

場所と身体 ——メルロ＝ポンティの「構造化」の概念をめぐって——

Lieu et corps

Sur la notion merleau-pontyenne de la « structuration »

中 敬 夫

NAKA Yukio

Dans une note de travail pour son dernier ouvrage sur *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty écrit : « L'Être c'est le « lieu » où les « modes de conscience » s'inscrivent comme des structurations de l'Être ... et où les structurations de l'Être sont des modes de conscience. L'intégration en soi-pour soi se fait non dans conscience absolue, mais dans Être de promiscuité ». Nous avons vu pourtant que dans sa dernière pensée, il est obligé d'admettre la dissociation définitive entre son ontologie et sa phénoménologie, l'Être de promiscuité se cachant irrémédiablement, parce que la conscience y est définie comme ségrégation ou déhiscence. Ne peut-il pas alors se phénoménaliser, ce « lieu » lui-même ?

Il nous semble que ses descriptions concrètes attestent souvent cette possibilité, en contredisant sa propre théorie phénoménologique. Pour le montrer, nous allons thématiser les problématiques merleau-pontyennes de la structure, du corps propre, de l'espace et du temps. Le « lieu » ultime ne se révèle-t-il pas comme structure simple et globale avant la ségrégation du monde et du corps, i.e. la structuration au sens de la différenciation ?

キーワード : メルロ＝ポンティ、場所、身体、形態、構造化

Merleau-Ponty, lieu, corps, forme, structuration

I はじめに —— 「場所」「身体」「構造」

『見えるものと見えないもの』のなかで、メルロ＝ポンティはこう述べている。「<有>とは、そこにおいては《意識の諸様態》が<有>の諸構造化として記入され [...]、またそこにおいては<有>の諸構造化が意識の諸様態であるような、《場所 (lieu)》である。即自 - 対自の統合が生ずるのは、絶対的意識においてではなく、混淆の<有> (Être de promiscuité) においてである。世界の知覚は世界のうちで生じ、真理の体験は<有>において生ずる」(VeI, p.307)¹。

「場所」とは何だろうか。場所とは、その上に自我も身体も、世界や時間・空間さえもが

安らっているような場所である。あるいはむしろ、そこにおいて自我も身体も世界も初めて生まれてくるような場所である。そのような場所が、次第に「構造化」されてゆく。自我や身体や世界の誕生は、そのような構造化の第一歩である。そしてその後の「発生」は、「初次的所与を基盤とした再構造化」(MS, p.531)として、すなわち「諸構造化の再構造化」(Ibid., p.534)として進展してゆく。しかもメルロ＝ポンティにとって、「知覚する精神」とは「受肉した精神」(P II, p.37)にほかならないのだから、場所を構造化してゆくのは、或る意味では身体それ自身だということになる。

しかしながらメルロ＝ポンティにおいては、「場所」の有論的・現象学的ステイタスが、必ずしも明確であるとは言いがたい。冒頭の彼の言葉で強調されているのは、「<有>の諸構造化」をも《意識の諸様態》をも包括するような究極の「場所」としての「混淆の<有>」なのだが、しかるに前期の彼においては、「意識」が「諸観念の場所」や「普遍的な場」(SC, p.199)と呼ばれる一方で、「世界」が「われわれの生の慣れ親しんだ場所」(PP, p.64-5)や「すべての経験の漠とした場所」(Ibid., p.395)等々と呼ばれることがある。また後期の彼においてさえ、「私」が「一つの経験領野」(Vel, p.149)でありながら、他方では「諸事物の共可能性の場所」は「世界」(Ibid., p.29)とされているのである——このような多義性は、いったい何に由来しているのだろうか。

このような問題意識が生じてくるのは、もともとメルロ＝ポンティにおいては、その後期の思索においてすら、例えば<有>というような究極の概念に関してさえ、差異化・裂開する<有>と差異化以前の先行的一性としての<有>とが、共存していたからである。われわれは以前に、後期メルロ＝ポンティの根本問題を<現象学と有論の乖離>と定式化し、これを批判したことがある。「一致や融合による直観においては、<有>に与えられるすべては経験から取り除かれ、経験に与えられるすべては<有>から取り除かれる」(Ibid., p.163)という言葉が、彼の立場をよく物語っている。しかし、それでも彼は「無 - 差別」や「一性」について、語り続けたのである。

われわれは後期メルロ＝ポンティの有論を一箇所だけ修正して、「身体」と「場所」の「構造化」の問題を追跡してゆきたいと思う。われわれが言いたいのは、裂開や炸裂以前の無 - 差別の一性も現象するのでなければならぬということ、あるいはむしろそれこそが根源的な現象なのだということ、つまり意識するものと意識されるものとの区別を前提とするような現象化の体制は究極の体制ではないということ、あるいは「場所」は自己 - 触発するのだということである。本稿の意図は、このような前提に基づきつつ、場所〔時間・空間も含め〕と身体に関するメルロ＝ポンティの具体的な諸言説を、差異化・構造化が始まる以前と以後という観点から検討し直すことである。

そのために、あらかじめ前期・後期の彼の主著たる『行動の構造』『知覚の現象学』『見えるものと見えないもの』において、「構造」概念が、あるいはほとんど同義語のようにして用いられている「形態」概念が、いかなる変遷を辿ってゆくかを確認しておくことにしよう。

『行動の構造』では、まだ「形態においては全体は諸部分の総和ではない」(SC, p.163. Cf. p.49-50)というネガティヴな定義が用いられていた。形態は「各々の要素の感官的価値」が「総体におけるその機能」によって規定され、その機能とともに変化するような「一つの布置」(Ibid., p.182)であり、

そこでは「各々の局在的变化」は「諸力の関係の恒常性を保証するような諸力の再分配」によって翻訳される。つまり、それはメロディーのように「移調可能」(Ibid., p.148)なのである。そして最初のうちは同書は、そのような「形態」や「構造」を生理学的事実として説明していた。けれども結局は同書も、「形態」を「知覚の対象」(Ibid., p.155)として定義するようになる。さればこそ「実効的な構造」と「理念的意義」も、「生きられたもの」と「認識されたもの」(Ibid., p.238)として区別されるのである。「われわれがそこから出発したところの《ゲシュタルト》のうちにある深いものとは、意義という観念ではなく、構造という観念である。すなわち識別不可能な或る観念と或る存在との結合であり、それによって素材がわれわれのまえで或る意味を持ち始めるところの偶然的配列であり、生まれいずる状態の知解性である」(Ibid., p.223)。

『知覚の現象学』においても「構造」は、よく「表情」(PP, p.28, 30)や「具体的本質」(Ibid., p.147)等々と等置されている。「直接的なものの概念そのものこそが、変容されている。以後、直接的なものはや印象、〔つまり〕主観と一体をなす対象ではなくて、意味、構造、諸部分の自発的配列である」(Ibid., p.70)。同書は、一方では「主体と客体」を「現前という唯一的構造の抽象的契機」(Ibid., p.492)と説明するが、他方では「自己の身体」は「図と地という構造」に対して、常にそこに「暗示」されている「第三の項」(Ibid., p.117)だと述べてもいる。主体が「知覚」によって「対象」のうちに「侵入」し、その「構造」を「同化」するようなどきでさえ、主体と対象との間に認められるのは、「対話」(Ibid., p.154)や「交流」(Ibid., p.370)の関係なのである。

『見えるものと見えないもの』も、一方では「《主観》と《客観》との概念の再検討」(VeI, p.41)を迫り、「《客観的なもの》と《主観的なもの》」を「一つの全体的経験の内部で性急に構築された二つの次元」(Ibid., p.38)とみなしつつも——ちなみに「われわれをまったく主観と客観の哲学の外に位置づけ」てくれるのは、やはり「ゲシュタルト」(Ibid., p.260)である——他方では「ゲシュタルトを経験する者」を、「あらゆるゲシュタルトのうちに共・現前」しつつ、それ自身「一つのゲシュタルト」であるところの「私の身体」とみなすことによって、主観を生き延びらせてもいる。「ゲシュタルト」が含むのは「或る感性的な世界への或る知覚する身体の関係」(Ibid., p.259)なのである。また同書は「ゲシュタルト」を「諸要素の総和《ではないもの》」とするような定義は「反対のものからの(a contrario)」規定であって、「それ自身に従った」(Ibid., p.234)定義ではないと〔自己〕批判する。「反対のもの」とはもちろん「諸要素」のことであって、いったん諸要素を指定した上で、その多から出発してゲシュタルト全体の一を規定しようとするのは、方向が間違っている。ゆえに「諸部分の総和に還元されない一つの全体」というような「ゲシュタルト」の規定は、「ネガティブで外的な定義」(Ibid., p.258)として斥けられる——それでは多の指定を前提としないようなゲシュタルトの規定とは、どのようなものなのだろうか。

「分解不可能」なのは「全体的表現」(MS, p.548)であって、メルロ＝ポンティは「肉的な意味、図と地以外の意味は、存在しない」(VeI, p.319)と述べている。「真なるものは情動的な、ほとんど肉的な経験を介して輝く」のであり、そこでは「《諸観念》——他者の諸観念やわれわれの諸観念——はむしろ他者の表情やわれわれの表情の諸特徴であり、理解されるというよりも、愛や憎しみ

のなかで迎え入れられたり拒絶されたりする」(Ibid., p.29)。しかし彼は、「知覚」を「差異化〔分化〕」と規定し続ける。「《意識すること》」とは「一つの地の上に一つの図を持つこと」であって、図と地の「区別」こそが「《主観》と《客観》の間の第三項」(Ibid., p.250)を導入するという。

以上のように「構造」概念のうちには、全体性と差異化とのほごまで、まだ多様な考えが共存しているというのが実情のようである。けれども差異化〔主客の差異化も含めて〕以前の、つまりは無 - 差別や混淆の場所、そこにおいて主も客も存立し、そこにおいて初めて世界も身体も誕生するような場所は、存在しないのだろうか。以下のわれわれのさしあたっての課題とは、それゆえ、前期・後期のメルロ＝ポンティが取り上げた個々の具体的な諸問題のなかから代表的なものを取り上げて、そうした諸現象をこのような観点から解釈し直してゆくことである。とりあえず出発点としてわれわれが選ぶのは、一箇のゲシュタルト・構造としての「身体」である。

II 身体の構造化——「幻影肢」と「キアスム」

本節でわれわれがあえて主題化したいのは、一見すると身体諸部分の区別を前提しているかのような、「幻影肢」と「キアスム」の諸問題である。まず「幻影肢」から始めることにしよう。

デカルトは1637年の或る書簡のなかで、「脳に生ずる感覚以外の感覚を私が認めない」ことの証左として、「最近四肢を切断された者たちが、欠けている部分にいまなおしばしば自らが苦痛を感じていると思う」(AT I, p.420: FA I, p.791)という事例を挙げている。この経験は、「第六省察」(AT VII, p.77: FA II, p.486)でも生かされる。そして幻影肢が起こる理由についてのそこでの彼の解釈も、周知のものであろう。「もし何らかの原因が、足においてではなく、足から脳まで神経が伸びる部分のうちの他の任意の部分において、あるいは脳自身においてさえ、足が害を蒙ったときに引き起こされるのを常とするのとまったく同じ運動を引き起こすなら、痛みはあたかも足のうちにあるかのように感じられ、感覚は自然と欺かれることになる」(AT VII, p.88: FA II, p.502)。

すでに『行動の構造』が、このような機械論的解釈には反対している。刺戟は「デカルトの比喩」のように感官表面にきて反応に関わる筋肉を導く糸ではない。「糸」など存在しないのであって、刺戟 - 反応の関係は「神経系内部で複雑な相互作用によって媒介されている」(SC, p.32)のである。

『知覚の現象学』によれば、「情動」や「傷の周況を思い出させるような周況」が、「幻影肢」(PP, p.91)を現れさせるのだという。例えば幻影肢の患者は、実践的には幻影肢を「実在的四肢」として扱うが、それは身体を始動させるために、「自らの身体についての鮮明で分節化された知覚」を必要としないからである。彼は自らの身体を「非区分の一つの権能」のように意のままにすれば十分なのであって、それゆえにこそ「幻影肢についての意識」は「曖昧」である。それは「腕の表象」ではなくて、「腕の両面的な現前」(Ibid., p.96)なのである。そしてそのことを説明するために、メルロ＝ポンティは「世界内有のパスpekティヴ」に身を置こうとする。われわれのうちで四肢切断や欠陥を拒んでいるのは、「或る物理的また間人間的な世界に参加した<私>」であり、その私が自らを世界へと差し出し続ける。「欠陥の拒絶」は「世界へのわれわれの内属」の「裏返し」なのであって、「幻影肢を持つこと」とは「腕のみが能うすべての諸行為へと開かれたままでいること」、つまりは

「切断以前に持っていた実践的領野を保ち続けること」である。われわれの身体は「習慣的身体の層」(Ibid., p.97) も含んでいるのである。ただし幻影肢を出現せしめた「思い出」とは、腕についての「回想」ではない。幻影肢はむしろ「準 - 現在」なのであって、それは「抑圧された経験」にも似て、「過去になろうと決心していない古い現在」(Ibid., p.101) なのだという。

このように、デカルトが幻影肢を「痛み」の局在化の問題として捉えていたのに対し、メルロ＝ポンティはむしろ重点を「世界」に向かったの「実践」のうちに置く。もちろんその場合でも、「自らの身体についての鮮明で分節化された知覚」以前に身体についての「非区分の一つの権能」を持つことから、非区分の全体としての身体存在を「幻影肢」の成立根拠として要請できるだろう。また失われた四肢の「回想」が幻影肢を説明しえないことは、「不完全な所与」を「イメージの投影」によって説明しようとする説に対するいつもの彼の批判、つまりそのような「記憶への訴え」は、それが説明すべき「顕在的布置」(MS, p.202) を前提しているという批判によっても裏打ちされる。そのような操作は、むしろ「所与の表情」(PP, p.27) を想定しているのである。しかしもしそうなら、幻影肢の「両価的な現前」や「準 - 現在」をあらわにするのも、やはりこのような一全体としての表情、つまり「或る情動的な現前と或る情動的な伸張」(Ibid., p.173-4) ではないだろうか。

「習慣」には「一般性という性格」があつて、例えば右手によって経験された習慣が容易に左手に伝えられるという「習慣の転移」(MS, p.247. Cf. SC, p.41, 107, etc.) も、好んで彼が言及する現象である。けれども、例えば右手を失った者が、「習慣」によって痛みを左手に転移させることなどありえない。こと「痛み」の局在化に関するかぎり、幻影肢の問題は、習慣的身体によっては説明されえない。ただ、彼の引証するワロンによれば、新生児にはまだ「彼自身の身体の諸変化についての真の感覚」というものがなく、三ヶ月までは彼は「自らの身体についての概念」もなしに、「不完全性 (*décomplétude*) の印象」(MS, p.313) しか持たないのだという。メルロ＝ポンティ自身も述べているように、「痛み」には「原初的量感性」というものがあるのだが、それは私の身体の「情動的基底」(PP, p.110) の上にこそ成り立つのである。それゆえ「私の身体全体」がまず「非区分の一つの所有」によって捉えられ、だからこそ「私の四肢の各々」の位置は、四肢がすべてそこに「包み込まれて」いるところの「身体図式」(Ibid., p.114) によって、あやまたず認識されてゆく——幻影肢はそのさいの、全体から出発した局在化・差異化の、一種の混乱現象ではないだろうか。

次に「キアスム」に移ることにしよう。前期から後期にいたるまで、キアスムに対するメルロ＝ポンティの終始変わることなき態度については、すでに何度も取り上げてきたので、ここでは簡単に見るだけにしておきたい。1959-60年講義では、こう述べられている。「触れられる手が触れる手になる瞬間に、それは触れられることをやめ、相互性はそれが生まれようとする瞬間に炸裂する。しかしこのような万華鏡的な変化は、相互性を破壊しない。[...]この失敗はまさしく、事物としてと、諸事物への私の関係の運搬者としての、その二重性における私の身体の把握そのものである。それは一つの経験の、結合されかつ非共可能的な、相補的な二つの《側面》である。それらの一性は否定しえないが、ただそれは、その上で二つの経験が分節される見えない蝶番のようなものである」(N, p.285)。とりわけ後期の彼にとって、「究極の真理」は「可逆性」(Vel, p.204) でしかなく、触れる

手に触れようとする私の試みは、常に「流産」(Ibid., p.24)してしまう。それは「常に切迫してはいるが、じっさいにはけっして実現されることのない可逆性」(Ibid., p.194)なのである。

このようなメルロ＝ポンティの解釈に対しても、われわれはこれまで幾度となく反論を試みてきたので、ここではまた別の観点からキアスム問題を洗い直してみたい。或る箇所では彼は、「受動的 - 身体」と「能動的 - 身体」とは「能作において溶接」され、両者は「無 - 差別的」(Ibid., p.300)だと述べている。しかし、それは受動と能動との無 - 差別というより、むしろ端的な能動なのではないだろうか。彼はまた「触れる - 触れられる」の構造は「唯一器官」のうちにも存在し、例えば「私の指」の各々は「現象的指と客観的指」であり、「対化された能動性と受動性」(Ibid., p.314)だと述べている。しかし、それではいったいどの指が能動的で、どの指が受動的だというのか。

『知覚の現象学』は或る箇所で、「或る対象とわれわれの客観的身体の一部との各々の接触は […] じつは顕在的ないし可能的な現象的身体の全体性との接触である」(PP, p.365-6)と述べている。われわれは普通、右手だけで触れるわけではなく、そこでは肩も胸も、左手や両足さえ何らかの働きをなして、一言で言うなら身体全体を用いて右手で触れている。そのようなときに右手が左手に触れたからといって、なぜ左手のみが触れられる器官の地位に落ちねばならないのだろうか。われわれとしては、右手と左手が接触するとき、たとえ片方の手の働きの方がより敏捷で活発であったとしても、両手とも「触れている」のだと考えたい。「触れられた」と感じるのは、むしろ他の何かは私の身体と接触するとき、そこに何らかの意図を感じるか、少なくとも意図を推測するような場合にのみ生じる、間人間的な状況においてのことではないだろうか。しかし、もし右手を動かしているのが触れている私であり、左手を動かしているのも触れている私であるとするなら、なぜ私は「引き裂かれた自己」(N, p.285)や「局在的な自己」(VeI, p.314)にならないのだろうか。

『行動の構造』は或る箇所で、シルダーの「運動企投」という概念を援用しつつ、それは「まず一つの核として与えられ、そこから出発して運動の全体性が後から分化〔差異化〕されてくる」(SC, p.30)という彼の言葉を引いている。身体の諸部分が或る運動を行うとき、もしそれが多重人格者の行為ではなく——あるいはたとえそうであったとしても——一箇の〈自己〉の行為であるとするなら、そこにはまず全体としての一つの不可分な身体の運動が、前提されるのでなければならない。全体としての身体が「触れる」からこそ、右手も左手も「触れる」ことができるのである。それゆえキアスム現象も、身体諸部分の差異化と同時に、あるいはむしろそれ以前に、「非区分」の一つの「総体構造」(N, p.349)としての身体が存在を、前提しているのでなければならないだろう。

III 空間の構造化と身体——〈図と地〉と〈空間の上下〉

空間に関しても、われわれは、一見すると区別を強調しているように思える主題として、〈図と地〉と〈空間の上下〉の二つを取り上げることにしたい。例えば「一つの地の上の染み」とみなされた赤斑では、その赤の諸部分は「一緒になって一つの全体性を合成する」(PP, p.20)と言われる。しかしここで全体性を構成すると言われているのは図の諸部分のみであって、輪郭は「《図》の総体に結びついて」はいるが、「《地》からは独立」(Ibid., p.21)していると述べられている。

ミュラー＝リアーの錯視においても、二本の線分は「等」でも「不等」でもない。視野とは「矛盾した諸概念が交錯し合う特異な場」(Ibid., p.12)であり、「孤立した客観的な線」と「一つの図のうちで取られた同じ線」が同定可能なのは、「自然的ではない或る分析的な知覚にとってのみ」(Ibid., p.18)である。また「地平線上の月」を筒を通して観察すると、「天頂の月より大きく見えない」(Ibid., p.35)が、しかし「自然的態度」で見るなら、「地平線上のこの巨大な月」が現れる。「哲学的反省の真の役割」とは、意識をその「未反省の生」(Ibid., p.40)へと取り戻すことなのである。

未反省の生と哲学的反省との関係を正確化するために、『見えるものと見えないもの』の「知覚的信憑」の問題構制を参照することにしよう。反省は瞬間毎に「世界のあらかじめの現前」(VeI, p.55)に導かれているという。「物それ自身を見ている」という私の確信が「世界への第一次的な開け」(Ibid., p.60)であり、このような「有への開け」こそが「知覚的信憑」(Ibid., p.122)なのである。世界は「肯定されている」というより「自明のもの」(Ibid., p.49)とされ、「世界の知覚的現前」は「肯定と否定の手前」(Ibid., p.48)にある。知覚世界への接近には「全体性の前 - 所有」(Ibid., p.65)というものがあ、たとえ後から「錯覚」が判明したとしても、それは「或る別の明証性」(Ibid., p.63)が獲得されたからでしかない。そのさい「肯定的なもの^{ポジティブ}を否定の否定と一挙に同一視」(Ibid., p.62)してはならないのであって、知覚的信憑は「懐疑への抵抗」(Ibid., p.75)ではなく、「われわれの諸懐疑のいかなる否定もその等価物たりえないような最初の肯定性」(Ibid., p.76)なのだという。

整理しよう。①まず世界そのものを見ているという素朴な信憑がある。②或る別の現象に出会って、先の現象が錯覚だったということが判明する。③それでも新たな真理が獲得された以上、世界そのものを見ているという信念は変わらない。①は肯定と否定以前の「最初の肯定性」であり、③は一度否定を経た後の肯定性、「否定の否定」である。仮に前者を第一次肯定性、後者を第二次肯定性と呼ぶとすると、第二次肯定性は「全体性の前 - 所有」としての第一次肯定性に基づいてはいるが、素朴な信憑性は失っている。「諸部分の総和に還元されない一つの全体」というゲシュタルトの定義が「ネガティブで外的な定義」(Ibid., p.258)として斥けられたのも、同趣であろう。

①いま私は天頂の月を、または地平線上の月を見ている。②筒を通して月を見るなら、その見かけ上の大きさは常に等しい。③だが最初の素朴な知覚が、地平線上の月を天頂の月より「大きく」見ていなかったと結論してはならない。それゆえメルロ＝ポンティの記述も、それが哲学的反省であるかぎり、常にすでに第二次肯定性のなかを動いていることになる。ミュラー＝リアーの錯視の二本の線分が等でも不等でもないという結論にしても、同様である。素朴な知覚現象を、諸部分を措定した上で再構成しようとする、諸要素が等か不等か等々の議論に陥るのは不可避であろう。しかしそう考えるなら、図と地の区別についても同断であって、本当は「《図と地》という構造」のような「《形態》」こそが「一つの総体」(SC, p.240)であり、「一つの布置」(IP, p.197)なのではないだろうか。しかし、それではこのような一なる全体は、どのように記述されるべきなのか。

「全体的表現」は「分解不可能」(MS, p.548)と言われた。図と地の総体としてのゲシュタルトは、表現ないし表情として現れるのではないだろうか。天頂の月はぼつねんとして寂しく現れるからこそ小さく見え、地平線上の月は力強く自己主張するからこそ大きく見えるのである。ミュラー＝リ

アーの錯視図 (PP, p.12) も、まづもって全体が下すぼみの表情で現れているのではないだろうか。

<空間の上下>に関しては、まづストラットンの実験を見ておくことにしよう。網膜像を正立像に立て直す眼鏡を被験者にかけさせると、まづは光景全体が「非現実的で逆転して」見える。実験の二日目、正常な知覚が再確立され始まるが、被験者は身体が「逆転」していると感じる。一週間続く実験の第二シリーズでは、諸対象はまづ逆転して現れるが、初回ほど非現実的ではない。二日目、光景はもはや逆転していないが、身体が「異常な位置」にあると感じられる。三日目から七日目にかけて、身体が徐々に立て直され、ついには「正常な位置」にあると感じられるが、特にそれは被験者が「活動的」なときであって、ソファの上でじっとしているときには、身体はまだ「昔の空間という地」の上に呈示され、身体の見えない諸部分に関しても、左右は実験の最後まで「昔の位置づけ」を保ったままである。外的諸対象はますます現実の相を帯び、五日目からは、最初はよく間違えられていた動作が間違われなくなる。最初は昔の空間という地の上に孤立していた「新しい視覚的な現れ」は、まづ(三日目)意志的努力によって、次に(七日目)努力なしに、新しい現れと同方向の「地平」に囲まれるようになる。七日目、もし音を出す対象が聞かれると同時に見られるなら、音の位置づけは正確だが、視野のうちになければ、不正確である。実験の最後に眼鏡を取ると、諸対象はおそらく逆転してはいないが奇妙であり、運動反応も逆になる (Ibid., p.282-3)。

次にウェルトハイマーの実験では、被験者は自分のいる部屋を45度に傾いて映す鏡を介してしか見ない。彼にはすべてが傾いて見え、全体が奇異である。だが数分後突然変化が起こり、壁も人間も厚紙片の落下方向も垂直となる。つまり知覚は実験以前に或る「空間的水準」を認めていて、それに対し実験の光景が斜めに見えたのだが、途中でこの光景が「或る別の水準」を導入し、それに対し視野全体が真っ直ぐに見えたのだという (Ibid., p.287)。ここでも空間的水準は「自己の身体の方向づけ」とは一致しない。ただしメルロ＝ポンティは、「行為者としての身体」は「或る水準の確立において一つの本質的な役割を果たす」(Ibid., p.288) と考える。つまり光景の方向づけで重要なのは、「その現象的な《場所》」がその課題やその状況によって決定されるような或る潜在的な身体」だということ。空間的水準とは「世界に対する私の身体の或る取り組み」であり、それは「充実した一つの世界」(Ibid., p.289) を構成するためにある。「知覚と行為とにおける最大限の鮮明さ」こそが「私の身体と世界との共存のための一つの一般的な場」を決定するのである (Ibid., p.290)。

このような観点からストラットンの実験を見直すなら、実験の最後に知覚野が立て直されたのは、被験者が「そのなかを生きている」からであり、実験の最初に視野が「逆転し、かつ非現実的」に見えたのは、彼が「そのなかを生きていない」からである。途中で触覚的身体だけ逆転したのは、彼がすでに光景のなかを生きていて、それでも生じた混乱が、「与えられた光景を知覚するために持たなければならない身体」のせいになされたからである。すべては「自らの世界に対する主体の取り組み」に送り返され、そしてこの取り組みこそが「空間の起源」なのだということ (Ibid., p.290-1)。

けれども問題は、身体と外的空間という外的二項の相関関係ではなく、両者を包括する一つの場——「私の身体と世界との共存のための一つの一般的な場」——ではないだろうか。なるほどここでは「行為者としての身体」が強調されてはいるが、しかし被験者はソファの上に寝そべって

たときでさえ、「空間」を有していたではないか。また、たしかにストラットンの実験の中間段階では身体のみが逆転しているよう思えたかもしれないが、しかし、それは身体と外的空間の対立というより、二つの「空間的水準」の間のせめぎ合いだったのではないだろうか。その証拠に、この段階でも視野の外からやってくる音響は、旧の位置づけを保とうとしていたではないか。「迷聴器」を用いて左右の耳に音が逆転して入ってくるよう設定したヤングの実験でも、「長期にわたる順応にもかかわらず、聴覚野を《立て直す》にはいたらない」(Ibid., p.290)という。ウェルトハイマーの実験でも、視野が空虚だったり暗がりだったりすると、「垂直位」は「頭の方向」(Ibid., p.288)に従おうとしたらしい。つまりわれわれが生まれたときから慣れ親しんでいる空間性は、やはり或る種の優位を保ち続けているのである。そしてそのような原初的空間性は、被験者が「活動的」であるときより、むしろ「動かない」(Ibid., p.283)ときにこそ現れていた。つまりあらゆる空間性の規準となるような場所は、むしろ主体の無為のうちにこそ求められるべきではないだろうか。

IV 時間の構造化と身体——前期メルロ＝ポンティと後期メルロ＝ポンティ

時間は『知覚の現象学』では「中心現象」(PP, p.101)の扱いを受けているが、後期メルロ＝ポンティには断片的な言及しか残されてされていない。けれどもそのような諸言説から窺い知れる後期の彼の時間論を前期のそれと対照するなら、時間の構造化についてのまったく異なる二つの考え方——移行しつつある一つの中心が時間地平を構成するというものと、一つの全体がサイクルを描きながら膨張してゆくというものと——の相違が、鮮明に浮かび上がってくるであろう。

『知覚の現象学』では「世界内有」は「時間的構造」(Ibid., p.99)を持つとされ、「時」には「超越論的意義」(Ibid., p.63)が認められている。「時それ自身」が「主観性」(Ibid., p.278)と同一視されているからだが、時と同定される主観性とは、じつは身体である。「世界内有の両義性は身体のものであって、それによって翻訳され、身体のもう一方の義性は時のそれによって理解される」(Ibid., p.101)。「私の身体は時間を所有し、現在のために過去と将来とを存在せしめる。私の身体は事物ではなく、それは時間を蒙る代わりに時間を作る」(Ibid., p.277)。自己意識を成り立たせるのも、このような時の構造である。「時にとっては、実効的な、もしくは流れる時であるのみならず、自らを知る時でもあることが本質的である。なぜなら現在から将来への爆発ないし裂開は、自己から自己への関係の原型であって、一つの内面性もしくは一つの自己性を描くからである」(Ibid., p.487)。

主観もしくは身体は、一つの時でありつつ、過去と未来を含んだ時間を構成し、このようにして構成された時間によって自ら触発されて、一箇の自己性を形成する。時は「自己構成」(Ibid., p.278)であり、「自己による自己の触発」(Ibid., p.487)である。かくして『知覚の現象学』の時間論は、「構成された時間と構成する時の弁証法」(Ibid., p.278)を中核として、展開されてゆくことになる。「構成する時」とは「非区分の推力としての、また移行としての時」(Ibid., p.484)であり、「それによって時間の三つの次元が構成されるところの唯一的運動」(Ibid., p.94)である。構成される時間とは「今の継起」(Ibid., p.471)であり、「継起的多様性としての時間」(Ibid., p.484)である。両者は「主観としての時」と「客観としての時間」(Ibid., p.492)とも言われるのだが、ただし前期メルロ＝ポ

ンティの最大の問題点は、このように解された「主観」だけでは自己意識を形成するにいたらないと考えられているところにある。「われわれは非区分の権能も、その異なる諸顕現も、別々に実現してはならない。意識とは一方や他方ではなく、その両方である」(Ibid., p.485)。

メルロ＝ポンティ流の〈自己 - 触発〉概念が、このようにして彫琢される。「時は《自己による自己の触発》である。触発する時とは将来への推力にして推移としての時である。触発される時間とは諸々の現在の展開された系列としての時間である。触発するものと触発されるものとは一体をなす。なぜなら時の推力とは、或る現在から或る現在への移行以外の何ものでもないからである。このような脱 - 自、自らに現前する項のうちへの非区分の権能のこのような投影、それが主観性である」(Ibid., p.487)。しかし、それは本当に真の自己意識であり、真の自己 - 触発なのだろうか。

正確に言うなら、構成し触発する時と構成され触発される時間は、けっして一致しない。メルロ＝ポンティ自身が、こう述べているのである。「構成される時間、諸々の可能的前後関係の系列は、時そのものではなく、それはその最終記録であり、その推移の結果である」(Ibid., p.474)。ではなぜ主観は、構成された時間を必要とするのだろうか。なぜなら脱自・志向性に基づくメルロ＝ポンティの現象化の体制からは、究極的主観性は自己を直接的には知りえず、自らが残した航跡を介して間接的にしか知りえないからである。「主観は継起や多様性のうちに、それ自身の^{アンブレム}標章を得る。そしてこれらの標章が主観である。というのも、これらの標章がなければ主観は分節されない一箇の叫びのようなものであって、自己意識にさえ到達しないであろうからである」(Ibid., p.488)。

問題点は明らかである。「人間の魂の奥底に隠された技」は、「あらゆる技と同様、自らの諸結果においてしか自らを知らない」(Ibid., p.491)という。しかし、技とその行使の諸結果とが異なるというだけではない。そもそも技を用いたのが自分自身だということさえ知らずして、いかにしてそれらが「自らの諸結果」だと言えるのか。また、たとえ現在が現在を受け取ることによって自己現出することをここで認めたとしても、もし過去や未来が脱自的地平に投げ出され、志向性によってしか現象せしめられないなら、せつかく自己顕現した現在も、結局は「分節されない一箇の叫び」でしかなくなってしまふ。『知覚の現象学』が批判し続けたベルクソンの持続(Ibid., p.93-4, 319-20, 481, etc.)は、実的融合とも志向的構成とも異なる仕方、取り戻されるのでなければならぬ。しかしそのためには、時間の構造化についてのまったく異なる考えが、必要となってくるであろう。

『見えるものと見えないもの』のなかでメルロ＝ポンティは、「フッサールの図表」は「今の系列を一本の線上の諸点によって表象するという慣習」(VeI, p.248)に囚われたままだと非難する。フッサール流の「志向的分析」には「限界」があって、それは「過去が狭義の現在と《同時的》」であるような「一つの次元的存在」を捉ええない。なぜならこのような「同時性」は、「超 - 志向的」(Ibid., p.297)だからである。「広義の現在」はむしろ「象徴的母体」(Ibid., p.246)だということ。やはり「象徴的母体」という語を用いる或る別の箇所は、「フッサールの誤りは、厚みなきものとみなされた現前野から出発して、嵌合を記述したことである」(Ibid., p.227)とも語っている。つまり象徴的母体とは、そこにおいて過去と現在とが嵌合し合っているような、厚みを持った現前野のこと、後から主題的に分析すればそこから諸志向性も析出され意味づけされうるような、母体のことなのであ

ろう。同書はこうも述べている。「時間的差異化の渦巻きの実証主義的投影としてのフッサールの図表。そして領野を志向的な諸々の糸でもって合成しようと試みる志向的分析は、諸々の糸が一枚の布地からの流出にして理念化、布地の差異化であることを見ていない」(Ibid., p.284)。

時間は「すべてを包括する系」(Ibid., p.244)である。時間が「系列」ではなくて「嵌合」だというのも、現在が「他の諸々の現在をその奥底に保っている」(NC, p.208)からであり、その意味でそれが「包含するもの」(VeI, p.249)だからである。「時間とキアスム」と題された或る研究ノートは、「過去と現在」の関係は「相互内在」であって、各々は「包まれるもの - 包むもの」なのだから、「時間をキアスムとして理解」(Ibid., p.321)すべきだと説いている。しかし同時期の講義にも見られるように、後期メルロ＝ポンティにおいても、時間の「不可逆性」(NC, p.209)までもが否定されているわけではない。触れる手と触れられる手の可逆性を想起させる「キアスム」という表現は、ここでは不適切である。むしろ「包まれるもの - 包むもの」の関係は、すべてを含んだ現前野が、瞬間毎にさらに新たな全体を形成しつつ更新されてゆく有様を述べたものなのだろう。いまはすべてを包む現在が、次の瞬間には新しい現在によって包まれる番になるというように。かくして「時間の一性」は、「サイクル」(Ibid., p.208)として定義されることになる。そのつどの「新しい現在」は「ぼんやりとした周辺を持った中心的で支配的な一つの領域によって定義される一つのサイクル」であって、「時間の膨張ないし膨らみ」(VeI, p.238)が、このようにして形成されてゆく。

そしてもしこのような時間の膨らみが、一なる全体としての時間それ自身の膨張だとするなら、そこには「プシュケーのうちなる虚構的な《支え》」など求める必要もなく、その意味での「連続性」も「保存」(Ibid., p. 321)も要らないということになる。瞬間毎の膨張は、非連続的かつ一挙に全体的・同時的なものとして行われるのであって、さればこそ、それはサイクルをなすのである。それゆえ「系列的時間」の代わりに、「神話的時間」(Ibid., p.222)が推奨されることもある。時間は「たんに不可逆性であるのみならず、永劫回帰でもある。それが他であるのは、それが同じものだからでしかない」(NC, p.209)。かくして「生ける現在」は、そのつど「時間の全体性」(Ibid., p.80. Cf. p.86 ; NCH, p.61)だからこそ、「常に新しいもの」にして《常に同じもの》となる。それこそが「常に新しく常に同じものたるベルクソンの生まれいずる持続」(VeI, p.320)なのであって、『見えるものと見えないもの』がよく「実存的永遠性」(Ibid., p.229, 241, 318, 321)と呼ぶものも、このようなベルクソン - フッサールのな<持続を含んだ生ける現在>のことではないだろうか。

V 場所の構造化と身体——誕生の以前と以後と

とりわけ後期メルロ＝ポンティの場合、「身体」をも「世界」をも「非区分」(N, p.346-7)のままに含む場所が、「一性」「無 - 差別」「生地」といった言葉で言い表されることがある。「私 - 世界の、世界とその諸部分との、私の身体の諸部分の、あらかじめの一性 (unité préalable)、分離以前の、多様な諸次元以前の一性——そして同様に時間の一性——。合一することに成功することなく、互いの上に置かれ、相互に相対化し合うようなノエシス - ノエマの建造物ではない。そうではなくて、まず無 - 差別によるそれらの深い絆がある。[...] 見る者 - 見えるもの = 投影 - 投入。それらは

両者とも、唯一の生地から抽象されるのでなければならない」(VeI, p.315)。

けれどもメルロ＝ポンティの場合、具体的記述はともかくとして、少なくとも理論的には、この種の無 - 差別の現象化の可能性は認められていなかった。それゆえにこそ根源の有は、自らを差異化して、人間を介して自らを顕現しなければならなかったのである。「根源的なものは炸裂する、そして哲学はこの炸裂、この不 - 一致、この差異化に同行するものでなければならない」(Ibid., p.165)。「《意識》への<有>の奇跡的昇進」は、「《内》と《外》の分離」(Ibid., p.157-8) とともに行われ、「対自」でさえ「差異化における隔たりの絶頂」でしかないのだから、それは「派生的」な性格しか持たない。「自己への現前」は「差異化された世界への現前」(Ibid., p.245)なのである。

当然のことながら、「諸個体」もまた「差異化」(Ibid., p.153)によって形成される。「身体」もまた差異化によって「自然」のただなかから生まれてくるのであって、1959-60年の自然講義の概要でも、こう述べられている。「われわれの目的は、自然のなかでの人間ならびに人間身体の出現に言い及ぶことであった」(N, p.379)。しかしながら、「人間」や「人間身体」の「出現」以前の「自然」に関しては、その現象化の可能性を理論的に肯定することは、不可能であったろう。

例えば中期メルロ＝ポンティのソルボンヌ講義では、「色彩知覚の発達」を例に、「幼児の経験は、その内部にわずかの差異化しかない大きなカテゴリーから始まる」(MS, p.188)と述べられている。「幼児の経験」といえども「カオス」から始まるのではなく、「幼児の知覚」も「最初から構造化されている」(Ibid., p.192)のである。『知覚の現象学』でも「世界はすでに構成されているが、しかしまたけっして完全に構成されているのではない」(PP, p.517)と述べられているのだし、『見えるものと見えないもの』においてさえ、「あらかじめ構成されたものとしての世界」(VeI, p.56)について語られている。それでは知覚世界においては、「構成」「構造化」以前の「あらかじめの一性」や「無 - 差別」の経験は、やはり不可能なのだろうか。

けれども「知覚はいつそうカオス的なものから、いつそう構造化されたものへと向かう。幼児においてはいつそう貧しい構造化が存在するが、しかし、けっしていかなる構造化もないわけではない」と述べていた同じソルボンヌ講義が、その直前に「幼児の経験は常に一つの全体性の経験である」(MS, p.194)と語ってもいたのである。経験は、たとえ高度に分化され、差異化されたものであったとしても、それでも原初の経験の単純性を保持し、この全体性を根拠として、初めて構造化された現象として成立しうるのではないだろうか。それゆえにこそわれわれは、あえて<地の上の図>のように、最低限の差異もしくは二元性を含んでいると思われるような現象を取り上げて、そのような現象でさえ非区分の全体として経験されねばならぬ旨を主張したのである。後から反省するなら分化されているように思える現象も、ちょうどベルクソンの「万華鏡」のように、もともとはあらゆる判明な区別を排除するような一全体として、与えられていたのではないだろうか。

そのような解釈を裏打ちするように思えるのが、「幼児にとっては諸対象の感情的諸性格が本元的で、諸対象の構造そのものを構成している」(Ibid., p.219)というメルロ＝ポンティの言葉である。「全体的表現」は「分解不可能」(Ibid., p.548)という彼の言葉も、すでに幾度も引いておいた。すでにして「感官的知覚」が「或る表情的な関係」(Ibid., p.544)を含んでいるのであって、幼児にお

いては、例えば「表情を持っていない線」など存在しない。そこにあるのは「事物ではなくて、表情」(SC, p.182) だけなのである。とりわけ「顔」は「一つのゲシュタルト」(MS, p.549) なのだが、それは顔が「人間的表現の中心」(SC, p.181) だからである。幼児は自分が笑うのを鏡で見るはるか以前に、「微笑の楽しいな意味」を理解し、自分では経験したことのないような「威嚇的なそぶりや憂鬱なそぶりの意味」(Ibid., p.169. Cf. MS, p.310) さえ理解できるのだという。「生ける者」は「無機的なものよりはるか以前に知られる」のであって、それが「幼児のアニミズム」(SC, p.169) と呼ばれるものの正体である。われわれでさえ、「眼や髪の色、口や顔の形」を知ることすらなく「完全に認識することができる」のは——レヴィナスにおいてのように顔の倫理的意味ではなくて——メルロ＝ポンティにおいては、あくまで「表情」(Ibid., p.181) なのである。

自他が分れ、主客が裂開する以前の^一性は、全体的な場所の表情・雰囲気・情感性として^二経験されるであろう。しかしながらそのような^一は、いったいいついかなる仕方で炸裂して、^二や^多へと分化してゆくのだろうか。『行動の構造』は「平等な権利を与えられた様々な種類の形態」の間に「派生や因果性の関係」(SC, p.144) を想定してはならないと述べている。「形態」とともに導入されるのは「非連続性の原理」であり、「跳躍 (bonds) や急変 (crises) による発展」(Ibid., p.148) なのである。ちょうどメルロ＝ポンティもよく参照したシェリングが、『世界年代』のなかで述べているように、「純粋な純真さ」は「生出 (zeugen)」も「創作 (schaffen)」(Nb, S.58) もなしえない。「何かを意欲する意志」は、なるほど「何ものも意欲しない意志」に^二後^一続しはするが、それでも「自己自身を生産 (erzeugen)」して「絶対的に発源」(Ibid., S.77) するのでなければならぬのである。1850年代のシェリングにおいても、「各々の意欲、各々の欲求」は「無から」のようにして成立し、「以前には何もなかったところ、^二そこ^一に一つの有が突然に (auf einmal) ある」(Eb VI, S.213) と述べられている。二は一を前提し、一という場所の上に初めて成り立つのではあっても、二は一から派生するのでも、一によって因果的に産出されるのでもない。一は何ものも生み出さないという仕方でのみ、あらゆる場所の場所であり、あらゆる根拠の無底の根拠なのである²。

註

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

MERLEAU-PONTY, Maurice, *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1972⁷ (1942¹) [SC]

- *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945 [PP]

- *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964 [VeI]

- *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Paris, 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, PUF, 1998 [NCH]

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

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

デカルトの著作に関しては、DESCARTES, René, *Œuvres*, éd. Adam et Tannery, 13 vols., Paris, Vrin, 1974-86 (1964¹-74¹) は AT と略記し、ローマ数字で巻数を示す。*Œuvres philosophiques*, éd. F. Alquié, 3 vols., Paris, Garnier, 1963-73 は FA と略記し、やはりローマ数字で巻数を示す。

シェリングに関しては *Schellings Werke*, nach d. Orig.-Ausg. in neuer Anordnung hrsg. von M. Schröter, München, Beck を用い、Ergänzungsbände は Eb と略記して VI は巻数を示し、Nachlaßband は Nb と略記する。

² 本稿は拙著『身体の生成』(近刊予定) のなかの、本稿と同じ題名を持つ第六章の、約 1/4 の縮小版である。