

メルロ＝ポンティにおける現象学と形而上学¹

加國尚志

1. はじめに

「現象学」と「形而上学」の間には、現象学がそのまま形而上学であるわけではないとしても、単純に形而上学と対立する反形而上学あるいは非形而上学であるわけでもない、という微妙な関係がある。

現象学それ自体は哲学の「方法」であり、経験を反省的に記述する方法であって、それ自体としては形而上学的思弁の方法であるわけではない。形而上学を定義することは容易ではないが、今仮に、アリストテレス以来、「存在」、「神」、「宇宙（世界）」「魂」についての思弁的省察であるとするなら、当初のフッサールは「現象学的還元」「判断停止」によって、そうした主題を現象学の主題から排除しようとしていたように見える。周知のように『イデーネン』第一巻では、「世界」「神」といった「超越」は現象学的還元によって「排棄 (Ausschaltung)」されていたのであって、現象学はそのような形而上学的「超越者」に対して、その方法的接近を自らに禁じているようにも見える²。現象学はあくまで意識の「志向的分析」であって、無限をその内に含むような超越を思弁的に構築することは、現象学の基本姿勢に反すると言わねばならないだろう。現象学をこのように厳密に狭い方法的定義に限定するなら、現象学はたしかに反形而上学であると言える。

しかし、これも周知のようにこのような徹底した「還元」の「残余」として「純粹自我」が、多様な意識流の統一として、「内在における超越」というしかたで容認されるように、現象学における「超越」と「内在」の関係は単純に背反しあうものではない³。「世界」は、地平の地平として、やがては「無限の開放性 (die unendliche Offenheit)」として、主体の活動を取り巻く地盤という性格を獲得し、現象学の基本的な問題領域を構成することになるのであって、最終的には「大地 (die Erde)」として、「コスモス (Kosmos)」と同義的に語られていくことになる⁴。「神」についても、『イデーネン』第二巻では、あくまで人間の側から見られた神の可能性が語られ、さらに最晩年の草稿でも、神の存在が語られていたことに見られるとおり、現象学の問題圏域から単純に排除されたわけではないことをうかがわせる記述を見ることができる。

そして何より、フッサールの現象学が志向的分析から受動的発生の問題へと視点を移すに依じて、「形而上学」が肯定的な意味で語られていくのを見ることができる。それは他者

の問題としての間主観性と共同体、歴史の目的論という主題のもとで、従来の形而上学とは異なる形而上学を求めるものとなる。現象学は、超越と内在の厳格な区別から出発しながら、「内在における超越」を発見し、超越と内在の根源的な、矛盾を内包した一種の超論理的な相関を認めることになるのであり、それはとりわけ、「生き生きとした現在 (die lebendige Gegenwart)」の根源的な時間性の問題とともに提示されることになる。最晩年のフッサールが現象学の「限界問題」あるいは「深層の現象学」として提示する問題（たとえば誕生と死、生殖性）は、意識経験の反省的記述としての現象学の限界をどのように現象学が問うのかという問題に逢着したことの表明であると言ってよいであろう。それは現象学の挫折ではなく、深化である。

フッサールにつづくハイデガーやフィンクらは、フッサールのこうした歩みを、むしろ形而上学を問題化することによって、より明確に展開できると考えたと言える。ハイデガーにとって、現象学は存在の意味を問う現存在の存在を問う基礎的存在論の方法論に他ならないし、1920年代後半のハイデガーは「形而上学」の語を用いていたし、フィンクは「世界」を主題とする形而上学的な現象学を企てていたのであり、レヴィナスも内在の志向的分析の現象学を批判して「超越」「無限」としての「他」の優位を前提とする「形而上学」を擁護していた。

メルロ＝ポンティも、行動や知覚について、多くの心理学文献に頼りながら身体の問題を考察していたとはいえ、その哲学の根本のところには形而上学の問題があったと考えることができる。それは知覚や身体について考察することで、デカルト二元論への根本的な批判が企てられていることに見ることができる。メルロ＝ポンティの哲学は、デカルトの二元論的存在論との対決に費やされたのであるし、デカルト二元論はデカルトの形而上学の指標にはかならない。メルロ＝ポンティがただ心理学的な事実や現象学的な経験からデカルト形而上学を批判したのみならず、どこかでそれを超える別の、新たな「形而上学」を目論んでいたであろうことは、たとえそれがはっきりと表明されていないとしても、容易に明らかにすることができることであるように思われる。最近の研究者たちがメルロ＝ポンティと「形而上学」について好んで論じるのも⁵、決して理由のないことではないのであって、メルロ＝ポンティの現象学（それはとりわけ知覚と身体の経験に定位するものであるが）は、近代西洋の古典的存在論あるいは古典的形而上学の批判的乗り越えを目指した試みとして評価されねばならないのである。それは精神と物体（自然）、主観と客観を対立させるデカルト二元論と、存在と無を対立させる存在論（とりわけサルトルやヘーゲルに見られる）への批判の試みでもあったことになるだろう。

その場合に私たちは、身体に定位することによる形而上学の可能性と、その論理を取り

出す必要があるだろう。メルロ＝ポンティの「形而上学」は、もしそれに何か新たな点があるとしたら、自然と人間と神を結ぶ絆としての身体を再発見し、そこに独自の定義を与えようとした点にあるからである。

2. 現象学と形而上学：現象野あるいは経験と形而上学

メルロ＝ポンティの「形而上学」がまずはデカルト二元論への批判、したがって思惟と延長の実体二元論の形而上学への批判に定位されることについては、多くの言葉を費やすまでもないだろう。「身体」の問題は、メルロ＝ポンティにとってはたしかにゲシュタルト心理学（あるいは「ゲシュタルト」概念に依拠する生理学）から論じられるものであり、その先に「現象的身体 (le corps phénoménal)」の現象学的記述を与えられるものであるとしても、その存在論的あるいは形而上学的意義は、デカルト二元論の形而上学への批判としてははっきりと述べられている。

デカルト二元論、すなわち「思惟するもの (res cogitans)」と「延長するもの (res extensa)」の実体的区別に依拠する二元論は、西洋近代の哲学的思考の方向を決定するものであり、たとえその原型がすでにたとえばスアレスのような晩期スコラ学者に見られるとしても、そして近代の哲学者の誰もがデカルトと同じ形而上学を表明したわけではないとしても、西洋近代の（科学的）実在論と認識論の両軸を基礎づける形而上学として、近代の思考の最重要な準拠枠であったことは論をまたない。「延長するもの」の優位を主張して「思惟するもの」を低く見積もる「唯物論」あるいは「実在論」（たとえばホッブスやガッサンディ）の立場に立つにせよ、あるいは「思惟するもの」の優位を主張する「唯心論（スピリチュアリズム）」あるいは「観念論」の立場に立つにせよ、デカルトが下した実体的区別そのものが前提としている存在論的な二者択一にしたがっている。「唯物論」と「唯心論」の対立は、往々にして対立する両項に見られるように、その対立の前提は共有している。つまり「物」と「心」は截然と区別されるのであり、両者が混じることはなく、私たちはその二者択一のどちらかを選択するしかない、という前提である。科学の立場はもっぱら「物」の立場であり、現代の脳生理学に至るまで、「心」を「物」に還元する方向をとる。このような科学の立場が現象学の「経験」の立場と対立するものであることは、述べるまでもない。現象学が「経験」、すなわち意識の経験として、知覚の経験や想像の経験を論じる際に、このような「自然主義」的立場はまずもって遮断されなくてはならないものであることは周知の通りである。

他方で、現象学が「自然主義」と手を切り、「超越論的哲学」として意識経験の根源的な発生の場所としての「超越論的領野」を主張するとしても、それを単純に「唯心論」と同

一視することもできない。現象学はやはり「身体 (Leib)」についての記述を重視するものであって、最晩年のフッサールが現象学的還元「デカルト的道」を断念し、たとえそれが終着点ではないとしても、生活世界への還元とその記述からまずは出発することを主張したことは、現象学の記述対象となる「経験」が、単に「心」「靈魂」「精神」の内部の事柄として理解されるべきではないことを示している。現象学が記述する「経験」は「地平」を伴っており、この「地平」の「地平」、つまり「地平」の重層的な複合体としての世界が、まずもって経験の「領野」であり、「場所」である。

このようにしてみると、メルロ＝ポンティが現象学を「極端な主知主義と極端な経験主義」を結び合わせるところにその意義を見出そうとしたことの意味もわかってくるだろう⁶。それはデカルト二元論の形而上学に対して、「経験の野」の形而上学の可能性をつきつけることを現象学が可能にした、という認識にもとづいている。

デカルト二元論の枠組みのなかで思考しているかぎり、「経験」の「領野」の哲学は開かれえない。一方には科学の対象として法則的記述の対象である「物体」の集合があり、科学的意味での世界はそうした物体としての対象の総体である。ここには（量子力学における観測者問題のような例を除けば）現象学的な意味での経験が関与する余地はないし、「経験主義」が示したように、「見る」「感じる」といった経験は生理学的に量化して扱える「感覚」（今日では感覚「情報」）に還元されてしまうことになる。デカルトにおける「生理学」あるいは「解剖学」に顕著なように、そこでは身体は神経生理学的な対象としての身体（物体）である。

他方には、科学の対象に先立つ「意識」や「精神」を主張する「主知主義」あるいは「唯心論（スピリチュアリズム）」がある。こちらはたしかに科学の対象に先立つ意識の経験をとらえる立場に近いのだが、「見る」「感じる」ということを、身体の経験としてとらえることをせずに、「見る」ということについての思惟、「感じる」ということの思惟に還元してしまい、「見る」あるいは「感じる」ということの意味を失わせてしまう。それは「反省」に先立つ「反省されざるもの」としての知覚や身体の経験をとらえることができない。「反省以前」の経験、「思惟以前」の経験をそのものとして認め、記述する（結局その記述もやはり反省や思惟によるものであるが、それでも、その反省や思惟の権限は反省されざる経験によって限定される）ことをメルロ＝ポンティは主張する。

したがって、現象学が明らかにする「経験」の「領野」を画定するためには、「延長するもの」と「思惟するもの」の実体的区別そのものを無効化することから始めなくてはならないし、その場合の経験は、単に意識内在であるだけでなく、意識がその内在において超越と関係を結ばざるをえないひとつの「領野」「場所」としての世界における経験でなく

てはならないことになる。このような意味で、メルロ＝ポンティの現象学は、現象学がま
ずもって記述すべき経験の生じる領野を画定する作業において、デカルト二元論を批判
するものであったと言える。

3. デカルト二元論と「日常会話の用法」

しかし、メルロ＝ポンティは単純にデカルト二元論を批判したわけではなかった。私
たちがメルロ＝ポンティの「形而上学」について語るのであれば、それはデカルト二元論へ
の批判という面だけではなく、メルロ＝ポンティがデカルト二元論とは別の形而上学の可
能性の開けをデカルト自身の哲学のうちに見ている点に注目して見る必要がある。

デカルトの立場が二元論であることは、今さら吟味してみる必要はない。『方法序説』で
も、『省察』でも、『哲学原理』でも、用語はそれぞれに微妙にちがっていても、実質的
には同じ実体二元論が語られている。心と物体は「存在するために他を必要としない」実体
であり、「我思うゆえに我あり」あるいは「我あり、我存在す」の「我」は「思惟」であり、
「心」であり「理性」であって、物体ではなく、「身体」は物体のひとつに数えられ、「我」
とは截然と区別される。このような意味での「我あり(sum)」の「あり＝存在 (esse)」は、
表象される事象に付与される「あり」とは異なり、その存在の起源あるいは根拠について、
超越者として不可知の神の存在との関係を維持しつつも、それ自体は疑いえない確実性を
有しているとされており、それはやはり存在についてのひとつの言明であり、したがって
形而上学的言明である。

しかし、デカルトが厳密には二元論を維持せず、限定的に心身合一を認めることによっ
て、この二元論の形而上学に矛盾が生じていることをメルロ＝ポンティは指摘している。
周知の通り、デカルトは「自然的傾向性 (inclination naturelle)」による、人間の「誤りやす
さ」を認めていたのであり、そのような「生来の弱さ (la faiblesse interne)」を人間が持つこ
とをはっきりと認めていた⁷。こうした「自然的傾向性」や「生来の弱さ」が生じるのは、
やはり人間が「自然の光」にもとづく「理性」によって判断するだけではなく、私たちの
身体から生じる感覚的な傾向や欲求（痛みや飢えや渇き）にもとづく判断を行うからであ
る。デカルトははっきりとそのことを認めている。デカルトはアリストテレスのように船
に船頭が乗っているように、身体に心が宿っているという間接的な心身合一ではなく、感
覚や欲求による直接的な経験としての心身合一を見ていたのである。

だとすると、主知主義やスピリチュアリズムの理性主義は、デカルトにおける「自然の
光」を授けられたコギトの側面に依拠してはいても、その限界を見きわめて、心身合一の
事実にもとづく人間理性の有限性とその善用の最善化の努力を語るデカルトのもうひとつ

の形而上学の可能性を見ていなかったことになる。「永遠真理の創造者」としての神すなわち無限実体の知性と人間の有限な理性の関係は、一挙に融合されるのではなく、身体を備えた人間の「誤りやすさ」という有限性と不完全性を根源的な事実として認めるところから再構築されねばならないのである。

したがってメルロ＝ポンティが何度も言及するデカルトの1643年7月28日付「エリザベート宛書簡」で語られる、心身合一についての「日常会話の用法」は、単に書簡でプライベートに示された方便ではなく、デカルトの形而上学のもうひとつの側面を示す重要な典拠であることにもなるだろう⁸。生理学的身体の解剖学・生理学的な法則の記述ではなく、感じられる身体の直接的経験を把握するには、私たちは悟性の使用を控え、したがって「自然の光」にもとづく判断を控えなくてはならない。メルロ＝ポンティが「経験」の「領野」を見出すのは、このような「日常会話の用法」の場面であり、科学以前、客観化以前、反省以前の経験を、いわば「生活の用法」によってとらえることである。

おそらくこのことは、デカルトが認識における「真理の探究」の立場による二元論的形而上学と、善に関わる道德の形而上学の立場を、どこかで統合する視点を持っていたにもかかわらず、『省察』では十分に展開しきらずに終わったことを示していると言える。そして、身体や知覚の経験への注目とその「領野」の画定という作業は、この二元論的形而上学と道德の形而上学の裂け目あるいは結び目をあらわにするのである。

4. コギトと時間性 このように近代哲学の主観・客観の対立の構造をデカルトの形而上学に見て、それを批判しながら、メルロ＝ポンティは二元論的形而上学を批判しうる経験の領野を画定し、その場を現象学的記述の領野として提示したのであり、この経験の領野において、身体はもはや物体ではなく、また精神でもなく、「世界内存在 (l'être au monde)」として示されることになる。身体が「ほとんど非人称的」な運動志向性であるということ、つまり環境内で、環境との関わりの中で反省的な意識以前に運動し働く身体としてそれ自身の志向性を備えているということは、反省的意識としてのコギト、あるいはその超越論的な統一としての超越論的自我に対して、世界にすでに投げ入れられ、そこで世界と関わりつつ働く身体が経験の担い手であるということを意味する。メルロ＝ポンティが前面に押し出した「世界内存在」としての身体という視点は、コギトあるいは超越論的自我の哲学に対して、身体的経験の具体性から哲学と形而上学への道が開かれうることを示している。

しかし現象学においても、「コギト」あるいは「超越論的主観性」の問題は身体に代替されるわけにはいかないこともたしかである。ホッブスやガッサンディのように「私は歩く

ゆえに私はある」というしかたで意識以前の身体が存在に「コギト」を解消してしまうことは、結局コギトの問題を問題以前のところで解消してしまうことにしかならない。問題は、「我思う」の経験が成り立つことを認めると同時に「我思う」以前の身体の経験を認めることはいかにして可能なのか、というところにある。

現象学においては、この問題は、「自己所与 (Selbstgegeben)」あるいは「自己現前 (Selbstgegenwart)」の問題であると言える。「私が私に与えられている」ということ、あるいは自己の自己への現前の疑いえない確實性（「私は今、ここにある」）と「世界内存在」の事実性（「私は、＜我思う＞以前に身体として世界においてある」）とを両立させることはいかにして可能なのだろうか。もし前者に優位を置くなら、その帰結はコギトの内在の哲学への回帰であろう。また、もし後者に全面的に優位を置くなら、その帰結は唯物論的あるいは経験主義的な立場、自然主義的な立場への回帰であろう。

メルロ＝ポンティは『知覚の現象学』においては、こうした問題を「主観性を時間性として理解する」ことで乗り切ろうとしているように思われる。それはある種のしかたで、最晩年のフッサールの哲学と、たとえば『カントと形而上学の問題』におけるハイデガーの哲学とを結びつける、一種の折衷のようなしかたで提示されている。

現象学において、とりわけ晩年のフッサールにおいて、「生き生きとした現在 (die lebendige Gegenwart, le présent vivant)」として示される問題は、現象の現象性（現象すること）の最深部への還元（超越論的還元）によって、現象の本質が現前野と意識流（時間流）の構造にまで遡及されることで、現象が現象として与えられるその場の構造が「立ち止まりつつ流れる」現在の構造に他ならないことが主張されている。メルロ＝ポンティは、ほぼこうしたフッサールの立論（『ヨーロッパ諸学問の危機と超越論的現象学』で主張された）を踏襲していると言える。すなわち、コギトの問題を時間性的問題へと徹底することは、自己への「根源的な現前 (Urpräsenz, le présent original)」が同時に「脱現前化 (Entgegenwärtigung, déprésentation)」であるということを理解することなのである⁹。メルロ＝ポンティはハイデガーにならってこのような時間性を「脱自 (Ekstase, ek-stase)」と呼ぶ¹⁰。主観性とは時間性であり、時間性は現在において「脱自」であり、「脱自」であることによって現在である。メルロ＝ポンティにおける自己現前（意識）と世界内存在（身体）の両立は、この「脱自」的な時間性の両義的な統一構造に、すなわち自己差異化における同一性という両義的な統一構造に求められる。

しかし、現象学に忠実なこのような解決策は、メルロ＝ポンティの哲学において、ある種の「矛盾」の存在を容認させる態度を要請することになる。私は、「私が私において与えられる」と同時に、「私が己れを脱け出す時間の構造において存在する」ことを認めなく

てはならない。この「己れに与えられていること」と「己れを脱け出していること」を矛盾したまま時間の本質構造として認めることがここでは必要になる。たとえばメルロー＝ポンティが「私が私に触れるのは私から逃れることによつてのみである」¹¹と言うときに、彼が示そうとしているのはこうした構造である。

コギトあるいは超越論的自我を時間性の構造に根づかせるということは、このような存在論的な矛盾を根底的なものとして認めることである。メルロー＝ポンティが、ブランシュヴィックやラシエーズ＝レイを批判するのは、コギトあるいは超越論的自我の同一性を時間の外に置き、それを永遠性の相において（この点では彼らはデカルト的というよりもスピノザ的であるのだが）とらえ、「一者」との合一としてとらえることは、永遠と時間との矛盾した構造を消失させ、身体を備えた個としての実存を解消してしまうからである。

だとすると、メルロー＝ポンティの哲学をコギトと二元論の難問をコギト以前の身体の非人称的な一般性によって解決しようとしたものととらえるのは正しくないことになろう。むしろ問題は、個と全体の矛盾を内包した関係を認めるところにある。時間の現前化における個性の成立と、時間の一般的構造における全体化とを両立させる働きを「時間」そのものに認めることが重要なのである。

まさにこのような意味で、「個体の密度を絶対的に維持する」ことのできない、「生来の弱さ」、時間の推力を前にしての実存のもろさ、弱さを認めることをメルロー＝ポンティは主張している。この「生来の弱さ」は、デカルトが「第六省察」で述べたものであり、それは人間の誤りやすさ（不完全性）であり、受動性や有限性を意味してもいる。デカルト二元論の形而上学への批判は、二元論ではとらえられない経験の領野と世界内存在としての身体を、時間性としての主観性に組み込みながら、時間の生起の内部での主観の有限性を認めることにつながっている。そしてそれは、一方では、「自然の光」のデカルト的形而上学、コギトの理性と神の完全性の形而上学に対して、また別の光を提示する形而上学を望見してもいる。脱自的な時間性において、「見えるようにする (faire voir)」光が語られうるのであって、それは「現象」の現象性（現象すること）を根本において可能にしている光でもある¹²。現象学の最も形而上学的な次元とは、現象の現象化の条件としての時間の脱自的体制における、現前と非現前（脱現前）の両義的な地平的統一に求められるのであり、そこでは「自然の光」は、文字通り、身体と知覚を通じて与えられる「自然」と切り離されることはないのである。

5. 存在と無 『知覚の現象学』では、このように身体と知覚に依拠しながらデカルト二元論を超える試みが最終的には時間性の問題からとらえられていた。現象学が形而上学と

接触する点が時間に、つまり「生き生きとした現在」の両義性、すなわち現前と脱現前の二重性の場面そのものに求められていた。

後年のメルロ＝ポンティは、こうした論述を、より「存在」と「無」の問題に引き寄せながら考察しようとしていた。精神と自然の二元論の問題が現前と脱現前の問題へと徹底されることによって、それは「存在」と「無」の関係を考察することを要請することとなる。

「存在」と「無」の関係について考察するにあたって、メルロ＝ポンティの前には二人の哲学者が意識されていたことはまちがいない。一人はベルクソンであり、『創造的進化』でベルクソンは「無」の概念を退けており、「無」や「空虚」と考えられているものは、実際には他のものの「現前」があるということであり、何であれ「不在」などというものはなく、それはただ想起や期待においてあるだけであるとされる。ベルクソンの立場は存在の肯定主義 (positivisme) とでもいうべきものであると言えよう。ベルクソンにおける持続は、無や空虚を含むことのない連続であり、非連続なき連続なのである。

しかし、メルロ＝ポンティは、このような肯定主義は真の自然を危うくしてしまう、と批判する。無や空虚を含むことのない「現前 (présence)」の概念は、持続の概念と矛盾する。自然の産出性 (productivité) を肯定するのであれば、自然は単に「現前」にとどまるのではなく、シェリングが述べたように「二分化 (Entzweiung)」しうるのでなくてはならない。したがって、自然の産出性や生成を語るのであれば、自然の概念を無から切り離すことはできない。

他方で、サルトルはベルクソンと正反対に、「対自存在 (l'être-pour-soi)」の概念を「即自存在 (l'être-en-soi)」と対立させることで、「あらぬところのもの」としての「対自存在」を「無」として規定し、人間の意識的な存在を存在に「無」「不在」「非存在」をもたらしものとして規定した。サルトルの立場は、「現前」とはむしろ「無」の「穴」であり、したがって「不在」としての現在が過去と未来によって埋め立てられていくことになる。そのかぎりでは、サルトルの立場はベルクソンときれいに正反対の「否定主義 (négativisme)」であると言える。

しかし、両者は対立しているように見えながら、同じ主張に則っているとメルロ＝ポンティは述べている。両者に共通しているのは、存在と無を対立させ、両者の混淆や中間を認めないという態度である。それは、存在と無の論理的な二元論を前提し、「無」を排除した「存在」を肯定するか、「存在」を否定する「無」を肯定するか、という二者択一を前提する態度でもある。

メルロ＝ポンティは、「自然」の概念を論じながら、「自然」についての考察の真の問題

が、このような二者択一、存在と無の二元論そのものを問題にするものであることを指摘している。

私たちが自然の真の概念を精錬することができるのは、存在と無の継ぎ目 (jointure) に何かを見出す場合のみである。ベルクソンが述べているのとは異なって、自然の概念と根源的偶然の概念の間には類縁性があるのだ。(自然という) この概念を精錬するためには、客観的なものと主観的なものの間の隔たりをいつも維持している、そして自然がいつもそうであるようなこの主観的-客観的なものを不可能にしてしまう肯定主義あるいは否定主義から離れなくてはならないのである。¹³

ここでは、デカルト的（あるいはカント的）二元論としての「主観的なもの」と「客観的なもの」の対立と「存在」と「無」の対立が平行して語られている。たしかに、身体や知覚の問題は、「精神」と「物体」、「主観」と「客観」の二元論に対して、その中間に位置する経験の領野を提示していたし、現象学はまさにこの経験の領野を記述する哲学として要請されていた。デカルト自身が「日常会話の用法」として認めたように、私たちの身体の経験は心身合一の事実として、二元論を相対化することを可能にするだろう。理論上は、したがって悟性を用いた思考においては、「精神」と「物体」は区別されるが、日常生活においては、それが区別されないことを認めて私たちは生きている、と言うことは可能である。心身合一や知覚の明証性は、実践における原初的な事実として、一種の原初的な観念を形成しているということはデカルトの哲学からも語りうる。

しかし、「存在」と「無」についてはどうであろうか。「ある」と「ない」の中間や混淆を認めることは、矛盾律や排中律を相対化してしまうことになるだろうし、私たちの経験の内部から、「あり、かつ、ない」とか「ない、かつ、ある」と言うことのできるような事象を取り出すことは可能だろうか。現象学がその徹底化の先に、こうした存在と無の対立の論理を超える経験を見出すのだとしたら、それはどのようなものなのだろうか。

6. 肉 触れる手と触れられる手

このようにして見てくると、晩年のメルロ＝ポンティが執拗に「触れる手」と「触れられる手」の関係について論じたことも、このような文脈において考察してみる必要がありそうである。

「触れる手」と「触れられる手」の間に「可逆性 (réversibilité)」がある、ということは、触れる手は触れられる手になりうるし、触れられる手は触れる手になりうるということこ

とである。ここから主観と客観、能動と受動の間に可逆性がある、ということは語りうるし、私たちの経験の初歩的段階においてさえ、二元性をまたぎ越すような身体的感覚経験の独自の論理があるということは語りえよう。メルロ＝ポンティはこのような身体のありかたを「肉 (la chair)」と呼ぶ。

たしかにこの例は主観と客観の二元論に対して、両者の二者択一を相対化し、両者の中間や混淆を語りうる経験の例であろう。それについては、心身合一が一種の原初的な事実として認められるということと平行して語りうるにちがいない。

しかしその「論理」は正確には何を語っているのだろうか。それはAとBが相互に交代し合う、あるいは等価に対置し合う、ということだけを言っているのだろうか。あるいはAとBはその表面上の差異にもかかわらず同一であることを言っているのだろうか。

メルロ＝ポンティの論述は、決して単純に両者の「合致 (coincidence)」を主張するものではない。可逆性は合致ではないのである。しかし、メルロ＝ポンティは両者の間に否定を置いて、単純に不一致を述べているわけでもない。

私の左手が私の右手に触れるなら、そして私が突然、私の右手で、さわっている最中の私の左手のはたらきをつかまえようとするなら、このような身体のそれ自身への反省はいつも最後には失敗に終わってしまう。私が私の右手で私の左手を感じるそのとき、私は私の左手で私の右手にさわることを、同じ尺度においては、やめてしまうからである。しかしこの最後の瞬間の失敗は、私はさわっている私にさわるができる、という私がもっていたこの予感からいっさいの真理をうばってしまうわけではない。¹⁴

私の左手が、私の右手に、その私の右手がさわることのできるものを触診している間にさわるができるなら、つまりさわっている最中の右手にさわりの、さわっている右手へとその感触を裏返すことができるなら、他の人の手に触れながら、その人の手のところで、私が私の手のなかで触れた、物と結婚する同じ能力に私が触れないことが、なぜあるだろうか。¹⁵

私の左手は、物にさわっている私の右手に今にもさわろうとするところにいつもあるのだが、私はけっして合致には到達しない。合致は生み出される瞬間に姿を消すのであり、それはいつも二つのものからなるひとつのものである。¹⁶

これらの引用から、私たちはメルロ＝ポンティが、触れる手と触れられる手の間に合致を認めていないことを見ることができるが、同時に、それが「二つのもの」からなる「ひとつのもの」であることを認め、他の人の手に触れる際にもそれを、少なくとも「予感」として認めていることを見ることができる。つまり、さわる手とさわられる手は合致しないし、ひとつのものではありえないにもかかわらず、そのことによって「ひとつのもの」でありうるのである。

これは明らかに論理的には納得しがたい語り方であろう。二つのものが「合致しない」と述べた、その直後にただちにそれらは「ひとつのもの」である、と言うのだから。メルロ＝ポンティが「交差配列 (chiasme)」と呼び、執拗に反復するこの身体の感覚的な経験に内在する論理は、それ自体、論理以前の論理と見ることができよう。

メルロ＝ポンティは、この「交差配列」にどのような「論理」を見ようとしていたのだろうか。いくつかの引用を見ながら、そこに「同一性」と「差異」の問題を見てみたい。まず 1960 年 11 月 16 日のノートから。

次のことから出発すること。同一性はない、非同一性も、あるいは非合致もない、一方が他方のまわりを回る内と外があるのだ。[…]

定立、否定、否定の否定。この面、他の面、他の面の他の面。私は同じものと他のものの問題に関して、何をもちたさだろうか。それはこれである。同じものは他のものとは他のものであり、同一性は差異の差異である。

このことは、1) ヘーゲルの意味での乗り越え、弁証法を実現するのではなく、2) 侵食 (empiètement)、厚み、空間性によって、その場で (sur place) 実現される。¹⁷

同一性とその否定、そしてその否定の否定による同一性の回帰ではなく、「差異」の「差異」として「同一性」が成立している、とする考え方を、メルロ＝ポンティはプラトンの『パルメニデス』に見出していたようである。

さわっている手にさわる、という身体の反省は、差異と対立した同一性としての自己同一性への回帰ではなく、差異における同一としての同一性、差異の差異としての同一性への回帰であることになろう。ここで、このような差異と同一性の連動において機能している否定性について、メルロ＝ポンティは、ハイデガーやフッサールの用語を用いながら、次のように語っている。

ここでは否定的なものは、よそにある肯定的なもの（超越）ではない。それは真の否

定的なものである、つまり隠蔽性 (Verborgenheit) の非隠蔽性 (Unverborgenheit)、根源的に現前しないもの (Nichturpräsentierbar) の根源現前化 (Urpräsentation) である、言いかえれば、よその原初である、他者であるような自己 (Soi) であり、くぼみ (Creux) である。¹⁸

現象学における「生き生きとした現前」の問題系が、ここで同一性と差異、否定性の問題へと展開されていると見ることができよう。それは現前と現前しないこと、現れることと現れないこと、したがって「見えるもの」と「見えないもの」における「同一性と差異」、肯定性と否定性の問題、したがってまた、存在と無の問題への展開でもある。それは主観と客観、精神と自然の関係の問題を、論理的に抽象化して、「同一性」と「差異」あるいは「同」と「他」、「一」と「多」、「内在」と「超越」、「有限」と「無限」、「存在」と「無」の関係の考察へと展開していくことでもある。

7. 形而上学と神

このように見ると、「触れるもの」と「触れられるもの」、「見るもの」と「見られるもの」の間にある可逆的な交差配列は、メルロ＝ポンティの形而上学観を暗示的に示しているように思われる。

メルロ＝ポンティは「形而上学は合致にとどまる」¹⁹として、ベルクソンのように一切の記号を排した直観における合致の真理に回帰することによって形而上学を語る立場を批判している。

まさに世界の現前は、私の肉に対する世界の肉の現前であること、私が<世界においてある>こと、そして私は世界ではないということ、それは語られるやいなや忘れられていることである。形而上学は合致にとどまる。²⁰

直観主義と同一性の思考を基礎とするベルクソンの形而上学に対して、メルロ＝ポンティは1960年5月のノートで次のような形而上学観を述べている。

形而上学-無限

世界-開放性

存在と世界：

それらの関係は見えるものと見えないもの（側面的なもの）の関係であり、見えな

いものは他の（論理的な意味で＜可能的な＞）見えるものではなく、ただ不在なだけの肯定的なものではない。

見えないものは、原理上の隠蔽性 (Verborgenheit) であり、つまり見えるものの見えないもの、環境世界の開放性 (Offenheit) であり、無限性 (Unendlichkeit) ではない。——無限性とは根本のところでは即自 (en-soi) であり、対象 (ob-jet) である。——私にとって問題となりうる存在の無限性とは作動する有限性、戦闘的な有限性である。つまり環境世界の開けである。——私は経験的な意味での有限性、限界を持つ事実上の現実存在に反対である。したがって、私は形而上学に賛成する。しかし形而上学は事実上の有限性のうちにも、無限のうちにもない。²¹

メルロ＝ポンティはたしかに形而上学に賛成し、「存在の無限性」に言及しているが、その形而上学は「有限性」のうちにも、「無限」のうちにもない。この特別な意味での「無限」、「作動する有限性」について、もう少し考えてみたい。

17世紀の形而上学において、「実体」概念は「無限」概念とともに考えられている。デカルトにおける神は無限実体であり、スピノザにおいても、ライプニッツにおいても、それは変わることはない。彼らの無限の概念は「肯定的 (positive)」であって、「肯定的無限 (un infini positif)」のために閉じた世界、すなわち有限性の世界を「低く見積もる (dévaloriser)」ことをした、とメルロ＝ポンティは述べている。²²

それに対して、メルロ＝ポンティはあくまで有限性の世界においてありながら無限を語る可能性を述べている。

真の無限はそのようなものではない。私たちを超えるものがなくてはならない。つまり無限の開放性であって、無限性 (Unendlichkeit) ではない。——生活世界の無限であって、無限の理念化ではない——否定的無限、したがって——偶然であるような意味あるいは根拠。²³

無限実体としての神を自己原因として、その結果として世界と自我が立てられる近代形而上学において、世界は必然的法則に従属する対象の総体である。近代形而上学における無限実体としての神は自己原因であり、同時に必然的存在である。そのような無限実体の肯定的な定立（たとえそれが有限な人間にとっては不可知のものとして規定されとしても）から出発するのではなく、生活世界の無際限な地平の開放性からの形而上学の可能性をメルロ＝ポンティは見ようとしていたと思われる。そこではこの無際限性の内部で偶然性が

語られうるのである。

1959年10月のノートでは、このような無限実体の概念と近代科学の空間概念との一致について語りながら、メルロ＝ポンティはライプニッツの『弁神論』についての批判を述べている。

ライプニッツの『弁神論』は唯一可能な存在の必然的な概念と生まの存在の無動機な生起の間の道を探すための努力を要約しており、最終的には後者は前者に妥協によってつけ加えられるのだが、そのかぎりで、隠れた神は最高に実在する (Ens realissimum) のために犠牲にされるのである。²⁴

近代形而上学の神、いわば認識の合理性を保証し、自然界の法則性を保証する神、存在を基礎づけるものとして定義された神に対して、メルロ＝ポンティはここで「隠れた神 (le dieu caché)」について言及している。

実際、メルロ＝ポンティは彼が1945年に書いた「信仰と誠実」というエッセイですでに「隠れた神」について言及していたのであり、それは「受肉 (Incarnation)」と対になって語られている。

＜汝はまことに隠れたる神なり (Tu es vere Deus absconditus)＞。思弁によっては近づくことができず、信仰の暗さのなかで肯定される、この隠れた神について、ひとは何も言うことはできないだろうし、そして結局のところ、それは存在するもののなかで最もたしかなものとしてよりもむしろ人間の生活の要請として現れることだろう。もちろん、私たちは、キリスト教の経験やパスカルがそれに与える記述に異議を唱えているわけではない。私たちはただその経験を、諸々の本質、思弁の哲学やトマス主義などがその審判者でありつづけている、実存の混乱した領域に維持するだけなのである。²⁵

このようにして見ると、メルロ＝ポンティの立場は、人間の知識の及ばぬ隠れた神の経験を、人間の生活、実存の領域に引き戻すところにあると言えるかもしれない。「受肉 (Incarnation)」の問題はこうして、超越としての神の存在が人間の生活と経験の世界において、人間の歴史的行為の偶然性に連動するかたちで内在する、逆説的な事態として考えられねばならなくなり、そこでは信仰と歴史の中で生きることの間に選択はないことになる。そこからカトリックへの批判をメルロ＝ポンティは述べている。

キリストの地上への移行は、世界のうちでのキリストの現前（臨在）の始まりでしかなく、キリストの現前（臨在）は教会によって継続される。キリスト教徒は、たとえどれほどそれが決定的なものであっても歴史的エピソードに執着するにとどまるべきではない。彼らは受肉とともに始まった、精霊（Esprit）と人間の歴史の婚約を生きねばならない…。カトリシズムは宗教のこの展開を停止させ、凍結してしまう。²⁶

超越と内在の逆説的な相互内包関係を身体を経験そのものに見る、というメルロ＝ポンティの立場は、カトリシズムを批判しながら、キリスト教における神の意義を再考しようとするものでもあった。「人間の内なる形而上学」という論文において、メルロ＝ポンティは、やはりライプニッツの『弁神論』に批判的に言及しながら、次のように述べている。

（ライプニッツの神とは）反対に、私たちにとってのものであるだけではなく、それ自身にとっての神を、形而上学は意識の背後にのみ、私たちの観念の手前に、ちょうど私たちの思考と私たちの経験の各々を支える無名の力として、探することができるのである。この点で、宗教は概念的な構築物、イデオロギーであることをやめ、人間の間の生（la vie interhumaine）の経験と結びつくのである。神の死の宗教としてのキリスト教の新しさは、哲学者たちの神をはねつけ、人間の条件をひきうける神を告知するところにこそある。宗教は、ドグマとしてではなく、信念としてでさえなく、叫び（cri）として文化の一部をなすのである。²⁷

こうして見ると、メルロ＝ポンティが現象学に依拠しながら、デカルトの二元論を批判し、その形而上学的体系を批判するときに、現象の経験の立場にとどまることによって、合理主義的な形而上学的ドグマを構築してきた「哲学者たちの神」を批判することも暗に目指されていたと見ることはできるのではないだろうか。

そして私たちは、デカルトの「自然の光」の神に対して、それとは別の神への視座を、デカルトの哲学のうちに見出そうとするメルロ＝ポンティの解釈を、彼が死の直前に残した講義の準備ノートに見出すことができる。彼は、彼の死のために行うことのできなかった講義のためのノートの最後の見出しを「光としての神と深淵（abîme）としての神」と題していたのである。

したがって、神の知性から与えられる「自然の光」とは別の「光」が、デカルトの形而上学においても暗示されていたこととなる。メルロ＝ポンティの哲学において、デカルト的

な神の知性から直接作用される「自然の光」とは別の「自然の光」は、たびたび言及されているが、それはコギトの直接的な現前に対する脱自的な時間性において「見えるようにする (faire voir)」働きをする光であり、それは晩年になると、身体の感性的な反省の能力のように、感性的なものの暗さの中から与えられる、「見えるようにする」光である。この「肉」と「光」の絡み合いにおいて、「ことば」が「見えるようにする」働きをなすのであり、その働きの説明はメルロ＝ポンティの現象学のほぼ中心的な課題であったとすることができる。

働きつつあることばは、ちょうど身体の身体自身への声なき反省が、私たちが自然の光と呼ぶものであるように、創設された光がそこから差してくる暗い領域である。見るものと見えるものの可逆性があるように、そして、二つの変身が交差するところで、知覚と呼ばれるものが生まれるように、ことばとことばの意味するものの可逆性が存在する。²⁸

現象学は、「現れ」と「与えられているもの」を生ま身のままことばにもたらそうとする試みであり、そのことによって「現れていること」と「与えられていること」の論理以前の論理をことばによって開こうとする試みである。この「現れ」と「与えられているもの」の経験を照らし出す光は、デカルトの「自然の光」とは区別されるが、しかしそれが「現れ」に関わる以上、それは単なる闇ではない。現象学が「現れ」の根源へとまなざしを向け、そこに深淵や闇を発見するとき、「現れ」の「光」の定義そのものが問い直されるのであって、それは感性的なもの、身体、「肉」と切り離されることはなく、そのような「肉」の昇華としての「ことば」の「見えるようにする」はたらきから理解される光である。

こうして、私たちは、メルロ＝ポンティにおける現象学と形而上学の切断と接続を見ながら、現象学が、近代形而上学への批判として、しかしやはり経験の内部から展開されるひとつの形而上学である可能性を開きながら、「肉」と「ことば」と「光」の交差の逆説的な論理に至る道程を追ってみたわけであるが、それはやはり神と人間の間を、超越と内在、無限と有限の逆説的な交差として、身体を備えた人間の生きる世界の現れの論理からとらえる可能性に至っていたと見ることはできるのであるのではないだろうか。

註

(1) 本稿は、2017年9月4日、私学会館（京都）での土井道子記念哲学シンポジウムにおいて発表されたものである。

- (2) Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, erstes Buch, Husserliana Band III*, 1, Martinus Niehoff, 1976, p. 124.
- (3) Ibid.
- (4) Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil: 1929–1935, Husserliana Band XV*, Martinus Niehoff, 1973, pp. 666–667.
- (5) Cf, Michel Dalissier, *La métaphysique chez Merleau-Ponty*, Peeters, 2017. Fabrice Colonna, *Merleau-Ponty et le renouvellement de la métaphysique*, Éditions Hermann, 2014.
- (6) Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, XV.
- (7) *Phénoménologie de la perception*, p. 489. Cf, Descartes, *Œuvres complètes IX*, Adan et Tannery, p. 72.
- (8) *Phénoménologie de la perception*, p. 52. Cf, 『第二答弁』 Descartes, op. cit, pp. 248–249.
- (9) Ibid., p. 417.
- (10) Ibid., p. 480.
- (11) Ibid., p. 467.
- (12) Ibid., p. 487.
- (13) Maurice Merleau-Ponty, *La Nature*, Seuil, 1995, p. 102.
- (14) Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964, p. 24.
- (15) Ibid., p. 185.
- (16) Ibid., p. 194.
- (17) Ibid., p. 318.
- (18) Ibid., p. 308.
- (19) Ibid., p. 169.
- (20) Ibid., p. 169.
- (21) Ibid., p. 305.
- (22) Ibid., p. 223.
- (23) Ibid., p. 223.
- (24) Ibid., p. 264.
- (25) Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Gallimard, 1996, p. 214.
- (26) Ibid., p. 215.
- (27) Ibid., p. 118.
- (28) *Le visible et l'invisible*, p. 202.

文献

Colonna, F. (2014). *Merleau-Ponty et le renouvellement de la métaphysique*, Paris: Éditions Hermann.

Dalissier, M. (2017). *La métaphysique chez Merleau-Ponty*, Paris: Peeters.

Descartes, R. *Œuvres complètes* IX, Adan et Tannery.

Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil: 1929–1935, Husserliana Band XV*, The Hague: Martinus Nijhoff.

——— (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, erstes Buch, Husserliana Band III, 1*, The Hague: Martinus Nijhoff.

Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard.

——— (1964). *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard.

——— (1995). *La Nature*, Paris: Seuil.

——— (1996). *Sens et non-sens*, Paris: Gallimard.

[立命館大学文学部教授・哲学]