

メルロ＝ポンティの間主体性論における 「存在 Être」について

藤本 拓也

はじめに

本稿は他者との共同性 *communauté* の成立をモーリス・メルロ＝ポンティ(1908－1961)の間主体性 *intersubjectivité* 概念において捉え、共同性を宗教学の視角から検討するものである。また、間主体性の存立構造を明らかにすることにより、共同性を支える存在根拠について考究する。

共同性の存立を論じることは、共同性がそれとの対比において論じられてきた諸個人の自己完結的な主体性や相互的＝対照的に関係を結び合う諸個人の主体性、自律した諸個人によって構成される共同体といった近代的な表象を擬制として捉え返す視座を提供する。メルロ＝ポンティの現象学的な間主体性論も、このような問題意識において展開されたものである。

用語の整理をしておく、「*communauté*」を日本語に対応させる場合、具体的集合体を問題にするときは「共同体」と訳され、その性質に力点を置くときには「共同性」と訳される。また間主体性 *Intersubjektivität/intersubjectivité* を大まかに整理すれば、フッサール現象学においてそれは、複数の意識への世界の現出が同一の客観的な対象であることを説明するために用いられ、物でも意識でもない「事象そのもの」のうちで成立する主体相互の関係性、共同性として把握されていた。本稿では、間主体性という言葉を、フッサール現象学の規定よりやや意味を拡げて、人々が共存する際の存在様態として用いることとする。

では、メルロ＝ポンティの思想と宗教との関わりを論じた先行研究について簡単に触れておく。メルロ＝ポンティの哲学はいわゆる宗教哲学ではなく、その思想に宗教的含意を見ることはできない。メルロ＝ポンティの個人的履歴では、20代の終わりに信仰を放棄しているが、明らかに無神論者になったとも言えず、神や宗教など「絶対的なもの」について語ることから終生距離を置いていた。したがって、メルロ＝ポンティと宗教の関係についての研究は極めて少なく、たとえばX・ティリエットは、「亡くなった著者の私的な領域に触れること」をせず、「宗教、救済、超自然」といった「絶対的存在」とメルロ＝ポンティの「偶然性」の思想が両立することはないと述べる。メルロ＝ポンティは「神の思想を避けるわけではない。しかし、垂直的超越は地位を失っており、観念の中の神は抹殺されている」と言う。既に充分確立された以上の宗教批判を行わず、「絶対的存在」「垂直的超越」の事柄に関わろうとしない姿勢に、「絶対者の欠如」と「偶然性」をティリエットは見出している¹。

一方、R・C・クワントは、中期の「哲学をたたえて」(1953年)及び初期の「信仰と誠実」(1946年)の2論文におけるメルロ＝ポンティの宗教観を、世界内存在として自ら意味を生成する人間実存の、自由と偶然性に基づいた「絶対者の否定」として解釈している。メルロ＝ポンティの思想においては、人間こそが自由で偶然的な「意味の起源」であり、「神、つまり至上の起源の肯

定はこうした人間独自の性格を妨げるものである」とされる。有神論も無神論も両者ともに「実在についての絶対的説明」を仮定し、哲学は実在の説明を探求するものだということを前提している。ここからは、「絶対的説明」としての神を受け入れるか、そうでなければ、人間ないし世界に「絶対的説明」を求めるかの二者択一を迫られるほかない。メルロ＝ポンティはいかなる「絶対的説明」にも、それを求めることにも反対する。それゆえ、キリスト教とマルクス主義の双方を、どちらも「絶対的なもの」を求めているとして批判する。メルロ＝ポンティにおいて哲学者の使命は「絶対的説明」を求めることではなく、人間が意味を付与することにおいて世界が絶えず新たに始まる際の「意味の誕生」に立ち会うことである、とクワントは論じている²。

また近年の研究では、阿部文彦がメルロ＝ポンティの思想と宗教の関係を、前期と後期とで比較している。阿部によれば、『知覚の現象学』を中心とする前期の思想は、「神を必要とする哲学でも神をめざす哲学でもなかった」が、後期には「少なくとも神を拒むことない哲学へと展開していった」。「メルロ＝ポンティ晩年の哲学の主題は、もはや身体的な世界内存在ではなく、〈存在〉そのもの」となり、この大文字の〈存在 Être〉とは「意識そのものを可能にするがゆえに「意識の盲点」に位置している」のである。阿部はメルロ＝ポンティ晩年の〈存在〉概念を、「主観－世界」という志向的關係に先行し、また「現前の領野そのものを可能にする」根源的なものと捉えている。ここから阿部は、メルロ＝ポンティの〈存在〉という語を神という語で置き換えることは不可能ではないとも述べる³。

さらに、廣松渉⁴や佐藤真理人⁵など、晩年の存在論の汎神論性を指摘する論者もいる。

だが本稿は、メルロ＝ポンティの思想を宗教哲学として論じるものではない。共に在ることを支える存在の根源的な働きを、間主体性という哲学の概念に見出すことが目的である。したがって、以下ではメルロ＝ポンティの間主体性論に見られる存在概念がいかなる働きを示すかを検討し、これが根源的且つ一元的な諸個人の存在根拠として解釈する可能性に開かれていることを示していきたい。

1. 身体図式について

本章では、『知覚の現象学』(1945)で示された「身体空間 *espace corporel*」がいかなる構造を持つかを分析する。これをもって、身体空間において見出される世界内存在としての存在様態と、それを支える「身体図式 *schéma corporel*」を見定める。

身体空間という概念は、『知覚の現象学』の第一部「身体」論において論じられている。その中でメルロ＝ポンティは、身体空間と呼ばれる「第二の空間」を、ゲシュタルト心理学者ゲルプとゴルトシュタインの患者シュナイダーの症例を参照して説明している。

シュナイダーは第一次大戦中に砲弾の破片で大脳後頭葉の視覚野を損傷し、当初は視覚機能障害のみであった。だが診察が進むにつれ、彼の障害は視覚だけに限られず、触覚、運動機能にまで及んでいることが明らかになる。この症例に関する研究を参照することから、身体図式および身体空間という概念が導き出されたのである。

身体空間がいかなるものかを考察する前に、『知覚の現象学』で提示された「身体」概念を大まかに把握しておこう。

私の身体をしてけってひとつの対象でなく、けって「完全には構成され」たものでなくしている所以のものは、私の身体とは一般に対象が存在するようにさせている当のものだ、ということである。⁶

メルロ＝ポンティにおいて、身体は単なる対象ではない。「私の身体」は、あるものを知覚や所有の対象として世界に存在させる当のもの、存在者の原型として把握されている。それゆえ身体は、対象一般のように「無限の探索の極限に在るものではなく、およそ探索なるものを拒否して、いつも同じ視覚のもとで私に現前しているもの⁷」であり、身体の永続性は、「対象の相対的な永続性に対して、地の役をするような絶対的な永続性」とされる。自らの身体を通じて人は対象の永続性を了解し、対象が存在することを認めるのである。

このように把握された「身体」概念に基づいて、メルロ＝ポンティは身体に空間性を持ち込もうとする。デカルト以来、認識主観としての意識は空間を占めず、自己の身体をも含めて、認識される客観的世界は空間を本性とすると考えられていた。だがメルロ＝ポンティは、「身体－主体 corps-sujet」という視角から、身体空間を描き出そうとする。

メルロ＝ポンティは身体の空間性を記述するにあたり、まず「私の身体」の境界は通常の空間関係では表示されないと述べる。身体の各部分は相互に関連しているのであって、それらは客体として並置されうるものではなく「お互いに相手の中に包み込まれて存在している」のである⁸。

身体空間の具体例として、アロヒリー（感覚体制転倒）と呼ばれる知覚障害が論じられる。この障害においては、患者が左手に受けた刺激を右手の対称点に感じるということが起こる。この場合、刺激を受けた諸点が反対側に転位することを、諸々の刺激作用が個別に移動すると想定することは不可能であり、諸点が属する一つの「全体的器官」、いわば「一つの手」が全体として一挙に転位されたと考えねばならない。同様に、「私は私の身体を、分割のさかぬ一つの所有の中で保持し、私が私の手足の一つ一つ的位置を知るのも、それらを全部包み込んでいる一つの身体図式によってである⁹」。つまり人は、「身体図式」の働きにより、身体の各部位を有機的な関係の下で知覚するのである。

心理学や精神病理学の概念である身体図式を大まかに整理すれば、絶えず外界を志向する身体の無意識的な適応の働き、とすることができる。たとえば人は暗闇でも自分の鼻をつまむことができるし、目で確認しなくても蚊が刺した箇所にも掌を持ってゆくことができる。その際、人は目測や観察などで位置関係を比較考量することなく、指や掌を当の箇所に伸ばすのである。さらに人は、いま自分が椅子に座り、わずかに右足に力を入れるが（もちろん足が床についていることを「身体」は熟知している）、右足の上に組まれた左足を机が押さえ込むことを察知し右足を少しずらしつつ、背を伸ばして体勢を直し腰の痛みを和らげる。この身体運動の全過程は無意識のうちに行われている。このような場面で働いている無意識的な身体の組織化が身体図式である。人は身体図式によって、自らの身体の各部分の位置を全体的な関係性の意識において知覚する。それゆえ、身体図式とは「私の身体が世界内存在であることを表現するための

一つの仕方」である。

この覚知の捉える身体空間は、外面的な諸々の対象のもつ空間性と同じような「位置の空間性 *spatialité de position*」, すなわち客観的空間ではない。身体空間とは、世界内存在として身体が運動するに従い、世界への帰属性が変容してゆくような「状況の空間性 *spatialité de situation*」である。つまり、身体空間は外面的空間 *espace extérieure* とは異なり、「ある対象への活動的な身体の投錨、自己の任務に直面した身体の状況¹⁰⁾」である。それゆえ、身体空間が存在することで客観的空間も成立しるのであり、「もし私が身体をもたなければ、私にとって空間なぞ存在せぬことになる¹¹⁾」。

だがこのように、身体空間を主題化し、その意味を求めようとすれば「客観的空間の普遍的形式」が表象として侵入し、客観的空間しか見出せなくなるのではないかとメルロ＝ポンティは問う。しかし、「の上に *sur*」「の下に *sous*」「の傍らに *à côté de*…」などの言葉が意味を持つのは、世界に向けて状況づけられた身体的存在に対してだけであり、これら空間関係を表示する言葉が身体に対して意味を持つ空間が、「方向づけられた空間 *espace orienté*」として示される。

身体空間に住みついている人間の経験においては、上下、左右、前後、高低の関係が「外面性の形式」として示されても、これら空間関係が自己の身体に直接的に現れることの事実性は揺るがない。それゆえ、客観的な空間関係の「定義の顕在的意味 *sens explicite*」の下に、経験の潜在的意味 *sens latent* を求め¹²⁾なければならぬのである。つまり、客観的空間と身体空間は切り離されるものではなく、前者は後者の現勢化にほかならないと言えよう。「現勢的」な客観的空間が「潜勢的」な身体空間を表象できるのは、前者がその意味を後者から受け取っているからである。以上から、現勢的に現れている客観的空間は身体空間の潜勢性に支えられていると考えられよう。

ここで用いた「現勢的 *actuel* / 潜勢的 *virtuel*」という対比は、メルロ＝ポンティが身体の「現勢的な層」と「潜勢的な層」の区別で使用した対の形容詞であるが、この対比は前期から後期にわたるメルロ＝ポンティ間主体性論の分析に適用可能であると思われる。そこで、この対比を分析概念として使用するため、メルロ＝ポンティが身体の両義性を「現勢性 / 潜勢性」においていかに捉えていたか確認しておこう。

身体には「現勢的な層」と「潜勢的な層」があるとメルロ＝ポンティは述べる¹³⁾。両者は互いに相手を含み合い、二つの層が重なって一つの身体的存在を作りなしている。しかし、現勢的な層と潜勢的な層は、身体のある部位として具体的に区別されるものではない。外部からの様々な刺激を受け取り、また様々に運動をなして外部世界へ自らの運動的志向性 *intentionalité motrice* を投射する一つの現象として身体を捉え返すならば、現勢性と潜勢性の二つの現われ方の複合において身体が現象していることに気が付くだろう。

では患者シュナイダーを例に、身体において「現勢的なもの」と「潜勢的なもの」がそれぞれどのような現われ方をしているのか、具体的に見てみよう。

シュナイダーは、鼻の先に蚊がとまれば追い払うことができるし、鼻がつまればポケットからハンカチを取り出して涙をかむことができるが、眼を閉じて鼻を指すように命じられると、それができない。鼻を掴むこと *Greifen* (把握作用) はできても、それを指示すること *Zeigen* (指示作用) はできないのである。但し、練習を重ねて習慣として身につけてしまえば、いつでもできるようになる。

つまり彼は、実用的意味を持つ把握作用＝具体的運動ならば、習慣的なものであるかぎり簡単にやれてしまうが、いかなる実際の状況にも向けられていない抽象的運動＝指示作用は不可能である。現勢 *actuel* / 潜勢 *virtuel* の対比を用いれば、シュナイダーは現勢的な状況には対応できるのだが、現実的状況から離脱した指示作用＝抽象的運動を行うことはできない。シュナイダーは「ひたすら現勢的なもののなかだけに閉じ込められて」おり、「身体を実際の状況に従属させて」いるだけである。それゆえ彼は、架空の状況を想像して、抽象的運動(潜勢的なものの現勢化)をすることができない¹⁴。以上から、多様な運動可能性を孕む身体的存在としての自己が、潜勢的な運動的志向性を世界に向けて現勢化するプロセスが身体空間を作り出すと言える。「厚み *épaisseur*」と「嵩張り *voluminosité*」を帯びる身体的存在は、身体図式に基づいて外界に適応し、身体空間を形成するのである。

それでは、自己は自らの身体空間を生きつづかいて他者と共存しているのだろうか。

私が一つの対象を見ることができるのは、諸対象が一つの系 *systeme* または一つの世界を形成していて、それらの諸対象の各々が自分の周りの他の諸対象を、自分の隠れた諸相の目撃者として、またそれら諸相の恒常性の保証 *garantie* として利用する、その限りにおいてである。私によって見られているある対象の一切の像 *vision* は、その対象と共存しているものとして捉えられている世界一切の諸対象のあいだで、そのままちまちま反復されるのであって、それというも、それら諸対象の各々は、他の諸対象がその対象について「見ている」ところの像の一切だからである。……完全に究められた対象は透過的なものであって、それは現に働いている無限の眼差しにあらゆる側面から浸透されている。¹⁵

引用部を整理してみよう。自己がある対象を見ることがいかにして可能であるかを理解するためには、自己から対象への一方向的な関係性を前提として考えてはならない。自己が見る一つの対象は、その周囲の諸物とともに「一つの系」「一つの世界」を形づくっている。このことは、対象の周囲の個物たちが自分以外の個物を自らの可視性 *visibilité* を「保証」する存在として認め、相互の可視性を認め合うという「保証」の連鎖により、より広い可視性が「一つの系」「一つの世界」として現出するということの意味する。

そして、可視性の保証の連鎖は、存在の保証の連鎖へと繋がるものだろう。自己の位置からは見えない相、自己の視界には入らない「見えないもの」の存在が証言されるためには、対象を中心に周囲の個物を包み込んだ「対象－地平 *objet-horizon*¹⁶」を、対象の可視性を保証するより広い可視性として受け取る必要がある。諸対象が共存している「対象－地平」を「地」として一挙に受け取ることにより、自己は対象を知覚すると思われる。

さらに、自己に見られている「透過的」な対象は、「あらゆる側面から」眼差され、隙間なく「見られるもの」となることによって、自らの存在が確保される。自己と対象との一方向的な眼差しの関係性が、あらゆる対象との関係性へ移行し、眼差しの交換が反復することにより、世界の可視性は保証される。この存在の保証の連鎖により間主体性が成立すると言えよう。

世界は見られていなければ、何者も世界の存在を確言することはできない。また反対に、世界において見られていなければ、何者も存在することはできない。眼差し合いが連鎖する間主

体性の水準は、晩年のメルロ＝ポンティにおいて、〈肉〉の存在論として展開されることになる。

2. 間主体性と他我問題

メルロ＝ポンティの未完の遺作『見えるものと見えないもの』(1964年刊行)における〈肉〉の存在論を分析する前提として、本節では、メルロ＝ポンティと他我問題との関わりを大まかにおさえておく。

メルロ＝ポンティの間主体性論において他我問題は、『知覚の現象学』から『見えるものと見えないもの』に至るまで持続して論じられている。後に見るように、〈肉〉とは自他の間での感覚の普遍性・共通性を担保にして自他が相互依存的且つ同時に成立する循環性それ自体として把握しうるものである。一方、前期の『知覚の現象学』において他我問題が説明される際には、以下のように「私の身体」の一人称性そのものが問いに付されている。

「知覚はおしなべて一般性 *généralité* の雰囲気の中で生じ、われわれに匿名のもの *anonyme* として与えられる。……ひと *on* が私のなかで知覚するのであって、私が知覚するのではないと言わねばならない¹⁷⁾」

「私は決して絶対的な意味では私と言うことができないならば、あらゆる反省行為と意志的な態度決定は、前人称的な *prepersonnel* 意識生活の基盤と提示の上に築かれているのである¹⁸⁾」

「感覚は共存あるいはコミュニオンに他ならない¹⁹⁾」

このように身体の一人称性は、匿名の「ひと *on*」という一般性のなかで作動する「一つの器官」として捉えられる。もちろん、身体によって自己は事物を知覚し、自己の主観性が知覚経験を総合するのであるが、主観性は世界という地平から離脱した超越論的主観ではなく、身体を常にひきずっている。つまり、知覚の総合の働きを実現するのは独我論的主観ではなく自己の身体であり、この身体が「ひと」の匿名性・一般性を帯びて外界へ向かうとき、知覚の総合は間主観的(間主体的)に実現されると言える。前節で見たように、自己の身体は無意識的な身体図式によって組織化されているのであり、身体の諸器官が交流する「協働的統一性」、無意識の身体図式の働きにより、自己は外界を知覚すると言えよう。即ち、身体図式によって、身体は一般性を帯びると考えることができる。

だが、『知覚の現象学』においてメルロ＝ポンティは、身体における他我問題を提起するのみで、他者知覚の機制を明確に論証していない。「自己のうちの前人称的主観」や「われわれの匿名の主観」を強調しながら、「匿名の実存が二つの身体に住み着く」と述べるに留まり、身体の層における間主体性の証明を行うまでには至っていない。他我問題を本格的に解明する手立ては、後期の著作で主題化されるのである。

次節では『見えるものと見えないもの』で展開された〈肉〉の存在論の分析を行い、さらに間主体性の成立を支える存在根拠がいかように現れているかを検討する。

3. 感覚の可逆性について

『見えるものと見えないもの』における間主体性論は、〈肉 *chair*〉や可逆性 *reversibilité* と

いった概念によって展開されている。〈肉〉は、侵蝕 *empiètement* や記入 *inscription*、越境 *transgression*、跨ぎ越し *enjambement*、分裂 *fission* など、流動的で生々しさを帯びた語によって素描されているが、〈肉〉とは何かが明瞭に示されることはない。本稿ではさしあたり、精神と物質、自我と他我、能動と受動などの二項関係を問い直し、二項が相互的に作用するような「存在」全体、「存在」のありようとして〈肉〉を把握することにする。

〈肉〉における二項関係の問い直しは、可逆性という概念によって説明される。可逆性は、視覚や触覚などにおける、自他の感覚の交流として現象する。即ち、〈肉〉においては、見るものは見られるものであり、見られるものは見るものである。また同様に、触れるものは触れられるものであり、この立場も反転する。

たとえば、事物に触れている右手を左手が触れる一瞬、右手は触れるものから触れられるものへ反転する。その際、右手が今まで触れていた事物の感触は中断する。つまり、事物に対する触覚と左手からの感触を同時に感受することができないために、右手は左手によって触れられるものの位置へ移行する。右手は世界に触れるという営みを停止するが、逆に、もし右手が世界に触れる営みを持続するとすれば、左手は右手が触れている世界に触れているのである。事実上、左手は右手に触れているのだが、左手が触れているのは実は右手を包み込む右手の外部＝世界である。ここからわかるのは、触れられるものでありつつ触れるものであることの不可能性、触れることと触れられることの両立不可能性である。しかし右手に触れる左手の能動性は保証されているわけではない。というのも、左手は一転して右手に触れられるものとなりうるからである。

以上のように、能動性と受動性は同一の器官・身体・事物のうちに重なるが、能動の役割と受動の役割は二項間で交換されつづけ、能動の側／受動の側の関係が固定して一つの系 *systeme* が決定されることはいつまでも回避される。また、どちらか一方の側が能動性と受動性を同時に実現することもできない。「一致が生まれようとする瞬間に、その一致は失われてしまう²⁰」。可逆的であるとは、二項が一致して唯一の項を作ることの否定と言える。

〈肉〉は触れ合いの経験だけでなく、眼差し合いの経験においても観察される。たとえば自己が世界を眼差す場合、眼差し *regard* という営みは、自己と世界ないし他者との間に距離がなければ成り立たない。眼差し合いが成立するには、当然、自他を隔てているものがなければ相互に見ることができないだろう。

距離 *distance* は近さ *proximité* の反対ではなく、深みにおいて *profondement* 近さと一致しており、近さと同義になっているのである。見るものと見られる事物の間にある〈肉〉の厚み *épaisseur* が、見る者の身体性 *corporéité* を構成すると同時に、見られる事物の可視性 *visibilité* を構成する。この厚みは見る者と見られる事物の間の障害物ではなく、その交通の手段である。²¹

眼差し合いの関係が必要とする「距離」とは、人が「眼差しと身体の厚み全体 *toute l'épaisseur du regard et du corps*²²」によって事物から隔たって存在する際の、隔たりを構成す

る「厚み」であることが窺われる。そして「厚み」とは、上に引いたように、見るものと見られるものとの間の「〈肉〉の厚み」のことである。では、〈肉〉の厚みと語られているものは何を意味し、それと物理的な距離との違いは何であろうか。

上の引用において、眼差し合いの「交通の手段」である〈肉〉の厚みは、眼差す側に能動性の保障として身体性を付与すると同時に、眼差される側には見られるものとしての受動的な可視性を付与すると述べられている。つまり〈肉〉の厚みとは、眼差し合いを可能にさせる見る側と見られる側の事実上の物理的距離を意味しているのではない。また〈肉〉の厚みは、見る者に能動性を、見られるものに受動性を付与するのであるから、この厚みによって、眼差し合いの登場人物である主客の二項が出現すると考えられる。

このことは以下の引用文で、確認することができるだろう。

(見えるものを)見ている私もまた、私の奥行き *profondeur* をもっており、私が見ている見えるものであり且つ私の背後で閉じている見えるものを背にしている *adossé* ことを、私は熟知している。身体の厚みは、世界の厚みと競うものではなく、逆に私が自分を世界たらしめ、事物を〈肉〉たらしめることで、私が事物の核心に入るための唯一の手段である。²³(カッコ内は筆者による)

見るものとしての自己は自らの能動性を自己充足的に保有するのではなく、自らが見ている「見えるもの」の受動性・可視性に支えられているのである。言い換えると、見られるものは見るものによってその存在を保証されるが、逆に、見るものもまた見られるものによって、自らの「見る」ものとしての存在を保証される。この際、見るものと見られるものは可逆的であり、見られていたものは見る側に移行しうるし、また、見ていたものは見られる側に移行しうるのである。そして、見るものとしての自己が見られるものを「背にしている＝寄りかかっている *adossé*」次元が、自己の奥行きとされる。つまり、奥行きにおいて、見られる他者ないし世界と自己との共存が成り立つ。

だが、見るものと見られるものあいだの〈肉〉の厚み、自己の奥行きとは、本来「見えないもの」ではないだろうか。前述のように、〈肉〉の厚みは眼差し合いを成立させるために、見る能動性と見られる受動性を付与する場であり、「見る／見られる」という可視的な次元や日常世界が成り立つ以前の段階、可視性 *visibilité* を背後から支える「見えないもの *l'invisible*」と言えよう。つまり、本来見えないはずの奥行きや厚みが、眼差し合いの関係を成り立たせているのである。

上の引用箇所に戻ると、「私が見ている見えるもの」と「見えるもの」は同じものではないだろう。「私が見ている見えるもの」は自己が事実上見ているもののことであるが、単に「見えるもの」とは権利上見ることができるともあって、自己が事実上見ているかどうかは問われなくてもよい。権利上「見えるもの」は、自己の背後で、つまり自己には見えないところで閉じているのであり、自己はそれが「見えるもの」であることを、現に見ることによって知るのではない。現に見ていないものも権利上「見えるもの」であるということ、つまり事実上見ていないものでも存在しているということを、自己は「熟知している」のである。

次のように考えられる。見える可能性があるもの、すなわち可視的なものとは、事実上「見えるもの」である前に、既に権利上「見えるもの」でなければならない。それゆえ、「見えるもの」は自己には不可視の背後で自足しているにもかかわらず、自己はその存在を「熟知している」と語りうる。したがって、自己にはまだその存在が見えないが、他の人たちには見えているような「見えるもの」を自己は「背にしている」のである。

自己が現に見ていないものも、他者によって見られていることによって、その存在は保証されており、権利上「見えるもの」＝「可視的なもの」である。この関係もまた不断に逆転してゆくことにより、世界は「見えるもの」となり、また自分が現に見ていない(感じていない)部分の世界も、他者によって存在が保証されるのである。このように世界が既に可視的であり「見えるもの」であることは、逆に、「見る」という営為そのものを可能にしているとも言えるだろう。言い換えれば、「見る」ということ、つまり「見る／見られる」という関係性が成り立つためには、世界そのものが既に「可視的なもの」として存在している必要があるのである。したがって、次のように問いが立てられなければならない。

世界はなぜ可視的なのか。誰かに見られる前の、一番初めの世界の可視性、存在そのものの根源的な可視性はどのように発生するのだろうか。

4. 世界の可視性について

既に見てきたように、自己は〈肉〉の厚みという潜勢的な「奥行き」を持つことで、事実上「見えるもの」の背後にある事実上「見えないもの」を背にして *adossé* 存在していることを知りうる。事実上「見えないもの」が自己の背後に権利上「見えるもの」として存在することなく、言い換えれば、見えない風景と共存しているという確信なくして、単独で人は存在することはできないだろう。

我々は、他人の眼を通して、我々自身に完全に見えるものとなる。我々の眼や背中が存在している隙間 *lacune* の部分は埋められる、しかもやはり見えるものによって埋められるが、しかしその見えるものの所持者は我々ではないのである。……見えるものの固有性は、汲み尽くせない奥行き表面だということにある。これをもって、見えるものは私たち自身の視覚 *visions* とは異なる他者の視覚に開かれる。そして他者の視覚が現実のものとなることによって、事実上の私たちの視覚の限界を告発し、あらゆる超出が、自己による超出だと信じる独我論的錯覚を際立たせるのである。私という見るものが、ここで初めて本当に私に見えるものとなる。²⁴

ここでは〈肉〉において、独我論から間主体性へ移行することが示されている。自己にとって直接に見ることのできないもの、たとえば自己の両眼の表面の透明な膜や後頭部は、自己の視覚の「隙間」であるが、それは権利上「見えるもの」として存在しているのである。一方、事実上「見えるもの」は「奥行き表面」であるとされ、その背後に事実上「見えない」が権利上「見えるもの」が孕まれている。そして、視覚の「隙間」として権利上「見えるもの」にすぎない「見えないもの」は、他者の眼差しに晒されることにより事実上「見えるもの」として現勢化するのである。

他者の眼差しに満たされること、つまり他者の視界を「背にして」存在しているという覚知の前提として、眼差しを所有する他者の存在を想定していなければならない。しかし他者もまた「他者の他者」の視覚によって、自らの存在の自明性が支えられうるということは明らかである。このように、眼差しの交換は無限に連鎖し、それによって諸存在者の存在が保証される。ここでもまた、眼差し合いの関係性そのものを可能にする根源的な可視性は何かという、前節と同じ問題が現れてくる。

上の引用文に戻ると、自己には見えない「隙間」を満たす他者の視覚は、奥行きの中に潜勢的に含まれていると考えられよう。隙間は他者の眼差しによって満たされるべきものである。こうして、自己の隙間は他者の存在に埋められ、逆に他者の存在そのものも「他者の他者」=自己によって満たされるのである。ここにおいて、眼差しの交換を通じた間主体的共存が実現すると理解できる。

以上から、他者の存在によって自己には「見えないもの」の存在が担保されていると考えることができる。他者の視覚に支えられて自己が構成され、その逆の関係が成り立つ間主体性の構造においては、感覚の交換、能動/受動の可逆性が生じているのである。つまり、諸個人に固有の視界が交換されることにより、世界は「見えるもの」となると言えるだろう。では、この視界の交換はいかにしてなされるか、やや長い引用してみよう。

私の身体の統一をなすこの一般性 *généralité* が、どうして私の身体を他人たちの身体に開かないことがあるのか。……諸器官の連合作用が一つ一つの有機体の中で可能だとすれば、どうしてそれが違った有機体の間にも存在しないわけがあるのか。それらの風景は互いに縫れ合い、それらの能動も受動も精確に適合しあう。これが可能となるには、感じることを、同一の「意識」への所属ということで第一義的に定義しないことが必要である……私がある風景を眺めながら、風景について誰かと話すだけで、他者の経験しているものを、単なる観念やイメージや表象としてでなく、差し迫った自己の経験として持つことができる。そのとき、他者の身体と私の身体の一一致の働き *opération concordance* によって、私が見ているものが彼に移行し、私の眼下の牧草地の個性的なこの緑色が私の視覚を離れることなしに彼の視覚に侵入し、ちょうど税官吏が人相書が与えられていた男を一挙に認めるように、私は私の緑色のうちに彼の緑色を認めるからである。ここには、他我 *alter ego* の問題などは存在しない。なぜなら、見ているのは私でもなければ彼でもなく、ここに今ありながら至る所に永久に放射し、個体でありながら次元でもあり、普遍でもあるという〈肉〉の第一次的な特性によって、匿名の可視性 *visibilité anonyme*、視覚一般 *vision en général* が我々二人に住みつくからである。²⁵

引用箇所の中で述べられている「匿名の可視性」「視覚一般」を汎神論的であると指摘する論者もいるが、本稿は、ここに描かれた構図の汎神論的・宗教的な意味を分析するものではない。だが、メルロ＝ポンティは、「匿名の可視性」に支えられて風景の間主体的な共有が成り立つという構図を示していることも明らかである。たとえば、上の引用文においては、一つの有機体の諸器官のあいだでの可逆的な交感との類比で、間主体的な交感と視界の共有が説明される。すなわち、「感じることを、同一の「意識」への所属ということで第一義的に定義し

ない」で、「他者の身体と私の身体の一致の働き」によって諸個人に固有の風景が交換されるのである。

では、「他者の身体と私の身体の一致の働き」とはいかなるものだろうか。

自己は自己の身体の各器官を感じる(見る)のと同じ仕方では他者の身体を感じる(見る)。自己は自らの身体を感じるのと同じ仕方では他者を感じている。これにより、自己に対して自己の身体が現れる仕方と、他者が現れる仕方とが同一であり、また他者が自分自身を感じる仕方と、他者から見た他者(自己)を感じる仕方と同一であるということが導かれる。この感覚の仕方の同一性は、『知覚の現象学』における「ひと on の一般性」と等しい水準であろう²⁶。この水準において、独我論的世界から間主体的世界への移行が行われると言える。

だがこの視界の移行と共有が成り立つためには、存在者たち各々の世界の可視性、つまり独我論的世界の可視性が、世界の根源的の可視性としての「匿名の可視性」によって担保されていないといけない。前節で述べたように、自他の一致が絶えず先送りされるという構造を可逆性そのものが持つのであるから、自他の身体感覚の一致によって世界の同一性を説明することはできないからである。それゆえ、自分と他人の世界が同じひとつの世界であるという自明性が成り立つには、双方に可視性が付与されていないといけない。だがこの議論には循環がある。世界の可視性が諸個人の眼差しの交換によって成り立つものでありながら、同時に、諸個人に可視性を付与するものが世界の可視性であるという循環である。そしてこの循環は、存在者ないし間主体性を支える存在根拠として、あるいは存在者の可視性の上位概念として「匿名の可視性」を解釈する以外に解決できないものなのである。

結論

メルロ＝ポンティは20代の遅い時期にカトリックから離教し、また神についても多くを語らないことから、メルロ＝ポンティの思想に神に類する存在やキリスト教的含意を読み取ることは、ほとんどの先行研究では避けられてきた問題であった。だが他方で、本稿冒頭で触れたように、〈肉〉の存在論に汎神論的な構図を指摘する論者もいる。たとえば佐藤真理人はハイデggerやメルロ＝ポンティ、レヴィナスなどの〈存在〉概念の汎神論性について論じつつ、レヴィナスやメルロ＝ポンティにおいて〈存在〉が質量ないしエレメントとして語られる際の、「存在そのもの＝存在者そのもの」という表象を問題にして、対象としては把握されえないこの存在(者)の水準においては、「存在者とその存在という分離」が成り立たないことを指摘する。佐藤は、汎神論的と指摘する〈存在〉概念と「超越／内在」との関係について、以下のように述べている。

「形相以前の無限定者としての〈存在＝存在者〉そのものとは、別の表現を求めらば、むしろ「カオス」がより適切であろう。存在全体が神話的、宗教的、形而上学的な諸表象を生じさせるのは、まさにそれがわれわれの意識を無限に凌駕し、すべてを包む無限定者であるからである。これまで「汎神論的」と性格づけてきたそのようなく存在＝存在者〉は内在者であるのか超越者であるのかという問いが生ずるのである。一般に汎神論的神は「内在神」として説明される。しかしそれは世界との関係において言われることであって、われわれとの関係における規定

ではない。……われわれにとっては、存在(者)全体という意味での世界は、意識の統一的対象とはならない超越者である。……世界を存在者全体と考えるならば、すでに世界はわれわれにとって超越者である²⁷⁾

以上のように指摘される晩年のメルロ＝ポンティの〈存在〉論の汎神論性は、但し、次のような表現において間接的に現れているにすぎない。

……我々の言わんとしているのは、肉的存在 *l'être charnel* が奥行きをもち、幾つもの面や顔をもった存在、潜在的な存在 *être de latence*、ある不在の現前 *présentation d'une certaine absence* として、〈存在〉の原型 *prototype de l'Être* であり、かつまた、感覚されうる感覚者 *le sentant sensible* としての我々の身体は、〈存在〉のさわめて注目に値する異本にすぎず、むしろ〈存在〉を構成している逆説は既にあらゆる見えるものの中にある、ということなのである。²⁸⁾

メルロ＝ポンティにとって世界とは、見える世界だけを意味するのではなく、「見えないもの」に潜勢的に基礎づけられ、また「見えるもの」と「見えないもの」の関係も可逆的な世界である。それゆえ人間は、構成された世界を既に予期して存在しているのではない。世界が存在しているという事実性において人間は自らの存在を既に確信しているのであるが、一方でまた世界そのものは見えない奥行きをもち、「潜在的な存在」「不在の現前」という逆説的な仕方でも現れる。そして、見える世界を潜勢的に支える「見えないもの」は、〈存在〉として間接的に現れるのである。

〈肉〉を存在者が分節化される以前の自他未分化な存在の混沌として捉え、そこに汎神論的な構図を見ることは不可能ではないだろう。だが重要なのは、メルロ＝ポンティが神を語らなかったにもかかわらず、〈肉〉の存在論において、間主体性を支える存在根拠として「匿名の可視性」を示していたということである。つまり、存在者の水準を超えた存在の水準、何らかの存在根拠を想定することなしには、共同性の議論は成り立ちえないと言えよう。したがって、「匿名の可視性」は、存在者の共同性を基礎づける存在根拠と解釈する方向へ開かれているのである。

共同性の成立において、宗教的な契機＝媒介を見出すことは宗教学の課題であると思われる。それゆえ本稿は、間主体性の存立構造に共同性を支える〈存在〉の働きを見出すことを目的とした。本稿の分析を、宗教的経験や宗教的テキストの解釈にいかにつなげていくかということを経験の課題として、稿を閉じることとした。

¹ Tilliette, Xavier, *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, Editions Seghers, Paris, 1970. (邦訳, X・ティリエット『メルロ＝ポンティーあるいは人間の尺度』木田元・篠憲二訳, 大修館書店, 1973年, 228-235頁参照)

ティリエットは『見えるものと見えないもの』を中心として論じ、メルロ＝ポンティ晩年の存在論の解釈に重点を置いている。

² Kwant, R. C., *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*, Duquesne Univ. Press, 1963. (邦訳, R・C・クワント『メルロ＝ポンティの現象学的哲学』滝浦静雄・竹本貞之・箱石匠行訳, 国文

社、1976年、231-234頁、253頁参照)

クワントは最初期の『行動の構造』(1942年)から後期の「眼と精神」(1961年)に至るまでのメルロ＝ポンティの思考を辿りながら、その底に流れている根本思想を、人間の創造的自由と偶然性に見ている。

- 3 阿部文彦「メルロ＝ポンティにおける宗教の問題」(フィロソフィア、1990年、早稲田大学哲学会)
- 4 廣松渉・港道隆『メルロ＝ポンティ』岩波書店、1983年、217-218頁、240頁
「メルロ＝ポンティの謂う「主体としての時間」や“受肉する匿名的自我”が神学的表象を連想させることは看過できない」と廣松は述べている。
- 5 佐藤真理人「「存在」についての考察」(哲学世界第22号、1999年、早稲田大学大学院文学研究科哲学専攻)、同「メルロ＝ポンティにおける意識と世界」(早稲田大学大学院文学研究科紀要、1998年、早稲田大学大学院文学研究科編／早稲田大学大学院文学研究科)など。
たとえば前者においては以下のように(肉)の汎神論性が指摘される。
「彼(メルロ＝ポンティ)の晩年の思想に登場してくる(肉)としての存在は、まさにハイデッガーの言う **Sein** を具体化したものと解されるからだ。……彼は「この知覚的世界は、結局、ハイデッガーの意味における(存在 Être)なのである」と言って「存在」を「世界」として具体化しようとしているが、「自然」「エレメント」「イリヤ」等の概念を経て最終的には「肉」として生々しく存在を具体化する。……人を温かく抱擁するかのごとき存在である。メルロ＝ポンティはハイデッガー的「存在」を肉化したのである。ちなみに彼の思想がやはり明白な汎神論の性格を有することは誰もが認めるであろう」(哲学世界第22号、12頁)
- 6 Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p.108.(邦訳、竹内芳郎・小木貞孝訳『知覚の現象学』第一巻、みすず書房、1967年、163頁)
- 7 id. *ibid.* p.106.(邦訳、第一巻161頁)
- 8 id. *ibid.* p.114.(邦訳、第一巻172頁)
- 9 id. *ibid.* p.114.(邦訳、第一巻172頁)
- 10 id. *ibid.* p.117.(邦訳、第一巻175頁)
- 11 id. *ibid.* p.119.(邦訳、第一巻179頁)
- 12 id. *ibid.* p.118.(邦訳、第一巻178頁)
- 13 id. *ibid.* p.126.(邦訳、第一巻188頁)
- 14 id. *ibid.* pp.126, 158.(邦訳、第一巻188頁、228頁)
- 15 id. *ibid.* pp.82-83.(邦訳、第一巻128頁)
- 16 「これらの諸対象と共に、これらの諸対象の地平をも、私は新たに自分の意のままにし得るのであり、現在私が凝視している対象も、視界の周縁に移されて見られることによって、これらの地平のなかに含まれてくようになる。……したがって対象－地平という構造、つまり展望というものは私が対象を見ようとする場合に私の妨げとなるものではない。」id. *ibid.* p.82.(邦訳、127頁)
- 17 id. *ibid.* p.249.(邦訳、第二巻21頁)
- 18 id. *ibid.* p.241.(邦訳、第二巻11頁)
- 19 id. *ibid.* p.247.(邦訳第二巻15頁)
- 20 Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964, p.191.(邦訳『見えるものと見えないもの』滝浦静雄・木田元訳、みすず書房、1989年、205頁)
- 21 id. *ibid.* p.176.(邦訳、187頁)
- 22 id. *ibid.* p.176.(邦訳、187頁)
- 23 id. *ibid.* p.176.(邦訳、188頁)
- 24 id. *ibid.* p.186.(邦訳、199頁)
- 25 id. *ibid.* p.185.(邦訳、197-198頁)
- 26 「哲学者とその影」(1959年)では、身体や感覚が存在論的に位置づけられたこの水準は、「身体的一般性」や「感覚の普遍性」という言葉によって示される。
- 27 佐藤真理人「「存在」についての考察」(哲学世界第22号、13-14頁)
- 28 Merleau-Ponty. *ibid.* p.177.(邦訳、188-189頁)

Merleau-Ponty's Intersubjectivity and Being

Takuya FUJIMOTO

This paper is concerned with the relationship between intersubjectivity and religion. The concept of intersubjectivity, which is based on the phenomenology of Husserl (1859-1938), was transformed into the mind-body theory by the French philosopher Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Through an application of the theory to the human body, he interpreted the concept of intersubjectivity on the physical and concrete level.

Although the ontological concept of intersubjectivity implies a modality of being together in this world, community in general is also grounded on this same modality. From a religious study's perspective, I examine his main works *Phenomenology of Perception* (1945) and posthumous works *The Visible and the Invisible* (1964), and analyze the structure of intersubjectivity apparent in them. The structure has to be totally resolved in order to illuminate the connection between religion and community.

On the point that the self and the other exist together causing a unit of "we" to emerge, a kind of moment may support it. A moment means not only God or a divine thing, but also something monistic. This paper will attempt to show that intersubjectivity is based on the monistic concept of being.