

「心身問題」をめぐって

黒 積 俊 夫

—

靈魂と肉体の夫々の在り方や両者の相互關係は、古代ギリシア哲学の根本問題の一つであつたと言えよう。ソクラテス、プラトン、アリストテレスと続く黄金時代にそれがさうであつたことは言うまでもないが、ソクラテス以前の、所謂自然哲學者（タレス、アナクシマン드로ス、アナクシメネス、エムペドクレス、アナクサゴラス等）やそれとは別系統のヘラクレイトスやパルメニデス等においても既に、感覺によつては把握できない「無限定なもの」や「理性」を宇宙の根源または原理と看做し、一方、「感覺」は「悪しき証人」であつて、肉体の感覺から純化された靈魂の純粹知性の働きによつて宇宙万有の原理やロゴスを把握せねばならないとする理性主義の傾向が顕著に見られるのであり、従つて、靈魂と肉体つまり心身の問題の起源は古代ギリシアにおける哲学の誕生とともに古い、と言えらると思われ。しかしここで取り上げる、「心身問題」として鉤括弧付きで特徴づけられるそれは、もつと限定された、近世初頭のデカルトに端を発して今日に及ぶ哲学史上の一大問題である。以下、この問題をめぐる探究の歴史を一瞥した上で、しかしこの問題は抑々問題の立て方もこれまでの取扱ひ方も誤つていたのではないかとの疑問を提出し、この疑問をデカルトとカントを援用することによつて裏づけ、最後にそれではこの「心身問題」に対して私たちはどのように対応すべきかについて私なりの提案を行う、という順序で申し述べたい。

デカルト哲学の出発点は、確實性の探究ということによつて強く動機づけられているが、彼は方法的懷疑、

即ち些かの疑いも容れない確実な真理を探究するために、少しでも疑われ得るものは敢えて明白な虚偽と看做して斥け、最終的に何か疑われ得ないものが残らないか否かを見極めようとする方法によつて、「我思う、故に我在り」という絶対確実な真理を見出して、これを哲学の第一原理と看做す。ここで存在が確知されている我とは「思惟するもの」即ち心(精神・知性・理性・靈魂)であり、これは「延長せるもの」即ち身(身体・物体)とは本性を全く異にする。心は「思惟しかつ延長せざるもの」であり、身は「延長しかつ思惟せざるもの」であるから、両者は本性を異にする二つのものであり、「心身分離」が成立することになる。「尚、上で心を精神・知性・理性・靈魂と様々の名で呼んだことについては、デカルト自身が当該の箇所、それらのどの名称で呼んでも差し支えないと述べているからであり、また、身について(身体・物体)という二つの名称を並記したことについては、デカルトの使用する言語、即ちラテン語及びフランス語のいずれにおいても、「身体」または「物体」を意味する言葉がラテン語では *corpus*、フランス詩では *corps* という一つの言葉しかなく、日本語としてはその都度、「身体」または「物体」のどちらかの言葉に訳し分けなければならないという事情からである」。

さて、他方しかし、人間において心身が一つの全体として相互に一体化していること(即ち「心身合一」)は疑いを容れない自明の日常的経験の事実である。しかしとはいへ、「心身」が上述のように「分離」し、しかもかつ同時に「合一」するというのは矛盾に思われるから、「心身分離」という哲学的真理と「心身合一」という経験的事実との間の矛盾が何らかの仕方で解消され、相対立する両者の調停が図られねばならないと考えられる――これが「心身問題」である。

「心身問題」に対しては、様々な解決法が案出され、試みられて来た。マルブランシュ等の「機会原因論」、スピノザの「二重アスペクト論」、ライプニッツの「予定調和説」はいずれも、デカルトと同じ十七世紀の合理

論的哲学者の理論であり、神の媒介による「心身合一」の形而上学的説明という点で共通している。しかもそれらはいずれも、壮大な形而上学の体系として展開されており、「心身問題」は大規模な様式で取り扱われることとなった。「ここで簡単な説明を加えると、「機会原因論」というのは、心と身を、夫々が別の独立の仕組みの下で動きながら、しかも相互の直接交渉なしに両者が常に同じ時刻を表示する二つの時計に譬え、しかも例えば心が手を上げようと思えば手が上がるといふ具合に、その時々に対応は神が両者を媒介するといふ説であり、「二重アスペクト論」というのは、同一の個体(人間)が思惟といふアスペクトの下で見られるか、それとも延長といふアスペクトの下で見られるかの違いが心と身であり、従つて心身は同一物のアスペクトの違いに過ぎないといふ説であり、「予定調和説」というのは、先の二つの時計の比喩の延長として、但しここでは神は最初に予定調和的に心身という二つの時計のネジを巻くだけで、時計が動き出した後は時計の動きに全てを委ねて自分には関与しないとする説である」。そしてこれらの理論とは別に、「心身問題」あるいは「心身関係」に関して、現代でも(形而上学的説明ではないにしても)数多くの理論が提出されている。例えば、行動主義、同一説、志向性理論、等々。あるいは、見方によつては、哲学史における、唯心論、唯物論、各種の観念論や实在論、等を、「心身問題」に触発されて派生的に生じた理論と見ることもできよう。してみると、「心身問題」は近世以後の哲学史の枠組みに関わる大問題であつたことになる。

二

さてしかし、上述のような「心身問題」の問題の立て方も、その取扱い方も誤つていたのではないかと、私には思われる。「心身分離」と「心身合一」は相互に矛盾しており、そこでこの矛盾を解消して両者を整合的

に両立させるにはどうすればよいのか、が「心身分離」と「心身合一」が相互に矛盾していることは、「心身問題」にとって不問の前提であつた。しかし、「心身分離」と「心身合一」という両者は、実際には別に相互に矛盾などしてはいないのではないか。というのは、「分離」と「合一」において、「心身」は異なる条件の下にあるからである。「分離」においては、「心身」は各々の本性(の区別)によって分離するのであつて、そのためには特に第三者を必要としないが、「合一」のためには「人間」という、言わばそこにおいて合一が成り立つための場としての第三者が必要である。「心身」の各々の本性の中には、相手との合一の必然性は含まれておらず、従つて「合一」がそこにおいて行われる「人間」も含まれておらず、「合一」に際して「人間」という第三者は「心身」に付け加わらねばならないのである。「心身合一」とは「心」が「身」になることでも、「身」が「心」になることでもなく、「人間」において「心」と「身」が「合一」することである。「心身合一」は「人間」についての必然性でこそあれ、「心」と「身」の各々にとつての必然性ではない。そしてこのように、「分離」と「合一」において、「心身」が異なる条件の下にあるとすれば、「心身」が本性上「分離」されつつ、しかも同時に「人間」において「合一」していることは、論理的には何ら矛盾ではないと言ふべきであろう。「心身合一」の生ける「人間」において、「心」は「思惟するもの」、「身」は「延長せるもの」という各々の本性を(即ち「心身分離」を)同時に維持し続けているのである。

「上のように論じることに対して、デカルト研究者からは恐らく異論が出ると思われる。それは即ち、「心身合一」は「心」と「身」の各々にとつての必然性ではないと言ふが、しかしデカルトは、「人間身体」にとつて「精神」との結合を必然的と看做してはいないか、という異論である。確かに、「人間身体」にとつては「精神」との結合は必然的であろう。何故なら、「人間身体」は「精神」と結合しない限り、「人間の「身体」ではあり得

ないからである。それと同様に、「人間精神」にとつてもまた、同様の理由で、「身体」との結合は必然的である。しかし、「心身合一」あるいは「心身結合」が、「人間」における「精神」と「身体」の「結合・合一」であるのか、それとも、「人間精神」と「身体」との「結合・合一」であるのか、それとも、「精神」と「人間身体」との「結合・合一」であるのか、あるいはそれとも、「人間精神」と「人間身体」との「結合・合一」であるのか、はここでは問題ではなく、それらのいずれであるにせよ、「心身合一」ないし「心身結合」は「人間」という概念を必要としており、「人間」を前提として初めて成立する、という肝心の一点に関しては変わりがないのである」。

抑々「心身合一」という表現は矛盾的表现のように思われる。つまり、「心身」と言えば二つであるが、「合一」と言えば一つで、二つが一つであるという矛盾的表现であるように、それは見える。そしてそれが矛盾とまらない唯一の仕方は、そこで「一つ」であるのは「人間」であつて、「心身」ではなく、「心身」は「二つ」の儘であると考えることである。従つて、議論を整理すれば、「心身合一」は「人間」という概念を暗黙裡に構成要素として含んでおり、「人間」を抜きにして「心身合一」は考えられ得ないということになる。従つて、上の議論のように、「心身」は「合一」においては「分離」におけるとは異なる条件の下に置かれている、ということになる。

こうして、「心身分離」と「心身合一」は相互に矛盾せず、同時に両立可能ということになれば、この矛盾を前提として立てられた「心身問題」は誤つた問題設定であつたことになる。当のデカルト自身が〈矛盾〉など思いもせず、「心身問題」に真剣に思い悩む形跡など微塵も見られないことが、何よりもよくそのことを物語っている。野田又夫氏によれば、「デカルト自身は矛盾とみとめることをしない。けれども(エリザベート)王女のみならず、マルブランシユもスピノザも、そしてその後の大抵の哲学者も哲学史家も、デカルトの矛

盾だと考えている」。そしてデカルトが「心身問題」に思い悩む必要がなかったのは、「心身分離」と「心身合一」がそもそも相互に矛盾せず、同時に両立可能である以上、「心身分離」を説く哲学即ち形而上学と「心身合一」を確信する常識あるいは道徳との間に対立も抗争もあるべくもなく、平和的共存が約束されている筈だからであろう。

従つて、デカルトの体系をロティス・レヴィスのように、「物心分離的な局面」とともに心身結合的な局面をも併有「する」「二元性論」として解する必要もないことになる。「心身分離」と「心身合一」という両局面を「併有する第三の局面(？)や、形而上学的立場と常識的立場とを包括する第三の立場(？)があるとは信じ難いことである。むしろ重要なのは、「心身分離」と「心身合一」を、形而上学と常識・道徳を一つに結びつけてそれらから成る一つの理論、一つの立場を形成することではなく、両者を引き離した儘にしておくことである。デカルトが『エリザベート宛書簡』の中で、「靈魂と肉体の結合について学ぶのは、ただ日常の生活と日頃の交際を通してであり、しかも、哲学的思索や想像力を用いる事柄の研究を差し控えることによつてです」と述べているように、「心身分離」即ち「物心二元論」までが形而上学の領域であり、「心身合一」の形而上学的解明はデカルト哲学の任ではあるまい。そしてこの限界を越えるとき、「心身問題」に巻き込まれるが、デカルトは限界の内部に踏み止まったと思われる。

〔この点について、デカルトの主著『省察』の最終章、第六省察の読み方が問題になる。そこでデカルトは、それまでの「心身分離」の形而上学的議論から一転して、「心身合一」について、即ち精神と身体の合一体としての人間について語っているからである。しかしこれを、先行する「心身分離」の形而上学的立場から演繹的に引き出された形而上学的議論と解することは当を得まい。何故なら、先に確かめたように、「心身合一」が「人

間」の概念を前提しているとすれば、「心身合一」の理論は「人間」についての考察を前提すべき筈であるが、しかしそのような「人間」についての形而上学的考察は、『省察』のそこまでの展開のどこにおいても為されてはいないからである。「人間」の本質についての考察、要するに「人間学」はむしろ経験的観察を必要とするために、形而上学的考察からそれを導出することはできず、換言すれば、「心身分離」の形而上学から直接的に「心身合一」の人間学を引き出すことはできず、従つて、「心身合一」に関するデカルトの第六省察の叙述は、単にそれとして独立に、専ら「心身合一」的・經驗的立場に立つて述べられていと解される。それは、先行する「心身分離」の形而上学的叙述とは、単に「心身」という同じ言葉の使用によつて文脈上の連続性を保っているに過ぎず、決して後者の形而上学的叙述から論理的・演繹的に導出された議論とは解することができない。デカルトの実際の叙述もそのように、医学その他の経験的知識に基づく人間学的叙述になつており、それを「心身分離」的・形而上学的立場からの「心身合一」的人間学の基礎づけ或いは演繹と解することはできない。

しかし、だからと言つて、それをデカルトの不徹底や不統一と見ることも誤りであろう。何故なら、直ぐ後のカントの所でも見るように、形而上学的なものを経験的なるものを因果的に結合するいかなる理論もおよそ存在しないからである。デカルトにおけるこのような、「心身分離」の形而上学的議論と「心身合一」の人間学的議論との統一や演繹ではなく、相互に没交渉な併存について、私たちはむしろ人間理性の不可避的な限界の内部に取えて踏み止まった「デカルトの見識と勇氣をこそ讃えるべきであろう」。

三

ここで、カントの場合が参考になる。何故なら、形而上学と常識・道德、即ち理論と実践の間に明確な境界

線を引き、二つの問題領域を截然と切り離すことによつて、両者それぞれの自立的基礎づけを図るといふ企てをデカルトと同様に、否デカルト以上に徹底的に遂行したのが外ならぬカントだからである。カントは形而上学の中心課題である自由の問題を解決するために、現象界即ち時空的感覺的世界と可想界即ち非時空的超感覺的世界を区別し、感性的、理性的存在者である人間は同時に両世界に属しており、現象界に属する現象としては自然必然性に支配されて自由ではないが、可想界に属する物自体即ち物のそれ自体における存在としては自然必然性に支配されることなく自由であり、従つて自然必然性と自由は矛盾なく両立可能であると看做した。その際、意志と行為の因果関係については、結果としての同一の行為(即ち現象)に対する二重の原因として、物自体(即ち自由)としての純粹意志(即ち理性)と(自然必然的)現象としての經驗的意志を想定する。従つて、同一の人間の意志が、現象と物自体という、無限に隔たる両世界に分断されることにはなるものの、かかる形而上学的二世界論によつて、そしてそれによつてのみ、自由と自然必然性が理論的には矛盾なく両立され得る、とする。このような形而上学を展開した批判期(即ち所謂三批判書の出版された時期、一七八一—九〇)後の一七九七年に至つて初めて、カントは固有の倫理学を構築するが、それは、行為及び自由の主体が、批判期における理性から選択意志(個人的意志)へと交代した、人間の立場においてであつた。

〔そのことは、倫理学という人間の行為に関する学問は、行為が心身合一としての人間の行為である以上、「心身合一」の、常識的実践的立場において構築される外はなく、人間を現象界と可想界という両世界へと分断して捉える、言わば「心身分離」の、形而上学的理論的立場においては構築され得ないことを告げ知らせるものである。従来のカント倫理学に関する研究はこの点に関して大きな誤解を犯しており、カント倫理学が実際には批判期においては未成立で未だ存在しないにも拘らず、この時期の著作である『道徳形而上

学の基礎づけ』（一七八五）や『実践理性批判』（一七八八）における実践哲学的考察をカント倫理学、あるいは少なくともその主要部分と看做すことが従来の研究の殆ど例外なき一般的傾向であるが、これは「倫理学」という言葉にカントが与えている定義と、彼自身のこの言葉の厳格無比な使用法に照らして明らかでない誤りである。そもそも、批判期に倫理学が未成立であることが、単なる偶然の結果ではなく、今述べた、批判期の形而上学的理論的な理性の立場と、倫理学に固有の常識的実践的な人間の立場の背反・不一致という本質的かつ必然的な理由に基づくものであった。カントは彼の最初の、そして唯一の倫理学の著作である『道徳の形而上学』（一七九七）の中で、全ての人間の有つ「現象人」と「可想人」という「二重人格性」について、「叡知的なもの、感性的なものに対する因果関係に関してはいかなる理論も存在しない」が故に、「実践の見地においてのみ考察されるべきである」と語っているが、この言葉は、実践的場面における「人間」は形而上学（即ち、二世界論）の理論によつては把握され得ず、行為者自身の実践的認識によつて把握される外はないこと、即ち、形而上学の「理論」と道徳の「実践」という両場面の峻別の必然性についての明確な態度表明であると解される。確かに、意志と行為とを二つの全く相異なる世界に分断する形而上学の「理論」の立場では、意志と行為がひとりの人間において一体化している、「心身合一」的な倫理学の「実践」の場面を説明することも、基礎づけることも不可能と云うべきであろう。

以上のようなデカルトとカントの深い洞察に学ぶならば（そしてそれは学ぶに値する意義を有つと思われるが）、「心身問題」への正しい対応は、「心身分離」や「二世界論」の形而上学によつて「心身合一」の常識・道徳・人間に関する諸科学（医学・生理学・心理学）を説明ないし基礎づけるのではなく（何故なら、それは不可能であるから）、逆に両者を引き離した儘にしておくことである。そうすることによつて、両者を明確に分離しな

いことによつて生じる種々の誤解や混乱を免れることができると思われ。以下、それに該当すると考えられる二、三の場合を挙げてみる。

先づ第一の場合として、例えば、心脳同一説は様々な理論的困難を含んでいると思われるが、いま仮に一步を譲つて、この説が根拠と客観性を有する学説であると認めるとしても、しかしこれは所詮「心身合一」に基づく「心脳」概念であり、従つて「心身分離」の「心」概念が、それとは別に同時に併存していることが、両場面峻別によつて容易に納得されよう。心と脳が同一であると看做されるとき心と脳は勿論、生きた人間の、つまり「心身合一」における心と脳であり、従つて、経験や経験科学の対象としての現象であり、それらの両者の間に因果関係や対応関係が見出されることに何の不思議もなく、この前提の上で立てられる、脳細胞の中の遺伝子には過去から未来にわたる心の様々な働きや構造についての全ての情報が内蔵されており、遺伝子の説明によつて心の働きや構造の全貌が明らかになる筈である、という仮説もその限りで十分な合理性を有していると認められる。但し、この仮説が学説として客観的妥当性を獲得するためには克服されるべき、幾つかの困難が障碍として前方に横たわつてゐる、と思われる。例えば、脳あるいは脳細胞の遺伝子から心に関する情報を得ると言つても、遺伝子に文字が書いてあるわけではないので、いかなる情報をどう読み取るかは、実験を試みる、情報の受け手の側の一方的な自由裁量による外はなく、従つて原理的には、予め既に分かつてゐることしか知り得ないのではないか、という方法論上の困難の他、遺伝子のもたらす情報が未来についての予測を含んでゐるとしても、それは飽く迄も、心と脳の状態を支配する初期条件が変わらないという前提の上での話であり、しかし、この前提が実際には常に變動せざるを得ないとすれば、予測もそれにつれて変化せざるを得ず、結局は予測の用を果たし得ないのではないか、という困難である。

しかし、科学の進歩によってやがてこれらの困難も克服されて、脳細胞の遺伝子の解明によって心の全貌が解明され尽くす時代が遠からず来ることを、確信している大脳生理学者が少なくないことも事実である。そこで、更に数歩を譲って、そういう時代が実際に来たかと仮定してみよう。この学説を確信して疑わない大脳生理学者はしかし、極悪非道とも言うべき残虐事件の犯人が彼に向かって、自分が為したことは全て、自分の脳細胞の遺伝子の決定によることであつて、それを避けることはできず、従つて自分には犯行の責任は一切ないと語つたとして、犯人のこの弁解を素直にそのまま受け入れることは決してあるまい。何故なら、全ての犯罪や無法な行為が「遺伝子の必然的決定」という一言で免罪されることにでもなれば、およそ法律も裁判も秩序も世の中に存立しなくなるが、どんなに熱心な大脳生理学者も大脳生理学者である前に勿論、どのような時代であれ存立すべき筈の、法律や裁判や秩序を容認する一人の常識的な社会人であるに違いないからである。しかしそのこと、つまり大脳生理学者が犯人を非難し、その責任を問うことが可能なのは唯、犯行が行われたその瞬間において、犯人がその犯行を犯さないことができた、その行為を行わない自由が彼にはあつた、という限りにおいてである。換言すれば、それは、脳細胞の遺伝子においてその働きが必然的に決定されているとされる、生理学や心理学の対象あるいは「客体」としての心とは独立に、その都度の各々の行為の「主体」としての、自由で、いかなる必然的決定にも拘束されない心が各瞬間において、その犯人の内に同時に、しかも彼のあらゆる行為に関して、別に存在している、という場合に限つてのことである。そして前者の、経験科学的・理論的探究の「客体」としての、必然性に縛られた、カント的に言えば「現象」としての心とは、「心身合一」における心であり、後者の、実践的行為の「主体」としての、自由な、言わば「物自体」としての心とは、「心身分離」における心である。このように、生理学等の理論的探究の「客体」

としての、必然的決定に支配される心と、実践的行為の（主体）としての自由な心は、相異なる二つの世界に同時に属しているのであり、従つて、「現象」としての心に関する理論的探究としての（経験科学）と、「物自体」としての心の実践的あり方に基づく（宗教）や（道徳）が互いに連続していかないことも、そのことから明らかであろう。

四

「心身合一」と「心身分離」とを別々に引き離しておくことが有用と考えられる第二の場合として、意志と行為の因果関係をめぐる問題が挙げられる。近年の行為論の一部に、デカルトの「物心二元論」に対する嫌悪感から、行為を（心の）意志と（身の）行為の因果関係として捉えることに對する強い拒否反応が見られる。それは、行為を意志と行為の因果関係として解することは「物心二元論」を肯定することになりかねない、という警戒感からの場合も少なくないと思われる。しかしそれは、「物心二元論」あるいは「心身分離」という形而上学的立場と、「心身合一」という経験的立場の混同から生じる誤解であろう。というのも、意志を原因、行為を結果とする、私たちの日常的経験的行為（それは経験心理学や外的観察によつて把握されるが）は「心身合一」における心身関係において成立しており、それは心理的現象と物理的現象の間の関係として、どちらも現象として両者は地続きにつながっており、ここには両者を隔てるいかなる断絶も亀裂も存在せず、従つて両者の間の因果関係は經驗的に認識可能であり、そしてそのことは「物心二元論」あるいは「心身分離」説という形而上学的理論を採るか否かとは無関係の問題だからである。これに對して、いかにしても経験や経験科学の理論的把握の（客體）とはなされ得ない、叡知體あるいは物自体としての純粹意志がその原因であるよ

うな行為の場合は確かに、「心身分離」における心が原因として浮上するであろうが、しかしこれはもはや行為の（主体）としての実践的立場においてしか把握できない、純然たる実践の問題であつて、科学はもとより、いかなる理論の問題でもなく、意志と行為の關係についての理論的考察という意味の行為論の問題では既になくなつてゐる、と言ひ得る。従つて、「心身合一」と「心身分離」とを明確に區別・分離する限り、意志との因果關係において行為を規定すること、即ち意志と行為とを因果關係で結ぶことに対しては何の困難も生じない筈である。

更に第三の場合として、人間の生死の判定に関わる問題として、所謂「脳死」と「心臓死」のいずれを「人間の死」と看做すべきかという問題があるが、「心身合一」と「心身分離」の區別・分離はこの問題に対しても有益な寄与を果たし得るものと考えられる。即ち、「心身合一」といふのは、生きた人間を心身合一と看做すといふ考え方であるから、この立場においては、「人間が生きている」と「心身合一」といふことは同義的表現であり、従つて「心身合一」つまり「心が身に宿つている」とこの微かな痕跡でも残つてゐる限りは、「人間の生」は存続していることになる。「心身合一」説からはそれ故、「心臓死」のみが「人間の死」と認められることにならう。これに対して、所謂「脳死説」は、人間の身体をあたかも一個の獨立の機械のように看做し、そして機械においては、最も重要な中枢機能が停止した場合は、たとえ他の諸機能が正常に作動していても、直ちに機械全体の停止即ち破壊が宣告されることがあるように、人間の身体においても、その最も重要な中枢である脳機能が停止した場合は、たとえ他の諸機能、例えば心臓の機能が正常に作動していても、その状態を直ちに身体全体の機能停止、即ち「人間の死」と看做そうとする考え方である。しかしこの「脳死」説も、「人間の死」に先立つ「人間の生」及び「生から死への移行」の説明においては、身体という機械を動かす動力源ない

し電源が身体の中の部分にも見つからないので、それを精神に求めて「心身合一」を認めざるを得ないと考えられ、しかるに、「人間の生」Ⅱ「心身合一」ならば、「人間の死」Ⅱ「心身分離」であり、従って、むしろ反対に、心身の分離を死と看做す「心臓死」説の方が必然的帰結とならざるを得まい。抑々、機械と違つて人間の「生」と「死」の間には「故障」という中間状態がなく、部分的な「生」や部分的な「死」というものもないので、機械のように身体機能の部分的停止と全面的停止を區別することには意味がなく、「人間の死」に対応するのは唯、身体的全機能の全面的停止の場合であり、それ以外の全ての場合には（一部の機能の様々な部分的停止や部分的活動のあらゆる場合を含めて）「人間の生」に対応させるしかない。「人間の生」は従つて、「心身合一」として以外の仕方では理解が困難であり、そして「人間の死」はその否定、即ち、「心身合一」の否定としての「心身分離」、として理解する外はなく、従つて、「人間の死」とは「心」が「身」から立ち去ること、即ち「心臓死」が唯一の帰結となるように思われる。結局、「人間の生」を「心身合一」として理解する外はない限り、「脳死」を「人間の死」とする議論の構築は難しいのではないだろうか。

以上のように、「心身問題」をめぐつて考察して来たが、その結論として、そしてまた、「こころ」という本シンポジウムの共通テーマに対する私の問題提起として、「心身合一」における「心」と「心身分離」における「心」、生理学や心理学などの経験諸科学の〈客体〉としての「心」と行為の〈主体〉としての「心」、「現象」としての「心」と「物自体」としての「心」という区別を、「こころ」をめぐる、科学・道徳・宗教の間の錯綜する諸問題を整理するための一つの基準として、提案したい。

※本稿は、第十六期日本学術会議哲学研究連絡委員会（日本哲学会、日本倫理学会、日本中国学会、日本印度学仏教

学会、日本宗教学会、美学会の六学会が加入。主催の「第六回日本学術会議哲学系公開シンポジウム」（共通テーマ「『こころ』」、平成八年十二月十日、日本学術会議大会議室）において行った研究報告の原稿である。前提条件付きとはいえ、「脳死」を「ヒトの死」と看做す「脳死」説を是認する「臓器移植法」が今年（平成九年）六月に国会で成立し、十月から施行されているが、それに約半年先立つて、「脳死」問題にも論及する右のような研究報告が行われたことを記録しておくことは、無意義ではあるまい。