない。例えば、言語の書き手と読み手について次のような記述がある。「…言説のリズム・区切り、振り付けのすべてが言葉に力を貸して、一連の生まれつつある運動に導かれた読む人が、われわれ自身が描くものと似た、思考と感情の曲線を描くようにしないならば、言葉がきちんと選ばれても無駄なことになりますし、われわれがそれらの言葉を使って言いたいことを表現する事もできないでしょう〔ES 849 [59]〕」。ここからは、「リズム・区切り、振り付け」などと調和した言語が、論理的で空間的な言語と区別されていることが読み取れる。しかし、「一連の生まれつつある運動」というような表現が含意しているように、この意味での言語は「持続」から自然に流れ出していくようなものであるから、彼の言語論は「持続」論に吸収されてしまい、人間的生における言語固有の次元にはあまり目は向けられなかったのである。

この点が、ベルクソン哲学とメルロ＝ポンティ哲学における言語論の位置付けの根本的な違いである。メルロ＝ポンティは『行動の構造』で次のように指摘している。

(ベルクソンの『物質』における身体の) 行為は、常に生命活動、有機体がみずからの存在を維持するための活動である。彼は、人間の労働という行為のうちにも、本能が本能なりに追求しているのと同じ目標の別な追求様式しか見ていない。つまり、知性と本能には「同じ問題の同じく見事な二つの解答」がある、というわけである。したがって生物活動以上のものとしては、何ら一定の対象を目指すことのないある神秘作用しか残らないことになる。また本来の人間の行為——例えば会話、労働、衣服を着るといった行為——にも、固有の意味が与えられていない。それらは、生命の意図するところに照らし合わせて理解されるだけである。〔Merleau-Ponty (2006) 176 [242-243]〕

この記述は、要するにベルクソンの身体には固有の人間の次元がない、という批判であり、メルロ＝ポンティのいう「言語」の次元はまさにその人間の次元に属するものであるから、彼に言わせれば、ベルクソンの身体には言語的次元が抜け落ちている、ということになる。『知覚』において彼は次のように指摘する。「〔動物的な〕習慣的記憶と〔神秘的な〕純粹記憶との間のベルクソン流の二者択一は、私が承知している語〔mot〕の身近な存在を説明できない〔PP 210 [299]〕」¹⁴。この「身近さ」とは、ベルクソンの批判する「知性的・空間的言語」のような、記号的に事物を指し示したり、論理的な演繹や帰納の関係を表したりする一義的な言語ではなく、生きられる経験から直接発せられる言葉が引き起こす共感である。この「身近な」言語は、思考の身体であるとも言われる。

何としても語と言葉は、対象や思想を指示する一つの仕方であることをやめて、感性的世界におけるその思想の現存となり、その衣装ではなくその象徴もしくは身体とならねばならない。〔PP 212 [302]〕

この後で、メルロ＝ポンティは「言語〔langages〕」と「言葉〔parole〕」、また「語られた言葉」と「語る言葉」というような区別を示し、それぞれ後者こそ生きられる言語であるというように議論を展開していく。彼にとっての言語とは、生きられる身体の一部としての生きられる言語＝身体なのであり、その意味では、彼の言語論は身体論の延長であり、身体論に包摂されるものである¹⁵。ベルクソンが断片的に示していた「持続」的な言語のあり方は、このメルロ＝ポンティの言語論と重なっていると言えるだろう。

さて、このメルロ＝ポンティの議論が人間的な言語活動の本質を捉えているとして、そ

¹⁴ メルロ＝ポンティは語 (mot)、言葉 (parole)、言語 (language) を一応使い分けているように思われるが、これも明確に命題として定義が述べられているわけではない。それらの用語の微妙な差異はひとまず措き、ここでは、『知覚』の言語論が「記号的言語」と「生きられる言語」との違いを示したという事を確認するに留めたい。

¹⁵ (『シーニュ』訳者解説より)「まことにメルロ＝ポンティの言語論に特徴的なことは、すでに『知覚の現象学』であきらかになっていたとおり、言語論を身体論のひとつとして展開するところにある」Merleau-Ponty (2001) [272]。また、『知覚の現象学』におけるメルロ＝ポンティの言語論は身体論の一環としてそこにあるのであり、言葉も身体表現としての所作のうちに含まれるのである。それだけにここにおける彼の言語論には記号論的性格は希薄だということになる」清水 (2000) 69。メルロ＝ポンティが「言語」について行った思索の軌跡については、木田 (1984) の「V メルロ＝ポンティの言語論」がよくまとまっている。

のような言語＝身体が私たちの生においてどのような意味を持つのか、またそのような言語を私たちはどのように用いるべきなのかについて、そして「生きられる身体の言語論」とはどのようなものであるべきなのかについて、最後に述べておきたい。

まず最も基本的な作業として、メルロ＝ポンティがいうような、身体の身振りの延長線上にあるものとしての言語活動を、私たちの言語の根本的なあり方として認識するということが必要である。言語の使用とは、既定の単語と文法のセットの組み合わせを機械的に応用することではなく、また言語と切り離された非言語的な「純粹思惟」に対して恣意的な言語の衣装を誂えることでもない。メルロ＝ポンティは次のように述べている。

ところで、もしわれわれが、自分の精神から、われわれの言語がその翻訳ないし暗号であるような原テキストという観念を追い払うならば、完全な表現という観念が無意味であることが、全ての言語が、間接的ないし暗示的であり、もしそう思いたければ、沈黙であることがわかるようになるだろう。〔Merleau-Ponty (2001) 70 [64 (1)]〕

メルロ＝ポンティ思想に即して言えば、ここでいわれる「沈黙」とは、『知覚』において「語るパロール」の根底にあるといわれた「沈黙のコギト [cogito tacite, cogito silencierux]」と重なっている。しかし、『見えるものと見えないもの』においては「…沈黙についての記述そのものが全面的に言語の力に基づいているというのに、己が沈黙せる意識に合致していると信じている沈黙のコギトの素朴さ [VI 230 [252]]」というように、再び沈黙に対する言語の優位性が示唆されるなど、議論が錯綜している。ここではこのような「言語の根底にあるのは沈黙なのか、それともその沈黙もやはり言語に規定されているのか」といった問いをめぐる、メルロ＝ポンティの——現象学的領野を超えた——存在論の領域には立ち入らず、言語とは身体の身振りの延長であり、その意味で「完全な（完結した）言語」のようなものはありえず、言語も他の身体活動と同じように生きられる身体において常に生きられ創造されていくものだという点を確認しておけばよいだろう。つまり、「身体が表現しうるためには、それが意味しようとする思想もしくは志向に、結局身体そのものになるのでなければならない、という点が見逃されていたのだ。ほかならぬ身体そのものが表示するのであり、語るのである… [PP 230 [326]]」という言語観が、生きられる身体における言語論の核になる。

加えて、生きられる言語の基本的な特徴の第二点が、言語の根底にある間身体性である。これは先のベルクソンの引用においても含意されていたことだが、言語が身振りだとすれば、それはある身体と別の身体との間の共感によって成り立っている。「音声的身振りは語り手にとっても聞き手にとっても、経験のある構造化、実存のある転調を実現する。これはちょうど私の身体の行動が私にとっても他人にとっても、私をとりまく諸対象にある一定の意義を付与するのと全く同様である [PP 225 [320]]」と言われるのも、「言語 [langage] は、間身体的なコミュニケーション [la communication intercorporelle] を、われわれが望むだけ多様に変化させ、またひろく拡大することができる [Merleau-Ponty (2001) 35 [26 (1)]]」

と言われるのも、そのような間身体性における共感を基にしたことである。

生きられる言語についてのこの二つの基本的な認識の下で、実際にそのように言語を使用することが、生きられる身体における言語の基本的な営みとなるだろう。それは、特に学的な活動に限られるものではなく、日常生活における言語使用において、「機械的演繹」や「思惟の翻訳」のような言語ではなく、自らの身体性の表現でありかつ他者の身体性との共感であるような言語表現を目指すという生全般に関わる営みである。

しかし、そのような日常的活動とは別に、生きられる身体の言語が特に優れたかたちで発展しうる方向が二つある。一つは、生きられる言語に基づいた哲学的言語の脱構築、もう一つは、生きられる身体における私の人格性を成り立たせる物語の創造である。

「哲学」とは何かについての決定的な解答があるわけではないが、いかなる「哲学」を問題とするにせよ、少なくともそれは必ず言語によって行われる。そして、哲学における言語とは、目的とは切り離された単なる手段なのではなく、その言語のあり方がそれによって営まれる哲学自体と切り離すことができないようなものである。例えて言えば、言語とは哲学という家を作るための工具なのではなく、それを構成する資材である、と言えるだろう。メルロ＝ポンティが『見えるものと見えないもの』の中で存在論へと接近していったとき、同時に彼は、従来の哲学的言語そのものの脱構築を企てていた。今でも私たちは、原因、目的、主体、客体、理性、意志、感性など、古代ギリシャ以来の「哲学的概念」を用いて「哲学」をしている。しかし、それらの概念が私たちの世界を明らかにする道具としてふさわしいのかどうか、そもそもそのような概念は有効なものなのかどうかを、生きられる身体の経験に即して問い直す必要があるだろう。『見えるものと見えないもの』の中から、関係箇所をいくつか引用したい。

哲学の定義には、科学に先立つものの科学として、表現に先立ちそれを背後から支えているものの表現として、哲学的表現そのものを解明すること、したがって、あたかも哲学は存在するものを反映することに甘んじるのだとでもいわんばかりに、これまで《素朴なかたちで》先行してきた哲学において使われていた方法を意識化することが含まれている。[VI 219 [234]]

…問題は、生〔brut〕なあるいは野生の存在の回復としての哲学が、雄弁な言語という手段で達成されるものかどうか、それとも言語からその無媒介的で直接的な意味の能力を奪うことによって、かえってその意味のいわんとしていることに比肩させるようなふう言語を使用すべきではないのかどうか、ということなのだ。[VI 137 [143]]

概念、観念、精神、表象といった概念を、次元、分節、水準、蝶つがい、回転軸、布置といった概念によって置き換えること… [VI 273 [324]]

彼は『見えるものと見えないもの』において「肉〔Chair〕の存在論」を構想していたと言われる。これらの引用を踏まえて言えば、それは「存在論」という規定の枠組みの中に「肉」という概念を導入した、というのではなく、「肉」という独自の概念を通じて新し

い存在論の地平を開こうとしたものである、と理解すべきである。そうだとすれば、私たちが『見えるものと見えないもの』の草稿・研究ノート群から読み取るべきは、「次元、分節、水準、蝶つがい、回転軸、布置」そして「肉」といった言葉が、「概念、観念、精神、表象」そしておそらくは「主体、客体、原因、目的、精神、存在」といった言葉による哲学をどのように変様しようとしたのか、ということだろう。メルロ＝ポンティが遺したこのような新たな哲学の構想をどのように受け止めるのか、それをどのように引き継ぐのか、もしくは何か別の新しい哲学的言語を独自に探求していくのか、いずれの道を取るにせよ、生きられる身体の言語をよりよくはたらかせるための一つの軸となるのは、メルロ＝ポンティが『見えるものと見えないもの』で垣間見せたような、生きられる身体に根ざした新たな哲学的言語地平の創造である。

この哲学的言語地平の創造が生きられる身体の言語による「哲学」だとすれば、その「倫理学」とでもいえるのが、物語の創造である。メルロ＝ポンティはある講義の中で次のように述べている。

結局のところ、文学者と同様におそらく人間は、言語を介してしかおのれを世界や他人に現前させえないのであろうし、おそらく言語こそ、万人のもとで一つの作品としての一つの生を構成し、われわれのもつ存在することの苦難をさえも生の動機に変えてしまうような中心的機能なのであろう。〔Merleau-Ponty (1968) 30 [20〕〕

ここで、言語を介してしかおのれを現前させ得ない、とメルロ＝ポンティは述べているが、これは、言語抜きでは他人は私の身体を身体として知覚できない——無機物的物質と区別できない——という意味ではなく、言語抜きではこの生きられる身体である私が「何者」なのかを知ることができない、という意味である。私が「何者」なのかは、私が単に身体であることによってではなく、言語で物語ることによってこそ他者に現前させることができるからである。先に、この個別の身体であることや、またその身体において記憶を背負っていることによって私の固有性が成り立つと述べたが、その固有性はまだ世界や他人に対して現れてはおらず、いわば自己の内部に留まっている。そのような状態から、その固有性を世界や他人に現前させるのは、私が「何者」なのかを明らかにする物語的な言語——メルロ＝ポンティが上の引用でいうところの言語である。ただし、上の引用は講義録であり、先の哲学的言語とは異なって、メルロ＝ポンティはまとまった著作や論文としてこの方向での言語論を発展させてはいない。そこで、前章でも参照したマッキンタイアがこの物語的な言語と倫理学との関係を論じているので、それを参照したい。

マッキンタイアの議論は詳細に渡っているが、そのアイデアはシンプルなものである。ある生がよき生であるかどうかを考察するとは、その生においてなされたすべての行為を個々別々のものとして切り離した上でそれら個々の行為がよい行為であったかどうかをまず決定し、その後でそれら個々の行為の良し悪しを合算することで、それらの行為の束としてその生がよき生だったかどうかを決める、ということではない。そうではなく、ある一つの生を様々な行為を含み込んだ一つの統一体として捉え、その統一的な生が全体とし

てよきものであったかどうかを考察する、ということである。なぜなら、そもそも一つの生とは、生の全体から切り離された「個々の行為」の集積によって形成されるものではなく——事後的にそのようなものとして生を認識することは可能だが——、逆に、その「個々の行為」というものが一つの生の全体を前提としてその背景の上に抽象化されるものだからである。一言で言えば、行為が生に先行するのではなく、生が行為に先行する。そのため、ある生がよき生であったかどうかを論じるには、まずその生を一つの統一的な生として捉える必要がある。そして、マッキンタイアが「人間の生の統一性は、物語的な探求 [a narrative quest] の統一性である [MacIntyre (1985) 219 [268]]」と述べる通り、人生を一つの統一体として捉えるのは物語的な言語をおいて他にない。なぜなら、一つの生とは始まりと中間と終わりを有する一つの物語だからである。この意味で、物語的な言語は、生きられる言語のもう一つの方向である新しい哲学的言語地平の創造と比べ、本論文の主題であるよき生の探求とより密接に関わっている。

この物語としての生の把握は、当然その物語の主人公である「私」の自己認識にも繋がっている。「私（もしくは「人格」）の自己同一性」が哲学的に考察される時、唯一そこから世界が開けている原点というような「私」がまず据えられ、いま存在するそのような「私」と、また別の時間（昨日や明日）に存在するそのような「私」とが同一の「私」であるとなぜ言えるのか、というように問題が立てられたり、もしくは言語使用の中で「あの時の私と今の私が同じ私である」ということがどのような意味を持つのか、またはそれが矛盾なく理解されるための条件は何か——例えば身体的連続性など——が問題とされたりする場合がある¹⁶。しかしいずれにせよ、そのように立てられた問題の中にある「私」は、生きている私ではない。一方で、よき生を考察するために必要な「私」の認識とは、その生を生きている「私」とは何者なのかということなのであり、そのような「私」の自己同一性は、物語的な自己同一性としてしか考えられない。それはいわば、「登場人物」の自己同一性である¹⁷。その意味では、上に述べたような抽象的な意味での「私」の同一性を問題とする視点とは、例えば『罪と罰』を読んでいるときに、ある頁のラスコーリニコフと別の頁のラスコーリニコフがなぜ同一人物だといえるのか、ということが問題であると考えられるようなものである。しかし、その二つのラスコーリニコフの同一性は、『罪と罰』という一つの統一的な物語の中で与えられる登場人物の同一性なのであり、そこから切り離されて抽象化されたある頁のラスコーリニコフと別の頁のラスコーリニコフという二つの実体を『罪と罰』という物語とは関係のないところでつなぎ合わせようとしても、それは不可能であり無意味である。生きている私についても同様であり、マッキンタイアが「私は、私自身のもので他の誰のでもない、それ自身の特殊な意味を持つ一つの歴史の主体である [MacIntyre (1985) 217 [266]]」と、メルロ＝ポンティを彷彿とさせる言い回しでそれを表現しているように、一つの生を通じた私の同一性とは、「私」の抽象的な属性ではなく、

¹⁶ 例えば Parfit (1986)、永井 (2001) など。

¹⁷ 「…こうして、人格の同一性とは、物語の統一性が要求する登場人物 [character] の統一性によって前提されている同一性にほかならない」 MacIntyre (1985) 218 [267]。

一つの物語である生が私に与えるものなのである。

このような物語的な私の同一性の認識は、それが私自身の固有性を示す認識であるという点で、人格としての私の認識でもある。第1章で、ベルクソンが人格とは自由な行為において現れるものであると述べていたことに触れたが、それはあくまでも人格の発現であって認識ではなかった。この物語的な認識によってこそ、人格的な行為である自由な行為を、そのようなものとして認識できるのであり、また同時に、そのような認識に基づいてのみ、この固有の人格の行為としての自由な行為をなすことができる。この点については第5章でもう少し敷衍して論じることにして、生きられる身体における言語についての素描はこのあたりで閉じておきたい。

ここまで論じてきた、生きられる身体のあり方である所与性、有限性、共同性、歴史性、そしてその身体の活動が拓く特有の領域である自由と言語、これらに基づいて、第3部では生きられる身体におけるよき生とはどのような生なのかを論じる。だがその前に、本論文「はじめに」でも述べたように、およそよき生を論じるにあたって避けられない、また避けるべきではない根本的な問いに答えておきたい。この問いに正面から答えることなしには、いかなる生命論に基づきたいかなる倫理学も、危うい上げ底の上に立っているという後ろめたさをぬぐい去ることはできないだろう。それは、「死とは何か」という問いである。「すべての生命は死んでしまうのであり、死は虚無であるとするれば、いかなる生を生きようとも死によってすべては無に帰するのだから、よき生であろうとなかろうと、結局、生には意味も価値もないのではないか」という疑念は、そう簡単に拭い去ることができるものではない。それに答えるには、「虚無に転落すればそれまでの生も無意味になるのか」という間接的な問いではなく、そもそも「死とは虚無なのかどうか」、もしそうではないとすれば、「いったい死とは何なのか」という問いを正面から問わなければならない。

メルロ＝ポンティ自身は死についてほとんど論じてはおらず、また現象学という方法論上、生きられる経験の終端である死は直接論じることができない。もし論じたとしても、あくまでも生きている私たちにとって死がどのように現れるのかについての現象学的記述——ハイデガーの「不可能性の可能性」のような——に留まらざるをえず、「死とはそれ自体どういうものなのか」という問いに答えることは困難である。そこで次章では、『物質』で示されたベルクソンの實在論的生命論によって、死とは何かについて一つの回答を示したい。

第4章 生きられる身体から見える「死」

序節

本章では、「死とは何か」という問いにベルクソンの哲学によって回答を与える。前章の終わりでメルロ＝ポンティの現象学によって死を考えることは難しいと述べたが、「生の哲学」の代表でもあるベルクソンを手掛かりに死を考えることは、それ以上に逆説的に感じられるかもしれない。「ベルクソン哲学に死はない」というのが一般的な理解であり、実際彼の著作の中では、「身体死後も生は存続する」という何らかの意味での霊魂不滅を肯定する文脈¹以外で死について主題的に述べられているところは見当たらないからである。さらに、それらの主張も「生命の飛躍」の思想の応用の一例として、挿話的な位置付けを与えられるに留まっている。しかし、生きたもののみが死ぬのであるから、私たちの生のあり方を解明することに腐心したベルクソンの哲学によってこそ、「生きている私の生が終わること」である死を理解しうるのではないだろうか。

では、具体的にどうやってベルクソンの哲学によって死を論じればよいのだろうか。ベルクソンの哲学と「死」というテーマの繋がりであれば、ベルクソンの後継者の一人といわれるジャンケレヴィッチが、ベルクソンの研究書である『アンリ・ベルクソン』と、死を主題とした哲学書である『死』を著している。『アンリ・ベルクソン』の中では死が主題として論じられている部分は見当たらないが、ある一節に、「ひょっとして、無の典型である死が擬似問題の典型であったとしたらどうであろうか。…死は全体から無への移行 [passage] というよりも、全体から全体への変化 [changement] でないわけがあるだろうか [Jankélévitch (1999) 248 [336]]」という示唆的な記述がある。そこではそれ以上の考察は与えられていないが、この記述が念頭においているのは、前後の文脈からして『進化』における「無の観念批判」であり、ジャンケレヴィッチはそれを「死を無として理解すること」への批判として読む可能性を示していると思われる。本章の前半部分では、このジャンケレヴィッチの示唆を敷衍する形で、ベルクソンの「無の観念批判」を「無としての死」への批判として読解する。他方、死を直接主題としている『死』の中では、ベルクソンはほとんど理論的には援用されておらず、ベルクソン哲学との直接的な関係を読み取るのは難しい。ただ、『死』の帰結にベルクソンと響き合うところがあるのは確かであり、それについては先の引用の「(死は) 全体から全体への変化でないわけがあるだろうか」という部分と合わせて、本章の最後で論じたい。

さて、無としての死が擬似問題だとしても、死自体が消えてなくなるわけではなく、現実に私たちは死んでしまうのだから、無としてではない死のあり方とは一体どういうものかを提示する必要があるだろう。最初に述べたように、ベルクソン自身はそれを霊魂不滅

¹ ES 835-836 [40] , 859-860 [74-75] , 874-875 [96-97] , EC 723-725 [318-319] , MR 1198-1200 [321-323] 参照。

論として提示しようとしたわけだが、ベルクソン哲学には他の形で死を描く可能性があるように思われる。というのは、『ベルクソンの哲学』を著したドゥルーズが、「事実の線」を辿っていくというベルクソンの研究手法の一例としてその霊魂不滅論を挙げているが (Deleuze (1966) 21 [23])、その「事実の線」について、ベルクソンが霊魂不滅論へと辿った行き方とは異なる行き方も可能だと思われるからである。ドゥルーズは、ベルクソンが経験的事実の研究を重視するのは、それらの事実が示す複数の「線」を辿ることによって、霊魂不滅の問題など、「経験の曲がり角の向こう側」を垣間見るためであるという (Ibid. 19-20 [20-21])。彼はそこで、『物質』において詳しく論じられた「記憶の経験」と、『二源泉』で論じられる「神秘的経験」という二つの経験の線に基づいて、ベルクソンが霊魂の不滅を証しようとしたと指摘している。後者の「神秘的経験」は、いま生きている神秘家が生きながらすでに来世に触れているような経験であるから、この生の終わりとしての死を必然的に含むものではない。他方、私たちが実際に生きている「記憶の経験」は、それが終わった後も生が続くという意味で霊魂不滅を示していると言われる以上²、何らかの意味での死のあり方を必然的に含んでいる。本章の後半部分は、この「記憶の経験」という事実の線についてベルクソン自身の考察を超えてそれを辿り、その記憶において成り立っている「生きている私＝生成する私」のあり方を通してその私の「死」を垣間見ようとする試みである。

本章の具体的なプログラムは以下の通りである。まず、1) 「生きている私の死」の探究は「無の直観」や「存在する私の無化」として考えられるべきではないということを、ベルクソンの『進化』における「無の観念への批判」の読み替えとして論じる。次に、2) ベルクソン哲学における「生きている私」のあり方を、『物質』における身体と純粹記憶についての理論に即して素描する。最後に、3) ベルクソンの「現在の記憶と誤った再認」という論文が、「生きている私の死」は「生への注意」の停止であるということを含意していることを指摘し、それに基づけば死はどのようなものとして立ち現れるのかを示す。

第1節 「生きている私の死」は「存在する私の無化」ではない

死を哲学的に考えようとするとき、私たちにとって死の認識は不可能であるという超越論的不可知論と、魂の永生や輪廻転生のような神学的・形而上学的議論を除けば、さしあたり次の二つの方法があるように思われる。

- (1) 無の直観
- (2) 「私」の無化、抹消

前者は、死を無と同一視し、その死＝無を直接、直観的に捉えることで死の理解に至ろうとする方法である。後者は、まず「私」というものを何らかの形で措定し、その「私」

² 本章脚注1参照。特に MR 1198-1200 [321-323]。

の無化、否定によって死を理解しようとする方法である。ベルクソンは『進化』の第四章の前半部分において所謂「無の観念への批判」を行っているが（EC 728-747 [323-350]）、そこで批判されている無の認識は、この二つの方法への批判として読むことが可能である。またその批判は同時に、ベルクソン哲学における死のあり方とはどのようなものではないのかを明らかにしている。

ベルクソンの無の観念批判は大きく三つの部分に分かれている。それは、無を想像すること、無の概念を持つこと、そして純粹知性による否定作用を働かせることの、それぞれに対する批判である。そして、前二者の無の想像と無の概念への批判は、死を無の直観によって捉えようとする方法への批判として、最後の純粹知性による否定作用への批判は、「私」の無化として死を理解しようとすることへの批判として読むことができる。

まず、無の想像（EC 730-731 [327-329]）とは、いま私に外から与えられている感覚を一つ一つ取り除いていき、また翻って私の中にある感覚も弱めていくことで、ついに何もかも感覚されない無の状態に辿り着こうとすることである。しかしそれは為しえない、とベルクソンは言う。なぜなら、例えば目を閉じても外的対象の知覚の代わりに瞼の裏のぼんやりとした光の感覚が生じるように、ある一つの感覚を抹消できたとしても、それは常に別の感覚の生起を伴わざるを得ないからである。端的に言えば、およそ生きている限り、「何も感覚しない＝無を感覚する」という状態には至り得ない。

しかし、無が想像できないとしても、無の概念を持つことはできるのではないだろうか（EC 731-735 [329-333]）。私たちは千の辺を持つ多角形を想像することはできないが、四角形の概念を拡張することで千角形の概念を持つことはできるだろう。それと同じように、上記のような無の直接的な想像が事実上不可能であったとしても、なにかあるものの部分的な無に始まり、それを次々に別のものに広げてゆくことで全的な無の概念が得られるのではないだろうか。しかし、これもまた為しえないとベルクソンは言う。

ある対象が抹消される時、その対象があったところには少なくともそれがあった場所が残されるのであり、場所ごと虚無となるわけではない。そして、そのとき抹消されたものに注目し、抹消されたものがあったその場所にいまあるものに関心を寄せないために、それを無や空虚と呼んでいるに過ぎない。実際は何ものも失われてはいないのであり、別のものに置き換わっただけである。つまり、それを拡張して全的な無の概念に至るといわれるところの部分的な無の概念が、そもそも成り立ち得ないのである。そこで部分的な無の概念と言われているものは、実際は古い対象に代わって現れた新しい対象への関心の欠如と、古い対象を惜しむ気持ちに過ぎない、とベルクソンは言う。

以上二つの無の観念批判は、無を直観することで死を捉えようとすることの不可能性を示すものとして理解できる。そして、そもそも無の直観があり得ないにもかかわらず、その無を死と同一視しようとすることは、詰まる所、死という事態において失われる何ものかへの惜別の情、および死後に残るものへの無関心の表明に過ぎない、ということの意味している。

さて、無を想像したり無の概念を有することはできないにしても、知性による否定作用によって対象 A の非存在＝無を導くことはできるのではないだろうか（EC 735-738 [333-338]）。つまり、対象 A に「ない」という否定作用を加えて、「対象 A がない」という結論を導き出せるのではないだろうか。そしてそれと同じように、まず何らかの「私」を立て、それを否定することによって、「私がない」つまり「私の無」としての死を捉えることができるのではないだろうか。たとえそれが、事実においてはイメージや観念を置換することであったとしても、考えの上では事物を抹消することになるのではないだろうか。しかしやはりこれも為しえない、とベルクソンは言う。ベルクソンの議論は込み入っているが、ここで必要な限りでまとめると次のようになる。

まず、「対象 A」を考えると「対象 A がある」と考えることとは、他の対象から切り離された対象 A だけを考える限り（それが可能だとして）、違うものではあり得ない。言い換えれば、対象 A を考えるとき、それはまずもってその存在を、少なくとも可能的なものとしては、その思考の内に含んでいる。例えば、ユニコーンを考えることは、それが少なくとも可能的には存在すると考えることである。しかし、対象 A の非存在はそうではない。対象 A の非存在は直接考えられるわけにはいかず、対象 A（の存在）をまず立て、それを別の対象 X に置き換えることで、対象 A の非存在（＝対象 X の存在）を導くのである。例えば、ある机の非存在を考えると、まずその机の（少なくとも可能的）存在を考えてから、それを別の存在（例えば、真っ暗な空間）に置き換える事以外ではあり得ないのであり、私たちは直接その机の非存在へ向かうことはできない。そして、ここでのベルクソンの議論の最も重要な点は、このように（可能的）存在を経由して間接的に考えられた対象 A の非存在は、決して対象 A の無化や抹消ではなく、置き換わる諸対象の流れの全体における一つの積極的な出来事だということであり、その意味で全く「無化」などではない、ということである。例えば「死んだ祖母」について、それを「祖母の無」として理解しようとしても、それは実際無化ではなく、祖母がかつておりそしていなくなったという意味で祖母の存在を含む世界の存在の理解である³。

このベルクソンによる知性の否定作用に対する批判は、「私の無化」としての死の理解に対する批判としてそのまま当てはまる。つまり、いかなる形で「私」というものを立てるにせよ、その無化、抹消を考えることで死を理解しようとしても、それは実際、「無＝死」に触れているわけではなく、新しい対象への移行とその対象への無関心を表明しているに過ぎない、ということである。それは、およそ私の死を考えるならば、それが何から何への移行なのかを明らかにしなければならない、ということを含意している。

さて、これらの無（＝死）の観念批判の基にあるのが、ベルクソンがその哲学的思索の基盤として常に参照するところの、質的に稠密なものとしての持続の流れ＝生の流れである。彼は「無の観念批判」の後でこう述べている。

³ ユニコーン、机、死んだ祖母は本論独自の例である。

要するに、ただ純粹に経験の筋を追うような精神があるとすれば、それにとって空虚はなく、無はなく、相対的にも部分的にもなく、可能的な否定もない。そのような精神は出来事が出来事に、状態が状態に、ものがものに続くのを見ることである。〔EC 743 [345]〕

このような持続の流れにおいては、無は何ものも意味することがなく、したがって死を無として、私の死を私の無化として理解することはできない。その意味では確かにベルクソンの哲学に死はない。しかし、死とは生きているもののみを訪れるのであり、生きている私の死の理解はその「生きている私」の理解抜きには不可能であるとすれば、生きているとはどういうことかを哲学的に突き詰めたベルクソンの哲学においてこそ、端的な無化としての死ではなく、生の理解を通した死の理解が可能はずである。そして、ベルクソンの哲学においては、生とは生成であり、持続し流れ続けるものであるから、そのような流れの中で私というものがどのようにして立ち現れ、どのようにしてその生を終えるのかを彼の哲学の中から読み取ることが、生を通した死の本来的な理解ということになるだろう。換言すれば、死を考えるには、突然無に転落するような「存在する私」ではなく「生きている私＝生成する私」を、実際には何ものも意味し得ない「無」ではなく「生成の停止」を、そして詰まる所、「私の無化」ではなく「生成する私の生の停止」を考えなければならない、ということである。「生と死」の問いは、「存在と無」の問いではなく、「生成とその停止」の問いでなければならない。

第2節 生成する私——『物質と記憶』における身体と記憶

それでは、「生成する私」とはどのようなあり方をしているのだろうか。前にも指摘したが、ベルクソンは『進化』においてすべての生命体の背後に流れる一般的な生成としての「生命の飛躍」について述べている。しかし、そのような一般的な生命の原理のようなものではなく、個別具体的な私たちの生成のあり方を探求したといえるのが、前章で扱った『物質』であり、それが提示する二元論的構造である。まずその概要を振り返っておきたい。

『物質』の二元論の一極は、「イマージュ」とも呼び替えられる「物質」であったが、それは知覚と同質的なものである。ただ、知覚は身体における行動の可能性の範囲内に制限されるために、物質世界全体そのままではなく、その一部分を切り取ったようなかたちで成り立っている（図1）。この身体は、知覚—行動の主体であるが、その知覚は実際には現在身の周りにある物質的世界を照らし出しているだけではなく、その身体における過去の記憶も含むものである。そこで、彼の二元論のもう一方の極である「記憶」が登場する。記憶も物質と同じように、身体における行動の可能性に従って必要な範囲で想起として立ち現れるが、知覚されなくても物質はそれ自体で存在するのと同じように、想起されない記憶もそれ自体として存在するということが主張される。「過去のそれ自体としての残存は、それゆえ、どちらの形であれ不可欠なものとして課せられる…〔MM 290 [214]〕」のであ

る。

この記憶と物質世界が接合する場所が身体であり、その身体が私たちの生の中心だということは、前章で論じた通りである。そこで重要なのは、身体とはそれ自体の何か物質の奇跡的な偶然的反応によって生

じ、その後で記憶と関係するようになったというわけではなく、そもそも「それ自体で進展する記憶」による物質世界への貫入を契機として成り立っている、ということである。身体は、記憶を行動に向けて照らし出すだけではなく、それ自体で進展する記憶に支えられ、またそれを背負って成り立っているのである（図4）。

さて、『物質』における二元論の枠組みは以上の通りである。それを踏まえて、「生成する私」はどのようなものとして考えられるだろうか。『物質』の中では「私」が主題とされている部分は見当たらないが、これまでの議論の筋と、図4の構図によって、それはもはや明らかだろう。それは、身体においてイメージと純粋記憶という二つの領域に対して可能的行動を照らし出し、その身体によって／おいて知覚—行動する私である。言い換えれば、生成する私とは、行動する身体と進展する記憶との結節点である。

第1章で、個々の身体は全て異なっているから、私の物質的身体も私の個性の一部ではあるが、私の本来の個性は記憶によって成り立つと述べたが、その意味もここで改めて明

らかになる。物質的身体は、例えば目の前のコップの固有性と同じ意味での個性を持つに過ぎないが、図4で逆円錐台として描かれている記憶の領域は、生きるもののみが属する領域であり、すべての逆円錐台はそれらの生きるものが辿ったそれぞれの生の軌跡として固有であると同時に、その生きるものの固有の身体を支えているものとしても固有のものであるから、それこそが優れた意味で私たちの個性、「生成する私」の固

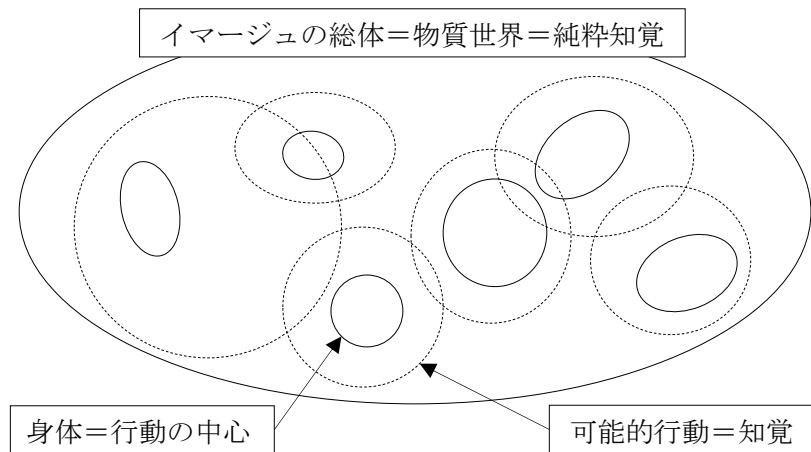


図1（再掲）イメージの総体、身体、知覚

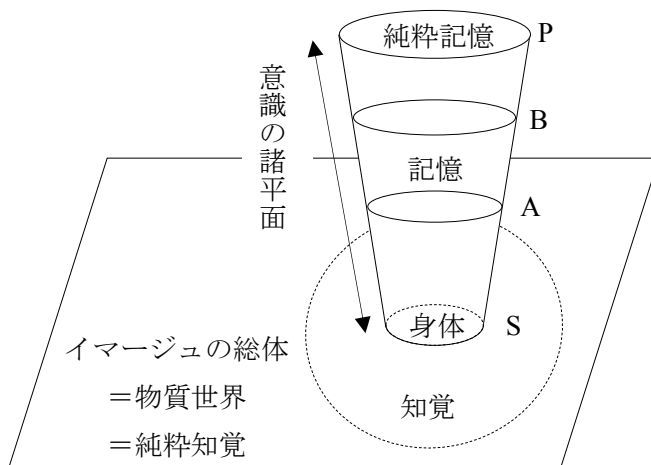


図4 イメージ、身体、記憶の関係
(MM 302 [232] の図を基に作成)

有性を成り立たせるものなのである⁴。

ただし、この生成する私は、常に安定した形で記憶とイメージを総合して知覚—行動へと導いているわけではない。私たちは行動へと向かう際に、常に「意識の諸平面」を揺れ動いている、とベルクソンはいう (MM 293-294 [219-220])。それは、第1章で引いた「自由にはさまざまな程度がある」という『試論』の一節の『物質』的翻訳だといえるだろう。例えば、私たちは何かを行うときにあまり記憶=精神を介在させることなく機械的に反応することもあれば (図4のA)、行為を控えて記憶の中で夢想に耽るようなときもある (同B)。ベルクソンは前者を「衝動的な人」、後者を「夢見る人」と名付けており、両者は異なった「意識の平面」にいるものとして理解される。また同時に、両者のような偏りがなく、調和の取れている人を「行動の人」と名付けている。それは、衝動的でもなく、夢想しているだけでもなく、自らの記憶全て (図4のSからP) の領域を自在に移動しながら、それらの諸平面を現在の行動に向けて可能な限り凝縮し、自らの行動がそのまま自らの人格の発露であるような人のことである。その意味で、「行動の人」というあり方において生成する私の固有性、いわば私の「私」性が最も強まる、といえるであろう。それは即ち、そのとき私が最も「自由」な状態にある、という事でもある。この点については次章で論じる。

さて、生成する私の「私」性には程度の違いがあるとすれば、最も程度の高い「行動する人」と、程度の低い「衝動的な人」と「夢見る人」の違いは何によってもたらされるのだろうか。それを解く鍵となるのが、本論文でもこれまで何度か言及してきた、「生への注意」 (MM 312 [247])⁵ という概念であり、ベルクソンはその「生への注意」の度合いの違いとして「行動する人」と「衝動的な人」、「夢見る人」の違いを説明している。「生への注意」とは、基本的にはイメージと記憶を現在の身体に繋ぎ止め、現在の行動へと向かわせる作用として理解できるが、『物質』では「生への注意」と題される一節 (MM 311-313 [246-249]) において提示されるに留まり、その論述はとても充分と言えるものではない。その後の著作や講演からは、それは私たちの生を現実世界へと差し向けるエネルギーのようなものとして考えられており⁶、さらに、「私がここで言っているのは、瞬間的・個人的な、意志による注意ではなく、全ての人に共通で、自然によって与えられた永続的な注意で、『人間全体の注意』とでも呼べるものです [ES 873 [94]]」と言われるように、個々人の意識的作用ではなく、それを底から支えることで個々の生を成り立たせしめるもの、と考えられていることが窺える。また「生への注意」と身体との関係については、「脳は、生への注意

⁴ 例えば、「…われわれの知覚の主観性は、何よりもわれわれの記憶によってもたらされるもののうちにある…」 MM 216 [86]。この『物質』における記憶と主観性の関係については、Deleuze (1966) 46-48 [52-54] 参照。

⁵ 他に「生への注意」という表現については、MM 166 [366], R 474 [168], ES 818 [14], 851 [61], 871-873 [92-94], 895 [127], 906 [141], 908 [143], 910 [145], 925-926 [169-170], 929-930 [174-175], 481 [178], MR 1243 [386]。

⁶ 例えば、「生に対する何らかの注意がないと、意識は存在しません [ES 818 [14]]」。またドゥルーズは、「(記憶が現実化する際に) 重要なのは、過去の現在への適応、現在のために過去を用いること—ベルクソンが『生への注意』と呼ぶものである [Deleuze (1966) 68 [74]]」と「生への注意」を理解している。

の器官である〔ES 872 [92]〕と言われるように、身体（特に脳）はその注意を繋ぎ止める器官として位置付けられている。

しかし残念ながら、その後「生への注意」は主題として論じられることはなく、「持続」のようなベルクソン哲学の中心概念とはならなかった。おそらくそれは、『進化』における「生命の飛躍」の概念が「生への注意」を含むより上位の概念として打ち立てられたからであると思われる。そこではもはや、具体的な個々の生ではなく生物全体の背景にある大きな生命の流れそのものが念頭に置かれ、『物質』においては個々の身体において働いていた「生への注意」は、個々の身体を超越した精神そのもの＝生命の飛躍として形而上学的に捉え直されることになる。そして、そのような精神が停止すること（＝死ぬこと）はあり得ないから、そのような精神が生命の本質である限り、生命は本質的に死なない、という結論に至らざるを得ない。しかし、ここではベルクソンが実際に辿った思索の流れに逆らって『物質』に留まり、「生への注意」を手掛かりに、そこで示された「記憶の経験の線」をベルクソンを超えて辿ることで、私たちの個々の生における、「生への注意の停止としての、生成する私の死」という死のあり方を探ってみたい⁷。

第3節 「生への注意」の停止と純粹記憶の残存

「生きている私」の死、つまり生成する私を支えている「生への注意」の停止としての死を理解する鍵となるのが、『物質』の理論に基づいて「生への注意」の減退について論じている「現在の記憶と誤った再認」と題された論文（以下「再認論文」）⁸である。

論文の題名が「現在の記憶」と「誤った再認」となっており、前者の意味は後々明らかになるとして、まず考察の対象として提出されるのが「誤った再認」という現象である。ベルクソンはこの「誤った再認」現象を他の類似の現象と区別しているが、それをまとめると次のようになる。それはまず、1) いま見ているものが以前見たものだと思っていたが実は違うものだったというような知的再認の間違いではなく、2) ある一つの対象について、それを過去に見たことがないのに見たことがあるような気がするというような所謂「デジャヴュ」でもなく、さらに、3) 「三年のあいだ続けて、自分の全生涯を生き直していると思うという（ES 898 [132]）」ような継続的な精神的障害や、4) そのような障害に伴って現れることのある、過去の特定の点に位置付けられる出来事をいま再びやり直している、というような現象でもない。「再認論文」が対象とする「誤った再認」とは、いま経験していることと完全に同じことが過去にあったように感じられ、その意味で過去を生きているようであるが、この経験の原型を具体的な過去の特定の時点に位置付けることはできない、という感覚である。そのような状態では、この先起こることが「不可避」のよう

⁷ ただ、『物質』においても次の示唆的な一文を記してはいる。「(私たちの現実感⁷は身体における生への注意がもたらす感覚と運動の均衡によっているから、その) 感覚と運動の関係がゆるむかまたは悪化するところでは、現実感⁷は弱まるかまたは消え失せるのである」MM 313 [249]。

⁸ 原題は“Le Souvenir du present et la fausse reconnaissance”、*L'Énergie Spirituelle* に所収。

に思われ、自分自身が「自動人形」になってしまったかのように感じられる。それは、通常、突然訪れて幾瞬間かすれば消え去ってしまう。つまり、ここで「誤った再認」と呼ばれているものは、ある一つの対象についての正常な知的再認がたまたま道を誤ったというものでもなく、精神そのものが侵されているのでもない、過去の全面的反復という独自の感情を喚起するものである。

ベルクソンは、他の著作におけると同じく、「再認論文」においても経験科学の資料をふんだんに参照しながらこの「誤った再認」現象の原因を考察している。その議論の詳細は追えないが、その結論として導かれるのが、「誤った再認」は「生への注意」の減退によって生じる、ということである。その際に『物質』における「意識の諸平面」の理論が引用されている⁹ことから、「再認論文」における「生への注意」の減退の議論は、全面的に『物質』の理論的枠組みに依拠していることが伺える。ベルクソンは次のように述べている。

一方に知覚のメカニズムがあり、他方に私の言う意味での記憶作用のメカニズムがあって、特別なメカニズム〔生への注意〕が打ち消しのためにすぐに介入しなければ、誤った再認はこの二つの作用の働きから当然の結果として生ずるだろう。〔ES 912 [148]〕

この知覚と記憶のメカニズム、そして「特別なメカニズム」としての生への注意は、『物質』が明らかにした私たちの生の構造である。しかし、なぜ「生への注意」の減退が誤った再認を引き起こすのだろうか。「生への注意」が単に私たちを現実に繋ぎ止めるものだとすれば、その減退は、単に白昼夢的な非現実感をもたらすだけのようにも思われるが、それがなぜ「過去の全面的反復」のような感情を引き起こすのだろうか。それを明らかにするために、ベルクソンは私たちの記憶がどのように生じるのかを考察する。記憶は、『物質』においていわば認識論的および存在論的に論じられていたが、ここでは発生論的な側面に照明が当てられる。ベルクソンはこう主張する。

私は、記憶内容が作られるのは知覚が作られた後ではなく、それと同時に主張したい。知覚が作られていくにつれて、その記憶内容が、あたかも体に並んで影があるように、知覚と並んで描かれる。しかし、通常は意識が記憶内容に気づくことはない。我々の眼が、影に向くたびごとに光でそれを照らせば、影が見えないのと同じことである。〔ES 913 [150]〕

ふつう私たちは、まず現在の知覚があり、時間が経てばそれが記憶になるというように漠然と考えている。しかし『物質』において論じられたように、知覚と記憶は本性的に違

⁹ 「すでに何年も前に、『物質』において」私は心理生活における緊張もしくは調子の様々な高さを区別する必要があることを指摘した。わたしは、意識は行動に向かって緊張すればするほど均衡が保たれ、夢の状態の中で弛緩すればするほど不安定になると述べた。また、行動の面と夢の面という二つの両極にある面の間に、あらゆる中間的な面があって、『生への注意』と現実への適応の段階の下降に対応していることについても述べておいた。…〔その議論を踏まえて言えば、〕誤った再認の起源は精神の調子の下落の中に求められよう」 ES 906 [141]。

うものであるから、一方が他方に変化することは不可能である。もし知覚が記憶に変わるというのであれば、それはその変化がある時点で生じているということを含意している。しかし、深夜0時になると今日の知覚がまとめて記憶に変わったり、大晦日になると今年の知覚がまとめて記憶になるということはできないだろう。そうではなく、知覚した瞬間に記憶に変わる、と言えるかといえ、それも同じように不合理であろう。なぜなら、私たちの現在とは、その時々に取り取られた幅のある今（今朝、今日、今月、今年、…）でしかないのだから、そもそも知覚と記憶を純粹に時間的な先後関係において区別することはできないからである¹⁰。さらに、知覚が記憶になるという考え方には、知覚と記憶には本性的差異はなく、程度の差しかない、つまり記憶とは薄められた知覚である、という前提があると思われるが、それは先に述べたように、『物質』において既に否定されている。

これらの事実が意味すること、それは、記憶は初めから記憶でない限り存在することはない（ES 918 [158]）、ということである。そして、『物質』において「進展する記憶」と「知覚＝イマージュ」という二つの極が示されたように、私たちの現在の経験においては、知覚作用と記憶作用という二つの作用が同時進行しているのであり、その意味で、私たちの現在は常に二重化されたものなのである¹¹。

こうして示された記憶作用のあり方によって、「現在の知覚」があるのと同じように「現在の記憶」があることになり、一見語義矛盾である「現在の記憶」という言葉の意味も理解できる。それは、「形式に関しては過去のものであり、材料に関しては現在のものである」[ES 919 [159]]。その「現在の記憶」が通常私たちの認識には現れない理由は、先にも引いたベルクソン哲学の基本テーゼの一つである、「私たちの認識は思弁のためではなく、行動のためである」によって理解できる。

『物質』において、記憶はすべて常に意識上に現れることを欲しているが、私たちの意識は行動に役立つ限りでそれらの記憶を呼び出す、ということが示されていた。簡単に言えば、想起の法則は行動の必要性によって作られる、ということである。そして、現在の記憶は行動への必要性が最も少ない部類に入ると思われるので、普段、生活のために行動しているときには、それは決して呼び出されることはない。つまり、正常に生きているときには、生きるための行動への注意である「生への注意」が働いているから、無用な記憶の現われは抑止されている。しかし、生への注意が何らかの理由により一時的に停止してしまったとき、記憶の現われを支配していた想起の法則は失効する。さらに、そもそも現在の知覚とは行動への可能性を示すものであるから、私たちをその行動へと差し向ける生

¹⁰ この「幅のある今」については、ル・ロワが「[現在とは、] 私たちの注意を生へと差し向ける私たちの歴史の契機 [le moment de notre histoire] であり、何もかも権利上それが歴史の全体へと広がることを妨げないであろう [Le Roy (1922) 177]」と述べている。つまり、まず現在があってその中で私が生への注意を働かせるのではなく、現在とはそもそも生への注意の働きを通して現れるのであり、そうして現れる「現在」は、瞬間的なものではなく伸縮する幅を持ったものである。

¹¹ 「…我々の生のすべての瞬間は二つの側面を示している。つまりそれは一方では現実的であり、他方では潜在的である。我々の生のすべての瞬間は、生ずると同時に分裂する、或いはむしろ、この分裂そのものにおいて存在する」 ES 917 [157]。

への注意が停止すれば、現在の知覚自体も減退することになる。そのとき、現在の知覚に最も近いところにあるのが現在の記憶であるから、それが真っ先に意識に現れてくることにより、過去の全面的反復の感覚としての「誤った再認」という事態が生じるのである。次の引用はそれについてベルクソンが端的に述べている部分である。

記憶内容が現実化されるのは知覚の媒介によってのみであり、したがって、現在の記憶は現在の知覚の中に入り込むことができれば、意識の中に入るであろう。しかし、現在の知覚は常に現在の記憶よりも先にある。現在の知覚に生気を与える飛躍〔生への注意〕のおかげで、それは現在よりも未来の中にある。飛躍が突然に止まったと想定しよう。記憶内容は知覚に追いつき、現在は認識されると同時に再認識される。したがって、誤った再認は結局のところ、生への注意の欠如が最も害のないかたちで現れたものである。〔ES 929 [174]〕

以上が、『物質』といわばその応用編である「再認論文」の到達点である。ベルクソン自身は、この地点から、生命の飛躍の思想と靈魂不滅の擁護の方向へと向かうのだが、実はこの到達点は、ベルクソンの生命の哲学における「私の死」のあり方を示していると思われるのである。

まず、『物質』やその他の講演等において、生への注意は行動の中心としての身体によって担われていると言われていた。その身体とは、抽象的概念ではなく、このイマージュの総体＝物質世界の中の一つの物質の塊としての私たちのこの具体的な身体である。とすると、この身体がその本質的機能である「行動」を行えなくなったとき、即ちこの身体が物質的に崩壊するときに、生への注意が完全に停止するときだろう。なぜなら、この身体は生への注意によって私の固有の記憶が行動へと現実化する唯一の通路だからである。したがって、身体の崩壊後に何らかの意味で靈魂が不滅であるかどうかという議論とは無関係に、少なくとも、身体によって／おいて知覚－行動しながら生成している私の生は、この身体の崩壊によってその生成の停止を迎えることは間違いない。その意味で、この身体が崩壊するときに「生成する私」の生成が決定的に停止するとき、即ち私が死ぬときである。

しかし、その死は虚無への転落のようなものではない。「再認論文」が示すように、生への注意が減少することがあり、そのときには未来を予期し行動を準備するための知覚が弱くなり記憶だけが現れてくるということ、そして『物質』が示すように、イマージュとしての物質世界と純粹記憶はそれぞれ「生成する私」からは独立した実在であるということから、私の死後には、物質世界が残るのと同じように純粹記憶が残る、ということが導かれる。身体は専ら知覚－行動するものであり、実在する物質世界と純粹記憶をいわば「利用している」に過ぎず、それらを「生み出している」のではないのだから、私の身体が崩壊することによって私の知覚が消えたとしても物質世界が崩壊するわけではないのと同じように、私の身体が崩壊することによって私が想起することがなくなっても、記憶自体が消滅するわけではないのである。

つまり、生成の停止としての私の死とは、身体の崩壊による行動の可能性の消滅とそれに伴う記憶の進展の停止である、ということ、そして、そのような死の後に残るのは、機械的に継起する物質世界と、もはや自ら進展することのない凍り付いた純粹記憶である、ということが、ベルクソンの生の哲学を通して浮かび上がってくる死のあり方なのである（図5）。

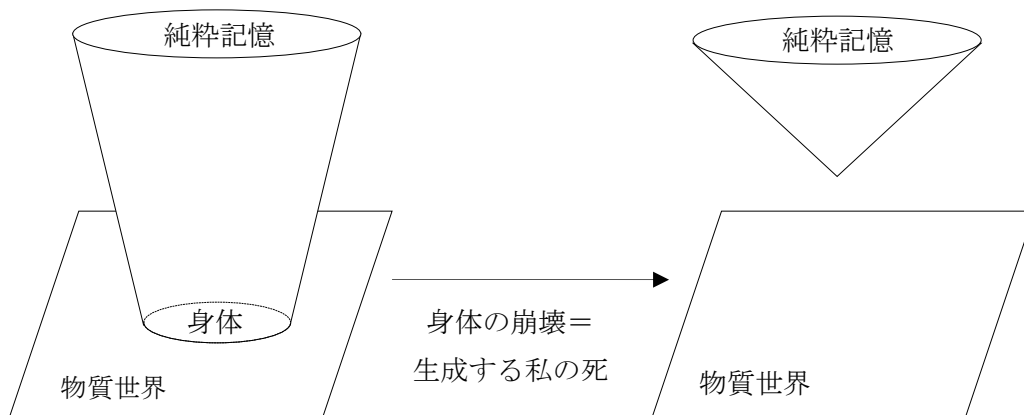


図5 生成する私の死後に残る純粹記憶と物質世界（筆者作成）

先に『物質』が示す「生成する私」のあり方をみたときに、この生成する私の個性は身体と記憶の両側面によって成り立っているということを確認した。それに対応して、その両側面が死後に及ぼす影響も、それぞれ異なっている。物質身体としての私の死は、他の客観的・対象的物質の分解と同じであり、太陽が消滅してもその影響が物質的宇宙に残るといったと同じ意味で、死後にも影響を及ぼす。しかし、次第にその個性は薄められてゆき、ついにはほとんど無となるだろう。他方で、その身体において生きられた生の軌跡としての「記憶としての私」の死においては、もはやその記憶を凝縮して行動へと展開する主体が失われる。しかし、その生の軌跡としての記憶そのものは死後にもそのまま残り続けるのであり、いわば生成する私ではなく存在する私として、生成する私の死後も、後続の生命の流れに永遠に影響を及ぼし続けるだろう。その意味で、ベルクソン哲学の靈魂不滅論とは、実は記憶の不滅性のことである、と言えるかもしれない。

第4節 純粹記憶という事実性

本章で示したベルクソンの生命の哲学における死のあり方によって得られる最も重要な認識、それは、私が身体によって／において知覚－行動して生成する私である限り、私の死は無化ではなく、私の死後は虚無ではなく、私の生きた生の軌跡は消し去られることがなく、私の死後も世界は続く、ということである。私という生成はいずれ終わりを迎えるが、それが産み落としたものは永遠にあり続ける。

ベルクソンの後継者の一人といわれるジャンケレヴィッチは、死について執拗に問い続

けることで逆説的に死の問いには答えがないことを示すために『死』を著したと述べているが¹²、その『死』の終わりで次のように述べている。

…死は生きている存在のすべてを破壊するが、生きたという事実を無と化することができない。死は、個人の魂と肉体を持った構造を塵埃と化すが、生を生きたという事実はその残骸のうちに生き延びる。…ただ、我々が事実性と呼ぶ、目に見えず手に触れ得ない単純で形而上学的なこのなんだかわからないものだけが虚無化を免れる。[Jankélévitch (2008) 458 [498-499]]

ジャンケレヴィッチのいう、このなんだかわからないもの、事実性というもの、それは、世界中の誰一人思い出すことができないとしても、何らの物質的痕跡を世界に留めていないとしても、私が生きたという事実は永遠に残る、という意味での事実性であり、それは本章がベルクソンの哲学から引き出した「私の死後に残る純粋記憶」と重なり合う。本章のはじめに、「死は全体から無への移行というよりも、全体から全体への変化でないわけがあるだろうか」というジャンケレヴィッチの『アンリ・ベルクソン』の一節を引いた。彼はその後をこう続けている。「私たちの状況の不条理性を決定的に動かぬものにするかに見える、この不可能かつ必然的なもの〔無としての死〕は、おそらくそれ自体それほど避けがたくも逃れがたくもなく、形而上学的で難攻不落だというわけでもない [Jankélévitch (1999) 248 [336-337]]」。それは、まさにベルクソンとジャンケレヴィッチの両哲学が重なり合いながら示していることではないだろうか。私が生きているとき、私はひとつの生成として、ひとつのユニークな全体として存在する。そして私が死ぬときには、私はこのユニークな生成が辿った軌跡として、私が生きたという事実として一つの全体となるのであり、その意味で、死は、全体から全体への変化なのである。

もちろん、私の死後に残る凍った純粋記憶、それは決して私たちが直接確認できるものではなく、あくまでも『物質』において示された理論を極限まで拡張したとき、記憶の経験という「事実の線」を限りなく延長していったときにその存在が強く示唆されるものに過ぎない。ジャンケレヴィッチのいう事実性にしても、それを手にとって確かめることができるわけではない。死は直接経験することはできないから、それについてどれだけ妥当な議論の積み重ねの上で何かを言ったとしても、それはやはりどこまでもベルクソンの言う「決定的な曲がり角の向こう側」にある。曲がり角の向こう側は、究極的には、実際に曲がり角を曲がらない限り見ることはできないだろう。しかし本章で試みたように、曲がり角のこちら側で、生の領域の限界点に立つベルクソンの哲学から、その向こう側の風景を覗き見ようと試みることはできるのではないだろうか。

最後に、本論文の主題である「生きられる身体におけるよき生」と、本章で示した死のあり方との関係について改めて確認しておきたい。

¹² 「要するに、運命の皮肉は、死についてなにも言うべきことはないというために本を一冊書くということだった。私に訪れたのは、まさにそれだ。だが、なにも言うべきことがないと言い、説明するためには、多くの言葉が必要だ。…白状することを許してほしい。死について今後ほかの本はなく、これが最後の本となるだろうと希望しながら、私はこの本『死』を書いたのだ！」 Jankélévitch (1978) 167 [196]。

いかなるかたちでよき生とは何かを考察し、よき生を生きるためのいかなる指針を導き出したとしても、その「よき生」の「よさ」が拠って立つところの「生」が「死」によって無化されてしまうとすれば、結局その生に宿ったいかなる「よさ」も無化されてしまうのであり、翻って「よき生」の探求というものの意味も無化されてしまう。このように言われたとき、その推論が論理的に正しいかどうか、そもそも意味をなす命題を構成しているかどうかという点から無数の反論が可能だろう。しかし、そのような反論をいくら積み重ねたとしても、「やはり死は無であり、私の生の意味も死によって無化するのではないか」という疑念を晴らすのは難しい。また、「そのような主張には反論しても無駄であり、死が何であるにせよ目の前の生を生きることの方が重要なのである」と開き直って、とにかく生きること集中すべきだという立場も考えられる。それは、「まずよき生を生きよ。もし死がそのよき生を無化するのでなければ、当然よき生を生きてよかったということになる。また、たとえ死がその生を無化するとしても、どうせ無化する生なのだから、よき生を目指して生きること何か失うものがあるわけではない」というような、一種のパスカルの賭けである。実践的には、たしかにそれでもよき生は実現されるかもしれない。しかし少なくとも、理論的、哲学的によき生を生きるとはどういうことかを探求するという営みの中では、「よき生」の前提である「生」の一つの本質である「死」についての何らかの理解を提示することなしには、つまり「死とは何か」という問いに正面から答えることなしには、そこで示される「よき生」の理解が不完全なものになるのは避けられないだろう。それは例えば、カントの倫理学体系から実践理性による魂の不死の要請を捨象し、プラトンの『国家』からエルの物語を捨象し、またサルトルの『存在と無』の自由論から「死刑囚がスペイン風邪でぼっくりいくようなもの」という死の不条理性の認識を捨象するようなものである。専ら目の前の出来事だけに没頭するという超人的——もしくは動物的——な生ではなく、「よき生」とは何かを反省しながらその「よき生」を目指して生きていく人間的な生においては、「死」を何らかの形で理解することが不可欠である。本章が示した死の理解の最も重要な点は、私の死とは「存在する私の虚無への転落」のようなものではなく、「私という生成の停止」だということであり、その後には純粹記憶——私が生きたという事実性——が残るということであつた。それは、私の死は私が生きたよき生を無化するものではなく、したがって死はその生の「よさ」を無意味化するものでもない、ということを示している。このような死の理解に基づくことで、ニヒリズムの影に脅かされることなく、また「不死」を保証してくれる超越的なものを希求することなく、本論文が目指す人間的なよき生の探求へと向かうことができる。

第3部 生きられる身体におけるよき生

序論

ここからは、第3章で提示した生きられる身体のあり方に基づいて、そのような生のあり方におけるよき生とはどういうものを論じていく。第2章で示した通り、本論文ではよき生とは何かを考察するためにアリストテレスの倫理学における「人間の機能」という概念を用いるが、本論に入る前に、その「人間の機能」概念を用いる意味を改めて確認するとともに、「生きられる身体のあり方」と「人間の機能」との関係について整理しておきたい。

第2章では、マッキンタイアの『美德なき時代』における倫理思想史の理解を引きながら徳倫理学の現代的再興の必要性を論じたが、そのような試みが必要となっている背景にあるのが「事実」と「価値」の分離であり、「事実」の「客観」化と「価値」の「主観」化である。マッキンタイアが批判するその主張を一言で言えば、「それに価値がある」とは「ある人がそれを価値があると思う」と同じであるから、ものごとがそれ自体で何か価値があるという議論は全くナンセンスであり、「それに価値がある」とは、そのような一見客観的であるかのような主張をしている当人の主観的な価値観を密輸入しているに過ぎない、ということである。そのとき、何に価値があるのか、即ち何が「よい」のかは、その「よさ」を感じる当人の感覚次第ということになる。そのような立場に立つと、「よき生」とは、「ある人がその生をよいと思うような生」ということになり、「よき生」の探求とは、「人はどのような生をよき生だと思うのか」、そして「そのような生をできるだけ多くの人が実現するにはどうすればよいのか」という問いとして理解されることになる。そのため、「よき生とはそれ自体どういう生なのか」という問いは置き去りにされてしまう。そのような状況を前提とした上で倫理学を試みようとするならば、その「ある人がよいと思う」ことを「別の人がよいと思う」と調整すること、さらには多数の人々がそれぞれ「よいと思う」無数の事物の関係を調整することが倫理学の役割だということになる¹。功利主義とは、そのような方向で倫理学を推し進めて行こうとする代表的な思想だといえるだろう。それが主観化された諸価値の調整を任務とする以上、複数の参加者の利害行動を考察するゲーム理論や、生物としての人類が「よいと思う行動」をどのように形成してきたのかを考察する社会生物学と親和的なのは当然である。マッキンタイアが指摘していたように、倫理学における「直覚主義」や「情緒主義」とは、そのような前提を受け入れた上で、無謀にも「よさ」そのものを問うときの必然的帰結である。

¹ ピーター・シンガーが「なぜ道徳的に行為すべきか」という問いへの回答として提示する「自己を超えて広がる大義 [a cause larger than the self]」(Singer (1995) 216 [325]) や「宇宙の視点 [the point of view of the universe]」(Ibid. 229- [348-]) は、まさにそのような主観的価値の集合全体を俯瞰して捉える視点である。

マッキンタイアがアリストテレスの「人間の機能」を援用するのは、この事実と価値の分離を「機能」概念によって乗り越えるためである。あるものが機能的な存在なのであれば、その事物のよさは、ある人がその事物をよいと思うかどうかに関係なく、その事物がその機能をよくはたらかせているか、またはたらかせうるか、という点にあるということになるから、単に「主観的」な感覚に回収することはできなくなる。第2章でも挙げた例だが、ナイフの機能はものを切ることにあるから、ナイフの「よさ」とはそのナイフが物を切るという機能をどれほどよく果たしているかという点にある。そのように「よさ」を「機能」概念によって捉えれば、ある人がどれほど「私はこのナイフがよいナイフだと思う」と言ったとしても、そのナイフが全く切れ味の悪いナイフだったとすれば、その主張はナイフのよさとは区別されるその人の主観的な思い込みを述べているに過ぎず、その主張はナイフのよさ自体とは関係のないものだとして正当に言えるだろう。このとき、「このナイフの刃は鋭くて切りやすい」という「事実命題」と、「このナイフはよいナイフだ」という「価値命題」は全く自然に連結することになり、事実と価値の分離は成立しない。マッキンタイアは近代の倫理学者について、「…彼らは、いかなる道徳論証も機能概念を含まないということ

を当然のこととみなしている [MacIntyre (1985) 58 [73]]」と、この機能概念を道徳論証から排除したことが近代倫理学に共通した過ちだと指摘し、その背景にある無色透明の「個人」としての人間理解を批判している。「人間」が機能概念であることをやめるのは、すべての役割に先立ってそれと切り離された個人 [an individual] として人間が考えられるときだけなのである [Ibid. 59 [73]]」。

このような「個人」に代わる「機能概念としての人間」を現代において改めて提示することができれば、人間の「よさ」をその「人間の機能」を最もよくはたらかせることができるかどうかという点に置くことができるようになり、そのように人間の機能をはたらかせている生が人間にとっての「よき生」であると一般的妥当性を持って言えることになる。それに対して、ある人が単なる感覚として「私はこのような生がよき生だと思う」と言ったとしても、それは、上のナイフの例と同様に、「よき生」自体とは関係のない個別の「主観的」主張に過ぎないと正当に言えることになるだろう。

このように問題を立てたとき、当然問題となるのが、「人間の機能」とは一体何か、ということであり、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』も、その大半が「人間の機能」を描くことに費やされている。まず強調しておきたいのが、本論文はホモ・サピエンスという生物種の生物学的機能が「人間の機能」であると主張するわけではない、ということである。それは、人間という複合的存在の一側面である生物学的次元における機能に過ぎない。もちろん、身体が生理的に正常にはたらいているということ自体は悪いことではないが、それが即ち人間的な意味でのよき生だというわけではない。この後第6章では生命倫理学のトピックを論じるが、例えば生殖機能が生理的に「正常」に機能しているということと「よき生」の関係は、必ずしも一義的なものではない。もし「人間の機能」の一つとして生殖を考察するのであれば、人間身体の生理的レベルでの生殖機能のはたらきだけで

はなく、そもそも生殖とは人間的な意味においてどういう営みなのかを考察することがまず必要になるだろう。

さて、「人間の機能」を生物学的機能ではなく人間を「人間」たらしめている人間固有の機能として捉えなければならないとして、アリストテレスが『ニコマコス倫理学』においてそれをどのように考えていたのかは第2章で概観した通りである。彼は「植物的／動物の／人間的」という生命の階層区分や、「智慧 (sophia)」と「知慮 (phronēsis)」という人間的生の次元における区別などに基づいて「人間の機能」を論じていた。それに対して本論は、実存的側面や無意識的側面などのアリストテレス以降の哲学が問題としてきた側面が欠けている点において、アリストテレスの言う「人間の機能」をそのまま現代に復活させるだけでは不十分であると指摘した。それを踏まえて本論文が提示するのが、ベルクソンとメルロ＝ポンティの哲学を通して描き出される「生きられる身体」という人間的生のあり方を「人間の機能」として位置付けるアプローチであり、そのあり方自体については第3章で示した通りである。これからそのアプローチによってよき生とはどういう生かを提示していくのだが、その準備作業として、生きられる身体と「人間の機能」の関係について、一つの疑問に答えておく必要がある。それは、生きられる身体の「あり方」と人間の「機能」とは異なるものではないのか、「機能」が「よくはたらく」というのは理解できるが、「あり方」が「よくはたらく」というのは、言葉としても概念としても無理があるのではないか、という疑問である。

通常、「機能」とは、事物に備わった、何らかの目的を達成するための手段としての固有のはたらきを指す。例えば、ナイフの機能はものを切るという目的を達成するための「切る」というはたらきである。ものがよく切れるナイフはよいナイフであり、なぜならそれは「切る」というナイフの本質的機能をよくはたらかせているナイフだからである。アリストテレスが『ニコマコス倫理学』において人間の機能の最高のものとして挙げているのが「智慧」であるが、それは形而上学的な真を観想するというはたらきを持っている。アリストテレスに即して言えば、そのような観想をよく行えるような智慧を有し、またその智慧をはたらかせているような人間がよく生きている人間である、ということになる（正確には、智慧を中心として、他の「知慮」や動物的機能（栄養摂取など）と一緒に全体としてよくはたらいっている状態）²。しかし、本論文第3章の最後に挙げたような「生きられる身体のあり方」を考えてみると、そのような「機能」の概念はそのままではうまく当てはまらないように思われるのである。

例えばそこでは、「所与性」を生きられる身体の最も基本的なあり方として挙げた。それは、私がこの身体として生きているときの「この身体」は、私という存在の成り立ちに不可欠であり、また私が選んだものでも作ったものでもなく、後から取り替えることもでき

² 「医学が健康をつくりだすごとくにはなく、健康という「状態」が健康をつくりだすごとくき仕方、智慧は幸福をつくりだすのである [『ニコマコス』1144a]」といわれるように、智慧は目的と切り離された単なる「手段」とは言い切れない。アリストテレスにおける「機能」概念と「手段と目的」との関係については、浜岡（1996）も参照。

ないものである、というあり方のことであつた。その意味で、所与性は何らかの目的を達成するための手段ではなく、それ自体が何かのはたらきを有しているわけでもなく、単に私の生がそのようにあるというだけの、まさに「あり方」である。そうだとすれば、「所与性」という生きられる身体のあり方が「よくはたらく」ことがよき生である、というのはナンセンスな命題であるように思われる。それは、例えば結晶構造というあり方をしている鉱物にとって、その結晶構造を「よくはたらかせる」ということが意味をなさないのと同じである。生きられる身体の他のあり方、有限性、共同性、歴史性にも同じことが言えるだろう。

ただ、生きられる身体のあり方の最後の二つとして挙げた、自由と言語については、たしかに機能と呼べるようなはたらきを有している。生きられる身体の自由とは、即ち自由に行動する能力のことであるから、そのような行動によって何らかの目的を達成するという意味では、一種の機能と言ってもいいだろう。また、言語についても、それによって何かを伝達したり表現したり認識したりするのであり、言語という機能をはたらかせることで何らかの目的を達成する、という言い方もできるだろう。そのように考えれば、例えば「生きられる身体の機能とは自由と言語であり、それらによって所与性、有限性、共同性、歴史性といった人間の条件を認識することが、それらの機能をよくはたらかせることであり、即ちよき生である」、とすることもできるだろう。しかし、生きられる身体における自由とはそのように目的とは区別された単なる手段ではなく、言語も単なる道具的存在なのではない。また、所与性ほか四つの生きられる身体のあり方についても、静的な「状態」のようなものではなく、また手段と切り離された目的のようなものでもない。本論文はそれらすべてを生きられる身体の機能として捉える。

そのためには、「機能、はたらき」を、目的と分離された手段のような、いわば道具的なものとしてではなく、あるもののあり方自体がはたらきであり、はたらき自体があり方であるような、いわば生命論的な概念として捉え直すことが必要である。先に「機能」とは、事物に備わった、何らかの目的を達成するための手段としての固有のはたらきを指す」と述べた。しかしそれは、手段としての機能とそれによって達成される目的を切り離して捉える限りのことであつて、その存在自体がはたらきであるような存在、即ち生命的存在には当てはまらない。なぜなら、「生きる」ということは「あり方」であると同時に「機能」であり、生きているものは常に生きるというはたらきをはたらかせ続けるというあり方をしているからであり、そのはたらきはなにか別の目的のための手段なのではなく、生きるというはたらき自体が同時にそのはたらきの目的だからである。そのような存在にあつては、手段と目的の概念は「ナイフはものを切るためにある」というような通常の意味では存在せず、そのような存在が有する「機能」とは、最初に定められた目的によって定義されるような手段としての「機能」ではなく、それ自体の存在がそれであるようなはたらきとしての「機能」である。そのような存在——生命——にとっては、「はたらき」と「あり方」を区別することはできない。岩石は単に岩石であるが、生命とは常に生命になりゆく

ものである。生命のあり方とは、生命というあり方に常になっていくというはたらきであるようなあり方なのである。それは、人間的生においても、それが生命である限り同じである。その意味で、人間的生とは、常に人間的生になってゆくものであり、「人間的な生のあり方」とは、「人間的な生へとなってゆくはたらき」である。したがって、生きている私たちのあり方である「生きられる身体のあり方」とは、「生きられる身体へとなってゆくはたらき」なのであり、その意味において、「生きられる身体のあり方」は「人間の機能」なのである。

このような生命論的な「機能」の一例と考えられるのが、ベルクソンの「持続」である。彼は『試論』において、「全く純粋な持続とは、自我が生きることに身を任せ、現在の状態と先行の状態との間に分離を設けることを差し控えるとき、私たちの意識状態の継起が取る形態である [DI 67 [122]]」というように、持続とは私たちの生の一つのあり方であると述べると同時に、「自由に行動するということは、自己を取り戻すことであり、純粋持続の中に身を置き直すことなのである [DI 151 [276]]」というように、それが自由を実現するはたらきであるとも主張している。これは、持続とは自由という目的を実現するための手段である、ということではなく、持続というあり方であるということが、即ち自由というはたらきがはたらくということであり、持続とは「常に持続になっていく」という意味でそのあり方自体がはたらきであるようなあり方である、というように理解すべきである。その意味において、ベルクソンの持続は先に示したような生命論的な「機能」概念なのである。

本論文もこの「持続」のアイデアを共有してはいるが、第1章でベルクソンの哲学全体の流れを追ったときに示したように、この「持続」がそもそも一体どういうものなのかという点について、『試論』ではそれほど詳しく論じられているわけではない。『試論』では「空間的」なものへの批判が精力的に行われているのに対して、持続そのものを描くという作業は比較的簡潔なものに留まっている。それを踏まえて言えば、本論文はベルクソンの言う持続という生命の機能について、それをより敷衍して論じる一つの試みだと言ってもいいだろう。

さて、このような「機能」概念の生命論的解釈に基づけば、第3章で示した「生きられる身体のあり方」を「人間の機能」として捉え、それがよくはたらくこととしてよき生を構想するという本論文のアプローチが可能になる。生命においては、あり方がはたらきであり、はたらきがあり方だからである。例えば、「生きられる身体は所与性というあり方をしている」ということは、「生きられる身体は所与性というあり方をしたものに常になっていくはたらきをはたらかせているあり方をしている」ということである。そうだとすれば、「所与性というあり方になっていくというはたらきをよくはたらかせることが、よき生の一つの要素である」ということが一般的妥当性を持って言えることになる。それは、生きられる身体の他のあり方として示した、有限性、共同性、歴史性についても同様である。

生きられる身体の残り二つのあり方である自由と言語は、所与性ほか四つのあり方とは少し次元を異にしている。先に自由と言語は単なるあり方ではなく、活動の領域にあると述べた。それは、所与性ほか四つのあり方＝はたらきが全て総合して現れるのが、行動における自由であり、認識における言語である、ということである。第3章末尾でも述べたように、本論文では言語論については素描するに留め、自由を特に論じるが、その自由は生きられる身体のあり方＝はたらきの中心にある。なぜなら、自由とは所与性ほか四つのあり方＝はたらきすべてがよくはたらいっている状態のことであり、そのような状態において行動が行われることが、即ち自由であるということだからである。また言語にしても、それが自由という土台の上ではたらくときにこそそれは人間的な言語となるのであり、その意味で言語抜き自由はありえても自由抜きの言語はありえない。第3章では生きられる身体のあり方を幾つかに分けて素描したが、実際はこれらのあり方は別々に切り離されてあるわけではなく、一つの生の別々の側面なのであり、それらがよくはたらくこととしてのよき生も、ブロックを積み上げるように各はたらきが結合されるのではなく、一つの生がよくはたらいっていることの諸側面として、各はたらきがよくはたらいっているということが理解されるべきである。そこで第5章では、「生きられる身体における自由」を「人間の機能」がよくはたらくこととしてのよき生の探求の中心として論じたい。先に、本論文はベルクソンの持続のはたらきとしての自由のアイデアの敷衍ともいえると述べたが、まずその持続に基づく自由のあり方から出発し、その後、本論でも繰り返し参照している『物質』、そしてメルロ＝ポンティの『知覚』へと進んで、「生きられる身体における自由」という自由のあり方を考察する。それを通して、「生きられる身体における自由」を、所与性、有限性、共同性、歴史性といった「生きられる身体のあり方」すべてが関わるものとして描き出し、「そのようなあり方に常になっていくはたらきとしてのあり方がよくはたらくこと」を「生きられる身体におけるよき生」として示したい。その後で、生きられる身体の所与性ほかそれぞれのあり方について、それらがよくはたらいっている状態とはどういう状態なのかを個別に考察する。この第5章は、本論文の理論的な結論部である。

その後、最終章となる第6章では、第5章で理論的な結論が導かれたよき生のあり方を現実社会の問題へ応用する試みの一つとして、生命倫理学の問題を論じる。それによって、本論文が描き出すよき生のあり方が、単に抽象的な概念なのではなく、実際に生き得るものであることを示したい。

第5章 生きられる身体における自由

序節

生きられる身体における自由とは、瞬間的な恣意的決断のようなものではなく、また外部の観測者には予測不可能な偶然的現象のようなものでもなく、その身体による行為において、その行為の質として経験される自由である。『試論』においてベルクソンは、自由を哲学的に考察する際の問題設定の仕方について次のように述べており、それは本章にもそのまま共通するものである。

〔選択肢A・Bのどちらを選ぶかというような問題をいくら論じても、自由そのものは手付かずのままである。なぜなら〕…自由を求めるべきは、行動そのもののあらゆるニュアンスないし質のうちにてあって、この行為とこの行為がそうでないものとの関係、もしくはそれがありえたかもしれないものとの関係のうちにはないからである。[DI 120 [218-9]]

そのような自由は、その行為を引き起こした原因としての恣意的決断の能力の存在証明や、また、その行為が予測不可能であることの認識論的証明によっては捉えることはできない。本章では、自由という質を有する行為を生み出す主体である生きられる身体のあり方とはどういうものなのか、そして、その行為がどのように生み出されなければならないのかという観点から、行為の質としての自由とはいかなるものなのかを明らかにしたい。

さしあたり、本章が論じる自由のイメージは次の二つの例でいくらか掴むことができるだろう。例えば、ある人がふと何かを飲もうと思ってたまたま通りかかった喫茶店に入り、珈琲と紅茶というメニューを見た瞬間になんとなく紅茶を選んだとする。その選択は事前に考えていたものではなく、また事前に予測可能なものでもなかったため、その紅茶の選択において彼は自由を行使していると言えるかもしれない¹。しかし、それは本章が捉えようとする生きられる身体の内自由ではない。次に例えば、ある人には知り合ってもう何年にもなる異性（とは限らない）の友人がおり、お互いに愛情も感じており、周りからもお似合いだと云われているとする。そのとき、愛の告白という行為は、当人にとっては必然のように感じられており、また周りの友人にとっても当然予想されていることである。その意味では、その告白は紅茶か珈琲を選ぶような意味では自由な行為ではないだろう。しかし、そのような行為においてこそ現れる自由というものがある²。本章が主張するのは、前章までの議論を踏まえて、そのような自由は生きられる身体がよくはたらくことによって

¹ この例に対して、「実はその直前の脳の状態によってその選択は決定されていたのだ」というような類の主張がなされるかもしれない。そのような「脳科学」的な決定論については附論で論じる。

² もちろん、愛の告白をせずに相手の目の前から立ち去ることもありえるし、それも同じように自由な行為であるかも知れない。しかしそれが自由であるといえるのは、「そのとき愛の告白をすることもできた」のにしなかったという意味での選択の自由があったからというのではなく、その「立ち去る」という行為の内的構造、その行為の質においてそれが自由であったときである。

こそ成り立つ自由であり、それこそが優れた意味での人間的自由なのだ、ということである。

第3章第3節第2項で、この生きられる身体における自由をベルクソンとメルロ＝ポンティの哲学を通して考察するという本章の試みの背景について論じた。そこでも述べたように、そのような自由をより明確に描いているのはベルクソンであり、特に『試論』と『物質』である。他方で、メルロ＝ポンティ哲学における自由論は『知覚』の「自由」と題された最終章が最もまとまったものだが、それは優れた現象学的記述ではあるものの、後に『見えるものと見えないもの』で彼自身が指摘するように、あくまでも現象的な自由を捉えているに過ぎず、ベルクソンが提供している実在の次元での自由の考察抜きでは不十分なものである。そこで本章では、まず『試論』、『物質』によって自由がどのように実在的に位置付けられているのかを明らかにし、その後で、『知覚』による現象学的な自由の記述を、その実在的自由がはたらいっている現場の記述として解釈していきたい。

第1節 生きられる自由の成り立ち

第1項 生きられる自由という問題設定

第1章で、『試論』における自由とは「留まることのない連続的な生の流れにおける行為の自由」であり、その行為は人格の発露であるような行為、また創造的な行為である、と述べた。それは『試論』が独自の自由論を積極的に打ち立てようとする側面を説明したもののだが、むしろ『試論』の中で多くを占めるのは、そのような積極的な自由論を論じるための下準備としての、自由という概念を取り巻く従来の論争——物理的・心理的決定論および「恣意的自由」論——の批判である。

一般的に言って、決定論への批判とは決定論的な領域から区別される非決定論的な領域を確保しようとするものであるが、それだけでは積極的な意味での自由を提示することはできない。なぜなら、単に「非決定論的」であるだけでは、「偶然」などの他の非決定論的なものと自由とを区別する根拠は導かれられないからである。いわば、決定論の批判とは自由論という建物を立てるための土地の確保のようなものであり、土地を持っていても自動的に建物が生えてくるのではないように、決定論の批判が必然的に自由論を導くわけではなく、またそこに人間的自由論以外の建物——全ては偶然であるとか、実際は神の意志しか存在しないとか——が建てられる可能性を排除するものではない。しかし、ベルクソンによる決定論の批判は、質的に変容しながら進展する時間である「持続」の概念に基づくもので、それは単に非決定論的な領域を確保するという消極的なものではなく、そこに積極的な自由論を建設しようとする運動と表裏一体のものである。例えて言えば、ベルクソンは、後からそこに自由という建物を立てるためにまず非決定論的な土地を確保しようとするのではなく、いきなりそこに建物を立てることによってその土地を確保しようとする、と言えるだろう。それに際して障害となるのが、既にそこに古色蒼然と建っている「恣意

的自由」論であり、彼は一方でそれを打ち壊しながら、それと同時並行的に持続の自由論を築き上げていくのである。

「恣意的自由」論を最も単純に考えれば、それは私たちが恣意的に決断する能力を有しているということを前提とし、その能力によってなされた行為には自由という質が刻印されている、という素朴なアイデアである。しかしすぐに気付かれることだが、そのような行為は偶然と区別することができない。例えば、本章のはじめに挙げた珈琲か紅茶を外的にも内的にも何ら束縛なく恣意的に選択するという例と、それを骰子によって選択した場合とを比べれば、両者は少なくとも外側から区別することはできないだろう。そのような無色透明な決断は、そもそも決断というよりも一種の痙攣のようなものに比されるべきである。では、行為が自由であるか偶然に過ぎないかを区別する根拠は、行為者本人がそれを自らの決断によって行ったと内的に確認することに求められるだろうか。

そこで改めて問題となるのは、内的に経験される自由とはそもそも恣意的な決断のようなものなのだろうか、ということであり、また逆に、たとえ私たちが実際に恣意的な決断を行えるとしても、それは私たちにとって質的に自由なものとして経験されるのだろうか、ということである。そこでベルクソンが提示するのが、私たちの本来的な経験のあり方としての流れる時間、持続である。『試論』は、その全体を通して、「質的」なものを「量的（「空間的）」なものから区別し、前者を後者の派生物として捉えることで生じる「偽の問題」（ゼノンのパラドックス等）を根源的な質的経験である持続に基づいて解体するという形で論述が進められる。恣意的決断としての自由も、その「偽の問題」の一つである。なぜなら、それは、実際には時間の質的な流れの中で生み出されてくる自由な行為を、明確に分けられて並置された選択肢を随意に選べる意志というモデルによって理解しようとするからである。例えば彼は次のように述べる。

〔「恣意的自由」論が言うように、〕対立する二つの状態が存在するのではなく、まさに多くの継起的で異なった諸状態が存在するのであり、その中で私は想像の努力によって、相対立する二つの方向を見分けているのである。…その自我はためらいそのものを生き抜き、その結果として自由行為が、熟しきった果実のように、そこから出てくるまで自己を繰り広げるのである。〔DI 116 [210-211]]

また、そのような二者択一モデルを批判することによって自由論を批判しようとする点においては、決定論の側も同類の「偽の問題」に絡め取られている。次の引用も同じ趣旨ではあるが引いておきたい。

あらゆる不明瞭さは、〔決定論者と「恣意的自由」論者の〕両者とも、熟考ということを経験の中での動揺という形で表象していることからくる。ところが、実は熟考は、自我と諸動機そのものが、真の生物のように、連続的生成のうちにあるような動的な進行から成り立っているのである。〔DI 120 [218-9]]

第1章で述べたように、「持続」とは単なる認識の枠組みなのではなく、私たちの生の根

底にある、生自体の本来的なあり方として提示されている。この二つの引用で示されているのは、現実の自由とはそのようなあり方そのものから発現してくるということであり、恣意的な決断のようなものは時間の流れを度外視して図式的に経験を再構成したものに過ぎず、自由の名に値するものではない、ということである。もう一つ引用したい。

実際、自由な決断は心全体から出てくる。だから、行為は、それが結びつく動的系列が根底的自我と同化する傾向を増せば増すほど、それだけいっそう自由なものとなるであろう。[DI 110 [200]]

この「動的系列」とは、行為が行われるまでの逡巡や希望のプロセスであり、それが取って付けたようなものではなく、「根底的自我と同化する」ときにこそ、私たちは自由であると言われている。これは、生の根底にある持続との一体化を換言、敷衍したものと考えてよいだろう。これらの引用から共通して読み取れるのは、自由な行為とは「熟しきった果実のように」、「連続的生成のうちにあるような動的な進行」の帰結として、「心全体から出てくる」、というように、自己の過去、経験、そして自己自身を背負った行為として現れるという点である。それが含意しているのは、逆に、すべての行為が熟成の過程を経た上で心全体と関係しながら出てくるわけではないから、その選択に大した意味が与えられないような行為については、それが自由であるかないかを論じることはそもそも問いとして不適當だということである。ベルクソンは次のように述べている。

[自由を恣意的決断として理解し、] 人間が動機なしに選択できることを証明するために、人生のありふれた、どちらでもよいような状況のうちにその例証を探しに行ったのは、間違いであった。[DI 112 [204]]

つまり、ある行為が質としての自由を有しているかどうかに関しては、その行為がいかなる原因によって生じたかではなく、それが——「どちらでもよいような」ものではなく——いかなる意味を持つ行為なのかを問わなければならない、ということである。言い換えれば、行為の質としての自由に関しては、まずその行為の意味を問うことによるのみ、その行為が自由という特別の「原因」に由来することが明らかになるのである。なぜなら、ある行為が重要な意味を持つということは、即ちそれが「心全体」から生み出された行為、即ち自由な行為だということだからである。

この点については、「自由や人格性には程度がある」というベルクソンのアイデアを踏まえて理解する必要がある。自由は「どちらでもよいような状況のうち」にはないというのは、ある種の既定の特権的な意味を有する行為があり、それを行うときにのみ人間は自由である、ということではない。そうではなく、私たちは様々な具体的状況の下でしか行為することができず、その状況毎にそこで必要とされる持続との一体化の程度は異なり、また私たちがその際になし得る持続との一体化の程度も異なるのだから、自由の程度もそれによって異なってくる、ということである。そして、質的な自由を考察するのであれば、よりその自由の程度が大きい場面、より深い持続との一体化がなされる場面を考察しなけ

ればならない、ということである。その意味で、珈琲か紅茶かを恣意的に選択するというような例は、およそ自由を論じるのに適した例とは言えない。

この第3部の序論で、持続とは、『試論』が示す生命のあり方＝はたらきであると述べた。本節でこれまで引いてきた引用は、その持続がよくはたらいているとき——本来的な生である持続とより一体化し、それに寄り添い、さらにその流れをさらによく「流す」ことによってより私自身になるとき、即ちより人格的になるとき——自由な行為が立ち現れるということを示している。このような自由のあり方は、生きられる身体のあり方がよくはたらくこととしての自由という、本論文が提示しようとする自由のあり方の優れた素描である。その点において『試論』は、特に自由論とはどのように問われるべきかという問題設定の点において、「生きられる身体における自由」論の方向性を示している。しかし、やはりそれは極めて抽象的なものに留まるのであり、「より持続に一体化せよ」「行為に全人格を表現させよ」というような記述は、自由とは一種の神秘的な超常体験であるかのようなイメージを喚起するものでもある。つまり、『試論』には具体的で積極的な自由のあり方の描写が不十分であり、そこに『試論』の自由論の限界があるといえるだろう³。したがって、持続がよくはたらくとはどういうことなのかについての、より具体的で詳細な考察が必要である。一体、持続という言葉で示される生のあり方とはより詳細にはどのようなものなのか、そしてそれと一体化することから生じる自由とはどのようなものなのだろうか。それを、生きられる身体を蝶番とする『物質』の二元論的構造の中で見ていきたい。

第2項 生きられる自由の实在

『物質』については、これまでの章で何度も取り上げてその内容を確認してきたので、その基本的な枠組について改めて詳しく述べる必要はないだろう。その要点は、「イメージ」＝物質と知覚が本性的に同質であるということ、しかし実際に現れる知覚は物質世界全体としての純粋知覚がこの身体の行動の可能性というフィルターによって濾過されたものであるということ、また現実の知覚には記憶の作用が浸透しており、それは物質世界とは区別された精神的な領域としての「それ自体で存在する記憶」だということ、そして、生きられる身体はその物質と記憶の蝶番として両者を総合して知覚—行動しているということであった。

その中でも特に重要なのが、その記憶は単に現実の知覚の構成要素として対象的に存在するわけではなく、それ自体が一種の生命のエネルギーのようなものとして物質世界へと貫入して生きられる身体を成り立たせ、それを行動へと駆り立てているということであった。つまり、生きられる身体とは進展する記憶の先端部分だということである。第3章第

³ ただ、『試論』には『物質』を髣髴とさせる次のような示唆的な一節がある。「〔…純粋な持続となるには、過ぎゆく感覚に没入する必要はないし、また過去を忘れる必要もない。…そうではなく〕現在の状態でもって過去の状態を有機的に一体化すれば十分なのだ。あたかもあるメロディーの楽音を、いわば全部が融け合ったような状態で想起するときに起こるように、である」DI 67 [122]。

1 節の終わりで挙げた引用を再掲しておこう。

…われわれは、われわれの身体を、未来と過去のあいだを動く境界〔*limite mouvante*〕のようなもの、われわれの過去が絶えず未来の中に差し入れる動的先端〔*pointe mobile*〕のようなものとして語ることができる。私の身体は、唯一の瞬間の中で〔つまり、空間の中で〕考察されれば、私の身体に影響を及ぼす諸対象と私の身体が働きかける諸対象のあいだに置かれた一つの伝導体に過ぎないが、その代わりに、流れる時間の中に戻されれば、私の身体は、私の過去が行動の中に消えようとするまさにその地点につねに位置付けられている。〔MM 224 [101-102]〕

このような、動的な記憶に支えられ、それを背負いながら行動している生きられる身体という壮大なイメージが、『物質』の核心にある。ここでまた重要なのが、その記憶が行動に現される程度には大きな差異があるということである。それが、前章で挙げた「夢見る人」、「衝動的な人」、「行動の人」というベルクソンによる区別であった。前章では、記憶を現在への中へと繋ぎ留める「生への注意」の減退としての死への接近を論じるために、行動への志向を失った「夢見る人」と、ただ反射的に動くに過ぎない「衝動的な人」に焦点を当てたが、反対に、「生への注意」が増進することでより自由な状態にあるのが「行動の人」である。その程度の差異を、『物質』の二元論的構造と合わせて示すと、図6のようになる。

この図の右端に「膨張」と「収縮」とあるが、「収縮」とは、身体の感覚—運動のみによって行動する場合の想起の形式である。その場合、身体は同じような状況には同じような行動によって反射的に応答することになる。逆に「膨張」では、想起が現在の身体感覚—運動に縛られなくなるため、でたらめな想起が現れることになる。もちろん、私たちの記憶は完全に収縮したり完全に膨張したりすることではなく、より収縮した位置(図6のA)にあったり、より膨張した位置(同B)にあったりと、その両極端の間で常に揺らいでい

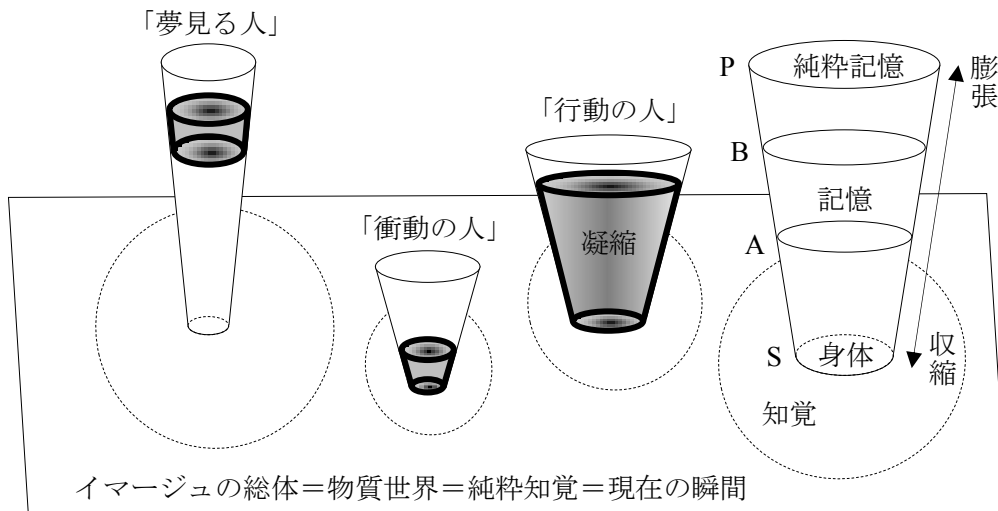


図6 記憶を凝縮する程度の差異 (筆者作成)

る。「夢見る人」とはこの記憶の運動において膨張の位置にある人であり、「衝動的な人」とは収縮の位置にある人である。

しかし、私たちは単に記憶の「収縮－膨張」の間を揺れ動く存在ではない。それが記憶の「凝縮」、「緊張」によって可能になる「行動の人」というあり方である。ベルクソンは次のように述べる。

われわれの行動は、記憶によって増やされたわれわれの知覚が過去を凝縮したのと正確に比例して、それだけ未来を自由に使うだろう。…これらの存在〔生命〕の持続の緊張の度合いは、結局、彼らの生の強度の度合いを表しており、こうしてそれが彼らの知覚の凝縮力と、その自由の程度を決定している。〔MM 344-345 [300]〕

この「過去の凝縮」をよりよく行う人——「行動の人」——には、「現在の状況の輪郭を正確に辿るのに十分な従順さと、他のすべての（時宜に反した不要な）呼びかけに抵抗するのに十分な力強さとを兼備した記憶の見事な構えが存している〔MM 294 [220]〕」。図6において、収縮と膨張は面Aと面Bという平面上の動きである一方で、凝縮は現在の行動に逆円錐台のどれだけの部分を現すことができるかという立体的な体積としてイメージできる（太線網掛け部分）。「夢見る人」や「衝動的な人」においてもある程度の凝縮はなされているが、その凝縮の程度は「行動の人」に比べて少ない。

このような三つの状態の区別と、過去の凝縮の度合いが即ち生の強度であり、またそれが自由の程度であると述べられていることを考えれば、この「行動の人」のあり方は、『試論』における自由＝「持続との一体化」を生二元論的な構造に翻訳することで、そのあり方をより精緻に示したものだと言えるだろう。また『試論』において、自由を考察するにはありふれた日常の出来事ではなくより深い持続との一体化が必要な場面において考察しなければならないと言われていたが、その意味もこの構造を通して考えればより明らかである。珈琲か紅茶を選択するために記憶を凝縮する必要はない。自らの記憶を凝縮した行為、即ち自由な行為とは、自らの生の全体がそこに関わるような状況においてこそ可能になるのである。

さて、この「衝動的な人」、「夢見る人」、「行動の人」の比較によって示される自由は、第3章で論じた「生きられる身体のあり方」としての自由を示している。そこでは、生きられる身体における自由とは、所与性、有限性、歴史性、共同性というあり方が全て協働してよくはたらいっている状態であると述べたが、この「行動の人」が示す自由は、特に所与性と有限性というあり方はたらしきを示すものと考えられる。逆に言えば、「衝動的な人」と「夢見る人」というのは、所与性と有限性がよくはたらいっていない状態である。

まず「衝動的な人」について、ベルクソンは次のように描写している。

全く純粋な現在の中で生きること、刺激に対してそれを引き継ぐ直接的な反応によって応じることは、下等動物の特性である。そのように振る舞う人間は、衝動的な人である。〔MM 294 [219]〕

このような人は、自らがそうであるところのあり方がそのまま自らの行動に反映されており、自らがそれでないところのものへ向かうという志向性抜きで行動しているから、その意味では「所与性」において生きているということもできる。しかし、この第3部の序論で述べたように、人間の機能としての生きられる身体のあり方とは、自らがそのようなあり方になっていくところのはたらきであり、単にそうであるあり方そのまま固定しているものではない。また、第3章で述べたように、生きられる身体の所与性というあり方は、この身体であることの必然性であり、それはこの身体が単に一般的な身体の一例なのではなく、私の生のかけがえのない唯一の場であるという意味での所与性であるから、「衝動的な人」が「所与性」において生きているという意味での所与性と、生きられる身体のあり方としての所与性は似て非なるものである。いわば、「衝動的な人」は自らの所与性に固着しているのであり、彼はそれを行動においてははたらかせることで優れた意味での所与性へと作り上げていくことがない。したがって、生きられる身体の所与性というあり方からいえば、「衝動の人」はそれがよくはたらいっていない状態なのである。

次に「夢見る人」だが、ベルクソンは次のように描写している。

過去を生きる楽しさのために過去の中に生きる人は、行動にほとんど適応しておらず、その人において、想起は現在の状況の利益となることなく意識の光りに照らされて浮かび上がる。…〔それは〕夢見る人である。〔Ibid.〕

この「夢見る人」を「有限性」がよく働いていない状態として理解するために、まず確認しておきたいが、「有限性」とは神でも動物でもない優れて人間的なあり方である。神は無限であり、普遍であり、絶対であるから——それが何を意味するかはさておき——、神において有限性というものはありえない。また逆に、先にベルクソンの「衝動的な人」の描写にあったような、単に「刺激に対してそれを引き継ぐ直接的な反応によって応じる」だけの動物的存在にあっては、自らがそれであるところ以外のものへの志向性が欠けており、そこに外部がないという意味で自己が即ち世界であるから、そのような存在にとっては自らが有限であるということが意味をなさないだろう。つまり、有限性とは無限的存在と自己充足的存在の狭間にあって、可能性と限界を表裏一体のものとして背負った中間的存在である人間にのみ当てはまるあり方である。そこで「夢見る人」だが、彼は自らがそれであった過去の事物や、それでありえた想像的なものへの志向性を有しているという意味で、自らが神でも動物でもなく、過去を背負って限られた時間の中を生きる存在であるということ意識してはいる。その意味では、彼は有限性というあり方をしているとも言えるだろう。しかし、彼は自らの有限性を単に意識し、その中で可能なものを夢想するに留まっており、それを引き受けて行動へと向かわせることがない。いわば、「夢見る人」は自らの有限性を弄んでいるに過ぎず、それをはたらかせることで有限的存在としての自己を改めて作り上げはしないのである。したがって、「夢見る人」もやはり、生きられる身体の有限性をよくはたらかしえていない状態なのである。

「行動の人」は、このような「衝動的な人」と「夢見る人」とは反対に、所与性と有限性という二つの人間的あり方をよくはたらかせることで両者を同時に乗り越えている。彼には、「ある与えられた状況を打開するために、その状況に関わる全ての想起を呼び寄せるときの迅速さ [Ibid.]」があるとベルクソンはいう。つまり、彼は単に反射的に行動するのではなく、「その状況に関わる全ての想起」を凝縮して行動するという点で「衝動的な人」を乗り越え、また現実から遊離して引きこもるのではなく、「与えられた状況を救援する」という現実に関わる土台を有しているという点で「夢見る人」を乗り越える。それを所与性と有限性というあり方から言えば、彼は自らがそうであるところの所与に基づきながら、自らを支える記憶の流れに乗ってそれを行動において改めて形作っていくのであり、また有限性という自らの可能性と限界を引き受けながらも、——単に神と動物の間で宙吊りになってあてもなく浮遊するのではなく——行動においてその可能性と限界を常に揺さぶり続けている。

以上で、行為における質的な自由のあり方を、『物質』の示す二元論的な実在に基づいた上で、生きられる身体のあるべきあり方として一応は示すことができた。しかし、記憶を凝縮するとは具体的にどのようなことなのか、「行動の人」とは実際どのような人なのかといった点についてはより具体的なイメージが必要であり、また、自由においては生きられる身体のあるべきあり方すべてが総合してはたらくと述べたものの、ここでは所与性と有限性を取り上げたに留まり、共同性と歴史性については言及できていない。実は、これらはベルクソン哲学に起因する限界である。メルロ＝ポンティは、ベルクソン哲学における歴史性の欠如について次のように述べている。

なぜベルクソンが、生命を内側から考えたように歴史をも内側から考えなかったのか、なぜ、各時代とか各事件のために細々した事実をまとめ上げてくれる、かの単純で不可分な作用を探求することに着手しなかったのか、それは確かに一つの問題です。[Merleau-Ponty (2001) 304 [51 (2)]]

その原因を、彼は次のように指摘する。

ベルクソンにおいては、「歴史に記入されること」の固有の価値というものは認められないし、呼びかける世代や応える世代といったものも存在しません。あるのは、ただ個人から個人への英雄的呼びかけ、つまり「秘体 [corps mystique]」なき神秘だけです。[Ibid. 306 [52]]

彼にあつて、すべての媒介 [médiation] と歴史の哲学に対立するゆえんのもの、彼の考えにきわめて古くからあつたものであり、それは、人間が眩暈も不安も忘れてしまうような「半ば神的な」状態への確信です。[Ibid. 307 [53]]

このように指摘される「歴史」の次元の欠如、それは、全てを貫く「半ば神的」な生命の飛躍が根底にあつて全てを支えている彼の哲学にあつては必然的な成り行きである。また共同性についても、ベルクソン哲学においてはすべての生命が共に生命の根源の飛躍に

与ることによって繋がっているという生命と生命との共同性であり、優れて人間的な意味での共同性、とりわけ他者論のような問題次元は扱われていない。

第3章では、生きられる身体のあり方をベルクソン哲学とメルロ＝ポンティの哲学が両側から「相対して挟み込むように」捉えていると述べた。生きられる身体の自由においても同じように、ベルクソン哲学が示す実在の次元での二元論的な枠組みにおける自由論に相対する形で、メルロ＝ポンティによる生きられる自由の経験の現象学的描写がその補完として——特に共同性と歴史性の次元を捉えるものとして——位置付けられる。メルロ＝ポンティの『知覚』へと移りたい。

第2節 両義的な生における自由

第3章で論じたように、『知覚』における身体論の要点は、「客観的身体」と「現象的身体」の区別、知覚と身体の現象学的表裏一体性、知覚と身体の「地平性」と「時間性（脱自性）」、それらに基づいた「生の脈絡」の開闢とこの身体であることの必然性、であった。同章では、それらが『物質』の身体の現象学的翻訳であることを示したが、両者の自由論はその身体論に基づいて考察されているから、自由に関しても両者の記述は相補的なものである。

『試論』において、自由であるとは恣意的に決断をすることではなく私たちの本来的なあり方である持続へと一体化することだと言われていた。それは、より自分自身であるという意味で、より人格性の程度の高い行為として実現する。『知覚』においてそれに対応すると思われるのが、「ひとが私において知覚する [PP 249 [353]]」という、一見理解し難い一節に始まる論述である。それに続いて、「[知覚とは私のものではなく、] いかなる知覚も一般性の雰囲気の中で起こるのであって、匿名のものとしてわれわれに提示される」のであり、私が生涯を数学に捧げるといような意味では、私が空の青さを見ることができない、と言われる。これは、私が私として、固有の人格として現れるのは、持続と一体化した自由な行為においてであるから、その人格的次元には届かない基本的な知覚—行動の次元では未だ私が私としては現れず、人称以前の一般的な「ひと」として知覚しているに過ぎない、ということである。他方、例えば「私が生涯を数学に捧げる」といような場合には、そこには一般的な「ひと」ではなく固有の人格が現れることになる。メルロ＝ポンティは次のようにも表現している。

私は、（「ひと」の知覚としての）感覚を経験する度ごとに、それが私の本来の存在、つまり私が責任を負い、私が決断する存在に関わるものではなくて、既に世界に対する方針を決定しており、世界のある側面に向かって既に開かれ、それらと同調している、もう一つの私に関わることを体験する。[PP 250 [354]]

ここでは「もう一つの私」と言われてはいるが、それが「私の本来の存在」とは区別さ

れる一般的な「ひと」の次元のことを指しているのは言うまでもない。この引用が意味しているのは、「私が責任を負い、私が決断する」という、私の人格性がより強く立ち現れる事態でないかぎり、私は本来の私ではなく、一般的な「ひと」が知覚しているに過ぎない、ということであり、逆に言えば、本来の私であるためには、責任を背負って決断するような存在でなければならない、ということである。その意味で、珈琲か紅茶かを選ぶのは「ひと」であって私ではない。これは『試論』の自由論に対応した記述である。

この「ひと」にせよ、本来の私にせよ、どちらも身体において知覚—行動しており、その身体とは『物質』が行動の中心として二元論的構造の蝶番として位置付けた身体である。次の一節が『知覚』による身体のあり方の記述を端的に示している。

私は世界の能力 (puissance) としての私の身体を通じて、未完で特有の世界をもっているのである。そして私は、私の身体の位置によって諸対象を位置付け、逆に諸対象の位置によって私の身体の位置を知る。…〔それは論理的含意によってではなく現実的な含意によってであり〕…それというのも、私の身体が世界に向かっての運動であり、世界が私の身体の支点だからである。〔PP 402 [572]]

私は私固有の世界を持っているが、それは私が世界を作り出したからではなく、私が身体であることによって世界が私にとって行動を行う場となるからである。『物質』においても、現実的知覚は身体が作り出すものでなく、物質世界 (= 純粹知覚) の一部を身体が可能的行動として切り出してくることによって成立すると言われていたが、上の引用はまさにそれを生きられる身体の観点から記述したものである⁴。そして、『物質』における自由は、その身体において「行動の人」が現すような記憶の凝縮に基づいた行動であるが、『知覚』では例えば次のような記述が見られる。

具体的に捉えられた人間とは、有機的機構に結び合わされた心的現象などではなく、ある時は身体をあるに任せ、ある時は人格的行動に向かう、実存の往復運動なのである。〔PP 104 [160]]

〔私は空間と時間の中にあるのでもそれを思惟するのではなく、〕私は空間と時間に臨んでいる。私の身体はそれらに接触し、それらを包み込むのであり、その把握の豊かさが私の実存の豊かさを定めているのである。〔PP 164 [238-239]]

⁴ また上の引用で、身体とは世界の能力だと述べられており、また『知覚』の別の箇所では、「意識とは、根源的には、「～と我思惟す」ではなく、「我し能う」なのである〔PP 160 [235]]」とも言われている。両者を合わせて考えれば、「我し能う」という根源的な意識は、即ち受肉した世界の能力としての私=身体ということになり、つまり「思惟する自我」、「行動から乖離した純粹思惟」が構築される以前の段階においては身体と意識の区別はない、ということになるだろう。それは、「行動の中心」としての身体が、同時に、物質=知覚世界に貫入する記憶の尖端でもあるという、『物質』における身体の構成枠組みとも符合している。その身体とは意識—身体であり、そこでは意識と身体の断絶はない。メルロー＝ポンティが明示的に述べているわけではないが、これは行動する身体がそこにあるということが即ちそこに意識があるということの意味しているから、原始的な有機体においても、それが生きている限りそこに意識があるということを含意している。

「実存の往復運動」や「(空間と時間の) 把握の豊かさが実存の豊かさを定める」という部分は、まさに記憶の逆円錐台の中で揺れ動きながらそれを行動へと凝縮させるという前節で見た構造の内在的記述である。しかし、『持続』における「持続との一体化」という抽象的で一種神秘的でもある言明が『物質』において具体化される必要があったように、この「実存の往復運動」や「(空間と時間の) 把握の豊かさ」といった記述も、より具体化される必要があるだろう。そのための鍵概念となるのが、「生の脈絡」である。

第3章で見たように、知覚とは地平的＝時間的(脱自的)なものであり、その点では「ひと」による一般的な知覚にも原初的な歴史性があると言えなくはない。しかし、それは優れた意味での人間的歴史性ではなく、いわばその「前史」である。メルロ＝ポンティは次のように述べる。

…私の歴史はある前史の続きであって、その既得の成果を利用し、私の人格的実存は、前人格的な伝統の継承ではなくてはならない。それゆえ私の下に別の一つの主体があるわけである。そして私が世界にあるに先立って、彼に対して世界が存在し、彼はすでにそこで私の位置を指定していたのである。この囚われた精神、もしくは自然的な精神こそ、私の身体なのである… [PP 293-294 [416-417]]

つまり、単なる「生きる身体」における「ひと」の知覚の時間性は「生きられる身体」としての私の知覚の歴史性と切り離すことはできないのだが、前者は後者と質的に異なるのであり、やはり優れた意味での歴史性が成り立つのは、無人称的な「ひと」を超えた、人格的な次元だ、ということである。それは、時間的な知覚を改めて「生の脈絡」として拓く人格だと言われる。

…私は一連の心的作用であるのでもなければ、それらを総合的に統一にまとめあげる中心的自我でもない。そうではなくて、おのれ自身から分離され得ぬ唯一の経験であり、唯一無二の「生の脈絡」、つまりその出生以来おのれを明かしつづけ、各現在においてこの出生を確認してきた、唯一の時間性なのである。[PP 466 [672]]

『物質』では、私たちは過去を凝縮した分だけ未来を自由に使うと言われていたが、それは、過去と未来は行為において同時に拓かれるということの意味している。上でハイデガーから引かれた「生の脈絡」が意味しているのも、そのように両方向的に時間が拓けるということが即ち私が人格として成り立つということであり、またそのように時間を拓くことにおいてのみ私は人格でありえるということである。つまり、「過去は過ぎ去ってしまったのではなく、未来も、未だ来ないでいるのではない。主体性が即自存在の充満をやぶり、そこに展望を切り拓き、非存在を導入するとき、初めて、それらは現実に存在するようになる [PP 481 [696]]」のであり、即ち「時間〔生の脈絡〕を主体〔人格〕として、そしてまた主体〔人格〕を時間〔生の脈絡〕として、理解しなくてはならない [PP 483 [698]]」のである。ただし、そのためには私たちが何処から来て何処へ行くのかを確定した知識として有していなければならないというわけではなく、少なくとも、自らの存在を、何処か

らかやってきて何処かへと向かっている動的なものとして認識し行動しなければならない、ということである。そしてもちろん、その認識と行動には程度があり、その程度は即ち、自らが自由である程度、自らがより自らであるという意味での人格性の程度である。そして、その程度が高くあるためにはどのようにあるべきかについての『知覚』の記述から浮かび上がるのが、生きられる身体の歴史性と共同性というあり方をよくはたらかせる、というあり方なのである。

『知覚』の最後の章「自由」では、実存としての私が歴史をどのように認識してそれを引き受けるかについて論じられている。もちろん、ある歴史的な状況において存在する私によって、その状況がまさに歴史的な状況になるわけだが、「要するに、歴史に意味を付与するのはわれわれなのだが、これにはまず歴史がわれわれに意味を提示することが欠かせない、ということなのだ [PP 513 [749]]」、と言われるように、私たちが歴史的状況を認識するという事は、私たちが既にそのような状況に置かれてしまっているということ、いわば「初めて-改めて」認識することであり、自分勝手に状況を創作することではない。メルロ＝ポンティが「…われわれの過去に対する展望も、たとえ絶対的客観性はもちえないにせよ、恣意的なものであっていい、ということは絶対にないのである [Ibid.]」と述べる通りである。それは、私たち自身の生が記憶の進展によって支えられているという意味で私たちは常に既に記憶そのものである一方で、私たちは行動において改めてその記憶を凝縮して発現させることにおいてのみその記憶を現すことができるという、『物質』が示す私たちの生と記憶との絡み合ったあり方を現象学的に記述したものだと言える。また、記憶がそれ自体存在すると『物質』では言われていたが、それは、過去の認識とは決して創作されるものではなく、それ自体存在する記憶の認識だということを含意しており、『知覚』における歴史認識の記述を實在の次元に基礎付けるものだと言えるだろう。

この歴史性については、『物質』の記憶論や『知覚』における知覚の時間性と明確に繋がる議論であり、ここに至って特に理解が難しい点はない。問題となるのは共同性である。共同性の考察の中心にあるのは他者論だが、ベルクソンの哲学においては特にそれとしての他者論というものではなく、それは、私も他人も全て共通の持続や生命の飛躍に与っているベルクソン哲学においては他者の他者性というような問題設定が成り立ちにくいからである。しかし、生きられる身体の共同性に関わるのは、単に「全ての生命が響き合っている生命共同体」のようなものではなく、「固有の記憶を背負って行動する個々のかけがえない人間の共同体」であるから、生きられる身体の共同性がよくはたらくとはどういうことかを示すためには、まずそのような共同体とはどういうものなのかを提示する必要がある。ときに他者論は、「唯一の「直接経験される意識」である私にとって、なぜこの目の前の対象が私と同じような存在だとわかるのだろうか」というような問題を立て、それに対して「自己の身体とその対象との類似性に基づく感情移入」といった回答を与えるような形で論じられる⁵。それは、いわば今ある世界に点在する諸個体の間に通路を設けようとす

⁵ 「それゆえ、問題はさしあたりある特殊な問題として、まさに他者が「私にとってそこにいる」という

る他者論である。しかし、生きられる身体の共同性に関わる他者論はそのようなものではない。それは、共に歴史を背負い、共に状況の中に置かれ、共に世界を認識して行動している「私たち」とはどういうあり方なのかということの問題とする他者論、言い換えれば、歴史性を背負って共同性を、また共同性において歴史性を作り上げていくような存在として、つまり歴史性と共同性を一体のものとして背負っている存在として私たちを捉える他者論である。『知覚』の中で、メルロ＝ポンティはその点に関して次のように述べている。

もろもろの出来事の意味〔＝歴史の意味〕と呼ばれるものは、それらを生み出す観念でもなければ、それらの集まりの偶然的な結果でもない。それは人格的なあらゆる決断に先立って、社会的共存の中で、ひとびとのなかで、形成されるところのある未来の具体的な企投である。〔PP 513 [748]]⁶

この歴史性を共にはたらかせる「ひとびと」とは、独我論的な単独者ではなく、また逆に一般的な「人間」でもなく、かけがえのないものの複数形という法外なあり方だが、それはいかにして成り立つのだろうか。『知覚』によれば、それは生きられる身体において生きている私というものが、私自身が作ったものでも選択したものでもなく、「与えられたもの」であることによって成り立つという。それは、本論が示してきた生きられる身体の手と性のことでもある。メルロ＝ポンティは次のように言う。

ここでもかしこでも、どのようにして、わたしがこっそりと私自身から抜けだし、〔他者という〕非反省的なものをまさにかかるとして体験することができるかを、知ることが肝要なのである。…私の主観性〔subjectivité〕と他人への私の超越性〔transcendance〕とを同時に基礎づける中心的現象は、私が私自身に与えられているということに存する。〔PP 413 [589-590]]

この「私が私自身に与えられている」ということと、その私と同じような存在として他者が存在するということとの繋がりは一見すると捉え難いが、『知覚』の議論をまとめると次のように言える。

まず、他者の存在が疑われるときには、その反面としての独我論が前提となるが、一般的に言って、その独我論は、唯一存在する（と前提される）意識によって事後的に作り上げられた独我論であり、生きられる身体の実験に基づいてはいない。そのような独我論においては、「私と同じような意味で存在する他者」とは、「丸い三角」のような語義矛盾でしかないか、もしくは「他者とは私の意識によって構成される対象的他者」であり、結局それは私と同等の存在ではない、ということになるかのいずれかでしかありえない。

一方で、私が私自身に与えられているという、生きられる身体における私のあり方にお

問題として、すなわち、他者経験、いわゆる「感情移入」の超越論的な理論の主題として立てられることになる」 Husserl (1995) [166]。

⁶ また、「私の生に、ある意味とある未来とを付与するのは、私である。しかしこれは、この意味この未来が、概念的に考え出されたものであることを、意味しているのではない。それらは、私の現在と過去から、とりわけ私の現在ならびに過去における共存の仕方から、湧出するのである〔PP 510 [743]]」。

いては、たしかに私は独特の存在ではあるものの、与えられたものであるという根源的条件からして、それは他者を構成したり世界の原点であったりするような独我論的な私ではない。そして、「与えられた」ということは、与えられているのは私だけではなく、他者も同時に与えられているということを意味している。同じ与えられたものであるその私と他者は、後からその間を繋がないと分離した二つのモナドなどではなく、その初めから分離と接続を繰り返しながら関係を形作っていくわれわれとして存在するのである。先の独我論から出発する他者論からすれば、このような「他者問題の解決方法」は、実際は解決ではなく論点先取であり、問題のすり替えだということになるかもしれないが、まさにそれがメルロ＝ポンティの狙いである。それは、ベルクソンが『試論』において「アキレスと亀」のようなゼノンのパラドックスは誤った問題設定に基づいた偽の問題であると指摘したのと全く同じアプローチである。メルロ＝ポンティはこの私と他者の関係について、次のように述べている。

孤独と意思疎通〔communication〕とは、二者択一をなす二つの項ではなくて、唯一の現象の二つの契機でなければならない。それというのも、他人は事実私にとって実存しているからである。〔PP 412 [589]〕

この「他人は事実私にとって実存している」という認識が『知覚』の他者論の根底にあり、共同性もそれに基づいて理解できる。つまり、私が私自身に与えられているとすれば、他者も与えられているのであり、即ち共同性も与えられている、ということであり、つまりそれらは同じ一つの「与えられる」という事態の諸側面として理解されるべきである、ということである。また、上記引用にある「唯一の現象の二つの契機」である孤独と意思疎通というのが、『知覚』が示す私と他者との関係、つまり広くは共同性を成り立たせる関係である。このような共同性の理解に基づけば、それが生きられる身体のあり方としてよくはたらくこととは、自己というものを他者と切り離された孤独な単独者としてのみ捉えるのではなく、また他者や共同性に自己が溶け込んでしまっただけで自己の固有性を失うのではなく、その両方向の運動を常に抱えながら、自らと同等の存在である他者の中でこそ逆説的にも自らの固有性を発現させるようなあり方、ということになるだろう。

さて、このような私と他者の関係を表すメルロ＝ポンティ独自の用語が「両義性〔ambiguïté〕」なのだが、それは共同性だけのものではない。メルロ＝ポンティが、「…私を超え、しかも私が引き受け体験する限りにおいてしか、存在しない諸現象に、私が開かれていることが、どのようにして可能なのか、私自身を規定し他のすべての現前を条件付けているところの私自身への現前〔présence〕が、いかにして同時に脱一現前〔dé-présentation〕であり、私を私の外に投げ出すことになるのか…〔PP 417 [596]〕」と表現する、私たちの生を条件付ける両義性は、死、時間、身体などにも見出される。私たちは共同性においてしか存在し得ないが他者そのものは捉えられないように、私たちは可死性においてしか存在し得ないのだが死そのものは経験できず、私たちは過去を背負うことにおいてしか存在

し得ないが過去そのものはもはや過ぎ去っており、最後に、私たちは身体においてしか存在し得ないが私たちは単に身体であるのではなく、私たちが身体において生きることによってその身体が生きられる身体として私自身となるというあり方をしている。このような生のあり方が、『知覚』が生の根源である「真に超越論的なもの」と呼ぶところの、「〔これら両義性を成り立たせる〕もろもろの超越性の原一泉〔Ur-sprung〕の存する両義的な生〔PP 418 [598]]」である。

本節では歴史性と共同性をよくはたらかせることが自由でありよき生であるということ『知覚』から読み解いてきたが、その自由は真空の中に存在するのではなく、世界の中に存在する。『知覚』が「自由はひとつの領野〔un champ〕を持たなくてはならない〔PP 500 [727]]」というのもその意味である。本論文では何度も『物質』は実在に関わり、『知覚』は現象に関わる」と述べ、その意味で根本的な基盤となるのは『物質』の二元論的構造だと述べてきたが、この自由に関しては、確かに『物質』の示すそれ自体存在する記憶と物質世界という構造の中で自由が可能になっているのではあるが、自由とは実際に生きられる生の中においてその生を基盤として生成するものであるから、『知覚』が提示した「両義的な生」という生の根本的なあり方が、生きられる身体における自由の基盤となるといえる。自由な生とは、両義的な生という領野の中で、自らの歴史的状況を認識し、また自らの共同性を認識し、その両義性を解消するのではなくて、それをより豊かな両義性にしていくように行動する生である。それが『知覚』が示す自由のあり方である。『知覚』執筆後に、メルロ＝ポンティが自らの歴史的状況に応えるように政治的発言を積み重ねていく中で改めて自由について述べた一節を、本節の括りとしたい。

自由にとって本質的なことは、我々を他人や世界の事物や我々の仕事に結びつける常に不完全な動きの中において、我々の状況の様々の偶然にまじって、行動としてしか存在しないということだ。〔Merleau-Ponty (1980) 52 [11]]

第3節 生きられる身体の各あり方が示すよき生

ここまで本章では、ベルクソンとメルロ＝ポンティの哲学を通して、生きられる身体における自由がどのように実現するのかを考察してきた。そして、自由とは生きられる身体のあり方をよくはたらかせたときに行為の質として実現し、ベルクソンは「持続への一体化」や「記憶の凝縮」、メルロ＝ポンティは「共同性における歴史の引き受け」というような表現でそれを捉えようとしていた、ということを明らかにした。本節では、6つの生きられる身体のあり方がよくはたらくとはどういうことかについて、個々の生きられる身体のあり方毎に考察することによって、前節までとは逆方向から、生きられる身体における自由な生＝よき生とはどのような生なのかを示したい。それは、本論文の結論となる、生きられる身体におけるよき生とはどのような生なのかについての具体的な記述である。「人間の機能」概念を軸としたアリストテレスの徳倫理学アプローチ、ベルクソンとメルロ＝ポンティの生命の哲学から描き出した生きられる身体のあり方、「あり方が即ちはたらきで

ある」という生命論的な「あり方＝はたらき」の理解など、これまでの議論をすべて踏まえた上で、本節で提示するよき生の記述は、単によき生のあり方の一つの選択肢を示すというのではなく、それが一般的妥当性を有していると言える水準にあるものである。ここで示すよき生像に異論を唱えるためには、単に「私はそのような生をよき生だとは思わない」という主観的意見を述べるのではなく、また「多くの人がそう考えているとは限らない」というような多数決に訴える統計的推測を述べるのでもなく、本論文がこれまで示してきたものとは異なるかたちの人間的生のあり方を提示し、それに基づいた別のよき生像を描いた上で、その妥当性を本論文が示すよき生と付き合わせて検討しなければならない。また、そもそも「人間の機能」に基づくアプローチが倫理的な考察の唯一的手段ではないという反論があるかも知れないが、それは——配分的正義や功利計算には表面上必要ないかもしれないが、少なくとも——よき生とは何かを探求するためには必要不可欠の手段なのであり、第2章で論じたように、それを欠いては、直覚主義や情緒主義、そしてニヒリズムに陥る以外の道はない。

さて、まず本論文が明らかにした生きられる身体のあり方とは、改めて次の6つである。

1. 所与性

私がそれであるところの生きられる身体は、私が事前に意志的に選択したものでも作ったものでもなく、自分が生きてると気づいたときにはすでにそのようなものとして私自身が存在してしまっているところのものである。また、既にこの身体において生きている私は、この身体を事後的に全く別の身体に変更することもできない。このような身体のあり方は、メルロ＝ポンティが「この身体であることの必然性」と呼び、また「私は私自身に与えられている」と表現したところのものである。さらに前節で論じたように、この「与えられた」というあり方は、私自身と同時に他者も与えられていること——共同性——と不可分の一体をなすものである。

2. 有限性

この生きられる身体は、世界の一部である。それは世界全体ではなく、また大きさを持たない点のようなものでもなく、世界の中でその一部として一定の大きさを持って存在している。その身体による知覚もまた、世界全体を一挙に把握するものではなく、身体の周囲にあつて行動に関係するものを照らし出すことで、その外部に地平的に存在する世界自体に取り巻かれながら、その世界の一部を把握するものである。この生きられる身体である私は時間的存在でもあるが、私はもはや過去自体を経験できず、まだ未来は経験できないのであり、その意味で汎時間的——それが何を意味するにせよ——に存在するのではない。また逆に、過去も未来もない唯一の瞬間的現在として、いわば無時間的に存在するでもない。そうではなく、私はあるとき誕生し、過去を背負って未来に向かう現在というやり直しの効かない一回限りの持続として生きて死ぬ、という形でしか存在できない。このように、私は空間的にも時間的にも有限な存在なのであるが、それはまた、無と全体と

の間にあるという意味で、「中間的」存在ということもできるだろう。

3. 共同性

先の有限性に関して述べたように、生きられる身体は世界の中で幾何学的点のように存在するのではなく、その世界の一部として存在しているが、他の生きられる身体もその同じ世界を分有している。そこに、同じ世界を生きるものとしての私と他者の共同性がある。第3章で述べたように、私の眺める青空と隣に座る友人の眺める青空は同じ世界の一つの青空なのであり、切り離された二つのモノイドがそれぞれの所有するスクリーンに投影する私秘的映像などではない。もちろん、それぞれが背負っている記憶や、現在の生きられる身体の状態によって、同じ一つの青空の見え方は異なってくるが、それが意味するのはあくまで私と他者との共同性には程度があるということなのであって、私と他者が切り離されているということではない。また前節で、「私は私自身に与えられている」という所与性には、他者の所与性も同時に含まれていると述べた。その他者と私は、共に同等の生きられる身体として、断絶とコミュニケーションという一見相反するあり方を、別々のものとしてではなく、二人にとっての唯一の関係の二つの契機として形作っていくのである。

4. 歴史性

生きられる身体は、空間において幾何学的点のように無場所的ではないのと同じように、時間において「現在の点的瞬間」のようなものに閉じ込められているわけではなく、時間的にも幅のある存在である。言い換えれば、その時間は数直線上の点 T のような時間ではなく、ベルクソンのいう「持続」の時間であり、現在において過去＝記憶を背負いながら未来へと向かう、流れとしての時間である。メルロ＝ポンティが指摘するように、それは単なる個人的な生の範囲——私の誕生以前は歴史の無であり、私が死ねば歴史は無に帰すというような——に尽きるわけではなく、上の共同性で示したところの、いま共に生きている他者との相互関係と相補的に、時間的な意味での他者——私が生まれる前に生きていた他者と、私が死んだ後に生きていく他者——との相互関係である歴史性を有している。その歴史性は、単に与えられるものではなく、逆に創作するものでもなく、自らが既にそれであるところの時間的主体を改めて「生の脈絡」として拓くものである。

5. 自由

以上の4つのあり方がはたらくときには、それは実際には生きられる身体の実行というかたちではたらくことになるが、そのはたらきすべてが優れたかたちでよくはたらいっているのが、自由というあり方である。その意味で、生きられる身体における自由とは、無根拠な恣意的決断の能力ではなく、自らのあり方を背負った行為の質において現れるものことである。そのような行為においては、自らのあり方全てがかかっているから、自分がより自分自身となり固有の存在となる。つまり、そのような行為においてこそ、属性や能力としてではなく、固有の存在として私が「人格的」になる。

6. 言語

最後に、その身体は他の生物の身体とは異なり、言葉を有し、それによって世界と自己を認識している。つまり、生きられる身体は「語る身体」である。その言葉は単に何らかの事物を指し示す記号的意味を有するだけではなく、それによって認識が創造されるものであり、また絶えずその認識が変容され続けるものである。メルロ＝ポンティはそれを、人間的言語は「語られた言葉」に留まるものではなく、「語る言葉」であると表現していた。この「語る言葉」は生きられる言葉とも言えるが、その中でも特に物語的言語は生きられる身体が自己の存在の固有性を認識するのに欠かすことができないものであり、この言葉によってこそ、私たちは生きられる身体としての自分自身を、単なる数的固有性ではなく、人間的意味での固有性、物語的固有性を有するものとして認識することができる。

以上が、これまでの考察によって示される生きられる身体のあり方である。繰り返しになるが、本論文の核となるのは、これらをアリストテレスのいう「人間の機能」として位置付け、彼が『ニコマコス倫理学』で示した徳倫理アプローチに代入するというアイデアである。そうすれば、これらの人間の機能＝あり方がよくはたらくこととして、私たちのよき生を、「生」の現代的な理解の下で示すことができる。

これから、それらの機能がよくはたらくとはどういうことかを記述していきたい。ただ、本章第1節でベルクソンが示した「衝動的な人」や「夢見る人」のように、それらがよくはたらいていない状態もその裏返しとして同時に考えることができるので、まずはそれを示すことで、よき生とはどのような生ではないのかを示しておきたい。網羅的に記述することはできないが、少なくとも次の5つの状態はそれに当たるだろう。

1. 偶然として死を捉えること

生きられる身体は本性的に有限であるため、その時間的限界としての死は私たちの生に必然的に属しており、そのような時間的限界があるからこそ、現在が現在として、有限な生の固有の原点となることができる。もし私たちの生が時間的に無限だとすれば、この「現在」の固有性は永遠の過去と未来の中で薄められ消えさってしまうだろう。その意味で、死を偶然的なものとして、つまり私たちの生が時間的に永遠でありうるかのように考えることは、有限性というあり方＝はたらきを侵食する。ただしそれは、「死にたくない」という自然な感情を否定するものではない。むしろ、それが「まだ死にたくない」である限りは、有限性はよくはたらいていると言える。しかし、それが「永遠に死にたくない（無限に生きたい）」に転化した瞬間、有限性のはたらきは弱められることになるだろう。

2. 刹那的現在主義

未来と過去を永遠に引き伸ばすことによる現在の固有性の喪失とは逆に、「瞬間的現在」のみを特権的な疑い得ないものとし、その周囲でそれを支える過去と未来の全ての存在が疑わしいと考えることも可能である。そのとき、瞬間的な現在のみが真に存在し、時間の流れとは——もしそれがあっても——その瞬間的現在の「連続的な消滅と創造」によ

って成り立つのだと考えるとすれば、言い換えれば、ある意味で私たちは瞬間毎に死んで生まれているのだと考えるとすれば、それは上の「死の偶然性」とは逆の方向から私たちの有限性を侵食するだろう。私たちは一回限り生まれ、一回限り死ぬのではなく、瞬間毎に生まれ死ぬとすれば、誕生と死が生を持続全体に引き伸ばされ薄められた形で浸透することになり、私たちの生を一つの全体としてまとめ上げる枠組みとしての機能を失ってしまうからである。それは同時に、現在から過去、そして未来へと連続的に繋がる、人間的時間としての歴史的時間の構成を妨げることにもなる。

3. モナダ的個人主義

上の刹那的現在主義は生きられる身体を時間において分断するが、空間においても類似の分断がなされる可能性がある。「与えられた」という根源的条件を背負った生きられる身体は、常に既に他の身体との相互作用において存在しているが、他の身体を捨象し、元来存在する他の身体への通路を閉ざすことによって、独我論的な自己を世界の原点として置くことも理論上は可能である。そのとき、断絶とコミュニケーションは私と他者の間にある一つの関係の二つの契機ではなくなって別々に独立したものとなり、独我論はコミュニケーションを捨て去って断絶のみを抱え込むことになる。そのとき私は、もはや生きられる身体ではなく、「たまたまこの身体という原点から開かれている対象的世界を観察する自己」のようなものになるだろう。そのような自己は、所与性の基盤である生きられる身体を失うことによって、「自己とは自己に与えられたものである（所与性）」ということを理解できなくなる。またそこには他者が存在しないから、当然他者との共同性が働く余地もなくなる。

4. 「行為」不能

時間的にも空間的にも生きられる身体のあり方を失ったそのような自己は、もはや人間的な意味での「行為」、即ち、自由な行為を行なうことができなくなる。本章で先に示したように、自由な行為とは、過去から現在へと続く持続としての歴史を背負ったものであると同時に、それが行われる場である共同性を前提とするからである。瞬間的な現在にのみ存在し、他者との共同性の通路を持たない自己は、決定論的で機械的な刺激－反射運動と、偶然と区別のつかない恣意的で突発的な痙攣のような「自由」の両極の間を揺れ動くしかない。しかし、人格とは歴史性と共同性を背負った行為においてこそ現れるのだとすれば、刺激－反射（必然）と恣意的自由（偶然）の両極の間を揺れ動いているような自己は、結局、非人格的な自己、何者でもない匿名の自己、もはや自己ということすらできない何かになってしまうだろう。

5. 恣意的に構築されるアイデンティティ

上の「行為」不能の状態では自己を何者かであるようなものとして強引に立てようとするなら、恣意的に選択した諸属性によって自らを定義付けていくという形を取らざるを得ない。しかし、そこで選択される諸対象は、それが結び付けられようとするところの自己と

必然的な繋がりを有していないため、逆にその自己からいつでも恣意的に切り離してしまえるものでしかない。そもそも、生きられる身体の言語機能である物語的な自己の固有性の把握は、原初的な自己の所与性と有限性、そしてその自己の生が展開する場としての共同性と歴史性を背景とし、それらの中での自らの自由な行為によって形作られていく物語の主人公である自己を固有なものとして認識することであるから、恣意的な選択によってこの自己の固有性がもたらされることはありえない。したがって、恣意的な選択による自己のアイデンティティ構築、自己の属性を「自由に」選びとりまた捨て去ることができるような自己によるアイデンティティ構築は、詰まるところ、可能的には「何者にもなりうる」はずだが現実には永遠に「何者でもない」自己の不毛な永久運動となる他ない。

これら5つの不全状態は個々別々に存在するわけではなく、実際には一つの不全状態の異なるいくつかの側面である。もちろん、ある側面は一見健全で、他の側面の不全状態が強く出ている場合もあるだろう。しかしいずれにせよ、これら5つの状態は一つの全体として捉えられるべきである。したがって、これらの不全状態から抜け出すには、それぞれの不全状態を別々に、また順番に克服しようとするのではなく、一つの統一的な生を全体として転回させていくしかない。その転回の向かう先が、この不全状態の反対側にある、生きられる身体のあり方を十全にはたらかせている状態、即ちよき生である。そのよき生についても、実際には一つの全体としてのよき生があるのであり、以下で生きられる身体のそれぞれのあり方がよくはたらいっている状態について述べる場合も、それは全体としてのよき生のそれぞれの側面であるということをおぼわすはならない。では、それぞれのあり方からどのような生がよき生と言えるのかを見ていこう。

まず所与性というあり方から、私たちは自己の生を、その根元において、この世界の中に、この固有の時と場所に与えられたものであると捉えなければならない。それは、同列に並んだ多くの選択肢から唯一選ばれたものであるという意味で固有なのではなく、初めから他にかけがえなく唯一であるという意味で固有な生である。そのような生は、その固有性からすれば、本来他の生と比較されうるものではないから、その生のよし悪しの判断は、他者との比較で行われるべきものではない。具体的な周りの他者との比較のみならず、ある時点で別の選択をすれば自らの生が辿り得たと想像される自らの生の可能的ライフコースとの比較によっても、自らの生を評価すべきではない。私たちは、この身体におけるこの生が自らにとってかけがえのない唯一のものであることを、自らのすべての活動に通底する背景として背負うことによって、自らの所与性というあり方をよくはたらかせることができる。

この与えられた生は、時間的・空間的に、無や極小の点ではなく、また世界それ自体や世界を支える超越論的意識でもなく、一定の大きさと持続を持ったこの世界の一部であり、また単に与えられた時と場所に留まるのではなく、有限の時間の持続を経て固有の終りへと向かうものである。これが有限性というあり方である。その世界で私と共に生きている

他者とは、私が作り出したものではなく、私には絶対到達できない別世界でもなく、この同じ世界の別の一部としてこの世界を共に背負いかつ作り上げていく私のパートナーである。そのように私と他者を捉えて両者の関係を作り上げていくことが、有限性をよくはたらかせる一つの側面である。また、私とはそれ自体で存在する世界の一部であり、世界が私に支えられているのではない以上、私が死んでも世界は続いていく。それは第4章でも示した通りである。したがって、「私は無から生まれたのであり、私が死ぬときには世界も同時に虚無になる」というのではなく、私を生み出した世界という過去を背負って生き、私が死んだ後には私がかつて生まれて生きて死んだという絶対的な事実が刻み込まれた世界が続いていくというように、世界と自身の関係を正しく捉えた上で行動することが、有限性というあり方をよくはたらかせることのもう一つの側面である。

所与性と有限性がよくはたらいっているというこれらの状態については、自分自身が既にそのようにあるということを変更して認識するという受動的な側面が強いように見える。しかし、この両者は、単にそれらを私が対象的に捉えるということではなく、またそれらのあり方を私が主体的に無から創造するということでもなく、いわば、そのようなものとして私に与えられているところのものに私自らになっていくことによってそのようなものになるという、円環を描くはたらきである。まず何よりも、その円環運動に自らを投げ込んでしまうこと、それが生きられる身体におけるよき生の基盤である。

次に、私たちの生は与えられたものであると言っても、それは無色透明な世界に投げ込まれた中立的なものなのではなく、また私と共に同じ世界に生きる他者たちも、その全員が私の周りに同じ顔をして同じ距離を保って並んでいるというわけではない。私は常に特定の状況と特定の過去の上であり、また常に特定の他者と特定の関係を築いている。つまり、生きられる身体は常に何らかの共同性と何らかの歴史性と共に与えられている。もしくは、生きられる身体とは常に何らかの共同性と歴史性である、と言ってもよい。その意味では、共同性と歴史性は所与性に含まれているのであり、所与性とは共同性と歴史性の所与性である、とも言える。しかし、その共同性と歴史性は、単に所与として与えられているだけではなく、私たちがその中で実際に生きていく場であり、自らその形成に関わっていく以外によき生はありえないところのものである。したがって、自分の周りにある他者との関係、つまり共同性を認識し、その他者と共に共同性の営みに参加し、その共同性の存続に携わること、また同時に、自らの過去を理解すると共にその共同性の歴史も理解し、それを引き受けた上で行動することが、共同性と歴史性をよくはたらかせるということである。さらに、与えられた共同性を自ら改めて新しい共同性へと創り上げることで歴史を形成し、最終的にはその自らの共同性を引き継いでいくものへと自らの固有の生を委ねていくことによって同時にその歴史性を繋げていくことが、共同性と歴史性がより優れたかたちではたらいっている状態である。

この共同性と歴史性というあり方をはたらかせる際に、私は他者の中で特定の役割を担うのだが、それはその役割を演じることではない、という点が極めて重要である。私はあ

る人の友人であり、友人を演じているのではないし、私は私の子供の親であり、親を演じているのではない⁷。先に、生きられる身体の機能の不全状態の一つの側面として、「恣意的に構築されるアイデンティティ」を挙げたが、これは私と他者との関係を「演じる」というかたちで捉えることと通じている。私がある人の友人を演じているに過ぎないということは、私には別の演じ方が常に可能であるということを含意している。なぜなら、私がある人の友人であるならば、改めてその友人であることを演じる必要はないはずだからであり、演じるということ自体に、演じている私自身はそこで演じられている当のものではないということが前提されているからである。また同時に、「友人を演じる」ということには、それがその演技であると判断するための既製の「友人関係の行動パターン」が前提されている。なぜなら、もしそのようなものがなければ、その演技がそもそも何の演技なのか理解できないからである。しかし、そのような行動パターンは、本来、私が彼の友人であることから多様なかたちで生み出されるものであって、どこか他から借りてくるようなものではない。このような、常に別の演じ方が可能であり、現在の演技は既製の行動パターンの応用に過ぎないような友人関係は、そもそも友人関係とはいえないだろう。それは、例えば親子関係、恋人関係でも同様である。

また、共同性において役割を担うということは、ある場所や状況ではその役割を担うが、別の場所や状況ではその役割から免除される、というものではない。なぜなら、私は私の共同性においてその役割であるからである。例えば、私が消防士という役割をこの意味で担っているとすれば、私は火事が起こったときに率先して行動するという役割を担っている。もし私が、そのような行動は勤務時間内に求められる契約的義務に過ぎないのであって、勤務時間外に火事を目撃しても自分が率先して行動する必要はないと考えているとすれば、私は共同性をよくはたらかせるという意味では消防士という役割を担ってはいない。言い換えれば、そのとき私は勤務時間内だけ消防士を演じているのであって、私自身が消防士であるのではない。もし、共同性をよくはたらかせるという意味で私が消防士という役割を担っているのであれば、私はいついかなる時でも消防士なのであり、火事に出くわせば可能な限り率先して行動する——行動する義務があるのではなく、単に行動するだろう⁸。これは、医師、教師、警察官、更には哲学者などといった役割にも当てはまるし、また、親であること、さらには大人であることといった、より一般的な立場のようなものにも当てはまる。というよりもむしろ、このあり方に当てはまるようなかたちでそれらの役割や立場を担うべきであり、担えるはずである。そこで、このような意味での役割を担え

⁷ この点に関して、マッキンタイアによる社会学者ゴッフマンへの批判が参考になる。「ゴッフマンの説明が取る分析単位は常に、役割によって構成された状況の中で自分の意志を懸命に成し遂げようとしている個々の演技者 [role-player] である」MacIntyre (1985) 115 [141-142]。「ゴッフマンの社会的世界は、アリストテレスが『ニコマコス倫理学』で考察した結果拒絶したテーゼ、「人間にとっての善は名誉の所有にあり、その名誉とは他人の尊敬を体現して表すものならまさになんでもよい」が真であるような世界である」Ibid. 115-116 [142]。

⁸ そのような意味での消防士について、マッキンタイアの「キャラクター」という概念が当てはまるだろう。「キャラクターという場合には、役割 [role] とパーソナリティが普通よりもっと特有な仕方で融合している」Ibid. 28 [35]。

るように共同性の中で自らを役割付けていくこと、更にそのような役割を担いうるような共同性そのものを他者と作り上げ、また担うべき役割を新しく生み出していくことが、共同性とそれと密接に関係する歴史性をよくはたらかせるための必要不可欠の条件であり、またそれらをよくはたらかせることそれ自体なのである⁹。

最後に、生きられる身体のあり方としての自由と言語がよくはたらくとはどういうことかについてだが、自由については本章前節までで詳しく論じた通りであり、また言語については第3章の最後で見取り図を提示しておいた。まず自由については、それは他のすべての生きられる身体のあり方が共によくはたらいっているということであり、自由をそれらのあり方と切り離して取り出して、それだけがよくはたらいっている状態を描くことはできない。ただ、特に自由という側面から見ることで際立つはたらきというものがある。それは、各あり方すべてがよくはたらくことによって自由な行為がなされるときには、全ての人間に普遍的に備わっているものとしての人格ではなく、自己に与えられた生を改めて優れた意味での自己の生とするところの人格性が立ち現れる、ということである。言い換えれば、自由に行為するとはより自分自身になるということであり、その自分自身とは、形式的な認識論的主観のようなものではなく、所与性、有限性、共同性、歴史性をはたらかせて、他者との関係の中で現れてくる具体的な存在である。ただし、このような人格を現す行為は、必ずしも人類の歴史や人類社会全体に影響を及ぼすような超人的で英雄的な行為でなければならないというわけではない。むしろそのような破格の行為は人間的自由の中でごく僅かな部分を占めるに過ぎないのであり、ほとんどの場合、人格性の発露である自由は、私たちの日々の生活の様々な場面において、その濃淡を様々な度合いで現しているものである。比較的濃い度合で自由が現れうる例としては、例えば人間関係における重要な局面（例えば、愛の告白、困窮した友人への援助など）、共同体における活動（例えば、共同体の活動への参加、公共的問題についての意見表明と実際の行動など）、実存的な決断（例えば、信仰の断念、延命治療の拒否など）等が挙げられるだろうし、比較的薄い度合で自由が現れうる例としては、日常の家族関係、友人との交際、様々な趣味などが挙げられるだろう。

このような様々な場面で現れている人格をまとめあげ、それを一つの固有の生の主体として捉え、またその主体の行為として新たに自由な行為の可能性を拓いていくのが、生きられる身体の物語的言語である。その物語は私一個の存在の占有物ではなく、共同性と歴史性によって他者と共有している世界の物語でもあるから、この言語は共同性と歴史性と切り離すことはできない。さらに、先の所与性のところで「私たちはこの身体における自らの生がかけがえのない唯一のものであることをそれ自体として肯定することによってこそ、自らの所与性というあり方をよくはたらかせることができる」とした上で、それは既

⁹ 特に共同体主義的な主張を強く打ち出す文脈においてではあるが、マッキンタイアが「私は何を行うべきか」との問いに答えられるのは、「どんな物語の中で私は自分の役割を見つけるのか」という先立つ問いに答えを出せる場合だけである〔Ibid. 216 [265]〕と述べているのはこの意味において正しいだろう。もちろんこれは、物語から役割が、役割から行動が、論理的な演繹のように導かれるということではない。

にそうである状態を単に認識するのではなく、自らがそのようなあり方に積極的になっていくことであると述べた。それは、この物語的な自己の固有性の認識と結びついている。つまり、私が生まれる前の過去は所与として与えられているのだが、それを引き継いでさらに新しい物語へと変容させていく私の生は所与であると同時に私の自由の発露でもあるから、それを全て一つの生としてまとめるように物語的言語をはたらかせるということは、その生の所与性をより優れたかたちではたらかせることと一体なのである。もちろん、それがひとつの物語であるということには、有限性も前提となっている。なぜなら、物語には始まりと終りがあり、またそれはどこかの誰かの物語であるが、生きられる身体の有限性は、私自身をある状況の中にある者として生まれるもの、そしてある期間生きて死ぬものとするからである。結局、自由と同じように、言語もそれぞれの生きられる身体のあり方と密接に繋がっている。ただし、第3章の終わりで論じた、「新しい哲学的言語地平の創造」に関しては、本論文では詳しく論じていないので、その点は今後の課題としておきたい。

最後に、ここまで考察してきた、生きられる身体のあり方がよくはたらいっている状態をすべてまとめて命題的に記述すれば次のようになるだろう。即ち、生きられる身体のあり方がよくはたらいっている生とは、自らの自由な行動＝人格的な行動によって自己の生を形作りながらそれを物語的にまとめ上げ、自分自身を共同性と歴史性の中に位置付けることによって自己の有限性と所与性を捉えてそれを背負う生である。ただし、最後の「背負う」というのは終着点ではなく、この「背負う」ということがまたはじめの「自由な行動」へと繋がっていくという円環運動として理解すべきである。また、この命題は、ある生がよき生かどうかを判定する基準としてではなく、私たちがよき生を生きるための指針として理解すべきである¹⁰。

これが、ベルクソンとメルロ＝ポンティを「生きられる身体」を中心軸とした生命の哲学として理解し、それを「人間の機能」を鍵概念とするアリストテレスの徳倫理学のアプローチに応用することでよき生とは何かという問いに回答を与えようと試みた本論文——徳倫理学としての哲学的身体論——の結論である。残された課題は多いが、一つの大きな枠組を示すことで、これから探求すべき意味のある課題を示すことができたとすれば、それが本論文の最大の意義である。次の最終章で、その課題の一つへの展望を示したいが、それ以外の課題についてはここで幾つか箇条書き風に示すに留める他ない。

1. まず、ベルクソンとメルロ＝ポンティの身体論から抽出した生きられる身体のあり方、そしてそれが「よくはたらくこと」について、より充実した描写を与えなければならない。特に本論文では、共同性や歴史性について、抽象的なレベルで、それらがよき生に

¹⁰ 例えばこの命題に対して、「そのような生を生きる能力がないと思われる人（知的障害のある人や、脳死状態になった人など）はよき生を生きることはできないというのか」といった指摘がなされるかもしれない。それに対しては、「この命題は、そのような人の生がよき生かどうかをこちら側から判断する基準ではなく、そのような人の生とともによく生きるためには私たちがどのように生きていけばよいのかを示す指針なのである」と答えることができる。

欠かすことができないということを指摘したにとどまったが、今後、実際の歴史や具体的な共同体を素材として、そこにおけるよき生を描くことが必要である。メルロ＝ポンティは『知覚』の最後の節「自由」において、プロレタリアとブルジョワの相克について繰り返し述べており、さらに彼自身が『知覚』の執筆後に政治的論争の舞台に移っていったことも、この点から筆者には極めて示唆的である。

2. 次に、アリストテレスからカントや功利主義を経て現代の情緒主義に至る倫理思想史の解釈については、本論文はマッキンタイアの『美德なき時代』の観点を土台としているが、この点に関して、マッキンタイア自身の思想のより広い研究と、さらにマッキンタイアがその代表の一人である共同体主義の射程を測ることが必要である。特に第2章で『美德なき時代』のマッキンタイアには人間存在の哲学的描写が十分ではないと指摘し、本論文の「生きられる身体」論による人間観はそれを補完するものだと述べたが、その「生きられる身体」論が翻って共同体主義にどのように接合しうるのかを考察する必要がある。それはまた、マッキンタイアがいうところの「地域的形態の共同体」のあり方について、哲学的身体論から何が言えるのかを探ることでもある。

3. また、本論文で何度か引用した倫理学者マーサ・ヌスバウムは、アマルティア・センとの共同研究といった開発経済学の文脈において、本論文と同じアリストテレスの徳倫理学アプローチによる議論を行なっている¹¹。彼女の議論は、文化相対主義——「何に価値があるのか、どのような生がよき生なのかは文化に規定されるのであり、普遍性を有するかたちで論じることはできない」——が「途上国」への開発援助という営みの正当性を切り崩しかねないという懸念を背景として、普遍的な「人間の機能」を中心に据えるアリストテレスの徳倫理学アプローチによって「全ての人間において「人間の機能」の向上はよいことなのだから、あらゆる文化においてその向上を援助することはよいことである」という議論を構築する、という基本線を取っている。このヌスバウムの諸論と本論文の議論とを付き合わせて検討することで、「人間の機能」に基づいてよき生を明らかにするというアプローチを多面的に検討することができるだろう。

4. さらに、ヌスバウムに倣って、本論文が示した徳倫理学としての哲学的身体論の枠組みから具体的な問題に関わる他分野へと横断していき、学際的な可能性を拓いていくことも必要である。というよりもむしろ、そのような方向へと拓いていくことこそがよき生を論じる倫理学が取るべき方向性であり、そのためにこそ、本論文で基礎的な作業を行なってきたのである。第2章の初めで述べた通り、「倫理学の価値はその倫理学が示しうるよき生のあり方によって測られる」のであり、ある倫理学が示すよき生のあり方をより精緻かつ豊かなものとして示すためには、その倫理学を土台にして具体的な問題と取り組むことでそれを鍛えなければならない。

次の最終章で論じるのは、そのような学際的な方向の一つであり、生きられる身体を中

¹¹ 特に、彼女独自の「人間の機能」のリストを示している Nussbaum (1992) と、本論文が示した生きられる身体のあり方の比較をする必要があるだろう。他に、Nussbaum ([1988] 1993; 1995)などが参考になる。

心軸にした徳倫理を、その身体への介入の是非を考察する生命倫理的な諸問題へと応用するという試みである。なぜそれを第一に試みるかといえば、「生きられる身体」論に基づく徳倫理は、生命倫理に関わる問題に対して、義務や功利性といった概念に基づいた斯界主流の議論に対する優れたオルタナティブを提示できるように思われるからである。例えば、自分の身体を自分で自分の好みに従って改変できる技術があるとすれば、主流派生命倫理学は、それを使用することは許されるのかどうか、どのような状況であれば許されるのかを問題とし、例えば当人の自律と他者危害原則などによってそれに回答を与えるだろう。しかし、本論の提示した徳倫理学としての哲学的身体論は、そのような問題設定を超えて、「そもそも、そのような自己の身体の自己の意志による改変は自己の生にとってどのような意味を持つものであり、その生がよき生でありうることとどのような関係があるのか」という観点から問題を問い直すことができる。またそれは、そのような問い直しを通じて、生きられる身体のあり方である共同性と歴史性が具体的な場面でどのようによくはたらくのかを考察するという、最初に挙げた課題1へと繋がっていくことになるだろう。

第6章 生命倫理学への応用に向けての試論

序節

生命倫理学とは、周知の通り、医療技術の高度化によって引き起こされる様々な倫理的問題を考察するものであるが、従来の生命倫理学は専ら実践的な場面で生じる問題に対して具体的な処方箋を与えることを目的として発展してきた。そこでは、中絶や延命治療といった場面で提起する「何をすべきか」という問いに対して具体的な行為（例えばインフォームド・コンセント）を指し示すことや、既に実際に行われていることについてその正当さや不当さを何らかの原理に基づいて判断する（例えば QOL）ということに重点が置かれ、「そもそも倫理とは何か」という問いが生じる余地はほとんどない。その意味で、従来の生命倫理学は「何をすべきか」という規範を定める側面に偏って発展させられてきたといえる¹。しかし、そもそも「何をすべきか」という問いは倫理学の二番目の問いであり、倫理学の一番目にある問いは、本論文がこれまで論じてきた「よき生とは何か」という問いである。なぜなら、本来、よき生とは何かは明らかではないのに何をすべきかを明らかにすることはできないはずだからである。それにもかかわらず、生命倫理学においては一般的に専ら後者の「何をすべきか」という問いが問われているのだが、それは生命倫理学がよき生を功利性や理性の格率のような形式的なものに置き換えて、それを暗黙の前提としているからだと思われる。だがそれは、第2章で論じたように、近代以降の倫理学が陥ったのと同様の直覚主義や情緒主義という隘路へと繋がっているのであり、生命倫理学において「リベラル優生学」(Agar 1998)のような立場が台頭してくるのも、そのような背景の下では必然である。

例えば、中絶が許されるか否かという問題があり、様々な主張があり、様々な反論がある。一部のフェミニストは女性の自己決定権として中絶は許されるべきであるといい、カトリックでは、1869年のピウス9世の勅書以来、受胎時点から生命は神聖不可侵であるから中絶は許されないという。また、ピーター・シンガーなどは、所謂パーソン論の立場から、理性的で自己意識を持つ存在となるまではそれ自体として道徳的配慮の対象とはならないから中絶は許されるという。これらの議論は、全体として、中絶をすべきか否か、許されるか否かをそれぞれの立場から合理的に論じようとしており、その水準ではもちろんそれぞれに見るべきところはある²。しかし、これらの主張は専ら先の二番目の問いに関わ

¹ Jonsen (1999) 参照。例えば、「…生命倫理学が生まれたのは、問題解決への関心からであり、単に問題についてあれこれ評定をめぐらすことではなかった。…このように視線が決定されると、初期の生命倫理学には一連の規則とやり方の外観が与えられ、いくつかの局面では、特に道徳的性格と美徳の領域では、[それ以降の] 発展が打ち切られた」Ibid. [416]。

² ただ、一般的には「女性の自己決定権 VS 胎児の生存権」という枠組みで論じられる中絶の問題だが、中絶問題をより本質的に考察するためには「望まない妊娠」という側面を十分に考察しなければならない。この点に関する理論的な考察としては、沼崎 (1997) 宮地 (1998)、森岡 (2008)、江口 (2008) そして居永 (2012c) を参照。

るものである。それらの一見合理的な議論の背後にあって彼らの立論の根拠となっているもの、つまり、「何をすべきか」ということを論じる前に彼らが意識的にせよ無意識的にせよ答えているはずの問いがあるはずであり、それが「よき生とは何か」という第一の問いである。自律した人格として自分の人生を自分で決定していくことがよき生なのか、キリスト教の教義に則って救済を目指すのがよき生なのか、理性的な自己意識を持つ存在者の最大多数の幸福感をもたらす社会を目指すのがよき生なのか、それは確かではないが、彼らが示す何をすべきかという主張の背後に、彼ら自身が有する何らかのよき生の観念があるはずであり、まずなすべきはそれらのよき生のあり方を白日の下に晒して互いに付き合わせ検討することだろう。

生命倫理学において、このよき生の水準での議論を試みようとしている論者は散見されるが³、彼らの議論はよき生をそれとして体系的に考察するというよりも、自由主義的もしくは原則主義的な主流派生命倫理学を批判することに重点が置かれ、それに対するオルタナティブを提示する際には体系的な考察を欠いた直観的な記述が目立つ。例えば、ビル・マッキベンの「私たちにとっての「十分」は、生きることであって、永遠に生きることでない [Mckibben (2003) 161 [216]]」という記述や、レオン・キャスの「故郷のため、家族のため、共同体のため、真の友情のために苦しみ、耐え、骨身を削ることこそが、ほんとうの意味で生きることなのであり、この死すべき運命を引き受けた模範的存在が選ぶべき道なのである [Kass (2002) 268 [365]]」という記述などは、それとしては本論文で論じてきたよき生のあり方と重なるものではあるのだが、これらの記述は彼ら一流の直観によって導かれており、考察の帰結と言うよりは良識に基づいた意見表明に近いものである。

それに対して本論文で論じてきたよき生のあり方は、より体系的に根拠付けられたかたちで主流派生命倫理学に対するオルタナティブを提示することができる。一つの例がパーソン論である⁴。「パーソン論」は、人格 (person) を「理性的で自己意識のある存在」と定義し (Singer (1993) 87 [106])⁵、その人格概念を手掛かりに中絶や脳死の問題を捌いていくものである。生きられる身体におけるよき生の視点から問題になるのは、そのような人格概念から具体的な倫理的判断が本当に合理的に導き出せているのかどうかということではなく、そのような人格概念そのものが「人格」に値するのかどうかという点である。それに対して、言葉をどのように定義するかはそれを明示的に示している限り自由であり、

³ 例えば、米国では Elliott (1998; 2003)、Fukuyama (2002)、Kass (2002; 2003b)、Mckibben (2003)、Sandel (2007) など、日本では森岡 (2001) などが挙げられる。

⁴ 江口 (2007) が、米国からの輸入学問として始まった日本の生命倫理学における「パーソン」概念にはその導入の過程で混乱があったと指摘し、ここでまとめたような「典型的」なパーソン論はその混乱に基づいたものであり、それを解きほぐすためにトゥーリー、エンゲルハート、シンガーなどの各論者間の「パーソン」概念の微妙な違いを正確に切り分けるべきだと主張している。この指摘自体は正しいと思われるが、ここではそれら各論者が示した「パーソン」理解に共通すると思われる大きな枠組へのオルタナティブとして「生きられる人格」を提示するという点に焦点を当てているため、この江口の指摘を反映できていないことを断っておきたい。

⁵ 他に、「…道德共同体の構成員は人格である。…道德共同体という概念そのものが、自己を意識し、理性的で、自由に選択し、道德意識を持つ存在 [人格] からなる共同体を前提している [Engelhardt (1986) 105 [130]]」。加藤 (1988) 所収の関係論文も参照。

パーソン論がパーソン論的に人格を定義することに問題はないと言われるかもしれない。しかし、私たちが実際に人格という概念をどのように生きているのかを抜きにしてそれを恣意的に定義付けることは、いわば「私は、「音楽」をオーケストラによって演奏されるものであると定義する」と言うようなものであり、現実にはそんな定義とは何の関係もなくロックバンドやジャズトリオが音楽を奏でているように、人格がパーソン論によってどのように定義付けられようとも、人格という概念を支える生きられる経験はその定義とは関係なく広がっている。そうだとすれば、少なくとも人格概念をよき生とは何かを明らかにするための一つの手掛かりとするのである限り、人格を操作的に定義するのではなく、実際に生きられている人格のあり方をよりよく捉えることが必要なのである。

では、本論文がこれまでの議論で示した人格概念（以下、「生きられる人格」）はどのようなものであったか。まずそれは、すべての生きられる身体に宿るものである。なぜなら、生きられる人格は物質としての身体のある種の能力に宿るのではなく、純粹記憶が物質に貫入したものとしての身体すべてに宿るからである。そして、その人格は程度を許す。私たちの行為が機械的・物質的な方向に近づけば近づくほどそれは非人格的になっていき、逆に自由な行為へと近づけば近づくほど人格的になる。このような人格概念は、パーソン論における人格概念と全く違うものであり、特に指摘しておくべき違いが二つある。

ひとつは、生きられる人格は全ての身体に様々な程度で見出されるのに対して、パーソン論的人格はそれぞれの身体の間に関係の有無によって線を引く。したがって、パーソン論的人格の定義を受け入れれば、その人格の欠如を根拠として中絶や安楽死を演繹的に正当化することが可能になる。例えば、「[パーソン論に基づいた] 新たな理解へと歩みを進めるのがいかに情緒的に困難であっても、それを避けることはできない。高次脳中枢は死んでいるが、それ以外は生きている人体を人格と考えることを一般的に正当と見なすことは不可能だからである。それは人格ではないのである。そのような存在を殺しても、人格の生を奪う事にはならない [Engelhardt (1986) 242 [302]]」というような議論である。

他方、生きられる人格は、記憶と身体が共に担っており、その記憶は私たちの身体の背後に程度の差はあれ共通して存在している。そのとき、パーソン論的には非人格的存在である胎児や脳死者も、すべて根源の記憶を担った生きられる人格である。したがって、「生きられる人格」論は、一定の既定の条件を設定した上で中絶や安楽死を予め許したり禁止したりすることは一切ない。それが示すのは、例えば、中絶するにせよしないにせよ、胎児という人格に対して私たちも全人格から発する自由な行為を持ってそれに向きあうことによってこそよき生がありうる、という指針であり、妊娠何週目までなら中絶が許されるかといった、予め与えられそれに従うべき具体的な基準ではない⁶。これは、パーソン論と

⁶ この点については前章の最後でも述べたが、ここでも重ねて強調しておきたい。この指針は決して「中絶を行った生はよき生ではありえない」と言っているわけではない。もちろん、「そうは言っても、「全人格を持って向き合うべきだ」というような言い方はどうしても「胎児の命を最優先にしろ」という命令にすり替わり易いのであり、それが中絶を望む女性の抑圧にも繋がってきたのだ。だから、そのような微妙な言説の構造を踏まえずにただ原理原則を述べればよいというものではない」という反論は全く正しい。

本論文のような徳倫理的試みが志向するものの違い、つまり、規範的法則を求めるものとよき生を目指すものの違いに由来する。これが両者の第二の重要な違いである。パーソン論は、人間や動物を切り分け、区分し、この範囲にはこれが許され、あの範囲にはこれが許されないということの根拠として人格概念を用いている。しかし、「理性的で自己意識を持つ存在者」といったものはどこにも存在しない。存在するのは個々の具体的な人間であり、動物であり、植物である。そして「生きられる人格」論はそれらの個々の変容しながら成長する存在者について、その人格概念に基づいてそれらの生がよき生であるための指針を示すのである。もちろん、妊娠何週目までなら中絶が許されるのかということについての基準が必要ではないというわけではない。だが、それは医学的知見と社会通念と人権上の考慮のすり合わせによって常に暫定的に定められるものであり、そこから中絶とはよき生においてどのようにあるべきなのかという指針はどうやっても出てこないだろう。このような人格概念の対比を考えれば、パーソン論的人格ではなく、生きられる人格を手掛かりにすることが、よき生を問う生命倫理学を可能にする一つの道だと言える。

このように、本論文の徳倫理学としての哲学的身体論に基づいて生命倫理学の様々な主題へとアプローチしていくことができる。中絶、脳死臓器移植、延命治療など、論じるべき課題は多岐に渡っているが、本章では、次節以下、特に「エンハンスメント」論を取り上げる。エンハンスメントとは、身体に対して「治療を越えた」水準の医学的介入をすることで身体能力を「人工的」に高めることであり、エンハンスメント論とはそれが惹起する倫理的問題を論じるものである。スポーツ競技でのドーピングが最も典型的な例として挙げられる。従来の生命倫理学の主題は、生命の誕生や終末といった極限的な状況に関するものが多く、その場合、誕生や死とは一体何なのかという根本的な問題にも取り組まなければ、それらの場面におけるよき生とは何かを問うことは難しい。他方、エンハンスメント論は主としていま十全に生きている存在に関わる問題であり、また加えてそれが身体への介入を対象とするという点で、生きられる身体におけるよき生というアプローチをまず応用するのに相応しい主題であると思われる。

以下では、まず米国でのエンハンスメント論をレビューすることで、実はエンハンスメント論における対立はそれに賛成か反対かということではなく、それに対する二つのアプローチの違いであることを示す。そして、その一方が生きられる身体におけるよき生というアプローチに繋がることを指摘し、そのアプローチがエンハンスメント技術について示す指針はどのようなものとなるのかを最後に素描したい。

しかしここで重要なのは、この生きられる人格論は、中絶を望む女性にのみ、そして中絶という場面においてのみ「全人格から発する行為をせよ」と言うわけではないという点である。先の本章注2で、中絶問題は「妊婦 VS 胎児」に回収されるのではなく「望まない妊娠」の問題へと繋がっていくべきものだと指摘した。それは、「全人格から発して行為せよ」という指針はその中絶の原因となった性交渉にも当てはまるのであり、特にそこで主導権を有していることの多い男性に対して向けられるということである。つまり、「生きられる人格」論は、中絶という場面に至った物語的な流れ全体を対象とするのである。なぜなら、中絶するか否かという状況に至った物語的な流れとの関わりにおいてでなければ、そこに「全人格的な行為」、即ちよき生はありえないからである。

第1節 エンハンスメント論争

エンハンスメントについては特に 2000 年頃から多数の文献が出てきており、他の生命倫理学の問題と同じく、安全性、平等、自由、徳などの倫理学的概念によって考察されている。それらを通覧したときにまず浮かび上がってくるのは、エンハンスメントへの賛成派と反対派の鋭い対立である。一般的に、*From Chance to Choice* (Buchanan et al. 2000) に代表される賛成派は個人の自由と幸福追求の視点からエンハンスメントに賛成し、他方で、『治療を超えて』(Kass 2003a) に代表される反対派はそれが私たちの生の本質的なよさを侵食するという視点から反対している。単純化すれば、一方は自由主義的価値を最高位に置き、他方は保守主義的価値を最高位に置いているように見える。このような対立は、価値多元的な社会においては調停不可能であり、両者を別々の立場として共に尊重し、互いに干渉しないよう配慮する他ないように見える。

しかし実際の対立——正確には対立ではなく議論のすれ違いなのだが——は、賛成派と反対派（もしくは自由主義と保守主義）の間にではなく、倫理的考察というものに対する二つのアプローチの間にあるのではないか、というのが本章の中心となるアイデアである。その最初の手掛かりとなるのが、生命倫理の民間シンクタンクであるヘイスティングス・センターの設立者であるダニエル・カラハンが生命倫理学全体について述べている次の文章である。

当時ははっきりと認識するのは難しかったが、生命倫理学は早くも 1970 年代に分岐点に差し掛かっていた。一つの道は、患者の自律性の増大、権利概念の優勢、個人の選択の自由の拡大と医学的手段による豊かな生の可能性、責任の倫理の未熟さという方向〔アプローチ A〕である。もう一つの道は、医療技術の発展の文化社会的な意味の考察、とりわけの種の革新が、どのような選択を伴って、私たちをよりよい人間共同体へと導くのかを探求するという方向〔アプローチ B〕である。…結局、生命倫理学という領域は主として最初の道〔アプローチ A〕を辿った。〔Callahan (1996) 27-28〕

さしあたり、このカラハンが示す第一の道をアプローチ A、第二の道をアプローチ B と呼ぶことにしたい。まず注意しておきたいのは、この A と B というアプローチの違いは、各論者が他方ではなく一方を意識的に採用するというものではなく、各論者の「倫理的考察とはこういうものだ」という観念が結果的に生み出した違いだということである。また、アプローチ A と B の区別は、必ずしも何か特定の医療技術への賛成や反対と対応しているわけではない、という点にも注意が必要である。エンハンスメントについて言えば、一般的に言って、アプローチ A は主にエンハンスメント賛成側によって採用され、アプローチ B は反対側によって採用されてはいるが、例えば、後で紹介するダナ・ハラウェイはアプローチ B を取りながらもエンハンスメントに賛成の立場を取っていると考えられるように、立場は一樣ではない。つまり、エンハンスメントに対しても、A と B のどちらのアプローチからも賛成と反対の両方の立場がありえる、ということに注意が必要である。

次節以下では、エンハンスメント論争からいくつかの例を引きながら、アプローチAとBを対比していく。その中で、アプローチAとBの違いをより正確に描き出すとともに、本論文の議論がそれらとどのように接続するのかを明らかにしたい。

本論に入る前に断り書きを数点記しておきたい。

第一に、本章では、遺伝学的、神経科学的、薬学的、外科的など、様々な種類があるエンハンスメント技術を区別せず「エンハンスメント技術」として扱う。なぜなら、それらは社会的、法的、経済的、そして技術的な点では多くの相違があるものの、それらを考察するための基本的な倫理的な枠組みは共通しているからである。もちろん、本章のような基本的な枠組みの提示の後には、それらエンハンスメント技術の種類毎の差異を含んだより細かな考察が必要なことは言うまでもない。

第二に、本章では「エンハンスメント」という用語を、「医療技術を病気の治療を越える仕方で用いる」という常識的な意味で用いるが、治療とエンハンスメントの境界線はどこにあるのかという問題には立ち入らない。それは医療社会学のような研究によって引かれるものであるし、そのような研究が必要なのは言うまでもないが、本章で論じる限りでの倫理的考察にとっては本質的な区別ではない。究極的には、治療とエンハンスメントはなだらかに繋がっていると考える他ないのであり、また先取りして言えば、エンハンスメント論争は、結局、医療技術全体と私たちとの関係をどのように考えればいいのかという大きな問題に回収されるからである。

第三に、本章では自分自身に対するエンハンスメントについて論じ、エンハンスメント論争の一つの大きな主題となっている子供の遺伝学的なエンハンスメント（もしくはそれを目的とする自身の生殖器のエンハンスメント）——出生前診断など——については、議論の途中で触れることはあるが、主題として論じることが別の機会に譲りたい。両者の最大の違いは、後者は他人の意志によってエンハンスメントされる子ども自身の視点を含まなければならないという点であり、その場合、その子供の実存やアイデンティティについての哲学的な考察がどうしても必要になる。もちろん、自分自身をエンハンスメントする場合でも、一定の範囲では実存やアイデンティティについての議論が必要だろう。しかし、少なくともその場合には、自分は与えられたものであって作られたものではないという点において、エンハンスメントは実存の根源的な部分には影響し得ないはずである。さらに、子供のエンハンスメントとは即ち親子関係の問題であるから、そもそも子供を産むとはどういうことなのかに関する哲学的な考察も必要になる。「子供は授かるものであって作るものではない」という素朴な感覚への哲学的反省も含めて、この点は今後の研究の課題である。

最後に、フランソワーズ・ベイリスとジェイソン・ロバートが遺伝学的エンハンスメントの「不可避性定理 [inevitability thesis] 」と主張するもの (Baylis et al. 2004) についてコメントしておきたい。彼らは遺伝学的エンハンスメントの発達の不可避性についての様々

な理由⁷を挙げた上で、「遺伝学的エンハンスメントは不可避である。なぜなら未来は私たちが形作っていくものだから [Ibid. 23] 」と結論付けている。しかし、それは言わずもがなの事実過ぎず、またそれは、ゴールラインではなくあくまでスタートラインである。問題は、遺伝学的なものに限らず、エンハンスメント技術の発展が不可避かどうか、それを全面的に抑制することができるかどうかではなく、それをどのように発展させるかということだろう。いわば、ベイリスとロバートの主張は、「交通手段の発展は不可避である」という一般論を述べているだけで、私たちがそれをどのように発展させていけばいいのかを示していないようなものである。しかし、最も重要なのは、高速道路網を整備してモータリゼーションを進展させるのか、もしくは電車やバスのような公共交通機関を積極的に開発していくのかといった具体的な方向性と、その根拠を示すことだろう。エンハンスメント技術が発展していくことは間違いないが、それをどのような方向に向けるのか、それが本章を含めてエンハンスメントの倫理的考察の取り組むべき課題である。

第2節 エンハンスメントへの二つのアプローチ

本節では、アプローチAとBについて、その典型的な定式と論法を取り出していく。ただ、両アプローチの典型的なかたちを示すにあたっては、いくつかの文献をまとめて一つの主張として取り出しているため、以下で要約するアプローチAとBは必ずしも一人の論者がそのままのかたちで主張しているものではない点を予め断っておきたい。

第1項 アプローチA

アプローチAの典型例は、リチャード・ディーズの神経科学的エンハンスメント (neuroenhancement) に関する論文に現れている。彼は、神経科学的エンハンスメントの倫理について、次のように定式化している (Dees 2007, 373)。

- (1) 人は自律的である権利を有している
- (2) ある人が自律的である権利を有しているのならば、そしてその人があるものを重要だと考え、それを追求することが他者に危害を及ぼさないのであれば、その人がそれを行なうことは道徳的に許される
- (3) いくらかの人々は神経科学的エンハンスメントを自身にとって重要だと思うだろう
- (4) 神経科学的エンハンスメントは誰にも危害を及ぼさない
- (5) したがって、神経科学的エンハンスメントの使用は道徳的に許される

そして彼は、「この議論の鍵となるのは、明らかに前提 (2) と (4) である [Ibid.] 」と

⁷ 箇条書きで挙げておくと、資本主義社会において生命の資源化 (biocapitalism) は避けられないこと、現代において「個人の選択の自由」は不可侵であること、人間には自然な知的好奇心と個人的・社会的・経済的な利益のための競争心があること、である。

付け加える。つまり、ディーズにとって（神経科学的）エンハンスメントの倫理的考察の鍵となるのは、自律性と他者危害原則という一般的な倫理原則なのである。要するに、「エンハンスメント技術が安全で、効果的で、また誰にも危害を及ぼさないのであれば、そのとき、諸個人は彼らの人生をどのように生きるべきかについて彼ら自身で決定できるようにあらねばならない [Ibid. 372]」ということである。

ディーズは上記の定式化に基づいてエンハンスメントへの反対論を検討している。それは、安全性、その使用に際しての平等性、競争社会における無言の強制、それが侵食するとされる人間の尊厳などである。彼は、すべてのエンハンスメント技術が既に安全であり、いかなる不平等も強制ももたらさず、何人の尊厳も損なわない、と主張しているわけではない。彼が主張しているのは、エンハンスメント技術が引き起こすかもしれない危険には注意すべきだが、それは「(神経科学的) エンハンスメント技術それ自体 [Ibid.]」の本質を傷つけるものではなく、それを取り巻く環境や技術の未熟さによるものにすぎない、ということである。このディーズの主張を共有している論者は他にもいる。

エンハンスメントを選択するにあたって、親となる人々に情報を提供し、彼らの価値観によって判断してもらうことを許すことによって、私たちは精神的および社会的に最適の状態に到達できるのである。[Agar (1998) 139]

技術それ自体は私たちをどこに連れて行くというものではない——それがどこへ向かうのかを決めるのは私たちだと私は信じている。[Caplan & Elliott (2004) 174]

最初の引用は「リベラル優生学者」ニコラス・エイガーが子供のエンハンスメントについて述べたものである。「親となる人々」を単に「人々」に変えれば、これはそのままエンハンスメントについての彼の主張である。第二の引用はアーサー・カプランのもので、エンハンスメントについての誌上対談での発言である。これら二つの引用は、行為者の自律性と技術の中立性という、アプローチAの基盤にある二つの信念を示すものである。

これらをもとにして、アプローチAを定式化してみよう。まず、それは行為者の自律性と技術の（あらゆるイデオロギーからの）中立性を前提としている⁸。それが用いる典型的な語彙は、安全、公平、平等、権利、有用性であり、それらは自律的な行為者に制限を課すものとして用いられる。これらの道具立ての下で議論は概ね次のように展開する。「もしあるエンハンスメント技術のある使い方が安全でなく、公平でないならば、もしくはそれが他人の権利や平等性を侵害するならば、もしくはそれが利益よりも損害を多くもたらすならば、その使い方は禁止されるべきである。そうでない限り、行為者はそのエンハンスメント技術を用いて自身が望むところを何でも行なってよい。そして、そのエンハンスメント技術が安全で公平に用いられるためにはどのような条件が必要なのかといった具体的な考察は、今後の研究の課題である」。このような論法の下では、エンハンスメントの倫理性についての議論は、結局、「許容範囲の画定作業」のようなものになる。

⁸ 特に「自律 (autonomy)」に関しては、Wolpe (1998) が米国の生命倫理学でのその発展について詳しい。

このアプローチAに対しては、技術の中立性というそのナイーブな前提への疑いはあるものの、それ自体として明確に間違っただと反論する者は少ないだろう。しかし、アプローチAは、エンハンスメントの倫理性について懸念を抱いている人々、特に倫理的な問いとは「エンハンスメントが許容可能かどうか」ではなく「エンハンスメントとよき生の関係とはどのようなものか」であると考えている人々を満足させることはできない。デューズは先の定式化の中で（2）と（4）が鍵になると述べていたが、それには彼の自由主義的な価値観が反映している。しかし、よき生とは何かを考えるのであれば、前提（3）「いくらかの人々は神経科学的エンハンスメントを自身にとって重要だと思うだろう」が最大の鍵になるはずである。なぜなら、エンハンスメントとよき生の関係を考えるためには、なぜ、そしてどのようにして、人々は（神経科学的）エンハンスメントが彼らにとって重要だと考えるのかを問い直す、という作業が極めて重要だからである。一方、デューズ（アプローチA）はそのような問いを個人的な選好の問題へと押しやり、倫理学の問いではないと考えているように思われる。それは、人々は何が重要で何がそうでないかを判断する能力を十二分に備えているということを前提としているか、もしくはよき生とは結局それぞれの人がよき生だと思うものであり、それについて一般性を持った議論はできない、ということをも前提としているからだと思うのだが、前者は前提として相応しくないのは自明であり、後者は——本論文がこれまで論じてきたように——理論的に正しくない。

これに対して、自律性や他者危害原則に基づいてエンハンスメントの許容可能性を問うだけではなく、それらの技術が私たちの生の卓越性や人間性の発展に対してどのような関係にあるのかを問わなければならない、というのがアプローチBの観点である。そのためには、人間的な生におけるよきにエンハンスメント技術がどのように関わるのか、そしてそもそも人間的な生におけるよきとは何なのかを問わなければならない。これはまさに本論文が徳倫理学としての哲学的身体論によって取り組んだ問いでもあるのだが、それに触れる前にエンハンスメント論におけるアプローチBを見ていこう。

第2項 アプローチB

アプローチBの側にいるのは主に「保守派」と呼ばれる論者が多いが、何度も繰り返すように、それは必ずしもこのアプローチが保守派のみによって取られるアプローチだということではなく、またそれが保守的なアプローチとして定義されるということでもない。アプローチBの論者は、例えばレオン・キャス、マイケル・サンデル、フランシス・フクヤマ、カール・エリオット、ダニエル・カラハンなどである。

例えば、サンデルは次のように述べている。

エンハンスメント論争において問題になっている道德とは、自律や権利、またはコストと利益の計算によっては十分に捉えることができない、と私は提言する。エンハンスメントについて私が憂えているのは、個人的な悪徳ではなく、心の習慣で

あり、存在の仕方なのである。〔Sandel (2007) 96〕⁹

要するに、エンハンスメント技術を使用する主体として想定される自律的で理性的な個人に基づいた義務論や、エンハンスメント技術がもたらす影響を計算しようとする功利主義によっては、エンハンスメントの道德性を十分に考察することはできない。なぜなら、「道德」とは単に「許容可能」であること以上の、よく生きるあり方に関わるものだから、ということである。

次に、キャスは次のように述べている。

そのエンハンスメントが目的とするところのよさを知ることなしに、その介入の手段に精通するということは、実際には精通でも何でもない。そのような目的に関する知識を欠いては、その「精通」の目的は、それがなんであれ彼の意志をたまたま導き動かしているものによって設定されることになるだろう。〔Kass (2003) 18〕

キャスの関心は、サンデルと同じく、アプローチAでは取り残されたままの、私たちの生のよさにある。先にも述べたように、アプローチBにとってのエンハンスメント論とは、許容可能なものと不可能なもの間に線を引くことではなく、またそのような線引きの方法を考えることでもなく、エンハンスメントというものと共に私たちはどのようによく生きることができるのか、を問うことにある。それは、エンハンスメントを用いる目的とは一体何であるべきなのか、というこのキャスの問いと同じである。その上で彼は、何がよくて何が悪いのかを定める任務を各個人に一任するという方法は取らず、どのような生がよき生なのであり、それはなぜなのかを積極的に議論しようとするのである。

また、フクヤマは次のように述べている。

人々が技術に対して心の奥底で感じている恐怖心は、功利主義的なものなどではない。それは、究極のところでは、バイオテクノロジーが何らかのかたちで私たちの人間性——私たちは何者なのか、そしてどこへ向かっているのかという感覚を常に支えている何らかの本質的性質——を剥奪するのではないかという恐怖である。〔Fukuyama (2002) 101 [118-119]〕

このフクヤマの立場は多少複雑である。なぜなら、彼は自由主義的な価値を擁護しながらも、エンハンスメント技術の自由主義的な使用に対しては懐疑的な立場を取っているからである。サンデルとキャスは伝統と共同体という価値を重視すべきであり、エンハンスメントについて考える際にもそれを参照すべきであるという点で共通している。一方でフクヤマは、エンハンスメント技術の自由主義的な使用は、自由主義そのものを侵食してしまうと主張する。なぜならフクヤマによれば、エンハンスメントは私たちから多様性を奪い、私たちの複雑な感情的感覚を単純化し、また私たちを自由主義的で民主主義的な社会の構成員である理性的な主体としてではなく機械的構造物として取り扱うことによって、

⁹ また、「エンハンスメントの倫理に取り組むには、私たちは…自然〔nature〕の道德的位置付けや、与えられた世界に対する人間存在の適切なあり方といった問いに向き合う必用がある〔Sandel (2007) 9〕」。

究極的には私たちの民主主義社会を機能不全に陥れるからである。この議論の妥当性はここでは措いておきたい。ともかく、これら三人の論者にとって、エンハンスメントについて論じる際の焦点は、その許容可能性やそれを自由に選択する権利ではなく、そのような技術とともに私たちがどのようによく生きることができるのかという点にある。何度も繰り返すように、それがアプローチBの中心にある問題意識である。

この三人がエンハンスメントに基本的には反対の立場を取っているのに対して、同じアプローチBの側に位置付けられながらもエンハンスメントに賛成の論者もいる。それは、「サイボーグ・マニフェスト」の著者ダナ・ハラウェイである。ハラウェイは生命倫理学の専門家ではなく、ここで取り挙げる「サイボーグ・マニフェスト」は1984年に発表されたものであり、2000年代のエンハンスメント論争と直接の関係はない。さらに、「サイボーグ・マニフェスト」の記述は科学論とフェミニズムのポストモダンの融合とでも言うべきもので、ここまで引用してきた論者のものとは全く趣を異にしている。しかしそれでも、彼女のサイボーグ(=エンハンスメント)論は現在から見てもまだ極めて重要な論点を提供してくれている。彼女は次のように述べる。「失われたものへの追憶は、特に女性の視点から見れば、憎しみに満ちた抑圧のかたちなのであり、それは今ある暴力によって懐古的に自然に見えているに過ぎない〔Haraway (1991) 172 [330]〕」。この一節は、エンハンスメント技術への反対論とは、今までそのような技術がなかった社会構造の中で優位に立っていた階層の人々による抑圧の言説である、と読むことができるだろう。逆に言えば、ハラウェイにとって、エンハンスメント技術とは現在の抑圧的な社会構造——ジェンダー秩序のような——の転換の可能性を蔵するものなのである。「サイボーグ・マニフェスト」の結論部分は次のように締め括られている。

サイボーグというイメージは、このマニフェストの二つの中心的な論点を表現するのに役立つ。一つに、普遍的で全てをまとめるような理論を作り出すことは大きな誤りであり、そのような理論はおそらく現実の大半を常に——少なくとも現時点では確実に——取り逃がしているのである。もう一つには、科学と技術の社会的関係に責任を持つということは、技術を悪魔的なものと捉えるような反科学的形而上学を拒否することであり、それは日常生活の様々な境界線を再構築するという熟練を要する作業を積極的に行なうこと、それを幾らかの他者との関係と、私たちが形作る全部分とのコミュニケーションにおいて行なっていくことを意味しているのである。…このスパイラル・ダンスには女神もサイボーグも連なっているのだが、私は女神であるよりはサイボーグでありたいのだ。〔Ibid. 181 [347-8]〕¹⁰

¹⁰ また同箇所では、「サイボーグというイメージは、これまで私たちの身体を説明し、私たちにとっての道具となっていた二元論の迷宮から抜け出す道を提示し得るものなのである。それは、共通言語〔a common language〕ではなく、強力で異教的な異種混淆言語〔hetelogglossia〕という夢である。…それは、機械、アイデンティティ、カテゴリー、関係、宇宙空間に関する言説〔space stories〕といったものの構築と破壊の両方を意味している。」とも述べられており、これは本論文第3章の終わりで生きられる身体における言語の一つの可能性として示した「新しい哲学的言語地平の創造」と重なり合うように思われるが、この点は示唆するに留める他ない。

このようなハラウェイの主張¹¹と同じテクノロジーへの期待は、ハラウェイより更に遡って、ラディカル・フェミニストのシュラミス・ファイアストーンによる『性の弁証法』にも見ることができる。例えば彼女は、

性の階級制度の廃止のためには、下層階級（女性）による反乱と生殖コントロールの奪還が必要である。それは、女性が自分自身の肉体に対する所有権を回復するだけではなく、人間の繁殖〔human fertility〕のコントロールの（暫時的な）独占——新しい集団生物学と出産と育児に関する社会機構を含む——を必要とする。…一方の性が両性の利益のために行なう種の再生産は、人工的生殖（少なくともその選択肢）に置き換わっていくだろう。子供は両性に等しく産まれるか、あるいはどちらにも関係なく産まれるであろう。〔Firestone (1970) 19 [17]〕

と述べて、女性を束縛する生殖からの開放をテクノロジーの進歩に求めている。ただこれについては、アドリエヌ・リッチが「生物学的な母性を人工的な母性に変えることに熱中しているシュラミス・ファイアストーン…〔Rich (1986) 76 [107]〕」と批判的に言及し、ファイアストーンの狭い「生殖」観を批判しているように、同じ「フェミニスト」の中でも立場は一様ではない¹²。ただ先にも述べたように、この点に関しては、彼女たち以外の多様なフェミニストの言説も含めて、本章では扱わないと断った子供の遺伝学的エンハンスメントという問題と共に、「産み」の哲学的・倫理学的研究というテーマとして、今後の研究で取り組みたい。

さて、このようなハラウェイとファイアストーンのような立場から言えば、エンハンスメントに懐疑的なキャスのような保守的論者は、「技術を悪魔的なものと捉えるような反科学的形而上学」者であり、また現在の父権主義的抑圧体制の擁護者に過ぎない、ということになる。もちろん、キャスから言わせれば、現在の資本主義社会で進められるエンハンスメント技術の開発こそがハラウェイのいう「今ある暴力」なのであり、それこそが新しい搾取と抑圧の構造を作り出しているのであって、それに過剰な期待を寄せるのはユートピア主義であってバランスを欠いている、ということになるだろう。

だが少なくとも、同じアプローチBの領域にいるキャスとハラウェイの間には、両者のエンハンスメントへの評価の違いにもかかわらず、エンハンスメントの倫理性について、噛み合った議論が可能になるように思われる。それは、よき生とはどのような生なのか、それがエンハンスメントとどのように関係し、またそれによってどのように影響されるか

¹¹ 彼女の主張は抽象的には理解できるが具体的にどうということなのか、という疑問は当然あるだろう。その点に関しては、科学ライターであり、自身が人工内耳を埋め込んでいる、（そしてハラウェイを含むポストモダンの文学理論を大学院で研究しようとしたが挫折してドロップアウトしたという経歴を持つ）マイケル・コロストの自伝的著書『サイボーグとして生きる』（Chorost 2005）が参考になる。「ぼくはポストモダンな思考法を身につけたわけではない。そうではなく、ポストモダンな肉体を獲得したのだ」Ibid. 235。
¹² 例えば、リッチの「父権制的思想は女の生理をその限られた要素に押し込めてきた。そのため、フェミニストが描く理想像は女の生理に対して尻込みしてきた。これからは女のからだを宿命〔destiny〕とみるより資質〔resource〕とみるようになると私は思う。人間としての一生を完全に生きるには、自分のからだを自分で支配するだけでは足りない（それは不可欠ではあるが）。自分のからだの調和と共鳴、自然界の秩序との結びつき、知性を支える肉体的基盤を、私たちは自覚しなくてはならない〔Rich (1986) 40 [55]〕」というような生殖観は、ファイアストーンとは対照的である。

について、彼らが具体的なイメージを持っているからである。

他方で、アプローチAとBの間、例えばディーズとキャス（もしくはハラウェイ）の間では、そのような議論は成り立たないだろう。なぜなら、彼らは違うアプローチを取っているから、つまり「許容可能性」と「よき生」という違う問いを問うているからである。

第3項 アプローチBから生の形式アプローチへ

しかし、キャスとハラウェイの間で行われる議論も、結局はお互いのよき生のイメージをぶつけ合って譲らないという形を取るに過ぎないのではないか、という懸念はあるだろう。それは、アプローチBとは詰まるところ様々な論者が自分の思い描くよき生のイメージを宣伝し合っているのに過ぎないのではないか、というようなアプローチBの捉え方に基づいている。なぜなら、よき生とは何かという価値問題への回答が、「私はこのような生がよき生だと思う」という主観性に根拠付けられている限り、二つの「～だと思ふ」の対立を議論で解消することはできないように思われるからである。しかしそれを逆に言えば、両者の間に主観的な「～だと思ふ」ではない、何らかの公共的な共通の土台があれば議論が成り立つ、ということの意味している。そして、本章がその土台として提示したいのが、「生の形式」という概念である。

キャスにしても、ハラウェイにしても、何からの具体的なよき生のあり方を記述している以上、その背後にはそれがよくはたらいっているからそれがよき生だといわれるところの何らかの人間の機能が前提とされているはずである。この第3部の序論で述べたように、人間が生命である限り、人間の機能とは人間のあり方と同義である。そこで、まずキャスとハラウェイが提示するよき生のあり方から、その背後にある人間の機能＝あり方を明らかにし、その後でその二つの人間のあり方を付き合わせて検討する、という手順を踏めば、人間のあり方とはどういうあり方なのか、という一つの（価値問題ではなく）事実問題に対する二つの回答として両者を位置付けることができる。そうすれば、その二つの回答の妥当性を比較検討するという仕方で議論を行うことが可能になる。もちろん、このように事実と価値が明確に分けられるものではないことは明らかではあるが、少なくとも、キャスとハラウェイの主張を二つの「～だと思ふ」の対立として捉えるのではなく、一つの実事問題に対する二つの回答として捉えることによって開けてくる議論の地平がある事は間違いない。価値と事実に関するそれ以上の議論はここでは措いておきたい。

表面的には多様なよき生のイメージの乱立のように見えるアプローチBの背後にあるのは、このような「人間の生のあり方（形式）とはどのようなものなのか」という問いから始まるアプローチである。このアプローチを、「生の形式アプローチ」と呼ぶことにしたい¹³。ここまでアプローチBの例として挙げてきた論者は、意識的にせよ無意識的にせよ、

¹³ 「生の形式」という用語については、ウィトゲンシュタインの「生活様式 [Lebensform]」から着想を得た。彼は「…一つの言語を想像するということは、一つの生活様式を想像することにほかならない [Wittgenstein (1989) [26]]」と述べているが、それを本論文に引きつけて言い換えれば、「一つの倫理学を想像す

すべてこの生の形式アプローチの中にある。

さて、ここまでの議論は表1のようにまとめられる。この表において重要なのは、アプローチAとBとは対立するものではなく、違う水準にあるという点である。アプローチBは、エンハンスメントに何が何でも反対するものでもなければ、アプローチAが間違っていると主張するものでもない。そうではなく、アプローチAに加えて、それとは全く異なる視点から、エンハンスメントの倫理性を考察する必要があると主張するものであり、それは必ずしも個々のエンハンスメント技術への賛否を示してその許容範囲を確定させるためのものではなく、それらの技術と私たちの生とがどのように関係し、私たちのよき生がそれとともにどのように可能なかを考察するものなのである¹⁴。

表1 エンハンスメントへの賛否と二つのアプローチの関係

賛成／反対	どちらかと言えば賛成	どちらかと言えば反対
従来の対立的図式	自由選択と他者危害原則 (アプローチA)	よき生の主観的イメージ (表面的なアプローチB)
生の形式アプローチ (本来のアプローチB)	私たちの生のあり方への哲学的反省 (共同体主義、フェミニズム、および本論文など)	

第3節 生の形式アプローチの重要性

しかし、そもそもなぜ生の形式アプローチが必要なのか、という反論があるかも知れない。よき生とは何かということは個人の判断に任せておいて、公共的に議論すべきなのは安全性、公平性、平等性などに関するアプローチAによってではないのだろうか。そうではないことを示すために、ここで生の形式アプローチを公共的な議論に導入すべき理由を3つ挙げたい。

第一に、より賢く、より集中力があることがよいことではないと誰が思うというのか、より鈍くて注意力散漫な方がよいと誰が思うというのか、というエンハンスメント賛成派の主張がある。ディーズは率直に、「人々がより優れた知的能力を有し、より鮮明な記憶力を持ち、また自分の気分をコントロールできる世界とは、人々がより生産的でより幸せな世界である〔Dees (2007) 373〕」と言う。たしかに、エンハンスメント技術がもたらす利益は一見明白なように思われる。しかし、そのような主張は次の4つの問いに答える必要がある。

(1) 「より賢い」とか「より集中力がある」とは何を意味するのか。それは例えば試験で

るということは、一つのよき生のあり方を想像することにほかならない」と言えるだろう。

¹⁴ このアプローチBのような方向性が必要だという点は、Roduit et al. (2013) も指摘している。「エンハンスメントの道徳的評価を包括的に行うためには、人間的完成〔human perfection〕や、よき人間的生の本質的要素についての率直な議論が早急に必要とされているように思われる」Ibid. 4。しかしそこでは本論のようにその議論のための体系的な考察は与えられていない。

高い点数を取ることと同義なのか。それより複雑な何か別のものなのか。

- (2) エンハンスメント技術によって「より賢く」なり、「より集中力持つ」ことと、それなしでそうなることとは同じ価値を持つのか。エンハンスメント技術を用いた当事者は本当にそう考えることができるのか。
- (3) 私たちがある種の賢さや集中力をよりよいと思うのはなぜなのか。それが普遍的だからなのか、それともそれに偏執しているからなのか。
- (4) それらの賢さや集中力がどのようにして幸せな生に繋がりうるのか。例えば、子供を屈辱な授業に集中させるために薬を用いればその子供は幸せな生活を送れるのか。そもそも幸せな生とは一体何なのか。

このような問いに答えるためには、エンハンスメント賛成派は彼らが持っているよさの理念——平たく言えば、幸福観——に光を当てなければならず、それは即ち彼らが生の形式アプローチに参加しなければならないことを意味している。

第二に、高度医療技術によって可能になった最近のエンハンスメント技術以前に、そもそも私たちは「伝統的なエンハンスメント」を既に用いているのだ、という主張がエンハンスメント論争の中で見られる。よくある例は、「知的エンハンスメント」と呼ばれる学校教育である。私たちは既に学校教育という伝統的なエンハンスメント技術を恐れることなく用いているのであり、それを考えれば新しいエンハンスメント技術を恐れるには当たらないのである、と言われる。エンハンスメント論争では反対派の立場に立つ論者でも、そのような用語法を用いている例もある¹⁵。一つの可能な反論は、教育のようなコミュニケーションによる指導と、バイオテクノロジーによる介入は異なる、というものである。しかしそう主張するためには、その差異が何に由来し、なぜその差異が両者の倫理的価値を異なったものにするのかを示す必要がある。その一つの方法が、歴史的な視点を導入することである。つまり、学校教育を一種の「エンハンスメント」だと見做すのは、長い歴史を有する事物を専ら今日的な枠組みによって見ようとするという回顧的錯覚の産物ではないだろうか、という視点である。例えば、珈琲は興奮作用のあるカフェインを含有しているが、長い歴史を有する珈琲文化を眠気対策と集中力の強化というエンハンスメント的側面に還元するのは見当違いだろう。同じように、「新しいエンハンスメント技術」が登場する以前は、私たちは学校教育を専ら「個人の知的エンハンスメント」の一種だとは認識していなかったのであり、それは公共的、共同体的な価値も有していたはずである。つまり、個人がキャリア形成のために専門的スキルを身に付けるためのエンハンスメントとして学校教育を捉えるというのは、学校教育そのものではなくて、そういう捉え方で学校教育を捉える現代の私たちの物の見方に由来しているのである。そうだとすれば、問うべきは「新しいエンハンスメント技術」の倫理性だけではなくて、学校教育のような社会文化的

¹⁵ 例えば、「私たちは知的発達を増強するため[to enhance]に最高の学校に入ろうとする諸個人(individuals)を称賛する[Parens(1998)1]」。

に長い歴史を有する活動でさえも個人のエンハンスメントの一種として（ときには無意識的に）再解釈するような私たちの物の見方——先のサンデルの言葉で言えば、心の習慣——であろう。それは、生の形式アプローチが取り扱う問題である。

第三に、個人的なよき生と社会的によい状態は区別すべきであり、生の形式アプローチは個人的なよき生に関わるのであり、それは公共的に議論するものではなく個人的に追求するものに過ぎない、と言われるかも知れない。しかし、アプローチAと生の形式アプローチの区別は、個人的／社会的という区別と対応しているわけではない。個人的レベルも社会的レベルも、どちらもアプローチAと生の形式アプローチの両方に関わるのである。この複雑な四者関係をここで解きほぐすことはできないが、社会的／個人的という区別に關わる一つの基本的な議論を提示することで、その四者関係の複雑さを示してみたい。

例えば、健康で長生きするというのは個人にとってはいいことだろう。しかし、それは共同体レベルでの「適切な」世代交代を妨げるかもしれない。もしくは、試験で高い点数を取るために薬物を使用することはその当人にとってはいいことかも知れないが、それはただでさえ激しい競争をなおさら過酷なものにするだろう。ここで、二つのケースが考えられる。第一のケースは、個人のエンハンスメントがその当人にとってよいものであり、社会には一時的な混乱を引き起こすかもしれないが、それは時間の経過とともに収まる、というものである。この例として、ワクチン接種が挙げられるだろう。このケースでは、新しい個人的なよきは社会の中に組み込まれることができる。他方で第二のケースは、個人的なエンハンスメントが一見当人にはよいものであるように見えるが、社会全体にとってはそうではないというものである。先の例のように、試験のために薬物を摂取するという習慣が広まれば、社会全体においてその薬物への需要が再帰的に増強され、競争は無用に激しくなっていく。その場合、アプローチAから言えば、私たちは薬物の使用を禁止するように試験のルールを改正すべきであるということになる。他方で生の形式アプローチから言えば、個人的には一見よいことだが社会的には悪影響のあることをするというのが、社会にとってだけではなく、実際その当人に取っても本当によいことなのかを問うべきである、ということになる。

この点を考えるには、マーガレット・オリビア・リトルが美容整形の文脈で提示する「共犯関係 [complicity]」の概念が役立つ (Little 1998)¹⁶。その要点を一言で言えば、ある人が自らの外観を変えるために美容整形をするときには、その人は、意識的にせよ無意識的にせよ、「どのように人は見えるべきなのか」を定めている疑わしい美の社会的規範と共犯関係にある、ということである。その規範が疑わしければ疑わしいほど、その整形はより罪深いものになる。リトルの示す最悪のケースは、アフリカン・アメリカンが美白整形を行なうケースである¹⁷。もしこのケースをアプローチAだけで考えるならば、その整形が安全で誰にでも利用しやすく、当人がインフォームド・コンセントを受けて自律的に選ぶ

¹⁶ Parens (1998)も参照。

¹⁷ もちろん彼女は、特定の肌の色が他の色に比べて価値があるという疑わしい社会規範を変えていく責任をそのような整形を行った当人のみに負わせることは公正ではない、ということは付け加えている。

ならば、特に問題はないということになるだろう。しかし、生の形式アプローチによって、その選択の社会的な帰結を考慮に入れるならば、究極的には、それは私たちがどのような社会に住みたいかという問いへと繋がっていき、さらにまたそこから、私自身のよき生へも回帰的に繋がっていく。つまり、私たちはそもそも共同体的存在なのだから、もしある行為が自分自身にとっては一見よいものに見えたとしても、それが社会的な悪さを助長したり、その背景となっている思想と共犯関係にあるようなものなのであれば、そのような行為は、究極的に言って、そもそも共同体的存在である私の生にとってもよいことなのだろうか、という問題次元を、リトルの「共犯関係」という概念は開くのである。

このリトルの論点に対して、本論文の「生きられる身体」論からは、生きられる身体のあり方としての共同性と物語言語から、明確に「「共犯関係」は本人の生にとってもよいことではない」と言えるのだが、その点は次節で論じる。また、このリトルの例はエンハンスメント技術を使用することによって「共犯関係」が生まれるという議論へと繋がり、その意味でエンハンスメント反対論の根拠となるようにも思えるが、論理的に言えば「共犯関係」の議論はエンハンスメントへの賛成と反対のどちらにも当てはまりうるということに注意が必要である。ハラウェイが主張していたように、エンハンスメント技術への反対論が抑圧的な社会規範の擁護と共犯関係にある場合もある。例えば、美容整形そのものにして、自身の外見が「疑わしい美の社会規範」に適っているために自分にはそれが必要ないと考えている人が、美容整形を欲する人をひとまとめにして、その人たちに対して「自然なあり方が一番いいのだから美容整形は間違っている」云々というような言説を投げかけるとき、その背後には表面上の言説とは裏腹の自身の優位性への確信のようなものが潜んでいるかもしれない。そう考えれば、エンハンスメントに賛成するにせよ反対するにせよ、それをどのように主張しているのかという点において、それが「共犯関係」にあるものなのかどうかを常に問い直していくことが必要だということになる。それは結局、個人的な生と社会的規範の両方を含んだ上での、生の形式アプローチの問いなのである。

以上の三つの議論を踏まえて言えるのは、生の形式アプローチによって「人間の生のあり方（形式）とはどのようなものなのか」についての公共的な議論を行わないということとは、エンハンスメント技術の疑わしい利用を促すことにしかならない、ということである。人が欲することを（一定の条件下で）何でも行なってよいということを含意する自由主義的な路線で行けば、美しさや賢さのステレオタイプ化された理想に沿った線でエンハンスメント技術が用いられ、それらのステレオタイプが強化再生産されるという事態を当然引き起こすだろう。もし私たちを取り巻く環境が疑わしいのであれば、たとえそれが明示的に禁止されていることではないとしても、自分自身をエンハンスメントすることによってそれに適応するのは疑わしいことである。まずなによりも、人間的な生の形式とはどのようなものかという問いに基づいてその環境を変えなければならないのであり、それが生の形式アプローチの基本的な方向性なのである。

第4節 生の形式アプローチとしての「生きられる身体」論

この生の形式アプローチにおいて極めて有力な位置を占めると考えられるのが、本論文による徳倫理学としての哲学的身体論と、それが示す生きられる身体におけるよき生である。本節では、それによればエンハンスメントの倫理性をどのように論じられるのかを示したいが、その前に、生の形式アプローチを取っている他の論者が、生の形式とはどのようなものだと考えているのかを少し見ておこう。

例えばサンデルは、所与性 (giftedness) と創造性 (willfulness) という二つの生の領域を区別している (Sandel 2007, 29)。所与性の領域においては、私たちは何事も恣意的に変更しようとするべきではなく、反対に創造性の領域においては、私たちは自分の計画に沿って物事を作り、変形し、壊すことを試みるべきである。この二つの領域は必ず共になければならないが、一方の領域にあるべき営みを他方に持ち込んではいない。例えば、所与性の領域にあるべき子供の誕生や一定の身体性などを、エンハンスメント技術によって創造性の領域に持ち込もうとすることは極めて危険な行為である。なぜなら、子供をもうけるということを創造性の領域にある営みとして行なうということは、その子供と親とがまともな関係を持つことを不可能にするからである。

また、キャスとカラハンは、死と共同性を私たちの生にかたちを与える究極的で必要不可欠な人間的生の条件だと主張する (Kass 2002, 2003b; Callahan 1996)。そこで、エンハンスメント技術がその条件を脅かすかどうか、もしくはその条件をよりよく私たちの身に付けさせてよく認識させるかどうか、エンハンスメントの倫理性の問題となる。例えば、薬物によって子供を授業に集中させたり、試験に集中するために自ら薬物を用いたりすることは、教育とは共同体的な営みだという感覚を持つことを極めて難しくするかもしれない。また、肉親の死に際して通り抜けるはずの喪の悲しみを抗鬱剤によって緩和するようなことがあれば、死を人生の究極的な終局点として捉えられなくなるかもしれない。

このようにして論じられる生の形式アプローチだが、サンデルの所与性と創造性という領域区分は、おおよそ本論文の所与性と自由に当たり、キャスとカラハンの死と共同性は、本論文でいえば有限性と共同性に当たるといえるように、既に本論文の「生きられる身体」のあり方に含まれており、またその一側面に過ぎないようなものである。さらに、彼らが示す生の形式は、何らかの基盤に基づいて生み出されたと言うよりは、本章の初めにも述べたように、彼ら一流の良識によって捉えられたものであるから、それらが一般性を持ったよき生のあり方であることを示す水準の議論とはなっていない。一方で、本論文ではベルクソンとメルロ=ポンティを通した生きられる身体という私たちの生のあり方の考察から、それを人間の機能として捉えるというアリストテレスのアプローチを経て、前章で示したよき生の記述に至るというように、生の形式とそれに基づいたよき生のあり方を哲学的基礎付けの段階から積み上げてきた。それによって、本論文で示した「生きられる身体」が私たちの生のあり方である限り、本論文が示す「よき生」は一般性を持つと主

張できるのであり、「私はそれをよき生だとは思わない」という類の反論を退け得るものになっている。その種の反論は、いわば「私はユークリッド幾何学の公理を受け入れるが、三角形の内角の和が二直角だとは思わない」と言うようなものである。しかしもちろん、それは本論文がいかなる反論も受け付けないということではない。例えば、「ユークリッド幾何学よりも非ユークリッド幾何学の方が世界をうまく記述できるのであり、それによれば三角形の内角の和は、必ずしも二直角ではない」と正当に言えるように、もし本論文が示すよき生の記述に反論するならば、そのよき生が基づいている生きられる身体というあり方は私たちの生のあり方の——少なくとも十分な——記述ではないということを明らかにし、その上で別の生のあり方を提示し、それに基づいて別のよき生の記述を示す、という作業が求められる。もしそのような作業がなされるとすれば、それは本論文に対する反論と言うよりは、本論文の発展形という方が正確だろう。それは、本論文が、アリストテレスの徳倫理学とそれが示すよき生のあり方に対する反論ではなく、一種の発展形——その発展の程度と記述の完成度はともかく——であるのと同様である。

生の形式アプローチの基礎付けの次元において、本論文の生きられる身体に基づく議論が有する強みについては以上の通りである。最後に、前章で示した「自らの自由な行動＝人格的な行動によって自己の生を形作りながらそれを物語的にまとめ上げ、自分自身を共同性と歴史性の中に位置付けることによって自己の有限性と所与性を捉えてそれを背負う生」という生きられる身体におけるよき生の記述をエンハンスメント論争に応用した場合、どのような指針が得られるのかについて素描的に述べたい。

まず、上でサンデルやキャスの生の形式アプローチを見た際に挙げた例について言えば、彼らの言う所与性、共同性、死などは本論文が導き出した生きられる身体のあり方に含まれているから、基本的には彼らの議論はそのまま生きられる身体におけるよき生から導かれるものとして捉え直すことが可能である。つまり、子供を持つことは創造性ではなく所与性の領域にあるということ、教育は共同的な営みであるべきだということは、そのまま本論文の示すよき生のあり方でもある。

ただ、肉親の死に際しての喪の悲しみを薬物によって取り除くという例は、さしあたり死（有限性）という絶対的な生の条件を認識することを妨げる点においてよくないとは言えるが、実際には問題はやや複雑である。例えば、同じように死の認識を妨げる例として、「自分が死ぬことへの恐怖を取り除くために薬物を使用する」という例が考えられるだろう。むしろその例の方が、自らの生の条件である死の認識を妨げるという点では、より純粹な例であり、それはそれでよくないことだと言える。それに対して、「肉親の死への喪の悲しみを薬物によって取り除く」という例には、単に死の認識を取り除くだけではなく、私と他者の、他者の死に際しての関係、つまり、弔うという関係を排除するという側面がある。ここで、弔いについての詳細な考察を与えることはできないが、少なくともそれは時間的に有限な存在の共同性においてはなくてはならない私と他者の関係のあり方の一つである。特に弔いには、すでに死んだものといま生きているものという先後関係——それ

は客観的時間の先後と言うよりは、いわば人間的時間の先後関係である——を成り立たせるというはたらき、つまり共同性と歴史性を繋ぐというはたらきがある。もし様々な「歴史上の人物」が全員まだ生きており、私たちと同時代的な共同性を有しているとしたら、そこには歴史性は成り立たないだろう。また逆に、それらの人物がかつて生きて死んだということ、古生物学的な客観的知的好奇心のみを持って考えるとすれば（これが「肉親の死への喪の悲しみを薬物によって取り除く」という例に当たる）、そこにも歴史性は成り立たないだろう。このような意味で、「肉親の死への喪の悲しみを薬物によって取り除く」という行為は、単に死という生きられる身体の有有限性のはたらきを妨げるだけではなく、弔いという営みを通して共同性と歴史性が繋がっていくはたらきをも妨げるという意味において、よき生には繋がらないと言うことができる。ただ、繰り返しになるが、これは一般的な指針であって絶対的な基準ではないから、喪の悲しみが極めて大きく、薬物を緊急避難的に使用しなければ当人の自殺につながりかねないような場合に薬物を使用することを否定するものではない、ということは確認しておきたい。

さて、これらは具体例に対して生きられる身体のあり方を応用するという方向の議論だが、今度は逆に、生きられる身体の各あり方からはエンハンスメントに対して一般的にどのようなことが言えるかを考えてみよう。

まず、生きられる身体の言語、特に物語的言語の側面から、エンハンスメント技術全般に言えるのは、自己の物語的固有性を無視して自己を変容させるような身体の変化は好ましくない、ということである。リトルが挙げていたアフリカン・アメリカンが肌の色を変えるという例の場合、余程の物語的正当性がなければ、それを行った上でもそれがよき生であるということは考え難い。しかし逆に言えば、自己の物語的固有性を十全に背負うような施術であれば、それを通してよき生を生きることも可能である。例えば、——これをエンハンスメントと呼ぶかどうかは議論があるかもしれないが——性別適合手術などは、そのような可能性を有している。これは、エンハンスメントに類する技術を使用するにあたっては、単なる情報提供とそれへの同意としてのインフォームド・コンセントではなく、十分なカウンセリングが必要であるという指針を導く。自己の身体のかたちを大きく変容させるようなエンハンスメント技術であればあるほど、自己の物語的固有性を確かめるためのカウンセリングの重要性が大きくなる。

次に、有限性と歴史性の側面から言って、生を無制限に延長可能なものと見做すこと、例えば、現在は治療できない癌を治療できる技術が開発されるまで待つために身体を冷凍保存しようとする¹⁸や、遺伝子操作によって細胞の寿命を取り払うことで永遠の命を求めようとする¹⁹は、よき生を導くとは言えない。より一般的な延命治療がどこまでこのような試みと重なり合っているかは個々のケースによるとしか言えないが、少なくともそれが死という終着点をどこまで視野に入れた行為であるかどうか、その行為がよき生に繋

¹⁸ 例えば「クライオニクス」など。Regis (1991) 参照。

¹⁹ 例えば「テロメア」に関する研究など。Hall (2003) 参照。

がるかどうかを決める、ということと言える。ただし、同じ技術でも目的が異なればまた別の意味を持つ。例えば人体の冷凍保存にしても、太陽系外有人探査のために宇宙飛行士を冬眠させるためにそれを使う場合と、単に「長生き」のために使う場合とでは、その技術とよき生との関係は変わってくる。後者は既に述べたようによき生を導くとは言い難い。のに対して、前者の場合は、太陽系外有人探査が私たちの生のあり方にとってどのような意味を持つのかをそれとして考察することで、それがよき生をもたらすものなのかを明らかにすることができるだろう。

最後にもう一点、生きられる身体のあり方すべてが共によくはたらくことが自由というあり方であったが、それは具体的な行為として現れるものであった。そこで、そのような意味での自由な行為を免除するようなエンハンスメント技術の使用は好ましくない。スポーツにおけるドーピングが典型的な例である。どのエンハンスメント技術がこのような意味での行為を免除してしまうのかを判断するためには、問題となっている人間的営為において何がかかっているのか、その目的は何なのかという感覚を正しく身に付ける必要がある。スポーツで言えば、例えば「何のために走るのか」、「何のために闘うのか」ということに関する感覚である。エンハンスメント技術はそのような感覚を涵養することを妨げるのであり、逆に、その感覚の欠如がエンハンスメント技術の濫用に繋がっていてもいる。つまり、両者は相互に強め合う関係にある。それは、そのスパイラルから抜け出すには、エンハンスメント技術の濫用の禁止と正しい感覚の涵養の両側面を同時に行わなければならない、ということの意味している。単にドーピング禁止だけを強化し、他方でスポーツの商業化を進めることは、この意味で間違ったやり方だと言える。もう一つ、前章で挙げた愛の告白という例を挙げておきたい。例えば、それをするのが緊張するからといって向精神薬を飲んで愛の告白をするとすれば、その愛の告白という営みの意味がそこから抜け落ちてしまうことになる。なぜなら、愛の告白とは、事務連絡の伝達ではないのであり——だから緊張するのだが——、言葉の表面上の意味が相手に伝われば手段は問わないというわけではないからである。むしろ愛の告白の場合、言葉の表面上の意味は決まりきったものなのであり、最も重要なもの、つまりそこでかかっているのは、まさにそれをどう伝えるかというその手段なのである。

これら以外にも多くの例が挙げられるだろうし、多くの論点があるだろうが、さしあたり、生きられる身体のよき生という視点からエンハンスメントの倫理性を問うたときに考えられるいくつかの議論を提出したということで、ここで本章を閉じたい。本章では、生の形式アプローチとしての「生きられる身体」論の導入として、それがどのような方向で議論されていくのかという大きな方向性を示すことができたとすれば、十分な成果である。本章は、主流派生命倫理学に対する有力なオルタナティブを生形式アプローチとして提示するものであり、またそれを良識ではなく哲学的基礎付けを伴った形で示すものである。この試みが、今後、実りある成果を生命倫理学の論争にもたらすかどうかは、本章で示した生の形式アプローチという枠組みに基づいた今後の研究にかかっている。

おわりに

私たちはあるとき生まれ、いま生きており、いつか死んでしまう。このようなかけがえない唯一の生をよく生きるには、どうすればよいのだろうか。そのような問いで本論文をはじめた。徳倫理学としての哲学的身体論という本論文の試みによって、その問いには一定の回答を与えることができたのではないだろうか。本論文の理論的な課題は、第5章の終わりで述べた通りである。最後に、本論文全体をまとめながらその回答を確認した上で、筆者がこの研究を今後どのような方向に展開していくのかについて述べたい。

そもそもよき生とは何かということはどうやって考えればいいのか、という地点から本論文は出発した。そこで本論文が取ったのは、私たちの「生」とはどういうあり方をしているのかを明らかにし、その生のあり方がよくはたらいっているとはどういうことかを考えることによって、よき生とはどういう生なのかを明らかにするという方法である。それは倫理学と一体となった生命論的探求であり、普遍化可能性や快の最大化というような形式的なものではなく、生きられる身体におけるよき生とはどのように成り立つのかを具体的に提示することで、あくまでもよく生きるとはどういうことかを明らかにすることを目指していた。第2章で論じたように、これはアリストテレスが『ニコマコス倫理学』で示した「人間の機能」のアイデアに基づくものであり、本論文は全体として、彼のアプローチを採用した上で、彼がその基盤とする彼自身の生命論や人間論に代わって、そこにベルクソンとメルロ=ポンティの身体論を代入するものであった。ベルクソン哲学を倫理学として捉え直すこと自体の可能性については、特に第1章で論じた。

第3章では、その身体論を両者の哲学を通した「生きられる身体」論として提示した。『物質』の示す二元論的構造においては、それ自体存在して自ら進展する記憶が物質世界に貫入する際の動的先端としての身体が、『知覚』の現象学的記述においては、過去と未来を開く時間性、つまり脱自としての身体が描き出されていた。両者は、実在と現象の両側面から、生きられる身体のあり方を相補的に示すものであった。また『物質』の身体論は、その裏面として、生きられる身体の「死」のあり方を暗示するものであった。第4章では、その死とは「身体の崩壊による行動の可能性の消滅とそれに伴う記憶の進展の停止」であることを明らかにし、よき生の探求を無意味化すると考えられかねない「虚無化としての死」という死の捉え方は、生きられる身体論からは否定されることを示した。

第5章では、ベルクソンとメルロ=ポンティの身体論で示された所与性、有限性、共同性、歴史性、そして自由と言語という生きられる身体の6つのあり方に基づいて、よき生とはどのような生なのかを考察した。それらは生きられる身体の「あり方」であるが、本章では、生命においては「あり方」と「はたらき」が別のものであること、つまり、あり方そのものがはたらきであり、それがはたらくことがそのあり方であるような存在が生命であるとして、それら6つの生きられる身体のあり方がよくはたらくこととして、私たちのよき生を記述した。まずそれらのあり方の中心である自由について論じた後、個別のあり

方毎の記述を経て、一つの全体としてのよき生のあり方を命題的にまとめた。それは「自らの自由な行動＝人格的な行動によって自己の生を形作りながらそれを物語的にまとめ上げ、自分自身を共同性と歴史性の中に位置付けることによって自己の有限性と所与性を捉えてそれを背負う生」である。ただしこの命題は、最初の「～を形作りながら」から出発して最後の「～を背負う生」が終着点であるような直線的なものではなく、最後の「～を背負う生」がまた最初の「～を形作りながら」へと回帰し、それぞれの契機が連関しながら螺旋状に運動するような生を示している。

このようなよき生のあり方を示すに至るここまでの議論が残した課題は、本論文の倫理思想史の理解が根拠とするマッキンタイアの思想のそれ自体としての検討、彼が彼自身のよき生のあり方として提示している共同体主義と本論文が示すよき生との関係、また本論文と同じアプローチを開発経済学の分野で行なっているマーサ・ヌスバウムの議論と本論文との比較などが考えられる。先に述べたように、それらについては第5章の終わりまでまとめており、ここでは繰り返さない。

もう一つ、この「生きられる身体」論の重要な課題が、ここで示されたよき生のあり方により充実した記述を与えるために、それを具体的な現実の問題に応用して論じるということである。その一つの試論が、生命倫理学における「エンハンスメント論争」を取り扱った第6章であった。そこでは、自由選択と他者危害原則に基づくアプローチ（アプローチA）だけではエンハンスメント技術とよき生との関係を論じることはできないと指摘した上で、「生の形式アプローチ」の可能性を示した。それは、「何がよいのか」の判断を私的な領域に委ね、公共的には各個人間の利害の調整をどのように首尾よく行なうかを議論すべきであるというアプローチAとは異なり、「よき」そのものを公共的に議論すべきであり、それが「私は～がよき生だと思う」というような主観的主張の不毛な対立に陥らないためには、「私たちの生の形式とはどのようなものなのか」についての議論でなければならない、と主張するものである。そして、本論文で論じてきた「生きられる身体」論が、そのアプローチの中で極めて有力なものになり得ることを示した。

この第6章は、本論文が示したよき生の記述をより充実させていくための一つの試論であったが、本章の中で積み残した一つの課題が、本論文の後、筆者が向かうべき大きな研究主題を示している様に思われる。それは、「産み」という主題である。

第6章では、子供の遺伝学的なエンハンスメントについては論じないと述べた。その理由は、「産み」という営みについては、自分一個のエンハンスメントとは異なり、産まれるものと産むものとの間の独特の関係についての考察が必要だからである。例えば、サンデルのいう創造性の所与性との区別で言えば、子供を持つという営みは所与性の領域にあるということは直観的には理解できるものの、それがなぜそうなのかを説明することはそれ程容易ではない。また、そもそもなぜ子どもを産まなければならないのかという問い、言い換えれば、子どもを産む意味についての問いに答えるのも容易ではない¹。

¹ ここで念頭に置いているのは、「ヒトは有性生殖だから出産と死が運命なのである」とか、「ヒトが子ども

そこで、改めて「産み」をキーワードに哲学や倫理学の文献を振り返ってみると気付かれるのは、それについての本格的な哲学的考察がこれまで十分になされてきたとは言い難い、ということである。「自己」、「生」、「死」などについては膨大な考察が遺されているが、「産み」を主題とした（西洋）哲学はほとんど見られないといってよく、本論文の基となっているベルクソンやメルロ＝ポンティの哲学もその例外ではない。数少ない例として、アーレントの『人間の条件』に「出生〔natality〕」²という概念があるが、彼女自身にとっては、それは抽象的な「はじまり」の考察と繋がるものであり、他者を産むことについての具体的な考察ではない。もう一つの例として、レヴィナスが『全体性と無限』において「多産性〔fécondité〕」という概念を提示している。例えば彼は次のように述べている。

私の未来は私の未来であると同時に私の未来ではなく、私自身の可能性であるとともに〈他者〉の…可能性なのであって、可能的なものが有する論理的な本質に組み込まれることがない…このような未来との関係は、可能的なものに対する権能には還元不可能なものである。その関係を私たちは多産性と呼ぶ。〔Levinas (1971) 245 [194 (下)]〕

このレヴィナスの引用は、彼独特の他者論を踏まえて理解されなければならず、実際、「多産性」自体については『全体性と無限』の中の「多産性」と題された僅か数頁の一節で論じられているに過ぎない。しかし、ここで少なくとも言えるのは、このレヴィナスの考察を一つの手掛かりにして「産み」の哲学を発展させることができるのではないかと、ということであり、またそのような考察を行わなければ、子どもを持つことに関わる現代的な問題、要するに生殖医療の倫理的問題を根本的な水準で問うことはできないのではないかと、ということである。

「私たちはあるとき生まれ、いま生きており、いつか死んでしまう」という一節で本論文を始めた。しかし、振り返ってみれば、本論文で論じたのは「いま生きており、いつか死んでしまう」ということに留まっていた。今後、「あるとき生まれ」ということについて、即ち「産み」という営みについて、それを「生きられる身体」論の視点から考察すること、またそれによって「生きられる身体」論がどのように発展するのかを考察すること、それが本論文に引き続く筆者の大きな研究課題である。

もを産むのは、子どもを産むのに適した遺伝子を持った個体が自然選択されてきたからである」といった生物学的・進化論的・遺伝学的な視点からの考察ではなく、「産み」という営みの人間的意味への問いである。この点に関しては、森岡・吉本（2009）、居永（2012c）が萌芽的な考察を与えている。

² 例えば「〔出生は活動と密接な関係にあり、さらに〕活動〔action〕が優れて政治的な活動力である以上、可死性〔mortality〕ではなく出生〔natality〕こそ、形而上学的志向と区別される政治的思考の中心的範疇であろう」Arendt (1958) 9 [21]。

附論 心脳問題と人間的自由——リベットの実験とデネットの解釈について

序節

この小論の目的は、脳科学者ベンジャミン・リベットの有名な実験と、それに対する哲学者ダニエル・デネットの批判の検討を通じた、「脳科学的」決定論の哲学的批判である。本論文の本筋からは逸れる議論ではあるが、これは現代において哲学的自由論を論じる際には避けて通ることのできないテーマである。本論文でどれほど生命論的に自由を解明したとしても、「そうは言っても結局すべては脳の状態に還元されるのではないか」という唯物論的な疑念には根強いものがある。そこで、リベットの実験に典型的に現れている脳科学的決定論を批判し、本論文の「生きられる身体における自由」論がそれによって否定されるわけではないことをここで示しておきたい。第5章のはじめに、「ふと喫茶店に入って珈琲か紅茶を恣意的に選ぶ」という例を挙げたが、「そのような恣意的選択も実は直前の脳状態によって決定されているのではないか」という疑問を脳科学的に「実証」したのがリベットの实验である。まずその概要を見ていこう。

第1節 リベットの实验の概要¹

リベットの实验の前提となるのは、私たちが受ける刺激（ここでは単純な皮膚への刺激）に気付くには、その刺激（による脳波）が0.5秒間持続していなければならない、という観察事実である²。つまり、「実際」に刺激が与えられた時点から0.5秒後に私たちはそれに気付くのであり、しかもそこで気付かれた刺激は正確に「実際」の時間である0.5秒前に起こった事として気付かれる。したがって、「客観的」な立場にいる観察者にはそのズレは認識されるのだが、本人の「主観的」な意識においてはズレは存在しない、ということになる。リベットはそれを、私たちの意識は「実際」の世界より常に0.5秒遅れている、と解釈する。

〔この0.5秒の遅延から言えば、〕私たちの感覚世界へのアウェアネスは、実際に起った時点からかなり遅れていることとなります。 私たちが自覚したものは、それに先立つおよそ0.5秒前にすでに起こっていることなるのです。私たちは、現在の実際の瞬間について意識していません。私たちは常に少しだけ遅れていることとなります。〔Libet (2004) 70 [82]〕

この意識的な感覚の遅れと同じように、私たちの意志的な行為も、実はその行為を行お

¹ 一連の实验は1970年代から80年代にかけて行われたものである。ここでは彼の研究成果をまとめた Libet (2004) の記述に基づいている。他に当時の研究論文 (Libet et al. 1983; Libet 1985) も参照した。時期的にはかなり隔たりがあるが、両者の間で实验に対する彼の解釈に大きな違いは見られない。

² 「すべての証拠と最も矛盾しない提案というのは、適切なニューロンの活動が最大0.5秒間までという最小限の持続時間分だけ継続した結果、現れるのがアウェアネスである、という仮説となります」 Libet (2004) 66-67 [77-78]。

うと意識する瞬間から僅かに前の時点の脳の状態によって決定されているのではないか、というのがリベットの実験の基本的なアイデアである。その実験とは、「予め計画せず、恣意的な瞬間に手首または指を急に屈曲させる」という行為を被験者が行った際の、「脳内の準備電位の発生時間」、「被験者が自らの決断を意識した瞬間の時計の時間」、「実際に手首の屈曲が起こった時間」を測る、というものである。二つ目の「被験者が自らの決断を意識した瞬間の時計の時間」は、円盤を被験者の前に置き、その外周を 2.56 秒で一回転する光点を表示し、被験者が決断を意識した瞬間に光点がどこにあったかを事後報告させる、という方法によって計測される。実験結果の細部はここでの議論には必要ないので、その要点をまとめると、次の通りである。

時点 1：脳内準備電位の発生

↓ (約 0.3 秒経過)

時点 2：手首を曲げる決断を意識した瞬間の盤面の光の位置 (後から被験者が報告する)

↓ (約 0.15 秒経過、うち最後の 0.05 秒は脳から手首への運動神経の伝達に使われる)

時点 3：実際の手首の動き

この結果は、被験者が「手首を曲げよう」と意識した時点よりも 0.3 秒前の段階で既に脳は行動に向けた準備を開始している、と解釈できる。それに対して、機器の観測精度、被験者の報告の信頼性とといった実験手法についての批判が可能であるが、本論ではそれらはすべて正確で信頼できるものと前提し³、専らこの実験と「人間的自由」の関係の哲学的意味について考察する。上記 3 つの時点の間のより正確な秒数であるとか、脳内準備電位のより信頼性の高い測定といった点は、以下の哲学的な考察の本質には影響しないからである。

この実験に対するリベット自身の解釈は、まず意識的な行為を発動するものとしての自由意志の否定である。

[実験からの結果について、] これは何を意味しているのでしょうか？まず、自発的な行為 [voluntary acts] に繋がるプロセスは、行為しようという意識的な意志 [conscious will] が現れるずっと前に脳で無意識に起動します。これは、もし自由意志 [free will] というものがあるとしても、自由意志が自発的な行為を起動しているのではないことを意味します。[Libet (2004) 136 [159]]

³ 実際、I・ケラーとH・ヘックハウゼンが再現実験を行い、リベットと同じ結果を得ている (Keller et al. 1990)。ただし、その再現実験論文は、準備電位は意識的な行為だけではなく無意識的な行為にも観察されることから、「時点 2」は、通常は無意識的に生じる行為が強く内観を要求される実験的状况によって意識レベルにまで上昇したことを意味しているのであり、行為の「決断」を意味しているのではないと主張している。このように脳科学内部からもリベットの実験は検討されるべきであるが、本論は脳科学的決定論を典型的に示しているリベットの実験に即してその哲学的検討を行うものであり、それはケラーらの主張とも両立する。リベットの実験に対する様々な立場からの解釈と批判の全体像については、Nørretranders (1999) の第 9 章、近藤 (2008) がよくまとまっている。

つまり、被験者が「手首を曲げよう」と自由に決断したと感じていたとしても、その決断は0.3秒前の脳の状態によって準備されていたものなのであり、したがってその決断によって引き起こされた手首の屈曲は僅かに前の脳の状態によって必然的に引き起こされた機械的運動に過ぎず、自由な行為ではなかった、ということである。言い換えれば、観察者が脳内準備電位を確認した瞬間に「被験者は0.3秒以内に「手首を曲げよう」と「自由」に決断する」と予言すれば、それは必ず的中する、ということである⁴。もしこの実験の例があらゆる意識的な行為に拡張できるとすれば、それらの行為はすべて直前の脳状態によって決定されていることになり、私たちに自由はない、と言えそうである。これが、脳科学的決定論の典型的なモデルである。

そうだとすれば、私たちは完全に機械的に作動するロボットに過ぎないことになりそうだが、そのような事態を避けるためにリベットが導入するのが、「意識的な拒否〔conscious veto〕」である。それは、先の時間経過の機序の中で、「時点2：手首を曲げる決断を意識した瞬間の盤面の光の位置」と「時点3：実際の手の動き」の間にある0.15秒から、脳から手首への運動神経の伝達に使われる0.05秒を引いた0.1秒の間に、「時点2」で為された意識的な「手首を曲げよう」という決断を中断する能力である。それが実際に起こることを実験で確認した上で、リベットは次のようにまとめる。

つまり、自由意志は意志プロセス〔volitional process〕を起動しません。しかし、意志プロセスを積極的に拒否して行為そのものを中断するか、もしくは行為が生じるに任せる〔もしくは誘発する〕ことにより、その結果を制御することができます。
〔Libet (2004) 143 [167]〕

しかし当然、この「意識的な拒否」にも「準備電位」が存在するのであり、「意識的な意志」と同じく直前の脳状態によって決定されているのではないか、という反論が考えられる。むしろ、リベットの実験が前提とし、また目指そうとする、私たちの意識の背景にあってそれを支えている脳の無意識的な活動の解明という観点から見れば、そのように考えるのが自然である。もしそうだとすれば、結局、意識的な意志と拒否のどちらにしても脳の無意識的な活動の結果であり、およそ自由なものではない、ということになりそうである。しかしリベットはその点について、「意識的な拒否は、おそらく先行する無意識プロセスを必要とせず、またその直接的な結果でもないとは私は提案します」⁵と述べ、「意識的な意

⁴ ただし、リベットの実験では背景ノイズを除去するために複数回の試験で測定された電位を平均することで準備電位が測定されているため、実際にはある特定の一回のケースでそのような予測を行なうことはできない。

⁵ 以下のように続く。「意識的な拒否は制御機能であり、単に行為への願望に気付くこととは異なります。どのような心脳理論においても、また心脳同一説においてさえも、意識を伴う制御機能の性質に先行してそれを決定する特定の神経活動が必要とされるような論理的な必然性はありません。また先行する無意識プロセスが特定の発達をすることなしに、制御プロセスが現れる可能性を否定する、実験的な証拠もありません」Libet (2004) 146 [171-172]。因みに、実験当時の論文では、「もちろんそれがより好ましいのですが…〔自発的な「意識的な拒否」の〕平均的準備電位の客観的な誘発時間を測ることができないため、〔それが「意識的な意志」とは異なって準備電位を持たないと証明するのは〕現在のところ技術的に不可能です〔Libet (1985) 538〕」という慎重な記述に留まっている。

志」には認めた脳科学的決定論を「意識的な拒否」には認めない。その根拠ははっきりしないが、その理由は、おそらく、「意識的な拒否」が人間の「道徳性」を基礎付けているという彼の道徳的感覚に由来していると思われる。彼は例えば次のように述べている。

〔人がコントロールできるのは欲望の発生ではなくてその抑止だけだとして、また〕実際に、容認しがたい行為が行われなくても、行動したいという衝動を持つだけで罪深いということにこだわると、事実上すべての人間は罪深いということになります。…そういった意味では、〔人間は「意識的な意志」ではなく「意識的な拒否」として自由を持つという〕このような意見は、人間の原罪について生理学的な根拠になるとも言えます。〔Libet (2004) 151 [177-178]〕

一方で脳科学的決定論のパラダイムに乗りながら、他方でこのような「道徳的」理由によって「意識的な拒否」能力を措定することに正当性があるとは到底言い難いだろう。ここでは、リベットの「意識的な意志」についての実験の含意に即して、この「意識的な拒否」にも「準備電位」があり、当人が「意識的な拒否」をするかどうかはその「準備電位」を観測することで予め知ることができると仮定しておきたい。

第2節 批判的検討

このリベットの实验とその解釈に対する哲学的批判としては、リベットが「自由意志」や「意識」、「決断」といった言葉を哲学的議論に耐える精確さで用いていないという観点からのものがあり⁶、それらの批判にもそれなりの正当性はある。しかし、彼が言葉をどう用いているかには関係なく、彼の行った実験で示された事実は残るのであり、それが「自由意志」「意識」「意図」「衝動」であるかそれとも他の何かであるかに関わらず、彼の実験で示された「準備電位」と「被験者の報告」と「手首の動き」の関係を直接哲学的に問い直す必要がある。そうしなければ、「確かに、どのような行為が自由の名に値するかを決めるのは哲学の役割なのかも知れないが、そうはいつでも科学的に言えばすべての意識的な行為は脳状態の機械的帰結であることがこの実験によって強く示唆されていることに変わりはないし、今後も実際に脳科学はその線で発展していくだろう」という反論には答えられないだろう。その結果、その類の哲学的批判は、「自由」はそれが「仮定」でありうるということの内に、そしてそのことの内にも、おのれの存立の基盤を有しているのでは

⁶ 例えばリベットは、「〔被験者は運動を実行しようという〕欲求〔wanting〕への意識的な気づきが現れた時間〔を報告するように求められた。〕…この体験は、また衝動〔urge〕、意図〔intention〕、決断〔decision〕とも〔受験者に対して〕表現されたが、受験者にはたいいてい欲求や衝動という用語がしっくりくるようだった〔Libet (1983) 627]〕と云う。それに対して、「…準備電位が示しているのは「衝動〔urge〕」だという仮説が、それが「決断〔decision〕」や「意図〔intention〕」だという仮説よりも信じ難いわけではない〔から、リベットの实验は自由な「決断」を否定するものとはいえない〕…〔Mele (2006) 197]〕といった反論や、よりメタ的に、「自由があるとは、ある仕方とは別の仕方で行動できること、すなわち、行為の選択がある場合をいう。自由意志とは、決意によって行為が開始されることではなく、行為の選択の自由があるときをいう〔河野 (2008) 167]〕、「結論すれば、自由とは、自分を教育し成長させることに存する〔Ibid. 173]〕とか、「…〔リベットの实验において被験者が手首を曲げた際の〕自発性〔自発的行為〕と〔哲学的な意味での〕「自由」は区別されなければならない〔斉藤 (2010) 49]〕といった反論がある。

る。…そして私たちは、可能性としてのこの「自由」を自らのものとして引き受けることで、現に自由となるのだ〔斎藤（2010）63〕というような、カント以来の自由と必然の二世界論の再演に帰着することになる。

しかし、「私たちが「サンタクロースは存在する」と信じることによってのみ、サンタクロースは存在するのだ」と言ったとしても、実際にプレゼントをくれるのが親であるという事実は動かないように、いくら自由があるという哲学的想定が可能だとしても、私たちの実際の行為はすべて脳によって決定されているのであるという事実は動かない、という反論に二世界論は答えられないだろう。そして、脳科学的な解明が進んで脳が機械的に操作されるようになったときに、それでも自由が存在すると哲学的に「仮定」というのは、もはや親がプレゼントをくれなくなったのにも関わらず、それでも（もはや現実に対して何の影響も及ぼさない）サンタクロース自体が存在すると信じ続けるようなものである。

要するに、浅見がハーバーマスを引用しながら「〔脳神経倫理を論じるには〕カント的な道具立てではなく、新しい道具立てが必要であらう〔浅見（2010）90〕」と言う通りである。そして、本論文がその道具立てとして提示するのが、「生きられる身体」論であり、そこで生きられる身体のあり方がよくはたらいっている状態として描かれた自由である。

しかし、「生きられる身体」論がリベットの実験を批判する基盤になるといっても、それをリベットの実験に直接対峙させるには少し飛躍があるので、リベットの実験に即して優れた哲学的批判を行なっているダニエル・デネットの議論をまず踏まえて、それが「生きられる身体における自由」論へと接続しうることを示すというかたちで議論を進めたい。

第1項 デネットによる批判

ここでは特に Dennet (2003) の第8章を参照する。デネットは他にも同種の批判を行なっているが⁷、本書の記述が最もまとまっている。デネット自身は明示的に分けてはいないが、彼の批判を腑分けしていくと、以下の三点にまとめることができる。

批判1. 「同時性」の問題

リベットの实验において、「時点2：手首を曲げる決断を意識した瞬間の盤面の光の位置（後から被験者が報告する）」の測定は、「光の視覚的位置」という客観的対象の観測と、「意志的決断の発生」という主観的感覚の認識が、客観的時間のある一瞬で交わるということをも前提としている。この前提によって、「いま動こう」という主観的感覚を客観的時間の中の一瞬間として位置付けることが可能になり、それを時点2として時点1と時点3の間に置くことが可能になる。したがって、この前提抜きではリベットの实验は成り立たない。

⁷ Dennet (1991)、Dennett et al. ([1992] 1997)。因みに、Libet (1985) の後半部分では24人の神経科学者、心理学者、哲学者からの公開コメントが掲載されているが、それらを分類してみると、哲学的に主要なものはここで挙げたデネットの三つの批判に包含される。

しかし、前節はじめに紹介した観察事実では、感覚刺激の実験において主観的時間と客観的時間は単純には対応していないことが示されていた。それは単純な皮膚に対する刺激において観察された事実だが、それよりもはるかに複雑な「意志的な決断の感覚」と「光の視覚的位置の観測」の交差という過程を素朴に客観的時間の中の一点に位置付けることができるのかは疑問である。そもそも「意志的決断の発生」の瞬間が客観的時間の中のある一点に存在すると言えるのかどうかも確かではない。そのような批判を踏まえて、デネットは次のように述べている。

…意識的な決断が起こる瞬間という神話的な時間 t という理念へのこだわりを捨てれば、100 ミリ秒の拒否権発動時間というリベットの発見は消える。そうなれば、われわれの自由意志というのが、他の精神の力と同じく、時間の幅をもって分布するものであって、ある瞬間では計測できないということも分かる。…そういう視点で人を捉えることができれば、これまでは説得力があった、無意識的に始まって後から「意識に入ってくる」精神活動という発想を捨て去ることができる。〔Dennett (2003) 241-242 [336-337]〕

要するに、私たちが行為を生み出すとき、それは刺激に対する機械的反射ではないのだから、時間をかけて考えられ、また行われるものである。実際、リベットの被験者にしても、特定の指示を与えられた被験者として実験室に座っているというより大きな文脈の中でその行為（手首の屈曲）を行なっているのであり、それを盤面上の光の位置という点的瞬間に還元するのは無理がある。この批判は、上の引用の最後にある、「無意識的に始まって後から「意識に入ってくる」精神活動」というデネットの二つ目の批判に繋がっている。

批判2. 意識と無意識の区別

リベットの実験では、無意識と意識を明確に区別し、無意識の領域で引き起こされた運動（準備電位）と意識的な感覚（「いま動こう」）との明確な区別を前提とし、その両者の前後関係を明らかにするという枠組みで実験が組まれている。彼は実験当時の論文で、「ここでは、「無意識 [unconscious]」という用語は、単に、意識的な経験として現れないすべてのプロセスのことを意味しています。それは、前意識 [preconscious]、下意識 [subconscious]、また他の存在し得るが報告不可能な無意識のプロセスを含んでいるかもしれないのですが、ここではそれらを区別してはけません [Libet (1983) 640]」と述べている。しかし、自由とそれを行行使する主体を明晰な意識のみに還元するこのような前提は、単に自由だけに留まらず、その主体である自己のあり方の理解としても、極めて貧しいものと言わざるを得ない。デネットは次のように述べる。

〔リベットの実験が自由意志を否定しているかどうかはともかく、それは〕確かに一つの仮説は排除する。…自我におさまる自分、という発想だ。…私が繰り返し指摘しているように、デカルト劇場 [Cartesian Theater] にいる空想上の小人 [homunculus] は解体され、脳の中の空間と時間の中に分散させなくてはならない。〔Dennett (2003) 237-238 [331]〕

この「デカルト劇場」というのは、脳活動と主観的意識の関係を、脳内のスクリーンを観察する小人というモデルで理解しようとする考え方にデネットが名付けた用語である。当然そのモデルは「その小人の脳は誰が観察しているのか」という問題を生じさせるから、いわゆる無限後退に陥る。ここでデネットは、文字どおりの小人モデルではなく、脳内の一つの箇所ですべての感覚や意志が集中して処理されているというモデルに対して、それも小人モデルと同類なのであり、そもそも脳内にはそのような「中央制御室」は存在せず、脳内では多数の部分が同時並行的に活動していると考えべきだ、と述べている。そう考えれば、リベットの実験における時点2というのは、ある行為を構成する空間的にも時間的にも幅のあるプロセスの中の氷山の一角に過ぎず、それにのみ行為が自由であるかどうか掛かっているような決定的瞬間ではない、ということになる。つまり、明晰な意識と完全な無意識という切り離された二項の先後関係などではなく、両者が相互浸透して発展するようなプロセスとして行為の発生を理解すれば、リベットの实验は人間的自由とは何の関係もないものとなるのであり、またそのように理解しなければならない、ということである。それは、そもそも自由な行為とは任意の瞬間の恣意的な決断によって生じるものではないという三つ目の批判に繋がっている。

批判3. 「自由な行為」とは何か

本論のはじめに、リベットの实验は「ふと喫茶店に入って珈琲か紅茶を恣意的に選ぶ」という行為が実は直前の脳状態によって決定されているということを示したものである、と述べた。上の批判2で挙げた無意識と意識の相互浸透という観点は、その「実証」に対する批判であり、そのような恣意的な選択であっても直前の「準備電位」によって決定されているとは言い難い、ということを示している。しかしさらに根本的な批判がある。それは、そもそもそのような行為は自由な行為なのか、ということである。

リベットの实验は、「ある任意の瞬間に手首を曲げる」という動作を自由な行為の代表として考察し、その結果をより複雑な私たちの行為の基礎として考えるというアプローチを取っている。それは、まず対象を実験に適した単純な要素に分解してそれを解明し、翻ってその要素の集合として複雑な現実を理解しようとする科学的な方法からは正当なものかもしれない。しかし、人間的な自由はそのようなアプローチで解明できるのだろうか。なぜなら、私たちが現実に行なっている行為は「手首の屈曲」のような要素的行為の総和ではなく、むしろ逆にこのような要素的行為の方が私たちの実際の行為から抽象されたものだからである。そのようなアプローチの背景にあると思われるのが、リベットに典型的に現れている貧しい「自由」観である。彼は、自由な行為とは「自発的な気紛れに起因する [spontaneously capricious in origin]」行為 (Libet (1983) 624) だと述べており、それは彼が提示する「意識的な拒否」という自由のあり方にも現れている通りである。詰まるところ、彼の「自由」観は、本論文の自由論で繰り返し批判してきた、「恣意的な瞬間的決断」とし

て自由を捉えるものなのである⁸。この点についてのデネットのまとめは次のようなものである。

リベットが発見したのは、無意識な決断の後に続く不気味な意識の遅れではなく、意識的な意志決定には時間がかかるということである。もしいくつもの意識的な決断を行わなければならないのであれば、それぞれに大体半秒は確保した方がよく、そして、それよりはやく物事を処理する必要があるなら、独立した意識的な決断に関わるプロセスを必要としない別の仕掛けとして意志決定をまとめておかなければならない。〔Dennett (2003) 239 [333]〕

この「別の仕掛け」は、例えばスポーツ（どの球を打つか、どこにパスを出すかなど）がイメージしやすいだろう。バッターが「自然に体が動いた」と言ったとしても、それが彼の自由なバッティングであることに変わりはない。これは、先の意識と無意識の相互浸透にも繋がる点である。要するに、明晰な意識による「今だ！」という決断が自由の典型的なモデルなのではなく、私たちが現実と直面する様々な状況の流れの中でそれらをどのように上手く処理していくかという点に私たちの自由がある、ということなのである。

以上が、デネットによるリベットの実験への批判の概要である。これらの批判は、「リベットの实验は私たちの自由を否定している」という主張に対する反論としては、正しいように思われる。つまり、自由を「恣意的な決断を瞬間的に意識的に行なうこと」ではなく、「ある程度の時間の幅の中で、複数の意識－無意識のプロセスが並行しながら行為を生み出すこと」と理解することで、リベットの实验が前提としている素朴な「自由」観を否定し、また同時に、「(明晰な意識としての) 自我に収まる自分」という自己認識を否定している点で、正しいように思われる。

しかし、本論文第5章でも述べたように、自由論は単に(脳科学的)決定論を反駁すればよいのではなく、自由の内実を描かなければならない。言い換えれば、自由論は「因果論的で物理的な世界の中に確保されるべき避難所」ではなく、「歴史性と共同性の中で独自の生を拓くための根拠地」(本論文第3章)を示さなければならない。なぜなら、単に決定論を批判するだけでは、共に決定論的「必然」の反対側にある、人間的「自由」と確率論的「偶然」の違いを導き出すことができないからである。リベットの实验とその解釈を批判し、「準備電位」は私たちの行為を決定するものではないと論証できたとしても、その論証自体からは積極的な意味での人間的自由とは何なのかが導かれるわけではない。そのような意味での自由を示すためには、その批判がどのような自己のあり方を前提としているかを明らかにした上で、そのような主体によって実現される自由とはどのようなものを改めて論じなければならないのである。では、デネット自身が示す自我とその自由とはどの

⁸ リベットも、より時間をかけた熟慮の上の行為という次元に気づいていないわけではない。しかし、「(この实验が示した行為の発動機序は熟慮の上の行為でも同じである、なぜなら、そのような行為も) 動こうという最終的な決断がなされた時にのみ動作として現れるのだからである〔Libet (1985) 532]」と述べて、時点2を決定的な瞬間と位置付ける枠組みは堅持する。

ようなものなのだろうか。

第2項 デネットの示す自我と自由

デネットの提示する自我像は、リベットの実験に対する彼の批判にもそのまま現れているように、意識と無意識が相互浸透し、また時間的に幅を持って存在する自我である。彼はそれを、明晰判明な意識として瞬間的な現在に存在する自我というデカルト的モデルに対照させ、「多元草稿モデル [Multiple Drafts model]」と名付けている⁹。それは、脳内の特定の箇所——例えば松果腺——を全ての認識や意志を一元的に取りまとめる司令塔として立てるのではなく、認識や意志を、空間的に分散し時間的に並行したプロセスとして捉えるものである。リベットや他の脳科学的・心理学的実験について考察した上で、彼は次のように述べる。

…時間のどの一点をとっても、脳の様々な場所で、様々な編集段階にある断片的な物語の多元的「草稿」が存在しているのである。[Dennett (1991) 113 [142]]

[…したがって…]

[多元草稿モデルの根本的意義は、] 脳の情報処理過程の何らかの瞬間を持って意識内のある瞬間と対応させようとしても、そうした作業自体が恣意的なものとならざるを得ない [ということである]。[Ibid. 126 [157]]

つまり、意識内のある瞬間を客観的時間の中の一瞬間として位置付けることはできない、ということである。このモデルの背景には、脳内の物理的過程の時間的機序と意識内の時間の流れは全く別物である、という前提がある。デネットは、「表象するもの [the representing] の空間的・時間的位置はひとつの参照枠組みだが、その表象するものが表象している [what the representing represents] 空間的・時間的位置はまた別の参照枠組みなのである [Dennett et al. ([1992] 1997) 162]」と表現している。例えば、ある小説がいつ発行されたかということと、その小説がいつの時代を舞台としているのかは全く別のことであるように、ある脳内の作用がいつ生じたかということと、その作用が引き起こす意識的な時間の前後関係は全く別物だ、ということである。このアイデアは、先のリベットの実験に対する批判1の基礎となるものだが、他方で、意識とは（同時並行的な）脳的作用によって生み出されるものだという、心脳問題についてのデネットの立場を反映するものでもある。

このような議論を踏まえた上でデネットが提示する自我像とは、複数のプロセスが相互に調整しながら同時並行的に進展する脳の活動に支えられて成り立ち、それと類比的なあり方をしている自我、というものである。それを脳のメカニズムの側から表現すれば、「意識を持った人間の心というのは、実際のところ、進化が与えてくれた並列式のハードウェアをベースに——非能率的な形で——営まれる、直列式の仮想機械のことなのである

⁹ 詳しい議論は Dennett (1991) の第5章、Dennett et al. ([1992] 1997) を参照。

〔Dennett (1991) 218 [258]〕」、となり、自我の側から表現すれば、「…あなたという存在は、まさにあなたの身体が発達させた各種能力の間の全ての競争活動が組織化したものなのである〔Dennett (2003) 254 [354]〕」となる。

では、このような自我が行使する自由の積極的なあり方とはどのようなものなのか。それが次に問うべき問題である。しかしデネットは、『自由は進化する [Freedom Evolves]』というその著書名にも現れているように、自由や自我の誕生とその積極的な意味を究極的には生物学的な生存競争における優位性の観点から理解するというアプローチを取っており¹⁰、そこでは結局すべては自己と種の保存能力に行き着く。そして、そのような視点からは進化論的解釈を超える次元にある自由の人間的な意味やそのあり方は出てこないのである。また翻って、彼が示す自我のあり方も、上記で引用したような、計算機や自然淘汰のメタファーを借りた曖昧なものである。それは物質と精神の分離と接続という二元論の本質的な問題を曖昧な形で（現代的な）唯物論に帰着させているようであり、結局、私たちの固有の人格とその自由の成り立ちを示すものではない。そもそも、それを示すためには「物質」概念自体、「精神」概念自体の変容が必要だと思われるが、その可能性は社会生物学、進化論的観点に依拠するデネットの視界には入っていないように思われるのである。

第3節 「生きられる身体における自由」論へ

リベットの実験に対するデネットの3つの批判と、「多元草稿モデル」という彼のアイデアは、リベットの実験の解釈と、その前提となる脳の活動と意識の関係のモデルとしては、妥当性を持つように思われる。しかし、自由論とは「歴史性と共同性の中で独自の生を拓くための根拠地」を示すものでなければならないという本論文の観点からすれば、デネットの議論は不十分であると言わざるを得ない。ここで最後に、リベットに対するデネットの批判と「多元草稿モデル」という彼のアイデアは、本論文で示した「生きられる身体」論と整合的に理解できる、ということを示したい。つまり、デネットによるリベット批判の有効性を「生きられる身体」論は共有できる一方で、「生きられる身体における自由」論は、デネットのアプローチでは記述できない自由の積極的なあり方を彼のリベット批判と整合的な形で示している、ということである。

まず、デネットの批判が拠って立つところの、意識と無意識の相互浸透、時間的に幅のある自我などは、「生きられる身体」論がこれまで示した生の構造と直接重なっている。また、身体とは即ち行動する身体であり、そのような身体において、脳神経とは知覚や意識を生み出すものではなく、行動に向けて身体を調整するもの——つまり「中央司令室」ではなく「中央電話局」——であるというのが（特に『物質』における）「生きられる身体」論の「脳」理解だが、それと「多元草稿モデル」という脳活動の把握は符合している。た

¹⁰ 「…進化という新しい切り口から意識の複雑性に近づく必要がある。人間の意識というのはこれまでいっつも存在してきたわけではないのだから、それはまだ意識の段階には達していない様々な先行現象から生じてきたに違いない」 Dennett (1991) 171 [208]。

だし、デネットはあくまでも「自然主義的」に意識を説明しようとするため、意識と物質の関係という根本問題に対して「意識を持つことが進化的に有利だったから」という（説明になっていない）説明しか与えることができない。それは、「鳥はなぜ飛べるのか」という質問に、航空力学的回答ではなく「その方が進化的に有利だったから」と答えるようなものである。それに対して『物質』で示された物質と精神の二元論的構造は、物質と精神の概念そのものの組み換えという根本的な次元から両者の関係を解明しようとするものであり、進化論的説明の到達し得ない水準で心脳問題を脱構築するものである（本論文第3章）。このような生きられる身体のあり方は、デネットのリベット批判の1、2、3のすべてと整合するものである。したがって、本論文第5章で示した生きられる身体における自由は、リベットの実験やそれに類する脳科学的な実験によってその存在が否定されるようなものではない、とすることができる。

さらに、批判3では、リベットの实验で示されたような「任意の瞬間における手首の屈曲」はそもそも自由な行為と呼ぶことはできないのではないかと、そして私たちの実際の行為とはある程度の時間の幅を通して現れてくるものなのではないかと述べられていた。先にも述べたように、デネット自身はそれ以上の積極的な自由の発現のあり方について論じてはいないが、そのような、時間の中で次第に現れてくる自由のあり方とは、まさに本論文が第5章で示した生きられる身体における自由のあり方である。生命の实在の側面から言えば、記憶の凝縮であり、現象学的な側面から言えば歴史の引き受けであるような行為、それがそこで示した自由な行為のあり方であった。その自由は、リベットの实验とその解釈に典型的に現れているような脳科学的決定論によっては否定されないものであると同時に、それを単に批判することでは示すことのできない水準にある、優れて人間的な自由を示しているのである。

文献一覧

【ベルクソン】

Bergson, Henri. (2001). *Œuvres*, 6^e ed. PUF.

所収の著作・論文の引用の際は、同書および下記の邦訳の頁数を示した。

Essai sur les Données Immédiates de la Conscience (『時間と自由』中村文郎訳、岩波文庫、2001年。)

Matière et Mémoire (『物質と記憶』合田正人・松本力 訳、ちくま学芸文庫、2007年。)

Le Rire (『笑い』林達夫訳、岩波文庫、2006年。)

L'Évolution Créatrice (『創造的進化』真方敬道訳、岩波文庫、2005年。)

L'Énergie Spirituelle (『精神のエネルギー』宇波彰訳、レグルス文庫、2002年。)

Les Deux Sources de la Morale et de la Religion (『道徳と宗教の二源泉』平山高次訳、岩波文庫、2006年。)

【メルロ＝ポンティ】

Merleau-Ponty, Maurice. (1966). “La Philosophie de l’existence. *Dialogue* 5: 307-322. (「実存の哲学」『知覚の本性 初期論文集』加賀野井秀一編訳、法政大学出版局、1988年、91-118頁。)

———. (1968). *Résumés de Cours, Collège de France 1952-1960*. Gallimard. (『言語と自然』滝浦静雄他訳、みすず書房、1979年。)

———. (1976). *Phénoménologie de la Perception*. Gallimard. (『知覚の現象学』中島盛夫訳、法政大学出版局、2002年。)

———. (1979). *Le Visible et l’Invisible*. Gallimard. (『見えるものと見えないもの』滝浦静雄他訳、みすず書房、2009年。)

———. (1980). *Humanisme et Terreur*. Gallimard. (『ヒューマニズムとテロル』森本和夫訳、現代思潮社、1976年。)

———. (1985). *L’Œil et l’Esprit*. Gallimard. (『眼と精神』滝浦静雄他訳、みすず書房、1966年。)

———. (2001). *Signes*. Gallimard. (『シーニュ 1、2』竹内芳郎監訳、みすず書房、1969年、1970年。)

———. (2006). *La Structure du Comportement*. PUF. (『行動の構造』滝浦静雄他訳、みすず書房、2009年。)

【邦語文献】（著者名五十音順）

- 浅見昇吾（2010）「脳神経倫理と認識論的二元論—ハーバーマスの試みをめぐって—」『医療・生命と倫理・社会』、第9号、82-91頁。
- アリストテレス（1971、1973）『ニコマコス倫理学（上、下）』高田三郎訳、岩波文庫。
- （2002）『ニコマコス倫理学』朴一功訳、京都大学学術出版会。
- 居永正宏（2008）「アンリ・ベルクソンの生命の哲学」（分担執筆論文「生命の哲学の構築に向けて（1）：基本概念、ベルクソン、ヨナス」の第2章：単独執筆）『人間科学：大阪府立大学紀要』、第3号、3-68頁。
- （2011）「生きられる身体の二元性と両義性—『物質と記憶』と『知覚の現象学』における身体の同一性と差異』『人間社会学研究集録』、大阪府立大学大学院人間社会学研究科、第6号、75-100頁。
- （2012a）「「生きている私の死」と死後に残るもの—ベルクソンの生の哲学による死の理解—」『哲学』、日本哲学会、第63号、135-154頁。
- （2012b）「「生きられる身体」におけるよき生—徳倫理学としての哲学的身体論へ向け—」『人間社会学研究集録』、大阪府立大学大学院人間社会学研究科、第3号、257-282頁。
- （2012c）「他者の産出と自己の誕生肯定」『現代生命哲学研究』、大阪府立大学21世紀科学研究機構現代生命哲学研究所、第1号、46-68頁。
- （2013）「心脳問題と人間的自由」『現代生命哲学研究』、大阪府立大学21世紀科学研究機構現代生命哲学研究所、第2号、23-36頁。
- 江口聡（2007）「国内の生命倫理学における「パーソン論」の受容」『現代社会研究』、京都女子大学現代社会学部、第10号、119-135頁。
- （2008）「森岡正博「膣内射精暴力論の射程」へのコメント」、京都生命倫理研究会配布資料（2010年6月29日アクセス）、<http://melisande.cs.kyoto-wu.ac.jp/eguchi/papers/morioka200806.pdf>。
- 加藤尚武編（1988）『バイオエシックスの基礎 欧米の「生命倫理」論』、東海大学出版会。
- カント（1960）『道徳形而上学原論』篠田英雄訳、岩波文庫。
- （1965）『カント全集 第7巻』（『人倫の形而上学の基礎付け』『実践理性批判』所収）深作守文訳、理想社。
- （1969）『カント全集 第11巻』（『人倫の形而上学』所収）吉澤傳三郎他訳、理想社。
- 木田元（1984）『メルロ＝ポンティの思想』、岩波書店。
- 河野哲也（2008）『暴走する脳科学 哲学・倫理学からの批判的検討』、光文社新書。
- 近藤智彦（2008）「脳神経科学からの自由意志論」『脳神経倫理学の展望』信原幸弘他編、勁草書房、229-254頁。

- 斎藤慶典 (2010) 「「心-脳」問題と現象学」『思想』、第 1031 号、36-69 頁。
- 清水誠 (2000) 「メルロ＝ポンティからベルクソンへ：言語論の場合」『武蔵大学人文学会雑誌』、31 (2)、61-80 頁。
- 杉山直樹 (2006) 『ベルクソン—聴診する経験論』、創文社。
- 永井均 (2001) 『転校生とブラックジャック』、岩波書店。
- (2003) 『倫理とは何か』、産業図書。
- 沼崎一郎 (1997) 「〈孕ませる性〉の自己責任」『インパクション』、105、86-96 頁。
- 浜岡剛 (1996) 「人間のエルゴンとロゴス」『古代哲学研究室紀要』、第 6 号、79-93 頁。
- 藤田尚志 (2006) 「世界におけるベルクソン研究の現在」『ベルクソン読本』久米博他編、法政大学出版局、312-317 頁。
- プラトン (1975) 『プラトン全集 1』(『クリトン』所収) 田中美知太郎他訳、岩波書店。
- (1979) 『国家 (上、下)』、岩波文庫。
- 森岡正博 (2001) 『生命学に何ができるか』、勁草書房。
- (2008) 「膣内射精暴力論の射程」『倫理学研究』、第 38 号、24-33 頁。
- ・吉本陵 (2009) 「将来世代を産出する義務はあるか？」『人間科学：大阪府立大学紀要』、第 4 号、87-106 頁。
- 宮地尚子 (1998) 「孕ませる性と孕む性」『現代文明学研究』、第 1 号、19-29 頁。
- 守永直幹 (2006) 『未知なるものへの生成—ベルクソン生命哲学』、春秋社。
- 吉沢文武 (2010) 「終焉テーゼの二つの解釈」『千葉大学人文社会科学研究』、第 20 号、253-263 頁。
- (2011) 「死と不死と人生の意味」『応用倫理』、北海道大学、第 5 号、41-50 頁。

【外国語文献】(著者名アルファベット順)

- Arendt, Hannah. (1958). *The Human Condition*. University of Chicago Press. (『人間の条件』志水速雄訳、ちくま学芸文庫、1994 年。)
- Agar, N. (1998). “Liberal Eugenics.” *Public Affair Quarterly*, 12-2: 137-155.
- Baylis, F., & Robert, J. (2004). “The Inevitability of Genetic Enhancement Technologies.” *Bioethics* 18-1: 1-26.
- Buchanan, Allen., et al. (2000). *From Chance to Choice*. Cambridge University Press.
- Bentham, J. (1970). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. University of London the Athlone Press. (『道徳及び立法の諸原理序説』山下重一訳、『世界の名著 4 9 ベンサム ミル』関嘉彦編、中央公論社、1979 年、69-210 頁。)
- Callahan, D. (1996). “Communitarian Bioethics.” *The Responsive Community* 6-4: 27-28.
- . (2003). “Individual Good and Common Good.” *Perspective in Biology and Medicine* 46-4: 496-507.
- Caplan, A., & Elliott, C. (2004). “Is It Ethical to Use Enhancement Technologies to Make Us

- Better Than Well?" *PLoS Medicine* 1-3: 172-175.
- Chorost. Michael. (2005). *Rebuilt*. Houghton Mifflin. (『サイボーグとして生きる』椿正晴訳、ソフトバンククリエイティブ、2006年。)
- Comte-Sponville. André. (1995). *Petit traité des grandes vertus*. PUF. (『ささやかながら、徳について』中村昇他訳、紀伊國屋書店、1999年。)
- Cook. M. (2005). "Is American Bioethics Lost in the Woods?" *PLoS Medicine* 2-4: 357.
- Dees. D. (2007). "Better Brains, Better Selves? The Ethics of Neuroenhancements." *Kennedy Institute of Ethics Journal* 17-4: 371-395.
- Dennet. Daniel C. (1991). *Consciousness Explained*. Back Bay Books. (『解明される意識』山口泰司訳、青土社、1997年。)
- . (2003). *Freedom Evolves*. Penguin Books. (『自由は進化する』山形浩生訳、NTT出版、2005年。)
- Dennet. Daniel C., & Kinsbourne. Marcel. ([1992] 1997). "Time and the Observer: the Where and When of Consciousness in the Brain." *Behavioral and Brain Sciences* 15-2: 183-247. Reprinted in: *The Nature of Consciousness*. Eds. Ned Block et al. A Bradford Books. 141-174.
- Deleuze. Gilles. (1999). *Le Bergsonisme*. PUF. (『ベルクソンの哲学』宇波彰訳、法政大学出版社、1974年。)
- Elliott. C. (1998). *Philosophical Disease*. Routledge.
- . (2003). *Better Than Well*. Norton.
- Engelhardt. Tristram. (1986). *The Foundation of Bioethics*. Oxford University Press. (『バイオエシックスの基礎づけ』加藤尚武他監訳、朝日出版社、1989年。)
- Firestone. Shulamith. (1979). *Dialectic of Sex*, : Women's Press. (『性の弁証法』林弘子訳、評論社、1972年。)
- Fukuyama. F. (2002). *Our Posthuman Future*. Picador. (『人間の終わり』鈴木淑美訳、ダイヤモンド社、2002年。)
- Hall. Stephen S. (2003). *Merchants of Immortality*. Houghton Mifflin. (『不死を売る人びと』松浦俊輔訳、阪急コミュニケーションズ、2004年。)
- Hansen. J. (2008). "What's So Great about Nature?" *Journal of Speculative Philosophy* 22-3: 183-190.
- Haraway. Donna J. (1991). "A Cyborg Manifesto." *Simians, Cyborgs and Women*. Free Association Books. 149-181. (「サイボーグ宣言」『猿と女とサイボーグ』高橋さきの訳、青土社、2000年、285-348頁。)
- Husserl. Edmund. (1995). *Cartesianische Meditationen*. Meiner Felix Verlag GmbH. (『デカルト的省察』浜渦辰二訳、岩波文庫、2001年。)
- Inaga. Masahiro. (2011). "How Should We Think About 'Enhancement'?" *Journal of*

- Philosophy of Life*, 1-2, The Research Institute for Contemporary Philosophy of Life: 59-73.
- Jankélévitch. Vladimir. (1978). *Quelque Part dans L'inachevé*. Gallimard. (『仕事と日々・夢想と夜々』仲澤紀雄訳、みすず書房、1982年。)
- . (1999). *Henri Bergson*. Quadrige, PUF. (『増補新版 アンリ・ベルクソン』阿部一智・桑田禮彰訳、新評論、1997年。)
- . (2008). *La Mort*. Flammarion. (『死』仲澤紀雄訳、みすず書房、2003年。)
- . (2011). *Traité des vertus : Tome 1, Le sérieux de l'intention*. Flammarion. (『徳について〈1〉意向の真剣さ』仲澤紀雄訳、国文社、2006年。)
- Jonsen. Albert R. (1998). *The Birth of Bioethics*. Oxford University Press. (『生命倫理学の誕生』細見博志訳、勁草書房、2009年。)
- Kant. Immanuel. (1785). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Bd. IV. (「人倫の形而上学の基礎付け」野田又夫訳、『世界の名著32 カント』野田又夫編、中央公論社、1972年、223-311頁。)
- . (1788). *Kritik der praktischen Vernunft*. Bd. V. (『実践理性批判』波多野精一他訳、岩波文庫、1979年。)
- . (1797). *Die Metaphysik der Sitten*. Bd. VI. (「人倫の形而上学」加藤慎平他訳、『世界の名著32 カント』野田又夫編、中央公論社、1972年、313-664頁。)
- Kass. Leon R. (2002). *Life, Liberty and the Defense of Dignity*. Encounter Books. (『生命操作は人を幸せにするのか』堤理華訳、日本教文社、2005年。)
- , ed. (2003a). *Beyond Therapy*. Dana Press. (『治療を超えて』倉持武監訳、青木書店、2005年。)
- . (2003b). “Ageless Bodies, Happy Souls.” *The New Atlantis Spring*: 9–28.
- Keller. I., & Heckhausen. H. (1990). “Readiness potentials preceding spontaneous motor acts: voluntary vs. involuntary control.” *Electroencephalography and clinical neurophysiology* 76: 351-361.
- Le Roy. Édouard. (1921). *Une Philosophie Nouvelle: Henri Bergson*. Félix Alcan. (*A New Philosophy: Henri Bergson*. Trans. Vincent Benson. Henry Holt and Company, 1913.)
- Levinas. Emmanuel. (1971). *Totalité et Infini*. Martinus Nijhoff. (『全体性と無限(上、下)』熊野純彦訳、岩波文庫、2005年、2006年。)
- Little. M. (1998). “Cosmetic Surgery, Suspect Norms, and the Ethics of Complicity.” *Enhancing Human Traits: Ethical and Social Implications*. Eds. E Parens. Georgetown University Press. 162–176.
- Libet. B. (1985). “Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action.” *The Behavioral and Brain Sciences* 8: 529-566.
- . (2004). *Mind Time*. Harvard University Press. (『マインド・タイム』下條信輔訳、岩波書店、2005年。)

- Libet. B., et al. (1983). "Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential)." *Brain* 106: 623-642.
- MacIntyre. A. (1985). *After Virtue*, 2nd ed. Duckworth. (『美德なき時代』篠崎榮訳、みすず書房、1993年。)
- . (2007). *After Virtue*, 3rd ed. University of Notre Dame Press.
- Mckibben. Bill. *Enough*. New York: H. Holt & Company, 2003. (『人間の終焉』山下篤子訳、河出書房新社、2005年。)
- Mele. Alfred R. (2006). "Free Will: Theories, Analysis, and Data." *Does Conscious Cause Behavior?* Eds. Susan Pockett et al. The MIT Press. 187-205.
- Mill. J S. (1993). *On Liberty and Utilitarianism*. Bantam Books. (『功利主義論』伊原吉之助訳、『世界の名著49 ベンサム ミル』関嘉彦編、中央公論社、1979年、459-528頁。)
- Nagel. Thomas. (1979). "Death." *Mortal Questions*. Cambridge University Press. 1-10. (『死』『コウモリであるとはどのようなことか』永井均訳、勁草書房、1989年、1-16頁。)
- Nørretranders. Tor. (1999). *The User Illusion*. Penguin Books. (『ユーザーイリュージョン』柴田裕之訳、紀伊國屋書店、2002年。)
- Nussbaum. Martha C. ([1988] 1993). "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach." *Midwest Studies in Philosophy* 13-1: 32-53. Reprinted in: *The Quality of Life*. Eds. Martha Nussbaum., & Amartya Sen. Clarendon Press. 242-269.
- . (1992). "Human Functioning and Social Justice." *Political Theory* 20-2: 202-246.
- . (1995). "Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics." *World, Mind, and Ethics*. Eds. J. E. J. Altham & Ross Harrison. Cambridge University Press. 86-131.
- . (1999). "Virtue Ethics: A Misleading Category?" *The Journal of Ethics* 3: 16-201.
- . (2004). "Mill between Aristotle & Bentham." *Daedalus* Spring: 60-68.
- Parfit. Derek. (1986). *Reasons and Persons*. Oxford University Press. (『理由と人格』森村進訳、勁草書房、1998年。)
- Parens. E. (1998). "Is Better Always Good? The Enhancement Project." *The Hastings Center Report* 28-1: 1-28.
- Regis. Ed. (1991). *Great Mambo Chicken And The Transhuman Condition*. Basic Books. (『不死テクノロジー』大貫昌子訳、工作舎、1993年。)
- Rich. Adrienne. (1986). *Of Woman Born*. 10th anniversary ed. Norton. (『女から生まれる』高橋茅香子訳、晶文社、1990年。)
- Roduit. J A R., et al. (2013). "Human enhancement and perfection". *Journal of Medical Ethics* Published Online First: [22 Feb 2013] doi:10.1136/medethics-2012-100920.
- Sandel. M. (1993). *The Case Against Perfection*. Belknap Press.
- Sartre. Jean-Paul. (1972). *L'Être et le Neant*. Flammarion. (『存在と無 (上、下)』松波信三郎訳、人文書院、1999年。)

- Singer, P. (1993). *Practical Ethics*. 2nd ed. Cambridge University Press. (『実践の倫理 [新版]』山内友三郎他訳、昭和堂、1999年。)
- . (1995). *How Are We To Live*. Prometheus Books. (『私たちはどう生きるべきか [改訳版]』山内友三郎監訳、法律文化社、1999年。)
- Waldenfels, Bernhard. (1983). *Phänomenologie in Frankreich*. Suhrkamp. (『フランスの現象学』佐藤真理人監訳、法政大学出版局、2009年。)
- Wittgenstein, Ludwig. (1989). *Werkausgabe Band 1 Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914-1916, Philosophische Untersuchungen*. Suhrkamp. (『ウィトゲンシュタイン全集 8 哲学探求』藤本隆志訳、大修館書店、1976年。)
- Wolpe, Paul Root. (1998) "The triumph of autonomy in American bioethics: a sociological view." *Bioethics and society: Constructing the ethical enterprise*: 38-59.

初出一覧

本論文の各章節は、以下の拙論・発表を基に加筆・修正したものである。

第1章：「アンリ・ベルクソンの生命の哲学」（分担執筆論文「生命の哲学の構築に向けて（1）：基本概念、ベルクソン、ヨーナス」の第2章：単独執筆）『人間科学：大阪府立大学紀要』、第3号、2008年、3-68頁。

第2章：「「生きられる身体」におけるよき生—徳倫理学としての哲学的身体論へ向けて—」『人間社会学研究集録』、大阪府立大学大学院人間社会学研究科、第3号、2012年、257-282頁。（前半部分）

第3章：「生きられる身体二元性と両義性—『物質と記憶』と『知覚の現象学』における身体の同一性と差異」『人間社会学研究集録』、大阪府立大学大学院人間社会学研究科、第6号、2011年、75-100頁。

第4章：「「生きている私の死」と死後に残るもの—ベルクソンの生の哲学による死の理解—」『哲学』、日本哲学会、第63号、2012年、135-154頁。

第5章 第1節・第2節：「生きられる身体における自由—ベルクソンとメルロ＝ポンティの身体論から—」、日本倫理学会、富山大学、2011年10月（口頭発表）

第5章 第3節：「「生きられる身体」におけるよき生—徳倫理学としての哲学的身体論へ向けて—」『人間社会学研究集録』、大阪府立大学大学院人間社会学研究科、第3号、2012年、257-282頁。（後半部分）

第6章：「How Should We Think About ‘Enhancement’?」。 *Journal of Philosophy of Life, The Research Institute for Contemporary Philosophy of Life*, 1-2: 2011, 59-73.

附 論：「心脳問題と人間的自由—リベットの試験とデネットの解釈について」『現代生命哲学研究』、大阪府立大学21世紀科学研究機構現代生命哲学研究所、第2号、2013年、23-36頁。