The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	メルロー・ポンティにおける両義性について
Author(s)	島田, 正浩
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 1977, 10, p. 1-18
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/4313
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

メルロー・ポンティにおける両義性について

島田　正浩

メルロー・ポンティの哲学を表わす代表的な言葉として「両義性」がよく使われるが、本稿はその基本的な構造や用法の分析を行い、それによって彼の哲学のあり方を探ろうとするものである。

I　二義性

まず両義性を表わす一つの例をあげよう。それは幻影肢(membre fantôme)と呼ばれる現象である。手脚を切断した人はもはや手や脚がなくなっているのに存在しているような感じを持つという。そのため患者はまるで手脚が依然あるかのように、それでもって歩き出さんばかりの意気を表わす。この患者の心の中は、ちょうど不在の友人を生き生きと感ずるようなもので、失われた脚なら脚の表象ではなくその脚の両価的な現前に占められているのである。患者は今まで自分の生きてきた世界を維持しそれに向おうとする。そうすることで、自分が世界へと統合されていることの証しを得ようとする。しかしそのように世界が彼の欠損を覆うその時に、世界は又それを暴くのである。つまり、「患者は自分が損傷を否認するまさにその限りでそれを認知しているのであり、認知するその限りで否認するのであ

る。」[1]こうした逆説的な両義性が存在するのであるが、それは切除された脚の不在と現存という二項の逆転性とも言える。つまり彼は脚の現存という意識で向えば不在の現実をつきつけられるし、逆に不在の意識でおれば現存の感覚にせまられる。ここには逆転的な二義性があるといえよう。

次に二重感覚（sensations doubles）をとりあげよう。二重感覚とは自分の身体の一部で他の一部にさわる時の感覚であり、ここにメルロー・ポンティは「触れる身体と触れられる身体としての両義性」[2]があるという。例えば私が自分の両手を接触させる場合、そこには二つの手が交互に触れるものと触れられるものに転換できるような曖昧な体制がある。これはどういうことかと言うと、二つの手は同時に互いに他に対して触れるものでありかつ触れられるものであるということはなく、常にどちらかであるということであり、次に触れるという一つの機能から触れられるという他の機能への移行において、私は触れられている手を次の瞬間には触れる手となるものとして感知できるということである。[3]つまり触れられた骨と筋肉の束としての手の中に、対象へと向う生き生きした主体的な手を忽ち私はみてとるのである。[4]

ここには一種の「反省作用」[5]がある。触れる手は意志、精神、意識といったものと考えられる主体的な働きをしている。対するに触れられる手は対象としての身体である。これが私という同一の身体に属するために一種の反省作用とみなせるのである。そしてここで大切なのは、この働きの交換、主客の転倒が直ちに行れうるということである。ここから私の身体は主体ともなれば対象ともなる両義的な構造をもった存在であることがわかる。そのため手は勿論のこと他の部分又身体全体が主体ともなれば対象ともなって、世界に対していけるわけである。又二重感覚という現象によるだけで、身体の他の対象とは異なる特性を示しうるのである。ともあれ二重感覚という現象においても二義

性としての両義性がある。幻影肢とは二重感覚を持つ身体の一部が欠落した後もその存在を主張することとも解される。

更に他者の問題をとりあげよう。他者とは私にとって何であろうか。私が身体を有しているように他者も身体を持っている。というよりも他者も精神を持っているというべきであろうか。[6] ともあれ私は身体としての他者は把握できる。しかし同時に他者はその身体の奥に潜み、私の把握の外にあるものでもある。こうした複雑な関係をメルロー・ポンティはどのように考えていくのか。

まず他者の身体が私の目の前にある時、それは私をその存在へと導く。それは成程私ではない確固たる存在であるが、現われるや否や私の周辺に付きまとう存在である。「それは私自身の応答として、二重のさまよいとしてある。」[7] そして問題は「いかにして私は二重化されるか、中心からはずれるか」[8]ということだとされる。ここで二重というのは私の二重化であり、他者経験の際私が自らの身体のいわば表皮に感ずる他者というもう一人の私、そう言った意味での二重化である。それは或る種の病人や幼児が他人を見ても自分の延長物のように感じたりする癒合性(syncrétisme)に基礎を置いているという。こうして私にとってまず「すべての他者は別の私自身である。」[9]

しかしやはり他者は決して私ではない。というのも、他者がもう一人の私であったように私の中にも他者である私とも言うべきものが存在するからである。そしてそれにもかかわらず私は他者ではなく、私は私なのである。

こうした二重の二重構造とも言うべき複雑な関係をどのように捉えたらよいのか。それは先に述べた、他者経験は常に私の応答の経験であり私に対する応答の経験であるという点を踏まえ、「解決は常に他者を私の第二のものとする、こうした奇妙なつながりの側面から探求すべきである。」[10] つまり他者は第二の私である点に着眼し、私から生じ得

ることが可能だとみなすわけである。ところがこの第二の私たる他者は、いわばその親とも言うべき私に向ってその支配権を行使するのである。「私は私の外なる第二の私自身によってくわえ出され、私は他者を知覚するのである。」[11] これは逆転である。他者の身体の上で私のまなざしは挫折し、裏をかかれるのである。メルロー・ポンティはフッサールから志向的侵犯（transgreesion intentionnelle）という用語を借りてきてこの逆転を表現している。つまり私は自らの志向で他者を構成するようにみえて、逆に志向性は弾ね返り、私は自らを被構成者として体験するというわけである。そしてこうした自他の関係が成り立つのも、それが同一の世界に属するからなのである。

ここから私と他者の間の交流も可能となる。「同じ世界における意識の交流を見い出すことが我々にとって必要である。」[12] こうしてメルロー・ポンティは自他の交流可能な相互主観性に基く他者観をうちだす。即ち世界には私だけが存在するのではなく、世界はXに対して存在し、この無名的なXに私も他者も含まれるわけである。こうして私は世界に属し、同様に他者も世界に属し、自他の交流は同一の世界という基盤の上に可能となるのである。

他者を認識するうえで重要な役割を演じているのが言語である。つまり対話であるが、この対話というあり方においては言語は他者と私の間に共通の領域を構成する。ここには最も相互主観的なあり方が見られると言えよう。つまりそこでは自他は我々（nous）となるのであり、我々は互いに相互性における協力者となり、我々のパースペクティブは互いに浸透し合う。

しかしこうした相互主観性の世界は脱主観性の世界ではなく、あくまで主観性に基づいている。複数の意識の交流し合う共通の状況は、各自の主観の基盤の上に形成されるのである。「共存はすべての場合、各自によって生きられるべきである。」[13] そしていかに相互主観的な世界にあっても、他者の存在は私にとっての存在なのである。こうした境

位を彼は生きられた独我論（solipsisme vécu）と呼んでいる。それは相互主観性と表裏一体である。[14] つまり本来の意味での独我論はあり得ないのである。それは存在なき、行為なきものであり不可能なことである。いかに超越論的主観性とても自らと他者についての知であり、いわば相互主観的なものなのである。

以上他者の認識をめぐって彼の所説を見て来たのであるが、その要点は志向的侵犯と呼ばれた志向性の逆転による他者の認識、自他の関係の両義的な性格である。後者について言えば、共存関係でありながらしかも互いが主体として関っているのであるが、これは自他関係において双方が同時に主体でありうるというのではなく、志向的侵犯という言葉にも現われているように私と他者それだけをとり出せば主体と対象の関係しかないであろう。しかしこれが同一の世界という場に存在することによって共存たりうると解せよう。というのもこの共通の世界はやがて存在（Etre）と呼ばれて後期の関心の向う所となるからである。そうした世界に支えられているがために共存関係になり得るとしても、それだけ見れば自他の間は互いに志向的に侵犯し合う主体と対象の関係でもある。結局そうした相剋的関係ともなれば共存関係ともなる自他の両義的な性格が述べられていると解される。

以上私が私の身体に触れる際の二重感覚、そしてその身体の一部不在の場合としての幻影肢、又二重感覚とのアナロジーで論の端緒を切る他者の問題に触れながら逆説的な両義性としての二義的な構造を見てきたわけである。

II　曖昧性

右に述べたような両義的なあり方を何回も経験するとどうなるであろうか。それらは統一されてくるだろう。といっても一と一を足して二となるような、双方の性格を合せ持ったものではない。又どちらかの性格が他を制し、そし

てそれが順次入れかわるといったものでもない。双方のあり方が何となく一つになって漠然とした感じが出来上るのである。つまり曖昧なあり方である。通常この言葉は余り良いことを指すのに使われないが、我々の世界に対する意識や態度は漠然とした曖昧なものであり、又それで十分やっていけるのである。この曖昧性としての両義性の観点から先に述べた三つのことを見てみよう。

幻影肢の患者は不在の脚で歩き出さんばかりなのに、他方では幻影肢の特殊性を、例えばその独自な運動性をよく知っており、そして幻影肢を本当の手脚のように実際的に扱うとしても、それは正常の人と同様に歩くのに自分の身体についてのはっきりとした分節化された知覚など必要ではないからである。「彼にとっては自分の身体を分割できない能力として思うままにとり扱い、そして脚の幻影をその中に漠然と含まれたものとして判断しておれば十分なのである。従って脚の幻影についての意識も又それはそれで曖昧な（équivoque）ままになっている。」[15] このように患者は幻影肢についても漠然と意識し、そして行動に際しては幻影肢を含んだものとしての自らの身体という曖昧な態度でことにあたるわけである。

二重感覚においても、問題は「両手が各々触れるものと触れられるものとの働きの中で互いに交代可能な、曖昧な体制（une organisation ambiguë）」[16] なのである。身体を他の対象から区別するにはもうこれで十分なのである。我々が自分の身体の一部に触れる時、そこにはもはや主体と対象そしてその転換の可能性ということさえ感じず、触れるものともなれば触れられるものともなる漠然とした自分の身体に対する感覚、体制があるのみなのである。又我々は自分達の身体を主体としても対象としても状況に応じて使用しうるわけであるが、これもそうした両方の働きが可能なものとしての自らの身体を漠然と感じているだけであり、それ故に時と場合に応じて巧みに処していけるわけで

ある

他者との関係においても、我々は他人というものを対象化し合う者とも共存しうる者とも、曖昧な意識と態度で対しているわけである。尚又メルロー・ポンティは自他の未分化の状態、癒合性を強調する。先にあげた他者認識の過程はいわば論理的な手順でそのあり方を究明しようとしたものであって、発生論的に見ればいささか様相を異にする。それを見てみよう。生れて六ヶ月程たつ頃から幼児は鏡像期とも言うべき時期にさしかかるという。つまり鏡像(image spéculaire)によって自らを知るという特色が生じてくる。しかしながら幼児は、実際の知人と鏡の中の他人、鏡の前にいる自分と鏡の中の自分との区別はあるようでまだはっきりしていないという。そうしたことを学びつつある幼児にとって鏡像は準―現実(quasi-réalité)なのである。こうした鏡像経験と関係のあるものとして、自己の身体経験の発達は他者の知覚にもかかわるグローバルな発展の一契機であるということ、つまり他者という要素が一枚絡んでくることがあげられる。従って鏡像において幼児にとって困難なのは、ここにいる自分と鏡の中の自分が一つのものだという意味の総合なのではなくて、むしろ鏡の中の自分の姿が他人によって見られるままの自分であることを理解することにのである。こうしてこの時期における真の問題は他者との共存、対他存在の形成ということなのである。次に六～十二ヶ月目の間に社会性の急激な発展があるという。他の幼児等に向けられる行為や自分自身の身体に対する行為が増えるという。そして例えば一人の行進する子供を見ている幼児にしても、単に従者の役に甘んじているわけではなく、目の前の主人と一つになり彼によってのみ自分の存在もあるわけである。こうした自他の混乱は嫉妬(jalousie)や残酷さ(cruauté)にも見られる。他人の成功が全く本人の努力や才能によるのに、嫉妬する子供は自分の分までとられてしまったように思うのである。又他の子供が持っているものを嫉んでいじめるのは、他人をも

別の私とみなし他人の持っている物を自分の物と思うからである。こうした苦しむ共感（sympathie souffrante）とも言うべき癒合性が存在する。それは右に述べたような否定的な形で現われるものばかりでなく本来の共感といったものもある。それは模倣行為（mimétisme）を基盤として、意識の上での自他の分化がおこり始めるが、しかしまだ判然と区別されないでむしろその未分化を前提としている時期に現われるという。共感とは目前の人間の所作や言葉を自分で引受けようとする態度なのである。さて三才になると癒合性は消失し身体や意識について自他の区別がはっきりしてくる。しかし全く消失するわけではなく、深くしまい込まれるだけであり、大人になっても露呈することがある。愛情によるパースペクティブの相互移行などはその顕著な例である。[17]

これは発生的にみて癒合性というものがあり、それを共存の基礎とみなしていく発想である。しかしこのことは自他の主体―対象の関係を否定していることではない。例えば性的な存在としての身体についてメルロー・ポンティは次のように言っている。人間は通常自己の身体を見せるものではないが、それは身体を他人のまなざしの下に曝すということは身体が自分から奪われていくと思われるからである。それ故に又逆に自らの身体を見せることで他人がこちらへひき渡されるように思われる。こうして羞恥心（pudeur）や厚顔無恥（impudeur）は主人と奴隷の弁証法である我と他者の弁証法に位置をしめるという。身体的な存在である限り私は他者のまなざしの下で対象化されるし、逆に主人となって他人をまなざしの対象とする。しかし私の身体的な魅惑が他者の欲情によって認められた時には、他者は私が認められたがっていたその他者ではもはやなく、私に魅惑された自由のない存在でしかない。ここから私が身体的な存在であることの対他的な意味は、私は一つの対象として見られうること、しかし私は主体として見られることを求めていること、そして他者は私の主人或いは奴隷となりうること、こうしたことから羞恥心や厚顔無恥は複

数の意識の弁証法を表現していて一つの形而上学的な意味を持っていること等であり、これらを表わす一つの表現の仕方であるということである。[18]

こうした主人と奴隷の弁証法であるからこそ、その発生的な所には癒合性がありそして自他の共存や交流が存在しうることを主張したと解される。[19] とすれば私は他者に対して相剋と共存の双方の感情の入り混った漠然とした意識で対しているわけである。ここでも両義性は曖昧性でもある。

こうした曖昧性とは所謂「大体の感じ」であり、ぼんやりした把握であるが、我々が世界に文していく仕方はそうしたものであり又それでやっているわけである。ところでそうした見方がどこから出てくるかと言うと、世界内在存(Etre au monde)の捉え方においてである。

Ⅲ　世界内存在

右に述べたことを再び幻影肢から順に見ていこう。この現象を生理学的な立場で説明すると、それは内受容的な諸刺激の単なる固執ということになろうし、又もはやないのであるから与えられていない身体表象の一部分が現前するのであるということになる。又心理学的な立場からすればそれは一つの記憶、積極的判断、或いは一つの知覚ということになろう。生理学的説明では幻影肢は一つの表象の実際的な現前であり、心理学的説明では一つの実際的現前の表象となる。ところがこれらの説明は共に客観的な世界のカテゴリーから一歩も出ておらず、患者の前意識的な了解というものを無視している。この現象は世界内存在という展望の中で始めて了解がつく。切除を認めまいとするのは世界の中で、仕事や環境を変えまいとする働きなのである。身体は世界へと向う私の媒介であり、今までの習慣を携

えている。こうして患者は依然今までの自らの世界へ向おうとすることで自分が世界へと統合されていることの確証を見い出そうとするわけである。[20] そこからIで述べたようなメルロー・ポンティ独自の両義性による解釈が生じてくるのである。

二重感覚についても同様のことが言える。これはもともと古典的心理学が自己の身体の特性の一つとしてあげたものであり、ちなみにそれらを全部あげると、自己の身体の永遠性、二重感覚、感情的対象としての身体、身体運動感覚である。[21] このような特性の指摘によって古典的心理学と身体と客観的な諸対象とを区別するのに必要なものを提供しているのに、何故それをしなかったのか、或いはそこから幾ばくかの哲学的帰結をひき出さなかったのか。それは彼らの自然の成行きによって非人称的な思惟の位置に立脚したからであり、この位置は科学が観察において観察者の状況と絶対的な対象の特性を分離できると信じた場所なのである。心理学的な思惟にとっては、主体の経験も対象となり、確かに心理現象(psychisme)として現象的なものとは対置せられはしたものの第二の現実として科学的法則下の対象とされてしまった。そして物理学や生理学等科学の体系が完成した時には客観的な知に解消される筈だとみなされ、身体の経験は表象となり、心的表象ではなく一つの心的事物になってしまった。経験からすれば私は自分の首から上は見えないが、生理学はそれは眼の位置と構造のせいであると説明し本来の身体のあり方を図解してくれる。私の身体の不完全性や視野外の表象や二重感覚の両義性といったことは、身体の構造上の特質とはみなされず又身体という観念に影響も与えず、身体表象を構成している意識の内容の特質とされてしまう。意識内容は一定であり感情的であり、二重感覚で奇妙に二重化されているが、それを除くと身体表象は他の表象と同様の一対象となる。ところで心理学者は物理学者と異ってその対象とする領域が当の本人の経験する所であり、自分から離れることで接近する

ことのできた身体表象は実は彼自身であり、彼はそれを思惟すると共に生きていたわけである。心的表象は他の対象と同様な一つの対象ではないのである。心的現象について語ろうとするところのものすべては語られる前にすでになされているものなのである。事実という観念にしても心的現象に適用されて変様を蒙り、それの持つ特性と共に客観的時間と外的な世界の中の一出来事ではなく、内部から触れうる一出来事となる。我々自身がその完遂であり出現なのである。心身合一も客観的事実である前に意識それ自体の可能性である。そこで一つの身体を自分の身体として体験しうる知覚する主体とは何か、という問題が提供される。そこには蒙られた事実ではなく引き受けられた事実がある。「一つの意識であること、或いはむしろ一つの経験であること、それは世界、身体そして他者と内的に交流することであり、それらと並んで(à côté de)ではなくそれらと共に(avec)あることである。」[22] こうして心理学に従事することとは、客観的思惟の下で事物への最初の開在性(ouverture)と必然的に遭遇することなのである。[23] 以上主として古典的心理学批判の形をとりながらメルロー・ポンティが主張するのは、心理学者も日々体験している、事物や他者や自己の身体の存在する世界に立って現象を見なくてはならないということである。世界内存在の立場において始めて身体の非対象性が把握され、二重感覚の曖昧な体制が真に了解されることになるわけである。

「他者の存在は客観的思考にとっては難題であり躓きの石である。」[24] もし身体が生物学者の言うようなものであるとしたら、私の経験は裸の意識とその対象となる客観的な相関関係の体系との対談でしかない。他者の身体も私のと同様それを構成する意識の対象である。対象の存在様式である即自存在と意識のそれである対自存在しかないというわけである。そうなると他者は私の前で即自でありながら対自を要求することになる。私は他者を対象的世界に位置づけると共に意識として扱わねばならないが、意識は私の意識一つ故私が近づきうる、外部も部分もない存在として考

えなければならなくなる。だから客観的思惟においては他者や意識の多数性のための場所がない。私が世界を構成するのだとしたら他の意識は考えられない。もし考えられたとしてもその意識を構成しているのも私だということになろう。構成する他の意識を認めると私の意識はどうなるのか。このように生理学的で客観的な身体の捉え方は人間的経験の身体から出発していながら、それを貧困化することで出来上ったものなのである。他方意識についても構成的意識といったものではなく、知覚的意識として、行動の主体世界内存在として考えなければならない。そうすることによってのみ他者は現象的身体の頂点に現われ、一種の局所性（localité）を受けとることができる。こうした条件によって客観的思考のアンチノミーも解消される。私は視覚をもはや見る思惟とはみなさず、可視的世界にとり入れられたまなざしとして見い出すのであり、それによってこそ私にとって他者のまなざしが存在しうるのである。私が自分の知覚へと向き直し直接的な知覚からこの知覚の思惟へと移行する時、私は知覚を追遂行しており自らの知覚器官の中で働いている私よりもより古い思惟を再び見い出しているのである。同様にして私は他者を了解するわけである。この場合もその現状において私から逃れている意識の痕跡しか持っていないわけで、私のまなざしと他者のまなざしが交錯する時私は一種の反省の中で異った実存を追遂行しているのである。ここで類推による推理（raisonnement par analogie）が働いているわけではない。それは説明しなくてはならないものを前提としているのである。他の意識を演繹するためには他者と私の情動的表現が比較され、又私の所作と私の心的事実の間の相関関係が認められねばならないが、他者の知覚はこうした確認に先だっておりそれをむしろ可能にしているものなのである。私の意識と生きられている私の身体の間には、この現象的身体と私が見ている他者の身体の間には、他者を体系の完遂として出現させるある内的な関係がある。他者が明証的であるのは、いわば私が自分自身にとって透明でなく私の主観性が身体を引

きずっているからなのである。そして私が自分のうちに知覚的主観と共に前人格的な主観を見いだし、私の知覚がイニシァチヴや判断の中心としての私との関係において脱中心的だとしたら、世界の中に現われるものすべては一挙に私に示されはせず他者の行動も姿を見せることができよう。世界は私の知覚と他者の知覚に分割されず、両者を乗り越え又乗り越えられるような存在なのである。そしてそうした同一の世界の中で複数の意識の交流も見い出されるわけである。[25] 他者との関係においても世界的存在という地平において、両義的な構造そして他者に対する曖昧な意識といったものが捉えられるらけである。

科学的な見方では絶対的な主観とその対象からなる世界しか存在しないことになり、そこには曖昧なものなど存在しない。現実の世界経験をそのまま記述しようとする立場において始めて世界は不透明で厚みを持ったものとなる。[26]

Ⅳ　両義性と両極性

両義性と対置されるものとして両極性（ambivalence）があげられている。しかしそれは彼自身が直接述べているのではなく、他人の論文を紹介検討しつつの形でである。しかしその用い方に同意していることは明らかであり採り上げるには値しよう。ここでいう両義性と両極性とは世界に対する態度であって、今まで述べてきたレベルとは異った次元の問題である。しかし「両義性」について検討する本稿のテーマからして見逃すわけにはいかないであろう。

メルロー・ポンティによれば、フレンケル＝ブランズウィック（Frankel-Brunswik）夫人は「情動と知覚から見たパーソナリティの変数としての両義性に対する不耐性」という論文において、知覚の仕方とその人のパーソナリティ特に対人関係との間の関係を見究めようとしているという。被験者を調べていくと心理的な硬さ（rigidité）を持った

子供が浮んでくる。彼らは質問に切口上で返事をしたり、事物や人間を紋切型で判断し更に語り方も単純で断定的である。そして両親のことなどを訊くと断定的に称賛するか逆にひどく貶すという。更に調べるとその称賛はむしろ両親に対する烈しい攻撃性を覆い隠すための仮面の表現だということがわかる。彼らは家庭のことのみならず、道徳や社会の問題についても権威か服従かの二分法(dichotomie)によって処理しようとする。これらは幼児期の例えば善悪の二分法等の硬さに根を置く。彼らはこうした二分法を絶対的なものと思いニュアンスの違いなどは一切認めない。心理的な硬さは一時的には誰にも認められるものであるが、権威主義的な環境に置かれると永続的なものとなる。権威主義的な家庭では幼児は親を例えば善い母と悪い母に二重化する。同一の存在に二つの二者択一的なイメージを持ってはいるものの、それらを結びつけようともせず又それらが同一の存在に関わることを認めようとしないこうした態度を両極性と夫人は言っているという。そして両義性はこれとは反対に、同じ存在者が優しくもあろば腹立たしいものでもあることを認めるいわば成熟した大人の現象である。つまり両義性とは両極性に顔を向け見つめる能力とも言える。さて心理的に硬い人は人間や社会に対する態度のみならず知覚にまでその硬さを現わす。彼らは問題に応じて新しい態度をとることができず、今までの経験に還元しようとする。すべての移行現象に反撥するわけである。こうして葛藤を内に持った被験者は外的な事物を見るにつけても、両義的であったり相剋的であったり又混合的であったりする性質の状況の存在を認めたがらないのである。つまり感情的に両極的であればある程、知覚された事物の中の両義性を認めまいとする。感情的な両極性は知的な両義性を否定しようとする。しかし心理的硬さが必ず知覚の領域の硬さに翻訳されるわけではなく、心理的に硬くても知覚的領域の柔軟性で代償する人もいる。むしろ両極性と両義性の二つの現象が互いに合わさって一つの全体的な現象を形成しているとみなすべきである。[27]

ここからメルロー・ポンティの哲学の能度を両義的に満ちた世界を二分的なやり方で裁断せずそのままの姿を見定めようとするものであることを指摘するのは或る意味で容易である。しかしここでは以上述べたことも、又世界の両義的なあり方を示していることの一つの材料であると言うにとどめよう。むしろ触れなくてはならないのは、こうした両義性の哲学を支える方法についてであろう。

V　現象学的方法

世界がいかに両義的で、我々は通常曖昧な意識でその中に住んで状況に対処しているとしても、こうした実存と世界とのあり方そのものを対象とする哲学自体が曖昧であってはならないであろう。そうかといって前記のような両極的な態度で臨めば世界の両義性は消滅してしまうのであるが、実存が曖昧な意識で交渉する両義的な世界をそのままそうしたものとして見つめて記述する方法として、彼は現象学的な方法を採用する。

彼によれば現象学とは本質（essence）の研究であると同時に、本質を存在（existence）へと戻し事実性（facticité）から人間と世界を了解しようとする哲学でもある。反省以前の世界を、人間との関りのままを見据ようとする哲学である。つまり世界内存在としての我々の世界との素朴な接触を哲学として取り出そうとする試みである。従って説明ではなく、記述する（décrire）ことが問題となる。現象学的還元といったものも自然的態度の定立を中止して超越論的な意識をひき出す方法ではなく、我々が世界との関係に気づくための手段となる。つまり我々は余りに世界と関係しているためにそのことに気がつかなくなっている。そこで一まずそうした関係を中止してよく見てみるということなのである。常識や自然的態度の判断をむしろ喚起し出現させるためにこそ、それらを一度中断させるのである。従

って還元は完全にはなしえないということが、還元の最大の教訓となる。そして哲学はひたすら実存が世界と関る所に発生してくる意味を了解し記述することにその任務があるという。了解する（**comprendre**）とは事物や観念の中に表現されている存在の仕方を、その全体的な指向を、汲み上げることなのである。[28] このような明確な方法で支えられた彼の哲学は、両義的で曖昧な実存と世界の関りを扱ってもいささかも曖昧な所がない。実存にまつわる現象の両義的なあり方を把握するには、透徹した意識と方法が必要なのである。

注

(1) Merkau-Ponty; *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, 1945,（以下 PP. と略す）p.97

(2) PP., p.111

(3) PP., p.109

(4) PP., p.109

(5) PP., p.109

(6) PP., p.403

(7) Merleau-Ponty; *La Prose du monde*, Gallimard, 1969,（PM. と略す）p.186

(8) PM., p.188

(9) PM., p.186

(10) PM., p.188

(11) Merleau-Ponty; *Signes*, Gallimard, 1960, p.118.
(12) PP., p.406
(13) PP., p.410
(14) PP., p.212
(15) PP., p.96
(16) PP., p.109
(17) 以上、Merleau-Ponty; *Les relations auec autrui chez l'enfant*, Centre de documentation universitaire, 1953,（以下RAE. と略す）p.31～60
(18) 以上、PP., p.194～5
(19) ここにはサルトル批判が含まれているとみなされる。
(20) 以上、PP., p.95～6
(21) cf. PP., p.106～10
(22) PP., p.113
(23) 以上、PP., p.110～3
(24) PP., p.401
(25) 以上、PP., p.401～6
(26) 同時にここに彼の哲学に対する批判も生じてくる。つまり世界内存在に基づけたらそこで論は終るが、そこには身体と

世界に対する祝福、一種の現実肯定といったものが感じられる。

(27) 以上、RAE., p.4～13

(28) 以上、PP., avant-Propos.

（大学院学生）