

他我の存在について

山形 頼 洋

はじめに

日常生活においてわれわれは外界の存在とともに、一般に他人（あるいは他者）と呼ばれる存在を信じて疑うことがない。そのとき、他人とは、私と同じ存在様式にありながら同時に私ではないという意味において、まさしく他我 *alter ego* である。しかし、この他我の存在がいかにしてわれわれに与えられるのかという問題は、外界の存在に関するそれ以上に多くの困難を含むように思われる。すなわち、たとえ外界の存在は言えても、その延長上に他我の存在を言うことはできない。

われわれはまずデカルトの『省察』においてこの他我の問題を考え、デカルトにおける問題の所在を明らかにするとともに、あわせて問題一般の性格を示したいと考える。デカルトについてのわれわれの結論は、少くとも『省察』においては、他我の存在を言うことはできないということである。われわれはこのために三つの可能な方法、すなわち、心身合一の事実、他我の観念への外界の存在証明に使われた神の善良さ (*la bonté de Dieu*) の適用、心身合一の事実への同じ神の善良さの適用を検討する。

次に、サルトルの解決は、他者はまなざし体験 (*Tépreuve du regard*) によってコギトに直接疑いえないものとして与えられる、というものである。たとえば、まなざし体験のひとつである恥 (*la honte*) の体験は、他人の前で対

象化された私 (moi) を私がひき受けるところにある。したがって、恥の体験をもつわれわれにとって他者の存在は明らかである。このサルトルの解決に対するわれわれの批判の中心は、他者の存在が問題になっているとき、まさにサルトルのまなざし体験の定義そのものによって、同時に、まなざし体験の存在そのものが問われているということ指摘することにある。われわれは以上のことを彼の『存在と無』の第三部において試みる。

最後に、メルロロポントイは、まず、身体概念として、延長としての身体のかわりに現象としての身体である身体図式 (Le schéma corporel) を置き、他方、自我をコギトにおいて得られるものよりも、言わば、広いものとする事によってこの問題を解こうとする (『知覚の現象学』第二部「知覚された世界」とくにその第四章「他人と人間世界」および第三部「対自在と世界に帰属する存在」)。これに対するわれわれの論点は、問題は依然として解決されていず、ただ異なる次元へ移し変えられたにすぎないのではないかということである。すなわち、メルロロポントイはわれわれの共存存在を身体図式としての身体によって保証することに成功する。しかし今度は、その、私も彼もまだない状態からいかにして自我が、たとえそれが彼のいう広い意味での自我であるとしても、いかにしてそれが可能となるかということについては彼にあっては明らかでない。しかも、その点についての説明こそが他我存在の問題にはかからない、とわれわれは考える。

われわれはまず『省察』においてこの問題を検討することからはじめよう。

(一)

「第二省察」においてデカルトは、蜜ろうの例を挙げながら、われわれは目や耳によって知覚するのではなく「精神の内容」(l'inspection de l'esprit, A. T. IX, 25) によって物を知覚するのだという⁽¹⁾。そして、偶然私が窓の外通りに認める通行人を、それがマントを着、帽子をかぶったゼンマイ仕掛のロボットや幽霊でありうるにもかかわら

ず、ただちにそれを人間そのものとして誤らないのは、それは私がそのように「判断する」からである、という(A. T. IX 25)。したがって、知覚とは精神の内察であり「ひとえに判断する能力」(la seule puissance de juger, A. T. IX, 25)にほかならない。

しかし、ここでもう一步つっこんで考えて、通りに認められるマントを着、帽子をかぶった存在がほんとうに人間であるというその判断は、それではどんな種類の判断なのだろうか？ たとえば、どのように連続的でなめらかな運動ができるほど精巧なロボットはありえないといった種類の判断なのか？ しかし、そのような次元の判断だけであるならば、そこからはあれは人間であると結論することは決してできない。せいぜい、あれはロボットではない、と言いうるにすぎない。上の結論が可能であるためには、その種の判断に先立って、言わば、上位の、一般に人間が存在する、それも他我が存在する、ということがまず認められていなければならぬ。とすると、デカルトが判断するということと言いたかったことは、他人知覚においては、この他我の存在がなによりもまず確かなものとして精神の内察のなかに含まれてわれわれのなかにある、ということではなければならない。

しかしながら、この他我の存在についてのわれわれのうちにある確かさは、容易に疑いうるものにすぎない。そのことはデカルト自身が次の「第三省察」でわれわれに示すところである。すなわち、私のなかにある諸観念を分類するところ。私のなかには私についての観念のほかに神のそれ、物体のそれ、天使のそれ、動物のそれ「最後に私に似た人間たちを私に表わす他のもの」(A. T. IX, 34)がある。そして、このうちの他の人間たちや天使や動物を表象する諸観念について言えば「私は容易に次のことを理解する、たとえ私の外に、この世界にひとりの他人も一匹の動物もひとりの天使も全然いなかったとしても、それらは、私が物体的なものと神についてもっている他の観念から混合、合成によって作られることができる」と。(A. T. IX, 34) 結局、私がついている他人の観念は神の観念と物体のそれとを組合せることによって作られることができる。したがって、そうしてできる他人の観念に対応する存在

は私の外には実際にはないのかもしれない。すなわち、他人はいないのかもしれない。

ところで、神の存在は「第三省察」および「第五省察」において三通りの仕方で証明される。他方、物体の存在はと言えば、それも「第六省察」で証明される。ということは、それら二つが存在する以上、それらから合成されうると考えられる他我の観念は、その实在性 (*la réalité*) を形相的に (*formellement*) に含む現実の存在なしに、われわれのなかにありうると結論することを妨げるものは何もない。神の物体の存在証明とともに他我の観念が私の虚構に帰せられる可能性はそれだけ増したことになる。しかし、この危険性にもかかわらず、デカルトは他人についてはその存在も、非存在もはやなにも言わない。少くとも『省察』においては。以上の状況をふまえたうえで、われわれはいわばデカルトによって途中で打ち棄てられたこの問題の解決の方法を、同じ『省察』のなかに探して試みてみよう。

まず一般的なところで、心身の合一という言葉で言い表わされる、精神は身体の全体と合一してひとりの人間を形成しているとするデカルトの見方を (*par exemple*, A. T. IX, 62, 65, 68, 70) 他我存在の問題の解決に生かすことができないかどうかを検討する。すなわち、私は身体を有する。ところで、私は私の外に、この私の身体によく似た他の身体を知覚する。他方、私の身体は精神と結合して私をつくっている。したがって、あそこに認められる身体にも私と同じく精神が結合している。ゆえに、他我は存在する。しかし、このようにして他我の存在を論証するならば、その存在は二重の意味でせいぜい蓋然的でしかないことが指摘されねばならない。まず第一に、そこに身体があるとする知覚は、それが知覚であるかぎり、絶対的に真であることはできない。つねに、たとえわずかであっても、疑いの余地を残している。感覺的なものについてデカルトが疑うことができたのは彼が知覚のこの本質を突いたからだ。さらに、心身合一の事実はいくらまでも私におけるひとつの事実にすぎない。すなわち、この結合はアポディクティシユなものでないがゆえに、それを直接経験している私をこえて、他のものまで適用を拡張しようという根拠は与えら

れていない。したがって、他の身体が存在からそれに結合している精神の存在を言いうとしたら、それは類推によっているということになる。こうして、心身合一から他我の存在を言おうとする試みは、そうして得られた他我の存在が二重に蓋然的であるがゆえに、失敗する。

しかし、ここにわれわれは「第六省察」で外界の存在証明に使われた「神の善良さ」(La bonté de Dieu, A. T. IX, 68)を、今度は、私のなかにある他我の観念に適用する方法をもっている。そして、この方法は充分に強力ではないだろうか？ というのは、われわれのなかにある他我の観念はわれわれの外に現実存在する他我から直接来るようにわれわれには強く思われるので、もしそれが真実でないとしたら、神は欺きの神となって自らの善良さを裏切ることになるのではないだろうか？ まず、「第六省察」においてこの神の善良さがどのような状況で使われるかを正確に規定することからはじめよう。そのために、外界の存在証明の順序を略述すると、次のようになるだろう。

第一段階。物体は幾何学の証明の対象として、明晰判明に考えられるかぎり存在しうる。というのは、私が明晰判明に考えることのできるものはすべて神が創造しうるからである。さらに、私のなかには想像する能力があり、この能力は考える(*concevoir*)能力とは異なる。すなわち、この能力は私の本性に必然的なものではなく、私の精神とは異なるものに依存している。そして、もし物体が実際に存在するならば、想像力はその物体に依存するものとして説明されるだろう。この意味において、私のなかにある想像力の存在は物体の存在を蓋然的に示している。(A. T. IX, 57~58)

第二段階。明晰判明な物体の観念から、あまり判明でない感覚の対象である物体について考察をひろげる。そして、想像(*Imagination*)がそこに根をもつ、感覚するとは何かを調べる。ここでデカルトは、なぜ以前感覚的なものを真と信じ、次にそれを疑ったかを今一度思い返し、感覚の問題を、いわゆる感覚の受動性の問題に絞る。すなわち、この感覚の送り手が私のまだ知らない私自身から来るのか、それとも、私とは別の存在から来るのかを決定すること

が問題となる。(A. T. IX, 58~61)

第三段階。私と物体とがそれぞれ明晰判明な観念として、お互いに他に依存することなく存在しうるものが確認される。しかるに、私には想像力や感覚する能力などがあり、それらは私なしには存在しえない。しかし、私はそれらなしに自分を明晰判明に考えることができる。さらに、私の感覚の受動性は他の送り手が必要とするが、それは考えるものとしての私からであることはできない。したがって、私以外のものが存在する。(A. T. IX, 62~63)

第四段階。この私以外の存在が物体であるかどうかを決定しなければならぬ。すなわち、私のもつ物体の観念はこの実体のなかに優勝的に (eminently) その実在性をもつのか、それとも、この実体が物体そのものとして形相的にか。このとき神の善良さが問題にされる。物体の観念は物体そのものから直接来るように強く信する傾向をわれわれが有し、しかも、他にその傾向を補正する手段をもたないにもかかわらず、その観念の実在性が優勝的にしか含まれないとしたら、それは神の善良性に反するという議論である。(A. T. IX, 63)

したがって、上の議論は次の構造をもつと言うことができよう。すなわち、まず一方に明晰判明な物体の観念がある。他方、私のなかにある想像力や感覚する力は私以外の実体が存在することを示唆し、さらに感覚の受動性は「外物の現存の告知者」として私に信号を送る。⁽²⁾そして神の善良さは、この証明のなかで、この確かに存在するけれどもまだ身元のわからない実体が、まさしく私のなかにある物体の観念に一致するものであることを明らかにし、そこに結びつけるために働いている。言いかえれば、この証明方法が可能であるためには、まず、その証明対象である観念が少くとも判明でなければならぬ。なぜなら、もしそうでなければ、神の善良さによってある実体をその観念に帰属させようとしても、その観念そのものが他の観念と識別されえないことになり、その結果、その実体は結局、帰属先を失ってしまうからである。

以上のことを確認したうえでわれわれの問題である他我の存在に帰るならば、われわれは神の善良さを頼りにして

他我の存在を言うことはできない。なぜなら、すでに見たように、他我の観念はデカルトにあっては物体の観念と神のそれとの合成物とも考えられうるがゆえに、少くとも判明でありえないからである。

最後に、この神の善良さを最初に試みた心身合一の事実に適用するのはどうだろうか？ しかし、これも上と同じようにうまくいかない。というのは、心身の合一は判明な観念であるどころか、もっともそれから遠い観念であると考えられるからである。

(二)

サルトルはかれの『存在と無』の第三部で他者存在の問題を主題的に論じなければならなかった。というのも、対自存在 (*l'être pour soi*) の様態のなかには、それまで彼が分析の対象としてきた対自と即自 (*en soi*) の絡み合いだけからは理解することのできないものがある。たとえば恥の体験がそうである。なぜなら「恥とは他人を前にして自分について恥入ることである」(277) から、こうして、サルトルは対自と対自との関係へと議論を進めていくことになる。ところで、恥の体験のようにその体験の成立に他者の存在を下可欠な契機とするものに、ほかに高慢 (*la fierté*)、怖れ (*la peur*) などがある。そしてこれらの体験にあっては、他者が主体として、私を対象化するまなざし (*le regard*) として私に現われる。すなわち、サルトルにあっては他者の存在はまなざしによってわれわれに与えられることになる。

しかし、このまなざしとは正確なところいったい何なのか。少くともわれわれは次の二点について明らかにしておかなければならない。まず最初に、まなざしは、それが言わばそこから発するように思われる、感官である身体の一部としての目とは決して混同されえない。したがってもちろん、たとえば、兵士にとってすでに占領されていることが確実な、小高い丘の上にある家の、銃眼となりえる窓の存在など、要するに感官としての目を象徴しているものな

どでもありえない。それらのものは世界の中のひとつの対象 (Tobjekt) として、その存在はせいぜい蓋然的にしか言われることができない。というのは、絶対的には決して与えられることがないというのが世界の中の対象そのものの定義にはかならないから。だから、もしまなざしが感官としての目や、あるいはそれを象徴するものだとしたら、まなざしそのものの存在が蓋然的なものになり、したがって、他者の存在も蓋然的なものに終ってしまふ。そうではなくて、まなざしは身体の一部としての目とはまったく別ものである。それどころか、お互い相反する存在でさえある。それは次の意味においてそうである。すなわち、目とまなざしとは二者択一的な関係であつて、われわれがそこに目を見るときまなざしは存在しえず、まなざしを体験しているときわれわれはそこに目を見ることができない。それはちょうど想像と知覚との関係に似ている。それらは決して同時に可能でない。サルトルはこのまなざしと目との関係を「他人のまなざしはその目を覆い、目の先をいくようにみえる」(316) という。

それでは、私に他者の存在を与えるまなざしそのものは、どのようにして私に与えられるのだろうか。われわれは上で目の存在から、言わば、さかのぼってまなざしに達することはできないことをみた。それは私の外に探さるべきではなく「見られていると意識すること」(316) である。その私の意識こそまなざしの意味するものにはかならない。もっと一般的にいえば、まなざしとは私の対象化、自分が対象化されたという経験である。このようなまなざしによつて、主体 (Sujet) としての他人の存在が私の意識に直接出現することになる。こうして、他者は私を対象化するがゆえに対象ではありえず、したがって主体として、対象のもつ相対性をまぬかれて、その存在の確かさにおいて絶対的に私に現前する。

この私の対象化と主体としての他者の現前との連関を、サルトルが示したまなざし体験のひとつの例(317)にそつて、もう少し詳しく見ることにしよう。たとえば、私が嫉妬から、あるいは、好奇心からドアの鍵孔から室の中のできごとを覗いているとする。そのとき、その行為に夢中になっている私は、その行為をしている自分を対象として、

意識の主題としてはとらえていない。言いかえれば、私は意識の次元においては自我（についての）非指定的意識 [la conscience non-thématique (de moi)] (317) である。すなわち、反省されていない意識 (la conscience irréfléchie) である。私によって意識のなかに自我 (moi) が出現するのは、この反省されていない意識が反省する意識 (la conscience réfléchissante) の前で反省された意識 (la conscience réfléchie) として対象化されるときである。⁽⁴⁾

ところで、上の例で鏝孔から覗くことに熱中している私が、突然、階段を登ってこちらへやってくる人の足音を聞いたとする。このとき私の意識の構造のなかに本質的な変容が起るとサルトルは言う (318)。すなわち、反省されていない意識にある私のなかに、突然、自我が出現する。ところで、その自我は私によっては、反省する意識によって、反省された意識においてしか与えられることができない。だから、反省されていない意識にある今の瞬間の私は、この自我の根拠であることはできない。それは私から逃れ去るものとして、私の外にその根拠をもつものとして私に現われる。そして、この根拠は即自であることはもちろん、私にとって対象として存在するようなものであることもできない。なぜなら、そのどちらに対しても、なにももの対象となることはできないから。したがって、この自我を支えている私の外の存在は対自であって、しかもそれは主体として私を対象化するものとして、私に現前していなければならぬ。

結局、まなざしとは私が決してその根拠となりえない私の対象化のことである。その意味で私の自己疎外である。

「私はそれを（他人の事実）を居心地の悪さによって実感する。」(322) として、まなざし体験の典型である恥の経験において私は、この私以外のものによって対象化された私について恥入っている。こうして、サルトルにあっては「コギトによって捉えられた私の意識が疑いようもなくそれ自身とそれ自身の存在とを示すように、ある特殊な意識、たとえば《恥—意識》はコギトに、それ自身と、他者の存在とを疑いようもなく示す。」(332)

以上が他者存在についてのサルトルの解決の略述である。はじめに述べたように、これからわれわれはこの解決を

検討するという作業にかならなければならぬが、そのまえにまず、この解答に対してサルトル自らが予想し、自ら答えた問を吟味することからはじめよう。というのは、われわれが彼の解答に対して抱いている困難は、結局のところ、この間の徹底化によって純化され、定式化の手がかりを与えられるからである。

サルトルが予想した反論(334~335)は、だいたい次のようになるだろう。すなわち、われわれは、たとえば、恥によって他人についての疑うことのできない存在を与えられる。ところで、他人が私を見ているということは単に蓋然的でしかない。というのは、すでにわれわれも見たように、たとえば、私から十歩離れているところから私を見つめていると、一瞬私が信じたところのものが、実は人形にすぎなかったということは大いにありうることである。しかしそのとき、瞬間見られたと信じて動転した私の恥はどうなるのだろう。恥とは他人を前にして自分について恥入ることだった。しかるに、その他人がいると思った私がまちがっていたとすれば？ その恥は偽りの恥 (*la honte fausse*) (335) なのか？ 以上のことをより一般的に言うくと、まなざしとは見られている居心地の悪さといったものだった。しかるに、そこにいて私を見ていると私が知覚するところの他人は、この世界の中に置かれたひとつの対象として、そのかぎりではそれは蓋然的でしかない。したがって、そこにいて私をみつめるその他者が蓋然的であることによって、私が見られているということも同時に蓋然的になりはしないか？ 結局まなざし体験は蓋然的ではないか？

これに対するサルトル自身の答(335~337)は、上の問にあっては、二つの明らかに異なる認識の秩序、両立しえない二つの存在の型が混同されている、というものである。すなわち、世界の中の対象 (*l'objet-dans-le-monde*) (335) は蓋然的でしかありえない。「それはその対象そのものの性格から来る。」(335)とここで、まなざしを表わす対象、たとえば、身体の一部としての目は私にとって世界の中の対象として現われる。他方、見られる存在に関して言えば、たとえば「私の恥は反省的に捉えることのできる *Erlebnis* として、恥そのものと他者とを同じ資格で示すので、私

はその恥を、原理的に疑われうる世界の対象を契機に、問題視することはないだろう。」(336) 結局、まなざしはそのまなざしを表わす対象には依存せず、見られているという私の直接の意識そのものにほかならない。しかしながら、それでは先ほど、偽りの恥体験ではないかと疑われたものは何であったのか。誤りとしてあばかれたのは「私の対象的な対他存在 *mon être-objetif pour autrui*」(336) では決してない。そうではなくて、「それは他人の事実性である、すなわち、他人の、私の世界の中のひとつの対象との、偶然的な結びつきである。かくして、疑わしいもの、それは他人そのものではなくて、他人のそこにあること (*telle-à-d'autrui*) である。」(337)

以上がサルトルの自問自答である。そして、この議論は次の二点をわれわれに明らかにした。すなわち、他人の存在はまなざしによって私の意識に疑いえないものとして与えられるけれども、しかし他方、私が私の世界で見出す他人は、原理的に、つねに蓋然的な存在でしかない。その存在を疑おうとすれば、そうすることができる。

ここからわれわれははじめることにしよう。そうすると、世界において他人はつねに蓋然的な存在としてしか私に出会われないのだから、もしかしたら、私がこの世界で遭遇するすべての人間は実は人間でないかもしれない。蓋然的であるかぎりその可能性を決して排除することはできない。ところで他方、サルトルによれば、他人の存在は何らの対象的存在も媒介せずに、まなざしによって直接私のなかにある。とすると、その結果なにが起るのか？ 私の世界のなかにひとりの他人を確認することもできずに私には他人の存在が与えられていることになる。世界のどこにもだれもいない。しかるに私には恥の体験がある。そして、恥とはだれかの前での恥でしかないとしたら、そのとき、だれもいないところでの私の恥はどうなるのか？ それは恥ではないということ、すなわち、私は恥の経験をもっていないということではないか。私をそれを恥として体験したのは、そこに人がいると思いついていたからである。他人をだれも確認できない今、それは結局、偽りの体験、私の勝手な思い込みすぎなかつた、ということではないか？

サルトルの他者存在解決に対するわれわれの疑問点をまとめよう。サルトルはわれわれの経験のなかにあるまなざし体験から、それが他者の存在を必然的にその成立要件として前提していることを利用して、他者の存在を直接言おうと試みた。しかし、彼は「もしそのまなざし体験が存在するならば」という留保をそこで見落しているように思われる。それは彼の他者の問題への接近の仕方からでも明らかであろう。すなわち、すでにわれわれがこのサルトルの項の初めで見たように、彼にあってはまなざし体験が即自と対自との、いわば、二項分析からは理解できないものとして対自の存在の仕方であったからこそ、他の対自の存在の問題へ進んでいかなければならなかった。その意味において、まなざし体験の可否を問題にしなかったサルトルは、そのまなざし体験とともに他者存在をもそのまま前提してしまった、ということができるとはならないか。たしかに、他者の存在はまなざし体験成立の、少くとも、必要条件である。だから、もしその体験が存在するならば、それによって他者も必然的に存在しなければならない。ところで、われわれは今他者の存在を問題にしている。すなわち、われわれは現在のところ、他者の存在について肯定も否定もすることができないでいる。しかし、このことは何を意味するのか？ まなざし体験の成立には他者の存在が前提であった。だから、他者の存在が問題となるとき、同時に、この体験の前提も問われていることになるまいだろうか。もしそうだとすれば、その必要条件が疑われているからには、当のまなざし体験の存在そのものも不確定なものとして揺いでいることになるであろう。したがって、この体験から他者の存在をいうことは、結論を前提する一種の誤謬推理ということになりはしないだろうか。少くとも、他者は、コギトと同じ確かさにおいては与えられないことができないだろう。

(三)

最後に、メルロロポントイにおけるわれわれの問題を検討することが残っている。はじめに述べたように、彼は他

我の存在を身体図式と、自我についての拡張された解釈から言おうと試みる。というより、正確には、身体図式をすっぽり包み込んでしまう自我を考えることによって、他我の問題をも解こうとする。すなわち、『知覚の現象学』の第二部「知覚された世界」の第四章「他人と人間世界」における身体図式による解決が遭遇した困難を、同書の第三部「対自在と世界に帰属する存在」の第一章「コギト」、第二章「時間性」で、われわれの問題に限定していえば、主観性を新しく解釈し直すことによって乗り越えようとする。しかし、それにしても身体図式とは何か？ われわれは『知覚の現象学』の上述の箇所では我存在の議論の中心に身を置く前に、まずその第一部によって身体図式の意味するところを明らかにしなければならない。

身体図式とは身体のことである。しかし、それは延長としての身体ではなく、行動 (le comportement) としての身体である。「現象的身体」(le corps phénoménal) (123) であって、「対象的身体」(le corps objectif) (123) ではない。⁽⁵⁾メルローポントイはまず、われわれが現実に生きている身体が、対象として考えられる身体を超えるものであることを、現代の生理学に依拠しながら示そうとする。すなわち、もし身体がひとつの対象であるとすれば、対象の定義によって「諸部分は相互外在的」(partes extra partes) に存在的に存在するから、身体の各部分間の、あるいは、身体と他の対象との間の関係は、外的で機械的な関係しか許されない。したがって、すべての身体の機能は刺激と受容器、受容器と感覚者との直線的な依存関係に還元されることになる(87)。しかし、生理学は、身体の機能がそのようなものでないことを、いくつかの症例を通して明らかにする。たとえば、神経実質における傷害の進行は、すっかりできあがっている感覚内容がひとつずつ破壊されている過程となつては現われず、刺激を能動的に分化することがしだいに不確かになっていくという経過をとる(88)。また、身体のもっとも単純な機能と考えられてきた反射運動にしても、それは刺激と反応との直接的で、盲目的な関係ではない。「反射運動は客観的な刺激の結果ではない。反射運動は刺激の方へ身を向け、刺激がひとつ、ひとつとられるとき、また、物理的作因としてとられるときにはも

っていない、それらが状況としてのみもつ意味を授けるのである」(97)。すなわち、反射運動の恒常性は、刺激が常に一定であることによるといふよりはむしろ、反射運動が状況として常に同じ意味を刺激に与えるからだ、とわれわれは言うこともできよう。したがって、有機体の機能は刺激を、それに対して自分が反応できるように構成し、意味付けする点に求められる。「刺激の受容における有機体の機能は、言わば、刺激の一定の形を『考える』ことである。」(89)

上のことから、身体とその対象との関係は因果関係によっては考えられることができない。というのも、もしその対象を身体の経験の原因と考えるしても、そのときすでに、その対象がまさしく身体の対象であることによって、身体によって意味を考えられ、ひそかにその对身体的な存在を支えられているからである。したがって、一般的に言って、身体とその身体を包んでいる世界との関係は、大きな広がりの中に小さな広がりが含まれているという对象的な関係ではない。身体は世界と、言わば、交差し、そこから切り離されることができない。世界は身体の相関者である。この身体の世界に対するあり方、したがって、身体をもつわれわれのそれが、メルローポンティのいう世界に帰属する存在 (*l'être au monde*) である。これは「前对象的な見渡し」(*une vue préobjectiv*) (94) である。ここでデカルトに言及するならば、それは感覚を中心とする、意味の世界である自然の教え (*docta natura*) に相当するだろう。すなわち、身体に対する有用性という観点から、自然の教えによって魂に示された世界である。ただ、デカルトの場合、対象化された世界を真実在とし、メルローポンティのいう知覚された世界を、*res cogitans* と *res extensa* との切り口に生ずる、いわば、色収差として、言いかえれば、心身の合一から生ずるものとして、その実在を退ける。しかし、メルローポンティにおいてはこの関係は全く逆で、知覚世界の対象化された世界への優位が言われる。この二つの関係は彼にあっては、言ってみれば、実際の地形とその地図との関係である。そして、このような立場から、心理学が抱えている知覚の恒常性や錯視の問題について、それは対象化された世界によって現象である知覚の世界を説

明しようとする、逆転した存在論から生ずる困難だと、メルロ＝ポンティは議論することができるだろう（たとえば、44～45）。

このような前対象的な身体と世界との関係は、幻肢 (*le membre fantôme*) の現象によってさらによく理解される。すでにデカルトも記しているこの現象は、たとえば、腕を切断されたものが、もはや腕がないにもかかわらず、その存在を自分の身体の一部として実感する現象である。⁽⁶⁾そして、この幻肢の問題の中心はそれが心的決定因子によっても、また、生理的決定因子によっても一意的に説明されえないところにある。すなわち、この現象は、一方では「負傷時の状況や情動を思い出させる状況や情動によって生ずる」が、他方「脳へと行っている感覚神経系の切断 (*la section des conducteurs sensitifs*) は幻肢を除去する。」(91)。この意味において、われわれは今 *res cogitans* によっても *res extensa* によっても同じく説明不可能な身体の現象に直面していることになる。ここでメルロ＝ポンティは身体に対して前対象的な世界に帰属する存在の観点をとることによって、前二者の間で不可能な統一を果そうとする。彼は昆虫における代償行為 (92) と「病氣不知覚症」 (*Tanosognosie*) (91) を手懸りにしながら、幻肢を精神分析家のいう「抑圧」 (*le refoulement*) と同じ現象と考える (92)。すなわち、抑圧とはあるひとつの現在が特権的価値を獲得し、過去となることなく、存在の枠組という一般化された形式で生き残り、過ぎ去っていく刻々の現在を常に規制し続けることである (98)。だから、幻肢は抑圧として、過去になりきらない昔の現在として、「心像」 (*l'image*) ではなくて「準＝現在」 (*quasi-présent*) である (101)。そして、ある種の思い出が幻肢を生じさせるのは、それはその思い出が、以前まだ手があった頃その手を通して帰属していた世界を再び開くからである。そうして開かれた世界が今はない手を、言わば、求めるからである (101～102)。他方「求心神経系の切断」 (*la section des conducteurs afférents*) (102) がこの現象を消し去ることについては、それを裏からいえば、幻肢が抑圧として、たとえば、切断された手だけが対象とすることのできる世界への執着、すなわち、疾患の拒否であるかぎりにおいて、切り口から来

る刺激がその執着を維持していることになる。言いかえれば、切り口から来る刺激に手があつたときと同じ意味を組織体が支えていることになる。そのようなことがなぜ可能かといえ、それはわれわれにとって反射運動がありうるのと同じ理屈で、感覚運動系はわれわれの存在全体の中で、ある条件下では恒常的刺激に対して同じ反応をすることができるといふ意味で、相対的に独立しているからであるとメルロポンティは言う(102)。

身体は時間空間内に置かれたひとつの対象であることはできない。そうではなくて、われわれの世界に帰属する存在を保証するものとして、一般にわれわれに対象を可能にするものである。このような身体についての見方は行動としての身体の観点からさらに明らかにされる。すなわち、精神言 (*la cécité psychique*) のひとりの患者は、目を閉じたままでは、医者 の 指示 に 従 っ て 手 足 を 動 か す と い う よ う な、 なら ぬ 実 際 的 な 状 況 も 目 差 さ ない 《 抽 象 的 》 運 動 (*des mouvements «abstrains»*) が でき ない (119)。 た と え ば、 自 分 の 身 体 の 有 る 箇 所 を 指 で 差 す よ う に 言 わ れ て も でき ない。 しか し、 そ の 同 じ 患 者 も 蚊 が 刺 し た 箇 所 に 手 を や る と い っ た 《 具 体 的 》 運 動 (*des mouvements «concrets»*) なら ず ば や く でき る (120)。 自 分 の 身 体 の 一 部 を つ か む (*saisir*) こと は でき ず、 差 し 示 す (*montrer*) こと は でき ない (120)。 た し か に、 こ の 目 を 閉 じ て は 不 可 能 な 《 抽 象 的 》 運 動 も、 目 を あ け て そ の 問 題 の 身 体 箇 所 を 見 つ め、 身 体 全 体 を 動 か し て 準 備 運 動 を くり か え し た 後 なら ば 可 能 と なる (120)。 しか し、 だ か ら と 言 っ て、 こ の 二 つ の 運 動 を 視 覚 的 な も の と 触 覚 的 な も の と に 分 け、 患 者 に あ っ て は 視 覚 的 な 機 能 が 侵 さ れ て い る と 言 う こと は でき ない (132)。 とい う の は、 正 常 者 に あ っ て は 視 覚 的 経 験 と 触 覚 的 経 験 と は ひとつ ひとつ 出 せ る も の と し て 分 離 さ れ て あ る の で は なく、 ひとつ の 積 分 さ れ た 経 験 と し て の み 存在 する から である (139)。 さ ら に、 《 抽 象 的 》 運 動 を 対 自 の 次 元 で、 《 具 体 的 》 運 動 を 即 自 の 次 元 で 考 え る こと も 不 可 能 である。 とい う の は、 一 度 身 体 を 即 自 に お い て、 あ る い は 反 対 に、 対 自 に お い て 説 明 する なら ば、 そ れ ち ら を 共存 さ せ る こと は 不 可 能 である から (142)。 だ か ら、 《 抽 象 的 》 運 動 の 困難 を 知 的 欠 陥 と する こと は でき ない。 し た が っ て、 ゴ ー ル ド シ ュ タ イ ン ら と とも に 患 者 に 損 わ れ て い る も の が 「 範 疇 的

態度》(1^o «attitude catégoriale») (140) をとる能力だと呼ぶとしても、それは決して、あるひとつの概念のもとに事象を抱摂するという知的能力を意味するのではない。《抽象的》運動を可能にする正常人の能力とは「《投射》の機能」(fonction de «projection») であり、それによって運動主体は自分の前にひとつの自由な空間を按配し、そこでは自然には存在しないものが「疑似存在」(un semblant d'existence) をなすことができるのである (129)。したがって、患者は現実には縛られているのであり「立場をとるといふ一般的能力」(Le pouvoir générale de se mettre en situation) (158) のうちにある自由を欠いていることになる。そして、知性や知覚の下の方に根を張っているこの「《志向》」(1^o «arc intentionnel») (158) が、われわれが対象を見、認識するに先立って、より密かにわれわれに対してそれらの対象を存在させているのである。患者にあつてはこの志向弓が、言わば、ゆるんでいる。

この対象をわれわれに準備する能力は身体のものである。すなわち、正常な主体は、身体を「現実の位置についての体系」(Le système de positions actuelles) としてではなく「他の方向付けにおいても等価な無限の姿勢についての開かれた体系」(Le système ouvert d'une infinité de positions équivalentes dans d'autres orientations) としてもつ (166)。そして「われわれが身体図式と呼んだものはまさしくこの等価の体系のことである」(166)。私がそれを生きている私の身体は、私の意識にとつて、決して空間内のひとつの延長としてではなくて、身体図式として与えられている。だから、私にとつて私の身体は「ある現実的、あるいは、可能な任務にのぞんだ姿勢」(La posture en vue d'une certaine tâche actuelle ou possible) (116) として現われる。そして最後に、この身体図式と世界に帰属する存在との関係をまとめおくと、身体図式とは私の身体が世界に帰属しているということを表現するひとつの仕方である (117)。「それは世界に開いた、世界に相関しているひとつの系である。」(168 の脚註)。結局、メルロ＝ポンティは身体図式によって身体の志向性を言ったことになる。

これでメルロ＝ポンティにおける他我存在の問題を論ずる準備が整った。すでに述べたように、彼は身体図式とし

ての身体によって他我の存在はわれわれに与えられるという。その彼の議論をここで略記すれば、次のようになるだろう。すなわち、まず私は私の身体を延長としてではなく「一定の行動能力」(La puissance de certaines conduites)

(406) あらいは「世界についてのある種の構え」(une certaine prise sur le monde) (406) として経験している。

言いかえれば、私にとって身体とは身体図式として、あるときはそれに働きかけているものとして、またあるときはその反応に備えているものとして、つねに対象との関係において、それへの能力としてある。メルロ＝ポンティが姿勢とか構えとか行動能力とかで表現しようとするものは、この身体の身体図式としての志向性にはかならない。他方、私は私の知覚の領野に他の身体を認める。しかし、このとき身体は対象あるいは世界に対する構えとして、すなわち、行動として私に現われる。世界の中にあるひとつの対象としてではない。というのは、延長としてとらえられた身体がその典型である対象としての身体は「われわれにとっての身体の本源的現象」(un phénomène primordial du corps-pour-nous) (403) から出発した貧困化の結果であるから。さらに一般化して言えば、知覚は科学のはじまりではなくて、「《ものへのわれわれの内属》の解明であり、開示である。」⁽⁷⁷⁾ 知覚された身体は対象化に先立つ、現象的身体として現われる。したがって、私にとって私の身体と知覚に現われた他の身体とは、いずれも構えとして、言いかえれば、身体図式として内容的には等価ということになる。その結果「私の意識と私がそれを生きているような私の身体との間に、この現象的身体と私がそれを外から見ような他者の身体との間に、ひとつの内的関係が存在し、それが他者を、その系を完成するようなものとして現われさせる。」(405)

しかし、もちろんこの解決はメルロ＝ポンティ自身をも満足させない。というのは「他人の行動は、他人の言葉さえも他人ではない」(409) からである。すなわち、知覚された身体が私の身体と意味において同じであるとしても、それは私の身体が身体以上のものでないのと同じく、他の身体以上のものではありえない。言いかえれば、他者の身体と私の身体とをどちらも身体図式として等価に置くことによって、たとえば、模倣期にある幼児がそうであるよう

な、間身体性は説明できるけれども、しかし、それは自他の区別の未分化の共存状態であるから、この解決によつては他我どころか自我の存在も言えないことになる。

この議論の後メルロ＝ポンティは神の存在を前提する他我の問題の解決を否定的に論ずる(411～412)。そして、結局超克されなかったソリプシスムを前にして、この問題を今度は反省されていないものの角度からとり扱う(412～413)。すなわち、われわれが他我の存在を問題にしうるかぎり、他我はなんらかの仕方であれわれの経験によつて支えられていなければならない。ということは、反省がそこから意味を引き出してくる、言わば、より広い、より豊かな反省されていないものの領野があり、われわれはまず反省以前にそこで生きていることにほかならない。「私は与えられている」とメルロ＝ポンティは言う(413)。すなわち、私は自分を物理的、社会的世界にすでに位置付けられ、かかり合わされているものとして見出す。

『知覚の現象学』第三部第一章「コギト」においてメルロ＝ポンティは、知覚の世界を対象化された世界に先立つものとして置いたのと同じ理由で、対象の次元で把握された「語り出だされたコギト」(Le cogito parle)の下により深く根を張った「暗黙のコギト」(le cogito tacite)があるとす。すなわち、私は私を直接一挙に所有しているとす。主観論の定義をこわすことになる。まず知覚において、見ることは見ると考えることだとするデカルトの命題を否定することによつて(429～432)。次に感情的経験において、偽りの感情の存在を、ヒステリーの症例を引いていることによつて(432～439)。最後に「純粋思考」の活動」(Les actes de «pensée pure»)においても、幾何学の例を考察して、ある命題から帰結するすべての諸結果がはじめからその命題に内在して一度に与えられているのではなく、たとえば作図という、メルロ＝ポンティにおいては身体の志向性に立ち帰った運動の企投(Le projet de mouvement)の活動を媒介して、言いかえれば、空間の生成者であり、また空間の意味の照明者である身体を通して与えられると解釈することによつて(439～445)。結局彼の言いたいのは、私は考えるものであるとしても私が自分についてそうだ

と考えるものではないということである。しかし、そのことは私の意識の下にそれを突き動かしている暗い無意識の存在を置くことではない。そうではなくて「われわれが考えるということを知るために、われわれはまず実際に考えなければならぬ」(458)というわれわれの状況である。したがって「私がコギトによって発見し認めるものは……(中略)……それは私の存在そのものである超越の深い運動である。私の存在と世界の存在と同時に触れることである」(432)。語り出だされたコギトと暗黙のコギトとの関係は、だから、表現されたものと表現する行為そのものとの関係、語られた言葉とその言葉を語っている主体的行為との関係に同じである。そして、メルロ・ポンティはこの暗黙のコギトを主観性とする(462)。こうして理解された主観性は他から決して近づくことのできない閉鎖的な自我ではなく、むしろ、その自己超出を本質とする「世界についての企投」(Le projet du monde)、「世界への内属としての主観性」(La subjectivité comme inhérence au monde)としようことになる(464)。「われわれは世界についての見渡し *une vue du monde* 以外の何ものでもない」(465)。主観は世界に開かれていることになる。主観性のうちに世界が導き入れられ、同時に、世界へ、外へと主観が出ていくことになる。したがって、まず身体的次元で言われた世界に帰属してあるというあり方は、われわれの存在の全的型として主観性にあっても貫かれている。というよりも、意識の志向性と身体の志向性とがメルロ・ポンティにあつてはどちらも *être* としてひとつにまとめられるかぎり、身体図式と理解された身体はすでに主観性を表現していることになる。

『知覚の現象学』第三部第二章「時間性」においてメルロ・ポンティは上の主観性を時間としてとらえる。とくに、隣接する過去と未来を背景としてもつ広義の現在とする。だから、ここで言われる現在とは、物理学の単位としてとられるような、自分のうちに閉じ切ったものとしてでなく、未来へ過去へと自らを超出しながら「移行の総合」*la synthèse de transition* を実現していく現在である。そして、こうして実現される総合によってわれわれの世界への「現前」*la présence* がある、と理解できよう。この章の終りで彼は次のように書く。「現前の概念をさらによく分析

した今、自己への現前と世界への現前を結びつけ、コギトを世界のなかでのかかわり合い「Engagement」と一致させて、われわれはいかにしてわれわれが他人を、その見えうる行動によって、密やかな起源において見出しうるかということをさらによく理解する。」(495)

われわれは以上のメルロ＝ポンティにおけるわれわれの問題の解決を次のように要約することができる。すなわち、身体がひとつの行動を身体図式として理解することにより、私の身体と彼の身体とを等価なものととする。すなわち、身体がひとつの行動系として互いに移り合うことができることを保証することによって、すなわち、身体間に成立する「諸行動の対話」⁽⁸⁾によって、身体間の共存を言う。(1)次に主観性を世界に帰属する存在から解釈しなおして、世界に身体と同じ仕方であると言うよりも身体を通して開かれたものとする。そのことによって行動としての身体を主観性をすでに表現しているものとする。(2)したがって、知覚された行動としての身体が他の主観に通ずる、と結論する。

しかしながら、これで問題が完全に解決されたと言いつけるには、次の点でためらわれる。すなわち、メルロ＝ポンティが身体図式によって示した共存とは、まだ私と他人との未分化な全くの癒着した状態のことである。だから、たとえ、身体をすでに主観性に与ったものとするにしても、そのことからこの混沌とした身体の共存を主観と同一視する矛盾を犯すか、そうでなければ、この共存の言わば、突起として主観があるということしかでてこないだろう。しかし、問題はまさしくこの共存の上への主観の突出がいかにして可能かということではないだろうか。言いかえるならば、共存を実現する行動の系としての身体をも抱え込む「暗黙のコギト」は、いかにして、デカルトのコギトを語り出だすことができるのだろうか。さらに言えば、この「暗黙のコギト」は自分のうちに共存を内包しながら、いかにしてコギトで、すなわち我思う、でありうるのだろうか。というのは問題を他我存在にかぎるにしても、主観なしにはいかなる他我も可能でないからである。

しかし、この点について、メルロ＝ポンティが主観性を広義の現在として現前において捉えたことから、あるいは、

次のように考えることもできるかもしれない。すなわち、たしかにわれわれは身体図式として、一般的にいつて世界への構えとして共通の項をもっている。しかしながら、われわれが世界を構成する意識として世界の外にあるのではなく世界に帰属している存在としてあるかぎり、われわれはある特定のパーソパクティヴにおいてしか世界に対することができない。私と彼とは同じ対象に対しても異なる角度からしか接近することができない。したがって、このパーソパクティヴの違いが構えとしての共存のうちに異なる主観の出現を可能にする、と。

だが、もしそうだとするならば、言わば、世界の異なる面差しが身体図式としての共存のうちに私と彼との区別を生じさせ、主観を形成することになる。だから、たとえそのように考えることが正しかったとしても、そのときでも、われわれが少し上で言ったように、共存を保証する身体図式と主観を告げるものとの間の関係が今度は明らかにされねばならないだろう。というのは、その関係の解明こそ、超越と内在の問題として他我存在の問題そのものにほかならない、とわれわれは考えるからである。

メルロロポンティが「幼児の対人関係」で再び他我存在を論じて、身体図式の共存在の状態から、自他の身体の空間的な閉鎖性の知覚を契機として、自我と他我とが全体としてはひとつをなす系の二つのモメントとして形成されることを言うとき、やはり同じ問題が残されたままになっているのではないだろうか。⁽⁹⁾すなわち、身体の空間性の知覚が、それに先立つ共存の状態に、私と彼とを分ける、言わば、切れ目を入れるとしても、しかし、それはいかにしてなのか？ われわれがすでに述べたように、精神盲と呼ばれる病気の患者にあっては、⁽¹⁰⁾身体を空間的に把握することがうまくいかない。また、この患者にあっては対他関係でさまざまな障害が起っている。以上の二点から考えて、いささか性急な推論かもしれないが、幼児が身体の空間性の知覚によって習得することは、上の患者のできない《抽象的》運動と同質の能力であるとも考えられる。ところで、これは身体の志向性に関係した。したがって、幼児において共存在から主観が出現するとき、それはまさしく身体図式の改変の問題に還元されるだろう。ここでもわれわれは

再び、共存存在を保証する身体図式と主観を担うそれとの関係にぶつかる。関係といっても、それはたしかに、二つの異質な身体図式が同じ主体のなかに同居しているのではないだろう。ひとつの身体図式から次の身体図式へと発達するのだとしても、しかし、その発達した身体図式が他我存在の問題を解決するのだとしたら、共存存在と主観を同時に実現するのだからなければならない。それがいかにして身体図式において解かれるのだろうか。そのことはメルロ＝ポンティにおいてもまだ明らかになっていないようにわれわれには思われる。したがって、もしわれわれのこれまでの議論が正しいとすれば、メルロ＝ポンティは他我存在の問題を解いたというよりも、むしろそれをちがう表現において別のところに移したにすぎないと言えるのではないだろうか。

(一)

- (1) Adam-Tannery, tome IX, page 25 の略。以下同。
- (2) 野田又夫『ニカント』岩波新書、一三五ページ。
- (3) Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1948, page 277 の略。以下この章同。
- (4) Jean-Paul Sartre, *La transcendence de l'Ego*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1966, page 28.
- (5) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, page 123 の略。以下この章同。
- (6) 「左腕」の「こぼれ」たふさは、次の本を参照のこと。Franklin C. Shontz, *Perceptual cognitive aspects of body experience*, New York and London, Academic Press, 1969, chap. 11, VIII & IX. Richard A. Sternbach, *Pain*, New York and London, Academic Press, 1968, chap. VIII.
- (7) A. De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*, Louvain, Editions Nauwelaerts, 1970, page 242.
- (8) A. De Waelhens, *ibid.*, page 247.
- (9) 滝浦静雄、木田元訳『目と精神』所収。みすず書房。
- (10) たふさは、*Phénoménologie de la perception*, page 183.

(筆者 大阪外国語大学講師)

Sur l'être d'autrui

par Yorihiro Yamagata

Nous ne doutons jamais de l'existence d'autrui pas plus que de celle du monde extérieur dans la vie quotidienne ; l'autre m'est certainement donné comme alter ego, à savoir comme ce qui n'est pas moi bien qu'il existe de la même manière que moi. Mais il paraît plus difficile de prouver l'être d'autrui que celui du monde, du moins nous ne pourrions le faire de la même façon.

D'abord, dans cette présente étude nous réfléchissons à ce problème chez Descartes, en tâchant surtout de le cerner dans les *Méditations*, et nous essayons d'y trouver des solutions ; par exemple, on examine si la méthode par la bonté de Dieu est aussi applicable au problème de l'être d'autrui ; Descartes utilise cette méthode pour démontrer l'existence du monde extérieur dans la sixième *Méditation*. Cependant, en dernière analyse, nous sommes obligés de conclure qu'il ne se trouve pas de place pour l'autre dans les *Méditations*.

Ensuite, nous discutons du même problème chez Sartre, dans la troisième partie de *L'être et le néant*. Sartre dit que l'épreuve, du regard témoigne au cogito d'elle-même et de l'existence d'autrui indubitablement. Car, le regard n'est autre chose que mon aliénation devant autrui, or, tout le monde a l'épreuve du regard, par exemple, comme celle de la honte, donc on ne peut douter de l'existence d'autrui. Néanmoins, on peut critiquer cette solution de Sartre. Car si nous abstenons de juger sur l'existence d'autrui, cela met nécessairement notre épreuve du regard aussi en suspens.

Maintenant il nous reste à discuter de notre problème chez Merleau-Ponty, dans la deuxième et la troisième partie de la *Phénoménologie de la perception*. D'une part, il ne pense pas que le corps existe comme res extensa. Le corps a l'intentionnalité ; on ne peut pas séparer le corps de son objet, ou plus exactement, du monde. Il faut comprendre le corps comme

comportement, ou en terminologie de Merleau-Ponty, comme schéma corporel. Et mon corps et le corps d'autrui s'entrelacent et se confondent en tant que schéma corporel pour être inséparables. D'autre part, il suppose le cogito tacite qui parle, pour ainsi dire, le cogito cartésien. Il élargit le cogito pour y comprendre le schéma corporel. Aussi pouvons-nous avoir l'existence d'autrui en cogito tacite.

Causal necessity

—Hume's Theory of Causation—

by Osamu Noda

We usually refer to causal necessity in two different manners. First, we say that effect is necessitated in a physical way, i. e., effect is forcibly produced by virtue of "efficacy" or "power" inherent in cause. Secondly, we say that effect is necessitated in a logical way, i. e., effect is logically derivable from cause. The first kind of necessity is physical necessity, and the second kind a logical one.

David Hume made a great contribution to the study of the problem of causation. Hume's arguments as to the nature of causation are divided into two parts, negative or critical and positive. It is well known how in his negative or critical arguments Hume rejected both kinds of necessity. He shows that the connection of cause and effect is not logically necessary. He also shows that we can never perceive any causal efficacy. But, at the same time, in his positive arguments he says that causal necessity lies in the psychological inevitability which our minds experience when we make causal reasonings. According to Hume, when we have experienced a constant conjunction of two sorts of objects, we call the one sort of objects causes and the other effects. And when one object occurs new which belongs to the one sort of the constantly conjoined objects, we can never fail to expect the occurrence of the other object which belongs to the other sort of them.