

メルロー＝ポンティの知覚論（Ⅰ）

紺 田 千 登 史

1

「現象学とは本質の研究であり、あらゆる問題は諸々の本質を規定することに帰着する」¹⁾といわれる。しかし、ポンティによればそれは他方「本質を実存に置き戻し、人間と世界をその事実性以外から理解できるとは考えない哲学でもある」²⁾のだ。そうしてポンティは現象学における後者の側面にとりわけ注目する。なぜならもしも現象学の仕事があんに超越論的観念論として世界の意味づけを行なう普遍的な意識をもっぱら考えることにあるとするなら世界や他者の意識など問題になることはないはずであるが、ポンティはフッサールにおいてそれがとり上げられているということはまさにかような主張に根拠があることを示している、と考えるからである³⁾。世界に哲学的規定を与えるためには人間と世界との反省以前の根源的な接触をまず問わなければならないのである。いわゆる「生きられる世界」(le monde vécu) への復帰である。

しかしながら「生きられる世界」はかかるものとしてわれわれにただちに明らかなわけではない。われわれは徹頭徹尾世界と関係しているためかえってかような関係はわれわれの気付かぬままに見過ごされている。これを明らかにするためには世界との自然的なかかわりをひとたび中断し、フッサールのいわゆる「利害の関心を離れた観察

者」となり「参加することなく見る」ということに努めるよりほかはない。むしろそれだからといって常識や自然的態度の確実性を放棄するのではない。ただ問題はそれらが通常なら検討されることなくあらゆる思惟によって前提せられているところにある。常識や自然的態度をふたたび意識化すること、ここに哲学の変ることのないテーマがあるのだ⁴⁾。しかもフッサールの本質的還元の積極的な意義が認められるとすればまさにここにおいてなのである。元来、本質的還元それ自体が現象学の目標なのではない。「かような実存がその事実性を認識し克服するためには観念性の領野 (le champs de l'idéalité) を必要とする」⁵⁾のであって、その手段としてもっぱら本質的還元というものがあるのだ、とポンティは考えるのである。

ところでこうした「生きられる世界」はいい換えれば身心が関係し合う世界であり、知覚の世界である。デカルトが『省察』第六部や『情念論』で、ベルクソンが『物質と記憶』で扱ったようなフランス哲学の伝統的な問題をポンティもフッサールに依拠しながらふたたびとり上げようとしている、ということである。もっともデカルトの場合、自然科学の理論的基礎付けの作業が要求した二元論が知覚の世界を扱うさいにも前提されており、身心の現実の合一を認めながらもなおそれを二元の結合ないし、それからの再構成としてみよ

1) *Phénoménologie de la perception*, p. i.

2) *ibid.*, p. i.

3) 「真のコギトは主体の存在をその存在の思惟によって規定するのではないし、世界の確実性を世界に関する思惟の確実性に転化し、つまるところ世界そのものを世界の意味づけでもって置き換えるのでもない。それは逆にわたしの思惟そのものを決定的な一つの事実として認識し、みずからを「世界内存在」として見いだすことによってあらゆる種類の観念論を排除するものである」(*Phénoménologie de la perc.* p. VIII)。

「コギトは自己を状況の中に見いださなければならないし、また超越論的主観がフッサールのいうように相互主観性となりうるのももっぱらかような条件においてである」(*ibid.*, p. VIII)。

4) *ibid.*, p. VIII.

5) *ibid.*, p. IX.

うとする立場である⁶⁾のに対し、ベルクソンの場合はどこまでも現実の身心結合の世界、知覚の現実⁷⁾に即しながら両者の関係をみていこうとするとところに根本的な違いがあるといえよう。ポンティ自身はフランス哲学の伝統の中では特にこのベルクソンの知覚論から最も多くのものを学んでいるように思われるので以下、ポンティのベルクソン理解をふまえながらそれを簡単にふり返っておこう。

2

ベルクソンはまず知覚を有名なイメージとして、すなわち観念論のいわゆる「表象」よりも内容が多く実在論の「もの」よりは少ない、いわば両者の中間的なところにあるものとして位置づけた⁸⁾。ただし、このことは単純に知覚が「もの」と「表象」の総合であることを意味するものではない。むしろベルクソンの知覚はわれわれの直接な世界の経験をいうのであって、いわゆる「もの」や「表象」はかえってかかる経験から考えられてくるものなのである。『物質と記憶』の知覚論は知覚が身体の運動といかに密接なかわりを示すかを記述していくと同時に、日常無意識的な状態のもとに隠されている根源的な経験としての知覚の事実を顕わにしようとする努力がみとめられる。「経験をその根源において、あるいはむしろそれがわれわれの功利性の方向に屈折し端的に人間的経験となる決定的な転向点を超えたところに求め行くこと」⁹⁾ここに知覚における「直接的なもの」としての世界経験が、質的な方位づけられた空間が、有機的なまとまりをもつ広がりが与

えられるのだ¹⁰⁾。ポンティの上手な表現によればここで「ベルクソンは人間の心の中で世界のソクラテス以前の、人間的となる前の (préhumain) 意味をふたたび見出し出している」¹¹⁾のである。これはフッサールの言葉でいえば「現象学的還元」にはかならない¹²⁾。むしろかような意味での経験も一種の総合ではあろう。しかし、一般に総合といわれる場合はっきりと区別される個々の対象と同じくはっきりと相互に区別される観念との間でどこまでも客観的に考えられるのに対し、ベルクソンのそれは意識内容として与えられうるかぎりでの世界とわれわれの意識との間でおのずからになされている根源的な総合、「反省の地平においてつねに想定されているあらかじめ構成された存在」¹³⁾いわば生きられている総合だ、ということである¹⁴⁾。

もっともベルクソンの知覚を後者の意味においてにせよ総合だといひ切ってしまうことにはあるいは異論のあるところかも知れない。ベルクソンの直観は対象との一致 (la coïncidence) ないし融合 (la fusion) であり、知覚に関してもいわゆる純粹知覚などは物質そのもの、きわめて緩慢な持続との一体化とも考えられるであろう。しかしポンティも指摘しているようにベルクソンは直観を他方で共存 (la coexistence) として示していることも事実であって通常の知覚はまさにそのようなものと考えなければならぬのである¹⁵⁾。なぜならベルクソンはわれわれの知覚においては上の物質の緩慢な持続を意識の緊張した持続が縮約して捉えている、といった言い方をしている¹⁶⁾、またポンティが引用している『創造的進化』

6) C. f. *ibid.*, pp. 230—232. ポンティは A Elisabeth, 28 juin 1643, AT. III, p. 690. を例として掲げている。

7) *Matière et mémoire*, 54 ème édit., p. 1.

8) *ibid.*, p. 205.

9) C. f. *ibid.*, p. 208, *Essai sur les données immédiates*. 80 ème édit, pp. 70—73.

10) *Signes*, p. 233.

11) われわれはポンティが晩年のフッサールの「現象学的還元」の意義として理解していることがらにもとづいてこの言葉を使用する。すなわち「現実の世界がそこにおいてその独自の状態で構成されるところの根源的経験としての知覚への復帰にさいして課せられるのは意識の自然的な運動の逆転である」が、ポンティはかかる逆転を「現象学的還元」と呼ぶのである (*La structure du comportement* 6 ème édit., p. 236)。

12) *Signes*, p. 235.

13) ポンティがフッサールの現象学において積極的な意義をみとめる「志向性」もかように解せられるかぎりでのそれであって客観的総合としての「志向性」ではない。後者の意味での「志向性」であればカントの『第一批判』の「観念論の論駁」(*Kritik der reinen Vernunft* B274—279)においてすでにみとめられるところだ、といっている (C. f. *Phénoménologie de la perc.*, p. XII)。

14) C. f. *Eloge de la philosophie*, p. 31.

15) C. f. *Matière et mémoire*, pp. 233—234.

のある個所でベルクソンは砂糖が水に融ける間われわれはしばらく待たなければならないという事実をとり上げているのであるが¹⁶⁾、ポンティによればこれはまさに砂糖の中で何かが応答しているに違いないからなのである¹⁷⁾。そうしてポンティはもっぱらかような方向で理解されるベルクソンを評価するのである。換言すれば、ポンティにとってベルクソンの直観が意味をもつのはそれが絶対的なものとの融合を主張するかぎりにおいてではなく、むしろかような絶対的なものとの関係の把握であるかぎりにおいてである、ということだ。そしてそこになお絶対的なものを求めるとすればかような関係こそが絶対的なものということになる¹⁸⁾。

ところで知覚がこのようにわれわれと世界との一種の内的な関係を示すと同時にベルクソンの直観のもつ重要な側面をも示しているとすれば逆にそれをたんに言語に表現できない (ineffable) ものというだけでは済まなくなってくる。ポンティによればベルクソンの「測深」とか「聴診」、「触診」といった言い方は直観はなお理解される必要のあることを示唆しており、それをいかに表現へともたすか、ということが次に大事な手続きとなるのである¹⁹⁾。むろんこの場合表現を方向づけるのは直観であるが、それだからといって一度きりの直観が哲学者の一切の努力をあらかじめ要約された形で含んでいる訳ではないのだ (とき折ベルクソンがそうした仕方でも説明することがあるとしても)。「直観に固有なのは一つの展開を呼び出すこと、それが現にそうであるところのものになることである。なぜなら直観はそれが問いかけていく無言の存在とそこから引きだされてくる意味あい (la signification maniable) に対する二重の関係を含み、直観は両者の一致の経験であり、ベルクソンがうまくいい表しているようにそれは読書すなわち一つの文体を通じて、しかもそれが概念へともたらされるよりも前に一つの意味 (方向) (un sens) を把握する技術であって、要する

にもの自身は収斂してゆくこうした「事態の厳密な」表現 (formulations) の潜在的な焦点であるからである²⁰⁾。ベルクソンは「事実の線」(lignes de faits) ということを用いることがあるが、それはまさにわれわれがスピノザの哲学におけるがごとき全体的世界を一挙に把握することができず、そのつど部分的な接触にとどまらざるをえないということ、しかしそれにもかかわらずそれぞれの事実には一定の方向 (意味) がみとめられるのであって、これをどこまでも厳密に表現、記述してゆくことにより全体の方向を見きわめていく作業がわれわれに課せられている、ということにはかならない。フッサールの本質的還元のような観念性の領野を開くことがベルクソンの直観においても必要であるし、実際にベルクソンもそのようにしている、とポンティは考えるのである。

さらにベルクソンの『物質と記憶』においてポンティが目するのにはベルクソン哲学がこうした知覚によってふたたび他の同胞とのつながりを取り戻すための道を開いている、という点である。一体『時間と自由』で示された持続はどこまでも個性的なもの、各人において独自な色合いをもったものであり、常識や科学のもつ一般性と徹底的に対立するものとしてきわめて独我論的なものであった。しかし、それがたんに独我論的なものにとどまるかぎりにおいては哲学的な主張として認め難いものであることはいうまでもなからう。個性の哲学をいうにしてもその個性が何らかの一般的な根拠のもとづいて主張されるのでなければならぬ。『創造的進化』が知性の一般性を超えるとともにさらにこれをも生みだしてくるような「意識一般」ないし「生命の飛躍」^{エラン・ヴィタル}をとり上げているのはそうした個性の哲学に根拠を与えるためにほかならなかった²¹⁾。しかしながら、ポンティによればわれわれがかような普遍的生命に到達することができるとすれば、それは実は知覚のおかげなのである。すなわちポンティはかような手続きを可能にする根本的な前提として知覚が様々な

16) *Evolution créatrice* 80 ème édit., p. 9.

17) *Eloge de la philos.*, p. 21.

18) *ibid.*, p. 11.

19) *ibid.*, p. 13.

20) *ibid.*, p. 34.

21) C. f. 拙論「ベルクソンの形而上学」『フランスの哲学』② (澤瀉久敬編, 東大出版会) 所収。

持続の——いわゆる時計の同時性でない——同時性を成立させている点を取り上げるのである。ポンティのベルクソン理解によれば物自体 (*des choses en soi*) としての持続相互の間にはそれがいかに近いものであっても同時性というものは認められない。しかし、知覚がある。知覚は上でも物質的世界に関して一言したが、一般的に一つの持続と他の持続との総合ないし統一として理解される。それゆえ「知覚されたものだけが現在という同一の線にあずかることができる」²²⁾ のだ。しかもポンティによれば「知覚がいったん成立すると……端的な視覚の同時性は……あらゆる知覚野 (*tous les champs perceptifs*)、あらゆる観察者、あらゆる持続相互の間で[も]成立する」²³⁾ のである。換言すればわれわれは知覚において同一の世界を知覚しつつある他の身体的存在をみとめることができるし、それぞれの知覚野はたがいに交差し、含みあっているという事実をみとめるところから各人相互の間にふたび普遍的なものをとり戻すことができる、ということである。いな、たんに人間相互の間でそのようなことがいえるのみでなくさらに他の生物との間でも同様のことがいえるであろう。ポンティは『創造的進化』の視覚器官の発生についての個所に言及し、ベルクソンがそこで収斂する様々な要素の背後にわれわれが自身の手の動きを知覚する場合のような単純な動きをみとめるとともに、これがまさに『物質と記憶』が明らかにした知覚の全体的で統合的な働きと同種のものと考えている点を取り上げて次のように指摘している。すなわち「これは生命の世界が人間の[たんなる]表象であるとか、はたまた人間の知覚が宇宙の産出物であるとかいったことを意味するのではなく、われわれがみずからの中にふたび見いだす[かの]根源的知覚と進化においてその内的原理が透けて見える知覚とがたがいにかみ合い、蚕食しあい、つながり合わさっている、ということなのである」²⁴⁾ と。実に

普遍的な生命への通路としても知覚は重要な位置にある、ということに他ならない。なお、ポンティはこの他、人間における知覚野の交差というところからベギーのいわゆる「公衆的持続」(*une durée publique*)²⁵⁾ のようなものが考えられるとし、ベルクソンにおいても歴史やあるいは『道徳と宗教の二源泉』におけるよりもっと具体的な社会学が構想されうる、としているのであるが、しかし、これはもはやベルクソンの問題というよりはポンティ自身の課題となっていくものであろう。われわれはフッサールの現象学に示唆をえながらベルクソンの知覚論を以上のように解するポンティの思索そのものを次に見ていきたいと思う。

3

いうまでもなくポンティが第一に主張するのも「根源的認識」(*une connaissance originare*)²⁶⁾ としての、そうしてまたわれわれにとって「直接的なもの」(*l'immédiat*)²⁷⁾ なものとしての知覚への復帰である。ポンティによれば感覚や連合、注意や判断に関する古典哲学の共通の誤りはかような知覚の事実を離れたところで議論を行ってきたことである。例えば、感覚についてはどうか。古典哲学とり分け経験論はこれを知覚から抽象してもっぱら自己の状態となし、「不可分にして瞬間的かつ点のごとき」²⁸⁾ 刺激ないし印象を考える。いわゆる純粹感覚 (*la sensation pure*) である。しかし、そもそも知覚からかように純粹感覚を区別することがいかにして可能なのか、われわれが知覚にどこまでも即していこうとするかぎり理解できないところだ、とポンティはいうのである。なぜならポンティによれば知覚はいかほど単純なものであってもそれはつねに一定の関係にかかわっていくものであって決して要素的な諸項にかかわっていくようなものではないからである。ただし、この場合関係とはゲシュタルト心理学が明ら

22) *Signes*, p. 233.

23) *ibid.*, p. 233.

24) *ibid.*, p. 234—235.

25) *ibid.*, p. 236.

26) *Phénoménologie de la perc.*, p. 53.

27) *ibid.*, p. 70.

28) *ibid.*, p. 9.

かにしたような関係、「形と場」(figure et fond)の関係を指す。換言すれば知覚の対象となる事物はすべてそれぞれが置かれている一定の場との関係の中で意味づけられ、方向づけられているということである。例えば、有名なミュラー・リアーの錯覚を考えてみる。二本の線分はそれぞれ一方は両端で開いた、他方は閉じた角をなす四本の線分によってたがいに異なる場に置かれ、それぞれ一定の異った意味ないし方向性を担わされている。知覚の事実として両者を見るかぎりこの二つの線分はもともと等しいとも等しくないともいえないものである。それらはあたかも二つの別の世界におかれた線分であるかのごとくにわれわれには現れるのである²⁹⁾。もっともこうした事実がなぜ錯覚と呼ばれるのかということは逆に問題として残るであろう。ポンティはその理由をわれわれは通常知覚体験そのものよりもむしろ知覚の対象にもっぱら注目するがゆえであるとする。今の例でいえば二本の平行線にのみ注目しそれぞれの線分が場に対してのもつ関係を捨象してしまう、ということである。しかもこうした事情は知覚野一般においても変らないのである。すなわち体験として与えられる知覚野はかかるものとしては決して局所的な知覚の総和ではないにもかかわらず、われわれは知覚された対象にもっぱら注目するため、反対にそのような対象の総和として知覚を考えるという逆転が起こるのである³⁰⁾。ところで知覚がいったんこのように対象界となされるとそれはいかようにも分割可能であるし、それを構成する単純要素に還元することも容易にできるであろう。ポンティによれば上の純粹感覚の考えはまさにかような対象界についての考えがそのまま意識に投影されたものに他ならないのだ。

ところで純粹感覚がこのように知覚の事実³¹⁾に忠実でない抽象的なものに過ぎないとすれば類似や隣接によって知覚や記憶を説明しようとする連合論の考えが根柢を失うことになるのはいうまでもなからう。上に見たように知覚にあってはものはつねに「形と場」の関係で現れるし、またかりに知

覚の対象だけをとり上げてみてもその各部分³²⁾はそれなりにかかる対象を全体とする場によって方向づけられているであろう。砂浜で赤い部分を見つけたとしよう。この赤い部分は他の部分と「形と場」の関係にあることは無論であるが、しかしこの赤い部分にもっぱら注目する場合でもわたしの視線は経験論の考えるように決してその部分を構成する諸要素の中性的な印象と一体化するわけではないのだ。わたしはまさにこの赤い部分の上に視線をはしらせるか、それを見下ろすかするのであって、そのかぎりこの赤い部分における各部分もまた一定の方向性をもつことになるのである。つまり知覚はそれをいかに小さい場面³³⁾でとらえてもかの「形と場」の関係は無くならない、ということである。それゆえ連合にさいしても「事実として隣接や類似が存在するがゆえにばらばらな条件が合して一つのを形成するにいたるのではなく、むしろ反対にわれわれが一つのまとまりを物として知覚するがゆえに分析的な見方がその後³⁴⁾に類似や隣接を見わけることができる」と考えなければならないのである。しかも「このことはたんに全体の知覚がなければ諸要素の類似や隣接に注目することなど思いつかない、ということの意味するのみならず、文字通りこうした要素が[全体の属している世界と]同一の世界には属さないということ、そうして類似や隣接などは実際には全然存在しない、ということの意味する」³⁵⁾するのだ。

さて、このように連合論が知覚において成立し難しいものであるとすれば知覚と記憶との関係ではどうであろうか。しかし、ポンティはここでも知覚におけると同様連合論による説明はあてはまらないとする。すなわちある要素的な印象がかりにみとめられるとしてこれに他の印象を呼び起こす力があるだろうか、と問うのである。なぜならもしもそのように見える場合があるとしてもそれはかの印象が当の想起すべき印象と共存していた過去の経験の展望の中でまず理解される(comprise)からであって決してそうした要素的な印象が他の

29) *ibid.*, p. 12.30) *ibid.*, p. 10.31) *ibid.*, p. 23.32) *ibid.*, p. 23.

要素的な印象を甦えらせるからではないからである³³⁾。たとえばある言葉が他の言葉を想起させるとわれわれがいうとき、われわれはその言葉がいわゆる想起される言葉とたがいに連関し合っていた過去の知覚を全体として想起するのであって両者の単純な連合によるものではない、ということである。もっとも経験論の上のような主張とは逆に記憶に一種の自律性を付与することによって知覚における記憶の補助とか「知覚するとは想起することである」とかいわれることがある。この場合記憶が要素的な感覚の間隙を埋めるべく入り込んでくるという意味であろうか。しかしながら記憶自身は一体なにを拠り所に現在の知覚に介入してくるのであろうか。ポンティはそれこそ現在の知覚以外にはない、という。つまり記憶が知覚の補助者たりうるのはまさに知覚のおかげだということである。すなわちまずわれわれは知覚においてすでに一定の方向をもつ全体を見いだしているということ、換言すればその全体の表情 (*la physionomie*) や構造 (*la structure*) をとらえているということ、そうしてかかる表情や構造からむしろ想起さるべき記憶が決定されてくるということなのである。したがって速く文章に目を通すときのように文字の読み違いが起こることがあってもそれは記憶に原因があるというべきではなくかえって知覚そのものに問題があるということになる³⁴⁾。

ところでポンティが感覚や連合をとり上げることによって批判の対象としているのはこのように見てくると主として経験論の立場のように見えるのであるが、しかし、実は主知主義にもまた同様に批判の余地があり、しかもそれは経験論と同じ誤った考えに根ざしているのである。すなわち「両者は時間の順序からいっても、その意味からいっても最初のものとはいえない客観的世界 (*le monde objectif*) を分析の対象と考え、両者とも知覚としての意識がみずからの対象を構成する独自の仕方表現することができないでいる」³⁵⁾ ということである。そうしてこのことはかれらの注

意の概念を検討すればただちに明らかである、とポンティはいう。

まず経験論であるが、この立場は経験を説明するのに実際の経験を超越する恒常で客観的な諸要素としての純粹感覚ないし印象を考えることは上にも見たが、そのさい注意はこれらをもっぱら照し出すだけであると主張する。つまり経験論によれば注意というものはそれが出現させる対象の実際の原因だというのではなくちょうど「投光器の光がそれによって照らし出される風景がなんであれつねに同じ光である」³⁶⁾ のと同様であって、あらゆる場で同じ働きしかしないということだ。したがってたとえばわれわれの知覚するものが刺激の客観的な性質と対応しない場合でもいわゆる「正常な感覚」はつねにそこに存在していることになる。ただ注意の照明力が不十分なためにわれわれがそれに気づかないというに過ぎない。いい換えれば経験論にしたがうかぎりわれわれの注意はたんに対象と外的に関係するだけであって対象そのものとはなんらの内的なつながりももたないのである。

さて、経験論がこのようなだとするとそれでは主知主義はいったい注意というものをどのように考えるのであろうか。まず一見したかぎりでは経験論とは逆に注意に重要な意義を認めているようにみえる。なぜなら主知主義によればわれわれが対象の真理に到達するのはもっぱら注意を介してであるということ、すなわち対象の混雑した表象から明晰な表象へと移行させるのはかような注意の積極的な働きによる、といわれるからである。しかしながらこの場合注意が明らかにするといわれる対象がどのようなものと考えられているかということがやはり問題なのである。結論からいえば経験論と同じく主知主義もまたわれわれの注意のあるなしにかかわらず対象自体においては一切がすでに決定せられているということを前提しているということだ。ポンティは『省察』のデカルトに言及して「蜜蠟は最初から容易にまげたり動かしたりできる延長の断片であって、ただわたしの

33) *ibid.*, p. 25.34) *ibid.*, p. 28.35) *ibid.*, p. 34.36) *ibid.*, p. 34.

注意が蜜蠟の中に含まれ、蜜蠟を構成するものに向けられる度合に応じてかかる延長をあるいは明晰にあるいはぼんやりと知ることになるだけである」⁸⁷⁾（傍点はポンティがイタリックで示している箇所）といっている。つまり主知主義は「わたしが注意において対象が明晰になるのをみとめるのである以上、知覚される対象はすでに注意が引き出してくる叡智的な構造をすでにみずからのうちにもっている」⁸⁸⁾ というように考えるということである。したがって主知主義も経験論と同様——すなわち一方は印象の原因からなるそれ自体としての世界を前提し、他方は思惟があらかじめ措定しておいた世界を前提することによって——対象の成立にさいして結局のところ注意というものにはなんらの積極的な役割もみとめていないことになる。しかし、それではポンティのいわゆる「知覚としての意識がみずからの対象を構成する独自の仕方」とは具体的にはいかなることを指すのであろうか。ポンティの理解する注意とはなんであらうか。

まず注意というものには二種類あるということをも最初にいっておかなければならない。一つは通常理解されている意味におけるそれであって、すでに獲得した知識を想起ないし再認する場合である。獲得された知識はこの場合一つのアプリオリとして存在している。しかしながら、かかる知識がまさに獲得された知識である以上かかる知識の獲得そのものが次に問われなければならないであろう。経験論や主知主義の難点は実は注意をもっぱら前者の意味に解することから来たのであり、さればこそかれらは知識の生成過程を問うことなく、いずれもそれぞれの仕方においてかかる既得

の知識から出発することとなったのである。連合の要素となる印象は知覚の具体的な体験から抽象された「対象」から考え出されたものであるし、対象においてみとめられる延長は先験的な思惟においてすでに自家葉籠中のものとして与えられているということは上にのべた通りである。しかしこうした想起や再認はあくまでも注意の二次的な働きにすぎない。注意本来の働きは別のところにある。すなわちわれわれは知識そのものの生成にかかわるものとしての注意の意義を明らかにしなければならぬのである。

さて、かような第一義的な意味における注意はポンティによればまず一つの領野の創出、「意識がみずからの対象と対面するさいにおける新しい仕方」⁸⁹⁾ を前提するという。注意のかような過程においては対象にはまだ一定のぼんやりとした位置が与えられるだけである。しかし、この過程は重要であってそれはわれわれに一つの「見わたす(dominer) べき全体を提示するのである。対象は明確でないとはいえ、かかる全体は一定の広がりを示すものであるからポンティはこれを「対象成立以前の空間」(un espace préobjectif)⁴⁰⁾ と呼ぶ。ところどころかかる空間においては身体運動やそれに応ずる形で知覚の変化が起こるとしてもそのためにわれわれは知覚がすでに得た知識を見失ったり、自身の変化の中でみずからを見失ったりすることはない。意識は時間の経過とともに一方で変化しゆくと同時に他方でみずからを把持し綜合していくからである。いわゆる「推移の綜合」(une synthèse de transition)⁴¹⁾ の過程がここにみとめられる。ポンティは意識は「前望的」(prospectif) であると同時に「回顧的」(retro-

37) *ibid.*, p. 35.38) *ibid.*, p. 35.39) *ibid.*, p. 37.40) *ibid.*, p. 37.

41) *ibid.*, p. 39, p. 307, p. 380, p. 480 フッサールの用語。このほか ポンティは「時間的綜合」(une synthèse temporelle) p. 276, そしてフッサールの「受動的綜合」(la synthèse passive) p. 479, p. 488 も使うが、かような綜合は知覚においてはいわゆる「自律的な自我」としてのわたしのもとで行なわれるのではなく、わたしが身体をもち、ものを見ることができるときまでのわたしのもとで行なわれる、といわれる。ポンティによれば知覚は「前人格的意識」(la conscience prépersonnelle) の領域であり、ハイデッガーのいわゆる「ひと」(on) の領域である(C. f. *ibid.*, p. 277)。また特に「受動的綜合」といわれるのは、ポンティの理解によれば、それが綜合としては自発的なものでありながら、しかもわれわれの偶然的な誕生とともに与えられ自発性にすぎないということ、われわれが決断する場合のように、われわれの活動性ないし個性まで基礎づける一方でかような根源的受動性のゆえに、われわれはどこまでも一般性を脱却しえず、また決して絶対的な個性とはなりえないことを示す(C. f. *ibid.*, pp. 488—489)。

spectif) であると述べたり⁴²⁾、フッサールの意識における「未来志向」(protension)と「過去志向」(rétention)の二つの側面の指摘をもち出す⁴³⁾のもこうした事情を説明するためである。そうしてかような過程を通してやがて不変な要素が明確になる。ポンティによれば、注意とはまさに外見上の変化から一歩退くことによってかかる不変の要素を固定し客観化する働きなのである。換言すれば、そこには意識の采配にかかる一定の自由がつねにみとめられるということに他ならない。ところでポンティはこうした事実を触覚に異常があるため対象の正確な位置づけのできない患者の例から逆に確認しようとしているのであるが、しかし実は発達心理学という大きなスケールでとり上げても同様の事態がみとめられるのである。そこではいわゆる対象界というものがもともと存在するのではなく、かえってそれは発達の過程でいかに創造的に発展するものであるかが理解できるという。すなわち生後九カ月に達するまでは子供達は色彩をもつものとそうでないものとを大雑把に区別するに過ぎないということが知られている。そうしてそれに続く時期でようやく「暖い」色合いと「冷い」色合いとが区別され、最後に個々の色彩の判別にまで到達するのである⁴⁴⁾。ところで心理学者は子供は大人の知覚するような色彩を実際には見ているはずであるが、ただ子供にはかかる色彩を捉えるだけの注意力が欠けているためそれらに気づかないでいるに過ぎない、というように考える。しかし、ポンティによれば子供の発達に応じたかかる色彩の把握においてはまさに子供に固有な色彩が把握されているのであって、それに分化した色彩を対置するのはかえって大人の色彩のみを色彩と考える偏見にすぎないのである。まだ定かな特徴をもつにいたらない色彩からなる世

界がそこに現実に存在しているのだ。むしろ子供の色彩体験といってもそれは決して固定的なものではない。やがて大人の色彩となるべきものがそこには展望されていよう。ポンティはかように展望されるものを「地平」(horizons)とか「ぼんやりとした方向性」(le sens ambigu)と呼ぶ。そうしてかかる展望にもとづいて所与の世界をふたたび新しい「形」(figures)として捉えなおそうとする「意識の構造変化」がもたらされ「経験の新しい次元」「新しい分節」が実現されていくのである⁴⁵⁾。ところで注意というものはまさにかような意識の発達においてみとめられるような過程が比較的短い時間の中で縮約された形で遂行されるものに他ならない。「意識の霊妙なところは諸現象が対象の統一を破ろうとする瞬間に注意によってそれを新しい次元でふたたび再構成するような諸現象を出現させることである」⁴⁶⁾し、また「対象は注意を喚起すると同時に注意のもとでふたたび捉えなおされ新しく措定せられていく」⁴⁷⁾のである。

4

ところで注意がかように関係の把握であり、しかも注意における対象と意識の相互限定の運動はかかる関係の動的発展的な性格を示すところから知覚がすでに一つの判断であり、かかる判断の弁証法的発展の中でいわゆる理性的判断も出てくる、とポンティは考える⁴⁸⁾。むしろ知覚はデカルトが外界の存在判断に関してのべているようにその根拠が知られないままになされる判断⁴⁹⁾、自然な傾向性⁵⁰⁾「自然な判断」⁵¹⁾であることは承認しなければならない。そこにしいてわれわれの判断を促がすものを探すとすれば、それはものとの関係から示される意味、あるいは方向性である。意味はこの場合判断に「根拠」(raison)と

42) *ibid.*, pp. 276—277.

43) *ibid.*, p. 476. 訳語は立松弘孝氏、フッサール『現象学の理念』(みすず)による。

44) *ibid.*, p. 38.

45) *ibid.*, p. 38.

46) *ibid.*, p. 39.

47) *ibid.*, p. 39.

48) これは「形式と内容の弁証法」(*dialectique de la forme et du contenu*) (*Phénoménologie de la perc.*, p. 148)としても示される。C. f. *ibid.*, pp. 147—148.

49) C. f. VI^e méditation, AT IX-1, p. 60, p. 66.

50) C. f. III^e méditation, AT IX-1, p. 30.

51) *Phénoménologie de la perc.*, p. 53.

してではなく「動機」(motif)として働くのである⁵²⁾。しかし、いずれにせよそこでは身心の結合がおのずからに行なわれているのであるから「自然の光が両者の分離を教えるからといって……、もっぱら明証的な思惟しか正当なものとは認定しえない神の誠実さによって両者の結合を保証するなどということは矛盾している」⁵³⁾とポンティは考える。いな、ポンティはむしろデカルトの根拠づけられた判断こそがかえっていかにかように根拠を弁明しない判断に依存するところがあるかを明らかにしようとするのである。すなわち注意の過程でめとめられるような「推移の総合」、時間的な総合を理性的な判断を確定するさいにデカルトもひそかに利用しているということである。ポンティは『省察』の第三部、「わたしを欺くことのできるものは欺くがいい、それでもかれはわたしがなにものかである、と考えている間はわたしがなにもでもないようにすることはできないであろう。また、わたしが現在存在していることが真実であるかぎり、わたしがかつて存在しなかったということを真実のこととすることはできないであろう」⁵⁴⁾（傍点はポンティがイタリックで示している箇所）のくだりを引用し、これはまさに「現在の確実性の中には現在の現存を超えであるような、しかも現在を前もって想起の過程で疑いえる「以前の現在」として指定するような一定の志向があること、そして現在の認知としての知覚こそが自己の統一性と同時に客観性と真理の観念を可能にする中心的な現象である」⁵⁵⁾ことを前提した議論であることを指摘するのである。つまりすべての確実な認識の出発点となるわたしの存在は実は事実としての知覚のもっている明証性を拠り所としているということだ。したがって例の一片の蜜蠟の分析も「自然の背後に理性が隠されているということではなく、かえって理性が自然の中に根を下ろしている」⁵⁶⁾ということを示すこと

になり「精神の洞見」⁵⁷⁾とは「自然の中に下りていく概念のことではなく、むしろ概念へと登り行く自然」⁵⁸⁾を意味すると考えなければならないことになる。もっともデカルト哲学がなぜあのように端的な二元論となったか、ということには理由のあったことであってポンティの議論はデカルトをみずからの問題意識に引きつけて見すぎているくらいはあろう。すなわち、デカルトにとってはなによりも人間の世界認識を新たに確実な学問として基礎づけること、そのために絶対に疑いえない基準をまず確定する必要があった。そうして方法的懐疑の過程では上の知覚における「自然な判断」も感覚の不確実性——なぜなら遠くから円い塔と見えていたものが近くから見ると四角な塔だったといったことはしばしば経験されることだから⁵⁹⁾——として斥けられたのである。デカルトはスコラ哲学の誤り（そしてこれは同時にアリストテレス哲学の誤りでもある）をなによりも感覚的な知覚をたんに延長したところで世界の学問的認識が得られるものと考えているところに見ていた⁶⁰⁾から逆にかれの形而上学はかかる知覚との絶縁をまずはっきりと宣言する必要があったのである。むしろ方法的懐疑は感覚以外の諸能力を、そうしてついには理性さえその対象とするであろう。しかし、ひとたびわたしの存在が疑いえるものとして確立され、しかもかかるわたしの存在が悪しき霊ならぬ誠実な神の創造によるものであることが証明されて、やがて人間の認識諸能力のそれぞれの権利が回復されてくる場合でもデカルトが第一に信頼をおくのは理性であり、もっぱらこの理性によって神のみずからの被造物に対する理解に果てしなく接近することがデカルトの主たる関心事となるのである。感覚は世界の真理を明らかにするのではなくたんにその存在を告げるものに過ぎないものとされる⁶¹⁾。ちなみに言えばデカルトにあって本質と存在の一致は経験において

52) *ibid.*, p. 60.53) *ibid.*, p. 52.54) III^e méditation., AT IX-1, p. 28.55) *Phénoménologie de la perc.*, p. 55.56) *ibid.*, p. 52.57) II^e méditation., AT IX-1, p. 25.58) *Phénoménologie de la perc.*, p. 52.59) VI^e méditation, AT IX-1, p. 61.

60) C. f. Discours., AT VI, p. 37, Principes., AT IX-2, pp. 6—8.

61) VI^e méditation., AT IX-1, pp. 65—66.

ではなくかえって神の中で見いだされるのである⁶²⁾。つまり方法的懐疑は数学における論証手続きの確かさ、その普遍的な説得力を自然界一般の理解にまで広げるための『規則論』や『方法序説』の四つの規則の正しさを形而上学のレベルでも再確認した、ということなのである。感覚ないし知覚と理性との連続性ではなく、むしろ両者の質的な違いを明らかにすることによって理性認識に固有なものをきわ立たせるということはデカルトにあってはまさに必然的な作業であったといわねばならない。それゆえデカルトが身心関係を論ずるさいに必ずしも満足のいくような成果を上げえなかったとしてもそれはデカルト哲学を全体として貫くかような問題意識からしてやむをえざる限界であったというべきであろう。

しかしながら、デカルトの流れをくむ主知主義の系列においてライプニッツなどは微分の考えにもとづく連続性の原理によって両者の本来の関係をふたたび回復させようとしたのではなかったか。モナッドにおける知覚の明晰さ、判明さの程度の差ということで両者の関係を考えようとしたのがまさにライプニッツの形而上学ではないのか。しかしながらこの場合知覚はいったいどのように理解されているかということが問題である。一言でいえば、それはモナッドにおける純粹表象である。換言すれば、知覚とは各モナッドがみずからの内部ですでに将来展開するべきものとして与えられている生得観念をそれぞれの程度で表出するものにすぎず、外界を映すというよりはむしろみずからの内面性の鏡であるにすぎない。いわば知覚が理性的な観念の側に解消されているのである。モナッドが窓をもたずモナッド間の相互作用が否定されるということはまさにこのことを端的に表現しており、主知主義がデカルトにおける感覚の低い評価をさらに徹底することによって完璧な観念論になったということを示すものに他ならない。ところで主知主義がかように知覚における対象の超越性を認めず、内在的側面のみを捉えてそれと観念との連続性を考えているとすれば、ロックの経験論は逆に知覚における対象の超越性

にもっぱら注目し、観念をもかかろる超越的な対象の働きの結果と考える立場ではなかろうか。あるいは主知主義は知覚を能動的自発的側面で捉えているのに対し、経験論は知覚の受動的、受容的側面に注目した、といった方が分かりよいかもしれない。哲学史の順序からいえば、実はロックはライプニッツに先行するのであって、ライプニッツの哲学はまさにロックを裏がえしにしたものであった。すなわちこのロックのいわゆるタブラ・ラーサとは一切の知識の後天性を強調するための比喩であったし、単純観念(*simple ideas*)という言葉はただちに感覚の所与を指すものだったのである。そしてロックの経験論はこうした単純観念の連合によって理性の生成まで説明しようとする極端な実在論を目指していたことは周知の通りである。しかし、先にも見たように観念にせよ感覚にせよ、知覚を原本的とするポンティの考えからすればいずれも抽象物に過ぎない。したがって、それらをそれぞれの基本原理とする主知主義や経験論が、ポンティによって拒否せられるということは当然の成り行きだったといわねばならない⁶³⁾。

しかし、それではかような経験論と主知主義を調停しようとするカントの哲学が正しいのであろうか。主知主義、経験論の立場をともに分析判断とし、正しい判断は観念、感覚を両契機とする総合判断でなければならないとしたカントには、知覚の両義的な性格に対する暗々裡の理解があったことを示すものではあるまいか。しかし、カントにおいてかかる総合判断を可能にしている超越論的主観とはいったいなんであるか。ニュートン力学が示したような科学的世界像を正しいものとしてそのような世界の客観的な認識を成立せしめる条件を探ろうとするのがカントの批判主義の一つのテーマだったとすれば、カントの総合判断とはすでに科学者のそれであってポンティのような原初的な知覚にまで遡ろうとする議論とはやはりはっきりと区別しなければならないものであろう。ポンティは「超越論的主観を承認しうるためにはまるでみずからが超越論的主観となる(傍点は筆者)ことが必要でないかのごとくに」⁶⁴⁾ 批判主義は知覚の問題を無視しているという。なぜならも

62) C. f. *Phénoménologie de la perc.*, p. 55.

63) C. f. *ibid.* p. 49.

64) *ibid.* p. 75.

しも知覚が根源に考えられているならそれが各人によって様々なパースペクティブのもとに現れる以上、みずからの主観とともに他の主観の認識が問題としてとり上げられねばならないはずだからである。しかるにそれがまったく問題にならないということは、カントの超越論的主観がもはやわたしの主観でも他者のそれでもないもの、どこまでもわれわれの普遍妥当的な客観的な認識を成立させる原理であって、個別的な主観こそかえってそれに与るべき「統一性」(une Unité) ないし「価値」(une Valeur) をいい表しているにすぎない。換言すれば、批判主義は「現にあるものをあつべきものによって」⁶⁵⁾、客観的認識が要求するところのものによって判定しようとするということだ。そうしてこの意味では人間の思惟を本質と存在との一致としての神の無限な思惟への果てしない接近として捉えようとしたデカルトと同じであつて、批判主義は世界の全体的な理解がすでに「どこかでなされている」⁶⁶⁾ (傍点はポンティのイタリックを示す) ことを想定しており、これへの無際限な接近のための諸条件をひたすら洗いだそうとする立場だ、ということになる。しかし、デカルトがその大いなる発展を見通し、カントにおいてはすでにその一大成果が得られたと映った古典的な世界像やそれに基礎をおく世界観が実は絶対的なものではなく、例えば、物理学においては周知の通りニュートン力学が「マクロ的に見られた与件だけを問題にする慎重な観察者」⁶⁷⁾ のものではありえてもミクロの世界では妥当性をもたないという問題に直面することになったし、生物学においては生物の物理・化学的な理解が新しく生物の有意味の行動という原理を別に考えざるをえないような状況にぶつかっているし、また社会学では「人間社会が理性的な存在からなる社会ではなく、社会生活や経済上の均衡が地域的にしかもある時期に獲得された恵まれた国々においてのみたまたまそのように理解されえたとすぎない」⁶⁸⁾ という事実が明らかになっているのである。理

論、実践面を問わず古典的な合理主義が歴史的な視野から見直されはじめている現在、理性が作り上げた世界ではなく、まさにいわゆる理性がかえってそこから生れ出てくるような世界、それなしには理性も自由も内容を失って崩壊してしまうより他のない「生の下部構造」⁶⁹⁾ を明らかにするような哲学が望まれているのだ。ポンティは現象学はそれが「生きられる世界」への復帰を主張するかぎりにおいてかかる要求に答えるものと考え、ベルクソン哲学が客観的な主客の総合以前に知覚における両者の生きられる総合を認めたかぎりにおいて、そこに貴重な出発点を認めようとするのである。そうしてデカルトに話を戻せばかの「自然な判断」にこそ実は人間的認識や行為を理解するための鍵があることになる。「反省は決して状況というものを離れていくことはないし、知覚の分析は知覚の事実を、知覚内容の事実性を、知覚としての意識の一定の時間性、場所性への内属を消し去ることはない」⁷⁰⁾ といわれる。反省はつねに経験の中で行われるものではあるが、しかしこの経験はカントの『第一批判』におけるがごとくただちに普遍的な経験を意味しない。それはさし当りどこまでも各個体が置かれた状況の経験あり、したがって反省もまたさし当っては意見(doxa)としての性格を帯びざるをえないのである。「反省はつねにみずからがどこから湧き出るのかも知らないままに出現し、つねに自然の贈り物としてわたしに与えられる」⁷¹⁾ ともいわれる。しかしかような反省の不透明さのゆえにそれとはまったく別のところから客観的真理を与えるような超越論的な反省を求めることはもはやできない。デカルトのコギトでさえ実は知覚を暗黙のうちに利用しているのだ。理性的な自己さえ拠り所になければならない知覚はそれゆえ文字通り「根源的な認識」であり、それを意見というならばわれわれのすべての人間的認識はかかる意見にこそその起源をもつということになる。知覚は「根源的意見」(doxa originaire)⁷²⁾ なのである。

65) ibid. p. 74.

66) ibid. p. 74.

67) ibid. p. 69.

68) ibid. p. 69.

69) ibid. p. 69.

70) ibid. p. 53.

71) ibid. p. 53.

72) この語は、フッサールの Ur-doxa の訳語であるが、ポンティも知覚の「根源的偶然性」(ibid. p. 255) を指すのに用いる。C. f. ibid. p. 50, p. 395.