ISSN 0289-825X

現象学年報12

’96 日本現象学会・編

目次

創造的進化と肉としての、自然と人間　大野木　哲　1

「政治的・闘争的であること」の意味について
――H・アーレントとフェミニズム――　志水紀代子　19

メルロ-ポンティにおける偶然性の問題　片山洋之介　35

形而上学的思考の本性と限界　菊地惠善　49

――＊――

海外事情：ドイツ現象学運動の一面
――ヴッパータールからの報告――　榊原哲也　67

書評：村田純一著『知覚と生活世界』
東京大学出版会、一九九五年　野家啓一　79

――＊――

日本現象学会第十七会研究会の報告 87

自己言及性と現象学　田島節夫　89

歴史現象の存在論的解釈の可能性について
——ハイデガーの「存在史」をわれわれはどのように評価すべきか——　溝口宏平　105

歴史的現在　竹田純郎　119

現象学と歴史の問題　貫　成人　135

フッサールにおける「二重感覚」の問題　元明　淳　151

初期ハイデガーにおける「アリストテレス解釈」の展望　森　秀樹　163

実定性と虚構——M・フーコーの近代批判を通じて——　古賀　徹　175

像の指示機能と代表機能　佐藤英明　187

ベルクソンの知覚理論　石井敏夫　199

空間―時間―運動
――フッサールとフィンクの世界概念を巡って――　武内　大　207
ハイデガーにおける現存在の空間性と身体性　河村次郎　215
初期ハイデガーにおける根源的自己解釈と歴史の問題　松本啓二朗　223
類似性と呈示
――像理論のフッサールによる自己修正の意味――　伊集院令子　231

――――＊――――

編集後記

【お詫びとお断り】

『年報11』の表紙も本号と同じ「96　日本現象学会・編」となっていますが、これは、刊行年と編集年を混同したための大きな間違いでした。深くお詫び申し上げます。

寄稿者の所属が、研究会報告の頁での記載と各論文末尾のそれとで違う場合は、この間に移動があったためです。

創造的進化と肉としての、自然と人間

大野木　哲

西欧の哲学が、近代自然科学の成立とその進歩という出来事から深い影響をうけつつ発展してきたことは、ほとんどいうまでもないだろう。しかし、それが哲学にとってどんな結果をもたらしてきたかについては、必ずしも十分明らかになっているとはいえないように思われる。しかも、現代における哲学のあり方を論じようとする場合、じつはこのことをどう考えるかがかなり決定的な意味をもっているのではないだろうか。とすれば、西洋哲学が近代科学の影響によって帯びるにいたったある種の性格を浮かび上がらせることは、現代科学の動向にも目を向けることとあいまって、現代哲学にとってのひとつの可能な方向に光を当てることになるのではないかと私には思われる。

しかし、近代科学によって確立された機械論的決定論的自然観が、その成立そのものに大きく貢献したデカルトだけでなく、十七・八世紀西欧の代表的な哲学者たちの思考にも強い影響をあたえたということ、また十九世紀のヘーゲルやニーチェが近代科学的自然観に対して、むしろそれに対立する自然観を提出するという仕方で深くかかわっているということ、さらに二十世紀にはいってのフッサールやハイデガー、メルロー＝ポンティたちが、数学的に基礎構築ないし企投された理念的ないし客観的物在的な近代科学的自然の根底に、そのなかでこそ現実にわれわれ人間が生きている世界ないし自然を考えようとしていることなどについては、すでに筆者は多少なりとも言及している[1]ので、この小論ではベルクソンと、いわゆる後期メルロー＝ポンティの場合をとりあげることにしたい。

一

周知のようにベルクソンは、知性（intelligence）による分析としての科学的認識に、直観（intuition）による哲学的ないし形而上学的認識を対置している（PM, 86）。

彼によれば、知性は感覚の延長であり[2]、「哲学や科学が出現するはるか以前から、すでに知性の役割は道具を製作すること、周囲の諸物体に対する身体の行動をみちびくことだった。科学は知性のこの働きをはるか遠くにまで押し進めたが、その方向は変えなかった」（PM, 34f.）。だから「実証科学の目的は事物の真相をわれわれに開いて見せることではなくて、事物に働きかける最良の方法をわれわれに提供することである」（EC, 94）。しかも、科学的知性がおこなう分析は、とりわけ「あるものを、このものではないものの関数として表現すること」（PM, 181）であり、「記号による翻訳、展開[3]」である。

それに対して直観は、「われわれをある対象の内部に移し入れ、この対象が持つユニークなところ、したがって表現できないところにわれわれを一致させる共感（sympathie）」（PM, 181）であり、その対象というのは、まずはわれわれ自身の「持続する我」（PM, 182）である。直観がみいだすのは、「不可分なものとして知覚された時間」（PM, 166）であり、時間的に持続する不可分な「メロディー」としてのわれわれ自身の自我なのだ（PM, 166）。

ところが、知性は持続する自我を解体し、「一方では別々の心理状態の一系列を表象し、その各々は変化しないが、それらが継起すること自体によって自我の変化を生みだすと考え、他方では、これらの別々の心理状態の支えとして役立つような、これまた変化しない自我を表象する」（PM, 165）のであり、知性による分析が生みだすこうした表象は、時間的に持続する自我の「空間的射影、比喩的翻訳[4]」にすぎない。

こうしてベルクソンによれば、直観は「何よりもまず内面的持続（durée intérieure）に向かう」（PM, 27）認識、「精神による精神の直接的観取[5]」であり、精神としての自我はこの直観という方法によってのみ認識され、科学の方法としての知性的分析によっては認識されえない。だから「われわれは形而上学にある限定された対象、すなわち主に精神を指定し、ある特殊な方法、すなわち何よりも直観を指定する」（PM, 33）。

ところで、内面的に持続する精神としての自我自身に向

けられる直観は、しばしば「実践的生活におけるソクラテスのデモンのように」(PM, 120) ふるまう。つまり「直観は禁止する。一般に容認されている思想や、明証的と思われていた命題や、それまで科学的として通用してきた主張を前にして、直観は哲学者の耳に不可能という言葉をささやく。事実や根拠が、それは可能で実在的で確実であると信じるように誘いかけるときでさえ、それは不可能だとささやく」(PM, 120)。直観は精神についての形而上学的認識として、物質的自然についての科学的認識の方法である知性的分析という操作(PM, 181)が精神的自我に適用された場合には、その操作とそれからの結果について、それを否定し、禁止し、その不可能性を告知するとされるのである。では、ベルクソン自身に対して彼の直観が否定し、禁止し、不可能であるとささやいたのは、どんなことについてなのだろうか。

『意識における直接的所与についての試論』は、人間の自由が近代科学にもとづく決定論的自然観と両立しうるかどうかという問題だけを考察した著作ともいえるほどだが、それは、当時のベルクソンにとって自由は「疑いえない事実」と思われていたからだった(PM, 78f.)。実際この著書では、「自然科学にうったえて自己自身を検証し、自己の輪郭を確定しようとする心理的決定論(déterminisme psychologique)」(DI, 112)がおもに検討され、けっきょく、物質と意識のあいだの根本的相違を捨象(DI, 116)して「継起と同時性、持続と延長、質と量とを混同する」(DI, 180)ことに由来する心理的決定論は、科学的厳密さをもちえないとして批判され(DI, 112)、人間の自由が擁護される。そしてまた、精神と物質の二元論の立場に立つこうした考察のなかで遭遇したのが、『物質と記憶』において主題化された人間における精神と身体の結合の問題だったという(PM, 78)。

決定論的自然観と人間の自由との両立をはかるこうした試みへとベルクソンを駆り立てたものは、彼における自己自身の、したがって人間の自由への確信であったと考えられる(PM, 78f.)が、こうした確信をもたらしたものは、彼がのちに「直観」と術語化することになるものといえるだろう。自己自身に向けられたその「直観」のまなざしが、自分が人間的自由を保持していることの「形而上学的認識」を彼にあたえ、この認識がそうした確信をもたらしたといってよいだろう。そのかぎり、当時のベルクソンにとって「直観」が否定し、禁止し、不可能であるとささやいたのは、科学的な決定論的自然観にもとづきつつ、さらにす

すんで科学の方法を精神の領域にまで適用し、人間の自由を否定しようとする、そうした考え方として彼がうけとめた当時の心理的決定論の主張についてだった、といってよいように思われる。

『物質と記憶』では、精神と物質の二元論の立場に身をおきつつ、この二元論にともなう理論的困難を、とりわけ、決定論的な物質的自然に属する身体と自由な精神との人間における結合の問題、つまりは人間における自由と必然の問題の困難さを緩和しようとしている。[6] けっきょくベルクソンは、具体的知覚を「純粋記憶」と「純粋知覚」との総合、精神と物質との総合としてとらえることによって、「心身統一の問題を、ぎりぎりのところまで押し詰めた」(MM, 275)。そしてこの著作の末尾で、「この自然（nature）」は「中和され、したがって潜伏している意識」[7] であるとしつつ、こういう。「われわれはこの意識の開花に立ち合うのと同時に、どんな単純な形にせよ自発的で予見不可能な運動能力をもつ生きている物体（corps vivants）が、姿をあらわすのをみとめる。……この意識は……より以上に強度な生を生きることによって……より以上に行為を創造することができるようになる。……こうして自由は……つねに必然性のうちに深い根をおろし、必然性と緊密に組織化されている。精神はみずからの栄養源である知覚を物質から借り、みずからの自由を刻印した運動という形で、それらの知覚を物質に返す」(MM, 280)。こうしてベルクソンは『創造的進化』の考察へと向かう。

『創造的進化』では、持続の諸属性を生物は意識と共有している（EC, 22f.）としつつ、当時の生物学における進化論を「既知の諸事実の十分に的確かつ精密な解釈」(EC, 23) として受けいれて、彼はいう。「生命の根源的躍動（élan originel de la vie）」は、「成体となった有機体を介して、ある世代の胚から次の世代の胚へと移っていく。……この躍動は……すくなくとも規則的に遺伝し、累積し、新しい種を創造する諸変異の深い原因である」(EC, 88)。そして「有機体の進化は意識の進化に似ている」(EC, 27) のであり、意識と同様に生命も、たえず「なにものかを創造している」(EC, 29)。

それればかりではない。彼は生命を意識そのものに結びつけて、生物の行為における選択能力と意識との比例関係が動物界の全領域にわたってみられる（EC, 180）として、こういう。「意識は、行為をとりまく潜勢的なものの地帯を照らす。意識は、なされているものと、なされうるであろうものとのあいだの隔たりを測る。……もっとも原始的な動

物においてさえ、意識は、権利としては広大な領域をおおっているが、事実としては万力のようなもので締めつけられていると想定することもできよう。神経中枢が進歩するたびに有機体はますます多数の行動のなかから選択しうるようになり、……意識はいっそう自由に通れるようになる」(EC, 180)。つまり、意識こそが「進化の始動原理」[8]だとされる。

この意識はもちろん人間的な個別的意識ではない。「生命の根源にあるのは、意識あるいは超意識である。意識もしくは超意識は火矢であり、その燃えつきた殻はふたたび物質となって落下する。さらに意識は……燃え殻をつらぬき、それを照らして有機体たらしめる。……この意識は、生命が自動性に堕しているときには、眠りこんでしまう。選択の可能性がよみがえるやいなや、この意識は目をさます」(EC, 261f.)[9]。

物質以前の「純粋意識」(EC, 246)でもある「超意識(supraconscience)」(EC, 246, 261)ないし「意識一般(Conscience en général)」(EC, 187)は、「宇宙的生命と広がりを同じくする」(EC, 187)とされ、物質と意識は超意識から「同一の過程」(EC, 200)ないし「同じ運動の同じ転換」(EC, 207)によって「同時に」(EC, 200)あるいは「一挙に」(EC, 207)生じたとされる。物質と結合してそれを有機体とした意識は、やがて眠りからさめ、ついには人間において自己を自由ならしめる(EC, 264)。意識は「創造の要求」(EC, 262)であるとするベルクソンにとって、「世界の創造は自由な行為であり、生命は物質的世界の内部において、この自由を分有する」(EC, 248)。しかも、生物の進化が「本質的に創造である」(EC, 231)のみならず、宇宙そのものも「総体的に見れば、真に進化する」(EC, 345)とされ、だから彼は宇宙の持続[10]そのものがすでに創造的進化であると考えていることになる。

しかし、どんな根拠にもとづいて、彼はこのように考えることができたのか。この問いに対しては、結局のところ彼自身の直観にもとづいてである、と答える以外にないだろう。彼のいう直観は、「なによりもまず内面的持続に向かう」のだが、しかし、精神の内面の深みとしての「みずからの深みを探ることによって、意識は物質、生命、実在一般などの内部に、もっと深く浸透していく」(PM, 137)のであり、だからこそ、「直観は……実在が精神をしみ込ませていて創造であることを見ており、知っている」(PM, 31)といえたわけである。したがって、「われわれは自由に行動するやいなや、われわれのうちに創造を体験する」(EC,

249）のだが、自我の内なる創造についての直観は、自分の内面の深みないし根底を突き抜けて、自己を支える実在の内部にまで達し、そこに意識や精神、したがって持続と創造を見てとる、とベルクソンは考えているといえるだろう。直観を形而上学の方法とするのも、直観が内面的自我の認識にとどまらず、みずからの内面を突き抜けて自己を超えた実在の認識にいたる、まさにこうした自己超越的認識のはたらきでもあると考えられたことに、その主な理由があったのではないだろうか。

ベルクソンは自己自身の自由への確信にもとづいて、人間を決定論的な物質的自然への埋没から救い出そうとしたのだが、それは結局、自然そのものを根源的には精神的でもある生命的自然とする、いわば生の一元論的な哲学によってなのであった。

二

すでに『知覚の現象学』においてメルロー=ポンティは、「古典的科学は、おのれの起源を忘れて自分を完結したものと信じている知覚である」として、そうした科学の描き出す客観的世界の手前にある知覚的な「生きられている世界（monde vécu）」に立ち戻ることこそが、「最初の哲学的行為」であると述べている（PP, 69）。科学についてのこうした見方は、ほとんどそのまま、いわゆる後期にまで引き継がれているといえるだろう。

『見えるものと見えないもの』によれば、デカルトは物理的世界を、「純粋化された思考自身の面前での、その世界の純粋な客観存在における在り方から規定する」ことによって客観主義的に「理念化（idéaliser）」（VI, 46）したわけだが、今日の物理学者や心理学者は、もはや客観主義的ではなくなっている物理学や心理学を、依然として客観主義的存在論の枠のなかに押し込めている（VI, 45）。だから、知の危機的状況を乗り越えることは、「デカルト的分析を正すために知覚的信念に立ち戻る」ことによって可能となるだろう（VI, 46）。「物理学的理念化（idéalisation physique）」は、「知覚的信念を越え、また忘れている」が、じつは「知覚的信念から出発している」のであり（VI, 36）、「必要なのは、測定や操作からなる宇宙が、その源泉……とみなされる「生きられている世界」から出発して構成される歩みの分析を、物理学が正当なものと認めることである」（VI, 35）。いずれにしても『見えるものと見えないもの』は、知覚そのものから出発して、「自然でないものが「世界」を形

成するのかどうか、形成するとすればそれはどんな意味においてか、そして何よりも「世界」とは何であるのか、最後に、もし世界があるとすれば、見える世界（monde visible）と見えない世界（monde invisible）との関係はどんなものでありうるのか」(VI, 47)を理解しようとしている、ともいえるであろう。

　さて、『見えるものと見えないもの』に添えて公刊された「研究ノート」中の、「肉――精神」という表題をもつノート(VI, 312ff.)のなかで、メルロ＝ポンティは「肉(chair)」という概念を「こうした哲学にとっての本質的概念」としている。そこでわれわれは、この概念によって彼がどんなことを考えようとしているのかを見てみたい。

　彼によれば、身体は知覚において、「感覚されうる塊（masse sensible）」としての身体自身と、「身体がそこから分離によって出生し、また見る者としてそこへと開かれ続けている感覚されうるものの塊（masse du sensible）」とを溶接するという仕方で、われわれを物に合一させる(VI, 179)。身体は自分自身を、自分にとって見え触れられるさまざまなものから、一種の「巻きつき（enroulement）」によって――「肉」とは、この「見えるものの見る身体への、触れられるものの触れる身体への巻きつき[11]」とされるのだが――出現してきたもので、それらと「根本的に同質（homogène）」だと感じるのであり、そこでは身体は、見えるものを「彼の写しあるいは彼の肉の延長として」うけとめる(VI, 153)。そうなると、「ここやあそこにある物は、……私の肉の秘義において発せられた空間性と時間性というこれらの光の先端に存在するにすぎない」のであり、「精神が上空から俯瞰した純粋な対象」としてではなくて、むしろ「私がそれらの物のあいだにいて、それらの物が感覚する物（chose sentante）としての私を介して交流するかぎりにおいて」経験される(VI, 153)ことになる。「見えるものは身体のまわりにあり、身体の内部にさえ入りこみ、身体のうちにあり、その眼差しや手を外や内から覆い飾っている」(VI, 181)のであり、「身体がそれらの物に触れ、それらの物を見るとすれば、それは単に次のこと、すなわち身体は、それがそれらの物の仲間であり、それ自身見えかつ触れられうるものであるために、おのれの存在をそれらの物の存在に参加するための手段として使うということ、二つの存在のそれぞれが他にとって祖型（archétype）であるということ、身体は世界が普遍的な肉（chair universelle）であるがゆえに物の秩序に属するということである」(VI, 181)。けっきょく、世界は「ある肉に適用された

肉（chair appliquée à une chair）」（VI, 182）であり、視覚は「見えるものへの参加と帰属[12]」なのである。

ところで、自分以外の見る者を見るやいなや、われわれは他人の目をとおして、われわれ自身に完全に見えるものとなり、私自身という見る者がはじめて本当に私に見えるようになる。また私は他人の身体をとおしてはじめて、身体こそが「世界の肉（chair du monde）」との交わりのなかで、私の見ている世界に他人が見ているものという性格をつけ加えるのを見る（VI, 188f.）。さらに、「私の見えるもの（mon visible）が、他の見る者たちの立ち会いのもとに、普遍的可視性の範例として確認される」（VI, 191）ときに見いだされるのが、他人への関係であるとともに自己と世界への関係でもある思考なのだ。思考は「肉の昇華」（VI, 191）であり、「思考するためには何らかの仕方で見たり感じたりしなければならず、われわれに知られる思考はすべて肉に生起する」（VI, 191）。

さて、「肉」は物質でも実体でもなくて（VI, 184）、「見えるものの見る身体への、触れられるものの触れる身体への巻きつき」（VI, 191）とされる。ということは、物を見つつある自分を見、物に触れつつある自己に触れる身体は、その見え触れられる自分が周囲の見え触れられるものによって巻きつかれていることを、ひいてはそのように巻きつかれている自分自身を、肉としてとらえるということではないだろうか。つまり、見え触れられるものによって「巻きつかれていること」を、身体は、自分がいわば「肉づけ」られ「肉化」されていること、見え触れられる自分が肉にほかならないこととして、うけとめるということではないだろうか。メルロ＝ポンティによれば、そこには「魔術的関係（rapport magique）」（VI, 192）がある。また「見る者は胚の発達の対位法のうちにあらかじめ計画されており、見える身体は、自分自身へのある働きかけによって、そこに視覚が生ずるはずのくぼみをしつらえ、長い成熟を始動させる。その成熟の果てに、見える身体がとつぜん見えるようになる、いいかえれば自分自身にとって見えるようになる」（VI, 193）とされ、肉と呼ばれるのは、こうして自己自身にとって見えるものとなった「内側から加工されたこの塊[13]」であるともいわれる。いずれにせよ「肉」は、物体や精神といった実体から出発して考えられてはならず（VI, 193）、むしろ「水・空気・土・火について語るために使用されていた」（VI, 184）古い意味合いでの「エレメント（élément）」（VI, 193）として、つまり「一般的な存在様式の具体的象徴[14]」として考えられるべきだという。身体は

自己自身と自己を取り巻く世界とを、こうした意味での肉としての在り方をもった存在者としてとらえる、とメルロー=ポンティは考えているといえるだろう。

彼によれば、「最初の視覚、最初の接触、最初の悦びとともに〔世界への〕加入がおこなわれるが、その加入というのは……もはや再び閉じられることのありえないようなある次元の開在性（ouverture d'une dimension）、以後それとの対比で他のすべての経験が標定（repérer）されるようになるある水準の確立ということである。理念とはこの水準、この次元であり、だから……この世界がもっている見えないもの、つまりこの世界に住みつき、それを支え、それを見えるものにする見えないもの、この世界の内的で固有な可能性、この〔世界という〕存在者の〈存在〉である」（VI, 198f.）。つまり、見えない理念（idée）としての〈存在〉Êtreが、見える世界を支えている。しかも、「見えるものと見えないものとの諸関係を見つめるという点で……プルースト以上に進んだ人はいなかった」（VI, 195）としつつ、「光の理念や音楽的理念は、光や音を下から裏づけており、それらの裏面ないし深み（l'autre côté ou la profondeur）である」（VI, 197f.）と彼はいい、〈存在〉という見えないものが世界の「裏面ないし深み」として、見える世界を支えていることを暗示する。

さて、「肉」の概念によってメルロー=ポンティがどんなことを考えようとしているのかについて、これまではおもに『見えるものと見えないもの』の本文に即して見てきたわけだが、いまや「研究ノート」の諸断章から、解明の光を当てていきたい。

「見えないもの」について、たとえばこういわれる。それは、「見えるものの秘められた裏面(contrepartie secrète du visible)であって、それは見えるもののうちでしか現れず、それは根源的に現前することのできないもの(Nichturpräsentierbar)であるが、そのようなものとして世界のうちで私に呈示される。……それは見えるもののうちに〔透かし模様で〕描きこまれている」（VI, 269）と。「見えるものが見えないものを懐胎している」（VI, 269)のであり、見える諸関係を十全に理解するためには「見えるものの見えないものへの関係にまで赴く必要がある」（VI, 269）。また「見えないものは対象であることなしにそこにあり、それは存在者的な仮面なしの純粋な超越者（la transcendance pure, sans masque ontique）である」（VI, 282f.）ともいわれる。

では、そうした「見えないもの」とはなにか。それは、

「理念(idée)」(VI, 198)、「意味(sens)」(VI, 269)、「〈存在〉(Être)」(VI, 198, 305) などといわれる。[15] たとえば、世界と〈存在〉の関係は「見えるものと見えないものの関係」とされ(VI, 305)、またすでに引用したように、「理念とは……この世界がもっている見えないものであり、……この〔世界という〕存在者の〈存在〉である」(VI, 198)とされる。そのかぎり、われわれは〈存在〉について、それは見えるものとしてのこの世界の「秘められた裏面」をなす「見えないもの」である、といってもよいだろう。しかし、それはどういうことなのか。

あるノートはいう。「世界の肉は、私の肉のように自分を感じることはない。――それは感じられるものであって、感じるものではない。――にもかかわらず、私がそれを肉と呼ぶのは……それが絶対に対―象(ob-jet)ではないということ……を言おうとするためである。……世界の肉によってこそ、われわれは結局のところ自己の身体を理解することができる。――世界の肉、それは見られている〈存在〉に属している。いいかえれば、それはすぐれた意味での知覚されていること(percipi)であるところのある〈存在〉(un Être)であり、この世界の肉によってこそ、知覚すること(percipere)をわれわれは理解することができる。すなわち、私の身体と呼ばれるこの知覚されているものは他の残りの知覚されているものに自分を適用し、自分自身を自己によって知覚されているものとして、したがって知覚しているものとして扱うのであるが、こういったことが結局のところ可能であり、それになにか意味があるのは、……自己の否定、自分の知覚されていること(percipi)をも含んでいるような〈存在〉があるからにほかならない」(VI, 304)と。

すでに見たような身体の自己理解が可能なのは、結局、なんらかの意味でおのれが知覚されていることを含んでいるような「〈存在〉がある(Il y a l'Être)」からだということを、このノートは意味するだろう。〈存在〉はおのれを「見られている〈存在〉(l'Être-vu)」つまりは世界として示しており、「世界の肉」とは、この「見られている〈存在〉」の肉として「〈存在〉のエレメント」(VI, 184)だということになる。たしかに〈存在〉は、世界という「見えるものの秘められた裏面」にすぎず、それ自身としては「根源的に現前することのできないもの」である。しかしそうした〈存在〉に裏づけられた世界は、客観主義的機械論的な無機的ともいえる死んでいる世界ないし自然であることはできず、むしろ「肉」という在り方をしているがゆえに有機

的生命体的ともいってよいような、非客観主義的非機械論的な、いわば生きてもいる世界ないし自然でなければならないだろう。ちなみに、ある箇所では世界のかわりに〈自然〉(Nature)について「それは肉であり母である」(VI, 321)といわれている。

ところで、世界という肉的なものの裏面が〈存在〉だとすれば、肉としての身体には裏面はないのだろうか。あるノート(VI, 312f.)には、次のように記されている。

> 精神を身体の裏面として定義すること――われわれは身体によって裏打ちされていないような、この土台の上に定着していないような精神の観念はもっていない。――
>
> 「裏面」ということで言おうとしているのは、身体はこうした裏面をもつかぎり客観的用語、即自の用語で記述されうるものではないということ、この裏面は本当に身体の裏面なのであり、身体のうちに溢れこみ(越えゆくことUeberschreiten)、身体を蚕食し、身体のうちに隠されているということ、――そして同時に、身体を必要とし、身体のうちで完結し、身体のうちに投錨しているということなのである。……この裏面は、客観的思考におけるように、同じ実測図のもう一つの投射図という意味においてではなくて、むしろ、ある深みへ向かっての、延長の次元性ではないある次元性へ向かっての身体がおこなう乗り越え(Uebersteig)、また感覚的なものへ向かっての否定的なものの超越という意味において理解されねばならない。

ここでの「精神を身体の裏面として定義する」ことは、精神と身体の二元性の図式から人間を考えることではありえない。別の箇所に、「身体は意識という裏面(Gegenseite)をもっていること、身体は心理―物理的(psycho-physique)だということ」(VI, 220)と書きとめられていることからも分かるように、「心理―物理的」であるのは、身体と精神という二元的な側面からなるものと考えられた人間ではなくて、むしろ、すでに自分自身の秘められた裏面として精神ないし意識をもっている身体そのものであると、つまり、人間は身体以外のなにものでもないが、その身体そのものがすでに、その秘められた裏面からして心理的精神的な性格をもそなえていると、考えられているのではないだろうか。

だからこそ、「身体はこうした裏面をもつかぎり客観的用

語、即自の用語で記述されうるものではない」と、さらに、「この裏面は……ある深みへ向かっての……身体がおこなう乗り越え、また感覚的なものへ向かっての否定的なものの超越という意味において理解されねばならない」といえたわけだろう。別の箇所で彼が身体を「直立している(debout)」(VI, 324, 325) ないし「垂直的(vertical)」(VI, 324, 325)なものと語るのは、精神という裏面をもつことが意味する「ある深みへ向かっての……身体がおこなう乗り越え」、「感覚的なものへ向かっての否定的なものの超越」という、こうした上下の垂直方向における身体の運動ないし姿勢のゆえではないだろうか。しかも彼によれば、人間の身体だけではなくて、世界そのものも「直立している」「垂直的」なものなのである(VI, 324)。

このように見てくると、メルロー＝ポンティにおいては、身体と精神の関係と世界と〈存在〉の関係とが、かなり類比的に考えられているといえることになる。実際たとえば、「他者が本源的には不在のものとして――隔たりとして、超越者として――その身体のうちにあたえられているように、見えない世界は本源的には、根源的に現前することのできないもの(non-Urpraesentierbar)としてあたえられている」(VI, 234)とか、「垂直の〈存在〉の発見によって現れてくる、見える世界と見えない世界との――蚕食による――単一性こそが、いわゆる心身関係の問題の解決である」(VI, 286f.)などといわれるのであり、また、「すべての垂直性は垂直の〈存在〉から生じる」(VI, 287)とあるように、身体の垂直性も、それが直接にはその裏面としての精神からくるにしても、もとをただせば世界の垂直性と同様に垂直の〈存在〉から生じているとされる。「本当に知覚を現在においてとらえる垂直の哲学にとっては、〈世界〉(Monde)と〈存在〉とが絶対的な優位に立っている」(VI, 283f.)。彼のいう〈存在〉とは、見える世界の見えない裏面をなし、見える世界を有機的生命的な世界とし、さらには、人間的に意識的精神的であるものをも含む世界とすることのできるような、なにかそうしたものだろうということになる。

三

これまで見てきたようなベルクソンとメルロー＝ポンティの思想に対して、われわれとしてはどう考えることができるだろうか。

デカルトは客観主義的機械論的な決定論的自然観を提示するにあたって、精神と物体の二元論によって最初から人

間の自由を安全地帯に退避させておいた。しかしその代償として、身体を物体的世界に属させることによる人間の精神化的抽象化をおこなわざるをえなかった。物体としての身体から実在的に区別された別個の実体である精神として、人間は物質的自然を超えでて、自然のいわば外部に存在するものへと変容させられたといえる。カントは人間の自由を確保するためにも、身体的存在者としての経験的人間をふくむ近代科学的にとらえられた自然を現象界とし、自由な人格としての人間を、英知界の一員として、身体の属する経験的自然を超えでた英知的存在者とした。彼にとって、ニュートン力学にもとづく科学的自然観を受けいれることは、人間をその具体的身体の属する自然から分離して、超自然的なものとみなすことを避けがたいものとしたのだった。

それに対してヘーゲルは、人間をまず自然的世界に属する身体的存在者として、したがって自然から由来し、自然のうちにその淵源をもつものとしてとらえたが、そのためには自然は科学の示す自然そのままであることができず、精神の自己疎外態としての自然でなければならなかった。つまり、近代科学的自然観を容認することはできなかったのである。同様にニーチェは、人間を自然に属する具体的身体的な生命体としてとらえたが、その自然は古典力学的機械論的ではなくて生命論的な自然であった。彼らにとって、人間を自然のうちに生きる具体的身体的な、しかも自由な存在者としてとらえることは、近代科学的自然観を拒否することを不可避的にともなうのであった。

では、ベルクソンとメルロー=ポンティの場合は、どうなのだろうか。

ベルクソンはその哲学的出発点において、人間の自由についての直接的確信をもっていた。それは、彼が哲学ないし形而上学の方法としては直観とよぶことになるものの原型でもあった。この直観は、機械論的決定論的自然観がもとづく近代自然科学の方法としての知性による分析に対置され、あるいは対抗させられ、すくなくとも自然の操作ではなくて真理認識にかんしては、むしろ優先させられた。彼はたしかに科学を高く評価し、科学的知見を重視しつつ彼自身の哲学のなかに取り入れていったのではあるが、しかしやはり創造的進化の哲学は、直観に究極の根拠を求める形而上学であった。創造的に進化する自然は、「超意識」ないし「宇宙的生命」によって貫かれた生命的自然であり、そこではいっさいが生きているともいえる。「物質」も超意識から発する「火矢の燃えつきた殻」であり、「火矢の残存」

としての意識と結合して有機体となるとされた。

こうした創造的進化としての自然は、もちろん近代科学にもとづく機械論的決定論的自然ではなく、だから自由な人間もその一員として内属させられうる自然である。そればかりか人間は、「われわれの惑星の上で生命がおこなう有機化全体の存在理由」(EC, 186)とさえ見なされる。ベルクソンは、自然のなかの自由な人間を確保するために、直観にうったえて、科学的自然観を断固として拒否したといってよいだろう。

メルロー＝ポンティも、近代科学的自然観を客観主義的として、客観化・理念化される以前の「生きられている世界」に立ち戻ろうとする。『知覚の現象学』の最終章を人間の自由の確認にあてた彼としては、「主観を決定論の網目に組み込んでしまう客観的思考」(PP, 506)を容認することはできず、そうした客観化的思考による近代科学にもとづく機械論的決定論的自然観を受け入れることはできなかったのである。このように科学以前の知覚的信念に立ち戻って知覚そのものから世界ないし自然、身体的人間としての自己と他者などを理解し、世界ないし自然のなかの自由な人間を確保しようとしただろうメルロー＝ポンティが、『知覚の現象学』から『見えるものと見えないもの』へと進んでいくことによって到達したもの、それが肉的な、あるいは肉としての世界ないし自然、すなわち、その裏面としての見えない〈存在〉によって生命的なものとなっている生きている世界ないし自然だったのである。彼もまた、知覚論的分析によってではあるが、ベルクソンと同様に、近代科学的自然観を拒んだともいえるであろう。

とすれば、ベルクソンもメルロー＝ポンティも、近代哲学のある主要な流れのなかに含められるだろう。その流れというのは、近代科学的自然の必然性と人間の自由とを、デカルトのように物体と精神の二元論の両項に、あるいはカントのように現象と物自体の二世界説の両項に、それぞれ振り分けて両立させるのではなく、したがって、人間の本質をなんらかの意味で科学の対象としての物質的自然から引き離し超自然的なものと考えようとする抽象化的思考法をしりぞけて、むしろその反対に、近代科学的自然観を拒否してまでも人間を自然のなかの身体的かつ自由な歴史的主体的存在者として捉えようとする、そうした試みの展開の歩みである。哲学における近代から現代にかけてのこうした動向に、ベルクソンもメルロー＝ポンティも属しているといえよう。精神と物質の二元論から出発したベルクソンさえも、『創造的進化』における生の一元論ともいえる立場

へ進んでいくことによって、こうした流れに身を投じたといってもよいだろう。

この流れに属する哲学には、しかし、身体的かつ自由な歴史的主体的存在者としての人間がそのうちに生きることのできるような自然的世界を、すなわち、非客観主義的非機械論的な非決定論的不可逆的自然を、近代自然科学になんらかの仕方で対立しつつ提示することが要求されるだろう。ヘーゲルは精神の一元論からする自然哲学を展開し、ニーチェは「力への意志」を本質とする生命論的自然の思想を構想しなければならなかった。同様にベルクソンは創造的進化の形而上学によって、またメルロー=ポンティは、あるいは「肉の哲学（philosophie de la chair）」（VI, 321, 324）ないし「垂直の哲学(philosophie verticale)」(VI, 284)といえるかもしれない思想によって、独自の自然観を提出しようと試みたと考えることもできるだろう。

ところで、ヘーゲル以前にしても以後にしても、近代の哲学にとってこのように近代科学的自然観が、肯定的にであれ否定的にであれ決定的な意味をもっていたとするなら、そしてもしもその科学的自然観が現代において大きく変貌しつつあるとすれば、その変貌は現代の哲学にとってどのように受けとめられるべきであろうか。というのは、現代科学そのものが近代科学的自然観を乗り越えていきつつあるように見えるからである。それは客観主義的機械論的な決定論的可逆的自然観からの超出ともいえるような変貌であり、つまりは、身体的かつ自由な歴史的主体的存在者としての人間がそのうちに生きることのできるような自然的世界像を、現代の科学自身が提示しつつあるように思われるからである。[16]

そうだとすれば、現在にいたってようやく哲学は、科学と基本的に対立するということなしにも、自然と人間の問題を考えることができるようになったといえるのではないだろうか。

この小論で使用したベルクソンとメルロー=ポンティの著作の略号は、次のとおりである。

DI Essai sur les données immédiates de la conscience, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Presses Universitaires de France, 1970.

MM Matière et Mémoire, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Presses Universitaires de France, 1968.

EC L'évolution créatrice, Bibliothèque de philosophie

contemporaine, Presses Universitaires de France, 1969.

PM　La pensée et le mouvant, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Presses Universitaires de France, 1969.

PP　Phénoménologie de la perception, Gallimard, 1945.

VI　Le visible et l'invisible, Gallimard, 1964.

注

（1）こうしたことについて筆者はすでに左記のところで論及している。

『実存・根拠・自然――自然と人間の哲学をもとめて』（松籟社、一九九五年）二二六-二三七頁。

「近代の科学と哲学――決定論的自然観をめぐって――」（「新潟大学人文科学研究」第七十一輯、一九八七年）九七-一〇七頁。

「自然と人間――哲学と科学の変遷についての一考察――」（「新潟大学人文科学研究」第八十一輯、一九九二年）一三一-一四四頁。

「自然のなかの自由な人間」（「哲学雑誌」第一〇八巻第七八〇号、『自然と人間』一九九三年）一一二-一一七頁。

（2）PM, 34 :　Notre intelligence est le prolongement de nos sens.

（3）PM, 181 :　Tout analyse est ainsi une traduction, un développement en symboles,……

（4）PM, 76. :　la transposition spatiale, la traduction métaphorique.

（5）PM, 42 :　cette vision direct de l'esprit par l'esprit.

（6）Cf. MM, 1, 274-280.

（7）MM, 279 :　une conscience neutralisée et par conséquent latente.

（8）EC, 183 :　le principe moteur de l'évolution.

（9）別の箇所（EC, 246）にはこうある。「われわれの惑星の表面で進化する生命は、物質に結びつけられている。もし生命が純粋意識であったなら、まして超意識であったなら、生命は純粋な創造的活動でありうるだろう。実際には、生命は一つの有機体に釘付けにされており、この有機体は生命を惰性的な物質の一般的法則に服従させている。」

（10）EC, 11 :　L'univers dure.

（11）VI, 191 :　l'enroulement du visible sur le corps voyant, du tangible sur le corps touchant.

（12）VI, 182 :　participation et apparentement au visible.

（13）VI, 193 :　cette masse intérieurement travaillée.

（14）VI, 194 :　emblème concret d'une manière d'être générale.

(15)『知覚の現象学』では、身体が実存を「表現する(exprimer)」ことと、言葉(parole)が思惟を「表現する」こととは同じ意味においてであるとして、そのかぎり身体と精神(esprit)の関係を、記号(signe)と意味(sens, signification)の関係と同様と考えている(PP, 193)といえるだろうが、『見えるものと見えないもの』においても、「見えないもの」としての意味(sens)(VI. 269)ないしsignificationに対する言葉(parole)について、「言葉は……見えるものの肉と同様に、存在者を通じての〈存在〉への関係である」(VI. 158)と述べている。しかし、この小論では、言語の問題には触れない。

(16)この点については、すでに挙げた拙論のなかの『実存・根拠・自然――自然と人間の哲学をもとめて』(特に二三七―二四二頁)、「自然のなかの自由な人間」(特に一一八―一二一頁)を参照されたい。

(大野木　哲・おおのぎ　さとし・新潟大学)

「政治的・闘争的であること」の意味について
——H・アーレントとフェミニズム——

志水紀代子

はじめに

去る九六年九月一八日から二一日にかけて第五回日米現象学会が東北大学で開催されたが、最後の特別講演は、バッファロー大学の曺街京（チョー・カー・キョング）博士の "The Possibility of Cross-cultural Communication: The Life-World of Monads and the Philosophy of Organicism" であった。博士自身の体験に裏打ちされた豊かな学識をベースに具体的な事例をあげて講演され、会場に集まった日米双方の研究者やその他の参加者に、大きなインパクトを与えられた。はからずも今回、この私に博士を紹介する任が与えられたのだったが、おそらくその理由は、一九八七年にドイツのアルバー社から出版された博士の著作である "*Bewusstsein und Natur-sein: Phänomenologischer West-Ost-Diwan*" を、仲間と一緒に法政大学出版局から一九九四年に『意識と自然—現象学的な東西のかけはし』として一九九四年に邦訳出版したことによると考えられる。その書評を書いて下さったのが、ほかならぬ開催校の大任を果たされた東北大学の野家啓一氏であった。

ところで今回現象学会誌に寄稿するに当たって、本来であれば、アーレントの現象学的な側面に照射して論文を書くべしであったのだが、当面しているフェミニズムの火急の問題をアーレントの倫理的側面から照射してみることがどうしても必要であったため、そのような内容になってしまったことを先にお断わりしておかねばならない。私自身、

これまでアーレントを通して、女性の側からする男性知識人に対するメッセージを発信してきた積もりであったが、今回もそのような私自身のメッセージを、曺博士にあやかって「かけはし」の自負をこめて述べてみたい。

「慰安婦」問題をめぐるフェミニストの見解

アジア女性の発信するメッセージとして、近年「慰安婦」問題が大きな話題を呼んでいることは周知の事実である。

九五年の北京女性会議でこの問題は参加した世界の女性たちの大きな関心を呼び、日本のNGOも加わって開催された国際セミナーには、主催者の予想をはるかに上回る多数の参加者があった。その後この問題をめぐっては国連人権委員会で、特別調査官に任命されたスリランカの法律家であるR・クマラスワミ（Radhika. Coomaraswamy）によって事実調査に基づく報告が行なわれ、九六年二月には、国家によって個人補償がおこなわれるべきだという勧告を盛り込んだ報告書が提出された。さらに四月一九日の国連人権委員会において、日本軍「慰安婦」問題は国際法違反であることが認められ、この報告書を含む決議案が日本を含む五三の参加国の全会一致の賛成によって採択された。日本政府は、決議案にクマラスワミ報告書が入れられることに対するそれまでの妨害工作にもかかわらず、結果的に孤立を恐れて賛成側にまわり、その結果、全会一致で決議文は採択されたのだったが、言葉の解釈を都合良く取り込んで、その後委員会では認められていない「国民基金」をごり押しする強引なやり方で、これを関係アジア諸国の元日本軍「慰安婦」に受け取らせる方針を変えることなく、九六年八月一五日を期して、償い金の支給を開始した。現在受け取りを拒否するアジアの女性たちの前に、基金側はさまざまな策を寿して既成事実を積み上げようとしている。

このような国家の姿勢に対して、折しも『現代思想』九六年一〇月号で、上野千鶴子氏が、また『批評空間』二期II号で大越愛子氏が、殆ど同時に、いずれもフェミニストの立場から、この「慰安婦」問題を「国民国家」と関わらせて取り上げているが、フェミニストにとってこの問題が、いかなる意味をもつのか、対照的な立場に立つ両者の考え方の相違が浮き彫りされていて興味深い。ここには日本の昨今のフェミニズムの動向を読み解くヒントがかくされているからでもある。(1)

上野は〈国民国家〉と「ジェンダー」―「女性の国民化」

をめぐって〉というこの一文の冒頭で、「政治」について、次のように断っているが、この定義づけは後に詳述するように、アーレントの「政治」とは似て非なるものである。

他の社会科学の分野同様、歴史もまたカテゴリーの政治性をめぐる言説の闘争の場である。わたしたちの目的はこの言説の権力闘争に参入することであって、ただひとつの「真実」を定位することではない。わたしたちがここで用いる「政治」は、階級闘争のような大文字の「政治」ではなく、フーコーのいう言説の政治、カテゴリーと記述のなかに潜む小文字の政治を意味する。[2]

彼女はさらにまた、「国民国家」という概念が八〇年代以降ポスト・コロニアル研究の分野で研究が進み、ベネディクト・アンダーソン（Anderson 1985）やホミ・バーバ（Bhabha 1993）などによって提唱されるとともにその幻想性があきらかにされ、日本では西川長夫らによって精力的に用いられてきたとして、その西川論文からの引用文に、[3]「ジェンダー」の変数を付け加えて、持論を展開することを明らかにしている。

私はここで、上野の「国民国家」の概念認識に、すでにアーレントが一九五〇年代に出した『全体主義の起源』の第二部「帝国主義」の中で、特にその最終章の「国民国家の没落と人権の終焉」において彼女が述べている「国民国家」のアポリアについて知らなかったのか、それとも意識的に避けたのかを考えざるをえない。アーレントのシオニズム批判は、単なる時事的な内容を越えて近代ヨーロッパの政治原理である国民国家批判に繋がっている。もし上野にその気があれば、国家と民族の同一性を追求する国民国家の原理的矛盾は、とりわけ日本においては少数民族の問題において排他主義的なかたちで顕著にあらわれ、その矛盾をいわば全体主義的なやり方で、抑圧し続けてきたことに触れないわけにはいかなかったはずである。この点はとりわけ重要である。上野が引用している西川の一節には、このようなアポリアを克服する視点が含まれている可能性があるが、この上野の論文を読むかぎり、彼女の述べる結論にはそれらしいところは一切見当らない。彼女は先のジェンダー的視点を取り込むことによって、サブタイトルにしている「女性の国民化」を柱に、日本の近代「国民国家」がいかに女性をその中に戦略的に組み込み、女性活動家―市川房枝など戦前のフェミニストが、いかに嬉々としてそれを受け入れていったのかを、女性史研究家の鈴木裕子ら多くの研究者の仕事から、モザイク模様のように華麗

に引用しつつ、そのような活動家たちの具体的な活動内容や、彼女たちが戦後の転向に無自覚であったことを明らかにする。そして、彼女たち——戦前女性知識人——のその現実をもとに、「国民国家」とは、総力戦でそのように女性を巻き込んで戦時体制を敷いたのであり、それは日本だけではなく近代「国民国家」のどの国においてもあったことだと解説している。特に九〇年以降の、これら日本の女性運動家たちの見直しについて、中でも、しばしば取り上げられる平塚らいてう、市川房枝、高群逸枝の三人を挙げて、その言行の洗い直しや、彼女たちの問題発言をどのように読み解いていくかに触れているのだが、上野は自らの立場を特定して、「ここでもわたしは、彼女たちがどのような言説を生産したかではなく、彼女たちの言説や行動が、女性史家によってどのように「解釈」されてきたか、というメタヒストリーの方に焦点をあてることにしよう」と前置きし、たとえば鈴木裕子の視点について、次のような批判を行なっている。

たとえば鈴木は市川（房枝）が「国民化」の罠を見抜けなかった限界、平塚（らいてう）が「天皇制」を理想化した「無知」を批判する。その背後にあるのは、「国民化」や「天皇制」が悪であるという絶対的な視点、言い換えれば戦後的な視点である。

「〈十五年戦争＝侵略戦争＝悪〉という自明の前提から出発した戦後派」［加納一九八六、一九九五：一六六］のなかに鈴木は含まれるが、その「自明性」もまた歴史によって形成されたものである原註国家の限界と「天皇制」の悪は、歴史によって事後的にのみ宣告されたもので、そのただなかに生きている個人がその「歴史的限界」を乗り越えられなかった、とするのは歴史家としては不当な「断罪」ではないだろうか。鈴木の女性史が数々のすぐれた問題提起に満ちており、女性史に対して重要な貢献をしたことを認めつつも、しばしば「告発」史観と呼ばれるのは、このいわば歴史の真空地帯に足場をおくような超越的な判断基準のせいにほかならない。(4)

上野は先の特定に続いて、「歴史家ではないわたしの関心は、……歴史解釈の変化が、なぜ、いかに起きたのか、そのことが歴史に対して持つ意味 implication は何か、を分析してみること、言い換えれば歴史のメタ・ヒストリーを語ることである」と断り、(5)さらに自らを社会学者であると自認して、〈社会学者は歴史家の上前をはねる「歴史の簒奪者」という汚名を被ることになるかもしれない〉とも述べているが、このような立場であれば、自ら限界を引いたそ

の彼女に期待する方が間違いなのかもしれない。これらの言葉に、すでに彼女の姿勢が現われているからである。だが、そのような立場から、防衛庁の図書館から慰安婦関係の資料を発見した吉見義明や、鈴木裕子のような歴史家の仕事に「日本の特殊性を強調しすぎている」とたくみにクレームをつけるその態度こそ政治的であるといわねばならない。そのことに彼女が気付いているのかどうか、否、それがフェミニストとして自他共に認めているだけに、見過ごせないのである。

〈「従軍慰安婦」問題のポリティックス〉を著した大越愛子の姿勢は明快である。彼女の主張は、自ら「人道に反する国家」＝日本にあって、その罪を内部告発するという姿勢をもつ。その原点においているのが、「従軍慰安婦」問題であり、この問題を「女性に対する人権侵害」としてあらゆる差別の根源においている。上野と同じく近代「国民国家」の成立を問題としているが、その犯罪的側面に厳しく論究し、その問題意識が、アーレント的な意味において極めて「政治的」である。

彼女は、上野と違って、歴史の解釈に興味があるのではなく、歴史的存在として自らを自覚し、否応なくその国家に帰属している責任を、問題意識を同じくする者と共に自ら担っていこうとする。この両フェミニストのスタンスの違いを、社会学者と哲学者の違いと言うことは簡単であるが、これは日本の知識人のスタンスの違いとして敷衍される事柄でもあろう。今日、第二波フェミニズム運動の理論が二〇世紀の最大の革命思想であると言われるのは、それが根源的なパラダイムの組み替えを「これまで支配してこなかった」女性の視点―つまり世界の最底辺に位置する観点から近代思想に突き付けるからである。アーレントはそれを難民の視点においているが、その意味において、アーレントが突き付けた「国民国家」批判が重要なのであり、それを無視して「政治」を論じることは論外だといえよう。そうであるなら、ここでそのようなフェミニズムを目指しているのは大越であろう。

周知の通りK・ヤスパース（Karl. Jaspers）が『歴史の起源と目標』（Vom Ursprung und der geschichte 1949）の中でいみじくも指摘しているように、われわれは歴史を客観的事実として見ると同時に、自ら歴史的存在者として、その歴史に連なっていることから免れることはできない。ましてものを書く仕事をしている輩にとって、その生きる場に関わっている責任はおのずと自らの言動において果たしていかねばならないだろう。行動の伴わない発言が空疎

に響くように、また行動から遊離した口当たりの良い理論がこころに響かないように、今、日本の知識人の有り様がさまざまな観点から問われている。要は当面する歴史的事実に一人の人間として、市民としてこれを受けとめて、生きる場としての自らの「世界」をどこまで広げることができるかが問われているのである。そのためには近代「国家」に帰属する「国民」としての自らの有り様を吟味し、自覚的にそれを越えなければならないだろう。帰属する意識と、それを越えるべく実践することとへの決断との狭間で葛藤を味わうことにおいて、現実世界の亀裂から見通せる過去や未来がある。ハンナ・アーレントは自らの実存をもとに決断し、独自の「世界」理解をしてきたことにおいて、複数の人びとが政治に参加することの必要性を強調した。彼女の「活動」の原点にあった強い倫理性――二度とあのような「強制収容所」の悪夢を繰り返してはならないという――は、ボスニアでその事実が再現され、人々に大きな衝撃を与えることになった今、それ故にこそ苦悩の中から一層その事実を越えていく指針として求められる方向性をしめすことはあっても、決して錆ついてしまうことはないのである。否、もしそうであれば、それは「人類の死」を意味することになるだろう。そこに自覚した個々人がネットを作る新しい「市民の政治の場」が一層切実に求められ、開かれていく。このような人間の思いを共有する無数の人々によって歴史がになわれてきたことは否定すべくもない。むしろそのような人々の思いの前で、自らの立場を鮮明にしえないことこそが今もっとも問われるべき問題ではないだろうか。

アーレントの挑戦

一九三九年イギリス生まれの女性政治学者であるM・カノヴァン(Margaret Canovan)は同性の立場から、アーレント独特の「思考」に共感を示し、内面から彼女のユニークな理論展開を解明してみせるが、その冒頭にアーレントのキーワード「私が企てているのは、……私たちが行なっていることを考えること以上のものではない」[6]を挙げて、次のように解説する。

ハンナ・アーレントの著作は、「政治学」「概念分析」「思想史」「イデオロギーの表明」といったような一般に受け入れられたラベルによって分類することはできない。そのかわり、それは明らかに古典の方式で人びとの政治活動の経験にとっ

て真実であり、かつ人間生活の内部での政治の位置とそれについての適切な判断基準を明示するであろうひとつの政治理解に到達することを目指している。これが彼女の著作にこめられた主張である。……

彼女の著作が存在するという事実こそが、現在一般的な仮定に反するのだとしたら、その内容と様式は学会の正統派に対する意識的な挑戦になっていると言ってよい。まず第一に、彼女の著作は政治思想である。私たちは政治の研究がつねに分野を拡げていく社会学の領域の中に難なく吸収されるのを見ても最近疑問を感じなくなっている。政治は明らかにすべてを包摂する全体である社会の一面だと思われているようである。したがって政治は社会学の諸カテゴリーによって理解されるのが適切だとされる。また政治システムは社会システムの下位システムと考えられ、政治的な行為はそれが遂行する社会的機能によって説明される。政治的忠誠や政治的意見は社会階級への帰属や社会的役割に帰因するものとされる。ハンナ・アーレントの著作の中心的な目的のひとつは、学会のこのような趨勢と闘い、私たちが一部だと考えている自動的な世界である社会から政治、すなわち個々人の公的な行為、相互行為、彼らが成し遂げる出来事に私たちの関心を向け変えることである。この力点の転換は単なる個人的な好みの問題ではない。というのは、あとでみるように、人間を社会的生命体内部のたんなる細胞と描くような思考様式に対し、人間の自由および個人の活動の意義を擁護する試みをも表しているからである。ハンナ・アーレントにとって、政治は自由に関する事柄であり、社会学主義に対し政治を擁護することは、人間の自由を決定論や卑しむべき運命への従属から守ることなのである。(7)

このようなカノバンのアーレントに対する理解は、アーレントとの問題意識の共有があってこそ出来ることであり、同じ視点に立ってその思考の重要性を指摘することができたのは、カノヴァンが同じ思考回路をもつ女性であったことを抜きにしては考えられない。私はこれをフェミニズムの視点として特記しておきたい。

アーレントの「世界」認識

一九五九年のハンブルク市で行なわれたレッシング賞受賞演説の草稿が『暗い時代の人びと』(*Men in Dark Times*, 1968) の中に「暗い時代の人間性―レッシング考」(On Humanity in Dark Times : Thoughts about lessing) として収録されているが、その中で彼女が次のように述べて

いることに注目したい。

私が、比較的早い時期にドイツから放逐されたユダヤ人集団の一員であることを率直に強調するのは、人間性について論ずるとき、きわめて容易に生じやすいある種の誤解をあらかじめ取り除きたいと思うからです。このこととの関連で、私は多年にわたって「あなたは誰か」という問いに対する唯一の適切な答えは、「ユダヤ人」であると考えていたことを告白せざるをえません。この答えだけが迫害という現実を考慮に入れていたのです。「ユダヤ人よ、近こう寄れ」という命令に対して賢者ナータンが行なった言明（実際には言語的表現をとっていませんが）――私は人間です、という言明――については、私はそれをグロテスクで危険な現実回避以外の何ものでもないと考えていました。[8]

アーレントは同じ「レッシング考」の最初の部分で、人びとが、「古代世界の没落以来、政治からの自由を基本的自由の一つとみなすようになっており、この自由を行使して世界と世界内部での義務から逃避してきた」ことを述べて、「このように世界から逃避することは必ずしも個人を害するものでは有りません。個人は偉大な才能を天才の域にまで高めることができるし、そうした迂路を経ることで再び世界にとって有用なものとなることもできます。しかしこうした逃避のいずれによっても、世界にとって明瞭なある損失が生じます。失われるものは、こうした個人とその仲間との間に形成されたはずの、独特の価値を持ち、他のものによっては償うことのできない人と人との間の関係としての世界なのです」とその世界概念を明確に定義づけている。[9] やがてこの考えは、アイヒマン裁判のセンセーショナルな事件の後、カントの政治哲学の新しい解釈として展開されることになる。すでにこの段階において彼女は、このような世界を真に理解することは、「世界と和解すること」であると述べて、解釈だけの世界理解には真を置いていないが、アーレントの最晩年のカントの政治哲学講義を編集し、解説を付して出版したR・ベイナー（Ronald Beiner）はこの中で、アーレントの『イエルサレムのアイヒマン―その悪の陳腐さの報告』（*Eichmann in Jerusalem-Ein Bericht von der Banalität des Bösen*）とならべてメルロー・ポンティ（Maurice Merleau-Ponty）の『ヒューマニズムとテロル』（*Humanism and Terror* 1947）が同じ道徳的次元にある好著であることを紹介している。そしてこの両著作に共通していることは、どちらも「理解する努力」を探求の中心に据えていることだと指摘する。[10]

ところでアーレントがユダヤの同胞たちの非難の嵐をうけることになったアイヒマン裁判の彼女の報告は、一九六三年にまず、雑誌『ニューヨーカー』で報告され、同年単行本として出版されたが、雑誌に報告されている時から激しい論争を巻きおこした。この中で彼女は、元ナチの将校A・アイヒマンについて、ありふれた平凡な一市民が、想像を絶する悪の実行者にどうしてなり得たかについて論究し、このような平凡な悪人、陳腐な悪の出現が、われわれの時代の特徴的な現象であることを警告した。彼女はこの書において次のように述べている。

俗な表現をするなら、彼は自分のしていることが全然わかっていなかった。まさにこの想像力の欠如のために、彼は数か月にわたって警察で訊問に当たるドイツ系ユダヤ人と向き合って坐り、自分の心の丈を打ち明け、自分がSS中佐の階級までしか昇進しなかった理由や出世しなかったのは自分のせいではないということを繰り返し繰り返し説明することができたのである。大体において彼は何が問題なのかをよく心得ており、法廷での最終陳述において、「(ナチ)政府の命じた価値転換」について語っている。彼は愚かではなかった。完全な無思想性――これは愚かさとは決して同じではない――、それのみが時代の最大の犯罪者の一人になる素因だったのだ。このことが陳腐であり、それのみが滑稽であるとしても、またいかに努力してみてもアイヒマンから悪魔的な底の知れなさを引き出すことはなお不可能だとしても、これは決してありふれたことではない[11]。

一九九五年に、これまで封印されていたアーレントとハイデガーの往復書簡を読むことが出来て、それを基にして書かれた『アーレントとハイデガー』(Elzbieta Ettinger ; *Hannah Arendt / Martin Heidegger* : 1995)(E・エティンガー著)が出版されてから、アーレントのこの著作に関して、メスキルヒの魔術師(ハイデガー)をどうにかして免罪しようという意図があったからだという[12]ような厳しい非難がユダヤの同胞から寄せられているがそのような非難は決して的を射たものではない。すでにそのことについての詳細は別のところで述べているが[13]、彼女のここでの主張には一貫性がある。それがハイデガーとの生涯にわたる交友関係の中で育まれたものであるならば、それをありのまま認めることが必要であろうと私は考える。彼女自身、最晩年の『精神の生活』(*The Life of the Mind*)において、師の限界を越えて自身の哲学を目論んでいたことが読み取れるが、このような彼女にしてはじめて政治の場における

「友情」(Freundschaft-friendship)の必要性を強調することができたのであり、[14] またアイヒマン事件においてもバランスを崩すことがなかったのであろうと考えられるからである。彼女はアイヒマンレポートで敵対的な関係になってしまった親友のゲルショム＝ショーレム (Gershom Scholem)に対して、「私は、我々が判定し始めることによってのみこの過去と折り合いをつけるであろう、と信じています」と書いた手紙を送っている。つまり、「判断力は出来事の意味を我々が汲み取るのを助け、人間的英知的なものとするのに役立つが、この判断力なしには出来事はそうはならない」のである。「判断力の能力は人間的英知性に役立ち、……また、英知性を付与することが政治の意味」なのである。[15]

出来事に対して判断を下すこと、そのことの重要性を彼女がここで指摘していることに注目したい。ベイナーはこのことについて次のように解説している。

> 理解（悟性）が判断力に役立つよう据えられる時には、理性は構想力の――とりわけ、我々が実際には占めていない位置から事物がいかに見えるかを想像する能力の――自由な行使を要求する。判断力は、我々が観点を共有しないばかりでなく、その観点が極めて気に入らないと思われさえする人びとについて、彼らを理解する努力をするように、我々に対して要求することができる。（観点の）不一致は、我々が拒絶するものを理解せねばならない責任から、我々を解放しはしない。どちらかと言えば、観点の不一致はむしろこの責任を強める。メルロー＝ポンティはこう書いている。「真の自由は、他者をあるがままに捉え、自由を否定する教説さえも理解しようと努める。そしてそれは理解する前に判定するようなことを決して自らに許しはしない。我々は思想の自由を理解の自由において完成せねばならない。」メルロー＝ポンティにとってもまた、判断力は理解と許しの悲劇的課題を引き受ける。そしてこれら理解と許しは判断力の悲劇的次元を構成しているのである。
>
> 大量虐殺経験と折り合いをつけようとするアーレントの努力は、これと同じメッセージを伝える。真に人間的状況を判定することは、人間の責任をぎりぎりのところまで行使され負担された事態において起こり得る、そうした悲劇を共有することである。このことはなぜアーレントが人間の尊厳の意味を判断作用の能力と結びつけるのかを説明するのに役立つのである。[16]

説得力ある文面でその理由をあますところなく述べているが、ここに述べられていることを理解すれば、上野が先の論文で何故、尹貞玉にナショナリストの枠を嵌めるのか不可解というほかない。尹たちが現実に関わっている問題から見通しているものが何かを知るべきではないだろうか。

……日本の現実が基金案以外は望みがたいというのは、正直なところでしょう。しかし、私たちはむしろ、日本の政治、社会的現実がそうした雰囲気であるからこそ、ますます基金案をためらうのも事実なのです。日本がこれほど過去の非人道的犯罪を隠蔽し、糊塗し擁護しようとするので、幾ばくかのお金や物質的利益ですべての懸案に決着をつけようとすることは私たちの良心が許さないのです。数多くの少女が犠牲になったその戦争で、日本が、そして人類が、少しでもそこから教訓を得て反省し、より一層の人道主義と平和を享受できないならば、彼女らの犠牲は本当に無駄になってしまうでしょう。少なくとも私たちの運動の目的は、ほかならぬこの問題の提起を通じて日本社会と韓国社会、そしてひいては世界の市民がこのおぞましい犯罪を正確に知り、二度とこのようなことがないようにすることでした。こうした人道主義の砦を私たちの心と社会の中に築いていくことだけが、戦争の悲惨さと戦争犠牲者の苦痛にこたえる道だという原則から、

悲劇的現実との和解

以上述べてきた通り、アーレントにとって事態を判断しそれを理解するということは、自らの立場を不問に付して安易に解説するような生易しいこととは無縁なことであった。アーレントのこのような立場に立って悲劇的な体験を共有し、現実に被害者と共に、二度とそのような悲劇を繰り返さないために実践活動をしている人たちがいることを、我々は知らなければならないだろう。それこそが元「従軍慰安婦」を支え、「恥じるべきは、あなたたちではない」と年老いた彼女たちを励まして、その血の滲むような証言を世界に向けて発信する手助けをしてきた尹貞玉ら韓国挺身隊問題対策協議会の女性たちである。彼女たちの運動は、アジアの一角から始まり、いまや全世界の女性たちに共感をもって迎えられ、女性の人権確立の原点として共有されている。尹貞玉らの主張は雑誌『世界』九五年一一月号で特集された「国民基金」をめぐる呼び掛け人との往復書簡において、「やはり基金の提案は受け入れられない―韓日間に横たわる深淵の深さを見つつ」と題して、彼女たちが「国民基金」の受け取りを何故拒絶するのかについて格調高い

私たちははずれるわけにはまいりません。[17]

尹貞玉たち韓国側の女性たちは、韓国側の現実の状況――経済問題が優先され、人びとのこの問題に対する関心も必ずしも高くない――を率直に語り、また日本側の呼び掛け人の中に、七〇年代の韓国民主化運動で共に闘ってきた運動家がいることにも配慮しつつ、しかしながら困難な状況であればあるだけ、なお一層、その本質を見極めねばならず、その困難の中で妥協は許されないという極限の判断を選択したことについて述べているのである。韓国女性たちは決して面子や意地にこだわっているのではなく、傷つき、満身創痍になった肉体を引きずって祖国に戻り、半世紀もの間沈黙を強いられてきた日本軍「慰安婦」の女性の側に立って、彼女たちの血の滲むような思いを共有し、彼女たちの犠牲を無駄にしない方向を目指してともに運動してきたにすぎないのである。彼女たちはまた、このような共感の場を世界に向けて開いている。アーレントがアイヒマンのレポートを書き送った心境にも通じるのであろうか。否、私は、より一層、汎世界的な、これからのあるべきフェミニズムを世界にむけて発信していくメッセージをそこに読み取るのである。

あるべきフェミニズム―まとめにかえて

先にお断わりしたとおり、今回、私が問題にしたのは厳密な意味でのアーレントの現象学的な側面ではなく、強いて言えば彼女の倫理的側面であった。彼女のその多面性が昨今各方面で取り上げられている中で、私自身にとって最も関心があるのはその人間性であり、実存に生きる個々人の実践活動を通して人間のこれまでの限界に（政治的・社会的・学問的な既成の枠組みに対して）挑み続ける姿勢であった。彼女のその姿勢がその出自や歴史的な背景と無縁ではなく、きわめて明快に「政治的であること」、しかも時代や社会の有り様、矛盾錯綜に対して懐疑を持ち、それを見極めようと批判の目を持って対象に対して鋭い問いかけをするものであり続けるとすれば、そのことに哲学的な動機づけがあることを否定することはできないだろう。彼女が晩年、カントの政治哲学の新しい解釈を試みたことは周知の事実であるが、これは彼女がただ、カントに託けて自らの哲学の正当性・普遍性を目論んだということではなく、彼女の政治哲学の大きな柱である共感――人間の共通感官（sensus communis）――を、改めてその政治哲学の根底

に求めたからであり、彼女自身が終生カントに対して深い人間的共感を覚えていたことに他ならない。彼女が、カントの人間主義に共感していたことは、そのハイデガーに対する対応をみれば、より一層理解が深まるのではなかろうか。彼を通して人間の脆さや危うさ、その限界を一層よく知りえたことであろう。また一九七〇年代に、アーレントをニューヨークの自宅に訪れたことのある志水速雄氏が、彼女との会見記[18]の中で、彼女が台所で仕事をしていると言い『人間の条件』における三つの人間の活動—労働、仕事、活動の概念は、この台所から生まれたことを告げられたと書いている。このエピソードは彼女がどこでどのように思索し続けていたのかを思い起させて興味深い。

これまで、哲学的思索は、書斎で、それも日常生活の場（私的領域）を離れたところでするような錯覚が持ち続けられ、それをしもアカデミストの象徴としてきたふしがある。それを越えようとするところで生活世界の回復を求めるのが現象学であるなら、彼女は紛れもなくその範疇に入る哲学者であり、そしてまた、それを主張してきたのがフェミニストたちであった。しかしながらアーレントは永らく、フェミニストたちからは、男性社会のなかで思索する女性として批判されてきたのである。

アーレント没後二〇年の一九九五年に、『フェミニストたちはアーレントをどのように解釈してきたか』（*Feminist Interpretations of Hannah Arendt*: Edited by Bonnie Honig, 1995）という論文集が刊行されたが、ここに至るまで、特に永らくアーレントに対してフェミニストが敬遠する原因を作ることになった高名なフェミニスト詩人で作家のアドリエンヌ・リッチ（Adrienne Rich）の存在が大きかった。彼女とアーレントの思想上の相違、またアーレントの今日性について、気鋭のアーレンテイアンである岡野八代氏は、最近の論文「ハンナ・アレントとフェミニズム—「闘争の場」としての政治」の中でこの間の事情を鋭く分析し、次のように述べている。

リッチとアーレントの思想上の相違は、本性に関する両者の議論において最も対照的に浮かび上がる。リッチにとって、女性を規定しているのは彼女たちが「誰であれ」共通して持っている肉体的要素（physicality）である（原註）。それに対しアーレントにとって、個人間に見られる共通の「何か」、「nature（本性／自然）は人間が本当にもっているのかどうかさえ「解答不可能」である。「かりにわたしたちが本性とか本質をもっているとしても、それを知り、定義づけられるのは、明らか

に神だけである」（HC, p. 10, 一二頁）(19)アーレントには全体主義という「すべてが可能である」強制収容所において、「科学的実験」によって「人間の本性」が作り替えられたという確信がある。

「ユニークで他のものと取り替えのきかない、しかも二度と反復され得ない実体としての個人」（HC, p. 96, 一〇四頁）は、自然という、諸個人間の相互関係と彼ら自身の活動が生み出す「世界」に関わっているからである。しかもアーレントにしたがうならば、なるほど人間は人間であるために、ある種の本質（essence）を共有しているだろうが、そのことは人間の世界で生じる現象にとってはさほど重要ではない。特に「政治的」には「誰であれ」持っているものは問題ではない。「政治」が関わっているのは、いかに人間「になる」（becom-ing）かであり、いかなる人間「である」（being）かではない(20)。

この政治性について、さらに岡野はつぎのように結論づける。

リッチは家父長制の言説によって不当に歪められた女性の「性」を、女性自らが語りだすことによって、そして、その肉体性との一体感を女性が獲得することによって、つまり女性の「真の」本性を見い出すことによって、家父長制の抑圧から自由になろうとしたのに対し、アーレントは、「ユダヤ人であること」に対して社会から強要される解釈を拒むものの、積極的に「ユダヤ人としての」本性を見い出そうとはしない。むしろ、「ユダヤ人であること」を事実として認めながら、あらゆる同定化に抵抗するような「場」を見い出そうとするのである。社会の同質化——あるいは自然／必然へと人間を縛る傾向——から自由であるための場、それが彼女にとっての政治的領域である。それは、「ユダヤ人であること」を捨てることではなく、新たな領域に足を踏み入れることによって社会の強制する画一的な「であること（being）」を揺さぶり、覆えし、あくまで抵抗を続けることである。その「場」はもっぱら行為と意見によって判断される領域でなければならない(21)。

岡野はこの後、リッチのような本質主義的な設問のたて方が陥るジレンマについて述べ、「母性的思考（maternal thinking）や「女性中心の知（woman-centered science）」「女性文化の高揚」を掲げるフェミニストたちのいき方が、M・フーコー（Michel Foucault）の「身体さえもまた歴史的に構成され、産出されたものである」という理論によっ

て無化――「女性は存在しない」という――されてしまうことを明らかにしていく。他方岡野はアーレントに関しては、彼女の論旨を自らの結論として取込みながら、次のように述べている。

「女性は存在しない」、がそれでもなお、フェミニストは女性のおかれた状況を語らねばならないし、そこからの解放を企てねばならない。さらに、女性はフェミニズムの主体である。この困難は避けることができない。しかし、女性を「存在(being)」から「作用(doing)」に転換することで、行為に先立っていかなる行為者も仮定しないことで、異なるフェミニズム像が見えてくるのではないか。女性というカテゴリーは、人種、階級、年齢、エスニシテイー、そして性などの構成要素によっていくら満たしたところで、決して規定されないこと、そして、「このカテゴリーが本質的に不完全であることが引き受けられることによって、そのカテゴリーは競合しあう意味の拠点として永遠に役立つようになる」(原註)あるいは、女性が存在しない、ということと、あたかも彼女たちが存在するかのように政治を展開することは両立可能である。なぜなら、世界があたかも彼女たちが存在することが自明のようにふるまっているから。(原註)いま必要とされるのは、あらゆる存在規定にさからって活動する女性「になる」こと、「作用」そのものとして行為することである。[22]

岡野の主張は、最後に〈「闘争の場」としての女性〉として展開される。彼女のこの論文は、没後二〇年の一九九五年に、フェミニストによって再評価されたアーレント像を見事に描いて見せてくれる。真に政治的で、闘争するフェミニズムが、今求められているのである。私はいま、彼女の描くアーレント像に、先に述べてきた大越や鈴木、尹や吉見らの仕事を重ねることができると考えている。(文中の強調はすべて引用者による)

註

(1) 上野千鶴子〈「国民国家」と「ジェンダー」〉『現代思想』九六年一〇月号(p. 8~p. 45)
大越愛子〈「従軍慰安婦」問題のポリテイックス〉『批評空間』九六年II―一一号(p. 37~p. 52)

(2) 上野千鶴子〈「国民国家」と「ジェンダー」〉『現代思想』九六年一〇月号八ページ

(3) 同上一二ページ
(国民国家とよばれるものはすべて共通の性格と構造をもって

おり、個々の国民国家はそれぞれが一つのヴァリエーションにすぎない……。わたしは国民国家はのり越えられるべき歴史的産物であって、いま、国民国家を論じることはそれをのり越えるべき方法の模索につながるものと考えている」[1995 / 4]）

（4）同上二二～二三ページ

（5）同上九ページ

（6）Margaret Canovan, The Political Thought of Hannah Arendt, 1974, p. 1（寺島俊穂訳　未来社）（邦訳一三ページ）

（7）Ibd. p. 1-2（邦訳一三―一五ページ）

（8）Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, 1968, p. 17-18（邦訳阿部斉訳　河出書房新社　二八ページ）

（9）Ibd. p. 4（邦訳一三ページ）

（10）Ronald Beiner, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, 1982, p. 99-100（濱田義文監訳　法政大学出版局　一四九ページ）

（11）Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem-Ein Bericht von der Banalität* des Bösen. p. 15-16（大久保邦訳　みすず書房二二一ページ）

（12）一九九五年一一月五日付け、ニューヨークタイムス掲載記事より、Richard Wolin がこの言葉を述べている。

（13）（志水紀代子、〈「近さ」と「遠さ」と―H・アーレントに思うこと〉『未来』一九九六年九月号）

（14）Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, 1968, p. 12ff.（邦訳阿部斉訳　河出書房新社　二二ページ）

（15）Ronald Beiner, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, 1982, p. 99-100（邦訳一四九ページ）

（16）Ibd. p. 100（邦訳一四九～一五〇ページ）

（17）『世界』一九九五年一一月号

（18）志水速雄「ハンナ・アレント会見記」『歴史と人物』一九七二年一月号

（19）岡野八代「ハンナ・アレントとフェミニズム―「闘争の場」としての政治」Hannah Arendt, *Human Condition*, p. 10（邦訳一二）

（20）同上

（21）同上

（22）同上

（志水　紀代子・しみず　きよこ・追手門学院大学）

メルロ-ポンティにおける偶然性の問題

片山洋之介

「真実のところ、誤謬も懐疑も決して我々を真理から切り離しはしないのだ。なぜならそれらは、世界の地平によって取り巻かれていて、その地平において意識の目的論が我々にそれらの解答を探すようにと誘っているのだから。要するに、世界の偶然性は、より少ない存在、必然的存在の織物の中の空隙、合理性にとっての脅威などと考えられてはならないし、より深い何らかの必然性を発見することによって、できる限りさっさと解消しなければならぬ問題だと考えられてはならない。世界内部の存在的偶然性に関してはそのように考えられようが、世界そのものの偶然性である存在論的偶然性は根本的なものであって、逆に、真理についての我々の観念を、最終的に基礎づけているものなのだ。世界とは現実的なものであって、必然的なものも可能的なものも、その地域に属するものでしかない。」(456)

以上は、メルロ-ポンティの『知覚の現象学』(第三部 I コギト)からの引用である。ここにみられるように、メルロ-ポンティの思想の中で偶然性の問題は重要な場所を占めると思われるのだが、彼はそれについて十分な説明をしているわけではない。右の引用箇所も、「真理の経験」を記述している前後の脈絡からして、やや唐突に偶然性が語られるという印象を受ける。本稿の課題は、右に引用した箇所の解釈を試みつつ、彼が側面的に語っているようにみえる偶然論を主題にのぼせ、その射程を考えるところにある。

(一) まず引用箇所の前後から、真理—偶然性—目的論の関係を読みとってみたい。メルロ-ポンティは世界の地平

構造および目的論と関連づけて真理の観念を語っているが、さらにそれを偶然性に結びつけている。「存在論的偶然性によって基礎づけられる」真理の観念とはどういうものなのだろうか。真理を基礎づけ、目的論と表裏であるような偶然性とはどのような含蓄を持つのか。また「世界とは現実的なものであって、必然的なものも可能的なものも、その地域に属するものでしかない」という一文は直前の一節を受けているのだから、世界の「現実性」と言われることの内には偶然性の要因が含まれていよう。そうだとすれば、「必然性と可能性よりも、偶然性が根源的である」ことが示唆されていると読める。それはどういうことを意味するのか。

（二）他のテキストを参照しつつ問題を少し広げ、メルロ-ポンティの偶然論の特色を明確にしたい。彼の言う「存在論的偶然性」は、科学的真理への批判を含み、盟友であったサルトルの影響を受けていると思われる。それらとの関わりでメルロ-ポンティの発想を考えてみよう。そこで特殊な「形而上学」が問題になるだろう。形而上学を地上に引きおろし、日常経験そのものを形而上学的とみなすことが、彼の偶然論を特色づけていると思うのである。

（三）その上で『知覚の現象学』に戻る。右の引用では「存在論的偶然性は克服されないが、存在的偶然性は克服されるべきである」と述べられている。しかし日常経験そのものが形而上学的だとすると、この文章は文字通りに受け取れない。「存在的偶然性」に意義を認めるとすれば、それはどのようなものと考えられるか。存在論的なものと存在的なもの、目的論と偶然性の循環構造をどう受け止めればいいか。歯切れのいい答は出せないが、私なりに一つの展望を述べたい。

一

引用した箇所の前後では、真理の経験としてコギトが論じられている。偶然性の問題との連関で、文脈をたどってみよう。

伝統的な真理の概念は思惟と所与との一致であり、フッサールはこの一致をデカルト的な明証性として記述した。メルロ-ポンティにとっても「私の思惟が自己浸透し、自己接合し、純粋な〈自己の自己への同意〉に到達する」ようなコギトの絶対的明証性（453）が、問題の出発点である。だがフッサールが明証性の領域を広げ、階層づけていったように、知覚経験に立脚するメルロ-ポンティは、コギトに

「世界の厚み」と「時間の厚み」（456）を与えようとした。その中で絶対的明証性という真理の観念が放棄され、新たな真理の観念が提示されるのである。

その場合、メルロ-ポンティの記述の方法は、独断論と懐疑論という二つの極限を描いた上で、両者の「中間の道」（423）をとることである。一方で明証性の領域を無限に広げる解釈が示される。知覚する意識は世界への超越であるという志向性の考え方を徹底するとき、内部と外部の区別など存在しない。知覚する作用は確実だが、知覚される物は不確実だとするようなデカルトの言い方は支持できない（430）。それは時間の次元においても同様であって、過去は現在によって引き受けられ、いつでもとらえ直される永遠の現在として生きられるのである（450-1）。自己意識の明証性を一貫させようとすれば、それは世界の全体、時間の全体を包括するものにまで広げられるであろう。真理の経験は、自己原因者としての神にまで至るような展望を持つはずだ。だがこうした「コギトを永遠化する解釈」に立つと、他者なるものは存在せず、複数の意識が存在することは不可能になるだろう（428）。そこで他方、世界・時間を超えた絶対者の目からではなく、個別的な状況を生きる有限な私から出発することが要求される。現実的な経験は明証性に抗する。そのつどの状況に翻弄されている具体的な私に立脚するならば、他者や世界のみならず、自分自身もまた不透明だと言わねばならない（437）。私は常に錯誤をおかす者である以上、コギトの真理なるものを放棄しなければならないように思われる。

以上二つの極限を描きながら、メルロ-ポンティは「結局我々は、絶対的意識かそれとも終わることのない懐疑かという二者択一の前に立っているのではないか？」（438）という問いを立てる。その解決策として、懐疑を引き受けつつ世界にとびこんで行為する脱自的なコギトが提示されるのだが、そこでも二つの契機が捨て去られるわけではない。彼は懐疑論に身を置きながら自分の立場を主張するような書き方をしているが、コギトを永遠化する解釈にまったく共感を寄せていないわけではない。中間の道は、両者のいずれもであり、いずれでもないような両義性である。コギトに世界と時間の厚みを与えるとは、コギトに意識内部や各瞬間にとどまらぬ広がりを与えるとともに、決して解消されることのない不透明さを与えることだ。真理は世界と時間を包括するような射程を持ちつつも、その射程との関係で偶然性を宿すものとみなされる。つまり、メルロ-ポンティは、我々にとって最も近い直接経験に偶然性を見出し、

その内に無限に遠い射程を見ようとしているのである。あえて独断論と懐疑論の双方に身を置くことによって、そのつどの状況に規定された偶然的な人間の経験が、いかにして真理の経験となり得るかという問題が設定される。

そのような問題設定からして、特殊な目的論が想定されることになるだろう。直接経験の近さから出発するものである以上、目的論といっても外からあらかじめ与えられるようなものであってはならない。そのことはカントの『判断力批判』が示したことであった。序論では、カントと関連させて、フッサールの「意識の目的論」に触れられている。それは、意識の主体的な意味付与作用によってではなく、世界と関係する中でおのずから湧出するような目的論であり、作動的志向性 fungierende Intentionalität として、すなわち「世界および我々の生活の自然的、前述定的統一を形成している志向性」として働いているものである（XIII）。メルロ-ポンティが独断と懐疑の二者択一を解決する拠り所としているのも、コギトの内に秘かに働いているとされる目的論であると思われる。

この目的論がどのようにして顕在化し、確認されるのかが問題である。独断論と懐疑論の双方に身を置くとしても、我々の出発点は懐疑でしかありえない。しかし懐疑がさまざまな可能性を前にしてためらうような不決断にとどまるとすれば、懐疑論から脱出することはできないだろう。懐疑から確信へと至るためには「こんなためらいに先んじて、目を閉じたまま〈為すこと〉の内に飛び込むしかない」(438)とメルロ-ポンティは言う。モラトリアムの状態からアンガジュマンへと移行することによって、私は「この特殊な可能性」を現実化する。それは「他様でもありえた」以上偶然というしかないが、こうした可能性の現実化（偶然化）を通じて、すでに働いていた目的論的な志向が現出するはずだとメルロ-ポンティは考えている。目的論は具体的な行為の中で表現されるが、行為する者はそれを知らず、それゆえに偶然性を免れない。しかし積極的な形で逆に言えば、人間によって生きられる偶然性は、それと知られずに目的論を宿し、真理への志向を持つとされるのである。

こうしたメルロ-ポンティの発想は、「なにゆえに無ではなくてあるものが存在するのか」「なぜ別の世界ではなくてこの世界が存在するのか」という存在論的な問いに対しても貫かれている。ここでも、現象を通らずに存在を手に入れようとする独断論と、現象と存在とを切り離し、現象を単なるみかけとする懐疑論の双方が批判される（455）。独断論は「この世界が存在するのは必然である」と考える。

それは神の目をもって世界をながめるスピノザの考え方であって、この世界とは別の世界は考えられない以上、先の存在論的な問いは意味を持たない。これに対して懐疑論は「この世界と同じ資格で可能な、別の世界が存在する」と考える。そこでは存在論的な問いは立てられるにしても、この世界と別の世界との並存を、どこにも根を持たぬ外部から語っているのであって、その意味では独断論とそんなに異なるものではない。メルロ-ポンティ自身は、「私の世界がそうであるのと同じ意味で可能な他の世界は存在しない」(456)と主張する。可能性としては別の世界に生きることが考え得るとしても、現実には偶然的な〈この〉〈私の〉世界にしか生き得ない以上、そこから出発してそこへと帰るしかないのである。どんな〈他の〉世界も「この世界を限界づけ、この世界の限界で出会われるのであって、その結果、この世界と一つになるしかないだろう」(456)。つまりメルロ-ポンティは、現実的な「この世界」を、必然的でも可能的でもなく偶然的とみなすことによって、「他の世界へと開かれ、可能的にはそれと一つになるような」目的論が考え得ると言うのである。

　コギトも世界も「私のもの」でありつつ、汲み尽くすことのできぬ地平を備えている。「〈一つの世界が存在する〉あるいはむしろ〈世界が存在する〉ことは、私の生活の恒常的な主題であるが、私はそのことを決して完全に合理化することはできない。こうした世界の事実性こそ…世界を世界たらしめているものであって、それはコギトの事実性がコギトにおける不完全さではなく、逆に、私の存在を私に対して確信させるものであるのと同様である」(XII)。――こうした発言も、偶然性(事実性)と表裏であるような目的論を展望するからこそ言えることだろう。しかし、不透明な偶然性は決して解消されぬ以上、なおかつ自己確信の真理を語ることは逆説とならざるをえない。メルロ-ポンティも問題の困難さは十分に承知している。我々もこの困難さを避けて論ずるわけにはいかない。

二

　科学の立場からすれば、メルロ-ポンティの問題設定は、そもそも真理の観念を過大に考えすぎているということになろう。科学的な真理は存在論的な場面にかかわるものではない。真理の領域を観察・検証が可能なものに限定した上で、その内部の偶然性を徐々に解消して必然的な法則を見出すことが求められるのである。最初の引用で「世界内

部の存在的偶然性は解消されなくてはならぬ」と言われているのは、科学の立場からの発言であろう。しかし科学的真理なるものの基盤が問われ、それを包括する新たな合理性が求められていることをフッサールの現象学は示した。メルロ-ポンティはその志向を継承する。『どこにもあり、どこにもない』（一九五六）の中で、メルロ-ポンティは、科学的な合理主義を小合理主義と名づけ、それは一七世紀の大合理主義の化石だと言う。[1]デカルト、スピノザ、ライプニッツ、マールブランシュといった人たちは、因果関係に還元されず、その基礎となるような深みのある存在（Être）を認めていた。メルロ-ポンティが「真理」とか「合理性」ということでイメージしているものは、そうした大きな理性である。

しかし、一七世紀は科学と形而上学が共通の土台を持つと信じられた特権的な時代であって、我々はもはやそのような時代には生きてはいない。我々の明証的な思惟と現実の世界との一致はそんなに直接的ではないし、最初の明証性がその後の知を支配することなどできず、原理はその帰結によって検証されねばならぬことを、我々は学んでしまったのだ。[2]科学は存在を平板化してしまったけれども、そこにはやはり認識の進歩があったと言わねばならない。その知見を保持しつつも、「我々にとって偉大であり、我々に近い」[3]大合理主義を批判的に復活させることがメルロ-ポンティの野心である。

存在論的偶然性なるものは、こうした野心の中で発言される事柄であろう。世界は説明不可能なものであることが「世界の根源的偶然性」と言われるのは、[4]合理性の射程を、科学を包括するような形而上学の問題にまで広げることによってである。世界を透明なものとし必然化するような合理性を求めながらも、そんな神の目を持つことができないという絶望が、存在論的偶然性という概念には含まれている。

この実存的な絶望をメルロ-ポンティはサルトルと共有するが、それは出発点であって到達点ではない。そこからどういう帰結を引き出すかが問題であろう。意識の明証性の地盤に立ち、自己原因たらんとして挫折することを人間の宿命としたサルトルは、存在の偶然性の直感を「嘔き気」という気分で表現した。メルロ-ポンティも嘔き気に言及しないわけではないが、それは彼自身には無縁な気分であったと思われる。いわば、存在の偶然性を正面から見据えるサルトルに対して、メルロ-ポンティはその内部に入りこみ、これを「真理の基礎」とみなして背に負うのである。[5]

『見えるものと見えないもの』では「存在が我々の内で語るのであって、我々が存在を語るのではない」[6]と言われているが、そのエートスはすでに『知覚の現象学』においても読み取ることができよう。存在の不透明さは醜悪ではないし、真理に反するものでもない。意識の明証性にこだわるならばそうなってしまうが、身体を備えた自分が存在の内部に入りこむならば、自分にとりこむことのできぬ不透明さこそが真理の姿を示すものとなろう。真理の観念は不透明な深みと広がりにおいて把握し直される。全体の立場、絶対的明証性の立場から言えば不透明さは非真理というしかないが、不透明さを通じてしか真理を経験することができないとすれば、非真理は真理と切り離すことはできないということになろう。そうなると、世界の内に生き、懐疑することをやめない人間は、そうであるがゆえにこそ「真理―内―存在」(452)とみなされることになる。状況づけられた人間は、真理を明証的に把握することはできないが、真理と無縁だというわけでもない。

偶然性という様相は、真理のこうした不透明さを示すとともに、個別的で有限な経験の持つ開放性を示しているとも言えよう。偶然性は概念に包摂されぬ個別性としてもとらえられようが、[7]個別性は偶然性そのものではない。個別的なものが「他様でもありうる」と経験されるときに、それは偶然性という様相でとらえられるのである。メルロ-ポンティはそこに「無限の開き」を見ようとした。大合理主義への展望を持ちつつも、直接経験へと立ち帰り、そこで真理が湧出するさまを記述することが課題とされたのである。

科学における真理の射程は遠くに届かないと同時に、我々の近くに届かないとも言えよう。科学の発想では、真なるものとは〈客観的なもの〉であり、測定や演算によって近似的に接近すべきものとされるが、こうした近似法の努力は「事物との我々の触れ合い」とは無関係である。[8]しかしメルロ-ポンティにとっては、我々にとって最も近い事物との触れ合いこそが真理の場である。世界と出会う日常的な経験を「真理の内にある」ものとして見直すこと。それは、あの大合理主義を地上に引きおろす試みとなるだろう。天上から現実全体を説明しようとする形而上学は、科学によって排除された。だがそれは地上における形而上学的な経験を取り戻す機会なのである。「形而上学――自然のかなたの出現――は認識のレベルに局在しているのではない。それは〈他〉への開きとともに始まり、…どこにでもすでに存在しているのだ。」(195)

形而上学が地上に引きおろされるとき、我々の日常経験はどのようなものとみなされるであろうか。その場合、偶然性と目的論はどんな意義を持つだろうか。『人間の内なる形而上学的なもの』（一九四七）から引用しよう。

「形而上学的意識は、日常の経験…以外の対象を持つわけではない。だが形而上学的意識は、それらの対象を、前提のない帰結として、自明のものとして出来上がった形で受け取るのではなく、私にとってはそれらが基本的に奇妙であり、それらの出現が奇跡であることを再発見するのである。…形而上学とは、我々の逆説を感じることが少なく済むためにと造り出された概念の構築物ではない。それはむしろ、個人や集団の歴史のあらゆる状況の中での逆説の経験であり、――この逆説を引き受けて理性へと転ずる行為のことなのである。…存在しているものすべての持つ偶然性は、…世界を形而上学的に見るための必要条件なのだ。」[9]

切れ切れの引用になってしまったが、まずメルロ-ポンティが『知覚の現象学』の序論で、フィンクを援用して現象学的還元を「世界を前にしての驚き」（VIII）と定式化したことが想起される。今の引用に関連づけて考えれば、それは「世界を形而上学的に見る」ことであり、「自明な世界経験の内に逆説を見る」ことと解釈されよう。その条件として「存在しているものすべての持つ偶然性」が語られている。そうだとすれば、ここでいう「逆説の経験」を「偶然了解」と考えることも無理な解釈ではないだろう。形而上学は、世界経験に潜む偶然性を顕在化するのである。

また一方で、その形而上学は「逆説を引き受けて理性へと転ずる行為」とされており、世界経験の内に一種の目的論を見出す。目的論と逆説（偶然）とは表裏のものとして語られているのである。そのことは、『人間の内なる形而上学的なもの』が収められた論文集に『意味と無意味』という表題がつけられていることにも関係していよう。序文では「どこに向かって進んでいるのか、だれも言うことのできぬ霧の中の歩み」とか「最高の理性は非理性 déraison と隣り合っている」といった表現がみえる。[10] それは芸術、道徳、政治すべての分野で言えることであって、我々は目標が見えぬ時代に生きているのだが、そこで懸命に生きる中で、ある種の理性が生まれ出るであろうという希望をメルロ-ポンティは語っている。

三

日常経験そのものを形而上学的なものとみなすとき、存在論的偶然性と存在的偶然性の関係をどう考えればいいだろうか。「世界そのものの存在論的偶然性は根本的で克服されないが、世界内部の存在的偶然性は克服されるべきである」というメルロ-ポンティの発言を、文字どおりに受け取るべきだろうか。これは単に用語上の問題にすぎぬかも知れない。先に触れたように、科学の立場からして克服されるべき偶然性が「世界内部の」存在的偶然性と名づけられていると解釈すれば足りるのかも知れない。しかしハイデガーの用語としても、「存在的」とは、前存在論的に、それと自覚せずに存在了解を持つものとしてとらえ直された日常的な有様を指す。基礎的存在論は、世界の内に生きる日常的な了解を手がかりにして存在の問題へと向かう。その発想に依拠すれば、存在論的偶然性なるものも、いわば我々が常にすでに持つ「偶然了解」と関係しているのでなければなるまい。この偶然了解を「存在的偶然性」と考え、それもまた克服されぬものと考えるならば、日常性は「頽落」とはみなされないだろう。ハイデガーにおいて、日常性や頽落は単に消極的なものではないが、やはりそれは本来的な可能性からの逃避であり、克服されるべきものとみなされる。微妙なところではあるが、日常性を豊かで謎に満ちたものとしてとらえ直す展望から、メルロ-ポンティに即して考えてみたい。

まず、メルロ-ポンティがどのような形で「存在論的な問い」を立てているのかが問題であるが、そこがどうもはっきりしない。解釈を試みる。

彼が言及している存在論的な問いを分けてみると、

（a）なぜ無ではなくて、むしろあるものが存在するのか、（b）なぜ別の世界ではなくて、この世界が存在するのか、（c）なぜ私の世界だけではなく、他者にとっての世界が存在するのか、という三つのレベルが考えられよう。

（a）のライプニッツの問いについては、ハイデガーも『形而上学とは何か』で取り上げている。メルロ-ポンティもこの問いを立ててはいるのだが、直接には問題にしていない。『見えるものと見えないもの』では、そもそも存在と無を二つに分けるのがおかしいとサルトルを批判し、かの有名な存在論的問いは「消滅する」[11]と言っている。そこは「サルトルの立場では」消滅するという風にも読めるのだが、「存在のみが在る」[12]というメルロ-ポンティの立場から、

この問いは消滅するとされているのだろう。『知覚の現象学』に戻って言えば、「存在と無が混ざった〈あるものが在る〉」(455)と形容句で自分の意見を示している。とにかく、存在と無、対自と即自の二分法を拒否するメルロ-ポンティからすれば、(a)の問いは主題として上らないものと考えられよう。

彼が存在論的偶然性を語るときのポイントは、先にも触れたように、「私の世界がそうであるのと同じ意味で可能な他の世界は存在しない」ということである。その場合、〈私の世界〉とは(b)森羅万象がその内部にある大宇宙を指すのか、(c)独我論的な私だけの小宇宙を指すのかがはっきりしない。形而上学を日常性に引きおろすメルロ-ポンティの発想からすれば、両者は同じ資格で論じられることになるのだろう。むしろフォイエルバッハ流に、(b)の宇宙論的・神学的な問いも、(c)私の世界が他者の世界へと開き、現在の世界が過去と未来にも開いているという地平構造を私が生きているということ、そして私がそれを逆説(偶然)として経験していることから生ずるのだ、と言うべきなのだろう。

以上のように解釈した上で、「存在的偶然性」を問題にしよう。この世界が存在することを必然的でも可能的でもなく偶然的とみなすことは、たしかに「この世界とは別の世界」を想定してはいるが、そうした他の世界への開きを「この世界から」見ようとするものであった。そうなると、世界内部で私が了解している存在的偶然性の意義を無視するわけにはいかないと思われる。『どこにもあり、どこにもない』の中の一文を例にとって考えてみよう。

「デカルトを現在的たらしめているのは、今日では消滅してしまった状況にとりまかれ、彼の時代の関心やある種の錯覚にとりつかれながらも、彼がこれらの偶然事 hasards に応えようとし、その応答の仕方が我々に、我々の時代の偶然事への応え方を教えているところにある。もちろん、我々の時代の偶然事は彼の面したものとは異なっており、我々の応答の仕方も当然異なるのではあるが。…真理とか全体は初めからすでに、しかし成就さるべき課題としてそこにあり、それゆえに未だそこにはない。[13]」

我々は一定の方向に傾向づけられた世界に生きていて、それに否応なく規定されている。のちの時代から見れば錯覚であり偶然事とみなされるかもしれないが、日常的にであれ哲学的にであれ、そうしたドクサを我々は持たざるをえない。メルロ-ポンティは、それを単にネガティヴにのみ考えてはいない。「全存在を包みこもうとした頭脳である

ヘーゲルでさえ、今日も生きて我々に色々なことを考えさせるのは、単に彼の深い洞察によるばかりではなく、彼の妄想や偏執にもよるのだ」[14]。デカルトやヘーゲルにとって自明であったものが、現代の目からは偶然事とみえるとしても、現代の我々の方が優れているというわけではない。彼らは精一杯に自分の生きている世界を表現することによって、みずからが背負う偶然を顕わにしたのである。そのような形でしか真理は現出することができないと、メルロ-ポンティは考えているように思われる。

実際に我々が背負う事実性の中で行為し表現することによって、その事実性が偶然として顕わになる。そうだとすると、日常の個々の行為において、我々は常にすでに偶然了解を持っているのであり、それを存在的偶然性とは言えないだろうか。この小さな私の世界ですら、実際に行為してみれば、十分に「私のもの」ではないことを思い知らされる。この偶然了解を、行動を萎えさせるものとしてではなく、積極的な開きとしてとらえ直すことが問題なのである。

最初に引用した箇所の少し前では、意識の目的論は「意識はその最初の用具を練りあげてより完全なものとし、さらにそれを練りあげてより完全なものとし、こうして無限に続けていく」と説明されている(453)。この目的論は、その前後で語られる〈表現の神秘〉に関連していよう。「我々は、その意味が与えられた語や、すでに自由に使える意味作用を用いて、一つの志向にたどりつこうとするのだが、その志向は、みずからを翻訳する手段である語の意味を原理的に超えるものであり、これらを変様させ、結局のところ自分自身でこれらを定着させることになる。語る行為parole とは、まことに逆説的な作業である」(445)。我々は、すでに形成された意味をになう言葉を用いて表現することによって新しい意味を創り出していく。そのことは日常的な経験に即しても理解されることだ。そうでなくては、書物を読んで新しい経験を獲得することもありえないであろう。これは習慣や行為の場面においても言えることである。アリストテレスが言うように、我々はすでに獲得した習慣に方向づけられて行為するのだが、世界の中で実際に行為し、それが繰り返されることによって、新たな習慣を獲得していくのである[15]。

問題はむしろ、こうした事態が日常においては自明で自然なこととして行なわれ、逆説とも偶然とも感じられていないことだ。そしてその内に秘かな目的論が働いていることなど気にも止めていないことだ。「世界を前にしての驚

き」は、日常性の内に神秘を見る。その場合、現象学者はどのように「日常を生きる」のだろうか。語る行為とは「それによって思惟が真理にまで自分を永遠化する活動である」(445) とメルロ-ポンティは言う。しかし一方、「私が了解することが厳密に私の生に合致することは決してなく、私が私自身と一体になることなど決してない」(399) とも言う。この両義性を生きる有様が、改めて問われねばなるまい。

敢えて言えば、目的論なるものは、我々が偶然了解を獲得するための契機であって、それ以上のものではないと思う。はじめに行為があり、それが逆説の経験として偶然性の様相でとらえられ、行為が為された後で、そこに働いていた目的論が垣間見られるのである。そうだとすれば、我々の出発点は、まず日常の行為における逆説の経験であり、自明性の内に謎を見出すことであろう。そのことはフッサールやハイデガーも語っていたことであった。しかしそこに目的論を見出す前に、あるいは日常性を頽落と見る前に、日常性を逆説・偶然と感ずる経験とはどのようなものかと問う必要があると思う。

我々は世界経験の内に過大な目的論を見るわけにはいかない。目的は行為の外部から与えられるものではないし、意識が主体的に付与するものでもない。それらに依拠して行為を意味づけることは「逆説を感じることが少なく済むため」の独断的な形而上学となるだろう。メルロ-ポンティは真理の射程の遠さを我々の近くに見て、日常経験そのものを形而上学的とみなすのであるが、そこに大合理主義につながるような目的論を見出せるかどうかは定かではない。彼の言う目的論は終末を持たないし、行為する者にはそれとして自覚されることはない。『見えるものと見えないもの』では進化論的な目的論や、人間が積極的に産出するような目的が否定され、その意味では「私は目的論者ではない」と言われている[16]。存在の炸裂なるものに想いを託せば、目的論という発想自体が捨て去られることになるのかも知れない。メルロ-ポンティの思索の深まりは、神秘主義ともみえる肉の存在論へと向かっていくのだが、それはまた我々の直接経験の謎を深めるものとも思えるのである。

存在論的なものと存在的なものの関係、目的論と偶然性の関係は微妙であり、ハイデガーも認めていたような「循環」関係にある。偶然了解・逆説の経験を存在的偶然性と考えるにしても、それは、「私のこの世界が存在する」という存在論的偶然性を背景に持つことはいうまでもない。だが存在論的偶然性の方も、世界内部で行為する中での偶然

了解を通じてのみ確認されるものであろう。メルロ-ポンティの両義性の哲学は、その微妙な関係をより事実性に近づけて考えるものだとも読める。本稿でメルロ-ポンティの偶然論を主題としたのは、さらに少しばかり日常的な事実性の方に近づけて解釈したかったということである。大合理主義への展望を持つメルロ-ポンティは偶然性を目的論と関係づけることによって、そこに無限の開きを見ようとした。しかし小さな開きであっても、自己と同一化するような真理に到達できなくても、それでよいのではないかと思う。「セザンヌは偶然に打ち勝った」[17]というのは本当だろうか。懐疑の袋小路から抜け出すためには何かの導き、目的論が必要であるかもしれない。それを認めぬわけにはいかないのだが、循環を抜け出すよりも、循環を日常に生きていることの謎と豊かさを取り戻すことがまず必要だと思うのである。偶然性はモラトリアムの状態ではなく、世界の中ですでに行為してしまっている状態で見出されることであった。我々は常にすでにその了解を持っている。世界や私自身が不透明なのは、他へと開く豊かさであり、偶然性の様相はそのことを示すものであった。この偶然性に依拠することによって、我々の日常はどうとらえ直されるか。「必然性や可能性よりも、偶然性が根源的である」という発想をヘーゲルとハイデガーにぶつけてみて、現実性とは何かを考えてみたいと思っている。

註

『知覚の現象学』Phénoménologie de la perception, Gallimard, 一九四五からの引用は、文中に原文のページで示した。他のテキストからの引用は以下に註で示す。テキストの略号は次の通り。

（ ）の中は邦訳（みすず書房）のページ。

SNS. Sens et non-sens, Nagel, 1966

S. Signes, Gallimard, 1960

VI. Le visible et l'invisible, 1964

（1）S. 186 (I 244)

（2）S. 189 (I 249)

（3）S. 191 (I 251)

（4）S. 191 (I 250)

（5）拙稿『偶然の意味』実存思想論集III（以文社）。本稿では触れられないが、偶然了解の中身を考えるとき、偶然性を受苦として引き受けるサルトルの思想の意義を考えないわけにはいかない。

（6）VI. 247 (276)

（7）九鬼周造『偶然性の問題』（岩波書店）、定言的偶然。

（8）VI. 31 (27)

（9）SNS. 165, 167-8 (137-8, 140)

（10）SNS. 8, 9 (2)

（11）VI. 92 (94)

（12）VI. 91 (92)

（13）S. 160-1 (I 209-210)

（14）S. 161 (I 210)

（15）アリストテレス『ニコマコス倫理学』第二巻第一章

（16）VI. 318-9 (301)

（17）SNS. 10 (4)

（片山　洋之介・かたやま　ようのすけ・茨城大学）

形而上学的思考の本性と限界

菊地恵善

一　はじめに

時代の風潮の中にいると、その時盛んに話題とされ、喧しく議論されていることであっても、その当の問題が一体どういう問題であり、どういう論点をめぐって議論が交わされたのか、そしてさらに、積み重ねられた議論からどのような成果が得られたのか、判然としないようなことがある。議論や論争が盛んであった当時はもとより、熱い時代が過ぎ去った後になってもなお、依然として、その流行や風潮の正体が不明であることも多い。そのような例は、政治や経済の現象ばかりではなく、風俗や趣味についても見られるし、さらには、学問の世界においても頻繁に見受けられる。

哲学の世界においても、時代の流行となって学会を席巻し、流行に遅れまいとして誰もが口にするような用語が次々と現れてきた。いわく、存在、身体、他者、言語ゲーム、脱構築などなどである。流行は時代の基本的な動向を示すものであるから、流行に敏感になり、流行に関心を示すことは、ある時代の中で生きざるを得ない人間の宿命であり、殊更に咎められるべきものではない。どのような哲学も当の時代を飛び越えることができないこと、これはヘーゲルの教えているところである。

しかし、こと哲学の場合、流行に従って、盛んに流通している用語を安易に使うことは大変危険なことである。なぜならば、そうした用語は、伝統的な問題を考え直す新た

な視点として、問題の解決であるよりもむしろ問題への新たな通路を意味するものであるにもかかわらず、流通している用語だからといって安易に修辞的に利用する者は、それを通路として考えを進めるのではなく、意識してか意識せずにか、あたかもそれ自体が決定的な解決であるかのように装うからである。こうして、実体のない空疎な言葉が飛び交い、そうした言葉を散りばめた文章が氾濫することになる。果たして、一体そこで何が考えられているのか。考えるべきことを考えるはずの哲学が、いつしか、何か分からない言葉を操作している内に、何かを考えているかのような演技をするに至る。標語として使われる言葉は、知性を麻痺させる麻酔薬である。

久しく前から流行っている標語の代表の一つが「存在」である。ハイデッガーは著書『存在と時間』において、「存在の意味に対する問い」を今なお改めて問われるべき問いとして掲げている。そして、それを問い進める道に紆余曲折があったにせよ、終生その問いを問い続けたと言われている。では、その「存在」とは一体何なのか。なぜ「存在」が問われなければならないのか。そして、それを問うことによって、ハイデッガーは「存在」について何を明らかにしたのか。「存在」という言葉の流行とは裏腹に、こうした素朴で基本的な疑問に十分な答えを求めることは困難である。ハイデッガーを語る誰もが、ハイデッガーのテキストを指示し引用することによって答えるばかりだからである。

「存在とは何か」、その「存在の意味への問い」がハイデッガーによって再興されたこと、そして、ハイデッガーがこの問いを問い続けたことによって今世紀最大の哲学者の一人と評価されていること、これらは哲学研究者の常識中の常識である。しかしでは、その「存在」とは何か、「存在」を問うとは一体どういうことなのか、さらに、問うことによって得られた、あるいは、得られるべき「存在の意味」とは何なのか。肝心要の事柄について理解したいと願う私のような初学者は、ハイデッガー研究者の祖師崇拝にも似た口調に失望する。それはまるで「存在」が、ハイデッガーの分かる者と分からない者とを分ける符牒となっているかのようである。「存在」を問うことによって「今世紀最大の哲学者」の名誉を得た哲学者が、その功績の内実について殆ど理解されていない！、これは哲学にとって最も不名誉な醜聞ではないだろうか。

では、「存在」とは何か。だがしかし、ここでは直接この

問いに突き進むことを差し控え、その「存在」を考えていないとハイデッガーの言う、伝統的な哲学の思考様式、即ち「形而上学」について、その思考の本性と限界を考察してみることにしたい。「存在」を問うことが一体どういうことなのか未だ分からないとしても、その「存在」を思考していないとされる「形而上学」的思考の本性を吟味すれば、「存在」を問うことの必要性と重要性への手掛かりを得ることがいくらかは期待できるように思われるからである。

二　ニーチェの形而上学理解、およびその批判

伝統的な西洋哲学の思考様式に対して包括的で根本的な批判を試みた哲学者は、周知のようにハイデッガーが決して最初ではなく、かのニーチェをもって嚆矢とする。伝統的な西洋哲学の総体を「形而上学」の名の下に断罪したハイデッガーは、明らかに、同じそれを「プラトニズム」の名の下に告発したニーチェの後継者である。批判の対象を呼ぶ名前が異なるように、その批判の眼目も当然異なっているが、伝統的な西洋哲学の思考様式そのものを総体として批判する点においては全く軌を一にしている。そこで、ハイデッガーの形而上学批判の眼目を見る前に、まず何よりもニーチェの形而上学批判、プラトニズムという名の形而上学批判の眼目を見なければならない。

西洋の伝統的な哲学に対するニーチェの根本的な批判の内容は、相手の核心を突く、簡潔で的確ないくつかのテーゼの内に表現されている。哲学や思想の批判が現実的な力として作用するのは、委曲を尽くした論述によってではなく、いつでも簡潔な表現を得ることによってである。ニーチェの批判もまた、人の意表を突く印象的な表現によって、多くの人に影響を及ぼしている。そのいくつかを取り上げて、批判の全容を見てみよう。

引用①

「真理とは、それなくしては或る特定の生物種族が生きることのできなくなってしまうような種類の誤謬である。生にとっての価値が結局は決定的なのである。」(『権力への意志』493)

哲学の中で最も基本的で重要な問題とは、真理の問題であろう。哲学が本来、ただ生きるのではなく、よりよく生きることを目指し、よりよく生きるために、自分が生きている世界の真相や、世界についての自分の知識の真理性をまずもって問おうとする知的な活動であることからすれば、世界の真実の姿や正しい知識の条件について問題とす

るのは当然である。西洋の哲学において、真理は基本的にどのようなものとして考えられてきたか。それは、プラトンのイデア説において典型的に表れているように、われわれにとっての世界ではなく、世界そのもの、世界それ自体としてである。真理を問う哲学は、われわれにとっての世界と世界そのものとを区別することから始める。そして、われわれにとっての世界はそれとの対比において真理以前の見かけの世界に見下される。そして次に、世界の側での真理と仮象との区別は、それを認識する人間の能力の側へも当然転化され応用される。世界の側での真理を認識する上級能力としての理性と、われわれにとっての世界しか捉えることのできない下級能力としての感性とが区別されるのである。世界の側での区別と、それを認識する人間の側での区別が対応しつつ、真理の認識という究極目標が立てられ、これこそが哲学そのものの課題とまで宣言されるに至る。

こうした真理の概念が前提していることは、世界の側においてであれ、人間の認識の側においてであれ、真理そのものが究極の段階において存在するということである。真理そのものは、実在性においても完全性においても、われわれにとっての世界をはるかに越えた、世界の究極の姿と見なされる。存在において究極の段階にあるものはまた、価値の点でも究極の段階に位置すると見なされる。われわれにとっての世界は、真理そのものと比べて、実在性において劣り、完全性にも欠けていて、仮象の世界であるとされるが、仮象とは存在上や認識上の区別であるに留まらず、価値の上で低い価値しか持たないものを意味する明白な評価語である。仮象という言葉に対応して、われわれにとっての世界を世界そのものの姿と思い込むこともまた、われわれの認識の拭い難い欠陥、不可避の誤謬と見なされ、真理の認識を目指す哲学から徹底的に排除されるべきものとなる。伝統的な真理の概念はこうして、存在と価値の両面における徹底的な区別、より正確には序列化の発想に基づいている。

このような伝統的な真理概念に、根本的な疑義を嗅ぎ取り、その虚妄と欺瞞を暴露したのが、他ならぬニーチェその人である。それ自体存在するものとして立てられた真理、それはまた、人間の精神の自立的な作用である認識の究極の目標として、人間の存在の目指すべき究極の価値とも考えられてきた。しかし、この究極の目標として立てられた真理が、今度は逆に、われわれが生きている世界の存在や価値を測る尺度として利用される時、そこには論理の摩り

替えが潜んでいるのではないか。よりよく生きるためにこそ求められた真理が、反対に、生の価値を測る尺度として反転して機能するに至る。これは、真理が真理であることによって価値的な尺度としても機能するということ、ただそれだけではなく、それ以上のことを意味しているのではないか。つまり、まずもって自らの生にとって価値的に望ましいと考えられるものが構想され、それが次に、最初に存在し、最後に知られるべきこととして立てられるのではないか。真理は真理であるのではなく、真理であるものとして立てられたものなのではないか。真理の概念に潜む人間的な動機に着目すれば、真理と生との先後関係は、伝統的なものとは逆転して捉え直されなければならない。真理が生を価値的に評価するのではなく、生にとっての価値こそ真理というものを成り立たせているのだ。こうしてニーチェは、引用した文章に明らかなように、伝統的な真理の概念に潜む心理的な倒錯を暴露し、真理を再び人間的な生の全体の中へ回収する。

引用②

「これこれのものはこうであると私は信じる、という価値評価が、真理と称されるものの本質にほかならない。価値評価のうちに表れてきているものは、保存と成長のための諸条件である。」（同、507）

真理を生の中に回収し、真理であるものを生が目指すのではなく、真理であるべきものを生が自らの関心と目的に応じて立てるのだという、真理と生の関係の逆転は、一見プラグマティズムの学説に似ている。ある知識が真理であるかどうかは、それが知識として、客観性や論理性においてどれだけ自体的な真理に近いかによってきまるのではなく、生の中でどれだけ現実的な有効性を持ちうるかによって決められるべきである。真理そのものという形而上学的前提を排除し、現実の中での実際的な効果によって知識の真理性を評価しようとするプラグマティズムの考えは、同じく、真理そのものをそれ自体で存在するものと仮定する哲学の虚妄を暴くニーチェの考えに近い。

しかし、両者の考えは、真理そのものの存在の前提を否定する点で共通してはいるものの、知識の真理性の基準の変更を提案するに留まるプラグマティズムに対して、真理そのものといったものがなぜ立てられるかの心理的な動機を洞察し、さらに進んでニーチェが、認識活動を真理を志向するものとしてではなく、生の保存と成長を目指すもの、つまり徹底して生のための道具と見るに及んで、両者は、その主張の意義と射程において根本的に異なってくる。知

識を一種の道具と見なして、知識の真理性の基準を現実的な有効性に求めるということと、そもそも知識が生のための道具であり、真理とは生が自らの保存と成長のために行なう価値評価に他ならないということとでは、真理概念の批判の深さが違う。なぜなら、知識の真理性の基準を現実的な有効性に求めたとしても、その有効性は何によって測られるのか、有効性の基準の有効性がさらに考えられなければならず、結局、プラグマティズムは知識の有効性が一体何のための有効性かという問いの前に立ち止まってしまう。これに対して、真理を生のための道具だとするニーチェの主張は、生が自らの保存と成長のために真理というものを立てるのだとして、真理の本質を暴露している点で、より根本的な主張となっている。

引用③

「――まさしく事実などは存在せず、ただ解釈のみが存在する。」(同、481)

「権力への意志が、解釈の働きをするのである。」(同、643)

認識を生の道具と見、真理を究極において生の価値評価と見るニーチェの真理概念は、真理そのものを唯一絶対の究極目標と仮定する伝統的な真理概念をその根底から覆す批判的な力を持っている。(真理そのものの存在を仮定せざるを得ない心理的動機は何か、についてのニーチェの心理学的な分析は、大変興味深いが、ここでは触れない。)しかし、従来の概念を批判することは、より徹底的であろうとすればするほど、より多くの基本的な論点について新たな主張を繰り広げなければならなくなる。

真理を生の価値評価に還元するニーチェの真理概念は、唯一絶対の真理という概念を打ち砕く破壊力を持っているが、そこから導かれる帰結は、驚くべき内容になる。誰もが本質上例外なく認識できる客観的な事実などというものは、真理そのものの存在が否定される以上、当然のことに認められなくなる。あるのはただ多様な解釈ばかりである。こうした主張は、唯一絶対の真理という概念を破壊する批判としては面白いとしても、積極的な主張としてはしかし、むしろ反対に、「人の数だけ真理(真実)がある」、あるいは、真理が複数存在するとはいうのは言葉本来の意味からしておかしいから、真理が複数存在するのではなく、存在するのはただ複数の解釈だけだという、ごく一般的な世間知と同じではないか、哲学的な見解として改めて感心する程のことはないのではないかとも思われてくる。

ニーチェの真理概念は、一見意表を付く衝撃に満ちてはいても、その実、陳腐な世間知の再確認に過ぎないのだろ

うか。決してそうではない。真理は一つではなく複数存在するのだという真理の相対主義は、人の数だけ真理があるという世間知の場合でもそうであるように、世界そのものは一つであるのに、その捉え方はさまざまであり多様であるという考え、つまり、相対的であるのは人間の認識だけであって、世界そのものはただ一つであるという、依然として真理そのものを仮定する考えに留まっていることもありうる。ニーチェは、このような意味での真理の相対主義を主張しているのではない。ニーチェは、事実は一つであるけれども、それについての解釈は多様であると述べているのではない。そもそも事実というようなものはないと主張しているのだ。真理の相対主義という表現を敢えて使えば、ニーチェの言う相対主義は、「絶対的な(?)」、徹底した相対主義なのである。

引用④

「ニヒリズムとは何を意味するのか。――最高の諸価値が無価値になるということ。目標が欠けている。何ゆえか、という問いへの答えが欠けているのである。」(同2)

「――根本において、何が起こったのであろうか。目的という概念をもってしても、統一性という概念をもってしても、また真理という概念をもってしても、生存の全体としての性格は解釈されることができないという点を、ひとが理解したとき、無価値性の感情が得られたのであった。」(同12)

真理についてのニーチェの徹底した相対主義は、少なからぬ疑問を誘う。まず、何が、どういう理由によって、多様な解釈を生み出すのか。(既に引用した文章によれば、権力への意志が、価値評価として、である。)次に、真理が価値評価であり、一定の価値評価に基づく解釈に他ならないという洞察は、既に真理として通用し権威として支配力を持っている理論や学説に対しては、それらも結局一つの解釈に過ぎないということを暴露することを意味するから、権威を破壊する作用を持つ。大きな真理から小さな真理に至るまで、およそ真理として権威付けられたものが、一つの解釈に過ぎないものとして暴露されることは、どういう事態を引き起こすのか。とりわけ、揺るぎない権威として認められてきた大きな真理が破壊された時、どういう事態が生じるのか。(ニヒリズム、である。)

さらには、最も重要で難しい課題として、次のような疑問が出てくる。真理が価値評価であり、どのような真理も一定の価値評価に基づく解釈に他ならないというのであれば、われわれはどれでもよい任意の解釈をそのつど採用し

ているだけなのか。それとも、多様な解釈が価値的に並列しており、その中から任意の一つを選ぶというのだとすれば、ある特定の解釈を選ぶ積極的な理由はなくなり、全くの恣意的な選択か偶然任せということになるが、これでは、解釈が価値評価であるという洞察は自己破壊せざるを得ないから、解釈が価値評価である以上、その価値評価の間には何らかの質的な区別がなければならないことになるのではないか。それぞれの解釈が一定の価値評価であるからといって、どの解釈も価値的に同列であるのではなく、価値評価の作用それ自体の中に、より望ましい方向に向かう価値評価があるのではないか。価値評価というものが一定の目的や関心との関係において初めて実行可能であることからすれば、生の価値評価は、究極のところ一体何を目指しているのか。既に存在する真理を破壊した結果生じるのがニヒリズムであるが、われわれはニヒリズムという心理的な状態に留まることはできない。人間的な生が価値評価を離れてはあり得ない限り、ニヒリズムは克服されなければならない。ニヒリズムの克服という課題に関わる思索こそが、ニーチェ哲学の積極的な主張を成す部分であるが、それはまた、その最も難解な部分でもある。

三　ニヒリズム克服の試みとしてのニーチェ哲学

伝統的な西洋哲学に対するニーチェの根本的な批判は、その真理概念についての徹底的な批判に顕著に表れている。真理そのものの存在を仮定し、その認識を哲学の究極の目標としてばかりではなく、人間存在の究極の目標とまで考える、存在と価値についての秩序付けられた全体性の想定は、たとえどのように強力な権威として考えられるにせよ、一つの解釈に過ぎない、これがニーチェの批判の内容である。

しかし、こうした批判は、既に存在する真理の無効性の暴露としては効果的ではあっても、翻って、真理とは解釈に他ならないという積極的な主張として見ると、前節で指摘したように、ニヒリズムの発生とその克服という難問を避けて通れなくなる。真理そのものと考えられきたものが一つの解釈に他ならないと知ることは、確かに、その真理の正しさへの信頼と、その真理の権威的な効力への信仰からの解放を意味する。だが、すべての真理が解釈であり、価値評価に他ならないとなると、われわれが未来に向かって真理を立て、その真理に基づいて生きようとする時、そ

の価値評価を何を目指して、何を基準にして行えばよいのか、皆目分からないことになる。生の「保存と成長」という一般的な目的では、ある解釈がそれを目指しているとは言うことができても、反対に、そこからどういう具体的な解釈が導かれるかは言うことができないであろう。だから、過去からの解放を意味したニヒリズムは、未来に向かっては、価値評価を行う人間の意志を麻痺させる足枷となる。ニヒリズムの克服という、このアポリアに対して、ニーチェはいかなる解答を出したか。その解答が、「権力への意志（Wille zur Macht）」や「超人（Übermensch）」、「永遠回帰（ewige Wiederkunft）」や「運命愛（amor fati）」などのキーワードをめぐって展開された後期の思索である。残されたテキストに即して、しかも、問題の核心をあくまで見失うことなく、ニーチェの思索の辿り着いた地点を見極めることは、この小論の範囲を越えた独立の作業を必要とするであろう。そこで、ここでは主な論点に即して極々簡単なスケッチを描いてみることで満足しなければならない。

真理が解釈であり、解釈が価値評価であるとして、その価値評価を行うのは「権力への意志」の働きである。「権力への意志」は価値評価の働きそのものであるから、既にある何らかの価値に基づいて価値評価を行うのではない。そうではなく、それが初めて価値を生み出すのである。既にある価値に基づいて生きるのでもなく、既にある価値が一つの解釈に過ぎないことが暴露され、その結果生じる価値喪失に生きようとする意志を失うのでもなく、評価することによって初めてこの世界に意味や価値を付与し創造する主体、それが「超人」である。

ところで、真理そのものの存在を仮定し、その認識とその価値の実践的な実現を人間的な生の究極の目標として考える発想法は、時間の次元に置き移されると、未来に掲げられた目的の実現を目指す直線的な時間理解となるであろう。これに対して、未来に立てられた目的の価値の価値喪失としてのニヒリズムは、直線的な時間理解ではなく、現在を未来からではなく、現在を現在からのみ意味付けるような時間理解を裏に秘めているであろう。なぜなら、目的という意味を失うことは、時間がそれへと向かうべき方向を失うことであるから、時間を最早未来に向かうものとして考えることができなくなるからである。そうした方向性を失った時間が、「永遠回帰」という時間理解である。この「永遠回帰」は、二義的な作用を持っている。つまり、一方では、未来によって現在を救おうとする直線的な時間理

解を粉砕し、ニヒリズムという無意味さの事態を引き起こす時間体験であり、他方では、未来といった他のものとの関係を一切遮断して、今現在そのものの評価と受け入れを迫る恐るべき時間体験である。

ニヒリズムの克服は、自ら価値評価を行い、新たな価値を創造するだけの意志を持ちうるか、という実存的な決断を抜きにしては不可能である。生を既にある価値によって評価しようとする時、われわれは再び、現実と理想との区別を招じ入れ、理想的な状態を自体的に存在する真理として立てる形而上学的な転倒に捕らえられてしまうであろう。生を既にある価値によって外から評価するのではなく、あるがままを自ら評価し、あるがままの総体として生を肯定すること、これがニーチェの言う「運命愛」である。

ニーチェの後期の思索がニヒリズムの克服に向けられていること、これは疑い得ない事実である。しかし、その思索の内容の理解と評価となると、解釈者の数だけ多様である。果たしてニーチェはニヒリズムを克服する有効な処方箋を書きえたのかどうか。その評価は、その前提となるニーチェ理解同様、きわめて難しい問題である。

ニーチェ哲学は、これまで見てきたように、三つの主要な問題群から成っている。まず、西洋の伝統的な哲学の基本的な性格、すなわち形而上学的性格に対する根本的な批判。次に、形而上学的な世界観の無効性の露呈としてのニヒリズムの分析。そして最後に、ニヒリズムを克服する処方箋としての最後期の思索。ニーチェ哲学の積極的な主張を成す第三の部分については、従来の形而上学の批判の成果の上に立つ思索であるはずであるから、当然、ニーチェがどのような新しい境地に踏み入ったのかが見定められなければならない。

形而上学的な発想法とは何か。真理概念について見れば、真理そのものの自立的な存在を仮定し、それを認識の究極的な目標にしたり、それをわれわれの生きている世界を価値的に評価する基準にしたりして、出発点と到達点との関係を、存在の次元においても、価値の次元においても、転倒して考えるような考え方である。自体的な真理の仮定、および、それに基づく真なる世界と仮象の世界との区別、こうした発想法が虚構であることをニーチェは執拗に告発する。形而上学的な発想法に代わってニーチェが提示するもの、それが、評価することとして世界を解釈する「権力への意志」の働きであり、評価することによって価値を存在させる、つまり創造する主体としての「超人」である。形而上学が固定した存在の秩序と価値の序列を生み出すと

すれば、ニーチェの思想は、絶えざる解釈と評価の産出の働きそのものの洞察である。言い換えれば、前者が固定的に「存在」を捉えるのに対して、後者は絶えざる「生成」として存在を捉えるのである。

形而上学が固定した世界観を生み出すのは、もとよりわれわれ人間がそのような固定した世界観を必要としているからである。人間の生存と世界の存在の全体を包括的に把握したいという根本的な欲求が人間にあるからこそ、形而上学的な世界観が絶えず構想されるのである。目的や意味や真理などといった概念は、世界の統一的な把握を目掛ける人間が、世界へ向かって投げかける投網である。

ところで、従来の形而上学に対する批判の核心が、存在と価値の両面における固定的な世界把握にあるのだとして、ニーチェ自身の後期の思索の内容は、その同じ論点に照らして、従来の形而上学の欠陥を免れた、新たな世界把握となり得ているだろうか。

一つの解釈に過ぎないものを真理そのものと見なすこと、あるいは、一つの価値評価に基づくものを客観的な事実と見誤ること、こうした転倒と錯誤を批判した後に、そうした欠陥を克服する方法として、自ら評価を下すことによって新たな価値を創造するといったことを主張することは、果たしてどれだけ従来の形而上学的な発想法の欠陥を免れていると言えるのだろうか。従来固定したものと考えられてきた真理なるものを、常に評価と解釈によって塗り変えられていくべき力動的なものと考えたところで、人間が、あるいは「権力への意志」が、そうした統一的な世界観を生み出していくという事態は依然として変わらない。ニーチェは次のような断片を残している。「生成に存在の性格を刻印すること――これが権力への最高の意志である。」（『権力への意志』617）この断片で見る限り、「権力への意志」はやはり固定した統一的な世界観の構想を目指すものと考えられている。（とはいえ、この断片においても、ニーチェは存在するものと生成するもののうち、前者よりも後者に与していることは明白であるから、「刻印する」という言葉は、直ちに、存在するものの形而上学的な固定化を意味するのではない、と考えるべきであるかも知れない。断片の続く部分にはこうある。「存在するものに与えられる価値から、生成するものを断罪し、それに不満を覚えることが由来する。」）

との概念的な区別は、もとより、ある特定の存在理解を背景にしているからこそ、その残響を聴き届けることが重要なのであるが、ニーチェの場合も、「権力への意志」や「永遠回帰」、そして「超人」といった中心概念が、依然形而上学的な性格を帯びているということ、これをハイデッガーは次のように断言している。

「権力への意志という名称は、存在者がその本質、仕組みから見て〈何であるか〉を告げており、等しいものの永遠回帰という名称は、そうした本質をもつ存在者が全体として〈いかにあらねばならないか〉を告げている。」（Nietzsche, II, S. 287）つまり、「権力への意志」は「本質存在」を、「永遠回帰」は「事実存在」を意味しているという訳である。

評価を行い、解釈を立て、価値を存在させる働きそのものを表す概念である「権力への意志」を、ハイデッガーは、存在者の何であるかを表す「本質存在」という存在論的な概念に該当すると断定する。絶えずより強くより大きくなろうとする「権力への意志」は、固定した特定の目的に向かって生成するのではなく、絶えざる自己超越としての生成そのものであるが、そうした本質的な在り方をする存在者は、全体として、自分とは別の何かに向かっていくこと

四　ハイデッガーのニーチェ解釈、およびその批判

既に価値あるものとして認められているものを否定し、新たに何かを価値あるものとして創造したとしても、何に価値を見出すか、その評価の点では異なっても、依然として価値を創造し、その価値に従って自らの生存を図るという基本構図は存続しているのではないか。評価することによって新たな価値を創造したところで、その価値の観点から人間の生存と世界の存在を把握する点では、形而上学の否定であるどころか、新たな形而上学の主張に他ならないのではないか。すると、ニーチェの哲学もまた形而上学的な性格を帯びているのではないかと大いに疑われてくる。こうした方向における代表的な解釈が、ハイデッガーのニーチェ解釈である。

ハイデッガーは、西洋の形而上学における根本的な区別、すなわち「本質存在」と「事実存在」という存在論的な概念の区別の淵源を辿り、その区別の継承と展開を追跡し、形而上学的な発想法を根底から否定したニーチェその人の哲学の中にも、その区別の反響が依然として鳴り響いていることを詳細に検証している。「本質存在」と「事実存在」

はあり得ないから、その生成とはおのれ自身に回帰するという在り方をせざるを得ない。「権力への意志」と「永遠回帰」とは従って、内的に関連した一組の概念である、ハイデッガーはこう解釈する。

ニーチェにおいては、価値評価の働きや解釈の多様性として、絶えざる生成を名指す名称であった「権力への意志」は、ハイデッガーによって、存在者全体の本質的な在り方を名指す名称へと組み入れられる。新たな価値を存在させる働きである「権力への意志」は、従来の形而上学と同じく、特定の価値の観点の下に世界を統一的に把握しようとする形而上学的意志の究極の形態、その露骨な表現と見なされることになる。だとすれば、自ら評価することによって新たな価値を産出する主体の象徴である「超人」も、当然、特定の価値を基準に世界を統一的に把握し支配しようとする形而上学的意志の体現者ということになる。「完成された主体性である権力への意志は、最高かつ唯一の主体であり、すなわち、超人である。」(Nietzche, II, S. 303)

形而上学を徹底的に批判し、非形而上学的な思索を試みた哲学者ニーチェもこうして、西洋の形而上学の伝統に棹さす者として、形而上学の歴史の中に算入されてしまう。形而上学を否定したニーチェが依然形而上学的な思考の枠内に留まる者、否それどころか、西洋形而上学の完成者とまでハイデッガーによって判定されるということは、形而上学の概念の理解も、ニヒリズムの意味も、両者において異なることを示している。ハイデッガーにおける形而上学とは、ある特定の存在理解を固定して、その特定の視点の下においてのみ存在を理解することを意味する。したがって、形而上学的思考においては、その存在理解を越えて、それ以上存在とは何かは問われないし、問われない以上、考えられないままに留まることになる。存在そのものが問われ得ないままに留まること、これがハイデッガーにとってのニヒリズムである。「存在それ自体は、形而上学においては、本質必然的に問われないままに留まる。形而上学とは、存在それ自体に関しては本質的に何もない歴史である。すなわち、〈形而上学は、それ自体本来的ニヒリズムである〉。」(Nietzche, II, S. 350)

五　形而上学的思考とは何か、その本性と限界

従来の思考を批判することができるのは、従来の思考では考えられていないことを考えることによってである。また、従来の思考の傾向や特徴を把握することができるのも、

やはり、従来の思考では考えられていないことを考えることによってである。なぜなら、以前と以後を分ける境界を踏み越えることによってのみ、以前は以前として初めて境界付けられるからである。いまだ考えられていないことを考えることが、何についてどのようなことを考えようとしているのか、それを明らかにすることは、思索し表現する者にとって困難であるばかりではなく、表現を追って理解しようとする者にとっても困難である。

さて、そこで最後に、ニーチェが批判し、ニーチェが思索したこと、及び、ハイデッガーが批判し、ハイデッガーが思索したこと、それぞれの前と後との境界を簡単に見定めておくことにしよう。

ニーチェが批判したのは、真理をそれ自体で存在するものとし、それを存在の点においても価値の点においても、われわれの生きている世界よりも優位に置く考え方である。この場合、われわれの生存の意味は、その自体的に存在するものとして立てられた目的から反対向きに与えられるものとなり、われわれの生きている世界は、その完全なる真理を基準にして測られることになり、結局不完全なものとなる。われわれの生きている世界と真なる世界との区別は、認識と実践のいずれにおいても、出発点と到達点との関係を転倒して考える錯覚である。われわれは不完全な仮象の世界に生きているのだなどと最初に説くような考えは、われわれの生きようとする意志を阻害し圧殺するものでしかない。

これに対してニーチェが思索したことは、真理とは解釈であり、解釈とは価値評価であり、こうした価値評価としての解釈を通して知られる世界こそわれわれの生きている世界に他ならないということである。真理が解釈に他ならないとしても、いや解釈であるならばなおのこと、その解釈以前にはやはり、それ自体として事実が、客観的な真理が存在するのではないか、こう思いたくなるが、それは習慣からくる錯覚であり、従来の発想法から抜け出せないでいるだけである。

では、われわれの生きる世界が価値評価に基づいて解釈された世界であるとすれば、あるのはただ、多様な解釈と、それに応じた多様な生き方と多様な生きられた世界だけなのだろうか。それとも、生きることに照らして解釈についてもやはり、より望ましい解釈とか余り望ましくない解釈とかいった質的な区別が考えられるべきなのだろうか。ニーチェの思索はその両方を志向しているように思われる。なぜなら、ニヒリズムの克服や生の全面的な肯定とし

ての運命愛について語る時、単に多様な解釈があるというような事実の確認に留まらず、ある特定の価値を創造するような解釈を主張しようとしていることは明白だからである。ニーチェの理解と評価は、こうしたニーチェの両方向性をどう捉えるかに懸かってくるであろう。

ニーチェの哲学をもまた伝統的な哲学の軌道に乗ったものと断定するハイデッガーは、では一体どのような思考を形而上学と見なすのだろうか。それは、存在をある特定の存在理解あるいは存在規定（例えば「現前性（Gewesen-heit）」）からのみ考え、そうした在り方をする存在者を通してだけ存在を考え、存在そのものを考えない思考を意味する。だから、ハイデッガーにとって最も重要な区別は、「存在」と「存在者」の「存在論的差異」である。従来の思考の限界は、「存在」の意味を思考しないことにあり、ハイデッガーが発端を切り開いた将来の思考の課題は、それを思考することにある。

ハイデッガーの解釈によれば、世界を解釈する「権力への意志」の働きは、結局のところ、価値評価に基づく世界解釈であるから、人間的な視点から世界の存在と意味を把握しようとする企図を正当化するものでしかない。ある価値評価に基づいて世界を解釈することは、当然、その特定の世界解釈を特権的に固定化するように自己主張し始めるであろう。「権力への意志」それ自体は、解釈の働きそのものとして、ある特定の解釈を特権化するものではなく、本来、さまざまな解釈の可能性を許容するものであるとしても、そのそれぞれの解釈について見れば、その解釈は当然自らが真理であることを僭称するであろう。初めから多くの解釈の中の一つとして解釈を試みることはあり得ないであろうし、別の価値評価もありうることを予想しながら価値評価を行うこともあり得ないであろう。価値評価というものは、評価の観点や基準を変えるのでない限り、評価の結果を安易に変えないことを含意している。だから、価値の観点からする世界解釈は、その特定の解釈を固定化するように働くであろう。実際、解釈が支配に繋がることを、ニーチェ自身指摘している。「実は、解釈とは、何ものかを支配して主人となるための手段そのものである。」（『権力への意志』643）価値の概念が中心的な意味を持ってくるニーチェの思索は、特定の存在理解によって存在を規定し把握し支配しようとする企図を持つ点で、まさしく形而上学的思考そのものであり、その露骨な表明と認定されるべき性格を持っていると言えるだろう。

では翻って、ハイデッガーの主張する「存在論的差異」、

および「存在」の思考は、形而上学的な思考を越えて、何について、どのようなことを明らかにしようとしているのであろうか。果たして、その「存在」について、それはかくかくしかじかのことであると概念的に把握することができるのだろうか。もしできるのだとすれば、その理解は「存在」を特定の理解の中に固定化することを意味し、結局、「存在」を「存在者」として扱うことになるだろう。だとすれば、「存在」とは、われわれの理解に合わせて「存在」を把握するその働きが、常にその先に、われわれによっては汲み尽くし得ないものを残しているという、その限界の彼方を指示しているのだと考えられるのではないか。

ハイデッガーの提唱する「存在」の思考をこのように理解することができるとすれば、ハイデッガーの批判したニーチの思索も、また別の仕方で見直すこともできることになる。なぜなら、真理そのものはなく、真理とされるものは解釈に過ぎないという洞察は、それぞれの特定の解釈が固定化される危険性があるということはあるにしても、真理とされるものがやはりいつでもわれわれによる解釈であって、世界そのものは決してわれわれの解釈によっては汲み尽くし得ないのだということの指摘にこそ本来の意義があるとも理解できるからである。ニーチェ＝ツァラトゥストラは歌う、「世界は深い、昼が考えたよりももっと深い。」（『ツァラトゥストラ』Ⅳ「酔歌」12）ハイデッガーは自らの思索に繋がるニーチェのこうした側面については、言及を避け沈黙を守ったのではないだろうか。

反対に、ハイデッガーによって結局批判される側に位置付けられたニーチェから、今度は逆に、ハイデッガーの思索を見てみると、それは、ニーチェを批判的に乗り越えた場所にではなく、むしろニーチェが批判した側の方に位置付けられるのではないか、ということも充分考えられる。なぜなら、「存在論的な差異」を通じて「存在」に接近するのではなく、ハイデッガーが端的に「存在」そのものについて語り、「存在」の働きについて一定の内容を展開しようとする時には、それはもはや「差異」を通じて知られるべき「存在」ではなく、「存在者」一般とは区別されはするものの、やはり一つの「存在者」へと転落した「存在」であり、そうした「存在」について語ることは、ある一つの優越的な「存在者」を立てることに他ならないのではないかと考えられるからである。「存在」と「存在者」との「存在論的な差異」は、ある一つの優越的な「存在者」とそれ以外の「存在者」とを価値的に区別する形而上学的区別へと容易に転化する。人間の認識の根拠をその極限まで考え尽

くした哲学者は、常に、人間の認識の限界を越えた彼方を垣間見、それを他の人間に語り知らせようとする。（プラトンの洞窟の比喩やウィトゲンシュタインの有名な警句を想起されたい。）しかし、それを既に存在するものとして、そして更に、それを思考することが一般的な思考に価値的に優位するのだと説くに至ると、それは新たな形而上学の登場となる。ハイデッガーという哲学者一人は、従来の形而上学を克服しようとして新たな形而上学を説くに至る通弊から免れていると言えるだろうか。形而上学の〈überwinden〉（克服）ではなく〈verwinden〉（耐え抜き）を言うハイデッガーは、こうした危険性を当然認識していたと推測されるが、果たしてどうであろうか。

人間は、世界を一つの全体として知ろうとする形而上学的な動物である。だから、世界全体が一体どうなっているのか、自分の生が全体として一体どのような意味を持っているのかを問わずにはいられない。しかし、信仰や知識として得られた内容は、人間の意志や関心に応じて自由に変更することができるような、単なる知性の産物なのであろうか。それとも、ヘラクレイトスがロゴスの名によって語っているような、人間がそれへと聴き従うべき、世界の自ずからなる出来事なのであろうか。ニーチェとハイデッガーの思索は、この哲学の最も本質的な事柄へとわれわれを差し向けている。

（菊地　恵善・きくち　えいよし・金沢大学）

海外事情：ドイツ現象学運動の一面
——ヴッパータールからの報告——

榊原哲也

筆者は、一九九五年四月から一九九六年九月まで、ドイツ連邦共和国ヴッパータール大学において在外研究を行う機会に恵まれた。遠い異国での生活は筆者にとってさまざまな面でかけがえのない体験となったが、筆者のドイツでの研究が結局フッサール現象学のきわめて限定された範囲に関わるものとなったことや、二年ごとに開かれるドイツ現象学会（Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung）の大会[1]の狭間に筆者の滞在期間があたってしまったこともあり、ドイツにおける現象学研究の動向一般に関して筆者が滞在中に得た知見は、ごく限られた断片的なものとならざるをえなかった。したがって、筆者はこの報告を執筆するにふさわしい人間とは決して言えないように思われるが、それでも以下、まず最初に、筆者が知りえた限りで一般的動向に触れ（一）、その上で、ヴッパータール大学を中心にして筆者が直接、間接に見聞しえた若干のことを、ドイツにおける現象学運動の一面としてご報告することにしたい（二）（三）。

一　一般的動向

振り返ってみるに、第二次世界大戦後のドイツの現象学運動が、一方で常にフッサール、ハイデガーに定位しつつも、他方ではまた絶えずとりわけフランスからの強い影響を受け続けてきたことは、誰の目にも明らかなことであろう。このことは、筆者の知る限り、現在も変わっていない。一方で、フッサールやハイデガーの新たなテクストが今も

なお続々と編集、公刊されるなかで、[2]それらテクストの、あるいはそれらテクストに基づいた研究[3]がなされると同時に、他方ではフランス現象学やフランス現代哲学との刺激的な対話が今も脈々と続けられているのである。[4]

しかし以上のことと絡み合いながら、時代の流れとともに、いくつかの新たな動きが目立ちつつあることも確かである。第一に、一九七五年以来これまで、テーマ別の論文集という形で編まれてきたドイツ現象学会の学会誌『現象学研究』[5]が、第三〇号を持って旧来の体裁での刊行を終了し、本年度からは新たに「哲学雑誌」という形で再スタートを切ったことも、[6]新たな（しかも決して小さくない）動きの一つであろう。現象学研究のさまざまな展開により素早く反応するために、またこれまでドイツで現象学関係の「雑誌」がなかったことによって生じていた欠落を埋めるべく、新シリーズでは、テーマに縛られることなくより多くの論文を掲載することが目指され、さらに「報告」や「書評」も載せられるようになった。こうして「最も広い意味で現象学に定位したすべての研究のための国際的に開かれた討論の場としての出版物」たることが目指されるようになったのである。[7]実際、新シリーズ第一号を繙いてみると、報告、書評の掲載のほか、比較的若手の研究者の論文が掲載されていること、「性差」（Geschlechterdifferenz）ないし「性的差」（sexuelle Differenz）というような新しいテーマを扱った論文が見られること等、すぐさまこれまでとの違いに気付く。この変化について、筆者はドイツ滞在中何人かの現象学者に尋ねてみたが、彼らによれば、これは長い間待ち望まれてきたことであり、この変化は多くの人々に歓迎されている、とのことであった。

第二に、現象学関係の叢書や国際雑誌で、近年、とりわけドイツの現象学研究の若い世代の活躍が目立ってきている、ということもここで指摘しておきたい。『現象学研究』誌の顧問会(Beirat)のメンバーの一人でもあり、フライブルクとプラハを中心に活躍中のゼップ（Hans Rainer Sepp）氏が、日本の新田義弘教授、アメリカのカー・キュンチョー教授とともに新たな現象学叢書 Orbis Phaenomenologicus の編集に大きな役割を果たしていることは、日本でもすでに周知の事実であろう。しかしそれだけでなく、国際的なフッサール研究雑誌『フッサール研究』(Husserl Studies)にも最近新たな変化があった。ここ三、四年の間に編集陣に大きな交代のあった同誌だが、この度新たに、編集陣に、ケルンのフッサール・アルヒーフでベルナウ草稿の編集に携わり、これまで数々のフッサー

ル研究論文を発表してきたローマー（Dieter Lohmar）氏が副編集者として加わった。これもドイツの現象学研究の若い世代の活躍を示す一つの出来事であろうと思われる。

さらにもう一つ、第三にここで言及しておきたいのは、ロシアおよび東欧における社会主義体制の崩壊、東西両ドイツの統一、中国の社会主義体制の変化といった世界情勢の大きな変貌から数年を経て、ドイツでは現象学の分野でも旧東独の研究者や、ロシア、さらには中国の研究者たちとの交流が確実に成果をあげ始めている、ということである。『現象学研究』新シリーズ第一号に書評が掲載された『ハレにおけるフッサール』[8]は、旧東独の研究者との交流が実を結んだその代表例であろうし、ロシアの現象学者たちとの間では、現在、フッサールとハイデガーのテクストのロシア語への翻訳に関わる“Russischsprachige Editionen philosophischer Primärtexte (Husserl, Heidegger) auf der Basis festzulegender normativer Übersetzungskonzepte”というプロジェクトが進行中である。また一九九四年一〇月に現象学会が設立されたばかりの中国の現象学者たちとの間では、本年四月に香港で、ドイツ現象学会と中国現象学会共催の第一回国際現象学会議が開かれたことが記憶に新しい[9]。このようにドイツの現象学運動も、時代の流れと内外の変化の中で、少しずつ新たな動きが目立ち始めているわけである。

ところで、以上のような現代ドイツ現象学運動を今度は地域的に見た場合、そこにはいくつかの核が認められるように思う。筆者は一年半にわたり、ヴッパータール大学に滞在したが、このヴッパータールがそうした核の一つに属し、しかもボッフム大学とともに形成するその核がかなり大きなものの一つであることは疑いえないと思う。このことは、ドイツにおける大学卒業者のための新しい研究者養成機関、グラドゥイールテン・コレーク（Graduiertenkolleg）が、国内で現象学に関してただ一つ、いやそれどころか哲学全般においても唯一、ヴッパータール、ボッフム両大学にまたがる形で設置されていることからも伺える[10]。このグラドゥイールテン・コレーク「現象学と解釈学」（Graduiertenkolleg “Phänomenologie und Hermeneutik” an den Universitäten Wuppertal und Bochum）が、上述した現在のドイツ現象学運動において、一つの中心として果たしている役割も決して小さくはないと思われるので、次に、筆者自身が身近に接しえたこのコレークに関わる事柄を報告したいと思う。

二 グラドゥイールテン・コレーク「現象学と解釈学」

ヴッパータール、ボッフム両大学にまたがるグラドゥイールテン・コレーク「現象学と解釈学」は、ヴッパータール大学のヘルト（Klaus Held）教授およびボッフム大学のヴァルデンフェルス（Bernhard Waldenfels）教授を中心にして、ヤンケ(Wolfgang Janke)教授(ヴッパータール)、ペゲラー（Otto Pöggeler）教授（ボッフム）、ローディ（Frithjof Rodi）教授（ボッフム）ら、両大学の計一四名の教員によって、一九九二年一〇月に発足した。その目標は、世紀末の哲学的状況というコンテクストにおいて現象学—解釈学的思考が占めうる位置と射程を新たに規定し直すこと、またそうした研究活動の中で優れた博士号取得者を教育・養成することであった。その後、教員メンバーに若干の移動があったが、一九九六年九月末現在、第二期第一年が終了したところである。現在の主な教員は、上記五教授のほか、ハイデガーおよびギリシャ哲学が専門のヒューニー（Heinrich Hün i）員外教授（ヴッパータール）、フッサール現象学が専門で日本でも著名なアギーレ（Antonio Aguirre）員外教授（ヴッパータール）、カント、ヘーゲルが専門であるが現象学にも造詣が深いバウム（Manfred Baum）教授（ヴッパータール）、近年ハイデガー全集の編集で活躍しているシュトゥルーベ（Claudius Strube）員外教授（ヴッパータール）、教育学において現象学的なアプローチを行っているマイヤー＝ドラーヴェ（Käte Meyer-Drawe）教授（ボッフム）、解釈学のショルツ（Gunter Scholtz）教授（ボッフム）等である。

さて、グラドゥイールテン・コレーク「現象学と解釈学」では、毎学期、さまざまな講義、ゼミナール、コロキウムがプログラムとして組まれ、他方では特別行事として、原則として年に一回内外からの参加者を集めてブロックゼミナールが開催されたり、機会あるごとに連続講義や会議、招待講演がなされたりして、実に多彩で活発な研究教育活動が繰り広げられている。

ここで一九九六年夏学期を例にとるならば、コレークに属する講義、ゼミナール、コロキウムとして、ボッフム大学においては、ヴァルデンフェルス教授の「現象学入門」他、計三つの講義、ペゲラー教授らによる「ハイデガー『現象学と神学』」、ヴァルデンフェルス教授らによる「精神分析における倫理」他、計五つのゼミナール、それにヴァルデンフェルス教授のコロキウム「贈与と交換の現象学」

(Phänomenologie von Gabe und Tausch)がプログラムに組まれた。またヴッパータール大学では、ヘルト教授の「生活世界と政治：政治哲学入門」、ヤンケ教授の「真理と情状性」(Wahrheit und Befindlichkeit)他、計三つの講義、ヒューニー教授のプロゼミナール「ハイデガー『存在と時間』における歴史性」、アギーレ教授／ローマー講師共同の「フッサール『経験と判断』」、バウム教授の「ハイデガーとフマニスムス」他、計三つのゼミナール、ヘルト／ヒューニー両教授共同の現象学コロキウム他、計三つのコロキウムやオーバーゼミナールがコレークに属するプログラムであった。さらにこれに加えて、特別行事として、五月末には四日間にわたるブロックゼミナール「性差の哲学」(Philosophie der Geschlechterdifferenz)がドルトムント近郊のヴィッテンで、また七月にはキールからシュミッツ(Hermann Schmitz)教授を招いての特別講演「身体的印象における性」(Die Geschlechter im leiblichen Eindruck)がヴッパータール大学で開催された[11]。

コレークのドクトラントたちは、以上のような豊富な教授陣と多彩なプログラムのなかで、自らのテーマを選び、博士号取得を目指している。現在このコレークに属するドクトラントは三五名を超えており、またコレーク第一期の三年間で博士号を取得した者は十数名に上ると聞いている。ここでは確実に、現象学研究の若い世代が育ちつつあるわけである。

三　ヴッパータールの授業から

筆者は、一九九五年夏学期から一九九六年夏学期までの三学期間、グラドゥイールテン・コレーク「現象学と解釈学」のプログラムに属するヴッパータール大学のいくつかの講義、演習、コロキウム、講演に参加する機会を得たわけだが、最後に、紙幅の許す限り、一九九六年夏学期のヴッパータールのプログラムのうちから「現象学コロキウム」とヘルト教授の講義「生活世界と政治」を紹介することにしたい。

(一)　ヘルト／ヒューニー両教授による現象学コロキウム(Phänomenologisches Kolloquim)は、ヴッパータールにおけるコレークの中心的プログラムといってよいだろう。このコロキウムでは、一九九五年夏学期、一九九五／九六年冬学期と二学期続けてハイデガーにおける空間問題が扱われたあと、一九九六年夏学期には、フッサールの一九三〇年代の遺稿の中から「超越論的主観性の必当然的構

造。正常性からの世界の超越論的構成という問題[12]がテクストとして取り上げられ、「フッサールにおける正常性」をテーマに、自我の必当然性の意味と射程、原事実ないし根源的所与性としての世界、超越論的自我と他者、正常性の現象学的基準、眠りと覚醒、眠りと病気と狂気、正常性と異常性、共同世界と世界構成を共に担う者等について議論がなされた。毎回、学生、ドクトラント、講師、世界各地からの留学生やゲストたちが数多く参加するなか、ヘルト、ヒューニー両氏の絶妙な舵とりのもとに真摯で活発な議論が行われ、出席するのが実に楽しみな授業であった。一九九六／九七年冬学期には、ヘルト教授の新たな独訳によるメルロ-ポンティの「眼と精神」がテクストとして取り上げられる予定であると聞いている。

（二）　ヘルト教授の講義「生活世界と政治：政治哲学入門」（Lebenswelt und Politik： Einführung in die politische Philosophie）も、毎回待ち遠しい授業であった。この講義は、ヘルト教授の現在の課題の一つである「政治哲学の現象学的基礎づけ」[13]を目指して、これまでの考察をさらに一層進めて、最終的には一冊の書物にまとめることを意図して行われ、それゆえ彼の今後の思索の動向を伺う上で、非常に興味深いものであった。

講義のなかで彼は、まず政治哲学の「事象」を「さまざまな政治的出来事」のうちで現象してくる「政治的世界」（politische Welt）と見定めた上で、この政治的世界の「現象学的」解明に向かった。彼によれば、「世界」とは、意識と即自的存在との「あいだ」の「開けの次元」（Offenheits-dimension）、すなわち無限なる地平的性格をもつと同時にこの地平的性格を逃れ、これを有限化しようともする開けの次元に他ならず、しかもこの「唯一の世界」（die eine Welt）こそが現象学の事象であり、また古代ギリシャ以来の哲学が問題にしてきたものに他ならなかった。世界が唯一の世界「として」主題化されたところに古代ギリシャ哲学の始まりがあったのである。しかし、哲学（あるいはエピステーメー）以前の自然的態度においては、人々は各々の個別世界の地平に生きており、ドクサのうちにおり、唯一の世界は全く非主題的なままにとどまっているため、人間にとって世界が唯一の世界として開け、エピステーメーが成立するためには、哲学的なこの世界の開けの手前にその前段階があるのでなければならない。ヘルト氏によれば、哲学史上、ドクサとエピステーメーの間にあって、前哲学的ではあるが世界に開かれたドクサが存在しうることを最初に示唆したのが、アリストテレスの「フロネーシス」概

念であり、世界に開かれたドクサがいかにして可能であるかを最初に解明したのが、カントであった。カントが『判断力批判』第四〇節で明らかにした「反省的判断力」こそは、各自が属している個別的地平への囚われから己れを解放し、別の諸地平との間を行ったり来たりしうる人間の共同感覚的（gemeinsinnig）能力に他ならない。そしてこの共同感覚的な反省的判断力が行使されるとき初めて、人々は多くの者たちの中にあって己れのドクサを「己れのドクサとして」意識できるようになり、各自が属している個別世界への囚われを超え出ることが可能になり、かくしてドクサのうちにありながら唯一の世界へと開かれ、自然的態度のうちに公共的世界が「現象」してくる、というのである。ヘルト氏によれば、この唯一の公共的世界への人間の開けが歴史的現実となったのは、ギリシャのポリスから政治的、市民的共同世界が成立したことによってであった。したがって、自然的態度から哲学的態度（ドクサからエピステーメー）への移行を可能にする唯一の世界への開けとは、もともと、ポリスの市民たちの共同感覚的に反省されたドクサのうちに「現象」してきた公共的な「政治的世界」への開けだったのであり、それゆえまたこの政治的世界は独自の「現象性」を持つものとして、しかも自然的態度におけるドクサへの個別世界的囚われと哲学的態度における世界への開けとを媒介するものとして、「世界の現象学」の一つの中心的対象をなすわけである。ところがヘルト氏によれば、ギリシャにおける政治的世界の「原創設」の意味が現在では忘れられている。なるほどフッサールは学問的世界に対して生活世界を、また近年ではハーバーマスが道具的行為の次元に対してコミュニケーション的行為の次元を強調しており、これはあのアリストテレスの「フロネーシス」概念によるドクサの復権と方向を同じくしているように思われるが、しかし共同感覚的判断能力としてのフロネーシスによって構成される政治的世界は、プラトンが批判したような先学問的なドクサの世界でもなければ、学的ないしシステム的な世界でもない。フッサールやハーバーマスのように、単に、一方にドクサの世界としての生活世界を置き、他方に学的ないしシステム的世界を対置させたのでは、両者の間に位置する政治的世界が見失われてしまう、というのである。こうしていよいよヘルト氏は、政治的世界の原創設の意味を、政治的世界の原的経験（originäre Erfahrung）に遡って問う現象学的作業に入っていった。しかしその際、政治的世界への原的開けは、それに先立つオイコス（家）という閉ざされた状態に対する逆方向

の動きとしてのみ性起するゆえ、まずもってこうした形で政治的世界の意味創設に関わっているオイコスの閉鎖性の意味が現象学的に解明されなければならない。こうしてオイコスの現象学が遂行されることによって、両親、子供、祖父母の三世代で構成されていた古代ギリシャの大家族、オイコスが世代的（generativ）経験の場に他ならず、そこでは諸世代の共同生活のなかで、まさにアイドース（恥じらい（Scham）からくるはばかり（Scheu））によってオイコスの閉鎖性が生み出され維持されていたこと、またこのアイドースから他の構成員への思いやり・いたわり（Schonung）の原的経験が生じ得たことが、明らかにされた。そしてさらに、アイドースという事象が証しているように、オイコスにおいてはあの共同感覚的反省的判断力が行使されることなくして、すでに先反省的に他の家族構成員の世代的世界地平が互いに開かれており、まさにこのオイコスにおける密かな開けこそが政治的世界の原創設の背景をなした、ということが明らかにされたところで、九六年夏学期の講義は締めくくられたのである[14]。

　この講義は九六／九七年冬学期も継続され、政治的世界の意味の原創設と自然的習性（エトス）をめぐる問題、政治的世界の忘却の問題等が扱われる予定であると聞いている。ハンナ・アーレントから数々の示唆を受けつつ政治哲学の現象学的基礎づけという課題を遂行するヘルト氏の今後の思索の動向が伺える、きわめて興味深い講義であった。

　さて紙幅も尽きた。執筆時期が帰国の直前直後にあたり、思いつくまま書き連ねる結果となったが、それでもドイツにおける現在の現象学運動の少なくとも一面はお伝えできたのではないかと思う。どうかこの拙文をもって筆者のドイツ報告とすることを、お許しいただきたい[15]。

（一九九六年一〇月五日）

注

（1）前回の大会は、一九九四年一〇月一二日から一五日まで、フライブルクのカトーリッシェ・アカデミーで、「エトムント・フッサールのフライブルク現象学への応答」（Antworten auf Edmund Husserls Freiburger Phänomenologie）をテーマとして開催された。フランス、ベルギー、イタリア、スペイン、ポーランド、ハンガリー、チェコ、アメリカ等からも参加、発表者があり、盛況であったと聞く。このうち講演、発表のいくつかが『現象学研究』三〇号にまとめられ、公刊された。Vgl. *Die Freiburger Phänomenologie*, Hrsg. von E. W. Orth, Freiburg / München,

Alber, 1996 (Phänomenologische Forschungen, Bd. 30)（以下PhF 30と略記）。次の大会は、一九九六年一〇月九日から一二日まで、前回と同じフライブルクのカトーリッシェ・アカデミーにおいて、「現象学的倫理学の展望」(Perspektiven phänomenologischer Ethik) をテーマとして開催される予定である。ちなみに一九九六年九月一七日現在のドイツ現象学会の会員数は二二〇名、会長は一九九四年一〇月以来、ボッフム大学のヴァルデンフェルス氏である。

（2）ここ二、三年の間に新たに公刊されたフッサールのテクストは、『フッサール書簡集』(Edmund Husserl, *Briefwechsel*, 10 Bände, In Verbindung mit Elisabeth Schuhmann herausgegeben von Karl Schuhmann (Husserliana Dokumente, Bd. III), Dordrecht / Boston / London, 1994, Kluwer) ぐらいであるが、この書簡集の刊行はドイツにおいても大きな出来事として受け止められているようである。これは例えば、最新の『現象学研究』二冊（PhF 30 および Ernst Wolfgang Orth und Karl-Heinz Lembeck (Hrsg.), *Phänomenologische Forschungen*, Neue Folge 1, 1996-1. Halbband, Freiburg / München, Alber, 1996（以下 PhF-NF 1 と略記））に掲載されている諸論文の多くがこの書簡集を参考文献に掲げていることや、本年始めの『哲学展望』誌に掲載されたオルト氏の書評（Ernst Wolfgang Orth, “Edmund Husserl. Briefwechsel” in: *Philosophische Rundschau*, 43. Jahrgang (1996) Heft 1, S. 34-45）からも伺われる。ハイデガー全集では、一九九三年から九五年初頭までの間に、実に七冊の新たなテクストが公刊された（Vgl. “List of Heidegger's Gesamtausgabe (in German, English, French, and Italian), in: *Heidegger Studies*, Vol. 12, Berlin, Duncker und Humblot, 1996, S. 139-144）。なお、フッサールのテクストとしては、長年ケルンのフッサール・アルヒーフで活躍してきたパンツァー（Ursula Panzer）女史の編集で、*Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917 / 18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung 1910 / 11.* (Husserliana Bd. 30）が、本年中に刊行の予定であると聞いている。

（3）ここでは例として次の三冊のみ挙げておく。Georg Römpp, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, Dordrecht / Boston / London, Kluwer, 1992 (Phaenomenologica 123); Nam-In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht / Boston / London, Kluwer, 1993 (Phaenomenologica 128)（著者は韓国人であるが、本書はヴッパータール大学に提出されたDissertationがもとになっている）；Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Wege ins Ereignis*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1994. なお、現在フライブルク大学に

留学中の東京大学大学院生古荘真敬氏によれば、フォン・ヘルマン氏は、ゼミナールや講義においても、『存在と時間』における「超越論的地平論的視路」(transzendental-horizontale Blickbahn)から、三〇年代半ば以降の「存在史的視路」(seinsgeschichtliche Blickbahn) に基づく「出来事の思考」(EreignisDenken) への「内在的転変」(immanenter Wandel) の解明に取り組んでいる、とのことである。

(4) ここでは次の一冊のみ挙げておく。Bernhard Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1995.

(5) PhF 30

(6) PhF-NF 1

(7) Vgl. "Vorwort" in: PhF 30, S. 7f.; "Zur *Neuen Folge der Phänomenologischen Forschungen*" in: PhF-NF 1.

(8) Hans-Martin Gerlach und Hans Rainer Sepp (Hrsg.), *Husserl in Halle. Spurensuche im Anfang der Phänomenologie*, Frankfurt a. M., Peter Lang, 1994.

(9) この会議にはドイツから、ヴァルデンフェルス、ヘルト、オルト、ゾンマーの四氏が参加、日本からも小川侃氏が参加した。この会議の会議録は、『現象学研究』新シリーズの別冊として、明年刊行の予定である、と聞いている。

(10) グラドゥイールテン・コレークとは、そもそも、第一級の博士を養成することを目的として、五年前にドイツで試験的に始まった、複数の大学教員によって構成される研究教育機関であり、教員側からの申請にしたがって、様々な審査を経て最終的にはドイツ学術振興会 (Deutsche Forschungsgesellschaft: DFG) から、三年間を一期として認定される。申請が認可されると、一期につき合計一二〇万マルクほどの予算がコレークにつき、コレークではその中から博士試験受験有資格者=ドクトラントに学会参加のための旅費を出したり、コレークにおけるドクトラントの約半数に奨学金を出したりすることが認められるという。現在、ドイツ各地の大学には約二〇〇のグラドゥイールテン・コレークが認可されていると聞くが、認定のための必要条件として、たとえば、そのコレークが国際的に業績を認められた優れた諸教員から構成されていること、コレークにおけるドクトラントたちの半数は別の機関(ドイツ学術交流会 (DAAD) やさまざまな財団、政党など)から奨学金を得ていること、ドクトラントたちのためにセミナーや招待講演等の特別の催しが行われるべきこと、といったさまざまな条件を満たす必要がある(以上は、筆者がヘルト教授から直接口頭にて伺ったことである。したがって聞き違い等があった場合の責任はすべて筆者にある)。したがって逆に言えば、グラドゥイールテン・コレークとして認可されているということ

は、その機関が当の分野において優れた教員を擁しており、そこには多くの優秀なドクトラントが集まっており、そこではドクトラントたちのための研究教育活動が活発に行われているということを意味することになるわけである。

(11) さらに特別行事に関して、これまでの例をいくつか挙げてみるならば、コレーク教員の他、ベルネ(ット)(Rudolf Bernet)教授(ベルギー、ルーヴァン)、ルッジェニーニ(Mario Ruggenini)教授(イタリア、ヴェネツィア)、サリス(John Sallis)教授(アメリカ、ナッシュヴィル)らを招いての計一一回の連続講義「現象学と解釈学」(一九九二／九三年冬学期、ボッフム大学)、招待講演J・N・モハンティ「他者を理解すること」(一九九三年夏学期、ボッフム大学)、四日間にわたって行われたブロックゼミナール「生活世界、自然、政治」(一九九三年六月、ハーン)、三日間にわたった会議「エマヌエル・レヴィナスの現象学のために」(一九九四年六月、ボッフム)、連続講義「時間経験と時間解釈」(Zeiterfahrung und Zeitdeutung)(一九九四／九五年冬学期、ボッフム大学)、ブロックゼミナール「約束」(Das Versprechen)(一九九五年四月、シュプロックヘーヴェル)等、これまで現象学、解釈学のさまざまな問題をテーマに特別行事が行われてきたようである。

(12) *Husserliana* Bd. XV, S. 148-170 (Text Nr. 11).

(13) たとえば「政治哲学の現象学的基礎づけ」(クラウス・ヘルト著、小川侃編訳『現象学の最前線―古代ギリシア哲学・政治・世界と文化―』、晃洋書房、一九九四年、所収)を参照。

(14) 以上の講義内容は、筆者の聴講ノートおよび授業後に配布されるヘルト教授のプロトコルに基づいて筆者がごく簡潔に要約したものである。したがって誤解や理解不足があった場合の責任はすべて筆者にある。

(15) この報告を執筆するにあたって、Prof. Dr. Klaus Held, Dr. Dieter Lohmar, Dr. Reinhold N. Smid, Beate Obst, Dr. Iris Därmann, 古荘真敬の各氏からさまざまな形で貴重な情報を提供していただいた。ここに厚く御礼申し上げる。また、今回の在外研究にあたり、お世話になった全ての方々に、末筆ながら、心から感謝の意を表したいと思う。

(榊原　哲也・さかきばら　てつや・立命館大学)

書評：村田純一著『知覚と生活世界』
東京大学出版会、一九九五年

野家啓一

村田純一　学兄

その後お変わりなくお過ごしのことと存じます。唐突ながら、『現象学年報』に御著書の書評を書くよう依頼されましたので、大兄への手紙の形をとって責めを塞がせていただくことに致しました。といいますのも、手紙では面と向かって褒め上げるのは気恥ずかしいので、「仲間褒め」と陰口を叩かれる懸念も要りませんし、また率直に疑問を呈示するためにもこの形式が好都合と考えたからです。私信を公開することについては、これが手紙の「ふり」であることに免じてお許し下さい。

一　はじめに

まず最初に、未読の会員のために御著書の内容を簡単に紹介することにしましょう。全体は「知覚」「身体」「行為」「技術」の四部に分かれ、それぞれが二篇ずつ、計八篇の論文から構成されています。いずれも別個の機会に発表された論文に書き直しや組み替えを施した上で一冊の本として編集されたものですが、各部の扉裏に短い概要が付され、また各部の巻頭に総括的な文章が付け加えられていますので、副題にある「知の現象学的理論」を一貫して展開した書物として異和感なく読み進むことができました。できれば「人名索引」だけでなく「事項索引」も付けてほしかっ

たところですが、これは望蜀の言というべきでしょう。
本書の主題は「はじめに」の言葉を借りれば、「分析哲学、認知科学、科学哲学などのさまざまな議論と批判的に対決する」ことを通じて「知識のありかたを言語的、理論的、あるいは認知的次元のみでとらえるのではなく、あくまで世界のなかで生きている人間のあり方全体のなかに位置づけて理解しようとする」試みとでも要約できるでしょうか。とりわけ、心理学、脳科学、精神医学など人間諸科学の最新の成果と真摯に対話しようとしておられる姿勢には強い印象とともに共感を覚えました。

第一部の「現象学の成立　ブレンターノとフッサール」および「形の知覚　ゲシュタルトをめぐる心理学と哲学」については、歴史的考察が主軸となった論文ですので、緻密な考証はいわば大兄の独壇場であり、小生としてはマッハの評価およびウィトゲンシュタインのアスペクト知覚の解釈以外の点では異を立てる資格がありません。しかし、ここで他の哲学者の評価や解釈を争っても生産的ではありませんので、その点は省略させていただきます。むしろ、これらの章を通じてさまざまな新事実を教えられたことに感謝している次第です。

第二部から第四部の方では大兄の主張がかなり積極的に展開されておりますので、こちらに対しては沢山言いたいことがあります。ただ、紙数の制約もありますので、ここでは第三章で主張されている「色の二重側面説」だけに論点を絞らせていただきます。このテーゼこそ本書のハイライトだと考えるからです。それでは、さっそく小生の疑問点を述べることにします。

二　色の「二重側面説」

第二部の「色の『奥行き』」は、本書のなかで最も刺激的な論文であり、大変スリリングな思いで拝読しました。ここで大兄は、現象学の「射映」概念を色にまで拡張することを通じて、色は感覚的な可視的「側面」と物理的な不可視の「側面」とからなっている、という色に関する「二重側面説（double aspect theory）」を主張しておられます。この立場を取ることによって、「一方では色の存在を否定する科学的実在論に対して世界のなかの色の存在を擁護することができ、他方で、生活世界の知覚に科学とは無関係な絶対的権利を与える逆の排除的見方に陥ることをも避けられる」というわけです。

むろん、「可視的な生活世界と不可視の科学的世界」とい

うこの二つの側面は、不可分ではあっても同じ平面に並ぶものではなく、「構成的には科学は生活世界の経験に基づいてのみ成立しうる」という留保がつけられています。そこで問題は、両者が「区別」されると同時に「連関」しているという錯綜した事態をどう解明するか、ということです。それに対して大兄は「可視性／不可視性」の図式を「色／ものの表面、光線、網膜、神経系、脳」という形に拡張し、不可視の側面、すなわちものの表面から脳にいたるプロセス全体を色の「奥行き」と呼びます。

色の奥行きというのは大変含蓄のある表現で気に入りましたが、それは科学的分析の対象として不可視の科学的世界に属すると同時に「自らは不可視化することによって色を見えるようにさせる」働き、あるいは「知覚を可能にするあらゆる要因を含んだ全体」としても特徴づけられています。これはとりもなおさず色の知覚経験を可能にする条件ですから、見えるものを可能にする見えないもの、つまり現象学者ならば直ちに「超越論的」とでも呼びたくなる機能にほかなりません。

ここまでは非常に説得的な議論であり、小生もあやうく承服しそうになるところでした。しかし、先に見たように「可視的／不可視的」の区別はそのまま「生活世界／科学的世界」の区別に重ね合わせられていたはずです。すると、大兄が主張されているのは、科学的世界（不可視的）が色の知覚という生活世界的経験（可視的）を構成する超越論的機能を果たしているということにはならないでしょうか。これは明らかに前掲の「構成的には……」という文章と矛盾します。むしろここでは生活世界と科学的世界との基づけ関係が逆転しています。

なぜこのような奇妙な事態が生じたのでしょうか。大兄は生活世界と科学的世界の「二重側面説」を掲げながら、そこに現象学的「構成」という異質の要素を持ち込み、両者を何とか整合させようと苦闘しておられます。しかし、これは木に竹を接ぐような無理な企てと言わざるをえません。そもそも、生活世界を基盤とする「構成」がうまく行くのならば、何も二重側面説を持ち出す必要はないでしょう。スピノザにしろストローソンにしろ、二重側面説は一方による他方の構成（あるいは一方への他方の還元）を断念したところから出発しています。二重側面説の基本前提は、むしろ両側面の論理的な独立性にほかなりません。両側面に「区別」と「連関」の根があるとすれば、それは唯一「同一の実体」の「二つの側面」であるという事実だけです。そこに現象学的「構成」という手続きが介入する余

地はまったくありません。大兄が現象学に義理立てをした分だけ、「二重側面説」は不必要な矛盾を抱え込むことになっています。

おそらく大兄は「同一の実体」(ストローソンの場合は「パーソン」)の二つの側面という言い方を避けたかったに違いありません。そのために現象学的構成理論を導入し、「この構成の順序を飛び越えて科学的世界と生活世界とを二つの側面と見なすとすれば、一種の『カテゴリー・ミステイク』ないし『物象化的錯視』に陥っていることになる」と主張されます。しかし、「構成の順序」と「二つの側面」とは、そもそも両立しえない概念ではないでしょうか。あくまでも生活世界の根源性を優先させるならば、それは世界の「側面」ではなく「正面」にほかなりません。知覚経験を明証性の究極的基盤とする現象学の立場に依拠する限り、二重側面説を採ることには無理があると思います。いささか意地の悪い言い方をすれば、この点で「カテゴリー・ミステイク」を犯しているのは大兄御自身の方ではないでしょうか。(ちなみに、この章の注で触れられている大森荘蔵さんの「重ね描き」説にはこのような懸念は存在しません。その意味からすると、大兄の二重側面説はむしろ坂本百大さんの「原一元論」の構図に近いような印象を受けました。)

もちろん、色の知覚経験を可能にする不可視の世界とは科学理論によって構造化され、「理念の衣」によって覆われる以前の「単なる事物(blosse Sache)」の世界だと開き直ることはできます。しかし、これは生活世界の底にある「物理的世界」さらには不可視の「物自体の世界」を認めることにつながりかねません。釈迦に説法ですが、『イデーンII』を引き合いに出すまでもなく、フッサールは「単なる事物」の世界もまた超越論的主観による構成の所産であると考えていました。

よもや、現象学者としての大兄が無条件に「物自体の世界」を認めるとは考えられませんが、網膜や神経系や脳などの「このような身体をもった人類発生以前には、やはり地球上に色は存在しなかったのであろうか」という問いに対する大兄の答えは、そのことを少々疑わしめるものでありました。これまでの議論から「色は知覚者を含んだ世界、知覚者の生活世界のなかに存在論的位置をもっている」と主張されることには何の問題もありません。また、「色／もの表面、光線、網膜、神経系、脳」という構造が色の存立条件である以上、視覚器官を備えた知覚者の存在が、色の現出にとって照明の存在と同程度の役割しか果たさない

という御指摘もその通りだと思います。しかし、大兄はそこから一歩を踏み出し、メルロ＝ポンティを援用して「照明の先行性」を主張するとともに、ギブソンの「包囲光」という概念に依拠して次のような結論を導きます。少し長くなりますが、大事なところですので引用します。

「こうした点からみると、『それ自体において可視的である』光景とは、照明が『照明と照明されたもの』という構造化を成し遂げた光景のことであり、それは構造化された包囲光が成立した光景のことであるということも可能であろう。このような光景はまさに知覚者によって見られるばかりになっているのであり、このような光景の存在によってはじめて、色の知覚が可能となるのである。こうしてみると、構造化された照明と包囲光が存在しているならば、人間の存在以前でも、色は存在しているということに一定の意味を与えることは不可能ではないであろう。」

慎重に留保を付けておられますが、結局のところ「人間の存在以前でも、色は存在している」ということを大兄は認めています。おそらくこのように主張されるとき、大兄は「構造化された包囲光が成立した光景」を眺めている超越的視点（神？）を密かに仮定しておられるのではないでしょうか。これは、小生にとっては承服しがたいことです。

言うまでもなく、「知覚者に見られるばかりになっている」色と現実に知覚された色との間には千里の径庭がありきす。この懸隔を飛び越えてしまえば、「色の知覚」という問題設定それ自身が成り立ちません。大兄は色の知覚を「主観化」する道を遮断し、色の「客観的存在」を確保しようとするあまり、振り子を逆の方向へ振りすぎたように思われます。これを大兄自身のなかに隠されている「実在論への傾斜」（もちろん「科学的実在論」ではありませんが）と読み取るのは小生の僻目でしょうか。

そもそも、人類発生以前の地球上の色という問いは、ロックが提起した「暗闇の中の薔薇の色」と同様に、答えようのない無意味な問いだと思われます。もちろん、われわれは恐竜の色について有意味に論じることができます。しかし、それは「もしその場に人間が居合わせたならば」という反事実的条件法のもとでの問いであり、これは哲学者ではなく科学者が答えるべき問いです。この場合には、明らかに「色／ものの表面、光線、網膜、神経系、脳」という構造連関態が成り立っていることが前提されています。それに対して、「知覚者に見られるばかりになっている」光景は、この連関態から切り離されて宙に浮いています。おそらく大兄は宙に浮いているわけではなく、ちゃんと地に足

がついているとおっしゃることでしょうが、その地は「実在論」と地続きだと小生は言いたいのです。

もちろん、実在論が悪いわけでは毛頭ありません。ただ、実在論が「知覚から切り離された色」の存在を認める限りで、それは先の「色は知覚者を含んだ世界、知覚者の生活世界のなかに存在論的位置をもっている」という二重側面説の根本テーゼとは背馳します。小生の考えでは、知覚されない色の存在を条件付きで認めるよりは、むしろ件の構造連関態そのものを「同一の実体」に相当する基底的実在として認めた方が、二重側面説とは整合的であると思われます。言ってみれば、この方向は廣松渉さんの言われる「関係の第一次性」に定位することにつながります。小生は最初、大兄がこの方向を志向しておられるものと思って読み進んでおりましたが、最後の第五節「他者の色」において人間存在以前の色を認める議論に接し、うっちゃりを喰らったような気分になりましたので、以上のような疑問を呈した次第です。あるいは小生の誤解に基づく言いがかりにすぎないのかも知れませんが、お考えをお聞かせいただければ幸いです。

三　おわりに

第三章の議論に思わぬ紙数を費やしてしまいましたので、残りの章に触れる余裕が残念ながらなくなりました。第五章「人称の成立」に関しては、他者問題における発生論的論証の有効性について、つまり母子関係を軸にした相互主観性の成立によって構成されるのは結局「自己の分身」であって真の「他者」ではないのではないか、という点についてお尋ねするつもりでおりました。また第七章「技術と経験」では、「技術への批判は、同時に生活世界への批判とならねばならない」という御意見に賛成しつつも、技術が生活世界化すると同時に生活世界も技術化している以上その批判の根拠をどこに求めるのか、という点について考えをお聞かせいただきたいと思っておりました。それらの疑問から、大兄の議論の根底にはメルロ＝ポンティと同様の「幸福なる幼児期」への回帰願望があるのではないかという結論を引き出そうとしたのですが、もはや紙数が尽きました。いずれ、東北の温泉で酒でも酌み交わしながら、ゆっくりと議論をする時間をもちたいものです。

書評にしてはいささか「褒め足りない」恨みが残ります

が、小生は真摯な批判こそ最大の褒辞と考えております。細部をゆるがせにしない明晰な論述から多くを学ばせていただいたことを最後に付け加えて、拙い手紙を閉じさせていただきます。寒さに向かいますが、くれぐれも御自愛ください。

仙台にて

（野家　啓一・のえ　けいいち・東北大学）

日本現象学会第十七回研究会の報告

本学会の第十七回研究会は、平成七年十一月十一・十二（土・日）の両日、三田の慶応義塾大学・西校舎五一七番教室にて、約一四〇名（うち会員は一一〇名）の出席者を迎え、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個人研究発表の要旨を以下に掲載します。

シンポジウム

「歴史」

提題者　溝口広平　大阪大学
竹田純郎　金城学院大学
貫　成人　埼玉大学

特別報告

「自己言及性と現象学」　田島節夫　立正大学

個人研究発表

「ベルクソンの知覚理論」　石井敏夫　慶應義塾大学

「フッサールにおける《二重感覚》の問題」　元明　淳　関西大学

「《空間　時間　運動》と現象学」　武内　大　東洋大学

「ハイデガーにおける現存在の空間性と身体性」　河村次郎　東洋大学

「前期ハイデガーにおける歴史の問題」　松本啓二朗　京都大学

「ハイデガーにおけるアリストテレスの《超越論的》解釈とその限界」　森　秀樹　広島大学

「実在性と虚構——M・フーコーの近代批判をつうじて」　古賀　徹　北海道大学

「像の指示機能と代表機能」　佐藤英明　東北大学

「類似性と呈示――像理論のフッサールによる自己修正の意味」

伊集院令子　お茶の水女子大学

自己言及性と現象学

田島節夫

はじめに

現代になって自己言及self-referenceの問題をとりあげたのは、プリンキピア・マテマティカのラッセルであるが、彼もいうように、その原型は古代から知られている嘘つきのパラドクスにあった。小論ではまずこの線に沿って議論を進めるが、続いていま一つ古代から有名なパラドクスとしてゼノンのそれをとりあげる。後者の運動否定論は、しばしば引用される形では、自己言及の問題とは無関係なように見えるが、われわれとしては、よく検討すれば密接な関係があることに注意を払うことになろう。

比較的最近、自己言及の問題はいわゆるオートポィエーシスなどのそれと絡んで再浮上した。かつてラッセルは自己言及をパラドクスと本質上不可分であるとみ、禁止して困難を避けようとした。最近ではルーマンが逆な道を選びながら、両者を不可分とみなす点は変わりがないように見える[1]。この点について予め私見をいうと、しばしば自己言及はパラドクスを招きはするが、つねに招くとは限らない。まず諸例を見て、いかなる条件の下でパラドクスが現れるかを見極めながら、考察を進めることにしたい。

一　自己言及とパラドクス

ラッセルのパラドクスとしてよく知られたものに集合論のそれがある。集合には、例えば人間の集合のようにそれ

自身の要素でない集合と、人間でないものの集合のようにそれ自身の要素である集合があることから、それ自身の集合の要素でないもの全体の集合はそれ自身の要素であるか否かを問うと、要素であれば要素でなく、要素でなければ要素であるという背理に導く、というのである。いわゆる嘘つきのパラドクス、すなわち古来有名なエピメニデスの言説、あるいは「私は嘘をついている」という文も、真ならば偽、偽ならば真となって、類似した背理に導くであろう。この事情は、自然数を集合の集合として定義して基礎づけようとしたラッセルを苦しめたが、その後彼は、集合をそれ自身の要素であるとかないとかいうのは無意味であると考えるようになった。しかし今日大方の認めるところでは、集合はそれ自身を部分集合として包含するincludeすることができるし、かつ包含すべきであるが、集合が要素を含むcontainという関係はこれとは別物であって、この関係は反射性をもたない。集合はたとえ要素を一つしかもたなくとも、あるいは空集合であろうとも、あくまでも集合であって、要素とは混同されない。

　これと似たパラドクスに村の床屋のそれがある。自分の髭を剃らない村人全部、またそのような村人の髭だけを剃ってやる床屋がいるとしよう。この床屋は自分の髭をそるだろうか。床屋自身も村人である以上、そのための必要充分条件は彼自身も自分の髭を剃らないことであるから、そのような床屋がいるはずはない。

　したがってパラドクスといっても、見かけが紛らわしいだけで、仮定を吟味して誤りが分かる場合には話は簡単である。嘘つきのパラドクスの場合はこれらと違って問題は複雑なように思われる。しかし形式的にはいずれも同じ構造をもっていることを、クワインの定式化にしたがって示すことができる。「どんなものも、ある関係を自分自身ともっていないもののすべてと、かつそのようなものとだけ、その関係をもつことはできない」。すなわちxRx. iff. ~(xRx)。関係Rは集合と要素のそれや、誰かの「髭を剃る」という関係のほか、嘘つきのような場合は、何か「について真である」、「について正しい」、「を表示する」等色々な言い方が同じ関係を表していると解していい[2]。

　さてラッセル以後、グレリング、クワインなどがとりあげたある種の述語の事例に注目し、これらを自己述定的(可述的) predicableとよぶことにしよう。たとえば抽象的という述語はそれ自身抽象的であるような場合である。これにたいし、丸いという述語自身は丸くないような場合を非自己述定的（非可述的） impredicableとよぼう。

では、非自己述定的という述語は二種類のどちらになるであろうか。もし自己述定的であるとすれば、まさに非自己述定的であることになり、もし非自己述定的であるとすればまさに自己述定的になる。ラッセルのタイプ理論が言語の水準を区別して避けようとしたのはこのパラドクスであった。述語は、最初の水準（タイプ0）のままでそれ自身について語ることは許されない。それについて語ることができるのはより高い次の水準（タイプ1）の述語でなければならず。さらに後者について語ることができるのはタイプ2のそれであろう。こうして自己言及は回避され、$xRx.\ \mathrm{iff.} \sim(xRx)$ の規則に適うことになる。クワインは、述語が述語自身を引用符で囲んで主語に置く場合にも同様な区別で困難を避け得ることを示した[2]。

しかしこの方法を画一的に適用すると、数学の手を縛る一方で無用な煩雑さを持ち込むのではないか。それ自身との同一性や等価性を肯定したり集合自身を部分集合の一つに含めたりするとき、肯定をいくら重ねても真理値は変わらない（恒等関数）からパラドクスは起こり得ない。クワインの定式化が示したのは、ある関係を自分自身ともたない否定的自己言及すなわち自己否定の場合であった。ラッセルの階型理論では、こうして否定を重ねれば言語の水準が高まって、より高い階層で否定は肯定に変わり、肯定を否定すればそのさらに上で否定なるだろう。しかし『論考』のウィトゲンシュタインによれば、否定の否定が肯定に、肯定の否定が否定になるのはたんなる否定の規則にすぎず、ラッセル流の階型は認められなかったことが注意される。実際、「嘘だ」が嘘であれば本当であるにちがいないし、「本当だ」が嘘であれば嘘にちがいない[3]。

しかしこうして自己言及が否定を伴うと真偽が反転し、二律背反の観を呈するのはなぜか。背理を帰結する以上仮定が誤っていると断定すべきだろうか。

このような反転の例はいろいろな形で見いだされる。例えば何らかの諸特徴が前面に現れて知覚の対象となるときそれらは図とよばれ、それら以外の諸特徴は背景に退いて地をなしている。しかし花瓶に見えた絵が向き合った顔に見えたり、老婆に見えたのが若い娘に見えたりするように、図と地は反転し得るのであり、言語、あるいはより一般的に記号が知覚される場合も同じことがいえる。図として現れなければそれらは知覚されないから、図と地の関係はきわめて根本的であり、言語や記号のさまざまな部分でも図と地の反転が起こる。とくに興味深いのは言語学で標識とよばれる現象である。例えば有声音は無声音にたいして標

識をもつが、無声音が有声音から区別されるようになると、標識をもたないことが逆に標識になり、したがって標識をもつことになる。否定は肯定へと反転するのである。

つぎにわれわれは、証明とよばれる正確な論理的推理においては図と地の関係はどうなるか、かつ自己言及がここではどんな役割を果たすかをみることにしよう。

ゲーデルの不完全性定理以来、自己言及は禁止されるどころか、ある仕方でパラドクスを打開する道であることすら知られるに到った。まず真ないし偽であることは、証明や反証の手続きによって真偽が決定されることとは同じでなく、真であっても証明できない場合や偽であっても反証できない場合があり得ることに注意せねばならぬ。

ゲーデルは厳密な方法でこの事情を明らかにしていた[4]。述語論理学に初等数論を合わせた公理系の記号の種類は基本的に限られていて、しかるべき工夫により自然数からそれらに対応させる数を選んで組み合わせれば、あらゆる式に割り当てられる数列をつくることができるから、いわゆるゲーデル数によってどんな式でも表現できるようになる。しかしこうして表現される式のうち真であるようなそれがすべて公理系から演繹規則によって証明できるとは限らない。なぜなら証明できるためには、証明する文のゲーデル数の終端に、その対をなす証明される文のそれが有限な範囲で検出されねばならないが、もし後者だけが与えられて前者を探すとなると、探索は無限に続くかもしれないからである。そこで、いま定理すなわち証明できるものが図をなしているとすると、これにたいして定理でないものは地になるが、そのすべてが偽であって反証できるとは限らない。偽であることの証明、すなわち反証が可能なもの以外に、真であっても証明できないものがあり、また偽であっても反証できないものもあるかもしれない[5]。

これらの最後の二つは、真偽決定可能なものにたいして、決定できないものをあらわしている。もし図と地が決定可能な真と偽だけからなっていると考えるならば、「は偽である」という述語を自己言及的に重ねると、図と地の全面的反転はすでに見たようにパラドクスを招かざるを得ない。しかし「は決定できない」という述語であれば、ゲーデル数によってすべての式が表現できる以上、自己言及的にそのこと自身を主語にもつことができるし、決定できないという点もそのままであって、パラドクスへの反転は起こらない。しかも消極的な規定だけに終わるわけではない。

われわれはこのことがもつ積極面にも注意を払わねばならない。たとえば平行線の公理は証明できないが、これを

公理として選んで図に加えれば、公理系は強められてユークリッド幾何学が成立するだろう。しかしその否定を公理としてとれば非ユークリッド幾何学が可能になる。前者だけが真ではなく、人は前者を真とみなすことにただ慣れているにすぎない。もっと早くから知られている例もある。いまある数の次の数をSとし、0の次の数をS0とすると、a＋a＝S0であるような数aは、自然数を考えている限りでは存在しないが、存在すると考えるとき数は有理数へと拡張されているのである。Sa＝0であるようなaは存在しないが、数が負数へと拡張されるときは存在するであろう。同様に無理数、虚数へと拡張がなされるのに伴って、a×a＝SS0、S(a×a)＝0といった存在しないはずのaが次々に存在するようになる。はじめから決定可能なものに閉じこもっていては、このような可能性はけっして開けないに相違ない。

二　運動の否定と肯定

　エピメニデスのパラドクスとならんで古代からよく知られているそれにゼノンの運動否定論がある。よく話題になるアキレスと亀や目標への距離を分割する論法は、自己言及の問題とは無関係なように見える。しかしアリストテレスやディールスから知られるゼノンの次のような議論はどうであろうか。「ゼノンは論過している。というのは、もしどんなものもそれ自身と等しいものに対応している（それ自身と等しい場所を占める）ときには常に静止しており、移動するものは今において常にそれ自身と等しいものに対応しているならば、移動する矢は動かない、とかれはいうのである[6]」。アリストテレスがなぜこれを誤っていると考えたかはあとでふれることにしよう。

　さきに見たクワインの定式化は、「どんなものも、ある関係を自分自身ともっていないもののすべてと、かつそのようなものとだけ、その関係をもつことはできない。xRx. iff. ～(xRx)」というものであった。移動する、つまり場所を変えるという関係をこれにあてはめるなら、その関係をもつための必要充分条件は、その関係をもたない、すなわち場所を変えないことになるから、ちょうど例の床屋のように、そのような関係をもつものはあり得ないということになろう。

　しかしより深く考えると、何か動くものが見えるのは、それが動かない地の上で図として現れるからではないか、と反省することができる。図と地の反転が起こると、動く

ものは逆に動かなくなって、まさにパラドクスになる。たとえば、ある速さで走る列車に乗り込んだ人にとっては、列車は静止して反対に窓外の世界が動くようになるであろう。常識的にはこれはゼノンよりはむしろ相対運動のパラドクスともいうべきものであり、他の思想家、『哲学原理』におけるデカルトや、ギリシア人の知らなかったはずのデカルト座標のことを想起させるかもしれない。とはいえ、「今においてそれ自身と等しい場所を占める」というゼノンの言葉は、動くものが時間、空間的にそれ自身の座標を基準系に選んでその原点に身を置くことだと解釈すれば、確かに話はよくわかるのである。動くものはこのとき確かに静止しており、同時にまた、静止しているはずのものが今や動いているということを補ってつけ加えるならば、このパラドクスは相対運動のそれになる。このような場合には、パラドクスを回避すべきではなく、むしろ引き受けるべきではないか。

ガリレイやニュートンも、慣性系では基準系の取り方次第で空間座標が変わり運動と静止が入れ代わるというこの相対性を認めていた(ガリレイ変換)。しかし絶対的静止や絶対運動の存在は要請されており、後に光の速度や電磁波の存在が知られるに到っても、絶対的静止の基準として、空間をみたす媒質エーテルの存在が仮想された。地表で観測される光の速さに相違があれば、地球の運動の影響によるはずだから、その違いから地球の絶対運動を知ることができよう。しかしこの予想は外れる。マイケルソン＝モーリーの実験の結果、光は観測者が光源にたいして静止しているか運動しているかにかかわりなく、すべての方向に同じ速さで伝わっており、地球の絶対運動は観測できないことが確認された。そこでエーテル中を運動する物体は一定の比率で運動方向に縮まる効果を受けるため見かけ上差異が打ち消される、という仮説に加え、ガリレイ変換にかわって、電磁現象に合うようにローレンツ変換式が立てられるに到る。

これにたいしアインシュタインの相対性理論で注目すべきことは、まず運動の相対性は慣性系から万有引力の場にまで一般化される一方、絶対性という点では、実験の示す光速度一定の事実がそのまま法則として立てられたことである。仮想的媒質エーテルはもはや存在せず、物体が現実に短縮を被ることもない。ローレンツ変換式は厳密に成立するが、ガリレイ変換は光速より極度に小さな速度の場合極限的近似として妥当するから、ニュートン力学はこの理論に包括される。しかし速度が光速に近くなると観測の問

題が起こる。物体の速度は光速度に近づくにつれて加速され難くなるが、光速度は真空中で常に一定である。しかし互いに動いている観測者の間では相対論的効果として、同時性の判断にズレを生じ、観測者にたいして動く物体が進行方向に縮んで見え、時間の進み方も違って見えるなど常識を越えた帰結を伴う。時間も空間も絶対的ではなく、観測者によって別々な時間があり、空間も電磁波を伝えるという物理現象あってのものである。たんなる理論上の問題に留まらず、光速に近い素粒子が関与する現象ではこれらの事実は検証される。量子論では、さらに、観測対象の位置と運動量を同時に決定することができないという形で、古典物理学の知らなかった問題に出会うことになる。

われわれは運動をめぐるゼノンのパラドクスの解釈から、近世をへて現代の物理学まで到る手掛かりをもとめた。しかしゼノンの運動否定が「今」という言葉と結びついていたことから見ても、時間の問題を問いなおす努力がすでに古い時代から始まっていたことは当然である。

三　時間と自己言及

アリストテレスが指摘するゼノンの誤りは次の点にあった。「なぜなら、時間は、他のどんな大きさも不可分割的なものどもから成るのではないように、不可分割的な今から成るのではないからである」[6]。点が線の部分ではなく端であるように、今は時間の部分ではない[7]。しかし、どの今においてもそれ自身と等しい場所を占めるものは動いていないというゼノンの主張に関する限り、今が時間の部分であるか端であるかとは関わりがないので、この批判はあたっていないようにみえる。

アリストテレスは時間を、「前後関係から見た運動の数」と定義したが[8]、このような今を境にもつ前後の部分、すなわち過去と未来は「もはや無い」か「まだ無い」ことをみとめていたから、時間そのものの存在も危ぶまれることになりかねない[9]。後のアウグスティヌスの有名な時間論はこの事情を逆手にとるものであったといえよう。

アウグスティヌスが最後にどのような歴史哲学に向かうかは別として、彼は「現象学的」とよばれるようになる時間論の原型を与えた。過去はもはや無いし、未来はまだ無く、現在はといえば忽ち無くなる。結局、時間は無いことになり、測ることもできないはずである。現在があるといわれるにしても、まさに「無くなる方へ向かっている」からであり、「僅かに伸びる間もない」ものとしてにすぎない。

人は過去や未来について長いとか短いとかいうが、正確にはこの現在において、「長かった」という記憶や、「長いだろう」という期待が、痕跡や徴候に伴うだけである[10]。

こうしてアウグスティヌスのいう現在は、殆ど無に等しい時間の中にわれわれを閉じ込めるかのようであるが、ここから突然展望が開ける。たとえば歌を歌うとき、初めは曲の全体が期待されているが、歌うにつれ「期待は次第に縮まって記憶の方が伸びて行き、ついに期待の全部が尽きる。このときその作用は完全に終わって記憶へと移るのである[11]」。同じことが曲のどんな小部分についてもいえるし、人の一生や、人生を包む世紀の全体においても起こるであろう。

この時間を生きる者にとっては、過去と未来の境にある現在がつねに原点0になる。ゼノンの場合と比較すると、運動体の観察者はまず進行方向に期待を膨らませ、その期待が縮まって記憶に席を譲り、運動が終わるとすべて記憶と化するのであって、運動があるのはこのようなものとしてである。しかし新たな期待が始まると、再び現在を境に記憶へと移り、アリストテレスのいう時間の端のように終わりは新たな始まりであって、時間は円環を重ねていく。この過程は生きられる時間そのものの自己言及のそれである。未来への期待と現在の直観と過去の想起は、いずれかの部分が前面に出て図になるに応じて、他はすべて背景に沈んで地をなす過程をくり返すことになる。

比較的最近、F・G・ヴァレラは、生物学的自己産出を意味するオートポイエーシス、およびより一般的に自己組織化をさすオートノミーを論じつつ、現象学ということばが広く適用されると考えて、前者を「生物学的現象学」とよび、他の事例として「コミュニケイションの現象学」があるという見解を示した。有機構成の閉鎖性から、各現象領域が特定されるというのであり、総括的な論点としては次のようにのべられる。

「オートノミー定式化における総括的論点は、つぎのような形式すべてに纏わる状況を考察することとなる。

$$F=\Phi F$$

この式ではFは何らかの過程、相互作用、再配列をあらわし、……Φはそうした諸過程間の関係のありかたおよび相互依存性の形式を指す。……

この形式の表現は自己言及的なものと言いうる。Fはそれ自体についてなにがしかを意味している。つまりΦFがそれである。……自己言及（円環性、無限再帰）という観念はオートノミー機構の中核に位置する、真に『豊穣なる

図1

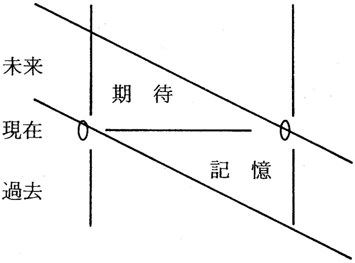


図2

AE 今の時点の系列
AA′ 沈下
EA′ 諸位相の連続体(過去の地平を伴う今の時点
E→ おそらく他の客観により充実される今の系列
(cf. Hua. X. s. 28. 立松訳 39 頁)

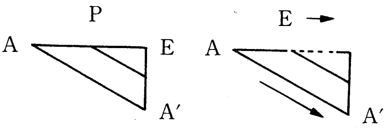
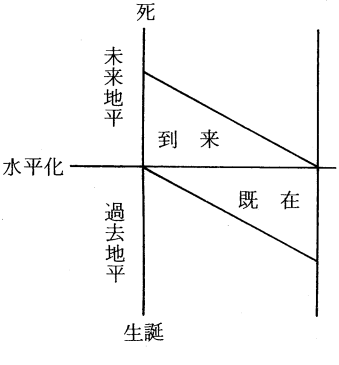


図3



円環』であり、われわれはその形式に備わった有用性を回復せねばならない(12)」。

難解な説明であり、しかも時間については全く語っていないが、われわれが現象学的時間に認めたものも、自己言及や相互作用や再配列を繰り返すこうした円環であるにちがいない。

アウグスティヌスの時間論を現代において再興したのはいうまでもなくフッサールであった。後者のいわゆる「生き生きとした現在」は瞬間的というよりは厚みをもつ今であって、過去把持的、未来予持的変様を含みつつ連続的に新しい今へと移行していく。これらの変様は直接的であり、代表を介して働く間接的な再想起や予期ではないが、前者の時間と本質的に同じ構造をもつことは、この頁の図表(図2)からも窺われるだろう。このことは、過去把持、未来予持等の用語をハイデガーのそれら、到来、既在等に置き換えて補ってみると(図3)一層よくわかる。後者の時間論は一見非常に異なっているようでいて、やはり通底しているのである。図2はフッサール自身による説明と図表、

図1と図3はこれと比較し易い形でアウグスティヌスとハイデガーの場合を図表化したものである。

四　相互主観性と客観的時間

ゼノンが自己言及的に「今」と並んで用いた「それ自身と等しい場所」という表現は、日常言語では「ここ」、「そこ」等、言語学でいう転移詞 shifters に相当する。フッサールは初期の『論・研』ではこれらを「本質上偶因的な表現」とよび、フレーゲやクワインのように客観的規定で置き換えようとしていたが、軽率であったことを後には自己批判していた[13]。論理学思想では比較的後の『形式論理学と超越論的論理学』でも完全性の理念を堅持していたが[14]、この頃はゲーデルの定理はまだ現れていなかった。時間論の草稿はずっと早い時期に書かれていたが、中期に完成した『イデーエン』一でも、この領域ではそれまでの立場を揺るがすような、全く別な取扱を必要とすることが留保されていたことに注意せねばならない[15]。

『イデーエン』で超越論的自我が立てられて以後、『デカルト的省察』や、その他後期の作品では相互主観性の問題が取り扱われる。ここでとくに注意を要するのは、時間論と身体論が絡み合った形でこの問題が論じられ、相互主観性を通して内在的時間は客観化されること、客観的時間への通路が開かれることとである。つぎにこの事情を検討しよう。

現象学的時間論は、日常用いられる「今 jetzt」や「たった今 eben jetzt」等のことばを反省するところから出発したが、「私」にたいして「他者」が問題になる相互主観性では、空間における「ここ」、「そこ」等のことばが反省される。「ここ」とは別な場所である「そこ」や「あそこ」は、もし私がそこやあそこに行けば、いずれも「ここ」になる。「私」と対照をなすのは「あなた」や「彼」であるが、この人たちも口を開けば自分を「私」とよぶであろう。この事情と一致して、他者はフッサールによって他の私、他我 alter ego とよばれ、「もし私がそこに行き、そこにいれば私もまたもつであろう空間的現れ方をもつもの」(『デカルト的省察』§53)として定義される。私が想起する過去の私は今の私ではないように、そこにいる他者は他の私であって、ここにいる私ではない。しかしこの類比は相互主観性に移されるとき、深い相違を伴うことに注意せねばならない。今の私は過去の私と異なる点はあっても同じ一人の私であるに相違ないし、同じ場所にいることも可能であるが、

私と他者は同時的に今を共有しながら、厳密にはけっしてここすなわち同じ場所を共有し得ない。「ここそこは互いに排斥し合い、同時に成り立つことはできない」[16]。各人は時間における原点として今をもつように、空間における絶対的な原点0として、各自の身体であるここをもつ。この身体には、あたかもコギトのように、「私は行う」、「私は動いている」(静止している場合を含む、とフッサールはいう)などと表現される独特なキネステーゼ(運動感覚)が属しており[17]、他者経験が可能なのは原点そのものが運動の可能性をもつからである。このような運動、すなわち各々のことそことの転換が可能になるのは、基準系として動かない大地が究極的な地をなすからであり、自我にとってはこうしてコペルニクス説が顛覆される[18]。

空間におけるここそことの転換が可逆的であるのにたいして、時間における今と過去や未来の関係は不可逆的である。更新される今を境に未来と過去は再配列されるが、先後の順序は変わるわけではないから、この点で時間はすでに客観性をもつといえる。相互主観性は客観化に何をもたらすのだろうか。フッサールは初期の『内的時間意識の現象学』においても、すでに単一の客観的時間の構成を予想していたが、相互主観性についてはまだ全く語っていなかった。『デカルト的省察』になると次のような見解が示されている。

「他者経験はその初次的 primordinal 領域と、その内で準現在化 vergegenvertigen される他者の領域との結合を果たす。すなわち初次的に与えられた他者の身体 Leibkörper と、同じものではあるがただ別な現れ方で付帯現前化 appräsentieren されたそれを同定する総合により、またそこから一層広く、初次的にも(純感性的根源性においても)付帯現前化的にも与えられ確証される自然を同定する総合によって、その結合を行うのである。このことによって私の自我(および私の具体的我 ego 一般)と他の自我の共存、私と彼の志向的生の、私と彼の実在性の共存、要するに共通の時間形式が根源的に確立される。こうして各々の初次的時間性は、自ずから客観的時間の個別主観的な本源的現れ方という単純な意味を獲得する。ここから明らかなように、構成的に互いに関連するモナドの時間的共同体は、本質上一つの世界と世界時間の構成に関連するが故に不可分的なのである」[19]。

こうして一つの世界時間が、ガリレイ変換における t = t のように、われわれの日常経験において相互主観的に構成されるのである。いうまでもなく、光速度やそれに近い

速度が観測にどのような効果をもつかといったことはここではまだ問題になり得ない。

五　言語の時間と言語行為

現象学的時間にもっともふさわしい理論として、われわれは今世紀後半になって現れたバンヴェニストの言語学説に注目することができる[20]。

時間といえば人は果てしない単線的連続体としての物理的時間やその心理的相関項を考えやすいが、バンヴェニストによれば、これらと区別されるものにまず年代的時間 temps chronique がある。その条件は暦（キリストの生誕や王の即位等を原点とする）、先後の方向、日や月や年等の測度をもつことであり、これは人間生活のみならずあらゆる出来事を客観的に位置づける座標を与えるから、不可欠なものであるに相違ない。しかしそれだけではじつは非時間的なのである。初めて浴する文化の中で、人は西暦紀元とは、平成元年とは今からどのくらい前かを教えられない限り、それらを時間として知ることはできない。バンヴェニストによると人間本来の時間経験がすがたを現すのは彼のいう言語的時間 temps linguistique においてであり、発話の力域 instance の現在がその中心ないし軸をなしている。発話者は文法的現在形（またはその等価物）を用いるたびに、出来事を、それに言及する言述の力域と同時的なものとして位置づけるのである。現在時の表現は本性上暗黙に行われ、明示化する表現は冗長になる（現在形は非時間性をも表すが混乱を招くことはない）のにたいし、過去や未来はつねに明示的であって、専ら現在からみて以前か以後に位置づけられる。もちろん印欧語のような時制のかわりに副詞や助動詞その他を用いる種々な体系があり、バンヴェニストはそれらを比較文法的に考察していたが、言語的時間としては同じことであって自然言語によるコミュニケイションの条件に変わりはないから、いわば普遍文法の一つがここにある。現在は各人の私的経験に属するが、対話を通して対話者間に転換が起こり、話し手の今日はまた聞き手の今日でもあることになる。

われわれの観点からとくに重要なのは、この言語の時間が発話者、というよりは発話自体の自己言及行為として成り立っていることであろう。過去形や未来形を用いるたびに、発話はそれ自身の時すなわちそのつどの原点をなす今から遡行し前進するのであり、対話者はこの現在を共有しつつ同じ運動に身を置くのである。

さらにいま一つバンヴェニストは重要な注目を与えていた。事情が変わるのは、文書の使用とともに、送り手の今日がもはや受け手の今日ではなくなるときであり、ここに年代的時間が言語の時間に接合される。われわれは暦や年表がまさに時間の再配列として現れることに注意しよう。しかしそれら自体は時制をもっていない。言語的時間の自己言及のみがそれらに時間としての意味を与えるであろう。

バンヴェニストがイギリスの哲学者オースティンの言語行為論に関心をよせ、自らの言語学説にこれを取り込もうとしたことはよく知られている。言語行為論はまたオースティン自身によって言語論的現象学 linguistique phenomenology ともよばれた[21]。いずれも独自な立場からのことであったが偶然とはいえない。われわれの観点から、これまで取り扱ってきた諸問題、すなわち時間、他者、そして自己言及のそれらが、理論の要ともいうべき部分でいかに交差するかをみることにしよう。

命令、約束、警告等々の言語行為は、「命令する」、「約束する」等、オースティンのいわゆる遂行動詞を一人称現在単数で用いることによって遂行され得る。これは行為者自身とその行為をまさに自己言及によって明示する文であるから、明示的遂行文 explicite performative とよばれた。もちろん通常はいわゆる命令文その他簡単な形を使って同じ行為を遂行できる。その場合は自己言及は暗黙的 implicite である。しかし明示的遂行文は一人称単数現在を使うことでけっしてただ事実を報告したり確認したりしているのではなく、その動詞が意味する行為をまさに遂行する。だからそれは既存の事実をのべるのではないし、その意味で真であるわけでもないが、その行為がまさに遂行される点で真になるとでもいうべきである。といっても行為は恣意的に行われるのではない。ちょうど論理学に真理条件があるように、行為が力 force をもつための前提や、命令なり約束なり主張なりが誠実であるための条件として本人のもつ願望、意図、信念等が問題になる。オースティンははじめ文を確認文 constative と遂行文 performative に二大別していたが、後にはすべての文を行為の観点から分析するようになった。確認し主張することも、誠実かどうか、前提が整っているかどうかが問題になる点で他の言語行為と変わりはない。ここから初めの二分法ではなく三つの水準の区別が出てくる。一般に対象の指示や意味を含む言語行為はまずたんに何かを言う行為 act of saying としての発話行為 locutionary act、次に言うことにおいて in saying

遂行される発話内行為 illocutionary act（主張、命令、約束等々）、言うことによって by saying 結果に達する発話媒介行為 perlocutionary act（説得、仄めかし等）。

真偽が直接問われるのは確認や主張の場合であるが、われわれは他の言語行為にしても真偽の問題と無関係ではないことに注意を向けたい。一般に誠実であることと真であることとは同じでないが、告白のように内心を吐露する言語行為では両者は一致する。この点でアウグスティヌスの時間論が『告白』と題する作品の中心部に見られることは意味深いであろう。命令、依頼、約束等においては、誠実な発話者は命令、約束等される事柄、すなわち命題内容を真ならしめようと願望または意図しているはずであり、警告の場合は逆になるだろう。また「私は……命令する」、「私は……約束する」と言うだけでその言葉にかんする限りは真になるからこそ、発話者はそれに拘束されるのである。宣言の場合には、然るべき人によって然るべき時に行われることによって、内容全体がその時から真になる。これらはすべて発話内行為に特有な事情であり、自己言及が暗黙に留まる日常的場合にも暗に認められることであろう。

他方、明示的遂行文の場合には、一人称なしで、文全体の自己言及を一層明白に示す形式もある。オースティンは、英語で文書による公認や警告にしばしば挿入される hereby（「ここに」）という言葉に注目していた。"You are hereby authorized to….." "Notice is hereby given that….."[22] 英語でなくとも同様な言葉が入る例が多いことは興味深い。ちょうどゲーデルの定理で文全体を示すゲーデル数が変数の値になる場合と似ている。文書の場合固有名や年代的時間が用いられることも注意すべきである。

今一度パラドクスについて付言しよう。発話行為において同じ事柄の同時的な肯定と否定が矛盾するように、発話内行為で、ある事柄を命令、約束等々しながら同時に破棄しているような場合、また発話媒介行為で「説得する」、「仄めかす」等の言葉を一人称現在で用いる発言は逆に話し手の意図を裏切ることになるといった遂行的矛盾の種々な場合については、一々例を挙げるまでもないであろう。

われわれがとくに注意したのは、パラドクスには図と地の反転から起こる場合があり、言語や記号がこの反転を免れないことであった。ラッセルは言語の階型を区別してこの事態を避けようとしたが、ウィトゲンシュタインのように階型をみとめなかった人もいる。ゲーデルの定理からわれわれが知り得たのは、証明できる真理が図をなすとき地

は決定できないものを含み、決定できないことを自己言及する命題はそれ自身決定できないこと、さらにそのこと自体を決定するには公理系を強めなければならず、異なった公理が選ばれるのに応じて数や幾何学の概念が拡張され、当初の決定可能な場合を含むより一般的な原理が到達されることである。物理学においても速度の相違のもつ効果が明確になるにつれ、古典的場合を含むより一般的な理論への拡張が必要になる。客観化のこうした段階と現象学的反省との間にはまだ深い溝があるかのようであるが、自己言及性を軸として、言語行為という概念も日常言語だけでなく科学のそれをも包括しうるように拡張されることは、この溝を架橋する一歩であろう。そればかりではない。言語が行為であるように、現代物理学とともに明らかになったことは、観測もまた行為として特有な効果をもつことである。この行為は、相対性理論によれば観測者相互の、また量子論によれば観測手段と対象との関係を通して効果を生ずる。だからこそ、これらの理論はその真理条件として、相対性理論や不確定性原理に自己言及せねばならない。これらの関係は原理上存在するが、古典的場合には無視され得たのであり、今日の科学で複雑系が問題になる場合にも同様な事情を一般化して考えねばなるまい。

注

(1) cf. LUHMAN, N. "Autopoiesis als soziologischer Begriff in Sinn". 馬場靖雄訳「社会学的概念としてのオートポイエーシス」『現代思想』vol. 21-10

(2) cf. QUINE, W. V. "QUIDITIES". 吉田夏彦・野崎昭弘訳『哲学事典』(白楊社)「パラドックス」の項

(3) cf. WITTGENSTEIN, L. "TRACTATUS L.-P." 3. 331～3. 333, 5. 251～5. 252

(4) Gödel, K. "Über Formal Unentscheidbar Sätze der *Pricipia Mathematica* und verwandter Systeme, I." *Monatshefte fur Mathmatik und Physik*, 38 (1931) 173-198.

(5) HOFSTADTER, D. R. "Gödel, Escher, Bach", 野崎・他訳『ゲーデル、エッシャー、バッハ』、とくに第三章「図と地」参照。

(6) アリストテレス『自然学』239b7

(7) 同 220a17-20

(8) 同 219b1

(9) cf. 同 217-218

(10) cf. 『告白』第一一巻一五～一八章

(11) 同二八章

(12) F. G. Varera. Autonomy and Autopoiesis in *Self-organizing*

system. 長尾力訳「オートノミーとオートポイエーシス」（『現代思想』vol. 21-10）

（13）HUSSERL. E. "Logische Untersuchungen", II / 1, I-§26

（14）Husserliana, Bd. XVII, §31

（15）cf. Hua. Bd. III / 1, §80

（16）Hua. Bd. I., §54

（17）cf. Hua. Bd. VI. §47

（18）cf. Philosophical Essays ; in : Memory of E. Husserl : ed. by M. Farber. 1940 Harvard U. P. （新田・村田訳「自然の空間性の現象学的起源に関する基礎研究」、弘文堂刊『講座・現象学』三、p. 267 以降参照）

（19）Hua. Bd. I. §55

（20）cf. BENVENISTE, E., Problèmes de linguistique gênérale, II. pp. 69~78

（21）cf. AUSTIN. J. L., Philosophical Papers, O. U. P., p. 182

（22）cf. AUSTIN. J. L., How to do Things with Words, O. U. P. paperback p. 57

（田島　節夫・たじま　さだお・都立大名誉教授）

歴史現象の存在論的解釈の可能性について

――ハイデガーの「存在史」をわれわれはどのように評価すべきか――

溝口宏平

歴史現象の存在論的解釈という語によってさしあたり意味されている事柄は、次のような歴史への二種類の哲学的関与の仕方である。ひとつは、歴史事象の背後に、その歴史事象を可能にした超越的な法則ないし意味を求め、そこから歴史を全体として有意味で必然的性格をもつ現象として捉えようとする態度をいう。ふたつめは、歴史事象そのものの与えられ方への反省を通して、歴史現象一般の認識の可能性と根拠とを求める態度を指している。前者の典型はヘーゲルの歴史哲学にみられるものであり、後者は西南ドイツ学派の歴史科学の基礎づけ理論や、その後の超越論的歴史構成理論、さらにはディルタイ以降の解釈学に代表される歴史理論にも認めることができよう。ともにここで存在論的と呼ばれうるのは、さしあたり両者ともに歴史事象一般の可能根拠を求めるという意味で、広義での存在者としての歴史事象に対してメタレヴェルの議論を行なおうとするからであり、その際、所与としての歴史現象の存在性格に関して、それぞれ固有の存在論的ないし前存在論的な理解の仕方を、たとえ非主題的にであれ語りだしているからである。その意味で、哲学的な歴史理論は原則的に存在論的である(1)。

ところで、哲学的歴史理論の存在論的基礎がもはや論議の対象となっていないばかりか、不必要とも目されている現状では、歴史現象の存在論的解釈の可能性をいまさらに問い直そうとすることは、アナクロニズムの誹りを免れえないかもしれない。しかし他方で、哲学的歴史理論において何を本来の歴史現象とするかについてなお確定した見解

がないのも事実である。初めにあげたヘーゲル的な歴史哲学についていえば、われわれは、普遍史的発想に対して不可知論的な対応をとることができるにすぎない(2)。他方、より現代的な後者の場合は、歴史認識はつまるところ、認識主観の生の自己認識の域を越えることができず、そのために、具体性をもった現実の歴史的状況に対して、哲学はもはや具体的な意味を見いだすことができないのである。のみならず、ヘーゲル的な普遍史を拒絶する現代の歴史主義的発想は、自らの哲学的視座そのものを歴史化することによって、皮肉なことに不可知な歴史の流れを根源的な歴史として自らの根底に前提せざるをえなくなっている。こうして歴史は、哲学にとってますます問題を孕んだ現象として立ち現われる。歴史現象の存在論的基盤への論究はいまもなお課題なのである。

しかしここでは、そうした哲学的歴史理論の存在論的基礎づけ問題一般をではなく、さしあたり現代において、歴史の存在への特有の存在論的な見解を提起したハイデガーの歴史理論を批判的に取り上げ、歴史の存在論的反省への足掛かりとしようと思う。ハイデガーの歴史理論には、彼の前期から中期の思想を通覧した場合、まさしく右に述べた現代における歴史現象の錯綜した事態が現われているからでもある。

以下においては、まずハイデガー前期の解釈学的現象学の立場から歴史現象の所与性格を検討し、ついでそこで得られる歴史現象に対する存在論的な性格づけを基にして、ハイデガー中期思想の核を形成する「存在史(Seinsgeschichte)」の思想に反省と批判とを加え、歴史を存在論的地平から解釈し一定の意味づけを与えることの意義と可能性とを考えてみたい。

一　ハイデガーの歴史論の問題性格

ハイデガーは、周知のごとく『存在と時間』第一部第三編「時間と存在」を仕上げることに失敗し、それにともなって「時間と存在」の箇所で当初生じると目されていた転回(ケーレ)とは異なった様相の新たな転回を経験したといわれている。その結果、第二部で予定されていた時性(Temporalität)の地平に基づいてなされるはずの存在論の歴史の解体(Destruktion)が、まったく位相の異なった形で出現することとなった。こうして立ち現われてきた思想が、いわゆる「存在史」の思想(seinsgeschichtliches Denken, od. seinsgeschichtliche Besinnung)と称される

ものであり、もしそのまま単純に受け入れてしまうならば、もはやいかなる論議をも許容しないような特有の神秘的で普遍史的性格を持った歴史観であった。この存在史の思想は、西欧の存在論の歴史を、存在の根源的な経験に向かって解体するというモチーフに関しては、『存在と時間』第二部のモチーフに外見上沿うものではあったが、以下の諸点で様相を大きく異にするものであった。

まず、解体の基盤となる解釈の地平が、もはや時間性の概念とはみなされず、むしろ時間概念に含まれている動性の根拠にして、かつそれ自体のうちに隠蔽と非隠蔽という同時的かつ共属的な二重の動性をもつ「存在の真理」(Wahrheit des Seins) になったことが挙げられよう。さらに、この存在の真理は、それ自体としては無構造的な場の概念であることが注意されておかねばならない。この場合、存在の真理に属する露現(Entbergen)と隠蔽(Verbergen)という特有の動性は、それ自体としてはもはや時間ではないのである。こうした地平の変動にともなって、解体の作業は、『存在と時間』で目されていたような、歴史の経過の内で生じたとされる存在の根本経験の覆蔽を取り去って、存在の原初的な根本現象を問いの反復という形で取り戻すという最初の企図からは離れ、ひたすら西欧の存在論の歴史の批判に向かうことになる。この批判は、たしかに存在の真理の、たとえ否定的な仕方ではあれ、特有の経験の場を確保し、思惟それ自体の変貌を準備することを目標とするかぎりでは、なお「解体」のモチーフに沿うものとはいえよう。しかし他方で、その解体作業が、西欧の歴史を形而上学の歴史に還元し、存在の脱け去り(Entzug)と覆蔽の共属する一義的で普遍史的な相貌をもった歴史像を提示したという点においては、当初の解体の企図から著しく逸脱した方向に向かったといわねばならない。西欧の歴史を普遍史的かつ一義的に解釈するという方向は、もともと基礎的存在論のモチーフに含まれてはいないのみならず、『存在と時間』の現存在の歴史性の分析の箇所で課題として取り上げられた「現存在の歴史性からの歴史学の実存論的起源[3]」からもただちに帰結しうるものではないからである。

この存在史の思想は、そもそも中期思想それ自体にあっても、存在の真理の思想と必ずしも整合的であるわけではない。「存在の真理」という概念によって指示される場が、それ自体としては時間的規定を受けるものではなく、或る意味では超時間的ともいいうるような根源的性格を付与されているにもかかわらず、そのような場の現出に対して再

び時間的な広がりの規定が付与されるということは、さしあたりそのままでは矛盾しているようにみえるからである。すくなくとも、ハイデガーがヒューマニズム書簡で語っている主張、すなわち根本的な立場（経験）そのものに関しては、転回の前後に変動がないという主張を素直にうけとってよいとすれば、存在史的規定はどこまでも、その存在論的資格に関して不可解なものに留まるといわざるをえないであろう。もし存在史の規定が、伸張した時間規定に基づいてなされる歴史解釈にすぎないとすれば、それは『存在と時間』の立場からいえば、いわゆる通俗的ないしは形而上学的な歴史観以外のなにものでもないからである。

このような普遍史的歴史観が生じてきた原因を理解するために、ハイデガーの思想の背後には一貫して歴史に対するキリスト教的経験が潜んでいるとする批評もしばしばなされている。しかしたとえその指摘にそれなりの正当性がありうるにせよ、それによっては、ただハイデガーの思惟の内包するいわば自己矛盾が指摘されているにすぎないのであって、こうした普遍史的性格の事象そのものとしての問題性にはまったく触れるところがないのである。しかしまた、ハイデガー後期思想の有力な局面を形成している現代技術批判の背景に、このような存在史的規定が置かれている点を考慮するなら、そしてさらに、その批判が、従来の普遍と特殊の関係を基盤に据える形而上学的図式に拠らずに具体的な哲学的現代批判をなしうるひとつの可能性を提示したものとみなしてよいならば、このような問題をもつハイデガーの存在史の思想にも何ほどかの意義を認めうる可能性が残されているようにも思われる。しかしそのためには、この存在史の概念を、ハイデガーがなした形而上学批判と存在の真理の思想との整合性のもとで解釈しなおし、限定的な意味を与えなおす必要があるように思われる。いいかえれば、それは、存在史の思想から普遍史的性格を剝奪し、存在の真理への問いの遂行形態のうちに位置づけなおし、歴史解釈を存在論的な現代解釈遂行上の一局面に限定することを意味している。そしてそれはまた、ハイデガー思想に対する無批判的な神秘主義的解釈に歯止めをかけるとともに、彼の提示した存在の問いのもつパースペクティヴの射程を踏査しようとすることをも含意している[4]。

なお、以下の論究においては、さしあたり解釈上の立脚点（先行理解の地平）として、ハイデガー前期の解釈学的現象学の開いた地平ないし問題圏が採用されているが、そ

の地平自体の当否についての究明は、別の機会に譲らざるをえない。(5)

二　所与としての歴史現象

では、解釈学的現象学の立場からは、「歴史」はいったいどのようなものとして現象的に捉えられているのだろうか。

しかしまず、解釈学的現象学における特有の歴史概念を際立たせるために、その他の伝統的な、あるいは一般的な歴史概念を簡単に取り上げておこう。そのひとつの典型的な考え方として、たとえばJ・G・ドロイゼンは、歴史の概念を定義して次のように述べている。「歴史とは、出来事の総計（die Summe der Geschehnisse）、つまり一切の事物の経過のすべてではなく、出来事（das Geschehene）についての知であり、そのようにして知られた出来事である(6)」と。あるいはまた、「歴史学的経験と探求に対して与えられているものは、もろもろの過去のもの——それらはまさしく過ぎ去ってしまっている——ではなく、それらのもののうちで今ここでなお過ぎ去ってはいないものである(7)」ともいわれている。リッケルトに従えば、歴史的対象とは、「一度的で、唯一の発展の歩みのなかで把握された現実(8)」であり、また、「歴史的宇宙とは、考えられうる限り包括的で、個性化しつつ把握された歴史的全体」ともいわれ、この宇宙を構成するのは価値概念であるとされている。(9)

こうした超越論的歴史理論と呼ばれうるような考え方に特徴的な点は、歴史事象の領域を、自然現象とは区別したうえで、人間の心的あるいは精神的意義を担う有意味な出来事に限定し、歴史を、このような事象領域を素材として認識主観の構成作用（Konstruktion）によって作られた構成物（Konstrukt）とみなす点にある。すなわち、歴史は、まず自然的出来事と区別され、さらに人間的・社会的生活世界の隙間なく連続している出来事全体とも区別される。後者の区別は、ドロイゼンに従えば、事件（Geschäfte）と歴史（Geschichte）との区別であり、ジンメルに従えば、直接に生きられた現実と歴史との区別になる。ただし、この場合、自然的、社会的生活世界は、歴史のいわば基体（Substrat）という役割を担うものとみなされている。したがって、歴史を事実として連続している出来事の系列とみなすならば、それらは原理上我々人間には認識不可能であり、理念的な全体性としては存立するにしても、認識上の意味はないことになろう。この全体性は、認識上のいわば

限界概念なのである。それゆえ、有意味な歴史事象とは、こうした現実の断片から一定のカテゴリー（価値、目的、人格、発展、統一、段階、時代、合法則的な経過等々）に従って、有意味な連関として構成された形成物に他ならない。そして、このような構成的な歴史形象の構成の諸条件を探求することが、ヘーゲル以降の歴史哲学の主題を形成しているのである。歴史を物語（Erzählung）として捉える場合にも、その点においては基本的に変わりはない。

しかしこのような歴史構成は、単に審美的な歴史事象の認識や、想像力による現実の形象化を意味しているにすぎないのではなく、すでにドロイゼンにおいていわれているように、「人間の自己知」、「自己確証」という性格を担わされている。それは対象となる歴史事象が人間的出来事であるために、認識主観と対象との間に同質性が認められるからであり、一種の自己認識あるいは自己解釈といった様相を呈するからである。同様のことは、ディルタイの場合に一層明瞭になる。すなわち、生の客観態を通しての生の連関の認識は、生の自己認識の拡大を意味する。生の自己認識は唯一歴史認識を介することによってのみなされうるのである。しかしそれにもかかわらず、ここで設定されている同質性には問題がある。すなわち、認識主観は、歴史を構成する主観（超越論的主観）として、それ自体としては構成の埒外にあるからであり、それ自体としては歴史的変移を超越しているからである。そのかぎりでは、構成され認識された歴史は、認識主観にとってはあくまでも外的な存在に留まるといわねばならない。ハイデガーが、『存在と時間』において、ディルタイ的概念である「生の連関」を、通俗的歴史理解とみなして決して認めようとしなかったのは、そのためである。

しかし歴史を通しての自己認識の拡大とは、そもそもどのような事態を意味するのであろうか。知の量的拡大なのであろうか。しかしその場合の量的拡大は、質的変容を意味しうるのだろうか。それとも認識主体の存在そのものの変容をいうのであろうか。いずれにせよ、こうした歴史理解は、歴史認識の構成的条件の探求を主題とするかぎり、たとえそれがアプリオリな構成条件であれ、あるいはディルタイのように歴史的変移の可能性を含み込んだ生のカテゴリーであれ、構成ないし認識される歴史の具体的な相貌については何も語らないし、その方向を指示するということもない。その意味では、本質的に相対的な歴史観を許容することになろう。すなわち、このような歴史観は、ヘーゲル的な普遍史的意味を歴史のなかに固定的に定立するわ

けでも、またそれを排除するわけでもなく、ただ具体的な歴史像を提示しようとはしないのであり、またできないのである。なぜならこの場合、歴史哲学が本質的に歴史に対して異他的に留まっているからである。この点は、ハイデガー中期の存在史の思想と基本的に異なるといわねばならない。

以上のような歴史理解と比べるなら、ハイデガー前期の歴史理解自体、すでに相当異なった様相を呈している。もっともハイデガー前期の立場が、なお超越論的な立場を維持していたという点からいえば、ハイデガー自身のなかにもなお、歴史現象に対する主体（現存在）の超越的な性格が残存していることを指摘もできよう。しかし、人間的現存在が、その最初の設定において、世界―内―存在という、主観―客観の二分を回避した存在様態として捉えられたことによって、歴史とそれを認識する主体とのあいだの同質性が、特有の仕方で確保される可能性が与えられることになったのである。しかしまたそのために、歴史現象は、通常我々がその言葉のもとで理解している事柄とは異なった相を示すことにもなった。しかもそれは、決して一義的に明確に提示されているわけではなく、或る多層性のうちでかなり紛糾した概念として現われる。

三　ハイデガー前期の歴史概念から存在史の概念へ

ハイデガー前期、特にマールブルク時代にみられる歴史概念には、次の四つの相があると考えられる。

まず、(一)現存在の存在そのものが有している歴史的性格、すなわち気分（情態性）によって開示されている現存在自身の既在的性格が挙げられる。いいかえれば、現存在自身がその存在に関して過去的な制約のうちにあることでもある。この意味での歴史は、すでにあらかじめ限定された構造上の制約をもったものとして開示される世界（既在のものとして引き受けざるをえない一定の様態をもった存在の理解の地平）を、その意味では現在的な世界を意味する。この意味での歴史が、ハイデガーにおいては、歴史に対して出来事的性格と根源的な所与性格を付与するもっとも基礎的な意義を担っている。

次に、(二)現存在の本来的な歴史性において開示される歴史が挙げられよう。それは、反復さるべき既在的な現存在の事実的可能性を意味する。この可能性は、反復される可能性として現在野のうちで開放され引き受けられた場合にのみ、本来の歴史現象として現出する。この場合、現存在

の歴史性は、いわば歴史認識の可能根拠であり、そのかぎりでは、回帰する可能性に対してさしあたりは超越論的性格をもつものに留まる。つまり、その場合の既在的な可能性とみなされる歴史は、それだけではなお具体的な意味規定をもたないのである。したがって、基礎的存在論は、歴史現象に対して統一的で具体的な意味規定を与えることはできないのである。その意味では、ハイデガーが、現存在の経歴（Geschehen）を共経歴（Mitgeschehen）と捉え、さらにそれを民族の経歴として限定したことは、基礎的存在論の枠を越える越権行為であったといわねばならない。いかなる点からみても、歴史に対して民族という限定的な規定を与える根拠を、基礎的存在論自身はさしあたり有してはいないからである。おそらく現代ならば、そしてハイデガー自身も晩年にはそうしたように、われわれは、基礎的存在論にとっては外部に留まる歴史からの制約に基づいて、人類を全体として運命共同体とみなさざるをえないだろう。つまり、民族の概念の導入は、ハイデガー中期においても暫らくそうであったように、時代的制約をともなった世界＝歴史的事象の基礎的存在論への反照であり、その意味では基礎的存在論自身が、世界から自己を理解するという意味で世界へ頽落していることになる。

基礎的存在論の主張に従っていえば、具体的な歴史の意味が現出するのは、実際の伝承が生じた場合にであり、そこで初めて歴史現象の我有化が起こり、歴史への態度が決定し、歴史に対する意味づけがなされうることになる。しかし、この事実的可能性が具体的には何を意味するのか、あるいは意味しうるのかが問題なのである。もしそれが個別の実存可能性ということであるならば、普遍史的で統一的な歴史解釈を、現存在の歴史性はなしえないことになろう。その点では、現存在の歴史性は、中期の存在史の思想への通路を、そのままではただちに与えてはくれないのである。のみならず、厳密にいえば、存在史的な歴史規定をそもそも禁止する。

さらに、㈢現存在が世界―内―存在であることに基づいて、世界それ自体の経歴（出来事）も、歴史現象とみなされることになる。この場合、歴史は、「世界―歴史」（Welt-Geschichte）と呼ばれ、二重の意味をもつものとして捉えられている。まず第一には、「世界、しかも現存在との本質的な、実存に基づいて成り立っている統一のうちにおける世界、そのような世界の経歴（出来事）」を意味するとされる[10]。この意味での世界―歴史は、最初に挙げた第一の意味での歴史に該当するように思われる。第二には、内世界的

存在者（手許にあるものと眼前にあるもの）が内世界的に経歴すること（出来事となること）を意味する。この後者の意味での世界—歴史が、通常我々が歴史と呼ぶ事象あるいは構成的歴史観においては歴史（あるいは物語）の基体となるものである。ただしハイデガーは、この意味での歴史の存在論的意味づけには手をつけてはいない。しかし第二の意味での世界—歴史は、それ自体としては、決してネガティヴな意味を担っているわけではない。次のようにいわれている。「実存しつつ世界の—内に—存在することの経歴（出来事）のうちにおいては、世界—歴史的なものが、歴史学的に把捉されていなくとも、そのつどすでに《客観的に》現にある。[11]」ただ、この世界—歴史を本来の歴史とみなした場合に、初めて世界—歴史が通俗的な歴史理解として現われることになるにすぎない。したがって、たとえばディルタイのように、世界—歴史的な事象のうちに生の連関を読み取り、その理解を認識主観の自己認識に反照させることは、ハイデガーの視点からは、自己の生の対象化として頽落的な歴史理解に留まらざるをえないのである。

しかし、他方この世界歴史的な出来事が、現存在の事実的な世界を構成していることも否定できない。世界歴史的事象の無視は、ハイデガーが、世界を第一義的には、さしあたり存在者と区別された意味での地平性格にみており、そのかぎりでは彼が捉えようとした事実的世界において存在者が担っている役割が等閑に付されていることを物語っている。それは、いいかえれば、この時期のハイデガーが有している世界理解の観念性、すなわち存在者に対する根拠的性格から世界を理解していること、を意味しているようにみえる。第一の意味での既在的な世界としての歴史が、事実的世界としてわれわれを制約する現実を意味するべきならば、その世界は単純に存在者の出来事と分離された存在理解の既在的地平をのみ意味するべきではなく、世界—歴史的事象との共属性のうちで捉えられるべきではないだろうか。世界をそれ自体として経験させる存在論的差異は、世界と存在者とを分裂させるものではないからである。ハイデガー後期の思想は、その意味ではこの分裂を回復させる試みであったとも考えられる。いずれにせよ、世界—歴史を論究の外においたことは、ハイデガーに対して、歴史を存在論的な意味地平、つまり存在理解の地平としてのみ捉えることを可能にし、結果的には歴史を存在理解の解釈形態である形而上学に還元して解釈する道を与えたように思われる。また他方でそれは、同時に歴史の基体ともみなされうる自然への通路をも塞いでしまっていると考え

られよう。たしかに人間の行為は、一定の存在の理解のうえでなされ、それが人間的社会的出来事を形づくるとはいえよう。しかし人間の行為は、また自然との交渉のうちでも営まれるものであり、その際、自然は、常に人間の投企する存在の理解の地平に対して変更を迫るような仕方で、或る特有の異他性をもって迫ってくるように思われる。それゆえ、このような自然の存在をも含んだ世界―歴史概念が必要なのではないだろうか。

最後に、㈣「存在論の歴史の解体」(『存在と時間』第六節)において解体の対象として現われる、存在論の歴史という歴史概念を挙げることができよう。この概念は、古代ギリシアの存在論が伝統のうちに頽落するという形で現代まで継承されてきている歴史を意味する。この存在論の歴史は、現存在の歴史性に基づいてなされる解体、すなわち伝統を形成するもろもろの存在論(つまり哲学)の諸源泉へ覆蔽を取り去って戻りゆくことを必然的にする根拠であり、同時にまさにそこから本来の具体的な存在への問いが汲みとられうるような前提にして基盤という性格をもっている。しかし解釈学的現象学にとって、このような歴史が、いつ、そしてどのようにして与えられたのであろうか。本来、こうした根源の覆蔽の歴史があるということは、現存在の本来的歴史性の遂行によってのみ開示されるべき事柄ではないのだろうか。つまり、解体の必要性の根拠ではなくして、むしろ解体の帰結にすぎないのではないか。いずれにせよ、存在論の歴史は、通俗的な時間規定を伴った形で、基礎的存在論に先立って或る種の根源的で直接的な所与として、基礎的存在論の前に与えられているようにみえる。それは、いわば『存在と時間』そのものの動因ともなる根本衝迫であり、それゆえ『存在と時間』、つまりハイデガー自身の世界歴史的位置を表現するものなのである。つまり、ハイデガーのいわば根源的な経験を言い表わしていると考えられる。しかしその限り、『存在と時間』の外部にさしあたり留まっている、いわば一種の先行把握のようなものであり、それゆえ、本来ならば、基礎的存在論の遂行(解釈学的循環の遂行)によって確証されるか、あるいは変更を被っていかねばならないものなのである。そのかぎり、この歴史観自体はあくまで暫定的な規定に留まる。また留まらざるをえないであろう。現存在の実存論的分析論が示す時間性に従うべきならば、この存在論の歴史自体は通俗的な世界―歴史的歴史観であり、維持しがたいものであろう。にもかかわらず、現存在の本来的歴史性において反復されるべき実存可能性が結局のところ、既在的な現存

在の存在理解以外のなにものでもないならば[12]、そして存在論の歴史が、存在理解の歴史と同一視されてよいならば、存在論の歴史は、そのまま人間的出来事の歴史の存在論的根拠という性格をもちうることになると思われる。その意味では、『存在と時間』自体のなかに、すでに存在史にいたる内的な可能性が、暗黙の前提という形で含まれていたことになろう。

こうした頽落としての存在論の歴史という考え方は、しかし『存在と時間』に至って突然前提として出現してきたものではない。すでに初期フライブルク時代において、事実性あるいは事実的生の概念が、すでに転落(Ruinanz)とか堕落(Sturz)といった生そのものの覆蔽的性格において経験されていたことを想起してみればよい[13]。ハイデガーにおいては、第一の現実そのものが最初から覆蔽的様相のもとに経験されているのである。それはハイデガーにとっては、事実的な生がさしあたりは日常性であり、その日常性が、根源的な現実を形成するものでありながら、最初から覆蔽的な現象として捉えられていることを意味している。彼が、一九二五年の夏学期講義『時間概念の歴史への序説』で試みたフッサールの現象学のさらに徹底した還元は、意識のノエシス―ノエマ構造の根底に事実性の世界としての日常性を経験させることになったが、そのもっとも根底的な日常性の場は、逆に覆蔽された場であり、歴史的制約のもとにあるものであった[14]。それゆえ、日常性の場で経験される歴史的制約性は、もはやなにものにも還元しえない根源的な歴史の経験ともなったのである[15]。そのかぎり、われわれは、存在論の覆蔽の歴史を、さしあたり一定の歴史理解として承認すべきではないであろう。むしろここでの、歴史の経験といわれうる現象は、あくまで既在として現在のうちで支配的な存在理解の様相と、それの認識根拠となる無の経験に留まっている。すなわち、過去へと伸張した時間規定をこの歴史経験に適用することは、さしあたり不可能といわねばならない。

こうして、われわれはハイデガーにおける歴史現象を第一義的には、最初にあげた気分のうちで開示される事実的世界の経験に求めざるをえない。それは、結論としていえば、過去に延び広がることもなく、むしろ現在野のうちに集摂的に保存されて伝承している事実的世界としての存在理解の地平を意味している。現象的所与と現存在の存在性格が基本的に維持されてよいならば、存在史においても、この体制は本質的に維持されるべきであろう。ハイデガーは、たとえば一九四四年夏学期講義「論理学。ヘラクレイ

トスのロゴスについての教説」のなかで次のように語っている。「われわれはしかし、過ぎ去ったものを歴史学的に思惟するのではなく、あるといえるもの（was ist）を思惟するのならば、プラトンとそれに続く思索者について思惟された事柄は、直接の現在である。[16]」この集摂的現在野のうちにある思惟が、また終末論的相貌をもとりうるのである。

存在史は、それ自体としては現実的な歴史的規定の意味をもちえないようにみえる。存在史的思惟の意義を認めることができるとすれば、それは、恐らくさしあたりはハイデガーのなした具体的な作品解釈のなかにのみであろう。われわれの存在を制約する現実的な歴史現象を哲学的に把握することへの道は、むしろハイデガーによって不問に付された世界―歴史を解釈学的現象学的に捉えなおすことのうちにあるのではないだろうか。そしてそのためには、存在者との乖離が生じないような新たな存在の地平を、われわれ自身が獲得する必要があるように思われる。

註

（1）ここでは、フッサールの用語法に従って、「領域的存在論」という語を充てた方が適切であるかもしれないが、歴史現象の存在性格は、他の存在者との連関のうちでみられねばならないという視点から、広義での存在論のうちに組み入れて考えておきたい。とりわけ、哲学そのもの、ないしハイデガー的意味での存在理解の歴史性が問題になるところでは、歴史現象を領域的に限定することはもはや適切ではない。

（2）ヘーゲルのいう哲学的歴史は、歴史事象が理性の必然的法則に従うものとみなされる点では、いわゆる普遍史的性格をもつものであるが、しかしそれは、ヘーゲルの精神現象学のシステム自体がそうであるように、現象とみなされる歴史事象を関数化されうるような一般法則へ還元することを意味していたわけではない。むしろ、歴史事象を一度的な本質の現出形態とみなし、他方本質はただそのような現出する具体的歴史事象としてのみ本質でありうるような、そのような現象と本質との不可分の統一性としてみられた歴史事象であった。その意味では、理性の弁証法的構造は、単純に歴史事象に対する超越的な本質ないし法則性という性格をもっているわけではない。したがって、単純ないわゆる形而上学的システムをヘーゲルの歴史哲学がとっていたわけではないことは、当然のことながら、注意しておく必要がある。問題は、彼の歴史哲学の形而上学的性格にあるのではなく、むしろ本質として現出するすべての事象を理性の統一的なパー

スペクティヴのうちに捉えきれると思い込んだヘーゲルの僭越さにある。このような包括的でかつ具体的な個別にわたる知は、ヘーゲル自身が正しく理解していたように、唯一神の知をもってのみなしうることであろう。しかしヘーゲルが到達しえたと思い込んだ絶対知は、決してそれほどの機能をもっていたわけではない。余人には及びがたい該博な知識と精密な分析によって作り上げられているヘーゲルの歴史哲学も、その資料的基礎に関しては歴史家をまたざるをえず、その点では結局有限な人間的知識に依拠せざるをえなかったからである。そしてその制約が、皮肉なことに歴史的制約としてヘーゲルの分析を時代の進展とともに陳腐なものに変貌せしめてしまうとともに、理性の形式的な弁証法的構造のみが、まるで歴史の本質であるかのように残存することになってしまったのである。こうして普遍史的性格をもつ歴史哲学は、形而上学の衣装を着た前世紀の遺物のごときものとして廃棄されることになった。しかし、ヘーゲルの示した本質と現象との統一から歴史をみようとする姿勢そのものは、もう一度見なおしてみる価値があるように思われる。

（3）M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 14. Aufl, Tübingen, 1977, § 76, S. 392ff.

（4）特に付言しておけば、ハイデガーの中期以降の思想をそのまま受容しようとする傾向に対して、筆者は、ハイデガーの思想のすべてを社会的、心理的さらには個人的資質と生い立ちの状況に還元し批判して捨て去ってしまおうとする傾向に対してと同様の危惧を抱いている。哲学者としてのハイデガーに対する非難とは別に（それはそれとして当然なされてよい）、ハイデガーが提示した事象それ自体に対する批判と検討をこそわれわれは哲学の課題とすべきだからである。

（5）その論拠について詳しくは、拙著『超越と解釈』晃洋書房、一九九二年刊を参照。

（6）J. G. Droysen, *Historik*, 8. Aufl., München, 1977, S. 325.

（7）Ibid.

（8）H. Rickert, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 3. Aufl., Heidelberg, 1924, S. 41.

（9）Ibid., S. 109.

（10）M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 389.

（11）Ibid.

（12）このことについては、別に詳論の必要があるが、部分的には筆者によってすでに言及されている。前掲拙著、特に第一章を参照。

（13）Vgl. M. Heidegger, Gesamtausgabe, Bd. 61, Frankfurt a. M., 1985, S. 131ff.

（14）Vgl. M. Heidegger, Gesamtausgabe, Bd. 20, Frankfurt a. M., 1979.

（15）この覆蔽の経験は、現実として日常性の場で支配する一定の存在理解の構造と、その構造を存在理解として経験させる無の経験との共属性のうちでなされている。それが正当か否かは分析の遂行のうちで確証されることになるが、ハイデガー自身は『存在と時間』ではそこまで到達しえなかったと思われる。

（16）M. Heidegger, Gesamtausgabe, Bd. 55, Frankfurt a. M., 1979, S. 275.

（溝口　宏平・みぞぐち　こうへい・大阪大学）

歴史的現在

竹田純郎

各地の民族間や部族間の紛争。殺戮をつづけるリヴァイアサン。国際的な市場経済をコントロールしえないし、環境破壊を防止しえない脆弱なリヴァイアサン。これらの危機的な事情が、私たちの思考を歴史へと、ひいては、私たちの生きる歴史的現在へと誘う契機であろう。

はじめに　問われるべき歴史的現在

地球の誕生以来の進化史も、神による人類の救済史も、歴史である。しかしながら古来、歴史は人間の生の歴史に、つまり人びとの間や、人びとと自然環境の間に生じた出来事や、人びとの諸制度の歴史に限定されている。というのも、それらの出来事や制度が人びとの生死に関わるものであったからである。

近代市民社会の「欲望のシステム」(『法哲学』§ 189-208)という、ヘーゲルふうの視座から、民族や国家や経済に関わる出来事と制度を一まとめにして歴史を描いてみるのも、あるいはブルクハルトのふうの「難破船」(BW 4, 389)の形象でもって、もはや進歩を信奉しえないような「危機」の情況を描いてみるのも、私たちの生きる歴史的現在の考察にとって有益であろう。そう描いてみても、なおも拭いされない一連の問いが残ってしまう。人間の生の歴史は、シジフォスのように建設と破壊を繰り返してきたものにすぎないのではないか。さらに、「歴史は繰り返しではないか」という疑いは、「歴史の本質は変化である」(BW 4, 15)というテーゼに対立することにならないか。あるいはまた、

人間がシジフォスのいとなみを繰り返しているにすぎないならば、人間は、一体なにを歴史から学んできたのか。私たちは、そのいとなみを繰り返しているんだ、と悟ればよいのか。では一体、「歴史は人生の教師である（historia vitae magistra）」（BW 4, 7）という箴言は、なにを人びとに教えているのか。もしも箴言の教えるように、歴史かららうる智があるならば、それはどのような智なのか。

今のべたような拭いされない一連の問いを、どこから、どのように考えればよいのか。歴史の繰り返しと変化を考える地平は、私たちが生きている歴史的現在であろう（以下、歴史的現在を現在と略記する）。また、歴史からなにかを学ぶ地平も、さらに、歴史から経験したものを智として活かす地平も、現在であろう。すべてが、私たちの生きる現在への問いに収斂する。

一　差異化されてある現在

古くはブルクハルトが、新しくはW・ベンヤミンが、私たちの生きる現在を「危機」として捉え、その原因を進歩の観念のなかに探っている。なぜなら、ベンヤミンのみるところ、ファシズムとその対抗者が共に唱えた人類の進歩という観念が、「均質で空虚な時間を通って歴史が進行するという観念」（BG 1-2, 701）と切り離されないからである。

年代記の観念にも、歴史は「目的（テロス）」へと直線的にむかうという進歩の観念にも、「均質で空虚な時間」の観念が、たしかに潜んでいる。なぜならば、その観念に照らされたならば、そのつどの現在は、年代記的に数字で表わされる「点」にすぎなくなるか、未来へと一次元的に進行する数直線上の「通過点」にすぎなくなるからである。もっとも、私たちの生きている現在も、過去に生じた出来事も、たとえ正確にではないにせよ、年代記的に記されるし、記されてもよい。しかし、そのつどの現在を年代記的に記すことそのものに、一体どれほどの意味があるのか。なぜならば、或る出来事の重要な歴史的意味が理解されたときに、その出来事の年代が意味をもつのであって、その逆ではないからである。とすれば、現在は、年代記的に記されはするけれども、危機として捉えられる地平であり、歴史からうる智が堆積しているはずの地平であるかぎり、それの蔵する内容が悲惨であるかどうかは別として、豊かな内容を孕んでいるのであり、それゆえに年代記的に記される以上のものだということになる。

では、そのつどの現在は、「永遠の今（nunc stans）」な

のか。「永遠の今」とは、無限の未来と無限の過去が凝集している現在のことである。ところが、過去と未来とが、現在という地平からして完全に透明になってはじめて、「永遠の今」は論証されたということができる。しかしそれは、有限な人間のなしうるものではなく、神のみがなしうる論証である。つまるところ、そのつどの現在は、「永遠の今」であるどころか、未来をも過去をも完全には理解しえないような私たち人間の有限性の契機と、決定論的に処理しえない過去と未来の偶然性の契機とを孕んでいるのである。

以上から、人類の進歩という観念と、永遠の今という観念とは効力をもちえないことが明らかになったはずである。とすれば、それぞれの現在は、ベンヤミンによれば、「通過点」とは異なる「今（Jetztzeit）」（BG 1-2, 701）だということになる。つまり、それぞれの現在は互いに独立し、しかも等価だということになる。とはいっても、それぞれの現在は未来と過去に結びついている。その意味でV・v・ヴァイツゼッカーのように、そのつどの現在は「時間の橋渡しをする現在[1]」だともいえよう。とすれば、問題はその先にある。

そのつどの現在は、過去と未来から区別されているゆえに、まさに現在である。その逆をいえば、そのつどの現在は、区別される過去と未来のおかげで、私の生きる「今」なのである。ところが未来は、「まだ無い」という無であり、現在からは予知しえない無であるし、過去は、「もはや無い」という無であり、現在からは回収しきれない無である。とすれば、現在は、このような二重の無から区別されているゆえに、まさに現在であることになる。とはいっても、現在が、未来と過去に結びついているゆえに、二重の無に侵食されていない堅固な場である、という謂れはない。それゆえに、そのつどの現在が、いかにして過去と未来から区別され、過去と未来によって侵食されているのか、が問題である。

二　過去に触発される現在

例えば、忘れていた少年時代の出来事が、なんらかの機会に思い出されるように、忘却があるからこそ、心理的な想起が生ずるのであって、その逆ではない。歴史もよく似た事情にあって、過去の出来事が忘れられているからこそ想起されるのである。たしかに過去の出来事は忘れられているけれども、しかしその一部は、記録を介して、現在を生きている私たちの関心をそそる事柄ともなりうるし、私

たちからすれば、関心をそそられた事柄だけを想起することができる。そのような事柄は、私たちの関心事であるから、私たちの生き方に関与したものであり、関与していると意識されるものである。それゆえガダマーが「影響作用史的意識」(WM, XXII)となづけたのも、私たちの生き方が歴史的に影響を被っていることを意識せざるをえないという事情を指しているわけである。つまるところ、現在と区別されるばかりか、現在に侵食している過去が存在を誇示するのは、私たちが過去の影響を被っているということに、その逆をいえば、過去が私たちの現在を触発するということに潜んでいるのではないか。

過去の出来事は、もはやない。それがあるとすれば、私たちの想起のなかにしかない。それゆえ過去のあり方を存在論的にいえば、それは本体のないものであり、存在者ではないという意味で〈不在(Abwesen)〉なのである。けれども過去は、私たちの現在を触発し、私たちの関心をそそるならば、私たちを関わらせるものとして〈現存(Anwesen)〉しているといえよう。とはいっても、過去は、名指しされないかぎりは、不気味に触発しているだけだから、今だ言いがたいものに留まってしまう。それゆえ過去は、〈言いがたく不在でありながらも、現存する〉というあり方を帯びているわけである。ニーチェであれば、そのあり方を「仮象(Schein)」となづける。「仮象とは、本体とかいったものの反対物ではなく、働くもの生きているものそのものであり、ここには仮象と鬼火と幽霊踊りのほかには、なにもないのではないか、という感懐を抱かせるものだ」(NW 3, 417)、そう彼はいう。今ここで、少しばかり過去の〈仮象性〉について説明しておきたい。

辞書をひけば、仮象という言葉は、移ろいやすい仮の姿や、外観や、偽物などを意味している。しかし実は、これらの語意は伝統的な形而上学の二元論的図式に従っているのである。この図式によれば、仮の姿は「真実在(ousia)」に対立するものとして、外観は「本体」に対立するものして、偽物は「本物」に対するものとして、否定的に評価されてきた。果たして、そうであろうか。

仮象は、たとえ移ろいやすい仮の姿であるにしても、私たちに現われているかぎり在るといえるものである。もしも私たちが仮象の背後に本体や真実在を想定するならば、私たちは、上述の形而上学的な二元論的図式に従ってしまう。ところがニーチェがいうように、この二元論的図式が無効となったのであれば、仮象の背後に本体を探す謂れはないことになる。となれば、仮象は〈本体なき現われ〉だ

ということになるし、その現われがそれ自体として存在する、と解されねばならなくなる。過去は、本体などもっていないから、まさにそのようなものなのである。

仮象は、姿形をもって私たちに現われるけれども、しかしひとを欺くもの・偽のものだと評価されている。ところが欺瞞という現象について考えてみれば、それは真相を打ち明けないことだから、ハイデガーがいうように、仮象は「本当の姿を隠すように現われる」（HW 40, 116）のである。先にのべたように、私たちは、仮象の背後に真相や本物を探る謂れはない。とすれば、私たちにとって欺瞞や偽物に映ってしまうものは、仮象がその内に秘めている謎なのではないか。例えば、私たちに一切を現わしているにもかかわらず、主人公の謎深い運命を秘めているギリシア悲劇『オイディプス』を想起してほしい。オイディプスの本当の姿を、上演中に現われる姿のほかに、あるいはその現われた姿の背後に、本体を求めることはできないから、私たちは、私たちに現われたものの中に潜み隠れている〈謎〉を現わにするほかに手立てはない。要するに仮象は、〈自らの内に謎を秘めた現象〉なのであり、だからその現われがそれ自体として解されねばならないのである。過去を究めることも、同じである。それに付け加えていえば、現象の真・偽の判定は、それが現われた後のことなのである。過去という、本体なき現われが、過去の真・偽の判定に先行する、といってよい。

以上のように過去は、謎を秘めた現象であるゆえに、十全には理解しがたい。そのかぎりにおいて過去は、現在を触発するにもかかわらず、現在とは異なるし、現在に帰属しないし、現在に回収されえないことを誇示する。端的にいえば、過去は現在から区別されるのである。とすれば、過去が他者の他者性にきわめてよく似ていることは、明らかであろう(2)。他者もまた、私を触発するけれども、しかし私に帰属しうるものではないし、私の十全に理解しうるものではないから、他者は私と異なる存在を誇示するのである。ところが、他者という崇高にして真の本体はどこにもいないのである。もしも他者が私の内にいるとするならば、それは私の産みだした他者のイメージであって、イメージと他者とはいくらでもずれてゆく。逆に、もしも他者が私の外にいるとすれば、それは私と異なる身体を有しているものであり、身体として実在感を有しているけれども、私に現われるのは、身振りや顔の表情であって、その背後に、他者という本体を探す謂れはあるまい。つまるところ過去も他者も、仮象という〈本体なき現われ〉である、つまり

〈自らの内に謎を秘めた現象としてあるもの〉なのである。もちろん私も、他者と同様、私自身という本体あるものではなく、仮象だといわざるをえない。というのは、私が私を十全に理解しているわけではないし、かといって私の不可知にして崇高な本体を想定する謂れはないからである。

たしかに過去は他者の他者性にきわめてよく似ている。とはいっても、過去と他者の間の違いが無視されてよいわけではない。というのは、歴史の考察は、人びとの間に生じた事件や、人びとと自然環境の間に生じた出来事、例えば記念されるべき干拓や、記憶に留められるべき大震災などの出来事や、さらに国家や経済といった、人びとの諸制度を対象とするのであって、例えばシーザーという、或る人称名詞でもって呼ばれる他者を必ずしも扱うわけではないからである。

本節の冒頭でのべたように、忘却があるからこそ、想起が生ずるのであって、その逆ではない。過去の出来事が、もはやないにもかかわらず、私たちの関心をそそるかぎり、そしてまた、私たちが過去の出来事に関心をそそられていると意識するかぎり、過去が現在を触発する、といえるのである。今生きる私たちが過去に触発されるとか、私たちが過去に関心をそそられる、という受身的な言い回しは、過去の現われが、それを想起し物語るよりも、時間的に先行するということではなく、構造的に優先されるということを含意しているのである。このような構造的な優先を示すのが、他者の他者性によく似た過去の仮象性なのである。もしも構造的な優先がないとなれば、〈過去は想起と物語にしかない〉という唯名論が成りたってしまうし、ひいては、〈過去の一切が飛散してしまって、のっぺらぼうな現在のみがあるだけだ〉ということになってしまう。

ところが過去は、現在から想起され、物語られなければ、忘れられたままであるか、それとも再び忘れさられることになるか、いずれかである。従って、忘却と想起との、触発と想起との構造上の優先に転倒が生じなければならない。このような転倒をベンヤミンは、「過去の一回かぎりのイメージ(Bild)は、そのイメージのむけられた相手が現在であることを、現在が自覚しないかぎり、現在の一瞬一瞬のうちに消失しかねない」(BG 1-2, 695)というふうに語っている。とすれば、このように転倒が起こることによってはじめて、現在を生きる私たちが、過去という、謎を秘めた現象に即して、それを想起し物語ることができるのだ、といえよう。今ここで、忘却と想起との、あるいは過去の仮象性と想起可能性との構造を要約しておこう。

第一に、過去は、〈言いがたいし不在でありながらも、現在を触発し関心をそそるかぎり現存しており〉、私たちの想起を惹き起こすゆえに、想起と物語叙述のいわば存在論的根拠である。本体なき現われ、つまり過去という仮象が、その想起可能性に対して、時間的にではなく、構造的に優先される。

第二に、想起がなければ、過去は忘却の河に沈んでしまうか、それとも忘却の河に再び戻ってしまうか、いずれかである。ここに、転倒が生じなければならないのである。それゆえベンヤミンであれば、「危機の現在」において、「過去の一瞬のひらめきを回想する（Eindenken)」（BG 1-2, 695）ことが、ブルクハルトであれば、「難破船」のイメージで描かれる現在において、過去を「想起する（Erinnerung)」（BW 4, 194）ことが、過去のいわば認識論的根拠だというわけである。

三 過去を想起する現在

過去も他者も私も、本体なき現われ、つまり仮象であることは、すでにのべた。要するに、私は堅固な自己自身をもっていないのである。さらに、私の生きる現在も、堅固な土台ではないといわねばならない。というのも、私の生きる現在という地平は、私の身体の運動とともに常に動いて止まないのであるから、そのつど生成しては、そのつど消滅してゆくからである。移ろいゆく人間と同様、現在という地平も、「真実在（ousia)」であるどころか、「生成（Werden)」という刻印を受けるのである。言うならば、私のみか、私の生きる現在も仮象性を帯びているのである。しかし、そのような私がいなければ、また、そのような現在がなければ、過去が想起されることはないはずである。では、想起は、どのような性格を帯びるのか、それが問題である。

私がいなければ、過去は想起されえない。それは、私が介在することなのか。もしも過去の想起には、たしかに私が介在しているとすれば、その介在の役割を担うものとしては、今生きる身体の地平や、過去の記録を読む私の眼球運動や、想起と結びついて過去を物語るさいの言語など、私が習得した様々な文化装置が挙げられる。それらすべてが、文字通りにアプリオリなものではありはしないし、なにか私の始原的なもの、なにか私に固有なものではなく、それこそ歴史的に受け継がれてきたものなのである。

想起は、私において、もしくは私の内で生じるのか。事

実、想起は「内面化（Erinnerung）」ともいわれている。とすれば、過去の想起は、私が、私ならざる過去を私の内に取りこんで、私自身のものにすること、つまり〈我有化（Aneignung）〉だ、ということになる。それゆえ我有化は、所有を含意している点で批判されてしまう。けれども、過去の遺産を継承するのは、例えば祖先の負債を背おいこむのは、逆説的にいえば、現在における過去の所有ではないか。それゆえ我有化が全否定されてはならない。とはいっても、過去の一切を私自身のものにすることにも、疑問が付される。その理由は、過去の仮象性にある。つまり過去は、自らの内に謎を秘めた現象なのであるから、過去の想起から逃れゆくものが、常にすでに働いているのである。それゆえ過去の想起が我有化だとしても、過去の一切を現在の内に所有してしまうことではなく、むしろ〈非我有化（Enteignung）〉を同時に孕んだ〈我有化〉、それが過去の想起だといえよう[3]。別のいい方をすれば、過去の想起はもともと〈喪〉に充ちている、ともいえよう。とすれば、私たちが、現在の地平からして、過去の全体を筋立てることが、私たち人間のロゴスの誇るべき成果だとするのは、いかがなものであろう。むしろそれは、イカルスの失墜に譬えられるほどの幻想であろう。それもこれも、過去が他者の他者性にきわめてよく似ているゆえに、過去と現在との関係において、一致よりも差異が構造的に優先されるためなのである。

想起が否定されるべきではないことは、論を俟たない。今ここで、想起が、過去という本体なき現われに負っているということが忘れられてはならない。この事情からすれば、「回想」にしても「想起」にしても、ロゴス的ではなくパトス的ではないのか。事実、ブルクハルトは、自らの歴史考察が「或る程度パトス的（pathologisch）」（BW 4, 3）だとか、過去の出来事との「化学的結合（Chemische Verbindung）」（BW 4, 15）だとかと語っている。今ここで、彼のいう「パトス的考察」と「化学的結合」について、少しばかり説明を加えなければならない。

パトス的考察とは、例えば古代ギリシアの悲惨な類型的な出来事を、「われわれのうちに共鳴させ、われわれの理解しうるものにする」（BW 4, 3）ことである。過去の出来事が、それが陰惨なものであれ、称賛されるものであれ、私たちの現在の共鳴を惹き起こすほどに揺さぶるものであるかぎり、パトス的な共鳴が過去の想起や物語叙述の根底に潜んでいる、といってよい。そしてしかも、過去の悲惨な出来事は、ロゴスによるよりも、パトスによって深く受け

取められよう。その一方で、歴史は、現在を生きる私たちに過去の出来事を理解させるものでなければならない。理解が、現在にいる私たちの理解である以上、過去の十全な理解や、過去の十全な現前化が達成されるわけがない。それゆえに、想起の〈我有化〉が〈非我有化〉を含んでいるのと同様、過去の理解は自らの無理解を弁えたものであらざるをえないし、過去の現前化は「非現前化」を孕んだもの、つまり初期ハイデガーの言葉でいえば、「間接現前化(Appresentation)」(HW 20, 359) であらざるをえない。ところがさらに、パトス的考察が歴史の物語叙述の段になると、過去の出来事を対象化し、筋立ての規則に従って物語化しなければならないゆえに、反省を介さなければならなくなる、従ってロゴス的となる。それゆえブルクハルトにいわせれば、歴史考察は「或る程度パトス的」なわけである。

今や、ブルクハルトがいう過去の出来事との「化学的結合」に話を転じなければならない。ドイツ初期ロマン派のノヴァーリスが、「化学的結合」という言葉でもって、「人々が分裂を孕んでいながら再統合化してゆく」プロセスを言い表わしているが[4]、ブルクハルトのいう「化学的結合」は、まさにこの初期ロマン主義に由来している。この由来からして、「化学的結合」は、俗にいうロマン主義的融合だ、と受け取られかねない。しかし実はそうではなくて、「化学的結合」は、ヘーゲルのいわばロゴス中心主義的な歴史哲学に対するブルクハルトの反発から理解されなければならない。すなわち、過去の出来事との「化学的結合」は、ロマン主義的融合と異なる意味と、年代記的な序列や、現在からのロゴス的な歴史叙述に対する抗議の意味とを含んでいるのである。

「化学的結合」は、第一に、過去と現在との融合を謀るものではないゆえに、ロマン主義的融合という言葉から誤解されるような自・他の同一化とは異なっている、といわねばならない。むしろ、「化学的結合」のもつ直接性は、現在と過去の区別を前提としたうえで、過去に対してパトス的に共鳴することを意味しているのである。

「化学的結合」は、第二に、例えば古代ギリシアから現在にいたる整合的に秩序づけられた物語のように、ロゴスによって作られた歴史の「連続性」を断ち切るものだ、といわねばならない。それを断ち切ることができるからこそ、私たちの生きる現在から年代的に遠く隔たった過去の出来事が現在の共鳴を惹び起こすことができるのである。

とはいっても、近代のひと、ブルクハルトが、過去のも

つ他者性と、謎をかけるその仮象性を解消できる、と夢想したはずがない。それというのも、彼にとって女神ともいうべきナウシカが『オデュッセイア』に描かれた像であることを、彼は重々意識していたのだから。それゆえ「化学的結合」の重要な契機は、実は、現在を生きる私たちが常にすでに過去に関わらさせられるという意味で、〈脱自的(ekstasis)〉になることなのである。もはや、その理由は言わずと知れている。それは、過去が私たちの関心をそそり、私たちに影響を与えるゆえに、私たちは、過去と区別されると同時に、過去に侵食された現在を生きていることを自覚するためなのである。

繰り返しを厭わずにいえば、過去の「パトス的考察」の本質は、現在を生きる私が過去の出来事に共鳴することにあるし、「化学的結合」の重要な契機は、現在を生きる私が過去に対して〈脱自的〉にならざるをえないし、現に〈脱自的〉になるということにある。それもこれも、私も、私の生きる現在も、堅い土台をもっているどころか、過去から区別されると同時に、過去に侵食されているからである。ところが、それを嘆くことはない。実は、現在のこのような事情が、「危機」と捉えられる現在において、私たちが過去から学ぶことのできる重要な契機を潜めているのである。というのも、ガダマーによれば、「パトス(Pathos)」という言葉が〈被る〉という受身的行為を表わしているゆえに、「受苦を通して学ぶ(Durch Leiden lernen, παθει μάθος)」(WM, 339)ことが、一般的にいえば、現在を否定する脱自的な契機が、歴史的経験の契機であるし、「歴史は人生の教師である」という箴言が語るように、歴史から学ぶ契機であるからである。では、なぜ「パトス」は智をもたらすのか。それが次の問題となる。

四　過去に共感する現在

前節からして、私たちが過去から学ぶための三つの契機が考えられよう。第一の契機は、現在が過去を一体化しないで、過去の「他者性」を保ちつづけることである。第二の契機は、現在が過去へと「脱自的」であることである。第三の契機は、「受苦」に通ずる「パトス」によって、過去に共鳴することである。これら三つの契機を括るものを、ブルクハルトは「共感(Mitgefühl)」(BW 4, 28)という言葉で表わしている。だとすれば、私たちが、「危機」として捉えられる現在から、過去に「共感」することが、歴史的経験となるのか、ひいては智をもたらすのか。それにし

ても一体、過去への共感は、どう考えられればよいのか。
先にのべたように歴史は、人びとの間に生じた出来事や、人びとと自然環境の間に起きた出来事や、人びとの諸制度を考察するのであって、必ずしも人びとを考察するわけではない。とすれば、私たちは一体、なにに対して共感をもつのか。人びとの間に生じた出来事、例えば偉業を、私たちは讃えこそすれ、共感を抱きはしない。人びとが自然環境に築いた出来事、例えばゴビ砂漠に遺る古城に驚嘆しても、共感をもたない。同じく、優れた諸制度に感嘆したとしても、必ずしも共感を抱くとはかぎらない。とすれば、過去への共感は、事件に巻きこまれた人びとか、なんらかの仕方で自然環境に戦いを挑んだ人びとか、諸制度を創設した人びとか、いずれかであろう。ブルクハルトふうのいい方をすれば、忍耐し、努力し、行為した過去の人間に対してか、それとも人間の傍らにいる生きものに対して、やはり私たちは共感を抱くのである。ところで、歴史の主要な対象と、過去の人びとへの共感との間に、微妙な違いがあることは、今ここで留意しておかねばならない。
さて、共感は、どう考えられるべきか。共感は、ナルシスティクな他者への没入ではありえない。なぜならば、ナルシス神話が教えるように、自己の他者への没入にしても、自己による他者の合体にしても、自・他の区別が無くなっているわけだから、もはや共感はないからである。その逆に、共感は、ニーチェがキリスト教道徳の基盤だと批判したような「同情（Mitleid）」（例えばNW 6, 173）における陶酔感情でもありえない。陶酔感情は、私が他者の話を聴いて、私ひとり感極まったりするような感情の伝染であって、なんら他者に関わる必要がないのである。従ってM・シェーラーがいうように、共感は、他者から共鳴を惹きおこされた私の情態であるからこそ、常にすでに他者に関わっている情態なのである。[5]とはいっても、共感を、俗にいう同情、つまり人間どうしの愛情のこもった心の通じあいというふうにみなしてはならない。なぜならば、ジャンケレヴィッチから聴くところ、ベルクソンは、ジガバチが殺そうとしているコオロギに対する共感について語りはしても、俗にいう愛他精神と同じ意味での共感について述べたわけではないからである。[6]
ベルクソンのように、共感とは生命本能のことだ、とは断言できないけれども、しかし深い共感が、現在の深部、つまり私の生死に触れている、とはいえよう。なぜならば、他者の状態が自分のこととして感じられる事態のうちで「極限状況」とでもいうべきものは、人びとが関わらざる

をえなかった死の状況であるからである。とすれば、歴史において共鳴を惹き起こす他者の状態とは、実は、歴史における死者たちがかつて生きていたときの生き方・死に方のことだ、ということになる。死者たちのなかには、たしかに、偉業をなしとげた英雄が存在した。とはいっても、ホイジンガが指摘するところだと、例えば国家侵略で軍功をたてた生者が英雄に祭りあげられたのは、様々な形態の民衆専制政治が現われて以後のことであって、最盛期のギリシアにおいては、祖国に殉じたり、圧政者を倒したりした死者が英雄であったのであり、それゆえ生者から死者に贈られる感謝のしるしが、英雄という賛辞であったわけである。(7) しかしまた、死者たちのなかには、歴史の犠牲者も、無名の人びともいる。それらの人びとのほとんどのものが、歴史の正史に記されることなく、歴史の底に埋め込まれているか、十把一からげの数でもって、正史に記されているか、いずれかの扱いを受けているのである。従ってベンヤミンであれば、「勝利者の歴史のなかで埋没した死者は、「現在による」救済を期待している」(BG 1-2, 694.［ ］内挿入筆者)という。とすれば、過去に対する共感は、歴史の英雄への賛辞となるばかりか、歴史の犠牲者への鎮魂にもなるし、それら死者たちのための証言にもなろう。この点から、「受苦を通して学ぶ」という意味での歴史的経験が成就するのではないか。

英雄への賛辞も、死者たちへの鎮魂も、死者たちのための証言も、私たち現在を生きるものが、死者たちに対する深い共感に基づいておこなう行為である。その行為を介して、私たちは、私たちの現在において、歴史の偉業ばかりか悲惨をも学ぶことができよう。「歴史は人生の教師である」という箴言が教える通り、現在を生きる私たちが共感を覚えさせられるように、過去から学ぶことが、歴史的経験の成就なのである。

歴史的経験が成就した暁には、歴史的経験と、歴史が回帰するという事情とは構造的に似ていることが明らかになる。なぜならば、歴史的経験は、繰り返し過去から学ぶことであるから、過去を振り返りながら未来へと開けているし、歴史の回帰は、人びとの間に生じる悲惨な出来事が繰り返されているにすぎない、という認識であるからである。ただし、その認識が、過去からの学びとならないかぎり、歴史的経験と、歴史の回帰とは異なるのである。

歴史的経験に鋭く対立するのは、歴史の直線的な進歩という観念である。というのも、その観念に憑かれたものは、過去の想起や、過去への共感なんぞは愚にもつかない、と

信じ込んでしまうからである。ところが、歴史の変化は必ずしも歴史の進歩とは同じではないから、歴史の変化は歴史的経験と対立しはしないといってよい。なぜならば、歴史が変化するからこそ、私たちはそのつどの現在において、そのつど歴史的経験を積むことができるからである。つまるところ、歴史の回帰と変化は歴史的経験において一致する、といっても、いい過ぎではない。

さらにまた、歴史的経験が成就したとき、「受苦を通して学んだ」智が私たちのものとなる。注意すべきは、そのような智は、〈普遍的でアプリオリな智〉ではなく、〈多くの人びとの同意をうるが、しかし思い込みを含み、反駁されもする経験智(endoxa)〉だということである。歴史のもたらす〈経験智〉は、普遍的でアプリオリではないからこそ、弱みと強みを併せもっているといえよう。その弱みは、思い込みを含んでいるゆえに、相対的な智にすぎないということである。あるいは、相対的な智であるにもかかわらず、絶対的な智と思い込んでしまうことである。しかしその弱みが、強みに転ずる。なぜならば、経験智は反駁されもするからこそ、常にすでに修正可能なものであり、他者の智に同意する可能性をひめたものであるからである。しかもまた、私たちが、歴史のもたらす経験智によって充たされるかぎり、なにも歴史は進歩しなくてもよいといえよう。

今ここで、再び話が急転せざるをえない。というのは、歴史的経験、もしくは歴史からの経験智は、死者たちへの共感に留まらないからである。それもこれも、歴史の主要な対象と、死者たちへの共感との微妙な違いに由来しているのである。

例えば、人びとは、他者の苦痛にゆがむ顔をみて愉悦を覚える。それが人間のエゴイズムである。その逆に、人びとは、例えばネロのような歴史上の残虐非道の極悪人に対して嫌悪の感情をもちはしても、共感を覚えないだろう。そのとき、共感のなかに、善悪の価値判断が混じりこんでくる。けれども、ニーチェが「人間はもっと善くも、もっと悪くもならねばならない」(NW 4, 274)といったとき、善悪をうむもの、つまり「力(Macht)」について考えていたのである。今や、死者たちへの共感をうむ「力」について不問にするわけにはゆかない。

私たちのたいていは、歴史上の残虐非道の極悪人に嫌悪を覚えるはずである。けれども、生き恥をさらした男、司馬遷が、なぜ冷徹な暗殺のテクノローグをも描いたのか。英雄も犠牲者も、死者たちのすべてがかつて生きていたときに出来事をうみだしたのであるから、或る出来事を限無

く扱うべき歴史は、暗殺のテクノローグをも描かねばならないのである。それが、おそらくは、司馬遷がかのテクノローグを描いた理由であろう。となれば、ますますもって、出来事を産みだした「力」、しかも、かつて生きていた人びとへの共感をも飲み尽くしてしまう「力」について考えねばならなくなる。別のいい方をすれば、過去への共感の在りかを問うことは、出来事の〈生起（das Geschehen)〉の問いとならざるをえなくなる。なぜならば、ニーチェのいう「力への意志」説が、「この私のディオニュソス的世界。……この世界は権力への意志である――そしてそれ以外のなにものでもない！」(NW 11, 611. 引用者中略）ということに凝集していることからすれば、出来事を産みだした「力」への問いは、実は、そのつどの現在――この場合、世界といいかえられるもの――の生起への問いであるからである。そして私たちは、その考察を達成したとき、人間的な共感に根ざし、善悪の判断を含みもつ経験智と、善悪の判断さえをも虚しうする、凄まじい歴史的生起についての哲学的智とを併せもつことであろう。では、その哲学的智は、どのようなものであろうか。

終わりに　そのつど生起する現在
――残された課題――

紙数が尽きたために、出来事の生起への問いを、課題として残さざるをえないが、その課題を問いとして掲げておきたい。

第一に、出来事の生起への問いは、たしかに哲学的な問いにちがいないが、しかしどのような形態を採ればよいのか。出来事の生起への問いは、それが発生根拠への問いであるかぎり、歴史家がおこなう探求ではない。つまり、出来事の歴史的意味を探るのでもないし、出来事相互の連関を探るのでもない。なぜなら、その問いは、出来事を〈超えて(meta)〉、その発生根拠にむかうのであるから、超越論的な問いである。それにまた、その発生根拠をそのつどの現在や、構造や、世界の仕組みとして探るかぎりは、存在論的な問いである。しかし、発生根拠を、どこに、どのようにして探ればよいのか。

第二に、出来事の生起への問いが答えをえたならば、歴史的出来事とその生起との基礎づけ関係が成りたったことになるのか。それどころか、生起という発生根拠と、出来

事という発生結果との間には、言わば存在論的区別がありはしても、しかし生起が出来事に結実しているかぎり、生起と出来事とは基礎づけ関係にはありえないのではないか。

第三に、出来事の生起への問いは、出来事とその生起との基礎づけ関係に結実しないのであるとすれば、死者たちの鎮魂にも、死者のための証言にもならないのではないか。別のいい方をすれば、歴史における大虐殺の発生根拠を省察したところで、それが、死者たちの弔いにはならないのではないか。

註

本文での略号は、以下の書物を表わしている。略号の後に、巻数と頁数を記した。

BG　W. Benjamin, Gesammelte Schriften, Suhrkamp 1974.
BW　J. Burckhardt, Werke, Darmstadt, 1962-65.
HW　M. Heidegger, Gesamtausgabe, Frankfurt a. M.
W　Nietzsches Werke, Kritische Studien-Ausgabe.
WM　H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode, 4. Aufl., Tübingen 1975.

(1) V. v. Weizsäcker, *Gestalt und Zeit*, Halle 1942, S. 19.
(2) B・ヴァルデンフェルスの日本での講演草稿。B. Waldenfels, *Antwort auf das Fremde, Grundzüge einer responsiven Phänomenologie*, Kyoto, April 1996, S. 4.
(3) B. Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Darmstadt 1996, S. 65.
(4) K. Röttgers, *Text und Menschen*, Würzburg 1983, S. 107.
(5) M. Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle*, Halle 1913, S. 14. 15.
(6) V・ジャンケレヴィッチ、『アンリ・ベルクソン』、新評論　一九八八年刊、二〇八頁。
(7) J. Huizinga, *Im Schatten von morgen*, 5. Aufl., Zü rich 1936, S. 130, 135.

（竹田　純郎・たけだ　すみお・金城学院大学）

現象学と歴史の問題(1)

貫　成人

「無歴史的アプリオリズム」とさえ評された哲学を、生涯の最も多産な時期に展開したフッサールが歴史への省察を深めたのは、最晩年の数年に限られる。しかしだからといって、歴史という「事象」をめぐるフッサールの洞察が今日の歴史に関する哲学の「水準」からみて、話にならないほど無内容であるということにはならない。彼が歴史の問題にとりわけ敏感になったよりはるか以前の分析も、歴史の哲学と実質的な係わりがないわけではないし、最晩年の省察も、通常考えられるより以上に現象学そのものの核心に係わっているというのが事実であるように、私には思われる。

一見歴史とは無関係のように見える現象学的分析が、今日の歴史哲学の観点から見て、いかに注目に値する洞察を提供しているかは、現象学を物語理論と対比することによって明らかにできる(I)。歴史経験における、過去の他者性を確保することは、物語理論にとっては至難であり、「非現前の現前」を実在の意味とみなす現象学によってこそ、それは解明されるからである。この報告の前半では、歴史の物語理論との対比のうえで、過去の経験（想起）に関する現象学的分析、すなわち『受動的総合の分析』における連合の理論に、いかなる洞察が秘められているかを明らかにしたい(II)。

現象学と物語理論とを対置する試みは、現象学的分析を外から検討することを意味するし、しかもことが「歴史記述」の哲学的分析に係わる以上、ここに登場する歴史は何らかの探究や経験の「対象」としての歴史であることにな

る。けれども、歴史をめぐる現象学的分析の頂点はむしろ、対象となる以前に我々の行為を動機づけ、可能にする機能を、「伝統」に認めた点にあり、しかも、歴史の次元を分析の射程に納めることによって、現象学自体の中心テーゼも変更を迫られる(III)。フッサールがこの洞察を展開したトポスは、残念ながら幾何学であって現象学ではなかった。しかし、幾何学について彼が展開したテーゼは、〈適宜な変更を施せば〉同じく現象学にも当てはまる。そして、その場合、歴史を視野に入れた現象学的分析は現象学自体の、いうなれば悲劇的性格を露呈することになるだろう(IV)。

(I)

『危機』のフッサールは、歴史における「理性の目的論」という言い方をした。ダントーのような物語論者の目から見れば、そのようなフッサールの主張は「歴史の実体論的哲学(substantive philosophy of history)」として、ヘーゲルやマルクスのそれとともにお蔵入りすべきものであることになるだろう。歴史の哲学の使命は、なんといっても歴史記述の特性を分析して、歴史的知の特徴を明らかにする点にあり、歴史の実際の進行に言及することは許されないからである。歴史記述の特徴は、ダントーのいう「物語文」から構築されている点にある。物語文の特徴として、この論考では次の四点に注目すれば十分である(2)。

第一に、物語文(「三十年戦争は一六一八年に勃発した」)は、問題の出来事の当事者には発話できない点で、通常の観察文と異なる。歴史記述は、一定の帰結(「一八三〇年代になぜヨーロッパで国民国家が誕生したか」)を説明しようとする歴史家が、当の帰結に関与的な出来事のみを選択して初めて成立するからであり、ある出来事(一六一八年にたまたま起こった軍事行動)がいかなる帰結(その後三十年間続いた戦争)を引き起こしたかを知っている歴史家のみが先の文を発話しうる。

第二に、意図的行為の記述(「彼は薮の中のシカを撃とうとして猟銃の引き金を引いた」)は、薮の中のシカや猟銃の構造に関する行為者の信念、獲物を得ようという意図といった枠組みを基に成立するが、物語文(「ワーテルローに臨むナポレオンは破滅への第一歩を踏み出した」)において当事者の意図・信念・計算はまったく無関係である(ダントー, 221, リクール, I, 250)。物語のこうした特徴は、自分の知らないうちに歴史の歯車に巻き込まれる人間の有限性に対応するかもしれない。

第三に、出来事系列を語るストーリーは、プロットによって組織化される。プロットとは、「一連の自体は要するに何だったのか」を説明するものであり、ロマンス（困難を乗り越えた主人公が最後に勝利を収める自己同一化のドラマ、『スターウォーズ』）、喜劇（一時的混乱の後の秩序の回復、『フィガロの結婚』）、悲劇（主人公が世界から疎外されて終わり、観者は世界・人間を支配する法則を目の当たりにする、『オイディプス』）そして風刺（人間の知の有限性の暴露、『ガリバー旅行記』）などに分類される。物語的歴史記述は「過去が要するに何だったのか」を一気に理解させる方便なのである。

第四に、次々に登場する現在に動機づけられて未来へと向かうわれわれの生にとって、過ぎ去った「今」が注意の対象となるのは、記憶すなわち物語においてでしかない。われわれは、民族や国家、自分自身の過去を物語の形で保存・伝承し、現在の自分や共同体の自己同一性を確保し、さらに未来の行動への指針をそこから得ることができる。この意味で、われわれは言語行為と類比的な意味で、物語行為という言い方ができる（新田、一九八三、野家、一九九三）。

歴史記述がこのような意味で物語であるという物語論者の主張に対して、まず問わなければいけないのは、物語によって果たして「過去の実在」の意味が十分説明できるのか、という論点である。

リクールは過去の実在を「同」と「異」の弁証法的媒介物としての「類似」によって説明しようとする（Ricoeur, III, 203-227）。「盟神探湯（くがたち）」のような、現代ではおよそ理解不可能な過去の習慣を理解しようとする場合、〈古代人に成り切る〉という、「同」のカテゴリーによる接近を試みても、過去を追体験することにはならない。過去は現在との対立のうえで初めて過去であるというのに、このやり方では、対立軸としての現在が捨て去られてしまうからである。一方、当の習慣を〈罪人は人間によってではなく、神によって裁かれるとみなすことによって成立した制度〉といった形で、現在手持ちのモデルからの「偏差」によって理解すれば、「異」のカテゴリーによる接近を行っていることになるが、これは単なる論理操作であるために時間的差異を導けない。そこでリクールは、「同」と「異」のいずれをも包括するカテゴリーとしての「類似」によって、歴史記述と過去の出来事との関係をとらえようとする。実際、「AはBのようだ」においてAとBとは何らかの点で同じでありながら、しかし異なる。

歴史記述は「類似」のカテゴリーに基づくと述べるときにリクールが念頭に置いているのは、ヘイドン・ホワイトの次のような主張である。物語は単なる出来事の継時的羅列ではなく、プロットをもち、また、一定の政治的イデオロギーを表象する（『フィガロの結婚』は、何らかの超越的法則に基づく現状の大幅かつ急激な革新を否定することによって、「保守」もしくは「リベラル」のイデオロギーと結合するが、「急進主義」や「無政府主義」とは相いれない）。しかも、いかなる政治的立場を代弁するかは、いかなるロジックで歴史的事象を説明するかに依存する（超越的・普遍的法則を否定すれば、生き生きとした個性記述か、状況の全体的記述による説明しか採用できない）。物語がもつこうした様々なアスペクトは、隠喩（「彼女のかんばせは薔薇の蕾」）、提喩（「彼は良心の固まりだ」）、換喩（「帆」によって船を表す）、アイロニーといった修辞論的カテゴリーによって予め形象化される、とヘイドン・ホワイトは述べた（Heyden White, 29）。

四つの形象がいずれも広義の「比喩」である以上、歴史記述は類似によって過去と関係するというリクールの指摘はまったく正当である。しかしだからといって、過去の実在をそれによって確保することはできないと私は思う。「同」からは過去という意味が生まれず、「異」は単なる論理的差異なのだから、両者を媒介して「類似」に至っても、もともとこのプロセスのどこにも「他者としての過去」の登場する余地はないのである。

この状況を逆手にとれば、過去に関する反実在論が帰結する（野家、一九九三）。反実在論とは、認識と独立な事物自体の存在、もしくは、文の真理値が認識と独立に決定されることを否定し、命題の真理条件を正当化可能条件と等置するものである。ダメットは、過去一般について反実在論を示唆したが、野家は、それを歴史的過去に拡大する。かれは、「過去は客観的に実在するものではなく想起を通じて解釈学的に再構成されたものである」というテーゼを歴史の反実在論とよぶ。このテーゼ、ならびに、記憶と歴史叙述の連続性のテーゼから直ちに、歴史（Geschichte）と歴史記述（Historie）の区別を否定する「歴史の現象主義」が帰結する。歴史叙述自体の真偽は、現在入手可能な証拠、ならびに、全体の整合性の保存という観点からのみ判定されるので、過去は未完結で、いかなる歴史叙述も改訂可能性を免れない。物語られたもののみが過去なのだから、物語の外部は存在しえず、それゆえ「物語りえないことについては沈黙せねばならない」。

さて、反実在論は、それが時間過程の外部に立ってすべてを一瞥のもとに見渡すような視点 —「神の視点」— を否定する (Dummett, 401-2) 限りにおいて、また、この主張を科学一般に拡大すれば自然科学の解釈学化が計られる点において、世界や視点、時間への「内属 (inhérence)」(Merleau-Ponty, 397) の立場をとり、自然主義を批判する現象学者にとってもきわめて魅力的である。しかし、過去に関して物語の外部を否定する反実在論の主張には問題があると私には思われる。物語が、単なる文の羅列もしくは言語テクスト一般の名称ではなく、先に述べたような特徴を備えたものとして特定しうるものならば、すべての過去を物語に回収するとは、すべての過去を理解可能なプロットに回収することを意味するだろう。しかし、もし、〈ガス室に送られる直前の妻の髪を切らなければならなかったユダヤ人の床屋〉(『ショア』)を、〈ファシズムの前での個人の無力〉といった「悲劇」に回収して済ませてしまえば、ギンズブルクがホワイトを批判して述べたように、過去に対して無責任な「美学の過剰 (overesthetization)」の誇りをまぬがれない。だからといって当の事柄の存在を否定したり、無視することもできない。「物語りえないこと」について、物語を控えることと沈黙することとの間には大きな距離があるのである。

(II)

物語理論の困難は、物語の外部に、物語られることなく実在した過去というアイディアを説明できない点にある。それが困難となるのは、あらゆる過去を物語の内容に回収しようとするからなのだから、これを克服するためには、物語(ないし、現象学の文脈でいえば想起)の「外部」という言い方ができる根拠を、予め想定された「過去自体」のようなものに頼ることなく、物語ないし想起内容の構造そのものから与えることができればよい。かつ、ここで問題になっているのは「過去の」実在なのだから、そのことをはっきりさせるために現在と過去との時間的差異を何らかの仕方で確保すればよい。そして、それは時間や想起に関する現象学的分析によって与えられるだろう、というのが私の考えである。

まず現在と過去との時間的差異を明らかにするため、『内的時間意識の現象学』における分析と、『受動的総合の分析』における想起の分析を比較しよう。

『内的時間意識の現象学』における分析において、この

場合最も大切なのは、過去把持が、最前の現在を現前野にとどめるとともに、脱現在化（Entgegenwärtigung）するということである。それはどういうことか。

（Fink, 23, Held, 1966, 28）

いわゆる時間図表を考えていただきたい。今1に与えられた根源的印象ならびに根源的意識は、今2の登場とともに過ぎ去るが、しかし完全に消滅するのではなく、今1の根源的意識は過去把持的変様をこうむりつつ今2の位相に含まれる。この変様そのものは図表においては三角形の斜辺で表されている。今3の登場とともに、今2の位相全体が再び過去把持的変様をこうむって今3の位相に含まれることになり、以下同様の手順が繰り返される。

ここで、次の三つの点に注目しなければならない。第一に、なるほど最前の今1、今2は変様をこうむりつつ今3に含まれているとしても、それぞれは今3の位相(縦の辺)に並ぶ複数の出発点からそれぞれ把持される。過去の諸今点は、何らかの中心的視点から一望されているわけではないのである。この意味でフッサールの時間性分析は「神の視点」の暗黙の設定を回避していると言える(このことは、紙に書いた時間図表に頼ると見そこなう。知覚主体はあくまでも三角形の直角の頂点にしか位置しえない)。第二に、時間図表自体が実はすでに「時間の空間化」の産物であり、あの三角形が意識にすっぽりあるなどということはありえない。今3において、今1、今2はすでに過ぎ去っており、存在するのは今3における縦の辺だけである。言いかえれば、今3において存在する縦の辺に温存されているのは、最前の今1、今2そのものではなく、あくまでもそれぞれの過去把持的変様、すなわち〈今1、今2が過ぎ去った〉ということのみである。第三に、ここで扱われているのはあくまでもメロディーならメロディーの知覚であるはずだから、そこで機能している志向性はあくまでこれから聞こえてくるはずの音に向かっており、決して過去把持された音を対象とはしていない。過去把持は対象化的志向性ではなく、メロディーの知覚に背景として寄与するにすぎない。こうして、過去把持は、時間的現在から遠ざかるという意味でも、また、対象的現前から遠ざかるという意味でも「脱現在化」なのである。

過去把持が現在からの絶えざる脱落、もしくはフッサール自身の言葉でいえば「絶えざる喪失の過程」であるとすれば、それを再び直観にもたらすものが想起である。想起は、決してわれわれの能動的営為としては説明できない。認識活動など、経験の志向的相関構造は、現在の充実の欠

如を埋めるために未来の所与に向かう方向性を必然にもつため、フッサールとしては、過去への志向性を説明するために、能動的志向性とはまったく異質の原理、すなわち「連合」を導入する。連合とは、「現前するものが過ぎ去ったものを思い起こさせる」(XI, 118)こと、類似性、隣接性などの原理にしたがって現前する所与が過去の所与を「喚起」する現象のことである。問題は、連合によって想起が可能になったからといって、それは必ずしも私が自由にすべての過去の体験を間違いなく直観的に想起できるようになることを意味しない点にある(193)。現在の所与(G)と類似した過去の所与は無数にあって、そのどれが選ばれるかも、またGといかなる観点で類似した過去が喚起されるかも偶然的であるため、過去の特定の体験が選択される保証は何もない。連合は私の意志と無関係な受動的現象なので、ここで私の自由は効かない。しかも、もし過去1と過去2がGと類似しているなら、同時に二つの過去が喚起され、しかも両者は当然お互い類似しているのだから、ここにも連合的喚起が働いて、二つの過去が混同・融合されてしまう可能性を排除できない(194-5)。

　ここで重要なのは、次の三点である。第一に、なるほど完全な想起の可能性は排除できなくとも(198)、私は手持ちの想起内容が正しいことを何らかの過去自体と照らし合わせて確かめることはできないのだから、仮に完全な想起をもっていてもどれが完全なのかわからない。それどころかいかなる想起についても、それをさらに明晰にしていく過程で、さっきまではこの上なく確かだと思われていた想起が間違っていたと判明する可能性を排除できない(207)。完全な想起は、内在的対象に関してであってすらも、想起内容を明晰にしていく過程のかなたの「理念・テロス・限界」(203-206)なのである。しかも、このことは、何らかの第三者的視点―神の視点―をとることなく、いかなる想起内容も常に空白個所を含むという経験主体にとっての事実に基づいて解明されている。完全な想起は、あらゆる想起内容が含む空白個所が完全に埋められていく過程の限界として、いわば想起の構造の内部から、それ自体は決して現前することなく指示される。こうして、フッサールにおいては想起の内容に回収し切れない過去自体について語る可能性が開ける。しかし、それはあくまでも現在記述可能な意識・経験の構造に、過去それ自体が不在であることが現前していること―「不在の現前」―に立脚してのことであり、経験と無関係に実在する過去を独断的に想定した上でのことではないのである。

第二に、そのような仕方で経験される内容が「過去の」体験であって、「現在の」体験ではないことは、それぞれが経験される仕方の現象学的構造の相違に基づいて確保される。〈過去の体験は連合的・受動的に喚起され、想起される〉と述べただけでは、論点先取になる点に注意していただきたい。現象学的記述を行う私は、あくまでも現在の想起が生じる場所に位置しているのであって、過去の私と想起を行っている現在の私を当分に見比べうる、神の視点にはいないのである。過去を経験する仕方と現在を経験する仕方の相違は、第一に、過去経験の出発点となる連合的喚起が、目的論的な志向的経験の方向とは逆のベクトルをもっている点にある。能動的認識活動がその都度の定立と、それを動機づける現在の所与とのギャップを埋めて定立を強化する方向へと向かうのに対して、連合的喚起は現在の所与と類似した、まったく別の所与をよびだして、それまで行われていたのとはまったく異なる経験を起動してしまう。第二に、知覚や判断が遂行される現在は、なるほど根源的印象、過去把持などによって構造化される時間的前後関係（すべてが同時に起こるわけではない）をもつが、この時間性は「生きられる」ものであって、決して対象化されない。それに対して、連合的に喚起される内容も、同じく時間的前後関係を持つが、それは対象化されているのである。（想起による）「反復においてのみ時間は対象として知られる」（XXIX, 4）とフッサールは述べる。現在と過去の相違は、このような体験構造の差異によって解明される。

第三に、このようにして経験される理念としての過去は、実在である。なぜなら「想起」によって直観されたものの連合的指示をたどれば、原理的には想起を遂行している現在にまで至るはずであり（XI, 193）、その点で単なる想像とは区別される。特定の現実存在についての推測とは違って、純然たる想像の場合、ある想像内容が「間違い」となる可能性はありえないのに対して、想起の場合には、ある想起内容が後から「間違いだった」とされる可能性がある点にも、想起と想像の区別は求められる。いずれにしても、知覚の対象がそのつどの直感を超えたものを常に含み、不在の現前が経験されるがゆえに実在とされるのと同様、想起の対象もそのつど入手可能な直観内容を常に超えているがゆえに実在という存在意味を持つのである。[3]

こうして、物語理論ではカバーできなかった、現在と過去との時間的差異の構造ならびに現在遂行される活動内容に回収し切れない過去の他者性は、現象学的分析によって解明される。勿論ここで問題になっているのは想起であっ

て、いわゆる歴史ではない。歴史が記憶に限りなく近いものであっても、フッサール的想起はあくまでも個人的、私的なものであって、言語の介入すら拒むものであるが、それに対して、歴史は物語という言語装置に媒介され、共同化された記憶である。けれども、いったん形成された物語的記憶が無反省に流布される場面はいざしらず、歴史家が現在入手可能な文書、考古学的史料を手がかりに特定の出来事の全体像を構築し、それによって過去にアプローチする場合には、先ほど想起に関して述べたのとまったく同様の構造が歴史記述の場面に現れる。いくら歴史家の活動が詩的形象の投企によって行われるとしても、彼が構築する過去の像には無数の空白個所が含まれ、それを明晰なものにしていく活動の限界・理念として再現不可能な過去の完全な構築が指示される点、想起と変わらないからである[4]。実際、フッサールは「過去自体」が理念でしかない点については想起も歴史も変わらないと主張する（XXIX, 54, Z. 5-9, 233, Z. 9, Z. 28-30, 234）。

ところで、歴史に関する現象学的分析の真価は、こうした「対象としての歴史」に関する学問論的分析よりも、むしろ「対象以前の歴史」をめぐる認識論的・存在論的分析にある。しかも、この分析において、歴史性は現象学自体の核心部分の更新を迫り、また、現象学と物語理論との新たな差異も浮かび上がる。この点について手がかりを得るための最も適切な材料は「幾何学の起源」である。

（III）

フッサールによれば、幾何学の「認識論的解明」のために歴史的な遡行的問いかけが要求されるのは、「三角形」「虚数」といった幾何学の理念的対象性が、われわれの認識とは無関係に存立するプラトン的意味でのイデア的存在ではなく、誰か幾何学者によってまず洞察され、会話や文書を介して伝承されることによって理念的存在意味を獲得するような対象だからである。

幾何学的対象性が認知と無関係な超時間的存在者でないことは、幾何学という統一体の意味がその展開の事実的過程に依存して変化してきたことからも窺われる。前世紀前半までは有効だったかもしれないユークリッドの公理系によるその規定は、非ユークリッド幾何学の登場以来維持しえない。また、非ユークリッド幾何学に定位して考案された、任意の公理系からの確定的導出可能性 ―フッサールのいう「確定的多様体」― による公理論的規定も、ゲー

デルによる不確定定理の証明以来維持しえない（デリダ、63-4）。「幾何学」と呼ばれる学科の統一は、それが誕生したときにすでに確定していたどころか、次々に変貌しているのが実情である。現在の幾何学がその名で呼ばれているのは、単に幾何学と呼ばれてきた過去の活動にその根があるという偶然的事情によるとさえ言えるだろう。

われわれとしては新しい幾何学を無から創造するわけにいかないという事情も相まって、幾何学の意味を解明する作業は、その現在の事実的状態を出発点とせざるをえない。しかしこのことは、幾何学の理念的存在意味が、実証主義的意味での事実過程に還元されてしまうことを意味するわけではない。フッサールが念頭に置いている幾何学の伝統もしくは歴史の具体像は、彼のいう伝統形成のメカニズム―「連続的総合」― に着目することによって把握できる。

そのつどの幾何学者は、それまでの幾何学の知識の全体ならびにそれまで培われてきた幾何学的方法の使い方に習熟することなしには何も始められない。彼としてはまずそうした全体を「引き受ける」しかないわけで、さもなければ彼としては解決すべき「問題」すら持ちえない。彼が引き受けた幾何学の知識が、彼をしてある問題に挑戦すべく動機づける、とも言えよう。一方、彼がある問題の解決に着手したとき、幾何学的知識や方法そのものが彼にとっての主題的関心事となることはありえない。この間の事情は、行為における身体や道具のあり方と変わらない。さらに、彼が問題の解決に成功すれば、その成果は彼が引き受けた幾何学の全体につけ加わって、彼以降の世代に引き継がれるだろう。過去の世代の活動成果が、そのつどの世代に引き受けられ、新たな活動を可能にし、かつ動機づけ、さらにその新たな成果が、次の世代にとっての新たな全体を形成するという、このメカニズムをフッサールは「連続的総合」と呼ぶ。

幾何学の伝統が、発見の日付や個々の幾何学者の伝記といった単なる事実の集積に還元されないのは、先行する幾何学者から伝承された知識をもとに、そのつどの活動が営まれるプロセスで生起する総合こそが、この伝統の統一原理だからである。ここではいかなる定理や公式が現在、有効かが重要で、それがいつ誰によって発見されたかが顧慮されるのは、特殊な場合でしかない。

連続的総合の分析からは、さらにいくつかの重要な帰結を導くことができる。

第一に、伝統が幾何学者の活動を動機づけるとき、当の幾何学者はこの伝統そのものを主題的に知っている必要が

ないわけだが、このときの伝統のあり方は、知覚の分析に登場する「地盤」(Boden) のあり方と類比的である。[5] 知覚における能動的認識活動は、知覚された対象に関する情報を次々に求めようとするが、この活動が遂行されるためには当の対象の周辺状況が予め与えられていなければならない。例えばバードウォッチングに出かけて、川のそばの草やぶに茶色のものを見つけ、それがその付近では珍種に属する鳥であることが判明すれば、われわれはこの鳥の観察を続ける。その時鳥そのものが私の能動的認識活動の対象なのであって、周辺にあるもの—薮、道、川、空など—は決して観察の対象とはならない。なるほど周辺の状況は、私がここで下す「珍種のカモ」という「定立」を動機づけるだろう（私は川岸で茶色のものを見たからそのように判断するのであって、砂漠の真ん中で同じような茶色のものを見ればまったく別の判断—「トカゲの仲間」—を下すだろうから)。しかし、周辺状況そのものは、能動的活動に先立って、しかも受動的な仕方で与えられている。先行的に、というのはそれが能動的活動の前提であるからだし、受動的に、というのはそのつどの周辺状況がいちいち能動的に認識されることはありえないからである。実際、もし状況のあらゆる細部がいちいち観察されなければならないとすれば、われわれの認識活動は事実上遂行できないだろう。それどころか、周辺状況はわれわれの能動的認識活動の前提なのだから、もしそれをあらかじめ能動的に観察しなければならないとすれば、われわれは無限後退に陥らざるを得ない。ある周辺状況を能動的に観察するための前提となる第二の周辺状況が当然要求され、そしてこれもまたあらかじめ観察されなければならないことになるのだから。フッサールは、幾何学者の活動や判断を暗黙のうちに動機づける伝統のことをも地盤と呼んでいる (XXIX, 51)。それが機能しているとき、「伝統は主題的に知られている必要はない」(同書、343) と彼は言うのである。

第二に、もし伝統形成の過程すなわち連続的総合が、そのつど獲得される成果を反復的に全体化する活動であるとするならば、そのつど先行する幾何学者達の活動の総体と、現在の幾何学者にとっての背景的全体性は、『論理学研究』の意味における「基づけ」の関係にあることになる。あるもの—色—が別のもの—形—に対して基づけの関係にあるのは、両者いずれも単独の形では実在的に存在しえず、両者一体となって初めて自立的全体をなすときである。連続的総合の場合、現在の活動の背景としての知識の全体は先行する諸世代の活動なしには不可能であり、後者

は後者で現在の幾何学者の活動のうちにしか存在の場所を持たない、という意味で両者はそれぞれ単独では存在しえない(参照、デリダ、74-5)。しかも、もしそうだとすると、個々の幾何学者の自我は確かに能動的に活動しているけれども、しかしその活動の前提はすべて過去の諸主観性の総体に負っており、単独では成立しえないことになる。同じ事はあらゆる文化形態に妥当する以上、適宜な変更を加えれば、現象学者の活動そのものについても言えるはずである。現象学の「独我論」は、他我構成の際の自他の非対称性などの場面においてはそれなりの解消が試みられてきたが、現象学を遂行する自我が他の自我に対して持つ優位、すなわち構成の基本構造を直観しうる唯一の存在としての優位は、現象学のアポリアたらざるをえなかった。しかし、現象学者の自我の活動もまた、非人称の不透明な一般性としての伝統を地盤として行われる以上、その哲学的先行者の活動の総体に依存せざるを得ず、その意味で単独では成立しえない。こうして、現象学の独我論は、われわれの活動の可能性の条件としての伝統を考慮に入れることによって最終的に克服されるのである。

　しかも、このように考えるならば、常にすでにその展開のさなかにある伝統形成のプロセスこそは、当のプロセス自体の外部に一切の特権的なトポスを要求することなく、すべての活動のトポスを提供する、きわめて特権的な位置を占めていることになる。このプロセスは、その外部に特権的なトポスを持たない。自我は、常にすでに過去の諸主観性の活動の成果に動機づけられてしか存立しえないのだから、アルキメデスの点となりえない。何らかの理念的存在者からの演繹によってこのプロセスが支えられることもありえないが、それは、理念的な存在意味そのものが文書の伝承によってしか支えられないからである。現象学者が現在遂行する直観も、それ自体で絶対的妥当性は持ちえない。何故ならその直観は、後からくる世代によって承認されなければ客観的、理念的存在妥当性をもたないからである。つまりは、すべてが歴史に巻き込まれており、歴史の外部は存在しない。そしてこのような歴史のメカニズム自体、何らかの恒常的な存在からの演繹や基礎づけによって知られることではなく、理念的存在者などが与えられ、存立する仕方などにおいて示唆されている指示をたどることによって、つまりは歴史のプロセスの内部から解明されるわけだし、そのような解明作業自体、現象学という、伝統にその動機づけの基盤を持つ活動によって遂行される。伝統ないし歴史は、常にすでにわれわれの活動が営まれる場

として、事実上存在しているとすれば、現象学のこのような展開は、「自我の形而上学」から「事実性の形而上学」への転回、反自我論的展開と名付けることができるかもしれない。

このように構造化された伝統は、歴史であって、時間性や発生ではない。時間意識が、先に述べたようにすべてを現在から過去へと流れ去らせる脱現在化の過程であるとすれば、経験における歴史の契機は、物語られた想起という顕在的な形にせよ、地盤としての伝統という暗黙の形にせよ、過去を温存するものである。一方、なるほどフッサールが幾何学の誕生過程を、事物世界にもとづく形態学の想像的構築、さらにその無限化によって説明しようとするとき、それは一見発生過程であるかのような観を呈する。しかし、発生過程がそれぞれの事例に関して任意に反復しうるものであるのに対して、幾何学の誕生は反復され得ず、またその必要もない、という意味で発生ではない。

また、伝統形成という名称で取り扱われているものが歴史であるからといって、現象学はダントーのいう意味での「歴史の実体論的哲学」であるわけでもない。ヘーゲルやマルクスのもののような歴史の実体論的哲学は、ダントーによれば、未来の状態に関する物語を構築することによって未来の出来事を予言し、しかもそれに照らして現在の状態の意味を規定しようとする。しかし、伝統形成は、自立的で、さらに自律的ですらあるかもしれないけれども、決して自己完結的ではない。もし幾何学がギリシャにおける、想像的に構築された形態学の無限化によって誕生したものであるとしても、その後一六世紀に起こった、理念的規定可能性をすべての自然「自体」に拡大した、第二の無限化という言い方もできるし、また、すでに述べた通り、幾何学が一九世紀、二〇世紀にこうむった変化によってその統一的意味は根本的に変化してきた。おのおのの段階における「真の」幾何学、例えば公理の選択による空間の恣意的構築の学といったものが、それを可能にした画期的な出来事、例えばリーマンによる非ユークリッド幾何学の構築にその「起源」を持つとすれば、幾何学は複数の起源を持つとさえいえるだろうし、もし今後幾何学がさらに普遍的なものへと変貌することを勘定に入れるならば、幾何学はその起源へ向かう途上にあるとすらいえる（デリダ、209）。フッサールがたび重ねて強調した、語義の変容の危険とは、こうした幾何学の全体のドラスティックな変化による個々の幾何学用語の意味の変化の可能性への意識の裏返しにすぎない。言いかえれば、現在の幾何学が何らかのテロスを

持つとしても、それはいまだ知られておらず、決して知られることのない普遍的テロスの断片にすぎないのであり、だからフッサールの目的論は「開かれた目的論」なのである。

現象学は、現在の認識内容の存在意味や妥当性を、将来の他の主観による検証にゆだねる。例えば客観的事物の定立は、自我とは異なった存在としての他我による同じ定立なしには、「客観的」という存在意味を獲得しえず、また、現在の理念的内容にかかわる定立は、将来にわたる同じ直観の遂行によってはじめて理念的存在意味を確保する。そのように、現在あるものの裏づけを未来に求めるという意味で現象学は（現状を過去によって説明する因果論ではなく）目的論のロジックにしたがっている。しかし、この未来の世代による遂行はまったく不確定なものであり、従って現在の営みの意味は将来の革新によって容易に変容しうるのである。

（IV）

歴史性の現象学は、こうして、すべてを将来の不確定な遂行にゆだねることによって、いわばそれ自体「暗闇への跳躍」に身をゆだねる。もちろん現象学は歴史の実体論的哲学ではないのだから、将来における変革が必然的であると主張することはありえない。現象学者は予言は行わない。しかしまた、異他的なものと遭遇する以前の現在の地平の恒常性を承認せざるをえない解釈学とは異なり、現象学は、そもそも現状が確たる拠り所を持たない脆弱（vulnerability）かつ無根拠なものであることを積極的に容認し、それによって、将来の変革の可能性と不可避性を主張しうるのである。

最後に、こうして浮上する物語理論と現象学との新たな対質点を確認しておきたい。物語論の主張するところによれば、物語られる歴史はわれわれの国家的、文化的、個人的同一性を確立する装置であった。しかし話者の同一性をその語られた過去と同一視し、しかもこの同一性が言語テクストを媒介に共有されうることを強調するあまり、物語論としては、それがストーリーに参加しない他者を排除する装置であることを見逃し、それどころか、現状の物語の更新の可能性を単なる偶然的事実、もしくは物語母型からの逸脱・変形として以上には説明できない。こうした物語論は歴史に関するある種の保守主義を強化する結果に陥るだろう。それに対して歴史の現象学は、現在の（物語）活

動の存立が将来の世代の、ただし不確定な活動に完全に依存することを主張することによって、現状の物語の刷新の不可避性を強調する。しかも現象学は、歴史もしくは伝統形成の形式的構造、あるいはこの場合では物語活動の形式的構造の分析をもとに、その都度の物語活動の存在意味が構造的に脆弱であることを示すことによってそれを行う。それによって、現状の革新の構造的必然性が導かれるのである。簡単に言いかえれば、物語論の意味での歴史が同一性を確立する装置であるのに対して、現象学の意味での歴史は現在の自我の活動の更新の装置であると同時に、機能する自我の絶対的同一性を奪う装置でもあるのだ。

　同様のことは現象学自体にも当てはまる。とすれば、現象学の理論的内容それ自身も常にすでに可能な変化に開かれた脆弱なものであることになるだろう。もし現象学が将来の変更に対して開かれているとすれば、それはあらゆる変化に対応した一つの図式を準備することによってではなく、むしろそれ自身の現状を放棄する準備をその内側から迫られていることによる。本論考が、その生涯にわたって幾度となく更新を経てきたフッサールその人の思索の最後の更新を、暫定的ながらもスケッチするのに成功し、同時に、今後の新たな更新の方向を垣間見たのであれば幸いである。

注

（1）この場は、本来一九九五年度の日本現象学会におけるシンポジウムの提題報告をそのまま掲載すべきところだが、その内容を筆者はすでに別の形で発表している（新田他編『歴史の現象学』世界書院掲載、「過去の実在」）。そこで、シンポジウムの記録という意味を考慮して、本論考のI、IIは提題報告の内容を簡単にまとめたが、III、IVは、新たな論点をつけ加えて、右の拙稿とは重複しないように配慮した。I、IIに係わる引用や細かい議論については右の拙稿を参照して頂ければ幸いである。また、III、IVは一九九六年九月に東北大学で行われた「第五回日米現象学会議」において発表した内容が土台になっている。二つの機会に有益な質問、ご指摘を賜ったすべての方にこの場を借りてお礼申し上げます。

（2）物語論の詳細に関しては、前掲のほか、拙稿「語りの現象学は可能か」（『情況現象学特集臨時増刊』一九九一年）、「見いだされた〈時〉」（埼玉大学教養学部紀要、一九九四年度）、「キアスム」（『歴史と理論』歴史と理論研究会一九九五年）を参照して頂ければ幸いである。

（3）なお、ラカンのイマジネールのように、現実を凌駕するような想像が可能である点については、まさにそれが、不在の現前という、実在と同種の構造を共有するがゆえに、そのような力を持ってしまうと言えるだろう。この部分は、現象学学会発表後の水野和久氏の質問に対する、回答の試みである。

（4）歴史家の活動の場合には、想起におけるような連合による受動的喚起の構造はみられない、と指摘されるかもしれない。しかし、ホワイトの言う詩的形象の内、例えば「隠喩」「換喩」が連合における類似性、隣接性の原理と平行的であることは、例えばすでにヤコブソンの指摘するところである。

（5）地盤についての詳細は、拙稿「思考の外部から」（哲学雑誌、有斐閣、一九九六年）を参照して頂ければ幸いである。

参考文献

Danto, A. C. : *Narration and Knowledge*, Columbia U. P. 1985.

Derrida, J. : Edmund Husserl, *L'origine de la Géomêtrie*, Ttraduction et Introduction par Jacques Derrida, 1962, （デリダ、『幾何学の起源』青土社一九七六年）

Dummett, M. : A Defense of McTaggart's Proof of the Unreality of Time, in *Truth and other enigmas*, Harvard, 1978.

Fink, E. : *Nähe und Distanz*, Alber, 1976.

Held, K. : *Lebendige Gegenwart*, Nijhoff, 1966.

Husserl, E., : *Analysen zur passiven Synthesis*, Den Haag, 1966 (Hua. XI,= XI として引用).

ders. : *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Ergänzungsband*, Den Haag, 1993 (Hua. XXIX,= XXIX として引用).

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

Ricoeur, P. : *Temps et récit*, I, II, III, Paris, 1983, 84, 85.

White, H. : *Metahistory*, Baltimore & London, 1973.

新田　義弘、「歴史記述における物語行為について」『思想』七一二号、一九八三。

野家　啓一、「歴史哲学の可能性と不可能性」『講座現代哲学１』岩波書店、一九九三。

（貫　成人・ぬき　しげと・埼玉大学）

フッサールにおける「二重感覚」の問題

元　明　淳

「二重感覚（Doppelempfindung）」は、一般にフッサールの身体論における鍵概念とみなされている。この現象によって身体は、意識（自我）の担い手として、世界と自己とを等根源的に構成する原基的な場、後期の術語では「身体的現（da）」として把握され、就中、諸々の身体感覚において専ら自らの身体との自己関係性を有する触感覚が、物を構成すると同時に自己の身体（単なる事物的規定をこえた私の身体）をも構成する二重の機能を担うものとして優先された。この事態は『イデーン』の第二巻、三巻の付論、および『間主観性の現象学』に代表される三十年代の身体論を通じて基本的には変わりない。

一方、触覚に対して視覚や聴覚には身体をまさに私の身体として現出せしめる特殊な性格、即ち直接的な身体への局所化が欠如しており、それゆえ本来的な二重感覚の存在は否定されている。しかし、これらの感覚には本当に二重感覚は認められないのだろうか。われわれは視覚においても直接的に物の経験に立ち会うと同時に、自己の身体をも感じる身体として経験しているのではないか。そもそも身体現象における二重感覚の存否を規定するものは、感覚が局所化される際の身体表面の諸々の場の相対的な差異化（XV. 292）にある。[1] 肝要なのはこの局所化の原理にさらなる還元を施し、E・シュトラウスが説くように感覚作用を全体性連関としての自己と世界との交流仕方のその都度の変容とみなすことである。結論を先取りすれば、視覚もまた実践的空間における二重感覚として、単なる知覚器官としての局所化の限界を超えて身体全体の機能に委ねられ、

そうして見ると同時に見られる身体ともなるのである。

こうした展望のもとに、本論稿では感覚（官）の差異性と統一性というモチーフを手引きとして、まず身体構成に対する触覚と視覚との決定的な区別を概観し、身体に局所化された感覚、いわゆる「感覚態(Empfindnisse)」(IV. 146, V. 118) の概念を再検討し、次いで、個々の感覚作用を世界へと向かう全体性連関のその都度の限定と捉え、感覚態の位相をこの全体性連関に基づく感覚作用と自己運動の統一としての自己運動感覚へと鋳なおす。最後に感覚（官）の統一の端緒をフッサール自身の分析の中にも探り、さらには経験心理学の知見をもふまえながら具体的に検証し、諸感覚（官）が各々異なる独自の機能を受け持ちつつも、キネステーゼの目的論的な秩序体系を通して相互に結合し協働しあい、世界の存在意味の構成に等しく参与している事態を考えてみたい。

一

二重感覚の一般的な特徴づけから見よう。触覚における物の経験に際して、われわれは一方で対象の特性、例えば机の表面のざらざらとした肌触りを構成する通常の意味での感覚、即ち「徴表感覚」を所有すると同時に、他方で今指先で当該の机を触っているのだという接触感覚をも併せもっている。後者が身体の表層ないし内側に局所化された感覚、即ち感覚態に外ならず、これは身体器官の自己触発によってある種の質的な拡がりを有する何らかの身体についての状態感として与えられる。この二重性は自己の身体が触れつつ—触れられる「自己接触における二重感覚」(XV. 302)ではさらに自乗化され、能動—受動の四重の体験可能性を獲得し、双方の身体分肢は相互に機能を転換しあうことで、単なる物体ないし事物的規定をこえた「私の身体 (Mein Leib)」が構成されてくる。このように二重感覚は、触診されずに離在している二つの触与件が、即ち対象の客観化的機能を担う徴表感覚としてのアスペクト与件と、同時に身体への感覚の局所化（感覚態）という主観化する把握を担う位置与件とが同一領野の内で独特な仕方で重なり合い覆い合う現象であり、これが専ら近感覚としての触覚に固有な現象とみなされた。身体は触覚による一種の自己反省性を通じて、感じる私の身体として与えられる。さらにまた諸々の触感覚態が身体幻像 (Phantom) の全表面に局所化されると共に、諸キネステーゼが器官運動として身体に組みこまれる、いわゆる「器官化 (Organisier-

ung)」の働きを介して、私の身体は「単に感覚する身体であるのみならず、運動の器官ともなる」(V. 120)のである。その意味では、就中「触覚圏域においては全ての感覚作用は、それを介して諸感覚が感覚態の性格を受け取るところの自己感覚作用(sich-selbst-empfinden)である[3]」と言えよう。触覚においてこそ、物の経験と身体の自己経験とが緊密に媒介されているということができる。

さてフッサールは、先の感覚態に触覚と親近性を有する諸感覚、例えば温度感覚・味覚や嗅覚と、快や不快・痛みの感覚・緊張・解放・抑圧等の感覚をも数え入れ、特に前者の第一次的な局所化を担う諸感覚が、物を構成すると同時に身体をも構成する特記づけられた機能をもつとした。これによって身体は、ある種の閉じられた感覚群の「局所野」となる。しかし視覚や聴覚などの遠感覚には、本来的な意味での感覚態、ひいては二重感覚は認められない。例えば視覚においては、眼は見るものであると同時に見られるものとはならないし、視覚内容が視覚的身体(眼)に局所化されることもできないからである。(聴覚の場合も同様である。)物構成には等しく機能する視覚や聴覚は、触覚の場合とは異なり自己の身体構成には第一次的には寄与しえないのである。とは言えその一方で視覚や聴覚なども間接的な方途、つまり本来的に身体に局所化された感覚、接触感覚やキネステーゼ的感覚と絡み合った触感覚を供されることによって二次的に身体へと遡行的に関係づけられ、眼や耳の限定された部位に局所化されるとフッサールはする。例えば手で触ること等を介して、視覚は、頭部の眼窩にある器官としての眼に身体の可動的分肢として組み込まれ、それによって初めて身体的出来事になるという(V. 124)。しかし眼そのものが運動する器官として接触を介して構成されるとしても、触覚は視覚の補助機能を果たしているだけで、本来的に「見ること」自身が触覚的に構成されているとは言えない。

そもそも感覚態の問題系は身体器官の自己触発への問いであって、感覚野の秩序や構造を問う志向的プロセスの問題系とは基本的には区別される。ただし両者は密接不可分に結びついていて、延長における場の契機には感覚の場の体系が厳密に対応しており、現出する感覚野が全体として空間的に分節化されるならば、それは器官における感覚態に秩序づけられた体系として組みこまれる。なるほど『イデーン』の第二巻ではこの「感覚野」、「秩序」といった概念のもとで後期の受動的綜合の問題系が先取りされており、各々の身体感覚(感覚態)に関してその感覚野が個々

の刺激、触発に先行して既に何らかの仕方で満たされ、全体として地平的に意識されているという感覚野の「共統握（Mitauffassung）」は語られていた（IV. 155）。言うまでもなく、一方これと相関する感覚態の体系もただ「全体」として、充実された体系として反応しうる。しかしそこでの問題は、個々の感覚野および、器官運動の領野としての個々の感覚態内部の地平的全体性は言及されていても、各々の領野同志の相互浸透的な身体性全体の機能面が背景に退き、諸感覚（官）相互の結びつきや絡み合い、全体的な感覚性の場、例えばメルロ＝ポンティやシュトラウス等の説いた「共通感覚（Synästhesien）」の次元が顧慮されていない点である。（もっともフッサールが諸感覚（官）同志の総合や結合を『イデーン』の段階で全く問題にしなかったというわけではないが）「領域的存在論」の枠組みの中で展開される『イデーン』の身体論が、基本的には感覚素材を質料的身体と結びつける「局所化の原理」に基づいて取り扱われているために、彼が感覚態の論として挙示した「身体学（Somatologie）」（V. 7ff）の構想にも見られるように、言わば身体の生理学的な機構に準ずる諸感覚のオンティッシュな構造分析に終始しているように思われる。では視覚や聴覚が感覚態として、あるいは触覚において言われる自己感覚作用と同じ資格で、身体意識ひいては自己意識の統一へと織りこまれ、それによって視覚や聴覚もまた直接的な仕方で世界（物）経験のもとに立ち会うと共に、自己の自己としての経験をもつためにはいったい如何なる条件が満たされねばならないか。

二

われわれは先に、諸感覚が身体のここそこで局所化されて与えられるという仕方で触発を被っている事態を感覚態と呼んだ。しかしこの被触発態がある種の質的な拡がりをもって空間化され、独特の身体的出来事になるとはいえ、かの局所化の原理から、就中触覚における身体表面の場の差異化、ならびにその他の器官感覚の身体への準—空間的な敷設という含意は完全には払拭しきれない。事実フッサールは視覚も触覚と類比的に、「私は視覚野を連続的に満たされた視覚的拡がりとして、網膜に帰属するものとして統握できる」（V. 6）とみなしている。しかし視感覚態を、物を感覚すると共に自己をも感覚する二重感覚に組みこむためには、物の可視性、見る能力を共に構成している全体キネステーゼを介した、機能する身体性についての自己感

覚をこそ剔抉すべきではないのか。そもそも個々の感覚とそれと密接に結びついた運動は、他の諸感覚や身体諸器官との包括的な連関の中で、共通の意味の核を基にして相互に協働し絡みあっており、身体の諸部分は等列的に配置されているというよりも、その機能的価値において含み合い統一されている。こうした洞察は、感覚作用それ自体を「世界―内―存在の仕方」として把握し、生きられた体験に即した現象的所与性を主題化するメルロ＝ポンティやシュトラウスの試みに見てとれる。そこで次に個々の感覚がその他の諸感覚や身体全体の反応と共鳴し提携しあう事態、即ち感覚（官）の統一[3]こそ、世界へと向かう「目的論的な」運動の統一に外ならないことの理論的根拠を、シュトラウスの著作「感覚（官）の意味」（一九三五）に依拠しながら概観し、予め次節での具体的分析を導くモチーフおよびその全体的枠組みを画定しておきたい。

彼は、諸感覚が世界に対処するそれぞれ固有な関わり方を、「感覚のスペクトル（Spektrum）」と呼ぶ。当該の二つの感覚で言えば、一方で視覚においては空間性や方向、距離等に関する恒常的なものが、他方触覚においては接触における直接的な相互性や排他性が際立って優先される。しかし各々の感覚様態は自我―他なるもの（世界）という同一の根本テーマの特殊な様式の変容とみなされるべきで、自己と世界との関係の仕方は多様でも、私が対象をもつというこの一つのテーマだけは見失われることはない。なるほど遠感覚としての視覚は対象の認知に専ら寄与し、逆に近感覚としての触覚やそれと親和的な感覚においては自己の身体の状態感が優位を占める。しかし、異なる様態間のこうした「自己を…に向けること（Sich-richten）」から、「…によって打たれること（Getroffen-sein-durch）」への移行は、視覚が強い光によって妨害されるような場合にも生じ、その際われわれは顕在的に自己の身体経験（視覚の感覚態）を持つにいたる。さらにこの移行は同一の様態の内部でも認められ、ここに感覚（官）相互の交流を見て取ることができる。例えば火傷を初めて体験した子供は、同じ事物が見るのと摑むのとではどのように異なって振る舞うかを会得し、以後故障したオーブンを見ただけで、熱いという印象を抱くようになる。「われわれも皆〝火傷を負った子供〟であり、見ることから触ることへの移行において、触覚的刺激を視覚的なそれと交換するのみならず、その際接触（Kontakt）の仕方が変容されたのであり、事物と自己自身をわれわれは変化するアスペクトにおいて経験することを知るのである[4]」。感覚の諸スペクトルを私と世界のいず

れに重きを置いて配列するかの違いこそあれ、これらスペクトルの交流の場、即ち自我—世界関係という「全体性連関(Totalitätsverhältnis)[5]」に遡及的に関係づけられるという仕方で、初めて個々の感覚はこの全体性連関のその都度の限定あるいは非—全体(un-ganz)として、ここと今に限局されて登場してくることができるのである。

シュトラウスはこの同じ脈絡の内で、感覚作用と自己運動との連関も捉え直す。ちょうど音楽において、マーチと行進運動が、ダンス音楽とダンス運動とが根源的に統一されているように、この連関の普遍性を他の諸感覚（官）の統一一般にも敷衍し、感覚する主観は全体運動として、意味—地平の内部における対象によって、より事象に即して言えば何らかの価値対象によって触発されながら、例えば世界の内で私を誘惑してくるもの、脅かすものへとそれぞれ赴いたり遠去かったりするなどの統一や分離の運動において自己を体験する生き物であり、この点で感覚作用と自己運動とは切り離せず内的かつ密接不可分に連関しているとする。人間や動物はその都度の状況や関心によって導かれつつ、否、単なる自動運動ですらも顕在的な今・ここ(出発点）から、まだあらぬその時・そこ（目標点）へと向って可能的行為の「活動空間（Spielraum)」を自らの周りに投射する。皮膚の表面の内に閉じられた感覚作用の営まれる内部、およびその外部（世界）という内—外の現象は実はこの活動空間の欠如態であって、生気づけられた感覚の運動は、生成する全体として世界へと振る舞う(Verhalten zur Welt）生き物のみが持っている。ここには、自我—世界連関の同一の根本テーマを基盤として、世界と共に(mit)自らを感覚する、感覚作用の目的論的な運動が示唆されていると言えよう。「感覚の総計は感覚作用ではないし、個別運動の総計も自己運動ではない。感覚作用と自己運動とは全体性連関としてのみ存し、それは体験作用からしてのみ理解されるのである[6]」。即ち彼が論難する「感覚の生理学」においてはこの全体性連関は、感覚作用を身体物体の空間位置への局所化や空間的並存に関与させることによっては把握されえないのである。

われわれは先に主に触覚性の分析から、感覚態の位相を自己感覚作用であると定義した。感性的内容の感覚への問いに「自己自身を意識する」契機としての感覚作用への問いが先行すべきだとして、感覚を意識の構造契機と捉えたL・ラントグレーベも、シュトラウスと同じ問題設定のもとでこの自己感覚作用の次元に、感性的触発を被る可能性としての「感覚する自己運動の能動性」、いわゆる「私は動

く」というキネステーゼ的意識をおき、さらにこれはこれで対象の情動的な「表現性質（Ausdruckqualitäten）」によって舵取りされていることから、この受動的な情態的意識をも包括した感覚作用の全体を感覚（官）の触発の可能性の条件とみなしている。[7] そこでこの意味での感覚作用の位相に、個々の感覚（官）が各々に固有なスペクトルを放ちつつも、その相関項たる同一のもの（世界）に向かう目的論的な運動として、身体性全体と感応しあうという意味での「超—局所的」な感覚態を帰属させたい。それによって個々の感覚や身体器官は、それだけで切り離された己れ独自の機能を離れ、一個の器官へと統合され一つの全体機能に奉仕することになろう。

三

フッサールが身体は一切の知覚経験において己れの感覚諸器官と共に世界のもとに「居合わせている（dabei-sein）」と言うとき、そこにはあらゆる諸感覚が身体に直接、間接に局所化されることによって、経験対象が身体へと遡行的に関係づけられることが含意されていた。要はこの局所化の仕方、諸感覚と身体との結合の仕方である。既に見た如く、触覚の場合にはそれが器官運動の領野として身体表面の全体に局所化されるが、その際諸々の触覚的キネステーゼが伝播しつつ統一を形成し、個々の触覚器官が相互に結びついて一つの触知的器官になるとされた。では、視覚にはキネステーゼの相互的結合は認められないのであろうか。またそれは、純粋に単なる視覚内部の話に限られるのであろうか。

フッサールは既に一九〇七年の『物と空間』講義で、キネステーゼ的感覚による、視空間の構成における眼球運動、および単眼の段階から両眼の段階への視野の変容過程（奥行視）、さらに頭や上半身の運動、ひいては歩行運動による自由な定位空間の呈示について詳しく分析していた（XVI. 154ff）。しかし、この位相では諸キネステーゼが静態的な観点において並列的な連結とみなされ、身体的総合における部分機能の全体機能への包括的連関は顧慮されないままに留まり、例えばメルロ＝ポンティが説くように、同一の感覚（官）内部においてすら両眼視が二重の像ではなく輻輳角によって単一の視像を結ぶのと類比的に、「諸感覚（官）は、物の構造に自らを開くことによって互いに交流し合う」[8] という共感覚の視点がまだ欠けている。だがフッサールは後期の身体論で、これら身体分肢の相互的結合、しかもそ

れらが一つの全体機能に奉仕する事態に着目し、次のような注目すべき発言もしていた。「各々のキネステーゼは、他のキネステーゼと静止や自己運動において能力的に結合されうる――機能分肢を一つの機能の全体に、組織化された諸機能の統一に結びつけるような――意味を既に受け取っている」(XV. 264f)と。ここには、全体的身体性の中で共に機能する(mitfungieren)諸キネステーゼの目的論的秩序体系、ないし全体機能における部分機能の「志向的相互嵌入(Ineinander)」の現象が垣間見れよう。そこでこの基本モチーフを、身体の個体発生の観点に即しながらもう少し具体的に検討してみる。[9]

視覚と他の身体分肢とは相互補完の関係にあって、われわれは単に眼だけで物を見ているのではなく、身体全体を使って見ていることに異論はあるまい。私が静止状態でほんの少しでも、例えば机の右側にある時計へと眼をやる時でさえ、頭の向けかえや軀幹の立て直しと連動する仕方で視覚は営まれている。そもそも眼だけでやれる運動などありえず、最も基本的な活動でさえ、視覚的活動が運動を潜勢的に含んだ姿勢的活動と結びついているということは、既に現代の心理学や生理学の基本事項となっている。周知の如く、感覚性の場としての身体の全体性を重視する心理学の一派では、個々の感覚と身体全体の運動機能を一つの感応系と捉え、これをいわゆる「身体図式」の形成と結びつけて豊かに展開している。発達心理学者のH・ワロンは、この身体図式の問題を視覚的要素を排した姿勢的構造へと還元する生理学者のヘッドや、ゴルトシュタイン等の考えをふまえて、これを主観的な身体空間(身振りの空間)と対象の空間(客観的空間)との関係の問題、即ち外界に対する運動的調節の問題へと発展させる。(ここで若干心理学の内容に立ち入らせて頂くと)[10]、そもそもわれわれが外界に何らかの仕方で適切に関与しうるためには、まず前者の運動感覚の空間と、後者就中視覚像による客観的な身体空間とを一致させ、両者がいつでも互換的なものとして表象されるようになる必要がある。視覚内容や聴覚内容を受容するのは内官に対応する外官であるが、この外知覚、外受容系の感覚(視覚や聴覚等の五官)からの刺激を、身体全体の感受性によって、それの末梢を関節筋や骨格筋のうちに有するところの「自己受容感覚(proprioception)」と呼ばれる体感、または姿勢感覚の体系――外界への適応活動を調節できるように、自己身体の位置、運動についてのフィードバックを司る系――へと関係づけ、それによって身振りの空間を適切に外界へと投影できるという。もっと

も自己受容感覚の運動性は現象学的に還元されねばならないが、その際肝要なのは、単に眼球運動(視力調節)だけの個々の運動感覚ではなく、視覚に際して共に機能している軀幹の立位や首の座りなど、身体全体の姿勢を司る身体分肢相互間の筋肉運動が支配的だという点である。経験的発生論的な裏づけからしても、個々の諸感覚の系はそれ自体として完結した仕方で整備されてくるものではなくて、その他の身体諸分肢の運動、就中運動を潜勢的に孕んだ自己受容感覚と一体化した協応系全体において、つまりは全体性連関の部分として初めてその機能を展開することができると言えよう。こうした事象から、この感覚(官)の協応関係における総体的な身体についての一種の全体直観とも呼べるべき位相に、超―局所的な「感覚態」を位置づけたい。

視覚の二重性について語る論拠をもう一つ。木下喬氏(『視覚と触覚』)はメルロ=ポンティの知見を取り入れながら、視覚を補完する歩行機能がその都度の物の相貌を裏打ちしていることから、視覚にも二重感覚が認められる次第を大略次のように述べる。例えば足元を見ながら歩いている時、その歩行に伴い視覚風景が変化すると共に歩行運動そのものは私にキネステーゼ的に意識されている。その際歩行する足は見るものとしての私の身体に組みこまれ、逆に見る足は私の視野の中で見られるものの側にも属するようになり、それゆえ、視覚にも二重感覚が見出されることになると。[11] もっともより事象に即して言えば、その際私の足は現実に見られている必要はなく、歩行器官としての足が視覚を支える補助器官としてその運動能力を獲得してしまえば、視覚と歩行の運動は一つの全体機能として習慣化され、実際の知覚においては一々足を見なくとも、歩行は見る働きと一体となって私に潜在的に意識されるようになる。この段階では既に、視覚―歩行の運動感覚の空間(主観的空間)と自己の視覚的な身体像は等価的なものとなり、まとまりを持った一つの私の身体空間ができあがっているのである。その際歩行が私の身体器官に統合されるには、即ち身体図式に組み込まれるためには、幼児期においてその足を可動的器官として眼で知覚し、運動感覚系を視覚系の中に位置づける必要があったわけで、この認知がないと自己の身体の同定と、それと表裏して外界の対象の同定も不可能となる。

要約しよう。幼児が見るという運動習慣を身につけた後では、改めて視覚を支えている頭や軀幹、足等を眼で一々追う必要はなく、それらは視覚と共にいつでも付帯現前的

に見られているのであり、[12] 否もはや単に外的な身体像として見られているのではなく、メルロ＝ポンティの言葉を借りれば、私の見る機能、能力の裏面として見られているのであり、歩行は少なくとも権利上、私の見る働きと共にそれと一体となって「私が動く」際の自己感覚に織りこまれているのである。私が触れている自分に触れるのと同様に、私は見ている自分を見ているのである。それゆえ、視覚にも他の諸感覚と同様にその身体性全体の機能（能力）の観点から、個々の部分機能が一つの全体機能へと包括される、身体的総合におけるいわゆる「目的論的運動」の統一を帰属せしめ、それと相関して世界の側も、その諸感覚（官）の統一の成果として構成されるということができるだろう。身体の統一と世界の統一とは不可分であり、諸キネステーゼはその各々が差異化された個々の世界構成に参与しながらも、相互に結合しあい統一されて、同一の根本テーマのその都度の変容として、存在意味の構成に同等に参与しているのである。

結語

従来フッサールの身体論では二重感覚は、対象面の感覚と自己感覚とが同一の場の共属性において重なりあうという限定された認識論の枠内で取り扱われていたと思われる。しかし既に見た如く、諸感覚を担う身体を世界へと向かう「目的論的運動」における機能（能力）の発動の全体として捉えることによって、視覚や聴覚等も直接的に世界経験のもとに立ち会っており、それゆえ各々の感覚は同時に自己の自己としての感覚を持ちうるのであり、即ち一つの機能意味に共に与る言わば実践的な二重感覚の存在が認められるのではないだろうか。歩行が見る身体に組みこまれ、足が見るという言い方が可能になるのもこの意味においてである。もっとも見られる足の側は能力の裏面として見る機能の背後に隠れ、いつでも付帯現前されているのである。繰り返すが、かの「局所化の原理」に基づく触覚の場の身体表面への相対的な差異化および器官感覚の準―空間的敷設は、部分機能の全体機能への包括的連関を顧慮するならば偶因的な現象に過ぎないのであり、むしろ諸感覚（官）は運動性と密接不可分に絡みあった身体全体の機能に委ねられることによって初めて、全体性連関のその都度の限定、非―全体として、再び眼や耳等の身体器官に局所化されてくるのである。

こうした観点からすれば、フッサールには身体的総合に

おける諸感覚（官）同志の結合や共感覚についての分析、即ち生きられた具体的な生身の感覚性を扱った身体性の記述に乏しい。それゆえ、『イデーン』の第二巻で感覚作用や感覚する身体性の構造についての詳細な研究が着手されたにも拘らず、同時に心理学においてなされていた仕事が顧慮されていないとするラントグレーベの指摘は的を射ている[13]。肝要なのは、機能する身体性の自発性を、単に現出経過をひきおこす「キネステーゼ的動機づけ」の契機にのみ限定せずに、三）で述べたように、身体空間と外的空間とが共に一つの実践的体系をなし、身体図式を介して周囲世界へと実践的、能動的に関わる機能と見なすことである。ただしそうなると、そこではもはや対象平面での知覚空間（定位空間）が問題であるだけではなく、感情や情動によって生気づけられた価値的、情意的空間をも問題にせざるをえなくなる。二）で触れたラントグレーベやシュトラウスの「表現質」の考えはここに関係してくる。そこで最後にこの実践的な二重感覚の発展的方向性を示唆して本論稿を締め括りたいと思う。

フッサール自身も断っていた如く、彼の人格主義的態度における身体性の分析では、身体は価値や意志、心情という性格の点でも世界のもとに共に居合わせているという。例えば先に挙げた視覚―歩行の連動した実践空間において、幼児は単に歩くことを覚えたのではなく、より具体的には目の前に転がっているおもちゃを取りに行くとか、父親の懐に飛び込んでいくなどの欲求や意志的行為の中で自らの活動空間を拡げてきたわけであって、ここにこそ「私はできる」のキネステーゼ的能力性の原基的場面が存しているに違いないはずである。われわれの求める広義の二重感覚も、こうした実践的な情意空間の中で統合されてきたものに外ならない。したがって、主観的な感情の領域と対象的なものの領域とが未分化な次元から、われわれが如何にして明確な自己意識をもつように至るのか、その起源の問題を発達心理学の知見やさらにはフッサール後期の「衝動志向性」の吟味も射程に入れて、具体的に推し進めていくことが今後の課題として残される。

註

（1）以下、引用箇所のローマ数字は全て『フッサール著作集（*Husserliana*）』の巻数を表わす。

（2）Claesges, U., *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Den Haag 1964, S. 112.

（3）Straus, E., *Vom Sinn der Sinne*, Berlin Göttingen Heidelberg ²1956.

（4）ebd., S. 394. ちなみに鋼の曲げられる運動の仕方を通じて、その弾力性を直接的に見て取ったり、グラスの割れる音を聞いてその脆さを聞いたりする等々の相互感覚的な現象は、メルロ＝ポンティや彼が共感覚の理論で頻繁に引用するW・シャップの感覚（官）相互の連関の分析においてもよく知られるところである。

（5）ebd., S. 253ff.

（6）ebd., S. 255.

（7）Landgrebe, L., *Prinzipien der Lehre vom Empfinden*, in : Zeitschrift für Philosophische Forschung 8（1954）, S. 201ff.

（8）メルロ＝ポンティ、邦訳『知覚の現象学』第二巻（竹内・木田・宮本訳）四十頁。

（9）以下の範例分析は、身体性の問題をフッサールの超越論的構成の枠組みの中で取り扱うオーソドックスな試みではなく、むしろ自然的態度においてわれわれが身体を介して周囲世界と活き活きと関わっている生活世界における身体論の展開であって、その意味ではフッサールの言う人格主義的態度に留まるメルロ＝ポンティ的な試みに近いということを断っておく。

（10）浜田寿美男『ワロン／身体・自我・社会』（ミネルバ書房）、第二部・七「子供における自己身体の運動感覚と視覚像」参照。

（11）木下喬『視覚と触覚』（新岩波講座『哲学』九　身体・感覚・精神）一七一―一七二頁参照。

（12）メルロ＝ポンティ、邦訳『知覚の現象学』第一巻（竹内・小木訳）二四九頁。

（13）Landgrebe, L. ebd., S. 196.

（元明　淳・がんみょう　すなお・関西大学）

初期ハイデガーにおける「アリストテレス解釈」の展望

森　秀樹

ハイデガーは、一九二一年から『存在と時間』の前半が完成する一九二七年まで、講義、ゼミナールにおいて、アリストテレスを集中的に取り上げている。彼はここでのアリストテレス解釈を著作として公刊する計画を持っていたが、この著作の序論を準備する途上で（ペゲラーによれば一九二二年から一九二三年にかけて）、新しい問題意識、すなわち、時間を地平とする超越論的哲学の構想が生まれ、これが『存在と時間』へと結実することになる。そして結局、アリストテレスに関する著作は完成されなかった。かくして、「アリストテレス解釈」はまず第一に『存在と時間』のプロトタイプとして解釈されることになる。実際、これを読む者は、『存在と時間』の思想のほとんど全てが、萌芽的な仕方であるとはいえ、すでに先取りされていることに驚く。しかし、彼の「アリストテレス解釈」は『存在と時間』に還元しえない豊かな内容を含んでいる。

一　「アリストテレス解釈」から『存在と時間』へ

ハイデガーは「アリストテレス解釈」[1]の目的を「存在論と論理学の歴史に尽力する」（PIA1）ことと規定している。彼によれば、哲学とは事実的な状況の中へと沈潜する中で「存在論」を形成することであり、それは事実性を言語化する「論理学」として遂行される（PIA16, 18f）。このような哲学の規定に対応して、哲学の遂行そのものが哲学の歴史と密接に関係することになる。彼にとって「歴史」とは過去の学説から何か自己の助けとなるものを拝借すること

ではなく（PIA3）、むしろ、「理解を通して過去をわがものとすること」であった（PIA3, 4）。すると、アリストテレス解釈の目的は「存在論と論理学の歴史と対決する中で、存在論と論理学を生起せしめること」にあるということになる。ハイデガーはこのような哲学のあり方を「事実性の現象学的解釈学」と規定している（PIA20）。

すると、次には彼の哲学が出発すべき「事実的な状況」（特に、哲学の歴史が形成してきた概念性、「被解釈性」）が問題となる。彼によれば、現代において、「生」という概念は多義的となり、混乱をきたすに至っている（PIA5）。とはいえ、このような多義性の背後にはある特定の立場が隠されている（PIA9）。すなわち、生の概念の多様性を支えていた根本経験が忘却されてしまい（PIA19）、存在論や論理学が存在を抽象的な現前性として把握するようになるにともなって、形式的な多様性のみが伝えられているのである。彼はこのような「事実的な被解釈性」をギリシア的・キリスト教的根本経験、中でもアリストテレスの根本経験に由来するものとみなす（PIA19f）。『存在と時間』の時代、ハイデガーは哲学を「還元」「解体」「構成」という三段階を経て遂行しようと考えていた（GA24-26f.）。すなわち、西洋哲学の歴史を存在忘却の歴史として規定し、これと対決することを通して（解体）、根本的な経験に到達し（還元）、それに基づいて、現代において存在を生起させること（構成）を試みていた。しかし、このような思想は、萌芽的な仕方であるとはいえ、すでに「アリストテレス解釈」に見られるのである（PIA23f）。

ハイデガーによれば、現代の諸存在概念は非本来的な理解の内にある。それゆえ、この理解を規定している歴史、すなわちアリストテレスと対決することを通して、この理解をより本来的な理解へと還帰させなくてはならない（還元）。アリストテレスは『ニコマコス倫理学』第六巻において「〈われわれの魂がそれによって、肯定とか否定とかの仕方で真を認識（アレーテウエイン）するところのもの〉として、われわれは、五つのものを挙げなくてはならぬ。すなわち、技術（テクネー）・学（エピステーメー）・知慮（フロネーシス）・知恵（ソフィア）・直知（ヌース）がそれである」（『ニコマコス倫理学』1139b15 高田三郎訳）と述べている。ハイデガーはこの箇所を開示性の諸様式の究明として解釈し（PIA28）、この区別に依拠しながら、より本来的な開示性への還帰を試みる。アリストテレス自身はプロネーシスとソピアを最も全体的な知であると考え、プロネーシスを倫理的アレテーと、ソピアを知的アレテーと見

なしているが（PIA29, 34）、ハイデガーはここから、世界内存在への還帰、本来的開示性への還帰を読み取る。

まず、彼はプロネーシスとテクネーの区別から、人間の具体的な交渉関係を導く「見回すこと（Umsicht）」とそのような関係を離れた純粋な対象化である「見つめること（Hinsicht）」との区別を読み取り、後者は前者から派生してきたと解釈する（PIA7, 28）。エピステーメーは存在者のエイドス（Aussehen、見相）を析出させるが、同時にこの析出はエイドスが生じてきた根源である交渉関係を忘却させることになる（PIA7）。このような傾向はすでにアリストテレスの存在論の内に見られ、それが後の存在論の歴史を規定した。その結果、今日ではウーシアとは抽象的な実体性あるいは本質（Was-sein）を表すものとして理解されている（PIA26）。このような事情から、我々はウーシアを存在者の実体と理解し、それに基づいてアリストテレスの哲学を理解する。しかし、ウーシアは本来、資産を意味しており（PIA26, 50）、それは資産が属する世界を前提とする（PIA26）。すなわち、ギリシア人はウーシアということで有用性のネットワーク（見回すこと）の中にある具体的な物のことを考えていたのであり、その際、同時に「廻り世界（Umwelt）」を理解していたのである（GAP8, 12）。そして、このような廻り世界は人間と存在者との交渉関係によって支えられており、人間はこの世界の中でこの世界そのものと関わりつつ存在している（PIA26, OL14）。ハイデガーはプロネーシスはこのような存在様式を開示していると解釈する（PIA30）。これが『存在と時間』における日常的関心に対応することは明らかである。このようにハイデガーは人間存在を世界における諸物との交渉関係であると見なす。これが第一の還帰をなす。

しかしながら、日常的な開示性が最も全体的な開示性であるわけではなく、第二の還帰（本来性への還帰）が必要となる。アリストテレスはプロネーシスを本来的様態に対する欠如態と見なし、本来的な様態をソピアと呼ぶ。他方、ハイデガーはこのソピアに対して両義的な態度を取る。まず、アリストテレスは彼の諸概念を事実的な状況との交渉関係から得ようとし、ドクサや先行する学者の意見を検討し、その中からより「事象」に即した概念を練り上げている。例えば、『形而上学』第一巻第一章においては、ドクサから「ソピア」の理解を得ようとし、また、『自然学』第一巻では、ピュシスに関する先行する諸言明と対決しつつ、運動の概念を思惟している（PIA44）。ここに見られるのは、先行する過去をわがものとすることによって、存在を生起

させるという思想であるが、これこそハイデガー自身が「アリストテレス解釈」においてとる方策である（OL71）。

しかしながら、アリストテレスが実際に提示するソピア論は以下のようなものである。すなわち、プシュケーは一種の運動であり（vgl.『霊魂論』412a27,『自然学』201a10）、ソピアはプシュケーの最高のあり方であるから、ソピアは運動論すなわち『自然学』に依拠して最高の運動として規定される。さて、通常、運動（活動）は他のなにものかを目指すが、このような運動は未だ完成に至っておらず不完全である。これに対して、他のなにものも目指さず、それ自体で充足している運動があるとすれば、それが完全な運動であるということになる。しかるに、思惟という活動においては「思惟している」と「思惟した」は同時的であり、それ自体で充足している。かくして、「観照」がプシュケーの最高の活動となる（PIA38, 39）。

確かにアリストテレスは、ソピアや運動の概念を析出するにあたって、ドクサを検討することから出発したが、この析出の過程で「見回すこと」から「見つめること」への転換が生じてしまった（PIA41）。そして、「見つめること」は人間の生の運動性から見相を析出することではあるが、この析出はそれが生じてきた運動性を忘却させてしまう（PIA9, 11, 37）。そのため、アリストテレスは分析によって得られた概念性を事象とは無関係に究極にまで押し進め、それに依拠してソピアを規定してしまった（PIA41）。

このように、アリストテレスは特定の運動のあり方から案出された概念を無理やりに生の領域へと適用し、事実的な生の運動性を疎外してしまう（PIA37f）。このような仕方では「生」や「偶然性」といった概念はとらえられない。このようにハイデガーはソピアの概念を批判する（PIA38, 50f.）。

さらに、ハイデガーは生の疎外的な把握であるソピアが西洋の形而上学の歴史を規定してきたと考える（PIA42）。すなわち、このようなアリストテレスの概念性が、アウグスティヌスを経由して、中世哲学を規定し、それに対抗したルターをも規定することになった。そして、その結果であるドイツ観念論もまたこの一連の歴史の中にある（PIA21f, 49）。かくして、ハイデガーは以上のような西洋哲学の歴史の概念性を解体しつつ、アリストテレスが貫徹しえなかった道を歩まねばならない。すなわち、本来的な理解は生の事実性の内部にとどまり、そこから生の概念を練り上げていくのでなくてはならない（OL21f.）（構成）。ハイデガーは事実性の中での理解の生起を以下のように分

析している。まず、理解は常にすでに一定の状況（世界、現）の中で、これに規定されつつ生じる。これが「事象を与える根本経験」である。この語の説明でハイデガーは情態性（Befindlichkeit）という語を用いている（GAP110）。そして、この理解は本来の存在あるいは意味へ向かうよう要求されている（「主導的要求」）（GAP110）。最後に、理解は「支配的理解性」（ドクサ）に至らなくてはならない。ロゴスはドクサから出発して、ドクサに至るのであるにこれ（GAP110）。人間は以上の三要素に規定されつつも、これらを見透す（durchsichtig）運動としてある（GAP112）。すると、本来的な理解はこのような運動の中で最も遠くまで全体を見透す活動となる（OL19, 21, GAP36）。これは事実性の現象学的解釈学として遂行される（PIA20, OL71）。この実質的な展開については第二章で述べる。

周知のように『存在と時間』既刊部はより根源的な開示性への遡求という構造を取っており、それは世界内存在への還帰と本来性への還帰からなっていたが、このような還帰は以上において見たように「アリストテレス解釈」においてすでに提示されていた。また、『存在と時間』の全体構想は「還元」「解体」「構成」の三部からなり、『存在と時間』既刊部はその内の「還元」に相当するに過ぎないが、「アリストテレス解釈」は以上においてみたように、アリストテレスと対決して（解体）、より本来的な開示性へと還帰する中で（還元）、「事実性の解釈学」を提示している（構成）。これらの点で「アリストテレス解釈」は『存在と時間』を先取りしている。

しかし、『存在と時間』は「アリストテレス解釈」から大きな一歩を踏み出すことになる。この移行に関しては、上で見た理解の三契機の分析が重要な位置を占めている。まず、根本経験、主導的要求、支配的理解性の三要素はすべて事実的な規定である。すなわち、根本経験が情態性をなすのはもちろん、主導的要求もまた存在者に課されるものであり、かつ、ドクサはロゴスの生成を規定している。このような意味では、「事実性の解釈学」は事実的にのみ遂行されうる。しかしながら他方で、ハイデガーは三つの要素を人間の構造とも見なしている。そして、彼はこの三要素から時間性という現存在の構造を読み取り、さらに、この構造が存在の理解の地平となるとすでに予見している（GAP110）。この新しい着想に依拠して『存在と時間』は「アリストテレス解釈」の具体的な分析を受け継ぎつつも、この分析を「超越論的哲学」という全く新しい構想の元に統合しようとする。

「アリストテレス解釈」の到達点は最も本来的な理解としての「事実性の解釈学」であった。もし「事実性の解釈学」が最も本来的な人間の構造を開示しているならば、人間にとって存在はこの構造の中で出会われることになるはずであり、「事実性の解釈学」の構造分析から存在の地平が得られるはずである。ここにおいて、ハイデガーは「事実性の解釈学」を事実的に遂行されるべき活動と見なす代わりに、人間の本質構造と解釈するようになる。「アリストテレス解釈」においてすでに人間に固有な活動性は「見透すこと」としてあらわにされていた。これに従って、『存在と時間』は人間存在の構造を関心へ、そして、時間性へと還元する。すると、現存在にとっての存在は時間性の図式、すなわち、「テンポラリテート」において生起することになるはずである。しかるに、存在に関して現在支配的な「被解釈性」は、存在を「テンポラリテート」の一契機でしかないプレゼンツから解釈している。したがって、存在の地平としての「テンポラリテート」の提示は存在概念の新たな生起を呼び起こしうるはずである。このように「超越論的哲学」は構想するのである。

以上のように『存在と時間』は「アリストテレス解釈」から生成してくる。そして、「アリストテレス解釈」における諸分析を新しい地平の元に統合しようとする。しかし、同時にこの移行は一つの「断絶」をもはらんでいる。すなわち、「超越論的哲学」が存在の地平を提示しうるのは、この哲学が開示性の全体構造を把握した場合においてのみである。しかるに、「事実性の解釈学」においては、本来的開示性はあくまでも事実的なものであった。この「断絶」は「超越論的哲学」の根底に関わる問題である。なぜならば、もし獲得された開示性が事実的なものでしかないとすれば、それを地平として存在を思惟することが不可能となるからである。

二　「覚悟性」と「ピュシス」の思索

ハイデガーは一九二四年にアリストテレスの『弁論術』の解釈を通して、事実性を分析しているが(GAP42)、ここにおける解釈は両義的である。まず、一九二四年といえば、ハイデガーはすでに『存在と時間』に着手しており、この講義の内には、事実性の解釈学へと参入することと並んで、人間存在を構造として提示しようとする傾向がすでに見られる。この傾向は具体的には、情態性を操作する能力である『弁論術』によって人間の情態性を構造化しようとする

目論みに現れている(GAP44)。しかし他方では、ここでの事実性の分析は人間が徹底的に事実的であることをも明らかにしている。

アリストテレスにおいて最も根源的な開示性の問題は人間の善（アガトン）の問題として追及される。「「人間というものの善」とは、人間の卓越性（アレーテー）に即しての、またもしその卓越性が幾つかあるときは最も善き最も究極的な卓越性に即しての魂の活動であることとなる」（『ニコマコス倫理学』1098a16f）。そして、「徳とは〈ことわりによって、また知慮あるひとが規矩とするであろうところによって決定されるごとき、われわれへの関係における中庸〉において成立するところの、〈われわれの選択の基礎をなす（魂の）状態〉（プロアイレティケー・ヘクシス）にほかならない」(1106b36f)。そしてさらに、「然るべきときに、然るべきことがらについて、然るべきひとに対して、然るべき目的のために、然るべき仕方においてそれを感ずるということ、これは「中」的にして最善であり、まさしくこうしたことが徳には属しているのである」(1106b16f)。ハイデガーはまず、アレーテーが中庸に従って、極端を廃す中で決定される好機（カイロス）の選択（プロアイレーシス）を「目指すこと（Aus-sein-auf）」であると指摘する。

このように、アレーテーはまず企投へと関係づけられる(GAP56)。しかし、アリストテレスによれば、選択、決意はロゴスなくしてはありえない(GAP56)。すなわち、中庸を選択し、決意するには全体の見透しが不可欠なのであり、これが企投の可能性の条件となる（GAP56, 74）。好機をつかむためには、状況に開かれてあることが必要なのである(GAP56, 73, 107, 2-10f)。ハイデガーはプロアイレーシスをEntschlossen-sein（覚悟していること）と訳し(GAP55)、これを本来的な開示性として理解している。[2] このような覚悟性において初めて、カイロスをつかむことができるのである(GAP69)。また、アリストテレスはアレーテーをヘクシスと規定している。アレーテーは空間的に全体へと開かれていなくてはならないだけではなく、時間的にもそうでなくてはならない。つまり、アレーテーは一朝一夕に生まれるものではなく、日頃からの反復（ハイデガーによれば、これは根源へと繰り返し遡ることである）から形成されたものである（GAP71, 75）。このような事情を考慮して、ハイデガーはヘクシスをGefaßtsein（覚悟をしていること）あるいはFassung（平静さ、自制）と訳している。このようなヘクシスが人間の本来性をなす（GAP69）。さらに、ハイデガーはこのヘクシスが人間の意志から生じ

るようなものではなく、パトスから生じるものであることを指摘する。すなわち、ヘクシスとは「持たれる」ことであり、パトス（受動）の一種なのである。パトスとは人の身に生じることが、人をある情態性へと向かわせることであり、慣れ親しんだ状態に対して外部から力が加えられることである。ハイデガーはパトスをBefindlichkeit、あるいはSich-befinden（GAP67）と規定している。通常、パトスはヘクシスに対立するものとして現れ、ヘクシスを揺り動かす(GAP70)。このような意味では、パトスは気分の転調、魂の変化、ヘクシスからヘクシスへの移行状態として現れる(GAP67, 72)。それゆえ、パトスは開示性を根本的に規定し、それに基づく選択や判断を左右する(GAP66)。しかし、覚悟性はこのようなパトスにさらされつつ形成されるヘクシスでなくてはならない(GAP73)。かくして、アレーテーというヘクシスは最も根源的なパトスの中でGefaßtseinとして形成されるのでなくてはならない（GAP106, 2-19)。そして、このようなパトスの中からのみ、ロゴスもまた生い育つのである（GAP106)。このような事情であるから、より根源的な開示性を形成するためには、より根源的な事実性にさらされなくてはならない。それゆえ、アリストテレスは、恐れ、驚き（タウマゼイン）がソピアの全体性に及ぼす意義を強調し（『形而上学』982b13, vgl. OL20)、「危機を脱すること（ソーゼイン）」の意義（人間は何か不利なことに直面する中で、何か本来的なものをつかむことができる）を指摘する（『霊魂論』417b5f., GAP77)。また、ハイデガーは『存在と時間』を先取りするように死という事実性に言及している(OL51)。まさに、このような事実性の中から、しかも事実的に覚悟性は形成されるのである。

以上のように、「アリストテレス解釈」は徹底的な「事実性の解釈学」の立場をとっていた。しかし、『存在と時間』の「超越論哲学」は時間を地平として存在を分節化することを目論んでおり、覚悟性を最も全体的な開示の構造として解釈することを必要とする。したがって、「超越論哲学」は「解釈」における徹底的な事実性の解釈学を、すなわち、本来的な開示性である覚悟性すら事実的にのみ生起してくるという考えを放棄せざるをえなかった。このように、『存在と時間』への統合は、「事実性の解釈学」の根本的な点を無視することなしには不可能なのであり、「超越論的哲学」は当初から根源的な矛盾をはらんでいたのである（GA9-357)。結局、「事実性の解釈学」は「超越論的哲学」に還元されえない内容を持っていたが、「超越論的哲学」はそれ

を捨象することによって、「事実性の解釈学」の諸要素を統合する。このような意味で『存在と時間』は「アリストテレス解釈」の成果の制限なのである。

従来、『存在と時間』の挫折以降、現存在の時間性を支える存在そのものが問題となり、そこで初めてピュシスが主題化されるようになったとされてきた。しかし、すでに「アリストテレス解釈」は覚悟性を事実的に思惟しており、さらに覚悟性を越えて覚悟性を事実的に可能ならしめるもの、すなわち、ピュシスへと思索を進めていた。すると、「転回」を導いた問題意識はすでに「解釈」の内に胚胎しており、特に『存在と時間』へと回収されなかった問題意識（ピュシスの問題）と密接に関係しているといえるのではないか。

「アリストテレス解釈」におけるピュシスへの論究はソピアへの態度と同様に両義的である。そのため、ハイデガーがどのような観点からピュシスを論じているかを常に考慮に入れる必要がある。さしあたり、三つの観点を区別することができる。「アリストテレス解釈」において主題となったのは「事実的生」の把握であった。それゆえ、まず第一に主導的な観点は、生の運動性を理解するために、『自然学』における運動の解明を利用するという観点である。一九二二年夏の講義では、ピュシスを生のあり方と同一視している（OL4, GAP110）。この観点では、アリストテレスの運動理解は問題的なものとなる。確かに、彼はプロネーシスにおいて事実的な生の運動性を思惟してはいる。しかし、第一章において見たように、彼はプロネーシスを欠如的なものとみなし、ソピアを本来的な活動であるとする。しかるに、「この本来的な存在に関して言えば、この存在の根本性質は人間存在そのものから、これを解き明かすことによって得られたのではない。この本来的な存在は、範疇的な構造として、運動する存在者の理念を特定の仕方で存在論的に徹底することを遂行したことから、生じてきた」（PIA37f.）。また、アリストテレスは運動をデュナミスとエネルゲイアという「根本範疇」によって規定したが（『自然学』201a10、『形而上学』1065b16）、ハイデガーはこのような「範疇」もまた運動概念の固定化を促したとみる（PIA48f）。

だが、ハイデガー自身が認めているように、アリストテレス自身は諸概念を事実的な生の中から形成してもいる。ここには、先行する過去をわがものとすることによって、「ロゴス」を生起させるという思想が見られる。人間は世界内存在として、様々な存在者と交渉関係を結び、その中

でロゴスを見いだすが、このロゴスは単に個人的なものなどではなく、むしろ個人を規定するものである(GAP109)。そして、以上において見たように、覚悟性は最も根源的なパトスにさらされつつ開示することという意味を持っていた。ここにおいて、人間の開示性を規定しつつも、極限としてその外部にとどまるピュシスという考え方が生じることになる。これが第二の観点をなす。まず、自然は廻り世界に先行する「すでに現にあるもの」として現れる(GAP108)。そしてさらに、自然は人間の環境をなし、人間の生活を支えるとともに、これを規定する根本条件としても現れてくる(GAP108)。そして次に、このような自然は人間の能力を超えたものとしても現れることになる。ハイデガーは後の『放下』の思想を予示するように、以下のように述べている。「存在論という研究の主要な課題は探求されるべき存在を明らかにすることである。その上で、もしもひとが自分の生の中でもはや存在論に到達しないとしても、それはどうしょうもない。この課題が達成されるまで、世界は待たなくてはならない。もしこの課題が達成されえないならば、世界はまだ熟していないのである」(OL50)。

　このような観点のもとでは、先に批判された「神的なもの」の概念が新しい視野のもとにおかれることになろう。すなわち、「人間のもの」とその外部としての「神的なもの」という根本分節である(GAP108)。そして、このような観点のもとでは、「観照」が「神的である」という規定もまた新しく見直されることになる。ハイデガーは観照を生の運動性を固定化する「見つめること」であると批判したのであったが(OL22, 26)、存在そのものへの眼差しは人間の領域を超えることであり、必然的に神的となるのである(OL68)。後に、ハイデガーは「ヘルダーリン解釈」においてこのような思索を展開する。このようにして、生としての開示性のピュシスとその外部にとどまるピュシスとが分節される。ただし、後者は前者を根本的に規定しており、前者はこの規定を「パトス」を通して看取する。人間のピュシスとそれを超えるピュシスという根本分節が生じるとき、ピュシスそのものを思惟するという構想が生じる。これが第三の観点をなす。このような観点を前提としてのみ、パルメニデスが驚きをもって見据えたものを存在そのものとして捉え直すことが可能となる。実際、ハイデガーはすでに「アリストテレス解釈」において、パルメニデスを、単にアリストテレスによって克服されたものとしてではなく、「アレーテイア」の問題を最初に提出した者としても詳

細に論じているのである。ハイデガーはアリストテレスのピュシス論を生の運動性を固定化するものとして批判していたが、パルメニデスの批判的克服として生起した、アリストテレスのピュシス論（運動論）を上のような観点で見直してもいる。すなわち、ピュシスは人間の開示性の根底として、開示性を与えつつも、自己を隠すアレーテイアの思索として検討されることになるのである。実際に、ハイデガーは、アリストテレスのピュシス論においては中心的とはいえない非現前や欠如性といった概念にすでに注目している（PIA47, 50, GAP2-7）。すなわち、運動が転化である以上、これは欠如、非現前を前提とせざるをえない（GAP2-7）。それどころか、現出は非現出において可能となるのである（GAP2-12f）。ここに後のピュシスに関する思索の先取りを見ることができる（GA9-301）。とはいえ、アリストテレスの運動論においては自らを隠す存在の問題は主題化されることはなかった（PIA50）。

ハイデガーは『存在と時間』の挫折の後、「覚悟性」を規定し、これを支えているものを思惟し直さなくてはならなくなる。ニーチェとの対決をその試みであると解釈することが可能である。ハイデガーはニーチェの意志概念を解釈して、以下のように論じている。まず、開示とは意志の働きである。しかし、この意志は決して主観の働きと解釈されてはならない。むしろ、意志は人間を不意に襲う「激情（Affekt）」によって規定されている。人間はその外部から到来する「激情」によって規定されつつ、開示するのである。そして、ハイデガーはこの意志を覚悟性と規定し、この解釈から『存在と時間』の克服の糸口を見つけようとする。しかしながら、このような覚悟性の規定こそ「アリストテレス解釈」における覚悟性の規定と合致するものである。とはいえ、中期思想においてハイデガーはこのようなニーチェの思想に対して批判的でもある。すなわち、人間と自然を「激情」によって媒介されたものと捉えてしまうと、人間と自然の間に一種の「規定関係」が生じることになるが、ニーチェはこの「規定関係」を自然の支配へと利用したのであった（GA9-239f.）。

ここにおいて、このような自然支配を回避しつつも、覚悟性を事実的に思惟することが課題となる。ハイデガーはこの課題に「放下（Gelassenheit）」という概念を用いて取り組む。放下とは元来「感情的衝動から解き放たれた平静さ」という意味であり、ハイデガーはこの概念を、「一つの表象に一面的な仕方で執着する」状態から解き放たれること、地平を可能としているものへと自らを放ち入れること

という二つの点から規定している。しかるに、「放下」の概念はすでに「アリストテレス解釈」の「覚悟していること」の概念において先取りされている。「覚悟していること」とは、様々なパトスにさらされつつも、個々のパトスにとらわれることなく、全体を見透した上で、生まれてくる「覚悟」であり「落ち着き」「平静さ」であるからである(GL59)。

「アリストテレス解釈」は「超越論的哲学」の構想に収まりきらない、事実的な覚悟性やピュシスの問題をはらんでいた。そして、その問題こそが、「超越論的哲学」の挫折をきっかけとして、いわゆる「転回」を導くことになった。このように「アリストテレス解釈」は『存在と時間』へと還元されるものではなく、むしろ、彼の思想全体の中に位置づけられなくてはならないのである。

(1) ハイデガーの著作からの引用は全集版の巻数と頁数によって表示する。それ以外の著作からの引用は以下の略号と頁数によって表示する。Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation), Hrsg. von H.-U. Lessing, in Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Bd. 6, 1989, (PIA). Gelassenheit, Neske, Pfeullingen, 8. Aufl. 1985, (GL). 未刊の講義、Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, SS1922, (OL). Grundbegiriffe der aristotelischen Philosophie, SS1924, (GAP). に関しては、Staats- und Universitätsbibliothek Frankfurt, Markuse Archiv 所蔵のマルクーゼによるタイプ稿を利用した。

(2) entschließen という語は現代ドイツ語では「決心する」というニュアンスが強いが、語源的には aufschließen と同義であり、「開く」「解明する」といった意味であった。それゆえ、Entschlossen-sein という訳語を「状況に身を開いた結果、覚悟が自ずと定まり、今は平静な状態にある」といった意味で理解しなくてはならない。

(森　秀樹・もり　ひでき・広島大学)

実定性と虚構——M・フーコーの近代批判を通じて——

古賀　徹

近代の知は、自ら実定的であることによって、神話を虚構として批判する。周知の通りフッサールは、志向性理論の方法論的基盤を定礎した『イデーン』第一巻で、「真正の実証主義者」（Hua III-1 45）たることを宣言し、実定性への忠誠をその極限まで押し進め、一切の虚構的要素から免れようとした。このような「真正の実証主義」を維持しようとするフッサールの努力は、最晩年の著作である『危機』や『幾何学の起源』まで一貫して持続する。だがその一方で、それら後期の著作においてフッサールは、現象学の志向性の根拠、すなわち反省の視線に反省対象を現前させる根拠を歴史のうちに見いだそうとし、歴史を貫く理性の目的論を設定する。このような目的論の措定は、実証主義からの離反の疑いを抱かせるものである。

われわれはこの「真正の実証主義」の変遷の理由を探求することによって、実定的な知がふたたび神話に陥ってゆく可能性にかんして何らかの洞察を得ることを目的とする。その際、実定的な知そのものが虚構との抜きがたい関係のうちにあること、それゆえにある限界と危険を内在させていることが明らかにされるであろう。われわれは先導者として、フッサール現象学を近代的思考の哲学的形態として批判したフーコーに従う。本論は、一、実証科学とそれを批判した現象学のそれぞれの実証主義の内実をフッサールの言葉から明らかにしたのち、二、近代的思考の代表形態としての現象学の実定性の構造をフーコーにしたがって画定する。その次に、三、現象学の実証主義が虚構

に陥る必然性について論じ、最後に、四、それでもなお近代的思考に残される知と虚構の可能性にかんして考察することにしたい。

一　実定性

実定性 Positivität とは、まずはその辞書的語義によれば「はっきりしているさま」をあらわす。一般に実証科学 positive Wissenschaft は、実験や調査の厳格な手続きのうちで経験にはっきりと与えられてくるもの、つまり思考の関与以前の純粋に客観的な所与（データ）に依拠し、そのことによって、所与に依拠しない一切の理論的構築物を虚構として排除しつつ、自ら虚構を免れようとする。ここで所与はいわば客観性への通路としての役割を果たしている。経験科学の実証主義は、所与を真理性の根拠として思考の関与なしにたんに受け取るという、その純粋な受動性のうちに実現されているといえる。

これに対してフッサールは『イデーン』第五二節で、「事物所与の意味」にかんして経験科学（物理学）が陥りがちな「認識論的ドグマ」（Hua III-1 111）を批判している。そこでフッサールが批判しているのは、所与の外側に「真の自然客観」（Hua III-2 603）を想定するような実在論的立場である。この立場から見れば、経験科学が依拠する所与は、この「真の自然客観」の写像ないしは記号という性格を保持することになる。そこで所与は、原因としての事物が意識に作用を及ぼした純粋に受動的な結果でしかない。フッサールにとって、経験の所与を超えるこのような超越物の想定と、それにもとづく事物所与の誤った解釈は、決してそれ自身経験の実定性のうちに与えられない形而上学的仮説、つまり「神話」（HuaIII 114）であった。

これに対してフッサールが主張するのは所与の第一次的・原的性格である。この「真正の実証主義」の立場から見れば、経験科学が想定するかの「自然客観」は、感性的に与えられる所与にもとづいて構成される高次の理論上の形成体と解釈される。それと同時に所与は、超越的事物の反映ではなく、意識されたものであり、主観性の働きによって構成されたものとされる。現象学は所与（ノエマ）に第一次的に依拠しつつ、その所与存立の根拠を、意識を超越する事物ではなく、所与を構成した意識流（ノエシス）に、つまり意識内在の領域に求めることになる。所与を「真の自然客観」の反映とみなす誤った実証主義の立場は、所与に対する意識の関与が明らかにされるなら、もはや維持で

きない。

　こうしてフッサールの「真正の実証主義」は、所与（ノエマ）を構成したノエシスをそれ自体ノエマとして経験し認識することによって実現されるものとなる。ここでこの超越論的認識が神話から免れるためには、ノエマはそれ自身外側から「与えられる」もの、つまり主観の働きを超えたものという性格をもっていなければならない。もしノエマが主観の作用によって恣意的に作り出される限りのものであるなら、反省的認識の成果は恣意的で独断的なものとなる。それは経験科学がすでに乗り越えたたんなる形而上学・神話へと現象学が転落することを意味しよう。ところが他方でノエマは、たんに「与えられる」だけでなく、同時に「構成される」ものでなくてはならない。もしノエマがたんに「与えられる」だけのものであるなら、所与の存立根拠を主観の作用のうちに問い返す現象学の超越論性が破壊されてしまい、現象学は認識論的な批判力を喪失して、現象学が批判した実証科学の「神話」の水準に陥ってしまう。このように、与えられ同時に構成されるという二重性格、主観を超越しつつそれに内在するというノエマの二重性格こそ、志向性という概念装置を形成するものであり、現象学を反形而上学的な超越論哲学として可能にする核心であるということができる。どちらを欠いても現象学は、自らが批判した神話に退行してしまうのであり、したがってその二重性格によって特徴づけられる志向性の構成は、フッサールの「真正の実証主義」を可能にする唯一で不可欠な方法的装置であると言える。

二　歴史性

　だが現象学は、経験科学の実証主義を批判しそれを徹底化することで、実証主義そのものに内在する本質的性格を暴露する。フーコーにとって現象学と人間科学は、経験的実証科学を含む十九世紀以降の「近代的思考 pensée moderne」(MC 326) が到達したひとつの究極形態にほかならない。

　フーコーはまず、近代的思考の開始点をコントとマルクスに代表される二つの認識類型の同時的並存のうちに求める。ひとつは「客観の真理が、その形成を記述する言説の真理を規定する」(MC 331)実証主義タイプの分析である。実証主義は、客体としての人間の肉体や社会や歴史のうちに、つまり客観の側に認識の根拠をおくことで、その客体にかんする科学的言説の真理性を確保しようとする。これ

はフッサールが批判した経験的実証科学の水準であると理解できよう。そして他方が「哲学的言説の真理が、形成されつつある真理を構成する」（MC 331）終末論タイプの分析である。そこでは、すでに真である科学的言説が個々の自然や歴史の形成を説明する。前者は言説の真理を経験の側に還元し、後者は歴史的な総体的言説から経験の直接性を批判する。つまり両者は、近代的思考の真理の基礎をそれぞれ逆の方から規定しつつも、同時期のものとして、真理の基礎を思考の外部に求める点では共通している。

これに対して現象学は、「自ら経験的であると同時に批判的であろうとする言説」、つまり「実証主義的であると同時に終末論的」（MC 331）な言説として登場する。現象学が「体験の分析」（MC 332）として、われわれの言い方で言えば、経験の所与から出発してその構成を問い返す志向性の反省理論というかたちで、実証主義と終末論を乗り越えつつ総合することができるのも、そもそも志向性が、客観の規定力（所与）に依拠する実証主義のモメントと、歴史の重み（構成）に依拠する終末論のモメントを相互に出会わせる理論的装置であるからである。

現象学にとって真理の基礎は、まずもってノエマのうちにある。だが、そのノエマを構成したのは主観の働きであるから、究極的には、対象を構成し経験を可能にする超越論的主観性が真理の基礎になる。この主観性は社会的・歴史的に構成された主観性である。であれば、ここで現象する所与はもはや真理の基礎としての役割を単独で全うすることはできず、経験の直接性は歴史と社会の全体性のうちで批判的に理解されなければならなくなっているといえよう。だが超越論的主観性とそれを条件づける全体性は、哲学的言説によって一挙に措定されることはできず、所与（ノエマ）という形式のうちで漸進的に経験されてゆくしかない。この意味でも、現象学は実証主義と終末論の総合であるといえる。

ところでフーコーは、ある特定の時代の認識や言説のあり方を支配する構造を実定性の形式とか認識論的構造（エピステーメー）と呼んでいる。フーコーによれば、十九世紀以降の近代知の実定性の形式は歴史性である。知が歴史的であるというのは、言葉という透明な窓を通じて自然（存在）と人間の自然（精神）とが単純に結びついていた古典主義時代とはちがって、その透明な表象（認識）の場が自然や社会や歴史という外部に浸食され不透明なものとなることを意味する。そしてその不透明さそのものが自己の合理的理解をめざす自己認識の衝動を生み出す。つまり、近

代において人間はその外部によって深く規定された有限なものとなり、その結果生ずる認識の制約性が、知をその外部の探求へと動機づけるのである。

この立場から見れば、実証主義と終末論の総合形態としての現象学は、その両者がすでに潜在的に示していた人間の有限性をより鋭い形で顕在化することになる。現象学の視線に現前する自己（超越論的主観）はノエマとして、それを構成したノエシスを問題化させる。このことは、対象化された自己が自己にとってすでに不透明な所与、つまり完全には理解できないものであることを示す。表象されるこのノエマは、その背後にそれをすでに構成したはずの――その意味で過去の――不可視な主体性（ノエシス）を抱え込んでいる。表象はすでに時間的・歴史的に構成されているのである。そしてその表象の歴史的な構成が主観の側に問われるということは、まさに自己を不透明にしているのは自己を生成せしめた歴史であること、それゆえ自己は歴史に規定された有限なものであることを示している。

次にその表象関係を表象しなおす現象学の反省の視線によって、自己の不可視な主体性とそれを規定する歴史は可視的となるのだが、しかしその反省の視線もまた依然として歴史の厚みを抱え込むことになる。つまり現象学において実定性を可能とするのはこの意味での〈人間の有限性＝歴史性〉なのであり、逆に言えばこの歴史性という形式のうちでのみ一切の表象が可能となるのである。

フーコーによれば、近代の知にとっての人間は、生き、労働し、話すそれぞれの活動において、生命・労働・言語という先在条件、つまり人間を外側から枠づける客観的条件に支配されている。人間にとってこの客観的条件は、自己を支配するいわば鉄の法則性として、自己を超えたところから「与えられ」てくるということができよう。ここで自己を認識しようとする人間は、この所与を実定的に認識することで、自己に対する客観的な知を得ようとする。つまり外部によって支配[1]されているという人間の客体性（有限性）が経験的実証科学の客観性の条件をすでに形成しているわけである。このような人間の客体性は、現象学の反省の視線には、志向性存立の形式的法則性として、超越的なノエマというかたちで「与えられ」てくることになる。

だが人間を支配するこれらの法則性そのものは、その強制的な性格のゆえに非合理なものである。この理解不能な所与を合理的に理解するためには、そのような外部条件を日々生産し続ける人間の主体性が問い返されなければならない。というのも人間が生き、経済活動し、話すことなく

しては、人間を超越し規定する客観性も生まれようがないからである。とすれば、まさにそれらの根源的な活動性、つまり人間の主体性こそ、その客体性を成立せしめている条件であり、それゆえその解明こそが人間を支配する法則の成立を合理的に説明できることになろう。とはいえその人間の主体性は、その主体性を規定し支える客観的な外部条件のうちでのみ明らかにされるものである。たとえば何かを志向する（もしくは労働する）人間の主体性は、その志向性（労働）が生みだすと同時にその志向性（労働）を規定し可能にする客観的な形式的法則性（生産諸関係）の内部で、まさにその法則性を生みだしつづける主体性として明らかにされるしかない。現象学にとってこのような人間の主体性は、ノエマを構成したはずのノエシスをノエマを手引きとして認識することを通じて、事後的に解明されることになる。ここでノエマは「構成され」たものである。

いまや近代的思考にとって表象は、まずは人間が主体的に働きかけた限りで生じてくる人間の外部が、超越的な客体というありかたで人間に現象するものとなる。そして客観的諸関係に対するその表象それ自体が、ふたたび表象しなおされ、それら諸関係を生み出した人間の主体性がそこに問い返され回復されるのである。フーコーによれば、客観主義的実証科学に対するこの主体化の衝動、つまり客観的諸関係の中に人間性を回復する心理学や社会学などの人間科学の運動(2)が、近代的思考の実定性の形式（＝歴史性）をもっとも鋭い形で表しているのである。そして現象学の志向性の分析論は、まさに人間科学を支配するこの実定性の形式を哲学的に表現したもの、つまり人間科学のイデオロギー形態だということができよう。

三　本源的誤認

ここで歴史性のうちにある知は、自己に現象する所与のうちにその真理性の根拠を求めつつ、そこから反転して、その所与を所与たらしめた不可視な主体性とその歴史のうちに、つまり実定的なものの外側にその超越論的根拠を保持しているということができる。近代的思考の表象を支え、それを可能にするこの外部をフーコーは「他者 l'Autre」もしくは「影 l'ombre」（MC 338）と呼ぶ。フーコーによれば、実定的な表象に必然的に随伴するこの虚的な「影」は、人間の不可欠な「分身 doubles」（MC 第九章表題）ということになる。

だとすれば自らの真理性を確保しようとする近代の知

は、この晦冥な領域のうちで、自らの超越論的根拠を具体的に規定することになる。そのために現象学は、この歴史的外部をノエマというかたちでふたたび経験しなければならない。それ以外の道をとれば、自らの約束によって現象学は直ちに形而上学の烙印を押されることになろう。だとすれば現象学にとっては、経験そのものが、その経験や認識の条件を明らかにする経験、つまり超越論的経験として機能することになる。この意味で、現象学に代表される近代の思考にとって人間は、経験の条件を経験自身によって具体的に明らかにする「奇妙な経験的―超越論的二重体」(MC 329) である。

だが、この超越論的経験が、対象化される経験と同じ資格で経験だということになれば、超越論的経験はその超越論的条件を自己の歴史的外部に、つまり自己の「影」のうちに依然として保持しているということになる。とすれば、自己の超越論的条件を経験したと思った瞬間に、まさにその経験の基礎が問題化し自己の内から逃れ去ることになる。この意味で近代的思考の認識は、認識が真である条件をもはや自己自身によって自己同一的に保証することができない。このことは、自己同一性によって真理の基礎が保証されるというそれ自体ありえない立場から見れば、認識の「本源的誤認 méconnaissance première」(MC 334) の可能性を示す、とフーコーは言う。近代性のうちにあるコギト(思考)は、所与と不可視な主体性に両側から挟まれることで、自己自身のうちにその外部を深く浸透させている。そのようなコギトが認識の明証性を確保しようとしても、その根拠がいつも自己の外部に示される以上、その明証性は本源的に不完全なものでしかありえない。つまり近代のコギトは、もはや根なしの擬似的な実定性しかもちえないのである。コギトの経験は不完全なものでしかなく、その意味でいつも「誤認」の可能性のうちにある。

現象学の真の実証主義は、現前するノエマに依拠して自己の超越論的条件を解明するところに成立するものであった。とすれば現象学は、すでに自己を超えたものに認識の権利上の根拠をもちつつ、自己の超越論的条件を解明しようとしているといえる。フーコーの用語を用いれば現象学は、本源的誤認の可能性のうちで自己の真理性の根拠を確保しようとしているのである。とはいえこの誤認の可能性は、そこにおいてはじめて認識が成立するものである以上、誤認を誤認として判定するそれ以外の可能性を許すものではない。誤認を指摘する認識が可能であるとしても、それも本源的誤認という自己の可能性の条件から逃れられない

のである。この意味でこの誤認は認識の権利上絶対的なものであり、乗り越え不能な認識のそもそもの形式であるといえよう。とすれば、現象学の認識成果を不可触の真理として実体化することは不可能になる。それは決して虚構の可能性から免れない。本源的誤認という近代知の絶対的形式から不断に生み出されるこの虚構は、近代的思考が真理の基礎を自己のうちに求めるときに直面する必然的な仮象であり、その意味で我々はこれを、たんなる虚構と区別して超越論的虚構と呼ぶことにしたい。

このように考えてくれれば、自己認識の原理的不完全性、虚構的性格こそが、その時点では不透明で非合理な自己の志向性を歴史の全体性のうちで合理的に理解しようとする方向転換を、フッサールに強いたといえる。フーコーの見方からすれば、フッサールは、自己の志向性を最終的に基礎付け、その非合理性を最終的に合理化しうる地点を「起源 l'origine」(MC 339) として要求し、その探求の途上で自己の志向性の明証性、つまりは理解されないまま伝承されてきた自明性を批判的に理解しようとしたといえよう。そこでは、起源とそこに発する歴史的全体性は、現状の自己の非合理性に対する統制的な批判概念として機能する。

しかしこの全体化を通じた批判の努力こそ、新たな全体的な歴史解釈を胚胎させる危険に陥るとフーコーは指摘する。本源的誤認という枠をはめられた近代の思考が最終的に虚構の可能性から免れ、真であろうとすれば、思考は自己の外部を思考しつくし、いつも外部に示される超越論的基礎を最終的に我がものにしなければならない。そこで近代的思考は自己の最終的起源を解明することによって、自己自身の超越論的根拠を自己のうちに獲得し、自己自身の根拠との差違から免れた究極の「同一者 le Même」(MC 341)を形成しようとする。この同一者の形成こそが、近代的思考のそもそもの目標なのである。この同一者は、近代知が抱え込む条件、自己の根拠との非同一性という時間的・歴史的な条件そのものから要請され、逆にその条件を廃絶する非時間的・非歴史的な同一者として登場する。近代の思考は、自らが同一化を阻む歴史性によってはじめて成立しているがゆえに、自己の非同一性を統一的に理解させてくれる同一化の地点を設定し、そこに発する全体的虚構を作り上げて歴史的な自己同一性のうちに安住しようとするのである。超越論的虚構を最終的に真理化しようとする衝動から生み出されるこの全体的で体系的な虚構を、われわれは超越論的神話と呼ぶことができるだろう。志向性の分析論として遂行される「真正の実証主義」は、一切の

虚構の要素から手を切ろうとするまさにその誓いと努力のゆえに、超越論的神話に陥ってゆくのである。

ここで注意すべきは、こうした起源への回帰が、自己の客体性のうちに示される歴史的外部を自己のうちから排除する不断の運動を意味するということである。その運動は、歴史という外部に対するコギトの勝利と全面的支配を、つまりは自己の客体性の完全な主体化を意図する。コギトの透明な自己認識を妨げているのは、自己の歴史性、自己に浸透する他者性であるから、自己を完全に透明化し自己の超越論的基礎を自己のうちに確保する努力は、こうした他者性自体を最終的に廃絶することを統制的な目標とする。だがしかし、この超越論的努力を可能にしているのはその他者性そのもの、すなわち本源的誤認の可能性である以上、この試みは必然的に挫折せざるをえない。つまり、起源という歴史的全体性の立場からの虚偽意識の克服、最終的な明証性の獲得が不可能なのは、それがいつも無限の接近に終わるからではなく、そのような克服や獲得の方向性が、本源的誤認というそれ自身の可能性の条件によって、全体化と明証化をそのつど不断に破壊するからなのである。

四　ディシプリン、および超越論的虚構の可能性

フッサールは、志向性 Intentionalität の分析を突き詰めてゆくことによって、いわば起源におけるコギトの最初の意図 Intention の解明を意図し、「一つの意図、一つの思考、一つの主体の内部」(AS 164)へと歴史を汲み尽くそうとした。フーコーは、そうして獲得される神話的な歴史を『知の考古学』において「包括的歴史 histoire globale」(AS 17)として批判し、「現象学の支配から歴史を解放すること」(AS 265)を主張する。だがフーコーが『言葉と物』で「人間学の眠り」(MC 351)という標題とともに開始した近代批判の核心は、彼ののちの系譜学的著作である『監視と処罰』や『知への意志』で明確にされることになる。これらの著作では、自己の外部を汲み尽そうとする人間科学の「真理への意志」(VS 標題)は、自己の可能性の条件である自己の客体性を主体性のうちに汲み上げ、したがって自己の他性を不断に排除・統制する「主体化 assujettissement」の運動として捉えなおされる。その運動は、自己の客体性・身体性を規律化し統制する衝動、すなわち「自己が自らの服従強制 assujettissement の本源になる」(SP 204)「ディ

シプリン（訓育統制）」（SP 217）の無限運動として、近代権力の支配形式そのものを構成している。その近代権力とは、ディシプリンによって生をより強力に発展させる技術であり、その技術的操作可能性の及ぶかぎりでのみ存立しうるテクノロジーとしての支配力に他ならない（cf. SP 227f）。

我々はいまや、人間の真理の追求とその生の発展を任務とする近代権力が神話と死を、つまり硬化した民族的虚構と「ジェノサイド」（VS 180）を生み出す啓蒙の弁証法について論ずることもできるだろう。だがフーコーの批判は、近代性が野蛮に反転する危険にではなく、暗転以前の近代的啓蒙の理念それ自体に向けられている。我々の考察に従えば、現象学・人間科学の「真理への意志」が問題であるのは、それが本源的誤認の必然性によって自らの約束を不断に裏切るからであり、超越論的虚構を真理と言い張るからである。また人間科学と結びついた生の権力が問題であるのは、それが訓育統制の排除運動によって、一方で生を正常化・規格化してその可能性を凝固させ貧困化するからであり、他方で正常性の外部に様々な不正常と非理性の領域を不断に生み出し続けるからであろう。

であるとすれば、超越論的神話に転落する危険について深く警戒しつつ自らの近代性を維持しようとする現象学・人間科学のたえざる主体化の運動もまた、自己を近代権力の主体化のテクノロジー連関のうちに埋め込み客体化することを結果し、その意味で〈空手形＝虚偽〉でしかないことになる。であれば、現象学に代表される近代的思考に積極的可能性を見いだすことはもはや不可能なように思われる。だが我々は最後に、自己の根拠に関心を抱く近代的な知にそれでもなお残される可能性について何らかの示唆を与えたい。そのためには、考古学から系譜学への変遷を検討するという、フーコー自身の方法論的立場の内在的批判が必要と思われるが、ここでは彼自身の立場に立ち入ることなく彼の批判に応えうる近代的思考の主体化の可能性を簡単に示唆するに留める。

近代の知は、自己の実定性の擬似的性格を忘却し、超越論的に虚構でしかありえないものを真理化しようとすることによって超越論的神話を呼び出す。だとすれば我々は、近代的コギトの実定性を擬似的なものにしている虚的な影をその実定性の背後につねに意識することによって、超越論的虚構の神話化を少なくとも免れることができる。フッサールは自己の志向性が把握されるのは時間性のうちであり、それゆえに自己自身が十全なかたちで自己に現前しな

いことを確認した（Hua III-1 94）。そこでは自己の根源的な時間的・歴史的地平が、自己の実定的認識を支える「影」として、まさにその実定的認識の内部で意識され予感されているのである。この影の意識を確保する限り、本源的誤認の可能性を隠蔽し超越論的虚構を真理として実体化する形而上学的錯誤を避けることができる。これは現象学の近代性をまずは確保することに他ならない。

ここにようやく、神話化以前の超越論的虚構の可能性を考察する余地が開かれる。超越論的虚構を虚構とみなす限り、つまり可能性としてのフィクションとみなすかぎり、それ以外の複数の虚構の可能性は排除されえない。ここで複数の自己理解の可能性を開くものとして我々は超越論的反省を捉え直すことができる。虚構が可能性として存立しうるのは、それがつねに自己以外のものに自己の可能性の根拠を示し、自己を相対化しうる限りのことである。そして自己がこの相対性のうちで不安定であるからこそ、それら複数の虚構を統一的に理解させてくれる歴史の起源が要請されるといえる。とすれば我々は、複数の虚構からその実体性を奪い、それらの相互対話をそれぞれの虚構的性格を確保したまま可能にする虚焦点として、起源を位置づけ直すことができるだろう。たしかに自己の根拠を求める努力そのものが超越論的誤認によってのみ可能である以上、その唯一の起源に接近することは不可能である。だがその不可能性にもかかわらず、不安定で擬似的な実定性のうちで、同一的起源を志向しつづけること、そのただ中に多様な虚構とその相互批判の可能性が、つまり自己の多様な批判的理解の可能性が開かれる。

これら複数の超越論的虚構は、自らの思考と認識の根拠を見きわめようとする「真理への意志」のうちでのみ可能となるものである。したがってその虚構は、厳密な実証性とその歴史的・全体的解釈という二つのモメントを維持した批判的な知の所産として、たんなる虚構からもまた超越論的神話からも区別される。ここに現状の自己理解の自明性を不断に破壊する理論的想像力の基礎を見いだすことができよう。こうしてわれわれは、真理への構えのうちで開かれる虚構の可能性、虚構のうちにある真理の可能性を同時に確保することができるだろう。起源を求める近代的思考の運動はたしかに自己のうちから他性を排除する衝動によって貫かれている。だがこのディシプリンの運動は、その自己同一化の衝動のうちで、多様な自己を様々な虚構の可能性として展開させうる自己差異化の機能を果たすこともできるのである。

このような現象学理解はフッサールの意図をおそらく超えているだろう。しかし現象学・人間科学の実定知は虚構であるかぎりで、「虚構を真理の内部で作動させ、虚構の言説によって真理の効果を誘発する」可能性、それを通じて近代の政治技術を超える「未だこの世にない政治を『虚構する』[3]」可能性を、フーコーとともに依然として保持しているということができる。

注

本文中の括弧内の引用文献は次の通り。またアラビア数字はページ数を示す。

Hua　フッサール全集（Husserliana）。ローマ数字はその巻数を示す。

MC　Michel Foucault, Les mot et les choses, gallimard, 1966.

AS　Michel Foucault, L'archéologie du savoir, gallimard, 1969.

SP　Michel Foucault, Surveiller et punir—Naissance de la prison, gallimard, 1975.

VS　Michel Foucault, Histoire de la sexualité—La volonté de savoir, gallimard, 1976.

（1）この段階を特徴づける経験的実証科学として、生物学・経済学・言語学をフーコーは挙げている。認識成果をその客体的なあり方に留めるこれら実証科学の素朴な実証主義こそ、フッサールが乗り越えようとしたものである。

（2）「人間科学は実際、生き、話し、生産する限りの人間を対象とする」（MC 362）

（3）「ひとは歴史を、その歴史を真理にするひとつの政治的現実から出発して『虚構』し、いまだこの世にない政治を一つの歴史的真理から出発して『虚構』する」Michel Foucault, Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps, 1977, à Dits et écrits III（1976-1979）, p. 236.

なお本研究は文部省科学研究費（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。

（古賀　徹・こが　とおる・北海道大学）

像の指示機能と代表機能

佐藤英明

一　絵画における類似性と規約性

パースは記号を、対象との関係という観点から、類似記号(icon)・指標記号(index)・象徴記号(symbol)の三種に分類した。類似記号は、その記号自体のもつ性質に基づいてその対象を表示する記号であり、記号の性質と対象の性質との類似関係によって記号となるものである。例えば、絵画や地図、配線図などはこれに属する。指標記号は、対象から実際に影響を受けるといった自然的関係に基づいて記号となるものであり、顔の表情が心理状態を示したり、水銀柱の高さが気温を示すといった場合である。それに対して、象徴記号は、類似性や自然的関係に基づかずに、任意に対象と関係づけられて使用され、そのように理解されるという習慣に依拠して記号となる「規約的記号(conventional sign)」である。言語は基本的に象徴記号である。[1]

この分類にしたがえば、類似記号は対象との類似性に、指標記号は自然的関係に、象徴記号は規約的関係に、それぞれ依拠していることになる。だが、この言い方は正確ではない。というのも、類似記号や指標記号も規約性と無関係ではないからである。類似性だけでは記号関係は成立しない。例えば、二つのリンゴが類似していても、一方が他方の記号であるわけではないし、同一の対象を描いた二枚の絵が、互いによく似ていたとしても、一方が他方の記号であるわけではない。つまり、それをある対象の記号として解釈する何らかの習慣がなければ、類似記号とはなりえ

ないのである。また、地図や配線図の場合には要素記号と対象との関係も規約的である。指標記号に関しても同様であり、自然的な因果関係の存在だけでは記号関係は成り立たない。ある習慣に基づいて顔の表情を何らかの心理状態の記号として解釈するのでなければ、その表情は記号とはならない。したがって、規約性からまったく自由な、類似性や自然的関係のみに基づく記号といったものはありえないことになる。[2]

ガダマーは『真理と方法』において、こうした記号の規約性の起源を「設定（Stiftung）」と呼んでいる。人工的な記号の場合「記号使用は慣習（Konvention）にしたがってなされるが、この記号使用を取り入れた当初の行為が設定と呼ばれる」。国章、旗、崇拝の象徴などのような、それ自体では意味を持たないものに、「象徴」としての意味を与えるのも、「制定」や「聖別」といった設定である。同様に、自然現象の「徴候（Anzeichen）」や「前兆（Vorzeichen）」のような「自然的記号（die natülichen Zeichen）」も、「記号使用もしくは象徴機能の起源」という「根本的な意味」においては「設定されたもの、すなわち記号として認められたものである」。自然的記号でも、記号と見なされなければ記号としての機能は果たさないのである。このように、あらゆる記号や象徴の起源は「設定」によるものと考えられ、そこには「規約性」が認められる。ところが、ガダマーは、「画像（Bild）」に関してはこれと「同じ意味での設定は存在しない」としている[3]（160）。だが、画像だけがこうした設定なしに画像として機能しうるといったことが可能であろうか。先の議論からすれば、画像のみが規約性から自由であるといったことはありえないのではないだろうか。以下で本稿が考察のテーマとするのは、この問題である。ガダマーはなぜ画像にこのような特別な身分を与えたのか。そして、そのような位置づけは本当に可能なのか。この問題を考えるために、まず『真理と方法』における画像論を概観しておくことにしたい。

二　画像と設定

『真理と方法』においてガダマーは「遊び」の概念を手がかりとして芸術や美的存在の解明をおこなっているが、それによって、芸術の存在様式は観る者への「呈示（Darstellung）」として性格づけられ、美的存在の本質はこの「呈示」に見いだされる（107–139）。ガダマーは、この「呈示」という芸術の本質を造形芸術（die bildenden Künste）に

即して論じる際に、「画像」の分析をおこなっている（139-174）。したがって、ここで考察のテーマとされているのは芸術としての絵画や彫刻などの「形象（Bild）」であり、あらゆる画像一般ではない。ガダマーは、この分析の中で「画像（Bild）」を「記号（Zeichen）」や「象徴（Symbol）」との比較において論じているが、一般には画像と見なされるものでも、芸術的形象以外の画像は、ここでは記号や象徴に属するものとして論じられていると考えねばならないであろう。それゆえ、本稿が検討すべき課題は、より正確には、芸術的形象としての画像だけが、なぜ規約性から解放されることになるのかという問題である。

ガダマーによれば、「画像の本質は二つの極端なものの中間に位置している」。すなわち、画像は「純粋な指示（Verweisen）」と「純粋な代表（Vertreten）」の中間にある（157）。ここではまず、この「指示」と「代表」に関するガダマーの議論を簡単にふりかえっておくことにしたい。

「指示」は、記号（Zeichen）の本質であるとされる。記号は「自己から離れて自己以外のものを指示する（von sich wegzuverweisen）」という機能を果たす（157）。模像（Abbild）の原像（Urbild）に対する関係は、この指示関係である。模像の本来の機能は、原像との類似性に基づいて、模写されたものを指示する（verweisen）ところにある。模像の適切性の尺度は、模像で原像が分かるということである。すなわち、模像は何かあるものを再現（Wiedergabe）し、それを同定すること（Identifikation）を唯一の機能とする。その意味において、理想的な模像は鏡像である。犯人の手配写真や、免許証、パスポートなどの写真も模像である（142-143）。

画像とそれが呈示（darstellen）している対象との関係は、こうした模像の原像に対する指示関係とは区別されねばならないとされる。「画像においては、呈示されているものはただたんに指示されているのではない」。というのも、「画像は、その画像がなければけっしてそのようなかたちで呈示されないであろうようなものを呈示するから」である。つまり、「呈示されたものが、画像においてどのようなかたちで呈示されているのかということこそが、まさに重要なのである」。模像は、原像の同定という目的を達成してしまえば、もはやその機能を失い、いわば「自己を止揚する」。それに対し、画像は、「それ自体が思念されたもの」であり、「模写されたものを真に存在されるために、自己の固有の存在を主張する」（143-145）。模像が「自己から離れて指示する（von sich wegzuverweisen）」のに対し、「画

像はそこに留まらせる（verweilen lassen）ことによって、指示する（verweisen）」のである（158）。

ここで、ガダマーは画像に関して新プラトン主義的な規定を採用する。画像は「原像について何かを語る」。原像は画像による呈示において「呈示されるに至る（Zur-Darstellungs-Kommen）」。原像がこのようなかたちで呈示されるということは、原像にとっては「存在の減少」を意味することなどではなく、独自の現実性の獲得を意味している。「呈示によって、呈示されたものはいわば存在の増大を経験する。こうした画像の固有の内実は、存在論的には原像の流出として規定される」（145）。

画像と同様に、制服や旗、宗教的象徴などの象徴（Symbol）も象徴自体のなかに現れるもののみを指示する。象徴も、その固有の存在において、それが指示するものに関与している。この象徴の本質が「代表」である。「象徴はたんに指示するだけでなく、代表することによって呈示するものである。しかも代表する（Vertreten）とは、その場にはないものを現前（gegenwärtig）させることである」。例えば、制服は、同じ集団への帰属をたんに指示するだけでなく、はっきりと可視的に（sichtbar）呈示する。「象徴されるものそれ自体は、感覚によって捉えることのできず、無限で、表れることのありえない（undarstellbar）ものであるが、象徴によって呈示すること（Darstellung）は可能である」。象徴は、「根本においてはつねに現前しているものを、現前するものとして見えるようにするものである」（158-159）。

象徴においても画像においても、「それらが呈示するものそれ自体が現前する」。しかし、象徴は画像ではない。「象徴は、象徴されたものについて何も語らない」からである。「象徴は現前させたもの（Repräsentierte）に何ら存在の増大をもたらさない」のであり、象徴において「現前されたものの固有の存在が内容的にそれ以上規定されることはない」。つまり、象徴は、対象を可視的に現前させはするが、それ以上の機能は何も果たさないものであり、たんなる「代理（Stellvertreter）」にすぎないのである（159）。

ガダマーは、このようなかたちで画像を記号と象徴の中間に位置づけたうえで、記号や象徴の起源が「設定」に基づいていることを指摘する。自然現象の前兆などの自然的記号を含むあらゆる記号、あらゆる象徴は、あらかじめ指示されるものと関連づけられ、記号として認められるための「設定」を必要としている。それに対し、画像に関してはそれと「同じ意味での設定は存在しない」とされる。ガ

ダマーによれば、「芸術作品はその本来の意味を設定によってえるのではない」(160)。しかし、なぜ芸術作品としての画像（形象）だけが、設定を必要とせず、規約性から解放されているといえるのであろうか。この問題を考察するために、ここでは、N・グッドマンの絵画論を手がかりにしたい。

三　グッドマンの画像理論

グッドマンは、①構文論的稠密、②意味論的稠密、③構文論的アスペクトの相対的充実、④例示、⑤多重で複合された指示を「美的なものの五徴候（five symptoms of the aesthetic）」と見なしている。[4] 芸術作品としての画像に関するガダマーの議論を解釈するうえで、この五徴候は有効な糸口を与えてくれるものと思われる。

グッドマンは『芸術の言語』において、絵画を広義の記号（symbol）の一種と見なし、絵画的描写を独自の記号理論の枠組みの中に位置づけている。[5] 彼の理論によれば、すべての記号系（symbol system）は記号要素（character）から成る。ここで記号要素というのは、現実に使用される記号的なマークの一定のクラスのことであり、発話や書かれた言葉だけでなく、視覚的、聴覚的、等々のあらゆる存在は、記号として使用される際には、一つのマークと見なされる。言語的マークの場合、各マークは、ある一つの記号要素に属している。例えば、書かれたり印刷されたりした“clear”というマークは、大きさや色などが違っていてもすべて同じ記号要素に属し、それ以外の記号要素には属さない。むろん、実際には“c”と“l”が密着していて、“clear”か“dear”か見分けがつかないというケースもある。しかし、それはあくまでも技術的な問題であり、理論的には、あらゆる言語的マークはそれぞれ一つの記号要素にのみ属する。このような記号系は、構文論的に「分節化されている（articulated）」といわれる。[6]

それに対し、例えば、目盛りのないアルコール温度計のように少しでも長さの異なるマークは異なる記号要素に属するような記号系の場合、マークの長さがいかに正確に測定されたとしても、そのマークが属する唯一の記号要素を決定することはできない。したがって、この記号系は構文論的に分節化されてはいない。こうした記号系では、任意の二つの記号要素の間に常に第三の記号要素を挟むことができる。このような記号系は構文論的に「稠密（dense）」であるいわれる　（①構文論的稠密）。さらに、これら三つ

の記号要素に、それぞれ指示対象が対応する場合には、この記号系は意味論的にも「稠密」である（②意味論的稠密）。絵画は、構文論的にも意味論的にも稠密な記号系である。

このように、グッドマンの理論においては、絵画的な描写（depiction）と言語的な記述（description）は、構文論的に分節化されているか否かによって区別されることになる。つまり、構文論的「稠密性」が絵画的描写の特徴と見なされるのである。そして、ここでいう「稠密性」は、稠密な順序づけをなす記号要素に属するすべてのマークが現実に存在することを意味するものではない。例えば、背の高さの異なる二人の子供を等距離から撮影した一枚の写真があり、それが背の高さの違いを示す記号系を構成し、この映像以外にはこの記号系に属するマークが存在していないとしよう。その場合でも、この二人の子供の中間の背の高さの子供を等距離から撮影すれば、その写真は同じ記号系に属することになるし、さらに、この子供と背の低い方の子供の中間の背の高さの子供の写真等々についても同じことがいえる。描写的な記号系が必要とするのは、稠密な順序づけの仕様（dense-ordering specification）のみであり、仕様を指定されたすべてのマークが実際に存在している必要はない。右の例のように、一枚の写真しか存在していなくても、稠密な順序づけの仕様の指定は可能なのである。

同様に、記号系が描写的であるための意味論的条件も、指示対象の稠密な順序づけの仕様だけであり、指示対象の稠密なクラスの存在を必要とするものではない。指示対象が存在しなくても、それらの稠密な順序づけの仕様さえ指定できれば、描写的記号系は構成可能なのである。

以上のように、描写は、類似性のような記号と表示対象との間の関係に由来するものではなく、記号間の構文論的および意味論的関係に由来するものとして捉えられる。それゆえ、記号はそれ自体で記述や描写なのではなく、ある記号が記述であるのか描写であるのかは、その記号がどの記号系に属するものであるかによって決まることになる。実際、一つの同じ記号が、ある記号系では絵画であり、他の記号系では記述であるといったこともありうる。書道の作品などは、一方では構文論的に分節化された記述的な記号系に属するものであるが、他方では、構文論的に稠密な記号系に属している。

また、このようなかたちで描写と記述を区別すると、絵画的描写だけでなく、地震計のデータや目盛りのないアルコール温度計のような記号系も描写として分類されること

になる。心電図も北斎の『富士』も、それらが属する記号系が構文論的に稠密であるという点では共通している。両者の違いは、記号要素を構成するアスペクトの多寡に求められる。心電図にとって重要な特徴は、線の中心が通過する各点の縦座標と横座標だけであるのに対し、絵画では、線の太さや色、背景とのコントラスト、紙の質なども無視できない。このことをグッドマンは、絵画的記号は構文論的に「充実（replete）」しているが、図的な記号は構文論的に「稀薄（attenuate）」であるという。つまり、絵画的なものが図的なものから区別されるのは、その構文論的充実度によるのである。しかし、この差異はあくまでも相対的なものであり、アスペクトの数が多い方がより絵画的であるということでしかない（③構文論的アスペクトの相対的充実）。

さらに北斎の『富士』の絵は、富士山という具体的対象を表示（denote）するだけでなく、この絵が所有している色や描かれている形、線の太さや勢いなどの性質をも指示している。このように記号が所有する性質を指示することを、グッドマンは「例示（exemplification）」と呼ぶ。例えば、仕立屋の生地見本は、色、織り方、肌理、模様、厚さ、含有繊維などの性質を例示している。しかし、その見本は、その見本が所有している大きさや形は例示していない。記号が所有している性質のうちどれが例示されるのかは、その記号が置かれている状況によって変わる。絵画の場合も、絵画の所有するすべての性質が例示されるわけではない。絵画の重さなどは、普通は例示されない。

この例示における所有と指示は、比喩的になされる場合もある。どんよりとした灰色で描かれた海岸の樹木と断崖の絵は、字義的にはその灰色を例示しているが、比喩的には「悲哀」を例示していると見ることもできる。この絵は、比喩的に「悲しい絵」であり、「悲哀」を所有し例示しているのである。こうした比喩的な例示をグッドマンは「表出（expression）」と呼ぶ。例えば、ティントレットの描いたゴルゴタの丘の黄色い空は、その黄色を例示するとともに、苦悩を表出しているのである（④例示）。

こうした例示や表出という機能を有していることは、美的なものに特徴的なことがらである。もちろん、例示機能を果たすものがすべて美的であるわけではない（例えばカタログの写真）。しかし、例えば、書道作品がたんなる文字記号ではなく美的なものとなるのは、この例示機能を果たすからであるといえよう。そして、グッドマンはこの「例示」という指示機能の導入によって、絵画的描写から「類

似性」という概念を完全に排除する。絵画のような類似記号の場合に存在するとされる、記号と対象との「類似性」とは、いいかえれば記号のもつ性質と対象のもつ性質との共通性である。例示は、記号が所有する性質の指示であるから、対象と共有する性質の指示も当然そこに含まれることになる。グッドマンは、例示機能を表示機能から区別することによって、「類似性に基づく指示」という概念を排し、それを具体的対象の指示としての表示と、性質の指示としての例示へと分化させたのである。

絵画という記号は、以上のような表示、例示、表出といった多様な指示機能（reference）を遂行している。[7] しかも、これらの指示機能は統合されたり、相互に作用しあったりするものと考えられる。さらに、描かれている個々の図像の主題、関連する神話や宗教に関するテクスト、絵画につけられた題名など、他のいくつもの記号が介在してくる場合もあろう。それによって、絵画は、極めて複雑な記号系を形成することになる（⑤多重で複合された指示[8]）。

四　設定からの解放と解釈学

絵画は、構文論的に稠密な記号系のため、ごく小さな質的差異が記号としての差異を構成し、さらに対象の指示に反映する。しかも、記号としての差異を形成する質的な要素が多く、構文論的に充実しているため、結果的に指示を決定する要因は極めて多様となる。さらに、多様な表示や例示、表出などの指示機能の相互作用や他の記号の介在などによって、その指示連関はいっそう複雑化する。

ガダマーは、画像の本質を純粋な指示（Verweisen）と純粋な代表（Vertreten）の中間に位置づけているが、「指示」や「代表」を厳密に定義しているわけではない。だが、「指示」はグッドマンの理論における「表示」に、「代表」は同じく「表出」に、概ね重なるものと考えることができる。したがって、指示と代表の中間という画像の位置づけは、グッドマン的な観点から見れば、画像が単純な指示にも代表にも分類できない複合的な記号系を構成していることを、ごく簡潔に示したものと解釈することができる。画像は多様な指示機能や代表機能を有し、それらを統合するかたちで、全体として呈示という機能を果たしている。すなわち、画像における呈示は、表示や例示、表出などの多様な指示連関の複合体である。そして、グッドマンの理論にしたがえば、画像による呈示はつねに例示機能を内包して

いなければならない。呈示を構成する個々の指示機能は、ガダマーのいうように、多様な対象を「自己から離れて指示する」。しかし、それらの指示は、別々に分散していくものではなく、一つの呈示として画像において統合されるのである。それゆえ、画像が全体として呈示するものは、画像から離れては存在しえない。「呈示されたものは画像それ自体のうちに存在する」のである。呈示されたものは、「その画像がなければけっしてそのようなかたちでは呈示されなかったもの」であり、その画像から切り離すことのできないものである。そのことをガダマーは「画像はそこに留まらせる（verweilen lassen）ことによって指示する（ver-weisen）」と表現していると見ることができよう（158）。

画像における呈示が、多様な指示連関の複合体であるとすれば、それはもはや、たんなる「類似性に基づく指示」と見なすことはできない。類似性に基づく指示（あるいは例示）は、たしかに呈示を構成する一つの要素ではあろう。しかし、指示連関の統合としての呈示は、対象との類似性を越え、対象について何かを語り、対象に「存在の増大」をもたらすものとなる。それによって、実際に対象を知覚したときには見えなかったものを見せることが可能となるのである。

画像による呈示を以上のようなかたちで解釈すれば、画像に関しては指示連関の「設定」が存在しないとしたガダマーの議論の内実が見えてくる。以下では、この「設定」の不在、「設定」からの解放という見方を軸にして、ガダマーの解釈学に対する一つの視点を示したい。

呈示の構成要素である個々の指示機能や代表機能は、設定に起源を有し、慣習的な使用に依拠する「規約的」なものである。しかし、それらの統合としての呈示は、もはや構成要素の規約性のたんなる合成によって成り立つものではない。呈示は、個々の指示機能の統合によってまったく新たな次元を産み出す。すなわち、それまでに設定された指示連関には存在しなかった新たな関係を創出し、これまで見えなかったものを見せ、呈示されたものに「存在の増大」をもたらすのである。しかも、多様な指示連関の統合は「観る者による受容」（169）においてなされるのであり、「受容する者への関係」（166）においてはじめて成り立つものである。

その意味では、文学もまた「画像」と同様の存在様式を有していることになる。文学は「画像が観賞者の見るという行為のうちにその根源的な存在を有している」のと同様に、「読むという行為のうちにその根源的存在を有してい

る」のである。見ることにおいて、画像の内包する多様な指示連関が統合されるのと同様に、読むことにおいて、テクストに含まれる多くの指示機能が統合され、設定から解放された新たな呈示の次元がもたらされる。それゆえ「本を読むということもまた、読まれた内容が呈示へともたらされる一つの出来事であろう」(166)。

設定からの解放は、ここにいたってガダマーの解釈学への道を拓く。ガダマーによれば「テクスト理解の技術をもたらす古典的な学科」であった解釈学は、「芸術の全領域とそこで提起される問題をすべて含むような、包括的なものとして理解されねばならない」。「文学作品だけでなく、あらゆる芸術作品が理解されねばならない」のである(169-170)。そして、そうした理解を可能にするために解釈学に課せられた課題が「統合(Integration)」である(169-174)。ガダマーがヘーゲルから継承したこの「統合」という概念は、先述の解釈からすれば、呈示を構成する多くの指示機能や代表機能の「統合」として捉えることができる。それによって、呈示はそれを構成する指示連関の規約性から脱却し、指示の起源である「設定」から解放され、新たな次元の理解を可能にする。ガダマーの解釈学は、こうした理解を可能にするものとして構想されていると見ることができよう。

それに対して、ガダマーが批判するシュライエルマッハーの解釈学の課題は、「再構成(Rekonstruktion)」であるとされる。ガダマーによれば、シュライエルマッハーの解釈学は、「芸術作品は、それが本来属していたところでのみ本当の意味をもつ」ということを前提としている。その場合、「芸術作品の意味を把握するということ」は、その「本来の姿を回復すること」を意味し、「芸術作品の真の意味」は、「その起源と成立のみから理解されるべきである」ということになる。そして、そうした理解のための手段が、作品が置かれていた「本来の状態の回復」であり、「歴史的な再構成」である(171-172)。

シュライエルマッハーの「再構成」という方法は、作品が内包する多様な指示連関を回復し、その指示機能を再び合成し直すことであろう。それは、指示機能の起源である「設定」へと遡行し、規約性を明示することでもある。だが、過去の指示連関を純粋に回復しようとすれば、それは、解釈者の置かれている現在の状況とはまったく切断されていなければならないはずである。仮に作品を構成していた本来の指示連関が完全に再構成されたとしても、現代の記号系の中に生きる解釈者にとっては、それは「死滅した意

味の伝達」(172)でしかない。

したがって、「死んだ意味の痕跡が生きた意味へと再び姿を変える」(169)ような「理解」は、たんなる過去の指示連関の回復によっては獲得できない。「現在の生との思索的媒介」(174)となるような理解を得るには、設定された指示連関の規約性に基づきつつも、それとは異なった「呈示」を見いださねばならない。そして、そのためには、設定から解放される次元への移行が必要なのである。

以上の考察が示しているように、「画像に関しては設定は存在しない」というガダマーの主張は、彼の解釈学の可能性を支える基本的な考え方と結びついている。画像における呈示は、過去の「設定」に基づきつつも、「現在の生との思索的媒介」となりうるような新たな見方を可能にする。ガダマーは、画像において典型的に見られる、この新たな見方の可能性を、あらゆるテクストに見いだすことによって、解釈学への途を拓いたといえるだろう。

註

(1) Peirce, C. S., Collected Papers Vol. II, *Elements of Logic*, Harvard University Press, 1960, Book II, Ch. 3.(内田種臣編訳『パース著作集2・記号学』勁草書房、第二章)。

(2) Cf. Alston, W. P., *Philosophy of Language*, Prentice-Hall, 1964, Ch. 3.(村上陽一郎訳『ことばの哲学』培風館、第三章)。米盛裕二『パースの記号学』勁草書房、第四章も参照。

(3) Gadamer, H-G., Gesammelte Werke Bd. 1, *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr, 1986.(轡田收他訳『真理と方法』法政大学出版局)からの引用は、本文中に全集版の頁数のみを示した。

(4) Goodman, N., *Ways of Worldmaking*, Hackett, 1978, pp. 67-68.(菅野盾樹・中村雅之訳『世界制作の方法』みすず書房、一一七－一一八頁)。

(5) Goodman, N., *Languages of Art*, Hackett, 1976.

(6) グッドマンは、「ある記号系の任意の二つの記号要素(KおよびK')と、実際にはそのいずれにも属さない任意のマーク(m)を取りあげたとき、mがKに属さないという決定か、mがK'に属さないという決定のいずれかが理論的に可能な場合」、その記号系を「構文論的に分節化されている」と呼ぶと定義している。この定義はやや分かりにくいが、要するに、あらゆるマークに関して、それが属する唯一の記号要素を決定することが理論的に可能なとき、記号系は構文論的に分節化されているといえるということである。

(7) グッドマンは、表示(denotation)、例示(exemplification)、

表出（expression）などを総称して指示（reference）と呼ぶ。

（8）*Languages of Art*（1976）では「多重で複合された指示」という第五の徴候は挙げられていない。第五の徴候は、*Ways of Worldmaking*（1978）において追加されたものである。本稿ではこの第五の徴候を極めて重要なものと考えている。

（佐藤　英明・さとう　ひであき・中央学院大学）

ベルクソンの知覚理論

石井敏夫

一

二つの観察がベルクソンの知覚理論の出発点をなす。第一に、外的対象の「大きさや形や色」は、それに近づくかそれから遠ざかるかによって変化する(MM, 15)。第二に、解剖刀で感覚性神経の束を切断すると、知覚は消失し、身体行動が不可能になる（MM, 16)。彼の知覚理論においてはまず知覚と行動のこうした緊密な関係に注意が向けられるわけだ。事実、私の視界が拡がると、私の周囲の諸対象はますます一様な背景の上に現れ、私と没交渉なものになってゆく。反対に、視界が狭まると、その範囲内の諸対象は、私の身体が触ったり動かしたりする難易によって、はっきり段階づけられるようになる（MM, 15)。また、感覚性神経の切断は真に理解しうるただ一つの結果しか生み出すことができない。それは中枢を通って末梢から末梢へと至る流れを中断することである（MM, 16)。このように拡大、延長された二つの観察からはっきりしてくるのは、知覚が明瞭になると私に可能な諸々の行動の難しさと易しさの度合いが浮き彫りにされ、感覚性神経の切断は通常は身体行動へと「引き延ばされ（prolonger / continuer)」（MM, 153. 262）うるはずの刺激の通路を遮断してしまうということだ。ここからベルクソンは次のようなテーゼを引き出す。すなわち、知覚対象は私の身体の可能な行動を鏡に映し出すように「反射（refléchir)」し（MM, 15-6)、末梢から末梢へと至る流れはその行動を「準備」する役割を果たす（MM, 18)。このテーゼの要点は〈知覚は何より

もまず行動可能性を意味する〉という点にある。
確かに、感覚性神経の束が切断されると知覚が消失するという事実は、知覚がこの神経組織のどこかで生まれているることを証拠だてているように見える。だが、神経系を知覚の発生場所とみなすのは、身体の行動可能性を意味する世界〈全体〉の原因が、その同じ世界の〈部分〉にあると主張するのに等しい。神経系もまた、それに近づくかそれから遠ざかるかによって、「大きさや形や色」が変化しうるもの――ベルクソンはこのような仕方で存在するものを「イマージュ」と呼ぶ――でしかないからだ。物的対象一般に属するものとしての神経系のこうした存在論的規定は神経系から知覚を導き出す理論の不合理を露呈させるが、このような規定が神経系を含む物的対象の総体に適用されると、彼の知覚理論の柱の一つをなす次の二つの定義、すなわち「イマージュの総体」としての「物質」という定義と、「その同じイマージュが特定のイマージュ、すなわち私の身体の可能な行動に関係づけられた場合」としての「物質の知覚」(MM, 17)という定義が相次いで出てくる。「物質」は権利上知覚可能なものの総体、すなわち「イマージュの総体」以外のものではない。これに対して、「物質の知覚」は行動する私の身体に関係づけられた「物質」であり、事実上私によって知覚されるイマージュである。ここで注意しなければならないのは、これらの定義が導入される際、両者のあいだには〈理論上〉は「程度の差異」(MM, 35)、つまり〈多い少ないの違い〉しかないとされる点である。ところが、彼の知覚理論のもう一つの柱をなすのは次のような〈事実〉の確認である。「私たちの知覚は宇宙の生彩に富んだ画面(tableaux pittoresques)の系列を提供してくれるが、それらは非連続的である。…これに反して、実在論がふつう仮定するような物質はある瞬間から次の瞬間へ数学的演繹によって移ることができるような形で進展する」(MM, 72-3)。ここでは明らかに「物質」と「物質の知覚」のあいだに〈有り様の違い〉が見てとられている。従って、彼は両者のあいだに〈理論上〉は〈程度の差異〉を認め、〈事実上〉は〈本性の差異〉を認めるわけだ。このように二つの差異が同時に考慮されているのは、前者の差異を権利上の出発点に据えて後者の差異が現れてくるための現実的諸条件を明るみに出すという仕方によってのみ知覚の本性が解明されると考えられているからだ。こうして彼の知覚理論は実質的には次の三つの問題を解明する作業として展開されることになる。
(一)「物質」と「物質の知覚」のあいだに存在する〈程

度の差異〉を生み出す理論上の機構。

（二）理論上存在する〈程度の差異〉が事実上はいつも必ず〈本性の差異〉として実現される理由。

（三）〈本性の差異〉を可能にする事実上の根拠と〈程度の差異〉を生み出す理論上の機構との関係。

（一）「物質」から「物質の知覚」への移行は何かが付加される過程ではない。それは理論上はむしろただたんに何かが目減りする過程である（MM, 32）。この引き算を可能にするのは個々の物的対象がもつそれ固有の特性である。塩酸は石灰の炭酸塩に対してはいつも同様に作用するが、この酸が食塩から塩基を分離する作用と、雑多をきわめる土壌から養分になるはずの諸要素を抽出する植物の働きとのあいだには、「本質的な差異はない」（MM, 177）。物的対象はその特性に応じて、物質界のある部分からは作用を被り、他の部分からは何の作用も被らない。身体は物的対象のそのような特性を基礎としており、知覚はそのような身体に依存している。そこで、身体において物質界のある部分が「感じられ、生きられ、自動的に演じられる（automatiquement jouée）」（MM, 178-9）のだとすれば、知覚の通常の役割は、身体に備わるこの「弁別（discernement）」（MM, 35）機能をそのつどの、また様々な水準の実践的関心に従って作動させつつ当の身体を行動に誘うことにあるだろう。知覚世界は物質界のただ中で身体の弁別機能を通じて不断につくられつつあるのであり、そのような世界として身体行動を絶えず「促す（solliciter）」（MM, 43）ものなのだ。反対に、もし弁別なき知覚というものがあるとすれば、それはあらゆる物的対象のすべての点から作用を被る物的対象――そのような物的対象が存在するとして――に基礎をもつ非弁別的知覚であろう。それゆえ、「物質」と「物質の知覚」の差異が〈理論上〉は〈程度の差異〉とみなされる理由は、「物質」が権利上可能な知覚としての非弁別的知覚の相関者としか考えられず、「物質の知覚」が〈理論上〉は特定の物的対象の特定の側面から作用を被る物的対象にのみ基づく知覚でありうるという点にある。

この〈程度の差異〉の命題が形成されるにあたっては十九世紀物理学の物質の実在性に関するある一つの考えが関与していることにも注意しておこう。ベルクソンの考えでは、十九世紀の物理学者のうちで「物質の成り立ちの最も深い洞察」に到達したのはファラデーとW・トムソンであるが、彼らはいずれも、物質の究極要素に近づくにつれて、物質の見かけの不連続あるいはむしろ「私たちの知覚が表

面に設けていた不連続」(MM, 225)が消失し、物質の実在性が純粋な「作用(action)」(MM, 224)に帰する可能性を示唆している。彼らの物質理論に従うなら、物質界は〈機械的に続けられる一個の不可分な全体的作用〉となり、一つの物的対象が「あること」は究極的にはこの作用のただ中に、この作用に支えられてあることになるというのだ。つまり、ベルクソンは物質の実在性をめぐる彼らの考察が、いかなる物的対象のいかなる特性にも基づかない非弁別的知覚という観念に近づきつつあったと見ているのである。

こうした観点から見れば、「物質」と「物質の知覚」とのあいだに存する〈程度の差異〉は、機械的な非弁別的作用と行動を導くための弁別的な活動の違いに由来することになるが、両者のあいだの〈程度の差異〉がこのような違いに由来するなら、それは最終的には〈本性の差異〉として認識されるはずのものの根拠を部分的に表現するものでしかない。

(二) では、「物質」から私の身体を構成する物的諸対象に作用しない外的作用が差し引かれた結果が、一定のそれと認められる色彩を帯びた知覚世界として現に私の目の前に現れてくるのはなぜか。例えばPという発光点があって、そこから伝播する光線が私の網膜に作用を及ぼすとする。科学はP点に一定の振幅と一定の持続をもつ「振動(vibrations)」を探りあてる。ところが、私の意識が今そこに見ているのはそれらの振動ではなくて「光」である(MM, 39)。この違いはどこからくるのか。ベルクソンはその理由を知覚する意識の「今」のうちに探り出そうとしている。まず、私の意識がP点に光を知覚するほんの一瞬のあいだに、物理学的に見たP点には莫大な数の振動が連続的に継起している。また、神経生理学的に見れば、光が知覚される際の私の神経系の興奮はP点に対する私の可能的行動の下図を描きつつある。それゆえ、科学の証言とともに意識の証言をも信ずるなら、問題の最も自然な解決は、P点に生起するおびただしい数の振動をP点において「集約(contracter)」(MM, 31)しつつ未来に「傾く(penché sur / tendre à)」(MM, 153)ような現在を考えることであろう。今かりに私の視神経が損傷を被る場合を考えてみよう。P点からの作用は依然として私の網膜を刺激し続けるが、受けとった刺激を行動へと引き延ばす機構の一部が破壊されるので、P点に向けて行動する私の能力は減少し、その分だけP点における光の知覚が減少する(MM, 40)。そこで、P点に現れる光は、P点から作用を受けとり、P点に向けて行動を組織することのできる能力の関数として、そ

してその関数としてのみ理解される。従って、知覚する意識の「今」を構成しているのはこの感覚＝運動的な能力である。この能力はP点から作用を受けとることにおいてP点に継起する振動をP点に集約し、P点に対する可能的行動の下図を描き出すことにおいて未来に傾く現在の「厚み（épaisseur）」（MM, 31）として、「そこ」に光を浮き出させているのではなかろうか。

さて、こうしてP点に浮き出た光は私の身体の位置や動きに応じてその様相が多様に変化しうる一個の外的対象として経験されるはずで、ベルクソンはこのような仕方で経験される知覚対象を文字通り光の反射の比喩を用いて次のように表現している。「光線は一つの媒質から他の媒質に移るとき、一般に方向を変えて通過する。しかし、二つの媒質のそれぞれの密度によっては、特定の入射角に対してはもはや屈折が不可能になることもありうる。そういう場合には全反射が起こる。光源の虚像（image virtuelle）が生ずるが、これは光線がその進路を行くことの不可能をいわば象徴するものである。知覚はこれと同じ類いの現象である」（MM, 34）。身体は自身の利害にかかわる光線だけをその光源に逆戻りさせるように見える生ける媒質なのだ。知覚現象のメタファーとしての「光源の虚像」が、光源としての知覚対象が自らの現出を通じて「潜在させる作用（action virtuelle）」（MM, 57）を意味することはいうまでもない。外界に対して生ける媒質として働く身体は外界を遠近様々な〈場合によっては起こりうる作用〉として出現させるのだ。このような仕方で姿を現す個々の知覚対象は身体が作用を及ぼしうる物質界の部分を表してもいるから、現在の対象としてそのうちに身体の可能的行動を「反射」するといわれるわけだ。P点に知覚される光が「その現実的かつ完全な（réelle et complète）条件」（MM, 42）を感覚性神経のうちにもっていないことはこれで明らかである。「知覚の諸要素はいわゆる感覚神経要素にそっくり合わせてかたどられているけれども、全体としての知覚は運動しようとする身体の傾向に真の存在理由をもつ」（MM, 44）からである。

（三）　感覚性神経が知覚の「現実的かつ完全な条件」を構成しないとすれば、それは知覚に対してどのような種類の条件をなすのか。P点からの作用を中枢に伝える神経要素が傷つけられると、P点における光の知覚は減少するから、正常に保たれたこの要素の興奮は明らかに身体の運動傾向がP点に知覚を形成するための必要条件をなす。しかし、ベルクソンによれば、神経系の諸要素は「意志の不確

定を象徴（symboliser）する」（MM, 40）ものでしかない。「意志の不確定」とは行動が運動傾向において存在するということと同義だから、これは要するに、感覚性神経は知覚の真の条件としての身体の運動傾向を「象徴」する一つのイマージュにすぎないということを意味する。ということは、身体の運動傾向は、行動においてのみならず知覚においても、それを生理学的に「象徴」する神経興奮を支点としなければ自らをP点に「関係」づけることができないということである。それと同じように、感覚性神経の先端に位置して外界と直に触れ合う感官も、この神経と同一の存在論的資格で知覚が実現されるための必要条件をなすはずである。従って、身体の運動傾向はそれを生理学的に「象徴」する感官をも同様に支点としなければ自らの可能性をP点に「反射」させることができないというべきだろう。そして、「生彩に富んだ」「感情的感覚（sensation affective）」の存在が示しているように、感官もその背後に伸びる感覚性神経もともに、継起する振動を集約しつつ未来に傾く現在の厚みと同じ性質の厚みによって貫かれていることは明白で、知覚することはそれらの身体組織をP点に差し向け、そのようにして結局は身体を貫く現在と同じ性質の現在によってP点を包み込むことであるから、知覚する意識は科学がP点に認める振動をそれ自体としては決して知覚しないし、その存在に気づくことすらないだろう。「私たちは物質を権利上はそれ自体において知覚するのに、事実上は私たちの内で知覚する」（MM, 76）のである。振動は私の知覚が「内的に分解される（se décomposer intérieurement）」（MM, 74）ときにのみ現れてくるはずのものにすぎず、科学は私の知覚が「内に孕んでいる（grosse de）」（MM, 229）はずのものを表に展開しつつ示して見せる一つの可能的知覚にすぎない。知覚は権利上はそれ自体において知覚される多数の継起的「振動（frissons）」（MM, 234）を包み込みつつ共存させ、そのようにしてそれらの振動を一つの安定した「画面」へと「不動化（immobiliser）する」（MM, 233）働きなのだ。

二

以上の分析はすべて協力し合って、知覚をたんに混乱した不完全な科学とみなす見解に終止符を打つだろう。知覚の本質は行動を目指して弁別することにあり、知覚はいつも必ず厚みをもった現在によって支えられている。知覚する主体はこの厚みの「内に（dans）」（MM, 249）物質との

接触点をもち、この厚みを「通じて（par）」（MM, 249）物質を「生彩に富んだ画面」として浮かび上がらせるわけだ。こうした現在の厚みを生きるのが身体である。それゆえ、知覚をめぐる以上の分析には知覚の哲学が歩むべき一つの方向が示唆されている。知覚の哲学はなぜ身体がこのような厚みを生きることができるのかを問わねばならない。いいかえれば、なぜ身体が意識の物質への〈隠れた根づき〉と物質からの〈それと気づかれることのない分離〉とを実現する働きの器官となりうるのかを問わねばならないのだ。

ベルクソンはこの問題を解く鍵を互いに支え合う二つの心理学的観察のうちに見い出しているように思われる。第一の観察は次のようなものである。私が主導権を握っていると感じるあらゆる行動には、意識が「感情（affection）」の形で居合わせている。ところが、私の行動が自動的になると、感情は姿を消す（MM, 12）。この観察は身体を起点として物質界を包み込む感覚＝運動的な現在の厚みが自らの起点を直接意識する際の基本的な二つの様態を記述したものと見ることができる。私は身体の弁別機能をまったく異なる二通りの仕方で生きることができるのであって、その生き方の違いが直接には感情現象の有無として経験されるのだ。厚みをもった私の現在はそれら二つの様態を自らに定められた二つの水準として生きる「内的な力（force intérieure）」（MM, 249）であるということもできよう。感情が現れたり消えたりする際の自然さは、この力が一方の水準から他方の水準へと自然に移行できることを物語っている。ベルクソンはこの習慣化＝自動化と意識化＝感情化という反対方向の運動の自然な交替現象のうちに身体の起源が間接的に指示されていると考える。彼がそうした考えへと誘われたのは、身体が外界に向かう意識に対してもつある一般的な関係についての一つの確認なのだが、次の第二の観察はその関係を示唆するものである。「知覚は、いわゆる感覚性の糸が一本切れるごとに、外界の対象のある部分が活動を喚起しえなくなるので、その要素を一つ減少させることになるばかりでなく、固定した習慣が獲得される場合にも、こんどは応答があらかじめ用意されているため、問題は無用にされてしまうから、そのつどやはり同じことが起こる」（MM, 43）。この観察は感覚性神経要素が一つ減少する場合も、知覚が習慣性の行動によって任務を解かれる場合も、知覚世界の平板化ないしは貧困化という同一の事態を招くことを意味する。これはつまり、意識は身体の支えが当てにできなくなると外界から後退せざるをえず、

自らの代理を身体に任せることができる場合には、いつでも自らを外界から引き抜くことができるということではないか。そして、身体が外界に向かう意識をこのように〈支え〉かつ〈代理〉することができるのは、身体が〈物質的な何か〉として外界に〈接触〉し、〈精神的な何か〉としていつでも自らを外界や自分自身から〈隔てうる〉からではないか。とすれば、あたかも現在のある一定の厚みを生きる身体それ自身が、習慣的＝自動的活動性と意識的＝感情的活動性という二つの水準のあいだを自然に行き来する「力」に「象徴」される何らかの〈力〉の産出物のように見えてこないだろうか。もしこの仮説が認められるなら、「感情（sentiment）」は身体がそれ自身を産出した力によって満たされるときに出現し、身体がその力の代理者として振る舞い始めると消失する傾向があるということになろう。また、「感情的感覚」は自らを感情で満たしうる身体が外界や自己自身の一部から触発されることによって身体のどこか一定の場所に立ち現れ、それ自身の生起を通じて感情をかき立てる傾向があるということになろう。さらにまた、物質そのものが、身体を産み出し、身体に厚みを帯びた現在を生きさせ、そのような身体を自らの支えとし、そのような身体に自らの代理を任せるのと同じ本性の力によって産み出されている可能性が生じてこよう。なぜ身体は意識の物質への隠れた根づきと物質からのそれと気づかれることのない分離とを同時に実現する働きの器官たりうるのかという問いに対して、ベルクソンが与える解答はこのような方向のものとなるはずだ。

（文中MM記号によって示した引用ページはすべてQuadrige版のものである）

（石井　敏夫・いしい　としお・国士舘大学）

空間―時間―運動

―フッサールとフィンクの世界概念を巡って―

武内　大

一　思弁的思惟と世界問題

E・フィンクが、一九五一年に開催された第一回国際現象学会の講演に於いて、フッサールの志向的分析論の存在論的本質を正当に確定すべく思弁的思惟の必要性を説いたことは、既によく知られていることである（ND, 153）。もとよりフィンクの言う「思弁」とは、現象の彼方に存在する最高存在者へと向かうような思惟等ではなく、あらゆる現出一般を可能ならしめるものとして自らは現出することのない「現象の現象性」へと、言わば現象領域そのものを貫いて内側から「覗き見ること（Hindurchspähen）」を意味するが、ここで「現象の現象性」と言われているものこそ、本稿の表題に掲げた「空間―時間―運動」という三つの統一的契機に他ならない（RZB, 3）。そして彼によるとこの「空間―時間―運動」自体は、内在的意識にも超越的対象にも属さず、むしろ両者を共に「包括」する「世界空間」、「世界時間」、「存在の世界遊動」として捉えられねばならない（RZB, 37）。従って「空間―時間―運動」の本質への思弁的思惟は、結局「世界」ないし「コスモス」への問として収斂されてくることになるのである。

本稿の目論見は、曾てフォン・ヘルマンがフィンクに献呈した著書『意識、時間、世界了解』（一九七一年）の中で試みたように、とりわけ「空間―時間―運動」への問を軸として、フッサールの世界分析論の成果を思弁的コスモロギー的観点から改めて再検討する作業を通じて、現象学に

おける世界論の意義を模索することにある。フィンクはフッサールの世界概念を主観的意味地平と規定し、それとの批判的対決を通じて独自のコスモロギー的世界論を標榜するに至るが（ND, 170, WE, §16）、しかしフッサールが晩年の草稿『コペルニクス説の転覆』（一九三四年五月七／九日）、及びその続稿『空間構成に関する覚え書』（同年五月一〇日）の中で「Erde」の地盤性格について語る時、彼においても言わば「現象の現象性としての世界の隠れ」といったコスモロギー的問題次元が既に垣間見られつつあったように思われるのである。

二　フッサールにおける大地地盤の分析

通常フッサールのErde概念と言えば、「天体としての地球」と「地盤としての大地」の二義性が論議されるが、とりわけ後者の性格づけとして重要と思われるのは、第一にそれが全体としては最早「運動の一様態としての静止ではない」という意味で「絶対的に静止」するものであるという点（NR, 23, UK, 309）、第二に諸々の物体の運動は「基底の隠蔽と共に一体となって構成される」という点である（NR, 35）。

フッサールにおいてもフィンクと同様「運動、静止すること」、「時間空間的位置を持つこと」、「個別的存在者として存在すること」という三つの事柄は、同一外延的に考えられていたようであるが（NR, 23, 27）、そうだとすれば運動も静止もしない大地地盤は、それ自身最早存在者ではないということになる。それは諸々の存在者を現出せしめるものとして自ら現出することはない思弁的先構造であると言えよう。もとよりこの大地地盤の「非―存在的」ないし「非―現象的」性格は、専ら運動論的観点から剔出されたものにすぎない。しかしその成果は当然時間空間の捉え方と整合性を持つのでなければならないであろう。

フッサールによれば、大地地盤は諸々の物体がそこに於いて個体的位置を占めるところの「原形式」、即ち時間空間形式そのものであり、それは対象の意味内容の統一に先立って、その現実存在を制約する「個体化の原理」として機能するものである（NR, 30, 34, XI, §30）[1]。度々指摘されるように、フッサール自身この世界の時間空間的形式を外的地平の無際限的拡大化の極限として捉ようとしていた節も見られるが、しかしここで運動論の成果との整合性を顧慮するならば、大地地盤の原形式とは、むしろキネステーゼ的移動に伴う地平的現出空間の拡大化的進行そのものの

場を開くものとして解釈されるべきではないだろうか。かといって再びそれを客観的な不動の位置体系として捉えるとすれば本末転倒と言わねばなるまい。成程、フッサールが「体系の内には地上の物体はそのつどの『位置』を持つが、大地自身はそれを持たない」と言うとき（UK, 313）、このことは単に大地が位置体系の全体そのものだからという理由で言われているにすぎないと受け取られてしまう危険性が付き纏う。しかし他方で彼が、この地盤の全体性が「最早諸物体の全体ではない」と述べていることにも注意しなければならない（NR, 35）。いずれにせよ、フッサールが原形式としての時間空間を客観的な不動の位置体系と混同しているようなところも否めないが、少なくともそのことによってどのような不都合が生じるのかをここで見定めておくのも肝要かと思われる。

三　フィンクのコスモロギー的世界概念

フィンクの所説に従えば、客観的な不動の位置体系の上に諸々の物体が時間空間的位置を占めるといったイメージは、エレア派のゼノンによって創設された「操作的根本思想」とされる（RZB, 127）。フィンクによれば、ゼノンの時空はあくまで「存在する無限性」なのであり、「プロセスとして遂行されるのではなく、常に既に遂行されてしまっている」「完結した無限性」なのである（RZB, 157f.）。しかしゼノンのこうした前提に立つ以上、無限的なものと個々の有限的空間時間部分との関係は「非両立的」なものとならざるを得ない（RZB, 140）。そのため世界が「常に既に」全ての有限的なものと「共現在」しているといった事態が許容されえ得ないとになる（RZB, 128）。ゼノンが例の有名な逆説を産むことになってしまったのも実はこうした点に由来するものとフィンクは解釈している。そこでフィンクは「内的無限性」ということを語ることによって、それが「空間部分の有限性とは矛盾しない」ものだと言うのである（RZB, 141）。つまり彼によれば「あらゆる有限的諸事物は、それ自体常に既に世界全体の内にあり、鏡の如く全体を代現（repräsentieren）しているのである。」（RZB, 141）世界とは決して「全ての有限的諸位置の無限的『位置』などではない」のであり（RZB, 128）、従って各有限的断片が世界空間のうちに存在する仕方は、諸断片の並在系列、無限な座標の関係体系の内に在るといったようなものではない。むしろ「各有限的断片はそれ自身の内に既に無限なものを含んでいる」のである（RZB, 148）。世界は「本質的に

唯一なるもの」、「外部を許容しない総体」として(WE, 22)、有限的事物を「閉じこめることなく己れの内で許容」しつつ(EP, 91)、各内世界的なものの内で自らを「反照(Widerschein)」しているのである(RZB, 148)。

ともあれここで重要なのは、このような有限的個と無限的全体とのコスモロギー的関係は、時間空間を「Fertigsein」(RZB, 161)として捉える限り矛盾に陥るが、まさしく「Raumen = Raumeröffnung = Raumgeben」、「Zeitigung = Zeiteröffnung = Zeitlassen」(RZB, 162)という思弁的先構造として把握することによって初めて整合的に理解されうるということである。従って、フッサールの言う「原形式」というのもこのような時間化、空間化の働きそのものとして解釈されるべきであろうし、彼もフィンクと同様に世界の唯一的全体性、常に既にという地盤性、個物における世界の呈示機能等といった事態について言及してはいるが(EU, §7)、しかしこのような言表もそうした時空解釈のもとでのみ、はじめて生きたものとなりうるのではないだろうか。

四　人間と世界の原関係――身体運動と大地地盤

これまでは、世界の機構を就中事物存在の内—存在の在り方から明らかにしてきたわけであるが、しかしここで「人間的主観」というものが一体どのように関わってくるのであろうか。コスモロギー的観点からすれば、畢竟人間は世界の時間空間との原関係を持つことによってはじめて、自己の有限的時間空間内存在に気付き、対象の時間空間内存在を経験することができるということになるわけであるが、両者の原関係を媒介するのはなによりもまず「身体」に他ならない。しかしここで問題となるのは、最早身体の物体的側面を梃子とした意識の対象的世界への関係などではなく、主観的身体の機能の只中における地盤的世界との接触とでも言うべき次元のものである。

フッサールにおいて身体と大地の関係は専ら運動論的な観点から考察されるが、両者はその「全体性」において「不動」であり、かつこの不動性から導出されてくる無位置性、不可視性、唯一性という性格に関して類似性をもつことが論証される。しかし両者は単なる類似として平行的に語られるにすぎないわけではない。まず身体の「不動性」とは

「歩行運動」において明らかなように「疎隔化不可能性」という意味での不動性に他ならない（XV, 650）。私の身体は常に此処にあり、「絶対的に不可視」のものとして非主題的に気付かれているのである(NR, 25)。従ってこのことは「視覚による身体構成の不完全性」という事態とも連携している（XV, 650）。しかしこのような事態は、それが不完全であると言い得る程に「超―局在野」としての身体全体の原初的触覚的構成を遡示しており、かつまたキネステーゼ的歩行運動が、「他者」の視点から見られるような「外的運動」ではなく、あくまで「内的運動」であることを如実に物語っているように思われる(XIV, 77)。しかしこの「内的歩行運動」は、成程「疎隔化不可能性」という意味においては不動であるとしても、あくまでそれは大地地盤に対する身体全体の運動なのである(XIII, 284)。とはいえ、それは不動の位置体系としての地面の上での全身運動でもなければ、単なる残りの身体に対する部分的な足の運動などでもない。成程内的歩行運動は地盤を「踏む」行為に他ならないが、しかしそれは最早能動的な接触行為ではなく（NR, 217）、「衣服」等に対する場合と同様、「受動的な接触」なのである(XV, 304)。彼はまたこの受動的接触を「一体性」という語で言い表し（XV, 274）、更には「杖」等の例に見られるような「身体の拡大化」という事態を導出する（XV, 276）。従って「零客体」というのは「最早私の単なる裸の身体ではありえず、それに『結び付けられた』客体と一体となった私の身体」に他ならない（XV, 274）。しかし一体とは言ってもその事物はやはり「『客観的』なものとして依然として私の身体から分離されている」わけである（XV, 274）。

歩行運動という至極単純な例のうちに見られる「不動性」と「内的運動」という二つの両義的契機は、空間的な意味においては明らかに矛盾するが、非主題的に意識された先空間的次元においてはこのような独特の仕方で隔たりつつ架橋されているのである。しかし衣服等の一体性からは分離可能であるが、大地地盤からは絶対に分離不可能である。[2] 絶対的此処と一つになった大地地盤は、それ自身地面として絶えず境界づけられ対象化されつつも、常に透過的媒体として残り続けることになるのである。

五　生きられる媒体としての世界

フィンクは「意識分析と世界問題」（一九六八年）と題された講演の中で、フッサールの外的知覚に関する分析が「固

定的物体」を「主題」とするものであり、その際「透過性のある媒体」が「操作的」に前提されていると述べているが（ND, 293f.）、しかしこれまで見てきたようなフッサールの言う「地盤」の機構を、まさしくこの「媒体」として捉えることはできないであろうか。フィンクによれば「媒体（Medium）」とは存在者間の「間の次元」そのものを形成するものである（SWW, 120）。我々は「媒体の内で動いており、媒体の内であれこれのものに関わっているが、しかしまさしく媒体自体には関わっていない。」（SWW, 118）勿論「水」等のような相対的媒体に関しては、そこからの「脱去（Entzug）」によって、それ自身として際立たせ、対象化することも可能である（SWW, 119）。しかしながらフィンクによれば「存在者の全存在の最も包括的な方域」としての「世界」は、決してそこから「脱去」することも、それ自身対象化されることもなく、その意味で「絶対的媒体」と呼ばれることになる（SWW, 141, 151）。

しかしながら媒体は、まさにそれ自身「徹頭徹尾生き抜かれている（*durch-leben*）」からこそ機能するという点も決して看過されてはならないであろう（SWW, 134）。世界は、決して表象するする主観の光によってAn-scheinenされない影として、地平の彼方へと隠れるわけではなく、まさしく此処において生きられる媒体として隠れるのである。たしかにフッサールが言うように、身体における絶対的此処は、方位づけ空間の内に位置を持たず、むしろその中心であり、出発点とも言える（XI, 297）。しかしフィンクによれば、地平が歩行運動等によって「近さから遠さへ」と移行しつつ拡大されるのに対して、世界はむしろ「遠さから近さへ」と「中心化」してくるのである（EP, 93）。世界空間は「此処」に依存するが、「此処」が先空間的規定であるにせよ「私的」であるのに対して、世界時間の源泉となる「今」は「世界的な拡がり」を持ち、他者のみならず他の存在物との先時間的な「普遍的同時性」を許容することになる（RZB, 137f.）。従って、絶対的此処が究極の出発点なのではなく、むしろそれに先立って、「今」において了解された世界全体が絶対的此処へと「中心化」してくるのであり（EP, 104）、絶対的此処は、この中心化の力を受けとめつつ、それを地平へと拡散させる言わば世界現出の「屈曲的媒体」の役割を果たしていることになると言えよう。

六　現象の現象性と世界の反照

以上、我々は「空間—時間—運動」という観点から世界

への思弁的思惟を遂行してきたわけであるが、しかしそれは冒頭でも触れたように、現象の現象性への問でもあった。少なくともフィンクの目からすれば、フッサールは「人間の表象対象になる」という意味での Anschein としての現象概念を無批判に踏襲することになり、そのため世界を主観的意味地平として捉えることとなってしまった（SWW, 101, 105）。しかしフィンクの思弁的思惟はこの Anschein よりも更に一般的かつ根源的な Vorschein としての現象概念を見出だすに至る。つまり人間の認識作用としての Anscheinen は、既に Vorschein によって貫かれているのである（SWW, 116）。Vorschein とは、人間存在も含めたあらゆる世界内存在者が明るみへと自ずと「立ち現われてくること（Aufgehen）」であり、しかもそれは本質上孤立した現出ではなく、他の存在者との共に、「多のもとでの一」として、個々の現出を採り集めると同時に分散する「あらゆる方域の方域」としての唯一的「世界」において立ち現われてくることに他ならない（SWW, 62, 102, 139）。

しかしその際、世界は存在者の Vorschein と同時にそれ自身隠れるとしても、それは我々に対して現象の「彼方」に存在するものとして全く「無知」なわけではないし、地平の彼方で顕在化を待ち受けるものとして「未知」であるわけでもない。世界とはむしろ「我々の生の媒体」として「最も既知的」であるが故に却って捉えがたきものなのである（WE, 195, SWW, 154）。しかし他方で世界は全く隠れてしまっているわけでもない。世界は存在者をただ単に照らしているだけではなく、既に述べたようにその「反照」において自らを呈示しているのである。しかしながら、フィンクの言う「反照」とは所謂「原像—写像」図式に定位するものではない。むしろ彼にとって問題だったのは、「像の像性」への「存在論的問」に他ならず、それはつまるところ世界を「空間化—時間化」として捉えることによってこそはじめて開かれてくる問題地平なのである。結局フィンクは、この像の存在論的本質を、仮象に媒介された世界全体の「象徴的代現」と見做すことによって、世界の「運動」性格を無目的的「Spiel」と規定するに至り、而してフッサール的な目的論的世界論から決定的に袂を分かち、独自の思索の道を歩むこととなるのである。

註

※引用にあたっては以下の略号を使用した。尚、引用文中の強調は全て引用者によるものである。

「鳥」に「自己移入」することによって、「鳥」にとって「歩行の運動感覚」と「飛行の運動感覚」は「唯一の運動感覚系」を形成し、後者は前者の「変様」であると述べている（UK, 316）。

（武内　大・たけうち　だい・東洋大学）

▼Eugen Fink /[SWW] "Sein, Wahrheit, Welt" Den Haag, 1958. /[RZB] "Nachdenkliches zur Ontologischen Frühgeschichite von Raum-Zeit-Bewegung" Den Haag, 1957./[WE] "Welt und Endlichkeit" Würzburg 1990./[EP] "Einleitung in die Philosophie" Würzburg 1985./[ND] "Nähe und Distanz", Freiburg / München 1976.

▼Edmund Husserl /[UK]Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur, "Umsturz der kopernikanischen Lehre" (M. Farber, ed.) in : Philosophical Essays in Memory of E. Husserl, Greenwood Press, 1968. /[NR] Notizen zur Raumkonstitution, hrsg. v. A. Schütz. in : Journal of Philosophy and Phenomenological Research, 1, 1940 / 41 /[EU] "Erfahrung und Urteil" Hamburg, 1972. フッセリアーナ版はその巻数をローマ数字で記す。

（1）その際空間よりも時間形式の方が優先権をもつが、フッサールにとって時間とは「意識ないし直観の形式」などではなく、内在的体験であれ超越的対象であれ、あらゆる個体的客観性一般の現出の形式であり（X, 427）、それ自体としてはあくまで「世界」に帰属し、あらゆる個別的対象はこの世界時間に於いて時間的に現出するのである（XV, 375）。

（2）勿論ここで、飛行運動の場合が問題となるが、フッサールは

ハイデガーにおける現存在の空間性と身体性

河村次郎

本発表は、ハイデガーにおける現存在の存在規定としての「空間性」が、「世界—内—存在」の本質構造の十全な把握のために、いかにして「身体性」との相即関係において理解されるべきかを解明することを目的とする。論究は、まず『存在と時間』の空間論の核心と問題点の把握（一）から、「ツォリコーン・ゼミナール」における空間論の発展と身体論の登場の意味の解明（二）へと進む。さらに、現存在の空間性と身体性の統合現象である世界—内—存在の有機的生命性について、前期ハイデガーにおける現存在分析論と生物学の関係把握に焦点をあてて考察する（三）。

（一）『存在と時間』において現存在の根本機構は「世界—内—存在」とされたが、この場合の「世界」は内世界的存在者の総体ではなく、内世界的存在者と他者と自己の存在が開示される地平的場面を意味する。さらに「内—存在」とは、自我が世界という容器の中に在るというような幾何学的空間関係をいうのではなく、「～と慣れ親しんで住み込んでいる」という居住的存在様式を意味する。そして、この居住様式を可能ならしめるのが、「隔たりの奪取」と「方向の切り開き」によって構成される「実存論的空間性」である。さて、現存在がその日常態において出会う「世界」は「環境世界（Umwelt）」と呼ばれる。そして現存在の空間性は、この環境世界へと脱自的に内—存在しつつ、内世界的存在者と他者との交渉から迂回的（umwegig）に自己へと還帰する動的な居住様式を意味するのである。この迂回的な存在様式は既に初期フライブルクの講義において、「事実的生」が環境世界との交渉を介して自己自身に再帰

する生の運動を構成するものとしての「先行構造化」と「反照」と呼ばれていた（GA61：117ff.）。『存在と時間』では「生」は「現存在」と呼び換えられるが、この迂回構造は生きている。すなわちハイデガーは、現存在の自己の「ここ」を自我中心的な固定点として事物存在的に把握せず、自己ならざる「他なるもの」の「あそこ」への先行的脱自からの迂回的還帰方向と解釈しているのである（SZ107, 119）。そして現存在の「現（Da）」とは、この「ここ」と「あそこ」の往還運動の生起する「開示の場」なのである。

『存在と時間』の根本モチーフの一つは、「現存在」を世界への脱自的開存として把握し、これを物象化された「意識主観」に対置することであった。しかし、この物象化批判の行き過ぎは、身体性の問題を蔑ろにする結果を生んだ。そしてそこから生じたのが「現存在の〈精神的〉空間性」（SZ368）という曖昧な立場である。しかし、それでは現存在の空間性の把握は不十分である。ハイデガーはデカルト的心身二元論の克服というモチーフを堅持しつつ、幾何学的空間に対置される「世界―内―存在の空間性」と、物体的身体事物から区別される「現存在の身体性」の関係を問わねばならなかったのである。

（二） メダルト・ボスを中心とする医者たちを相手になされた「ツォリコーン・ゼミナール（一九五九―六九）」においてハイデガーは、初めて空間性と身体性の関係を論じるに至る。

彼は、R・ヘグリンが「内科医は心身医学に何を期待するか」という講演録において述べている心と体の区別の原理に批判の鉾先を向けて論を切り出す。つまり、ヘグリンは自然科学的方法に則って、心と体をそれぞれ「測定不可能にして、ただ直観的に感取できるもの」と「測定可能であり、数量的に把握できるもの」（ZS101）とに区別し、結局「測定不可能なもの」＝「心」を「測定可能なもの」＝「解剖学的・生理学的身体」に基づいて理解しようとするが、ハイデガーはこれをドグマとみなし、自然科学的対象化以前の「生きられる身体」を現象学的に自己示現させようとする。この「生きられる身体」は、自然科学的測定の基底に存してそれを可能にしているものであり、世界―内―存在としての現存在の身体性なのである。この生きられる身体は空間の問題に直結して行くが、それを説明する前に自然科学的心身論に対するハイデガーの現象学的批判の意味について若干の考察を付しておこう。

まず「現象学的批判」という場合の「批判」の意味が問題である。ハイデガーは、「批判（Kritik）」をギリシャ語の

クリネインの原義＝「区別しつつ、他のものから際立たせる」から考える(ZS99)。したがって、本当の批判とは非難するということではなく、区別項がそれを見越して（に基づいて）区別される「同じ一なるもの」を露呈しつつ区別の原理を問うことである(ZS100)。しかるにヘグリンは心と体の区別の原理を測定可能な生理学的身体に還元しようとする。これは、測定可能なもののみが実在的なものであるとする実証主義的自然科学の先入見に基づいている。この先入見は打破されねばならない。ただし、これは決して空虚な思弁的唯心論に陥ることを意味しない。ハイデガーは、自然科学を敵視するものではなく、それがそこから生い育って来る原初的世界経験に還帰しようとするのである。そして、この世界経験が区別の原理となるのである。

そこで次に「現象学的批判」という場合の「現象学的」の意味が問題となる。「ツォリコーン・ゼミナール」におけるその意味は『存在と時間』のそれと変わらない。つまり「現象学」とは、或るドグマ（先入見）によって対象化される以前の生の「現象（ファイノメノン）」＝「それ自身の側から現前するもの（自己示現するもの）」＝フュシスを原初的世界経験に立ち還りつつ露呈せしめる作業なのである（Vgl. ZS131-144)。

ところで、この原初的世界経験への還帰とは、現存在の根本機構である世界―内―存在へと現象学的探究の視向を向け換えることに他ならない。したがって、自然科学的心身相関論を現象学的に批判しつつ、原初的世界経験へと還帰することは、必然的に現存在によって生きられている身体性を空間性との関係において露開すること、つまり世界―内―存在の空間性と身体性の関係を問うことに他ならないのである。

さて『存在と時間』においては、現存在の空間性は決して事物存在者の範疇である固定的「ここ」への定位から理解されないことが指摘されていたが、ツォリコーン・ゼミナールではそのことが身体性の理解から再把握される。ハイデガーは「物体的身体〔Leib-〕Körper〕」と生きられる「身体(Leib)」を区別したうえで空間性と身体性の関係を論じる。

ハイデガーによれば、現存在が「ここにいる」ということのうちに空間と身体の関係が現れる。そしてその都度の「ここにいること」とは、いつもどこかの「ここに逗留していること」を意味するが、このように逗留している身体は「私の身体」であり、身体が「身体を生きること」は「現に在ること」の存在様式として、空間を許容された開示の

場（現）で出会われる存在者のただ中で「脱自的逗留」という在り方をしている私の「人間存在」によって規定されるのである。また、「物体としての身体の境界」から区別される「生きられる身体の境界」は、現存在がその内に逗留する「存在の地平」として、逗留の及ぶ範囲の変化に応じて変化する。これに対して、皮膚によってその外周が規定される「物体としての身体の境界」は通常は変化せず、せいぜい肥ったり痩せたりするときに変化するのみである（以上 ZS111-113）。

以上の点に空間性と身体性の関係づけの第一の契機が示されている。つまりハイデガーは、世界―内―存在として内世界的存在者と関わってその許に存在している「現存在」の各自的な「ここにいる」ということに「逗留」という居住性の意味を含ませ、それによって遊動的な三次元的「幅」を与え、これを生きられる身体の「境界」に結びつけているのである。それは同時に、現存在が内世界的存在者（事物）へと了解しつつ関わる仕方に三次元的方向性の観点から、言わば「肉づけ」を与えることを意味する。そしてこれが、『存在と時間』で予告されていた「方向の切り開き」と「身体性」の積極的関係づけにあたるのである。

さて次に、ハイデガーによれば、生きられる身体の「脱自性」は、他者への関わりの観点から「共人間的関係性」と規定される。例えば、椅子に座って聴講者に話している「私の身体がここにいる」ということは「聴講者の身体のあそこ」の許へと脱自的に関係していることなのであり、私の「ここにいること」と他者ならびに事物の「あそこにあること」とは決して切り離せない一体構造をなしている（ZS126f., 141）。さらに、世界―内―存在同志としての「自己」と「他者」の「相互共同存在」とは「相互共同世界―内―存在」に他ならないのであり、自己は「ここにいる」という同じ事柄を分有しつつ他者と共に逗留している（ZS145）のである。しかるに、身体の脱自的逗留を可能ならしめるのは、現存在が内―存在の様式である「隔たりの奪取」と「方向の切り開き」において空間を許容しながら、存在者の出会われる開示の場（有意義性の指示連関）である世界（現）へと出で立つこと（ek-sistieren）なのである。

以上が空間性と身体性の関係づけの第二の契機である。つまり、現存在によって「生きられる身体」は、私という個体の皮膚によって境界づけられた「物体としての身体」から区別され、自己ならざる他者の「あそこ」への先行的脱自からの反照的還帰において逗留するものとして、共人間的関係存在態において「脱自的」なのであり、身体のこ

の共人間的脱自態が世界―内―存在の空間性によって可能化されている、とハイデガーは考えるのである。しかし、生きられる身体は物体としての身体と全く無関係なのではない。例えば他者と対面して緊張して赤面しているという事態は、物体としての身体の生理学的過程、すなわち神経の興奮伝達と血流量の増減が環境世界からの刺激と決して切り離せない「関係存在態」にあることを示しているが、この赤面という現象は同時に物体としての身体の生理的過程と生きられる身体の脱自的間人間性が関係していることをも示している。

それでは、物質としての身体と現存在の身体性はいかに関係しているのであろうか。ハイデガーはボスとの対話において、すべての身体経験において肝要なのは、「人間であること」とは「世界―開立性（Welt-Offenständigkeit）の領域を他動詞的な意味で実存すること」としての「現を存在すること」であるという理解から出発することであり（ZS292）、この「現を存在すること」とは、世界―開立性の領域から有意義的な意味指示性において出会われるものを、ふるまいつつ関わりながら認取することなのだが、このような行為は純粋に「精神的なもの」として成立することはできず、身体的な性質を有することを指摘しつつ、次のように言う。「我々が身体性と呼んでいるものはすべて、最末端の筋肉繊維やまだ殆どわかっていないホルモンの分子構造に至るまで、本質的には実存することに属している。つまり身体性は根本的には生命を欠く物質ではなく、出会ってくるもののさまざまな有意義性〔意味指示性〕を、対象化できず視覚的に見ることのできない仕方で認取できる可能性の、つまり〈現を存在すること〉の全体を組成しているこの可能性の領域なのである」（ZS293）。

この言明において注意すべきことは、現存在の身体性は解剖学的・生理学的身体を構成するものを自らのうちに含みつつも、決して生命を欠く物質ではないということ、そしてこの身体性の生命性が世界関与性という性格をもっていることである。別の側面から言えば、現存在の身体性は決して生理学的物質性を自らの規定から排除するのではなく、その生理学的物質性が環境世界との生命的相即関係において有機的生命性を保有するという仕方で、存在者の出会われる開示の場である世界の内へと脱自的に内―存在しているのである。そして、この脱自的内―存在が「隔たりの奪取」と「方向の切り開き」という空間性によって構成されていることは既述の通りである。

（三）さて、既に述べたように『存在と時間』はデカル

ト的心身二元論を克服しようとしつつも、身体性の分析を欠くことによって、「現存在の〈精神的〉空間性」という曖昧な立場にとどまらざるをえなかった。それに対して、ツォリコーン・ゼミでは自然科学的心身論の基底への還帰において空間性と身体性の相即関係が明確に把握されるに至った。そして、そこでは現存在の身体性は精神的「心」と物質的「体」のどちらにも分極化されず、むしろその区別の基底に存する「現に在ること」の可能性の領域に属しているのである。したがって現存在の身体性は、言わば精神と物質を媒介する有機的「生命」という審級に属することになる(Vgl. ZS292ff.)。そこで次に問題となるのは、現存在の空間性と身体性の統合現象としての世界―内―存在の有機的生命性ということになるが、これを解明する鍵は、前期のハイデガーが現存在と生命(Leben)ならびに現存在分析論と生物学の関係をどのように考えていたか、にある。

『存在と時間』の緒論においてハイデガーは、当時の生物学における傾向として、「機械論や生気論によって有機体や生命について与えられた諸規定の背後へと問いさかのぼって、生物が生物としてもっている存在様式を新しく規定しようとする傾向」(SZ10)を挙げ、さらに現存在分析論と生物学の境界を画定しつつ、「生命についての学」としての生物学は、現存在の存在論のうちにその基礎をもち、一つの固有な存在様式としての生命は現存在においてのみ近づきうる(SZ49f.)と言っている。また、世界―内―存在の概念を導入的に概説している節(§12)では、当時の生物学において「環境世界」という存在機構が再び重視され始めたことを指摘しつつ、この生物学的「環境世界」の構造は現存在の「世界―内―存在」の存在論的解明に基づいて解明されるべきである、としている(SZ58)。

以上の言明からすると、「現存在」と「生命」は、前者による後者の基礎づけという形で関係してはいるものの、密接な相即関係というにはほど遠い。しかし、このことは既に述べて来た『存在と時間』における「身体性」の問題の不在と関係しているのではなかろうか。また、生物学的「生命」の概念と生の哲学における「生」の概念は次元を異にするものとして区別されるべきであるが、全く無関係とは言えない。周知のようにハイデガーは初期においては「現存在」を事実的「生」と呼んでいたのだし、『存在と時間』ではディルタイが「生」の「諸体験」をその構造連関と発展連関にしたがって「生自身の全体」から了解しようとする姿勢を評価し(SZ46)、ヨルクの言葉「心身的所与の全体は「事物」存在しているのではなく、生きているのである」

(SZ401) を賢明にも引用している。

とすれば、『存在と時間』においては現存在の身体性と有機的—全体的「生〔命〕」の関係を問う素地はあったものの、その問題を開陳するには至らなかったとみることができる。しかし、三年後の講義『形而上学の根本諸概念』においてハイデガーは、人間と動物の世界関与という観点から生物学に言及することになる。

その講義においてハイデガーは、当時の生物学における物理学と化学の専制状態からの自己防衛について語り、この自己防衛の意味を、「生命」そのものは物理学と化学からは原則的に把握されえないことを生物学が自覚したことのうちに見いだしている(GA29/30: 277f.)。そして「生命の形而上学的解釈」の必要性を指摘し、実証的研究と形而上学の不分離的な共同作業によって生命の本質を解明すべきことを提唱している(ebd. 278ff.)。また彼は、有機体を器官の複合体でも衝動の束でもなく、環境との結合態における行動能力を有することを本質とするものとみなし、動物の身体統一性をこの環境に繫縛された自己包囲的行動の統一性に基づける観点(ebd. 374ff.)から、当時の生物学における二つの進歩を挙げている。それはH・ドリーシュとJ・v・ユクスキュルの思想である。

ドリーシュに関しては、有機体が単に細胞という原要素の総和ではなく、最小の細胞群という部分が既に完成態という全体性への目的指向性(エンテレキー)を有することを発見した点で評価される。しかし、ハイデガーは生物学的問題にとって生気論は機械論と同様に危険であるとみなし、この点でドリーシュの新生気論には批判的である(ebd. 380ff.)。それに対してユクスキュルへの評価はかなり高い。周知のようにユクスキュルは、生物体はそれぞれ己の環境に適応し、その環境とのあいだに取り結んでいる機能的円環関係のなかで己の機能的統一性を維持している、という生物学的「環境世界論」を提唱した。この説はハイデガーの「世界—内—存在」概念の隠れたる典拠と言えるが、彼は次のような留保をつけている。つまり、ユクスキュルの研究は高く評価されるべきだが、「有機体の全体性が動物の身体全体性(Leibganzheit)によって汲み尽くされずに、むしろ身体全体性が根源的全体性にこそ基づいてまず自ら理解されるような更に根源的な有機体の解釈」(ebd. 383)を準備するには至っていない、と。

さて、以上のような言説を現存在の身体性の理解に応用できるであろうか。『形而上学の根本諸概念』においてハイデガーは、動物は「世界をもちうるが、無しですませうる

もの」であるのに対して、人間は「世界をもち、世界を形成するもの」として両者を対比している。とすれば、動物学に定位した生命論（有機体論）をそのまま現存在に適用することはできない。しかし、『存在と時間』の世界―空間論と「ツォリコーン・ゼミナール」の空間―身体論を橋渡しすることにとって、この一九二九―三〇年の講義の有機体論は有効であると我々は判断する。ハイデガーはおそらく、医学者たちとのゼミナールの際に前期の生物学的関心を想起したのである。なぜなら、医学者たちは常に動物実験を手引として人間の生理や心理を研究しているのだし、そうした人たちを相手にしたゼミナールだからである。実際ハイデガーは一九五二年のボス宛の手紙で、「ふるまい（Verhalten）」の問題を巡って「環境への動物の関わりと人間の脱自的な世界関係との或る種の対応」（ZS306）を指摘しているが、この手紙の内容は明らかに前期におけるユクスキュルへの関心を反映している。

そこで再構成的に解釈するなら、先の引用文中の「動物の身体全体性がそれに基づく根源的全体性」とは、現存在の場合にはまさしく「世界―内―存在」という根本機構に他ならないのである。これは、前章で述べたように、「解剖学的・生理学的身体」が「生きられる身体」に基づき、さらにこの「生きられる身体」が「世界―内―存在の空間性」によって可能化されていることに対応する。この「世界―内―存在の空間性」は既述のように「隔たりの奪取」と「方向の切り開き」という二つの能作によって構成され、現存在の身体性が環境世界との脱自的往還関係において有機的生命性を保持することを可能化している。この脱自的身体の有機的生命性を対象化し、生化学を使って解釈するのが生理学なのだが、この立場は機械論に傾きやすく、身体の世界関与に盲目になりやすい。しかし、ハイデガーは決して、物理学的・化学的生理学を敵視し、排斥しようとするのではない。彼は、生理学が物理学的・化学的過程として再解釈する「元のもの」を「現存在の身体性」と考えているのである（Vgl. ZS199f.）。

*テキスト略号　SZ：Sein und Zeit, GA：Gesamtausgabe, ZS：Zollikoner Seminare

（河村　次郎・かわむら　じろう・東洋大学）

初期ハイデガーにおける根源的自己解釈と歴史の問題

松本啓二朗

一九一六年に行われた教授資格講義『歴史科学における時間概念』においてハイデガーは、「歴史科学の時間概念は、時間概念としてその学の目的に応じつつ機能しうるためには、どのような構造をもたねばならないか[1]」という問いを立て、歴史科学の時間概念を自然科学とりわけそれを代表する物理学の時間概念の構造と対比しながら、「歴史学的時間概念の質的性格とは、歴史のうちで与えられた生の客観化の濃密化―結晶化にほかならない[2]」と結論づけている。ここにおける議論は明らかに、自然科学とは異なるものとしての精神科学の方法論的基礎づけを試みたディルタイや新カント派の発想を受け継いだものであり、この時期のハイデガーにとって歴史の問題は、歴史科学の方法論的な考察という視点においてとらえているにすぎなかったと言える。だが、その後の一九一九年から一九二〇年にかけての冬学期講義に始まるとされる[3]「事実性の解釈学」と呼ばれる思惟の試みにおいては、哲学の立場そのものと歴史との関係が本質的な仕方で問題となり、そこで得られた問題系が、『存在と時間』を経て、ある意味では、後期のいわゆる「存在史的思惟」にまで受け継がれていくことになると考えられる。本論では、そのような問題系を、初期ハイデガーの思惟の試みのうちから見いだしていきたい。

一　事実性としての人間存在の把握

歴史が単に歴史学の対象としてではなく、人間存在そのものを規定する「歴史性」として把握されていくためには、

それまでの人間理解の徹底的な革新がなされなければならなかったと考えられる。ハイデガーによるそのような根本的な人間理解の革新は、人間存在を「事実的な生」、あるいは「事実性」として把握することによって遂行された。人間存在が新たに「事実性」として把握されることによってこそ、思惟と歴史との本質的な連関が問われることになったと考えられるのである。

この「事実性」については、一九二三年の夏学期に『事実性の解釈学』という表題でなされた講義において、次のように言われている。「事実性とは、『我々の』『固有な』現存在の存在性格に対する表示である。事実性というその表現は、より正確には、現存在が存在に適った仕方でその存在性格において『現に』存在する限り、そのつどのこの現存在を意味しているのである。(4)」

この規定から事実性とはどのように理解されることになるだろうか。まず、ここで事実性とは、我々人間に対する表示として用いられているが、それは、直観や知識の対象として把握されるような人間を表しているのではない。「現存在が存在に適った仕方で存在する限りで」と言われるときの「存在に適った仕方で(seinsmäßig)」ということは、人間がそのような対象として規定されるのではなく、人間にとっては、それが存在することにおいて「いかにあるか(Wie)」という、その具体的な存在の仕方が問題であるということを意味しているのである。

そしてさらにこの事実性は、徹頭徹尾「そのつど性(Jeweiligkeit)」ということによって特徴づけられるものである。これは、人間存在をまさに我々に「固有な」現存在とし、そのつどの「この」現存在と言わしめている性格である。つまり、ここで名指されている人間存在は、つねに自らのものとして存在しているものなのである。事実性とは、このように、そのつど自らのものとして存在する我々人間存在の具体的なあり方そのものの性格を表していると解されるのである。

また、事実性がこのように理解されるならば、それは、後の『存在と時間』において理解されているような(5)、世界のうちにすでに投げ込まれているという被投性の事実のみを意味するのではなく、自らに固有な存在の仕方として、そのつどの自らの可能なあり方を開き、それを限界づけているものとして理解されることになる。すなわち、ここで言われている「事実的な生」や「事実性」ということには、それ自身のうちに現存在の可能性の契機が含まれていると考えられるのである。そしてそのような現存在の可能な存

在は、「実存」という語によって表されることになる。「事実的な生の存在は、それがそれ自身の可能存在という存在の仕方において存在するということにおいて際立っている。現存在（事実性）がそれであるところの、それ自身の最も固有な可能性、しかもそれが『現に』存在するということのないような可能性は、実存として特徴づけられよう。」[6] こうして、「事実性の解釈学」における事実性とは、後の『存在と時間』においては「事実的な可能性」として定式化されることになる現存在の存在そのものを名づける語として用いられていると考えられるのである。

そして、人間存在そのものがこのような事実性によって特徴づけられるものとなるならば、歴史は単に歴史学の対象としてのみとらえられるものではなくなってくる。というのも、歴史を認識する者としての歴史学者のあり方そのものが、事実性によって特徴づけられるあり方をしているのであり、歴史の理解もまた、そのつどの固有な仕方でのみ成立すると考えられることになるからである。それゆえ、ここで歴史の問題は必然的に、歴史を理解する人間存在自身の事実性、さらにはその「歴史性」の解明へと向かって展開されていくことになるのである。

二　事実性の把握としての解釈学

このような「事実性」としての人間存在の把握は、歴史理解のあり方を変えるだけではなく、哲学そのものの性格をも変容させることになると考えられる。すなわち、我々のそのつどの具体的なあり方としての事実性の把握は、自我の意識内での反省という方法によってはなされえなくなってくると考えられるのである。なぜなら、意識内での反省による方法では、反省する自我自身が存在するという事実は問題にされることはないが、ここにおいては、そうした反省する自我自身が存在するという事実、そしてそのそのつどの具体的な反省の遂行の仕方としての事実性こそが問題になっているからである。[7]

ここでこのような事実性の把握のために要求されるのは、現存在が自らを解釈していくという解釈学的方法である。しかしそれは、あらかじめ「理性をもった動物」や「人格」などというなんらかの普遍的な理念に基づいて自らを解釈していくということではない。もしそのようにして事実的な存在がなんらかの普遍的な理念のもとで解釈されるならば、まさにそのつどの仕方で自らを解釈している実存

の固有性は取り逃されてしまうことになるだろう。それゆえその解釈は、そのような仕方ではなく、どこまでもそのつどの固有なあり方において、自らを可能性として先行的に理解しつつ遂行されるものでなければならないのである。

だが、解釈を遂行する者のそうしたそのつどの固有なあり方もまた、何ものにも規定されず自由なのではなく、その解釈の対象が属しているところの被解釈性（Ausgelegtheit）によって規定されていると考えられる。この被解釈性をハイデガーは、「今日（Heute）」という語で特徴づけている[8]。ここで言われる「今日」とは、『存在と時間』における日常性に対応しているものと考えられ[9]、それは存在論的には、「さしあたりの現在、『ひと』、相互存在、すなわち『我々の時代[10]』」を意味しているとされるものである。解釈学的哲学の遂行は、解釈する者自身がその被解釈性のうちに存する限り、どこまでもこの「今日」においてなされなければならないのであり、ここにおいて哲学すること自身の歴史性が問題となってくる。「哲学がそれとして存在しうるのは、その『時代』の哲学としてのみなのである[11]。」このようにして、事実的で歴史的な可能性としての哲学のあり方は、つねにその時代性によって規定され、それに従った仕方でのみ遂行されうると考えられることになるのである。

しかし、このような「今日」の現象は、事実性の具体的な現象であり、そのつどの現存在が学問に先立って親しみ、そこにおいて生きているところであるがゆえに、そこにおける現存在自身にとっては本質的に隠されているものであると考えられる。それでは、現存在は、いかにしてそのような被解釈性を理解しうるのだろうか。もし現存在が「今日」のうちでのみ、すなわち、自らの属する時代状況における様々な理解の枠組みに従いつつ、伝統的な哲学的概念によって解釈を遂行するのであれば、その被解釈性は覆われたままであるだろう。ここで、ハイデガーがその解釈のために要求するのが、解釈の根源性ということである。「事実性を把握する可能性は、『今日』への指示が受け入れられ完遂されるさいの根源性にかかっているのである[12]。」

三　根源的解釈と歴史の問題

だが、こうした根源的な解釈とは、いかなる特徴をもつものとして解されるであろうか。

まず第一に、ここでの解釈は、その対象が被解釈性として示される現存在自身のあり方であるがゆえに、自己とは

異なる他の存在者へのかかわりを意味するのではなく、必然的に自己への解釈という仕方でなされるということが注目されなくてはならない。この自己解釈の仕方をハイデガーは、「現存在が自己自身に対して目覚めていること(Wachsein)」[13]として特徴づけている。この「目覚めていること」とは、自らの隠された被解釈性をあらわにする現存在の自己解釈の様態であり、そしてこれこそが哲学的実存のあり方とされるものなのである。「目覚めていることは哲学的である。このことは次のことを意味している。すなわち、目覚めているということは、哲学がそれ自身から自らに与えたところの根源的な自己解釈において生き生きしているのである。」[14]こうして根源的な解釈とは、なんらかの他の存在者に対する解釈ではなく、どこまでもそのつどの事実的な可能性に従った自己自身への解釈という特徴をもつと言えるのである。

では、このような根源的な自己への解釈とは、具体的にはいかなる経験としてとらえられるのだろうか。一九二〇年から一九二一年にかけての冬学期講義『宗教現象学入門』においてハイデガーは、そのような生き生きとした「事実的な生の経験」のモデルとして、「時間そのものを生きる」[15]原始キリスト教の生の経験を論じている。この講義では、「事実的な生の経験」が、聖書においてパウロが語っているキリストの再臨(Parusie)の期待に即して述べられている。再臨の時は、「盗人が夜やって来るように、主の日は来る」と言われるように、「突然性(Plötzlichkeit)」という性格をもち、その時がいつであるかということは答えられない。[16]それは、時間を算定する「年代学的な仕方での内実的事象的な陳述」によって客観化されるものではなく、「意のままにできない」という性格をもちつつ、「カイロス論的(kairologisch)」に規定されるものなのである。[17]

だが、こうした時間の経験は、客観化されることなく遂行においてとらえられるものだとしても、いかなる意味で決定的な「瞬間」になりうるのだろうか。この講義では「カイロス論的」ということについての詳しい言及はなされていないので、後にハイデガーが断片的に述べている性格づけをもとに考えてみる。

彼は「カイロス論的」ということについて次のように述べている。「そのようなものとして今やいかなる現れの様態も、一定の(事実的な)カイロス論的性格(καιρός—時間)を、つまり時間への一定の関係をもっている。すなわち、事実性の遂行連関の意味におけるそれ自身の時間への一定の関係をもっているのである。」[18]「カイロス論的なもの—『時

間』。黙して座り、待ちうること、すなわち、世界とその歴史において『時間を与えること』。事実的な生は自らの時間をもっている。[19]」「配慮されたものは、〈まだない〉として、〈初めて〉として、〈すでに〉として、〈ほとんど〉として、〈今まで〉として、〈さしあたり〉として、〈ついに〉として、現に存在する。それらは現存在のカイロス論的な契機として特徴づけられよう。このような時間性から、時間のすべての根本契機が初めて理解しうるようになるのである[20]。」

このような記述からいかなることが理解されるだろうか。まず指摘できるのは、事実的な生はそれ自身、「カイロス論的」ということによって特徴づけられる時間性格をもっているということである。そしてその「カイロス論的」な時間とは、通俗的に考えられた平均的な時間ではなく、物との出会いに対して「時間を与え」、日常的な時間の構造を初めて理解しうるようにするような時間であると考えられる。そしてこのような時間が歴史のなかで考えられるとき、それは、世界において「時間を与える」ことで、世界の歴史を全体として存立せしめるような時間として考えられることになるだろう。だが、このような時間は、客観的に把握されるようなものではなく、どこまでも事実的な生の遂行において経験される時間である。世界と歴史を全体的に見る地平を開く「カイロス論的」な時間の経験もまた、徹頭徹尾事実的で歴史的な生において遂行されるのである。

このようにして、根源的な解釈ということのうちには、それが必然的に自己へと向かうという性格とともに、自らの属する歴史を全体的にとらえうるような決定的な時間を、あくまで事実的で歴史的な生の遂行において経験するという性格が考えられることになる。

問題は、このような根源的な自己解釈のあり方を、過去のテクストのなかに見つけ出すだけではなく、いかにして我々の実存的な経験の場において示しうるかということである。『存在と時間』での死へと先駆する本来的実存は、最も自己的な可能性を理解するという意味で「自己」を企投しつつ、同時に、「将来」に優位をもつ新たな時間を経験することによって、それまでの哲学の歴史を全体的に見通す視点を自らに与えるものである。この意味で、「事実性の解釈学」において求められた根源的な自己解釈の具体的なあり方が、『存在と時間』で示されることになったと考えられるのであるが、ここにおいて、哲学の立場と歴史性の問題もまた、新たな展開を迎えることになるのである。

注

(1) Martin Heidegger, Gesamtausgabe Band 1, S. 417.

(2) A. a. O., S. 431.

(3) Vgl. Sein und Zeit, 10. Auflage, Tübingen 1963, S. 72, Anm. 一九一九年から一九二〇年にかけての講義『現象学の根本諸問題』(Gesamtausgabe Band 58) では、現象学の問題領域としての「事実的な生」が初めて提示され、「事実的生の根源学」としての哲学の立場が表明されている。

(4) Gesamtausgabe Band 63, S. 7.

(5) Vgl. Sein und Zeit, S. 135.

(6) Gesamtausgabe Band 63, S. 16.

(7) ハイデガーによって、フッサール現象学にとっては思惟の歴史性は全く疎遠なままであるという批判がなされるのも (Vgl. William J. Richardson, Heidegger. Through Phenomenology to Thought, 3. Auflage, Den Haag 1974, S. XV, Gesamtausgabe Band 63, S. 75.)、根本的には、フッサールにおいては意識の志向的構造一般が問題にされ、意識そのものの存在が問われていないということに基づくと考えられる (Vgl. Gesamtausgabe Band 20, § 12)。

(8) Gesamtausgabe Band 63, S. 29.

(9) この「今日」について『存在と時間』では、「ひと―自己 (Man-selbst)」の非本来的歴史性の時間様態としての「『今日』の現前化 (Gegenwärtigung)」ということが言われている。これに対して本来的歴史性の時間性は、「『今日』の非現前化 (Ent-gegenwärtigung)」として示されている。(Sein und Zeit, S. 391.)

(10) Gesamtausgabe Band 63, S. 30.

(11) A. a. O., S. 18.

(12) A. a. O., S. 29f.

(13) A. a. O., S. 15.

(14) A. a. O., S. 18.

(15) Gesamtausgabe Band 60, S. 82.

(16) Vgl. a. a. O., S. 103ff.

(17) Vgl. Otto Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers, 4. Auflage, Stuttgart 1994, S. 36ff.; Karl Lehmann, Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger, in: Otto Pöggeler (Hrsg.), Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes, 3. Auflage, Weinheim 1994, S. 141ff.

(18) Gesamtausgabe Band 61, S. 137.

(19) A. a. O., S. 139.

(20) Gesamtausgabe Band 63, S. 101.

(松本　啓二朗・まつもと　けいじろう・京都大学)

類似性と呈示

――像理論のフッサールによる自己修正の意味――

伊集院　令子

一

本稿は、像意識における、類似性と呈示の関係を、フッサール像理論の自己修正の動機の検討を通して解明する。像概念はフッサール現象学における認識論的展開のなかで重要な役割を担っている。その一方で、絵画（Gemälde）が像の具体的事例とされたことが、現象学と芸術的考察を結ぶ機縁となった。本稿は、primitiv な類似性のもつ意味を積極的に評価し直すことによって、フッサールの像概念の絵画論へのより有効な適応の可能性を考究することを目的とする。特に、フッサール像概念分析の中核をなす一九〇四／五年の冬学期講義（「現象学と認識の理論の主要部分に関する冬学期の講義、第三部、想像と像意識」以下『冬講義』と略）における像概念分析の後、一九一八年に、フッサール自身が模像性（Abbildlichkeit）をもたない像概念を提出し、像理論を修正したことに注目し、果たしてそうした修正が、像概念の本質的変貌なしに可能かどうかを、修正以前の、像概念の基本的構造に照らして検討することによって、修正の限界、問題点と意義を考察する。

始めに、『冬講義』における模像性の重要性を明らかにするために、像概念の基本的構造を整理しながら、模像性、およびそうした模像性が前提とする類似性の意味を解明する。

フッサールの像概念は、物理的像（das physische Bild）（カンヴァスなどの実在的事物）、像客観（Bildobjekt）（知覚的に現出し模像する像、像―子供）、像主題（Bildsujet）

（模像された対象、人物や風景など）という三つの対象性区別（19, 29）をもつ諸統握が、像意識という一つの統一的意識のなかで、相互浸透するという三層構造を基本的枠組みとする（以下、この枠組みを三層構造と呼ぶことにする）。三層構造の最も体系的な記述である『冬講義』九〜一五節、一九〜二五節を中心に検討することで、三層構造に基づく像概念の最も重要な一般的特徴として、像意識とは、a、諸統握の相互浸透(30)により、我々が像において(im Bild)主題を観入する（31, 50）直観的意識であること(26, 28, 20, 51)、b、像客観と像主題との間には類似性が認められるが、c、像意識の成立には差異もまた不可欠である（20）こと、以上が整理される。（なお、このうちのcは、像客観と像主題との差異（相克）と、物理的像と像客観との相克からなる、「二重の意味における二つの相克」（51）であるが、これを前提とするため、像意識は、そうした差異意識の十分に生じない錯覚と区別される（486-487）とともに、像特有の非現実性が引き起こされることになるのである。）『冬講義』の像概念分析において、像意識の成立の根幹となるのは、像主題と像客観との間の類似性を前提とする模像性である。『冬講義』において像主題と像客観との間の関係は、像客観が像主題を模像するものとして関係づけられるが、「模像性は類似性を前提する」（138）ものに他ならない。こうした類似性は像意識の成立に不可欠である。像客観は、類似性による代表象の性格をもつとされ（26, 50）、この性格は「像において主題を観入する性格」と言い換えられる（26）のである。像における主題の観入を可能にする諸統握の相互浸透は、まさにこうした（差異を前提とする）類似性によって生じるのである。

『冬講義』の像分析と後年の自己修正を理解する上で、こうした類似性がprimitivな類似性であるということを押さえておくことが肝要である。この類似性が、性格や感情に関する類似性ではなく、形態や色の類似性といったかなり低次の類似性、primitivな類似性であることは、二つのことを論拠として明らかになる。第一の点は、「像客観による像主題の呈示の適合性（Angemessenheit）の様々な段階」（56）に関する記述に見いだされる。フッサールは像客観による像主題の呈示の適合性の段階の一つとして、像性の強度（Intensität）を挙げている。これは色や形態において像が主題に似ている度合いのことであるが、この類似性は「primitivな類似性」に関する適合性と呼ばれる。なお、この適合性の段階と芸術作品の完成度とを相関的に捉える傾向があったことがその記述から窺える（57, 143）。二つに

は、付論中の、像客観と像主題との色や形における差異についての諸記述が、像客観と像主題との類似性とは「どのような類似性か」(138) というフッサール自身の問いに対する、間接的な答えと捉えることが出来るということである。その問いの後に続く、像客観と像主題との色や形態における差異の記述は広い意味では、像化を担う差異を伴った類似性についての分析に他ならないからである。

さて、これまでの考察により、類似性を前提とする模像性が像意識の成立に不可欠であり、像概念の根幹をなすものであること、その類似性はprimitivな類似性に他ならないこと、以上のことが明確となったわけであるが、これに対して、フッサールは第三節で検討するように一九一八年に、模像性を欠いた像概念を提出し像概念の自己修正を行っている。このことから、一見すると、一九一八年の草稿は、像理論の修正とは見なしえず、単にフッサールが、誤って、全く異なるものを同じ像概念という名で呼んでいるにすぎないように思われる。ところが、事態はそう単純ではない。一九〇四/五年『冬講義』の像概念の基本的構造分析における内的/外的像性の区別のうちに、既に修正の萌しが読みとれるからである。

本論では、以下、次節において、一九〇四/五年『冬講義』の像概念記述の内的/外的像性の区別の記述を像概念の基本的構造に適うかたちで捉え直す試みを行うとともに、模像性を放棄する後年(一九一八年)の自己修正の方向の萌芽が、既に修正以前の像概念の基本的構造分析(内的/外的像性の区別)に内在していたことを明示する。その上で最後に(三)、修正の具体的検討を行い、修正の限界とともに、修正には芸術的呈示に関する洞察としての積極的意味もあることを明らかにし、限界を踏まえた修正の正しい位置づけを図ることにする。

二

『冬講義』一六節において導入された内的/外的像性の区別についての記述は、その美的態度への言及において重要性が高いが、実は極めて不明確なものでもある。この記述の要点を次のようにまとめる。(一a、bが内的、外的像性のそれぞれの内容を端的に示すものである。)

一a　像が内的代表象的に機能する場合、「我々は像自身において(im Bild selbst)主題を眺める」(50)。

b　外的像性は象徴的代表象の下に包摂され(35, 50, 83)、像は像自身を越えて(aus sich hinaus)対象を指

し示す。

二　この区別は像意識内部の区別である（35, 50）。

三　外的代表象的に機能する場合の像を模像（das Abbild）と呼ぶ（53）。

四　内的像性だけが美的像観照にとって役割を演じる（36）。

五　美的像観照と通常の像表象の場合では、我々の思念の向かう対象が異なる（44, 120-121, 27）。

この区別の不明確さは特に四と五について重大であるが、その前にまず、一、二、三、に着目しつつ、一つの別の問題点を明確にしておく。内的／外的像性の区別の導入の際、像概念、模像性概念の拡張が問題となるということが、フッサールの念頭にはあったはずである。内的像性と外的像性の混合現象の分析と重要性についてのフッサール自身の指摘（35, 142）は、そのことを示唆するものとして理解することが可能なものである。そもそも、この区別は像意識内部の区別とされる（二）ものの、像概念の拡張なしには、外的像性は像意識の外部に位置づけられることになってしまう。像意識は模像性によって、我々が像において主題を観入する直観的意識として成立するものであるが、この、像自身において主題を眺めるという特性は一aで内的像性の機能により可能になるとされるものに他ならない。しかも、基本的にこうした特性のみが、この区別の導入以前および以降の『冬講義』の記述で、像意識が他の意識諸体験（知覚、想像、あるいは記号意識）等と対比されて特徴づけられる際にも問題にされるものなのである（82-83, XIX／1 436-439）。しかし、内的／外的像性の区別の意味を考える上で問題になることは、フッサールが、像、模像性概念を明確に主題化して再検討するというかたちをとらずに、この区別を像意識内部の区別として提示してしまっているということである。この区別を導入する際フッサールは像、模像性概念の拡張を明記してはいない。しかも三のように、外的に機能する像をdas Bild（像）ではなく、ことさらdas Abbild（模像）と呼ぶのである。

この問題は、四、五を巡る問題に密接に結びつき、極めて重要な形で反映されることになる。というのも、フッサールが像概念、模像性概念を拡張するのか否か、どのように拡張するのかを明確に主題化して考察しなかったために、四、五は特に美的態度というわけではない普通の像表象の扱いを巡って二つの解釈を許容することになり、フッサール自身にもその二つの解釈の間の揺れ動きが見られることになるからである。

美的像観照にとって役割を演じるのが内的像性だけであり(四)、美的観照と通常の像表象では我々の思念の向かう対象が異なる（五）とすると、特に美的ではない普通の像的表象と内的、外的像性の働きとの関係は如何なるものなのであろうか。一つの可能性は、我々は、像を想起の手掛かりとするのではなく、像において主題を眺める（例えば子供の写真を眺める）が特に美的態度で眺めるというわけではないことがあり、この場合、像の内的機能のみが働くとする考え方である。すなわち、これは像が内的にのみ機能する本来的な像意識は、美的体験のみに限定されないとする考え方である。もう一つの可能性は、内的像性のみが専ら機能するのは、美的像意識の場合に限定される、それゆえ、内的像性のみが像意識の本来的特徴である以上、美的像意識のみが本来的な像意識であるとする考え方である。この場合非美的な像意識は記号意識への移行現象を内蔵するものと見なされることになる。

実はまさにこの第二の可能性の内に、像概念の後年の修正を先取る萌芽が認められるのである。というのは、この解釈においては、美的像意識と普通の像意識との対比によって、内的像性＝美的像観照、外的像性＝普通の像表象という理解図式が成立することになるからである（これは三、四、五から帰結する理解図式である)。そもそも、フッサールの美的像観照に対する、格別の関心および位置づけ（145, 120-121, III 252）からすれば、この内的／外的像性の区別の導入自体が、我々の関心が「絶えず像客観へと還る」(37)美的像的観照体験の特徴を、普通の像意識から際立たせるためになされたと捉えることとすらできる。このことから、内的像性＝美的像観照、外的像性＝普通の像表象という理解図式へとフッサール自身いざなわれたことが推測される。この理解図式の下では、模像性と像性との関係の前提と三から、模像性意識＝普通の像意識＝外的像性という理解図式が生まれ、模像性概念は、我々の思念を、像「自身を貫通して」(durch sich selbst hindurch) 主題へと向かわせるよりも、像「自身から離れて」(aus sich hinaus)、像の外へと向かわせる働き、像と主題との間の隔たりの意識のことを意味するように変容する。この場合の隔たり意識とは、『冬講義』の三層構造において、機能する差異意識が、いわば受動性の次元に生起するのであったのに対して、それより高次の次元、つまり配意、注意作用における隔たり意識であるといえる。実際に『冬講義』より後の諸草稿にはそのような変更が見られ(161, 467)、また、「内的像性＝美的像観照」、「模像性＝外的像性」という理

解図式は、それらの諸草稿のうちに頻繁に散見するものなのである（226, 277, 372）。そして模像性は、次第に記号表象への移行現象としての象徴的機能を特徴づける、特殊な限定的意味において捉えられるように変化していくのである。

しかし、重要なことだが、この理解図式は、内的／外的像性の区別を導入した時点では、あくまで潜在的なものであり、フッサールは、美的像的観照と模像性を決して切り離してはいない。四の記述に続くフッサールの記述には、美的像観照の際には、「関心は絶えず像客観に還り、そして像化の仕方に享受を見いだしつつ、関心は像客観に内的にかかっている」(37)とある。我々はここで、関心が主題にではなく「像客観に還ってくる」にしても、何かが「還ってくる」ためには、その前に別のものへ向かう必要があるということに注意すべきである。別のものとはこの場合（像）主題に他ならない。ここでは美的像観照は、三層構造、すなわち、本稿で明らかにしたprimitivな類似性意識が関与する模像性を不可欠とする像概念を前提していると言うべきなのである。このような、primitivな類似性を前提とする模像性を軸とする三層構造の解明による『冬講義』の像概念分析の特質からすれば、美的像観照のみが専ら本来的像意識であるとする理解図式は、差異を伴ったprimitivな類似性の働きについての洞察を深めることに逆行し、その意味に限定すれば、いわば「誤った」ものであるとすら言い得る。そもそも非美的像意識が普通の（normale）像表象（27-28, 44, 120-121）とされることからすれば、美的態度によらない本来的な像意識があるということを認める方向の解釈の方が妥当なものといえる。そして、これまでの考察から明らかなように、『冬講義』においてフッサールは模像性を不可欠とする像概念を堅持する方向とその逆の方向との間を揺れ動いている。そうしたなかで、内的／外的像性の記述の混乱を放置してしまったことにより、後者の方向に導く解釈図式が次第に顕在化していくかたちでその後のフッサールを規定し続け、像理論の展開の上に影を落とすことになったのである。

以上より、我々は『冬講義』の内的／外的像性の区別は、後の一九一八年の自己修正の方向を先取るとともに、それが像概念の根幹に関わる点から、修正の限界をも示すものであることを解明した。

三

最後に、一九一八年の像概念の修正の具体的検討により、以上の考察で示した『冬講義』に潜在する上述の解釈図式への傾向と修正との内的連関を明らかにし、修正の意義の正しい位置づけを図る。

フッサールは一九一八年の草稿において次のように記述している。

「私は以前、像的（造形的）芸術（bildende Kunst）の本質には像において呈示することが属すると考え、そしてこの呈示作用を模像作用と理解してきた。しかしながらよく考えるとこれは正しくない。演劇上演の際に我々は知覚的想像（perzeptive Phantasie）のなかに生き、我々はひとつの像の連関した統一のうちに〝像〟（Bild）をもつが、それだからと言って模像（Abbilder）をもつのではない。」（514-515）

まず二つのことを確認する。第一に、ここでフッサールは、演劇に限定されない像概念全体の修正として、模像性を欠いた像概念を提出している。一九一八年の草稿以前の諸草稿においても演劇における像が三層構造のもとに捉えられており（228, 383, 450-451, 490）、この草稿における修正が像概念全体を射程に収めたものであることは明らかである。第二は、ここでの「像ではあるが模像ではない」という新たな像概念が、前節で考察した内的／外的像性の区別に潜在する理解図式を念頭に置いて理解されるべきものであるということである。この修正は、像は内的像性により成立するが模像性は外的像性であるという、図式の下にあるのである。

この修正に、芸術的呈示を類似性から解放するという、重要な積極的意義があることは明らかである。修正以前のフッサールには、像意識における呈示の適合性と芸術的呈示の適合性を同一視する傾向、すなわち、絵画（像）における形態や色が主題（モデル）に似ているほど作品としての完成度（価値）が高いという認識に通じる考え方があった（本稿第一節参照）。これに対して修正は、模像性が前提とする像客観と主題との類似性を、芸術的呈示の適合性から切り離すことを可能にする。これは、素朴な芸術観からの解放を意味するものである。そして、フッサール自身も、まさにこうした狙いを眼目として一九一八年の修正を導入したのであるということが明らかに窺えるのである（515, 392, 590）。

しかし、以上の考察からまた修正の限界もあらわになる。というのも、この主題に対する類似性の度合いと芸術的呈示とを区別するということは、そもそも、『冬講義』の真意からすれば、模像性を放棄しなくとも十分可能であるからである。なぜなら、美的価値に関わる芸術的呈示の適合性と、それを基底層において支える像意識の段階程度とは、別の次元に属するからである。『冬講義』において像の三層構造のもとに、美的観照は模像性と連関していた。すなわち、絵画は像であり、primitiv な類似性意識を前提とする像客観の模像機能によって像ははじめて像となる。絵画など像的芸術作品の非現実性は、その基底層において模像性に支えられているのである。当時のフッサールは、まだ意識の基底層における機能に対する明確な問題意識をもたなかったため、そのことを、明文化したかたちで主張しているというわけではない。しかし、それは、『冬講義』における像概念分析の根幹をなすものであり、絵画論的考察への貢献という点でフッサール像理論の最も貴重な洞察というべきものである。修正においてフッサールがこのことを見落としてしまったのは、『冬講義』に潜在する「美的像観照＝内的像性」「普通の像意識＝外的像性（＝模像性）」という理解図式が彼を規定したからである。この理解図式に規定された彼にとって、隔たり意識とは、像が外的に機能する模像性意識となっていく。つまり模像性概念は変化したのである。それにもかかわらず、フッサールはこうした模像性の意味の変化に対する十分な自覚を欠き、そのために彼は芸術的呈示を類似性から解放する際に、芸術作品を基底層で支える模像機能をも見失ってしまったのである。

それゆえ我々は、芸術作品としての絵画の非現実性（虚構性）が像意識の最下層において機能する原初的な類似性に支えられているという側面を、一九一八年のフッサールとともに見失うべきではない。むしろ、フッサールの思考の変遷における混乱を正確に批判的に吟味することが、『冬講義』の像理論の積極的意義を正当に評価しフッサールに対してより公正な態度をとることを意味する。芸術的呈示が感覚的基盤に支えられているという側面を重視することこそが、像概念分析を通して芸術の非現実性の由来を遡及的に問う道を拓くのであり、フッサールの像概念のより生産的なかたちでの絵画論への適用の可能性に繋がるのである。

（注　フッサール全集からの引用箇所等は巻数と頁数で示し、

第二三巻からの引用及び参照箇所には頁数のみ示した。）

（伊集院　令子・いじゅういん　れいこ・お茶の水女子大学）

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

一九九六年度分の『現象学年報 12』をお届けします。内容は目次で御覧のとおり、従来の編集方針に倣って、前半には、本号のために新たに執筆していただいた、論文四篇と海外事情と書評各一篇を掲載し、後半には、九五年度の「第十七回研究会」で発表していただいた特別報告、シンポジウムおよび個人研究発表の各要旨を掲載しました。御寄稿くださった会員各位に厚く御礼申し上げます。

九六年度の「第十八回研究会」は、十一月九・十両日に豊中の大阪大学・文学部で開催され、一四一名(うち会員一〇四名)の方々が出席されました。開催校、学会事務局および企画・実行委員会の御尽力に改めて謝意を表します。

九七年度の研究会は、十一月八・九(土・日)両日、九州大学で開催される予定です。次年度中には会員数も四〇〇名を越える見込みで、研究発表の応募者も年々増加していますので、発表数を増やすことも検討されていますし、『年報』の出版についても、刊行時期を早めて、研究発表後一年以内に公刊できるように改善される予定です。特に東日本の会員各位にとっては遠隔地での開催になりますが、「倭奴国」の昔から大陸との交通の要所として栄えてきた、日本の西の玄関・福岡訪問の好機でもありますから、ぜひ多数の方々に御参加いただき、盛会になることを期待しております。

(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
〒七三九　東広島市鏡山一-七-一
広島大学総合科学部
比較文化研究講座内
電話　〇八二四-二四-六三三〇

GENSHÔGAKU NENPÔ 12

Annual Review of the Phenomenological Assocation of Japan

Contents

Satosi ÔNOKI	Nature et homme chez Bergson et Merleau-Ponty
Kiyoko SIMIZU	What it means to be "Politically Combative" —Hannah Arendt's Political Thinking and Feminism
Yônosuke KATAYAMA	Le problème de la contingence dans la pensée de Merleau-Ponty
Eiyoshi KIKUCHI	Wesen und Grenze des metaphysischen Denkens

* *

Tetsuya SAKAKIBARA	Eine Perspektive für die phänomenologische Bewegung in Deutschland — Bericht aus Wuppertal

* *

Book Review

Keiichi NOE	Junichi MURATA : "Wahrnehmung und Lebenswelt", 1995

* *

Tosio TAJIMA	Self-reference and Phenomenology
Kôhei MIZOGUCHI	Über die Möglichkeit der ontologischen Interpretation des Geschichtsphänomens — Wie sollen wir die "Seinsgeschichte" Heideggers schätzen ?
Sumio TAKEDA	Geschichtliche Gegenwart
Shigeto NUKI	Phenomenology and the Problem of History
Sunao GANMYÔ	Husserls Problem der Doppelempfindung
Hideki MORI	Die Perspektive der "Aristoteles-Interpretation" beim frühen Heidegger
Tôru KOGA	Positivité et fiction — Critique de la modernité par Foucault
Hideaki SATÔ	Verweisen und Vertreten im Bild
Tosio ISHII	La théorie de la perception de Bergson
Dai TAKEUCHI	Raum - Zeit - Bewegung — Weltbegriff bei Husserl und Fink
Keijirô MATSUMOTO	Die ursprüngliche Selbstauslegung und das Problem der Geschichte beim frühen Heidegger
Reiko IJÛIN	Ähnlichkeit und Darstellung — Der Sinn der Selbstrevision der Bildtheorie bei Husserl

●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　12

1997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　㈱クイックス