

知識伝承の身体論的基礎付け

本田康二郎¹ (同志社大学 ITEC)

【はじめに】

今日の我々の生きる社会は、知識の交換を基礎として成立しているともいえる。我々の日常を彩る様々な商品の多くが、高度な科学技術の産物であり、こうした商品を消費する中で我々は他人の知識に多く依存していることになる。

商品の消費の場面ではなくて、実際に何かを学ぶ際にも、我々は既存の知識をその原理から学ばずに、便利な道具として使用する機会が増えている。専門分化した知の領域は広大で、その全てを一人の人間が網羅的に学ぶことはほとんど不可能に近いからである。すなわち、既存の知識を受動的に受け入れ、それを当面の目的のために活用するという知識伝承の形が頻繁に発生しているのである。

こうした知識の分業体制の中で、我々は後期フッサールがその『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』の中で表明した危惧、すなわち我々が自ら信じ扱っている知識の由来を見失い、その内容が空洞化していくことへの危惧は、ますます現実的なものとなってきているといえるであろう。

本発表では、彼の問題提起を再びとりあげ、そもそも受動的に追創設される我々自身の態度決定というものがどのような過程を経て成立するのか分析してみたいと思う。彼は、幼児の模倣行為について深い洞察を行った。これを参考にしながら、知識の伝承というものを反省し、そこに含まれる問題点を抽出してみたい。

【1. メルロ＝ポンティの模倣論】

フッサールの他者認識論は感情移入論を基礎としており、ここでは他者が自我の分身として表現されてしまっていた(『デカルト的省察』)。これに対しメルロ＝ポンティは“人間が、《思考》が作ることでできない他我を作ることが出来るのは、それが自己から抜け出て世界に存在するからであり、脱自(ek-stase)は他者と共存しうるからである。そしてこの可能性は、野生の存在と身体の絆としての知覚の中において実現するのである。(S215)”と述べている。メルロ＝ポンティにおいては他者の措定は世界内存在としての身体が行うのである。まず、“私の身体の私自身への関係というものが存在するのであって、それが、私の身体によって、私と物との間の絆をつくり出すのである。私の右手が私の左手に触れる時、私はそれを《物理的物体》として感じるのだが、しかし、それと同時に、私が望むのであれば、途方もないことが生じるのである。すなわち、左手もまた右手を感じはじめる *es wird Leib, es empfindet* [それが身体になり、それが感じる] という事態が生じるのである。物理的物体が生気を帯びるのである—より正確には、それは前にあった通りに止まり、そ

¹ 2012年度より金沢医科大学に勤務。

の出来事がそれを豊かにするというのではないのだが、しかし、ある探査的な能力がその物体（左手）に降りてきて、そこに住み着いたのである。従って、私は触っている私に触っているのであり、私の身体は《ある種の反省》を達成しているのである。(S210)”この「ある種の反省」は決して意識の行う反省ではなく、身体レベルで行われる反省である。そして“私の身体が《感知する物体》であり、それが刺激に反応しやすい (reizbar) ということ—私の意識だけでなく、私の身体が—を学ぶことによって、私は他の動物やおそらく他の人間というものが存在することを理解する準備ができるのだ。(S212)”身体自身の反省に基づき、物と感知する物（身体）とが区別されるようになることを基礎として、今度は身体の姿で与えられる他者の視覚像に対する判断が生じることになる。“私が他者を知っているのは、なによりもまず、この生きた身体が私の身体と同じ構造を持っているからである。私は私の身体をある種の行為の能力として、また或る世界に関する能力として体験するのであり、私が私自身にあたえられるのは、世界に向かう或る手懸かりとしてでしかないのだ。ところが、他者の身体を知覚するのも、まさしく私の身体なのであり、私の身体は他者の身体のうちに己自身の意図の奇跡的な延長のようなもの、つまり世界を扱う馴染みの仕方を見出すのである。(PP406)”つまり、“本質的な事は、次のように理解することである。すなわち、私が他者や私自身を、世界の中の活動へ向かう行為として、つまり我々を取り囲む自然的・文化的世界に対するある「身構え」として定義するその瞬間から、あるパースペクティブが他者に対して開けるのであると。(RAE30)”ところで、第二節で見たように、“私の身体は、もはや厳密に私個人の感覚の塊としてではなく、むしろ「体位図式」とか「身体図式」と呼ばれるものによってわたしに与えられねばならない。(RAE31)”そして身体図式が、視覚像がデッサンする手の運動に変換されるのを可能とするような、等価物の系であったことを思い出してみれば、“私が他者の視覚像を介して、この他者が有機体であり、この有機体が「心理現象」に住まわれていると知覚できるのは、この他者の視覚像が、私自身が私の身体について持っている概念によって解釈され、従ってそれが他の身体図式の表面として現れてくるからである。私の身体の知覚は、厳密に個人的な体感の中に、いかなれば埋め込まれているのであろう。反対にもし、図式とかシステムが問題となるならば、それは、相対的に、ある感覚領域から私の自己身体の所与に関わるものの中の他の領域へ移すことが可能なと同様に、それは他者の領域へも譲渡可能なのである。(RAE31)”

デッサンをしているとき、モデルの形が、我々の身体を介して直接鉛筆を握っている手の運動を規制するように、他の身体としての他者は、我々の身体を介して直接に、「世界へと向かう行為」として解釈されるようになる。こうして“他者の志向が、いわば私の身体を介して働き、私の志向が他者の身体を介して働くような前交通 (Max Scheler) の状態が最初に存在する (RAE33)”ということになる。我々と他者とのこうした交流をメルロ＝ポンティは“対の現象 (phénomène d'accouplement) (S117)”とか“志向的侵犯 (transgression intentionnelle) (S118)”と呼んでいる。こうした「志向的侵犯」の現象が“私に認識させ

るはずのものは、どんな構成的意識も知ることの出来ないこと、すなわち《構成される以前の》世界への私の内属である。(S118)”他者の志向が我々の身体を介して作動したり、その逆が生じたりするのは、思考のレベルよりも下における出来事である。従って“理論的には不可能であるような真実の(他者認識という)現象はそれ(志向的侵犯)を行う実践によってのみ理解される(S120, ()内は引用者)”のである。

こうして模倣の議論をする道具だてがそろってきたわけである。模倣という言葉は通常「ものまね」を意味している。つまり、相手の身振り手振りを形態模写することを模倣というわけだが、幼児の模倣はこのように捉えるべきではない。このような“通常理解されているような模倣(つまり自分の身体によって意図的にある身ぶりを描いてみるといったこと)は遅くなって現れる機能である。何故なら、この種の模倣は対象そのものを巻き込むものではなく、対象の記号、その表現を相手にするものだからである。(PPE34)”我々が通常考えるような模倣を「高次模倣」と呼び、他方でこれから議論する幼児の模倣を「原初的模倣」と呼ぼう。そして特に断らぬかぎり、以下で模倣といった場合は後者の原初的模倣を意味することにする。

メルロ＝ポンティによれば、志向的侵犯に基づいた模倣とは、“他人による籠絡であり、自己への他人の侵入であり、私と向き合った人のなす、身振りや行為や気に入った言葉やそれらの仕方を引き受ける態度(RAE68)”のことである。彼はこうした模倣の過程を、ソルボンヌでの講義「意識と言語の獲得」の中で、ゲシュタルト心理学者のP. ギョームの仕事(『幼児の模倣』,PUF,Paris,1926)を用いて詳しく扱っている。ギョームは息子が九ヶ月と二一日目で鉛筆を逆に握ってテーブルの上を叩くのを観察したが、そんな動作を何回か行った後で、はじめて鉛筆を持ち替えて、とがった先を紙の方にむけた。この観察からギョームは、息子の行為が父親の身振りの再現なのではなく、父親と同じ結果(紙に対する鉛筆の位置)を得ることではないかという着想を得た。息子は父親の身振りに着目していたのではなく、父親が向かっている対象に自らも赴こうとしていたと考えると模倣というものが理解可能となってくる。“[模倣において]問題なのは、対象、つまりわれわれが見つめている目標物によるある種の「魅惑」です。われわれは対象へ向かう運動を表象するのではなく、欲求されている対象そのものを表象するのである。(PPE31)”つまり幼児にとっては、“模倣において他者は、まず(物理的な)身体としてではなく、行動とみなされている(PPE34, ()内は引用者)”のであり、我々の身振りは何物かへと向かう行動として把握され、幼児が着目するのはもっぱらモデルとなる大人が向かっている同じ対象だということになる。すると“他者と私とを媒介する第三項は、他者の活動と私の活動がともに差し向けられている外界であり、対象だということになるだろう。(PPE32)”意図的な模倣が我々一々の二項関係から成るのに対して、無意図的な模倣の方は我々一物一物の三項関係から成り立つことがここで強調された。模倣とは対象へと向かう他者の志向が我々の身体に介入し、我々を同じ対象へと向かわせるような運動なのである。“ギョームは、幼児はまず自分自身のもつ手段によってモデルの活動の結果を模倣し、そうすることによってはからずもモデルと

同じ運動を生み出すことになるのだ、と言うのである。(PPE32)” “われわれがまず最初に意識するのは、自分の身体ではなく物である。身体の働き方についてはほとんど知らないのであるが、身体は物へ向かってゆくものである。したがって、模倣は同じ一つの対象をめぐる他者の活動と私の活動の出会いとしてしか理解されないのである。模倣するということは、他者と同じようにふるまうということではなく、同じ結果に到達するという事なのだ。(PPE32)” 従って、“模倣は「^エ高^ミみに^ナ立つ^ンもの」だということ、つまり模倣は身ぶりの全体的結果を目指すのであって、その細部の再現を目指すのではない、ということを意味する。”

以上から模倣とは“目標の共有、つまり対象の共有に基づいている (PPE33)”ということが解明されたわけである。“他者とは、世界と幼児のあいだの普遍的媒介者なのである (PPE33)”ということを考えれば、我々が他者によって籠絡され他者と対象を共有するようになるというこの過程が、意識の構成の後に起こるのではなく、その構成の前提をなす過程であるということが理解される。この共有が我々の意志によって決断されるより以前に、すでになされているということが模倣の現象学によって解明された重要な点である。現象学は自然的態度の判断停止を方法論の第一において、その自然的態度の成立の根拠を問うものであった。そして自然的態度の成立に知識の伝承ということが関わるとするならば、模倣の現象学はそうした自然的態度の成立にこの「他者との対象の共有という過程」が存在するのではないかということを示唆するのである。

次に、こうした他者との対象の共有という概念を身体的身振りの段階から言語的な身振りの段階へ拡張し、文化的世界や知識の伝承について検討していこう。

【2. 言語と制度化】

a 言語とは何か

経験主義者は言語を〈語詞映像〉というものの単なる現前として扱う。外的刺激が神経機構の法則に従って引き起こした興奮が語の分節化を可能にするのだと考えようと、意識の諸状態が既得の観念連合によって適当な語詞映像の出現をもたらすのだと考えようと、何れの場合も、言葉は第三者的な現象回路のなかに位置を占めることになり、語る主体というものは何処にもいないことになってしまう。他方で、主知主義者は言語を理性に備わっているカテゴリーの指標として捉えており、語の意味というものはこのカテゴリーがアプリアリに存在していることを前提に語られる。こうして、“二つの考え方は、その双方にとって語が意味を持つものでないという点では、互いに一致しているのだ。(PP205)”メルロ＝ポンティはこうした言語観を斥け、言語は身体的所作と同じような身振りであるという主張を行った。例えば、“外国に行って語の意味を理解しようとするとき、まずその語が行動の全体的文脈のなかでどんな地位を占めるかを知り、外国人との共同生活に加わることから始めるもの (PP209)”だが、これは言葉が状況から切り離して理解することの出来な

いものであるということを示している。我々が文法書などなくとも言葉を身につけていけるのは、言葉が状況における使用において理解されるべきものだからである。つまり身振りにおいて“表出の背後に意識があるのではなく、表出は意識に内属しているのであり、表出がそのまま意識である (PPE43)”のと全く同様に、“言葉は一つの真の所作であって、所作がその意味を内に含んでいるように、言葉もまたその意味を内に含んでいるのだ。(PP214)”言語は対応するカテゴリー表の内容を示す指標の総体なのではなく、ある状況で言語が定義しているのは“その使用価値なのだ。(PPE47, 強調引用者)”

このように言語の使用 (以下でパロールと呼んでいこう) が身振りと比較し得るならば、“パロールがその表現を引き受けているものとパロール自体との関係は、目的とそれを目指す身振りの関係と同じということになるだろう。(S111-112)”しかし、言語的身振りが身体的身振りと比較しうるとしても、全く同じものではないであろう。それではこの両者の違いはどういったものなのであろうか。メルロ＝ポンティは身体的身振りが目指すものは具体的世界の事象であるが、“言語的身振りにあっては、それが目指すものは一つの精神的風景であって、これははじめから各人に与えられているものではなく、何故なら、まさにそれを伝達することこそ言語的身振りの役目なのだ。(PP217)”と述べている。つまり、“事物の命名は、認識のあとになってもたらされるのではなくて、それはまさに認識そのもの (PP207)”であって、“子供にとっては、対象はその名前が告げられたときにはじめて認識されたことになるのであり、名前は対象の本質であって、対象の色や形と同じ資格で、対象自体に宿っているのである (PP207)”ということになる。パロールと身体的身振りの違いは、その目指す対象の違いであり、パロールにおいて初めて精神的風景 (文化的世界) が間主観的に成立していくのである。

b 言語の獲得

それでは、我々は如何にして言語を獲得するのであろうか。メルロ＝ポンティは、言語活動はそれに先行して対人関係が結ばれ、その文脈の中で現れてくるものであると考えている。つまり、“意思伝達または所作の了解が獲得されるのは、私の意図と他者の所作との間の相互性、私の所作と他者の行為のなかに読みとり得る意図との間の相互性によってである。(PP215)”こうした相互性を我々は「志向的侵犯」と名付けておいた。この志向的侵犯によって、対人関係においては“すべてはあたかも、他者の意図が私の身体に住まっているかのように、あるいは逆に、私の意図が他者の身体に住まっているかのように起こる (PP215)”のであった。言語の理解というものも意識が構成された後に可能となるのではなく、むしろそれは意識の成立の土台であって、身体次元において構成されるのである。

まず身振りにおいては、“双方において同じ情動が同じ標識をとるためには、両意識主体が同じ身体器官と同じ神経系をもっているというだけでは十分ではない。むしろ重要なことは、彼等が自分の身体をどう使用するかという、その使用の仕方であり、情動における自分の身体と世界との同時的な形態化である。(PP220)”これは言語の獲得においても全く同じであり、幼児はまず大人たちの言語使用の場に浸されて、語りかけられ、状況におい

て使用される言語というものに巻き込まれながらそれを獲得していく。幼児は身の回りで語られる言語体系（以下ではラングと呼ぼう）がもつ音素を聞き分けることを学び、言葉というものが文節された抑揚から構成されたある種の形態を持つことを知る。つまり、

“幼児は知覚される世界の構造を身に引き受けるように、自分の聞く言語に内在している音素の音階を身に引き受けるのである。(PPE30)” こうして聞き分けられるようになった音素体系が“いわばくくぼみ>に意味を浮き出させる (PPE24)” 「地」となり、“はっきりしない目標に幼児を惹きつけていたさまざまな指示の全体がある瞬間に幼児を促して中心化され、意味を獲得することになるのである。(PPE28)” 幼児は“言語活動のうち在一定数の安定した「構造」を同定し、そのもつ間主観的価値を感じとる。そして幼児はある音素の組み合わせが再生されるとき、その背後にある意味を見ぬき、それを声の「使用規則」のようにはじめるのである。(PPE24)”

メルロ＝ポンティは言語が三重の機能を持つことを指摘 (PPE29) するわけだが、その三つとは(1)表示機能、(2)表出機能、(3)他者への呼びかけの機能のことを指している。幼児がパロールへと向かう最大の動機付けとなるのが、(3)の他者への呼びかけの機能である。メルロ＝ポンティは他者との相互性を獲得しようとする動機がまず幼児をパロールへの参加に導くと考えるのである。つまり“言語の獲得は、母親との関係と同じスタイルの現象ということになる (RAE18)” わけである。そして、母親に「ママ」と呼びかけ、母親がそれに答えるという関係から、一種の社会性の原形というものが生まれてくる。つまり、“話すことを学ぶこと、それは一連の役割を演じることを学ぶこと (RAE18)” でもあるのだ。次に幼児はパロールを介して、母親との間で共通の世界を獲得するように仕向けられる。これは(1)の言語の表示機能に関わるわけであるが、ここでは模倣の時と同じで、“同じ方向を目指すということのうちでの出会いが問題 (PPE45)” となる。つまり母親が指し示す物を見ても、その名前を覚えるという過程は、世界の中のある対象を共有することだと言えるわけである。言語の指示機能は音声に対象を一対一で対応させていく過程で成立するのではなく、その始まりのところで、他者との目標の共有という構造があってはじめて成立していくものである。つまり“語ることを学ぶということは、環境と次第に共存の度を深めてゆくということ (PPE46)” であって、また自らの社会における役割を獲得していくということでもある²。

c 我々は何故語るのか

言語というものは獲得されてそれでお終い、といったものではなく、常に語られ使用されるものである。何故なら、我々は言語を獲得することによって意味の全体を獲得できるわけではないからである。言葉は意味を包んで運ぶ箱のようなものではないのである。“我々が諸記号の一つ一つを考察するとき、個々の記号はそれに属する意味を運ぶという

² メルロ＝ポンティは(2)の表出機能については詳しく検討していない。表出機能とは怒りや悲しみなどの感情の表出のことを指していると思われる。これは生物学的レベルでのテーマとなるのかもしれない。ここでは人間的秩序におけるテーマに絞っておくことにする。

のではなく、諸記号はいつも執行猶予の状態にある意味にむかう暗示の総体をつくるのである。そして、諸記号が決してその意味を含むのではないのに、その意味に向かって我々はそれら諸記号を乗り越えるのである。(S110)”言語記号というものが一種の身振りであってみれば、それは意味を内包するのではなく、それを指し示しているというわけである。つまり、言語記号は使用されることによって初めて意味を解き放つわけで、その指示する意味を手にとって眺め、心の中にしまってしまうといったことは出来ないわけである。こうした“シニフィエによるシニフィアンを乗り越える表現の根本的な事実として認めよう。それを可能とすることがまさにシニフィアンの力なのである。(S112)”言語というものを以上のように考えれば、それが他者に意味を伝えるためだけに存在するのではないことも判ってくる。つまり、“言語活動の《語法に関する》意味というものが存在し、それは私のまだ黙している志向と語との間の媒介を達成する。従って、私のパロールが私自身を驚かしたり、私に私の思想を教えたりする (S111)”こともあるわけである。我々の中で、言いたいこと、あるいは意味志向性というものがはっきり自覚されていて、我々はそれを伝えるために言葉を配置するというのでない。我々はそれを語ってみて初めて自分自身でもその意味を知るのである。自らの意味志向は手にとって眺められるようなものではない。すなわち“私の中の意味志向性は（私の言うことを聞いて、その志向性を見つけだす聴衆においても同様だが）、たとえそれが《思想》へと結実するはずのものであったとしても、即座には、運命づけられた空虚でしかない。つまり私の言いたいことの、言われている事やすでに言われた事に対する過剰でしかない (S112)”のである。

“表現することは、語る主体にとって、意識の獲得である。(S113)”我々は語ってみて初めて自らの意味を獲得するのであるから、表現するということが意識そのものなのである。つまり“主体は他者のためだけに表現するのではなく、自分自身を知るためにも主体が向かうものを表現するのである。(S113)”言い換えれば“もし、パロールがある空虚でしかない意味志向を具体化しよう（受肉させよう）とするならば、それはただ単に、他者の内に同一の欠如・欠乏を再生産するためだけでなく、一体何が欠如し欠乏しているのかを知るためにもなされるのである。(S113)”

d 制度化

そこで対話とはなにかが問題となる。我々は自らの意味を受肉させるためにも、他者にそれを伝えるためにも語るのであるが、身体志向性の引き起こす志向的侵犯を考慮すると、この語り語られるという関係は我々の互いの志向を引き寄せ、それを一つに組織化していくことになりはしまいか。つまり“対話の経験において、他者と私とのあいだに共通の地盤が構成され、私の考えと他者の考えとがただ一つの織物を織り上げるのだし、私の言葉も相手の言葉も討議の状態によって作りだされるのであって、それらの言葉はどちらが創始者だというわけでもない共同作業のうちに組み込まれて行くのである。(PP407)”対話する二人の間にあるのは“二人がかりでつくっている一つの存在であり、ここでは、他者ももはや私にとって単に私の超越論的領野のうちにある一個の行動にすぎぬようなもので

はないし、一方、私が彼の超越論的領野にあるというわけでもなく、我々は互いに完全な相互性のうちにある協力者なのであり、われわれの視角は相互に移行しあい、我々は同じ一つの世界を通して共存しているのである。(PP407)”我々の身体は始源的習慣として知覚する世界を偏極し、その中に住み込むものであったが、対話の体験の中で、我々は共同の世界を創設し、それを相互主観的な習慣として沈殿していくことになるのである。我々にとっては“手持ちの意味、つまり過去の表現行為の集積が、語る主体たちの間に一つの共通の世界を確立しており、現在使われるあたらしい言葉がそれに依拠することは、あたかも所作が感性的世界に依拠するのと同じ事である。(PP217)”身体的身振りと言語的身振りの本質的な差は、後者がこうした相互主観的習慣を設立することである。メルロ＝ポンティはこれを“あらゆる表現操作のうちひとり言葉だけが、沈殿作用をおこして一つの相互主観的な獲得物を構成することができる。(PP221)”と表現している。

我々の身体が自らを世界に投影し、そこに住み込み、世界それ自体を身体の習慣に取り込むことで、我々は苦もなく対象を掴むことが可能となるのであったし、また自らを状況としてとらえ、世界の中での位置取りを知ることも可能になったのであった。これと同様の議論が相互主観的習慣においても成り立つ。一つのラングを自らに同化するために、我々は“そのラングが表現している世界をひきうけなければならない (PP218)”のだが、これをなした後では、“我々は、言葉が制度化している世界のなかに生きている (PP214)”ことになる。この言葉が制度化している世界こそが相互主観的習慣であり、この獲得とともに初めて我々は意味というものを自由に使えるようになるのである。なぜならば、“言葉とは、主体がその意味の世界のなかでとる、その位置の取り方を表しているのであり、あるいはむしろ、その位置の取り方そのものである (PP225)”からである。

“私が自由に使用することができる (ラングや文化全般が指し示す) 意味システムの中に、一つの相当する表現を自ら探し求めることによって、意味志向は受肉し自らを認知する。(S113, ()内は引用者)”逆に、我々がもし語らなかつたならば、その意味志向は空虚なままに止まってしまふであろう。これらの裏を返せば、我々がある理念を知っていると言えるのは、“その理念の周りに首尾一貫した意味をなす言説を組織化する能力が私の中に制度化されたときである。(S114)”語るということは、常に語られた言葉を繰り返すことであり、他者と同じ表現を強いられるのであるが、しかし、その言葉の組織化の仕方が理念を構成したり、あるいは全く新たな意味を指し示すことを可能にするのである。そしてこの語られた言葉が再び沈殿し、身体が我々の背後に習慣を残すように、言葉は相互主観的な習慣となって後続のパロールに表現の素材を提供していくことになるのである。

言葉が我と汝の両者に沈殿し制度化されることは、自然的世界の上に余剰としての文化的世界が設立されることを意味する。こうした文化的世界の設立をもって初めて我々は共に同じ精神的風景を見ることが可能となり、同じ世界に共存しているという実感を得るのである。

e 理念性と自発性

言語が意味を運ぶものではなく、それを指し示すものであるというメルロ＝ポンティの言語観をもって眺めた時、我々は理念性というものにたいして持っていた偏見を改めねばならなくなる。“語の概念的意味なるものは、もともと言葉そのものに内在している所作的意味を土台として、それからの排除として形成されたものだ (PP209)” と考えれば、言語の獲得とは意味の獲得ではなく、ある種の所作の習得であるということになる。そして“所作の意味は、与えられるのではなくて了解されるのであり、つまり、観察者自身の一つの行為によって把握し直されるのである (PP215)” ことを考慮すれば、言語の獲得とは言語の使用の獲得であるということになる。すなわち、ある言葉の意味を理解するとは、我々がその言葉を自由に使用できるということなのである。言葉をこのように捉えるならば、言葉によって構成されるある種の理念の獲得についても同じ事が言えるはずである。例えば幾何学のような理念も“能動的に考え、継続し、非現実的な精神の産物の不可視の世界へより深くはまり込む覚悟をした思考にとってのみ存在するのである。(RC162-163)” つまり、理念性は我々のパロールの外に厳然と存在しているアイデアのようなものではないのである。“《ある理念を掴む唯一の方法はそれを生み出すこと》(RC163)” であり、“究極的な哲学的主体にとってさえ、いやそれにとってなによりも、我々の全時代を越える超客観的な関係を説明する客観性は存在しないのであるし、生き生きとした現在の光を越える光は存在しないのである (S120)” ということが結論される。“従って、それによって理念的な存在が局所性と時間性に降りてくるような運動と、それによって今ここにおけるパロールの行為が真理の理念性を基礎付けるような逆の運動が存在することになるだろう。(S120)” 我々は語ることによって理念性を知るのであるが、逆に語ることで理念性を支えもするわけである。

“反省は、初次の近似において、理念的な存在を局所的でも時間的でもないものとして認識し、一次に、客観的世界の局所性や時間性から派生させることができず、その上理念の世界に吊しておくこともできない、パロールの局所性と時間性に気が付き、最後に、理念的知識をパロールの上に再措定させるのである。(S120)” 我々は現象学的な反省によって初めて、幾何学的な理念といえども、我々の存在を超越した客観的知識なのではなく、我々自身の自発性によってつねに取り上げ直され、語られることによって成立していることを発見したわけである。“従って我々には、現象学的哲学の特性は、ドグマ的な形而上学と同様に心理学主義や歴史主義にとっても近づき得なかつた、教示にとむ自発性の秩序の中に、決定的な資格で自己を確立することであるように思われるのである。(S121)”

【3. 模倣における知識伝承の構図】

我々が模倣によって知識を伝承するといった場合、それは何を意味しているのかが今や理解できるようになった。模倣という言葉を使うことで強調されるべきことは、それが表象の伝播を表すのではなく、行為の伝播を表すということである。メルロ＝ポンティが、“私が人体を認識する唯一の手段は、みずからそれを生きること、つまり、その人体の関したドラマを私の方で捉え直し、その人体と合体することである (PP231)” と言った時、この一

文は模倣の内実を表現しているのである。言語の模倣は言語の使用の獲得であり、知識の模倣は知識の使用の獲得である。

模倣の現象学の内容を振り返りその意味を確かめてみよう。模倣がなされるということは、身体と身体の間でなされるコミュニケーションの存在が不可欠である。我々はこれを「志向的侵犯」と呼んだ。つまり、相手の志向性が私の身体を介して作動し、また私の志向性が他者の身体を介して作動するということがあるわけである。模倣は、私が他者に横領され、他者の向かう目標に自らも向かうときに生じる。模倣とは、まず、自己を他者に明け渡し、他者の志向を自らのものとするにはじまり、そして他者と同じ目標を共有し、そこへと到る行為を生きることによって達成される。こうした過程はすべて思考のレベルより下で生じる身体の過程であり、現象学的反省によってはじめて自覚することができたのであった。

「模倣とは目的の共有である」という視点を知識の伝承に適用してみる。知識が伝承されうるものであるならば、たとえそれが理念の衣を被った知識といえども、ある種の目標を指し示しているはずである。フッサールは『危機書』において、科学をその内部構造が知られていない機械に譬えた³。そしてその伝承と発展の原動力がもっぱら実用的有効性にあるということを描き示していた。フッサールはこの点を科学の本質が空洞化していく理由として否定的に述べているのだが、模倣の現象学が知識の伝承について明かした事を鑑みれば、目的（実用的有効性）の存在は知識伝承の条件ですらあることが判ってくる。我々はその（生理学的）仕組みを知らなくとも直接身体を動かすことが可能であり、またその（機械的）仕組みを知らなくとも自動車の運転を覚えることが可能であり、そしてそれらと同様に、その（理念的）仕組みを知らなくとも幾何学を使いこなすことが可能なのである。すなわち理念的な知識を理解することも、新しい道具を身につけ、習慣を拡張していくことには変わりがないわけである。目標へ向かう手段としては高度に組織化されているとは云え、理念的知識の伝承も一つの目的の共有を目指しているのである。つまり知識を「理解(*comprendre*)」するとは常に目的を「共-把持(*com-prendre*)」するということなのであり、知識の伝承とはその目的を達成するために他者と同じ手段を習慣化するということなのである。

メルロ＝ポンティは自然的態度においては *avoir* [持つ] という関係が *être* [ある] という領域に属する諸関係に覆い隠されていることが問題である (PP203) と述べているが、この指摘は重要である。理念知は世界を「～である」という命題のもとに跪かせ、我々自身をもその秩序の内に取り込むかに見えるが、実際には、我々の方が生活上の共通の目的を達する手段として、その知識を「持っている」のであり、第2章で見たように、真理と呼ばれるような理念的知識でさえも、それを捉え語る我々人間の自発性においてはじめて成

³ “科学とその方法は、ちょうど、その正しい操作はだれにも学ぶことができるが、そのような作動の内的可能性や必然性は少しも理解出来ない機械—たしかにすこぶる有益なことをおこない、その点では信頼のおける機械—に似ていないだろうか。(危機 94)”

立するのである。

まとめよう。模倣による知識の伝承とは、目的の「共一把持」のことであり、かつ、他者と同じ手段を「持つ」ことである。模倣の現象学的研究は être [ある] の関係が avoir [持つ] の関係に支えられていることをこうして露呈したわけなのであった。

【4. 伝承と隠蔽】

以上のように分析された知識伝承であるが、フッサールの『危機書』および、『幾何学の起源』を参考にしながら、知識伝承の中で知識の意味内容が隠蔽されていく過程について考察してみよう。

幾何学という言葉を使う時、“この名称のもとに、われわれはここでは、要するに純粋な空間時間性のうちに数学的に存在している諸形態にかかわるすべての諸学科を包摂させて考えている。(幾何 491)”すなわち、幾何学の起源について考察することは、数理諸学科全体にあてはまる内容を考えているということが前提となる。

さて、完成された幾何学を初めて学ぶ者にとっては、三角形の各辺の垂直二等分線が一点で交わるとか、三平方の定理などの証明を見れば、その明証性は疑いようもなく、その結果、世界の属性としてそもそもこうした定理が存在し、我々が理性を用いてそれを発見してきたのだという錯覚を覚える。幾何学の定理は時と場所を選ばずに成立し、我々の死後も永遠に存在しつづけるであろうと。しかし、そのように考えてもよいのであろうか。幾何学は歴史のある点で誰かが発明したものであるし、それ以前には存在しなかったものである。また逆に、人間が一人も存在しない世界においても幾何学の定理は存在する、と述べることにどれ程の意味があるのか。そこでメルロ＝ポンティにならって、“たとえもし、我々が幾何学の創始者について全く知らなくとも、我々は少なくともそういう人がいたことは知っているだろう。幾何学は決して、石や山のように自然的なものではなく、それは《人間性の空間》においてのみ存在するのであり、それは精神的存在である。また精神的存在は生成してきた存在なのであり、かつこれから生成していくものである。(RC162)”というふうに考えるのが妥当なのではないか。

以上のように、幾何学が精神的存在であり、それがある一人の心のなかで誕生したのだと考えると、こんどは逆に一つの問題が生じる。すなわち、“幾何学的理念性(あらゆる諸学科の理念性も同様であるが)は、それが最初の考案者の心の意識空間内にある形象として置かれているもともとの個人内部的な起源から、いかにしてその理念的客観性に達するのであろうか(幾何 497)”という問題である。

フッサールはすぐに結論を述べる。幾何学が個人的な思念から我々の思念という一般性を獲得するのは“それがいわばその言語身体 [Sprachleib] を受け取る言語を媒介にすることによって(幾何 498)”である。すなわち、我々が共通の言語を用いて話し、幾何学がその言語によって表現されることによってそれは相互主観的なものとなる。“人類というものは、あらかじめ直接的および間接的な言語共同体として意識されて(幾何 499)”おり、“こうした

意味では、すべての人間の〈われわれ〉という地平 [Wir-Horizont] をなしている人類とは、彼等にとって、相互に正常な仕方ですべてにわかり合えるように語ることができるということによって成り立つ共同体のことであり、そしてこの共同体において各人は、自己の人間的環境のうち現存するすべてのものを、客観的に存在するものとして話題にすることができる (幾何 500)” のである。フッサールはこうした人類の共同体を「自己移入 (感情移入) 的連結⁴」と呼んでいる。

しかし、こうした感情移入の共同体において幾何学が語られるだけでは、幾何学が普遍性を獲得するにはまだ不十分である。語られるだけでは、幾何学には“永続的存在が欠けている (幾何 503)” からである。幾何学が永続性を獲得するためには、直接間接の個人的語りかけなしにそれが伝達しうるものでなければならない。それを可能にするのが文字による表現である。文字による表現によって“人類の共同体化も新たな段階に高められる。文字記号は、純粋に物的に見られるならば、そのまま感覚的に経験可能であり、共有性のうちで相互主観的に経験されうる不断の可能性を有している (幾何 503)” からである。こうして文字として表現された幾何学は“いわば沈殿するわけだが、それを読む者が、それをふたたび明証的たらしめるのであり、明証を再活性化しうるのである。(幾何 504)”

幾何学を学ぶ者が、その「明証を再活性化しうる」という点には、しかしながら留保が必要である。フッサールは幾何学を学ぶもの全てが、その発明者の体験した明証を再現できるものではないと考えている。幾何学のような、理念的諸成果の沈殿を土台としてさらに高次の理念的対象を生み出すような学問においては、博物学のような記述学とは異なり、“より先にある意味が妥当性という点でよりあとにある意味になにもものかを手渡すのであり、さらにある意味では、より先なる意味がよりあとなる意味に入り込んでいく (幾何 508)” ことがある。その結果“精神的構成体の内部ではいかなる構成契機も自立的ではなく、したがって、いかなるものも直接再活性化しうるものではない (幾何 508)” ということになる。幾何学は諸成果の沈殿であり、それらが有機的に結びついて構成されているのであってみれば、複雑に発展した後からでは、その起源が直接直観的に把握されることはないのである。しかし、ここで「直接」という但し書きが付されている点には注意せねばならない。

フッサールは「直接再活性化」の不可能性を述べただけであって、「再活性化」の不可能性を説いたわけではない。それは一つの哲学的課題として方法論的に問い直され、実現されるべきである。

さて、我々がその起源を直接再活性化することなく幾何学を学んでいるのだとすれば、それはどういう事態だというのであろうか。フッサールはこの点について、“明証を持たないで、受動的に理解され受け取られた意味だけでやりくりするような、単に受容的に受け

⁴ “自己移入的連結とは、他人と相互に理解し合い、そしてこの連結を基礎にして彼等と交際し、彼等とのなんらかの特定な仕方での共同関係に入り込み、次いでこのように共同化されてあることを習慣的に知っている、ということである。(幾何 499)”

容れられた受動性のなかでの思考の可能性もないではない(幾何505)”と語り始める。“受動的に(時としては、思い出すというかたちで)浮かび上がってくる命題、ないし聞くことによって受動的に理解される命題は、さしあたっては受動的な自我の関与というかたちで単に受け取られ、妥当するものとして受け容れられるのであるが、このようなかたちでも、その命題はすでにわれわれの思念ではある。(幾何509)”受動的に理解されたある種の判断もそれが妥当性を有する限り、自らその明証性を確認せずとも、能動的産出の機能をもった道具として使用することができる。また、このような受動的明証に関しても、“共同化が起こるのである。明確化され、解明された判断は伝承可能な理念的対象になる。論理学が命題とか判断という言い方をするときにもっぱら考えているのは、この理念的対象である。(幾何510)”そして、このような理念的対象と化した判断なり、命題なりは、“判断が仮定へと転ずる場合、つまり、われわれがみずから言表したり判断したりするのではなく、ある言表作用、ある判断作用に身を置いて考えてみるようなばあい(幾何510)”にもその能動的産出機能を保持している。しかし、“その場合、われわれは、受動的にわれわれのもとにやってきて、単に受け容れられたにすぎない言語的命題によりかかっている(幾何510)”ことになる。こうした「よりかかり」のおかげで、“命題の継承や、つねに新たな命題や理念性を論理的に構築しうる方法の継承は、まさしく時代を通じて中断されることなく続行されるのだが、一方、根源的端緒、つまり、後続のものにとっての意味の源泉を再活性化する能力は継承されない(幾何514)”ということが起こるのである。

いままで幾何学について検討し、それが本質的に起源を忘却する契機を孕んでおり、また知識の伝承の際においても受動的な理解可能性のおかげで、一般的にその起源が問われることはないということを見てきた。しかしこうしたことは、“「文化」という名のもとに与えられる全ての事実—最低限の生活に必需的な文化であろうと、最高度の文化(学問、国家、教会、経済組織など)であろうと—にまったく一般的に当てはまる(幾何520)”ことである。つまり、我々は“はっきりしたことをどれほど少ししか知らないにしても、すべてが歴史的であるような歴史的地平に立っているのだ。だが、この地平は方法的問いかけによって露呈されうる本質構造を持っている(幾何517)”のである。フッサールはこの本質構造を“歴史性のうちに存するアприオリな構造(幾何518)”, “構造的アприオリ(幾何522)”, “歴史的アприオリ(幾何522)”などと呼んでいる。しかし、上に述べてあるとおり、こうした構造は方法的に問いかけることによってしか露呈されないのであって、裏を返せば“根本的諸概念の隠蔽性(幾何523)”というものが存在するのである。伝承された文化的形成物の歴史的アприオリはそもそも隠蔽されており、この隠蔽性を暴くことが哲学の課題となるのである。

【5. 技術的忘却性】

デューイの言葉を借りれば、「実験的科学にとって、知るということは知的に管理された一種の行

為である。⁵]近代自然科学において知識の客観性が保証されるのは、その知識が実験的な検証に耐える場合のみである。従って、ある種の自然現象が発見されたといえるためには、その自然現象を何度でも再現し管理するための実験装置と、その装置を扱うための技能が獲得されていなければならないということになるであろう(『哲学の改造』)。また、ハイデッガーも次のように述べている。すなわち、「近代物理学が実験物理学なのは、自然を調査するために装置を用いるからというのではない。逆である。物理学は、しかもすでに純粋な理論としても、自然がそれ自体を[調査研究に]先立って算定可能な諸力の関係として指示するように用意する。だから、実験が用立てられるのであり、つまり実験は、そのように用意された自然がそれ自体を告知知らせるかどうか、どのように告知知らせるか調査するために用立てられるのである。⁶」ハイデッガーは、近代物理学の態度が自然をあらかじめ算定可能なものと置いていることをさして、それが「現代技術の本質の先駆者⁷」となっていることを指摘している。これはつまり、技術が近代物理学を応用して発展したというのではなく、逆に自然を技術のために用立てようとする技術的態度が、近代物理学を生み出したということを述べているわけである(『技術への問い』)。

科学が技術を基礎づけているのではなく、技術が科学を基礎づけているのだという見解は、幾人かの論者によっても支持されている。例えば、村田純一は「実験は単にある特定の法則をテストする基準となるばかりではなく、そもそも、ある現象の連関のなかに法則性を見出しうるか否かの基準ともなっている。近代自然科学における法則の意味は、実験における自然に対する技術的支配の可能性にその根源をもっているのである⁸」と述べ(『知覚と生活世界』)、自然科学における実験の目的が特定の現象連関の作製にあることを主張している。また、ヤニツヒは「世界像の信頼性とは、技術的な実行可能性の信頼性であり、人間の自由な処理力の限界についての洞察である」という表現を用いて、自然科学における技術の優位性を強調している。彼らは、実験機器を用いた現象連関の“作製”こそが、測定の本質であり、それが受動的観照とは異なる行為の領域に属する営みであることを認めているのである(『制作行為と認識の限界』)。

科学史で強調されてきたのは、自然法則の発見の歴史であった。自然のテオリア(観照)と、それに基づく論理的類推が科学理論を生み出すという科学観は、ギリシャの自然哲学に由来するものだが、このような見方だけでは近代科学を十分に説明することはできないであろう。近代自然科学において、観察は受動的な観照とはほど遠いものである。器具を用い、自然界に干渉し、それが自らを語り出すよう促す行為が実験であり、この実験のことを近代自然科学では「観察」と呼ぶのである。したがって、科学史を彩る自然法則の発見の歴史の背後には、常に実験の歴史があったことを忘れてはならない。ある種の自然現象を何度でも再現することができるための条件を整えることが実験であるのだから、実験の成功とはある種の技術的達成であるともいえる。つまり、自然法則の発見の歴史は技術的達成の歴史と平行しているわけである。人工物の中に縮約されている科学

⁵ デューイ (1968 [1920]), p.108

⁶ ハイデッガー (2009 [1954]), p.34

⁷ *ibid.* p.35

⁸ 村田 (1995), p.235

知識とは、まずはこのような技術的達成の蓄積として生み出された科学機器そのものであるといえるであろう。

科学知識は、明示的に示された自然法則の数学的表現に限られているわけではない。それを成立させている基盤として、実験装置の開発と、その操作を行うための実験家の技能も合わせて、知識の一部と考えなければならない。このような視点を補う論点を提供している人物として科学哲学者のベアードが挙げられる。彼は、実験装置そのものを「物知識」と呼んでいる(『物のかたちをした知識』)。彼によれば、「特性記述と制御、人間の主観的知識と技能を、物の一機器の一形にカプセル化することが、現代科学技術知識の根本成分となっている⁹⁾」という。ある種の自然現象を制御するため確立された実験装置と暗黙知とが、ケースの中に収められ、カプセル化され、実験機器として外化してしまう。このようにして生み出された実験機器を使用するときに必要なこととして残されているのは、もはや測定サンプルのインプットだけであり、これを用いる実験者は物知識としての実験機器から送り出されるアウトプットのみを知ればよいことになる。

これまでみたように、近代自然科学においては、現象の「何であるか」を知るといことが、現象を「どうやって再現するのか」という実践知に裏付けられているといえる。実験機器はこうした実践知をモノ化した存在であるといえることができるであろう。「物知識」とはすなわち、ある種の自然現象の再現性を保証するために生み出された装置と暗黙知の融合物であるといえよう。そして、人工物の内部に縮約された科学知識とは、この物知識のことをさしているのだと考えることができよう。

人工物を使用するとき、我々はそこに含まれている物知識について、明示的に何も知らない。例えば、ポランニーは「自動車の理論をいくら勉強しても、それがドライバーの技能と置き換えられるわけではない¹⁰⁾」と述べたが、これは我々が人工物の機構について理論的には何も知らなくとも、その人工物を活用することが可能なのだという主張である。人工物に内蔵されている物知識は、我々の日常生活の何らかの目的を達成するために配備され、生活の文脈の中に埋め込まれる。すると、我々は物知識の存在を意識しなくなってしまう。それが問題となるのは、人工物にブレイクダウンが発生した場合だけである。

どのように高度な科学技術を用いて開発された商品であっても、それが生活の文脈に置き直されることに失敗しているのであれば、誰にも使用されなくなってしまうであろう。逆に言えば、人工物の成功とは、それが自らに内蔵されている物知識を我々から忘却させることに成功し、我々の生活の文脈の中に侵入することができたことを意味している。従って、現代社会において流通する技術製品には、忘却性が備わっていると表現することが可能であろう。我々は人工物に備わっているこの性質を技術的忘却性 (technological oblivion) と名付けることも出来るのではないだろうか。

【まとめ】

⁹⁾ ベアード (2005), p.190

¹⁰⁾ Polanyi (2009), p.20

本論では、模倣行為を分析することで、知識というものをメルロ＝ポンティの身体論によって相互主観性の中にどのように位置づけられるか考察した。模倣行為は、目的の共-把持として定義され、知識の伝承はこのような目的の共有の一つの形態であることが見えてきた。しかし、知識伝承が高次模倣として行われる場合、その知識は受動的に構成され、本来共有されるべき「目的」が隠蔽されてしまう。

この隠蔽構造を自覚させることが、哲学の問題として常に問われており、知識が物の形をとって流通する今日では、この問題はますます重要になっていると言えるであろう。

参考文献

Edmund Husserl (本文中では以下の略号で表記、頁数は全て邦訳頁)

- 危機:『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細谷恒夫・木田元訳 中公文庫 1995
- イデーニ II:『イデーニ II-1 純粹現象学と現象学的哲学のための諸構想 第2巻 構成についての現象学的諸研究』立松弘孝・別所良美訳 みすず書房 2001
- 省察:『デカルト的省察』浜渦辰二訳 岩波文庫 2001
- 幾何:「幾何学の起源」(『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細谷恒夫・木田元訳 中公文庫 1995, 所収)

Maurice Merleau-Ponty (本文中では以下の略号で表記)

- P P : *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945
- S : *Signes*, Paris, Gallimard, 1960
- P P E : *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, Paris, Verdier, 2001
- R A E : *Les relations avec autrui chez l'enfant*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1975
- R C : *Résumé de cours - Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968
- V I : *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964

その他

- デューイ, ジョン(1968 [1920]) 『哲学の改造』 清水幾多郎・禮子(訳) 岩波書店〈文庫〉
- ハイデッガー, マルティン(1994 [1927]) 『存在と時間(上)』細谷貞雄(訳) ちくま書房〈学芸文庫〉
—————(2009 [1954]) 『技術への問い』関口浩(訳) 平凡社。
- ベアード, デービス(2005 [2003]) 『物のかたちをした知識 実験機器の哲学』松浦俊輔(訳) 青土社
- 村田純一(1995) 『知覚と生活世界』 東京大学出版会
- ヤニッヒ P.(2004) 『制作行為と認識の限界』河本・直江(訳) 国文社
- Polanyi, Michael (2009) *Tacit Knowing*, first published in 1966, (Chicago: University of Chicago Press.) (高橋勇夫(訳) 『暗黙知の次元』ちくま学芸文庫, 2003年)