

文化の根底としての自然

——メルロ＝ポンティの思索をめぐって——

La Nature en tant que fondement de la Culture chez Merleau-Ponty

中 敬 夫

NAKA Yukio

Dans la phénoménologie de Merleau-Ponty, il est toujours difficile de discerner ce qui appartient à la Nature et ce qui relève de la Culture, bien que la première soit pensée en tant que fondement de la dernière. Nous allons considérer les raisons de cette difficulté, surtout dans sa première et sa seconde pensées, en attendant sa solution dans une réexamination de sa dernière ontologie.

自然 (nature)、文化 (culture)、メルロ＝ポンティ (Merleau-Ponty)

「[...] あらゆる文化的対象は、自然という基底に送り返し、あらゆる文化的対象は、自然という基底に基づいて現れるのだが、ちなみにこの基底は、混乱して遠いものでありうる。」(PP, p.32-3)⁽¹⁾

「[...] 《自然的物事》が《自然的物事》として現れるのは、或る文化に対してでしかない。知覚の歴史というものがある——ルネサンスの遠近法^{パースペクティヴ}を参照されたい。」(IP, p.178)

「二つの次元（自然的と文化的）の区別は、抽象的である。我々の内では、全てが文化的であり（我々の生世界^{レーベンスヴェルト}は、《主観的》である）（我々の知覚は、文化的 - 歴史的である）、我々の内では、全てが自然的である（文化的なものさえ、野生の〈有〉の多形性に立脚している）。」(VI, p.306-7)

「この回路の内には、いかなる断絶もなく、〈ここで自然が終わって、人間や表現が始まる〉と言うことなどできない。」(E, p.86-7)

はじめに —— カッシーラーからメルロ＝ポンティへ

前稿⁽²⁾で我々は、カッシーラーの「文化の哲学」の構想を、批判的に考察してきた。その際の我々の結論は、文化の哲学は文化の哲学に留まることはできない、文化の哲学は文化の根底に生を認めなければならない、というものであった。我々はまたその時、文化の根底に、生のみならず自然を——生ける自然を——見ることが、次稿以降の課題になるであろうと、予告しておいた。本稿がメルロ＝

ポンティを扱うのは、明らかに彼が「文化」の根底に「自然」を置こうとしていたからである。

実際カッシーラーの読者なら、以下のように言うこともできたであろう。「自然とは、差し当たり、自然科学の自然であり、その限りにおいて既に、一つの文化概念である。しかし、自然概念が科学に基づいていない場合には、他の人間的な諸態度が、自然概念の根底に横たわっている——そしてその限りにおいて、その時自然概念は、再び文化的に媒介されている。」⁽³⁾ 既にして「単なる見ること」が、カッシーラーにとっては「創造的な行為」であり、「人間は、世界を企投することなしには、世界を知覚しえない。」⁽⁴⁾ 「赤裸の、単なる自然性」などというものは、「全く存在しえない」⁽⁵⁾ ののである。

『眼と精神』の中で、メルロ＝ポンティが「アメリカ合衆国」の「頹廢した文化主義」(CE, p.12) に対して侮蔑のまなざしを投げかける時、彼が直接念頭に置いていたのは、カッシーラーの「文化哲学」ではなかったかもしれない。それどころかむしろ、中期の彼は、「文化主義のメリット」(MS, p.298) について語り、「アメリカの文化主義」(P II, p.33) を推奨さえしているのである (Cf. MS, p.128, 141; IP, p.92)。しかし『眼と精神』は、「絵画の、そして恐らくは文化全体のこの根底」(CE, p.15) を求めようとしていたわけなのだし、「芸術、とりわけ絵画は、生まの意味の層から汲む」(CE, p.13) と述べてもいる。そして後期の彼が、このような「根底」「生まの意味の層」をめぐる思索として、「<自然>の有論」(p. ex. N, p.265; RC, p.141, 156) を構想していたということは、周知の事実なのである。

前期の主著『知覚の現象学』が、カッシーラーを援用する時⁽⁶⁾、その態度はおおむね好意的なものであったと言うことができようが、しかしその中には、はっきりと批判的なものもある。例えば或る脚註の中で、メルロ＝ポンティは、カッシーラーの「描出 (Darstellung)」機能と「意義 (Bedeutung)」機能の関係が曖昧であると指摘した後で、こう述べている。「意識はそれが綜合したものしか分析できない、というカント的定式を、カッシーラーが取り上げ直す時、彼が、彼の著作の含む現象学的な、実存的でさえある諸分析にもかかわらず、主知主義に舞戻ってしまったということは、明らかなのである」(PP, p.148)。本稿でも後に見るように、<受動的綜合>というこの問題も、世界に土着的に内在する意味への問いとして、<自然>の問題に深く関わってくることになる。前期の彼も、カッシーラーに比べれば、はるかに<自然>の近くにいたわけである。

そして中期の彼にも、次のようなカッシーラー批判の言葉が残されている。「カッシーラー哲学の弱さ。つまり批判主義が到達点であり、哲学的意味が指導的価値を有しているのだと、思い込んでいくこと。しかるに哲学的意味は、それ自身、沈澱の内に取り込まれているのである。批判主義それ自身を、象徴形式とみなし、象徴形式の哲学とはみなさないこと [が肝要である]」(IP, p.82) —— 「沈澱」、一層正確には<歴史的沈澱>に関しては、「文化」の発生論的考察の文脈の中で、後に取り上げ直すことにしよう。メルロ＝ポンティのこの指摘は、なかなか鋭いところを突いているのであって、前稿でも見たように、カッシーラーは「哲学」それ自身を、「象徴形式」の一つとして主題化するに至ってはいない。彼は文化全体の中で「哲学」が占めるべき位置についての考察を、怠っているのである。⁽⁷⁾

しかしこのような指摘は、メルロ＝ポンティ自身にも降りかかってくることになるろう。自然につい

ての彼自身の思索も、自然そのものではなくて、或る一つの文化的な所産だからである。「フッサー
 ルと〈自然〉の概念」についての1957年3月14日、25日のメルロ＝ポンティの講義をノートしたX.
 テリエットは、その時彼が「生ける自然の諸問題」を素描して、結論として「自然的なもの
 と文化的なものの相互関係」を喚起した旨を、報告している（PⅡ， p.216）。事実、それ以前にメルロ＝
 ポンティ自身が、「自然と文化との間の交換関係」（PⅡ， p.31）について語り、「自然と文化」を「ただ
 一つの織物の内に結合するような自発性」のことを、「良い両義性」（PⅡ， p.48）と呼んでいたの
 である。しかしその場合、本稿冒頭で我々が注意を促しておいたように、一つの問題が生じてくる。即
 ち、なるほど〈自然〉は〈文化〉の根底にあるとみなされるべきなのかもしれないが、しかし、そも
 そも〈自然〉と〈文化〉の境界そのものが、極めて曖昧なのである。ではなぜこの境界は、曖昧にな
 ってくるのだろうか。文化の根底としての自然は、そのようなものとして、自らを純粋に顕わならしめ
 ることができるのだろうか。そしてもしそうなら、それはいかなる仕方によってなのであろうか。

前期・中期・後期の各期における〈自然〉と〈文化〉の関係をめぐるメルロ＝ポンティの思索の中
 から、〈文化の根底としての自然〉の顕現の可能性を考察することが、我々の課題である。その中か
 ら本稿は、特に彼の前期と中期の思想を扱いつつ、後期思想の検討のための準備とすることにしたい。

I 『知覚の現象学』における「自然」と「文化」

(1) 文化の基底としての自然

一方で『知覚の現象学』は、確かに「人間なき〈自然〉」（PP， p.219）について、即ち「存在する
 ために知覚する必要のないような自然」としての、「即自的に存在する」ような「自然的世界」（PP，
 p.180）について、語ってはいる。⁽⁸⁾しかしそれがメルロ＝ポンティの真意ではなかったことは明らか
 かなのであって、例えば彼は、「もし自然的時間ということによって、主観性なき諸事物の時間のこ
 とを解するのであれば、自然的時間など存在しない」と述べた直後に、「一般化された時間」即ち
 「我々の身体的諸機能の時間」というものを認め、それを「我々がそれとともに共存するところの自
 然の時間」と呼んでいるのである——ちなみにそれは、「連続的な」（PP， p.516-7）時間とみなされ
 ているのだが、そのことの意味については、後に見る。いずれにせよ「自然」は、「自ずから幾何学
 的であるのではない」（PP， p.69）。それはむしろ「相互感覚的諸関係の類型」（PP， p.377）であり、
 「自然全体」が、「我々の固有の生の上演」もしくは「一種の対話における我々の話し相手」（PP，
 p.370）なのである。

我々は本稿冒頭で、「あらゆる文化的対象は、自然という基底に送り返す」（PP， p.32）というメル
 ロ＝ポンティの考えを見た。『知覚の現象学』は、他の箇所でも、「自然という基底」（PP， p.399）、
 「非人間的な自然という基底」（PP， p.374）について語っている。それはことさらに複数形で書かれた
 「諸世界」とは対比的な、「唯一の自然的世界という基底」（PP， p.340）であり、例えば私は「人間学
 的諸空間」に完全に埋没して生きているわけではなく、「私は私の根元によって、常に一つの自然的
 で非人間的な空間に結びつけられている」（PP， p.339）。「文化的な」生は、「自然的な生」から「そ
 の諸構造を借りている」（PP， p.225）のであって、「自然的な主体」としての「身体」は、「文化によっ

て変形されている」時でさえ、「自然に根差して」(PP, p.231) いる。身体とは「自然的な私」(PP, p.239, 250) なのであって、その相関者たる「自然的世界」は、「全ての諸地平の地平」「全ての諸様式の様式」(PP, p.381) であり、「可能的な全ての諸主題、全ての諸様式の場所」(PP, p.514) なのである。

しかしその『知覚の現象学』においてさえ、＜自然的なもの＞と＜文化的なもの＞の区別は、常に判然としたものとみなされているわけではない。例えば我々が前稿で試みた＜文化の根底にある生＞という考えは、カッシーラーの場合、表現や表情の知覚として顕著に現れていたのだが、しかるにメルロ＝ポンティは、「情動的諸表現」に関しては「人間の内には自然的記号など存在しない」と述べて、以下のように説明しているのである——日本人と西洋人において、怒りや愛の「身振り」は、同じではない。むしろ「身振りの差異」は、「情動それ自身の差異」に及んでいて、既にして「状況を迎え入れ、状況を生きる仕方そのもの」が、異なっている (PP, p.220)。それゆえ「人間において、《自然的》と呼ばれるような諸行動の第一の層と、製作された文化的ないし精神的な世界とを、積み重ねることなどできない。人間においては、全てが製作されており、全てが自然的である」(PP, p.220-1)。

しかし＜自然的なもの＞と＜文化的なもの＞の区別が困難なのは、人間の「諸行動」においてだけだろうか。もし、既にしてその「状況」が生きられる仕方そのものが異なっているのだとするなら、事は＜自然的世界＞と＜文化的世界＞を判別することの難しさにまで、及んでくるであろう。そこで我々としては、いかにして＜自然＞を基底として＜文化＞が成立するのかを考察することによって、両者を識別する基準を得るための手掛かりを、求めてみることにしたい。

「身体は自然的な表現の能力である」(PP, p.211) と、メルロ＝ポンティは述べている。「非連続的な諸作用の無際限の系列の中で」——このこと的时间論的な意義についても、留意されたい——「自らの自然的諸能力を超出し、変形するような諸々の意味の核を、我がものとする」こそが、「人間身体の定義」(PP, p.226) である。従って、「自然的対象のみならず、文化的諸対象にも意味を与える」のは、「私の身体」(PP, p.272) なのである。

もし「諸々の行動」が「自然」の内に降りてゆくなら、それは「或る文化的世界」(PP, p.399) という形式のもとに、そこに蓄積される。ところで「文化的諸対象の内の最初のもの」とは、「或る行動の担い手としての他者の身体」(PP, p.401) であり、「自然的諸対象」を「それらの直接的な意味からそらす」ことによって我がものとするのは、「異他的な生」(PP, p.406-7) である。我々はここで、他者問題の詳細に、着手しなければならないのだろうか。『知覚の現象学』の場合、恐らくその必要はない。なぜなら「文化的対象」において「他者の身近な現前」が「体験」されるのは、むしろ「ひと」という「匿名性のヴェール」(PP, p.400) のもとにおいてのことだからである。

いずれにせよ、文化的レベルの実存は「間歇的」であり、「自然的世界から文化的世界への昇華」は、「我々の経験がもつ時間的構造によって、同時に可能にも、不安定にもされている」(PP, p.100)。我々は、自然的時間の連続性と文化的時間の非連続性との対比を、ここでも確認することができるのだが、肝要なのは、＜自然＞と＜文化＞をめぐる考察が、時間論的な考察に、しかも自然を基底とし

た文化の生成という観点からするなら、発生論的な考察に導かざるをえない、という事実である。時としてメルロ＝ポンティは、「自然」においてさえ、「歴史的な方向づけ」(PP, p.277) という表現を用いる。なぜなら「生ける現在から過去と将来のほうへと自らを企投する」時間は、「客観的時間」に比すれば、既にして「歴史的な時間」(PP, p.384) だからである。しかしそれは、「歴史を通して透けて見える自然」(PP, p.376) とか、「自然的時間は私の歴史の中心に留まる」(PP, p.399) というような、言葉の通常の用法からするなら、少し変則的な用法であろう。そこでメルロ＝ポンティは、自然的レベルの時間を文化的・社会的レベルの「真の歴史」から区別する場合には、「前史 [préhistoire]」(PP, p.277) という表現を用いる。故に問題とされるのは、いかにして「私の歴史が、或る前史の帰結であり、その前史の獲得された諸成果を利用している」(PP, p.293) のかを、発生論的に解き明かすことである。しかるにもし「自然的対象」にも「文化的対象」にも「意味」を与えているのが「身体」だとするなら、自然と文化をめぐる発生論的な考察もまた、「身体」を中心とした発生論的考察へと、即ち身体の「習慣」およびその「獲得物」についての考察へと、送り返されなければならないということになる。

(2) 習慣と文化的獲得物

「習慣的身体の層」と「顕在的身体の層」(PP, p.97) の区別は、既にして『知覚の現象学』第一部第一章においてなされているのだが、「運動的習慣」は同第三章において、「知覚的習慣」は同第四章において主題化される。まず運動的習慣から、見てゆくことにしよう。ここでは「習慣の獲得」は、「身体図式の再編ならびに刷新」(PP, p.166) として遂行されるのだと言われる。「習慣を獲得すること」とは、「或る意味を捉えること」なのだが、それは「或る運動的な意味を、運動的に捉えること」(PP, p.167) であり、「習慣の獲得」において「理解する」役割を担っているのが、「身体」(PP, p.169) である。「習慣」は、「或る世界を媒介するものとしての身体」(Ibid.) の内に存する。習慣とは、「我々の世界 - 内 - 有を拡大させるために、我々が有している能力」(PP, p.168) なのである。

いかにして「身体」が、「運動的諸習慣」を獲得した後に、「文化的世界」にまで到達するのかを、メルロ＝ポンティは、以下の三つの「水準」に分けて説明している。まず「身体」とは、「我々が或る世界を持つための一般的な手段」なのだが、もし身体が「生の保存」に必要な諸動作にのみ限定されるなら、それは「或る生物学的な世界」を展開する。次に、身体がこの最初の諸動作に乗じて、諸動作がもつ「本来の意味」から「或る比喩的な意味」へと移行するなら、諸動作を通して「或る新しい意味の核」があらわれる——それが「ダンス」のような「運動的諸習慣」において、生じていることである。最後に、もはや新しい意味が「身体其自然な諸手段」によっては達せられない時には、身体は自らのために或る「道具」を形成して、周囲に「或る文化的な世界」を「企投」する (PP, p.171)。

次に第四章は、「あらゆる習慣は、同時に運動的かつ知覚的である」(PP, p.177) と断った上で、例えば盲人が杖を知覚器官の延長として利用するに至る習慣獲得の過程を、以下のように説明する。つまり「習慣」は、「手への杖の圧力」を「杖の幾つかの位置の記号」として解釈したり、これらの位置を「或る外的対象の記号」として解釈したりすることに、存しているのではない。むしろ習慣は、

このような解釈の作業を「免除」させてくれることに存しているのである。盲人に与えられているのは、「手への圧力」や「杖」ではない。「杖」はもはや「盲人が知覚するような対象」ではなくなって、「盲人がそれでもって知覚する道具」になったのである。それは「身体の附属物」であり、「身体的総合の伸張」である。それゆえ「実存の伸張としての運動的習慣の分析」は、「或る世界の獲得としての知覚的習慣の分析」へと引き継がれることになる。逆にまた、「あらゆる知覚的習慣」は、やはり一つの「運動的習慣」なのであって、ここでは「或る意味の把握」が、「身体」によってなされる(PP, p.178)。

「我々の身体」は、「文化的世界を構成する全ての表現的な諸操作と、全ての諸獲得物と」の「可能性の条件」(PP, p.445)であると、メルロ＝ポンティは述べている。49-52年のソルボンヌ講義では、「反省は、文化的諸実在の内に、或る沈澱した歴史を発見する」(MS, p.419)と述べられることになる。『知覚の現象学』も言うように、「無時間的なもの」と思われるものでさえ、実は「獲得されたもの」(PP, p.450)なのである。ただし我々は、「歴史的諸沈澱物」(PP, p.458)がもつ「沈澱した歴史」(PP, p.453)のことを、さほど考えない。「伝統とは、諸起源の忘却である」(S, p.201)と、後年彼は述べることになる。「創設があり、続いて意味の空虚化、諸起源の忘却、伝統性、沈澱がある。[...] あらゆる伝統、沈澱を特徴づける忘却。諸獲得物の明証性は、忘却である——」(NC, p.76. Cf. p.380)。

さらに『知覚の現象学』は、「獲得された私の諸々の思惟」は、「絶対的な獲得物」ではないと言う。なぜならそれは、「瞬間毎」に、「現在の私の思惟」によって「養われている」からである。「獲得物が真に獲得される」のは、それが「思惟の或る新しい運動の内ですえ直される」(PP, p.151)場合のみである。それゆえ我々は、意識の内に、「沈澱と自発性という二重の契機」(PP, p.152)を認めなければならないのであって、さればこそ『知覚の現象学』第三部の「時性」の章でも、「獲得されたものと将来との弁証法が、時を構成する」(PP, p.494)と言われるのである。

以上のように「文化的獲得物」(Cf. PP, p.214, 461)の発生の過程を辿ることで、我々は「自然」と「文化」を区別する確たる判別規準を、獲得することができたのだろうか。ところでメルロ＝ポンティは、或る箇所、「私の経験にその第二の意味を与える獲得された諸世界は、それら自身、一つの本元的な世界の内ですり取られ、この本元的な世界が、私の経験の第一の意味を創設する」(PP, p.151)と述べている。我々は、「自然的諸対象」の「直接的な意味」(PP, p.407)や、自然から文化的世界へと至る過程の中での身体的諸動作の「本来の意味」と「比喩的な意味」(PP, p.171)の区別について、既に見てきた。このような「意味」の与えられ方の相違によって、我々は「自然的世界」と「文化的世界」を、区別しうるのではないだろうか。意味付与の過程によって習慣的・発生論的に構成された文化的・歴史的世界とは逆に、そのような世界の根底にある自然的世界を特徴づけるのは、あらゆる意味付与以前に自ずから世界に内在する、「世界の土着的な意味」ではないだろうか。

(3) 「世界の土着的な意味」

ところでメルロ＝ポンティには、一方には「先在する唯一の<ロゴス>とは、世界そのものである」

(PP, p. XV) というようにして、〈主観の構成に先立つ意味〉へと回帰する傾向もあれば、他方では〈表現の創造性〉による「真理の実現」という考え方もある。「現象学的世界とは、予めある或る有の明示化ではなくて、有の創設であり、哲学とは、予めある或る真理の反映ではなくて、芸術のように、或る真理の実現である」(Ibid.)。そしてこの両傾向を繋ぐのが、「我々はこの未完成の世界を捉え直して、それを全体化しようとする」(Ibid.) という、彼特有の考えである。幾度となく彼が強調しているように、「世界」は「マルブランシュの言うように、決して《未完成の作品》でしかなく、或いはフッサールが身体に適用している語によれば、《決して完全には構成されない》」(PP, p.465) のである。

しかしそれは、この「未完成の世界」が無であるなどということ、意味するものではなからう。それは「一層差異化されず、一層原初的な或る構造」(PP, p.16) しか有していないのかもしれないが、それでも或る「構造」を有してはいるのである。「生まれること、それは同時に、世界から生まれることであり、かつ、世界へと生まれることである。世界は既に構成されているのだが、しかしまた、決して完全には構成されていなくもある。最初の観点からするなら、我々は促されており、第二の観点からするなら、我々は無限の可能性へと開かれている」(PP, p.517)。それゆえ最も原初的な世界でさえ、我々を「促す」だけの意味の方向性は、有しているのである。「私の作用は、根源的ないし構成的なものではなく、それは促されている、もしくは動機づけられている」(PP, p.305)。従って、一方でメルロ＝ポンティが「表現は至るところ創造的である」(PP, p.448) ことを強調したのだとしても、他方で彼が、そのような創造的表現の根源を見失うことは、決してなかったのである。「芸術家や哲学者の作用は自由だが、しかし、動機をもたないわけではない。彼らの自由は […] 事実上の或る状況を引き受け、その状況に、その本来の意味を超えて、或る比喩的な意味を与えることに存する」(PP, p.201)。我々は、先にこのような「本来の意味」と「比喩的な意味」が、自然から文化への移行の過程の途上に現れてくるのを見た。「本来の意味」は、芸術家や哲学者の自由な意味付与作用に、先立つのである。

ここで興味深いのは、『知覚の現象学』が、「^{タブロー}絵画」においては「意味が現実存在に先立つ」のに対し、「実在的世界」においては「意味が現実存在と一体をなしている」(PP, p.374) と考えていることである。「知覚すること」とは、「感性的なものに内在する或る意味を捉えること」(PP, p.44) であり、或いはむしろ、「諸所与の或る布置から、或る内在的な意味が湧出するのを、見ること」(PP, p.30) である。各々の「知覚」において、「意味と形式とをまとう」のは、「素材そのもの」(PP, p.374) なのであって、それゆえ「直接的なもの」とは、「意味、構造、諸部分の自発的な配列」(PP, p.70) なのである。

「世界の土着的な意味」という言葉が語られるのは、このような文脈においてである。「世界の土着的な意味というものが、それは世界と我々の受肉した実存との交渉の中で構成され、またそれは、あらゆる決意的な意味付与の土壌を形成する」(PP, p.503)。それこそが、あらゆる文化的な意味付与に先立ってその基底を構成する、自然的世界の原初的な意味ではないだろうか。メルロ＝ポンティは、1952年の講義「人間の諸学と現象学」の中でも、「いわゆる諸要素を組織することによって自己

自身を構成する、或る土着的な意味」(P II, p.102)について語っている。『象徴形式の哲学』と同様、『知覚の現象学』もまた「点的な感覚」(PP, p.21)や「感覚の原子論」(PP, p.65)などというような観念を排除したことを考え併せるなら、「いわゆる諸要素」などというものは、初めから存在しないと言すべきなのである。「形式」とは、「全体が諸部分に先立つような現象」(PP, p.116)のことなのだから。或いはそれ以上に、「世界の土着的な意味」という、このようなメルロ＝ポンティの考えこそが、彼のカッシーラー批判を正当化することになるのかもしれない。なぜなら第一に、それは「意識」の能動的な「総合」に先立つ根源的な現象だからであり、そして第二に、それはあらゆる文化的対象や人為的創造の根底にある「自然的世界」にこそ、受動的に内在すると考えられるからである。

1956-57年の『自然』講義の中で、メルロ＝ポンティは、こう述べることになる。「現象学は、習慣の第二次的な受動性に対して、或る根源的な受動性を発見しようと欲する。私が物を知覚するということをなしている《受動的総合》は、決して〈我〉の構築の産物としては、思惟されない。能動性は、意識の一区域でしかない。人間の能動性によって創造されるのは、文化的諸対象である」(N, p.103)——しかし、ここでまず、我々の最初の疑問が生じてくることになる。確かに「文化的諸対象」を特徴づける「〈我〉の構築」や「能動性」や「創造」に対して、〈自然〉は「或る根源的な受動性」によって規定されるのかもしれない。しかし「習慣の第二次的な受動性」もまた、やはり「受動性」なのである。我々の素朴な知覚は、素朴な知覚たる限りで、自然の「根源的な受動性」と文化の「第二次的な受動性」を、区別することができるのだろうか。

或いはまた、メルロ＝ポンティの考えているような「知覚」そのものが、このような困難を引き起こしているのだと言えるのかもしれない。なぜなら『知覚の現象学』の「序論」は、こう述べているからである。「知覚とはまさしく、諸所与の布置とともに、それらを結びつける意味を、一挙に創造する作用である——諸所与がもつ意味を発見するのみならず、諸所与が或る意味をもつようにさせてもいる作用である」(PP, p.46)。このような「作用」のイニシアティブという考えに立つなら、世界の土着的な意味を文化の第二次的な意味から区別することなど、できなくなってしまうであろう。

周知のように『知覚の現象学』は、「作用志向性」と「機能しつつある志向性」とを、区別した(Cf. p. ex. PP, p.XIII, 478, 490)。しかし、まさしく「世界を定義しうるような、諸記号のうちへの意味の懐胎」が話題とされている時に、メルロ＝ポンティは、こう述べているのである。「我々は、作用志向性もしくは定立的な志向性のもとに、その可能性の条件として、あらゆる定立やあらゆる判断の以前に既に働いている、或る機能しつつある志向性を、或る《感性界の〈ロゴス〉》を、或る《人間の魂の奥底に潜む隠れたる術^{わざ}》を、認めていた。それは、あらゆる術^{わざ}と同様に、その諸成果においてしか自らを認識しない」(PP, p.490-1)。それでは世界が懐胎しているはずの意味もまた、やはり「機能しつつある志向性」という名を与えられた一つの「志向性」の、「諸成果」でしかないのだろうか。その場合、それでもそれは、「土着的な意味」と言えるのだろうか。そもそも「自ら」を「その諸成果」から区別しなければならない「機能しつつある志向性」は、「志向性」たる限りで、いかにして「作用志向性」から構造的に区別されるのだろうか。

以上のように前期メルロ＝ポンティの「自然」についての考えには、幾つかの点で曖昧さが残る。

1960年の或る講義の中で、彼は「フッサールにとって、機能しつつある志向性の発見は、決して意識の哲学の、構成の、志向的分析論の放棄を、もたらしはしなかった」（NCH, p.64）と、述べることになる。周知のように『見えるものと見えないもの』は、「機能しつつある、もしくは潜在的な志向性」を、「有に内的な志向性」（VI, p.297-8）とみなすにいたった。彼の後期思想は、その前期思想の問題点を、払拭してくれるのだろうか——しかしその前に、〈自然〉の問題に関する限り、我々には『自然』講義を初めとする彼の中期思想の膨大なる講義ノート群が、残されている。

II 『自然』講義など

『自然の概念』と題されたコレージュ・ド・フランスでのメルロ＝ポンティの講義は、1956-57年、57-58年、59-60年の三度、それぞれ内容を変えて行われているのだが、ここでは我々は、これに「幼児心理学と教育学」に関する49-52年のソルボンヌ講義と、『今日の哲学』と題された58-59年のコレージュ・ド・フランス講義とを、つけ加えることにしたい。なぜなら前者における個体発生論的な諸研究は、明らかに自然から文化へ向かう発生論的研究との、或る種の平行性を示しているからであり、また後者は、メルロ＝ポンティ自身によって、「〈自然〉についての講義の一部をなす」（NC, p.37）と、言明されているからである。ただし、いまの我々には、これらの諸講義の全体を、細部にわたって検討する暇はない。ここでは我々は、中期の諸講義が〈自然〉に関する前期と後期のメルロ＝ポンティ自身の考えを照射しうる限りにおいてのみ、幾つかのポイントを拾い出してみることにしたい。

(1) 49-52年の講義から

例えば「幼児のデッサン」においては、「我々の文化の諸要請に対する彼の自由」（MS, p.173）が確証されるのだという。幼児においては、「そこから出発して様々な文化的諸選択が実現されるような、人類全体に共通の或る一つの基底」（MS, p.177）が見出されるのである。「幼児の経験」は、「その内部にわずかの差異化しか存在しないような諸々の大きなカテゴリー」（MS, p.188, Cf. p.479）から出発して、「極めて貧しい全体的諸構造」が、「漸進的な差異化」（MS, p.189）を被ってゆく。ただし幼児の経験は、「混沌」から始まるのではない。それは「既に或る世界」から始まるのだが、ただその「構造」に「空隙がある」だけなのであって、幼児の知覚は、「最初から構造化されている」（MS, p.192）。つまり幼児においては、「決していかなる構造化もないわけではない」のだが、そこにあるのは「一層貧しい或る構造化」であり、知覚は「一層混沌としたもの」から、「一層構造化されたもの」（MS, p.194）へと向かってゆく。そしてそのような差異化・構造化を促進するのが、「文化」なのである。「大人」と「子供」の差異について、メルロ＝ポンティは、こう述べている。「差異は、まだ混乱して多形的であるものと、文化によって正確化されているものとの間にある差異である」（MS, p.506）。

このソルボンヌ講義に関する限り、同じような問題構制は、「他者」問題においても指摘されよう。幼児は、人生の最初期においては、まだ自己と他者とを明確に区別しえない。そこにあるのは「自己と他者との間の全面的な非区分」（MS, p.35）であり、「自我と他者との間の全面的な非差異化」（MS,

p.42)、「自己と他者との間の非区別」(MS, p.318)である。そして「原初的な非差異化のこのような基底」(MS, p.42)から出発してこそ、差異化が始まるのである。「第一段階。一種の前交流の、差異化なき匿名的集団性の[……]存在。／第二段階。自己の身体の対象化。諸個体の分離、区別」(MS, p.312)。即ち、真に「エゴ」が生ずる時、エゴは他者の眼による「もう一つのエゴ」で二重化されて、その時「自我-他者関係」は、「非差異化であることをやめる」(MS, p.326)のである。⁽⁹⁾

この二つの問題構制は、無関係ではない。「幼児-他者の関係と、幼児とその文化との関係は、深く結びついている」(MS, p.376)と述べているのは、メルロ＝ポンティ自身なのである。しかしそれは、「心的な生と集団的もしくは社会的な生の間には、或る一つの媒介、或る一つの媒質がある。それが文化である」(MS, p.381)といったレヴェルの話に、留まるものではない。なぜなら明らかにメルロ＝ポンティは、「母と子の諸関係」と「人間[男]と自然との諸関係」(MS, p.492)の間に、もしくは「母-子」と「当該社会と自然との関係」(MS, p.495)の間に、或る種の平行性を見ているからである。〈母なる自然〉というイメージは、メルロ＝ポンティ自身の哲学のなかにも、確かに息づいている。なぜなら「人生の初めにおいて、幼児は自己自身の身体を、彼の母の身体から区別していない」(MS, p.374)からであり、そもそも「母」とは「一つの個体」のことではなく、むしろ「一つのカテゴリー」(N, p.347)のことだからである——このことは、彼の後期思想においても確認されよう(Cf. VI, p.321)。

(2) 56-57年の講義から

端的に『自然の概念』とのみ題された56-57の講義には、その冒頭に〈自然〉という語の「本元的意味」について、説明している箇所がある。少し長くなるが、興味深い箇所なので、その全体を訳しておくことにしよう。「ギリシア語では、《自然》という語は、動詞ピュオー[生み出す]に由来し、それは植物を暗示する。ラテン語は、*nascor*、生まれる、生きるに由来する。それは最初の、一層基本的な意味から取り出されている。或る意味をもつような生は存在するが、しかし思惟は存在しないような至るところに、自然がある。そこから、植物との親縁性[がある]。自然であるのは、或る意味をもちあはするが、この意味が思惟によって措定されたのではないような、そのようなものである。それは、意味の自己産出である。それゆえ〈自然〉は、単なる物とは異なっている。それは或る内部をもち、内から規定されている。そこから《自然[本性]的》と《偶然的》の対立[が生ずる]。しかしながら〈自然〉は、人間とは異なっている。〈自然〉は、人間によって創設されるのではなく、それは慣習、言述には対立する。／〈自然〉であるのは、本元的なものである、即ち、構築-されないもの、創設-されないものである。そこから〈自然〉の永遠性(永劫回帰)、堅固さの観念[が説明される]。〈自然〉とは、或る謎めいた対象であり、完全に対象であるのではないような或る対象である。それは、完全に我々の前にあるのではない。それは我々の土壌であり、前にあるものではなく、我々を担うものである」(N, p.19-20)。

アリストテレスからホワイトヘッドに至るまで、〈自然〉の概念を追い続けたこの講義の詳細を紹介することはできないが、メルロ＝ポンティ自身の考えを彷彿とさせるような箇所だけは、喚起して

おくことにしよう。例えば彼は、シェリングの哲学は「反省ではないものについての反省」(N, p.71)であるというヤスパースの考えに依拠しつつ、シェリングの自然哲学を「前 - 反省的な〈有〉についての一つの現象学」(N, p.66)とみなそうとする。しかも「〈自然〉は、我々の知覚から借りてこられている」(N, p.68)のだから、結局のところ「シェリングが言わんとしていること」とは、「ひとは反省以前の我々の知覚経験の内に、〈自然〉を再発見する」(N, p.63)ということである。⁽¹⁰⁾シェリング哲学は、「我々」と「一つの有機体とみなされた〈自然〉」との間に、「一種の非区分」を復元しようとした。しかるにこの「非区分」は、「反省」によって、不可避的に破られてしまう。そこでこの「一性」を「再確立」することが、肝要となってくる。そこから「非区分」と「反省による〈自然〉の必然的超出」との「主題の混淆」が生じてきて、「もはや原初的な非区分ではありえず、意識であらねばならないような、或る非区分へと回帰する試み」(N, p.72)が、企てられるのである——このような試みは、まさしく後期メルロ＝ポンティの試みそのものであろう。

同講義はまた、ベルクソン批判の或る文脈の中で、「常に〈自然〉がそれであろうところの主観的 - 客観的なもの」(N, p.102)という表現を用いており、またフッサール論の中では、「理論の宇宙」より「一層根源的で、あらゆる能動性に先立つような或る世界」、フッサールの言うところの「あらゆる定立以前の世界」というものがあって、それこそが「知覚された世界」(N, p.105)であると言われている。またメルロ＝ポンティがヘラクレイトスの言葉 [断片52] を、誤って「〈自然〉は戯れる子供である」と引用している箇所があり、そこでは「〈自然〉は意味を与えるが、しかし戯れつつある子供の仕様で意味を与え、そしてこの意味は、決して完全^{トータル}ではない」(N, p.119)と述べられている。さらにホワイトヘッドに関連して、メルロ＝ポンティは「〈自然〉とは「継続し、我々には常に新たなるものとして現れるとはいえ、決してその始源においては捉えられない何か」(N, p.160)であると、また「〈自然〉においては創造されるものと創造するものとが不可分である」(N, p.163)と述べているが、このことも彼の後期思想と無関係ではない。また同講義の「講義概要」には、「デカルト的〈自然〉」の源泉にある「もう一つの〈自然〉」に関して、それは「ただ一人の肉的主体」に返答を求めるだけで、「他の全ての」肉的主体にも現前するような「根源的現前」(N, p.367)の領分であると述べられている箇所もあるのだが、このような考え方や言い回しにも、既にして彼の後期思想を想わせるものがある。

(3) 57-58年の講義から

57-58年の講義には、『自然の概念』という表題の後に、『動物性、人間身体、文化への移行』という副題が付されている。この講義は、次の言葉から始まっている。「〈自然〉の概念が喚起するのは、たんに私によって構築されたのではないものという残滓のみならず、我々が利用しようとはいえ、我々の産出性ではない或る産出性であり、即ち人間の人為的諸創造のもとに続く或る根源的な産出性である」(N, p.169)。このあとメルロ＝ポンティは、或るヘーゲル研究家 [Lucien Herr] の言葉「自然は常に初日にある」(Ibid.)を引用するのだが、この語は彼のお気に入りだったようで、その前にもその後にも、幾度となく登場してくる (p. ex. N, p.76, 356 ; VI, p.264, 320)。ここでは彼は、こう続

ける。「<自然>は、それが持続するからといって、すり減ることはない」(N, p.169)。

この講義で興味深いのは、「諸部分に対する全体性の関係」をいかに理解し、「いかなるステイタスを全体性に与えなければならないか」という問いを、メルロ＝ポンティが「<自然>の観念についてのこの講義の、そして恐らくはあらゆる哲学の、中心にある」(N, p.194)と考えていることである。「素朴な知覚経験においては、全体性は、そこにおいて全体性が実現されるところの諸部分に対して、超越的なのではない」(N, p.204)。「把握された全体性は、空間や時間の彼方にあるのではなく、それは空間と時間を横断するものの跨ぎ越しとして知覚される」(N, p.205)。

またこの講義は、その副題にふさわしく、例えばユクスキュルについて論じつつ「動物」の内に「一種の前 - 文化」(N, p.231)を認め、或いはローレンツを扱いながら「ひとは或る動物的文化について、有効に語りうる」(N, p.259)と述べている。この講義を締めるのは、以下の言葉である。「我々に残されているのは、人間身体を象徴機能の根元として、ピュシスとロゴスの結合として、研究することである。なぜなら我々の目的は、ピュシス - ロゴス - <歴史>の系列だからである」(Ibid.)。

(4) 58-59年の講義から

58-59年の講義『今日の哲学』は、「即自としての自然科学的<自然>」が、実は「人類の歴史の中で構築された」(NC, p.43)ものでしかないことを喚起した後で、「我々の文化全体の土壌としての、我々に - とつての - <自然>を再発見すること」(NC, p.44)の重要性を説く。「我々の創造活動」は、そのような<自然>に根差しているものであり、従って「無条件的な」ものではありえず、むしろそれは、「文化」を「生まの有」と接触させつつ、両者を対質させるのでなければならない。「有」を「純粹対象という即自」と「人工物」との「二者択一」や「二律背反」に還元してしまうのは、「技術世界の論理」(Ibid.)でしかないのである。

フッサールと関連しつつ、「<大地>」には、「前 - 客観的な地盤」(NC, p.45)という機能が認められる。しかし前節でも引用したように、「伝統性」を「諸起源の忘却」(NC, p.76)とみなしていたのは、この講義なのである。文化的形成物を文化的形成物として理解させないのが、このような「忘却」ではないのか。それゆえ「生世界とは、自然であるが、しかしまた文化でもある」(Ibid.)。そこでメルロ＝ポンティは、「<自然> (自明なものどもの総体 - 地盤 - 世界<定立>)としての生世界」となると、「歴史としての生世界」(NC, p.77)について、語るのである。或いはむしろ、「歴史」をも「自然」と同様に捉えようとするのである。「歴史を諸作用としてではなく、自らを産出し、自らを再 - 産出する institution [創設・制度]として理解すること、ピュシスの意味で考えること」(NC, p.127)。

ちなみにこの講義では、60-61年の講義『デカルトの有論と今日の有論』と同様に、のちの『眼と精神』で引用されることとなるようなメルロ＝ポンティの絵画論の素材が、豊富に準備されている。既に彼の後期思想の雰囲気、ここには漂っているのである。

(5) 59-60年の講義から

『自然の概念。〈自然〉と〈ロゴス〉。人間身体』と題された59-60年の講義においては、こう述べられている。「哲学の唯一の主題というものがある。即ち、《自然》 - 《人間》 - 《神》の連結、紐帯である。[...] 全体的〈有〉の葉層もしくは層としての〈自然〉——有論への道としての〈自然〉の有論——ここではこの道のほうが、好まれる。なぜなら〈自然〉の概念の進化は、一層説得力のある一つの予備学だからであり、有論的変動の必然性を、一層明晰に示してくれるからである。／いかにして〈自然〉の概念が、常に或る有論の表現であり——しかも特権的な表現であるのかということを示すことにしよう」(N, p.265)。伝統的な特殊形而上学や一般形而上学との関連の中で、後期メルロ＝ポンティがいかなる観点のもとに彼自身の「〈自然〉の有論」を構想しようとしていたのかが、ここからよく理解される。「我々の内なる、また我々の外なる〈自然〉についての我々の経験」は、「デカルトの有論」とは「別の或る有論」を描き出すのに貢献し、それゆえにこそ「我々は、それ [= 〈自然〉についての我々の経験] を参照する」(N, p.266) のである。

「我々の内なる〈自然〉」は、「我々の外なる〈自然〉」と「何らかの関係を」有していて、「我々の外なる〈自然〉」は、「我々がそれであるところの〈自然〉」によって、「開示」(N, p.267) される。「世界」や「〈有〉」がどのような本性のものであろうとも、「我々はその部分である [nous en sommes]」、それゆえにこそ「我々は、我々の内なる自然によって、〈自然〉を認識しうる」(Ibid.) のである。かくして「〈自然〉の深化」が、「他の諸々の〈有〉」や「〈有〉におけるそれらの連鎖状況」について、解明してくれることになる。「自然な - 有」や「自然的に有ること」を明らかにすることによって、同時に「人間 - 有」や「神の有論」が、予期され期待されるのである (Ibid.)。

「生まの、もしくは野生の有」は、「下にある - 有 [sous-être]」(Ibid.) と呼ばれる——この講義は、以下、表現においても内容においても、『見えるものと見えないもの』と重複するようなものを示して、厳密に言うなら、もはやこの講義は、メルロ＝ポンティの中期思想に属すとは言えない。

註

(1) 今回利用したメルロ＝ポンティの著作に関しては、[] 内に示された以下の略号を用いる。

M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945 [PP]

—*Signes*, Paris, Gallimard, 1960 [S]

—*Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964 [VI]

—*L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1964 [Œ]

—*Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968 [RC]

—*Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Cynara, 1988 [MS]

—*La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1994 [N]

—*Notes de cours 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996 [NC]

—*Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris, P. U. F., 1998 [NCH]

—*Parcours deux 1951-1961*, Verdier, 2000 [P II]

—*L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, 2003 [IP]

- (2) 拙稿「文化哲学の根本問題——カッシーラーと三つの哲学」(2005年夏脱稿)は、長編のため未刊である。本稿も、もともとはメルロ＝ポンティの後期思想まで含んだもう少し長い論攷だったのだが、紙数制限のため、前半部は少し簡略化し、後半部は全く割愛してある。
- (3) E. W. Orth, *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zur Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, 2. erweiterte Auflage, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2004, S.256. Vgl. S.194-5, 204, 266.
- (4) U. Renz, *Die Rationalität der Kultur. Zur Kulturphilosophie und ihrer transzendentalen Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer*, Hamburg, Meiner, 2002, S.156.
- (5) B. Recki, *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin, Akademie, 2004, S.30.
- (6) 我々の気づきえた限りでは、『知覚の現象学』は、以下の13箇所『象徴形式の哲学』第三巻を参照指示している。PP, p.36, 65, 145 (2箇所), 146, 148, 173, 212, 224, 272, 336 (2箇所), 337.
- (7) レンツは、「哲学」が「文化」に属するにもかかわらず、一つの「象徴形式」とみなされていないという事実を取り上げて、「哲学が文化全体に対してどのように関わり合うかについての明確な規定が見出されない」ことを、「『象徴形式の哲学』の最大の怠慢の一つ」と述べている。Renz, *op. cit.*, S.239.
- (8) 1954-55年の講義の中で、メルロ＝ポンティは「人間なき世界、もしくは人間以前の世界」について、こう語っている。「ラプラスの星雲は、文化的世界の内にあるのであって、《自然》の内に、即ち絶対的即自の内に、あるのではない」(IP, p.172)。Cf. PP, p.494.
- (9) 1959年の論文「哲学者とその影」は、「その真正性を有する或る本元的な<ひと>」(S, p.221)について語りつつ、こう述べることになる。「もし断絶があるとするなら、それは自我と他人との間にあるのではなく、それは、我々が一体となっている [confondus] ような或る本元的な一般性と、自我 - 諸々の他人という正確な系との間にある」(S, p.220)。
- (10) 同講義の「講義概要」では、シェリングの「知的直観」とは「諸観念へと還元されてしまう以前の知覚そのもの」のことであり、そこでは「私はまだ反省の主体ではない」がゆえに、「万物が私である」(N, p.362-3)と言われている。