

メルロ=ポンティのペシミズム論——現象学は人を救うか

京都大学大学院 文学研究科 宗教学専修 鳥居 千朗

凡例

- ・ゴマ傍点は引用原文での強調を、丸傍点は引用者による強調を示す

はじめに

メルロ=ポンティ〔1908–1961〕の思想は通例、身体や知覚の現象学として理解されている。しかしそもそもなぜ彼は身体や知覚について語る必要があり、それも現象学を用いて語る必要があったのか、といった動機や背景については十分に明らかにされてこなかった。本稿は、その背景の一つとしてペシミズムという実存的問題圏が存在したと考える。実際、主著『知覚の現象学』（1945）の成果は「懐疑論とペシミズムに対する救済なのです」（*Primat*59=34 頁）とはメルロ=ポンティ自身の言葉である。この言葉の存在自体は研究者の間でもよく知られている¹が、メルロ=ポンティが主要な著作の中で直接「ペシミズム」にまとまった独自の記述を与えていないこともあり、その意味を解明する作業は未だ蓄積していない。しかし、本稿が注目する最初期の書評論文「キリスト教とルサンチマン」（1935）には、間接的にメルロ=ポンティのペシミズム観を捉える手掛かりがある。同論文でメルロ=ポンティはニーチェのペシミズム論に解釈を加えつつ、ペシミズムからの脱却についての独自の思考を展開しているのである。以下本稿が同論文を詳細に読解することによって、メルロ=ポンティが「ペシミズム」と言うときにどのようなものを想定しているのか、またその「ペシミズム」を脱却する上でなぜ彼の後年の哲学が重要であるのか、という問題に答える端緒が得られるだろう。特に今回は、同論文の議論に密着するため、この問題をメルロ=ポンティの現象学理解という観点から解明する。

最初に、「キリスト教とルサンチマン」に関する基本的な事実を確認しておこう。同論文は、シェーラーの「道德の構造におけるルサンチマン」（1915）に対する短い書評である。シェーラーは現象学の立場からニーチェの『道德の系譜』を批判し、キリスト教をルサンチマンの嫌疑から救い出した。メルロ=ポンティはそうした護教的な議論をフランスのクリスチャン・知識人層に紹介したのである。そうした周縁的な性格故か、これまで同論文がそれ以降のメルロ=ポンティの哲学思想を理解する上でも重要なものとして正面から扱われることはなかった²。しかし同論文は、単にシェーラーの議論の解説に終始するものではない。実際、全5節の内、シェーラーの議論をなぞっ

ているのは I、II、IV 節であり、残る III、V 節では、ニーチェ／シェーラーの議論を構成している方法と態度に対するメルロ＝ポンティ独自のメタ的で理論的な考察が展開されているのである。その内容を紐解くことで、本稿では以下のことが明らかになる。(1) メルロ＝ポンティにとって、特定の学問の方法には特定の実存的態度が対応しており、シェーラーのように現象学を採用することは、それ自体がルサンチマン・ペシミズムの克服を意味すること、(2) しかし同時にこの克服は一躍して完遂されるようなものではなく、むしろ現象学による克服とその克服以前との絡み合いこそが重要であると考えられていること。

以下では(第1節)まず前提となるシェーラーのルサンチマン論を要約する。(第2節)その後、メルロ＝ポンティがこの議論を学問の方法と態度の観点から読解していることを指摘し、《シェーラー／ニーチェ》の対が《現象学／現象学以前》の対に対応させられていること、(第3節)さらには《ペシミズムの克服／克服以前》の対にも対応させられていることを示す。(第4節)最後に、以上を踏まえたうえでメルロ＝ポンティがシェーラーにも批判を向けていることを指摘し、そこから《克服／克服以前》の兩岸の絡み合いという彼独自の思想を取り出す。

第1節 愛徳の解体と復権 (I, II, IV 節)

まずは、メルロ＝ポンティが最終的に批判的読解を加えることになるシェーラーの議論を確認しておこう。

ニーチェが『道徳の系譜』(1887)において、利他主義や節制、寛容といった、近現代の道徳的な善の由来を、貴族・戦士階級と僧侶階級の反目に置き、生物・心理学的に解体したことは有名である。即ち、僧侶階級の人間は肉体的に貧弱であり、強靱で澁刺とした戦士階級への直接的な対抗ができないため、戦士的な動物性の発露を悪へ、僧侶的な儉約を善へ転倒させるという、想像上の復讐を繰り返してきた。そうして深められた憎悪感情、ルサンチマンが、戦争や舞踏を楽しむような生の本来積極的な活動性を抑圧し、地上の世界を呪い、無為に倦怠していくペシミスティックな感覚を跋扈させていった。その結果が近現代道徳であり、キリスト教である、ということだ(GM1.1-17³)。

この主張に対し、シェーラーがキリスト教擁護の立場から批判と改訂を加えたのが「道徳の構造におけるルサンチマン」である。その中で彼は、キリスト教道徳をルサンチマンに由来するのではないものとして提示しなおし、しかもニーチェの称揚するような貴族・戦士的な道徳ともまた異なるものと

して位置づける。ペシミズムを脱しつつ、粗暴や放埒ともまた質を異にする自己愛の原理が描き出されるのである。以下、この内容を確認しよう。

まず、シェーラーはニーチェのルサンチマン記述自体は高く評価する。両者に言わせれば、ルサンチマンに飲まれた人間の特徴は、自他の価値をその他の者の価値との比較においてしか理解できないという点にある。これは、貴族・戦士階級が「勝ち誇った自己肯定」を直接感得しているのと対照的である（GM1.10, SGW3:37seq.=4:54 頁, CR11=26 頁）。それ故、貴族・戦士的な健康の価値に与れない弱者が価値を転倒させ、むしろ貧困や苦悩や死といったものを善とすることで自らの劣等感から逃れるとき、それは或る種の自己治癒とは言えるが、あくまで他者の価値を否定することを旨としたものであって、自らの内に積極的な価値を見出し肯定できているわけではない。従って、真にルサンチマン・ペシミズムから自由であるためには、自己の生や自己が生きる世界の内に自体的な価値を見出し、それを他者との比較によらずに肯定できるような態度を獲得する必要がある（CR10seq.=24-26 頁）。

ニーチェからすれば、そのような自己肯定に満ちた態度とは、粗暴さや放埒さを享受する貴族・戦士的な態度にほかならなかった。しかしシェーラーはこうした二者択一を拒否し、ここでニーチェと袂を分かち、シェーラーはむしろ、ニーチェが批判したようなキリスト教道徳を独自の仕方で語り直すことで、他者への慈愛を含んだ新たな自己愛を描き出し、これをこそルサンチマンの彼岸と捉えるのである。

ルサンチマンを抱く者が真に治癒するために欠けているものは、勝ち誇った自己肯定ではなくて——これもまた一つの錯覚であろうから——、自分自身に耐えることであり、自分の内にある欠陥を引き受けることであり、侮辱された場合には本当に赦すことである。これらはまた、他の人々の価値を傷つけることなく、彼らがもっているすべての偉大な事柄にわれわれを快く参与させてくれる行為なのである。（CR11seq.=26 頁以下）

貴族・戦士的な放埒の自己肯定の裏には、自らが肉体的に衰えてその力を失うことへの不安が常に張り付いている。彼らは周囲の肉体的弱者を軽蔑しながら、自らがそちら側へ降下することへの恐れに目を塞ぐ欺瞞の内にあるのだ（SGW3:72=4:111 頁）。従って、こうした貴族・戦士的な自己肯定とは別種の自己肯定として、自らの欠陥を認め、他者へも手を差し伸べるような、

赦しと犠牲のキリスト教的自他愛を、しかも生の衰弱態ではないものとして肯定しなければならない。

キリスト教的な^{アガペー}愛は、健康な者や富める者など高みにある者が、病める者や貧しい者へと身を屈め自己を喪失することにおいて遂行されるような下降的な愛である（SGW3:71-73=4:108-111 頁）。しかしニーチェに抗してシェーラーが言うには、これは健康さや高貴さを憎み、その反動で病や苦しみといった生命力の低いものを倒錯的に愛好しているのではない。むしろ自己の生命力への深い信頼が過剰なまでに横溢しているからこそ、感性的な次元の生を喜んで捨て去ることもできるのである。

われわれは犠牲になるのを熱望する——〔……〕外的な生活手段（飲食物や衣類など）に対するこの種の無関心さは、イエスの場合、生とその価値に対する無関心さを示す徴表ではなく、生そのものの固有の力に対する根本的にしてひそかな信頼〔……〕を示す徴表である。
（SGW3:76=4:116 頁以下）

ニーチェは生を自己保存の体系と捉えたが故に、自己放棄を善しとする道徳はただ自己保存能力を欠いた者の慰めでしかない、ということになった。しかしシェーラーのように、他者のために喜んで自己を犠牲にしようとする衝動こそが生の本来の姿だと考えることもできる。そのときには、自らの生命活動の維持に汲々とする態度の方こそ退行現象であり、弱さだということになる。生が最大限に発揮された自己犠牲とは、自己よりも他者を優先すべきだという自傷的な利他主義の思想ではなく（CR28=48 頁以下）、むしろ自己の生と世界に対する深い信頼と愛があるからこそ、自然に他者へと身体や命を差し出すようなものなのだから、弱者のルサンチマンからは自由なのである。《利他／利己》と《愛／憎》が全く別のものである（SGW3:82=4:127 頁）ことを理解することで、自己愛と他者への愛が両立する地点を思考できるようになる。ルサンチマンに毒されたペシミズムを乗り越えながら、かといって単に自己充足と暴力を享受するだけの動物性に回帰するのではない第三の道が、シェーラーのキリスト教道徳の記述によって開かれたわけである（SGW3:76=4:118 頁, CR12=28 頁, 27=47 頁）。

以上、メルロ＝ポンティの要約に従いながら、シェーラーがニーチェのルサンチマン論からキリスト教道徳を奪還している様を確認した。さて、メルロ＝ポンティは以上の議論に対するメタ的な考察を通して、独自の方法的読

解を展開していく。次節からこの内実を見ていこう。

第2節 事象の多様性にかかれるための現象学（III節）

メルロ＝ポンティは以上の議論を紹介した上で、シェーラーが用いる現象学という方法こそが、「動物的な粗野か、さもなければルサンチマンか」という二者択一を逃れた自他愛を取り出す可能性を開いたのだと語る。それを示すために、まずシェーラーの議論に対して想定され得る疑問が代弁される。

〔ニーチェからすれば〕このような〔キリスト教道德の〕外見を信用しているのは、まさにルサンチマンの術策に陥るばかりだろうというのである。〔……〕人間の心理＝生理学を越える価値の肯定が、〔……〕実際に、生の付帯現象以外のものでありうるかどうか、すなわち、生の退化による異常な産物以外のものでありうるかどうか、まさにこれが問題なのである。〔……〕この問題に答えるためには、彼の現象学と認識論とを思い起こす必要がある（CR17seq.=34頁以下）

ニーチェは、それまで善と見做されてきた諸価値を、実際には生物学的弱者による価値転倒とその習慣化の産物であるものとして暴く。そうである以上、もしもシェーラーによるキリスト教道德の記述が単にその見かけを詳細に表現しているだけなのだとしたら、シェーラーの議論は全くニーチェに対する反駁になっていないことになる。彼はただニーチェの生命観とは別の生命観を提示する水掛論を行なっただけであり、それどころかニーチェはそうした護教的な思考の由来を生物・心理学的な原因によって説明づけているのだから、ニーチェにこそ軍配が上がるのではないか。こうした疑問は出てきて然るべきものである。そしてこれを解決するものとして、メルロ＝ポンティは現象学の名を挙げているのである。このことの意味を以下で明らかにしよう。

現象学は周知のように20世紀初頭にフッサールが提唱し、シェーラーも自らの哲学の方法として受け継いだ認識論・方法論である。その中核にあるのは、外界の実在性についての判断を中止し括弧に入れる「現象学的還元」である。但しこれは、主観的意識が外的実在に触れられるか否かを不可知と見做し、表象の分析に徹する観念論を意味するものではない。むしろ現象学的還元とは、そのような《外的客観／内的主観》といった二分法の拒否である（CR18=36頁）。カントは主観の経験を超えた領域に物自体を想定したが、フッサールはそのような想定の特権性を告発する（HuaI §41）。というのも、

一切の先入見を棄てて認識の第一根拠を問うたならば、《即自的な実体／派生的な見かけ》という観念は全く自明でないからである。むしろあらゆる認識が必ず前提している第一根拠は、ものが現に現れ見えているということ、そしてその現れ、即ち現象であり、それをその明証のままに受け取っている我々の直観である（CR19=36頁以下）。いかなる認識・命題も、最初の根拠は必ず何かしらの《私にはそう思われた》という直観であり、この直観と現象の有様をありのままに記述するのが現象学の課題である。メルロ＝ポンティが当該箇所を参照している『イデー』Iの第19節ではこうした議論が提示されている（HuaIII/1:42=103頁以下）。

つまりメルロ＝ポンティはここで、前述の疑問が前提している《实在／仮象》という枠組み自体を拒否すべきだと言っているのである。ニーチェ的な懐疑は、道徳的価値を無反省に肯定することを拒み、これを生物・心理学的な要因へと還元することで、ラディカルな反省的態度をとろうとしたものである。しかし、そうした生物学的な概念も、或る種の道徳的価値も、いずれも特定の直観に由来するものであるのに、前者のみを「実際に」存在するものとして特権化し、後者にはそれを認めないというのは一つの恣意的な選択である（CR18=36頁）。むしろ徹底的に反省するならば、この選択を自明視する前に、問題となっているその道徳的諸価値が、まずどのような構造を持つのかを現れるがままに記述し理解することから出発しなければならない。その上で、本当にその価値を生物学的概念に還元すべきなのかを判断しなければならない。こうした権利上優先すべき作業を怠らないことが哲学の「基本的な義務」（CR33=56頁）だとメルロ＝ポンティは考えている。

このことが理解されるならば、最早キリスト教道徳の「見かけ」を注意深く記述することと、その「実際」の姿を明らかにすることとの区別は存在しない。或いは言い換えれば、ニーチェのように生を自己保存の体系としてのみ理解し、キリスト教道徳を生の異常形態として説明するのも、シェーラーのように生そのものが犠牲への衝動を持つことさえあることを理解することで、キリスト教道徳もそれ独自の価値を持つものとして認めて記述するのも、どちらも特定の直観に基づいた判断であるが、《どちらがより現実の多様性を理解できているか》という観点から見れば、むしろニーチェの方が包括性を欠いた視野狭窄ということになるのである（CR21seq.=40頁）。

かくしてメルロ＝ポンティは、シェーラーのニーチェ批判において現象学が果たしている役割を析出することで、シェーラーの議論の根拠を補強しているのである。シェーラーの現象学は単なる水掛論ではなく、学問的な観点からみても、ニーチェの前・現象学的な還元主義より一層徹底した立場にある

ということだ。次に、この両者の対比が今度はそれ自体が世界への愛と憎悪の対比、即ちペシミズムの彼岸と此岸の対比にも重ねられることを示す。

第3節 世界を肯定するための現象学（III節）

以上のようなニーチェとシェーラーの方法論上の対比を踏まえて、メルロ＝ポンティは各方法の根本に潜む実存的態度を暴き出す。彼によれば、ニーチェがここでとっている方法の本旨は、道徳的諸価値など、経験に与えられた事象の実在性を、まず否定することから出発し、他方でその否定を受け付けないものとして、様々な対照的な実験の結果抽出された、《自己保存の衝動》や《心理的機制の習慣化》といった生物・心理学的概念のみを承認することである（CR23=42頁, SGW3:58=4:86頁）。こうした還元主義的方法によってニーチェは、多様な現象を、可能な限り少ない前提と既知のものへと「切り下げ」（CR22=40頁）る。これに対してシェーラーの現象学的方法は、その都度明証的に得られた所与の事象を、他のものへ還元することなく各々それ自体で承認して詳らかに記述する態度（CR19=37頁）、一言で言えば事象の豊かな多様性に付き添う態度であった。

このようにニーチェとシェーラーの各々の方法がもつ態度を解明することで、メルロ＝ポンティは両者をルサンチマンとその克服に対応させる（CR21-23=40-42頁）。即ち、還元主義的態度自体が、本稿第1節でみたような、他の価値を否定しそれと比較することでしか自らを承認できないルサンチマンに相応する態度であり、他方の現象学的態度自体が、自らの価値と世界をそれ自体で積極的なものとして受け止めて肯定する愛徳の「豊穡 plénitude」（CR11=26頁）に相応する態度だとされるのである。

彼〔シェーラー〕の哲学的態度は、〔……〕ルサンチマンが意識から排除してしまっていた多様な志向性を取り戻させるための努力として定義される（CR22=40頁）

つまり、シェーラーは《ニーチェはキリスト教の内にルサンチマンしか見出せなかったが、本当はむしろルサンチマンを超えたものこそがあるのだ》と主張したが、メルロ＝ポンティはこれを一段階メタ的に観察し、《ニーチェがルサンチマンしか認識できなかったのは、彼自身がルサンチマンの内にある還元主義的態度をとっていたからであり、シェーラーがルサンチマンを超えたものを認識できたのは、彼自身がルサンチマンを超えた現象学的態度を

とっていたからこそである》と主張しているのだ⁴。彼に従えば、ニーチェとシェーラーの衝突は、単にキリスト教についての立場の相違ではなく、方法論上の認識根拠を巡る哲学的論争でもあり、さらに、ルサンチマンに絡めとられた「悲壮な」哲学（CR22=41頁⁵）と「直接に与えられているすべてのものへの深い信頼」（CR23=42頁）に基づく豊かな哲学との実存的な対決でもあるのだ。

以上の作業で、メルロ＝ポンティがシェーラーの解釈を通じて、《現象学の採用はペシミズムの克服を意味する》という発想を彫琢していることが明らかになった。これ自体が彼独自の思想として意義深いものではあるが、しかしこれが彼の最終的な結論というわけではない。「キリスト教とルサンチマン」の最終節では、こうしたシェーラーの用意した対立図式自体への批判が提示され、ペシミズムの克服と現象学の採用を巡るメルロ＝ポンティ自身の立場が示唆されるのである。以下でその内実を明らかにしよう。

第4節 兩岸の絡み合い（V節）

シェーラーの現象学は、生を肯定する態度で以て多様な価値を、しかも学問的な誠実さの元で扱うことができる。しかしメルロ＝ポンティは、このようなシェーラーの積極性を評価しつつも、そこに或る種の閉鎖性が回帰してくる可能性を警戒する。つまり、今度は現象学が前・現象学的方法から分断される形で正当化されたり、現象学の記述した愛の生という価値が、有機体の生死に拘泥する生物学的な次元から分断される形で肯定されたりするような事態が問題視されるのである。これが具体的に何を意味するのか、以下で明らかにしよう。

まず、シェーラーにおいて愛の生が有機体の生から分断される危険性とはどのようなものだろうか。本稿第1節で見たように、シェーラーは《愛／憎》を《利他／利己》とは全く別のものとすることによって、自己愛と他者のための犠牲を両立させた。人は自己や世界を愛しながら、自らの有機体の死を選ぶことができる。しかしメルロ＝ポンティが注意を向けるように、シェーラーはこの同じ根拠から、他者の有機体の死を選ぶこともまた、他者や世界への愛と両立し得ると結論する（SGW3:92=4:144頁）。これは当然の帰結である。シェーラーのキリスト教的愛は、自他の生命活動の保全が問題になるような利他主義ではない。従って、《より多くの人間のより長い生命活動》といった盲目的な量の原理に固執することでかえって自他や世界への憎悪がもたらされてしまうくらいならば、愛のために喜んで自己の生命を犠牲にできるのと同じように、自ら意志して相手を「騎士道的」に殺害することも要請さ

れ得るのだ（SGW3:100-102=4:156-158 頁，CR31=53 頁）。このような地点にまでシェーラーの議論が徹底されるとき、メルロ=ポンティは立ち止まる。確かにキリスト教的な愛は生命維持という次元を超越することでルサンチマン・ペシミズムから自由になった。しかしだからといって、精神的な次元に安住して感性的・身体的な殺人を容認するのではなく、そうした有機体の次元でも世界平和を志向できるような「キリスト教的平和主義」（ibid.）の可能性を探れないか。これがメルロ=ポンティの問題提起である。

やはりキリスト教の本義は、「精神的な人格」が世間から離れて存在しているような時でさえ、それに影響を及ぼす行為があるということを認めること〔……〕、「精神的な人格」と感性的意識との実質的共謀を認めることなのである。こうした意味でキリスト教は、その全き純粋さにおいて、貧者を悲惨な状態から救うために闘うように、殺人にも「反対する」。（CR31=53 頁）⁶

メルロ=ポンティが言うには、愛という精神的な高次の価値を実現するにしても、その次元は決して地上の身体的暴力の多寡という問題から切り離されて「無疵」（CR31=53 頁）な「形而上学的な救い」（ibid.）に落ち着いていることはできない。むしろそうした感性的次元での平和や生存といった問題がその土台として幅を利かせてくるのである。

メルロ=ポンティはこうした意味で、シェーラーの議論に潜む分断の契機を批判する。彼に言わせれば、現象学的に記述された積極的な価値は他の次元から切り離されるべきではなく⁷、むしろその現象学によって開かれた領野と、それ以前の領野との両者が分かち難く絡み合い、「実質的共謀」の関係にあるような事態こそが重要なのである。だがそれは具体的にはどのようなことを意味するのだろうか。以下、この批判を本稿のこれまでの議論と照らし合わせることで、ここに秘められたメルロ=ポンティ独自の的方法論とペシミズム論を読み取る。

シェーラーにおいて、道徳的価値を把握する人間の志向的な能力は、自己保存や感性的快を求める単なる感情的な傾向には還元できず、それ自体として現象学的に記述されなければならなかった（CR20seq.=39 頁）。それ故、本稿第 2 節で見られたメルロ=ポンティのメタ的な視点も踏まえるならば、シェーラーを批判してこの 2 つの価値次元の絡み合いを思考するということは、そのまま《自体的な価値の次元を開く現象学と、それ以前の盲目的な次

元に閉じている還元主義との絡み合い》という、哲学の方法論上の問題を考えることを意味していると言える。さきほど見た「キリスト教的平和主義」の議論は、一見、単に戦争と宗教という特殊な題材を巡る立場の問題に思われるが、しかし実際は、現象学的態度と前-現象学的態度の共謀という、より一般的な哲学的問題を示唆しているのである。

志向的なものと感情的なものとの関係が哲学的な問題を提起するのと同様に、「精神的人格」と感性的意識との具体的な関係は、明らかに宗教的次元の問題を提起するのである。(CR31=54 頁)

現象学がそれ自身の内に自足・安住せずに、絶えず前-現象学的な態度と共謀すること、それが具体的にどのような事態であるかは論文内で語られないが、実際、その後のメルロ=ポンティの思索がこの事態を語り出し、また自ら遂行する方向へ向かったことは確かである。『行動の構造』(1939)や『知覚の現象学』(1945)では生理学や心理学の成果が丹念に辿られ、その検討作業がそのまま現象学になると言われる(PhP72-77=I114-121)し、「哲学者とその影」(1959)ではまさに現象学と非-現象学との循環的媒介の解明が「最後の仕事」(PhOm225=II33 頁)だと言われる⁸。これが彼の終生変わらぬ問いであったことを考えれば、同じモチーフがこの時点で抱懐されていたとしても不思議はない。

最後に、本稿第3節で取り上げたメルロ=ポンティのペシミズム診断を踏まえれば、精神的救いと感性的生死の絡み合いとは、現象学と前-現象学との絡み合いでもあり、さらに、ペシミズムの克服と克服以前との絡み合いでもあると理解されうるものでなければならぬだろう。彼自身が当該箇所ではペシミズム論を打ち出しているわけではないが、既に見てきたように、3つの問題系の対応関係は彼自身が明確に表現している(本稿第2・3節)。シェーラーのままではあたかも現象学への転向によって一躍「形而上学的な救い」に与ってしまう危険があった。言い換えれば、メルロ=ポンティはそのようなものを真の救いとは考えていなかった。ここまでの議論から伺われるのは、「むしろペシミズムを真に克服するためには、克服以後の領域に尚も克服以前の問題がまとわりついてくることを積極的に捉えなければならない」という発想である。実際、その後の『知覚の現象学』や「小説と形而上学」(1947)の主題が《人間が完全に救われてしまうことは無い》というものであった(PhP199=I282 頁, RoMet65seq.=65 頁)ことを考えれば、こうした議論の

萌芽がここにあると考えることも、十分に根拠のあることであろう。メルロ＝ポンティがシェーラーに宛てたささやかな疑念は、このような射程を有しているのである。

結論

以上、「キリスト教とルサンチマン」におけるメルロ＝ポンティのニーチェ・シェーラー批判を詳細に読解し、その射程を解明した。それにより、メルロ＝ポンティ思想の根幹において、現象学の問題とペシミズムの問題が連動していることが示された。同論文の中では、自らの生や世界にそれ自体としての価値を見出すことができずに、生の活力を失って倦怠してしまう悲観的な存在仕方としてのルサンチマン・ペシミズムが問題にされていた。その上で、高次の価値をそれ自体で承認する現象学によってルサンチマンを脱しつつ、同時にその克服が完成されてしまうのを妨げるような仕方で感性的な次元や前・現象学的な態度が回帰することを認めることが重要とされた。同論文はここで手短かに終えられており、以上の指摘が意味するところは十分に明らかにされない。しかし、ペシミズムの彼岸に固執することへの批判という理路は、その後の諸著作において、下部構造を遊離した上部構造への閉合、所謂「上空飛行」に対する批判として展開されていくことになる。我々の生を肯定するための論理であったものが、かえって生の現実から離れてしまうこと、こうした事態をメルロ＝ポンティは終生、注視していくのである。この様子を具体的に解明する作業が、今後の課題として残されている。

注釈

(1) この文言自体は実川や川崎も参照している。しかし、川崎はあくまで議論を愛と倫理という題材に限定しており（川崎[2022] 209–213）、実川は存在論的で抽象的な次元でこの文言を扱っている（実川[2000] 33）。本稿はメルロ＝ポンティのペシミズム論を方法論と結びつけることで、川崎ほど限定的でなく、実川ほど抽象的でない地点で捉える。メルロ＝ポンティの現象学が彼自身の実存主義的関心に淵源することについては、Geraets/MADISON1981: p.268–271 に詳しい。

(2) 多くの場合、同論文は20代のメルロ＝ポンティの信仰を伝えるものとして伝記的に言及される（Geraets[1971] 13–17, 木田[1984] 21–24）か、その後の思想との内的連関について大まかな指摘のみがなされる（Wening[1968], 加賀野井[1988] 143–145, Saint-Aubert[2005] 121）か、であった。唯一、佐藤[2008]はキリスト教論という観点から同論文を詳細に

扱っている（注 6 も参照）。また、シェーラーとの比較研究の観点から同論文に触れた横山[2019]に対しては、本稿が一つの応答になるとも言える。

（3）『道徳の系譜』第 1 論文第 1 節から第 17 節

（4）ニーチェの思想自身をルサンチマンと判定する解釈はシェーラーには見られず（cf. SGW3:58=4:86 頁以下）、方法論の次元と実存的態度の次元とを重ねるメルロ＝ポンティ独自の解釈として意義深いと思われる。

（5）加賀野井は「悲壮な *pathétique*」という表現がシェーラーの原文には見当たらない、としている（加賀野井[1988] 123）が、これは正確ではない。この語はシェーラーの「近代の人間愛のパトス *das Pathos*」（SGW3:98=4:152 頁）という文言を仏訳者が「近代の人道主義がもつ悲壮的なもの *le pathétique*」（Scheler[1958] 114）と訳し変えたものであり、これがそのまま引用されたのである。

（6）本稿はこの一節をシェーラー批判と解釈するが、メルロ＝ポンティはこれをどういった意図で書いたのかを明示しておらず、『キリスト教は殺人に反対する』という主張の論拠も不明である。この箇所がシェーラー批判である可能性に触れた先行研究は殆ど無いが、唯一、佐藤[2008]がその方向で解釈している。しかし佐藤はこの「キリスト教的平和主義」をシェーラーに帰しており（佐藤[2008] 123 以下）、本稿の解釈と異なる。だがこの箇所の直前で引かれている「人間性の名において、人々は少しずつ世界平和を称えるようになる」というシェーラーの文言は明らかに近現代道徳を揶揄するものであり（SGW3:100seq.=4:157 頁）、メルロ＝ポンティがシェーラーの立場として紹介しているということはある得ない。従って、「キリスト教的平和主義」とは、メルロ＝ポンティの持論であるか、さもなければシェーラーの文章の誤読から生まれたものであることになるが、メルロ＝ポンティ自身、シェーラーに倣って「人道主義 *humanitarisme*」の語を例外なく批判対象に帰していること（CR27=47）からも、後者は考えにくい。また 1935 年当時のメルロ＝ポンティは、社会的正義とキリスト教信仰を巡る迷いの最中であつた。1934 年、オーストリアのドルフス・キリスト教派政権がウィーン郊外に軍事展開していることに対し、フランスのカトリック修道士達は沈黙していた（Geraets[1971] 24–26, 木田[1984] 29 以下, FoiB305seq.=287 頁以下）。その態度に落胆した彼の警戒心が、シェーラーの掲げるキリスト教の理念にも向けられていると考えられないだろうか。佐藤はメルロ＝ポンティがキリスト教そのものに距離を取っていたと理解しているが、むしろ、シェーラーとの間で真のキリスト教を巡る争奪戦を繰り広げていたと理解する方が妥当ではないだろうか。

(7) もちろん、メルロ=ポンティ自身が認めるように、シェーラーは宗教的な救いを現世的なものから単純に切り離れたわけではない(CR25=44 頁以下)。しかし、終生メルロ=ポンティの批判対象は、その出発点において正当だった各々の直観が、自己を体系化するに伴って欺瞞と化していくことであった(PhP64-77=I103-121 頁)し、後年「人間の科学と現象学」講義(1950-1951)や1960年12月の研究ノートでは、この批判が改めて正面からシェーラーにぶつけられることになる(ScHoPh97seq.=59 頁以下, VInote324=400 頁)。

(8) また、シェーラーがヤスパースの記述的・現象学的方法を評価する(SGW3:35=4:49-51 頁)のに対し、メルロ=ポンティは「存在と所有」書評(EA43seq.=68 頁)や『知覚の現象学』(PhP13n=I40 頁)で彼を記述に偏つたものとして批判し、発生論的方法の重要性にも注意を促している。

文献表

G. G. Wening, 1968, "Christianity and Ressentiment", *Review of existential psychology and psychiatry*, vol. 9, no. 1, Association of Existential Psychology and Psychiatry. pp.1-22.

加賀野井秀一, 1988, 「訳注」「解題」(『知覚の本性 初期論文集』)

川崎唯史, 2022, 『メルロ=ポンティの倫理学』ナカニシヤ出版.

木田元, 1984, 『メルロ=ポンティの思想』岩波書店.

佐藤勇一, 2008, 「メルロ=ポンティにおける真のキリスト教と無神論」『倫理学研究』38, 関西倫理学会. 123-134 頁.

E. Saint-Aubert, 2005, *Le Scénario Cartésien – Recherches sur la Formation et la Cohérence de l'Intention Philosophique de Merleau-Ponty*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 6, Place de la Sorbonne, V.

(SGW) M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Francke, Bern-München.

= 『シェーラー著作集』白水社.

——, 1958, *L'homme du ressentiment*, 6^e édition, Gallimard.

T. F. Geraets, 1971, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale: La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu' à la Phénoménologie de la perception*, Martinus Nijhoff.

T. F. Geraets/G. B. Madison, 1981, "Concerning Merleau-Ponty: Two Readings of His Work", G. B. Madison, *The Phenomenology of Merleau-Ponty: A Search for the Limits of Consciousness*, Ohio Univ. Press.

※同文献の内、ジェラーツによる部分を引用する際は「GERAETS/Madison1981」、マディソンによる部分を引用する際は「Geraets/MADISON1981」と表記する。

実川敏夫, 2000, 『メルロ=ポンティ 超越の根源相』創文社.

(GM) F. Nietzsche, 1887, *Zur Genealogie der Moral*, Verlag von C. G. Neumann, digital critical edition.

=1993, 『善悪の彼岸 道德の系譜』信太正三訳, 筑摩書房.

(HuaI) E. Husserl, 1950, *Cartesianische Meditationen*, hg. von S. Strasser, Haag, Martinus Nijhoff.

=2001 『デカルト的省察』浜渦辰二訳, 岩波書店.

(HuaIII/1) ————1976, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, hg. von K. Schuhmann, Haag, Martinus Nijhoff.

=1979, 1984, 『イデー』I-I, I-II, 渡邊二郎訳, みすず書房.

(CR, EA) M. Merleau-Ponty, 1997, *Parcours 1935–1951*, Edition Verdier.

=1988, 『知覚の本性 初期論文集』加賀野井秀一編訳, 法政大学出版局.

(PhP) ————, 1945, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard.

=1967, 1974, 『知覚の現象学』I, II, 竹内芳郎・小木貞孝訳, みすず書房.

(Primat) ————, 2014, *Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Editions Verdier.

=1981, 『メルロ=ポンティは語る——知覚の優位性とその哲学的帰結』菊川忠夫訳, 御茶の水書房.

(RoMet, FoiB) ————, 1966, *Sens et non-sens*, Les Editions Nagel.

=1970, 『意味と無意味』永戸多喜雄訳, 国文社.

(ScHoPh) ————, 2000, *Parcours deux: 1951–1961*, Editions Verdier.

=1966, 『眼と精神』滝浦静雄・木田元訳, みすず書房.

(PhOm) —, 1960, *Signes*, Editions Gallimard.

=1969, 1970, 『シーニュ』 I, II, 竹内芳郎ほか訳, みすず書房.

(VI) —, 1964, *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard.

=1989, 『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.

横山陸, 2019, 「生態学的現象学の源泉としてのマッハ、ゲシュタルト心理学、シェーラー」『メルロ＝ポンティ研究』22, 日本メルロ＝ポンティ・サークル. 79-103 頁.