HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	「野性と問いかけ」：メルロ=ポンティにおける知覚と哲学
Author(s)	富松, 保文
Citation	北海道大學文學部紀要, 39(3), 1-37
Issue Date	1991-03-29
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/33571
Type	bulletin (article)
File Information	39(3)_PR1-37.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

北大文学部紀要 39-3 (1991)

野性と問いかけ

——メルロ＝ポンティにおける知覚と哲学——

富松保文

序　〈自然〉と〈文化〉
第一章　知覚的信
第二章　言語的信
第三章　多形性
第四章　野性と問いかけ
結び

序　〈自然〉と〈文化〉

メルロ＝ポンティは、一九五九年十月二二日付けの研究ノートにこう記している。[1]

北大文学部紀要

私は次のように言う。ルネッサンスの遠近法は、一つの文化的事実だということ、知覚それ自身は多形的 polymorphe だということ、そして、知覚がユークリッド的になるとしたら、それは知覚がそのシステムによって方向づけられるままになるからだということ。

ここから次の問いが生じる。いかにすれば、文化によって様式化された façonée この知覚から《生まの》brute あるいは《野性の》sauvage 知覚に帰ることができるだろうか。形態化作用 information とは何に存するのか。その形態化作用を解体（し、現象的なもの、《垂直の》、生きられた世界へと帰る）する作用とはどのようなものか。（VI. 265）

この一節は、さしあたり次のように読まれるだろう。問題となっているのは、いわゆる〈自然〉と〈文化〉の関係である。《生まの》、《野性の》、あるいは《垂直の》という耳慣れない形容詞も、文化と対比的に自然を語る語り口だとしたら、そう理解し難いものではない。いかにすれば〈文化〉から〈自然〉へ帰ることができるのか。〈文化〉とは、元々の〈自然〉が形態化され、様式化されたものである。だとすれば、その形態化、様式化の働きを明らかにすればいい。そうすることは、すなわち、その形態化、様式化の元にある〈自然〉を暴くことになるだろう。

こうした読み――それ自体はなんら奇異なものでなく、むしろ自然と言えるかもしれない――の前提には、次のような考え方が潜んでいる。まず、手つかずの、無垢な自然というものがある。そこへ人間の手が加わることによって、文化が生じる。〈自然〉とは加工されていないもの、あるいは加工されていない状態であり、〈文化〉とは、加工されたもの、あるいは加工そのものである。単純なのは承知で、われわれが〈自然〉と〈文化〉を対比させるとき考えて

いるのはこのような図式だ、とひとまず言っておくことにしよう。しかしやはり、これだけではあまりに単純すぎるといって、次のような補足、修正、留保を施したくなるかもしれない。(2)

ここで問われているのは、たんに〈自然〉一般と〈文化〉一般の関係ではなく、〈自然的な〉知覚と〈文化的な〉知覚である。したがって、〈自然〉と〈文化〉の違いも、知覚の場面に絞って考えなくてはならない。もし〈自然的な〉知覚と〈文化的な〉知覚が、それぞれ〈自然的な事物〉に対する知覚と〈文化的な事物〉に対する知覚であるならば、もはや知覚の形態化、様式化が問われることはないだろう。両者の異なりは、知覚対象の違いでしかない。では、知覚の仕方、たとえば見方の違いにこそ問題があると言うべきだろうか。何を見るかではなく、いかに見るかということのうちにこそ、〈自然的〉と〈文化的〉の違いがある。だとすれば、〈自然〉をたんに人間の手が加わっていないものとするだけではすまない。われわれ人間が見る以上、その見方は人間的である。〈自然〉は人間以外のものにではなく、人間自身のうちに求められなくてはならない。先入観に毒されていない、ありのままの知覚。たとえば、目が明いたばかりの赤ん坊が見るだろうような見え。否、何も赤ん坊に限ることはない。大人であっても、ありのままの知覚はありうるはずだ。人間的自然、人間の本性、その本性に基づいた知覚。それが〈自然的な〉知覚だとすれば、〈文化的な〉知覚とは、いわば歪んだ知覚である。形態化、様式化とは、〈自然的な〉知覚の変形、歪曲であり、〈自然的な〉知覚に帰るということは、本来の形態、様式を明らかにすることにほかならない――

――否、文化を持つということ自体が人間の本性ではないのか。だとすれば、もはや、〈自然〉と〈文化〉を対立させて考えるわけにはいかない。人間にとっては、むしろ、〈自然〉即〈文化〉である。メルロ＝ポンティは『知覚の現象学』で次のように書いていた。

怒ったときに怒鳴ったり、愛するときに接吻したりすることは、テーブルをテーブルと呼ぶこと以上に自然的であるわけでも、慣習的でないわけでもない。感情や情念的な行為は、語と同様に作り出されたものである。父子の情のような、人間の身体の中に刻まれているかに見える感情でさえ、実は制度なのである。人間においては、《自然的》と呼ばれる行動の第一の層と、加工された文化的ないし精神的な世界とを重ね合わせることは不可能である。こう言いたければ、人間においては、すべてが加工されており、すべてが自然的なのである……(PP. 220-221)

だが、このようにすべてが〈自然的〉であると同時にすべてが〈文化的〉であるとするならば、文化によって様式化された知覚から野性の知覚への回帰という問いは、そもそも問いとして意味をなさないということにならないだろうか。

〈自然〉と〈文化〉を対立的に捉えるならば、《野性の》知覚への回帰——ただし、《野性の》ということの意味が、このような〈自然〉であると仮定した上で——は、人間にはそもそも不可能な試みであるか（なぜなら、人間が見る以上、すべては〈文化〉的でしかないのだから）、人間の本性としての自然を想定するかであり、逆に、〈自然〉即〈文化〉であると考えるならば、いかに回帰するかという問いそのものが無意味となる。本稿の目的は、この問いが不可能な問いでも、また人間本性に訴えるものでもなく、まして無意味な問いでもないことを、この問いを真剣に問いとして引き受け、《野性の》知覚とはどのようなものであるかを明らかにすることによって示すことにある。これによって、《野性の》知覚と言われるものが、メルロ＝ポンティの言う〈問いかけ〉としての哲学と無縁ではなく、

むしろ、その問いかけの場そのものであることが明らかになるだろう。

第一章　知覚的信

まず、最も素朴と思われる知覚の場面に立ち返ろう。メルロ＝ポンティは『見えるものと見えないもの』をこう始めている。

> われわれはものそのものを見ており、世界とはわれわれが見ている当のものである、こういった類の決まり文句は、自然的人間にも、目を開いたばかりの哲学者にも共通の信 foi を表しており、われわれの生活のなかに含まれている暗黙の《臆見》という深い層を指し示している。しかしこの信は奇妙なことに、もしこの信を命題や言表に明確化しようとし、われわれとは何か、見るとはどういうことか、ものや世界とは何かを自問するならば、われわれは様々な困難と矛盾の迷路に入り込んでしまうのである。（VI. 17）

『見えるものと見えないもの』はこうして出発し、様々な見解に対する批判を経て、ようやく本論に入ったかに思われたところで途絶える。しかし、この批判に付き従っていくことはここではしない。[3] 迷宮の入口を横目に、脇道に逸れよう。

この冒頭ではじまる節には、「知覚的信とその曖昧さ」という小見出しが付けられている。この小見出しへの欄外

注に、こうある。

信という概念を明確にすべし。それは決断という意味における信ではなく、あらゆる措定以前にあるものという意味での信であり、動物的信および［?］である。（VI 17）

この注を受けて、以下、信について考えてみたい。

「決断という意味における信」とは、例えば「私は彼の無実を信じる」というような場合の信である。無実だと信じることは、無実だと知っていることではない。知っていると言う場合には、証拠を挙げることができなくてはならない。例えば、真犯人を目撃したとか、犯行時刻、彼は私と一緒にいたとか。これに対して無実を信じると言う場合には、そうした証拠、根拠はない。真、偽という言葉を使うならば、信じるとは、無根拠に、あることを真であると考えることである。ところで、私が彼の無実を信じると言うのは、彼が犯人であるとされた、あるいはそう疑われたからである。彼に何の嫌疑もかけられていない状況で、あえて彼は無実だなどと考えたりはしない。嫌疑がかかる、つまり、あることの真偽が問題となったときに、無根拠に、そのことを真であると考える。したがって、「決断」という言葉が意味しているのは、疑いの介入だと言えるだろう。自分で疑うのであれ、他人から疑われるのであれ、何らかの疑いが生じたときに、信が問われる。たとえ無根拠という形であれ根拠が問題になるのも、また、真であると考えるという形で真偽が問題になるのも、まさに疑いが生じたからにほかならない。

これと対比すれば、「あらゆる措定以前にあるものという意味での信」とは、いまだ疑いが生じていない場面での

信と言えよう。疑いが生じていないとは、疑わしくないということではない。疑い出せば、それは大いに疑わしいかもしれない。しかし、さしあたり、疑ったりしない。それが偽である（かもしれない）と考えているわけではないが、かといって、真である（だろう）と考えているわけでもない。根拠があるのかないのか。さしあたり、根拠を問うたりはしない。なぜ、問わないのか。なぜ、疑わないのか。

ウィトゲンシュタインならこう答えるだろう。「理由はない。そうしないだけのことである。それがすなわち行動である。[4]」先の引用にある「動物的信」という表現も、この「行動」という意味に解することができるだろう。面白いことに、ウィトゲンシュタインも「動物的」という言葉を使って次のように言っている。

三五七　こう言ってもよいであろう。「私は知っている」は、なお闘争中の確実性ではなく、安定状態の確実性を表現するのである、と。

三五八　この確実性を早計や浅見に類するものと見なすべきではなかろう。（ひとつの）生活の形と見るべきだ……

三五九　つまり私はこの確実性を正当と不当の区別の彼岸にあるものとして捉えたい、ということだ。いわば動物的な何かとして。[5]

しかしこれ以上ウィトゲンシュタインに首を突っ込んで行くことは、脇道どころか藪蛇になりかねないので、しない。メルロ＝ポンティ自身が信について語っているところを聞こう。

実際、自然的態度が一つの態度――判断し命題を立てる作用の織物――になるのは、自らを自然主義的テーゼにするときだけである。自然的態度そのものは、自然主義に対してなされうる非難を免れている。なぜなら、自然的態度は《あらゆるテーゼ以前》にあるからであり、あらゆるテーゼ以前の世界定立 Weltthesis――フッサールがどこかで言っていたように、権利上でさえ明晰判明知の用語に翻訳することはできず、あらゆる《態度》やあらゆる《観点》よりも古くからのものであって、われわれに世界の表象ではなく、世界そのものを与えてくれる原初的信ないし根源的臆見（Urglaube, Urdoxa）――という神秘だからである。世界へのこの開けを、反省は、自身がそれに負うている力を用いることなしには、《越え出る》ことはできないのである。（S. 206-207）

〈自然主義〉とは、主観と客観の二分法に立つ立場、すなわち、一方に「自らを《不偏不党な》、純粋な《認識者》とし、あらゆるものを残る隈なく捉え、自分の前に陳列し、《客観化し》、知的に所有する私」（S. 205）を立て、他方に、その私の相関者として、「すべての実践的述語と価値的な述語を剝ぎ取られた《剝き出しのもの》choses simplement choses」（S. 205-206）を立てるような立場のことであり、メルロ＝ポンティによれば、このような立場は、「純粋に理論的な（あるいは理念化の）態度を絶対化し、この態度を基礎づけており、この態度の価値を測るものである存在との関係を省いたり、自明なことと見なしている」（S. 206）という点において誤っている。これに対して、「自然的態度においては、ものに関してさえ、理論的態度がわれわれに語ってくれるよりも遥かに多くのことをわれわれは知るのであり、――それに何より、別様に知るのである」（S. 206）。知覚の場面で、もう少し具体的に自然主義と自然的

態度の違いを明確にしてみよう。

立方体の知覚を例に採ろう。自然主義は、立方体それ自体、すなわち、六つの正方形で囲まれた立体がいかにして知覚されるのかを問う。角は直角より小さく見えているのに、また、側面は後方に伸びるにしたがって僅かながらすぼんで行くのに、まして見えているのは三つの面でしかないのに、それを立方体として知覚するのはなぜだろうか。視点と立方体の位置関係を暗黙裏に計算に入れることによって、直角より小さく見える角が実は直角であり、側面は正方形であるということをはじきだすのだろうか。そして、ここからは見えない面も実際にはあるに違いないと、推測し判断するのだろうか。これに対して自然的態度は、自然主義によって直角より小さく見えるともっともらしく言われたその角が、まさに直角として知覚されていることを教えてくれる。斜め下から見たとき、側面手前の上下の角のどちらが直角より小さく見えるか、実際に見ている場面で即座に答えることは――少なくとも私には――できない。もちろん、それは正面の角とまったく同じではない。しかしそれは、角度の大小という点で異なるのではなく、こちらは立方体の正面の角であり、あちらは側面の角であるという点で異なるのである。裏が見えないのも、それが立方体であるからには当然であり、見えないからこそ、幾何学的厳密さでそれが立方体であるかどうかはわからないが、少なくとも立体として知覚されるのである。

こう言えるだろう。自然主義も、立体が見えているということに関しては自然的態度を共有している。あるいはむしろ、自然主義もまた、実際にものが見えているという自然的態度から出発する。問題はその後である。自然的態度から見れば、まさに裏が見えないからこそ立方体として知覚されるのに、自然主義は、裏が見えないにもかかわらず立方体として知覚されるのはなぜかと問う。この時点ですでに、自然主義は知覚の現場を離れ、知覚されるものとし

ての立方体から、それ自体としての立方体、《剝き出しのもの》に移ってしまっており、同様に、知覚する私から純粋な《認識者》としての私に身をすり替えているのである。こうして立方体の知覚はあたかも平面への射影のように扱われ、正面の角と側面の角の角度は異なっているとされ、その角度の異なりから側面が奥に向かって伸びているという知覚が説明されるようになる。いわば、遠近法に基づいて知覚が説明されるのである。

これで、最初に立てられた問いは、すでにその答えを手中にしたかに見える。〈文化的な〉知覚とは、自然主義によって説明されたような知覚のことであり、これに対し、《野性の》知覚とは、自然的態度において与えられるがままの知覚のことである。〈文化〉から〈自然〉への回帰とは、理論的態度から自然的態度への回帰に他ならない。形態化、様式化とは、理論化することである。自然主義においても自然的態度においても、知覚そのものは異ならない。違いは、その知覚をどう説明するかにある。〈文化〉とは、この説明の段階において介入してくるものである。理論を捨て、偏見を捨て、虚心坦懐にものを見直そう。解体とは、いわばある種の回心なのだ。

しかし、これに対しては次のように言わなくてはならない。形態化され、様式化されるのは知覚それ自身である。知覚に対する見方が様式化されるのではなく、ものの見え方が様式化される。もちろん、理論が理論に留まらず、実際の知覚に影響を及ぼすということは大いにありうる。しかし、その影響によって様式化されるのは、やはり見え方そのものである。自然主義と自然的態度を単純に対立させるだけでは、問いには答えられない。

話を信に戻そう。私が見ているのはものそのものである。あるいは、ものそのものが見えている。立方体の知覚の例がどれほど抽象的かは言うまでもないだろう。見えているのは、たんに形や色だけではない。そうした形や色をしたものが見える。私は本を見ており、見えているのは本そのものである。たしかにその都度の見え自体は見る角度に

よって異なるし、照明の加減次第で色も微妙に異なる。しかし、状況はどうであれ、私が見ているのは同じ一冊のこの本であり、その都度の様々な見えは、あくまで、この同じ一冊の本の様々な見えにほかならない。しかし、と、ここで問われるかもしれない。たしかに見えているのはたんなる個々の見えではなく、それらの見えが、このものの見えであるところの、〈このもの〉であるかもしれない。だが、この〈このもの〉が見えるということから、ただちに本そのものが見えるとすることは早計ではないか。むしろ、こう言うべきだろう。私は〈このもの〉を本〈として〉見る。「ものそのものを見ている」と言うときの〈ものそのもの〉とは、まだどんな名前も持っていない〈このもの〉であり、それを本とするのは、知覚ではなく判断である。ところで、ここで問題となっている知覚的信とは「あらゆる措定以前にあるものという意味での」信であった。だとすれば、「本そのものが見えている」というのは、もはや知覚的信に数えられるべきではない。知覚的信の表現として相応しいのは「このものが見えている」である、と。

この反論に〈自然主義〉を見て取ることは容易だろう。先の例で、立方体の知覚は射影図に還元されていた。すなわち、知覚されるのは射影図としての立方体であり、この射影図から実際の立方体への道は、判断によって歩まれる。これに対して今度は、〈このもの〉までは知覚によって至ることができる。が、〈このもの〉から〈本〉までは判断の領分とされる。しかし、まだ〈本〉でない〈このもの〉とは何だろうか。それこそ「すべての実践的述語と価値的な述語を剝ぎ取られた《剝き出しのもの》」ではないだろうか。私はまず何だか分からない〈このもの〉を知覚し、次いでそれを〈本〉であると判断するのではない。私はこれを本として見るのでも、これが本として見えるのでもなく、本を見るのであり、本が見える。これ以上「自然的」なことはないだろう。例えばそれが遠くにあったり、回りが暗くてよく見えないとき、おぼろげに見えているそのものは、たしかに〈あれ〉とか〈これ〉としか言いようがな

い。しかしそれは「よく」見えていないからであり、近寄り、目を凝らして「よく」見たときに見えるそれは、まさしく〈本〉であって、たんなる〈このもの〉ではない。

だとすれば、知覚的信のうちには「何であるか」ということまで含まれていると言うべきだろうか。何かが見えている以上、その何かの「何」もまた、知覚のうちに含まれている。「これは何か」と訊かれれば、「これは本だ」と答える。君の部屋の窓からは何が見える?」「公園が見える」。私は私の判断を示しているのではない。見たままを言っただけだ。それでもやはり、ここでは知覚を問題としているのに、「本」や「公園」といったことばが入り込んでいるのはいかがわしく思われるかもしれない。〈このもの〉を掴むのは、知覚である。しかしそれを〈本〉として摑むのは、それを判断とは言わないにしても、少なくともことばによる把握ではないのか。

ここで章を改めて、このもっともな疑問について考えることにしよう。もちろん章を改めるからと言って、これで「知覚的信」の問題にケリがついたわけではまったくない。

第二章　言語的信

まず断っておかなくてはならない。「言語的信」という表現は、メルロ＝ポンティの著作のどこにも見出されない。知覚的信という表現になぞらえて、私が作った言葉である。言語的信ということで私が言いたいのは、たんに知覚的信と並ぶような信が言語にもあるということではない。知覚的信は、言語とは独立にあるものとしての知覚に関するものではない。同時に、言語もまた知覚とは独立にはなく、したがって言語的信とは、ことばがすでに知覚のう

ちで働いているということを明らかにするための、すなわち、ことばの側から知覚的信を明らかにするための概念にほかならない。

さて、私が見ているのはものそのものである。あるいは、ものそのものが見えている。これを今、知覚的信の最も基礎的な表現だとするならば、言語的信は、私はことばそのものを語る、あるいは、ことばそのものが語られる、また、私はことばそのものを聴いている（理解している、分かる）、あるいは、ことばそのものが聞こえる（理解される、分かる）と言い表されるだろう。私が語り、聴くのは、たんなる音の連なりではない。それはことばであり、したがってそこには意味があり、その意味そのものを語り、聴いている。『知覚の現象学』で、「したがって、語は意味を持つというこの単純な指摘によって、経験主義も主知主義も乗り越えるのである」（PP. 206）と語られるときの、この「語は意味を持つ」ということこそ、まず何よりも言語的信として理解されなくてはならない。[6]

しかし、単にものの代わりにことば、あるいは意味を置いただけでは、まだ言語的信を十分に捉えたことにはならない。私はものそのものを見ているのであり、ものそのものが見える。同様に、私はもの（事柄）そのものを語るのであり、もの（事柄）そのものが語られる。言い換えれば、語られたことは、語られたその通りにある。見えているものが、見えているのとまったく同様にあるとはさしあたり思わないのと同様に、語られていることが、実際はまったく別様であるとも、さしあたり、思わない。[7] もちろんこのことは、ことばがつねに真を語るということではない。ことばは偽をも語る。しかし、偽を語る、つまり嘘をつき人を騙すことができるのは、ことばがまずさしあたり語られている通りに受け取られるからである。[8] では、ことばはつねに真として受け取られると言うべきだろうか。そう言ってもいいだろうが、しかし、そのときの真とは、疑われ吟味された結果、偽ではありえないと判断された真ではな

い。その通りに受け取るということは、「あらゆる措定以前に」そうするのであり、騙されたのは、判断力に欠けていたからではなく、判断などしなかったからだ。[9]

語られていることがその通りにあるというこの信ゆえに、まさにどのように語るかが問題となる。例えば「子供が水のなかで暴れている」と「子供が溺れている」とでは大違いだし、「進出」か「侵略」かで外交はこじれる。もし語られたことがもの（事態）そのものを語らないとしたら、どう語るかはたんにことばの問題にすぎないということになるだろう。あなたがたが「侵略」と呼ぶものを、私たちは「進出」と呼ぶ。それだけのことだ。では、どう語るべきかは、どこで決るのだろうか。語られる以前に、語られることばとは別に、事態の側だけで決定されているのだろうか。事態は斯く斯く然々である。したがって、それを語るにはこのようなことばでなくてはならない。しかし、まさにこのような事態はこのように語られるべきだという時点で、すでに事態のなかにはことばが入り込んでしまっている。事態がどのようであるか、あるいは、ものが何であるかを理解する時点で、すでにことばが働いているのであり、どう語るべきかが事態の側で決っていると言うとしても、その事態とは、ことばとは別にあるのではなく、すでにことばを含み込んでいるのであり、言い換えれば、どう語るべきかは、どう見るか、どう見えているかの問題に他ならず、したがって、見えているがままを素直に語り出せばそれでいい、ということになる。

これに対して、おそらくこう言われるだろう。たとえそうだとしても、それだけではまだ、言語的信の半面をしか言ったことにならない。ことばは語られた通りのことを語っているのであり、語られたことはその通りにある。だが、これに真っ向から反する信もまた、たしかに信としてある。所詮、ことばはことばである。百聞は一見にしかず。見ると聞くでは大違い。ものそのもの、事態そのものをことばで尽くすことはできない。例えば一口に「赤い」と言

っても、実際に見える赤は千差万別であり、それぞれに微妙に異なるその色合いを言い分けることはできない。どんなにことばを連ねても、いまこの部屋のこの照明の下にあるこの本の表紙の色を人に伝えることはできないだろう。知覚の豊かさは、ことばには到底及びもつかない。だとすれば、最初に述べた信は、その半面を補われてはじめて、われわれの言語的信をうまく捉えたことになる。たしかに、ことばは語られた通りのことを語っているのであり、語られたことはその通りにある。しかし語られたことは、ものそのもの、事態そのものの極めてラフな図柄にすぎない。この本の表紙は赤い。たしかにその通りである。しかしそれだけで、見えているこの赤さのすべてを言い尽くしたことにはならない。これは本である。しかし、その形や大きさや装丁は、実際に見てみなければ分からない。したがって、こう言い直せばいいだろうか。われわれはたんに何かを語るのではなく、何かについて何かを語る。われわれはものそのもの、事態そのものについて語るのであって、ものそのもの、事態そのものを語るのではない。それらについて語られたことはたしかにものそのもの、事態そのものの一面を語ってはいるが、決してそれら自身を完全に語り出しているのではない。それら自身は知覚され経験されるだけである。見えているがままを素直に語り出せばいい。しかし、語り出して、それですべてだと思うと大間違いだ。

こう言ってよいだろうか。何かについて何かを語るという図式は、結局のところ、〈このもの〉を本〈として〉見るというのと同じことである。とすると、前章で、〈このもの〉を本〈として〉見るのではなく、本そのものを見るのだと言ったことは間違っていたのだ。われわれが知覚するのは〈このもの〉であって、〈本〉ではない。われわれは〈このもの〉について、それを〈本〉と語る。つまり、何かについて何かを語ると言うことも、何かが何かとして見えると言うことも、それぞれ、言語だけ、知覚だけに関して言われているのではなく、知覚と言語との関わり方を

言い表したものなのである。AをBとして見る。AについてBと語る。Aは知覚され、Bは語られる。〈このもの〉自体を完全に捉えることができるのは、ただ知覚だけであり、ことばはそれの部分的な把握、不十分な、近似的な把握でしかない。

だが、これに対しては次のように言わなくてはならない。たしかに、見えているこの色を完全に言い尽すことはできない。しかしだからと言って、知覚が〈このもの〉を完全に捉えられるということにはならないだろう。視覚に限っても、〈このもの〉を見る角度は原理上三六〇度の二乗あり、現実にわれわれが三六〇度の二乗の角度からものを見ることはありえず、さらに角度だけでなく、距離や、照明の加減を考慮に入れるならば、〈このもの〉を完全に見尽くすことは不可能である。したがって、完全に見尽くす、語り尽くすということと、ものそのものを見、語っているということは区別されなくてはならない。私は立方体そのものを見る。ある一つの角度から、したがって、まったく見えない面があるにもかかわらず、あるいはむしろ見えないからこそ、立方体そのものが見られる。見尽くすこと、語り尽くすことができないにもかかわらず――むしろ、それゆえにこそ――、われわれはものそのものを見、語っている。だとすれば、〈このもの〉は知覚によってしか十分には捉えられず、ことばはそれの部分的、近似的な把握でしかないと言うことはもはやできない。知覚もまた〈このもの〉を捉え尽くすことはない。では、知覚によっても言語によっても完全に捉えられることのない〈このもの〉、にもかかわらず、まさに〈このもの〉自体として見られ、語られている〈このもの〉とはいったい何だろうか。

繰り返すが、私はこの本そのものを見ているのであり、〈このもの〉を本〈として〉見ているのではない。見えている形、色は、この本の形、この本の表紙の色である。装丁もこの本の装丁であり、博覧会のポスターではない。「こ

の装丁はカッコイイ」と言うとすれば、それは本の装丁としてであって、ポスターとしてではなく、さらにこの本が哲学の本であることを承知の上でそう言うのであって、アリストテレス全集がコバルト文庫のようであってはたまらない。〈このもの〉はどこまでいっても本である。そうであるからこそ、「これは面白い」とか「これはつまらない」と言ったりする。だとすれば、どこまでが知覚的経験であり、どこからが言語的な経験なのか、もはや明確な境界線を引くことはできないだろう。見えているのはこの本の表紙の形や色だけではない。その地模様、その厚みから、同時にそのざらざらした感触もまた見えている。同様に、難解だが読み応えのある面白い本が見える。すべては知覚的でもあり、同時に言語的でもある。メルロ＝ポンティは『見えるものと見えないもの』の終り近くでこう述べていた。

> 風景全体がある侵略を受けるようにして語に浸食されており、われわれの目には、もはやことばの一異本でしかなく、その《スタイル》について語ることは、われわれの目には、一つの隠喩を作ることなのである。……またある意味ではヴァレリーが言っているように、言語がすべてでもあり、というのも、言語は誰の声でもなく、それはものや波や木々の声そのものだからである。（VI. 203-204）

最初の問いに戻ろう。「いかにすれば、文化によって様式化されたこの知覚から《生まの》あるいは《野性の》知覚に帰ることができるだろうか」。あるいは、《生まの》あるいは《野性の》知覚とはどのような知覚なのか。もしすべてが知覚的であると同時に言語的でもあるならば、たんに知覚だけについて、形態化、様式化を語ることはできない。形態化され様式化されるのは、知覚でもあり、また言語でもある。では、文化によって様式化された知覚とは、

ことばと織り合わされた知覚のことであり、《生まの》あるいは《野性の》知覚とは、ことばから解かれ、純化された知覚のことだろうか。形態化作用の解体とは、知覚と言語とからなる織物をほどき、知覚をのみ撚り出していくことだろうか。だが、知覚的信と言語的信がわれわれに教えてくれたのは、そうした純粋な知覚などないということであった。もしも、ことばと織り合わされていくことを形態化、様式化と言うならば、知覚は最初から形態化され、様式化されている。しかし、こうは考えられないだろうか。知覚と言語の織り合わせ方は、何も一通りには限らない。幾つもの織り方があるが、実際に織られるときには、一つの織られ方をする。あるいは、一つに織られているようで、細部を見れば多種多様な織り方がされているかもしれない。また先に、〈このもの〉そのものを捉えることと、〈このもの〉を見尽くし、語り尽くすこととは別であると述べた。この尽くしえなさは、織り合わせの多様性と関係を持たないだろうか。メルロ＝ポンティ自身、本論の出発点となった冒頭の引用で、「知覚それ自身は多形的である」と言っていた。ここで再び章を改めて、知覚と言語の織り合わせの多様性、知覚の多形性について考えてみたい。

第三章　多　形　性

すでに別の場所で論じたように、[10] 多形性を理解するためには、「無定形」amorphe と「多元決定」surdétermination の二つを考え合わせなくてはならない。「無定形」について、僅かながら研究ノートでは次のように語られている。ちなみにこのノートの表題は「生まの、あるいは野性の存在（＝知覚される世界）と、Gebilde としての logos prophorikos、われわれが生み出す《論理学》に対するその関係」である。

私が絵画に関して語った《無定形》の知覚的世界――絵画を再び描き直すための永久の源泉――それはいかなる表現様式も含んではいないが、それでもあらゆる表現様式を呼び求め、要求し、各々の画家に新しい表現の努力を掻き立てるものである。(VI. 223)

字面の通り、「無定形」とは定まった形が無いことであり、たんに形が無いことではない。定まった形がないゆえに、むしろどのような形でも採ることができる。しかし先へ進む前に、メルロ＝ポンティの別の著作からもう一つ引用しておこう。絵画に関して知覚的世界の《無定形》さが語られている箇所であり、本論の冒頭の一節に呼応して、ここでは遠近法が問題とされている。

マルローは時に、あたかも《感覚の所与》が何世紀ものあいだ決して変らなかったかのように、そして、絵画がこれらの所与に準拠しているかぎり、あたかも古典主義的遠近法が不可避であるかのように語っている。しかし、この遠近法が、自分の前に知覚された世界を投影すべく人間によって発明された様々な方法の一つであり、この世界の複写でないことは確かである。この遠近法は、自ずからの視 vision spontanée についての任意の一解釈であって、それは、知覚された世界がこの遠近法の諸法則に反し、それとは別の諸法則を課すからではなく、むしろ、知覚された世界がいかなる法則も要求せず、法則の次元に属するものではないからである。(S. 61)

知覚される世界を法則化すること、つまり、知覚される世界を一つの定まった形に鋳込むことはできない。言い換えれば、遠近法は、それが一つの解釈、一つの形であるかぎりで間違っているのではなく、その形をしか認めなくなる時点で誤る。ところで、知覚される世界がこのように無定形であるとしても、そこにいかなる形も知覚されない、あるいは、知覚にはいかなる形もないわけではない。知覚するとは形を捉えることであり、知覚自身が形づけられることだと言えるとすれば、たとえ無定形なものでも、何らかの形において知覚するしかなく、知覚自身、何らかの形を持たざるをえない。たとえ見方、見え方が一つしかないわけではないにしろ、見えるときには、ある見方、見え方をしている。しかしまた、知覚が捉えるその形は、それだけが知覚されているものの形ではないし、それだけが知覚自身の形であるわけでもない。では、知覚の多形性とは、様々な形があるということ、様々な見え方があるということなのだろうか。おそらく、そう言っていいだろうし、この点を抜きにはできない。しかし、これだけには尽きない。重要なのはむしろここからであり、これだけではまだ、様々に見える――これを「多形性」と区別して「多様性」と呼ぶことにしよう――ということの本来の意味も十分に明らかだとは言えない。

「多元決定」という概念は、一つの形、一つの知覚が、一つでありながら、単純ではないことを教えてくれる。この概念は、言うまでもなくフロイトのものであり、メルロ＝ポンティも「過去の輻、世界の輻」と題された研究ノートで、フロイトの狼男の症例をもとに、[11] 次のように記している。少し長いがはじめから引用しよう。ただし、最後まで全部ではない。

内的独白――《意識》自体が、一連の（感覚しうるものであるにせよ、感覚しうるものでないにせよ）個別

的な…とわれ思う je pense que としてではなく、一般的な配置ないし布置への開在性、過去の輻 rayons と世界の輻への開在性として理解されるべきである。それらの輻の端に、空隙や想像でちりばめられた多くの《隠蔽記憶》を通して、かろうじて感覚しうる何らかの構造、個別的な何らかの記憶が脈打っている。われわれは存在の一領野であるのに、われわれが個別的な体験 Erlebnisse の流れであるかのようにわれわれに思い込ませたのは、様々なものと同様、精神に対して押し付けられたデカルト的理念化である（フッサール）。現在においてさえ、風景は布置なのである。

精神分析の《連想》とは、実際は、時間と世界との《輻》である。

例えば、黄色の縞をもった蝶の隠蔽記憶は、若い女中の名前であるロシア語の Grouscha を思い起こさせる、黄色い縞のついた梨との繋がりを、分析において明らかにする。そこには、《連想された》蝶—梨—（同じ名前の）女中という三つの記憶があるのではない。色づいた領野での蝶のある動き、蝶と梨のある現成 Wesen（動詞的）があるのであり、——これが（言語の受肉の力によって）Grouscha という言語的現成 Wesen と通じるのである——それらの中心で結ばれ、同じ存在の輻に属する三つの現成がある。分析はさらに、蝶が翅を広げるように、女中が脚を広げていたことを示す。それゆえ、連想の多元決定があるのだ——おそらくこれは、一般的に妥当する。多元決定、つまり、諸関係の関係、偶然的ではありえず、予兆的な意味を持つ一致がなければ、連想は働かない。無言のコギトは多元決定をのみ《思考する》。つまり象徴的母型だけを。——多元決定はつねに後から来る survenir。真なるものの遡行運動（＝理念的なものの存在）（すなわち、フッサールにしたがえば、名指しうるものの祈願としての言葉の事実そのもの）がつねに、与えられた連想のための他の

諸理由を供給するのである――(VI. 293-294)

一つの知覚も、他の様々な知覚、記憶、予期、考えなどから切り離され、単独で、それ自体としてあるのではない。それは経験全体の「配置」ないし「布置」のなかではじめてそれとしての意味を持つ。それはたんに同一平面上に並べられたある経験と他の経験との横の繋がりを意味しているだけでなく――「連想」という言葉でわれわれが普通連想するのは、こうした横の繋がりだろう――、その一つの経験自体が厚みや奥行きを持っていることを意味する。経験をすべて平面に並べて、それを線で繋いで行くのではなく、様々な層に折り重ねて行くこと、しかも、たんに積み重ねるのではなく……。むしろ、例に即して語ろう。蝶と梨と女中。蝶と梨は黄色い縞模様によって、梨と女中はグルーシャという名前によって、女中と蝶は、V字型に広げられた脚と翅の格好によって結びつく。これら三つは同一の特徴によって結びつくのではなく、色模様、名前、格好という、別々の、いわば異なった次元で結びつくのであり、これら異なった次元が交錯する結び目になっている。言い換えれば、蝶と梨と女中は、それぞれ一つのものでありながら複数の次元に跨がっているのであり、これらの複数の次元が交錯する場所にできる結び目としてはじめて、蝶、梨、女中なのである。それらはたんに生物学的に分類されるものとしての蝶、果物の一種としての梨、ある職業の女性としての女中であるだけではない。たとえば蝶はたんに他の昆虫だけではなく、その色模様によって他のすべての色づいた存在と、その形や動きによって他のすべての形や動きのある存在と、そしてその名前によって――この分析では蝶の名は関与していないが――他のすべての名のあるものと関係するのであり、あるいはむしろ、蝶とは、複数の次元に跨がるこれら関係の束の結び目以外の何ものでもないのである。

こうした多元決定という意味での多形性を「多様性」と区別して、「多重性」とでもさしあたり呼ぶことにしよう。この多重性によってはじめて、多様性の意味も明らかになる。多様性とは、たんに様々な見方、見え方があるということではない。もしパースペクティヴの多様性を、同じものが見る位置によって様々に見えることだと解するならば、多形性としての多様性は、それとはいかなる関係も持たない。より正確に言えば、パースペクティヴの多様性が、様々な見えの背後に、それらの見えとは無縁のものそのもの、《剝き出しのもの》を想定するかぎりで、ここで問題となっている多様性はパースペクティヴのそれとはまったく異なる。蝶がその都度どんな動きをしていようが、そしてそれをどこから見ていようが、蝶は蝶である。これに対して多重性が明らかにする多様性とは、次のことである。たとえば色づいた存在としての蝶の、他の様々な色づいた存在との繋がりがある。また、同時に形や動きのある存在として蝶の、他の様々な形や動きのある諸存在との繋がりがある。この両者の繋がりが蝶という一つの結び目に結ばれるときの結ばれ方を一つとするならば、それとは別の結ばれ方によって結ばれた結び目としてこの蝶を見ること、これに他ならない。無定形なものも、それが見える以上、一つの形において見えている。ところで多元決定が教えるのは、その一つの形と言われるものも、それ自身、多重性において成り立っているということであった。しかしまた、そうした多重性において成る一つの形は、決して一度限りに定められた形ではなく、まさに無定形であり、したがって、別の形、別の多重性の結び目でもありうる。現に、グルーシャという名の梨も女中も持たないわれわれには、違った結び目として蝶は見える。

では、それぞれの人がそれぞれに異なった蝶を見ているのであり、同じ蝶は一つとしてないと言うべきだろうか。まったく同一のものとしては、たしかにそうだとしか言いようがない。しかし、結ばれ方が違うということは、必ず

しも、すべての次元にわたってまったく別の結ばれ方をしているということではない。では、どこまでが皆に共通で、どこからが個人的なのだろうか。たぶん、このような問い方自体がおかしいのだ。一般的なものとは、個別的なものの総体でもなければ、様々な個別的なものの共通項でもない。何が一般的なものであるかを、これがそれだと肯定的に語ることはできない。それは、一般的でないものを通して、否定的に示されるしかない。[12] たとえば、われわれは普通、黄色い縞模様の蝶を見て、言い難い不安に襲われることはない。普通、蝶はわれわれを不安に陥れるものではない。この限りで、たとえ蝶がそれぞれの人に少しずつ異なって見えていようと——たとえば昆虫学者と、アゲハとモンシロ蝶くらいしか区別のつかない私とでは、随分と異なって見えているはずだ——、蝶の見え方は、一般的だと言える。[13] 私に見えているこの蝶は、私にだけ固有のものではなく、普通の人にならば、誰にでもそう見えるだろうように見えている。もちろん、本当に誰にでもそう見えているかどうかは分からない。しかし、さしあたり、私はそれを疑ってみたりはしない。私はそれを知っているのではなく、「あらゆる措定以前にあるものという意味での信」という意味で、信じている。

知覚的信および言語的信におけるこの一般性について、メルロ＝ポンティは次のように述べている。

> 私が語るのではないのと同様、私が知覚するのではない。——言語と同様、知覚が私を持つのである。——それでもやはり、言語活動がある（parler）ためには私がそこにいなくてはならないように、知覚活動がある（percevoir）ためには、私がそこにいなくてはならない。——しかし、どんな意味で？　ひととして——（VI. 244）

ここで言われているのは、知覚ないし言語活動の〈主体〉が、〈私〉ではなく〈ひと〉だということではない。〈ひと〉とは、たとえば「ひとなみの暮しがしたい」とか「ひとさまに迷惑をかけてはいけない」とか言われるときの〈ひと〉であり、それは、特定の誰でもないが、しかし誰ででもある。視線を向け、口を動かし音を発する人を〈主体〉と言うならば、それはあくまで、他の誰でもないこの私である。しかし、この私は、知覚し、語ることにおいて、まったく独自の者ではなく、〈ひと〉というありかたをしている。そして、私が〈ひと〉というありかたをしているとは、ものが私に見えるその見え方、私が口にし、耳にすることばの語り方、分りか方が〈ひとなみ〉であるということにほかならない。誰にでもそう見えるように見え、誰もがそう語り、そう分かるように、語り、聞く。もちろん人それぞれに語り方の癖があり、分かり方の偏りはあるが、そこで遣り交わされるものが出鱈目な音ではなく、まさにことばであるという点で、われわれは〈ひとなみ〉なのである。[14] ことばのように癖や偏りが表立ちはしないが、見え方の場合にもまったく同様のことが言えるだろう。一言で言えば、われわれの知覚、言語は、〈ひと〉という一般性の形に《形態化》され《様式化》されているのである。

こうしてようやく最初の問いに答える用意が整った。「いかにすれば、文化によって様式化されたこの知覚から《生まの》あるいは《野性の》知覚に帰ることができるだろうか」。あるいは、《生まの》あるいは《野性の》知覚とはどのような知覚なのか。文化によって様式化された知覚とは、何も特別な知覚のことではない。それはまさにわれわれが普段行なっている知覚そのものであり、しかもその知覚は、ことばと切り離されてそれ自体としてあるようなものではなく、ことばと一緒に多形的に編成されている。そして多形的な知覚それ自体が、一般性、つまりわれわれが普通そうだとして疑うことのない形で、様式化されている。あるいはむしろ、様式化されているがゆえに、普通、疑わ

れない。なぜなら、その様式とは、それによってまさしくわれわれがものそのものを見たり語ったりしていると思いなしているその暗黙の流儀だからであり、それを疑うことは、ものそのものを見たり語ったりしているというわれわれの知覚的・言語的信を疑うことに他ならないからである。では、この様式化された知覚からわれわれが帰っていく《生まの》あるいは《野性の》知覚とは、どのような知覚なのだろうか。これについて答えなくてはならない。

第四章　野性と問いかけ

結論に入る前に、前章で述べた一般性と様式化について補足しておかなくてはならないことが二点ある。

まず第一に、まるっきり〈ひと〉でしかないような人はいない。〈ひと〉などどこにもいない。にもかかわらず、われわれは何が一般的か、何が〈ひとなみ〉かを、ぼんやりとではあれ――一般的でないものを通して、〈ひとでなし〉の経験を通じて、否定的に、多少ともよりはっきりと――了解している。同様に、様式の域を一歩も出ないように思われる知覚、行為、ことばでさえ、それが現実になされている限りで個別的なものであり、完全に様式に呑み込まれてしまっているわけではない。われわれは様式に対してまったくの盲目ではない。言い換えれば、様式は、それに対していかなる視点もありえないような閉じたものではなく、われわれは、われわれの知覚がどのように様式化されているかを問うことができるのであり、そのような問いを発しうる時点で、すでに、たとえわずかでも、様式に対してある距離を取っている（あるいはむしろ、その距離こそが様式を様式として理解させる）。もちろんだからといって様式の外に出て、不偏不党の立場からその様式を眺めることはできない。ものは今までと同様に見え続ける。様式の

内側にありながら、なお、それを問いうるということ、これが第一点である。

第二に、一般性とは、われわれの個々の行為以前に、それとは別のどこかで定められていたのではなく、まさにわれわれがいま現に行なうことのうちにある。同様に、知覚の様式化もまた、すでにどこかで行なわれてしまったことではなく、われわれがいま現に行なっている知覚の場面で行なわれている。

この二つの点からこう言うことができるだろう。知覚の様式は、いま現に、この様式化されている知覚について問われうる。

問われるのは様式化された知覚である。だとすれば、それに対する答えとしての知覚も、結局は様式化された限りでの知覚でしかないのではないか。たしかに、答えとしての知覚はそうかもしれない。しかし、ここで考えなくてはならないのは、この問われうるということの意味である。様式化された知覚がいま現に問われうると言うとき問題となる〈問い〉とは、もはやたんなる〈問い—答え〉に解消されてしまうようなものではない。そして、〈問い〉をこのように考えるということは、メルロ＝ポンティが自身の哲学を〈問いかけ〉interrogation として語っていることと無縁ではない。

> 要するに、哲学は知覚的信に問いかける——しかし、普通の意味で答えを待つことも、受け取ることもない。なぜなら、それは、その問いを満足させるような変項ないし未知の定項の解明ではないからであり、実在する世界は、疑問形 le mode interrogatif で実在しているからである。哲学とは、自分自身に問いかける知覚的信である。(VI. 139)

哲学は知覚的信に問いかける。しかし、その哲学自身、知覚的信である。哲学は知覚的信とは別に、あらかじめ知覚的真を知っており、それによって知覚的信に裁定を下すわけではない。ものそのものが見えているというところから出発し、ものとは何か、見えるとはどういうことなのかを問う。その問いを導いていくのは、ものそのものが見えているという知覚的信そのものである。問題は次だ。この問いかけは、普通の意味での答えを得ることはないと言われる。しかし、答えを待つことも得ることもない問いは、それでもなお問いと言えるだろうか。答えを待つことも得ることもないのは、世界自体が疑問形というありかたをしているからだと言われる。また、知覚自身、そうした疑問形としてある。

知覚を、この問いかけ的な思考 la pensée interrogative として理解しなくてはならない。この問いかけ的な思考は、知覚される世界を措定するというよりはむしろ、あるがままにしておくのであって、この思考のまえで、ものは、ウイとノンの手前で、一種の滑り動き glissement のなかで形成され解体されるのである。(VI. 138)

知覚は、ウイとノンの手前に、すなわち、「あらゆる措定以前」にある。世界が疑問形というありかたをしているということに較べれば、知覚が疑問形だということは理解に難くないだろう。手探りをしたり、目を凝らしたり、耳を澄ましたり、われわれは知覚によってものを探索する。つまり、ものに問いかける。ところで、この問いかけは、答えを得ないだろうか。感触や見えを、知覚的探索に対する答えと考えることは不自然ではないだろう。だとすれば、少なくとも知覚されるものの側、すなわち世界は、疑問形ではなく、肯定文や否定文からなっていると言ってもよさ

そうなものではないか。

だが、このことはまったく逆にも解されうる。われわれは何もないところから知覚的探索へ乗り出すのではない。ものはいつもすでに見えており、世界はいつもすでに私のまわりにある。私を知覚的探索へ駆り立てるのは、すでに見えているものの側、すでにある世界の側である。ものや世界が探索を促すのであり、言い換えれば、私はものや世界からの問いかけに応じて知覚的探索を始める。探索を始めるのであって、答えを与えるのではない。しかし、そうして始められた探索に対して、ものや世界は、やはり一定の答えを与えてくれるのではないか。たしかに探索には終りがある。なるほど、これはこういうものだったのか。しかし、そうして探索に一段落がついてもなお、そのものは見えつづけているし、別の機会、別の脈絡で新たな探索の出発点となる。与えられるのはつねに、一定の、暫定的な答えでしかなく、知覚的探索そのものをまったく不用にしてしまうような答えではない。世界は一挙に残る限無く与えられるのではない。しかもこのことは、それ自体としては限々まで完全に決定されている世界が、われわれには部分的にしか与えられていないというのではない。世界は無定形であり、知覚は多形的である。結び目は時に縺れ、ほどけ、新たに結び直される。疑問形とは、世界と知覚とのこの関係の叙法に他ならない。

疑問文 l'interrogatif とは、直説法肯定文の転倒ないし逆転から派生した叙法でも、覆われた、あるいは期待されている肯定でも否定でもなく、何ものかを狙う独自の仕方であり、原理上いかなる言表や《答え》によっても乗り越えられない、いわば問い—知 question-savoir であって、それゆえおそらく、それは、あたかも存在がわれわれの様々な問いの無言のあるいは寡黙な話し相手であるかのように、われわれと存在との関係に

固有な叙法なのである。(VI. 171)

世界と知覚をこのような疑問形であるものとして暴くのは、哲学である。そしてこの哲学自身「知覚的信に問いかける知覚的信」として、疑問形というあり方をしている。

哲学的な問いかけとはそれゆえ、その問いかけを埋めにやってくるある意味をたんに待ち受けることなのではない。《世界とは何か》、あるいは、もっとよく言えば、《存在とは何か》という問いが哲学的になるのは、ただこれらの問いが、一種の複視によって、それ自身問題としてあるものの状態を狙うと同時に、——《存在》の意味、意味の存在、そして存在のなかにおける意味の場所を狙うことにおいてのみである。哲学的問いかけに固有なことは、自分自身に振り返り、そしてまた、問うとは何か、答えるとは何かを自問することなのである。(VI. 160)

問いかけとは、哲学が行なうものであると同時に、その問いかけとしての哲学が営まれる場でもある。この場を開くのは哲学である。しかし同時に、哲学はこの場に支えられている。この場に支えられているからこそ、この場を開くことができる。知覚や世界が疑問形であるからこそ、哲学はそこへ問いかけとして参与することができる。しかしまた、哲学が自らを問いかけとして、その問いかけの意味を問うからこそ、知覚や世界が疑問形として露呈される。したがって、問いかけとしての哲学によって開かれるこの場は、ある意味で、哲学の起源でもある。問いかけのこの

逆説的な事態を、メルロ＝ポンティはまた〈適合〉adéquation と〈創造〉création の逆説的な一致として、次のように語っている。

哲学、まさしく《われわれのうちで語る**存在**》、無言の経験それ自身による表現としての哲学とは、創造なのである。すなわち、同時に存在の再統合でもある創造。なぜなら、哲学とは、歴史が作り上げたなんらかの形成物 Gebilde の一つという意味での創造ではないからである。哲学は自分が形成物であることを知っており、純粋な形成物としての自分を乗り越え、自分の起源を再発見しようと望む。それゆえ、哲学とは、根本的な意味での創造である。つまり、同時に適合でもある創造、適合を獲得する唯一の方法である創造。（VI. 250–251）

相手が動かないものであれば、よく見るためには自分も立ち止まるほうがいい。しかし、相手が動き続けるものであるならば、自分もその動きに合わせたほうがいいだろうし、まして相手が自分とは別個に存在しているものではなく、自分もまたその一部であるような動きが問題となるならば、その動きを明らかにするためには、自分自身の動きがその動きに添うように動くことが相応しいだろうし、そう動くことは、しかし同時に、自分自身その動きのなかにある以上、問題となる動きそのものを動かすことでもある。

存在とは、われわれがその存在の経験を持つために、われわれに創造を要求するところのものである。（VI.251）

結び

結局のところ、《野性の》知覚とは何だろうか。もう一度、第一章のはじめに引いた『見えるものと見えないものの』冒頭に帰ってみよう。この一節がこの著作の冒頭であるのは、ある意味で[15]、たんなる偶然ではない。

> われわれはものそのものを見ており、世界とはわれわれが見ている当のものである、こういった類の決まり文句は、自然的人間にも、目を開いたばかりの哲学者にも共通の信を表しており、われわれの生活のなかに含まれている暗黙の《臆見》という深い層を指し示している。しかしこの信は奇妙なことに、もしこの信を命題や言表に明確化しようとし、われわれとは何か、見るとはどういうことか、ものや世界とは何かを自問するならば、われわれは様々な困難と矛盾の迷路に入り込んでしまうのである。(VI. 17)

知覚的信と、それに対する問い。この場こそが、文字どおり哲学の出発点であり、同時に、哲学がそこへと回帰していく場にほかならない。問いに晒されたこの場以外のどこに、《野性の》知覚を求めることができるだろうか。

こう結論してよいだろうか。もし《野性の》知覚ということで、文化によって様式化された知覚と対比しうるようなある種の知覚の状態を考えるならば、そのような《野性の》知覚などない。それは、そこにおいてはじめて様式化が問われうる場であり、問うことによっていま現に開かれているこの知覚の場以外のどこにもない。知覚の《野性》と

は、様式化された知覚が、いまこの場で問われうるということにこそあるのであり、《野性の》知覚とは、様式化がいま行なわれているこの場において、この場がまさに問いに対して開かれたものであること、しかしまた、問うことによってしか開かれないものであることを露呈するものとしての、それ自身問いかけとしてのいまここでのこの知覚にほかならない。

注

(1)『見えるものと見えないもの』は、メルロ＝ポンティの死後クロード・ルフォールの手によって編纂、出版された。そこには同名の表題のもとに構想されていた著作の草稿と、研究ノートが収められている。以下、本稿で『見えるものと見えないもの』と言うときには草稿のみを指し、研究ノートはそのまま研究ノートと呼ぶことにする。

メルロ＝ポンティからの引用は次の略記号に従い、引用箇所の後に略記号と頁数を付す。

SC: *La structure du comportement*, Presses Universitaires de France, 1942.

PP: *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.

S: *Signes*, Gallimard, 1960.

VI: *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, 1964.

RC: *Résumés de cours*, Gallimard, 1968.

(2) 日本語で〈自然〉の反対はと訊けば、まず〈人工的〉とか〈人為的〉という答えが返ってくるだろう。私がここで考えているのもこのような意味での〈自然〉であり、フランス語の、したがって、メルロ＝ポンティが普通、名詞で〈nature〉と使っているときの意味とは、かなり趣を異にする（無論、フランス語にここで使っているような意味がないわけでなく、メルロ＝ポンティも、すぐ後の引用にあるように、形容詞として〈naturel〉を使うときには、〈文化的〉との対比で用いている）。メルロ＝ポンティは『行動の構造』を、こう切り出していた。「われわれの目的は、意識と自然――有機的、心理的、さらにまた社会的な――との諸関係を理解することにある」(SC. 1)。最初の著作の冒頭のこの一節が、メルロ＝ポンティの哲学のすべてを集約していると言えるかもしれない。この目的は、最後の『見えるものと見えないもの』までも貫いている。〈自然〉とは、意識において出会われるものすべて、すなわち、世界を意味する。しかし、このように意味合いは異にしながらも、いかにして〈文化的な〉知覚から

〈自然的な〉知覚へ帰るのかという、これから本稿が引き受けようとする問いと、意識と自然との関係を理解するという問いは、それぞれの自然概念が変容されることによって、最終的には一つに結ばれる。メルロ＝ポンティはコレージュ・ド・フランスにおける一九五六―一九五七年度の「自然の概念」と題された講義の要録にこう記している。「なぜなら、自然とは、たんなる対象、認識、という差し向いにおける意識のパートナーではないからである。自然とは、われわれがそこから出現してきた対象であり、そこにおいて、われわれの予備的な諸条件が、それらが一つの実存に結ばれるに至るまで少しずつ置かれてきたところの対象であり、そしてまたこの実存を支え続け、それにその素材を提供し続けている対象なのである。問題が誕生という個体的事実であれ、制度や社会の誕生であれ、人間と存在との根源的な関係は、対自と即自との関係ではない。ところで、この関係は知覚する各々の人間のうちに存続しつづけている。……自然はつねにわれわれ以前にすでにそこにあるものとして、しかしまた、われわれの眼差しのもとにある新たなものとして与えられているのである」(RC. 94)。本稿で問題となる《野性の》知覚としての〈自然〉もまた、いま現に行なわれている知覚の場であることが明らかになるだろう。

(3) クロード・ルフォールは、「まえがき」で簡単にこうまとめている。「第一章は、〈反省と問いかけ〉で、それは三節からなり、知覚的信の批判、科学主義の批判、反省哲学の批判を含んでいる。第二章は〈問いかけと弁証法〉で、二つの部分に分かれ、サルトル的思考の分析と、弁証法と問いかけとの諸関係の解明を含んでいる。第三章は〈問いかけと直観〉であり、主に現象学の批判を含んでいる」(VI. 12)。テキストの構成に関しては、この「まえがき」を、そして、まだ序論部でしかないこの草稿をいかに読むかについては、ルフォールの「あとがき」を参照。

(4) ウィトゲンシュタイン『確実性の問題』黒田亘訳、ウィトゲンシュタイン全集、第九巻、大修館、一九七五年、四四頁。

(5) 同上。九〇―九一頁。言うまでもなく、ここでの「私は知っている」とは、「ここに私の手があることを私は知っている」というような世界像命題に関する「知っている」であり、信と対比的に用いられるような「知っている」ではない。

(6) 「語が意味を持つ」というこの言語的信についても、知覚的信の場合同様、自然的態度と自然主義を対比させて考えることができる。自然主義は、「語が意味を持つ」とい自然的態度から出発して、その意味を説明しようとする。意味とは音声刺激に対する反応としての意識状態（経験主義的言語観）であるか、あるいは、語と独自にある概念こそがそれであり、語はその概念の徴にすぎないものとなるか（主知主義的言語

観〉、ということになる。立方体の知覚に関して、自然主義は次のように問うた。まずそれ自体としてある立方体が、いかにして知覚されるのか。問い方の同じ転倒が言語についてもある。それ自体としては音声にすぎない語が、いかにして意味に関わりうるのか。cf.『知覚の現象学』第一部第六章「表現としての身体とことば」PP. 202-232)。特に、PP. 205-206 を参照。

(7) もちろん、知覚されているものを記述するだけがことばではない。われわれはまた、ことばによって命令したり、約束したり、気持を訴えたり考えを述べたりする。これらの場合、「語られたことがその通りにある」ということはどう理解されるべきだろうか。例えば「窓を開けてくれ」と言う。そう言うことで、私は窓を開けて欲しいという気持ちを伝えているのであり、逆に言えば、誰かが私に「窓を開けてくれ」と言えば、私はそのことばをその通りに、つまり、彼が窓を開けて欲しいと思っていること、そして、その窓を開けるという行為を私に行なって欲しいと思っていると受け取る。そうであるからこそ開けてやったり、あるいは断ったりする。他の場合も全く同様に言えるだろう。語られていることが、もの(事態)でなく感情や思考のようなものであっても、それもまた、語られたその通りにある。したがって、ある意味では、命令も約束もまた、その対象こそ違え、記述だと言えるかもしれない(もちろん、窓を開けて欲しいという気持ちも、明日、三越地下で待ち合わせようという気持ちも、それだけではまだ〈命令〉でも〈約束〉でもない。しかし、ここで問われなくてはならないのは、いわゆる「言語行為」の問題ではなく、〈記述〉ということの意味である)。これに対しておそらくこう言われるだろう。例えば思考に関して、ことばを思考の記述と看做すことは、思考をことば以前にそれ自体としてあるものと看做すことではないか。然々の思考があり、ことばはそれを記述するにすぎない。しかし、ことば以前の、あるいはことば抜きの思考とは何か。思考とことばは切り離しえず、むしろ、思考とはことば以外の何ものでもないのではないか。おそらくそうだろう。しかしそうだとすれば、考え直さなくてはならないのは、ことばを思考の〈記述〉と呼べるかどうかではなく、それ以前にまず、ことばともの(事態)との関係を〈記述〉と言うときの、その〈記述〉概念そのものであると言うべきではないだろうか。ことばともの(事態)との関係もまた、思考とことばの関係と同様に考えられなくてはならない。語られたことは、語られたその通りにある。この「その通りにある」ということを、ことばとは別にあることと解することによって、ことばともの、ことばと思考は切り離される。逆に言えば、このような切り離しが行なわれるのも、まず、語られたことがその通りにあるとい

う信があるからに他ならない。

(8) 言い間違いの場合に関しては、こう言えるだろう。見間違いがものそのものを正しく見ることができるという信に基づいているのと同様に、言い間違いも、正しく言えるということ、つまり、ものそのものを語りうるという信に基づいている。

(9) 注(7)でも述べたように、語られたことが語られているその通りにあると言うとき、この「その通りにある」は、「現実にその通りにある」ということを必ずしも意味しない。例えば、小説で語られていることは現実にその通りであるわけはない。では、小説は偽を語っているのであり、小説家とは嘘つきなのだろうか。そして、そう思わないとすれば、それは、われわれが小説であるとあらかじめ知っているから、現実ではないことが語られていると知っているからなのだろうか。もちろん知っている。しかし、小説だと了解しているから、嘘話でも騙されたことにならないというのではない。むしろ逆に、小説と現実に関わる日常的なことばとの違いは、後者が嘘でありうるのに対し、小説には嘘がまったくありえないという点にこそある。小説で語られていることは、現実にその通りにあるわけではないが、まさに語られている通りにある。「明りの数がふえた」と書いてあれば、その通りに受け取るしかない。ことばが語られた通りのことを語っている

という信がなくては、虚構の世界を築くこともできない。

(10) cf. 拙稿「〈ものが見える〉ことと〈ことばが分かる〉ことの間——メルロ＝ポンティにおける言語活動としての哲学の場——」『哲学』第三九号、日本哲学会編、法政大学出版局、一九八九年、所収。

(11) cf. フロイト「ある幼児期神経症の病歴より」『フロイト著作集9』人文書院、一九八三年、三四八—四五四頁。特に、以下のメルロ＝ポンティの引用に関連するのは四二四頁以下。

(12) 一般性が否定的にしか知られないというこのことは、多元決定が事後的にしか知られないということと同じ構造を持つ。どちらも、いわゆる〈ああそうか体験〉として捉えることができるだろう。

(13) 言うまでもなく、一般性とは同一の多重性がそこにあるということではない。

(14) この一般性とは、癖や偏りの規準となりうるような〈標準語〉のことではない。〈標準語〉とはNHKのアナウンサーが喋ることばである。その意味で、これがそれだと言うことができる。これに対して、北海道弁も阿波弁も等しく一般的である。しかしおそらく、東京から徳島の小学校に転向してきたばかりの子供のことばは、一般的ではない。一般性とは、徳島の小学生たちが東京からの転校生に感じる違和感のなかに否定的に示されるものでしかない。

(15) つまり、一言一句そのままで、という意味においてではなく、知覚的信に対する問いかけこそが端緒であるという意味において。すでに注記したように、『見えるものと見えないもの』は未完の草稿であり、もし仕上げられていたとするならば――ただし、こういうもしにあまり意味があるとは思えないが――、大幅な加筆訂正が行なわれたことだろう。ルフォールによれば、「とりわけ冒頭の構成には疑問があり、というのもあるノートは、論述の新らしい配列の可能性を示しているからである」(VI. 13) というような事情であるらしい。