



Title	身体と空間
Author(s)	家高, 洋
Citation	メタフュシカ. 2000, 31, p. 125-138
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/66637">https://doi.org/10.18910/66637</a>
rights	
Note	

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

# 身体と空間

家 高 洋

よく知られているように、メルロ＝ポンティは、彼の主著『知覚の現象学<sup>(1)</sup>』について、「その諸成果を存在論的解明にもたらす必要性」があると、晩年に述べている<sup>(2)</sup>。

このことは、例えば、言語などの理念的な存在者と知覚との関係に関わっていると解釈することができる。なぜならば、全ての存在者の誕生の地として知覚を考えようとする『知覚の現象学』において、理念性のテーマは十分には扱われていないからである。

あるいは、この発言は、『知覚の現象学』の中心的テーマ、つまり、知覚の記述と分析に問題点が内在していると解釈することもできる。このような問題点があり、その内実を明らかにすることが、本稿の第一の目的である。我々は、「知覚の主体」としての身体の記述を手引きにして検討をしたい。

しかし、『知覚の現象学』には、この問題点を免れている記述と分析があると我々は考える。それは、空間の基準の設定の

問題系である。このことを明らかにすることが、本稿の第二の目的である。メルロ＝ポンティ自身、記述しているが十分には考え尽くさなかつたことを、我々なりに展開してみたい。

それでは、まず、『知覚の現象学』の特色である「知覚の主体」としての身体の記述を見ることから始めよう。

## 第一節 知覚の主体としての身体

メルロ＝ポンティは、身体を知覚の主体としている。例えば、身体について「ある世界の能力」(124)と呼んだり、「身体は、ある文化的な世界を自らの周りに投企する」(177)と述べたりしている。この場合、身体は、延長を持つ客体ではなく、「世界の投企」という表現からも分かるように、それは、知覚を成立させ世界を現出させる次元で捉えられているのである。それゆえに身体の機能は、観念論の構成主観に類似していると言え

よう。では、なぜ知覚の主体を敢えて「身体」と規定しなければならないのか。

それは、身体の投企が、「運動投企」、あるいは、「運動志向性」(164)であるということに存する。つまり、自ら投企した世界の中を自ら動いていく「行動的認識」を行うのは、自らの身体だからである。観念論的な構成主体は、(身体も含めた)世界全体を構成するのであって、その主観自身が、その世界の中で運動することは、定義上あり得ない。この観念論によれば、自己の身体は、構成された経験的主観であるが、この場合、構成主観が、どのようにして構成された経験的主観を自ら自身と認めるのかという難問に巻き込まれることになる。一方、メルロ＝ポンティによつては、自ら実際に活動する身体のみが主体であつて、このような身体が、具体的な様々な状況に「住みつく(habiter)」ことができるのである。

ところで、「運動の各瞬間は、その運動の全ての広がりを包摂している」(164)と言われるよう、身体の先行的な運動投企によつて世界は予め開かれている。更に、他人の表情が私の行動を直接に促すこともあるように(129)、知覚と運動とは、「知覚＝運動体系」として、実際上は不可分な一つの体系をなしている(129)。この知覚＝運動体系は、以下に述べるような身体の二つの特徴に依つてゐると言えられる。

知覚＝運動体系の一つの典型的な例として、習慣の獲得があ

る。メルロ＝ポンティによれば(167)、盲人にとっての杖は、彼が世界を知るための一つの対象ではない。使用中の杖は、それ自身は知覚されず、むしろ、杖が知覚すると言えるのだ。従つて、世界に対する運動的な知覚は、実は、物や世界への身体自身の延長、あるいは、身体による物や世界の取り入れと考えることができるであろう。このように、身体に取り入れられた結果、物や世界は、身体の一部のよう、主体によつて自在に取り扱われるようになるのである。

身体が自分自身を自在に取り扱うことができるのは、メルロ＝ポンティによれば、身体が身体自身に開かれていることに依つている。このことが、知覚＝運動体系の成立への身体の関与の第一点である。身体自身のこの開在性は、伝統的には、「身体図式」と呼ばれている事象である。「身体図式」とは、自らの身体についての感覚やキネステーゼ的感覚に止まるだけではない。それは、むしろ自らの身体についての分割できない一つの体系的な知である(114)。メルロ＝ポンティは、我々の身体の姿勢を例に出して次のように述べている。

例えば、机の前に立つたまま両手でそれにのしかかっている場合、手だけが強調されている。しかし、肩や腰の位置、身体の位置全体が分からることはない。むしろ、それらの位置は、両手の位置の中に含まれてのみ存在するので、テーブルの上につけた両手の支えの中に、姿勢全体がいわば読み取られるので

ある。また、パイプを握りしめながら立っている場合、自らの手の位置は、自らの手が自らの前腕との間で取る角度などから推論されて決まることはない。我々は、自分のパイプがどこにあるかを、ある絶対知によって知っているのであり、まるにそれによって手や身体の場所を知っているのだ(116~117)。

このような「絶対知」において、身体は、観念論の意識に近い性格を持つとも言える。しかし、自己への透明な現前として絶対性が保証される非延長的な「意識」と決定的に身体が異なっている性格がある。それは、まず第一に、各々の身体の部分は、局所化可能な仕方で知られていること、そして第二に、それぞれの身体の部分は、自ら以外の身体の部分全体を「お互いに含みあつてゐる」(114) ことである。

このように身体の部分は、相互に、いわば無限に含みあつて明らかにしあつてゐるからこそ、それぞれの部分の絶対知があるのだ。また、それぞれ含み合うことによつて、絶対的な中心がなく、逆に、権利上は身体のすべての部分が中心になることができる。このような諸部分の相互包含的な等価体系があり、それぞれ予め知られているからこそ、身体は、自在に動くことができる。また、身体の延長としての物や世界に対しても、(身体自身に対する程でないとしても) 基本的には思うように取り扱うことができる。

以上は、知覚=運動体系への身体の投射的(遠心的)な側面

からの関与であった。この体系への身体の第一の関与は、逆の方向、つまり、物や世界から身体へ向かう方向に存している。すなわち、身体は、物へと本質的に開かれている可感的な(sensible) 存在なのである。メルロ=ポンティによれば、原初的な経験において各々の色は、表情的な価値を持ち、身体は、運動を引き起す(242)。このような可感性によつて、身体は、知覚の「主体」とだけ規定する」とでは汲み尽くせない独自な存在であることが示されている(第四、五節参照)。

さて、知覚の「主体」を身体とみなすことで、知覚の成立のレベルでは、意識の概念も変容する。知覚=運動体系に焦点が定められる」とて、意識も、「私はできる」として、身体の運動性から考えられるようになる。知覚=運動体系は実際の個々の運動の背景である以上、「私はできる」(160) とみなされる意識も、いわば潜勢的で前人称的である。前述のように、この意識は、自ら自身(身体)についての知でもあるが、明確なものではなく、いわば隔たりを持った自己自身への合致と言えよう。

このような意識の特徴付けは、「自己への十全な現前」という観念論の意識の規定と対立するように見える。『知覚の現象学』の意図は、しかしながら、意識の哲学的な重要性を否定することにあるのではない。世界の開示性としての身体への密接な結びつきに着目したために意識自身も本来的に世界の開示性

であることをメルロ＝ポンティは示そうとしたのである。「私にとつて世界があるのは、私が自分自身について無知でないからであるし、私が自分自身に隠れ得ないのは、私が一つの世界を持つてゐるからである」(344)。従つて、知覚の世界においては観念論のようない、自己意識を他のすべての意識の根拠にすることはできない。「世界の意識が自己意識の上に基礎付けられてゐるのではなく、両者は厳密に同時なのだ」(344)。知覚において自己意識と世界の意識とが一つの出来事として生じてゐること、これが、メルロ＝ポンティの生涯変わらぬ確信であつた。

では、次節でこのよだな意図を持つ『知覚の現象学』に内在する問題点について、ルノー・バルバラスの批判<sup>(3)</sup>に即して明らかにしたい。

## 第二節 バルバラスの批判

『知覚の現象学』(特に第一部と第二部)の議論は、それぞれのテーマに関して観念論(あるいは主知主義)と実在論(あるいは経験主義)の双方を各々の前提にまで遡つてそれらの不十分さを指摘した上で、根源的な経験、現象野(知覚野)を開示することへと向かう。バルバラスによれば、メルロ＝ポンティの論述は、現象野の独自性を正面から捉えるといふよりはむし

ろ、現象野が観念論にも実在論にも取り扱えないのだ、ということを明らかにしたのに過ぎない。前節で示したように、メルロ＝ポンティは、現象野を新たな哲学的意義を持つ領野として提示したのではあるが、しかし、例えば、現象野に即した新たな概念を作り上げることはしなかつた。結局、現象野が徹底的に考えられなかつたために、『知覚の現象学』は、哲学的とうよりは、記述的な著作になつてしまつたと言えよう。

「現象野についての徹底的な思惟の不足」という『知覚の現象学』の根本的な問題点は、「現象野に対する概念の不十分さ」に現れている。根源的な経験としての現象野は、従来の「身体」と「意識」、「客体」と「主体」などの概念の区分には收まらない独立性を持つてゐる。むしろ、主体や客体は、この野から抽象された契機なのである。しかし、この野を主題化する時に、メルロ＝ポンティは、従来の概念の枠組みに依拠してゐるのである。

例えば、身体は、「表象を介する必要なしに自らの世界を所存する、あるいは、それを了解する」(164)、つまり、それは、「ある世界の能力である」(124)以上、身体は、「ある自然な自我」(239)と言わてゐる。この場合、「能力」という概念に、心的な事象へ依拠が、そして、「世界の所有」に、有機体についての生物学的な知見への依拠が見られ、それらの二重性に従つて、暗黙のうちに身体は考察されてゐるとバルバラスは言つ<sup>(4)</sup>。

そして「自然な自我」という表現に示されているように、

『知覚の現象学』の基本的な傾向は、意識に基づいた観念論である。身体に関する、それを純粹な客体とは考えず、更に、伝統的な二元論しか使える枠組みがない以上、身体は、最終的には意識から考えられることになる。これが『知覚の現象学』の問題点である。

このことは、例えば、「認識する身体」(457)という表現に見られるように、意識に属するカテゴリーによって身体を捉えるということに止まらない。身体は、意識に従属し、そして、その不完全な様態であるとみなされているのだ。例えば、意識は、「身体を介して物へと向かう存在である」(161)と規定される。この場合、身体は、意識の「手段」でしかなく、身体は、それ自身考えられていない。また、「自然な自我」としての身体は、言わば前人称的な主観性であり、知覚的意識の非反省的な性格、つまりは、意識の不透明性に対応している。この場合も、不透明性は、自己意識の透明性の欠如態と見なされている以上、身体は、意識に基づいて考察されていると言えよう。

結局、意識から考えられたために身体の独自性を捉え損ねたことに、『知覚の現象学』の観念論的傾向が現れているのだ。メルロ・ポンティ自身、晩年に『知覚の現象学』の「最初の記述の後に残っている諸問題は、私が『意識』の哲学を部分的に保持していたことによる」という述懐<sup>(5)</sup>は、このことを示して

いると解釈されるであろう。

しかし、だからといって、バルバラスのように「身体を、意識自身の否定として捉え直さなければならない」<sup>(6)</sup>というように意識を否定することは解決にはならない。というのは、意識の還元不可能性を認める以上(488)、本当の問題は、意識と身体性との関係の解明に存するからだ。

『知覚の現象学』の哲学的意義は、身体や現象野の独自性を発見したことに尽きるのではない。身体などについての新たな知見に基づいて従来の哲学の枠組み全体を刷新することに、その本来の意義があるのだ。従つて、意識に基づいた観念論としての「反省哲学」との対決の中で、メルロ・ポンティが、意識に対して基本的にどのように取り組もうとしたのかを見てみなければならぬであろう。

### 第三節 真理と反省（反省哲学との対決）

メルロ・ポンティが取り上げている反省哲学とは、デカルトに代表される立場を指している。この哲学は、「自己」への透明な現前<sup>(7)</sup>としての自己意識を真理の基準としており、他方、完全な現前が備わっていない外的な知覚の対象に対しては、普遍的な真理性を認めない。つまり、この反省哲学は、真偽の基準を主題とする真理論という性格を持つている。

メルロ＝ポンティは、根源的な経験（現象野）に戻って、眞偽の基準を全面的に再検討しようとする。まず、物についての外的な知覚を取り上げてみよう。経験において物は、その一面しか与えられないという特徴を持つ。この一面性は外的な知覚の不完全性を示すと言ふこともできるが、だからといって、我々は物を経験しないわけではない。物の一面を介して「物そのもの」に関わっているのである。このことが、物の経験の本質的な構造なのである。さらに、物は、時間が経過するにつれ様々な面を示し、より明らかになっていく。もちろん、この時間的な展開（「移行の総合」(380)）によって、その物が全面的に示される事はあり得ないが、しかし、物「そのもの」の経験により近づく可能性が我々には与えられている。物の経験一般において我々は、絶対的な真理を得ることはないが、しかし、虚偽の中から出られないわけではなく、真理の経験に常に開かれているのだ。

以上のように、経験の地平構造や、物の一面（現出）と物「そのもの」（現出者）との差異と同一性など、メルロ＝ポンティは、基本的にはフッサールの現象学の枠組みを踏襲していると言えよう。しかし、内的な知覚に関して、メルロ＝ポンティはフッサールと決定的に袂を分かつ。

デカルトを範にしたフッサールは、意識の内外を分け、意識の内在的な経験に関しては、その十全な所与性のために不可疑

であるとみなした。しかしメルロ＝ポンティは、内的な経験、特に感情についても錯覚があると言う(433)。例えば、一時は熱烈に愛していたとしても、後から見れば本当に愛していないかつたことがありうるのだ。従つて、個々の感情はその時には完全に確証できないので、原理的には全ての感情は疑われうるのである。

だからといってメルロ＝ポンティは、自我自身の経験を全て否定するわけではない。メルロ＝ポンティは、物の経験で見出された「現出」と「現出者」の構造を自我の経験にも当てはめる。個々の感情は誤りであるかもしれないし、また、自我全体が一挙に経験されることはないが、しかし、個々の感情を介して自我は常に経験されているのである。

このように、物の経験と類比的に考えられた場合、顯在的な自我自身の個々の経験は十全な眞理性を要求できなくなる。従つて、このことは、意識の自己自身への現前を完全な眞理のモデルにしている反省哲学にとっては、その反省という方法が無効になることを意味している。

ところで、メルロ＝ポンティの意図は、反省そのものを否定することではなく、内在的な経験に本質的に依拠する伝統的な反省とは全く別の反省、「徹底した反省」(279) を打ち立てるこそである。メルロ＝ポンティによれば、伝統的な反省は、現在の自己認識における自己との合致が、唯一の基準、「唯一の審

判者」(389)となる。例えば、この反省は、私の過去や他者などの直接には与えられない事柄に対し、直接に与えられる現在の自己認識に基づいて内的な推測を行うことで反省を進めいく。

他方、メルロ＝ポンティは、現在の自己認識に関して、自己との合致を否定することはないが、しかし、それは生きられたものであつて、不透明であり、反省の基準になるようなものではなかつた。その上、我々は、自分の過去や他者に実際に合致することも決してない。「認識は、事実性のこうした限界を決して超えることはないのだ」(388)。

だからといって、我々は、他者など直接には与えられないものを勝手に構築することを正当化することができない。確かに、他者などの存在は、我々の知識に決して汲み尽くされることはないし、従つて、内的な推測で捉えられることもない。しかし、このことは、我々自身の意識にもあてはまるのだ。つまり、我々の意識も実存し、世界に巻き込まれている限りでは、意識についても明らかでない所がある以上、意識は、自らについての我々の知識に還元されはしないのである。

我々は、自分自身について無知な部分があるから、「意識自身を学ぶ」(388)必要があるが、メルロ＝ポンティによれば、我々が実存し、世界へと存在している限りにおいて、我々にはその可能性が開かれているのである。「意識は、自分

自身には隠れないものである」(342)。現在の自己認識の不完全性と意識の本質的な開示性とは、「実存する」とおいて両立しうるのである。

我々は、過去を思い出すとき、それを変形するとしても、この変形も考慮することができる。我々が目指す過去「そのもの」とその恣意的な解釈との間の緊張が我々を規制しているのだ(389)。他者、例えば精神病の患者の場合、最初は我々の状況の中で彼の状況は理解され始めるが、しかし、彼を理解することで我々は、我々自身を理解するのである(389)。

つまり、直接には与えられない事象(過去など)と我々自身の内的な経験のどちらかを選ぶのではなく、各々の顯在化において、お互いによつて理解し合つという全体的な構造に我々は属しているのである。これが徹底した反省であり、この反省は、「我々の存在の可能性の一つ」(279)なのである。

」のようないくつかの反省の構造が可能であるのは、「身体性」によると考えられる。第一節で述べたように、身体は、物や世界を原初的な次元で開示することができる。そして、世界を開示することは、世界へと原初的に関わつてゐる我々自身をも開示することを意味している。メルロ＝ポンティによれば、世界へ向かうからこそ自己への開在性があると言えるのである(もちろんこの反省は、完全に終結することはあり得ないが、身体がある以上、世界や自己は開示され続けるのである)。

意識についてのメルロ＝ポンティのアプローチは、次のよう

#### 第四節 空間の基準の設定

にまとめる」とができるであろう。意識、特に自己意識は、自我的の成立に不可欠である以上(488)、認識の次元では第一のものと言えるが、存在の次元（存在者の「構成」あるいは「創造」）では第一であるとは言えない。従つて、意識に対しては、その単なる肯定や否定に終わるのではなくて、意識自身の基盤を明らかにすること、つまり、意識の諸条件を解明することが課題となるのである。（フッサールの現象学も含む）反省的分析は、意識に内在的な反省である以上、意識自身の基盤の解明という課題を成し遂げることは原理的にはできない。この課題に対応するために「身体性」の分析を取り上げたのが、メルロ＝ポンティの哲学の特徴であるのだ。

例えば、「志向性」の概念によつては、この課題に十分に対応することはできない。というのは、運動志向性の記述に示さ

れているように(164)、志向性は、反省的な記述によつて見出された意識の根本的な機能であり、意識自身の基盤そのものではないからである。それゆえに、志向性によつて解明するのではなく、志向性の基盤を問うことが重要なのだ。

『知覚の現象学』で、以上のような課題に応えているのが、「空間の基準の設定」という問題系である。次節でそれを検討してみるが、その際に、身体の規定としての「主体」や「能力」などの観念論的な概念自身の再考も促されるであろう。

さて、レヴィナスも言うように、身体としての知覚の主体は、「自らが構成する空間の中で自ら運動する」<sup>(8)</sup>。ここに、観念論的な主観の構成、つまり、言わば世界の外にいる主観が世界全体を構成することは明確に異なる身体の「構成」の在り様が示されている。

ところで、主体としての身体の在り處は、「絶対的な」<sup>(9)</sup>（286）である。つまり、客体に還元されない主体性が強調されるとき、身体の「」は、空間の基準の中心点であり、他の地点とは全く別の性格を持つと言える。この場合、基準の中心にいる以上、確かに身体は世界内にいると言えるが、その絶対性のために、それ以上の概念的な規定を受け入れない限界的な性格を持つとも言える。

従つて、身体の「」について、その絶対性を強調するよりもむしろ、身体の「」も、他の諸地点と同じ「一地点」でもあると言つことが示されて初めて、身体自身、空間内を他の存在者と同様に運動すると言つことができるのである。

このことは、いわゆる「運動の相対性」において経験されている。例えば、海岸に沿つて進む船に乗つているといふ(321)。その船の手すりに視点を固定すれば、遠くの陸の風景は、次々に流れて行き、自ら自身は、空間の中心点にいることが経験さ

れる。しかし、岸の一点を見つめ続ければ、今度は、自分自身が動いていると経験される。空間の基準の中心点が、海岸の一点になつたのだ。このように視点を様々な地点に固定することで、動いている存在が変わることが、「運動の相対性」である。このことが可能であるのも、身体が様々な位置に言わば「住みつく」ことができるからである。

さて、「運動の相対性」の経験において、原理的には、景色の中の全ての地点が空間の基準の中心になりうることは、各々の地点が転換可能であること、結局は、それらが、ある一つの等価体系に属していることを示している。このような等価体系の中には、身体の「ここ」は、「一つの地点」という性格を持つことができる、それゆえに身体自身が、空間の中に存在していく運動していると本的に言うことができるのである（全ての地点の均質性という点で、この等価体系は、客観的空間の基盤となつていて。また、自己の絶対性を認めつつも、自らとは別の場所に自らを認める）こと、自ら自身を相対化し、その結果、客観性が成立するという過程は、他者論の問題系と重なり合っていると言えよう）。

ところで、以上のような等価体系を本質的に備えている空間の基準について、メルロ・ポンティは、特にその設定に関わる興味深い二つの実験を分析している。

この二つの実験とは、ストラットンの「逆さ眼鏡の実験」と、

それに類似したウェルトハイマーの実験である。いずれの実験も視野全体の向きが根本的に変化した後、再び正立するという特徴を持っている。これらの実験の概略を述べておこう。

ストラットンの実験（283）において、通常は反立している網膜像を正立させる眼鏡を被験者にかけさせた結果、景色の上下が逆様になり、非現実的に感じられる。実験の一回目に正常な知覚が回復し始めるが、自分の身体の上下は逆様な感じを抱く。一週間にわたる二回目の実験では、七日目には身体も正常な位置にあると感じられる（その時には景色は既に正立し「現実的に」なつていて）。被験者が活動的であるほど元に戻りやすい。実験の終わり頃には、被験者は、物や身体の位置を考えなくては活動ができるようになる。この時でも、網膜像は正立したままなので、生理学的には景色が元に戻ることは説明できない。

ウェルトハイマーの実験は、以下の通りである（287）。被験者は、自分のいる部屋に関して、垂直線に対し四十五度の傾斜で映し出す鏡を介してしか見えないように工夫すると、部屋やそこを移動する人は、初めは斜めに傾いて見える。景色全体が奇妙な感じなのだ。しかし、数分後に突然変化が起る。部屋全体の景色が垂直になるのだ。この実験においては、実際の運動的探索を行わずに空間の向きの変化が生じる点が、ストラットンの実験と異なる。

これらの実験は、経験論と観念論への強力な反証となつてい

るが(285～286)、哲学的には以下のようないくつかの独特的な意義を持つ。ストラットンの実験で明らかのように、視野の向きが逆転する」とことで、被験者はもはや「知覚の主体」ではなくつてはいる。そして、視野が正立すると共に、自らの主体性を回復する。従つて、これらの実験は、世界の中で生きている具体的な「知覚の主体」の成立を明らかにしていくと言えるのである。通常の経験の破壊と再生とを示しているこれらの実験は、意識に内在的な反省によつては明らかにできない内実を示している。このような意味で、これらの実験は、「徹底した反省」と通底していると言えよう。

## 第五節 身体と空間

さて、視野の正立の理由をメルロ・ポンティは、ウェルトハイマーの実験に基づいて次のように述べている。それは、主体が斜めになつた景色に対し手がかりを持ち、言わば「投錨して」、そこで活動する実際の可能性が開かれたためである。これは、前節で指摘した「住みつき」の例である。」のように「住みつく」とは、身体による「世界の所有の一様式」(290)であり、身体の「空間を了解する能力」を持つと言えるのではないか。

ストラットンの実験が、この反論への反証となつてはいる。身体は自由に空間の基準を定めることはできない。身体が世界に対し手がかりを持つのは、景色が非常に変化に富み、更に

非常に明瞭に分節されている」と、つまり、身体の運動志向性に対する応答をその景色が与えることが必要なのである(289～290)。

従つて、空間の基準の設定に必要なのは、身体の能力だけではないことが分かる。このためには、明瞭な分節など景色の状態が前提になつており、それが身体へ能動的に働きかけているのである。「私が空間を享有すると同時に、事物が私の身体へ直接的な力を持つ場合」(289)に空間の基準が設定されるのだ。それゆえに、メルロ・ポンティの表現に反して、空間の基準の設定能力は、「身体が持つ」とは本来的には言えないはずである。身体と、身体が現に見ている景色全体の構造との両方から「能力」を考えなければならない。従つてこの実験は、主体の「力」、より広くは「主体性」の再考を促しているのだ。

しかし、身体の運動志向が景色によつて充実されて空間の向きが変わるとも考えられる以上、身体の志向性といふその根本的な機能が前提になると考へることもできよう。例えば、前節の「運動の相対性」の「住みつき」の場合でも景色の状態は、「動機」であり、視点を合わせ志向性を持つ身体こそが、「空間を了解する能力」を持つと言えるのではないか。

ストラットンの実験が、この反論への反証となつてはいる。身体は自由に空間の基準を定めることはできない。身体が世界に対し手がかりを持つのは、景色が非常に変化に富み、更に

自由に自らの能力を發揮していられることができる。」の場合、身体は「ここ」を「一地点に」言わば「根源的に住みついでいる」ことを前提とした上で、他の地点に「〔2〕次的に」住みつくることができたのである。他方、ストラットンの実験では、この「根源的な住みつき」が破壊されている以上、身体は既に「奇妙な」感覚が生じ続けたように、身体自身だけでなく、身体が接している世界の方に圧倒的にリアリティがあるので（身体は、元来、可感的存在でもある）。それゆえに、景色が元に戻つたのも、身体が景色に対し働きかけたためではなく、逆に、景色が身体自身をそのまま自らの中に引きずり込んだと考えられる。その結果、身体は、実際にその景色の中で活動できるようになると同時に、景色が逆転し「現実的になった」のである。

仮に、身体だけが空間の基準設定の能力を持つと考えれば、景色を「元に戻す（構成する）」のは、もちろん身体である。しかし、構成された景色の中で身体自身も実際に活動する以上、この身体自身も「構成されたもの」になってしまい、前提に反することになる。

以上の考察から、空間の基準の（根源的な）設定に関して結論として以下のように記述ができるだろう。身体は運動志向性を持っているが、それだけでは景色は正立しない。むしろ

景色自身の構造が、「位置のシステム」（290）として根本的な力を持つている（つまり「構成する」）と言える。身体は、このシステムに合えば、そらくと可なり込まれ、その中心に位置づけられる」ことでも、具体的な活動主体として成立するのである。つまり、このシステムの一点（「ここ」）に設定される」と初めて、そのシステム内の *sens*（方向、意味）が身体に生じ、また、身体はシステムの中心にいるから、「主体」となる。そして、このシステムの中でのみ運動志向が十全に機能する以上、このシステムは、志向性、身体、そして、広義の「意識」や「主体」の成立の一つの条件であると考えられるであろう。

空間の基準設定の「能力」とは、結局、景色あるいは現象野全体の構造と、身体との双方にあり、身体にのみ内在させてはならない。このようなアプローチによつて、我々は、『知覚の現象学』の観念論的な性格を免れることができるのである。

これらの二つの実験について更に注目すべき点は、空間の基準設定のシステムが直接に現れてくることである。通常、空間の基準の設定は、その中心点にある身体が行つていて（前節参照）。この通常の経験が実験によつて破壊された結果、空間を設定するシステムの力自身が現出するのだ。

しかし、ウェルトハイマーの実験で基準の設定が「突然」であるように、この力そのものの遂行は、一瞬においてしか現れない。その力そのものを経験しているときには、身体は、もう

すでにそのシステムの中に入ってしまっているのである。

一瞬しか現れないことは、このシステムのみが実際に空間の基準の設定を行っていることの証であると考えられる。仮にその力の発現が十分に知られたとしよう。その場合、機能しているシステムは我々に捉えられているために、それ自身、空間の基準内の一つの事象となってしまう。つまり、このように捉えられてしまつた基準は、本当に機能していないのだ。

従つて、以上のように部分的にしか合致できない形での経験のみが、実際に世界を設定しているシステムに触れていると言えるのである。また、「一瞬でも経験される」とは、このシステムが潜在的に自動的に機能しているのではなく、現前野の景色との関わりの中で実際は常に働いていることを示していると考えられる。

以上のシステムの力の経験に近いのは、両手の反省の例、物に触れている手自身に触れることが最終的にはできないという例(109)である。この失敗の中に成功がある。つまり、実際に触れている主体的な手は一つだけで、それが基準の中心点であることを示しているのだ。真に働いている存在は、反省には直接には捉えられない。意識を実際に構成しているのは、意識には見えない「意識の盲点」<sup>(9)</sup>なのである。しかし、触れている手を触れられそうな気がするようだ、このような存在があることでも我々には示されているのだ。

ストラットンとウェルトハイマーの実験で注目すべき最後の点は、等価体系としての空間の基準の性質に関わっている。前節で述べたように、この基準自身が本質的に等価体系でなければ、身体は本来的に空間の中を動いているとは言えないのである。

ふりふり、この等価体系の内実である「他の場所への住みつき」が可能になるためには、住みつくための条件を知らなければならない。ところで、身体は常に「ハハ」にいるので、自ら自身の「ハハ」を外から見る「ハハ」はできない。この場合、「基準の中心」という事象が分からなくなることになるので、他の場所への「住みつき」は不可能になるはずである。

この想定の誤りは、「ハハ」にいる身体が基準の中心であるだけでなく、その最終的な設定者であると想定したために自身の知を拒むことになつたことにある。従つて、等価体系の成立のためには、「ハハ」に居つて、「ハハ」を知つて「ハハ」が必要なのだ。

メルロ＝ポンティも「うように空間の基準は、「すでに構成されている」(291) という本質的な特徴を持っている。それは、ストラットンの実験で景色が正立することに現れている。つまり、身体自身の住みこむ場所「ハハ」が先に与えられて、身体を設定する力を發揮しているからこそ、身体は逆転した景色の中にも「根源的に住みつく」とがである。空間の中にも

基準のシステムが経験の基盤にある以上、その中心点の「*いい*」に存在する」とが身体に言わば先行的に常に定められてくるから、「*いい*」は絶対性を持つのである（通常は、身体が「*いい*」に「根源的に住みついて」合致してくるから、*い*の「*い*」とは分からぬが、実験で景色の向かふ全體が変われば、*い*の「*い*」とは端的に現れる）。

従つて、空間の等価体系の成立に関して次の「*い*」が導かれる。すなわち、基準の中心点である」とが先行的に身体に与えられてい以上、身体はそれを知つていて、*い*のシステムに基づいて別の地点に中心点を設定し、そいに「*二次的に*」住みつくる」とがである。地点の全てに原理的に住みつける以上、空間の各々の位置は本質的に転換可能であると言えよべ。」のよう、空间の基準は、本質的に等価体系となるのである。

以上、空間の基準の設定の問題系を『知覚の現象学』の枠組みを越えて検討してみた。通常は、身体がその設定の能力を持つと考えられている。しかし、一つの実験から明らかになつたのは、身体に先行する基準設定のシステムである。身体は、知覚の主体と比べよりはむしろ、*い*のシステムの中での「主体」として生成していく。つまり、知覚において主体になるのだ。「知覚の主体」は、実際には、基準設定のシステムであろう。身体、そして意識は、*い*のよべなシステムに本質的に媒介されて十分に機能する」がである。つまり、自身になるので

ある。一方、*い*のシステムも、その中心の身体を介して十分に機能するのだ。「空间は、私の身体を介して自ら自身を知る」である。<sup>(2)</sup> 相互に本質的に関わつてゐるから、自ら意識（自らの開在性）と世界意識とは「厳密に同時なのである」（344）。しかし、なぜ身体は世界に本質的に開かれ、関わる「*い*」であるのか。これは、身体と世界との同質性、つまり、肉（chair）の問題である。『知覚の現象学』の一つの問題系の展開が、後期のメルロ＝ポンティの中心問題につながつてゐると考えぬ」とがであるであらう。

#### 注

(1) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.  
*い*の著作かの用は、本文中はページ数を表す数字を付けて記す。

(2) M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964, p.237.

(3) R. Barthes, *De l' être du phénomène*, Jérôme Millon, 1991, p.24-36.

(4) *ibid*, p.25.

(5) M. Merleau-ponty, *op. cit.*, p.237.

(6) R. Barthes, *Le tourment de l'expérience*, Vrin, 1998, p.123.

(7) 『知覚の現象学』の根本的な問題点は、徹底した反省が扱う身体性の次元と、フッサーによつて「志向性」として解明された意識自身の機能、特にその時間性の次元の両方が混在してゐることにあると我々は考える。そして、時間性によつて身体や世界などが理解されると言われるとき（419）、『知覚の現象学』は、最終的には意識に依拠する観念論的な性格を持つと言えるだらう。もちろん、最も根源的な意識としての時間性は、その脱自性によつて、「自ら」への透明な現前」という意識の観念論的な特徴から逸脱しており、また、生

ける現在の生動性によって、行為や実存の次元と触れ合っている。このやがて時間性の「隔たりのある自己関係」に基づいて様々な事柄を理解する」とが、『知覚の現象学』の基本的な意図であったと考えられる。しかし、時間性は、隔たりのある自己関係の「一つ」であり、その原型ではないのではないか（第五節参照）。「知覚の現象学」の時間性の自己性に関する論議を改めて検討した。

- (∞) E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1949, p.158.
- (σ) M. Merleau-Ponty, *Op. cit.*, p.301～302.
- (10) M. Merleau-Ponty, *Sigmes*, Gallimard, 1960, p.210～211.

(「やがてやがて」 和歌山県立医科大学非常勤講師)