

世界と意味体系

竹 原 弘

はじめに

自然科学的世界観をモデルにした、デカルト以来の近代哲学における認識論は、認識対象を空間的延長を本質とする、単なる物理的存在と規定した。近代哲学において論じられている認識の主体は、理性的思惟の行使を本分とする抽象的な精神的存在、すなわち自我であり、それによって認識される対象は、ただ空間的な拡がりをもつ物体である。つまり、近代哲学における主体と客体は共に抽象化された存在でしかなかったのであり、現実の人間存在の構造や、認識の本来の形態を開明するにはほど遠かったのである。

現象学の創始者であるエドムント・フッサールは、彼のいう超越論的主観 (das transzendental subjekt) の意味付与作用によって、超越論的主観性の領域へと還元された世界は、主観に対して意味 (Sinn) として現出すると述べた。フッサールは、生活世界 (Lebenswelt) を主題とした、彼の晩年の名著である『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学 (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie) 1962』において、自然科学的世界観から生活世界への還帰を主張する。フッサールの現象学を継承し、独自の存在論を確立したハイデggerは、人間存在を抽象的な主観として規定するのではなくて、世界の内に存在する存在者として、つまり世界 - 内 - 存在 (In-der-Welt-sein) として規定することによって、人間を抽象的な認識主観から、現実世界に根を降ろした、存在する者へと引き戻した。世界 - 内 - 存在として存在する人間存在は、もはや客体を認識する主観ではなくて、実存する者であり、世界へ向かって断えざる企てをなす存

在であり、客体は認識されるものではなくて、人間存在の企てが関与するものであるということになる。そうした、人間存在の企てに対して現われるものは、人間存在のそのつどの有り方にとって有意味的なものである。つまり、人間存在は、自らが関与する己れの周囲に存在するものを、いわゆる「として-構造 (Als-Struktur)」において捉えるのである。フッサールの後期現象学を継承し発展せしめたメルロ＝ポンティは、主体を身体的存在として捉え、身体の前人称的次元での世界とのつながりにおいて、身体の有り方に対して開示する世界の諸相を綿密に分析する。このように、世界の中に意味を認め、世界を単なる延長物体の集合体としてではなく、意味に満ちたものとして捉える過程は、同時に人間を、宙に浮いた精神として捉える人間観から、地に足の着いた、世界の内に存在するものとして捉える過程でもある。

意味は自己に対してのみ現われるのではなく、他者に対しても同一の意味として現出する。すなわち、世界の内に散在している様々な意味は、本質的に相互主観的なものであり、自己と他者とが共に同一なるものとして共有するものである。そうした相互主観的な意味は、個々ばらばらに、相互に無関係にわれわれに対して現われるのではなく、常にあるまとまりをもったものとして、つまり体系をもったものとして現われる。つまり、意味というものは、他のもろもろの意味との有機的な繋がりを保持しながら、われわれの日常性の構成契機として、われわれの世界への企てに則して開示される。そうした意味の体系は、その起源を主体としての人間の有り方のみ求めることは出来ない。人間存在は既に限定された意味を了解し、獲得するのであり、意味の体系を全的に支えているのではない。意味の起源は、われわれが属している全体的世界の自己形成に求めなければならない。本稿は以上のような構想の下に書かれた。全体の構成は次の通りである。I 相互主観的世界、II 身体的意味、III 言語的意味。

I 相互主観的世界

われわれは相互主観的存在として、同一の世界へと共属している存在である。したがって、われわれの面している世界は相互主観的世界である。すなわち、私が日常的に接している世界は、私だけの私的世界ではなくて、他者にとっての世界でもあり、自己と他者とが共属している世界、あるいは自己と他者にとって共通の世界、相互に共約できる世界である。したがって相互主観的世界とは、世界の現出が、私にとっても、また他者にとっても同一の意味の体系を秘めたものとしてなされるのであり、自己と他者は、互いに同一世界に共属しており、そこにおいて現出する意味の体系は、相互に共約できるものであるという確信に基づいているということが出来る。フッサールは相互主観的世界について、次のように規定している。「すべてにとって相互主観的に同一な生活世界は、現出の多様性にとっての志向的『指標 (Index)』として役立ち、この現出の多様性は相互主観的統合において結合され、それを通してすべての自我主観が、(各々が単に自分だけに個有な個体的多様性を通してではなくて) 一般的な我々において結合されるすべての活動領域としての共通の世界とその事物へと向かうのである。」¹⁾フッサールは相互主観的世界が成立する根拠を、自我と他我とが共通の構造を有する主観であるというところに求める。すなわち、他我経験は他者の身体の現われにおいて、私の自我と共通項を有する他者の自我の間接的呈示を見ることによってなされるのであると考える。「そこにある他者の身体は、ここにある私の身体と組み合わせられた連合 (eine paarende Assoziation) を形成するが故に、そして、他者の身体は知覚へと与えられ、間接呈示 (Appräsentation) の核 (Kern)、すなわち、共存する自我についての経験 (der Erfahrung eines mit daseienden ego) の核になるが故に、共存する自我は、意味を付与する連合の全過程に基づいて、必然的に (あたかも私がそこにいるが如く) そこという様態に

注 1) E. Husserl : Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana Bd. VI. 1962. Martinus Nijhoff. S. 175-6.

において(im Modus Dort)、共存する自我として間接呈示されなければならない。²⁾ また、フッサールの後期の思想を継承したメルロ＝ポンティは、他者認識において、フッサールのごとく他者の身体の現出の背後に他我を設定することにより、自己の身体の背後にある自我からの、いわば類推によって他者を自分と共通の人間存在として認識するのではなくて、他者の身体と自己の身体とが、互いに同一の構造をもつ身体として、相互に共約しうる仕方です。世界へと共属している有り方をするとところに求める。つまり、私は私の身体を世界へ向かって自らを企投する能力として、つまり世界において自らの意図を実現する能力として捉える。そして、私が他者を認識するのは、私の身体の背後にある超越論的主観ではなく、まさに私の身体にほかならない。「私の身体は他者の身体において、その個有の意図の奇蹟的な延長の如きもの、世界を取り扱う馴染みの仕方を見出す。その後、私の身体の部分が一緒になって体系を為している如く、他者の身体と私の身体は唯一の全体であり、唯一の現象の表と裏である。³⁾」メルロ＝ポンティにとって自己と他者とが同一世界において共存することができ、同一の意味を共有することができるのは、彼のいう世界内存在としての、身体の世界への属し方の共通項に基づくのであるということが出来る。

そうした相互主観的世界は、自己と他者が共属することによって、共に面している自己と他者との共通の世界という側面と共に、フッサールのいう生活世界(Lebenswelt)としての側面を有する。すなわち、自己と他者が共有する世界は、いい換えるならば、自己と他者とがその中で生きているところの世界でもある。

フッサールは、自然科学によって論理的に構成された世界から、そうした論理的に構成される以前の、われわれが日常面している世界としての生活世界への還帰を主張する。なぜならば、厳密な方法に基づいて作り上げられた

2) E. Husserl: *Cartesianische Meditationen*. Husserliana Bd. I. Z. Auf. 1963. S. 148.

3) M. Merleau-ponty: *Phénoménologie de la perception*. Gallimard. 1945. p. 406.
(以下 P. P. と略す)

自然科学的諸規定のすべては、そのすべてが生活世界に根ざしているのであり、そこにその論理化の源をもつのである。しかし、自然科学の発達は必然的にそうした生活世界からの乖離をもたらし、すべての意味の源泉としての生活世界を覆い隠してしまうという結果をもたらしたのである。「そこにおいて科学が存在者の宇宙をとらえるところの、即自的な規定性の宇宙は、直接的な直観や経験の世界に、生活世界にかぶせられた観念の外観以外の何ものでもなく、それ故、科学の成果のすべてはこの直接的経験、そして経験の世界に、その意味の基盤 (sein Sinnesfundament) をもち、そこへとさかのぼって関係しているということが、見落とされている。4)」それゆえ、自然科学的諸規定が根ざすべき世界としての、われわれが直接的に経験しうる生活世界へと還帰することが要請される。「我々の求める最終的な意味での経験へと帰ってゆこうとするならば、まだその様な観念化を知らない、むしろその必然的な基盤である根源的生活世界的経験 (die ursprüngliche lebensweltliche Erfahrung) が有る。5)」自然科学的方法に基づいて構築された世界は、われわれが生きている世界としての生活世界に対して、何らかの論理の変様を加えることによって作り上げられた理念的世界であるがゆえに、われわれには知覚しえない。それに対して、生活世界はわれわれが現実的に経験しうるということの特徴とする。しかし、科学的方法によって客観化された世界から、この生活世界へと還帰することは、「我々に与えられるままの我々の経験の世界を単純に受け取るといったものではなく、そこに既に沈澱している歴史性 (die in ihr bereits niedergeschlagene Geschichtlichkeit) —— 客観的に規定可能な『即自的』に存在する世界という意味が、根源的直観と経験に基づいて生じてきた歴史性——の根源へとさかのぼる6)」ということの意味する。すなわち、われわれがそこで生きているところの生活世界は、原理的に単にわれわれに対して明証的に与えられうる世界というだけではなく、過去の

4) E. Husserl: *Erfahrung und Urteil*. 1972. Felix Meiner S. 42f.

5) *ibid.* S. 43f.

6) *ibid.* S. 44.

様々な経験の凝結としての多様な意味の沈澱している世界であり、そこへと還帰するということはそうした意味の起源を掘り起こすことにほかならない。生活世界において、われわれが知覚する様々な存在者は、無機的な物体や物理的な音ではなくて、書物であり机であり、またオートバイの音であり車の音である。われわれは様々なものを知覚する際に、まず最初に無機的な物体として、単なる物理的な音響として受け取り、その後、それらを書物として、机として、あるいはオートバイの音や車の音といった意味付与をするのではない。われわれはそれらを、最初から書物として、机として、オートバイの音として車の音として知覚するのにはほかならない。すなわち、われわれは意味付けされた有意味的なものとして様々なものを知覚し、経験するのである。つまり、われわれは物体を知覚するのではなくて、いわば意味を知覚し、意味を理解するのであるといえる。したがって、生活世界は意味に満ちた世界であるといえる。そして、そうした生活世界の内に沈澱している意味は、私にとってのみもつ意味ではなくて、私が了解する意味は、他者も同一の意味として了解するのである。したがって、最初に述べたように、われわれは同一の意味の体系を生活世界において共有することにより、共にあるのであり、相互主観的世界を生きるのである。相互主観的世界とは、それゆえ、自己と他者が共通の意味の秩序のうちにあることによって、互いに了解し、コミュニケートしあうことが可能な地平であるといえることができる。

II 身体的意味

生活世界に沈澱している多様な意味を、われわれはさしあたり身体的に生きられる意味、つまり身体的行為によって了解される意味と、言語を介して理解される意味とに分ける。身体的意味と言語の意味とは、相互に浸透し合っており、現実的には両者を明確に区別することはできないのであるが、主題である相互主観的世界の構造を明らかにするための方法的操作として、意

味をこの両者に区別していきたい。

(1)

フッサールは、生活世界に沈澱している意味の根拠を主観に求める。すなわち、生活世界のうちにおいてわれわれが出会える様々な存在者に付帯する意味は、フッサールのいう超越論的主観によって与えられたものであるということになる。したがってフッサールは、科学的に構成された理念の世界から、それが生み出された源としての生活世界への還帰の後に、生活世界の有する意味の根拠としての超越論的主観へと還帰することを主張する。フッサールのいう超越論的主観とは、世界の存在を素朴に承認していた、いわゆる自然的態度に対する、世界に対しての態度変更、すなわち彼のいう超越論的エポケー (die transzendente Epoché) によって獲得される意識領域をいう。超越論的エポケーとは、世界の存在に対するあらゆる判断を保留にすることによって、「我々は、その定立 (世界についての定立) を、いわば作用の外に置き (außer-spiel-setzen), 働かせないで置くのであり、我々はスイッチを切ってその定立の流れを止め、その定立を遮断するのであり、我々はその定立を括弧に入れるのである。(einklammern) 7)」そして、そのようにして獲得された主観性を世界から超越論的領域へと引き戻すことを意味する。「超越論的エポケーとは自然的態度における主観性の自己理解、自己自身を世界のなかの存在者とみなす自然的自己理解の徹底的な拒絶なのである。世界関心を抑制することは、この関心の内部で発生する自然的自己理解の拒絶によって始めて可能となるのである。8)」

このように、世界から身を引き、世界との現実的な関与を、原理的にすべて断ち切った主観が世界のうちに内在する意味の根拠であるということは、自己矛盾であるといわざるをえない。なぜならば、意味が主観に対して意味として

7) E. Husserl : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch.* Husserliana Bd. III. S. 55.

8) 新田義弘『現象学』岩波書店。1978, 74~75頁。

あるためには、主観は原理的に世界へと関与していなければならない。ある存在者が主観にとって何らかの意味をもつものとして、主観に対して現出して来るのは、主観が現実的な関心に基づいてその存在者と何らかのかたちで関わっているがゆえである。すなわち、主観が世界の内において、自らの意図の実現のために世界に向かって何らかの企投をなすということに則して意味が見出され、了解されるのである。ハイデッガーのいう世界-内-存在という存在規定を与えられた現存在 (Dasein) が、存在的に関与する存在者に道具性 (Zuhandenheit) という意味を見出すのは、現存在が世界-内-存在としての自らの有り方を、自らのそのつどの有り方に関心をもつことに根拠をもつがゆえである。つまり、現存在は超越論的主観として、いわば世界-外-存在として存在しているならば、自らの有り方に対して何ら関心を示さないであろうし、それゆえ、世界の内に現出しようとする存在者に対して、いかなる意味も見出しえないはずである。なぜならば、意味が意味として世界の内において現出するのは、自己との存在的関わりに対してであり、いい換えるならば、世界の内において何らかの意図を常に実現しつつ存在する自己に対してである。

メルロ＝ポンティは、主体としての身体の有り方をハイデッガーから借りてきた世界内存在 (*être au monde*) という術語でもって表現し、「徹底的に世界と関係している (*de part en part rapport au monde*)⁹⁾」存在であると規定する。すなわち、意味の源泉を身体の世界への投錨、世界への断えざる運動に求める。身体の世界内存在という有り方は、身体的存在にとって必然的なものであり、それゆえに、世界は、身体が世界へ属し、かつそれゆえに、世界へと向かい続ける運動に対して現出する。世界は、フッサールがいったごとく、つねにある射映 (*Abschattungen*) をもって与えられる。したがって、物は認識主観が世界全体を一挙に包み込むごとき絶対知に対してではなく、世界をあるパースペクティブ性の下に開示せしめる受肉した主観としての身

9) P. P. p. VIII.

体に対して現出するがゆえに、身体がそのつどの世界へ向かう運動に則して切り開く展望の相の下にのみ、その側面を示す。それゆえに、物は常に受肉した主観に対して地平をもち、それゆえ「それ自身において隠れた汲み尽くしえない豊かさ (une richesse cachée et inépuisable) をもつようになり、一個の『物 (une chose)』となる¹⁰⁾」のである。さらに、身体の世界への帰属は、身体的主体の意識的レベル、つまり人称的レベルにおいてなされているのではなく、むしろ前人称的レベルにおいてなされていることを、メルロ＝ポンティは幻影肢の患者の分析を通して明らかにする¹¹⁾。「意識的主体としての私の底には、前意識的かつ前人称的なもう一つの主体があることになる。この主体が身体そのものなのである。それというのも、こうした層で起る意味の形態はすべて身体構造と結びついているように思われるからである。¹²⁾」それゆえ、世界は前人称的な身体の有り方としての世界内存在に対する応答として、常に身体にとって現前的であるがゆえに、世界はそのつどのわれわれの個別的人格の実存による企投に対して現出するとき人称的な意味をもつものではないものとして、つまりさしあたっては万人共通の一般的な世界として現出する。前人称的世界、万人共通の世界といっても、人間的な意味を有しない無機的世界のことを意味するのではなく、少なくとも自己の身体的存在を世界へと適応せしめうる人間にとっては、世界は有意味的なものである。つまり、身体が一定の世界へと方向付けられ、与えられた世界を生きうるということは、すなわち身体が世界へと自らの所作を適応しようということ、身体が前人称的レベルにおいて世界を了解したことになるのであり、いい換えれば、身体の世界へと断えず向かっていく運動そのものが、世界を有意味性において捉えているということになるのである。例えば、タイピストがタイプライターを打つということや、オルガニストがオルガンを演奏す

10) M. Merleau-ponty: *La structure du comportement*. press universitaires de France. 1972. 7^e édition. p. 201.

11) P. P. p. 96ff. 拙稿「身体論の比較思想的考察」(徳山大学論叢第20号)参照。

12) R. C. クワント『メルロ＝ポンティの現象学的哲学』滝浦静雄他訳、国文社、1981、55頁。

るということは、タイプライターやオルガンのもつ有意味性を、彼らの身体
の所作が了解したときに可能となるのである。あるいは、われわれが階段を
登ったり、ドアを開けたりすることができるのは、身体の世界へ向かっての
所作が、階段とかドアの所作にとってもつ意味を了解しているがゆえである。
「身体が新しい意味によって浸透されたとき、身体が新しい意味の核 (*un
nouveau noyau significatif*) と同化したときに、身体が了解した、あるいは
習慣が獲得されたと人はいう。¹³⁾」

ここでわれわれがいうところの身体的意味とは、メルロ＝ポンティが『知
覚の現象学 (*phénoménologie de la perception*)』において身体的存在の分
析を通して述べる意味のことである。すなわち、知性的認識作用によって理
解される意味ではなくて、そうした知性的認識作用の根底に存する、前意識
的レベルでの世界とのつながりを有する身体の有り方によって了解される意
味にほかならない。メルロ＝ポンティは、このように世界へと帰属すること
により、世界を自己に対して開在させる「世界の媒介者としての身体 (*le corps
comme médiateur d'un monde*)¹⁴⁾」が、世界を有意味的なものとして、つ
まりある相貌をもったものとして現出させるのであると考える。世界におけ
る意味の現出は、身体による世界への問いかけに対する世界からの応答なの
であるといえる。身体の世界への帰属の仕方、身体の世界への定住の仕方を
明らかにするために、メルロ＝ポンティは、身体の世界への帰属の仕方に何
らかの欠損のある状態について実証的データを傍証として提示する。これが
メルロ＝ポンティのいう現象学的還元の方法である。「我々は徹底的に世界と
関係しているが故に、我々にとってそのことに気づく唯一の方法は、この運
動を停止する (*suspendre ce mouvement*) こと、この運動と我々との共犯関
係を拒否すること (フッサールがしばしばいうように、それに参与しないで
Ohne mitzumachen それをながめること)、あるいは、その運動を停止するこ

13) P. P. p. 171.

14) *ibid.* p. 169.

とである。¹⁵⁾メルロ＝ポンティは、幻影肢の患者や、生理学者ゴルトシュタインの患者であるシュナイダーにおいて見られる病理現象、つまり運動機能の障害は、世界を有意味性において捉える能力の欠損にほかならないこと、つまり身体の世界への定住の仕方、世界への適応の仕方の欠損としてしか説明しえないことを主張し、そこから逆に、正常な身体の世界への帰属の能力、つまり世界を有意味性において捉えることのできる能力、いい換えれば、身体の世界への帰属の仕方を明らかにする。

(2)

確かに、メルロ＝ポンティの主張するごとく、身体が世界へと住み込む能力が意味を現出させ、世界を有意味性において捉え、現出する意味を生きる能力であろうし、したがって意味はある意味では、身体の有り方に依存しているかも知れない。しかし、意味というものが全面的に身体の有り方に依存しているのであるならば、意味というものは全く主観的なものとなり、それのもつ相互主観的性質が説明できなくなるであろう。既に述べたように、メルロ＝ポンティは身体の世界への帰属の仕方の他者と共約しうる側面が、同一の意味を共有しうるし、相互に理解しあえるのであると述べている。しかし、そのみでは意味が意味として相互主観的に世界へと現出する起源が十分説明しえないのではないだろうか。つまり、どのようなプロセスを経て、様々な意味が身体の共属する相互主観的世界に現出したのか、ということが明らかではない。孤立した身体と世界との関係においては、身体の世界への帰属を根拠にして、意味の出現は説明しうるが、意味の出現する場を相互主観的共同体へと拡大していくならば、意味の相互主観的世界への現われは説明しえない。

メルロ＝ポンティは『知覚の現象学』の中で「意味の体系 (un système de signification) ¹⁶⁾」という表現を用いている。確かに意味というものは、孤立

15) *ibid.* p. VIII.

16) *ibid.* p. 130.

しては有りえず、ある体系をなしてのみ存在するのであるといえる。ハイデッガーは現存在の存在体制 (Seinsverfassung) の分析の中で、道具存在 (Zuhandensein) について述べる際、道具が道具としての意味を現存在の存在に対してもつのは、全体的道具連関の内においてであるということを述べている。「一つだけの道具は厳密にいえない。道具の存在には、その都度常に道具全体 (ein Zeugganzes) が属しており、その中において道具はそれが有る通りのこの道具でありうる (darin es dieses Zeug sein kann, das es ist)。¹⁷⁾」すなわち、ある存在者が道具としての意味を獲得するのは、道具の全体的な組み合わせの中においてであり、その道具の全体的組み合わせは、現存在の存在可能性へと帰及する。われわれの生活世界において出会う様々な存在者は、個々バラバラなものの集合体として存在し、そしてそのおのおのが他との連関なしに個別的にわれわれのそのつどの企投に対して有意味的であるのではなく、様々な存在者は何らかのかたちで有機的な連関を維持して、われわれの生活のある側面において一つの完結した全体性を形成しているのである。われわれが関与するのは、常にその全体性に則してであり、全体性の中において規定された意味に関与するのであるといえる。そうした存在者の有機的連関の全体性は、われわれの生活世界において、生活世界でのわれわれの企投の種類に基づいて区別されうる。例えば、仕事に関する存在者の全体的連関は、われわれの仕事という企投に際して意味をもつものであるのに対して、趣味に関する全体的連関は趣味という企投に際してその企投に則して、われわれの身体が有意味的なものとして了解するのである。そうした、われわれの様々な企投の仕方にも則して見出される全体的連関は、決して閉じた全体性ではない。つまり、それらは原理的に完全に完結する全体性ではない。なぜならば、仕事に関する資料は、それらがすべて収集され尽くされ、完璧に揃えられるということは原理的に不可能であり、また趣味のクラシックのレコードやオーディオセットその他は、常に改良され、収集されうる可能

17) Heidegger: *Sein und Zeit*. Max Niemeyer 1967 eife, unveränderte Auflage. S.68.

性を残す、開かれた全体性であるからである。しかし、それらは、何らかのかたちで、全体性としての体系を形成しなければ、個々の存在者は意味を有しない。レコード針のみが有って、レコード盤、レコード等が欠如していた場合には、そのレコード針は、われわれの生活世界への企投にとっては無意味である、つまり世界への問いかけに対して応答を示さない。

そうした幾つかの有機的連関の全体性が構造化されることによって、われわれの生活世界全体を形成している。存在者の有機的連関の一つが欠如しても、われわれは日常生活において支障をきたすことになる。しかし、身体的企投が了解する意味の起源は、われわれの日常生活という全体性の中に有るのではない。われわれの日常生活という全体性においてさまざまな意味の体系を形成しているのであるが、しかし、個別的な人間の生活という全体性の中において個々の存在者の意味が規定されるのではない。意味の体系は、個別的人間の生活世界から全体的な世界へと拡大される。全体的世界が一つの国家であろうと、あるいは部族であろうとかまわない。共通の意味の体系を有する、文化的に完結した世界を、ここで全体的世界とよぶことにする。全体的世界と、その世界が有する意味の体系とは表裏一体の関係にあるといえる。全体的世界が様々な意味の体系を必要とし、それを要求するのである。例えば、車と様々な道路標識とは、一つの全体的意味体系である。個々の道路標識のもつ意味は車という存在者と無関係には存在しえないわけだし、また車にとっても様々な道路標識は不可欠なものであり、それらは車という存在者を中心にして有機的に関連し合っている意味の体系にほかならない。そして、そうした意味体系を必要とし、存在せしめたのは、その意味体系を含む全体的世界である。車を必要とするのは、全体的世界であり、個々の人間ではない。全体的世界が車という交通媒体によって動いているがゆえに、個々の人間は車を必要とするのである。すなわち、身体的存在は、車を運転し、様々な道路標識を身体的に了解するというかたちで、世界へと帰属するという世界内存在の仕方を、いわば世界から与えられるのである。(個々の道路標識は、その一つ一つが車の操作の仕方を指示するのであり、その個々の標識

のもつ意味は、車の操作という身体的所作へと反照するがゆえに、運転者は道路標識を身体的に了解しているということになるのである。)身体の世界への帰属の仕方は、多様であり、そのことと身体が了解する意味とは不可分の関係にある。身体は車を運転することを修得することによって、いわば新しい世界への企投の仕方、帰属の仕方を学ぶわけであり、そのことは、車というものを身体が有意味性において捉えるということと同じことなのである。車を運転するという様式での企投の仕方は、全体的世界によって与えられたものであり、個々の主体が世界内存在の様式を世界から与えられる様式に適合せしめることによって成り立つのであり、主体の世界への企投の仕方に全面的に依存するのではない。

(3)

このように共時的 (synchronique) に全体的世界を捉えるならば、意味の体系と全体的世界の存立とは、同じ事態であり、全体的世界の存立は、そこに起源をもつ意味の体系によって、いわば支えられているとあってよい。それは、未開社会における閉ざされた種族においても同じことがいえる。未開民族の日常行動は、その種族が有する意味の体系に基づいているとあってよく、種族の構成員の一人一人は、その意味の体系を身体的に自己組織化することによって、いわば意味の体系を維持しているのである。しかし、未開社会における意味の体系は、いわば閉じた体系であるといつてよく、既存の意味の体系のうちに、新しい意味が付け加えられることによって、体系全体が変様していくといった、文明社会におけるような開かれた意味の体系のごとき事態は生じないといつてよい。つまり、未開社会というある種の全体的世界のうちに密着した意味体系は不変なものとして、世代間に受け継がれてきたものである。

それに対して、何らかのかたちで文明的な装いを身につけた全体的世界においては、世界自体が歴史性を有している。つまり、その全体的世界は未開民族における全体的世界のごとく、時間的な経過の中で同一性を維持してい

るということはなく、時間的経過において自己形成し、自己展開していくのである。世界が自己形成していくということは、その世界に内在し、その世界を秩序付けている意味体系自体が変化していくことを意味する。全体的世界は、無数の実存の痕跡の集合によって形成されていくのであるが、意味もある実存的企投によって相互主観的な共属体となることにより、相互主観的に維持されていき、全体的世界と表裏一体をなす体系の構成契機となる。ある実存的企投が新しい意味を既存の意味体系に付け加えるならば、意味体系は有機的に連関しているがゆえに、全体的な変様をもたらす。例えば産業革命における蒸気機関の発明は、それ以前のあらゆる生産手段を無意味にするとともに、機械による商品の生産という新しい企投の仕方を生み出し、工場という新たな相互主観的世界を生み出した。蒸気機関の発明は、数人の発明家による企投であるが、その企投によって生み出された蒸気機関という新たな有意味的存在者の全体的世界への出現は、それまでの意味秩序に大きな変動をもたらし、あるものを無意味にし、あるものを新たな有意味的なものとして出現させ、意味体系の大きな変様をもたらした。そうした新たな意味秩序によって生み出された工場労働者は、機械による商品の生産という企投を、いわば身体の新しい世界への帰属の仕方として、自らの身体的な存在様態へと習慣化せしめることにより、新しく生み出された意味、すなわち機械という生産手段のもつ意味性を、全体的世界において維持するのである。このように、蒸気機関の発明という企投は、封建社会的意味秩序を、初期資本主義社会的意味秩序へと大きく変化せしめる契機となったのであり、これに似たような意味体系の秩序転換は、歴史のいたるところで見られ得、そうした無数の実存的企投の集積による意味体系の形成によって、現存する意味体系が生じてきたのであるといえる。したがって、車という交通媒体は、無数の意味秩序の自己形成、あるいはそれと一体である全体的世界の自己形成のプロセスの中において出現してきたのであり、身体的主体に新たな世界内存在の様態を、つまり世界を新しい意味において捉える身体的な運動の仕方を獲得せしめるのである。そして、そうした意味体系の歴史的変遷は、意味体系

の構成契機としての個々の意味をも、当然のことながら変化せしめる。なぜならば、個別的な意味は意味体系全体の中において規定されるがゆえに、意味体系それ自体に変化が生ずるならば、個々の意味も変様を蒙るわけである。例えば武家社会における刀のもつ意味と、現代社会における刀の意味はまったく異なる。なぜならば、武家社会のもつ意味体系は現代社会の有する意味体系とはまったく異なるからである。武家社会においては、刀はある場合には武器であり、ある場合には武士の魂といった象徴的存在であった。武士は、身体的なレベルにおいて刀のもつそうした意味を了解しており、身体的な企投、つまり世界内存在としての一つの有り方の中において、刀という有意味的存在の意匠性を行使するのである。刀のもつそうした意味は、武家社会の有する諸々の意味体系の中で規定されたのである。ところが、武家社会とはまったく異なる意味体系を有する現代社会においては、刀は武家社会とはまったく異なった意味を有する。つまり現代社会の有する意味体系において刀は武器としての意味でもなく、また象徴的な意味でもなく、骨董品的な意味、あるいは歴史考証的な意味しか有さない。

(4)

身体的存在はこうした全体的世界の有する意味体系を自らの身体的な有り方のうちに取り入れるることによって、自らの有り方、世界への帰属の仕方を分節化する。「身の自己組織化という中心化に応じて、自然は差異化され、形態化される。というのも〈自己組織化〉は逆にいえば〈関係化〉にほかならないからである。こうして身の生成は、同時に自然の〈唯一ではない〉分節化・形態化をもたらす。それはまた歴史化（時間的關係化）のはじまりであり、身はすでに分節化され、制度化された文化的世界を受け入れると同時に、文化的制度を集合的に構成しつつ自己組織化する。¹⁸⁾ベルグソンは記憶をいわゆる身体的記憶と精神的記憶に区別する。精神的記憶とは、いわゆる思い

18) 市川浩「身体 - 身の現象とその境界」『講座現象学2.現象学の基本問題』弘文堂, 1980, 103頁。

出としての記憶であり、「記憶心像の形で(sous forme d'images-souvenirs), 我々の日常生活のすべての出来事を, それらが展開するにつれて, 記録し, いかなる些細なものも逃がさないで, ひとつひとつの事実や動作にその場所と日付けを与える。¹⁹⁾」それに対して, 身体的記憶は, 「ひとたび知覚されたイメージはこの記憶力の中に固定し, 並列するにつれて, それらに続く運動は有機体を変様し, 身体の中に行動への新しい配列を作り出す。このようにして, まったく異なった秩序の経験が形成され, 身体の中に沈澱し, まったく整った機構の系列として, 外的な刺激に対してますます多様化し, 多様化する反応を作り, 断えず増大する可能な質問にそなえた応答を伴う。²⁰⁾」すなわち, ベルグソンのいう運動的記憶は, 身体の内面に習慣化された, 世界への対処の仕方であり, いい換えるならば, 全体的世界の有する意味体系の身体機能への刻印である。身体は, 意味体系を身体の運動機能のうちへと刻み込むことにより, 世界からの応答に対して, 多様な反応を示すことができる。つまり, 意味を身体的に生きることができるのである。メルロ＝ポンティは, ベルグソンと類似したことを「身体図式 (le schéma corporel) の修正, 更新としての習慣の獲得²¹⁾」として述べている。身体図式とは「統合体としての身体心像²²⁾」というか, 自己の身体を自らの内から捉えることによって獲得される自己自身の身体のイメージである。新しい習慣の獲得による自己の身体図式の更新により, われわれは新しい実存の様式を身につけることができるのであり, つまり自己の世界内存在としての有り方を拡大することができるのである。メルロ＝ポンティは盲人の杖の例によってそのことを説明する。盲人は杖を使用することにより, 杖を自己の身体の一部となし, 「杖の先端は感性的地帯へと変化²³⁾」する。盲人は「新しい道具を自らに付け加えることに

19) H. Bergson : *Matière et mémoire*. press universitaires de France. 1968 92^e édition. p. 86.

20) ebenda.

21) P.P. p. 166.

22) 市川浩『精神としての身体』勁草書房, 1977, 49頁。

23) P.P. p. 167.

より、世界内存在を拡大させ、実存を変化させる²⁴⁾ことができるのである。すなわち、新しい習慣の獲得により、意味を身体が把握することにより、自己の世界への帰属の仕方を変貌させるのである。このように、身体は自己の身体の世界への、あるいは現実への企投の様式の内へと意味を取り入れることによって、全体的世界の有する意味の体系を身体的に了解し、それを生きるのである。そして、身体は意味の体系を無秩序に自己の内に取り入れるのではなく、体系的に取り入れる。もちろん、全体的世界の有する意味体系のすべてを、1個の人間の身体の内へと取り入れることはできない。全体的世界のもつ意味体系のすべては、相互主観的な次元において、その総体を有しているのであり、世界を構成する人間の一人一人のもつ意味の体系の集合体として、全体的世界の意味体系の全体性は有るのである。1個の人間は、その意味体系総体のうちの一部分のみを自己の生活世界との対応関係のうちへと取り入れるのであるが、しかし、身体のうちに取り入れられた意味体系は、無秩序になす体系としての性質を失うということはない。車の運転の修得を例にとると、1台の車は車としての機能を果たすための機構をもっており、それは1個の体系であり、その体系の一部分でも欠損すると車は正常に機能しない。すなわち、体系的秩序を有する意味の集合体である。車の運転の修得は、車の機構のもつ体系的意味を自己の身体的機能によって把握することであり、車の機能のもつ秩序の一つ一つを秩序として身体的に把握することである。

そして、既に述べたごとく、意味は体系をなしており、いかなる意味もある全体の中においてはじめて意味として有るのである。ということは、ある意味は体系内において、他の多様な意味の集合体との間に有機的な関連性を有しているということの意味するとともに、ある意味は他の意味との間に差異を維持しているということの意味する。意味相互間に差異があることにより、意味は多様であり、体系的でありうるのである。ソシユールは言語体系内で

24) *ibid.* p. 168.

の個々の言語記号相互間に差異を見、言語記号のもつ意味は記号間の差異によって支えられていると述べたが、身体的意味においても同じことがいえる。意味が体系的であるということと意味相互間に差異があるということは同じことなのである。それでは、身体的意味の差異は何によって弁別されるのであろうか。すでに述べたように、身体は意味を自己の有り方のうちに取り入れることにより、自己の世界への帰属の仕方、つまり世界内存在の仕方を分節する。あるいは、ベルグソンの表現を借りるならば、外的な刺激に対する応答の仕方を多様化する機構を、身体の内沈澱させる。いい換えるならば、身体は自らの有り方の中に、意味秩序を取り入れることによって、自らの有り方、世界への企投の仕方、現実への応答の仕方を多様化せしめるのである。意味は身体によって把握され、了解されるのであり、知性的な次元において理解するのではない。知的に意味を捉える以前に、われわれの身体の世界内存在の仕方が意味を捉えるのである。つまり、意味体系内の個々の意味相互間の差異を弁別するのは、われわれの身体の有り方、世界へと企投する身体的運動機能そのものにほかならない。われわれはコップと水差しとの間の区別を、日常生活の中で、知性的なレベルでなしているのではない。水差しからコップへと水を入れ、コップから水を飲むという身体的行為の中において、水差しとコップとの間の意味の差異を弁別しているのである。水差しからコップへと水を注ぐという行為と、コップから水を飲むという行為が、われわれ自身の身体的な運動機能の中で弁別されているのであり、あるいは、2つの行為の間の差異がわれわれの身体の有り方を分節しているのにほかならない。2つの行為の間の差異が身体的有り方を分節するということが、水差しとコップとの間の意味の差異を了解しているということなのである。いい換えれば、コップを使用する仕方の了解、水差しを使用する仕方の了解の中において、水差しとコップとの意味の差異の弁別がなされているのである。したがって、意味体系内での意味相互間の差異は、身体の有り方の差異、身体の世界への帰属の仕方の分節化に根拠をもつのであるといえよう。

(5)

既に述べたように、意味の体系と全体的世界とは一体のものであり、どちらがどちらの根拠であるということはいえない。意味の体系は全体的世界に属し、またある全体的世界は意味の秩序なしには存立しえない。しかし、意味の体系はどこに有るのであろうか。先に述べたごとく、フッサールは意味の世界への沈澱という表現を使っている。意味の世界への沈澱とはどういうことなのか。意味が主観を離れて、世界の様々な存在者に付着しているということはありえない。意味は、それを意味として了解する何らかの主体の存在を俟ってはじめて意味としてありうるのである。また、世界を離れた超越論的主観の内に意味が存在するのでもない。なぜならば、既に述べたごとく、世界との現実的関わりを通して、主観に対して意味は出現してくるのであるがゆえに、主観が、世界との現実的関わりなしに、それ自体が意味の体系を所有しているということはいえない。すなわち、意味は主観の内に有るのでもなく、また対象化された世界の内にも客観的なものとして存在しているのでもない。意味の体系は、身体の世界への断えざる企投、世界への帰属のうちに存在しているといえる。しかし、意味は孤立した身体と世界との交流のうちに有るのではない。そうであるならば、意味はきわめて瞬時的なものであるがゆえに、意味は相互主観的なものであり、相互主観的の共通体にはほかならない。意味の体系が、共時的には、少なくとも同一の意味体系を有する全体的世界において、普遍性を有するのは、意味の体系が相互主観的なものとして、複数の身体的主観によって同一のものとして生きられているがゆえである。すなわち、複数の身体的主観は同一の意味体系を共有しているのであり、同一の意味を生きているのである。それゆえ、われわれは相互に了解し合うことができるのである。つまり、われわれが同一の意味体系へと共属し、同一の意味体系を生きていることにおいて、身体的な世界への帰属の仕方のレベルにおいて、相互に共約し合う側面を有しているがゆえに、言語的伝達以前の段階における相互了解があるのである。もし、われわれがまったく異質な意味体系を有する世界に赴いた時、われわれは同一

の意味体系を生きる人間相互間での相互了解ほど、相手を理解することができないであろうし、相手の身体的所作を有意味性において捉えることの困難さに陥るであろう。メルロ＝ポンティは、他者の身体において「世界を取扱う馴染みの仕方を見出す²⁵⁾」と述べているが、そのことは少なくとも同一意味体系を有する世界に生きる人間相互間においてはいいうが、異なった意味体系の世界の人間相互の間に関しては、適応できないのではないだろうか。なぜならば、異なった意味体系を有する世界の人間との間には、世界への帰属の仕方の共通項が、同一意味体系の世界の人間相互間よりも少ないわけであり、それゆえに、相手の身体的所作の中に、世界を取扱う馴染みの仕方を見出すのは困難であるにちがいない。

フッサールのいう意味の、世界への沈澱ということは、相互主観的な身体的所作のうちに習慣の集積があり、それが歴史的な過程を経て受け継がれて生きているというように理解すべきであろう。握手をしたり、御辞儀をするという身体的所作にしても、それらは、われわれの身体によって獲得された習慣であり、しかも、相互主観的な交渉において獲得されたものにほかならない。つまり、われわれは様々な習慣を相互主観的世界において獲得するのであり、そのことによって相互主観的な絆を他者と結ぶわけである。複数の身体の織り成す相互主観的世界において、幾世代もの間受け継がれた意味体系が生きているのであり、それが現在においてもまだ相互主観的に生きられているがゆえに、われわれはそれを世界から汲み取りうるのである。また、意味体系の変様も、それが相互主観的に承認されてはじめて、意味体系の変様となる。新しい意味が世界の内に現出しても、それが相互主観的に維持されなければ、全体的意味の変化へと連なることはないであろうし、世界の内へと沈澱することはないのである。意味の沈澱とは、したがって、意味が相互主観的世界の内にはいり込み、それが自らを相互主観的世界において維持せしめることによって生ずるのであるといえるであろう。

25) *ibid.* p. 406.

III 言語的意味

(1)

スイスの言語学者フェルディナン・ド・ソシュールが言語学に与えた最大の功績は、ある言語体系内の個々の記号は、それ自体では何の意味も含まず、ただ同一言語体系内の他の諸記号間の差異を媒介にして、意味へと超出するということである。すなわち、記号のもつ意味は、その記号を含む言語体系内の他の記号との相互媒介によって規定され、記号それ自体はいかなる意味ももたないのである。ソシュールが言語は一つの体系であることを強調する点はそのにある。「言語は一つの体系であり、その辞項はことごとく連带的であり、そこでは一辞項の価値は他のものの同時的現前からのみ生ずる……。²⁶⁾メルロ＝ポンティの表現を借りるならば、「我々がソシュールから学んだものは、一つ一つの記号は何ごとも意味しないということ、おのこの記号は意味を表現するというよりも、自己自身と他の記号との間の隔たりを印ずけるものだ、ということである。これら他の諸記号についても同様のことがいいうるわけだから、言語体系は名辞のない諸々の差異によってできている。あるいはより正確には、言語体系内での名辞は、それらの間に現われる差異によってのみ生み出される。²⁷⁾この諸記号間の差異の考え方は、聴覚映像と意味、いわゆるシニフィアン (signifiant) とシニフェ (signifié) との間の恣意性という考え方と表裏一体である。すなわち、ソシュールによるならば、例えば「樹」という意味に対応する日本語の (k-i) という聴覚映像との間には、必然的な結びつきはない。なぜならば、「樹」はフランス語の聴覚映像では (a-r-b-r) になり、英語では (t-r-i-) と対応するからである。すなわち「樹木」という意味と対応する聴覚映像は (k-i) でもよければ、(a-r-b-r) でもよいし (t-r-i-) でもよいのである。この聴覚映像と意味によって、記号ができあがっているとソシュールは考えるのであり、それが現実の世界を言

26) F. de Saussure : *Cours de linguistique générale*. 1949. payot, Paris, p. 159.

『一般言語学講義』小林英夫訳、岩波書店、1977、161頁。

27) M. Merleau-ponty : *Signe*. Gallimard. 1960. p. 49.

語的に分節するのであると考える。言語学者バンヴェニストは、ソシユールは意味と言語外存在である実在とを混同していると指摘しているが²⁸⁾、それはともかくとして、言語記号というものは、言語外存在、すなわち現実に存在するものとの関わりなしに、ある言語体系内において、言語体系全体によって規定されるわけである。すなわち、「言語体系は記号(語や文法的、統辞的形態)の総体であるよりも、記号を相互に弁別(discriminer)し、そのようにして、言語の宇宙を構成する手段である。²⁹⁾」記号間の差異はあくまでも言語体系内での差異にほかならず、いい換えれば、差異を差異として恒常的なものとして維持しえるのは、言語体系という全体的枠組によってにほかならない。つまり、言語体系は、それに属する全記号を相互に限定せしめることによって、言語体系のもつ構造性を作り出すのである。それゆえ、ある聴覚映像と意味とが結びつくのは、言語体系による、記号の相互弁別作用によってである。したがって、記号間の差異とある記号内での聴覚映像と意味との間の恣意性とは、同じ事態の表と裏であるといえる。つまり、記号間の差異が言語体系内において生ずることによって、ある記号とある記号とが区別され、ある記号がもう一つの記号へと吸収されることなく、存続しうるのである。そして、そうした言語体系内における記号間の相互弁別作用により、聴覚映像と意味との結びつきはなされるのである。つまり、日本語という言語体系内において「樹」と「林」と「森」とが、相互に弁別されることによって、「樹」と「林」と「森」という3つの独立した記号が体系内において言語的位置を有するようになるのであるが、そのことは、3つの相互に弁別される諸記号がおのおの別個の聴覚映像と意味との結びつきをもっているということにほかならない。そして、これらの諸記号は、言語外的存在としての自然界を「樹」と「林」と「森」とへと分節するのである。「林」と「森」といった相互に隔たりをもつ記号が言語体系内に存することによって、自然界は林

28) エミール・バンヴェニスト『一般言語学の諸問題』河村正夫他訳、みすず書房、1983、56頁。

29) M. Merleau-ponty: *La prose du monde*. Gallimard. 1969. p. 45.

と森とに分節されるわけであり、そうした言語記号以前には、林と森との区別は存在しなかったのである。したがって、言語記号は、現実世界の記号への反映なのではなくて、逆に言語記号が現実の中に、現実を分節する新しい概念を導入するのである。

ソシュールが聴覚映像と意味との結びつきは恣意的であると述べる意味は、聴覚映像と意味との間には自然的な結びつきをもたないということであり、ある意味と結びつくことによって、ある記号を形成する聴覚映像は勝手に変更しようという意味ではない。その結びつきは、言語体系のもつ構造によって規定されたのであるがゆえに、その言語体系内においては共時的には必然的であるといえる。しかし、身体的意味の体系が歴史的であり、時間の経過を媒介として変様していくごとく、言語体系も同様に変化していく。むしろ言語体系の変化は身体的意味の体系の変化よりも必然的であるといえる。すでに述べたごとく、何世紀もの間、同一の身体的意味体系に生きる全体的世界もあるわけであるが、しかし何世紀もの間、同一の言語体系を維持する全体的世界は存在しない。言語体系は、それが現に生きたものとして個々の言語行為を支え続けている限りは、変化を必然とする。したがって、当然聴覚映像と意味との間の結びつきも変化していくわけであるがゆえに、通時的(dyachronique)に見れば、聴覚映像と意味との間の結びつきは、同一言語体系内においても恣意的であるといわざるをえない。身体的意味の体系が、無数の実存的企投の集積によって変化していったように、言語体系も勝手に変化するわけではなく、無数の言語的企投、すなわちソシュールのいう言語行為によって変化していく。したがって言語体系の構造の変化に伴う聴覚映像と意味との間の結びつきの変化が生ずるということは、当然、言語体系内の諸記号間の差異にも変化をもたらすということを意味する。なぜならば、先に述べたごとく、記号間の差異と聴覚映像と意味との恣意性ということは、言語体系内の構造のもつ同次元の現象にほかならないからである。すなわち、記号間の差異の変動が生ずるがゆえに、聴覚映像と意味との間に変化が生ずるのである。言語体系内に新しい記号が生まれることにより、既成の諸記号間の差

異にズレが生じて、言語体系そのものを変化せしめるわけであるが、この差異のズレは当然、聴覚映像と意味との結びつきの変動へと連動していかざるをえない

(2)

それでは言語体系内における諸記号間の差異の起源を、われわれはどこに求めるべきであろうか。言語体系を維持するのは、個別的な言語行為にほかならず、それゆえ、諸記号間の差異も結局言語行為に基づいているということになるであろう。言語は客観的世界の直接的反映ではないということは、すでに述べたごとく、ソシュールの指摘した通りであるが、そうであるならば、言語の起源は言語主体が感覚的世界に根を降ろした自らの有り方において、自らの属する世界を何らかのかたちで言語的に形態化するところに求めなければならないであろう。人間存在が、自己の知覚が捉える世界を、単に私的な世界ではなく、他者と共有している世界であるという確信から、コミュニケーションの原理が与えられるのであるが、こうした自己と他者が共属している世界の、さまざまな事象を形態化していくところに言語が生まれたのである。そして、人間存在の世界の内での存在の仕方、いい換えるならば世界内存在としての自己の有り方に基づいて、あるいは自己の有り方を形態化する過程において、自己の世界への属しかたのずれ、もしくは動作のある階程が、言語記号として表わされる場合に、差異となってあらわれたのである。例えば「座る」という有り方と「立つ」という有り方の違い、つまりきわめて物理的な仕方ではあるが、世界に居するその属し方の違いが「座る」と「立つ」という言葉の間の差異を生み出したのである。しかし、差異の体系としての言語のもつ差異の全体を、単に身体の世界への帰属の仕方の空間的配置の分節化のみからでは説明し切れない。やはりここでも、われわれは身体的意味の体系の場合と同じく、全体的世界という概念を持ち出さざるをえない。すなわち、有機的全体としての全体的世界の構成契機としての様々な実存的企投は、そのおのおのが何らかのかたちで全体的世界の自己形成に關与して

いるのであり、全体的世界は、そうした無数の実存的企投の集積によって、自らを断えず形成しているのである。しかし、全体的世界は単なる実存的企投の集合体ではない。いい換えるならば、全体的世界は人間存在の単なる集合体ではない。それは、自らのうちに構造化された人間連関を有している。全体的世界は構造化されることによって、有機的統一体として己れを維持しているのである。いかなる未開民族の社会においても、その社会の支配者、最高権力者を頂点としたヒエラルキーを持っており、単に平面的な人間の集合体ではありえない。文明化された社会においては、そうしたヒエラルキーはもっと複雑であり、幾つかのヒエラルキーが共存しており、そしてそれらが集合して、より包括的なヒエラルキーを形成している。そして、そうしたヒエラルキーに基づいて、人間の連関が否応なしに作り上げられていき、そうした構造化された人間連関の中において、おのおのの人間は自己の役割を与えられて、それを遂行することによって、自己の属するヒエラルキーを維持し、全体的世界の構造化に何らかのかたちで関与しているのにほかならない。そうした全体的世界の構造化された人間連関というものは、いつの時代にも有ったのであり、封建時代においては、そのヒエラルキーが固定的なものとなり、個々の人間存在は自己の属する全体的世界での役割分担から一生抜け出しえなかったのである。そして、全体的世界の構造化は、個々人の全体的世界での役割分担を明確化することにより、その構造を維持するのであるが、それゆえ、個々の人間は異なったかたちで全体的世界の自己形成に関与しているわけである。そして、そうした構造化された全体的世界において、おのおのの人間存在は自己に課せられた役割分担の遂行のために、あるいはその遂行の過程で、その役割分担を遂行することにより企投する世界を言語的に形態化する。漁業に従事する人は、それに使う道具を名辞化し、また一つ一つの作業を名辞化する。さらに獲れた獲物の一つ一つを名辞化する。そうした言語化は、自己の世界内存在の仕方の分節化に基づく、世界の分節化、いい換えれば世界の差異化にほかならない。このように、全体的世界の構造化された人間連関において、そのおのおのに課せられた役割分担に基づ

いて、世界の差異化が生ずることにより、全体的世界のもつ構造の、おのおのの役割分担に関しての言語記号ができあがるのである。全体的世界での、おのおのの役割分担は、独自の相互主観的世界を有しており、したがってそれ独自の記号の差異体系を有している。漁業には漁業の、農業には農業独自の言語的世界というものがあり、そのおのおのが差異の体系である。そうしたおのおのの差異の体系がさらに差異として己れを保持し、統一することによって、ある言語体系を作り上げているのである。このように、言語体系内の差異が構造化された全体的世界における人間存在の役割分担の遂行の過程の中で、己れに課せられた役割分担の関わる世界を言語的に形態化するところに起源をもつのであるが、そのことは異なる言語体系を比較することによってより明確になる。例えば日本語という言語体系においては、牛肉も豚肉も、羊肉もすべて「肉」という共通項を有しており、それらの間には根本的な差異は見られないのであるが、フランス語という言語体系においては牛肉は *bœuf* であり、豚肉は *porc* であり、羊の肉は *mouton* というように、相互に共通項をもたない根本的な差異化が見られる。日本語の「牛肉」とフランス語の「*bœuf*」とでは、指示する言語外対象は同一であるが、言語記号のもつ価値は異なる。すなわち、日本語の牛肉という言語記号の記号的価値は、肉という共通の意味をもつものの一つの種類としての牛の肉であるが、フランス語の *bœuf* は、*porc* とか *mouton* との間に、共約するものをもたないものとしての、それらから本質的に差異化された記号的価値をもつものである。ソシュールが述べるごとく、言語は客観的世界の反映なのではなくて、逆に客観的世界を分節するのであるならば、日本語という言語体系内の「牛肉」という言語記号によって意味するものと、フランス語という言語体系内の「*bœuf*」という言語記号によって意味するものとは異なるものであり、異なったかたちでの「牛の肉」の「他の動物の肉」からの分節化であるということになるし、日本語の「肉」の分節化と、フランス語による「肉」の分節化とは異なるものである、ということになる。そうした、日本語とフランス語との「肉」というものについての言語的差異化の相違は、日本とフランスとの食生活の

違いに基づくことはもちろんであるが、そうした食生活の違いに基づいてできあがった、「肉」を取り扱う全体的世界内での役割分担のもつ比重の違いに基づくものであるといえよう。つまり、フランスという全体的世界においては「肉」を食べる習慣が、伝統的にも、日本に比べるならば多いわけであり、それゆえ、構造化された全体的世界において、食料品としての肉を生産する役割分担の大きさは、日本の比ではない。そうした、「肉」を取り扱う役割分担の全体的世界において占める大きさが、言語体系において「肉」の差異化をうながしたといえよう。

しかし、すでに述べたように、この差異の体系は恒常的、固定的なものではない。それは一つには、言語行為の中において差異が差異として遂行され、維持されていくがゆえに、時間的な過程で、差異のズレが生じてくることによる。さらにもう一つは、全体的世界のもつ構造化された人間連関が固定的ではないということによる。人間連関のもつ構造的契機に変化をもたらす最も大きな要因は、全体的世界における新しい役割分担の出現である。例えば、コーリン＝クラークのいう第三次産業の、先進諸国における台頭による、全体的世界における役割分担の比重関係の変動などがそれである。新しい役割分担の全体的世界への出現によって、全体的世界に構造変動をもたらされるとともに、世界の新たな分節化、差異化がなされるようになり、差異の体系に変化をもたらす。全体的世界での新しい役割分担は、全体的世界の自己形成への新しい関与の仕方であり、世界への新しい企投の仕方であるがゆえに、それは全体的世界に新しい構造契機をもたらすとともに、世界を、あるいは世界への企投の仕方を新たなかたちで、言語的に形態化するわけであり、いい換えれば、差異化するわけであり、そのことによって、言語体系内に新たな差異化が生ずる。すなわち、世界についての、あるいは世界への関与の仕方についての新しい言語記号が言語体系内に生ずることにより、ある言語記号は言語体系内から消失し、あるいは別の言語記号と融合するという事態が生じ、その結果、ある記号とある記号との差異は差異でなくなり、またある記号に対して新たな差異を生み出す記号が出現したりする。そのことによって、

言語体系全体に変動が生じるようになる。言語体系内に新しい差異化が生ずるということは、いい換えるならば、世界の新しい分節化がなされるということの意味する。世界は言語を介して分節されるのであるがゆえに、新しい差異の体系としての言語は新しい世界の了解の仕方的手段であるといえる。

(3)

共通の言語体系を所有する全体的世界において、人々は言語的に相互了解をなすことができる。なぜならば、同一の言語体系を人々が共有するということは、同一の差異の体系を共有するということを意味し、したがって、同一の言語的意味を共有するということになるからである。同一の言語体系の共有により、人々は世界の言語的形態化の同一の仕方を共有することによって、言語的な相互主観性を形成するようになるのである。すでにわれわれは、身体的に了解される共通の意味の体系のうちに存在することによって、いわば身体の世界への帰属のレベルでの相互了解が可能であることを述べた。すなわち、身体的存在の同一意味体系への帰属による、身体的な相互共約可能性の地平が、身体によって開在された世界に形成されるのである。そこで問題は、身体的に了解される意味の体系と、言語的意味の体系との関連性に関してである。われわれはすでに、身体的意味の体系は、身体の世界への帰属の仕方としての、身体の運動能力によって獲得されることによって、はじめて了解されるのであり、しかも意味の体系を体系として身体の運動機能のうちへと取り入れなければならないということをも述べた。それでは、われわれの言語能力に関してはどうであろうか。メルロ＝ポンティも述べているように、われわれは言語行為において、言語のもつ統語法をいちいち表象する必要はないのであり³⁰⁾、一つ一つの語や文法的、統語的形態はわれわれの身体的運動能力において組織化されており、われわれはそうした運動的機能としての言語能力を駆使することによって、言語行為をなすことができるのである。わ

30) M. Merleau-ponty : *Signe*. p. 110f.

われわれの言語行為は、それが言語行為として成立し、他者に言語的意味を送り、了解されるためには、つまり他者と同一の言語的意味を共有しうるためには、言語行為は言語体系のもつ諸々の法則に従わなければならないわけである。そして、言語体系のもつ法則性、すなわち文法的、統語的、音韻的諸形態は、われわれの思惟の形態としてあるのではなく、身体の運動能力の一つとして身体的に組織化されることによって、われわれは言語行為をなすことができるのである。したがって、言語体系も、身体的意味の体系と同様に、身体の運動機能のうちに取り入れられることにより、身体の一つの能力と化しているのである。しかし、やはり身体的意味と言語的意味とは異なるものとして区別されなければならない。身体の世界との結びつきは、生物学者ユクスキュルも述べているごとく、人間的身体にのみみられるのではなく、動物と動物にとっての環境世界 (Umwelt) との間にも見られるものとして、より原初的なものである³¹⁾。動物の場合、身体による世界の分節化は固定したものであり、新しい形で世界を分節化し、世界についての新しい見方を獲得するということはありえない。つまり、動物における世界の地と図への分節化は固定したものであり、種の変異でもない限り、ゲシュタルトの転換はありえない³²⁾。しかし、人間において動物には見られないゲシュタルト転換、つまり世界の新たな分節化の仕方の獲得、新たな世界への関与の仕方がありうるのは、人間が言葉によって世界を言語的に分節化するからである。われわれは、身体的な意味体系の獲得を、まず最初は言語を通してなすのであり、そのことによって、新たな意味を身体的に了解する能力、つまり新たな世界の分節化の能力を得るのである。タイプライターを打ったり、楽器を弾いたりする能力は、身体的な能力であり、身体による意味体系の了解であり、獲得にほかならない。それは新しい仕方で世界に馴染むことであり、世界への帰属の新しい仕方である。しかし、それが身体的に了解されるためには、まず言語的に了解されなければならない。タイプライターの修得にしても、ピア

31) ユクスキュル『生物から見た世界』日高、野田訳、思索社、22頁。

32) 廣松渉、丸山圭三郎「記号、意味、物象」『思想』1984、4月号、岩波書店、173頁。

ノの弾き方の練習にしても、言語を介してなされるということを忘れてはならない。しかし、言語的に了解することと身体的に了解することとは区別しなければならない。なぜならば、タイプライターの打ち方に関して、言語的に了解できたとしても、それは身体的能力としてタイプライターの打ち方を修得したことを意味しないからである。身体的な能力としてタイプライターの打ち方の修得をするためには、言語的なかたちで獲得された言語的意味集合体を、身体的な企投のレベルへと還元しなければならない。すなわち、言語的意味集合体が世界と結びついている身体の有り方、身体の世界への帰属の仕方のバリエーションへと変様することにより、言語的に了解された意味が、身体的に了解されることになるのであり、身体による新たな世界の分節化、企投の仕方となるのである。したがって、レミ・C・クワントが、「依存の仕方こそちがえ、はなされた意味はことばに先行する意味につねに依存しているのである³³⁾」と述べていることは、正しくないといわざるをえない。なぜならば、言語は世界に新しい意味を出現させる能力としてあるのであり、世界についての新しい了解の仕方を身体に学ばせる媒体にほかならない。したがって、言語的意味は、常にそれに先行するものとして、クワントのいう「生きられた意味」をもつ、ということは必ずしもいえない。言語を介してしか了解されない意味も存在するからである。ソシュールのいう記号とは、すでに述べたように、聴覚映像と意味との結合体にほかならず、それは言語体系内における諸記号間の差異によって結びつけられたのであるがゆえに、言語記号は言語体系内の諸記号間の相互作用によって作り上げられた意味を世界に分泌するのであり、世界を新たな意味において捉える原動力を身体の企投に与えるのである。

(4)

言語学者バンヴェニストは、広い意味での記号作用を^{シグナル}信号と^{シンボル}象徴とに区別

33) R. C. クワント『言語の現象学』長谷川宏訳、せりか書房、1978、124頁。

する。信号とは、聴覚映像と意味とが自然的なかたちで結びついたものであり、例えば「稲妻は夕立を、鐘は食事を、叫びは危険を告げる。³⁴⁾」動物においても、この信号を了解し、それに対して適切な反応を示すことができるのは、例えばパブロフのいう条件反射が示す通りである。それに対して、人間にのみ可能な象徴作用は、象徴と象徴されるもの、すなわちソシユールのいう聴覚映像と意味との間に、非自然的な関係しかないものを意味する。この信号と象徴との区別によって、身体的意味と言語的意味との区別を説明することも可能であろうが、しかしそうしたかたちでの区別は、われわれが今まで辿ってきた道筋を逸脱することになるであろう。したがって、われわれは今までわれわれが辿ってきた足跡を踏まえて、両者の区別を明らかにすることを試みる。先に述べたごとく、意味の身体的了解と言語的了解とは区別されなければならないわけで、両者はわれわれの世界内存在の仕方における、異なる次元に属する事柄である。身体的意味体系は、世界へと企投するわれわれの身体の運動機能のもつ秩序に従属する。いい換えれば、身体的意味の体系は、身体の世界への帰属の仕方の様々なバリエーションのもつ秩序へと取り込まれることによって、身体の世界への帰属の仕方を分節化し、また世界を分節化する。われわれの身体の世界への帰属の仕方には潜在的な様々なバリエーションをもつのであり、それは、身体の機能のもつ可能性でもあり、意味を身体的に把握するということは、そうした潜在的な世界への帰属の可能性を顕在化することであり、身体的機能の可能性を現実化し、組織化することにはかならない。ピアノを弾いたり、バイオリンを演奏したりする能力は、すべての人間にとって可能性として開かれているわけであり、その可能性を現実化することによって、つまりその可能性としての潜在化した企投の仕方を、顕在化された世界への一つの能力として自らの身体を組織することによって、われわれはピアノを弾いたり、バイオリンを演奏したりすることができるのである。したがって、身体的意味の体系は、そうした身体の世界

34) バンヴェニスト、前掲書、30頁。

への帰属の仕方の多様な差異のもつ秩序へと帰属することにより、身体的に了解されるのであるといえる。それに対して、言語体系のもつ体系性は、そうした身体の世界内存在の仕方のもつ秩序とは異なった秩序をもつとすることができる。確かに、言葉は身体の一つの能力として発せられ、書かれるのであるが、しかし、身体が言葉を発音したり、書いたりする場合に従う規則は、身体の世界内存在の仕方の内に含まれる秩序とは別の秩序に属するものである。言葉を発音する場合に、われわれは喉と舌を使い、書く場合には手を動かすわけであり、その限りにおいては、われわれは身体の世界内存在の仕方の一つのバリエーションを駆使しているといえよう。しかし、それだけでは言語行為は成立しないのであり、言語体系の有する秩序、すなわち音韻的、文法的、統語的な法則に従うことによってはじめて言語行為は成立しうるわけである。楽器を演奏する場合も、楽譜のもつ法則性に身体の一つ一つの所作に従うわけであり、楽譜の一つ一つの音階は、一つ一つの音響のもつ意味と非自然的なかたちでしか結び付いていないがゆえに、象徴に属するといえることができるかも知れない。しかし、楽譜のもつ法則性は身体のもつ秩序と対応しており、楽譜の音階の一つ一つは楽器を演奏する身体のもつ所作の微妙なバリエーションと一対一的に対応しているといえよう。すなわち、楽譜のもつ法則は、身体のもつ秩序の法則に従属しており、身体のもつ所作の多様なバリエーションのある種の記号化であるといつてよいだろう。しかし、言語体系のもつ秩序は、身体のもつ所作のもつ多様なバリエーションとは必ずしも結びついてはいない。発音された一つ一つの言葉は、それに対応する身体的所作と連関をもつことはないし、喉をならし、舌を動かすという身体的所作と、言語体系のもつ法則性はいかなる結びつきももたない。例えば、(a)という音素の発音は、身体的所作のバリエーションのある行使であるが、しかしそれが同じ身体的秩序に属する能力の行使であったとしても、日本語という言語体系内においては、単なる叫び声としての意味しかもたないか、それに連なる別の音との連鎖によってある意味をもちうる音の連鎖の一部分でしかないが、英語という体系内では、それは不定冠詞を意味し、フランス語

では前置詞を意味するようになる。そのように、言語的行為においては、身体の所作のもつ秩序に従ってなされたある所作は、身体的秩序の多様なバリエーションの中で把握されることによって意味をもつのではなくて、そうした身体的秩序とは秩序を異にする言語的秩序に従うことによって、あるいは言語的秩序の内へと還元されることによって、はじめて有意味的となるのである。

すでに述べたごとく、言語の法則性は、身体の運動機能の内に沈澱することによって、言語主体は身体の一つの能力として言語を発する。発語する場合の喉と舌は、そうした言語の法則性に従うことによって、言語行為に参画するのである。しかし、言語のもつ体系性は、身体の運動機能のうちに組織化されて、身体的秩序へと同化した法則性を超えたものである。先に述べたごとく、発語された語の一つ一つは、言語体系へと還元されることによって、言語行為として正当化されるのであり、いい換えるならば、一つ一つの語は即自的には何ものをも意味しない単なる無意味な音響でしかなく、それが他の語との間の差異によって、意味と結びつくのである。語は、したがって、身体的企投のごとく、無媒介的に世界を目指すのではなく、断えず言語体系のうちへと還元されることによって、すなわち言語体系という秩序を媒介として、世界を指示するのであり、世界の内へと意味を分泌するのである。身体的意味の差異の根拠は、先に述べたごとく、身体的企投の分節化の中に有するものであり、したがって、身体は意味へ向かうのに、自らの運動的能力を行使すればよいのである。確かに、身体的意味の体系は、全体的世界と一体であり、全体的世界の自己形成によって生じてきたものであるが、しかし、それは身体の企投能力へと取り込まれることによって、はじめて有意味性を維持するのであり、相互主観的な次元での身体的弁別作用、身体の企投の仕方の分節化に、差異の根拠をもつといえよう。したがって、身体は無媒介的に自らの運動機能の行使の中で、意味を把握することができる。しかし、言語的差異の根拠は、言語体系の弁別作用であり、さらにそれは全体的世界のもつ構造化された役割分担が、自らの機能を名辞化するところに求められる。

それゆえに、言語記号の差異の根拠は身体的秩序を超えたところにあるといえる。差異の体系としての言語は、身体の運動的能力へと還元されえないものであり、身体の企投の能力を超えたところに存するといわざるをえない。

(5)

このように、互いに異なった秩序を有する身体的意味の体系と、言語体系とは常に相互作用的である。先に述べたごとく、言語的意味の集合体は身体的秩序へと、身体の世界への結びつきの様態へと還元されることにより、身体的に了解されたといいうる。また逆に、身体的に了解された意味体系を、言語的に表現する場合もありうる。われわれは日常的に、この相互作用をなしているわけである。しかし両者は異なった秩序に属しているがゆえに、身体的意味の体系を言語化するためには、身体的秩序に従属している意味体系の体系性を解体しなければならない。そして、解体された意味を言語的体系のもつ秩序に従って再構成するということがなされなければならない。身体が存在様態へと還元された意味体系は、その体系性を、すでに述べたごとく、身体の企投の秩序、あるいは身体の世界への帰属の仕方のもつ法則性によって支えられているのであるがゆえに、そうした意味体系を言語的手段によって他者に伝達するためには、その秩序を解体して、言語のもつ法則性に基づいて再構築しなければならない。言語のもつ文法的、統語的規則は、身体所作の多様なバリエーションのもつ秩序とは異なるがゆえに、そうした言語体系の有する法則性に則って、意味を命題化するためには、身体的秩序へと還元されることによって、身体的秩序によって支えられている意味の体系性を、身体的秩序のもつ法則性から一度解放せしめなければならない。われわれが自己の身体のうち沈澱した意味を他者に言語的に伝達するためには、常にそうした作業を無意識のうちになしているといつてよい。また逆に、言語的に伝達された意味を、身体の有り方へと還元する場合にも、言語体系のもつ法則性を解体せしめることによって可能となる。身体の運動機能のうち沈澱した意味体系は、もはや言語的秩序に従属してはいないのであり、そ

ここに言語のもつ文法的、統語的秩序はもはや見られないといってよい。しかし、身体的秩序へと還元された意味体系が、まったく言語的要素から解放されているわけではない。確かに、そこには言語のもつ法則性は、身体的秩序によって解体せしめられることによって、もはや見られないのであるが、しかし、解体されたかたちで言語的要素が身体的秩序の中に浸透しているといつてよい。身体の新たな世界への企投の仕方は、言語的伝達によって開かれたがゆえに、言語的意味は、身体の個々の企投のうちに付着しているのである。なぜならば、われわれは身体的意味の体系を、すぐさま言語化することができるし、言語的意味へと再構成し直すことができるからである。あるいは、身体の企投の仕方、身体の世界への帰属の仕方の分節化を、言葉でもって名ざすことができるからである。

言語は、身体の世界内存在の仕方のもつ秩序とは異なる法則性によってその体系性を支えられているがゆえに、言語的意味の集合体は、身体的意味体系を超えた、高度な意味、すなわち言語的法則に基づいて作り上げられた意味の体系の可能性を切り開く。ベルグソンが「言語が或る事物から他の事物へと移行する言葉のこの動性が、言葉が事物から観念へと拡がることを可能にした³⁵⁾」という場合の、この言葉のもつ動性 (*cette mobilité des mots*) は、言語体系が身体の企投の秩序とは異なった秩序をもつがゆえに生じたのであると理解しなければならない。身体的意味の体系は、事物と身体との関連性の体系であり、身体が事物へと関わることによって、身体に対して浮き彫りにされる意味の体系である。しかし、言語的な法則に基づいて、そうした事物的世界、つまり身体的企投が目指す世界から超出した意味の体系を構築することが可能となる。例えば、学問的な方法に基づいて抽象化され、秩序付けられた意味の体系などがそれである。そうした身体の世界への企投の秩序へと還元されえない意味体系は、当然それを身体的に了解し、身体によって生きるということとはできないがゆえに、われわれはそうした高度で複雑

35) H. Bergson : *L'évolution Créatrice*. Press universitaires de France 1966 118^e édition. p. 159.

な意味体系を、あくまでも、言語的意味として受け取り、言語的な脈絡の中においてのみ了解するしかないのである。

相互主観的世界は、身体的意味体系の層と、言語的意味体系の層との二重構造であり、ある場合には、言語的意味の体系が、身体的意味の体系の層へと浸透し、身体的な世界への結びつきのレベルにおいて、相互に共有しうるし、ある場合には、身体的意味の体系が言語的意味の体系へと再構成されて、言語的に相互に共有されうる。しかし、言語的意味体系の層には、身体的秩序へと還元しえないものもあるわけであり、それらは言語的法則にのみ基づき、身体の所作の多様なバリエーションと対応していないわけである。