

メルロ＝ポンティの真理論における表現の問題

円谷, 裕二
九州大学大学院人文科学研究院哲学部門 : 教授 : 哲学

<https://doi.org/10.15017/13915>

出版情報 : 哲學年報. 68, pp.1-34, 2009-03-01. 九州大学大学院人文科学研究院
バージョン :
権利関係 :

メルロ・ポンティの真理論における表現の問題

円 谷 裕 二

はじめに

メルロ・ポンティは、『知覚の現象学』において伝統的なさまざまな真理論を批判しながら独自の現象学的真理論を展開するが、しかしながら従来一般的には、彼の真理概念は身体の志向性の観点から論じられることが多く、それに対して真理と表現、さらには真理と言語の不可分の関係については等閑に付されてきた感がある。本稿の目的は、彼の真理論を表現論との密接な関わりにおいて解明することによって、真理と言語の関係という問題に道を開くことである。

真理とは、彼にとっては、あらゆる述定的な認識や定立の基盤をなすのみならず、日常の制度化された言語使用の根底にも働いているような前述定的知覚における真理経験であるとともに、さらには開かれた場としての知覚世界（生きた世界）とその世界への「始元的信念」(Pr468)でもある。しかも世界の開在性やそれへの信念は決して非言語的な絶対的沈黙なものではなく、絶えず表現や言語を通して開示されている。この意味において彼の真理論は表現論や言語論や芸術論と密接に関連している。

それゆえメルロ・ポンティの真理論については、二つの方向ないし観点を区別して論じることができる。一方は、

身体主体のパースペクティヴ性に定位しながら「真理の起源」(PD4)へと遡源して真理という現象を記述する現象学的真理論であり、他方は、このような根源的真理がいかにして表現されたり言語化されるのかというように、表現論や言語論の観点からする真理論である。

しかしながらまた、逆向きのこれら二つの方向からの真理論は、決して相互に独立なものでもなければ、また一方的な依存関係にあるでもなく、むしろ、メルロ・ポンティの言う「二重の基礎づけ」(CFP25)の関係にある。すなわち、真理の根源へ遡行する前者の真理論は、真理概念そのものの現象学的記述を主題にするかぎりでは確かに後者の真理論の基礎にあるものではあるが、他方で同時に、真理とは表現されたり言語化されることによってこそ初めて真理として生成しうる動的なものであるかぎり、前者の真理論は後者の真理論なしにはありえない。

真理と表現のあいだのこのような「二重の基礎づけ」関係にある真理論は、身体主体と世界との相関性を基軸にした前期の現象学から、真理と言語の関係を強調する中期を経て、大文字の「存在」(Etre)に定位しながら前期の身体主体や「主観性」を改めて位置づけ直すとする後期の存在論への転回ないし展開に応じて、その意義を変化させている。そのために彼の真理論の全体像の解明には、前期から後期へ至るメルロ・ポンティ哲学の変化を跡づけることが是非とも必要なのは当然である。しかしながら本稿では、真理論をめぐる前期から後期への展開という射程の広い問題については論を控えて、主として前期および中期の真理論に焦点を絞りながら論じることにする。

以下においては、まず、身体主体のパースペクティヴ性に立脚しながら真理概念の基本的性格を明らかにしている現象学的真理論について考察し(本稿第一・二節)、次に、真理論が表現論と結びついてこそ真理論たりうるという彼の真理論の独自性を明らかにする(第三節)。その際にあらかじめ、真理論を表現や言語から切り離そうとするいくつかの立場について批判的に検討し(第四節)、その後で、真理と表現の不可分性の観点から彼の真理論の意義を積極的に解釈する(第五・六節)。

第一節 パースペクティブ主義と世界概念

メルロ・ポンティの哲学やその知覚論の基本にあるのは、例えば、カントや中期フッサールの超越論的哲学に見られるように、認識や価値の究極的原理を探究してその原理に基づいて認識論や価値論を決定的な仕方でも論拠づけようとする基礎づけ主義ではなく、むしろそのような哲学的態度を批判することによって新たな眞理論や存在論を打ち立てようとすることである。

確かに哲学はいかなる哲学であれその基本姿勢としては、たとえ厳密な意味においてではないにしても、広義においては常に基礎づけ主義的傾向を有しており、そしてメルロ・ポンティもこのことを認めるにやぶさかではない。また彼自身も学説や理論の構築ではないにしても、意味の原初的発生の現場つまり「眞理の起源」に立ち会うことをみずからの哲学の生涯変わらぬ根本課題と見定めており、その意味ではすべての哲学と同様に彼の哲学もまた根源への回帰を目指していると言えよう。

しかしながら、彼が基礎づけ主義をすべての面で徹底させることの一面性や独断性をたえず警戒しているのも事実である。デカルトのように「アルキメデスの点」⁽¹⁾としての第一原理からすべてを基礎づけようとすることは、メルロ・ポンティによれば、「事実上の超越性」や「世界への開在性」や「他者の問題」を度外視して、志向的意識の「原理上の内在性」のみを一方的に認める主観主義の立場に立つことになり、そしてこのことよってかえって存在や眞理という現象の全体性や理念性が覆い隠されたり歪曲されてしまう。それゆえに彼は、世界を一挙に透明に照らし出すとする主知主義的な基礎づけ主義ではなく、パースペクティブ主義に基づく独自の現象学の立場から基礎づけ主義の一面性を批判し、新たな世界概念や時間論や眞理論を展開しようとする。

物や世界は、原初的には、これらの外部に立つ公平な主観によつて客観的に認識されるのではなく、連続した多様

な「パースペクティブ的諸局面や現われの流れ」(PP376)を通してしか知覚されない。知覚は、物の全体を一挙に捉えるのではなく、視点の連続的な移動可能性やそれに伴う物や世界の連続的な現出可能性を前提にしている。

しかしそうは言いながらも知覚の「パースペクティブ性」とは、決して物や世界の一部分や一局面のみしか見ないという文字通りの視野の限局性のことではなく、むしろ、事実上の制約された見えを通してその制約を超越する「見えないもの」を同時に見ることである。つまり知覚の「パースペクティブ性」とは、視点の制約に埋没してしまふどころか、逆に、制約された視点を媒介にして物の無限の現出可能性に志向的に接することである。言い換えれば、「パースペクティブ」の特殊性を越えて物の全体性やその物と周辺の諸物との関係や、さらには物の背景として重層的に連続する諸地平や、延いては「すべての地平の地平」(PP381)である「世界」を、志向的につまり「原理上」(PP382)見ることなのである。知覚は「見えるもの」と「見えないもの」との弁証法的で複層的な構造をなしており、決して、外的事物の一面やそれに帰属する諸性質の単純な受容でもなければ(経験論への批判)、認識論的主観の自発的働きによって物や世界を透明にかつ一義的に構成することでもない(主知主義への批判)。知覚においては「物が世界と結びついているかぎりで、物はわれわれによって内面的に捉え直され、われわれによって再構成されかつ生きられるのであるが、しかもこのことは、われわれが世界の根本構造を自分とともに担い、物が世界の可能な具体的諸物の一つにすぎないかぎりである」(PP377)。

例えば「私が自動車で或る街に近づきながら、断続的にその街を眺める場合」(PP380)を考えてみよう。もし不連続的に継起する諸射映が事実上相互に区別されるならば、つまり諸射映が相互に独立であるならば、或る時点での射映の対象と別の時点でのそれとのあいだには何の連関もなく、それぞれが別々の対象となり、射映の異なるに依じて異なる新たな対象が現れることになるであろう。ところが車に乗りながら次第に街に接近するような状況の中では、たとえ断続的に眺めていても、同一の街の諸射映が、時間の経過とともに変化しているのだとわれわれは信じている。

したがって断続的に現れる射映があくまでも同一の街の知覚であるためには、諸射映の間に何らかの関係づけ（総合・統一）が可能でなければならぬであろうが、それではこの関係づけはどのようになされているのであろうか。

例えば、経験論の「連合」の考え方のように、先ず或るパースペクティヴの展望をもち、次に別の展望をもつ場合に、それら展望のあいだにあらかじめ自体的に成立している類似とか近接とか因果の関係を想定し、そのうえでその即自的な類似や因果を経験的に受容するのだと考えることはできないであろう。というのも、射映間の関係を対象自体の類似・因果・近接に帰するのは明らかに独断であろうし、また、即自的關係が何らの変様も被らずに知覚においてそのまま模写されうると解するのはあまりにも素朴すぎる考え方だからである。知覚経験は、世界に対する身体主体の何らかの働きかけなしに対象の単なる受容という純粹受動性によって成立するものではない。他方、主知主義のよつに、断続的に継起する諸射映が、意識とか精神の純粹自発性によって、あるいはそのアプリオリな概念に包摂する総合の働きによつて統一され、それによつて「同一の街」という客觀的对象が構成されるのもない。

物や世界は、単に受動的に受容されるでもなければ、アプリオリに構成されるでもないとしたら、諸射映と世界との関係はどのようになっているのであろうか。

物を知覚している時に私は、みずからの視点の制約やパースペクティヴ性をことさらに意識するわけではなく、また知覚している私を哲学的に反省することなどはせずに、物に直接到達しており、「私の視点を通して」「一挙に」世界全体に関わっている（PP380）。知覚経験における私の視点の特殊性は、私の経験を束縛する桎梏であるどころかむしろ、視点のそのような特殊性こそが「世界全体へと滑り込んでゆく一つの仕方」（PP380）なのである。知覚においては、特殊と普遍、ないし部分と全体は三元論的に区別される二つの項などではない。パースペクティヴ性が同時に「世界全体への開在性」（PP350）であるのはなぜかと言えば、それは、知覚する身体主体は、さまざまな受容器官の単なる寄せ集めでもなければ、世界を上空飛翔的に認識する超越論的主觀でもなく、「状況の可能性」（PP467）

すなわち「世界企投」として世界を目指す志向的存在だからである。

メルロ・ポンティは、パースベクティヴ主義に立脚しながらの世界との始元的交流や世界の同一性について次のように語っている。「世界それ自身 *le monde lui-même* は、私の全生涯を通じて同一の世界 *le même monde* のままである」(PP378)。あるいは、「静寂は聴覚的無ではなく音の欠如であり、……生まれつき耳が聞こえず眼の見えない主体においても、視覚世界と聴覚世界の欠如によって世界一般 *le monde en général* との交流が断ち切られているのではない」(PP379)。世界は、「すべての地平の地平」(PP381)として、知覚経験のみならず、理論的認識や、他者経験や社会的経験、さらには道德的経験など、あらゆる経験の根源的な場である。言い換えれば、世界は最初の知覚の獲得以来、あらゆる経験の始元的な「次元」や「水準」になっている。

それゆえ最初に取り結んだ世界とのこのような交流は、以後のいかなる経験によっても決して遮断されることはない。たとえ夢や幻覚における現実感喪失と言えども、それらは、決して現実世界そのものの文字通りの喪失や非現実の世界を意味するわけではなく、むしろ逆に、世界とのあらかじめの交流をこそ物語っている²⁾。すなわち、「世界は依然としてあらゆる経験の漠然とした場 *le lieu vague* である。世界は真なる対象も個人的で束の間の幻影もこちゃ混ぜに受け入れる。なぜならば世界は、あらゆるものを包み込む一個の個体であって、決して因果関係によって結合された諸対象の総体ではないからである。幻覚をもつことは、そして一般に想像することは、前述定的世界のこのような寛大さと、癒合的経験の中でのあらゆる存在との眼のまわるような近接とを利用することである」(PP395)。

このことからさらに窺知される留意すべきこととして、メルロ・ポンティは幻覚と通常の知覚とを本質的にないし実在的に異なつたものとは見なしていないということである。幻覚が通常の知覚経験における世界とのあらかじめの交流を「利用」しているように、通常の知覚もまた、常に「夢や離人症の萌芽を含んでいるのである」(PP249)し、また「幼児は、自分の夢を知覚と同様に「実際の」世界のものだと思っており、彼は、夢が部屋の中やベッドの足下

「で、実際に」起こっていることであってただ夢を見ている人にしかそれが見えないだけなのだ」と信じている」(PP395)⁽³⁾。私は述定的認識を訂正したり自分の錯覚に気づいたりもするが、しかし訂正や錯覚はあくまでも世界内部的な出来事であって、それに対して世界それ自身はいかなる訂正も被らずに常に「同一の世界」であり続ける。それゆえまた、すべての射映は「同一の世界」から切り取られたものであり、そのかぎりでは相互に実在的に区別されるものではなく、連続的な連鎖をなしているのである。「それぞれのパースペクティヴは別のパースペクティヴの中へと移行・行く」(PP380、強調は原著者)だけなのであって、決して、実在的に区別されるパースペクティヴ相互が、経験論的に「連合」されるのでもなければ、主知主義的な「知的総合」によって統一されるのでもない⁽⁴⁾。

ところでそれでは、世界は「全生涯を通じて同一の世界だ」と言われる場合、世界の同一性なり統一性とはそもそもどのような意味なのであろうか。この問題は、後述するように、彼の真理論とも密接に関わってくる問題でもある。

知覚における世界の同一性とか統一性とは、彼にとっては、ライブニッツのパースペクティヴ主義 (Cf. PP 81 et VI276) 「におけるように神の予定調和に基づくモノイド相互の形而上学的統一でないのはもちろんであるが、さらには、数学的観念のもつ「理念的統一性」(PP464)でも、あるいは「世界自体 *en monde en soi*」(PP468)の即自的な同一性などでもない。というのも、理念的統一は論理的ないし知性的な意味での統一として、視点の空間的変移や時間的経過につれて変化を来すようなものではないが、それに対して知覚世界は、「全生涯を通じて同一の世界」でありながらも、同時に、「世界の統一性は、時間的および空間的な隔たりとともに減退し、風化してゆく」(PP465)からである。それゆえメルロ・ポンティは、世界の同一性や世界との絶えざる交流を強調しながらも、他方では、上記引用に見られるように、世界の「寛大さ」を語り、世界を「あらゆる経験の漠然とした場」とも表現するのである。

かくして、「世界とは、マールブランシュの語るように、未完の作品」にほかならず、あるいは、フッサールが身体に対して語った言葉によれば、決して完全には構成されないものであるから、世界は構成する主観を必要とし

ないどころか、それを排除しさえする」(PP465)。世界と身体主体とは照応し合うのであるが、この照応は決して一対一対応とか、一方的な依存関係ではない。つまり世界が一方的に身体主体を包み込むのでもなければ、身体が世界を構成するのでもない。世界の統一性は未完結な統一性であり、「世界の開かれた統一性に対しては、主観の開かれた無限定の統一性が照応 *corresponde* していなければならない」(PP465)。それゆえ、「世界に属する有限な」われわれから分離された絶対精神や世界自体への信仰は、この始元的信念 *cette foi primordiale* の合理化にほかならない」(PP468)。

第二節 時間性と真理

メルロ・ポンティはみずからのパースペクティヴ主義に対して予想される死活問題として次のような問題を提起しながら、身体主体の時間性を導出し、それを踏まえて現象学的真理論を総括している。

「物や世界の存在を信じるといことは、総合が完成したと仮定することを意味するにほかならないが、しかしながら、この完成は、結合されるべき諸パースペクティヴの「未完結性および特殊性という」本性自身によつて不可能となる」(PP381)。つまり「私が世界について持つどのパースペクティヴの諸展望も世界を汲み尽くすものではなく、諸々の地平は常に開かれている」(PP38)のであり、そうだとすれば、そのことと、世界の存在を信じるにはその存在をあらかじめ前提しなければならぬということとは明らかに矛盾した事態であろう。世界の同一性の主張とパースペクティヴ主義は相容れないように見える。

しかしながら、ここに存するのは決して論理的な矛盾などではない。むしろこれは、知覚主体と世界との間の両義性の事態にほかならない。確かに、世界の存在やパースペクティヴ的展望を、空間の次元でのみ考えようとするかぎりには、「物や世界の存在を信じる」と、「物や世界がパースペクティヴ的展望において現れること」とのあいだに

は矛盾が生じてしまう。しかしながら、「われわれが時間の中で作用するならば、そしてわれわれが時間を存在の尺度として理解することに成功するならば」(PP381)、「この矛盾した事態も実は矛盾ではなくなり、それどころか、世界と身体との根源的な両義的關係そのものを意味することになる。

それではなぜ、空間的射映はまた時間的であらざるをえないのであろうか。別言すれば、なぜパースペクティヴは本質的に時間的なのであろうか。メルロ・ポンティによれば、それは、知覚する当の私自身が本質的に時間的存在にほかならないからである。「時間を主観として、かつ主観を時間として理解しなければならぬ」(PP43)。諸々の時間的地平をもつ私の知覚野を通してこそ、私は、世界へと超越しつつ物に居合わせているのであり、私は、私の現在に、そしてそれに先行するすべての過去に、さらにまた未来に居合わせるのである。ただしここで注意しなければならぬのは、私が現在、過去、未来のすべてに居合わせるというこの時間的遍在 *ubiquité* は、あくまでも時間的であるかぎり決して同時的遍在のことではなく、唯一の時間の絶えざる炸裂、絶えざる移行、絶えざる運動なのである。それゆえにまたそれは、決して神のように永遠の現在としていつでも居合わせるような「事実的な *effectif*」(PP382) 遍在ではありえない。世界に内属する状況的存在としての私が世界へと超越しながら現在を通して過去にも未来にも現前するのは、あくまでも志向的運動においてなのであり、それゆえここでの時間的遍在とは「志向的 *intentionnel*」(PP382) 遍在のことにはかならない。

時間を「存在の尺度」として理解し、そして、知覚する主観性が時間性であることを踏まえることによつて、「物や世界の存在を信じる」と「物や世界についてのパースペクティヴ的展望」とのあいだの外見上の矛盾は乗り越えられることになる。世界と知覚主体の關係は両義性という根源的關係をなしているのである。

「私がいつでもどこにも存在するとなれば、私はいつもどこにも存在していないことになる。こうして、世界の未完結性と世界の現実存在、意識の拘束と遍在、超越と内在の間には「どちらか一方を」選択する必要などはないの

である。・・・このような両義性は、意識や実存の不完全さではなく、むしろその定義にほかならない」(pp. 383)。

メルロ・ポンティは、以上のようなパースペクティヴ主義とそれに伴う世界論と時間論に立脚しながら真理について次のように語っている。

「本当のところは、誤謬も懷疑も決してわれわれを真理から切り離すものではない。なぜならば、誤謬や懷疑は世界の地平によって囲まれており、その世界の地平においてわれわれは、意識の目的論によってそれらの誤謬や懷疑に解決を与えるように導かれているからである」(pp. 56)。われわれは初めから既に真理の中にいるのであり、それゆえ懷疑や誤謬への懸念はかえって、世界についてのわれわれの知覚の真理性を確認するものである。デカルトの方法的懷疑に見られるように、「われわれは果たして真実に *vraiment* 世界を知覚しているのかどうかなどと問うべきではない。むしろ逆に、世界とはわれわれが知覚している当のものであると言うべきである」(pp. XI)。メルロ・ポンティにとって真理とは、世界内存在としての身体が状況の中でおのれを超越しながら世界へ向かって運動するその運動を可能にしているところの、身体と世界との原初的結びつきの場であると言えよう。

しかしそれは言いながらも、世界とは決して必然的存在でもなければ、世界の明証性が「絶対的明証性」(pp. 55)とか「絶対的真理」(pp. 56)などでもない。その意味で世界は偶然的存在であり、また明証性の「漠然とした場」なのである。ただし世界の偶然性は、絶対知とか絶対精神の明証性を前提にしたうえでそれと比べて劣っているという意味での偶然性などではない。つまり世界の偶然性は、その偶然性を論証的に基礎づけることができるような或る必然的存在や絶対精神などの発見によって、そこから帰結するような偶然性などではない。

さらにまた世界の偶然性は、世界内部的存在者の偶然性、すなわち誤謬や錯覚に陥る危険を絶えず宿しているあれこれの特定の判断や認識の持つ偶然性のように、別の個別的な真理に基づいて訂正されたりより明証的な真理へと接

近させられたりするような偶然性でもない。むしろ世界地平の偶然性は、世界内部的存在者に対する懐疑や誤謬が、そしてまた個々の定立的で顕在的な認識が、常に依拠しなければならぬ基盤としての偶然性であり、その意味において究極的で根源的な偶然性である。

しかし根源的だとは言っても、世界ないし世界知覚の真理は、すべてを論証的に基礎づける第一原理でもなければ、経験一般の可能性の権利上の超越論的条件なのでもない。むしろ世界の偶然性は、根源的事実性という意味での超越論的なものであり、世界内部的存在者の存在の偶然性としての「存在論的偶然性」(PP456)である。世界は、あれこれの述定的で主題化的な定立や認識がそれぞれの真理を主張するために基づかなければならない領野、つまり世界地平という意味での真理の場なのである。

存在論的偶然性としての世界の真理「これをまたメルロ・ポンティは、「原初的 original と 根本的 fondamental」との二重の意味での根源的臆見 une opinion originaire」(PP454)とか「始元的信念 foi primordiale」(PP468)とも呼ぶ。世界知覚の真理が絶対的明証性ではなくしてなゆえに「臆見」「信念」なのかと言えば、「私は、世界へと開かれているのであって、世界を所有しているわけではなく、世界は汲み尽くしえないからである。この世界が存在する Il y a le monde」という私の生活の恒常的テーゼを、私は完全に理由づけることなどは決してできないのである」(PP XII)

第三節 起源への逆行から真理の表現へ

ところでメルロ・ポンティは、以上のように真理論を「真理の起源」への逆行という観点からパースペクティヴ主義と世界概念の考察に基づきつつ展開しており、そしてその場合には一見したところ、真理論は表現論とは直接には何らの関わりもないように見える。ところが真理論を彼の哲学全体の中に位置づけて理解しようとするかぎり、真理

論は、常に同時に、起源としての真理がいかにして表現されているのかという問題、いわば起源からの上昇という観点と不可分の関係にあることに気づかされる。後者の観点を象徴するのが「真理の実現 *réalisation d'une vérité*」とか「存在の創設 *fondation de l'être*」(PP XV) という言葉である。つまり真理現象は、決して純粹思惟としての沈黙とか内面的生活の中での現象ではなく、表現の問題と密接に関わっている。言い換えれば真理とは、表現を介して真理へと生成する現象なのであって、表現から独立の意識内在的な表象などではない。「実のところ、このいわゆる沈黙は言葉でざわめいているのであり、この内面的生活は内面的言語である」(PP213)。

ただし、真理の表現ないし実現という言葉で彼が第一義的に念頭に置くのは、決して日常の情性的な表現や客観的な述定的認識による真理の表現のことではなく、作家や芸術家や哲学者の表現に見られるような創造的表現におけるそれであり、また客観的認識の手前の生きられた世界における前述的な知覚や行為という表現である。知覚とはメルロ・ポンティにとって、本源的には、刺激の単なる受容ではなく、「受肉した主体」としての身体が世界に向けてなす表現行為にほかならない。「知覚は既にして表現である」(RC14)。「すべての知覚、知覚を前提するすべての行為、要するに身体の間人による使用のすべては、既にして始元的な表現である」(LV84、強調は原著者)。絵画とか言語は表現としての知覚の一つの実現形態であり、真理の表現にほかならない。そうであるがゆえに彼は、知覚の真理の探究と表裏をなす仕方で絵画論や文字論を展開するのである。例えば、セザンヌの作品が色彩や線の描写という「表現操作」(PP212)によって初めて物を物として存在せしめそれによって物の真理を開示したり、スタンダールの小説が世界についての新たな見方を打ち立てる場合のように、新たな次元なり領野が作品において表現されるときに真理が実現される。「真理の実現」とは、或る事柄を従来とは異なった仕方で出現させたり、或る事柄に対する従来の観方とは別の観方を創設することである。

したがって、メルロ・ポンティの真理論の考察のためには、彼の表現論の考察が不可欠となる。真理とは、表現や

言葉から独立な自体存在ではなく、表現や言葉を通しておのれを実現し、それゆえ表現の問題に密接に関わっている。『知覚の現象学』における現象学的真理論は、表現論を前提にしてこそ可能になるのであり、また彼が中期以降で真理の問題を論じる際に言語の問題をことさら重視するのもそのためである。逆に言えば、表現論や言語論から独立な真理論は、次節で論じるように、悪しき意味での独断的な形而上学的真理論へと逆戻りしてしまう恐れがある。本稿が、真理論と表現論の不可分性を念頭に置きながら彼の真理論を考察する所以である。

第四節 表現論を看過した意味論や真理論への批判

過去のさまざまな哲学を振り返ってみても、あるいは、後述するように 表現 というものが持つパラドクシカルな性格からしても、われわれは一般的には、真理や意味は、それが表現されようがされまいがそんなことは関わりなく、真理自体、意味自体として存立するのだと考えがちである。なにゆえにわれわれは、表現から独立な真理自体というものを素朴に抱懐しがちなのであるうか。本節では、この問題の考察を通して真理と表現の不可分性を逆に際立たせることにしよう。

メルロ・ポンティは、意味や真理は言葉に先立ってそれ自体として存在しており、それゆえに言葉は意味の単なる外的標識にすぎないのだという意味論や言語観が生じてくるその発生のメカニズムをいくつかの観点から鋭く剔抉している。第一に、哲学的な観点からの主知主義と経験主義への批判であり、第二に、「表現」という事態がみずから孕むパラドクスであり、第三に、表現された作品や過去という事態に対する「回顧的錯覚」である。以下においてこれらを順次見てみることにしよう。

第四節第一項「語は意味を持つ」。主知主義と経験主義への批判

メルロ・ポンティは、「語は意味を持つ」(PP206)というテーゼによって、言語とは無関係な意味自体を肯定したり、あるいは、言語から独立な沈黙としての内的な生を認めたり、あるいは、外的世界や表現とは別のところに心的表象や内的世界を立てるような立場を批判し、それによって、意味は語や表現のうちに住み着いているのだと主張する。彼は言語から独立な内的生や意味自体という幻想を抱く立場として主知主義と経験主義を引き合いに出し、それを以下のように批判している。

先ず、主知主義によれば、意味とは認識内容のことであり、そして認識内容は認識主観の能動的な内的作用によって構成されるのであって、決して語や表現によって初めて実現されるものではない。ここでは意味は言語とは無関係に主観の自発的な思惟作用に依存し、それに対して語は、認識対象を事後的に指示したりあるいは意味や思惟内容の単なる「着物」(PP212)としての外的標識にすぎないと見なされてしまう。

他方、経験主義の場合にも、語は意味の単なる外的標識にすぎないと解されるのであるが、ただその際に、語と意味との関係は、ジョン・ロックなどの古典的経験論の立場と、近代科学を前提する科学的経験主義の立場とは内容的に異なっている。前者にあつては、例えば、赤の感覚としての単純観念そのものが赤という意味を担っており、語は、その有意味な単純観念(ないしは複合観念)に対して後から外的に付加される単なる標識ないしレットルにすぎない。

それに対して後者の科学的経験主義にあつては、語は、所与の刺激を受容する神経生理学的組織の法則に還元ないし解消されてしまう。つまりここではもはやそもそも語が意味を持つことなどはなくなり、無意味な物理生理学的機構という客観的な神経回路が存在するのみとなる。したがってまたここには、当然のごとく、古典的経験論の「感じ

る主体」もなければ、主知主義の「思惟する主体」もなく、況わんや、メルロ・ポンティの言う「語る主体」などは認められず、主体をまつたく欠いた客観的出来事があるのみである。

因みに、語と意味の関係 について、古典的経験論と主知主義とを比較してみると両者の異同は次のようになる。すなわち両者は、意味を、語・言葉・表現とは無関係な内的表象として認めている点においては共通しており、そしてこの点ではともに内在主義ないし表象主義の立場に立つと言えるであろうし、また、「主体」という点から見れば、両者は、内的表象主義の立場に立つて、主知主義は「思惟する主体」を、経験論は「感じる主体」を認めはするが、しかし両者ともに、「語る主体」をまつたく念頭に置いていないという点でも共通している。しかし、主知主義が「思惟する主体」の能動的働きによって意味や認識内容が構成されると考えるのに対して、経験論は、意味ないし觀念が純粹な受容性において与えられると見なす点において、両者は異なっている。

第四節第二項 表現のパラドックス

前項では、意味や觀念や思惟などを、言語表現とは独立なものと見なす種々の哲学的立場について見てきたが、表現と意味を二元的に分離するこのような傾向は、より一般的見地から考えてみると、伝統的哲学の見解であるのみならず、さらには音楽における音や絵画における色や形とは異なる言語という表現手段のもつ特有の性格に対する誤解から発するとも言えよう。

例えば読書に夢中になっているときには、ページの上の文字そのものを意識することなどはなく、またいつページを繰ったのかも自覚せずに、作中の事件の内容や登場人物の心理そのものに直接に到達してしまい、それらがどんな角度やパースペクティヴから私に与えられたのかにさえ気づかなくなってしまうほどである。あるいは例えば、自分の考えをうまく表現しえたときには、当の表現に不可欠であった記号はただちに忘れ去れて意味だけが残るように錯

覚してしまふ。このような場合に意味は、表現を飛び越えてそれを置き去りにしてしまい、あたかも意味自体として存在するかのように思い違いされがちである。しかもこのような錯覚に基づいてこそ、表現が、先行する意味自体にとつての単なる外的標識にすぎないものだと感じられてしまふ。「言語は表現に成功すればするほどおのれを忘却させるものだというのが、言語の一つの結末である」(PM15)。

さらにまたこのように意味や思想が、言語や記号などの表現を超越したものだと思なされる場合には、表現は、既に自存している意味を単にそのままに再現・再生するという二次的な役割しかもたず、延いては、既存の意味に対して表現が一對一に対応しているという思いにも駆られてしまふ。メルロ・ポンティは、言葉から独立な意味自体という幻想のもとに、先在する意味に一對一に対応させられるような言葉を「語られた言葉 parole parlée」(PP229)とか「事後的な言語 langage après coup」(PM17)と呼ぶが、それは既成の意味や思考を再生するにすぎないような言わば二次的な言葉である。それに対して、「語られた言葉」とは異なり、意味を初めて実現する言葉つまり創造的な言葉が「語る言葉 parole parlante」(PP229)である。そして「語る言葉」においてこそ、「語は意味を持ち」、意味は言葉を通して初めて生成するのであり、ここに意味と表現の不可分性が看取されるわけである。メルロ・ポンティはこの不可分性を踏まえながらみずからの真理論をより積極的に展開するのであるが、この点については次節で詳論することにしよう。

ところで、「語られた言葉」という言語観あるいは表現観は、実のところ、幻想であるところか、むしろ、われわれが素朴に抱く自然な言語観だと言ってよいかもしれない。というのも「われわれは、通常は、言葉が制度化された être institué 世界に生きており」(PP214)。そのような制度化された「平凡な言葉」(PP214)は、辞書的意味をもつ既成の言葉として、言葉と意味との一對一対応が当然視されている言葉だからである。

しかしながら、読書においてわれわれに語りかけてきたのは、決して作中の事件や人物そのものなどではなく、あ

くまでもページの上の文字なのであり、また、思想や意味が言語表現なしに自存しているかのようには錯覚されるとしても、それらは、根源的には、言語による表現を介してこそ生成し実現したものである。思想や意味は、確かに明確な仕方での文字や音声なしに沈黙のままに沈黙のままに思い起されうるがゆえに、始元・言語的表現が忘却されてしまつてそれ自体として存立しうるかのように感じられてしまふ。ここからは、概念的で抽象的である言葉という表現手段と音楽における音や絵画における色や形といった具体的な表現手段とのあいだにある相違が見て取れるであろう。というのも、「ソナタの音楽的意味は、その意味を担う音と不可分である」ことを誰しもが十分に実感するところであるのに対して、言葉の場合にはそのことが概念に特有な一般性や持続性のゆえに忘却されがちだからである。しかしながら「表現の働きは、意味を実現し実行するのであって、決して単に「既成の」意味を翻訳するだけのものではない」(PP213)°

第四節第三項 回顧的錯覚

ところで、言葉と意味 についての以上の考察を踏まえることによって、真理概念についての伝統的考え方の背景や由来についても理解できるようになる。

真理は、メルロ・ポンティにとつては、自体存在でもなければ、超時間的・超歴史的な永遠不変の存在でもなく、時間的・歴史的・文化的なものであり、「獲得されたもの」として表現行為の中で実現されるものである。

ところが伝統的には真理とは、超歴史的で永遠不滅なものとして、絶対的な意味での普遍妥当性を有するものと見なされてきた。例えば、プラントのイデア、デカルトの絶対確実な原理としての「われ思つゆえにわれあり」、あらゆる可能的世界において常に同一の「理性の真理」(ライプニッツ)、「永遠の相の下」での直観知(スピノザ)、「必然性と普遍妥当性」を徴表とするア priori な総合判断の可能性の条件としての「真理の論理学」(カント)などで

ある。

しかし真理は、デカルトの「コギト」やカントの「超越論的統覚」とは異なっており、状況内存在としての「現象的身体」と不可分であり、それゆえ身体的・表現行為から独立な真実在や真理自体でもなければ、あるいは、主知主義の上空飛翔的な思考によって構成される客観でもなく、さらには、有意義だが単純な感覚所与（古典的経験論）とか無意味な物理解理的な刺激や心的状態（科学的経験主義）などに還元ないし解消されるようなものでもない。

真理は、特殊と普遍の截然たる二元論という共通の前提のもとでの、主知主義における普遍概念でもなければ、経験論における特殊な感覚的観念でもなく、むしろ真理は、そのような二元論の手前における特殊の普遍的なし「感覚的理念」（VI198）としての「表現」においてこそ実現されるのである。

それではなにゆえに、「伝統的には真理が超時間的で自己同一的なものと見なされてきたのであろうか。このような伝統的真理観の発生メカニズムはどのようなものか。この問題に対してメルロ・ポンティは「回顧的錯覚 illusion retrospective」（PM177）ないし「回顧的合理化 rationalisation retrospective」（MS86）によって答えている。

例えば、セザンヌの絵画やバルザックの小説において『着想』は『実行』『表現行為』に先立つことはなく、表現以前にあるのは単に漠とした熟気だけである」（DC32）にもかかわらず、出来上がった作品を前にとわれわれは、作品の完成以前に着想自体が作品とは独立に既に存在していたのだとか、あるいは作品の「原因」となる芸術家の生そのものが作品に先立っていたと錯覚しがちである。しかしながらわれわれがセザンヌの着想や生を理解するのは、あくまでもセザンヌの表現行為によって実現された作品を既に知っているからなのであり、われわれは作品において表現された意味に基づいて初めて彼の着想や生に思いを馳せるにすぎない。つまり生が作品に先立つのではなく、逆に、作品こそが生に先立つのであり、生が作品を生み出すのではなく、生は作品を通してこそ理解されるのである。

(8)

あるいは例えば、ヘーゲルの歴史観については次のように批判している。「精神が世界を導き、歴史的理性が『諸個人の背後に』働いている」という『歴史哲学講義』におけるヘーゲルの歴史観は、「回顧的合理化」である。つまり、「理念が歴史の原因として働く理念に見えるのは事後的に振り返ってのことであり、また現実化の諸条件が仮定からして既に与えられているからなのである」(MS86)。ヘーゲルは歴史を内側からではなく外側から眺めているにすぎない(Cf. BR235)⁽⁹⁾。

さらに、数学的思考に関して言えば、それは、元来は「創造的なもの」(PM177)であるにもかかわらず、「帰結は仮説「前提」に「既に」内在していたのだ」と錯覚されがちである。しかし「帰結は仮説に内在していたのではない。帰結は、私の思考の生成のうちに巻き込まれている開かれた体系としての構造のうちに単に予描されていたにすぎない」(PM178)。その「予描されていたもの」を、創造の現場で私の認識の運動が初めて気づいたのである。それゆえにこの「開かれた体系」は、絶えず「言語の特有性としての再構造化のぶれ bougé」(PM180)を宿しており、例えばユークリッド幾何学ではなく非ユークリッド幾何学のような別の帰結を生み出したかもしれないのであり、したがって現実的な帰結は偶然的なものにすぎない。ところが、その帰結を論理的に必然的な帰結だと見なしてしまうのが回顧的錯覚である。回顧的錯覚とは、もともと過去というものがその過去の時点で完結した一幕であるにもかかわらず、過去の出来事それ自身の中に現在のための準備を見ようとすることである。

以上の例からわかるように、われわれは真なるもの、意味を持つものに接すると、その真理や意味が、表現行為や表現された作品とは独立にずっと以前からそれ自体として存在していたかのようになってしまう。メルロ・ポンティは、表現とは何か、表現と意味や思惟との関係は何か、あるいは表現と真理との関係は何かという問題を、表現論を通して考察し、それによって伝統的な真理概念が「回顧的錯覚」に由来することを暴露し、ここから改めて真

理と表現 の関係を捉え直すそうとしている。

第五節 「真理の実現」としての表現

「真理の実現」という言葉から窺知されるように、真理とは、歴史的文化的な具体的表現行為において実現されることによつて真理へと生成するものである。こつして真理は、表現から独立な沈黙としての真理でもなければ、表現に先立つ真理でもなく、あくまでも表現を通しての真理の実現・生成という仕方だ、真理論と表現論が不可分に結びつくのである。

ところで表現の表現たる所以は、「語る言葉」と「語られた言葉」についての既述の区別に見られるように、確かに、単なる再現とか再生ではなく「再創造」・「捉え直し」・「再構造化」という点にこそ存在するのであり、したがつてまた「再創造」によつて表現されたものは、通常考えられているような「制度化された」単なる文化的沈殿物でもなければ、「二次的な絵画や言葉」にすぎないような、既存の観念や実在の単なる再現や翻訳でもない。「表現とは既に明瞭になっている思考の翻訳ではありえない。なぜならば明瞭な思考とはわれわれ自身においてかそれとも他人によつて既に語られてしまった思考だからである」(DC32)。

しかしながらメルロ・ポンティの言う「表現」にとつてより重要なことは、「語る言葉」と「語られた言葉」を単に区別してそれぞれの内容をそれぞれに即して靜的に理解することではない。むしろ肝腎なことは、創造的表現としての「語る言葉」は、決して無からの創造などではなく、既存の「語られた言葉」を必然的に前提しなければならぬということであり、そのことはまた同時に、「語られた言葉」も、初めから既存のものとして存在していたわけではなく、「語る言葉」がもっていた当初の生き生きとした表現形態が次第に既成化して慣用表現に退化したものだとい

うことである。このように「表現」は、「語る言葉」と「語られた言葉」の相互依存的な弁証法的運動として全体的に理解されなければならない。「表現」とは「真理の実現」という一つの全体的な運動ないし歴史なのであり、そしてまた「語る言葉」と「語られた言葉」は別種の二つの言葉というよりも、「表現」という一つの全体的な真理現象における二つの契機だとも言えるであろう。

バルザックやゼザンヌが思い描く芸術家とは、「当初から文化を引き受けながら、文化を新たに創設するのである」(DC32)。「表現するとは、既に使い古された語を用いて、新たな意図が過去の遺産を捉え直すことを保証することであり、ただ一つの所作によって、過去を現在と合体させ、この現在を或る未来と接合させることである」(PR450)。表現のもつ創造性とは、過去を踏まえぬ新奇な創作でないのはもちろんであるが、さらにより重要なことは、伝統の引き受けと新たな文化の創設とが二者択一的な二つの項ではなく、表現という同一の全体的行為にとつての必然的な二つの契機をなしているということである。

以上のように、表現が過去を引き受けつつ未来の創設という全体的運動であるかぎり、表現と不可分な真理とは、一つの弁証法的な全体運動だということになる⁽¹⁰⁾。すなわち、真理は、實在の模写や反映とが實在との対応でもなければ(真理の対応説への批判)、主観のアプリオリな形式に基づく一義的な構成物でもなく(真理の整合説への批判)、歴史に深く根ざしながらも同時に歴史を新たに捉え直す営みとしての「真理の実現」という運動なのである。歴史のうち根を張るかぎり真理は、決して超歴史的なものではなく(伝統的な真理概念への批判)、また、歴史的事実と世界とは無関係な論理的推論に基づく真理概念が真理の第一義的なものでもない(形式論理的な真理概念への批判)。

ところで、メルロ・ポンティの真理概念をより深く理解するためには、真理と不可分な彼の表現概念のさらなる特徴を踏まえる必要がある。彼は表現の特徴として、表現の未完結性や不完全性、さらには言語の間接性や暗示性や恣意性や偶然性を強調している。

例えば、もしもあらかじめ「原テキスト」(LV54)なる実在が想定され言語がその翻訳だとするならば、その際には確かに、言語表現にとつての目指すべき究極目標があらかじめ規定的に存在することになるが、しかしながらそのような「原テキスト」の想定は、世界それ自体の想定と同様に、独断であり一つの仮象である。それゆえまた「完全な表現」という観念は無意味」(LV54)なのである。

ソシュールの言語論を念頭に置くメルロ・ポンティによれば、或る記号の意味とは、決して当の記号に固有なものとして属しているのではなく、記号体系内の他の諸記号との間の差異や隔たりのうちに潜在している。すなわち、或る記号は、同じ記号体系内の他の様々な記号を暗黙のうちに前提することによって意味を表現している。記号と意味との関係は決して直接的な一対一対応でもなければ、記号が意味を直接的に指示するでもなく、したがって記号の表現は、「間接的」で、「暗示的」なものにならざるをえない。「結局、言語が何事かを語るつとし、また語るとすれば、それは、諸記号が全体として一つの意味……を暗示するからである」(PL110)。

「意味とは、言葉の全体的運動」(LV54)であり、それは「カントの意味での理念」のようなものとして、表現行為の「極」なのであり、そのであるがゆえに意味の表現とは「決して全体的「つまり完結的」ではなく」(PL112)、常に「不完全」たらざるをえず、意味と表現が一対一で対応することはないのである。

意味と表現の関係についての以上の議論はまた真理論にも妥当する。すなわち真理は表現なしにはありえず、表現されることよつて初めて真理として実現するのであるが、しかしその時、真理は全面的におのれを顕在化することではなく、真理の表現は常に未完結的であつ間接的たらざるをえない。

因みに、絵画における表現活動がラスコーの壁画以来歴史的に絶えることなく継続しているのも、表現の未完結性や不完全性と、真理や意味の全体性や理念性にこそその理由を求めることができるであらう。

ところで、メルロ・ポンティの真理論に関しては或る重大な問題が提起されるかもしれない。すなわち、彼の言う

ごとく真理が歴史的存在であるならば、それは伝統的真理概念に帰せられるような絶対的意味での普遍妥当性を持ちえないのは当然であるが、しかしそうなると逆に、彼の真理論は歴史的相対主義に陥ってしまったのではないのかという疑念である。ここに至って改めて、メルロ・ポンティの言う「創造的表現」(pp47)とか「一貫した変形 *déformation cohérente*」(LV68)とこの「真理の実現」のもつ 普遍性 とは、そもそもいかなる意味での普遍性なのかということが問題として生じてこよう。

この問題に対する彼の立場は次の言葉に示唆されている。すなわち、真理の普遍性とは、「表現の始元的な *primordial* 機能」(pp46)を踏まえれば、決して事実上の永遠性とか時間の超越性ではなく、そうかといって逆に、歴史や文化の中での二次的な単なる蓄積物・沈殿物の持つ歴史的相対性でもなく、むしろそれは、「過去を捉え直し未来を引き入れてきたために「あたかも」全時間を通じるものと推定される *est présomptivement de tous les temps*」かのよう」に至ったものにほかならず、したがって、少しも時間を超越したものではない。無時間的なものとは「あらかじめアプリオリに与えられるものではなく」獲得されたものことなのである」(pp45)。

あるいは次のようにも語っている。少々長いが引用しておこう。

「理念と呼ばれるものは、必然的に表現行為と結びついており、理念のもつ自律 *autonomie* という外観はこの表現行為に負っている。理念は、教会建築や街路や鉛筆や第九交響曲と同様に文化的対象なのだ。ところが人は次のように反論するかもしれない。教会は焼失し街路や鉛筆は壊れるであろうし、また、もし第九交響曲の全楽譜や楽器のすべてが灰燼に帰するならばそれを聞いた人の記憶のなかに束の間の歲月だけ残存するにすぎないであろうが、それに対して三角形の理念とそれの諸性質は不滅である、と。しかし実は、三角形の理念や性質および二次方程式の理念でさえもそれ自身の歴史的・地理的圏域をもっているものであり、もしそれらを受け入れてきた伝統やそれらを伝えてきた文化的装置が破壊されたならば、それらを世界に出現させるためには新たな創造的表現行為が必要になるのである

じ」(pp447)。

三角形の理念のもつ普遍性とは、メルロ・ポンティの言つ始元的な表現行為のもつ具体的普遍性にこそ負っているであり、それゆえにまた三角形の理念に伝統的に帰せられてきたような普遍性とは、表現行為という具体的な創造活動を看過して単なる論理的帰結と見なされた抽象的普遍性だということになる。

あるいはまた、論文「間接的言語と沈黙の声」においては、絵画的表現と歴史との不可分な関係を強調しながら次のように語っている。「画家が、自分が捉え直した伝統と自分が創設した伝統とを結びつけるときに彼のうちに住み着く生き生きとした歴史性」(LV79)こそが作品ないし表現の真理の普遍妥当性を保証する。

これらの引用から窺知されるように、メルロ・ポンティにとつての真理の普遍性とは、表現行為と真理とが、あるいはより一般的に言えば、具体性と普遍性とが、二元的に区別できないという意味での普遍性にほかならない。つまりそれは、過去を捉え直し未来を引き入れる現在がもつ普遍性であり、普遍を具体化する表現がもつ普遍性である。「生き生きとした歴史性」は、「死んだ歴史性」(LV79)のように過去のその時代時代に応じて沈殿した歴史的蓄積物のもつ相対的普遍性でもなければ、超歴史的な抽象的普遍性でもなく、普遍が具体的に表現され、表現を通してしか普遍が実現されないような具体的普遍性であり、それを彼は後期においては、概念なき「感覚的理念」(VII98)とか「普遍的 存在 を概念なしに提示すること」(OEB7)とも語っている。

第六節 「語る言葉」から「語られた言葉」へ

さて、今まではメルロ・ポンティの真理論を表現論との関わりの中で論じてきたが、その際に注意すべきことは、彼の表現論は、既に習慣化してしまった辞書的・情性的表現ではなく、作家や芸術家や哲学者などの、或る意味では非日常的な創造的表現に議論の焦点を絞ったものだということである。それと一つのも、通常の「制度化された」公

共の「相互主観的な」言語世界における二次的表現と言えども、初めからそのようなものであったわけではなく、本を正せば意味を発生させた創造的表現から派生した事後的な表現だからである。確かに、使い古された日常の言語表現である「語られた言葉」においては、その発生の起源としての作家や哲学者の創造的表現活動が忘却されてしまいことさらに意識されることはないが、しかしこのことは逆に言えば、「日常生活において働いている既に構成された言葉は「創造的」表現の決定的な一歩が既に完了してしまっていることを「暗黙に」想定している」(p214)ことを含意している。それゆえにこそメルロ・ポンティは、この暗黙の想定を現象学的に暴露すべく、客観的世界や情性的表現世界の手前にある「生きられる世界」つまりは 意味が生き生きと生まれ出づる真理の世界 へと遡源しようとしたのである⁽¹⁾。

ところが、「真理の実現」としての表現に関して、二次的表現の根底に創造的表現を認めて、この創造的表現のうち、「真理の起源」からの上昇という観点を見届けるだけでは、表現論としては未だ不十分ではなからうか。というのも、既述のようにメルロ・ポンティの表現論は、単に創造的表現としての「語る言葉」が真理論にとって重要だと指摘するのみではなく、「語る言葉」と「語られた言葉」とが弁証法的に絡み合いながら全体としての表現論を形成しているからである。したがって、「真理の起源」からの上昇という観点にとつては、単に「語る言葉」において真理がいかにして生成するのかという論点だけではなく、さらには、「語る言葉」からいかにして「語られた言葉」へと派生しうるのかという問題をも考察する必要がある。そしてこの問題の考察が、創造的な「語る言葉」に焦点を絞って論じている彼の表現論を、より具体的かつ実際に理解するよすがにもなる。そこで本節では、真理論と表現論の不可分性を、「語る言葉」から「語られた言葉」への上昇ないし派生という観点から考察してみることになり⁽²⁾。

「語る言葉」から「語られた言葉」への移行というこの問題は、最近の英米哲学の議論をも踏まえながらより一般

化して言えば、次のような問題として定式化できよう。

すなわち、前述定的・非概念的な知覚が、いかにして、述定的・概念的な認識や思考へと移行しうるのであるうか。もし知覚が概念的性格を有するならば、当然のごとく、知覚から概念的思考への移行は何ら問題はないと考えてよいであろう。したがって問題は、そもそも、知覚とは非概念的なのかそれとも概念的なのかという点にかかってくる。メルロ・ポンティの言葉で言い換えれば、「語る言葉」はいかにして「語られた言葉」に変様しうるのか、あるいは、「所作的・実存的意味」がいかにして「概念的意味」へと移行しうるのかという問題である。

さらにまたこの問題は、哲学的的に見れば、直観と概念との媒介はいかにして可能なかというカントの理論哲学の根本問題にも連なり、延いては、直観と概念の伝統的な二元論をいかにして克服しうるのかというギリシア以来の古くて新しい問題でもあろう。

あらかじめ断っておくが、メルロ・ポンティにとって創造的な「語る言葉」とは、決して無からの創造などではなく、既成の「語られた言葉」を、そしてまたソシュールの用語で言えばラングを前提するかぎりで生成するものであり、この点において「語る言葉」の創造は伝統なしにはありえないのである。それゆえ、「語る言葉」は既存の言語体系を度外視したり、創作家の神憑り的な靈感によって一挙に生まれ出るものではなく、あくまでも「語られた言葉」の「組み替え」とか「再創造」とか「再構造化」という仕方では表現されるほかはない。このように「語る言葉」と「語られた言葉」のあいだには、絶えざる円環構造ないし相互基礎づけの関係が存在しており、決して一方的な依存関係ではない。この点からすればメルロ・ポンティの表現論の核心は、「語る言葉」と「語られた言葉」を二種類の表現の在り方として認めたとうえで両者の関係を問うということに存するのではなく、表現を、これら両者を「契機とする循環的ダイナミックな相互依存関係」として理解する点に存すると言えよう。

それゆえ、以下において議論の俎上に載せられる問題は、この円環構造の是非ではなく、その円環構造の一つの構

造契機である「語る言葉」から「語られた言葉」への移行がいかにして内容的に具体化されるのかということになる。

この問題の考察にあたってあらかじめメルロ・ポンティの基本姿勢として次の四点を確認しておこう。第一に、彼は、既述のように、方法論的には違いがあるとは言えヘーゲルと同様に、真理は全体である、という全体論の立場に終始立脚しており、したがってあれこれの個別的な判断や認識が真か偽かという問いは彼の真理論にとっては派生的な問題である。第二に、そのかぎりにおいて彼は、知覚が感覚の集合体や連合だという要素主義的見方には与せず、そのために伝統的な哲学や心理学のようには感覚と知覚のあいだに質的にも量的にも區別を設けていない。同様の理由からまた第三に、知覚の働きと知覚される物とのあいだに、つまり主観の心的作用と対象とのあいだに、實在的區別を設けない。第四に、彼の基本的狙いは、知覚（感覚）と思考の二元論ないし直観と概念の二元論の克服である。

それでは、知覚とはそもそもメルロ・ポンティにとってどのようなものであるだろうか。この問題を色の感覚を例に挙げながら考察してみることしよう。

第一に、眼前に見える赤色ないし赤の知覚は次のようなものではない。すなわち、赤は、他の対象から限界づけられた或る事実的对象のもつ一つの性質でもなければ、「厚みのない存在の薄皮」(VII4)でもなく、あるいは、経験論での赤の単純観念のように、受容したときにはもはやそれ以上「解説不可能であると同時に明証的なメッセージ」(VII4)などではない。赤ないし赤の知覚は、「絶対的に堅固で分割不可能な断片でもなければ、一切が無かでありえない視覚にまつたく裸のままに提供された断片ではない」(VII5)。

つまり赤は、純粹な受容物とか純粹な感覚与件などではない。純粹感覚与件とは、赤の感覚経験についての「事後的」説明のために仮説された理論的構築物にすぎない。また赤は、客観的実在とは區別されるような主観の表象内容とか心的状態などではなく、それゆえ経験論者ロックの言うところの、第一性質と區別された第二性質でもない。

第二に、われわれは或る物の表面を赤色として指定したりはするが、しかしながら、そのようなとしての措定的認識より以前に、常に既に赤という一般的な雰囲気に浸っているのである。知覚に関してはしばしばとして構造が指摘されるが、しかしながら、赤を赤として指定するのは、意識的に注意を払いそれを主題化する場合であろう。ところがそのような主題化・述定化に先だつて赤の知覚経験がなされてしまっているものであり、この意味においてメルロ・ポンティは知覚を「前述定的」と形容する。しかもこのような「前述定的」知覚が先立つからこそ赤として の述定的認識も可能になる。

第三に、それではそもそも、いかにして前述定的知覚から述定的認識に移行しうるのであろうか。この問題の考察のためには、前述定的知覚とはどのようなものかをさらに詳細に考えてみる必要がある。知覚において常に既に一般的雰囲気に浸っているとは、赤色が特定化されていない、つまり、赤として 述定されていないという意味での一般性を意味するとともに、さらにその一般性は、同時に、赤として 特定化・述定化されるのを待ち受けている潜在性なり全体性なり規定可能な未規定性なりをも意味している。つまり赤の知覚とは、知覚のもつ特有性として、述定的に主題化される以前の未規定の全体性を随伴しているのである。このような赤の知覚の一般性とは、「概念の一般性ではなく、典型としての世界の一般性」(Pp.62)なのである。

第四に、しかしそうなると、赤の知覚とは一般的雰囲気という潜在性でしかないのであろうか。もしそうであるならば、それは単なる漠然とした非分節的な感覚の塊でしかないことになりはしないだろうか。この疑問に対しては、赤の知覚は「常に開かれた外部地平と内部地平のあいだの一種の海峡」(V.175)だというメルロ・ポンティの言葉が手がかりとなる。つまり赤の知覚は、背景としての 見えないもの という空間地平や、あるいは過去を現前化させる記憶や未来を予料する期待という時間地平としての 見えないものを随伴している狭い海峡なのであり、全体としての世界の「転調」ないし「結晶化」なのである。この意味において赤の知覚は図と地の構造をなしているわけ

ある。

「このように赤の知覚は、「前述定的」とは言え、決して漠とした塊などではなく、構造化したものであり、その意味において分節化している。確かに赤の知覚は、赤としての措定という主題的な概念化・分節化ではないにしても、非主題的な仕方でも分節化した構造を有しており、それというのも、そうでなければ、赤も緑も青も区別できなくなってしまうからである。

第五に、さらに重要なこととして、知覚とは、単に傍観者の的に世界を眺めることなどではなく、むしろ、行動であり、表現だということである。

先ず、知覚が行動だとはどういうことかと言え、赤の知覚は努力や暴力としてわれわれを外部へと誘い、他方、青や緑は休息と集中として内向的態度をとらせるという意味である。「色とは、「はつきりと」「見られる」「つまり顕在的に措定される」概念的に判断される」以前に、「世界に対する」或る種の身体的態度の経験によって感知されている」(Ph24)。色を感覚するとは、決して、外部の対象や世界から分離した内的な表象内容を持つたり主観の内的状態などを意味するのではなく、身体主体が常に自己を超越して物や世界へと態度をとる行為にほかならない。

「色の」性質は、「主観的な表象内容でもなければ、また逆に「客観的な光景」でもなく、客観的な光景」である以前に、その本質を指す或る行動の型によって見分けられる。・・・それゆえ、どのようにして、また、なにゆえに、赤が努力や暴力を意味し、緑が休息と平和を意味するのかを自問してはならない。学び直さなければならないのは、われわれの身体がそれらの色を生きたおりに、すなわち平和と暴力を具現するように生きたことである」(Ph245)。というのも、「自問」とは、述定的・客観的に問うことであり、デカルトの方法的懐疑がわれわれと世界の生き生きとした関係をその背後にまわって死んだ機械論的關係として描き出すようなことだからである。

第六に、知覚が行動だということは同時に、知覚が世界に対する知覚主体の表現だということにほかならない。そ

して知覚が表現だという点において、知覚は、言語行為と類比的なのであって、決して、非言語的なものではないと言えよう。ただし、知覚と言語の類比関係が言えるのは、あくまでも言語を、實在の模写とか対象の指示機能とか道具と見なすのではなく、言語行為として捉える場合である。

「表現」は、具体的には、確かに言語的表現とか芸術的表現のうちに明確に見届けることができるが、しかしこれらの表現も根源的には、知覚や行為に基づいているのである。再度引用すれば、「すべての知覚、知覚を前提するすべての行為、つまり身体の間による使用のすべては、既にして始元的な表現なのである」(LVIII、強調は原著者)。知覚は、「表現を絶する」ような、生理的あるいは心理的な状態とか純粹質の体験でもなければ、思惟する主観に提供される「言語を絶した性質」でもなく、さらには、もはや主体とは言えないような無生氣な受容体のために提供される「言語を絶した性質」でもない。知覚は「運動的表情 physionomie」を持ちまた「生命の意味」(PP242 243)に包まれているものとして言語的なものである。

以上のように、知覚は、分節化した図と地の構造をなしており、決して厚みのない解説不可能な単純なものではない。しかも知覚は、行動であり表現なのであり、その意味では、論理的な推論をもつばらにするような思考とは確かに異なっているとは言えようが、しかしながら、状況の中で行動し表現するような思考とは不可分のに連続していると言えるであろう。知覚と思考を二元的に対立させようとする伝統的な考え方は、一方では思考を、状況とは無関係な単なる論理的作用と見なし、他方では知覚を、行動や表現とは無縁な心的表象と見なすことに由来すると言えよう。論理的推論の働きとしての思考や与えられた心的表象としての知覚は、実のところ、世界内存在としての身体の知覚や行動や表現から派生した思考や知覚にすぎない。かくして知覚は、思考とはまったく性質を異にしながらそれと二元的に対立するものなどではないと言えるであろう。

おわりに

以上のように、真理の問題はメルロ・ポンティにとつての生涯変わらぬ課題であり、しかも彼は真理論を、伝統的な意識内在主義やその対極としての論理学主義とは異なつて、表現論と相即する仕方で開催しようとした。真理は、身体的所作、知覚、絵画、文学的言語などさまざまな仕方でも表現されるが、しかし同時に、「真理の実現」は真理を完全に照らし出すことはない。真理と表現のこのような不可分がかつ不透明な関係が「真理の起源」には絶えずつづいており、このことが絶対的明証性とは異なる彼の独自の真理概念を形成している。真理論と表現論の不可分性というメルロ・ポンティの立場は後期に至つても不変であるが、しかしその内実は後期の存在論において変様しており、その説明が今後のわれわれの課題である。

註

メルロ・ポンティのテキストからの引用箇所は次の略号によつて本文中に示す。なお、引用文中の「」内および傍点は、特に断りのないかぎり筆者によるものである。

- PP *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945
- PD *Parcours de 1951-1961*, Verdier, 2000
- VI *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964
- RC *Resumés de cours, Collège de France 1952-1960*, Gallimard, 1968
- LV *Le langage indirect et les voix du silence dans Signes*, Gallimard, 1960
- PM *La prose du monde*, Gallimard, 1969
- DC *Le doute de Cézanne dans Sens et Non-sens*, Nagel, 1966

- MS *Psychologie et pédagogie de l'enfant, Cours de Sorbonne 1949-1952*, Verdier, 2001
- BF Bergson se faisant dans *Signes*, Gallimard, 1960
- PL Sur la phénoménologie du langage dans *Signes*, Gallimard, 1960
- OE *L'œil et l'esprit*, Gallimard, 1964
- (1) Descartes, *Méditations de prima philosophia*, (Œuvres de Descartes, publiées par C. Adam et P. Tannery, 1966, Tome , p.24
- (2) 筆者は、「夢の懐疑」を典型とするデカルトの方法的懐疑に対して、メルロ・ポンティの立場を念頭に置きながら批判的に検討したことがあるのでそれを参照されたい。拙著『近代哲学の射程 有限と無限のあいだ』、放送大学教育振興会、二〇〇三年、第二章第三節「方法的懐疑の問題点」『夢の仮説』に即して、
- (3) 知覚と夢や幻覚との相違を質的な差異ないし別種の出来事としてではなく、「世界との交流」という共通の場におけるいわば程度の差異 と見なすメルロ・ポンティの洞察は、筆者の見るところ、ベルクソンの『物質と記憶』における純粹記憶と純粹知覚という両極性の差異についての解釈に際しても重要な示唆を与えるものである。いやむしろ、メルロ・ポンティのこの洞察のうちベルクソン哲学の影響を見届けることができると言つべきかもしれない。なお、『知覚の現象学』第一部第三章でシュナイダー症例を挙げながら「具体的運動」への固着と「抽象的運動」への可能性との差異について論じる有名な箇所も、両者を質的に異なつた運動としてではなく、前者を「運動領野の縮小」(pp.36)という 程度の差異 の問題としてメルロ・ポンティは理解しようとしている。このことの詳細については次の拙論を参照されたい。「メルロ・ポンティにおける知覚の弁証法と偶然性の問題」、九州大学哲学会編『哲学論文集』第三五輯、一九九九年
- (4) パースペクティヴ相互のこの連続的な移行をメルロ・ポンティは、主知主義の構成的主観による「知的総合」から区別して、「移行の総合」(pp.380)と呼ぶ。
- (5) ここでわれわれは、ウイトゲンシュタイン最晩年の『確実性について』第一一五節における次の言葉、すなわち「すべてを疑おうとする人は疑つてゐるまでも達しないであらう。疑つてゐるゲーム自身が既に確実性を前提にしているのだ」という懐疑論論駁の議論と、メルロ・ポンティの真理論との類似性を看取することができるであらう。
- (6) ヘーゲルによれば、「真なるものは全体である。しかし全体とは、ただ自己を展開することによつて自己を完成させる存在である機」(『Phänomenologie des Geistes, hrsg. von J. Hoffmeister, Felix Meiner, 1952, S.21』)ヘーゲルにおいて真理は弁証法における否定的契機の媒介を通して真理へと生成し完成するものである。メルロ・ポンティにとつても確かに真理は全体であるが、それはあくまで

も「表現」を媒介にし、しかも絶えざる表現の運動として未完結な仕方での実現だという点においてヘーゲルとは異なっている。しかしながらまたメルロ＝ポンティの真理論の考察にあたってはヘーゲルの真理論との関連に注目する必要がある。例えば『意味と無意味』所収の論文「ヘーゲルにおける実存主義」やコレージュ・ド・フランスでの最晩年の講義ノート「ヘーゲル以来の哲学と非哲学」(Philosophie et non-philosophie depuis Hegel dans Notes de cours 1959-1961, Gallimard, 1996)からは真理とその実現という論点に関する両者の近接を読み取る²⁷⁾ことができる。

(7) 真理論と表現論の不可分性については、例えば『世界の散文』の「前書き」でクロード・ルフォールが強調している。しかし前期や中期にかぎらず、後期の存在論も、「超反省 surréflexion」(VI6)とか「超弁証法 hyperdialectique」(VII29)と呼ばれる独自の内部存在論の構想において、真理論と表現論、ないし、真理論と真理の表現としての超反省という方法論との不可分性を絶えず前提にしなから展開されている。根源的真理としての「存在」とは、その経験のためにわかれわかれに創造することを要求するものである²⁸⁾ (VII5)、強調は原著者)。なお後期の存在論における「非反省的なもの」と「反省的表現」との不可分性については次の拙論を参照されたい。「間接的方法としての内部存在論 後期メルロ＝ポンティの方法論」、九州大学哲学会編『哲学論文集』第四二輯、二〇〇六年

(8) 生と作品の関係、および生の理解の方法に関しては、ディルタイの解釈学が連想されるかもしれない。彼は、生の理解の方法として、初めのうちは内省的方法によって生を直接に把握可能だと考えたが、やがてこのような内観法の問題点に気づき、作品という表現を媒介にする生の理解としての解釈学的方法を提唱するに至るが、このようなディルタイの哲学は、生と作品の関係に関するメルロ＝ポンティの表現論と通じるものがある。なお、ディルタイ哲学の方法論については次の拙著を参照されたい。『経験と存在 カントの超越論的哲学の帰趨』付章、反省的判断力のその後の展開 新カント学派とディルタイ」第五節、ディルタイと『歴史的理性批判』、東京大学出版会、二〇〇二年

(9) 断つておくと、メルロ＝ポンティのヘーゲルに対する態度はこのように否定的なものに終始しているのではなく、デカルトやカントやベルクソンに対するのと同様に、絶えず両義的なものである。つまり彼はヘーゲルの歴史観を一方的に批判するのみではなく、他方では、『意味と無意味』所収の論文「ヘーゲルにおける実存主義」においては、『精神現象学』における歴史観こそが本来のヘーゲルのそれであり、しかもそれは、決して歴史を外側から回顧的に眺めたものではなく歴史における実存的で偶然的なものの意義を認めていたと評価しており、特にそこでの「死の意識」や「主人と奴隷」論については、ハイデッガーやサルトルの実存主義、さらにはJ・イポリットのヘーゲル解釈を踏まえつつ実に感動的に語っている。また、最晩年の講義ノート「ヘーゲル以来の哲学と非哲学」においてはハイデッガーの『拙道』所収の「ヘーゲルの経験概念」に触発されつつ『精神現象学』『緒論 Einführung』

について肯定的な思索を展開してもいる。本稿の註(6)を参照。

(10) 本稿の註(6)を参照。

- (11) ここにはメルロ・ポンティに固有の現象学的還元を看取することができるのではあるまいか。例えば、フッサールは、『危機』において、理念化された物理主義的客観世界によって覆い隠されてしまっている「生活世界」に立ち戻る第一段階の還元にとどまらず、さらにこの「生活世界」を超越論的主観性にまで遡って理解しようとする第二段階の還元を企図したし、他方、ハイデッガーは「存在と時間」において、「事物存在性」からその手前にある「道具存在性」を暴露すべく日常性の分析を遂行するが、それにとどまらずにさらに、現存在の実存論的分析を非本来性から本来性にまで深化させたのであるが、それに対してメルロ・ポンティは、古典的科学の世界から「語られた言葉」という惰性的日常的表现世界に立ち戻り、さらにそこから創造的表現の世界という意味の発生の現場へと歩みを進めている。フッサールの超越論的主観性、ハイデッガーの本来性、そしてメルロ・ポンティの意味の生まれ出づる表現世界は、三者の現象学的還元それぞれを根本から特徴づけていると同時に、三者を分かち決定的な点でもある。メルロ・ポンティは、フッサールの後期哲学における「段階の還元」に対して批判を加えるとともに、フッサールが本来向かうべき方向をみずからの立場に重ね合わせて解釈したり(Phänomenologie)、ハイデッガーの未来重視の本来的で根源的な時間概念を批判しつつ、生き生きとした現在 としてのみずからの時間論をあくまで、ハイデッガーにおいては非本来性に相当する生きられた世界＝知覚世界においてこそ深化させようとしている(pp.89)。さらには、「生活世界」ないし日常性と創造的な芸術世界との関連異同をどのように理解すべきなのかという問題もまた、これら三者の差異と影響関係を際立たせるうえで重要な論点であろう。
- (12) 例えば次を参照。門脇俊介『現代哲学の戦略』第八章、知覚経験の規範性、岩波書店、二〇〇七年、および信原幸弘「捉えがたき明晰さ」、岩波書店『思想』九四九号、二〇〇三年五月
- (13) もちろんこの問題以前に、そもそも概念とは何かという根本問題が控えてはいるが、この点については目下のとこまでさらに追究せずに議論を進めることにする。

本稿は、九州大学哲学会平成二〇年度大会でのシンポジウム(共通題目「真理について」)において、「真理と表現 メルロ・ポンティに即して」という提題のもとで口頭発表したものに大幅な加筆を施したものである。