

メルロー・ポンティの身体論

——le corps propre について——

布 施 佳 宏

今更身体について語るなど必要だろうか。そんなことは生理学や解剖学に委せておけば良いと言う人もあろう。しかし私がここで語ろうとするのは、生理学や解剖学が告げてくれるような構造を有した、いわば客体化された身体ではなく、corps-sujet、*corps phénoménal* とか言われる、私が日々生きている私自身の身体のことである。こうした方向に於て身体を論ずることは、現代の現象学的な又は実存的な哲学の通例であつて、メルロー・ポンティは、こうした方向を最も極端な形で示している場合であると言えよう。身体を *Lebenswelt* との係わりの内で捉える時、身体はすでに実存の運動を先取りしている。意識は身体によつて世界に *anchrée* していると語るメルロー・ポンティは、自己の身体を徹底的に問いつめることによつて一つの新しい哲学を立てた。

しかしここで私が語ろうとするのは、メルロー・ポンティの哲学の意義についてではなく、昔ながらの心身関係の問題についてである。メルロー・ポンティは、人間を最初から *coexistence incarnée* という統一として捉えているのであるから、心身関係などややかく言う必要はないように思われるのだが、果してそ

うだろうかというのが第一の問題であり、もう一つは、広く言へば *Les sciences de l'homme* とメルロー・ポンティの身体論の関係と言へば良いのであろうが、私が取上げるのはもっと狭くて、デカルトの《*Les passions de l'ame*》とメルロー・ポンティの身体論の関係、言いかえると、メルロー・ポンティのような形で身体を問題とした場合、デカルトが『情念論』で示しているような *ame* による *corps* ないしは *passion* の支配というような問題はどうかというのである。だから結局は、この第二の問題も第一の問題に帰着することになるのかもしれない。さて、こうした問題に立入る以前に、われわれは主として《*Phénoménologie de la perception*, 1945》によりつつ、メルロー・ポンティの身体論を概観しておくことにしたい。

一

F・アルキエが言っているように『知覚の現象学』という題名は如何にも地味であるが、その企図はサルトルのそれよりもはるかに野心的である(F. Alquié: *La philosophie de l'ambiguïté, dans «La Solitude de la raison*, 1966》p. 141)。この著

作でメルロー・ポンティは経験論や主知主義あるいは批判的觀念論を乗り越えようとしており、それは *l'unité de l'homme* によるあらゆる偏見から解放された原初的な知覚——生きられるもの——への復帰によって果されようとしている。そしてこの原初的な知覚によって諸科学を基礎づけようとする意図が見られるが、『知覚の現象学』に於ては、主として従来の哲学や心理学の批判が表立っていて、諸科学の基礎づけはなされていないし、以後の著作でもそれは十分な形で果されたとは言えないであろう。

私が何物かを見る時、私は私の眼で見る。その場合私の眼とは何であるか。もっと広く言つて私の身体とは何であるか。これがメルロー・ポンティの最初に立てる問である。『知覚の現象学』（以下この著作からの引用文を示す時には *MD* と略記）の第二部の初めの処で、メルロー・ポンティは少し謎めいた次のような文章を記している。「しかしこんな風にして身体と世界との接触を取戻すことによって、われわれが再発見するであろうのは、又してもわれわれ自身である。というのも、われわれが自らの身体で知覚するとすれば、身体とは自然的な自己 (*moi naturel*) であり、知覚の主体の如きものであるからである」(P. P. p. 230)。われわれは後でも一度この文章に戻ることになるが、その時には、一見謎めいたこの文章の意味も明らかになっているであろう。しかしその前にメルロー・ポンティにとって身体とは何であるかを見ておかねばならない。正常な *corps* に照明を当てる為に、メルロー・ポンティは病理的な症

例を用いているので、われわれもそれに従うことにする。

恒常性仮説や機能局在説を唱える機械論の生理学は、身体を一個の対象となすのであるが、こうした身体論は新しい神経生理学自体によって破られつつあるとメルロー・ポンティは考える（もっともメルロー・ポンティは、最終的には新しい学説も退けて *existence corporelle* という考えに達するのであるが）。例えば幻影肢とか疾病失認という病的現象は、身体が *concret* *objet* ではなく *corps-sujet* であることを示してくれる好例である。幻影肢の場合、患者は例えば脚に痛みをおぼえたり、ない脚の存在をまざまざと感じたりする。この場合生理学的に認められる事実とは、コカイン麻酔では痛みは去らないが、感覺伝導路を切断すれば痛みは去ること等であり、心理学的には、脚が切断された状況に近い状況に患者が置かれた場合、痛みが起るといふ事実等が認められている。となると幻影肢は生理学的にも心理学的にもアプローチ可能な現象であるが、この現象はどう考えればもっとも適切であろうか。この現象やこれと裏腹な関係にあるように思われる疾病失認は、生理学と心理学という二つの立場からつきつめて考えて行くと、メルロー・ポンティが引用している J・レルミットの言うように、生理学的には、幻影肢とは与えられる筈のない不在の手足の表象の現前であり、疾病失認は与えらるべき筈の手足の表象の不在ということになり、心理学的には、幻影肢は一個の記憶、一つの積極的判斷あるいは知覚だということになり、疾病失認は、一つの忘却、一つの否定的判斷、又は不知覚ということになつ

てしまふ。そしてこの二つの説明のいづれもが、現前と不在との間に中間者を認めない客観的カテゴリーの外に出られないのである (cf. P. p. 96)。

このように幻影肢や疾病失認が、生理学によっても心理学によっても明らかにされず、両分野にまたがった症例であるとなると、求めらるべきは、空間内に存在する生理的事実である即自的客観的過程と、空間内に存するのではない対自の秩序に属する受容とか拒否とか情念とかのようなコギタチオという二系列が基づく共通の地盤こそ、まさしく機械論的に捉えられたのではない身体、*corps propre* であり *existence corporelle* であり、ここにおいてこそ幻影肢や疾病失認という症例が明らかにされるのである。

いわゆる「心的なもの」と「生理的のもの」、あるいは目的論と機械論を乗り越える現象として、メルロー・ポンティは、「代償行為」を挙げている。脚を切断された昆虫は、本能的に残った方の脚で切落された脚の代償をするのだが、この場合予め装備された装置が自動的に働きたすのだとか、昆虫がなすべき目的を意識していてその脚を使用しているのだと考えるわけにはいかない。なぜなら、もしそうだとすれば、行為が阻止されれば、すぐさま代償行為が現われても良さそうなものだが、脚をつかまれり縛られたりの場合には代償行為は現われず、昆虫はもがき続けるだけだからである。つまり脚を縛られただけの場合には、その脚は昆虫にとって何物かであり続けており、

世界へ向う活動の流れがその脚を通じて流れ続けているのである、この代償行為という種のアプリアリの現象の背後にあるものこそ「*l'être au monde* の運動」なのである。《*La structure du comportement*, 1942》の第一章が既に示していたように、最も原始的な生理過程とされている反射作用も、刺激と反応の一对一対応の因果的な過程ではなく、反射は行動的環境へと向う有機体の *orientation* を表わしていると同時に、対象の構造を距離を置いて描出している。つまり反射は客観的諸刺激の結果ではなく、逆に諸刺激の一つ一つの方へとふり向き、それらが物的諸要因としては持っていなかった意味、それらが状況としてのみ持つことができる意味を付与するのである。「状況の意味に自らを開いている限りに於る反射と、最初には認識対象を措定せずわれわれの存在全体の志向である限りでの知覚とは前客観的視界 (*vue pré-objective*) の諸様相であり、この前客観的視界はわれわれが世界内存在と呼ぶところのものである」(P. p. 96-97)。刺激や感性的内容の手前の処に、われわれは内的隔膜のようなものを認めなければならず、この隔膜こそ刺激や感性的内容より以上に、世界内でのわれわれの反射や知覚の志向するもの、諸々の作業の可能性の地帯、つまりはわれわれの生活の広がりや決定しているのだ、とメルロー・ポンティは主張する。例えばある患者は殆んど盲目となつているのに自分の世界を変えようとせず、いたる処で物にぶつかっても断固として今までの世界を保持しようとする。また一方別の患者は、いままでの生活を保持しようだけの視力をまだ有しているにもかかわ

らず、他人がレッテルを貼る前に、自分で自分に盲人というレッテルを貼り、盲人となつてしまふという具合である。してみるとメルロー・ポンティの言う世界内存在としての身体とは、諸刺激から相体的に独立したわれわれの世界の持続性だということになり、それを単なる反射の総和とは呼べないであろう。又同様にわれわれの意志的思考から相対的に独立している実存衝動のエネルギーがあり、これが世界内存在を一つのコギタチオとして扱うことを禁じている。そしてこうした前客観的視界に於てはじめて心的なものと生理的なものの接合が可能となるわけである。

このような世界内存在としての身体をメルロー・ポンティは、精神分析でいう「抑圧」になぞらえて説明している。つまり私は私の個人的な意識生活のみを営んでいるだけではなく、身体を通じて恒常的刺戟や典型的な状況も見いだされる物の世界にも属しているわけであり、その限りに於て私の生活は私自身が選んだ私の存在仕方の中に理由を持たず、私をとりまく万人共通の環境の中にその条件を持つようになりズムを身につけている。こうして私の人格的実存のまわりに一つの殆んど非人称的実存の周縁が姿を見せており、私はこれを自明のものとして自らの生存維持のために頼りとしているのである。「通過してきた諸々の瞬間的世界の一つを時の流れを通じて私が保持しており、それを私の全生涯の形態としている場合、われわれは狭義の抑圧について語っているのだが、それと同様にわれわれは、私の有機体が世界の一般的形態への前人称的粘着として、匿名的で

一般的な実存として、私の個人的生活の下で先天的コンプレックスの役割を演じていると言うことができる」(P. p. 90)。とは言っても、身体は勿論惰性的な物ではなく、実存の運動を素描しているのは先に述べたとおりである。例えば危機的状況に直面した時、私の人間的状况が私の生物学的状況を吸収し、私の身体がすっかり行動に合一することもある。しかしそれはあくまで瞬間的なものであるにすぎず、一般的には、人格の実存が有機体を完全に自らに還元することも、また後者が前者を自らに還元することもできずにいるのである。

以上見てきたような身体論の立場に立つて幻影肢の問題を考えてみればどんな答が得られるであろうか。疾病失認患者が麻痺した手のことを「長くて冷たい蛇のようだ」と語るところを見ると、患者は病める手について全く意識を持たないわけではないらしいということ。麻痺した手を差し出すように言われると健全な手を差し出すところを見ると、疾病失認患者は精神分析の患者と同じく触れられたくない点について前意識的な知を持つているのである。これは又幻影肢にも見られる特色であり、メルロー・ポンティはこの間の事情を「習慣的身体」と「現勢的身体」という二つの層の結びつきによって説明している。脚を切断された患者は、もはや以前と同じ仕方と世界と交流することはできない。しかし患者はこのことを認めず、「現勢的身体」の代りに「習慣的身体」に固執し続けている。なぜこうしたことが起りうるかと言えば、世界は以前と同じく患者の身体に運動を促しているし、正常な人間にとつてと同様歩行するた

めには自己の身体について明確な知覚を持つ必要はなく、身体を自由にし得る不可分の力と考へ、幻の脚をその身体の中へ漠然と加えておけば十分だからである。従つて疾病失認が健康な身体を持つとする意志であり、幻影肢が病める身体を持つまゝいとす拒否であるとしても、いづれもコギトの領域で起るこゝとはなく、前意識的領域での出来事なのである。つまり幻影肢とは抑圧された経験と同じく、また過去になりきつてしまわない現在、準—現在なのであり、こう考へて始めて切断時を思い起させる状況が、幻影肢を引起す動機となることが理解できる。

しかし求心性伝導路を切断すれば幻影肢が消えるという現象はどう解すれば良いのだろうか。つまり前意識的なものであるとは言へ実存の全体的態度である欠損の拒否が、感覚運動回路を必要としているということ、反射作用にその意味を与へ、反射作用を基礎づけている世界内存在が、今度は反射作用に身を委ね、それによつて基礎づけられている事態をどう了解すれば良いのだろうか。『行動の構造』の五十五頁で示されていたように、純粹な反射作用が認められるのは、環境に癒合した生物よりも、更に統合化の進んだ人間に於てだということをわれわれは思い起さねばならない。つまり人間に於ては反射作用は人間の実践的領野全体を占めているわけではなく、人間の実存の周縁部で起っているわけである。換言すれば、人間はその自発性の一部を放棄することによつて、一般性という形を取る安定化した諸器官や既成の諸回路を通じて世界の中へ参加する。そ

してそのことによつて始めて、人間は心的な又実践的な空間を獲得することができ、この空間が人間を環境から離脱させ、その環境を見ることを可能ならしめるわけである。従つて、自らに非人称的一般的な「習慣的身体」を与えることは、最もよく統合化された実存にとつての内的必然性である。心的なものとし生理的なものが結合可能となるのは、両者が実存を通じて一つの世界へと方向づけられる場合のみである。勿論両者の内の一方は万人共通であり、他方は特殊の開放的である以上、両者が完全に相覆うということはありえない。しかし具体的に捉えられた人間は、「ある時には身体的となるし、又ある時には個人的行為へと向う実存のあの往還運動である」(P. P. D.)。従つて、心的志向に対して絶対的に偶然的であるような運動は生きた身体の中には存在しないし、又逆に生理的素質の中に少くともその萌芽の見い出されないような心的志向は一つとして存在しないのだということになる。

二

以上に於てわれわれは、最も基本的な形での世界的存在としての身体を見たわけだが、ここでは *corpus propre* の空間性と運動性を見ることによつて、メルロー・ポンティの言う身体的実存の運動をより一層明らかにすることができるであらう。

自己の身体とは諸部分の単なる寄せ集めではなく、諸部分が相互に包み合っているような総合的全体である。このことをメルロー・ポンティは、*schemata corporel* という言葉で言い表わそ

うとする。この言葉はもともと生理学に於て使われはじめたもので、その場合身体図式とは、幼年期に形成される触覚的、運動感覺的あるいは視覚的諸内容等の連合を表現しようとしており、それらが相互に反映し合うという事態を言い表わすものであった。更にそれが心理学に転用されると、身体図式は連合の単なる結果ではなく、相互感覺的世界に於る私の姿勢についての包括的意識、つまりは全体が部分に先立つ一個のゲンシュタルトであるとされた。この点をメルロー・ポンティは更に敷衍させて、身体図式を私の身体が現勢的又は可能的任務に對してとる姿勢だと考へる。つまり私の身体の空間性は、外的諸対象の空間性、言いかえると「位置の空間性」ではなく「状況の空間性」なのである。例えば私がパイプを握っている時、私は手の位置を、それと前腕との關係、前腕と上腕との關係、上腕と胴体との關係から推論して行つて知るのではない。私は自分のパイプがどこにあるか、手がどこにあるか、更には私の身体がどこにあるかを一つの絶対知によつて知つてしまつてゐる。私の身体に適用される「ここ」という言葉は、外面的座標との關係から決定される位置ではなく、第一次的な座標の布置、ある対象への活動的な身体の投錨、自己の任務に直面した身体の狀況を表わしている。「自己の身体は、図と地という構造がいつも暗黙の内に了解している第三の項であり、あらゆる図は外的空間と身体空間という二重の地平の上に姿を現わす」(P. P. 117)。結局私の身体が一つのゲンシュタルトであり、そしてそれを前にして未分化の地の上に特權的な図が浮んで來ることがで

きるとすれば、それは私の身体がその任務によつて分極化されているからであり、私の身体がその任務に向つて実存しているからである。つまり身体図式とは、私の身体が世界内存在であることを表現するための一つの仕方である、とメルロー・ポンティは主張する。

さて、かつて身体とはまさに他の対象に働きかけることができるといふ点で特異なイマージュだとベルグソンは述べていたが、身体の空間性は、身体の運動性の解明を通じてより一層明らかになり、身体がどのように空間の中に住まうかが了解されることになるであらう。そしてその際メルロー・ポンティは、ゲルブやゴルトシュタイン他によつて研究された有名な精神官の患者シュナイダー(以下Sと略記)についての諸著作を手がかりとしている。

Sは後頭葉に損傷を受け甚だしい視野狭窄状態にある。眼をつむるように命令された場合でも、Sはマッチでランプに火をつけるとか、ポケットからハンカチを出して鼻をかむとかいふ日常的習慣的動作なら行ふことができる。しかし眼を閉じて空中に三角形を描けとか、両手を水平に開けと言われた場合、こうした抽象運動は行ふことができない。又医者がSの頭や腕に触れても、Sはそれが身体のどこなのかを言うことができない。蚊にさされると、そこへ手を持って行くことは容易だが、同じ場所に鉛筆の先端が当てられている場合だと、同じ動作を行うことができない。又鼻をつかめと言われると、それはできても、鼻を指し示せと言われると、それはできない。Sが抽象運動を

行うことができるのは、自分の手足を見ることが許されている場合か、眼を閉じている時には予行運動をやることが許されている場合のみである。そして指示行為は不可能でも把握行為が可能であるのは、Sほどひどい状態にない小脳損傷患者にも認められる事態であるのだから、われわれは具体的運動と把握行為に特権を認めなければならないが、その理由は何なのであろうか。鼻を掴めと言われれば、鼻は身体上の掴むべき点として現われるが、同じ鼻が指示さるべき点として現われまいとすれば、場所を知るにもいろいろの仕方があるということになるだろう。つまりSは身体空間を自分の習慣的な行動の素地としては意識しているが、客観的環境としては意識できないのである。正常な被験者の場合は、身体は具体的な環境の中へ入れられ、仕事やその他の習慣的動作との関係によってのみ規定されているだけではなく、実用的意味のない純粹刺戟の相関者でもあり、言葉による虚構の状況にも開かれているのである。ところがSにあっては身体はあくまで現勢的なものに縛られており、その為対象運動が不可能となっているのである。Sに眼を閉じたまま腕を動かすように命令を下すと、最初は運動が禁圧されているが、次にSは身体全体を動かすようになり、次第に運動が腕に集約され腕が見出される。そこで今度は腕を上げよと言われると、Sは彼にとって上方の象徴たる頭を見出すために腕の振り運動を行うことにより指令を達成する。更に空中に四角や三角を描くように言われると、Sは無数の曲線や直線を描き出し、その動きが例えば四角に似た時すばやくそれを利

用するという具合である。この場合Sにとって身体は無定形な塊にすぎない。なるほどSは自分の運動が不正確であることを知っており、でたらめな運動の中で指令に近い運動を認めるとそれをすばやく利用するのであるから、指令はSにとって知的意味はもっているのだが、この指令は運動的意味は持っておらず、運動主体としての彼に語りかけていないことを示している。要するに「われわれは、三人称的過程としての運動と運動表象としての思惟の間に、運動能力としての身体自体によって保証された結果の予想あるいは把握、《運動投企》(Dawungungent-*ment*)、《運動志向性》を認めないわけにはいかず、これなくしては命令も死語にとどまることを認めざるをえない」(P.P. 126)。

以上から明らかに見てとられるように、具体的運動は現勢的なものの中で行われるが、抽象的運動は可能的なものあるいは非存在の中で行われる。前者は与えられた背景に密着したままであるが、後者は自ら己れの背景を展開し、それによって運動主体は、自然的には存在しないものもそこでは存在の見かけを持つことのできるような自由な空間を自分の前に用意するのである。そしてこの自由な空間を展開する能力を、メルロー・ポンティは「投射機能」と呼んでいる。

この投射機能の不在を通じてメルロー・ポンティは精神官の運動障害を見ていくわけだが、これだと病気の意味又は本質が示されているだけで、病気の原因は明らかにされていないという反論が予想される。現象の背後に現象の依存する諸条件を発

見する因果的説明が現われて始めて科学が始まるとする立場がそれである。なるほどSの運動障害は視覚機能の過度の障害を伴っており、それは又後頭葉の損傷と結びついているのは周知のことである。Sは単に見ただけでは対象を殆んど認知できず、Sの視覚的所与は形をなさぬ染みでしかなく、不在の対象の視覚的表象を思い浮べることは不可能である。ところが先に述べたように、Sは肢体を見つめることが許されると、抽象運動を行うことができる。従って因果的思考によれば、Sにあって有意運動が可能であるのは、Sに残されている視覚的認識によるものだとされ、そこから帰納法によって抽象運動と指示作用は視覚的表象に依存し、Sに可能な具体的運動は視覚の弱さを補う運動感覺のないしは觸覚的感官に依存すると結論されることになる。こうして具体的運動と抽象的運動との区別は、Gruenと Zeigler の区別と同じく、觸覚的なものと視覚的なものの区別に還元され、先に述べた投射機能も視覚的に還元されることになる。

このような因果的思考にメルロー＝ポンティは反対しており、こうした考え方はSの症例を訳の分らないものにしてしまうと述べている。なぜならまず第一に、Zeigler が不可能になっているのは精神盲の患者だけではなく、視覚機能に重要な障害のない小脳損傷患者もだからである。従って Zeigler が不可能になったからこそ視覚的刺戟が不完全な反応しか引起さなくなったとも言えるからである。第二に抽象運動と Zeigler が視覚にのみ依存していることが確認されるためには、觸覚その他が完全

に正常に機能していることが示されねばならない。ところが病人達の行動には触覚的變質を予想させる事実が幾つも認められる。例えばある患者はドアをノックすることはできても、ドアが手の届く処にない場合にはもうノックすることができない。この患者は眼を開いてドアを凝視している時にも、ノックしたり開いたりするふりをすることができない。となると患者は自分の運動を方向づけるに十分な視覚は有しているのだから、むしろ觸覚の障害が明らかになったと言う方が適切だろう。実際ゴルトシュタインが認めているように、正常者に於ては觸覚的所与と視覚的所与とは共存共働しているので、病人には欠けてしまった「ある質的ニュアンス」が存在している為、例えば純粹に觸覚的なものの研究は不可能である。従って疾病だけが純粹觸覚の研究を可能ならしめるとなると、純粹觸覚は病理的現象だということになり、患者に視覚的欠損がある場合、觸覚は必然的に視覚が觸覚に付与するものを欠いているので、この純粹觸覚を正常者に当てはめることはできなくなる。正常者に於ては觸覚的經驗と視覚的經驗は、共存共働しているというより、むしろ一つの總体的態度が存在していると言った方が適當であるとすれば、患者に於る視覚的あるいは觸覚的欠損が傷つけるのは、個々の領野ではなく、患者の總体的經驗そのものだけと言わねばならないであろう。従って精神盲と觸覚の不完全さと運動障害は、病的行動の三つの構成分ではなく、より根本的な障害の三つの表現であるということになるであろうし、視覚的表象と觸覚的所与と運動性とは唯一の行動のなから取り出

された三つの現象だということになるであろう。そしてこの三つの現象を成り立たしめているものこそ先に述べた投射機能に他ならない。帰納的因果的思考は、視覚とか触覚等の事実的所与の中に、先の三つの現象すべてに内在している投射能力を閉じこめ、この能力をわれわれに隠蔽し、われわれを行動に対して盲目ならしめるのだとメルロー・ポンティは言う。行動とは一つの形態であり、そこでは視覚内容と触覚内容とが、又感受性と運動性とが不可分の契機として現われるのであるが、この行動を把握可能ならしめる思考は因果的思考とは別の思考である。つまり、「対象を発生状態に於て捉える思考、その時対象が包まれている意味の雰囲気と共に対象を生き、この雰囲気の中へ自ら滑り込もうとする者に対象が現われるがままに対象を捉える思考がこうした思考であり、それは散乱している諸事実や諸徴候の背後に、正常者が問題の場合は主体の全体的存在を、病者が問題の場合は根本的障害を見出さんとするものである」(P. P. p. 140)。

以上に述べられた因果的思考の他に、Sの症状をアプリオリな可知的条件に遡って考えようとする主知主義的な方法も存在する。主知主義によれば、人間という主体はその諸表出のそれぞれに全的に現出する分解不可能な意識だということになり、この場合障害は内容ではなく認識形式に結びつけて説明されることになる。Zeigenは対象が身体によって近づかれ把握されるのではなく、距りを置いて維持され、病人の眼前に展開されることを前提としている。そして指示される物は、かって私に

現われ、同時に他人にも現われた物の代表として扱われ、カテゴリーのもとに包摂されて概念にまで引上げられていなければならぬ。だからSがNochを言うことができないとすれば、Sは客観的世界を前にした主体ではなくカテゴリー的態度を取れなくなっているからである。従って抽象運動の中には、客観化の能力、象徴機能が内在しているということになり、この能力は諸物の構成の時にも働くものであり、経験の素材を形態化する能力であって、意識とはこの能力に他ならないのである。

こうした意識の立場に立つと、意識とは意識的であるかそうでないかのいづれかということになり、前者が対自だとすれば後者は自己及び世界について無知なものつまり即自だということになり、そうなるとうこうした意識は多少の程度を許さぬものだということが分る。そこから人間がその目的を意識しつつ行う抽象的運動と、単なる刺戟に應ずるだけの第三者的過程の運動が区別されることになる。そしてSが具体的運動の方は保持しているとする、それは単なる条件反射に依存する即自的運動だからだということになる。つまりSがカテゴリー的態度を取れないとするとSは、物として存在するのだということになってしまう。こうして具体的運動と抽象的運動、GefühlenとZeigenとの区別は、生理的なものと心的なもの、即自と対自との区別に等しいということになってしまう。

S症例の因果的思惟による解明と同じく、こうした主知主義的解明もメルロー・ポンティには容認しがたいものであり、彼はGefühlenとZeigenの区別と生理的なものと心的なものとの区

別は相覆うものではないことを示そうとする。生理学的説明はいくらでも一般化しうるものであり、Gruen と Zeigen のいづれに於ても同じ筋肉同じ神経回路が用いられているのは自明だとすれば、皮膚を刺す蚊と、同じ場所に当てられた鉛筆の先とは、物理的の相違があるにしても、Gruen ができず Zeigen ができないことを十分に説明してはくれない。又意識を特定の運動にだけ当てはめ、Zeigen だけが意識を伴い、Gruen の方は意識の全く関知するところではないとするのは無理であろう。従つてこのように身体を即自としてのみ扱う立場に立つ限り、生理学的立場を全面的に認めるか、意識を全面的に認めるか、いづれかでなければなるまい。メルロー・ポンティによれば主知主義的分析は間違っているというより抽象的なのである。なるほどわれわれの運動の基礎には、象徴機能とか表象機能とかいうものが存しているが、しかしそれはそれで又ある土台に立脚していることを忘れ、象徴機能をそれ自体の上に立脚させ、それが実現される場としての素材からそれを切離し、意識と世界との関係を原初のものとした点に主知主義の抽象性があるのである。ひとたび意識が存在の外に置かれると、意識は存在によつて傷つけられることはなくなり、意識の経験的多様性、つまり病的意識や小児の意識は真面目に捉えられず、了解すべきは意識の純粹本質だけだということになってしまう。疾病の意味が象徴機能に帰せられてしまうと、すべての疾病は同一視され、失語症も失行症も同じ象徴機能に還元され、それらを精神分裂病から区別する如何なる手段も見出せなくなる。

現代病理学は蔽密に專一的な障害は存在しないことを示している。しかし失認症や失行症には諸々の障害が伴っているとしても、やはり中心的障害というものがあつており、Sの場合に於てはそれは視覚である。視覚の内容は投射機能の原因ではないが、しかし又投射機能から出てくるものでもない。視覚内容が思惟によつて捉え直され、利用され、包摂されるのは、視覚内容を越えた象徴能力によつてであるが、しかし又逆にこの能力が構成されるのは視覚を土台としてなのである。「彼に於て精神が冒されたのは視覚を通じてである」(P. P. 146) とメルロー・ポンティは言う。事実Sはカテゴリー的態度を欠いているどころではなく、過度なカテゴリー的態度しか取れなくなっている点で異常なのである。例えばSは、ランプにとつての光はストープにとつての熱に等しいというような簡単なアナロジーも、何故そうなのかを説明できない限り理解できないし、 $0 + \infty = \infty$ という数式に何らの特殊性も認めず順を追つて一々計算することしかできない。正常者なら説明できなくともアナロジーの意味を一挙に読み取るし、数式の特異性を認めてそれを利用するのだが、Sにはこうした流動性が欠けていて、ぎこちなくそ真面目な態度しか取ることができないのである。

以上二つのS症例の批判的解釈を通じて明らかになってくるのは、Sに於て問題とすべきは個々の知覚や知性や運動性の障害ではなく、それらの実存的土台の欠損だということである。Sは現勢的なものに縛られていて、自らを思いのままの状況に

置く自由を欠いているのである。「意識の生活——認識生活、欲望の生活あるいは知覚生活——には『志向弓』が張り渡されていて、志向弓はわれわれの周囲にわれわれの過去や未来、人間的環境、物的状況、観念的状况、精神的状況を投射している、あるいはむしろこれらのものあらゆる関連のもとにわれわれを状況づけている。諸感官の統一、感官と知性との統一、感受性と運動性との統一を作っているのはまさにこの志向弓なのである。疾病に於て『弛緩する』のはこの志向弓に他ならない」(P. P. p. 158)。

S 症例の解明とは、とりもなおさず人間という意識と身体と不可分の統合体の解明であった。そしてこの解明は、経験論と主知主義を同時に乗り越えようとするものであり、感覺的欠損がそれを通じて意識を冒すことが可能であることを示す「実存的分析」であった。メルロー・ポンティは *Lebenswelt* に於る身体と世界との関係、身体の志向性と呼ばれるものは、知覚であるよりも運動性であると言ひ、フッサールにならうて「意識は原初的には『われ惟う』ではなく、『われ能う』である」(P. p. 161)と言ふ。つまり「行動的認識 (praktische) 」こそ身体の次元に於てわれわれが世界へと接近する原初的な仕方なのである。「自己の身体を動かすとは身体を通して事物をめざすことであり、事物が何の表象も伴わずに身体に働きかけてくる促しに対して身体に返答させることである」(P. p. 161)。従つて身体は意識の奴隷ではないし、即自の領域に属さぬものでなければならぬ。

三

以上でわれわれは自己の身体とか身体的実存と呼ばれるものを概観したわけだが、ここでわれわれはこの論文の始めの処で引用したメルロー・ポンティの文章に戻ることにはしたい。そこでは知覚している身体とは、自然的自己であり、知覚の主体の如きものだと言われていた。この一見不可解な文章の意味は、身体論を概観したわれわれにはほぼ次のように解すれば良いと思われる。つまりメルロー・ポンティが身体的実存と呼んだ心的なものとの生理的な接合点である自己の身体こそ知覚の主体であり、身体的実存こそわれわれの全生活を支えている基盤だということである。しかしそれにしても知覚に於るいわゆる意識の働きが余りに弱くなりすぎているように思われるかもしれない。事実メルロー・ポンティの哲学に於ては、知覚に於る意識のいわゆる構成的役割は認められず、対象の統一は人間身体の身体図式の統一を通じて与えられるのである(但、「知覚的総合はわれわれにとつて時間的総合であり、知覚の水準に於る主観性は時間性以外の何物でもない」P. p. 276) という表現等が認められるが、これは後に述べる感覺的意識について言われていることであつて、知的意識について言われているのではない)。つまり身体と対象との *communion* が強調されているわけである。例えば知覚の最も単純な場合である感覺に於て認められる事実だが、視野が赤や黄である時には滑らかな運動が助長され、青や緑は急激で不規則な運動を助長する。視

野の色彩は、主体の反応を増大させたり減少させたりするわけだが、その際色はそれが見られる以前に既に身体にある反応を引起しているのは実験的に認められている。つまり青色に対しては私は青の身体的態度を取るものであり、青に黄色の態度を取れば青は青として認められない。その間の事情をメルロー・ポンティイはほぼ次のように説明している。感覚するものと感覚されるものは二つの外的な項ではなく、感覚とは感覚されるものが感覚するものの中へ侵入することでもない。色を支えているのは私のまなざしであり、対象の形を支えているのは私の手の運動である。感覚されるものと感覚するものはいわば一つのカッブルをなして、この両者の交流に於ては、一方が働きかけ、他方は働きかけられるのだと言ふことはできない。いわば感覚されるものは私の身体にはつきりしない間を立て、それに対して私の身体は、例えば感覚されるものが青色と規定され、青色となるように身体的態度で答えなければならぬ。こうして知覚とは世界と身体との「生命的交流」と呼ばれることになる。言わば身体は能う限り意識に近づけられることになるわけだが、そうなることと心身関係には常に曖昧さがつきまとうことになる。事実メルロー・ポンティイ自身が認めているように、心と身体という概念は相対的なものとされていて『行動の構造』では次のように述べられている。「相互に作用し合う化学的構成要素の塊としての身体があり、生物とその生物学的環境の弁証法としての身体があり、社会的主体とその集団との弁証法としての身体がある……中略……諸段階の各々はそれに先立つ段階

に対しては心であり、それに続く段階に対しては身体である。身体一般とはすでに辿られた道程全体、すでに構成された能力の全体であり、そこで高度な形態化の行われる既得の弁証法的土壌であり、そして心とはその時打立てられる意味のことである」(P. 227)。このような段階的区分は『知覚の現象学』に於ても認められ、ここでは感覚的意識と知的意識とが区分されることになる。感覚的意識とは、空の青さや山の緑を見ている私であり、知的意識とは書物を理解したり数学者になろうと決意する私のことである。メルロー・ポンティイは、すべての知覚は一般的な場得起り、匿名的なものとして与えられると述べているが、それは私の知覚が単に与えられた状況を表現しているにすぎないからであり、私が空の青さを見るのは、私が色を感覚することができからなのである。ところがこれに反して私が数学者になろうと決心する時には、私は一つの状況を作り出すのであって、私が数学者であるとすれば、それは私が数学者たらんと決意したからである。従って知覚経験を正確に表現しようとするれば、「私は、人が私に於て知覚する (on perçoit en moi) と言わねばならず、私が知覚すると言ってはならない」(P. P. 230)。つまり先に幻影肢現象の処で述べられたように、知覚は私の存在の中心部ではなく、周縁部で起るとメルロー・ポンティイは言いたいのである。そうした意味で感覚は誕生や死に似ている。私が私の誕生や死の主体ではないのと同様、私は私の感覚の眞の主体ではない。私は自らを既に生まれたものとして、まだ生きているものとしてしか捉えることができない。私

の誕生や死はいわば前人称的地平なのである。感覚も一回限りで最初にして最後のものである以上、それは一つの誕生であり一つの死である。私の誕生や死が人間の生まれるべき運命や死すべき運命に属していると同様に、感覚も感覚に先立ち感覚の後に生き残る感性というものに依存している以上、感覚あるいは知覚は一般的で匿名的だとメルロー・ポンティは言うわけである。

それにしてもここには曖昧さがあるように思われる。つまり先には知覚の主体の如きものであり、自然的自己と呼ばれていた身体が、どうしてここでは感覚的意識と呼ばれることができるのであろうか。なるほどここでは身体が能うかぎり意識に近づけられており、先の心身の弁証法からすれば、身体も下位の段階に対しては心であろうが、ここで対比されているのは最上段階に於ける心と身体だからである。もっとも R. M. Zaner のように、知覚の主体を身体と見ること、つまり主体の二重化を拒み、あくまで知覚の主体もフッサールの意識だとすることは (cf. *The problem of embodiment*, 1964, p. 209-210) 'メルロー・ポンティの洞察に富んだ身体論を全く無視することであり、知覚が一般的で匿名的であると言われていることを忘却することであらう。かと言って A. de Waelhens のように、この感覚的意識と知的意識の区分をそのまま受け入れ、メルロー・ポンティに於ける心身関係を「心と身体の二元論的統一」(*Une philosophie de l'ambiguïté*, 1951, p. 53) と呼んですますことができあろうか。なぜなら『知覚の現象学』のコギトについて

の章から明らかのように、メルロー・ポンティに於ては、コギトは受肉したコギト、受肉した意識であるからである。つまりメルロー・ポンティの言うように知覚の主体が「身体を有する限りに於る自己」(P. p. 277) であるとすると、別の意味ではコギトも「身体を有する限りに於る自己」であり、両者の相違は、前者の場合、身体を有する限りに重点が置かれ、後者にあつては自己に重点が置かれているということ、つまり一方の活動が人間存在の周縁部で起り、他方は中心部で起るとしていわば連続的に捉えられている以上、感覚的意識と知的意識の区分は明確な判然たる区分とは言い難いように思われる。例えば空の青さを見るという行為は、メルロー・ポンティの言うように一般的な場で起るとしても、ある時ある場所で見られたら透きとおるように晴れ渡った空の青さが、ある人間にとって特別の意味を持つものと写り、以後その人間にとって一つのシンボルとしての役割を果すということ等はよくある現象だが、こうした場合知覚ははたして一般的で匿名的だと言えるであらうか。又先にメルロー・ポンティが知的意識を説明した時に挙げた書物を理解するという例にしても、これを知覚の場合と同じく一つの与えられた状況を表わしているのだとは言えないであらうか。つまり私が書物を理解するとすれば、私が書物を理解することができるからだと行ってはいけないのであらうか。勿論知性の働きはそれに尽きるものではないが。

それにしてもメルロー・ポンティの語っているような知覚、それとはっきり意識されることなく行われている知覚が、われ

われの日常的知覚の殆んどすべてを占めていくというのも事実であろう。結局メルロー・ポンティのように、人間を最初から心身の合一と考へ、人間とは身体的なものの中へ下降するかと思へば、もう次には高度に知的な活動へと上昇する「実存の往還運動」であるとする場合、こうした哲学はどうしても曖昧さにつきまとわれることになるのではあるまいか。ここにはある意味でデカルトの難問と逆の難問があると言える。つまりデカルトに於ては、物と意識とが徹底的に区別された為心身関係という難問が出て来たが、ここでは人間が物でもなければ意識でもないとされたために、今度は両者の相違が言われる時に、どうも明確さを欠くという事態が発生しているように思われる。

さて最後に冒頭で述べておいたデカルトの『情念論』に現われている身体論とメルロー・ポンティの身体論を比較検討することによってこの論文を締括ことにしたい。周知のようにデカルトの身体論は機械論的生理学的なものであり、『情念論』に於ては心身合一が言われながらやはり身体的なものと心的なものとの区分が再び立てられている。こうした身体はサルトル流に言えば他者の身体だということになり、それに私の意識を結びつけようとするのは不条理だということになる。そして立場を異にするとは言えメルロー・ポンティもやはり他者の身体ではなく自己の身体を問題としている。これに対して現代の代表的カルテジアンCartésienの一人アルキエは、メルロー・ポンティの詳細な身体論を多とし、メルロー・ポンティの分析が情念や芸術やフロイトの象徴主義に多大の光を投げかけるであろうと言い

つとも(前掲書 P. 110)、メルロー・ポンティが、われわれの動かすのは対象―身体ではなく、われわれ自らの身体であるとするのに異を唱え、真の問題は意識と対象―身体の関係であるとしている。なぜなら身体に苦痛を感じているものに鎮痛剤を飲ませれば苦痛はやむし、仮に何を飲んだかを当人が知らなくとも苦痛はやむからだと言っている。つまりここには当人が結果しか知らない一連の因果関係が存在しており、この因果関係は即自的なものであって、メルロー・ポンティの言うように即且対自的なものではないのである(同書 P. 144-145)。

これに対しド・ヴェレンスは、先に挙げた『行動の構造』の心身の弁証法についての文章を引用し、アルキエの言う対象―身体は、メルロー・ポンティのいう「化学的構成要素の塊としての身体」であって、われわれの身体の下部構造をなしているのだから、アルキエの異論は異論とは言えないと反論している(前掲書 P. 119-120)。なるほどド・ヴェレンスの主張は一面もつともであり、メルロー・ポンティが身体の最下位の次元を物理化学的な過程としているのも事実であるが、しかしメルロー・ポンティは物理化学的過程の総体としての身体、つまり機械論的生理学的身体は認めようとはしなかったし、仮に認めたとすればそれは死体としての身体であるだろうとわれわれは、ド・ヴェレンスに反論しなければならぬ。つまりメルロー・ポンティの心身の弁証法には機械論的生理学的身体は入り込む余地がないのである。メルロー・ポンティの捉える身体と機械論的生理学の捉える身体は全く対立するものであり、それ

は丁度『知覚の現象学』の序文で述べられたわれわれの日々々覚している世界とニュートンの物理学的世界との対立に比せられるであろう。そして物理学的世界は生の世界に比すれば抽象的であると言われていたのを思い起さなければなるまい。要するにここには二つの全く対立する考え方、アルキエの言葉を借りれば批判的合理主義と実証的存在論、人間に奉仕する科学と人間の科学との対立があるのであり、アルキエの言うように、われわれはいづれか一方を選択しなければならぬのかもしれない。(cf. F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme* chez Descartes, 1950, p. 308)。

それにしてもデカルトは批判的合理主義に徹しきれず生きられるものの次元に立帰り、情念というまさしく心身合一の証しであるものの分析を行いながらやはり心と身体の区別を立てることに重点を置いていたため結局生の立場をつきつめることに成功しなかったとアルキエは評しているが、おそらくそのとおりであり、そうした意味ではわれわれはメルロー・ポンティの現象学に生の立場からする諸情念の鋭い解明を期待しようと思われるのだが、実際には例えば情念とは「世界内存在の変様だ」というような表現が散見されるだけである。そして確かに生理学的な多くの誤謬を含んでいるにも拘らず、デカルトの『情念論』は依然として偉大な書物であり続けていると思われるが、一体これはどういうことなのであるか。生理学と心理学と道徳の融合の帰結である一見明解そうに思われるこの書物の理解に十年間を費したとアランは『Histoire de mes pensées』の中で

述べていたが、この時間は諸情念は如何なるものであるかを知ることより以上に、『情念論』が含んでいるもう一つの面、つまり情念を如何に制御するかという点に費されたものと思われる。情念を生に即して理解することも難事だが、生の喜びの為に情念を巧みに制御することの方がはるかに難事だからである。そして情念を制御するとは、この情念という捕われの外へ身を置き諸々の客観的評価に照し合わせて行為することである。なるほどアルキエの言うようにメルロー・ポンティならより深く生に即した立場から情念とは何かを知らせてくれたであろうが、情念を制御するという点に関しては、メルロー・ポンティもデカルトと同じく情念や身体を何らかの仕方に対象化するしか仕様がないうであろう。そのことを生理学と心理学と道徳の融合の場から見事に為遂げている点で、デカルトの『情念論』は今もなお有効であると思われる。

情念を統御することは、情念や身体がまさに私の対象ではなく私がそれであるところのものであるが故に難事であることをメルロー・ポンティの身体論は示してくれたが、われわれの日常生活はわれわれが知らず知らずの内に本来対象たりえない情念や身体を対象化して捉えそれをコントロールすることによってわれわれの生活を円滑化しているという現象を示すことによってデカルトの『情念論』に味方しているとも言える。そしてもしメルロー・ポンティがデカルトにならって情念とは何か、情念を如何に統御すべきかを主題的に論じていれば、われわれは新しい形の情念論を持ち得たであろうが、しかしその為には

メルロー＝ポンティは少くとも彼の現象学と既存の諸科学とを、アルキエ流に言えば人間の科学と人間に奉仕する科学とを十分な仕方で調整しなければならなかった筈である。しかし当初には彼の念頭を離れなかったと思われるこの問題は未解決のままに残され、『知覚の現象学』以後のメルロー＝ポンティは結局『*L'œil et l'esprit*, 1964』や『*Le visible et l'invisible*, 1963』等に見られる神秘主義的な方向に向うことになる。

『知覚の現象学』第一部については、竹内芳郎、小木貞孝両氏の邦訳に大変お世話になりました。

(了)

次号論文予告

機能分析の方法……………中	久郎
——デュルケム理論の問題——	
宗教的死と愛(三)……………石井誠士	
——キェルケゴールを通して——	
デカルトにおける「直観」……………山田弘明	

前号目次

在りて在る者……………山田晶	
——アウグティヌスの	
Exod. 3, 15 解釋——	
宗教的死と愛(二)……………石井誠士	
——キェルケゴールを通して——	
他我の存在について……………山形頼洋	
因果の必然性……………野田修	
——ヒュームの因果論——	

I propose these very connections correspond to and are appearance of real necessity as properties of things themselves, and that we can not know but only conjecture the reality of such necessity.

Gedanken über Hegel in der Jena-Zeit

—Apokalypse der Neuzeit: “die absolute Freiheit und der Schrecken”—

von Michio Yamamoto

Erwartungsvoll in die kommende “neue Zeit” blickend, schickte sich Hegel in der Jena-Zeit an, auf Grund dieser Überzeugung sein erstes philosophisches System zu konstruieren. “Das absolute Wissen” in “Phänomenologie des Geistes” bedeutet nichts anderes als philosophische Fixierung eben dieser Schau in die “neue Zeit”.

Die Absicht des vorliegenden Aufsatzes besteht darin zu untersuchen: wie Hegel seine Überzeugung zu einer philosophischen Formulierung reifen lassen und wie er den Schritt auf den Horizont der “neuen Zeit” hin tun konnte.

In Hinsicht auf solche Fragen ist das mit “die absolute Freiheit und der Schrecken” betitelte Kapitel in “Phänomenologie”, vor allem das dort behandelte Problem des “Todes” von erheblicher Bedeutung. Denn es ist hier dem Denker gelungen, sowohl den Grenzpunkt des Weltgeistes im Wirklichen zu bestätigen, als auch die Notwendigkeit von dessen Übergang ins Innerliche zu beweisen.

La théorie du corps chez Merleau-Ponty

—Sur le corps propre—

par Yoshihiro Fuse

Le problème de relation entre l'âme et le corps était toujours difficile. Cela n'est pas changé aujourd'hui. Autrefois, pour Descartes, le corps était

une chose ou une machine. Et l'on en voit la même conception dans la physiologie mécaniste ou dans la psychologie classique. Mais, au contraire, les théories du corps contemporaines, surtout phénoménologiques ou existentialistes, traitent le corps humain comme une sorte de subjectivité, et critiquent ceux qui le considèrent comme un objet. Et le cas de Merleau-Ponty est un des exemples les plus extrêmes. Il insiste sur "l'unité de l'homme", et son oeuvre principale, "Phénoménologie de la Perception (1945)", commence par la théorie du corps. Nous sommes, dit-il, ancrés dans le monde par notre corps. En ce cas, "le corps propre" ou "le corps phénoménal" n'est pas de totalité des processus physico-chimiques, mais "le moi naturel" ou "comme un sujet de la perception". Le corps propre est une existence qui annonce des mouvements de la conscience.

Puisque la phénoménologie de Merleau-Ponty saisit b'abord "l'unité de l'homme", il semble qu'il n'y a pas là de problème de relation entre l'âme et le corps. Est-ce vrai, en effet? C'est notre question première. Sans doute, Merleau-Ponty répondrait que la perception a lieu à la périphérie de l'existence humaine, au lieu que le mouvement intellectuel en a lieu au centre, et aussi que celle-là est anonyme, bien que celui-ci soit individuel. Mais cette distinction de "la conscience sensible", c'est-à-dire du corps, et de "la conscience intellectuelle", dans la 2^e partie de "Phénoménologie de la Perception", semble donner une grave difficulté à sa théorie de "l'unité de l'homme".

A la fin, nous reprendrons aussi le thème du corps-sujet et du corps-objet que Merleau-Ponty a posé, par rapport à "Traité des Passions de l'Âme" de Descartes.