



Title	身体の知覚から肉の情感へ : M. アンリ現象学における内在の感覚論
Author(s)	高山, 佳子
Citation	メタフュシカ. 2009, 40, p. 91-103
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/7956
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

身体の知覚から肉の情感へ

—M.アンリ現象学における内在の感覚論—

高山佳子

はじめに

生きている身体は何よりもまず感覚し感じとる能力、生きる能力（生命）を有している。それをアンリは現象学的に内在（immanence）として位置づける。対象を知覚する直観を原理とする世界の現われのうちでは、「現に在る」対象の実在性（réalité）は「見えないもの」である。アンリの現象学は、もはや対象／世界の現われることなく、生ける生の見えない力能としての生（生命）の現象学であり、その生の様態は自己-触発において自己自身を感じとる情感性（affectivité）として考えられている。内在こそが超越を条件づけるとするアンリにとって、生を、思惟は認識することができない。生は思惟によってではなく、生を感じとる感覚によって生きるもの自身の内側から体験的に感じとられるという仕方で理解されるものである。生（生命）の現象学は、いわば世界という自己の「外」に探求の眼を向けることから、現われるものを現わしめている生それ自身に、我という自己自身に眼を向けかえ、私たち自身の生を理解することへと向かう1つの転回であるように思われる¹。本稿では、感覚の素材としての印象（ヒュレー）の考察を通じて「肉」という身体概念を呈示している『受肉』²より、内在における印象と肉の関係を

¹ 20世紀末より登場したとされる「現われないもの」、「見えないもの」を論じる「顕現せざるものの現象学」の流れは「現象学の転回」と呼ばれている。この「転回」を指摘したのはドミニク・ジャンコーであり、「顕現せざるものの現象学（eine Phänomenologie des Unscheinbaren / phénoménologie de l'inapparent）」という言葉はハイデガーが晩年の1973年にツェーリンゲン・ゼミナールで使用したこと由来するとされる。永井によれば、「顕現せざるもの」という言葉には、「顕現しない（unscheinbar / inapparent）」もの、「現出しない（inapparissant）」もの、「見えない（invisible）」ものなどがあるが、これらの言葉の明確な使い分けの規定はなされていないようである。「現象」概念をどのように定義するかによって規定の仕方は異なるからであろう。意識に直接的に与えられてはいないが潜在的に与えられている「現われないもの」が可視的な圏域のうちにあるとするならば、もはや不可視の次元を思考するアンリにおいて現われないものとは、見えるものとは異なる仕方で現われる「見えない（invisible）」ものとして解したい。（参考文献：新田義弘『世界と生命——媒体生の現象学へ』、青土社、2001年、[5章 顕現せざるものの現象学] 81-101頁。永井晋『現象学の転回——「顕現しないもの」に向けて』、知泉書館、2007年。）

² Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.（邦訳『受肉——<肉>の哲学』、中敬夫訳、法政大学出版局、2007年。）以下略号「I」を用いて本文中（ ）内に引用ページ数を示す。

検討し、アンリにおける生の情感性の意義を考察する。

1. 感覚与件（ヒュレー）と根源的印象

私たちの身体は、片時も休むことなく外界の多様な刺激や印象を感覚（知覚）している。身体には、外界の印象を受容する能力、一般には「感性」と呼ばれる感じとる力が備わっており、私たちは、いわば感受するという仕方で感じとられている感性的な世界のうちで生き、行為する。身体が感受するのは、外界と接触する際に生起している多様な諸感覚であり、それらは、印象的でまだ何らかたちをなしていない状態の質料的な素材（*matière*）として、現象学的には非志向的、未規定的で不可視のものである。アンリは、こうした印象的、ヒュレー的、素材的な層の諸感覚を総称して「印象（*impression*）」³と呼ぶ。身体が感受する感覚の印象ないし印象性は、現象学的にどのような位置づけをもつのだろうか。ここではまず、印象の現象学ともいえるアンリによる「印象」の考察を通して、内在における生と印象との関係についてみていくこととする。

フッサールは、現象学的還元と呼ばれる態度変更によって、自然的態度において素朴に信憑されている世界の存在定立をエポケー（「判断停止」）し、超越論的主観性の領野における世界の構成の問題を意識の志向性分析によって考察していった。フッサールにおいて意識（主観）の世界（客観）への関わりは、いわば「意味（*Sinn*）」を媒介として「意味志向（ノエシス）」と「志向対象（ノエマ）」との志向的相関関係において捉えられる。意味として或る対象を志向する志向的なまなざしのもとで、多様な諸感覚が1つのノエマの意味へと関連づけられることによって1つのノエマが構成される。1つのノエマへと関連づけられる多様な諸感覚は、フッサールにおいて「感覚与件（ヒュレー *hylé*）」と呼ばれる。ところでアンリによれば、「感覚与件（ヒュレー）」はフッサールにおいて志向性のもとでノエマの対象を構成する単なる契機、単なる素材とみなされているにすぎず、そのように志向性のもとで「自己の外へ」置かれた印象（ヒュレー）は、すでに破壊された印象であり、印象の印象性は隠蔽されてしまっていると言う（174/89）。たとえば、まなざしが見ているある対象表面の色彩は、純粹主観的印象を志向的に投射したものにすぎず、印象の印象性は無化されているという（169/83）。印象の印象性が無化されているとは、どういうことだろうか。ここでアンリが問題としているのは、ノエシス-ノエマ構造にみられる志向性の特性であり、志向性についてアンリは次のように説明する。

アンリによれば、志向性とは、まなざしが志向する先へと自らを超出していく運動のうちで、ある対象を顕示すること、「見させること」であり、「自己の外へ」志向性の関わる対象を距てる働きである。このとき「対-象」ということが意味するのは、前に立てられ、そのような仕方で見えるようにさせられることであり、したがって、志向性のもとで現われることとは、対象の現われることである（151/60）。対象は、認識の源泉としての直観によって顕在的に知覚され明晰

³ 「印象」は、フッサールにおいて現在意識の中核をなす時間の源泉点（「原-印象（*Ur-impression*）」）として時間論において考察されるのであるが、時間地平という志向性を超えて印象そのものを問題とするアンリにおいて、印象はいわば現象学的感覚論において考察される。尚、アンリにおける印象と時間論との関係を論じているものに以下の論文がある。川瀬雅也「内在と超越、あるいは純粹持続と現象学的時間」、『フッサール研究』、第3号、2005年。

に与えられる (149/58)。とはいえ、志向性はけっして顕在的に見える面の直観だけに関与するのではなく、つねに与えられていない諸面や諸位相にも向けられており、「充実された」あらゆる直観は、潜在的な諸現出の地平によって取り囲まれている (153/62)。かくして志向性は、私たちが関わりうる世界のあらゆる諸対象に向けて働いており、諸々の志向性のもとで志向性を見させることが世界の現われることを可能にしているのである。しかしながらここには、現象性についてのある先入見が滑り込んでいるとアンリは指摘する。ある先入見とは、「世界の諸対象についての知覚から借りられている現象性についての考え」(147/55)である。アンリによれば、志向性のもとで現われるものは対象であるかぎり、対象が現われる仕方とは、対象を可能にする現われ方でしかない (151/60)。それゆえ、この先入見のもとで現われるものは、結局のところ世界の諸対象の現われでしかない。つまりそれは、「世界の現われること」(147/55)であり、そのような世界についての現象学においては、見えるものしか現われとして現われない。要するに、見えない諸印象それ自身の現われは、見えないがゆえに現われないものとして、現象から排除されているとアンリはいうのである。

ではアンリは、見えるものしか現われないという現象学に滑り込んでいる先入見を指摘することによって何を問題とみなしているのだろうか。それは、対象の实在性を可能にしている印象の印象性 (*impressionalité*)、つまり感覚の实在性 (*réalité*) の現われである。世界のうちで現われるものが「対象」でしかないとしたら、「確かにそこに在る」という対象の实在性はどのようにして現われるのだろうか。つまりアンリが問題としているのは、志向性それ自身の实在性である。アンリは言う。「志向性が産出するもの、それは事物の直接的能与ではない。それはむしろ、事物が有する、直接的に与えられているという意義である」(168/82)。フッサールにとって最も直接的な知覚の対象は一個の「イデアルな極」であるが、アンリからみてイデアルな極というあらゆる意義は、「一個の非实在」であり、「一個の思惟の-対象」、 「一個のノエマの非实在性」(169/82)である。なぜか。アンリは次のように説明する。多様な諸感覚 (諸印象) は「自己の外へ」と超出する志向性のもとで、見えるものとしての感性的所与、すなわち感覚与件 (ヒュレー) となり、イデアルな一個の極に関係づけられる。志向性によって関係づけられるのであって、志向性によって諸印象が生み出されるのではない (*ibid.*)。そのように諸印象を感性的諸性質として関係づけられた世界の対象は、諸印象を担うことはできない。なぜなら、世界の対象は、何であれ、感じるができないし、自己自身を感じるができないからである (174/89)。対象のうえにおかれた諸印象の感性的性質に対象の实在性が位置していると考えたら、それは錯覚である (173/88)。たとえば、建物の灰色の壁が太陽に照りつけられて暑いと感じたりはしないし、壁が自らを灰色だと感じたりはしない (174/89)。つまり世界の現れることのうちで感性的 1 性質となった印象の内容には、もはや印象の实在性はないのである。それゆえ、志向性が意識作用のうちに属し、志向性の関わる対象が意識の外に位置するならば、対象は印象を担うことができないのであるから、対象の实在性は意識作用のうちに属するはずである。しかし、意識作用が志向性であるかぎり、志向性は自らを外に投げける運動のうちで志向される対象へと向かい、諸印象は感性的諸性質として対象へと関係づけられるのであり、そこに印象の实在性はないのである。とす

れば、印象の印象性は、志向性それ自身の实在性は、どこにあるのだろうか。かくしてアンリは、世界の現れることのうちでは、印象の印象性は隠蔽され無化されているというのである。「志向性の働きは、それ自身によっては永遠に世界の具体的内容を構成する实在を立てることはできない」(173/88)。「変質されているのは、印象の顕示力能と同時に印象それ自身の实在性である」(ibid.)。それにしても印象はどこからやってくるのだろうか。多様な諸印象は、対象を構成する諸契機にすぎないのだろうか。だが知覚経験のあり方は1つではないのではないか。見えない諸印象も、対象を現われさせる仕方とは異なる仕方では現われているのではないか。アンリにおいては、印象それ自身の实在性が問題となるのである。

それでは、印象の印象性、対象の实在性をなす印象それ自身の現われはどのように考えられるのだろうか。印象がひとつの印象として現われる印象の印象性を、アンリは「根源的印象 (Ur-impresion [原-印象])」(181/98)と呼ぶ。この「根源的印象」という言葉は、フッサールの時間意識の考察において、持続する時間を構成する意識自身が産出してくる源泉点として考えられているものである。だがアンリは、「根源的」という言葉をフッサールとは異なる意味で用いる。なぜならフッサールにおいて「根源的」ということは、過去把持的変様を被る以前の印象を指すのであり、また現在意識は、あらゆる意識と同様に流れを構成する志向的な意識であり、そうであるかぎり、あらゆる印象は流れの〈脱-自〉のうちで自己から切り離されて「根源性」を失い無化されているからである(182/99)。ゆえにアンリにおいて「根源的」という言葉が示すのは、あらゆる志向性以前に、もはやいっさいの志向性が関与しないところで、「自己のうちに到来するもの」(182/99)のことであり、決して世界のうちに到来することのない「非-世界的なもの」(ibid.)のことである。そしてアンリによれば、ある根源的な印象がひとつの印象として「自己のうちに到来する」とは、「自己自身を印象化するという仕方」(183/100)で「それ自身の印象的な肉のなかで一個の印象的な実質 (matière) において自らを直接体験する」(183/101)ことであるとされる。但しアンリが根源的印象というとき、それは何か根源的といえるような印象物質を指しているのではない。アンリのいう印象的な実質とは、時間空間のうちで同一の事物であるような延長セル物質ではない。では、「印象的な実質において自らを直接体験する」とはどういうことか。

ここで考えられなければならないのは、印象それ自身の本質を理解することであろう。アンリによれば、印象の本質を考える上で、あらゆる印象のうちで現象学的前提となる印象は、「受苦 (souffrance)」であると言う。受苦の特性をアンリは以下のように考察する。アンリによれば、純粋な受苦 (souffrance)、すなわち痛み (douleur) そのものは、自己の外にあって眺めたり思惟したりするものではない。純粋な痛みは、それ自身に引き渡され、それ自身のうちに浸され、自己によって水没し、自己自身の重みのもとに押しつぶされている(184/102)。受苦は、自己の外へ逃れることはできず、自己を免れることは不可能である(184/103)。ゆえに、現にある痛みとは、まさに自己そのものである。そして受苦する者にとっては、彼が受苦するかぎり時間は存在しない(185/103)。痛みという印象の体験のさなかには、時間の流れを外から眺める意識はない。したがってまた、「受苦は肌をもたない」、「受苦は、何も感じない」(185/104)。受苦は「自己自身を感じる」のであって、「自らの受苦を感じる」のではない(ibid.)。つまり、「受

苦するのは受苦」であり、受苦が受苦するとは、何か他なるものによって受苦を被るのではなく、すなわち受苦は受苦を感じるのではなく、「自己自身を感じる」のである。その意味で受苦は、同時に触発するものでも触発されるものでもある。つまり、受苦はひとつの「自己-触発 (auto-affection)」である (ibid.)。かくして、自己を免れることの不可能性において、自己自身のうちへ到来するのは受苦であり、受苦は自己との同一性において自己自身を受苦するのである。アンリは、こうした受苦の受動性を「根源的受動性」(186/105)と呼ぶ。アンリによれば、根源的受動性は、何か他のものによって触発される受動性とは区別されなければならない。「あらゆる印象のうちに、印象に固有の受動性をみとめさせてくれるのは、あらゆる受動的総合の不在である」(188/107)。なぜなら、どれほど受動的であろうとも、志向性が関与する現象学的構造における受動性と、印象の現象学的構造にみる根源的受動性とは原理的に全く関与しえないものだからである (187/106)。そしてアンリは次のように言う。純粹受苦とは「パッション [受動・情念] (passion)」(188/108)である。受苦のパッションとは、「自己自身のうちへの受苦の湧出」であり、「受苦が自己によって捉えられているということ」であり、「そこにおいて受苦が自らを体験し、自らをそれ自身に顕示するような一貫性、そのような自己との絶対的同一性がもつ打ち勝ちがたい力」(189/108)であると。

以上のように、苦しみという印象を考察することによってアンリがひきだしているのは、印象の本質的特徴が、「根源的受動性」における「パッション [受動・情念]」であるということであろう。すなわち、「印象が自己自身を直接体験する」というのは、印象が「自らを受動的なものとして」「情感的に体験する」ことなのである。印象が「あらゆる裂開以前に、自己自身を直接体験する」(184/102)、「自己から異なってしまう以前に、自己自身を直接体験する」(ibid.)のは、印象の本義が、自己のうちに到来するや否や逃れようもなく自己自身を体験してしまう根源的受動性にあるからである。かくして、「印象的な実質」とは、印象が自己のうちに到来するとき自己自身を直接体験する仕方でもパトス的に感じとられる「情感性」である。またそれゆえに、印象の根源とは「印象の現われること」(184/101)にはほかならない。それは、世界の現われることとは異なる仕方での「見えない現われ」なのである。

そしてさらに印象は、アンリが内在と呼ぶ生の次元と結びつけられる。「印象の根源的な現われることは、生の現われることにほかならない」(184/102)。印象の現われることが、生の現われることであるとはどういうことか。アンリによれば、印象というものは絶えず変様する。不安が安らいに、受苦が喜びに、絶望が至福に変容するように、印象は絶えず「新しい」印象に変様しながら、つねに現在のつねに実在的であるようなもの (183/101)であるが、印象が、自ら喜びの印象や不安の印象を選び取るのでもなければ、印象自らが不安の印象から喜びの印象へと変化するわけでもない (ibid.)。印象は、自ら生じるのではない。印象は、「自己のうちに到来する」のである。そしてある印象が自己のうちに到来するとは、「自己のうちへの生の到来」(189/109)である。なぜなら、「自己から異なることなく自己自身を体験する」(ibid.)のはまさしく生であるからである。生は、何か他の事物や出来事を体験するのではない。生は、あるパトスのうちで自己自身を体験するのであり、それは、「根源的で純粋なひとつの情感性」(190/109)であると

されるのである。かくして、「印象の現われること」は、生（生命）の情感性なのであり、ゆえに、印象の現われることは、生の現われること、というのである。

以上に見てきたように、印象の実在性は、世界の現われることのうちには現われない。印象が印象であるのは、自己自身が印象的に体験されている生の情感性において、自己が印象化されることであり、その印象的な実質こそが、まぎれもない自己として自己を確信しうる印象の実在性と考えられている。そしてまた、情感の実質としての印象性そのものにおいて、「印象はそれ自身、顕示」(I90/110)である。印象は、盲目的で現われないものではなく、世界の現われる仕方とは異なる仕方で、まさに印象をして、情感をして、自己を顕示し自己を顕しめる「生における肉のパトスの自己顕示」(ibid.)と考えられているのである。言い換えるなら、アンリが問題としていた志向性それ自身の実在性は、志向性のうちにはなく、もはや志向性が関与することのない生の情感性の次元に求められるものなのである。とすると、志向性の実在性が生の次元に由来するのであれば、世界のうちにあるものを見ている私たちの身体の現われもまた、問い直されなければならないだろう。次節では、印象の考察との関連を念頭に置きながら、アンリにおける「肉」と身体の現われについてみていくことにしたい。印象と肉（身体）との関係は、内在における生（生命）の情感性の意義を考えるうえで重要であると考えられるからである。

2. 身体 (corps) の二重性と肉 (chair)

以上見てきたように、根源的印象は情感性であることから、印象は、現象学的に生ける生の次元に位置づけられるものであった。とすれば、身体の実在性もまた、世界の1対象として構成される身体〔物体〕に属するのではなく、内在としての生に属するといえるだろう。アンリは、生きて動く身体の身体性を肉と呼ぶのであるが、見えない肉はどのように現われるのだろうか。以下では、印象と肉との関係に着目していくかぎり、肉と生、肉と自己、肉と身体との関係をみていき、アンリにおいて肉とは何であるかを考察する。

アンリによれば、身体の現われは二重であり、「世界の現われ方」と「生の現われ方」という原理的に異なる2つの現われ方が区別される (I137/173)。一方の、世界のうちで身体の現れることは、他の諸対象と同様世界の1対象としての身体であり、私たちが通常経験し常識的に身体と呼んでいる空間的で時間的な物体〔身体〕である (ibid.)。先にみたように、世界の現れることの現象学的構造においては物体〔身体〕の現実存在は奪われているとされる。他方、生の現われ方において現われる身体とは、「ひとつの見えない根源的身体性 (corporéité)」(I172/219)であり、この根源的身体性がアンリにおいて、見えない肉的身体として「一個の肉 (chair)」(I173/220)と呼ばれる。

ところで先の印象についての考察においては、自己のうちに到来する印象的印象的情感の実質が肉であるとされていた。アンリによれば、印象の現われることは生の現われることであるから、肉の印象性と情感性とは、生それ自身の印象性と情感性にほかならない。またそれゆえ、自己のうちへ生の到来することは、自己のうちへの「肉の到来と同一」(I174/221)である。またアンリは、印象は一個の「情感的な肉」(I145/184)、「生ける肉」(I146/185)であるとも言いが、生と肉と

の関係はどのように解されるのだろうか。生と肉との関係は、アンリが「肉は、生が<生>となる仕方」(I174/221)であると述べている点を解することにあるように思われる。印象の印象的情感的実質が肉なのであるから、アンリにおいては、自己のうちにある印象が到来することによって生起する動的な情感性そのものが肉と考えられている。ところで、ある印象の到来によってある情感性が生起するには、すでにして生そのものが触発されうる可能性を有していなければならぬだろう。アンリが生の本質とみているのは、そのような触れれば感じとらずにはいない(自己自身を体験せずにはいられない)生のアプリアリな可能性である。アンリはそれを「元-受情性(Archi-passibilité)」(I175/222)と表現している。生は絶えず、この「元-受情性」において自己自身を体験しているとされる。それゆえ、ある印象が自己のうちに到来するとは、この生の「元-受情性」のもとに印象が到来することによってある「情感的な肉」が生起するということであり、その動的な情感性そのものが<生>の顕示であろう。したがって生は、生あるかぎりつねにすでに自己自身を体験してしまっているような「元-受情性」における「自己のうちへの永遠の到来」(ibid.)であり、「肉は、生が<生>となる仕方」(I174/221)であると考えられる。「一個の肉なくしては<生>はないが、しかし<生>なくして肉はない」(ibid.)のである。

それでは、肉と自己との関係はどう解されるのだろうか。生の根源的情感性は「自己自身を印象的に体験し、印象的に体験することをやめない、ひとつの印象的な実質、ひとつの生ける自己印象性」であり、「この生ける自己印象性、それは一個の肉」(I90/110)であるとアンリは述べている。つまり、自己のうちに到来する際に生起する自己印象性そのものが肉と考えられている。印象は、この印象を感じているのがほかでもないこの自己であるという「打ち勝ちがたい確実性」において自己自身を直接体験するのであって、あの「自己」や、この「自己」といった私の「自己」ではないような「自己」はどこにもない(I178/226)。「肉はわれわれの自己のもっとも内的な可能性以外の何ものでもない」(I178/226)。アンリにとっては<生>に由来するかぎり「肉も自己もひとつでしかない」(ibid.)ものとされている。かくして、印象の印象性として自らに感じとられる肉において、肉は自己に結びついている。肉は、自己と情感性とがともに1つであるような生の実質といえるであろう。したがって、「一個の肉なくしては自己はないが、(中略)、しかし自らのうちに一個の自己を担っていないような肉はない」(I178/226)のである。

最後に、物体〔身体〕への肉の関係はどうだろうか。ここまで印象的情感的な肉として考えられていた肉が、諸力能を有する身体性として考察されていくとき、肉は一個の「生ける肉」として見えてくるように思われる。アンリは、メヌ・ド・ピランの身体論分析に基づいて、肉の根源的身体性を情感性と力能との連関において捉えていく。「あらゆる力能の可能性は、一個の肉という形式のもとでの、自己自身のうちへの力能の到来である」(I197/251)とアンリは述べている。つまり肉という自己のうちに到来する生の情感のパトス的な力の可能性が身体性であり、肉において「自らを動かす力能」(I197/252)、「身体の記憶としての把握力能」(I207/263)といったあらゆる諸力能が自己に内在しているとされる。またそれゆえ、物体〔身体〕への肉の関係は、物体〔身体〕から出発してではなく、肉から出発して考えられなければならないとアンリは言う。生の諸力能のうちこそ、世界の現われることを可能にしている志向性の現象学的可能性

は存しているからである (I196/250)。ところで、先に受苦の受動性について見た際に、受苦のパッションは「受苦と自己との絶対的同一性がもつ打ち勝ちがたい力」であると述べられていた。この受苦 (印象) の根源的受動性が有する意義は、肉の身体性の考察においてこそ結びついてくるように思われる。なぜなら、「圧倒的無力のうちで、しかも無同然ではないというかぎり、自らを受動的なものとして体験する」(I89/109) 受苦のパッションは、受動的に自己自身を体験しながらも無と化して消失してしまうのではなく、押しつぶされる無力さのもとで自己自身を感じておこる情の動きや力を有しているものだからである。アンリにおいて身体性の力能である自己運動が肉的身体として考察されていくとき、メヌ・ド・ピランが「抵抗する連続体 (continu résistant)」(I210/268) と呼んだ「運動がぶつかることになる何かについての体験」(ibid.) という「根源的肉の圧力」(I230/295) が考察される。そしてそのような押さえつける力とその力に張り合いさからう力の現われから、肉的圧力への抵抗において現われる力能の連続体としての物体 [身体] への関係における自己の身体の構成の問題が考察されていくのであるが、そうした身体の諸力能の能動性には、つねに印象の印象性が保持されていると考えられている。つまりアンリにおいて、印象の根源的受動性は、自己運動の能動性へと結びつくものとして考察されており、アンリにおいて、情感の受動性と身体の能動性とは表裏一体の関係として考えられているのである。かくして、物体 [身体] への肉の関係は、アンリにおいて身体の2重性という両義的現われにおいて成り立つとされているのである。

以上のように肉と生、肉と自己、肉と身体との関係をみてみると、アンリにおいて肉を軸として、生と自己と身体とが結びついていることがみえてくるように思われる。何ものかを感じとらずにはいない生の「元-受情性」においては、生と印象との関係はいまだ感覚でしかないが、その生のもとにある印象が到来し、その情感性において自己自身を体験するとき、それはパトスと自己性がそこにおいて一緒に生ずるような体験であり、すでにして一個の自己の肉なのである。そしてまた肉は、単に流れ去る印象性なのではなく、そのパトスの情感性の力の可能性のもとにあらゆる諸力能を有した身体性なのであり、肉は、その身体性において自らを動かしていく、つまりは自己が動いていくといえるだろう。言い換えるなら、生の「元-受情性」においてある印象が、肉が生起するとき、その生き生きとした生の情感性 (生動性) のもとで生は<生>になる。それはまさに「肉のうちへの<生>の内在」(I193/244) であろう。そしてそのような「生ける肉」が、世界のうちで見えるものとしての物体 [身体] として現われるとき、それはいわば「生ける身体」であるだろう。このようにアンリにおいては、「身体性の本質が生」(I169/214) なのであり、生が「肉の可能性の条件」(I191/243) と考えられているのである。またアンリにおいて自己と肉とはひとつでしかないものである。ゆえにアンリが肉というとき、もはやそれは印象という感覚ではなく、一個の「生ける者」(I177/225) を指していると考えられる。

3. アンリによるメルロ＝ポンティの肉の存在論批判

晩年のメルロ＝ポンティもまた、『見えるものと見えないもの』において身体を「肉」として呈示した。世界の諸物体が感性的に実在性をもって私たちに感じられるのは、その実在性を感じ

る力能を身体が有しているからである。とすれば、感じられる物体を可能にしている感じる力能としての身体-主体、いわば超越論的身体が考察されなくてはならない。メルロ＝ポンティもアンリも、感じる身体であると同時に感じられる身体でもある身体の両義性を、生（なま）の、厚みをもった肉的身体の身体性において捉え、肉という概念を呈示している点では、同じ問題意識を共有していたといえるだろう。つまり、世界の実在性、確実性を問題にする点で、両者ともに「見えないもの」の現われを思惟しているといえる。この共通の問題意識のもとでアンリが後期メルロ＝ポンティの『見えるものと見えないもの』に投げかける疑問は、やはり超越論的身体の現象学的位置づけである。ここでは、アンリからみたメルロ＝ポンティにおける肉の批判点を確認し、両者の肉の相違点をおさえたうえで次節へつなぐものとした⁴。

アンリによれば、メルロ＝ポンティにおいては、感じる身体と感じられる身体、触れる者／触れられるもの（見る者／見えるもの）との可逆的な関係が、世界の実在を、つまりは世界の肉を定義しているのであるが、アンリから見てそれは「自己の身体に特徴的で、自己の身体とは別のところではけっして生じないような触れる／触れられるの関係を、世界全体に拡張する」（I165/210）ようなある反転を生じているという。なぜなら、触れる者と触れられるものとの交差配列法（キアスム）あるいは絡み合いが、世界の厚みや奥行き、すなわち肉を可能にするというとき、感じられる物体の実在を可能にしているのは、物体へと志向的に関わる諸感官であるということに帰結するからであるとアンリは言う（I167/213）。つまりメルロ＝ポンティにおいて、感じるものの感じること一般が「脱-自的諸感官と同一視されている」（I196/250）というのが、アンリの批判点である。アンリによれば、感じるものの感じること一般が諸感官と同一視されるかぎり、感じられる物体を感じる超越論的身体は、志向的な身体である。そうであるかぎり、感じる者と感じられるものとの関係においては、「感じられるものという形式のもとでしか現われることへと生じない」（I171/217）ことになる。それゆえ超越論的身体もまた、感じられる物体〔身体〕としてしか自らの身体を与えられない（現われない）。世界の肉を可能にしている身体の身体性は、「或る永遠の不在者」（ibid.）であり続けている。要するにアンリからみて、メルロ＝ポンティにおいても触れる者の志向性それ自身の実在性は隠蔽されたままなのであり、そのことこそがアンリにおいては問題となるのである。アンリにとって肉は「触れる者／触れられるものの交差配列法（キアスム）から帰結するのではない」（I197/251）。肉は、触れる-力能の条件として交差配列法（キアスム）以前に、〈生〉の内在において自己のうちへ到来する（ibid.）ものである。

メルロ＝ポンティにおいて肉は、見えるもののうちで現われる「見えないもの」であり、それゆえに襲であり、窪みであり、奥行き等と表現される。だがアンリからみてそれは世界のうちで「見る」という志向性のまなざしの働きを免れていないといえるだろう。肉は、諸感官によって

⁴ メルロ＝ポンティとミシェル・アンリとの比較については以下の論文がある。山形頼洋「見えないもの——ミシェル・アンリとメルロ＝ポンティの場合——」、『カルテシアーナ』、第4号、1982年。川瀬雅也「見えないものの実質性（matérialité）への問い（前半）——メルロ＝ポンティとミッシェル・アンリ——」、『立命館哲学』、第12巻、2001年。川瀬雅也「見えないものの実質性（matérialité）への問い（後半）——メルロ＝ポンティとミッシェル・アンリ——」、『立命館哲学』、第13巻、2002年。

知覚されえないものであり、世界の現われることのうちでは肉の身体性は見えないものであり続ける。アンリにとっては、世界の肉を条件づけているものの現象学的位置づけこそが問題なのである。アンリは、メルロ＝ポンティにおける肉を「誰の肉でもなく、たんに世界の肉でしかないような」(I164/208) 肉と評しているが、両者の肉の違いは、アンリが見えないものを内在として現象学的に位置づけたというだけでなく、その内在を生の自己-触発による情感性として規定したことにより、肉(生)と自己とが結びついて呈示される点に際立ってくると思われる。

4. 身体の知覚から肉の情感へ

ここまで、内在における生と印象との関係、また印象と肉との関係についてみてきた。アンリにおいて肉は、生と自己とが結びついた生ける者の身体性として考察された。以上の考察を踏まえ、以下では内在としての生の情感性の意義について考察していきたい。

現象の実在性は、アンリの現象学の問題設定において常に問われているものである。アンリが主著である『顕現の本質』⁵において現象概念を問い直したのは、自己自身から隔たることによって「自己の外」という外在性のうちに世界という見えるものの地平をひらく超越の働きそれ自身の現われを問うためであり、超越の働きそれ自身の本質を問題としたからである。つまりは志向性それ自身の実在性が問題とされるのである。アンリにとって世界の現われることは、可視性という光の地平の場において見えるものの現われることである。世界の現われを可能にしているのが超越の働きであるとしたら、超越の働きそれ自身は世界のうちにはなく、世界のうちにないということは、見えないということである。見えるものの現われることが「現象」であるとすれば、見えないものは現われないことになる。しかし世界が現われるということは、世界の現われを可能にしている超越の働きがあるということであり、超越の働きもまた現われるのでなければならない。かくしてアンリは、世界の現われる仕方とは異なる現われとして、超越の働きそれ自身を生の「内在」として呈示し、内在の構造を生の「自己-触発」による情感性と規定するのである。

ところで、「自己-触発」という生の現象学的構造は、生命体の「元-受情性」を表現するものであり、言い換えるなら、生命体が環境の刺激に触発されて感じとる力、感受する力としての生の「受容性」ないし「生動性」といえるものであろう。その「受容性」が「パッション(情・受動)」であるところに、自己自身を感じとらずにはすまない根源的受動性のただなかで「無ではないという仕方」で自己を体験し、自己とその肉とが生起しうることを私たちは印象の考察を通じてみてきた。ここに、印象がもはや時間性においてではなく、感覚において考察されなければならない理由がある。「元-受情性」を有する生が、自己自身を直接体験し自己となるためには「感覚の介入」(I138/175)を必要とするのである。なぜなら生は、自己自身を体験する情感性のパトスの力において生きられるのであり、自己自身を逃れ「自己の外へ」超出してゆく志向性によっては永遠に自己自身を直接体験することはできないからである。志向性は、その現われに実在性を付与することができないのであり、知覚によっては、生を、肉を、自己を認識できないから

⁵ Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, P.U.F., 1963. (邦訳『現出の本質(上・下)』、北村晋・阿部文彦訳、法政大学出版局、2005年)以下略号「EM」を用いて本文中()内に引用ページ数を示す。

である。感性的な世界は、その感性を「感覚に-生に-負っている」(1139/176) ののである。何も
 のかが「そこに在る」といえるためには、「在る」というその存在の実在性、確実性を感じと
 ることができなくてはならない。事物は何も感じとることができない。机が隣にある椅子を感じと
 ることはありえないだろう。また、何ものかを感じとることが同時に自己自身を感じとるもの
 としての感覚でなければ、言い換えれば、感じるものと感じられるものが同一であるような直接
 的接触でなければ、感じとることの実在性はないだろう。自己のないところでは、感じとること
 の意味はない。その意味で、感覚を有する有機的生命体のみが、外界を感じとり何ものかが在る
 という、その確かさを感じとることができるのである。アンリは、情感性が「自己自身を感じる」
 という「自己感情」であることに理論的思弁的でない疑いえない確実で具体的な自己の実質をみ
 ているのであり、アンリにおいて自己の根拠は、生の自己-触発における情感性と考えられている。
 かくして感覚(印象)は、生の内在において、肉の情感としてみえてくるといえるだろう。

ここでアンリにおける感覚をめぐる用語の使い分けについて簡単にみておきたい⁶。アンリに
 よれば、何ものかを感じる能力を感性(sensibilité)と呼ぶとすれば、感じる能力を可能にして
 いるのは、内在の自己-触発(auto-affection)であり、生の情感性(affectivité)である。原語を
 みてもわかるように、情感性は自己自身を感じる仕方、すなわち、それ自身によって触発され動
 的になる仕方であり、その意味で生の触発可能性、生の生動性を指し示しているといえる。この
 生の「自己-触発」が、他なるものによって触発されることを可能にし、世界を感性的に感じる
 ことを可能にするのである。したがってアンリにおいて、情感性は、感覚や知覚といった何もの
 かを感じとる能力としての感性とははっきり区別される。「情感性(affectivité)(感情 sentiment)は、
 決して感性的(sensible)なものではない」(EM580/649, 651)。感情が感覚されたり知覚されたり
 することはありえない(EM580/650)。感情それ自身は、何であれ自分とは別のものを感じるこ
 とはできない。感情が感じるができるのは、つねに自己自身である(Ibid./651)。かくして
 情感性が、あくまで感性の条件なのである⁷。

デカルト以来身体は延長セル物体として思惟から切り離され、感情は、偶然的で動物性を示す
 ものとして身体に属するものとみなされ、自己と情感性(生)との絆は切り離されてきた。だが、
 世界の現われ方と生の現われ方という原理的に異なる2つの身体の現われのもとで、肉(生)に
 おいて情感(感情)が現象学的に位置づけられ、また肉(身体)において生と自我とが結びつけ
 られるとき、肉は、身体を物理的・生物学的経験対象として捉える機械論的な見方を脱し、生ける
 者としての生を考察していく可能性を開いてくれるように思われる。情感を位置づけることによ
 ってこそ、感覚は、単に生物学的・生理学的身体を捉える知覚としてだけでなく、生ける身体にお

⁶ 「affecter」と「sentir」、「sensation」、「affection」、「émotion」、「perception」といった感覚をめぐる用語の関係につ
 いては丁寧にみていくべきであるが本稿では論じられなかった。尚、「sentiment」と「affection」の関係について
 は以下の論文がある。山形頼洋「身体の現われとしての感情——メヌ・ド・ピランに見る身体と sentiment な
 らびに affection との関係」、『Etudes francaises』、第16号、1978年。

⁷ 人体の内臓感覚は、状態に応じて食欲や空腹、乾き、痛み等々の感覚を引き起こし、私たちに自己を意識させて
 いるが、その内臓を感覚したり知覚したりすることはできない。内臓感覚はまた、自と他の区別を知らせてくれ
 るものでもある。情感性を考える際、内臓感覚との関連は興味深い。

いて感受される感覚として蘇生するのではないだろうか。人体が骨格だけでなく内臓を有しているように、肉の厚みは、空虚な中身を充たす「実」や「質」にあたる部分である⁸。自我と生ける身体（肉）との結びつきを理解することは人間それ自身の本質を問うことであろう。それは、生ける人間の生を理解することに向かうであろう。アンリにおける肉については、本稿で立ち入っていない論点が多々あるが⁹、本稿では、印象と肉との関係を検討し、内在の情感性の意義を確認したところで、考察をとどめたいと思う。

(たかやまよしこ 臨床哲学・博士後期課程)

⁸ アンリは、『実質的現象学』（Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, P.U.F., 1990.）において自身の現象学を形相的ヒューレ的現象学に対立させて「実質的現象学」と述べている。

⁹ アンリの肉に関しては、以下のように本稿では立ち入っていない多くの論点がある。身体性の諸力能（運動、記憶、習慣、等）について、肉と言との関係について（肉において概念を介することなく、ある知が、言が到来するとされる）、情調性と生の生成と変容との関係について、肉を受けるということについて（肉において喜び、苦しむ存在は、アンリにおいて受苦の現象学につながっている）等々。

De la perception du corps à l'affectivité de la chair.

—Sensualisme de l'immanence dans

la phénoménologie de Michel Henry—

Yoshiko TAKAYAMA

Cet essai a pour objet d'examiner le rapport entre l'impression et la chair dans *Incarnation* chez M.Henry, et de montrer la signification de l'affectivité de la vie. L'intentionnalité vise les apparitions sensibles comme moments ou qualités du pôle-objet. Pour Husserl, la matière impressionnelle pure (la hylé) n'est plus qu'une matière de ce pôle-objet. Mais selon Henry, dans l'apparaître du monde, toute impression est déjà anéantie. Car l'intentionnalité qui définit la structure phénoménologique de conscience est incapable de poser la réalité qui constitue le contenu concret du monde. Le monde doit son contenu sensible à la sensation — à la vie. L'existence exige l'intervention de la sensation.

Selon Henry, une impression originaire s'éprouve en sa propre chair, dans une matière impressionnelle. Un apparaître de l'impression n'est pas l'apparaître du monde, mais l'apparaître de la Vie. La vie s'éprouve soi-même dans un pathos. C'est une affectivité originaire et pure. L'affectivité originaire est la matière phénoménologique de l'auto-révélation qui constitue l'essence de la vie. C'est une auto-impressionnalité vivante. Cette auto-impressionnalité vivante, c'est une chair. Lorsque l'apparaître du corps est confié à la vie et non plus au monde, le contenu de ce qui est révélé est non le corps que nous comprenons comme un corps extérieur mais une chair vivante, une corporéité originaire invisible. Le lien de l'affectivité au corps rendait difficile son appartenance de principe à la *cogitatio*, car Descartes comprenait ce corps comme une chose matérielle étendue – *res extensa* –. Dans une phénoménologie de la vie, nous dirigeons nos yeux vers la vie de l'homme comme chair.

「キーワード」

情感性、印象、肉、内在