



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	ベルクソンとメルロ=ポンティ : 心身の象徴的關係について
Author(s)	大小田, 重夫; Ohkoda, Shigeo
Description	
Citation	哲学, 37, 61-78
Issue Date	2001-07-15
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/48011
Type	departmental bulletin paper
File Information	37_61-78.pdf



《シンポジウム—心身問題の現代的展開—》

ベルクソンとメルロ＝ポンティ
—心身の象徴的關係について—

大小田重夫

はじめに

ベルクソンは、持続と空間、質と量、記憶と物質などを区別した。手の甲に触れている針先にかけている圧力と、そこで感じられる感覚、つまり数値化可能な「量」とむずがゆさから激痛へと至る「質」との間にいかなる関係も存しないであろう。したがって、彼の哲学は二元論と規定することができる。しかし、ベルクソンは実在が実際には混合されたものであることを知っていた。われわれは、経験のうちに混合されて存在しているこれらの要素を区別できないのである。したがって、ベルクソンの二元論は方法上の二元論であり、彼の哲学を最終的に決定してしまうものではない。

ジャンケレヴィッチは、根元的な一元性を前提とする平行論とベルクソン哲学の近親性を認めながらも、やはり両者を区別して、ベルクソンの心身論を「緻密な」二元論（*scrupuleusement dualiste*）と規定する⁽¹⁾。つまり、ベルクソンの哲学は、平行論と同様に精神と身体の規則的な関係を認めると同時に、両者の根元的な異質性をも認めるのである。

こうしたベルクソンの哲学に対し、メルロ＝ポンティは、むしろ異質な要素の混合である経験を記述する。メルロ＝ポンティは精神と身体の二元性よりも、むしろ両者の「合一」という概念に定位したのである。幻影肢や精神盲の事例は、物理的意味での身体と心のどちらにも還元不可能な「身体図式」という概念を要

請し、それは「心身合一」という観念が「本源的な観念」であることを意味しているのである。

本稿はこうした、メルロ＝ポンティの哲学が、ベルクソンによって記憶のうちに認められた「力能」や「潜在性」(puissance) という概念をより積極的に評価することができるということを示すものである。

Ⅰ 心身の象徴的關係 —心身の根源的異質性と両者の関係の規則性—

ベルクソンの心身問題に対する寄与は、それを二種類の記憶の関係として捉え直したところに存する。二種類の記憶とは「像-記憶 (mémoire-image)」と「習慣-記憶 (mémoire-habitude)」である。前者は「記憶-心像」という形式で、われわれの日常的な生における出来事を、それが生じた順序で記録していくものである。例えば私は二年前、九州へ旅行したこと、三日前、高校時代の友達に偶然会ったことを覚えている。後者はたとえば箸を上手に使うとか自転車に乗るなどの「身体の習慣」として獲得されたメカニズムである。脳は身体メカニズムである「習慣-記憶」にのみ関わる。心身問題は空間のうちに場所をしめる「身体」(脳)といかなる空間のうちにも定位されない「精神」(記憶)がいかなる関係にあるのかを問うのであるが、こうしてこの問題が「二つの記憶」の問題、つまり「時間」の問題として立て直されたわけである。

脳機能は「習慣-記憶」である身体メカニズムを組織化し、つねに心理生活の拍子を取っており、「像-記憶」が現実的なものになり、現在のうちに現れ、行為を導くという記憶全体の実践的な機能の「条件」として機能しているのである。ベルクソンは女性を女性として、子供を子供として認めることができるが、それが自分自身の妻であり子供であることを認めることができない病者の事例を提示する⁽²⁾。ここでは条件である「習慣-記憶」は正常に保たれているが、「像-記憶」が喚起されないのである。

既述のようにジャンケレヴィッチは、ベルクソンの二元論を「緻密な」二元論

と規定している。というのはベルクソンは精神と身体がまったく別の秩序にあるということを中心しつつも、両者の明らかなつながりを否定しないからである。ベルクソンの二元論はある種の法則性を許容するのである。彼は脳と精神との関係を象徴関係 (symbolique) ⁽³⁾ と見なす。それは『物質と記憶』の序文で提示される身体の役割に関して用いられる「演技」という比喩のうちに提示されている。「演技」の比喩は、脳と心理状態との間に関係が存すること、さらにはその関係にはさまざまな程度があることを意味している。演じられているものが、パントマイムであれば、俳優の演技はその台本の多くの部分をわれわれに伝えるであろう。しかし、それが難解な心理劇であれば俳優の身振りは、その台本について教えることはほとんどないのである。それと同様に心理的生の営まれているレベルによって、脳の状態が心理状態について、多くを教えることもあれば、ほとんど何も教えないこともある。

ベルクソンはこうした心身関係の理論、つまり脳機能が支配する「習慣的記憶」を精神である記憶全体の実践的機能の「原初的條件」⁽⁴⁾ とする理論によって、一般観念をめぐるアポリアを解決する。「一般化するためにはまず抽象せねばならない。しかし有効に抽象できるためにはすでに一般化できなければならない。」(MM.174) これがベルクソンが言うところの「唯名論」と「概念論」が陥る一般観念をめぐる循環である。ベルクソンはこれら二つの立場に共通する要請を見いだす。それらはいずれもわれわれが個別的対象の知覚から出発することを前提としているのである。「唯名論」は類を枚挙によって作り出す。一方で「概念論」は分析によってそれを取り出す。枚挙と分析という操作はともに諸個体を前提とするのである。ベルクソンは一挙にこうした循環を断ち切る。現実の「知覚」は、「習慣-記憶」が条件づけている「再認」であるのだから、本当のわれわれの出発点は個体ではなく、草食動物が「草一般」を見分ける時のような「一般性」である。それは「類似」なのではあるが、いくつかの個体のうちに「認識される類似」ではなく、身体によって「演じられた類似」(MM.178-179) なのである⁽⁵⁾。

ベルクソンによれば通俗的な観念連合理論の誤りのもとには、一般観念をめぐ

こうしたアポリアが存在する。通俗的な連合理論の誤りは、それが観念に思弁的役割のみを付与し、観念がわれわれの「意志」の働きに対して持つ関係を見落としている点にある⁽⁶⁾。つまり、連合が成立するという事は、ある特定の記憶と現在の知覚が親和性を持つということであるが、連合主義が考えているようなわれわれの関心と関係を持たず、すべてが等価であるような記憶のうちから、どうして特定の記憶が選択されるかは理解できないのである。たとえば私が窓を開けるために立ちあがって、立ち上がるやいなや自分が何をすつもりであったかを忘れてしまい、じっとたずんでいるとする。連合論者は到達すべき「目的の観念」と「果たすべき運動の観念」との二つの観念の連合が切れ、運動の表象のみが残っているのだと言うであろう。連合論者によれば、私が窓を開けるために立ち上がろうが、長時間の読書に疲れて、コーヒーを淹れるために立ち上がろうが、両者はいずれも「立ち上がる」と記述される空間内での同一の運動であり、運動のニュアンスは変わらないことになる。ところが、私は漠然となすべき何かが残っていると感じているのであり、私のこの姿勢のうちには、果たすべき行為がいわば「前駆的に形成されている (préformé)」⁽⁷⁾。問題となっているのは、実際になされたわけではないが、私の姿勢のうちに形成されているこの「潜在的行為」である。つまり、「運動志向性」なのである。こうした志向性によって、私の「立ち上がる」という現在の行為は、過去の「窓を開けるために立ち上がった」数限りない記憶と親和性を持っているのである。

われわれは、多様な状況に対して「立ち上がる」と記述される同一の反応をするのであるが、そうした同一の反応を前提としながらもそれを「身体的記憶」として自動化し、より包括的な行為の文脈のうちに組み込んでいくのである。行為の一般的な記述である「立ち上がる」は、「窓を開ける」や「コーヒーを入れる」というより巨視的な視点からの一般観念による行為の記述には登場しない。また「窓を開ける」や「コーヒーを入れる」という記述自体も、「気分をリフレッシュさせて勉強をする」というより大きな視点からの記述のうちに吸収されてしまうであろう。したがって一般観念による記述が持つ一般性は、本当は「演じられた

一般性」に過ぎないのである。それは観念の持つ「特性」ではなく、さまざまな記述のなかでそれが演じる「役割」として理解されるべきものである。

習慣は行動に対して、一般性が思考に対するのと同じ関係にある。

(MM.173)

「一般観念」を詰め込んだ言語が、その辞書的で一義的な意味を越えてさまざまな意味を持つように、われわれの行為は、さまざまな習慣を組織化し、個別的な目的を志向するのである。要するに「一般観念」とはわれわれの生をある時は大まかに、またあるときは事細かに記述する生そのものの図式なのである。

第一節をまとめると次のようになる。物質と精神は「根源的に異質」である。両者の間には物質は精神を「条件づける」という関係が存するのみである。しかし、他方で両者の間にはある規則性が存すると主張されている。問題は根源的な二元論がいかにして「緻密な二元論」でありうるかということである。門が開いていることは、そこを人が通過することの条件である。しかし、門が開いているからといってそこを人が通行するとはかぎらない。私の手の甲に指された針にかかる圧力と、私の感じる感覚との間に何らかの規則性を認めることができるとしても、私の創造的な活動において脳が、どのような条件づけをなしているのだろうか、またそこには規則性とと呼ばれるものがなお存在しうるのであろうか。ベルクソンの提示する「演劇」のモデルが心身関係に関して適切なものだとしても、そうした批判に答えることがベルクソンの哲学に残された課題だったのである。

II 前駆的形成と志向性

第一節で確認したように、ベルクソンは「前駆的形成 (préformation)」という概念によって、現象学者であれば運動志向性と呼ぶものを示していたのである。しかし、「前駆的形成」という概念は、多義的な概念である。それは個体発生に

において、完成されるべき個体の構造があらかじめ存在していて、それが発生に際して展開されるという説であるが、それは「いれこ説」と呼ばれる古典的なものから、発生過程を遺伝子プログラムによって説明する現代的なものまで多様である。それが、「いれこ説」のように理解されてしまうならば、ベルクソンが考える記憶の本来の働きを説明する概念としては適切なものではない。というのも記憶は既得のものを身体的習慣として沈殿させ、それを前提として多様な状況に創造的な仕方に対応するという「潜在性」を有するものであるが、「いれこ説」においては、未来において展開されるはずのものが、すでに顕在化して存在していると考えられているからである。ベルクソンの二元論哲学においては、こうしたいれこ説的な説明が散見される。文章の読解や語の聞き取りに関する以下のような見解はその一例である。

ベルクソンは語の聴覚的再認において身体のはたす能動的役割を認めている。もしわれわれが聴覚的印象と聴覚的記憶のみを問題とし、再認とは聴覚的印象を契機として、聴覚的記憶が喚起されるという受動的な過程であると理解するならば、なぜ同じ物理的条件で、同じ物理的音声がある人には意味を持って聴かれ、他の人にはたんなる騒音としてしか聴かれないのかは理解できない。言葉の知覚は、音の印象の連続的全体を潜在的に分解し、再構成するという身体の能動的な働きなしには理解できないのである。

しかし、ベルクソンは書かれた文字の知覚のメカニズムを説明しようとするとき、依然として「心理学的所与」と「記憶の投射」という概念を持ち出し、二元論的説明に訴えるのである。彼によれば書かれた文字をすらすら読むことができるのは以下のようなメカニズムによってなのである。

私たちの精神は、ここかしこに何か性格のある特徴をもとめては、間隙を記憶心像でみたすのであり、記憶心像は紙上に投影されると、じっさいに印刷されている活字にとってかわり、私たちにその錯覚をあたえるのだ。(MM.113)

依然として「実際に印刷されている活字の知覚」と「記憶心像」が区別される。しかし、ベルクソン自身の聴覚的再認のメカニズムを適用するなら、目の前の言葉はすでに身体の能動的働きにより、ある構造なり、感性的相貌を備えている形態なりゲシュタルトとして把握されているはずである。そうであるとすれば、いまさら記憶の喚起がどのような役割を果たすかわからないであろう⁽⁸⁾。メルロ＝ポンティが批判するように、追憶の投射とは、すでに行われた「より深い再認」を匿すためのひとつの悪しき隠喩にすぎないのだ⁽⁹⁾。ベルクソンは記憶の局在説に抗して、記憶が生理学には還元できないということを主張したいがために、記憶を身体からきっぱりと切断してしまったのである。しかし、いったん身体から切り離された記憶は、第三人称の過程と考えられたいかなる身体的運動を契機としても喚起されることはないであろう。

ベルクソンが連合主義の批判において示したように、身体の運動は、第三人称的な過程ではなく、運動志向性によって支えられているのである。したがって、ベルクソンは身体を理解するためには意識を主題化する必要があったのである。反対に意識の志向的構造のほうは、物質としての身体によって基礎づけられているのであり、身体なしに意識を考えることはできないのであった。意識の本質的形式は、身体という事実性によって基礎づけられ、意識と身体との関係は、メルロ＝ポンティがフッサールの「基づけ (Fundierung)」⁽¹⁰⁾ という用語を使って後に主題化することになる、「本質」と「事実」とのこうした「相互包摂 (double enveloppement) の関係」なのである。

身体志向性というものがあるのであってみれば、本当は、意識なしには身体を考えることができないし、また現在が身体的なものである以上、身体なしに意識を考えることもできないというのが示されなければならなかったのである⁽¹¹⁾。

意識の現様態である知覚においては、対象は射影を通してのみ与えられる。しかしながらわれわれは対象を有体的に (leibhaft)、つまり物的自己性において把

握していると意識している。たとえばわたしは目の前にある立方体の背面を実際に見ることはできないが、その見えない背面を予期している。信じる、疑う、期待するなどの様々な非客観化作用は、この意識の現像態である知覚に基づいている。今私は角を右に曲がったところにある地下鉄の駅へ行こうとしている。もしここが私の住んでいる限界であれば、地下鉄の駅は実際に私が見ている角のたばこ屋の外部地平のうちに予期されている。ここが初めての場所で、私は地図を見ながら駅を探しているとすれば、私は角を曲がったところに駅があるという命題を信じているのである。このように私が予期したり、信じたりするのは、私が〈今〉、〈ここ〉に存在し、目的地である駅を直接見ることができないからである。実際に私はこの命題が真か偽かわからないのであるから、命題が真であると信じることは、思弁の次元から抜け出て、行為の次元へと超出することなのである。すなわち、命題の真偽のみが問われる次元から、命題の真偽にしたがって、直観によって志向が充実されるか否かが問われる次元へと越え出ているのである。メルロ＝ポンティはこうした「超出 (dépassement)」を意識の働きそのものであると見なすのである。

意識、それは身体を媒介とした、ものへと向かう存在である。(PP.161)

このようにメルロ＝ポンティの志向性解釈によれば、「意識は何ものかについての意識である」という志向性のテーゼは、身体のうちを受肉した有限な精神のとの必然的な形式なのである。有限な精神は、誤謬の可能性を含み込んだ形で一挙に対象をあるもの〈として〉把握せざるを得ないのである。意識の志向的構造は、精神が存在するために物質である身体のうちで自らを現実化せざるを得ないということ、また同時に精神は〈今-ここ〉という物理的存在としての身体に課された制限をつねに乗り越えようとするものとして現実化されるという二つのことを意味している。こうした志向的超出は、知覚野を地盤としながら、「水平的方向」と「垂直的方向」へ二重の仕方で高進することになる。「水平的方向」への超出とは空間的あるいは時間的超出である。意識は〈ここ〉を越えて、〈そこ〉に存

在する。また〈今〉を超出して〈過去〉、〈未来〉へと向かう。他方でそれは想像し、語り、思考する志向性として、〈今-ここ〉という知覚の次元を越えて、意味の次元へと「垂直的」に超出するのである。

Ⅲ 身体図式 —持続と変容—

メルロ＝ポンティが幻影肢や精神盲の知見に依拠したのは、「心身の合一」という次元に定位しようとしたからである。こうした事例においては、意識が両義的存在であること、つまり意識が身体の欠損や機能の障害によって規定されないという事実が存在する一方で、意識の証言が、身体の生理学的な条件にしたがうという事実もまた同時に観察されている。幻影肢に関して第一に注意されるべき点は、四肢の損傷をもたらした状況にかかわる記憶や情動によって幻影肢が出現するということである。また四肢の切断についての認識にせいで慣れることや心理療法によって幻影肢が消失するのである。さらに、高知能のパーソナリティや分裂性格のパーソナリティにおいては幻影肢が執拗であるという事実が認められている⁽¹²⁾。こうした事実から幻影肢を記憶、意志ないしは信念とする「心因説」が主張されることになる。

他方でメルロ＝ポンティは「器質説」、つまり脳に通じている感受的伝導路を切断すれば幻影肢が消失するという生理的事実を提示する⁽¹³⁾。幻影肢はたんなる心理学的事実なのではなく、生理学的説明をも許容するものなのである。それは一方で空間のうちに場所をしめない「心理学的事実」であり、他方で空間のうちに定位される「生理学的事実」にも依存しているのである。こうしてわれわれは自ずと「心理的事実」と「生理学的事実」という二系列に「共通の地盤」を認めるような幻影肢の混合理論へと導かれるように思われる。しかしメルロ＝ポンティはそのような混合理論は、理論としてはまったくわけの分からない曖昧なものであると繰り返し主張する⁽¹⁴⁾。

ここで幻影肢の事例をはなれ、メルロ＝ポンティの心身問題に関する基本的見

解を理解するために精神盲 (cécité psychique) の事例を検討する。後頭部の視覚機能を司る部位に損傷を受けた精神盲の患者は、日常的な「具体的運動」、「把握 (Greifen) 作用」つまり煙草に火をつけ口に持っていくなどの行為は可能であるが、「抽象的運動」あるいは「指示 (Zeigen) 作用」つまり日常的な行為の状況の外におかれて、「手を上に上げてください」などの指令に従って、自分の体を動かすことが不可能である。メルロ＝ポンティがこの症例において注目するのは、「抽象的運動」を不可能にしていると想定される経験的事実（視覚機能が冒されているなど）と、患者が示す意識の機能の障害のみではなく、「経験的事実の持つ多様性」と「障害の相対的な単一性」との不均衡なのである。

経験主義者の理論は精神盲という精神の障害を、その「内容」へと一元化し、視覚という身体の特定の機能の障害に結びつけるのである。しかし経験論の理論は、これらの患者の行動のうちには、視覚障害だけではなく、触覚経験の一時的な変質を予想させるものもあるという事実を説明できない⁽¹⁵⁾。例えばこうした患者は、目を開いたままでドアをじっと見つめていても、そのドアが手の届くところに存在しなければドアをノックしたり、開けることはできないのである。つまり触覚という運動領野に存在しないものに対して、もはや行為しえないのである。

経験論の「要因説」が退けられ、障害がその「内容」に関係づけられないとすれば、それを認識の「形式」に関係づけなくてはならないであろう。こうして主知主義理論が検討される。主知主義においては、人間主体はあらゆる場面に全的に現前しているような分解不可能な透明な一つの意識と考えられている。メルロ＝ポンティは、主知主義の説明は間違っているのではないが、抽象的であると批判する。有名なシュナイダーの事例においては、たしかに視覚は障害の「原因」ではないが、障害は「精神盲」という名が示すとおり、明らかに視覚的発祥を示しているからである。彼の障害において特徴的であるのは、「思考にあっては同時的総体を把握する能力」であり、「運動性にあっては運動を総覧し、運動を外部に投射する能力」(PP.147) であるというように、視覚障害は原因ではないとし

ても、単にその結果でもないからである。視覚は純粹意識がその力を発揮する単なる材料ではない。同時的総体の把握といった視覚機能が思考のレベルで利用されるのは、たしかに経験的な視覚機能を越えたシンボル機能であるが、逆にこのシンボル機能自体が視覚を足場にして構成されたものなのである。シンボル機能と視覚との関係はさきにわれわれが述べた「基礎づけ」の関係なのである。

内容と形式との関係は、現象学がFundierungの関係と呼んでいるような関係であって、すなわち、象徴機能は視覚を土台としてその上に立脚しているものだが、しかしそれは視覚がその機能の原因だからではなくて、視覚とは〈精神〉があらゆる希望を越えて利用せねばならなかった自然の贈り物だからであり、〈精神〉はそれに対して一つの徹底的に新しい意味を与えねばならなかったけれども、にもかかわらず精神は、単に受肉するだけでなくさらに存在するするためにも、それを必要としていたのである。

(PP.147)

メルロ＝ポンティが精神盲の事例の検討から見出したことは以下のことである。われわれは身体の機能の障害や欠損に応じて、さまざまな「妥協」を強いられる。幻影肢や精神盲はそうした物質との「妥協」を探る生のあり方を表現しているのである。それらが生命と物質との「妥協」として成立している限りは、もっぱら身体の何らかの機能の障害や欠損をそれらの「原因」と見なす「経験論」の「要因説」自体が乗り越えられなければならない。というのも生命はそうした障害や欠損をも自分の生のうちに統合することによって、自らの生を今までとは違った水準で組織化し、あらたな生の規範をうち立てるからである。つまり、機能の障害や欠損という偶然事を必然化するのである⁽¹⁶⁾。また意識とはこうした「身体の構造化」から発現する相対的な自律態なのであるから、いかに巧みに障害を籠絡し、必然的なものとし得ているとしても、「主知主義」のように人間を純粹意識と見なす理論は、抽象的なものにとどまらざるを得ないのである。

こうしてわれわれは、新たな状況に対して、自らを適応的に変容し、そうした

新たな形態を沈殿させてゆくという「身体の構造化」という次元を、生における独自の次元として認める必要がある。メルロ＝ポンティはそこに「身体図式」の存在を認める。神経器官と心的意識はそれぞれ「身体図式」に対して、相対的に自律的な水準としてのみ存在するのである。「身体図式」に備わる相補的な二面性が幻影肢の「心因説」と「器質説」がどのようにして共に妥当性をもって両立しうるかを説明する。それは一方であらゆる行動を沈殿させて一般的な類型を形成してゆく習慣的な「安定性の契機」を、他方では新たな行動状況に対して自らを適応的に再形成してゆく「可塑性の契機」を有する。これら二つの「持続」と「変容」という契機に対応して、幻影肢が消失する機制にも二つの可能性が存することになる。

前者の契機に関して言えば、幻影肢は身体図式の習慣的な作動を支えている「器官的基礎」が解体する場合に消失する⁽¹⁷⁾。高知能のパーソナリティにおいては幻影肢が執拗であるという事実が存する。それは習慣性が高度な段階で組織されており、四肢の切断された身体においてもなお可能であるような低水準の身体的態勢へと撤退することが困難だからである。しかし、そうした事例においても神経路の切断という器質的基礎の解体によって幻影肢が消滅しうるのである。後者の契機に関して言えば、意識的、意図的に態度を変化させることによって、身体図式の潜勢的な再編可能性を始動させる場合である。こちらは「心因説」を説明するのであるが、分裂性格のパーソナリティは世界への新たな投企に対して、消極的であるがゆえに幻影肢が執拗であるという事実が対応している。

こうした幻影肢や精神旨に関するメルロ＝ポンティの解釈を導いていたものは、「発生的 (génétique) 現象学」なのであった⁽¹⁸⁾。発生的現象学が意味することは、自我が空虚な「同一性の極」すなわち継起する作用もしくは志向的体験における単なる形式ではなく、「身体の構造化」に基礎を持つ固有の能力、「習慣性」をもった存在だということである。そもそも意識の志向的構造は、こうした「身体の構造化」を表現しているなのであった。

むすび

連合理論は自我を、「心的な出来事」からなる一個の系列と見なす。ベルクソンは自我が一個の系列にすぎないなら、自我の有する力能や能力が理解されないと連合理論を批判する。経験論によれば、われわれが認識するのは事実のみである。例えば「わたしはラテン語の本を理解する能力を持つ」という文は「私が本を読んだら、わたしはそれを理解するだろう」という二つの事実の記述を含んだ文へと分析される。後者の文においては、本来的な意味での「能力」は表現されていない。ここで語られているのは、現在の出来事と未来の出来事であり、「私が本を読む」という現在の出来事が与えられた場合、「私はそれを理解する」という未来の出来事が生ずると云うにすぎない。つまり、ここで語られているのは私の有する「力能」、「能力」ではなく、「可能性」(possibilité) にすぎないのである。

ベルクソンによれば、「力能」あるいは「潜在性」という観念のうちには、「可能」という観念とは異なるものが存する。それらの観念は「可能性」以上のものを意味している。「わたしはラテン語で書かれた本を読むことができる(可能である)」とは言いが、「私はラテン語で書かれた本を誤読することができる(可能である)」とは通常言わない。後者は単に「可能性」にのみ関わっているのである。われわれは前者の場合には、未来の出来事との間に、堅固なつながりや限定可能な関わりを見出すことができるが、後者においては、未来の出来事との間に、私に依存しない外的な条件が介入しているため同様のつながりを見出すことはないのである。しかし、経験論にとっては、「私がラテン語の本を読む」という出来事と「私とその本を理解する」という未来の出来事とのつながりは、「私がラテン語の本を読む」という出来事と「私がラテン語の本を誤読する」という出来事とのつながりと何ら変わることはないのである。

ベルクソンはこのように、「潜在性」と「可能性」との混同を指摘し、精神である「記憶」が「潜在性」を有すると主張していたのである。精神は個々の心的

出来事の総和には還元できず、それは時間の経過のうちで形成されたある「能力」を特性として持つ存在、つまり「人格」なのである。しかし、サルトルの批判⁽¹⁹⁾や第二節で論じたメルロ＝ポンティの批判に見られるように、ベルクソンの实在論においては、意識や精神には、可能的世界と見なされた現実世界から切り取られた断片という貧弱な地位しか残されていない。ベルクソンは、意識を主題化する必要を認めないのであり、そのため精神の有限性の積極的な価値を認めることができなかつたのである。

意識は「可能的な世界」から切り取られてくる断片などではなく、意識こそが「可能的な世界」を展開するのである。メルロ＝ポンティによれば、意識は心的出来事の系列などではなく、身体を媒介とした、ものへと向かう存在として、すなわち「力能」を持った存在として理解される。誤読の可能性自体も、「可能的な世界」を展開する意識の「潜在性」、つまり能力のうちにある。「われ思う」(Je pense) はそもそも「われなし能う」(Je peux) なのであり、誤謬の可能性を含み込んだ形で、対象をあるもの「として」把握する能力なのである。したがって、現象学的には、「私はラテン語の本を誤読する能力を持つ」と正当に語るができるのである。

我々の生活は、認識、欲望、知覚などの様々な生活のモザイクなのではなく、そこにはそれらの生活に共通の意味を与えている一般的な機能が存在するのである。メルロ＝ポンティは「志向弓」(arc intentionnel) という概念⁽²⁰⁾によって、これらの生活を貫く我々の生活の一般的態度を表現している。この一般的態度とは、我々がすでに獲得したものを越えて新たなものを獲得するという超越の運動である。精神盲の患者が、現実的なものに縛られて可能的なものうちに身を置くことができなくなるのは、この志向弓が弛緩するからなのである。また、反対に幻影肢の事例は、志向弓が緊張したままであれば、患者が現実の身体を越えてその彼方に、可能的な世界を展開するということを意味している。

自我は心的出来事の一つの系列に還元できるものではなく、そこには時間のうちで形成された諸能力が働いているのである。そうした自我こそベルクソンが

「記憶」という言葉で語ろうとしたものなのである。

註

ベルクソンとメルロ＝ポンティの以下のテキストについては引用に際して、以下の略号を用い、ページ数を示した。

ベルクソン

MM: *Matière et mémoire*, PUF, Paris, 1939.

メルロ＝ポンティ

PP: *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945.

- (1) V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, PUF, Paris, 1959, p. 86.
- (2) H. Bergson, *Matière et mémoire*, PUF, Paris, 1939, pp. 99-100.
- (3) V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 85.
- (4) H. Bergson, *op. cit.*, p. 107.
- (5) H. Bergson, *op. cit.*, pp. 183-4. 「私たちは類似から類似した対象へと進みながら、類似と
いうこの共通の布地の上に、個々の差異の多様性を刺繍するのである。」
- (6) H. Bergson, *op. cit.*, pp. 183.
- (7) H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, Paris, 1927, p. 121.
- (8) M. Merleau-Ponty, *L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Maine de Biran et Bergson*,
Vrin, Paris, 1978, pp. 89-90.
- (9) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 28.
- (10) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 147. あるいは M. Merleau-Ponty, *M.
Merleau-Ponty à la Sorbonne*, Cynara, 1988, p. 410.
- (11) M. Merleau-Ponty, *L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Maine de Biran et Bergson*,
Vrin, Paris, 1978, pp. 81-82.
- (12) 篠憲二、「身体の哲学」、『現代思想 6』、岩波書店、1993年。
- (13) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 91.
- (14) *ibid.*, p. 92, 95.

- (15) *ibid.*, pp. 137-141. 「精神盲と触覚の不完全さと運動障害とは、病的行動の三つの構成成分ではなくて、より根本的な一つの障害の三つの表現であり、この障害によってはじめてそれら三者も了解される。」
- (16) *ibid.*, p. 199. 「人間存在というものは、必然と偶然についてのわれわれの常識的な概念に、否応なく修正を迫るであろう。なぜなら、それは引き受けの行為をつうじて、偶然を必然にまで変化させる運動だからである。」
- (17) 篠憲二、前掲論文。
- (18) 現象学に「発生的」という形容が必要なのは、現象学が純粋に意識の哲学にとどまる限りは、経験主義者の因果的解釈の逆襲がつねに正当化されるからである。
- (19) J. P. Sartre, *L'imagination*, PUF, 1969, p. 44.
- (20) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 158, 184.

大小田論文へのコメント

柏葉武秀

大小田論文の題名は「ベルクソンとメルロ＝ポンティ」であるが、両者の単なる比較研究ではなく、内容的にはベルクソンの心身論をメルロ＝ポンティの立場から批判するものといえる。私はベルクソンの二元論についてはよくわからなかったので、メルロ＝ポンティの心身合一説についてのみコメントしたい。

メルロ＝ポンティは、幻影肢や精神盲といった事例をもとに、意識が身体的欠損によって規定されつくされるわけではないが、やはり身体の生理学的条件に従うという二面性を強調する。そういった事例から読みとられるのは、われわれは身体の機能損壊と「妥協」して生きているということである。われわれは損なわれた身体を新たな状況として引き受けて、それに適応した「身体の構造化」を成し遂げていく。身体の構造化がなされる次元に「身体図式」が存立し、神経器官と意識とは「身体図式」に相対的な自律的水準とされる。意識の志向的構造はこうした「身体の構造化」の表現である。

私のみるところでは、メルロ＝ポンティの特徴は、身体が固有の歴史性を担い、環境における多様な文脈に位置づけられていることを強調する点にある。この方向はおおむね正しいように思われる。

たとえば幻影肢を考えてみる。現代の脳科学の知見によれば、幻影肢は次のように説明される。切断面の皮膚に刺激を加えるとそれに反応する一群のニューロンが視床部分に見つかる。同じニューロン群を刺激すると幻影肢が感じられる。手が切断されてもこの視床の切断された手に対応する部分は生きているので、その部分の活動によって幻影肢が体験される。だが、だからといって身体部位（手）がなくとも、特定の脳の部分さえあれば、手があるという感覚をわれわれがもちうると即断してはならない。下條によれば、脳がほかの身体部分と結びついて経てきた「来歴」があるからこそ、切断されもはや現実には存在しない手が感じと

られるのである（下條信輔『〈意識〉とは何だろうか』講談社現代新書1439）。詳細は省くが、このような発想はまさにメルロ＝ポンティのものではないだろうか。

だが疑問もある。幻影肢のような感覚レベルと、能力をそなえた「人格」あるいは自我のレベルではメルロ＝ポンティの身体論は説得力があるが、メルロ＝ポンティはその中間レベルについて語る術をもっているのだろうか。たとえば本稿結論部に現れる「時間のうちで形成された諸能力」とか「われわれがすでに獲得したものを越えて新たなものを獲得する超越の運動」としての「志向弓」といった表現は、（適当に修正を加えると）固有の生を営んでいく主体すなわち人格の存在を記述するのにふさわしいだろう。われわれは時間の中でさまざまな能力を身につけていき、その能力を元手にして生の新たな局面を開いていくのであるから。

しかし、こういっただけでは、たとえば「あの角を曲がると駅があると思ったので、その方向に歩いた」といった言明に現れる信念の役割を説明したことにはならない。この言明をなすには、特定の時点と場所に身体として現前しなくてはならないかもしれないし、「行為の次元」に赴いて言明の真偽を確かめねばならない場合もあるかもしれない。だがそのようなことを一々しなくとも、つまりその言明を読んだり聴いたりしただけで、われわれは「あの角を曲がると駅がある」との信念を行為の原因あるいは理由（の一部）として理解する。このいわば直観を説明するのに、身体図式や人格などを持ち出すのは、牛刀でリングの皮をむいているような感じがする。

あるいは、身体が上手く構造化されているからこそ、われわれは人の信念を行為の原因や理由として理解できるようになったと主張するのだろうか。本稿冒頭の心身合一の観念が「本源的な観念」であるとのスローガンには、そのような含意があるのかもしれない。すると現象学においては、心身「問題」（わけても mental causation の問題）など擬似問題にすぎないことになる。深読み、言いがかりのそしりを十二分に覚悟して、最後にこう述べておく。