慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	距離と内属の存在論 : メルロ=ポンティ身体論へのアプローチー
Sub Title	Ontologie de la distance et de l'inherence : l'acces a la theorie du corps chez Merleau-Ponty
Author	篠崎, 幸二(Shinozaki, Kohji)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1979
Jtitle	哲學 No.69 (1979. 3) ,p.43- 65
JaLC DOI	
Abstract	"Connaitre" et "vivre" etaient deux ordres distincts pour Descartes. Au debut nous avons regarde "connaitre" comme de prendre distance par rapport au milieu et de le transformer en objets. Selon Scheler, c'est ce pouvoir qui etablit une distinction entre l'homme et l'animal. Mais si nous ne donnons ce pouvoir qu' au esprit, il nous parait incomprehensible que l'homme vit dans le monde, en d'autres termes, est inherent au milieu par l'intermediaire du corps, en meme temps qu'il a distance. Merleau-Ponty faisait face a ce dilemme quant il a demande comment le meme sujet est partie du monde et principe du monde. Dans la Structure du comportement il a cherche a resoudre le probleme en integrant "distance" et "inherence" par le concept de structure. Pourtant cette integration structurale n' etait pas encore vecue du sujet percevant. Il est remarquable que, dans la Phenomenologie de la perception, la distance n'est plus objectivation epistemologique, mais constitution de notre corps comme objet au coeur de notre existence. Le corps phenomenal comme sujet d'experience perceptive realise non seulement l'inherence, mais encore la distance. Dans l'ontologie du monde sensible, qui caracterise ses dernieres oeuvres, Merleau-Ponty presente un concept nouveau, "chair": corporate en general comme voyant visible. C'est elle qui peut etre d'un seul coup corps phenomenal et corps objectif. La distance et l'inherence ne sont pas principes opposes, mais l'envers et l'endroit de la dehiscence de la chair.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000069-0043

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

距離と内属の存在論

—メルロ＝ポンティ身体論へのアプローチ—

*篠崎　幸二

Ontologie de la distance et de l'inhérence

——L'accès à la théorie du corps chez Merleau-Ponty——

Kohji Shinozaki

„Connaître" et „vivre" étaient deux ordres distincts pour Descartes. Au début nous avons regardé „connaître" comme de prendre distance par rapport au milieu et de le transformer en objets. Selon Scheler, c'est ce pouvoir qui établit une distinction entre l'homme et l'animal. Mais si nous ne donnons ce pouvoir qu' au ésprit, il nous paraît incompréhensible que l'homme vit dans le monde, en d'autres termes, est inhérent au milieu par l'intermédiaire du corps, en même temps qu'il a distance.

Merleau-Ponty faisait face à ce dilemme quant il a demandé comment le même sujet est partie du monde et principe du monde. Dans la *Structure du comportement* il a cherché à résoudre le problème en intégrant „distance" et „inhérence" par le concept de structure. Pourtant cette intégration structurale n' était pas encore vécue du sujet percevant.

Il est remarquable que, dans la *Phénoménologie de la perception*, la distance n'est plus objectivation épistémologique, mais constitution de notre corps comme objet au cœur de notre existence. Le corps phénoménal comme sujet d'expérience perceptive réalise non seulement l'inhérence, mais encore la distance.

Dans l'ontologie du monde sensible, qui caractérise ses dernières œuvres, Merleau-Ponty présente un concept nouveau, „chair": corporéité en général comme voyant visible. C'est elle qui peut être d'un seul coup corps phénoménal et corps objectif. La distance et l'inhérence ne sont pas principes opposés, mais l'envers et l'endroit de la déhiscence de la chair.

* 慶應義塾大学大学院文学研究科博士課程（倫理学）

1. 二元論からの出発—認識することと生きること

私達は自分をとりまく現実的世界と絶えず関りながら生きている．だが，その関り方はいつも同じというわけではない．それら様々の関り方を，さしあたって二つの在り方に大別することができよう．〈認識すること〉と〈生きること〉である．この両者をはっきりと区別したのがデカルトであって，彼は，世界を理論的に認識する主体としては，身体やあらゆる物体から実体的に独立した精神を想定し，他方，日常的な生活経験の主体としては，身体的・感覚的なものと結びついた，心身結合体としての人間を想定した．〈認識する〉ということは，事物の本質が何であるかを知ることであるが，それは全く精神の働きによるのであって，身体的感覚は，思索的生活とは別の実践的日常生活の次元で，例えば苦痛とか快楽とかいう仕方で，心身結合体としての人間にとって「いったい何が都合好いものあるいは都合悪いものであるかを指示する[1]」のである．そして，「心身結合は，ただ日常の生活と日頃のひととの交わりを通じて，しかも思索や想像力を必要とする事物の勉強をさしひかえることによって，はじめて理解できる[2]」とされていることに注目すべきであろう．デカルトは，本質認識としての精神の働きに優位性を認めながらも，身体的感覚の働きを全体としての人間にとって不可欠のものとして位置づけているといえる．そのことは，彼が心身結合体としての人間を「本当の人間[3]」(un vrai homme) と呼んでいることからも明らかである．メルロ＝ポンティは正当にもデカルト哲学のこのような側面を高く評価しているが，同時にデカルトが「真理の認識と現実性の体験，知的理解と感覚を統合しようとは努めなかった」(SC 212，訳292) と批判している．デカルトにおいては，二つの在り方はいわば矛盾的共存の関係にあり，この脆い共存は背後に存在する神によって，かろうじて保たれていたのである．メルロ＝ポンティにとっての課題は，〈認識すること〉と〈生きること〉の統合を，神の保証なしで実現す

ることであった.

2. 距離の設定は精神の作用か

メルロ＝ポンティの所説の検討に入る前に，ここでは，マックス・シェーラー，エーリヒ・ロータッカーといった，所謂〈哲学的人間学〉の流れに属する人々が，この問題についてどういう見解を示しているか一瞥しておこう．『宇宙における人間の地位』の中でシェーラーは，人間と動物の本質的相違は，人間のみが〈精神〉と呼ばれる働きを持つことだとしているが，それでは〈精神〉とは何か．彼によるとそれは，有機的，生命的なものからの「実存的離脱」[(4)]ということであり，衝動や身体的感覚から自由であることである．動物は「環境世界」(Umwelt)に没入して生きており，決してそれを対象化することがない．これに対して，精神的存在たる人間は，環境世界に対して「距離をとり」(Distanzierung)[(6)] これを認識の対象にすることができる．（シェーラーは，対象化された環境世界を「世界」《Welt》と呼ぶ）．ただ人間のみが，対象を自己同一的な本質として，カテゴリー的に認識することができるのであり，この働きは，外的事物だけでなく自己の身体や心的内容にも適用されるのだ．そして，この距離を設定する中枢そのもの（つまり精神）は，世界の一部分ではあり得ず，生命的なものの外部にあって，特定の時間的・空間的規定を持たないのでなければならない．シェーラーによれば，フッサールの〈現象学的還元〉とは，このようなものである精神が，あらゆる表象に先立って与えられている根源的な現実性体験（生命的生における最下層段階である衝動的生，シェーラーはここで後期フロイトの〈生の欲動〉を想定している）を，自らの意志の力によって無力化することだと解釈される．

私達はここで，先に〈認識すること〉と〈生きること〉という風に表現した二つの在り方を，〈世界に対して距離をとること〉と〈(環境) 世界の中で生きること〉という風に言い換えてみよう．そうするとシェーラーの

見解は結局こうである．動物はいかなる距離も持たず環境世界の中で生きている．人間は逆に距離を持ち，いかなる環境世界も持たない．（人間が持つのは〈世界〉である）だが私達はこのような，精神優位の考え方には同意できない．むしろ，エーリヒ・ロータッカーと共に次のように言うべきではないか．「人間は距離と同様に環境世界も所有する[7]．」ロータッカーによれば，人間はたしかに動物の環境世界のように，自分の身体構造とぴったり適合し，種に生得的に与えられている自然的な環境世界は持たないかもしれない．しかし，人間もまた，その身体構造や社会的歴史的な生活様式とそれなりに結びついた「人間的な環境世界[8]」を持っている．例えば同じ森が，農夫にとっては〈雑木林〉であり，山番にとっては〈営林〉であり，猟師にとっては〈猟場〉であり，ハイカーにとっては〈涼しい森蔭〉であるといった具合に，人間的な環境世界とは，動物的衝動ではなく実存的な関心と結びついた環境世界であり，認識によって獲得される世界ではなく，実際生活として生きられている世界である．これが具体的な人間の在り方であり，シェーラーはこの具体的人間の代りに，〈本質哲学者〉としての人間を置いているのではないか．

私達は，〈距離をとる能力〉を精神の専売特許と考えることには反対である．なぜなら，距離の設定を，事物を自己同一的なものとして認識する対象化作用と同一視し，その作用を精神にのみ認めるという前提に立つ限り，人間が距離を持つと同時に環境世界に束縛されているという事実は，デカルトの場合と同様に解決出来ないディレンマとして現われざるを得ないからである．このディレンマこそ，フッサールが『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』で，「世界を構成するものでありながら，世界そのものに組みこまれている主観性としての人間性とはいったいいかなるものか[9]」と問い，それを受けてメルロ＝ポンティが『知覚の現象学』において「同じ主体が世界の一部であると同時に世界の原理でもあるのはどうしてであるか」(PP 51，訳 I 87) と問うたディレンマに外ならない．次章以下

では，メルロ＝ポンティがこのディレンマをどのように解決しようとしたのかを詳しく検討することにしよう．

3．〈構造の哲学〉によってディレンマは解決されたか

まず，メルロ＝ポンティの処女作といえる『行動の構造』をとりあげよう．そこで彼は行動の構造を3つの水準に区別している．〈癒合的形態〉(いわゆる本能的行動)，〈可換的形態〉(信号を介した条件反応) そして〈象徴的形態〉(対象を象徴的意味として目指す高次の行動) である．動物と人間を区別するのは，動物がこの象徴的行動を欠いていることである．例えば，ケーラーのチンパンジーの実験において，チンパンジーは檻の外に置かれた食物をとるために木の枝を棒（道具）として用いることはできるが，その場合枝は棒であって，もはや枝ではない．これに対して，人間はそれを〈棒になった枝〉(二つの異った機能における同一のもの) として捉えることができる．つまり，動物は場の実際的状況から離れて，その都度任意にえらばれた観点をとることができないのに，人間は場の状況や，種の要求によって指定された刺激—反応の関係からある程度解放されて，任意に観点を変える能力を持つのである．人間が象徴的行動を持つということは，私達の表現でいえば，人間は動物に比べて，環境に対してより距離をとって行動する自由を持っているということであり，この点ではメルロ＝ポンティの見解もシェーラーのそれと軌を一にしているといえよう．

一方，メルロ＝ポンティは，人間もまた環境世界を持つ，という点に関してはどう考えているだろうか．その解答は，『行動の構造』においては，パヴロフ的条件反射学説及び行動主義心理学[10]の批判として展開されている．これら実在論的心理学は，人間とその環境との関係をも刺激と反応の物理的・生理的プロセスの総和として扱うのであるが，メルロ＝ポンティによれば，人間の行動はもとより動物の行動でさえ，単なる直線的な反射行動ではない．刺激と反応の関係は本当は〈状況〉と〈行動〉の関係であ

り，有機体は要素的刺激に対してではなく，〈状況の意味〉すなわち，刺激の形態的・全体的統一（ゲシタルト）に対して反応するのである．つまり，物理的・生理的には同じ刺激であっても，それがどのような状況に現われるかによって，有機体にとって持つ意味は異ってくるのであって，刺激は〈原因〉というよりは〈機会〉として有機体に与えられるのである[11]．ここで想定されているのが，先に私達が〈人間的環境世界〉という概念の下で考えていたものとほぼ等しいということは言うまでもない．（ただし，メルロ＝ポンティはこれを動物の環境世界と厳密に区別しているわけではない．）そして彼は，有機体と環境のこのような関係を「受肉せる弁証法」(SC 174, 訳240) とか「生命的弁証法」(SC 191, 訳263) と呼び，より高次の行動である「人間的弁証法」(ibid.)（認識する主体と対象の関係を含む）と区別している．それではこの二つの弁証法はどのように関係づけられるのだろうか．この関係を明らかにすることは，〈認識すること〉と〈生きること〉，〈環境に対して距離をとること〉と〈環境世界の中で生きること〉のディレンマとして語られてきた問題を解決するための，一応の解答を与えることになる．

メルロ＝ポンティによれば，人間の環境世界は，生命的秩序，人間的秩序に更に最下層の物理的秩序を加えて，三つの構造（ないしゲシタルト）から成り立っている．しかし，この〈構造〉という概念は実在論的概念ではない．構造は物理的対象ではなく，知覚的意識の対象であり，「知覚された全体として定義される」(SC 155, 訳214) ものである．したがって，物質・生命・精神は実在的秩序ではなく，「意味の三秩序」(SC 147, 訳203) であり，統合の程度が異なる三つの弁証法を表すのである．そして，「その一つ一つは新しい実体ではなく，先行秩序の捉え直し，および『新しい構造化』として理解されるべき」(SC 199, 訳274) だということになる．結局，生命的構造と人間的構造の関係は次のように理解することができる．生命的構造はそれなりの自律性を持っているが，上級秩序としての

人間的構造の出現によって自律性を奪われ，新しい意味を与えられて人間的構造の中に統合される．したがって，最も統合された正常な人間においては，身体的・感覚的過程がそれ自体として孤立的に展開されることはないが，また逆に，こうした過程ぬきに精神的な過程だけが展開されることもありえない．「われわれは精神だけで行動することはない」(SC 196, 訳 270) のである．

以上が『行動の構造』における，いや正確にはその第三章までにおけるメルロ＝ポンティの解答である．この〈構造の哲学〉によって，シェーラーの場合に指摘された問題点はひとまず解決されたように思われる．精神はもはや，盲目的な生命の外部にあってそれを対象化する中枢ではなく，下位の構造としての生命によって支えられながらそれを自らの一部として統合している上位の構造である．だがこの解決は未だ重大な問題点を残しているのであって，メルロ＝ポンティ自身，『行動の構造』第三章の結論部分以後，この問題に取り組んでいる．

それはまず，方法論的な難点として現われてくる．つまり，上位の構造による下位の構造の統合，新たな構造化という場合，そこにはその構造化を観察している「外的傍観者」(spectateur étranger) (SC 199, 訳 274) の立場が前提されているのである．換言すれば，構造化そのものが，それを生きる主体の体験の内側から記述されておらず，「客観的に分析したり定義したり」(SC 198, 訳 272) されているにすぎない．精神的なものの秩序は，どこか外部から生命の秩序に接ぎ木されるものでない以上，生命の秩序そのものの中から生成してくるのでなければならないが，この生成，新たな構造化は主体にとってどのように体験されるのか．結局のところ，〈真理の認識と現実性の体験〉〈知的理解と感覚〉の結びつきはどのように生きられるのか．

この問題に関して無視できないのは，言語と知覚の関係を，メルロ＝ポンティが二つに区別していることである．それは「話された知覚」と「生

きられた知覚」(SC 200, 訳275) の区別であって，私達の表現でいえば，前者はすでに知覚経験に対する一定の距離を前提しているのに反して，後者は知覚経験そのものの直接的記述であるといえよう．『行動の構造』第三章までの記述は，この話された知覚の水準での記述であると考えられる．しかし，メルロ＝ポンティは同時に，生きられた知覚の直接記述も可能であると考えており（少なくともこの時点では）『行動の構造』第四章と『知覚の現象学』がそれに充てられることになる．

このように見てくると，この方法論的な問題は，実は私達が主題にしてきたあのディレンマについてのメルロ＝ポンティの考え方そのものと深くかかわっていることがわかる．それは結局，知覚経験の分析と知覚経験そのものの直接記述という二つの方法の関係如何ということに外ならないからである．

その検討に先立ち，次に，このディレンマが私達の具体的生において，どのような破局として現われるかを，心理学や精神医学の症例を参考にして見ておこうと思う．

4. ディレンマの破局的表現

ここでは一見対極的に見える二つの例をあげてみたい．一つはゲルプとゴルドシュタインによって報告され，メルロ＝ポンティによっても引用されている失認の症例（シュナイダー症例）であり，いま一つは，R. D. レインによって『ひき裂かれた自己』の中で報告されている分裂病患者の例である．

シュナイダー症例においては，例えば患者は軍隊式の敬礼をやれといわれると，その動作だけを分離して行うことができず，同時に敬意を表す他の外面的諸特性まで示してしまう．また右手に髪をすくまねをさせると，それと一緒に左手も鏡を持つ動作をしてしまうし，右手に釘を打つ仕草をさせると，左手もその釘を支える仕草をしてしまう．(PP 121, 訳 I 182)

つまり患者は生活の具体的状況に対して距離をとり，想像上の抽象的な状況の中で自分の身体を動かしてみることができないのである[12].

レインの紹介している症例はこれと対照的であるように見える．患者は分裂病のため二回精神病院に入院したことのある男である．ある晩彼が小路を歩いていると，向うから来た二人の男のうち一人がいきなり棒で彼をなぐりつけた．彼は一瞬ひるんだがすぐ立ち直って，武器もないのに彼らに向かっていき，格闘のすえ彼らは走り去った．レインは患者のこの事件に対する体験の仕方に注目している．「なぐられたときの彼の最初の反応はおどろきであった．次にまだすこし茫然としながらも，彼は彼らが自分をなぐることがいかに無意味であるかを考えた．彼は一銭も身につけていなかった．彼らは彼からなにも奪うことができなかったはずだ．〈彼らは私をなぐることができるだけで，現実的な損害を少しも私に与えることはできなかっただろう〉[13]」つまり，この患者にとって彼の身体は〈私〉の中に含まれないのであり，本当の〈私〉とは身体から分離した精神としての内的な〈私〉である．この「身体化されない自己[14]」は身体に対して傍観者的なかかわりしか持たない．

この二つの事例について，ここで次のような図式化を試みてみよう．シュナイダー症例は，下位の構造としての身体的過程に対して距離をとる抽象的能力の欠損であり，分裂病の症例は逆に，この抽象的能力を支える身体的過程の欠損であって，いわば前者は〈精神の不在〉，後者は〈身体の不在〉として解釈される，と．だが，このような図式化は結局，象徴的・カテゴリー的意識にのみ距離をとる能力を認めるという，シェーラー的主知主義に逆戻りすることになろう．ゲルプとゴルドシュタインが，シュナイダー症例を〈カテゴリー的態度の欠損〉として把握した時，既にこの主知主義的傾向が内在していたといえる．メルロ＝ポンティの〈構造の哲学〉もまた，この傾向から完全に自由ではなかったのであり，先に述べた方法論的難点も，このことと無関係ではない．次章では，この問題を彼の『行

動の構造』以後の理論展開とのかかわりあいの中で捉え返すことにしたい.

5. 知覚経験の深部における距離の発生

(1) 『行動の構造』第四章でメルロ＝ポンティは,「さまざまの出来事をその現実性において生きると同時に, その意味を認識するような精神の洞察」(SC 214, 訳296) を実現する可能性を, 超越論的観念論について検討している. 超越論的観念論は「主観と客観を不可分な相関者とすることによって, 世界自らが直かに, しかも主観とは異るものとして現われてくるような知覚的経験の妥当性を保証してくれる」(SC 215, 訳297) ように思われるからである. そこでは, すべての実在は, 身体も含めて, 意識の面前で〈意味〉として構成される対象であり, この〈意味〉を私に開示する作用が知覚とよばれる. 知覚的経験は認識論的主観の作用の中に吸収されてしまうのだから, 「認識すること」と「生きること」のディレンマは解消されてしまうようにみえる.

メルロ＝ポンティは自分の立場をこの超越論的観念論から区別しているが, その中心的な論点は次の三つである. ①超越論的観念論は, 意識が〈下級の弁証法〉の惰性や抵抗を〈有機体への内属〉(inhérence à un organisme) ないし〈受動性の経験〉として体験することを無視している. 具体的には, 飢えや渇きが思考や感情を妨げたり, 疲労や病気のために幻覚や錯覚が生じたりするような場合である. ②間主観的意味の場としての意識と, 個人的で現実的な体験流としての意識を区別すべきである[15]. ③私の身体の現象についても同じことがいえる. つまり, 私の〈有機体への内属〉は現実的体験流として与えられるが, それは外的傍観者にとっては理念的意味としてしか与えられない. 逆に, 私は自分の身体の網膜現象とか大脳現象とかを〈意味〉として思い浮かべることしかできないが, 適当な位置にいる観察者はそれらを現実的な現象として体験することができる.

結局，私と傍観者とは，このような「意味の交錯」(un entrelacement de signification) (SC 234, 訳 323) によって私達の身体に結びつけられているのである．

ここで彼の後期思想と比較して重要なことは，〈有機体への内属〉が，個人的・パースペクティヴ的知覚経験の次元で受動性として体験されるものとみなされており，これに対して，間主観性が理念的論理的意味の次元に結びつけられていることである．もちろん，知覚と意味のこの二系列は最終的に切り離されているわけではなく，「パースペクティヴと，それを通して目指される理念的意味との生きられる関係を，論理的関係と混同せずに理解すること」(SC 237, 訳 327) の必要性が説かれてはいる．しかし，問題はむしろこの二系列の区別そのものを問い直すことである．〈内属〉は単なる受動性の原理ではなく，間主観性も理念的意味の次元よりももっと根源的なところで成立しているはずだからである．

(2) 『知覚の現象学』の序文でメルロ＝ポンティは自らの〈現象学的方法〉を，科学的説明や反省的分析を排除した，経験の純粋記述の方法であると規定している．だが問題はそれほど単純ではないはずであって，説明や分析をそう簡単に排除できるものではない．むしろ彼の本来の考え方は，こうした二者択一的な方向ではなく，知覚の分析（話された知覚）と知覚経験の記述(生きられた知覚)とを同時に実現する方法を模索する方向に向っていると思われる．実際，『知覚の現象学』ではこの二つの方法は，『行動の構造』の場合のように，並列的ないし相互補完的関係におかれるのではなく，前者が後者を前提として成り立つという，内的・必然的関係におかれている．もちろん，このような方法論的観点が可能になるためには，既に述べたように，下位の構造からの上位の構造の生成，換言すれば〈距離をとる能力〉の〈有機体への内属〉(〈環境世界への内属〉といってもよい) からの生成が，主体の体験に則してどのように記述されるのかという課題が解決されなければならない．〈距離をとる〉ことが，さしあた

っては，事物を自己同一的対象として把握する働きであるとすれば，問題は「われわれの経験の深部そのものの中に客観の起源を見出だす」(PP 86, 訳 I 133) ことである．そして本来は世界に対する私の視点であるはずの私の身体を，この世界の中の諸対象の一つとみなすこと，すなわち客観的身体の構成こそがその決定的契機なのである．

メルロ＝ポンティはこの〈客観的身体〉の生成のメカニズムを，『知覚の現象学』では幻影肢という病理現象，『幼児の対人関係』では幼児の自我の発生論的分析を通して解明している．ここでその分析を整理して検討することにしよう．

まず発生論的には，〈客観的身体〉の成立は生後6ヶ月から3歳頃までの間であると考えられる．幼児にとって最初に与えられるのは〈内受容性によって感じられる身体〉，例えば抱かれた時や授乳時に感じる，内的な快・不快の感覚であって，外的知覚とほとんど結びついていない．その後〈身体図式〉[16] (schéma corporel) の整備が進み，本格的な外部知覚が可能になってくるとともに，例えば左手で右手を触ってみて，〈触る手〉と〈触られる手〉の対応関係に気づくといった経験を介して，自己の身体という意識が萌芽的に生じてくる．生後6ヶ月頃には，内受容的に知覚している身体と，対象的統一としての身体像[17]との距離がはっきり体験され，それと同時に身体的なレベルでの自己と他者の区別も芽ばえてくる．この〈客観的身体〉の成立を媒介に，三歳頃には「自分が単に自分自身の目に見えるとおりのものではなく，他人が見ているところのものでもある」(RAE 78, 訳 188) ことが意識されるようになる．だが，このようにして〈生きられている私〉とは別の〈対象としての私〉が成立したといっても，それ以前の構造が全く消失するわけではない．三歳以前の段階では〈私の内受容的身体〉と〈客観的身体〉と〈他人の身体〉とは，身体図式を媒介として未分化な癒合性をなしており，そのため幼児は自分の体験と他人の体験を区別することができない．メルロ＝ポンティがシェーラーの用語を借りて

「前交通」(précommunication) (RAE 33, 訳 137) と呼ぶこの癒合的な社会性は，自我の成立によって背後に押しやられはするが，依然として存続するのである．

次に，発生論的観点ではなく，既に完成された〈世界内存在〉[18]としての私の実存的構造という観点からこの問題を考えてみよう．『知覚の現象学』によれば，私の有機体は，実存の観点からすると，個的・人格的実存の周囲に現われる無名で一般的な実存として位置づけられる．客観的身体の成立とは，これまで実存の中心部で営まれていた環境との応答が，この周縁部において相対的に自立したかたちで営まれるようになることに外ならない．これまで「私にとって自由にしうるもの」(PP 98, 訳 I 149) であった対象が，そこでは「ひとが一般に自由にできるもの」つまり「即自的に自由にしうるもの」(ibid.) となるのである．幻影肢[19]の現象において手足の切断を認めまいとしているのは，この非人称的な実存であり，実存の中心部では既に消失している対象が，この層ではまだ残存しているということである．

このように，私達はその自発性の一部を放棄し，「安定化した諸器官や既成の諸回路をつうじて世界のなかに参加すること」(PP 103, 訳 I 156) つまり〈世界への内属〉によってこそ，心的・実践的な空間を獲得し，環境に対して距離をとることができるようになるのである．

(3) ここで，これまでの考察の中で特に次の三点を強調しておこう．①距離の設定が，認識論的な水準ではなく身体的，存在論的水準で語られていること．②距離の設定が世界への内属を前提にしていること．③非人称性ないし一般性が身体の水準で現われるとされていること．以下，これらの点について若干補足しておこう．

①距離の設定が認識の水準でなされるのではないということは，例えば先に検討した．幼児における客観的身体の成立や自他の区別の発生が，知的認識の進歩ではなく，「われわれの存在の仕方全体の構造的変化」(RAE

59, 訳 166) であるということを意味する. 同じように, 幻影肢の現象において患者が手足の切断を拒否しているといっても, それは定立的意識の水準での態度決定といったものではない. また, 『知覚の現象学』でメルロ＝ポンティが批判しているように, あのシュナイダー症例も, 単にカテゴリー的態度の欠損に帰すべきではない. 例えば患者は「光と色にとっての目は音にとっての耳に等しい」というアナロジーを直接に了解できずに「目と耳とは双方とも感覚器官だ. したがって両者のおこなうところは, 何か同じようなものであるはずだ」というような概念的分析を必要とする. (PP 149, 訳 I 217) このことからもわかるように, 彼において冒されているのは知性そのものではなく, 〈知性の実存的土台〉であり, 知覚を通じて対象と直接対話することを可能にする身体的レベルでの指向性である. この根源的な指向性 (身体図式といってもよい) こそが, 第一次的な意味附与能力を保有し, 実存に空間的・時間的[20]な広がりを与えているのである.

私達はこの実存的な空間を〈生きられる距離〉[21] (distance vécue) と呼び, それを土台にして対象化作用によって構成される知的空間を〈認識された距離〉と呼ぶことができるだろう. 正常者は, 軍隊式敬礼をやってみろと言われた時, シュナイダーとはちがって全身をそこに投入してしまうことをせず, 状況に対して〈生きられる距離〉を保ちながら, 実存の周縁部において〈客観的身体〉を成立させ, それを想像的・実験的状況の中で働かせることによって, 余裕をもってその所作を行うことができるのである.

一方, シュナイダー症例とは対照的なものと思われた分裂病の症例も, 実はこの〈生きられる距離〉に深く関係しているのではないかと思われる. レインの紹介している, 自分の身体を自分のものとして感じることができないという症状は, なんらかの事情によって〈内受容的身体〉と〈客観的身体〉との間に距離の異常が生じ, そのために〈客観的身体〉を自分自身の表現態とみることができないということではないのだろうか[22]. また

木村敏によると，ある女性の分裂病患者は「他人が一定の距離以内に私に近づいてくると，私のからだが痛むのです[23].」と訴えたという．この症状も，〈内受容的身体〉〈客観的身体〉〈他人の身体〉を区別する〈生きられる距離〉の欠損によって，癒合的な社会性が顕在化したものと考えられるだろう．

②ところで，この〈生きられる距離〉は〈認識された距離〉とちがって感覚から切り離された抽象的空間ではなく，それぞれの感覚の特殊性と結びついている多様な空間である．私達が見たり触れたりする場合，見える世界や触れる世界は世界全体ではなく，また見ている私や触れている私の方も私の人格全体ではない．空間の単一性を保証する諸感官の統一性は，ア・プリオリに与えられているのではなく，様々な特殊的感覚領域相互のからみあい，つまり〈共感覚的知覚〉(la perception synesthésique) の中にのみ見出されるのである．音を見たり色を聴いたりする共感覚の現象[24]は決して例外的現象ではなく，むしろ私達の日常的世界を支えているのである．メルロ＝ポンティによれば，私達がそれに気づかないのは，「感覚することをきれいに忘れてしまって，われわれの身体組織や物理学者が考えるような世界からわれわれの見たり聞いたり感覚しなければならぬものを演繹している」(PP 265, 訳Ⅱ40) からである．この共感覚による総合は，認識論的主観による総合ではないが，少なくとも総合である以上，〈生きられる距離〉を世界との直接的接触と考えるべきではないことになる．しかしこの〈距離〉は，諸感覚の特殊性を前提としているのであるから，〈世界への内属〉によってはじめて可能となっているということもまた否定できないのである．メルロ＝ポンティは，多様な障害や疾病を，〈象徴意識〉というような抽象的一般性に還元するのではなく，「疾病の一般性と特殊性とを同時に表現する疾病の具体的本質，構造」に迫ることを〈発生的現象学〉の課題として提唱している[25]．(PP 147, 訳Ⅰ214)

③既に指摘したように『行動の構造』では，知覚経験の主体としての身

体は〈個人的で現実的な体験流〉を体現するものとみなされ，他人には理念的意味としてしか近づき得ないものとされた．だが『知覚の現象学』では，個人的で充実した私の身体の周囲に既に非人称的実存が現われているとされる．ここでは，知覚経験の主体としての私の身体には〈現象的身体〉(corps phénoménal) という名称が与えられているが，この〈現象的身体〉は，もはや理念的意味を介してではなく身体図式を介して一般的・前人称的実存に結びついているのである．生後十五ヶ月の幼児の前で指をくわえてかむまねをすると彼も口を開く．だが彼は鏡に映った自分の顔を見たこともほとんどなく，彼の歯が私の歯に似ているわけでもないのだから，彼が〈アナロジーによる類推〉といった知的な働きによって口を開いたとは考えられない．幼児は「彼の身体のうちに彼の意図を知覚し，彼の身体とともに私の身体を知覚し，そのことによって彼の身体のうちに私の意図を知覚する」(PP 404, 訳 II 216) のである．たしかに私は他者の体験を彼が体験しているとおりに体験することはできない．しかし，各々の知覚は完結した独我論的世界の構成ではなく，各々の身体を介した〈世界への内属〉なのであって，私のパースペクティヴは他者のパースペクティヴに滑り込み，そうしたパースペクティヴが集って無記名の実存，唯一の間主観的世界（もはや，間身体的世界という方が適切であるが）を形成しているのである．そして成人の安定した間主観性の根底にあってそれを支えているのが，幼児期の癒合的社会性なのである．

6．〈生きられる距離〉としての肉の裂開

さて，私達は最後に，これまで述べてきた論点がメルロ＝ポンティの後期思想の中でどのように展開されているかを検討しよう．

本稿では最初，デカルトの二元論にならって，〈認識すること〉＝〈距離〉〈生きること〉＝〈世界への内属〉とみなして両者を対比的に取り扱ってきた．しかし，メルロ＝ポンティの諸著作の検討を通じて，〈距離をとるこ

と〉は〈認識すること〉と同義ではなく，〈内属〉も世界との直接的接触ではなくて一定の距離を含むこと，〈距離〉と〈内属〉は対立的な働きではなく前者は後者を前提にして成り立つことなどが明らかになった．彼の後期思想ではこの立場が更に徹底されることになる．

メルロ＝ポンティの後期思想を一言でいえば〈感覚的世界の存在論〉ということができよう．根源的なものとして現われるのは，もはやパースペクティヴ的知覚経験ではなく，「間主観的生に〈先行する〉生」(S 220, 訳Ⅱ27)，私の身体や他人がそこから生じてくる「根源的脱我」(l'extase originelle) (ibid.) としての〈身体性一般〉であり，ここでは距離設定の主体は認識論的主観でないのはもちろん，現象的身体ですらない．また，距離と内属は対立的な原理ではなく，同一の原理の表と裏であることがはっきりと示される．彼はこのことをヘーゲルの表現を借りて，〈自己への還帰〉(rentrer en soi) と〈自己からの離脱〉(sortir de soi) の同一性という風に規定している．(S 204, 訳Ⅱ6, 及び VI 74)〈自己からの離脱〉とは，別のところでは「世界の私への侵入」(VI 53) あるいは「世界の先行的現前」(présence préalable du monde) (VI 55) と表現されていることからもわかるように，身体を介した世界との知覚的交流を意味しており，私達の文脈でいえば〈世界への内属〉である．一方〈自己への還帰〉とはこの世界との暗黙の関係を反省的にとらえ直すことであり，世界に対して〈距離をとる〉ことである．カントやフッサール[26]の反省哲学は，この知覚的経験から出発しながら，それを構成する本質的原理，経験の可能性の条件へと遡ろうとするのだが，結局知覚を〈反省された知覚〉に，知覚されたものを〈反省された知覚において知覚されたもの〉へと変形してしまう．そこでは，〈生きられる距離〉としての知覚は，思惟と思惟対象との透明な関係，すなわち〈認識された距離〉に還元されることになる．知覚はたしかに一つの世界に到達してはいるが，この世界は理念的意味の世界にすぎない．しかし，私が自分を意味の普遍的源泉と考えることができる

ためには「私が光景に意味を与えるものとして自己を開示する以前に，光景が私にとって意味を持っている」(VI 74) のでなければならない．私は「最初は私自身の外に，世界の中に，他者のかたわらにいるということによってのみ，世界や他者から自分へと訴える反省の道をとることができた」(ibid.) のであり，この身体の知覚的経験こそがあらゆる概念化の前提なのである．メルロ＝ポンティの批判は，反省哲学が自らの反省作用そのものをとらえ損っており，反省がこの知覚的経験を変質させ，〈生きられる距離〉を〈認識された距離〉に変えてしまったことに無自覚である点に向けられている．〈認識された距離〉が〈生きられる距離〉に支えられておらず，思惟と思惟対象の透明な関係にすぎないならば，それはもはや〈距離の欠如〉というべきである．

必要なのは，「反省そのものと，反省が光景の中に引き起す変化をともに考慮し，したがって視覚から，ものと生まの知覚 (perception brute) を失うことがない」(VI 61) ような反省―メルロ＝ポンティはこれを「超反省」(surréflexion) (ibid.) と呼ぶ―であり，こうした反省によって，世界との沈黙の関係を表現へともたらすことである．しかし，このことは，知覚経験を〈直接的なものへの回帰〉〈存在との融合，合致〉とみなすベルグソン的直観主義を採るものではない．感覚的なものは既に「距離をおいた存在」(être à distance) (S 212, 訳 II 16) であり，ものは私達にとって「開示されているとともに覆い隠されている」(ibid.) のである．知覚とは対象と融合することではなく，「距離をおいて持つ (avoir à distance) (OE 27, 訳 263) ことに外ならない．

今や私達は，あの〈認識すること〉と〈生きること〉のディレンマの解決を，感覚的なものの層に問いかけることの中に求めることになる．感覚的世界の存在論の中心に位置するのは，私の身体の身体自身に対する関係であり，この関係こそが〈反省するもの〉と〈反省されるもの〉の祖型なのである．メルロ＝ポンティは「鏡は私の，私の身体との関係の拡張であ

る」(VI 309) と言っているが，それは鏡の経験が，私の身体は〈見るもの〉(le voyant) であると同時に〈見えるもの〉(le visible) の一つでもあるという，感覚的なものの再帰性を増幅して示すからである[27]．そしてこの「〈見る者〉と〈見えるもの〉のメタモルフォーズ」(OE 34，訳267) をメルロ＝ポンティは〈肉〉(chair) と名づけている．〈肉〉とは，私の身体が「一挙に現象的身体であり客観的身体でもある」(VI 179) ことを可能にする，身体とものに共通の存在原理である．そしてこの〈肉〉の〈裂開〉(déhiscence) (VI 157, 165, 192 etc) によって私の身体が二つの次元に切開され，〈現象的身体〉(見る身体) と〈客観的身体〉(見られる身体) の二重化が生じるのである．この「見るものとものの間の肉の厚み」(VI 178) が存在するからこそ私達は，ものを〈距離をおいて持つ〉ことができるのである．つまり私達はこの〈肉の厚み〉を唯一の手段として，「自らを世界にし，ものを肉とすることによって，ものの核心に到達する」(idid.) のであるが，私達はこの前者のプロセス，すなわち〈見るもの〉から〈見えるもの〉へのメタモルフォーズを〈世界への内属〉ないし〈自己からの離脱〉として体験し，一方後者のプロセス，すなわち〈見えるもの〉から〈見るもの〉へのメタモルフォーズを〈世界に対して距離をとること〉ないし〈自己への還帰〉として体験するのである[28]．だがこの二つのプロセスは結局，同じプロセスの表と裏にすぎない．「反省哲学と同様に，ベルグソンにも欠けているのは，その二重の照合であり，自己への還帰と自己からの離脱，生きられるものと距離の同一性なのである．」(VI 165)

追記

本文中に引用したメルロ＝ポンティの著作の略号は以下の通りである．邦訳のあるものは参照したが，適当に訳語を変更した場合もある．

SC　La Structure du comportement (PUF, 1942) 但し 6e édition, を使用．邦訳『行動の構造』(みすず書房)

PP　Phénoménologie de la perception (Gallimard, 1945) 邦訳『知覚の現象学』

1, 2 (みすず書房)
RAE Les Relations avec autrui chez l'enfant. (Centre de Documentation Universitaire, 1962) 但し1975年版を使用. 邦訳「幼児の対人関係」(『眼と精神』みすず書房 所収)
S Signes (Gallimard, 1960) 邦訳『シーニュ』1, 2 (みすず書房)
VI Le Visible et l'invisible. (Gallimard, 1964)
OE L'Œil et l'esprit (Gallimard, 1964) 邦訳『眼と精神』(みすず書房)

註

(1) Descartes, Meditation; Œuvres et lettres (Gallimard, 1953) p. 328
(2) à Elisabeth, 28 juin 1643; op. cit., p. 1158
(3) Discours de la méthode; op. cit., p. 166
(4) M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Gesammelte Werke Bd. 9 (Francke, 1976) p. 32 邦訳『シェーラー著作集13』(白水社) p. 48 (訳語変更)
(5) ユクスキュルの概念で, 動物がその関心に基いて知覚し, 働きかけるものとしての世界をいう. 詳しくは『生物から見た世界』(思索社) 参照
(6) Scheler, op. cit., p. 34 邦訳 p. 34
(7) E. Rothacker, Philosophische Anthropologie (Bouvier, 1964) p. 62 邦訳『人間学のすすめ』(思索社) p. 113
(8) op. cit., p. 78 訳 p. 156
(9) Husserliana Bd. VI, p. 185
(10) とりあげられているのは主にトールマン, ソーンダイク等である.
(11) 「もし私が歩いていて足を木の根にぶっつけるとすると, 足の屈筋がとつぜん弛緩し, そして有機体はこの弛緩を強めて私の足を解放しようとする方向に反応する. 反対に, もし私が山を降りながら足をふみそこね, 足底よりも先に踵が乱暴に地面にふれるとすれば, この時もまた屈筋がとつぜん弛緩するけれども, 有機体はただちにそれを収縮しようと反応する.」(SC 46-7, 訳78)
(12) ゴルドシュタインはまた次のような症例もあげている. ある健忘失語症の患者に様々な色のついた毛糸を分類させると, 彼は自分に明かるく見えるものから濃く見えるものへと色彩を並べる. だが彼は〈赤〉とか〈緑〉とかの色彩のカテゴリーによって毛糸を分類することはできない. (『生体の機能』みすず書房. pp. 6-7)

(13) R. D. レイン『引き裂かれた自己』(みすず書房) p. 86

(14) op. cit., p. 88. また次のような離人症患者の表白も示唆的である.「これが自分の身体だという実感がない. もちろんここに自分がいて, これが自分の身体であることは頭ではよくわかっている. つねれば痛いし, 熱い湯は熱いと感じる. だが, 自分の身体だという実感がないのだ. まるで自分の身体と自分とが別で, 自分の身体と自分との間に薄皮というかヴェールというか, 何かそういいたいようなものが介在するとでもいうべきか. とにかくピタッとこない」(笠原嘉『青年期』中央公論社 p. 60)

(15)「仮に二人の被験者が並んで位置し, 木の立方体に注目するとすれば, その立方体の全体的構造は両人にとって同一で, 間主観的真理性の値いを持つことになり, そしてそのことを彼ら二人は, 〈そこに立方体がある〉という言い方で表現するわけである. しかし, 彼ら二人において, それぞれに見られ感じられているのは, 立方体の同じ側面ではない.」(SC 229, 訳316)

(16) ヘッド, シルダーらによれば,「各人が自己の身体についてもつ表象ないし空間像」(『精神医学事典』弘文堂) であるが, メルロ=ポンティはこの概念を連合心理学的定義から解放して,〈相互感覚的世界において私が現勢的あるいは可能的な或る任務に向ってとる姿勢についての包括的な意識〉といった意味で用いている. (PP 114～7, 訳I 172～6)

(17) 木村敏は, 内受容的に知覚される身体を「ノエシス的身体性」, 対象的統一としての身体像を「ノエマ的身体」を呼び, この「ノエマ的身体」の発見と同時的に「ノエマ的自己」(対象としての自己) が成立すると説く. (「身体と自己」『分裂病の精神病理2』東大出版会　所収)

(18) 世界を対象として認識する以前に, 身体を媒質として世界と実存的にかかわりあっているような人間の在り方.『知覚の現象学』の中心概念である.

(19) 手術などで四肢を切断したような場合に, 患者が既に実在しない肢体あるいはその一部を実在していると感ずる現象

(20) 本稿では, 実存の空間性に焦点をあてたので時間性の問題に触れることはできなかったが,『知覚の現象学』において, 時間は「自己による自己の触発」であり, この時間の裂開が「自己の自己への関係の原型」であるとされていること. (PP 487, 訳II 329) 記憶とは「距離をおいて把持する」ことだという表現がみられること (PP 494, 訳II 325) を指摘しておく.

(21) ミンコフスキーの概念. 彼はその様相について次のように記述している.「私は自分の前を眺める. すると私から, いや正確には身体的な私から遠く, あるいは近く離れた物体や人物が見える. しかし私はまた私の周囲に生活が

繰り拡げられるのを見る．この生活がいたるところから湧き出るのを，私は見るのである．私自身この生活に参与している．しかしそれはいわゆる直接的な仕方で私に〈触れる〉のではない．私は自分がそれからある程度独立しているのを感じる．そしてこの独立性のうちには，空間性が存在するように思える．私を生活から分離する距離，あるいはむしろ私を生活と結合する距離のようなものが存在する．」(Les notions de distance vécue et d'ampleur de la vie, Journal de Psychologie, vol. 27, 1930, p. 731　後に一部修正されて Le temps vécu に収録，邦訳『生きられる時間２』みすず書房 p. 274)

(22) 木村敏によれば，分裂病者においては「自己は自己の身体を通じて他者に向って表現されているノエマ的自己に対して親近性を感じることができない．」(op. cit., p. 263)

(23) op. cit., p. 259

(24) 例えば，フルートの音を聞くと同時に青緑色をみるといった現象，幼児に多く長ずると減少するといわれる．またメスカリン，ハッシッシュなどの酩酊状態においても顕著である．ゴルドシュタインはこの現象を「種々の感覚過程は全生体の一定の形態化の現われである．」(『生体の機能』p. 135) という観点から説明する．

(25) それはミンコフキーの主張する，諸感覚の特殊性を踏まえた「多様な様相を持つ空間の現象学」(Les notion…p. 735『生きられる時間２』p. 278) と相通ずるものであろう．

(26) 周知のようにメルロ＝ポンティのフッサール評価は両義的であるが，『見えるものと見えないもの』の本文では，反省哲学の限界内にあるものとしての否定的評価が主調をなしている．

(27) この点についてメルロ＝ポンティは，J. ラカンの Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, Revue française de psychanalyse, n°3, 1948 (後に Ecrits, Seuil, 1966 に収録．邦訳『エクリⅠ』弘文堂) から着想を得ている．「幼児は鏡像の習得によって，自分が自己自身にも他人にも見えるものだということに気づきます．内受容的自我から可視的自我への移行，つまり内受容的自我からラカン氏のいわゆる〈鏡の中の私〉への移行は，パーソナリティの或る形態・或る状態から別な形態に移ることなのです．」(RAE 56, 訳163) メルロ＝ポンティはこの移行を，精神分析の言う，〈自我〉から〈超自我〉への移行と重ねあわせている．してみると彼の，〈肉の裂開〉による〈現象的身体〉と〈客観的身体〉の成立という

シェーマは，〈エス〉の分化による〈自我〉と〈超自我〉の発生というフロイトのシェーマと深くかかわっていると思われる．彼が遺稿の『研究ノート』で，「フロイトの哲学は身体の哲学ではなく肉の哲学である」(VI 324) と記していることに注目すべきである．なお，〈裂開〉(déhiscence) という用語はラカンの前掲論文の中で既に用いられている．(Ecrit, p. 96)

(28) このプロセスの理解に関しては，山口泰司「メルロー・ポンティの遺稿『見えるものと見えざるもの』における〈肉〉chair の既念について」(フィロソフィア61号，昭48) に示唆を受けた．