

『人間機械論』再批判

岡 本 由紀子

『人間機械論』再批判

岡本 由紀子

(承前)

人間を1つの複雑な機械であると言ったのは、ラ・メトリである。『人間機械論』でデカルト的心身問題を唯物論的に読み解いたこの啓蒙思想家は、皮肉にも、ほかでもない魂の物質性を唱い上げたその冊子によって、彼の魂の息吹きを生き生きと現代に伝えている。その魂の意味について、「機械」というイメージ(像)について考えてみたい。

機械とは何だろう。端的に言ってこれは人間存在についての誤った像(Bild)である¹。なぜ誤っているのか、それなのになぜ依然として現代においてもなお何かしら支配力を持つ像なのか。この素朴な疑問を提示して、人間的存在の全体が機械的物質的なものに還元されることによって、「魂」の場が押しつぶされてしまうような脅迫観念と科学技術の進歩によっても解消しない現代の「不安」に多少なりと光をあてようというのが、この小論の目指すところである。

(1) ラ・メトリの『人間機械論』

本稿は、ラ・メトリの『人間機械論』の文献的考証の試みではないが、またその思想史的な考察でもない。思想史的考察といえば、ラ・メトリの『人間機械論』を、啓蒙思想の文脈そのものへの批判という高次の立場から再検討するという森岡邦泰の企てがある²。

森岡は、ラ・メトリについて、デカルトを批判して唯物論的に舵をきったにもかかわらず、「精神も物質から構成することが期待される」という「逆に物質に感受能力を認めている」といった不徹底性と医者としての現実感覚をそこに見てい

る³。魂は身体の一部であり感情や想像力といった思想の原動力となる魂の能力も脳における機械的配置と考える点では、「現代の生命科学」と同じ見解を示すが、ラ・メトリの場合「さらに一步踏み出してしまう」、つまり物質にすら思考を認めようとする。しかし物質がいかにして生命となるかについてはそれ以上探求し、説明を与えることを諦めており、むしろ「不可知論に近づいている」のである⁴。そして最終的には「機械論を緻密に構成するというよりも享楽と愛の讃歌に向かった」という⁵。

私は、こうしたラ・メトリのおおらかさは、そのデカルトの動物機械論批判にもよく表れていると思う。動物がいかに感情をもち、受けた恩義すら忘れない「人道」を知る存在であるかを賞賛し、それと同じ生地で人間も作られている、しかも魂の教育を欠くならむしろ人間は動物の「人道」に劣ることにすらなる、と言っている⁶。動物は、従ってデカルトのいうような意味で自動機械ではないのである。動物を完全に訓練すれば「猿に言語を覚えることは絶対に不可能なのであろうか？ 予はそうは思わない」とも言っている⁷。そして魂のすべての状態が肉体の状態と常に相関関係にある「全依存関係」にあることから、魂のすべての能力もこの自然の与えた優れた身体組織に還元されると考える⁸。とすれば、自然こそが魂と身体と動物の創造者である。ここにはデカルト的な「普遍数学」の夢に導かれた数学的合理性に貫かれた「機械論的自然観」もない。そうではなく、われわれは、むしろそこに時と空間を超えてラ・メトリの「自然の讃歌」と自然への傾聴を見て取るのである⁹。とはいえ、ラ・メトリの『人間機械論』の趣旨は、人間存在全体を一元的に物質的なものへと還元しようとするところにある。そうし

た意味で、反目的論的であり、還元主義的な思考様式は、機械論的哲学の特徴を備えているといえよう。

啓蒙思想における機械論的哲学の主張は、一般的にいえば、自然に関する機械論であり、それは第一に反目的論的であり、第二に因果的決定論的である。森岡はこれをさらに4つの問題に整理している。それによると、機械論的思考様式は、1. 物質と生命と精神について、心身二元論における目的論的精神と機械的身体の関係づけとという難問を生じさせ、生命現象をどう説明するかという問題を投げかけ、2. 法と法則については、事実と価値が乖離する問題を、そして、3. 自由と必然という問題については因果決定論と関連して、自由意志の問題を提出している。そして最後に、4. 機械論的思考様式のもたらす認識論的錯誤として、数量的合理性の追求が自己運動的公理体系を生み出して、それが描くモデルは、現実から遊離した虚像として独り歩きする危険をはらんでいる¹⁰。

ラ・メトリの議論は、上記の1.の問題については考察を途中で放棄して首尾一貫性にも欠けるわけだが、それは物質と精神についての機械論的考察が、生命現象を説明し尽くせないことを示している。もう1つの機械論的難点である、3.の自由意志の問題についても、森岡によるとラ・メトリは「社会の問題」にすり替えていると言う¹¹。不徹底なラ・メトリの議論は、その自然讃歌に終わるわけだが、それも医者としての現実主義が、機械論的思考様式の限界を察知させていたのかも知れないと言えよう。ともあれ、その首尾非一貫性によってラ・メトリは、4番目の問題に足を取られることはなかったようだ。

そもそも「機械」といってもラ・メトリにおいては、なんら普遍数学的合理性にもとづいて構築されたシステムではない。当時の「機械」とか「自然」という概念がいかに曖昧であるかということも示しているように思えるが、いずれにせよ、その自然への畏敬の表明によって、ラ・メトリはキリスト教的人間観から解放されたことで、満足したのではないだろうかと私には思える。

森岡は、思想史というマクロ的文脈から、このような機械論的哲学という、近代科学を支配する強力な概念装置の「誕生と由来を明らかにすることによって」それを相対化しようとしている¹²。特に機械論的思考様式のおちいる「認識論上の錯誤」は社会科学においてはその傾向が顕著であるが、その一方で自然科学は、現実との照合という縛りによって、その錯誤を免れ得るとしている。なるほど自然科学は反証を排除しないが、私は、同時に、現代の生命科学におけるほどその背景にある機械論的思考様式と現実感覚との矛盾が鮮明になっている場もないように思われる。つまり最先端の科学において、厳密な数学的学問観に支えられた機械論的思考様式の概念枠としての限界はあらわになっているといえるのではないかと思う。人間機械論への再批判となる1つの事例をみてみよう。

(2) 生命科学における「脱・機械論」

ここでは、積極的に唯物論的人間機械論を標榜する大脳生理学からの多彩な論考、人工知能や科学的意識論たろうとする認知科学に見られる諸知見を問題にするのではなく、あえて機械論的発想からの転換を図ろうとした1つの免疫学的な生命論の考察の中にその転換の訳を探り、その残像へのどのような対決が可能であるかを考えてみたいと思う。

多田富雄によると、日本では「免疫」という言葉は明治になってはじめて使われるようになったという。さらに最近の臓器移植に伴う拒絶反応という現象とともに自己と他者を区別するものとしての「免疫系」という言葉は、ようやく一般に知られるようになったのである¹³。特に拒絶反応に関して注目される「免疫学的自己」という言葉は、哲学的概念であった「自己」と「非自己」という概念を伴う「自我論 Egologie」というべき研究領域が生物学的考察の中に登場したことを示唆している。

ここで、その知見をいくつか繙いてみよう。

多田によれば、個体のアイデンティティーを規定するのは、免疫学的にはいくつかのタンパク質の分子であるという。「免疫学的に「自己」と

「非自己」を識別しているのは、実はHLA抗原 (human leukocyte antigen) とよばれる「6種類の分子とその組み合わせなのである」とされる¹⁴。そして、たとえば臓器移植の際などの「拒絶反応」においては、「HLAの微細な違いを認識して移植片を排除する」のが、免疫細胞 (T細胞とよばれる「胸腺に由来するリンパ球子の細胞」) である。この免疫細胞は「自分と異なったHLA抗原を持っている細胞を発見するとさまざまな手段を用いて攻撃する」のだ¹⁵。免疫に関わる遺伝子や、細胞、タンパク質の分子の種類、その行動にしても複雑であり、また、なお解明されていない部分があるということであり、ここでわずかな知見を垣間見るだけで、その現象を理解できるものではないが、本質的に言えるのは、次のことのようなのだ。この免疫系は身体の全体を覆う1つのシステムであり、それゆえ個体は分割不可能な「個の全一性」を条件に成り立っている。免疫反応は「個体の全一性の侵害に対して驚くほど神経質な行動を示す」のである、と。そしてそこから「脳死」が個体の死とはいえないことも帰結する¹⁶。自己の全一性の保持、自己と非自己を見分ける能力など、免疫系 (身体システム) の本質について、分子レベル、遺伝子レベルからの解明とともに、それを「自己」とは「非自己」とは何かという巨視的な問いに関連づける「意味論的な考察」が必要である、という¹⁷。

この意味論的考察には、哲学的に重要な意義があると私は考える。それは、生物学的考察によってもまた、反復不可能な個性をもつ独自の個人の存在が証明されたということを示唆するものだからである。全体的存在としての人間の個が、反復可能な機械的部品の集積としても、またやはり反復可能である人工知能としても、つまり機械論的に物質的に等質的なものに還元することはもはやできないことを物語っている。たとえば、免疫学的自己は、胸腺で作られる細胞に由来するが、ここでは、まずは (非自己でなく) 自己を見分けるべく免疫細胞が「教育」されなくてはならない¹⁸。免疫細胞によって成立した自己は安定したシステムではなく、次々と異なった外部環境に適応し、その中で自己の同一性を維持しつつ、時と共に変

化する多様性と不確実性を示しているという。それらの多様性と不確実性を通じて、免疫系は、自己同一性の保持という目的のために生きて働く「自己」の内部世界の監視システムであるようだ¹⁹。それは機械論的に因果的に決定されたシステムではなく、「様々な危険を内包している」不明確で、多義的なシステムである。そして、合理的法則によって支配された斉一な機械の世界ではむしろなく、多田をして「自己と非自己を識別し、自己を非自己から守るという原則」ですら「本当は存在しない」と言わしめるような、「生命に内在する未知の法則」が暗示されてる²⁰。しかし、多様な細胞群の「合目的なまとまった反応」とか、反応がかならず鎮静しその「記憶を残す」ことなど²¹、このシステムは、ゼンマイ仕掛けの機械的物質的因果的システムであるよりは、生きた共同社会のような様相を呈するのである。全てが自己という「場」に応じて多様化し適応し、そして免疫系成立の原則は「このシステムは終生自己組織化し続ける」という所にある²²。これは、計測可能なフィードバック・システムではなく、サイバネティクスにおける全体の系を確定すればその部分的系の運動を推論できるといった理論的に制御可能な系とはいいがたい。むしろそれは計量化と等質化を拒絶する系であるといえよう。このような系に相応しい名称は、自己言及を行い自己組織化をし続ける動的な「超システム」という名称である²³。これが新たな意味論的知見から導出された「生物学的な自己」である。このような人間観にはもはや、近代の合理論哲学的な「人間機械論」の残像はない。

それにもかかわらず、もし唯物論的人間観をとるならば、そこに自我の全てを認めなくてはならないことになるだろう。もし、あらゆる「自己」に関わる現象が、もっぱら物質を基礎とした諸遺伝子のデジタル的活動 (コードすることなど) によって説明されるとするならば、そこから意味的な世界は依然として排除され、肉としての「自己」とそれをプログラムする未知の力が支配する沈黙の世界像を描くことになるだろう。しかし、これはあくまでも生物学的「自己」であって、それ以上のものではないはずである。生物学的自己は、

われわれの「自我」の全てなのだろうか。そこに欠けていて、それなしにはわれわれが自分であることができないものとは何だろうか。

生物学的知見はいずれまたいつの日にか、「…と信じていたのだが、」事実はそのでなかった、ということが分かり、変更を余儀なくされることもあり得る。たとえば「自己免疫病」はそれまでの「自己」を防御する「免疫」という（性善説的な）信念を覆すものであった²⁴。科学の仮説性といわれるものである。免疫学の歴史もまたその例であろう。免疫系は、他の心臓や肝臓などのように臓器を作るわけでもなく「近代医学の中では相手にされなかった」ために、その研究はようやく20世紀になってから発展したという歴史を持つ²⁵。つまりこれから先、その免疫学的「自己」がどのような変貌を遂げるかは予想が着かないのである。われわれは免疫学が示してくれる「自己」にも安穩としていることはできないのである。

ここで、もう1つのことに言及しておきたい。それは「経験」というものの非実証的側面である。「理論負荷」と言っても良いだろう²⁶。近代医学は臓器の生理学的研究はしたけれど、重要なシステムである免疫系を見落としていた。それは、近代医学に内在する解剖学的なパラダイムによってであるともいえるだろう。いずれにせよ、フッサールが「理念の衣」といった概念的形成物が、常にわれわれの知的経験を構成しているのである。科学の歴史は、また未知のものを対象の中に見ることがいかに難しいことであるかということを見せているが、それはわれわれの日常的世界の経験のあり方と連動するものでもあるのだ（「～～として」見えるといった類型的認識）。たとえば細胞が受動的でなく自ら死滅する現象も「アポトーシス」（後に+落ちること $\alpha\pi\omicron+\pi\tau\omega\sigma\iota s$ ）という術語なしには注目を集めることはなかったという²⁷。免疫系のさまざまな現象もそれを表現する術語が、その学問的世界を構成している。そしてそれらの術語が、次の新たな概念枠として、さらなる学問的経験をも拘束するのである。

物質的關係を規定する「因果関係」もまた、経験の主観的基礎から考えれば、厳密に検証することが可能なかどうかすら確定することは不可能

である。「経験」というものをよくよく省みるなら、現象学が明らかにしたように、厳密には「個人の知覚経験」にはじまるものでしかないであり、その意味では「私的」性格を免れ得ないからだ。それにもかかわらず「因果関係」はある支配力をもって、科学の実証的研究の場に君臨する術語である。

科学理論は仮説の検証という手続きによって確証されたり反証によって理論が訂正されると考えられ、それが真理への接近であるにせよ、絶対的なものとしての真理への接近の可能性を否定的に考えるにせよ、現実からの照射に委ねられる。その現実との照合ということが科学の検証可能性を支えてきたのであるが、さらにそこにまといつく言語の呪縛があるのである。（ラ・メトリもまた彼の時代の「機械」や「自然」概念の呪縛の中にあっただとも言えよう。）

そうした呪縛は我々を直接的に与えられた世界、すべての学問的考察の基盤である地盤としての「生活世界」を覆い隠しそこから遊離させるのである。「経験」とは何か。「機械」とは「自己」とは「身体」とは「魂」とは何であろうか？ その「地盤」に注意を差し向けるのが現象学という「生活世界」の概念であろう。では、「生活世界」の現象学的探求はわれわれをその呪縛から解き放つであろうか。

（3）地盤（Boden）としての「生活世界」

言語は音声や符号など物質的なものを介して存在するが、物質的なものではない。「ヒト・ゲノム」も塩基などの物質によって実現されているが、遺伝子が「遺伝子」であるための情報は物質ではないだろう。それらの非物質的なものがわれわれの存在を支配するとはどういうことであろうか。

フッサールの「生活世界」という概念は、こうした人間存在の現実をそのあるがままに、どこにも還元することなく見るために、まずはその領域を確定する概念であった。言語も科学的営為も、社会的すべての行為も、自然も、人間が生きていることの地盤として自己にすでに先だって存在し、あるいは自己がそこに回帰することのできる故郷世界（Heimwelt）として与えられているもので

ある²⁸。後期フッサールの主要な概念である「生活世界」という概念は、それを追求すればするほど、矛盾をはらんでくる概念でもあった。人間存在にとっての「普遍的アプリアリ」ではあるが決して透明な論理に貫かれた論理的足場ではない。文化的歴史的世界を包含し、既に知られた内部と既知のものを超える外部とに広がる多層的な地平構造を持つ。全ての知的営為の前提として真なる認識の明証性の普遍的地盤であるし、また、直接的日常的に与えられている世界であるために存在者の全体を包含する全体的な具体的なものであって現象学的反省を導く手引きともなってくる²⁹。このような多様な展開を見るゆえに捉えがたいこの概念だが、この概念の本質的機能は、あるがままの人間存在の諸活動の土台となっているものを確定しようとする点にあると思われる。生命現象は、そのあるがままの姿で捉えることによってしか解明することはできない。それは単なる分子の集合ではなく、「自己」という場において「自己」という1つの統一に向かう共同体の活動であることを見てきた。その「場」を満たしている生物学的存在者を探求することは生物学的営為に委ねられるべきであるが、それらの活動が何に支えられているのか、その可能性の条件とは何であるのかということは、生物学的存在者への問いには終わらないのである。問いと答えを支える土台としての生活世界について考えてみるのが哲学に委ねられる作業であるだろう³⁰。

ここではその「生活世界」の概念について、このような動機から、その「地盤機能」に限って考えてみようと思う。

「地盤」と言う言葉は、「自己の自由な支配が行われるための地盤」であり³¹、「生活世界的な地盤」なのである³²。それは私の存在と意識とに「常に〔私に〕先立って与えられている世界という地盤」³³である。先だっであたえられたこの地盤とはまた、「世界のあらゆる明証性の源」でもある³⁴。「世界という地盤」という考え方は、われわれの認識と経験の成り立ちをあるがままに捉えようとする現象学が、われわれに与えられる対象の意味をその発生の根源にまで遡り（根元的地盤：Urboden）³⁵、発生の現象学を通して、培っていつ

たフッサール後期の現象学を特徴づけるものである。それはさらに「経験の構造」や「意味の起源」への問いと連動する。

それらは、われわれが生きていることの地盤であり、しかもわれわれに常にすでに先だっ「与えられている」地盤なのであるから、それは言い換えるとわれわれが活かされていることを示唆するもの、あるいはそのあかしなのだとも言える。地盤としての生活世界についての考察は、決して客観的な自然への客観主義的な実証的探究とはなりえない。その考察はそれらの客観的探究がむしろこの地盤に支えられていることを示す（論証する）のである。こうして、無邪気に生かされているだけの状態からわれわれを覚醒して、その地盤へと注意を促しそれを指し示そうとするすべての試みは、結局それを覆い隠している「理念の衣」に行き当たる³⁶。現象学はその理念の衣（言説や理論）の権威を相対化するのである。機械論的思考様式もそうした理念の衣であろう。その衣に目を覆われた近代的知性は、いつのまにか科学的研究の厳密さと客観性を支えるのがひとえに機械論的合理性であるかのように思いこみ、生命現象をすら機械論的物質に還元することが「科学的客観的」態度であると思い違いをしてきたのである。

この地盤は、われわれの全体を取り巻く周囲世界でもある。われわれはそれに生かされているのであって、その内でしか生きることはできないのである。それは自然と連続するわれわれの身体であり、大地、空気であり、社会共同体でもある。それは解きほぐすことが困難なほど、相互に絡み合う複雑でありながら、ある統一を保ち続ける生きた系ともいえよう。いかなる言語をもってしても言い尽くせないのが、この系であるが、それは言語もまたそこから生成してきたものであるからだ。それは、哲学的現象学的な自覚的還元という覚醒の作業を遂行するのではない限り、日常的な生活の流れの中では気づかない地盤である。しかし、その統一が崩壊の危機に直面したとき、地盤が取り去られる不安を感じたときに、それは突然、われわれを覚醒させる。これは、生きることの漠然とした不安の中にも示されるものだろう。身体もまた故郷としてわれわれがそのうちにやすらぐ筈

の地盤であったはずだが、病気や死という限界状況の中で、常に人間存在を脅かしても来たのである。現象学者は、還元によって、こうした地盤としての生活世界の構造を何とか明るみに出したいともがいてきたのである。その1つの試みをメルロ・ポンティの身体論に見ることができる。身体物質化（部品化とも言い得よう）が現代の生命科学の1つのスキャンダルになって久しいが、これは、まさに唯物論的機械論的身体観の呪縛による生命観の支配を物語る。しかし、現象学的知見は、身体は物質的なものから構成されているが、物質ではないということを知るみに出した。メルロ・ポンティの「身体論」については、ここでは、立ち入らないことにする。しかしラ・メトリが言った人間と動物を作り上げている1つの生地とはどんなものかを垣間見るために、メルロ・ポンティの言説を参照してみたいと思う。

フッサールの生活世界の現象学に導かれ、そして同時に、いかなる意味でも世界を超える「絶対的精神」としての主観性を拒否することによってその超越論的自我論を解体しながら、独自の現象学的哲学を遂行したメルロ・ポンティは、実存するものにとっての「世界や歴史の意味をその生まれ出ずる状態において捉えようとする」、「不断の辛苦」を身に引き受けたのである。その結果が、近代的機械論的身体論をも解体する視点を与えたことは周知である。われわれの身体は、コギト（思惟）の対象ではなく、「生きられた意味の総体」であるという表現にその思索の一端をみることができよう³⁷。

理性としての自己ではなく、「自己」を身体的なものを含めた総合的な全体的存在として世界の中に明確に位置づけたのは、メルロ・ポンティの現象学的な考察であろう。メルロ・ポンティの身体論は、機械論的思考様式からの解放を告げる現代のあらたな哲学的思考を代表するものの1つである。デカルト的動物機械論は「世界内存在」として生きる「動物の実存」という絵の前に、たちまち色褪せていく。目的論と機械論の二者択一ではない、新たな絵である。そこでは、動物の身体ですら単なる物質ではないのである。たとえば「代償行為」についてメルロ・ポンティは、こう

述べている。

肢を一本を切られた昆虫は、「その肢の代わりに他の健全な肢の方で本能的な行為をするとき、それはまえもって整備されていた1つの救助装置が自動的に運転を開始して、それがたったいま使用不能におちいった回路にとって替わった、ということの意味するものではない。」³⁸ こうした「代償行為」は、孤立した部品という「自動的局所装置の発動」でなく、「生に対する関心」に導かれる「活動の再組織」である³⁹。捕まえられた肢が使用不能になった場合にいつもそうなる、というのではないからだ。この場合の「生に対する関心」は、拘束から逃れて今まで通りの自分の世界の内に「存在し続けよう」と全力を尽くしてもがくのであるから。

「生への関心」ほど、非物質的なものはないだろう。しかしそれほど、生命現象に普遍的なものもないのである。その意味では、自然が動物と人間をつくった1つの生地とは、この生への関心に導かれた活動それ自体なのであるといえよう。

では、人間の「魂」とは何であり得るのか？

(4) 「人間機械論」再批判

デカルトが動物機械論を唱えたとき、彼は、自分の立てた「枚举」の準則に忠実だっただろうか？ 彼は、理性のあかしとして言語能力を挙げて、「話すことにはほんの少しの理性があればよい」と言っている⁴⁰。もし言語能力というものを、たとえ発声器官に障害を持っている人でも仲間に「彼ら自身を理解させるなんらかの符号を発明する」⁴¹ ところに見るなら、つまり、こういう言い方が許されるなら、言語能力を仲間との伝達、意志疎通という点に見るならば、動物の間にその具体例を発見することは可能であろう。デカルトはそれらの具体例を彼の準則に従って枚举したであろうか？ 彼の時代に実際的には無理であるのは明らかだが、鯨が仲間と交信するのを確認しただろうか？ ミツバチのダンスを調査してみただろうか？ ゾウたちの仲間が信号をやりとりする場面はどうだろうか？ むろんデカルトにこうしたことを要求するのは不当な要求というものだ。しかし、機械論的合理性の観点からいえば、当然の

要求なのである。その要求が満たされないとすれば、動物機械論の根拠は崩れるだけでなく、機械論的自然観が1つの信念であったと言う論拠が逆に与えられるのである。信念は相対化されなくてはならない。それが現実との遊離をもたらすならなおさらである。

身体が物質でなく、魂もまた還元される必要がない、ということは、我々が日々生きていく生の現実には忠実であれば自ずと見えてくることでもある。日常言語のなかに魂は存在し、ラ・メトリの魂の息吹もその著書から感得され得る。日常言語にはおそらくさまざまな理念の衣が混ざり込んではいないが、丁寧に見分けていくならば、我々に地盤としての生活世界がいかなるものかを示してくれるだろう。すべての言葉にそれがあるがままの位置をそのままに、ウィトゲンシュタインがいうように「蜘蛛の巣」の網目をこわさずにそれをそっと見て取っていくのである⁴²。しかし日常的に言葉を使うこと、言語を使うことは、単なる記号作用ではない。生活世界の中におかれた言語活動である。身体を含み、自然を含み、共同体からなっている。「魂」にも「物質」にもそして「機械」という語にもそのおかれた位置があるわけである。免疫系という生物学的発見は、それまでの生物学の術語だけに留まらないさまざまな新たな術語によって構成されている。それは、自己の身体といういわば沈黙する先所与的なものであった地盤に生物学的な名前を与えていく過程でもあるだろう。しかしそれもまた新たな理念の衣となっていくのである。遺伝子にまつわる不気味な世界は、現実との照合によってその明証性の根拠を与えられているのだが、専門的であればあるほど1つの言語的構成物であるとえる。

その知的作業の正当化に現実との照合が不可欠であるとすれば、その照合を構成する経験とは何なのであるかということ、その言語的構成物についての配慮も不可欠である。いかなる言語も生活世界にその地盤を持たないものではなく、現代にこの機械論的人間観も理念の衣であるなら、それは不安をかきたてたり見果てぬ夢を提供するが、日常言語の網の目の中で空回りしていることだろう⁴³。

機械的人間観という呪縛から解放されるためには、網の目のなかで空回りしているものをみつけることである。

能動性の原点である「自己」の自発性について、いかなる点からも機械論は説明できない。「機械」という言葉は、生命現象の本質も、人間の自己の自発性という日常的な営為すら、生活世界の中では空回りせずには説明できないのである。

しかし地盤という概念もじつは「自己」を覆い尽くすことはできないのである。「自己」は包括的な自然とすらいえる地盤に依拠しているが、単に身体的存在であるだけのものではなく、常にその身体性である己を乗り越えて、「理念」へと向かう存在でもあるからだ。「理念の衣」を紡ぎ出すこと、それは自己の衝動ですらあり、空回りは、その衝動の表現であるとも言える。フッサールの「生活世界」の概念は、存在者の全体であると同時に地平である、という多義性を免れ得ないということも、その衝動を示唆しているのだろう。おそらく、その衝動を通して、言語的構成物は常に作られ続けていくのであるだろう。それは、「魂を持つこと」の文法の一部であると思われる。

ラ・メトリについて最後に次のように付け加えておこう。ラ・メトリの魂はその衝動を彼の言説の中に植え付けた、そしてそれは、われわれもまた共有する「魂」の文法にしたがったことがらだった。それゆえに彼の主張が生き生きと時間と空間を超えて伝えられきたのだ、と。

- 1 L.Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, 1968, § § 305, 373-4.『ウィトゲンシュタイン 哲学的探求 第1部 読解』黒崎宏訳、産業図書、1994年参照。
- 2 森岡邦泰『深層フランス啓蒙思想』晃洋書房、2003年。
- 3 同上書、144頁
- 4 同上書、149-151頁。
- 5 同上書、155頁。
- 6 *Œuvres philosophiques t.1, La Mettrie*, (texte revu par Francine Markovits), Fayard, 1987, p.87-90. ド・ラ・メトリ『人間機械論』杉 旋雄訳、岩波文庫、1974年、76-81頁。
- 7 La Mettrie, op. cit. p.75.『人間機械論』60頁。

- 8 Ibid. pp.73, 83. 『人間機械論』57, 70 頁。
- 9 Ibid. pp.116-7. 『人間機械論』118 頁。
- 10 森岡, 前掲書, 29-38 頁。
- 11 同上書, 152 頁。
- 12 同上書, 291 頁。
- 13 多田富雄『免疫の意味論』, 青土社, 1993 年, 32 頁。
- 14 同上書, 19-20 頁。多田によれば, HLA 抗原とは「組織適合抗原」というもので, 免疫系が「個体の微妙な差」を見分ける際の識別の目印である。「主要組織的適合遺伝子複合体 (MHC; major histocompatibility complex)」と呼ばれる遺伝子群によって決定される一群のタンパク質」で, 人間では, HLA 抗原と呼ばれる。「MHC が六種類の分子を細胞表面にコードする」のだが, その際の組み合わせは実に多様で, 同じ組み合わせを持つ個体を探すのは親子ですら難しく, 兄弟姉妹でもその確率は 1/4 で, 他人では「至難のわざ」だという。
- 15 同上書, 19-20 頁。
- 16 同上書, 23-24 頁。多田は「脳の死」の場合はまだ生物学上の「自己」すなわち「身体の自己は死んでいない」と言う。「脳死そのものが形而下の身体の死」を意味するにすぎずそれを「精神の死」とすることはできないのであり, そもそも「精神の死」という概念は「脳以外に, どこまででも拡大解釈できる」ゆえに危険である, としている。私の考えでは, 個体に精神を認めた上で, 精神を物質的なものに完全に還元するのでない限り「脳死」を個体死とはできない。しかしこの場合は「物質的身体=精神」と考えることになるので今度は「身体の死」ではない「脳死」は個体の死ではない, というジレンマにおちいる。このように, この問題はさらに広範な哲学的議論を必要とするがそれは別の機会に譲りたい。
- 17 同上書, 33-4 頁。
- 18 同上書, 43 頁。
- 19 同上書, 47 頁。
- 20 同上書, 97 頁。
- 21 同上書, 102 頁。
- 22 同上書, 104 頁。
- 23 同上書, 105 頁。
- 24 同上書, 183 頁。
- 25 同上書, 112 頁。
- 26 N.R. ハンソンの有名な概念であるが, 根本的にはハイゼンベルクの提示した観測の問題に関する「不確定性関係」の問題に繋がるもので, 客観的科学における「主観的基礎」というべき問題であろう。ハイゼンベルク『量子論の物理的基礎』玉木英彦他訳, みすず書房, 1971 年, 22 頁。
- 27 多田富雄『生命の意味論』新潮社, 1997 年, 82 頁。
- 28 E.Husserl, *Husserliana* (以下 Hua) XV, Martinus Nijhoff, 1973, ss.221-222.
- 29 「生活世界」のまとまった記述は『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』(Hua,VI) を参照すべきであるが, ここでは『現象学事典』(弘文堂, 1994 年) を参照した。広く現象学的, また今日的視点からこの問題を掘り下げているものとして次のものがある。村田純一『知覚と生活世界』(東京大学出版会, 1995 年), 谷徹『意識の自然』(勁草書房, 1998 年), 湯浅慎一『日常世界の現象学』(太陽出版, 2000 年) など。
- 30 貫茂人『経験の構造』(勁草書房, 2003 年) では受動的先与的なものとしての地盤と伝統を含めた「土台」的なものとして考えられている。特に 44-7, 217, 254 頁を参照のこと。
- 31 Hua XI, 1966, ss.252f.
- 32 Hua XXIX, ss.177, 183.
- 33 Hua VI, § 28.
- 34 Hua XXIX, s.176.
- 35 Hua VII, s.171. "Ur-" は「原的」とも訳されるが, これ以上遡れない基底を指し示している。
- 36 Hua VI, ss. 51, 52.
- 37 M.Merleau-Ponty, *phenomenologie de la perception*, gallimard, 1945, p.179. メルロ・ポンティ『知覚の現象学』竹内芳郎, 小木貞孝訳, みすず書房, 1973 年, 255 頁。
- 38 Ibid. p.92. 『知覚の現象学』, 141-2 頁。
- 39 Merleau-Ponty, *La Structure du Comportement*, Presses Universitaires de France, 1960, p.40. メルロ・ポンティ『行動の構造』木田元, 滝浦静雄訳, みすず書房, 1977 年, 70 頁。
- 40 R.Descartes, *discours de la methode*, Garnier-Flammarion, 1966, p.79. デカルト「方法序説」(『デカルト』) 山本信訳, 河出書房新社, 1976 年, 109 頁。
- 41 Ibid. p.80. 同上箇所。
- 42 Wittgenstein, op.cit., § § 106,124.
- 43 Ibid., § 132.