

クオリアへの現象学的接近

鈴木敏昭

Phenomenological Approach to the Problem of Qualia

Toshiaki SUZUKI

ABSTRACT

The purpose of this paper is to discuss the contributions of phenomenology in understanding the problem of qualia.

First, the ideas of the phenomenological reduction and intentionality are considered from a view point of qualia. There might be undifferentiated experiences between a subject and an object, and crossmodal senses as a starting point of mind. Pure senses of qualia from which assumptions and biases are excluded might be such basic senses.

Second, Husserl's theory of the transcendental subjectivity, that is, 'pure ego' is considered. The transcendental subjectivity is an ideally supposed concept. But it is a real unique individual to exist. There still remains the mystery of individuality.

Third, Merleau-Ponty's ideas of the 'living body' and of perception are considered, related to the problem of qualia. In his theory, undifferentiated and direct experiences of a body are assumed to be a matrix of all. But how are these basic felt experiences born? You cannot say that these felt experiences are there from beginning. That is exactly what the problem is.

Finally, 'neurophenomenology' is introduced as one of the applications of phenomenology to the problem of qualia.

KEYWORDS : qualia, phenomenology, transcendental subjectivity, phenomenological reduction, Merleau-Ponty, living body, neurophenomenology.

第1章 <私>の心理的起源としてのクオリア

1. クオリアとは何か

クオリアとは赤い色の「あの赤」そのもの、「ボン」という音そのもの、「臭い」というあの匂いそのもの、「チクッ」というこの痛みそのものなどのなまの感覚の主観的現象的体験そのものを指す。生の実感なので、感覚に限らず、情動・感情やより未分化なレベルでの感受性なども含まれる。クオリア自体を言語で表現できないこと、つまり概念化できないことはその本質的な特徴の1つである。相互に関連し合うその他の特質として、意識内在性、私秘性（一人称性）、直接把握性（現前性）、非物質性、非空間性などが挙げられる。非空間性について、メルロ＝ポンティは次のように述べている。<私>は一つの意識であるが、どこにも駐在せずに志向して至る所に自分を現前させる独特な存在である。物

はある場所に存在するが、知覚はどこにも存在するものではない（メルロ＝ポンティ、1967）。また直接性については、次のように述べている。知覚されているものは「即自的」なものとして把握されるが、それと不可分に「私にとって」のものとしてすなわち直ちに与えられている（メルロ＝ポンティ、1977）。

クオリアとは感覚・感受性の主観性を強調した用語であるが、そのような心理学の最も基本のものである感覚・感受性・主観性・意識・心的なもの・主体などがいかにしてこの世界において生じうるのかは大きな<謎>であろう。物質から生命が生じ、生命に意識（心）が生じたとされているが、このどこでどのようにして心的なもの＝主観が発生したのだろうか。これは認知神経科学において Hard Problem と呼ばれ、未だに論争の最中である（鈴木、2008）。それは心理学にとっても解明すべき最重要の<謎>である。論争を大きく見ると、クオリ

アを脳神経系の産物とみなし、その発生の仕組みを神経細胞レベルで解明しようとする立場と、広い意味で脳-物質系には(創発も含めて)還元できないとする立場の対立があるといえよう。後者にはさまざまな見解があるが、1つの代表的なものに現象学的考え方がある。クオリア=感覚・知覚=主観を物質還元主義・脳還元論・客観主義でもなく、主観主義・主知主義・汎心論でもなく、いわば主客の二元論(二分して見ているという意味で)あるいはどちらかの一元論を超えたと称するアプローチである。とくにメルロ=ポンティの現象学で言われる「生きられる身体」の考え方はギブソンの生態学的知覚論にも通ずるところがある。筆者は哲学には素人であるが、無視できない考え方なので、クオリアに関連すると思われる部分を以下でまとめてみたい。

2. <私>の絶対的一人称性の起源としてのクオリアの絶対的一人称性

本論文はクオリアに関してだが、筆者の真の関心はクオリア自体よりも、それが「<私>という謎」(Harder Problem)を解く鍵になるかもしれないという点である。問題はクオリア=感覚の成立根拠ではなく、その絶対的一人称性はどこから来るのか、ということである(鈴木, 2016)。

<私>はなぜよりによってこの肉体なのか(あの肉体ではなく)」という<私>の「各自」性の謎・問題(harder problem)を解く鍵が「感覚が特定の個体において成立するとはどういうことか」という「クオリア」の「各個」性の謎・問題(hard problem)の解明にあると思われる。「<私>という謎」とは平たく言えば、(筆者にとって)「なんでよりによってこの肉体が(あの肉体ではなく)自分だったのか」という謎である。おそらく<私>以外の各人においても同じ問いがなされるであろう。発達心理学的には各人の自己意識の成立の仕組みは誕生時にまで遡って解明できるであろう。最初の未分化な原初的情動が(少なくとも個体発生的には)心的なものの出発点であり、従って自己意識の原点であろう。しかしその「原意識」(原初的情動的感受性)の、従ってその後の自己意識の「各自」性、すなわちその

感受性を他でもないその(この)肉体で「引き受ける」(感受性と身体を区別しているかのような印象を与えるので正確な言い方ではないが、謎のニュアンスを比喩的に伝えることはできよう)ことになった仕組みは明らかにされていないのである。そしてその最初の情動的意识もクオリアに他ならない。従ってクオリアの「各個」性(まだ自己意識ではないので、「各自」性とは言えない)にこそ<私>というものの各自性の原点があるように思われるのである。つまり<私>の各自性の謎はクオリアの「各個」性を解明することに他ならないように思われるのである。感覚という最も基本的な主観が主観である以上、各個体(身体)に固有のものであって、共有されたり、遍在するものではないとするなら(これも議論のあるところであるが、少なくとも間主観性や自己の社会性とは別次元の問題である)、その「各個」性をどう考えたらいいのかは大きな問題(謎)である。クオリアの謎の解明はその「各個」性=絶対的「一人称」性(一人称と言っても自己意識が成立する以前も問題とするし、動物にもあるかもしれないので、単に主観と言った方が適切かもしれないが、特定の主観という意味合いを伝えるのにはよいかもかもしれないのでこの用語を適宜、使用する)の解明を不可欠のものとして含むのである。

第2章 クオリアの現象学的還元

1. 事象そのものへ

メルロ=ポンティによれば、現象学的還元とはフインクの言うように世界を前にして<驚異>を発することである。世界を見てこれを逆説と捉えるために世界と関係する運動への参与を保留するのである。それがまた完全な還元の不可能なことを明らかにする。世界内存在である所以がここにある。現象学において事象そのものへ立ち帰るとは認識がいつもそれについて語っている認識以前の世界へと立ち帰ることであって、一切の科学的規定は抽象的記号的従属的でしかなく、あたかも森とか草原とか川とかがどういうものであるかを我々に初めて教えてくれた具体的な風景に対して、地理学がそうであるの

と同じことである（メルロ＝ポンティ、1967）。科学と称して要素主義や還元主義に基づくなら、それも一種の歪んだ「自然的態度」と言えよう。

2. ドクサの意識化

現象学的還元とは自然的態度を一旦中断し、自明となっていることを意識化することである（田口、2014）。そして知らぬ間に起きていることを反省し、「ノエマ的意味」を「端的な対象」から区別することを可能にするものである。還元によって初めて端的な対象はノエマ的意味を塗り付けられていたことが分かる（谷、1998）。例えば、重さのある物は「下」に落ちるという認識はドクサと言えよう。地球の反対側を考えたら、地球の中心へ向かうという認識が現象学的還元に基づくと言えようか。

3. 現象学的還元と直接的なもの

直接的なもの（従来の哲学で言えば、意識の直接所与）は現象への還帰であり、誰もが経験するところの一種の会得によって了解されるものである。つまり意識への（対象の）直接所与というようなものではなく、意味、構造、諸部分の配列（ゲシュタルト）が直接的なものである。現象とは物の発祥地である。科学的意識もその一切のモデルを生きられた経験の構造から借りてきている（メルロ＝ポンティ、1967）。

4. 主観内部での明証化

科学は知覚的信念を前提するもので、それを解明するものではない。「大客観」やその相関者である「宇宙観察者」を仮定する存在論こそ、前科学的偏見の最たるものである（メルロ＝ポンティ、1989）。

人は「客観」という前提から「主観」の正しさを検証することはできない。つまり外の立場に立てない。従って、主観の内部で「正しさ」の根拠を掴み取るしかない。すべてを自己の意識体験に還元する。この世界についての意識表象を内省（知覚の知覚）し、いかに世界が構成されているかを記述する。つまり内在意識ですべてを考えよということである。それは単なる思い込みではない「疑い得ない」という確信（フッサールの言う妥当）がどのように

生じるのか、その条件を突き止めることである（竹田、1989）。絶対的所与性としての直観から、そこに絡まってくる様々な超越的な思念や臆見や解釈などをはっきりと排除すること、つまり何が真の意味で意識に与えられているのか、何がそうでないのかを区別する作業が肝心である（竹田、2012）。

5. エポケー

現象学的還元はエポケーで始められたプロセスを続けるものである。第1の要素は記述で、物事を意識に現前するままに、記述することである。意識経験に直接現れていない要素はすべて排除する。例えば、無意識についての予想は述べない。第2の要素は水平化で、何事も階層化せず、特権化せず、等価値に扱う。第3の要素は検証である（ラングドリッジ、2016）。

現象学的方法とは Varela によれば、3つのステップを含む。1番目はエポケ（判断停止）である。体験について一切の信念や理論を保留することである。2番目は現象学的還元である。エポケと違って、体験を叙述する肯定的段階である。対象そのものではなく、その経験はどんなかを表現するのである。3番目は言語的共有である（Gallagher et al., 2015）。

6. クオリア＝感覚の現象学的還元

クオリア＝感覚に関しては、自然的態度や意味づけやドクサを排した、直接的な現前する経験・現象は何か。それは主客未分化で意味づけされる前の自己意識化もされない直観的経験そのものであり、視聴覚等に明確に分化されない通様相的な感覚であろうか。またいわば大人のレベルでの感覚とその発生的起源まで遡った場合の感覚の両者の現象学的還元の関連性はどうか。

第3章 クオリアと現象学的志向性

1. 志向性とは

1) 志向性とは「自らを超えて指し示す」という意識に固有の特徴を表す。それは意識の「～について」性という事実に関わる。また意識の中での対象の「内

在」をも意味する(ギャラガー&ザハヴィ, 2011)。

2) 志向性とは意味の問題である。我々は対象について何らかのことを意味することによって対象を志向する。フッサールによると、写像や記号が表象として機能するためには、それらが写像や記号として把握されるのではなくてはならない。xがyを表象するのならば、xはyの表象であるものとして解釈されなければならない。それは解釈すなわち特定の形式の志向性である(ギャラガー&ザハヴィ, 2011)。

志向性は「サクラ」という音の「感覚」という「記号」を「突破」して、「桜」という声的(デリダ)「対象」を「知覚」するのである。「志向性」を欠いた感覚要素説をフッサールは感覚主義として厳しく批判する(河本・佐藤編, 1999)。

3)メルロ=ポンティによれば、意識とは徹頭徹尾、超越(意識の「外部」に向かうこと)であって、受動的な超越ではなく、能動的な超越である。知覚とは一つの行動であり、超越の領野への私の始元的開在性によってのみ、つまり脱自によってのみ内面的に整えられている一つの作業である(メルロ=ポンティ, 1974)。つまり純粋な意識そのものは存在しないということである。言い換えると、意識(主観)とはクオリアを持つことそのものである。クオリアを抜きにした純粋の透明な意識そのものは存在しない(Stubenberg, 1998)。これが志向性である。

志向の対象とは心が向けられているものである。それは現実に存在するものとは限らない(クレイン, 2010)。

4) 志向性とは何かについての表象を持っていることである(デネット, 1997)。この志向性を支えるニューロンの活動は前頭前野など大脳皮質の領野に広がっていると考えられる。あるクオリアに対して私たちが付加する言語ラベルはそのクオリアに対して貼り付けられる志向性として成立している(茂木, 1999)。これは現象学の言う志向性の考え方は違うかもしれないが。

2. クオリアの志向的特徴と内面的特徴

クオリアの表象説では表象の内面的特徴と志向的特徴を区別する。内面的特徴とは表象自体に備わる

特徴で、例えば言表の中の語(記号)自体である。志向的特徴とは表象という記号によって表象される内容である。表象説によればクオリアとは意識的経験の志向的特徴である。そこではクオリアは実物の特徴として経験される。それではクオリアをもたらず現象的経験の内面的特徴は何か。それは日常は意識に現れない。それは脳状態といえるかもしれない(信原, 2006)。心的な像はその対象が実在していても、心の中にある(幻覚?)というものではなく、世界の中にあるものを表象している。

知覚経験においては経験の内面的特徴を意識することはない。意識しているのは志向的ないし関係的特徴(主体との関係における対象の客観的特徴)のみである(ハーマン, 2004)。「赤いトマト」という表象(クオリア)においては赤という性質やトマトという対象がその志向的特徴であり、その内面的特徴(それ自体が備えているもの)はほとんど不明である(苧阪編, 2002)。クオリアの志向説によれば、クオリアとは表象の内面的性質ではなく、その志向的对象の性質である。意識経験で出会っているものは純粋な意識経験そのものではなく、志向された世界である。しかし志向性と主観的意識(クオリア)にはまだ概念的なギャップがある(信原, 2004)。感覚的経験(クオリア)では経験と経験されるものは不可分である。経験とは独立の何かをその経験が表象しているわけではない。痛い経験は痛さと別のことではない。そこには志向性がないと思われる、という見解もある。もし感覚経験が志向的だとするならば、感覚経験とは独立の表象されるものとしての客観的な感覚的性質が存在することになる。感覚経験が志向する感覚的性質がクオリアということになる。そうであるならば、客観的な感覚的性質は主観とは別の仕方では捉えられる可能性がある。つまり物理的検査によって測定する可能性がある(信原, 2006)。

表象の志向的对象の性質も志向的内容である限り、表象には変わらないのであり、依然として内面的であれ志向的であれ表象(主観的経験やクオリアもその一部として含まれる)が脳においていかに生じるのかは謎であり、「因果的機能などによって物

理主義的に説明される」とは直ちに言えない。

3. 感覚的クオリアと志向的(意味付与的)クオリア

内在的性質と区別される表象・クオリアには質的に異なる2種のものがある。第1は感覚的クオリアで色などの外界の性質が具体的に感じられるときの質感である。それは言語的意味づけが起こる前のアウェアネスの状態であり、「世界が何となくぼんやりと見えている感じ」である。知覚の暗示的なレベルである。ただしクオリアの質感は鮮明である。茂木によれば、意識の中で感じられるクオリアがすべて志向性を持つわけではない。例えば、赤などの色のクオリアはその質感自体で完結していて志向性を持たない、という。何かを指し示しているのではない、質感として完結しているクオリアを感覚的クオリアと呼ぶ。視覚で言えば、目を閉じたときに消えるのが感覚的クオリアであり、感覚入力がないときでも経験するのが志向的クオリアである。感覚的クオリアは言語化、社会化される前の原始的で具体的な質感を担う。志向的クオリアはより抽象的で言語化や社会的文脈の引き受けを担う(茂木, 2004b)。現象学ではあらゆる意識体験(現象)は志向性を持つので、やや異なる考え方であるが。同様にクオリアは非志向的な意識の性質を表す。それによって、質的状态の現象的特徴を説明することができる。ここで非志向的とは何にも向けられておらず、志向の対象もアスペクトもなく、様式的なものと同内容的なものを区別することのできない状態のことである。ただし弱い志向説によれば、心的状態はみな志向性を備えているが、その中にはクオリアを持つ状態もある、という(クレイン, 2010)。第2は当該の意識の外部の何かを志向しているかのように感じられるクオリアで志向的クオリアと呼ぶ(茂木, 2004b)。「これは〜だ」と何かをより抽象的な水準で(信念や解釈という形で)認識するとき心に立ち上がる質感が志向的クオリアである。明確に知覚したものが同定される明示的なレベルである。より抽象的な知覚であり、外界からの情報からある程度独立して言語的な性質に近い。これは文脈、経験、文化などによって変化する。志向的クオリアは感覚のモダリ

ティの差を超えて複数のモダリティを統合する役割を担っている。志向的クオリアとは同じものを見るときでも見方によって違う解釈ができる、その見え方を支えているクオリアである。それは記憶に残すことができる。同じリンゴでも果物として見ることもできるし、赤い球体として見ることもあるし、投げるものとして見ることもできる。それに対して、感覚的クオリアは一次的な質感のように自分の意味づけによって変わることはできないものである。これは目の前のものについてリアルタイムにしか感覚できない。我々が物事を表象するときには必ずこの2つのクオリアが対になっている。例えば、ブラインドサイト(盲視)のように意識では見えないのに見えている現象は感覚的クオリアはないが、志向的クオリアがあるということで説明がつく。志向的クオリアは志向性の働きが意識されたものである(茂木, 1999; 茂木, 2001; 茂木, 2004a)。

以上のように「なまの感覚」としての原初的クオリアには志向性は必要がないと言う見解もある。言い換えれば、いわゆるトップダウンの、すなわち認知的枠組みの影響から独立している可能性が考えられる(Gray, 2004)。クオリアとしての「赤」を見るためには、「赤」概念は必要ない。しかし「赤」という質に気づくためには、この概念が必要である(ドレッキ, 2007)。様々なカテゴリーによって構成される認識のための現前する素材が茂木の言う感覚的クオリアなのだろう。これは下等動物にもあると思われる原初的感覚(クオリア)あるいは茂木の言う前クオリアとも共通した部分があるかもしれない。あるいは感覚的クオリアは意味づけに左右されないといえ明瞭な感覚の意識がある点で動物とは異なるということになるのか。また感覚的クオリアには志向性が働かないという点は現象学での志向性とは異なると言えよう。

4. 志向性の超越論性

志向的体験とは作用が現出を通じて現出者・対象に向かっているということである。ただしその作用そのものは意識されてはいるが、対象にはなっておらず、非主體的である。意識という語も基本的に同

じことを言い表している（谷，1998）。反省に先立って、経験は自らを現前させるが、それは対象としてではない。経験の一人称的所与性は反省などの高次の働きの結果ではなく、経験の内在的特徴である（ジオルジ，2013）。志向的体験は外部から観察することはできない。どこまで行ってもその外部に出ることはできない。一切の前提であり、これから逃れることはできない。すべては志向的体験の「内部」に属する。こうして志向的体験は超越論的となる（谷，1998）。

5. ノエシスとノエマ

1) 志向的相関理論

志向された対象に属するとされる諸規定、諸様態はノエマ的と呼ばれる。これに対し、思うこと（コギト）そのものの在り方はノエシスと呼ばれる。しかも「思うこと」がその「思われたもの（コギタートゥム）」を意識するのは、区別のない空虚の中ではなく、この同一の思われたものに属する特定のノエシス・ノエマ的構造をもってなのである。いかなる意識も何かについての意識である（フッサール，2001）。

現象学では意識とは素材（感覚的ヒュレー）に形式（志向的モルフェー）を与えて志向的体験へと形成したものである。これはカントの構成論とは異なり、ノエシス的契機は先験的なものではなく、意識は志向的な（自己多重化の）働きだということを示しているにすぎない。さらにいかなるノエシス的契機も、それに特有に帰属するノエマ的契機なしにはありえない（竹田，1989）。

意識は閉じられたものではなく、意識は何らかの対象、すなわち意識本体とは別のものと関係を持つことによるのみ意識たりうる。もちろんそれは実在とは限らない。志向的形式（モルフェー）も感性的素材（ヒュレー）も志向的相関においてのみ成立しうるのであり、感覚与件を意識外に設定するのは無意味である。「我々は事物（この箱）を見るのであって、感覚を見るのではない」。超越（世界）と内在（意識）は不可分の関係にある。フッサールでは世界（超越）は「物の総体」「地平」「土台」「沈

澱」といった側面を持つが、それらは意識の志向的相関構造に嵌め込まれている。世界は志向的相関関係がそもそも成立するための不可欠な契機である。意識は世界との「共生」として、世界を組み込んだものとして、常にすでに存在する（貫，2003）。

2) ノエマ的契機

ノエマ的意味（知覚的意味）とは端的な対象（現出者）に塗り付けられた成分（現出）である。「端的な対象」を純化すると、イデアールな「X」が抽出され、そこから数形式が成立する。ノエマ的意味を完全に剥ぎ取られた端的な対象は一切の「何性」の規定を持っていない。それはノエマ的意味の収斂点である。完全なノエマは4つの成分から成る。①意味。②存在様相。确实、可能、疑わしい。③時間様相。時制の変容。④「X」という空虚な基体。これらが「SはPである」という述定的な判断を可能にする（谷，1998）。

3) 内在主義と外在主義

心は容器ではないし、特殊な場所でもない。従って、世界は心の内側あるいは外側にあるというのは意味がない。現象学的探求はその区分に先立つものである。心と世界は共生起する（ギャラガー&ザハヴィ，2011）。

4) 構成問題

諸契機は「構成」される。志向的相関の機構が自己展開する中で諸契機は自ずと形をなし、構成される（自己生成）のであって、このプロセスを超越した母体・主体・基盤があらかじめ存在するのではない（貫，2003）。

原自我の「生き生きしていること」への還元は主体-客体の相関の構成以前のものである。まだ意味的に規定されないものが原ヒュレーである。原ヒュレーはまだ対象として統握されえない。原自我と同様に「絶対的近さ」に属する。両者は不可分である（田口，2010）。

第4章 超越論的主観性・純粹自我

1. 超越論的主観とは

1) 不可疑性としての超越論的主観

絶対的根拠づけは超越論的還元によって開示される「疑いのなさ」＝「不可疑性」＝「必当的明証性」を持った超越論的主観性（純粹自我）において達成される（谷，1998）。

不可疑なものとは「私」（それ自体が構成された現象である）ではなく、思考作用そのものである（斎藤，2000）。

2) 世界に依存しない志向体験

構成する意識＝志向的体験が世界の存在を可能にするのであれば、それは世界の存在に依存してはならないし、世界の中に存在するものではない。還元によって発見された超越論的次元は世界の中ではなく、普遍的拡がりを持った「世界意識生」を意味し、世界はその媒体の中ではじめて世界として現出する（田口，2010）。心理学的なものは世界の中に存在する。構成する意識はこの点で心理学的なものとは全く異質である。それゆえ世界の存在を構成する志向的体験は超越論的主観性と呼ばれる（谷，1998）。ただしこのことは後にハイデガーやメルロ＝ポンティなどで問題とされることになる。

3) 虚焦点としての超越論的主観

フッサールによれば、「私の身体とは私の抽象的世界層の内部にあって私が経験に従って様々な感覚域（触覚域、冷温の感覚域等）をたとえ様々な帰属のさせ方によってでもそれを帰属させる唯一の対象である」（星，1996）。

世界内で経験がなされる場所が自我である。自我は実体的存在者ではなく、「形式」の名称である。それはその都度の経験の跳躍においてのみ成立するものである。その意味で虚焦点である。純粹自我はウィトゲンシュタインの言う「蝶番」であり、何かの分析においてそれ自体は問われ得ない土台であり、分析を可能にするものである。それをもとにすべては語りうるけれども、それについては語り得ないものである。しかし「内側からの」経験構造が組み立てられてしまえば、そのような記述を可能にした特権的視座はもはや必要ない（貫，2003）。

例えば、自我の社会性のみを見るのは、近代的主客図式に囚われていると言える。しかし内在としての自我はどこにも還元することはできない。だから

ら自我は無意識、身体、他者、社会などへ還元することはできない。純粹自我はあらゆる心的働きの根拠それ自体なのである。逆に言う人間に現れるすべての実在の世界は意味付与＝意味統一＝志向的統一なのである（竹田，1989）。

自我はある特有の視点であって、人はそこから何かを見るのであり、それを対象として眼前に見出すことはない（田口，2010）。T1の時点の自己を反省するのはT2の時点での自己だが、その自己は自分自身を同時に反省できず、T3の時点の自己にならざるをえない。第1に自我は作用遂行極でありながら、その現場を反省できない、すなわち確かめられない。第2に自我は統一極でありながら、現在の自我を含めて総合することができない。今の現場を反省できないからだ（貫，2003）。

哲学の問題は結局、主観を問題とするしかないというのが超越論的主観性の立場であり、それは「世界から超越した主観がまずあって、それが現実世界を構成する」という発想とは何の関係もない（竹田，1989）。

2. 超越論的主観（純粹自我）と個別自我

1) 自然的個別自我の純粹化としての超越論的主観＝純粹自我

自然的個別自我に現象学的還元を遂行して、それらを括弧に入れ、超越論的主観性＝純粹自我が得られる。個別自我＝<私>がもはや世界内に存在しない純粹自我に到達するわけであるが、両者の関連が問われなければならない。それがハイデガーのフッサール批判の一つの論点である。これに対するフッサールの見解は超越論的主観性が自己客観化して世界内存在としたものが個別自我だということである。しかし世界の外部に位置する超越論的主観とはいかなるものなのか。その答えはフッサールには見当たらない（斎藤，2000）。

2) 超越論的主観性批判

斎藤によれば、現象学的還元によって、あらゆる存在者が現象と化したとき、こうした現象が一体、何に対して、誰に対して、現象しているのか、と問うことは議論を一挙に内世界的次元に引き戻してし

まう。なぜなら、この間は存在者をもってしか答えられないからである。かくして議論は超越論的次元から自然的次元に舞い戻ってしまうのである。この間に答えようとするれば、それは現象学者であるフッサールという人物に対してである他はなく、そして彼が自分を超越論的次元に位置づけようとしても、それは一個の存在者として、世界内部の一人物を支持するしかないのである。超越論的主観性を設定しようとしても、個々の〈私〉という事実的個別自我にならざるをえないのであり、フッサールが超越論的的自我と呼んだものはこの現象の全体でしかない。もし超越論的主観性（自我）を設定しようとするなら、それはハイデガーの言う現存在でもなく、「無」とならざるをえない。それはあらゆる現象を可能とする最終的な場というしかない（斎藤，2000）。

メルロ＝ポンティによれば、超越論的主観は無時間的主観であり、歴史性を持たない無世界的主観である。この主観からは「生きられる」空間や知覚は考えられないものとなる（円谷，2014）。

3. 〈私〉の「唯一性」

1) 純粹自我・原自我の「唯一性」

フッサールが言う原自我の「唯一性」（格変化不可能性）、「比類のなさ」は実体的な唯一性ではなく、指標的なものである。他の諸々の唯一性を許容するものである。「各私性」の絶対優位を意味するが、原自我の複数化ではない。「原自我はいかなる有意味な多数化をも無意味なものとして排除するような絶対的な意味において唯一的なエゴである」（フッサール）。この「唯一性」は他との比較可能性を拒否する。それは独我論的に理解されてはならない。他の自我を排除するものではない。そういうものとは次元を異にする話しなのである。他の自我たちが居るが、彼らは〈私〉ではない。「私〔自我〕という語が本当に根源的に意義あるような仕方では語らば、それはいかなる複数形をも許容しない」（フッサール草稿 Ms.B I 14/127a）。これは単なる単数性でも個別性でもない。〈私〉の「比類のなさ」を語っているのである。「『一人の私と一人の他の私』という言うことは本来できない。〈私〉とは絶

対的に個体的である」（フッサール草稿 Ms.B I 14/138a）。この非対称性は他者もまた「私」と言うことを排除しない。比類のない〈この私〉は普通名詞としての「私」の同質化された普遍的領野の内には原理的に現れないような次元である（田口，2010）。

2) 純粹自我の無規定性

身体と独特な仕方では絡み合っている他者は私にとって客観として世界の内に存在すると同時に私自身が経験しているのと同じこの世界を経験している主観として私は他者を経験している。しかも私は他者を含めた世界を間主観的世界として経験している。しかし他者は私によって構成されるものであり、他者とは「私」自身を指示しており、他者は私の「反映」（姿を映したもの）である。他者性をも含めたすべてのものの現象学的還元を遂行すると一つの層が自分固有の「自然」として抽象される。ここでは「客観的」という意味は消失している。そしてその中に私の身体を見出す（フッサール，2001）。純粹自我は意識対象とはなりえず、〈私〉の「近さ」そのものの内にあり、それを距離を取って観察することはできない。それはあらゆる規定を含まない空虚な単純性において成立している。自我は本来「自我」とさへ呼ばれるべきではない、対象化できないものである。単に機能するものである。「いついつに生まれ、これこれの両親を持つ」等々の「私」に関する措定はいずれも偶然的物事に関係し、それが別様であることが少なくとも思考可能である以上、明証とは言えない。「自らの内に超越を少しも含まない絶対的現象」としての視点転換が必要である。この絶対的意識、純粹意識は本質的に無規定である。それは誰のものでもない、直観的所与性である（田口，2010）。

自我の反省は無限遡行する。反省する遂行者の方はいつも反省の対象からは取り逃がされてしまう。ここから反省を究極的に遂行している自我の絶対的匿名性が帰結する。それはフッサールの言う「原自我」（先-自我？）であり、反省された自我の同一性の根拠である（斎藤，2000）。

田口によれば、「原自我」・「純粹自我」は不適

切な表現である。自他の身体は対化するが、それ以前にはいかなる個別的身体もない。「私」自身がすでに独立の存在者として最初から存在していたかのように考えやすい。しかし自我が成立する以前に遡ると、そこには母子の「身体的響き合い」があるのみである。まだ自分のものとして占有しようのような自我はない。対比を作り出す対化によって「私の」という性格も初めて生じてくる。フッサールが「原自我」というのはこのようなまだ自我となっていない状態を示す（田口, 2014）。

ここでは純粹自我はある意味でジェイムズやミードの「I」に似ているが、より「純粹」である。しかし純粹自我は無規定性や匿名性としてではなく、どこまで行っても、「一」人称性があるのではないかと筆者には思われる。言語化できないし、動物の感受性にもあると推定されるので、「一人称性」という言葉は不適切であろうが、それを感じているのは「各個」であるという個別性がどこまでもあるのではないか。言うまでもなく、これは初めから自己・自我が存在しているということでは全くない。自己の意識は社会的に形成されるであろうが、ミードなどの「I」のように感受性としてその基盤は「初め」から存在するということである。しかもそれが絶対的一「人称」性として、「これ」性を持ち、ある特定の肉体において感じられるということが重大な謎である。

3) <私>の根本的パースペクティブ性

多数の自我がいるとき、誰が<私自身>であるのかを、客観的に（第三者の視点から）決定することは全く不可能（思考不可能）である。原様態的自我とは「生ける視点」の意味を持っている。「変様」という現象のうちでは、自我の唯一性と諸々の自我の等値とが互いに差異化されつつ、同時に不可分に一つになっている。原自我は多数の自我の共通の根源と見ることはできない。従って、エポケーする現象学的原自我は鳥瞰の視点ではなく、パースペクティブ性を逃れることはできない。明証とは体験（本質直観）であるが、「誰が体験するのか」という問題が存在する。その現象学的自我は一切の経験的規定を剥ぎ取ったものである。それは「誰のものでも

ない思考」ではなく、最終的には「私自身」である。それは特定のパースペクティブを持った一人の直観する者として自らを理解するほかない（田口, 2010）。

あらゆる現象は常に何か誰かに対して現出することである。現象学は対象の所与性を意識にもたらずだけでなく、対象の現出の主観的相関者をも、従ってその都度、働いている志向性の様式をも意識にもたらず。世界は主観に現出する限りでのみ意味が与えられる（ザハヴィ, 2015）。

フッサールによれば、普遍性を突き詰めると、思考する自我の個性が廃棄されうると信じる態度は、より素朴すぎる。どのような普遍的思考もその視点を拭い去ることはできない。「自我（私）」という語は、もはや「多数の自我のうちの一の自我」を意味するわけではない（田口, 2010）。

<私>は自分のことを世界の一部だとか、生物学・心理学・社会学の単なる対象と考えるわけにはいかないし、自分を科学の領域に閉じこめてしまうわけにもゆかない。世界について知る一切のことは<私>の視界から出発して知るのであって、その経験がなければ、科学もすっかり意味を失ってしまう。<私>とは絶対的な源泉であって、<私>の実存は<私>の経歴からも物理的・社会的環境からも由来したものではなく、逆に<私>の実存の方がそれらを支えるのである（メルロ＝ポンティ, 1967）。

<この私>がやはり出発点であろう。その思考の中で「そうではない」ことが分かったとしてもである。間主観性や世界の「贈与」などが真相として分かったとしても、そう考えているのは<この私>である。「私は実際の出発点ではない」と考えているのは「この私」である。

4) 「純粹」自我の他者性

超越論的自我への還元は一見すると独我論という印象を伴うかもしれないが、それが一貫して遂行されると超越論的な間主観性の現象学へ導かれる（フッサール, 2001）。

他者を措定するのがこの自己であるなら、そこには乗り越えがたい生きられる独我論がある。ただし他者の存在は経験として異論の余地はない。そうで

なければ孤独について論ずることもできない。私の主観性と私の他者への超越（他者経験）とを同時に基礎づけている中心的現象は「私が私自身に与えられている」（自己意識・自由）ということである。超越論的主観性は他者にも開示されている限りは相互主観性なのである（メルロ＝ポンティ、1974）。

<私>が<私>であるのは、<私>独りであり、<私>自身にとっては、<私>が人間性の唯一の原本（オリジナル）であって、視覚の哲学（サルトル？）が自他関係の非対称性を強調するのも当然である。しかし見かけがどうであれ、自他は互いに絶対の否定ではありえず、自我にとっての「対自」の特権が認められるためには、他人からの<私>への移行とその逆とがなければならない（メルロ＝ポンティ、1989）。

私の個人的実存は個人以前の伝統の繰り返しであり、それゆえ私の基底にもう一つ別の主体が存在しているのであり、彼にとって世界は私が生きて存在する前にすでに実在しており、彼はそこに私の場所をすでに指し示している。この既定性はどんな観察にも前提とされる以上、観察できるものではない（メルロ＝ポンティ、1974）。まさに世界内存在の意味である。

5) 生きられる純粹自我

この<私>は事実的な交換不可能性のもとにある。それは対象化できない「私は経験し判断する」という事実そのものである。デカルトの「エゴ・コギト」と同類のものである。理論的に抽象されるものではなく、すでにあらゆる思考の前提にあるもので、<私>によって事実に生きられているものである（田口、2010）。

認識主観をどんなに純粹化して超越論的主観としても、人間主観である限り、その個別性・唯一性はなくなるだろう。純粹化すれば、どの超越論的主観も等質になるとするわけにはいかないし、肉体から離れた超越論的主観がありえないとするなら、「なぜよりによって<この肉体>で<この主観＝クオリアを担うことになったのか>は問われるべき大きな謎である。クオリア＝感覚の個別性・「唯一性」がその基盤になるのではないか。同様に「生きられる

る身体」の個別性・唯一性の謎も問われるべきであろう。経験的自我は偶然的であり、明証でないというが、純粹自我であれ「各自」性があることこそが、そしてその出自こそが問題となるのではないか。

第5章 メルロ＝ポンティの現象学とクオリア

1. メルロ＝ポンティの現象学の基本的考え方

1) ゲシュタルト

ゲシュタルトこそ原初的なものであり、世界の出現そのものであり、外面的なものと同内的なものの同一性である。それは心的なものの投影でもなく、構成的な理念でもない。意識への存在の現れである（メルロ＝ポンティ、1967）。ゲシュタルトは心的要素（感覚）の寄せ集めではなく、配分原理であり、細分化された諸現象がその現れであるような「或るもの」である。ゲシュタルトを経験するものは何か。それは精神ではなく、身体である。身体も一つのゲシュタルトである。それこそが鈍重な意味作用であり、肉なのである。身体が構成するシステムは制約された可能性であるようなある回転軸（ピボ）のまわりに秩序づけられている（根源的受動性）。ゲシュタルトの肉とは<私>の身体の惰性、場として働くもろもろの先入見に対応するものである（メルロ＝ポンティ、1989）。しかしここで身体とは具体的にはどういうものを意味するのか。

現象はやはり主観ではないのか。主体にとっての現象ではないのか。そう考えるのはすでに反省・分析になっているというべきか。反省・分析の立場からは原初の「主観」をどう捉えたらよいのか。体験レベルの世界内存在を出発点に据えるのは、原初の「主観」をすでにあるものとして前提することにならないか。それはいかにして生じたのかは不問となるのか。体験がそうになっているということとその発生の仕組み（心的なものが生理的なものから生じる仕組み）がどうなっているのかを混同することにならないか。メルロ＝ポンティによれば、神経の機能は形態（form）の概念抜きには生理学的に特徴づけることはできない。現象学的領域が生理学的構成物の意味を提供する（Thompson, 2007）。

2. 内部存在論・超反省論

メルロ＝ポンティにとって、真の直観すなわち非反省的で直接的なものは、フッサールの本質直観やベルクソンの直観的融合のように無媒介ではなく、反省を通してしか認識されない。それは反省哲学に戻るのではなく、科学や文化という存在者を媒介にした反省である。メルロ＝ポンティによれば、厚みと奥行きからなる世界に対して、外部からではなく、内部から接近することのみが可能なことなのである。ベルクソンの直観主義も世界の「厚み」を無視している。メルロ＝ポンティの超反省とは反省と存在とが一体のことである。現実の経験や存在は、その背後に回ったり、その可能性の条件を析出したりはできないという意味で根源的事実性である。ただし存在は反省（前反省）に依存している（円谷，2014）。

メルロ＝ポンティの言う「超越」は「見えないもの」と関わる。世界を外側から、世界観察者の視点で見るとような因果的思考を廃棄しなければならない。それに取って代わる超越という観念は世界への内属という観念である。それは原理的にある「外部」を持つ、もろもろの布置の構築法を持つ「存在」の襲ないし窪みである。それはもろもろの主観性が統合される領野であり、これらの主観性はその内部構造の内に全面的にそれらの主観性によって支えられている一つの能作しつつある主観性を担っている。「見えないもの」は対象であることなしにそこにあるのであり、それは純粋な超越なのである。「見えるもの」は、ある不在の核を中心に動いているのである。〈私〉のいない世界は思考不能である。世界が世界についての私の意識以前に存在しうるといことは論外である。私のいない世界に私が思いを致すということそのものによって私にとっての世界になるということであり、また私が他人の眼差しの源として推測する私的世界も、その同じ瞬間に私とその世界の観察者になれないほどに私的なものではないということも明かである（メルロ＝ポンティ，1989）。

3. 言葉の世界と永遠の不在者

どんな思惟もその証人となる別の思惟を必要とする。そういう不完全さを免れた意識は存在しえない。そうであれば、一切の特定の思惟の背後に非存在の隠れ家、一つの「自己」が秘められてあることが必要である。自己を一連の諸意識に還元することはできず、いかなる意識もある永遠の不在者の前に自らを呈示しなければならない。言語の中にこの例を見ることができる。「私」の中で語られたコギトがある黙せるコギト（自己の中の言語以前のもの）と出会うことがなかったならば、それらの言葉にどんな意味も見出さないであろう。言葉は世界内存在としての私の身体のある種の転調である。ある語を理解するのはある所作を模倣するようであり、その音を分解することによってではなく、音響世界のただ一つの転調として聞き取る具合にである（メルロ＝ポンティ，1974）。これはラカンの象徴界の理論とくに「負のシニフィアン」とどこか通ずるものがある。

4. 世界内存在あるいは生きられる世界

1) 世界というものは一切の分析に先立ってすでにそこに在るものであって、それを一連の総合作用から派生させようとするのは不自然である（メルロ＝ポンティ，1967）。

意識は身体の機能であり、それは世界の一部であるように思われるが、他方、世界は意識によってしか認識しえない（メルロ＝ポンティ，1977）。

現象学とは一方で人間と世界を了解するために自然的態度の諸定立を中止する超越論（先験）的哲学であるが、他方では世界は反省以前にいつも「すでにそこに」在るとする哲学である。それは一方で厳密学としての哲学たろうとする野心であるが、他方で「生きられた」空間や時間や世界についての一つの報告でもある（メルロ＝ポンティ，1967）。

意識と世界は表裏一体のもので、主客未分の根源的経験がそこから生起する。それゆえ経験の主体は自己のみならず世界でもある。この相互関係を媒介するのは物心両義的な身体である（河村，2012）。

2) 世界内存在という概念は「私は生かされている」

という表現に存在論的深みを与えてくれる（河村，2007b）。世界内存在とは主体をしてある環境の中にしっかりと根を下ろさせるものである。反射でさえ行動的環境に向かう志向的活動を表現している。反射も知覚も前客観的視界の様相であって、この視界こそ世界内存在と呼ばれるものである。刺激や感覚内容の手前にある地帯であり、我々の生活の範囲を決定しているものである。世界内存在は前客観的視界であればこそ、「延長物」（物）の様相からも思惟（超越論的意識）の様相からも区別されるゆえに、心的なものとの生理的なものとの接合を実現することもできるのである。身体とは世界内存在の媒質であり、身体を持つとは環境に適合し、一体となり、そこに絶えず自己を参加させていくことである。この観点からすれば、感覚＝運動回路とは世界内存在の内部における相対的に自立している一つの実存的な流れである。精神と身体との連合は一方は主観、他方は客観という2つの外的項の間の連合ではなく、実存の運動の中で絶えず統合されているのである（メルロ＝ポンティ，1967）。

3) このように自然的世界および社会的世界とともに真に超越論的なものが発見されたが、それは不透明性のない構成作業ではなく、両義的な生であり、根本的な矛盾によって、我々を超越（すでに存在するもの）と交流せしめ、それを土台にして認識をも可能にするものである。我々が主観の根底に時間を見出し、身体や世界や物や他者の持つパラドックスを時間のパラドックスに結びつけるならば、その向こうにはもはや理解されるべき何ものもないということを理解することになる（世界の根源的不透明性）（メルロ＝ポンティ，1974）。

無限退行の原因は「見る」や「認識する」という意識を純粋な機械的操作に置き換えようとする点に起因する。純粋に機械的であるとき、そこには一切の意味論が介在しない。意味論とは計算に潜在する認識主体である。脳はいかなる特権的な外的な計算機（脳）使用者も存在しない世界内存在である。つまり機械論的因果律のような境界条件を設定できない、世界内に開かれた現象である（郡司，2003）。

4) メルロ＝ポンティに従うなら、いわゆる「クオ

リア」は運動性格や生命的意味と不可分であるから、それを実現している身体や世界の在り方から切り離して考えることはできない。クオリアについての神秘主義も物理的還元主義もその身体的な「世界内存在」性を見逃している（村田，2002）。

現象の世界と認識主体と脳は別個のものではなく、一体のものなのであろう。だがそれを「世界内存在」あるいは「生きられる世界」と言っただけで説明になるのだろうか。「すでにそうなっているのだ」という「説明」とあまり変わらないのではないか。

5) 生活世界：物理学と自然の隔たり、生物学と生命の隔たりを示すことによって、即自的・客観的存在から生活世界の存在へ移行することが必要である。この移行は存在のいかなる形式も主観性への照合なしには立てられ得ないということ、身体は意識というある裏面を持っているということを示している。生活世界に結びつけられる人間の身体という受肉した主観性にゆきつくことによって、心理学が考えるような意味での心的なものではない何かを見出すにちがいない（メルロ＝ポンティ，1989）。精神の「各自性」・「唯我性」が生活世界論のさらに次の段階の議論かもしれない。

5. 生きられる身体

超越論的主観は出発点にはなりえず、すでに受動的、世界内存在であり、メルロ＝ポンティ的には「生きられる身体」が出发点、基盤である。しかしそこにある原初的感受性はやはり主観ではないのか。であれば、その発生根拠が問われるべきではないか。その問いがすでに反省的態度であるので、出発点の基盤・根拠を問うことはできないのだろうか。

1) 生命と意味

メルロ＝ポンティは人間の「生き生きとした現在」には意識、了解、対象化という契機だけでは表現しきれない契機があったとした。それを「身体」という概念で表現した（竹田，1989）。

生命現象を物理現象のように法則で整理したのでは必ず「余り」が生ずるのであり、それは意味・価値による整理によってのみ接近することができる。

それは生氣論に還ることではなく、生物学の対象が意味的統一体なしでは考えられないということである。物理的自然つまり無機的構造は法則によって表されるが、有機体の構造は規範つまりその個体の対他活動によってのみ理解される。それは自己の環境を自分で限界づけることを意味する（メルロ＝ポンティ、1977）。

心とは生命体が環境の中で身体を使って行為することそのものである。心とは身体の形相であり、生きていくための原理であり、生命の自己組織化活動の原理である（河村、2012）。ただしもっと具体的にその仕組みを明らかに示さないと内実のない言明になってしまう。

2) 身体と実存

メルロ＝ポンティの「生きられる身体」はハイデガーの現存在に対応する（谷、1998）。

「私」にとって本質的なのは、単に身体を持つということではなく、まさしくこの身体を持つということなのである。私の身体の事実的存在は私の＜意識＞の存在にとって不可欠なのである（メルロ＝ポンティ、1974）。「私は私の身体である。」（メルロ＝ポンティ、1967）。

身体が実存を象徴することができるのであれば、それは身体が実存を実現し、その現実態となるからである。実存が身体の中に己を実現するのであり、こうした受肉した意味こそ中心的現象であって、身体と精神、標識（表現手段としての身体）と意味（実存）はその抽象的契機でしかない（メルロ＝ポンティ、1967）。

実存とはおのれを超えていく運動であり、一つの行為である。自分の思惟について持つ確信は行為の確実さに由来するのであり、行為の中でのみ自らに接合するのである（メルロ＝ポンティ、1974）。ある種の障害を持った人では実験場面のような抽象的な状況ではある反応ができないうに、同じ反応が生活的な具体的状況では支障なくできるというのも実存ということを分かせてくれるかもしれない。ここでは状況（狭い意味で刺激とか客観）と別個に思惟・知覚があるわけではないのである。しかしこれが「分析・理論」の出発点になるわけではないであ

ろう。一人称的体験（現象）は三人称的・観察者的視点からの分析を排除するわけではないであろう。

心身一元論あるいは二元論とは発想を異にする「生きられた身体」という実存の中心としての身体を捉える言説とは、一般化されえない「私とは私の頭痛である」という知覚・身体の固有性に関わるものである。しかしこれは言葉の一般性とは相容れない。身体とはまずメルロ＝ポンティが言うように世界という実存の「地」を可能にするものであり、次に人間の現にある存在可能の図を成り立たせるものである。超越論的身体論（実存としての身体）は物質と精神の裂け目の本質的理由を解明するが、それが目指すのは実存の固有な意味の秩序を取り出すことである。「内在」とは対象が意識にとって持つ固有性であり、原理的にその都度の確定性、絶対性を持つ。一杯のコーヒーを飲むとき、飲んだのはコーヒーだったかは可疑的であるが、「おいしかった」という内在的知覚は絶対的である（竹田、1996）。

3) 現象としての身体

①＜私＞の身体は独自の構造を持っているが、物と同じような一つの「現象」、あたかも世界と＜私＞との間の仲介者であるかのように呈示される構造を持った「現象」である。＜私＞の眼は＜私＞の眼差しの道具である。「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が必要である（メルロ＝ポンティ、1977）。

現象的身体とは自らの周囲に環境を投企する身体であり、その諸部分が互いに力動的に知り合い、その受容器がそれらの協働によって対象の知覚を可能にするように配置されている身体である。知覚的総合は知的総合と違って身体図式の前論理的統一に支えられている（メルロ＝ポンティ、1974）。

②身体図式は連合の結果ではなく、相互感覚的世界における自己の姿勢についての包括的な意識である。自己の身体を持つ空間性は位置のそれではなく、状況のそれである。「ここ」というのは座標的な位置ではなく、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状況である。つまり身体図式とは自己の身体が世界内存在であることを表現する一つの仕方である。了解とは身体という

観念への感性的所与の包摂である。客観的空間も身体の擬人的含意によらなければ、意味を持ち得ない。身体とは世界の中への我々の投錨なのである。精神盲と言われる患者では客観的空間での抽象的運動は困難であるが、日常の慣れた具体的動作としてなら可能である。彼らが動かすのは客観的身体ではなく、世界内存在としての現象的身体なのである(メルロー＝ポンティ、1967)。

③意味と身体：「物理－化学的作用の連続的円環が有機体という現象を完全に包み込んでいると考えるべき必然性はないし、現象的身体がそのまま物理的システムに統合されると考えるべき必然性はない」。心も体も意味であり、意識にとってしか意味のないものであり、それらは物理的実在でも心的実在でもない(星、1996)。

4) 身体の両義性

身体論のパラドクスの核心は一方で身体が意識によって対象化されると同時にもう一方で身体は対象が存在するようにさせる対象化する(構造化する)原理であるという点にある。メルロー＝ポンティが強調するのはこの点である。身体は見るものであると同時に見えるものである。メルロー＝ポンティの主旨はこの二重性の統合(心身一元論)ではなく、その異質性の強調であった。また心身二元論の難点は身体と心との線引きが決して行い得ないことにある(竹田、1996)。

身体は一方ではさまざまな物の中の1つであり、他方では、それらを見たり、触れたりする存在である。つまり客観の秩序と主観の秩序とに二重に帰属しているのである。それは不可解な偶然によってではありえない。身体が物に触れ、見るということに見える物を自分の前に対象として持っているということではない。見える物は身体の周りにあり、その構内にさえ入り込み、身体の内にあつて、その眼差しや手を外や内から織り上げている。身体と物の2つの存在のそれぞれは他にとって祖型なのであり、世界が普遍的肉であるがゆえにこそ身体が物の秩序にも属する。身体は世界そのもの、万人の世界を「自己」から抜け出すまでもなく見るのである。身体と物の世界は2つの位相を持ったただ1つの運動にす

ぎないのだ。世界を肉だとするなら、身体と世界の境界を引くことはできない。視覚も見えるものへの参加と帰属であつて、それを包んでいるのでも、それに包まれているのでもない。見えるものとしての私の身体は光景全体の中に含まれているが、しかし見つめる私の身体がこの見える身体およびすべての見えるものを裏打ちしている。見る者は自分の見ているものの中に取り込まれているのだから、彼が見ているものは自分自身だということになる。世界を肉と言ったのは、そのようなことであり、肉は物質でも精神でもなく実体でもない。肉は見えるものを見る身体への、触れられるものへの触れる身体への巻きつきであり、身体は触れられるものとしては物の間に降りていくが、それと同時に触れるものとしてはすべての物を支配し、おのれの塊(マス)の裂開によって、おのれ自身から両者のこの二重の関係を引き出してくる。客観と主観の形成媒体としてのこの肉(塊)は堅固な即自ではない。つまり対象と同じ意味で、ここ、ないし今にあると言うことはできない。一般的な存在様式の具体的象徴として考えるべきなのである(メルロー＝ポンティ、1989)。

5) 生きられる身体

①自己の身体は特権的である。それは他のもののように対象とすることはできず、生きられる身体である。そこからあらゆるものが知覚される卓越した地点である。「私」は身体から切り離されることはない。身体は「私」の世界の図式であり、投影の源泉である(オニール、1986)。

生きられる身体性とは「心的生命を吹き込まれ、主体性によって賦活される身体の働き」を意味する。それは環境の中で生きる有機体の感覚や意識や行動などの生活機能すべてを取り込んだものである。身体意識などは生きられる身体性の一側面にすぎない。また生命を生理学的物質性に還元することもできない(河村、2007a)。

②始元としての生きられる身体

生理学的な客観的身体の概念では分子や細胞の組織にいかにして意味や志向性が住み付きうるのかは決して了解されえないだろう。生理学的組織の集合としての身体なるものは生きられる身体という始元

的現象から出発して、それを貧弱化したものなのである（メルロ＝ポンティ、1974）。身体的自然としての「私自身」は常に「主観的私」に先立っている（河村、2007b）。

③クオリアがどのようにして成立するののかは原理的に問うことができないのだろうか。少なくとも物質世界の構造としては問い得ないのだろうか。もしそうだとしても超越論的身体論（生きられる身体）では充分納得できる「論証」にはまだなっていないように思われる。

生理学的な客観的身体の概念では分子や細胞の組織にいかにして意味や志向性が住み付きうるののかは決して了解されえないだろう。生理学的組織の集合としての身体なるものは生きられる身体という始元的現象から出発して、それを貧弱化したものなのである（メルロ＝ポンティ、1974）。

6) 行動の構造

①行動は構造を持つものである限り、物質的刺激の次元にも意味の次元にも位置しない。行動の構造は物でも意識でもない。それは客観的な時間や空間の中で展開されるものではない。即自の次元を離れて、有機体が外部に対して行う内的可能性の企投である。行動はその動物にとってのある特徴的な環境を目指すのであり、それが示すのは世界内存在であり、実存する仕方である。例えば、説明のために思わず身振りが出るが、その運動的態度がもたらすのは内容ではなく、表象された空間の諸点間に必要な関係を描く能力である。そこで援用されるのは「生きられる空間」なのである（メルロ＝ポンティ、1977）。これは環境の場の中での適応的行動そのものである。この点はギブソンの生態学的知覚論と同じ考え方である。

②意識とは時には生きられるだけのものであるような「意味的志向の束」である。こう考えることで行為と意識とを結びつけることができる。意識を表象の所有とはまずもって考えられないことである（メルロ＝ポンティ、1977）。しかしその「生きられるだけ」の中にすでに感じる主体＝身体の「個別性」・「各自性」・「唯我性」（唯我論とは関係ない）があるのではないのか。そこが不明である。

③経験（メルロー＝ポンティの言う行動にも対応するだろう）こそ主客図式を乗り越える出発点という見解がある。経験は「生動性」で括られる客観性、身体性、生命性などの自然的性質を合わせ持っている。言い換えると経験を環境内存在として捉える。経験は脳も神経系も持たない単細胞生物のアメーバから人間に至るあらゆる動物に帰属する生命機能である。経験には心的極と物的極がある（河村、2012）。経験一元論とでも言うべき考え方であるが、そもそも「経験」とは何か。

フッサールの言う「原現象」のようなものやメルロ＝ポンティらの言う「直観」とか「経験」が出発点であり、それは主客二元論を超えたものとされるが、哲学に疎い筆者にはその点がよく分からない。経験も感受性を基盤にしており、主観には違いないのではないか。経験による直観はどこから生じるのか。どこまで行っても、経験や直観の外部に出ることはできないので、その出自については問うことができないのか、すなわち不可知であるのか。ちょうど自らの身体を持ち上げられないようにそれ以上を問うことができない仕組みになっているのか。あるいは制約された範囲内で仮説的に認識の出発点の出自（脳神経系との関わりを抜きには論じられないと思われるが）を問うことができるのか。

（一「人」称的な）体験のレベルでは確かに主客を超えたものかもしれないが、それでも意識現象は主観ではないのか。主体にとっての現象ではないのか。そう考えるのはすでに反省・分析になっているというべきか。反省・分析の立場からは原初の「主観」をどう捉えたらよいのか。体験レベルの世界内存在を出発点に据えるのは、原初の「主観」をすでにあるものとして前提することにならないか。それはいかにして生じたのかは不問にならないか。体験がそうになっているということとその発生の仕組み（心的なものが生理的なものから生じる仕組み）がどうなっているのかを混同することにならないか。

これは筆者にとっては、もっと重要な問題である直観の「各自性」＝「唯一性」（言うまでもなく独我論という意味では全くない）の謎と深く関わる。それは身体の各自性・「唯一性」と不可分である。

繰り返しになるが、意識の共同主観性とか社会性とは異なる次元の問題である。

7) 身体の一人称性

メルロ＝ポンティの言う生きられる身体とは一人称的パースペクティブとして経験される身体である（長滝ほか、2008）。それは世界内存在としての我々の原初的な在り方を形作るものであり、我々の経験を構造づけるものである。身体と環境は直接的に規定し合うのであり、身体はある意味で環境の表現である。身体そのものは常に世界に関する〈私〉のパースペクティブとしてここにある。それは一つの対象としてではなく、また志向の対象としてでもなく、〈私〉は私の身体なのであり、〈私〉は私の身体の外側にも内側にも立つことができない。それは自己受容感覚において現れる（ギャラガー&ザハヴィ、2011）。

8) 時間

①主体の時間性：主体(私)は現在、過去、未来に、志向的に遍在する。時間を「存在の尺度」として理解し、知覚する主観性が時間性であり歴史性であることを踏まえれば、世界と知覚主体の関係は両義性（例えば、意識の拘束と遍在、超越と内在）という根源的關係をなしていることが分かる。メルロ＝ポンティにとって、真理とは世界内存在としての身体がおのれを超越しながら、世界に向かって運動することを可能にする身体と世界との原初的結び付きの場である。その世界は根源的な偶然性であり、根源的事実性という意味での超越論的なものであり、存在論的偶然性である。世界は汲み尽くしえないものであり、完全には理由づけできないものである（円谷、2014）。

②知覚と時間性：知覚的総合は時間的総合であり、主観性は知覚の水準で言えば、時間性以外の何ものでもない（オニール、1986）。

③世界の時間性：物と世界は私という主体によって生きられてしか存在しない。というのは、それらは我々のパースペクティブの連鎖であるからであるが、他方でそれらがすべてのパースペクティブを超越するのは、この連鎖が時間的であり未完結であるからである。時間は存在しなくなるために存在する

ようにと提供された手段であり、「自己」からの全面的逃亡であり、ハイデガーのいわゆる「脱自」である。すなわち時間を主観として、主観を時間として了解しなければならぬ。時間は誰かに対してあるのではなく、誰かなのである。脱自すなわち不可分の力が現前している項へ自己を投影することが主観性である。現在の未来への裂開こそが自己の自己への関係の原型であり、自己性を素描するものである（メルロー＝ポンティ、1974）。

6. 「肉」

1) メルロ＝ポンティの「肉」

〈自然〉を人間の裏面として、肉として、決して物質としてではなく、記述しなければならない（メルロ＝ポンティ、1989）。

メルロ＝ポンティは人間存在の根源性について晩年、それまでの「身体図式」から「肉」へと向かった。存在そのものを可能にするのが世界実質としての「肉」である。それは3つの側面で捉えられる。第1は内部性で、我々は世界の内側から世界を見ているということである。志向性による主題化（対象化）以前の原受動的な世界実質としての「肉」である。例えば、視覚は外部からではなく、存在のただ中から生じる。第2は同一性で、内部から捉えられた肉が身体と世界との癒着の状態を示すことを言う。肉は感じられるものと感じるものという二重の意味で「感じることのできるもの」である。ただし肉は物質ではないし、精神でもなく、実体ではない。肉は自然であるが、物質としての自然ではない。存在者を可能にする存在であり、働きである。それは先対象的な存在であり、身体と世界の共通母胎である。ここでの同一性は内に差異性を含んだ次元差別的な交差配列法で表現されるものである。第3は動詞性で、先存在に由来する動きである。まずあるのは「触れることのできるもの」＝肉であり、そこからその動詞性によって自分自身に触れることが起き（自己触知）、ここで初めて触れるものと触れられるものとに分化する。これが原初の主観的なもの（感じること）の成立である（谷、1998）。

2) メルロ＝ポンティの知覚主体

『知覚の現象学』では知覚主体として自己身体(その起源である前人称的な身体主体)が重要であったが、『見えるものと見えないもの』においては知覚主体そのものを存在論的観点から位置づけ直すことによって、「自己の身体」を「存在の注目すべき一つの異本」にすぎないものと捉え直すようになる(円谷, 2014)。

3) 「見えないもの」と肉

「生き生きした現在」は(対象化により現象をもたらず)反省を可能にする決して対象化できない遂行者であり、メルロ＝ポンティの言う「見えないもの」である。

あらゆる「見えるもの」の母胎である「見えないもの」＝「生き生きした現在」をメルロ＝ポンティは「肉」＝「生きられる身体」として捉える。それは遂行者としての「見えないもの」、すなわち「見えるもの」を可能にする「見えない」という「否定性」＝差異＝超越を生み出す運動として我々がその中に存在することになる時間と空間の根源である(斎藤, 2000)。これこそクオリアの謎に通ずる事柄ではないか。生きられる身体は原初的感受性を指しているのではないか。その出自は不可知なのか。

7. メルロ＝ポンティの知覚論

1) 生命過程としての知覚

「感覚的な経験も生殖、呼吸または成長と同じように一つの生命過程なのである。」(シュタイン)(メルロ＝ポンティ, 1967)。

感覚するとは性質の一つの生命的な価値を授与することであり、性質を我々にとっての意味、身体にとっての意味において捉えることである。つまり感覚するとは世界との生活的交流のことである(メルロ＝ポンティ, 1967)。これはギブソンの生態学的知覚論に通じる。

2) 生きられる身体の活動としての知覚

①<私>のうちへの世界の視覚的投射を、物－身体という対象内部での関係としてではなく、影(鏡＝物の像)－身体の関係として現成の共有態として、従って、類似現象として、超越として理解しなければならない。知覚についての物理的説明などはない

のであり、物理的因果性という単一の平面に組み入れることによって消し去ることなどできないある存在論的起伏を別の仕方では表現しているのである(メルロ＝ポンティ, 1989)。客観的身体の捉え方では「分子の組織や細胞の堆積物にいかんして意味や志向性が住みつくのかを了解できない」(星, 1996)。

世界についてのすべての知覚は私たちの生きている環境との関係の中にある私たち自身の身体に基礎を置いている(ラングドリッジ, 2016)。

②すでに存在していたのは、知覚された物とその物への開在であったのだが、それらが反省によって、反省された知覚と反省された知覚において知覚された物とに中性化され、変形されてしまったのである。物そのものを見ているという<私>の確信は反省の結果ではなく、その前提であり、すでにあるものなのである(メルロ＝ポンティ, 1989)。

③デカルトが問題としたように、目や脳に描かれる像を見るのは誰であろうか。デカルトが見てとらなかったのは、始原的視覚が「見ているという思考」ではありえないことである。存在の開示(現象)がなされるとするならば、それは志向性の面前においてではなく、超越の面前においてであり、埋もれていたなま(野生)の存在がおのれ自身に立ち返ることである(メルロ＝ポンティ, 1989)。

3) 埋め込まれた(embedded)志向性とクオリア

①意識とは徹頭徹尾、超越であって、受動的な超越ではなく、能動的な超越である。知覚とは一つの行動であり、超越の領野への私の始元的開在性によってのみ、つまり脱自によってのみ内面的に整えられている一つの作業である(メルロ＝ポンティ, 1974)。

脳・身体・環境の統合を意味する「埋め込み」に基づく志向性はメルロー＝ポンティの言う「効能的(operative)志向性」に近い概念である。それは一人称による現象的経験を説明する。三人称的な物理的判断もこの一人称の経験(効能的志向性)を前提する。クオリアも志向性もともに生きられる世界での一人称の世界に基づくが、クオリアは身体的事象の経験に関わり、志向性は環境内の事象に関わる。しかし両者は相互依存の緊密な関連のもとにある。クオリアのない志向性も志向性のないクオリアも考

えられない。Dennettは志向性はクオリアの必要条件だとした。この点でSearlが志向性のないクオリアは可能だとしたのは認められない、という見解もある(Northoff, 2004)。

②受容性・感受性(receptivity)は志向的活動の最も原初的なタイプである。これはメルロ＝ポンティの言う前認知的操作的志向性に相当する。またフッサールの言う受動的綜合とも関連する(Thompson, 2007)。

4) 感覚なるもの

①感じるものが感じられるものを感覚する関係が成立する以前の先感覚は両義的なものである。一切の母胎であり、未分化なものであり、分化して感覚が成立する(河本・佐藤編, 1999)。しかし単に未分化とか生きられるとか言うだけで、心の成立を明らかにしたことになるのか。

純粹感覚とは一切の性質づけられた内容の手前にあるもので、自他未分化で瞬間的な体験そのものである。しかしゲシュタルト理論が言うように地の上の図というのが我々の最も単純な感性的所与である。実際は純粹知覚なるものは認識の最終結果であり、これが出発点にあると思うのは一種の錯覚である。知覚上のある物は常に他の物との関係、ある領野の一部となっている。従って感覚を純粹印象から導くことはできない。赤や緑は感覚ではなく、感覚される対象であり、性質とは意識(純粹印象)の一要素ではなく、(経験に現れる)対象の一特性なのである。意識はあるものについての意識なのである(メルロー＝ポンティ, 1967)。

②この赤は一つの質(qualé), 厚みのない存在の薄皮, 明証的なメッセージではない。私の眼差しがそれを固定させる以前にはそこに取り込まれていた、もっと漠然とした一般的な赤さから浮かび出てくるのである。赤の明確な形は、ある種の布置、肌理と連帯関係にあり、質そのものはこれらに比べれば何ものでもない。この赤は他の赤の布置との関係によってのみ、その赤なのである。従って、色として見えるものは色ないし物というよりは、むしろ物と色との間の差異であり、色と言われるものと見えると言われるものとの間にはそれらを裏打ちし養って

る生地が見出されるのであり、その生地自身は物ではなく、潜在性であり、物の肉なのである(メルロー＝ポンティ, 1989)。

③知覚についてメルロー＝ポンティは次のように述べている。知覚はまなざしを前提にしており、それは諸種の現れと運動感覺的展開との自然な相関関係であり、それは法則という形で知られるのではなく、身体がある世界の典型的構造へ巻き込まれるという形で生きられるのである(メルロー＝ポンティ, 1974)。

④自己を世界の中にあつて、もろもろの因果関係によって包み込まれている自己の身体によってそこに挿入されていると見ると、感覚器官と身体は物質装置であつて、全く何も知ってはいないことになる。対象は網膜の上に像を結び、これは視覚中枢で「複写」されるが、そこにあるのは見られる事物だけで、見ている者はいない。つまりそれを意識する仕事が残っている。「小人間」を無限に設定しても、いつまでいっても見るということには到達できない。そう考えないなら、「私」は即自的に存在するものから抜け出して、それにとって対象が初めて存在するような存在者を反省によって捉えなければならぬ。対象が主観にとって存在しうするためには主観自らが対象を眺めていることを知り、眺めている自分を認識することが必要である。しかし感覚の原初的な層では自己は主観の統一と事物の相互感覺的統一とを「生きる」のであつて、それを思惟するのではない。知覚的総合は時間的総合であり、主観性は知覚の水準では時間性である。知覚は過ぎ去っていき、知覚の主体は決して絶対的主観性になることなく、その主観も後の主体にとっての対象になる(メルロー＝ポンティ, 1974)。初発段階の知覚は自然物やその純粹の性質(色など)よりも「人間の意図」を目指し、「対象」としてよりも体験的「現実」として把握する。視聽覺的特性の前に人間の意味が与えられるのである。意識とはこの瞬間、環境と行為との弁証法以外の何物でもない(メルロー＝ポンティ, 1977)。

⑤感覚は知覚経験の基礎的構成要素ではなく、理論的構築物である。我々に最初に知覚されるのはこの

世界の中での具体的体験（出会い）である（ギャラガー&ザハヴィ、2011）。

⑥知覚の力動性：メルロ・ポンティの言うように、知覚は主体の企投、関心、行為、間様相的感覚、情動などによって常に文脈づけられている（ギャラガー&ザハヴィ、2011）。

⑦しかしそもそも知覚はいかにして生じるのか。以上は主観の特質について述べているのであって、世界における主観そのものの成立は不問にしているのであろうか。出発点は問えないのだろうか。

生きられる知覚とは数・尺度・空間・因果性に先行するものでありながら、安定した特性を持つ対象や実体的世界・客体的世界に対する一つのパースペクティブの光景としてしか与えられないものである（メルロ＝ポンティ、1977）。

5) 知覚は物質に還元できない

①刺激とは有機体と無関係に決められる物理学的事象ではなく、生物学的事象である。反射的反応を発動させる興奮自体がすでに反応であり、それは外から有機体に輸入された結果ではなく、有機体自身の活動の最初の発現である。刺激という概念はリズムや形などの全体的形態という<理念的存在>に<身体的存在>を与えようとする有機体の根源的活動に関わっている（メルロ＝ポンティ、1977）。刺激を受け取ることがすでに反応であると言ってもいいだろう。

「見る」ということは神経活動の所産なのではなく、環界（ウムヴェルト）の事象が主体によって眼前化される一つの秩序なのであり、この秩序は器官側のある種の条件に従っているという見解もある。それによると器官側の出来事を主体の感覚印象に及ぼされる結果から導き出して完全に規定しつくすということは間違っている。むしろ主体の感覚印象の秩序が器官側の諸条件によって左右される（しかし器官という制約するものの被制約性もある）（ヴァイツゼッカー、1975）。

感覚の主体はある性質を書き留める思惟者でもなければ、それによって変化させられる無生氣な場でもなく、ある種の生存の場と共時化（シンクロ）されているある能力である。我々は身体を世界内にお

いてその感覚的なものに委ねるのである（メルロ＝ポンティ、1974）。

②メルロ＝ポンティはデカルトの指摘した劇場の不合理性を認めるが、それを脳過程に還元する考え方にも異議を唱える。「もし心像が古い知覚の単なる模写であり、余り明瞭でない『小さな絵』だとすれば、それらが一旦何らかの心理学的ないし生理学的機構によって精神の眼なごしの下に連れて来られたとしても、今度はいかにして、それらの新しい『物』が<意識>されるようになるかということ进行分析しなければならなくなる……。この<私>が喚起された記憶のなかに図式の照明を認めないかぎり、その喚起は、第三人称の操作に止まっている……。』従って知覚を生理的機構などの多数の因果系列の合流点に位置づけることによって、自然の出来事として説明することはできない。仮に生理的決定因子と知覚される光景の間に変数と関数の関係を設定できたとしてもその説明はその光景の存在条件を示したことにしかならない。見る行為を完成しうるのは、目や大脳ではなく、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」である。知覚そのものは自然的説明を逃れ、内的分析しか許さない（メルロ＝ポンティ、1977）。

6) 心と脳に照応関係はない

①心身平行論批判：心的事実と生理的事実を一対一対応させることは正しくない。いずれも行動の様式という1つの全体的活動の2つの面なのである。心理学はその様式を記述し、生理学はその物質的基体を指定するのである。後者も前者と同様に理念的分析なのである。機能は実在性を持つのであって、諸器官・基体が存在することの単なる帰結ではない。例えば、空間的視野の構成は適応の機能が連合野の構造を生み出した結果である。空間知覚の生理学的問題は要素論的に網膜の各点の局所標識をただ連合回路に移し替えるだけでは解決しない。我々は単に<もの>を知覚するのではなく、例えば、日用品を知覚するのである。さらに現在見えている具体的な各点は現在の定位を持つだけでなく、一連の潜在的定位（潜在的空間）をも持っていて、その現在とは

別の視座の中で現在の各点と対応されるのである。それによって安定した空間移動ができるのである（メルロ＝ポンティ、1977）。ギブソンのように有機体が環境の中で行動的に適応しているという事実から出発すべきだということか。それにしても心的なものの成立自体は問われていないのではないか。

②脳還元論批判：心が見るのであって、大脳が見るのではない。知覚（現象）世界のゲシュタルト的構造によってこそ視野の一点に指定された空間値（水平・前方・不動など）を説明できるのである。決して物理的変数の関数ではないし、因果関係でもない（メルロ＝ポンティ、1977）。しかしそのそもそもの知覚はいかにして生じるのか。

唯物論的伝統の意識論の1つの例であるコフカによれば、意識とは「自然界の或る種の出来事が持っている自己露呈の機能」ということになる（メルロ＝ポンティ、1977）。これは唯物論というよりも心的なものは元々、物質的なものに備わっている、すくなくとも生命的なものに備わっているという考え方になるのではないか。

神経生理学のように、客観的に限定される諸興奮が同化されて全体的知覚になるという隠された神経現象の厚み全体を客観的身体のうちに構想することなど必要ない。こうした事実的な用語や関係によっては、知覚と知覚される世界は決して構築されえない。知覚の際に身体の中で起こることと心の中で起こることとの間にいかなる照応関係も求められてはならない。心は身体の「窪み」であり、身体は心の「膨らみ」なのである。文化的な物にその意味が付着しているように、心も身体に付着しているのである（メルロ＝ポンティ、1989）。

7) 知覚・所作の解剖学的装置に対する偶然性

情動的所作は身体の解剖学的組織から因果必然的に結果するような自然的出来事ではない。所作は因果的自然に対しては偶然的であり、それゆえ超越的であり、因果的自然からの一種の脱出である。解剖学的組織は所作の原因ではないとしても、所作が発現するための可能性の必要条件あるいは機縁ではある。知覚についても自然主義的説明は生きられる身体として理解するものではなく、物生理学的現象

と同一のものと見なしてしまう。所作や知覚も世界内存在としての生きた人間のものとして記述されなければならない。

身体的表現は解剖学的装置に対して偶然的である。痛くて泣きわめく子どもの非言語的所作も「痛い」という言葉の習得後には泣かないでいる言語的所作とともに、身体の機械的解剖学的装置からの自然必然的な結果なのではなく、その装置を超越する現象であり、その意味で装置に対して偶然的（恣意的）である。客観的身体に対する現象的身体の超越性（離脱性）、非自然性が存在するのである（円谷、2014）。意味の恣意性＝偶然性と現象の発生基盤＝機序としての結びつきとは別問題ではないか。

8) 見えないもの

①知覚とは個々の事物についてのものではなく、世界の幅であるもろもろのエレメント（水、空気など）の知覚であり、また諸次元であり諸世界であるようなものの知覚である。すなわちまずもって知覚されるのは個々の事物ではなく、直接的には見えないものである次元や世界なのである。それは表に対する裏、表面に対する奥行きの関係であり、同一の現象の2契機をなしている。見えないものは見えるものを見るもの（「肉」）たらしめるものである（知覚の不知覚性）。それは即自存在の「穴」ではなく、見えるものの内部での「窪み」であり、「襞」である。見えるものは見えない奥行きの表面である。「見ているのは私でも他我でもなく、肉の持つ根源的特性によって、匿名の可視性すなわち視覚一般が我々に住みついている」。見えるものとしての「赤」は絶対的に堅固で分割不可能な断片ではないし、裸のままに視覚に提供された断片でもない。主客未分化の中での赤との共生が、あるいは肉としての感覚的なものそのもの持つ一般性、＜私＞の生得的な匿名性が、措定される赤に先立っているからこそそれに裏づけられて赤としての措定も派生しうるのである。見えるものは見えない地＝次元となることによって、今度は別のものを見るもの、図として照らし出す。

意識ではなく、身体のみが、われわれを物そのものに出会わせるのであり、物との根源的出会いは思

考や悟性による経験ではなく、知覚体験なのである。知覚体験とは見るものが同時に見えるものであるような働きである。これは身体の反省能力ないし再帰性すなわち身体の二重化である。これが物との生き生きとした出会いの場である知覚世界を可能とする。すなわち身体を物や他者の間に置き移し、それらに依拠し、自己を知覚するとともに、自己超越的なく見えるものをも知覚するのである。こうして物や他者そして自己身体というく見えるものを「肉」という存在論的概念として捉えるに至る(円谷, 2014)。

②意識発生の神秘：胎児の生体が知覚しはじめるとき、即自的身体による対自(意識)の創造が起こるのでなければ、あらかじめ存在している心が身体のうちで下降するのではなく、胎児発生の渦動が突如おのれが準備していた内的な窪み(見えないもの・受動性の襲)に中心を定めることになるのである。この基本的な隔たりという神秘は子どもが言語を学ぶ際の神秘やある不在(見えないもの?)が到来し現存するようになる際の神秘と同じものである。現存するようになってしまったこの不在なものもまた即自に属するものである(メルロ＝ポンティ, 1989)。「窪み」とは蝶番のように働いていながら、実体としては無＝不在＝否定性であるようなものか。

9) 出発点はくこの私くの個別的主観である。「肉」であるとか「生きられる身体」とか主客未分化な状態とかを出発点と見るのは、個別主観が直観し分析した結果である。

原初的母胎である身体感受性はどこから来るのか。感受性の「絶対的一人称性」はいかに生まれるのか。繰り返すが、根本は絶対的一人称ではないとするのも、絶対的一人称のくこの私くの意識なのである。

第6章 神経(身体的)現象学

1. 神経現象学の特徴

1) 一人称的体験の還元不能性

経験の非還元的本性、一人称的説明を重視する現

象学的立場である(Varela, 1997)。我々各人が主観的体験として一人称の言明で報告する心的現象は物理的説明に還元できない特有の質を持っている。ここで言う現象は主客未分化の純粹経験であり、脳の活動をも視野に入れた現象論である(河村, 2004)。

現象学的アプローチでは「生きられる経験」が我々の出発する場所であり、すべてのことが立ち戻る場所である。神経現象学の作業仮説は経験の現象学的説明と認知科学の対応部分は相互に制約する関係にあるというものである。つまり実証的探究はきちんとした一人称的説明とタイアップする必要がある。これは神経学的事象と意識現象的事象の相関の解明ということではない。それは身体化された(embodied)、行為化された(enactive)認知科学である(Varela, 1997)。

2) 神経現象学は3つの要素を包含する。すなわち①経験の現象学的説明、②経験の構造的不変項の力動的システム理論(自己組織化理論)、③このシステムモデルの生物学的システムでの実現の3つである。実験神経現象学は経験の一人称的報告に対応する生理学的過程を明らかにすることを目指す(Thompson, 2007)。

3) 神経現象学のデータ

現象学的データは面接によって、被験者からその経験について一人称的報告を引き出すものである。すなわち経験についての解釈や意見ではなく、できるだけ経験そのものを叙述させるようにする。

神経現象学とは一人称的データ(経験)と三人称的データ(神経学的過程)の相関分析である。互いに還元することなしにである。Varelaらは被験者の経験の一人称的報告と脳神経学的指標との関連を調べている。例えば、アルファ波の変化は課題への注意の変化を示していると思われる。それは驚き感動体験と関連している(Gallagher et al., 2015)。

4) 現象学と認知科学の架橋としての神経現象学

心的現象と身体的振る舞い(行為)の間の表現的關係は、同一というわけではないが、単なる偶然的・因果的結合関係よりは強い。単なる身体性とは区別されるべき身体的振る舞いは心的現象全体と一体の

ものではないが、一方を他方から独立に知るうることではできない（ギャラガー&ザハヴィ，2011）。ただし心の身体性を言っただけでは、説明になっていない。その構造的な仕組みを説明すべきである。

5) 受動的志向性

①無意識の作用：山口よれば、認知心理学で言う感覚や自動行為に働く無意識の予測はフッサールの言う受動的志向性に対応する。そして無意識の潜在記憶と結びつかないかなる意識もありえない。受動的志向性は能動性が働く以前に、すべての自我の関与なしに、自我極が成立する以前に生命と周囲世界の間にも自ずと生じている受動性、受動的先構成を意味する。科学的論理的思考でさえその根源は情動的姿勢や感覚運動的理解にある。それが受動的志向に発達心理学的には対応するのかもしれない。発生的基づけ関係とも言えるかもしれない。受動的志向性の典型例が諸感覚の持続と変化である。感覚の空虚形態（過去把持＝記憶？）が現在の感覚与件によって充実されることが、感覚の直感的明証性の内実をなしている。例えば、それまで明るかった部屋が急に暗くなった場合、それに気づけるのは、それまで明るさを持続して充実していた視覚感覚の志向が、すなわち明るさの過去把持に即応した未来予持がその明るさが与えられないことで、充実されず、それに代わって、暗さの潜在的感覚志向が覚醒され、充実されることで、明るさから暗さへの感覚の変化が意識されるのである。直観の飽和度を失って、無意識となった潜在的意味（感覚質）として含蓄的に与えられるのが、記憶の潜在的志向性（空虚な形態）の地平である。これなしに感覚の変化による直観（覚起）も可能にならない（山口，2011）。

②キネステーゼー感情－衝動間の受動的総合としての連合：根源的には本能的に規定された努力のキネステーゼ（運動感覚）は接触感覚の内部に位置し、原連合的（受動的）にその野における刺激はキネステーゼを覚起する。例えば、授乳といった原状況において、原共感覚として働く未分化な触覚、視覚、聴覚、嗅覚、キネステーゼ、感情などに起因するさまざまな触発は授乳本能という原触発において（リズムとしても）統合され、生きる動機の時間化とし

て生起する。また運動感覚と視覚野に与えられたものとの連合（対）の根拠もこの受動的総合にある（山口，2011）。

6) 諸感覚様相間の原連関

視覚や聴覚などの諸感覚はリズムという時間性によって通底している。リズムが諸感覚内部の触発的連関（例えば、光の連鎖）に先行している。ここで先行しているとは同時的に重層化していることを指す。光と音はリズムを通して相互に異質の意味を呼び起こすのである。これが乳児の原共感覚の基礎にある（山口，2011）。

7) 感覚の間主観性

感覚の元になる感覚記憶（過去把持）は間主観的に、つまり間モノダ的コミュニケーションとして生成される。つまり乳児と母親との間の情動調律による間情動性の生起が今という意識の源泉であり、間情動性の変化と持続が感覚記憶という過去の意味の源泉である。

志向性はずねにすでに成立している間モノダ的關係性（匿名の間身体性）そのものである。遺伝的本能志向性はモノダ間の相互覚起を通して発現され、活性化される。発達過程では生きる生命体の本能志向性と衝動志向性が周囲世界の関係性を身体を通して、つまり脳のシナプス結合の生成（8ヶ月頃を頂点として）を媒介にして構築しようとする（山口，2011）。ではその衝動志向性の心的成分はいかにして生じるのか。

2. 身体化された認知 (Embodied cognition) の理論

1) Embodied cognition は脳、身体、環境を含むシステムの中で認知を捉えるものである。感覚は身体的運動に依存している。また認知は自己受容感覚や感情に影響される（Gallagher et al., 2015）。

2) Enactivism

神経現象学を支える哲学的見解は enactivism と呼ばれ、embodied なアプローチの1バージョンである。経験の科学的説明には脳機能だけでなく、物理的、社会的、文化的環境での身体的反応を理解する必要がある。それは還元論とは対立する（Gallagher

et al., 2015)。

Enactive cognition(行為的認知)によれば、知覚は行動のためにある。①脳、身体、環境の複雑な相互作用を理解するには非線形的なダイナミック理論を必要とする。②伝統的な表象と計算の理論は不適切である。③認知を内的機能とモジュールに分解する伝統的考え方は不適切である。ギブソンのアフォードンス説とも関わる。間主観的相互作用が認知形成に重要な役割を演じる。そこではミラーニューロンも社会的相互作用に寄与する(Gallagher et al., 2015)。

3) 行為としての身体化された知覚

知覚は情報を受動的に取り込むことでも、機械的にあるいは要素論的に処理することでもない。身体感覚運動能力によって成立する。意識は身体による体現と不可分の関係にある。従って機械に意識を持たせることは非常に困難である。フッサールも知覚とキネステーズ(運動感覚)の緊密な連携を指摘している。またギブソンの言うように知覚は感覚運動技能と環境によってアフォードされる諸可能性にも依存する。エナクティブ理論にとって、知覚は一つの行為である。ものを知覚することはそれに対する行動と不可分である。つまり身体行為が内化されることが必要なのである。花瓶を知覚するとは顕在的に見えている面だけでなく、背面の隠れた面を潜在的に知覚する(志向する)ことが必要である。それは花瓶の周りを動き回ることが可能性として含んでいる。これがイナクション(enaction)すなわち身体化された活動である。しかし知覚の受動的な側面も見落としてはならない。それは環境から触発されるという面でもある。我々は世界内存在だということである(ギャラガー&ザハヴィ, 2011; 中山・坂上, 2008; ソームズ&ターンブル, 2007)。

個体の内と外を結ぶのがセンサー(感覚器官)であるが、それは運動と対になって初めて感覚器官として機能する。それが身体性による知覚・身体化された認知(embodied cognition)である。運動が感覚器官を支え、感覚器官が運動を支える。その循環関係が作り出す感覚器官のパターンが知覚を生み出す。例えば、箱の中の図形を手指を動かしながら、同定するなどが典型例である(浅島, 2007; 池

上, 2007)。

イメージは実際の身体運動の代わりに仮想的な身体運動(embodiment)すなわち感覚運動的回路を働かせることである。(月本, 2002)。enactiveな表象は模擬的リハーサルやイメージ・トレーニングなどに近いものがある(Menary, 2006)。しかしその身体運動をいかにして感受するのかが問題なのである。

4) エナクティブ・アプローチは2つのポイントからなる。

認知は感覚運動的パターンを生む過程から生まれる。そこには2つのポイントがある。

第1は知覚とは知覚によって導かれる行為である。すなわち身体としてある方法である感覚運動の構造によって知覚者がどう行動するかが決定されるのである。この観点はメルロ＝ポンティの洞察の中に見られる。有機体と環境を一体のものとして見る必要がある。例えば、リタは視覚障害者に振動で皮膚を刺激するカメラを使い、カメラが撮影するイメージと皮膚刺激パターンが対応するようにした。この際、身体の運動でビデオカメラを向けることで能動的に行動すると数時間後には皮膚刺激がもはや身体に関連したものとしてでなく、「凝視」された空間へイメージが投射されたのである。ここからも行為が視覚を導くといえる。第2に認知は行為が知覚によって導かれることを可能にする感覚運動パターンから創発される。この観点はピアジェの研究に見られる。ただしピアジェにはまだ客観主義的なものが残っているが。認知は「行為からの産出」(エナクション)である。こうしてenactivismは環境の内にいる身体であることが認知の主体を生み出すと主張する。その主体はautopoieticなシステムである。それは自己産出的である。さらにautopoieticなシステムである生命自体にすでに認知が含まれているという見解もある(Menary, 2006)。以上のような身体への回帰は仏教の三昧のアプローチにこそ見られる(ヴァレラ, 2001)。しかし最初の感覚運動の一体性がそもそもいかにして成立するのかは依然として不明である。

5) クオリアへの感覚運動的アプローチ

感覚運動的相互作用が4つの特性を持っている。

すなわち①広範囲の多様な状態が可能である（豊かさ）。②身体の動きに応じて感覚入力に変化する（身体性）。③感覚入力は自発的にも変化しうる（部分的自律性）。④感覚は注意を直接的に惹きつける（直接的把握）。身体の運動と感覚変化は依存している（O'Regan, 2011）。身体運動が不可欠だとはいえ、そもそもその感覚はいかに成立するのか。

6) Embedded cognition によれば、視覚的、運動的、平衡感覚的、自己受容的システムは相互に結合している。例えば、自分のヒザを触るという自己受容的感覚に基づく運動も地球の重力場に適応して初めて可能になる。これらはアフォーダンスと密接に関連している（Gallagher et al., 2015）。

7) 拡張された心（Extended mind）によれば、認知は脳を媒体とするだけでなく、環境を媒体としている。例えば、メモを記憶の手助けとする場合はメモという外在するものに認知が依拠している。認知は身体や道具の使用さらに社会制度へと拡張している（Gallagher et al., 2015）。

8) autopoietic なシステムである生命と認知

生命システムそのものの視点（外部の観察者の視点からではなく）から見るならば、生命（神経）システムは外的刺激に対応して活動しているわけではない。「生命システムには入力も出力もない」。情報処理論的パラダイムを特徴づける入力や出力は存在しないのであって、神経システムの働きにとって（外界を反映する）表象は無用な理論的構築物である。さらに神経システムにとって表象されるべき外的世界はそもそも存在しない。世界は認知において「立ち現れる（enact）」のであって、表象されるのではない[反映されるのではない?]。刺激は単にシステムの変化を開始させるにすぎない。認知はシステムの閉じた世界での活動に他ならない（作動的閉鎖性）。Varela はそれを「オートポイエシス」と呼んでいる。生命（神経）システムは外的世界との関係を測りながら作動しているのではない。自己自身にのみ関与して作動している。神経システムは自己生成するだけである。これは科学的記述と内的現象的直観との間の架橋不可能と思われるギャップを乗り越えようとする試みである。ただしそれは世界と

無関連に空虚な世界の中で環境と全く独立に機能することを意味するのではなく、作動を可能にする身体的構造自体が環境と構造的に系統発生的にも個体発生的にもすでにカップリングされている。Varela が到達した立場はメルロ＝ポンティの「自然化された現象学」である。つまり客観主義でも主観主義でもない「第3の道」である（中山・坂上, 2008; 戸田山ほか編, 2003）。

9) enaction と仏教の三昧

心身問題の要は「理論的な思索なのではなく、心と身体全体を動員すべき現実的なく体験」なのである。理論的な事柄はこの体験に関する反省でしかない（湯浅泰雄）。そのための真の反省は三昧－覚瞑想に見られる。ナーガールジュナの「空」と enaction（行為からの産出）には関連が見られるという。経験・意識・知覚・主観にはどこにも不変の自己（主体）は存在しない。多くの大乗仏教では自己感覚は否定したものの独立して存在する世界やその世界に対する心の関係への信頼は問題としなかった。しかしナーガールジュナは主体、客体、関係が独立に存在することを否定する。見られる光景は見る人から分離できない。見ること自体が独立に存在することもありえない。しからば、それらはどうして存在するようになるのか。ナーガールジュナの論点は物事は共依存的に発生する、つまり完全に無根拠（独立して存在しない、独立した本性はない）であるということである。「依存せずに生起されるものは何もない。ならば空でないものは何もない」。共依存性とは根源的な循環性（縁起）とも言える。そこには執着すべき基盤となる自己や感覚はない。その意味で独立した心なるものは存在しない。このような「空」は三昧－覚瞑想において発見できるものである。世界を空として知るとは志向的行為ではない。すべては開かれ、顕れていて、知られるべき余分のものはない。これはニヒリズムではない。また日常の感覚である独立した事物が存在するという慣習的な真理とも矛盾しない（ヴァレラ, 2001）。

参考文献

- 浅島 誠 (編), 2007, 生命システムをどう理解するか, 共立出版.
- クレイン (Crane), T., 植原亮 (訳), 2010, 心の哲学, 勁草書房.
- デネット (Dennett), D.C., 土屋俊 (訳), 1997, 心はどこにあるのか(サイエンス・マスターズ7), 草思社.
- ドレツキ (Dretske), F., 鈴木貴之 (訳), 2007, 心を自然化する, 勁草書房.
- ジオルジ (Giorgi), A., 吉田章宏 (訳), 2013, 心理学における現象学アプローチ, 新曜社.
- ギャラガー (Gallagher), S. & ザハビ, D., 石原孝二ほか (訳), 2011, 現象学的な心 心の哲学と認知科学入門, 勁草書房.
- Gallagher, S. Reineman-Jones, L. & Janz, B., 2015, A Neurophenomenology of Awe and Wonder: Towards a Nonreductionist Cognitive Science, Palgrave Macmillan.
- Gray, J.A., 2004, Consciousness: Creeping up on the hard problem, OUP.
- 郡司ベギオ-幸夫, 2003, 私の意識とは何か 生命理論2, 哲学書房.
- ハーマン (Harman), G., 鈴木貴之 (訳), 2004, 経験の内面的質, 信原幸弘 (編), シリーズ心の哲学Ⅲ翻訳篇, 勁草書房.
- 星 敏雄, 1996, 意味と身体, 弘文堂.
- フッサール (Husserl), E., 浜渦辰二 (訳), 2001, デカルト的省察, 岩波書店.
- 池上高志, 2007, 動きが生命をつくる, 青土社.
- 河本英夫・佐藤康邦 (編), 1999, 感覚, 白蔞社.
- 河村次郎, 2004, 意識の神経哲学, 萌書房.
- 河村次郎, 2007a, 心の哲学への誘い, 萌書房.
- 河村次郎, 2007b, 自我と生命, 萌書房.
- 河村次郎, 2012, 創発する意識の自然学, 萌書房.
- ラングドリッジ (Langdrige), D., 田中彰吾ほか (訳), 2016, 現象学的心理学への招待, 新曜社.
- Menary, R. (ed.), 2006, Radical Enactivism, John Benjamins.
- メルロー＝ポンティ (Merleau-Ponty), M., 滝浦静雄・木田元 (訳), 1977, 行動の構造, みすず書房.
- メルロー＝ポンティ (Merleau-Ponty), M., 竹内芳郎・小木貞孝 (訳), 1967, 知覚の現象学1, みすず書房.
- メルロー＝ポンティ (Merleau-Ponty), M., 竹内芳郎・木田元・宮本忠雄 (訳), 1974, 知覚の現象学2, みすず書房.
- メルロー＝ポンティ, M., 滝浦静雄・木田元 (訳), 1989, 見えるものと見えないもの, みすず書房.
- 茂木健一郎, 1999, 心が脳を感じる時, 講談社.
- 茂木健一郎, 2001, 心を生みだす脳のシステム, 日本放送出版協会.
- 茂木健一郎, [聞き手] 歌田明弘, 2004a, 脳の中の小さな神々, 柏書房.
- 茂木健一郎, 2004b, 脳内現象, 日本放送出版協会.
- 村田純一, 2002, 色彩の哲学, 岩波書店.
- 長滝祥司・柴田正良・美濃正 (編), 2008, 感情とクオリアの謎, 昭和堂.
- 中山剛史・坂上雅道 (編), 2008, 脳科学と哲学の出会い, 玉川大学出版部.
- 信原幸弘 (編), 2004, シリーズ心の哲学1 人間篇, 勁草書房.
- 信原幸弘, 2006, 意識, 海保博之ほか (監修), 心理学総合事典, 朝倉書店.
- Northoff, G., 2004, Philosophy of the brain: The brain problem, J. Benjamins.
- 貫 成人, 2003, 経験の構造, 勁草書房.
- オニール (O'Neill), J., 奥田和彦ほか (訳), 1986, メルロー＝ポンティと人間科学, 新曜社.
- O'Regan, J.K., 2011, Why Red Doesn't Sound Like a Bell, Oxford Univ. Pr.
- 荻阪直行 (編), 2002, 意識の科学は可能か, 新曜社.
- 斎藤慶典, 2000, 思考の臨界 超越論的現象学の徹底, 勁草書房.
- サール (Searle), J.R., 坂本百大 (監訳), 1997, 志向性, 誠信書房.
- ソームズ (Solms), M. & ターンブル, O., 平尾和之 (訳), 2007, 脳と心的世界, 星和書店.
- Stubenberg, L., 1998, Consciousness and Qualia, John Benjamins.
- 鈴木敏昭, 2008, クオリアと意識のハードプロブレム, 理論心理学研究10 (1), 1-17.
- 鈴木敏昭, 2016, クオリアの絶対的一人称性の謎, 四国大学紀要人文・社会科学編46, 21-43.
- 田口茂, 2010, フッサールにおける<原自我>の問題, 法政大学出版局.
- 田口茂, 2014, 現象学という思考, 筑摩書房.
- 竹田青嗣, 1989, 現象学入門, 日本放送出版協会.
- 竹田青嗣, 1996, エロスの現象学, 海鳥社.
- 竹田青嗣, 2012, 超解説! はじめてのフッサール『現象学の理念』, 講談社.
- 谷徹, 1998, 意識の自然, 勁草書房.
- Thompson, E., 2007, Mind in life, Harvard University Press.
- 戸田山和久ほか (編), 2003, 心の科学と哲学-コネクショニズムの可能性-, 昭和堂.
- 円谷裕二, 2014, 知覚・言語・存在, 九州大学出版会.
- 月本洋, 2002, ロボットのこころ, 森北出版.
- Varela, F.J., 1997, Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem, In Shear, J. (ed.), Explaining Consciousness: The 'Hard Problem', MIT Pr. (originally published in the Journal of Consciousness Studies, 3 (4) (1996), 330-349.)

- ヴァレラ (Varela), F.J., 田中靖夫 (訳), 2001, 身体化された心, 工作舎.
- ヴァイツェッカー (Weizsacker), V., 木村敏・浜中淑彦 (訳), 1975, ゲシュタルトクライス, みすず書房.
- 山口一郎, 2011, 感覚の記憶 発生的神経現象学研究の試み, 知泉書館.
- ザハヴィ (Zahavi), D., 中村拓也 (訳), 2015, 初学者のための現象学, 晃洋書房.
(四国大学全学共通教育センター)