The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	意識の哲学から肉の存在論へ : メルロ＝ポンティ現象学の転回
Author(s)	山田, 徹郎
Citation	カルテシアーナ. 1984, 5, p. 35-59
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66898
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

意識の哲学から肉の存在論へ

——メルロ＝ポンティ現象学の転回——

山　田　徹　郎

序

「『知覚の現象学』の諸成果を存在論的解明にもたらす必要性。……この最初の記述の後に残る諸問題は、私が《意識》の哲学la philosophie de la《conscience》を部分的に保存したことから生じる」(V.I. 237)。

「フッサールのあらゆる分析は、意識の哲学が課している作用 actes という枠組に閉じ込められている。機能している、潜在的な志向性を捉え直し、展開せねばならない。それは、存在の内部の志向性 intentionnalité intérieure à l'être なのだ」(V. I. 297〜8)。

メルロ＝ポンティ晩年の遺稿『見えるものと見えないもの』において語られるこれらの立言は、フッサール現象学の観念論的性格を論難した『知覚の現象学』自身、「意識の哲学」の呪縛から自由ではありえなかったことを示唆している。(1) 実際後述する如く、『知覚の現象学』が提示した実存(主体一身体)の志向性は、後年存在の志向性として取り上げ直され、初期における実存主義＝人間中心主義は、晩年の存在論の背景へと後退するに至る。人間はもはや、知覚の主体ではない。知覚するとは、人間を介する存在 Être の、見えるもの Visible の自己実現なのである。

「我々はデカルトのように、人間から ab homine 始めない。……見えるものを、人間を介して自らを実現するものとして、しかし何ら人間学 anthropologie ではないものとして記述すべきである。……論理(ロゴス)も又、人間の内で自らを実現するものとして、しかし何ら人間の特性としてではなく〔記述すべきである〕」(V.I. 328)。

人間学的ではもはやない「野生」sauvage の存在と論理とを奪還せんとするこうした志向は、しかしながら、処女作の構造の哲学や、1945年の実存の哲学の内に既に予料されてもいたこと、『見えるものと見えないもの』へと結実する晩年の存在論は、初期の諸成果のまさに「捉え直し」(V.I. 222)であること、更にはこうした晩年の思想的境位が、フッサール現象学やゲシュタルト心理学との生涯にわたる対話の内でこそ形成されたということを、私達は不当に軽視すべきではない。私達はむしろ、メルロ＝ポンティがフッサール現象学やゲシュタルト心理学を自らの哲学の内に取り入れたその仕方をこそ検討すべきなのである。私達は以下、初期メルロ＝ポンティ哲学と後期メルロ＝ポンティ哲学との同一性と差異性が織りなすその距たりを解明することによって、意識の哲学からの離反と存在論への傾斜をその回転軸とする、メルロ＝ポンティ現象学の「転回（ケーレ）」を再構築することに努めたいと思う。

第一節　意味と形態

私達は、まず「意味」の概念の検討から考察を始めよう。「意味」がフッサールの哲学において基軸的な役割を果たす概念であることについては、多言を要しないであろう。例えば、『イデーン』第一巻は、次のように語っていた。

「意味 Sinn を持つということ、あるいは或るものを《意味の形で所有する》ということがあらゆる意識の基本性格であり、したがって全ての意識は、一般に体験であるばかりではなく、意味を持つ体験、《ノエシス的》noetische 体験である[(2)]」。

上記の引用にも明らかの如く、フッサールにとっておよそ意識するとは、何ものかを「意味の形で所有する」ことであり、それは取りも直さず、意味として或る対象を志向すること、或る所与を意味として対象化的に構成することであると彼は見なしていた。このように、「意味」を媒介した意識の世界への関わりを、「意味志向（ノエシス）」と「志向対象（ノエマ）」との志向的な相関関係として体系的に考察しようとする所にこそ、フッサールの「超越論的現

象学」の根本的な着想は存したのである。フッサールの哲学において基本的な原理として説かれる「超越論的＝現象学的還元」とは、日常的＝自然的態度においては自己忘却の内にあり、素朴に信憑されているにすぎない世界の存在定立を自覚的に停止し、意味附与的に働く主観性の能作へと遡行することによって、意識と世界との「普遍的相関のアプリオリ」[3]を顕在化せんとする認識論的＝方法論的操作であった。かかる還元を施された世界は、「それに存在意味 Seinssinn を与える主観性の相関者 Korrelat」[4]として、つまりは、世界の意味を究極的に問い返す「超越論的主観性」によって意味附与的に活性化され、構成された、勝義の「現象」Phänomenon[5]としてこそ存立するのである。

ところでマディソンも指摘するように[6]、メルロ＝ポンティの『知覚の現象学』は、こうした「意味」を媒介として主観と客観とを相関化し、架橋するフッサール現象学の「志向性」intentionnalité 概念を継承する。もっともメルロ＝ポンティ現象学にあっては、意識と世界との志向的相関関係は、超越論的主観性の内在野において問われるべき認識論的関係ではなく、普遍的エポケーの手前に、自然的な態度によって開示される知覚経験の内に置き直される。メルロ＝ポンティにとって、世界は人間がその構成法則を手中に握っているような知の一対象ではなく、一切の思惟と知覚がその中で行なわれる領野である以上、あたかも神の視点に立つかの如くあらゆる展望から世界を俯瞰し、これを「世界という顕在的意味」として透明に構成する超越論的主観性なるものを想定することは許されないのである。

「古典的なタイプの超越論哲学が、全面的な顕在化を実施する可能性については何ひとつ自問せず、これをどこかで既に出来上がったものとして想定しているのを見るのは驚くべきことである。こうした哲学にとっては、全面的な顕在化が必要であることだけで十分であるらしく、かくしてこの哲学は存在するものについて、存在すべきものから、知の理念が要求するものから判断を下しているのである。しかし実は、省察する自我といえども、全ての物を或る特定の展望において認識する個別的主観に自分が内属していることを打ち消すことはできないのである」(P.P. 74)。

このようにフッサールの超越論的現象学の上空飛翔的性格を批判するメルロ＝ポンティの『知覚の現象学』は、従って世界の知的所有に先立つ沈黙の知覚経験の内に、限定された展望において世界を構成する知覚意識と知覚世界との関係を、生ける知覚の中で機能している意味作用をこそ問い返さんとするのである。ところで、知覚経験の孕む鈍重な「意味」sens を、悟性のもたらす透明な顕在的意味（シニフィカシオン）へと還元せんとする「主知主義的」超越論哲学を斥けると同時に、即自的世界や心的世界の諸原子の結合から意味をいわば合成せんとする「経験論的」連合主義を批判するために『知覚の現象学』が依拠するものが、いわゆる「ゲシュタルト心理学」の説く「形態」Gestalt 概念であった。

周知のようにゲシュタルト心理学は、知覚を外的な刺激と要素的な「感覚」sensation との間の一対一対応する点的で恒常的な因果関係として説明せんとするいわゆる「恒常性仮説」hypothèse de constance に対して、知覚を決定する実効因は、諸部分の加算的総和を越えた或る全体的な「布置」configuration であること、かかる布置の「形態化」Gestaltung に先立って自足する諸部分など存立しないことを論ずる。知覚の分割しえない最も単純な所与とは、「感覚」と呼ばれる要素的な知覚でもなければ、未分化で点的な衝撃の体験としての「純粋印象」の如きものでもなく、「図と地」の「差異化」différenciation であると語るゲシュタルト心理学の知見を、『知覚の現象学』は自らの「意味論」としてこれを摂取し、取らえ直す。即ち、最も単純で初発的な知覚でさえ、既にそれぞれ一方に還元しえない「図」figure や「地」fond という分節的な「意味（サンス）」を担っており、各部分は自分が実際含んでいるものを越えて、己れならざるものを意味しているのである(cf. P.P. 9)。そして、地に隣接していながらその上に浮かび上がって見える図の同一性は、図と同じ意味では見えない地との「差異」によって存立する同一性であり、自分自身の内に閉じ込もる即自存在の同一性ではありえない。例えば「判じ絵」の経験が教えるように、ゲシュタルトの各部分の同一性は、全体的布置の形態化＝差異化の如何によっており、かかる布置によって関係項そのものが変様するが故に、ゲシュタ

ルトという概念は、処女作『行動の構造』が語っていたように、「古典的な物理学が肯定した意味での個体性、即ち絶対的な特性を持つ要素や粒子の個体性を否定する」(S.C. 148)のである。ゲシュタルトという有意味的全体性は、個々の意味——例えば、図や地あるいは輪郭 etc. を担った、自立せる諸部分の総和ではない。かえって、ゲシュタルト的全体においてその各部分が同一性を持つことは、それぞれが他の諸部分と相互に差異化されること、即ち、各々が弁別的な意味を持つことに正確に等しいのである。ゲシュタルトにおける各部分の同一性は、あらゆる関係の外に立ち、自分自身の内に充足する絶対的肯定性としての「実体」の同一性ではなく、逆に多様な差異的関係性から析出される結び目の如き「意味」の同一性である。このように「自己同一性」が、自—他の「差異性」に媒介されてこそ存立する諸部分と全体の関係性こそ、メルロ＝ポンティにとっての「形態」並びに「意味」の存立機制なのである。

メルロ＝ポンティが批判する「客観的思考」pensée objective、即ちあたかも世界のあらゆる部分の同一性が、既に、しかも絶対的に決定されているかの如く語り、世界を「部分外部分」partes-extra-partes という死せる並列に解体する「経験論的」思考、あるいは、この思考が素朴に所産的自然の中に置いたその同じ絶対的自然を、今度はそれを認識する能力として能産的自然の中へ、普遍的構成主観へと移し入れる「主知主義的」思考は、世界を無一方向で等質的な「客観的空間」や「延長」へと変質させることによって、世界からその多義的な知覚的意味を剥ぎ取ってしまう所に、その共通の陥穽は存するのである(cf. P.P. 49)。客観的思考は、知覚の生活によってこそ自らを養い、知覚された世界から出発して「存在とは何か」を教えられたにもかかわらず、知覚経験の根源的明証性を忘却し、「理念の衣」をまとう二次的な構築物である「客観的世界」から知覚世界という一次的な所与を説明せんとする「遡行的錯覚」を犯しているのである。例えば、「奥行」profondeur という知覚的な意味は、横から見た幅という既に客観的諸関係へと翻訳された「判断」に帰すべきものではないし、いわゆる「連合理論」によって説明されうるものでもない。全体から切り離

された諸部分の、並列的で外面的な諸連関をしか再構築しえない観念連合の理説は、「意味を混乱した類似という反一意味 contre-sens に、あるいは近接による連合という無一意味 non-sens にまで還元すること」(P.P. 22) 以外の何者でもないのである。

このように知覚経験の孕む意味(サンス)を、措定的(ポジティフ)＝顕在的な判断(ポジ)や、積極的(ポジティフ)＝自存的な諸部分の並置に還元することしかなしえぬ「客観的思考」に対して，いわば「諸差異の体系」たるゲシュタルトの一次性を語ることによって「客観的思考」の前提とする絶対的な顕在的世界を「括弧に入れ」、世界を諸々の形態＝意味に住み込まれた「現象野」champ phénoménal (P.P. 66) として、知覚意識によって構成された「前客観的」 préobjectif (P.P. 37) で、多義的な知覚的意味世界として開示すること、こうした所にこそ『知覚の現象学』は、「ゲシュタルト心理学」の知見の哲学的射程を認めようとするのである。まさしく「恒常性仮説の批判は、それが終局まで遂行されるならば真の《現象学的還元》の価値を所有する」(P.P. 58) のであり、「ゲシュタルト心理学は、フッサールの現象学がその理論を提供した反省の一様式をこそ実践した」(P.P. 62) わけである。

もっとも、「ゲシュタルト心理学」に対するこうしたメルロ＝ポンティの解釈は、まさに彼一流の改釈であって、ゲシュタルト心理学者達自身(例えばケーラー)は、周知の如く、ゲシュタルトを知覚を惹き起こす物理的な実在として、客観的で即自的な実在として捉えていた。(7) しかしながらメルロ＝ポンティは、かかるゲシュタルト心理学者の自己表象を「自然主義的＝実在論的誤謬」として批判し、ゲシュタルトを知覚意識の志向対象(ノエマ)として捉えることによって、二重の意味においてゲシュタルトを「意味」と結びつけるのである。即ち、ゲシュタルトは、「諸差異の体系」として有意味的全体であると同時に、フッサール現象学が語る如く、意識によって意味附与的に構成された「意味形成体(ノエマ)」でもあるわけである。以上のように、ゲシュタルト心理学の自然主義的＝実在論的先入見を批判する『知覚の現象学』は、又同時にフッサール現象学の上空飛翔的＝主知主義的性格を批判する、まさにそのことによってフッサール現象学を継承する。とい

うのも、世界の諸事象が意識にとって「意味＝形態」として志向されるのは、超越論的主観性が世界を俯瞰し、世界からその超越性と不透明性を剝ぎ取りうるからではなく、かえって逆に、知覚意識が限定された展望において世界を構成するから、世界の知覚が決して完結しえないからなのである。私達にとって知覚物がその現実的実在性を持つのは、知覚物が隠れた背面や奥行を持つからであるが、ここにもあそこにも同時に遍在する純粋な構成意識にとっては、もはや不分明な「地」の上に浮かび上がって見える判明な「図」もなければ、「奥行」もあろうはずがなく、従って「物」という鈍重な意味経験も存しないはずであろう。「我々は、世界内に存するからこそ、意味へと宿命づけられている condamné au sens のである」(P.P. XIV)。

このようにフッサールの超越論的現象学から「超越論的主観性」という「頭を切り取った」メルロ＝ポンティの『知覚の現象学』は、世界内のただ一点に投錨された「自己の身体」corps propre をもって知覚意識の「媒体」véhicule (P.P. 163) として、知覚意識の世界内への受肉として捉えようとする。自己の身体は、それ故、世界内に存するひとつの「対象」であると同時に、世界を或る方向から構成する「主体」であるという「両義性」ambiguïté を自らに負う。「構成するもの」であると同時に「構成されるもの」であるという、自己の身体の持つこうした二重性を表現するものが、メルロ＝ポンティの語る「身体図式」schéma corporel なる概念である。

私達は自分の身体を、諸部分の単なる総和に帰せぬ全体的な或る「身構え」posture として非一措定的に知覚（＝構成）している。例えば、私が歩きだそうとする時、私は自分の踏みだすべき足がどこにあるのか措定的＝表象的に知る必要はないのであり、この歩きださんとする姿勢の中に私の足は包み込まれ、既にその機能的な意味＝差異を受け取っている。即ち、私の身体の諸部位は、私にとって空間中に並置された寄木細工の如きものとして表象されるのではなく、その都度の所作において形態化＝差異化され、しかも別の形態化＝差異化も等価に可能なものとして、各部分が他の

諸部分と交替や代置しあうようなひとつの協働系として知覚されている。このように私の身体は、その諸部分の組み合わせが多様に可能な「諸等価物の体系」système d'equivalences (P.P. 165) として知覚されているのであり、この非一措定的に知覚される「諸等価物の体系」を、メルロ＝ポンティは「身体図式」と呼ぶのである (ibid.)。こうした「身体図式」として構成される私の身体の同一性は、既にその同一性が絶対的に措定されている諸部分からなるものではなく、絶えずその都度の所作の中でその関係項を変様させながら、しかもその変様を通じて表現され，裁ち直されるものであり、だからこそ諸々の感官(サンス)は、客観化される以前の身体経験の統一の中で、「相互感覚的」intersensoriel な意味(サンス)の交流をなすこともできるのである。

「我々の身体とは，生き生きとした諸々の意味作用のひとつの結び目 un nœud である。……〔例えば〕腕の或る触覚経験は、前腕や肩の触覚経験を、更には同じ腕の或る視覚的様相を意味する signifier のだが、……それは見られた腕と触れられた腕とが、腕の異なる部分として全て一緒になって同じひとつの所作をなしているからなのである」(P.P. 177)。

このように私達の身体が、積極的(ポジティ)＝措定的(イフ)な同一性を欠く諸部分からなるひとつの全体、即ちゲシュタルトであるからこそ、習慣の獲得も可能となる。というのも、新たな習慣を獲得するとは、自己の身体という「始源的習慣」(P.P. 107) を裁ち直し、新たな関係項と新たな意味作用を自己の身体に接合することに他ならないからである。例えば、杖を習得した盲人にとっては、杖の尖きは文字通り感性帯へと変貌し、触覚を帯びたその杖は、彼の身体の表面を越え出て物へと触れる視線に等価となる。盲人がこうした触覚＝視覚的な杖の使用法を獲得するのは、ちょうど幼児が肉眼という「自然的道具」(P.P. 179) を使用することを通じて視線を習得するようにであり、幼児の肉眼が真に感官(サンス)として彼の身体に統合されるようにである。肉眼と同様盲人の杖は、拡大された身体空間の一部分として他の諸感官や諸器官と協働し、交流しあう。習得された道具とは、取りはずしが自在な身体器官の如きものであり、習慣を獲得するとは、まさに「身体図式の組

み替えであり，更新である」(P.P. 166)。

ところでこの「身体図式」という概念は、ただ単に自己の身体が世界内に存する一対象として、空間的＝相互感覚的統一を有するゲシュタルトであることを表現するのみならず、身体が知覚世界の事実上の主体であることを表現する。というのも、世界の諸々の知覚物は、かかる「諸等価物の体系」を介して、こうした「身構え」の相関者として志向され、構成されるからである。例えば、私の眼前にある事物が視覚的統一を保ち、複視像を生じず単一の視覚像としてとどまるのは、私の両眼がただひとつのまなざしとして働く限り、即ち、私の身体が散乱から身を引き離して自らの諸部分を単一の器官の如く取り集めるその限りであるように、「事物の前―客観的統一は、身体の前―客観的統一の相関者 corrélatif」(P.P. 363) であり、「知覚経験を通じて物が同一にとどまるということは、探索の運動過程において自己の身体が同一にとどまるということの別の局面でしかない」(P.P. 216)。同様に、身体の空間性が多様で相互感覚的な意味に住み込まれたひとつの結び目であるのと相関して、知覚物の単一で同一的な空間性は、諸々の感性的特性の背後に存する本体的(ヌメナル)な「基体」の如きものではなく、かえって多様な感性的諸特性によって等価に表現される相互感覚的な「諸等価物の体系」(P.P. 216) なのである。

「身体図式という概念を使って、単に身体の統一だけではなく、諸感官(サンス)の統一、対象の統一も新たに記述される。私の身体は、表現という現象の場、あるいはむしろ表現という現象の現実性そのものである。私の身体においては、例えば、視覚的経験と聴覚的経験は互いに他方を孕んでおり、これらの表現的価値が知覚される世界の前述定的統一を基礎づけているのである。……私の身体はあらゆる対象に共通の布地 texture commune de tous les objets であり、少なくとも知覚される世界に関しては，私の《了解》の普遍的道具 instrument général なのである」(P.P. 271〜2)。

自己の身体は、このように世界内に存するひとつのゲシュタルトであるにとどまらず、世界を自らの布地で織りあげ、その意味(サンス)と形態(ゲシュタルト)とが不可分な諸々の「表現空間」espace expressif として構成するいう特権的な

存在性格を有する。

「身体は、明らかにひとつの表現空間である。……しかしながら我々の身体は、単に他の全ての表現空間と並ぶ、ひとつの表現空間にとどまるものではない。そうしたものは、構成された身体でしかない。身体は、他の一切の表現空間の根源(オリジン)であり、表現という運動そのものであり、諸々の意味にひとつの場を与えることによってそれを外部へ投企する projeter もの、それによって意味が我々の手もとに、我々の眼下に物として存在し始めることを可能にさせるものである」(P.P. 171)。

『知覚の現象学』は、こうした世界内に存しながらも「知覚主体の如く」(P.P. 239) ふるまう自己の身体を、「自然的自我」moi naturel (ibid.) として、知覚意識の受肉せる「媒体」として捉え、かかる身体に、「作動的志向性」intentionnalité opérante (P.P. XIII) とメルロ＝ポンティが呼ぶ知覚の志向性を帰するのである。『知覚の現象学』において、知覚とは、まさにこの表現 expression の運動そのものである身体を介して、 世界を諸々の表現空間へともたらし、世界において自己を取り戻す「実存」existence の「脱一自」ex-tase であり、実存の自己表現なのである。 そしてフッサール現象学と同様に、『知覚の現象学』においても、世界は志向性によって意味附与的に構成される「志向対象(ノエマ)」であり、「意識する」(＝知覚する) とは、意味を志向すること、或る所与を意味として構成することであるという「超越論的現象学」に根本的な「志向性」の構図それ自身は、何ら変更を受けていないわけである。もっとも、その「意味形成体(ノエマ)」は、もはや世界を上空から俯瞰する「超越論的主観性」の「作用志向性」intentionnalité d'acte (ibid.) によって附与される透明な顕在的意味(シニフィカシオン)ではなく、まさに世界内に存する身体を介して構成される、物の形態(ゲシュタルト)に附着する「土着的な意味」sens autochtone (P.P. 503) なのである。

以上私達が概括してきたように、『知覚の現象学』は一見する所、フッサール現象学とゲシュタルト心理学とを巧みに融合し、もはや観念論的でも実在論的でもない (cf. P.P. 492) 独自の「超越論的現象学」の構想を企てることに成功しているようにも見える。しかしながらここには、その両者

の総合を阻害する問題性が未決のままに残されているように私達には思われるのである。それこそ『知覚の現象学』が晩年のフッサールの思索の内に見いだし、自らの現象学によって解明しえたと見なしていた、意味の生成にまつわる「受動的総合」なる問題性なのである。

第二節　悪しき両義性

私達は前節において、『知覚の現象学』の内に次のような「意味論」の二重の構図を見いだしたはずである。即ち、一方には、ゲシュタルト心理学の語る「形態」を意味と結びつけ、「差異」をもって意味を規定せんとする方向、つまり後年メルロ＝ポンティが、「構造主義者」ソシュールの内に再び見いだすことになる(8)、意味のいわば「構造主義的」構図、他方には、意味を意識によって意味附与的に構成された「志向対象（ノエマ）」として捉える、メルロ＝ポンティがフッサール現象学から受け継ぐ「構成＝意味附与」という意味の「超越論的」構図である。

『知覚の現象学』は、構造＝形態（ゲシュタルト）の自存的存立を説くゲシュタルト心理学の実在論的先入見を批判すると同時に、「超越論的主観性」による構成を説くフッサール現象学の上空飛翔的性格を批判することによって，両意味論を調停することを試みていた。即ち、意味＝形態は、ゲシュタルト心理学が説く如き知覚を惹き起こす先行条件としての客観的原因ではなく、世界内に存する自己の身体に受肉する鈍重な知覚意識によって意味附与的に構成＝形態化された志向対象（ノエマ）なのである。

ところで今私達がメルロ＝ポンティへと差し向けるべき問いは、かかる「主体―身体」の意味志向（ノエシス）を促がし、動機づけるものとは一体何かという問題である。なるほど『知覚の現象学』が語る如く、色を支えるのは私のまなざしであり、対象の形を支えるのは私の手の運動である(cf. P.P. 248)ことを認めたとしても、かかる知覚経験において受動的な契機として、知覚経験の可能性に対して構成上の制約として働く自然とは一体何であるのか。たとえ、「私のまなざしや私の手の探索がなければ、……感じられるものは、漠然とした促し sollicitation vague でしかない」(ibid.) としても、

まさにこの「漠然とした促し」とは何なのか。

私達は、こうした問題を考えるために、『知覚の現象学』における「立方体」の知覚の問題を好便な例として考察してみることにしよう。私達は「立方体」を眺める際、その側面は「正方形」には見えず、裏面は見えないにもかかわらず、「立方体」を見ているという知覚経験を持つ。しかし十二の稜と六つの等しい面を持つ立方体は、決して見られはしないし、これらが全てただひとつの視覚に与えられるとすれば、私達はもはや現実の知覚に立ち会っているのではないのである。その都度、常にひとつの「部分的」展望からこそ見るものでありながら、見えない「全体」を見ているというこの知覚経験は一体いかにして了解されるのか。実際見えるのは、せいぜい立方体の三つの面でしかないのに、まさにそれが立方体の三面として見えるのは何故か。部分的な展望の中に、何故可能な諸々の展望が共存し，そこにひとつの全体が表現されるのか。『知覚の現象学』においてメルロ＝ポンティが採る「解決」は、このような「全体と部分」の表現的関係性を、自己の身体に宿る「作動的志向性」の「志向対象」として捉え、しかもその構成を「時間的総合」として、未完結のままに開いておくことであった、といえる。私達が立方体を眺め、その周りを廻るにつれて、正方形だった前面が変形し、次いで消え去るのが見え、その間に他の面が次次と正方形になってゆく。そして私達が立方体のあらゆる面を次々とこのように眺めるまでもなく、その都度立方体は、既に、そこに、私達の眼前にその展望を通じて現象しているのであり、その際私達は、立方体の周りを廻る自分の動きを表象的＝定立的に思惟する必要などもない。このように、「客観的刺激」によっては説明しえず、又「定立的判断」にも先立って知覚される「立方体」とは、知覚し、行動する身体が「志向」するものであり、しかも有限なまなざしによる物の探査が決して完了しえない以上、「六つの等しい面を持つ立方体」とは、決して見られることのない「理念＝観念」であるとメルロ＝ポンティは論じる。

「六つの等しい面を持つ立方体とは、単に見えないもの invisible であるばかりではなく、考えることのできないもの impensable でもある。そ

れは自分自身にとって〔＝対自的に〕存在するであろうような立方体である。しかし立方体は、それが対象（オブジェ）であるが故に、自分自身にとって存在しない。……六つの等しい面を持つ立方体とは、それによって私が、そこに、私の眼の前に、私の手もとに、その知覚的明証性において存立する立方体の生身の現前を表現する極限—理念 idée-limite なのである」(P.P. 236〜7)。

しかしながら、私達は果たしてこのようなメルロ＝ポンティの立言を受け入れることができるだろうか。なるほど「六つの等しい面を持つ立方体」は、現実の有限なまなざしが決して構成しえない「見えない」全体である。メルロ＝ポンティは、この人間が決して構成しえない「見えないもの（アンヴィジイブル）」を、彼が唯一現実的な世界とみなす「現象野＝知覚世界」には存在しない理念＝観念としてみなしたのだ、と言えよう。（もっとも、この「見えないもの」が、その立言通り「考えることのできないもの」でもあるならば、もはやそれは理念＝観念ですらないであろうが)。しかるに、もしも「六つの等しい面を持つ立方体」が単なる理念にすぎないものであるならば、何故、互いに包みあい、裁ち直される諸々の現われは、ひとつの立方体の内に集められ、その前面が次々と正方形に知覚されるべく現実の知覚経験は展開するのか。私達が知覚経験の明証性において経験するこの「合理性」rationalité の根拠とは一体何か。『知覚の現象学』においてメルロ＝ポンティは，自らの現象学が「合理性についてのその概念の中で、極端な主観主義と極端な客観主義とを接合させた」(P.P. XV) と説いていた。しかしながら、純粋に知的な認識志向としての「作用志向性」ではなく、又「客観的刺激」によって惹き起こされるのでもないという、二重の否定によって規定された「実存の志向性」は、知覚認識の客観性（＝合理性）の問題を未決のままに放置しているのである。

そしてこのように『知覚の現象学』が、「見えない」合理性を単なる「理念」として知覚世界の外部へと放逐してしまうとすれば、それは『知覚の現象学』が知覚世界を、知覚意識の志向対象にまで切りつめてしまったからではないのか。『知覚の現象学』における如く、「志向性」として規定された意識は、意識の対象、即ち意識されるものにしか関わらないの

であり、結局の所、意識は、自らの前方へと「投一企」pro-jeter したものをのみ自らに与えるのである。そしてここにはもはや、真の「受動性」passivité の経験は存しないのではあるまいか。後年メルロ＝ポンティは、こうした問題を「意識の哲学の陥穽」(R.C. 59) として次のように定式化することになる。

「意識の前には、意識によって構成された諸対象しか存しない。たとえ、それらの対象の内の或るものは、《決して完全には》構成されることがないということを認めたとしても、やはりそれら諸対象は、その都度意識の作用(アクト)や能力の正確な反映であり、それら諸対象の内には意識をして他の諸々の展望へ向けて再び投げ返す relancer ものは何もないのであり、意識と対象との交替もなければ、運動もないのである」(ibid.)。

私達がその都度その部分的現前において見ている「立方体」が、もしも『知覚の現象学』が語る如く、知覚意識の志向対象であるならば、それはもはや諸々の展望を結びあわせるべく知覚意識をして再び送り返しはしないし、私達はもはや立方体の幾つかの面を見ているのでさえない。構成された対象は、構成それ自身を動機づけないのであり、構成意識は、一方的に能動的な意識なのである。そしてこのように、知覚意識と知覚対象との間には相互的な運動が存しない以上、知覚意識が知覚される身体に「受肉」することもありえないのであり、『知覚の現象学』が語る如き「我々の受肉した実存と世界との交渉」(P.P. 503) なるもの、即ちメルロ＝ポンティがフッサールに倣って「受動的総合」syntnèse passive (P.P. 479) と呼ぶものも、構成主体と構成対象との間には存立しえないのである。

『知覚の現象学』においてメルロ＝ポンティが常套手段とする二面的態度、即ち、一方で普遍的な構成主観による、定立的な意味附与の能作を説く「主知主義的観念論」に対しては、既に意味と形態が感性的所与に附着していることを語り、他方実在論的な「ゲシュタルト心理学」や三人称的な機械論的＝生理学的説明に訴える「経験論」に対しては、知覚意識による「構成＝意味附与」を語るという、「客観的思考」に対する互いに補完しあう両義的な態度によっては、意味の生成にまつわる真の両義性を基

礎づけたことにはなりえないのであり、「客観的思考」に対する二重の否定をしか語らぬ両義性は、所詮「悪しき両義性」(I.N. 409) でしかないのである。(9)

『知覚の現象学』の自己表象に反して、「ゲシュタルト」は、知覚意識の志向対象ではない。なるほど『知覚の現象学』は、「視」vision が顕在化＝図化しうる諸部分を越えて「見えない」全体的地平を志向するということ、見るとは，常に見える以上のものを見ることであるということを、知覚の志向性を「実存化＝時間化」することによって説明せんとした。即ち、知覚意識は、措定的で定立的な「作用志向性」ではなく、「時間」を介して総合がなされる「作動的志向性」であること、知覚意識は、単なる「対象化作用」や「表象作用」ではないことを『知覚の現象学』は再三語っていた。しかしながら、「全体と部分(ゲシュタルト)」という関係性は、依然として知覚意識の志向対象であり、こうした「超越論的構図」に固執する限り、「実存の志向性」は知覚対象の総合が未完結であることは説明しえたとしても、何が知覚意識をして部分的な展望を通じて全体を構成すべく促すのかという「動機づけ」の問題、何故諸々の部分的な現われは、人間が決して構成しえないひとつの全体へと収斂すべく知覚経験は展開するのかという「合理性」の問題を解明しえないのである。

とすれば、私達はこうした知覚における「受動的」な契機を了解するために、知覚される現象の背後に、何らかの仕方で知覚意識を惹き起こす本体的(メナル)な「物自体」の如きものを想定すべく要請されているのであろうか。私達は、「恒常性仮説批判」によって得た成果を再び放棄し、意味や形態の背後に、それ自身は無意味で無差異な「刺激」や「感性的混沌(カオス)」如きものを認めねばならないのであろうか。或いは又、主観の側には、バラバラになった知覚的所与を結びあわせる「知的総合」の必要を再び認めねばならないのであろうか。

そうではあるまい。問題はまさに、「意味」や「形態」を孕む知覚経験と知覚世界を、「意識の哲学」の呪縛から、「構成するもの—構成されるもの」という超越論哲学の枠組から解放する所にこそ存するはずである。

今問われているものは、もはや身体に受肉する知覚意識とその志向対象たる知覚世界との「主一客」の志向相関関係ではない。即ち、知覚世界は、知覚意識が自らの前方に投一企 pro-jeter した「対象」ob-jet として存立するのではない。晩年のメルロ＝ポンティの存在論においては、知覚の志向性は、知覚世界の内部で作動する、身体と世界との、見るものと見えるものとの、意味を受け取りもすれば送り返しもする「存在の内部の志向性」(V.I. 298) として捉え直される。晩年のメルロ＝ポンティが語る如く、見るものと見えるものとの間にいわば「予定調和の関係」(V. I. 175) の如きものが存するとすれば、即ち見るものは、予め見えるものを所有しているかの如くふるまい、見えるものは、見るものによって見られるべく見るものを促しているのであるとすれば、もはや「身体」に一方的に「志向性」を帰すことは必然的でもなければ、可能でもないのである。「視」は、身体と世界の共通の布地である「見えるもの」のただ中から生起する。それはちょうど，立方体があらゆる展望から見られることを私達のまなざしに要求しているが如くであり、立方体が私達の眼を介して自分自身を見ようとしているが如く、立方体が私達を介して自分自身を表現せんとしているが如くなのである。このようにそもそも見るとは、そこから見る視点などないかのように、「あらゆる視点」、即ち物が自らに振り向き、自らを見始めるように、まなざしが貼り付いた「ひとつの視点」から見ることである。「視」の持つこの生きられたパラドクスこそメルロ＝ポンティが「知覚の信憑」la foi perceptive と呼ぶものの内実であり、この生きられた信憑こそすべての「合理性」の故郷なのである。

「客観的思考」、即ちあたかも世界のあらゆる事物の同一性が既に絶対的に決定されているかのように、あたかも世界のあらゆる場所に同時に遍在し、世界を一目で見渡す神のように語るこの思考は、「部分的」現前を越えて「物そのもの」を見ていると私達に信じさせるこの知覚的信憑の独断的な表現であると同時に、この思考はまさに知覚の信憑によって養なわれているが故に、「客観的思考」はひとつの「理念」として存立しうるのである。私達が問うてきた問題、「合理性」や「動機づけ」の問題は、かかる知覚

の信憑を「意識の哲学」によって撥無することなく、しかもこの信憑によって生きられる知覚世界そのものを「客観的＝対象的世界」にまで自存化＝対象化することなく、いかにしてこれら知覚の信憑と知覚世界そのものを哲学的表現にまでもたらしうるのかにこそかかっているのである。

メルロ＝ポンティ晩年の『見えるものと見えないもの』の企ては、「見えない」合理性を徹頭徹尾「見える」知覚世界のただ中に織り込めるべく、知覚の「作動的志向性」をもはやいかなる意味でも「対象化」ではない志向性として捉え直すこと[10]、もはや「構成＝意味附与」ではない意味の生成にまつわる真の両義性を語ることへと差し向けられたのであり、それは他ならぬ、意味を「意味志向（ノエシス）—志向対象（ノエマ）」の枠組に押し込める「意識の哲学」からの離反と、意味を「差異」や「形態」をもって規定せんとする処女作以来の志向の徹底化としてこそ了解されるはずのものなのである。私達は以下晩年の企ての一端をこうした観点から総括すべく努めよう。

第三節　肉の存在論

晩年のメルロ＝ポンティがその思索の出発点とするのは、初期におけると同様自己の身体の両義性である。しかしながら、身体は今や「構成するもの—構成されるもの」という「悪しき両義性」から解放され、「見るもの—見えるもの」として捉え直される。前者の両義性が、構成するもの（＝知覚意識）を構成されるもの（＝知覚される身体）に受肉しえなかったのに対して、後者の両義性は、見るものと見えるものとの、同一性と差異性を共に表現しうる所にその利点は存する。即ち、見るものと見えるものとの関係は、構成主体と構成対象との関係の如く、見るものが見るから見えるものが構成されるのではない[11]。かえって「視」は先述したように、見える身体（コール）のただ中から、「或る見えるものが自分自身を見始める時」(O.E. 19) 存立するのである。しかるに、見るものと見えるものとの一致、見えるものの自分自身への全面的な還帰は、決して実現されない。というのも両者の差異が消失する時、もはや「視」は存立しえないからである

(cf. V.I. 173)。「視」が存立しうるためには、見るものと見えるものとの、近さと距たりが共に成立すべきなのであり、この近さと距たりとは、「同義語」synonyme (V. I. 178) なのである。つまり「見る」とは、見るものがそれ自身見えるものである限りにおいて見えるものの部分 il en est (ibid.) であり、見えるもの全体に内属しながら、しかもひとつの見るものである限りにおいて自らに振り向き、見えるものから身をずらして距たることに他ならない。そしてこのように、「視」が不可避的にずれを孕んでおり、見るものは、自らがそこから生じる見えるものに、ただ距たることによってしか近づくことができないが故に、「見る—見える」という感受性の回路は、私の身体の内で自己完結的に閉じてしまうことはできず、この「視」という「厚みを備えた反省」réflexion épaisse (V.I. 256) は、私の身体(コール)と「同じ布地で出来上がっている」(O.E. 21)「見える」知覚的＝感性的世界へと開かれ、延長されるのである。

「感じられる身体について語られる一切は、この身体が部分をなしている感じられるもの全体にまではね返る retentir sur。身体が二局面におけるただひとつの身体であるならば、身体は、感じられるもの全体に相互に合体しあい s'incorporer、同じ運動で、《即自的な感じられるもの》Sensible en soi に相互に合体しあう」(V.I. 182)。

ここで語られる「即自的な感じられるもの」とは、身体と世界とを共通に裏打ちしている「見えるもの」という存在論的布地であり、メルロ＝ポンティは、これを「肉」chair と呼ぶ(cf. V.I. 183)。それはもはや知覚意識の「志向対象(ノエマ)」などではなく、かえって私の知覚がそこから生じる「可視性」visibilité (ibid.)、即ち「私の視がその部分である存在 Être、私の機能(オペラシオン)や作用(アクト)よりもっと古い可視性」(V.I. 164〜5) なのである。そして身体と世界に共通の裏地 doublure を与えているこの「見えるもの」それ自身、存在そのものは、「根源的に現前しえない」Nichturpräsentierbar (V.I. 281)「見えないもの」invisible (V.I. 290) である。というのも「視」は、見えるものの全体を決して見ることはできないからであり、「見る」とは必ず見えるもののただ中から，その中に投錨された有限な視点を介してこそ自らを

二重化 doubler することだからである。そして『見えるものと見えないもの』は、『知覚の現象学』が「極限—理念」として事実的な知覚経験の外部へ放逐した「見えない」合理性や本質を、こうした「視」が不可避的に孕む不可視のものとして、可視的世界の不可視の裏地や骨組みとして、「見える」知覚世界の奥行やその厚みの中に徹底的に織り込むことを試みるのである (cf. V.I. 273)[12]。例えば、「六つの等しい面を持つ立方体」とは、『知覚の現象学』自身が語っていたように、「自分自身にとって存在するであろうような立方体」なのであり、それは、「見るものは見えるものである」という私の身体が集中的に具現する謎、「見えるもの」が自分自身に振り向き直り、自分自身を見始めるという「可視性」の謎以外の何者をも表現するわけではないのである (cf. V.I. 179)。

「立方体が存在することを可能にしているのは、結局の所，私と立方体を包み込むものとしての存在 Être のどっしりとした統一性であり、それは、野生の、浄化されていない、《垂直の》vertical 存在である」(V.I. 256)。

「事実と本質とは、もはや識別されえない。というのも、それらが我々の経験の内で混淆しているために純粋な形では近づき得ず、経験の彼岸に極限—理念として存立しているからなのではなくて、存在がもはや私の前にあるのではなく、私を取り巻き、或る意味では私を貫いており、存在についての私の視が、他の所からではなくて存在のただ中から生じるのだからである」(V.I. 153〜4)。

同一の身体が見るものであると同時に見えるものであることを取り戻さんとする私の身体の再帰性は、決して私の身体の内でその回路を閉じえないが故に、私の肉は世界の肉へと開かれ、私の肉と世界の肉との「巻き付き」enroulement (V.I. 191) や「侵蝕」empiètement (V.I. 256)、そして「絡みあい」entrelacs (V.I. 182) が存するのであり、だからこそ、「視」は世界の肉のただ中で、私の肉の厚みを介して、しかもその厚みを貫ぬき、それを超越して生起するのである[13]。そして「視」が私の肉を越えて、存在の「ナルシシズム」narcissisme (V.I. 183) の運動として、「見えるものの自己回帰」retour sur soi du visible (V.I. 187) として延長された今や、身

体は「視」の「主体」として見るものであるわけではないのである。

「世界が肉であるのだから，身体と世界との境界をどこに置くことができようか。明らかに身体の中には、《諸器官の詰まった闇》、即ちこれまた見えるものしかないのであってみれば、身体の中のどこに見るものを置くことができようか」(V.I. 182)。

見えるものの組成(きめ)に向けて自らを調節し、見えるものによって自らを養うまなざしは、もはや人間のまなざしではない。まさしく「見るとは，離れて所有すること」であり(O.E. 27)、「視」は、常にここ ici とそこ là という、同じ資格では存立しえない二点を要求し、この距たりを架橋することによって自分自身に還るのであるが、私の身体とは，この絶対的なここ性をこそ含意しているのである。

「私の身体は，その能力を、その身体がそこから d'où 見る所の場所を占めているという、まさしくそのことから手に入れている。……私の身体と他の諸物との関係は、絶対的なこことそこの関係であり、諸距離の起点(オリジン)と距離の関係である」(S. 210)。

私の肉眼という受肉した有限な「視点」が世界内に存するからこそ、見えるものは、そこから自分自身に振り向き直り、自分自身を見ようとする果てしのないナルシシズムの運動が、「視」というずれや厚みを介する反省＝再帰性が始動するのである。見えるものが自分自身を内面化すべく、そこから自分自身を見始める基点、諸々の距たりを距たりとして存立せしめる出発点を、メルロ＝ポンティは「零度」Nullpunkt, degré Zéro (V.I. 302, 314, O.E. 59) と呼ぶ。身体とは、見えるものの諸次元がそこから姿を現わす典型的な零度であり、ちょうど扇のかなめのように、そこを中心として「見えるもの」という肉が、「空間化—時間化する渦巻」(V.I. 298) が巻き付く、世界の「回転軸」pivot (V.I. 259) なのである。知覚する「私」とは、こうした零度からの諸々のずれ＝距たり écarts によって織りなされる「空隙の諸構造」des structures du vide (V.I. 289)、「開始のイリヤ il y a に由って開かれた諸構造のヒエラルキー的体系」(V.I. 292)、即ち、私の身体という零度を介して形態化＝差異化される「領野」champ (ibid.) 以

外の何者でもないのである。

「対自とは、差異化における、ずれ(エカール)の極点 culmination である。——自己に現前することは、差異化された世界へと現前することである。——意識を持つこと＝地の上に図を持つこと——人はこれ以上遡れない」(V.I. 245)。

「自己からの不在である自己への現前、自己に対する距たり(エカール)を介する自己との接触、——〔それは〕地の上の図、最も単純な《存在者》Etwas である」(V.I. 246)。

こうした事態こそかつて『知覚の現象学』が、知覚意識を「世界投企」projet du monde (P.P. XIII) として、自らの受肉する身体を介して自らの前に、形態＝意味の世界を企投する運動として捉えることによって語らんとしたものである。しかるに、初期メルロ＝ポンティ哲学の採る「超越論的＝構成主義的」構図に立脚する限り、知覚意識は世界内に受肉しえず、形態＝意味の世界たる現象野の外部に排除されざるを得ないのであり、「受動性」や「合理性」の問題も未決のままに放置されるのである。こうした「意識の哲学」に対して晩年においては、形態＝意味は、身体と世界との存在論的同質性を保証する「肉」の概念として、「見えるもの」という存在論的布地として捉え直される。「視」は今や、己れの前に形態＝意味を企投する能作(ノエジス)ではなく、「存在の内部から生じる存在への関係」(V.I. 268) であり、身体を介する存在の形態化＝差異化である。そして身体という形態の特権性は、そこからの諸々の距たり(エカール)として世界の諸形態を存立せしめ、しかも自らの移動によって「諸差異の体系」を差異化し、諸差異を再分配しうるような存在のいわば「可動的な原点」、「動く—不動の基準点」である所に存するのである (cf. V.I. 302, 284)。

ところで私達の身体は、このように世界の諸形態を存立せしめる典型的な零度であるにしても、身体の肉のみが零度となりうるのではない。例えば「色」という次元においては、「照明色」が色の零度として機能する。つまり、或る領野における諸々の特定色、例えば、黄や赤や青は、それぞれ他の色ではない何ものかを意味しており、その各々の色としての同一性は、他の色との差異性によってしか規定しえないものであるが、かかる

「諸差異の体系」は自存した体系ではありえず、或る色がその領野全体を覆い、領野を支配する色、即ちそれ自身は見えない「照明色」となることによってのみ、この零度からの諸々の距たりとして、或る領野における色の「形態化＝差異化」は存立しうるのである。そしてすべての色の差異を消し去る黒色を除いてあらゆる色は、特定色としても、又照明色としても存立しうる両義的な「可逆性」réversibilité を内に孕んでいるのであり、照明色となる色は、自分以外の全ての色を表現する「存在論的機能」(V.I. 271) を持ち、それと相関的に、この零度に対する距たりに従って色彩の諸差異は配分されるのである。ゲシュタルトとは、こうした「配分の原理」un principe de distribution (V.I. 258) であり、「部分的な諸現象が、それの顕現であるような何ものか Etwas」(ibid.) である。

ところで、「見えるもの」に即して私達が語った全ては、より鈍重な「触れられるもの」についても、又あらゆる感性的次元に関しても同断であり、「感じられるもの」という私の身体と世界とを共通に裏打ちする普遍的な肉は、その内であらゆる感性的次元が重層的に嵌入しあい、その諸部分が互いに全体を表現しあう「諸等価物の体系」(V.I. 302) をなしている「多形の母胎」matrice polymorphe (V.I. 274) なのである。感性的世界のあらゆる部分は、全体から削ぎ取られ être arraché au tout、全体を侵蝕し empièter、他の諸部分の境界を侵犯する transgresser「全体的部分」partie totale (V.I. 271) として、存在の全面的に自分自身を取り戻さんとするナルシシズムに憑かれている。知覚するとは、もはや実存の自己表現ではなく、有限な零度を介する存在の自己表現なのであり、まるで微少知覚を備えたモナドであるかのように、あそこで己れを知覚しているのは、物なのである (cf. V.I. 239)。

しかしながら、たとえ知覚が存在のナルシシズムであり、「感じられるもの」という肉の自己回帰であるとしても、それでもやはり存在は、身体という特権的な肉を介してしか自分自身に還り得ないのであり、身体の肉は世界の肉に還元しえない卓越した肉なのである。『知覚の現象学』がいささか不用意に「主体—身体」の問題として語らんとしたもの、各自の

身体における表現の根源性という問題を、私達は未だほとんど解明してはいないのである。私達は「零度」の差異を、そして「差異」の差異を、沈黙の同一性を破って再び語り始めるべきなのであろう。そしてこうした問題性の所在を再び新たに見いだすためにこそ、私達は実存の哲学から肉の存在論へと転回するメルロ＝ポンティ現象学のずれを測定する、私達自身のひとつの「零度」を設定しなければならなかったのである。

註

〈メルロ＝ポンティの著作からの引用は、次の略号を用いて本文中に使用した〉。

S.C. *La Structure du comportement*, Paris, P.U.F., 1942.

P.P. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

I.N. 《Un Inédit de Maurice Merleau-Ponty》 dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4, Oct-Déc., 1962.

S. *Signe*, Paris, Gallimard, 1960.

R.C. *Résumés du cours*, Paris, Gallimard, 1968.

O.E. *L'Œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964.

V.I. *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

(1) 「『知覚の現象学』の中で提出された諸問題は、私がそこでは《意識》—《対象》という区別から出発しているが故に解決されえないのである」(V. I. 253)。

(2) E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, Husserliana, Bd. III, 1950, M. Nijhoff, S. 223.

(3) Id., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Husserliana, Bd. VI, 1962, M. Nijhoff, §. 46, 48.

(4) *Ibid.*, S. 155.

(5) *Ibid.*

(6) Cf. Gary Brent Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty: une recherche des limites de la conscience*, Paris, Editions Klincksieck, 1973, pp. 50–54.

(7) P. ギョーム『ゲシュタルト心理学』(八木訳, 岩波, 1968)第一, 二章参照。

(8) 周知のようにメルロ＝ポンティは、その中期(1950年代の前半)の言語論においてソシュールの知見を高く賞揚する。例えば、『シーニュ』に収められた『間接的言語と沈黙の声』(1952)では次のように語られる。「我々がソシュールから学んだことは記号(シーニュ)はひとつずつでは何ごとも意味せず、その各々はひとつの意味を表現するというよりも、その記号と他の諸記号との意味(サンス)の距(エカール)たりを示しているということである。……言語 langue は、諸辞項なき諸差異によっ

て作られている。或いはもっと正確に云えば言語(ラング)における諸辞項は、諸辞項間に現われる諸差異によってのみ生じる」(S. 49)。こうした発想はメルロ＝ポンティが一方的にソシュールから学んだものではなく、むしろメルロ＝ポンティがソシュールの言語論の内に、自らの処女作以来の志向を再び見いだしたのだ、と語るべきであろう。ところでソシュールは、その『一般言語学講義』(1916)の中で、「差異」について次のように説いている。「以上述べたことは、要するに言語(ラング)には諸差異しかないということに帰着する。それだけではない。差異といえば、一般には積極的(ポジティフ)諸辞項を予想して、それらの間に成立するものであるが、言語(ラング)には積極的(ポジティフ)諸辞項のない諸差異しかない。所記 signifié をとってみても、能記 signifiant をとってみても、言語(ラング)が含むものは、言語体系 système linguistique に先行するような観念でも音でもなくて、この体系から生ずる概念の差異と音の差異だけである」。F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1916, p. 166.『一般言語学講義』(小林訳, 岩波, 1972) 168頁。このように、「記号」をその内に差異しか持たない所記(シニフィエ)と能記(シニフィアン)との結合体として捉えるソシュールの発想は、知覚物をその意味(サンス)と形態(ゲシュタルト)が不可分な「表現空間」、或いは「自然的記号」signe naturel (P.P. 490) として捉えたメルロ＝ポンティの志向と通底している。尚、バルトによれば、「メルロ＝ポンティは、フランスの哲学者として、ソシュールに興味を持ったおそらく最初の人たちのひとり」であった。ロラン・バルト『記号学の原理』(『零度のエクリチュール』、みすず, 1971) 112頁参照。

(9) 『知覚の現象学』は,「構成するもの一構成されるもの」という身体の両義性を、単に客観的思考に対する二方向的な批判によってのみ基礎づけようとしたのではなく、真の主観性たる「時間性」の「自己構成＝自己触発」(P.P. 487)を語ることによってこの両義性を基礎づけんとした。しかしながらこの時間論は、「構成する時間一構成される時間」(cf. P.P. 278) という「意識の哲学」の枠組に押し込められており、こうした「主一客」図式に立脚する限り、構成する時間は、その都度常に、構成＝対象化を逃れるのであり、「主体一時間」temps sujet (P.P. 492) と「対象一時間」temps objet (ibid.) の間には、「受動的総合」なる相互的な関係は存しないのである。

(10) 「非一対象化的 non-objectivante 志向性は、もはや従属的な存在と支配的な存在との二者択一の内には存しない」(V.I. 292)。

(11) 「知覚物 perçu の特性。既にそこに存在しており、知覚という作用(アクト)によって par 存在するのではない。この作用の根拠(レゾン)であって、その逆ではない」(V.I. 272)。

(12) 『見えるものと見えないもの』は知覚経験の「見えない」合理性を、知覚世界そのものが持つ「見えない」裏地や骨組として、知覚世界のただ中に織り込むことを試みるが、そればかりではなく、可知的な観念(イデー)や言語の諸構造をさえ

も、こうした裏地や骨組として、「見えるもの」というただひとつの存在論的布地の内に織り込むことを企てている (cf. V.I. 195, 267, 289)。可知的世界の、可視的世界への挿入こそ、『見えるものと見えないもの』がその解明を試みたその最も深く、そして最も困難であろう「可逆性」の謎であるのだが、本稿はこうした問題を論じえなかった。

(13) 肉の「絡みあい」は、私の肉と世界の肉との間ばかりか、私の肉と他者の肉の間にも存する。「見る—見える」同一の身体を私が持つのは、「見える」世界の肉との巻き付きのみならず、「見る—見られる」対一他者関係にこそ媒介されて存立しうるのだが、こうした「相互身体性」 intercorporéité にまつわる諸問題を本稿は論じえなかった。

(博士課程学生)