

# 「他者認識」をどう考えるか？

——共一生としての自己と他者<sup>1</sup>

杉本 隆久<sup>†</sup>

Takahisa SUGIMOTO

## はじめに

現代哲学は「他者認識」<sup>2</sup>をどう考えるのか？ 20世紀には多くの哲学者が「他者認識」の問題を含む「他者問題」と対峙してきた。他者論は、間違いなく前世紀の哲学のメインストリームであり、例えば「17世紀は「機械論」の世紀である」（上野 2011: 18）と言いつぶすことができるように、20世紀を「他者論」の世紀であると見なすこともできるであろう。だが、20世紀を他者論の世紀と見なす理由は、当時の哲学的議論全体において単純に他者論が多くみられたという量の問題にあるわけではない。そもそも「他者」——少なくとも現在の意味での「他者」——は、19世紀以前には存在していなかった<sup>3</sup>。「他者」は20世紀において現

1 本稿は、千葉大学全方位イノベーション創発人材養成プロジェクトが2022年3月18日に開催したイノベーション創発セミナー「他者認識をめぐる諸研究」における講演にて筆者が発表した内容に加筆・修正を加えたものである。

2 「他者認識」という日本語が何を指示するのかについては、それほど明確ではないと思われる。例えば、他者はどのように認識されるのかという「他者についての認識」も「他者認識」であるし、自身に対する自己認識と対比されて他者認識といわれるときの「他者による認識」も「他者認識」といわれる。また、「他者の認識内容の理解（認識）」も「他者認識」といわれることがある。このように、「他者認識」と一言にいっても、その指示するところはかなりあいまいである。しかし、本稿はあえてこの問題に踏み込まずに進めることにする。なぜなら、本稿のバースペクティブに依拠するならば、こうした問題は根源的な問題ではないと思われるからである。問題は「他者」であり、このことが理解されなければ以上の問題も疑似問題の域を出ることはない。おそらく以上の問題は、「他者」が理解されたときに、別の仕方であらうと問われることになるのでここでは述べるにとどめておく。したがって、「他者認識」とは何か（「他者認識」とはいかなる問題なのか）という問いに対する回答については多くの紙幅を要するため、本稿では「どう考えるのか」に対する示唆にとどめ、稿を改めることとしたい。

3 このように断言するのは、尚早かもしれない。というのも、20世紀以前においても他者といわれるものは存在して

われたのであり、具体的にいえば現象学の創設者であるエトムント・フッサール (1859-1938) が「私」とは全く異なる主体としての、即ち「私」とは異なる認識を持つ主体としての「他者」認識を捉えようとしたとき、哲学の歴史のみならず、人類の歴史において初めて「他者」が誕生したのである。17世紀のルネ・デカルト (1596-1650) 以降の主体理解の延長線上にもう一人の「私」として捉えられていた他者存在とは全く異なる「他者」の誕生。こうした「他者」を問題化したのが20世紀の他者論の潮流であり、この意味で20世紀は他者論の世紀であるということができるのである。従って、「他者問題」とは前時代と別の新たなパラダイムの誕生そのものであったと指摘することもできるだろう。

本稿では、以上のような哲学的文脈と20世紀の哲学の業績を踏まえた上で、現代哲学における「他者」及び「他者認識」についての考え方の一例を提示したい。とはいえ、現代の他者論は既にフッサールの問題圏からはかけ離れたところに位置している。このことは、例えばポスト構造主義者によって「私とは異なる主体」としての「他者」という存在自体に疑問が呈されたことにも端的に現われているだろう。従って、本稿ではまず「他者認識」(或いは、「他者認識」という問題自体)が成立する上で前提となる「自己と他者」問題について現代哲学(及び近世哲学)、とりわけポスト構造主義者がどのように考えたのかをその方法論も交えて整理・紹介する。その上で、本稿は、フッサール以後の現象学が提起した「共-生」(co-nnaissance)としての自己と他者という展望から、「他者」及び「他者認識」に対する現代哲学の考え方の一例を現象学の方法論にも触れつつも提示してみたい。

## I 「自己と他者」と差異の反復

既に触れたように、フッサールによって「他者」の意識内容——即ち、他者の感情や思考——が問題化される以前、「私」と他者との間には明確な思考上の区別がなされていなかった。「私」も他者も等しく主体(subject)であり、それはデカルトが『省察』で示したように「私の推論の順序と結合」(Descartes 1979: 43=2006:

---

いたと言えるからである。例えば、17世紀の哲学者スピノザは「エチカ」のなかで「狂人・おしゃべり女・小児」を他者(Spinoza 1954: 186=1951: 上173)と見なしていると思われる。とはいえ、このような他者はフッサールが問題化したような「他者」とは異なる。端的に言えば、それはデカルトがどのような「良識」が配分されていない存在者であるといえるだろう。

24)に従いさえすれば、同じ真理に辿りつくことができるコギトであった。また「良識はこの世で最も公平に配分されているものである」(Descartes 1990: 35=1974: 8)とも言われるように、たとえ各々が「自分の考えをいろいろ違った途によって」(Descartes 1990: 35=1974: 8)導いていたとしても「よく判断し、真なるものを偽なるものから分かつところの能力」(Descartes 1990: 35=1974: 8) = 良識を働かせることによって、各主体は容易に同一の考えに至ることができるとデカルトは考えていた。このようにデカルトにおいて他者とは、「私」へと思想上回収できるものであり、同一性に依拠することを前提にせいぜい語ることができるほどの微々たる差異でしかなかったといえる。

こうした主体観はデカルト以降も継承されていき、18世紀のイマヌエル・カントを経て19世紀まで続いていくが、上にも述べたようにフッサールの登場によって刷新される。フッサールは、自らの現象学のプログラムを完遂する途上で、他者の実体験(他我)を捉えることの必要性に気づくことになるが、それが紛れもなく他者であるならば「私」とは異他なるものであると指摘する。「即ち他我は、単に私のうちにおける可能な確証の総合統一体ではなく、その意味からいって、まさしく他者なのである」(Husserl 1995: 92=2001: 162)。こうして、今ではお馴染みとなった他者概念が成立する。即ち「他者」とは、「私」という主体と同じ存在ではなく、「私」の与り知らぬ心を持ち、意識内容を直接的には捉えることのできない異他なる主体なのだと考えられるようになったわけである。しかし、たとえ「私」とは異なる認識を有する他者であったとしても、それが「主体」であることに変わりはない。だが、「主体」という概念はどれほど妥当であるといえるのか。20世紀中盤には、この「主体」概念の是非が問われることになる。構造主義の登場である。いまさら指摘するまでもないが、ポスト構造主義の主張を整理・説明する前に、構造主義についても簡単ながら触れておこう。

デカルト、カント、フッサールに共通して指摘できることは、人間の行動の意味が知りたければその行動の主体である「私」の心——思惟なり意志なり意識なり——を調査すればよいということである。「なぜあの人はあるときそのような行動をとったのか」ということは、その行動を行った「私」=その人だけが十全に熟知していると彼らは考えるからである。だが、構造主義はこうした考えを真っ向から否定する。人間の行動は無意識的な構造によって支配・決定されている。これが、フィールドワークを通じて獲得した構造人類学者クロード・レヴィ＝ストロース(1908-2009)の答えであった。これにより、「主体」の自明性は動揺す

る。レヴィ=ストロースの構造主義はローマン・ヤコブソン (1896-1982) の音韻論から多大な影響を受けたが、音韻論が有する関係主義的特徴は「主体」の実体概念にも亀裂を生じさせることとなった。

こうした「主体」概念に対する批判は、ポスト構造主義者たちによってさらに苛烈化することになる。例えば、20世紀後半に人文科学系アカデミズムで一世を風靡したジャック・デリダ (1930-2004) は、「差延」(différance) という概念の導入によって「主体」の同一性に揺さ振りをかける。デリダは『声と現象』において、フッサールが『論理学研究』のなかで記した主体の意識内で経験される記号と表現に注目することから始める。「体験……は直接的に確実で、自己へ現前するのである。現実の伝達においては、現実存在する記号が、単に蓋然的で間接的に召喚されるにすぎない他の現実存在者を指標するが、それにひきかえ独語においては、表現が十全であるならば、現実存在するのではない記号が、イデア的な、したがって現実存在するのではない〈所記〉(Bedeutungen (意義)) を、直接的に現前するが故に確実である〈所記〉を、指摘するというわけである」(Derrida 1967: 47-48=1970: 84)。即ち、フッサールにおいて現在の体験は直接的かつ確実に自己(主体)へと現前しているが故に明証性を有する<sup>4</sup>と言われるが、それは記号の表現においても同様で、現前に存在していない任意の事物を記号によって指示するのではないモノログの場合、表現が十全であれば記号はまさしく自己の直観に現前するという仕方での意味を指し示しているということであり、換言すれば記号の意味は直接的かつ確実に自己へと現前しているが故に明証性を有しているということになるわけである。このようにフッサールは自己への現前に明証性の基準を置いている。しかし、「ただの《一度》しか行われなような記号は、記号ではあるまい」(Derrida 1967: 55=1970: 97)。「私が語を、いわゆる実際に使うとき、伝達の目的のためにそうしようと否とを問わず、私はそもそものはじめからある反復構造を(或いはこの構造のなかで)操作しなければならず、しかもこの構造はルプレザンタシオンのみでしかありえない」(Derrida 1967: 55=1970: 96-97) と考えるための諸手段を、フッサール自身が彼自身に反してわれわれに与えているという事実がデリダは注目する。ここからデリダは、記号が記号として機能し記号の意味が自己への現前において明証的であるためには、形

4 明証性の度合いについて補記しておくならば、現在の体験と比較して、過去の体験、即ち想起は意識に十全に現前しない故、明証性の度合いが低くなる。

式的同一性を持っていなければならないが、それは同時に「必然的にあるルプレザンタシオンを含んでいる」(Derrida 1967: 56=1970: 97) という点を指摘することで、フッサールにおいては「一連の諸区別すべてが、言語によって、同一の脱構築 (déconstruction) に引き込まれている」(Derrida 1967: 57-58=1970: 100) ことを暴露する。否、整合的であると思われたフッサールの哲学体系それ自体が内に含む非整合的な「他なるもの」によって、自ら脱構築に引き込まれていく(破壊される)と言った方がいいだろう。これが、デリダの脱構築という方法である。これにより、フッサールは現前性の優位を主張しつつも、「現前を再-現前 (représentation) の可能性に依存させるにいたる」(Derrida 1967: 58=1970: 100) のである。現前が再現前の可能性に依存しているということ、それは記号の形式的同一性とその意義の普遍的同一性が反復の可能性に依存しているということであり、さらには主体の自己同一性自体も反復可能性に依存しているということが露呈することになる。それ自体は決して現前することのない主体の同一性の条件としての反復可能性。それは、同一性のうちにあり、それ自身を可能にする差異であり、根源的に現前不可能という意味で同一性に先行しかつ常に遅れている痕跡のようなものである。このことをデリダは差延と名付ける。「現在の現在性 (= 現前性) は、再帰の襞から、反復の運動から出発して考えられているのであって、その反対ではない。この襞は現在性もしくは〈自己への現前〉のうちに還元し得るものではないこと、この痕跡ないしこの差延はつねに現在性よりも古く、むしろそれが現在性に道を開いてやるのだということ——このことは、同じ瞬間における端的な自己同一について語ることを、禁じはしないであろうか」(Derrida 1967: 76=1970: 121)。従って、今や「主体」の自己同一性を根源的前提として語ることは不可能になる。「主体」の成立の条件として、異他なる差延が先立つと考えられるわけである。

もう一人の代表的なポスト構造主義者ジル・ドゥルーズ (1925-1995) の指摘も見ておこう。結論だけに注目すると、ドゥルーズはデイヴィッド・ヒューム (1711-1776) の学説に依拠し、「主体は、二種類の相補的原理の結果-効果のもとで、精神のなかに現前するということがわかる。一切は、あたかも連合諸原理が主体にその必要な形式を与えるかのように生起し、その一方で、情念の諸原理が主体にその特異な内容を与えるのである。情念の諸原理は、主体の個体化の原理として機能する」(Deleuze 1953: 116-117=2000: 164) と主張している。これを言い換えると、「理論的主体性は存在しないのであり、まさにこのことが経験

論の基本的命題へと生成するのだ。だが、それを良く眺めてみれば、主体は所与のなかで構成されるということ、別の形で言っているにすぎない。主体が所与のなかで構成されるのであってみれば、事実、実践の主体以外の主体は存在しないのである」(Deleuze 1953: 117=2000: 165-166)ということである。つまり、簡略化していえば、主体とは所与=観念<sup>5</sup>の反復によって構成された結果=効果でしかなく、経験に先立って同一性を有する主体なるものが存在しているわけではないということである。デリダと同様ドゥルーズにおいても、同一性の成立の条件として反復=差異が先行する。このことからドゥルーズは、差異を従来考えられていたような同一性を前提にした上でのそこからのズレ、即ち「同じものにおける異なるもの」として否定的に考えるのではなく、同一性に先行する差異=異なるもの(≡異異なるもの)として肯定する。ドゥルーズによれば、デカルトやフッサールのように同一性に根拠を置く思考は、こうした差異を否定する表象=再現前化の思考ということになるのである。

最後にドゥルーズの方法について言及しておこう。ドゥルーズはことあるごとに「哲学とは概念の創造である」といっている。それは、新たな概念を創造することによって、新たな理解の仕方を獲得するということである。このドゥルーズの哲学の方法は「概念による認識」と言い換えることもできるが、批判を恐れずにいえば、それは17世紀のオランダの哲学者バールーフ・デ・スピノザ(1632-1677)の方法に一致する。スピノザは『エチカ』のなかで三種の認識(想像知、理性知、直観知)について書いているが、「幾何学的秩序によって証明された」という副題を持つ『エチカ』に書かれた定義がスピノザによって「～と私は解する」と付されているように、『エチカ』という哲学体系はスピノザによる理性知=第二種の認識、即ち「概念による認識——厳密に言えば、共通概念による認識」によって捉えられたものであるということが出来る。それは、『スピノザ 実践の哲学』のなかでドゥルーズによって「全『エチカ』が、第三種の認識に関するこの第5部の一連の定義にいたるまで、一貫して共通概念の視点から書かれていることが確認される」(Deleuze 1981: 130=2002: 108-109)と指摘されてもいることであるが、スピノザ自身の哲学が共通概念の形成によって構築されているように、ドゥルーズの哲学もまたスピノザに倣って、即ちスピノザの方法を導入することによって実現=実践されていると考えることができると思われる。

5 「観念とは、与えられるものという意味での所与であり、経験である」(Deleuze 1953: 3=2000: 7)。

以上が、「他者認識」(或いは、「他者認識」という問題自体)が成立する上で前提となる「自己と他者」問題に関する現代哲学(及び近世哲学)、とりわけポスト構造主義者の主張と方法論の整理・紹介である。以上で明らかになったことを再度まとめるならば、主体の同一性は決して自明な根拠にはなりえないということである。これは、「私」にだけではなく他者に対しても同様である。つまり、「私」にせよ他者にせよ、それらは実体<sup>6</sup>としての主体として存在しているものではないということである。私たちは自己と他者を問題にするとき、無反省に同一的な主体を想定してしまう。しかし、他なるものが主体の同一性に先立っているということ、そして主体は他なるものを含み、またそれへと開かれているということをポスト構造主義は教えてくれるのである。

## 2 「共一生」(co-naissance) としての自己と他者

20世紀後半当時、ポスト構造主義思想に対して旧来のアカデミズムからは批判とも呼べないような嫌悪感が示されていたように思われる。それは、この思想がまさしく旧来のアカデミズムを破壊しているかのように捉えられたからであろう。しかし、他方でポスト構造主義の思想は、時代の雰囲気をも的確に捉えていたとも言える。時代はまさしくポスト・モダンであり、ポスト・ナショナル、ポスト・ヒューマン、ポスト・グーテンベルクといった当時の状況に適合していた。だが今は昔、ポスト・モダンのブームも過ぎ去り、反動的に世界のいたるところで民族主義や保守主義などが息を吹き返してきたように思われる<sup>7</sup>。だが、本稿はこうした時流に逆らって、つまりはこれまでの哲学的文脈と20世紀の哲学の成果を踏まえて、現代哲学における「他者」及び「他者認識」についての考え方の一例を提示したい。

6 ここでいう実体とは、デカルトが「即ち、私は一つの実体であって、その本質或いは本性はただ、考えるということ以外の何ものでもなく、存在するために何らの場所をも要せず、いかなる物質的なものにも依存しない、ということ。したがって、この「私」というもの、即ち、私をして私たらしめるところの「精神」は、物体から全然分かれたれている者であり、さらにまた、精神は物体よりも認識しやすいものであり、たとえ物体が存在せぬとしても、精神は、それがあるところのものであることをやめないであろう、ということ」(Descartes 1990: 82=1974: 44)と記している精神のように、「何らの場所をも要せず」、他のいかなるものをも必要としないという仕方 で存在するものごとである。

7 現代のナショナリズム等の保守主義の跳梁が他者問題の抑圧ないし忘却とどのように関係しているのか、さらにはここでメルロ＝ポンティを参照することにどのような意義があるのかという点については、多くの紙幅を要するので稿を改めることとしたい。

社会学や看護学をはじめ、今なお多くの学問領域に影響を与え続ける20世紀のフランスの現象学者モーリス・メルロ＝ポンティ（1908-1961）はポスト構造主義者たちの親世代に当たるが、「世界を跟わならしめるものとしての現象学」（Merleau-Ponty 1945: XVI=1982: 25）と彼自身も書いているように、現象学によって世界を明らかにしようとした。その際、彼は科学的説明や反省的分析といった方法を退け、生きられた世界に立ち帰り、そこでの経験を記述するという現象学的方法を採用する。そうすることで、例えば数値などによって単純化される手前の私たちが生きているがままの世界とその世界で生きる身体としての実存＝主体を捉えようとしたのである<sup>8</sup>。

彼が記述によって捉えた主体は、マルティン・ハイデガー（1889-1976）に倣って「世界内存在」（être au monde 世界における／への存在）といわれる。「人間」とは何かを考えると、分析的思考によってそれ以上分割できない「個人」（individual）を最小単位として考えることが一般的であろう。しかし、メルロ＝ポンティは世界から切り離された個人を人間理解のためのモデルとして採用できないことを教えてくれる。人間は身体的実存として世界において存在しているのであり、世界なくして存在できるような個人ではない。それ故、主体＝身体的実存は「世界内存在」といわれるのである。とはいえ世界内存在は、例えば「箱のなかに物が置かれる」と同様なあり方で、世界の内に存在しているわけではない。つまり、ある空間のなかの物体のように、主体は世界の内に置かれているのではない。私たちが身体的実存であるということ、それは主体が世界から働きかけられ、同時に主体は世界に向けた行動へと開かれた仕方で存在しているということである。世界は主体に働きかけ、主体は世界へと働きかけるという円環関係。世界に生きる主体は、世界を知覚しているが、例えば目の前にコップが置かれていれば、そのコップは「私が持つことができる」物として知覚される。世界は主体に行為を促す仕方で働きかけてくるのであり、主体が「持とう」と明確に意志する手前で、すでに主体は「持つことができる」という行為に開かれた仕方

8 メルロ＝ポンティ自身は、「まず最初になすべき哲学的行為は、この生きられた世界に立ち帰り、物にはその具体的相貌を、有機体には世界に対処するそれ独自の仕方を、主体性にはその歴史への諸属性を返却することであろう」（Merleau-Ponty 1945: 69=1982: 111）と言っている。

で世界を知覚し世界へと向かっているのである。そのためメルロ＝ポンティは、ハイデガーの *In-der-Welt-Sein* (世界内存在) という言葉を、逐語訳的に——そして、メルロ＝ポンティの友人ジャン＝ポール・サルトル (1905-1980) が訳したように—— *être-dans-le-monde* (世界のなかの存在) とせず、*être au monde* (世界における／への存在) と訳したのである。

「単に環境 (Umwelt) を持っているだけでなく、世界 (Welt) をも持っている人間」(Merleau-Ponty 1945: 102=1982: 158)。例えば、昆虫が環境から分離しえない仕方で生存しているように、即ち昆虫の反応と環境からの刺激が癒合しているように、とはいえ癒合よりも緩められた仕方で主体と世界とは結合している<sup>9</sup>。こうした結合を、メルロ＝ポンティはコミュニケーション (交わり *communication*) と呼ぶ<sup>10</sup>。だが既に述べたように、「世界から切り離された主体」と「主体と分離した世界或いは世界内に存在する物」がまず存在し、その両者がコミュニケーションしている (交わっている) わけではない。つまり、コミュニケーションということ、AとBという二項の関係を記述しているのではない。生きられた世界と世界で生きる実存を記述するという。それは、コミュニケーションを記述することによって、身体的実存が「持つことのできるコップ」とコップを「持つことができる身体」とが現われる＝生まれる状態を捉えるということなのである。従って、コミュニケーションとは、メルロ＝ポンティの言葉を用いるならば「共－生」(共－出生 *co-naissance*) であるということになる。このことから、メルロ＝ポンティは身体による知覚に先だって事物が実在していると考え素朴実在論的思考を退ける。まずもって身体は自らが「できる」という仕方で知覚される世界を生きているのであり、「物が実在する」という客観的思考は知覚経験から遊離した「上空飛翔的思考」でしかない。生きられた世界＝知覚された世界は科学によって説明される科学的世界に基礎づけられるのではなく、知覚の世界こそが科学的世界の基礎を為しているのであり、メルロ＝ポンティによれば実在論は——素朴実在論であれ科学的世界に基礎づけられ、原因と結果を取

9 メルロ＝ポンティは「行動の構造」のなかで、人間の行動の三つの形態を挙げている。それは癒合的形態、可換的形態、象徴的形態といわれる (Merleau-Ponty 1942: 114-133=1964: 161-185)。メルロ＝ポンティによれば、昆虫は癒合的形態の行動しかできないが、人間はこれに加えて可換的形態のシグナル行動や象徴的形態のシンボル行動——例えば、シンボル化能力によって可能となる言語使用——を行うことができるということである。

10 例えば、メルロ＝ポンティは「すべての物はある環境の凝結であり、物の明白な知覚はいずれもある雰囲気とのあらかじめのコミュニケーションに支えられて生きているのである」(Merleau-Ponty 1945: 370=1982: 523) と言っている。

り違えた「回顧的錯覚」に陥っているということになるのである。

以上のような、世界と主体との関係をメルロ＝ポンティは「曖昧さ」(ambiguïté)として理解する。つまり、主体とは世界に依存する限りにおいて主体であり、世界とは主体に依存する限りで世界であるという「曖昧さ」である。こうした曖昧な主体理解からは、次のようなことが指摘できるかもしれない。即ち、ポスト構造主義者たちの議論において、差異が主体の成立の条件であったように、メルロ＝ポンティの記述においても異なるものが主体の成立の条件となっているということである。ただし重要な点は、この他者(他なるもの *autre*) が主体の誕生の条件であると同時に、主体が他者(他なるもの)の誕生の条件にもなっているということである。このことは、本稿のテーマでもある他人(*autrui*)＝他者にも該当する。だが、自己と他人との関係＝コミュニケーションを「曖昧さ」として理解するとはどのようなことなのであろうか。

### 3 「他者認識」はどのようになされるか

以上のような他者理解によって、初めて「他者認識」について考える足場が整ったと言える。では、例えば他人の「気持ち」といわれる感情や意図などを「私」はどのように理解するのか。メルロ＝ポンティは「私が感覚的諸機能を持ち、視野、聴野、触野を持つ限り、私はすでに、私と同様に精神物理的主体と見られる諸々の他者と交わっているのである」(Merleau-Ponty 1945: 406=1982: 578)と記述する。また「他人の身体を知覚するのは、まさに私の身体であり、これはそこにいわば自分自身の諸志向の奇跡的な延長を、つまり世界を取り扱うなじみ深い仕方を見出すのである。今後は、ちょうど私の身体の諸部分が一緒になって一つのシステムを形作っているように、他人の身体と私の身体とは唯一の全体となり、ただ一つの現象の表裏となる」(Merleau-Ponty 1945: 406=1982: 578-579)ともいう。このことがいわば自己と他人との関係＝コミュニケーションを「曖昧さ」として理解するということでもあるのだが、このことを実際の「他者認識」の場面に当てはめてみよう。例えばメルロ＝ポンティは、ラジオ講演のなかで「既に月齢数カ月の幼児が、他者の顔が表出する好意、怒り、恐れを容易に識別します。この時期にまだ幼児には自分の身体を調べてこれらの情動の身体的徴候を学ぶことは不可能です。それ故、他者の身体がさまざまな仕草を示すと

き、それは幼児にとってははじめから情動的意味で覆われているものに映っているのです。つまり、幼児は自分の精神が〔自分にとり〕親近なものだと学ぶのと同時に精神を可視的行動として経験することを学ぶわけです。〕(Merleau-Ponty 2002: 48-49=2011: 303) と述べている。ここでは幼児について述べられているが、他人の仕草を情動的意味で覆われているものとして知覚していることは大人であつても変わることはない。つまり、他人の表情や仕草は私の知覚によって「怒り」や「恐れ」として理解される。言い換えると、他人の表情や仕草は私の知覚において「怒り」や「恐れ」といった感情を表現する=実現するということである。普通、「怒りは精神に属するものとされます。しかし、このような考察は無駄というものです。考察を動機づけている怒りの経験そのものに立ち返れば、たちまち、私は怒りが私の身体の外部にあるものではなく、また外部から身体を生起づけるものでもないこと、むしろ怒りは説明不可能ながら身体と一体であることを認めざるをえません」(Merleau-Ponty 2002: 46-47=2011: 301)。「他人が怒っている」といわれるとき、一般的には心の状態として「怒り」を考えることだろう。だが、怒っている当人は、少なくとも「怒り」の瞬間においては、自らが怒っていることに対して反省的に理解しているわけでも自覚しているわけでもない。その怒りは仕草や表情に現われ出ているのであり、それは私の知覚に依存することによって怒りの感情として理解されるということである。他者の表情や仕草は私に知覚される限りにおいて怒りや悲しみであり、他者の情動的意味を含む限りにおいて私の知覚でありうる。これが自己と他者とのコミュニケーション、或いは自己と他人との関係=コミュニケーションを「曖昧さ」として理解するということなのである<sup>11</sup>。

無論、他者も自身が「怒り」に刺激されていたことをすぐさま自覚することだろう。だが、それは他者にとっての過去の捉え直しでしかない。即ち、他人が現在において他なる現在=過去を捉えるということであり、他人の怒りはその当事者にとつても「他なるもの」なのだと言わなければならないのである。こうしたことは感情だけでなく、意図にも同様に指摘することができよう。他人の意図は仕草や振る舞いに現われているのであつて、やはり他人はそのとき、自

11 以上と似たような構造を、メルロ＝ポンティは画家と絵画の例を用いて指摘している。「画家は、作家が自分の作品を読み得るように、自分の絵画を見ることができるわけではない。表現がレリーフを形作り、真に意味となるのは、他者たちにおいてなのだ」(Merleau-Ponty 1960: 65-66=2020: 125)。

らの行動の意図を明確に自覚しているわけではない。とはいえ、「他人の悲歎と怒りは、彼にとっても私にとっても正確に同じ意味を持つものでは決してない」(Merleau-Ponty 1945: 409=1982: 582-583) こともまた事実である。「彼にとっては、それらは生きられた状況であり、私にとっては提示された状況である」(Merleau-Ponty 1945: 409=1982: 583)。また、「私」は他人のすべての「気持ち」を理解できるわけではない。仕草や表情、振る舞いからアクセスできない他人の思考などは、おそらく捉えようもないものだろう。しかし、他人はその他人でありさえすれば、自らの思考のすべてを十全に理解しているかといえそうではないだろう。思考しているときであっても、他人——それは「私」であっても同じ事であるが——はいわば思考を生きているのであって、そのすべてを捉えきれているわけではない。或いは、何かについて考えているとき、何かについては明確に理解していても、そのとき同時に「何かについて理解している私——或いは、そのように考えているということ——」を意識しているわけではない。とはいえ、やはり他人の「気持ち」のすべてを理解できないが故に、そしてその「気持ち」が「彼にとっても私にとっても正確に同じ意味を持つものでは決してない」が故に、「私」が「孤独」であることは事実であるだろう。だが「孤独とコミュニケーションとは、二者択一をなす二つの項ではなくて、唯一の現象の二つの契機でなければならぬ。それというのも、他人は事実私にとって実存しているからである」(Merleau-Ponty 1945: 412=1982: 589)。

## おわりに

本稿では、哲学的文脈と20世紀の哲学の業績を踏まえた上で、メルロ＝ポンティ身体論の立場から現代哲学における「他者」及び「他者認識」についての考え方の一例を提示した。そして、この立場に依拠するならば、私たちが当然のように受け入れている「私にはアクセスできない他者の心(感情や意図)」という前提自体が成り立たないことを見て取ることができた。今後は、身体論の立場から、改めて他者とは何かを再定義するためにも、或いは他者概念を改鑄するためにも、今一度、生きられた経験の記述を再開する必要があるのではないだろうか。それは、いわゆる「他者理解」のためではなく、他者を根本から、即ちその発生から理解するために必要な手続きであると思われる。

## 文献

- Deleuze, Gilles, 1953, *Empirisme et Subjectivité*, Paris, Presses Universitaires de France. (=2000、『経  
験論と主体性』木田元・財津理訳、河出書房新社。)
- Deleuze, Gilles, 1981, *Spinoza. Philosophie Pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit. (=2002、『スピノザ  
実践の哲学』鈴木雅大訳、平凡社ライブラリー。)
- Derrida, Jaques, 1967, *La Voix et le Phénomène*, Paris, Presses Universitaires de France. (=1970、『声  
と現象』高橋允昭訳、理想社。)
- Descartes, René, 1979, *Méditation Métaphysiques*, Paris, Flammarion. (=2006、『省察』山田弘明訳、  
筑摩書房。)
- Descartes, René, 1990, *Discours de la Méthode*, Montréal, Agora. (=1974、『方法序説・情念論』野田  
又男訳、中央公論社。)
- Husserl, Edmund, 1995, *Cartesiansche Meditationen*, Hamburg, Meiner. (=2001、『デカルト的省察』  
浜渦辰二訳、岩波書店。)
- Merleau-Ponty, Maurice, 1942, *La Structure de Comportement*, Paris, Quadrige/Presses Universitaires  
de France. (=1964、『行動の構造』滝浦静雄、木田元訳、みすず書房。)
- Merleau-Ponty, Maurice, 1945, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard. (=1982、『知覚の  
現象学』中島盛夫訳、法政大学出版社。)
- Merleau-Ponty, Maurice, 1960, *Signes*, Paris, Gallimard. (=2020、『精選 シーニュ』廣瀬浩司訳、筑  
摩書房。)
- Merleau-Ponty, Maurice, 2002, *Causeries 1948*, Paris, Seuil. (=2011、『知覚の哲学』菅野盾樹訳、筑摩  
書房。)
- Spinoza, Baruch De, 1954, *L'Éthique*, Paris, Gallimard. (=1951、『エチカ』(上、下) 畠中尚志訳、岩波  
書店。)
- 上野修、2011、『デカルト、ホッブズ、スピノザ』、講談社。