

「身体的人間」と「精神的人間」

デイドロにおける二つの感受性概念

井田 尚

I 『ダランベールの夢』と物質の感受性

十八世紀に、感受性という語には矛盾する二つの意味があった。1762年版のアカデミー・フランセーズ仏語辞典によれば、感受性は、「事物が与える印象に対する敏感さ」という身体の感受性と、「他人の不幸に心を打たれるように促す人間的な感情や、恋愛の情」という「心の感受性」の両方を意味する。

『百科全書』もまた、感受性の語に二つの項目を割き、外界の事物を知覚し反応する身体の能力という生理学的な定義と、感動しやすい魂の性質という精神的な意味を区別している。こうした各種辞典の定義は、感受性の概念が持つ身体的意味と精神的意味の二面性を端的に示している。

あらゆる知識の起源は感覚であるというロックのテーゼに集約される英国経験論は、ヴォルテールの『哲学書簡』(1734)によって十八世紀前半にフランスに広く浸透し、当時の支配的教説である、人間は経験に先立って神から観念を授かるという生得観念説に基づいたデカルト主義的合理論にやがて取って代わった。ロックの経験論的認識論、それを緻密に体系化したといえるコンディヤックの感覚論が認識論に限らない哲学上の共通理解として受け入れられつつあった十八世紀中期以降、感覚的な知覚が知識の源泉として重視されるにつれ、感覚刺激に対する敏感さを指す感受性の概念もまた、医学を中心とする人間論の重要概念として注目を集めるようになるのは、当然の流れであった。

コンディヤックを始めとする感覚論者や同時代のフィロゾーフ達にとって、感受性の概念が持つ二つの語義は、人間の生命現象の身体的側面と精神的側面をそれぞれ担うものであったが、両者が区別されるべきものなのか、あるいは連続性を持つのかについては、形而上学的な立場によって個人差が見られた。たとえばコンディヤック自身のように、感覚論の立場を取りながら、自然の創造主で宇宙に生命と運動を与える第一原因としての神の存在は認め、身体と精神を異なる二つの実体と見なす、いわば機械論的心身二元論の立場

を取る哲学者が、身体的感受性から精神的感受性への移行に質的な飛躍を認めるのに対し、ラメトリー、ディドロ、エルヴェシウス、ドルバックのように物質を唯一の実体と見なし、記憶から想像や判断に至る精神現象をも脳などの身体器官の機能に還元する唯物論の立場を取る思想家達は、身体的感受性を、神を必要としない自己原因としての自然および人間に内在する生命原理として一元的に強調する傾向が強かった。たとえばドルバックは『自然の体系』で、人間のあらゆる知的・精神的な能力は、つまるところ、身体的感受性に由来すると主張している：

こうした性質のうち最初のものである身体的感受性から、人間の他のあらゆる知的・精神的性質が生まれるのである。しばしば言われてきたことだが、知覚するとは、感覚を動かされ、自分の内で起こっている変化を意識することである。感受性を持つとは、まさに、自分に働きかけている事物の印象を非常に迅速にかつ生き生きと知覚するような体質を持っていることを指す。感じやすい魂とは、伝達された情動を受け取り易い体質を持った人間の脳に他ならない。不幸な人を見たり大災害の話の聞いたり、悲惨な光景を思い浮かべたりすると涙を流す程激しい感動を受ける人間が「感受性が強い」と言われるのは、こうした理由からである。涙は、人間機械の中に起きた大きな異変の影響を知る手がかりになる。音楽の音に強い喜びをかき立てられたり著しい影響を受ける人間は、「感じやすい耳」の持ち主と呼ばれる。そして、雄弁、諸芸術の美、知覚されるあらゆる事物によって大変強い情動をかき立てられる人間は、「感じやすい魂」の持ち主と呼ばれる¹。

『自然の体系』は1770年の出版当初より啓蒙思想家の間で大きな反響を呼んだ。『自然の体系』の無神論的・唯物論的な宇宙観はディドロの思想と極めて近かったため、ディドロ自身が著者ではないかという噂すら流れた程であった。1789年の『文芸通信』で、編集者のマイスターは、ディドロが『自然の体系』の執筆に協力したことを明かしている。執筆協力の立証そのものは難しいが、『自然の体系』の出版がディドロにとって、自然に内在する生命力に関する自らの思想を明確にする絶好の機会であったことは確かである。

ディドロとドルバックは、ともに自然を唯物論的に説明しようと試みた。そして、宇宙全体を物質と運動によって説明し、人間が物質的存在であることを証明しようとした。ドルバックが定義する宇宙とは、自然に存在する様々な物質の組み合わせと運動の結果である。この唯物論的な自然解釈において

¹ D'Holbach, *Système de la nature*, Paris, Fayard, 1990, t. 1, Première partie, chapitre 9, pp. 156-157.

は、人間も物質から構成された存在として定義される。だが、自然の諸存在の鎖の輪からなる大いなる全体の一部をなしながら、人間は、感覚と思考と行動の機能を持つ独自の身体構成によって他の存在から区別される。ドルバックは、人間の存在と幸福の原因を可視界の外部に求めようとする古代から近代にかけての形而上学的な哲学大系を、経験を否定する迷妄としてことごとく斥ける。魂あるいは精神と名づけられたものは、決して身体から離れた実体ではない。人間の精神的部分は、人間の身体的部分から生じる結果に過ぎず、人間のあらゆる社会制度は、物理と経験に基づかなければならないとドルバックはいう：

身体的人間と精神的人間の間にはしばしば立ち立てられた区別は明らかに濫用されてきた。人間は純粹に身体的な存在である。精神的人間とは、ある観点の下で、すなわちその独特の身体組成に発する行動様式の一部との関係において考察された身体的存在に他ならない。[...]

人間はあらゆる探求において、身体と経験に依拠すべきなのである。人間の宗教、道徳、法制、政治制度、科学、芸術、快楽、苦痛を論じるには、物理と経験こそを参照しなければならない。自然の活動が則っている単純で単一で不変の法則は、経験によって知られることができる。人間は感覚によって普遍的な自然と結ばれているのであり、感覚によって自然を実験に付し、自然の秘密を発見することができるのである。実験を離れるや、人間は虚空に陥って想像力に惑わされるしかない²。

ドルバックが経験論と唯物論に基づいたその自然観を専ら体系的・抽象的な哲学論の形式で述べるのを好んだのに対し、1760年代後期のディドロは、ほとんど同じ哲学的立場を取りながらも、対話作品『ダランベールの夢』において、文学的フィクションに託す形で、感受性の発達に関する科学的・生理学的な思考実験を数々の奇抜な隠喩を交えながら展開している³。ディドロはまず、原始的な感受性から高度な感受性への移行という概念をモーペルテ

² *Ibid.*, pp. 38-40.

³ ディドロの友人ネジョンは、『ダランベールの夢』の第二の対話の独創性を強調しながら、人間の身体の物理的な仕組みに関する医学知識を欠いたあらゆる形而上学、人間論は机上の空論に陥らざるを得ず、医学に無知であったコンディヤックの業績が師ロックの感覚論を精々秩序立てて緻密に体系化したのに留まるのに対し、ディドロは、終生医学の探求を怠らなかったロックの矚みに倣い、解剖学、生理学、自然史、化学を学び、観察そのものや生理学者の著作や医学者との会話などから得られる膨大な事実から非常に重要かつ豊かな結論を導き出すのに成功したと述べている。(Jacques-André Naigeon, *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Denis Diderot*, Genève, Slatkine Reprints, 1970, pp. 213-217.)

ユイに借りる。この普遍的感受性の仮説によれば、大理石の像でさえ不活発な感受性を備えており、この潜在的な感受性は、植物や動物や人間に見られるような、活発な感受性に移行することも可能である：

ダランベール

そうですね。でも、運動と感受性にはどんな関係があるのですか？もしかして、あなたは運動エネルギーと位置エネルギーがあるように、活発な感受性と不活発な感受性があるとお考えなのですか？移動によって表れる運動エネルギー。圧力によって表れる位置エネルギー。動物、そしてことによると植物にも見られるある種の行動を特徴とする活発な感受性。そして活発な感受性への移行によって存在が明らかになる不活発な感受性です。

ディドロ

お見事。おっしゃる通りです。

ダランベール

という訳で、大理石の像には不活発な感受性しかなく、人間、動物、そしてことによると植物さえもが活発な感受性を備えているということです⁴。

『ダランベールの夢』の登場人物ディドロによれば、栄養摂取は、不活発な物質から感受性を持つ物質への移行を示す日常的な現象を代表する。そして、栄養摂取によって、食物ばかりでなく、有機体ではない大理石に感受性を与えることもできるという。だが、感受性を持つだけの感覚的存在からさらに理性的存在としての人間へ移行するためには、記憶を担う身体器官である脳の働きによって、生まれてから知覚された一連の感覚的印象が結ばれて、個人史と自己意識を形成する必要がある。こうして、感覚的存在から理性的存在への移行は、記憶によって結ばれた感覚的印象の総体としての自己意識によって説明される。ただし、一つだけ難問が残る。人間は一度に一つの概念しか想像できないのに、推論や命題は、思考対象と、それに人間が付与する性質が悟性に対して同時に現前することを要請するからである。この難問を解決するためにディドロは人間の身体器官の繊維を感受性を備えた振動弦からなる楽器に喩える。それによれば、振動弦が一度弾いた後も長く振動、共鳴して思考対象の現前を保っている間に、悟性はその対象にふさわしい性質を見つけだす。さらに、この振動弦には他の振動弦を共鳴させるという特質があるため、最初の観念が第二の観念を呼ぶと、第二の観念が第三の観念を呼ぶという具合に観念の無限の連鎖が生じ、離れた振動弦同士の共鳴から時に驚くべき思考の飛躍が生まれる。ディドロは哲学者の悟性を楽器に喩え

⁴ *Le Rêve de d'Alembert*, Lew., t. VIII, p. 57.

る。しかし、哲学者という楽器は感受性と記憶を備えている点で、楽器のクラヴサンと異なるという：

哲学者という楽器には感受性がある。つまり演奏家と楽器を兼ねているのである。哲学者は、感覚的存在として、自分が演奏する音の瞬間的な意識を持ち、動物的存在として音の記憶を持つ。この記憶という身体器官の能力が彼のうちで一つ一つの音を結んで、メロディーを生みだし、保存するのである。クラヴサンに感受性と記憶があると仮定したら、あなたが鍵盤の上で弾いた曲を楽器が覚え、独りでに演奏を繰り返さないだろうか？我々人間は感受性と記憶を備えた楽器である。人間の五感は、周りを取り巻く自然によってつま弾かれる鍵盤であるが、しばしば自らをもつま弾く。そして、私の考えでは、これこそが、あなたと私のような有機体のクラヴサンの中で起こっている出来事の全てなのである⁵。

感受性は意識や観念の形成だけでなく、動物の身体組織を構成する統一性をも支配している。動物を不活性の物質の集合体と区別する連続性の原理は、生命と感受性を持つ複数の分子の同化作用によって生まれる。この同化作用により、ばらばらであった分子は一つの固まりとなり、感受性は固まり全体に行き渡るのである。『ダランベールの夢』の登場人物の医師ボルドゥの説明によれば、身体器官は、共感の働きが生み出す連続性によって統一体をなすが、もともとはばらばらである動物のようなものである。足と足をつなぎ合う蜂の群の隠喩によって語られるこの生命体の連続性は、神経を媒介として、各身体器官と体全体に伝達される感受性によって維持されている。登場人物ボルドゥの口を借りたディドロは、さらに、感覚を伝える神経システムを蜘蛛の巣に喩えている。蜘蛛の巣に喩えられた神経網の中樞は、網目のどこかに発生した快楽や苦痛の感覚を伝える役割を果たす。感覚的な印象と神経網の中樞との恒常的な関係は生命体の統一性を維持し、印象の記憶は自己意識を形成する。そして、神経網の中樞で行われる印象同士の比較からは思考や推論が生まれるのである。

ディドロは、身体器官がそれぞれ独立した生命を持つという考えや、脳と横隔膜に代表される上胃部、神経組織の中樞（脳）とその末端（神経繊維）の間にはそれぞれ競合関係が存在するという考えを、『百科全書』の医学項目の執筆に強力したボルドゥやモンペリエ学派の医学者に学んだ。ボルドゥは、統一体をなしながら、それぞれの身体器官が独立した機能を果たす生命体の

⁵ *Ibid.*, p. 67.

有様を蜂の巣に喩えた。

ジャック・ロジェが指摘したように、『ダランベールの夢』は、ディドロの自然に関する探求の大きな方向転換を示す作品である。『哲学試論』に次ぐ初期の『哲学断章』や『自然の解釈について』の理神論的世界観を支えてきた神の概念は、『ダランベールの夢』で生命原理としての感受性の概念によって置き換えられている。『自然の解釈について』の冒頭でかつて「私がこれから書こうとするのは自然についてである」と高らかに宣言したディドロは、今や自然ではなく、人間について書こうとしており、興味の対象も自然科学から医学に移っていることが、医師ボルドゥを主人公に据えていることから理解できる⁶。『ダランベールの夢』でディドロは、主にモンペリエ学派医学の生氣論(vitalisme)に依拠し、感受性の原理によって人間の身体的・知的・精神的機能を説明しようと試みている。ディドロがこうして医学に対する関心を深めたのは、医学が人間の身体的特性を知る助けになるからである。だが、ディドロの唯物論的な人間論における医学の役割とは、最終的に人間の倫理の根拠を科学的に解明することにあつたといえるのではないだろうか。その意味で、『ダランベールの夢』第三部の道徳論議で明らかとなる人間に対する包括的な関心は、後年の『生理学要綱』や『エルヴェシウス反駁』の人間論に通じるといえる。

II. 『生理学要綱』人間の精神の身体的起源

覚え書きに近い未完成の形式で書かれ、文学的な創意という点で『ダランベールの夢』に劣るものの、科学著作としてははるかに厳密な『生理学要綱』は、ディドロの生理学に関する考察の発展と同時代の医学の動向から受けた影響を知る上で貴重な資料である。『ダランベールの夢』で論じられているテーマの大半は、『生理学要綱』でも取り上げられている。「諸存在」と題された第一部では、無機質の鉱物、植物、動物に大別される存在のカテゴリーを生命体の段階的な発展として一つの相の下に見るライブニッツ的な存在の連鎖の概念が唱えられ、生命体としての植物と動物の連続性を示すグルテンやポリープに関する生物学的な観察などが例証として挙げられている。『生理学

⁶ディドロ自身の当初の構想では、『ダランベールの夢』の第二の対話は、原子論者デモクリトス、医学者ヒポクラテス、デモクリトスの愛人の三人を主人公とする古代哲学に関する対話になる予定であったが、会話の内容が古代哲学の枠の制約を受けるため、形式的な優雅さを捨てて会話の内容を取った結果、『ダランベールの夢』と命名された。(Jacques-André Naigeon, *op.cit.*, p. 213.)

要綱』のテーマ群の中でこの存在の連鎖の概念と並んで重要な位置を占めているのが感受性の概念である。感受性の現象に対するディドロのこの並々ならぬ関心は、医師ボルドゥーを主人公とする『ダランペールの夢』と同様、モンペリエ学派に代表される同時代の生理学理論の影響によるものが大きい。ディドロによれば、感受性とは、「自分と周囲のあらゆる存在の関係を察知する動物に特有の性質」を指すが、ディドロはその一方で感受性を物質の普遍的特性としても見ようとする：

感受性ないし触覚が全ての存在に共通する感覚であることがいつか証明されるであろう。証明に結びつく現象はすでに存在する。その場合には、物質一般は位置エネルギー、運動エネルギー、長さ、幅、奥行き、不透過性、感受性といった五つか六つの特性を持つことになるだろう⁷。

『生理学要綱』における感受性の定義は、『ダランペールの夢』に比べるとよりニュアンスを含んでいる。たとえばディドロは、スイスの生理学者アルブレヒト・フォン・ハラーが提案した、神経の特性としての「感覚能」*sensibilité*と筋肉の特性としての「興奮能」*irritabilité*の区別を意味のないものとして斥ける。この点でディドロは「感覚能」と「興奮能」を単一の身体的感受性の表れとするボルドゥーらモンペリエ学派の生氣論者の説に忠実であるが、その一方で、「興奮能」に関するハラーの研究にも注意を払い、感受性が身体の全ての部位に行き渡っている訳ではなく、ほぼ神経に特定されるという現代医学では常識ともされる事実を認めている。

思考と感覚の原因を物質に帰すディドロは、靈魂と身体の二実体説を否定する。人間を論じた章の中で、ディドロは、1773年に出版されたマラーの『人間論』の、アニミズム的な靈魂と身体の違いを批判している。マラーらスタール派の生理学者は、人体は無機的な物質からできた他の機械と何ら変わらない水力機械であり、人体のあらゆる運動を生み出すのは、非物質的な実体としての靈魂であると考えた。この考え方によれば、身体組織の統一や生命現象はすべて靈魂の働きによって説明される。スタール派のアニミスト達は、靈魂と身体が密接な関わりを持ち、靈魂の欲望と身体の運動は連動していると主張した。ディドロは、このように靈魂とされるものと身体結びつきに気づきながら、身体こそ唯一の実体であることを認めようとしないうアニミスト達を、一貫性に欠けるとして批判した。ディドロは、靈魂が身体から独立

⁷ *Éléments de physiologie*, Lew., t. XIII, p. 652.

した実体であるという考えを否定し、物質の唯一の生命原理は感受性であると主張する。

ディドロによれば、魂というものが存在するとすれば、それは、運動と延長と感覚と部分を持つ存在であり、感覚や情念と同様の身体的な機能に過ぎない。靈魂の自己意識が最終的に存在意識と身体的感覚によって説明されるという事実は、靈魂と呼ばれるものが身体の機能に他ならないことを示している：

魂が陽気であつたり、悲しんだり、怒つたり、愛情を抱いたり、陰険であつたり、好色であつたりするだろうか？魂は身体なしでは存在しない。身体をぬきにして何かを説明できるものなら説明してもらいたい。

どうしたら情念が身体的運動なしで、これらの運動を出発点とせずに靈魂に入り込めるのか説明してみたい。

これは靈魂から身体に下って説明しようとする人間の愚かな過ちである。人間の仕組みは少しもこのようにできていない。マラーは靈魂の身体に対する働きかけについて語るとき、自分が何をいっているのか分かっていない。もっと間近で観察したならば、魂の身体への働きかけは身体の一部の他の部分への働きかけであり、身体の靈魂に対する働きかけは、身体の別の部分のさらに別の部分に対する働きかけであることが分かったに違いない⁸。

「脳の諸現象」と題された『生理学要綱』第三部では、ディドロは、様々な精神の働きを脳の機能として説明する。それらはすべて、感覚器官によって知覚され、神経によって脳に伝達される身体的感覚を起源としている。判断ないし悟性は同時に存続する複数の感覚の比較から生まれる。記憶は一連の感覚をつなぎ合わせて自己意識の形成を可能にし、想像力は知覚された事物のイメージをもとに存在しない事物を表象する能力である。夢は感覚的印象に支配された想像力の産物である。感覚や情念の身体機械に対する命令の結果である意志もまた、脳の身体的な機能であるとされる。

こうした脳の現象の中でも情念は、精神と身体の間関係が特権的な形で現れる現象である。一つ一つの情念は身体器官にそれぞれ固有の運動を引き起こす。人間は憤怒に駆られると、両目を怒りに燃やし、両手を握りしめ、歯を食いしばり、目を丸く見開くものであり、誇らしいときには胸を聳やかすものである。ディドロによれば、あらゆる情念は両目、額、唇、舌、発声器官、両腕、両足、姿勢、顔色、唾液腺、心臓、肺、胃、動脈、静脈、神経組織といった身体の各部に反応を生む。情念と身体の動きのこうした照応は、

⁸ *Ibid.*, p. 680.

観相学を初めとする人間観察の格好の材料であり、芸術における情念の模倣にも欠かせない知識である。情念が身体の運動を引き起こすのとは逆に、身体器官の運動が精神の機能に影響を及ぼす場合もある。重いメランコリーに陥った女性が胆石のつかえが取れた途端に治癒した症例などは、人間の幸福と精神生活がいかに身体的条件に起因するかを示している。

さらには、悪徳や美徳といった道德観念も、個人によって異なる身体器官の造りと密接に関わっている。たとえば、人間の身体器官の欠損や変形は、その人物の道德感覚に大きな影響を及ぼさずにおかない。盲人や聾啞者の道德観念は感覚器官が通常に機能する人間の道德感覚と一致しないとされる。ここで、デイドロは、『盲人書簡』ですでに論じた道德と身体器官の組成の関係を再び取り上げる：

人間の悪徳と美徳は身体器官と密接に結びついている。苦しむ人間の姿が見えない盲人や苦しむ人間の声が聞こえない啞者、神経繊維が固いために感覚が鈍い者、想像力が欠けており、過去の出来事の光景を思い出せない者は、深い憐れみや、善と美に関する洗練された趣味や真実を求める激しい愛に恵まれることができない⁹。

身体と精神、身体的感受性と精神的感受性の間に存在する心理＝生理学的な相関関係を最も顕著に示しているのが共感の概念である。ジョークール執筆の『百科全書』の項目「共感」によれば、共感という語には、神経によって結ばれる身体の各部分の間に存在する相互依存の関係ないし調和という身体的・生理学的な意味と、二人の人間の考え方や心情や気質の類似から来る親愛の情という精神的・道徳的な意味がある。デイドロによれば、歯と耳、嗅覚と耳、目と脳などの身体器官の間にはそれぞれ生理学的な共感が存在する。中でも、横隔膜と脳の共感は、『ダランベールの夢』や『俳優に関する逆説』の感受性に関する論議にも繰り返し現れる重要なテーマである：

横隔膜と脳の間には大変強い共感が存在する。横隔膜が激しく痙攣すると、苦しくなり、悲しくなる。苦しくなり、悲しくなると、横隔膜が激しく痙攣する。横隔膜と脳は未だほとんど知られていない身体器官である¹⁰。

デイドロは『生理学要綱』で精神的・道徳的な意味における共感にも生理学的な根拠を与えようと試みる。それによれば、精神的な共感、想像力の

⁹ *Ibid.*, p. 778.

¹⁰ *Encyclopédie*, art. «Sympathie» (*Physiolog.*), p. 736A.

働きによる身体器官同士の共感である。この共感の生理学的なメカニズムは、笑いや涙の伝染に加えて、パニックのような伝染性の集団感情をも説明する：

腎炎、痛風、熱といった言葉を口にしたり耳にしたりすると、時に共感による身体器官の運動が起こる。こうした運動はどのようにして引き起こされるのだろうか？ 事物や事物が与える感覚を描き出す想像力の力によってである。

泣いている人間の姿が脳に伝達される。すると脳の運動が、泣くときに刺激されるのと同じ神経を刺激するのである。しばしばそれは習慣の問題である。こうした現象は、子供には見られない。子供はイメージに従う付随観念を形成できないからである¹¹。

III. 『エルヴェシウス反駁』と身体的感受性の限界

『生理学要綱』では、普遍的な生命原理としての感受性の理論によって動物と人間の連続性と、人間の精神と身体の一様性を示すことに重点が置かれているとすれば、『エルヴェシウス反駁』では、身体的感受性のみによっては説明できない人間の心理的特性が強調される。デイドロは、人間の知的・精神的な機能を、あらゆる動物に共通する弁別特徴に過ぎない身体的感受性に還元したエルヴェシウスを厳しく批判する：

知覚することは、判断することである。この主張は、言葉にして出されたとき、厳密には本当であるように思えない。判断は二つの観念の比較を前提とする。[...] この著者の形而上学から、判断ないし事物同士の比較は、それらを比較しようとする何らかの関心を前提することになる。ところが、この関心は、身体的感受性に発する幸福になりたいという欲求から必然的に生じるという。この結論にはあまりに飛躍がある。この結論は人間よりも、動物一般にふさわしいものである。感受性から、すなわち植物や石や金属ではないということから、唐突に幸福への願望、幸福への願望から関心へ、関心から注意へ、注意から概念の比較へと話を移す。そのような一般化に私は納得が行かない。私は人間であり、人間らしい原因が必要なのだ¹²。

デイドロは、物質の一般的特性である身体的感受性が動物に共通して備わっていることを認め、動物の感受性と生命の仕組みに深い関心を持つ一方で、結局快樂か苦痛に還元される身体的感受性のみが人間の全ての行動を動機づけているという考えを否定する：

¹¹ *Éléments de physiologie*, Lew., t. XIII, p. 811.

¹² *Réfutation d'Helvétius*, Lew., t. XI, p. 490.

動物の唯一の行動原理である身体的苦痛と快楽が人間の行動の唯一の行動原理であるなどということは事実であろうか？

なるほど、行動するためには、人間のように有機体であり、感覚を持たなければならない。しかし、これらは重要かつ基本的な条件、不可欠な要因ではあるが、人間の憎悪と欲望の直接的、近接的な動機とは異なる。

私は確かに心地よく感じるためか、苦痛を感じるのを恐れて万事の物事を行う。だが、感じるという語の語義は一つだけであろうか？[...]

身体と精神の区別は、感覚がある動物と理性がある動物との違いと同様に確固としたものではないだろうか¹³。

デイドロは、身体的感受性が人間の思考と情念と社会性の唯一の原因であるとするエルヴェシウスの結論を短絡的であるとして批判する。次に、倦怠、怠惰、食欲、自尊心など、人間の行動の動機になる情念や関心を列挙して、デイドロは、こうした様々な動機に何か本質的に動物的あるいは身体的な要素があるかどうか自問する。憐憫の情を呼び起こす共感、精神的原因に関わる感情の典型的な例である：

人はなぜ苦しむ者を救うのか？その人物と同一化するからである。だが、この立派で崇高な同一化は誰のものであろうか？身体的人間であろうか？それとも精神的人間であろうか？¹⁴

『生理学要綱』の中でデイドロは、道徳的共感を脳と神経の生理学的反応と定義しながらも、たとえば、目の前で苦しむ人間の姿と苦痛という付随観念を結びつけることができない子供にはこの能力が欠けていると主張していた。このように、心理的共感、視覚と聴覚を中心とする直接的な身体的感覚だけではなく、経験と習慣によって初めて形成される道徳観念によって構成されている。

共感を構成する身体的感覚と他の精神的原因との重要な違いは、イデオログのカバニスも後に指摘している。生氣論者であるカバニスは、身体的人間と精神的人間の一体性を生理学的な感受性理論によって根拠付ける。カバニスによれば、十八世紀にハチソンやアダム・スミスのようなスコットランドの哲学者の影響で流行した道徳的共感、既に単なる動物的本能と異なるという：

¹³ *Ibid.*, pp. 492-493.

¹⁴ *Ibid.*, p. 494.

共感の傾向は、その基礎となる原始的な動物引力とは既にほど遠く、純粹な本能とさえほとんど似ていない。従って、共感とは多かれ少なかれはっきりと知覚され、多かれ少なかれ理性に従う感情である。共感の結果をその真の原因に帰するのが大変困難であるため、このような現象を認識させるには未知の能力が必要であるという考えたとしてもおかしくない。実際には、こうした傾向が道徳的共感によって意味されるものなのである。道徳的共感の原理はスコットランドの哲学者の著作で有名である。ハチソンは共感が感情の発生に対して持つ大きな力を認め、スミスも共感を非常に的確に分析したが、身体の法則に帰すことができなかつたため、不十分であつた。そしてコンドルセ夫人は単純な理性的考察によって、道徳感情論においては未だ曖昧なままに留まっていた共感はかなり明確にした。道徳的共感は、他人の考えや感情を分かち合う能力、他人に自分の考えや感情を理解させようとする願望、他人の意志に働きかけようとする欲求に存する¹⁵。

『生理学要綱』の情念に関する章で、ディドロは情念の動機となる様々な身体的原因と精神的原因の分類を行っている。器官によって知覚された感覚は身体的原因としては重要な位置を占めているが、それだけで情念の形成を全て説明することはできない。たとえば、欲望と期待は精神の領域に属する原因である：

あらゆる情念には、目標、器官の活動から生まれる欲求、欲望、無意識の場合により永続的な欲望が存在する。

人間の内部から働く原因もあれば、外部から働く原因もある。

善の存在は人を喜ばせ、善に対する欲望は愛を植え付ける。善への期待は希望を生む¹⁶。

単なる身体的感受性と、記憶と考察を必要とする情念の違いは、ディドロと同時代の十八世紀後半の生理学の感受性理論においても強調されている。モンペリエ学派の生氣論者で医学者のヴィクトル・ド・セーズの著書『感受性あるいは動物的生命に関する生理学的・哲学的探求』（1786）によれば、単純な身体的感覚と情念は異なる：

快樂と苦痛は身体的感受性から来る二つの基礎的な感情である。他の全ての感情は、この二つの感情が微妙に変化して、元の感情と混ざったものに過ぎない。それはまた人間の情念の基盤でもある。だが「情念」という言葉は、「感覚」

¹⁵ Pierre-Jean-Georges Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme et lettre sur les causes premières*, Paris, J.-B. Baillière, 1844, «De la sympathie», §VI, pp. 548-549.

¹⁶ *Éléments de physiologie*, Lew., t. XIII, p. 802.

という言葉と違って、単純な観念を指さない。情念には、既に知覚された感覚から受けた印象の想起と、この印象を再び味わうことへの欲望ないし恐れが混ざっている¹⁷。

ド・セーズは、情念を身体的感覚と恐れや欲望などの感情が混じり合ったものとして定義している。情念は顔の表情を動かすとともに上胃部の横隔膜を代表とする身体器官に痙攣に似た収縮運動を引き起こすという。

一方、『エルヴェシウス反駁』におけるデイドロは、身体的感受性がほとんど関与しない苦痛や喜びの例を挙げ、身体的感覚が、精神的人間の行動の基礎的な条件の一つに過ぎないことを示そうとする：

自分の命を犠牲にする人間は何を当てにしているのだろうか？コドリユスとデシウスは深淵の奥底の墓の中に身体的快楽を求めて下りていったのだろうか？

後悔とは罪が露見した時に自分が晒されるであろう身体的苦痛の予知に過ぎない。はい、悪党の後悔とはそういうものかもしれません。ですが、あなたは別の後悔を知らないのですか？

純粋に思いなしから生まれる苦痛や喜びで、いかなる身体的影響も伴わずに、我々を喜ばせたり悲しませたりするものがある。私はわずかな侮蔑を表す態度よりも通風の発作の方がましだと思いたいことがよくあった。

サンターヌ通りに行き私が好きなある哲学者と小声で会話したり、その近所に住むある女性と一層小声で会話したりするためには歩かなければならない。だが、サンターヌ通りに私が行くのは足があるからだけだろうか？この二つの行為は確かに最終的には身体的感受性に還元可能である。だが、それは条件としてであって、原因や目的や動機としてではない¹⁸。

エルヴェシウスは『精神論』の中で身体的感受性と記憶があらゆる観念の唯一の原因であることを証明しようとした。感覚論の立場を取るエルヴェシウスは、事物とその関係についての感覚が、似たような新しい感覚に際して身体器官によって呼び覚まされたものが観念であると主張する。そして、平均的な体の造りを持つ人間なら誰もが高度な観念に達するのに十分な感覚と記憶力と注意力を備えているため、個人の才能の差は教育などの環境や経験の違いによる後天的な要素に求めるべきであるという。このように経験論・感覚論の立場から通常の身体組成を持つ人間の間に本来適性や才能の違いは

¹⁷ Victor de Sèze, *Recherches physiologiques et philosophiques sur la sensibilité ou la vie animale*, Paris, 1786, p. 169.

¹⁸ *Réfutation d'Helvétius*, Lew. t. XI, pp. 494-495.

ないとするエルヴェシウスに対し、ディドロは、身体組織の機能によって人間と動物、動物と動物を区別しておきながら個人の才能の差を区別しないのは一貫性に欠けると批判する。ディドロはまた、才能の個人差を決めるのは目や耳といったばらばらの感覚器官ではなく、感覚を伝達し統合し判断を下す脳のつくりと機能であると主張する。

ディドロはまた、エルヴェシウスが終身身体的感受性について論じながら、脳と並んで人間の生命を司る横隔膜の感受性に触れていないことを批判する。脳と横隔膜の対抗関係という概念を『百科全書』の執筆に協力したボルドゥー、ルイ・ド・ラカーズ、メニユレ・ド・シャンボー、フーケらに代表されるモンペリエ学派医学の生理学理論から取り入れたディドロは、横隔膜が身体的感覚の中心であり、脳と横隔膜の間の力関係が個人の性格を決定すると主張する。そして、脳が支配する人間は賢人であり、横隔膜が支配する人間は涙もろく人情に厚い人間であるという。

横隔膜の感受性に関するこの定義で注目には値するのは、横隔膜に支配された人間の特徴とされる身体的感受性の敏感さと、その人間の道徳的感受性の強さの間には、生理学的な因果関係があるということである。身体的感受性と道徳的感受性のこの生理学的な因果関係は脳に支配される人間にも同様に当てはまる。冷徹な人間は、横隔膜の敏感な人間が驚嘆や歓喜に涙を流している傍らで、無表情を保ったり冗談を飛ばしたりできるのである。このように、精神的感受性が強い人間とは、横隔膜の受動性が強い人間を指す：

横隔膜が動きやすい人間は悲劇的な場面を求めるか逃れるかのいずれかである。激しく感動し過ぎて、芝居が終わった後もいわゆる胸が締め付けられた状態であることがあり得るからである。この身体器官が動きにくく、固く、鈍い人間は悲劇的な場面を求めも逃れもしない。影響を全く受けないからである。この手の人間は刑事代官にも死刑執行人にも肉屋にも外科医にも医者にもなれる¹⁹。

人間の身体と精神が一体をなしており、身体の組成と精神の機能の相互影響を観察することが重要であると信じるディドロは、本当の人間論とは生理学的知見に基づかなければならないと主張する。ディドロは、エルヴェシウスに対する反論の中でも人間の身体的機能と精神的機能の一体性を強調する：

体の造りの良し悪しが、人と人の間に何ものをもっても埋めがたい差違を生

¹⁹ *Ibid.*, p. 528.

む。解剖学者や医者や生理学者はこのことを教え切れない事実によってあなたに証明してみせるだろう。彼らの著書を開けば、人間のあらゆる知的活動の原動力である脳が、身体という機械の残りの部分に起こるささいな変化に驚く程左右されることが分かるだろう。[...]全ての要素が緊密に結ばれ、全ての器官が互いに働きかけ合う人間のような機械の中で、固体であろうと液体であろうとその一部分に欠陥があって、他の部分に影響がないなどとそう簡単に信じられるだろうか。[...]こうした体の欠陥の一つや二つを持たずに生まれてくる人間はほとんどいない、あるいは時間や食生活や運動や苦痛や快楽を重ねることによってそうした欠陥が体内に生じるとあなたはお考えにならないのだろうか？そして脳は身体的欠陥の影響を受けない、あるいは身体的欠陥の脳への影響は観念の構成や注意力や理性や判断に影響を及ぼさないというお考えに固執なさるのだろうか²⁰？

『精神論に関する考察』においても、『エルヴェシウス反駁』においても、デイドロは道徳の基礎を人間の生物学的な欲求に置くことによって、道徳を普遍化しようとする。『盲人書簡』や『生理学要綱』が示すように、デイドロによれば、個人の道徳観はその人間の身体器官と感覚器官の組成と機能と密接に結びついている。たとえば苦しむ人間の姿が見えない盲人や苦しむ人間の声が聞こえない聾者は、目が見え耳が聞こえる人間に比べ、同情の観念を形成するのに困難を伴うとされる。身体器官や感覚器官の機能不全という特殊な事例に関するこうした観察から、逆に、体の造りの共通性と身体器官の正常な機能が道徳や形而上学の普遍性ないし客観性を支えるという唯物論的な結論が導かれる：

強い人間は銅像ではない。もし銅像であったなら、生身の人間と種が異なるであろう。そして両者の間に共通する道徳は存在しなくなるだろうといわねばならない。なぜなら道徳は同じ欲求、同じ苦痛、同じ快楽、同じ憎悪、同じ欲望、同じ情念を生む身体器官の同一性に基づいているからである²¹。

物質一般に感受性を認め、感受性を動物の身体組織の特徴として定義し、個人の才能に対して与えられる評価の基準を社会全体の利害に置く点で、デイドロの立場はエルヴェシウスと共通する。だが、そこから一気に身体的感受性と人間の知的・精神的機能の違いを無視して判断と感覚を同一視したり、道徳を利害関心という相対的・社会的な問題に還元して普遍的な正義や悪徳が存在しないと主張するエルヴェシウスの極論をデイドロは受け入れること

²⁰ *Ibid.*, pp. 557-559.

²¹ *Ibid.*, p. 547.

ができない。

デイドロは人間の情念の対象という重要な問題を巡ってもエルヴェシウスに反発する。もとより両者は感受性が物質の一般的特性であることに異存はないのだが、エルヴェシウスが実践レベルにおける情念の実現が身体的快楽の満足を目的とすると考えのに対し、デイドロは情念の最終的な対象は精神的な快楽であり、多くの人間の支配的情念が非物質的な対象を持つ理由もそうでなければ説明がつかないと主張する：

著者は同じ論の中で情念の目的に関して四つ目の逆説を述べている。情念の最終的な目的が身体的快楽であるというのがそれである。この説もまた誤っている。どれ程多くの人間が若いときに情念に期待し得る全ての身体的幸福を味わい尽くした後に、ある者は吝嗇に、ある者は野心家に、その他の者達は栄光を愛するようになるだろうか？こうした人々が抱く新たな情念が既に食傷しきった快楽を目的にしているなどというのだろうか²²？

デイドロは『エルヴェシウス反駁』の中でも身体的感受性だけが情念や行動の最終的な目的ではないと繰り返し述べている。身体的感受性は人間のあらゆる感覚や感情の条件ではあるが、それだけでは個人によって異なる欲望や情念や趣味の十分な理由にはなり得ない：

雄弁家、学者、詩人になるためには、感受性が強くなならない。だが、感受性が強いから哲学者、詩人、雄弁家、学者になるのではない。欲望を抱き、快楽を味わい、苦痛を予見して逃れるためには身体的感受性が必要である。しかし、苦痛を認識して避け、快楽を欲し味わう際には、身体的感受性以外のものに帰すべき動機が働いている。身体的感受性は好き嫌いを決める原理だが、一つ一つの嫌悪や愛好の理由とはいえない。身体的感受性は全ての人間にほぼ共通しているが、幸福の観念は一人一人異なるからである²³。

精神的快楽は最終的にいかなる身体的快楽にも優るという考えは一貫してデイドロの持説であった。1745年のシャフツベリーからの自由訳『道徳試論』において、デイドロは既に感覚によってもたらされる身体的快楽に対する精神的快楽の優越を説いている：

精神的な満足が身体的快楽よりも望ましいことに異論はあるまい。いずれにせよ、このことは以下のようにして証明できる。精神がある行動の美質に高い

²² *Réflexions sur le livre De l'Esprit par M. Helvétius*, Lew., t. III, pp. 241-243.

²³ *Réputation d'Helvétius*, Lew., t. XI, p. 508.

評価を下し、その英雄的性格に打たれ、その印象を余すところなく感じ取ったときは、恐怖であろうと約束であろうと苦痛であろうと身体的快楽であろうと、何ものも人間を押しとどめることはできない。インディアンや蛮族や悪人やときには人非人さえもが、名譽や色事に関する己の主義を守るために信じがたい労苦に身を晒し、死さえ厭わないことがある。その一方で精神のわずかな霧りや悲しみや間の悪さが身体的快楽に水を差し、台無しにすることがある。それも、およそ有利な状況、そして感覚の喜びをかき立て持続させてくれる物事のただ中であって、これから快楽に身を委ねようとしていた矢先にある。一旦そうになったら感覚を呼び戻そうとしても無駄である。精神が同じ状態にある限り、あらゆる努力は無駄になるか、焦りと嫌悪を生むだけである²⁴。

そして精神的快楽の中でも、完全な不変の幸福をもたらしてくれる点においては、社会的感情に根ざした快楽に優るものはない：

疑いのないことだが、精神の満足が身体的快楽に優るとしたら、連続して恒常的な知的快楽を引き起こすことができるものは全て、身体的快楽の似たような連鎖よりも、知性的存在たる人間の幸福にとって重要であることになる。

ところで知的な満足は社会的感情の働きそのものの中に存在するか、社会的感情の働きから結果としてもたらされる。

故に社会的感情の調和が知的快楽の源泉であり、これらの社会的感情のみが被造物としての人間に不変の、そして現実の幸福をもたらすことができる²⁵。

今まで見てきた 1760 年代以降を中心とする広い意味での人間論に関わる理論著作において、ディドロは感受性の概念の身体的側面と精神的側面を厳密に区別する必要を説くが、人間の日常的な経験のレベルでは両者が有機的な一体性を持つことも、また同様に明らかなことと思われた。この点で、ボルドゥやモンペリエ学派の医学者が生命原理の仮説として提出した感受性理論は、ディドロが心身関係の唯物論的・統一的な説明に踏み出す上で大きな指針となった。ハラールにおいては筋肉の特性とされていた興奮能の感覚能への統合とともに、伝統的に魂に帰されていた諸機能は完全に身体の機能に吸収され、感受性の原理に服することになる。だが、ディドロは物心二元論と機械論的身体観を放棄しながらも、エルヴェシウスやラメトリーのように、人間のあらゆる実践を身体的感受性という単一の原理に帰するという唯物論的な誘惑に陥ることもなかった。同時代の他の唯物論者と異なり、ディドロは単なる動物の生命原理としての身体的感受性と精神的感受性を区別し、精

²⁴ *Essai de M. S*** sur le mérite et la vertu*, Lew., t. I, p. 167.

²⁵ *Ibid.*, pp. 167, 169.

神的感受性を唯物論を前提とした倫理の要石と見なすのである。

このように、デイドロにおいて感受性は「身体的人間」と「精神的人間」の橋渡しの役割を果たしている。動物一般の生命原理としての身体的感受性のみでは確かに人間の精神的・倫理的な実践は説明できない。一方で、道徳的感受性と横隔膜の受動性の生理学的な因果関係が示しているように、善悪の判断を初めとする人間の道徳性は情動や身体器官の共感現象といった動物的・身体的な感受性とも分かち難く結びついている。中でも、情念一般に通じる道徳的共感の問題は、感覚論を出発点とする十八世紀後半の認識論、人間論における身体的感受性と精神的感受性の分岐点の曖昧さから生じる論理的なアポリアを秘めており、身体論を視野に入れた再検討が必要である。この問題に関しては、また機会を改めて論じたい。