

ISSN 0289-825X

現象学年報13

'97 日本現象学会・編

目次

日本現象学会・第一八回研究大会での報告要旨

シンポジウム「想像力の現象学」

想像力の現象学

金田 晉

1

幻視者の夢

——われらがドン・キホーテ・デ・ラ・マンチャ——

魚住 洋一

17

サルトルの想像力論におけるアナログンの概念について

谷口佳津宏

37

— * —

ワークショップ「現象学」

現象学批判

加藤 尚武

55

現象学批判試論

小林 道夫

67

ワークショップへの「あとがき」

野家 啓一

83

一般研究発表

フッサールにおける主観性と人格

林 克樹

87

レヴィナスとフッサール現象学

岡田篤志

99

自我の発生論と相互主観性

神谷英二

113

「良き両義性」と「悪しき両義性」

安川慶治

123

フッサールにおける真理概念について

三上真司

135

身体と時間

東 昌紀

147

現象学的反省という方法の形成

堀 栄造

159

美的仮象の現出

田辺秋守

171

学会情報：日米現象学会議の由来

児島 洋

183

書評：リヒャルト・グラトホーフ編著、佐藤嘉一訳

『亡命の哲学者たち——アルフレッド・シュッツ／アロン・グーロヴィッチ往復書簡1939～1959』（木鐸社、1996）

水谷 雅彦

191

想像力の現象学

はじめに——論の射程

想像力あるいは想像の論争は、今世紀、現象学を中心に展開されてきたといって過言でない。シュピーゲルベルクの意味での現象学運動において想像力 *Einbildungskraft* がクローズアップされてくるのは、ハイデガーの『カントと形而上学の問題』（一九二九年）を嚆矢とする。それはカントの『純粹理性批判』における構想力あるいは想像力を、感性和悟性をたんにつなぐだけでなく、両者を根底において支える根源的認識能力として、認識論の組み直しを図ることを目指していた。カントの *Einbildungskraft* は多様な感覚的所与を一つの図式にまとめてゆくための結合能力と

規定され、そのため日本語でも従来「構想力」と訳されてきたのであった。そこでは想像力はむしろ知覚、實在認識の活動の中に組みこまれていた。

しかし私はF・ブレンターノ、E・フッセル、M・ハイデガー、R・インガルデン、E・フイック、J・P・サルトル、M・メルロー・ポンティ、それに画像解剖学に新境地を開いたG・ベームや、アントナン・アルトーの *subjectile* にことよせて問題裂開を試みたJ・デリダ等の、今世紀初頭以来の現象学運動における想像力論の系譜を念頭においている。かれらによって、想像力あるいは想像は、たんなる感覚のコピー、あるいは天才にゆだねられた特権的能力であることをこえて、知覚と共同して現実の経験を構成してゆく動的な意識様態としてとらえられることになったの

金 田 晉

である。けだし意識における身体性の復権は、現象学的意識論のもっとも目覚ましい功業であり、これはそのまま想像力あるいは想像の問題領域と重なってゆくことになる。

因みに佐々木健一は私家版辞書の趣のある『美学辞典』で、想像力を「身体に媒介されている限りでの精神の働き全般をいい、特に美的現象に関係する想像力は、物質＝身体の刺激を受けて活性化され、より幅広く創造的に考える精神の働き」（七九頁）と定義する。かれはこの定義をデカルトの *Phantasie* についての思想から学んだと言う。デカルトによれば、脳の奥の中央に位置する松果腺がつかさどる意識活動には知覚対象を統一的な像にもたらす共通感覚と不在の対象を呼び起こす想像力の二種類があり、いずれも精神が身体と結びついておこなわれる働きであった。

ともかく想像力への論究は、必然的に哲学の美学化（感性論化）をうながすものであり、実際その議論が具体的な絵画や文学作品を雛形にして、活発にすすめられたところに、特色がある。

現象学はまた一方で、美学を芸術学として形成せんとした今世紀の動向に積極的な役割を果たしながら、一方でその方面からみずからの養分を摂取して、新たな問題状況を切り開いていった。のちにミュンヘン現象学とよばれるこ

とになる現象学運動の集団は、その一員でもあったH・シュピーゲルベルクの指摘によれば、「分析的・記述的心理学に関心をよせ、芸術都市ミュンヘンの気風の影響もあって、価値や美学の問題に強い関心をよせていた」（『現象学運動』一七〇頁）。有力メンバーの一人M・ガイガーは「現象学的美学」の方法論の確立を通じてM・デッソワの興した芸術学運動に大きく貢献したし、領袖的存在であったA・プフエンダーも、同じミュンヘン大学で講義していた当時鋭の美術史学者H・ヴェルフリンの様式論美学に深い関心を示し、詳細なノートを取り、象徴派の画家M・クリンガーの著書『素描と絵画』についてきわめて詳細なノートを作って精読する一方で、大部のタイプ原稿「一般美学」（三八枚）を遺している（アヴェエリラレマンが整理した「バイエルン州立図書館におけるミュンヘン現象学の遺稿——プフエンダー遺稿群」のファイルに収められている）。またTh・コンラートは学位論文『美学の定義と研究内容』を執筆し、

かれの妻ヘードヴィツヒ・コンラート＝マルティウスも美学問題に関わるおおくの論文を執筆した。また現象学の議論には加わらなかったが、近代芸術学の鼻祖A・v・ヒルデブランドの私邸に一時寄寓し、かれの芸術哲学に深く傾倒したA・フィッシャーはいつもこのグループの近くにい

て、みずからも芸術教育学の基礎を築いた。こうしたかれらの芸術理論へのかずかずの貢献一覧に、フッセルのいたゲッティンゲンに留まり、のちのR・インガルデンの作品存在論の原型となる「美的対象——現象学的一試論」を「美学および一般芸術学」誌第三―四卷（一九〇八―九年）に寄稿し、現象学的美学に先駆的業績を遺したW・コンラートや、ディルタイのもとで学び、その後現象学に近づき、その方法の優位性を説いたR・ハーマンの美術史的、芸術学的業績もここに加えてよいであろう。

以上の状況を念頭におきながら、本稿はとくに美学の方面から現象学における想像力の展開を考察する。

一、初期フッセル現象学と想像力

「ミュンヘン現象学」は、ミュンヘンにあつて感情移入の哲学によって知られたTh・リップスに育てられ、その後フッセルの処女作『論理学研究』（一九〇〇―一年）に示された徹底した心理学主義批判に共鳴して、フッセルのもとに蜷集し、今世紀最初の三分の一世紀を通じて活躍した現象学運動である。これはメンバーの一人J・ダウベルトが一九〇二年夏ゲッティンゲンのフッセル宅を訪問したこ

とにはじまる。フッセルはこの無名の青年に最初のよき読者を見つけ、「自分の著書を真の意味で読んで、理解してくれた最初の人物」と評した。以後、このグループのメンバーはかわるがわるゲッティンゲン詣でをおこなうが、一九〇四年五月ダウベルトはフッセルを、リップス主宰の「心理学術協会」の研究会に招待した。フッセルはリップスと歓談し、その夜八時から真夜中三時まで「想像と記号意識 Phantasia u. Zeichenbewusstsein」という題の発表をおこなっている（シューマン『フッセル・クロニク』八一頁）。

この時期、『イデーエン』第一巻の注記（七九頁）によれば、フッセルは『論理学研究』では端的な直観と基づけられた直観へ「像的・象徴的直観」の関係を十分に展開できなかったが、その叙述を修正し、補完することができた。当然、想像は基づけられた意識様態の代表である。この年の冬学期、フッセルは「現象学と認識理論の主要問題」の講義をおこない、「知覚」、「注意」につづく第三章として「想像と像意識 Phantasia u. Bildbewusstsein」を講じる。「協会」での発表は、一八九八年秋ごろ執筆した「想像と像的表象——知覚表象と想像表象との関係について」および「論理学研究」第二巻第五研究「志向的体験とその『内容』」に示された想像論を修正し、その年の冬学期の講義を予示す

るものであったろう。

このころ、フッセルは「基づけられた意識」に注目していた。実際それから二年後の一九〇六年四月にも、前述のダウベルトとフィッシャーが、「美的客観性」というテーマをもってフッセル宅を訪ね、その見解を確かめる。それは「一、基づける（理論的）客観性。二、価値論的・美的客観性」という二層からなり、後者は基づけられた客観性あるいは対象ということになる。フッセルのメモには「議論にさしたる深みと鋭さがなかった」と記された（『フッセル・クロニク』九五頁）が、現象学徒たちが基づけ Fundierung という観念によって美的客観性をとらえることに関心をよせていたことがわかる。

現象学において意識現象を説明するとき、知覚をそのモデルにすることが多いが、世紀転換期の、フッセルの想像あるいは想像力は知覚におとらず枢要の、もう一つのモデルであった。

二、窓の比喩としての像

想像力 imagination は一般に像を形成する力と理解されている。その像はもっぱら視覚表象を代表型にしている。

フッセルの想像（ファンタジー）はほぼそのように受けとめてよい。

そのかぎりでは想像力は像（イマージュ）を再生する能力、不在・非在の対象の現前化であると定義することができる。フッセルは現前化を、想像と記憶等に区別し、後者が対象の实在指定を遂行する知覚の系列に属するのに対し、前者を实在指定の中和性変様を自然的に遂行するもう一つの意識様態と考えた。

ファンタジアとしての想像力のあり方を現象学的に解明しようとしたのはサルトルであり、その意味でかれは初期フッセルの正嫡であった。かれは処女論文「想像力」（一九三六）でデカルト以来の近世思想史における想像力の諸学説を概観し、フッセルに即して想像力を意識内容でなく、意識そのものであると論じた。意識は志向性を本質とし、現実性に向かう知覚と非現実に向かう想像力の二種に分かれるとした。想像力は不在あるいは非在の対象を意識に呼び出す作用であるが、その対象を呼び出す媒介として物質的アナログンを要求する。写真や肖像画を取り上げよう。キャンバスやそのうえに重ねられた絵具、あるいは印画紙がアナログンであり、それをとおして、肖像画に描かれた、ずっと以前に生存したシャルル八世が現前化されてくる。

その際、かれは心的像（イマージュ）もまた物質的アナログンにかぞえていた。つまり像（イマージュ）に両面があり、一方に意識そのもの、あるいは作用としてのイマージュがあり、もう一方に物的アナログンにかぞえられるイマージュがある、ということになる。

物質的アナログンを通して像的対象を志向するという、

この想像力論は、画像を窓に見立てる近世、近代の西欧絵画観と重なり合う。しかし二〇世紀の芸術的実験はこのような絵画観への根底的な懐疑をバネにしてきたのでなかったか。サルトルは、像、写真、肖像、戯画という段階をそれぞれ分析し、像が実物のたんなるコピーから精神性へと次第に高まってゆく過程を記述しているが、しかしかれが例としてよくつかうのが、写真やシャルル八世の肖像画であることを思えば、かれにおいても比喩としての窓が有効であったことがわかる。現象学的想像力論は、概して窓を比喩としておこなわれてきた。

フッセルもまた絵を「見る」とは「いわば窓を通して覗きこむ *hineinblicken* ようにして、額縁をとおして像空間、像的現実を覗きこむ」(Hua23, S. 46 あるいは S. 121 を参照)と記している。『イデーエン』第一巻中の、サルトル以来フッセルの想像力論に言及される場合いづれも引き合いに

出される箇所、デュラーの銅版画「騎士・死神・悪魔」の記述においても美的観照の差し向けられる対象、像主体 *Bildsujet* は、像 *Bild* (像客体 *Bildobjekt*) の中に呈示さ *darstellen* れると言われる。ちなみにサルトルのアナログンにあたる物理的像 *physisches Bild* あるいは像基体 *Bild-substrat* において像客体は現出する *erscheinen*。像あるいは像客体は窓面上の映像、像主体は窓の向こう側に広がり、窓を通して呈示される実景ということになる。フッセルの最後の助手フィנקもまた、現象学的想像力論として古典的文獻とされる論文「現前化と像」(一九三〇)において像の窓的性格 *Fensterhaftigkeit* に言及している。

窓を比喩とする絵画＝像の思想は、ヨーロッパ・ルネッサンス期の芸術観にはじまる。十五世紀なかば、フィレンツェの建築家アルベルティはその著「絵画論」を著して、次の一文をその中に記した。「私は自分が描きたいと思うだけの大きさの四角の枠を引く。これを、私は描こうとするものを透視するための開いた窓 *fenestra aperta* であると思なそう。」アルベルティは聖書を典拠にして説得力をもたせる時代において、「ダニエル書」の一節を引いて、絵画を「開いた窓」に見立てることの正当性を説いたのであろう。そこでは、バビロンの都に留められた預言者ダニエルは、

一日に三度、自分の部屋にあって故郷イエルサレムに向けて「窓を開いて『fenes tris apertis』そこに向かって祈りを捧げた、とある。ダニエルはその窓に幻のイエルサレムを見たのであろう。

後年美術史学者E・パノフスキーはこの絵画の規定がヨーロッパ絵画史における中世と近世を分ける分水嶺となった、と論じている。以来、ひとはエジプトのミイラの上に被された布の上に描かれた死者の肖像であろうが、床に張られたタイル画であろうが、すべてを額縁に入れて壁にかけた。この額縁をとおしてもう一つの世界を眺めようとしてきたのである。その伝統を、サルトルもフッセルもたしかに継承している。

美術の革新運動の中で、窓のメタファーは少しずつ崩れ出していた。スイスの象徴主義の画家F・ホドラーは画面における中心と周辺の位置の固定しない巨大壁画の再興を提唱し、今世紀のメキシコの壁画運動への先鞭をつけた。スーラは画面の平面性に固執し、黄金分割による面分割法を採用した。セザンヌは画面の奥行き表現を透視画法によるのではなく、画面に平行に割られた複数の大小プランの組み合わせによって、新たな空間構成法を案出した。今世紀はじめピカソは一つの視点から透視する構図を否定して、彫

刻家のようにモデルをさまざまな角度から眺め、時間をずらしてとらえられた複数の像を平面の上に同時に合成して、キュビズム的絵画を作った。マチスは「コリウールの窓」など、窓をよく描いたが、それは室内から遠方を眺望する窓ではなく、屋外から太陽の輝きを室内に送りこんでくる装置であった。室内を錯視的に拡張し、遠方を眺めるための装置ではなかった。けだし二十世紀美術の前衛は、ルネッサンス的絵画観をいかに相対化し、いかに自己を開放するかに腐心した。

サルトルもマチスやピカソ、ヴォルスやジャコメッティ等の窓の比喩の破壊者たちに強い精神的共感を示していたし、写真や肖像画だけでなく略画をも物質的アナログンにかざえることによって、ルネッサンス的絵画観を脱皮しようとしていたが、想像力論の全体的枠組みにこれら二〇世紀美術の前衛たちの実験的試行をぶつけるまでにいたらなかった。

三、視線 regard の論理——サルトルの想像力

芸術の創作過程の図式を次のように示す俗説がある。まず一つの心的イマジニを抱き、ついでそれを画布の上に

絵具等で物質的素材でつなぎとめ、それを客観化する、と。

たとえば近代文芸学の基礎を築いたW・ディルタイは体験―表現―追体験（理解）のトリアードによって、詩人の体験がいかにして読者の追体験に導かれてゆくか、そのプロセスを示したのであるが、その中で表現とは詩人の体験を物質的素材に刻印されて恒久化されると説いた。

サルトルはこの考え方に反対し、想像界と現実界を峻別し、心的イマージュが想像界から現実界へ移行することなど、おこり得ないと言い切った。「現実界に属するものとは、画布の肌理であり、色の上にかけられたワニス、である。

しかしまさにこれらすべてのものはいささかも審美的鑑賞の対象物ではない。〈美しい〉ものは、これに反して、知覚作用にあたえられることができぬような存在であり、その本性そのものにおいて世界から隔離されている存在である。〈中略〉それに実は画家はおのれの心的イマージュを具体化するわけではない。画家はたんにそれを眺めた場合に各人がその心的イマージュを把握できるような物質的アナログンを構成するにすぎない。しかしこのように外在的なアナログンの代理物をあたえられた像はやはり像としてとどまっている。想像界の実体化があるのでなく、せいぜいその客観化を云々できるにすぎない。」（平井啓之訳『想像力

の問題」、三三二頁）

画布の肌理やワニスは知覚の対象である。しかしこれらは美的対象にはならず、〈美しい〉ものは知覚されない、サルトルはそう言っている。画家は心的イマージュを絵具をつかって画布の上に実体化するのでなく、ただ鑑賞者が心的イマージュを喚起できるような物質的アナログンを構成するだけなのである。心的イマージュは物質的世界から隔離されており、その意味で自由である。

心的イマージュ、写真、戯画は一見相異なる三つの事象であるが、「その場がない、ビエールの顔を心にとありと現前させる」想像作用の三段階として捉え返すことができる。そのいずれの底にもビエールを現前せしめたいという思念作用がはたらいている。後の二つの場合には、知覚の対象たる素材がある。写真の色合い、露出の時間、現像、焼き付けにつかった薬品等を調べ、観察することができる。戯画もまた同様である。描線や色彩の加減を紙を透かせて確かめることもできる。いずれの場合も素材こそちがえ、同一のビエールを思念していることにかわりない。「根元的には、私たちは、同じ部類の、同じ型に属する志向と、機能的には同一の素材を相手にしているのである。」（同右書、三八―九頁）素材のもつ同一の機能とは物質的なアナログ

ンという機能のことである。「像とは、アナログ的な代理物としての資格であらわれて、そのもの自体としてはあらわれない物的、あるいは心的な内容を通して、不在、あるいは非在の対象物を思念する（狙う）作用である。」（同右書、四二頁）

四、見る（と）visionの論理——メルロ＝ポンティのタプロオ

メルロ＝ポンティははるかに時代の空気を呼吸していた。かれはセザンヌを語り、クレーを語り、マティスやジャコメッティについても語る。かれは描かれた画像をたんに対象の存在の確認のための物質的素材、アナログンと見るのではなく、その画像自身に現出している構図的、色彩的、線描的特性、ずれや動きを読みとろうとしていた。『眼と精神』に記された有名な一節を見よう。「ラスコーの洞窟に描かれていた動物は、石灰岩の亀裂や隆起がそこにあるのと同じようにそこにあるわけでない。といって、それらの動物がどこかへほかのところにいるというわけでもない。この動物たちは、それらが巧みに利用している岩の少し手前、あるいはその少し奥に、しかもその岩によって支えら

れながら、そのまわりに放散しており、眼に見えないその繫索をひきちぎることはないのだ。私の視向している *regarder* タプロオがどこにあるかというのは、たしかに骨がおれる。それというのも私はタプロオを物を視向するようには視向していないし、タプロオをそのタプロオの置かれている場所に固定したりはしないからだ。私の視線 *regard* はまるで、存在 *Etre* の輪光の中をさまようように、タプロオの中をさまようのである。私はタプロオを見るというよりも、タプロオに沿って、タプロオとともに見る *voir* ののである。」（原書二二—二三頁、木田訳二六一頁参照）

上記訳文は、タプロオという語と *regarder* と *voir* のちがいにこだわった。木田訳ではタプロオを画像と絵に、臨機応変に訳し分けているが、筆者はタプロオの語をそのままに理解しようとした。*regarder le tableau* を「画像を見る」と訳すとき、画像と訳されるタプロオはなにか絵の中の「動物」や「人物」のように見えてくる。タプロオはあくまで絵であり、画面である。そのタプロオに沿ってタプロオとともに見る *voir selon ou avec lui* ことが可能になるのである。*regarder* は対象（目的語）を要求し、*voir* はここで本質の意味で自動詞である。メルロ＝ポンティは「眼は世界を見る。」と言う。しかしそれは世界をその即自にお

いて観察するといふのでなく、「タブロオになるために世界に何が欠けているか」を見るのであり、「タブロオであるために今タブロオには何が欠けているか」を見るのであり、パレット上に眼を移しては「タブロオが期待している色彩を見るのであり、ひとたび仕上がったとき、タブロオがこれらすべての欠如に対応しているのを見る。」(同右書、二五頁)「眼はそれ自身みずから動かす道具であり、みずからのためにみずからの目的を発明する手段であり、世界からの一種の衝撃によって動かされたものであり、世界を手を動かしながら可視的なものへと復元してゆくものである。」(同右書、二六頁)

セザンヌはいつも画面の全体を描きすめた。タブロオは画面に描かれたあれやこれやの画像のことではない。その画面は、メルロー・ポンティに言わせれば、「見えるものの地図」と「私がなしうる」ことの地図「あるいは「可視的世界」と「私の運動的投企」との重なり合いとして現在する。「見るものle voyantは、みずからの身体(自身見えるものle visibleである)によって見えるものの中に浸されているわけだから、自分が見るものを横領することなどない。かれが見えるものにただ視線を送ることによってのみ接近する。見るものは世界に身を開いている。この世界も、

世界のほうで、見るものがその一部をなしているのだから、即自的にあるわけでもないし、物質であるわけでもない。〈中略〉私の運動は一つの視覚une visionの自然な継続であり、その成熟である。」(同右書、一八頁)

このタブロオの現在性はサルトルにおいて語られることがなかった。メルロー・ポンティは名指しでサルトルを批判したのは、次の一カ所だけである。「サルトルの『嘔吐』のべられてるように、遙か以前にこの世を去った帝王の微笑、画布の表面上に生産され、繰り返し再生産され続けている帝王の微笑は、像として、あるいは本質としてそこにあるのだ、と言うのではとうてい足りない。私がタブロオに視線を送るやいなや、かつてのようなひどく生き生きとした姿で、そこにあるのだ。セザンヌが描こうとしていた『世界の瞬間』それはずっと以前に過ぎ去ったものではあるが、かれの画布はわれわれにその瞬間を投げ続けている。」(同右書、三七頁)メルロー・ポンティは現前化、再生産としての帝王の微笑をタブロオの現在へと取り戻そうとしたのである。

メルロー・ポンティがラスコーの洞窟壁画を例に取りだしてきたことは、想像と知覚の場面に身体を持ち込むためにまことに適切であった。ラスコー(ドルドーニュ県にある

この洞窟から第二次世界大戦の真最中の一九四〇年、後期旧石器時代の牛・馬の彩色壁画が発見された。ちなみにアルタミラ洞窟は一八七九年に発見されている。)の洞窟には、私たち一団が人ひとりやっと通れるぐらいの岩と岩の裂け目をくぐるようにして足下をたしかめ、天井に頭が当たらないようにときに腰をかめながら、先導者のあとをついていった三〇年前の経験を、私は今でもありありと覚えていいる。そのずっと奥のあちこちの天井や壁に牛や馬の彩色壁画が描かれているのであるが、その描かれている壁面は、おおかたのフレスコ壁画のように平らに滑されているわけでない。凹凸があり、不規則であり、随所に有色のシミが染み出ている。そのまろい凸部を獣油を練って作ったか、煤の黒い絵具でグルッと一筆はらうと、そこにまるまると肉のついた牛の腎部、馬の腹部が現れてくる。岩肌に染み出した有色の面に新たに色を加えて、動物たちの頭や胴や脚部が描かれている。有色の岩肌と馬の胴の像とが渾然と浸透し合っている。

しかもそれらの動物群像はあくまで岩肌に描かれているのであって、そもそもどこまでが現実の壁面で、どこからが想像界を呈示する画面であるか、境界は定められているわけでない。ある場合にはきわめて低い岩面に描かれてい

るためその下の床面に仰向けに横たわってみなければ、そうと確認できない画像もあれば、はじめはなんとも思っていないかった岩面も、そこにあらわれた線や色面を追ってゆくと突如動物像が眼の前にひろがってくる。私の身体が見えるものとしての世界の一部となって画面を作り出し、動物像を浮かび上がらせてゆく。

しかしラスコーの彩色壁画は、どれほど実在感をもっているようにも、なお写真のような意味での写実性でない。地面につきそうなほど豊満な馬の腹部は、その一頭の捕獲によってどれほど多くの食肉がえられるか、というそこに集まった人々の祈るような思いの象徴であり、頭部のたてがみはその動物の精悍さを表している。しかも四本の脚は、贅肉ひとつなく、あの重い巨大な胸部を支えることが困難と見えるほどに、しなやかで細い。この巨大な馬は草原を疾風のような速さで駆け抜けていったのであろう。後期旧石器時代人の野生の牛や馬にこめられた願いが、動物の身体の各部分の表現へとつながっている。これはメルロー・ポンティがロダンについて言及しているところと重なり合う。「ロダンが言っている。運動を見せてくれるもの、それは腕・胴・頭をそれぞれ別の瞬間にとらえた像であり、したがって身体をそれぞれがどんな瞬間にも取ったことのない

い姿勢で描き、〈中略〉身体の諸部分を虚構的に繋ぎ合わせたような像なのだ、と。〈中略〉というのは、その時われわれは、人間に空間を跨ぎこすことをゆるす〈身体の時間遍在性〉というものを、手に入れるからである。タブロオはおのれの内的不調和によって動きを見せてくれるのだ。」

(同右書、七八―九頁)メルローポンティはジェリコーの『エブサム競馬』をも引き合いに出して、芸術家こそ時間の真実を表現していると語っているが、私たちはここにマレーの連続写真、デュシャンの『階段を降りる花嫁』等を加えることができるであらう。

ラスコーの彩色壁画は、透視画法的空間構成法につきりきっていたルネッサンス以後の近世・近代絵画が忘れていたものを、私たちに突きつけたのであった。メルローポンティは、第二次世界大戦の最中に発見された洞窟壁画にタブロオの原初的存在を発見したのであった。そのタブロオを現れさせるのは、voir(見る)の名詞形としての vision(視覚)の働きである。「視覚が物のただなから取り出される、あるいはむしろ、物のただなから生起してくるのだ。物のただなかににおいてであるからこそ、ある〈見えるもの〉が〈見ること〉をはじめ、自分にとって〈見えるもの〉となる、しかもあらゆる物を見るその視覚によって〈見られ

うるもの〉となるであらう。」(木田訳同右書、二五九頁)

サルトルはアナログンによって想像的対象を呼び起こしたが、それは現実性の中に孤立して存在するものにすぎなかった。サルトルにはタブロオという、現実性とはちがうもう一つの存在はあらわれてこなかった。ジャコメッティを語って、あの細長い彫像がそれ自体でまわりに形成している空間をとらえるのではなく、彫像をアナログンとして現前化されてくるモデルの住む現実空間に思いをいたした。ヴォルスの作品を熱烈に語り、あの掻きむしるような線を支え、その自由な動きをゆるしている画面の存在には触れなかった。自分たちの母語ではなくフランス語で謳わなければならぬアフリカ黒人の詞華集『黒いオルフェ』の言語の二重性を見事に分析して、その特有の言語空間をそのものとして取り上げるよりも、それぞれの実在的言語のレベルによりかかって、感情移入することになった。

五、知覚と想像の弁証法

メルローポンティは既に一九五〇―五一年のパリ大学での講義「人間の科学と現象学」においてサルトルのイマーシュ論の観念性を批判し、いたずらに本質直観をふりまわ

すことをいましめ、経験としてのイマージュから出発することを説いた。「イマージュとは実際には意識全体の作業であつて、たんなる意識内容ではない。へ中略／＼想像するといふことは、不在な対象とのある関係を設定することだ。」(木田訳『眼と精神』所収、三六頁)この論争は文化人類学者レヴィ・シュトロースを巻きこんで次第に鮮明となり、思想界を揺るがすまでに波紋をひろげることになった。

一九六〇年代、ケーリンの書『実存主義的美学』に触発されて、文学者野間宏は『サルトル論——小説論と想像力論』を書き下ろし、自身の小説作法の現場感覚に基づき、絵画という場面を例に取り上げ、サルトルの想像力中心の芸術理論とメルロー・ポンティの知覚中心のそれとを調停しようとしたのであった。

野間はサルトルを批判して、知覚と想像の間を区別する以前の段階があるのでないか、と自問する。「絵のなかの描かれた事物は、それ故に、それは画家の筋肉の運動、さらにまた全身の運動が画筆と絵具によって作り出す跡としての色とによって、産み出されているのであって、画家の頭のなかにあつた心的イマージュは、この線と色とによって画布の上に実現され、定着されているのであって、そのようにしてそこにあるのであり、ひとの知覚作用にあたえら

れることができる存在であります。そしてそれは審美的鑑賞の対象物を作り出し出しているのです。私はむしろサルトルとは逆に絵のなかの描かれた事物は、見るものの眼に、その視覚にいきなり働きかけ、その知覚を通して見るものを、強くひつとらえ、このようにしてその見るものの想像力をばその内から生き生きと引き出してくるという風に考えたのです。」(三一—二頁)

サルトルは『想像力の問題』の最後に、知覚にも想像にも位置づけられない幻覚や夢の問題を、むしろ病理的現象として論じざるをえなかった。しかしまさにそこに意識活動の原初性があるのであり、メルロー・ポンティはそこを身体性の領域として語りだした。野間はこの方向を支持した。しかしそのメルロー・ポンティは、サルトルがおこなった「知覚と想像との差異については、ほとんど考えのなかに入られていない」(六六頁)。野間は、ヘーゲルの弁証法的図式をつかいながら、芸術創造における知覚と想像の共働性を語ろうとするのであった。「この知覚の想像に対するたたかいとその逆の想像の知覚に対するたたかいのこの二つの物が相互に浸透し合うところに絵画作品の想像がおこなわれる。絵画はこの知覚と想像、想像と知覚の二つのたたかいを生きのまま、その画布の中に封じ込めてある。」(四七

頁)

野間の調停は穩当に思える。しかしながら、ここでは知覚の対象と想像の対象とのせめぎ合いについて論じられただけで、メルローポンティが提起したタブロオあるいは画面の特殊な二重性の問題は、その弁証法的図式の背後に隠れてしまわざるをえなかった。メルローポンティはイマージュという語をつかわなかったが、見るものと見えるものとの交錯するところに成立する存在様式と考えていたはずである。

六、反イマージュ、反イルージョンの旋風

一九六〇年代は伝統的芸術観にさらに大きな変更をつきつける時代であった。そしてこの新しい芸術運動にサルトルやメルローポンティの芸術哲学が大きな影響をあたえたことも忘れてはならない。

第二次世界大戦後、抽象表現主義運動が純粹抽象や幾何学的抽象のいわゆる「冷たい抽象」にかわる「熱い抽象」を標榜してアメリカにおいて爆発した。これは戦後美術の出発点となる。半世紀前の表現主義はヨーロッパにおこり、同じく表現をキーワードとしながらも、表現の主体は画家

の精神であり、内面性であった。絵具や亜麻布といった表現媒材はあくまで精神を表現するための手段であり、表現を支える物質的基体、物理的搬送体であった。その物理的媒材を肉体とする記号あるいは言語の指示性、有意義性によって画家は精神的な宇宙を呈示しようとしたのであった。抽象表現主義はこの迂遠な回路をとらずに、絵具だけでなくさまざまな物質としてのマチエールそのものを表現のポジティブな契機とし、肉体をもマチエールの世界に巻き込みながら、生命感の緊張した表現行為を重視した。そこでは自然の対象の描写は拒否され、また造形的要素の構成という意識も否定された。抽象表現主義がアンフォルメルやアクション・ペインティングを含めて日本に紹介されたのは、一九五六年である。アメリカの抽象表現主義、フランスのアンフォルメル、それに日本がはじめて国際的美術運動の一翼を担うことになる具体美術協会が集まって、新しい美術の地平を切り開いた。かれらの共通理解は制作活動からイマージュやイルージョンを排除しようということであった。物―心的イマージュ―物の再現という回路を、かれらは断ち切ろうとしたのであった。

この反イマージュ、反イルージョンの方向はポップ・アートやオップ・アート、ミニマル・アート、コンセプチュア

ル・アール等、六〇年代の芸術運動において極点に達したように見える。

七、フッセルの像意識論との関連において

さて、これまでサルトルとメルロ・ポンティを対比させて、想像力のあり方を考察してきたが、これをフッセルの像意識の構造にぶつけて、両者の一見すれ違いを感じさせる議論を整理してみよう。実際野間宏の両者を調停する想像力論もどこかしっくりこないのも、両者がほんとうに問題にしていたところをついていないように思われるからである。

フッセルは想像 *Phantasie* と像意識 *Bildbewusstsein* とを区別した。前者はファンタスマー想像・像の二層構造、後者は物理的像―像客体―像主体の三層構造である。各層は前から後への基づけ関係になっている。物理的像も像客体も現出し、知覚によって統握される。前者は実在措置され、後者はその措置を中和的に変様させて知覚される。そのような知覚の対象としての像客体は、フッセルでは狭義の像 *Bild* とも言い換えられ、像意識のもっとも核心的層をなしている。フッセルの説明では、像客体はたとえば銅版

画において、印刷されている通りの大きさの、白黒の形像ということになるが、しかし紙ばさみに挟んである一枚の紙（物理的像）の中性変様を受けた、形像をのせる白地の面（像客体）を抜きにしては、銅版画の世界はそもそも成り立たないはずである。

サルトルにおいては想像と像意識が明確に区別されておらず、意識の内部で明滅する心的イマージュと絵具や鉛筆で描き出される素描や絵画を同レベルで扱ってしまうことになった。また本来後者にだけあてはまるはずのアナログンを心的イマージュにも適用できるような論述をしてしまい、また絵画においてアナログンが物理的像に該当するのか、像客体に該当するのかも不明のままになった。サルトルのアナログンについての記述を素直に読んでゆくと、アナログンは物理的像であり、これによって像主体が喚起されてくるということになるが、そうだとすればフッセルの像意識においてもっとも核心的な像客体が欠落するということになる。像（イマージュ）は画面に支えられず、まるで浮草のように、現実性の中の非現実として孤立せざるをえなかった。

一方、メルロ・ポンティは、想像を純粹意識の出来事としてとらえることを拒み、身体性を根底にもつ世界との関

わりであると考え、その意味でフッセルの意味での想像力論の前提をつき崩していた。しかしムターティス・ムタンデイス、フッセルの像意識論にメルローポンティの論をつき合わせてみると、身体性が参与してくる層は像客体にほかならない。ここでは物理的像は問題にならない。物体 Körper ではなく身体 Leib が問題だと言ってもよい。メルローポンティにおいてタブロオという存在が哲学的にはじめてクローズアップされたのである。物理的像としての画布ではなく、像客体としてのタブロオが主題化されたのである。像客体において異なる時間にとられた頭・胴・脚の体位が有意味的に現出する。たしかにフッセル自身は像客体によって個々の対象を思い浮かべたかもしれないが、私たちは像客体のあり方を精いっぱい広げてみる必要がある。世界内の存在の現出ではなく、世界の開示がはじめて論じられることになった、と言うべきか。

しかしメルローポンティの華やかで含蓄深い論述を読む進むと、そこでは論理的に不問に付されざるをえなかった物理的像、素材性の問題がふたたび頭をもたげてくる。メルローポンティの視覚、ヴィジョンの世界には見るものと見えるものとの融和的な重なり合いが感じられた。そこにはラスコーの動物画を支える岩肌の物理的表面が私たちに

被さってくる、私たちの身体をも一個の物体にしてしまうある暴力が避けて通られている。動物像と岩肌は私たちの前にあるのであるが、しかしその動物像は岩肌に基づけられて現出している。物体としての岩肌の存在感が私の身体と同化することを拒絶し、しかも私たちがそこから逃られないように迫ってくる。そうした物質という名の存在に、私たちは相対するべきでないか。デリダのアントナン・アルトー論「基底材が猛り狂わせる」(一九八六年、松浦訳『デッサンと肖像』みすず書房)は、そうした新しい想像力の地平を切り開いているように見える。

参考文献

- F. Brentano, Begriffsbestimmung der Ästhetik, in : Grundzüge der Ästhetik, 1959, Francke Verl.
- E. Husserl (Hrsg. v. Marbach), Phantasia, Bildbewusstsein, Erinnerung, 1980, M. Nijhoff. (Husserliana vol. 23)
- M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, 1929, V. Klostermann.
- E. Fink, Die Vergewärtigung und das Bild, in : Studien zur Phänomenologie 1930-1937, 1966, M. Nijhoff.

J.-P. Sartre, L'Imagination, 1936, P. U. F. 平井啓之訳 想像力、
哲学論文集、人文書院、所収

J.-P. Sartre, L'Imaginaire—Psychologie phénoménologique de l'
imagination, 1940, Gallimard. 平井啓之訳、想像力の問題、人
文書院

M. Merleau-Ponty, L'oeil et L'esprit, Gallimard, 1964 木田元他
訳、眼と精神、みすず書房

E. F. Kaelin, An Existentialist Aesthetic—The Theories of
Sartre and Merleau-Ponty, 1962, The Wisconsin Press
Madison.

M. M. Saraiva, L'Imagination selon Husserl, 1970, M. Nijhoff.
H. Spiegelberg, The phenomenological movement, 1966, M.
Nijhoff.

K. Schuhmann, Husserl-Chronik—Denk- und Lebensweg Edmund
Husserls, 1977, M. Nijhoff.

野間宏、サルトル論——小説論と想像力論、一九六八、講談社
渡辺広士、想像力論の歴史、一九七六、創造と想像力（岩波講座文
学2）所収

金田晉、芸術作品の現象学、一九九〇、世界書院

佐々木健一、美学辞典、一九九五、東京大学出版会

（かなた すすむ・広島大学）

幻視者の夢

——われらがドン・キホーテ・デ・ラ・マンチャ——

魚 住 洋 一

着道楽にうつつを抜かす或る国の王様のもとに、機織り職人を名乗る二人のいかさま師がやってきて、自分たちは世にも稀なる美しい織物を織ることができが、この織物の不思議なところは、自分の地位にふさわしくない者やとんでもない愚か者にはそれが見えないところだ、と吹聴する。そのベテン話にうまく騙された王様は彼らに衣装を織らせることになるが、もちろん王様をはじめ大臣や役人たちにも織物が見えるはずがない。しかし、彼らはその地位にふさわしくない愚か者だと思われては困るので、いかにもそれがよく見えているかのように、その色合いや図柄をしきりに誉めそやす。ところで、衣装が織り上がり、王様がそれを着飾って行列をする日がいよいよやってくる。その行列の最中、沿道に居並ぶ人たちも窓から見守る人たち

も、王様の華麗な衣装を口々に褒め称え、愚か者だと思われたくないものだから、誰もそれが見えないなどとはけつして口にしない。——そのとき、一人の子供が叫ぶ、「王様は裸だ」と。^①

王様をはじめ役人から沿道の人々に至るまで、彼らはことごとく、皆に見えるものが自分にだけは見えないことに恐れをなして、愚か者と思われたくないあまり、実際には見えもしないものがあたかも見えるかのように振る舞い、それを眼前に彷彿とさせようとその想像力を掻き立てる。もし皆でこぞって見ようとしている夢の眠りを大声で破ってしまふ例の子供さえ現われなければ、虚構の世界がそのまま現実の世界となっていただろう。そうでなくとも、アンデルセンの筋書きとは違って、例の子供が妄想に取り

憑かれた気違いとして閉じ籠められる顛末となるような筋書きもありえたはずである。乱暴な言い方が許されるなら、皆が見るもの、皆が見たと信じるものは、それ自体〈現実〉の名に値するのではなからうか、いや、自分には見えなくても、自分以外の人々がそれを見ていると信じるならば、それだけでそれは〈現実〉となってしまうのではなからうか。仮にそうだとすれば、現実と仮象の区別立てそのものが疑わしくなってしまう。こうなってしまうえば、王様は裸だと声高に叫ぶ例の子供の醒めた目に救いを求めても、おそらくは無駄であろう。なぜなら、永井均も指摘していたように、例の子供が見たと信じる〈現実〉にしたところで、大人たちがそれに身を委ねていた仮象に代わる新たな仮象かもしれないからである。お伽噺というものは概して啓蒙的な匂いがあるもので、愚かな人々に〈現実〉を教え諭すことで話を大団円に終わらせようとするものだが、しかし、そんな真実など何処にもないとすればどうだろうか。

——ヴァルデンフェルスもこう語っていた、「〈眞の世界〉が疑わしくなるなら、〈見かけの世界〉という対立項も消え失せる。……われわれは現実の秩序を見出すことと可能な秩序をでつち上げる^{エアフィンデン}ことがもはや区別されえないところにまで至りつくのであり、そこでは虚構の現実への従属関係

はこの二つの契機の交差配列 (Verschränkung) に取って代わられるのである」と。^③

一 想像の共同体

話が先走りすぎたようである。私がここで示したいのは、現実と仮象、知覚と想像の区別をあまりにも自明のことと考えて憚らないわれわれの通念へのささやかな問いかけにすぎない。ただ、そうした問いかけを通じて、メルロー・ポンティが〈現実的なものの想像的組成〉(la texture imaginaire du réel) という謎めいた言葉で仄めかしていたような、現実と仮象の絡まり合いについて何ごとかを語ることができれば、と思うだけである。

私がアンデルセンの「裸の王様」を話の糸口にしたのもそのためであって、このお伽噺の語り口には、〈現実〉なるものが、知らず知らずのうちにわれわれが共犯して行なってしまう〈想像〉の所産かもしれない、という疑いを読者に抱かせるところがあるからである。——王様の行列を見る人々は、何も見えない自分の動揺をひたすら抑えながら他の人々の顔色を窺うが、誰もそうした動揺を顔色には表さず、こうして互いの思い込みが相乗され合って彼らの〈現

実」を形作ってしまうのだが、ここに見出されるのはまさに「自己成就的予言」(self-fulfilling prophecy) というものであって、他の人々には王様の華麗な衣装が見えてははずだという人々の穿った思い込みが、そのまま彼らの「現実」となるのである。しかし、翻って云えば、それこそ彼らが生きていた紛れもない「現実」だったはずである。「もし人々が諸々の状況を現実と定義するならば、それらの状況は結果において現実なのである」と述べた例の「トマス」の公理」を思い出すべきかもしれない。⁽⁴⁾ トマスがこの公理によって語ろうとしたのも、確固としてそこにあるとわれわれが信じているこの「現実」というものが身に帯びている何とも云えぬいかがわしさと胡散臭さ以外ではなかったはずである。

このことと絡み合うことだが、私が問い質したいもう一つのことは、「想像力」というものにまつわる或る通念への疑問である。通常われわれは、想像力がわれわれをこの貧困な現実から自由に解き放ってくれる力だと楽天的にも思い込みがちである。ところが、われわれがそうした想像力によって自ら自身をがんじがらめに縛り上げているような事態があるとすれば、どうだろうか。想像力についてのこうした通念を形作るのにおおいに与かったサルトルを例に

挙げよう。彼によれば、想像力は、「意識の「非現実化する」すぐれた機能」(la grande fonction «irréalisante» de la conscience)として、「現実を超越しうる人間存在の「自由」の証しにはかならない。⁽⁵⁾」したがって、彼によれば、「現実」に縛られたわれわれの「日常」、決まりきったルーティンの繰り返しに終始するこの日常ほど、想像力とは無縁のものもないはずである。——しかし、私の考えでは、彼は現実と非現実を極端に対立させたために、かえってこの日常的現実そのものに忍び込んでいる想像力の働きを見過ごしてしまったのである。サルトルの想像力の定義はいささか舌足らずであって、彼のいう「意識の非現実化する機能」は、非現実を非現実として現出させるとともに、非現実を現実として現出させる働きとしても理解しなければならない。このことを考えるには、たとえばドン・キホーテがそこに見たものが実際には風車にすぎないのに、巨人がそこに居ると信じたというあの事例を思い出せばよい。これはいかにも馬鹿げたことだとして一笑に付されるかもしれない。しかし、ドン・キホーテが一人で行了ったがゆえに「狂気」と見做された企て、非現実を現実と見做すというこの破天荒な企てを、われわれもまた皆で一緒になって行なっているのではなからうか。アンデルセンが「裸の王様」のなか

でシニカルな筆使いで描いたのは、まさにこうしたわれわれの姿であつたはずである。——他の人々には見えてゐるはずの王様の華麗な衣装を何とか見ようと想像力をたくましくする人々のありさまから窺われるのは、人間の自由の証しであつたはずの想像力が、むしろ逆に人間を拘束する足枷^{あしかけ}となつてゐる姿である。想像力は、吉本隆明のいわゆる「個的幻想」ならざる「共同幻想」を形成する働きをなすとき、サルトルの思惑とはまるで違つた役割を果たすように思われる。しかし、むしろそこそわれわれの想像力の通常の働きかたなのではなからうか。——ここで思い出されるのは、レインが語つてゐた「社会的空想体系」(social phantasy system)という概念である。彼によれば、われわれは通常それを現実と見做すほどにこの「社会的空想体系」のなかに浸り込んでいながら、しかも皮肉なことに、^{ゴリシナイ}「公共性」を^{リアルネス}「現実性」と取り違えたそうしたわれわれのありかたこそ「正常」なありかたと見做されてゐるのである。「あらゆる集団は空想によつて動いていく。……一部の家族やその他のグループに見られるような緊密に結びついた集団は、空想という様態によつてしか見出されないような疑似——現実経験を見出したいという欲求によつて、互いに結び合わされてゐる。……質の社会的現実感、とりわ

け、空想とは認識されない空想を伴うものである。ポールが家族の空想体系から醒めはじめるとき、彼は家族によつて狂人か悪人の類^{たぐひ}だと見做されるだけである。なぜなら、彼らにとっては彼らの空想だけが現実であり、彼らの空想でないものは現実ではないからである」^⑤。これは、まさしく「裸の王様」の世界である。このように述べたレインは、さらに別の箇所でも次のように言い切つてゐる。「われわれは、われわれが捏造し永續させようとしつづけるかぎりにおいてのみ存在しうるような存在に服従し、かつそれを守護してゐる。こうした集団的表象はいかなる存在論的な地位を占めるのだらうか。——こうした人間的情景はいわば唇気楼^{しんきろう}の情景であつて、そこには魔法から生まれる疑似——現実性しかない。なぜなら、誰もが自分を除いたすべての人がそれを信じていると信じてゐるのだから」^⑦。レインが語つてゐることからすれば、たとえばドン・キホーテが狂人と見做されたのも、彼が想像を現実と取り違えたからではけつてない。むしろそれは、彼が現実と想像したものが皆が現実と想像してゐるものと食い違つてゐたからにすぎないのである。私の考えでは、サルトルをも含めた従来の想像力についての議論は、想像力にまつわるこうした側面を見過ごしてゐたように思われる。常識的な思い込みと

は逆に、われわれは〈個的幻想〉のなかで遊び戯れるためというよりはむしろ、〈共同幻想〉に自らを縛りつけるためにもっぱら想像力を働かしているのではあるまいか。

このことは想像力の本性とは無縁のことだろうか。私にはそうは思わない。はたして、われわれがありとあらゆることをまったく自由に想像できるか、ということを考えてみればよい。われわれが想像できるのは、たかだか自分が実際に見聞したり誰かから伝聞したりしたこと、枠を越え出るものではないのである。卑近な例を出せば、われわれが想像する異星人は、人間のような姿形をしているか、せいぜい蛸のような姿形をしているかにすぎない。想像力を伝統的な仕方で区分して〈再生的想像力〉と〈創造的想像力〉とに分かつとしても、後者は前者によっておおいに制約されているのではなからうか。だとすれば、自由だと信じられているわれわれの想像力は、われわれ一人一人の〈過去〉から制約を受けるだけではなく、他者の想像を反復的に再生するものとして〈他者〉からも制約を受けることになるはずである。おそろくわれわれは、自由であったはずの想像においても、結局過去や他者たちとの繋がりがから逃れ去ることができないのであって、そのためわれわれは想像力の翼を自ら^へ折ってしまうような顛末に陥るの

である。

ところで、想像力にわれわれ人間存在の〈自由〉の証しを読み取ろうとするサルトルにしても、われわれの想像力のこうしたネガティヴな側面は認めざるをえなかったのか、いささか唐突なかたちで、われわれの想像力の〈貧困さ〉について言及しはじめる。たとえば彼は、知覚の対象はたえず意識から溢れ出るのに対し、イマージュの対象は私がそれについて抱く意識以上のものではなく、私はそのイマージュのなかにあらかじめ置き入れた以上のものをけっして見出さないだろう、と述べながら、想像力がもつこうした〈本質的貧困性〉(pauvreté essentielle)こそ、分裂病患者たちが想像の世界のなかに閉じ籠る当の理由であると語っていたのである。「分裂病患者の世界が豊かさと輝きに満ちたさまざまなイマージュが湧き起こる世界であり、それらのイマージュが現実界の単調さを償うものであり、などと考えるのは大変な誤りである。それは貧困で小心翼翼とした世界であり、あらかじめすっかり規則立てられ予見されている同じ儀式を伴って、同じ場面がきわめて詳細な細部に至るまで飽くことなく繰り返される世界である。その世界ではとりわけ、何一つとして網の目から逃れるものも、抵抗するものも、不意を衝くものもないので

ある⁽⁸⁾。——しかし、サルトルが分裂病患者のありかたとして描くこうした世界の相貌は、むしろわれわれ「健常者」がそのなかで日々を送っている「日常性」のありかたそのものではなからうか。私には、彼がこのような言葉で描こうとしているものがむしろ、同じことが執拗に繰り返されるルーティンのなかにひたすらその安らぎの場を求めようとするわれわれ、ひととは違った振る舞いをしていてのではないか、ルールを踏み外したことを仕出かしたのではないか、とその想像力をたくましくして小心翼翼と振る舞っているわれわれの自画像のように思われてならないのである。

二 揺るぎなき日常

ここで、アルフレッド・シュッツに目を転じたい。とりわけ私の関心を牽くのは、彼のいわゆる「多元的現実論」である。周知のようにシュッツは、四〇年代以降、「多元的現実」(multiple realities)についての議論を展開しはじめるが、それは、「矛盾がないままである対象はいずれも、矛盾がないというまさにその事実によって信じ込まれ、絶対的現実として定立される」と語り、さまざまな現実の秩序

が存在すると主張したW・ジェームズを受け継いでのことであった。たとえばシュッツは、少女がママゴト遊びをしているとき、彼女は現実、母親であり、彼女の人形は現実、彼女の子供なのである、と述べていたが、彼によれば、われわれが想像、夢、遊び、宗教的体験、狂気などの世界に浸っているとき、そこに現れるさまざまな事柄が互いに一貫し両立可能であるならば、それらの世界に賦与される現実性のアクセントはけっして奪われることはないのである(CPI, 208ff.; 340f.)⁽⁹⁾。このことについては、夢を見ている者は夢から醒めてはじめてそれを夢と知るのであり、夢を見ている最中にはその夢はいわゆる現実よりもはるかに迫真力をもって迫ってくる、ということを考えればよい。シュッツが引き合いに出すジェームズにしても、たとえば翼の生えた馬についてあれこれ夢想するだけなら、それらの夢想は、互いに矛盾し合わないかぎり、あくまでも現実的である、と述べていた。彼によれば、それらが現実性を失うのは、われわれがそれらの夢想を自分が飼っている牝馬に結びつけ、厩舎に居るこの馬に翼が生えたと言いつくような場合だけであり、その場合には、夢想されていた馬と厩舎に居るこの馬とが互いに両立不可能であるために、われわれは絵空事を夢見ていたことになるのである⁽¹⁰⁾。

ところで、シュッツは、〈現実〉というものを一枚岩的な平板さにおいてではなく、多様な豊かさにおいて捉える視点をジュームズから受け継いだのだが、彼は、ジュームズが〈下位宇宙〉(subuniverse)と呼んでいたそうしたさまざまな現実の秩序を〈限定的意味領域〉(finite provinces of meaning)と言い換えることで、それらを実体化する愚を避けようとする。それは、何ものかが〈現実〉とされるのは、そのもののありかたというよりは、むしろそれをどのような意味において捉えるかというわれわれの捉えかたに係わっているからである(CPI, 229f.)。しかし奇妙なことに、現実を非実体化し多元化しようとするこうした企てのなかで、シュッツはこの〈日常生活の世界〉(the world of daily life)をきわめて特権的なものと見做し、それを実体化しはじめる。つまり彼は、さまざまな限定的意味領域のなかで、この日常生活の世界をジュームズに倣って〈至高の現実〉(paramount reality)と名づけ、他の意味領域がすべてその変様と見做されるような「われわれの現実経験の原型」たる地位をそれに与えるのである(CPI, 233)。たしかに、夢はいつかは醒め遊びもいつかは終わるのであり、われわれが夢や遊びからつねに立ち返るところといえ、それはまさにこの日常生活の世界であらう。だからといって、そ

れを至高の現実として実体化してよいことにはならないはずである。とりわけ問題なのは、このように日常生活の世界を至高の現実と見做すことが、それがさまざまな現実の位相の一つにすぎないとする考えに抵触することである。

——現実の多元性を無効にしかねないこうした考えが出てくるのはなぜだろうか。シュッツが日常生活の世界に至高の現実としての地位を与えたのは、おそらくはそれがもっているはずの確固たる〈物質的基盤〉のせいであろう。彼がそれを〈仕事の世界〉(the world of working, die Wirkungswe^{ワイクン}lt)と名づけたのも、彼のいう〈仕事〉がこの世界の物質的基盤のうえで身体を介して営まれる実践的行為のことであり、そうした仕事においては、夢などではしばしば起こるような因果性を無視した主観的な恣意性が罷り通ることはないからである。しかし、「コミュニケーションは外的世界の現実のなかでのみ生じうるのであり、そしてそのことが……この外的世界が至高の現実という性格をもつ重要な理由の一つである」という言葉が示すように(CPI, 322)、シュッツがとりわけ問題とするのは、われわれが互いにコミュニケーションを行なうための物質的基盤であって、彼によれば、何ごとかを伝え合うためには声が物理的に口から耳へと届かねばならず、また何ごとかにつ

いて語り合うためには共通の対象として物理的諸事物がそこになければならないのである。彼によれば、われわれは共に夢を見ることはけつしてできないのであり、われわれが何ごとかを互いに共有し合えるのはこの日常生活の世界においてだけなのである。つまり彼は、あらゆる文化的上部構造を剥ぎ取った、いわゆる「剥ぎ出しの事象」(bloße Sache)の領野としての「自然」の存在こそ、われわれにとっての間主観的世界の形成を可能とし、それを「至高の現実」とする当のものであると見做すのである(CPI, 34ff.)。

しかし、シュッツは「事実」というものはすべて解釈された事実である」と語り、われわれに共通の物理的対象を与えてくれるはずの知覚といえどもつねに類型化的解釈を被っており、「剥ぎ出しの事象」をもたらしてくれるものなどではなく、あくまでもさまざまな「解釈図式」に則って行われるものであることを、繰り返し指摘していたのである(CPI, 5: 240)。とりわけ重要なのは、この解釈図式が個別主観的というよりはむしろ間主観的な性格を帯び、それを通して与えられる世界としての日常生活の世界がはじめから間主観的な「文化」の世界である、ということである。たとえばシュッツはこう述べている。「この世界が文化の世界であるのは、日常生活の世界がわれわれにとって

じめから意味の世界、意味の織物だからである。……そしてこの意味の織物は——このことが文化の領域を自然の領域から区別することになるのだが——さまざまな人間の行為、われわれ自身やわれわれの仲間、同時代者、先行者など、他者たちの行為に起源をもち、それらの行為によって制度化されてきたものである」(CPI, 10)。シュッツは、それぞれの社会集団によって自明のものとして認識されている類型的解釈の枠組み、つまり、その社会集団の「常識」を、しばしば「相対的に自然な世界観」(die relativ natürliche Weltanschauung)というシェーラーの概念を借りて言い表すが(CPI, 95)、彼によれば、われわれの日常生活の世界とは、それぞれの社会集団に固有の「相対的に自然な世界観」の枠組みを通して与えられる世界として、外集団の世界に対してあくまでも相対化されるような「文化」の世界にはかならないのである。

これらのことを考えると、シュッツは、日常生活の世界をどう捉えるかに関して、御しがたい混乱に陥っていたように思われる。問題は、コミュニケーションの可能性に係わるのだが、この問題に対して彼が与えた解答は、共通の「自然」と共通の「文化」という互いに相容れない二つの契機だったのである。つまり、彼によれば、コミュニケーション

ションが可能となるためには、その前提として、当事者たちにとって共通の物理的対象がそこになければならぬのだが、同時に、当事者たちは、それぞれのメッセージを解釈する共通の解釈図式をも互いに所有していなければならぬのである。これらのことが相容れないのは、そうした解釈図式によって読み解かれることで〈裸〉の物理的対象にそれを覆い隠す〈衣〉が被せられるからであり、それぞれの〈文化〉が〈自然〉を再構造化しその文化固有のものに改変させてしまうからである。

ここで注目すべきなのは、シュッツがグルヴィッチ宛ての書簡のなかで、「〈仕事の世界〉と〈日常生活の世界〉という二つの概念はほとんど重なり合わない」と述べ、われわれが物理的な因果性に則って事物と関わり合うような〈仕事の世界〉とわれわれが他者たちとコミュニケーションを介して関わり合うような〈日常生活の世界〉との違いに気づきはじめたことである(BW, 352)。グルヴィッチ宛ての書簡に記されているように、そのことに彼が気づいたのが彼の論文「シンボル・現実・社会」の執筆中であつたということとは、きわめて示唆的である。というのも、この論文のなかで彼が主に論じようとしたのが、今ここで私にとって直接に現前しているものを介して直接に現前してい

ないものが現前してくることを表すいわゆる〈間接呈示〉(appresentation)についてであつたからである(CPI, 287-356)。ここからは見えないものや今は過ぎ去つてしまったもの、私ではない他者など〈今・ここ・私〉を超越するのはすべて間接呈示的にしか知られないが、シュッツによれば、われわれの経験が〈今・ここ・私〉に局限された貧弱さを免れるのはもっぱら間接呈示の働きのおかげであり、たとえば道筋を示す折られた枝など想起を促す目印、火があることを示す煙など事物間の典型的な関係を予想させる指^{インディケーション}標、表情や身振りや言葉など他者の思考を示す記号、そして、国家を象徴する国旗など一段高次の間接呈示関係を示すシンボルといったものの働きがそこに含まれる。しかも、彼によれば、こうした間接呈示関係は孤立した個人によつてではなくむしろその個人が属する社会集団によつてあらかじめ画定されており、そしてこうした間接呈示関係の体系こそそれぞれの社会集団の〈相対的に自然な世界観〉を構成するもののなのである。シュッツは、例の〈トマス公理〉を引き合いに出しながら、「或る間接呈示関係が社会的に承認されるならば、そのとき間接呈示される対象、事実、出来事は……この世界の一要素であると疑問の余地なく信じられる」と述べ(CPI, 348f)、また別の

箇所では、これらの間接呈示の働きがなければ日常生活の世界そのものも成り立ちとはしなかっただろう、とさえ語っているが(SLI, 179)、これらのことを考えれば、日常生活の世界を「仕事の世界」という自然との直接的交渉の領野と見做すような考えが、もはや維持できないことは明らかであろう。しかし、シュッツは、そのことに十分気づいていたにもかかわらず、ついにこの問題を解決するには至らなかったのである。

さて、ここで触れておきたいのは、間接呈示の働きのなかで独自の地位を占める「シンボル」についてである。すでに述べたように、他の間接呈示関係が日常生活の世界のなかでの「内在的な超越」に留まるのに対して、シンボルとは一段高次の間接呈示関係を表すものであり、シンボルによって間接呈示されるのは、他の間接呈示の働きとは異なり、日常生活の世界には属さない超越^{トランセンデント}的な観念なのである(CPI, 331ff.)。たとえば「友情」は、われわれが日常生活の世界のなかで互いを気遣って行なうさまざまな遣り取りや贈り物などに解消されるわけではないが、それらを通してシンボリックに象徴されるものであるし、またたとえば「政府」にしても、われわれにとっては居丈高^{いたけだか}に振る舞う役人や警官、給料から天引きされる税金などによって

シンボリックに象徴されることで、はじめてその存在を認めうるのである。シュッツによれば、友人関係や敵味方といった個々の「われわれ」関係、さらには政府や国家や民族といった社会的集合体や制度的関係は、シンボルによって間接呈示されなければその姿を現わしえないようなものである(CPI, 352ff.)。シュッツが「社会」の超越について語り、社会的世界が日常生活の世界を超越した別個の限定的意味領域を形づくる、と述べたのも、それがいわば「種族のイデオラ」としての神話や宗教、イデオロギーや科学のシンボリズムによってしか捉えられないものだからである(CPI, 229)。

ところで、ヴァイトクスも指摘しているように⁽¹³⁾、こうしたシンボル化は、それぞれの社会の成員による当該社会の「自己理解」の企てにはかならない。おそらくこうした自己理解の企てがなされるのは、われわれが、この日常生活の世界のなかにあつて、実践的な問題解決の営みとしてのシュッツのいわゆる「仕事」に汲々としていただけでは事足りはしないからであろう。シュッツも、或る箇所ではわれわれの「根本的不安」に言及していたが、この不安とは、われわれの死についての不安であるとともに、至高の現実としてのこの日常生活の世界そのものに纏わる死の影への

不安、つまり、それがいつ瓦解するかもしれないという危うさと脆さを孕んでいることへの不安だとも云えよう(CPI, 228)。こうした不安は、今まで自明のものと思倣されてきた日常生活の世界へのきわめて形而上学的な懷疑を駆り立てるが、それはこの日常生活の世界の枠内ではどうにも答えようのない懷疑である。そこで編み出されるのが、「日常生活の世界を超越しわれわれを不安にさせる現象を、日常生活のうちにある馴染みの現象と類似した仕方では把握するための道具立て」としてのシンボル体系であり、そうしたシンボル体系によって、この日常生活の世界への形而上学的な懷疑はきわめて巧妙に封じ込められることになるのである(CPI, 331)。⁽⁹⁾

しかし、日常生活の世界についてのそれぞれの社会集団による自己理解としてのこれらのシンボル体系は、その社会集団の〈常識〉、つまり、〈相対的に自然な世界観〉の主要な一契機をなしているのである。だとすれば、そのことから、とりわけコミュニケーションに関わるきわめて厄介な問題が生じはしないだろうか。たとえばヴァイトクスは、「超越的なものの領域に入り込んでいるときには、われわれは盲いておりまた目隠しされているために、われわれは自らの感覚知覚によって、仲間の証言を確認することもで

きなう」(CPI, 153)というシュッツの言葉を引用しながら、こう語っていた。「日常的な生活世界についてのわれわれの共通の知識やわれわれ―関係の直接性は、シンボルによって表される他者の超越的な観念を理解しようとするわれわれの試みの助けにはならない。シュッツにとって、他者の超越的な観念の理解、つまり、シンボリック間主観性は、結局のところ、サンタヤーナが語る意味での〈動物的信〉(animal faith)に支えられているように思われる」。⁽¹⁰⁾彼は、こう語りつつ、コミュニケーションによって織りなされるわれわれの日常生活の世界が可能となるためには、何よりも人格的な〈信用態度〉(fiduciary attitude)がその前提となる、と述べるに至る。それは、「他者をすすんで信じようとする一定の〈まえもつての傾性〉ないし〈準備体勢〉」(a certain 'predisposition' or 'readiness' to be open to believing in others)にほかならないが、彼がこうした〈信用態度〉をわれわれのコミュニケーションの前提として持ち出さざるをえないのは、いわば検証不能な〈超越的なもの〉がわれわれの社会的世界の不可欠の契機をなしているからであり、確かめられないものがそこにある以上、われわれが他者たちの語ることをもそのまま信じてそれを鵜呑みにしなければ、コミュニケーションそのものが成り立ちは

しないからなのである。¹⁷ 皮肉なことに、われわれが互いにコミュニケーションを行なうことができるのは、われわれ相互の動物的信がそこにあるからにすぎず、われわれのコミュニケーションとそれによって成り立つ日常生活の世界は、この〈動物的信〉というきわめて危うい基盤の上にかろうじて成り立っているのである。ヴァイトクスもこう述べている。「信用態度そのものにおいて、私は他者との間主観的理解に實際到達できるとは完全に確信することができない。まさにこうした理由から、私はつねにそして第一次的に他者への根本的な信頼に依拠しなければならないのである」。¹⁸

三 われらがドン・キホーテ

唐突だが、話はいきなりシュッツの「ドン・キホーテと現実の問題」に飛ぶ。知覚と想像、現実と非現実の絡まり合いについての話ということになれば、われらがドン・キホーテ・デ・ラ・マンチャに是非とも登場願わねばならないというわけである。——しかし、シュッツのドン・キホーテ論をここで取り上げるもう一つの理由は、われわれのコミュニケーションとそれによって成り立つ日常生活の世界

が究極的にはわれわれ相互の〈動物的信〉に基づいている、という考えが、実はヴァイトクスというよりは、むしろシュッツがこの論文のなかで至りついた結論だったからである。

さて、彼がこの論文のなかで問うのは、ドン・キホーテの騎士道の世界が、床屋や僧侶や家政婦や姪といった人々が自明のものと見做す日常生活の世界とは両立不可能であるにもかかわらず、なぜドン・キホーテは自らの想像の世界を現実と見做すことができたのか、という問いである。

しかし、この問いに続けて彼はさらに、ドン・キホーテの世界が騎士物語によつては解き明かせない空隙を孕むのと同様に、われわれサンチョ・パンサがそのなかで生きているこの至高の現実も見かけほど堅固な一枚岩ではなく、われわれの常識によつては埋め尽くせないさまざまな空隙に満ちていると述べ、それでもなおわれわれがこの現実を信じることができるのはなぜなのか、とも問い掛けている（CPII, 186f.）。つまり、シュッツの問いは、その想像の世界を現実と見做そうとするドン・キホーテの破天荒な企てへの問いに留まらず、同時に、この日常生活の世界を現実と信じて憚らないわれわれの営みへの問い掛けでもあったのである。

ドン・キホーテにしても、何の根拠もなく騎士道の世界を現実と見做したわけではない。彼が申し立てるのは、幾多の書物に書かれている遍歴騎士たちの冒険談は、その出版にはお上の許しが得られている以上嘘偽りであるはずはなく、歴史書にさえ騎士たちの武勲が史実として書き込まれているではないか、また巨人の存在にしても、巨大な脛骨や肩甲骨の発掘が報じられており、真実の書である聖書にしてもゴリアデのような巨人の存在を認めているではないか、ということである。これに対しては、われわれもまた、彼と同じような文献や発掘資料を論拠としうるだけであらう(CPI. 13¹⁹)。ところで、それらの書物から得られた神学的自然学の体系もまた、彼が現実体験したと信じる荒唐無稽な出来事いかなの存在を正当化するものである。たとえば瞬時に数千哩マイルを駆け抜ける魔法の舟であるはずの小舟に乗って船出するときも、岸に繋いでおいたロシナンテの嘶いなききが聞こえると不審の念を漏らすサンチョに、ドン・キホーテは、地球や天体、昼夜平分線や黄道帯について何も知らぬ輩やからが何を言うか、と罵りの声を浴びせ、昼夜平分線を越えようと風はすべて死んでしまうという法則を持ち出して、その可否を確かめるよう彼に命じるのである。また、ドン・キホーテの奇行がいたく気に入った公爵夫妻の悪ふ

ざけに乗せられて、彼らが木馬クラビレーニョに跨またがり遙か彼方の王国へ赴こうとするときも、彼らが空高く舞い上がり、矢よりも速く天駆けている、と口々に叫ぶ召し使いたちの声がまるで耳元で聞こえるようだ、と目隠しの布の下から呟くサンチョに、彼は、空中を飛翔するなどということはそもそも常軌を逸しているがゆえに考えられぬことが起こっても当然なのじゃ、と言いつ返し、召し使いたちが燃えた麻屑を鼻先にかざすと、その自然学的知識から彼は、空の第三層、稲妻と雷が生じる火の層に達したと断を下すのである(CPI. 150-154)。——これらのことから読み取られるのは、ドン・キホーテの神学的自然学にせよわれわれの科学にせよ、それらの意味領域がこの至高の現実と矛盾し合う際に試みられる〈検証〉というものの何ともいえない胡散臭さであり、現実知覚されているものであっても、それが当人の依拠している解釈図式から食はみ出すものであるときには、いともたやすく黙殺され排除されてしまうということであらう。

ところで、ドン・キホーテの騎士道の世界を成り立たせるうえで見過ごしてはならないのは、魔法使いたちが果たす役割である。彼の冒険談のなかでもっともよく知られたあの風車のくだりを思い出せばよい。槍を構え巨人目がけ

て突撃したはずのドン・キホーテが、風車の羽根車に槍を取られて落馬し呆然としていたとき、彼が経験したことは、木と信じていたものが実は人であったというわれわれの錯覚の場合と何ら異なるところはない。しかし、ドン・キホーテは、風車を現実のものとして受け入れ自らの破産を認めるのではなく、魔法使いフレストンが最後の土壇場で現実の巨人を風車の姿に変えてしまった、と逆に言い張るのである。巨人を風車に、マンブリーノの兜を床屋の金盥かんづけに、ドゥルシネア姫を百姓娘に化身させる魔法使いたちは、ドン・キホーテにとってはいわばゼウス・エクス・マキーナであって、彼の騎士道の世界がこの至高の現実と衝突し合う際にはつねに現われるのだが、シュッツによれば、魔法使いたちの役割とは、騎士道の世界と至高の現実という二つの意味領域の解釈図式を相互に変換させ、両立不可能であるはずのそれらの意味領域を共存させることにほかならず、ドン・キホーテの騎士道の世界がその現実のアクセスを保持できるのも、まさにこの解釈図式の自在な変換のおかげなのである (CPI, 236f.; CPII, 139ff.)。

さて、ドン・キホーテを論じるに当たって、シュッツが何よりも関心を寄せるのは、云うまでもなく、コミュニケーションの可能性の問題である。彼はこう述べている。「社会

的世界とわれわれの関係は、同一の対象はわれわれ自身と実質的には同一の仕方であれわれの仲間によっても経験される……という想定に基づいている。世界の間主観的经验は実質的には同一であるというこの信念が仮に崩壊すれば、われわれが仲間とコミュニケーションを確立する可能性そのものが破壊されてしまう。こうした危機的状况においては、われわれはそれぞれその独我論的牢獄という突き破れない貝殻のなかに閉じ込められ、われわれと他者たちが互いに、そしてわれわれがわれわれ自身に対して単なる幻影となるような牢獄のなかで生きていると確信するようになる」(CPII, 143)。彼が語っているのは、すでに述べてきたことから知られるように、われわれの間に共通の世界があること、世界を解釈する共通の解釈図式があることによつてこそ、はじめてコミュニケーションの可能性が拓かれ、われわれは独我論的牢獄から逃れ出ることができ、ということにほかならない。——このことは、ドン・キホーテの場合にはどうであろうか。彼を気違い扱いする床屋や僧侶や家政婦や姪はもちろんとして、彼に騎士の爵位を授ける宿屋の亭主や例の公爵夫妻にしても、冗談や遊びで彼と口裏を合わせているにすぎず、ドン・キホーテがそれを信じていたとしても、彼らとの間に共通の言説の宇宙が成

り立つはずもない。ただ彼の忠実な僕サンチョ・パンサとの間にだけは、危ういながらも共通の言説の宇宙がcaろうじて築き上げられるのである。主人の正気を疑いつつも、当時の《常識》からして魔法の存在を否定し切れないサンチョは、ドン・キホーテにはマンブリーノの兜に見えるものが自分にはただの金盥にしか見えないのは、あるいは魔法のせいかもしれない、と思いはじめ、騎士ではないおまえには物事の真相が見えも聞こえないのじゃ、とのドン・キホーテの言葉に真顔で聞き入るようになる。——三人の百姓娘が驢馬に跨ってやってきたときの話を思い出してみてもよいかもしれない。そのときサンチョは、ドゥルシネア姫が二人の侍女を連れ馬車に乗っておいでになる、とドン・キホーテに偽りを告げるのだが、ドン・キホーテには三人の百姓娘しか見ることができない。しかし、ドン・キホーテは、魔法使いが彼の目に霞をかけ姫が百姓娘にしか見えなくさせてしまひ、また姫の目には彼が気味の悪い妖怪に映るようになしたのではないか、との疑いを抱く。一方サンチョはいえ、おまえに百姓娘と見えたのは実は本物の姫であつてそれは魔法使いが仕組んだことなのだ、おまえは主人を欺いたと思つているようだが欺かれたのは実は人の好いおまえの方なのだ、という公爵夫人の

言葉に、あるいはそうかもしれないと思ひ至るようになるのである(CPII, 143f.; 147ff.)。——ドン・キホーテとサンチョの間に共通の言説の宇宙が成り立つのは、およそこのようにしてである。しかしそれは、魔法や虚言によつてcaろうじて成り立つている世界であつて、些細なきつかけによつて崩れかねないものである。そうした出来事が起こるのは、木馬クラビレーニョによる飛行が木馬の爆発によつて終わりを告げた後のことである(CPII, 153ff.)。しきりに冒険談をせがむ公爵夫妻にサンチョは、天界の山羊座に至り着きそこで七匹の仔山羊と遊び戯れた、と嘘八百を並べ立てる。その言葉に愕然としたドン・キホーテは、その当否を問ひ質す公爵に、身を焼き焦がしもせずに火の層を越えて山羊座に至り着くことなどあるはずもないのだから、サンチョは嘘をついているか夢を見ているかのいずれかでごさう、と答え、そしてサンチョの耳元でこゝろ囁く。「おぬしが天上で見たことを拙者に信じてもらいたいならば、拙者もおぬしにモンテシーノスの洞窟で見たことを信じてもらいたいものじゃ。これ以上は何も申すまいて」。

——モンテシーノスの洞窟で彼が見たのは、魔法の力でドゥルシネア姫が百姓娘に変えられるさまであつたのだが、それが現実の出来事だったのか夢のなかの出来事だつ

たのか、彼にはもはや見極めがなくなっている。そのことを考えるなら、「汝を信じてもらいたいならばまず我を信じよ」というこのドン・キホーテのサンチョへの訴えは、ウナムーノが褒め称えるようなドン・キホーテのキリスト教的寛容を示すものなどではけつしてありえず、むしろ彼の一種の破産宣言と見做されるべきものであらう。というのも、彼はこのときのサンチョの言葉をいささかも信じてはおらず、サンチョへの「信」が打ち碎かれるこの出来事によって、かえって自らが現実と信じていた騎士道の世界が彼の幻想にすぎなかったことを思い知らされるからである。こうして、サンチョや他の人々への「不信」が掻き立てられ、彼らとのコミュニケーションの可能性が断たれることによって、ついにドン・キホーテはその夢から醒めることになるのである。

シュッツは、このくだりに触れながら、「現実」というものの間主観的弁証法についてのセルバンテスの洞察がその頂点を極めるのはまさにここにおいてである、と語り、「間主観的経験、コミュニケーション、何かを共有することは、究極的には他者の正直さを信じること……つまり、サンタヤーナのいわゆる動物的信を前提とする」と述べている(CPII, 155)。シュッツによれば、ドン・キホーテがきわめ

て無残なかたちで知ったように、「現実」というものについて他者の言葉を互いに信じ合うことだけが、相互のコミュニケーションを保証する」のであって(CPII, 156)、コミュニケーションを可能にするものとして彼が最後に持ち出すことになるのは、結局のところ、ドン・キホーテがサンチョに對してもはや失ってしまったもの、つまり、互いに相手の言葉を盲目的に信じ合うというあの「動物的信」にほかならないのである。

ところで、夢から醒めたドン・キホーテは日常生活の世界への帰還者となるのだが、それは彼を完膚なきまでに打ち負かしたあの老練な常識が支配する世界である。シュッツは、この「常識」をこの日常生活の世界という牢獄のものとも残酷な看守と呼び、この常識の解釈図式から食み出すものは拒絶されるか隠蔽されるかのいずれかである、と語っていたが、この看守の責め苦に耐えねばならないのは、けつしてドン・キホーテだけではあるまい。たとえばシュッツは、このドン・キホーテ論の最後に、^ヤ揶揄めいた口調でこう付け加えていた。「日常生活の世界はわれわれにまさに課せられているのであって……他者たちの振る舞うように振る舞い、他者たちが疑問の余地なく信じていることを信じるならば、この世界に對処していきうるであらうという

信念がわれわれの唯一の希望であり指導原理なのである」(CPIL, 157)。彼が語ろうとしているのは、この日常生活の世界のなかで生きながらえるためには、ひたすら盲目的に他者たちが信じることを信じ、他者たちを猿真似のように真似て振る舞わねばならない、ということである。ここに見出されるのは、またしてもあの「裸の王様」の世界である。つまりわれわれは、永井均に倣って云えば、「王様は裸だ」などと叫んだりしてはならないような「醒めることを禁じられた夢」のなかで生きているのである。——パスカルはわれわれの「正気」を「もう一つの狂気」(un autre tour de folie)と呼んでいたが、シュッツも、そのドン・キホーテ論を締めくくるに当たって、こう語っていた。「サンソン・カラスコは、ドン・キホーテの碑に、狂人として世を送りしが正気に戻って身罷れり、と刻んでいる。だが、正気と狂気の意味は、こうした尺度がそのなかでしか通用しない下位宇宙に左右されるのではなからうか。われわれの下位宇宙のすべてを包括する宇宙全体においては、はたして何が狂気で、何が正気なのだろうか。へもはやわれわれは万事神様におすがり申すしかない……」とサンチョも語っていたのである」(CPIL, 157f)。

注

- (1) アンデルセン「皇帝の新しい着物」、『アンデルセン童話集 (1)』、大畑末吉訳、岩波文庫、一九八四、一五七頁以下。
- (2) 永井均「醒めることを禁じられた夢」、『魂』に対する態度」勁草書房、一九九一、一三五頁以下を参照。彼はこの論文のなかで、「裸の王様」を引き合いに出しながら、この現実というものを、醒めることができない夢、ないし、醒めることを禁じられた夢として語りつつ、夢や虚構と現実との区別を問い質していた。
- (3) B. Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985, S. 226 ; S. 231.
- (4) W. I. Thomas, *The Child in America — Behavior Problems and Programs*, New York, p. 572.
- (5) J. -P. Sartre, *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1986, p. 13 ; pp. 351ff.
- (6) R. D. Laing, *Self and Others*, London, Tavistock, 1977, pp. 22-25.
- (7) R. D. Laing, *The Politics of Experience and The Bird of Paradise*, London, Penguin Books, 1990, p. 66.
 レインのこうした議論に関しては、「魚住洋一」『そして誰も居なくなつた——コギタ・エルゴ・スムの彼方へ』、新田義弘他編『岩波講座・現代思想14 近代／反近代』、岩波書店、一九九四、九一頁以下を参照されたい。
- (8) J. -P. Sartre, *op. cit.*, p. 284.

(6) シュッツのテクストからの引用については、略号を用い、頁数とともに本文中の括弧内に表示する。

CPI : Alfred Schütz, *Collected Papers I*, *Phänomenologica*

Bd. 11, den Haag, Nijhoff, 1962.

CPII : Alfred Schütz, *Collected Papers II*, *Phänomenologica*

Bd. 15, den Haag, Nijhoff, 1964.

SLI : A. Schütz / Th. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*,

Bd. 1, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979.

SLII : A. Schütz / Th. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*,

Bd. 2, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1984.

BW : R. Grathoff (Hrsg.), *Alfred Schütz-Aron Gurwitsch*

Briefwechsel 1939-1959, Übergänge, Bd. 4, München,

Fink, 1985.

(10) W. James, *The Principles of Psychology*, Vol. 2, Cambridge,

Harvard University Press, 1981, pp. 918f.

(11) シュッツが日常生活の世界の〈物質的基盤〉に固執しようとしたのは、フッサールからの影響がおおいに与つてのことであると思われる。フッサールは狭義の〈生活世界〉を感性的知覚の世界と同一視するのだが、デリダも指摘しているように、こうした純粋な知覚の世界は一種の理念的抽象、〈文化の還元〉の所産にすぎない。デリダによれば、フッサールが考えるように、相異なるさまざまな文化的上部構造を基づけている同一の自然をわれわれが眼前にしようとするれば、そうした純粋な自然は、言語の相違

を超えた伝達の一次的基礎とあらゆる誤解を仲裁する最終審をわれわれに提供してくれることになろうが、こうした文化以前（？）の自然はつねに文化のうちに埋没し、接近不可能であるがゆえに、われわれは非―伝達と誤解の可能性から逃れ去ることはついにできないのである。このことについては、E・フッサール／J・デリダ序説『幾何学の起源』、田島節夫他訳、青土社、一九七六年、一―五頁以下を参照。

(12) しかし、シュッツにおいては、〈至高の現実〉としての日常生活の世界とそれを超越した〈社会的世界〉とが、一方では歴然と区別されるにもかかわらず、他方では微妙に重ね合わせられることになる。たとえば丸山徳次は、次のように指摘している。「社会的世界としての日常生活世界は、至高の現実に基づけられながら、〈理念的諸関係の下位宇宙〉を含んでいる。それがなおも日常生活世界であるのは、当の社会的世界においては一定の理念的諸関係がまさに……〈相対的に自然な世界観〉の一部を成しているからである」。このことについては、丸山徳次「日常の彼岸と此岸」、現象学・解釈学研究会編『現象学と解釈学(下)』、世界書院、一九八八、二一九頁を参照。

(13) S. Vaikus, *How is Society Possible ?*, *Phänomenologica* Bd. 118, Dordrecht, Kluwer, 1991, pp. 106f.

(14) シュッツのいわゆる〈自然的態度のエポケー〉もこうした文脈で理解しなければならない。周知のように、彼は、この世界への存在信憑を停止しようとするフッサールの〈現象学のエポケー〉

の可能性を疑問視し、逆にわれわれは日常性のなかでこの世界の存在への〈信憑〉ではなく、むしろこの世界の存在への〈疑念〉をつねに停止しているのだとして、〈現象学的エポケー〉ならぬ〈自然的態度のエポケー〉を唱えたのだが、このエポケーにしてもわれわれのシンボリックな世界理解の企てを前提していると云うべきであって、むしろそれは、われわれが自らの〈死〉を隠蔽し、この日常生活の世界の揺るぎなさを自己自身に納得させようとする〈常識〉のしたたかな狡知の産物と見做すべきではなからうか。このことについては、丸山徳次、前掲書、二一六頁以下を参照。

(15) S. Vaitkus, *op. cit.*, p. 111.

(16) *ibid.*, p. 163.

(17) ヴァイトクスによれば、われわれが相手を騙すことができるのも、われわれの間に最小限の信用態度が互いに取りつけられているからであって、〈騙す〉ことそのものが〈信じる〉ことを前提とし、信用態度の破棄に通じる騙しの可能性そのものが信用態度に基づいているのである。

(18) *ibid.*, p. 164.

ヴァイトクスによれば、実践的な問題解決の営みとしてのシュッツのいわゆる〈仕事〉でさえ、この信用態度を前提としている。たとえば誰かとともに何らかの実践的行為を行なう場合、相手が何をどのように行なおうとしているのかという相手の実践的な遣り口だけではなく、相手は協力的か敵対的か、悪意があ

るかないか、真面目か不真面目か、といったそれに取り組む際の相手の信用態度によって、われわれのそれへの取り組みかたはおおいに左右される。また彼によれば、さまざまな儀礼や作法、またそれに伴う媚び、嫌み、からかいなどは実践的行為には不可欠の〈社会化する〉層を構成しているが、それらは信用態度の基盤からしか理解することができないのである。彼は、このように述べたのに続いて、「信用態度は、日常生活の実践的態度の基盤をなし、しかも実践的態度と分かちがたく結びついている社会的世界の際立った特徴にはかならない」とも語っている。Cf. *ibid.*, pp. 166f.

(19) いささか文脈が異なるが、オルテガがドン・キホーテの〈風車小屋〉について述べていたことを思い出すべきかもしれない。彼によれば、屹立するクリプターナの粉引き風車を前にしたドン・キホーテが、襲来してくる巨人をそこに見るとき、彼は明らかに狂気に囚われているのだが、ドン・キホーテを狂人と見做すことで問題が解決するわけではない。というのも、そもそも〈巨人〉というものはドン・キホーテがはじめてでつち上げたものではなく、代々語り継がれてきたものであるし、かつては〈正気〉のうちに語られていたものだからである。だとすれば、かつての人々は、どこから巨人などというものを引き出したのか。オルテガによれば、人々が巨人のことを思いついたときというものは、このセルバンテスの情景と何ら変わるところがないのである。そう述べた彼は、〈文化〉とは、一つの幻想であり、大地の上にか

かる蜃気楼である、と語るに至る。このことについては、オルテガ・イ・ガセット『ドン・キホーテをめぐる思索』、佐々木考訳、未来社、一九八七年、一七一頁以下を参照。

- (20) M・ウナムーノ『ドン・キホーテとサンチヨの生涯』、ウナムーノ著作集2、A・マタイス／佐々木考訳、法政大学出版局、一九七二、二三八頁以下。

- (21) B. Pascal, *Pensées*, Paris, Garnier, 1991, p. 162.

(うおずみ よういち・京都市立芸術大学)

サルトルの想像力論におけるアナログンの概念について

谷口 佳津宏

サルトルは、『想像力』（一九三六年）において、イマージュを物の写し（copie）とみなしてきた従来の想像力論を批判的に概観した後、フッセルの想像力論に新たな可能性を認めながらも、その本論末尾で、今後の課題として四つの点を挙げている^①。サルトル自身の想像力論の展開は、これに続く『想像的なもの』（一九四〇年、邦題『想像力の問題』）においてなされているが、「心的イマージュにおけるアナログンの本性」と題されたその第二部は、『想像力』での第四の課題、すなわち「心的イマージュに固有のヒュレーを研究すること」に応じるものである。

サルトルの「アナログン」という概念は「大へんあいまい^③」で「明晰判明というには程遠い^④」ともいわれる。そうした事情も相俟って、従来のサルトル解釈においては、多

くの場合、この「心的イマージュに固有のヒュレー」である（心的）アナログンについて、ある重大な誤解があるように見受けられる。それは、アナログンそれ自体を想像される対象と似たものとみなすものであり、そこから、アナログンとは「絵のようなもの」であるとか「類似物」であると言われることになる。だが、サルトルのいうアナログンには、心的イマージュの場合であれ物的イマージュの場合であれ、その語源から推測されるのとは異なり、けっして類似性といった意味は含まれておらず、それどころかむしろ、それとは対極のものが考えられているように思われる。本稿の目的は、このことをサルトルのテキストに即して証示することにある。

サルトルのテキストの検討に入るに先立って、まずは、フッセルの一九〇四／〇五年冬学期講義「現象学と認識論の主要部」の第三部「想像と像意識」における議論の展開を簡単にふりかえっておきたい。というのも、この講義自体は、サルトルの耳目にふれたものではないけれども、『論理学研究』第二巻（一九〇一年）と『イデー』第一巻（一九一三年）に多くを負っているサルトルの想像力論には、時期的にこの二つの著作の間に位置する本講義でのフッセルの問題設定ときわめて近いものがみられ、しかも、サルトルと異なるその結論には、両者の違いがよく現われているからである。⁽⁶⁾

この講義のなかで、フッセルは、想像表象を「写像化 Verbildlichung」として解釈するという見方を可能なかぎり徹底化するという方針のもとで、まずは、「想像 Imagination」のうちに、「内的写像による想像」すなわち「想像 Phantasie」のみならず、「外的写像による表象」すなわち「絵や写真などを見る場合の「物理的想像 physische Imagination」をも含めることによって想像概念を拡大したうえ

で、「内的写像による想像」を「外的写像による想像」の構造に基づいて理解していくというやり方をとっている（Hua XXIII 17）。「物理的想像」の場合には、彩色されたキャンバスなどの「物理的像」に基づいて、小さな図案としての「像客観」が現出し、その「像客観」が、ある特定的人物なり風景なりといった「像主題」を呈示するという三層構造が認められるが、「想像 Phantasie」とは、ここから「物理的像」という契機が脱落した二層構造から成るものであると解釈されるわけである。⁽⁷⁾「物理的想像」の場合、「像客観」は、それが肉眼で見られるものであるという点では「知覚」の場合の知覚対象と同様でありながら、その一方で、その「像客観」はそれ自体として知覚されるのではなく、あくまで「像主題」という別のものを呈示する「像」として現出する（統握される）という特徴をもつ。換言すれば、「物理的想像」は、知覚意識（統握）と想像意識（統握）が、ある独特な仕方で結びつくことによって成立する「像意識」であり、この両者の錯綜をその「撞着 Widerstreit」関係に着目しながら解明していくということが「像意識」に固有の問題系を形作ることになる。しかし、「想像 Phantasie」の場合の「像客観」、すなわち「想像的像客観 imaginatives Bildobjekt」は知覚の対象ではなく、いいか

えれば、そもそも肉眼では見ることができないという点で、「物理的想像」の場合の「像客観」すなわち「知覚的像客観 *perzeptives Bildobjekt*」とは基本的に性格を異にしている。「想像的像客観」も現出するものである以上、ある意味では見られるものだが、この場合の見る、という言い方はあくまで比喩であることに注意すべきであり、その点を忘れると、心のなかになにか絵のようなものがあり、それをいわば心の眼で見るといった構図に陥りかねない。フッセル自身も、サルトルやライルと同じく、そうした構図に対する警戒をけつして怠ってはいない。こうして、一旦は「想像 *Phantasie*」の場合にも「像客観」と「像主題」、いいかえれば「像」と「事象」とを区別するところから始めたフッセルも、講義の途中で改めて「実際に、想像 *Phantasie* のなかで、それを通じて像主題が直観されるような像客観が構成されるのだろうか」(Hua XXIII 55)と自問することになる。そのうえ、この問題に対しては、彼自身「再三再四、深刻な懷疑に悩まされた」(Ibid.)と告白してもいる。しかも、講義の後半部での議論の紆余曲折からみて、その懷疑は、この講義では、結局、完全に解消されることはなかったように思われる。講義の後半部では、「想像 *Phantasie*」のうちに、「像客観」なしに「無媒介的に」「事

象」へとかかわる「明晰な想像」と、「像客観」を介して媒介的に「事象」へとかかわる「明晰でない想像」とが区別され、「像意識」と「明晰な想像」との「本質的な区別」(Hua XXIII 88)が確認されているが、その一方で、「明晰でない想像」と「像意識」とのあいだには依然としてある種の共通性が認められたままととなっている。しかし、「明晰な想像」と「明晰でない想像」との違いそれ自体は、けつして明晰であるとは言いがたく、結局は、「像意識」という独特な意識を想像意識の一種として解釈したことが、想像と知覚の違いまでも曖昧なままにしてしまった観は否めない。

二

こうしたフッセルの態度とは対照的に、サルトルのテキストからは、同じような問題をめぐって懷疑に苦悩する現象学者の姿は浮かび上がってこない。サルトルもフッセルと同じく、「物理的想像」と「想像 *Phantasie*」すなわち、サルトルの言葉で言えば「物的イマージュ」と「心的イマージュ」とを統一的に解釈しようとしている。ただし、彼がフッセルと異なる点は、心的イマージュの場合にも、フッセルのいう「像客観」に相当するものがあるということを

「深刻な懷疑」に陥ることもなくあっさりと認めてしまっているという点である。たしかに、サルトルも「心的イマージュの素材を規定することは「物的イマージュの場合よりも」いっそう難しい」(De 31:「」内は谷口による補足)とは言っている。だが、それにすぐ続けて「心的イマージュの場合もまた素材 *matière* が見出されるはずであるということ、および、この素材は、それに生命を吹き込む志向によってのみ意味をもつ」ということは明らかである」(Ibid.)とされるのである⁽¹⁰⁾。

周知のように、サルトルによれば、イマージュとは物の写しのようなものではなく、「イマージュそれ自体が意識である」(De 81:強調はサルトル)。すなわち、「イマージュの対象それ自体はイマージュではない」(De 17)とか「イマージュという言葉は、意識と対象との関係を示すものに他ならないだろう」(Ibid.)とか「イマージュは一つの関係に他ならない」(Ibid.)とか「イマージュは、記号と同じく、一つの意識である」(De 4)といった言い方のうちに示されているイマージュ概念こそがサルトルにおける公式のイマージュ概念である。サルトルにとって、イマージュとは「想像する意識とそれの諸対象との系全体」(De 114)を表わす言葉に他ならない。もっとも、サルトルにおけるイマ-

ージュという言葉の用法は、必ずしも常にこの公式の用法を遵守しているとは言いがたく、そこに、サルトルは心的イマージュを認めているとする解釈と、サルトルは心的イマージュの存在を終始一貫否認しているとする解釈⁽¹¹⁾を両極とする様々な解釈が出来る理由の一端もある。サルトル自身も「本当のことを言えば、心的イマージュという表現は混乱を招きやすい」(De 17)と述べて、「心的イマージュ」という表現が必ずしも適当ではないということを認めているが、心的イマージュの存在を否定することは「荒っぽい解決 *solution radicale*」(De 16)であって、「内観の所与と矛盾する」(Ibid.)としており、けっして心的イマージュそのものを否定しているわけではない。たしかに、サルトルの心的イマージュという言葉の用法には心的イマージュを一種の物とみなす旧来の用法に復帰しているかにみえる箇所もないわけではないが、それは絵や写真などの「外的対象」もまた日常的には「イマージュ」と呼ばれるというフランス語の用法に起因するものと考えられる。しかし、絵や写真などの場合も、「イマージュとして機能する外的対象は、それをイマージュとして解釈する志向なくしては、このイマージュとしての機能を遂行しない」(De 32)のであるから、厳密に言えば、絵や写真も、志向との関わりを

捨象してそれ自体としてみるならば、いまだ「イマージュ」ではないと言わねばならない。「心的イマージュ」における「心的代表象 *représentation mentale*」(Ie 31)を「絵 *tableau*」のようなものとみなすことは、旧来の想像力論における「内在性の錯覚」を批判するサルトル自身の立場からすれば、まず第一に退けられねばならない見方である。

サルトルの基本的立場からするかぎりでは、心的イマージュもまた一つの意識作用である以上、「心的イマージュ」の対象それ自体は「イマージュ」ではなく、意識の外部にある対象であり、あるいは、ケンタウロスについての想像のような場合であれば、意識の内にも外にもどこにもない対象ということになるが、いずれにしても、意識とは区別された何ものかを指すと考えるべきである。

サルトルによれば「イマージュ」とは、それ自体としては与えられず、志向された対象の《アナログンの代表象物 *représentant analogique*》^(Ie)として与えられる物的ないし心的内容を通じて、不在の、あるいは、非存在の対象を、その物体性において志向する作用である」(Ie 34…強調は谷口)。「実際、心的イマージュは現実の事物を志向する。その事物は、他の事物のただなかに、知覚の世界に存在する。しかし、心的イマージュは、その事物を、ある心的内容を

通じて志向する。」(Ie 15…前者の強調はサルトル、後者の強調は谷口)問題は、ここで言われている「心的内容」なるものをどう理解すべきかということである。

サルトルの言う心的イマージュの「素材」ないし「心的内容」とは、けっして、心のなかに現われる絵のようなもの (*mental picture*) を指すわけではない。その意味で、これは、フッセルが、先の講義で、記号意識における「外的 (象徴的) 写像性」と対比しながら「内的 (内在的) 写像性」という点によって特徴づけていた「像客観」とはかなり性格を異にするものと言わなければならない。この点は、サルトルの次のような言い方のうちにもはっきりと示されている。「われわれは、イマージュを、その素材が事物の世界から借りられたもの (絵、写真、似顔絵、役者の物真似など) と、その素材が心的世界から借りられたもの (運動意識、感情など) とに区別するだろう」(Ie 34…強調は谷口)。すなわち、心的世界から借りてこられる素材とは「運動意識 *conscience de mouvements*」や「感情 *sentiments*」などであって、けっして心のなかの絵のようなものではない。サルトルが従来からの想像力論を批判する際の論点の一つである所謂「内在性の錯覚」とは、サルトル自身の用いている例に従って言うならば、馬についての心的イマージュ

を「還元された馬 un cheval en réduction」(Je 111)とみなしたり、「アナログンが代表象する事物の諸性質をアナログンに移すことによって、想像する意識に対して、ミニチュアのパンテオンを構成した」(Je 116)場合などに生じるものである。

ところで別の箇所では次のような記述も見られる。「想像する意識の实的、ノエシスの要素は、知、運動、情動性である」(Je 173)。先の引用と対応させて考えるならば、ここでの「運動」が「運動意識」に、「情動性 affectivité」が「感情」に対応していると思われるが、それに加えて、ここでは、もう一つ「知 savoir」という要素が新たに挙げられていることに注意しておきたい。「知」が心的イマージュのアナログンであるかどうかは微妙である。「心的イマージュのアナログンの本性」という表題で始まる『想像的なもの』第二部は、第一章が「知」、第二章が「運動」、第三章が「情動性」と題されており、その章立てからするかぎりでは、「知」もアナログンの一種と考えられているように思われる^⑬。先の引用でも「運動意識、感情など(etc.)」となっているわけだから、その「など」のところに「知」を含めて理解しておくことができるようにも思われる。しかし、その一方で、「知」は、「蓋然的なもの^⑭」としての「運動」や

「情動性」とは違って、それらに先立ってすでに「確実なもの」と題された第一部の第七章で、物的イマージュのまとめを行なう際に、「素材」の相関者として主題的に論及されてもいるのである(Cf. Je 71ff.)。また、サルトルのテキストでは「キネステゼ的アナログン analogon kinesthésique」(Je 109, 133)とか「運動アナログン analogon moteur」(Je 164f.)とか「情動的アナログン analogon affectif」(Je 112, 114, 120, 133f, 166, 187)とか「情動的—運動アナログン analogon affectivo-moteur」(Je 163)といった表現はあっても、「知 savoir」と「アナログン」とを結びつけるような表現(たとえば「知的アナログン analogon cognitif」)は用いられていない。また、「知はアナログンが知に提供するものを通じて対象をめざす」(Je 120)という言い方のうちでは「知」と「アナログン」が明らかに区別されている。こうしたことを考えあわせてみると、「知」は、広義のアナログンには含まれうるのかもしれないが、「運動」や「情動性」といった正真正銘のアナログンと比較すれば、いささか特異な位置づけが与えられているように思われる。

「言葉 mot」に関しても、これとよく似た事情がある。「言葉」については、「心的イマージュにおける言葉の役割」

と題された第二部第四章で主題的に扱われているが、これも第二部に含まれる一章であるということからすれば、「言葉」もまた心的イマージュのアナログンの一種とみなされていると考えられる。事実、サルトル自身、後の第四部では本章を指示しつつ「私はすでに言葉がアナログンとして役立つということを示した」(Je 217)と述べている。しかし、これは役立つ場合もある、ということであって、常にそうであるというわけではない。実際、当該の章でまず行なわれているのは、『想像力』末尾で第三の課題として挙げられていた想像意識と記号意識の比較対照、および、その結果としての両者の峻別であり、「心的イマージュにおけるアナログンの機能は、言葉についての意識における言語記号の機能とは何ら共通点をもたない」(Je 111)とされている。このかぎりでは、「言葉」と心的イマージュは無関係である。しかし、その一方で、「言葉」が想像する意識に対して与えられる場合には、言葉は、超越的対象の総合のうちで、アナログンに合体する」(Je 113)ともされる。ここで問題となっている「言葉」とは、「声帯の現実の運動によって生み出された現実の言葉」(Ibid.: 強調は谷口)であり、「運動系 un système de mouvements」(Ibid.)である。すなわち、アナログンとしての「言葉」は「運動」に基づいて

おり、あるいは、それ自体が一種の「運動」である。しかも、こうした意味でのアナログンとしての「言葉」は、心的イマージュに常に備わっているわけではない。「言葉」がアナログンとして機能することは「必然的ではない」(Ibid.)。むしろ「言葉はしばしばその記号の機能を保っている」(Ibid.)。「言葉」が記号としてではなく、心的イマージュのアナログンとして機能する場合はたしかにありうるし、しかも、その場合には「言葉はアナログンの中心的核を代表するものですらある」(Ibid.)だろうが、しかし、そのような場合は、心的イマージュの常態からすれば、むしろ例外的な場合と考えられるのである。

三

「知」や「言葉」をも含めた「心的イマージュのアナログンの本性」を扱うに際しては、ある一つの難点がある。それはサルトルの想像力論における方法の問題と関連している。『想像的なもの』の副題は「想像力の現象学的心理学」と題されており、この副題だけからすると、あたかも本書全体で現象学が方法として用いられているようにも見えるが、実際は、全体の三分の一弱を占めるにすぎない「確実

なもの」と題された第一部だけが、はっきりと現象学的方法を意図して書かれているにすぎない。¹⁵ しかも、サルトルがそこで言う「現象学」なるものの「方法」は「簡単」(simple)であり、すなわち、具体的には、「われわれのうちにイマージュを生み出し、それらのイマージュについて反省し、それらを記述し、すなわち、それらの弁別の特徴を規定し、分類しようと試みること」(Ibid.)である。これを彼は「イマージュの静態学」(Te 27, 29)とも呼んでいるが、そこで用いられる方法とは一言で言えば「反省」に他ならない。しかも、それは、フッセル流の「現象学的反省」というよりも、「反省」という語をかぎりなくごく普通の意味で解したものにすぎない。¹⁶ すなわち、「イマージュとしてのイマージュに固有の諸性格を規定するためには、意識の新しい作用の助けを借りねばならない。すなわち、反省するのでなければならぬ。かくして、イマージュとしてのイマージュは、第二段階の作用によってのみ記述可能であり、その段階ではまなざしは対象から転じて、この対象が与えられる仕方の方に向けられる。へわたしはイマージュをもっている」という判断を可能にするのはこの反省的作用である。」(Te 13 : 強調はサルトル)。こうしたサルトルの方法論には、フッセルがみずからの「記述的分析」に関してしばし

ば指摘していた慎重さへの配慮が欠けているように思われる。¹⁷

サルトルは、「知」「運動」「情動性」といった心的イマージュの「素材」ないし「心的内容」については、もはや(少なくとも彼の言う意味での)現象学的方法によっては探求されえないとする。心的イマージュの「素材」が彼のいう「反省的記述」によっては捉えることのできない理由は、「心的イマージュの場合には、素材はほとんど独立性をもっていないので、イマージュと共に現われ、イマージュと共に消えるほどである」(Te 53)という点に求められる。すなわち、「反省的記述は、心的イマージュの代表象の素材について直接にはわれわれに教えてくれないということを認めねばならない。というのも、想像する意識が消え去った場合、その超越的内容もまた、それと一緒に消え去ったからである。記述しうるような残滓は残っておらず、われわれは最初の意識と共通なものをまったくもない別の総合的意識の前にある。よって、われわれは、この内容を内観によって把握することを期待することはできない。」(Te 76 : 強調はサルトル)。ここでは、「反省 reflexion」と「内観 introspection」という言葉がほとんど同じ意味で用いられているが、ただし、『想像力』や『情緒論素描』で

は「内観」は事実についてしか教えてくれないとして、それを現象学に固有の方法としての「反省」からはっきりと区別している。⁽¹⁸⁾ いずれにしても、「反省」にせよ「内観」にせよ、それらによつては、心的イマージュの「素材」を確実な仕方で見えることは不可能であると考えられていることは明らかである。

ここで先の引用中にでてきた「超越的内容」という表現について付言しておくならば、サルトルにおいては「超越的」というのは「外面的」というのと同じではない。「心的イマージュの素材が、意識にとつてすでに対象として構成されているというこの必然性を、われわれは、代表象物の超越と呼ぶであろう。しかし、超越とは外面性(exteriorité)を意味するわけではない。外部にあるのは代表象された事物の方であつて、その心的《アナログン》ではない」(le II0: 強調はサルトル)。「心的イマージュの場合、内容は外面性をもたない。人は絵、戯画、染みについてなら、それらを見る。しかし、人は心的イマージュについては、それを見るのではない」(Ibid.: 強調はサルトル)。ただし、別の箇所では、心的アナログンのうち、「情動的代理物 *substitut affectif*」は「超越的」ではあるが「外的」ではないのに対して、「キネステーズ的代理物 *substitut kinesthési-*

que」は「超越的」で、しかも「外的」であるとされている (cf. *Ie 108*)。

サルトルによれば、「心的イマージュのうちには、アナログンとして機能する心的所与があるが、この所与の本性や構成要素をより詳しく規定しようとすれば推測に頼らざるをえない」(le 76)とされる。というのも、この「心的所与」である「運動、知、情動性は抽象的な仕方では分離しない」(le 122)からである。『想像的なもの』第二部が「蓋然的なもの」と題されているのもこのゆえであるが、ただし、第二部以降でも「現象学的記述」と銘打った箇所がないわけではなく (ex. *Ie 103, 179*)、さらには、心的イマージュの「素材」(「心的所与」、「心的内容」、「超越的内容」)が何であるかは「推測に頼らざるをえない」ということがもし事実だとしたら、その「素材」がいかなるものであれ、少なくとも、心的イマージュにも物的イマージュと類比的なかたちで何らかの「素材」があるということ自体、なるほどサルトル自身はここでそのことを「本質必然性」(le 76)とみなしているのではあるが、そもそものうして確実なことだと言えるのかという問題も生じる。もつともサルトルに好意的に解釈するならば、心的イマージュの本性や構成要素を「詳しく規定しようとすれば」推測に頼らざる

をえないが、そうでなければ、すなわち、詳しく規定しようとするのではなく、心的イマージュにも何らかの「素材」があるといった程度のことであれば、確実なこととして反省によって知られうると言えるのかもしれない。しかしながら、たとえそのように解釈したとしても、少なくとも、そのことは、すでに見たように、サルトル以上に「現象学的記述」に精通していたであろう本家本元のフッセルの立場からするかぎりでは、けっして確実なことではなかったのである。

心的イマージュの「素材」の詳しい規定については確実なことは知りえないというのが、いちおうサルトルの建前ではあるが、それでも、実は「確実なもの」と題された『想像的なもの』第一部においても、すでに、実際には、建前上は「確実なもの」ではないはずの「知」や「情動性」について語られている。そこで、それが確実であるか蓋然的であるかという問いは、この際「括弧に入れて」、改めて心的イマージュのアナログンについて考えを進めていく。

四

サルトルの心的イマージュにおけるアナログンとは、さ

しあたり「知」や「言葉」も括弧に入れておくとすれば、少なくとも「運動」と「情動性」を指すわけであるが、このことは、サルトルにとってアナログンとは、その語義から推測されるのとは違って、想像される対象と何か類似したものを指すのではないということの意味している。すなわち、サルトルのいうアナログンとは、想像される対象の「等価物 equivalent」なのであって「類似物」ではない。

「等価性」と「類似性」の違いは次の箇所に示されている。「想像する意識の素材が知覚の素材から隔たるにつれて、想像する意識の素材に知が入り込むにつれて、それだけいっそう、想像する意識の素材とイマージュの対象との類似性は弱められる。」(Te 73)。ここに「等価性」という「新たな現象」(bid)が現われるわけであり、よって、それに続く「直観的素材は対象の素材との等価性という関係のために選ばれる」という一句の意味も等価性という関係のために、であって、類似性という関係のために、ではない、という意味にとるべきものであることは明らかである。このことは、さらにそれに続いて挙げられている例——「運動は形の等価物」「明るさは色の等価物」——のうちにもはっきりと示されている。²⁰⁾

にもかかわらず、しばしばそう解釈されているように、

サルトルのいうアナログンが想像される対象と何か似たものとみなされる最大の原因は、物的イマージュの場合のアナログン、すなわち「物質的アナログン analogon matériel」ないし「外的アナログン analogon extérieur」(Je 240)からの類推に基づいてアナログン一般を理解することにあると思われる。たしかに、先に引用しておいた箇所をみても、「運動意識」や「感情」といった心的イマージュのアナログンと対比されているのは、「絵、写真、似顔絵、役者の物真似」であり、ここから、外的イマージュの場合のアナログンとは絵や写真のことなのだと考えるのはきわめて自然な読み方であるようにも思われる。しかしながら、サルトルは「イマージュの同族」の一つとして挙げているヘンブキンの染みのうちに人間の顔をみてとる」という例について述べるなかでは、「素材はその染み『自体』ではない。素材は、ある仕方、で眼で、たどられたその染みである。」(Je 233…強調と「」内の補足は谷口)と言っており、ここからすれば、外的世界に属する染みに「心的アナログン」の一種である「眼球運動」ないし「キネステーズ的印象」が結びついたものが、この場合のアナログンと考えられていることがわかる。

この点は、絵や写真といった、より写実性の高い事物が

素材である場合でも、基本的には同じであると考えられる。もっとも、たしかに、サルトルは、記号とその対象とはちつとも似ていないのに対して「物的イマージュとその対象とは互いに似ている」(Je 36…強調はサルトル)とも言っている。しかし、それにすぐ続けて「この《似ている》ということでどういうことを考えなければならないのだろうか」とも問われていることを見逃してはならない。事実、その先を見ると「ここでの誤りは、この類似がわたしの精神のうちにビエールの心的イマージュを生じさせると考えることであらう」(Je 36)とされており、ウィリアム・ジェームズの考えを援用しながら、アナログンの機能を類似性に求めるという考え方は厳しく退けられているのである。

以上を、サルトルの用いている例をふまえて要約すれば次のようになる。現在ベルリンにいるはずのビエールを想像するための素材として、今手元にある、かつて彼がパリにいた時に撮った彼の写っている写真を用いるという場合、ビエールの写真がアナログンでありうるのは、そこに本物そっくりのビエールの姿が写っているからではない。もちろん、本物そっくりのビエールがそこに写っているということ自体は、それが普通のカメラで撮られた普通のスナップ写真であるかぎりは当然のことであり、また、それ

がビエールの写っている写真ではなく、たとえば、シモーヌの写っている写真であったとしたら、そもそもビエールを想像する際のアナログンとして用をなさないこともまた言うまでもない。だが、この場合、重要なのは、生身のビエールと写真に写っているビエールとの類似性ではなく、むしろ、ベルリンとバリという違いの方である。生身のビエールは今現在ベルリンにいないがらも、そこからは遠く離れたバリでビエールの写真をジャン・ポールが見ているからこそ、その当の写真はアナログンの役目を果たしているわけである。よって、この場合も、アナログンがアナログンたりうるゆえんは、想像される対象との類似性にあるのではなく、むしろ違いにあることは明らかである。しかも、サルトル自身、ある箇所では、このような場合でもアナログンとして機能しているのは、正確に言えば、その写真それ自体ではなく、不在のビエールを知覚しようとする「働きかけ solicitation」(De 37)であるとすら言っている。その真意は、想像する者の「働きかけ」を欠いた単なる物的内容だけでは、すなわち、その写真を見る際に必ずや伴なうであろうはずの「眼球運動」や「情動性」なくしては、その写真はアナログンとして機能しえないという意味であると考えられる。

サルトルが外的イマジユのアナログンとして挙げている絵、写真、似顔絵、物真似芸人などはいずれも外的世界に存在するものであり、それらはいずれも少なくとも権利上は肉眼でとらえられるものであるという点で共通している。しかし、それ自体としては知覚の対象でもありうるそれらの事物ないし人がそのまま物的イマジユのアナログンなのではなく、それに「運動」「情動性」といった心的アナログンが、何らかの仕方でむすびついてはじめて、それらは「真の意味でのアナログン analogon proprement dit」(De 176)となりうる⁽²⁾と考えられる。言い換えれば、「運動」や「情動性」などは心的イマジユのみに固有のアナログンではなく、むしろ、物的イマジユの場合にもアナログンとして多かれ少なかれ機能しており、逆に、絵や写真などもそうした心的アナログンの協働なくしてはそもそもアナログンとしての役目を果たしえないと言わなければならない。よって、絵や写真のことをただちにアナログンと呼ぶことは、サルトル自身にもそういうきらいがあるとはいえ、いささか不正確な言い方であると思われる。

心的イマジユのアナログンを想像される対象となにがしか似ているものとみなす解釈は、サルトル自身が「内在性の錯覚」に陥っているとするものであり、たしかに、そ

のようにみる論者もないわけではないが、これではサルトルの想像力論の意義がまったく失われてしまうことになる。これに比すれば、外的イマージュのアナログンを知覚対象と同じものとみなす解釈には、それほど弊害はないようにみえるかもしれない。しかし、絵や写真の場合ですら、それらを見るということを通常の知覚と同列に扱うことは不可能である。しかも、普通よく言われるように、サルトルの想像力論の意義の一つが、伝統的な想像論で主としてとりあげられてきた「内的イマージュ」に加えて、「外的イマージュ」をも含めてイマージュ全体を統一的に理解する視点を切り開いたところにあるのだとすれば、すなわち、サルトル自身が言っているように「いわゆる『心的』イマージュの構造は、そのアナログンが外的であるイマージュの構造と同じである」(Te156)というのがもし本当だとすれば、イマージュのアナログンについても、当然、それが眼に見えるものであるか否かという違いを超えて、すなわち、物的(外的)であるか心的(内的)であるかという違いを超えて、そこに何らかの共通性をみてとる必要がある。その共通性が、想像される対象との「類似性」という点ではなく、どちらにも「運動」や「情動性」といった要素が含まれているという点にあるということは、すで

にみたとおりである。もっとも、「内的イマージュ」と「外的イマージュ」を統一的に把握する視点はサルトルが初めて切り開いたものではなく、フッセルにすでに見られるものであった。ただし、フッセルの場合は Imagination の方から Phantasie を理解していくというやり方をとっていたのに対して、サルトルは心的イマージュの方から物的イマージュを理解していくというやり方をとっているという点で両者は対照的である。

『想像力』は、もともとサルトル自身の想像力論の展開も含めた大部の著作になるはずであったものが、出版社側の都合で想像力史の部分だけを切り離して独立に公刊されたものであるが、その序論の冒頭部は、想像の問題に対するサルトルの本来の関心が奈辺にあったのかを窺わせるものとなっている。サルトルは、そこで、まずテーブルの上の白い紙を知覚し、その後で、今度は、後ろ向きになって灰色の壁紙の上に先ほど見た白い紙を想像するという例から説き起こしているのであるが、ここから、サルトルにとって一番の問題は、知覚と心的イマージュの違いの究明にあったということがわかる²³。また、続く『想像的なもの』でも、その最初の方で挙げられるイマージュの四つの特徴は、実は最初からイマージュ全般を念頭において考えられ

たものではなく、そのことは、その第三の特徴として挙げられている「準観察 quasi-observation」⁽³⁾という現象が物的イマジニにはあてはまらないということからも明らかである。すなわち、「物的基盤に基づいたイマジニ」⁽⁴⁾「物的イマジニ」の場合、志向性は常に肖像 (portrait) としてのイマジニへと立ち戻る。われわれは肖像画の前に身をおき、それを観察する」(Le 37)。強調はサルトル。「」内の補足は谷口)。正確に言えば、「イマジニの同族」(写真や絵画—物真似芸人—図式的絵図 (dessin schématique)—壁紙の唐草模様—入眠時イマジニ—心的イマジニ)の系列において、「準観察」が問題となるのは物真似芸人を見る場合以降のことである (cf. Le 73)。こうした点からみても、サルトルにとってアナログンの範例と考えられていたのは、絵や写真といった事物ではなく、むしろ「運動」や「情動性」の方であったといえよう。⁽⁵⁾

注

- (1) Sartre, Jean-Paul, *L'imagination*, PUF, 1936.
 (2) Sartre, Jean-Paul, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard, 1940. 以下

本書からの引用は、略号 (C) と頁数を並記し、本文中に示す。

- (3) 杉山康彦「想像力と現実—芸術論の試論」『文学』第30巻第10号、一九六二年、三〇頁。

- (4) LaCapra, Dominick, A Preface to Sartre, Cornell University Press, 1978, p. 58. なお菅野盾樹「想像力—Sur la recherche sartrienne」『大阪大学人間科学部紀要』第2号、一九八一年、一二二頁も参照。

- (5) Husserl, Edmund, Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der Anschaulichen Vergegenwärtigung. Texte aus dem Nachlass (1898-1925), Hrsg. von Eduard Marbach, Husserliana Bd. XXIII, Martinus Nijhoff, 1980, pp. 1-108. 以下、本書からの引用は略号 (Hua XXIII) と頁数を並記し、本文中に示す。

- (6) フッサルの像意識論については、拙稿「フッサル現象学における像意識の構造」『アカデミア』人文・社会科学編、第63号、一九九六年一月、二七一—三四二頁参照。なお、フッサルの場合、アナログンという言葉は、サルトルの場合とは違って、「類似物」⁽⁷⁾「類似物」という(通常の)意味で用いられている。cf. Logische Untersuchungen, Zweiter Band, Max Niemeyer, 1928, S. 83; Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, Martinus Nijhoff, 1976, S. 43.
 (7) 以下はハンフマンの「ドロップ理論 (the drop-out theory)」と訳す。cf. Hanfling, O., "Mental Images", in: Analysis, vol.

29, 1969, p. 167.

(8) サルトルは、「入眠時イマジシュ」を「見る」という場合には、眼を閉じてはいても「見る」という言葉は十全な意味で理解されねばならない」(De 114) となっている。

(9) リクルールによれば、サルトルもライルも、像 (picture)、「すなわち再生的想像力だけを考えており、虚構 (fiction)」、「すなわち生産的想像力を無視している点でカント以前とされる。cf. Ricoeur, Paul, "Sartre and Ryle on Imagination", in : Schilpp, Paul Arthur, (ed.), *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, Open Court, 1981, p. 167ff.

(10) ただし、厳密に言うところ「フッセルの『像客観』は、それをまなぞす意識との相関関係のうちではじめて構成される『対象性』ではあるものの、もっぱら客観の側の構造を指し示すものであり、その意味で、いわば静的な対象性として考えられているのに対して、サルトルのいう心的イマジシュの『素材』は、以下の本文で示すように、意識の「超越的内容」ではあるけれども、身体に基づく「運動」や「情動性」から成る動的な対象性である。

(11) Snoeyenbos, Milton & Sibley, Elsa, "Sartre on Imagination", in : *Southern Journal of Philosophy*, vol. 16, 1978, p. 373.

(12) analogique は通常「類比的」「類同的」等と訳される語であるが、ここでは analogon の形容詞と解して「アナログ的」として置く。

(13) たとえば、船橋弘「サルトルの哲学に於ける意識の構造—想像力を中心として」『文化』第22巻第2号、一九五八年、一六六頁 : Warnock, Mary, *The Philosophy of Sartre*, Hutchinson University Library, 1965, p. 26. などこそう解している。

(14) これは第二部という言葉と共に記されている第二部のもう一つの表題である。第一部にも、これと対応して、「確実なもの」という表題がつけられているが、その本文自体には、「イマジシュの志向的構造」という別の表題がつけられている。こうした構成は第三部以降には見られない。

(15) この点に関しては、『想像的なもの』は、書物としてのその全体の公刊に先立って、まず第一部が一九三八年に雑誌に発表されていたという事情も勘案すべきであろう。なお、想像の問題に対するサルトルの関心は一九二七年に提出された高等教育修了証書取得論文「心理生活におけるイマジシュ、その役割と本性」にまで遡る。その構成はシュビエルバークとリュバルカの伝えるところによれば、次のようであったという。(1) イマジシュと知覚、(2) イマジシュと思考、(3) イマジシュに対する態度(神秘家、学者、芸術家、精神分裂症患者) (4) 言語と人格、(5) イマジシュの本性。cf. Casey, Edward S., "Sartre on Imagination", in : Schilpp, op. cit., p. 140. 因みに、『想像的なもの』第三部の第三章は「イマジシュと思考」、第四章は「イマジシュと知覚」と題されているが、これが当論文の対応箇所とどの程度合致したものであるかは不明である。

- (16) ナタンソンの言うように、「サルトルが一種の現象学を用いてゐることは確かだと思ふが、重要なことは、いかなる次元の現象学が含まれてゐるかについてである」cf. Natanson, Maurice, *Literature, Philosophy, and the Social Sciences, Essays in Existentialism and Phenomenology*, Martinus Nijhoff, 1968, p. 81, note 2.

- (17) この点で「サルトルの記述はフッサールの透徹な厳密さを十分に共有してはいない」とするフルトンの指摘は正しい。cf. Fulton, James Street, "The Psychology of Imagination" By Jean-Paul Sartre", in: *The Philosophical Review*, vol. 58, 1949, p. 182. なおフッサールの「厳密性」については、前掲拙稿注(42)参照。

- (18) Sartre, op. cit., p. 140; *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, 1965, p. 14. なお Grimsley, Ronald, "Sartre and the Phenomenology of the Imagination", in: *JBSP*, vol. 3, 1972, pp. 58-62. は「内観」と現象学的方法を同一視している点で問題が残る。

- (19) ワーノックやモーガンも第一部と第二部の間での方法論上の差異をめぐむ問題点を指摘している。cf. Warnock, op. cit., p. 25; Morgan, Kathryn Pauly, "A Critical Analysis of Sartre's Theory of Imagination", in: *JBSP*, vol. 5, 1974, p. 32f.

- (20) よって、「サルトルは、アナログンと類似、等価、同一等との異同を十分に述べていない」とするフルトンの指摘は当たっていない。

について思われ。cf. Flynn, Thomas R., "The Role of the Image in Sartre's Aesthetics", in: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 33, 1975, p. 441, note 10.

- (21) ただし、サルトルは常に「運動」と「情動性」の両者を必要とするとは考えづなう (cf. *Le 161f.*)。

- (22) Warnock, op. cit.; Casey, op. cit., p. 139f.

- (23) 高等教育修了証書取得論文もまず知覚とイマジニョとの関係から説き起こされてゐる(らう)としよう。この点を裏づけるものである。前注(15)参照。

- (24) 「病氣」はあつても「準(疑似)病氣」はありえないのと同様に、「観察」はあつても「準(疑似)観察」などというものはありえないとして、この「準(疑似)観察」という表現を問題視する論者もある。cf. Schiff, Paul, "L'Imaginaire de Sartre", in: *Evolution psychiatrique*, fascicule 1, 1947, p. 326.

- (25) 「イマジニョの同族」に関する「想像的なもの」でのサルトルの叙述は、当初「ビエールの肖像写真」「図式的絵図」「モリス・シュヴァリエを真似るミュージック・ホルルの歌手」「炎の中の人間の顔」「入眠時イマジニョ」「心的イマジニョ」といった事例を「順番に *succesivement*」(De 34) 検討するとしながらも、実際には順番が違つていたり(実際の順番は本文の括弧内のとおり)、「炎の中の顔」や「人間の形をした岩」などのように、節の表題には挙がっていないが当該の本文中では言及されていなかったり、同じく節の表題にはある「コーヒーの煮殻や水晶球の

中の風景や人物」のように、たとえ言及されてはいても、ごく簡単にであったりというように、全体として十分推敲されてはいないという印象が強い。

(26) 本稿ではサルトル解釈上の問題点に絞って論を進めたが、そもそも心的アナログンの必要性そのものに疑問を呈する論者もいる。この問題については別の機会に取り組むことにしたい。村田純一「イメージの志向性」『理想』第612号、一九八四年、一八七頁；White, Alan R., *The Language of Imagination*, Basil Blackwell, 1990, p. 56.

(たにぐち かづひろ・南山大学)

現象学批判

加 藤 尚 武

現象学者と呼ばれる哲学者が何かを書いたり語ったりする。だいたいは彼らの仕事は文字で書かれる。たとえば「リアルな存在者であれ、イデア的な存在者であれ、あらゆる種類の存在者そのものが、へまさに能作によって構成される、超越論的主観性の形成物」として理解される(「フッサール『デカルト的省察』」(二〇) という文章を書く。「物は意識によって形づくられる」という趣旨だと思う。この文章を書くときフッサールは、物(存在者)とそれを構成する能作との関係を、もしかすると記述している積もりであろう。しかし、記述されると見なされている能作と構成物の関係は、フッサール自身の経験から取られたにちがいない。すると、実際には自分が過去に経験したことを想い出して書くか、あるいは現在フッサールが経験していることを書

くかするのだろうか。意識が対象を構成する作業そのものを、われわれは足場を組み立てている鳶職の人たちを離れて眺めるようにして見ることはできない。すると、この文章は、意識の経験を直接に記述したものとは言えないだろう。フッサールは、ひとつの物語を作り上げたのである。その物語の内容「意識が対象を構成する」はどこにも見えない。ヘーゲルは、このことを良く知っていた。主観と客観という二つのものを観察する反省という構図が、作り話であることを良く知っていた。だから、この構図そのものを何か意識に対する根源的な所与であるかのようにして、哲学的記述を組み立てることはできないのであって、主観と客観というような構図そのものの成立が説明されなくてはならない。この構図そのものは真でも偽でもないものであって、

ただ意識の経験の全体を体系的に描くことが全体として成功しているなら、その構図は真理の展開の一つの段階に組み込まれるのである。

どんな構図でもいい。能作でも、志向性でも、構成でも。意識の構造はそれをどのように描こうとも、その描かれたものは、直接的な所与ではない。現象学者の記述を裏付ける直接の証拠（明証）が存在すると信ずる現象学者の信念は安全なのだろうか。

フッサールの新しいマヌスクリプトが発見される度ごとに、現象学者は、まるで鬼が目をつぶっている間だけ身体を動かすことが許されている子どもの遊びを演じるようにして、すこしずつ立場を変えていく。彼らの記述がもしも額面通りの「現象学的記述」であるならば、フッサールの遺稿の情報に従ってその内容がジリジリと変容していくということとはありえない。今では現象学のなかに無い物はない。昔は断固たる独在論の方法論的優位を語っていた現象学者が、今では他者性の根源的否定的現れについて一席弁じ立てているだろう。昔、意識の内在領域に定位することの根源性を説いて止まなかった現象学者は、いま顕現の可能性を支える顕現性の否定の地平を説いているという具合である。

一 直観主義の可能性

フッサールの講義録には「現象学者は何よりもまず現象学的に直観することを学ばねばならない」と書かれているそうだが、現象学らしい態度というものを抽出すると次のようになる。

1 現象学者は、直観の本原的な諸源泉を、内的精神的に直観し観察する。

2 直観の中で本原的に、その生身のありありとした現実性において自らを呈示するものをすべて、それが自らを与えているがままに、しかもそれが現に自らを与えている限界内においてのみ、端的に受け取る。

3 その直観があらゆる理性的認識と主張の究極的な正当性の源泉であるから、哲学研究の真の方法は現象学の直観主義である。

要するに、1 究極の根源的な源泉を、2 ありのままに正確に受けとめることが、3 あらゆる真理の源泉となるという考え方である。源泉の根源性、過程の正当性が、成り立てば真理に達する方法となるという表象は、源泉↓過程↓到達型の方法と呼んでいいだろう。

問題は、第一に、何が、究極の源泉、根源的なもの、原始的な所与であるかを判定する方法があるのかどうかである。現象学者は直観によってと答える。第二に、正しい過程で知るといふときの、過程の正しさが何によって分かるかということである。これにも現象学者は直観によってと答える。第三に、到達するとは何に到達することであるかという問題がある。言語によって表現され、概念・判断・推論の形式をもち、真であるすべての判断を包括することという目標を現象学者は掲げないらしい。それどころか「言語によって表現される」という目標すらもはっきりとは掲げられていない。第三の問いに対する現象学者の答えは、「直観的にあきらかになることが到達点だ」ということになるのではないだろうか。

現象学は、直観的に根源的だと思われるところから出発して、生きた体験の流れをありのままに記述したと直観的に信じられる過程を経て、理解が可能になったと直観的に思われる境地に到達する。

現象学者は、次のような前提を認めていることになる。「どのような意識であっても、その意識を意識する反省は、元の意識に対して直観的という関係のなかにある。」しかし、これは自明の前提であるとは言えないだろう。

次のような想定もあり得る。対象に関わる意識は、自己自身について「対象意識」という姿勢で関わることはできない。対象意識を意識する反省意識はもはや対象意識と直観的に関わっているわけではない。反省意識はより次元の高い意識である。第 n 次元の意識の真理は第 $(n+1)$ 次元の意識に知られる。ここから生み出される無限の継起(Succesion)こそ意識の現象の場である。この無限の継起を終了させることのできる特殊な条件をもった意識を「絶対的な知」とか「絶対的な精神」と呼ぶ。反省がいかにして可能かという問題は、無限の継起をどのようにして絶対知で終了させることができるかという問題と同じである。

二 根源だということをどうやって見極めるか

現象学者に「貴方が根源的だと信じていることが、どうして根源的だと言えるのですか」と質問すると、たいていのばあい実証主義、心理学主義、自然主義などの批判を展開し始める。そのどれもが二十世紀初頭の図書館の書庫で眠っているような学者の思想であって、現象学的根源性の証明にはならないのだが、「彼らが間違っている以上、私は正しい」と言いたいらしい。

たとえば新田さんからの引用、「現象学が同時代の他の立場に対して下した容赦なき批判、とりわけ実証主義に対する批判——たとえば『論理学研究』の批判、『イデー』期の批判など——は、実証主義がすでに実在を特定の見方で解釈し、暗黙のうちに素朴な断定を下していることへの批判であり、経験への還帰が十分な意味で行なわれていないことへの批判となっている。経験の根源性ということは、単に感覚与件の直接性にあるのではなく、経験のなかに知の基本構造そのものが備わっていることにある。経験が知の全体的な組織を支える地盤性格をもつということもそこから理解さるべきである。この意味で現象学は、次の点で、同時代の哲学に対して卓越的な洞察に達したといえる。」

（新田義弘「世界のパースペクティヴと知の最終審」新田岩波講座現代思想一、「思想としての二〇世紀」九頁）

要旨は次のようにまとめられる。

① 実証主義、自然主義は、感覚与件の直接性を根源性だと素朴な断定を下したので間違っている。

② 経験の根源性は、経験のなかに知の基本構造そのものが備わっていることにある。経験が知の全体的な組織を支える地盤性格をもつことから理解される。

ここでは、「現象学だけが知の根源性を知っている」と主

張されている。しかし、何が根源的であるかということは「知の基本構造そのものが備わっている」、「知の全体的な組織を支える地盤性格をもつ」と表現されているのであって、これは「根源的」基本構造「地盤性格」と述べているだけで、要するに根源的「根源的」というトートロジーを述べているにすぎない。「現象学的記述に構造的に一致する直観内容を根源的と言う。ゆえに現象学的記述は根源的な所与そのものの記述である」と言いたいのが、現象学者のホンネなのではないかと思う。

三 内なる意味充実化と外への認識

意識の現象を記述するということは、もともと言葉で与えられているのでない事柄（たとえば志向性や時間）を、言葉（「志向性」「時間性の構造」）で表現することであると私は思う。しかし、この「言葉にもたらずこと」の正しさを現象学は直観的に確認するつもりでいるし、それ以外に確認の方法がないことを告白しているように思われる。

「私が認識の本質を明晰にすることができるのは、私が認識そのものを直視し、認識自身が直観の内にありのままに私に与えられている場合に限られることは明らかである。」

私は認識を内在的に純粹直観的に純粹現象の内部、純粹意識の内部で研究しなければならない。『現象学の理念』(II46)

志向性を「志向性」と表現することも、雪が白いことを「雪が白い」と表現することも、そのただしきは、「純粹意識の内部で研究」されなければならないとフッサールは言う。

私は「認識自身が直観の内にありのままに私に与えられている」ことはあり得ないと思う。だから「認識そのものを直視」することはできない。私は自分の意識状態を直視したような積もりになることはできる。文学者として「意識の流れの記述」をした積もりになることはできる。「私は私の認識そのものを直視するのであって、認識という心理現象を観察するのではない」という表現が意味を持つのは、それを理解することができるからである。しかし、理解できるとそれが真理であることとは無関係である。思いを疑らして「意味のイデア的複合を十全に捉える」、「表現の意味を理解するとは意味を所有する」、「意味志向の作用を具えている対象を直観する」というような表現があれば、それを理解することは可能である。

私が眠っている猫を見て「あの猫はエジプトのピラミッ

ドの上でネズミと遊ぶ夢を見ている」と述べたとすれば、それを理解することは誰にでもできる。「猫の夢の中のネズミの大きさは猫自身と同じくらいである」とか、

「夢の中のネズミの大きさを猫が直視する」という文を理解することができるのは、私がフッサールの「私が認識の本質を明晰にすることができ、私が認識そのものを直視し、認識自身が直観の内にありのままに私に与えられている場合に限られることは明らかである。」という文を理解できるのと同じ機構のためである。

「主観—意味—対象」という三項関係が頭に浮かぶが、「主観と意味との関係」がどうして「主観と対象との関係」(認識)となるかという認識論の定石となる疑問がでてくる。

現象学者は、おおむねつぎのようなことを述べる。

1 表現は、意味志向の作用を具えており、意味を所有することである。

2 表現は、その意味を介して対象に関係する。この対象的關係を実現するのが、直観的表象に基づいて成就される意味充実化の作用である。

3 直観によって意味志向を充実すること、対象を認識することとは、同じである。

表現には、「意味志向の作用」、「意味を所有すること」、「直観的表象に基づいて成就される意味充実化の作用」、「直観によって意味志向を充実すること」がある。それが結局は「対象を認識することと同じ」だというのなら、表現と認識はどこが違うのだろう。主観と客観の関係を観察する反省する主観（哲学者）という認識論的な構図、言語とその意味（Bedeutung）の関係を記述するメタ言語という意味論的な構図、意識内の認識についてその主観側の契機と客観側の契機を直視する現象学的構図という三つの構図を比べてみよう。

認識論的な構図と現象学的構図には、基本的に二つの関係がある。主観・客観、言語・意味という対応説型の内外関係と、主観と主観、意識内の二つの契機の明証説型の内外関係とである。問題は対応説型の内外関係を明証説型の内外関係に還元することができるかどうかということである。

「雪が白い」と認識することは「雪が白い」と表現することである。しかし、「鳥が白い」と表現することは、「鳥が白い」と認識することではないだろう。

そんな単純なことを言ったのではなくて、「意味志向を充実すること」と「意味を通じて対象に関係する」ことの間

に、非常に深い関係があるという気持であるのだと、現象学者は弁明するかもしれない。

「主観と意味」との内外関係は、「主観と対象」との内外関係と同じで、意味と対象は同一であるとは現象学者は言わない。

現象学の立場が、次のように語られるとしよう。

1 表現は、その意味を介して対象に関係する。

2 認識の目的は、意味を介して対象を認識することにある。

3 認識体験と意味と対象の相関関係こそが、認識の可能性の源泉である。

ここには「表現—意味—対象」とか、「認識—意味—対象」とかの三項関係が出てくる。私が知りたいのは、現象学記述に三項関係が可能かということである。記述の可能性が、その「直観であること」にあるとするなら、直観的である限りで、三項関係は現象学的記述に含まれないというべきだろう。三項関係は、記述とその記述された関係への反省との混合形態であり、本来の記述を導く作業仮説の役目を終えたら、取り外さなくてはならないと現象学者は考えているのだろうか。

私は初期のフッサールは、認識そのものを直観するとい

う二項関係だけが真理の源泉であると考えて、哲学の可能性はこの二項関係への還元可能性にかかっていると信じていたのだと思う。晩年のフッサールは、この意味での二項関係への還元が不可能であることの直観が成立するという立場をとった。二人のフッサールがいる。現象学者は、この二人のフッサールを二枚のカードにして手に持っている。初期フッサールの旗色が悪くなると晩年フッサールというカードを使う。晩年フッサールの形勢不利とみるや初期フッサールというカードを使う。

四 志向性というモデル

意識のモデルとしては、カメラと対象のような遠隔モデル（カントのテキストのいくつかの場面などにみられる主観と客観の二元論）、因果的近接作用モデル（主としてフィヒテの知識論がこだわった自我と非我が限界を形づくって相互に関係するというモデル）に対して、「志向性」という概念は、遠隔的と因果的という両方の図柄を含んでいる。遠隔モデルでは「外なる対象と内なる作用という二つの関係項」（二元論）となるのに対して、志向性では、近接モデルのメリット「最初から両項を内に取込んでいる相関関係」

を生かすことができる。その上「方位的」ということで本質志向性（カテゴリーの作図）とか、「場面形成的」ということで「生命的な連関」を取り込むこともできるかもしれない。

「あるものへ向けられている」という矢印の比喻形態をどこまで都合良く拡張できるかということが、現象学者の腐心するところである。

カント、フィヒテに対してシェリングは「超越論的観念論の体系」で、意識の基本図式としての生命体モデルを導入し、その意識論モデルの継起的構成と、自然のなかの物理世界、化学反応世界、有機世界という構成を対応させて「同一哲学」の目的を達成するという構成を考える。ここで意識のモデルの多様性のメニューが出そろったと言えるだろう。ヘーゲルは、シェリングのように自然の存在そのものの中に精神の自発性の根拠を読みとることが怖かった。シェリングはこうしてショーペンハウエルの意志、実存、フロイト的リビドへの道を開いたが、ヘーゲルはそれを閉ざそうとした。そして自然を論理の疎外態に追いやるという戦略を立てた。そうなれば、カテゴリーは自然の継起と精神の継起の同一性という場に成り立つのではなくて、真空になりたつ水晶宮とならざるをえない。

——それにフィヒテやシェリングと違って、ヘーゲルには意識論の基本的なモデルを常に一貫した形式で保つという思索の一貫性が維持できなかった。彼はいつも意識が勝手にドラマトルギーを演じてしまうことに魅せられてしまう。主人と奴隷、男の国家意識と女の存在感覚、不幸な自己意識と絶対者などなど、最後のまとめは中身のない図式に追い込んでしまう。——

ドイツ観念論に対しても、現象学は志向性という武器があるので優位に立つと思いきんでいる。志向性をもとにすると、知の多層性が見えてきて、意識作用の分類（たとえば知覚、想起、想像、判断などの区別）が可能となると言うのは真つ赤なウソである。知の多層性とか分類をさばくのに、志向性が顔を出すかもしれないが、もともと志向性というのは「多層性音痴」の概念である。志向性ではうまくさばききれないで困っている現象学者が、正直に困っていると言えばいいのに、「志向性から多層性と分類が可能になればいいなあ」と空しい願望を掲げている。

論理学の対象はそれに相関する固有の意識作用との関係でのみ成り立つので、独自の理念性格を實在的な心理体験に還元して説く心理学主義は誤りであるというのは、現象学のジャーゴンの典型的なもので、このジャーゴンが語れ

ないと、現象学者の仲間入りがさせてもらえない。論理（倫理でもいい）の基礎づけの心理学主義を批判したことを、鬼の首をとったように自慢するのが現象学者の常だが、要するに論敵におとなしく「心理学主義という誤り」という志向性の裏番組に収まっていって欲しいという願望にすぎない。

五 先反省的な出来事

「世界の現われ方が「わたくしが世界のなかに現に在る」という原事実性に根本的に制約されているが、そのことは世界が地盤として与えられる仕方にも最も顕著に現われている。世界は時間と空間の原形式として、一切のヒューレーを「同時的な共在性」と「前後の継起性」という根源的秩序に組み込み、現実性の連関を形成する。さらに意味の受動的総合とよばれる、原連合の働きによって、意味（与件）が相互に、等質的であるか異質的であるかによって、融合を起こしたり対照を形づくったりして構造化を行なうのであり、それがそのまま自我への触発となり、自我の対向を促すのである。それゆえ地平の指示連関もすでにこの段階で受動的にその素地が作られているのであり、感性的世界

のロゴスによって経験が成立するということは、とりもな
さず、世界が己れを意味として整えつつ贈ってくるという
ことである。こうした世界の原初の与えられ方は、与えら
れ方というよりも、意識にふりかかってくる原初の出来事
なのであり、反省にとつて回収不可能な先反省的出来事で
あり、反省が哲学的原理としてもつていた絶対的明証性の
神話はここで崩壊しはじめるのである。」(前掲、新田二〇
頁)

要旨摘録

- ① 世界の現われ方が「わたくしが世界のなかに現に在る」という
原事実性に根本的に制約されている。
- ② 世界は時間と空間の原形式として、一切のヒューレーを「同時的
な共存性」と「前後の継起性」という根源的秩序に組み込み、現
実性の連関を形成する。
- ③ 意味の受動的総合とよばれる、原連合の働きによって、意味(与
件)が相互に、等質的であるか異質的であるかによって、融合・
対照という構造化を行なう。
- ④ 構造化が、自我への触発となり、自我の対向を促す。
- ⑤ 地平の指示連関もすでにこの段階で受動的にその素地が作られ
ている。

⑥ 感性的世界のロゴスによって経験が成立することは、世界が己
れを意味として整えつつ贈ってくることである。

⑦ 世界の原初の与えられ方は、意識にふりかかってくる原初の出
来事なのであり、反省にとつて回収不可能な先反省的出来事であ
り、反省が哲学的原理としてもつていた絶対的明証性の神話はこ
で崩壊しはじめる。

批評

① 「わたくしが世界のなかに現に在る」ことを原事実とみなす必
然性はなく、「世界が私に現前するかぎり、私はその世界に属して
いない」と想定することが可能であることは既に述べた。これは
「私が意識野を持つ限りで、その意識野を存在させている存在、
つまり私はその意識野に帰属しない」と言ってもいい。「わたくし
が世界のなかに現に在る」ということは、「知覚する私の身体は知
覚されるものと、同じ時間空間に属する」と言い換えられないの
だろうか。私の世界内存在性とは、私の原事実性なのだろうか。
原という肩書きのつかない事実性と、この肩書きがついた事実性
はどう違うのだろうか。

② 世界は時間と空間の原形式として、一切のヒューレーを「同時的
な共存性」と「前後の継起性」という根源的秩序に組み込み、現
実性の連関を形成する——という文章を分解すると、無数の文章
に分かれる。とても全部は示せない。

1 世界自身が、時間と空間である。2 時間と空間は、原形

式である。3 世界が、一切のヒューレーを時間と空間の文脈に入れる。4 世界が、ヒューレーを同時的な共在性（空間）と前後の継起性（時間）という根源的秩序に組み込む。5 世界が、現実性の連関を形成する。——こうした内容が、「意識が時間・空間というアプリオリの形式を用いて、ヒューレーを構造化する」という表現とどう違うのか。あるいは、こうした表現のどちらが正しいのか。判定する、根拠がない。

③ 意味の受動的総合とよばれる、原連合の働きによって、意味（事件）が相互に、等質的であるか異質的であるかによって、融合・対照という構造化を行なう——これも分解できるが、そのままに置いて置く。この文意を翻訳して「同じとか違うとかいう区別を積み重ねて、類とか、種とかの概念が作られる」と表現しては間違いになるのだろうか。「原連合」という働きが、本当に存在するといえるのかどうか。

④ 構造化が、自我への触発となり、自我の対向を促す——とは「対象が分節的に構造化されると、自我が逆に浮かび上がってくる」という趣旨だろう。「対象がはつきり見えれば見えるほど自我の存在は確かになる」と言ってもいいだろう。「自我への触発」が、対象の側の構造化で起こるというべきか、自我が対象を触発して構造化するというべきか。答えはありえない。構造化という対象の構成が、自我意識の成立という反省の可能になる契機・きっかけ・触発になるといふ論旨が含まれている。つまり、第一次的对象意識の側での運動が第二次的反省意識を触発する。

⑤ 地平の指示連関もすでにこの段階で受動的にその素地が作られている——と言うことによって、いわば「原地平性」のようなものが想定される。現象学者が、そのジャーゴンの共有者でない人に説明できないような「原……」を想定し、その想定を理解できないという点に、現象学に加担しない立場の限界があると主張するようになると、現象学は哲学的な病気に近づいてくる。もしも友人が「あなた方に私が理解できない以上、私が正しい」と述べ始めたなら要注意である。「原……想定病」は現象学的自閉症の一種で、患者自身が治療を拒む点に病状の特色がある。

⑥ 感性的世界のロゴスによって経験が成立することは、世界が己れを意味として整えつつ贈ってくることであり——とは珍しく詩的な表現で、朝日を浴びた現象学者が、意味を贈りつけてくれる世界に向かって、へ汝の意味をさらに贈り賜えと祈りを上げているみたいだ。「感性的世界のロゴスによって経験が成立する」ということは、リンゴがリンゴだと分かるとか、雲が出てきて嵐になるだろうと判断できるとか、すべての日常的な経験の成立のことを語っているのだろう。それが「世界が己れを意味として整えつつ贈ってくることであり」と受けとめられると言うことが、経験の「原……」のレベルに成立する「原体験」に根ざしていると新田さんは言いたいのかも知れない。「物自体」でカントが語ろうとしたこと、「非我」という不細工な言葉でフイヒテが獲得したがった真理、シェリングがそれ自身実在論をとりこんだ形になる観念論を構想することのなかに込められた自然の沈黙への畏怖、「対象

への意識」というヘーゲルの概念の含意——こうしたものはすべて「原……」から排除するという根拠のない独善によってしか、「原……」の想定の対象者にとつての価値はない。

⑦ 世界の原初の与えられ方は、意識にふりかかってくる原初の出来事なのであり、反省にとつて回収不可能な先反省的出来事であり、反省が哲学的原理としてもつていた絶対的明証性の神話はここで崩壊しはじめる——と語って、新田さんは、誰にとつての明証性のことを言っているのだろう。

「世界の原初の与えられ方」という言葉の意味と、「意識にふりかかってくる原初の出来事」という言葉の意味とは、ほとんど同義である。だから、思い入れたつぷりに「世界の原初の与えられ方は、意識にふりかかってくる原初の出来事なのであり」と語りだして、そこから「反省にとつて回収不可能な先反省的出来事であり」と、少しは違つた意味内容が出てくるが、「反省にとつて回収不可能」と「先反省的出来事」というのが、これまたほとんど同義なのである。するとこの文は、一見すると何かの理由を挙げ、結論を引き出す文章のように見えるが、「私の祖母はおばあさんなので年寄りであり、高齢者であるからしたがって既に多くの経験を積んでいる」というような見かけ倒しの説明文なのである。「原……」の根源性が、一見するとはんとトートロジーにか見えない表現の積み重ねでかろうじて伝達されるような、伝達の隘路を形成するなどと、現象学者はオダを上げたくなるのだろうか。

「反省が哲学的原理としてもつていた絶対的明証性の神話はここで崩壊しはじめる」というのは、「分らないことが目の前に出てくると分らなくなる」と述べているのとはほとんど実質が変わらない。「絶対的……の神話が崩壊する」という表現は、「誤って絶対化したから、当然の報いで自滅する」という趣旨なのか、「人々にとつて絶対的であることが当然認められて良かったものが、絶対的でないと判明する」という意味なのか。下手なミステリーの末尾の文章を読まされているようで、要するに私の役目は「すごい！」とうなって青ざめて見せることなのだろうか。この徹底的に無意味な文章に対して。

後記——日本現象学会第一八回研究大会ワークショップでの発言をなるべく、日本の現象学者個人への批判ではなくて、現象学そのものを対象とするように書き直して欲しいと常俊さんからは指示された。私は、大会の前に、立松さん、新田さんの文章を素材にして、二つの原稿を用意していた。両氏は、現象学そのものと言つていいほどの大家であるし、私がフッサールのテキストに言及すれば、「貴方はまだこのフラグメントを読んではないから真意がわからないのだ」というようなフッサール文献学に議論を引き吊り込まれるだろうから、それを避けて、会場に（たぶん）おられるだろう人の文章を扱う方が生産的だと思つたからである。常俊さんの指示に従つて徹底的に書き直そうと思つたが、どうしても時間がないので、新田さんの文章の引用とそれへの批評を残す形で、提出することを許して貰いたい。尚、本稿に加筆したもの

をホームページに載せた。

(かとう ひさたけ・京都大学)

現象学批判試論

——「超越論的現象学による学問の基礎づけ」と「生活世界論」をめぐる——

小林 道 夫

序

今回、シンポジウム「現象学批判」にパネラーとして招かれ、現象学の限界と意義について私なりに多少、再考する機会を得た。私自身これまで、現象学の動向に少々触れることがあったが、その際の私の印象はたいがい——特にフッサールの現象学について——ネガティブなものであった。しかし、その私の批判的見解をまとめようとまで思うことはなかった。この度、このような機会を与えられたので、あえて、私の見解を角をたてて提示してみたいと思う。この私のささやかな、しかし私の立場からの——おそらく独断と偏見（ないし無理解）にみちた——報告が現象学者

の諸兄諸姉に幾分なりとも刺激を喚起することがあれば幸いである。

私の主な論点は二つあり、いずれもフッサールの現象学に関するものである。第一は、フッサールによる超越論的現象学の立場からの学問の基礎づけの構想に関わるものであり、これについては私はほぼ否定的である。私の印象からすると、これは、その意図するところは了解できるものの、近現代の諸学の内実や実情を汲み取ったものではなく、ますます形式化される諸学に対する旧来の主観主義からの非生産的な反動にしかなくなっていると思われる。第二は、いわゆる「生活世界論」——ただし、「身体性」といった人間の具体的な存在様態の立ち入った記述を目標そうとする限りの——に関するもので、私はこの思想には、積極的に

展開されるべき考えが認められると考える。ただ私が通覧した限りでのフッサールの生活世界論には、彼の超越論的現象学の見地に由来すると思われる混乱ないし不徹底が感じられ、そのままで私が望むような展開は期待できないのではないかと思われる。以下、この二点についてもつばら論じてみることにしたい。

一

まず第一に、フッサールの、超越論的現象学によって諸学を基礎づけようという主張、とくに数学の形式体系や近代の実証科学はそれ自身存在論的あるいは実在の基盤をもたず、それは超越論的主観性に立脚する現象学によって基礎づけられなければならないという主張についての私の見解をのべることから始めたい。この主張の方は、あるいは現代の大方の現象学者の間ではもはや積極的に受け止められていないのかもしれないが、私にはそこに、フッサールの現象学を主導する一つの動機ないし傾向というべきものが看取されると思われるので、その点を確認し批判を試みることにしたい。

フッサールは、いうまでもなく、彼なりに数学に対する

関心を持ち続け、とりわけますます記号化され公理化される数学体系というものの意味を問い続けて、彼の見解を晩年の『危機書』に至るまで表明し続けた。そこには一貫した見解が認められる。第一に彼は『イデーネン』ですでに、彼が数学体系の形式的公理化の極みとみなす「(確定された)多様体論」について、そこでは正しく定式化されたあらゆる命題は公理から論証されるか反証されるかいずれかであり、「真」という概念と「公理の形式的帰結」というのは同値である^①と述べている。言い換えると、数学の整備された公理体系というものは閉じられた体系であって、そのなかで公理に従うあらゆる命題は真か偽か確定される、というわけである。このような公理体系に対する見地は「形式論理学と超越論的論理学」においてそのまま維持され展開されており、そこでは、多様体の公理体系では、公理に則って形成されるあらゆる命題は、公理からの分析的(純粹に演繹的)な帰結として真か、あるいは分析的な矛盾として偽かであり、第三はない(*tertium non datur*)と断言されている^②。さらに晩年の『危機書』では、この点に関して次のように述べられている。すなわち、ライプニッツは最高度に代数的な思考の理念として「普遍数学」の理念を提示したが、それが現代においてすくなくとも体系的

な完成の域にたした。それは、あらゆる領域に遂行される「形式論理学」であり、純粹思考において、「空虚で形式的な一般性において (in leerformaler Allgemeinheit)」構成されうる、「あるもの一般」という意味形態の学である。その典型の学とは「多様体」の学に他ならない。そこで「確定された多様体」においては完備な公理体系に従って、それに含まれる対象はまったく演繹的に規定される^③。

このようにフッサールの、数学の形式体系についての理解には一貫したものである。それは、第一に、数学の体系的に完成された公理体系とは、そのなかで公理に従うあらゆる命題の真偽が確定される閉じた体系であるということであり、第二に、そのような数学的の体系はそれ自体、内容空虚で形式的な一般性のもとで構成されたものに他ならないということである。換言すれば、フッサールにおいては、数学の公理的理論は、その十全な把握のために他の体系との連鎖や依存関係の理解を必要としない、それ自体で閉じた体系で、しかも意味論的に内容空虚な形式的な一般性を本質とした体系だと考えられるのである。それで、フッサールによると、多様体論のような公理体系の形式的論理的理解にとどまるかぎり、そこでの技術的操作に真の意味を与えたり、規則に合った帰結に真理性を付与する「根源的思

考」が排除されているということになり、一言でいえば、「本来の学的意味」に立ち戻るといことがないと考えられる^④。それ自身内容空虚な閉じた体系としての多様体論のような「形式論理学」は、存在への関心あるいは対象への適用に関心をもたない一種の構文論のようなものに他ならないと考えられるのである。そこで、そのような形式論理学に対しては、それに根源的に学問的な意味付与をおこなう「超越論的論理学」というものが要求されることになる。この超越論的論理学の基盤となるのが「超越論的主観性」であり、「志向性」や「意識経験」の諸相である。フッサールは、これによって、それ自身内容空虚な形式論理学に対して、根源的に明証な学問の意味を付与しうると考えるわけである^⑤。

フッサールが近代の実証科学に対して行う批判とそれの基礎づけの構想も、ここでは「生活世界」という概念が前面に登場するものの、実質的にこれと同様のものである。ここでその議論に立ち入るのは、現象学者の諸兄諸姉に対しては「釈迦に説法」の誹りを免れないが、論述の必要上、その要点を踏まえておくことにすると、それは次のようなことと思われる。フッサールによれば、上述のような形式的数学的思考がますます技術化され、それが幾何学や数学

的自然科学に適用されることによって、純粹に幾何学的な思考のみならず、それが自然に適用された際の自然科学的思考も空洞化されてしまい、「数学的自然科学の〈技術化〉」による意味の空洞化^⑥が生じる。ところで、ガリレイに始まる近代科学の設定において、数学的に基底づけられた「理念性の世界」と、現実の日常的な「生活世界」とがすり替えられるということが起こり、そこから、前者の世界が「真の存在」と思い込まれるという状況が生じるようになった。しかし、そもそも、古代の幾何学からしてそうであるように、理念的なものを操作する幾何学に先立って、実用的測地術のような生活世界における前幾何学的な作業があった、それこそが幾何学の「意味の基底」としてあり、「理念化」という発明の基底なのである。近代における自然科学の数学化という作業は、生活世界の無限に開かれた可能的経験から、客観的科学の真理という「理念の衣」に合うものを方法的に抽出しようとすることに他ならず、そうして形成された「客観的」世界というものも、そのような方法的主題的抽出による「論理的構築物」に他ならないのである。ところが、この方法的作業の成功のもとで、そのことが隠蔽され、「一つの方法にすぎないもの」が「真の存在」と取り違えられることになり、理念の衣の方が「客観的に

現実的で真の「自然であって、それが生活世界の代わりとなる」という客観主義の思い違いが生じることになったのである^⑧。

フッサールは近代科学の本性をこのように解し、それ自身、理念の衣のもとの方法的抽象物に他ならない科学的世界を真の存在と見誤る客観主義を糾弾し、超越論的哲学の立場からの実証科学の真の意味づけを行おうとする。そこで、客観的科学の世界がそもそも前提し、それを基礎づける地盤としての生活世界というものを明らかに出そうとする。フッサールによれば、「超越論的哲学こそが、前学問的ならびに学問的な客観主義に対して、あらゆる客観的意味形成と、存在妥当の根源的な場としての認識する主観性へと立ち帰り、存在する世界を意味形成体ならびに妥当形成体として理解し、こうして本質的に新たな種類の学問性と哲学とに道を開こうと試みる」ものである^⑨。そこで、フッサールは、客観的学問的方法是は、いまままで問われることになかった「深く隠れた主観的根拠」に基づいており、その根拠の哲学的解明によって初めて実証科学の真の意味と客観的世界の真の存在意味が、「超越論的——主観的なもの」として取り出されると考える^⑩。

そこでフッサールが、そのような客観的学問的方法や世

界の基礎づけのための具体的な根拠とするのが「生活世界の根源的明証性」である。フッサールによると「生活世界は根源的な明証性の領域である」。さらに「客観的—学的世界についての知識は、生活世界の明証性に〈基づいている〉」。そして、「具体的な生活世界は、〈学的に真なる〉世界に対してはそれを基礎づける基盤であるが、それと同時に、生活世界独自の普遍的具體相においては学を包括するものである」¹³⁾。さらにフッサールは、「客観的—論理的段階の普遍的アプリオリは(…),それ自体それに先立つ普遍的アプリオリ、すなわちまさに純粹生活世界のアプリオリにとづいて」おり、「生活世界に固有な、アプリオリな学において展開されるべきこのアプリオリへと立ち帰ることによつてのみ、われわれのアプリオリな諸学、すなわち客観的—論理的諸学は、真に徹底的な、誠実な学問的な基礎づけを獲得しうる」と断言する。

このようなフッサールの、客観的学的(科学的)世界に対する見方と、それを根源的明証性の領域から基礎づけなければならぬという主張は、数学の形式的公理体系に対する彼の見解と軌を一にするものである。すなわち、科学的世界というものは、それ自身は方法的・抽象的に構成された理念的な論理的構築物に他ならず、それに意味が付

与され存在妥当性が与えられるためには、超越論的哲学が明るみに出す生活世界の根源的明証性に訴えなければならぬ。科学的世界は、内容空虚で形式的一般的な数学の公理体系と同様、それ自身は意味形成と存在妥当性をもつものではなく、それをもつためには根源的な超越論的主観性

二

さて、私は、以上のようなフッサールの超越論的現象学の立場からの数学の形式的体系や客観的科学的基礎づけの構想に対して次のような点を指摘し批判しておきたい。まず、数学の形式的公理体系に対するフッサールの見解についてであるが、第一に、数学の形式体系は、ゲーデルの「不完全性定理」が明らかにしたように、ごく単純な論理体系は例外として、フッサールが一貫して理解するような、そのなかですべての命題の真偽を確定できる閉じられた体系ではない。しかも体系の十全な理解(その体系自体の無矛盾性の証明)のためには、それと異なるより強力な構造をもった体系に訴える必要がある。個々の数学の形式体系は完全に閉じられたものではなく、その間に連鎖関係や依存

関係があるのである。ゲーデルの不完全性定理の発表は一九三一年であるが、フッサールは「危機書」(一九三五)に到っても、「イデーネン」での見解を改めている節はない。

また、このような点を確認するのでなくとも、数学理論の「形式化」や「記号化」というものは、フッサールが主張するように、数学的思考や自然科学的思考の「空洞化」をもつぱらもたらすものではなく、それに対して新たに豊かな内実を与えていくものであるということを想起する必要がある。数学における形式化や記号化は、幾何学図形が代数的に表現されることによって新たなより包括的な数学の分野が形成され、多次元の記号空間が考案されたりした場合のように、具体的な「生産性」を発揮するものである。数学理論はそれが形式的に整備され記号体系として表現されることによってそれ自身が自律的に発展するものとなるのである。さらに、数学の形式体系のなかの対象は、それが体系のなかで占める位置や他の対象との関係が明示的に定義されることによって「意味論的機能」を果たす。数学の形式体系は、フッサールのように、内容空虚で意味論的機能を発揮しない形式的構文論とみなすことのできないものである。さらに、自然科学における数学的形式化についていえば、それは例えば、マックスウェルが、自分が定式

化した電磁気学の数学的法則の側から、光は電磁波に他ならないと予測し、その予測がヘルツによって立証された場合のように、具体的に自然科学上の新しい発見をもたらすものであり、そのような生産性を発揮するものである。フッサールのように、「形式化」や「記号化」というものは、数学的思考や自然科学的思考の「空洞化」をもたらすというのは、数学や自然科学の実情を反映しない極めて素朴な反動といわねばならない。¹⁶⁾

しかし、このような指摘に対してはフッサールならおそらく、そのような数学の形式体系の生産性や自律的な意味論的機能じたい、「あるもの一般」についての形式上の意味形態のものであって、具体的な「本来の学の意味」に関わるものではないというであろう。本来の学の意味は、超越論的主観性のもとでの意識の明証的な「根源的思考」に基づくものでなければならず、そのようなものは数学の形式体系の側からは得られないというであろう。しかし、数学の形式体系がそれじたい独自の自律的な意味論的機能と生産性をもち、それがさらに隣接科学や自然科学の新たな構造化や展開をもたらすものであるならば、なぜそれに加えて意識経験の側からの意味付与が本来的に必要とされるのか、またなぜそれが客観的知識の学的基礎づけになるの

か。フッサールが「形式論理学と超越論的論理学」のなかで、分析的帰結の必然性について与えている意識経験の側からの基礎づけとは、「そう判断する以外にできない」(es kann nicht anders als so zu urteilen)^①という意識である。このようなやりかたは、超越論的主観性を構成する意識の作用をとりだしているだけであって、論理的存在や推論そのものの内的検討にはまったくならない。それは、J・カヴァイエスのいうように当然であって、「というのも、どんな意識も、その内容の或る作用による産出の証人」でありえず、「現象学的分析は、(意識の)作用の世界のなかを動かすか、その相関項であるノエマについて、内容の結構を分離するかしかおこないえず、いずれの場合も、単純要素すなわち、それ以外の何ものも指示しない意識の實在の諸相に面して立ち止まる」だけだからである。^②このような分析が、学問的対象の認識に付随する、対象の内容にとつては外的な意識作用をくみ出しているだけであって、対象の内容そのものの基礎づけや説明にはなっていないことは明瞭であらう。

三

以上と同様のことをフッサールの実証的客観的科学についての見解についても指摘しうる。フッサールは、近代科学は推進する客観的世界というのは、無限の可能的経験を秘めた生活世界に対して方法的に理念の衣を被せ、それに合うものを抽出するという仕方で構成された論理的構築物であって、その意味基底や存在妥当性は、その源泉としての生活世界にこそ求められなければならない主張するが、第一に、近現代の科学理論を構成する基本概念は、「慣性運動」や「質点」というようなエレメンタリーな概念からしてその起源を生活世界の明証性の領域に求めることができる。ましてや現代の力学の基本概念や空間概念あるいは人類史を越えた宇宙の起源を扱う「宇宙論」の理論的概念などは、その起源や意味基底を生活世界に求めることなどできないものである。換言すれば、近現代の物理学や宇宙論が提示する客観的世界は、生活世界という源泉から方法的・理念的に引き出された抽象物であるどころか、生活世界を越えてそれを一部として含む世界を實際に開示するものである。そこで、その世界の意味基底や存

在妥当性は、人間の知覚能力にではなしに、科学に固有の「観測装置」や「測定器具」に訴えた手法によって、生活世界を越えた物理的自然の方に求められる。客観的科学は、その意味基底や存在妥当性を生活世界の明証性の内に求めなければならないようなものではなく、それ自身がその意味基底や存在妥当性を求める手続きを持ち、そうして自律的に発展するものである。

近現代の科学が持つ方法的・理念的特質、あるいは、ますます抽象化し形式化される傾向を捉えて、その意味基底や実在的基盤は生活世界の明証的経験に求められなければならないというのは、力学上の数学的な「力」の概念は理念的抽象物に他ならないとして、その意味は生活世界での直観的な「馬力」の概念に求めなければならないというのと同じである。しかし、いうまでもないが、馬力の概念は力について直観的理解を与えるが、それは力学上の正確な力の概念の理解に本質的に寄与するものではない。力についての力学的に正確な理解は、あくまで力学の体系に則して、そのなかで得られるのでなくてはならない。¹⁹ もちろん、科学的概念の形成や習得には生活世界における生成的・歴史的契機があり、そのような契機における直観的理解が概念の形成や習得のための一種の出発点となるということは

認められてよい。しかし、そのことは、生活世界での生成的・歴史的契機が概念の意味内容そのものの源泉だということではない。科学上の概念の把握において歴史的・時間的に先行する事柄が、そのような概念の内実自体の本質的構成要素となるとはいえないのである。

さて、このようなフッサールの、客観的科学の体系は、それ自身は意味基底や存在妥当性をもたない論理的構築物であって、それをもつためには生活世界の明証的経験に訴えなければならないという主張には、私見によれば、フッサールとはまったく異なる哲学上の陣営に属するカルナップの物理科学に対する道具主義的見解（還元主義的検証理論）に重なる面がある。カルナップによれば、科学の言明は、観察言明と理論言明に二分することができ、後者は、それ自身は経験的意味をもたない言語的道具であって、経験言明を表す前者の言明によって対応規則を介して解釈されるべきものと考えられる。言い換えれば、科学の体系の理論的部分は、それ自体は何らかの対象を指示する意味論的機能をもつものではなく、経験的部分から解釈されることによって意味を担うことになると考えられるのである。この見解は、周知のように、デュエムの議論を援用したクワインによってほぼ決定的に論駁された。デュエムはクワ

イン・テーゼによれば、科学体系の最も原理的な部分さえも他の部分との有機的全体の連関のなかにあつて経験的意味を持つのであり、したがつて経験からの改訂を被るものなのである(クワインの場合は論理法則もそうである²⁰)。このカルナップの見解は、もちろん、その内実やそれが提示されるコンテキストは異なるものの、科学体系の理論的部分はそれ自身は自律的な意味論的機能をもたない論理的・形式的構築物であるとする点で、フッサールの客観的実証科学に対する理解と共通する。ただ、カルナップにおいては、経験主義に基づき、科学の理論的部分は経験対象の側から解釈され意味規定が付与されると考えられるのに対して、フッサールにおいては、実証科学は、超越論的哲学が明るみだす生活世界の明証性によって意味充実されなければならないと主張されるのである。いづれにしても、この両者においては、科学の理論的形式的部分がもつ意味論的機能が無視されており、それは近現代の科学の実情を反映したものではないといわなければならないのである。

ただし、フッサールが、「数学的自然科学の(技術化)」による意味の空洞化」を問題とし、「自然科学の忘れられた意味基底としての生活世界」を強調することによって、その空洞化を阻止しようという動機は、現象学者でなくともよ

く理解できることだといわなければならない。科学がますます抽象的で技術的な形式体系へと変貌し、その実体がわれわれの理解からますます遠のく状況において、それをわれわれの理解の射程へと引き戻したくなるのはまったく自然なことである。しかし、そこでフッサールのように、客観的実証科学の意味基底や存在基盤は生活世界にあるとして、それを超越論的哲学の立場から、生活世界の明証性に訴えて意味充実させ基礎づけようというのは、実証科学の実情を無視した、まったく基礎づけにならない主観主義的反動に他ならないと思われる。私見によれば、ますます抽象化し技術化する科学をわれわれの理解の射程に取り込むとするための最も適切な方策は、超越論的主観性や生活世界の明証性という科学にとって外在的な要素に訴えるのではなく、科学理論の形成と進展を内在的に追跡し検討する「科学史」や「科学哲学」の手法である。それによって、現代の科学との接点を見出しつつ、科学の実体や限界を理解することが可能になるとと思われる。

四

以上、私はフッサールによる超越論的現象学の立場から

の数学的形式体系と実証的客観科学に対する基礎づけの構想を否定的に論じた。そこで、フッサールは、その二つの学問形態の理解において、それが固有の意味論的機能と自律的生産性をもつものであることを見逃しており、そのために、それに対して超越論的主観性ないし生活世界の明証性から意味充実や存在妥当性の付与をおこなわなければならぬという不要な基礎づけの構想をもつことになったと論じた。このような構想はもちろん、現象学的判断中止によって獲得される超越論的主観性の領域あるいは学以前の生活世界の領域こそが意味付与あるいは存在妥当性の根本的源泉であるというフッサールの確信に由来する。フッサールの超越論的現象学の立場というのは、「客観的世界およびそのうちにあるすべての対象は……、それらがそのときどきに私に対してもつすべての意味と存在妥当性を私自身から (aus mir selbst)、超越論的・現象学的判断中止によって初めて現れて来る超越論的自我としての私から汲み取る^{②①}」と見なすものである。あるいは、フッサールによれば、超越論的哲学の動機は、「あらゆる認識形成の究極的な始元へと立ち帰っててそれに問いかげんとする」ことにある^{②②}、「認識者が自己自身ならびに自己の認識する生(…)へ自己省察を加えんとする」ことにあるという。これは——私

見によれば——フッサールに特有の極めて肥大化された主観主義である。フッサールは時に、デカルト主義の再現者あるいはその末裔と評され、実際にフッサールはデカルトの「省察」を「哲学的的自己省察の模範」とみなして「デカルト的省察」を展開したのであるが、デカルトの哲学の最終的な形態にはこのような主観主義は認められない。それはむしろそのような主観主義を退けるものである。この点に言及して、フッサールの主観主義を見定めておくことにしたい。

デカルトの「省察」の展開には、フッサールが評価したような、超越論的現象学の源泉というべきものが認められる。それはいわゆる「方法的懷疑」から「コギト」を経て「神の存在証明」に至る過程、とくにコギトの相関項としての観念内容(表現的実在性)の吟味のところにはつきりとみられる。デカルトはそこで、コギトの存在(フッサールのいうところの超越論的主観性の領域)を唯一の根拠として、そこから、実体、数、持続といった観念を引き出しうること、そしてそれを、物質的事物を対象とする場合でも、対象に「移し入れる (transferte)」のであること、また延長や形といった、物質的事物についての明晰判明な観念についても、「私自身から生起しえた」と思われないよう

なものは何もない、と述べる⁽²³⁾。これは明らかに、コギトの主観性を源泉として、そこからコギトの対象に意味付与を施そうという超越論的現象学の方角のものである。

しかし、このような超越論的現象学ないし構成主義的観念論の見地は、神の存在証明のあと最終的に退けられる。

第一に、人間知性の対象としての明晰判明な観念の内容(特に数学の対象の観念内容)は、(神によって)外的に刻印されたものであって、それ自身のうちに不変^イ、本性^イを含んでおり、そのような対象の認識は、コギトの意識の側からの「意味充実」あるいは「構成」ということではなくして、

その明晰判明な不変的内容に対する意志の自己否定的な「同意」であると解される。数学的観念は、コギトの意識経験から意味充実や存在妥当性を受けとらねばならないものではなく、そのようなものは観念自身の内在的明証性によって保証されるのである。また、デカルトが設定しようとした数学的物理学についても、その理論は知性の対象である数学的観念を素材として構成されるが、その意味基底や存在妥当性はコギトの明証な主観性や知覚上の生活世界に求められるということはない。それは、「第六省察」の「物質的事物の存在証明」が示すように、「知性作用をまったく含んだり予想もしない」身体的外的感覺能力を介して発見

される外なる物理的自然の側に求められる⁽²⁴⁾。デカルトはコギトの定立の後、いったんは超越論的現象学ないし構成主義的観念論の方角の見地を提示するのであるが、それを最終的には排除して、明証な観念の領域と自然科学の領域において、コギトの意識に対しては外在的な世界を開示させることになるのである。フッサールの超越論的現象学による知識の基礎づけの立場は、デカルトとの対比でいえば、デカルトの哲学の展開のなかのコギトの意識の局面だけを取り上げ、それを肥大化させた主観主義の極みといわなければならない⁽²⁵⁾。

五

さて、第二の「生活世界論」についての論点に移ろう。ただし、ここで問題にする生活世界論というのは、上で取り上げたような、生活世界を客観的実証科学の基礎づけのための源泉とか科学的世界の意味基底とみる限りのものではなく、そこで人間存在の身体性というものが着目されるような具体的な生活世界論である(フッサールにおいてはこの二つの側面は関係しあっているであろうが)。ここでの私の議論は、上述におけるような否定的なものではない。

むしろ、その積極的な要素を認めつつ、いくつか批判的な注文をつけたいという類のものである。

フッサールは、現象学者の諸兄諸姉に対してはいうまでもなく、『危機書』で、われわれが生きる世界での事物の表出は、「私はなしている」、「私は動いている」というような性格を伴う多様な運動感覚的過程と関係しているということを指摘し、このようなことを問題にするときには、「私の身体」について「特別な立ち入った記述」が必要とされる²⁶と述べている。私はこのような記述を展開しようとする方向の生活世界論には重要な意義を認めるものである。ここで、そのような点についての私の関心をまず少々披露することを許していただきたい。私は、上述のように、数学の形式体系や自然科学については、超越論的現象学による基礎づけなどには必要としない自律的価値を認めるものであるが、数学や物理学を軸とした科学的記述は、こと、身体と、一つになった人間の具体的存在、あるいは、われわれが眼で見、手で触れる知覚的世界のその限りでのありかたを記述しようとする場合には、その元来の目的と特性からして妥当しないと考える。われわれがそのなかで生きる生活世界は、われわれが身体や感覚器官と一体となってこの世界の一角に位置し、そうして感覚知覚のパースペクティブに

おいて見られる世界である。ところが、科学的記述の見地とは、そのような感覚知覚のパースペクティブをまさに排除して、感覚能力や身体をも他の物理現象と同じ仕方での分析の対象とするものである。したがって、この科学的記述の見地からは、身体と一体となった限りの人間存在、あるいは感覚知覚のパースペクティブのもとでの生活世界の独特のありかたや価値は説明できないといわなければならぬ。その意味で、フッサールの「生活世界論」というものが、科学的分析の見地では本来的に記述しえない人間存在と生活世界の独自のあり方や価値とを記述するものであるとするなら、これは哲学が引き受けなければならない重要な課題でると思われる。しかしながら、このような私の関心からフッサールの生活世界論に触れた場合、いくつかの批判的注文を提出せざるをえない。

その主要な点とは、生活世界の記述あるいは説明がなおも原理的に超越論的主観性の態勢から遂行されようとしており、これはその具体的な記述と説明をむしろ阻害するものであり余計なものではないかということである。フッサールは、『危機書』での生活世界論の論述のなかで、超越論的態度すなわち判断中止に立ち帰ることによって次のことが明らかになるといふ。すなわち「生活世界は、われわ

れの超越論的哲学の文脈においては、単なる超越論的〈現象〉に変化する。そこにあっても、生活世界は、その固有の本質においてはそれが以前にあったとおりのままであるが、しかしいまや、いわば具体的な超越論的主観性の中の単なる〈構成分〉であることになり、それに応じてそのアプリオリは、超越論的なもののものつ普遍的アプリオリのものの一つの〈層〉ということになる⁽²⁷⁾。また、判断中止の研究成果として、「自然的、客観的な世界生活は、たえず世界を構成しつつある生、すなわち超越論的生のある特別な仕方にすぎない」ということが挙げられる。さらに、判断中止を遂行する現象学者には、「世界一般の素朴な存在意味が、〈超越論的主観性の極の体系〉という意味に変化する。そしてこの主観性は、まさしくそれらの極を構成しつつもつときに、世界とそこの中の諸現実を〈所有〉するのである」⁽²⁸⁾という。そしてフッサールは、判断中止によって次のことの認識に導かれるという。すなわち、「われわれに対している世界はそのあり方と存在からいってわれわれの世界であり、まったくわれわれの志向的生からその存在意味を汲み取っているのであり、しかも証示しうる諸能作のアプリオリな類型というかたちで汲み取っている」⁽²⁹⁾。

さて、引用が長くなり、また、このような、その意味が

多義的で晦渋な印象を否みえない生活世界についての論述を、私が的確に理解しているという自信は必ずしもないが、ここで少なくとも次の点を指摘できるように思う。まず、これによると、生活世界あるいは世界生活というものが、超越論的主観性の構成要素とか世界を構成する超越論的生の特別の仕方とみなされ、世界の存在意味は志向的生から汲み取られるべきものであり構成的な超越論的主観性の極の体系をなすものと考えられている。そうすると、このように規定される限りでは、生活世界は、超越論的主観性や生の要素ないし対象、それも、その存在意味を超越論的主観性や生の側から付与してやらなければならない「素材」のごときものとみなされていることになる。しかし、われわれの身体的存在がその中に組み込まれ、感覚知覚のバースペクティブのもとで見られる生活世界というものは、そのような超越論的主観性の側から存在意味を付与すべき素材というようなものではないであろう。それは、われわれの方がそれに身体性を介して支えられ、それに一部分として属する全体としての世界というようなものではあるまいか。そこで、その世界は主観性の側からの構成や意味付与の対象として理解されるのではなく、その中に身を置きながら記述する他のないものであろう。これに対して、超

越論的主観性に立脚する生活世界論は、その軸として内面的意識経験というものを立てざるを得ないであろう。しかし、意識経験を基軸として立てる形の生活世界論は、生活世界の事象に則した具体的でリアルな記述と分析とはなりえないのではあるまいか。私は、ここにも上述した肥大化した主観主義の形跡を認めないわけにいかないのである。

私は、生活世界の記述や分析の現象学としては、メルロー・ポンティの方向に同感を覚える。彼は『知覚の現象学』の序文で次のようにいっているのである。「内面的人間などというのはないのであり、人間は世界に属してあるのであって、人間が自らを知るのも世界においてである」。「現実には記述されるべきものであり、構成されたり、構築されたりするべきものではない。そのことは、私は知覚を、判断や作用や述定の次元のものである総合と同一視できないということの意味する」³⁰。また私は、ことさらに現象学というのでなければ、生活世界論のようなものの展開にとっては、後期ウイトゲンシュタインの「言語ゲーム論」が重要な示唆を含んでいると考える。もちろん、現象学的スタイルの生活世界論とウイトゲンシュタインの言語ゲーム論とを安易に重ねるわけにはいかないであろうが、上述のような私が期待したい形の生活世界論にとってはウイトゲンシュタ

インの言語ゲーム論に重要な見解があると考ええる。周知のように、後期ウイトゲンシュタインの核心となるのは「言語ゲーム」の概念であるが、これは「生活形式」と同一視される。そこで、ウイトゲンシュタインは、第一に、言語ゲーム（すなわち生活形式）論を展開する際に、意識というものを本質的に介入させない。また、言語ゲームそのものをそこから定義するようなメタ言語の見地というものを排除する。さらに、言語の意味や機能は、その応用例や使用において学ばれると考え、言語ゲームそのものの理解は、ゲームの様々な例を比較し、そこにいわゆる「家族的類縁性」を見出すという仕方で行うべきではないと考える。ここには、生活形式としての言語ゲームの実態というものは、意識を軸としたり、現実の言語行為から身を引いた仕方でのメタ言語の立場に立ったりしたのでは記述できないとする重要な見解が示されていると思われる。いずれにしても、私は、知覚の世界や生活世界、あるいは、身体と一体になった限りでの人間存在というものについては、科学的探究の見地からはその固有の意味や価値を本来的に解明できないと考えるが、その解明にはフッサールが執着するような超越論的主観性の見地は不要ではあるまいかと考えるのである³¹。

注

フッサールの著作については、つれも下記のフッサールブナを参照し、引用に際しては下記の邦訳に依拠した（ただし、「二箇所の語句を私の責任で変えたところがある」）。

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen

Philosophie, Husserliana, Band III, 1950. (略称 Ideen)

Cartesiansche Meditationen, Husserliana, Band I, 1963, (略称 C. M.)、邦訳『デカルトの省察』（舟橋弘訳）、『世界の名著・フッサール』、中央公論社刊、一九七〇年、所収。

Formale und transzendente Logik, Husserliana, Band XVII, 1974, (略称 F. T. L.)

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Husserliana, Band VI, 1962, (略称 Krisis)、邦訳『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』（細谷恒夫・木田元訳）、中央公論社刊、一九七四年。

(1) Ideen, § 72, p. 72

(2) F. T. L., § 31, p. 100

(3) Krisis, § 9, p. 45, 邦訳、六五—六六頁。

(4) Krisis, § 9, p. 46, 邦訳、六六—六七頁

(5) 『形式論理学と超越論的論理学』における、フッサールによる超越論的現象学の立場からの形式論理学の基礎づけの試みの概要とそれに対する立ち入った批判については、J. Cavailles, *Sur la logique et la théorie de la science*, Vrin, 1976, pp. 45-78; J.

Vuillemin, *La philosophie de l'algèbre*, P. U. F., 1962, Ch. VI, § 52-§ 56 を参照。

(6) Krisis, § 9, p. 45, p. 48, 邦訳六六—六九頁。

(7) Ibid., p. 49, 邦訳六九—七一頁

(8) Ibid., pp. 51-52, 邦訳七三頁

(9) Ibid., § 27, p. 102, 邦訳一三九頁

(10) Ibid., p. 103, 邦訳一四〇頁

(11) Krisis, § 34, p. 130, 邦訳一七九頁

(12) Ibid., p. 133, 邦訳一八二頁

(13) Ibid., p. 134, 邦訳一八三頁

(14) Krisis, § 36, p. 144, 邦訳一九六頁

(15) Krisis, § 9, p. 45 の「原注」参照、邦訳八四頁。

(16) 以上のような「記号的思考や記号体系の特質やその生産性」といふような「G. G. Granger: *Pensée formelle et science de l'homme*, Aubier Montaigne, i 960, 特し ch. 2, ch. 6 参照。

(17) F. T. L., § 75, p. 197

(18) J. Cavailles, op. cit., p. 75.

(19) この例えは、P・デュエム『物理理論の目的と構造』（小林道夫他訳、勁草書房、一九九一）、三五—三五三頁による。

(20) この点については拙論「物理学の哲学的諸問題」、「科学と哲学」（内井・小林編著）、昭和堂、一九八八年、第一一節、拙著『科学哲学』、産業図書、一九九六年、第七章参照。

(12) C. M., § 11, p. 65, 邦訳二〇六頁

- (22) Krisis, § 26, pp. 100-101, 邦訳一三七頁
- (23) Descartes, *Meditationes*, A. T. VII (アダム・タンヌリ版全集第七卷), pp. 43-45.
- (24) *Ibid.*, pp. 79-80
- (25) この点についてより詳しくは、拙論「デカルト形而上学の基本構造——観念論から實在論へ——」、「思想」、岩波書店、一九九六年一一月号を参照されたい。
- (26) Krisis, § 47, p. 164, 邦訳二二八頁
- (27) Krisis, § 51, p. 177, 邦訳二四八頁
- (28) Krisis, § 52, p. 179-180, 邦訳二五一—二五三頁
- (29) Krisis, § 53, p. 184, 邦訳二五九頁
- (30) M. Merleau = Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p. V, p. IV.
- (31) この点については、拙論「科学的世界と日常世界——デカルトとウイットゲンシュタイン——」、「拙著『デカルト哲学の体系——自然学・形而上学・道徳論——』、勁草書房、一九九五年、所収を参照されたい (こばやし みちお・大阪市立大学)

ワークショップへの「あとがき」

野 家 啓 一

一九九六年度の日本現象学会第18回大会（於大阪大学文学部）では、「現象学批判」をテーマとするワークショップがもたれ、提題者として会員外から加藤尚武、小林道夫の両氏を迎えて活発な討論が行われた。現象学研究の深化を目指す学会としてはきわめて異例のテーマであったことから、会員からの評価は（私の耳に聞こえてきた限りでは）企画そのものの根本的な批判や不満から次の機会に「リターンマッチ」を望む声まで毀誉褒貶相半ばしたと言つてよい。私自身はこのように評価が分かれ、論議を巻き起こしたことで、一つの成功のあかしであり、問題提起の意味は十分にあったと考えている。

しかし、企画の趣旨に対する誤解も少なからずあり、また当日は司会の不手際もあって討論の時間が限られ、会員

の側からの「反批判」に十分な時間を割けなかったという憾みも残った。それらを含めて、今回の企画の提案者の一人であり、またワークショップのオーガナイザーを務めた者として、この誌面を借りて一言蛇足めいた補足説明を加えさせていただきたい。

ご承知のとおり、現象学会の大会のテーマや提題者は、会員から選ばれた委員の意見を踏まえた上で、最終的には企画委員会において決められる。昨年三月、たまたま広島大学総合科学部で「現代思想」をめぐるシンポジウムがあり、そこで企画委員長の村田純一氏を含む委員数名と事務局のメンバーが顔を会わせる機会があった。ちょうど次年度の企画をめぐって各委員にアンケートが配られていた時期でもあり、席上話題はそのことに及び、私からは「現象

学批判」というテーマを提案させていただいた。幸い、その提案は村田氏が企画委員会に諮って了承をえることができたが、もともと私が抱いていた企画の趣旨は以下のようなものであった。

日本現象学会は創立以来すでに二〇年近くを閲し、会員数も四百名に上ろうとしている。しかし、学会組織というものは、巨大化し運営体制が整備されるにつれて、えてして設立当初の「初志」を忘れ、大胆かつ新鮮な問題提起と相互批判の精神を失ってマンネリ化しがちなものである。むろん、現象学会がそうだと言うつもりはないが、一般研究発表が大学院生ら若手研究者の業績づくりの場となりつつあり、発表内容も微に入り細を穿つ文献解釈へと向かっている現状は必ずしも手放しで喜べるものではない。学会が個別の専門学会に細分化されるのはやむをえない流れであり、したがって現象学会員が現象学の専門用語（ジャゴン）を駆使して研究発表を行うことは当然だとしても、それが学会内部でだけ通用する議論に自足し、内部の評価基準だけを金科玉条として外からの批判に耳を貸さないとすれば、やがては自家中毒症状を起こさざるをえないであろう。

そこに欠けているのは「外部」であり「他者」である。

フッサール以来「他者」に鋭利な分析のメスを振るってきた現象学が「他者」を見失ったのでは話にならない。また、ポスト構造主義に依拠して「外部」を論ずる者がひたすら内部に自閉していたのでは、これまた笑止の沙汰であろう。日本現象学会は諸会員の努力のかいあって、学術団体としてすでに十分に成長し、また成熟した。しかし、「成熟」が「爛熟」へと転化し、停滞を始めない前に、一度は「他者」の眼差しに身をさらし、「外部」からの批判に耳を傾けてみる必要があるのではないか。これが「現象学批判」というテーマを提案した第一の理由である。

現象学の歴史を振り返ってみても、フッサール自身がナトルプら新カント学派からの批判に真摯に応えることによって独自の主張を洗練させ、ディルタイらの生の哲学と対決することを通じて現象学の自己確立を遂げたことは周知のとおりである。また、現代においてもフランクフルト学派、哲学的解釈学、ポスト構造主義などからの現象学批判が、現象学の活動領域を著しく拡張するきっかけとなったことは否定すべくもない。さらに、ハイデガーやデリダの哲学が、現象学の内部から現象学の限界を乗り越えようとする現象学批判の試みであったことは、今さら付け加えるまでもないであろう。その意味で、現象学自身の新たな

展開のためにも、また他の領域との〈地平融合〉のためにも、「現象学批判」は現象学研究者が引き受けるべき重要なテーマなのである。

第二の理由は、加藤尚武氏が著書『形の哲学』（一九九一）の第十八章において、「何よりもダメな現象学」のタイトルを掲げて厳しい現象学批判を展開しておられたことである。加藤氏は現象学の基本的立場を「内省的方法」と「意識一元論」という二つの点で押さえ、「これは今日の実験心理学と大脳生理学から考えると、ほとんど絶望的なほどに不毛な研究方法である」と一刀両断に切り捨てている。さらにこの章のなかには、「〈志向性〉という作用は存在しない」「本当は、感覚について何よりもダメなのが現象学である」「そのような視覚への純化を現象学者は〈還元〉と呼んでなにか特別な哲学的な方法であるかのように思い込んでいる」「ヒトの意識の大半は〈自己省察〉ではとらえられない。それゆえ、〈自己省察〉を唯一、究極の方法とする現象学には、人間をとらえる力がない」など、現象学会の会員ならば直ちに目を剝きそうな挑発的言辞が至るところに散りばめられている。

この加藤氏の現象学批判は、一部の会員の間では話題にはなつたものの、せいぜい酒の肴になる程度で、これに正

面から対峙する反批判は現在まで現れていない。これでは加藤氏に一方的にTKO勝ちを宣言されてもやむをえないであろう。何とか現象学会の席上に同氏をお呼びして率直に議論を闘わせたい、と考えたのが「現象学批判」というテーマを提案したきっかけであった。

ワークショップの提題者としてもう一人を小林道夫氏にお願いしたのは、同氏がわが国のデカルト研究の第一人者であることはもとより、科学哲学をも専門とされ、現象学にも造詣が深いという理由による。「新デカルト主義」を標榜していたフッサール現象学に対する小林氏の評価をうかがうとともに、科学的实在論者としての小林氏の立場からの現象学批判を展開していただくのが同氏をお招きした趣旨であった。それというのも、小林氏は近著『科学哲学』（一九九六）の第十一章「科学的世界と日常の世界」において、ウィトゲンシュタインの言語ゲーム論とともにフッサールの生活世界論を批判し、科学的实在論の立場から、生活世界で得られる知識は「物理的世界の普遍的構造の解明のための第一次的素材ではありえず、人間の感覚器官や認識様式のもとでのみ与えられる主観的な現象にすぎない。それは、物理的对象と人間の感覚器官との相互作用の結果と解釈されるものであって、物理的对象の实在性の源

泉となるようなものではない」と鮮明な主張を展開しておられるからである。これもまた、現象学研究者ならば一言あつてしかるべき論点と言わねばならない。

当初の目論見では、現象学会の会員のなかからお一人もしくはお二人に提題者として壇上に登っていただき、加藤、小林両氏の現象学批判に応戦していただく予定であったが、残念ながら交渉がうまく運ばず、また時間の制限もあることから、三人目の提題者はフロアーの参加者全員ということで企画を進めることになった。この点についてはオーガナイザーと企画委員会の責任であり、御批判があれば甘受するはかはない。

当日の会場での議論のなりゆきについては、その評価に参加された皆様にお任せしたいが、提題者との間の前もつての打ち合わせが不十分であったこと、またフロアーからの発言をすべて取り上げるわけにはいかず、会場に欲求不満が残ったことに関しては、時間の制限上やむをえないことながら、司会者の怠慢と未熟によるもので率直にお詫びを申し上げたい。ただ、ワークショップをめぐる評価が正負双方に分かれるにせよ、私個人としては現象学会の活性化のためにも、何年かに一度はこのように「他者」や「外部」からの批判に耳を傾ける機会があつてもよいのではな

いかと考えている。また、現象学会の会員は必ずしも現象学プロバターの専門家とは限らないので、むしろ「内部」あるいは隣接領域からの現象学批判や相互批判が試みられてもよいであろう。いずれにせよ、創立二〇周年を迎えようとしている現象学会が現状維持やマンネリズムに陥らないために、とりわけ若い世代の会員の方々が新鮮で魅力的な提案をしてくださることを企画委員の一人としてお願いしておきたい。

最後になったが、多忙を極めておられるなかを貴重な時間を割いてくださった加藤尚武氏、風邪で体調を崩しておられるなかを無理を押して出席してくださった小林道夫氏のお二人、そしてワークショップの運営に関して諸事万端を取り仕切っていただいた現象学会事務局の方々には、この場を借りて心より御礼を申し上げます。

(のえ けいいち・東北大学)

フッサールにおける主観性と人格

林 克 樹

フッサールは『危機』書の第53節で「人間的主観性の逆説」に言及している。すなわち「世界の部分的要素、その人間的主観性がいかにして世界全体を構成することになるのであろうか」(VI, 183)。この逆説は「超越論的主観性」を哲学者の考察主体と考え、人間的主観性のメタレヴェルにあるものとして区別することによっては解消されない。なぜなら「観視者」である「現象学を行うエゴ」がエポケーによって開示されるとき、人間的主観性は超越論的主観性の自己忘却の形態であるということ、すなわち両者の同一性が判明するからである。しかもフィンクが指摘するように、当の現象学を行うエゴの方は超越論的生の「差異性における同一性」として開示される^①。その差異とは超越論的生における存在者化されたものと生そのものとの差異には

かならない。したがって逆説に包まれた「主観性」は、「人格」という経験連関に基づいて構成される領域の中で、構成されたものの手前にある「生」として浮かび上がってくる。小論の意図は、「主観性」という生の奥行の発見によって「人格主義的態度」がどのように深められるかを検討することにある。その手がかりとなるのは、反省の対向者とならない自我の生としての「主観性」が、他者経験においては特別な仕方で行開示されうるとことを示唆した『イデーII』の中の発言である。私はその意味を他者経験の志向的含意の解明をとおして解釈し、私が知らない自我の生に居合わせている他者の承認という観点から人格主義的態度を捉え直す。

一 主観性の問題構制

フッサールが「主観性」の存在意味の固有性に対して深い洞察を示したのはそれほど遅くなってからのことではない。たとえば『イデーン』では「コギト」の形態にある志向的体験について次のように述べられている。「注意の形成は、その顕在性の形態において際だった仕方では主観性の性格をもち、さらにこの形態によって様態化される、ないしはその性質に関してその形態を前提にしているようなすべての機能がこの主観性の性格そのものを獲得する。……

(中略)……。自我光線を自己の内に担っている立場取りは、そのことによって自我自身の作用であり……。自我は……そのような作用の中で『生きる』。この生は内容の流れの中のなんらかの『内容』の存在を意味せず、純粹自我が、コギトという一般の形態をもつ何らかの志向的諸体験において、……『自由な存在』としてその中で生きる、記述可能な様々な仕方を意味する」(III, 214)。端的に言えばフッサールはここで「主観性」を自我の生として定義している。それは体験流の「内容」ではないため内的知覚の対象とならず、想起によって同一化されて同一述語の主語となるよ

うな時間内で構成される対象とは全く異なった存在性格をもつ。『時間講義』の概念を用いるならばそれは「過程(Vorgang)」ではなく(X, 74)、「作用の「根源的意識(Urbewußtsein)」(X, 119)において成立する「絶対的主観性」(X, 75)である。

自我の生である究極的な意味での主観性は「過程」でないため、「根源的意識」の気づきの中にこそあれ、現象学的反省の対向者とはなりえず、晩年の草稿では還元の逆行的問いにおける「原事実(Urfaktum)」(XV, 386)として置かれる。すなわち、「事象的な現象学を行うエゴ」は本質変更に能力を自己の事実的能力としてもち、「ヒュレーの原事実」を根拠にして、「超越論的自我という形相」とそこに含意されている「超越論的相互主観性という形相」を目的論的に構成する(XV, 383ff.)。しかしながらこの「エゴ」を哲学者の主観と考えてはならない。フッサールが言う「ヒュレーの原事実」を「原印象の変転」と解するならば、その「エゴ」とはむしろ、「立ち留まりつつ流れる」現在において、「流れること」すなわち自己時間化を遂行している「立ち留まる」存在——ないしは「超存在(Überssein)」(XV, 590)——、先時間的な存在のことである。フッサールは次のようにはっきりと言う。「我あり。私から時間が構成され

る」(XV, 667)。この決して構成されたものではない根源的に構成する生は様々な名前をもつ。草稿には「本源的自我」(das urtümliche Ich) (XV, 586)、「絶対的自我」(ibid.)、「本源的『エゴ』」(XV, 587)、「絶対的エゴ」(XV, 636)という表現が見られ、『危機』書では「原自我 (Ur-Ich)」(VI, 188)と呼ばれている。私は以下の議論においては「原自我」と呼ぶことにする。

さて冒頭でも触れた『危機』書の「人間の主観性の逆説」で問題となるように、私が「原自我」でありかつ人間であるという事態はアポリアを含んでいる。すなわち「原自我」は内世界的存在者ではなく、世界を構成する存在である。ヴィトゲンシュタインに倣って言えばそれは「世界の限界」である。ヘルマン・シュミッツの診断によると、このような主観性概念が登場するのは世界が客観的事実の総体として把握されているからであり、私は世界の中に居場所をもつことができず、「疎外された主観性」が成立する。シュミッツは「あらゆる人間は周界 (Umgebung) において自己を見出す」^④という根本洞察に照らして、フィヒテ以後の思惟の命運である主観性の疎外を乗り越えることを目指す。しかしながら問題の立て方の相違こそあれ、フッサールもまた世界を客観的事実の総体と見る「自然主義的態度」を「人

格的自我の自己忘却の様態」(IV, 183f.)として規定し、周界との関わりにおける自我生を復権しようとしている。ところが「反省以前の人格的自我の構成」においては経験とその「始まり」にある生の差異が示唆される。「疎外された主観性」の止揚によって抹消されないこの差異こそが内世界的存在者と「原自我」の差異である。次章では、自我の生としての主観性は自我反省における「原事実」であるのみならず、人格存在の根源としても発見される、ということとを明らかにしたい。

二 人格主義的態度

『イデーンII』における「人格主義的態度」の定義の一つは、「われわれがわれわれを取り巻いている諸事物をまさにわれわれの周界と見なし、自然科学におけるように「客観的」自然と見なさないときにわれわれがその中にある」ような態度 (IV, 183)、^⑤というものである。「諸事物を周界と見なす」とは、「自己を『周囲世界』に対して意識に従った関わりの中で見出し、関わりにもたらずこと」(ibid.)である。フッサールは同書の第55節において、この「意識に従った関わり」を「動機づけの因果性」として説明してい

る。この因果性において私は「刺激」によって受動的に規定され、それに対して能動的に反応するが、ここでの志向的対象と私の関わりは心理—物理的因果性とは全く異質である。なぜならその関わりは自我が作用の中で生きるときのコギトの原初的形式である「私は為す」および「私は被る」を指示しているからである。すなわち「動機づけの因果性」においてはいつも主観性の形式が予示されている。私が自己を「人格的自我」として措定するときには、この動機づけの因果性に基づく経験連関に対する反省的自己知が不可欠である。

しかしながら私が「人格的自我」として周囲世界において「意識に従って」見出すのは事物だけではない。「基づける身体性を構成する基礎としての物体統握を理解的な意味統握のためにもつ」ような「人間統握」がある(IV, 240)。「身体をその意味において」把握するこの統握は「感情移入」(IV, 244)と呼ばれるが、それは他の人間たちが動機づけの法則に服していることを理解すること、つまり彼らを私と類比的な周囲世界の主体として統握することに他ならない(IV, 228f.)。この意味での「感情移入」を行うことができる者は自己の動機づけの因果性に対する反省的知をもちうる者である、ということとは言うまでもない。

このように「人格主義的態度」においては反省的自己知が決定的な役割を果たしている。しかしながらフッサールは第58節においては、「反省において構成された自我は別の自我を遮示する」(IV, 252)と述べている。すなわち「自我は根源的に経験——連関の多様性の統一が構成される連合的統覚の意味における——によって存在するのではなく、生によって存在する」(ibid.)。この「経験の始まり (Anfang)」(IV, 253)にある生は「自我に対してあるのではなく、それ自身が自我である」(IV, 252)ため、私はそれを知らない。ここで問題となっているのは明らかに、反省の対向者となりえない、それでも「根源的意識」において気づかれている生、フッサールが「原自我」の存在として開示した生である。興味深いのは、私が知らないこの生に他者は特権的な通路をもつかのような次の言明である。「だが他者は、彼らにとって主観性の形式が自己を展開 (Entwicklung) において構成する形式として経験に従って予め示されている限りでは、感情移入しつづすにより多く了解 (einverstehen) しうる」(IV, 253)。他者は「より多く」何を了解するのであろうか。その「より多い」ものの根拠は他者経験の本質からくるものであろうか。いずれにせよフッサールのこの言明は、「反省的自己知に基づく類推以前

私の生と他者の邂逅をはめかしているように思える。真の人格主義的態度はむしろこの次元で成り立つであろう。そのような解釈が可能であることを証明するために、次章では『デカルト的省察』第五省察を援用して、他者経験に何が志向的に含意されているかを解明してみたい。

三 他者経験と主観性

まず最初に検討しておかなければならないことは、前章の最後で述べたような問題意識をもって第五省察を読むことが正しいかどうかということである。第五省察は客観的世界の存立の可能性の制約としての超越論的相互主観性の構成を問題としているのであり、対面的他者の経験を問題としているのではない、という叱責が予想される。しかしながらフッサール自身は第43節で端的に与えられる他者をノエマ的引きとして考察を出発させている——もっともそういう方法が第五省察を挫折に導いている、と批判されてきたのであるが——。また草稿の中では「静態的現象学での感情移入の問題は与えられた異他統覚の志向的説明、すなわち『他の人間』の知覚には何が含まれているか、ということである」(XIV, 477)、と述べられている。それゆ

え私の所期の目的のために第五省察を読むことも一つの可能性としては許されるであろう。

さてフッサールは第五省察で「原初的領分(primordiale Sphere)」への還元を行うことによって超越論的相互主観性を括弧に入れる。端的に経験される他者というノエマはこれによってどのように変貌するであろうか。人格主義的態度において他者の表情や身振りの意味を読みとるとき、一つの意味地平が前提されている。この意味地平とはまさに私の中に受動的に流入している超越論的相互主観性の地平である。そこでは私は他者と人格として向き合っているというよりは「ひと」の存在様態にある。ここでの他者経験とは他者の存在が自明であるような経験である。しかしそれは本来の意味で「他者経験」と呼ばれうるであろうか。他者経験とはむしろまさに「他者が私にとって現存する」ということの問題」(J, 123f.)の前に立たされるような経験ではないであろうか。そうであるとすれば、他者経験の正しい素朴性に帰るために、一旦素朴な存在妥当を括弧に入れるエポケーの原則に従い、「その意味において自我主観としての他者を指し示し、従ってそれを前提にしている現象的世界のすべての規定を」抽象する(J, 127)ことが必要である。この特殊なエポケーにおいては「可能的な(わ

れわれをへあるいはへわれわれがへということへの、そして自然的な意味におけるすべての私の世界性へのあらゆる意味関係が除外されている」(T, 129)のであるから、エポケーによって開示される超越論的エゴは人称代名詞の秩序に従う「私」ではなく、むしろ超越論的相互主観性の形相を構成する「原自我」である。それはエポケーの自我であるが、後発的に立てられた哲学者の反省主体ではなく、いわば他者経験という経験の「始まり」にある「生」である。第五省察の他者構成論は、この生にとっての「第一の非我」(T, 137)である「純粹な他者」(ibid.)の構成から出発して、他者経験の結果にある主体としての「人格的自我」が見出されるという構造になっている。

したがって出発点である「第一の非我」は「意味を構成する具体的な自我自身の具体的成素から構成されたものを排除するような意味を伴って」構成されたもの、すなわち「異他的なもの」(Freundes)である(T, 126)。それゆえ「最初の領分」へと還元された他者経験は「異他経験」(Fremderfahrung) (ibid.)として規定される。しかしながらこの「異他経験」の本質は「類比的統握」(T, 140)である。なぜなら私の原初的領分に現れる「第一の非我」はなるほど「他のエゴ (alter ego)」であるが、「この他のエゴという表現

によって契機として示唆されるエゴは私の固有性における私自身である」(T, 125)からである。したがって他者は「私自身の反映」、「私自身の類比物」である (ibid.)。その限りでは他者経験は私が私の「モナド」すなわち原初的領分において自己を映す経験であると言える。だがその意味は正確に理解されなければならない。

フッサールは「類比的統握」には二つの固有性があることを指摘する。その一つは、「ここでは原創設(urschaffen)する原本的なものがいつも生き生きと現在のであり、それゆえ原創設そのものがいつも生き生きと作動し続けている」(T, 141)ということである。この「原創設」とは類比を行う際の原本を創設することであり、私が原初的領分の内部に「比類のない際だちをもつ私の身体を」見出す(T, 128)ことである。それはさしあたり生きられた身体と物体的身体の二重性の意識であるが、原初的領分への還元の後には、この差異の意識は超越論的エゴである私が「世界化的な自己統握」によって「自己自身をもまた同一的なエゴとして構成すること」(T, 130)である。それゆえ「異他経験」としての他者経験は構成された対象と究極的に構成するものとの存在論的差異がいつも問題となるような経験であり、したがって「原自我」がなにがしか開示される経験

である。その限りにおいて他者経験とはなるほど私が私のモナドにおいて自己を映す経験であるが、それは「エゴのモナド化」(VI, 417)、「人格的モナド化の能作」(ibid.)であり、モナド化された自我が自己の類比物を見出すことではない。

さらに、私が私のモナドにおいて自己を映す経験は単なる自己客観化ではない。なぜなら「原創設」の志向的顯示は「生き生きとした相互の呼び覚まし、対象の意味を相互に移し合う重ね合わせ」である「対化(Paarung)」(I, 142)においてなされるからである。すなわち、私の原初的領分に「そこ」という状態で現れる物体が「私がそこにいるならば」とるであろう「私の物体的な見え(Ausehen)」を想起させる(I, 147)。しかもその「見え」を現出様式の一つとして含む私の物体は同時に原初的領分において比類のない際たちをもつ私の身体である。こうして私の物体と「対化」の関係に入ったその物体は「意味の移し入れによってただちに身体という意味を私の身体から受け取らなければならない」(I, 143)。それゆえ他者経験においては「志向的越境」(I, 143)が行われるのである。しかしながらフッサールが確認することは、「異他経験に関しては、その経験の充実し確証する進行が総合的に一致して経過する新しい

間接現前によってのみ達成されうる……ということとは明らかである」(I, 144)ということである。モナド的な原初的領分の中で直接的現前によって充実されることは決してないという異他経験のこの間接性は「類比化的統握」の第二の固有性である。

「類比化的統握」の二つの固有性から明らかになることは、他者経験とは一方では原自我の「モナド化」であり、時間的なそれゆえ内世界的な存在者としての自己の「原創設」であるが、他方、その「原創設」を呼び覚ますものは私の原初的領分の中には存在しない、ということである。実際へ呼び覚まし^⑤は私のモナド的自我に先行していなければならぬ。なぜならフッサールが認めるように、私の自己の「私の」という性格は「対化」によって得られるからである(I, 144)。このことは「対化」が私の身体からの一方的な意味の移し入れではないことを示唆している。それゆえフッサールは晩年の草稿では「他者の共現在存在もまた感情移入の根源性の中にある」と考えるようになる。それは端的に言うとき原自我が他者を自己の内に担っている、ということなのであるが、原自我の「唯一性」と他者の共現在という両立が見えたいように見える二つの事態がどのようにに両立するかをフッサールは次のように説明する。

「流れつつある立ち留まり性(Ständigkeit)」において世界を構成しており、かつ構成してしまっているエゴとしての絶対的エゴには、この普遍的な構成する能作の根本的部分としてモナド化の自己異化(Selbstentfremdung)がある」(XV, 636)。すなわち原自我の存在意味には自己の唯一性を絶えず喪失するということが含意されている、ということである。この否定性は考えてみれば当然のことである。というのも、「原自我」として開示された生が志向的所有となり得ない以上、「原自我は私である」という言い方は本当は曖昧なものでしかないからである。それゆえたとえバグイーレが「唯一性の自我あるいは汝(das Ich oder das Du der Einzigkeit)」というような表現を用いたとしても少しも奇妙なことではないが、そうなると私と他者は「自己異化」の結果であるモナドとして共存するだけではなく、むしろ私の「自己異化」、「モナド化」、「世界化」の遂行において他者はすでに先時間的に共現在していると考えなくてはならない。フッサールはこの事態を「他者の自己想起(Selbsterinnern der Andern)」という概念によって積極的に表現していると思われる。すなわち、「——他者の自己想起、そこでは他者の存在は他の生き生きとした現在の存在として理解され、私の現在に関係づけられている。他者

の共在は私の生き生きとした自己自身の現在化における私から分かちがたい……」^⑦。「想起」とは決して直接的現前において確証されえない共現在の間接性を意味している。しかしながら「想起(erinnern)」というドイツ語が再帰動詞である前に事物主語をとる他動詞であることを考えに入れるならば、フッサールはここで過去の想起を原型にして他者を理解しようとしているというよりも、むしろ自己異化を呼び覚ます他者の、少なくとも原自我と同等の先行性を表現しようとしているように思える。それが恣意的な解釈でないことは、フッサールの時間意識の分析を参照すれば明らかである。すなわち、「モナド化の自己異化」は「自己時間化」であり、根源的に「流れる」現在の在り方である。「流れ」とは「原印象(Urimpression)」の過去把持への変転であるが、当の「原印象」そのものは「意識とは無関係に生成し、感受されたもの」(X, 100)である。過去把持への変転は「意識の産出」であるが「原印象」は決してそうではない、とフッサールは明言している(ibid.)。「原印象」が感受されなければ「流れ」はないのであるから、「モナド化の自己異化」に先行する「呼び覚まし」がなければならぬ。それゆえフッサールは時間化としてのモナド化を語るだけでなく、「モナド宇宙の生動性としての立ち留まる本

源的な生動性(時間様態性ではない原現在)(XV, 668)を示唆するのである。その意味において「原自我」の開示は私の生と他者が存在者化の手前で邂逅することである。

以上の考察に基づいて『イデーニII』におけるフッサールの言明——「だが他者は、彼らにとって主観性の形式が自己を展開において構成する形式として経験に従って予め示されている限りでは、感情移入しつづすにより多く了解しうる」——を再考してみよう。これに先立つ文でフッサールが言うように、私の経験の「始まり」にある生は私にとっても他者にとっても「直観においては」全く隠されている。他者はそれを直接的現前にもたらしことはできないし、私はそれを後発的に反省できるだけである。だが他者には反省以前に「主観性の形式」が予示されうる。なぜか。その理由は他者経験の根本的部分が原自我の「モナド化の自己異化」に他ならないからである。それに比べて反省的自己知は自己異化の成果の後発的な知覚にすぎない。そのため他者経験は自我反省よりも一層本来的に「原自我」の存在を開示する。他者が私の「経験の始まり」にあって了解できる「より多いもの」の根拠はそこにある。フッサールの他者構成論によって得られたこの洞察は「人格主義的態度」をより深いものとするであろう。私は最終章でその深まり

が具体的にどのようなものとして展望されるかを論じた

四 他者構成論と人格主義的態度

「われわれが一緒に生き、互いに話しかけ、互いに挨拶に際して手をさしのべ、愛と嫌悪において、思慮と行為において、発話と応答において互いに関係しているときにはいつでもその中にあるような人格主義的態度」(IV, 183)。このような態度以前の態度にある私と他者の関わりにおいては本来の意味では「感情移入」は行われていない。その関わりはもっと直接的なものである。しかしながら他者経験の志向的含意を分析してみると、このような直接的な関わりは「私の現存在とすべての他者の客観化的同等化」(I, 157f.)による等質な共同性の成立を前提にしていることが分かるのである。それは「……無限の空間の中に分散した人間、一般的には生物を可能的な相互共同体の主観として含むような」自然(I, 158)の成立であり、相関的には「われわれが超越論的相互主観性と呼ぶ相応する開放的なモノド共同態」(ibid.)の成立である。

『デカルト的省察』においては、超越論的相互主観性な

らびにそれと相關的な相互主観的自然の構成は「異他経験」における間接現前の本質の解明をとおして行われる。すなわち、私の原初的領分に「そこ」という状態で現れるある物体が間接現前に機能することによって、他者は「さしあたり彼にとって彼の〈絶対的ここ〉という現出様式において与えられているものとしての彼の身体と共に」意識される (J, 149f.) のであるが、その物体が「単に他者の指示として」 (J, 150) 経験されるということではなく、「他者がそれ自身生身でわれわれの前に現存する」 (J, 130) という意識が成立する。この「生身で (Leibhaftig)」という存在性格は、間接現前が「現前の核」 (J, 150) と融合して一つの知覚の中で「機能共同」 (ibid.) を形成していることに由来する。それゆえ「異他知覚」においても間接現前を伴う知覚一般と同様に、「それ」[異他知覚——引用者注] が現前にもたらす (Präsentieren) ものは、そこで間接現前されている同じ対象の統一にもとより属していなければならぬ (J, 151)。こうして他者の物体が属している自然は私の原初的領分の「素なる自然 (bloße Natur)」 (J, 128) と同じ自然であることが、「ただし私がそこに異他的な身体物体の代わりに立っているかのように、という現出仕方において」 (J, 152) 同じ自然であることが確認されるのである。

このようにして相互主観的自然ならびにそれと相關的な超越論的モナドの調和的交わりがひとたび構成されると、「人格性」それ自身が「零項 (Nullglied)」として機能するようになり、「私と私の文化」が「原初的なもの (das Primordiale)」となる (J, 162)。こうなるともはやその志向的前提をそのつど顧慮するまでもなく、共存する諸主観の人格的交わりについて語ることができる。

他者との直接的な交わりの志向的前提を解明することは他者経験の独我論的解釈ではない。自然的態度にとどまる人格的交わりの直接性は一見根源的に見えるが、アグリーレが言うように、それはむしろ「唯一性の生き埋め、したがって構成する——自由な——生の意味の生き埋め」である。そこにおいては私の生である「主観性」が隠蔽されているばかりでなく、受動的に成立している超越論的相互主観性の地平の中で「ひと」として生き、あるいは反省的自己知に基づいた他者理解を行うことによって、本当は他者と向き合うこともまた放棄されているのである。そこには真の意味での人格主義的態度は成立しない。再びアグリーレの言葉を借りるならば、「モナド論によってはじめて、他者が個人として『何か根本的に新しいもの』を、それが客観的世界の共創造であるように成し遂げることができる、

という洞察を獲得できる」のである。なぜならモノアド論として展開される他者構成論においては、他者経験における異他的なものが「感情移入」によって接近されうるだけであることを明らかにすることによって、他者を私の経験連関に解消されないものとして、私の経験の「始まり」にある「生」に立ち会っている存在として、すなわち原自我である私の生と同様に存在者化の手前にあって根源的に構成している存在として承認することになるからである。

しかしながら原自我における「我あり」の自覚と、その唯一的な生に共現在している他者の承認は超越論的現象学の端緒にすぎない。なぜならフッサールが言うように、「相互主観性のあらゆる超越論的自我は……必然的に世界における人間として構成されなければならない」(VI, 189f.)からである。すなわち、超越論的相互主観性の構成は人格主義的態度の素朴性に正しく立ち帰ったときにはじめて完了するのである。もちろんその素朴性は他者構成論の成果によって決定的な意味の変更を受けるのであるが。フッサールにおける超越論的相互主観性の構成を、客観的世界の存立に対して私が他者と共に負う遂行責任の自覚と解してよいならば、この深められた人格主義的態度においてはその責任は実践的責任としてさらに具体化される。なぜなら、

そこでは世界は——私の経験連関に従って——解釈されるものではなく、——存在者化の手前にある生から湧出する「私は為す」において——変革されるものとなるからである。この観点においては自己の内世界化は「生の生き埋め」であるというよりも、原自我である私がその唯一性をいわば自己否定し、自己を他者の他者として、それゆえ人間として統握し、周界において自己を見出すことである。しかしながらこの自己否定はむしろ意志的行為ではあり得ず、原自我の唯一性がそれ自身のうちに否定性を含む「脆弱(hinfällig)⁽⁶⁾」なものであることに由来するのであるから、それはむしろ召命(Beruf)として私に課せられているのではないであろうか。

注

フッサールからの引用でフッセリアーナによるものは本文中に巻数(ローマ数字)と頁数(アラビア数字)を記入した。

(1) E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, Teil I, Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre, hsg. v. H. Ebeling, J. Holl, G. V. Kerckhoven, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London 1988, S. 25f.

- (2) L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 5. 641.
- (3) H. Schmitz, *Husserl und Heidegger*, Bouvier, Bonn 1996, S. IX-XII, s. a. ders., *Die entfremdete Subjektivität*, Bouvier, Bonn 1992, S. 5-64, ders., *Selbstdarstellung als Philosophie*, Bouvier, Bonn 1995, S. 347-352.
- (4) H. Schmitz, *System der Philosophie*, Bd. I, Bouvier, Bonn 1964, S. 1.
- (5) E. Husserl, Ms. C3III, S. 33ff., zitiert nach : K. Held, *Lebendige Gegenwart*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, S. 157f.
- (6) A. F. Aguirre, *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982, S. 44.
- (7) Husserl, a. a. O.
- (8) Aguirre, *ibid.*, S. 46.
- (9) *Ibid.*, S. 40.
- (10) Held, *ibid.* (Anm. 5), S. 165.

(註 2) 久松義久・国史学大系

レヴィナスとフッサール現象学

「他者の顔が呼び求める現象学—あるいは現象学との断絶」(EN. 185)

岡 田 篤 志

レヴィナスの思想がフッサールに源流を発する現象学的潮流に属するものであることは多くの人が認めるところであろう。現にレヴィナスの最初の著作はフッサール現象学へのモノグラフであり、以後、半世紀以上に亘る独自の思索を経てもレヴィナスはみずからの思想を現象学であると思見なすことをやめなかった。しかし、レヴィナスのフッサール現象学への関係を考える場合、そこにはフッサール現象学の個別領域への適用であるとか、その改良的深化であるとかいった連続的展開には収まり切らない問題が存しているように思われる。それというのも、フッサール現象学の精神の継承が標榜されているにもかかわらず、レヴィナスの議論には、フッサール現象学の根幹を成す主要な要素に抵触する決定的な反現象学的言辭がその核心部に認められ

るからであり、また、レヴィナスはこの反現象学的言辭によつてフッサール現象学の枠組みを越えて「倫理」の次元へと急激に思考を転回しているからである。したがって、レヴィナスのフッサール現象学への関係は緊張を孕んだパラドシカルな関係とならざるをえないだろう。レヴィナスの反現象学的言辭を前にしていかなる態度をとるべきであらうか。われわれとしては、フッサールとレヴィナスの両思想を安易に併置するのでも、また、志向性は他者を対象化する暴力であるとか、逆にレヴィナスの議論は「事象」から逸れて道徳主義に墮しているというように一方に頼つて他方を否定するのでもなく、フッサールからレヴィナスへの議論の変動の「非連続の連続性」をそれそのものとして思考するように努めたい。そのためにはまず、レヴィナ

スの議論をフッサール現象学の懐のただ中へと差し戻し、レヴィナスの反現象学的言辞の意味を検討しなければならぬ。このことによって、レヴィナスの思想を現象学的なものであるとすることの真の意味、つまり新たな意味での「現象学的倫理学」の可能性を垣間見ることができ、これを期待するからである。

I

レヴィナスが「フッサールの本質的教え」として、フッサールに関して最も肯定的に繰り返し指摘しているのが、忘却された諸地平へと遡行する「志向的分析」(TI. XVI)の意義である。レヴィナスは二つの主著において、地平を目掛けてなされるこの「現象学的方法」(*ibid.*)にみずからが使用する概念の呈示の仕方を依拠させている(*ibid.*/AE: 230)。フッサール現象学は素朴に注視された対象からそれを構成する意識の志向的能作に問い掛けるが、さらにこの志向性は含蓄的な隠された意味を内に担っており、この含蓄的な意味が個々の顕在的な志向性を常に賦活し方向づけている。レヴィナスは志向性が必然的にまとうこの地平的性格の発見を、フッサール現象学の問題系の一つとし

てではなく、還元やエポケーによる態度変更の過程をも含めてフッサール現象学の根本的な着想や方法そのものを要約的に特徴づけているものと見なしている。レヴィナスはこの地平性を手掛かりにして、フッサール現象学の客観化する作用あるいは表象を偏重する主知主義的、観念論的性格、つまりフッサール現象学の抽象的側面を、感性的次元に位置する「ーによって生きる」(*Vivre de...*)こととしての「享受」(*la jouissance*)に向けて乗越え、さらに他者との倫理的関係へと到達しようとする。だが、〈他者〉との倫理的関係を主調とするレヴィナスの独自の論述に組み込まれた地平への遡行的分析は次のような大胆な定式化を受ける。

「重要なのは、対象化する思考がそれを培う忘れられた体験によって凌駕されるということである。ノエシスのノエマという思考の形式的構造が砕け散り、この構造によって隠蔽されていた数々の出来事が顕わになる。が、思考の形式的構造を維持しているのはその実これらの出来事であり、これらの出来事によって思考の形式的構造はその具体的な意味を取り戻す……」(TI. XVII)。

このようにレヴィナスは、フッサールの意識分析のさらにその深部に位置する〈他者〉(Autre)との関係へ向けて、

もはやノエシス—ノエマの志向的相関関係には汲み尽くされない原初的出来事へと遡行する。フッサールにおいて主観性の構成は端緒の自我論的問題設定に対して事後的な課題であったのとは逆に、レヴィナスの場合は、〈他者〉との関係次元を自我論的領域の条件としてさらにそれに先行するものと見なし、超越論的意識への現象学的還元からさらにその条件となる原初的な主観的深層へと現象学を深化させている。原初的な主観的出来事、それは「他者の顔のうちで閃光を放つ外部性あるいは超越」(TI, XIII)である。レヴィナスはいわば「原現象」としての他者の〈顔〉(le visage)との対面を「始原」と見なし、観想的実践的を問わずあらゆる人間的事象を方向づけようとする。したがって、このような意味において、レヴィナスの立場を〈地平性を手掛かりにした主観的深層へ向けてのラディカルな現象学〉と見なしでもいいだろう。

しかし、この主観的深層とは〈他者〉との苛烈かつ法外な倫理的关系であり、それは多くのフッサール現象学に対する手厳しい批判、いや或る論者にはむしろ「主観性を織りなしている小繊維を断ち切ってしまう」^①とさえ言われている反現象学的言辭を伴って記述されることになる。

また、レヴィナスの議論は地平性を手掛かりにしたことに

よって、当然、時間や身体、意識の世界内属性の諸事情、さらには言語などのフッサール現象学の最深部の問題群が主題となるが、その際にもレヴィナスは、常に他者との関係という準拠点から議論を組み上げている。たしかに、事象的にもこれら諸問題の議論には他者との関係は常に不可欠なファクターであろう。しかしレヴィナスにおいては、〈他者〉との関係が構成の特権的な準拠点であり、かつこの関係が徹底的に倫理的ものとして呈示されていることには、レヴィナスの議論を追う者なら誰しもが奇異を感じざるをえないだろう。たしかに、この点にこそフッサール以後の他の現象学者たちに対するレヴィナスの議論の際立つ特徴があるのであり、このようなレヴィナスの思想そのものの内部に深く入り込み、その固有な意義を捉えることも重要な課題ではあるが、われわれとしてはもはやこの違和感を無視してレヴィナスの議論を追うことはできない。それは事象に即した記述の道程だろうか、それとも特殊な道徳主義的、世界観的物語への誘いであろうか。二者択一の前に、〈他者〉との関係が記述される際に認められるレヴィナスの反現象学的言辭を、フッサール現象学の原則と合理性に照らし合わせて考察しなければならない。

II

レヴィナスにおいて〈顔〉として顕現する〈他者〉は「絶対的外部性」(exteriorité absolue)として示される。『主体性と無限』の副題は「外部性への試論」である。〈他者〉という外部性への超越としての「形而上学」、およそ現象学と称される学にとっては縁遠いこの定式が同書におけるレヴィナスの主題である。

レヴィナスによればこの外部性はフッサールによつては捉えられない。レヴィナスにすれば、西洋哲学はほとんどの場合、出会うものすべてをみずからに同化する〈自同者〉(le Même)の自己展開の運動であり、フッサール現象学と言えども例外ではない。「外部性の意味を自己のうちに見いだし、この意味を汲み尽くすこと、それが〈自同者〉の最初の運動である。まさにこのようにして、外部性はノエマに転換されていく。このような運動がフッサールの言うエポケーの運動である……」(TI. 98)。レヴィナスによれば、〈他者〉は本来、意識にとつての「対象」とはならず、したがって、自我の志向的能作によつて構成されることはない。つまり〈他者〉は意味付与の関係のうちになく、ノ

エシスと相関的なノエマとなることもない。意識の相関者に位置づけられた〈他者〉は〈自同者〉の自己同一化の営みに吸収され、その絶対性を失う。「意識対象は、あくまで意識と区別されたものであるが、意識によつて付与された『意味』は、意味付与の帰結である限りに於いて、意識の産物のごときものと化す、これがフッサールの超越論的哲学の主張である」(TI. 96)。また、レヴィナスは外部性としての〈他者〉との関係を示すためにデカルトの「無限の觀念」に範を取る。「無限の觀念においては、思考にとつて常に外的であり続けるものが思考される」、「無限はそれを思考する思考からはみ出す」(TI. XIII)からである。しかし、レヴィナスによれば、自我論を起点とするフッサール現象学はこのような「無限」と適切な関係を結ぶことはできない。「フッサールは自分以外には何ら支えを持たない主観性をコギトのなかに認めたのであるが、となると、コギトが無限の觀念そのものを構成し、無限の觀念を対象として自分に与えることになってしまう」(TI. 186)。というのも、志向性そのものが志向されたものの「合致」(adéquation)を目指すからである。「志向性においては思考と対象とが合致したままであるが、それがために、志向性は意識をその根源的次元で定義するには至らない」(TI. XV)。こ

のように、レヴィナスの主張する外部的なものとしての「他者」は、志向の対象とはならず、フッサール現象学の作業領域である反省によって開示される超越論的主観性のうちに場を見出さない。端的に言えば、「他者」は「非現象」であり、「現象性の欠損」(AE. 112-5)である。

以上のフッサール批判をフッサール現象学の原則に照らしてみよう。フッサール現象学は、究極の基礎づけと自己責任に基づけられた「厳密学」の理念のもとに、存在する一切のものを超越論的主観性の普遍的内在へと還元し、いかなる種類の存在者であれ、この超越論的主観性の志向的能作のうちで構成された「形成体」(Gebilde)として理解する。それゆえ、それは或る種の観念論として成立するが、「伝統的な哲学の主観―客観の対立がそこからの抽象であるような第一次的にして根源的な現象としての意識」(TIPH. 80)への遡行としての、新たな意味での観念論「超越論的現象学的観念論」である。「対象が意識へと帰趨的に関係するのは、対象の感性的内容によってではなく、対象の対象性によってである。それゆえ、現象学的観念論は主観が主観自身のうちに閉じ込められているという事態の結果ではなく」(EDE. 33)とレヴィナスが言うのは正確である。したがって、一切の存在者を超越論的主観性によっ

て構成された「意味」として、意識に志向的に内在する現象と見なすことは、対象を主観性へと縮減し対象の意識に対する超越、外部性を落しめるどころではなく、むしろ様々な対象の「いかにあるか」をそれに照応する志向性に問いつけることによって、対象の超越や固有性を維持し解放するものである。このような観点こそ、フッサールにとって「合理性に関して考えうる最高の形式」(Hu I. 118)である。また、諸対象の「意味」を思念する志向性をエレメントとして成立するこの観念論は「全包括的な」(universal)ものであり、その外部といったものは原理的に許容されない。もし、この超越論的な領域がその外部を残すとすれば、その本来の意義を失い、乗り越えるべき諸々の対立図式へと逆戻りすることになる。超越論的主観性の外部なきことは一貫されなければならない。したがって、フッサールにおいて外部性は、むしろそれが超越論的な意識の内在へと連れ戻されノエス―ノエマの相関関係において分析される限りにおいてのみその真性な意味を発揮すると言える。ということとは、レヴィナスの言う外部的なものとしての「他者」や「無限」も、それがおよそ何らかの仕方、理解されうるのであれば、超越論的主観性において構成される一個の「意味」として志向的分析の対象となるのであり、

またその限りにおいてのみ、その特殊な超越性もその固有な意味において説明を受けると言わざるをえないだろう。

レヴィナスはフッサール現象学の持つ潜勢力の普遍性を見誤っているのだろうか。そこで、次のように言ってレヴィナスを弁護できるかもしれない。レヴィナスにおける「他者」との対面は、意味付与を支える意味性に先行し、それを可能にしている「最初の意味作用」(TI 181)としての「語ること」(Je Dire)、あるいはコミュニケーションと言語活動をはじめて可能にするコミュニケーションの開口部としての「接触」(Je contact)であり、この次元それ自体は主観化する意味付与によっては捉えられない外部である。したがって、レヴィナスの議論は、超越論的主観性が開かれ同時に閉ざされる以前の或る先行的な次元を場としているのである。しかし、われわれはここでは、敢えて次のように言いたい。意識による意味付与に先行し、それを可能にしている「顔」との対面関係において生起する始原的な意味作用であれ、それがそれそのものとして何らかの「意味」をもって理解されるためには、やはり超越論的主観性の内部に位置している一個の「意味」であるのではないかと。だが、結論を出す前に、さらにレヴィナスの反現象学的言辞を追ってみよう。

レヴィナスのフッサール批判のなかで最も早い時期からなされているのが、フッサール現象学は表象 (A représentation)、理論あるいは観想 (A théorie) を偏重する主知主義であるとの批判であり、以後のレヴィナスの反現象学的言辞の中核をなすものである。志向性の概念は、表象や判断という意識の理論的作用だけではなく、情緒的、価値的、意志的な非理論的作用をも包括する。そのことによって、それまで主観のうちに閉じ込められていた非理論的なものは、まさにこれら諸作用の相関者として固有の対象性を得ることになり、フッサール自身やシェーラーらの価値論、倫理学の可能性が開かれることになった。この点をレヴィナスは評価しつつも、志向性の基礎に表象性——「客観化作用」さらには「ドクサ的定立」——が保持されているがために、非理論的作用が「表象」に基づけられた二次的な存在性格をしか持ちえないことを懸念する。「フッサール哲学では（われわれが彼の哲学から離れなければならないのはおそらくこの点においてであろう）、認識すなわち表象は、他のものもろの生の様式と同レベルの生の一様式ではないし、二次の様式でもない。理論、すなわち表象は、生において卓越した役割を果たしている」(TIPH. 86—挿入原文一)。フッサールにおいて表象、理論が特権的であるとする

このような批判は、レヴィナスが〈他者〉との倫理的関係についての独自の理論を構築していくなかで、常に主たる批判的参照項となっている。それはあたかも、非―表象的、非―理論的であることが〈他者〉との関係の本質であるかのようにである。また、レヴィナスがフッサール現象学を「光」、「見る」との哲学として、「光」から身を隠す不可視な〈他者〉との関係を理解できなかったとする非難も、フッサールが理論優位の主知主義であるとの批判の一環である。それゆえ、あらゆる事象を現象として反省の理論的なまなざしの眼前に露呈しようとするフッサール現象学は、〈他者〉との関係という根源的な場面に触れることがないといわれる (Cf., TI. XVI)。

たしかに、フッサール現象学における「表象」はあらゆる作用に対して基礎的かつ遍在的である (Cf., *Logische Untersuchungen* II, §41/Hu III. 282-3, 289-90)。レヴィナスはこの点にフッサール現象学が「どれほど深く主知主義的であるか」(TIPH. 213)を指摘するのであるが、しかし、このことは必ずしも、フッサールが伝統的に分類された知―情―意の三層の内部で知のみ偏愛していることを意味しない。フッサールにおいて「表象」は、非理論的な諸対象でさえもその存在性そのものを支え、それらに合理

的に議論可能な表現の可能性を与えていることも事実である (Cf., Hu III. §117, 121, 127, 139)。つまり、フッサール現象学における「表象」の普遍性は、非理論的なものをもそれそのものとして、学的圏域において「理性的に」述定可能たらしめるための「或る『論理的なもの』」(*ibid.* 290―強調原文)の機能を果たしているのである。ということとは、フッサール現象学の深い主知主義的性格はむしろ非理論的なものへの考慮の証とも言えるのではないだろうか。したがって、この点においてすら主知主義の名目でフッサールを批判するのは不当ではないだろうか。デリダが次のように言うのもこのような意味においてである。「私はあるがままの非理論的なもの(たとえば、レヴィナスの言う意味での倫理学や形而上学)の意味が何であるかを理論的知(一般)によって知り、この非理論的なものをそのものとして、あるがままにその意味において尊重する。(……)つまり私は顔それ自身に対してまなざしを持っているのである」(―挿入原文^④)。したがって、このような意味でのロゴスの「光」としての「表象」を越えて議論を進めるのであれば、レヴィナスは自己矛盾を犯していることになる。そこでこう考えることもできる、つまり、レヴィナスが批判しているのはそのような不可避な次元でのフッサール現

象学の理論性ではなく、ノエシス—ノエマ構造の静態的な分析の内部で動いていた時期までのフッサールの態度であって、統握以前のヒュレーの構成の現場をも包括する発生的な意識分析、観想的態度をその基底で支えているいわばブラクシスな性格が開示されてくる前述的な次元への廻行的な分析には当たらないのではないかと。たしかに、レヴィナスはヒュレーの問題に多く着想を汲んでいる(Cf. EDE. 111-162)。しかし、レヴィナスの批判の射程はさらに深い。

「精神の具体性を分析する際に、フッサールにあっては——西欧の尊重すべき伝統にふさわしく——観想的なものの特権、表象および知の特権が現われる。(……)このことに關しては、たとえば非観想的な志向性、生活世界の理論、固有な身体の役割など、私が述べたのとは反対の事態を暗示するようなことがら——メルロ＝ポンティが強調したことがら——を、フッサールの作品から等しく引き出すこともできるのだが、それでも事態は変わりはない」(EN. 141-2, —挿入強調原文—)。

したがって、レヴィナスの批判はやはりどんな非理論的な作用性格の対象であれ、その存在と表現の可能性を保証する不可避な原則としての「表象」にまで触れていると考

えられる。だが、このことによってレヴィナスは合理的な議論を放棄してしまったと見なすのではないのなら、一見、無謀とも思われるこのような徹底的なレヴィナスの反現象学的言辭が何を意味しているかを汲み取らなければならない。

III

以上のように、レヴィナスの批判はフッサール現象学の立論体制からすれば不当なものであると言わざるをえない。レヴィナスの議論は、現象学的還元によって開かれた超越論的主観性の意義を理解しない「人間学」(Hu.V. 140)の次元にとどまっているものであるうか。ところが、われわれはレヴィナスの意外な言葉に出会うことになる。

「……現象学、つまりフッサールの見事な著作における、超越するものとしての意識の脈動をなす志向性のノエシス—ノエマの厳密な平行関係という相関関係ないし照応。『全体性と無限』で取り組まれた探求の本来の意義は、このような現象学や相関関係を問いただすことではもちろんない。(ブレンターノの哲学的遺言に従って考えられた)超越するものとしての意識のあらゆる形態において、不可欠な

基礎となるのはあくまでも観想的なものである。それが情緒的、価値論的な意識であれ、意志的な意識であれ、いずれの意識にとっても観想的なものが特権的な様態をなしているのだが、本書の探求の本来の意義はこのような観想的なものを問いたすことでもおそらくない」(EN. 251-2, —挿入原文、強調筆者—)。

前章で触れたように、レヴィナスの行論の随所にかくも徹底的なフッサール批判が見受けられるにもかかわらずである。そこでわれわれとしては、レヴィナスの議論は単に主題の変更だけではなく、或る根本的な変動を蒙っていると考えたい。そうであるならば、〈他者〉との関係や〈顔〉についての記述に含まれるレヴィナスの反現象学的言辞の意味するところは、フッサール現象学に対するアンタゴニスムではなく、レヴィナスが「倫理」という或る特異な次元へと議論の視点を移行させていることの徴標と考えられるのではないだろうか。そして、レヴィナスが呈示する〈他者〉との関係としての倫理学とは、この視点から開かれてくる「展望」——レヴィナスの言葉では倫理の「光学」(optique) (TI. VII, XVII)⁽⁹⁾——の記述ではないだろうか。

このような観点からすれば、レヴィナスの議論が孕む反現象学的言辞は「倫理」の次元に触れているがゆえに必然的

に現象学のまなざしに介入してくる「歪み」(la courbure) (Cf. TI. 267)である。したがって、レヴィナスの議論を追う際にわれわれが感じる違和感とは、まさにこの議論の次元の変動に由来するいわば「衝撃」(シヨック)「(シュツ)」のことではないだろうか。

それでは、どうしてレヴィナスが捉えた「倫理」の意味次元は現象学的思惟のうちに「歪み」をもたらすのだろうか。「反現象学的言辞を要請し、外部なき超越論的主観性のうちなる意味とは異質な「倫理」固有の意味次元とはどのようなものであろうか。

レヴィナスは倫理を、神や理性、人格といった硬化した諸前提から、また愛や共感といった主体の自発的な心情から導くのではなく、それらに先行してはじめて倫理的なものが創設される根源的な場面において捉える。その根源的な場面とは〈顔〉として顕現する〈他者〉との対面である。倫理を創始する〈顔〉との対面の背後には、この倫理を基礎づけるような原理は何もない。レヴィナスは倫理をその源泉から、〈顔〉の「体験」あるいは「記憶」から始める。〈顔〉の「体験」のうちで自我は初めて倫理的な態度変更を迫られ、「或る新たな次元」(TI. 170)の展望へと開かれる。この展望の核をなすのが、〈他者〉の「抵抗することな

き抵抗」(TI. 173, EDE. 173...)であり、その「強制力なき権威」(Cf., EN. 181, 191-4)である。このような奇妙な状況——倫理的状况——を開くのが、「無限の観念」としての他者の〈顔〉である。「外部性」の真の意味が発揮されるのはこのような状況以外のどこでもない。^⑦〈顔〉のみがその道徳性において外部的なものである」(TI. 239)。レヴィナスの倫理は主に「審問」「命令」「責任」の三つの要素に分節されるが、これらの要素すべてが〈他者〉の外部性、非現象性を要請している。

〈顔〉は自我の権能の自発性、「生ける者としての私の輝かしい自発性」を問いに付す。「生の奔流」と言われるような無思慮な自発性であれ、観想によって熟慮されたものであれ、自我の権能の自由そのものが、〈他者〉の〈顔〉を前にして「独断的かつ暴力的なもの」として暴露され、問いに付される。そして、この審問がわずかのナルシズムにも陥ることなく徹底的であるためには、いかに強大なものであれ、あくまで自我がその大きさを測ることのできる障害や脅威ではなく、むしろ自我の権能そのものが、構成の自由すらもが麻痺する或る外部的な尺度を必要とする。つまり、審問はあくまで自我あるいは自我の権能が有効な圏域の外部から到来しなければならぬ。自我はみずからが

測りえない者によって逆に測られなければならない。それが「合致」という認識論的理想を越える「無限の観念」である。〈他者〉が意識の尺度に見合うことのない「無限」であり、常に「高み」から到来する「公現」(Epi-phanie)であるのはそれがためである。志向的相関関係は、それがいかに対象の自体性と具体性を保証するものであれ、自我を測り裁き来る〈顔〉の記述にはもはや無条件に適応されない。また、レヴィナスにおいて問題なのは「審問についての意識」の記述ではなく、「意識が審問されていること」の記述である。意識内在への反省の視線はこの審問の現在の衝撃を取り逃がす。審問する〈顔〉が位置する本来の場が、それが意識の対象、ノエマと化す超越論的意識の手前あるいは彼方であるのはそれがためである。「無限」としての〈他者〉が超越論的主観性の内部的な意味とならず、志向の相関者とならないのは、まずはこのような意味においてである。

また、〈顔〉は殺人を禁じ、〈他者〉の命の責めを命じる。「顔、それは或る存在が直接法においてではなく、命令法においてわれわれに關係してくるという事態である」^⑧。だが、この〈顔〉の命令は何ら現実的な強制力を持たず、およそ命令が有効な仕方で成立する条件としての命令者や命

命令内容の權威の事前の承認もない。倫理的なものの源泉が問題になっているからである。〈顔〉の命令の効力の条件のすべては、〈顔〉の顯現のあり方そのもののうちで成し遂げられなければならない。〈顔〉は權威ある者として顯現する。

「外部性はそのすべてが命令であり、權威である」(TI, 267)。それでは、〈顔〉に對面する自我は〈顔〉を權威ある者として、その命令を聴くべき相手として、思念し承認すればよいのだろうか。いや、そうではない。〈顔〉の權威はむしろ、すでに自我の自由が審問されている以上、いずれの理由からにせよ自我の任意な思慮に基づく判断によって承認されてはならない。承認することは、同時に承認しないことの可能性を開き、すでに〈顔〉の權威の下落を招くからである。志向性が、「受け取るものをみずからと同等なものにし、一切の權威を破壊する」(EN, 174)と言われるのはこの意味においてである。したがって、〈顔〉は任意な承認—非承認に先立って何らかの理解可能な「意味」として自我に對して「現われ」てはならないのである。權威あるものとしての〈顔〉は、もはや思念されることもなければ受容されることもない。〈顔〉の命令は知による吟味以前に到来しすでに自我を拘束していなければならない。レヴィナスは、このような特異な命令の權威の「現象性」を、

『全体性と無限』以降、「謎」「痕跡」という用語によって練り上げることになる。さらに、〈顔〉の命令が命じる〈他者〉への責任も意識の発意の内にはない。それは自由な主体が為すいかなる参与や契約に先立って、すでに結ばれている制限なき、いわれなき責務であるからである。

意味付与ないし構成の關係に置かれた対象は、主観によって恣意的に構築されるどころか、その対象性の具体的な意味において考慮される。フッサール現象学の功績は常に有効である。にもかかわらず、ありえないはずの超越論的主観性の外部や、およそ伝達可能な表現には(思考可能性にとっても)不可避なロゴスの「光」の否定が主張されるのは、〈他者〉の特異な倫理的權威と審問、命令の切迫さ、〈他者〉への責任の法外さが有意味となる「倫理」の次元ゆえにである。レヴィナスの反現象学的言辭はまさにこのような次元を開こうとする誇張表現である。したがって、『全体性と無限』で展開されたレヴィナスの「形而上学」とは、このような倫理の意味の体験を記述するために採用された表現のあり方だと言えるのではないだろうか。そうであるならば、この「倫理」の記述がもたらす「歪み」をレヴィナスのフッサール現象学への無理解や道德主義に由来する「放胆や」(Tiplomb) (ジャンニロー、前掲書)と見誤

ることなく、むしろ「倫理」の事象の方からこそこの「歪み」が要求されている、そういった現象学的態度をレヴィナスとともに共有しなければならぬだろう。レヴィナスはフッサール現象学の乗り越えがたい合理性と原則とに真正面から挑むことによって、本質直観や価値の客観性という従来のアプローチでは飼い馴らすことのできない「倫理」の固有な意味空間を現象学のうちに開いたのではないだろうか。

註

——略記号は以下のとおりであり、引用文は一部変更して邦訳書を使用した。——

- TI^{PH}…*Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, J. Vrin, 1978 (1930).
TI…*Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, 1961.
EDE…*En déjouant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 2^e éd., J. Vrin, 1967.
AE…*Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, 1974.
EN…*Entre nous*, Bernard Grasset, 1991.
Hu…*Husserliana*, Martinus Nijhoff. (ローマ数字は巻数を表す)

(1) ドミニク・ジャンニコ、「現代フランス現象学——その神学的転回——」北村晋他訳、文化書房博文社、一九九四年、一五頁。
(2) レヴィナスの意図としては、他者との倫理的関係をあらゆる学的営為、社会的実践の超越論的条件とみなすこと——「第一哲学としての倫理学」——である。この試みをそのものとして検証し評価することも課題であるが、ここではまず、レヴィナスの議論が倫理固有の意味領域に踏み込んでいることから生じる特異な記述の問題に焦点を絞りたい。

(3) この点に関しては、拙論「レヴィナスにおける言語と倫理」(関西倫理学会発行「倫理学研究」第二七集、所収)を参照していたければ幸いである。

(4) J. Derrida: *«Violence et métaphysique»*, in *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, p. 180. 「エクリチュールと差異」川久保輝興他訳、法政大学出版局、一九七七年。

(5) ここで留意しなければならないのは、ブラクシス(テオリアの下位に位置するものではなく、むしろテオリアの条件として先行的なものとしても)と「倫理」との差異である。現象学がいくらテオリアに先行するブラクシスの次元に議論を深化させたとしても、そのことが即、「倫理」の問題次元に踏み込んだとは限らないように。

(6) 「倫理」の次元がもたらす「歪み」に即して、「屈折光学」(*la dioptrique*)とする方が適当であるかもしれない。ところで、ロスの「光」に対抗しつつもなお「光学」なる比喻を用いること

によって、レヴィナスの自己撞着を指摘することも可能であろうが、このことはむしろ、レヴィナスの主張が、倫理的態度、行為と一体となった「倫理」固有の「見え」であって、単に観想に対する実践の優位、先行性が問題になっているのではないことを示している。

- (7) フッサールにおける他者経験の不断の間接性は、レヴィナスの言う〈他者〉の無限性ではない。「無限」としての〈他者〉は自我が思念する以上の剰余であるが、この剰余はもはや「附帯現示」(Appräsentation)と地平の無際限さに由来するものではない。〈顔〉の「無限」は知でも未知でもなく、他に何ら支えを持たない倫理的權威の出現の出来事そのものである。

- (8) 〈Liberté et Commandement〉, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 58, 1953, p. 276.

(おかだ あつし・関西大学)

自我の発生論と相互主観性

——「学の究極的基礎づけ」のために——

神 谷 英 二

はじめに

フッサールの超越論的現象学の出発点における根本動機の一つが、「認識の基礎づけ」、「学の究極的基礎づけ」であったことが、いま再び想起され、確認されなければならない。そして、これこそが「厳密学」という理念の現実の主要な側面でもある。しかし、この企図が超越論的還元^①の遂行による、絶対的明証を有するとされる単独の超越論的自我の獲得によつては、十分に達成されなかったことはいまや明らかである。フッサールの生前より、超越論的現象学は、「超越論的独我論」であり、「客観的世界の構成」の問題を解決できないという批判がなされた。(T, 121) この批判に反駁すべく、『デカルト的省察』『第五省察』をはじめとする諸論考においてフッサールは、客観的世界の構成の可能性

性の条件として、他者構成と相互主観性の構成を問題にしたのであった。したがって、超越論的現象学においては、相互主観性論は元来「学の究極的基礎づけ」のための方法論という性格をもつものである。

そもそも、「学の究極的基礎づけ」は、普遍学の理念と結びついて近代以降多くの哲学者が哲学の最終的課題とし、その実現をめざし続けてきたものである。そして、厳密学としての哲学である超越論的現象学を構想し続けたフッサールもまた、超越論的現象学による「学の究極的基礎づけ」を終生目標としていたのである。^②しかし、このフッサールの企図は失敗したとしばしば指摘されている。

ここで本稿の考察の順序を予め示しておく。まず、「学の究極的基礎づけ」の成否をフッサールの思索そのものを再

考することを確認する。ここでは徹底した反省という超越論的現象学の方法によっては「学の究極的基礎づけ」は不可能であることが解明される。(第一節)それを承けて次に、超越論的自我の発生論と現象学的記述について考察することとで、新たな別様の「基礎づけ」の可能性を探究する。(第二節)

第一節 超越論的現象学における「学の究極的基礎づけ」再考

予備考察としてまずわれわれは、「学の究極的基礎づけ」自体の内的構造について考察する。

哲学はあらゆる諸学を基礎づけるものとしての究極の知、根本知であり、さらにそうした知は自己自身をも基礎づけなければならない。これが「学の究極的基礎づけ」の基本理念である。したがって、「究極的基礎づけ」について考察する時、二つのレベルを分けて考える必要がある。それは、(1)「哲学による諸学の基礎づけ」と(2)「哲学の自己基礎づけ」である。「哲学による諸学の基礎づけ」に関しては、「客観性」あるいは「客観主義」という「理念」について、その有効性、妥当性を考え、批判する必要がある。⁽²⁾

「客観主義」批判……生活世界論による

まず、「哲学による諸学の基礎づけ」について考察する。先述したように、フッサールは「学の究極的基礎づけ」のために、「客観性」の成立の可能性の条件を相互主観性として追究した。しかし同時に、フッサールが晩年にいたって考究するようになった「生活世界」(Lebenswelt)論⁽³⁾について考える時、フッサール自身が近代の学の主導理念である「客観主義」に批判のまなざしを向けていたことが直ちに明らかになる。

生活世界論に従えば、われわれの経験の基盤はあくまでも生活世界にある。客観的とみなされる科学的世界は、生活世界に基礎づけられ、そこから派生するいわば「論理的構築物」にすぎない。「論理の意味における客観的理論は、……(中略)……生活世界とそれに属する根源明証に根づいており、基礎をおいている」(VI, 123)とフッサールは述べる。ところがこうした経験の在り方を転倒して考えてきたのが、まさに客観主義および実証主義なのであった。つまり、自体的自立的な客観的世界そのものが存在し、それこそが普遍的な「真なる存在」である。そして、科学はこうした世界を数学的方法によって法則化することにより説明する。こうした思考のもとでは、われわれの経験世界は

「仮象」か「客観的世界の断片」でしかない。簡略に述べれば、これが客観主義の世界理解である。だが、フッサールは生活世界を論じることによって、この考えを根底から覆すのである。

ここで一つ注意しなければならないのは、生活世界のうちでわれわれが認識し、経験する対象についての知は、つねにすでに一定の「類型性」のうちにあるということである。生活世界は「世界地平」として地平の側面をもっている。フッサールは、地平は「予め描かれた潜在性」(J, 82)であり、「いつも不完全ではあるが、その未規定性のうちに規定性の構造を伴っている」(J, 83)と考える。そして、『イデー・デー』で主題的に述べられているノエリス・ノエマの普遍的な相関関係に基底づけられて、意識の地平構造と対象の地平構造はアプリアリな相関関係にある。したがって、われわれの生活世界的経験における知は、つねにすでに「類型性」を伴っているのである。

生活世界的知の基礎づけ

したがって、学の基盤である生活世界的知を基礎づけることが、新たな「知の基礎づけ」の課題となる。だが、生活世界的経験はあくまでも「主観的—相対的」(VI, 127)な

ものでしかなく、こうした経験を通じて獲得される知を基礎づけるなどということは無意味であると反論されるかもしれない。だが、ここで注意しなければならないことは、先述したように、生活世界のうちに在るわれわれが認識し、経験する対象とその対象についての知は、つねにすでに一定の「類型性」のうちにあるということである。したがって、この「類型性」の根拠を探ることが次の課題となる。フッサールによれば、「究極的に能作する生」のうちで、「生活世界の明証的な所与性が、絶えずその先学問的な存在意味を持ち、獲得してきたし、新たに獲得する」のである。(VI, 131) この「究極的に能作する生」とは、さしあたりは「超越論的自我」であると考えられる。

したがって、先学問的な生活世界的知の「類型性」の根拠は「究極的に能作する生」に求められることになる。

「生き生きた現在」を巡って……「哲学の自己基礎づけ」の不可能性

ここでフッサールは、生活世界に諸学の知の明証性の根拠を求めつつも、さらにその生活世界的知の根拠を「究極的に能作する生」として規定し、さらにこの「生」の根拠をも反省的に探究しようとする。しかし、この「究極的に

能作する生」の根拠を問うことが、同時に、「哲学的知」の自己基礎づけがもはや不可能であることを示したのである。

フッサールは一九三〇年代のはじめに超越論的自我（つまり「究極的に能作する生」）の存在様式を最終的に解明することを自らに課したとされる。⁽⁵⁾ その際に分析の中心概念となったのが、周知のように、「生き生きした現在」(leben-dige Gegenwart) という概念である。⁽⁶⁾

時間は、「あらゆる自我論的発生の普遍的形式」(I, 109)であり、超越論的自我による世界構成の最底層には、超越論的自我の時間的自己構成の過程がある。この自己構成の系列を遡行することにより、反省は「絶対者」としての「生き生きした現在」にたどり着く。「生き生きした現在」は「立ちどまりつつ―流れる原初性」(XV, 670)である。それとともに「先反省的」、「原受動的」、「先時間的」という性格を有する。

ところで、「立ちどまりつつ―流れる」というのは、両義的事態である。このうち、「立ちどまり性」は「自我の先反省的総合」を意味する。⁽⁷⁾ しかし、同時に「流れること」において、「生き生きした現在」は自己と自己との隔たりを生じている。こうした「生き生きした現在」を現象学の方

法としての反省は把握することができない。なぜならば、反省の対象となったときには、それはすでに時間化されており(Vgl. XV, 670)、時間のうちで流れており、「生き生きした現在」そのものはつねに反省から逃れてしまうからである。

このようにして、超越論的現象学においては、必然的明証を有するとされた超越論的自我の根源に実は反省を逃れる「根拠」があることが解明されたのである。したがって、超越論的現象学は自らの「徹底した反省」という方法によつては、その基礎を把握できないのであり、ここにおいて「哲学の自己基礎づけ」が不可能であることが明らかになる。これは同時に「生活世界的知の明証性」の基礎をも超越論的現象学は反省できないということを意味し、「哲学による諸学の基礎づけ」も不可能であることが示されるのである。

こうして、「学の究極的基礎づけ」は超越論的現象学の方法についてのフッサール自身の思索の深化によって破綻をきたすことになる。

それでは、「知」はその究極的な基礎を自ら証示することができず、いかなる仕方の基礎づけもありえないのだろうか。⁽⁸⁾ 言い換えれば、われわれの知は「無根拠」にさらされ

ているのだろうか。この問いに答えるべく、ここでわれわれは「超越論的自我の発生論」へと眼を転じることにする。

第二節 新たな「基礎づけ」の可能性への問い

超越論的自我の発生論

フッサールの発生的現象学の分析から、「超越論的自我の発生論」を読みとることができる。この読解によって、あらゆる超越論的自我の根底にある「共通性」を見出だすことが可能である。そこでは立ちとどまりつつ流れる、先時間的な「生き生きした現在」からの超越論的自我の自己時間化と受動的発生の次元におけるキネステーズの機能が問題にされるべきである。

「生き生きした現在」からの自己時間化によって、超越論的自我が発生するとされる。しかし、こうして発生する自我は形式に過ぎず、内容空虚ではないだろうか。何がこの自我に「自我性」を与えるのだろうか。それは根源的な受動的発生の次元におけるキネステーズである。

超越論的自我は「体験の同一極」であると同時に「習慣性の基体」でもある(J. 100)。「習慣性」は「私ができる」という「能力性」の反覆によって獲得される。そして、「能

力性」の体系の意識こそが、超越論的自我のキネステーズ的意識である。

キネステーズには、いくつかの層がある。まず第一に問題となるのは、経験的身体と関係し、能動的な意味付与の機能を遂行するキネステーズである。「キネステーズは、物的に自らを呈示する身体運動とは区別されるが、独特な仕方での身体運動とひとつ」(J. 164)になっていると言われる。ここで語られるキネステーズは、身体器官の機能の意識であり、身体運動とは別であり、空間表象を前提しない。しかし、この層のキネステーズは、経験的、物理的な身体と関係している。

こうした身体運動と関わる次元のほかに、さらにより根源的な受動的発生の次元、「触発的連合的総合の根源層」におけるキネステーズが考えられる。これは「絶対的な事実として最も深層に横たわる、あらゆる活動と機能の可能性の超越論的条件」である。そしてこれは時間的自己構成と身体性との連関を解明するところから明らかになる。

ヒュレーの構成を手がかりに考察しよう。受動的発生の次元においては、ヒュレーはすでに時間化されていて、自我によって感覚される与件ではなく、時間化とともに構成されるものである。そして、原印象においては何らかのヒュ

レーが与えられるが、その所与はキネステーズに規定されている。つまり、ラントグレーベも言うように「印象がなければ、時間構成的能作はない。キネステーズがなければ印象はない」ということである。

フッサールは次のように述べる。「あらゆる感覚与件は意識の内で自分自身を大變複雑な仕方で（根源的な時間意識において）構成する与件である。あらゆる自我作用、あらゆる「私はある刺激によって触発される」も自我から流れ出るものとしてのみ、自我へと差し向けられているものとしてのみ考えられ得る体験である。」(IX, 466) ここで、感覚与件とはヒュレーのことであり、それによって自我は触発されるのである。こうした自我を触発するヒュレーがキネステーズによって規定されているということが重視されるべきである。すなわち、超越論的自我が自己時間化し、機能する、まさにその次元において、キネステーズは機能しているのである。

ただし、これは決して客観主義や実証主義による超越論的自我と超越論的現象学の基礎づけではない。この点は十分注意されなければならない。超越論的現象学においては、まず経験の身体が存在し、これを実証的科学的に分析していくと、その根底に運動感覚であるキネステーズが見出だ

されるというのではなく、「触発的連合的総合の根源層」におけるキネステーズと、能動的な意味付与の機能を遂行するキネステーズがまず存在し、それに支えられて経験的な身体性と身体が発生するのである。

このようにして、超越論的自我は、最終的には受動的発生の次元におけるキネステーズの機能に基礎づけられているのである。ここでは、キネステーズの「根源的な身体機能と自然の基底との交叉」がある。この事態を「理性」は「自然」に根ざすと言ってもよいかもしれない。そして、こうした事態を踏まえたとき、次のようなフッサールの謎めいた言説も理解可能になる。

「わたしの原初的自我は、諸々の原初的自我の『無限性』を含蓄しており、この諸々の原初的自我はそれぞれ他の原初的自我を含蓄しており、そして、自らに基づいて、まさに無限性を含蓄しており、そこではわたしの自我もまた含蓄している。」(XV, 587)

すなわち、それぞれの自我は、キネステーズの根源的な身体機能において共通の自然の基底と交叉し、そこで互いに含蓄しあっているのである。

そして、生活世界的知の「類型性」の根源には、こうした相互主観的事態が生起しているのであり、生活世界的知

は単に主観的なものではなく、相互主観的に構造化されている。しかし、先反省的なキネステーズの層をも含み込んでいることにより、こうした事実とはや反省的意識によって、その究極の基礎を把握することはできない。ただそれについての現象学的記述が可能であるだけなのである。^⑨

現象学的記述と超越論的現象学における述定化……新たな

「基礎づけ」へ向かって

ここで、現象学的記述の性格やその記述において使用される言語の性格について探究する必要がある。現象学的記述の可能性について考察する際には、『第六デカルト的省察』第一部における、フィンの「述定化 (Prädikation)」についての研究が考慮されるべきである。フッサールが徹底して考え抜くことはできなかった、超越論的現象学にとって極めて困難な問題（超越論的現象学的方法的枠組み自体を破壊するおそれのある問題）をそこでフィンは探究している。

フィンクによれば、「述定化は自我の生の活動性の一形態であり、構成作用の固有な仕方である。」(VI CM, 95) として、現象学的還元の遂行によっても自我は「言語」を失

わない。」(VI CM, 94) しかし、こうした「言語は超越論的能力であるとしても、超越論的言語ではない。現象学的述定化における言語は、超越論的存在を真に適切に解明して述定的に保存しうる」言語ではなく (VI CM, 95)、超越論の対象と現象学的記述における言語の意味内容は完全には一致しないのである。

すなわち、現象学的還元が遂行されることにより直ちに超越論的現象学において十全に働く、超越論的言語が獲得されるというのではない。さらに厳密に言えば、超越論的言語というものはなく、「超越論的意味」があるというべきである。つまり、「自然的言語は、……（中略）……超越論的認識を表現するために、語彙上の外的形態の『変様』をこうむるのではなく、その意味作用 (Bedeutung) という仕方において変様する。」(VI CM, 96)

しかし、ここで遂行される言語使用は、ある種の緊張関係のうちにある。「現象学を営みつつなされる表出 (die phänomenologisierende Aussage) は、一方では自然的語義を変様させ、だが他方では新たな超越論的意味をムンダナな概念と用語によってしか表現できない」(VI CM, 95) というのである。したがって、「現象学的営為 (Phänomenologisieren) は、ある一定の仕方では超越論的態

度を越え出る」(VI CM, 96) ことになる。それは、「存在的概念と存在の言葉において、本来的に存在者でないもの(先存在者)を語る」(ibid.)という仕方においてなのである。

ここで解明されている言語は、超越論的現象学が探究する対象を完全に記述できるものではない。しかし、こうした言語使用によって、超越論的自我の根源に存する「自然」について記述しようという可能性こそが重視されるべきであり、ここから新たな「知の基礎づけ」の可能性が開かれてくる。

これまで見てきたように、旧来の「哲学による諸学の基礎づけ」と「哲学の自己基礎づけ」を内実とする「学の究極の基礎づけ」は、フッサール自身の現象学的営為の進展そのものによって、いまや不可能であることが明らかにになった。しかし、だからといって人間の知は何の「根拠」ももたず、いわば「解体」してしまうのではない。これまでに論じてきたように、ヒュレーと根源的なキネステーズが交叉するという廃棄しえない「事実」とそこでの相互主観的事態を、超越論的意味を有する言語によって記述しようという可能性、このことこそが「知」の基礎をなすと言いうるのである。もちろん、こうした記述は本質記述であ

る以上、「自由変更」の方法における修正可能性を含むのであり、固定的な閉じたものではなく、修正と反復が可能な開かれたものである。

註

『フッサリアーナ』(Husserliana)からの引用は、引用箇所を括弧内に巻数をローマ数字、ページ数をアラビア数字により記して示す。

また、フィנקの『第六デカルト的省察』第一部(Fink, E., VI. Cartesianische Meditation Teil I, Husserliana—Dokumente Bd. II, 1, 1988.)からの引用は、VI CM. の略号のあとに、ページ数を示す。なお、このテキストにおけるフィנק独自の用語の翻訳に際しては、新田義弘、千田義光訳『超越論的方法論の理念—第六デカルト的省察』(岩波書店、一九九五年)における訳語を基本的には採用した。

(1) この課題はあくまでも「プログラム」でしかないということに十分注意すべきであろう。Vgl. Mertens, K., Zwischen Letztbegründung und Skepsis, 1996, S. 19.

そして、この「プログラム」がフッサール自身がめざした方向では実現せず、別の形の「基礎づけ」が必要となることとその可能的な在り方を示すのが本稿の目標である。

また、フッサールが本来目標にしていた「学の究極的基礎づけ」は、近代哲学の普遍学の理念の系譜のうちにある。例えば、デカルトの普遍学の理念は、よく知られた以下の「哲学の樹」の表現に象徴的に表されている。

「哲学全体が一本の樹のようなもので、その根は形而上学、幹は自然学、この幹から出る枝は他のすべての諸学で、これは大別して三つの主要な学、すなわち医学、力学および道徳にまとめられる。」

(Descartes, *Oeuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, vol. IX-2, 1964, p. 14.)

この表現は、デカルトの「形而上学」がフッサールにとっての超越論的現象学であるとする、哲学はすべての諸学を基礎づけると同時に、特権的な学として、自己自身も基礎づけるものであるということを示明している。そして、フッサール自身「われわれの省察を導く理念は、デカルトにとつてと同様に、根元的に真に基礎づけられた学という理念であり、究極においては普遍学という理念である。」(I, 86)と述べている。

(2) 鷺田清一『分散する理性』、勁草書房、一九八九年、p. 142以下を参照。鷺田も指摘するように、近代の実証主義が依存する「客観性」には、実は二種類ある。「対象的事実の客観性」と「方法の客観性」である。(鷺田、前掲書、p. 166)

(3) フッサールの「生活世界」という概念には、「二義性があることが研究者たちによって指摘されている。フッサール自身、「具体

的な生活世界は、『学的に真の』世界に対してはそれを基礎づける (gründen) 基礎であるが、それと同時に、生活世界に固有の普遍的な具体相においては学を包括する」(VI, 134)と述べている。

すなわち、クレスゲスの指摘によれば、生活世界には次のような二義性があるのである。

(a) 諸学を含む、すべての特殊な目的世界の根底に存するものとしての生活世界。

(b) 最も広い意味での生活世界。すべての特殊世界を包括し、(a)の狭い意味での生活世界も包括する。

Claesges, U., *Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt — Begriff, in, Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, 1972, S. 89.

そして、こうした生活世界の二義性は、フッサールの世界概念の二義性と関わっている。それは、(a) 地平と(b) 総体 (Inbegriff) という二義である。厳密な意味での地平は、その地平のなかに現れる事物や事態からは独立しており、それらの変化に対応して変化することはない。しかし、総体としての世界はその世界に含まれる要素の変化に応じて、世界そのものも変化するのである。そして、(a)と(b)、(b)と(a)が対応する。

(4) Vgl. Claesges, a. a. O., S. 87.

(5) Vgl. Fink, E., *Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit*, 1959, in: *Nähe und Distanz*, 1976, S. 220ff.

(6) 本稿では「生き生きした現在」については、論文全体の主題との

関係から研究成果の概略を示すこととしかできない。このテーマに関するより詳しい研究については、拙稿「超越論的他者と時間性——フッサールの「生き生きした現在」をめぐる——」(『論集』11、東京大学文学部哲学研究室、一九九三年三月)を参照していただければ幸いである。

(7) Held, K., *Lebendige Gegenwart*, 1966. S. 112.

(8) 鷲田、前掲書、p. 157 参照。

(9) Landgrebe, L., *Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und im Marxismus*, 1977, in, Hrsg. Waldenfeld, B., *Phänomenologie und Marxismus I*, 1977. S. 86f.

(10) Landgrebe, L., *Das Problem der passiven Konstitution*, 1974, in, *Faktizität und Individuation*, 1982. S. 476.

(11) こうした超越論的自我の「生き生きした現在」からの自己時間化のまさにその次元において、ヒューレーが構成されるという事態を、レヴィナスは、フッサールの志向性概念を再解釈するなかで、ヒューレーを「感覚」(sensation)ととらえつつ、彼独自の表現で的確に指摘している。「時間は諸感覚を運び込み、それらを一つの生成のなかへと引き入れる形式であるだけではない。時間は感覚を感覚することである。」

(Lévinas, E., *Intentionalité et Sensation*, 1965, in, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 1974, pp.

152-153.)

(12) 鷲田、前掲書、p. 158。

(13) もちろん、知が相互主観的であることを完全に示すためには、このうえにさらに、「認識の発生」が詳細に論じられなければならない。そのためには、特に『経験と判断』が重要なテキストである。だが、紙幅の関係上、この研究を今回は遂行できない。したがって、この課題は別の機会に考究することにする。

本稿は、日本現象学会第一八回研究大会(一九九六年一月九日、大阪大学)における口頭発表の内容を論旨を明確にするために一部書き改めたものです。発表に際して、質問・批判をくださった多くの方々に感謝いたします。

(かみや えいじ・東京理科大学)

「良き両義性」と「悪しき両義性」

——メルロ＝ポンティ「現象学」の一転回点——

安 川 慶 治

はじめに

メルロ＝ポンティの哲学の可能性を考えると、その中心となる資料が遺稿『見えるものと見えないもの』であることは今日、疑いのないところであろう。しかし、同書が未完の草稿とノートとしてしか残されておらず、また同書に先立つ時期のテクスト群も、個々の論文や講義としては完成されているにせよ、全体としては断片的性格を免れていないという事情のために、われわれはつねに『知覚の現象学』へと送り返され、そこからのありうべかりし展開や変貌として中期・後期のテクストを検討することを余儀なくされている。そうした状況の中で、『知覚の現象学』以降の

メルロ＝ポンティの新たな問題設定を要請し、またそれを規定している前提の幾ばくかを、メルロ＝ポンティ自身の総括を出発点に『知覚の現象学』そのものにおいて明らかにすることが本稿の目的である。

『知覚の現象学』以降、多くの点でメルロ＝ポンティは同書からの延長線上にその後の研究を位置づけているように思われるが、そのメルロ＝ポンティが比較的早い時点で同書について自己批判的な総括を示している貴重な証言が、周知のとおりコレージュ・ド・フランス教授への立候補にあたってマルシャン・ゲルーに渡された「覚書」である。そこでメルロ＝ポンティは、「悪しき両義性」しか教えてくれなかった知覚の研究から、「良き両義性」を明るみに出すべき表現の研究へ、という方向付けを語っていた。「両

義性」という言葉は、ヴァーレンの『両義性の哲学』以来、『知覚の現象学』を中心としたメルローポンティの思想を形容するものとして、メルローポンティをコメントする立場から広く用いられてきたが、なるほど『知覚の現象学』のメルローポンティによって主題的な概念として練り上げられたものとはいえないだろう。また「良き両義性」を明らかに出すべき表現研究が、少なくとも『覚書』で構想されたような形では完成されなかったという事情も、「両義性」——「良き」にせよ「悪しき」にせよ——が明示的な概念となることを妨げている。しかしながら、「両義性」は『知覚の現象学』の決定的なポイントにおいて現れており、メルローポンティ自身による『知覚の現象学』の総括のひとつのキーワードとなることに不思議はない。むしろ、それは『知覚の現象学』とそれに引き続く時期のメルローポンティの思考のエレメントを印づける概念であるといってしまうと思われる。「悪しき両義性」から「良き両義性」へという方向付けは、けだし、この「両義性」によって印づけられる概念的エレメントとの関わりにおいて解釈されなければならないまい。

本稿では以下、まず「覚書」を瞥見し、「悪しき両義性」から「良き両義性」への転換というタームで何が意図され

ていたかについての概観を得た上で、『知覚の現象学』における「両義性」の位置を確認し、それが同書の哲学的構想の根幹を規定していることを明らかにしたい。そして、そのかぎりで「両義性」は『知覚の現象学』に引き続く時期においてもメルローポンティの思考を規定しており、「悪しき両義性」から「良き両義性」へという方向付けは、むしろ「両義性」の構想がそもそも内在させていた難点を先鋭化させるようなものとしてしか可能ではなかったという解釈を仮説的に提示する。「覚書」が構想した「良き両義性」の哲学は不可能であり、『見えるものと見えないもの』は「両義性」の哲学から離脱した地点においてのみ構想された。本稿はさしあたりこの断絶を『知覚の現象学』の側から素描する試みである。

一 ある自己批判

さて、件の「覚書」の最後には次のように述べられている。「知覚の研究はわれわれに『悪しき両義性』すなわち、有限性と普遍性、内面性と外面性の混合物しか教えてくれなかった。だが、表現の現象の内には『良き両義性』すなわち、ばらばらな要素を考察しているかぎりでは不可能と

思われていたことを成し遂げ、多数のモナドを結びつけ、過去と現在とを、自然と文化とを結びつけて一枚の織物に仕立て上げる自発性が存する。この驚異の確証こそは形而上学にはかななるまいし、同時にそれはひとつの道德の原理をも与えてくれることになる^①。「覚書」はそのテクストの性格上、当然ながら、全体としては『知覚の現象学』の成果を強調するものとなっているが、このくだりは明らかに「知覚の研究」の自己批判と受け取ることができるだろう。因みに「良き両義性」「悪しき両義性」という表現は、コレージュ・ド・フランスでの就任講義「哲学を称えて」にも見いだすことができる。「哲学を称えて」によれば、「悪しき両義性」とは、単に受動的に受けとられただけの「両義性」、それゆえ「曖昧」であることと区別のない「両義性」を意味する。「したがって、悪い意味での両義性と良い意味での両義性とを区別する必要がある。いつもそうであるが、完全に積極的^②肯定的な哲学を築きあげようとした人々でも、同時に、絶対知の中に居座る権利をみずから拒んだからこそ、哲学者たることができたのだ。つまり、彼らはこの絶対知ではなく、われわれの内における絶対知の生成について教えてきたのである……」^③。「悪しき両義性」はここでは必ずしも自己批判的なニュアンスで用い

られているわけではないが、「覚書」の記述と照らし合わせるならば、『知覚の現象学』に対するメルロ・ポンティの総括として、同書にはある意味で「絶対知の中に居座る」ようなところがあり、その「生成」を十分に語りえるものはなかったという考えを読みとることができるだろう。

したがって、「知覚」から「表現」へという展開は必ずしも予定調和的な展開、つまり、「知覚」と「表現」には現象としてのレヴェルに差異があつて、『知覚の現象学』で研究された「知覚」に続いて、それに基礎づけられるものとしての「表現」が主題化されるという展開とはいえない。たしかに、事実上のレフェランスとして、中期の「表現」研究では、いわゆる知覚ではなく、文学や芸術、そしてとりわけ言語の問題が主要な位置を占めることになる。しかしここで指摘しておくべきことは、すでに『知覚の現象学』においても、事実上の制約はあったにせよ、権利上、そのレフェランスとしては、現象的領野として定義された領域において主題化されうるあらゆる現象が問題なのであって、心理学的に定義されうるような意味での知覚だけが問題なのではなかったということである。『知覚の現象学』序文には次のように書かれていた。「何らかの合理性があるとすることは、つまりはさまざまなパースペクティヴが突き

合わされ、さまざまな知覚が互いに確かめあって、そこからひとつの意味が立ち現れて来るということである。けれどもこの場合、その意味は、それだけ切り離して措定され、〈絶対精神〉や實在論の意味での世界に変形させられてしまつてはならない。現象学的世界とは何か純粹存在といつたようなものではなくて、私の諸経験の交差点で、また私の経験と他者の経験との交差点で、それら諸経験の絡み合いによって現れて来る意味なのである」(PPXV)^③。『知覚の現象学』が、「覚書」に言われるような意味での「表現」を捉えそこなっているとすれば、それはレフェランスの制約など以外の——それ以上の——別の理由があつたということになる。その自覚がさしあたり「悪しき両義性」から「良き両義性」へという方向付けによって示されていると考えてよいだろう。

したがって、『知覚の現象学』における何が「悪しき両義性」と名指されているのかを知らなければならない。先のくだりでは、『悪しき両義性』すなわち、有限性と普遍性、内面性と外面性の混合物」と言われていた。この言葉を正確に理解する必要がある。後者の「内面性と外面性の混合物」については、たとえば同書の緒論でゲシュタルトの性格を特徴づけるにあたつて、ゲシュタルトとは「内面的な

ものの外面的なものへの投影」ではなく、「外面的なものとの内面的なものの同一性」(PP7)として考えなければならぬといった議論がなされていたことが直ちに想起されるだろう。したがって「内面性と外面性の混合物」とは、『知覚の現象学』が實在論と觀念論の双方を批判しながらも、いわば両者の折衷にとどまる部分があつたという自己批判として受けとることが可能である。しかし前者の「有限性と普遍性の混合物」についてはどうか。「有限性」「普遍性」という言葉に注意しなければならない。これを理解するためには、『知覚の現象学』におけるもっとも中心的な「両義性」概念であり、『知覚の現象学』におけるさまざまな議論を集約する位置におかれているこの概念を参照することが必要になる。

二 『知覚の現象学』における「両義性」

すでに述べたように、「両義性」はメルロ＝ポンティ自身によつて主題的な概念として練り上げられたものではなかつたが、逆にメルロ＝ポンティをコメントする立場からは、いささか安易に用いられてきたきらいがある。たとえば、身体における主観と客観の両義性、対自と即自の両義

性、意識と物の両義性といったように、觀念論と實在論の双方を批判しながら論を進める『知覚の現象学』の方法をそのままこの言葉に投影してしまう使い方である。なるほど、メルロー・ポンティ自身が主題化していない以上、「両義性」あるいは「両義的」といった言葉は解釈者によって自由に用いられてしかるべきかもしれない。ただ、ここで指摘しておきたいのは、メルロー・ポンティ自身によるこの言葉の用例として目に付くのは、むしろ人称的実存と前人称的実存の「両義性」としての「身体の両義性」(PP101/195)であり、またそれと類比的な解釈が許されるだろう「性的存在としての身体」にかかわる一連の用例である。また「意識の両義性」と題するパラグラフでは、真理と非—真理の両義性といったことが扱われている(PP340)。しかし、全体のコンテクストを踏まえずに用例の収集を行うことは無意味であろう。注目したいのは、「身体の両義性」という表現が出てきた直後に、すぐに次のようなプログラムが示されていることである。「したがって以上を要約すれば、世界内存在の両義性は身体の両義性によって表現され、身体の両義性は時間の両義性によって理解される」(PP101)。この意味で——たしかに概念として練り上げられたものではないにせよ——「両義性」は『知覚の現象学』の重要な展開契

機をマークする言葉であるといわなければならない。『知覚の現象学』の議論の展開において「両義性」がどのようなポイントで問題となっているかを捉え直すことが不可欠だと思われる所以である。

ここでは『知覚の現象学』の読解そのものが目的ではないので、きわめて図式的な素描にならざるを得ないが、以下、必要なかぎりにおいて『知覚の現象学』の課題と方法と構成について確認しておきたい。「序文」の有名な文句「還元最大の教えは完全な還元が不可能だということである」にも示されるように、「知覚の現象学」の課題は、「還元」反省による非反省的なものへの合致という仮象を斥けながら、「合理性の最初の設立としての世界とわれわれとのコミュニケーション」(PPXVII)の構造、いいかえれば「超越的な世界と——コミュニケーションする——私」という等根源的な三項の構造を還元不可能なものとして開示することにあつたといつてよいだろう。そして、こうした作業を進めるために、同書は「自己の身体」に定位しつつ、「知覚」を、あるいはより正確にいうならば「現象的領野」を主題化することになる。そして「現象的領野」の分析 $\parallel$ 記述は、さしあたり「一切の心理主義から純化された……心理学的記述」(PP77)として進められるが、この分析 $\parallel$ 記述には次

のように限界が定められている。「現象的領野が十分に区画されたいま、心理学者の自己批判が第二次の反省によってわれわれを現象の現象へと連れてゆき、現象的領野を超越論的領野へと転換させることを期待しつつ、心理学者とともにこの両義的な領域にわれわれの第一歩を確保しよう」(ibid.)。「現象的領野」から「超越論的領野」への「転換」は、同書の第一部と第二部での「現象的領野」における分析Ⅱ記述をへた第二部の終わりでの超越論的問題の提起というかたちで実現され、その問題は第三部とりわけ第二章の時間論によって解決される。『知覚の現象学』には分析Ⅱ記述、問題提起、問題解決という三つの契機が区別されなければならない。

さて、われわれの問題は、この三つの契機との関わりで、とりわけその問題提起と問題解決との関わりで「両義性」概念がどのように現れているかを検討することである。だがその前に、「現象的領野」における身体Ⅱ世界の分析Ⅱ記述から、そのひとつの定式化を見ておこう。たとえば、第二部第一章「感覚すること」には次のように書かれている。「私の身体とはまさしく相互感覚的な等価性と相互感覚的転換の完成したひとつのシステムである。諸感覚は翻訳者を必要とせずに相互に翻訳し合い、観念を介さずに相互に

理解し合う」(PP271)。そして、この相互性——相互感覚性——は、ほとんどそのまま相互主観性——主観という言葉をここで使うことの不適切さを考えれば、むしろ相互個性とでもいふべきだろう——へと敷衍されることになる。

「以後、私の身体の諸部分が相寄って一つのシステムをなすのと同じように、他者の身体と私の身体もただ一つの全体、ただ一つの現象の表裏となり、そして、私の身体がそのとき毎のその痕跡でしかないところの匿名の実存が、以後、同時にこれら二つの身体に住むことになる」(PP406)。これを間主観性論ならぬ合主体性論と批判するのはけだし正論であるが、メルロー・ポンティといえども、相互主観性の名の下にかかる自他の融合状態を求めているのではないことは言うまでもない。他者の身体とともに「ただ一つの全体」となる私の身体の匿名性には、私が私であるという疑い、えぬ自己性が釣り合っているからである(PP411)。つまり、私は私であって、私がすなわち私の身体であるのではない。ここが議論のひとつの折り返し点となる。いまや解明を求めているのは、私が身体をもつ、あるいは私が身体に受肉している、あるいは私が非反省的に身体を生きているという基本的事実にはかならない。問題は、いかにして私は己の外にそっと抜け出して非反省的な

ものを非反省的なままに生きることができるとか、ということである」(PP413)、「とメルロ＝ポンティは書いている。問題の位相をやや転じると次のようにいうこともできるだろう。もろもろの経験、もろもろのパスpekティヴを通して現れる世界は、私を凌駕しているにもかかわらず、何らかの仕方で私に与えられていなければならない。矛盾は、一方で私は世界内に位置づけられ、世界は私を超越しているのに、他方で私は世界に遍在し、世界は私に内在するでなければならないことにある。」「過去や世界が現存するためには、それらは原理上の内在性——それらは私が私の背後や周囲に見いだす以外ではありえない——と、事実上の超越性——それらは私の明白な活動の対象として現れるに先立って私の生に現存する——を持たなくてはならない」(PP418)。そしてメルロ＝ポンティは、まさにここに現れた「両義性」こそを「真に超越論的なもの」と呼ぶのである。「真に超越論的なもの」は「影も不透明さもない透明な世界を不偏不党の傍観者の前に展示するような構成作業の総体ではなく、さまざまな超越の源——湧出 (Ursprung) がそこに起こるような、そしてある根本的な矛盾によって私をそれらの超越とコミュニケーションさせ、それを基礎として認識をも可能にするような両義的な生である」

(PP418)。上述の三つの契機に即していえば、第一部、第二部の分析Ⅱ記述はまさにこの「両義的な生」——「真に超越論的なもの」としての「両義的な生」——という考え方によって総括されているといつて過言ではない。

こうして、この超越論的なものの根拠への問いとしての超越論の問題が次のような形で現れることになる。「問題になるのが私の身体であろうと、過去や誕生や死であろうと、問われているのは常に、いかにして、私が、私を超越しておりながらも、私が取り上げ直し、私が生きるかぎりでのみ存在するようなもろもろの現象に開かれているのかという問題、いかにして、私を定義しあらゆる他の現前を条件づける私自身への現前 (Urpräsenz) が同時に脱現前化 (Entgegenwärtigung) であり、私を私の外へ投げ出すのかという問題である」(PP417)。私が私自身への現前であり、それが私の現在であること、これはさしあたり議論の出発点である。しかし、もしこの現在Ⅱ私の私自身への現前が自足した漏れなき現前であるとすれば、私とは反省における絶対の合致にほかならず、そこに非反省的なものの余地はない。この場合、世界は、私に完全に内在するか私を完全に超越するかのどちらかであり、私は神であるか物であるかのどちらかになってしまふ。世界との関係の可能

性を欠いて自足した私の私への漏れなき現前とは、「まさしく死の定義にはかならない」「永遠の現在」(PP334)である。生を生たらしめる有限性がそこには欠けている。反対に、もし現在——私の私自身への現前——が脱現前化でありうるならば、したがって、たとえばもはや現在せぬもの、いまだ現在せぬもの、ここに現在せぬものが、かつて現在したもの、まさに現在すべきもの、あちらに現在すべきものとして、何らかの形で現在と関係を持ちうるならば、世界は私を超越しつつ私に内在することができる。かくして、こうした同時に脱現在化である根源的現在、すなわちメルロー・ポンティ流の「生き生きとした現在 (le présent vivant)」(ibid.)こそが「生の両義性」の必要かつ十分な条件だということになる。『知覚の現象学』の時間論は、こうした両義的な構造をもった時間——「時間の両義性」——の解明である。

時間論についても、「良き両義性」と「悪しき両義性」という最初の問題に戻るのに必要なかぎりで、その論点を見ておこう。まず、同時に脱現在化である現在は、脱自の運動として捉え返され、脱自の連続的運動としての時間はその反復において過去——現在——未来という「恒常的形式」を持ち、その典型性によってただ一つの流れを作るとされる。

「世界の時間的スタイルというものがああり、時間は同一にとどまる。なぜなら過去とは古い未来でありまた最近までの現在であり、現在とは次の過去であり最近までの未来であり、未来とは来るべき現在であり過去であるから、いいかえれば時間のそれぞれの次元はそれ自身と別のものとして扱われ、目指されるからである」(PP486)。注目しなければならぬのは、この「として」である。というのもメルロー・ポンティにとって、時間の諸次元の「として」という関係は、時間が自己自身に関係し、流れを形成しながら自己を自己として確認することにはかならないからである。この流れは「現象としての自己を自己自身へと構成する」(PP486)ものにはかならず、それゆえ時間とはまさしく「その存在が対自存在と一致する」(PP483)意識である。「純粋な自己触発として、時間は自己が自己意識のようなものであり得るように、有限な自己性を根源的に形成する」(PP487n)。カント解釈の中で書かれたハイデッガーの一文がこうしてメルロー・ポンティによって取り上げられる。「現在の未来への炸裂ないし裂開こそが自己の自己への関係の原型であり、内面性ないし自己性を素描する」(PP487)。自己の自己への現前としての私の現在はいわば過去と未来の触発面であり、私が私に与えられることと、

世界が私に与えられることは同一の事態であり、したがって「世界内存在」と「対自存在」は厳密に一致する。「さまざまな超越の源——湧出がそこにおこるような、そして私をそれらの超越とコミュニケーションさせるような」「両義的な生」は、最終的に「として」という関係の裂開としての時間の湧出であると解釈される。時間の湧出こそは、過去や世界の「原理上の内在性と事実上の超越性」を基礎づけるのである。

三 「両義性の哲学」とその限界

さて、以上によって『知覚の現象学』がまさに「両義性の哲学」である所以を幾分かなりとも明らかにすることができただろう。超越論的還元——超越論的構成という問題構制におかれたフッサールの超越論的主観が無限な主観として解釈される余地を残しており、またそのかぎりでは世界は主観に内在する「透明なもの」となってしまうのに対して、「両義性の哲学」の努力は、何よりも主観にその有限性を、また世界にその超越性と不透明性を確保するような超越論的問題を提起し解決することであったといえる。では、『知覚の現象学』の「両義性」が「悪しき両義性」であったと

いう自己批判は、いったい何を意味することになるのだろうか。それは「有限性と普遍性の混合物」と述べられていた。先に見てきたことを考え合わせるならば、ここで次のように疑うことが許されるのではないだろうか。すなわち、『知覚の現象学』における主観は、それに有限性を確保するメルローポンティのあらゆる努力にもかかわらず、普遍性を制限された主観、不完全な普遍性に与った主観として捉えられる構えになっているのではないか、ということである。こうした言い方が許されるならば、超越論的観念論を拒否し、自己の自己への現前としての私を最終的なレフェランスとしない『知覚の現象学』は、にもかかわらず、存在を現前によって定義する形而上学だからである。「存在をわれわれに現れるものとして定義することが重要である」(DPS)とメルローポンティは強調している。そのかぎりでは、「生の両義性」や「時間の両義性」の分析は、主観——客観が共現前して一挙に存在することを確認する機能しかもたない。「生の両義性」は、完全なる現前、すなわち「死の定義に他ならない」「永遠の現在」を無限に遅らせつつ、しかもそれを先取りするものとして解釈される余地を残している。「原理上の内在性」と「事実上の超越性」を語るメルローポンティの議論の危うさがここにある。有限性とは

普遍性の事実上の制限にすぎず、それは原理上の絶対的現前への途上にあるもの、その志向としての有限性である。そして、逆説的なことに、このことをもつとも極端な形で明らかにするのが、けだし「悪しき両義性」に代わるべきものとされた「良き両義性」の構想である。

「両義性」がまさに「有限性と普遍性の混合物」であり、絶対的現前、普遍性への志向としての「両義性」であるがゆえに、誘惑は、この「有限性と普遍性」のあいだの緊張を「弁証法化」することに生じる。すなわち、絶対的現前へと志向する運動の歴史的目的論化である。「良き両義性」とは、いわば「有限性」が徐々に「普遍性」を実現していくプロセスの謂にはかならない。『知覚の現象学』の静的な「両義性」はプロセスとして捉え直され、「知覚に始まって人間的交換の複雑な様式に至るまで」の歴史が、「表現」の歴史として、そして「人間関係の透明化」の歴史として構想されることになる。^④「生成」を捉えるべき「良き両義性」は、「普遍性」の実現へと向かう目的論となり、「悪しき両義性」がぎりぎりのところで踏みとどまっていた「有限性」と「普遍性」のあいだの緊張関係を撤廃してしまう。そしてそのかぎりで「両義性」の哲学そのものを不可能にするだろう。メルロ＝ポンティは件の「覚書」で次のように書

いている。「ひとつの思考の歴史がある。つまり、……精神の仕事の継承というものは、その過程で真理がいわば資本のように蓄積されつつ続行されていくひとつの経験のようなものだ。これと類比される意味で、人間性のひとつの歴史があるとか、あるいはもっと単純にひとつの人間性があると言うことができようし、別の言葉でいえば、人間関係というものは、成熟し、その有為転変を教訓に変え、その現在のうちに過去の真理を取り集め、己を不透明にしている秘密の幾ばくを取り除いて己をもっと透明にすることができるといふこともできよう」^⑤。なるほどそれは結構なことかもしれない。しかし、その成熟、その透明さは何を基準に測ることができなのか。事実上の有限的なものが、現実の力を背景にこうした普遍性を標榜するのを斥ける方法はあるのか。「良き両義性」の哲学の構想は、哲学的理性が歴史を固有化するというフィクティヴな主張とみずからを区別することができない。^⑥

さて、実際のところ、「覚書」そして「哲学を称えて」以降の「良き両義性」の構想の消息は必ずしも明らかではない。『シーニュ』に収められたいくつかの論攷、あるいは遺稿『世界の散文』にその痕跡をたどることが必要であるが、本稿にもはやその余裕は残されていない。いずれにせよ、

学」からの距離を傍証するものといえるだろう。

注

- (1) 《Un inédit de Merleau-Ponty》, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 4, 10-12. 1962, p. 409.
- (2) *Eloge de la philosophie*, Gallimard, 1953, P. 10.
- (3) *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945. 同書からの引用については当該ページを本文中に括弧で示す。
- (4) 《Un inédit de Merleau-Ponty》, p. 409.
- (5) 同前。
- (6) たしかにメルローポンティは、こうした問題に早くから鋭い洞察を与えていた。『知覚の現象学』の序文で彼は次のように書いている。「哲学者は世界や他者や自己自身を思惟し、それらの間の諸関係を把握しようと努める。しかし……すでに所与の合理性と一つになるのではなく、あるイニシアチヴによって、存在の中であらかじめ保証されたものではなくその正当性もっぱらそれがわれわれに与えてくれるわれわれの歴史を引き受ける実際の能力に依拠しているようなあるイニシアチヴによって『自己を確立し』合理性を確立するのだ。……われわれの運命はわれわれの手中にある。われわれは反省によって、しかしまた同じく生命を賭けた決意によっても、われわれの歴史に責任を負うようになる。

「覚書」に示された形で「表現」研究が全体として目の見ることはなかった。メルローポンティの言い方に倣うというならば、それは、表現の現象の内には、「良き両義性」であれ「悪しき両義性」であれ「両義性の哲学」としての「知覚の現象学」において確立された概念的エレメントにおいては捉えられないものがあつたことを示唆しているだろう。この意味で、『見えるものと見えないもの』に至る道のりは、すでに『知覚の現象学』にも現れていた表現の問題系を「両義性」の概念的エレメントから解放する道のりであつたことが推測される。そうした変化は、当然にも、「覚書」に示されたような歴史観からの断絶を伴うはずである。「われわれの時代は素朴な合理性を日々欺いていくようである。それは、そのあらゆる裂け目を通して根本的なものを発見する哲学的な読解を呼び求めている。時代は哲学を併呑しておらず哲学は時代の上に聳えていない。哲学は歴史の下僕でも主人でもない。両者の関係は信じられていたほど単純ではなく、文字どおり距離を隔てた働きかけであつて、各々はその差異を基礎に混合と混淆を要求している。われわれはさらにこの跨ぎ合いの上手な利用法を学ばなければならない」。⁽⁷⁾『シーニュ』序文に記されたこの述懐は、一九六〇年のメルローポンティの「両義性の哲

るのである。このいずれの場合も、それは実践されることによつて已を確証するひとつの暴力的な行為なのだ」(PPXV et seq.)。ここには歴史を哲学の実践の場と考える独特の思想を読みとることが出来る。だが、やはりそれは哲学が歴史を固有化するというフィクティヴな主張と紙一重であるといわなければならないまい。

(7) 《Un inéduit de Merleau-Ponty》, p. 407.

(やすかわ けいじ・神戸商科大学)

フッサールにおける真理概念について

三 上 真 司

フッサール現象学における「真理」という概念をめぐっていかなる問題を指摘できるか、という点についてしばらく考えてみたい。ここでは二つの論点に限定する。

第一は、はたしてフッサール現象学において一義的な真理概念は存在するか、つまり、初期からその後期に至るまでに一貫している真理概念を指摘できるのか、という論点である。フッサールは『論理学研究』では真理概念を絶対的観点から捉えたのだが、その後の進展とともに、特に晩年に近づくにつれて、真理を相対的な観点から捉えるようになった、とよく言われる。たとえばトゥーゲンドハットによると、フッサールは『論理学研究』のドグマティズムから出発しながら、次第に「真理概念の流動化と拡大」を目指すようになった (*Der Wahrheitsbegriff bei Husserl*

und Heidegger, 227ff.)、と述べている。しかし、このように把握すると、肝心の真理概念の輪郭がぼやけ雲散霧消してしまふことは避け難いように思われる。それに対して、フッサールにおいて一義的な「真理概念」は終始一貫保持されており、そしてそれにあえて名前をつけるとしたら、「理念」的な意味での「対応あるいは合致」としての真理以外にはありえない、このことを示すことが第一の論点である。

しかし真理概念の一義性を確認することが、本論の目的なのではない。かりに「対応あるいは合致」としての真理概念が保持されていたとして、それは現象学にとって必要不可欠な概念なのかどうか、そもそも真理という概念は現象学にとって中心的な役割を果たしうるのか、この疑問が

帰結を受け入れなければならないか、この点が最終的な問題となる。

I 第一の論点について

はたしてフッサールにおいて、終始一貫して保持された「真理」概念というものは存在するのか。この問いに直接答えるかわりに、晩年の『論理学』の一節を取り上げて検討することにした。なぜならこの箇所において、フッサールにおける「真理」概念の首尾一貫性について考える上でもっとも貴重な（おそらくは唯一の）材料が提示されていると考えられるからである。

同書の結論に近い部分で、フッサールは「ドグマティックな明証理論」に対する批判を展開している。「ドグマティックな明証理論」とは、たんに「真理自体」を素朴に前提している伝統的論理学のみならず、デカルトの省察が典型的に体現しているものであって、「明晰判明な知覚」がなぜ真理の客観的妥当性を保証するのか、その点を吟味することもなくそもその始めから、絶対的に妥当する真理が存在しなくては「ならない」と信じて疑わない理論、フッサールの言い換えによると、「上からの理論」(Theorie von

第二の論点をなす。このような疑問をなぜ抱くのか、理由は複数あるが、一番単純な理由を簡単に述べておこう。たとえば『論理学研究』に関して、フッサールは「充実化」という行為（あるいはその極限形態としての「明証」）にくした形で「真理」概念を定義した、というのが通説であろう。しかしこのような評価を当然のごとく受け入れることは、次のことに何らの疑問も感じないことである。つまり、フッサールが「真理」概念に表立って言及するとき、そこにはほとんど例外なく「理念」的な意味合いが込められているのに対して、「充実化」とはあくまで私の確証する行為であり、私の正当化する行為であるが、「理念」としての「真理」と私の「充実化」という行為が連続しているという保証は本来何もない、ということに何らの疑問も感じないということである。確かにフッサール自身はあくまでその両者の間に隔たりがないかのような書き方をしているし、またそのことが、この主題に対して大抵の注釈者が示す無頓着な姿勢を正当化する素地になっているのである。しかしよほどの素朴さを自認するのでもない限り、「真理」と「充実化」とのギャップの可能性を前提しないならば、この主題についてのまともな議論は成り立たないはずである。もしそのギャップを認めるとするならば、どのような

oben her)である(Hua, XVII, 286)。この「上からの理論」を批判する文脈において、フッサールは次のような真理観を披露している。

「しかし真理が無限に存する理念であるとしたら、どうであろうか……実生活上の日常的真理であれ、どれほど高度に発達した学問の真理であれ、およそすべての実在に関わる真理は本質的に相対性の内にとどまってい、統制的理念」に規範的に関連付けられようとしたらどうであろうか。現象学の原根拠に溯ったときでさえも、相対的真理と絶対的真理の問題は依然として残るとしたらどうであろうか……真理の相対性と……それを超えて定立された無限で、理念的で、絶対的な真理の各々が権利を持っており、互いに要求しあっているとしたらどうであろうか」(Ibid., 283-4)。

こうして、フッサールは「ドグマティックな明証理論」を批判して、真理の相対性をあくまで擁護してゆくわけであるから、ここにトゥーゲンドハットとともに、「真理概念の流動化あるいは相対化」という事態の一つの証拠を読み取ったとしても、あながち的外れとは思えないと思われるかもしれない。では、フッサールは「絶対的真理」とともに、それと並んで「相対的真理」というものを大幅に認め

るようになった、ということなのだろうか。

しかしいま引用した箇所は、それほど自明のことを述べているわけではない。むしろ不可解であるとさえ言える。

そもそも「ドグマティックな理論」あるいは「上からの理論」を批判することが目的であるはずなのだが、なぜ「真理」を「統制的理念」として把握することが、その目的に適うとされるのか。「統制的理念」としての「真理」が、なぜ真理の絶対化を論駁する論拠になり、そしてまたなぜそれが「相対的な真理」へと途を拓くとされるのか。そもそも「統制的理念」としての「真理」とは何か。実は、こうした肝心な点についてフッサールは詳しい説明を与えていないわけではないのであるから、即座にこの箇所から断定的な結論を引き出すわけにはいかないように思われる。

しかしいまの箇所からでも、フッサールがあくまで「真理」という概念を「統制的理念」として把握しているということは最低限認められるだろう。実際そのような真理観はそもそもその始めからフッサールのうちに存在していた、ということとは容易に確かめることができる。したがって『論理学』が語っていることは、何か晩年になってようやく顕在化したことではないのであり、またここには、トゥーゲンドハットが言うような「真理概念の相対化」とはまった

く別の事態を読み取らなければならないのである。そこでまず、「統制的理念」としての「真理」ということが何を意味しているのかを確かめておきたい。

α 「統制的理念」としての「真理」(I)

フッサールがそもそも「真理」という概念を初めて主題化するにいたったのは、いわゆる「志向的对象」(あるいは「無対象表象」)の問題をめぐる省察の結果であった。つまり、「黄金の山」や「丸い四角」といった表象の扱いをどうすべきかという問題の延長線上で、真理概念の問題に行き着いたわけである。

さて、当時有力視された「写像理論」は、フッサールにとって「対象概念の誤った二重化」としか映らなかった。つまり、「黄金の山」や「丸い四角」といった「志向的对象」は、本来の意味では「対象」として語られるべきものではない。そこで「対象概念の誤った二重化」を徹底的に反駁するには、たんなる「志向的对象」と「真の対象」の区別をいかにしてつけるか、という問題に対処しなければならない。しかしわれわれが本来の意味で所有しているのは「志向的体験」あるいは「表象」のみであって「真の対象」を所有しているわけではないのだから、「真の対象」を「表象」

へと雲散霧消させることなく確保するにはどうしたらいいか。

以上が、フッサールが「真理」概念を初めて主題化したときに直面していた問題状況である。それに対する解答は、一八九八年の草稿においてすでに述べられていた(Hua. XXII, 335f)。それは次のような書き出しで始まる。そもそも「対象とは何か」という問いは、われわれがその対象について下す妥当な判断の問題に帰着する。しかし対象について下されるべき判断は無限にあるだろう。したがって、「真の対象」について本当の意味で語りうるとしたら、「その対象に当てはまる命題の総体」を通覧していなくてはならない。言い換えれば、対象が持つあらゆる規定性が知られており、いかなる側面もたんに不完全に、たんに一面的に与えられてはいないという理念的状況をもって、「真に存在する対象」を定義するわけである。こうした理念的状況との「合致」が、『論理学研究』では「思念されたものと与えられたものとの完全な合致」として語られ、『イデー』第一巻では「理性定立」という概念にそくして語られるということは容易に辿ることができる。この点については後ほど立ち返ることにしたい。

さて、ここで注意して欲しいのは、「対象」という概念が

理念的状况を背景にして捉えられているのにもなつて、対象との「合致」という概念も理念的性格を帯びているということである。対応あるいは合致としての真理という捉え方、つまり「真理の対応説」と呼ばれている真理観は、フッサールにはまったく無縁であるという解釈がしばしばなされる。それは、「ものとの合致」という観念がいかにも（素朴）實在論的思考様式を含意していると思われるのに対して、フッサールほど實在論的発想から遠い考え方の持ち主はいないように見えるからであらう。

しかしこれはまったく表面的な解釈であつて、このような解釈は、「ものとの合致」という観念そのものが一種の「統制的理念」として機能しようということを忘れているのである。

たとえばマイケル・ダメットは、「ものとの合致」という観念の根底には一種の「統制的理念」が潜んでいると指摘して、ほぼ次のように述べている。たとえば無限の、見渡しえない領域に関する言明は、直接それを確証する手段が存在しないという意味で、決定不可能な言明であるはずである。ところが、たとえばラッセルのような「實在論者」にとって、そのようなことは、人間の能力の有限性に起因しているにすぎず、人間の能力を超えているような知性と

観察力をもつ存在者にとっては、当の言明の真理値が決定不可能であることはないだろう。言い換えればラッセルにとって「ある言明が真であるならば、それが真であること」を知るのは原理的に可能でなければならない」ということになる。このように、事実上は不可能であっても、「原理的に知ることは可能でなければならない」という前提を根拠とするとき、人は暗黙のうちに「ものとの合致」という「統制的理念」に導かれている、とダメットは述べている（Dummett: *The Seas of Language*, 61）。

必要な変更を加えるならば、いまのダメットの見解は、フッサールが「真理」について語っているほとんどすべての個所に当てはまるように思われる。フッサールも、初期から最晩年にいたるまで終始一貫して、事実に可能であるか不可能であるかという次元とは別個の次元において、「ものとの合致」という観念を規定しているからである。

「合致」という観念を以上のように考えるならば、「対応あるいは合致」としての「真理」という考え方をフッサールは採用しているということには、異論の余地はないだろう。それは「統制的理念」の一例なのである。

β 「統制的理念」としての「真理」(II)

さて、以上述べたことは、まだ「統制的理念」としての「真理」という考え方の半面を述べたにすぎない。フッサールにとって「真理」とは、「統制的理念」としての「合致」の可能性という観点から考えられている。しかし「統制的理念」という言葉をわざわざ使う以上、それはカントの語法を踏まえているにちがいない、と想定しても間違つたことにはならないであろう。ここでカントが「統制的理念」について述べていることを少し見てみよう（以下は『純粹理性批判』B672ffより）。

1 理念は、「可能的経験の限界のまったく外にある」。

2 したがってそれは、感性的に与えられる対象に直接当てはめて使用することはできない。言い換えれば「構成的に使用する」ことはできない。それはたんに仮象を産み出すだけである。

3 しかし、それは統制的にも使用されうる。これは悟性がある目標に向かわせるのに必須の使用法である。たとえば経験によって与えられる様々な規則に原理を設定し、悟性的認識に体系的統一を与えるという使用法である。

4 だからと言って、そのような統一が存在しなければなら

ない、と主張することはできない。それは理念の詭弁的使用というものである。理念はあくまで「仮説」として見なすほかはないのである（これは「理念の仮説的使用」と呼ばれる）。

さて、フッサールの指示にしたがって、以上の文の「理念」を「真理」に置き換えてみよう。

1' 「真理」は「可能的経験の限界のまったく外にある」。

2' 「真理」は、感性的に与えられる対象に直接当てはめて使用することはできない。それは「仮象」を産み出すだけであろう。

3' しかし一歩退いて、私の認識の統一性、その体系性を問題にするときには、「真理」という概念を統制的に使用することはできる。

4' だからと言って、「真理」が与えられていなければならぬ、と主張することはできない。それは「仮説」として定立されるだけである。

したがって、「統制的理念」としての「真理」という捉え方には、理念的な意味での「合致としての真理」という側面と、それは「可能的経験の限界」の内部には見出せず、あくまで仮説として定立されているだけであるという多少ニュアンスの異なつたもう一つ別の側面が指摘できる。そして後

者の「仮説的定立」という側面に力点を置いて、「統制的理念としての真理」という言葉を考えてみるならば、確かに『論理学』におけるフッサールの意図は明瞭となってくる。

「真理」という概念をあくまで「統制的」に使用している限り、「真理の絶対化」という危険に陥ることはないだろうし、その限りで「ドグマティックな明証理論」を論駁できる論拠をもつことになるからである。

しかしいま述べたことを、また別の角度から考えてみよう。「統制的理念としての真理」は、「可能的経験の限界」内には見出し出されず、感性的に与えられる対象に直接当てはめることはできない。かりにいま、そのような「可能的経験の限界」の「内部」に視野を限定してみよう。そこには、フッサールの意味での「真理」が存立する余地はないように思われる。さらにまた、「可能的経験の限界」の「内部」こそが、現象学的分析の本領が発揮される場であるとするならば、現象学的分析にとって「真理」という概念は、およそ中心的な役割を果たしえない、と言えるのではないだろうか。さて、ここで実は、第二の論点にすでに踏み込んでいるのである。

II 第二の論点について

第二の論点は「そもそも真理という概念は現象学にとつて中心的な役割を果たしうるのか」というものであった。この論点を明確化するために、「一義的な真理概念はフッサールのうちに存在するのか」という論点を先立てたのであった。そしてそのような「一義的な概念」を求めるとするならば、それは理念的な状況への「合致」としての「真理」、あるいは、「統制的理念」としての「真理」である、と言うほかはないように思われる。しかしそれは、具体的経験の内部に見出すことはできないものであり、かつ、そのような経験こそが現象学の定位する場であるとするならば、現象学にとって実質的には、「真理」という概念は必要がない、ということになるのではないだろうか。

この問題に答えるためには、『論理学研究』に立ち入らなければならぬが、その前に、そもそも「真理」という概念を必要としない理論というものがありうるだろうか、それは何かニヒリズムのようなものを感じさせないだろうか、と思う人もいるかもしれないので、そのような疑念をまず払拭しておくことにしたい。

実際、「真理」という概念をまったく使用しない理論なるものは、ニヒリズムどころか、ある限定された領域においてすでに存在している。それは、数学において「直観主義」あるいは今日的に言うならば「構成主義」の陣営に属する人々が目指そうとしている理論形態である。その理論を拡大して、マイケル・ダメットが、反実在論的な意味論の構想を企てたということは比較的良好に知られているだろう。しかしあまり知られていないことは（そしてダメット自身もあまり知らぬことだろうが）、このような真理という概念をまったく使用しない理論形態の源泉をたどっていくと、フッサールに行き着く、ということである。「直観主義」の創始者は、言うまでもなくブラウアーであるが、ブラウアー自身がどちらかといえば観念論的な思弁へと傾いていったのに対して、その着想を、今日的な意味論の方向へと具体化していったのは、アレント・ハイティングであった。ところで、ハイティングが構成主義的に論理学を解釈した際に根本概念として使用したのが、フッサールの「志向」と「充実化」の対概念であった。その概略の一部を述べてみたい（Arend Heyting: The intuitionist foundations of mathematics, in P. Benacerraf & H. Putnam (ed), *Philosophy of Mathematics*, 58f°）

任意の言明 (Aussage) は、ある期待、ある志向の表明であり、その言明を主張するということとは、その期待あるいは志向を充実化するということである。このことを拡張して、「問題の解決」という現象に適用することができる。問題を解決するということ自体、ある志向を充実化するということと同じことである。その際、充実化することについては、当の問題を証明するということであるが、その証明は、ある要件を満たす対象を実際に「構成」することによって実現されるだろう。その構成（あるいはその否定の構成）がおこなわれない限りは、任意の言明（あるいはその否定）は充実化されていないことになるのであるから、当の言明の「真」あるいは「偽」のいずれかを主張する権限は与えられていないことになる。

およそそのような形で、ハイティングは、ブラウアーの「排中律」否定の論拠を提示している。しかし、ここで興味深いのは、ハイティングが、おそらく意図することなく、「充実化」あるいは「構成」という概念に独特の意味合いを与えていたということである。つまり、「充実化」あるいは「構成」という作業に先立って、ある言明の真理を主張するということは、その言明に込めた「期待」あるいは「志向」を表明するという空虚な行為でしかないだろう。その

言明あるいは志向が空虚なものでなく、その真理値の如何を示すには、それを「充実化」する（あるいはある種の構成を通じて証明する）しかないのであるから、結果的に「充実化」あるいは「構成」という概念は、真理概念にとつてかわり、それを不要にするものである、ということになる。

したがって構成主義的に考えれば、「充実化」と「真理」との間には連続性は成り立たない。「充実化」なり「構成」という行為は、あくまで私が行う確証の行為であり、私の正当化の行為である。「真理」という言葉が何らかの独立した意味を持っているとしても、それが私にとって確かに「真」であると認識されるためには、「充実化」あるいは「構成」という行為が先立っていないてはならない。その行為を通して承認されたものだけを「真」あるいは「偽」と呼んでよいとするならば、「充実化」あるいは「構成」という観念は、結果的に、「真理」という観念を必要とはしない、ということになる。

もちろん、『論理学研究』の「充実化」をめぐる議論は、このような観点から書かれているわけではない。『論理学研究』は、このような構成主義的要素を含みながら（特に第六研究第六章において）、構成主義とは正反対の方向に向かうからである。その第六研究の前半を今の文脈に合う形で

述べるならば、次のようになる。それはまず、「意味志向」が充実化されるという非常に具体的場面から出発する。第十七節が言うように、「充実化」とは「思考内容を明確化すること」という程度の意味である。しかしそれならば、たんなる「記号的表象」もなしうるであろう（第十八節は「指数」の定義を例として挙げている）。しかし、あらゆる充実化のうちには「直観への傾向」が潜んでいるという理由で、「記号的表象」は度外視され、その後の焦点は「直観的表象」に移る。それと平行して、対象概念も直観される対象に焦点を合わせた形でしか問題にされない。それは、射映的に、つまり常に一面的にしか与えられない。しかし一面性という観念は、つねに全面性（あるいは完全性）との対比において意味を持つものである。かくして「理想としての完全な充実」という概念が、第二一節で「対象を構成する規定性の総体」として導入される。以上の操作を経て、「完全な合致」というあの理念が説かれるわけである。

しかし以上の論述の進め方には多くの問題点が潜んでいる。二つの問題点を指摘しよう。

第一は、「視点」の位置がいつのまにか一八〇度変わってしまったということである。つまり、フッサールは、「充実化」というプロセスを「下からの視点」で説きおこ

すことから始めながら、ある時点で「下から」眺めることを止め、そのプロセスを「可能的経験の限界」の彼方に想定される理念的状況へと延長していった、それを「上から」眺めることによって、「ものとの合致」という「真理」の定式に収斂させている、ということである。これは、真理という概念を「統制的理念」として使用している一例であろう。それによって、まるで「充実化」と「真理」との間に切れ目のない連続性が成り立っているかのような叙述がなされる。しかし明らかに「真理」という概念は、充実化というプロセスを展開して自ずと導き出されたものではなく、そのプロセスを中断して「上から」の視点に移行することによって初めて登場するのである。

第二の問題点は、「完全な合致の理念」としての「真理」概念は、「射映」概念が端的に示すように、単純対象の知覚という現象をモデルとして考えられているのだが、これは「充実化」という現象のきわめて特殊な事例ではない、ということである。単純ではないより高次の対象を主題化する第六章になると、「充実化」なり「構成」という概念の方は依然として頻繁に使用されるのに対して、「真理」という概念に言及されることはもはやほとんどない。それは、いわゆる「範疇形式」の充実化が際限のない事項（いわゆる

る「質料」とこれまた際限のない形式化との際限のない組み合わせにおいて果たされる以上、「完全な合致」という単純対象の知覚から汲み取られた理念が説明的価値を持つモデルとして機能しえないためである。つまり、「充実化」あるいは「構成」という概念は、「上からの」真理概念に収斂するものではないからである。

したがってフッサールのテクストに即しても、「充実化」と「真理」との間には明らかに連続性は成り立っていない、と言えるように思われる。

さてここで、第二の論点に戻りたい。それは「そもそも真理という概念は現象学にとって中心的役割を果たしているのか」というものであった。「真理」と「充実化」との間に連続性は存在しないとするならば、そして「充実化」なり「構成」なりの具体的作業を展開することが現象学的分析の本領だとするならば、「真理」という概念は現象学にとって中心的な役割を果たしえない」と言うべきではないだろうか。

実は、冒頭で引用した「論理学」の一節は、そのことを自問しているのである。「ドグマティックな明証理論あるいは「上からの理論」に対抗して、フッサールは「しかし真理が無限に存する理念であるとしたら、どうであろうか

……現象学的原根拠に溯ったときでさえも、相対的真理と絶対的真理の問題は依然として残るとしたらどうであろうか」と述べていた。しかしこれは一つの解決策というより、たんに問題の所在を告げているものとして解されるべきである。

「統制的理念」として「真理」を把握することが、なぜ「ドグマティックな理論」を論駁する根拠となりうるのかはすでに見た。しかし遺憾ながらその論駁は部分的にしか妥当しないだろう。なぜなら「統制的理念」という発想自体あくまで「上からの」発想だからであり、その「上からの」視点を、フッサールは「ドグマティックな理論」と共有しているからである。『論理学』は「上からの理論」を反駁する過程において、依然として「上からの」発想に由来する概念に訴えかけている。なぜこれが「上からの理論」に対する批判と言えるのであろうか。むしろ原理的な意味での首尾一貫性の欠如と言えるのではないだろうか。

この疑問は、一連の循環する問いかけとなるだろう。一方でそれは、「統制的理念」としての「真理」とは、相対的地平の極限に仮説的に定立されるものにすぎず、かりに、私に相対的にしか与えられない地平の内部に視野をとどめ、そこで「充実化」なり「構成」の作業に関わっている

限り、「真理」という概念に積極的意義は帰されえないという解釈に道を拓くだろう。フッサールが第六研究で提示している根本概念は、疑う余地なく「構成主義」の原点であり、それはダメットの反実在論的意味論の構想に至るまでの射程を持ち、なおかつ「上からの理論」に対して原理的に反駁しうる唯一の理論形態であるように思われる。だが他方で、このことを解釈上の指針として立てる者には、二重の反論の可能性が待ち構えている。まずは、フッサールが「上からの」視点に立って書き残したおびただしい数の言説の存在を指摘されうえて、その視点（に立脚することの意義）を軽視してただたんに構成主義的な要素を取り出すだけではまったく一面的な解釈であるにとどまる、という（事実問題として成り立つ）反論を招来するであろうし、さらには、まったく真理概念を顧慮しない理論なるものはついには完結せず、つねに理念という保証人が必要とせざるを得ないという（原理的なレヴェルでの）反論を招来するだろう。もちろんそれに対して、そのような反論は、「上からの理論」を批判するという可能性をまったく顧慮しない限りで可能なのである、という再反論が当然成り立つであろう。

以上のような葛藤は、フッサールの書き残したもののい

たるところに見い出されるはずであり、上述の『論理学』の一節が示唆しているように、最晩年にいたるまでその葛藤は葛藤として保持されている。それは原理的一貫性の証拠なのか、それとも一貫性の欠如なのか、このような葛藤にいかなる答えを出すべきなのか、この点について、ここでは、問いかけという形のままにしておくことが相応しいであろう。

（みかみ しんじ・横浜市立大学）

身体と時間

——メルロー＝ポンティの『知覚の現象学』をめぐる——

東 昌 紀

『行動の構造』の中で用いられたいくつかの概念、すなわち「現象野 champ phénoménal」、「現象的身体 corps phénoménal」、「自己の身体 corps propre」という概念は、『知覚の現象学』において改めて取り上げられ、さらに検討が加えられた。両著作においてメルロー＝ポンティは「世界内存在 être au monde」の様態を、いわば「身体」を通して、開示しようと企てているのであり、したがって身体は存在論的に規定されることになるのである。

ところで、見いだされた「身体」は一体どのようなように知られているのであろうか。この問いに対し、メルロー＝ポンティは「身体図式 schéma corporel」という概念をもつて答えているように思われる。

以下において、メルロー＝ポンティによって検討された

身体の存在論的な規定が彼の時間論に基礎を置いていることを確認し、彼の時間論から、身体図式の内実が自己の身体を知ることであることを示したい。

見失われた身体

身体の検討は、ゲシュタルト理論に基づいて開始される。^①この理論によれば、全体は部分の単なる寄せ集めではなく、部分と部分の外的な関係は構造の中で決定されるのである。したがってそれらの関係に認められる恒常性は安定した全体的な構造の中にしか生じ得ない。^②すなわち恒常性は安定した構造の表現ではあっても、構造化を説明するものではないのである。^③

したがって、身体はそれが外的世界とすでに取り結んでいる恒常性においては説明されない。メルロー・ポンティは、身体運動とこの運動が展開する「環境 milieu」(SC, 161, 234)との関係を一つの全体的な構造化と見做し、それを「行動」と呼ぶ^④。身体とその運動と外部世界とがそれぞれ安定した構造の中に外的に存在するという想定は排除され、構造化そのものが問題となったのである。

ところで因果関係に基づく恒常性を説明原理とする客観的な思考にとっては、身体の媒介という事態は悩みの種ではないだろう。身体は対象と主観との間の衝立となり、主観の判断を誤らせたり、主観の認識能力を制限する障害物でしかないのである。したがって客観的な思考は身体を捨象しようとする。その結果、客観的な思考は行動を見逃し、知覚からそのパースペクティブの性格を排除してしまうのである。

身体は対象と主観との間の衝立などではなく、また知覚的パースペクティブは、行動という構造化の過程で身体を通して現れるのではなからうか。

メルロー・ポンティが遂行した現象学的還元によって、世界において最初に見いだされたものは、パースペクティブの様相を呈する身体であり、このパースペクティブは、

さしあたり、身体を基点として形成されると言うことができるだろう。

しかしながらこの帰結には困難が伴う。すなわち行動において、身体、その運動的志向そして志向対象のいずれにも、客観的な存在規定が与えられていないからである。

「身体が存在し、この身体に対してパースペクティブが開かれ、そこに対象が存在する」のではない。また、メルロー・ポンティはパースペクティブを構成する意識が非定立的意識であることを主張するので、さらに運動的志向と非定立的意識との関係、あるいは身体と意識、自我との関係も問題となるのである。

メルロー・ポンティはこうした困難を解消すべく、新しい概念を導入する。それが「現象的身体」である。現象的身体は「環境に放射する作用の中心であり、物質的意味においても精神的意味においても輪郭 (silhouette) のある」(SC, 170) 行動として、意識が己自身を現象的身体から区別しないことを可能にするものとして規定された。しかし自我と身体と志向対象とが混同されたのではない。それらは行動という全体的な構造化における三つの部門にすぎないのである。^⑤

現象的身体の導入によって、メルロー・ポンティは客観

的に構成された世界から一挙に現象野へと向かうのである。この生ける経験の層は内面的な世界でも意識状態でもない。そこでの現象の経験は志向的体験であり、この体験は行動という構造化に存している。

『知覚の現象学』では、こうして開示された現象野に基づいて、志向的体験についての記述が進められる。現象野へと身を起こすのは現象的身体である。自ら環境を準備する志向的活動である現象的身体の「運動志向性 intentionnalité motrice」(PP, 128)は非定立的意識ではあるが、決して盲目的な過程ではない。実存の運動の担い手 (véhicule)として身体は世界を目指すのである。「私は世界を通じて私の身体を意識し、またそれは世界の中心にあり(……) 気付かれない項であることが本当たとしても、同じ理由によって私の身体が世界の軸であるのも確かである」(PP, 97)。

身体は己の志向対象へと向かうことで現れるのである。これは、身体の客観的存在を前提として、身体の志向性が現象野を構成すると考えることを禁じている。現象的身体は現象野の中にあるのではない。現象的身体を現象野から取り出すことはできないである。現象的身体を現象野から取り出すことは、それを反省の対象にすることである。反

省され、対象化された身体、すなわち「対象的身体 corps objectif」は、出来上がった構造の中の、実現された行動における一つの恒常的な表現でしかなく、現象的身体の身分を表すものではないのである。

反省によって非反省的なものを捉えることができないことを理由に、現象的身体は現象野において見失われてしまうのであろうか。メルロー・ポンティがゲンタル理論を批判的にのり越えようとするのは、頓挫したかに見える分析をさらに推し進めるためである。

全体的な構造が出来上がって初めて、現象野は安定した図と地という構造を呈することになる。これは、ゲンタル理論によれば、身体が一つの「良き形態 bonne forme」となり、身体を前にして知覚野の分節が一つの平衡状態を実現することである。その際、ゲンタル理論は知覚野の分節を、回顧的に、身体という特権的な形態に基づき、身体を規範として知覚野の平衡状態が成立するという因果論的關係を再び持ち込んだのである。

ゲンタル理論に対するメルロー・ポンティの批判はこの点に集中する。彼はゲンタルをもつてゲンタル理論を攻撃する。構造に確認される恒常性が、構造化の過程を支配していたのではない。メルロー・ポンティが「身体図

式」という概念を導入するのは、現象野の真の現象学的還元に取りかかり、現象的身体を存在論的に規定しなければならないからである。

身体図式としての身体

当初、身体図式は、連合主義の立場から、身体のそれぞれの部位の運動の外的綜合と定義された。ゲシュタルト理論は、身体図式が単なる習慣的な「体感 *cenesthésie*」の沈澱ではなく、身体の一性を可能にする一つの形態、構成法則であることを示し、連合主義の立場を否定した。身体図式は、身体の構えについての包括的な自覚、自ら準備した環境における身体の位置の自己知覚として成立する形態を意味したのである。⁽¹⁾

ところが、「私の身体は一つの形態、すなわちそこでは全体が部分に先だっている現象であると言うのでは十分ではない。そのような現象がどうして可能であるのか」(PP, 116)を問う必要があろう。メルロー・ポンティの問いかけは、身体の形態化そのものと向かっている。真の現象学的還元は、身体の形態化、身体の現出を問題化するのである。この問いに答えることができるように、身体図式の概

念は鉅直され、身体図式の深い意味が掘り起こされねばならないのである。

現象野から現象的身体を抽出しえないことが、すでに示されている。しかしながらこれは分析の否定的な側面ではない。現象野からの現象的身体の抽象を断念することは、かえって一つの特権的な領域を画定することであり、分析は新たな局面を迎えるのである。その領域は「現象的身体が己を志向対象とする」領域であり、身体図式はこの領域における事態を表明する。メルロー・ポンティによれば、身体図式が意味するのは「私の身体が構えとして私に現れる」(PP, 116)ことである。これは身体自身の反省性として理解されるだろう。事実、メルロー・ポンティは身体の「二重感覚 *sensations doubles*」について言及した際、身体の一種の反省作用を考えているのである。⁽²⁾

現象的身体に認められる反省性は「自己の身体」として開示されている。「自己の身体が地と図という構造に暗黙裡に想定されている第三項である」(PP, 117)と、メルロー・ポンティが主張する理由は、身体が自ら環境を準備する志向的活動において身体自身に現れることを前提とするからであって、身体が現象野の構造化に先だって私に対してすでに存在していたからではないのである。

現象野における志向的体験の根底には自己の身体の経験があることになる。この体験は根源的な志向性としての運動性に存する。そして運動志向性が意識の投射活動を可能にする^⑮。したがって意識の原初的な様態は「……と私は思う」ではなく、「私はできる *je peux*」(PP, 160)である。現象的身体の特権的な領域の画定は、「私はできる」という原初的な意識の様態として、身体の反省性を垣間見させるのである。

身体と空間、時間

ところで、何故身体はこのようなして現れることができるのであろうか。身体図式は、現象的身体が己を志向対象とする特権的な領域の画定であり、自己の身体という根源的な志向的体験を示すものであるとしても、その理由はまだ説明されていない。もう一度、身体の形態化、その現出の場面に目を向けてみよう。

パースペクティヴの様相を呈する現象的身体を行動という全体的な構造化の過程から抽出するがでないこと、またすでに出来上がった構造の中で対象化された身体は、現象的身体ではないということは先に述べた。現象的身体に

ついて、その空間的、時間的規定も、構造化の過程において検討されねばならないのである。

身体に適用される〈ここ〉が外界との相対的な位置関係から決定されるならば、身体は一つの「位置の空間性 *spatialité de position*」(PP, 116)に帰属することになる。しかしこの空間的規定は出来上がった構造を前提とする以上、現象的身体の空間的規定ではない。身体の空間性は「状況の空間性 *spatialité de situation*」(PP, 116)であるとメルロー＝ポンティは述べる。自ら環境を準備する志向的活動である現象的身体は、己の志向的活動が展開する場を、始原的空間を開くのである。現象的身体は、その活動の側から見られれば、確かに「実存の原初的空間性 *spatialité originaire de l'existence*」(PP, 334)を構成するが、しかしながら身体が空間の中にあると表現することはできない^⑯。現象的身体は状況の空間性そのものであると言うべきだろう。それは自らを状況の空間性とすることによって空間に取りつき、「必然的に〈ここに〉ある」(PP, 163)のである。

さらに、身体は時間とも無関係ではない。全体的な構造化の過程を経て現象的身体は一つの形態となり、これと同一調して知覚の平衡状態、つまり知覚野の分節、パースペク

ティヴの綜合が実現するのであった。身体の「ここ」と世界の「あちら」は出来上がった構造における「共存 coexistence」の関係にある。この共存の関係は空間を限定するだけではない。共存の関係は二つの現象が同じ時間の波に属していることに基礎を置いている。⁽¹⁸⁾つまり身体の「ここ」と世界の「あちら」は「共時間的 contemporains」(PP, 307)な現象なのである。行動という全体的な構造化は、したがって、身体の「ここ」と世界の「あちら」の共時間的な共存関係として「知覚の現在」が湧出することを表している。ところで、身体は決して過去とはならないから、過去は存在せず、また身体は知覚の現在を生み出すのであり、未来は存在しない、いわば、身体は永遠の現在であるということになるのだろうか。

知覚の現在の外部(そうしたものがあるとして)に、過去と未来を求めたならば、身体は永遠となる。しかしながら身体が永遠であれば、今度は何故、身体が「現在」に存在するのかが理解できなくなる。時間的展望は、知覚の現在の外部ではなく、その内部にこそ求められねばならないのである。

知覚の現在における共存の関係が共時間的なものであると、メルロー・ポンティは主張する以上、知覚の現在の内

部には時間的展望が前提とされている。時間的展望はどのようにして成立するのであろうか。

身体の「ここ」と世界の「あちら」の共存の関係は、世界の「あちら」が身体の「ここ」とともに「すでにそこにあり、なおそこにある」⁽¹⁹⁾ことだと理解できる。知覚の現在においては、世界の「あちら」が空間内にあるということとは、同時に、未来あるいは過去のうちにもあるということの意味する。知覚の現在とは、過去―現在―未来という次元と、ここ―あちらという次元に沿って拡がるのである。⁽²⁰⁾メルロー・ポンティはこの二つの次元に沿って拡がる領野を広い意味での「現前領野 champ de présence」(PP, 307)と呼ぶ。身体は、自ら環境を準備する志向的活動を通して、一つの形態となることで、いわば時間を分泌し、過去と現在と未来を結び付け、現前領野を構成するのである。

身体が空間の中にあると考えてはならないのと同様に、身体が時間の中にあるとも考えてはならない。身体は時間に取りつき、「必然的に「いま」存在する」(PP, 163)。身体はパースペクティヴの中核である「いま」となって、志向的に時間的展望を開くのである。「私の身体は時間を占領する。身体は現在に対して過去と未来を存在させる。それは一つの物ではなく、時間に屈したりはせず、時間を作り

出す」(PP, 277) のである。

ここでもう一度確認しておこう。身体が存在が、身体自身によって構成される現前領野の中にあるのではない。現象の身体が自らを志向対象とする特権的な領域は、空間的表象とは無縁である。また身体の何らかの作用が時間を生み出すという考えも、身体が存在を想定している。そうではなく、身体は自ら環境を準備する志向的活動そのものである、身体は己を原初的な空間性とし、己を時間とするのである。

ところで、ここ—あそこ—という次元は過去—現在—未来という次元に基礎を置いている。²²何故ならば、身体の「ここ」と共時間的な共存の現象である世界の「あちら」は「すでに」 「なお」という時間的な展望に依拠するからである。

もし空間的総合を問題とするならば、その総合は「移行の総合 *synthèse de transition*」(PP, 307) であるとメルロー・ポンティは主張する。この総合は、高次のレベルでは、つまり私が物の周りを巡り、物の射映を通して、物の明証性を捉えるという意味では移行による総合であり、あるいは移行における総合であろう。

しかし現象の身体が己を空間化し、己を時間とする場合には、移行の総合は「移行としての総合」であると理解さ

れねばならない。それは行動という構造化の過程に等しく、したがって行動として身体が現れるということは、移行の総合として身体が現れるということである。

移行の総合は絶えず更新される。身体は過去とはならず、永遠でもないのは、身体が絶えず時間を生み出しているからに他ならない。現前領野が開示された今、身体が構えとして私に現れることがどうして可能であるのかという当初の問題は、時間が絶えず生成するとはどういうことであるのかという問題に置き代えられたのである。身体が存在論的な規定は時間論に基礎を置いていたのである。

構成する時間の自己構成

身体が生み出す時間は閉ざされることなく、絶えず流れる。一体、時間が「流れる *se couler*」とは、どういうことであろうか。

主観にとつての外的事象と考えるにせよ内的事象と考えるにせよ、いずれにしても、時間を水平化することによって時間の諸次元を対象化すれば、時間の流れは破綻する。時間の水平化によって、なるほどそれぞれの現在の前後の系列が構成されるだろう。しかし前後の関係におかれたそ

れぞれの現在とは時間の推移の記録（一つの恒常的な構造）でしかなく、時間の推移（その構造化）を説明してはいない。対象的に構成された時間は空間的な意味における不動の場でしかなく、そこでは何物も過ぎ去ってゆくことはないだろう。時間の推移を説明する、そうした真の時間を見いださねばならないのである。

ところで時間の推移は、時間が一つの現在から一つの現在へと急激に移行することであると考えられる。ただし時間の推移を現在から現在への移動と考えることはできない。移動は空間的な隔たりを前提とし、再び時間の観念を空間化することになる。時間の流れを空間化することなく、我々は時間の推移を了解しねばならないのである。

メルロー・ポンティによれば「時間において過ぎ去らないものは時間の推移そのものである」(PP, 484)。時間の推移が過ぎ去らないとすることで、現在と現在との間の空間的な表象は排除されたかに見える。しかし、それは現在を永遠化することではないだろうか。無論、メルロー・ポンティは現在を永遠化したのではない。時間の推移が時間において過ぎ去らないのは、それが時間を超出し、時間の流れとは無関係であるからというわけではないのである。

時間の推移が時間において過ぎ去らないことは、噴水の

比喩によって表現されている。⁽²⁾ 噴水は噴流の推力によってその形をとどめる。噴流にわずかの断絶でもあれば、噴水の形は壊れてしまうだろう。水は流れるが、噴水の形は保存されるように、時間は流れるが、時間の推移が過ぎ去らないのは、時間のただ一つの推力が分断されずに働いているからなのである。時間の推力として「構成する時間 temps constituant」(PP, 484)が時間の根底におかれたのである。時間の推力は時間の流れを可能にするのであって、それは時間の中にはないが、時間と不可分である。ちょうど噴水が永遠の感情を我々に与えるように、時間の推移は時間の中にとどまっている。だが、噴水に対する永遠性という感情は偽善的であり、実はその永遠性の方こそが時間を糧とするのである。⁽³⁾

時間の推力である構成する時間は自らを展開することで時間となる。これは、表現を変えれば、志向的に保持された過去と未来の地平をともなった広い意味での現前領野が構成されることである。時間の推力は虚構ではなく、この推力は、顕在的な意識に先だってすでに働いている志向性の超越の作用として理解されるのである。

しかし超越の作用によって展開される現前領野の継起は時間ではない。継起するものとしての綜合は、過去を現在

より前に、未来を現在より後に置くことであり、こうした時間の空間的把握は、またはや時間そのものを不可能にしてみよう。時間は構成する時間の自己展開として流れると考えねばならないのである。

構成する時間の自己展開が時間の流れであるならば、今度は構成する時間とその自己展開として構成される時間、すなわち現前領野との関係が問題となろう。

メルロー＝ポンティは、時間の推力とこの力と不可分の現れが別々に存在すると考えることはできない²⁶と言う。時間の推力は現在から現在への推移であるから、構成する時間とこの時間の自己展開である構成される時間は一体を成している。「時間化 temporalisation」は、構成する時間(時間の推力)と構成される時間(時間の推力と不可分の現れ)との弁証法²⁸、「自己触発 affection de soi par soi」(PP, 487)として了解された。「触発するのは推力あるいは未来への推移としての時間であり、触発されるのは展開される現在の系列としての時間である」(PP, 487)ということになろう。時間の推力は単に流れるだけではなく、自らに己の現れを与え、現象として自己を自己へと構成するのである。メルロー＝ポンティは、時間化が時間の自己構成であり、時間の「自己」現出 manifestation de soi (Selbsterscheinung)]

(PP, 487)であると、フッサールの言葉を借りて表現した。時間を構成するものは自己を展開し、時間となり、自己自身に現れる。このように理解されるかぎりにおいて、時間性は自己と自己との関係の雛形であり、したがって時間性は主観性を説明することになるのである。「常に(……)意識は己によって触発され、己自身に与えられているものとして己を見いだすのである」(PP, 488)。時間性であるかぎりの主観性は、流れるあるいは己を流すことにおいて自己自身に現れ、自己に現れることで自己を知るのである。

見いだされた身体

時間についての検討の端緒は、「どのようにして現象的身体が己に現れるのか」という問題が、「時間が絶えず生成するということはどういうことであるのか」という問題に移されたことにあった。前節で確認された自己時間化という時間の自己構成は、したがって、身体図式概念と深く係わっていたことになる。

現象的身体は時間的展望に沿って拡がる知覚の現在を構成した。時間を構成する以上、身体は自己を展開し、時間とならねばならない。身体は自己を時間化することで自己

自身に現れるのである。時間の分析は、時間を構成するものが自己を現象として展開し、自己自身に現れ、自己を知るということを我々に教えた。現象的身体が己を志向対象とする領域は「身体の自己現出」として了解されねばならないのである。身体の自己現出こそが、身体の一種の反省性を基礎づけていたのである。

身体の自己現出が時間性に基礎をおくからこそ、知覚の現在においては「意識する」ということが……へと存在する」という以外のなものでもなく、実存するという私の意識は「脱存在」という現実の所作と見分けがつかない」(PP, 485)と、メルロー＝ポンティは主張したのである。翻ってみれば、現前領野を構成する超越の作用は、身体の自己現出、志向的体験の根底にある自己の身体の経験に根差していたと言いうことができるのではないだろうか。

身体の構えとしての現出が身体の自己時間化であるということは、現象的身体は身体の自己現出において自己の身体として知られているということである。身体の自己知覚は単なる認識上の事柄などではなく、身体は時間を構成することによって自己を時間化し、自己自身に現れ、自己を知るのである、身体の自己現出が、実存の運動を開始する根源的な事実であるということを、身体図式は了解させることに

なる。

しかしながら、『知覚の現象学』においては、時間性が身体が存在論的な規定であり、身体を理解させるのは時間である。恐らく身体の自己現出は、実存の運動のさなかで、主観性が見分けがつかなくなり、主観性の雛形である時間性に集約されてしまったのであろう。身体と時間の、どちらに優位性があるのかを問題にしているのではない。時間であるということは身体であり、身体であるということは時間なのである。

問題は別のところにあるように思われる。それは身体図式において術語化された「構え」という現象についての検討である。時間の自己構成が「己を流す *se couler*」ことに存するように、身体の自己構成は「己を動かす *se mouvoir*」ことに存するのではないか。構えは、身体が「己を動かす」ことにおいて現れるだけではなく、身体自身にとって見えるものになるはずである。したがって我々には、身体が原初的に「見えるもの」となることへの考察がまだ残っているのである。

註

メルロー・ポンティの著作からの引用は次の略記号と頁数を併記することによって本文中に示し、参照個所の頁数は註に譲る。

SC : *La structure du comportement*, P. U. F., 1942.

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

- (1) SC, 163.
- (2) SC, 166-167.
- (3) SC, 208.
- (4) SC, 138, 174, 192.
- (5) SC, 236.
- (9) PP, 61.
- (7) SC, 204.
- (8) *ibid.*
- (6) 安定した地と図の構造として了解された領野が、もはや現象野の名に値しないことは以上の議論から明らかであろう。
- (10) SC, 156, 163, PP, 62 note marginale.
- (11) SC, 147, 163, PP, 58-59.
- (21) PP, 74.
- (31) PP, 60., cf. SC, 143.
- (14) PP, 115-116.
- Les relations avec autrui chez l'enfant*, C. D. U., 1953. p. 31.
- Merleau-Ponty à la Sorbonne*, Cynara, 1988. p. 311.
- (15) PP, 109.

- (19) PP, 139, 141, 159-160.
- (17) PP, 162.
- (81) PP, 306.
- (61) PP, 306.
- (20) PP, 307.
- (12) PP, 277.
- (32) PP, 277, 307.
- (32) PP, 474.
- (24) PP, 482.
- (52) PP, 484.
- (92) PP, 485.
- (27) PP, 487.
- (28) PP, 278.

(ひがし まさのり・大阪産業大学)

現象学的反省という方法の形成

——再現前化から再生へ——

堀 栄 造

本稿は、フッサールの空想分析が「再現前化の理論」[die Theorie der Repräsentation]⁽¹⁾から「再生の学説」[die Lehre von der Reproduktion]⁽²⁾へと深化してゆく過程で、現象学的反省という方法が具体的にどのようなように形成されてゆくのかを検証するとともに、未公開の遺稿 AV15 に基づいて、再生概念導入の延長線上で中立性変様へ至る前段階として「思い浮かべること」[Sich-denken]⁽³⁾が主題化される意義を検討しようとするものである。

一 再現前化の理論

再現前化 [Repräsentation] を直観と対比させて考察するという手法は、既に一八九三／九四年頃には採られている

た。その当時の再現前化は、「意識に与えられる何らかの内容に、意識に与えられない他の内容の代理をさせること」であり、記号的表象や概念的表象や像表象を含む包括的な概念であった。⁽²⁾つまり、再現前化は、記号や概念や像などによる代理によって成立する表象であり、対象を現実的に定立する「本来の表象」としての直観に対して、「非本来の表象」とみなされていたのである。

他方で、フッサールは、再現前化のさまざまな分類を試み、その一つとして、再現前化を「概念的再現前化」と「非概念的再現前化」に区分している。⁽³⁾後者は、「直観的再現前化」に他ならない。ここで重要な事は、再現前化が抽象的な概念的レベルと具体的な直観的レベルに区分されている事である。前者においては、記号的表象や概念的表象は、

或る内容の代理機能を果たし、「代現」と呼びうるような性格をもっている。だが、後者においては、「十全な非概念的表象」つまり「十全な（再現前化された）直観的表象」が、「像表象（Bildvorstellung）」と呼ばれ、この「像表象」は、或る内容の代理機能を果たすばかりではなく、或る内容の再現機能をも果たしうるのである。

しかし、一八九三／九四年の時点では、空想に相当する像表象と直観との「内容の再現的關係」には気づかれていたものの、再現前化と現前化[Präsentation]との間の本質的關係たる「表象作用の再現的關係」としてはまだ捉えられていない。この時点でのフッサールの再現前化に対する把握は、記号、概念、像といった表象対象の種別に応じた内容的区分に基づく素朴な段階にとどまるものであり、志向性の記述的分析には至っていない。

それに対して、一八九八年の時点になると、「内容統握」図式（感覚「ファンタスマおよびそれらに対応する統握」）が用いられ、現前化的統握[präsentative Auffassung]とか再現前化的統握[repräsentative Auffassung]といった作用性格^③つまり志向性の分析が際立って登場する。それは、再現前化と現前化との間の「表象作用の再現的關係」が、フッサールによって確固として捉えられた事を意味してい

る。そして、この時点では、「再現前化の分析」は主として「空想の分析」となる。つまり、この時点では、知覚と並んで空想が中心的主題となり、知覚との相関において空想が執拗に分析されるようになるのである。

そうした事情を具体的に言えば、一八九三／九四年の時点の「像表象」は、一八九八年の時点では、「像を用いた表象[bildliche Vorstellung]」という発展した空想概念となる。「像を用いた表象」としての空想は、「物的な像表象[physische Bildvorstellung]」を手引きとすることによって解明される。^⑦「物的な像表象」とは、絵や写真を見る場合の表象であり、そこには、カンバスや印刷された紙などのような物的事物としての像たる「物的像」、何か或るものを模写したものととして現出する「像客観」、模写されるものとして像客観の背後にある「像主題」、といった三極構造がある。フッサールは、「物的な像表象」を解明する際のようにした解釈図式を、「像を用いた表象」としての空想表象の解明の際に重ね合わせるのである。つまり、空想表象の場合には、物的な像表象の場合のような三極構造でこそないものの、「物的像」を除いた残りの「像主題」と「像客観」にそれぞれ対応する「像主題」と「空想像」という二極構造を、解釈図式として用いるのである。そして、空想像に志向的

に關係する現前化的統握、像主題に志向的に關係する再現前化的統握、空想像の感覺的内容を成すファンタスマ、といった「空想表象の志向的分析の基本図式」が見いだされてゆくのである。

ともかく、一八九八年の時点になると、「内容」統握「図式」に従って、作用的側面が対象的側面との相關において活発に分析され記述されるようになる。そして、もちろん一般的には「再現前化」という術語が広く頻繁に用いられているものの、「準現在化」[Vergegenwärtigung]^⑧という術語が用いられるようになる。準現在化は、言うまでもなく、「現在化」[Gegenwärtigung]に対応する。現在化に対応する準現在化という術語の使用は、再現前化と現前化との間の「表象作用の再現的關係」に対するフッサールの自覚を、明白に裏づけるものである。

フッサールは、それから『論理学研究』第二卷（一九〇一年）に至るまで、知覚表象の「本来性」に対する直観的空想表象の「非本来性」を、「像性」[Bildlichkeit]^⑨という作用性格によって限定しようとした。それに対して、一九〇四／〇五年の時点になると、直観的空想表象の「非本来性」という規定を変更する。つまり、空想を準現在化作用として把握し、それを現在化作用としての知覚に對置させ

る図式を採り、それによって、直観的準現在化作用としての空想は、もはや「非本来的」表象作用としては格付けされなくなるのである^⑩。ここに、空想表象は、感性的な直観的作用、つまり個々の対象を現出へもたらす作用として把握され、直観的諸作用の分析の領圏に属するものとして、広義での「本来的」表象とみなされるようになる^⑪。

したがって、一九〇四／〇五年の時点で、知覚と空想との關係は、もはや「像性によって媒介される關係」ではなくなり、「感性的な直観的作用の変様の關係」として捉えられ、直観的準現在化としての空想を現在化としての直観の再現とみる「再現前化の理論」が確立されるのである。

二 空想における反省

一九〇四／〇五年から一九〇九年まで、空想分析は、知覚との対比において徹底的に遂行されることになる。そして、この期間の分析は、現象学の具体的な方法的操作としての現象学的反省の形成過程の前半部分に相当する。

現象学的反省とは、端的に言えば、「空想における反省」[Reflexion in der Phantasie]に他ならない。その事は、一九〇五年頃の遺稿（c）空想における反省（および現象

学的還元⁽¹²⁾の表題が明示するように、現象学的還元という術語がフッサールによって初めて用いられたとされているのと同じ頃に、フッサールによって明言されている。

しかし、それに先立ってまず、一九〇四年頃の遺稿(a)では、空想表象作用に対する反省が扱われ、顕在的[aktuell]自我は、空想の中に身を置くのではなく、むしろ空想の外から顕在的な反省の眼差しを向けて、空想的統握作用を知覚する事が、指摘される。⁽¹³⁾そして、空想の意識を再現前化の意識たらしめるものは、空想の意識に対して注目することあるいは気づくことという顕在的自我の反省的機能だ、という事が、明らかにされる。⁽¹⁴⁾

次いで、一九〇五年頃の遺稿(b)では、「或るものAの想像[Imagination]の知覚」と「Aの知覚の想像」とを対比的に検討する事によって、「想像に対する顕在的反省」と「知覚に対する空想における反省」とが識別される。⁽¹⁵⁾そして、実は、後者の「空想における反省」の主題化こそ、フッサールの現象学の方法論にとって決定的な意義をもつのではないかと思われる。

前述の一九〇四年頃の遺稿(a)において、フッサールは、空想表象に対する反省を顕在的知覚として捉え、顕在的に知覚されるものは「心[Seele]」の領域に属すると言っ

ているが、この事は、顕在的知覚という反省的方法を以てしては心理学的色彩を帯びた内容しか把握することができないという事にフッサールが気づいていた事を、証明するものではないのか。そうだとすれば、一九〇五年頃の遺稿(b)における「空想における反省」の主題化は、心理学的色彩を払拭して現象学的内実を獲得しようとするフッサールの企図の現れ、と見る事ができるのではないのか。つまり、「空想における反省」の主題化は、同時に、現象学的反省という具体的な方法的操作の可能性の探究を孕んでいる、と見る事ができるのではないかという事である。

実際、フッサールは、「空想における反省」を分析する際に、現象学的還元の理念を着想した、という事を、裏づける証拠もある。前掲の一九〇五年頃の遺稿(c)において、フッサールは、次のように語っている。すなわち、私は、「空想において反省する」ことができるように、また、空想において現象学的に還元することができるのであり、私は、空想現出の「内容」に目を向けることができるのである、……と。⁽¹⁶⁾したがって、空想において反省することによって現象学的還元が可能となるのであり、現象学的内実に目を向ける事が可能となるのである。さらに、フッサールは、「空想における反省」を行うということを、「変様のう

ちに入り込んで見ること「in die Modifikation hinein-leben」⁽¹⁸⁾として捉えている。

一九〇五年頃の時点では、フッサールは、「空想の空想(第二の変様)」は可能ではないという自らの想定に苦悩していたのであるが、一九〇五年頃の遺稿(b)に付加された一九〇八/〇九年頃の遺稿において、フッサールは、「空想の空想」は可能だという結論に達する。⁽¹⁹⁾ここに、空想に対する「空想における反省」が可能となり、「空想における反省」の射程は十分に拡張されるのである。⁽²⁰⁾

三 再生の学説

一九〇九年から一九一二年までの期間の空想分析は、現象学的反省の形成過程の後半部分に相当する。フッサールは、一九〇九年夏あるいは初秋の「内容・統握・図式の修正」によって、「再現前化」から「再生」への空想概念の転換を成就する。⁽²¹⁾つまり、フッサールは、「意識」は徹底して意識に基づいてあり、もはや感覚はファンタスマと同様に「意識」である、⁽²²⁾と言いい、すべてを「意識」へ還元するといういわば「意識内在主義の徹底化」によって、それまでの「内容・統握・図式」の経験主義的感覚主義的性格を払拭しよう

とする。そして、それまでの「再現前化の理論」に従えば、知覚と空想の関係は、現在化と準現在化の関係として捉えられていたが、新たに採られた「再生の学説」に従って、知覚と空想の関係は、再生的変様の関係として捉えられることになるのである。

それでは、一体、「準現在化」と「再生」とはどう違うのかということになるが、フッサールは両者を次のように区別する。つまり、「準現在化」は、「想起」をモチーフとした概念であり、過去の現前化の体験を變様しつつ再び現前化するという「再現前化」であるのに対して、「再生」[Reproduktion]は、過去の現実的体験にとらわれることなく自由自在に空想体験を再生産する「単なる空想」[bloße Phantasie]である。⁽²³⁾そして、この「再生」こそ、「準現在化」に取って代わって、空想に対応する概念として用いられることになるのである。

さらに、一九〇九年九月の時点で、内在的知覚の再生的變様としての「内在的空想」[immanente Phantasie]についての分析が行われ、「空想における反省」を含意する「内在的空想」[innere Phantasie]という概念に到達する。⁽²⁴⁾つまり、内在的空想は、客観の内在的知覚の再生として見れば、第一に、客観への空想の眼差しとして捉えられるが、第二

に、再生された内在的知覚への空想の眼差しも伴っており、したがって、第二の点において「空想における反省の眼差し」を伴っており、それゆえ、内在的空想は、「空想における反省」を含意した概念として、「内的空想」と呼ばれるのである。⁽²⁵⁾

「内的空想」は、再生された内在的知覚への「空想における反省の眼差し」を内含しているわけだが、それでは、一体、「再生」と「空想における反省」との関係は、どのようなのか。一九〇九年頃の遺稿では、「単なる再生」[bloße Reproduktion]は、例えば或る家や或る願望などを対象としても「客観化作用としての空想表象とは明確に区別され、何ら客観化作用ではないことが説かれる。⁽²⁶⁾したがって、単なる再生は、そのままでは「空想における反省」とはなりえない。それゆえ、「空想における反省」へ至るためには、「単なる再生」を基底としてそれに反省が加えられねばならないが、「反省される再生されたもの」と「反省の眼差し」は、位相を異にするのではないのか。

その問題に対して、フッサールは、一九一〇年の遺稿において「非顕在性」[Inaktualität]という概念を導入し、それによって、「反省される再生されたもの」と「反省の眼差し」という二つの異なる位相を可能にする。⁽²⁷⁾つまり、反

省される再生的体験を、現に遂行されている顕在的「aktuell」意識だと見れば、それを反省する意識は、それは位相を異にする非顕在的「inaktuell」意識だと、見なされるのである。したがって、反省の眼差しは、反省されるものを非顕在的に変換することによって、反省されるものとは異なる位相を取り、反省されるものを、その中立的な分析の対象となしうるのである。

一九一一年あるいは一九一二年の初め頃になると、「内的意識」[inneres Bewusstsein]という意識概念が獲得され、それに伴って、「再生」は「内的意識の特殊な準現在化」として明確に定義され、「内的反省」[innere Reflexion]という反省概念が導入される。⁽²⁸⁾「内的意識」とは、意識された作用を同時に内在的に知覚するような意識であり、各々の内的意識には可能な再生的意識が属するが、そうした可能な再生的意識は、反省されるものであり、反省する側の内的意識とは位相を異にする。そして、内的意識において反省される「再生」は、「内的意識の特殊な準現在化」として簡潔に明示され、具象的事象ないし自然の出来事の準現在化としての「想起」とは峻別される。⁽²⁹⁾さらに、特殊に準現在化される再生は、内的意識において反省されることになるが、そうした反省を遂行するのが、「内的反省」である。し

たがって、ここに、基底としての再生とそれとは位相を異にする反省という、現象学的反省の根本的枠組みが、確立されたのである。

一九二二年の三月から四月にかけて、フッサールは、いよいよ、現象学的反省における「態度」[*Stellungnahme*]の究明へと突き進む⁽³²⁾。そして、「内的反省」における二つの異なる位相は、空想自我（再生的自我）の位相と現実的自我の位相、空想態度の位相と現実的態度の位相として、明示される⁽³²⁾。さらに、現実的自我の反省の仕方には二通りある事が、示唆される⁽³³⁾。つまり、現実的自我が、顕在的で肉体を具えた自我として、現実的態度を以て空想されたものに取り組む場合と、現実的自我が、現実的態度を中止して、空想態度を遮断しつつ単なる考察（反省）を遂行する場合である。前者の場合には、反省されるべき空想されたものの位相と反省する現実的自我の位相が交錯し、いわば現象学的還元以前の心理学的反省にとどまらざるをえない。後者の場合においてこそ、反省されるべき空想（再生）されたものは、空想態度に基づく空想世界というカプセル内に収められ、遮断されたカプセルの外部から、現実的自我の中立的な反省が遂行され、現象学的反省としての「空想における反省」が成立する。空想に基づいて「本質観取

「Ideation」⁽³⁴⁾が遂行されるわけだが、空想世界がカプセル内に収められて遮断されることによって、「反省する現実的自我は、中立的な「純粹な自我」[*reines Ich*]⁽³⁵⁾」たりうるのである。ここに、現象学的反省における態度が究明されるに至って、現象学的反省の全容の骨格が、確定したものに言えよう。

四 思い浮かべること

これまで見てきたように、現象学的反省においては、顕在性と非顕在性の問題が、きわめて重要なものとなり、それは、取りも直さず「中立性」の問題である。そこで、「再生の学説」は、「中立性変様」[*Neutralitätsmodifikation*]にかかわらざるをえないが、まさにそれを主題化しているのが、未公開の遺稿AV15「中立性変様、空想、思い浮かべること」である。それは、筆者の推測では、一九一〇年頃のものと思われる、中立性変様に関するフッサールの草稿では最初期のものではないかと推察される。

AV15において、フッサールは、顕在性と非顕在性という題目についての問題の定式化⁽³⁶⁾に取り組み、のちの「中立性変様」へと連なるものと考えられる「思い浮かべること

「[Sich-denken]」を「非顯在性変様 [Inaktualitäts-modifikation]」としての思惟の変様 [Denkmodification]と捉えている。⁽³⁷⁾「思い浮かべること」とは、例えば「ヤコービの塔が倒れる」といった「単なる命題的表象 [bloße propositionale Vorstellung]」に他ならない。⁽³⁸⁾また、思惟の変様とは、顯在的思惟から非顯在的思惟⁽³⁹⁾への移行であり、言い換えれば、現実的判断から「単に思い浮かべること [Sich bloss denken]」への移行である。そして、フッサールは「AV15全体を通じて、思惟の変様と再生的変様が同じ非顯在的変様であるのかどうかを問うのである。

再生的変様とは、各々の志向的体験からそれに対応する再生的体験への移行であるが、フッサールは、SはPである⁽⁴⁰⁾と「思い浮かべること」は判断作用の再生的変様に他ならないのか、と問いかける。そして、それに対するフッサールの答えは、「否」である。フッサールは、次のような結論に達する。すなわち、一方で、各々の顯在的体験に空想変様が属しているという事は自明だが、しかし他方で、単なる命題的表象が判断の空想変様だという事は洞察されえない、⁽⁴¹⁾と。確かに、判断の空想変様つまり判断の再生的変様は、存在しうる。そして、その場合、次の事はフッサールも認めているのだが、空想的判断作用の現実的判断作用に

対する関係は、感覚の赤と空想の赤との関係とまさしく同じだ、という事は、全く明らかである。⁽⁴²⁾しかし、単なる命題的表象つまり「思い浮かべること」は、判断の再生的変様ではない。その事を、フッサールは次のように述べている。すなわち、単なる表象を定立的表象へ移行させる、あるいはその逆の信念変様 [Glaubensmodification]は、空想からそれに対応する印象（それゆえ知覚における印象）へ移行させる、あるいはその逆のものではない、⁽⁴³⁾と。つまり、フッサールは、思惟の変様を信念変様として捉え、空想変様としての再生的変様とは区別するのである。⁽⁴⁴⁾

フッサールは、思惟の変様と再生的変様の決定的差異について、次のように語る。すなわち、或る判断を空想することは、単なる命題的表象を空想することとは、確かに何か別のものである。前者の場合には、私は、信念契機 [belief-Moment]が空想されているのを見いだすし、後者の場合には、そうではない、⁽⁴⁵⁾と。つまり、再生的変様の場合には、信念契機が保存されるのに対して、思惟の変様の場合には、信念契機が消去される、という事である。思惟の変様における表象つまり単なる命題的表象は、事態表象 [Sachverhaltsvorstellung]であり、事態は、それ自体与えられはせず、ただ表象されるだけである。⁽⁴⁶⁾

したがって、思惟的変様は、信念契機を消去する信念変様であり、「思い浮かべること」は、事態表象である。信念変様は、「信念の非顕在性変様」であるから、「思い浮かべること」は、信念を非顕在的に変様して事態を中立化するという事である。フッサールは、私は、或る判断を控える[sich enthalten]ことができるし、それによって、その判断に対して単なる命題的表象を形づくりうる、^{④⑤}と言っているが、この場合の「判断を控える」とは、「信念の非顕在化」を意味するであろう。

フッサールは、「AVISの冒頭で、「思い浮かべること」を、ドクサ的態度 [doxische Stellungnahme] に属する「一般的変様 [allgemeine Modifikation]」と捉えていた。^{⑤⑥}そして、それから、表象の全領域に共通する「一般的変様」の可能性を、追究した。つまり、本来的表象の領域における再生的変様と、非本来的表象の領域における思惟的変様とが、同じ非顕在性変様である可能性を、模索したのである。しかし、探究の果てに、両者は異なるものである、という結論に達した。そうしたフッサールの探究は、本来的表象の領域と非本来的表象の領域とに共通する「一般的変様」の存在を、否定する結果となったが、その反面、現象学的反省という方法の形成過程の最終局面に登場する、「中立性

変様」という「現象学的方法としての一般的変様」を、準備する結果となった。つまり、「思い浮かべること」に固有の非顕在性変様の解明こそが、現象学的反省の中立性の可能性に、道を拓くことになったのである。

結 び

さて、以上の考察から明らかであるように、現象学的反省という方法の形成過程は、空想分析の深化の過程に支えられたものであった。

一八九三／九四年から一九〇五年にかけては、直観的現在化としての空想を現在化としての直観の再現とみる「再現前化の理論」の確立に至る過程であった。現在化および準現在化という概念は「内的時間意識」についての理論の着想による影響の下に、「現在」という時間的人格を帯びたものと思われるが、またそれだからこそ、準現在化は、想起をモチーフとした概念として過去と現在との結び付きに拘束され、現象学的反省の中立性を獲得しようとするフッサールの前に立ちはだかる「顕在性」という壁を、突破することができなかった。

したがって、一九〇四／〇五年から一九〇九年にかけて

の現象学的反省の形成過程の前半部分は、心理学的色彩を帯びた顕在的反省の次元を突破しようとするフッサールの飽くなき苦闘の時代であったとも言えるが、一九〇九年の「再生の学説」への転換によって、「顕在性」という壁に対する突破口が開かれた。

空想体験を自由自在に再生産する「再生」は、「単なる空想」とも呼ばれ、また、「再生」そのものが、客観化作用ではない「単なる再生」とも呼ばれたが、この「単なる」という言葉は、現象学的反省の中立性の獲得を、暗示するものである。そして、それは、早速、一九一〇年の「非顕在性の主題化」によって現実のものとなり、反省される再生の体験の顕在的位相と反省する意識の非顕在的位相という、二つの異なる位相が、可能となった。そして、一九一一年あるいは一九一二年の初め頃には、基底としての再生とそれとは位相を異にする反省という、現象学的反省の根本的枠組みが、確立され、一九一二年の三月から四月にかけては、現象学的反省における「態度」が、究明されるに至った。一九〇九年から一九一二年にかけての現象学的反省の形成過程の後半部分は、「顕在性」と「非顕在性」という二つの異なる位相を、「空想における反省」のうちに構造化し、現象学的反省の中立性の確保に専念した時代であった。

た、と言える。

再生概念導入の延長線上で中立性変様へ至る前段階として「思い浮かべること」が主題化されたわけだが、単なる命題的表象としての「思い浮かべること」に固有の思惟的変様は、信念変様として捉えられ、再生的変様とは区別された。空想分析のクライマックスにおいて登場した再生的変様は、現象学的反省における基底としてのカプセル内の空想世界を作り上げる役割を担い、再生的変様とは区別された思惟的変様は、現象学的反省を中立的なものにする中立性変様への道を拓く役割を担うことになったのである。

注

(1) Husserliana Bd. XXIII Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung (Martinus Nijhoff Publishers, hrsg. von Eduard Marbach, 1980) vgl. s. 170

(2) Husserliana Bd. XXII Aufsätze und Rezensionen 1890-1910 (Martinus Nijhoff Publishers, hrsg. von Bernhard Rang, 1979) vgl. s. 107f. 拙論『エポケー、中立性変様、還元の始原』(大分工業高等学校研究報告第32号、一九九六年一月)一八〇頁も参照されたい。

- (3) *ibid.* vgl. s. 409f. 拙論『フッサールによる初期の空想分析』(大分工業高等学校研究報告第32号、一九九六年一月)一八六―一八七頁も参照されたい。また、前掲論文『エポケー、中立性変様、還元の始原』一七八―一七九頁も参照されたい。
- (4) *Husserliana* Bd. XXIII vgl. s. 117
- (5) *ibid.* vgl. s. 108―109
- (6) *ibid.* vgl. s. 120
- (7) 前掲論文『フッサールによる初期の空想分析』一八九―一九〇頁を参照されたい。
- (8) *Husserliana* Bd. XXIII vgl. s. 108―109
- (9) *ibid.* vgl. *Beilage I u. s. LIV*
- (10) *ibid.* vgl. s. LIX
- (11) 拙論『現象学的還元』の思想の源流』(筑波大学哲学・思想学会『哲学・思想論叢』第5号、一九八七年)八九―九二頁を参照されたい。
- (12) *Husserliana* Bd. XXIII vgl. s. 184
- (13) *ibid.* vgl. s. 172 ff.
- (14) 前掲論文『現象学的還元』の思想の源流』九三―九五頁を参照されたい。
- (15) *Husserliana* Bd. XXIII vgl. s. 181
- (16) 前掲論文『現象学的還元』の思想の源流』九五―九六頁を参照されたい。
- (17) *Husserliana* Bd. XXIII vgl. s. 187
- (18) *ibid.* vgl. s. 186 前掲論文『現象学的還元』の思想の源流』九八頁も参照されたい。
- (19) *ibid.* vgl. s. 184
- (20) 前掲論文『現象学的還元』の思想の源流』九六―九七頁を参照されたい。
- (21) 拙論『現象学的反省』の形成過程』(大分工業高等学校研究報告第33号、一九九七年一月)の第一節を参照されたい。
- (22) *Husserliana* Bd. XXIII vgl. s. 265 f.
- (23) *ibid.* vgl. s. 269
- (24) 前掲論文『現象学的反省』の形成過程』の第二節を参照されたい。
- (25) *Husserliana* Bd. XXIII vgl. s. 272 u. *Anm.* (3)
- (26) *ibid.* vgl. s. 209
- (27) *ibid.* vgl. s. 210―211 u. s. 294 ff. 前掲論文『現象学的反省』の形成過程』の第三節も参照されたい。
- (28) 前掲論文『現象学的反省』の形成過程』の第四節を参照されたい。
- (29) *Husserliana* Bd. XXIII vgl. s. 307
- (30) *ibid.* vgl. s. 310 f.
- (31) 前掲論文『現象学的反省』の形成過程』の第五節を参照されたい。
- (32) *Husserliana* Bd. XXIII vgl. s. 349 f.
- (33) *ibid.* vgl. s. 351

に対して心から感謝申し上げる次第である。

(ほり えいぞう・大分工業高等専門学校)

- (34) *ibid.* vgl. s. 351
- (35) *ibid.* vgl. s. 352
- (36) AV15 vgl. s. 2a(s. 2) 以下、原頁を先に掲げ、トランスクリプト
ページの頁を()で示す。
- (37) *ibid.* vgl. s. 2b(s. 3)
- (38) *ibid.* vgl. s. 4a(s. 6)
- (39) *ibid.* vgl. s. 2b(s. 3)
- (40) *ibid.* vgl. s. 3a(s. 4)
- (41) *ibid.* vgl. s. 3b(s. 5)
- (42) *ibid.* vgl. s. 5a(s. 9)
- (43) *ibid.* vgl. s. 5a(s. 8)
- (44) *ibid.* vgl. s. 5b(s. 10)
- (45) *ibid.* vgl. s. 6b(s. 12)
- (46) *ibid.* vgl. s. 9b(s. 21)
- (47) *ibid.* vgl. s. 6b(s. 11)
- (48) *ibid.* vgl. s. 3a(s. 5)
- (49) *ibid.* vgl. s. 6a(s. 13)
- (50) *ibid.* vgl. s. 2a(s. 2)

追記

未公開の遺稿 AV15 からの引用については、フッサール文庫のエイ
スリング所長から許可を頂いた事をここに付記するとともに、それ

美的仮象の現出

——アドルノ美学のモチーフ——

田 辺 秋 守

一 ミメーシス

アドルノの遺作となった『美の理論』（一九七〇年刊）は芸術作品の自明性すら失われてしまったモデルネの芸術のただなかで、執拗に定義づけに抗する芸術と真理との関係を暗澹たる認識作業のなかに跡付けている。近代において、真理の概念から芸術を規定するあらゆる試みが到りつく一つの帰結を示したのは、ヘーゲルの美学である。ヘーゲルは美を「理念の感覚的な映現（*sinnliches Scheinen der Idee*）」と定義し、芸術を非概念的な直接性の状態にある、概念知の前形態としたことで、美学と哲学との境界線を至極明瞭なものとした。それゆえ、真理概念を用いて哲学と

美学の関係を問題にする者は、ことごとくヘーゲルへ以降に位置する。しかし、アドルノは芸術が真理の現前の場であると認めながら、逆に美学と哲学の境界を不明瞭にし、哲学の自己理解のために芸術における真理に接近しようとする^①。

芸術作品において真理は感覚的に現象する。しかし、まさにそれゆえに真理は美的な経験には再び覆い隠されてしまふ。というのも、芸術作品は作品が現前させる真理を表することはできず、美的経験はそれが遂行的に経験するものを理解しないからである。作品は理解されるように投げだされ、理解されるような脈絡を用意しているにもかかわらず、ありのままそれを把握しようとする者には理解しえない。アドルノは比喩で語る。「作品はさながらメルヘン

の妖精のように語る。あなたにぜひ欲しいものがあるなら、あなたにあげましょう、でもあなたに気づかれないうように。言説的な認識の真なるものは、隠されてはいないが、そのかわりその認識は真なるものを持たない。芸術という認識は真なるものを持つが、芸術には測り知れないものとしてである」(ÄT, S. 191)。美的な経験の一瞬に示される真理は、具体的に現前するものとしては瞬時に把握できない。美的に現出する真理の明証性と把握の困難さは、芸術作品の「謎」である。「謎を解読することは不可能であり、ただ謎の形態が解読されるにすぎないが、こうした形態を解読することこそ芸術の哲学にはかならない」(ÄT, S. 185)。この「謎」の形態を解読するために、芸術は「解釈する理性」(ÄT, S. 193)を必要とする。解釈する理性とは言説的な理性のことであり、要するに哲学のことである。したがって、究極的には「真正の美的経験は哲学にならねばならないか、あるいはまったく存在しないか」(ÄT, S. 197)である。

アドルノによれば、哲学のユートピアとは、「概念が、概念なきものを均一化することなく、概念によって見いだすこと」(ND, S. 21)である。しかし、哲学は言表的な言説という媒体に属しているので、自らのうちに美的に現象す

る真理の直接性を回復することはできない。そこでアドルノは、概念による自己克服、すなわち「概念によって概念を超え得ること」(ND, S. 27)を、概念的な思考にミメーシス(Mimesis)的な契機を取り戻すことによって遂行しようとする。ミメーシスとは「主観・客観の対置が固定される以前の現実に対する態度」(ÄT, S. 166)であり、生あるものの、対象と不可分な、受容的で表出的な行動様式の名前である。ミメーシスはもともと、直接にはベンヤミンから受け継いだ概念であった^②。ベンヤミンは、言語は自然的世界についての模倣の経験に、つまり自己と自然との間の感覚に現われない類似性を再生する能力に根ざしているという。類似性の能力は、自然の作りだす擬態に始まり、子供の遊び、舞踊、占星術等へと上昇段階が考えられ、その究極の姿が非感性的な類似である。ベンヤミンは言語のうちにこの等級を認めている。つまり、音声言語が擬声語として、対象との感覚的な類似をなお保持しているのに対して、書字(Schrift)は対象との感覚に現われない類似を示している。「このように言語は、模倣的な行動の最高段階であり、非感性的な類似の最も完璧な記録所蔵庫だと言える。つまりそれは一つの媒体であって、模倣的な表出と把握とにかかる原初の力は、残りなくこの媒体のうちへ流れ込み、

遂にそれらの力は魔術的な力を清算するにいたるのである^③。ペンヤミンの言語媒体(書字)が魔術性を逃れるところで、アドルノは芸術に対してその祖先である魔術の実践を拒否する。そのことで芸術は合理性に参与する。芸術は合理的に非感性的な類似を成就する書字である。重要なことは、ミメシスがあくまでも類似性を認識・実現する能力であって、理念的な同一性の認識ではないことである。アドルノはこの認識において、類似性のもとにすでに秘かに差異性をも滑り込ませている。アドルノは書いている。「変革された哲学の理念は、哲学が似たものを自分と似ていないものと規定することによって、この似たものを知ることであると言えるかもしれない」(ND, S. 153)。いわば、同一性と差異性との同一が問題なのではなく、類似性と差異性との類似こそが重要なのである。類似性と差異性との類似こそは、アドルノ哲学に不可欠な異質なものの(有和)というユートピアの原形に他ならないからである。

異質なものを同土を有和するものとしての精神は、芸術と哲学に共通な媒体である。この精神はまた、芸術と哲学に共通する真理への連関であり、両者に共通の消去点、つまり両者のユートピアである。有和の概念はたんに芸術や哲学に対するばかりでなく、あらゆる生あるものに対して

〈多数的なものの強制なき統一 (gewaltlose Einheit des Vielen)〉として成り立つ。しかし、芸術におけるように、有和されざる世界において有和する精神が現前していることは、まったくアポリアとしてのみ考えうる。また、非概念的な認識と概念的な認識がともに全体の真理を欲するということもアポリアである。しかし、まさに非概念的な認識と概念的な認識との分裂が意味するのは、両者がそのつど相補的な真理の形象としてのみ把握可能であるということだ。これらの相補的な真理の形象を全体の真理へと統合させるには、分裂そのものが止揚され、現実が有和されなければならぬであろうが、それは暴力的な有和である。有和の仮象は、美的仮象 (ästhetischer Schein) として芸術作品のなかにかろうじて示されるだけである。

したがって、芸術作品が有する芸術美の現実に対する対立的な関係は、芸術の持つユートピア的な概念から生じている。この文脈では、ミメシスには二様の意味がある。まず現存の社会的現実の表層を模倣すること、つまり反映であり、ついで、社会的なものによって変形されるが、それに還元してしまうことのない自然的現実の模倣である。芸術は現実を反映するのではない。現実のもとですでに現実的なものを超えてるものを、つまり自然美 (Natur-

schöne)を模倣する(ÄT, S. 113)。芸術作品こそアドルノがつとに強調する「客観の優位」が体現されたものである。模倣された自然美は、作品が自己自身の制作ではない客観に依存していることを如実に示すからである。むしろそれは客観というよりも、自然の主体的で表出的な有機性である。芸術は、いわば〈所産的自然〉⁽³⁾ではなく、〈能産的自然(natura naturans)〉を模倣する。自然美の模倣としての芸術作品は、救済された自然の像となり、また同時に宥和された人間性の模倣ともなる。結局、自然美は人間と自然とのあいだの親和に基づく、類似的であると同時に差異的でもある非同人性(Nichthidentität)の範例なのである。

二 美的仮象の真理内実

さて、自然美がりのままの現実を超える特性は、美的な仮象のそれと重なっている。自然がりのままの自己以上のものを語ることによって美となるように、美的な仮象には常に感性的な経験対象の認識に到るものへより以上のもの(das Mehr)が観取される。美的経験において、例えば、美的仮象は物ではなく像として、印刷文字ではなく物語として、また音列ではなく旋律として現出する。その

場合には、志向対象として予想していたものが実は違っていたという幻滅が生じ、見方の変更によって自分の思い違いを是正するという事態が起こっているのではない。経験的に認知可能なものとは別種のものが現出しているのであり、志向対象は射映を通じて最終的にイデア的な一致に到るというわけにはいかない。仮象はおのれ自身が現にあるのとは常に異なった風に現出するということがこの現出の特性なのである。アドルノは自然美によって表現されるへより以上のものを芸術が救出することを要求する。アドルノが次のように言うとき、このことをこれ以上に明瞭に述べている箇所はない。「このありのままの自然以上のものを偶然的な状態から引き出すこと、その仮象を支配すること、仮象それ自体を仮象として規定し、同時に非現実的なものとして否定すること、これが芸術の理念に他ならない」(ÄT, S. 122)。

ところで、A・ヴェルマーによれば、この芸術と否定性の関連こそ、まさにアドルノの美学に根本的な、真理と仮象と宥和のカテゴリの指示連関にはかならない⁽⁵⁾。芸術と哲学の連関が当初からアポリアであるように、真理と仮象と宥和の指示連関は、二律背反的である。これをヴェルマーは美的仮象の弁証法と称する。アドルノが弁証法的に考え

ていた真理内実 (Wahrheitsgehalt) を分析的に分離するならば、真理 1 として美的な調和 (Stimmigkeit) と、真理 2 として対象的な真理とを区別しなければならない。両者の契機^⑤の統一が意味するのは、芸術は、美的な総合 (真理 1) によってのみ、現実性の認識 (真理 2) が可能であるという^⑥ことであり、また他方で美的な調和 (真理 1) は、もっぱら、美的な総合によってのみ現実性 (真理 2) が現象にもたらされうることである。ところで、芸術は仮象の有和の領域としては、すでにその概念からして「他なるもの」、つまり有和されざる現実性の否定である。現実性に忠実であるという意味で芸術が真でありうるのは、芸術が現実を有和せざる、敵対的な、分裂したものとして現出させる限りのことである。しかし、芸術がこのことを可能にするのも、芸術が現実性を、美的仮象を産み出す有和の光のもとで現前させることによってである (ÄT, S. 251)。

要するにアドルノは、現実の事物との一致 (≠ 不一致) としての真理と、ありうべき姿における事物との一致という規範的な意味での真理を、同時に美的仮象の真理内実と考えている。しかし後者の規範的真理が見いだされるのは、現在の強制的な現実を逃れているような別の現実性の痕跡や廃墟や破片のなかであり、またそのかすかな予兆のなか

でだけなのである。したがって、芸術はその真理のために美的な総合に背くことになる。「(美的) 総合の否定が形成原理である」(ÄT, S. 232) と言う逆説的な言い回しは次のことを意味する。芸術が真正なものとして生き残りうるのは、芸術が総合の否定を美的な意味として分節化しつつも、美的な総合をその否定を通してもなお作動させることができる場合である。芸術作品は、同一の運動のなかで美的な意味を否定すると同時に産み出さねばならない。ヴェルマーの言葉を借りれば、「それはいわば、薄氷の上で現状肯定的な仮象と仮象なき非芸術との間でバランスをとるようなものである」^⑦。美的な仮象の達成、すなわち芸術の真理は美的仮象の残余、つまりその非真理から分離しえないのである。

ヴェルマーは、芸術真理の概念の根底にある美的仮象の直観的な核から出発するなら、この核を、芸術が現実性を「露呈する (aufdecken)」^⑧、「目に見えるようににする (sichtbar machen)」^⑨、あるいは「示す (zeigen)」^⑩という隠喩によって特徴づけることができると述べる。このような比喻は美的な関連においては、不可避的でもあり、同時に誤解をまねきやすい。不可避的であるというのは、現実的なものはたんに示されはするが、言表されえないからである。

誤解をまねきやすいというのは、芸術においておのれを示すものは、もっぱら示現するもののみで（つまり芸術作品のうちで）おのれを示すことができるだけで、直接的におのれを示す現実ではありえないからである。したがって、芸術作品においておのれを示すものは、直観的に周知なものであるという性格は持たないものの、芸術作品を熟知しているということを基にして、自己示現的なもの（*Sichzeigendes*）として認識される。それはあたかも鏡が人間の「本当の」顔を示す力を持っているようなものである。つまり、鏡像が自分の「本当の」顔であることを知ることができるのは、鏡像の現われをもってはじめて感覚的な現前にいたる自己を、前もって熟知しているということに基にしている。我々は現象にいたる本質を、その本質が「現出せざるもの（*Nichterscheinendes*）」としてすでに知っている場合にのみ、現出において認識することができる。

美的な一致は、究極的には知覚されねばならない。そして、美的な一致が現実を示現することと関係があるかぎり、芸術作品もまた、示現するものにおいておのれを示す現実性として知覚され、認識されねばならない。しかし認識されるというのは、言表的な真理という意味ではなく、ある顔を識別したり、再びそれと見分けるという場合のような

認識を意味する。顔を再び見分ける場合とは異なって、美的な仮象の現出における現実性を再認識するという場合には、漠然と気づかれているものや、不明瞭に経験されているものや、暗黙に知られているものが、初めて感覚的な現前へと到るのである。だが、これは「再びそれと見分けること」に対して、「……を知っていること（*Bekantsein*）」に存在論的な優位を与えるプラトニックなモデルである。しかし両者のうちには遅延的な認識が存在する。つまり、芸術は周知なものの経験を変容させ、そのことで周知なものは事後的に再びそれと見分けられるものとなる。芸術はたんに現実的なものを露呈するだけではなく、新たな経験に目や耳を開かせ、知覚の変容をもたらす。

ところで、自己示現的なものという隠喩は、ヴェルマーは注記しないものの、当然ハイデガーの現象概念を想起させる。ハイデガーは『存在と時間』第七節A「現象という概念」で次のように論ずる。「現象」Phänomenの語源にあたるギリシャ語 *phainomenon* は、動詞 *phainestai*「つまり「おのれを示す（*sich zeigen*）」に由来し、その意味は「おのれを示すもの（*das Sichzeigende*）」であり、つまり「露わなもの（*das Offenbare*）」である。現象とは、くわしくは「おのれを——おのれ——自身に即して——示すもの（*das*

Sich-an-ihm-selbst-zeigende)である。このような現象は実際には様々な仕方でおのれを示すことができ、「仮象」現われ(Erscheinung)」「たんなる現われ」などにもなる。「それどころか、存在者がおのれ自身に即して、それでないものとして、おのれを示す可能性すら存在する。このような自己示現においては、存在者はへ……のように見える⁽⁸⁾。そうした自己示現を我々は仮象すると名づける」。仮象とはつまり、何かがそれ自身においてはそうではないのに、そうであるかのように、おのれを示すことである。ギリシャ語の phainomenon はもともと現象と仮象の二義性を持っていた。しかし、ハイデガーによれば、現象の根源的な意義が第二の仮象という意味を基礎づけているのである。なぜなら、何かがおのれを示そうとするからこそ、それは、本当はそうではないものが見かけの上で、そうであるかのように、おのれを示すことができるのであって、おのれを示すということに基づいてこそ仮象も可能になるからである。

だが、この仮象概念を、アドルノの問題にしている美的な仮象と単純に結びつけるわけにはいかない。芸術作品の美的な仮象は、たしかにおのれ自身(特に素材的契機)に即して、それでないものとして、おのれを示しはするが、

あたかもそのように見える見かけは、同時に美的な「映象」であり、輝きであって、この特異な姿である現出を物としてのおのれ自身に還元することはできない。この示現的なものは、物であると同時に「物たらずるもの(Unding)」であり、事物存在(Vorhandensein)でも、道具存在(Zuhandensein)でもなく、作品である。また、美的仮象は、おのれを示すとはいえず、そうであるかのような見かけが現われ、露わになっているところでは、すでにおのれ自身を隠しているのである。美的仮象の現出はそもそもおのれを示すことに基づいて成立するのではなく、むしろ、自己示現するものにおいて、巧妙に自己隠蔽を偽装することに基づいている。⁽⁹⁾これこそがアドルノが芸術作品を「謎」や「隠し絵」と規定したことの意味である。「ポーの『盗まれた手紙』のように、芸術作品によって隠されているものは現われることがあるにしても、現われることによって隠されるものであって、芸術作品はその点において隠し絵に似ている」(ÄT, S. 185)。

三 美的仮象の瞬間性

このような芸術作品の自己隠蔽構造は美的仮象の時間性

に支えられている。『美の理論』が問題とする芸術真理の経験は、「時間の美的な経験である」(G・フィガール^①)。アドルノがその真正性や真理を際立たせようとする芸術作品は、それ自身「時間の核(Zeikern)」(ÄT, S. 50)を意識している。また、それゆえに芸術はその真正性や真理においてただ時間的にのみ経験される。アドルノが芸術の唯一の合法性と考える「自律性」も、芸術が時間経験のうちで分節化されるかぎりでは、芸術の真理の指標となるのである。アドルノにとって芸術は宗教が元来持っていた象徴性を解放するものであった。芸術作品は宗教的な象徴の限定的否定である。このことが意味するのは、芸術作品はそれ自身の中に「他なるもの」を、つまり現実性を超え出るあるものを参照指示することである。しかし、ここで「他なるもの」というのは、もはや宗教的に解釈することはできない。例えば、篤実なキリスト者にとっては、イエスの磔刑像はイエスの磔刑という事態そのものであり、歴史的な同一性を保って奇跡的に「今・ここ」に再現する事態である^②。しかし、芸術作品はもはや、あるものが自己「示現するもの」のなかに文字どおり現前するというように、あるものを指示しはしない。芸術はアドルノが述べるように、「救済の真理」とは縁を断ってしまったところ(ÄT, S. 10)。し

たがって、芸術作品は宗教的な意味での公現(Epiphanie)ではない。芸術の自律性は世俗化の結果として生じたものである。アドルノは一方で、モデルネの芸術を近代の解放的な潜勢力として宗教に対する審級過程と性格づけ、他方で、ヘーゲルの「理念の映現」という図式に対する敢然たる拒否として、芸術に個体化の原理を、つまり各々の芸術作品をますます細部に到るまで精密に仕上げることを要求する。モデルネの芸術は非統合的なもの、主観から疎遠なものや意味を失ったものを取り入れることによって、いっそう柔軟で個別的な組織化の働きを高めることになり、要するに芸術作品の自律性を獲得する。作品はついには、自己による自己の模倣というミメーシスの極限を志向することになる。

このような芸術の自律的な指示性格は、単純に現存の世界の超越という意味に理解するわけにはいかない。たしかに芸術作品は、現実性に対して拒否を行うことによって、宗教的な象徴のようにこの世界に空隙を作る。しかし、象徴的なものの否定の後でも指示の構造は残る。それは芸術の形式として残存するのである。そのような参照指示的な像こそ美的仮象である。しかし空虚となった指示は、前述のように、同時にユートピアとして現実の世界に関係づけ

られることをも願望する。フッサールの術語を借りたアドルノの言い方では、芸術作品は「中和化され、そのことによって質的に変様した公現」(ÄT, S. 125)なのである。芸術はその指示性格を、各々の芸術作品が現実性に対する指示の可能性を中断し、志向の充実を妨げることによってのみ保つことができる。意味充実は際限なく延期される。逆に言えば、存在するものの断片や破片を通じて芸術作品のなかに非存在(「ニート・ピア」)を引き入れること(ÄT, S. 129)によって、つまり現実性の他者を引き入れることによって空虚となる芸術作品の参照指示性格は、一種の中和性変様と理解できないわけではない。このような参照指示の空虚性は、アドルノの時間的な解釈では、過去も未来も呼び込むことがないゆえに、根源的な現在性である。

しかしこれに対して、根源的な現在が非歴史的なものではないということも看過してはならない。なるほど、芸術においては再現的な過去や黙示録的未来に関係づけることは拒否される。まさにこのことが芸術の根源的な現在を形成している。しかし、芸術の自律性の現在とは単純に存立しているのではなく、芸術的な生産においては、くり返し新たに空虚な指示構造が用いられねばならない。なぜなら、芸術は芸術の自律性を確証しうるために、自律性の新たな

更新であると同時に自律性に対する持続的な攻撃でなければならぬからである。フィガールの解釈によれば、このことはそれぞれの芸術作品が他のすべての作品と競合することによってのみ、またその意味で芸術が歴史的であることによつてのみ可能なのである。^⑬作品が参照するのは非存在ではなく、先行する他の作品であり、ここに現在性は歴史性であることにもなる。

アドルノにとって自律的な芸術作品というものが了解されるのは、競合のダイナミズムに基づいて、あるへ他なるものゝがいかに個体化されるか、その形式を理解することによってである。美は形式の関数である。芸術作品が根源的に現在のであるのは、まさに、ある芸術作品が他の作品の形式的な解決を凌駕するところで、その作品が独占的な現前を主張することによる。しかし、成功した芸術作品の現在性は、なんら完全な無時間的な現前でもなく、いかなる永遠性でもない。アドルノ自身が述べているように「あらゆる芸術作品は瞬間である」(ÄT, S. 17)。つまり、芸術作品は自律性の絶えざる更新のために、時間的な持続と無時間的な現前との間には場所を占めないものである。しかし、美的な瞬間は十分に計算された効果の結果ではなく、予測可能なものの対局にあるまさに「へ他なるもの」との遭遇で

ある。あるいは、アドルノの言葉では「新しいものは必要に迫られると不自然なものであるが、他なるものとしては、新しさは不自然なものではない」(ÄT, S. 41)。ここに芸術の参照指示性格の本質がある。芸術作品においては、素材的な契機から新たな形式を構築する途上で、それ自身としては構築されないものが、つまり美的仮象が経験可能になるのである。この指示性格を芸術が所有するのは、もっぱら芸術作品の競合するダイナミズムが自らの意志に拠らないものの、すなわちへ非同一的なものに転化する場合だけである。

アドルノにとって芸術作品の現在性は、ただその時間の真理を現出させること、しかも束の間輝いて消えてゆくものの時間を現出させることとしてのみ意味を持つ。像としての芸術作品は、アドルノによれば、「最も移ろいやすいものを定着させる逆説的な試み」なのである。アドルノは続けて述べる。

「芸術作品においては束の間のものが超越する。つまり客観化が芸術作品を瞬間にするのである。顧慮すべきなのは、弁証法的な形象という構想の文脈で草案された、ベンヤミンの静止した弁証法という定式である。像としての芸術作品がはかないものの持続であるならば、それらは現出

において瞬時なものとして凝集する。芸術を経験するといふのは、芸術の内在的過程に、いわばその静止の瞬間において気づくようなものである」(ÄT, S. 130f)。

「最も移ろいやすいものこそは、アドルノにとって最も調和的な現象である。すなわち、花火が天空に現われ、様々な布置を作り出す様なへ顕象 (apparition)」（ÄT, S. 49）なのである。それは、虹やオーロラのような自然の天空現象 (Himmelserscheinung) の模倣である。芸術作品は持続する花火である。芸術作品の真理が瞬間に存することによって、芸術作品のかりそめの持続が美的仮象として明らかになる。

以上がアドルノが述べる美的瞬間の定式である。芸術作品の真理はその瞬間性 (Augenblicklichkeit) にあり、歴史性にあるのではない。美的な瞬間はアドルノにとって純粋な時間である。それはもはや競合のダイナミズムが不可能な時間であり、凌駕されたものへの回顧もなく、将来に到来するものへの先取りもない時間である。フィガールの言葉を借りれば「非同一的なものの時間」である。瞬間性においてのみ、非同一的なものは経験可能である。それゆえ、芸術の本体が決して現前しえないのは当然である。それが同一的な時間に回付されない非同一的な時間に属するから

である。美的仮象においては、自己示現するものに非同一的な／＼他なるもの／＼が常に引き込まれていて、それゆえ、その現在性は非同一的な現在として有りのままの自己自身と重なることは出来ないのである。芸術作品の意図をれた自己隠蔽は必然的な隠蔽でもある。美的仮象は現出するが、美的本体は決して現出しない。

注

トールソンの著作の略号は以下に記す。邦訳を適宜参照した。

Theodor W. Adorno

Ästhetische Theorie, Suhrkamp, 1973, stw 2, (ÄT)

Negative Dialektik, Suhrkamp, 1975, stw 113, (ND)

(1) Rüdiger Bubner, 'Über einige Bedingungen gegenwärtiger Ästhetik' in : *Ästhetische Erfahrung*, Suhrkamp, 1989, S. 16.

(2) Vgl. Walter Benjamin, 'Über das mimetische Vermögen' in : *Gesammelte Schriften*, Band II, 1. Suhrkamp, 1980.

(3) *ibid.* S. 213.

(4) Gunter Gebauer, Christoph Wulf, *Mimesis, Kultur - Kunst - Gesellschaft*, Rowohlt, 1992, S. 398.

(5) Albrecht Wellmer, 'Wahrheit, Schein, Verschönerung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität' in : *Zur Dialektik*

von Moderne und Postmoderne, Vernunftkritik nach Adorno, Suhrkamp, 1985, S. 15. じれに於いて W・ヴェルナーが「フェルノ美学を真理と有和の観点から論ずることの不毛を述べている。むしろ「崇高」を中心とする提案をする」。Vgl. Wolfgang Iser, 'Adornos Ästhetik, Eine implizite Ästhetik des Erhabenen' in : *Ästhetisches Denken*, Philipp Reclam, 1990, S. 115.

(6) *ibid.* S. 18.

(7) *ibid.* S. 33.

(8) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 1984, S. 29

(9) 「芸術作品の起源」で「ハイデガー自身、作品を自然物（事物存在）と使用物（道具存在）との関係で論じている。Vgl. Holzwege, *Gesamtausgabe* 5, Vittorio Klostermann, 1977, S. 14.

(10) じれに於いて「フェルノの公共性を批判する」。Vgl. *ibid.* S. 40.

(11) Gunter Figal, 'Ästhetische Erfahrung der Zeit' in : *Für eine Philosophie von Freiheit und Streit*, J. B. Metzler, 1994, S. 114.

(12) Arthur C. Danto, *The Transfiguration of the Commonplace*, Harvard University Press, 1981, p. 20.

(13) Figal, *op. cit.* S. 119.

(14) *ibid.* S. 125.

(ただし、じれに於いて「早稲田大学」)

日米現象学会議の由来

一

昨一九九六年九月、仙台の東北大学において、第五回日米現象学会議が開催され、きわめて、盛会であったことは、ご承知の方も多いであろう。この学会は、原則として隔年毎に、日本とアメリカで交互に開かれ、一九八九年から引きつぎ今日に至っている。(第一回…三田、第二回…シアトル、第三回…駒場、第四回…ピッツバーグ)。来年には、アメリカのどこかで開催されるであろう。筆者は、この学会の発端となる第一回大会を立案し、主催したという縁故で、編集者の依頼により、今や、ほとんど忘却されつつある本学会の由来を、記憶の中から掘りおこして、辿ってみ

たいと思う。

思えば、本学会の起源は、一九八七年九月に新潟市で開催された第一回日本国際現象学会にあったのである。当時、筆者は新潟大学人文学部で人間学を但當していたのだが、日頃、日本における学術的国際交流のあり方に疑問を抱いていた。それは、海外から招待された人々を単に賓客として遇するというばかりでなく、むしろ、学問上の師として、常に教えを仰ぐという姿勢が余りにも、露骨だったからである。

それは明治以来、西洋哲学の輸入と咀嚼に没頭し、その忠実な翻訳と理解とをもって、「生業」としてきた我々の姿勢の反映に外ならない。これに対し、筆者が求めたのは、いわば、対等の立場にたって行われる、真理の共同の探求

児 島 洋

であった。探求の主体はあくまで個人でなければならぬ。純粹な個人にとつては、西洋も東洋も、ヨーロッパも日本も、第二次的なものに過ぎない。

しかし、そうは言っても、このような企てにたいする最大の障害は、いうまでもなく、言語の相違にある。實際問題として、我々日本人は何らかの外国語を使用せざるをえないのであるが、そのさい、とくに我々の習得せる外国語が、ほとんど「読み」のためのものであり、「書き」と「語り」とにたいして、異常に弱いことが、困難を助長してきた。この我々の外国語能力のいちじるしいアンバランスが、実は、我々の学問的能力の特定の外国への受動性・従属性をそのまま示していることは、おそらく否定する余地がないであらう。

筆者が求めたのは、この半ば植民地な思想的状況からの脱却であったのだが、それが我々の外国語能力の偏りと切っても切れぬ関係をもっていることが、今や、明らかとなってきたのである。例えば、国際会議に際して、我々が最も困難を感じるのは、準備した原稿を「読む」発表ではなく、むしろ、それにつづく質疑応答なのである。「もし、相手の質問が聞き取れなかったら」とか、「うまく答えられなかったら」という危惧が、つねに、我々には付きまとい

ている。

だが、筆者がこの不安にたいしてとつた態度は、「日常的に使用していない外国語について、誤りを犯すことは、決して恥ではない」というものである。かりに立場を逆にして考えてみよう。

ある日本をテーマにした研究について、外国人が日本人と同じ位完璧な日本語でしゃべり、応答したとすれば、我々はどうか感ずるであらうか。恐らく、その日頃の努力精進に感心するか、あるいは、変な外人とは思ふであらうが、それは、彼の学問的業績の評価とは直ちにかかわらないであらう。逆に、彼の話す日本語に若干の文法的誤りがあつたとしても、それは、彼の学問的業績の価値を本質的に傷つけはしないであらう。まして、国籍の相違をこえた普遍的真理を論ずる際に、我々の使う外国語に時折誤りがあることを恐れる必要はまったくないと言ってよい。むしろ、大切なことは、我々が相手に向かつて語ろうとする明確な意図と論旨とをもつことである。つまり、自分自身の「意見」を明確にもつことである。逆に、どんなに正確で美しい外国語を語ろうとも、自分自身の意見が含まれなければ、それは一種の通訳に過ぎない。

こういう立場に立つて、筆者は自らの語学的能力の不十

分さを、知りつつ、あえて国際現象学会の開催を決意したのであった。

国際会議の開催について、もう一つの重大な困難が財政面にあることは、言うまでもない。海外から有力な哲学者を招聘するためには、普通、少なくとも、その渡航費用を提供することが必要であろう。しかし、いわゆる「金集め」は、多くの日本の知識人の厭うところであり、しばしば、「金集めがうまい」ということは軽蔑の念をもってすら語られるのである。だが、実際問題として、金が無ければ、何事も始まらない。そして、少なくとも、バブルが破裂するまでは、いくつかの民間財団からも比較的容易に資金を集めることができたのである。我々の国際会議が企画された八十年代は、まだバブル経済の最盛期であった。

二

さて、この日米現象学会の前身ともいべき第一回日本国際現象学会は、八七年九月八―十一日、山本信氏、渡辺二郎氏及び筆者を組織委員として、新潟大学・有壬会館において開かれた。主題は「現象学の現段階……主としてプラクシスの観点から」であった。幸い日本学術振興会の援

助が得られたので、渡航費を提供して、西独からヴァルデシフェルス [Waldenfels] (ポッフム)、グラートホフ [Grathoff] (ゴレフェルト)、セヴェリン・ミュラー [Severin Müller] (アウグスブルグ) の三氏、米国からティエニエツカ [Tymienietzka] (ボストン)、シルマツハー [Schirmacher] (ニューヨーク)、ミックナス [Mickunas] (オハイオ) の三氏、イタリーからはベロ [Bello] 女史を招き、筆者の理想とする「対等の立場」を建前として、行われた。海外からの参加者を会場の玄関に迎えたときの喜びは今も忘れることができない。その他、西ドイツとベラルーシからも一人ずつの予定外の参加者があった。

用語は、英語・ドイツ語の二ヶ国語とした。もちろん、討論が常に行われたとはいえず、とくに最初は日本側出席者は沈黙がちで、ドイツ側から外国人の発言を控えようという配慮さえ示されたが、しかし、最初の試みとしては、まず成功といえたであろう。少なくとも、こういう対等な形式の会議が日本でも可能であるという手ごたえをつかみ得たのが、最大の収穫であった。そして、国際会議特有の楽しさをも満喫したのであった。この会議の報告書は、のちに、文部省の助成をえて、西独で出版された。

(Phänomenologie der Praxis, Verlag Königshausen und

Neumann, Würzburg, 1989)

この国際現象学会議は、その後、資金難のため、第二回以降が中絶しているのであるが、それに代わって、あらたに日米間で現象学者の合同セミナーを開く企画が登場して来た。

さきの国際会議から帰国後、筆者への手紙を通して、この計画を最も熱心に提唱したのは、オハイオ大学のアルジス・ミックナス氏であった。筆者は、八五年に、西独フランクフルト大学の会議で彼と最初に出会って、好印象を受けたのであるが、氏はリトアニアからの亡命者であり、六〇年代、ケルン大学でランドグレーベから現象学の手ほどきを受け、六八年、アメリカに「フッサール・サークル」と称する現象学研究団体を組織している。どこへでも、リュックサックを背にして飄々とあらわれる氏は、朝鮮戦争で負傷して京都で入院していたこともあるそうだが、苦勞人であり、親日家である。彼の熱意なくして、今日の日米現象学会議は、存在しなかったであろう。

実は、新潟会議の翌年、八八年に筆者は、ミックナスの招きによってはじめてカナダ・ウオータールーにおける「フッサール・サークル」の年次会議に参加した。このとき参加した日本人は、下店栄一氏(カリフォルニア州立大)

と矢谷慈国氏(追手門学院大)と筆者の三人であった。この地で筆者はエムブレー[Embree](当時デュケーン大)、ブルジーナ[Bruzina](ケンタッキー大)、シンハ[Shinha](ブロック大)、マディソン[Madison](マクマスター大)、ホプキンス[Hopkins](シアトル大)など、後に度々来日するようになる人々と出会ったのである。

三

さて、八九年一〇月二四―二七日の最初の日米現象学会議(合同セミナー)は、はじめて来日する人々の観光の便宜を考えて、関西の地で開くこととし、矢谷氏の尽力で三田市近郊(実は神戸市兵庫区)にある関西地区大学セミナーハウスを借用することとなった。鹿島財団とカシオ財団からの援助はあったが、対等の原則を徹底して、渡航費用はすべてあちらの自弁とし、宿泊費、食費のみをこちらで負担することにした。会議の主題は、エンブリーの提案で「日本および西欧の現象学」(Japanese and Western Phenomenology)となった。

米国からの参加者はつぎの通りである。(アルファベット順)。

Philp Blosser (Lenoir-Rhyne)
 Ronald Bruzina (Kentucky)
 Bernard Dauenhauer (Georgia)
 Fred Dallmayr (Notre Dame)
 Lester Embree (Duquesne)
 Patrick Heelan (SUNY)
 Bart Hopkins (Seattle)
 Don Ihde (SUNY)
 Eric Kramer (Radford)
 Richard Lanigan (Southern Illinois)
 Rudolf Makkreel (Emory)
 Algis Mickunas (Ohio)
 John Murphy (Miami)
 Joseph Pilotta (Ohio State)
 Marylou Sena (Seattle)
 Eiichi Shimomise (California State)
 Andrew Smith (Southern Illinois)
 また、カナダからは、
 David Carr (Ottawa)
 Richard Holmes (Waterloo) 直前、来日中止
 オーストラリアからは、

Pierre Kerszberg (Sydney)

の諸氏が参加した。

これにたいする、日本側の報告者は、発言順に、

山崎庸佑 (九州大)
 千田義光 (国学院大)
 小川侃 (広島大)
 湯浅慎一 (京都府立医大)
 矢谷慈国 (追手門学院大)
 野家啓一 (東北大)
 野家伸也 (東北工業大)
 榊原哲也 (東大)
 岡本由紀子 (自由学園)
 マイケル・ラザリン (広島大)
 貫成人 (埼玉大)
 児島洋 (新潟大)

の諸氏であった。

話は前後するが、諸般の事情で日本側の事務局の体制が
 全くつくれなかったので、海外との連絡や資金集めから予
 稿集・プログラムの作成・印刷まですべて筆者一人で行っ
 たことを記憶している。今から考えるとよくやれたもので
 ある。(但し、会計は矢谷氏にお願いした。) 名目上の組織

委員会からは、常俊宗三郎氏（関西学院大）が、葉巻をふかしながら、一人だけ全期間出席してくれたことを今でも有難く思っている。実際、当初、筆者が最も懸念したのは、果たして、どのくらいの数の日本側出席者があるかという点であった。結果的には、のべ三〇人近い出席者があって、胸を撫で下ろしたのである。

米国側の組織化は、いつの間にか、エンブレーが取り仕切る形になって、結局、本会議は日本現象学会とエンブレーの主催する現象学高等研究センター（Center for Advanced Research in Phenomenology）の協賛という形式になっている。

関西地区大学セミナーハウスは、周囲に豊かな自然をもち、食事美味しく、その点では、好評であったが、一方では、洋式トイレが少ないことや、バスタオルの備え付けがないことなど、若干の問題もあった。急いで売店の小形タオルを買い占めて、外国人に一人二枚ずつ配布したのも、今は、懐かしい思い出となった。ちょっと、驚いたのは、コインジュースボックスのレシートを要求した米人がいたことだった。また、子供の急病のために、会議当日まで出席が欠席かの決まらない海外参加者もいて、対応に苦慮したのだった。

会議は、発表者の数と日程の都合から、一部、分科会の形でふたつの会場に分けねばならなかったのが、残念であった。これは、発表者の数を制限しない限り、つねに会議の組織者につきまとう悩みである。

発表の内容については、日本側では、時間、意味、反省、還元など現象学の基礎的原理問題にかかわるものが圧倒的に多かったのに対して、アメリカ側ではむしろ、社会科学や異文化間の相互理解にかかわるものが多かったのが、印象的であった。日本もアメリカも、フッサールとその弟子たちから現象学を学び輸入した点は共通であるが、アメリカの場合には何人かのドイツ系ユダヤ人学者（例えば、アロン・ギルヴィチ [Aron Gurwitsch]、アルフレッド・シュッツ [Alfred Schutz]、ハーバート・シュピーゲルベルグ [Herbert Spiegelberg]、モーリッツ・ガイガー [Moritz Geiger]）が三〇年代にアメリカに亡命し、直接、教えた点が異なっており、その中でも、特にギルヴィッチとシュッツの影響が大きかったように思われる。

四

用語については、八七年の国際現象学会に引きつづき、

今回も英・独二ヶ国語とした。実際、日本側発表者の半数はドイツ語による発表であった。しかし、その後の経過を見ると、第二回シアトル大会以後は、用語は自然に英語のみに統一されていったのである。これは、ドイツ語を解しない米国哲学者が少なくないからである。筆者自身も、最初は、対等の建前からしても、日米現象学会が英語のみで運営されることに、若干の抵抗を感じていた。開会の挨拶のなかで、「残念ながら、種々の理由で、この会議に参加出来ぬ多くの優れた（日本の）現象学者がいる。その理由のひとつが言語の壁であることを指摘しなければならない。私はあえて次のような夢を見たい、将来、英・独二ヶ国語ではなく、日・英二ヶ国語で行われる日米合同セミナーを」と筆者は述べている。ミックナスも、次回は日本語で発表するなどと張りきっていたが、この目論見はその後あえなくつぶれたようである。実際、彼らが日本語を短期間で習得することは不可能に近いのである。その意味で、昨年の仙台大会中に、第一回大会以来出席している矢谷氏と二人で夜の町を歩きながら、「日本の若い哲学者が英語をようしゃべるようになりましたな。先生の望んでおられたことがようやく実現しました」といわれたとき、嬉しさとともに、なお、若干、複雑なものを感じなかった訳ではない。

しかし、よく考えてみれば、前述のように、筆者は、もともと、日本の知識人も自己表現の手段として、とにも角にも、英語くらいはしゃべれなければならぬ、と思っていたのである。そればかりでなく、日本人が英語で自らの思想を語ることによって、却って、米国人の日本思想及び日本語にたいする関心が刺激され、高められることを、今や、実感しつつあるのである。

少々本題を離れるが、筆者がアメリカ側と協力して企画している、明治以後の日本近代哲学の英訳シリーズも、実は、同じ発想に立脚している。米国における日本思想への関心はますます高まっているが、本来からすれば、彼らが日本語を学び、自ら日本語文献と取り組むべきであるのは、言うまでもない。丁度、我々日本人がこれまで欧米の文献と取り組んできたように……。しかし、日本語の言語としての特殊性から考えて、それが実現するのは、恐らく早くとも三十年後であろう。つまり、我々の世代ではないであろう。そして、その間、手を拱いて待つことは、決して賢明な態度ではないであろう。むしろ、我々が、英語に近づくことが、彼らを日本と日本語に一層近ずけるであろうことを、筆者は確信している。

なお、付言すれば、本大会におけるエンブレの運営方

法に必ずしも満足でない人々が米国側にあったようで、第

二回シアトル会議（一九九一年）以降、会議の運営は彼の手を離れ、代わって、「フッサール・サークル」の幹部の手に委ねられる事となったようである。

日本側でも、第三回以後の開催については、筆者が定年退官することもあり、ひそかに危惧していたが、幸い、若手の現象学者たちの積極的参加があり、その後、彼ら自身の手によって、第三回東京駒場会議（九二年）と第五回仙台会議（九六年）が成功裡に開催されたことは、記憶に新たな所であり、まことに喜ばしい限りである。なお、第一回日米現象学会議（正式には合同セミナー）の報告書は、九三年に、クルーヴァー社から出版された。（Blosser, Shimomise, Embree and Kojima [eds.], *Japanese and Western Phenomenology*, Kluwer, 1993.）

最後に、この会議の将来について一言希望を述べることに、許されるならば、やがては、参加者の範囲を日米に限る事なく、ヨーロッパやアジアの特に若い人々をも、招待したいものである。彼らはすでに、我々以上に巧みに英語を操るから、言葉の問題はほとんどないであろう。ただ、財政面で若干の努力を要するのみである。そのとき、この新しい会議を何と名づけるべきかは、将来の楽しい宿題に

しておこう。

（こじま・ひろし）

書評・・リヒャルト・グラトホーフ編著、佐藤嘉一訳

『亡命の哲学者たち―アルフレッド・シュッツ／アロン・グールヴィッチ往復書簡1939～1959』（木鐸社、1996）

水谷雅彦

「自分でトンネルを掘りながら、私には反対側から労働者の到来を先づけるトントンという音が聞こえてきます。」

（グールヴィッチ）

本書は Richard Grathoff (Hrsg.), *Alfred Schütz / Aron Gurwitsch Briefwechsel 1939-1959*, Wilhelm Fink Verlag, 1985. の翻訳である。原書は、編者であるグラトホーフがB・ヴァルデンフェルスと共同で編集している叢書 *Übergänge* の第四巻として出版された。すでに英訳も出ており、『亡命の哲学者たち』という本訳書のタイトルはそこからとられている。原書も、本訳書も五百頁をはるかに超える大著であり、編者はもとより個人訳をなしとげられた訳者の佐藤嘉一氏（氏はシュッツ生前唯一の著作であ

る『社会的世界の意味構成』の訳者でもある）の労はまことに多とせねばなるまい。

本書は、編者が「序論」冒頭に記しているように、まずなによりもシュッツとグールヴィッチという同世代の現象学者の友情の記録である。時代の暗雲は、この二人のユダヤ人学者を「亡命」という運命へと追い込んだ。そのような過酷な環境の中で、シュッツの死によって途絶えるまでの二十一年間に合計二七八通もの手紙が交わされたということと自体が驚嘆に値する。さらに、フッサールの死の翌年である一九三九年から一九五九年に至るまで間断なく続けられた議論の内容は、現象学がフッサールによって唱えられた教説にとどまるものではなく、ひとつの「運動」であるということを実感させるに十分なものであり、第一級の資

料的価値をもつものである。したがって、本書を読むことによって、読者はまさに二重の知的興奮にいきなわれることになるだろう。しかし、本書の「二人の亡命ユダヤ人による往復書簡」という時代記録の側面と「アメリカにおける現象学的哲学の新たな展開」という学問的側面の二重性格は、相互に切り離すことができないものなのであって、この点にこそ本書のほとんど奇跡的ともいってよいほどの独自性があるというべきである。なかでも「ニヒリズム」や「余所者」をめぐる議論は、そのことを如実に示している。もちろん、それぞれの関心にしたがって、どちらかの観点からのみ読むことも可能ではある。時代の記録として読みたい者にとっては、当然のことながら頻出するフッサールの著作や術語への言及が妨げになるかもしれないが、これもラントグレーベによる、それ自体が現象学入門として出色のものである「序論」が大きな助けになる。的を射た編集であるといえよう。本書のこうした性格については、編者のグラトホーフが繰り返し引用する、四五年九月三日付のグルヴィッチの書簡における「自分でトンネルを掘りながら、私には反対側から労働者の到来を先づけるトントンという音が聞こえてきます。」という一節がすべてを語っているように思われる。このトンネルという隠

喩については多言を要すまい。問題はそれがいかなるトンネルであり、いかなる仕方では掘り進められたかにある。

書簡の配列は、年代順になっているが、編者によって九つの部分に分けられ、それぞれにまとめと表題がつけられていると共に、個々の書簡にも、そのテーマが書簡からの抜粋の形で付されている。これについては、表題やテーマのつけ方などに関する異論もあるであろうが、これだけの大部の書物をとにかくにも通読するにあたって、書評子を鼓舞するのに大いに役だったといっておきたい。

第一部(1939.8.5-1941.10.9)は、グルヴィッチの用いた隠喩にしたがって「黙示の騎士たち」と題されている。

時代記録の側面としては、「パスオロギー」という聞き慣れない単語がそれを代表しているといえよう。より具体的にはパスポートやビザの取得問題などの移住(亡命)に関する問題を示すこの語は、クラカウアーの生命の危機を伝えるシュッツの手紙もあいまって、当時の緊張感をありありと伝えている。学問的には、マーヴィン・ファバーの編になる『エドムント・フッサール記念哲学論文集』(一九四〇)に寄稿した二人の論文をめぐって議論の幕があくことになる。注目すべきは、シュッツが、グルヴィッチの論

文「意識の志向性について」の草稿に対する感想において、現象学の「異端」を自認しつつ、「行為」の問題を自らの哲学の主題にすると宣言している点である。ここでシュッツは、フッサール流の超越論的な問題設定から一步身をひいて内世界的な領域の文化科学、社会科学の分析に従事する旨述べているのである。しかし、これは、すくなくともこの段階では、しばしば言われるような、超越論的現象学の否定や現象学の素朴な人間学化などを意味するのではない。自らの論文「現象学と社会科学」（本書に収録された梗概では「現象学と文化科学」）においても同様の趣旨が展開されているが、そこでいわれる「自然的態度の構成的現象学」とは、あくまでフッサールによって拓かれた「還元」理論をはじめとする超越論的現象学の基礎のもとでのみ可能になるものだという確信に基づいている。このことは、グールヴィッチが、アメリカにおける現象学研究の中心となった雑誌『哲学および現象学的研究』第1号（一九四一）に書いた「意識の非エゴロギ的構想」に対する厳しい批判をみれば、より明らかとなる。この点では、サルトルに従って「自我をドロップアウト」させようとするグールヴィッチに比して、シュッツはフッサールの徒でありつけようとする。（ちなみにどういいうわけかこの雑誌は今や

「分析哲学系」の雑誌になっている。）

また、この段階で興味深いのは、意識についての現象学的な問題構成に関係するものを移住先のアメリカの哲学のなかに求めた両者が、ジェームズを「再発見」した消息が伝えられている点である。フッサールはハレの私講師時代にジェームズの「周縁（縁量）」概念に接して「稲妻に撃たれたかのような衝撃」をうけたと後年述懐しているが、おそらくそうした事実とは関係なく（両者がこの事実を知っていたと推定しうる資料はない）、ジェームズを「受容」する必然性が両者の問題意識のなかにあったとみるべきであろう。

「見知らぬものと余所者」と題された第二部（1941.11.8-1944.7.16）は、異郷アメリカでの職探しに難渋するグールヴィッチとそれを支援するシュッツの友情を伝えるとともに、「余所者」という、シュッツならではのテーマの論文の執筆過程が記録されている。亡命というショッキングな事態を、例外的実存状況として特権化することなく記述しようとする態度は「平板化」という誤解をまねいたとも伝えられるが、その冷静な分析は、「文化の多元性」をめぐる今日的な議論のなかでもその価値を維持していると思われる。

また、この論文が、シュッツの、そして後にはグルーヴィッチの知的活動の舞台になったニューヨークのニュースクール・フォア・ソーシャルリサーチでの最初の講義が基になっているということは特筆に値しよう。この世界的にみても特異な形態の教育機関は、一九一九年の開学当初は社会人教育のための学校として設立されたが、大戦中にドイツからの大量の亡命教授を受け入れることにより、「亡命者の大学」として、本国では野蛮によって蹂躪されている「ドイツ大学の理念」の維持という目的のために、大学院が設置されたのである。しかし、大学院設立の中心人物であったアーヴィン・ジョンソンやカール・メイヤーなどが強くもっていたと思われる、この「ドイツ大学の理念の維持」なる発想をシュッツやグルーヴィッチがどの程度まで自覚的に共有していたかは疑わしい。むしろ、ニューヨークという人種の「坩堝」(あるいは最近の言い方では「サラダボウル」)ならばこそその「見知らぬものと余所者」という講義題目であったというべきであろう。(私事になるが、先年ニュースクールにリチャード・バーンスタイン教授を訪ねる機会を得たときに、様々な皮膚の色の老若男女が楽しげにロビーを行きかうのを見て、なるほどシュッツにふさわしい場であると感じたのを記憶している。)

第三部(1945.6.11-1949.7.17)は「秩序問題としての連関」という表題をつけられている。グルーヴィッチの論文「現代のニヒリズム」についてのシュッツの短評に始まるこの章は、シュッツの「多元的リアリティーについて」を読んだグルーヴィッチがまさにたと膝を打つありさまを生き生きと伝えている。この段階ではフッサールの『危機』書が未だ刊行されていないことを考えれば、「生活世界」概念に注目したここでの議論は興味深いものがある。ニヒリズム、特に認識論レベルで考えられた学問上のそれは、「社会学主義」や「科学主義」における「生活世界」的秩序の忘却を意味する。「余所者」としての亡命者であるがゆえに、世界そのものをよそよそしいものにしてしまうニヒリズムという現象に敏感であらざるをえなかった両者の問題意識がここで出会うことになる。つまり、シュッツの「多元的リアリティー」という発想は、グルーヴィッチでは「存在の秩序」に対応し、そこでの秩序連関こそがまずもって問われるべき共通の課題としてうかがいあがる。先に挙げた「トネルの反対側から聞こえてくるトントンという音」というメタファーは、まさにこの時に発せられるのである。「ニヒリズム」概念は、シュッツ自身においても、また後年の研究書においても言及されることはあまりないように思わ

れるが、ここでのやりとりは、そうした観点からシュッツを読みなおす可能性を示唆しているという点でも有意義であろう。ただ、「反対側から」というところに特に着目するならば、ここは、両者の研究方向の相違がはっきりしてきた時点でもある。シェーラーの影響下で就職論文「環境世界における人間間的出会い」を書き、サルトルに従って「非エゴロギー」を主張していたグールヴィッチが、ここに至って、博士論文以来の関心事であるゲシュタルト理論と現象学の統合を「意識」概念に焦点をあてることで果たそうとするのに対して、かつては「非エゴロギー」的発想に批判的であったにシュッツは、明らかに「相互主観性の現象学」あるいは「現象学的社会学」を志向する過程で、超越論的自我の概念を中心にすすめるフッサール流の意識の現象学の道に対して自覚的な離反を始めている。おそらく両者の掘り進むトンネルの出会い点、逆にいえばその方向性の相違が最もはつきりする点は、両者共に自らの術語としている「レリヴァンス」の概念をめぐる問題系であろう。

「嗚呼、聖なるマンハイム」という第四部(1950.1.26-1951.3.16)の奇妙なタイトルは、日常的生活世界に関する学と形相学との関係をめぐる議論のなかで、形相すらを「状況拘束的」なものとして捉える知識社会学に対して向けられた

シュッツの皮肉に由来する。しかし、この問題は、現象学の立場にたつ両者にとってはなはだやっかいな問題をなげかけることになる。たとえば、「三角形における角度の総和は色彩の赤に等しくない」という命題をどう考えるべきなのかといった問題は、いわゆる分析哲学においては解決済みのことであろうが、現象学者としての二人にとっては、今一度検討すべき課題となるのである。第六部でより明らかにするように、両者は、プラグマティズムに代わってアメリカ哲学の主流となろうとしている「科学哲学」あるいは「分析哲学」への敵意を隠そうとはしない。ここでも重要になるのは、フッサールの生活世界概念に由来しつつも、異なる含意を両者によって担わされている「レリヴァンス」の概念である。「シュッツとグールヴィッチにおけるレリヴァンス概念の比較」という興味深い研究テーマが、ここに示されているといつてよい。

第五部「意識の場」(1951.6.24-1952.3.17)は、グールヴィッチの大著「意識の場」をめぐる議論が展開される。この書物は、アメリカ現象学の最大の成果のひとつであるとも言われ、シュッツによっても「フッサールの『経験と判断』以来の最良の現象学的成果」と評されているが、グールヴィッチの存命中には仏訳しか出版されなかった。後の独

訳、英語版の出版後も、(特に日本では)言及されることがあまりないだけに、この書簡集の出版を機会に研究が進むことが望まれる。しかし、草稿段階からこの著作の成立に深く関わったシュッツによる批判は、極めて厳しいものでもある。ある意味では第一部の段階で胚胎していた両者の齟齬が、ノエシス・ノエマ論やエポケー論をめぐってより鮮明になってきたともいえよう。両者に即していえば、シュッツの「限定的意味領域」に関する議論と、グルヴィッチの「現実の三領域」の議論(これは『意識の場』の最終章になるはずであったが、結局削除され、今にいたるまで出版されていない)との関係が問題になるはずである。

第六部「行為論から科学論へ」(1952.4.4-1953.10.2)では、シュッツの論文「人間的行為の常識的解釈と科学的解釈」および「社会科学における概念と理論形成」を基にして、科学的操作の検証過程もまたひとつの社会的行為であるという共通の見解が形成される。これは、「ヘンペル・リーゲル商会」と揶揄的に呼ばれる実証主義者たちを共通の敵にすることによって、両者の掘り進むトンネルが再び幸福な出会いをしたということであろう。アメリカでは(日本でも?)分析哲学系と現象学系(アメリカでは「コンチネンタル」という奇妙な呼称がある)のヘゲモニー争いが、こ

く一部のすぐれた議論を除いては、ほとんど棲み分けとあった状態のなかで、なおも続いていることを考えれば、ここでのほとんど感情的ともいえる攻撃に対する評価は少々慎重にならざるをえない。ただ、最近のアメリカでは、新しい科学社会学が発展してきている模様であるので、その領域でこの両者の見解が批判的に摂取され、再評価されることが大いに期待されるところである。

第七部は「生活世界の諸概念」(1953.10.2-1956.1.1)と題されている。両者にとって、この時期の最大の出来事は、なんとといっても一九五四年にワルター・ビーメル編によつて『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』がフッサリアーナ第六巻として刊行されたことであろう。生活世界概念を間主観性の問題系と結びつけることによって、社会的なるものの説明をはたそうとするシュッツにとつては、『危機』書の内容は不満であった。グルヴィッチは、シュッツに賛意を示しつつ、それを超越論的自我の否定という、自らの「非エゴロギー」的現象学の可能性へと結びつけようとする。生活世界という、多義的で問題の多い概念と超越論的間主観性という難解な概念の関係は、最晩年のフッサールにとつても大問題であったはずであり、両者がそれを確定しようとする共通見解に到達しているとも思

えない。しかも、両者は、現在われわれが見ることのできるフッサール最晩年の「間主観性」や「生活世界」をめぐる遺稿を読むことができなかった。しかし、ラントグレーも言うように、たとえそれを読みえたとしても両者の見解に変化はなく、「両者に批判の確証をもたらず」にすぎなかったであろう。現象学が、もはやフッサール個人の生を越えた「運動」となっている姿がここにはある。

第八部「生活世界研究VS. 超越論的構成分析」(1956.2.22-1957.4.25)は、前部の続きとしての性格をもっており、独立した章にすべき理由は特にみあたらない。ただ、両者は、超越論的自我による構成分析という観点から訣別し、内世界的現象学、あるいは自然的態度の現象学へと向かうという点で共通しているにしても、シュッツが「生活世界の肥沃な深みへ」という方針を強固に主張するのに対して、グーデルヴィッチはいわば「生活世界から」という点を重要視しつつ、ライブニッツ的な「普遍理性」を確保しようとしているという相違がここで現われてくる。二人のトンネルは、出会いの地点を確保しつつも、またそれぞれ新たな方向へ掘り進められようとしているとも言えようか。

シュッツの生涯の最後の二年にあたる第九部「別れ」(1957.6.6-1959.5.16)は、「僕の血はもう赤くない。何もか

も今や終わりです。」と記すシュッツの悲痛な手紙から始まり、グーデルヴィッチのシュッツ夫人への手紙で終わっている。グーデルヴィッチをニュースクールの教授として迎える手はずについて記されたシュッツ最後の手紙は、その死の四日前の日付であった。

以上、ごく簡単に、かつ筆者の関心という限られた側面からのみ膨大な量の書簡集を素描してきたが、およそ現象学と社会科学の関係について少しでも関心をもつ人にとって、自らの問いの対象とするに値する問題の宝庫であるともいえる本書の全容を十分紹介しきれたとはとてもいいまい。書評子としては、はなはだ無責任な言い方ではあるが、ぜひとも手にとって読まれることをお奨めする。大著のゆえからか人名表記や訳語にわずかな不統一がみられるものの、書簡集であることを十二分に考慮された訳文は、「専門家」以外にとってもなじみやすいものとなっている。(気になった点を一カ所だけ指摘するならば、百十一頁のシュッツの書簡中の「私たちの世界のうちに、私たちの世界に欠いてはならない秩序を創り出す」という箇所は強調点が抜け落ちているのは、これがシュッツの重要な宣言であることを考えれば惜しい。)日本のシュッツ研究は、一昨年出た森元孝氏の『アルフレート・シュッツのウィーン』

をみてもわかるように、質量ともにきわめて高い水準にあると思われるが、本訳書の刊行は、それをさらに発展させるのはもちろんのこと、これまであまり注目をされていたとはいいがたいグールヴィッチについての研究が進展するまたとない機会を与えてくれているというべきであろう。ただ、編者も訳者も高名なシュッツ研究者であるためか、それぞれの「解説」は若干シュッツに偏ったものとなっているのは否めない。

最後に蛇足じみた感想を二つだけ記しておきたい。ひとつはシェーラーに関する言及が思いの外少ないということである。「シェーラーの間主観性理論と他我の一般定立」という画期的な研究論文を同時期に書いているシュッツと、シェーラーのきわめて大きな影響下で就職論文『環境世界における共同人間的な出会い』を書いているグールヴィッチであるならば、さぞかし有意義なシェーラー論が展開されているのではないかと期待したのだが、肩すかしに終わってしまった。また、『共同人間の役割における個人』の著者でもあるレーヴィットもニュースクールの人事でのグールヴィッチの対抗馬として登場するにすぎない。ハイデッガーの影響の色濃い後者を両者が敬遠するのは理解できるとしても、シェーラーに関してはいささか残念である。

これは、書評子の個人的な関心からする愚痴にすぎないが、ホルクハイマーやアドルノといった、いわゆる「フランクフルト学派」についてのほとんど無視ともいえるべき両者の態度については、それ以上の疑問が残る。同時期に同じ「亡命ユダヤ人」としてアメリカに滞在し、反発するにせよ受容するにせよ現象学の影響下に「社会哲学」を構想していた両グループが、互いに全く関心を払いあっていないという事実は、学問の党派性といういやな言葉をあらためて思い出させるほどに意外であった。『亡命の哲学者たち』という本訳書のタイトルからしても、この「対立」ですらない関係は、先に触れた「科学哲学者」たちとの対立以上に深刻であるともいえる。「友情に満ちた論争」は「なかよしグループ」内でのエピソードにすぎなかったと言えば言い過ぎになるろう。しかし、こうした歴史的事実を「マルクス主義者」と「銀行員」のすれ違いだと冗談ですませるわけにはいかないと感じるのは、時代を経た異国の研究者の無知からする言いがかりにすぎないであらうか。いずれにせよ、「現象学」、「分析哲学」、「批判理論」の実り豊かな対話に基づいた新たな社会哲学の構築が、残されたトンネル掘りの課題であることはまちがいない。

(みづたに まさひこ・京都大学)

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

一九九七年度分の『現象学年報 13』をお届けします。前年度の編集後記で予告されていますように、「年報」が当年度の研究会までに、会員に届くようにするとの方針が立てられましたので、期日の関係で本年度は依頼原稿掲載を取りやめました。従来の年報より頁数が少なくなっておりますが、ご了承ください。本年報の内容は従来の編集方針に従って、シンポジウムおよび特別報告にかえて本年度新しく企画されたワークショップのそれぞれの原稿、研究会の発表の原稿、書評、学会情報を掲載しました。期日厳守にご協力をいただいた執筆者各位には厚くお礼申し上げます。

なお本学会のために多年ご尽力をいただいていた南山大学およびとりわけ同大学の立松弘孝氏には、本年報の出版、印刷にさいしても多大のご協力ご支援をいただいたことに心から感謝申し上げます。

前号の編集後記にも記されていますが、本年度の研究会は来る十一月八・九（土・日）の両日に九州

大学で開催されます。多数の諸氏の参加によって盛会になることを期待しております。

（常俊宗三郎 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 東広島市鏡山一七七一

広島大学総合科学部

比較文化研究講座内

電話 ○八二四一二四一六三三〇

GENSHÔGAKU NENPÔ 13

Annual Review of the Phenomenological Association of Japan

Contents

- | | |
|--------------------|--|
| Susumu KANATA | The Phenomenology of the Imagination |
| Yôichi UOZUMI | The imagined Community — Alfred Schütz and the Problem of Reality — |
| Kazuhiro TANIGUCHI | Le concept de l'analogon dans la théorie sartrienne de l'imagination |
| Michio KOBAYASHI | Some Criticisms of the Phenomenology |
| Hisatake KATÔ | Some Criticisms of the Phenomenology |
| Katsuki HAYASHI | Subjektivität und Person bei Husserl |
| Atsushi OKADA | Lévinas et phénoménologie husserlienne |
| Eiji KAMIYA | Genesis des Ich und Intersubjektivität bei Husserl — Kritische Untersuchung zur Letztbegründung — |
| Keiji YASUKAWA | La "bonne ambiguïté" et la "mauvaise ambiguïté" — un tournant de la phénoménologie merleau-pontienne — |
| Shinji MIKAMI | Der Wahrheitsbegriff bei Husserl |
| Masanori HIGASHI | Corps et Temps — un essai sur le phénomène de corps propre dans la phénoménologie de la perception — |
| Eizô HORI | Die Formung der Methode von der phänomenologischen Reflexion — Von der Repräsentation zur Reproduktion — |
| Shunji TANABE | Die Erscheinung des ästhetischen Scheins — Eine Motivbetrachtung der ästhetischen Theorie Adornos — |

- | | |
|----------------|--|
| Hiroshi KOJIMA | The Origin of the Japanese American Phenomenology Conference |
|----------------|--|

Book Review

- | | |
|-------------------|---|
| Masahiko MIZUTANI | Richart Grathoff (Hrsg.), <i>Alfred Schütz / Aron Gurwitsch Briefwechsel 1939-1959</i> , Wilhelm Fink Verlag, 1985. |
|-------------------|---|

●編集委員●

常 俊 宗三郎

川 島 秀 一

村 田 純 一

鷺 田 清 一

現象学年報 13

1997年10月20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
