

ISSN 0289-825X

現象学年報11

'96 日本現象学会・編

目次

現象学的宇宙論の可能性

明珍昭次 1

レヴィナスと現象学

池上明哉 19

人格と死

——シエラー人格論再説——

池上哲司 39

フイヒテにおける超越論哲学の理念

——現象学の構想と意義——

山口祐弘 55

*

海外事情…ベルギー管見

——現象学運動の一面——

和田 渡 75

国内情報…インターネットによるフッサル・データベースの公開

浜渦辰二 85

*

書評…アドルノ『認識論のメタクリティク』をめぐって

——内在的批判の外在性について——

徳永 恂 93

書評…E・フッサール、E・フィンク『超越論的方法論の理念』
(新田義弘・千田義光訳、岩波書店)

宮坂和男

103

— * —

日本現象学会第十六回研究会の報告

主観的目的論の帰趨

——カントとフッサール——

里見軍之

111

形態・構造関係と目的論

佐藤康邦

123

フッサール現象学と目的論

谷 徹

139

意識と心身問題

村田純一

155

絡み合いと同時性

——後期メルロー・ポンティのフッサール解釈をめぐって——

加國尚志

169

断崖に立つサルトル

——自由と狂気についての素描——

永野 潤

181

フッサールの「モナド」概念

—— 相関と現実化 ——

田口 茂 193

メルローポンティイの方法論

井原健一郎 205

メルローポンティイにおける他者の問題

柳澤有吾 211

根本的経験論、もしくは方法的エポケーなき現象学

—— ジェイムズにおける「存在と無」の問い ——

嘉指信雄 217

個別的本質とイデー

—— ヘリング、インガルデンにおけるフッサール本質論の批判について ——

三村尚彦 227

— * —

編集後記

現象学的宇宙論の可能性

明 珍 昭 次

本稿は、フッサールの一九三四年遺稿《自然の空間性の現象学的起源に関する基礎研究》（通称《コペルニクス説の転覆》^①）についての一つの解釈である。この解釈においては、フッサール晩年の哲学的境位は現象学的水準の宇宙論^{コスモロジー}にあったのではないか、とする問題提起が試みられる。

これまでの通常理解に従えば、当該遺稿は『物体と空間』や『イデー』に展開されている空間論の延長線上にあるとされ、それ以上に独自の評価が与えられることはないように思われる^②。本稿は、そのような理解とは一線を画すことになる。

「可能性は、現実性よりもいっそう高いところにある。現象学^③の理解は、ひとえにそれを可能性としてとらえるこ

とにある」とハイデガーは書いている^③。本稿も、遺稿に伏在する一つの哲学的可能性をさぐろうとする。遺稿を入れた封筒には、「すべては必要な研究の始まり」（URN, 307）と記されていた。本稿は、「必要な研究」とは最終的に現象学的水準の宇宙論であった、と理解する。その理解は、現象学的宇宙論と現代の先端的な物理的宇宙論との接点の探索をも課題として担うことになる。

一 身体と空間

日常的な生は、自分の感覚圏にあるものに注意を向け、自分の周辺に配置されている世界のさまざまな局面に志向

的関心をはたかせながら営まれている。フッサールによると、そのさい、世界のなかで自分の身体が占めている位置、すなわちいま自分のいる「ここ」が、世界のなかで自分が相対的位置を獲得するさいの「絶対的ゼロ点」(H, XI, 297)である。このゼロ点は、自分によって生きられている世界の座標体系の原点である。このゼロ点は、知覚主体としての身体とのなかに隠れていて、外部からは見えない限界点である。しかし、いかなる対象もこのゼロ点を内匿する身体との関係においてのみ、「そこ」とか「あそこ」とかの位置を与えられる。身体は、「方位づけの中心の恒常的な担い手」(H, IV, 65)である。人間は、自分の身体と連関づけて、周囲環境の諸要素を右―左、前―後、上―下、近さ―遠さといったカテゴリーのもとに分類する。自分の周囲の領野への志向的次元を規定するのは、ゼロ点を宿す自分の身体なのである。

かくして身体は、すべての知覚の媒体として絶対的ゼロ点を随伴させ、いつもそのつど知覚の場に居合わせ、知覚対象の構成に加担する。だから身体は、宿命的に一つの奇態を演じることになる。すなわち、「一方において身体は、空間をもつ限りでの他の何らかの物と同じ物、物理的物体である。……他方においてこの物は、まさに身体、自我の

担い手である。自我は感覚をもち、この感覚は身体のうちへ〈局在化〉されている(H, XVI, 161f.)。身体は、物体・客体性―自我・主体性という両義的存在の役を演じる。物体としての身体は各分肢に局在化された感覚与件が、身体の担う自我に構成機能を成就させる。人間が経験するすべてのものは、身体を横断し貫通して現出する。人間の思惟と行動の最も基礎的な構造は、自我を担う身体なのである。だとすると、身体について客体性―主体性という両義性が語られるにしても、フッサールがアクセントをおくのは、身体の主体的側面ということになる。この主体性は、「キネステーゼ(運動感覚)」と呼ばれる超越論的概念のもとに解析されている。

人間は、必要物を調達するために手を動かす。目標に到達しようとして歩く。触覚的な印象を得ようとして物をつかむ。物を正確に見ようとして背伸びし、対象に接近し、周囲を回る。物音を聞き分けようとして耳を傾け、耳を澄ます。これらの風景の意味しているのは、感覚意識の触発される可能性は「私は私を動かす」私は運動する」の自発性を典拠とする、ということである。キネステーゼは、物体の運動についての感覚ではなく、感覚を遂行する自己自身についての意識のことである。感覚においては、キネス

テーゼ的な自己運動、つまり単なる受容性ではなく、受けとる身体的自我の能動性が前提されている。

とはいえ、身体的自我がみずから感覚を創出するわけではない。感覚は、いつも外からの刺激を通して与えられる。しかし、「感覚印象をもつ」ということはすべて、単にデータを受容的に受けとること、つまり単に受動することや触発されることではなくて、むしろそれ自身すでに、潜在的（『不随意的』）であれ顕在的であれ、〈私は運動する〉という形で遂行される能動性の成果なのだ、ということである。感覚印象をもつということとは、そのつど知覚指向にしたがつて、最適の感覚可能なものに指し向けられている自己運動の成果である。^④

かくしてフッサールは、自我を担う身体のキネステゼ的感覚のなかに空間表象の起源を求めることになった。身体こそが、キネステゼ的知覚の媒体である。キネステゼを契機とする空間表象の構成を開示したものが、『物体と空間』で全面的に展開され『イデー』^⑤にもちりばめられた空間論である。そこでは、「現象学的諸関連のなかで、いったい何が周知の性質をそなえた三次元空間を構成するのか、何が同一性をもつとされる物体を構成するのか、何が物体のさまざまに可能な運動と自我——中心に対する位置を

構成するのか」(H, XVI, 156)が問われる。その結果、「運動において、つまり客体自身の運動と方位づけの変化をもつ『自我』の運動において、すべての空間性が構成され、所与へともたられる」(H, XVI, 154)と、解答が書かれる。空間は「物体の必然的形式」(H, XVI, 43)であり、カントの場合のように外的直観を可能にする感性の主観的条件つまり体験の形式なのではない。空間は、キネステゼ機能の相関項として構成される客観性なのである。

ところで、フッサールの空間論は、当初から問題誘発的な論理構造をもっていた。フッサールでは、「私は私を動かす」という意味での自己運動が空間構成を基礎づけるものとされた。彼の空間論は、自己の身体を前提に語られる。

しかし、身体は、自我を担うとはいえ物理的延長体でもある限り、みずからが内属する空間を前提にしている。身体の自己運動にしたところで、みずからが運動する地平空間があつてはじめて可能であらう。キネステゼ的空間構成は、いつもそのつど、身体がみずからを住まわせる空間を前提にしていることになる。空間を構成すべき主体がみずからにすでに所与となっている空間内を運動する存在であるというのは、論理的にはパラドックスなのである。

新田義弘も、これについて、「フッサールは彼自身気づく

ことなく、現出空間の根底にすでに唯一的空間が存在することを前提としている」と指摘し、次のように書いている。この唯一的空間は「現出空間の根底に隠れ、現出空間の意識のなかで、それと不可分離に結合して、受動的に確信されている世界空間であり、この空間を暗黙裡に意識することによって始めて絶対的、このもつこの意味が生かされてくるとともに、ここをそこへと移動させる可能性が成り立つ。唯一的空間は、現出空間を交替させる条件であり、すでに相互主観的な機能共同性の場としてつねに非主題的に受動的にその存在が確信されている」。

新田が「唯一的空間＝世界空間」と呼んでいるものを、ここではより端的に宇宙空間と考えておこう。それは、あらゆる人間と物体を内属させる空間である。だからこの空間は、私とその空間の外にいないかのように設定され、幾何学的諸関係に還元される空間ではない。宇宙空間は、そこにわれわれが滞留し、みずからの存在と生を身体的に現実化する媒体である。その限りでは、そこでは、キネステーズ機能によって空間を構成する主体が空間内を運動する存在である、というパラドックスは不可避である。むしろこのパラドキシカルな状況においてのみ、知覚される空間と身体がともに構成されるのである。

身体を媒介にして何らかの物を志向的に意識するとき、その意識的把持の様式がどのようなものであろうと、意識対象は、宇宙空間のなかに存在するものと思念されている。つまり宇宙空間は、或る物について定立を遂行するときの普遍的な信憑基盤である。すなわち宇宙空間は、すべての物が存在者として現われる存在範囲であり、存在者一般の運動圏である。それは、先行的に一切の存在者を包括する媒体であり、物体の空間性の構成から比喩的に語られる空間ではない。むしろ、宇宙空間は人間存在の構造契機である。それは、物体の位置・距離・三次元的延長についてのキネステーズ的空間構成そのものを喚起し可能にするものである。「私は私を動かす」という形でキネステーズ主体たり得るのも、思惟の能動性において世界を領有する主体性をほしきままにできるのも、人間が宇宙空間に自己を見いだすからである。

人間は、その超越論的能力ゆえに比類なき存在であることが肯定されるにしても、いつもそのつど無宇宙的でなどあり得ない。宇宙——内——存在というのは、人間の本質規定である。人間は、自分が自分を見いだすこの空間を任意に選択することはできなかった。人間は、あらかじめ宇宙空間に無意志的に生まれ落ちて実存し、この実存において物

体にまつわる空間性をあれこれ構成し、周辺空間を座標的に構造化できるにすぎない。宇宙空間は、身体的自我の介入を待たず、人間の能動的介入なしにいつも現存している。人間が宇宙空間のなかに自己を見いだしているという受動的な在り方は、主体の構成的能作にはもはや還元できない事実性である。フッサールの空間論は、この事実性を見落としていたのである。

「私が自然的態度において遂行している世界の一般定立がその栄養分を汲みとる究極の源泉」(H, III, 88)は、感覚的経験にある。そして、身体こそが感覚的経験の媒体なのだから、空間構成の起源をキネステーズ的身体運動に求めるのは正しい。しかし、そのときの空間は、身体が実際に到達し操作できる範囲のものでしかない。そこでは、地上的物体の延長・形態・位置といった前科学的経験における空間性が問われたのである。身体運動が及ぶ範囲の空間は、最大限にみてグローバルなものではあっても、ユニバーサルなものではない。キネステーズ意識の相関項としての空間は、これまでのところ接—地球的規模に制限されていた。フッサールには、もう一つの空間論、脱—地球的規模の空間論が要請される。それは、キネステーズの身体の滞留する宇宙にまつわる空間論である。空間が物体の必然的

形式であるとすれば、宇宙の必然的形式もまた空間なのである。

二 空間論から宇宙論へ

もう一つの空間論、しかも現象学的水準の宇宙論へのモティーフを胚胎するもの——それが、フッサールの一九三四年遺稿である。

遺稿を入れた封筒には、「通常の世界観によって解釈されているコペルニクス説の転覆」と記されていた(URN, 300)。コペルニクス説を論点にすえる限り、そこで主題化される空間は、もはや接—地球的ないし地表的な空間ではない。それは差し当たり最小に見積もっても、太陽系宇宙という巨大空間である。遺稿は、「自然科学的意味における自然の空間性」の研究とされている。もはや地表上の物体にまつわる空間性ではなしに、宇宙規模の空間が主題にすえられる。しかも一方、フッサールは、みづから近代人としてコペルニクス主義者の一人に数えている(URN, 308)。そして、「コペルニクスに従う天体物理学の全体は、一定の『学問的』権利を持ち続ける」(URN, 321)とも書いている。だとすると、遺稿は、天動説か地動説かの科学論争を

意図したものではない。「地球は世界(「宇宙」)の中心であり、その静止によって特権的地位にある」(URN, 321)と記されたとき、フッサールの宇宙空間論には特別の哲学的モティーフが含蓄されていたとみるべきではないか。本節は、この問題を取り扱うこととする。

現象学は、自然科学の成果をもとにして自然Ⅱ世界Ⅱ宇宙に付与されているすべての意味規定、自然科学によって自然Ⅱ世界Ⅱ宇宙が受けた解釈を、そのまま受容することはない。現象学にとって必要なのは、「科学によって解釈された形で、つねにすでに、われわれにとってそこにあるような世界から、学問以前の世界へ、すなわち科学的規定の根底にある根源の所与性における直接的な「生活世界」へ還帰することである」^⑦。コペルニクスの科学的理論から前学問的な直接的経験に還帰したときに見出されるのは、「それでもなお地球は動かない」という反ガリレオ的真理である。コペルニクス主義の科学者も、生活世界にあっては、「太陽は東から昇り、西に沈む」とわが子に語り、「日の出」「日没」といった語彙を日常的に使っている。生活世界では、いつでもどこでも、天動説が真理なのである。

一八五一年、フランスの物理学者フーコは、パリの寺院の天井に長い振り子を吊り下げ、地球の自転を証明した。

しかし、そのときでさえ、振り子の振動面がそれに対して回転していくとされる基準面としての地面は、観察者たちの体験する直観的事実としては、不動であつたはず。大地の運動についての証明は、直接的経験を離れた科学的知識の媒介を必要としたのである。フッサールの「コペルニクス説の転覆」は、奇異をてらつたものではない。生活世界の根源的事実を語つたにすぎない。

それにしても、フッサールはどのようにしてコペルニクス説を転覆させたのか。現象学は、「科学の即目的に真なる世界についての言説の射程を相対化し、まさに最終的に主観なき即自という考え方を虚構としてその仮面を剥ぐ」^⑧。そのために遺稿は、大地の不動性を語るべく、自我を担う人間のキネステーズ論の手法をここでも継承し、生活世界の直観的事実を記述することになる。

あらゆる知覚の媒体である身体は、すべての経験における方位づけの中心、絶対的ゼロ点である。このゼロ点は、すべての「へそこ」に対する絶対的「ここ」である。このゼロ点としての中心に関連づけられ、身体の方位づけのなかで遠近法的に変化しながら、空間が現出する。人間は自分の空間の恒常的中心であり、身体が移動すれば、それに応じて物体の結びつきの体系としての空間も動く。そのさい

身体が示す絶対的な「ここ」は、身体が大地の上を運動すること、ないし身体は大地を必然的に要請するということによって規定されざるを得ない。つまり、絶対的な「ここ」とは、ほかならぬ大地の上の「ここ」なのである。大地は、人間の一切の経験の根源的基盤ということになる。

この大地の上に立ち、「私は私を動かす」というキネステーズ的身体を媒体にして、私は空間的座標体系を構築する。その場合、もはや大地は、自分が見たり触れたりする多くの個別的存在の一つではない。地球は地盤であり、完全な意味の物体ではない。大地は、経験においてすべての対象がそれとの関連で位置や距離を規定され、静止しているとか運動しているとかが規定されるところの典拠基盤である。基盤としての大地は、生活世界の直接的経験においては、不動のものとして実感されており、そこではコペルニクス説は虚偽である。

他人の身体は、それが物体である限り、自我をもつ私のキネステーズ的身体が、それに存在意味を与えるだろう。

一方、「私が私を動かす」場合、それに応じてあらゆる物体が動くわけではないし、ましてや私の身体の下にある大地が動くことはない。「あらゆる身体が存在意味の一部を引き

出す原身体としての比類なき意味を、私の身体が喪失することなどあり得ないのと同様に、あらゆるものの「原住処」、世界の箱舟としての意味を、大地が喪失することなどあり得ない」(URN, 323)。箱舟としての地球は動かない。「地球の上で、あるいは地球とのかかわりで、地球から離れて、地球に向かって、運動が起きる。地球自身は、根源的表象形態においては、運動も静止もしない。静止や運動は、地球との関係においてはじめて意味をもつ」(URN, 309)。

かくして、フッサールは、生活世界に還帰し、キネステーズ論の手法を駆使することによって、コペルニクスが人間に忘れさせた地球の存在様式、すべての物体とそれらの静止と運動を浮かび上がらせる大地の観念を再生させることになった。いまや不動の大地は、「ノアの方舟^{せふなふね}が生き物たちを洪水から守ったように、すべての個別的存在者を無に沈みこまぬように高く支える」ことになった。フッサールは、「コペルニクスの転回」を再転回させたのである。

このようにして、身体性と物体性を担持する地球、宇宙への定位中心たる地球の観念が構成されると、フッサールの空間論の射程は、脱—地球的に宇宙へと拡張されていく。勿論、根源的な意味で構成できるのは、キネステーズ効果の及ぶこの地表空間だけである。しかし、開かれた近さと

遠さの領野として地球を取り囲んでいる空間が、諸物体に地上の物体という意味を与え、空間に接し地球のあるいは地表的な空間という意味を与える。先ずは月や太陽の知覚から始まり、空間的に経験されるものとして「天空」が構成される。勿論、地球を基盤にしてではあるが、視覚的に到達可能な空間点から出発して、最も遠くの地平、極限（地平線）が構成される。宇宙空間の構成にあつては、遠方の星の統覚から始まり、統覚の移し入れ、思考的予科、構想力を駆使する。不可視的で情報を直接に得られない場合でも、帰納法を適用し引力の計算に基づいて、星群についての表象を獲得することができる。科学者の報告・記述・確認を類比的な仕方で自分のものにし、普遍的な宇宙表象を構成していくのである。『物体と空間』や『イデー』などにおいては、空間構成の条件は、視覚的および触覚的な規定であつた。宇宙空間は、視覚はともあれ触覚については何も語り得ぬ空間である。宇宙空間については、もはやキネステーズ効果は及ぶべくもない。しかし、いま挙げたさまざまな知的作用が、開かれた無限性としての宇宙空間の構成を可能にするのである。

勿論その場合でも、宇宙空間表象の「最初の手がかりと核」になるのは知覚であり、宇宙の断面の方位づけられた

現出である。宇宙統覚の確証は、キネステーズ機能をはたらかせる「自我のうちに、その主観的な出发点と究極的な投錨地をもっている」(URN, 31D)。必証的な自我こそがあらゆるものの存在意味の源泉である。それゆえ、構成された宇宙空間が歴史の進展とともに今後もたらずかも知れない拡張の源泉もまた自我なのである。

さて、以上われわれは、フッサールの宇宙空間論を概見してきた。問題は、実は、この先にある。宇宙空間論なし大地不動論の非顕在的テーマは宇宙論ではなかったか、という問いへの解をわがものにしなければならぬのである。コペルニクス説の転覆によって宇宙における人間の位置が開示されたとき、フッサールの哲学的思惟の射程内には、人間の生の文法を記すべき宇宙論があつたように思われる。

人間は、身体を通じて宇宙を所有しはするが、同時に、身体を通じて宇宙に錨をおろしている。人間は、自我によって宇宙空間の表象を獲得しはする。しかし、獲得されるのは宇宙の空間性についての表象であり、空間そのものではない。空間そのものは構成的能作の所産ではあり得ず、空間表象の主体たる人間が根源的かつ受動的に自己を見出す場なのである。

人間的生は、根本的に空間に呪縛されている。例えばハイデガーが「世界―内―存在」を語ったとき、そこには人間と宇宙空間の関係も含まれており、内―存在はその呪縛に関連している。「内―存在」というのは、現存在のもつ存在構成を意味し、一つの実存範疇である。……だとすると、目の前にある存在者のなかに物体的なもの（人間の肉体）が客観的に存在しているというようなことを指しているのではない。……内―存在は、世界―内―存在という本質的構成をもっている現存在の存在を表わす形式的な実存論的表現なのである。」^⑩コペルニクス説を転覆させ宇宙における人間の位置が確定されたとき、フッサールにひきつけて言えば、内―存在とは、宇宙空間に滞留し生を営まざるを得ない実存の運命的生き方を指示している。人間と空間との関係は、単なる物理学的・幾何学的関係ではない。宇宙の中心の不動の大地に人間が生きていると語られたとき、それが金星でも土星でも同じように起こり得ること、従って地球上で偶然に起きた出来事とみなされていたのではない。その人間にとって、空間は、もはや自然科学的な意味での自然の空間性のもつ価値中立性を失う。空間は、人間の価値評価的で意欲的な生活様式の基礎となる。空間は、人間存在の構造契機として生の在り方の一般的形式とな

る。従って、当然のことながら、空間論は、大地に住まう人間の生の問題にかかわることになる。

このため遺稿には、空間論とは全く無縁の異様な叙述が配置される。すなわち、フッサールは、地球上における人間の生命の起源を書く（URN, 321）。地球を人間の「原故郷」と記し、「民族」の「歴史」について語る（URN, 319）。「抽象的かつ相対的に権利づけられた観点」に立って共同的生を営む人間、「日常的営為のために学問を形成し利用する」人間のことに触れる（URN, 325）。さらに遺稿は、人間の「死」の問題に言及し（URN, 324 f.）、「熱死」による地球上の生命の絶滅の可能性までもが関心の対象にすえられている（URN, 324）。本来、それらのテーマは、「自然の空間性の現象学的起源」の研究とは全く無関係のものである。このことは、大地に根ざして生きるべき人間の生の文法の問題こそが遺稿空間論の到達目標であったことを暗示している。

近代の自然科学は、物理的宇宙論を登場させた。それ以前古典的宇宙論は、宇宙における地球の位置と人間の定位を教えていた。人間に彼の所在すべき故郷を教え、日常的営為の意味と目標について語り、人間に死後の運命を告知するものであった。フッサールの遺稿《自然の空間性の

現象学的起源に関する基礎研究》は、単なる空間論の埒を越え、古典的宇宙論のアナロゴンを垣間見させている。勿論、それは、地球中心説によってキリスト教的宇宙論への回帰をめざすものではない。現象学的水準の宇宙論がめざされていることは、空間論が現象学的文脈のものであることと軌を一にするだろう。こうみてくると、遺稿がもっぱら空間論に消尽するという見方は棄てられてもいいのではないか。遺稿は、空間論を展開するさなかも、宇宙における人間の位置を教え、断片的にはあったけれども、すでに大地への人間の運命的な根ざしと、人間の生の文法を語り始めていたからである。

メルローポンティは、フッサールの遺稿について、次のように語ったことがある。「われわれの大地への根ざしは、空間と時間性についての一つの見方、われわれの〈領分〉についての一つの見方、広い意味での同じ〈地上的〉空間に住みついているかぎりでの、実在するものであれば単に可能だけのものであれ、すべての社会と結びついている一つの根源的歴史、最後に、古典的自然科学によって〈表象され〉た無限者に対立するような、環境世界の開在性としての世界についての一つの哲学を包含しているのだ。〔彼の言う「一つの哲学」とは、現象学的水準で構想される宇宙

論ではないだろうか。遺稿は、コペルニクス説を転覆させることによって、大地に根ざして生きるべき運命を人間が受容すべきことを示し、より大いなる空間に担持された大地に住まう人間の生の文法を語り告げようとしていたのである。遺稿は、単なる空間論ではなく、まだ断片的記述でしかなかったにせよ、宇宙論という形の哲学の「研究のはじまり」だったのではないだろうか。

三 現代宇宙論と現象学

フッサールの宇宙空間論は、外見上は、コペルニクス説との対決という構図をもっていた。現象学的水準の宇宙論も、相対性理論・素粒子論を基礎におく現代の物理的宇宙論との対決という様相を呈することになるのだろうか。これが次の問題である。

結論を先取りするならば、本稿は、現代宇宙論において現段階ではマイナリティに属する「人間原理」の宇宙論と現象学とは接合部分をもっており、そこに現代宇宙論と現象学的水準の宇宙論が共に哲学する可能性を予見するものである。

さて、フッサールは、すでにみてきたように、コペルニ

クスに従う天体物理学の全体に一定の学問的権利を承認していた。大地は不動とする見方と地球は自転するという二つの見方が対立するとしても、不動と知覚されている地球は、天体物理学が自転すると規定する地球と同一のものである。決して二つの実在が問題にされているわけではない。この二つの対立的見方の交換は、日常生活においてほとんど抵抗感なしに進行する。同一の実在についての異なった見方の交換を可能にしているのは、客観の同一性と主観の同一性である。同一の客観に対する、同一の主観による、二つの異なった意味づけがあるにすぎない。

この見方交換について興味ある理論を呈示したのは、アルフレッド・シュッツである。彼は、日常生活世界を「至高の実在」と名付ける。しかし、実在は多元的である。科学的観照の世界、芸術の世界、遊びの世界、神話の世界、宗教の世界などがある。これらは、「多元的実在」と呼ばれる。フッサールにおいては、「あらゆる実在の統一は意味の統一」であり、意味の統一は、意味を付与する意識を前提している（H, III, 134）とされている。だから、実在性の起源は主観性であり、主観性としての関心を触発するものは、それが生活世界の認識対象であれ科学的認識の対象であれ、いずれも実在性をもつことになる。シュッツに

よれば「実在を構成するのは諸対象の存在論的構造ではなく、われわれの諸経験の意味である……。それぞれの意味領域——われわれがみずからの行動によって介入していく実在の対象や事象の至高の世界、子ども遊びの世界といった想像や幻像の世界、狂気の世界、さらにまた芸術の世界、夢の世界、科学的観照の世界——は、それに固有の認識スタイルをもっている。一連のわれわれの経験がもつこの固有な認識スタイルこそが、それらの世界を一つの画限された意味領域として構成する。」^③

多元的なそれぞれの世界は、それに対する志向性がはたしている限り、その世界独特の仕方に即して実在的なのである。画限された意味領域は、存在論的に静的な実体ではない。画限された意味領域は、同一の意識が示ささまざまな緊張に与えられる名辞にすぎない。

さて、シュッツによれば、意味のある領域から別の意味領域に移行するための交換公式はない。見方の交換を可能にするのは、「衝撃」による「飛躍」のみである。衝撃・飛躍というのは、意識の緊張が異なった生への注意に動機づけられて根本的な変様を蒙ることである。夕方、至高の実在の世界で地平線下に沈みゆく太陽を眺めているときは天動説の見方をとっている。しかし、天体観測に入ろうと決

断し望遠鏡をのぞきこむときには、衝撃を受け、科学的観照の世界に飛躍し、そこでは地動説が真理になるというわけである。

さて、自然科学の扱う自然の領域は、生活世界Ⅱ至高の世界を抽象化・一般化・理念化する過程で構成された意味領域である。この意味領域は、自然を即自的に人間から独立して存在するとみるものであるから、「人格的自我の自己忘却」(H, VI, 184)に負うている。これに対し、至高の実在としての「生活世界は、根源的明証性の領域である」(H, VI, 130)。自然科学の見方の自己忘却は、現象学的自己省察によって解消されなければならない。そのために現象学は、すでに世界や人間が科学的作業によって蒙った解釈からさかのぼって、この解釈を受ける以前に世界や人間が根源的にいかにあるか、という問いに移行することになる。つまり、現象学は、物理学的宇宙論の意味領域から生活世界の根源の意味領域へと還帰する。自然科学の意味領域から衝撃と飛躍によって現象学の意味領域へと越境しなければならぬ。

ところが最近になって、宇宙物理学と現象学の意味領域の境界線上に位置すると思われる宇宙論が登場した。この宇宙論は、客観主義的自然科学の通弊とされる人格的自我

の自己忘却性をみずから解消し、そのことによって、物理的宇宙論と現象学の二つの意味領域が接合する可能性を開示している。それが人間原理宇宙論であり、これは、現象学的水準の宇宙論が構想されるとき無視できないであろう。

フッサールは、次のように書いている。「人間は自然内存在であり、まず身体が空間的自然のなかで物質的な物体であることによってのみ、自然のなかに存在する」(H, IV, 138)。「身体との経験的關係によってのみ、意識は実在的な人間や動物の意識となるのであり、そのことによってのみ、意識は自然の空間と自然の時間のなかに位置を占める」(H, III, 130)。人間原理は、先ずフッサールのこれらの命題を宇宙物理学的にバックアップしようとする。

人間原理によると、すべての物理的量と宇宙的量は、自我を担う身体的人間Ⅱ炭素型生命体の生成、その生命体の現在までの進化を可能にするだけの値をとっている。宇宙を意識する人間がどこにもいないとしたら、宇宙について語ることはいかならない。しかし、意識するには生命が必要である。生命の発生には重元素が必要である。原初の水素から重元素をつくり出すのには、高温核反応の燃焼がなければならない。高温核反応の燃焼のためには、星の内部で数

十億年の工程時間を要する。ところが、一般相対性理論によると、数十億年の時間を与えるためには、数十億光年次の宇宙の空間的広がりが必要にならない。そこで問われる、なぜ宇宙は現在のような大きなのか。人間原理は答える、それは人間が存在するからだ、と。

また、人間原理によれば、生命の進化を支えるべく、恒星が進化する際の重力定数が、確率的にはあり得ないほどの偶然性をもったものになっている。そしてまた、物理定数が現在の値をとっているのは、そうでなければ炭素の原子価が変化し、生命を構成する有機物が生成できないからである。加えて、次のような事実もある。極端に閉じた宇宙では、生命が発生する前に最大膨張に達し、あとは収縮して潰れてしまう。他方、極端に開いた宇宙では膨張が早すぎて、銀河や星のような重力的結合系ができず、生命発生の可能性はない。ビッグバンによる宇宙膨張速度とそれにブレーキをかける宇宙重力の絶妙なバランスの上のみ、知的生命体の発生と進化が可能になる。

このように、人間原理の宇宙論は、核物理学および物理学をめぐるすべてが、大地とそこに住む知的生命体が生成する条件を充足するようになっている、と証明する¹³。人間原理は、フッサールにおける人間の自然存在性の諸命題を

宇宙物理学的にフォローしてみた。知的生命体としての人間の地球上での生存最適性を、宇宙の物理学の原理および基本的物理定数から立証している。これは、「人間は宇宙の求心的渦動と収斂の中心核にほかならない。われわれを包む無限なるものを、最大限に象徴し啓示する偏流と言えるものが目撃されるのは、宇宙の片隅、このささやかな地球の上に出現したこの中心核においてなのだ¹⁴」とするティヤール・ド・シャルダンの思想に通底するであろう。ともあれ、人間原理は、地球を原故郷とし歴史を生成させてきた人間についての宇宙物理学の注釈とも言えるだろう。

しかし実は、人間原理の本質的意味は、その注釈を超えたところにある。というのも、人間原理は、始元における宇宙の生成——宇宙の物理——化学的進化——地球上の生存最適性を保証された人間の生成——宇宙観測主体の登場——宇宙の存在意味の付与——宇宙の自己認識、という思想構図を内在させているからである¹⁵。

人間原理に立つ先端的宇宙論者J・A・ホイラーは、宇宙の「観測者^{オブザーバー}」と「観測者性^{オブザーバビリティ}」を明確に区別する。観測者性とは、意識主体性を意味する。その意識主体性は、「すべての有用な意味の源泉」、すなわち観測される宇宙に対する意味付与主体性のことである。意味付与作用としての意

識は、「實在を有意味なものとして説明する際の不可欠の前提条件」とされ、従って「宇宙生成に不可欠の前提条件」と規定される^⑪。現代の物理的宇宙論の基礎の一つは量子力学である。そこには、「対象の性質は、潜在的にはあっても、しかし観測されないうちは顕在的なものにはならない」とするコペンハーゲン解釈がある。ホイーラーは、この解釈をとり、観測者性^⑫意識こそが、宇宙と観測者を存在論的に結びつけると考えている。そこでは、宇宙を即自的に存在する客観とみなし観測する人間を捨象する客観主義は、完全に破棄されたいとみることができるといえる。

フッサールは、次のように書いた。「實在の世界は確かに存在しているけれども、しかし、超越論的主観性に対しては、本質的にみて相対的存在でしかない。實在する世界は、存在する世界としての意味を、超越論的主観性によって構成された志向的な意味形成体としてしかもち得ない」(H, Ⅴ, 153)。主体と客体の分離不可能性という存在論的構図のなかで、超越論的主観性は、宇宙と人間をつなぐ結節環の役割を果たしている^⑬。人間原理は、ある意味で、現象学と相似ではないだろうか。なぜなら、人間原理も、前現象学的レベルにとどまっていはいないものの、宇宙と観測者^⑭人間を存在論的に結ぶ観測者性^⑮意識を析出し、それに宇宙の

存在意味を形成する機能を負わせるからである。人間原理は、現象学と共に哲学する可能性を秘めている。

ホイーラーは、人間のことを「實在を規定する主体としての観測者―関与者」と呼んでいる。物理学的に開示される宇宙の存在は、観測によって自然に関与・介入する人間の存在と連関するからである。宇宙は、それを観測し考究する人間の存在との打ち消しがたい相対性をもっている。そのことは、同時に、宇宙は、みずからの一部である自然内存在としての人間、宇宙を観測する人間の生成を介してはじめて、自己自身についての認識を成就できることを意味している。宇宙は、みずからの進化の果実である人間の意識に媒介されて自己自身に到達する。人間が創造されるのに宇宙が必要であったのと同様に、宇宙の自己認識という宇宙それ自身の創造過程のためには、宇宙を構成する意識をもつ人間を必要とする。人間原理は、人間による宇宙像構築を宇宙の生成過程の一環とみなし、人間を宇宙史編纂者の地位に置こうとする。人間原理の描く宇宙のドラマにおいては、人間は、ドラマの観客であるばかりでなく、共演者なのである^⑯。ここでは、客観主義的自然科学の属性であるはずの人格的自我の自己忘却性は、解消されていないか。人間原理は、宇宙論の前提に人間の意識をおく

からである。

「一方において意識は、そのうちにおいてすべての超越的なものが、それゆえ結局、心理物理的な全世界が構成されるところの絶対者であるべきである。そして他方において意識は、この世界の内部に従属する實在的な出来事であるべきである」(H, III, 130)。身体は、宇宙内に投錨している自然的物体であるが、同時に、「すべての人間は、一個の超越論的自我を自己のうちに担っている」(H, VI, 190)。人間が自然的物体であると同時に精神的自我でもある限り、宇宙を構成し認識する作業は、宇宙そのもののうちで始まるほかはない。では、その時はいつなのか。

ホイーラーは、次のように問う。「宇宙は、それが或る局在的な位置「地球」において、そしてまた、生成しくる歴史の或る時期に、〈観測者性〉「意識」が確実に生み出せるようになったとき、はじめて存在できるようになったのだろうか。〈観測者性〉こそが「宇宙と観測者の」相互依存の環を閉じる結節環なのだろうか」。この問いは、反語的疑問文であろう。宇宙は、歴史上の或る時期に、超越論的自我を担う人間が地球上に住みつくようになったときに、はじめてその存在意味を獲得する。そのときに、意識は、宇宙と人間を存在論的につなぐ結節環として作動する。それゆ

え、現象学的水準の宇宙論は、超越論的主体としての人間を、宇宙の歴運の担い手として語ることになろう。

遺稿は、地球上における人間の生命の起源に関する生化学的説明を受け入れている (URN, 321)。現象学が人間原理を拒否する理由は何もない。超越論的自我を担う人間は、まさに歴運のものである。宇宙への問いは、無宇宙的で超歴史的な自我によって発せられることはない。現象学的水準の宇宙論は、人間原理宇宙論と共に哲学する可能性を見出すことになるだろう。すでにコペルニクス説の転覆によって宇宙における人間の位置を確認した現象学的水準の宇宙論は、古典的宇宙論がテーマにしていた人間の日常的営為の意味、歴史の意味と目標、大地に根ざす人間の死の問題を現象学的に濾過し洗練することになるだろう。フッサールの一九三四年遺稿は、その作業の始まりを予告するものであった。

略注

本稿が文中でフッサールの記述を引用するさい、Husserliana は H と略記されている。ローマ数字は巻数、アラビア数字は頁数である。

(1) *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*, in M. Farber ed., *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Greenwood Press, 1968. この遺稿は、本稿の文中で URN と略記されている。アラビア数字は頁数を示している。

なお、遺稿について F. Kersten の英訳がある。cf. P. McCormick and F. Elliston (eds.), *Husserl — Shorter Works*, Notre Dame U. P., 1981.

(2) U. Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution* には、遺稿への言及はない。

(3) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 1963, S. 38.

(4) L・ラントグレーベ『現象学の道』山崎庸佑・甲斐博見・高橋正和訳、木鐸社、一九八〇年、一八八一—一八九頁。

(5) フッサールの身体論および空間論については、立松弘孝編『フッサール現象学』勁草書房、一九八六年に細川亮・千田義光のすぐれた論文が収められている。

(6) 新田義弘『現象学』岩波全書、一九七八年、一六八頁。

(7) ラントグレーベ、先掲書、七三頁。

(8) A・F・アグリーレ『フッサール現象学』川村秀一・工藤和夫・林 克樹訳、法政大学出版局、一九八七年、一一八頁。

(9) メルローポンティ『言語と自然』滝浦静雄・木田 元訳、みすず書房、一九七九年、一二四頁。

(10) Heidegger, *op. cit.*, S. 54.

(11) メルローポンティ、先掲書、一二四—一二五頁。

(12) 人間原理宇宙論については J. D. Barrow and F. J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Clarendon Press, 1986 が今のところ唯一の、しかも權威ある案内書である。ただし、かなりの大部の書物で専門的叙述が多い。本稿は、これを参考にしながら、十分に生かし切れてはいない。

(13) A. Schutz, *The Problem of Social Reality* (Collected Papers 1), Martinus Nijhoff, 1962, p. 341.

(14) デヴィッド・リンドリイ『物理学の果て』松浦俊輔訳、青土社、一九九四年、三二九—三三六頁に、人間原理にかかわって、このことについての解説がある。

(15) ティヤール・ド・シャルダン『自然のなかの人間の位置』島崎通夫訳、春秋社、一九六八年、三六—三七頁。なお、先掲のパロウ／ティブラー『人間中心的宇宙原理』において、シャルダンは自然の目的論者とされている。人間原理を自然目的論とみるかどうかについては、本稿では論外においた。

(16) 人間原理のこの思想構図のなかには、ヘーゲル哲学の変種をみることもできよう。因みに、ここでは触れられないが、最近の宇

宙起源論の論理構造は、ヘーゲル論理学の始元論によって完全に先行されている。

- (17) J. A. Wheeler, *Genesis and Observership*, in R. E. Butts and J. Hintikka eds., *Foundational Problems in the Special Sciences*, D. Reidel, 1977, pp. 18-21.

- (18) 量子力学の発展とともに生じた人間と自然との関係の問題に關しては、ラントグレーベ『現代の哲学』細谷貞雄訳、理想社、一九五七年の第三章「自然としての世界」を参照。

- (19) 量子力学の観測理論では、観測における観測者の共演者性が問題になる。W・ハイゼンベルク『現代物理学の自然像』尾崎辰之助訳、みすず書房、一九六七年、九頁を参照。

- (20) J. A. Wheeler, *op. cit.*, p. 5 and cf. p. 21.

(みょうちん しょうじ・東日本国際大学)

レヴィナスと現象学

池 上 明 哉

レヴィナスは「現象学的〈手法〉」についての諸反省」という論文のなかで、フッサールの著作展開は必ずしも彼が厳密に方法的に意図したとおりのものではなく、その方法的考察もさまざまな問題を扱う上での規則というよりも既に問題に対する構えであり答であるとしている。このように思考の運動のスタイルであるところのもの、それをレヴィナスは「手法」(technique)と呼んでいるが、この表現は誰よりもまず彼自身に、特に彼における現象学と形而上学思想との関係に当てはまるものではないか。

このような印象を抱かされるのも、ひとつにはレヴィナスの名が日本に伝えられるに至った事情による。一九六〇年代半ばには、彼の名は現象学のフランスへの紹介者のひ

とりとして或る程度知られていた。彼が独創的な思想家であることが注目されるようになったのは周知のように八〇年代の半ばであり、その間、実に二〇年を経過している。更に、彼の現象学研究と独自の哲学思想と宗教思想とが別個の著作群を構成しているということがある。厳密学であろうとするフッサール現象学と、形而上学的なレヴィナスの哲学思想とは、印象としてはしっくり結びつかないのである。

右のような事情からして、レヴィナスにおける現象学理解と彼独自の哲学思想との関係如何ということは、ひとつの問題である。問題を大きく構えたので、紙数の制約にもかかわらず彼の著述展開を全体として扱わざるを得ない。

そうしないと見えてこないものがあると思うからである。

本稿では、まず初期レヴィナスの現象学解釈に特徴的な点を取り出し、ついで彼の現象学理解のその後の展開と彼独自の哲学思想の展開とがどう対応しているかを見定め、最後にレヴィナスにとって現象学とは何かということを考えてみたい。

一 初期の現象学解釈の特徴

『フッサール現象学における直観理論』（一九三〇年）は、フッサールのテクストに忠実に彼の基本概念を概説する形をとりながら、実は彼の著作構成をかなり大胆に再構成し、それによって章立てそのものがレヴィナス自身の解釈のポイントと、それらの連関を示すものとなっている。以下はそこにみられる彼の現象学解釈の特徴である。

第一点は、フッサール現象学を「存在論」として理解していることである。フッサール自身、超越論的現象学による存在論の包摂をめざしているとはいえ、この時期における彼の現象学そのものを直ちに存在論とみなすことにはかなりの無理があろう。にもかかわらずレヴィナスが敢えてそうするには、時代の哲学的潮流を認識論から存在論へと

いう方向で受けとめていたという事情がある。この著作において既に後年の「理論の優位」に対する批判が登場していることからすれば、当面の敵手は認識論中心主義であるということになる。この点からみてフッサール哲学は認識論を通過して存在論に移行する可能性^①を孕みながら、時として認識論的制約の内にとどまるものであった。

この著作は右の観点からするフッサール哲学の解体——再構築作業であったと言える。「ハイデッガーの出发点を知ることによってわれわれはおそらくフッサールの到達点をよりよく理解することができるであろう」という緒論の一節は、レヴィナスのフッサール解釈の視点を端的に示している。

レヴィナスは、まずフッサールの心理主義批判のうちに、「自然主義的存在論」に対する批判を看取する。自然主義は科学が知覚から出発して発見する理念的世界を絶対的存在とみなすが、そうなると知覚世界はこのような存在の単なる主観的現象にすぎないことになる。^②これに対してレヴィナスはフッサールの「射映」概念を存在論的に解釈して反論する。「多様な射映を通しての物質的事物の現われは……事物の本質そのものに内属している」それは意識の内容容では全くなく、意識の対象なのである^③。このように主観

的現象とみなされていたものを対象の存在の現出として捉えなおすという操作はこの著作に一貫してみられるものであるが、彼はこれをフッサール自身に帰して言っている。「フッサールがなしとげた前進は、……われわれの生のうちで対象が現われる様式と——対象の存在とを分離しないことに存する」のである。レヴィナスがフッサール哲学のうちに主観——客観の認識論的二元性をのりこえて存在論へと移行する可能性を看取するもの、この点においてである。

第二点は、志向性を「超越作用(acte de transcendence)」として理解していることである。レヴィナスによれば意識の本質は自己を超越する(*se transcender*)ということにあり、志向性とは意識が自己を超越しつつ対象へと向かう作用である。そのように理解した上で、「志向性はフッサールにとって一つの真の超越作用であり、あらゆる超越の原型そのもののなのである」^⑥とされる。だが、これには異論の余地がある。周知のようにフッサールが「超越」という場合、それは何よりもまず意識にとっての対象の超越性を意味するからである。また、純粹体験におけるノエシス——ノエマの相関においては、対象は意識内容として志向的に内在化され、そこには超越的關係は存しないように思われる

からである。ただ、超越的知覚(外部知覚)に関しては、その「超越(論)的」ということに対象(物)への超越が含意されているとみることができよう。実際、レヴィナスはフッサール哲学の一般的精神によって許容されることとして、「超越的志向性」(*intentionalite transcendante*)^⑦という言い方をしている。そして世界の非存在可能性は事物の存在そのものの構成要素であるとする独自の「還元」解釈^⑧に基づいて、還元後も世界は意識にとって不可欠であるとしている。とすれば、超越的志向性を欠いた意識など何処にもあり得ないということになる。

こうしてレヴィナスは、現象学の出発点は「具体的意識生においてもそれを提示する際の相における外的事物」^⑨の存在を探究したことにあるとする。志向において意識が向かっていく対象は、意識内容(ノエマ)ではなく、右のような意味における外的事物の存在なのである。「フッサールの構想の重要性は、意識の存在のまさに核心に、世界との接触を置いたということに存するのである」^⑩。この世界との接触における意識の様態が直観である。

第三点は、フッサール哲学を「直観理論」として理解していることである。レヴィナスが「直観」という語によって意味しているのは、端的に言って対象に現前していると

いう事態である。前述のように、いかなる意識も何らかの意味で対象との超越的關係を保持しているとすれば、直観とは志向性の一特殊状態にすぎないものではない。そこからして「直観の本質的特質は志向性の特質である」と言われる。

確かに、フッサール現象学が直観を最重視することは言うまでもない。彼において直観は、対象がそのものとして直接に与えられる意識状態であるという狭義のものとしても、本質直観ないしカテゴリー的直観としても、また意味志向を充実するものという明証的意義においても、すべての認識の基礎をなすものである。ただ、空虚な志向の直観的充実という場合、志向と直観は截然と区別されているのではない。また、ノエシスがヒュレーを生化しつつノエマを構成するという場合、ヒュレーは単なる感覚的素材として志向性を欠いたものとみなされているのではない、という問題は残る。

これに対してレヴィナスは、フッサールにおける「直観作用の理論は、直観を意識のヒュレー的要素によって性格づけようとする試みとは、徹底的に対立する」とみる。直観は意味作用が生ずるのに必要であり、同一の直観内容(感覚)が意味作用には基礎として、直観作用には充実として

役立つのである。同様にして、感性的知覚の諸要素は悟性の総合を待たずに対象全体を表わし、真なる判断は事態に面前するものとして直観である、とされる。

要するにレヴィナスによれば、「フッサールの直観主義」が問題とするのは、直観と論証の一方を他方に帰するのではなく、「原的現象」へと溯ることにある。そこで次のように言われる。「ヒュレー的与件は、フッサールのな時間構成が示すように、すでに、意識に固有のいつそう深い志向性によって構成されている何ものかなのである」。感覚はすでに構成されたものとしては質料的なものであるが、いっそう深い作用である感覚作用の相關者であり、「それゆえ、意識の核心には、志向性がある」とされる。

第四点は、フッサールにおける「理論の優位」に対する批判である。レヴィナスは彼の直観主義を「具体的生のうちに存在の位置を求める」ものとして高く評価しながらも、それが主知主義によって汚染されていると指摘する。批判対象となるのは「表象」の概念である。対象への超越というレヴィナスの「志向性」理解からすれば、意識と対象との間に介在して世界との接触を阻む表象という伝統的概念は、何よりもまず取り除かれるべきものであったろう。客観への関係という志向性の特質は、「イデーン」において、

理論的生のみならず情緒的・美的・実践的生をも性格づけるものとなっていたはずである。しかるにフッサールは、全ての作用の基礎にブレントノのいう「単なる表象」に代わるものとして客観化作用——中和化作用を置くことによつて、依然として理論の優位という伝統的な考え方に束縛されている^⑭。そうなると、現象学的還元なるものも説明を欠いたものとなる。人間の自然的態度は単に観照的なものではないのに、どうして存在定立を中和化し、反省という純然たる理論的作用へと突然移行することになるのか。レヴィナスは、フッサール思想のこうした困難を、実践的・価値論的な生の志向性によつて乗り越えようとするのである^⑮。

以上のような初期レヴィナスのフッサール解釈は、以後の彼自身の現象学理解の仕方を基本的に方向づけているものであるが、同時にそれはフランス実存主義グループにおける現象学受容の仕方をも方向づけるものであったと思われる。それが端的に現れているのが『フッサールとハイデッガーと共に実存を見出しつつ』（一九四九年）所収の「マルティン・ハイデッガーと存在論」（初出一九三二年）においてである。彼のハイデッガー解釈の特徴的な点のみ記せば、まず存在者と存在の区別を実存と本質の古典的区別に関連

づけていることが注目される^⑯。彼によれば、「存任了解」は人間の本質的属性ではなく、その存在様態そのものであるとされ、人間における「本質と実存のこの混濁^{コンフュージョン}は、人間の实存の内に彼の本質が含まれていること、人間の本質的諸規定は全て彼が実存することの様に他ならないことを意味している」と述べられている。そこからして志向性概念についても、それは意識がその実存そのものからして既に「他の何ものか」へと自己を超越することであると主張される^⑰。しかし、続く「時間的なものにおける存在論」では、ハイデッガー哲学は「他なるもの」へと向かう存在的真理を存在論的な問い（同のなかでの同への問い）に従属させるものであり、未来優位の観点に立つ「存在への権能の哲学」であるとして批判されることになる^⑱。

レヴィナス独自の思想的著作『時間と他者』『存在から存在者へ』（一九四七年）は、以上のように交錯した仕方で受容された現象学ないし存在論に対してどのような位置づけを持つのか。主客未分の状態ともいえる「イリヤ」から始まって、「イポスターズ」と呼ばれる主体定立の働きを通じて「世界内存在」へ、そして世界内での主体の自己閉塞性としての「質料性」からの救済を他者と時間に求めるという両著作の構成の各部分は、一見して分かるとおりハイ

デッガー存在論との強い類縁性を示している。だが、現存在から出発して存在の開示へと向かうハイデッガーと、彼における「存在者に対する存在の優位」を批判して存在者（実存者）から他者（人）へと向かうレヴィナスとは、基本的に超越の方向が異なる。全体の構成の鍵を握る「イポスターズ」(hypostase)は、デカルトからフッサールに至る近代哲学の「エクスターズ」的方向に対置されるものとして、超越論的哲学とは系譜を異にするレヴィナス固有の実践的志向を表わしている。更に「イリヤ」(Illya)へと溯れば、それはハイデッガーのいう「存在者の存在」と対置される「存在者なき存在」として、現象学的に記述不可能なものと思われる。ただ、イリヤはサルトルの「即自」のように一切の開示性の条件として理論的に現象の外にとどまるものではなく、主体がつねに実践的にそれへと帰せざるを得ないものである。この「イリヤ」が現象学の領域に対してどう位置づけられるかは最終的な問題として、ここでは上記二著作を「イポスターズ」という実践的志向から出発するハイデッガー的存在論の解体——再構築作業と理解しておく。

二 感覚の志向性と外部への戸口

『フッサールとハイデッガーと共に実存を見出しつつ』第二版（一九六七年）に「新たなコメント」として追加収録された四論文——「現象学的手法」についての反省」「表象の破滅」「志向性と形而上学」（いずれも一九五九年）「志向性と感覚」（一九六五年）は、時期的にみて『全体性と無限』とのつながりを予想させるものであるが、それ自体はレヴィナスのその後の現象学的研究の展開を示すものである。これらの論文は、右の第一論文で示された問題項目順に配列されており、おのずから一つの筋立てをなしていると思われることができる。その筋立てとは、現象学の実定性(positive)を前提として、まず表象の破壊から出発して、ついで感性的志向性へと展開し、最終的に「原印象」(Urimpression)へと逆行する形をとるものである。これらの問題は既に『直観理論』でも触れられていたものであるが、レヴィナスはここでそれらを一連の問題群として捉えることによって、初期のフッサール研究において未解決だった問題に取り組んでいるように思われる。その問題とは、彼が現象学を存在論として理解しながら、対象の意識にとって

の現象をなぜ対象の存在の現出とみるのか、その根拠を明示していなかったことにあるのではないか。問題を解く鍵は直観理論にあるが、初期においては直観も志向性を持つことが示唆されるにとどまっていた。それがここでは、いわゆる後期フッサールへと視野を拡げることによって、超越作用としての志向性概念は感性的次元へと深められていく。

一連の考察は「表象」の破滅を宣告することから始まる。レヴィナスによれば、表象なるものは、一切の地平からもぎ離されて、あたかも全てがそこで始まるかのように一個の現在において供される。²³これに対して現象学は、このような直接的現前を素朴なものとして告発し、対象から出発するのであるが、それは志向的分析を通じて対象構成の流れをその源へと溯ることによってである。この分析の獨創性は意識の顕在性の内に含まれている潜在性を開示するところにある、そこにおいては、事象への現前は暗黙の志向に相関的な諸地平を含む。それ故、このような見方からすれば、古典的な主客関係が表—象（再現前化）において現在を永遠にくりかえすのに対して、思惟はもはや純粹な現在でも表象でもない。こうして「表象」は破滅を宣告され、それと共に主観の至上権は終わりを告げるのである。²⁵

表象の破壊によって見出されるのは、自己の身体と結合した主体の受動性であり、そこにおいては感性が主役を果たす。レヴィナスによれば、感性を扱う新たな仕方は、それを単なる質料的素材とみなさずに、感性に一種の志向性を付与することにある。そこで取り上げられるのが、前記の第三論文ではフッサールのキネステーズ論であり、²⁶第四論文では「原印象」から出立する内的時間意識論である。²⁷

レヴィナスは、共に前述的次元に属すこれら二つの論議を交錯させつつ、それらを同様の仕方で扱い、両者に共通の結論を次のように導き出している。すなわち、キネステーズにせよ、過去把持——未来予持にせよ、いずれも志向性を持つものとして扱われる。その上で、印象的意識と志向性との間には深いつながりがあるとして、「生き生きとした現在」こそ志向性の源泉であると言っている。²⁸レヴィナスはキネステーズ論における「感じる——感じられる」ということについても最小限の時間的距離を見出しているから、この指摘はキネステーズ的志向性にも当てはまるだろう。

そこからして、「¹についての意識はここでは流れである」とされ、「そこにおいて意識と出来事の二元性が克服される」ところの流れはもはや構成を持たず、それは一切の構

成とイデア化を条件づけるものである」と結論される。⁽²⁹⁾ それ故、志向(visee)は対象と同時的か、それとも対象によって先立たれるのか(フッサールでは知覚と知覚されるもの)という『内的時間意識の現象学』附論Vにおけるフッサールの問いはもはや意味を持たない。『イデーニII』における感覚態(Emplindnisse)の「感じる―感じられる・主観―客観」構造は、そうした区別を解消するものだからである。⁽³⁰⁾ レヴィナスによれば、そこで問題となっているのは「いささかも客観化的でない諸志向」(des intentions nullement objectivantes)⁽³¹⁾なのである。そこから彼は「超越はキネステーズによって生み出される」と結論する。⁽³²⁾

以上の四論文を通じて気付かれることは、初期のレヴィナスがほぼ同一視していた「直観」と「感性」が、ここでは対立的に捉えられるようになってきていることである。そのことは現象学を概念的思考と直観的思考との対立を乗り越えるものとする一般的指摘にだけではなく、彼が批判対象とする「表象」概念を直観と重ね合わせていることにもうかがえる。直観が対象への直接現前であるのに対して、感性は前―客観化的志向とも言うべきものである。これは概念規定の変更ということと片づく問題かもしれないが、もうひとつそれと関連することとして志向性と感覚の

関係如何という問題がある。レヴィナスは、志向性概念の中心理念は世界への開在性ということにあるのに、なぜフッサールはこの概念が取り払うべき感覚概念を重視していったのか、という問いかけから議論を展開しているのである。⁽³³⁾ この問題は、既にみたように、原印象へと逆行することによって感覚のうちに意識と出来事が切り離せない状態にある「客観化的でない諸志向」が見出されたことによって解かれる。「対象からその構成の具体的充実へのこの後退運動」こそが真の事象への回帰なのである。⁽³⁴⁾ つまり、「内」への逆行が「外」への超越に通じている訳である。

では以上の考察は同時期の『全体性と無限』とどのような関係にあるのか。それを端的に示しているのが、第二部(内部性)と第三部(外部性)との中間に挿入された「顔と感性」と題される章である。そこにおいてレヴィナスは、感覚固有の超越論的機能を研究する感覚の現象学が必要であるとしているが、その際、彼はこの機能を第二部で既に述べられた「享受」(jouissance)ということと結びつけて、それが視覚の客観化図式に収まりきるものではないと指摘しているのである。⁽³⁵⁾ そこからして、視覚の優位に基づく理論的思考が「他」を「同」に還元するものとして批判され、「他人との関係のみが超越の次元を導入するのであって、

それはわれわれを語の感性的意味における経験とは全く異なる連関へと導く⁽³⁶⁾と結論される。この指摘には微妙なものがある。というのも、「享受」と「視覚」が対置され、「他なるもの」との関係に関して後者が否定された訳であるが、同じく感性的経験である前者はどうなのか、という問題が残るからである。そこで、享受は他人との関係に対していかなる連関を持つのか、ということをおの著作の第二部に遡って見届けたい。

既に本稿第一節でみたように、実存者はイポスターズと呼ばれる主体定立の働きによってイリヤの闇を脱して世界のなかに立ち出る。そこにおいて実存者は観照——理論的志考と欲望——実践的志向という二つの志向を持つが、前者がエクスターズによって主体を非実体化する方向をとるのに対して、後者はイポスターズの基本的な歩みに即して自己を主体として定立する方向をとり続ける。これら二つの方向は、『全体性と無限』第二部の内部性(interiorité)において合流し、以下のように順序づけられる。すなわち、世界内において人間はエレメント(環境)の内に身を浸し、欲求から出発して生活に必要な全てを糧として享受しているが、享受というこの感性的な在り方は固有の超越論的機能を持っており、それは「享受の志向性」⁽³⁸⁾と呼ばれる。そ

の故に、エレメントの内にも明日の糧への憂慮があり、それは「表象」という客観化作用(内—外の分離・外の内への包攝)の必要をもたらす。だが、この理論的志向は享受の志向性の一樣態であり、享受は表象を介して更にエコミノー(家政)と呼ばれる最終局面に達する。そこにおいて主体は、労働によってエレメントから事物を引き抜き、それらを住まいの内に運び入れて所有し、かくして世界を我が家として住まう。これが「内部性」と呼ばれる世界内における人間の自足した在り方である。

このように内部性は自己完結しており、外部を必要としない。内部性が超越性から演繹されないのと同様に、超越的関係は内部性から演繹されはしない、⁽³⁹⁾とレヴィナスは言う。両者の間には絶対的分離がある。だが、このことは内部性をしてその外に出ることを禁ずるものではない。閉ざされていると同時に開かれているこの「外部への戸口」(porte sur l'extérieur)⁽⁴⁰⁾となるものが、他なるものへと向かう欲望(désir)であり願望(aspiration)である。しかし、ここで他なるものとは「絶対に他なるもの、それは他人である」と言われる意味での他人(Autru)であり、それへと向かう願望は決して充たされることがない。こうして享受を率直に貫く欲望(願望)は、外部性への唯一の通路と

なり、他人を迎えいれる主体を用意することになる。感性の超越論的機能への注目、享受の志向性の記述は、それへの準備作業であったと言える。

三 痕跡としての他者と志向性の逆転

『実存を見出しつつ』の最後に「縮約^{コントラクト}」と題されて追加収録された諸論文のうち「他者の痕跡」(一九六三年)「謎と現象」(一九六五年)「言語と近き」(一九六七年)の三篇は、『存在するとは別の仕方で』の準備草稿とも言うべきものである。それらの論文で扱われる痕跡とか不可逆的過去とか近きといった主題をめぐる論述は、主著のキーワードを解き明かすものとなっている。それを手がかりに、主著の思想展開を現象学的な面から考えながら、「内」への遡行を通じて「外」へと向かっていった超越の運動の行方を見定めたい。

超越の運動がそれへと向かう他人は、周知のように二つの主著において「顔」と呼ばれる。だが、顔の与えられ方は両著作においてかなり異なる。『全体性と無限』では、他人は私が彼について抱く観念をつねにはみ出すものであり、そのようなものとして私に対して外部性を啓示する他

人の現^{アクト}前仕方^①、他人の「公現」(epiphane)^②が「顔」と呼ばれていた。もとよりそれは対一象(表象)ではなく、私に問いかけるものであり、それによって私は応答の責任を負った主体とされる。しかし『存在するとは別の仕方で』においては、私の応答が他人の指名に対してつねに「取り返しつかない遅れ」^③をとっていることが指摘される。それは私の応答に先立って他人の方が私を指名しているからには違いないが、この「遅れ」は他人の現前如何にかかわらない。「現われは若々しい公現によって穴を穿たれているのであるが……それはその若さにおいて既に過ぎ去ったものとしての若さによってもそうなのである」^④とレヴィナスは言っている。「顔」はここではほとんど現象性を欠いていて、それ自身の痕跡と化しており、私の反応は既にそれ自身の過去であるような現前を逸してしまうのである。

「顔」のこのような変貌をもたらしただけでなく、『全体性と無限』の刊行直後から現れる「痕跡」の観念にあることは間違いない。問題はこの観念がレヴィナスの現象学研究とどのように関連しているかである。既にみたように、同書第二部後半において享受の志向性は「外部への戸口」として位置づけられていた。この戸口を通じて他人はどのように迎え入れられるのか。この点について「他者の痕跡」と

「謎と現象」は、現象学とも関連づけて、主著よりは説明的なものとなっている。ここでレヴィナスは「顔の公現は訪れである」とした上で、「その現出は現出というものの避けがたい麻痺に対する一個の剰余(surplus)であり、それが顔は語るといふ常套句によって表現されていることである」としている。この「顔」の問いかげが私を有責者たらしめることは既にみたが、自己から他者へと向かう運動は、それによって私を己れの関知しない連関に巻き込むことになる。そこでは、他者は「志向性には不釣合な増大(surcroît)⁽⁴⁶⁾」を持っており、その故に自他の関係は「有限における無限」として規定されることになるのである。レヴィナスが早くから注目していたこのデカルト的観念が意味しているのは、彼によれば有限者が己れの思惟する以上に思惟すること、観念されたもの(無限者)がその観念を乗り越えてしまい、かくして有限者が己れの含み得る以上のものを含むことになるという逆説的事態であるが、レヴィナスは、この「有限における無限という驚異は志向性を転倒(bouleversement)するものである」としている。⁽⁴⁸⁾同が他と脱目的に合体してしまうのでも、他を同に還元するでもない他者経験のこのような両義性を、彼は「他律的経験」と呼ぶ。そこにおいて他者は、「一切の開示と隠蔽

の彼方」にあり、それに接近するには「内在と超越の二極的な遊戯」を免れる第三の道を要する。それが、現れることなしに意味するものとしての「痕跡」であり、この観念は現象学に属すのではないにしても、少なくとも現象学から出発してそれが意味するところに接近することは可能であるとされる。⁽⁵⁰⁾そこで、この観念を指示するのに多様な表現が試みられるが、それらは要するに、「痕跡とは、正確な意味ではいまだかつて存在したためしなかったもの、つねに過ぎ去っているものの現前である」ということに尽きる。言い換えれば、現前とはつねに既に非——現前の現前つまり痕跡なのであり、痕跡が意味作用を持つのは回想不可能な「不可逆的過去」との関係においてである。⁽⁵²⁾このことは後に『存在するとは別の仕方で』において、「ディアクロニー」として集約的に表現されることになる。

ディアクロニーとは何か。現象学との関連で最小限確認の必要があることのみ記す。⁽⁵³⁾まず、この概念はフッサールの「存在論的」時間概念に對置されているものである。後者においては、全ては想起によって現在の変様として再現前化(表象)され、それ故、共時性(contemporanéité)としての現在こそが特権性を持つ。この時間流として構成された回収可能な時間に対してレヴィナスは、「回帰すること

のない時間のラップス、一切の共時化に従わないディアクロニーについて語る。それは存在¹¹時間を切断(cutture)するものであり、それによって停止された経過時間がラップス(Laps)である。そして、この切断の彼方で、回想不可能な「遙かな昔」・「起源に先立つ無始源的過去」(Passé pré-originel et anarchique)との関係が取り結ばれるのである。⁽⁸⁴⁾次に、この概念は時間の構成概念ではなく、一切の時間化の条件をなすものである。確かにレヴィナスは当初からフッサールのいわゆる「原印象」に関心を示しているが、それは原印象よりも古い感覚の志向性を見出し、やがて「同の中に浸透する他への受容性」に達するためであった。⁽⁸⁵⁾これは「享受の志向性」の持ついわば「外部への戸口」であり、この戸口から他者を迎へ入れた時点(ラップス)からディアクロニーが開始される。二主著刊行以後の「生き生きとした現在」へのレヴィナスの注目については後で触れる。いずれにせよフッサールの時間論は自我の現在から発する内的時間意識の流れを構成するものであり、レヴィナスのディアクロニー(隔―時性)概念は他者を起点として時間流を切断し逆流させるものであって、両者の間には本質的な相違がある。最後に、ではディアクロニーとは何なのかということが問題である。レヴィナスは、ディア

クロニーという無始源的過去との関係が他人に対する責任のうちに含まれていると指摘している。責任は一般に現前する他者に対して私が自己の自由において行なった行為にかかわるものと思われるが、そのように限定された責任であれば、己れが過去にしたことを未来において補償すれば回収されよう。だが、レヴィナスは「他人に対する責任は自由な関与すなわち現在からは生じてこない」と言う。彼の言う責任とは、他人が占め得る場所を己れが占有していることから生ずるものである。そうである以上、責任というものは気がついたときには取り返し、のつかない仕方(不可逆性)で負わされているのである。責任のこの被投性、それに対する意識の遅れ故に、それは過去様態で語られる。しかし過去といっても、それはかつてどこかに現在したためしのない過去であり、責任は「どこからとも知れず」やってくると言われる。それは場所を占めていない(非―場所 non-lieu)他人の「顔」から到来する。確かに、このような責任はいわれなき無根拠なもの(Sans fondement)であり、無始源的(anarchique)なものであるが、だからこそ責任は無条件的なものであり、果てしのないもの(無限)なのである。責任はこのようなものとして、存在論的に導出したり、時間流の中に解消(回収)してしまうことの不可能

なものである。それは他人の「顔」から到来して時間流を切斷し、ディアクロニー（隔—時性）の隔たりを開く。「ディアクロニー」概念とは、責任ということの以上のような非—存在論的な、従って非—場所的、非—時間的な様態を示すすぐれて倫理的な概念であると思う。

このディアクロニー概念において注目されるのは、この概念の導入が志向性概念の転換をひき起こしていることである。既にみたように、「顔」は私をして応答の責任を負った主体たらしめたが、この応答するということは自分を他人に向けて「露呈」(exposition)することにはかならない。そこからして、「志向性の逆転」(inversion)⁽⁵⁶⁾が生ずる。もとよりそれは、志向性ということに固有な存在への固執が他者へと反転(retournement)することには違いないが、志向性はそのまま直行して他者と正面から向き合うのではない。「言う」ということは、志向性のノエマを突き破って、意識をあたかもへ上着のように⁽⁵⁷⁾裏返しにしながら(en retournant)、他者に近づくことである」とレヴィナスは言っている。言いかえれば、主体は他者に向けて裏返しにされるのである。裏返しにされた主体は何を意識することになるのか。「表なき裏」(envers sans endroic)と形容されるこのような主体とはいかなるものか。私は他者の指名

によって「自己の意に反しての自己」(un soi malgré soi)たることを余儀なくされる。このような自己とは、己れの利益拘束性(interessement 存在内性)から離脱せしめられた「他人によって浸透された一者」「同一者における他なるもの」である。そこにおいては、他者が主体の内に最初から構造的に組み込まれていて、主体から実体性を奪いとり、いわば主体と入れ代わっている。このことをレヴィナスは周知のように「身代わり」(substitution)と呼ぶが、それが意味するのは直ちには他者への献身といった利他主義的なものではない。というのも、「顔」という非—現前的な仕方

で到来する他者は、「あたかも盗人のように私のうちに忍び込んで」私を内側から強迫(obsession)しているからである。このように他者によって塞がれて即自的に自己たることを、レヴィナスはかつて自己自身による自己閉塞に用いられたと同じ名称で「質料的自己同一性」(identité de la matière)⁽⁵⁸⁾と呼んでいる。

近年の『われわれの間で』(一九九一年)に収録された三論文「哲学と目覚め」(一九七六年)「非志向的意識」「一者から他者へ—超越と時間」(共に一九八三年)は、右のような自己が成立する意識次元を明らかにしてくれる。レヴィナスはそこにおいて、フッサールの「生き生きとした自己

現前」(die lebendige Selbstgegenwart)という表現に注目して、体験が生きられるのはこの「内在における超越」としての自我にとってであり、自己現前は断絶^{リラチエール}によって生み出されるとしている。「まどろむ自己自身は眠りつつも何かと関わっている。が、このなにかと融合することはない。内在性のなかの超越としての心は、それを要請するものと融合することなしに目覚めている」⁽⁵⁹⁾。このような状態にある非反省的意識を、レヴィナスは「非志向的なもの」(le non-intentionnel)⁽⁶⁰⁾と呼ぶが、それは志向的意識に暗黙裡に伴うものであるとされる。それは又、「疼しい意識」(mauvaise conscience)とも呼ばれる。疼しい意識は「現前を恐れる現前」であり、「意識の非志向性によって、あらゆる意思の手前で……自同性はみずからの確立を前にして後ずさりする」。「それは告発されるべき罪責性を欠いてはいるが、自己の現前そのものの責めを負う」⁽⁶¹⁾。この恐れは、自己意識の背後で他人の顔から私に到来し、存在への固執を逆転、(retournement)する⁽⁶²⁾。この恐れこそ「心的なものの内面性」「人間性」なのであって、それ故にレヴィナスは「人間とは非志向的意識の内面性への回帰、疼しさへの回帰である」⁽⁶³⁾と結論する。

四 レヴィナスにとって現象学とは何か

『われわれの間で』所収の前記三論文のうち最後の「超越と時間」と、それに続けて収録されている「隔時性と再現前化」(一九八五年)において、二主著刊行以後のレヴィナスの新たな思想展開として注目されるのは以下の二点である。第一点は、ディアクロニー概念が「未来」の方向に再び展開してきていることである。「他者のための責任を命じる戒律の隷従という倫理と……不可逆的な隷従のなかでの未来の隔時性、これらふたつのものが一体をなしていることを強調しておく必要がある」⁽⁶⁴⁾。(傍点は著者とレヴィナスは言う。ここで未来とは自己にとって来たるべき(à venir)未来ではない。右の戒律の持つ權威が意味するのは、私の死を以てしても免責されることのないものであり、「再」現前化によって共時化されうる時間とは一線を画す未来」を意味するからである。私の死という最後の現在には、ハイデッガーの「死への存在」にもみられるように、内在性によって先取りされるものである。これに対してレヴィナスは、「顔」において意味されているのは、「私の死を超えて私を拘束する義務」⁽⁶⁵⁾であり、そこにこそ未来というも

のの根源的意味があるとするのである。第二点は、おそらくはこの未来重視への展開と関連して、「正義」という社会的次元におけるものが取り上げ直されていることである。

既に『存在するとは別の仕方⁶⁶で』の終わり近くにおいて、このことは予告されていた。「顔」との対面関係においては、責任は他人との不可逆的・非―対称的關係における一方的・矛盾が導入され主題化が必要となる。すなわち、第三者との関係は対面関係における非―対称性を修正し、そこに「正義の秩序」を導入するのである。こうして他者という本来比較し得ざるものを比較しようとするところに、「存在」という中性的概念が誕生する。そして、「理性の秩序」が「身代わり」の意味作用に重ね合わされるのである。主著における論述の要旨は以上のごときものであるが、そうなる「正義の秩序」といった主題化的・共時的・対称的・存在論的次元と、「責任」というレヴィナス固有の倫理が成立する主題化以前の隔時的・非対称的・非存在論的次元との関係如何が問題となろう。この点に関してレヴィナスは「隔時性と再現前化」において一歩踏み込んだ発言をしている。「真なる知の判断および主題化する思考は、他者の顔に書き込まれた他者の倫理的意味性に属するいくつかの要請を

起点として、……招請される」。このように言うことは、「志向的思考の合理性や構造、……存在論の問題性、これらのものを告発しているわけではない」のであって、「正義のなかで具体的なものとなる社会性や責任が、理論的言語の客観性を呼び求め基礎づける」のであり、「そして今度はこの言語が、……時間の隔時性を現前および再現前化のうちに〈集約〉し、ひとびとに――ある程度まで――理性を行き渡らせるのである⁶⁷」。そこでは、「たえず顔の裸出性に覆いを掛け、世界のうちでその裸出性に対して内容と堅固さを与え続ける、そのような再―現前化が呼び求められる」。他方、制度というものは本質的に硬化し、場合によっては非人間的なものとなる危険にさらされており、従って、その間―人間的な基礎 (inter-humain fondateur) に遡って、それを規制し得ることが重要なのである⁶⁸。

半世紀にわたるレヴィナスの思想行程は、ようやくその全展望を開く地点に近づきつつあるようである。志向性概念を対象への超越作用として解釈することがその出発点であった。この超越が「存在からの脱出」という彼の思想の本源的モチーフと結びついて、他なるものへの超越として方向づけられていったことは言うまでもない。だが、それは内部から外部へとひたすら直線的に向かうものではない

い。この超越の運動は、当初から客観化作用より一層深い感性的次元へと照準されていた。それは前者の理論的志向に対して実践的志向から出発することを意味し、これが彼の一貫して変わらぬ基本線である。とはいえ、それは彼が現象学的手法に関して述べているように、当初の意図どおりに運ぶとは限らないものであり、多くの点で変更を余儀なくされているようである。

まず、当初の出発点であった対象への直接的現前としての「直観」概念が、前―客観化的志向とも言うべき「感覚」概念へと修正されることによって、対象への超越の運動は、「内」への遡行を通じて「外」へと向かうという経路をたどることになる。だが、それは内在の底において超越者と出会うという多くの類例を持つ仕方によってではないであろう。何故なら、そのような仕方であれば、内在から超越へと上昇する場合以上に、他者を内部に還元する惧れなしとしないからである。確かにレヴィナスは感性的なものに超越論的志向性を付与し、これを「享受の志向性」と呼ぶが、それは「外部への戸口」に到達するまでの内部性としての自己の在り方であって、以上の過程に随伴していた現象学的記述はここで中断する。自己に新たな展開が生ずるのは、外部性としての他者（人）を迎え入れることによっ

てであり、それも面前する他者としてではなく、痕跡としての他者を見出すことによってである。この非―現象的なもの（non-phenomenal）との接触によって志向性（存在への固執）は転倒され、より一層深く自己の内部へとつき戻される。そこで自己が向き合うものは、もはや志向性を持った内部性としての自我ではなく、己れを含み得ない他者をいわずに内在的超越者として含み入れることによって構造転換された質料的自己という「非―志向的なもの」である。

「同一者に回帰することなき他者への運動」^⑨として捉えられていた超越の運動は、自己へと回帰する結果となった。こうして「強迫」・「疼しい意識」について現象学的記述が再開される。だが、それは他者による志向性の逆転を出発点としてである。そこでの自己とは、同一者を疎外することなしに他なるものとする受肉としての再帰であり、街頭の雑踏のなかでの「他性ののしかかる重みの全て」として語られるイリヤのただなかで、他者の「顔」を起点とする「社会性の現象学」^⑩へと向かうレヴィナスその人でもある。レヴィナスにとって現象学とは、以上のように他者（人）という非―現象学的なものとの関係によって触発された自己の意識様態を記述するものであり、その起点となる「顔」としての他者は、現象学的接近方法によらずしては感受さ

れることなく見過されてしまったであろう。ただ、顔が現象性を欠くのは、それが認識の限界の彼方にあるからではなく、その顯現が認識とは別の仕方、すなわち倫理的次元におけるものだからである。その意味では、言葉の上では同じく非—現象的なものと境を接して展開するメルロー＝ポンティ等の現象学とは本質的に志向を異にするものである。レヴィナスの形而上学（倫理）思想と現象学との関係にはかなり微妙なものがあるように思う。

注

引用に際しては、左記の略号を用いて原文のページを示すことによつてそれに替えた。（ ）内は邦訳書のページである。

『フッサールの直観理論』と『われわれのあいだで』からの引用文は、佐藤眞理人氏と合田正人氏の訳書から借用させて頂いた。

TIPH: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*
4^e édition, J. Vrin, 1978.

HH: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 2^e
édition, J. Vrin, 1988.

TI: *Totalité et Infini*, 4^e édition, Nijhoff, 1984.

AE: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1^{re} édition,

Nijhoff, 1986.

EN: *Entre nous*, Grasset, 1991.

- (1) TIPH 59 (53).
- (2) TIPH 15 (10).
- (3) TIPH 30 (23).
- (4) TIPH 25 (19), 24 (18).
- (5) TIPH 59 (53).
- (6) TIPH 69 (63).
- (7) TIPH 81 (74), 214 (207).
- (8) TIPH 47 (41).
- (9) TIPH 49 (43).
- (10) TIPH 73 (66).
- (11) TIPH 111 (105).
- (12) TIPH 110 (104).
- (13) TIPH 120-121 (115-116).
- (14) TIPH 133 (128).
- (15) TIPH 126 (121).
- (16) TIPH 78 (72).
- (17) TIPH 91-99 (84-93).
- (18) TIPH 203 (197).
- (61) TIPH 223 (216).

(20) HH 56-58.

(21) HH 60.

(22) HH 87-89.

(23) 以下については拙稿「レヴィナスにおける存在論から倫理への
移り行き」(三田哲学会「哲学」第八七集・一九八八年)におい
て触れたことがある。

(24) HH 127.

(25) HH 130-131.

(26) HH 140-143, 156-160.

(27) HH 151-156.

(28) HH 152.

(29) HH 154.

(30) HH 155-157.

(31) HH 141.

(32) HH 160.

(33) HH 145-148.

(34) HH 115.

(35) TI 162-163, (283-285).

(36) TI 167 (291).

(37) 以下、本節末までは、前掲拙稿と「受け身の主体性」(実存思
想協会編『フランス実存思想』所収、以文社、一九九一年)の一

部に若干手を加えたものである。

(38) TI 100 (187).

(39) TI 122 (222).

(40) TI 122 (223).

(41) TI 21 (60).

(42) TI 155 (274).

(43) AE 112 (169).

(44) AE 115 (172).

(45) HH 194.

(46) HH 196.

(47) HH (De la description à l'existence VI), TI 1^{re} partie A-5.

(48) HH 196.

(49) HH 190.

(50) HH 197-199.

(51) HH 201.

(52) HH 198.

(53) 以下、ディアクロニー概念については前掲の「受け身の主体性」
一五—一八ページで触れたことがある。

(54) AE 11 (31).

(55) HH 155-156.

(56) AE 61 (99).

- (75) AE 62 (101).
- (76) AE 137 (201).
- (76) EN 102 (121).
- (76) EN 146 (182).
- (79) EN 147 (183-184).
- (82) EN 150 (187).
- (83) EN 170 (212).
- (84) EN 174 (217).
- (89) EN 192 (241).
- (89) AE 199-204 (285-291) の点については拙稿「レヴィナスの
存在観」(三田哲学会「哲学」第九一集・一九九〇年)において
触れたことがある。
- (89) EN 183 (229-230).
- (89) EN 185 (232).
- (89) EN 184 (231).
- (70) HH 191.
- (71) EN 187 (235).

(いけがみ はるや・慶応義塾大学)

人格と死

——シェーラー人格論再説——

池 上 哲 司

いつか人間は死ななくてはならない。生命の過程として見れば、われわれが生まれ、そして死ぬのはきわめて自然なことではある。しかし、自分の死を自分で納得することは非常に難しい。他人の死は事実として確認できるけれども、自分の死は自分で確認できないのだから。それに自分の死という事柄を自分の頭で考えること自体に、無理がある。というのは、考えるためには、すでに自分が生きているということが前提されていなければならないからである。こうして、われわれにとって自らの死は、未知なものでありつづける。だが、自らの死はいつか確実にやってくる。この不均衡から、死に対するわれわれの不安が生まれる。この不安から逃れるために、来世を想定したり、身体

から独立した魂の不死を主張する人々もいる。だが、これらの主張は十分に説得的とはいえない。来世や魂の不死は経験することもできなければ、経験可能な言葉によって説明されることもないからである。

結局、人間は死ねば死にきりということなのだろうか。もしそうであれば、事態は非常にすっきりしていただきたい。しかし、事情はそう単純ではないと思われる。人格ということひとつをとっても、死によってそれが全く無になるとは言いにくいからである。プラトンの対話篇を読む者は、ソクラテスその人の生きて働く姿を、その人格をありありと感じ、影響を受けるのではないか。われわれに残されているのはソクラテスについて書かれたものでしか

いけれど、そこから形成される意味としてわれわれはソクラテスの人格に出会っているのだ。もっと身近な例を挙げよう。なにか困った問題に直面したとき、死んだ祖父さんならどうしたろうと考えるとき、われわれが思い浮べているのは、今は亡き祖父の個々の癖とか行動ではなく、祖父その人の在り方、つまり人格である。では、人格は不死なのか。そこで以下では、シェーラーの「死と永世」論文を手がかりにこの問題を考え、それを通してシェーラーの人格論を再検討してみたい。

一 生命の構造としての死

シェーラーによれば、近代人はもはや自分の死を見定めることをしない。「彼は、死はわれわれにとって確実であるというわれわれの意識に絶えず現在する直観的事実を自分なりの生活様式と職業様式とによって、明確な意識帯の外に押し出してしまい、ついには自分は死ぬであらうというような単なる判断的知識だけがあとに残ることになる」

[XI5(六295)]。このシェーラーの批判は、まさに現在のわれわれの状態の中にしている。交通事故だけでも、年間に一万人近くの人が死んでいるというのに、われわれは

自分だけは大丈夫さと、毎日、自動車を運転し、タクシーを利用する。このとき考えられている死は統計の数字としての死であって、この自分の死ではない。いつかやってくる死ではあっても、確実にやってくる死ではない。われわれは自分の死から目を背けているのである。

では、自らの死の確実性をわれわれはどのように知るのか。すでに述べたように、他人の死をいくら集めても、多くの他人の死に立ち合ったところで、自分の死の確実さを知ることも、納得することもできない。これに対してシェーラーは、われわれは自らの死の確実さを直観的に知ることができると言う。つまり、「死の確実性はどんなに些細な生命相」の中にも、その経験構造の中にもすでに存しているのである」[XI6(六297)]。となると、生命とはいかなるものが問題となる。シェーラーは生命を、特殊な意識の仕方において与えられる過程と捉らえる。そして、生命過程とその内部意識とのどの局面においても、その内容の三つの独特な時間的広がり構造としてあるとする。「この広がりとは、あるものについての直接の現在・過去・未来の存在、X・Y・Z（可変内容）を言うのであって、そしてこれらに応じてこのX・Y・Zが与えられている性質を異にする三つの作用の仕方、すなわち直接知覚・直接記憶・

直接期待を言うのである」[XI8f.(六300)]。こゝで直接とは、推理や媒介的な再生や連想によるのでなく、生命過程の不可分の各瞬間において「あるものが急ぎ去り」そして「あるものが近づく」ことを体験し、見ることを意味する。

ここで言われている過去・現在・未来は客観的時間としての過去、現在、未来ではない。たとえば、われわれの生きている時間は、時計で計測されるような均質の時間、すなわち客観的時間ではない。だからこそ、恋人と過ごす楽しい時はあつという間に過ぎ去り、退屈な授業や講演は気の遠くなるほどえんえんと続くのである。つまり、生命の時間を客観的な時間で捉らえようとすること自体が誤りである。客観的時間で捉らえることができるのは生命の無い、死んだものだけである。したがって、生命の身体は客観的時間の内に置かれるとしても、その生命過程の過去・現在・未来の内容は客観的時間の部分に割り当てられることはできない。「G(総体内容(Gesamtgehalt))=V(過去)+G(現在)+Z(未来)」というように分かれた総体内容が分かちえない各瞬間のうちに存している。ところでしかし総体内容のこの各部分はそれぞれ範囲(Umfang)を有する(VはUを有し、GはU₁を有し、ZはU₂を有する)。客観的時間の各瞬間において体験されたもののそのつどの総体範

囲(Gesamtumfang) Gがこれらの「範囲」のそれぞれに分かたれる」[XI9(六301)]。

総体範囲の内容は刻々と変化し、増大していく。このことを純粹直観によって見て取ることができるといいうのがシェーラーの考えであり、ここから「死への方向の体験(Erlebnis der Todesrichtung)」も可能になるとされる。

「過去Vの広がりにおける内容の範囲と、この過去内容が体験され、直接あとに作用することが増大すればするほど、一方では同時に直接的な未来Zの広がりにおける内容の範囲とこの内容の未来に向けての作用とはますます減少していく。しかし二つの範囲の間にある現在の範囲はいよいよ著しくいわば「圧縮される」。したがって各瞬間の内を生けるものとして与えられた多数の生命とそれのあとへの影響とともに、生命の直接期待に存する多数の体験可能性は減少する」[XI9f.(六301-2)]。シェーラーも言うように、子供にとって現在から未来は明るく開けたものとして感じられるのに対して、年齢を加えるに従って未来の明るさは失われ、現在は重苦しいものとなっていくのである。^③

これは、身体が利かなくなってきたとか、白髪が増えたとかいったことによってもたらされる事柄ではなく、生命の構造そのものから生じてくる。つまり、生命の増大する

総体範囲Gの内、過去・現在・未来という広がり、範囲の比率変化がどちらに向っているかということである。生命の構造においては、体験可能な未来としての生命が、過去の生命とそれの及ぼす作用とによって食い尽くされていくのであり、この変化の方向体験が「死への方向の体験」と呼ばれる。そして、人間の老いるということもこの体験と結びついて成立している。

シェーラーによれば、死はわれわれの経験の単なる経験的成分ではない。経験が死への方向をもつということが、すべての生命経験の本質であり、またわれわれ自身の生命経験の本質である。したがって、われわれにとって死がどんなに偶然的な仕方与えられようとも、そのこととは関係なく死はすでに生命の構造の内に含まれている。さらに、生命の固有の働きとして、周囲世界の制約から限局されない中心から外へと向う運動が考えられるが故に、死は他のものの発生と関わる相対的な消滅ではない。換言すれば、死はあるものの絶対的消滅 (absolutes Vergehen) である。「死を死ぬということはやはりとにかく一つの行為、すなわち生物自らの作用である」[X24 (六 309)]。

絶対的消滅としての死、これをわれわれは自らの生命経験において直観的に捉らえるとシェーラーは言う。しかし、

実際のわれわれはどのように死を捉らえることができず、いたずらに死を恐れ、死から目を背けようとしている。その原因をシェーラーは近代西欧の人間に特有の体験構造に求める。労働と営利へと方向づけられた近代の人間にとって死は、単なる破局でしかなく、無意味なものにとどまる。こうして死の理念の一掃が計られる。確かに、人間に生存本能がある限り、死の理念を排除しようとすることは自然である。だが、死の理念を完全に抑圧しようとすることは誤りでもあり、生命経験の本質からしても不可能である。だからこそ、西欧人ではないが近代の人間の一人たるわれわれは、自分の死がどこまでも未知であることを肯定しながらも、同時にその確実であることを漠然とはいえ感じざるをえないのである。生命の構造に含まれる死、一つの行為としての死に真正面から向き合うとき、はじめて「永生」の問題が現れてくる。

二 人格の永生

シェーラーは人格の不死については語らないという立場を取る。なぜなら、不死であることはどんな証明も不可能な消極的事態だからである。彼が語るの「精神的 身体的

人格の永生」である。こうして、人格は不死なのかという、われわれの最初の問いは人格の持続と永生の問題として明確化される。この問題にとって一番の鍵は、有機的生命の存在から人格が本質的に独立しているかどうかである。もし独立であれば、死によって生命が消滅しようとも、それと同時に人格の存在が中止することにはならないであろう。しかし、そもそも身体を欠いた人格なるものを考えることができるのだろうか。身体に表出されたものを通して、われわれは他の人格の存在を想定する。また、彼がなにを考えているかの了解は身体への表出現象に基づいている。これは確かである。だが、ソクラテスの例でも明らかのように、身体が存在が人格存在の必須条件ではない。ソクラテスは歴史上の人物であるから、現在は身体を備えていないとしても過去のある時点では身体を備えていたはずである。だから、身体が存在が人格存在を可能にしているのだと反論されるかもしれない。それでは、小説中の人物を考えてみよう。『カラマーゾフの兄弟』のイワンは小説中だけに存在し、身体を欠いているにもかかわらず、一人の生きた人格としてわれわれに与えられている。したがって、身体における表出現象を欠いているからといって、人格が存在していないということではできないのである。

さらに問題を厳密に考える必要がある。シェーラーによれば、精神の永遠性という理念と人格の永生という理念とは区別されねばならない。そして彼は、精神の永遠性が証明されたところで、人格の永生が保証されたことにはならないと言う。イワンの例を思い出してみよう。イワンは架空の人物であり、身体を欠いている。だが、人格としてわれわれに与えられている。これは確かな事実ではあるが、このことがそのまま人格の永生を指し示しはしない。もともとイワンは生きていなかったものであり、その限りで死ぬこともなかったはずである。したがって、人格の永生ということも無縁である。確かにわれわれは、精神の作用において身体や生命過程から独立な永遠の「意味の王国(Reich des Sinnes)」に触れることができる。しかし、それは人格の永生とは別の事柄である。

人格の永生という理念に向う道としてシェーラーが選ぶのは、「生命の直接的な〈体験する作用〉と純粹内容における世界と——そしてあらゆる対象的存在、したがってまた〈内部知覚と観察〉という体験において対象的となる〈生き続けてきた生命〉をも含む世界——の最も著しい分離、そしてこの見地からする問題の処理という道である」[X42(六336)]。こゝでシェーラーは、精神の作用そのものへと

肉迫し、精神による体験の基礎経験ともいふべき事柄を以て下のように要約する。「1、精神的人格はそのすべての作用、すなわち知覚・記憶・期待・希望・可能・感得などにおいて、つねに同時に体験とともに存する身体 of のなんらかの「限界」として人格にへ与えられている」ものを越えていく……。2、人格作用の内容の集合はその作用に応じる身体状態の集合よりつねに多い」[X44c(六337)]。たとえば、広々とした景色と狭苦しい小部屋を見たときでは、見るという作用において与えられる質的豊かさ、広がり、隔たりは著しく異なっている。それに対して、見る内実に対応する感覚および身体状態は同じである。このことからシェーラーは、見るという作用は身体の状態と空間的限界を越えたところまで達し、さらに、見るという作用は一定の感覚と結びついて生じはするが、見るという作用において与えられる多様性の豊かさは感覚をつねに凌駕している、と考へる。

また、シェーラーによれば身体の時間的限界に関してもこのことは妥当する。身体の本質とは、それが現在を充たすということ、つまり「今」此処」ということであり、この事実は客観的時間にはない。そして、逆にこの「今」此処」が客観的時間概念そのものの制約でもある。しかし、「今」此

処」という「この限界を私の精神は二方向に向って飛び越えていく。すなわち私は思い出という態度において私の過去に耽けり、過去の世界は一つ一つ私の精神的眼前に出現する。そして同じく私は期待しながら精神的に私の未来の内実に留る」[X44(六336)]のである。以上のことを志向性ということに着目してシェーラーは次のように言う。「人格の志向の内実となるものの特殊な選択においては、変化する身体状態とそれの身体としての物体との客観的相關物とに拘束されながらも、人格の本質と人格の志向の本質と志向の「意味連関」およびこの志向そのもののそのつどの「本質的内実」は、けっして身体的状態あるいは感覚およびその発生的派生物・再生等々に分割されえないということである。そしてさらに人格自身とその精神的世界の、精神的人格のありとあらゆる志向よりもますます本質的に豊富である」[X45(六337)]。それでは、死の作用において身体が存在することを止めるとき、人格の本質にはなにが属するのか。

この場合にも人格の作用は身体状態を飛び越えたとシェーラーは考へる。つまり、それは死という身体 of の崩壊を飛び越えるというのである。「そして、この飛躍、この永続的飛躍と超越という、人格の本質に属する動的作用のみ

が、死の作用における人格の全き体験と存在であらうし、あらねばならない。……人格はここでは自分自身がなおも永生するのを体験するという意味である。もっと単純に言えば、人格は、生きていた間にすでに明白に自分の作用とその内実として体験していたものを、すなわち自己の存在の身体からの独立を自分の存在にとって体験するのである」[X47(六343)]。ここまですでに哲学的に確認しうる限界であり、人格が永生するにせよ、永生しないにせよ、それについて知ることはできないとシェーラーは言う。人格の永生、それを信じているとしか彼は言わない。

三 人格と身体

生命の構造としての死、それを直観することができる者のみに人格の永生の問題が現れる。つまり、生命過程を越え出ることによってその本質を捉ええるという精神の作用が、われわれに死の確実性をもたらすと同時に、生命の死における永生の可能性を与えるとシェーラーは考えるのである。生命の本質に含まれる死。これは否定しがたい。しかし、人格の作用は本来に生命、身体から独立しているのだろうか。この点がシェーラーの立論にとって最も重要で

あり、また最も危うい箇所であると思われる。

「他の人格存在の想定は、認識根拠の上からすれば与えられた表出現象に基づくものではあるが、ひとたび想定されるときには、このような現象のそれ以後の存在に左右されるのではない」[X37(六320)]。確かに、他の人格存在の想定は他人の身体を通しての推論とか、われわれの自我を他人の身体像に投入することに基づくわけではない。だが、上の引用からも明らかのように、他の人格存在は表出現象に基づいて認識されねばならない。これは、人格が人格であることを認識されるためには表出現象が欠かせないということである。しかし、人格が人格であることは他から認識されなくとも成立する、そうシェーラーは考える。人格の存在と人格の認識の問題、それを人格と身体との関係から問い直すことにしよう。

ソクラテスであれイワンであれ、少なくとも現在は身体を備えて存在していない人格も人格であることは否定できないであろう。このような非実在的人格をシェーラーは典型(Vorbild)の一種と考える。彼は、典型を指導者と対比させて次のように言う。「まず第一に指導と服従は、ひとつの相互的な意識関係である。典型(原像)と模像とはそのような関係ではない。……第二に典型と模像関係は、ひと

つの観念的関係、つまり空間、時間、實在的現在から、いやそれどころか原像の實在的、歴史的存在からさえも独立した関係なのである。それに反して、指導者と服従者との関係は、ひとつの實在的、社会的関係である」[X259(一五151)]。さらに、指導者が没価値的な社会学的概念であるのに対して、典型は価値概念であり、人格価値の概念であるとされる。このように實在性と人格性とはここでもきっぱりと切斷されている。

非實在的人格としての典型、身体をもたないイワン、それは可能かもしれない。しかし、身体性を欠いたイワンを考えることができるのだろうか。まさまざと人格がわれわれに与えられるのは、なんらかの身体性を通じてである。

その人の行為であれ、声であれ、足跡であれ、またその人について書かれた記録であれ、その人がそこに居る、あるいは居たということが重要である。実際にそこに存在していなくてもよい。つまり、實在していなくとも、現実(Wirklichkeit)として与えられていればよいのである。このような現実性を人格の身体性と呼びたい。実際、見ることも聞くことも触ることもできないものを、すくなくとも現実として与えられないものを、われわれはどのように捉えられるというのか。これに対してシェーラーは、人格の作

用は決して對象的に捉えられない、人格は作用の内でのみ与えられると答えるにちがいない。しかし、それにして誰もいない、なにもない砂漠や海原で、われわれに誰の人格が与えられるというのだ。

今度は他の人格の場合ではなく、私の人格の場合はどうであろう。シェーラーが主張するように、人格が作用中心(Aktzentrum)であり、異なった種類の本質をもつ作用の具体的統一である限り、身体および身体性は人格にとって不可欠のものではない。「人格は、理性の〈能力〉や〈力〉等々をも含めてある種の能力や力を有するような物あるいは実体とはけっして考えられない。人格はむしろ体験の統一性、直接的にとともに体験された統一性であり、直接的に体験されたものの背後と外部に存すると考えられただけの物ではない」[II 371 (三15)]。つまり、作用そのものの内にはしか人格は存在しないのである。だが、ここで言われている存在とはどのような意味での存在なのであるか。作用としての存在、精神としての存在と言われても、すっきり理解できない。われわれの身体や心的状態から精神作用が独立に働くことは理解できる。けれども、独立であるからといって無関係であることにはならない。

どうしてこれほどシェーラーが精神ないし人格と身体と

を分離しようとするかという点、もし両者の関係を認めてしまうと、精神ないし人格が対象化可能となってしまうからである。身体は対象化できるが、人格は対象化できない。これがシェーラーの絶対に譲れない論点である。精神は一切のものをつねに越えていく。したがって、その精神の働きの対象化という仕方では固定されることはありえない、と彼は考える。ここに最大の問題が潜んでいると思われる。

拙稿「人格の生成」でも述べたことであるが、シェーラーの主張する「本質直観」は閉じたものとして考えられていた。つまり、「思念されたもの」と「与えられたもの」とが完全に覆合して、本質がまさに過不足なく与えられているというのが、彼の本質直観の内実である。そして、ここから本質性と事実性との分離が生まれ、さらにそれらに対応する精神と身体との切断が固持されることになるのである。

シェーラーが人格の本質的作用とする、愛の作用を考えてみよう。「愛とは、価値をになうあらゆる具体的個体的対象が、かれにとっての、そしてかれの理想的使命にしたがっての、可能的な最高の諸価値にいたる運動、あるいは、かれにとって本来的であるところの、かれの理想的価値存在に到達する運動である」〔VIII 64 (八 271)〕。愛の作用によつ

て、その対象はより高い価値存在となる。ここにおいて、愛は対象の身体に関わることはできない。だが、身体性を欠いた対象をわれわれは愛することができるのか。なるほど、われわれが愛するのは身体ではなく、人格である。しかし、遠く離れた他者を、あるいはその人が生きているか死んでいるかも分らぬまま、われわれが愛するとき、われわれはそのひとの姿を思い浮べざるをえない。われわれが身体を備えている限り、われわれの愛は身体を、あるいは身体性を伴ってしか対象に向うことはできないと思われる。

精神が身体ないし身体性から独立であるとは、無関係であるということではなく、それらから自由であるということである。精神は身体を伴いはするが、身体に束縛されることはない。言い換えれば、精神は身体を伴うにもかかわらず、身体から自由なのである。まさにこの点で、シェーラーが主張するように、精神は身体をつねに越えていく。さらに言うなら、精神のこの越えていく働きが現実化するためには、精神は身体ないし身体性を必要とするのである。われわれが神や天使でなくて、身体を備えた人間である限り、身体あるいは身体性に還元できない剰余というかたちで、精神の作用は与えられるはずである。これは自分の人格についても、他の人格についてもそうである。われ

われ人間の精神作用である限り、純粹に精神だけで働くということはありえない。精神の作用は他のさまざまな機能、感覚と一体となって働きながら、同時に他の機能や感覚を凌駕し、支配する。これが有限な人間の在り方であろう。

四 人格の個性

身体性を備えてまざまざとわれわれに迫ってくる人格、現実としての人格、これらの存在を否定することはできない。だが、カラマーゾフのイワンのように身体性を備えてはいるが非實在的な人格と身体を備えた人格とでは、決定的な違いがある。第二章で触れたように、イワンは死ぬこととはない。小説中の人物が小説の筋のなかで死ぬ羽目になったとしても、それは生命の消滅としての死ではない。イワンは意味の世界で生きてはいても、物と生命の世界で生きていくわけではない。彼は生命の構造としての自らの死を直観することはできない。つまり、イワンにとって死はのっぴきならない出来事には決してなりえない。この点において、生命を生きた者と生命を生きたことのない者は画然と区別される。ソクラテスにせよイエスにせよ、彼らは自らの死に直面し、その死を引き受けた。死を引き受

けるそのことにおいて、彼らの人格は一段と明瞭さを増した。避けることのできない死、代わってもらふことのできない死、そこでこそソクラテスはソクラテスとなり、イエスはイエスとなったのである。

イワンも人格であることに変わりはない。ただ、その独自性、個性を実現しうる原理的可能性の点で、彼はソクラテスやイエスに、いや生命をもったわれわれに劣っているのである。精神の作用を本質とする人格にとって、生命として身体を備えていることは望ましいことではない。だが、先述したように身体を備えた生命であるからこそ、人格は人格として屹立しうるのである。生命あるものにとって死は必ずやってくるものであり、また死は特定の者の死である。その限りで、死は代替不可能なものである。しかし、誰もがその死を通して自らの個別的な人格性を実現するわけではない。重要なのは死をどのように引き受け、どのように死ぬかである。身体との関係でいえば、精神が身体をどのように越えるかということである。そして、ここで新しい問題にわれわれは直面することになる。

それは人格の個性という問題である。これまでの議論では個性と個性とを区別せずに用いてきたし、しいて区別せずともよかった。しかし、シェーラーが「……各人

は彼がまさに純粋な人格であるのと同じ程度に個性的(*dividuell*)存在であり、それゆえ他の各人から区別された唯一的存在であり、それと類似的に彼の価値は個性的唯一の価値である。(このことが個人人格(*Einzelperson*)と同様に総体人格(*Gesamtperson*)たとえばギリシア民族あるいはローマ民族に対しても妥当することは自明である。)[II499(三214-5)]と云うとき、一挙に問題が顕在化する。邦訳された小倉志祥氏が訳注で述べられているように、シェラーは *individuell* と *individual* という二つの形容詞を用いている。ただし、それらの意味が厳密に区別されているかどうかは確定しがたい。しかし、いずれにせよ民族が総体人格として挙げられていることから明らかなように、個人人格のみが人格と考えられているわけではない。

シェラーの総体人格という考えを確認しておこう。

「……人格は人格自身にとって自身の作用遂行のおののうちで、(世代の)同時性と継続性がさしあたってはまだ区別されていないようなある種の包括的な人格共同体の構成員としても自己体験のうちで与えられている」[II509(三230)]。この人格共同体をシェラーは総体人格と呼ぶ。さらに彼は、共同体の構成員ということに関して、アリストテレスの学説を批判しながら「……われわれの見解にとつ

ては各人格は等根源的に個人人格であり、(本質的に)総体人格の構成員であり、彼の個人人格としての固有価値は彼のそうした成員としての価値からは独立的である。」[II514(三237)]と云う。さらに、総体人格は個人人格と同様に精神的個体とされる。

シェラーの考える純粋な精神的総体人格には二つの様式があり、それぞれがそこで志向される価値に対応している。文化価値には文化総体人格としての国民(*Nation*)と文化圏(*Kulturkreis*)が対応し、聖なる価値には教会(*Kirche*)という総体人格が対応する。では何故、共同体(*Gemeinschaft*)や利益社会(*Gesellschaft*)や国家(*Staat*)は純粋な精神的総体人格とされないのだろうか。シェラーは社会的統一態をその本質とそこで志向される価値の様相に従って、四つの様式に分ける。つまり、群集と生命共同体(*Lebensgemeinschaft*)と利益社会と総体人格である。

第一の群集においては、成員間での了解は存在せず、感情伝播と不随意的模倣によって統一態が構成される。第二の生命共同体においては、共同体験と追体験によって統一態が構成されている。ここでは群集の場合と違って成員間の了解は成立するが、「分離された作用として、共同体験に先

行するような了解ではなく、ただその体験、そのもののうちに遂行される了解のみが成立し、とくにその遂行作用のうちに各人の個性的な自我存在がともに体験され、いわんや他者の存在がなんらかの仕方に対象化されるような了解はまったく成立しない」[II 515 (III 240)]。第三の利益社会においては、まずもって他者の存在が対象化されており、生命共同体でのような相互的共同体験 (Miteinander-leben) は成立していない。したがって、生命共同体で成立していた共同責任性は存在せず、片務的な自己責任があるだけである。つまり、「無根拠の信頼が共同社会における根本的態度であることに対応して、万人の万人に対する無根拠の原初的な非信頼が利益社会における根本的態度である」[II 518 (III 244-5)]。「しかし他面において利益社会は、未成熟なる人間（と付随的に家畜）をもとに包括する生命共同体との区別において成熟した自己意識的な個别人格の統一態である」[II 518 (III 245)]。

シェーラーはこれら三つの統一態と明確に区別して、自主的、精神的、個性的な個别人格は自主的、精神的、個性的な総体人格の「へうち」において統一されていると言う。「この段階においては、各有限の人格は個别人格であると同時に総体人格の構成員であり、このようなものであるこ

とと同様に自己をこのようなものとして体験することは、有限のなる人格の本質のうちに端的に宿っている」[II 522 (III 251)]。そして、ここでの責任の在り方が他の統一態とは決定的に異なっている。つまり、各個別者と総体人格は自己責任的であると同時に、各個別者が総体人格に対して、逆に総体人格がその構成員に対して共同責任を負うのである。このような理由で、群集や共同社会や利益社会は総体人格ではないとされる。では、国家はどうなのか。シェーラーの考えによれば、国家は精神的本性を備えてはいるが、同時にその本質に領土といったものを含んでいることによって、純粹な精神的総体人格とは言われないのである。ここでも、以前問題にした身体からの精神の独立ということが重要な役割を果している。しかし、最大の問題はわれわれのような有限の人格が、等根源的に個别人格であり、総体人格の構成員かということである。シェーラーも認めているように、各人格はなんらかの構成員であることによって社会的な人格 (soziale Person) であると同時に、構成員として含まれる全体を越え出た独特な自己存在としての秘奥人格 (Intime Person) でもある。ただし、有限な各人格が社会圏と秘奥圏とをもつように、総体人格も社会圏と秘奥圏とをもつとされる。しかし、絶対的秘奥人格は個別

上の選択はまったくの無意味でしかない。しかし、二章で示したように、人格の永生の可能性は肯定もされなかったが、否定もされなかった。シェーラーとともに、もしこの可能性を信ずるならば、死はわれわれにとって人格的課題となる。なぜならば、生命の終わりである死、誰も逃れることのできない死においてこそ、人格の唯一無二さが輝き出るチャンスであり、われわれが純粹な精神性となるチャンスだからである。しかし、総体人格のために死ぬことが個人人格の唯一無二性を証すことになるのだろうか。

そうではあるまい。先に引用した、総体人格における共同責任性についてのシェーラーの文章からも明らかのように、個人人格は個人人格に対して共同責任を負う。仮に誰かのために死ぬとして、有限な人格は総体人格の構成員としても、総体人格のために死ぬのではなく、個人人格のために死ぬのである。正確に言うなら、個人人格のために死ぬことが、同時に総体人格のために死ぬことになるのであって、決してその逆ではありえないはずである。というのは、身体をもたず、生命の構造としての死を直観できない人格のために、われわれは死ぬことはできない。ソクラテスやイエスのために死ぬことはできても、イワンのために死ぬことはできない。有限な人格であるわれわれと同じ

ように自らの死の確実さに直面し、それを引き受けたことによって、ソクラテスやイエスはその人格の否定しがたい存在をわれわれに示したのである。そして、そのようなわれわれと同じ有限な個人人格のために、われわれは死ぬことができるのである。だが、このソクラテスのため、イエスのためというのも、単なる思いこみにすぎないのかもしれない。自らの死を前にして人格であることを証しすることは難しい。人格となることは難しい。他の人のために死ぬことは、なお難しい。

注

- (1) M. Scheeler, *Tod und Fortleben*, in: *Schriften aus dem Nachlass* Bd. 1 (*Gesammelte Werke* Bd. 10, Bern 1957) 邦訳『シェーラー著作集』6(白水社)所収、小倉貞秀訳。以下、シェーラーからの引用は、全集版の巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で括弧内に示す。また邦訳のある場合は、著作集の巻数を漢数字で、頁数をアラビア数字で付記する。尚、邦訳があるものは原則としてそれに従ったが、前後関係から訳語を変更した場合もある。

- (2) かつて、拙論「人格の生成」(『思想』第六五二号)でシェーラー

の人格論を批判的に検討した。そのときに考察できなかった、人格と死および総体人格の問題を整理してみようというのが本論の目標である。

(3) 子供の時には一日があれば長く感じられたのに、歳をとるにつれて一日がどんどん早く過ぎていってしまふようになる。これなども、体験の可能性が豊かであった子供時代とその可能性が減少してしまった壮年、老年時代との決定的な差から生ずると思われる。このことに關して、シェーラーは生命の構造から生まれる自然的年齢と客観的な時間標準に基づく人為的年齡とをはっきりと區別している。それぞれ生命にはそれぞれ固有の時間があるということについては、本川達雄『ゾウの時間 ネズミの時間』

(中公新書) 参照。

(4) 感情伝播、一体感、了解、追感といった感情の位置づけについては、拙稿「M・シェーラーにおける〈共感〉の位置」(『大谷大学研究年報』第三九集)において、シェーラーの機能と作用という區別に関連させて考察した。

(いけがみ てつじ・大谷大学)

フイヒテにおける超越論哲学の理念

——現象学の構想と意義——

山口 祐 弘

序

ラントグレーベによれば、「現象学」の構想を最初に示したのはランベルトであった。彼はそれを「仮象の論」と規定し、真と偽の中間にある仮象を真理に導くべく批判することをその課題とした。^①ヘルダーとカントはこれに倣い、「現象学」をそれぞれ「美の哲学を構築するための入門」「形而上学の予備的教説」として打ち立てようとした。特にカントがそれを「消極的な学」と規定しつつ、理性と感性の限界を画定する企てに含めたことは『純粹理性批判』の思想に通じるものとして注目される。^②

ヘーゲルの『精神現象学』はドイツ観念論における現象学思想の白眉と見なされる。^③それは、非学的な自然的意識を批判して学に導くものとして、ランベルトの思想に連なると言える。だが、彼はそれを消極的なものにとどめずに、「学の体系第一部」として積極化した。それとともに、右の行程の一々の段階は「精神」すなわち「絶対者」の「現象」として評価されることとなったのである。

だが、本論で注目するのは、ヘーゲルに先だってフイヒテがすでに「現象学」の思想を抱いていたことである。『一八〇四年の知識学』^④において彼はそれを「現象論、仮象論(Erscheinungs- und Scheinlehre)」と呼び、「理性論、真理論(Vernunft- und Wahrheitslehre)」に続くものとした

(WL, 1804, S. 150f.)。真理論に対立する仮象論と見れば、それはなお消極的なもののように見える。だが、それは真理論において妥当でないものとして放棄されたものを「必然的で真実の現象」(ibid, S. 160)として導出しようとするものであった。そのかぎり、それは「現象」ないし「仮象」を絶対者の現象として捉えており、ヘーゲルに先んずる意義を有していることになる。

一体、シェリングを挟むフィヒテとヘーゲルの関係は、ヘーゲルが規定し哲学史に刻印したようなものでは必ずしもなかった。ヘーゲルがシェリングに依りフィヒテを批判しつつ独自の体系構想を練っていた頃、フィヒテは両者の間に楔を打ち込むようにシェリング批判を行っていた。それは、「絶対的無差別」に対して、まさにヘーゲルがしたごとく「差異」を要求するものに他ならなかった。^⑤そのような事情を見れば、フィヒテが絶対者、絶対知を真理として達成した後、そこから多様な世界を展開しようとすることは当然であろう。しかも、「現象」とは絶対者から分離されたものではなく、絶対者の現象、映現として捉えられるのでなければならぬ。^⑥そして、そのように捉えることによってドイツ観念論史に新たな光が投げられるのである。本論はこうした観点からフィヒテにおける「現象」

ならびに「現象学」の意味の解明を企てるものである。

一 現象論の端緒

『一八〇四年の知識学』第一部が真理論、理性論とされたことは右の通りである。フィヒテはその成果を次のように記した。「存在(Sein)は直接的で生きた存在の自己のうちで完結した単一体であり、決して自己の外に出ていくことのありえないものである」(ibid.)。ここでは、「存在とわれわれの分離」(ibid, S. 154)が完全に止揚されており、「存在それ自身が絶対的自我ないしわれわれである」(ibid.)とされる。これは近代哲学通有の困難、主客対立を超えた絶対的なものであり、絶対者の知としての「絶対知(das absolute Wissen)」に他ならない。^⑦

それが自己完結的であり、自己の外に出ていくことはありえないとされるのは、その外なるものがそもそものからである。だが、そのように言うならば、それは完全に閉鎖的であり、単一性に対して多様な世界を現出することはありえないと解されかねない。「現象」を語ることは困難となる。^⑧

この困難を打開し、現象論の手がかりを得ようとすれば、

右の命題が「存在」についての洞察(Einsicht)の表現であり、言明であることに注目する他はない^⑥。そこでは存在が構成(Konstruktion)され、言明(Aussage)されている。存在として語られているものは、この洞察における映現Ⅱ現象に他ならないのである。但し、それを観念論的な意味での構成とするならば、現象を単に主観的なものとする恐れがある。存在が構成に依存し、構成が存在の原理であると主張するわけにはいかない。洞察の内容を汲むならば、存在自身が自己を構成していると考えなければならぬ(ibid., S. 162)。構成する者は「われわれ」であるにせよ、存在の外はない以上、われわれ自身が存在であると見なさなければならぬ。存在自身がわれわれⅡ存在に映現するのである。

しかし、そう見なしたとしても、存在は自己自身を構成するという主張そのものは、なお、われわれすなわち意識のなす蓋然的な(problematisch)言明であるにとどまる。意識であるわれわれが間接的な言明によって構成を存在に帰しているにすぎない。それはまだ観念性を払拭しているとは言えない。

もとより、かかる観念的構成そのものが存在固有の内的本質の結果であると考ええることは可能である(ibid., S.

163)。洞察がそこまで深まるならば、それは絶対的洞察(die absolute Einsicht)と呼ばれる。しかし、絶対實在が如何に観念的に構成され、構成の内的根拠はどのようなものであるかはまだ洞察されていない。それが真に絶対的洞察である場合には、このような飛躍(Hiatus)があつてはならない。洞察自身が實在そのものから直接発している場合にのみ、それは絶対的であると言ふことができるのである。

ここでは、存在の観念的な自己構成はただ考えられているにすぎず、蓋然的に前提されているにすぎない。前提されるということは外的存在という形をとって投影される(in der äussern Existenzialform project)ということであり、根拠や原理を欠き、非合理的な飛躍によって投影されるということである。「存在の観念的な自己構成は飛躍によって絶対的に投影される」(ibid., S. 164)。その結果は、それが「まったく事実的かつ外的に存在するものとされる」(ibid., S. 166)ことである。原理を欠いたままである。原理が備わっていれば、それは絶対的洞察であると言えよう。観念的な自己構成は絶対的實在そのもののうちに基礎づけられていると言えるのである。しかし、議論の仕方を反省するならば、観念的な自己構成が事実として措定され、それに基づいて絶対的洞察が要請されるという構造になって

いる。「絶対的洞察に達するべきだ (soll)」とすれば、観念的な自己構成が事実に措定されていなければならない (muss) (ibid.)。絶対的洞察が事実を前提することによって制約されているかぎり、それもまた真の意味で絶対的であるとは言えず、蓋然的であるという他はない。

だが、ここで絶対的洞察に達する「べき」だと言うことの意味は何か。その「べき」の本質は何であるか。フィヒテは、それはまったく自発的で内的な仮定であるとする。それは外に根拠を持つことがない。それは、内的な自己構成を表現しており、内的絶対的かつ純粹に質的な自己産出と自己立脚を示している。これらは「存在」のすべての特徴に通じている。それは「自己により、自己を通じ、自己のうちに (von sich, durch sich, in sich)」ある。それは、まったく自己に発し、自己に基づく内的で純粹な創造であるとも言われる。このようなものとして、それはそれ自身のうちに断定性 (Kategoricität) を有する (ibid., S. 167 f.)。こうして、「べき」と「存在」は類似性を有する。それだけでなく、両者は完全に相互浸透し、まったく自己のうちに完結した単一体となる。更に、「べき」は絶対的に自己を創造し担う働きの確固として自立的な中心点であり、担い手であるとすら見なされる (ibid., S. 179)。とはいうもの

の、それは直接的に洞察されているというわけではなく、間接的な洞察、高次の飛躍によってしか理解することはできないとされる。なぜならば、絶対的洞察は生ずる「べき」だとされているが、まだ生じているとは言えないからである。

だが、内容的に見るならば、絶対的洞察はすでに語られている。それ故、求められているのは、同じ内容を他の質的規定において捉えることでしかないと思ふこともできる。内容の区別を生ずることなしに新たな見る働きの内的生成が求められているだけである。内容から分離された単なる見方の変更があるだけだとすれば、それは観念論的な視点の移動にすぎないこととなる。

内容は實在論の主張する「自体 (Ansich)」に相当する (ibid., S. 183)。それによって観念論はすでに克服されていると考えられるかもしれない。だが、第一部の議論によれば、實在論の言う「自体」は一の関係 (Relation) にすぎないのであった^⑩。それは、非自体でないもの (ein Nicht-nicht ansich) として定立された悟性統一 (Verstandeseinheit) にすぎない。そこには知の働きのあり、自体はそれの相関物であるにすぎない。従って、「自体」とともに、それを定立する知も廃棄されるべきであろう。

だが、そのようにしても知そのものは残るとフィヒテは言う。それはわれわれの作為によってというのではなく、残るが故に残るのである。それは、「純粹な光 (reines Licht)」 「純粹理性 (reine Vernunft)」と称される。一切の捨象の後に残るものは内的存在 (inneres Sein) である。それ故、純粹理性と存在は一体であることになる (ibid., S. 185)。それは不可分の統一体であり、そこには「自己によりある」ということしか含まれていない。それはまさしく自己を構成するものであり、自己を構成することなしには自己をそのようなものとして構成することはできないものである。

ここにおいては、實在論と観念論とともに超克されており、「われわれ」と「理性」の区別は消滅している。「われわれ」がそれを確実に洞察するかぎり、われわれはこの洞察のうちで理性統一それ自身である (ibid., S. 187)。しかも、理性の部分としてそうであるわけではない。もちろん、そこに至る途中には二重性 (Zweiheit) があった。それは為すこと (Thun) と語ること (Sagen) の矛盾として示される。だが、理性が絶対的であれば、この二重性は消滅していなければならない。存在するものないし絶対的理性の為すことが語られ、また語られることを理性は為すのである。

両者は絶対的質的統一においてあるのでなければならない。

それにもかかわらず、事実にには純粹理性のうちにはなお二重性がある。そうであるかぎり、純粹理性は純粹理性のうちで直接的に示されるわけではなく、追構成 (Nachkonstruktion) されるにすぎない。すなわち、純粹な光ないし理性は、自己により、自己自身を構成するものとされている。だが、それは、措定し構成するわれわれだけでなく、多様なものが全面的に捨象されて後に残るものにすぎない。このような捨象 (Abstraktion) によってあるかぎり、それは一の関係 (Relation) である (ibid., S. 194)。「ある」の他になお「意識」がある。そして、その間に一体化し難い非合理的な飛躍 (hiatus irrationalis) があるのである。この事情が除去されないかぎり、絶対的理性の名に値するとは言えない。

従って、捨象されたものを欠く創造は真の創造とは言えない。真の根源的創造であるためには、他者を無視するわけにはいかない。他者は創造のために存在しなければならぬことになる。思惟ないし光が真のものであるためには、真の創造を伴い、これとともに立ち現れるのでなければならない。従って、一方が他方を通じてあるのだとしたら、

この「通 (Durch)」をも自己自身のうちに取り上げ、言明しなければならぬ。光はこの意味での創造であり、「より (Von)」通に他ならない (ibid., S. 197)。

こうして、光は絶対的な生成を含む質的統一である。⁽¹⁾ 或

いは、「より」を貫く質的統一である。この全体は、
a—b
0

として表示される。そして、それは、それ以上探究することのできない統一である (ibid., S. 198)。関係と光自体の間には新たに方向的な「より」が成立する。それは光の絶対的活動の結果と見なされる。そして、関係はこの結果の現象として位置づけられるのである。

さて、このことを洞察するのは「われわれ」である。その洞察の仕方を省みるならば、「われわれ」は「より」を紹介して「0」を洞察していることが分かる。だが、それが接近不可能であり、それ以上見ることでできないものであることを認める。それは、見ることでできないものとして見る働きのうちに現象すると言わねばならない。そのかぎり、「われわれ」と見る働きは、接近不可能な根源的活動の結果であり、現象として位置づけられる。われわれが洞察するということは客観化することに他ならないが、それはかかる意味の現象であるかぎり、光の原法則から説明される

べきこととなる (ibid., S. 199)。ともあれ、光の質的統一はここでは接近不可能であり、それと現象の間に間隙があるかぎり、目標としての現象の思想にはなお隔たりがあると言わねばならない。

二 知の発生と原理

以上のように、光は、質的な一者として措定されている。そして、それは、それ以上はまったく規定されず、ただ遂行されるのみである。知とは何かという問いに対しては、「それを為せ、そうすれば汝は、まさにそれを為すのである」と答えられるだけである。かかる知を再度知することはできない。知る働きを為し、そしてそれを指示するならば、それは知る知の中にもとどおりにあるのではない。知は質的統一を保ちながら、「より」として前提されるだけである。光はこの「より」を貫くものと考えられ、
a—b
0と表示される。

「より」のうちには分離がある。分離は「より」に基づき、「より」によって起こる。だが、分離によって生じた諸項の上を、質的で永遠に自己に等しくあり続ける唯一の光

が、「より」と同一なものとして、質的な同一性を保ちながら広がっていなければならない。かくして、「より」は、光によって措定されたものとして捉えられる。L $a-b$ 光があれば端的、必然的に「より」がある。光は、不変の質的統一を保ちつつ、すべての「より」の上に広がり、すべての「より」を包括する。それは「より」による低次の分裂のすべてに同時に伴っている。

$$\left(\begin{array}{cc} a & b \\ a-b & a \cdot b \end{array} \right) \quad (\text{ibid., S. 205f.})$$

だが、ここでも光の措定のされ方が問題となる。光は目下絶対的な「より」として前提されているのみである。この前提 (Voraussetzung) を立てるのは前提自身ではなく、自由に反省し抽象する者としての「われわれ」である。それ故、それが正しくあるためには、「われわれ」自身が光であり、知であることが必要である。「われわれ」が光のうちに沈潜しており、光と同一であるかぎり、前提は「われわれ」のうちで真である。それにもかかわらず、それが現れるのは前提としてにすぎない (ibid., S. 210 f.)。

すべての前提は蓋然的な「べき」として語られる。「べき」の言わんとするものは原理 (Princip) である。「べき」は、存在、発生的な存在ないし存在の発生 (Genesis) を原理のもとでのみ妥当させようとするのである。それは発生を絶対的に要請する (postulieren) ことと言い換えられる。だが、要請するということはあくまでも観念的な発生にすぎず、存在の實在の発生とは言えない。観念的な発生と實在的な発生のこの分離が認識されねばならない。そして、それとともにその原理を発見することが求められる (ibid., S. 213)。

発生とは「より」のことに他ならないが、それは質的な統一のうちにある。そして、「われわれ」ないし知と光が同一であるとするならば、発生とは、「われわれ」がなしたまた生きているものの只中における「より」に他ならない (ibid., S. 214)。それ故、知が存在するべきであると主張する場合には、知が知自身の存在を要請しているのであり、産出しようとする者が自己自身の発生を要求しているのである。それは、絶対的発生 (die absolute Genesis) の要請と同じことである (ibid.)。

従って、発生の根本点においては、知は発生それ自身の発生 (eine Genesis der Genesis selber) である。このこ

とによって、発生は自己完結的となる。あるいは、そこにはなお二つの面の区別が指摘されるかもしれない。知らないしわれわれ自身が存在すべきであるとわれわれが言う場合、言うという行為と、まさに存在するべきだとされているものが区別されるのである。だが、この相違は同一のものとの異なった見方にすぎず、一つのもののうちの分離に他ならない。「われわれ」自身が絶対的な光であり、発生である (ibid., S. 214 ff.)。それ以外には何もないのであるから、右の観念的な発生と実在的な発生の分離も本来故のないことであると言わねばならない。

この分離を超えるならば、見る働きは直接的な見る働きの中にしかないことになる。それは、見られた見る働きの中にはない (ibid., S. 215)。内的自己発生が生きた内的統一として前提される場合にも、それは質的かつ内的で絶対的であってただ遂行されるべきであり、それ以上把握することのできないものとして前提されているにすぎない。そこにおいては、「より」の発生と見る働きならびに発生の働きは不可分である。そして、そこに自己 (Sich) ないし「自我 (Ich)」の発生が認められる (ibid., S. 216)。われわれ、自我、光が純粹に同化しあうことによって、絶対的観念論が成立する。

だが、それに対しては知の客観的な見方が対立する可能性がなお残っており、この対立を超えることが必要である。そのためには、両者は発生の原理によって結合されねばならない。この原理となりうるのはより高次の知であって、それが絶対的で内的かつ生きた自己発生それ自身に対して前提されるのでなければならない。

絶対的な自己発生に対する原理である以上、それは自己発生そのものではない。その意味で、それは「非自己発生 (Nichtichgenesis)」である。それは自己発生の否定である。但し、まったくの空無であるとするわけにはいかない。従って、それは肯定的な非自己発生である。発生の肯定的否定として、それは「恒常的な存在 (ein bestehendes Sein)」と称される。客観化されていた知もこの原理に基づいて発生的に明らかにされるべきである。それは、とりも直さず発生を絶対的ではないものとするものである。

とはいえ、翻って見るならば、ここに恒常的存在とされたものも投影の働きから自由であるわけではない。それは存在するとされた知のことであり、知の自己投影 (Sichprojektion) に他ならない。しかも、われわれがそれを洞察する際にはそれを超出していることになる。知の方法と規則を知に従って追構成しながらである。しかし、われわれ

自身がこの洞察にどのようにして到達するのか、また知の外に出るように見えるのは如何にしてかは明らかではない。飛躍的な投影によってであるとすると他はない。

問題は、純粹な存在と存立の形式 (die Form des reinen Seins und Bestehens) を導出することである。それは、存在であるかぎり、外的形式に従って見れば、發生的ではない。それは、自己のうちで完結しており、不変の統一を保っている。だがまた、それは發生の原理である。それは發生と發生の否定 (eine Vernichtung aller Genesis) という両面を備えている (ibid., S. 217)。そして、それは絶対的な内的了解 (das absolute innere Vernehmen) の働きであり、先天的な純粹理性 (die reine Vernunft a priori) と称される。

但し、存在とわれわれの間には距離が置かれているのであるから、ここでわれわれと純粹理性を同一視するわけにはいかない。われわれはそれをそれについての洞察から導出したにすぎない。自己構成を前提した上で、この前提を否定することによってそれを帰結したのである。それは現象ならざる原發生を追構成することである。それは原發生の諸項を明瞭化し把握可能とすることに通ずるが、そのような働きをなすものは本来「悟性 (Verstand)」である。か

くして、理性への洞察を得ようとすれば悟性を絶対的なものとして前提しなければならないことになる。逆に、悟性の本質を洞察しようとすれば理性によって悟性を否定するのではなければならない。悟性と理性の間にこうした相互制約があるとともに、分離と対立がある。

とはいえ、われわれ自身は両者への洞察を持つことができる。それ故、われわれは理性の悟性であり、悟性の理性であって、両者の統一である (ibid., S. 219)。統一であるかぎり、われわれの洞察のうちでは、知の絶対的な自己發生とそれに対する原理が捉えられていることになる。知は原理を備え、この原理に基づいて發生するものに他ならない (原理的發生活動 (principiren)) (ibid., S. 221)。われわれはこの連関を洞察する。そこには二つの項がある。だが、それらの項は間接的なものである。知の自己發生と知の存在という二つの項は決して直接的に現れることはなく、両項の統一を發生的に洞察する中で間接的に現れるにすぎない。絶対的に直接的と言えるのは、われわれの洞察である。導出された知の存在によって与えられるものは超越論的ではない通常の知にすぎない (ibid., S. 222)。

従って、本来的な超越論的知 (das transzendentalen Wissen) つまり知識学に高まるには、存在の原理の發生に

対して洞察をなすこととこの洞察を反省することが必要である。そのことによって、事実に洞察するにとどまるのではなく、この洞察の法則 (Gesetz) を見透さねばならない。だが更に、超越論的な知と現実と存在する知は、それらを分離もすれば結合もする中心点から発するものとして考えられなければならない。そこに両者の分離の根拠が求められるのである。

三 絶対知の自己投影

発生とその原理はわれわれの洞察のうちで生じた間接的な項であり、相互的な連関のうちにある。そのかぎり、それらは蓋然的なものである。洞察を反省するにあたっては、それらを捨象しなければならない。求められるのは、残る洞察の内的確実性 (die innere Gewißheit der Einsicht) を捉え、純粹に思惟することである (ibid., S. 230)。

さて、確実性は、端的かつ純粹に確実性そのものである以上、まったく自己自身に基づいて (auf sich selber) おり、自己自身により、自己自身を通して (von und durch sich selbst) ある。この確実性を記述しようとすれば、それを同一かつ不変の二者のうちに動揺することなくとどまり

静止することとして考える他はない。それは、純粹な不変性、或るものないし質の持続的な統一としてしか記述できない。それはすべての規定に対する絶対的な無差別 (die absolute Indifferenz) に他ならない (ibid., ff.)。

確実性のこのような記述は果して確実であり、真であり、正当であるということができ得るであろうか。それを保証するものは何か。それは記述の不変性にしか求められない。記述は何度繰り返しても可変性の絶対的否定 (die absolute Negation der Wandelbarkeit) によるという仕方ではないかありえないということである (ibid., S. 233)。

かくして、確実性は自己自身のうちで基礎づけられていると見なされる。それは絶対的であり内在的であって、自己自身のうちで完結しており、自己の外に出ることは決してない。だが、そうである以上、それはまったく接近不可能 (unzugänglich) とされねばならない。それが自己ないしわれわれにとって接近可能であるとすれば、自己自身の外にあることになるに違いないからである (ibid., S. 234)。

それが自己＝われわれのうちに表出されるとすれば、まったく不変な振舞いの直観 (Anschauung) として表出される他はない。この直観は内在的な投影の活動と考えられなければならない。投影するということ (projicieren) は原

理的發生の活動 (principiiren) であり、自己自身を投影することには他ならない。それは、内的で質的な自己投出活動において必然的に自己を客観的に投影する。記述もまたその結果として遂行されるわけである。そして、かかる投影、直観活動はまた自己構成活動であるともされる。「生は投影する中で自己自身を構成する」(ibid., S. 236) のである。

生きた知はこのように自己を投影する。従って、それは内的にあるがままに自己を直観すると言うことができる。だが、そう言うとしても、そこに飛躍がないということはない。それはまったく自己によって (schlechthin von sich) あるのであるから、直観に基づいてあると言うことはできないのである。従って、直観と本質の間に絶対的な飛躍、飛躍による投影があることになる。直観(ないし概念)は本質の単なる「映像 (Bild)」であり、本質自身ではないとしなければならない (ibid., S. 237)。

さて、知識学の課題はかかる直観を根源において洞察することにある。直観が捉えるものは原理的發生の活動であるが、これは直観に依存するものではない。それは自体的に生起するのであり、自立性を有している。しかし、知識学は更に高い洞察を得ようとする。知識学からすれば、この完全な自立性そのものもより高次のまったく直観できない

原理的發生活動の現象でしかなくなるのである (ibid., S. 238)。

知識学は直接的な自己投影活動の必然性を示さなければならぬ。知識学が自我、光と同一であることによって、このことは可能となると見なされるかもしれない。知識学はそれ自身原理的發生の活動である。だが、光について述定する (prädiciren) ことは客観化する (objectiviren) ということを伴う。私は光ないし私を述定するには、私を述語の主語として投影し客観化しなければならない。形相的に客観化されているものに対してでなければ述定はない (Non nisi formaliter objecti sunt praedicata.)。かくして、私が光について述定すること、或いは光が自己について述定するということは、飛躍によって光が自己自身を投影するということに他ならない。私は光を投影することなしには、それを認識することはできない。

ともかく、投影によって光は直観活動となる。光はまったく根源的に直観となる。このことは、自発的な洞察において直接的に捉えられ、明証的に示されるならば、絶対的に必然的となるとされる (ibid., S. 241)。そして、知識学はこのような関係を必然的かつ不変のものとして洞察する。そうすることによって、それは知にかかる関係として

投影し、客観化する。しかも、外なる項の関与する余地を与えず自己自身によって規定された統一としてである。この統一を内的本質と内容において見抜き構成するわけである。

だが、その内容には二側面があると考えられる。それはまず、まったく恣意的に自由と事実と依存している。だがまた端的に必然的でもある。一方は事実(Faktum)であり、他方は法則(Gesetz)である。すなわち知とは法則によって規定された事実としてあるわけである (ibid., S. 242)。

知識学が記述するのはかかる知である。だが、知識学もまた知である。従って、知の法則は知識学自身をも捉えていると見なさなければならない。その投影活動自身が法則に従って起こるわけである。投影は形式的に知の本質を客観化するのだが、他方ではそれを実質的に表現していることになる。投影の内的本質は生きた原理的発生の活動である。この活動が投影の本質のうちに自体的にある。それは絶対的な記述活動(absolutes Beschreiben)である (ibid., S. 245)。

かくて、記述は自己自身のうちで生きている原理的発生の活動である。客観化に伴う問題は解消しているかに見える。だが、それはあくまで追構成である。すなわち、法則

に従う根源的な構成の追構成にすぎない。それは「映像」であって、自体的にあるものを単に言明し、言表、表現すること (Aussagen, Aussprechen oder Ausdrücken) である。この意味で、それは観念的なものにすぎない。

かくして、知は再び分裂して二重性とならざるをえない。一方は根源的なものであり、他方は根源的なものの追構成である。もちろん、その差異は内容の差異ではなく、形式の差異に他ならない。追構成を正当化するものは根源的な構成以外にはありえない。だが、実際には根源的構成とされるもの自身追構成にすぎない。ただ、自己を追構成として与えないだけである (ibid., S. 247)。

このように見る以上、ここにはなお分離があり、生の二つの形式の違いがあることになる。その原因は、われわれが法則を記述し構成しようとするところにある。記述する者と記述されるものが別である。この能所対立が超えられ、われわれが記述するのではなく、法則自身がわれわれの前とわれわれのうちで自己を構成する (Es construiere sich denn selber vor uns, und in uns.) と言っているところに立つのでなければならない (ibid.)。さもなければ、われわれは決して根源的な構成と法則に達することではなく、二つの追構成を所有するだけである。

とはいえ、根源的な構成に迫る道が絶たれているわけではない。法則の追構成はそれ自身直接的で内的な法則の表現であると言うことができる。法則を措定するという事実を貫く法則があると考えねばならない。この客観的法則の内的構成活動は追構成ではなく、根源的な構成そのものである。

このように、映像も追構成も高次の法則を前提し、それに従ってあるとすれば、法則は少なくとも潜在的かつ結果的に映像のうちに存している。われわれすなわち知識学は目下のところ映像のうちにあるにせよ、自体的には法則がわれわれのうちに自己を措定していると言うことができる。われわれは法則を映像の根源として前提しなければならぬ。

このように見るならば、知は根源的なものと追構成の間にあることになる。換言すれば、映像としての追構成の映像のうちに知はある。この映像のうちに、知に対してまったく内的な法則によって法則の措定作用が生起する。映像の本質をこのように見抜くことに根源的絶対的な不変の統一がある。それが分裂した時に、静止的客観的な映像と静止的客観的な法則が生ずるわけである (ibid., S. 250)。

知は映像活動である。そのようなものとしての生をそれ

は生きる。それは映像としての自己があるがままに映像化し投影する。かくして、それは生き自己完結していることになる。だが、映像が措定するものは法則である。映像と法則は互いに措定しあい、それ以上の補足を必要とはしない。そこにおいては、可変性の否定としての質的統一の入り込む余地はない。

さて、このように見ることによって、知は絶対的となり、われわれは絶対知 (das absolute Wissen) に達していると言うことができる。絶対知とは映像活動 (Bilden) であり、自己を映像として措定し、映像活動を説明するために映像活動の法則を措定するわけである。かくして、映像として自己を映現する絶対知、現象する絶対知の思想が獲得されたこととなる (ibid., S. 252)。

四 現象の思想

右のように、絶対知が獲得されたとするならば、本論の目標は半ば達成されたと言えよう。だが、われわれはどのようなにして絶対知となったのか、この知が更に規定を有するとしたら、それは如何なるものかをフィヒテは再度反省しようとする。そうすることによって、これまでの過程に

含まれていた事態がより一層明るみに出るはずである。

その際、絶対知に如何に到達したかという問いは純然たる権利問題 (*die Frage de jure*) として問われなければならない。それは、定立された知においてわれわれが絶対知を所有しそれと同一であるのは如何なる条件のもとでかという問いに他ならない。その条件とは、われわれがそれを確信しているということであろう。だがまた、われわれが一般的形式的に確信していて、知を遂行する中でこの確信をわれわれのうちに表現するという場合もありうる。

われわれは確信 (*gewiß*) しうるものを確実な (*gewiß*) ものとし、確実なものを確信する。従って、絶対知とは確実性である。そして、絶対知においてわれわれは確信するのである。しかるに、「われわれは確信している」という言明に注目するならば、それは一つの判断を下すことである。それは内在的な自己完結性という根源的概念なしにその記述 (*eine Beschreibung dieser immanenten in sich Geschlossenheit*) を前提する (*ibid.*, S. 258)。

そうであるとすれば、この記述は如何にして可能となったのかということが問われなければならない。それは、記述の法則 (*das Gesetz der Beschreibung*) を問うことと同じである。或いは、この記述そのものを根源的に記述する

ことを求めることである。それは、とりも直さず、われわれについての根源的な記述 (*Urbeschreibung von uns*) を実現することである (*ibid.*)。

記述とは記述されるもののそのものの内在的投影 (*immanente Projektion des Beschriebenen*) (*ibid.*) でなければならぬ。だが、記述と記述されるものを別のものと見るならば、記述は外面的である。それが内在的であるためには、外面性としての自己を否定し、この自己否定を通して内面性、記述されたものを措定するのなければならぬ。それは観念的な見る働きないし直観活動であるが、そのようなものとしての自己を徹見すること (*sich durchdringen*) が求められているわけである。それは、見る働きを自己否定的なものとして (*als sich vernichtend*) 把握し、この否定において記述されたものを措定し、われわれと自己を外的なもの、また否定されたものとして措定することである。Xを見るということは、見る働きをXとは見なさないということであり、それを否定することである。この否定のうちで見る働きは真に見る働きとなる。見る働きは自己否定をなしつつなおそこにある。そして、見られたものが端的に生ずるのである (*ibid.*, S. 259)。

そして、それが投影するものは存在である。それは存在

をその本質において、またその根絶し難い固有の本質によって投影する。だが、存在の本質は表出すること(Ausserung)である。従って、記述の投影するものは、本質的に自己を表出する存在、自己のうちに生きており、力を持った存在(ein innerlich sich äusserndes Sein, d. i. ein in sich lebendiges und kräftiges Sein) (ibid.)に他ならない。純粹な見る働きの最も内的な本質がここにある。

だが、見る働きの本質への洞察には別の洞察が伴っている。

見る働きが見る働きとして措定されることによって、見る働きは必然的に見るものとなる。それは、見る働きが思惟される、すなわち内的本質において形像され構成されるということである。しかも、それが必然的に見るということとは、その「現存(Dasein)」^⑬が肯定的に措定され、言明されるということでもある。現存は存在そのものとは違う。それは外的存在(Existenz)というべきものである。ともあれ、それがここで発生的に導出されたことになる(ibid., S. 267)。しかも、その真の本質においてである。

見る働きが自己を徹見するということは、自立的なものとしては自己を否定することであり、その外にある他のものに関係することである。それは、自己を否定し関係づ

けることのうちにある。そうすることは一つの活動であり、自己自身のうちのみあり、直ちに遂行されるのみである。従って、それは必然的、直接的、現実的であり、全体があるべきだとすれば、存在し、現存しなければならぬ。見る働きは、生き生きと力強く活動的に現存するものとしての他はまったく措定されないのである(ibid., S. 268)。

このような洞察は「絶対的な理性洞察(die absolute Vernunftbetrachtung)」と称される。そして、それを持つこととなるのである。

洞察はそれ自身見る働きであり、「外(ein Außen)」である。だが、それは「見る働きを見る」ことによって、それ自身を絶対的かつ自立的に存在するものとして見る働きである。自己自身のうちに基礎づけられており、そのようなものとして自己を表出する見る働きである。しかも、それは内的必然性の確信、自己内完結性によってそうするのである。従って、絶対的内的本質によって自己自身を固定し決定する光である。この光は、ないことがありえず、自己措定的でないことはありえない。かくして、絶対的理性洞察は絶対的存在をじかに携えている(ibid., S. 268f.)。換言すれば、絶対的理性は絶対的な働きを遂行する理性として

自己自身を徹見する。それは「理性の理性 (Vernunft der Vernunft)」とも称される。この二重性は「自己を通じて、自己により、自己のうちで (durch sich, von sich, in sich)」と表現される。

理性は、見る働きを内的本質において徹見することによって、絶対的現存を措定し、措定しつつあるものとして自己を徹見する。理性は自己自身のうちで発生的である。しかも、不動の統一を保ちながら必然的で合法的である。かくて、理性は、端的にまた理性から分離されることなく、その生と現存を措定する。純粹理性はまた現存について理性洞察を生み出す能力でもある。それはその現存の根拠である。そして、われわれはすでに理性となっているのであるから、絶対的理性はわれわれ自身のうちで、その現存、外的存在の絶対的根拠であることになる。そして、われわれ自身のうちでということとは自己自身のうちでということに等しい (ibid., S. 270 ff.)。

もとより、このように主張することには、われわれが理性を客観化しているという問題がないわけではない。われわれの生ないし理性の生は生それ自身の客観化から脱出することはなく、自体的にまた通常の知にとっても一つであるものが、知識学の洞察のうちでは二重の現象に分裂する

(ibid., S. 273)。しかも、この分裂は洞察ないし発生によって結果するものに他ならないのである。とはいえ、われわれが知識学となるのは、理性は端的絶対的にその現存の根拠であると洞察することによってである。それによって理性は二重化され、理性としての理性となる。客観化による分裂はすでに超えられている。洞察ないし知識学は理性の直接的な表出であり生であって、そのまま自己自身のうちに沈潜しており、自己自身によって貫かれていくなる理性の生である。それ故、理性はそのうちで生きられ、見られ、或いは現れるがままにそれ自身現れることとなる。

洞察は自由によってのみ可能なものとしてその現存のうちに現れる。理性は、自己を自由に表出するものとして自己を表出する (Die Vernunft äußert sich als frei sich äußernd)。そして、この自己表出こそは「現象 (Erscheinung)」の本来的な意味であり、その概念と解されるべきものである (ibid., S. 275)。現象とは理性の現象である (absolutes Erscheinen und sich Aeussern der absoluten Vernunft)。知識学はますますかかる現象として成立する。従って、現象論と理性論を分かつことはもはや不可能である。現象論は理性論であり、理性論は現象論であって、両者は不可分なのである。⁽¹⁾

このことは、フィヒテにあって、理性ないし絶対者を現象から切り離して考えることはできないことを物語っている。絶対者とはとりも直さず現象するものである。そして、絶対知とは現象し映像する活動に他ならないことが示されたのである。こうした現象の思想によって、フィヒテは、彼自身が立てた超越論哲学の課題を達成する。それは、多様なものを一つの原理に貫かれたものとして構築し呈示することであり、自己完結した体系を絶対者として構築し呈示することであった。「多様なものの原理として統一」Aが哲学者にとって明らかとなり、また逆に多様なものは(……)Aという原理に基づいて生じたものとしてのみ捉えられるということに哲学者の洞察はあるのである」(ibid., S. 7f.)。それによってフィヒテはシェリングの絶対的無差別の思想を超越するのみならず、ヘーゲルの「精神の現象」の思想に歩み寄る。⁽⁵⁾『一八〇四年の知識学』とヘーゲルの関係を裏づける資料は乏しい。とはいえ、思想そのものにおいてフィヒテが哲学界に登場したばかりのヘーゲルを指導しうるものを有していたことは以上において明らかになったと言ってよからう。

注

- (1) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Basel, 1989, Artikel: Phänomenologie.
- (2) J. G. Herder, *Kritische Walder. Oder Betrachtungen über die Wissenschaft und Kunst des Schönen*, 1769, *Herders Stimmliche Werke*, 4. Bd., Berlin, 1878, S. 46. I. Kant, *Brief an Johann Heinrich Lambert*, 2. Sept. 1770, Vgl. *Brief an Markus Herz*, 21. Febr. 1772, in: *Briefe von und an Kant*, Immanuel Kants Werke, hg. von E. Cassirer, Bd. IX, Berlin, 1992.
- (3) G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807, GW, Bd. 9, Hamburg, 1980.
- (4) J. G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre, Zweiter Vortrag im Jahre 1804*, Hamburg, 1975, Abk.: WL, 1804. なお、第一部真理論に関する論者の理解については次の論文を参照されたい。「フィヒテにおける超越論哲学の理念」——『一八〇四年の知識学』めぐって——「東京理科大学紀要、第二十七号、一九九四年。本論はその続編に当たる。
- (5) 拙論「九世紀初頭における体系論争—フィヒテ、シェリングの応酬とヘーゲル」参照。『意識と無限』近代文芸社、一九九四年、所収。
- (6) この点で、絶対者と現象をなお分離するジープの見解には検討

の余地があるように思われる。Vgl. Ludwig Siep, *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, Freiburg/München, 1970, S. 95.

(7) こゝではなお絶対者と絶対知を区別する解釈もある。W. Janke, *Vom Bild des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Berlin, 1993, S. 336. だが、両者を区別する一八〇二年の知識学と一八〇四年の知識学とは異なった段階にあることを確認することも本論の意図である。

(8) このことは、仮に「存在」の「外」を考えるにしても、それを自立的なものとするわけにはいかないことを示している。むしろ、すべては「存在」の「内」なるものと考えなければならぬ。「現象」も「存在」の映現に他ならないと見なすべきである。

(9) 「洞察」は当面「存在」の外にあるものと考えられる。ヤンケのように絶対者と絶対知を分ける観点からはこのことは当然であろう。だが、本論は、かかる洞察が外面性を払拭して行く過程を捉えることを課題とする。

(10) Vgl. WL, 1804, S. 121.

(11) こゝで「質的 (qualitativ)」とはそれ以上分けることができないという意味である。次の記述が参照されよう。「質とは可変性と多様化の絶対的否定そのものである。すなわち、それによって、概念は更なる付加の可能性をまったく欠いて閉じられている

のうちに」(WL, 1804, S. 232)。

(12) 「Prinzipien」を「原理的発生活動」と訳すのは「Principiat」を「原理から発生したもの」とすることの対応を考慮してのことである。Vgl., WL, 1804, S. 8, 57, 62, 242.

(13) ヤンケによれば、「現存」とは「存在」が意識のうちで明らかとなっており、自己の外にあることである。存在が現存する (Das Sein ist da.) と言うことも可能である。それは、存在が自我の意識のうちで表象されていることに他ならない。そのかぎり、それは「映像」と同義となる。ただし、この「存在の外」をめぐる解釈は異なりえよう。Janke, op. cit., S. 123.

(14) 『浄福なる生への指教』においてフィヒテは五つの世界観の発生を説くが、それに先立ちここでは四つの根本原理が先ず導出される。すなわち、一、感性の原理、二、適法性の原理、三、道徳の立場、四、宗教の立場がそれである。それに統合の原理を加えることによって、フィヒテは五つの原理を数える。そして、各原理に他の四つの原理が含まれるということから二〇個の主要契機と知の根本規定が得られるとする。更に、知識学の五重の総合が加わることによって、二十五個のそれが生ずると言う。WL, 1804, S. 281f. Vgl., *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre*, 1806, Fichtes Werke, V, Berlin, 1971, S. 465-473.

(15) 「絶対的無差別」の批判をフィヒテはすでに「一八〇一／二年の知識学」において行っている。それはヘーゲルのシェリング批判を先取りするものであったが、ここで絶対者と現象の区別が払拭され「精神の現象」の思想が獲得されたことによって、『差異論文』におけるヘーゲルのフィヒテ批判は乗り越えられていると言えよう。Vgl. J. G. Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801*, Fichtes Werke, II, Berlin, 1971, S. 66. G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, 1stes Heft, 1801, GW. 4, Hamburg, 1968.

(やまぐち まちひろ・東京理科大学)

海外事情…ベルギー管見

——現象学運動の一面——

言語別文化共同体（オランダ語、フランス語、ドイツ語の三共同体）と地域共同体（フランドーレン、ワロニー、ブリュッセルの三共同体）という枠組を導入し、一九九三年の憲法改正により正式に連邦化の道をたどり始めたベルギーは、現在は自国では地域分権主義を貫徹しつつ、他方でEUの推進に積極的な役割を果たしている。ベルギーの連邦制への移行に弾みをつけたのが、現象学の動向をも左右することになったルーヴァン・カトリック大学の分割という事件である。一九六八年末の法改正に伴い、同大学はオランダ語系（Katholieke Universiteit Leuven）とフランス語系（Université catholique de Louvain）に分割され、後者は言語境界線の南に位置するオッティニに新設された

和田 渡

キャンパスで新たな大学の歴史を刻み始めた。オランダ語圏に属する古い歴史の町ルーヴァンからフランス語話者を追いだそうとする、オランダ語話者サイドからの長年の運動の帰結としての大学分割は、多くの学部に深刻な亀裂をもたらさずにはおかなかった。しかし、哲学関係者の間には断絶は生ずることなく、今日でも、ルーヴァンとルーヴァン・ラ・ヌーヴの研究者達の間には親密な協力関係が維持されている^①。また、彼らとブリュッセルの研究者達との関係も友好的である。

以下では、これら三つの地域に限定して若干の研究者の最近の活動に注目しながら、ベルギーの状況のごく一端を述べてみたい。しかしその前に、この国の現象学運動に依

然として強い影響をおよぼしているドゥ・ワーレンス (Alphonse De Waelhens) の哲学について少し言及しておきたい。ハイデガーやメルロー・ポンティの研究で名を馳せたドゥ・ワーレンスは、現象学的な観点に依拠した人間の実存の具体的な研究を推しすすめ、とりわけ人間の身体、主観と他者、実践、世界、時間性、自然的経験といった問題を主題化した。なかでも彼が関心を示したのは、われわれが自己自身、他者、世界との係わりを生きる場面における身体の問題であり、その具体的状況を考察する過程で、彼は「両義性」「情感性 affectivité」の問題などと並んで、とりわけ「言語活動」と「性 sexualité」の次元に注目した。これらの次元を軸にして現象学と精神分析とが交錯すると考えた彼は、その後フロイトの無意識の理論が人間存在の把握に有効であるとの確信を強め、『精神病』という著作で現象学的考察に精神分析的なアプローチを架橋させようと試みた。その試みを通じて彼がめざしたのは、一種の精神分析的、現象学的な解釈学といってよいであろうが、それは個々の具体的な人間に対する鋭敏な感受性を備えた彼にとつての学問上の必然的帰結でもあった。

ドゥ・ワーレンスが探究し続けた問題群、めざした方向性は、後続の研究者たちにとつての道標となっている。ルー

ヴァンについて言えば、明晰な分析力を駆使して密度の濃い論文を精力的に執筆し、卓越した語学力を通じて欧米の各地で講演、講義に忙しいベルネ (Rudolf Bernet) も、ドゥ・ワーレンスの思索の影響下にあるといつてよいだろう。彼は近著『主観の生』^⑥において、メルロー・ポンティやアンリなどによるフッサール批判を再批判しうる側面をフッサール現象学のなかに発掘しつつ、主観概念の再検討を試みているが、その際に彼は、対象客観化的な「作用志向性」よりも、「機能する志向性」「機能する身体」「衝動的志向性」の問題に焦点を定め、受肉した主観の生が主観とどう係わるかを入念に考察している。ベルネはまた、主観の自己関係において働く「印象的志向性」や生き生きとした現在における二重の志向性、意識流の根源的志向性などにも注目しつつ、主観の生における対象化に先行する構成の次元を開示したフッサールの功績を強調している。彼の意図は、一九三〇年代のフッサールが執拗に格闘し未決のままに残した自我と自我の生の関係をめぐる問題の萌芽を、それ以前の静態的および発生的現象学の展開のなかに見だし、主観の生における受動性の意味を明らかにし、それを通じて身体的重要性を改めて主張する点にあるといつてよい。こうした観点は「私自身の内なる他者」^⑦とい

う論文にも明らかである。自己自身の超越の経験の解明をめざすその論文において、彼は倫理的主体としての自己の道徳的経験、分割された主体としての自己の経験、「差異」としての自己の経験を記述したうえで、それらがいずれもある種の自己喪失と結びつくと述べ、最終的に、人間自身の自己性とは主体が自己を失う能力以外のなものでもない」と結論づけている。彼によれば、「情感性 affectivity」すなわち「触れられ、動かされる可能性」こそが自己の経験の特権的な位置を占めるのであり、情感的自己喪失の経験によって開示されるのは、絶えず緊張状態にあり、変わりやすく、傷つきやすい自己の姿なのである。身体を核とする「情感的自己経験」の例として挙げられているのは、相互主観的感情経験において生起する、キアスムの形態での情感的自己―関心としての「性 sexuality」の経験である。彼はまた、「肉」「野性の精神」「自然」「リビドー的身体」「意志の器官としての身体的機能」といった諸概念も考慮しながら、「受肉した主体」の現象学を構想しているが、それはドゥ・ワールレンスの遠望した道でもあった。

ベルネの身体論への関心の深まりは、彼が一九九三―九四年度の講義テーマを「フロイトとフッサールにおける無意識の問題」として、アンリの『精神分析の系譜―失われ

た始源』を参考文献にあげ、一九九四―九五年度にはショーペンハウアーの『意志と表象の世界』を扱っていることから明らかである。他方で彼は、V・ブレダによって開始され、引き継がれている「現象学セミナー」の指導の任にあたっている。時間厳守を戒律のように守るスイス人ベルネの性格を反映して、常に定刻に始まり、定刻に終わるそのセミナーでは、九三年にはフッサリアーナの第二三巻『想像、像意識、想起』、翌年にはC草稿がテキストとして選ばれ、ドクトラントや若い研究者がはりつめた雰囲気の中かで、真摯な議論を行なっていた。一九九四年のセミナーでは、自我の自己関係性、現象学的傍観者の位置づけ（現象学的方法論の問題）、自我と自我の生の関係、能動性と受動性の関連性（両者の生起の時間的先後関係と相互浸透性）、感覚、身体、キネステーズ、世界経験的生、生と死（超越論的、構成的自我の不死と死）、睡眠と覚醒、連合と発生（受動的総合の問題）、想起と自我の自己同一性といった問題が議論の対象となっていたが、後期フッサールのこうした錯綜する問題群に分け入り、螺旋状的、ジグザグ的な思索を深めてゆく参加者の良き先導者役を務めていたのが、ベルネと、近年「エウ哲学」への関心を持続させ、『フッサリアーナ』編集作業の他に環境問題を考えるシンポジウムなどで

も活躍しているメレ (Ulrich Mele) であった。科学中心的文明の危機と近未来のカタストロフィーを予見するメレも、このセミナーではフッサール・アルヒーフで多年に渡って遺稿の解説、整理に従事してきた経験を踏まえつつ、深い敬愛の念をもってフッサールを語っていた。いまだ十分に発掘されているとは言えないフッサール現象学の豊かな遺産が、思索の課題として継承され、彼らによってエクリチュールとして結実するまでには、その課題の困難さからして、反省する時間の発酵と成熟がなお必要であろう。

次にルーヴァンIIラIIヌーヴに目を移してみよう。とりわけ注目に価する人物としては既にルーヴァン大学を退職してはいるが、現在も欧米で活躍を続けているタミニニオー (Jacques Taminiaux) の名をあげなければならない。ちなみに、オリジナル原稿の「全体性と無限」に散見されるフッサール批判のゆえに、それを「フェノメノロギカ叢書」の一冊に加えるべきか逡巡し、評価を求めたV・ブレダに、原稿を精読して直ちにレヴィナスの思索の画期的な意義を認識し、その出版を強く薦めたのがタミニニオーである。サルトル、メルロIIポンティ、リクール、レヴィナスといった現象学運動の興隆に貢献した人物のみならず、フーコーやラドリエール (Jean Ladrière)、ヴァール (Jean Wahl)

などの記憶を豊かに持ち続けるこの優雅で紳士的な人物も、ドゥ・ワーレンスとの係わりが深い。特筆すべきは、メルロIIポンティの光のもとでベルクソンの現象学的読解を試みたタミニニオーの論文に、最初に強い関心を示したのがドゥ・ワーレンスだったということである。後にパリで実際にメルロIIポンティ自身の講義に出席したタミニニオーは、自分の読解に自信を深め、同時にドゥ・ワーレンスのアドヴァイスの確かさも確認している。^⑧その後、最初の著作『ドイツ・イデアリスムの黎明期におけるギリシアへのノスタルジー』^⑨でドイツの偉大な思想潮流の内に見いだされるギリシア的ヴィジョンの復活を再評価し、それをハイデガーのラディカルな問いと結びつけて考察したタミニニオーは、ヘーゲルやハイデガーの著作の仏訳やコメント作業を継続し、幅広い視野に立った思索を繰り広げている。ドイツ観念論や現象学に精通する彼は、これまで政治学、弁証法、美学、テクノロジーへと多岐にわたる関心を維持してきたが、とりわけ西欧近代の形而上学的本質や技術の本質に関して緻密な省察を行なっている。最近では、ハンナ・アーレントとハイデガーとの比較考察などを通じて、哲学と政治に係わる問題にも意欲的に取り組んでいる。^⑩

こうした連関において言及しなければならないのが、タ

ミニオーの下でリクール研究から出発した若き研究者ステイヴエンス (Bernard Stevens) である。リクールの欧米中心主義的思索に或る種の限界を認め、同時に西欧の思想的行き詰まりを鋭敏に意識する彼は、民主主義の危機、生活世界の危機が進行し、民族対立が激化するヨーロッパにあって、それを打破しうるような思想の回路を自国文化圏の外にもとめていた。アジアの思想の研究を通じてアジア的価値観、仏教的、儒教的道徳観を学んだうえで、ヨーロッパ的存在論と仏教的存在論の比較考察をすることを将来の課題として設定している彼は、目下のところは、アジアの一部である日本に視野を限定し、日本の文化、経済活動の背後でそれを支えるものが何かという問いをかかえつつ、特に京都学派の研究に従事している。^⑬ その発端となったのが西谷啓治の『宗教とは何か』であり、この著作は彼に目から鱗が落ちるような鮮烈な衝撃を与えたという。一九九四年の秋に来日し、翌年の夏まで京都に滞在した彼は、その間京都学派に精通する研究者と何度か対話の時を持った。筆者との会話の際には、彼は禅の経験に深く根差した西田哲学に容易には理解できない壁を意識せざるをえず、田辺哲学により多くの理解可能性を見いだすと述べていた。彼の関心は、とりわけ京都学派の「大東亜戦争」との

係わり方とその淵源にあるものへと向けられている。欧米ではハイデガーの政治参加の問題を真正面から議論する著作が相次いで出版され、過去を想起し、その意味を問いなおそうとする傾向が顕著であるが、そうした傾向との対比が明らかな日本において、彼は日本の「過去」と対峙していた。かつてメルロー・ポンティの講義を、現フッサール・アルヒーフの所長であるエイスリンク (Samuel Ijsseling) らとともに聴講し、ドゥ・ワレレンスの下で学位を取得し、現在は言語哲学の分野で国際的な活動が続けているパレット (Herman Parret) は、一九九五年の春に来日した折に、東西の活発な相互交流の重要性を説きつつ、日本の積極的な受容の度合いに比して日本側からの送信がまだ不十分な点をアンフェアだと指摘していたが、ステイヴエンスを含め欧米側からの日本への関心の高まりに呼応する形で今後の交流がより活性化することが望まれる。^⑭

ブリュッセルで注目すべきは、ブリュッセル自由大学 (フランス語系) で教鞭をとり、過去五年間にわたってパリの国際哲学カレッジのプログラム・ディレクターも務めているリシール (Marc Richir) である。肉体の面でも、難解な思索を驚異的なまでに粘りつよく展開する精神の面でも、きわめてタフなこの哲学者が主要な研究のテーマとしてき

たのは、フッサールやハイデガー、メルロー・ポンティのみならず、ドイツ・イデアリスム（フイヒテ、シェリング）、自然科学（コスモロジー）、人間科学（精神分析学）などの「対話」を通して、包括的な仕方では現象学の基礎を再定義しようとしたことであつた。たとえば連作『現象学研究』^⑬においては、彼は現象学とプラトンからドイツ観念論にいたる古典哲学とを突き合わせつつ、前者から伝統的な意味での哲学が再構築されうるような新たな分野を切り開こうとし、ハイデガーの存在論の一層の掘り下げをめざす『無とその現われ』^⑭においては、フイヒテの『知識学』から着想を得て、ハイデガー的な存在論とプラトンのなそれとの出会いが可能となるような場を模索した。彼はまた、かつてフッサールの『危機書』を重視しヨーロッパとその遺産について考察したバトチュカの著作『意味の危機』^⑮を念頭におきながら、『意味の危機と現象学』^⑯と題する著作において、フッサールの現象学を近代の哲学的伝統と関連づけて広範な思索を展開している。

最近のリシールは、具体的な事象に即した現象学的記述に比重を置きつつある。たとえば「現象学における生と死」^⑰と題する論文において、彼は抽象的、思弁的性格の強いフッサールやハイデガーの生と死に関する考察に、現象学的具

体性（concrète phénomène）に富んだ考察を対置すべき点を強調している。それというのも、生死の問題は年齢、性などに応じて多様な側面をみせるのであり、個別的な具体性への視点を欠けば、生と死の問題は「深さ」をもたない平板な記述へと貧困化されてしまいかねないからである。それゆえに彼が強調するのは、具体的な生、受肉した生に視点を定め、感覚、情感性、情念といった身体と直結した問題を再考することである。その際に彼は、従来の哲学がともすればこうした問題を「魂と身体」「体験」「現存在の諸状態」といった概念的コードの内に閉じ込め、それらの詳細な事象的研究を回避してきた傾向を批判しつつ、感覚や情念などが「時間化のリズムの諸々の差異」^⑱に即して細心に記述されなければならないと述べている。彼はいまやフッサールが言うところの「現象学的ループ」^⑲を用いる決意をしたかに見える。いずれにせよ、ドゥ・ワールスをこうした方向をめざした先達とみなすとすれば、リシールもまたその影響下にあるといつてよいだろう。ただし、後者を前者から区別しているのは、後者における生の受動的総合のプロセスへの並々ならぬ関心の強さ^⑳と死の問題への着目とであろう。この「現象学における生と死」^㉑と題する論文においては、タイトルにもかかわらず、「死」

の現象学的考察はいまだ十分には展開されてはいないが、彼の粘着的思考がこの問題とどのような格闘劇を繰り広げることになるのか、興味はつきない。

なお補足になるが、リシールは、「メルロー・ポンティと現象学的建築学」²²と題する論文の最終部において、システムの優位を強調した「構造主義の波」が去った今、メルロー・ポンティの著作に見いだすことができるのは、我々を不断に脅かす「死の世界」に対する「生の世界＝生活世界」の擁護であると述べた後、生の世界の「生」の複雑性と死の世界の「死」の希薄性との釣り合いをとるような可能性を現象学の内外に模索している。²³生と死の問題を現代の重要な課題の一つとしているのは、リシールの他にも、ベルギーとも係わりの深いデリダや、システム化と人間の内面的崩壊を時代の特徴とみなしつつ、「ウィトゲンシュタインが言うように、いま自分たちがどこにいるか分からない時代だからこそ、人間の生や死の意味について考える哲学が必要なのです。」²⁴と述べるリオタールを初めとして枚挙のいとまがない。この今日的課題を現象学的運動の文脈で問う場合には、かつてフッサールが主題化した、諸科学の危機と哲学、自然的態度、生活世界、身体と自然といった問題群を、人間も含めた生物と地球環境の危機という観点のもとで再

考し直すことが重要となるであろう。

リシールやベルネが関心を示す「受動性」に係わる問題群は、ベルギーのみならずフランスの特に若手の研究者の関心事でもある。²⁵その背景に、両国間の密接な学問的交流と相互的影響があることは言をまたない。レヴィナスやデリダ、アンリ、ラカンなどとの対話を自らの思索の豊かな源泉としているリシールやベルネは、他方でフランスのみならず他の欧米諸国の研究者にも知的刺激をもたらしている。哲学研究に限って言えば、ベルギーと隣国オランダ、ドイツの研究者の間にも緊密な交流が保たれているが、「死（死ぬこと）の現象学」（それが可能として）や「反省的意識に現出しないもの」に関する非現象学的考察に関連する場面では、ジャンケレヴィッチの「死」の思想や、現象学の限界を超えて思索する「非顕現的なもの」をめぐるマリオン（Jean-Luc Marion）の思想などが、ベルギーの研究者に今後ますます影響を及ぼすことは間違いない。²⁶

以上、ベルギーにおける現象学運動について、その一端を述べてみた。この運動は今後いかなる運命をたどることになるのだろうか。フッサール現象学の内に未踏の領域が困難な思索分野として残されており、近未来に予定されたフッサリアーナの刊行がその領域をさらに拡大するとすれ

ば、今後も運動が継続されることは確かであろう。この運動が続くかぎり、「事象そのものへ」というスローガンも消えることはないであろう。だが、日々文献が増える状況のなかで、フッサールに学んだ若きレヴィナスが、自分の師が問題にした事柄をまさに自分の問題とすることによって現象学を遂行したと同じような仕方でも、事象に即して語る可能性は残されているのであろうか。タミニオーは、フッサールを始祖とする現象学運動の軌跡を丹念に追跡しつつ、そのスローガンのもとになされた「秘教的展開」の重要性を認めつつ、それに対して批判的距離をとりながら、現象学的言述そのものに対する「現象学的警戒 (phenomenological vigilance)」も必要な点を強調した。⁽²⁷⁾ いずれにしても、現象学運動に係わるかぎり、反省にはその視線が「事象そのもの」に届いているかを自己点検する別の眼差しが不可欠であろうし、自ら語る事柄に対してもタミニオーの言う「警戒」が必要なことは疑いえないであろう。

註

- (1) Cf. J. Taminiaux, *The Phenomenological Movement*, in *Tradition and Renewal*, Leuven University Press, 1993, p. 117.

- (2) Cf. Alphonse De Waelhens, *Réflexions sur les rapports de la phénoménologie et de la psychanalyse*, in *Existence et signification*, Louvain, Nauwelaerts, 1973, pp. 191-211.

- (3) Alphonse De Waelhens, *La psychose. Essai d'interprétation analytique et existentielle*, Louvain, Nauwelaerts, 1971.

- (4) Cf. Alphonse De Waelhens, *Le duc de Saint-Simon. Immuable comme Dieu et d'une suite envoyée*, Brussels, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1981.

- (5) ヴァーナー・ヘンズの哲学的人間学と強い結びつきをもつ著作として『例えの次のちがひ』がある。Ghislaine Florival, *Structure, origine et affectivité. Quelques réflexions à propos de la corporeité*, in *Revue philosophique de Louvain*, Tome 77, 1979, pp. 196-218. and *Vie affective et temporalité*, in *Revue philosophique de Louvain*, Tome 85, 1987, pp. 198-225.

- Winfried Huber, Herman Piron, Antoine Vergote, *La psychanalyse, science de l'homme*, Brussels, Chareles Dessart, 1964.

- Antoine Vergote, *Deité et désir. Deux axes chrétiens et la dérive phatologique*, Paris, Editions du Seuil, 1978.

- (6) Rudolf Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, PUF, 1994.

- (7) Rudolf Bernet, *The Other in Myself*, in *Tradition and Renewal*, Leuven University Press 1993, pp. 77-93.
- (8) Cf. J. Taminiaux, op. cit., p. 114.
- (9) J. Taminiaux, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, Nijhoff, la Haye, 1967.
- (10) Cf. J. Taminiaux, *Recoupements*, Bruxelles, Ousia, 1982.
- (11) Cf. J. Taminiaux, *La fille de Thémis et le penseur professionnel*, *Arendt et Heidegger*, Payot, 1992. 政治哲学と関連する分野では、ハイデガーやヘンヌ・モナスの哲学を研究しようとするリザール (Robert Brisart) も注目すべき人物である。なおルーヴァン・ラ・ヌーヴでは、ハイデガーからもう一度フッサールの立ち戻って考え直そうという一種の「フッサール・ルネサンス」の動きも垣間見られる。
- (12) Cf. Bernard Stevens, *En guise d'introduction: une présentation de l'École de Kyoto*, in *Études Phénoménologiques* No. 18, 1993, pp. 7-62. (岩田文昭訳「京都学派の哲学」『思想』一九九五年度一一号所収) Sur la spécificité philosophique du Japon, in *Revue philosophique de Louvain*, Tome 91, 1993, pp. 275-295.
- (13) Cf. *Revue philosophique de Louvain*, Tome 92, 1994, 156号では「京都学派のヨーロッパ受容」と題して特集が組まれ、田辺、西田などの他に、安藤昌益を論じた論文も掲載されている。
- (14) Marc Richir, *Recherches phénoménologiques* (I, II, III). *Fondation pour la phénoménologie transcendantale*, Bruxelles, Ousia, 1981. *Recherches phénoménologiques* (IV, V). *Du schématisme phénoménologique transcendantal*, Bruxelles, Ousia, 1983.
- (15) Marc Richir, *Le rien et son apparence. Fondements pour la phénoménologie* (Fichte: *Doctrine de la science* 1794/95), Bruxelles, Ousia, 1979.
- (16) Jan Patočka, *La crise du sens*, Tome 1 et 2, Bruxelles, Ousia, 1985-1986.
- (17) Marc Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1990. シミーンはこの著作の冒頭で「ベントチカが次のような言葉を記している。『フッサールの『危機書』以後、美談どころかなる哲学者がヨーロッパの遺産の問題について反省するものがなかった。』蛇足ながら、付録として加えられた『幾何学の起源』の注釈は出色のものである。」
- (18) Marc Richir, *Vie et mort en phénoménologie*, in *Alter* No. 2, Editions Alter, 1994, pp. 333-365.
- (19) *Ibid.*, p. 347.
- (20) *Husserliana* Bd. IV, S. 182.
- (21) Marc Richir, *Synthèse passive et temporalisation*/

spatialisation, in *Husserl*, Grenoble, Jérôme Milion, 1989, pp. 9-41. De l'infini et des modes: L'articulation des trois types fondamentaux et synthèses passives en phénoménologie, in *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, Jérôme Milion, 1992, pp. 137-187.

- (23) Marc Richir, Merleau-Ponty and the Questions of Phenomenological Architectonics, in *Merleau-Ponty in Contemporary Perspective*, Kluwer Academic Publishers, 1992, pp. 37-50. 一九九一年とマーヤンび開権やまた国誌メルロー・ポンティ・シンボシヤムの報告を再録したこの本だが「Raw Being and Violent Discourse: Foucault, Merleau-Ponty and the (Dis-) Order of Things」を題する Rudi Visker (Leuven) の註目すくを論文の付録にしている。

(23) *Ibid.*, p. 49f.

- (24) 「世界の混迷を超えて」 4 (朝日新聞夕刊一九九五・九・一
1) 参照。

(25) Cf. *Alter* No. 2.

- (26) Cf. Jean-Luc Marion, *Réduction et donation, Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, 1989.

- (27) Jacques Taminiaux, The Phenomenological Movement, p. 119.

国内情報・・インターネットによるフツサル・データベースの公開

浜 渦 辰 二

日本の三大新聞各紙がすでにインターネットで新聞記事を公開しているのは御存知のことと思う。毎朝、新聞が配達される頃には、インターネットでもその日の記事を読むことができる。もちろん、インターネット版として編集し直されており、配達される新聞紙上のすべての記事が載っているわけではないので、これによって新聞を講読する必要がなくなるとは思えない。しかし、インターネットによる新聞情報の公開は、紙による公開とは異なる多くの利点をもっていることも確かである。例えば、三大新聞の記事を比較するなんてことは、三紙とも予約講読している人を除けば、これまでは図書館にでも行ってするしかなかったが、それが簡単にできる。インターネット版のニュース速

報やヘッドラインニュースのような短い記事は一時間おきくらいに更新されるので、新聞より情報が早い。何より、インターネット網は世界に広がっており、海外からも瞬時にアクセスできる。阪神大震災の時の映像を海外に向けて最初に発信したのはインターネットであったことは、インターネットの名を一躍有名にした。もちろん海外からアクセスする場合、日本語フロントを持っていないと日本語を表示できないが、前述の各紙は英語版も公開しているので、これであれば海外からでも難無く、しかも、その日の記事を読むことができる。これは私たちが海外に行った場合にも利用できるだけでなく、海外の人達が極東の国・日本の新聞を容易に読むことができるわけで、それは情報発信型の

文化を作っていく上で大いに役立つであろう。

また、同じことは日本だけでなく世界各国で進行している、逆に日本から世界中の新聞にアクセスすることができる。私が関心をもっている国・ドイツのことだけ少し紹介しておけば、ドイツでもすでにいくつかの新聞と雑誌がインターネット版を公開している。私の知る限りでも、

①七つの日刊紙、②二つの週刊紙、③最も有名な総合報道週刊誌がこのサービスを行っている^①。私はかつてドイツ人の先生と共同出資でドイツの日刊紙を航空便で予約購読していたことがあったが、早くても一週間遅れでしか読めなかった。それが今や即日のうちにドイツの新聞記事を読むことができる（ドイツ語表示も可能であるが、ここでもすべての記事が載っているわけではないことはお断りしておく）。日々ドイツの最新情報を得られるのは、私にとって嬉しいことである。海外の最新情報であれば、今やテレビの衛星放送があり、ドイツのニュースもやっているからそれで間に合うのではないか、と言われるかも知れない。しかし、テレビの決められたニュースの時間と違って、いつでも見たい時に見ることができるし、更に決定的な利点として、インターネットが提供してくれる情報は自分のコンピュータに取り込み保存することができ、それを後で自分なりに

利用することができる（もちろん、著作権の問題を考慮しなければならない）。新聞記事を引用するのにペーパーを見ながら打ち直す必要はなく、取り込んだデータをそのまま自分のコンピュータで使うことができるのである。

さて、このようなインターネットが哲学研究者にとって何の役に立つのかについては、すでに山田友幸氏による紹介があるので、概略についてはそれを参照していただくことにして、ここでは改めて強調しておきたい点だけをいくつか述べることにする。まず第一に、哲学の雑誌にもすでにインターネットで公開されているものがある。これらについても、論文を画面で読むだけでなく、自分のコンピュータに取り込み保存でき、必要ならプリントアウトもでき、その論文から引用するのにデータがそのまま使える。第二に挙げるべきは、電子メールである。これは、従来のパソコン通信と基本的には変わらないが、インターネットがパソコン通信網を一举に拡大してくれたことは確かである。ファックスで手紙をやりとりするのとどう違うのかを言えば、電子メールの有用性は明らかであろう。ファックスで手紙を送る場合、一度プリントアウトしなければならぬが、電子メールであればその必要はない。パソコン画面で打ったテキストをそのままボタン一つで送信できる。受け

取るのにも、紙はいらないし、夜中に届いても起こされることはない。特に海外の研究者と電子メールのやりとりをするには、時間差があるというのが却って都合がよい。それに加えて、向こうから送ってきた手紙の内容あるいは役に立つデータをそのままこちらのコンピュータで自分の文章のなかに使うことができる（ファックスであれば、こちらで打ち直さねばならない）。往復書簡をすべてハードディスクやフロッピーに保存しておくこともできる。これは快適である。

第三に挙げたいのは、電子テキストである。哲学者の著作がコンピュータで読むことができるデータとしてあちこちに保存されており、これらのテキスト・データをインターネットを使って取り込むことができる。取り込んだテキストは、検索をしたり、ノート作成や引用に使ったり、自由に加工することができる。これまでに公開されている哲学者のテキストには、主なものだけ挙げれば、プラトン、アリストテレス、アウグスティヌス、モンテーニュ、ベークン、ホッブス、デカルト、パスカル、ロック、ヒューム、バークリ、ライプニッツ、ルソー、カント、ミル、マルクス・エンゲルス、ニーチェ、パース、ジェイムズ、ウィットゲンシュタインなど（ただし、一部の著作である場合が多

く、また英語以外のテキストは英訳のみの場合が多い）。もっとも、これらの哲学者のテキストのなかには、すでにCD-ROM版が市販されているものもある（Past Masters Seriesには、プラトン、アリストテレス、トマス、キルケゴール、ニーチェ、ウィットゲンシュタインなどの原語のテキストがほとんど全集版として収められているし、別に、カントのアカデミー版全集もある）。インターネットを通じて入手できるテキストは無料ではあるが、校訂がきちんとしたものでない場合もある言わば試作版であり、その点、市販されているCD-ROM版の方が信頼性は高い。CD-ROM版とインターネット版と両方あるようなら、研究者としては信頼性の高いCD-ROM版を使うべきであることは確かであるが、インターネット版しかない場合、たとえばそれが「試作版」とは言え、ゼロから自分で作ることを思えば、遙かに手間を省くことはできる。

さて、電子テキストについては、以上に述べたインターネットで公開されているものともCD-ROMで市販されているものとも別に、日本の研究者達によって十年程前からデカルト、カント、ヘーゲル、シェリング、ウィットゲンシュタインのテキスト・データベースが蓄積され、研究者の間で利用されてきている。ところが、これまで挙げた哲

学者の名前のなかにフッサールやハイデガーといった現象学系の哲学者の名前が見当たらなかったことから分かるように、フッサールやハイデガーの著作は、インターネットで公開されたものもなければ、CD-ROM化されたものもないばかりでなく、研究者達によるこのような独自の試みすらなされて来なかった。版權のすでに切れている版がある哲学者の著作と違って、まだ版權の問題が残っているフッサールやハイデガーの著作を扱わねばならないという事情があるとはいえ、現象学研究の現状は、この点では遅れていると言わねばならない。ここに、私たち「フッサール・データベース作成委員会」^⑤によって構築され、昨年春に公開されるに至ったフッサール・データベース（後述のように、テキストそのものではなく検索結果のデータベースである）はその欠落の一端を埋めることになった。しかも、前述のような先行するデータベースよりも一層、いま最先端のメディアとして注目を集めているインターネットに重心を置くものとして、フッサール・データベースはこのような動向を一步進めたものと言える。

フッサールのテキストについては、『フッサール全集』に収録されているものの多くが生前未公開の草稿であり、講義草稿のようにフッサール自身によって或る程度秩序づけ

られたもののほかに、編者によってそれなりに秩序づけられているとはいえ、本来はまったく断片的な作業草稿を集めたものもあり、さらに加えて、この『フッサール全集』には人名索引があっても語句索引がない^⑥といった理由から、とりわけデータベース化の必要性が痛切に感じられてきた。そこで私たちは、将来的には『フッサール全集』全巻のデータベース化を目標にしつつも、とりあえず（平成六年度）は、特にその必要を感じている五つの巻について、作業を行うことにした。

しかし、テキストをそのまま公開することについては、残念ながら、『フッサール全集』の版權をもつ Kluwer Academic Publishers から、「CD-ROM化する計画があるので、公開を許可することはできない」との返事を受け取り、私たちは、テキストを生のかたちで公開することは断念し、その代わり、作成したテキスト・データベースのなかで、私たちが厳選した四〇〇語について、検索ソフトを使って検索した結果を「フッサール・データベース」として公開することにした。その際、フロッピーによるデータ提供は原則的には行わず、インターネット（なかでも、もっとも初歩的な anonymous ftp の機能）による公開に踏み切った。この公開方法には、もちろん、従来日本で作られ

てきたデータベースの公開方法に比べてメリットもあればデメリットもあるが、少なくともコンピュータについての素人でも、インターネットに接続されたコンピュータ(OS: Mac・DOS/Vのいずれでもよい)と専用のソフトさえあれば簡単に利用できる、というメリットはあることは確かである^⑧。

利用方法について簡単に述べておけば、データは、静岡大学情報処理センターの大型計算機の anonymous ftp (アドレスは、ftp. ipch. shizuoka. ac. jp) の HUA というディレクトリーに登録されているので、インターネットを利用してアクセスし、必要なデータを引き出すことができる^⑨。

アクセスするための特別なユーザー登録は必要ないし、その他の利用資格や利用制限も一切ない。ただ、データを引き出した際には、その旨(氏名、所属、連絡先、引き出したデータ)をかならず当委員会に報告していただきたい(代表筆者 E-mail: jsshama@hss. shizuoka. ac. jp, Fax: 054-238-1803, Tel: 054-238-4488)。

このフッサール・データベースは結局のところ、いわゆるコンコルダンスに過ぎないと言われるかも知れない。確かに、或る意味ではそうであるが、印刷物のコンコルダンスに比べて大きな利点をもっていることは強調しておきた

い。つまり、印刷物のコンコルダンスはすでに出来上がって固定してしまったものである。例えば、もし、これまでの研究者が予想もしなかったようなアイデアでそのテキストを読みたいと考え、これまで注目されて来なかったようなチームについて調べたいと思っても、そのコンコルダンスにそのチームが掲載されていなかったら、そこで万事休す、それ以上どうしようもない。しかし、私たちのフッサール・データベースであれば、その要求を申し出て頂ければ、データを付け加えることができる。その意味で、増殖する生けるコンコルダンスと呼んでもよい。これは今のところ私たちのアフターサービスに依るものであるが、将来的には、大型計算機のレベルで、利用者が応答型の検索ソフトウェアをリモート・ログインして自由に検索できるようにしたい、と考えている。

ところで、先日(九月末)フライブルクで開催された小さな学会で、このフッサール・データベースについて、"Ein japanisches Projekt: Husserl in Database"と題して報告を行った。イタリア、スペイン、ロシア、メキシコなど世界各国から参加していたフッサール研究者やドイツの研究者から大きな関心が寄せられた。私たちのデータベース作成の過程において、メキシコの研究者が、私たちとはまっ

たく異なる目的においてではあるが、同じようにフッサールのテキストの機械可読化の作業をしていることが分かったが、その彼も、このフライブルクの学会に参加・発表したので、お互いに双方の作業についての情報を交換することができた。また、彼とともに、Kluwer社の担当者にフライブルクに来てもらって会談の機会をもち、著作権問題とともに^①、Kluwer社の「フッサリアーナCD—ROOM化計画」への協力可能性についてお互いの情報を交換することができた。これらの交流は、フッサール・データベースの将来に明るい光を投げ掛けてくれるであらう。

フッサール・データベースの将来について言えば、これはあくまで、私たちのグループだけでなく、日本の更には世界のフッサール研究者達の共同作業によって作られる共有財産だ、と思っている。私たち自身、決してコンピュータ操作、データベース作成、インターネット、著作権問題のいずれについても専門家ではなく、まったくの素人集団である。こうしたことについて、私たちより詳しい方々があちこちにおられるのではないかと思う。あらゆる助言・要望・意見・援助はすべて大歓迎である。思えば、「哲学は私的な事柄ではなく、哲学者達の作業共同体においてのみ無限の前進において実現されることができ」(VI, 439)と述

べたのは、フッサールであった。

注

- (1) それぞれ、① Rhein-Zeitung, Saarbrücker Zeitung, Tagesspiegel, Morgenpost, die Tageszeitung, Nürnberger Nachrichten, Schweriner Volkszeitung, ② Die Welt, Wochenpost, ③ Der Spiegel である。
- (2) 山田友幸「研究環境としてのインターネット——哲学の場合——」(『情況』一九九五年四月)。
- (3) The Electronic Journal of Analytic Philosophy, Metaphysical Review, TABULA RASA 等。
- (4) カントのテキストについては、佐藤芳「カント・テキスト・データベース 試用記」(『現代カント研究四 自然哲学とその射程』晃洋書房、一九九三年所収)を参照。
- (5) 文部省対策として付けられた大仰な名前であるが、筆者を代表として、ほかに谷徹、貫成人、榊原哲也を共同研究者とする私たちは、平成六年度科学研究費研究成果促進費(データベース)の援助を受けた。また、平成七年度も継続援助を受けることになり、渡独した榊原に代えて和田渡、水谷雅彦をメンバーに加えて、活動を続けている。

(6) 例外として、『イデーニー』の Walter 版と Landgrebe 版の語句索引、および、二四、二五、二七の各巻に付けられたさまざまな語句索引がある。また、Ströker 編集の九巻本(Edmund Husserl Gesamtele Schriften, Felix Meiner, 1992)の最終巻に語句索引が付けられており、不十分なものとはいえ、これらの巻については或る程度の検索作業が可能となっている。しかし、そこに収録されたのは(講義録『第一哲学』を除いて)生前出版された著作で、その意味ではフッサール自身によって秩序づけられたものばかりである。ところが、生前未公開の秩序づけられていない断片的な草稿、すなわち、この九巻本に収録されなかったテキストこそ、データベース化される必要があろう。

(7) 私たちが選んだのは、『フッサール全集』の第十三―十五巻(『主観性の現象学』全三巻)と第十一巻の『受動的綜合の分析』、第十六巻の『物と空間』の計五巻であった。

(8) この点、および、以下についても詳細は、拙稿「フッサール・データベースについて」(静岡大学人文学部『人文論集』第46号の1、一九九五年七月)を参照されたい。

(9) 前掲拙稿では、もっともシンプルなDOSマシンでの接続方法を記しておいた(実際、私自身一年前はこの方法を使っていた)が、今では WWW-Viewer である Netscape を使えば、遙に快適にアクセスできる。前述のアドレスを使えば open location に

ftp://ftp.ipch.shizuoka.ac.jp と入れてもよいし、静岡大学のホームページ(<http://www.shizuoka.ac.jp>)の Anonymous-FTP server の所をクリックしてもらってもよい。

(10) Kluwer 社としては、これまで私たちが公開しているものに関しては何の問題もないが、テキストそのものについては、インターネットによる公開はもちろん、フロッピーによる研究者間での無料頒布についても否定的な態度で回答を保留した。「テキスト・データベースがあると相乗作用で本も売れる」と寛容な態度を示す出版社もあるようであるが、基本的には、「研究者であっても、著作権第四七条で定められているコンピュータで利用するため必要と認められている限度以上の複製は許されていない。即ちバックアップ程度の複製が許されるだけで、多くても二―三部に止めなければならない」ということについては、長瀬真理「研究用データベースの著作権と流通慣行」(『人文学とコンピュータ』No.5、勉誠社、平成六年七月所収)を参照。

(はまうず しんじ・静岡大学)

書評：アドルノ

『認識論のメタクリティク』をめぐって

—— 内在的批判の外在性について ——

徳 永 恂

一

一九三七年に、『メタクリティク』の第四章の初稿、現在全集二〇巻の一に収められているZur Philosophie Husserlsを見せられたベンヤミンは「具体的なフィロソフィーレンに的確に到達するためには、人は抽象の氷の砂漠を通り抜けて行かねばならない」という感想を伝えたという。『否定弁証法』の序文に引用されて以来有名になったこの言葉は、しかしベンヤミンの側からすれば、あるいは、半ばからかいの調子を帯びていたのかも知れない。「静止状態の弁証法」(Dialektik im Stillstand)の名の下に、歴史

的瞬間の布置状況(Konstellation)のうちに働く矛盾したイメージを、二重写しに透視するアレゴリー解釈の技法を身につけていたベンヤミンからすれば、矛盾を動力とする概念の自己運動を克明に跡づけようとするアドルノの努力は、無駄な苦勞であり迂路と見えたかもしれない。やれやれ御苦勞様といった揶揄がそこに込められていたのかもしれない。しかしアドルノにとつては、それはむしろ禁欲的な「概念の労働」への激励として受けとめられたと思われる。三四年にオックスフォードに亡命して来て、すでにドイツでは講師の地位にあつたにかかわらず、大学院生(advanced student)という資格で改めて学位論文を書くねばならなかったアドルノにとって、フッサール論を書く

ことは、亡命先のアカデミーで地位を得るために必要やむをえない「義務作業」であつたというだけではない。彼は「自分にとって中心的とは思われないこの仕事から解放されること」を望んでいた。当時彼が「自分の中心」と考えていたのは、他でもない、音楽であつた。三三年以降すでにナチスによってドイツでの大学教授資格を剝奪されていたにもかかわらず、アドルノはしばしばそかにベルリンを訪れて、音楽で身を立てる道を求めて奔走している。彼の最初の哲学的著作『キェルケゴール』が三三年に出版される以前に、アドルノはすでに一〇〇編に近い音楽批評を発表し、ウィーンで前衛的な音楽雑誌の編集にたずさわつたりしていたから、哲学よりは音楽の方が活動や就職の機会が多かつただけではないだろう。何よりも彼は作曲上の師ベルクが属していたウィーン楽派、とくにシェーンベルクの一・二階音楽技法のうちに、「ノイエザッハリッヒカイト派」の没主体的な無記的合理性とは別の、解放された主体の自然への新しい関係を、ブルジョア的自然支配の合理性とは別の新しい合理性が成立する歴史的段階を、期待していた。だからこそアドルノは音楽における活動を「自分の中心」と感じていたのであろう。

それに対して哲学はどうだったか。三四年にオックス

フォード大に「現象学的アンチノミー」という学位論文の題目届けを出した時点で、アドルノには現象学研究の行方に、そういう新しい可能性は見えていなかった。しかし三七年に、『メタクリティク』の元となる原稿を一応書き上げた時点で、彼は哲学のうちにも「自分の中心」を感じていていたと思われる。「具体的なフィロソフィーレン」は、だが現象学の内部に、フッサールの超越論的現象学であれ、その人間的・実存論的分流であれ、その内部で到達されたわけではなかった。それは「抽象の氷の砂漠を突き抜けた」地点で、つまり「内在的批判」を、彼独自の「イデオロギー批判」へ媒介させ、「非真理を通じて真理性があらわになる所まで徹底させえた地点で到達された」と言うべきだろう。

二

現代の哲学者のうちでアドルノほど、同時代の哲学者の影響を受けなかつた者は珍しい。哲学史の系列で言えば、彼へ深いインパクトを刻印しているのは、ヘーゲルからニーチェまでで途切れていると言えよう。同時代の思想家ということなら、初期のルカッチ、とりわけヴルター・ベ

ンヤミンの影響はむしろ否定できないが、そしてその関係も必ずしも単純ではないが、少くとも彼らは、いわゆる公認の講壇哲学の外にいた人たちだった。そういう中で唯一の例外をなすように見えるのはフッサールである。彼が一九二四年にフランクフルト大学のコルネリウスのもとに出した博士論文^{ディセルクチオン}は「フッサールの現象学における物的なものとノエマ的なものの超越」だったし、紆余曲折の末に三年にテイーリッヒのもとに出した教授資格論文^{ハビリタクトオン}は「キルケゴールにおける美的なものの構成」だったが、三年にイギリスに亡命して以後、改めてオックスフォードで準備しようとした学位論文は、「現象学的アンチノミー——弁証法的認識論へのプロレゴメーナ」と題されるはずだった。それは三八年にニューヨークへ亡命することもあって完成に至らなかったが、五〇年代半ば、二〇年にわたる亡命先からアドルノがドイツに帰った時、彼が先ず刊行したのは、ペンヤミンやカフカ論を含む文化批判論集『ブリズム』（五年）とともに、オックスフォード時代のフッサール研究草稿にもとづく、この『認識論のメタクリティク——フッサールと現象学的アンチノミーの研究』（五六年）だった。そして一九六八年、翌年に急死するアドルノにとって最晩年においてさえ、——全集の編者テイーデマンによれば、

——アドルノはこの本を多くの論者が無視しているにかかわらず「哲学的には『否定弁証法』に継いで重要な」著作と見なしていたという。

こう見てくれば、フッサールとアドルノには浅からざる因縁があり、アドルノは終始フッサールに関心を持ち続けていたように見える。しかしそれはどういう意味でそうだったのだろうか。

たしかに、論述のスタイルからすれば、この『認識論のメタクリティク』をはじめ、博士論文を含めて今日公刊されている彼のフッサール関係の研究論文を見れば、少なくとも『論理研究』から『デカルト的省察』に至る、いわゆるフッサールの中期の著作について、綿密な検討がなされ、テキストに即した形で批判的吟味がなされ、論述が進められている。それはたんに「反体系」のみならず「反テキスト」を標榜し、ヘーゲルをさえ、「アソシアティーフ」に読むことを勧めるアドルノにとっては、異例の、唯一の例外とさえ言えるだろう。しかし彼のフッサール論は、いわゆる文献学の実証主義とは無縁だし、初期のフッサールの記述的な意識分析が学の理想とした「厳密さ」に添うものでもない。テキストに「即する」と同時に、それから「自由な距離」をとるといふ彼の読解の格率がここにも生かされ

ている。フッサールの著書『デカルト的省察』が、たんなるデカルト研究ではなく、同時に彼の超越論的現象学への序説であつたのと類比的に、アドルノのフッサール論は、たんなるフッサール研究ではなくて、彼の後の『否定弁証法』への序論という趣きを持つている。だからこの本の「まえ書き」で彼はフッサール研究は「きつかけ」であつて目的ではない、と断つてゐる。しかし彼はあらかじめ自己の体系なり立場なりを前提して、そこへ目的論的に他の立場を吸収したり、前駆の形態として位置づけたりしようとしてゐるわけではない。

アドルノは自分のフッサール論的方法的態度を「内在的批判」と呼んでゐる。「内在的批判以外のあらゆる批判は無力だ」と彼は考える。しかし見方によつては、彼のフッサール批判は「外在的批判」である。『メタクリティク』はいきなり批判から始まり、批判に終始してゐる。まず素述し、要約し自分の解釈を明示し、それに基つて評価を加える、という通常の学校論文のモデル形式にそれは従つてゐない。批判する前に先ず正しく理解すること、その理解が「当つてゐる」かどうかが問題なのだ。そういう教師的叱声の前に、アドルノの論証形式をとらない行論は無防備である。しかし少なくとも、それだけで拒絶反応を起こすな

らば、それはアドルノの批判に対する「内在的、反批判」にはならないだろう。

ここでアドルノの「内在批判」を逐一内在的に辿るわけにいかない。ここで問題なのは個々の細部理解の可否ではなく、アドルノのフッサール論を書いてゐる基本姿勢を突きとめることである。

成立史的には、この本には、三つの層が沈澱してゐる。

①二一年に書かれた学位論文、②三〇年代半ばの「メタクリティク」初稿(第一章、第二章、第四章)、③五七年に一卷にまとめて出版される際に新しく書き下された序論と第三章。そしてとりわけフッサール自身「本質的変更」と呼ぶ削除、訂正、加筆が加えられた第四章。これら初稿・改稿・附加稿を比較し、その関連を探ることによつて、ほぼ三〇年にわたるアドルノのフッサール観の推移と方向を知ることができよう。ただしここでは、アドルノのフッサール観の発展のプロセスではなく変化を貫いてゐる一貫した基本姿勢をとり出すことに重点を置くことになる。

三

アドルノの自稱「内在的批判」がどのような意味で内在

的なものを明らかにするために、われわれは彼の基本姿勢に二つの契機なり側面なりを区別することができよう。

まず第一に、アドルノがここで現象学を主観客観関係に基づく認識論の枠内に引き戻し、主観の優位というだけでなく「意識内在」という「観念論」の基本前提に還元し、外部に設定された暗黙の「唯物論」的立場に立つてそれを批判しているのであれば、これは文字通り外在的批判と言えるだろう。事実アドルノは二年の学位論文「現象学における物的なものとノエマ的ものの超越」においては、指導教官だったコルネリウスの「修正新カント主義」とも言うべき「超越論的リアリズム」の立場に立つて、フッサールの「ノエマ」概念の意識内在性を批判し、それをやや性急にホルクハイマー流のイデオロギー批判に結びつけようとしていた。さらにアドルノの観念論への批判は、『メタクリティク』の第一章においても、『イデーネン』に始まるいわゆる「観念論的転回」以後の「超越論的主観性の構成的現象学に対してだけでなく、『論理研究』第一巻に対しても向けられており、「命題自体」の主体への非依存性を主張する「論理絶対主義」のうちに、概念の「物神崇拜」を読み込んでいる所から見れば、観念論的前提へ遡及するアドルノの批判が、フッサールの内的展開を無視して現象学一般に

無差別に投げかけられた外在的批判のように見えるのも当然かも知れない。

しかし『メタクリティク』の行論を全体として貫いているアドルノの現象学批判の基本線は、そういう基底還元主義的な外在批判ではない。それはとりわけ、二〇年代の学位論文との差異、そして三〇年代の草稿に対して五〇年代に施された削除訂正と大幅な加筆の方向を辿ることによって明らかになるだろう。二〇年代始めの学位論文では、批判の焦点は、主として客体の側に向けられ、「ノエマの対象」がしよせん意識内在に止まり、めざす「客観への突破」が、「物」(Ding)の世界に届かない形で不徹底なままに終る、という点に置かれていたと言えよう。それに対して三〇年代の『メタクリティク』草稿においては、批判の焦点は、むしろ主体の側、「ノエシス的作用」の側に引き戻される。「自体存在」(Ansichsein)の認識が主観によって媒介されているという発見は、むしろ観念論の不滅の功績だった。そこから主観—客観関係の主観による反省という認識論の課題が生じる。アドルノはこの課題を頑なに受け継ぎつつ、ヘーゲルがカントのアンチノミー批判で行ったのと同形的な批判を、——おそらくはルカーチが『物象化』論文で行ったアンチノミー批判に示唆を受けつつ——フッサールの中

期の現象学的營為に対して反復しようとしたのだと言えようか。

アドルノはまず「靜的に設定された」「ノエシス・ノエマ關係」がしよせん伝統的な認識論の「主観・客觀關係」という二極分裂構造を脱し切れないと考える。こういう主観と客觀の「非同・一性」、あるいは真理と主観性との非同・一性は、さまざまな矛盾を生み出す動力となる。たとえば「形相的還元」と「意識内在」、「本質」と「意識流」の間の矛盾。それらは「伝統的觀念論の基盤を温存しつつ、その上で觀念論の革新をはかろうとする」それ自体矛盾を含む前提の上では、基本的に解決できない。伝統的な理性概念にもとづいて「第一哲学」をめざす基本的理念と、「残余」(Residuum)としての真理概念に行きつく「還元」という方法と、「直接的明証」を求めるさまざまな認識作用とは、目ざす具体的認識に関して、それぞれ矛盾し合っており、フッサールは一つの矛盾を解決しようとして、さらに別の矛盾を生むような概念操作を考案せざるをえない。直接的所与の明証性を求めている知覚、意味充実、Wesenschau カテゴリーの直観等々と次ぎ次ぎに考案される概念は、いわば矛盾の自己増殖であり、「論理的強制力」をもって展開していく「概念の自己運動」であろう。アドルノはここにフッ

サルにおける「意図されざる」「意図に反して回復された弁証法」を見る。しかも「この哲学者の目には、彼の頭越しに遂行されるこの弁証法は蔽われている」。^④「直接的なものは抽象的であり、具体的なものは媒介されたものである」というヘーゲルのテーゼがここで想い起される。前述のさまざまな認識作用に与えられる「直接的所与」とは、じつは主観的・客觀的に幾重にも媒介されたものであり、その動的な構造を透視しないかぎり、現象学はめざす具体性に到達できないことになる。こういう「意図されない弁証法」を逐一追跡し、そこに働いている動的な媒介構造を明らかにする作業が、五七年に書き加えられた第三章の表題とされた「認識論的諸概念の弁証法」であり、アドルノの「内在的批判」の基本線であると言えよう。

われわれは先にアドルノのフッサール論のうちに①暗黙の唯物論を前提した觀念論批判と、②ここに素描したような、概念とザッへ、真理と主観性の非同・一性が生み出す諸矛盾の内在的な追跡としての弁証法的批判と、二つの契機を区別した。その場合前者はたしかに外在的批判であり、後者は、論理的内在的という意味で内在的批判に近づいていると言えようか。だが両者は互いに絡み合っており、微妙な形で相互浸透している。前者も内在化され、後者も

「フッサールを通過して、その彼方にあるものを見届け」ようにする点で、別の意味で外在化される。その消息を、次ぎに第四章中のフッサールにおける「前進的要素と後退的要素」のうちにうかがうことにしよう。

四

第四章「本質と純粹自我」の中に、小見出しが「前進的な (avanciert) 要素と後退的な (regressiv) 要素」となっている重要な一節がある。そこでアドルノはフッサールにおける評価できるものとそうでないものとを「ややドラスティックに」区別している。「前進的なものは、思考が自らの矛盾に強いられて自分自身を「超えて考えているような (hinausmeinen)」要素、つまり現象学がたとえ空しい試みであるにせよ、意識内在的ではない現実をめざすとか、自分自身の矛盾を追求しながら観念論の原磐 (Urstein) に突き当たり、もはや避けられないアポリアに陥り、そこから自分を救い出すには、もう観念論的な出発点を放棄するしかない、といった事態である。だがフッサールがこのアポリアをポジティブな規定であると主張し、主観的な審廷を、意識内在的であるとともに事実から自由な概念の本質

性として実体化するや否や、彼はたちまち後退的な様相を帯びることになる。—— 進歩的な働きをしているのは、原理的には、現象学の持つ破壊的なモチーフである……。」^⑥「そういう「破壊的」要素を、とりわけアドルノは『論理研究』の「プロレゴメーナ」における心理主義や写像理論、記号理論などへの批判に見出し、それが概念の物神崇拜的傾向を帯びているにしても、「フッサールの分析の持つ破壊力は、彼自身の物神をも揺り動かす所まで、到達する。」^⑦そしてそういう形で自己自身を超え出る思考は、「人間についての物象化された幻想」や体系的な構成への反対にまで進んでいく、と評価している。前期ばかりではない。中期の『形式論理学と超越論的論理学』においても、彼は、意味発生の「歴史性」(Historizität) に関して「どんな意味形成体であろうと、それにとって本質的な意味の歴史を問うことができる」というテーゼを、「これ以上はない頂点」とまで高く評価している。^⑧この点にアドルノは古典的観念論を越えるフッサールの最大の功績を認める。ただ「裏返しの実証主義者」として、フッサールは認識の対象の前に立ち止ってしまい、意味発生の歴史をさかのぼって、その「物象化」の由来にまで踏み込んでいこうとはしない。「この開かれた門を通り抜けさえすれば、必ずやフッサールは、彼が見つ

けた『内的歴史性』が、たんに内的なものではないことを見出したであろう。」(傍点筆者)⁹⁾

だが「現象学はそれを見合せてしまった。『ここではないかなる歴史も語られはしない』。『イデー』」一巻中のある脚注を引用しつつ、アドルノは惜しみつつそう診断を下す。

内的な歴史の意味は発生への問いが遂に外的歴史へまで遡及することなく閉塞してしまつた以上、もはや「外への問い」「他者への問い」は原理的に閉ざされてしう。「エゴロギー」と現象学的エポケーは、一種の超越論的他者憎悪に反転する¹⁰⁾。そこから発するフッサールの「独我論」に対する批判は、三〇年代草稿においてとくに力点を置いた問題であるが、彼の視圈には、まだフッサール後期の「共同主観性」にもとづく客観的世界の構成問題が入っていなかったとすれば、とくに取り上げる必要もないであろう。

注意しておいていいのは、ここでアドルノは、フッサールの主観性への閉鎖を、たんにその観念論的前提に還元して、外からそれを批判しているのではない、ということである。彼がここに見ているのは、たんにフッサールの観念論的限界ではなくて、むしろ「観念論の止揚」の可能性である。この意味でフッサールはその挫折をつうじて、言い代えれば、その非真理をつうじて、ある真理を打ち明けた

のだ。こういうアドルノの扱え方は、彼の「内在的批判」がけつして「抽象的否定」ではなく、「限定的否定」(die bestimnte Negation)であることを示している。ここで彼の「内在的批判」は一見外的に見える「イデオロギー批判」に媒介されている。しかし彼のイデオロギー批判とはいわゆるイデオロギー的批判ではない。イデオロギーとは、アドルノの場合、つねに一義的に限定された意味で使われている。それは「社会的に必然的な仮象^{シャイ}」であり、したがってイデオロギー批判とは、その仮象の内在的破壊に他ならない。

アドルノが現象学に索かれたのは、何よりも、「ザッへそのものへ」「客観への突破」といったスローガンにこもる新しい「具体性の魅力」であり、厳密な学の自律性をめざすフッサールの比類なき「知的誠実」だったろう。しかし「内在的批判」の行程の果に、その具体性は「偽似具体性」であることがあらわにされ、学その他律性が明るみにさらされる。フッサールが「超越論的主観性」の根拠に不安と動揺を感じていたことに、むしろアドルノはフッサールの「知的誠実」を読みとっている。五七年に出た『メタクリティク』では、『イデー』の二巻をはじめ、『危機』書をはじめとするフッサール晩年の著作は、彼の視圈に入っていない。もし彼が『危機』書の全体を読んでいたならば……、

歴史や時間の問題に対する論議は、より精細になったであろうが、意識の内在性への閉鎖という彼の批判の基本は変わらなかったのではなからうか。

二〇年にわたる亡命からようやく帰ってきたアドルノにとって関心はすでに後期フッサールよりはハイデガーに移っていた。じつは『メタクリティク』は、さらに一〇年後の『否定弁証法』第一章におけるハイデガー批判の序論としても読めるほどである。アドルノはついにハイデガーに対する組織的な批判、対決は公けにできなかったが、直接、間接を問わず、早くからハイデガーへの反発を至る所にちりばめている。しかし少なくとも、フッサールとハイデガーとの関連に関しては、アドルノの態度は二面的である。彼は一方でシェーラーの人間学やハイデガーの現存在の分析論に、フッサールのデカルト主義の破算を超え出る「事実性」への還帰を求めながら、たとえばキェルケゴールの「実存」概念によるフッサールの「傍観者」(Zuschauer)の立場の克服を期待しながら、他方では、いかにハイデガーの存在論が、フッサールの現象学的端緒に拘束されているかに驚いている。アドルノがフッサールとハイデガーの共通性として摘発するのは、両者の「アクチュアリティ」への憎悪である。あるいは Seinsdes の世界の軽視である。その

場合、理論的構えとしては、アドルノはフッサールの「現象学的還元」とハイデガーの「存在論的区別」に同型的な発想を見ていたと言っているだろう。そこから出てくるのは両者における歴史概念の——それぞれ違った意味での——抽象性である。「第一哲学」や「根元哲学」の理念に主導された概念装置の下では、この「抽象化」と「啓蒙の弁証法」に支配された世界の具体的な説明は行われえない。

こういうアドルノの批判が、現象学の理論的な批判の域を越えていることは言うまでもない。このいささか古風な、主・客関係の両極分裂という認識論的図式を梃とし「物象化」という概念を切り札とするかに見えるアドルノの批判は、現象学を認識論の呪縛から解放して、「方法」として捉えるその後に展開した現象学の洗練された新しい地平からすれば、あるいは「地平的媒介」による「開かれた弁証法」を構想するヴェーレンフェルスや「生活世界」(Lebenswelt)の植民地化という形で物象化概念を翻訳し直し、フッサールに残存する「伝統的理性概念」を批判しつつ、「コミュニケーション行為」論に組み入れようとする「批判理論」の前線(ハバーマス)から見てさえ、すでに大時代の不毛なものに見えるかも知れない。しかし現象学にとって「他者問題」が重要なものとすれば、そして

「他者」とは、ソリプシスムスの彼岸にある共同存在でも、「汝 *du*」としての人格存在でもなく、ある「異様な *trend*」なもの、侵入してくるもの」という意味を持つとすれば、アドルノの「外在的批判」は、現象学の内部にも——たとえ不協和音という形であれ——ある強いインパクトを響かせている。「対話」より「対決」の方が生産的なこともありうる一つの例と言えようか。

注

- (1) Vgl. Hermut Scheibe, Theodor W. Adorno, S. 55.
- (2) Archiv für Philosophie に発表された三つの論文のうち、一九五三年に発表された (Bd. 5, Heft 2, Bd 6 Heft 1/2) 二つは、そのまま『メタクリティク』に収録されたが、一九三八年に脱稿して三八年の同誌 (Bd. 3, Heft 4) に発表された Zur Philosophie Husserl's は、第四論文として収録されるに当って、本質的に書き改められ、Das Wesen und das reine Ich とタイトルを変えて発表されたので、元のものがズールカムプ版全集 (以下 G. S. と略称) Bd. 20-1 に収められている。この「本質的変更」の意味を問うことが本稿の大きな手掛りとなった。尚、同巻には一九四〇年に The Journal of Philosophy 誌 Vol. 37, No. 1 に発表された

Husserl and the Problem of Idealism も収められている。

- (3) ただし『イデー』二巻をはじめ、中期のものでありながら戦後ではじめて Husserliana に公刊されたものはこの限りではない。
 - (4) Metakritik der Erkenntnistheorie, S. 212 本書は「全集」第五巻にも収められているが、本稿での引用は一九五七年のコールハンマー社版、初版のページ数による。
 - (5) 「暗黙の唯物論」とは、しかし既成のマルクス主義の何らかの教義をさすのではない。三〇年代草稿と五〇年代の改稿の間にあるのは、むしろそういうマルクス主義への失望であろう。彼の「唯物論」とは、「モデルなき」「図像化されない」唯物論 Materialismus bilderlos である。
 - (6) ibid S. 201 ff.
 - (7) ibid S. 222.
 - (8) ibid S. 225.
 - (9) ibid S. 226.
 - (10) ibid S. 230.
 - (11) B. Waldenfels, Möglichkeiten einer offenen Dialektik, in "Phänomenologie und Marxismus, I, S. 143-158.
- 尚、本稿を草するに当ってゲラ段階での訳稿を見せてもらう機会があったが、本稿では訳文・訳語とも、必ずしもそれに従っていない。(とくなが まこと・大阪国際大学)

書評…E・フッサール、E・フィンク

『超越論的方法論の理念』（新田義弘・千田義光訳、岩波書店）

宮 坂 和 男

本書は、オイゲン・フィンクが、フッサール『デカルト的省察』の改訂増補の案として執筆した草稿を纏めたもので、原題としては『第六デカルト的省察（VI. Cartesianische Meditation）』と名付けられたものである。この『第六デカルト的省察』は二冊からなる構成をとっている。このうち第一分冊はまさに『デカルト的省察』の続編、「第六省察」としてフィンクが新たに書き加えたものであり、統一的な内容から成っているが、第二分冊は主として、フィンクが『デカルト的省察』の諸々の箇所について提示した断片的な改訂案を羅列したもので、一貫した筋立てをもつた書物とは言えない体裁をとっている。このほど上梓された本邦訳書はこのうち第一分冊のみを訳出したものだが、

このような事情から、『第六デカルト的省察』の邦訳としては、本書をもって実質的な完成品と見なして差し支えないと思われる。

まず気がつくことは、本書が、フィンクが以前書いた論文「現代の批判におけるエトムント・フッサールの現象学的哲学^①」と内容的にかなり重なっており、この論文と密接な関連をもっている、ということである。もっと言えば、本書は、この論文で提示したテーマについてさらに論究を深め、より洗練された概念をもって現象学の根本的問題系を明らかにしている、という印象を受ける。ただし、この論文がフッサールの全面的な承認を受けて公にされたのに対して、本書では、フィンクの草稿に書き込まれたフッサール

ルの批判的コメントが注として収められており、そこからはむしろ両者の対立点を読み取られる。

まず、邦訳の題ともなった「超越論的方法論」が何を意味するか、について見てみることにしよう。一般に現象学の「方法」としてまず念頭に浮かぶのは、やはり「現象学的還元」であろう。それは言うまでもなく、自然的態度から身を退け、世界を構成する超越論的主観性へと立ち帰ることである。そして、然る後に現象学は、超越論的主観性の構成能作との相関関係において世界の諸事象を探究する。ここまではまったく常識的な現象学の手続きにすぎないが、フィンクは、これにさらに加わるべき現象学の課題を提示する。それが「超越論的方法論 (transzendente Methodenlehre)」にはかならない。フィンクは先の二つの常識的手続きに対しては、それぞれ「還帰的 (regressiv) 現象学」、「構築的 (konstruktiv) 現象学」という名を与え、両者を一括して「超越論的原理論 (transzendente Elementallehre)」と呼んでいる。

では、さらにそれに続くべき「超越論的方法論」とは何か。それは、以上の手続きを遂行する主体について探究する、メタレヴェルの学問である、とフィンクは言う。つまりフィンクは、「超越論的主観性」とは別に現象学を行う主

体を明示し、それについて探究しようとしているのである。もとよりフッサールにおいても、「超越論的主観性」と異なる意味で「観視者 (傍観者) (Zuschauer)」という言葉が使われている。だが、フッサールにおいてはその区別は明瞭ではなく、ほとんど混同されてきたと言ってよい。フィンクはこの「観視者」の前に (フッサールは用いることがなかった) 「現象学を営む (phänomenologisierend)」という言葉を置くことによって、この概念を明確に区別しようとする。このように「超越論的方法論」とは、「現象学すること」とそのものについての理論なのである。それゆえ「超越論的方法論」は「現象学の現象学」とも呼ばれている。

では、「超越論的方法論」がこのように「現象学を営む観視者」を考察する部門であるならば、それを行う主体とは何であろうか。別の主体の概念を区別して示す必要はもはやないであろう。「現象学すること」そのものにまで反省が至るとき、現象学する主体よりもさらに上位の主体概念を想定することは意味をなさない。したがって「超越論的方法論」においては、「現象学を営む観視者」が「現象学を営む観視者」自身を考察するのである (一四頁の表を参照)。このように自分自身を考察の対象とすることをフィンクは「自己関係性 (Selbstbeziehung)」と呼んでいる。この自

己關係的な探究がフッサールの現象学に対して補完されねばならないとフィンクは考えていたのである。

ではフィンクは、何故このような「自己關係的」な考察が必要だと考えたのであろうか。それは一言で言えば、「現象学的還元」を正しく開始することに不可避的に伴うパラドクスの故である。自然的態度の中で生きている人間は、その中に埋没してしまっているため、それを越え出る哲学的・超越論的次元をいささかでも見通すことは原理的に不可能である。であるならば、現象学還元を正しく始めるのはいかにして可能なのか。現象学的還元の端緒(Anfang)・動機づけ(Motivation)はそもそも何なのか。フィンクは、とりわけ本書の前半部において、この問題に繰り返し立ち帰っている。これはまさに、現象学(を営むこと)に不可避的に付きまとう原理的問題にほかならないのである。

自然性と超越論性との間のこのような断絶。それにもかかわらず果たされなければならない「超越論的次元への侵入(Einbruch)」(三八頁)。この問題に絡んで湧出してくる様々な問題にフィンクは取り組むことになる。フィンクはそれらの問題について解決を与えているというよりも、考量されるべき問題をわれわれに提示してみせている、と見るほうが妥当であろう。以下ではそれらの諸問題を、筆

者が見通せた限りににおいて、項目立てて示すことにしたい。

一 「還元」と「循環」の問題

先に触れたように、自然的態度の中に還元の開始の必然的端緒が見出せないとなれば、還元はすでに現象学的認識を前提していることになるのではないか。このように先理解を必要としている点で、「還元」は「循環」の構造を前提していることになるのではないか。(フィンクは「理解の循環(Zirkel des Verstehens)」とはっきり言っている。これは明らかに解釈学の概念であり、ここにはハイデガーの影響が窺える。フィンクとハイデガーの關係については千田氏による訳者解説を参照されたい。)この問題についてはフィンクは、この両概念は、それぞれが属する次元がまったく異なる故に関連することはなく、したがって「還元」が「循環」を前提することもない、と述べている(三八頁)。だが、これに関するフィンクの論述はいかにも性急で、フィンクがこの問題を回避しようとしているという印象を免れない。この問題は、今後さらに研究者が考えなければならぬ課題であろう。

二 「自然性」と「超越論性」との異同

現象学的還元がやはり自然的態度から出発して遂行されるしかないとするれば、自然的態度の次元とは原理的に異なるはずの「超越論的次元」は、一体どのように理解されるのであろうか。還元はこの過程に即して考えれば、超越論的なものはムンダンのものとのアナロジーにおいて理解される以外にないように思えてくる。この「アナロジー」をめぐって、フィנקの叙述はかなり揺れ動いている。フィנקは一方では、超越論的次元が「非存在的(メ・オンティッシュ)」なものであることを強調し、このアナロジーが危険なものであることを指摘しつつも、結論的には或る種のアナロジーを認めており、それを「超越論的類比化(Analogisierung)」と呼んでいる(八八頁)。だが、この「存在的(ontisch)……ではな」(同)いアナロジーが何を意味するかは、明らかとなっていないとは言えない。これに対してフッサールは「これはどんな種類の類比か」(一六五頁、注(40))と疑問を呈している。いずれにしてもフィークは、「超越論性」とは何かという現象学の根本問題を、然るべき脈絡の中に置き直してあらためて提示しているのである。

三 現象学する営みの世界化(Verweltlichung)の問題 (九四頁以下)

現象学的還元によって超越論的次元に達した後、現象学の営みは再び自然的態度の次元に立ち帰ることになる。ただ、すでに超越論的現象学的認識に到達した後には為されるこの還帰は、単純に自然的態度に逆戻りすることではない。ここで問題にされているのは、現象学の営みが、人間の実践的行為として、とりわけ様々な学問的営為として、どのように具現化されているか、また、いかにして具現化されるか、ということである。この考察にフィークは多くの頁を割いているが、これも基本的には、「超越論性とは何か」という問題を別角度から考察したものだと考えられる。「現象学的営為とはそのとき『哲学している』人間の理論的実践だ、という点はまったく否定できない」(強調原文、一〇四頁)。「超越論的な認識はそれ自体が人間的認識態度なのである」(強調原文、一〇五頁)。すなわちフィークは、ムンダンの次元においては具体的な存在者にほかならない人間が、同時に、超越論的に現象学を営むことができるという事態を問題にしているのである。ここでもフィークは、多くの箇所ですべて「アナロジー」に言及し、超越論性を記述す

るためにそれが有効な役割を果たすと述べている。ムンダ
ンな概念は哲学的認識を得る上で妨げにはなるが、それは
また必要なものでもある、なぜなら、それとのアナロジー
によってのみ、超越論的なもの・絶対的なものを解明し記
述することも可能になるからだ、というわけである（一三
五頁）。このようにフィנקは、慎重を期しつつも最終的に
は「アナロジー」に大きな役割を託そうとしているように
見える。そしてこのことが、次に述べる「超越論的言語」
の問題をめぐる、とりわけ顕在化するものである。

四 「超越論的言語」の問題

見られてきたように、フィנקが検討している諸問題の
根本は、「超越論性」をどのように理解しうるか、というこ
とにはかならない。ここで大きな問題として浮かび上がっ
てくるのが「超越論的言語」の問題である。なぜなら、超
越論的次元が自然的態度の次元と根本的に異質のものであ
るならば、超越論的次元は一体いかなる言語によって記述
されうるのか、という問題が生じてくるからである。われ
われが通常使用している言語（自然的言語）によっては、
超越論的次元を記述することは原理的に不可能なはずであ

る。フィנקはある論文の中で「フッサールは『超越論的
言語』の問題を立てなかった^②」と断言しており、このこと
は長らく現象学研究者の間で常識となっていた。だが注目
すべきことに、『第六デカルト的省察』が日の目を見るに当
たって、この常識は再検討されなければならなくなった。
フィנקの草稿に批判的コメントを付す中で、フッサール
は「超越論的言語」ないしは「現象学的言語」の問題をはっ
きり自覚し、それに言及しているのである。ある注の中で
フッサールは「現象学的言語の現象学は、現象学の固有の
一問題である」とはっきり述べている（一六九頁、注（61））。
このことは、本書の内容の中で最も興味深い部分ではない
だろうか。

この問題をめぐる両者の見解の相違は、まことに微妙と
しか言い様のないものである。この問題に関しても、「自然
的言語」と「超越論的言語」との間にアナロジーを認めよ
うとするフィנקが、その意味を変様させながら自然的言
語を受容（Übernahme）せざるをえない、と言っている（八
六頁）のに対して、フッサールは「受容」という表現から
してすでに誤解を招く」（一六七頁、注（49））と警告して
いる。だが、その一方でフッサールは「私は……つねに自
然的言語を語るのであるが、ただし超越論的に変化した意

味においてである」(同、注(48))と述べ、自然的言語と超越論的言語の平行性・類似性を安易に認めるような、一見矛盾した見解を示している。これに類する両者の微妙な食い違いは、他の箇所においても幾つか指摘されうる(たとえば一六八頁、注(57))。ただ、この問題について十分な検討を行うためには、別にあらためて論議を為す必要があろう。本書評では、問題を示唆するだけにとどめておくことにしたい。

以上見られたように本書は、一言で言えば「超越論性とは何か」という現象学の根本問題について問い直したものであると言えよう。その際フランクが考察の糸口として提示した問題性や、考察の過程で示されている洞察は、フッサールが必ずしも適切な仕方ですすことがなかった論点を明示するものであり、その意味で、——フッサールの立場からすれば異論もあろうが——フッサールの現象学を見事に補完しているように思われる。筆者もまた、かつてフランクの論文から多くを学び、それによってフッサール解釈の基本線を定めた者の一人である。そして、その見方は今も変わっていない。

本書がもつ意義の大きさは、すでに述べたところから明

らかであり、それをあらためて強調することは、むしろ陳腐であろう。本書が翻訳されたことによって、本邦の現象学研究に大きな推進力が与えられることは、さらに言うまでもない。細かい注記を数多く含む本書を翻訳するという難業を果たされた両御訳者と、それに関わってこられた方々に、心から賞賛の言葉をお送りしたい。

注

- (*) 本書の引用・引証箇所については、本文中の括弧内に示した。
- (1) Fink, E., Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik, in: *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Phänomenologica 21 (Martinus Nijhoff, 1966). 邦訳では「エドムント・フッサールの現象学的哲学と現代の批判」と題されている。新田義弘・小池稔訳『フッサールの現象学』(一九八二年、以文社)所収。
- (2) Fink, E., Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie, in: *Nähe und Distanz* (Alber, 1976), S. 202. 新田義弘訳「フッサールの現象学における操作的概念」、新田・小川編『現象学の根本問題』(一九八四年、晃洋書房)所収、四一頁。

(みやさか かずお・広島修道大学)

日本現象学会第十六回研究会の報告

本学会の第十六回研究会は、平成六年十一月四・五（金・土）両日、神戸大学の滝川記念学術交流会館にて、下記のプログラムにより開催されました。同研究会でのシンポジウムと特別報告および一般研究発表の要旨を以下に掲載します。

*シンポジウム 「目的論」について

提題者

里見軍之	大阪大学
佐藤康邦	東洋大学
谷 徹	城西大学

特別報告

特別報告 意識と心身問題

村田純一	東京大学
------	------

一般研究発表

絡み合いと同時性	加國尚志	立命館大学
断崖に立つサルトル	永野 潤	東京都立大学
フッサールの「モナド」概念	田口 茂	早稲田大学
メルロ・ポンティの方法論	井原健一郎	東京都立大学
メルロ・ポンティにおける他者の問題	柳澤有吾	九州歯科大学
根本的経験論、もしくは方法的エポケーなき現象学	嘉指信雄	広島市立大学
個別的本質とイデー	三村尚彦	関西大学大学院 文学研究科

主観的目的論の帰趨

——カントとフッサール——

里見軍之

一 検討の手引きとしてのカントの目的論

カントは近代自然科学の核心をなす機械論の見方を正當なものとしてそのまま承認するが、しかし同時にその有効範囲を厳しく画定した上で、これを補完するものとして改めて目的論的見方の必要性を強硬に主張した。その際、カントが目的論なるものを提出したのは、形而上学的な思弁を恣にした挙句にではなく、あくまで機械論を批判的に吟味せんとする脈絡においてであった。その点で、われわれがこの問題を現象学的に考える場合にはカントの批判主義は格好の手引きを提供してくれるはずである。また、フッ

サルは目的論という概念を散漫なかたちで提出しているにすぎず、それを厳しく詮議した跡は認められないところから、この問題を分類、整理するためにはカントの論述を引き合いに出すのは有効な手立てでもあるだろう。一般的に見ても、フッサール自身が、「カントの転回」との対比のなかで現象学という「最後の転回」の真意が理解できるようになると語っていることや、自らの「超越論的」という用語がカントに由来すると述べていることも周知の通りであり、従って、超越論的哲学としてどの程度目的論について語りうるかを検討する場合、両者の対比には一定の意味があるだろう。

以下において、カントが提出した目的論を三種に分類し、

それぞれの類をフッサールがいかに処理したかを検討したい。まず第一の論点は、認識問題において、目的論をもち出さなければならぬ必然性あるいは必要性に関するものである。一般に『純粹理性批判』は専ら機械論（古典力学）の基礎づけとその限界画定に関わっていると言われるが、実はこれもすでに目的論的思考に強く彩られている。そして超越論的な認識論という点においてフッサールとの類似性がよく見られるはずである。次に、カントは『判断力批判』において、大きく分ければ目的論のモデルを二つ考えている、すなわち、合目的性を、美感的判断力の関わる主観的、形式的合目的性と目的論的判断力の関わる客観的、実在的合目的性とに分けているのだが、この二つの目的論のうち前者の「美」についての問題はフッサールとの接点がほとんどないので今は割愛し、後者の「自然」についての問題だけを取り上げたい。そして後者の問題、つまり自然について目的論を考える場合にもまた二つの問題があり、その一つは有機体に関する内的合目的性についてであり、もう一つは自然全体に関する外的合目的性についてである。そこで第二の論点として、この有機体における目的論に関して考えてみなければならない。もっとも、確かに有機体においてある種の目的論を見出すというのは比較的に

やすい考え方ではあるが、しかしフッサールにこれに対応するものを見出すのはかなり難しいところがある。最後に第三の論点には、目的論的判断力に関する第二の問題、すなわち、カントが自然全体に見つけ出した目的論が挙げられるが、この種の目的論をフッサールは明示的には論証しなかったものの、実は密かに懂れていたものであることを述べたい。

二 理性に内在する目的論

『第一批判』の冒頭に、「人間の理性は、ある種の認識について特殊の運命を担っている、すなわち、理性の斥けることもできず、さりとてまた答えることもできないような問題に悩まされるという運命である」という周知の一文があるが、ここで言われている、課せられてはいるが解くことのできない問題というのは、言うまでもなく無制約者あるいは現象の体系的統一の問題である。すなわち、人間の認識関心はどこまでも拡大していこうとするが、その有限性の故に無制約なレヴェルにはどうしても到達することができない。しかし理性はそこで徒に手を拱ねているばかりではなく、普遍的なものを蓋然的に (problematisch) に

想定し、この普遍の下にそのつど現れる特殊を包摂しようとする。つまり、特殊なものの認識にできるだけ統一を与え、それを普遍性に近づけていこうとするのは、人間理性のやみがたい要求であり、運命なのである。そうではなくて一切がカオスだとしてしまえば、もちろんこうした要求は過大であるばかりでなく、無意味でさえある。だが本当に一切がカオスであるということであれば日常生活でさえもともに営むことはできないであろうし、また哲学は言うまでもなく、およそ学なるものはすべて成り立たないことになってしまふ。従って、世界が無限の揺らぎ、多様性、異質性、偶然性を含んでいるにもかかわらず、敢えて「特殊な経験の集積はそのシステムとして考察されるべきこと」とが要請されるのである。こうしてカントは現象に蔽としたまとまりがある「かのように」(als ob)「みなし、この要請を支えとして理性は無限に努力していくものだと考え、そしてこの努力目標であり、限界概念であるものを「理念」と名づけた。つまり、人間の魂が一つの完結したまとまりがある「かのように」、世界(宇宙全体)がすべて法則的に規定しうる「かのように」、そしてまた、主観の側の魂も客観の側の宇宙全体も共に神という根拠がある「かのように」みなして、これらを認識関心の支えとも、目標とも

するわけである。そして、普遍を蓋然的に想定し、この想定された普遍の下に特殊を包摂しようとするような理性の働きが「理性の仮言的(hypothetisch)使用」と言われ、これに対し、普遍がすでに与えられている場合に、こうした普遍の下に特殊を包摂する理性の働きが「理性の必当然的(apodiktisch)使用」と言われている。とにかく、理性の仮言的使用からすれば、「あたかもありうる限りの多様性に対してシステムの且つ合目的統一を至る所で無限に見出すかのように、われわれが自然を研究すべきであることを求める」のであり、この推定は「理性の立法権である」とされている。あるいは「それだから理念はおそらくわれわれの理性の自然的素質のなかに、その優れた合目的な本分をもつのであらう」とも言われている。特殊に対してどこまでも普遍を、普遍に対してどこまでも特殊を求めざるをえないのが理性である。このようにカントは『第一批判』では主として、理性そのものに本来内在的に備わっている自然的素質として、本分として目的論への性向(合目的性)を語っているのであり、しかも合目的性があくまで理念であって、「かのように」にとどまるということを繰り返し念を押している。

『第三批判』になっても『第一批判』の出発点あるいは

基本線は変わっていないけれども、いくぶん概念規定が厳しくなった。例えば理性の仮言的使用と理性の必当然的使用と言われていたものがそれぞれ反省的判断力の働きの規定的判断力の働きの割りに割られていられるようになり、また特に反省的判断力の原理について、ノエシスの側面が「自己自律(Heautonomie)」の原理として主観性が強調されると同時に、これに対応する客観的、ノエマ的側面もよりはっきり前面に出てくる。すなわち、「自然の合目的性」||「自然の技巧」||「偶然的なものの法則性」||「システムとしての経験」というような言葉がそれである。しかしこうした概念は『第一批判』の水準を越えるものではない。『第一批判』をさらに前進させた『第三批判』の新たな論点と言えば、理性の自然的素質とか理性の運命という一般的な主張にとどまらず、それが客観面に投影されて、有機体の合目的性や自然全体の合目的性を取り扱われるところであるが、これについては後の第二、第三の主題に譲り、次にフッサールの場合の、理性に内在する目的論を見てみよう。

フッサールには「現象学全体を包括する問題名称は志向性である」という周知の命題がある。志向性の問題とは「意識対象性の構成」の問題のことであり、彼の特殊な用語で

は「機能的諸問題」である。つまりヒュレーの多様を「綜合的統一」にもたらず、「目的論的観点」から見られた機能の問題であり、換言すれば、個々の体験は多様を統一せんとする意識の目的論的機能によって成立するわけである。

さらに、志向性というものは一つひとつバラバラに分解できるものではなく、対象のよりよき充実を求めていく生き生きとした体験の流れとしてあり、従って、内在的な目的論を秘めている。しかも顕在的なコギトという図の背景あるいは地として、先行的な枠組みである「規定可能な無規定性の地平」が、内部地平としても外部地平としても、あるいは過去把持としても未来予持としても拡がっており、これが密かな目的因となっているのである。「機能」という概念が全体の中の部分の役割を意味するのであるかぎり、フッサールの「機能的諸問題」という命名は、こうした地と図の関係を表現するのにふさわしいと言えるであろう。とにかく「意識の流れは個人個人によって様々に違った姿を取りながらも、その姿のうちには、目的論が内在している」のであり、志向性はステイックな構造から見ても、ダイナミックな活動性から見ても目的論的な働きなのである。

しかし一見するところでは、こうしたフッサールの、志

向性という観点からする意識の目的論はカントの露骨な理性の目的論とはかなり異質であるようにも思われる。だが実際は、志向性の問題は基本的には理性の問題なのであり、フッサール自身の言明によれば、「意識は、徹頭徹尾、「意識」であり、すなわち、一切の理性と非理性の、一切の正当と不正当の……源泉なのである」、「意識は、感覚論がそれのみを意識のうち……に見ようと欲するもの、すなわち、実際それ自身において元来意味をもたない非理性的な……素材というものとは」全く違うのである。また、かれ独特の用語である「ノエシス」がヌースの特性を表現していることと述べていることや、事物の本質洞察を「カント的な意味での理念」と言っていることもよく知られている通りである。理念とは「連続的な現出作用の果てしない諸過程の一システム」であり、まさにカントが理性の仮言的使用において努力目標として、限界概念として考えていたものにならない。ついにながら、フッサールの用語法では理念はエイドスでもあるが、このエイドス（この用語はカントにはないのだが）という術語自体も目的論を予想させると言えるであろう。

以上のように、理性に内在する目的論を信奉するという点でカントとフッサールとの間に差はないと思われる。も

ちろんフッサールにはカントのような「批判」はなく、従って分析論と弁証論との区別もないから、カントではファイノメノンを超えたヌーメノン（物自体）を意味する *Wesen* も、フッサールではあくまでファイノメノンに帰属するもの、つまりカントの先天的綜合判断の対象に該当する。それ故、カントの『第一批判』の段階では三種にかなった理念もフッサールでは数限りなくあるということになる。確かにこの差異は小さくはないが、しかし目的論的理性（反省的判断力）に全幅の信頼を寄せるところは両者に共通している。

しかしながら、いわゆる「理性」の權威に対して激しく異議が立てられている現在、理性の目的論を掲げることにはどれほどの意義があるのか。「あるがままの、意味も目的もない……無への終局なき現存在」というニーチェの裁断からすれば、まさに理性こそ羊の仮面を被って、小賢しい企みを巡らす陰謀家に他ならない。「まさしく事実なるものはなく、あるのはただ解釈のみと。われわれはいかなる事実「自体」も確かめることはできない」とすれば、今後はわれわれは永遠に自滅の道を歩むことしかできないことになる。だが、このように懐疑的に語られた事態についての「言明」自体もまた「意味も目的もない」、単なる一解釈にすぎ

ないとすれば、その「言明」自体が自己矛盾に陥ることは言うまでもない。理性の今までの傲慢な所業の故に、理性から古の栄光を剝脱し、理性に自制と謙虚さを求めるのは、理性に対する正当な取り扱いであると言うべきであろうが、しかし、「事象そのもの」の「真理要求」を聞き止めようとする理性の願いまでもすべて洗い流してしまふのは、切開手術を施すはずのところ、命まで奪ってしまうことになるのと同じようなものであろう。

三 自然目的 (Naturzweck)

ここでは、「目的論的判断力の関わる客観的、実在的合目的性」のなかの第一の問題、すなわち「有機体に関する内的合目的性」が問題である。

カントは『第一批判』ではニュートン力学の正当性を、『第二批判』では道徳という「理性の事実」を前提にしていたように、『第三批判』では有機体の存在という事実を前提にして分析を始めている。さて、「自然目的」とは自己自身を目的とするような自然の産物、つまり自己自身を生産するものについて言われる。例えば、一本の木は第一に、他の同じ類の木から生まれるのだから、類から見て自己自

身を生ぜしめるわけであり、第二に、個体としてみても、他のものを自分に相応しいように変形して摂取し、自ら生長していくのであり、第三に、例えば木の葉と幹というような木の諸部分は相互依存の關係にあり、相互に養い合うし、一部分の損傷は他の部分によって補填されて全体が変わらず維持される。木はこのように自己自身が原因であり、結果でもある。その内部では相互に目的であり、手段でもある。しかしこれだけの規定では有機体を説明するにはまだ不十分であって、重要な点は第一に、部分が全体の維持または生長という目的のために存在し、「部分が全体への關係によってのみ可能」だということ、第二は逆に、全体の統一そのものが部分相互の作用によってのみ可能だということである。要するに、部分は全体によって初めて可能となり、全体は部分の相互作用によって初めて可能となるわけであり、しかもこうした關係は外から持ち込まれたものではなく、あくまで内発的なものである。もちろんここでカントは自然目的という概念が客観的にある「かのよう」に見なされる理念であり、統制的な概念であって、認識を構成するものではないということを執拗に述べている。機械論の見方のみが自然認識にとっては正当なアクセスであって、科学的にはどこまでも有機体のメカニズムを

追究し続けるのでなければならず、自然目的のような概念はこの立場からすれば余計なもの、偶然的なものではない。しかし「偶然的なものの法則性を合目的性と呼ぶ」のであり、この偶然的なものを見なければ有機体を見たことにはならないのである。死体を解剖することによって生体の構造は解っても、その生きた機能は十分には解らないわけである。あたかも「生」という「目的」がある「かのように」見なさなければ(有機体に関する内的合目的性)、有機体の有機体である所以は説明することができないのである。

カントのこうした有機体論に見合うものをフッサールのなかに見出すのは非常に難しいことである。なるほど身体論ならばそこかしこで語られており、身体が単なる物理的物体ではなく、これに基づけられながらも逆に物理的物体を構成する制約として先行するというような議論が行われている。しかしこれを有機体論一般に直ちに拡大することはできないので、ここでは、ありうるフッサール、またはあるべきフッサールという観点から論を進めていくことになる。さて、『危機』書に典型的に見られるフッサールの科学論(同時に、生活世界論でもある)あるいは科学批判は、科学の客観主義を糾弾して、「自然科学の忘れられた意味基底としての生活世界」に還帰せよ、というものであった。

すなわち、科学は無限の普遍性を求めて、生活世界の質的に多様なバースペクティヴの立場を捨て、脱バースペクティヴ化し、「自然の数学化」を通じて一切を量化しようとする。そして逆にこの量化された世界こそ「真の存在」として、曖昧な仮象の生活世界を規定し尽くそうと試みる。

よく知られて一文でフッサールはこう言っている。「すでにガリレイにおいて遂行されていたのであるが、数学的に基底づけられていた理念的なものの世界が、われわれの日常的生活世界に、すなわちそのみが唯一の現実的世界であり、現実の知覚によって与えられそのつど経験された、また経験されうる世界にすりかえられていたことに注意することが重要である」と。「自然の数学化」は「理念化(Idealisierung)」とも呼ばれているのだが、この理念化は数学的な精密さを極限にまで押し進めようとする上り道と、この極限形態を實體化して逆にこれを生活世界にまで押し広げようとする下り道との両方を含んでいる。とにかく重要な点はこうした理念化は一つの「方法」に過ぎず、理念化による科学理論も一つの「仮説」に過ぎないという点である。ここでフッサールが論難しているのは物理学的客観主義のことであるが、この客観主義はおそらく「ラプラスのデーモン」に象徴されるような機械論を意味してい

るのであろう。では有機体論あるいは有機体論的目的論（カントの「自然目的」という考え方）はフッサールの糾弾を免れうるであろうか。機械論が一つの仮説であり、理念化であるのならば、全く同様に、この種の目的論（内的合目的性という見方）も一つの仮説であり、一種の理念化である、ということになるであろう。目下のところ有機体を機械論に見るよりも、合目的性において見る説のほうが有力であるにしても、この説が科学理論である限り、「最有力な」という修飾を付けるにしろ、やはりあくまで仮説の域を出ないであろう。

しかしながら、フッサールは領域的存在論において確かに、「動物的（animalisch）自然」というものを「物質的（materiell）自然」と区別し、動物的自然は物質的實在性に基づけられつつも、新種の統一、「基づけられた統一」であり、これに還元されうるものではないとはっきり言明している。そして、物質的自然が数学的自然科学の対象であり、因果性に服するのに対し、動物的自然というこの新種の統一は生物学や精神物理学の対象であり、条件性（Kontinuität）の下にあると述べている。従って、動物的自然は機械論のみで解明できるものではないと見なしている、とは言えるであろう。だからと言ってフッサールはここで

直ちに自然目的というカント的な目的論を導入しているわけでもない。ではどう考えればよいのか。もし有機体を目的論的に考えるべきなら、やはりカント的に統制的理念として合目的性を導入することになるか、あるいは否定的な評価も含めて、一種の理念化という操作として考えるか、であろう。カントと共に、たとえ有機体であれ、その本質をどこまでも機械論的に研究していくことも重要である、と言うべきであろうが、しかし同時に、機械論に還元しきれない側面が残っているかぎり、あるいはいつか機械論に還元し尽くせる日がくるまでは、目的論（テレオロジー）ではなく、今風にテレオノミーと呼んでおいてもよい）的見方も必要であろう。

四 自然の目的（Zweck der Natur）

最後は「目的論的判断力の関わる客観的、實在的合目的性」のなかの二番目の問題、すなわち「自然全体に関する外的合目的性」の問題である。

「自然目的」という有機体に内在する内的合目的性はそのまま直ちに「自然の目的」という外的合目的性のシステムにつながるわけではない。「われわれにとって自然は全体

としては有機的なものとして与えられてはいないからである」とカントははっきり言い切っている。さて、外的、相対的目的の連関を辿っていても特に行き着く先は見当たらない。カントの挙げている例では、植物の過剰な繁茂を抑制するために肉食動物が存在し、肉食動物の食欲を制限するために肉食動物が存在し、肉食動物を狩猟で減少させることによって自然を均衡ある状態に保つために人間が存在する、というような連関を辿っていても、この人間自体がやはり他のものの手段と考えるのであり、最終目的というようなものは見つからない。しかしながら、ピエティストのカントはどうしてもこれだけでは我慢できなくなり、大きく飛躍してしまう。一度自然目的という、感性的経験を超えた概念を採用したからには、自然の目的という所にまでどうして行けないことがあるか、というわけである。「われわれが自然において、目的因という概念に従ってのみわれわれによって思考されうる諸所産を産み出す能力を一度発見したからには、われわれはさらに進んで、それら諸所産を目的の一つの体系に属すると判定してもよい。と言うのも、最初の理念がすでに、その根拠に関して、われわれを感性界を超えて連れ出すからである。なぜなら、超感性的原理の統一は自然存在者のある種のものに

とつてのみならず、体系としての自然全体にとつても同じ仕方であつた」と見なさなければならぬからである。さらに、カントは自然の「最終目的」は自然を支配し、利用する能力である「文化」だと言う。かくして自然全体が文化という最終目的に向かつて統一されることになる。しかしこの文化も地上のものであり、不平等や戦争という歴史を媒介にして初めて向上していくような「絢爛たる悲惨」を伴う相対的なものでしかない。最終目的を超えて、自然に依存せず、自己充足的に無制約的な「究極目的」は「道德」しかなく、「何のために」をこれ以上問うこともできず、問う必要もないものである、とされる。このようにカントは最終的には歴史を媒介にする道德的目的論に行き着いたのである。カントはそればかりでなくさらに、この究極目的を基礎づけるものとして道德的世界原因たる神の「道德的証明」にまで達してしまつた。

他方フッサールも「歴史的生成のなかに潜む目的論」を構想しており、哲学の役割はこの目的論を明らかにすることだと考える。フッサールによれば、「哲学と学とは、人間性そのものに本有的で普遍的な理性が啓示されてくる歴史といつてよいであろう」。人間の歴史は理性の歴史であり、しかも理性と非理性との対立を通じて、最終的に理性と世

界との完成に至る（哲学史としては現象学に至る）というフッサールの歴史哲学は二通りの解釈を許す。一つは、理性がその自然的素質からして自己の完成または充実を目指す合目的な本分を有しているのであり、理性はそのつど毎の場面で非理性を克服するための批判的役割を果たすのだ、という「理性に内在する目的論」を表現しているものとして解釈できる。またもう一つは、そこに形而上学な理性の目的論を見るものである、すなわち、始め「沈黙せる具体者（stumme Konkrete）」である理性が自己を外化しまたは有限化し、次に、外化された非理性との闘争を媒介として、最後に具体的普遍に還る、という私たちの絶対的精神の觀念論と解釈することが可能かもしれない。しかも、この理性は単に理論理性の展開を表現しているばかりではなく、最高善に向かう実践理性の運動をも意味していると考えられないこともない。もっとも、この解釈は一面的にフッサールの言葉の字面だけを追った無理な解釈だという反論を招きそうである。ところが、実はフッサールは紛れもなく、カントの道德的目的論を継承し、さらに一歩進めさせたフィヒテの道德的目的論を非常に高く評価しているのであり、これに憧れてさえたのである（フィヒテがカントを「一歩進めさせた」と言うのは、後期フィヒテ

は人間が最高善に至りうる背景に、神が人間に至りうるという神学を考案していたからである）。このことを証しているフッサールのフィヒテ講義は戦時中の一九一七年に行われたものであり、確かに当時の時局を当然斟酌しなければならぬ、すなわち、その講義は必ずしも彼の本意を表明したのではない、という可能性を残してはいる。しかし、講義の少し前の一九一七年八月のアルブレヒト宛の手紙で、「今まで支配的であつた自然主義的世界観と目的論的世界観との和解のための学問的基礎を提示する仕事を完成し印刷する義務があります。しかし、目的論的世界観が究極的に真なる世界観です」と述べていたり、また、終戦直前の一九一八年六月のグリム宛の手紙で、「現象学によつて私に開かれた宗教哲学的バースペクティヴはフィヒテ後期の神についての理論に意外にも近い関係にあります。概して彼の最後期（一八〇〇年以降）の哲学はわれわれに非常に興味深いものです」と述べていることを斟酌すれば、やはりフッサールは「形而上学的な理性の目的論」という考えを抱いていたと言わざるをえない。推測するところ恐らくは、表向きは「理性に内在する目的論」に辛うじて踏み留まっていたのであるが、しかしこの思想とは十分にはうまかつながらないまま、密かに「形而上学的な目的論」に憧

れていたのである。つまりカントのように厳密な議論の積み重ねのないまま（しかしカントの論証にも致命的な飛躍があったことは既述の通りである）、最高善にまで至る「自然の目的」論を構想していたようである。もっとも、正確に言えば、フッサールが後期フイヒテの立場を取るのであれば、彼の理性は直線的に進むのではなく、自己否定という断層を乗り越えて行かなくてはならないであろうが。

五 おわりに

フッサール自身は目的論の問題をカントのように主題的にも厳密にも論じているわけではないので、後者の問題設定を参考にして、前者の考え方を整理しようとしたのが本稿の趣旨であり、その結果、以下のような結論に至った。

① カントとフッサールは同じく理性主義者として、「理性に内在する目的論」を展開したという点では大きく共通する面をもっている。理性が自ら理性的たらしめとして、自己自身を目的として展開するような目的論、しかも理念を立てて無際限な彼方を展望するような目的論が両者共通の考え方を特徴づけている。他面、両者の違いは、カントでは経験を越えたところに目的論的理念があり、フッサールで

は経験のなかにそれがあるという点であった。とにかく両者の理性には、確かに非理性的なもの、あるいは揺らぎをキッパリ排除しようとするような狭量なところが認められるが、しかし逆に、理性なるものを一切承認しないような立場も自己矛盾に陥る危険性が潜んでいるであろう。

② 有機体という「自然目的」についてはカントは明示的に主題化しているが、フッサールの場合はかなり曖昧なところがある。あえて結論を出すなら、フッサールにおいて自然目的という考え方は、カントと同様、反省的判断力の原理として肯定的に導入できるか、あるいは一種の仮説として（場合によってはネガティヴに理念化として）考えられるか、である。いずれにせよ、機械論だけで済ますことはできないかぎり、現段階ではまだ目的論は生き残るであろう。

③ 「自然の目的」については両者ともあまり説得力のある議論は提示していない。と言うより、かなり無理な議論を重ねつつ、大きな飛躍を見せている、と言ったほうがよいであろう。それが大時代的な神学的目的論にまで達しているかぎり、この問題は世に擲擲されるような意味での「神学論争」になリかねず、われわれが直ちに首肯できるようなものではない。

④なお、フッサールには、カントにはない、下意識レベルでの目的論もあるのだが、それと言うのも、カントが認識のための単なる中性的な材料としてしか見なかった「感覚」を、フッサールは受動的綜合の問題として掘り下げて課題としたからであった。しかしこの問題は比較論という本稿の性質上、割愛した。

⑤また、カントにもフッサールにも、確かに歴史的目的論あるいは神学的目的論というような大きな目的論は論じられたり、構想されたりしてはいたが、社会システムという意味での社会の目的論は欠けている。この問題も本稿では立ち入ることはできなかった。

(さとみ ぐんし・大阪大学)

形態・構造関係と目的論

佐藤康邦

一 形相因と目的因

本稿では、目的論の問題が形態論との関わりのもとで検討されるが、それはまた構造という概念と関わってくる。

構造概念、あるいはそれを主題化した構造主義は、かつて言語学や民族学の分野でもてはやされたものであるが、今日、生物学の一部の分野で再び脚光を浴びている。それが目的論の問題と結び付けられて検討されるのである。

目的論あるいは目的因が形態の問題と深い関係を持つていることは、すでにアリストテレスによって明らかにされていると言える。彼は、目的因の発見を形相因の発見と並

んで自分の功績として誇り、それに無知であつた過去の自然哲学者達を非難している^①。それに対して、近世初頭のフランシス・ベーコンは、目的因並び形相因の双方を人間の心の側に固有の概念とみなし、これらを自然の事象に帰着させたアリストテレスのことを痛烈に批判した^②。このように評価は逆転しているにせよ、両者とも、目的因と形相因との組み合わせを、作用因と質料因との組み合わせに対抗するものとして捉えている点では、一致した見解を示しているのである。では、この形相因と目的因、形態と目的論とは、どのように結び付いているのであろうか。そこで、両者を結び付ける基盤として、有機的生命というものが登場することになる。アリストテレスは、有機的生命、たと

えば動物に關し、その個體、その器官が、「何かの（目的の）ためにそうある」という在り方をしてゐることに注目する。^③

このように、まず普通の意味での目的論的な見方を採用する。しかし同時に、それらが、潜在的な可能性の実現されたもの、すなわちエンテレケイアあるいはエネルギーという性格も示しているとも言うのである。この二つはまた、彼によつて形相とも等置されている。^④そのことを踏まえて、彼は自然について次のように語っている。

「自然は何物をも無駄には作らず、いつも動物の各類の本質について可能な限り最良のものを作る」^⑤。

このように、目的因と形相因との強い結び付きが明らかにされているのであるが、またそれによつて、本来目的論が包懷しているはずの一面、すなわち狭い意味での目的・手段關係を示すという一面を越えて、有機体が體現しているような全一的形態を把握する概念としての一面も明らかにされていると言ふことができる。そのことは、近代においては、カントが『判断力批判』で語っている次のような言葉に受け継がれている。

「一本の草の茎の内的形態でさえ、目的という原則に従つてのみ可能であるような原因のみが、その形態についてのわれわれ人間の判定能力にとつての到達可能な原因であ

る」^⑥。

こうして形態は、有機的生命という場面において目的論と結び付けられる。では、無機的物質の場合には形態は問題とならないのか。鉱物の結晶や地形や雲の形は多彩な形態を示しているではないか。それなのにそれらは形態の名に値しないのか。もとよりそのようなことはないはずであり、物理化学的な対象においても形態は問題であるのだが、しかし次のようなことは言える。たとえばベーコンの場合ならば、物理化学の対象が与えられたなら、それをできる限り細分化した上で、形態についてもその細分化された部分の総和としてのみ説明するであらうということである。これこそが、機械論の原則の上に成り立つ近代科学の方法、すなわち還元主義的な方法というものであり、それには、カントも『純粹理性批判』においては従つていたはずなのである。その同じカントが、有機的生命を主題とする『判断力批判』の場面では、形態をその形態全体という観点から扱おうとする。すなわち部分の総和を越えた何物かとしての全体という還元主義に反する観点を持ち込もうとする。その説明に当たつて、カントは、悟性と理性との彼独特の使い分けに従う。それによれば、「自然の目的」としての事物の形態は、悟性にとっては偶然的なものであるに止

まり、これを必然的なものとして捉え得るのは理性のみであるということになる。と言うのも、目的に従う因果性は、悟性概念ではなく、理性が持つ概念であるからだというのである。この「自然の目的」としての事物が有機的生命であることは、言うまでもない。

さて、このように形態を目的論と結び付けたところで、カントは、この目的論にさらに立ち入った限定を加える。それが、外的合目的性から区別された内的合目的性というものである。彼によれば、外的合目的性とは人間にとつての効用というものを勝手に世界にとつての目的の位置に据えてしまうような目的論的關係のことである。しかし、「効用性に基づく客観的合目的性は、事物それ自体の客観的合目的性ではない」とカントは断言する。では、それに対抗する内的合目的性とはどのようなものなのであろうか。彼によれば、そこにおいては、目的・手段關係が事物に対して外側から適用されるということがない。事物は、「自身自身の原因であるとともに結果である」という在り方をする。従って、それは、単なるばらばらの部分が寄せ集められて出来た産物であるわけではない。「諸部分が(その存在と形態の上から)全体に対する關係によって可能である」と言われるように、事物は、部分の総和に解消仕切れない全体

として存在するのである。ここでは、諸部分が交互に他を産み出し合いながら全体を産み出すという過程が見い出せるのだが、その過程は、作用因による因果性によってのみでは決定し難いものとなる。それには、「全体の概念が全体そのものの原因である」ような因果性が加えられなければならないという。そのような因果性は、目的論に他ならない。「自然の目的」ということが語られるのはそのような意味においてのことであって、何か恣意的に設定された目的に照らして事態を説明することは全く異なるのである。またそれは、従って、機械のような技術的産物からも峻別される。確かに機械においても目的・手段關係が存在する。しかし、その場合の目的は人間が外から与えたものであって、有機体のように対象それ自身が体现しているものではない。如何に精巧な機械であろうとも、欠損した部分を自ら再生させることはできないという事実の指摘は、まさにそのあたりの事情を突いたものである。こうして、内的合目的性の概念が導くところのものは、事態を目的・手段關係に分析して説明することではなく、全体を反還元主義的に把握することになるのであるが、それはまさに、カントが、美について規定する際に語った「目的的形象なき合目的性」という逆説的表現を「目的論的判断力」

の場面に据え直したものに他ならない。

このような内的合目的性も、カントの場合その批判哲学の前提に従って、現象界の次元、すなわち認識主観にそう見えるという次元に止め置かれる。そのことによって、目的論を、物活論、自然神学、有神論、アニミズムの類から洗い出して、有機的生命に関する科学的概念に高めることが図られるのであるが、事の性質上それは『純粹理性批判』における程すっきりといくわけではない。機械論と目的論とをアンチノミーの關係に置いたカントの意図をむしろ裏切る形であったかも知れないが、彼の『判断力批判』は、生氣論的な考え方を力づけるものであり、また事実、生氣論的な考え方によって受け継がれていった。その好例をハンス・ドリーシュのなかに見ることができる。

ドリーシュは、静止的 statical 目的論に対抗する動力的 dynamical 目的論という対立概念を示す。彼自身は、カントの『判断力批判』を倫理学に傾き過ぎたものと評し、その乗り越えのためにこれらの概念を提示したと語っているが、これがカントの外的合目的性と内的合目的性を繼承したものであることは明らかである。静止的目的論を特徴づけるものとして、ドリーシュは機械の合目的性を例に上げる。機械の過程は物理学的なものであるが故に、真の合

目的性はそこに内在してはいない。ある物理的過程の結果が目的と見える場所に来る時、それが合目的とみなされるというだけなのである。従ってそれは有機体の説明とはなり得ない。有機体の説明となり得るのは、力動的な目的論、すなわち調和的で、原因と結果とのあいだに照応關係、一致が捉えられているような目的論でなくてはならないと言われる。^⑬この考え方が、彼のエンテレキー概念や生氣論にそのまま結び付くものであることは言うまでもない。また、同じ立場から、アウグスト・ワイスマンによって代表されるネオ・ダーウィニズムへの批判も行われるのである。ワイスマンの、一方におけるデテルミナントによる生殖質の連続性、他方における変異と自然選択を組み合わせての進化の説明方式は、ダーウィンにも増して進化論を機械論的なものに傾斜させていったが、当然それはドリーシュの立場と鋭く対立するものであった。

これらのことが、一方でドリーシュに対する歴史的評価を時代錯誤のいかがわしいものとさせている側面があることは事実である。それに比べれば、ネオ・ダーウィニズムあるいはネオ・ダーウィニズム的発想の方が、分子生物学以降の生物学に容易に妥当し得ているように見えるかもしれない。同様に、目的論やエンテレキーという言葉を使う

ことへの抵抗も根強い。そのことは、目的論的発想に一定の理解を示しているように見えるエルンスト・マイアのよ
うな進化論研究者の場合でも変わりがないのである。彼は、
目的論という言葉が呼び起こす形而上学的雰囲気嫌って、
テレオノミーという言葉を代りに用いる。そして、機械論的
であることを越えて合目的に見える事態に対してエンテレキー
とか生命の飛躍という言葉を与えることを、無駄なことだとして
退ける。その代りに彼が持ち出すのが、コンピュータ用語としての
プログラムという概念である。

そこで、あらゆる生物にはDNAの段階で目標志向的な働きが
プログラム化されている、というような説明が下されること
になる。⁽¹⁴⁾ その際、あるプログラムが残り、他がそうならないとい
うことについても、自然選択の結果であると説明されるのである。
さらに、このテレオノミーによる説明が機械論の原則に抵触する
ものではないことが、繰り返し強調されている。

マイアは、カントが、有機体については一本の草の茎の内的構造で
さえ、目的論なしでは、ニュートンのような天才をもってしても
説明不可能であると語っていることについて、それは、ダーウィ
ンの登場によって簡単に解決されたと語っている。⁽¹⁵⁾ そうすること
で、確かにマイアの主張の

一貫性は保たれたかもしれないが、しかし、今日において、この
ような主張が簡単に受け入れられるかということになると、疑問
と言わざるを得ない。それに対する懐疑なり反論なりが多数登
場してきていることも忘れてはならない。

一口で言うなら、突然変異と環境への適応、自然選択の組み
合わせでは粗雑過ぎるというものが生物の形態うちにはある
という主張が依然として根強いということになる。形態を機能
に結び付けたジョルジュ・キュヴィエの「生存の条件」の概念
の場合でも、それは、ダーウィンが考えるように自然選択の原
理に包摂させるべきものではなく、「諸部分が全体を作るための
協調の原理」と見るべきものであるという指摘もすでにある。⁽¹⁶⁾
形態をあたかも環境の関数的帰結として説明することへの拒
否は、ごく古くから存在しているのであるが、しかしここで忘
れてはならないのは、そのことが単に懐古的な有機体論の文脈
のなかでのみ主張されるのではなく、新しい理論形成の試みの
なかで主張されているということである。それは、生物学にお
いてだけのことに止まらない。物理化学の次元でもまた形態論
の新たな試みが行われていることが注目に値する。熱力学にお
ける「ゆらぎ・自己組織化」及びシナジーエティクスがその
例である。またリマール・デ・ファリアが、自然選択の理論に

抗して示そうとしている、物質の形態と生物の形態の連続性の指摘を例として挙げることも出来るであらう。^①そこでは生命から物質への一方的な還元を越える生命観、物質観が登場してきているのである。それを見る時、われわれも、物理化学の次元に目的論を導入することが、落体にとって地面が目的であるといった類の皮相なものであつてはならず、還元主義を越える科学の方法の探究のなかで扱われなければならぬものであることに気付かされるであらう。またこのようなことを踏まえて、改めて、構造主義生物学による、ネオ・ダーウィニズムの形態論、より正確には形態への等閑視への批判というものも堅固な基礎をもったものであることに気付かされることになるであらう。

二 構造とは何か

形態を目的論の観点から扱う際、それを環境への適応という一点に縛つてはならないということ、そうではなく還元主義を越える形態把握の方法が探究されなければならないということについてはすでに見た通りである。それならば、移ろい行く仮象の全てが受け入れられるということになるのか。ロックの言う第一次性質——狭い意味での形態

——のみならず、色、香などの第二次性質に属するすべてがそのまま受け入れられなければならないということになつてしまうのか。しかしそうなれば、今度は収拾のつかない混沌に巻き込まれてしまうということにはならないのか。このような難問が登場してくる。そこで、この難問を切り抜けるために、還元主義に陥らない程度の還元が施されなくてはならないということになる。構造という概念は、そのような要求に応えるように登場させられてきた。一九六〇年代における言語学や民族学の分野での構造主義もまた、このような方法的使命を帯びていた。言語における音声、部族社会における神話や儀式といった、従来文化の表層に属するだけ思われていた現象のもつ知的、論理的意味が探究された。それがまた、一九八〇年代以降、正確には一九八二年にG・ウェブスターとB・C・グッドウィンによつて「種の起源——構造主義的アプローチ」という論文が発表されて以降、生物の形態の新たな研究の方法として取り上げ直されたのである。では、そのそのような方法論上の変革的意義を持つ構造とはどのようなものなのか。また形態とどのような関係にあるのだろうか。ウェブスターとグッドウィンに倣い、ピアジェの定式化に従つて見ておこう。

ピアジェによれば、構造は、(1)全体性、(2)変換、(3)自己制御、の三契機から成るといふ¹⁸⁾。構造は、それを構成する部分の総和を越えるものとして、全体性という性格を示す。しかしそれは、他でも有り得るものとして変換に曝されている。そして、その変化を貫いて自己の同形性を保持していく。その場合でも、その構造の変化は、構造の外の特定の要因によって一方的に決定されるなどということはない。

このように、構造は、反還元主義的な全体という性格づけを与えられる。当然それは、形態とも、また有機体そのものとも共有する性格づけである。そしてさらに、ウェブスターとグッドウィンは、次のように述べている。

「有機体は全体あるいは総体であるが、しかしそれらは表現形の総体ではない。それらは、物質的であろうとなかろうと、中心なり魂なりを持たない。それらは、自己組織的な総体性なのであり、流行の言い回しをすれば「脱構築」なのである¹⁹⁾」。

こうして、有機体の形態形成を全面的に自然選択に委ねることが拒否されるのと同様に、それを単なる遺伝子による決定の結果（表現形）と捉えることも拒否されている。構造に関するこのような徹底した反還元主義的な把握が、

カントの意味での合目的性の領域に属するものであることは、言うまでもない。

しかし他方で、構造と形態との相違というものも忘れてはならぬものである。ちょうど建築において、外部のデザインと内部の構造とが区別されているように。このように、構造に二重の対立した性格が付きまとうという事態は、他にも列挙することができる。構造の主知的性格と経験的性格との対立、また、唯名論的性格と實在論的性格との対立、さらに、共時的性格と通時的性格との対立等々。それらについてはまた後に検討が加えられることになるが、まず第一には、対立した二重の性格づけのもとに置かれている構造と形態との関係を調整する必要がある。

三 構造と形態

構造と形態を二項対立関係に置いた場合、前節に続いて建築に例を取れば、不可視の構造が可視的な外観を支え、決定していると説明されることになるであろう。すなわち、あくまでも構造の方が原因として形態に対する決定主体の役割を担っているのである。この捉え方に一つの利点があることは、認めなければならないのかもしれない²⁰⁾。と言う

のも、こうすれば、構造をその構成物質という点で科学的に確定することが可能となる。その上、構造と形態との間を一義的な因果性によって結び付けることが出来るというわけである。これが構造概念をより科学的なものにする道であるということになるのであろうが、まさにこの点でこの解釈には問題がある。すなわち、これでは再び強度な還元主義に陥ってしまい、構造概念に託されたはずの機械論の克服という課題が達成されないことになってしまう。レヴィ・ストロースによつて、「表面に透けて見える薄片のような構造^②」という微妙な表現で語られた意味内容が全く伝わらないということになってしまうのである。

では、これを克服し、形態の持つ還元主義的全体をも包み込むような構造概念を得るにはどのようにしたら良いのか。そのためには、構造を単なる作用因とみなすような因果性に固執しているのではまずいということになるであらう。従つて、どうしても因果性を持ち込むというならば、目的因に従う因果性もまた持ち込まなくてはならないことになるはずなのである。すなわち、常に変化をし続ける形態が最終的に目指す目的の位置に構造が来る、という図式もまた想い描かなくてはならないということなのである。このような観点に従った時、初めて、レヴィ・ストロース

の語る、本来分割出来ないものである物質 *matière* と形態 *forme* —— それはまたアリストテレスの質料と形相に遡ることが可能——との両者からなる構造の実現^②ということも適切に把握出来ることになるというものであろう。また実は、構造主義生物学の主張のなかにも、構造の目的論的解釈の例は見取れる。ウェブスターとグッドウィンの論述のなかには、生物の進化や発生を「啓示 *revelation*」あるいは「隠されていた自然のデザインの漸次的開示 *gradual disclosure of 'nature's hitherto unexposed designs'*」^③と呼んで、説明している箇所が見られる。

このような見方が機械論の立場から集中砲火を浴びかねないものであることは、覚悟しておかなければならないことかもしれない。ウェブスターとグッドウィンにしてからが、上の見解を示すに当たって、ジャック・モノーならばこのような見方をアニミズムと呼ぶということを認めた上で、にもかかわらず、このように見ざるを得ないとしているのである。最終的には、機械論と有機体論との間の永きに亘る論争内容をまたくり返さなければならないという問題になるであらうが、ここではこれ以上そこに深入りすることは避けて、構造の解釈に当たって目的論を採用することによって、少なくともどのような理論上の可能性が開か

れてくると言えるかという一点に絞って、さらにこの問題の検討を進めていくことにしよう。

四 構造の目的論的解釈

構造の性格づけをめぐり幾つかの対立関係が現われてしまふことについては、すでに触れた通りである。そのうち、形態との関係で、構造が目的因となる場合と作用因となる場合の両方があることについては、前節で説明しておいた。これは、さらにまた、構造の主知的性格と経験的性格との対立関係にも重なっていく。目的因が主知的のもの、作用因が経験的なものという捉え方が可能となろう。以下においては、唯名論的性格と實在論的性格、共時的性格と通時的性格の対立関係についても検討することにしよう。

構造なり合目的性なりが——取り分け哲学の場面で——論議される時、すぐに問題となってくることに、これらの概念が客観的實在の側に属するのか、それとも認識主観の形式の類なのかという問題がある。カントが認識主観の形式という立場を鮮明に打ち出したことはよく知られているが、現象学にせよ構造主義にせよ、素朴な實在論を拒否したという点では、一見それと変わりがなく見えて

る。現象学が、客観的な事物の存在を括弧に入れ、志向性を持った意識の相関者とみなすように要求することは、良く知られたことであろう。その立場に立てば、生物の構造であろうと婚姻システムの構造であろうと、實在の側に置くなどということは、とうていあつてはならぬこととなろう。また構造主義の場合も、構造概念が部族社会の当事者なり研究者なりの知的操作に由来するものであることは、レヴィ・ストロースの明言するところだ。そもそも、ソシュールの能記 *signifiant* と所記 *signifié* の結合の恣意性の教説が、すでに、言語の音韻構造の唯名論的性格の宣告となりえていると見られよう。しかしそれにもかかわらず、構造には、それと反対に實在論的解釈を要求するような側面もまた存在するのである。²³⁾

それを現象学について見れば、こうなる。たとえばフッサールにおいて、それも後期になるに従い、世界及び世界の諸事物の意味というものが主観的意識の能作によって構成されるという捉え方が後退し、代りに「受動的総合」という性格、すなわち意味が意識にとってあらかじめ構成されて与えられるという性格が前面に登場するに至るといふことが、ここで注目されなければならない。このあらかじめという性格は、ハイデッガーが「先行構造 *Vor-Struktur*」²⁴⁾

として定式化したものに他ならないが、ここにこそ、意味構成をめぐる唯名論と實在論との微妙な接点を認めることが出来るのである。ハイデッガーがここで用いている例は、テキストの理解の問題である。テキストを読むに当たり、われわれは、一方では個々の部分としての語句の解釈を必要とする。しかし他方では、それがまたテキスト全体に関するわれわれのあらかじめの理解——先行構造——に導かれているということも必要なのである。それは、この全体に関する理解もまた部分の解釈からもたらされるはずであるということも含んでいる以上、循環に他ならないが、この循環は貶められべきものではなく、正しい仕方である。ここにいらなくてはならないものである。これが、彼の主張である。ここでのあらかじめのということが、認識主観が自らの枠組み——全体としての全体を目指すもの——というところでこれを構造と言ひ換えることは可能——を投じ入れることによって認識を行うことを意味するわけだから、ここに唯名論的性格を読み取ることはできる。しかし他面、このあらかじめの枠組み自体が實在の側から受動的に与えられるという性格を含んでいることも否定し難い。このように、ここには實在論の契機もまた含まれているのである。またさらに、ハイデッガーがここで「先行構造」というように

「構造」という言葉を使っていることに引き付けてみれば、このあらかじめの枠組み——構造——に従ってしか認識が進行しないという「構造」自身がまた、唯名論的性格と實在論的性格との二重の性格を帯びているということも、これまでの考察から明らかなることであらう。

このような全体と部分をめぐる循環関係の指摘というのは、しかしながら、現象学に限ったことではないことに注意しておく必要がある。古く遡れば、『論理学』のなかで、目的論を目的・手段・客観の間の循環に導いたヘーゲルの例をあげることが出来る。先行構造とは、目的論的關係を含んだものに他ならないのであるのだから、ともに循環に導かれていくのも当然のことなのである。しかし、実はさらに、この発想の先行形態を——たとえその潜在的可能性としてであつても——カントその人に求めることも出来るのである。これは、一見すれば異様な見解と見えるかもしれない。カントこそ、諸概念に関する實在論的解釈に対する断固たる反対者の筆頭と目されているのだからである。確かに、少なくとも『純粹理性批判』においてはその立場が貫かれていたということが出来るであらう。しかし、これが、『判断力批判』ということになると、すでに第一節で触れたように、若干様子が異なってくる。「自然目的とい

う概念をわれわれに対して可能とする人間悟性の特質について」と題される『判断力批判』の七七節における、全体としての全体の把握をめぐる論述にその例を認めることが出来るであろう。そこで彼は、次のようなことを述べている。

「この全体なるものは、われわれの悟性の本性に従って、全体が諸部分の結合の可能性の根拠をなすのではなく（そうだとすれば論証的認識方式というわれわれの悟性の本性に矛盾してしまうであろう）、全体の表象が全体の形態の可能性及びそれに従属する諸部分の結合の根拠をなすというように現われるしかない」²⁷。

神ならぬ人間の身にとって、全体そのものの直観はその能力の及ぶ所ではない。しかし有機体の在り方に示されるような、部分の結合の根拠をなすような全体の認識はわれわれの悟性の課題であり続けている。では、そのわれわれが全体を把握するにはどのようにしたら良いのか。それにはまず、全体についての表象を心に想い描き、全体を構成する諸部分の認識へと向かっていくしかないということになるのである。このように、最終段階で認識されるはずのもの（全体）についての表象を始めにもって認識への道を歩むということは、取りも直さず目的論的構造を意味する。

全体の把握と目的とはこのような形で結び付く。これがカントの説明のあらましである。

こうしてカントによれば、全体なるものは、われわれの心のうちの概念に基づき、心のうちからひねり出されるものであるかのような観を呈するものとなる。それは、いかにも彼の批判哲学という前提にふさわしい解決の仕方であるようにも見えるが、しかしここにはそれとは別の解決方もまたあるように想われる。というのも、この表象としての全体というものを、カントはあくまでもわれわれの心のうちにのみ根拠を持つもののように捉えているが、しかしそれとは逆に、この表象も何か実在としての全体と呼べるものを根拠にして産み出されて来たものではないのかと捉え直すことは可能であると言えるからである。否、その方がむしろ自然であろう。そうなれば、ここには、「実在としての全体」↓「表象としての全体」↓「実在としての全体（の認識）」、という循環が、それも主観・客観の対立図式の一元的論の組み換えを伴う形で、出現することとなる。これは、明らかに現象学派の解釈学的循環を先取りするものと言える。もとよりカント自身はここに循環を認めることなど拒否したであろうが、しかし彼の考察は、たとえば彼の意図を裏切る形においてではあっても、ほとんどその段階

に達していると言えるのである——だからこそヘーゲルがここから出てくることも出来たのである——。

この全体把握に伴う循環についての考察が、ほとんどそのまま形態・構造関係に適用し得ることは、形態・構造関係もまた全体把握と関わりを持つものである以上、分かりやすいことと言えよう。そうなると、「全体の表象」を「構造」に、「全体の実在」を「形態」に対応させることが出来るであろう。形態が何はともあれ感性的与件としてわれわれに与えられるものであるのに対して、構造は理念化されたものという性格を持つ。そして、その両者の間に循環関係が生じるのである。さらに第三節で示された、作用因・目的因の関係をここに持ち出せば、「全体の表象」(「構造」)が「全体の実在」(「形態」)の目的因となり、「全体の実在」(「形態」)が「全体の表象」(「構造」)の作用因になるというように解釈できることになる。しかしそれでもなお、これも構造に関する主観の側の認識の領域に限定された議論ではないのかという反論がされるかもしれない。否、上に述べられたことで、むしろそれが一層明らかとなったと言われるかもしれない。三節では、これと並んで、「構造」が「形態」の作用因となっている関係にも配慮されていたのに、それがここには欠けているからである。確かにこのよ

うなところでこそ、現象学のような哲学の立場と構造主義のような経験科学の立場との相違点が顕在化してくると言えるのかもしれないが、しかし、ここでは両者の連続性に着目することに止めておこう。現象学の探究するような意識の側の在り方が構造主義の探究する「客観的」形態・構造関係に対応し得るものであるということに、今日の哲学的問題領域を見い出せるということでも十分である。

このように哲学的反省を通じて改めて明らかとなった構造の実在論的性格づけというものは、実は、構造主義の理論のなかにも見ることが出来るものなのである。次のレヴィ・ストロースの言葉など、その良い例を示してくれる。

「言語記号は、ア・ブリオリには恣意的であるが、ア・ポステリオリには恣意的ではない」²⁸。

ソシュールの能記と所記、音素と意味内容の結合の恣意性の教説は、言語に関する唯名論的解釈の端的な例であり、ひとまず、この前提は覆えし得ないものとしてわれわれに与えられているかに見える。しかしそれはあくまでも理念化された原則の類であって、言語が実際に用いられている実情に即してみるならば、そうは簡単に割り切れない事態が現われてくる。レヴィ・ストロースの好んで引用する例に、フランス語の *jour* (昼) と *nuît* (夜) の音価がその意

味内容と逆になっているというマラルメの嘆きがある。それによると、join が暗く響き、nit が明るく響くというのである。呪文や儀式の類が、当事者にとっては、能記と所記との恣意的ならざる結合の上に成立していることは言うまでもない。このように、音素と意味内容の間には、実在論と呼ぶべき関係もまた存在するのであり、それにあえて着目することによって切り開かれる新たな学問領域というものもまた存在することを、忘れてはならないであろう。

五 時間に関かれた構造

これまで、構造概念及び構造・形態関係のはらむ難問の克服を目指して、目的論の導入を行ってきた。最後に、この構造の共時性と通時性との関係について検討して、結論に向かうことにしよう。

構造は、一般に共時的なものと受け取られている。時間に従う変化に対抗して、同形性を保持する所にその特徴があると思われるからだ。従って、構造の全体性というもの、閉ざされた静止的なものに過ぎないのではないかという非難も受けることになったのである。しかし、ピアジェの構造の規定にもあったように、構造は変換に曝され

てもいる。すなわち通時的に捉えなければならぬものでもあるはずなのだ。しかし、このことは決して構造が（作用因に基づいて）因果的に決定されるものであることを意味してはいない。ローマン・ヤーコブソンが、構造言語学と量子力学との類似性に着目して述べたところに従えば、ある静止状態から別の静止状態への推移は、構成要素間の因果性によって支配されるのではなく、統計学的な確率法則に支配されている。それは、時間的決定論に代って形態論的決定論に従うことを意味するというのである。²⁹⁾そしてさらに彼の場合、そのことと目的論的発想の積極的評価とが結びつくことが注目される。このように、部分の総和を越える全体としての構造という水準での変換が問われることによって、その分だけ、機械論が後退し、目的論に属する発想が前面に登場してくるということになるのである。本来的に、目的論は、目的（始）・手段（中）・結果（終）という時間的性格をうちに含んでいるものである。従って、構造問題に目的論的解釈を加えようとするれば、どうしても構造を通時的变化のうちに引き込むということになる。しかも、その通時性がまた、機械論的な因果性に対応するものではなく、合目的に構造が構成されるような活動に対応するものだということなのである。

このような時間把握のもとでは、必然や偶然という概念も、機械論的観点のもとでは異なった様相を呈することとなる。機械論のもとでは排除すべき余計者という扱いを受けるだけであった偶然性も、目的論のもとでは形態のまた構造の必然的構成契機という役割を与えられることになるからである。この必然と偶然の捉え直しということが、さらに大きな哲学的課題と結びつく。このように形態・構造関係への目的論の導入は、形態・構造関係が本来含んでいた哲学的意味というものを掘り起こす意味を持っていたのである。それが、また、現象学の論争主題と響き合うものであることは、改めて言うまでもないことであらう。

注

- (1) Aristoteles, *Physike akroasis*, 199a32. 『自然学』(『アリストテレス全集』3) 出隆、岩崎充胤訳、岩波書店、一九六八年、七六頁。 *Peri zoion geneseos*, 778b10. 『動物発生論』(『全集』9) 崎三郎訳、一九六九年、二八五頁。
- (2) Bacon, Francis, *Novum Organum*, 1620, I, 51. 『ノヴァ・オルガヌム』服部英次郎訳、河出書房『世界の大思想』六、二四一頁。
- (3) Aristoteles, *Physike akroasis*, 199a22. 『自然学』七五頁。 *Peri zoion geneseos*, 778a30. 『動物発生論』二八四頁。
- (4) Aristoteles, *Ta meta ta physika*, 1071a8. 『形而上学』(『全集』12) 四四一頁。
- (5) Aristoteles, *Peri poreias zoion*, 704b16. 『動物進行論』(『全集』6) 四二頁。
- (6) Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, Berlin, 1799, S. 299.
- (7) *ibid.* 289.
- (8) *ibid.* 281.
- (9) *ibid.* 286.
- (10) *ibid.* 290.
- (11) *ibid.* 291.
- (12) Driesch, Hans, *The History and Theory of Vitalism*, London, 1914, p. 86.
- (13) Driesch, *The Science and Philosophy of The Organism*, Aberdeen, 1909, p. 136.
- (14) Mayer, Ernst, *The Growth of Biological Thought*, Harvard University Press, p. 48.
- (15) エルンスト・マイア『進化論と生物哲学』八杉貞雄、新妻昭夫訳、東京化学同人、一九九四年、六八頁。

(16) エドワード・スチュワート・ラッセル『動物の形態学と進化』坂井建雄訳、三省堂、一九九三年、二五一頁。

(17) フントニオ・リマ・デーファリア『選択なしの進化』池田清彦監訳、工作社、一九九三年。彼の理論の一面は、確かに反ダーウィン主義の旗色を鮮明にしているものであるが、他面で生命の形態を物質の形態に還元してしまう傾向も見られないではない。しかしホルデンの次のような言葉をあえて引用することにおいては、還元主義と明瞭に一線を画していると言える。「生物学と物理学との接点がみつかるときがいずれくることは疑い得ない。そこで私は予言したい、そのときには物理学のほうが生物学に包みこまれるだろうと」。四〇〇頁。

(18) ジャン・ピアジェ『構造主義』滝沢武久、佐々木明訳、白水社、一九七〇年、一八頁以下。

(19) G. Webster and B. C. Goodwin, 'The Origin of Species: A Structuralist Approach', *Journal of Social and Biological Structure*, Vol. 5, N. 1, January, 1982, p. 38.

(20) 池田清彦の見解はこの種の見解の典型例である。池田清彦『構造主義生物学とは何か』海鳴社、一九八八年、三六頁以下。

(21) Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, 1958, p. 254. 『構造人類学』荒川幾男訳、みすず書房、一九七二年、二五三頁。

(22) Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, 1961, p. 173. 『野性の思考』大橋保夫訳、みすず書房、一九七六年、一五四頁。

(23) Webster and Goodwin, 1982, p. 45.

(24) 構造主義主義の理論を現象学と関連づけた研究としては、田島節夫の『言語と世界』（勤草書房、一九七三年）を代表的なものとして挙げる事が出来る。そこで、田島はフッサール前期の論理学的研究と構造主義理論との関連づけを行っている。その観点からの研究は本稿においては行われていない。その問題と本稿の後期フッサールの思想と関わらせる研究との関連は、今後の課題としよう。

(25) Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, 1927, S. 152.

(26) 拙著『ヘーゲルと目的論』昭和堂、一九九一年、一二六頁以下。

(27) Kant, 1799, S. 349.

(28) Lévi-Strauss, 1958, p. 104, 前掲訳書、一〇三頁。

(29) ローレン・ヤーコンソン、『一般言語学』川本茂雄監修、みすず書房、一九七三年、五〇頁。

(ちと) やすくに・東洋大学)

フッサール現象学と目的論

谷

徹

目的論は、現代ではなかなか語り出しにくい概念になっているが、現象学にとって重要な概念でありつつけている。現象学運動のなかで目的論を最も強く打ち出しているのは、創始者フッサールである。もちろんメルロー・ポンティにも強い目的論があるが、限られた時間のなかではフッサールの目的論に考察を集中させてみたい。^①

一 フッサールの個人的信条のなかでの目的論

フッサール現象学の目的論が、彼のキリスト教信仰と関わっていることは否定しがたい(言及例は省略)。しかしながら、前者を後者から説明し切ることではできないだろう。

彼は、キリスト教的な考えを土台にして現象学を構想したわけではない。むしろ逆である。出発点は「厳密な哲学的学問」(Bw IV 408 f.; vgl. Bw III 432)であって、それを「媒介」にして「下から」キリスト教的な考えも基礎づけられると彼は考えた。

だが厳密な意味で基礎づけが可能であるためには、基礎としての「厳密な哲学的学問」はキリスト教から独立していなければならない。実際には前者は後者に影響されることがありうるとしても、少なくとも理屈の上では、前者は後者から独立でなければならない。以下では前者における目的論を考察したい。

二 静態的分析における目的論（横方向の目的論）

a 目指された対象への取りまどめの目的論

『論理学研究』では、意識の本質構造として、対象を目指すということが言われる。これが、フッサールの目的論の基本形態である。「思念する働き、志向する働きは、ある対象を目指す」(XIX/1 169 f.; vgl. XIX/1 386)。「イデー」では、「機能」という概念と絡めて「目的論的」という概念が登場する。ここでは、意識に含まれる多様性（ヒュレー）が、ノエシスによって総合されていくという事態が考えられている (vgl. III/1 196; III/1 337)。ノエシスは、多様なヒュレーをひとつの対象への取りまどめるのだから、その対象はノエシスにとっての構成目標（目的）になる。この意味で、この構成は目的論的である。これは、目指された対象への取りまどめとしての「機能」的な目的論である。

b 充実化された明証性への目的論

ノエシスの働き（意識）は志向的・目的論的な性格をもつ。「意味志向」と「意味充実化」や、知覚的な直観の「志

向」と「充実化」も、基本的にこの意識の志向性から理解されている。「統一的な意識、認識の道は、〈単なる目指すこと〉を、〈充実する目指すこと〉へと導く」(VII 81; vgl. XIX/2 539) というような言い方で「主観に内在的な目的論」(VII 77) が語られる。意識／自我は、充実された対象という「テロスへ」(VII 80) 向かう。

意識の志向性は十全的に充実化されたものへ向かうが、それによって充実化の「明証性」の問題が浮び上がってくる。「意識生というものは、すでに内在的時間領野のおかげで、明証性なしにはありえない」(XVII 295)。充実化を目指すことは、明証性を目指すことでもある。これは、充実化された明証性への目的論である。

c 未来予持の充実化の目的論

内的時間意識における「予持」は、まだ原印象的になっていない現出をあらかじめ期待するという「傾向性」をもっており、通常は、それが「充実化」されていく (EU 93 ff.)。この予持の充実化の目的論が、右の二つの目的論を可能にしている。

逆にこの予持的期待が「幻滅」に終わる場合には、それは（述定的な判断における）「否定」の発生的起源となる

(vgl. XI 25 ff.; EU 94 ff.; XIX/2 574 f.)。しかし、そもそも「幻滅」ということが起こるのは、時間意識があらかじめ目的論的な現出の進行を期待しているからこそである。「予描 (Vorzzeichnung)」は、すべてこの時間意識の本質に含まれる目的論的構造から理解される。こうした目的論は、意識の本質構造に由来する目的論だから、不思議なものではない。

こうした時間意識の分析は時間地平の分析だが、これは、さらにキネステーズの分析と重なり、自我の「能力可能性 (Vermöglichkeit)」と一体化する。その場合には、この分析は (自我の能力可能性に相關的な) 空間地平の分析になる。とはいえ、空間的な能力可能性の地平も、やはり「予描」の働きに依拠するかぎり、基本構造は時間地平と同じである。^②

三 横方向の目的論と縦方向の目的論

充実化を目指す意識は、明証性を目指す。ここでつぎの言葉が思い出される。「〈思念〉と〈それが思念するそれ自体現在的なもの〉との間の、〈言表の顕在の意味〉と〈それ自体与えられた事態〉との間の、一致の体験が、明証性で

ある」(XVIII 193 f.)。ここには、少し深く解釈すると、二つの別種の目的論が見出される。

ひとつは、〈思念〉と〈その目指すもの〉との一致に関する目的論である。これは、右のような、時間意識の予持と充実化に依拠した目的論である。これは、いわば横方向の目的論である。

しかし、もうひとつ、右の引用では——判断と事態との横方向の関係だけでなく——高次段階の述定的判断の「言表の顕在の意味」と、低次段階の知覚的経験の「それ自体与えられた事態」との一致に関する目的論も述べられている。この目的論は、後年の「〔高次の〕エンテレキーへと生成すべき〔低次の〕デユナミス」(BII 28) という言葉がよく示している。ここでは、経験の低次段階から高次段階へと上昇していく縦方向の発生的目的論が考えられている。以下では、この目的論を考察する。

四 発生的分析における目的論 (縦方向の目的論)

a 連合の目的論

静態的分析においては志向的体験の内容／ヒュレーは、いわば一枚岩としての志向的体験の内部で、ノエシスと横

並びの關係に置かれていた。發生的分析では、ヒュレーは、むしろ、能動的構成の下層に置かれるようになる。では、發生的分析において見出される縦方向の目的論を働かせているのは、何だろうか。やはり意識の（予持的）志向性だろうか。

例えば受動的綜合というような場面においては、どうだろう。まずはじめに、ヒュレー的なもの／感覺的なものが、自我を觸発してくる。そうした觸発は、「同質性」「親近性」「類縁性」「近接性」「類似性」「異質性」「異他性」「対照性」などを示す（z. B. EU 76 f.; XI 148）。これらは「連合（Assoziation）」という概念をつうじて考察される。この「連合」概念についてはいくつかの解釈が可能だが、フッサールの記述は、つぎのような印象を与える。つまり、受動的綜合の場面では、まず最初にヒュレーの自己組織化が起こり、それから意識作用がそれに觸発されてそれに従い、それを完成させるといった具合に、目的論が働くように読める。例えばフッサールは「ヒュレーの諸対象は、構成されてくる（*sich konstituieren*）。……それらは構成する生成のなかで存在する」（XI S. 164）と言う。また「觸発と作用とは既に存在論的構成、つまり目的論的なものを目標としている。連合的に時間化する能作の過程も既に目的論的

意義を持っている。すでにこの能作も「目的を持っている」のだ」（Ms. E III 9 S. 7^③）。そうすると、發生的現象学においては、まったくなんの目的論的指示をも含まないようなヒュレーはないように見える。

では、ヒュレーは、それ自体がすでに目的論的指示をもっているのだろうか。それともそこにもすでに意識の志向性が働いているのだろうか。

b 衝動志向性の目的論

ナミン・リーは、フッサールの本能／衝動志向性という概念に注目して、すべての目的論の根底にはこれがあると主張する。本能／衝動志向性は最も低い段階の自我の志向性だとされる。そして、リーは、フッサールの「超越論的目的論の根本概念」（Ms. E III 9 S. 6）という言葉を引きつつ、「本能志向は、受動的構成の領野において、目的論的観点から見れば、他の受動的志向に対して絶対的な優先権をもっている」^④（Lee S. 139）と主張する。つまり、本能志向こそが意識のすべての目的論の基礎だと言うのである。そうすると、先にヒュレーの自己組織化と思われた事態も、本能志向性という最低段階の自我の志向性に由来することになる。

ここで、最低段階の自我がどういうものかという論点も浮上してくる。リーは、フッサールは「先自我」と「原自我」を区別していたと言う。そして、リーは先自我を「触発中心」(Lee S. 165) および「根源的諸本能の盲目的な放射中心」(Lee S. 214) と規定する。そして、最低段階の先自我が本能志向を充実しようとする目的論的傾向をもっていると考える。この解釈によれば、「先自我」の本能志向性に、いっさいの目的論が帰せられる(このリーの解釈に筆者は疑問をもっている)。

リーによると、衝動志向性は、高次の(横方向の)志向性とは異なる。その決定的な特徴のひとつは、表象の欠如という点にある。志向性はずねに表象を基礎にしている(vgl. XIX/1 402)。これは、フッサールがブレントノから受け継いだ基本発想だった。ところが、衝動志向性は、表象を基礎にせず、したがって、目的表象などもたない、とリーは言う。その証明として、リーは、「空虚な努力の、まだ『目的表象』を欠いている努力の、ひとつの様式」(MS. C IV S. 11: zit. nach Lee S. 165) という言葉や、「すべての未開示な本能のなかには、それが働いているところでは、志向的な方向がある。しかし、それは完全に無定形な空虚地平のなかにあり、そして、いかなる予描された既知性構

造をもたない目標に向かう方向である」(E III 9 S. 22: zit. nach Lee S. 47) という箇所を引用する。また、筆者なりに既刊草稿をさがすと、「すべての『意識』内容が……目的に先立って志向されているというような具合に、具体的に現在から現在へと駆り立てる、普遍的な衝動志向性」(XV 595) といった表現も見つかる。この「目的に先立って志向されている」という言葉も、衝動志向性は目的表象を欠いているというリーの解釈を裏付けるように見える。

しかしながら、「触発してくる目標、刺激してくる目標へ向かう特定の方向における性的飢えの場合には、この目標は他者である」(XV 593) という論述もある。衝動志向性が目標(の表象)をもつこともあるのである。「衝動は、不特定の飢えの段階、つまり、その飢えの目標(Worlauf)としてはその対象をまだもっていない不特定の飢えの段階にあることもありうる」(XV 593) とも言われる。この「ありうる」という言葉は、重視して読むべきだろう。つまり、衝動志向性は、表象をもつ場合も、もたない場合も、どちらもありうるのである。

そもそも、衝動志向性は意、志、作用の先行形態である(vgl. XV 599 f.)。他方、目的表象は認識作用に関わる。したがって、衝動志向性が目的表象をもつか否かは、意志的なもの

と認識的なものが結びついているかどうかの問題であらう。両者は結びつくこともあれば、結びつかないでいる場合もある、というのがフッサールの真意ではなからうか。

c 自己覚醒の目的論

衝動志向性は、縦方向の構成のなかでは、認識作用と結びついて「最高度の人間性の段階」にまで至る。最高の段階では、「必然的に最高度の人間性の機能」(VI 273)として、学問の理念が成立する。つまり、学問の理念は、「最高度の人間性の段階での生の衝動力 (Lebenstriebkraft) が形成」(VI 273)するが、この「生の衝動力」はすでに最低段階の生の衝動力から発している。フッサールのいう「理性」とは、こういう運動のうちにある人間の生の特徴規定だということになる。自己省察とか自己責任とか自律といった理念、あるいは、さらに共同体的なそれらの理念も、こうした生の「生成」(VI 272)のうちにある (vgl. XXIX 4)。

ここで注目したいのは以下の点である。衝動志向性だけでは、表象をもたぬ無目標なものでありうるが、しかし、それが(認識作用と一体化して)「生成」すると、学問の理念という目的表象(「志向性のテロス」)が覚醒的に獲得されるということである。ここにはいわば覚醒の目的論とで

もいべきものが現われている。これは縦方向の目的論の一種だが、しかし対象構成ではなく、自我の覚醒にかかわる目的論である。フッサールは「人間存在とは、目的論的存在であり、当為的存在であり、この目的論がすべての自我的行為や意図を支配している」(VI 275 f.)と述べているが、これもこの自我の覚醒の目的論の文脈に置かれるだろう。

しかしながら、衝動志向性がいわば道に迷わずに生成して、学問／哲学／理性にまで到達できるという本質必然的な保証はない。それにもかかわらず、学問／哲学／理性が現に成立したとすれば、それは必ずしも本質必然性をもたない事柄として、すなわち「事実」として(ヨーロッパで)成立した、ということになる。実際、フッサールは、こうした「事実」や「事実的な動機づけ」をいくつかの箇所で強調している (z. B. VI 331)。ここでは「事実」が重要な役割を果たしている。

そして、ここでフッサールの目的論は意味を大きく変更する。それは、意識の志向性の「本質」構造に依存した目的論ではなく、むしろ「事実」に依存した目的論である。しかし、そうすると、今度は「事実」のうちにこそ目的論が働いている、という考え方が出てくる。ここに、晩年の

フッサールの目的論の特徴がある。

「事実」によって実現され獲得される学問／哲学／理性といった目的表象は、最初からはつきりしていたわけではない。例えば、幾何学という学問について「幾何学の全体意味は、すでにあらかじめ目論見として現存しており、次いで、動的充実において現存するようになるようなものではない、ありえない」(VI 6)と言われる。この目的論は、「事実」として学問／哲学／理性に到達した者のみが、事後的にその過程を振り返ってはじめて見出せる目的論である。したがって、これは、事後的に／遡及的に見出される目的論であり、あらかじめの目的論ではありえない。

フッサールは、「考えるのは私であり、私は遡及的に問い、原事実に行き着くのだが、しかしそれは結局は、私がすでに『所持』している世界のほうから、行き着くのだ」(XVI 38)と言う。現象学はこういうふうに遡及的にしか解明することができない。そうであるかぎり、すでに成功した構成を後から振り返るという方法によってこそ、「事実」の目的論は見出されるし、逆に、すでに「事実」として成功裏に構成された世界から遡及的な問いを發した以上、その問いは目的論を見出さざるをえない。「事実」の目的論はこの方法との相関概念である。成功からの遡及という問い方／

方法は、それ自体が目的論に巻き込まれている。

しかし、いったん超越論的(相互)主観性が遡及的にこれらの目的表象(学問／哲学／理性)を明確に見出したならば(近代科学はこれを見失ってしまったが)、今度は、その目的表象に向かう運動が引き起こされるのではなからうか。そうであれば、前向きに目的論も成り立つ。フッサールは、理性による普遍的調和という目的表象を「下から」明らかにすることによって、前向きに目的論を働かせようとした。それが彼の生涯の「使命」だった。

五 相互主観的目的論

フッサールは、一九〇八年頃にはライプニッツのモナドに着想を得て、自分流のモナド論を積極的に展開しはじめた。ライプニッツの諸モナドは調和のうちにある。フッサールも、諸モナドは調和のうちにあって「モナド全体(Monadenall)」を形作るとみなす。この「モナド全体」という概念は、筆者の見るところ、「普遍共同体(Allgemeinschaft)」とか「世界全体＝宇宙(Weltall)」という概念と同類のひとつのイデーである。フッサールは、モナド全体のうちに、こうしたイデーへと向かう目的論的傾向を見る。

そこには、「ひとつの全体的な充実体系の統一のなかで調和的に充実される志向性としての、普遍的目的論」(XV 595)が働いているとされ、モナド全体は「普遍的調和」(Bw VI 461)のうちに捉えられる。

しかし、これは構成の最高の段階に位置するイデーである。それ以前にすでに諸モナドは、最低段階において「普遍的な衝動志向性」(XV 595)によって支えられているとフッサールは見る。それはとりわけ「他の性への衝動」(XV 593)という形をとる。性衝動は目的表象をもつ。この衝動志向性には(おそらくまた「事実」としての)相互性があり、それが基礎になって「共同化された諸モナド」(XV 595)が成立するとされる。この共同化の範囲が広がって普遍化されると、「普遍的に構成された衝動共同体」(XV 596)が成立する。この構成運動も、「普遍的目的論のなかにともに含まれた目的論」に支配されているとフッサールは見る。目的論は、個々のモナドのみならず、モナド全体をもコントロールしているというわけである(vgl. XV 593 ff.)。ここでフッサールは(自己覚醒の目的論のみならず)相互主観的な覚醒の目的論に言及する。「モナド全体、モナドの全体―統一性は、無限の上昇過程にある。そして、この過程は、必然的に、眠っているモナドから顕在的なモナド

への発展というたえざる過程である……」(XV 610)。この相互主観的な自己覚醒の実現形態が哲学だが、そうすると哲学は相互主観的な「志向性のテロス」(VI 533)として規定される。

しかし、問題は、このようなことが現象学的に言えるのかどうかという点である。現象学は、すべてのモナドを見降ろす神の視点には立てない。そうした視点は「超越化的思考作用」の産物である。メルローポンティならば「上空飛行的思考」と言うだろう。フッサールはあくまでも超越論的自我の視点から語る。私が行なおうとしているのは「私が見ているものを示し記述することだけ」(VI 17)だという言葉が生きてくる。

では、神の視点に立つならばいざ知らず、私(のモナド)の観点を離れることなく、どうして諸モナドの「普遍的調和」などということが言えるのか。衝動志向性に目的論的性格があるとしても、しかし、モナド同士の衝動志向性が調和するという本質必然性はない。「普遍的に構成された衝動共同体」が成り立つという保証もない。そこでまた相互主観的な「事実」の目的論が登場する。つまり、すでに「事実」として、「普遍的調和」あるいは「モナド共同体」の構成は不完全にはあれ成功している。日本現象学会で話を

するということも、「事実」としてある程度まで成功したモナド共同体が構成されていなければ、そもそも不可能である。現象学会に参加している自我にとっては、後ろ向きに目的論は嫌でも？ 成り立ってしまう。フッサールは、この相互主観的な「事実」を出発点として、その構成の最低段階にまで遡及する。「目的論がすべてのモナドを包括している」(XV 597)と彼が言うとき、それはこの相互主観的な「事実」の目的論の後ろ向きの確認だと思われる。

ではここから相互主観的目的論を前向きに展開できるだろうか。そのためには、モナド共同体はおのれの目的表象(普遍共同体の普遍的調和)を明確に確認せねばならない。ここで、フッサールは一方では、諸モナドの目的論を神学に結びつけ(vgl. XXVIII 180)、他方では、歴史の目的論に結びつける。

六 歴史の目的論

フッサールの言う歴史の目的論はきわめて独特なものである。それは、意識の内部に沈澱した「意味の歴史」(XVII 215)あるいは「内的歴史性」と関連づけられたかぎりでの歴史の、目的論である。この点を見落とすと大きな誤解を招

く。「歴史的世界は、もちろんさしあたって、社会的—歴史的な世界として先所与されている。しかしながら、それは、それぞれの個々の者の内的な歴史性によってのみ……歴史のなのである」(VI 381 Rb)。つまり、なにかを「歴史的」とみなしうるための基準は、われわれの「内的な歴史性」にある。すなわち、「内的歴史性」に対応物を見出さないようなものは、「歴史的」とはみなされないのである。内的歴史性に対応物を見出し、それゆえ自我にとってなじみ深いものだけが、「歴史的」なのである。もちろん、通常の語義の歴史のなかには自我になじみ深くない・異他的なものも含まれるが、フッサールにとって異他的なものは地理的な(異他世界の)問題である。歴史は、あくまでもなじみ深いものとしてのみ扱われる。これは、扱うべき問題の射程を決める方法である(vgl. XXX 227; VI 71 ff.)。(通常の語義の歴史は、フッサールにとっては「歴史—地理的」な合成体だということになるだろう)。

こうして、歴史は、内的歴史性との対応関係においてのみ考察される。ホヨスは、「フッサールの目的論理解の決定的な転回」^⑦として、「志向性の目的論と歴史の目的論が互いに関係づけられる」ことをあげているが、この言葉も右の歴史の扱い方から理解できる。そして、こういう扱い方

らずれば、歴史の目的論は、その伝統的な語義から大きく離れてしまう。フッサールはこの扱い方に基づいて、具体的な歴史を考察し、そこに目的論を証示しようとするが、ただし、その際、「この『目的論という』言葉の伝統的意味はわれわれにとっては問題外に置かれている」(XXIX 362)ということとは忘れるべきではなからう。

そしてまた、内的歴史性との対応関係さえ見出されれば、『危機』のように近代以後の哲学史だけに歴史の考察を制限する必然性はない。実際、いくつかの文献では、彼の考察範囲はさらに広がっている(vgl. VI 314 ff.; XV 391; XXXIX 1 ff.)が、ここでは詳論の余裕はない。

七 世界形式と世界実質の目的論

最後に、フッサールが遺稿において考察しようと試みた最も根源的な目的論について述べねばならない。それは、構成の最低段階において与えられる世界形式と世界実質に関わる目的論である。

a 世界形式としての時間—空間の原形態の出現の目的論
対象構成の「形式」(「諸形式すべての形式」)は「時間」

である(EU 191)。自我は「内在的時間」^⑧から「客観的時間」を構成する。自我が唯一の統一的な「客観的時間」を構成できないならば、対象の諸現出は統一を失い、バラバラになってしまう。

「客観的時間」のもとになるのは「内在的時間」だが、後者もすでに「把持・原印象・予持」の志向性が構成している。ここですでに自我も成立しているが、ただし暗黙的である。

しかし、内在的時間にさらに先立つ最も根源的な次元があり、そこでは志向性の働きの最低である。志向性が最低限であるにもかかわらず／＼からこそ、すでにそこに「流れること」が生じている。しかも、その「流れること」はただ流れ去ってしまうのではなく、(把持の志向性が最低限であるにもかかわらず)残り続けてしまい、その意味で立ちどまってしまう。この事態が「生き生きした現在」と呼ばれる。これへと晩年のフッサールは遡及する。「原初的現在(立ちどまりつつ生き生きした流れること)の構造分析は、われわれを自我構造へ、そして、自我構造を基礎づけている恒存的な、没自我的な流れることの下層へと連れてゆく。……徹底的に先自我的なものへ(「われわれを」遡及させる」(XV 598)。

この現在は自我を「触発」するのではない。「もし私が注意するならば、つまり、この背景的に触れられつつ―触れている事物が私を『触発』するならば、この触発はすでにひとつの自我的な様態である。この自我的な様態は、純粹な連合（これは『没自我性』の領野であり、自我が目覚めていない状態の領野である……）を突破する」（XV 305）。つまり、「純粹な連合」（生き生きした現在の内部だけでの連合）が生じる「没自我性の領野」＝「生き生きした現在」は、「自我」に先立ち、それゆえ「注意」や「触発」にすら先立つ。ところで、リーによれば、衝動志向性の放射中心は「触発中心」だった。ということは、「生き生きした現在」は、衝動志向性にすら先立つはずである。そうすると、衝動志向性こそがすべての根源だとは言えなくなる。むしろ、「生き生きした現在」こそが、衝動志向性にすら先立つ。リーのいう衝動志向性の放射中心・触発中心の関与によって、最根源的な時間（生き生きした現在の流れることと立ちとどまること）が可能になるのではなくて、むしろ、最根源的な時間は、放射中心・触発中心としての自我の志向的な関与なしに生じてくると考えるべきである。

自我の目覚めていない状態＝没自我性においては、自我は、最根源の時間の発現に対して、志向性／機能において

関与していない。しかし、自我が目覚めて志向性／機能を發揮するようになると、自我は構成の「中心」としての役割を果たすようになる。「自我は意識の主観である。この場合、主観とは、中心化を表わす別の言葉にすぎない……」（Ms. C 3 III S. 1: zit. nach Held S. 4）。この自我の中心化が、対象／世界のパースペクティブ的な諸現出に対応する。この自我は――すでに「流れること」とともに生じていた「立ちとどまること」の役割をいわば引き継ぐような仕方です――流れ去ろうとする諸位相を（おのれを中心にして）パースペクティブ的に整序する。つまり、没自我的な生き生きした現在がいわば下ごしらえしておいたことを、自我が引き継いで、最後まで完成させるのである。生き生きした現在とは、衝動志向性にすら先立つから、目的性をもつ保証などまったくないが、しかし、それにもかかわらず、自我が引き継ぎうるような構成の目的論があらかじめ成立しているというわけである。

晩年のフッサールは、対象構成の「形式」という点において、時間＝生き生きした現在とともに（二次的にであるが）空間も取りあげ、そして空間と時間との統合態として「世界」という概念を重視するようになる。晩年の彼の「世界」は、時間と空間の内部の存在者の総和ではない。「世界

は時間的な世界として、空間時間的な世界として存在している」(VI 162)。この世界は、個々の対象の存在を規定するための枠組み \parallel 「形式」の意味で「空間時間的」である。「実在者の実存(「存在」)は……空間—時間性の開かれた地平のなかでの存在という以外の意味をもたない」(ED 20)。この地平が世界であり、この世界こそが、対象の「存在」を規定する「形式」的な枠組みになる。それが「世界形式としての空間—時間性」(ED 311)である。

世界が、(空虚な)空間—時間のなかで現出してくるというのではない。むしろ、世界の出現、それ自体が空間—時間の原初の枠組み \parallel 形式を開くのである。したがって、世界の出現は、それ自体が客観的空間や客観的時間に先立つ原空間・原時間の出現である。この原初の世界形式の出現によってこそ、空間—時間的な \langle ここ、今 \rangle の規定の可能性が生じる。つまり、この世界形式の原形態の出現を受けて、原初の自我が目覚めその中心化機能を発揮すると、そこに自我の \langle ここ、今 \rangle の規定が構成される。

晩年のフッサールは、原初の自我のみならず、同様に、原初の相互主観性も、世界形式の出現のなかですでに同時に開示されていると見ていた。「相互主観性の」全体性は、もろもろの特殊形式(そのなかに世界と世界形式があるが)

からなるその体系全体のなかですでに全体性として開示されているのでなければならない」(XV 380)。とすれば、自我は——その目覚めの際に——、すでに開示された原初の相互主観性をいわば前提としつつ中心化機能を働かせることになる。これによって、自我は—— \langle ここ、今 \rangle とともに—— \langle 私 \rangle としておのれを中心化する。こうして、 \langle 私、ここ、今 \rangle (vgl. IV 349)が成立する。

フッサールはまた「諸形式すべての形式としての……目的論」(XV 380)ということを述べている。この「諸形式すべての形式」という言葉は、「時間」についても言われていた(ED 191)。このことは、「時間」(あるいはさらに空間も含めた「世界形式」と「目的論」が深く関係していることを示している。客観的時間と客観的空間の構成のもとになる原時間と原空間の出現そのものが、すでに原初的目的論的調和をもっているということである。原初の「形式」となる原時間と原空間が目茶苦茶に出現してくるならば、そこから客観的時間も客観的空間も構成されない。その内部でのいっさいの存在者はバラバラであり、「存在者」と呼べるようなものにはなりえないだろう。フッサールが考えていた目的論は、最終的には、原初の世界形式の出現が目茶苦茶ではなく、その内部で存在者を「存在者」たらし

めるような（空間―時間的な）枠組みⅡ「形式」へときちんと構成されうるような具合に、出現するということだったように思われる。

ちなみに、フッサールは、存在者同士あるいは主観同士がいつも対立抗争を起こさずに平和に暮らしている、とは言っていない。「戦い」も彼は認めている（XV 601）。彼の目的論は、最初から存在者同士の平和な楽園を保証してはいない。しかし、原初の世界形式が目茶苦茶だったら、存在者間の戦いすら不可能である。まずもって原初の世界形式が目的論的であつてこそ、存在者が「存在者」たりうるし、さらにその後にはじめて存在者間の調和の可能性が（「普遍的調和」のイデーの構成に）もとめられる。

b 世界実質の出現

「世界形式」だけの出現というのはいえなない。世界出現において、原初の「世界形式」だけではなく、原初の（世界実質）も出現する。原初の世界実質は、「意味」の原形態である。これは原初の「世界形式」のなかで「経過」する。原初の「世界形式」が、世界実質が目的論的に「意味」へと構成されていくことを可能にするのである。「意味」の「全時間性」の可能性の条件も原初の「世界形式」において準

備されている。詳しく論じる余裕はないが、フッサールは、こうした世界形式と世界実質の出現が一体をなしていると考えていたように思われる。その箇所を引用しておきたい。ただ、以下の引用符つきの「本能的」の語をリーのよう（本能志向性として）解釈するべきではないと思う。原初の世界形式の生起までも本能志向性に負わせるのは——フランクの言葉を借りれば——あまりに「志向性主義的」ではなからうか。

「私は以下のことをよく考えてみる。すなわち、遡及的に問う際に、最終的に、原ヒュレーの変転などのなかで、原キネステーゼ、原感情、原本能とともに、原構造（Ⅱ原初の世界形式）が生じているということを、である。それによれば、事実のなかには、つぎのことが含まれていることになる。原質料（Urmaterial）は或る統一形式（Ⅱ原初の世界形式）のなかでまさにそのように経過するのであり、そして、この統一形式とは「構成された」世界性に先立つ本質形式だということである。したがって、すでに『本能的』に、私にとつての世界全体の構成が予描されているように思われる。その場合には、可能化している諸機能（Ⅱ原初の世界形式）そのものが、あらかじめその本質ABCをもち、その本質文法をもっているわけだ。したがって、

事実のなかには、あらかじめ目的論が生じているということが含まれている」(vgl. XV 385)。

c 原事実の目的論

原初の世界形式の出現は、自我にも衝動志向性にも依存していない。この出現は、絶対的な意味での「事実」すなわち「原事実」ではない。ここに、原事実の目的論が見出される。フッサールはここに最大の「驚嘆」を感じた(vgl. Held S. 177)。

しかし、こうした原初の世界形式はなぜ目的論的に出現するのだろうか。その根拠は何だろう。こう問うと、問いは(外部の)神に向かうことになる。しかし、ここには大きな問題が含まれている。まず第一に、フッサールの多様な神概念全体のなかでこの神概念を捉えねばならない。そして第二に、この最根源的な「根拠」としての神を問おうとする問いの立て方自体の意味が現象学的に考察されねばならない。「私は私の事実的存在を踏み越えることはできない」(XV 386)からである。ここに「思弁」と「形而上学」の問題が生じる。これらの点については、残念ながら割愛せざるをえない。

八 最後に

本稿では、フッサールの目的論について七項目にわたって検討を行なってきた。だが、この検討によって明示された事柄のみならず、その背後に別の問題も見えてくる。それは、目的論という視点によって逆転的に見えてくる問題である(註5参照)。フッサールの目的論が生じるか否かは、今後のわれわれの賛同や批判にかかっているが、しかし、その際には、前者のみならず後者の問題をも視野に収めておかねばならないだろう。このことを示唆しつつ、本稿を閉じることにはしたい。

註

以下「フッサリアーナ」からの引用はその巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で示す。なお「EU」は *Erfahrung und Urteil*, Felix Meiner 1985, Bw は *Edmund Husserl: Briefwechsel*, Kluwer 1994 を表わし、後者にはその巻数と頁数も示す。

(1) 紙面の都合上、シンポジウムでの発表のうち、マッハ・アヴェエナリウス批判における目的論とフッサールの神概念などは割愛

した。割愛部分についてはシンポジウムで配布された「資料」を参照された。また世界形式・世界実質の目的論と歴史の目的論については論述順序を変えた。

- (2) 「自体所与なれていなるもの」も指し示されているところのこと、これは経験の志向的な（統握—ヒューレ）構造のなかに基礎をもっているのだが、このことのうちで、意識の目的論的な根本体制が成り立つ」（Antonio Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, Nijhoff 1970, S. 145）。

- (3) 貫成人「フッサールの連合論」『現象学年報4』一九八八年より引用。

- (4) Nam-In Lee: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Kluwer 1993.

- (5) この目的論が成り立っているときには、じつは、絶対的な異他性がすでに構成の目的論の内部に取り込まれ、すでに異他性ではなくなってしまうとも言える。異他性の無害化？ と目的論は、表裏一体である。しかし、その異他性を救おうとしても、目的論に取り込まれる以前の生の異他性を直接に語ることはできない。しかしながら、目的論について語ることは、逆説的にも、異他性が無害化されていることを証言する。

- (6) フッサールの神概念については割愛するが、重要なのは、相互主観性の目的論を可能にする神（XV 610）と、世界出現の目的

論を可能にする神（XV 385）である。

- (7) Guillermo Hoyos: "Zum Teleologiebegriff in der Phänomenologie Husserls", in *Perspektiven transzendental-phenomenologischer Forschung*, Nijhoff 1972, S. 80.

- (8) フッサールの「内在的時間」や「客観的時間」という言葉の語義には揺らぎがある。ここでは、前者は、志向的体験に直接に内在し、それを形成している時間といった意味に解していただきたい。後者は、主に「経験と判断」での語義で理解していただきたい。

- (9) Klaus Held: *Lebendige Gegenwart*, Nijhoff 1966.

（たけ とおる・城西大学）

意識と心身問題

研究大会で「特別報告」として読まれた原稿は分量的にここで与えられた枚数を大幅に超過し、また既に他の場所で公刊されている。^①これらの事情のため、ここでは「特別報告」で話された内容を部分的に書き直し、要約したものを載せることで、発表者の責めを塞ぐことにさせていただきたい。

最近、心理学、生理学、認知科学など広い意味で「脳科学」と呼ばれる分野で意識を主題とする研究がなされるようになり、幾つかの興味深い成果もあげられている。それに伴い、哲学のなかでも現在の脳科学の「パラダイム」のもとで意識の解明が可能か否かを巡る議論が盛んになされるようになった。しかしながら、現在の分析哲学者を中心

村田 純一

として行われている議論の多くは、近代自然科学によってもたらされた世界観の枠組み、すなわち客観的自然と主観的意識の抽象的対立の枠組みを越えるものではなく、フッサールのいう意味での「生活世界の忘却」に陥ったままのように見える。それではこのような議論の状況に対して現象学の側からどのような寄与がなしうるのか。以下では「生きた身体」という概念を中核とした現象学的な心身論を意識と身体の「二重側面説」と捉えたうえで、それが現在の論争にどのように関わりうるかを検討することにした。

一 脳科学と意識の問題

「いよいよ機は熟し、意識の神経的基础についての解明を開始する時が来たのである。さらにわれわれの信ずるところによれば、意識の問題は、長い眼で見ると神経レヴェルでの説明によってのみ解きうるのである。」^③

これは現代の神経科学者クリック（DNAの構造を発見した功績でノーベル賞を共同受賞した一人）とコッホが一九九〇年に述べた言葉である。現代の自然科学の「フロンティア」を形成する脳科学はいよいよこれまで手付かずであった心、精神、とりわけ意識という未知の問題領域への攻撃を開始したように見える。実際クリックとコッホは、主観的な意識は、その形態の多様さにもかかわず、共通の基本メカニズムを含んでいるという仮説を提出している。主に視覚意識の分析に基づいて、彼らは次のように述べている。

「神経レヴェルでのわれわれの基本仮説は、意識はたぶん皮質系の中の神経細胞の部分集合の特有な活動に対応していると考えるところではないか、というものである。もちろん意識は、皮質のどの部分が含まれているかに依存し

て、異なった形態を取ることになるが、それらすべての基礎には一つの（あるいは二、三の）基本的なメカニズムが存在する、という仮説をわれわれは立てている。」^③

そしてクリックとコッホは、この共通の基本メカニズムとして、多くの皮質領域の神経細胞が全体的に同期して発火する活動を考え、具体的には周波数四〇ヘルツの共振として成立する可能性を示唆している。こうした仮説はいまだ文字通り仮説にとどまっているが、しかしこのような例は、現代の脳科学者が意識の問題を正面から論じ始めたことを示している。

しかしながら、脳生理学を含めて、近代自然科学の基本戦略は、意識にかかわるような主観的な要因をその対象からすべて排除し、世界を客観的な物質の体系として記述することにあったはずである。その自然科学が意識の問題を研究対象とするようになった、あるいはそもそもそれが可能になったということはどのように考えたらよいのであろうか。

最初に考えつくのは、科学一般を含めて、自然主義的、進化論的見方の普及と定着である。現在では、意識を含んだ心や精神といえども、長い宇宙進化の歴史のある時期に成立したものであり、その意識の発生にとって、神経細胞、

そして脳が決定的役割を果たしたということが基本前提として受け入れられるようになった。そうであるとする、ちょうど生命の発生の根拠を求めて分子生物学が分子構造の探求に向かい、DNAの発見に至ったように、意識の発生を求めて、脳科学が脳の構造の分析に向かい、何らかの発見に至る可能性を考えることはごく自然のようにも見えてくる。そして、この間に生じた神経生理学における知見の増大はこのような期待に裏付けを与えるように見える。

しかしながら、もし意識の解明が脳科学として実現可能であると考えられるとするなら、意識もまた自然科学の基本原理である因果的説明のなかに登場しうるものと見なしえなければならぬ。実際現在では、心の性質を入力と出力を結ぶ過程のなかの一定の因果的、機能的状態と見なし、それが脳に実現しているとする見方が、脳科学の「パラダイム」を形成している。例えば、ジョンソン・レアー⁽⁴⁾は、脳は階層的に組織づけられた並列処理を行うコンピュータであり、その高次の「管理システム」(operating system)が意識に対応しており、それは他のシステムの計算結果のみを受け取る、といった仮説を提案している。他方、神経学者もこの認知的・機能的視点を取り込むことにより、神経細胞の働きをあくまで一定の情報処理の実現過程として

見ることができるようになった。こうして「脳は心の機関である」という現在の脳科学、ならびに認知科学に共通の了解ができあがることになった。

しかしながら以上によって、「脳科学による意識の解明」という研究プログラムにまつわる原理的困難が解消したわけではない。というのも、認知主義のいうところの情報処理過程は、最初から意識的か否かの違いは問題にならないと見なされており、この意味で、認知的パラダイムのなかの心は「意識なき心」だからである。したがって、認知的パラダイムのもとの意識の解明は、「意識なき心」によって意識を解明するというパラドクスを抱え込まざるをえないのである。

以上のような事情にもかかわらず、現在、脳科学による意識の解明のプログラムが可能ではないかと多くの科学者に思われるようになった理由のなかには、もう一つ、最近の心理学や臨床神経科学のなかから、これまでの意識観とは矛盾するように見えるさまざまな実験例や症例が報告されるようになったことがあげられる。⁽⁵⁾

例えば、最近の心理学の実験では、被験者本人には「意識されない」潜在的な知覚や潜在的記憶の存在を示す試みが数多くなされてきた。とりわけ、脳損傷患者の示すさま

さまざまな症例は、「常識的な」意識観の「限界」を示しているように見える。

「常識的な」意識観によると、例えば視覚的刺激が与えられた場合、刺激を同定する報告をできるかどうかをそれを意識しているかどうかの最も重要な規準であり、それは通常は報告者の主観的な意識と一致していると考えられている。ところが例えば、「盲視」(blind sight)の患者では、脳損傷のため盲目となった視野の部分で、一定の刺激に対してそれを同定するような報告をなしうるということが知られている。さらに人の顔の認知ができなくなる「相貌失認」(prosopagnosia)や日常的行動で空間の片側を無視する「半側空間無視」(unilateral spatial neglect)の患者でも、ブライミングや強制的な選択を伴う実験では、明らかに一定の認知が行われていることが示される。あるいは、分離脳患者の場合、左視野に示されたものは見えないと報告されながら、他方、それに対する情動反応は見える場合とはとんと変わらないことが示される。もしこれらの諸事例に関して、先の「常識的」意識観を前提とすると、これらの患者は刺激を視覚的に「意識している」と同時に「意識していない」と記述されることになる。この意味で、この症例は、「常識的な」意識観への「変則例」(anomaly)と考え

ることができる。

これらの諸事例が伝統的な意識観への直接的な反証となるかどうかは問題であるとしても、伝統的な意識観がこうした症例においてもそのまま普遍妥当するものではなく、かなり制限されたものであることは認めねばならないであろう。それゆえひょっとすると、近代自然科学の前提となった主観と客観、意識と物質という区別自身が改めて問われなければならなくなり、したがってまた、その前提に基づいて「意識の自然科学」という研究プログラムは原理的な困難をはらむというようにはもはや簡単には言えなくなるかもしれないのである。

以上のような意味で現代の脳科学が意識を研究対象にしたりしたという事態は、むしろわれわれに対して近代の自然科学の根本的な前提そのものを問うように挑発していると思われるのである。

二 「心の哲学」と意識の問題

これまで見てきたような現代科学のもたらした挑戦的状況に対応して、哲学の領域でも、「心の哲学」が現代の最も重要なトピックの一つとなってきた。特に、現代における

「脳科学」の研究プログラムの中核を形成している認知主義、機能主義が、はたして意識現象を十分に解明しうる射程をもっているのかどうか、が盛んに議論されるようになった。そしてその際、意識現象のなかでも、色、音あるいは痛みといった現象的、質的意識、一般に「質」(qualia)の意識と呼ばれる意識が大きな問題となっている。というのもこの質の意識こそ機能主義にとって最も手ごわい対象のように見えるからである。

感覚質の存在による機能主義への反論の議論としてよく知られているのは、「質の逆転」や「質の欠如」と呼ばれる思考実験に基づくものである。例えば、赤色と緑色がすべて逆転しながら機能的には全く同じような知覚的信念をもっている場合を考えられるかどうか、あるいは色彩感覚が全くなくともその感覚がある場合と認知機能は変わらないような知覚的信念をもつ場合が考えられるかどうか、というような思考実験が用いられる。そしてこのような思考実験によって単なる信念や思考の機能には還元できない感覚質の意識の存在が「証明」されたと見なされる。

しかしながら、こうした思考実験は多くの人が感覚質や機能状態というものについてどのように考えているかのアンケート調査の役割は果たすにしても、それ以上のものでは

はないであろう。たとえ、この種の思考実験でかなりの答えの一致が見られたとしても、それは「伝統的意識観」の共有を示すのみであり、伝統的意識観をアブリオリな前提と見なすような哲学的立場に立つのではない限り、そして先に見たように多くの実験例や脳損傷患者の症例が伝統的意識観の限界を示している以上、そこからなにか決定的なことをいうことはできないはずである。そのうえ、もし本当に感覚質の意識が信念に備わるような機能と全く無関係であるとすると、反機能主義者は、そもそまにゆえ因果的、機能的役割をもたない意識が存在するのかという解決不可能な問いを抱え込むことになる。それゆえ機能主義者によれば、一切の機能に還元不可能な「質」の存在を主張する論者は、ウィットゲンシュタインが私的言語の不可能性の議論で示した私的、内的感覚と同じように、宙に浮いた無意味な存在を主張することになり、「所与の神話」(W・セラーズ)に捕らわれた感覚与件論者と同じ過ちを犯していることになる。こうして、「還元的」方向の代表者の一人であるD・デネットに言わせると、次のようになる。「それゆえ、一見明白に思えることとは反対に、感覚質というものは全く存在しないのである」^⑥。

こうして現在の心の哲学では意識の身分に関して、一方

の極には機能主義的観点によって意識を説明するのみではなく、説明することによって存在を否定する (explain away) 消去的立場、他方の極には意識の存在に科学的理解に対する原理的な限界を見いだす「原理的な不可知論者」ないし「新神秘主義者」(O・フラナガン²⁾の言葉)の立場が存在し、この両極の間にさまざまな「穏健」で「妥協的」な立場が存在することになる。しかしながら、ここで注意しなければならぬのは、意識の存在を巡って極端な対立が見られるが、対立の軸になっている意識の性格に関しては広範な一致が見られるという点である。すなわち意識、とりわけ質の意識は世界との関係を切り離された何か特有な存在であるという見方である。それに対して、まさにフッサールやメルローポンティが明らかにしたのが感覚のような意識も世界との志向的な関係のなかにのみ存在するという意識観であった。

ブレンターノが、すべての心的現象は志向的であるとみなしたのに対して、フッサールは、よく知られているように、心的現象のなかには、それ自身は志向的ではなく、志向性の構成契機となるものがあることを指摘した。その代表が感覚である。感覚は、外的知覚の対象であるわけでも、内的知覚の対象であるわけでもなく、志向的体験の契機と

して「体験され」「生きられる」という意味で意識される存在である。感覚は、それ自身は現れるものではなく、自らとは異なったものがそれを「通して」現れるものであり、いわば、対象の「現れ方」、ないし「現れる場」を示すものと見なされる。

この見方に従うと、われわれの体験は以下のように記述されることになる。³⁾ わたしが木の葉の色を見ているとき、わたしは感覚を木の葉の緑として解釈する (deuten, aufpassen) のみではなく、同時にその感覚を生きている。わたしが大きな木のごつごつした表面を触るとき、わたしはその感覚を樹皮の粗さとして理解するのみではなく、その感覚を生きている。わたしがやけどをした手に痛みを感じているとき、わたしはその感覚をやけどした手の痛みとして把握するのみではなく、同時にそれを生きている。もちろんそれぞれの感覚様相のあり方に応じて、対象と「わたし」との間には異なった「距離」が存在しているが、これらの体験すべてに、志向性の共通の構造を見て取ることができる。すなわち体験され、生きられる契機と解釈され、知られる契機とからなる志向的体験の構造である。換言すると、フッサールは色などの「質」は対象的存在と生きられた存在という二つの「側面」をもつことを示したということも

できる。

このようなフッサールの観点から見ると、質を巡ってなされている現代の論争は次のように整理することができ

る。

質の擁護者は、質の意識には志向的性格をもつ解釈や信念のみに還元できないような契機が含まれていることを正しく見て取っているが、質の存在をそれら一定の機能をもつものから全く切り離されたもののように見なしたため、世界との結び付きを失った特別の存在に物象化する過ちを犯すことになった。それに対して、質に対する反対者は、もし質が何らかの対象的存在と見なされる場合には、他の物理的、生理学的、あるいは心理的性質と同じように還元可能になることを正しく見抜いている。しかし、彼らは、そうした対象的存在とは違った次元、すなわち生きられた感覚の次元のあることを見逃しているのである。

そしてここで見られるフッサールの観点を受け継ぎ、このような感覚に備わる「生きる」という次元こそ「生きられた身体」の次元であることを示したのがメルロ＝ポンティである。メルロ＝ポンティによると、例えば、色彩の知覚は行動的相貌をもって体験されるものであり、脳損傷の患者ではっきり見られるように、赤と黄は外側へ、青と

緑は内側へといった具合に、身体運動や筋肉の緊張に対して明確な影響を与えるのであり、また逆に、身体の状態の取り方が色彩知覚に影響を与えることにもなる。

「したがって、感覚や〈感覚的性質〉は表現を絶するようなある種の状態や感覚質(qualé)の体験に帰着するところではなく、それらは或る運動的相貌をもって現れるのである。……このようにして(色の)性質は、客観的な光景であるまえに、その本質を指す或る行動の型によって認識されうるのであり、またそれゆえにこそ、わたしの身体が青の態度をとるやいなや、わたしは青の準^⑧現前を獲得するのである。」

このように色は、ただ単に知覚されるのみではなく、さまざまな身体運動に影響を与え、また与えられ、さらには常にそうした運動が結び付いたさまざまな意味、広くは生命的、心理的、そして社会的な意味を担って意識される。視覚や聴覚などの感覚的意識は、単に感覚質を所有することではなく、対象に対して身体全体で共鳴する「実存の運動」^⑨なのである。こうして、感覚質を中核とした意識の存在とは、身体的な世界内存在にほかならないことが明らかになる。^⑩それではこのような意識と感覚の見方の変更によ

であろうか。そして意識の現象学と科学はどのような関係にあることになるのであろうか。

三 意識と身体

1 杖のモデル

感覚質の意識は身体的な世界内存在によって成立している。これがメルローポンティの議論から導かれるテーゼであった。しかしこのテーゼは、心脳同一説のように、意識と(物質的な)身体とが「同一」であるとか、あるいは機能主義のように意識と身体機能が「同一」であるということとを意味するわけではない。メルローポンティにとっての身体は、物理主義者や機能主義者の捉えるような客観的存在ではなく、根本的に「両義的」存在であり、他方そのような身体によって構成される意識のほうも「両義的」な存在と見なされている。このことを理解するために、さまざまな道具による「生きられた身体」の延長というよく知られた現象を取り上げて考えてみる。

メルローポンティは主著の有名な箇所で、熟練した運動者にとっての自動車、女性のかぶりなれた帽子の先の羽根、そして盲人にとっての杖などの例を使って、道具は使い慣

れるにつれて「身体化」するという現象を記述した。例えば、盲人の杖については次のように述べている。

「盲人の杖も、彼にとって一対象であることをやめ、もはやそれ自体としては知覚されず、杖の尖きは感性帯へと変貌する。杖は「盲人の」触覚の広さと行動半径を増したのであり、視覚の類同物となったのである。対象を感知するに際して、杖自体の長さははっきりと、中間項として介入してくるようなものではないのであって、つまり盲人は、対象の位置を杖の長さによって知るといふよりもむしろ、逆に杖の長さを対象の位置によって知るのである。対象の位置は、それに手を届かせる行動の広がりによって直接的に与えられるもので、しかもその行動の広がり⁽¹²⁾のなかには、腕の伸長力のほかに杖の行動半径も含まれているのだ。」

ここで記述されているのは、杖が「対象的」存在から「生きられた」存在へ変貌し、それに対応して世界へのかかわり方、すなわち志向的体験のあり方が根本的に変換するありさまである。最初使い慣れていない場合には、杖自身が触覚の対象として意識され、杖の先の対象は、杖についての意識に基づいて推測されたり計算されたりして「間接的に」認知されることになる。それに対して、杖の使用に熟練してくると、杖自身は「透明化」し、杖の尖端の対象が

「直接的に」触覚的に意識されることになる。このように身体の存在の仕方の変化の過程を通して、対象の間接的認知から直接的認知へ、そしてそれと同時に、新しい感覚質の登場という意識の変化が生じるのである。

この場合、新しく生じた感覚質を通して杖の尖端の対象について直接的意識が生じるには、杖（＋身体）は対象から退き、生きられた存在に化さねばならない。その場合には杖（＋身体）については、反省的な対象化によって間接的に認知できるのみである。それに対して、杖が対象として直接的に意識される場合には、今度は逆に、感覚質の方は消えて、杖の尖端の対象は間接的にのみ捉えられるものとなる。このように、一方の感覚質と他方の対象としての杖とは、一方が現れると他方が隠れるという関係にあり、両者は「同一」であるというより、むしろ「表と裏」の関係にあるようなものである。ここで、杖が対象的存在から生きられた存在へと変化する過程で、物理的には杖は変化していないのであるから、この違いは杖の「機能」の違いであるということとは不可能ではない。しかしこの機能は、裏側を表側にする、隠れていたものを顕わにする、といういわば「現象学的」機能であり、顕在的なもの同士を連関づける因果的機能とは異なっている。したがってこのモデ

ルは、物質体系の一部たる身体が「どのようにして」（新しい感覚質の）意識をもちえるようになるかに関する疑似的モデルになっていると考えることもできる。以上のようにして、杖のモデルが示唆する心身関係は、「二重側面説」の一種ということになる。しかもこの場合の「側面」は文字通りの意味での「側面」であり、表と裏のように、決して一方のみでは存在できず、本質的に相互依存の関係にあるものである。意識の「裏側」が身体であり、またその逆でもあるというわけである。あるいはメルローポンティ風の表現を使うと、それぞれの感覚質は、生きられた身体の「肉」からなる「奥行き」をもっているということもできる。

2 モデルの拡張と諸帰結

「杖のモデル」はもっぱら触覚の範囲内の話であったが、これをその他の感覚様相の知覚へ拡張することは困難ではない。例えば、メガネ、顕微鏡、望遠鏡などは視覚の延長をもたらず道具であるし、また電話は聴覚の拡張をもたらず。そしてこれらの知覚技術の獲得に際して、杖の場合と同じように「身体化」を通じた志向性の変化を見いだすことができる。

これらの例は、同じ感覚様相の範囲内での志向性の変換

過程であるが、こうした変換が異なった感覚様相を横断するようにして生ずることも既によく知られている。

例えば「触覚による視覚代替システム」(tactile visual substitution system)を使うと、盲人は視覚的情報を触覚によって捉えること、すなわち「皮膚によって見る」ことができるようになる。また「超音波反響定位装置」(sonic guide)の使用に習熟すると、通常は視覚的に同定している対象を聴覚的に認知できるようになる。これらの場合にも単に対象に関する推論過程が変化するのではなく、明らかに志向性の構造が変換し、対象が新たな感覚質を通して直接的に現れてくるようになるのである。

以上見てきたのはもっぱら道具による身体の拡張の事例であるが、逆に身体が「縮小」する場合も例外的ではない。例えば、腕の先が麻痺した場合などは、今度はそれまで身体の一部であったものが、杖のような物体として対象的存在と化することになる。そして、それまで直接現れていた手の先の対象が間接的な推論を通してのみ認知されることになる。

さてそれでは、もし切断の過程が進み次々と身体の部分脱身体化していき、最後に脳のみが残されたとするとどうなるであろうか。いわゆる「桶の中の脳」という想定で

ある。この場合には、脳にさまざまなデータが与えられるとしても、世界の直接的現れはすべて消失し、すべてが推論と計算による間接的認知の対象と化することになるであろう。このような脱身体化した脳にも、その脳であるとはいかなることかを示すような意識、あるいは何らかの感覚質の残滓が残されているかもしれない。しかしそのような意識が通常の意識とは掛け離れたものであることは確かであろう。感覚質の欠如とともに志向性の構造が根本的に変化するからであり、意識の世界内存在の仕方がすっかり変わってしまうからである。デカルトの比喻を使うと、この場合の脳と「身体」との関係は、水夫と船との関係のように、すべてが感覚質抜き「思考」のみによって理解される場合ということもできるかもしれない。「桶の中の脳」というのは、もしそれが存在しうるとするなら、われわれの世界とは根本的に異なった世界に生きるものなのである。したがって脳は意識にとって重要不可欠な役割を演じているにしても、決してそのみで「通常の」ないし「正常の」意識を実現しうるものではないということになる。脳は、それを含んだ生きられた身体を必要としており、それを通してのみ意識現象を可能とする「機能」を実現しうるのである。

もし以上のように考えることができるとするならば、杖のモデルは「脳科学による意識の解明」という現代の脳科学のアプローチに重大な修正を求めることになる。意識現象の解明のためには、脳を含みながらさまざまな装置によって拡張可能な「生きられた身体」の機能システムを考えなければならぬからである。

しかしそれでは「生きられた身体」に対応するような機能システムを科学理論として定式化することは可能であろうか。

そのような機能システムの候補者として今のところ最も可能性のありそうなのは、J・J・ギブソンのいう知覚システムであろう。ギブソンは視覚について次のように述べている。

「視覚は知覚システムの全体であって、感覚の一経路ではない。……人は眼で環境を見るのではなく、¹³地面に位置する身体上の頭部にある眼¹⁴で見ているのである。心が脳に座を占めていると考えられて来たような具合には、視覚は身体に座を占めている訳ではない。生体の知覚能力は、個々に分かれた身体の解剖学的部分にあるのではなく、組合わさった諸機能をもつシステムに存在する¹⁵。」

このような観点からギブソンにおいては、伝統的な「特

殊感覚」という概念が批判され、また志向的な意識の概念と密接な関係にある注意という概念も中枢から解放されて、知覚システム全体の中に位置付けられる。

「注意の過程は特殊感覚の場合には神経システム内部の中枢で生起するのに対して、知覚システムの場合には、注意は入力―出力ループ全体に広がる。注意とは前者の場合、焦点化されうる意識であるが、後者の場合には訓練可能な技能である¹⁶。」

ギブソンの生態学的な知覚論は、知覚者と環境の相補性、知覚と身体的行為の不可分性などを強調する点でメルロ＝ポンティの知覚論と大きく重なる見方である。しかしながら、情報の抽出としての知覚を基本とするギブソンの知覚論は、しばしば意識の問題を無視しているのではないかという批判を受けることがある。ギブソン自身、意識的な感覚与件は知覚にとつては付随的なものにすぎないとみなし、¹⁷「感覚なしの知覚」という概念さえ提出している。にもかかわらずギブソンに見られる強い反感覚主義は、「感覚に基づく知覚」という伝統的な知覚論への徹底的批判から生じたものであり、むしろその批判を通して「知覚システムとしての感覚」という新たな感覚概念を提起し直したと見ることができるよう思われる。このような解釈の可能性

を支持するために、「杖のモデル」における感覚質の意識が、最も原初的な形ではあれ既に「自己意識」の構造をはらんだものであることを見ておきたい。

先に「杖のモデル」を呈示した際には、杖の使用に熟練すると杖は「透明化」するという言い方を用いた。しかし実際には、杖の使用にどんなに習熟したとしても、杖が完全に透明化するわけではない。素手で対象に触る場合と比較するなら、そこでの意識のあり方はやはり異なっている。同じことはさまざまな道具の使用に関してもあてはまる。例えば、電話でだれかと対話をする場合、相手の声を「直接」聞くことができる。しかし、この意味での聴覚能力の拡張は、対面的状況の喪失という対話状況の変化をもたらさずにはおかない。電話で聞かれる声はどんなに直接的であつてもあくまで「電話を通して聞かれた声」であり、「耳のみを通して聞かれた声」ではないのである。この意味で、杖によって現れる対象の現れ方はあくまで「杖を通して現れた現れ方」であり、「杖を通して」ということがそれぞれの現れ方の中に「示されている」のである。それぞれの感覚質は、「対象がどのように現れるか」を示しているのみではなく、それぞれの場合に、「対象がどのような道具を通して、どのような身体を通して現れるか」をも示すのである。

換言すると、感覚質において、われわれは対象を意識しているのみではなく、われわれはどのように意識しているのかも同時に意識しているのである。この点で感覚質の体験は、一種の「自己指示性」を含んでいる。

ただし先に見たように、「どのような道具を通して、どのような身体を通して」という生きられた身体^①のあり方は隠れることによって対象を現すのであるから、この自己指示性は、顕在的な反省的自己指示性ではありえない。しかし、例えば飛行機で着陸する場合に、操縦士は単に環境を見ているのみではなく、「自分が進行中の環境を見ている」ように（そうでなければうまく着陸できない）、視覚は常に同時に運動感覚的であり、環境と自己の両者の情報を与えるのである。特定の環境の現れ方は、それをどのように見ているかという自己のあり方をも同時に「示している」のである。ギブソンはこの事情を次のように明言している。「視覚は、環境と自己の両者に関する情報を獲得する。事実、知覚システムと考えると、すべての感覚がそうである。」^②そしてさらにはこの意味での「自己意識」は動物にも認められる。「自己知覚と外部知覚とは不可分の種類の経験である。自分自身を見ることは、複雑な知的経験ではなくて、単純な原初的経験なのである。人間以外の動物は自己意識をも

たないという月並みの定説は確実に間違っている。¹⁷⁾

以上のように考えることができるなら、どのような感覚的意識も、いわば潜在的な、原初的な自己意識の形態と見なすことができることになる。この場合の自己は、「考える自己」ではなく、「身体的自己」(メルローポンティ)あるいは「生態学的自己」(ナイサー)である。意識の最も根源的な自己指示性は心や脳の中で生ずるのではなく、知覚的に現れた世界の中で生ずるのである。もし意識の基本メカニズムについて語るなら、クリックやコッホのように脳の各部位の間での同期した振動のみならず、脳と身体各部位との間で形成される知覚システム内での「共振」、そしてさらに、知覚システムと環境との間で生じる「共振」(あるいはギブソンの言葉を使うと「共鳴」(resonate))についても語る必要があるのである。

以上のように見てくるなら、ギブソンの知覚論を単に知覚認知の理論としてのみならず、知覚意識の理論と読み換えることは必ずしも不可能ではないように思われる。もしそれが可能なら、現象学はギブソンの理論を通じて、現代の「意識の科学」が行っている議論へ参入する足掛かりを得ることになる。ただし、現代のように認知的パラダイムが支配している時代にはギブソンの理論自身が異端視され

ている以上、事柄はそれほど簡単ではない。しかし、たとえさしあたってはそれが単なる可能性にとどまっているにしても、意識の現象学と意識の科学は決して原理的に両立不可能ではなく、両者の間での批判的な対話の可能性は開かれているのである。

注

(1) 「意識——その科学と現象学」岩波講座『現代思想』第十巻「科学論」、岩波書店、一九九四年、一〇九—一三八頁。さらにこの論文は、部分的な改定・増補のうえ、『知覚と生活世界』東京大学出版会、一九九五年に収録されている。

(2) Francis Crick and Christof Koch, "Towards a Neurobiological Theory of Consciousness", California Institute of Technology Computation and Neural Systems Program, CNS Memo 9, p. 3.

(3) *ibid.* p. 8.

(4) P・N・シヨンソン・レアード『心のシミュレーション』海保博之他訳、新曜社、一九八九年、三七九頁以下。

(5) 例えば、『科学』一九九四年四月号、岩波書店、所収の諸論文を参照。

- (9) D. C. Dennett, "Quining Qualia" in *Mind and Cognition*, ed. by W. G. Lycan, Blackwell, Cambridge, p. 544.
- (7) O. Flanagan, *Consciousness reconsidered*, MIT Press, Cambridge, 1992.
- (8) Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2/1, S. 348 ff., 409, 2/2, 222 f.
- (9) M・メルロー・ポンティ『知覚の現象学』2、竹内・木田・宮本訳、みすず書房、一九七四年、一二頁以下。さらに『知覚の現象学』1、竹内・小木訳、みすず書房、一九六七年、一〇三頁以下。
- (10) 『知覚の現象学』2、前掲書、四六頁。
- (11) こうした見方は、現代の感覚質を巡る議論の中で、感覚質は何か「本質固有な」(intrinsic)性質であるという見方を批判して、その「関係的」「志向的」性格を強調する論者(ハーマン)、感覚質は何か透明のものではなく「奥行きと隠れた構造」をもつことを指摘する論者(メラナガン)、あるいは「身体化」(embodiment)の契機を強調する論者(トンソン)などと共通の方向をもつものとせよ。G. Harman, "The Intrinsic Quality of Experience", in J. E. Tomberlin, ed., *Philosophical Perspectives*, 4, 1990; O. Flanagan, op. cit., p. 62; E. Thompson, *Colour Vision*, Routledge, London and New York, 1995. 参照。
- (12) 『知覚の現象学』1、前掲書、二四〇頁。
- (13) J・J・ギブソン『生態学的視覚論』古崎敬他訳、サイエンス社、一九八五年、二二〇頁。
- (14) 同上書、二六一頁。
- (15) *Reasons for Realism*, ed. by E. Reed and R. Jones, Lawrence Erlbaum, Hillsdale, 1982, p. 167.
- (16) ギブソン、前掲書、一九八頁。さらに一二二頁以下参照。
- (17) 同上書、二二〇頁。

(むらた じゅんいち・東京大学)

絡み合いと同時性

——後期メルロ＝ポンティのフッサール解釈をめぐって——

加 國 尚 志

『見えるものと見えないもの』には、クロード・ルフォー
ルがタイトルを付した「絡み合い―交叉配列」という章が
あることは周知の通りだが、「絡み合い」*entrelacs*という語
は、フッサールの *Verflechtung* の訳語としてポール・リ
クールが採用した *entrelacement* と同族の語であり、最近

ではディディエ・フランクが *Verflechtung* を *entrelacs* と
訳している。メルロ＝ポンティ自身、フッサールの用いた

verflochten という語を訳する際に *entrelace* とし
(RC164)、『国立図書館の遺稿(BN VII-5)』では *Verflech-*
tung を *entrelacer, enchevêtrement* と訳している。メルロ
＝ポンティの「絡み合い」というタームにどのような含義
があるのか、ということは、彼がフッサールの *Verflech-*

tung をどのように解釈したのかということからとらえら
れうるであろうし、「絡み合い」の概念は『見えるものと見
えないもの』でのメルロ＝ポンティによるフッサール現象
学の批判的継承のスタンスを理解するための一つの手がかり
となるようにも思われる。

本稿では、一九五六―七年の「自然の概念」講義、『哲学
者とその影』、一九五九―六〇年の「現象学の限界に立つ
フッサール」での「絡み合い」の解釈から、能動と受動、
過去と現在の「同時性」(*simultanéité*) についての言及を
読取り、それを無意識の問題にまで拡張することにより、
「絡み合い」概念を「基づけ」(*Fundierung*) 概念との対比
において理解してみたい。そうすることによって、メルロ

＝ポンティが「基づけるもの」としての知覚や非反省的なものについての現象学的記述を、より深い層の現象学へと深化させようとしていたことが明らかになるであろうし、「基づけ」の現象学から「絡み合い」の現象学への移行を後期メルロー＝ポンティに見いだすことを可能にしてくれるであろう。

一 『行動の構造』と『知覚の現象学』における「基づけ」

メルロー＝ポンティは、彼がフッサール現象学をその遺稿にわたってまで深く受容する以前から、「基づける」(fon-der)という語を用いていた。『行動の構造』においては、物理、生命、人間の三秩序の関係は「統合」と「基づけ」の関係であって、上級の人間の秩序は下級の物理的秩序に基づけられていることになる(SC, 199)。しかし、基礎となる物質的自然も即自的な自然ではないわけであって、人間の行動においては上級の秩序に統合され(SC, 195)、「構造化」(SC, 192)されている。したがって、「基礎」と「統合」の関係は一方通行の関係ではなく、「二重の関係」(SC, 199)であることになる。「基づけるもの」と「基づけられ

るもの」との関係は、秩序として連関しあっているわけであって、フッサールの遺稿に触れる以前の著作から、メルロー＝ポンティにあつては、行動における「精神」と「自然」の関係は、基づけの二重関係であったわけである。

つづいて、『知覚の現象学』「コギト」の章で「基づけ」(Fundierung)が語られるとき、今度は「言語」が「基づける」ものの内に数えられている。「理性と事実、永遠性と時間の関係は、反省と非反省的なものとの関係や、思惟と言語、あるいは思惟と知覚の関係と同様、現象学が基づけと呼んだこの二重の関係である。基づける項―時間、非反省的なもの、事実、言語、知覚は、基づけられるものが基づけるものの規定や解明として与えられる、という意味で第一のものであり、このことが基づけられるものに基づけるものが吸収されてしまうのを禁じているのであるが、それにもかかわらず、基づけるものは経験主義的な意味で第一のものであるのではなく、基づけられるものは単にそこから派生してくるでもない、というのも、基づけるものが現われるのは基づけられたものを通じてだからである」(PP, 451)。

『知覚の現象学』での「基づけ」概念は、それが基づけている項に対応して、知覚経験という前反省的な基盤と、

歴史的に獲得された言語という二重の基盤（基づける項）を持つてしまうことになる。後年のメルロ＝ポンティ自身の自己批判を見るまでもなく、この二つの基盤相互の関係はきわめて曖昧であるように思われる。「語られたコギト」の彼方に「暗黙のコギト」が「自己への自己現前」としてあるが、それは「己れ自身が表現された場合」にしかコギトではない（PP, 462-463）。思惟と表現は「同時的に」（PP, 214）構成されるのであり、「獲得されたもの」（acquis）は「思惟の新しい運動」（PP, 151）において「再把握」（ibid）されるかぎりにおいてしかありえず、我々が持つ経験は、「再把握（reprise）の具体的な諸作用」（PP, 452）の経験であって、時間は「己れ自身を再把握する」（ibid）ことを本質とするとされている。『知覚の現象学』の「基づけ」概念は、沈黙した「獲得物」と「再把握」のこうした関係が解明されない以上、沈黙した経験と言語のどちらがどちらを基づけるのか不明なままであると言わざるをえないであろう。時間と知覚と言語が共に「基づける」項に分類されると同時に、非反省的なものや知覚という沈黙の経験と表現の間に獲得物と再把握の関係があるとするなら、『知覚の現象学』は「言語の現象学」によって補われざるをえず、同時にそのことは、知覚的世界の根源的ドクサへの確信が

表明されるにもかかわらずそれを超過する言語との間での基づけの動揺を暗示していることが出来る。

二 身体と心の「絡み合い」、自己と自己、自己と他者の「絡み合い」＝同時性

さて、こうした「基づけ」概念に対して、『見えるものと見えないもの』に連なる『哲学者とその影』、講義「自然の概念」での『イデー』第二巻の解釈においては、どのような変化が見られるであろうか。『哲学者とその影』では「基づけ」の関係は「論理的客観性」と「肉的な相互主観性」の間に想定されている（S, 218）。しかし、精神と自然との関係、とくに心と身体の関係に関しては、「相互関係」（S, 223）「同時性」（ibid）とともにフッサールのテクストにおける「絡み合う」（Hu IV, Einleitung des Herausgebers, Hu V, 124）が言及されている（S, 223）。「私の身体は諸感覚が配置される〈定位の領野〉である」（RC, 113）わけであって、さまざまな感情も、身体と絡みあうことによって「定位」されるのである。そしてまた、「心」は身体と絡み合っており、そのため自然と身体と心は一つの全体をなすような交換関係（Wechselbeziehung）（Hu V, 124）にお

いて構成されていることになる。心は、身体の運動方位感覚や皮膚接触感覚に定位されることによって基づけられ、自然と絡み合うのである。このかぎりでは、「絡み合い」という語を用いてみても、身体を介しての自然と精神の間の基づけ関係は揺るがないように思われる。

しかし、「基づける」身体同士の関係となると、「絡み合い」は、より積極的な意義を帯びてくる。私の身体自身の絡み合い、たとえば、今触りつつある右手を左手で触ってみる、というような場合には、感じる者からそれが感じているものへの「一方通行」(S, 210)の関係はなく、「関係は逆転される」(S, 210)。触るものと触られるものとの間には能動受動のあいまいな身体感覚が生じるわけで、「基づける」ものは「基づけられる」ものと容易に転換しうるし、身体は定位するものであると同時に定位されるものであることになる。メルロー・ポンティはこうした「絡み合い」の現象を、見る身体と見える身体、触る身体と触られる身体との関係に見ているわけで、そこには一方から他方への「絡み合い」(VI, 182)があることになり、「私の身体的生活の絡み合い」(RC, 114)において、認識主観(見る者)と純粹な物体(見られるもの)という区別はもはや成立しなくなる。また、それは他者の身体との絡み合いの条件で

もあって、「もし私が、自分の身体と感じるもののある種の絡み合いによって感じるができるのであるなら、他の身体や他の人間を見、認識することもできるのである」(RC, 178)。

メルロー・ポンティは、『哲学者とその影』でマリー・ビーメルという言葉借りて、「絡み合い」を「同時性」(Gleichzeitigkeit)の相の下に見ようとするわけであるが、「絡み合い」における、差異を含んだ「同時性」と「交換関係」(可逆性)がメルロー・ポンティの視野に入ってくることになる。しかし、こうした身体的、自然的次元での「絡み合い」は、『知覚の現象学』で「思惟」を「基づける」項に含まれていた「言語」に関してはまだ触れておらず、沈黙の経験と言語の関係についての考察が残されている。『イデー』第二巻、第三巻の解釈から導かれた「絡み合い」は、かつて「基づける」項にあった言語の問題に応用されていくのである。

三 『幾何学の起源』における絡み合い

メルロー・ポンティが「絡み合い」という語をフッサールのテクストとの関連で示しているもう一つの箇所は、一九五九―六〇年の「現象学の限界に立つフッサール」の講義

要録においてである。「絡み合い」の語は、この講義で翻訳注釈されたテキスト、すなわち『幾何学の起源』において語られている「絡み合い」(「したがって、人間としての人間、共同の人間性、世界——人間、つまり我々がそれに就いて語り、語ることのできる世界——と、他方で言語は不可分に絡み合っており、そして、習慣的にはただ潜在的、地平的なものであるとしても、いつもすでにその不可分な関連統一において確実である」(Hua VI, 370。))から着想されたと見ることが出来る。『講義要録』ではメルローポンティはそれを敷衍して、「言語は、我々の、世界と人間性の地平と絡み合っている」(RC, 164)と述べている。

メルローポンティが語るのは、理念性、あるいは思惟と言語の絡み合いであり、理念的なものも言語を通じて定位され、時間化される、という事態についてである。もしこれだけなら、すでに『知覚の現象学』で、言語が「基づける」項に含まれていたことの繰り返しにすぎない。しかし、問題となるのは、フッサールが『幾何学の起源』において人間と世界と言語が不可分に絡み合い、潜在的で地平的な仕方であるにせよ「関連統一」(Beziehungseinheit)をなしていることを述べている箇所解釈である。それに応じてメルローポンティは「言語は世界との、また他者との我々

の関係によって担われ、かつまた言語はその関係を担い、作り出しているのであって、我々の地平が開かれ、終わりのないものであるのは言語によってなのである」(RC, 164)と述べている。言語は人間性の地平(相互主観的な共同体)によって担われ、かつそれを担い、開くという循環的性格を持つのであって、どちらかが一方的に基礎になっているわけではないことになる。

バリ国立図書館に収められた遺稿(BN VII-5)の中で、メルローポンティは、この箇所を解釈するためにハイデガーの『言葉への途上にて』^①を参照している。彼は、その箇所で「言葉は語る」ということと言われていることを「人間と言語が絡み合っている」というフッサールの言葉の理解のために役立てるのである。『講義要録』の表現では「理念性の問題に回帰するために、フッサールの諸分析は、言葉が語る」ということについてのハイデガーの思想を先取りするのである」(RC, 168)と言われている。「言葉への途上にて」の該当箇所ですべて述べられていることの中でメルローポンティの注意を引いているのは、「無底」(Abgrund)という表現である。「無底」については「見えるものと見えないもの」一九六〇年五月の研究ノートで語られており、そこでは次のように述べられている。「中心へ向けての問いの

前進は条件づけられたものから条件への、基づけられたものから根拠への運動などではない。いわゆる根拠(Grund)とは無底(Abgrund)である」(VI, 303)。この研究ノートは言語の問題を論じたものではないので、解釈上の文脈のずれが生じるわけだが、遺稿を見るかぎり、「無底」は、先に述べたフッサールの「人間と世界と言語の絡み合い」についての解釈に用いられている(BN VII-5)。「言葉が語る」という同語反復的表現は、言語が基づけるものでも、基づけられるものでもなく、己れの外に原因を持つわけではない、という無底的な性格を持つことを示していることになる。また、人間も言語を基づけるものではなく、「高処へ向かって落ちる」ものとしてヘラクレイトスの循環に巻きこまれていることになる。人間と言語の絡み合いは、一方が他方の「基礎」となることのできないような関係として現われてくるのである。

しかし、こうした解釈だけでは、フッサールが「絡み合い」ということで述べたことを、ハイデガーの用語に置き換えたにすぎないであろう。メルロ・ポンティはそこで、フランクの『フライブルク時代における後期フッサール哲学』^③に依拠しながら、後期フッサールの探求していたものが、現実存在と本質存在に先立つ根源自我(Ur-Ich)の生

の深さであり、そこでは能動も受動も同時的である、とする解釈を引き出してくるのである。ここから引き出された「生の深さ」(Lebensiefe)における能動受動の「同時性」(RC 167)が、「言葉が語る」「言葉と人間が絡み合っている」という事態を説明するものとなる。以前は心、身体、自然の「絡み合い」において語られた「同時性」が、今度は人間、世界、他者、言語の「絡み合い」において語られているのである。

こうした受動性と能動性の「同時性」は、『見えるものと見えないもの』の研究ノートでは「語る主体」と「聞く主体」の「蚕食」(empiement) (RC, 165)として理解されている。しかし、この「蚕食」は、また「交叉配列」(cinasme)の定義である可逆性として理解されているのであって、一九六〇年五月の研究ノートでは「語る―聞く、見る―見られる、知覚する―知覚される……という循環性―能動性Ⅱ受動性」(VI, 318)と記されている。交叉配列とは、全ての存在の関係が、「同時的に」(VI, 319)、捉えるものと捉えられるものであるような関係であることになる。

こうして言語と人間の絡み合いにおいて同時性が語られ、それは根本的には能動と受動の同時性であるわけだが、こうした同時性は、研究ノートでは、現在と過去の同時性

として解釈されている(VI, 297)。フッサールの言う「経過現象」は「同時性、移行、立ち止まる今、過去を保持する者としてのブルーストの身体性」(ibid.)を含んでおり、そこで問題となっている「現在」とは「次元的な現在、あるいは世界、あるいは存在」(ibid.)であって、それらにおいては、「過去は厳密な意味での現在と同時的である」(ibid.)とされている。この研究ノートは「壊れえないものとしての、無時間的なものとしての無意識と過去についてのフロイトの理念」に関するノートであり、過去と現在の「同時性」は無意識についての言及から説明しようように思われる。

四 多元決定における絡み合い、事後性と循環性

沈黙した獲得物と言語の関係の解明がメルロ＝ポンティの課題であったわけであるが、我々は『見えるものと見えないもの』で「過去の輻」と題された研究ノートにそれを見ることができ^⑤る。このノートでメルロ＝ポンティは多元決定(surdetermination)に触れ、次のように記している。「暗黙のコギトは多元決定、すなわち象徴的母胎をへ思惟するだけである。多元決定はいつも突発的に生じる…真

なるものの遡及運動(＝理念的なものの前存在)(すなわちフッサールにしたがえば、名づけ得るものの発話としての言葉の事実そのもの)は、与えられた連想に対していつも別の根拠を提示している」(VI, 294)。このノートは、メルロ＝ポンティが「多元決定」の概念を、フッサールにおける発話の問題、すなわち受動的な言語伝統の原設立とその能動的な再活性化の絡み合いの問題から理解しようとしていることを示している。他のノートでは「多元決定(＝循環性、交叉配列)」(VI, 323)と記されていることからみて、多元決定の概念は「交叉配列」や「可逆性」の視点からもとらえられ得ると考えられていたことがわかる。

一九五九―六〇年の講義「自然とロゴス」を参考にするなら、メルロ＝ポンティがフロイトの「狼男の症例分析」における無意識の概念に見ようとしているのは、「時間の外の無意識」「否定なき無意識」「表象の秩序に属さぬ無意識」であると言えよう。メルロ＝ポンティは、フロイトの無意識を「体験の系列」としての時間の共通観念の「排除」(VI, 296)とし、こうした「体験なき生活、内面性なき生活」を「創設」(Stiftung)と「つづとらえている」。「こうした過去は、ヘインドや中国よりも遠い、神話的時間、時間以前の時間、先行的生活に属している」(VI, 296)。ここでは、フロイト

の原光景が属しているような無意識の過去は時間以前の時間としての過去に属しており、それは「作動的、潜在的な志向性」(VI, 298)の分析の次元にあるのであって、「厚みを持った存在としての過去によって担われているのはへーについての意識」、へーを「知覚した」なのである」(ibid.)。こうした過去解釈に先立って、メルロ＝ポンティは「表象的作用とその他の作用」(VI, 291)とタイトルをつけたノートで次のように述べている。「表象的作用が、他の作用との関係でいつも基づけるものであること、そして他の作用の方は表象的作用に還元されないこと……をフッサール(論理学研究)は認めていた」(ibid.)。そして、これこそが「意識の哲学の唯一可能な立場」であるとし、しかし、そうした意識哲学の立場は、性的本能についてのフッサールの遺稿「普遍的目的論」などでは維持されておらず、暫定的な立場にすぎない、とする解釈を示している(VI, 291)。抑圧され、体験の系列に属さぬ過去の無意識は、表象作用を「基づける」項におく意識の哲学の立場から見るとではなく、普遍的な衝動志向性もそこに含まれるような、表象化されない触発として探求されねばならないことにならう。「我々が、表象的感覚の他に、触発を持つのはなぜか、などと問うには及ばない、なぜなら、表象的感覚もまた

(我々の生活へのその挿入に対して「垂直に」とらえるなら)触発だからである……」(VI, 292)。無意識は、表象の外に立つかぎり触発であって、「肉の哲学は、表象内容」という用語での無意識の解釈と対立するものである……。無意識とは感じるこそそのものなのだ」(RC, 172)と言われることになる。フロイトのリビドーも、「合体の包括的で普遍的な能力」(RC, 178)であって、前述の、私と他者の身体的絡み合いもこうした合体のリビドー的次元、唯一の充足を求める「合体」(Kopulation)の次元にまで降り立って考察される(N, 350)。

しかし、こうした過去は、受動的に沈澱したままではなく、事後的な多元決定を通じて循環的に己れを表明する。原光景に対して遮蔽記憶を形成する諸連想は、「言語の受肉の力」(VI, 294)で、相互に交流しあうことになる。メルロ＝ポンティは、こうしたフロイトの多元決定概念における意味作用の循環を、フッサールにおける発話の構造、およびベルクソンの「真なるものの遡及運動」と結びつけているわけである。

メルロ＝ポンティは「真なるものの遡及運動」に触れて、次のように述べている。「意味とはへ知覚されたもの、であり、遡及的形態化(Rückgestaltung)はへ知覚である。

このことが意味しているのは、理解されたことになるであろうものの芽生えがある、ということである」(VI, 243)。無意識の問題には、こうした「遡及的形態化」がついてまわることになる。メルロ＝ポンティは、「思惟の現実化」に能動性を拒みながら、「全ての遂行は事後的な遂行である」と理由づけ、それを「全ての理念性は沈殿である」という文と並べているが、彼にとって「沈殿」が「二次的受動性」であったことを思えば、理念化へ向けての全ての遂行は、二次的な受動性として沈殿した過去からの「事後的な遂行」(Nachvollzug)であることになる (VI, 286)。

このようにメルロ＝ポンティにあっては、多元決定とは、表象されることのない無意識を遡及的に形態化する「事後的な遂行」「真なるものの遡及運動」として理解されるべきであることになろう。そこでは表象的作用が基づける作用となるのではなくて、むしろ触発として沈殿した二次的受動性が言語と絡み合って事後的に生成し顕在化される事態が見て取られることになる。言語と人間の絡み合いは、沈殿した過去の事後的な本質現成としての「多元決定」から理解されるべきであろう。そこでは表象という基礎を越えた「無底」としての沈殿した過去と知覚や発話における現在が同時的なのである。ただし、ここで身体とは別の時間

性の領野が必要とされるのではなく、むしろ「肉」こそが現在と過去の「相互内属」(Ineinander) (VI, 321) なのである。

まとめ

今や、我々はどうしてもメルロ＝ポンティが、「基づけ」から「絡み合い」へと移行しなくてはならなかったかということを理解することができ。「絡み合い」の事象が根本的に能動と受動、現在と過去の「同時性」であるなら、表象されない二次的受動性の沈殿、表象に先立つ過去とその事後的な遡及的形態化の関連が問われねばならないのであるが、それはまさに「基づける知覚」に定位した現象学では不可能だったわけである。「全ての知覚が反知覚に裏づけられている」(VI, 318)ということが交叉配列の観念であるなら、知覚による基づけは、表象作用による他の作用の基づけ同様、暫定的なものとならざるをえない。ある意味では『知覚の現象学』でも、すでにメルロ＝ポンティはこうした問題を知っていたのであって、「反省がその十全な意味をとらえるのは、それが前提し、利用している非反省的な地盤に言及するときだけであり、その非反省的な地盤は、反

省にとって根源的な過去として、決して現前したことのない過去を構成しているのである」(PP, 280)と云われている。「基づける」ものであったはずの非反省的な地盤は、実はすでに「決して現前したことのない過去」を携えていたのであって、メルロー・ポンティの現象学的「基づけ」は最初からこうした非—現前との絡み合いを前提していたのである^⑧。『見えるものと見えないもの』は『知覚の現象学』での知覚的世界の記述の足元に開いていた、表象的な思惟を越える無底の次元にまでメルロー・ポンティが足を踏み入れたものであり、『知覚の現象学』ですでに語られていた「普遍的構成の超越論的流れ」(PP, 419)に、無時間的な過去としての前存在 (Vorsein) の重みを担わせるところまでいくはずだったように思われる^⑨。

「基づけ」の現象学から「絡み合い」の現象学へ、自己所与としての知覚から遡及的形態化としての知覚へ、そして事後的で循環的な多元決定の強調へ—こうしたメルロー・ポンティの方向を知覚から言語へ、あるいは表象から象徴へ、などという形で単純化することはできないであろう。むしろそこに残されている問題は、知覚と言語、無意識と象徴の絡み合いを「肉である存在への唯一の、厚みを持った加入の差異化」(VI, 318)として理解することであろう。

問題なのはもはや起源ではなく、「存在の唯一の炸裂」(ibid)であって、基礎や起源への遡及の要求は、表象されることのない存在の炸裂に随伴するという要求に変更せられるわけであるが、しかし、これもまた現象学から存在論へという形で単純化されるものではなく、この差異化と炸裂においてこそ、現象せざる過去や無意識や触発と現象の同時性の構造が看取されるのである。メルロー・ポンティにとって、フッサールの著作そのものに見いだされる「絡み合い」や「同時性」の概念は、「基づける」オリジナルな直観や作用志向性や内的時間意識への遡及では語りえなかった「絡み合い」の現象学を告知するものだったのであり、彼の未完の存在論の試みとは、「基づけ」の現象学ではなく、「絡み合い」の現象学、すなわち、見えないものが肉の相互内属の内に時間化されることによって、見えるものと同時に——ただし両者の差異と隔たりを維持しつつ、あるいはそれらを維持することによって——相互内属していることを探求する現象学の試みにあると言えるであろう。この「絡み合い」の現象学において、知覚の遡及的形態化と言語の意味作用は、原初的な渦動を差異化する無動機な生起の運動を永続的に織り上げていくのである。

註

文中略号（略号の後の数字はページ数を示す）

SC = *La structure du comportement*, PUF, 1942.

PP = *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.

RC = *Résumés de cours* (*Collège de France, 1952-1960*), Gallimard, 1968.

S = *Signes*, Gallimard, 1960.

VI = *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, 1964.

N = *La Nature, Notes cours du Collège de France*, Seuil, 1995.

Hu = *Husserliana*, Martinus Nijhoff. (ローマ数字は巻数を表す)

BN = *Papier de Merleau-Ponty*, Bibliothèque Nationale, Paris.

(ローマ数字は書類ケースの番号を表す。III = *Le visible et l'invisible*, VII-4 = *Cours au Collège de France, cours de 1958-59, VII-5 = Cours au Collège de France, cours de 1959-60*. 裏稿の頁付は暫定的なものとゆえ表記しないこととする。)

(1) Edmund Husserl, *Idees directrices pour une phénoménologie* traduit par Paul Ricoeur, Gallimard, 1950, p. 58.

(2) Didier Franck, *Chair et corps, sur la phénoménologie de Husserl*, Les éditions de minuit, 1981, p. 155.

(3) Eugen Fink, *Nähe und Distanz, Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Alber, 1976, S. 223.

(4) Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, 1959, S. 13.

13.

(5) このノートを詳細に解釈した研究として、Marc Richir,

Merleau-Ponty: un tout nouveau rapport à la psychanalyse, in

Les Cahiers de Philosophie 7, 1989, pp. 155-187.

(6) これは遺稿 (BN VII-3) と見なされる表現であるが、このメモは *La Nature* では採録されなかった。

(7) 「言語の現象学」ということで、「幾何学の起源」に則しながら行った再把握の循環が語られるのであるが、ここでは「文化的世界のロコス」(S, 121) が問題となっており、だが「自然とロコス」講義では、「言語（と間接的には算式、論理）を生気づける感性的世界のロコスと野生の精神がある」(N, 290) と語られ、「言語は沈殿であり、こちらに見えない自然化であり、目に見える残余の内へ見えなものの記入である」(ibid) とされている。そこでメルローポンティは、「見える世界のロコスと理念性のロコスの関係」(N, 291) を「言語やその他の表現（絵画、映画）から考察すること」を翌年度の講義として予告している。

(8) すでにメルローポンティは「知覚の現象学」で「多元決定」について触れている。PP. 184.

(9) しかし、その場合もメルローポンティは科学への目配りを忘れてはいない。

「大切なのは認識論ではなく……、科学そのものを、より根源的な存在とのより豊かな関係の文脈の内での或る存在論として読むことである。このことは、機械論的生物学の存在と同様、古典科学のユークリッド的で因果的な存在がそこで採取される〈前存在〉(Vor-Sein) (フッサール)を明るみに出すことによって正確になるのである」(N, 267)。

我々としては、「人間—動物性の絡み合いの記述」(VI, 328)という表現や、あるいは遺稿(BN VII-4)で、『危機』書付録二十三での生物学の問題が言及されていることを指摘しておきたい。

(かくに たかし・立命館大学)

断崖に立つサルトル

——自由と狂気についての素描——

永野 潤

序

『狂気の歴史』の中で、フーコーは、一七世紀における狂気の「哲学的監禁」を象徴するものとして、デカルトの『省察』の一節を分析してみせた。「第一省察」においては、感覚的誤謬や夢と並んで狂気が扱われているが、フーコーは両者の扱われ方の間に根本的な不均衡をみとめ、そこにデカルトによる狂気の「排除」をみている。フーコーの書物に賛嘆の意を表しつつ、この『省察』の分析に異義をとなえたのが、周知のように、デリダの論文「コギトと『狂気の歴史』」である。その後両者のあいだで展開された論争

のきっかけとなったこの論文において、デリダは、デカルトの「コギト」が、狂気を排除することによって得られるものではなく、逆に狂気そのものにおいて到達されるものだということをあざやかに示した。デリダは、デカルトの「コギト」が、誇張的懷疑^①というその「先端 pointe」、あるいは思考の「瞬間instant」において根本的に狂的なものであり、悪魔的な「途方も無いもの」であるという。

主体の自同性を破壊する狂気を主題としたこの論争は、主体の哲学、人間主義の哲学の批判を共通の主題とする、構造主義以降のフランス哲学を象徴する論争であったといえよう。それに対して、構造主義の台頭以降、人間主義的哲学の代表として常に批判の矢面に立ってきたのが、サル

トルである。サルトル哲学は、フーコーやデリダを通過した世代によって、もはや問題にする価値もないとみなされている感さもある。彼らにサルトル哲学と狂気との関係について問うたならば、当然のごとく、サルトル哲学は狂気の排除のうえに成り立った哲学であるという答えが返ってくるであろう。だが、サルトルにおける狂気の排除は、デカルトにおける狂気の排除以上に自明なことだとはたしていえるだろうか。我々は、現代哲学におけるサルトルの位置付けに異議を唱えるものである。以下で我々は、サルトル初期哲学を不安という概念を中心に再検討し、サルトル哲学に秘められた狂気の問題を明らかにすることを目指すことにする。そして我々は、サルトル哲学における「自由」が、その「先端」あるいは「瞬間」において根本的に狂気なものであり、「恐るべきもの」であったということを示したい。

『存在と無』の中には、不安に襲われた人物としての「私」が登場する。我々はまず、この「私」を描くことを通じて、サルトルが不安と自由についてどのように語っているのかを見てみることにしよう。

一 不安とは何か

私はいま、断崖に沿った、てすりも何もない狭い小道の上にいる。(EN六七)

この「私」はまだ不安を感じてはいない。「私」がまず感じるのは「恐怖」である。「私は石ころの上で足を滑らせて深淵の中に落ち込むかもしれない。小道のもしろい地面が足元で崩れるかもしれない。」このとき私がとらえている「足を滑らせる可能性」は、道端の石ころとまったく同じく「万有引力に従う世界の一物体」としての私に関する可能性である。それは、私そのものとは無関係に存在している外的可能性である。「それらは私の可能性 *mes possibilités* ではない。」恐怖を感じた私は、道端の石ころに注意し、小道の端からできるだけ離れていようとする。「私は世界の脅威から私を遠ざけるためにいくつかの未来の行為を私の前にくりひろげる。」このとき生じる「注意して歩く私」という可能性は、私が作り出した可能性であり、私そのものと内的な関係によって結びついた「私の可能性」である。こうして一応恐怖は納まる。しかし、まさにこのとき、めくるめ

く「めまい vertige」が私を襲う。たしかにこのとき、私は石ころのような事物と同様の「人間の働きの介入する余地がない超越的蓋然性 probabilités transcendantes」から多少遠ざかったかもしれない。だからといって私の行為が「確実」であるわけではない。私は注意して歩くことができる。だが私は危険を回避する目的と矛盾した行為、すなわち「道の石ころに注意しないこと、走ること、ほかのことを考えること」をすることもできる。さらにいえば、私はまったく反対の行為を行なうこともできる。つまり、私は「断崖に身を投げようとする」とすらできる。むしろ、注意して歩く私の行為の可能性は、そうした矛盾した行為、反対の行為を「必要条件」としている。

私が私の具体的可能たらしめているこの可能は、状況が許している論理的諸可能の総体を地 fond として浮き上がることによってのみ、私の可能として現われることができる。(EN 六八)

事物の持つ蓋然性が去った代わりに、「自由」がもつ偶然性 contingence が私を襲ったのである。そして私はこの自分の自由の恐怖を覚える。それが不安である。恐怖が「世界の諸存在についての恐怖」であるのに対して、不安は「自

己についての反省的把握 appréhension réflexive du soi である」(EN 六六)「めまいは、私が断崖に落ちるかもしれないと恐れるからではなく、私がそこに身を投げるかもしれないと恐れるかぎりにおいて不安なのである」(ibid.) サルトルは、『自我の超越』の中でも、不安に襲われた一人の人物を描いている。それはもともとジャネのあげた症例の中に登場する女性で、彼女は「夫が自分を一人にしておくときは、窓に近づいて通行人に娼婦のように声をかけるのではないかという恐怖」(TE 八)をもっていた。彼女は「可能性のめまい vertige de la possibilité」にとらわれたのだとサルトルはいう。彼女は娼婦のように声をかけることもできる自分、「恐ろしいほど自由な自分」を発見したのであり、「恐るべき自発性 spontanéité ^② *monstrueuse*」が彼女に現れたのである。

二 日常的生

しかし、私は常に不安を感じているわけではない。私が不安を感じたのは、断崖を前にした非日常的状況においてである。我々の日常的生は、不安と対立的な生である。まず、「我々の生の最もありふれた courant 状況」におい

ては、私の行為は「非反省的 *irreflechie*」なものである。日常生活の中では、私はいちいち自分の自由を反省する前に、すでに行為してしまっている。歩く事について反省する前に私はすでに歩いてしまっている。私は、たばこを吸いたいという私の欲望を、実際にたばこに火を付けることによってはじめて知る。非反省的行為において、私はたばこという外的対象「について」意識しているのであって、自己「について」意識してはいない。自由は存在しているが、それは対象として認識されてはいない。

そしてサルトルは、非反省的行為において我々は行為に「拘束されている *etre engage*」という。私の行為は、たばこを吸う「ためには」火をつけ「ねばならない」、火をつける「ためには」……という具合に対象に追い立てられるようにして続いていく。世界は「要求構造」(EN七四)をもったものとして私に現れてくる(後にみるように、これはサルトルによって意識の時間性構造としてとらえられている)。だからといって、そうした行為が自由に基づいていないということではない。私はいつでも歩くのをやめることができるし、たばこの火を消してしまうことができる。ただ、私の自由は、行為そのものによって見えなくなってしまうている。

日常的生はまた、不安を隠蔽する生でもある。日常的生の中では、我々は反省によって自らの自由をとらえながら、それを自らに覆い隠している。日常的な反省は、不安を自らに覆い隠すための反省なのである。サルトルはこうした反省を「共犯的反省 *reflexion complice*」あるいは「不純な反省 *reflexion impure*」と呼ぶ。サルトルは「自己欺瞞 *mauvaise fois*」という概念によって、こうした「不安に対する反省的防衛 *défense réflexive contre l'angoisse*」についての考察を展開している。私は自分について意識し、反省する。だが私は自分を、自由な存在としてではなく、道端の石ころと同じ様な、外的な何物かに「決定される」一事物とみなそうとする。これは「逃避的態度」「弁解的態度」(EN七八)である。

こうして、日常的生の中で、私は不安に苛まれることなく、世界の命じるまま安心して生きていく。私は「諸価値をもったひとつの世界の中に拘束されている」(EN七六)。そうした生を生きる意識を、サルトルは「くそまじめな精神 *esprit de sérieux*」と呼ぶ。くそまじめな精神は、「価値を世界から出発してとらえ」「対象から出発して私自身をとらえる」(EN七七)。私は会社に行くために朝目覚ましを鳴らす。私は目覚ましを無視して眠りつづけるという可能

性につねに開かれている。しかし私は、実際に起き上がるという行為そのものによってその可能性を消してしまふ(EN七五)。世界は、「芝生に立ち入るべからず」という立て札をはじめとした、様々な禁止(タブー)に満ちている(EN七六)。我々は「日常的道德 *morale quotidienne*」に従う中で、自己を見失い、対象的世界に支配された生を送る。

日常的な生が世界に自らを拘束した生き方であるとすれば、非日常的反省としての不安は、そうした生き方から我々を解放するものである。不安は「私が、自己を拘束していた世界から自己を解放する *se débarrasser* ときに現れる」(EN七七)。私は、「価値」の起源が、私の自由であるということに気付く。わきめもふらず前へむかって進んでいた私は、ある時立ち止まり、自分の行為が可能性に開かれたものであることに気付く。朝目覚まし時計の音で起きるかどうかを決めるのは自分であるということに気付かせる不安、日常的道德を破壊する不安を、サルトルは「倫理的不安 *angoisse éthique*」と呼んでいる。世界の構造の中に埋没し、行為そのものに追いついてられるように行為していた私は、不安の中で、その行為が自分が自由に選んだものであるということに気付く。私は「言い訳 *excuse*」なしに、

責任をもって行為せざるをえない。私は決意をもって孤独に再び歩き始める。その意味でサルトルは、不安を、行為を浄化するものとしてとらえる。サルトルはこうした不安に見られるような反省を、「浄化的反省 *reflexion purifiante*」あるいは、「純粋な反省 *reflexion pure*」と呼ぶ。

三 不安の両義性

ここで、再び冒頭で引用した断崖の前の「私」に登場してもらおうことにしよう。問題は不安に陥った「私」のその後の行動である。「私」は「注意して歩く」ように私を決定するものがなにもないということに不安を感じていたわけだが、逆に言えばそれは「断崖に身を投げる」ように私を決定するものも何もないということである。不安は「非決定」に変わることによって終息する。「非決定が今度は決定を呼ぶ。私は突然断崖の端から遠退き、再び歩きはじめる」(EN六九)。ここで、この「私」が再び歩きはじめているということに注目しよう。「私」は、不安という非日常的状态から、再び日常的行為に戻ったのであり、再び「自己を拘束」したのである。不安はこのようにたいいて「反不安」(*inbid*)と対になっているのであり、それは非日常的な

もの（外部）への入り口であると同時に、そこから日常的なもの（内部）への脱出口でもある。

そして、不安が「浄化的」な反省でありうるのは、それが日常性への回帰の契機を含んでいるかぎりにおいてである。たしかに不安において、我々はふだんはそこに埋没して生きている日常的生活世界の、或る意味で「外に」出ることになる。我々は「自然的態度」で生きることを一時停止し、自然的態度の外に出る（サルトルは、不安と現象学的還元を同一視する）。ハイデガーも、不安を、我々が「全体としての存在事物を越える」こととしてとらえ、それを「超越」と呼ぶ^③。しかし、我々が日常性の外に出るのは、日常性の根拠をとらえなおす「ため」にこそなのであって、その意味で不安は「方法」としてとらえられることができる。不安は、全体としての存在事物を「拒否しつつ指示する」ことであり、それは「不安の無い夜」^④である。不安とは、完全に世界の外に出してしまうことではなく、いわば世界の限界に立つ体験であるということができる。その時はじめて、それは「方法」であることができる。メルロー・ポンティが現象学的還元について言うように「反省は様々な超越が湧出するのを見るためにこそ一歩後退するのであり、我々を世界に結びつけている志向的な糸を現れさ

せるためにこそそれをゆるめる」^⑤のである。不安な人間は、世界の果ての断崖に立つて後をふりむき、世界を再びとらえなおす。エポケーによって、我々がそこに身を投げていたさまざまな価値は効力を失う。だがその際我々がその中で自らを失って生きていた世界は完全に破壊されるわけではなく、保存されているのである。だからこそ、我々は再びその世界に戻って生きることができる。

サルトルは、「価値は自由につきまとう hante」(EN 一三七)「対自の自由はつねに拘束されている」(EN 五五八)という。つまり、サルトルは、一方では非反省的生の価値への拘束を怠落的生への契機として批判しながら、他方では、それを意識の本質的時間性構造として強調するのである。そして、反省（純粹な反省）が倫理的な方法とみなされ得るのは、それが意識に、自己の存在論的構造としての「価値」を明らかにするからである。「反省的意識は、本来、道徳的意識といわれ得る。というのも、それは、同時に価値を開示することなしには現れえないからである。」(EN 一三八)その意味で、不安は、我々を恐るべき「自由」に直面させるものではあるが、同時にそれは、我々に「価値」を示す。なぜなら、我々はいやおうなく「価値」につきまといわれ、「価値」に拘束されているからである。

だが、我々が日常性に戻る事なく、不安の中で恐るべき自由を果てしなく追求していったらどうなるのであろうか。キルケゴールが言うように不安は両義的なものである。「不安は共感的な反感であって、反感的な共感である」^⑥。不安は恐るべき自由に対する恐怖であると同時に、自己を解放する自由を魅惑されることでもある。子供にとって不安は「冒険的なもの、途方も無いもの、謎めいたものへの憧れ」^⑥である。実際、断崖を前にして私がとらわれた「めまい」の中には、そこに自ら身を投げることへの「魅惑」があり、窓際でひとりの女性が感じていた「めまい」の中には、娼婦のように男に声をかけることへの「魅惑」があったはずである。倫理的な「方法」としての不安ではなく、キルケゴールのいう「甘い不安」^⑥を追求していく果てには、何があるのだろうか。

四 自由と狂気

ところで、あの断崖の前にいた「私」が、断崖の端から遠退いて歩きだしはしなかったとしたらどうだろうか。私は、歩くのでも不安にかられて立ち止まるのでもなく、本来に断崖から身を投げてしまったのである。このとき私が

何らかの目的のために（たとえば生活苦から「楽になるために」）自殺を企てたのだったら、私の自殺は、結果はさういふ違ひにせよ、注意して歩くことと本質的には変わらない一つの行為である。しかし、もし私が「何の理由もなく」断崖から身を投げたとしたらどうか。理由なく身を投げるという私のこの行為は、「不条理な」行為とみなされるだろう。そして、私は「狂気」におちいったとみなされるかもしれない。では、不条理な行為と自由とはどのような関係をもっているのだろうか。その前に、我々の「行為」と「自由」との関係について再び考察してみることにしよう。

「歩く」という私の行為を「現に私が歩いている」こととして時間性の中で考えるかぎり、私の行為はある意味で自由なものではない、ともいえる。というのも、我々は「歩く」ことを「すでに」選択し、「身を投げる」という行為を否定してしまっているのだから。つまり、「現に歩いている」私は自分の選択に「拘束されて」いるわけである。しかし、それでもなお私の行為が「自由」とあるといわれ得るのは、「歩く」という行為が「身を投げる」という可能性としての行為につねに開かれていいるからである。つまり、我々もつ「身を投げる自由」は、我々の歩くという行為が「自

由」なものであるための「条件」なのである。この「現に歩いていることの自由」を支える、「身を投げる自由」、いわば「自由の条件 condition of freedom」^⑦としての自由を、我々は「超越論的自由」と呼ぶことにする。^⑧そして、サルトルが、不安の中で出会う「恐るべき自由」といつていたのは、この超越論的自由のことだったのである。サルトルは、我々の行為ががつねに時間性構造の中にあり、「価値につきまといわれて」いることを強調していたが、同時に彼は、我々の行為が、根底において不条理性、偶然性にさらされているというのである。

選択は、それが行なわれるかぎり、他の選択を可能なものとして指し示す。(……)他の選択の可能性は、私の選択、したがって私の存在の不条理性として表現されるものである。かくして、私の自由は私の自由を蝕む ronge. (EN 五六〇)

「自由を蝕む自由」としての超越論的自由、我々を脅かす「現にあるのとは別のものとして自らを選択する危険」(EN 五四三)は、サルトル哲学においては「瞬間 instant」という概念によって表現されている。サルトルは、我々は「たえず瞬間に脅かされている menace」(EN 五四四)という。

つまり、私には、断崖から身を投げてしまう「魔がさす」瞬間が訪れるかもしれないのである。「私の選択は瞬間という幽霊につきまといわれている」(EN 五四五)。瞬間とは「時間化の無化的な裂け目」(EN 五四六)である。自由とは、時間性にしばられた日常的行為を食い破る異常な「瞬間」なのである。身を投げる私の不条理性な行為は時間性を断ち切るものであり、それは「投企 projet」ではない。その意味で、身を投げる私は、(たとえ暗やみのなかであつたとしても)決して断崖から「跳躍」するのではなく、暗い深淵に垂直に落下していくのである。サルトル哲学においては、「投企」や「選択」という概念のみが注目されるくらいがあるが、「選択」は、選択そのものを破壊しかねない「瞬間」によって支えられてはじめて自由でありうる。我々はここで、サルトル哲学の中で「瞬間」という概念がもつ重要性を強調しておきたい。サルトル哲学は、その極限、その先端において、「瞬間」という狂気にさらされていたわけである。

こうして、自由の魅力に惹かれた甘い不安の果てに我々を待ち受けていたのは、狂気の瞬間だったことになる。このとき、我々は完全に世界の外に出てしまうのであり、世界の果ての断崖から身を投げてしまうのである。そしてそ

れは、いかなる意味でも「方法」とはなりえないような体験、いかなる意味でも「浄化」とはなりえないような純粹な「破壊」の体験であろう。しかし、そうだとすると、サルトルの倫理が不安に基づく浄化としての倫理であるかぎり、それは困難なものになるといわざるを得ない。というのも、不安は我々の行為を浄化するものであったとしても、不安が現れさせる自由の極限的な形態は、行為を浄化するものではなく行為を破壊する狂気であるからである。サルトル自身、対自の全面的偶然性は「あらゆる道徳性に戻っていく、道徳を凍結させ相対化するであろう」(EN 一三八)といっている。しかし、サルトルの倫理は、本当に浄化としての倫理につきるものだったのだろうか。

五 自由と倫理

サルトルは、不安を「倫理的不安」としてみていたわけだが、それは、不安が、意識に自己の存在論的構造としての「価値」を示すからであった。「反省的意識は、本来、道徳的意識といわれ得る。というのも、それは、同時に価値を開示することなしには現れえないからである。」(ibid.)不安のもつ倫理性は、不安がいわば我々を立ち止まらせ、価

値を「見させる」ところに存するといえる。しかし、サルトル哲学の中には、そうした不安に基づく倫理とは異なる、別の倫理の契機が描かれている。しかもそれは、「瞬間」に基づいた倫理なのである。これまで見てきたように、サルトルの描く「瞬間」とは、我々を脅かし、倫理を凍結するものであったはずである。だが、サルトルは一方で瞬間を「解放的瞬間 instant libérateur」(EN 五五五)とも呼ぶのである。またサルトルは、解放的瞬間において「私に自己の根源的企てを全面的に変容させる(回心 conversion)が生じる(ibid.)という。そして、この「回心」という概念に、サルトルは重要な倫理的意味をもたせている。「解放や救済の道徳の可能性(……)は根本的な回心の果てに到達されるはずである」(EN 四八四)。「道徳性…永続的回心。トロツキーの意味における…永続革命」(C 一二)

ところで、『存在と無』の末尾の一節は、「道徳的展望」と題されている。その中でサルトルは「存在論はそれ自身では道徳的律法を立てることはできないだろう」(EN 七二〇)と言い、存在論と倫理学とを峻別している。存在論とは、いわば我々が生きている世界の根拠をとらえなおす反省的営みであり、その意味で、現象学的還元としての不安とは、日常的世界の根拠を顕わにする「存在論的方法」と

しての不安であったことになるが、サルトルは存在論がそれ自体では倫理とはなりえないというわけである。もっともサルトルは、存在論は倫理そのものではないとしても、我々に倫理を「かいま見せる」のだと言う。というのも、存在論は「価値の起源と本性を我々に顕示する」(ibid.)からである。しかしサルトルは、倫理そのものは直説法としての存在論をこえた「命令法 imperatif」だという。この存在論をこえた倫理についてサルトルは明言しておらず、それについては『存在と無』の後に出版される道徳に関する著作において論じる、とだけいわれている。しかも、サルトルは道徳に関する体系的な著作をその後ついに公刊することはなかった。だが、この〈存在論〉にもとづく倫理をこえる倫理は、回心を原理とした倫理として実はすでに暗示されているのである。サルトルの倫理は、「反省(純粋な反省)」という観点からのみ考察されることが多いが、以上見てきたように、サルトル哲学には、世界の断崖に立って価値を「見なおす」倫理、浄化としての倫理をこえる契機が存在しているのである。それは、断崖から外部に身を投げる超越論的自由に基づいた、「回心」という契機である。文中使用したサルトルの著作の略号は以下の通り

TE——La transcendence de l'égo — esquisse d'une

description phénoménologique. (Vrin, 1985)

EN——L'être et le néant. (Gallimard, 1943)

C——Cahiers pour une morale. (Gallimard, 1983)

注

(1) Derrida, Jacques, L'écriture et la différence (Seuil, 1967), p. 89.

(2) こうしたサルトルによる不安の説明には、彼自身とめるようにキルケゴールの影響が多分に見られる。たとえば『不安の概念』の中で、キルケゴールは、「不安が、深淵をのぞきこんだものが感じ」る「自由のめざすSchwindel der Freiheit」(Kierkegaard, Søren, Der Begriff Angst (Diederich, 1965) p. 60) をめざすところである。

(3) Heidegger, Martin, Was ist Metaphysik? (Klostermann, 1934) p. 32.

(4) ibid. p. 31.

(5) Merleau-Ponty, Maurice, Phénoménologie de la perception (Gallimard, 1944) p. viii.

(6) Kierkegaard, op. cité, p. 40.

(7) Whitford, Margaret, Merleau-Ponty's critique of Sartre's

philosophy (Frenchforum, 1982) p. 56.

なお、拙稿「自我と自由——サルトル『自我の超越』」、「哲学誌」三五号（東京都立大学哲学会、一九九三）を参照されたい。

（8）我々はこの「超越論的」という語を、永井均氏が用いるのと同じ意味で用いているつもりである。cf・永井均「〈魂〉に対する態度」（勁草書房）一四四ページ）

（ながの じゅん・東京都立大学）

フッサールの「モナド」概念

—— 相関と現実化 ——

田 口 茂

最後のフッサールにとって「モナド論」(Monadologie)は、相互主観性の問題系においてのみでなく、「目的論」や「超越論的歴史」の問題をも含めた現象学の全体像に関わるという点で、一つのきわめて重要な論点をなしているといえる。^①しかし、最後のテキストのみから、フッサールのモナド論の正確な理解を得ることは困難である。なぜなら「モナド」(Monade)概念は、一九三〇年代においてはすでにフッサール独自の概念としてほぼ説明なしに用いられており、ここでは「モナド」概念そのもののへの主観的論究はほとんど見られないからである。最後期におけるモナド論の記述を理解するためには、まず「モナドとは何か」という問いを、一九二〇年代におけるモナド概念の

成立にまで遡って究明し、そこでのフッサールの問題意識を手掛りに、モナド概念を通して思惟されていた事象を読み解いていく作業が必要となる。そこからしてはじめて、最後のモナド論が正當に理解されうるのである。本論ではとりわけ、意識主観の多数性と一なる世界との相関をめぐるフッサールの思惟が、「モナド」概念を通してどのように深められていったのか、という点に焦点を当てることにしたい。

一 モナド概念の成立

総じて一九一〇年代までのフッサールは、「モナド」とい

う語をライブニッツの用語として^②、あるいは単なる比喩として用いているにすぎない。ところが、一九二〇年代に入ると、突然この語はフッサールの草稿の中に頻出するようになる。一九二〇—二一年の草稿で、フッサールは繰り返しモナド概念の規定を試みているが、そこでは明らかに彼自身のおそれまでの研究の様々な主題群を、「モナド」という語において統一的に捉えようとする志向が見られる。ここにおいて、「モナド」という概念はフッサール独自の概念として成立したといえよう。そこでまず、二〇年代において、モナド概念へと収斂していったフッサールの主な問題意識を見ておきたい。さしあたり以下の四点、すなわち意識の一、個性性、二、多数性、三、発生、四、具体性、が挙げられると思われる。

一、個性性。一九〇五年にフッサールは、自我の個性性を論じつつ、以下のように語っている。「時間と空間の連続性は、まだ完全に個体化するもの (das voll Individualisierende) ではない。むしろ自我個性性 [こそがそれなのである] (XIII, 3)。「イデー II」(一九二一—一九二七) 第六四節でも、同様の仕方で個性性の問題が扱われている。この「個性性」の問題が、一九二〇年代初頭になるとはつきりと「モナド」という標題の下に論じられるようになる

(Vgl. XIV, 11-42, 159, XI, 342f.)。「絶対的個体化」は「モナドの個体化」(XIV, 35) として、いわばモナドの自己時間化における「自己個体化」として捉えられる。フッサールが一貫して考えてきた「絶対的に個体化するもの」としての主観性概念は、二〇年代以降「モナド」という標題のもとに組み入れられたことができる。

二、多数性。一九〇八年頃の草稿では、「あらゆる現出を自らの内に蔵する」「絶対的な」意識が、多数的なものとして捉えられ、それらの「共在」の問題がライブニッツのモナド論と結び付けられている (Vgl. XIII, Beilage II)。相互主観性の問題をモナド論的構想のもとで考えるという方向性は、この時期すでに芽生えている。ただし、この方向性が顕在化するのには、二〇年代に入って相互主観性の問題が個性性の問題と結び付いてからであろう。以下のテキストは、この事情をはっきりと示している。「モナドの個性性の考察は、共在し、互いに発生的に結びつけられている多数のモナドの個性性の問いへと至る」(XI, 343)。多数の意識主観が、それぞれ個体的に自立的でありつつ、同時に相互関係のうちで共在するという事態は、どのように理解されるのか。このような問題意識を背景として、意識生の個性性と多数性を同時に含意する「モナド」という概念

が浮上してきたと考えられる。

三、発生(Genesis)。「発生」ないし「発展」(Entwicklung)の問題は、二〇年代初頭に「モノド」概念と共に集中的に論じられてゐる(Vgl. XIV, 11-54, XI, 336ff.)。現在が過去へと沈み、沈澱した過去が現在の意識の基底をなすという仕方での意識生の「絶えざる発生の一」(XIV, 34)が、この時期「モノド」の統一と呼ばれるに至った。意識流の発生の連関の研究は、『イデーニ II』の時期以来次第に深められてきたが、この研究によって導かれた一つの緊密な時間的統一の概念が、二〇年代に入って「モノド」概念に組み込まれたといえる。

四、具体性。意識の発生的分析は、意識生の具体的連関を明らかにするに至った。自我極、対象極、習慣性の自我、人格、周囲世界等々、多様な自我概念とその多様な相関者が、発生の連関の中で、統一的に見てとられるようになる。『イデーニ II』においては、それら多様な概念相互の不可分の連関が見出されつつあったにもかかわらず、それらを包括する具体的統一の概念は見られない。これに対し、二〇年代にモノド概念が成立したとき、そこでは明らかにこの具体的統一の概念が狙われている(Vgl. XIV, 14, 42-48, 52)。モノドは「体験における普遍的生の統一」(XIV,

46)と呼ばれ、諸々の対象や周囲世界もモノドに属するといわれる。このような、意識生の具体態としてのモノドの規定は、後年の『デカルト的省察』におけるモノド概念の定式化へとつながっていく(Vgl. I, 102)。

以上、四つの問題系において、モノド概念の成立の背景を見てきたが、本来これらの問題系は事象においては不可分に絡み合っている。フッサールは、全き具体的主観性の内にこれらの問題系の不可分の絡み合いを見て取ったがゆえに、「モノド」という独特の概念を必要としたと考えられる。以下では、フッサールのテクストに即しつつ、この絡み合いを事象的に理解することを試みる。二では主に意識の「個体性」と「多数性」を対象の同一性ととの連関で論じる。三ではこの問題を動的な「発生」の方向へと深め、目的論的運動という観点を導入していく。四ではモノドの生の「具体的」統一を追って世界関係にまで視野を広げ、最終的に五において諸モノドと世界との全体的連関を素描してみることにしたい。

二 モノド論の基本的構図——志向的相関

「……モノドとは形而上学的概念ではなく、作業に満ち

た分析の直接的直観のうちで研究されうる主観的なものの統一、現象学的還元における主観的なものの統一である」(IX, 216)。この言葉に見られるように、「モノアド」とは、フッサールにとって、経験の、具体的分析の中から浮上してきた概念であって、「形而上学的直観」によってあらかじめ規定された概念ではない。この点は、フッサールのモノアド概念に関して最も誤解されやすい点である。そこでまず、『現象学的心理学』の付論Ⅶ(一九二八)を主な手掛りとして、具体的な経験の場面から、モノアド論的考察の出発点となる問題状況を取り出してみたい。

一つの机を私と他者が同時に知覚する場合を考えてみよう。このとき、「私の知覚作用は私に帰属し、他者の知覚作用は他者に帰属するにもかかわらず、私の知覚作用は、それ自身のうちで、他者の知覚作用が把握するのと同じ机を把握しうるのであり、同じ机が、私の意識圏域と他者の意識圏域と同時に帰属している」(IX, 389)。ここでもし、意識というものを空間的に閉じられた一種の「カプセル」のように考えるなら、「同じ机が私の意識と他者の意識と同時に帰属する」という事態は理解し難いものとなる。しかし上述の事態は、本来「経験の自明性」であり、「何ら驚くべきことではない」とフッサールはいふ。否定されるべ

きはむしろ、「伝統的な哲学的先入見」でもある意識のカプセル的表象である(XI, 387)。われわれが単に「内」にのみ生き、「世界の内で行為している」と思ってもそれは単なる仮象にすぎない、などと考えるのは、「根本的に誤っている」とフッサールはいふ(XI, 388)。むしろ、「内」を生きたと同時に「外」をも生き抜いているというのが、かえってわれわれの自明的な生のあり方である。「志向的〈内〉は……同時に〈外〉である」(XV, 556)。ただし、この「である」が孕む意味的含蓄が問題である。つまり、内と外の両者が単純に一つに合一するのではなく、いわば両者の「差異における同一」としての「相関」(Korrelation)そのものが問題なのである。このような問題意識は早くからフッサールの思惟を規定していた。すでに『現象学の理念』(一九〇七)において、事物は体験の内に「カプセルや容器に入れられるように」あるのではないといわれ(II, 12)、「現出」と「現出するもの」との差異における相関こそが問題である旨が明記されている(Vgl. II, 12, 14, 74f.)。

さて、ここに問題化されている「相関」とは、まさしく「志向的関係」にはかならない。そもそも「志向性」概念は、「相関項をあらかじめ内に含んだ相関」として、はじめから意識のカプセル的表象を打ち破る理論的射程をもって

いた。すでに『論理学研究』において言われていたように、意識は「写像」を介して超越的対象と関わるのではなく、むしろ志向性において、超越的対象と「直接に」関わっている (Vgl. LU II/1, 421-425; auch IX, 430f.)。個々の現出は、「現出するものの現出」として、超越的な「現出するもの」と区別されつつ、しかもそれを直接に体现しているのである。このような「志向性」概念において、われわれが先に取り上げた事態、すなわち多数の個体的意識が相互の独立を保ちつつ同一の客観へと関係する、という事態がさしあたり理解可能となる。同一の客観は、体験を、実的に超越した志向的客観である。それゆえ、諸主観相互の体験の实的分離を何ら損なうことなく、「ある自我の志向的諸体験と他の自我の志向的諸体験とは、同一の志向的实在客観において出合い、重なる」(IX, 389) といえるのである (Vgl. XIV, 258f.)。もし仮に、一つの客観が二つの意識に同時に実的に内在するとしたら、二つの意識は実的に融合し合い、一つの意識と化してしまうであろう。

さて、われわれはここに、フッサールのモナド論の原型的構図を見ることができる。同一の客観と多数の主観が「項」としてまずあるのではない。われわれの出発点にあるのは、それらがつねにすでに不可分の連関の内にあると

いう事実である。「志向性」概念が主観と客観の「相関」そのものを主題化しているのと同様に、同一の客観と多数の主観とが織り成す不可分の「相関」そのものに着目して、その構造をそれ自身の側から浮かび上がらせていこうとするのが、フッサールのモナド論的研究であるということが出来る。次にわれわれは、ここではいまだ「静態的」にしか捉えられていない相関の見方を、「発生」的な見方へと深めていくことにしたい。

三 「理念の現実化」としてのモナド——経験の目的論のプロセス

フッサールは二〇年代の或る草稿 (XIV, Bg. XXXIV) において、「客観そのもの」は単に知覚体験の同一的収斂点であるのではなく、「そのの〈自体〉(An-sich)」を、「一つの理念」(eine Idee) としても「述べている。そして、このように「客観そのもの」を「理念的」(ideal) なものとして捉えることによって、われわれが二節において検討した問題状況、すなわち同一の客観が複数の主観において同じものとして経験されるという事態がまさしく理解される」としている (Vgl. XIV, 287)。この点に踏み込んで考

察を加えてみよう。

二〇年代のフッサールは、「客観そのもの」の「理念」ないし「指標」(Index)としての性格を繰り返し際立たせている。たとえば彼は次のように言う。「真なる存在は、意識にとつての指標、現実存在しているあらゆるモノの意識にとつての指標、可能的発展にとつての指標であるにすぎない。ただしこの可能的発展は、単に想像可能的なのではなく、實在可能的である——「それゆえ真なる存在は」発展にとつての規則である。」(XIV, 128)。「真なる存在」ないし「客観そのもの」とは、意識にとつて「指標」に他ならないが、単に恣意的に意識の側から置かれたものではなく、当の意識の「発展」、言い換えれば「発生」を導き、それを規則的に進展させていく契機でもある。知覚は絶えず対象の現実性を追求してその〈自体〉を掴もうとするが、知覚は決して対象へそれ自体を完全に手中に収めることはできない。対象の経験は、つねに当該の対象の更なる経験へと開かれているのであり、そのような経験の未完結的運動において、「客観そのもの」は「無限の目標理念」として働いている。このような客観の「理念」に導かれて、現実的経験が多様に進展してゆき、対象が自らの現実性を次々に明らかにしてゆくのである (Vgl. XIV, 245-248, 285f.)。

このように、現実的経験の過程は、「真なる客観」を目標理念としてもつ「目的論的」過程として進行する。ここで、「理念」としての客観そのものは、確かにこの目的論的過程を導くものではあるが、同時にこの過程の契機としてしかありえず、この過程から切り離すなら何ものでもない。このことをフッサールは次のように語っている。「真理への傾向なしにはいかなる真理もなく、認識への発展なしにはいかなる真なる存在もない。」(XIV, 136) 言い換えれば、「理念」としての客観そのものは、この目的論的な経験のプロセスにおいてはじめて「現実化」されるのである。この意味で、「経験とは、一つの主観の認識における、ある存在者の『現実化』(Verwirklichung)である」(XIV, 93)といわれる。経験はつねに「理念の現実化」としてのみ進行し、そこでは「理念」と「現実化」という両契機は、区別されつつ相互依帰的關係にある (Vgl. XIV, 256)。「理念の現実化」という仕方では、「自我—意識—対象は本質的に共属している」(XIV, 51)のであり、この切り離すことのできない統一を名指す術語として、フッサールは「モノイド」という語を選んだ。この統一には、自我と対象とその体験とが共に含まれる。フッサールは経験のプロセスを、自我極 (Ichpol) と対象極 (Gegenstandspol) とする二つの同

一極によって構造化された志向的生のプロセスとして具体化し、これを「モノアド」と呼んだのである (Vgl. XIV, 50 ff.)。

ここで、複数の主観が同一の客観を経験する、という先の問題状況を考えてみよう。それはまず、複数のモノアドの経験プロセスの同時的・相関的生起として捉え直すことができ、さらにその際、これらのモノアドの自我極は互いに区別されるのに対し、対象極はそれ自体において同一である (Vgl. XIV, 258f.)。この対象極は、すでに見たように「理念」としての意義をもち、これが諸モノアドの相関の同一極として働くが、それは「極」として、多様なモノアドにおける多様な「現実化」から切り離し得ない。それゆえ、先の問題状況は、「同」的、理念の多元的、現実化」として理解される。対象の「理念性」は、諸々の自我が相互に区別されつつ「極的に合致し合い」「相互に貫きあう」ことを可能にする (IX, 465)。そのような仕方では、われわれは「分離された諸モノアド」の間に志向的な意味での「相互モノアド的連関」を見出すことができる (IX, 484)。こうした仕方では、「理念の現実化」としての「モノアド」概念を通して、自我の側にも対象の側にも自体的なものを置かず、それらの相関のプロセスそのものを浮かび上がらせていくことが可能となる

のである。

さてここで、諸モノアドは単に相互モノアドのプロセスの内に一つになって溶け込んでしまうわけではない。諸モノアドはそれぞれ「個体的」な統一を成している。モノアドとは、絶えず流れる経験的生の統一にはかならないから、この「個性」は、カプセルのように区切られた個性性ではなく、流れるプロセスそのものの「個体化」(Individualisierung)を意味する。この時間的な「個体化」の内に、フッサールは相互に絡み合った二つの時間的側面を見ている。第一に、モノアド的生は自らを個体化する「時間化」(Zeitigung)にはかならない (Vgl. XV, 375)。モノアドの時間化は自己自身からの比類のない生起として、「いまここ」の比類のない、「一回性」(Einmaligkeit)の個体化」を意味する (XIV, 98, 159, 334, XV, 376)。第二に、モノアド的生は自らの「発生的歴史の統一」をもつ。モノアドの流れにおいて、その「生ける現在」は「新たに湧き上がる現実的な生の契機」としての「原印象的現在」(XIV, 36)をもつと同時に、「過去の継承」として或る「暗い基底」を、すなわち自らの「沈黙した歴史」を担っている (ebd.)。新たな現在はずねにこの歴史の只中に湧出するのであり、この意味で過去は新たな現在の出現の媒体をなす (Vgl. IV, 300, 338, XIV, 12)。発生的歴史

は、湧出する現在とともに「モノダの生ける生成の統一、すなわち歴史の統一」(XIV, 36)を形作っているのである。

このことを「理念の現実化」という観点から見直すならば、第一の側面は、モノダの「自己現実化」(Selbsterwirklichung)と言い換えられる。モノダは「自己自身に絶対的に与えられて」おり、その本質(Essenz)は現実存在(Existenz)から切り離し得ない(XIV, 159)。このことは、われわれが生の中で自らの生を抹消することはできないということ、すなわち「私はある」(Ich bin)の「必然的原明証」(apodiktische Urevidenz)を意味する(Vgl. XIV, 154)。これはいわば、第一の端的な明証である。「第一の確実性・私はある、私は生きる、絶対に抹消しえない仕方で。」(XIV, 442)「モノダ」と呼ばれる個体的生の統一は、このような仕方ですれ、自身が自らの「現実化」なのである。したがって「モノダの現実性はつねに自己現実化という形においてある」(XIV, 359)。フッサールは、先に見た「理念の現実化」という目的論的プロセスを、「自己自身を現実化するプロセス」として「モノダ」と呼び、そこにおいて真なる客観の理念が比類のない一回的な仕方で現実化されることを見出したのである。第二の側面から言えば、「理念の現実化」は、モノダの発生的―歴史的過程に应じて「過程

的現実化」を意味する。そのつどの現在が発生的歴史の過程において経験され、一つの理念を現実化するプロセスの「途上」としての意味をつねにもつ。このプロセスが、各モノダにおいて固有の歴史的経過を辿り、このことが各モノダの個性を成しているのである。したがって、「理念の多元的現実化」という事態は、第一に個々のモノダの「自己現実化」によって絶対的に担われており、この「私はある、私は生きる」の原明証を離れてわれわれは何も言うことができない。他方また、この「自己現実化」は時間的生動性の内にあり、つねに一つのプロセスへと自己を展開する。このプロセスがまた、各モノダにおいて独自の経過を辿ることによって、理念の現実化の多様性を支えているのである。

四 「世界を現実化するプロセス」としてのモノダ

さてしかし、経験的生のプロセスは、そのつどの「対象」を顧慮するだけではまだ全き具体性において捉えられたとはいえない。そのつどの対象はおのれの「内部地平」をもつと共に「外部地平」をももつ。つまり個々の対象は他の諸対象や自らを含む空間、さらには「世界」との関係を指

示するのである。個々の対象は、つねに外部地平の極限としての「世界地平」において、多様な連関に組み込まれた仕方では経験される。経験的生の具体的統一としての「モノド」は、当然この「世界」から切り離すことはできない。さてその際、世界地平の開かれた無際限性に対応して、世界の「唯一性」が「無限の理念」として取り出されうる。個々の対象は、仮象であることが判明してその存在を抹消されることがありうる。しかしこのことは、世界をそのつど別様に規定することにはかならず、この過程を貫いて世界そのものは絶えず「一なる世界」としての意味を失わない。したがって、モナドの現実化プロセスにとって真に「目的論的理念」の役割を果たすのは、「一なる世界」の理念である。「真実における世界そのものは、このような意識生のうちで絶えず思念された世界であり、確証してゆく認識の現実的および可能的なテロスであり、すなわち理念である」(XV, 548)。

ここにおいて、モナド的生のプロセスは具体的には「世界を現実化するプロセス」であることが明らかになる。発生的世界構成の過程は、個別的諸客観の経験の中で開放的な地平としての世界が類型的に構造化されてゆく(Vgl. IX, 64-69)。構造化された地平が持続的な獲得物として自

我の「能力性」(Vermöglichkeit)の相関者となってゆく過程である。フッサールにとって「モナド」とは、このような自己構成と世界構成との相関的發展の統一にほかならない(Vgl. I, 100-102, IX, 216, 483)。モナド的な「時間化」の内、一つの自我と世界とはじめて開かれ、発展の内、それらが相関的に構造化されてゆく。その際、「身体」が重要な役割を果たしている。身体はLeibにしてKörperでもあるという二重性をもつ。モナド的な生のプロセスは、つねにそのような身体において開かれてくるがゆえに、自己経験でもあり世界経験でもあるという二重性を帯びる。

また、身体に注目するならば、世界経験のもつ、事物経験とは根本的に異なる性格が明らかになる。一方で、身体はつねにバースペクティヴのゼロ点(Nultpunkt)として世界現出を条件づけており、「身体をこう動かせば世界はこう見える」という仕方、身体のカネステレー的な能力性が世界のバースペクティヴ的な現出の過程と一体化している(Vgl. XI, 296ff, XIV, 90, 540)。しかし他方で同時に、自我はその同じ身体を、つねに「世界の内に」見出す、つまり身体を通して世界に帰属する(XIV, 74ff, 127)。したがって、モナドの自我は、身体において世界に包まれると同時に、その身体を通して世界を経験することによって、

一なる世界をおのれ固有の比類のない仕方で現実化してゆく、ということが出来る。モノダ的プロセスとは、いわば「世界を内側から現実化してゆくこと」なのである。フッサールの以下の叙述は、この意味で読むことができる。「一つの世界が現実存在すると指定するならば、この世界は、それに帰属する一つのモノダが指定される場合にのみ考えられるのであり、このモノダにおいて、この世界の可能的な調和的経験とこの世界の可能的認識との諸条件が現実化されているのである」(XIV, 127, 傍点引用者)。

五 諸モノダと世界——一なる世界の多元的現実化

こうして、モノダが「世界を現実化するプロセス」としてより具体的に捉えられるならば、先に見た「理念の多元的現実化」という事態はどのように捉え直されるだろうか。まず第一に、「同一的理念」としての世界の性格を、フッサールはとりわけ「自然」の内に見てとっている。「真なる自然、つまり真なる自然というこの理念は、モノダの実的な部分ではない。……しかし諸理念はモノダから切り離せない。理念は、何らかの特定の作用や何らかの特定のモノダに依存しないといえ、それ自体では何ものでもない」(XIV,

356)。自然の理念は、三節の末尾に述べた現実化の二つの意味に応じて、二つの意味で諸モノダから切り離せない。第一に、モノダは「自己現実化」するものとして自然の現実性の源泉である。第二に、自然の理念は、単なる指標として、モノダの経験の現実化プロセスのうちにしかありえない。しかし同時に、自然の理念は「理念」であるがゆえに構造的に諸モノダの实的成素とはなりえない。真なる客観、ひいては真なる自然の「絶対的確定」は、「ただ単に事実に不可能であるだけでなく、アプリアリに不可能である」(IX, 431)。一なる自然の理念は、どこまでも無規定的であるがゆえに、個々の対象経験の無限の変転・修正、その通時的・共時的な無限の多様性を貫いて、なおも同一性を保ちうるのである。

この「自然」の唯一性に基底づけられて、この「自然」を普遍的層として持つ「世界」は「一なる世界」(die eine Welt)としての意義をもつ。この一なる世界への志向的関係性のゆえに、各モノダの主観的周囲世界は、それ自体一なる世界の「現出」という意味を担う(Vgl. IX, 389)。「世界そのもの」は自らの世界経験と「並んで」、あるいはその「彼方に」あるのではなく、自己自身の世界経験がまさに、直接に「一なる世界の現実化」なのである。私の世界経験

と他者の世界経験とは、どちらも同じ一なる世界の経験として、世界の理念的唯一性を媒体としてもつ (Vgl. XIV, 268, XV, 392)。具体的に現実化された世界はあくまで多様であるが、「理念」としての一なる世界は、まさにこれらの多様がその、多数的現出であるような「一」として、モナド的多数性と一つになっているのである。フッサールが「調和的一致性」(Einstimmigkeit)と呼ぶのはこのような事態にはかならず (Vgl. XIV, 133Anm., 245)。この点は、諸モナドを「包括するもの」としての世界の性格に留意することによってさらに明らかになる。諸モナドは、世界の「外から」、「足並みを揃えて」世界を経験するわけではない。

諸々の自我は、「一なる自然」へと行為的に介入し (eintreten eingreifen)、自然を変化させるが、その働きの結果はやはり自然として「誰にとっても」(für Jedermann)目の前にある (Vgl. XIV, 267f., 294)。そのような仕方では、主観的体験が同時に客観的・普遍的意義をもつという二面的なプロセスの生起が、まさに「モナド」なのであり、この意味で諸モナドの生のプロセスは、すでにそれ自体「世界現象」でもある。多様なモナドの多様な身体的世界経験のプロセスが、同時に一なる世界の多元的・バースペクティブ的現出を意味する。したがって、世界経験と世界現出とは、一

つの事態の両面を成すと言うことができる。諸モナドの生のプロセスは、同時に「一なる自然」を核とする「世界」の歴史的生成のプロセスを意味し (Vgl. XIV, 271)。この世界の変化はあらゆるモナドにとって「数的に同一」(XIV, 293)である。いかに懸け離れた諸モナドも、「一なる世界」において身体的に出会いうるという点で「一致」せざるを得ない。世界は、諸モナドの多元的な現実化プロセスの内にはかないと同時に、これらのプロセスの相関の極として、諸モナドの「共在形式」(XIV, 101)として働いている。このような仕方では、諸モナドと一なる世界とは、互いを前提し合う仕方 (Vgl. XIV, 129)で、内的に一体化しているのである。

以上に見てきたように、フッサールはすでに二〇年代において、最晩年にまで連なる現象学の射程を、「モナド」という概念を通して素描していた。最晩年のフッサールは、諸モナドと世界との相関のプロセスの全体を、「歴史の目的論」や「一なる時間化」(Vgl. XV, Nr. 36, Nr. 38)の根元的次元へと深めていったが、そこでの議論もまた、本論が追究してきた二〇年代におけるモナド的经验の具体的分析から切り離すなら、十分に理解することはできないであら

註

- (1) Vgl. XV, Nr. 33, 34, 36, 38. (ローベ数に於て Husserliana の巻数を示す。) 以下を参照。Meist, K. R.: *Monadologische Intersubjektivität*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 34, 1980; Strasser, S.: *Monadologie und Teleologie in der Philosophie Edmund Husserls*, in: *Phänomenologische Forschungen* Bd. 22, München 1989.
- (2) Vgl. XIII, 7 (1908), IV, 108 (1915).
- (3) Vgl. XXV, 28 (1911), XIII, 191 (1910-1911).
- (4) 時間論的とは Held, K.: *Lebendige Gegenwart*, Den Haag 1966, S. 171f. を参照。
- (5) モナド論的考察は、「超越論的経験」の「現象学的解釈」を意味するのであって、決して「形而上学的構築ではない」ということをフッサールは繰り返し強調する (I, 138, 176f.)。そこでフッサールが目指しているのは、哲学以前にわれわれが生を抜いている「生」の自己解釈にあると云える。Vgl. I, 177, XIV, 278.

付記 本稿は平成七年度文部省科学研究費補助金による研究成果の

メルロ＝ポンティの方法論

井 原 健 一 郎

「この哲学者にとって、科学者も全ての人間と同様、それと意図せず、或る存在論に即して考えているのであり、この際、長い習慣が言うまでもないものにしたこの存在論は、それを偏見なしに了解するよう努めるときに全ての科学的経験が根付いている自然的で無邪気な経験が課しているように見える諸見解と根本的に対立している」①——以上の一節が示すように、一九五一年の時点で既に、アルフォンス・ド・ヴェーレンスはメルロ＝ポンティの哲学に潜む存在論的傾向を見抜いていた。事実、『行動の構造』以来のメルロ＝ポンティの哲学上の歩みは、我々がそれと気付くことなく受け入れてしまっている或る存在論との格闘の跡に他ならない。ここで言う存在論とは即ち「客観主義的存

在論 *ontologie objectiviste*」(VI. 26, 42, 43, 45)であるが、これが我々の経験を歪曲して、存在との本来の接触を失わせる。従って、こうした「存在論的偏見 *préjugé ontologique*」(VI. 21) 即ち「客観的世界という偏見」(PP. 71, cf. 11) 或いは「實在論的偏見 *préjugé réaliste*」(PP. 17) に逆らって、それが隠蔽した存在、即ち「存在論的に最初のものである生まの、或いは野性の存在 *être brut ou sauvage*」(VI. 253) との接触を取り戻さなければならない。根源へ遡ろうとする以上のような考古学的企てのことを我々は差し当たり「現象への回帰 *retour au phénomène*」(PP. 61n) と呼ぶことにしよう。ところで、この作業は、勿論、容易なものではない。従って、この企てを遂行する

に際しては、或る一定の方法論が遵守されなければならない。以下はメルローポンティの方法論についての一考察であるが、この議論によって我々が最終的に導かれるのは、「探究」という行為の哲学上の意義という主題である。

一

メルローポンティの方法論というとき、『知覚の現象学』「序文」に触れないわけにはいかない。彼自身の現象学理解を表明するこの箇所の叙述は、方法論的な関心に貫かれており、彼の方法論を論ずる上での最良の資料であると思われる。さて、ここでまず宣言されたのは、「記述的方法 *méthode descriptive*」の採用である。この方法が採用された背景には、科学や反省的分析といった従来の方法に対するメルローポンティの反感がある。これらの立場は上で述べた独断的な存在論に基づいており、その本性上、この存在論を覆えすことは出来ないからである。従って、必要とされているのは、分析することでも構成することでもない。これらの営みに先立って存在するはずの世界を以上のような偏見に逆らってありのままに記述すること、即ち「現象の純粹記述 *description pure des phénomènes*」(PP. 298)

である。そうである以上、哲学上の反省など必要ではない。むしろ、敢えてこうした方法から遠ざかることにこそ、哲学上の意義がある。

以上のように、方法としてまず挙げられたのは「記述」であった。しかし、奇妙なことであるが、彼の諸著作の中にはこの記述的方法の限界を指摘する文章が散見される。^②しかも、記述的方法を採用するゲシュタルト理論の挫折(というメルローポンティの評価)が象徴するこの限界は、記述しようとしている現象そのものの性格に由来する。現象は、その本性上、隠蔽されているのである。即ち「自身自身の現象を忘却し、かくして「事物」の構成を可能にすること」は「意識の本質」に他ならない(PP. 71)。例えば、メルローポンティによれば「實在論は哲学としては誤謬である」が、この誤謬は「自然的誤謬 *erreurs naturelles*」であるとされる(SC. 233, cf. 236)。これが言わんとするのは、この誤謬を生み出したのは現象そのものであって、科学でも反省的分析でもないということである。即ち「これは根拠のある誤謬であり、本来的な現象に支えられているのである」(SC. 233)。「事物の揺籠 *Berceau des choses*」(PP. 71)としての現象は、一旦事物として構成されると、恰も事物によって根拠づけられているかのような外観を与

える。以上のような動機づけの逆転がメルロ＝ポンティの言う「回顧的錯覚 *illusion rétrospective*」(PP. 61)であるが、このような仕方では現象そのものが實在論という誤謬を生み出すのだとすれば、単に科学批判を行うというだけでは事は片付かない。「現象にではなく、世界に適用される思考」としての「客観的思考 *pensée objective*」(PP. 60)という強力な敵の前では、心理学的記述という方法は無力なのである。メルロ＝ポンティによれば「一般的に言えば、ひとは現象を記述することによって、自分自身を忘れ、諸事物の中に身を置いている思惟を拒否することは出来ない」(PP. 31)。

実際、記述の心理学としてのゲシュタルト理論が最終的には實在論を克服することが出来なかったのも、以上のような理由による。そうである以上、現象に回帰する上でのこの「原理上の困難 *difficulté de principe*」(PP. 73)を克服して一定の成果を挙げようと思えば、我々は単なる心理学的記述を超えていかなければならない。そして、この記述の方法の限界を克服するために要請されているのは、他ならぬ超越論的視点への転換である。例えば、ゲシュタルト理論の限界を指摘する文脈の中で、メルロ＝ポンティは以下のように述べていた。即ち「ゲシュタルト理論が気付

いていないのは、もし現象を正確に翻訳しようと望むなら、悟性の全き変革が不可欠だということ、現象に到達するためには、論理学や古典的哲学の客観的思考を再検討し、世界というカテゴリーを宙吊りにし、實在論の自称の明証性をデカルトの意味での懐疑に委ね、真の「現象学的還元」を行わなければならないということである」(PP. 60)。

以上のように、現象への回帰という企ては超越論的哲学の方法と無縁ではない。従って、彼の哲学が一定の条件つきで超越論的哲学の伝統を受け入れているという理解は、或る意味では正しい。事実、メルロ＝ポンティによれば「記述的方法がその固有の権利を獲得することが出来るのは、超越論的な視点からなのである」(PP. 13n)。

二

以上の議論は、記述という方法の限界に直面して、超越論的視点への転換を要請した。事実、超越論的現象学の固有の方法としての「還元」への言及は、『行動の構造』で初めて登場して以来 (cf. SC. 236n)、メルロ＝ポンティの哲学においても決して少なくはない。しかし、『還元』の最大の教訓は完全な還元の可能性である」(PP. viii)と「知

覚の現象学』の有名な一節が端的に示すように、彼がこの方法の受容に積極的だったとは思われない。実際、一切を超越論的内在の領野に回収しようとする企ては、メルロー・ポンティの基本的な哲学上の構想とは相容れない。むしろ反対に、こうした立場に対する批判こそが彼の哲学の本質を構成しているのである。従って、超越論的視点への転換の要請という以上の議論が導いた結論は、およそ支持し難いように思われる。

勿論、この指摘は正しい。しかし、以上の事実が現象への回帰という企てにおいて還元が不要であるということの意味するとは限らない。内在の哲学の限界は、実際に内在化の途を辿ってみなければ分からないからである。例えば「還元」は、実際に遂行されて初めて、「還元の可能性」という成果、即ち自分自身を自己否定するという成果を挙げることが出来る。しかも、この事実を知るには、実際に還元を行ってみる以外にはない。「構成」という方法にも同じことが言える。以下の文章が示す通り、構成もまた、実際に遂行されることで自己の限界を知る。即ち「世界の知的所有の企て、即ち構成は、……我々が構成しなかった事物の裏面を露呈するための手段となっていく」(S. 227)。以上から理解されるように、必要とされているのは、超越論

的反省の自己批判である。従って、我々は、哲学上の反省が果たすべき本来の役割を理解することが出来る。即ち「意識を事物の中でその非反省的生に直面させ、それが忘却したその固有の歴史を想起させなければならぬのであって、そこに哲学上の反省の真の役割がある」(PP. 40)。

従って、超越論的反省が従事しているのは、結果論的に言えば、自分自身の限界を確定するという逆説的な作業であったということになる。以上のような超越論的視点への移行という営みの哲学上の意義を最も雄弁に物語るのは以下の文章であろう。即ち「全てを、「意識」の作法、意識の態度、その志向、その意味付与の透明な働きの下に置こうとするこの気違いじみた試み——古典的哲学が我々に残してくれた知的世界の肖像を最後まで押し進めてみることに——は、その残余の全てを開示するために必要だったのである」(S. 277)。因みに、メルロー・ポンティがその「残余」の実例として挙げたのは、「大地 la Terre」(S. 227, cf. RC. 169)という概念であった。そして勿論、この概念の哲学上の射程を辿っては、詳細な検討が加えられなければならない^③。しかし、現在の我々にとって重要なのは、この概念そのものの哲学上の意義ではない。超越論的反省の自己批判が忘却されていた現象を顕在化したという事実である。即

ち、このように方法論的に超越論的態度へと至る途を歩んでみることで、我々は遂に現象に回帰した。主観性の哲学の乗り越えというメルロ＝ポンティの哲学上の企てが成就されたのは、まさしく主観性の極限においてだったのである。

以上のような議論を経た現在、我々は、メルロ＝ポンティの方法を巡る問題について、一定の結論を出すことが出来る。なるほど、例えば「常識と自然的態度は哲学の恒常的な課題である」(PP. viii)という文章が示すように、彼の哲学は自然的態度の克服と超越論的態度の確立という超越論的哲学の企てとは無縁である。また、彼の哲学が現象の直接的記述を目指すものだという理解にも全く異論はない。しかし、以上のことが超越論的方法の放棄を意味するとは限らない。むしろ、記述が哲学的に十分な権利を獲得するためには、この超越論的方法の経由は不可欠なのである。現象に回帰するためには、一旦その領域から外に出て、一定の方法的な道程を辿らなければならない。即ち「反省哲学」は「単に誘惑であるだけではなく、辿らなければならない途でもある」(VI. 53)。我々の考えでは、晩年のメルロ＝ポンティが「自己に帰ることは自己から出ることでもある」(VI. 74, cf. 165, S. 204, etc.) というヘーゲル流の表

現を多用したのも、決してこのことと無関係ではないのである。

三

しかし、以上の議論が正しいとすれば、我々は次のような反論を避けて通ることは出来ない。即ち「彼の基本的な哲学上の企ては、科学に先立つ根源的な経験を取り戻すことである。ここからメルロ＝ポンティの基本的なテーゼの一つである「知覚の優位」が帰結する。しかし、以上の議論によれば、現象への回帰には超越論的反省の媒介が不可欠であるとされる。そうである以上、むしろ主張されなければならないのは「反省の優位」であるようにも思われる。従って、この優位性を巡る議論には循環が存在するのではないか」という反論である。勿論、ハーベニックに従って、知覚が優位であるのは存在論的な意味においてのみであり、認識論的・方法論的には反省が優位にあると主張すれば、以上のような事態を打開することは出来る。^③そして、上述の反論を前にするとき、この解釈は確かに魅力的に見える。

しかし、こうした解釈は無用であると我々には思われる。

以上のような「探究の円環性 circularité de la recherche」(VI. 220)は、『知覚の現象学』で『メノン』の一節を連想させる文章を書いて以来、メルローポンティの基本的な主題の一つであった。⁽⁶⁾ 探究は根源的なものとの合致を企てる。しかし、探究が初めてその根源的なものを顕在化する以上、この探究は創造である。探究そのものもつ以上のような逆説をメルローポンティは「根本的な意味における創造、即ち、同時に合致でもあるような創造、合致を獲得する唯一の方法である創造」(VI. 251)と書いた。従って、今後の課題として我々に残されたのは、この逆説を如何に解消するかということではない。この逆説そのものを如何に理解するかということなのである。

註

本稿で我々が用いた略号は以下の通りである。

SC La structure du comportement

PP Phénoménologie de la perception

S Signes

VI Le visible et l'invisible

RC Résumés de cours

(1) A. de Waelhens, *Une Philosophie de l'Ambiguïté Naevelers*, 1970, p. 13. 尚、この箇所は『行動の構造』第三版以降に序文として再録された(SC, xv)。

(2) 例えば、PP. 58, 77, 419, VI. 49, etc.

(3) 又とりわけ、このフッサールに由来する概念と「肉」という概念の関係が論じられなければならない。

(4) Raymond Herbenick, *Merleau-Ponty and the Primacy of Reflection*, in *The Horizons of Flesh*, Southern Illinois University Press, 1973, p. 93.

(5) 「経験論に分かっている必要があり、我々は我々が何を探究しているのかということを知っている必要があり、さもなければ、我々はそれを探究しないであろう」ということであり、知性主義に分かっていないのは、我々は我々が何を探究しているのかということを知らない必要があり、さもなければ、我々は改めてそれを探究しないであろうということである」(PP. 36)。

(6) 例えば、哲学とLebensweltの円環性を論じた一九五九年一月付けの「研究ノート」(VI. 224)等を参照。

(いなら けんいちろう・東京都立大学)

メルロ・ポンティにおける他者の問題

柳 澤 有 吾

『知覚の現象学』における他者の問題は三つのステップによって構成されている。最初は、身体を主体として前面に押し出すことによって、主知主義的・観念論的他者理論の陥った困難を回避する段階である。措定的自己意識に定位したのでは、この「私」以外の他の主体、他の意識を出現させることはできない。「私」だけが真の意味で意識であり、それ以外のものは全て対象でしか有り得ないからである。ここで考えられるのは、せいぜい他者を対象に変えてしまう眼差しの相剋でしかない。これに対してメルロ・ポンティは、知覚の前反省的・前客観的な身体的主体に注目して、経験の基盤が高次の措定的意識あるいは人格的行為にあるのではなく、その基礎となっている前人称的な「ひ

と」のレベルにあることを示す。自然的自我としての身体
の結び付きによって、我々は私的な意識に閉じ込められる
ことなく、同じ一つの間主観的な世界のうちに存在してい
る。しかし、このように非人称的なものを導入することに
よって、自己と他者という区別そのものが消滅してしまう
ことになるのではないか、という疑問が次のステップに導
く。

いかなる共存、いかなる一般性であれ、それが「私」に
よって生きられているかぎり、それはやはり「私」の投企
のうちにある。この「生きられる独我論」(PP. 411)が第
二段階である。ここでは、世界や他者あるいは過去といっ
たものの原理上の内在性と事実上の超越性が対置される

(PP. 418)。事実上の超越性は、身体的生の不透明性、地平性などのかたちで『知覚の現象学』全体を通じて強調されていたことであるが、問題は前者の「原理上の内在性」のほうである。あらゆる個別的な意識を意識し、思惟を思惟するものが、一つの「自己」がなければならぬと考えられている。これがいわゆる「沈黙のコギト」(cogito tacite)であり、実存それ自体としての「自己の自己への現前」である(PP. 462)。つまり、具体的な思惟や行為はいつもすでに一般性のうちで行われ、そこに他者経験の基礎も求められるのであるが、それがあくまでも「私」の経験であることを保証するもの、経験の統一性を保証するものとして、かの「自己」すなわち「普遍的な我」(Je universel)という「地」(fond)が要求されるのである(PP. 465)。しかし、この二元性をそのままにしておくわけにはいかないし、自己と他者の関係にしても、この次元では両者が結び付く余地は全くない。それを調停するべく、主観を時間性から考え直す道がとられる。これが第三段階である。

究極的主観性は、時間論の文脈では、自己を差異化していく時間の炸裂ないし推力として規定し直される。それが時間のうちに、従ってまた世界のうちに自己を展開するのであり、そうすることによってのみ主体は己を知る。私の

時間的地平と他者のそれは、先行する無記名の歴史によって媒介されながら、混じり合い、応答しあって、共同的な生をさらに構成していくことになる。ただし、究極的主観性それ自身は時間化するものとして時間のうちにはなく、「この世界には属していない」(PP. 406)。しかし、そのようなものとして「非-存在」(non-être) (PP. 458)であるはずの根源的主観性が、他方においては、存在化されてとらえられてもいるのであって、「未分節の叫び」や、「純粹自己感情」など、内世界的なものを指す言葉で描き出されている(PP. 462, 488)。上述の「普遍的な我」という「地」もそのような形象に他ならない。これは、コギトに関する一節においては、「領野」としての「私」とも規定されていたのであったが、いまや主観を時間として考察しなおしたからには、そのような仕方では個別的な思惟や行為の「手前」に「個人的領野を設定する必要はなくなったのではないか。なぜなら、時間の炸裂・推力としての究極的主観性それ自身が「絶対的な個性性」(PP. 511)をもつのであれば、その行為が事実上いつもすでに間主観的な世界に落ちているとしても、(特定の「私」の経験としての)経験の統一性は確保されていることになるからである。個々の思惟のほかに思惟されるべき「思惟一般」というようなものは存在し

ない。実際、『知覚の現象学』の最終章では、「私」という「唯一の比類無き主体」のなす経験の個性性が純粹なものではないことが確認されている。「我々が実存するや否や一般性が介入してくる」からで、「私」とは、「私が今実現しているところの、世界と他者への私の現前」、「一個の間主観的領野」に他ならないからである。しかしながら同時に、「絶対的な流れ」がこの「現前の領野」だと規定され、一般化された身体的実存と純粹意識とは、図式としては、「具体的主体である唯一の構造の二つの契機」として維持され続ける (PP. 513-5)。このような二元性、つまり、實際上の権能を握っているが、あくまでも一般的で無記名の身体的実存と、世界に何も付け加えるものをもってはいないが、あらゆる経験の手前にあってそれを二重化する形で支える漠とした意識という設定が不十分なものであることは明らかであろう。他者の問題も結局、「普遍的な我」の問題をつきつめることなく、一般的実存のほうへ引きつける形で決着が図られるのである。

では、後期哲学においてはどうかであろうか。『見えるものと見えないもの』でのメルロ・ポンティは、物の経験と他者の経験を同じ種類のものとして考えようとする。他者経験の逆説的な性格は、物の経験のうちにすでに姿をみせて

いる。「『自然的人間』は、知覚を物のなかへと入っていくことだと考えると同時に、自分の身体の手前でなされるものだと考えている」(VI.23)のである。物の知覚には、物の「見かけ」を越えられないようにみえる側面と、そうでありながらやはり、物「そのもの」に到達していると確信されるような側面とがある。物そのものは「より遠くに」あるものとして個々の接近様式からは身を退かせるのであるが、だからといって個々の経験が虚偽であるわけではなく、物の可能的なバースペクティヴの一つ一つを表している。もちろん、錯覚というものがあるが、それもありうべき経験の仕方を示しているのである。錯覚は、錯覚であることが判明する脱錯覚化の経験において、それとして認識される。そのとき、偽りであることが分かった知覚は、別の「真の知覚」によって取って代わられている。その「真の知覚」とみえたものも新たな錯覚である可能性がないわけではない。しかし、真の知覚は、物と世界のうちに根をおろしたものとして、物とその外的および内的地平のうちの一つの構造契機として組み込まれるのである。

さて、他者の経験と物の経験とのあいだには二重の関係がある。すなわち、上述の物のパラドックスと同じ構造を他者経験のパラドックスが示すと同時に、自己と他者を媒

介するのが物であるということによって二重なのである。私は他者そのものを受け止めているように思いつながらも、他方において、それが私の側でなされている経験であるかぎり、他者の外観を越えていない可能性はつねに残り続ける。他者の経験もプロセスであり、様々な誤謬の可能性をはらみながら、他者の立体的なあり方を私と他者の「あいだ」に組み立てていく。意外な経験も、それが真であるならば、他者のあり方に別の次元を付け加え、他者のあり方は私にとっていつそう深みを増すことになる。

自己と他者を結び付けるのが物であるという点について言えば、私の見ているもの・感じているものから他者のそれへの移行が、あるいはその逆が可能であるためには、それらが同じ一つのものの異なるバースペクティヴとして位置付けられているのでなければならぬ。そのためにはしかし、私の経験が物を専有してしまつてはならないはずであるが、私の経験が私の経験でしかないのならば、そのようなことはありうるだろうか。物が超越的なものでないかぎりそれは不可能であろう。内在として考えられた物の経験は、自己意識にしかならず、そこに他者の入り込む余地はない。しかし、限定されたバースペクティヴにおいて開かれるものでありながらも、物がまさに超越として、「より

遠くに」あるものとして経験されるのであれば、話は別である。物が他者の視線を容れる余地は十分にある。それどころか、他者にとってのものでもあるということは、物の本質的な規定の一つである。こうしたことは、『知覚の現象学』が、「超越」あるいは「遠さをもった存在」(être au lointain)の名のもとに、すでにある程度まで明らかにしていたことであつた。

しかし、「遠さをもった存在」に訴えることによって他者の存在(世界に対する別のバースペクティヴ)の可能性は確保されるが、それによって直ちに他者そのものが与えられるわけではない。世界を様々なバースペクティヴのシステムとして、「間世界」(internonde)としてみるというのは、それだけではやはり上からの俯瞰の一種ではないのか。「あそこに見えるものが、同時に、私の風景でもある」とことは、他の場所にも「他の風景」が存在することを示唆するが、問題は、「私のうちで私の風景以外の風景をいかにして確立するのか」(VI. 186)ということである。

メルロ・ポンティは、「絡み合い—交叉配列」と題されたテクストにおいて、身体の複数の器官の共働・連合作用(synergie)を自己と他者の関係にスライドさせている。視覚、聴覚などの「小さな主観性」、その「私的世界」は、身

体の「側面的、横断的な」作用によってまとめあげられる。その際、各々の「小さな私的世界」は、「他の世界全体と並列されるのではなく、それに取り囲まれ、そこから取り出される。」視覚や聴覚は、その独立性を失わないまま一つの身体器官となる。一つの「意識」の器官ではない。意識は小さな主観性をそのままに統合することをなしえないが、身体は小さな諸世界を己のうちに解消することなく一つにまとめ上げる。では、それを可能にする「側面的、横断的な」作用とは、どのような作用なのか。「他の世界に取り囲まれ、そこから取り出される」のは、一つの言語の別の言語への転換と再転換、転写と逆転の可能性によること、また「側面的関係」というのが、言語に即してみた場合には、語の明示の意味ではなく隠喩的なつながりと考えられていることからすると、一つの自然的で統一的な構造をもち、互いに隠喩的交換・変換の関係をもっているような下位システムとして「小さな主観性」を解することができよう。「我々の身体がその器官であるような大きな動物がいるわけではない」にもかかわらず、この連合作用が自他の間でも可能だというのは、感じるものと感じられるものとの肉の癒着(adherence channel)による。身体から身体への移行性を基礎付けるのは、感じるものと感じられるものと

の「根本的分裂」ないしは「分離」であるというのである(cf. VI. 185-8)。これは一体いかなる関係なのであろうか。

「私」はいつも私の身体と同じ側におり、左手は作動中の、触れつつある右手に触れることができないが、この「隔たり」(écart)は失敗ではない。私は他者にこちら側からしか触れることができないが、それは私が自分から出る術を持たないということではなく、それこそが他を経験する仕方なのである。私が一つの中心化の働きであるからこそ、私は私を脱中心化してくる別の働き、別の中心を感じ取ることができ(cf. VI. 114)。「一人の目撃者が手袋の表と裏の両側にいる必要はない」(VI. 37)。それは、他者であろうとすること、あるいは、他者を所有しようとするとは全く別の接近様式である。他者と同じ側に立とうとすることによって、かえって他者は見失われることになるのである。他者が「本源的に現前不可能なもの」の現前であるという、メルロ・ポンティがフッサールから受け継いだ表現の一つの意味はここにある。自己と他者とが表と裏あるいは凹と凸の関係にあることから出発するメルロ・ポンティは、フッサールが他者の接近不可能な性格を認めつつも、それを何とかして自己へ回収しようとしたのとは対照

的に、他者の我有化を放棄することにおいて他者に到達しようとしているのである。手袋の表と裏を分かつ境界面、私と他者との境界面は、「我々の身体の志向が両側から突きあたるただ一つの壁」であり、それが「我々を分離すると同時に合一している」。そして、そこで「投射」(projection)や「摂取」(introduction)もおこるのである(VI.286-7)。他者が自己の「解読格子」、私の自己経験の「地」でありつづけるのも、このような構造によるのである。

こうして我々は、「始めから我々に共通するような次元に応じた、特定の不在、特定の差異」として存在している。自己と他者は「同じ構文法の契機であり、同じ存在に属している」(VI.114-5)が、これは出生というイニシエーション、最初の制度化によって開かれる共存の場なのである。『知覚の現象学』が、主体をそれが実現している世界として考える方向を指し示しながら、最終的には自己への現前に舞い戻ってしまったのに対して、後期のメルロ・ポンティは、「超越」あるいは「遠さをもった存在」というものから離れることがない。意識をコギトによって定義するのではなく、領野への開在性あるいは領野それ自体と規定しなおし、「〈存在〉(Etre)の構造化が意識の形態であるような場」(VI.307)に問いかけていく。『見えるものと見えないも

の』における「他者の問題の変形」は、このように、「主観性」を「存在の転調」あるいは「存在の起伏」(VI.322)として捉えなおすことによって果たされるのである。

他を他であるままに経験することを可能にするようにみえた可逆性も、存在論的にみた場合には、感覚的なもの一般としての肉の内部の現象であるという点には問題があるかもしれない。しかし、これは別個に検討すべき問題である。自己現前・自己意識の図式から可逆性を介した自己と他者の相互内属性の図式への移行を確認したところで稿を閉じることにしたい。

引用文献

PP: Phénoménologie de la perception
VI: Le visible et l'invisible

(やなぎざわ ゆうご・九州歯科大学)

根本的經驗論、もしくは方法的エポケーなき現象学

——ジェイムズにおける「存在と無」の問い——

嘉 指 信 雄

ジェイムズ哲学を現象学的視座から捉え直そうとする「ジェイムズ・ルネッサンス」の種は、フッサール自身によって蒔かれたものといえよう。『危機』書の終わり近く、フッサールは唐突にジェイムズに言及している。

「わたしの知るかぎり、*things*「縁量」という名のもとに地平現象に注意したのは、ウィリアム・ジェイムズただひとりであるが、彼は志向的対象性や含蓄についての現象学的に獲得された理解もなしに、どうしてこれを問題にしたのであろうか。しかし、もしこうしたことがなされ、

世界意識がその無記名性から解放されたとしたら、それは、すでに超越論的なものへの突入が行われたということである^①」。

こうしたフッサールによるジェイムズの鋭敏な現象学的洞察力の認知に込めるかのように、すでに少なからぬ比較研究がなされ、ジェイムズがフッサールに及ぼした影響の大きさが明らかにされている。しかしながら我々としては、こうした比較研究の成果はひとまず「括弧に入れて」、ジェイムズによる現象学的領野への突入に対してフッサールが示した「戸惑いまじりの驚き」の意味を考えてみることから、ジェイムズ哲学の現象学的意義の考察を新たに試みたいと思う。

フッサールにおける「現象学的還元への動機」という問題は、フッサール現象学の核心に関わる大問題の一つである。あれほど執拗な「現象学的還元」の遂行へとフッサール

ルを駆り立てたものは一体何であったのか？ フッサールは最後には還元の徹底的遂行を「宗教的回心」にも例える意識態度の根本的回転とみなすに至った事実を考えると、この問いに対して方法論的要請の観点からのみ答えても十分とは言えないであろう。

このように見るとき、「現象学的還元への動機」を問うことは、ただ単にその方法論的意義についてだけでなく、遂行する者の存在意識をその根底から変容せずにはいないその実存的意義についても問うことを意味する。同じ理由で我々は、ジェイムズに向けられたフッサールの問いを、単にジェイムズの独創を際立たせるための修辭疑問として受け流すのではなく、他ならぬ「地平」概念によって現代哲学に新たな「地平」を切り開くことを可能ならしめたジェイムズ哲学の内的ダイナミックスを浮かび上がらせる格好の探照灯として取り上げたい。

ジェイムズは、『心理学原理』や『根本的経験論』において経験の「現象学的」記述を展開する時、フッサールにおいては「現象学的に還元された」意識状態を獲得するため不可欠な予備手続きと見なされている「エポケー」を遂行する必要など全く感じていないかの如く、具体的記述にすぐさま取りかかっている。

しかしながら、ジェイムズの最も初期の著作の一つは、かなり早い時期にジェイムズは、反省的「還元」の問題に直面していたことを疑いもなく物語っている——当然のことながら、フッサールによって定義された現象学的「還元」の意味とは、ずれるところが大いのであるが。その著作とは、一八七九年に『マインド』誌に発表された論文、『合理性の感情』である。ジェイムズ自身がこの論文に決定的な意義を認めていたことは、三六歳の時に書かれたジョサイア・ロイスへの手紙の中で、「今までに自分が書いた唯一まともなもの」と述べていることから明らかである。^②

この論文の冒頭、ジェイムズは非常に基本的な問いを投げかける——「哲学者たちはみずからの任務としてどんなことを成し遂げようとするのか？ また、彼らは一体なぜ哲学するのか？」ジェイムズによれば、それは、「各人めいめいが生来、自分の頭の中で思い巡らしているかなり混沌とした見解よりは全般的により合理的な物事の枠組みについての考想に達すること」を哲学者たちが望んでいるからだ。^③

ならば、哲学者に彼のそうした目的が達せられたことを教えてくれる「主観的」な徴は何か？ ジェイムズによれば、それは、「現在の瞬間についての充足感、それが絶対で

あるという感じ——それを解明したり説明したり、釈明したりする必要が一切見あたらない状態」に存する「合理性の感情」である。

しかし、「合理性の感情」が達成されても、精神自身がたゆまず吐き出す懷疑の息によってたちまち追い散らされてしまうことになる。「合理性の感情」は、理論的精神が自らの本性に忠実である限り、つまり、歩一步と未知の領域に踏み込み、かつ絶えず自らの行程を振り返ろうとする衝迫に忠実である限り、「安定した」ものであり続けることはできない。我々の精神は、「その経験の各項目の傍らに他なるもの(an other)を認める過程と緊密に結びつけられている」からである⁽¹⁾。

そして「リダクティヴ」が、こうした反省的精神にとって永遠に「他なるもの」、「より以上なるもの」(the beyond)にジェイムズが与えた名前である。

或るひとまとまりの想念にとっての「リダクティヴ」とは、「後に続いて生起して来て、それを相対化し脱合理化(derationalize)してしまう、さらなる諸考察」のことである⁽⁵⁾。精神に付きまとい続き、悦に入った「合理性の感情」から確信を奪い、不安な動揺状態へと突き落としてしまう(reduce)この「他なるもの」は、問題となる「合理性の

感情」の対象が何であるかによって様々な形態を取りうる。ジェイムズが列挙するのをそのまま挙げてみると、

「したがって、絶対存在のリダクティヴは非有である。つまり、絶対存在が伴う『他なる可能性』の観念である。絶対物理のリダクティヴは、すべての物質的事実も一つの精神の中の諸表象だとの考えである……絶対知識のリダクティヴは、懷疑の恒常的可能性、言いかえれば、今抱いている思念も次の思念によってきつと修正されることになるだろうとの観念である。こうした観念は、とどのつまり、ヌーメノンの世界が存在して、我々が知っていると思いつている世界をあざけているのだという観念に帰着する。我々が何を考えようと、常になんらかのリダクティヴが完全な理論の正当性をもって我々の思念のすぐ上を徘徊し、くじいてやろうと身構えている」⁽⁶⁾。

ジェイムズの「リダクティヴ」概念は、我々の諸信念を「相対化」し、それらの「絶対的」確実性から「慣れ親しんだ」装いをはぎ取ってしまう、いわば、様々な「反定立的」視点を含む。ジェイムズによれば、

「絶対的なものとは、いまだに超越されたり、批判されたり、相対化されていないものの謂いである。しばしば想定されるような、何か神髄に関わるもの、何か到達しが

たいものなどでは全くなく、生において實際的に最も慣れ親しんでいるものなのだ。どんな思念も、それを心に抱いている時やそれに基づいて行為している時は、我々にとって絶対的なものである。思念は、後の反省の光の中で初めて相対的なものとなる^⑦。

したがって、「リダクティヴ」の役割は、我々の世界からその「慣れ親しんだ」、「合理的な」相貌を奪い取ってしまうような反省の懷疑的な眼差しによって様々の形をとって演じられる。意識を超越して実在するかのように見える「物質的諸事実」を「一つの精神の中の諸表象」へと還元してしまう「リダクティヴ」は、深甚な影響を及ぼすものではあるが、「リダクティヴ」が取りうる一形態と捉えられているに過ぎない。この意味において、ジェイムズの「リダクティヴ」概念は、ごく控え目についても、フッサールにおける「現象学的還元」の概念よりは意味内容がはるかに広い。後者は、とりわけ自然的態度における世界の超越的存在の「一般的定立」を「括弧に入れ」、「純粹意識」の領野を獲得することに照準を絞った方法論的概念である。しかしながら、ジェイムズの「リダクティヴ」概念には、現象学的な観点からして極めて注目すべきところがある。「リダクティヴ」は、種々様々の形態を取りうるが、「合理

的」な思念を越え出てしまう「他なるもの」を追い求める精神の運動そのものの中にその共通の起源を有すると見なされている点である。あるいは、逆の見方をすれば、自らの思念の「合理性」を翻って反省するよう、抗い難い眼差しを精神に投げかけてくるのは「他なるもの」、「より以上なるもの」そのものである。

そして、ジェイムズが「より以上なるもの」や「他なるもの」といった表現によって意味しているところは、今や改めて言う必要もないであろうが、広い意味での現象学的な「地平」概念に包摂されうるものである。しかしここで興味深いのは、フッサールにおいては、「還元」は哲学的主観が自由になし、かつ自由に止めうる方法的手続きと捉えられているのに対し、ジェイムズにおいては、思念にとつて構造的に不可避的な「より以上なるもの」の現前と「リダクティヴ」の生成との間に存する絶えざるダイナミックな相關関係、つまり「還元の受動性」とも呼べる事態が問題になっていることである。

だが、ジェイムズの「リダクティヴ」概念も、ひとを哲学的思惟へと引き入れる典型的経験の一変奏として見なしうるのではないか？ そうした疑問が提示されるかもしれない。かの「驚異」、かの「懷疑」を通じての哲学的覚醒と

いう普遍的経験の一ケースを表明したものと片づけられるのではないかと。しかしながら我々は、幾多の哲学者たちが彼ら独自の視点やスタイルを確立するに至ったのは、まさにそうした「普遍的」経験を通じてであったことを忘れてはならないだろう。「現象学的」哲学者たちの場合は特にそうであると言えよう。

それでは、「リダクティヴ」の現象によって突きつけられた問題に対してジェイムズが取った基本的姿勢はどんなものであったか？ ジェイムズの答えを彼自身の言葉で聞いてみよう。次の引用中、「既知事項」とは、ジェイムズ言うところの「形而上学的既知事項」、つまり、「明晰さと統一性が友好的に手を結ぶことができる」ような仕方では世界を「合理化」しようとする精神の努力の所産を意味する。⁸

「もし、既知事項とリダクティヴを和解させることがヘーゲル流の同一化方式でできないのなら、理論的観点からいって哲学者の課題とは、既知事項が恐れなど知らず再び泰然としていられるよう、『リダクティヴを払い除ける』(exorcise the reductive) ことである」。

ジェイムズは、様々なリダクティヴを「払い除ける」ために哲学者たちが考案してきた処方箋のいくつかを列挙した後、次のように述べる。

「しかし、もし哲学者が彼の既知事項を守るために十分な『払い除け処方箋』が見つけれないならば、唯一哲学者にできることは、ある時点においてリダクティヴは『見て見ぬふりをする』(blink) ことにし、既知事項は究極的なものとして見なすことによって、観想生活へあるいはそれに基づく行動生活へ進むことである」。⁹

このことは、存在論的可能性としての「絶対的な無」の概念の場合にとりわけ当てはまるとジェイムズは考える。この存在論的「リダクティヴ」に対して有効な「払い除け処方箋」は存在しない。したがって、我々はきっぱりと認めなければならぬ、「全き無ではなく、なぜ存在が存在するのか」というかの問いに對峙する時、理論的合理性は乗り越えがたい究極的な限界、精神が挑み得る理論的「地平」の果てに立っているのだということ。

しかしながら、神秘主義的な精神にとっては、この理論的袋小路は、まさにそこから「より以上なるもの」の闇の中へと渴望に満ちた想像力の翼を広げて飛び立つ懸崖となる。実際ジェイムズは、「存在の存在」という謎を「解決」はできぬにしても「解消」する可能性を神秘主義の中に認める。この世界に聖なる秩序を視る神秘的な心の持ち主においては、「存在論的な感動が魂を一杯に満たすので、存在

論的思弁はもはやそれに重ねて疑問符の帯を存在の周りにめぐらすことができなくなる」のだと^⑩。

「何故？」とは問わずに、存在をあるがままに心で受けとめる神秘主義に大きな魅力を生涯感じ続けたジェイムズではあるが、少なくともこの時点においては、彼の哲学的批判精神が神秘的想像力の無条件的な支配に屈するのを彼に思い止まらせる。かくてジェイムズは断じていわく。

「そこでもし人が、神秘の方法は論理的適切性を欠いた言い抜けであり、一時凌ぎの膏藥とはなりえても治癒はもたらしえないこと、ヘーゲル流の方法は虚偽であること、したがって非有の觀念 (the idea of Nonentity) は決して払い除けられもしないし、一体化することもできないことに同意しなければならぬとすれば、経験主義が究極的哲学となるであろう」^⑪。

ジェイムズ理解するところの経験主義が「究極的哲学」の地位を与えられるべきなのは、なんらかの「究極的な」真理を掴んでいるからではなく、反対に、存在は人間理性の限界を越えた「究極的所与」であることを受け入れるからである。言いかえると、ジェイムズの経験主義は、理論的精神にとって乗り越えがたい究極的地平としての「存在の問い」を、いわば、視野の縁量にしかと認めはするが、

神秘的な心がそこから飛び去って行ったこの世の地平を歩み続けんがため、この究極的な存在論的「リダクティヴ」は「見て見ぬふりをする」ことを選択するのである。

しかしながら、やはり問いは残る。あらゆる「リダクティヴ」の中でも最も強力な存在論的「リダクティヴ」に対する哲学の無力を告白した後、「究極的哲学」としての経験主義がなすべき課題とは何か？ 理論的合理性のこうした「袋小路」^⑫から抜け出す手立てはあるのか？

この論文の終わりでジェイムズは、「実践的」な局面において合理性の感情を形作るのは何なのか」を探索することによってこれらの問いに取り組む意向を表明している。そうした探求に対するジェイムズの戦略的要諦は、人間理性を「純粹に理論的な合理性」の塔から解放し、実践的な生の地平へと、つまり、「感覺的印象」^⑬、「感情」、「行動」がなす円環の中へと戻してやることである。

約束された続編は、約三年後、一八八二年に「合理性、活動、そして信念」のタイトルで『プリンストン・レビュー』に発表される。さらに、一八九七年にジェイムズが初期の論文を集めて『信じる意志』を出版する際には、『マインド』論文と同じタイトルをもつ論文の主要部分として収録されることとなる。このことは、ジェイムズの著作の中には「合

理性の感情」というタイトルをもった論文が二つ存在することを意味する。つまり、『マインド』に掲載された最初の論文、および最初の論文とその続編を合体して作られた、『信じる意志』収録の論文である。

こうした一見些末な文献目録の注解が必要なのは、最初の『合理性の感情』論文がその続編と合体された時、重大な変更がテキストに施されたからである。いくつかの重要な表現に修正が加えられただけでなく、最初の論文の少なからぬ部分、実際およそ三分の二に及ぶ部分が切り捨てられてしまったのである。

決定的に大事な点は、「リダクティヴ」や「リダクティヴを払い除ける」処方箋、および「リダクティヴを見て見ぬふりをする」必要性といった三つ組の中心概念をジェイムズが詳論している部分がほとんど完璧に切り捨てられてしまっていることである。一般読者には遙かにより広く知られている『信じる意志』のテキストから、これらの概念に関わる表現が跡形もなく姿を消してしまったという訳ではない。しかし、おそらくは読み易さへの配慮からなされたであろうテキストの大幅な短縮が、結果として、「リダクティヴ」概念をめぐるジェイムズ独特の思考が彼の「現象学的」哲学の形成過程において占めている中核的な位置を

覆い隠してしまうことになっていると言えよう。

「リダクティヴ」をめぐる三つ組み概念の内的ダイナミックスは、ジェイムズが「無比なるリダクティヴ」(reductive *sui generis*)と呼ぶ概念、つまり、あらゆる地平を包み込む絶対的地平である「非有」の概念の場合に最も鮮明に表れる。この究極的「リダクティヴ」は他のいかなる「リダクティヴ」とも水準を異にする。ただ単に最も強力な「リダクティヴ」であるというだけでなく、それが存在自体を「包み込んで」しまい、その結果、他のいかなる「リダクティヴ」が有する、信憑を相対化してしまう力さえ、どうでもよい事柄に帰してしまう (reduce) からである。ジェイムズは述べている。

「ショーペンハウエルの言うとおり、『決して止まることのない形而上学の時計を動かしている不安は、この世界の非存在がこの世界の存在とまったく同様に可能だという意識にほかならない』。そこで、非有の観念は、最も微妙かつ深淵な意味での哲学的渴望の生みの親と呼んでいいだろう。絶対存在は絶対の神秘である。絶対存在は自足 (selbstständig) しているものの、自明 (selbstverständlich) ではない。それと無との関係がわれわれの知性へと媒介されていないからである」¹⁴。依然としてひとは、こうした「存在

論的」瞑想はプラグマティスト・ジェイムズの柄に合わないと思ひなすであらうか？ 若きジェイムズが彼の最も敬愛する哲学上の師であつたシャルル・ルヌヴィエに宛てた私信の中には次のようなくだりがある。

「あなたの『エッセ』を読んでから、唯一重要な問いは、あらゆる問いの中でも最も深き問い、つまり、『存在と無』(Sein und Nichts)と矛盾律の間の問いであると思われる⁽¹⁵⁾」。

あたかもこの一節は、ジェイムズが「純然たる論理的リダクティヴ」(logical reductive pure and simple)の根源的重要性を悟るようになったのは、ルヌヴィエの著作を読んだが故のように読めるが、ジェイムズの「存在論的」瞑想は、外発的なものではなく内発的なものであつたように見える。実際、『合理性の感情』の次のような一節は、ジェイムズの「存在論的渴望」は、その烈しさと執拗さにおいてルヌヴィエのそれをはるかに凌ぐものであつたことを語っている。

「またこうした見解は、すべての硬い心の分析家や悟性人(Verstandesmenschen)の態度でもある。現代を代表する哲学者であるルヌヴィエとホジソンは、全体としての経験についてどんな説明も与えることができないとあつさり

言い切るけれども、そうした告白の唐突さを和らげようとしなければ、我々をこの無能な状態に適合させようとするのでない⁽¹⁶⁾」。

ただ単なる事実の表明の体裁を取りながら、実際にはジェイムズは、ルヌヴィエのような悟性人はこの存在論的「リダクティヴ」をあまりに易々と、そしてあまりにきつぱりと「見て見ぬふりをする」ことに決め込んでしまふと感じていることをほのめかしている。ある意味で、これはかなり奇妙な反応だとも言える。究極的な「リダクティヴ」を見て見ぬふりをする「プラグマティックな」必要性を誰よりもよく理解しているのはジェイムズ自身ではないか？ いかなる「払い除け処方箋」も効かない究極の「リダクティヴ」を簡単に片づけてしまふ「悟性人」の流儀には、どこかしら非難すべきところでもあるというのだろうか？

「払い除け」(exorcism)という表現に象徴されるように、ジェイムズは、方法論的手続き上の問題としてではなく、むしろ実践的生活の自然的態度へと舞い戻るために乗り越えるべき障害として存在論的「リダクティヴ」の問題に直面した。しかしながら、「リダクティヴを払い除ける」という、一見逃避主義的な印象を与える表現にも拘わらず、ジェイムズはこの究極的「リダクティヴ」を人間精神にとり單

に不都合なものとして捉えていたわけでもなかった。

究極的「リダクティヴ」の眼差しにひとたび魅入られてしまった「経験主義者」にとっては、それを忘却に完全にゆだねてしまうことも不可能となる。たとえ「経験主義者」が「見て見ぬふりをする」ことを選んだとしても、究極的「リダクティヴ」の遍在的な眼差しが彼の背にも絶えず注がれ続けているのを「経験主義者」は知ってしまったているのだから。だからジェイムズは最初の『合理性の感情』論文を事実上次のように結んでいる。

「存在はあからさまな事実 (a brute Fact) であり、存在論的驚異の感情は当然この事実全体にまわり続けるであらうが、それは永久に満たされはしないだろう。かくて驚異性もしくは神秘性は物事の本性に不可欠な属性であり、それを開示し強調することが今後ずっと人類の哲学的営みの一要因をなすであらう。いずれの時代にもそれぞれの時代に応じたヨブやハムレットやファウスト……が生み出されることだろう……これをもって我々は、純粹に理論的な合理性の全可能性を論じ尽くしたように思える……」

したがって、こうした存在論的「リダクティヴ」の両義的な「魔力」魅力 (charm) に対するジェイムズのアンビ

ヴァレントな態度が物語っているのは、ジェイムズにとり「理論的」合理性と「実践的」合理性の間の関係は、『合理性の感情』論文の表向きの戦略にも拘わらず、前者から後者への一方通行的な移行でも、前者の後者への決定的な包摂でもありえず、実存的な緊張をはらんだ絶えざる往還の運動であり続けざるをえないことである。

また、ジェイムズに対してフッサールが示した「戸惑いまじりの驚き」の意味を考えることを目指したこの小論から明らかとなったのは、ジェイムズ哲学の「現象学的」意義の十全なる評価は、フッサールが書き抜きを作ってまでして吸収しようとした幾多の「現象学的」閃きに満ちた「先行者」としてのみでなく、『形而上学とは何か』のハイデッガーや、「還元」の最も偉大な教訓とは、完全な還元は不可能だということ」だとした『知覚の現象学』序文におけるメルロー・ポンティの批判的「併走者」としてジェイムズを捉え直すことによって初めて可能となるだろうということである。

われわれは、「存在と無」の問いはジェイムズの哲学的思惟に最後までまわり続けた究極的地平であったことを示す一文を、未完の遺稿『多と一』のための序文草稿から引用することで、ジェイムズ現象学の再評価へと向けたこの

予備的考察を終えたいと思う。

「いずこかで存在は、じかに非有に立ち向かい——黒き虚空へと切り込む。月の光漲る球体が蒼みがあった暗淵の中を切り開き進むように。」

注

(1) Husserl, E., *Husserliana*, VI, p. 267. (『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細谷恒夫・木田元訳、中央公論社、一九七四年、三七一頁。

(2) *The Letters of William James*, edited by his son Henry James (Boston: The Atlantic Monthly Press 1969), vol. I, p. 204.

(3) James, W., *Collected Essays and Reviews*, (New York: Russel & Russel, 1969), p. 83. (『ウィリアム・ジェイムズ著作集』第二巻、『信じる意志』福鎌達夫訳、日本教文社、一九六一年、八七頁。この日本教文社版『信じる意志』に収録されている「合理性の感情」論文は短縮版の方である。したがって、以下、引用箇所が『信じる意志』に含まれている場合は、福鎌氏の訳文に適宜変更を加えて使用させていただいたが、そうでない場合は

拙訳である。)

(4) *ibid.*, p. 126.

(5) *ibid.*, p. 130.

(6) *ibid.*

(7) *ibid.*, p. 129.

(8) *ibid.*, p. 130.

(9) *ibid.*, p. 132.

(10) *ibid.*, p. 133.

(11) *ibid.*, p. 134-5.

(12) *ibid.*, p. 136.

(13) *ibid.*

(14) *ibid.*, p. 127.

(15) *Letters of William James*, *op. cit.*, p. 187.

(16) *Collected Essays and Reviews*, *op. cit.*, p. 133.

(17) *Ibid.*, p. 135.

(18) Ralph B. Perry, *The Thought and Character of William James*, (Boston: Little, Brown and Company, 1935), vol. II, p. 384.

(かぎし) のぶお・広島市立大学)

個別的本質とイデー

——ヘリング、インガルデンにおけるフッサール本質論の批判について——

三 村 尚 彦

フッサールの「本質直観」という方法によって所与にもたらされる本質とはいかなるものであろうか。『イデーⅠ』の本質論を中心にしてこの問いに関わってきたのは、いわゆるゲッチンゲン学派と呼ばれる研究者たちであった。もちろん彼らが「本質直観」というスローガンを過大に評価し、方法論を欠いた考察に終始しているという批判は妥当なものであり、それゆえ一連の本質をめぐる諸論考も考慮されなくなってしまった。しかしながらフッサールの本質論を存在論的に基礎づけるということが彼らの試みである以上、現象学における本質についての研究でそれは無視できないはずである。

そこで本稿の目標は、ヘリング、インガルデンの本質論

を取り上げ、彼らのフッサール批判の検討を通じて特にインガルデンの見解がもつ意義と可能性を提示することにある。

一

フッサールの定義によれば、個別的対象はみな「それ自身において」、その本質、本質的に述語づけ可能なものの貯えをもち、さらにその最上位に普遍的本質をもつのである。本質は個物の自己固有存在においてそのヴァス(Was)として見いだされるものを表示しているが、そのようなヴァスはどれもみなイデーのうちに置かれる。個別的直観が本

質直観へと変じられ、そこで観取されたものが純粹本質あるいは形相とされる。したがってわれわれが本質及びその諸連関を捉えるには、指標となる個物とそのヴァスを経験的直観で把握し、次に本質直観に移行することでその個物のうちに存在している本質（フッサールの言う形相的単独態）と本質連関がイデーのうちに直観的に与えられる。さらに他のものとの対比のうちに共通なものを直観しながら、類的普遍化の操作で最上類、領域へと至るという手順を取るということになろう。

これに対してモハンティは、フッサールの『イデーン』期の本質論の存立は事実と本質を架橋し、個別的直観から本質直観への移行を可能にするとされる個別の本質を問うことによって吟味されるとする。モハンティの批判は「当該の本質は、例えばこの椰子の木の本質であって他の可能な対象のそれではないと主張することはいかなる意味でなのか」という問いであるが、これはフッサール及びゲッチンゲン学派（特にヘリング）が、個物はアプリアリに他の個物の本質ではあり得ないそれ自身の本質をもつと主張したことに向けられている。個別の本質は自己固有存在のヴァスあるいはそれに対応するものである限り、例えばこの机の本質は同様の形、大きさのあの机の本質から区別さ

れなければならない。「この机」の本質を語るにはそれが同様の形をもつ等しいあの机とは異なることを示す個別化の契機を内に含んでいなければならない。しかし本質がそのような契機を有すれば、本質のもつ普遍性という性格が損なわれ事実との区別が消失するだろう。したがって個別的事実が事実としてそれ自身の本質をもつということ、すなわち個別の本質について語ることは不可能とモハンティは主張する。

しかしモハンティの議論はいくつかの問題点を有している。まず彼はフッサールの「本質」と「純粹本質」の区別のあいまいさをそのまま引き受けている。フッサールは両者を区別しながらも、本質という語を純粹本質に対しても用いているために、特に個別の本質を論じる際に誤解が引き起こされる。本質はこのものの本質であって他のもののそれではないという主張はヘリングには当てはまっても、フッサールには妥当しない。フッサールは「個物の本質に属するすべてのものは、またある別の個物がこれを所有することのできるものでもある」(Ideen IS. 13)と明言しているからである。ゆえにモハンティの言う意味での個別の本質を主張していないことが確認される。ヘリングはフッサールの本質概念が多義性を有していることを批判し、本

質、本質性、イデーの三つを区別した。たしかにモハンティが言うようにヘリングの「本質」は他のものではないこのものの本質として個別性を有したものであり、フッサールの「ヴァスとしての本質」にあたるものである。しかしモハンティはそのヘリングの本質とフッサールの純粹本質とを同義として議論し、概念間の対応、相違を考慮していないのである。それはフッサールが純粹本質をも本質と呼んだことに起因するだろう。

上記のような不備にもかかわらず、個別的本質を語る根拠、すなわち個別的事実がそれ自身にのみあてはまるものとして個別化の契機をもった本質を有するということを、本質論の中に回収できなければ、モハンティの批判は妥当するであろう。偶然的なものが有する本質を直観し、より普遍性の高い本質へと上昇していくこと、ヴァスとしての本質を出発点として個別的直観から本質直観へと移行していくことを主張するヘリングの（そしてヘリングから言えばフッサールの）本質論は、その起点を失ってしまうことになる。

二

ヘリングは本質はあるものの本質であり、その他のいかなるものの本質でもない主張し、本質をヴァスザインと定義する。これはヴァスにあたる契機が当該の対象に属していることを表している。例えばこの色を赤にしている赤性(Rotheit)、この動物を馬にしている馬性(Pferdhätigkeit)がそれぞれの対象に基盤を与える何性(Washeit)であり、モルフエーと呼ばれる。モルフエーはまさにこの対象をそれであるところのものに形式化するものであり、当該の対象のもとで実現されている。しかしモルフエーは対象との関わりから解放されてそれ自身だけで自立したものとも考えられ、本質性、エイドスと名付けられる。対象、モルフエー、本質性の関係は以下のようにまとめられる。本質性は対象とは異なった領域に存在するが、対象は本質性を分有し、本質性は対象のもとで実現される。本質性が存在するがゆえに、対象にその本質を指示するモルフエーが可能となる。例えば本質性「馬性」がある個体のもとでモルフエーとして実現され、モルフエー「馬性」はその個体を馬として形式化し、その本質を指示するのである。

本質、本質性についてヘリングはイデーという概念を新たな意味で用いる。同じランプを二か所で見たとき、「このランプは二度存在する」(Die Lampe existiert zweimal)と発言するならば、「このランプ」が表しているのは、二つの見られたランプのうちの一方ではなく、このような種類のランプが存在するだけ個別化される同一的なものである。この同一的なものはランプのイデーと名付けられ、理念化作用、理念視によって捉えられる。イデーそれ自身は唯一のものであり、一度しか存在しないが、それが個別化された範例者のもとで何度も存在する。イデー「このランプ」は現実の個々のランプとは考えられないが、個別的なものの原像(Urbild)としてみなされる。このような形でイデーと個別的な客体との関係をつけたヘリングは、イデーの考察から客体の本質に属するものが洞察されるのであり、イデーのうちで客体がどの本質性を分有しているのかが判断されると主張する。「ここ、イデーにおいて本来すでに、本質性が一つのモルフエーに具体化される場がある。したがってこの過程は経験的実現とは何の関わりもない」(Hering S. 529)。

このヘリングの見解から、本質直観及びモハンティによって批判された個別の本質は以下のように捉えられる。

あの机ではないこの机の本質は、特殊イデー「この机」のうちで捉えられるヴァスザインであり、これは同様の形をもつあの机には当てはまらない。なぜなら上位の普遍イデー「机一般」のうちに両者に共通なもの、普遍的な本質が直観されるからである。問題となっていた個別の本質が有する個別化の契機とは個々のものに一つずつの原像としての特殊イデーに求められるのであり、その次元で行われる本質直観によって事実としての事実の本質が語られるのである。

ではヘリングの特殊イデーによって問題は解決したのであろうか。答えは否である。たしかにヘリングの特殊イデーはフッサールの「イデーのうちに置かれたヴァス」という言い方に対応しているものであるかぎり、その導入の意図は明らかであるが、しかしその内実が空虚であり、内実の分析が欠けている点で不完全である。つまり全く同じ大きさ、形の二つの机のそれぞれの特殊イデーはその二つの机が個性性という観点から別々の本質をもつものであるから区別されなければならない。しかしイデーという領域で直観されるモルフエーは二つが同型の机であるがゆえに等しい。したがって二つの特殊イデーを区別する契機は必ずしもイデーのうちではなく、個物の次元に求められてもか

まわなくなる。ヘリングの特殊イデーは単に一つ一つの個物につけた名ばかりのものにすぎず、結局はこの机とあの机が違ふという現実性のレベルの違いに依存しているのである。ヘリングはフッサールの本質論の批判を通して「特殊イデー」という概念を取り入れることに成功したが、その内実の考察が欠けたために個別の本質を語る根拠を十分に提示できなかったのである。

三

ヘリングの試みを引き継ぎ、インガルデンは本質及び理念的対象の現象学的把握における立脚点を基礎づけようとした。インガルデンはヘリングの概念を、若干の用語の違いこそあれ、そのまま受け入れた後にイデーへと議論を進める。そこでヘリングとの差異が際立たせられる。

ヘリングのイデーは他の領域（対象、本質性）へ個別化されるものであり個々のものの原像とみなされていた。その点ではインガルデンも一致しているが、しかしイデーは何かについてのイデーであり、自らのうちに何かの性質（Beschaffenheit）、全構造（ganzer Aufbau）を反映する。したがってイデーそのものは二重性を有している。一つは

イデーとしてのイデーそのものの構造であり、もう一つはその中に対象の性質の反映が存するイデーの内実となる。このイデーの内実分析という観点からヘリングと決定的に異なる点である。

前章でヘリングでは内容が空虚であるとされた、特殊イデーの内実はいんガルデンではいったいかなるものなのであろうか。特殊イデーの内実では個別対象の性質と構造のイデアールな相関者が、ある要素は不変なもの、恒常項（Konstante）、その他は変化するもの、変項（Veränderliche）という区別とともに現れる。理解の助けに簡略化した例を挙げれば、特殊イデー「この机」の内実には本質性の具体化であるモルフエー「机性」という恒常項と変項「時間空間における位置決定」である。「変項は、もしそう言うことが許されるならば、潜勢的な可能存在であり、変項によって規定された特殊なもの（Besonderheiten）において個別化される何かとしてのみ理念的に存在する」（Ingarden S. 176）。この「内実」の導入意図は、対応する対象の本質のイデアールな相関者がイデーの内実のうちに現れるということから「個別対象の本質を対応するイデーの内実のうちで研究することが可能である」（S. 163）ということとを明示することにある。

恒常項と変項という二項をイデーの内実認めたインガルデンによってヘリングの見解の欠点を克服する可能性が開かれる。同じ形、大きさの二つの机を区別するのは時間空間規定であり、これを本質の議論に引き入れるにはイデーの領域にその規定を求めるよりほかにはないだろう。変項を「特定の時と場所により得る」という形で設定すれば、二つの特殊イデーはそれぞれ異なったものとして個別化され得る。例えば同じ机AとBの特殊イデーの内実は両者「机性」から成っているが、変項Aが「私の部屋の中に現実化される」、変項Bが「家具売り場に現実化される」であれば区別が可能である。言うまでもなく（また通常のイデー分析では）両者は変項「任意の時と場所にあり得る」に統合されるが、部屋の中にある机Aを出発点として理念視を行う限り、まずこの部屋に現実化されるか否かという変項が設定され、さらに広い可能性、つまり任意の場所にあり得ないしあり得たと想像される机との対比にもたられるのである。したがって個別的対象に対応する特殊イデーの内実である変項を最下のレベルで設定するということが、イデーの中に個別化の契機を含むこと、さらにイデーの内実で個別の本質を研究すること、個別の本質について語ることができるのである。

上述のように、インガルデンの特殊イデーによって個別の本質を語る根拠が本質論のなかに取り込まれるのである。もちろんヘリングも合わせ、議論を追うことを放棄したくなるほど細かい概念区別が問題になっているというところ、そのため実際の分析から遊離していると取られてしまうほど抽象的であるといった批判も生じるであろう。しかし彼らの試みは本質直観の理論的基盤を存在論的に与えるという仕事なのである。実際に本質及び本質連関を記述していく作業では、等しい二つの個物の本質よりも普遍的本質を扱うことの方が求められるだろうが、個別の本質、本質性、イデーを本質論の概念として導入して個別の対象の本質から最上の「領域」に至るまでの「本質」研究を主張する以上はその論の内部での整合性が確認されなければならない。このような観点から、インガルデンのイデー論の再考の意義が認められるだろう。

引用文献

J. N. Mohanty, Individual fact and essence in Edmund Husserl's philosophy. in: Phenomenology and Ontology, Phänomenologica, Bd. 37.

J. Hering, Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee. in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Bd. 4. 1921.

R. Ingarden, Essentielle Fragen. Ein Beitrag zu dem Wesensproblem. in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Bd. 7. 1925.

付記

紙幅の関係で、子細な点は省略せざるを得なかった。それらについては、拙稿「ゲッティンゲン学派のフッサール本質論の批判について」(関西大学哲学会「哲学」第十六号平成七年)を参照していただければ幸いである。

(みむら なおひこ・関西大学大学院文学研究科)

日本現象学会会則

第一条 本会は日本現象学会 (The Phenomenological Association of Japan) と称する。

第二条 本会は現象学の研究を進め、その発展をはかることを目的とする。

第三条 本会はこの目的を達成するために左の事業を行う。

1 年一回以上の研究大会の開催

2 国内および国外の関係学術団体との連絡

3 会報および研究業績の編集発行

4 その他必要な事業

第四条 本会の会員は現象学に関心をもつ学術研究者とする。入会には委員会の承認を要する。

第五条 本会には左の役員をおく。

委員 若干名

会計監査 二名

第六条 総会は年一回定期的に開き、その他必要があれば、委員会の

決議によって臨時に開くことができる。総会は会の活動の根本方針を決定し、会員の中より委員および会計監査を選出す

る。また、総会は一般報告ならびに会計報告を受ける。

第七条 委員の任期は四年とする。

第八条 会計監査の任期は四年とする。会計監査は他の役員をかねることができない。

第九条 役員はすべて重任をさまたげない。

第十条 委員は委員会を構成し、総会の決定に従って会の運営について協議決定する。

第十一条 会計監査は年一回会計を監査する。

第十二条 会員は会費として年一〇〇〇円を納入する。

第十三条 本規則は委員会の決議を経て変更することができる。但し、総会の承認を要する。

(昭和五五年五月三〇日制定)

(会費は昭和六二年度より『年報』代を含め三〇〇〇円に改定)

編集後記

一九九五年度分の『現象学年報 11』が刊行されましたので、お届けいたします。内容は目次で御覧のとおり『10号』の編集方針を踏襲して、前半は、本号のために新に執筆していただいた、論文四篇と、海外事情と国内情報各一篇、および書評二篇を掲載し、そして後半には、九四年度の「第十六回研究会」で御発表いただいた、シンポジウムと特別報告および一般研究発表の各要旨を掲載しました。ご寄稿くださった会員各位に厚く御礼申し上げます。

去る十一月に三田の慶応義塾大学で開催された九五年度の「第十七回研究会」では、シンポジウムと特別報告に加えて、九名の会員諸氏による研究発表がありました。事務局の御報告によれば、この研究会には非会員の傍聴者を含めて約一四〇名もの参加者があり、また今年度の入会申込者は三七名にも上ったことです。これらのデータは、日本現象学会の将来を占う上でまさに吉兆であり、本会のみならずの発展を暗示しているように思えます。

会員数の増加が研究活動のいっそうの活性化と『年報』の充実に繋がることを期待して止みません。

(立松弘孝 記)

日本現象学会への入会方法

本会へ入会を希望される方（入会資格は大学院生を含む現象学研究者）は左記の学会事務局へ問合わせて下さい。学会費（年報の代金を含む）は年間三千円です。また、非会員の方が本誌を購読なさりたい場合も、事務局へお申込み下さい。

日本現象学会事務局

〒七二四 東広島市鏡山一七七一

広島大学総合科学部

比較文化研究講座内

電話 ○八二四一二四一六三三〇

GENSHOGAKU NENPO 11

Annual Review of the Phenomenological Association of Japan

Contents

Shouji MYOCHIN	Possibility of Cosmology in Husserl's Phenomenology
Haruya Ikegami	Emmanuel Lévinas et la phénoménologie
Tetsuji Ikegami	Person und Tod
Masahiro Yamaguchi	Zur Idee der Transzendentalphilosophie bei Fichte — Plan und Bedeutung der Phänomenologie

Wataru Wada	One Aspect of the Phenomenological Movement in Belgium
Shinji Hamauzu	Husserl-Database via Internet

Book Review

Makoto Tokunaga	T. Adorno "Zur Metakritik der Erkenntnistheorie" (Japanese Übersetzung)
Kazuo Miyasaka	Husserl & Fink, "Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre" (Japanese Übersetzung)

Gunshi Satomi	Über die subjektive Zweckmäßigkeit
Yasukuni Satō	Form, Structure and Teleology
Toru Tani	Teleology in Husserl's Phenomenology
Junichi Murata	Consciousness and the Mind-Body-Problem
Takashi Kakuni	Entrelacs et Simultanéité — Sur l'interprétation merleau-pontienne de Husserl
Jun Nagano	Sartre, sur le précipice — esquisse de la liberté et de la folie
Shigeru Taguchi	Husserl's Begriff der Monade — Korrelation und Realisation
Kenichiro Ihara	Essai sur la méthodologie de Merleau-Ponty
Yuugo Yanagisawa	Le problème de l'autrui chez Merleau-Ponty
Nobuo Kazashi	Radical Empiricism, or Phenomenology without methodical Epoché — the "Sein und Nichts" Question in William James
Naohiko Mimura	Individuelles Wesen und Idee — Kritik über Husserl's Wesenslehre in Hering und Ingarden

●編集委員●

立 松 弘 孝
千 田 義 光
野 家 啓 一
丸 山 高 司

現象学年報 11

1996年1月31日 発行

編集
発行

日本現象学会

〒739

東広島市鏡山1-7-1

広島大学総合科学部・

比較文化研究講座内

印刷

株式会社
