

ISSN 0289-825X

現象学年報14

'98 日本現象学会・編

目次

経験的精神医学の超越論的事象性

松尾 正

他者経験の現象学と他者の他者経験の解明

中田 基昭

日本現象学会・第十九回研究会の報告

シンポジウム／現象学的方法の可能性と人間の科学

生への架橋

—精神科学に対する現象学の使命—

ハイデガーの世界概念の再検討と現象学の可能性

高野 孝

有馬 善一

フランス・スピリチュアリズムからみた現象学的方法の可能性

岩田 文昭

——リクール解釈学の由来と生成——

岩田 文昭

ヤスペースにおける現象学

佐藤 真理人

89

75

59

39

23

1

ワークショップ

ハイデガーと現象学への原理的問いかけ

榎原哲也

一般研究発表

歴史のミクロロギー

——ベンヤミンの歴史哲学におけるいくつかのモティーフについて——

柿木伸之

『偽』の可能性

——真理論としての『存在と時間』——

佐々木 譲

フッサール『危機』書における〈自明性〉をめぐって

土戸 敏彦

E・レヴィナスの全体性批判

——フッサール、ハイデガー批判における全体性の二義性

関根小織

「放下」とは物へのいかなる関わり方か

安部 浩

生世界・歴史・他者

加藤 雅

181

169

157

145

133

119

103

メルロ＝ポンティにおける「私はできる」と実在

河野哲也

現象学的モナドロギーへの一視座——フッサールとマーンケ——

北野孝志

レヴィナスにおけるエロスと言語

屋良朝彦

カント認識論における現象

樹矢桂一

——現象が「現れる」という事態について——

ドン・キホーテ騎士道と超越論哲学の関連について

實川幹朗

——日常性と現実性にまつわるシュツツの悲劇から——

サルトル『存在と無』における世界の二重性

前原有美子

メルロ＝ポンティとベルクソンにおける科学と形而上学の関係について

大小田重夫

フィンクの存在論的思惟

家高洋

*

書評・エドムント・フッサール著（山口一郎・田村京子訳）

『受動的総合の分析』（国文社、一九九七年）

——夜と霧のなかから浮かび上がる世界——

国内事情・インターネットは日本現象学会に世界の開けを与える

浜渦辰二

253 245

編集後記

*

経験的・精神医学の超越論的事象性

松尾 正

はじめに

フッサールの超越論的現象学やハイデガーの存在論哲学は、精神医学の臨床的研究と今日まで密接な関係を築いてきた。現象学的精神医学は、超越論的現象学や存在論のもつとも適切な応用であり、生産的で実用的な実践の可能性として受けとられてきたのである。しかしながら、「哲学的現象学の応用実践」としての精神医学は、以下に示すような、ごく基本的であたり前の疑問に晒されることになる。

まず第一に、精神病といったある経験的で事実的な疾患や疾患概念に、超越論的現象学の成果がいかなる形で応用され、適用されうるのかが、問わねばならない。そして、

第二には、そのような応用の仕方は、現象学本来の超越論的方法としての実践的な応用なのか、または精神病といつたある疾患の理解や説明のための単なる理論的応用なのか、という疑問が提起される。そもそも、このようないたり前の疑問を、現象学的精神科医はこれまでほとんど自己提起してこなかつた。逆にまた、このようなあたり前の疑問を、哲学的現象学者も精神科医に対し投げかけてこなかつた。

哲学的現象学者に向けた精神科医の論考、つまり超越論的現象学と経験的精神医学との超越論的関係を見つめなおそうとする本論考にあって、われわれはまずははじめに、このような基本的な疑問に対し、ごく簡単な回答を試みてゆかねばならない。

一 ある精神疾患の超越論的現象学

はじめからまったく考えられようもない。

精神科医は医者であり、医学者である。つまり、われわれはさまざまな精神疾患を病気として、健常態に対する障害態として科学的に規定しようと/or>する。狂氣は正氣に対立し、病態は健常態に対立する存在者概念である。精神分裂病（以下、分裂病と略す）や躁うつ病・神経症等の精神医学的疾患概念は、科学的な存在者概念として精神医学のなかで生み出されてきた。これに対し、フッサールの超越論的現象学やハイデガーの解釈学的存在論は、このような世間的な存在者の存在可能性全体を括弧に入れ、またはその存在者の存在全体を無化的に滑り落とすようにして、超越論的主觀性という構成や存在そのものの存在論的構造を露呈し、解釈してきた。つまり、精神医学が世間的な存在者に関わり、存在者概念を駆使する経験的科学であるのに対し、超越論的現象学や存在論は存在者の存在に関わるのではなく、「存在そのもの」の構造や構成に関わる超越論的学問である。両者の間には、まさに超越論的断絶が、存在論的差異が横たわっており、その差異によって差異化されるかぎり、前者が後者を応用するような存在者の関係は、

純粹に学問的な水準から見れば、経験的精神医学と超越論的現象学との間には、ただ差異と断絶のみが——もちろん、その差異と断絶によって、超越論的哲学は経験的諸科学を超えて基礎づけうるのであるが——広がりつづけ、この断絶を超越しつつ関連づける存在者の可能性はどこにも存在しない。ところが、少なくとも精神医学の方からは、「分裂病の超越論的現象学」や「躁うつ病の現象学的存在論」が、その超越論的哲学的思惟や用語を応用する形で展開してきた。つまり、超越論的現象学は経験的精神医学のなかでまさに実用化してきたわけである。「ある個別的な精神疾患の超越論的現象学」、たとえば「分裂病の超越論的現象学」は、むしろより本質的でより根源的な精神医学のあらたな科学的可能性として、精神科医を長く魅了し続けてきたのである。

このような精神医学における学問的な逸脱、つまり「ある病気の超越論的現象学」を論じようとする無謀さは、ひとえに精神科医が超越論的現象学を経験的世間的な意味での基礎学と誤解することによってのみ可能となる。つまり、超越論的基礎づけ関係を、世間的な存在者の基礎づけ関係と誤認することによってのみ、超越論的現象学は経験的精

精神医学が応用しうる基礎的学問となりうるわけである。その証拠に、病理解剖学を基礎づける正常解剖学や、精神病理学を基礎づける正常心理学とまったく同様の「存在者のな基礎づけ関係」のひとつとして、ビンスワンガーは、自らの精神医学的な現存在分析 (Daseinsanalyse) をハイデガーの現存在分析論 (Daseinsanalytik) が基礎づけうると主張した。^① また、まったく同様の世間的な存在者の理解のなかで、ビンスワンガーはフッサールの超越論的現象学をも誤解し続けてきた。さらに、そのようなビンスワンガーをハイデガーと共に批判していたボスですら、存在論的本來的に了解されるべき存在そのものを「病的 existence (Kranksein)」として、つまり病気という存在者の方から非本来的に了解される存在と混同してしまった。^②

結局、精神医学の内部では、批判するものも批判されるものも共に、超越論的思惟の存在者的曲解に染まっていたといえよう。「存在そのものの方から存在者へ」というハイデガーの根源的思惟は、「存在者の方から了解された存在」として、つまり「ある疾患を担った人間の病的 existence」として、今日にいたるまで誤解され続けている。存在そのものの存在論的解明ではなく、「分裂病の現存在分析（分裂病者的存在様式解明）」や「躁うつ病の現存在分析（躁うつ病者

の存在様式解明）」といった病的 existence の解明が、ハイデガーの現存在分析論の応用として展開されてきたのである。さらにまた、超越論的主觀性という構成作用は、ある世間的な存在者が（分裂病者や躁うつ病者）存在者の的に所有する存在者の属性と誤解され、その構成作用の病的過程を想像することによって、ある疾患（分裂病や躁うつ病）の現象学が構築されてきた。換言すれば、超越論的構成の最終構成物である世間的な存在者の方から、その超越論的構成そのものが存在者の属性の病的変様過程として説明されてきたわけである。

超越論的還元の遂行により、存在者全体としての世界による拘束から解放されて覚醒する超越論的主觀性は、精神医学的現象学では、逆に分裂病（者）や躁うつ病（者）といつた存在者の存在や構成の方から世間的に倒錯して理解されてきた。かくして本来的な超越論性を放棄した精神医学的現象学は、本来の超越論的現象学とは異なり、もつとも世間に理解しやすい現象学のひとつとなり、世間的な科学的地位を獲得し、世間に安住してきた。

二 方法的誤用と理論的誤用

世間に安住し、世間に拘束されたままの精神医学的現象学は、超越論的用語を世間的に実用化しながら、その応用の仕方においても、超越論的現象学を世間的に誤用してきた。つまり、フッサール現象学における現象学的還元や括弧入れ（エポケー）を、精神医学的現象学者は超越論的意味においてではなく、世間的な意味において応用してきた。現象学的な括弧入れは、世界一般の存在妥当を括弧に入れることではなく、既存の学説や理念を括弧に入れることとして、つまり「精神病理学的な分類学や成因論を、その妥当性において括弧に入れる」（ブランケンブルク^③）こととして、精神医学的に応用されてしまう。世間的な先入見の排除として、つまり、ある存在者の領域を排除し、別の存在者の領域をより鮮明に主題化するために、現象学的なエポケーは精神医学的に遂行される。脱世間的な超越論的エポケーと還元は、精神医学的現象学にあっては、内世間的な存在者のエポケーや存在者の還元に変様する。精神医学的な現象学的還元は、精神科医の超越論的主観性をより世間的な存在者の主観性へと、つまり心理学的主観へと逆還元する。

しかし、ここでより重要な問題は、このような超越論的還元の世間的な誤解、つまり逆還元といったその方向のみ関わるのではなく、それが何をいかにして逆還元するのか、つまり世間的に逆還元しつつ主題化する、その還元内容に関わっている。というのも、われわれ精神科医は、はじめから世界の側に実在する疾患やその疾患を担う人間に、つまり「病気の存在」や「病者の存在」に関わるからである。精神医学は、当然のことながら経験的科学のひとつとして、世界の側に、世界内部的な存在者の存在に主題的に関わる。また、精神科医自身の自己了解も、世界の側の存在者の方から、つまり精神科医という医師や治療者という世間的な存在者の存在の方から、素朴に経験的に了解される。精神科医は医者という素朴な存在者の自己了解のもとで、眼前の精神医学的疾患や病者という、存在者の存在へと世間的に関わるのである。

これに対し、超越論的現象学における現象学的還元や形相的還元とは、その現象学者自身の超越論的主観性の超越論的本質へと、脱人間的脱世間的に到達するための方法論的通路である。世間的な客観物として自己構成する超越論

的主観性へと、自分自身の人間的主観性を世界から解き放して連れ戻すために、現象学的還元は超越論的主観性を対化する、つまり超越論的に覚醒させ、超越論的な自己反省の可能性へと導こうとする。超越論的還元と形相的還元は、超越論的自己反省において露呈する超越論的な構成的能力作を、超越論的主観性自身が本質直観的に反省するための必然的な道なのである。これに対し、医師としての精神科医は、精神科医自身の超越論的主観性に向かって対的な自己覚醒と自己反省を試みるわけではなく、あくまで世間的な存在者について、その存在者の存在に関して、素朴で科学的なまなざしをさし向けようとする。

超越論的還元や形相的還元も、精神医学的現象学においては、まさにそのような存在者の存在に向かう科学的方法のひとつとして応用される、つまり誤用されることになる。そしてその際、精神医学的現象学は、その主題的な対象として、眼前に生物学的物理機械的な事物ではなく、人間という主体を押し立てようとする。超越論的主観性の構成作用を人間的な諸可能性と曲解する精神医学的現象学者は、まさにその曲解において、眼前の病んだ人間の諸可能性を本質直観的に把握する方途として、現象学的還元や形相的還元を持ち出していくのである。事物的な本質ではなく、

人間的な諸可能性に対する本質直観の可能性として、超越論的還元や形相的還元は、まさに精神医学においては世間へと逆還元される。脱人間的で脱世間的な“私”自身の内奥へと向かう超越論的還元は、精神医学的現象学では、病者という別の人間の人間的可能性や存在へと向かう脱超越論的内世間的な逆還元に変貌する。

結局、精神医学的現象学は、最広義の人間学となる。そして、超越論的構成や存在そのものを人間的な諸可能性や世界企投、または人間的な存在様式と誤解した精神医学的現象学は、人間ではなく、生物学的因果的な過程を科学的に説明しようとする精神医学的生物学と真っ向から対立する。本来、生物学であれ人間学であれ、すべての諸経験科学を超越論的に基礎づける根源学としての超越論的現象学は、精神医学的現象学では人間学的な科学へと変貌し、生物学と存在者の対決してしまうのである。

ここで重要なのは、この逆還元的、脱超越論的な精神医学的還元が、精神科医自身の“私”的存在に向かうのではなく、あくまで眼前の他人（病者）の存在に向かうということである。精神医学的還元は、精神科医自身の超越論的構成を人間的 possibility として本質直観的に把握しようとするものではなく、眼前の人間、つまり他者の人間的可能性を

直観するために誤用される。脱人間的な私の超越論的主観性に向かうのではなく、別の人間への逆還元という精神医学的現象学にあって、超越論的還元や本質直観は、まさに奇妙な神秘主義的色彩を呈することになる。というのも、

ここにおいて現象学的還元は、病者という他の人間の超越論的構成や存在論的構造を（といつても人間的可能性としての曲解された構成であり存在構造であるが）、まさにその他人という壁を乗り越えて原本的に本質直観しうる特別な方法として登場することになるからである。^④

精神医学的現象学では、眼前の病者の超越論的構成や存在のものを、それがそれ自身の方から示す通りに、つまり原本的に見通すために、現象学的還元や本質直観が応用される。かくして超越論的現象学は方法的にも脱超越論化され、人間的な、しかしある特別な神秘主義的透視性をもつたものとして提示される。そもそも、"私"自身のもつとも固有な、もつとも単独化された存在そのものとして、超越論的な存在構成を対的に、自己反省的に開示しようとしたものとして提示される。そもそも、"私"自身のもつとも超越論的現象学や存在論にとって、まさに最大の難題こそが、他者の他者性という超越論的不透明性であった。私の超越論的な、絶対的な構成能作に決して内在化されえぬ外部性として、他者が常に超越論的な存外さを露呈するが

故に、超越論的現象学は特別な還元によって、つまり相互主観的な還元において、その他者を新たな間接呈示として、超越論的な自己移入として特別枠で構成せざるをえなかつたのである。

しかし、人間的な諸可能性へとその超越論的主観性の構成を世間的に棚上げしてしまった精神医学的現象学では、むしろまったく逆に、現象学的還元によつて既存の学説や目に見える症状を括弧に入れ、それによつて眼前の病者の超越論的構成や存在論的体制をそのまま本質直観しうるかのような主張に走ってきた。つまり、自分自身の脱人間的な超越論的真理を本質直観するはずの現象学的還元は、他人の人の間的な超越論的構成や存在論的体制を本質直観する特別な方法へと、精神医学的現象学では脱超越論的に人間化されるのである。超越論的真理のもとでは自己透視的な自己反省の超越論的還元は、しかし精神医学的人間的真理のもとでは、他人透視的な神秘主義的還元として登場する。精神医学的現象学における超越論的現象学や存在論に対する誤解、つまり、脱超越論的な人間化という曲解は、それが他人という人間に向けられることによつて新たな方法的誤用を、つまり、他人の超越論的構成や存在体制をそのまま本質直観するという、神秘主義的誤用を生み出してし

まつた。

さて、このような精神医学的現象学における理論的誤解と方法的誤用、つまり超越論的現象学の脱超越論的人間化と神秘主義的誤用は、当然のごとくその方法によつて獲得されたものに対する解釈的な誤りを、つまり理論的応用の過ちを引き起こすことになる。超越論的還元や形相的還元によつて、眼前の他人（患者）の「人間としての超越論的構成や存在体制」を見通そうとする精神医学的現象学は、そうして見通した他人の構成や存在を、結局は病的に障害されたものとして、病的障害態として規定しようとする。

ある疾患の超越論的構成や存在論的構造を探究する精神医学的現象学は、その病者の構成や存在に第一次的な破綻や欠損を見いだし、その破綻や欠損をその疾患の現象学的本質として規定する。フッサールの超越論的構成やハイデガーの存在論的存在は、まさに精神医学的疾患において破壊され、解体され、閉鎖され、欠落し、縮小し、分裂し、上昇し、下降し、頽落する存在者の特性に成り果ててしまふ。超越論的構成や存在論的存在構造は、精神疾患において本質的な人間的変様を破り、病的な障害を被つてしまふのである。

人間的可能性として誤解された超越論的構成や存在は、

その人間（患者）の「病の本質」として現象学的に直観される。しかし、本来的に理解された超越論的構成や存在そのものは、ある疾患という存在者の事態の存在者的な本質として現象学的に直観されうるようなものではない。超越的存在構成は、ある疾患の本質として障害態的に取り出されうるような存在者ではありえない。しかし、今日にいたつても精神医学的現象学は、このような超越論的本質や原事実のなかに、ある精神疾患の病的本質を、病的本質としてのそれらの障害態、変様態を見ようとするのをやめようとはしない。⁽⁵⁾

そもそも「アブリオリなものが、アボステリオリに破壊されたり障害されたりすることなどありえない」。しかし、もちろん世間的には「ある疾患の本質」ということがいわれたりする。ある病的事態の本質は、たしかに病的に障害された存在者の事態として発見され、説明される。世間的な病気には、世間的なその病気の本質が実在する。つまり、存在者と存在者との存在者の間柄として、世間的な本質は世間的な事実を本質的に構築する。また、世間的な存在者の方から了解された存在者が病的本質として障害された結果、ある疾患という存在者を構築したりもする。病的生存（Krank-sein）は、まさにそのような仕方で分裂病を構築

し説明する。しかし、本来的に理解された超越論的構成や存在そのものは、そのような世間的な間柄における事実的本質ではありえず、むしろあらゆる世間的な事実的本質を可能とする「本質の本質」、つまり「アブリオリのアブリオリ」なのである。

超越論的本質は、世間的な事実と本質との関係を超越論的に超越し、あらゆる事実と本質との世間的な関係を超越論的に基礎づける超越論的真理である。現象学的還元は、そのような存在者的な事実と本質との間柄全体を括弧に入れ、存在そのものの超越論的構成を超越論的本質として、超越論的なアブリオリテートとして露呈する。存在者の存在としての本質はその存在者の存在領域に対応して変様するが、存在者の存在ではない存在そのものは決して二次的に変様したりせず、ただ存在者の存在のさまざまな二次的変様を一次的に根拠づけるのである。超越論的構成や存在そのものの第一次的構造によつてのみ、あらゆる存在者の存在が存在可能となり、それによつてある存在者が疾患という病的の存在であつたり、健常的な存在であつたりすることができるのである。人間が人間的の可能性として病的であつたり、また健常的であつたりするのも、まさに超越論的主觀性が普遍的で超越論的なアブリオリテートとして存在そのもの

を、普遍的な世界妥当そのものを根源的に構成しているからに他ならない。存在そのものを普遍的な世界地平として構成する超越論的存在構成は、ある世間的な疾患によつて障害されうるような「存在者の存在」ではない。

ビンスワンガーを始祖とする精神医学的現存在分析は、ハイデガー存在論の意味での世界内存在を、その様々な病的変様として記述してきた。しかし、ハイデガーのいう世界内存在という存在そのものの根源的形式も、病的に変様する世間的存在者の一存在様式ではない。ただ、世界内存在を「内世界的な存在者の存在」と誤解することによってのみ、それは病的に変様することになる。また、まず精神病者という人間的存在者が実在し、次にその存在者による（人間的可能性と誤解された）超越論的世界構成がその疾患の本質的病態として障害され、それによつてその病者が世界を病的に構成（構築）し、世界を病的変様において企投し、結果的にさまざま目に見える症状が世界内部に発現するといった世間的（科学的）説明が、ビンスワンガーやボスを含めたあらゆる精神医学的現象学者の論述を構築してきた⁽⁹⁾。超越論的思惟や存在論的存在解釈に対するこのような根本的な誤解と、それに基づく方法的誤用と理論的誤用によつて、超越論的思惟の成果はことごとく脱超越論

化され、人間化され、世間化され、人間学的精神医学の基
本用語として誤用され続いている。

しかし、精神医学的現象学は、この誤謬の根拠を、超越論的現象学が世間的に自己現出した在り方に、つまり超越論的現象学が再世界化した超越論的用語の世間性に負って

ち、現象学することによって非本来的に再世界化された超越論的契機が、精神科医によって世間的な契機と誤認され、さらにそれらの病的障害態が眼前の人間的疾患の本質的病態として説明されてしまうことは、さほど不思議な世間的失敗ではない。

た対自的反省によつて本質直観される超越論的存在構成は、それ自身、自分自身の超越論的觀視者によつて世界に向かつて非本來的に世界化され、世間的な言葉との類比性において世間的なひとつの學問へと絡みとられてゆく。超越論的真理は、まさにその「現象学すること」(Phänomenologisieren)⁽¹⁰⁾において、つまり現出の真理(Erscheinungswahrheit)において世間的な真理へと自己消滅しうる可能性を有している。つまり、現象学的還元を遂行することによつてのみ獲得される超越論的真理は、しかし自らは現象学的還元を遂行しない人間によつて、現出の真理として見えるようになつた世間的な言葉の世間的な

超越論的真理は、現出の真理として世間化される。つまり、超越論的現象学は、その世界への自己現出において世間的な言葉を類比的に使用せざるをえないことにおいて、はじめから超越論的に失敗する。超越論的現象学は、現象学することにおいて失敗してはじめて成功する。しかし、このような超越論的失敗を、まさに精神医学的現象学は世間的な成功を目指して世間的に失敗する。現出の真理を単なる世間的真理として誤認することにより、精神医学的現象学は超越論的真理を内世間的に閉鎖する。人間学的精神医学として世間に素朴に受け入れられることに、まったく何も疑問を抱くことなく、精神医学的現象学は今も超越論的失敗を世間的に失敗し続けていた。

三 在るそのものの疾患

超越論的用語の世間的な類比性は、現象学的還元を遂行しない精神科医に恰好の人間学的素材を提供する。すなわち

しかし、精神科医としての私は、ここでさらにつづくよう

な疑問を新たに提起したい。つまり、このような精神医学的失敗について、それが失敗するためには、やはりそれなりの精神医学的現象を必要としているのではないだろうか。精神医学における超越論的現象学の脱超越論的な人間化という失敗は、超越論的真理の单なる世間的隠蔽ではなく、その失敗はある「経験的精神医学における超越論的事象性」に、つまり世間的現象の内部に穿たれた超越論的真理の精神医学的暴露に基づくのではないだろうか。精神医学的現象学は、やみくもに失敗し続いているわけではなく、世間的には到底言表しがたいある事象によつて、超越論的にそのような世間的失敗へと駆り出されているのではないだろうか。「眼前に他者（病者）が居る」という精神医学的根本現象は、単に世間的な他者現象ではなく、その世間性を無化的に透過する超越論的事象性を帯びているのではないか。精神医学的根本“現象”は、精神医学的根本“事象”ではないだろうか。

実際、われわれ精神科医はまったく得体の知れない、世間的に形容しがたい次のような“事象”に襲われている。つまり、他者を前にしつつ、その他者を世界的な何かとして世界的な言葉によつては決して切り取れず、しかも経験的確実性をこえた確実性において“絶対的に在る”としか

いいようがない仕方で、われわれは眼前の他者を体験する。精神科医の眼前には、幻聴や妄想が実在するわけではなく、世界的には何でも“無い”ものがまさに絶対的に在る。さらに、この無において“絶対的に在る”他者に対し、経験的な了解の手がまったく届かないようにして、その他者を前にする精神科医が自分自身の絶対的に単独化した孤独感に襲われるとき、精神科医はそのような“他者事象”をリュムケに倣つて真正分裂病 (*echte Schizophrenie*) と呼び、かつ自分自身の孤独感を分裂病者性印象と、つまりプレコックス感 (*Praeocoxgefühl*) と呼んできたのである。しかし、いうまでもなくこのような用語、つまりプレコックス感にあつては、その言葉の世界的な意味を充足する世界的な何かが事物的または概念的に実在したりしなかつたりするわけではなく、この用語は眼前的存外な“無”を、無意味な世界外的な空虚さにおいて新たに造語する精神医学的言語新作 (*psychiatrische Wortneubildung*)⁽¹³⁾ の産物でしかない。

現象学的と自認し、超越論的用語や存在論的用語を多用する精神医学的現象学者は、ことばとくこの眼前の他者の透明な“無”に直面し、この“無”的方から超越論的用語を使用するよう強制される。精神科医は、超越論的用語へ

と眼前の事象そのもの方から強迫される。精神科医は、眼前の他者の「無」においては事物でも無く、しかし人間でも無く、あらゆる存在的な存在を超えた存在そのものの「無」に直面する。そして、このような「無」は、精神医学における人間学的な主張のなかにも、理論的自己矛盾として露呈する。というのも、彼らが脳病といった事物的な現象としてではなく、人間的な存在可能性の障害として狂気を理解しようとするとき、超越論的構成や存在そのものを根底から障害された欠損態として規定することにより、彼らは暗黙の内にもはや人間的可能性ではありえないものを、つまり人間ですらありえない外人間的な超越論的事象を間接的に表現せざるをえないからである。¹⁴⁾

人間として、人間の根源的な可能性として狂気を見ようとする人間学的姿勢のなかに、その人間の根源的な可能性の障害態という、もはや根底から人間ではありえないものが露呈する。人間学的現象学は、それ自身の内部に脱人間的な超越論的事象性を自己矛盾として抱え込まざるをえない。脳病という「物」でもなく、ましてや人間という「者」でもありえない「もの」を、精神医学的現象学者は世間的に失敗しつつ超越論的用語を用いて記述しようとする。精神科医は人間では無いものを、つまり人間的可能性を超える。

結局、「ある疾患の超越論的現象学」など考えられもしな

た超越論的事象性を直観する。しかし、そのような事象的直観は、再び「分裂病の直観診断」という言葉において世間に失敗される。超越論的本質直観が超越論的主觀性自身の対目的反省的直観的把握であるのに対し、精神科医は決して反省的に直観しえぬ「ものそれ自体の無」に直面する。つまり、精神科医は眼前の他者の無を非反省的情感的に「直感」する。しかし、精神科医はそのような直感を、まさに現象学的直観と曲解してしまう。

狂気のなかの狂気である分裂病、しかしそれは分裂病という生物学的または心理学的疾患ではなく、また分裂病者という人間的可能性でもない。狂気という名の他者は、疾患も人間も含めたあらゆる存在者の存在全体を、その「眼前の他者の無」が無化的に「存在そのものの無」に向かって超越する超越論的事象であり、その超越論的無の暴露なのである。われわれはかくして、このような他者現象を分裂病現象でもなく、分裂病者現象でもない「事象」として、つまり分裂者現象（事象）として記述してきた。¹⁵⁾ 分裂者現象がその無において露呈する超越論的真理とは、「他者はわれわれ人間ではない」という、他者の脱人間的真理なのである。

いが、「ある精神疾患の超越論的現象学」はまさに精神医学的に事象化する。しかもそれは、分裂病としてではなく、また分裂病者としてでもなく、ただ「分裂者の超越論的現象学」として露呈する。⁽¹⁶⁾「眼前に他者が居る」といった精神医学的根本「現象」は、「眼前の他者の“無”が無化する」精神医学的超越論的「現象」なのである。「経験的精神医学の超越論的事象性」という矛盾に満ちた本論考の論題は、

その精神医学的根本現象の超越論的事象性によつて正しく

矛盾する。経験的精神科医は、自らの経験性を無化的に超える超越論的事象性において超越論的に精神科医する。

精神医学的な「ある疾患」は、もはや「或る疾患」ではなく「在る疾患」、つまり「在るそのものの無を暴露する事象」なのである。「ある精神疾患の超越論的現象学」は、世間的な存在者としての或る疾患を無化的に通り越し、括弧に入れてしまふような超越論的透過性を、存在そのものの透明な無性を開示することによって事象化する、つまり具體化する。「狂氣の現象学」は「正氣の現象学」と存在者の間に対立したり対比されたりするものではなく、その狂氣そのものの超越論的事象性においてあらゆる世間的な科学を超える。結局、精神医学的現象学の「超越論的失敗の世間的失敗」は、單なる世間的な失敗ではなく、経験的精神

医学の超越論的事象性に由来する「本来的な超越論的失敗」なのである。精神医学的現象学者は、「眼前の他者」という精神医学的現象の超越論的事象性に強迫されることにより、何の迷いもなく堂々と敢然として、超越論的現象学を世間的真理において倒錯し続けてきた。

四 現象学することと精神科医すること

超越論的還元を遂行しつつ自らの超越論的主觀性を対的に覚醒させ、超越論的観視者によつて直観された超越論的真理、つまり超越論的存在構成を、非本来的に現出の真理として再世界化すること、つまり「現象学すること」と、眼前の他者の脱世間的な無に直面し、世間的な感情移入の手がまったく届かないその他者の無のもとで、自分自身の絶対的な孤独へと情感的に導きいれられる「精神科医すること（Psychiatrieren）」とは、共に脱世間的な超越論的真理への超越論的実践化という、共通した超越論的具体性を有している。本来的に現象学的還元を遂行しつつ現象学しないかぎり、つまり世間的な現出の真理を具体的に具現化しないかぎり、いくらその現象学者が超越論的言葉を世間的に記述し続けたところでその記述は現出の真理ですら

なく、それは単なる世間的な真理でしかない。それとまったく同じように、眼前の他者の無という超越論的事象性に

具体的に巻き込まれずに入る精神科医は、精神医学的な真

理をただ世間的な真理で塞ぎつづけているだけである。絶

対的に具体的に、つまり超越論的具体性において、眼前的

他者の無に直面しえない精神科医は、超越論的還元を具体的に遂行しない現象学者と同じく、単なる世間的な科学者でしかない。現象学することも精神科医することも、共に超越論的に実践してはじめて到達しうるものとも具体的な真理である。⁽⁴⁾

哲学的現象学者も精神医学的現象学者も、具体的に実践してはじめて到達できる超越論的真理に共に関わりながら、しかし、両者の間にはきわめて深い隔たりが介在する。そもそも現象学することにおいては、哲学的現象学者は自らの内発的な超越論的真理の対目的呼び声に導かれて、自己触発的に現象学的還元を遂行するのに対し、精神医学的現象学者は世界の方から、世間的な存在者の存在に穿たれた他者の無の方から、対的に呼び声を浴びせられ、他者触発的に現象学させられ還元させられてしまう。哲学的現象学者が、なんといつても第一に脱人間的な自らの超越論的主觀性の超越論的真理を「人間」として選択するのに対

し、精神科医は眼前的「人間でも事物でも無いもの」の方から、つまり超越論的真理を暴露させる他者の無の方から、他者の超越論的真理を選択させられてしまうのである。

哲学的現象学者は超越論的真理へと自分自身で「還元する」のにに対し、精神科医は世界に穿たれた超越論的他者の事象性の方から超越論的真理へと「還元させられる」。超越論的還元を還元する人間としての私は、還元の過程で「構成する超越論的主觀性」としての私と、その超越論的主觀性とは超越論的異他性において峻別される「構成には加担しない超越論的観視者 (transzendentaler Zuschauer)」と

しての私へと自らを超越論的に分裂させつつ、しかしそれらの私を跨がるようにして、世間的かつ超越論的に統覚し得る私自身でありうる。超越論的現象学者の私は、かくのごとく「現象学する」。これに対し、精神科医は「現象学させられる」。自らの超越論的対目的反省を超えて、まさに精神科医は他者の方から反省させられる。精神科医の私をして超越論的反省へと反省せしめる他者の無とは、超越論的無として、つまり反省する私の超越論的構成にはまったく無関係な仕方で、しかも「私」の超越論的観視者のように単に構成に関わらない私の超越論的主觀性ではなく、「超越論的主觀性と超越論的観視者」という対的な私の超越論

的、分裂、全体から逸脱する無なのであり、絶対的な超越論的外部性の無なのである。分裂者の他者の無は、もはや単に「われわれ人間では無い」だけではなく、さらに「われわれ超越論的主観性でも無い」ような無なのである。

しかし、超越論的主観性が構成しないもの、超越論的に存在を了解しえないもの、そのようなものはそもそも考えられないのではなかろうか。あらゆる存在者の存在を妥当化する世界地平の普遍的妥当性、その世界の普遍的妥当性そのものを自らの構成能作によって構成する超越論的主観性にとって、その外部という存外な無は構成しえない無としてすら考えられもしないはずである。現象学的な目的論的理念に従うかぎり、世界的に構成しえないものですが、超越論的主観性は構成しえないものとして構成しているはずである。構成しがたい他者ですが、他者という別の超越論的主観性ですら、特別な還元によって、つまり超越論的相互主観的還元によって、其現在的に作動する超越論的モナド的共同態として、最低限度の超越論的能動的構成作用に基づいて間接呈示的感情移入的に構成される「私とは別の、しかし私同様のわれわれの超越論的主観性」なのである。

超越論的主観性は、根源的な世界的客観性を構成する超

越論的相互主観性として他者を目的論的に構成し、かつそのような他者を共同人間、他の人間として世界化する。つまり、そのようにして超越論的構成の手引きとなる他者は、超越論的構成の自己構成的産物である人間的自我と同様のもうひとつの世間的自我、つまり他人という人間的自我なのである。相互主観的に構成される客観的世界とは、そのようにして現象学者自身の人間的自我と他人の自我とが、共に人間同士として地平的に邂逅しうるような共同世界である。共に人間同士として、超越論的主観性が世界へと目的論的に構成しうる別の超越論的主観性だけを、超越論的相互主観的構成は構成し、それ以外の他者などはじめから構成しようもない。換言すれば、共同人間的な世界からその無において逸脱するような他者、つまり完全に別様に世界を構成する他者、またはもはや「構成する主観性」としてすら考えられないような他者の他者性など、私の超越論的主観性は構成しようもない。私の超越論的主観性が相互主観的に構成しうるのは「われわれの超越論的主観性」であり、かつその別の超越論的主観性と相互モナド的に共構成し、世界へと現出した「私の人間的主観性」と「別の私の人間的主観性」なのである。

精神医学的な超越論的事象性として露呈する他者の無

は、人間的主觀性を超えて、かつわれわれの超越論的主觀性、つまり相互主觀的構成全体をも凌駕した存在可能性の不可能性、つまり存外な無なのである。このような超越論的構成全体の外部性、つまり絶対的な存在不可能性、存在の外部性としての存外な無は、構成には関わらない私自身の超越論的観視者ではない。というのも、超越論的に事象化された精神科医の私は、超越論的に「現象学する」私自身の超越論的観視者でありうるわけではなく、むしろその他者の無によって「現象学させられる」超越論的観視者に他ならないからである。精神科医の私は、まさに眼前の他者の無によって、他者の無の方から私自身の超越論的観視者を「反射」されており、眼前の「そこ」の無によって反射された私自身の超越論的観視者から現象学させられているのである。

しかしながら、哲学的現象学者も、実はこのような存外な無、他者の他者性そのものとして無をどこかで知つており、どこかでそのような無によって無化的に事象化され、それによつて相互主觀的構成といった特別な還元を切迫され、自己移入といった間接呈示的構成へと強制されざるをえないのではないか。「他者は自分自身では無い」というときのその無さを、現象学する自分自身の超越

論的主觀性や超越論的観視者では無いという超越論的無として、どこかで現象学する私は知つてしまつており、むしろこの無によつて、超越論的自我論的真理としての他者構成論を間接呈示的に展開せざるをえないのではないか。

フッサールにおける超越論的な他者構成論においては、まさに「その失敗こそが成功として肯定的に評価されねばならない」。超越論的相互主觀的な他者構成論は、他者の無の構成に失敗してはじめて成功する。失敗する無を前提として成功する。では哲学的現象学者は、世間的には決して事象化されえないこののような他者の無を、どこで知つているのだろうか。いうまでもなく超越論的現象学者は、自らの超越論的構成の外部において、構成しえないものとの非事象的で理論的な出会いにおいて、それを知るしかない。

つまり、その理論的他者とは、相互主觀的に構成される超越論的主觀性としての他者や、共に世界的に人間化される共同人間としての他人ではなく、それ以外の他者、つまり理論的形而上学的に構築するしかない「超越論的観視者としての他者」、つまり「現象学する他者（der phänomenologisierte transzendentale Andere）」なのである。

超越論的観視者は、自分自身の超越論的主觀的構成に超

超越論的異他性を介して居合わせており、かつそのような居合わせのなかでのみ、超越論的他者を共現在的な共作動態として自己移入的に構成する。つまり、相互主観的なモナド的共同態は、それ 자체、私の超越論的観視者によって現象学されるのである。「私は、あらゆる還帰的現象学（regressive Phänomenologie）の前提である居合わせるといふ」と他者と共有しない。現象学を営む私の自我は他者に對しても自我なのであり、ただひとりこの自我にとってだけ、自己移入において可能的に近づくことのできる他者の自己還元をもふくめた自己移入の構成部分が成立する。⁽²⁾

また、「現象学を営む他者は、『方法論』にとつてどうでも良い問題ではなく、独自の主題的論究を必要とする」。しかし、このような「超越論的観視者」としての他者」を、「現象学の現象学」を目指す超越論的方法論は現象学することはできず、また、現象学することを超えた構築的現象学という超越論的原理論でもその他者を構築することは不可能である。超越論的方法論の理念は、他者の観視者の前で挫折する、つまり大失敗する。そして、構成されず構築もされない絶対的な無として、超越論的観視者という他者は精神科医を「現象学的に精神科医させる」。超越論的方法論の失敗において構成を成功させる」他者の無が、まさに

精神科医を精神科医させる無として露呈し、かつその無によつて精神科医は必然的に現象学させられる。谷のいう「原初の異他性」との遭遇が、「外的原事実性」との接触が、精神科医を現象学させる。また、新田のいう「原初的差異」を差別化する第一次的他者が、まさにその眼前の他者の無から精神科医自身の超越論的作動の究極的なはじまりへと到來するのである。

眼前的分裂者現象において、他者の超越論的観視者の無が超越論的に事象化している。しかし、いうまでもなく、このような「他者の超越論的観視者」は、「超越論的主觀性の対目的覺醒において現象学を遂行する、私とは別の現象学者の私」ではない。眼前的分裂者は、眼前的現象学する他人ではないのである。というのも、私以外の現象学者、つまり現象学的還元を遂行しながら現象学を共に実践する別の現象学者は、私と同様に、その非本來的な構成において再世界化し、現出の真理を世間的に共有することができるのである。つまり、現象学者は現象学者同志、世間的な學問的交流において世間に安住する。しかし、精神科医する精神科医と、そのようにして精神科医させる眼前の分裂者との間では、もはやそのような非本來的な現出の真理を拠点にして、世間的に交流することすら不可能である。

超越論的な構成を現象学するのではなく、構成しえない無において現象学させられる精神科医が、そのようにして現

おわりに——反省と反射

象学させる無を暴露する他者（の超越論的観視者）との間に、超越論的真理の現出の真理を非本来的に構成し、世間的な間柄——現出の真理において、超越論的対自的真理を世間に語り合う現象学者同士ではなく、超越論的対他的真理を世間的に語り合う医師・患者という世間的な間柄——と共に生きることなどまつたく不可能なのである。⁽²⁾

結局、精神科医する精神科医は、その無において精神科医させる分裂者との間でただ沈黙し、現出の真理ではなく、ごく素朴な世間的真理を語り合うだけである。また、同様に精神科医する精神科医同士も、自らを精神科医させる分裂者の無について共に世間的に語り合い、論議しあうことはその根底からして不可能である。かくして、精神医学的な学問的世間的交流は、根本的に精神科医することから遠ざかり続け、精神医学的な超越論的真理ではなく、生物学的真理と人間学的真理だけが対立し合う精神医学が構築される。しかしその傍らで、精神科医がただ精神科医するだけの孤独な精神医学的真理が、黙秘したまま静かに具体的に実践されてゆく。

精神科医をしない精神医学は、「眼前に分裂者が居る」という精神医学的根本事象の無を、無表情、無感情、無意欲、無思考という症候論的な無に、つまり陰性症状という世間的な概念へと棚上げにしてしまう。しかし、それでもその無は、「硬く冷たく透明な平板さ」という、精神科医が生き生きと語り継ぐ臨床表現のなかで、精神科医のプレコックス感のなかで無化し続いている。精神科医することによって還元され暴露される「他者の超越論的真理」は、このような透明な平板さからのみ解釈されうる。そしてわれわれは、すでにこのような平板な無について、先構成的、先存的、先時間的な解釈を試みてきた。そして、その結果、これらの平板な無を眼前的「神の自然な鏡」の無と暗示してきたのである。⁽²⁾

結局、眼前の分裂者現象の無が暴露する超越論的真理とは、もはや単に「他者はわれわれ人間では無い」という超越論的真理ではなく、それすらも超越した真理、つまり「他者はわれわれ超越論的主觀性ですら無い」という、超・超越論的真理なのである。現象学者は自己反省によつて超

論的真理に到達する。しかし、精神科医は眼前の他者といふ鏡の無によつて反射させられて超・超越論的真理に到達する。われわれ精神科医は、この超・超越論的真理を神学的真理とみなすのであるが、本論考では紙幅制限のため、これ以上この解釈を押し進めることはできない。

真理は人間的な見え方のなかには無い。真理が人間的な見え方を超えた無であることを、精神科医は否応なく情感的に知らしめられる。もちろん、精神科医の一部は、その真理を脳の病的過程の生物学的真理へと還元し、また別の精神科医は人間的过程の人間的真理へと還元し、やむに⁽¹⁾

く一部の反・精神科医は病気ではないものへと、つまり社会的政治的な真理へと還元しようとする。⁽²⁾しかし、このような超越論的真理の世間的な隠蔽にも関わらず、われわれの眼前ではまさに分裂者が分裂し、他の無がわれわれに現象学的に精神科医させるのである。

これまで、精神科医ばかりが現象学をやられていた。⁽³⁾これからは、現象学者が眼前の他者から精神科医をやられる番かも知れない。現象学者が世間的な他人ばかりと論議せず、眼前の他者との根源的な隔たりを実践するとき、彼らは他者から現象学を反射させられる。世間的な実用と空談がまったく歯がたたない他者を前にするとき、現象学的還

元を遂行するよりもより深く、より豊かな驚きをもつて私は現象学を反射させられる。「反省する現象学者」と「反射させられる精神科医」。現象学者と精神科医の私は、それぞれまた別様の超越論的実践を互いに絡み合わせることができる。谷のいう、大失敗のディア・ロゴスが、はじめてもつとも超越論的に具現化する。反省する現象学者と反射させられる精神科医との間で、はじめて言葉がはじまる。

注

(1) L. Binswanger : Daseinsanalytik und Psychiatrie, in : Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, Bern, Francke Verlag, 1955, S. 295.

(2) M. Boss (木村 敏、宇野昌人・訳) : 現存在分析的現象学に照らした分裂病性の Krank-sein——米日記念講演、精神医学、十七卷五号、一九七五年、四四〇—四五三頁。

(3) W. Blankenburg : Aus dem phänomenologischen Erfahrungsfeld innerhalb der Psychiatrie (unter Berücksichtigung methodologischer Frangen), Schweiz. Arch. Neurol. Neurochir. Psychiatr. Vol. 90, 1962, SS. 412-421.

(4) ハルムス精神医学的直観主義に關する批判的検討⁽⁴⁾によれば、以下の拙稿を参照されたい。現象学的直観が教えてくれる現

象そのものとしての分裂病者——『分裂病者という他者』の現象学の一試み、精神神経学雑誌、九三巻四号、一九九一年、一一一—一六五頁。

(5) 上述のビンスワンガーによる精神医学的現存在分析では、まさにこのような障害態を規定する様々な現象学的否定語が、満遍なくその論考全体を覆い尽くしている。また、我が国の木村も、たとえば精神医学的な時間論を論じる論考において、分裂病に特徴的な時間体制である「アンテ・フェストウム」では、ハイデガーのいう時間性としての到来(Zukunft)が不可能になつていると述べているが、これも本来的に理解されたハイデガー存在論から見れば、まったく考えられもしない奇妙な病的障害態に他ならない。つまり、いじやむの存在論的な時間性は、本来の「存在の意味」から離れ、分裂病者という存在者の存在者の心理学的特性と誤解されてしまつていて。木村 敏：自己・あいだ・時間、東京、弘文堂、一九八一年、一三七頁。

(6) 抽著、存在と他者、東京、金剛出版、一九九七年、十五頁。

(7) これまで述べてきた世間や間柄といった存在者概念の正確な超越論的規定については、前掲の抽著(存在と他者、一七八一)

八八頁)を参照されたい。

(8) ハイデガーと共に、「現存在は上昇もしなければ下降もしない」、「世界内存在の変様はありえない」とビンスワンガーを批判したボスですら、上述したように「病的存在」という仕方で、ハイデガーの存在を存在者の間に誤解している。M. Boss ..

Psychonanalyse und Daseinsanalytik, Bern, Verlag Hans Huber, 1957, SS. 94-95. (笠原 嘉、三好郁男・訳：精神分析と現存在分析論、東京、みすず書房、一九六二年、一〇一一〇三頁)

(9) 実際、哲学的な超越論的現象学者であり、そのような世間的な構築の誘惑に、つまり「超越論的構成過程のある箇所が、かりにもし、かくの」とく変様したならば、人間は幻聴や妄想を含む様々な病的障害を発現するのではないか」というような世間的「実用」への誘惑に、稀なるひず駆り立てられる」とがあるらしい。

(10) 現象学自身の世間的な学問への非本来的な自己構成をも含めた「現象学する」とについて、フィンクによる以下の著書を参照されたい。E. Fink: VI. Cartesianische Meditation, Teil 1. Die Idee einer transzendenten Methodenlehre, Husserliana Dokumente ; Bd II / 1, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1988. (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、東京、岩波書店、一九九五年)

(11) 精神医学的根本現象という用語とそれが意味するものに限っては、以下の拙稿を参照されたい。「精神医学的根本現象」が呼び開く「もの」それ自体への問——ハイデガー存在論の精神医学的寄与の困難さについて予備的論考、イマージ、三巻、八号、一九九一年、一九〇一二一頁。

(12) 分裂病者を前にした精神科医自身の特異的な情感的体験やハイデガーライフ

レコックス感の詳細に関しては、以下の拙稿を参照されたい。分裂病者現象はいかにしてその存在論的真理を暴露しうるのか

——「精神分裂病群内部における臨床的区分 (Die klinische Differenzierung innerhalb der Gruppe der Schizophrenen ; H. C. Rümke)」の抄訳と、その精神医学的差異と循環と還元に対する精神医学的文献解釈学の一試み、福岡行動医学雑誌、三巻、一号、一九九五年、二八一五三頁(宮本との共著)。

(13) 分裂病という病名も、後に述べる「分裂者」や「神の自然な鏡」という言葉と同様、世間的な真理に類比化される超越論的「現出の真理」ですらない。それらはまったく空虚な、しかしより根源的で絶対的な真理である。このような精神医学的言語新作については、以下の拙稿を参照されたい。その人間存在の無限なるもの 15 —— ヤスペース的省察、みすず、三六巻、七号、一九九四年、五七一六八頁。

(14) 精神医学における人間学的現象学が、結局は“者”という人間ではなく、かつまた“物”という生物学的过程でもありえない「もの」を必然的に露呈せざるをえないことに関しては、その精神医学的歴史的な展開も含めて、以下の拙稿を参照されたい。精神医学・第三學問論——疾患／分裂病、人間／分裂病者、そして他者／分裂者、福岡行動医学雑誌、六巻、一号、一九九八年、六一八二頁。

(15) 精神医学的根本現象が分裂病でもなく、分裂病者でもなく、分裂者現象であることに関しても、上掲の「精神医学・第三學問論」

と共に以下の拙稿も参照されたい。分裂病と分裂者現象——精神医学的根本現象における“無”について、理性と暴力——現象学と人間科学、現象学・解釈学研究会編 東京、世界書院、一九九七年、一八七一二二一頁。

(16) 分裂病が分裂病という疾患でもなく、また分裂病者でもなく、まったく世界的に何でも無い“無”でしかないことを、実はその他の者、つまり世間的には分裂病者といわれる患者の方が、彼らと対面する精神科医とまったく同様の仕方で、つまり何としても世界的には、世間の方から自分在り様を了解しえないという仕方で知つてしまっていることはいうまでもない。自分がいかにしても世間的な「ある疾患」の方からは自己了解しえないことを、これほど鮮烈に、これほど表現不能な仕方で表明する“患者”は、世界の内のどこにも見あたらない。結局、分裂者自身が世間的な世界拘束性から超越論的対自的自由へと存在論的に強制されているとしか、われわれ精神科医はいいようがない。しかし、科学的世間の精神医学は、このよう分裂者における超越論的な世界逸脱性を、“病識欠如”という世間的疾患(分裂病)のひとつの症状と規定し、かつその障害を生物学的認知障害と規定する。つまり、経験的精神科医(生物学的かつ人間学的精神科医)は、その者自身、超越論的事象性に対する経験的盲目さという、超越論的認識障害に陥り続いている。実際、本論考の論題「経験的精神医学の超越論的現象学」とは、まさにこの“いわゆる病識欠如”そのものの現象学であり、かつそれは精神科医自身における

る「病氣欠如の現象学」なのであるが、これらの重要な論点については、以下の拙稿を参照されたい。眼前の分裂者がわれわれの「存在それ自体」を拒絶するとき——「異」者の存在論と無“病”¹意識論、九州神經精神医学、四一卷、二号、一九九五年、一四九一五八頁。

(17) フィンクの意味での「現象学すること」、つまり現象学的營為は、まさに「現象学することを現象学する」といった超越論的方法論的理念全体の解明を表しているが、本論考ではこのよくな明によって明らかになる、世界へ再回帰する現象学的營為の自己前提的自己反省的全体構造を「現象学すること」と記述しておきたい。

(18) この「現象学すること」と「精神科医すること」の関連性については、以下の拙稿を参考されたい。その人間存在の無限なるもの 17——ヤスペース的省察、みすず、三六卷、一二号、一九九四年、五九一七五頁。

(19) それ故に、「経験的精神医学の超越論的事象性」を記述しようとする本論考の精神医学的真理も、哲学的現象学者が實際、具体的に精神科医しないかぎり、本来的には、つまり超越論的真理の真理性においては理解されえない、伝達されないと、超えがたい限界を有している。しかもしも、この限界は、単なる世間的経験主義的限界ではない。

(20) 拙稿・「デカルト的省察」(E・フッサール)と精神分裂病者——他者の「二重の二重性」と分裂病者の現出に関する一試論、

新田義弘編、他者の現象学II、東京、北斗出版、一九九二年、六一八三頁。またこの「失敗においてこそ成功する超越論的現象学」という超越論的真理は、谷による現象学的思惟の主要理念として、彼の著作全体を生き生きと貫いている。谷徹・意識の自然、東京、勁草書房、一九九八年。

(21) フィンク・前掲書、S. 60 (邦訳書、五四頁)。

(22) 谷・前掲書、六五五一六五九頁。

(23) 新田義弘・現象学と現代哲学、東京、岩波書店、一九九五年、五九頁。

(24) このような超越論的な困難さが、つまり、精神科医の私と分裂者の私とが現出の真理を世間的に共有しえない超越論的隔たりが、「症状と誤認された病識欠如」に対する強制的治療という世間的精神医学的な動機づけにつながっていることはいうまでもない。

(25) 宇野は「超越論そのものの次元では、臨床家は治療論を手に入れることができない」と述べている。(宇野昌人・他者——精神医学的断想、新田義弘・宇野昌人編、他者の現象学・増補新版、東京、北斗出版、一九九二年、三五一四四頁。)しかし、精神科医と分裂者が、超越論的な「無の沈黙」を唯一世間的に共有し合うこと、否、脱世間的な沈黙のなかでまさに「隔たり会うこと」。この沈黙によってのみ、われわれは世間的な治療論以上に豊かで深い超越論的真理を開示しうるのであり、このような沈黙だけが、精神科医と分裂者の間の「無媒介」という媒介」を可能とする

のである。このような治療超軽的な沈黙の媒介性については、以下の拙著を参照されたい。沈黙と自閉、東京、海鳴社、一九八七年。

(26) 「神の自然な鏡」として、分裂者現象の無を解釈する試みについては、前掲拙著（存在と他者）を参照されたい。なお、先存在（Vor-sein）という言葉を、フィンクは存在者の存在に先行する超越論的主觀性における本来的な存在構成を指し示すために使用しているが、拙著（存在と他者）では、この先存在という言葉をそのような構成にすら先行する無として、つまり先構成的な先時間性の意味で使用している。

(27) 反・精神医学 (Anti-psychiatry) ジェラード・レイン (R. D. Laing) やクーベー (D. Cooper) 等によるイデオロギッシュな精神病者解放運動のことを指している。しかし、それでも反・精神医学は、精神医学のなかではこの「何でも無い分裂者」の無にもつとも接近した精神科医の一群である」とには違いない。これについても、前掲拙稿（「分裂病と分裂者現象」や「精神医学・第三学問論」等）を参照されたい。

(28) 谷 徹・他者の精神医学と他者の現象学、福岡行動医学雑誌、二卷、一号、一九九四年、三八一五〇頁。
(松尾 正・まつお ただし・九州大学)

他者経験の現象学と他者の他者経験の解明

中 田 基 昭

精神病理学や教育学といったいわゆる経験科学においては、研究者が他者の生や世界をいかに理解するかが問題となる。そこで本稿では、他者経験の現象学と他者を現象学的に理解することとの密接な関係について考察することにより、経験科学における現象学的他者理解は現象学の單なる応用ではなく、現象学を自ら遂行することであり、哲学としての現象学にも寄与しうることを示したい。

一 現象学を自ら遂行すること

哲学の一領域としての現象学を現象学的に研究するとはいかなることなのだろうか。この問い合わせに対する答えは、例えばメルロー・ポンティが、『知覚の現象学』の序文で、「現

象学とは何か」(Merleau-Ponty p. 1)と問うて、「いかん」とからしても、現象学を「よのよのたまひのみなすかにより異なる」(Merleau-Ponty p. 1)。「事柄そのものへ(zu den Sachen selbst)」ところ現象学の格率や後期フッサールが主張した「生世界(Lebenswelt)」への還帰・日常的な「平均性(Durchschnittlichkeit)」において「世間—自己(Das Menselbst)」として実存している現存在の存在を解明する」とから記述がはじまるハイデッガーの『存在と時間』や、「最初の哲学的行為は客観的世界の手前にある生きられた世界(monde vécu)」へと還帰する」とある。(Merleau-Ponty p. 69)

といったメルロー・ポンティの言葉などからすれば、諸学問によつて、特に客観的学問や実証主義によつて規定される以前の、日常素朴に生きられている時のありのままの世

界やその世界内の我々の経験や体験といった生の営みに立ち戻ることが現象学を遂行するための第一歩である」と考えられるであろう。

しかし、例えはシュミツは、哲学の体系的な基礎作業を「根底で支えている経験へと時折一面的な仕方で立ち戻るため」にのみ、「経験的な源泉がわずかに触れられるだけであり、既知のものとして前提とされる」だけの「古典的哲学の根本的誤り」を指摘している。⁽¹⁾ 現象学研究がこうした誤りに、すなわち哲学史研究や講壇哲学や、それどころか哲学の領域の中でのみその意義と妥当性をもちうる思弁の試みに陥らないためにも、現象学を遂行する者は、解明される世界や生を自ら生きることが必要となる。「すべての超越論的経験は自然的経験を前提としている」以上、フッサーが現象学者の非現象学的生活について述べたり(vgl. Husserl S. 214)、ハイデッガーが非本来的現存在に言及するとは、現象学を自ら遂行するうえで重要な意味をもつてしる。後に考察することになる現象学的精神病理学者である木村の言葉を使えば、例えは「フッサーのようないい意識の志向性を問題にするにしても、ハイデッガーのようないい現存在の『現』における存在の露呈を問題にするにしても、この意識や現存在はさしあたってまずはフッサー

ルその人自身、ハイデッガーその人自身に對して直接無媒介的に開かれ、与えられているものでなくてはならない」⁽²⁾ (木村 p. 175)、といふ。

同じことは彼らの現象学を研究する者についてもいえるため、メルロー・ポンティがいうように、「現象学の未完結性と、はじめからたどり直していく現象学の歩みとは、ひとつの挫折の徵候ではなく、むしろ不可避的ない」と(Merleau-Ponty p. XVI)になる。そして、この歩みを自ら歩むためには、いわゆる現象学的态度が必要となる。フッサーの場合には、エポケー(Epoché)を遂行することによって、それまで生きられていた生世界への直接的関心から離れた(uninteressiert)超越論的次元へと還帰したり、ハイデッガーの場合には、「根源的開示性的可能性を現存在自身に授け、いわば現存在をして自分自身を解釈せしめる」(Heidegger S. 140)ことが必要になる。すなわち、渡辺がいふふうに、哲学者自身が「哲学するといふ生起(Geschichte des Philosophierens)」の現実の只中に、実存しつつ立つ」⁽³⁾ ことが、現象学を研究する場合にも求められるのである。

しかし他方では、現象学が學となるためには、現象学的に解明されている生や現象学的解明そのものは普遍的であ

ることが求められる。いのいとは、現象学については全く何も知らない人間の経験や体験といった生の営みさえもが、現象学によって解明されうることが想定されている、ということを意味している。それどころか、生世界や平均性や世間といった事柄の解明のためには、或る共同体内の多数の人間にとつての世界や彼らの生き方が現象学を遂行する者によってすでに知られていなければならぬ。なぜならば、これらの事柄を現象学的に解明することは、或る共同体内の大多数の人間が或る共通性を備えて生きている時の世界と生き方を現象学的に記述し解明することに他ならないからである。

同じことは現象学的態度についてもいえる。「生世界の現象学的省察は……無傷な（heil）ドクサの世界への逃避とは全く異なる」といったヘルトの言葉からすれば、現象学を遂行している者の生も絶対的普遍妥当性を備えているわけではない。それどころかメルロー・ポンティは、現象学的「還元」の最大の教訓は完全な還元の不可能性ということにある（Merleau-Ponty p. VIII）といふ。またハイデッガーは、「存在と時間」の中で、現存在が本来的に実存するためには、すなわち「全体存在可能（Ganzseinkönnen）」であるためには、己れの死へと先駆して、良心をもたら

と欲することによる「われの非性の根拠を自ら引き受けなければならない」（vgl. Heidegger § 58, § 62）といふ。すると、トイニッセンが、自然的自我は、「私の自我が「超越論的主觀性」という」その根源から離反する」と（Theunissen S. 100 「」内引用者）により産み出されるとか、ハイデッガーが「現存在はさしあたってたいていは死への最も自己に固有な存在を、そこから逃避することによって、自分自身に覆い隠していく」（Heidegger S. 251）といつても、こうした離反や逃避といった事態は大多数の人間の場合にも妥当するのか、それどころか、現象学を遂行しようとする者によって本当に見いださるのか、と問わざるをえなくなる。それゆえ實は、「現象学は、現在の認識内容の存在意味や妥当性を、将来の他の主觀による検証にゆだねる」必要がある、というのであろう。

例えればラントグレーベは、「現存在がその核心においてとらえられる」ためには、「無に直面した不安」といった「特定の志向的能作」をもたない「体験」から出発しなければならない、といふ。こう主張しているラントグレーベは、志向的能作をもたない体験が「現存在の本来的『本質』を見させる」とを自ら体験したのだろうか。そうではなく、フッサールとハイデッガーのテキストからいわば論理的に

このことを導き出して「るだけならば、ラントグレーベは、いわゆる「幾何学の起源」で記述されて「るような、言葉の再活性化の能力のおかげで可能になるところの、テキストに精通することによる「同一性の明証のもとで形成物[この]では特定の志向的能作をもたない体験」が任意に反復され、「潜在的」可能性 (Vermöglichkeit)」(Husserl S. 370 []内引用者)を示して「るだけに留まつて」しませう。

二 他者経験の現象学

以上のことから、現象学が普遍的な学になるか否かは、ひいては単なる思弁ではなく現実に生きられている人間の生と世界の解明となりうるかは、現象学的に解明されるべき生と世界だけではなく、現象学を遂行している者の生と世界が、当の現象学者自身にだけではなく、他の多くの人間によつても生きられうるか否かによる、ということが明らかになる。しかし、現象学に忠実であるとするならば、私にとっての多数の他者は、私にとっての明証性から出発するためになされる自我の固有領域への還元において典型的となるように、あくまでも私にとって存在していたり私に出会わてくる他者でしかない。

確かに他者経験の現象学は自己移入ではない他者経験の可能性を開いてくれた。例えば、私の周囲には誰もいない時にも、多数の仲間が、「開かれた地平として必然的に存在していね」(Husserl S. 256)、という相互主観性についてのフッサールの考察を溯及的に問い合わせているルートは、世界を客観化している時には、「匿名的な遂行者が非主題的に共に意識されてしまつて」いる⁽⁵⁾という事態を現象学的に解明している。このことによって、他者の存在をまず主題的に対象化したうえで私の経験をその他者へと自己移入して他者の経験を指定するのではない仕方での私にとっての他者の存在が開かれてくる。しかしこの場合にも、私にとっての他者が（私を含めた）多くの他者をいかに経験しているのかではなく、私にとっての他者の存在が問題となつてゐる。あるいは、サルトルの対他存在における相克(conflict)やブーバーの我—汝の関係さらには、私の存在を超越し私の能動性を非力化する「他者の異他性」や「他者の力」(Theunissen S. 71, S. 87)とか、不意討ち的な仕方で出会われてくね「他者に対する[自我の]開放性」(Waldenfels S. 129 []内引用者)や、「私の主導性に先んじており、むしろそれを可能にする」(Waldenfels S. 51)他者との出会い、といった事柄によつて記述され解明されている他者の

存在も、私にとっての「他者の超越性」についての「表現」でしかない (vgl. Theunissen S. 141)。そのため、現象学を遂行する者にとっての他者は、不特定の多数の他者だけではなく、私を超えている他者であえ、現象学的に解明されていいるような仕方で生きていたり他者を経験していると想定されているだけの他者でしかなくなってしまう。ところが、現象学的態度においては事態はかなり異なっている。

例えばハイデッガーにおける本来的実存への移行は、配慮されている世界へと没頭している時の平均的な生き方から自己自身へと連れ戻されることにより、現存在自身の平均的な生き方の根拠をも明らかにことができる。この観点から一種の現象学的態度とみなすことができる。この現象学的態度変更を自ら遂行した者は、再び非現象学的態度に戻った時にも、非現象学的な仕方で獲得される知識や認識方法から解放されて、今までとは異なる態度で生きられるようになるからである。例え筆者が研究課題としている教育学の領域では、自己移入によってしか子どもを理解できなかつた教師が、現象学を学ぶことにより、自分にとっての教材と子どもたちの現れを徹底的に自己省察することによつて、不意討ち的な仕方で子どもと出会い、教師自身の能動性が非力化されるという新たな生を生きられるようになる。

それゆえ、経験科学において他者を現象学的に理解するためには、自ら現象学的態度を生き続けなければならず、このことにより、現象学が思弁や哲学史や講壇哲学に陥るべき生を生きつつ自ら現象学的態度変更を遂行すること

は、「最も強固で最も普遍的であり、それゆえ最も奥深くに隠されている内的拘束」(Husserl S. 154) や「公共の解釈のなかで……自己を失つてしまふ可能性」(Heidegger S. 177) から解放されることを意味する。

以上において、現象学による生の新たな創造の可能性という問題が生じる。というのも、ワルデンフェルスがいうように、自然的生が営む「実践は理論的理性が発見するものに対して自らを開いていく」(Walderfels S. 73) 以上、現象学的態度変更を自ら遂行した者は、再び非現象学的態度に戻った時にも、非現象学的な仕方で獲得される知識や認識方法から解放されて、今までとは異なる態度で生きられるようになるからである。

例え筆者が研究課題としている教育学の領域では、自己移入によつてしか子どもを理解できなかつた教師が、現象学を学ぶことにより、自分にとっての教材と子どもたちの現れを徹底的に自己省察することによつて、不意討ち的な仕方で子どもと出会い、教師自身の能動性が非力化されるという新たな生を生きられるようになる。

ことを防いでくれる。特に精神病理学や教育学の領域においては、現象学は病者や教師や子どもたちの生と世界のより根源的でより豊かな解明のための地平を切り開いてくれてゐることが、少なくとも経験的 (empirisch) には示されている。こうした成果はすべて、現象学においては想定されるだけでしかなかつた生世界や平均性を非現象学的に生きている人間の生と世界が、実は現象学が記述し解明しているような生と世界であることを示している。

それどころか、現象学的態度変更のために要求されるエポケーさえもが現象学者以外の人間によつても生あらねうることが、ブランケンブルクによつて示されてい。

生世界の自明性を現象学的に解明するためには、この自明性そのものを括弧に入れなければならないが、フッサーによれば、そのためには「全面的な人格の変化を惹き起しそす」(Husserl S. 140) ような、すなわち「自然的な生世界の全体性と（それが隠れていようとあからさまであらうと）妥当性の全体的な繋れを貫いている全体的な遂行作用を一挙にはたらきの外に」置かなければならぬ、「普遍的エポケー」を遂行することが必要である (Husserl S. 153)、とされる。そしてブランケンブルクによれば、」の」の」などが、分裂病者が生世界を他者と共に自然に生ある」のが

できなくなつてしまふ時の病者の変化に対応しているのである。確かに、現象学者が自らの意志で遂行するエポケーと病者が自ら意図する」となく陥つてしまつてゐるエポケーとの間には、ブランケンブルク自身も認めているよう相違があるのであらう。しかし、分裂病者が教えてくれるのは、自然な自明性の喪失は「前述語的経験」や「受動的発生」の次元にまで関わつてゐる (Blankenburg S. 68)、ということである。それゆえ、エポケーを図ひ遂行するためには、それを単なる「技法」とみなさ (Blankenburg S. 65)、フッサールのテキストに明示されていふことを「表象一知 (Vorstellungswissen)」として論理的に理解し、そこから何らかの認識や結論や反論を導き出すだけでは全く不十分であり、テキストには明示的に記述されえない前述語的で受動的発生の次元における自分の生の変化を「行為一知 (Tat-wissen)」(Blankenburg S. 69) として自ら体験しなければならない。そしてこの要求が満たされたならば、木村の主張とは異なり、経験科学における「現象学的方法」は、単なる「レトリック」(木村 p. 176) でもなければ「病者の最大限の協力のもとに病者に代へて病者自身の意識や現存在について行ふ現象学の「代執行」にすぎない」(木村 p. 178) のでもなくなる。

確かに、経験科学における現象学的方法の豊かな成果や、

分裂病者におけるエポケーという経験的事実は、経験科学が依拠している個々の現象学者が、徹底的な自己省察によつて培われた鋭い洞察力をもつて、多数の他者の生と世界をすでに自ら非現象学的に経験していたことを示唆している。しかし、多数の他者の生き方や他者にとっての他者経験は、現象学がいわゆる形而上学であろうとするかぎり、経験科学と同様の仕方では、現象学的記述や解説の主題とはならない。哲学としての現象学にできることは、例えば

フッサーの場合には、超越論的主觀性も相互主觀性であることを解説したり、ハイデッガーの場合には、本来的実存のためには自己へと単離化されなければならないにもかかわらず、共同体の「運命(Geschick)」についても考察すること(Heidegger S. 384f.)などであろう。それにもかかわらず、経験科学における現象学的方法の豊かな成果は、哲学的現象学においては想定されるだけしかなかつた私にとっての他者の生と世界や、解説されるべきである大多数の他者にとっての他者経験の現象学的解説の可能性と、現象学的態度変更によつてこの他者経験とは異なる仕方で(当の現象学者をも含んだ)他者を経験できるようになる

他の人間が存在していることを、あるいは少なくとも存在する可能性を示唆している。

そして、私がその生と世界を記述しようとしている他者が、その他者にとって他の人間である例えば医者や教師や研究者である私をどう経験したり、研究者としての私が現象学的に解説した自分にとっての他者経験の様式や変化と同じことが多数の他者においても現実に生じているのかを他者の経験に即して解説することが、現象学に基づき他者を研究しようとする経験科学の課題なのである。

三 他者の他者経験の解明

しかしながら、他者の生と世界は、私自身の生と世界を現象学的に解説する場合と同様の明証性と本源性(Originalität)をもつて私に現れてくることがあるのだろうか。いうした事態は、例えば他者の経験は私には間接的に現前されるしかない、といったフッサー現象学の否定につながるだけではなく、非現象学的に生きている者が抱く素朴な信念にも反するように思われる。木村も、「精神病医学的現象学は、……病者のうちにある (beim Kranken) ……『精神病』なる事柄それ自体にかかるべき」(木村 p. 182)としながらも、「哲学的現象学」で「問われているの

が第一次的には問うその人自身の……問題」(木村 p. 175)であるのに對し、精神医学においては、「問い合わせる場所と問われるものの生起する場所とがたがいに別々の人に属しているところ、いかんともしがたい深淵が口を開いて」(木村 p. 178) くる、ところ。

そのため、他者である病者の「特別な生世界が、彼にとってどのように構成されているのか」(Blankenburg S. 21)をとらえるために、ブランケンブルクは、病者と対峙した時に診察者自身がとらえる「非反省的な印象」を「産み出した主観的契機と客観的契機を探求するにはどのような可能性があるのか」を問う(Blankenburg S. 23)。例えば、病者の「表情や身ぶりやしぐれとか、[病者をして]受動的に自分〔= 診察者〕に影響を及ぼせること」のなかで(im passiven Aufsichtwirkenlassen) だけではなく、病者との能動的な関わりのなかではじめて認知されうるもの」を駆使しながら(Blankenburg S. 23 「」内引用者)、分裂病者に特有である「我々に共通の生世界から脱落する」という事態」に出会った時の診察者自身の「経験を現象学的に推敲すること、すなわちくまなく明らかにすること」が必要である(Blankenburg S. 24)、とされる。

この「病者をして受動的に自分に影響を及ぼせること」と

いう事態は、問い合わせたてる人間の中で生じていることを病者の生へと敷衍することは異なる仕方での、病者の生の現象学的解説の可能性を示唆している。すなわちブランケンブルクは、臨床場面で問題となる「病者の経験(Erfahrung des Kranken)」となる言葉が、「の」の二義性に応じて「義的な意味を、すなわち、「目的的所有格」としては、「我々が病者に對面しても前理論的で前対象的な経験」を示す病者についての我々の経験という意味と、「主語的所持格」としては、病者自身によって遂行されている経験という意味を同時にもつている(Blankenburg S. 21)ことに注目する。そして、前者の我々の側に生じる「奇異の感(Befremdung)と「後者の」病者の抱く疎外感(Entfremdung)が相互に対峙し合っていると同時に、しかも相互に依拠し合っている」(Blankenburg S. 21f. 「」内引用者)、という。

すると、「診察者としての私が病者との『あいだ』を問主观的に共有」(木村 p. 184) してくるところ木村の言葉は、まさにこの事態を表現していると思われる。というのは、私と病者によって共有されている「あいだ」で生じている或る一つの出来事が、ブランケンブルクの場合には、私は奇異の感をもつて、病者には疎外感をもつてとひえられ

ている、と考えられるからである。そうであるならば、この時の私は、病者の立場に身を置いて病者の精神状態を自己移入によって思い描いていいるのでも、病者の経験を私が追遂行しているのでも、さらにまた、私の経験と病者の経験とが一致することによるなんらかの明証性に基づいて病者を理解しているのでもない。そうではなく、病者に接して私が何か奇異な(fremd) 感じを抱き、その感じを明確に

意識して、「る」と(Befremdung)と、病者はよそよそしい(fremd) 仕方でもって私が外されて(ent)しまっているるる(Entfremdung)とが相互に依拠し合しながら同時に一体となって、奇異なるがゆえの疎外(Fremdung)であり疎外されているがゆえの奇異(Fremdung)といふ一つの出来事が生起している。そして、病者についての私の体験が病者自身にどう経験されているのかが、私の抱く「奇異の感」と共に私にとらえられているのであり、まさに私が他者にいかに経験されているのかが、すなわち他者の他者が経験が私にとって問題となつていて、また同時に、私が抱く「奇異の感」と一体となりながらそれと対峙しつつそれによつている病者の「疎外感」が病者自身にも感じとらえている。そしてこれらふたつのことが、分裂病という相互主観的な人間関係のひとつ特異なあり方そのものの現

象学的記述ともなつてゐるのである。

それゆえ木村がいうように、この時の診察者は、「彼がそこで直接に他者の人格に触れ、他者における人格の病理として分裂病的事態それ自体が明証的に彼に現前してくるような場所へと、つまり自己と他者の『あいだ』の場所へと向かられる」(木村 p. 181f.)ことになり、前述した問う者と問われる者とを隔てて、いた深淵が埋められる。

しかしさらに考察したいのは、たとえ病者と「あいだ」を共有したとしても、現象学的精神病理学が記述し解明している病者の生そのものが私自身によつて生きられているかどうかである。そもそも、自ら分裂病者として生きるならば、診察者は診断することも現象学的に研究することもできなくなつてしまふであろう。そうすると、主語的所有格としての「病者の経験」は、診察者や現象学的精神病理学者にいかにして知られ、現象学的に記述され解明されうるのだろうか。彼らが行つていていることの一つは、すでにブルンケンブルクの場合で述べたように、病者が行う様々な表現を駆使することである。木村も、「なんらの特別な予備知識もなく驚くばかりの内省能力と言語的表現力をもつてこの事態を描写してくれる分裂病者」の言葉を媒介としている(木村 p. 189)。もう一つは、哲学的現象学と同様の仕

方で、自分自身の生と世界だけでなく自分にとっての他者経験を現象学的に記述し解明することである。木村も、「われわれが分裂病者の外面からその内面の分裂病性変化を読んだと考へる時、それは翻つてわれわれ自身の内面の表現に他ならない」⁽¹²⁾とし、現象学者のテキストを駆使して私の他者経験を現象学的に解明しようとする。

しかし、この二つのことだけをもつてしては、他者の生と世界をその本源性においてとらえたことにはならない。

たとえ現象学者のテキストによって記述され解明されていける生と世界を自ら生きることができたとしても、それらのテキストと病者の諸表現との近親性を頼りとして病者の生と世界をとらえることは、現象学がそうであつたように、私についての現象学的解明の成果に基づいて他者の生と世界を想定することにしかならない。

しかしこうした問題は、恐らくは、精神病理学における事態の特殊性から、すなわち、ワルデンフェルスの言葉を使えば、「事象関係と他者関係とその中に含まれてしる自己関係」とが織りなす「三項的構造」(Waldenfels, S. 134)から事象関係が抜け落ちた、自他の「あいだ」という二項関係を問題とせざるをえないことと、「あいだ」の障害を正常からの逸脱としてとらえねばならない」とから生じてくる

る、いわば精神病理学に本質必然的な問題なのではないだろうか。というのも、現象学的精神病理学は非現象学的に生世界や平均性を自明性をもつて生きている大多数人間の生き方から、すなわちいわゆる正常からずらされてしまつて (verrückt) いる事態に関わらざるをえない。そして、フッサールが、いふように、「異常性は正常なもの変様態」として考えられうるだけである。それゆえ、私によつて正常であると想定されている大多数人の他者経験が現象学的に解明されて、はじめて、私にとっての「正常から逸脱」という事態が解明されるしかない。しかし、大多数の他者にとっての他者経験や生世界や平均性だけではなく、それらの前提となつてゐる「我々にとって」や「すべての人々にとって」という事態は、哲学的現象学によつては解明されえないものであった。そして、経験科学である精神病理学においてはむしろ、大多数の他者との「あいだ」を生きている時の生き方から病者が逸脱していると感じてゐる診察者の「プレコックス感情(Precoxious feelings)」といふ「感情診断」を出発点とせざるをえない以上⁽¹³⁾、大多数の他者にとっての他者経験もやはり解明されないままに留まらざるをえない。

四 他者経験の共有

そこで次に、自分にとっての他者経験を他者にとっての他者経験へと敷衍するのではなく、それとは逆に、また、木村における二人の人間によつて共有される「あいだ」を越えて、私が多数の他者の中の一人となることにより、多数の他者の生と世界を私の生において本源的に経験する可能性と、他者にとっての他者経験を現象学的に解明する可能是性について考察したい。非現象学的にこうした可能性が実現されている時の典型例としては、確かに他者の人数は限定されているが、以下の例をあげることができる。

多数の人間が教室で記述式試験を受けている時のように、それぞれが同じような作業に集中している時には、静寂が雰囲気として教室に漂う。例えば、個々の身体は、エンピツを滑らせる音や紙をめくる音や時々机や椅子を軋ませる音しか発していないのと同時に、多数の他者の身体によつてもこうしたかすかな音しか発せられていないために教室に漂う静寂によって、個々の身体はできるだけ音を立てないような仕方で動かさるえない。この時には、個々の身体とその人にとっての多数の他者の身体は、相互対峙

的に作用を及ぼし合いながらも、同時に相互依拠的な仕方で他者の作用によつて受動的に影響を及ぼされている。このことは、それぞれの私は、多数の他者の身体活動を「私にとっての他者経験」として体験していると同時に、「私を含んだ」多数の他者の身体活動を経験している他者の他者経験をも私は体験していることを意味する。すなわち、それぞれの身体は、同じ一つの静寂を皆と一緒に産み出しつつ、産み出されたこの静寂を皆と一緒に生きている。

この時の私と多数の他者との相互存在様式を共同体的相互内在 (gemeinschaftliche Ineinandersein) と呼ぶことにしたい。しかし、静寂における共同体的相互内在は身体の次元のものでしかないのと、このことを意識の次元で考察するための手がかりを得るために、合唱をとりあげたい。

歌を歌つてはいる時には、自然に話している時には意識の直接的な志向対象となつていらないという意味で、私の発する非主題的な声が、声を発している意識の能動性と共に私に主題化されている。すなわち、歌声を発するという自己遂行作用とこの作用の結果発せられた歌声である聴覚的現れどが、ヘルトの言葉を使えば、歌声の「自己」—提示作用」と、それを「受け取る作用」でもありながら、それを産み出している意識の遂行作用とが「状態的非差異性(situative

Indifferenz」において「一体となつて生起している。⁽¹⁵⁾

同様にして、調和した合唱は、個々の私が、音を発しながら他の者の発した音を聞き、両者を比較しながら次に発する音を調整することによっては、産み出されない。個々の私は、私以外の他者が発する音と「一体となるよう」と、他の者の発する音を聞きつつ発声しなければならない。この微妙な共同体的相互内在は、本来一人の人間の知覚作用を記述しているだけであるキネステーゼについてのフッサールの言葉を借りることによつて、かなり正確に記述される。すなわち合唱においては、個々の私の身体の「キネステーゼの全体が活発に変化するたびに、諸キネステーゼの局面、つまりキネステーゼ的—感性的全体状況の局面としての物体【ここでは歌声】の諸局面が連続的に要求されており、しかもこの要求をしかるべく満たすことによつてのみ」、私の歌声が他の人々の歌声と「一体となつて融け合うよう」なるようにと、私の身体と多くの他者によつて発せられる歌声は「共働して」いなければならない(Husserl S.108「内引用者」)。そして、私にとっては他者である多数の人間のそれぞれにおいても、私においてと同じことが生じていなければならぬ。

以上ことが生じている時には、診察者と病者の「あいだ」

の場合とは異なり、個々の私は相互主観的に多数の他者と「一体となつて同じ一つの合唱を産み出している。しかも合唱においては、多くの人間が同じ一つの物体を見ている」とは異なり、私を含めた全員はそれぞれ異なるペースペクトイブから合唱を知覚しているのではなく、文字通りの意味で同じ一つの自己遂行を生きつつ合唱という同じ一つの現れを生きている。合唱している各々の私は、それぞれ独立に私にとつての多数の他者を経験しているのではなく、私にとつては多数の他者のそれぞれが私を含んだ多数の他者を体験している時に当のそれぞれの他者に生じている事柄、すなわち他者のうちにある合唱するという事柄それ自身を経験している。そして個々の私は、個々の他者においても私と同じことが生じていることをも経験しているため、他者によつても私のうちにある合唱なる事柄が体験されていることをも経験している。

このことは、現象学では想定されるだけでしかなかつた、生世界や平均性を生きているとされる多数の他者の他者経験は、静寂や合唱と同様のことが生じている事態が自ら生きられることにより、現象学的に記述され解明されうる、ということを意味している。例えば、トイニッセンによれば、世界を客観的世界として統覚するためには、「私が他者

の中の一人となること、しかも同時に私がそれらすべての他者であるところの他者の中の一人となること」が、すなわち「他者化 (Veränderung)」が必要である (Theunissen S. 92)、とされる。そして、静寂や合唱においては、まさにこの他者化が自然的態度でも、私においてだけではなく多数の他者においても生じていることが、それぞれの私に経験されている。

しかも、静寂や合唱では、それぞれの私が多数の他者の中の一人であるとともに、それぞれの他者を多数の他者の中の一人としているのは、まぎれもなく（他者の中の一人である）それぞれの私である。私が他者化されていることが私の中で生じていると同時に、他者も他者化されていることが（他者化されている）私の中で生じているという仕方で、私の他者化が他者において実現されると同時に、他者の他者化も私において実現されている。同様にして、私が生世界や平均性を多数の他者と共に生きているといえるのは、私に経験されている他者が（私を含む）多数の他者と共に生きていることを、共同体的相互内在においてまず非現象学的に自ら生きることによってである。そしてこの時にこそ、現象学を遂行する者は、明証性をもつて超絶論的相互主観性を、ひいては「我々」や「すべての人々」

や「相互に」といった事態を現象学的に解明できるのではないだろうか。

そして、自他の相互存在が共同体的相互内在として私と多数の他者との間で実際に生起しているのが、広い意味での教育が営まれている場なのである。

教育という出来事が典型的な仕方で生起するのは、一斉授業においてである。授業では、静寂や合唱で典型的となるような、多数の人間が相互内在し合いながら、或る同じ一つの事柄や事態が参加者全員に問題となる。すなわち、授業の開始時には、教師と個々の子どもたちは、授業で問題となっている事柄や事態を、それぞれの経験や行為や思考方法に従って個別的な仕方で対象的に主題化しているが、授業が展開するに従い、彼らは、多数の他者が当の事柄や事態をどのように体験しているのか自分自身の経験とするようになる。

授業は、それが教師であれ子どもであれ、発言者によって展開されるのではない。例えば、「今の発表でいいかな?」とか「先に進んでもいいかな?」という教師の発言にクラスの全員が納得した時に、はじめて授業は展開して行く。すると、教師のこの発言に納得している個々の子どもは、他の子どもたち全員が自分と同様の仕方で、あるいは少な

くとも他の子どもなりの仕方で納得していることを経験している。そして、自分のそうした経験も他の子どもたちの一人一人に経験されていることをも経験している。⁽¹⁾しかも、この時には、個々の子どもは他の子どもたちの思考過程を自己移入によってとらえているのでもなければ、他の子どもたちを一人一人切り離して同定しているわけでもない。他の子どもたちは、「クラスの皆」として一般化されていながらも、これから出会うことになるであろう不特定多数の他者や、自己移入の繰り返し可能性によって理念化されているだけの共同体ではなく、あくまでもクラス集団として実在的に特定化されている。

すると、例えば教師の説明に子どもの側から反論がなかつたためにクラスの全員によって納得された、と教師によつて想定されているだけの事柄や事態は、クラスの他の皆と一緒に納得した子どもたちの一人一人にとっては、皆と一緒に納得したものとして彼らに現れることになる。このことは、合唱の場合と同様、事柄や事態が、一人一人の子どもの意識においては、「非主題的⁽¹³⁾に共に機能していいる他者」によって共に経験されていることを意味しているが、この他者は非主題的でありながらも、理念的でも観念的でもなく、私を現実に他者化している実在的他者であ

る、ということをも意味している。

以上のこととは、定義や公式の任意性を理念化して理解させたり証明させることがほとんどない小学校の算数の授業で明らかとなる。例えば、作図を使って或る公式を発見させようとする時には、各々の子どもにそれぞれ大きさと形の異なつた図形を描かせ、各々に公式を導き出させたうえで、何人かの子どもに、特にたつた一人の子どもにその手続きを発表させ、それでよいかどうかを他の子どもたちに問う、ということが小学校ではごく一般的である。この時個々の子どもは、自分は或る特定の大きさと形の図形で作図しながらも、それとは異なる大きさと形で作図してい他の子どもたちにおいても同じ作業がなされ同じ結果が得られていることを相互に経験している。それゆえ、一見すると自分の作図のみを感性的に知覚し自分の思考過程しか主題化できないように思われるにもかかわらず、個々の子どもは、他の子どもたちの思考過程においても同じことが生じていることを知るだけではないのである。すなわち、任意の作図において不特定の主体によって同じ事柄や事態が成立しうることを観念として単に想定しているだけではない。個々の子どもは、その子どもにとっては他者である他の一人一人の子どもにとつても（自分を含めた）多数の

他の子どもの作図や思考過程が経験されていること、おやにこのことを、他の子どもにとっては多数の他者の中の一人である自分自身の知覚作用と思考作用において経験している。そしてこのことは、他者にとっての他者経験を相互に経験し合っているということが、たとえその数は四〇人弱には限定されとはいっても、多数の他者間で相互に生じていることを、トイニッセンの言葉を使えば、個々の子どもは、他の子どもたちのそれぞれが相互にクラスの皆へと他者化されていることを、自らが他者化されているという本源的な明証性をもつて経験している、ということを意味しているのである。

おわりに

一斉授業においては、共同体的相互内在を自ら生み出すことによって、他者にとっての多数の他者経験を経験できるため、そこで生起している出来事を現象学的に記述する」とは、私についてなされた現象学者自身の生と世界の記述と解説が「我々」においても生じる」とを現象学的に検証すると同時に、私にとっての他者経験の現象学を、他者にとっての（私を含めた）他者経験の現象学とする」とにな

る。しかし、本稿の考察や経験科学における現象学的方法は、現象学的態度を自ら遂行することによってのみ可能となる。それゆえ、経験科学の側からは、哲学的現象学においてよりもより切実に、現象学に対し、真の意味で「事柄そのもの」と向かって現象学を哲学的に問い合わせる」とが求められているのである。

注

以下の著作からの引用に限り、著者名と頁数とによつて、その引用個所を指示すべし。

W. Blankenburg, *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*, Ferdinand Enke, 1971.

M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 1927.

E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, 1954.
木村義『西口・あらた・時論』弘文堂「九八」

M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, 1945.

M. Theunissen, *Der Andere*, Walter de Gruyter, 1977.

B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Martinus Nijhoff, 1971.

- (一) H. Schmitz, *System der Philosophie III / I*, H. Bouvier u. Co., 1967, S. XVII 横谷真司「霧田氣心の世界経験」小川 侃編『世界・地平・霧田氣心』、一九九七、多賀出版、110七頁 参照。
- (二) E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923 / 24) Zweiter Teil, Martinus Nijhoff, 1959, S. 488.
- (三) 渡辺一郎「ヘイバーカーの実存思想」第1版、勵草書房、一九七四、九頁。
- (4) K. Held, Husserls Rückgang auf das phainomenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie, *Dialektik und Genesis in der Phänomenologie*, Karl Alber 1980, S. 142.
- (5) 貢茂人「現象学と歴史の問題」日本現象学会編「現象学年報」12、一九九六、一四八頁。
- (6) L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1963, S. 36f.
- (7) ibid., S. 37.
- (8) vgl. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Martinus Nijhoff, 1950, § 44.
- (9) K. Held, Das Problem der Intersubjektivität und Idee einer phänomenologischen Transzentalphilosophie, *Perspektiven transzendent-phänomenologischer Forschung*, Martinus Nijhoff, 1972, S. 28.
- (10) 教育における生の新たな創造の可能性と、後に考察するH. Schmitz
- ケーが教師において遂行される可能性についての授業事例に即した現象学的記述と解明に関しては、中田基昭、「授業の現象学」、東京大学出版会「一九九三」「現象学から授業の世界」、東京大学出版会「一九九七」を参照していただければ幸いである。
- (11) vgl. Husserl, ibid. 1950, § 50.
- (12) 木村敏「分裂病の現象学」、弘文堂、一九七五、1111頁。
- (13) E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil*: 1929-1935, Martinus Nijhoff, 1973, S. 154.
- (14) 木村敏「前掲書」、16大販賣参照。
- (15) K. Held, ibid. 1980, S. 91f.
- (16) vgl. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Felix Meiner, 1972, S. 89f.
- (17) 確かに、学校教育が荒廃している現状を鑑みれば、本文で記述するよんだ一斉授業が常に実現していることは言ふ難い。それゆえ授業論の立場からより正確には、本文で述べたところが一人一人の子供たちに経験されてくる時、一斉授業は全員の子供たちに参加すればよい。授業となるべく、必ずしもやむを得ない。
- (18) K. Held, ibid. 1972, S. 47.
- (19) 基昭・なかだ ゆかあき・東京大学)

生への架橋

—精神科学に対する現象学の使命—

高野 孝

I 序

フッサール現象学は精神科学⁽¹⁾にどのような寄与を為し得るか。これが本稿の論題である。フッサールは、彼の現象学を貫通する重大な主題として、學問一般の基礎付けを追究し続けた。それ故、我々はその追究の中に、學問一般に対するフッサール現象学の寄与を見出すことができるであろう。だが、特に精神科学に焦点を合わせるならば、事情はどうであるのか。我々は、意味付与というフッサール現象学の根本思想を導きの糸として、この問題を考究することにしよう。

我々はまず、精神科学が現象学において意味付与という

観点から如何に特徴付けられるかを検討する（II）。次に我々は、まさにそうした特徴付けを蒙る精神科学が、フッサールの指摘する學問一般の危機という脈絡の中で、自然科学の場合には考えられない特有の困難な状況に陥ることを確認し、その克服は根源的な意味付与へと遡源することによって初めて可能となることを明らかにする（III）。これを承けて、我々は、精神科学の具体例として言語学の音韻論を探り上げ、音韻論の陥っている危機を示しその克服の方途を探る。その際、我々は、意味付与の具体例として「自己同一的」という根本的な意味付与を注視する必要性にも言及する（IV）。そして我々は、音韻論の危機克服のために、音素の現象学へ向けて一步踏み出すことになる。そこでの我々の論究主題は、音素に対する「自己同一的」という意

味付与である(IV)。この具体例の検討から、我々は最後に、精神科学に対する現象学の寄与とは何かと、どう冒頭の問いの答えに到達するであらう(IV)。

II 精神科学の特徴付け

—意味付与を遂行する主観と周囲世界

フッサール現象学において、精神科学はどうに特徴付けられるのであらうか。我々は『イデーンII』を基にこのことを検討する」とから始めよう。精神科学とは人間に関わる学問である。しかし、精神科学が研究対象とするのは、「心理物理的統一體としての人間」(IV, S. 355)つまり

「自然化された人間」(IV, S. 346)ではない。「人間学的精神科学において、我々は……人格及び人格性と関わるのである」(IV, S. 351)。人格とは、「志向性を持つ主観」(IV, S. 220)すなわち意味付与を遂行する主観である。従つて、精神科学が研究するのは、「志向性を持つ主観としての人間」(IV, S. 355)ないし意味付与を遂行する主観としての「人間である」となる。

しかしながら、主観を「自然に意味を付与するもの」(IV, S. 297)と考えるフッサールにとって、自然も、単に「直観的に与えられた自然」(IV, S. 367)であれ「自然科学的に考えられた自然」(ebd.)であれ、結局のところは、周囲世界に属するものであり、主観によって意味付与を施されているものである。そうであれば、意味付与といふものに着眼点を置いても、自然科学と精神科学とを区別することはできないようと思われる。しかしそうではない。自然科学は、主観によって意味付与されたものから、「《自体》 "An

だが更に、精神科学の研究対象には、志向性を持つ主観によって意味付与を施されたものも含まれる。フッサール

sich”¹、超主観的なものÜbersubjektivesの存立……を作り出す」(IV, S. 364)。つまり自然科学は、自然を、

意味付与による形成本体としてではなく、自体的なものとして研究するのである。それ故、精神科学とは異なり、自然

科学においては、非学問的な日常的人格が行なう意味付与は全く度外視される。日常的人格が、単に直観的にでありますに例えれば宗教的にであれ、太陽に対して施す意味付与(「まぶしいもの」、「神聖なもの」等々)を、天文学は研究するわけではない。これに対して、精神科学にとっては、日常的人格の意味付与及び意味付与による形成本体が研究対象となるのである。だが、そうはいつても、精神科学は現象学ではない。「精神科学は、究極的な構成的根本分析、志向性の根本的な本質諸法則……を目指してはいなし」(IV, S. 367)。それ故、「人格的学問ないし精神科学には、人格の《ヰヤ》進行する構成的生は属れない」(IV, S. 369 Ann. 1) のやある。

精神科学は以上のように特徴付けられる。しかし、まさにかかる特質の故に、精神科学は、フッサールの指摘する学問の危機において、特有の困難な状況に陥るに至る。

III 精神科学の危機と生活世界

1 学問の危機

フッサールの言ふ学問の危機とは、「生に対する有意義性を学問が喪失した」と(IV, S. 3)である。学問は、生にとつて何の意義も持たず、生から遊離して中空を漂う自己完結的領域のようになってしまったのである。生に対する学問の有意義性の喪失を惹き起したのは、科学による「理念化」(EU, S. 41)に他ならない。現代の我々の前に広がる世界は、「あらゆる個々の存在者が精密科学の方法に従つて原理的に規定可能なものとして元からそして自明の如く我々に与えられている世界」(EU, S. 47)である。すなわち、我々の前にある世界は、「直接的な直観や経験の世界」(EU, S. 42)ではなく、既に理念化によって「理念の覆い」(EU, S. 42f.)をかぶせられた世界すなわち「理念化された世界」(EU, S. 45)なのである。そして、我々は、「我々の経験世界をいつも既に、それにかぶせられた理念の覆いの意味で理解し、世界《自体》がそのようだと理解していく」(EU, S. 43)。理念の覆いによって、直接的な直観や経験の世界は隠蔽され忘却されてしまう。従つて、「科学のあ

らゆる成果はこの直接的な経験及び経験世界に意味の基礎を持ち、遡ってそれらに関係してくるところ」とが、常に看過される」(EU, S. 42f.)。その結果、科学は、その上「学問の理念が実証主義的に限局されるという事態になつた」(VI, S. 5) ことによって学問一般も、我々の経験世界をしてそこにおける我々の生を忘却し、生から遊離し、生に対する有意義性を喪失したのである。

学問が生に対する有意義性を回復するためには、今や、「現在の経験世界に意味として既に沈殿している全てのものを掘り崩すこと」(EU, S. 47)、「あらゆる意味沈殿物を伴つた、科学や科学的規定を伴つた前もつて与えられてゐる世界から、根源的な生活世界への帰還」(EU, S. 49) が要請される。それは、言い換えれば、学問を包括し、日常的人格の日常生活をも包括する歴史的文化的世界としての生活世界 (vgl. VI, S. 134) から、「《学問的に真の》世界に対してもそれを基礎付ける地盤」(ebd.) となる根源的な生活世界へと帰還することである。我々は、理念の覆いを堀り崩し、根源的な生活世界へと、「未だこの理念化を知らず理念化の必然的な基礎である根源的な生活世界の経験」(EU, S. 43f.) へと遡源しなければならない。根源的な生活世界の経験とは「感性的な知覚」(EU, S. 56) であり、

根源的な生活世界とはこのようないくつかの「知覚の世界」(ebd.) である。かかる経験は、「ドクサという侮蔑的な意味合」(VI, S. 127) をかゝて負わされてきた。だが今や、学問の危機という状況の中で、我々は、「最終根源的な……明証性の領域であるドクサの正当性」(EU, S. 44) を認めるよう促される。「客観的理論(……)を形式と内容に関して基礎付けている客観的論理的作業のあらゆる明証性は、その隠れた基礎付けの源泉を、究極的に能作としている生の内に持つてゐる」(VI, S. 131)。生に対する有意義性を学問に回復させるためには、我々は、ドクサの領域におけるこの生の能作へと遡源しなければならないのである。

2 精神科学に特有の逆説的状況

我々は上では、自然科学と精神科学とを区別する」となく論じた。根源的な生活世界における生の能作から「客観的理論」を基礎付ける必要性は、双方の学問領域に当つてはあるからである。しかし、取り扱われる対象を勘案すると、精神科学の場合には状況はより複雑で逆説的であることが明らかとなる。IIで述べたように、自然科学は対象(自然)を、日常的人格の意味付与による形成本としてではなく、自体的なものとして扱う。それ故、自然科学に際しては、

我々は、日常的人格の意味付与を顧慮する必要はなく、その基礎付けのために直ちに根源的な生活世界へと帰還することができる。だが、精神科学の場合はそうではない。IIで論じたように、精神科学は、周囲世界の内に生きる日常的人格的主観とその主観の意味付与による形成体を取り扱う。周囲世界とは、歴史的文化的世界であり、理念の覆いを被せられた世界である。そして精神科学においては、そのような世界の内の主観が主題となるのである。そうであれば、精神科学の場合には、我々は単に、根源的な生活世界へと帰還し、そこで能作する主観だけを念頭に置けばよいのではない。我々が捉えねばならないのは、まさに歴史的文化的世界の内で生き生きと能作する主観なのである。だが、精神科学はそのことを為し得ない。精神科学は、歴史的文化的世界における生を主題としているはずであるのに、その生き生きとした能作を捉えることができず、かえつて生から遊離してしまう。つまり、精神科学における学問の危機とは、日常的人格の意味付与を取り扱う精神科学が、それにも拘わらず生から、生による意味付与から遊離するという逆説的な状況を意味するのである。

精神科学がかかる状況に陥る要因として、我々は、此處でも理念化を指摘しなければならない。精神科学は、主觀

を、「出来上がった世界に既に対面している主観」(EU, S. 47)として取り扱うに過ぎない。精神科学が研究するのは、近代科学の方法に従って原理的に規定可能なものの、つまり確固として存在する世界の内にはめ込まれた日常的人格の意味付与であり、その世界の内に出来上がってしまった産物に過ぎない。この理念化は、自然科学の場合と異なり、日常的人格の意味付与を主題とする精神科学においては更なる特有の問題を招来する。根源的な生活世界における構成的生の能作が忘却され、歴史的文化的世界に存する形成体が既に出来上がった産物と見做なされることで、その形成体と関わる歴史的文化的世界における主観の能作も閑却されてしまう。そのことが、日常的人格の意味付与及びその相関者を己れから切り離し單なる客体として取り扱うという、精神科学の方法を惹起する(我々はこのような方法を「客体化」と呼ぶことにしよう)。それにより、精神科学においては、歴史的文化的世界の日常的人格による生き生きとした意味付与は、従つてまた、日常的人格と共にあって生き生きと働くものとしての意味付与の相関者は把握不能に陥る。我々はIIで、精神科学が、日常的人格の意味付与と意味付与による形成体を研究する一方で、それらの相関関係を探究せず構成的分析を行なわず人格の構成的

生に目を向けないことを論じた。だが、むしろ、今や明らかとなつたように、目を向けることができないのである。かくて精神科学者が扱うのは、言わば、日常的人格の死んだ能作であり、死んだ産物に過ぎない。

生を主題としながら生から遊離し生に対する有意義性を喪失するという、精神科学の逆説的状況を開拓するために、我々は、客体化を峻拒しなければならない。というのも、日常的人格の生き生きとした能作を捉えるためには、我々はそれを自らのものとして甦らせねばならず、そしてそのためには、我々は自らも日常的人格の意味付与を遂行し得る者として、従つてその意味付与の相関者と生き生きと関わり得る者として探究を行なわねばならないからである。このことは、我々に、理念化を停止して根源的な生活世界へと帰還し、忘却されてしまつた根源的な生の能作を甦らせるよう要請する。我々は「出来上がつた世界に既に對面している主觀」から、根源的な生活世界の「能作する主觀性」(EU, S. 47)へと溯源する。そして、そのような主觀性の「意味能作」(EU, S. 47f.)を「我々は我々の内ナ」ハ「オルツイエ」自らのものとして遂行する」(EU, S. 48)。そのようにして、我々は、既に出来上がつた産物すなわち「世界の意味沈殿物」(ebd.) の内に「含蓄されている」(EU, S. 47)「志向

的能作」(EU, S. 47f.)を露わにし、その志向的能作を我々にとって「実践的な……能作」(EU, S. 48)とすることができるるのである。まさにこのことによつて、精神科学における客体化も克服され得る。根源的な生活世界の主觀の生き生きとした能作を捉えることが、我々に、今度は、そのような能作を淵源に持つ日常的人格の能作へと目を開かせる。今や我々は、日常的人格の能作を自らのものとして遂行し、その能作を生き生きとした有様において捉えることができるのであり、その形態を、死んだ産物としてではなく、日常的人格の能作との相関關係において生き生きと働くものとして、捉えることができるのである。

IV 音韻論の危機—精神科学の具体例として

1 音韻論における音素の規定と研究の規準

我々は、精神科学の一例として、音韻論を探究の俎上に載せることにしよう。その際我々は、何か或るもの自身ナ」ハ「オルツイエ」同一的（ないし簡略には、同一的）と見做すという意味付与が、音素及び音韻論にとって果たす重大な役割に注意する必要がある。例えば、物理学にとっては、我々が日常的

世界においてプラズマという事象を自己同一的なものと捉えられるかどうかは全くどうでもよいことである。物理学者は自体的対象としてのプラズマを研究するからである。これに対し、我々が日常的世界において誰かの発話を聞く際、流れ去る無限に多様な音響に過ぎないはずの音声において何か自己同一的なもの（それが音素と呼ばれる）を捉えるということは、音韻論にとってどうでもよいことではなく、音韻論の大前提に他ならない。⁽³⁾ 音韻論の研究対象すなわち音素とは、まさにその「自己同一的」という意味付与による形成体なのであるから。

では、音素とはどのようなものであり、音韻論は音素をどのように研究するのか。我々は主にヤーコブソンの見解を瞥見することにしよう。極めて簡潔で一般的でほとんど異論の無い或る規定によれば、「〈音素〉とは、言連鎖の中で限定しうる、意味を持たない最小の単位である」（『ラルース言語学用語辞典』、四三頁）。例えば、[me] 曰—[te] 手—[ke] 毛においては、[e] という同じ音声の前に異なった [m]・[t]・[k] が現れている。そして、この相違によって語が互いに区別されている。このとき、対立があるとされ、/m/・/t/・/k/ という音素が設定される。つまり、音素とは、このような形で語を互いに区別させる機能を果たす

ものである（ヤーコブソン（1）、五四、九四頁参照）。従つて、音素にとって「まず第一に問題とされるのは、個々の音素の音的内容それ自体ではなく、それ以外の他の音素内容との対立である」（ヤーコブソン（3）、二〇七頁）。重要なのは、「語と語を異なるのに役立つ差異」（同上、一一二頁）、すなわち語と語の区別に関与的な差異である。

しかしこのことから、ヤーコブソンは、音素を分解不能な最小の単位とする上述のような規定を否定するに至る。すなわち、ヤーコブソンによれば、それぞれの音素は、二項対立を成す示差的特徴なし弁別特徴に完全に解体されるのである（ヤーコブソン（1）、一一七頁・ヤーコブソン（3）、二〇九頁参照）。音素は複合的な単位であつて、「弁別特徴の束」（ヤーコブソン（3）、二一〇頁）であり、この弁別特徴こそ、「それ以上は分解することのできない最小の、弁別的価値を持つた単位」（同上）に他ならない。そして、それぞれの音素は互いに、同じ弁別特徴を共有する点で類似しつつ、対立する弁別特徴を持つ点で相違するといった関係を成しているのである。例えば、日本語の/t/ という音素は、無声・歯茎・閉鎖・口音という四つの弁別特徴を包含した一つの複合的な単位である（小泉、一四二・三頁参照）。そして /t/ は、/d/ とは、一方で歯茎・閉鎖・口音という三つ

の弁別特徴を共有する点で類似するが、他方で無聲音対有聲音という一つの対立によつて相違するのである。

音韻論は、概略上述のように音素を規定する。だが、音韻論はこのようないく成績をどのようにして獲得したのか。音素なるものが、言語学者による理論上の虚構物ではなく、言語使用者の意識の対応物であるならば、当然、音韻論は言語使用者の意識に基づいて研究を行ない成績を上げたようと思われるであろう。しかし、ヤーコブソンが示すように、実際はそうではなかつた。確かに、音韻論草創期の言語学者達は、「心理的内省の方法」に頼り、「話す主体の言語意識に訴えた」(ヤーコブソン⁽¹⁾、六六頁)。だが、このような研究は成功しなかつた(同上、六七、一二〇頁参照)。ヤーコブソンに従えば、言語使用者の意識を研究の規準とすることの「最大の難点は、意識と無意識の境界が、言語とその諸要素に関するかぎり、きわめてぼんやりしている」ということである(同上、六六頁)。「一般に言語の諸要素は、われわれの反省的意図の識闇下にとどまつてゐる」(同上)。それ故、言語使用者の意識を分析の規準とすることはできないというわけである。

2 言語研究者自身が言語使用者である必要性

音韻論は、このようないく音素の現象を無意識なるものの領域に投げ込み言語使用者の意識を度外視することによって、成績を上げることができた。しかし、まさにその代償として、音韻論は生に対する有意義性喪失の危険に陥る。音韻論の研究方法においては、言語使用者の意識が、つまりは言語的存在としての人格の生の能作が顧みられないからである。だが、言語学者は、音韻論においても言語使用者の意識は考慮されていると反論するかもしれない。しかし、言語使用者の意識を閉却しつつ研究することによって得られた成績を、後から言語使用者の意識に外的に関連付けることが、一体何にならう。そこに見出されるのは、客体化(III-2 参照)を蒙つた死んだ音素と死んだ能作との外在的関係に過ぎないのでないのではないか。かくして、音韻論は生き生きと能作する生から遊離してしまつてゐる。かかる状況を克服し生に対する有意義性を音韻論に回復させるためには、我々は、音素の現象を言語使用者の意識との相関の現場に置き戻し、まさにその現場において探究を遂行しなければならない。我々は現象学の方法に訴える。そのようにしてのみ、我々は、音素の現象と生の能作との生き生きとした関わりを露にできるのである。⁽⁵⁾

だが、上述のような音韻論の方法から、具体的にはどのような問題が生ずるのか。言語学者は、音素が言語使用者にとつて内省困難である故、音素の現象を無意識の領域に投げ込んでしまい、言語使用者の意識をほとんど重視しないという研究方法を採用した。このことが明らかに示すように、言語学者は、音素が言語使用者にとつて内省困難である、という事象自身に対し研究の価値を認めてはいない。

それは、言語学においては、音素の研究にとつて単に回避すべき障壁に過ぎないのである。言語使用者にとつて内省困難ということから、言語学者は、音素研究の際に言語使用者の意識に頼ることはできないという帰結を導いただけである。だが、何故音素は言語使用者の内省にとつて近づき難いものであるのか。これは、音素に纏わる根本的な謎ではないのか。しかし、内省困難といふことが音素にとつて本質的な意味を持つかもしれない探究すべき問題であるかも知れないなどということは、言語学者には想到し得ない。言語学者が企図するのは、言語使用者の内省にとつて近づき難い、無意識的の領域に存する音素を、研究者として明るみに引き出すことである。だが、その際、内省困難といふことの持つ意味は雲散霧消してしまう。言語学者は、言わば、暗闇の中で蠢く音素を、そして暗闇の中での言語使用者と音素との関わりを、研究者として研究室の煌々とした照明の下で観察しようとしているのである。そこでは当然暗闇は消え去つてしまい、そのような関わりにとつて暗闇が持つ意味は全く看過されてしまうことになる。⁽⁶⁾

言語学者が内省困難ということを音素にとつて本質的なことと考えることができるのは、言語学者が客体化（III-2 参照）を行なつているからである。音素は、言語使用者と共にあつて生き生きと働いているからこそ、言語使用者にとって見通せない内省困難なものなのである。しかし言語学者は、音素を客体化し死んだ産物として観察する。従つて、言語学者が、内省困難ということを音素にとつて本質的なことと考えることができないのも当然である。内省困難といふことを音素にとつて本質的なこととして探究するためには、我々は、生き生きと働く音素に、生き生きと能作している言語使用者に定位しなければならない。そしてそのためには、研究者自身が言語使用者である必要がある。音素に対する言語使用者の意味付与を、研究者は自らのものとして遂行しなければならない。さもなければ、生き生きと働く音素すなわち内省困難といふ暗闇における音素は研究者に与えられず、研究者は生き生きとした能作を甦らせることができないからである。研究者は、己自身

言語使用者として、内省困難という状況に巻き込まれ音素の捉え難さに直面しつつ探究を遂行しなければならない。

このような探究の中に見出されるのは、もはや、死んだ音素と死んだ能作との外在的関係ではなく、内省困難という暗闇の中での音素と生の能作との相関関係である。我々はかかる探究に沈潜しよう。まさにそれが、生に対する有意義性を音韻論に回復させる道だからである。

V 音素の現象学へ向けて

1 音素と「自己同一的」という意味付与

我々は今や、内省困難という暗闇へと足を踏み入れよう。我々は、音素の現象学へ向けて一步を踏み出そう。そこににおいて我々に対峙するのは、内省困難という暗闇の中で音素と言語使用者の意識とはどのように関わつていいのか、また、そもそも何故音素は言語使用者の内省にとつて近づき難いものであるのかという問題に他ならない。前者の問題の考究に際して我々が注視しなければならないのは、IV-1で言及したように、音素に対する「自己同一的」という意味付与である。それ故、我々は、我々が日常生活において如何にして、多様な音響としての音声において音素を自

己同一的と意識しているのかという問題に取り組むことになる。

だが、そのためには、我々は根源的な生活世界的経験へと遡源しなければならない。我々は、論理学⁽⁷⁾、他の学問及び日常生活における様々な活動が向かう最終的なものとして、自己同一的個体を前提している。だが、この自己同一的個体は、根源的な生活世界的経験によつて与えられるのである。根源的な生活世界的経験が、初めて自己同一的なものを与える。従つて、「自己同一的」という全ての意味付与は、この根源的な生活世界的経験に淵源を持つのである。それ故、日常的世界において音素を自己同一的と見做すとともに、根源的生活世界において何かを自己同一的と見做すという根源的意味付与に、すなわち生の根源的な能作に淵源を持つ。日常的世界において音素を自己同一的と見做す生の生き生きとした能作を捉えるためには、III-2で論じたことから明らかのように、我々はこの淵源へと遡らなければならない。そして、我々が根源的生活世界において如何にして何か或るもの自身同一的と意識しているのかを、我々は明らかにしなければならないのである。

2 受動的意識における自口同一的なものの構成

かくて我々は、根源的生活世界において何かを自口同一と見做すという根源的意味付与を探究する。しかも、我々は探究の重点を、もはや「付与」という言い方が相応しくないような次元に据えなければならない。フッサールによれば、「同一性の統一體としての存在者は、受動的に既に前もって与えられ、前もって構成されていふ」(EU, S. 62)。

我々は、このことを成し遂げる「受動的意識」(EU, S. 64)に焦点を合わせねばならない。我々は、「自我の能動的能作」(ebd.)における「対象的同一性」(EU, S. 60)ではなく、「受動的に前もって与えられる同一性の統一」(ebd.)を問わねばならない。但し、我々がそうしなければならないのは、単に、「自口同一的」という意味付与の最根源が受動的意識の次元に存するからだけではない。むしろ、受動的意識が音素の現象の核心を成すと考えられるからである。既に述べたように、音素は言語使用者にとって内省困難である。それ故、言語学者は、音素を無意識の領域に投げ込んでしまった。だが、そもそも、活動中の言語使用者にとって音素は、無意識の領域に属しているわけではない。我々は、流れ去る無限に多様な音響に過ぎない音声において、音素を自己同一的なものと見做し意識しているはずだから

である。しかし他方、我々はいのいふを知いや知らないの内に行なっている。我々は、音素を「把握 Erfassung」(EU, S. 62)において能動的に対象として意識していふわけではない。では、それはどのような意識であるのか。我々は、受動的意識という次元に探究の場を求めるべならないであろう。

我々は以下で、音素の現象を考察するという我々の目的に必要な限りでのみ、受動的意識において何か或る自口同一的なものが如何にして前もって構成されるのかを問う。その際、次の二組の概念が鍵概念となる。

(a) 時間に關わる「同時 Gleichzeitigkeit」と「繼承 Sukzession」(vgl. XI, § 27; EU, S. 181, 213f.)

(b) 内容に關わる「類似 Ähnlichkeit」と「対比 Kontrast」ないし「対立 Streit」(vgl. XI, § 28; EU, § 16)

フッサールは、「自口同一的」なものが受動的に構成される際の最も根源的な次元を時間意識の内に見て取る。「時間意識は同一性統一なし対象性の構成の根源場 Urstätte」(XI, S. 128; vgl. EU, S. 75f.) であり、「内的時間意識の中での総合の能作」が「他の一切を必然的に結合する最下底の能作」である(EU, S. 75)。例えば絶え間なく鳴り響く音が聞こえる場合を考えよ。その際、単に一瞬一瞬の

点的な音が流れ去つて行くのではない。「音は、今の点及び、

一方では持続的な過去の地平、他方では未来の地平を伴つてゐる具体的な現在の形態で現出する」(ebd.)。このようないくつかの構造は、「流れの内で継続的であり総合的に統一的であり、まさにそのことによつて、この時間的対象、例えば持続する音を自己自身と同一のものとして構成する」(XI, S. 127)。」のようにして、「音は持続の統一体として受動的に前もって与えられてゐる」(EU, S. 117)のである。此處で問題となつてゐるのが、起りであることは言うまでもない。

しかし、「時間意識は単に一般的形式を樹立する意識に過ぎない」(XI, S. 128; vgl. EU, S. 76)。従つて、「何がその都度の対象に内容的な統一を与えるのか……何が分割と部分関係を意識にとって可能にするのか等々を、時間分析はそれだけでは我々に述べない。時間分析は実際、まさに内容的なものを捨象するからである」(XI, S. 128)。例えれば、今まで鳴っていたバイオリンの音が突如チエロの音に変わつたとしよう。勿論、異なる音が聞こえるであろう。(歴史的文化的な意味付与を度外視するならば、私はそれらが何の音か知らないことにならうが)だが、時間意識の分析だけでは音のこの分割を説明できない。音は断続無く

鳴り響いてゐるのだから。

バイオリンの音はそれとして自己同一的であり、チエロの音も同様である。これらはそれぞれ内容的な統一を成している。このように何かを内容的に統一するのは「連合」(EU, § 16)である。「連合的発生の現象こそ、内的時間意識の綜合の上に重なりつつ、受動的に前もって与えられるものの領域を支配する現象である」(EU, S. 77)。連合とは、「類縁性(同質性)と異縁性(異質性)」(ebd.)による「内容的な綜合」(EU, S. 76f.)である。バイオリンの音は、内的時間意識の綜合において持続する音として構成されつゝ、前後の音との類似によつて内容的にも統一される。バイオリンの音が突如チエロの音に変わるならば、双方の音は、一方で弦の音であるという点で類似を含みつつ、しかし他方音色の点で対立している。双方の音が同時に鳴つてゐる場合も同様である。また更に、今鳴つてゐる一方の音と、何かが触発する際の背景となる私の感性的な世界(vgl. EU, S. 59)に属する、今同時に鳴つていない他方の音との間でも同様である。「対比は類似(類縁性)と協力し合う」(EU, S. 77)。すなわち、共通のものを地盤に異なつたものが浮かび上がるるのである(vgl. ebd.)。このような内容的な類似と対立を通して、バイオリンの音及びチエロの音は、

持続する自己同一的なものとしてそれぞれ構成される。つまり、内的時間意識の綜合を基礎としつつ、連合により自己同一的なものとして受動的意識の内で構成されるのである。

しかし、上の議論は抽象的なものである (vgl. EU, S. 74)。上では我々は、「我々を触発する全てのもの」 (EU, S. 75) が伴つて「既知の性質、馴染み深いもの」 (EU, S. 74f.) を全て度外視したからである。このようなものを顧慮するとき、すなわち、私の純粹に感性的な経験の世界から我々の周囲世界へと議論を進めるとき、同時の役割はより明らかとなる。受動的意識において何かが前もって与えられる。だが、孤立した個々のものだけでなく、それが触発する際の背景となる場も前もって与えられる (vgl. EU, S. 74)。そして、背景の場から我々を触発するものは、全く未知のものというわけではなく、既に知られている (vgl. EU, S. 34)。しかも、その際、それは、「既に背後で受動的に」、「事物として、人間として、人造物として」等々、捉えられている (EU, S. 35)。つまり、「多様な個別類、種等々に従つて類型化されている」 (ebd.) 周囲世界という背景において、「あらゆる対象の一一定の類型化」 (ebd.) が既に行なわれているのである。例えば、今鳴っている現前している音

をバイオリンの音として捉えるようしむけるのは、同時に、は鳴っていない現前していない、エレクトロの音やフルートの音等々との類似と対立の関係に他ならない。今現前している音は、同時に現前していない様々な音の諸類型の網目の中で類似と対立の関係によって一定の類型化を蒙り、まさにそのような類型として自己同一的なものと捉えられるのである (vgl. EU, S. 32)。鳴り響いている音は、繼起性において過去及び未来の地平における音との類似と対立によつて、持続する自己同一的なものとして構成される。しかしそれは、持続の中での微妙な音の変化を越えて、同時性において諸類型の網目の中での類似と対立によつて与えられる類型として自己同一的なものである。このようにして我々は、繼起性における類似と対立及び同時性における類似と対立の共同作業によって初めて、受動的意識において何か或るもの把自己同一的と捉えることができるのである。

3 音素を自己同一的と捉える生の能作

他の者の発話を聞くとき、我々は、知らず知らずの内に、多様な音響としての音声において音素を自己同一的と捉えている。まさにその故に、ヤーコブソンは音素の現象を無

意識の領域へと投げ込んでしまったわけである。しかし、既に我々には、根源的な生活世界における受動的意識についての考察を基に音素の現象を意識の能作として説明する、という方途が与えられているのである。

他者の発話を聞くとき、我々は如何にして、多様な音響としての音声から非関与的な要素を捨象し音声の流れを分節し、或る特定の音素を構成することができるのか。根源的な生活世界における時間的対象性の構成の場合と同様、此處でも我々は、時間に関わる同時と継起を考慮する必要がある。これは、言語学において、ソシュールが「同時性の軸 *axe des simultanéités*」と「継起性の軸 *axe des successivités*」とを考慮する必要性を指摘している (Saussure, p. 115) ことと符合する。しかし、他方、根源的な生活世界においてと同様、時間という形式を問題にするだけでは不十分である。此處でもやはり、内容についての視点が、つまり類似と対立という視点が要請される。我々は、根源的な生活世界の場合と同様、言語を包含した歴史的文化的世畀においても、これら同時と継起及び類似と対立という二重の視点から生の能作が露になることを見るであろう。

発話は、継起性の軸においては「連辞的関係 rapport syntagmatique」(ibid., p. 171) を形成する。連辞的関係は、

ソシュールに従えば、「等しく現前する二個以上の辞項に基づく」(ibid.)。この連辞的関係は、現象学的に考えれば、時間の流れの中での関係である。その際、我々の時間意識にとって、二つの辞項は「等しく現前する」わけではない。⁽⁸⁾ 我々の時間意識を顧慮して規定し直せば、連辞的関係は、まさに今現前している辞項と、一方で過去の地平における辞項、他方で未来の地平における辞項とに基づくのである。発話された時間的に流れ行く音声は、いののような連辞的関係において類似及び対立を成すことによって、一音一音音素として分節される。しかし、このことは、同時性の軸における関係無しには成就不可能である。

我々はV-2で、周囲世界が複雑に類型化されていると論じた。これと同様に言語の内にも、諸類型の網目のようなものが存している。ヤーコブソンはソシュールを引き合いに出しつつ、「どんな音素も、同じ体系の他の音素との対立の網目を予想する」(ヤーコブソン(1), 一一〇頁)と述べる。音素にとって重要なのは、「各音素の音的個性」ではなく、「ある音韻体系のなかにおける音素の相互対立」なのである(同上)。我々は音素を類型と考える」とがでかる。そして、諸類型として諸音素は、「範例的 paradigmatique」(Hjelmslev, p. 55)⁽⁹⁾ 関係において相互に類似及び対立

し、網目を形成している。範列的関係とは、同時性の軸に

おける、現前していぬものと現前していないものの関係である（*cf. Saussure, p. 171*・*ヤーノブソン*（3）、二一四頁参照）。我々が音声を聞くとき、その現前している音声は、同時に現前していない音素との類似及び対立の関係によって、非関与的な音的個性を捨象され、類型的に馴染み深いものとして、すなわち音素として自己同一的なものと捉えられるのである。

これら繼起性の軸における類似と対立及び同時性の軸における類似と対立は、根源的な生活世界においてと同様に、そしてソシュールが指摘するように（*cf. Saussure, p. 180*）、共同作業を行なう。音素は、双方の軸における類似と対立によって、流れ行く多様な音声から析出される。一方で範列的関係において、非関与的な音的個性を捨象して音声を音素として自己同一的と捉えることと、他方で連辞的関係において、流れ行く音声を一音一音音素として分節することとは分離不可能な作業であり、我々の言語的な生の一まとまりの能作に他ならない。しかも、双方の軸における類似と対立による生のこの能作は、V-2の論述から明らかのように、根源的な生活世界における生の能作に淵源を持つのである。

4 音素の内省困難と習慣化

我々は上では、内省困難という暗闇の中で音素と言語使用者の意識とはどのように関わっているのかという問題を考究した。では、そもそも何故音素は言語使用者の内省にとって近づき難いものなのであらうか。確かに音素は受動的に意識されるのだが、しかし受動的に意識されている音素を能動的に把握することと、そして後からその音素を内省することは可能なはずではないのか。実際、他の場合（例えれば、我々が眼前の机を見る場合）には、受動的に意識したものと、能動的に「端的な把握」（EU, S. 116）において対象として捉えること、更には「解明的観察」（EU, S. 124）において「基体対象」（EU, S. 127）として捉えそれに様々な「規定」（ebd.）を施すことは容易である。それに対し、音素の場合には何故そのようなことが非常に困難であるのか。我々は今やこの問題を取り組もう。その際、この問い合わせるための鍵を我々に提供するのは、フッサールの「習慣化 Habituellwerden」（EU, S. 138）の議論である。

我々は、幼児が母語を習得する場合と、成人が外国語を習得する場合とを考えよう。成人が外国語を習得する際、人は最初のうち、個々の音素を音声として発音する仕方や、多様な音響としての音声において個々の音素を聞き取る仕

方を能動的に意識している。そのとき、個々の音素は対象的に捉えられている。そしてその対象に、学習者は自分なりの種々の規定を施す。例えば私は、ドイツ語の音素/r/の音声形態はドイツ語の音素/r/の音声形態より鋭く聞こえる、という規定を行なう。そいでは、「まさにこの特定の類型を持つ対象あるいはこの個別的な対象を、同等あるいは類似の類型を持つ他の対象から区別する特に印象的な性質に眼差しが向けられる」(EU, S. 139)。このようにして私は、ドイツ語の音素/r/及び音素/r/の「知覚像」(EU, S. 138)を「習得する」と Sichaneignen」(ebd.)を目指す。だが、ドイツ語を十分話せぬ段階になると、私が以前施した規定も、規定を施された音素も、私はもはや能動的に意識しなくなる。音素は、「当該の規定によつて規定されたものとして構成されてゐる」(EU, S. 137)ままで「受動性の内へと沈み込んでしまつ」(ebd.)のである。今や「能動的な意味付与の沈殿」(EU, S. 138)が起つてゐる。つまり、以前には能動的に把握されていたものが、今や「習慣的知識」(EU, S. 137)として沈殿し受動的にしか意識されなくなるのである。それは音素に関する「習慣性の樹立」(EU, S. 138)であり、まさにそれが音素及び音素の網目である音韻体系を習得することに他ならない。

幼児が母語を習得する場合は、別様である。この場合に私は、音素及び音韻体系は、受動的に与えられ、一度も能動的に捉えられることなく、そのまま受動的意識の内に習慣的知識として沈殿してしまう。それが、母語の音素及び音韻体系の習得である。確かに、成人による外国語の習得の場合には、十分に外国語を習得した後にもなお、外国語學習の初步の段階を思い出すならば、人が音素を再び能動的に意識することは可能であろう。これに対して、幼児の母語習得の場合には、音素は一度も能動的に意識されることはなく沈殿する故、人が母語の音素を能動的に意識することは困難なのである。

かくして、音素及び音韻体系は、沈殿することによつて、受動的意識の内で生き生きと働き始める。流れ去る多様な音響としての音素は、音素という類型の網目である音韻体系において、類型的に馴染み深いものとして、すなわち或る特定の音素として捉えられる。その際、習慣的知識として沈殿している音素も、それに基づいて会話の中でその都度捉えられる音素も、能動的に意識されてはいない。もなければ、会話など殆ど成立し得ないであろう。音素という類型及び音韻体系が習慣的知識として受動性の内へと沈殿し、流れ去る音声を知らず知らずの内に類型的に分節す

るからこそ、我々はその都度音声を対象的に観察する必要なく、円滑に会話を行なうことができるのである。従つて、

VI 結語—精神科学と生との橋渡し

その結果として音素が言語使用者にとつて内省困難であるということも、もはや明らかなよう、否定的なことではない。まさに受動的意識においてこそ、音素は、会話を成就させるというその本来の働きを生き生きと果たすことができるるのである。我々はIII-2で、意味付与による形成体が既に出来上がつた産物、沈殿物として捉えられると、その生き生きとした意味付与が忘却されてしまうと論じた。しかし、我々は、根源的な生活世界において自己同一的なもの構成する能作の探究を経て、歴史的文化的世界における音素構成の能作を露わにし、今やようやく、音素及び音韻体系という沈殿物と受動的意識としての意味付与とが生き生きと関わるという事相に到達したのである。意味付与という生の能作による音素が沈殿し受動的にしか意識されず、生の能作が忘却されそうな事相においてこそ、まさに逆に、生は生き生きと能作し、音素は生き生きと機能するのである。

我々が目指したのは、生に対する有意義性を精神科学に回復させるということであった。精神科学は、我々の生から遊離したものであつてはならない。そのため、我々は、根源的な生活世界における生の能作へと遡源し、そこから出発して精神科学に生の基盤を提供することを試みたのである。だが、これは、絶対的な出発点を現象学に据え、その絶対的な出発点から精神科学を基礎付けるという試みではない。上の論述が示すように、我々は、音韻論の成果を度外視してではなく、これを利用しつつ探究を行なつたのであるから。しかし、我々は、音韻論の成果をそのまま受け入れ、単に後からその成果に生の能作を関連付けるということを企図したのでもない。我々は、音韻論の成果を生の能作との相関の現場に置き戻し、音韻論の成果を捉え直しつつ、音韻論と生とを橋渡しすることを目指したのである。まさにそれが、生に対する有意義性を音韻論に回復させる道に他ならないからである。もはや、精神科学に対する現象学の寄与とは何か、という問い合わせに対する我々の答えは明らかであろう。それは、一方で、全ての精神科学に先

んずるものとして精神科学を絶対的に基礎付ける」とではない。しかし他方、それは、精神科学の成果を単に追認し、現象学的な所見を後から付け加えることでもない。むしろ、精神科学に対する現象学の寄与とは、精神科学の成果を捉え直しつつ精神科学と生とを橋渡しすることによって、生に対する有意義性を精神科学に与え続けることなのである。まさにこれが、精神科学に対する現象学の使命に他ならない。

註

- (1) 本稿は、日本現象学会第一回研究大会シンポジウム「現象学的方法の可能性と人間の科学」における提題のための原稿に修正を加えたものである。本稿では、「人間の科学」を表すものとして、フッサールに倣い「精神科学 Geisteswissenschaften」という名称を用いることにする。
- (2) 我々は次の二つの意味付与を区別することができる。すなわち、(1)何か或るもの把自己同一的と見做すことと、(2)複数の自己同一的なものを同一的と見做すことである (vgl. XI, S. 127f., 395)。本論以下では、我々は、前者の意味付与を念頭に置いている。この意味付与は、後者のそれの前提であり、より根源的な意味付与だからである。

(3) 但し、音素を理論上の虚構物とする説もある (cf. Twaddell, pp. 33, 36.)。しかし、我々は、言語使用者が「音素的直観」 (音シテ、一五頁) を持ち得るという事実を無視すべきではないであろう。cf. Sapir, pp. 47f., 56.

(4) 「 」は音声学的な次元での音声を表す。これに対し、／＼は音素を表す。なお、この事例は風間喜代三他、1110頁による。

(5) ヤーロブソンは、音素研究の方法においてとは異なり、音素研究の理論内容においては、言語使用者の意識に顧慮を払っている。彼は、自分の弁別特徴の理論を言語使用者の意識に關係付けようとしており (ヤーロブソン 4, 210-211頁参照)、また、言語の現象学に理解を示しているようである (ヤーロブソン 5、153-154頁参照)。しかし、言語使用者の意識への関係付けは單に後からのものに過ぎず、また、彼自身が (我々の意味での) 言語の現象学に取り組むわけではない。

確かに、音素研究に際して言語使用者の意識を積極的に考慮すべきであると主張する言語学者もいる。服部は、「音素は、発音行動を觀察し、話し手の内省による直接経験と合致するかどうかを吟味しつゝ、帰納されなければならない」 (服部、二八二頁) と述べる。この場合、確かに、言語使用者の意識は研究方法において顧慮されている。だが、それは單に、「話し手達の直接経験の主觀的部分を利用する」 (同上、九六頁) (強調引用者) ことであり、「利用する」というのは「参考にする」という意味 (同上、一一八頁) に過ぎない。また、服部は、言語研究者自身が言

語使用者であることの価値を認めていたが、しかしそれも、「言語学者は彼らの研究する言語を話し得る方が望ましい」（同上、九五頁）（強調引用者）といふことに過ぎない（同上、一一六・七頁も参照）。服部は、「言語使用者の意識への顧慮を、音素研究の必要な要素と見做すが、根本的な要素と見做しているわけではない。このような音素研究が、我々の求める、言語使用者と音素との相関的研究でない」とは言うまでもあるまい。

我々は、言語使用者の意識を根本的に重視する「言語学者ないし学派」を挙げることもある。「私は……直ちに現実の言語意識そのものにぶつかって行く」（有坂、一〇頁）と宣言する有坂は、

ヤーコブソンを次のように批判する。「Jakobsonは余りにのんきである。話手の言語意識には一切おかまいなく、純粹に第三者としての立場から、冷然と「評価」を試みているのである」（同上、五五頁註(6)）。より最近の研究としては、「音韻論の心的性質は、内省と理論化に開かれてくる」（Nathan, p. 107）とする自然音韻論を挙げることができる。但し、いわゆる音韻論がどの程度我々の要求に応えるものであるかは、なお検討を要する。（我々が言語学者による音素研究の方法を批判する際、我々は、音韻論の内部で成果を上げ得るかどうかという観点から批判を行なうわけでは決してない。我々が問題視するのは、あくまで、そのような方法によって音韻論が生に対する有意義性を喪失してしまうのではないかということである）。

(6) ヤーコブソンは、詩の「音韻論的・文法的構造」（ヤーコブソ

ン(6)、一六三頁）を形成する働きが「特に識闕下のレベルにおいて強力」（同上）であるとし、詩作における識闕下の役割を重視する。しかし、彼は、構造化の働きがまさに識闕下で行なわれるところとの意味を探究するのではなく、単にその構造化を明るみへ引き出すに過ぎない。言語学者の中には、サピアは、内省困難ということが音素（ないし言語）にとって本質的な意味を持つとしたふうに氣付いていたと思われる（cf. Sapir, pp. 549, 555f.）。

(7) フッサールによれば、判断の基体は「我々の経験の統一」の中で「同一的なもの」であるという「前提」を論理学は持っている(EU, S. 36)。判断のそのような「根源的基体は個体であり、個体的対象である」(EU, S. 20; vgl. XVII, S. 211)。そして、この「個体は、経験、第一の最も精確な意味での経験によって与えられる」(XVII, S. 213)。まさにこの意味での経験が、III-1で論じられた根源的な生活世界的経験、つまり感性的直観に他ならない。従って、論理学における判断は、個体を、根源的な生活世界的経験が関係しその経験の統一の中で自己同一性を保つ何か或るものとして前提するのである。

(8) 言語学においては、流れ去る時間ではなく「関係としての時間」（ヤーコブソン(3)、二一七頁）が問題となつているので、現象学とのこのよろくな食い違いが生ずるのである。

(9) ソシュールの用語では「連合的associatif」(Saussure, p. 171)である。本稿では、フッサールの「連合的」との混同を避けるた

の、イェルムスレウの「範例的」を用いね」とした。

(10) 言語学においては、厳密には、連辞的関係におけるものを「対比 contrast」、範例的関係におけるものを「対立 opposition」と呼ぶ（ヤーハソン(2)、八一頁参照）。

参考文献

- フッサー全集からの引用及び参考箇所は、巻数・頁数の順で示した。なお、EU の *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, 1976 を指す。
- 有坂秀世『音韻論』増補版、川着堂、一九七三年。
- デニッシュ、J.-L.『音韻論』鳥居正文他訳、白水社、一九九五年。
- 服部四郎『言語学の方法』岩波書店、一九六八年。
- Hjelmslev, L., *Prélogements à une théorie du langage*, Paris, 1971.
- ヤーハソン(1)：ヤーハソン, R.『音と意味についての六章』花輪光記、みやや書房、一九七八年。
- ヤーハソン(2)：ヤーハソン, R.『一般言語学』川本茂雄監修、みすず書房、一九八一年。
- ヤーハソン(3)：ヤーハソン, R.『構造的音韻論』服部四郎編、岩波書店、一九九六年。
- ヤーハソン(4)：ヤーハソン, R.『ロマーン・ヤーハソン選集 1』服部四郎編、大修館書店、一九八六年。
- ヤーハソン(5)：ヤーハソン, R.『ロマーン・ヤーハソン選集 2』服部四郎編、大修館書店、一九七八年。

ヤーハソン(6)：ヤーハソン, R.『ロマーン・ヤーハソン選集 3』川本茂雄編、大修館書店、一九八五年。

風間喜代三他『言語学』東京大学出版会、一九九五年。

小泉保『音声学入門』大学書林、一九九六年。

Nathan, G. S., "Steps towards a Cognitive Phonology", in :

Hurch, B. and Rhodes, R. A. eds., *Natural Phonology : The State of the Art*, Berlin, 1996.

『トネーク語学用語辞典』大修館書店、一九八三年。

Sapir, E., *Selected Writings in Language, Culture, and Personal Identity*, Mandelbaum, D. G. ed., Berkeley, 1985.

Saussure, F. de, *Cours de linguistique générale*, Paris, 1995.

Twaddell, W.F., "On Defining the Phoneme", *Language Monographs*, No.16, 1935 (repr., 1974).

(高野 勝・たかの だかし・拓殖大学北海道短期大学)

ハイデガーの世界概念の再検討と現象学の可能性

有馬善一

一 現象学 現象 現象学的方法

本稿の課題は、ハイデガーの哲学の現象学的検討を通じて現象学の可能性を探ることである。しかし、この課題の検討に入る前に、やや回り道となるが、現象学に関する「総論」から始めることにしたい。現象学の可能性を論じるために、そもそも現象学とは何かが了解されていなければならぬが、この前提に関しては議論の必要がないと言えるほどの共通了解が得られていないと思われるからである。

現象学とは何か。メルロ・ポンティは、『知覚の現象学』の冒頭で、現象学が旗揚げされてからはや五〇年もたつの

にこのような問いを繰り返さなければならないと慨嘆していたが、メルロ・ポンティの時代からさらに五〇年が経過し、二一世紀を間近に控えた現在においても状況は好転しているようには見えない。現象学が一世紀にもわたって現象として語られてきたということには、現象学が哲学上の学派としては異例なほど長い命脈を保っているという歓迎すべき面もある。しかし、その半面、現象学の定義が絶えず問いただされ、その可能性が問題にされているのは、現象学あるいは、現象学運動を導いてきた哲学者相互の間に激しい対立が存しているからでもある。その端的な事例として、フッサールと本稿が考察の対象とするハイデガーの間の対立がある。『存在と時間』期のハイデガーが自ら標榜した「現象学的存在論」あるいは「解釈学的現象学」が、現象学運

動の中で大きな位置を占めることは誰しもが認めるところであろう。しかし、ハイデガーの講義録が公刊され、彼が初期フライブルク時代から執拗とも言えるほどフッサールを批判していたことが明らかとなつた今日では、誰の目から見ても、ハイデガーの哲学がフッサールの現象学の衣鉢を継いだものであるとは言いがたいと思われる。同様の事例は、フッサールとミュンヘン・グループとの対立、ハイデガーに対するレーヴィットの仮借ない批判など、ほかにいくつか挙げられるであろう。

結局、現象学運動とは、対立と超克の繰り返しという混沌の中で、それぞれの哲学者が自らの道を模索してきた過程の総体にすぎないと言うべきであろう。だが、現象学運動に対するこのような評価は、現象学運動が辿ってきた過程の半面をしか見ないものである。むしろ逆説的ではあるが、現象学を標榜する様々な立場が〈現象〉を巡って対立するということ自体のうちに、現象学の特質と強みがあるのではないか。たとえば「意識の現象学」対「実存の現象学」という仕方で、それぞれの現象学者の立場が鋭く対立することはあっても、あるいは、対立しなければならないとしても、「意識あるいは実存をどこまでも〈現象〉ないしは〈根本現象〉として捉える」という点で、両者は

共通の問題意識のうちにある。つまり、現象学における立場の違いとは、「何を現象と見なすか」という点における対立ではあっても、現象に関する了解においては共通するものが認められるのである。それ故、そのようなそのような共通性を背景として現象学が様々な立場に対しても生じうる——といふことも言えるであろう。

こうして、現象学における現象とは何かということが改めて問題となる。これに対する公式見解は、およそ次のようなものであろう。現象学的探究における〈現象〉とは、「事象そのものへ」というモットーのもとに、一切の「背景世界」、「本体世界」を前提にせずに、経験の内に現れるるもの、あるいは、経験そのものをありのままに捉えようとする眼差しによって捉えられるものである、と。しかし、じつは、このモットーは現象学の栄光と悲惨が交差するいわば十字架である。このことは、同じく現象を自らの哲学の中心概念としながらも、それを「仮象」と「物自体」という両端の中間に置くカントの立場と比較することによってより明瞭になると思われる。

カントにあつては、現象(Erscheinung)は、単に常に〈主観〉との関係に拘束されたあり様を示す仮象と区別され、

物自体の現象である限りにおいて、数学的—物理学的認識の対象としての「客觀性」を持つのだとされる。しかし、ハイデガーの「現象学的」解釈では、カントのいう物自体(Ding an sich)と現象の区別は、本来、前者が神的な無限の直観の対象であり、後者が有限の直観の対象であるという点にあるにすぎない。むしろ、物自体を拒否しても、現象としての「物そのもの」(Ding selbst)は保持されるのであり、物自体は古代ギリシャ以来存在論上の先入見となってきた「創造される」という存在概念が崩れるとともに無用のものとなるというのである(GA25, 98ff.)。

このような解釈にはやや強引な点も否めないが、ここで注目しておきたいことは、カントにおいては現象はそれを背景において支える超越的な「原理」がなければ、およそ客觀的な認識の対象とはならないと考えられているのに対し、現象学的な立場からハイデガーは、現象が現れてくるという事態そのもののうちにこの原理を求めているということである。つまり、現象が現象するということだけが、当の現象の真理を保証するのである。しかし、カント的な見方にならば、これは明らかに無理な立場と映るだろう。つまり、物自体をなくしてしまえば、現象は「現象する何かなしで存在するという不合理」に陥るのではないかと反

論されるであろう。つまり、そのような立場は、ヒュームのような経験主義的現象主義、さらに言えば、いわゆる現象と仮象との無差別を主張する、懷疑論に陥ることになる、と。

これに対し現象学の側から改めて反論するならば、次のようになるであろう。まず、仮象と現象とを区別することは、まさに現象に即して行われねばならない。それ以外に、検証の場を求めるとは超越的な前提を持ち込むことになる。第二に、物自体を廃棄してもなお、仮象と現象との差が存する。『存在と時間』第7節の有名な箇所での定義に倣つて言えば、現象とは、まず「自己」を自己自身ではないものとして示すもの」であり、仮象とは、「自己」を自己自身ではないものとして示すもの」であるが故に、見るものを欺くものなのである(GA2, 38f.)。最後に、現象をこのように定義する」とで、直観の対象ではないという理由で、直接的に経験されないと考えられてきた「本質」、「存在」といった概念も、現象として取り上げられることになる。それ故、もっぱら現象の世界に自らの眼を向けることは、決して懷疑論に陥ることではなく、むしろ、現実のありのままの姿へと肉薄する」とによって、現実そのもののを救うことなのである。

こうして、現象学における現象概念の射程は、カントのそれと比較して明らかにより広範囲に及んではいるが、同時に、勝義の意味において現象と呼ばれるべきものとは何か、また、そこへとどのようにして接近することができるのか、つまり、現象学の方法はどうあるべきかという課題が、現象学にとってとりわけ大きな問題となってくる。自らの研究対象がその方法論的な立場と非常に密接に結びついており、方法論上の立場の相違が何を現象と見なすかという点にまで大きく影響を及ぼすということが、現象学的研究を他の哲学上の立場と比較していくうえで困難なものにしているのである。また、方法を巡る現象学者相互の対立が、のっぴきならないものとなってくる。この点に関して、再びハイデガーとフッサールとの対立関係を典型的な事例として考察してみる。しかし、ここでは両者の関係を論じること自体が主題ではないので、公正さに欠けるのは承知の上で、専らハイデガーのフッサール批判を取り上げる。それがハイデガーの現象学に対する〈貢献〉を明らかにすると同時に、彼の存在論に固有の問題点を剔出し、我々にとっての現象学の可能性を探る上での足がかりとなるはずである。

フッサールが現象としての資格を認めるのは、「存在への信憑」をいわゆる「括弧入れ」によつて中和化することである。この点に関しては、再びハイデガーから見ると、この厳密な学の対象となることが「現象」であるとするフッサールの現象学を動かしている根本的な動機そのものが、デカルト以来の近代的な形而上学の伝統によつて支配されていることになる。さらに、この伝統のうちには、存在を対象性と同一視する存在論的立場が含まれてゐることで、フッサールの現象学

取り出される純粹な「ノエマ的な意味」である。このことは、彼が現象学をとつての現象は、いわゆる「厳密な学」の対象とならなければならない、という信念と深く結びついている。そのため、フッサールは、明証性原理に訴え、また、現象学的方法として現象学的還元を確立した。現象学的還元については、様々な見方が可能であろうが、厳密な学の対象を確保するというフッサール本来の目的に照らしてみれば、現象のいわば「精錬」を通じて、いかなる不純物をも含まない「純粹現象」を取り出す手続きであると見なすことができよう。つまり、還元の第一段階である「形相的還元」では、意味の本質的要素をその偶然的要素から分離・抽出し、その第二段階である「現象学的還元」では、ノエマ的意がその実在的連関やノエシス的能作と区別される超越論的な独立性をもつていることが明らかにされるのである。

しかし、ハイデガーから見ると、この厳密な学の対象となることが「現象」であるとするフッサールの現象学を動かしている根本的な動機そのものが、デカルト以来の近代的な形而上学の伝統によつて支配されていることになる。

的還元は、あらかじめ一定の方向へと向けられてしまつている。

その結果、フッサールでは、「一般定立」としての存在が、対象の対象性と明確に区別されないまま、意識における対象の「内在」がフッサールの現象概念の中核をなすのであり、さらに、「全ての原的に与える直観」という「認識の正当性の源泉」を確保することが、絶対的な所与性、永続的な「現前」において現象を捉える」とと等しいものとなる、とハイデガーは批判する。こうして、「存在への信憑」を中和化し、もっぱら意識の本質構造、あるいは、イデアの本質存在としてのノエマ的意味のみを「現象」として認めることは、「現象」を平板化し、フッサール自身の意図に反して、むしろ現象を縮減する危険に陥っているということになる。⁽²⁾

これに対しても、ハイデガーは、本質と事実の区別そのものを問題にし、現象を「本質」に限定することから解放すべきであると主張する。現象学的還元は、存在者の「事実」を捨象し、「何」のみに注目することによって、現象からその本来的な現象性を奪ってしまう(GA20, 150ff.)。殊に「その存在者の何(Was) がまさしく在る」と(zu sein) であり、在ること以外の何ものでもないような存在者」(ibid.)

152) である「現存在」の存在、つまり、「実存」を規定する上で、現象学的還元は現象学の方針として不適格であるとされるのである。そして、彼が注目するのは、本質と事実の区別を越えるものとしての「存在」、より正確に言えば、「存在者の存在の「如何に」」(以下、簡単に「如何に一存在」と呼ぶ)である。実存という規定もまた「如何に一存在」の一様態として理解することができる。

こうして、現象学において、存在論的な問題系、つまり、存在を存在者との所謂「存在論的差異」において捉えた上で、現象として追究するという課題が生じてくる。その際、現象学的還元に代わって「存在」を事象に即した仕方で明らかにする方法が、「形式的告示」と「解釈学的循環」である。」⁽³⁾から、さらに世界と世界企投の問題へとハイデガーリの思想は発展・展開する。この世界と「如何に一存在」との関係が、ハイデガーの世界概念を再検討する上で重要なである。

さて、以上の予備的考察から明らかになつたと思われるが、現象学の歴史あるいは現象学運動が論争をその本質としている以上、現象学とその方法の可能性を考える場合も、一定の現象学的な立場から出発する他はない。その限りで、本稿ではハイデガーの思想を考察の足がかりとする。だが、

それは現象と現象学の方法を巡る困難をハイデガーだけは免れてはいるとは判断しているからではない。誤解を避けるために、ハイデガーもまた彼自身が現象に求めたものによつて、輒に捕らえられて「こと」をここで指摘しておいた方がよいかも知れない。上に述べたように、フッサーにとつて宿命となつたものが、厳密な学の理念と現象概念の純粹性であったとすれば、ハイデガーにとっての宿命は、彼の現象概念における根源性（あるいは本来性）と全体性の独特な結びつきであったと言える。ハイデガーの現象学は、そのため結果として柔軟性を失い、一面的なものとなつてゐるのである。

二 ハイデガーの世界概念の再検討

II・I <如何に一存在>と形式的告示

<如何に一存在>への着目と、それを取り出す方法としての「形式的告示」は、ハイデガーの現象学的存在論を徵づけるものであるが、いわゆる「解釈学的循環」ほどは注目を集めていない。しかし、この両者はハイデガーの現象学的方法のいわば両翼をなすものである。その点をまず明らかにする必要があるだろう。

形式的告示の思想は、いわゆる初期フライブルク時代にまでさかのぼる。一九二一／二二年の冬学期の講義の中では、ハイデガーは、対象に関する「原理的な定義」においては、「対象の<如何にあるか>（Wiesein）」が「何であるか（Wassein）」を規定すると述べてゐる（GA61, 23）。<如何に一存在>とは、<本質>と<事実>の区別に先行しつゝ、事実的生の直中において取り出される「形式的なもの」なのであり、それは「まろしく空虚でありながら、方向を規定し、告示し、拘束する」（ibid, 33）という点で、「理解の着手の方向（Ansatzrichtung）を確乎たるしかたで規定」するものであるとわれぬ（ibid, 61）。例えば、人間の<如何に一存在>は、対象性としての<それ一あり>（Es-ist）とは、形式的に異なる<我一あり>（Ich-bin）であるとハイデガーは言う。逆に言えば、人間に關する伝統的な本質規定は、<それ一あり>（Es-ist）によつて先導されている限りは、「理性的動物」にしろ「人格を持つ存在者」にしろ、どのような本質規定をもつても、人間を根源的に捉えることはできないのである。

しかし、この<我一あり>が、まさに我々が自身がそのような<如何に一存在>において身をもつて存在している事実性の直中から取り出されたものでなければ全くの形骸

化に陥る」とは言つまでもない。しかし、それは同時に、「如何に—存在」の把握は、事実性につきまとめて自己誤解、自己隠蔽という頗落傾向に逆らうような仕方でなされねばならないということを意味する。それ故、一定の事実的な傾向が持つ〈内実〉への無反省な追随は、告示の形式性を徹底することによつて「予防」されねばならない、とハイデガーは主張する(GA9, 9ff.)。そのような形式化を自覚的に徹底して行うことが、方法としての「形式的告示」である。つまり、形式的告示によつて示される〈如何に—存在〉が空虚であるということは、単に具体的な内容を欠いたといふことではなく、事実的生のありありとした具体的な姿を把握するための足がかりを確保するためにはむしろ必須の条件である。空虚なもの理解が、そのように形式的なものとして根底的であればあるほど、それは豊かなものになる。というのも、それが豊かであるのは、具体的なものへと導くことにおいてであるからである。

さらに、このような形式的な〈如何に—存在〉に対する、その具体的内実を与えることが、所謂「解釈学的循環」の課題である。ハイデガーは解釈について次のように述べている。「現象学的探究とは、存在者をその存在に向かつて解釈することである。すなわち、この解釈にとって、この解

釈が予め主題として持つてゐるもの——存在者とか特定の存在の領域といったもの——が予持されている。こうして存在者は、その存在に向かつて問われる。すなわち、予持されているものが、それを目指して問われるそのもの——観点(die Hinsicht)——に向かつて問われる。存在者がそれに向かへて見られるもの、見られるべきものとは存在である。存在者(の相貌)のもとに存在が読みとられなければならない。すなわち、現象学的解釈が予視しているものが存在である」(GA20, 423)。

形式的告示による〈如何に—存在〉の提示と、解釈によるその内実の証示は、初期フライブルク時代のハイデガーにおいては、端的に自己の存在の疎外様態の克服を目指す実存的遂行の試みであった。(Vgl. GA61, 15) その限りにおいては、ここでは〈現象〉とは、まさに自己の存在がそのうちににおいて見いだされる〈事実的生〉であるということがある。

しかし、すでに述べたように、ハイデガーは個別的な存在者の存在の解明をもつて、自らの哲学の課題とする立場にはとどまらなかつた。周知のように、存在の問い合わせがハイデガーリの哲学の根本問題として登場してくるのであり、これと呼応する仕方で、〈世界〉が根本現象として前面に現れ

てくるのである。

II-11 〈根本現象〉としての世界

「如何に—存在」がありのままに取り出され、現象としての存在がありと現れるという事態そのものは、もはやそれ以上の根拠づけを許さないのであらうか。換言すれば、ある存在者の存在が本来の意味で現象にもたらされているかそうでないかは、あくまでも個々の存在者の「如何に—存在」への注目に求めざるを得ないのであらうか。ハイデガーに従えば、個々の存在者の「如何に—存在」を規定し、統一的な現象にもたらすものが、世界という「根本現象」に他ならぬ。

世界とは、存在者がその「全体的統一」において「如何に—在るか」の理解を与える「先行—像」(Vor-bild)である(GA9, 158)。『存在と時間』の時期のハイデガーは、現

存在が世界を自らの存在可能の「當のため」(Umwille)に企投することで世界現象の根拠となると見なす。つまり、現存在自身の存在可能への「意志」、言い換えれば、世界企投によって世界は統一されているというわけである。我々は、その具体例を『存在と時間』における道具存在、つまり、手許性(Zuhandenheit)と日常的世界との関係に見る

ことができる。「内世界的な存在者の『即自存在』は、世界現象を根拠としてのみ存在論的に捉えうる」(GA2, 102)のであり、その世界が第一次的には日常的、実践的な世界であるが故にこそ、手許性は内世界的な存在者の「如何に—存在」として取り出されるのである。

もつとも、ここで我々はハイデガー哲学の最終目標が「存在一般」の意味の開示にあつたことを思い起こす必要がある。この目標を達成するために、彼は『存在と時間』において示された「領域存在論」から「普遍存在論」へと問題構成のポテンシャルを高めていくことになる。手許性、直前性、実存という仕方で存在者の「如何に—存在」を区分することよりも、存在者そのもの、ないしは、存在者全体の「如何に—存在」とそれを根拠づける「唯一無比」と言えるような世界現象を示すことが課題となるのである。

だが、周知のように、存在論の課題としての存在一般の意味の開示を達成することをハイデガーはなしえなかつた。存在一般の意味の獲得を存在理解の地平としてのテンポラリテートにおいて達成する試みは途絶する。ここではその理由に関する議論には立ち入らない。それよりも、我々が問題にしたいのは、存在者そのものの、存在者全体への眼差しとそれを可能にする根本現象としての世界という図式

をハイデガーが保持し続けたことである。もちろん、後期ハイデガーは、世界企投による根拠づけを放棄する。世界の開示はもはや人間の自己によつて根拠づけられるものではなく、むしろその逆に、人間は、「脱一存」(Eksistenz)として被投的に世界の内に投げ入れられているとされる。世界はこの意味で「脱一存の内部のかつ脱一存にとつての彼岸的なもの」(GA9, 350)である。人間はいわば被投的に世界への超越を引き受けざるを得ないのである。

しかし、世界が「此岸」であるか「彼岸」であるかといふ区別は、唯一無比の世界という立場を動かすものではない。後期ハイデガーはこのような世界へ至るために、古代ギリシャ人の経験を「再構成」したり、「ヘルダーリンをはじめとする特別な詩人の「詩」の解釈を行う」という仕方でいわば「迂回路」をとつてゐる。だが、そこに見られる問題は前期のそれと共通してゐるのである。

問題点を明確にするために、ハイデガーにおいて、存在者全体の事実的経験がいかなるものであるかを簡単に整理してみよう。

まず、第一に取り上げるべきであるのは、不安の経験における、存在者全体、あるいは、存在者そのものの「事実的な」告知である。そもそも、「我」でも「物」でも「道具」

でもないようなものに出会うことは、日常的な事実性のうちにはない。むしろ、そのためには、不安において存在者が全体が「無意味なもの」として滑り落ちることを待たねばならない。その時初めて、存在者そのものないしは存在者全体(「自」)を含めた内世界的存在者の全体)の存在を問題にする「契機」が与えられる。ハイデガーはこの間の事情を「無は現—存在を初めて存在者としての存在者の前にもたらす」(GA9, 114)と述べている。

第二に、古代ギリシャ人のピュンス経験である。ハイデガーよれば、古代ギリシャ人は存在者全体を「根源」においてピュンスとして経験した。そして、このピュンス経験は、存在者全体が不安の無の中で意味を失つてしまふという事態の対極にあると言える。ここでは一切の存在者の存在が「ピュンスによってかつピュンスとして規定される」(GA55, 102)。それ故、ピュンスという名称が、神々、人間、動植物、狭義の自然の一切に対して付けられる。空を悠然と飛ぶ鷺を見て「これこそ自然だ」と感嘆の声を上げる時、まさにピュンスを経験したのだとハイデガーは言う(GA9, 277)。つまり、鷺という個別的な存在者がまさにその個別性の「偉大さ」においてこちらに迫つてくる時、実はピュンス=自然という存在者全体が、感知されていると

いうのである。この意味で個別的な存在者の現れは、そのまま存在者全体の現れとなる。

第三に、ヘルダーリン、トラークルなどの詩の解釈から導き出された「方域」(Geviert)としての世界である。この世界は天、大地、死すべしもの、神的なものという四つのエレメント、つまり、「四者」(die Vier)が互いを映しあい、戯れあう運動空間である。一切の〈物〉は、物と世界との「区一別」(Unter-Shied)において「保護」と「鎮め」(das Stillen)を受け取り、世界のうちに取り込まれる。「物の物としての性起が世界が世開することの中で憩う」(GA12, 26) といハイデガーは述べている。こゝでは世界と物との「間」(Zwischen)が問題になっているので、単純に〈根拠だけ〉ところとはできないが、存在者の現れがそのまま存在者全体の現出につながるという構図 자체は変わらない。

第一の無の経験がいわば例外的な事例であるのに対して、後期ハイデガーの主張に属する第二、第三の経験はある民族ないしは将来の人間が常にそのような経験のうちにあるものとして考えられている点が大きく異なる。だが、存在者の全体の現出、ないしは、四者の映しあい、戯れあう運動としての世界の現象が、存在者そのものと存在者全體の現象を可能にし、個々の存在者はあくまでもその全体の中でのみ、自らにふさわしい位置を獲得するという構図は共通している。さらに、方域やピュシスがいかなる意味において〈現象〉と呼べるかという点も問題ではあるう。だが、ハイデガーの晦渋な表現にもかかわらず、彼がこれらを「背後世界」として考へてゐるわけではないということは明らかである。むしろ、後期ハイデガーの提示する世界に対しても抵抗を覚えるのは、彼がこれを唯一の世界現象として提示してゐる点である。ハイデガーは自らの描き出す世界現象を、「詩の世界」として相対化することがない。それはまさに存在者そのもの、存在者全体、あるいは、物そのものの経験として普遍化された仕方で語られてゐるのである。

こゝらして、我々がこゝでハイデガーに疑問を呈するのは、個々の存在者の〈如何に一存在〉としての〈現象〉を、存在者そのものあるいは存在者全体の〈如何に一存在〉の現象としての世界へと〈還元〉しながら、特に後期の立場に至つては、個々の存在者は一切の個別性を剥奪されたような仕方で、出会われる他はないよう見える点である。少なくとも、そこでは個別的な存在者の〈如何に一存在〉が、存在者全体の〈如何に一存在〉の中に取り込まれない独自

性を持ちうるという可能性は考慮されていない。また、世界現象も、存在者全体の「根本現象」である限りにおいては、唯一の世界として捉えられざるを得ず、そこには「他の世界」の現象の可能性は排除されてしまう。

その意味で、存在者全体の経験として受け入れることができるのは、〈無〉の経験以外にはないであろう。そこにおいてなら、個別的な存在者がその存在の個別性を剥奪されるのは当然のことであるからだ。しかし、そのような経験からポジティブな世界現象への通路を求めるることは不可能である。

I・II 「他の世界」と唯一の世界

ここで、前期ハイデガーが「他の世界」に対してどのように姿勢を見せていましたかをみておこう。後期においては、初めから排除されてしまふが、前期においては唯一の世界から「他の世界」への架橋が少なくとも問題にされているからである。

一九二〇／三〇年冬学期の講義「形而上学の根本諸概念」の第二部では、次のようなテーゼが見いだせる。「石は無世界的（weltlos）である。動物は世界貧困的（weltarm）である。人間は世界形成的（weltbildend）である」（GA29 /

30, 273f.）。」）ハイデガーは人間と動物を「比較による考察の道」（ibid., 263）において考察するのだが、その際、動物を世界貧困的と規定する根拠は、動物には存在者そのものの到達可能性があさがれているという点である。つまり、動物における存在者との関係は、存在者によつて「捕われ、ぼんやりとしている」（benommen）ところのやうり、「動物はそれ自体として、存在者の開示性（offenbarkeit）の内に立つてはいなし」（ibid., 361）とされる。だが、これはあくまでも人間からみた限りの動物であり、「動物かく見た世界」の規定とはなつてしない。そこで、ハイデガーは改めて動物への自己移入（Sichversetzen）の可能性を問う。しかし、その回答も否定的なものであり、共同実存の可能性は人間に限定される。といふのは、動物への自己移入が可能であるとすれば、動物と人間は共通した世界を持つことになるからである。しかし、ハイデガーは世界とは存在者そのものの世界でなければならぬと主張して、この可能性を退けてしまう（ibid., 292）。

また、『存在と時間』第17節では、ハイデガーは、未開人の世界を、「未開人」の呪物や呪術における記号使用との関連のもとに言及している。」）でもハイデガーは、呪物や呪術における記号使用は、日常的な道具との関わりとは全

く異質なものとしながらも、未開人においては、記号と記号の意味するものとが未だ不分离であるといふいわば「文明人」からみた裁定を下している。さらに、問題となるのは、未開現存在と未開世界一般に対する存在理解が可能になるためには、「標準」となるような「世界性の《形式的》理念」が必要となるとハイデガーが述べている点である。(GA2, 110)。これにも彼が唯一の世界という理念を保持してゐる事が明確に見て取れるのである。

未開人の世界において現れてくる問題は、文化間、時代間、個人間(「異常者」と「健常者」)の「世界」概念の共通性の問題にまで拡大する。その際、唯一の世界を基準として、他の世界を裁定することは許されるものではないことは言うまでもないであろう。

しかし、ハイデガーの言う世界は、結局のところ、変更可能な、しかし、それ 자체は唯一の枠組みとして機能していると言わざるを得ない。彼はいわば「大文字」の存在に固執しているようと思われる。

しかし、一九二〇／三〇年冬学期の講義でのハイデガーは、それとは別の道に一瞥を与えていたことも注目しておきたい。動物が「世界貧困的である」というテーゼの存在論的性格について、彼は次のように語る。このテーゼは

「動物の本質」について論じた形而上学=存在論的なものである以上、動物学から導出されるわけではなくにして、動物学から独立してその前提をなすわけでもない。(GA29/30, 275)。その意味で、「形而上学と実証的な学問の関係は、両義的(zweideutig)であり、またそうでなければならぬ」(ibid, 277)。

とはいっても、同時期に出版された『根拠の本質について』では、根源的な存在論的概念は、すべての学的な根本概念の定義に先立つて、獲得されねばならず、前者にもとづいて諸々の学問の根本概念の限界がそれにふさわしく評定されうる、とハイデガーは述べている(GA9, 132f.)。そして、ここに見られる立場の動搖は、先に述べたように、「唯一の世界」に根本現象としての資格を与える方向で決着を見るのである。実際、ハイデガーは、世界を「精神的な世界」に限定する一方で、動物には「環境世界」すらも容認しないようになる(GA40, 48)。しかし、これは困難の解決と云うよりは、その回避であると言つべきであろう。

三 世界概念を解きほぐし、拡張する試み

三・一 個体と世界

ハイデガーは、個々の存在者の「如何に—存在」は、根本現象としての世界によって統一され、調和的連関のうちにあるものとして捉える。しかし、個体と世界との関わりを改めて考えるならば、このような調和が常に保たれるわけではない。ハイデガー自身、「存在と時間」の中で、特別な仕方での自然の現出——自然の織り成す営み、自然の襲来、我々を魅了する風光として自然(GA2, 95)——が、日常的な世界の枠組みを破る場合があることを認めていいる。^④しかし、ハイデガーのように、それをより根源的な世界現象によつて再び統合することを目指すべきであるのか、あくまでもこのような自然の「世界外部性」にとどまるべきであるのか。あるいはこののような二者択一を越える第三の道を追求すべきであるのか。これが我々の直面している問題である。そのための手がかりとして、個体と世界との関わりを改めて問題にする必要があるだろう。いわば、大文字の存在とも言うべき「世界」に対する小文字の存在として、個体の個体性が持つ意義が問われねばならない。

その極限とも言うべきものが芸術作品である。

ハイデガーは芸術作品をあくまでも「世界」との一体化において捉えている。『芸術作品の起源』において、ゴッホの「靴」の絵を手掛かりに「農婦の世界」を語つてみせるとき、「世界と大地の抗争」という「存在の開け」を巡る彼自身の思想を先行的に前提とした上で、絵画の解釈を述べるという手続きを踏んでいる。つまり、芸術作品を通り抜けて、芸術作品が開示するとされる「世界」の方から逆に、作品の元に還帰しているようと思われる。それを象徴するのが、ゴッホの靴の絵が開く世界を彼が「農婦の世界」と呼んでいることである(GA5, 19)。我々は農婦という表現に困惑するが、それはハイデガーが作者であるゴッホの存在を無視しているからというだけではなく、ある歴史的文化的なニュアンスをもつた、しかし、明確に確定されない一般性を備えた世界の現出のうちに、この特異な絵の存在をすくい取つていて、これに抵抗感を覚えるからである。

これに対しても、この靴はゴッホ自身のものであり、その意味ではゴーギヤンとの共同生活中に描いた愛用の椅子とパイプの絵と同じ性格のものであるというのが美術史において定まった評価である。つまり、靴の絵は、描かれるべき人物が不在であるという特異な仕方で描かれた「ゴッホ

の自画像」であるとも言えよう。しかし、それは靴の絵がどこまでも靴の絵であり続けることによってあることを忘れてはならない。つまり、靴の絵の圧倒的な現れが、逆説的に靴の所有者やその絵を描いた動機の詮索を促すのである。

芸術作品はそれぞれに固有な「如何に一存在」を主張することで、惰性化した世界の中に別世界の窓を開けるものである。逆に、そのような固有な「如何に一存在」を示すのを我々は、芸術作品と呼ぶのである。しかし、そのような固有性は、骨董や廃墟のように、期せずして同時代の世界からはずれてしまっているという「如何に一存在」のうちにも見いだされるであろう。むしろ、存在者の固有性は、あらゆる存在者が本来備えているものだと言うこともできるのではないか。

このようにみるならば、存在者の「如何に一存在」は、常に世界によつて根拠づけられていると考えるよりも、両者の関係の力動性をより具体的な仕方で問題にしなければならないのである。

あるいは、ここから一步進んで人間と世界との関わりは、世界Ⅱ（再）制作と世界Ⅱ享受の合致とズレとの不斷の繰り返しと見ることもできよう。その際、ガダマーが言うような「遊び」における「もの」との「中動相的な」関わり⁽⁵⁾を、世界と人間との関わりの原型として捉えることによつて、世界との関わりは様々な可能性を内包するものとなる。つまり、世界の中に巻き込まれ、世界を（再）制作していく過程は、世界の中で出会われる存在者との「遊び」、世界との「戯れ」によつて可能になると考えられるのである。

三・一 世界概念そのものの相対化

さらに世界は唯一無比でなければならないという強迫観

その動物や人間の「体験」を我がものにできるかどうかと
いう問題ではなく、むしろ、その動物や人間の「世界」を
共有するような仕方で、自らの世界を再制作できるかどうか
にかかっていると言えよう。例えば、文化人類学における
フィールドワークにおいては、単に現地の人間の行動様
式を観察するのではなく、彼らと生活を共にすることにおいて、彼らの行動様式を模倣する過程で、自ずから別の世
界を理解する可能性が開けてくる。その際、その逆もまた
成立するということを忘れてはならない。あるいは、最近

の動物行動学においても、動物に言語を教えたり、絵画を

見分けさせたりする実験が行われている⁽¹⁾。それは、動物の

世界と人間の世界との「交流」として解釈できよう。そして、このような世界の共有ないし交流が可能になるのは、
まさに、世界との中動相的な関わりにおいて、我々が一定
の自由を獲得しているからに他ならない。

「唯一の世界」という桎梏から解放されることで、我々
は先にふれた形而上学と実証的な学問との「両義的な関係」
をより適切に捉える端緒を得ることができる。しかし、世
界の多數性が野放図な相対主義に陥る危険を常に見据える
必要があるだろう。この危険は、世界との関わりを「遊び」
をモデルにして考える場合にも、我々を待ちかまえている。

それを回避するためには、世界との様々な関わりを「事象
そのもの」にふさわしい仕方で具体的に示す他はないであ
ろう。

その意味で、現象学的探究とは、いくつもの偏心円を描
くことによって、その意味で、世界の輪郭を徐々に明らか
にしていく道である。ただし、それは生きることそれ自身
を方法とするというきわめて困難な道程であるように思わ
れる。

注

(1)ハイデガーの著作からの引用は、全集版の巻数とページ数で表記
した。傍点による強調は、特に断らない限り、原著者のものである。

(2)後期のフッサールは、ノヨマ的意味という現象の中核をあらか
じめできあがったものではなく、ノエマ的意味がどのようにして

発生し、形成されるかという仕方で、「受動的総合」や意味の周
縁的水平を形成する「生活世界」へとその対象領域を広げてい
た。しかし、そのことが「厳密な学」という現象学の理想を突き
崩すものでない限りは、ハイデガーの批判は後期フッサールにも
妥当するものであると言えよう。

(3) 周知のように、この二つの概念は『存在と時間』の後半の分析を主導したものである。そこでは〈可能的な死〉へと先駆する」とよって実存の「全体性」を確保することと、「決意性」(Erschlossenheit)において実存の〈根源性〉が明らかになることが一つの事柄として論じられている。しかし、それによつてハイデガーラーの分析は、本稿で問題にした世界概念の一面性と同様的一面性に陥っている。

(4) この問題については、「ハイデガーにおける〈自然〉の問題」

(日本哲学会編『哲學』第四四号、一九九四年四月一日発行、二

〇四頁～二二三頁)において論じた。ただし、ハイデガーの「ヨシス概念に対するは、本稿とは異なる解釈をしていく。

(5) Goodman, N., *Ways of Worldmaking*, fourth print., 1985, p.21 しかし、世界とそのヴァージョンの複数性と、相互に矛盾するヴァージョンがそれぞれ真であることを容認するというグッドマンの立場が相対主義的側面を持つてゐることは事実である。

(6) Gadamer, H. G., *Wahrheit und Methode*, 4. Aufl., Tübingen, 1975, S.99

もともと、ガダマーは、芸術における「形姿への変貌」において遊びは完成され、そこでは遊ぶ者(演技者)も、彼が生きている世界も消え失せんとする(ibid, S.106f.)。さらに、彼は「このにおいて、比較を絶した「真なる存在」(ibid, S.107)が提示されるとしている。彼の言う「真なるもの」は、この点でハイデガーラーの

言う「世界」と同じ位相に立つように思われる。また、西村清和氏がガダマーを批判するように、「遊び、創造、解釈のそれぞれに独自の意味」(『遊びの現象学』勧草書房、一九八九年、二七七頁)を捨象し、ある二つの理想型へと性急に移行するべきではないであろう。

(7) ドナルド・R・グリフィン著、長野・宮木訳、「動物の心」、青土社、一九九五年。

渡辺茂著、『ピカソを見分けるハト』、NHKブックス、一九九五年。
(有馬 善一・ありま ゼンイチ・岡崎学園国際短期大学)

フランス・スピリチュアリスムからみた現象学的方法の可能性 ——リクール解釈学の由来と生成——

岩田文昭

フッサールの現象学的方法はさまざまな仕方で受けとられ、ある種の変容を受けながら、ダイナミックに展開してきた。とりわけ、フランスにおいて現象学が展開した歴史は、フッサール現象学が変容する歴史でもあった。フランス固有の伝統的哲学がフッサールの現象学と出会い新たな形で展開したのである。しかも、注目すべきことは、現象学の受容が同時に人間科学への新たなアプローチを引き起こしたことである。このことについて、すでによく知られているのは、ベルクソンの思想を背景に現象学を開いたメルロー＝ポンティのケースであろう。ポンティはフッサールの著作を独特に読解したが、その視点形成にベルクソンの思想が大きな影響を及ぼしている。そして、ベルクソンが実証的科学を取り入れた「実証的形而上学」を構築

したのと対応するように、ポンティは「実証的現象学」を提唱したのである。

このような現象学の受容はポンティに限つたことではない。同じような現象学の変容と展開が、ポール・リクールの思想形成においても起こったのである。リクールの解釈学にフッサールの現象学が大きな役割を果たしたことは、自明のこととされている。しかしながら、その具体的な内容に関しては、十分に考察されてきたとはいえない。実際のところ、リクールもなんの先入見なしにフッサールの著作を読んだのではなく、過去の哲学的思考の影響のもとで現象学研究に取り組み、新たな道を歩んだのである。したがって、リクールがフッサールの現象学から掘みとつた思想を明確にするには、リクールの解釈学の起源を明らかに

しなければならない。リクールがその解釈学を生成する場

を、フランスの伝統的哲学とフッサール現象学との出会い

の場所として捉えることが必要なのであり、そのような出会いの場として考察することで、リクールの解釈学の独自性も浮き彫りになる。しかも、このようにフランスの伝統的哲学との関係を解明することによって、現象学がフランス哲学に与えたインパクトの一つの側面が照らしだされるのである。

本稿では、まず、リクールの解釈学がフッサール現象学に依拠している点を、リクールの論述にしたがつて確認する(一)。続いて、フランス哲学とリクールの解釈学との関係を論じる。その目的は、フッサールの現象学がフランス哲学に与えた思想の地平、現象学が果たした役割を新たな観点から解明することにある(二)。そして最後に、リクールが展開させた解釈学を人間科学への積極的関係ということから考察したい(三)。

リクールの解釈学が生成するときに生じた事態をフッサールの側から見て、現象学の変質として否定的に評価することもできようが、私としては、フランス哲学が現象学に新たな可能性を見いだしたという点を強調したい。フランス哲学に強い刺激を与えることができたということも、

現象学的方法の一つの可能性だと考えるからである。

一 解釈学の現象学的前題 —論文「現象学と解釈学」—

一九七四年にリクールの書いた論文「現象学と解釈学」は、現象学と解釈学との関係を論じたものとして有名で、多くの研究者が参照している論文である。しかしそれだけではなく、この論文はリクール自身が述べているように、自分の「方法の変化を総括する」ものでもある(TA 39)。そのため、この論文にはリクールがその思想を形成するにあたって、フッサールの現象学から掘みとつたものがなにかが、リクール自身の言葉で表現されている。以下、その内容を明らかにしてゆこう。

解釈学の中心の問題は「意味への問い」、とりわけ隠された意味への問いだ、とリクールは捉える。いうまでもなく解釈学の歴史は古く、ギリシア古典文学・聖書・法律などのテキスト解釈にまで遡ることができる。しかし、その場合の解釈学は、まだ解釈術や文献学の次元に属する学問であつた。解釈学が解釈の哲学となるには、意味と経験との関係が自覚的に問われねばならない。確かに、意味は言語

において明確な形で現われるため、言語が解釈学の探求の主要な問題となる。しかし、言語はそれだけの次元で自己完結はしない。言語が語られるいは書かれることにおいて、言語外の経験が言語にもたらされる。それゆえ、解釈

学が哲学として成立するには、言語の次元から経験の言語的条件、言語性へと問い合わせが向かわねばならなかつた。ところが、意味の問いをその探求の中心問題として自覺的に取り上げ、意味と経験について探求をおこなつたものが現象学にほかならない。リクールはここから、意味の問いをめぐつて解釈学と現象学は結びついており、解釈学は現象学を前提としていると主張するのである。

リクールが解釈学の現象学的的前提として強調するのは、経験への言語の従属的関係を現象学が示したという点である。『イデーン I』の第124節を中心としたノエマの分析が、この従属的関係の例としてとりあげられる。周知の通り、この124節でフッサールは、ノエマとしての「意味」(Sinn)と狭義の言語表現としての「意義」(Bedeutung)とを区別することを提案する。「意味」は志向性の全域に適用され、「意義」より一層包括的な仕方で使用される。そして、「意義」という語が適用される表現の層の根底に、表現されるノエマ的意味の層を認める。表現の層は表現される層に適

合し、それを反映するにすぎない。しかも、表現の層は表現を与えるべきでその役割が終わってしまうもので、「非生産的なものである」とさえフッサールは言明している。

ノエマと言語の関係は、フッサール現象学の重要なテーマの一つであり、いまなおここからさまざまなかつた。想像が汲み出されている。たとえば、言語の問題を中心においてフッサールを捉え返す観点から、ノエシス・ノエマの分析はあくまで言語の働きを前提にしてのみ可能だという解釈もありえよう。あるいはまた、フッサールのテキストそのものから、表現される層と表現する層との間にはたんなる従属的関係があるのでなく、そこに言語の創造的生成過程を見いだすことも可能であろう。フッサール自身が記しているように、表現の層は、身体の上にまとう衣装のように外的でよそよそしいものではなく、二つの層は両者の志向的機能を交錯させるものだからである。しかしながら、リクールはそのような点を読み取らない。リクールがこの節から摑み取るのは、前言語的レベルに言語的なレベルが従属しているということであり、しかも、そこに言語的なレベルに規定されないノエシス・ノエマ分析の実り豊かなが認められるということである。この点をリクールは次の

ようについている。「実際、ノエシス・ノエマの相関関係の分析は、言語上の分節を考慮にいれることなしに、はるかかなまですすむことができる」(TA 60)。

『イデーン I』のこのような読解に基づいた上で、リクールは言語から経験の構造へと向かう哲学的解釈学を可能にする、現象学の前提があると主張する。そもそも、哲学的解釈学の目標は、現象学の記述する経験と別なものではないとリクールは考える。ただし、両者は経験の把握の仕方ににおいて異なる。解釈学はその経験を直接的な把握ではなく、経験を告知する言語を通して間接的に経験へと遡及していくのである。この場合、ノエマ的意味を表現の層が完全に表しているか、否かは問題ではない。そのような問題に取り組むことは、むしろ実際に言語から経験に遡及していく解釈学の方の課題となるからである。それよりも、言語による間接的遡及の前提になる、言語と経験との基本的関係を解明した点にこそ、現象学が解釈学成立に果たした最も重要な貢献があるとリクールは明言する。「言語上の次元から経験の構造へ遡及することこそが、私から見ると、解釈学の最も重要な現象学的前提をなすものである」(TA 60)。

以上、リクールのいう解釈学の最も重要な現象学的前提

の内容を示してきた。ところが、多くの研究者がこの論文「現象学と解釈学」を取り上げているものの、最も重要であるべきはずの現象学的前提出内容に注目して、掘り下げて考察するということはなされてこなかつた。それは、多くの研究者にとっては、この現象学的前提出あまりにも自明のことと映つたからかもしれない。しかし、リクール自身は、この現象学前提に基づいてこそ彼自身の解釈学を開発することができたのである。この現象学前提の持つ意義を鮮明にするためには、なによりもフランス哲学とリクールの解釈学との関係を明るみにだす必要がある。そしてそのことによって、フッサール現象学がフランス哲学に与えた大きな寄与の一つの内容が新たな観点から、照らし出されるのである。

二 フランス・スピリチュアリストとリクール

リクールは、論文「解釈について」の中で自分の解釈学形成の過程を振り返り、自分の解釈学とそれ以前の哲学との関係を次のようにまとめて述べている。すなわち、自分が拠り所とする哲学の伝統は、「反省哲学の線上に」位置し、「フッサールの現象学の影響圈内にとどまる」ものであり、

「現象学の一つの解釈学的変形」であらうとするものであると述べている(TA 25、傍点は筆者)。このようにリクールは「フッサールの現象学」の影響を認めつつも、それに先立つて自らの解釈学の由来を「反省哲学」に求めている。

リクールは反省哲学に属している哲学者としてデカルトやカントの名もあげているが、その実質をなしているのは、事實上、「反省のスピリチュアリズム」というべきフランス哲学の流れである。「反省のスピリチュアリズム」に属する思想家としては、メース・ド・ビランをはじめラ・シユリエ、プロンデル、ナベールといった人の名をあげることができる。この「反省のスピリチュアリズム」とリクールの思索は深く結びついている。そもそも、リクールはラ・シユリエの研究から哲学研究を始めている。そして、リクール自身繰り返し言明しているように、その解釈学形成にさいして決定的影響をナベールから受けている。また、リクールは『意志的なものと非意志的なもの』の序文で、自分が回り道をして求めている地点に、プロンデルは方法上の難点はあるにしろ、すでに到達していると述べている(VI 34)。

「反省のスピリチュアリスト」の反省的方法が、リクールの解釈学の基盤となっていることを本稿では、三つにまとめて簡単に指摘するにとどめておく。ただし、第三の

点に関しては、解釈学の基盤となっているものだけではなく、スピリチュアリストとリクールとを分かつものをも見いだすことができるのだ、そこだけ少し詳しく述べることにしたい。

まず第一に指摘できるのは、スピリチュアリストの反省もリクールの解釈も「行為する人間の自己」了解」として遂行される、という点である。スピリチュアリストの伝統を受け継いで、リクールは意志的に働く行為を重視し、その働きを中心に自己理解を試みている。第二に、スピリチュアリスト、その中でもとくにプロンデルやナベールの反省が目指しているものと、リクールの解釈学が目指すものとは軌を一にしている。プロンデルもナベールも、自己自身の不一致を鋭敏に見て取りながら、同時に、その不一致の中から真の人間のあり方を探求している。すなわち、彼らの哲学的反省は、現実の自己とあるべき自己との乖離・隔たりを開示しながら、この乖離・隔たりを通して、人間を本当の意味で生かしめるものを探求している。彼らと同様に、リクールの解釈学も倫理学的次元での自己自身の不一致を認めるところから出発し、あるべき自己をより深い次元で取り戻そうと試みている。以上のような二つの点において、リクールの思索の根幹に反省のスピリチュアリズムと

共通するものを認めることができる。

しかしながら、スピリチュアリストとリクールとの関係はそれだけではない。第三に、スピリチュアリストが解釈学そのものにきわめて近づき、それを準備しているものを見抜くことができる。それは「記号・シニユ (signe) を媒介にした自己理解」と表現できる。メヌ・ド・ビラン以来のフランス・スピリチュアリズムのシニユ理論の核心は、シニユと意志的な主体の働きとを密接にむすびつけて捉える点にある。そこには、一方で、主体の働きからシニユへという動きがある。この場合には、意志的な働きが質量をもち、自然化したものとしてシニユが捉えられている。しかしシニユは、ただたんに主体の働きを延長・拡大したものではない。他方で、シニユから主体にいく動きが認められる。意志的な意図はシニユとなることによって、その意図を判明に知ることができる。つまり、根源的な意志はそれ自らを直接に表わさず、シニユを設立することによって間接的に知られるのである。このようなスピリチュアリズムのシニユ論のなかで、たとえばプロンデルは、シニユから主体へと戻ること、すなわちシニユによって自己を知ること、解釈することが重要だと主張している。⁽³⁾ また、ナベールにいたっては解釈学固有の領域において、シニユ・象徴・テキストなどを

いう言葉さえ用いている。⁽⁴⁾ リクールの解釈学は、その基本的性格をこのよだんなスピリチュアリズムから継承している。リクールの解釈学をガーダマーやハイデガーのそれと対比させる試みが、日本だけでなく欧米においてもしばしば試みられている。しかし、リクールの解釈学の基本的性格をきちんとおさえておかなければ、そのような試みは生産的なものにならないであろう。リクールの解釈学はガーダマーやハイデガーなどに出会う以前に、その基本的性格が定まっているからである。

とはいって、リクールのシニユに対する態度には、スピリチュアリストとは、決定的な違いがある。まず、なによりも指摘しておかなければならないのは、言語の創造的側面をスピリチュアリストが主題として捉えていたということである。スピリチュアリストが自己理解を深め、自己における不一致を捉え返していくときに、彼らの思索を主導しているのは、主体の働きである。そのほかに、神の働きが要請される場合もある。ただし、そのいずれにおいても、言語の力は二次的に触れられているにすぎない。それに對して、リクールのオリジナリティーは言語の根源的な力を最初から信頼している点にある。リクールが解釈

探求するのは、言語の持つ力への信頼が彼を驅り立てるからにほかならない。⁽⁵⁾ 言語に対する信頼は、リクール固有の哲学的態度であり、この点に関しては、だれかの影響というべきものではない。リクールの解釈学は、言語の力に原理的立脚点を持つており、そのことがリクールの思想をスピリチュアリズムから根源的に分かつものとなつてゐる。

しかしながら、本稿で私がとくに強調したいのは、言語の創造的力を認めるか否かだけが、スピリチュアリズムとリクールの違いではないということである。スピリチュアリズムとリクールの解釈学との間には、言語と経験の関係をも規定する思考の枠組みの違いがある。そして、この枠組みの違いを明確にすることによって、現象学がリクールの解釈学形成に果たした役割が明らかになつてくる。

スピリチュアリストの探求を原理的に主導しているものは主体の働きであるが、それと対応するような仕方で、そのシニユへの取り組みには狭い枠組みがもうけられていた。そこでは、主体がさまざまな領域を経る過程・道程においてのみシニユの問題が扱われる。たとえば、ブロンデルの場合には、シニユの領域は人間の行為が関わるさまざまな領域の一つにすぎない。また、ナベールの場合に

は、自己の根源にある働きに突き動かされた自我が、現實世界の中に自己を取り戻そうとする過程という限定つきの条件のもとで、シニユの問題に取り組んでいる。いずれの場合においても、主体が経巡る道程の中でシニユの問題に出会うのであり、そこで扱われる主体の経験は特定の枠組みの中におかれている。それに対して、リクールのようにシニユそのものの側から主体の経験へと迫る解釈学が成立するためには、主体とシニユのいすれが主導権を握るかという点だけではなく、主体とシニユの関係を取り上げる思考の枠組みそのものが変わることが必要であった。

このような思考の枠組みにおける変化は、ヘーゲルとフッサールとの思考の枠組みの違いに対応するものである。スピリチュアリストとリクールとの関係をヘーゲルとフッサールとの関係と対比させるのは、一見意外な印象を与えるかもしれない。しかし、フランス・スピリチュアリストは、ドイツ観念論のフランス版とでもいうべきもので、それに属する思想家とドイツ観念論の哲学者との親近性がしばしば指摘されてきており、とくに、ブロンデルはその思想の形式的側面においてヘーゲルとの親近性が顕著である。ブロンデルは当時のフランス哲学界ではほとんど使わ

れなかつた「現象学」というタームを用いてゐるが、これは『精神の現象学』の影響であると推測されてゐる。このような点を鑑みれば、ドイツとフランスの思想の流れに対応関係を看取することは、むしろ自然なことであろう⁽²⁾。

ヘーゲルとフッサールとの違いに關して、スピーゲルバーグはその著『現象学運動』の中で、ヘーゲルの一般的弁証法の使用が本質記述への関心を有しなかつた点について次のように述べてゐる。「ヘーゲルでは、一般的な弁証法的方法の使用に含意されているもの以上には、本質構造への洞察に特別な関心が示されていないのである」⁽³⁾。ヘーゲルに、一般的な弁証法の枠組みがあるのと同じように、プロンデルにも意志に関する弁証法の枠組みがある。プロンデルの思索は、さまざまな行為の段階において、自己自身のうちに存在する意志の二局面の不一致をあらわにする。そして、その不一致がそれに続く新たな行為の段階へと弁証法的に展開していくのである。それに対し、リクールの場合は、事象そのものの本質を真正面から問題にする。このような点に、プロンデルとリクールとの思索の枠組みには、ヘーゲルとフッサールとの関係に対応するような違いを認めることができる。

以上のようなスピリチュアリズムと現象学との違いを

踏まえた上で、現象学がスピリチュアリズムとリクールの解釈学の間で果たした役割を改めて考察してみよう。すでに述べたように、論文「現象学と解釈学」においてリクールは、人間の経験の豊かさを把握できるものとして現象学を捉えていた。この点に関するリクールの主張は一貫している。一九五一年の国際現象学会議においても、現象学は人間のさまざまな体験の本質を識別し記述することから始まるのであり、『危機』の時代のフッサールに直ちに向かうべきではなく、「イデーンI」期のノエシス・ノエマ分析の豊かさに目を向けなければならないと主張している(EP 61)。リクールはこのように現象学を捉えることで、スピリチュアリズムにおける言語と経験との関係を規定している枠組から脱皮し、人間の経験の多様な諸次元に迫ることができる新たな地平に立つことができた。フランス哲学の側からみれば、フランス・スピリチュアリズムの繼承者として現象学に向かい合い、スピリチュアリズムの新たな展開の可能性を現象学から取り出した思想家がリクールだといえるのである。

以上、フランス・スピリチュアリズムと現象学がどの点でリクールの思想形成に寄与したかを明らかにし、彼の解釈学がスピリチュアリズムの「線上に」在りながら、どの

ような意味で「フッサールの現象学の影響圈内にとどまる」ものであるのかということを解明してきた。以下において、そのような背景から生成してきたリクールの「現象学的解釈学」の内容をとくに人間科学への積極的アプローチという観点から考察していくことにしたい。

三 リクール解釈学と人間科学

リクールの第一主著『意志的なものと非意志的なもの』は、ノエマ的意味を意志を中心記述しようとしたものであり、『イデーンI』での志向的分析の方法を意識の感情面と実践面に応用したものと捉えることができる。この記述の手がかりとして、心理学の解明した諸事実が用いられている。リクールによれば、行動主義のトールマンやゲシュタルト心理学のケーラー、コフカ、レヴィンなどの記述は、まだ自然主義的な認識であるものの、人間の意識体験に関する痕跡を残している。それゆえ、それらの事実は現象学的体験を間接的に探知するものとして、リクール自身の言葉で言えば、現象学的体験の「診断」(diagnostic)として、使用することができる(VI 16)。心理学の諸事実を体験の「診断」として用いる方法は、潜在的解釈学というべ

きものであった。それは心理学的事実の中に、たとえ歪められていたとしても現象学的体験が表現されているという、表現の持つポジティブな力に暗黙の内に依拠しているからである。いうまでもなく、ここには経験への言語の従属的関係と、その関係の中で豊かな経験に遡及できるということが前提されている。

このような記述の方法により、リクールはフランス・スピリチュアリストとは次元が違う仕方で人間科学に接近することができるようになった。実際のところ、スピリチュアリストもさまざまな仕方で、心理学を自身の哲学の中に取り入れようと試みている。しかしこの場合には、すでに述べた思考の枠組みの制限があった。心理学の術語そのものの本質を真正面から論じることができるようになるには、現象学との出会いが必要であったのである。

リクールは次の著作『悪のシンボリズム』から本格的に解釈学の領域にはいる。この著作では、「悪」に関する言述から、「悪」の本質を解明することが試みられている。すなわち、「悪」に関するさまざまなタイプに属する言語を連繫させ、互いを共鳴させながら、「悪」の言語からその経験の構造に遡及していくのである。

二部構成からなる『悪のシンボリズム』の第一部では、

悪について告白するさまざまの文字表現を通して、自己意識の発生と深化に迫っていく。そこでは、悪の局面が「穢れ」(souillure)、「罪」(péché)、「負い目」(culpabilité)という表現において捉えられ、自己の外にあつた悪が次第に主体化・内面化されていくことが示される。第二部では、悪に関する四つの神話の類型を提示し、四つの類型を相互に照らし合わせ、動的な円環のうちで、悪の経験のうちに隠されている悪のいくつかの層を浮かび上がらせる。その四つの類型の第一は、神統記や宇宙開闢神話を見られる「創造のドラマ」であり、第二は、ギリシア悲劇において十分な形態をとる「悲劇の神話」である。第三は、アダムの神話に代表される「失墜の神話」で、第四は、古代ギリシアでオルフェウス教として伝えられていたような「追放された魂の神話」である。リクールはこのうちで第三のアダムの神話がとくに「人間論的」であるとして他の神話類型に対する優越性を認め、アダム神話との関係で他の神話を捉え返す。このようにリクールはさまざまなタイプの言語で生ける連関とでもいうべきものを形成しながら、西洋文明の基底をなす二つの流れ、ユダヤ・キリスト教とヘレンズムの伝統の中で継承されてきた悪の経験に迫ろうとするのである。

リクールの解釈学としてはテキスト理論がよく知られている。しかし、悪という特定の問題を主題にしているものの、人間科学の成果を生かしたという点では、『悪のシンボリズム』が現在にいたるまでリクールの代表的業績である。この著作が、いまなお多くの神話学者や聖書学者を魅きつけているのは、ここでリクールは最新の聖書学・神話学の成果を幅広く取り入れながら、悪を哲学的人間学の中に位置づけようとしているからである。つまり、たんなる文献学にどどまらず、神話や聖書に表現されている事柄を人間の普遍的本質の中で捉えようとするものにとって、リクールの試みは一つの目標となっているのである。このことを別の観点からいえば、この著作は、現象学の立場から具体的な宗教研究へと向かう場合の一つのモデルを提供しているといえよう。確かに、宗教現象学はフッサールの現象学以前にそれとは無関係に成立した。しかしながら、すくなくともリクールにおいてはフッサールの現象学的方法を前提にすることと、宗教経験の本質探求を押し進めることができたのである。

『悪のシンボリズム』以降、リクールは人間の経験そのものの記述よりも、哲学的解釈学の有効性・正当性を確立することを研究の主題とするようになった。なぜな

ら、著作『意志的なものと非意志的なもの』や『惡のシンボリズム』で、リクールは言語の力を信じ、言語から経験へと遡及していくのであるが、言語の力への信頼を正当化する議論を展開していかつたからである。リクールは「惡のシンボリズム」で用いた解釈学的方法を正当化するために、それに対立するような立場の思想家を取り上げ、その中で自身の解釈学の方法論を深めていく。

リクールが自分の思想に對峙する思想家として本格的に取り上げたのはフロイトである。当時のフランスの思想界に大きな影響を与えていたフロイトの思想に、リクールは一定の有効性を認める。フロイトの思想の内部に踏み込みながら、リクールはそれを一つの段階的部分とする彼自身の解釈学を形成していく。具体的にいえば、フロイトの思想を主体の「始源論」(archéologie)であると捉え、それ以外の「目的論」(éléologie)と「終末論」(eschatologie)をも踏まえることによじて、具体的な自己を理解しようとするのである。

リクールはフロイトのみならず、あまざまな立場の思想家と対話し、その思想を自分の解釈学形成の中にいかすことを試み続けてきた。それゆえ、彼が取り組む問題は、きわめて広範なものとなってきた。最後に、リクールの

解釈学と人間科学との積極的な関係についての要点だけを述べておこう。

リクールは、行為する自己を具体的に捉えるために、人間科学の成果を取り入れようと試みる。それは、人間科学が提供する豊かな素材を哲学的に反省し自己のものとしなければ、自己は抽象的なままにとどまると考えるからである。そのさいに、言語から自己を捉えようとするのがリクールの解釈学の立場であるが、その前提にはつねに経験に対する言語の従属的関係を提示した現象学的立場が存在している。他方、人間科学は、一方的に哲学に素材を与えるだけではない。さまざまな人間科学の分野の妥当範囲・有効範囲を確定するためには、哲学の働きを必要とする。さまざまの人間科学が有効に働く段階を見定めながら、人間科学の提示する事実を人間の自己理解の次元へともたらしていくという仕方で、リクールの解釈学は人間科学と積極的な関係を結んでいくのである。

リクールの解釈学の基盤には「反省のスピリチュアリスム」の反省的方法がある。しかしながら、人間科学との積極的な対話を可能にする解釈学を形成するためには、リクールはフッサールの現象学と出会う必要があったのである。

註

リクールの以下の著作からの引用・参照箇所については、略号を用い、頁数とともに括弧内に表示する。

Paul Ricœur,

VI : *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950.

TA : *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986.

EP : *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.

(1) ハランス・スピリチュアリズムは、「反省のスピリチュアリズム」と「直観のスピリチュアリズム」との二つの系譜に区分する

」などがやある。「直観のスピリチュアリズム」とはメース・ル・

ピランの思想を「元論的」方向に押し進めた思想系譜であり、ラ・
チャッソンやベルクソンなどをその代表的思想家としてあげる
ことができる。この名称と内容に関しては、拙稿「ハランス・ス

ピリチュアリズムの名称と定義に関する考察」(『大阪教育大学紀

要 第一部 人文科学』第四五卷第一号、一九九六年)を参照
されたい。

なお、日本現象学会第一回研究大会でのシンポジウムにおいて、質問のあったマルロー=ポンティについて、私の立場から的位置づけを述べておきたい。ベルクソンとの関係を重要視すれば、ポンティの思想は「直観のスピリチュアリズム」の一つの発展的立場だと捉えることができる。「直観のスピリチュアリズム」の継承・発展という観点からポンティの現象学受容を捉えること

は、ポンティの思想研究において欠かせぬだけでなく、むしろフランスにおけるフッサール現象学受容の全体像を解明するためにも必要である。とりわけ、リクールのそれと対比させることにより、フランス・スピリチュアリズムの二つの流れがどのように

リクールと「反省のスピリチュアリズム」との関係、とりわけフッサールの現象学に出会ったかが解明できよう。

(2) リクールと「反省のスピリチュアリズム」との関係、とりわけナーベルとの関係については、拙稿「リクールにおける反省哲学と解釈学」(『哲學研究』第五六一号、一九九五年)を参照された

い。また、杉村靖彦『ボール・リクールの思想』(創文社、一九九七年)はリクールとナーベルとの特別な「縦」を軸にして、リクールの「統合的理解」を提示している。

(3) Maurice Blondel, *L'action* (1893), Paris, PUF, 1973, p. 396.
(4) Cf. Jean Nabert, *Le désir de Dieu*, Paris, Aubier, 1966,
Livre III : "Méta physique du témoignage et Herméneutique
de l'absolu".

(5) ルの点について、リクールは『フロイト論』の中で次のように述べている。「結局、」の期待に暗黙の内に含まれているのは、言語への信頼である。つまり象徴の担い手である言語は、人間によって語られるのではなく、むしろ人間に對して語られるものであり、人間は言語の中でつまり全ての人を照らすために世に来た』ロゴスの光の中で生まれているという信念である。この期待、この信頼、この信念これが、象徴研究に独特の重要な重要性を与えているのである。実のところ、まさにこれこそが私の全研究の原動力に

なうじふと私はいわねばならぬ」。P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 38.

(6) ただし、現在のプロンデル研究では、ヘーゲルよりもむしろフッサールの現象学との親近性を強調するものが多い。私はプロンデルとフッサールとを直接に対比させる試みに積極的意味を認めるものである。しかし、それだけによりいつそう、本文で述べるような両者の違いを明確にしておかねばならないと考えている。なお、プロンデル自身の「現象学」という言葉の用例についてはブイヤールの著作を参照のこと。Henri Bouillard, *Blon del et le christianisme*, Paris, Seuil, 1961, pp. 168-169.

(7) ハランス・スピリチュアル・アリスト・ムイック概念論に属する思想家との対比は、メース・ム・ピランとカントやフィヒテ、ラヴェソンやベルクソンとショーリング、プロンデルとヘーゲル、ナベールとフィヒテといったように個別的なそれ、またそれについて論じられてきた。このことを敷衍するとハランス・スピリチュアリスマとドイツ観念論という二つの大きな流れが対称的に浮かび上がってくる。ただし、このよふな二つの流れ全体を見渡して西洋近世の思想を考察するという研究は、まだ現われていない。

(8) Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, The Hague, Nijhoff, third revised and enlarged edition, 1982,

p. 13.

(9) 最近の日本での著作では、『惡のシンボリズム』をモデルにし

て、関根清三が『旧約における超越と象徴』（東京大学出版会、一九九四年）を著している。

（石田 文昭・いわた ふみあき）

ヤスパー斯における現象学

——精神病理学と哲学——

佐藤 真理人

一 精神病理学の方法としての現象学

人間の科学ないし人間科学に現象学が与えた影響の一事例として、精神病理学の分野においてヤスパー斯 (Karl Jaspers, 1883-1969) が果たした役割と意義について若干論じたいと思う。

一般にヤスパー斯は現象学の流れの中に位置づけられて

いないが、彼とフッサールとの関係は浅くはない。個人的

な関係もあつたし、学問的な面では非常に大きな影響をヤ

スパー斯はフッサールから受けている。ヤスパー斯の画期

的著作『精神病理学総論』(Allgemeine Psychopathologie)

第一版が刊行されたのは、奇しくもフッサールが『年報』

に『イデーン』第一巻を公表したのと同じ一九一三年であった。フッサールが時代の学問的混迷の状況の中で「学」の理念の喪失の危機を深刻に実感したこと似て、ヤスパー斯は、未だ十分な科学的独立性を獲得するに至っていないかった精神病理学の領域において、学としての精神病理学の樹立のために苦闘したのである。そして、新しい学の領域を開こうとする彼のその努力に決定的な力を与えたのが、フッサールの現象学であつたのである。

さて、右に述べたようにヤスパー斯は現象学運動の系譜の中に積極的な位置を与えられないのが通例である。しかし彼が確立した現象学的精神病理学は「ハイデルベルク学派」あるいは「記述学派」と呼ばれる有能な集団を生み出した。その学派は、ヤスパー斯が心理学を経て哲学へと転

じた後も、シュナイダー（Kurt Schneider, 1887-1967）やグルーレ（Hans Grubel, 1880-1958）等の優れた研究者によって一時代を形成したのである。だが、ハイデッガーの現存在分析論とフロイトの精神分析とを結びつける方向に展開される現象学的人間学（現存在分析）の動き⁽¹⁾に比べると、その評価は無きに等しい。たとえば「病的心⁽²⁾生活」の主観的諸現象についての学説としての彼の現象学がフッサーの現象学と混同され、精神病理学総論が現象学的「研究」方向の標準的著作とみなされたということは、単なる無知と誤解に基づいていたのである」というビンスヴァンガ（Ludwig Binswanger, 1881-1966）の言葉は、おそらく現象学研究者一般の意見であるであろう。しかしヤスペースは紛れもなく、部分的ではあれフッサーの現象学を精神病理学研究に取り入れたのであり、その領域においては彼は現象学者なのである。これは現象学研究者の側からもヤスペース研究者の側からも軽視されかねな事実であるから、大いに強調しておきたい。だがそのことと同時に確認しておかなければならぬのは、ヤスペースにとって現象学は（精神病理学という）一特殊科学の方法なのであって、哲学ではないということである。⁽³⁾

この点は現象学者にとって不満でもあり承服し難いとい

るでもあろう。しかしそれに対しても反論する前に、ヤスペースが精神医学の混沌とした状況にあって現象学を導入して初めて「学としての精神病理学」の基礎を据えるという画期的な業績（『精神病理学総論』、以下同書の引用の際はAPと略記する）を残したといふこと、そしてもちろんの異論反論はあるにせよ、その後今日にまで及ぶ大きな影響を精神病理学さらに精神医学一般に与えてきたということを、フッサーの現象学が秘める生産的な力の証しとして、また現象学が科学に与えた恩恵の一つとして認め、現象学を真摯に受け止めて実り多い仕事をしたヤスペースの努力を評価すべきであろう。

ではヤスペースは「現象学」をどのようなものと解しているのか。その考え方方は『精神病理学総論』に具体化されており、また同書の前年（一九一）に書かれた論文「精神病理学における現象学的研究方向」（*Die phänomenologische Forschungsrichtung in der Psychopathologie* : Karl Jaspers, *Gesammelte Schriften zur Psychopathologie*, 1963, S. 314-328. ベト引用の際はPFPと略記する）に簡潔におとむれてくるので、主に両者によつてその特徴を捉えるのが適当であろう。

ヤスペースは言う。「あらまろの心的な体験と状態との現

前化 (Vergegenwärtigen)、それらの限界だけ (Abgrenzung) へ確定 (Festlegung)、それして概念をもつておなじ同一のものを思念するにすること、それが現象学の課題である。(AP, 22-23) 「現象学は、患者が現実に体験する心的諸状態をわれわれに対し直觀的に現前化」 (uns anschaulich vergegenwärtigen)、それらの親和関係に応じて考察し、それらをただでなくだけ鋭く限定し (begrenzen)、区別し (unterscheiden)、それらに確固とした術語を割り当てるなどを課題としている。(AP, 47) これらの言葉は、いわば患者の内面に身をして患者の体験そのものを現象として受け取ろうとする態度を示している。「精神病理学における現象学的研究方向」でヤスペースは、客観的症状と主観的症状との区別から説き起り、「主観的症状は感覚器官では見ぬ」とがやである。ただ他者の心の中に身を移し入れぬこと (Hineinversetzen) によって、つまり感情移入 (Einfühlen) によってのみ捉えることができるのであり、思惟によってではなく共体験 (Miterleben) によってのみ内的直観にめたらすことができるのである。(PFP, 314) しかし、主観的症状を扱う「主観的心理学」に優位を与えて、そこから「現象学」へと話を進める。「心理学的研究の内部においては、E・フッサールが、ブレンンターノとその学派

および Th・リッペスが彼に先立つて行なつた仕事の後を受けて、計画された現象学への決定的な歩みをなした。」(PFP, 316) ヤスペースは現象学を「記述的心理学」と解しており、その場合彼が念頭に置いているのは『論理学研究』を主とする『イデーン』以前のフッサールである。次のように言われている。「フッサールはその「現象学」という語を最初は意識現象の『記述的現象学』のために用いていたが——その語はこの意味でわれわれの研究で使われる——、のちには『本質直観』のために用いられた。われわれは本書では本質直観を追及しない。現象学は本書のわれわれにとっては経験的な処置法 (Verfahren) であつて、これは患者の側からの伝達という事実によつてのみ當られるのである。」(AP, 47)

そして次のように語るヤスペースにはフッサールと同様の現象学的厳密さへの意志が現われている。「患者の診察においては」現実に意識の内に存在する (vorhanden) ものだけが現前化されるべきであり、現実に意識の内に与えられないものはすべて存在しないのである。われわれはあらゆる伝統的な理論、脳過程 (Hirnvorgänge) に関する心理学的構築物あるいは唯物論的神話を無視しなければならず、純粹に、われわれが患者の現実的現存在の内で了解

し、把握し、区別し、記述しうるものに向かわなければならぬ。」(PFP, 317) そしてヤスペースは「見る(sehen)、看取する(schauen)、感情移入する(einfühlen)、了解する(verständen)」へと「われわれの概念を初めて満たす究極的な体験」へとしる。(PFP, 319)

「」強調されるべきは、「了解」(Verstehen)の概念である。ヤスペースはフッサーの現象学と共にデイルタイの記述的分析的心理学からも影響を受けており、そこから了解の概念を得ていて。了解は自然的因果関係で理由づける「説明」(Erklären)と対立するもので、現象学的直観と結びついて病者の体験の把握の主要な方法とされている。了解は「静態的了解」(statistisches Verstehen)と「発生的了解」(genetisches Verstehen)に分けられ、兩者とも方法として用いられるが、現象学的に固有の了解は静態的了解であるとされる。『総論』のある箇所では次のように言われている。「静態的了解と発生的了解。前者は体験されているままの個々の心的な性質や状態を把握し(現象学)、後者は動機連関・相反作用・弁証法的転化において運動している心的なものからの心的なものの分起的出現(Auseinanderhervorgehen)を把握する(了解心理学)」「発生的了解と説明。前者は心的連関の内からの主観的、明証的な把握

——それらがこの仕方で把握可能である限りでの——であり、後者は、了解不可能でただ因果的にのみ説明可能であるような連関、継起、規則性の客観的提示である。」(AP, 255)つまり、静態的了解こそが根源的直観の価値を有するものと認められているわけである。

ヤスペースの「了解」理論をめぐって精神病理学の分野では種々の議論がなされているが、それらの議論の核心は「了解不可能性」に存すると思われる。その概念をもつてヤスペースは了解の作用に厳しい限界を設けているのである。

発生的了解に関して言えば、それは因果連関を確証しない心的なものの繼起による限界をもつ。そのさい心的なものの時間的縦断系列は、「心理学的対象一般とは違つて『内から』ではなく単に『外から』見られる自然科学的諸対象と同様に、因果的に説明されざるをえない。」(AP, 24)また静態的了解に関してはこう言われる。「現象学的諸要素に目を向けると、われわれが病める心生活の内に見出すのは、なるほど困難ではあるがしかし最終的には好都合な事情の下で明瞭に直観的となる要素と、つねに別のものによって消極的に書き換えるだけであれわれにとって原理上決して直観的にならない要素である。われわれの心

理学的直観が原理的に近づきえないこのような諸要素をわれわれは（静態的に）了解不可能あるいはまた感情移入不可能と呼ぶ。」(AP, 484) たとえば「妄想的な観念」(wahnhaft Ideen) へ区別される「真性の妄想観念」(echte Wahniddeen) は「われわれにとって心理学的にそれ以上溯及できず、現象学的に或る究極的なものである。」(AP, 80) もうにヤスバースは「形而上学的妄想観念」に触れて言っている。「患者たちの妄想は彼らの形而上学的体験の内で現われる」とが稀ではない。ここにおいては、正しい、誤っている、真実である、不真実であるというような評価はすべて止む。」(AP, 90) また、妄想と関連するが、了解不可能なもの典型的な事例は精神分裂病 (Schizophrenie) ——かつては早発性痴呆 dementia praecox と呼ばれた) である。「固有の様式で了解不可能な、眞の意味で狂気の、分裂病的心生活」においては「われわれが直観的に共体験することができない……極めて一般的な性質の諸変化が起こっている。」(AP, 483) つまり分裂病に関しては、本質的には合理的な解釈や因果的説明を断念しなければならないのである。

見方によつてはあまりに厳格なこのヤスバースの態度には様々な批判が向けられている。しかし、ヤスバースの真

意は認識の放棄ではなく、認識の限界の指摘なのであって、その態度の根底にあるのは実存としての人間に對する敬意なのである。彼がストリンドベルク、ファン・ゴッホ、ヘルダーリン等の分裂病者の精神のうちに不可侵の形而上学的な幻影を見るのも、その態度の現われである。「ストリンドベルクにあつては、この「早発性痴呆＝分裂病の」内容は希有なる充実に發展し、變化した生命感情は彼の詩的創作の特性の源泉となつてゐる。どんな心の病も、病に冒された者的心の高さに対応してゐるのである。」(AP, 12) 「この崇高な了解、決して可能とはみなされないこの感動的な楽奏、(ファン・ゴッホとヘルダーリンにおける) この創造的なもの、この独特の世界没落体験と世界創造体験、これらの精神の啓示、そして健康と崩壊との間の移行期における真摯な日々の精進。こうしたことは決して精神病の性格から理解されうることではない。精神病は、病に冒された者をその人のこれまでの世界から放逐するのであり——このことはあたかも個人のある根底的な破壊的出来事がこのことによつて象徴的に客觀化されているかの」とくである。」(AP, 238)

だから——少なくともヤスバース固有の哲學的態度から見るならば——彼の学説を「主觀客觀二元論」に限界づけ

られた固定的な見方とする解釈（前掲『異常心理学講座I』）の「記述学派」を参照されたい）は、決して当を得たものとは言えない。⁽⁷⁾ ヤスペースにとっては人間の心生活そのものを浮き上がらせることが課題だったのであり、そこではフッサールの純粹現象学に劣らぬ厳格さが貫かれていた。たとえばヤスペースは、一系列の現象群があるが現象学の現段階においては相互間に全然親和性が認められないという場合を指摘し、それらが深淵（Abgrund）によって分離されており、移行（Übergänge）によつては全然結びつけられない現象であるとして、いふてゐる。「そのような全然親和性のない諸現象はただ並置されるだけで、それ以上秩序づけることができない。これらの分離が最終的に心的なものの内部で一つのまたはいくつかの基本的区別にどの程度還元されるのかはまだ見通しが立たない。」（PFP, 324）⁽⁸⁾ いふように、「現象学的分析は心的諸現象を明確な限界づけによつて意識化することを目標としている」（PFP, 325）のであって、かかる科学的厳密性を「主観客觀」（元論）による拘束であるかのいへ見るのは曲解である。ヤスペースがヴェルニッケ（Carl Wernicke, 1848-1905）に代表される「脳神話」（Hirnmythologie）——精神病を脳の器質的障害に対応させて説明する立場——を「身体的先入見」

（*somatisches Vorurteil*）として排除するのも、同じ現象学的厳密性によつてゐるのである。またヤスペースはフロイトの精神分析の方針を虚構の「かの」とく「了解」（Als-ob-Verstehen）であるとして拒否する。「フロイトはそのような『かの』に了解された』諸現象を大量に記述し、自分の活動を、もろもろの破片から人間的業績を解釈する考古学者になぞらえている。その大きな違いは、考古学者がかつて現実に存在したものを探査するのに対し、「かの」とく「了解」においては了解されるものの現実的現存在は全く未決定のままであるということである。」（AP, 255）ヤスペースにとって精神分析は科学の衣をまとつた一種の信仰なのであって、つまるところそれは了解心理学を因果的説明と混同して一切を了解可能と考えてゐる」と起因するのである。（vgl. AP, 450-453）

ヤスペースの精神病理学研究に対する種々の批判は、彼の方法論的厳密性を臨床の立場で一種の束縛と感じ、そこから彼の理論が人間認識の可能性を狭めていると解釈するところに発していると考へられる。しかし彼は客観的知識（いふ場合は因果的説明）の無制限の可能性を認めており、それは無限に開かれてゐるのである。ただ、彼が戒めているのは、現象学的な直観の所与と直観されない事柄とを、

また憶測的な事実認識とを取り違えることなのである。

要するに、一言で言うならば、ヤスパースこそフッサー

二 人間存在の全体という問題

ルの「厳密な学」の理念を「特殊科学＝精神病理学の領域で実現しようと苦闘した人なのである。フッサーがヤスパースを賞賛したということは、単なるお世辞ではなく、フッサーがヤスパースの仕事の内に自分がしているのと同類の知的努力を見出したからではないかと、私は考えている。二人の関係は、不幸な擦れ違いと言うほかはない。

哲学観の根本的な相違のために、ついに歩み寄り理解し合うことができなかつたのである。両者ともまさに哲学を真摯に考えたがゆえに、一方は科学をも包括する普遍的な厳密学として哲学を構想し、他方は科学と哲学を峻別して、科学を越えた領域に哲学の場を見ていたのである。哲学は本質において形而上学であるとするヤスパースは、厳密な学として哲学を科学と同一化させるフッサーの態度を「哲学への裏切り」とみなさざるを得なかつたわけである。しかし、二人の間の距離は眞実にはそれほど遠いものではなかつたのではないかと私は思う。事象そのものに向かう真剣な姿勢において、学的探究の厳格さと徹底性において、二人は他のどんな人たちよりも共通性を有しているように思われる。

さて、上記のヤスパース批判と密接に結びついているのが、ヤスパースの精神病理学の弱点は人間の全体を把握できないところにあるという、通説のようになつてゐる批判である。たとえばこう言われる。「ヤスパースの『精神病理学総論』は、種々なる方法論的見地から、人間の異常心理の様々な様相が明確に規定されていることは確かであるが、人間全体の像を統一的に浮かび上がらせるという点では余り成功しているとは思えない。」またこういうことも言われる。「ヤスパースとビンスヴァンガードとともに精神医学の対象を、『心を病む人間全体』と把握するところから出発する。前者はしかし経験科学としての道を歩まんがために『人間全体』を問題とすることを捨て、かえつて無批判に哲学的前提を受け入れてしまつた。主觀と客觀、意識と実在、心と外界といった二元的対立は、哲学的には、事実を名指すものではなくして、ある根本的な事態をとらえ表現するための視点にすぎない、と私は考える所以である。そして意識的に哲学に依拠して『人間全体』を全体としてとらえようとする行き方をビンスヴァンガードに見たのであつ

た。⁽⁹⁾」だが、精神病理学および哲学におけるヤスペースの根本的態度を考慮するならば、そのような見解をそのまま是認するわけにはいかない。

まず、人間の可能的全体を視野に入れることと、人間の全体を認識することとは、全く別の事柄であるということを、確認する必要がある。上掲の引用にもあるようにヤスペースは「われわれの主題は病気の人間全体である」(AP, 6)と言つており、前者を明確に自覺的に遂行しており、われわれにもその重要性を訴えている。しかし後者に関しては、精神病理学においても哲学においても、一貫してその不可能性を説いている。「全体としての人間は決して認識の対象となることはない」、「そして『人間とはつねに、その人が自己について知るよりも、また知りうるよりも以上のものであり、誰か他の者がその人について知るよりも以上のものである』」(AP, 641)といふことが、ヤスペースの決して変わることのない確信なのである。人間に關してのみならず、いかなる認識も全体認識ではない。認識とは、ある全体の中での個別認識の無際限の過程である。「全体知」(Totalwissen)の錯誤の批判をヤスペースは至るところに行なつてゐる。彼の主著『哲学』の第一巻「哲学的世界定位」(Philosophische Weltorientierung)はそのような科

学的認識の限界を明らかにする科学批判である。人間であれ世界であれ存在であれ、全体を認識できるという主張こそ異様なものである。主張される「人間の全体」とはある視点を絶対化した結果得られる抽象的なものでしかありえない。「一定程度収穫のあつたこうした方途のいずれにあっても、憶測された全体性は、人間存在の包括的な、決して対象とはならない全体性の内部における一つの全体性であつて、決してこの全体性そのものではない」ということが明らかとなつた⁽¹⁰⁾とヤスペースは『哲学的自伝』の中で語つている。抽象的な全体が真理とされるとき、それ以上の探究は本質的には停止する。人間の「全体」は具体的個別認識を導く理念としてのみ意味をもつ。

現存在分析派が拠り所とするハイデッガーの基礎存在論に関するヤスペースの次の批評は、以上のような考え方に基づいている。「キルケゴー尔とニーチェ以降の実存開明的思想の流れの中にあって、ハイデッガーは、彼が基礎存在論と呼んで、(現存する諸対象性の『範疇』への類比において)『実存範疇』の分岐において展開する、確固とした知の組織(Wissensgebilde)を造り出そうとした。……彼の具体的詳述の価値は別として、私はその試みを原理的に一つの哲学的な迷道(Irrweg)であると考える。というのは、

彼は同行の者を哲学する」とへと導く代わりに、人間存在の全体的見取図 (Totalentwurf) を知ることへと導くからである。この思惟形成物は単独者の歴史的に現実的な実存の補助手段 (単独者の信頼しうる生の実践の増大と確証のための) とはならず、それ自身再び隠蔽の一手段となる。この隠蔽手段は、極めて実存に近い諸命題をもつて語りながらまさに現実的実存を逸して不誠実になりかねないだけに、それだけいつそう災厄的 (verhängnisvoll) となる。

(AP, 649)

ヤスペースの立場から言うならば、全体知を求める態度は科学と哲学とを混同し、しかも哲学を全体認識と誤解することから生ずる誤謬である。彼はその典型的な例をデカルトのうちに見出している。^⑪ 科学と哲学を異質なものとして区別する態度のうちに、われわれは一つの科学を徹底的に実践したヤスペースの知的誠実性を見るべきであろう。

そしてその知的誠実性に現象学が大きく寄与していると私は考える。

ところで、ヤスペースにおける哲学と科学の区別には、科学的知は究極決定的なものではないという洞察が結びついている。ヤスペースは科学者としては科学的知の限界内に踏みどまろうとする。そこには『純粹理性批判』にお

けるカントに似た知的禁欲精神がある。科学的立場を超える他者 (= 患者) へのアプローチの可能性は、他者との実存的「交わり」 (Kommunikation) にある。「医師と患者との関係にとって最後のものとしてあるのは実存的交わりである。これはすべての治療を、すなわち計画可能で方法的に演出可能なすべてのものを凌駕する。」 (AP, 668) 実存としての人間へのアプローチ、すなわち実存の現象の記述は、哲学者としてのヤスペースにより「実存開明」 (Existenzhellung) として広範かつ深遠に遂行されている (『哲学』第一卷)。その営みは、彼の暗号の形而上学と直結した Philosophieren としてなされるのであって、科学の立場で行なわれるのではない。それは、人間存在の根源である実存に可能な限り肉薄してゆこうとする、ヤスペースの実存からなされる哲学的探求なのである。

三 ヤスペース哲学に現象学的性格が見られるか

この問題はここでの主題ではなく、別の機会に論すべきことだが、最後に一つの感想というほどの意味で若干述べみたい。

ヤスペースは、世界そのもの、実存そのもの、存在その

ものを認識する」とは不可能であるという洞察に基づいて、それらの無限の現われを彼なりの体系的秩序（決して厳密な意味での体系ではない）において描き出す。その叙述が「哲学的世界定位」、「実存開明」、「形而上学」に分節されるわけである。しかしどにかく、世界も実存も存在も何らかの仕方で現象するのである。世界は世界現存在（*Weltdasein*）として、実存は信号（*signum*）として、存在は暗号（*Chiffre, Chiffer*）として現象する。それらの現象を把握する作用（世界定位的認識、実存開明、暗号解説）は、意識に対しても（自らを示してくるもの）を受け取るのであって、現象学的直観に似た側面がないとは言えない。もちろん、これまで述べてきたことからもわかるように、現象学を科学の方法とみなすヤスペースは自分の哲学を現象学だとは思っていない。本質直観を基本とするフッサーリ的立場からも現象学とはみなされないのである。けれども、フッサール以後の多くの現象学者たちの営む現象学が決して「厳密な学としての現象学」と呼べるものではないであろうと、こうとを考えると（「精密性」*Exaktheit*と「厳密性」*Strenge*を区別したとしてもなお、ふつて「厳密性を主張するものとは思われない」）、ヤスペースの哲学もいわば一種の形而上学的現象学として解釈できるのではないか。

という気がしてくる。たとえば、ハイデッガーの影響を受けた現代フランスの現象学では、マリオン（Jean-Luc Marion, 1946-）、アハッタ（Michel Henry, 1922-）などによって、「現われれるもの」（*l'inapparant*）や「見えないもの」（*l'invisible*）の現象学が展開されている。その傾向はすでにレヴィナスやメルロ・ポンティの哲学にも現われていたものである。彼らにおいて現象学が形而上学的色彩を帯びていることは疑問の余地なく明らかである。ジャニコーはそれを「神学的展開」（*tournant théologique*）として性格づけているのである。現象学をそこまで（あえて言うならば、厳密でない学としての現象学として）拡張するならば、ヤスペースの哲学も、豊饒な内容を有する独特の現象学的形而上学とし解釈されうるであろう。現象学が形而上学的、神学的な領域にまで拡張されうるものならば（すでにフッサール存命中にマックス・シェーラーが宗教現象学を提唱していたが、フッサールはそれに対しても否定的であったようだ）、ヤスペースの暗号形而上学はまさに「現われざるもの」の現われを、「見えないもの」の見えを記述しているのである。それは今日的な意味でなら「現象学」と呼ばれてもよいと思われる。しかし、もしも自分の哲学が現象学と呼ばれるのをヤスペースが聞いたとしたら、彼は当惑す

るに違いない。

なお、フッサール現象学における「生き生きした現在（lebendige Gegenwart）の謎」の問題にも感想のレベルで「ふくらむ」⁽¹⁾。現象学的反省が行き着く一つの限界、（ヘルムート・ルードヴィッヒ）⁽²⁾が「限界概念」（Grenzbegriffe）や「限界状況」（Grenzlagen）と呼ぶものとの言葉で示唆するところの「生き生きした現在」は、ヤスバースが「決して客觀とならないものの、私がそれにもうべつて思惟し行為するといふの根源」（was, nie Objekt wird, Ursprung, aus dem ich denke und handle）⁽³⁾と呼ぶものの「実存」と重なるものであるところは、私には明らかなる」とだと思われる。

根源への廻行的問いかが出会うの謎の前でフッサールは立ち止まり、現象学者は当惑するのだが、ヤスバースの思惟は最初からこの謎の周囲をめぐって展開されていたのである。つまり、フッサールの現象学的反省が行き着いた限界点が、まさにヤスバース哲学の出発点をなしているのである。

注

(1) その代表者の一人ボス (Medard Boss, 1903-90) は、次のよ

うにフロイト精神分析とハイデッガー存在論との親近性を明言している。「今や、フロイトの精神分析療法をその根底において支えつづけてきた人間本質についての彼の把握と、ハイデッガーベの基礎的存在論において分明とされた現存在の解明と、この二つの間の一一致は目だつたものとなつてくる。」「フロイトの根源的な意味はハイデッガーの言葉の中ではじめてその全内容を現にするのである。」(笠原嘉・三好郁男訳『精神分析と現存在分析論』(Psychoanalyse und Daseinsanalytik, 1957) みずず書房、一九六一年、八三、九五頁)

(2) Ludwig Binswanger, Karl Jaspers und die Psychiatrie (1943) : Karl Jaspers in der Diskussion (1973), hsg. v. H. Saner, S. 26.

(3) ヤスバースの次の証言がある。「比較的最も大きな印象を与えたのはフッサールである。私は彼の現象学的方法を哲学的処置方式とはみなさず、初め自身がしていたように、記述的心理学とみなした。私はそういうのとして現象学的方法を利用し、精神病理学の中でもそういう記述を行ない、その方法を原則的に精神病理学的目的のために定式化した。ところが私はフッサールの熱烈な喝采を得たのである。私が彼に、現象学が本当のところ何であるのか私にはまだわかつていませんと言い、そもそもこの方法には哲學的にどんな意味があるのでしょうと問うたとき、彼はこう答えた(一九一三)。「あなたはその方法を素晴らしい実行している。続けて実行してください。それが何であるかを知る必要は全

然ありません。実際それは厄介な問題です。」私はずっと前に、ロゴス誌創刊号に載ったフッサールの厳密な学としての哲学についての論文を反感をもって読んでいた。というのは、そこでは「それまでに経験したのと同様に」またもや、思惟の鋭敏さと首尾一貫性はあっても、私にとって本質的であった哲学が否認されているように思われたからである。その論文は私を啓発してくれた。というのは、私は、語の高い意味において「哲学」と呼ばれてよいすべてのものが厳密な学という権利要求によって止む地點が、今やその論文で極めて明確に到達されたということを、理解したようだと思ったからである。フッサールが哲学教授であった限り、哲学への裏切りがこの上なく素朴にかつ大々的に遂行されているように私には思われた。」(Nachwort (1955) zu meiner "Philosophie" (1931) : Philosophie I, S. XVII.)

- (4) ハードは *Allgemeine Psychopathologie* の最終版である第八版(1965)を原本として用いる。*Allgemeine Psychopathologie*は第四版(1946)で大幅な改訂がなされたが、その後の版はほとんど同じである。全体の基本思想は初版から一貫して変わらないので、支障はないと思う。邦訳『精神病理学総論』(岩波書店)はももちろん利用しているが、煩雑さを避けるために引用・参考の指示は原書のみとする。他の書の場合も同様。
- (5) フッサールは『論理学研究』第二版では現象学は記述的心理学ではないと言っているが、第一版では現象学は記述的心理学である。したがって認識批判学は本質的には心理学であるかあるいは、

は少なくとも心理学の地盤の上にのみ建設されるのである。したがって純粹論理学も心理学に依拠しているのである」と言つてゐる(Hua. XIX / 1, S. 24, Ann. 初版一八頁、邦訳『論理学研究 I』二一五〇頁訳注の立松訳で引用)。現象学と記述的心理学との関係についてフッサールの思想には動搖があるわけであるが、少なくとも一時は両者を等置しているのであるから、ヤスペースの態度を非とするのは当たらない。

(6) たとえば『異常心理学講座 I 学派と方法』みすず書房、一九八八年、の「記述学派」(渡辺哲夫)を参照されたい。

(7) ヤスペースは「主観-客観-分裂」(Subjekt-Objekt-Spaltung)について語つてゐるが、これは主観と客観との単なる分離や対立を意味するいわゆる「主観-客観-関係」や「主観-客観-二元論」とは異なる。まさに主観-客観の対立を超えたものがそれによつて指示されているのであり、ヤスペースの思惟はそれに向かつているのである。主観-客観の対立を超えたものを「包在」(das Umgreifende)として考察し、主観-客観-分裂におけるその多様な現象を組織的に叙述したものが彼の「包在論」(Peripherieontologie)である。そして主観と客観は常に互いに包み込まれる関係にあるというのが包在論の一貫した考え方である。認識主観に対する対象はなるほど分離性・対立性を有しているが、それは、そのことが認識が客観的認識であるための条件であるからである。ただしヤスペースは、客観的認識は *zwingend* ではあるが、絶対的ではないとして、客観的認識の独走を押さえている。

- (8) 村上仁『異常心理学』改訂版、岩波全書、九頁。
- (9) 新井恵雄「哲学と精神医学——ヤバーベルンハッセヴァンガーの場合」、『現代思想総特集＝精神分裂病』青土社、一九七五、九月臨時増刊号、五四頁。
- (10) K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, Erweiterte Neuauflage, 1977 (重田英世訳『哲学的回想』、理想社), S. 25.
同書は最初 Paul Arthur Schilpp 編 Karl Jaspers, 1957 で公表された。ヤスバース死後の増補版で、生前は公表が差し控えられていた「ハイデッガー」の章が付加された。第二章で精神病理学研究の時代のことを語られてる。
- (11) K. Jaspers, *Descartes und Philosophie*, 1937, 重田英世訳『カルトと哲学』理想社、を参照されたい。
- (12) ヤスバースは実存の現象の指標として signum という語を用いている。具体的には「実存」「自己存在」「自由」「実存的交わり」「歴史性」「無制約的行為」「絶対的意識」等の実存を指示する言葉が signum である (vgl. K. Jaspers, *Philosophie* II, S. 15)。
ヤスバースはそれらが概念や範疇の性格をもつてゐないことを強調している。おそらくハイデッガーの「実存範疇」(Existenzialien) と混同される」と恐れてのことであろう。
- (13) D・シャニロー著、北村晋・阿部文彦・本郷均訳『現代フランス現象学——その神学的展開——』(Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, 1991), 文化書房博文社、参照。
- (14) Klaus Held, *Lebendige Gegenwart*, S. 120. 新田義弘・小川眞穂・今嶺・齋藤慶典訳『生き生きとした現在』北斗出版、一六九頁。
- (15) K. Jaspers, *Philosophie* I, S. 15.
(佐藤 真理人・やまと まりと・早稲田大学)

ハイデガーと現象学への原理的問い合わせ

榎原哲也

一序

「ハイデガーと現象学への原理的問い合わせ」というテーマで、一体どのような考察が可能であろうか。まずこの点から考えてみたい。

この表題でまず思い浮かぶのは、(1)ハイデガーによるフッサール現象学への原理的問い合わせ・批判を通じて、(a)フッサールとは異なる「現存在の現象学」としての前期ハイデガー哲学の独自性と意義とをまずは際立たせていくやり方、(b)さらには「転回」後の後期の「存在の思索」をもハイデガー独自の現象学のさらなる展開として捉えていくやり方、(c)後期ハイデガーの「存在の思索」をむしろ現象学の乗り越えとして——もはや現象学的ではないものとして——その独自性と意義とを積極的に強調していくやり方等が、ここで考へられる得るはずである。日本現象学会事務局が作成したプログラムには、「ハイデッガーを現象学運動に位置付けるた

視点を定めるかによって、「ハイデガー哲学の独自性と意義」の強調点はそのつどかなり異なったものになっていくであろう。例えば、ハイデガーによるフッサール現象学への原理的問い合わせ・批判を通じて、(a)フッサールとは異なる「現存在の現象学」としての前期ハイデガー哲学の独自性と意義とをまずは際立たせていくというやり方、(b)さらには「転回」後の後期の「存在の思索」をもハイデガー独自の現象学のさらなる展開として捉えていくやり方、(c)後期ハイデガーの「存在の思索」をむしろ現象学の乗り越えとして——もはや現象学的ではないものとして——その独自性と意義とを積極的に強調していくやり方等が、ここで考へられる得るはずである。日本現象学会事務局が作成したプログラムには、「ハイデッガーを現象学運動に位置付けるた

めのワークショップ」とあるので、企画実行委員会は、あ

ては望外の幸いである。

るいは(1)の(a)ないし(b)の方向を念頭に置いてこの企画を立てられたのかかもしれない。

しかし他方、ここで(1)の(c)の方向をとつてさらに進めて

二 ハイデガーによるフッサール現象学への原理的問いかけ

いくならば、「ハイデガーと現象学への原理的問いかけ」というテーマのもとで、(2)ハイデガー自身が自らの前期の「現存在の現象学」への原理的問い合わせ・批判を通して後期の存在の思索へと移行していく過程を追い、現象学の乗り越えとしての後期「存在の思索」の独自性と意義とを考える、という考察の仕方も、当然考えられる。また、本ワークショップの表題は逆に、(3)ハイデガーによるフッサール現象学への原理的問い合わせ・批判を通して、もう一度フッサール現象学を見つめ直し、その意味と射程とを捉え直す、という試みをも許容するようと思われる所以である。

さて、これまでフッサール現象学を中心にして研究を進めてき、これからも——少なくともしばらくは——フッサールに即しつつ今後の可能性を探つていきたいと考えている私に対し、このワークショップで与えられた役割は、おそらく、右の(3)の方向で提題を行うことであろう。⁽²⁾以下の私の拙い考察が、皆さんにとっても現象学の今後の可能性について考える何らかのきっかけとなるならば、提題者として

それでは、ハイデガーによって投げかけられたフッサール現象学への原理的問い合わせとは、一体何だったのか。このことを考へるに当たつて、私はその出発点として、両者の思想的対立が顕在化するきっかけとなつた一つの歴史的事実、すなわち『大英百科事典』改訂版(*The Encyclopaedia Britannica*, 1929¹⁴)に新たに掲載されたことになつた「現象学」という項目の、兩者による共同執筆作業(一九二七年のいわゆる「ブリタニカ」草稿をめぐる共同作業)とその挫折を取り上げてみたい。というのも、私は以前、拙論「フッサール—超越の問題をめぐって—」において、この共同作業のなかで次第に顕在化していくハイデガーによるフッサールの「超越論的主觀性」への批判を取り上げ、この批判の背後にハイデガーの「現存在の超越(Transzendenz des Daseins)」という思想が控えていたことを明らかにしたが、そこでとりあげたハイデガーのフッサール批判こそはハイデガーによるフッサール現象学への最も原理的

な問い合わせの一つであつたと私は今でも考へてゐるし、また、現象学の今後の可能性を考へるに当たつて、この批判とその背景にあるハイデガーの「現存在の超越」の考え方のうちには耳を傾けるべき多くの点があるよう私には思われるからである。

そこで以下、私の提題では、まず次節で、先の拙論に基づきながら、「ブリタニカ」草稿をめぐる共同作業での両者の対立を際立たせ、ハイデガーラのフッサール批判の背後にあつた「現存在の超越」の思想をいく簡単にまとめる作業を行う。そしてその上で、右の拙論では単に示唆されるだけに留まつていた「現象学の今後の可能性」について、第四、第五節において一歩踏み込んで論を展開してみたい。以下の考察はしたがつて、旧稿を練り直したものであるが、どうかその点を予めご了解いただきたい。

三 「超越論的主観性」への問い合わせと「現存在の超越」

「ブリタニカ」草稿をめぐる共同作業でのフッサールとハイデガーの最も大きな対立点は、どこにあつたのか。超越論的現象学という自らの立場をすでに確立していた

当時のフッサールにとって、草稿執筆に当たつてとりわけ重要だつたのは、超越論的現象学的還元という方法とそれによつて開示される超越論的主観性の独自の意味合いを、正確に理解してもらうことであつた。還元によつて開示される超越論的主観性とは、彼によれば、世界と世界内のあらゆる存在者とが意味として構成される究極的かつ根源的な場であつて、それ自体はもはや世界内のいかなる存在者でもない非実在的(irreal)、脱世界的(entweltlicht)⁽⁵⁾なものである。ところがハイデガーは、まさにこの「世界を構成する超越論的主観性」というフッサール現象学の根幹をなす考え方に対する批判を加えた。すなわち彼は、「超越論的なものの場をなすもの」も一つの「存在者」、しかも「人間的現存在」という存在者であり、まさにこの存在者——「そのうちで“世界”が構成されるところの」人間的現存在といふ存在者——の「存在様式」こそが問われなければならぬ(6)。(Hua IX, 601f.; HuDo III / IV, 146f.)と書き送るのである。フッサール現象学の根幹をなす「超越論的主観性」の身分と在り方へのこうした批判、これこそが「ブリタニカ」草稿共同執筆当時のハイデガーラによるフッサール現象学への一つの原理的な問い合わせだったのである。

こうしたハイデガーラによる問い合わせ、批判の背後には、

実は「現存在の超越」という彼の思想が控えていた。この思想を、「アリタニカ」草稿共同作業前後に成立したハイデガーレのいくつかのテクストから⁽⁸⁾、簡略に際立たせてみよう。

彼によれば、超越(Transzendenz)とは、「人間的現存在に固有な」(WG, 137)「超越の運動(transzendentieren)」(GP, 425)である。しかしそれは、フッサールの「よくな、純粹意識」という内在的領圈から外的領圈への超越、主觀から客觀への認識的関係ではなく、(Vgl. ML, 210f.)。むしろ超越とは、現存在の「すべての態度・振る舞い」に先だって生起している「根本機構」(WG, 137)である。現存在は、まさにこの超越の運動に基づいて初めて、認識という振る舞いも含め、存在者に何らかの態度をとり・振る舞う」とがであるのである。

では現存在は、超越の運動において、何を乗り越え、どうく超えていくのであろうか。ハイデガーによれば、現存在は、「現存在がその内に存在し、現存在自身もそれに属している」といる。(ML, 212)「自然事物の総体」(WG, 155)を乗り越え、「世界」へと超越していく。そして現存是在はこの「世界の方から」それを了解する。(GP, 425)。しかしして彼は、現存在の超越の運動を、「世界の内に存在する」

と・世界・内・存在」と規定する」とになるのである。(Vgl. WG, 139)。

しかしこの場合、自然全体を乗り越え超越していく先の「世界」とは何であろうか。じつは「世界」とは、「全体としての存在者(das Seiende im Ganzen)」を越えた先であるから、存在者ではないところの意味で「無(Nichts)」とも言われる。(ML, 272; WM, 114f., 118)。世界とは現存在によって「そのつど予握しつゝ摑み取りつつ了解」されている「全体性(Ganzheit)」であって、こうした世界の了解こそが、世界への超越と呼ばれる事態なのである。(WG, 156)。しかし、この世界了解は、主題的になされていわけではない。むしろ世界は、現存在の超越の運動において、「先行的」(Vgl. WG, 158)に、いわば「非主題的」(Vgl. SZ, 364)に開示され了解される(非主題的に「世開していく」 ϱ (welten))(Vgl. WG, 164))。世界がこのように先行的、非主題的に了解やれてくるからこそ、存在者が世界の内で主題的に出会われ得るのであり(Vgl. WG, 159)、また自己自身を世界・内・存在として「了解する」ものであるのである。

ハイデガーは、現存在の超越の運動によるこうした世界了解に基づいて初めて、世界内の存在者に対する態度をま

な態度「振る舞」——「志向的振る舞い (intentionales Ver-

halten)」(WG, 168)——が成り立つと考える。ふじゅるむ、

超越の運動は、先行的、非主題的な世界了解であると同時に、「先概念的」な「存在了解」(Vgl. WG, 169f.) でもあ

るからである。かくして、「現存在の超越「の運動」」こそが「事物的存在者に対するものであれ、他者たちに対するものであれ、己れ自身に対するものであれ、ともかくも存在者としての存在者に対するものであれ、現存在が態度をとり・振る舞うところを可能にする」(GP, 426)。まさに「超越」こそが「志向性の存在根拠」だと考えられるわけである(GP, 91)。

ハイデガーはさらに、現存在の超越の運動が、「時間の脱自由的—地平的機構に根付いてくる」(WG, 166)と考える。まさに「時間性」こそが「世界内存在」を、すなわち「現存在の超越「の運動」」を可能にしているのである(Vgl. SZ, 364)。

さて、以上、われわれは、「アリタニカ」草稿の共同執筆をきっかけとしたハイデガーのフッサール批判のポイントと、その背後にあったハイデガーの「現存在の超越」の思想をいく簡略に際立たせてきた。以下では、これらを踏まえて、フッサール現象学を見つめ直すことによって、現象学の今後の可能性についてもなにほどか考えてみること

にしたい。

四 「超越論的主觀性」の在り方への問いかけ

前節で明らかになつたように、ハイデガーは、現存在の在り方をまさに「世界への超越の運動」と捉えることにより、認識論的問題設定によつて規定されてきたこれまでの「超越問題」が、すなわち「主觀」というものはいかにして客觀というもののへと越えていくのか(SZ, 366)という、フッサールの根本問題でもあつた超越の問題が、誤った問い合わせることを明らかにしようとした。彼によれば、われわれは、内在的主觀としてまず存在し、ついで超越的な対象へと関わっていくのではなく、むしろ現存在として、そのつどすでに存在者を越えて世界へと超越しつゝ、そのうちで世界内部的存在者に出会い、これに志向的態度をとつてゐるのであり、そのことによってそのつどすでに世界内部的存在者のもとに存在してゐる。したがつて問われなければならないのは、「存在者が世界内部的に出会われるにはいかにしてか」ということなのであって(Vgl. SZ, 366),この問いはまさに、「世界への、脱自由的—地平的に基づけられた超越「の運動」」(SZ, 366)という現存在の在り

方に立ち返ることによって答えられなければならないのである。ハイデガーは「根拠の本質について」で、「超越〔の運動〕に本質上属しており、己の内的可能性を超越〔の運動〕から借りてはいるすべてのもの」を「超越論的 (transzendental)」と名付けたが (WG, 139)、この観点からすれば、超越の運動によってその在り方が本質的に規定される現存在は、まさに超越論的な存在者であることになるうし、またこの存在者の「超越〔の運動〕を解明し解釈すること」は、まさに「超越論的な究明」(WG, 139) であることになる。この超越論的究明は、世界へと超越しつつ存在了解を実らせる人間的現存在という超越論的存在者の在り方への、認識論的ではなく、まさに存在論的な究明に他ならない。ハイデガーは、まさにこのような課題と見通しを立てていたからこそ、「ブリタニア草稿の共同作業の際に、フッサールに対して次のような批判を、すなわち人間的現存在こそが超越論的な世界構成を行うのであり (＝超越の運動に基づいた世界了解、存在了解を行うのであり)、この存在者の在り方こそが問われなければならない (＝超越の運動こそが解明されなければならない)、という批判をすることができたし、またせざるをえなかつたのである。

しかし、フッサールの場合、世界を構成する超越論的主

觀性は、存在者の全体である世界を構成する場である以上、それ自身は存在者ではなく、非実在的、脱世界的ないわば「先存在 (Vorsein)⁽¹⁾」だと考えられていた。それゆえ、彼は、そうした超越論的主觀性の存在様式を問うということは原理的に問題になりえない、と考えたのである。しかし、ここで、フッサール現象学において「超越論的主觀性における世界の構成」が、基本的に「世界やその内なる諸事象が何らかの意味をもつたものとして意識に立ち現われること」と考えられていてこと、しかもそうちた意味 (たとえば「この会場のテーブルの上の、手の届くそこにある、手に取りやすそうなグラス」という意味) の構成に身体性 (Leiblichkeit) が大きく関与していることを、フッサール自身がキネステーゼ意識の分析によつて現象学的に明らかにしてきたこと⁽²⁾等を考え合わせるならば、世界の意味を構成する「超越論的主觀性」と呼ばれる場は、世界を越えた脱世界的な意識であるどころか、実は「身体を具えて世界に住まうこの私の意識」に他ならない、と考えなければならなくなつてくるだろう。また、そうであるとすれば、「身体を具えて世界に住まうこの私の意識」において世界の意味がいかに構成され現象してくるのかを現象学的に問うことは、まさに「身体を具えて世界に住まう」とによつて何

らかの意味を帯びたものとしてこの世界を現象させている
ごく自然なこの私の意識の在り方、その構造を問うこと
に他ならないと考えなければならない。フッサールが行つ
ていた超越論的現象学の営みは、まさにそうしたごく自然
な私の意識の在り方を「現象学的」に——すなわち、ごく
自然な私の意識へのさまざまな現象の背後で働いているロ
ゴスを問うために、まずは現象している事象への自然な関
心をひとたび中断して（＝エポケー）当の現象、そのものを
見つめ直し（＝現象への還元）、そこからその背後で働いて
いるロゴス（＝頗在的、潜在的志向性）を問う、という仕
方で——問うてはいた、と考えることができるし、またそう
考えるべきだと思うのである。したがつて超越論的現象学
は、自然的態度におけるこの私と世界全体を括弧に入れて、
世界のどこにもない脱世界的な超越論的主觀性なるものに
移行し、その構造を分析する、というようなものでは断じ
てありえない。むしろそれは、フィンク⁽¹³⁾やメルロ・ポンティ⁽¹⁴⁾
がすでに鋭く見抜いていたように、われわれがごく普通に
生きている自然的態度そのものを記述する営み、身体を具
えてこの世界に住まいつつ、そのことによって実はこの世
界の意味を構成している（＝この世界をまさにそのような
ものとして現象させている）そうしたこの私の在り方、そ

の構造を「現象学的」に記述する営みだと言うべきなので
ある。

しかし、ここでさらに、フッサール最晩年の助手フィン
クがフッサールの意図を徹底化して際立たせた方法論的考
察の必要性をも考え合わせてみると、つまり、以上の
ような現象学の営みにたいしては、さらに方法論的な省察
を加え、いわゆる「現象学の現象学」がなされる必要があ
るのだということをも考え合わせてみると、世界の意
味を構成しているこの私の意識の在り方だけでなく、さら
に、その在り方を現象学的に記述する私の在り方も、現象
学的に分析されなければならないことは明らかであろう。
実際、現象学者はこの世界の内からエポケーを通して、し
かも終始、内世界的言語を記述に用いながら現象学を営む
わけであるから、現象学の方法そのものを方法論的に考
察する場面では、まさに「世界の内でエポケーを遂行しつつ
現象学を営む私」の独自な在り方が、フッサール現象学の
なかったこの「現象学を営む自我の存在様式」の問題は、
フィンク『第六デカルト的省察』においては、「世界内の
間としての自我と、それを含め世界全体を構成する超越論

的主観性としての自我と、さらにこの構成を現象学的に記述する傍観者としての自我、という本来一つでありながら区別される三つの自我の統一としての私⁽¹⁵⁾の在り方の問題として、主題的に取り上げられ、展開された。⁽¹⁶⁾ともあれ、以上から明らかのように、⁽¹⁷⁾主観から超越した世界がいかにして、またどこまで認識されうるのか⁽¹⁸⁾を問う近世以来の認識論的かつ超越論的な問題設定から出発して、世界を意味として構成する私の意識（右の認識論的—超越論的問題を解きうる場である限りでの“超越論的”意識）の構造を解明しようとしたフッサールの超越論的現象学それ自体においても、フッサールの自己⁽¹⁹⁾了解に反して、⁽²⁰⁾世界の意味を構成する、身体に根付いたこの私の“超越論的”意識⁽²¹⁾の在り方が問題になっていたと考えなければならない——あるいは、そうした在り方を自覚的に問題にしなければならない——のであり、また他方、この在り方を現象学的に記述する現象学者としての私の在り方も、フッサールを踏まえつつ彼を越えてさらに方法論的に考察されなければならない。フッサールの超越論的現象学は、このように、自らの枠内において、まさに存在論的な観点からの再考と補完とを必要としている、と言わなければならぬのである。

ハイデガーは、すでに述べたように、「現存在の超越の運

動」という考え方をもとに、人間的現存在こそが超越論的な世界構成を行うのだと考え、さまざまな態度・振る舞いを行なう現存在の、世界一内一存在としての在り方全般を、超越の運動から解明しようとしていた。この⁽²²⁾超越の運動、から現存在の在り方全般を究明していくハイデガーの超越論的かつ存在論的な問題設定⁽²³⁾は、以上の観点からするととき、何といつても正当に評価されなければならないであろう。なるほど、ハイデガーにおいても、⁽²⁴⁾現存在の超越の運動のうちに、超越の運動を究明する現存在の現象学の営みそのものがどのように位置付けられるのか⁽²⁵⁾という方法論的問題は、前期から後期への「転回」のなかで未決のままに残されてしまったようと思われる。しかし、ハイデガーの現存在の超越の運動とフッサールの志向性との関係が十分に明らかになるならば、ハイデガーの「超越」概念は、フッサールの超越論的現象学を存在論的な観点から再考、補完していく際の、一つのヒントを提供してくれるようになり、私は思われる。実は、この点に関わってくるのが、ハイデガーによるフッサールの志向性概念への批判である。

五 ハイデガーの志向性批判と受動的志向性

第三節で述べたことから察せられるように、ハイデガーは、フッサールの志向性を「存在者に對して現存在がなす振る舞い・態度」として捉え、その上で、こうした志向性が現存在の世界への超越の運動によつて初めて可能になると主張することによって、フッサールの志向性概念を批判している。しかし、この点に關しては、私には、ハイデガーの言う超越の運動の次元は、実はフッサールにおいても眼差されていたし、しかも志向性分析の枠内では、根源的な志向性として次第に分析されつつあつたように思われる。そしてこの点に、フッサールの超越論的現象学における志向性分析を存在論的な觀点から再考、補完していく際の一つの鍵があるのでないかと思われるのである。つまり、こうである。

すでに述べたように、ハイデガーは、世界了解、存在了解に基づいて初めて世界内部的存在者への志向的関わりが可能になるとして、志向性の根底に、それを可能ならしめる超越の運動を見たわけだが、しかし彼の言う超越の運動とは、そのつどすでに行われている存在者の存在の先行的

了解、ないし全体性としての世界の先行的了解であるから、これは、フッサールが當時、次第に分析するようになつていつた潜在的な受動的志向性 (passive Intentionalität) の働きに、すなわち、さまざまな存在者に向かう作用志向性 (Aktintentionalität) に對して、その根底で、そうした諸存在者の地平としての先所与的な世界をそのつどすでに予め与えている受動的志向性の働きに、きわめて近いと言わざるを得ない。¹⁷とりわけ、フッサールが最晩年の『危機』書で述べている「世界意識 (Weltbewußtsein)¹⁸」は、世界内の諸存在者を位置付けるべくねにすでに予め働いている受動的な「世界地平 (Welthorizont)」の意識 (あらゆるもの) の存在地盤である世界という根源的ドクサ (Urdoxa)¹⁹を成り立たせている根源的な受動的志向性) である以上、それはまさにハイデガーの言う現存在の世界への超越を、志向性の文法で記述したものに他ならないであろう。フッサール現象学では、とりわけ一九二〇年代以降、発生的現象学への深まりとともに、こうした「自我の顯在的能力的な作用志向性の根底でつねにすでに作動している受動的志向性」への分析が次第に豊かに繰り広げられるようになつていく。とすれば、ハイデガーが「志向性」として捉えた「存在者へのあらゆる態度・振る舞い」は、フッサール

ル現象学に引き戻して考えれば、顯在的な作用志向性のレ
ヴェルに位置付けられるべきものであつて、これに対し、ハイデガーの言う現存在の超越の運動の次元は、フッサー
ルにおいては、受動的志向性の次元として、あくまでも一
種の、しかも根源的な志向性として次第に豊かに分析され
るようになつていった、と言ひうるのである。

ハイデガーにおいては、「現存在の世界への超越」は、い
わゆる「転回」以後、全く語られなくなる。当初は、超越
は現存在の自由に基くとされたが、しかし「超越」「の運
動」が原生起(Urgeschehen)として時間化されるというそ
の」とは現存在の自由の力のうちにはなく、むしろ「無
力(被投性)(Ohnmacht [Geworfenheit])」が現存在の存
在を深く規定していくといふ(WG, 175)が次第に明らかに
なつていつたからである(少なくとも理由の一つとして)。
こうしてハイデガーは、「主観性を捨て去つていく別の思
索」⁽²¹⁾を積極的に展開していくことになる。すなわち、現存
在の存在了解に基づいて「現存在の存在」を問う、その「存
在の意味(Sinn von Sein)」を問い合わせるのではなく、
むしろ「存在そのもの(Sein selbst)」が送り届けてくる「存
在の開けた明るみ(Lichtung des Seins)」が「みずからを
呼び求め促し生起する(sich ereignen)」限りで、この「存

在の開けた明るみ」のなかに立ち、「存在へと身を開き—そ
こへと出で立つて」(Ek-sistenz)、おもむく「開けた明る
み」、「存在の真理(Wahrheit des Seins)」やのものを思索
する(Vgl. BH, 336, 323f.)ところ、やはり「現存在の現
象学」とは呼べないよくな「存在の思索」とと移行して
いくことになるのである。⁽²²⁾

しかし、フッサーにおいては、「イデーンー」(一九一
三)以降、作用志向性の根底でそれをそのうえすでに支え
てゐる受動性の次元に次第に現象学的眼差しが向けられて
いき、能動的自我の自由の及ばない「自然の基底(Natur-
untergrund)」「自然の側面(Natureite)」(Vgl. Hua IV
338, 339)としての感性的身体的な受動的志向性の層が、現
象学的に分析されていった。こうして、ハイデガーで言え
ば「現存在の超越の運動」の次元が、フッサーにおいて
は、〈自我の自由をその根底で支える潜在的な受動的志向
性〉として、しかもハイデガーにおいては主題的に考察さ
れる」とのなかにした身体性の働きも含めて、まさに現象学
的に豊かに分析されていったのである。とすれば、ハイデ
ガーの「現存在の世界への超越」という思想を念頭に置き
つつ、以上のよくなフッサーの受動的志向性の分析を読
み直して、このによって、フッサーとハイデガーとの

間に、今や現象学の一つの可能性が開けてくるのではない

か。すなわち、後期フッサールのそうした発生的現象学的

分析を、「身体を通じて世界を先行的、非主題的に了解しつつ、その内でさまざまな事象をそれとして現象させている

(=意味として構成している)私たちの自然的で具体的な在り方〉の現象学的分析として、まさに〈身体を具えて、あるいは身体としてこの世界に住まいつゝ、いく自然に活動しているこの私の意識〉の具体的な在り方の「基底」の現象学的分析として読むという、まさにそうした可能性が開かれてくるように思われる所以である。

無論、このことは、フッサールの超越論的現象学的還元による超越論的現象学の立場や、そこを開かれてくる超越論的主觀性の意味を再考する」ともある。もはやわれわれは、フッサールが最晩年まで表向きは主張していた超越論的主觀性の非実在性、脱世界性をそのままの形で受け入れるわけにはいかないし、現象学的心理学から超越論的現象学への道やそこで重要な役割を果たす超越論的現象学的還元といった、後期フッサールによって何度も取り組まれたテーマの意味も、再考していかなければならないであらう。しかし、こうした方向にこそ、ハイデガーの批判を踏まえてフッサール現象学を再考していく一つの可能性が確

かに存していぬように、私には思われるのである。

注

(1) Martin Heidegger, *Sinn und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1979¹⁵, S. 37.

(2) 本稿はもともと、ハイデガーを中心とした研究としてひらかれたものであった。提題者による提題を想定して準備されたものであった。

(3) 『ハイデッガーを学ぶ人のために』大橋良介編、世界思想社、一九九四年、一四六一六六頁。

(4) Vgl. Hua III / 1, 6f., 103-107, 108, 118f., 121 usw.; Vgl. auch Hua VIII, 79; Vgl. weiter Hua IX, 290-292. 並て Husserliana 及る Husserliana-Dokumente ふみの用だ。」のよひど、略書

“Hua” “HuDo” の後に巻数、頁数を順に記して示す。
(5) Vgl. Hua VI, 84. Vgl. auch Hua IX, 293: 「先行する普遍的意志決定によって自らのうちに超越論的“カッコ入れ”的確固たる習慣性がぐれ上がって、超越論的哲学者」といへば、「意志の世界化 (Verweltlichung des Bewußtseins)」が「このまやめかのばくに阻止められぬ」。

(6) Vgl. auch Hua IX, 274, Ann. 1; 275, Ann. 1; 276, Ann. 1.

(7) ハイデガーによるフッサール批判を、彼の『存在と時間』への

思案の歩みの中で詳細に辿った優れた考察としては、細川亮一「意味・真理・場所」、創文社、一九九二年、第二章第五節を参照された。

- (∞) Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Max Niemeyer, Tübingen, 1979^s (= SZ) ; Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS1927), Gesamtausgabe, Bd. 24, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975 (= GP) ; Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (SS 1928), Gesamtausgabe, Bd. 26, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978 (= ML) ; Martin Heidegger, "Vom Wesen des Grundes" (1929), in : *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Bd. 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976 (= WG) ; Martin Heidegger, "Was ist Metaphysik?" (1929), in : *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Bd. 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976 (= WM).

(∞) いわゆる詳細なトピック、前掲拙稿「H○-1-K○頁を参照されたい。

(∞) Vgl. E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation* (HdO II / 1),

S. 85.

(11) ハッチャールの「構成」概念をいかに理解すべきか、以下トピック、ハッチャールの「構成」概念が新たな見解が提出されてしまう。例えば、ハッチャールは「構成」の「構成」に關しては、構成は「統観的意象付与（apperzeptive Sinngebung）」として理解されなければならぬが、「受動的構成および受動的綜合」に關しては、構成は「義的」なら、「『超越論的主觀性』の根源的に流れ行へ生起（inströmendes Geschehen）」は「創造的最晩年の助手を勤めたファンクば、ハッチャールによれば『超

越論的構成』の意味は、意味形成（Sinnbildung）～創造（Creation）の間を揺れ動いてこね」と述べたが、（Eugen Fink, "Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens" (1951), jetzt in : *Nähe und Distanz*, Alber, Freiburg / München, 1976, S. 139-157, insbes. S. 152）他方、ハッチャールによれば、ハッチャールの「構成」は「構成」の「構成」であり、『論理学研究』における構成の概念の意味に関して、「作用において『諸対象が構成』される」とこの繰り返し登場する表現は、いねじ 対象を「意識の現前に立て置き」表現するこの作用の特性（Eigenschaft des Actes, den Gegenstand vorstellig zu machen）を意味するのである。本来的な意味での「構成」を意味する「やせな」ことだけでもある。すなわち構成とは「やでに現に存在してくるもの」が「ある種の作用活動の遂行」によって「主觀によって再確立される」こと、すなわち「再確立（Restitution）」である定式化した（Walter Biemel, "Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie", in : *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 13, Heft. 2, 1959, S. 187-213, insbes. S. 200）。つまり、ハッチャールによれば、構成は「統観的意象付与（apperzeptive Sinngebung）」として理解されなければならぬが、「受動的構成および受動的綜合」に關しては、構成は「義的」なら、「『超越論的主觀性』の根源的に流れ行へ生起（inströmendes Geschehen）」は「創造的

なプロセス (kreativer Prozeß)」へと理解されなければならぬ、ルードヴィヒ・ラングレーベ (Ludwig Landgrebe, "Das Problem der passiven Konstitution", jetzt in : *Faktizität und Individualisation*, Felix Meiner, Hamburg, 1982, S. 71-87, insbes. S. 72f.)。

このところ、ヘッダーの構成概念に関するば、今だ一致した解釈が存在しない、あるいはむしろ「共に、」クラウス・ヘルムート・ヘルド (Claesges u. K. Held (hrsg.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Nijhoff, den Haag, 1972, S. 24)、ニヒラフ (Nijhoff, den Haag, 1972, S. 24)、ハーグ (Held, a. a. O., S. 23f., 25)、「超越論的主觀性における世界構成」によると、「世界やその内なる諸事象が何らかの意味をもつたものとして意識に立ち現われてくる際に能動的志向性やめぐらしさは受動的志向性がいかに働くこととなるかが、ヘッダーの現象学においては解明されるわけである。

(12) ヘッダーによれば、「事物」は「物体的なもの」

が「知覚的に呈示されてくる」際には、「身体」とうわけ「(手や耳等とともに) 知覚諸器官」が「不可避的に関与」しておる。「意識にたいしてつなにある役割を果たしてゐる」しかも見て「意に聞いたりする際には「知覚諸器官」は、それらに属していふ私が動かす」「私がなす」といった「キネステーゼ」意識と「二緒になって機能する」(Hua VI, 108)のである。しかし、身体が、単なる物体としてではなく、「キネステーゼ的なもの、およびキネステーゼ的なものに固有な仕方での自我的な機能」として捉えられる (Vgl. Hua VI, 110)。したがって、彼においては、「やまやまな物体现出が意識上(bewußtseinsmäßig)、物体についての諸現出であるのは」やだねむ、やまやまな物体现出が物体についての諸現出として意識され得るのだ、「キネステーゼ的に機能していふ身体性 (die kinästhetisch fungierende Leiblichkeit)」などとの身体性において独自の能動性と習慣性によって機能してゐる自我 (das hier in einer eigentlichen Aktivität und Habitualität fungierende Ich) へ、ひとは繋がれて、こゝへゆくのみ (Hua VI, 109) だのう。

(13) Vgl. z. B. Eugen Fink, "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik", in : *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Martinus Nijhoff, den Haag, 1966, S. 116 : 「現象学は、[...] 由底概念の本的な發見である。」

tion, Gallimard, 1945, p. viii : 「常識や自然的態度がもつてゐる諸確信」)。それが「哲学の恒常的なテーマ」であつて、「反省は、これまでの超越が湧き起るのを見るために、一步後退するのであり、われわれを世界に結び付けて、これまでの志向的系を現わせらるためには、これらの糸を緩めるのである。」

(15) いの点については、以前論じたことがある。拙稿「フッサール現象学における存在の問題——フィンク『第六デカルト的省察』を手がかりにして——」(『存在論の歴史的考察と現代におけるその体系的展開の試み』、平成元—二年度科学研究費補助金一般研究(B)研究成果報告書、研究課題番号一四五〇〇〇〇一、一九九一年三月、三五—四二頁) 参照。Vgl. auch Fink, a. a. O., S. 121-123.

(16) フッサールにおける「超越論的」のもつとも基本的な意味について、Hua III / 1, 68f. ; Hua VI, 100f. を参照。

(17) ハッサーは、一九一九年夏はハイデガーの『存在と時間』を徹底的に読みだす (Vgl. Roland Breeur (hrsg.), "Randbemerkungen Husserls zu Heideggers Sein und Zeit und Kant und das Problem der Metaphysik", in: *Husserl Studies* 11 (1994), S. 3-64, insbes. S. 5)。フッサールが『存在と時間』のテクストに施した書き込みから判断する限り、彼がこのテクストから「現存在の世界への超越」の思想の全幅を理解したとはとても思えな

い。ところでも、例えは、「事物的存在者の主題化」「自然の学的企投」が可能になるためには「現存在は主題化された存在者を超えていかなければならない」として、ハイデガーが主題化の前提としての「現存在の超越」について語っている箇所 (SZ, 363f.)、フッサールは何の書き込みもしていないからである (Vgl. a. a. O., S. 43)。(しかしそれは、この思想が『存在と時間』では未だ十分に展開されていなかつた以上、当然のことである)。しかしこの直前のテクスト箇所に、フッサールが「主題化とは、予め与える働きをする受動的志向性 (vorgebende passive Intentionalität)」に基づくものの、先学問的行為による未知の志向的能作である」と書き込みをしてる (Vgl. a. a. O., S. 43)。ところから考へると、たとえこのとおりフッサールが「現存在の超越」の思想をその全幅において理解していなかつたとしても、「もし理解したならばそれを“予め与える働きをする受動的志向性”として位置付けたに違ひない」という推定は十分に成り立つであろう。

(18) Vgl. z. B. Hua VI, 146 (§ 37).

(19) Vgl. Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Felix Meiner, Hamburg, 1985⁶, S. 24-26, 60, 67.

(20) ハイデガーはおこでは、現存在が超越してくる先である世界は、事物的に存在する現存在者の総体、諸々の自然事物の総体ではなく (WG, 141, 151)、存在者はなこという意味で「無 (Nichts)」へと向かう (ML, 272; SZ, 343)。いうした世界の了解に基づいて初めて個々の存在者の態度・振る舞いが可能となるのであつたが、フッサールにおいても、「個々の事物」と、

それらが与えられる「地平」として常にすでに「予め与えられでいる」「世界」とは、「存在様式」が根本的に区別され、それが「事物意識」と「世界意識」との「根本的な違い」によるものとして語られる。しかも個々の事物は、原理的に、世界意識が予め与えてくる「世界地平」のうちでのみ、与えられ、意識されるべきである（Vgl. Hua VI, 145f. (§ 37)）。

(21) Vgl. Martin Heidegger, "Brief über den »Humanismus«" (1946), in : *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Bd. 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976 (= BH), S. 327. 〔レーベル・カーネギー書簡の読解に際しては、渡邊一郎訳「カーネギー・ライバム」（筑摩書房、一九九七年）と、その詳細な訳注、解説を参考にさせていただいた。〕

(22) ただし、その場合にもハイデガーは、「現象学的に見ねる」本質的な援助 (wesentliche Hilfe des phänomenologischen Sehens)」は「堅持する」（坚持）（BH, 357）。存在の真理を思索する場合にも、当の事象をそれ自身のほうからそれ自身に即して「見えるよう」（sehen lassen）』といふ彼自身によつて定式化された現象学の根本精神（Vgl. SZ, 34）は活かされているからであろう。しかしながら、この場合にはもやはり、〈ある事象が—それとして—私に一現象としている際にその背後で働いているロゴスを、当の事象と“私”との相関の内に——例えば、意識の能動的、受動的志向性（フッサール）、身体的志向性（メルロ＝ポンティ）、現存在の気遣いや時間性（『存在と時間』のハイデ

ガー）等に——積極的に認めようとしてきたフッサール以来の現象学の精神〉は、背景に退いていると言わねばならないのではないか。——ただしハイデガーにおける「転回」（Kehre）が、もし、存在と人間とが「振り向き」合い闘わり合うところ事柄そのものだとするならば（前掲邦訳『「カーネギー・ライバム」について』解説、三五二頁参照）、後期ハイデガーの存在の思索も、最晩年のフッサールや後期メルロ＝ポンティが取り組もうとしていた事象に、またに存在の思索の言葉や肉薄しようとしていたことになろう。」の点についてはしかし、じつは詳論することができない。

(23) この事情の一端については、カートの描稿を参考していただければ幸いである。“The relationship between nature and spirit in Husserl's phenomenology revisited”, *Continental Philosophy Review* (formerly *Man and World*), 1998 (forthcoming).

(24) なるほどハイデガーも「現存在」は「投げ出された、現事実的な現存在」であり、「[U]れの身体性 (Leiblichkeit) を通じて自然の真つただ中にある」（身体）（ML, 212）。また後年の『「一チ』ではめらぶ、「われわれは身体を“持つてゐる”のではなく、身体的に “存在してしる” (wir „sind“ leiblich)。」の身体的に存在しているというこの本質は、自己感受 (Sichfühlen) としての感情が属しているのだ。【……】自己感受としての感情はその「べく」全体としての存在者に感情を持つれば (Gefühl haben für das Seiende im Ganzen) やある「……」とも述べて、現存在が「身体的な在り方をしてしる (Leiben)」ことを強調

ヒュッセ (Martin Heidegger, *Nietzsche I*, Neske, Pfullingen, 1961, S. 118f.)。しかし、私の知る限り、ハイデッガーはいへつた身体性を主題的には考察しなかつた。

(25) Vgl. Hua VI, 84.

(榎原哲也・わかあきら ひづみ・立命館大学)

歴史のミクロロギー

——ベンヤミンの歴史哲学におけるいくつかのモティーフについて——

柿木伸之

救出は連続する破局のなかにある小さな亀裂を手掛かりにする。

Walter Benjamin : *Zentralpark*

ヴァルター・ベンヤミンの歴史哲学は、ひとつの想起のありかたを提示していると考えられる。彼によると、過ぎ去ったものを想起することは、現在生きている者たちが所有することのできる物語を紡ぎ出すことではない。むしろそれは、ひとつの歴史が支配する現在にあって、もうひとつ歴史を救い出そうとする。流れのただなかに立ち止まり、それに抗いながら。そのようにして想起する者は、ベンヤミンが『歴史の概念について』のなかで「歴史の天使」(1697)の姿に形象化しているように、過去の出来事の痕跡として残されている細かな破片へと眼差しを向

ける。想起する者は、この過去の断片を読み解くことを通じて、かつてあつた出来事の記憶をひとつひとつ呼び覚まさうとするのである。また、こうして過去の記憶を取り出してくる想起の営みとは、過去の微細な痕跡が現在へ差し向けられてくるのに応えることでもある。ベンヤミンの語る想起は、任意の現在において、恣意的に選び取られた過去との連続性を形づくるものではない。期せずして過去の痕跡に触れる瞬間にこそ、ひとつの過ぎ去った出来事への眼差しが開かれるのである。

ベンヤミンの歴史哲学がそのような微視的な想起のあり

ようを示すのだとするなら、この歴史哲学をここで歴史のミクロロギーと呼ぶ」ともできるだろう。それは、ひとつ

ひとつの記憶を取り出してゆくなかで、これまでその記憶を隠蔽してきた物語を解体する、批判的な性格も備えていると考えられる。そして、こうしたミクロロギーとしての特徴は、「目覚め」(Erwachen)や「救出」(Rettung)といったベンヤミンの歴史哲学のモティーフによって形づくられているように思われる。

これらのモティーフはおもに、ベンヤミンが死の直前に書いた『歴史の概念について』と、未完に終わった『パサー・ジユ論』を中心とする、晩年のいくつかのテクストにおいて展開されている。特に『パサー・ジユ論』においてベンヤミンの歴史哲学は、「十九世紀の根源史」(Urgeschichte)を描き出すための方法論である「歴史の認識論」として構想されているのである。^①そこで「認識」とは、ひとつひとつの記憶を呼び覚まし、記憶の結晶を新しく配置することを通じて「根源史」を描き出す、微視的な「想起」(Eingedenken)にほかならない。私はこゝで、ベンヤミンの歴史哲学のモティーフのいくつかを取り上げながら、その想起の理論としての側面を浮き彫りにしてみたいと思う。

I

ベンヤミンにとって過去は、現在における想起を通じて構成されるものである。語られるべき歴史とは、「構成(Konstruktion)の対象」(I 701)にほかならない。すでに『ドイツ悲劇の根源』で述べられてくるように、過去が「もとめどどうだつたのか」という問いは「立てられえない」のである。(I 222) 想起は、かつてあつたことをそのまま再現することはできない。過ぎ去ってしまった出来事は、オリジナルをもたない翻訳のようにして、現在において構成されるほかはないのである。だからといって、そうした過去の構成は、ベンヤミンにとってはけつして恣意的なものではなかつた。彼によると、想起のおこなわれる現在とは、直線的な時間の流れのなかに解消されることのないひとつの一瞬間である。そして、想起することが現在の課題となる瞬間を、歴史家が任意に選び取ることはできないのである。

「ブルーストが彼の生涯の物語を目覚めのシーンから始めたのと同様に、あらゆる歴史の叙述は目覚めとともに開始しなければならない。」(V 580) ベンヤミンは「目覚め

の瞬間ににおいて過去の構成が始まると考えている。この目覚めとともに過去への眼差しが開かれるのだ。そして、当然のことではあるが、目覚めとは、ある夢の世界を生きた者の目覚めにほかならない。ベンヤミンによると、近代というひとつの時代に生まれ落ち、その時代 (Zeitraum) を生きるとは、その「時代の夢」(Zeitraum) を見る」とことである。近代とは「集合的意識」が夢を見ながら深い眠りに落ちてゆく時代なのである。⁽²⁾ 夢見る人々はさまざまなものを作り出す。近代の「集団の夢」は、「最新の商品」⁽³⁾ という形象を次々と現出させるのである。テクノロジーの進歩とは、まさにいのいのいを可能にするものであった。この夢のなかで、あらゆるものは自然の生を奪われて、「商品」としての意味を刻印されることになるのである。また、高度に発達したテクノロジーは、絶えず新たな商品を産み出してゆく一方で、時代おくれになつたものを次々と捨て去つてゆく。進歩の歴史は、こうして瓦礫に瓦礫を積み重ねてゆくのである。それでも夢見る人々にとって進歩の觀念は、新たなりよいものをつねに約束する神話であり続けるのだ。この神話に魅せられた近代の「集団の夢」から目覚めることなしに、そのなかで葬り去られていったものたちへ眼差しを向けることはできない。では、深い眠りに

落ちたるものとに、目覚めの瞬間はどのようにして到来するのだろうか。

夢の形象である商品とは、事物や人間の自然の生を奪い、その形姿に人為的にひとつの意味を込めるところに成立するようなアレゴリーである。夢の空間の内部では、あらゆるものがそうしたアレゴリーと化してしまうのだ。しかし、商品というアレゴリーは、こうして人為的につくり出されるイメージとして、実在と意味の間の断絶も自らのうちに潜ませている。『ドイツ悲劇の根源』でバロック悲劇におけるアレゴリーについて語られているように、この近代社会におけるアレゴリーも、そこで「弁証法的運動が渦巻いている」ような「具象的存在と意味作用 (Bedeutung) の間の深淵」(I 342)を懷胎しているのである。そして、時代おくれとなり「商品」の意味を希薄化させたアレゴリー、「歴史の屑」(Abfall der Geschichte) は自らに内在する裂け目を露呈させながら、「これまで現せぬ」とのなかにたた相貌を示す」ともあるのだ。シュルレアリストたちは、そのような「古びたもの」がもつ「革命的エネルギー」(II 299)を役立てようとしたのだ。このような龜裂を孕んだイメージを、「ベンヤミンは「弁証法的形象」(das dialektische Bild) と呼ぶのである。彼によると、この形象は「根源史」

を引用し、自らのうちに沈黙させているところ。(V 55)

そのことを暗示している事物の「シャルレアリストイックな相貌」(V 580)とは、失われた希望としての過去の記憶の痕跡なのである。それはかつてない新しさのなかで、これまで覆い隠されてきた過去を指示示すのだ。⁽⁴⁾ ベンヤミンにとって、このように新しさのなかで忘れられてきたものを突きつけてくる弁証法的形象との遭遇は、夢を中断する出来事にほかならない。衝撃とともに「商品」という「幻影」(Phantasmagorie)に亀裂が走るとき、「最高度に弁証法的な断絶点」(V 579)である目覚めの瞬間が訪れるのである。その瞬間は、ある「時代の夢」を見る者だけに到来する。夢の形象に触れる経験のなかにこそ、目覚めの可能性は潜んでいるのである。

「商品」という仮象が現前する空間に裂け目を穿ち、夢を断ち切る弁証法的形象とは、ベンヤミンによると「過去の眞の形象」(V 577)である。弁証法的形象は、過ぎ去ったものを認識する際に唯一の手掛かりとなる痕跡を残していく。この痕跡に思いがけず遭遇する目覚めの瞬間に、夢のなかに生まれ落ちた者は、神話の呪縛から解き放たれるとともに、過去への眼差しを開かれるのだ。「認識が可能となる今 (Jetzt der Erkennbarkeit)」へは、目覚めの瞬間の

ことである。(V 608)

「ベンヤミンにおいて、過去への眼差しを開く弁証法的形象は、ひとつの言葉でもある。「この形象に出会う場、それは言語である。」(V 577) 弁証法的形象を他者の言葉と考えるとき、『ドイツ悲劇の根源』において語っていたことを思い起こしておく必要があるだろう。「凋落により、そしてただひとえに凋落により、歴史的な出来事は収縮して舞台のなかに入り込むのだ。」(I 355) 進歩の歴史が支配する夢の世界から目覚める現在に残されているのは、過去の断片でしかない。過去の出来事は、不確かな記憶を語る言葉や、かつてあつたものの不在を示す映像などと化して現れるほかはないのだ。それでも想起する者は、このわずかな、おそらくはこれまでの歴史のなかで歪められてもいる痕跡を、ひとつのテクストとして解説しなければならない。その眼差しの前にあるのは、書き残された文字であるような言葉なのである。

過去の痕跡は、夢の空間を突き破って現在のうちに入り込んでくる。ベンヤミンが「あらゆる変化のなかで最も目立たない変化」(I 695)と呼ぶひそやかな動きにおいて。その痕跡は、現前するイメージのいつもなら気ことにとめることのないような細部にこそ、小さな亀裂として現れるのであ

る。そのような過去の痕跡と期せずして遭遇するとき、かつてあったことを想起することが、この声をもたない言葉を読み解いてひとつの記憶を取り出すことが、はじめて現在の課題となる。このとき微視的な想起は、そこにある他の者の言葉に応えようとするのである。

II

このように、ベンヤミンにとって「構成の対象」である歴史の「構成の場」をなす現在とは、過ぎ去ったものの痕跡に接することで過去への眼差しが開かれる「目覚め」の瞬間である。この瞬間を、ベンヤミンは「今の時」(Jetzzeit)とも言い表していく。(I 701)彼はそこに、過ぎ去ったものと今との緊張関係を見て取るのである。進歩の観念を形成する「空虚で均質な」時間の流れのなかに解消されることのない「今の時に満たされた時間」(I 701)とは、「弁証法的に対立するものの間の緊張が最高潮に達するところ」(V 595)にほかならない。この緊張が飽和状態に達する「今の時」において思考は静止する。進歩の夢から目覚め、立ち止まるのである。「思考が緊張に満たされた布置(Konstellation)において静止するに至るところ、そこに弁証法

的形象が現出する。」(V 595) 弁証法的形象とは、過去の出来事と想起のおこなわれる今との緊張に満ちた「布置」を、そこにある「静止状態における弁証法」(Dialektik im Stillstand)を証しするものなのだ。「形象のなかでこそ、かつてあったことはこの今と閃きながらひとつの「星座的」布置を形成するのである。」(V 576) ベンヤミンのいう「静止状態における弁証法」とは、静止した今において現れる形象のなかでひとつの布置を形成するような、過ぎ去ったものと今との弁証法的な緊張関係にほかならない。ここで「弁証法」は、この関係が「経過ではなく」「飛躍を含んでいる」とを言い表している。(V 577) しかも、この「飛躍」は、けつして連続的な物語へ止揚されることはできないのだ。弁証法的形象とは、この媒介を欠いた弁証法、「静止状態における弁証法」を、ひとつの形象において表出するものなのである。それは「過去の真的形象」として、かつてあった出来事を指し示すとともに、過去と現在の埋めることのできない断絶も示しているのである。こうして取り戻すことのできない過去の痕跡を差し向ける形象が現れる瞬間とは、ベンヤミンによると「思考の運動における中間休止」(Zäsur)である。「その場所はけつして任意のものではない。」(V 595)

」のようにして、ひとつのイメージ、すでに特定の意味

を投影されている形象は、思考の静止する瞬間ににおいて、過ぎ去ったものと今との緊張関係を示す形象として現出する。ベンヤミンによると、このときひとつの形象は、そのような弁証法的形象として「解読可能に」なるという。つまり、そのなかからひとつ記憶を読み取ることができるようになるのだ。「形象のもつ歴史的な指標 (historischer Index) は、単に形象がある特定の時代に属していね」とばかりでなく、何よりも形象が、ある特定の時代／時間 (Zeit) に解読可能になる (zur Lesbarkeit kommen) 」とを物語っている。(V 577) 「歴史的な指標」とベンヤミンが呼んでいるのは、かつてあった出来事の痕跡のことであろう。弁証法的形象は、この過ぎ去ったものの指標を、目覚めの瞬間という「特定の時間」に閃かせるのである。ひとつの形象は、それがひとつの指標を示す瞬間に、過去の形象として解読可能となる。そして、この過去の形象とは、先行する理解に基づいて、完結したものとして把握されるテクストではなく、むしろテクストに投影されるイメージに裂け目がつくられることで解読することが問題となるようなテクストである。そうしたイメージの亀裂として現れるのは、それが隠蔽してきたものを読み取ることを可能にする

手掛かりなのだ。

形象が解読可能になる瞬間とは、危機的な瞬間でもある。「このように《解読可能に》なるとは、形象の内部で進展する運動が、特定の危機的 (kritisch) な時点に至ることなのである。」(V 577-578) 形象の解読を通じて想起することが問題となる現在に危機を見る眼差しは、そこにひとつ決定的な分かれ目を見て取っていいよう。ベンヤミンは語っている。「一度逃したらもう一度と取り戻すことのできない過去の形象とは、自分こそがそれを捉えるべき者であることを認識しなかったあらゆる現在とともに、そのつど消え去ろうとしている形象なのだ。」(I 695) 過去の形象がその解読の手掛けりを閃かせる二度と訪れることのない瞬間ににおいて、現在生きている者が、この自分に過去の痕跡が差し向けられているのを認識することがなければ、過去の出来事は、取り返しのつかない仕方で忘却の手に委ねられてしまうのだ。「過去は、それが認識可能となる瞬間に聞いて二度と現れることのない、そのような形象としてしか確保されえない。」(I 695)

ベンヤミンは、過去の形象が「解読可能に」なるとともに、それが喪失の危険に脅かされているものとして現れる一瞬をとらえようとする。「歴史的唯物論にとって、危機

の瞬間 (Augenblick der Gefahr) において歴史の主体に思いがけず立ち現れてくる、そのような過去の形象を確保することが重要なのだ。」(I 695) にあるのは、完結し

た、つねに同一のものであり続ける過去の像を獲得する想起ではない。「認識可能となる今」にして「危機の瞬間」であるような現在における想起は、「過去とかかわる経験を、それも今ここに唯一無二のものとしてあるそれを呈示する」のである。(I 702) この想起は、過去の痕跡と遭遇する一度限りの瞬間ににおいてのみ捉えることのできる記憶を呈示するのだ。そのとき想起する者が手掛かりとする過去の痕跡とは、わずかな、今まさに失われつつある痕跡にはかならない。そして、痕跡が失われてゆくながで、この過去の破片のうちに秘められている記憶も葬り去られようとしているのだ。そのように「死者たちさえもが安全ではない」(I 695) 状況に応えるとは、この危機から過去の記憶を救い出すことである。「救出はつねに、次の瞬間にはもう救いえないものとして失われてゆくものに関してのみ遂行される。」(V 592) ベンヤミンにとって、想起とは「救出」にほかならないのである。

III

ベンヤミンは『パサージュ論』のなかで、過去へ向かう眼差しを「過去の尖端に触れて燃え立つ見者の眼差し」と言い表している。(V 592) この「過去の尖端」とは、現在へと差し向けられる過ぎ去ったものの痕跡であろう。この痕跡に期せずして触れるときにはじめて、現在を生きる者は歴史の書き手になることができるのではないだろうか。そのときこの歴史家は、自分に与えられた「かすかなメシアの力」(I 694) を感じ取っているのかもしない。だが、いうまでもなく、過去を「もともとあつたとおりに」救うことなど、もとより不可能である。今にも消え去りかねない痕跡の姿は、出来事が取り戻しようもなく過ぎ去ってしまったこと、これまでの歴史のなかでその記憶も失われてゆくほかはなかったことも示しているのである。想起とて唯一の手掛かりである痕跡がひとつ出来事を指し示すとき、その指示のうちには時の断絶も潜んでいたのだ。^⑦ 現在生きている者は、過去の出来事のうちにある他の受苦に手を差しのべることはできない。その痕跡を前にして生きることは、その出来事の記憶を現在において、現在の言

葉のうちに救い出すことなのである。

ベンヤミンにとって「過ぎ去ったことを歴史的なものとして明確に言い表す」言葉とは、「危機の瞬間に閃くような想起をものにする」言葉である。(1695) 失われゆくものを救い出すことは、「認識可能となる瞬間」にかつてあつたことの記憶をとらえ、それを語り出す言葉において遂行されなければならない。その記憶とは、過去の痕跡を前にしたこの現在においてのみ「認識可能」となるひとつの記憶なのだ。このような記憶を現在の言葉のうちに取り出すことは、ひとつ「引用」であるという。救出としての想起、それは他者の言葉の引用にはかならないのだ。そして、この引用は「過ぎ去ったものへの虎の跳躍」(I 701)を通じて遂行されなければならないのである。

「歴史を書くことは、つまり歴史を引用すること(Geschichte zitieren)である。」(V 595) この歴史の引用はどのようにしておこなわれるのだろうか。ベンヤミンによると、過去の出来事は、想起する者に対してもひとつの特殊なテクストとして現れるという。「歴史家をとりまき、歴史家がそれに関与している出来事は、炙り出しインクで書かれたひとつのテクストとして、歴史家の叙述の基礎をなすはずである。」(V 595) 過ぎ去ったひとつの出来事は、それが

現在と出会い、その現在と緊張に満ちた布置を形づくる瞬間に、現在からの想起の眼差しに反応して、読み解くことができるテクストとなる。したがって、歴史を引用することは、このテクストを解説し、かつてあつたことの記憶を語る言葉を現在へと取り出してくることなのである。また、このテクストは、ベンヤミンのいう、思いがけない瞬間に立ち現れる過去の形象のなかに見いだされるものである。こうした瞬間に、ひとつの形象は過ぎ去ったものの痕跡をこちらへ振り向けるのであり、そのときこの形象は、まさに過去の形象として「解説可能に」なるのだから。そして、ここで解説とは、ひとつの記憶を読み取ること、つまりわずかな痕跡のなかに秘められてきた記憶を現在の言葉のうちに救い出す「引用」なのである。

過ぎ去ったものの痕跡が解説されることで、そのひとつの記憶が救出される。この記憶とは、「危機の瞬間」に痕跡の姿が示すように、これまで覆い隠されてきた、それどころか今にも忘却の闇のなかに葬り去られようとしている記憶にはかならない。それゆえ、想起する眼差しは、その記憶を隠蔽してきた過去の完結したイメージ、さらにはそれが——多くの場合因果的な連鎖によって——織りなす物語の連續性を突き破って、ひとつの記憶を取り出さなければ

ならないのである。「引用することには、歴史の対象をそれぞれ連関から剥ぎ取つてくることが属している。」(V.595)歴史の引用は、過去の出来事の記憶を、それがこれまで置かれてきたコンテクストから引き剥がさなければならぬ。ひとつの記憶を取り出すには、「歴史の連続をこじ開ける」(1701)ことが必要なのである。ベンヤミンは、彼のいう歴史の「構成」が、感情移入による「再構成」から区別される点として、自分の「構成」が「破壊」(Destruktion)を前提としている(V.587)ことを挙げている。歴史の引用は、過去を支配し、抑圧してきた物語のコンテクストを破壊することを通じて、そのなかからひとつの記憶を救い出すのである。また、既成の連関を破壊することと緊密に結びついた救出とは、「歴史を逆撫でする」(1697)ものである。引用としての想起は、想起する者が置かれている現在を支配する歴史、「進歩」の歴史のただなかで、その奔流が押し流そうとしている記憶を、その流れに抗して救い出してくるのだ。こうしてひとつひとつの記憶を既存の歴史から取り出していくなかで、その歴史に内在する隠蔽の機制でもあるような物語の筋立ても見通されてくる。「歴史を逆撫でする」視線は、ひとつの物語を解体するのである。

「引用」するとは、「危機の瞬間」にひとつの記憶を、こ

れまでそれを覆い隠してきた物語を解体して救い出してゆくことである。この引用としての想起が取り出していくのは、わずかな痕跡だけを残していく、その名を知ることもできない他者の記憶ではないだろうか。この想起は、微观的に、そのような他者の記憶のひとつひとつを、それを平準化する物語の連続性から解き放つものであると考えられるのである。そうしてひとつの記憶を現在のうちに呼び覚ますこと、それはひとつの記憶を再び言葉にすることであろう。痕跡の指示示す過去の記憶は、想起のおこなわれる現在の言葉に置き移されることではじめて、ひとつの記憶として現在において語り出されるのだから。引用は同時に翻訳なのである。「歴史の概念について」の二十年ほど前に書かれた『翻訳者の課題』において、ベンヤミンは、他の言葉を自己の理解内容に還元するのではなく、むしろ他者の言葉を補完して表し出すような翻訳のありかたを提示している。^⑧ 他の記憶を救い出す想起のうちにあるのもこうした翻訳であろう。この翻訳は、痕跡が過ぎ去った出来事を告げるのを他者の言葉として受け止め、それをもうひとつの言葉で補完するのである。そのような翻訳を通じておこなわれる想起も、過去の記憶を、現在生きている自己のために、自己の記憶のなかへ解消してしまうものでは

ない。引用と緊密に結びついた翻訳とは、そうした意訳であるよりは、ベンヤミンの称揚するような「逐語的な」ものであろう。そこにあるのは、他者の記憶の断片であるような言葉を新たなコンテクストのうちに取り出すことを通じて、痕跡のなかに封じ込められてきた記憶を解き放つような想起にほかならない。

こうして他者の記憶を現在の言葉のうちに救い出す想起とは、その記憶を、今や死者でもあるような他者に代わって語り出そうとするものである。そのとき、想起する者の言葉は、取り出された断片的な言葉のひとつひとつを配置して、言葉の新たな布置を形成しようとする。ひとつの記

憶の破片は、他の破片とともに、ひとつの忘れられてきた歴史を表出するはずなのである。¹⁰⁾このように、ベンヤミンが「根源史」(Urgeschichte)と呼ぶ歴史とは、過去の痕跡にとらえられる現在においてはじめて構成されるものにはならない。この恣意的に選ぶことのできない現在において、歴史の「構成」は、他者の記憶を新たな布置へと救い出し、ひとつの言葉として受肉させるのである。そして、このとき構成する思考は、神話的な物語の呪縛を解きながら、他者の記憶を新たな空間へ向けて解き放つのだ。引用された記憶の破片の新たな布置が描き出す「根源史」、それ

文献

Walter Benjamin :

Die Aufgabe des Übersetzers (1923), in : *Gesammelte Schriften* (GS) Bd. IV, Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1991.

Ursprung des deutschen Trauerspiels (1928), in : GS Bd. I, 1990.

Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz (1929), in : GS Bd. II, 1989.

Das Passagen-Werk, in : GS Bd. V, 1989.

Über den Begriff der Geschichte, in : GS Bd. I, 1990.

「...」の著作からの引用箇所は、括弧内に全集の巻数をローマ数字で、マージ数をアラビア数字で記すかたわら示されている。また、訳出に際して次のものに所収の邦訳を参考にした。

浅井健一郎編訳、『パンヤン・ド・ラ・タシム——近代の意味』II

——ハセイの思想』、筑摩書房 一九九五—一九六年。

今村仁司・三島憲一他訳、『バサージュ論 I—V』、岩波書店 一九九三—一九五年。

Barthes 1980 Roland Barthes: *La chambre claire. Note sur la photographie*, Paris: Seuil 1980. = 『明るい部屋

——『眞正の写真』、花輪光訳、みすず書房
一九九四年。

Bolz 1989 Norbert Bolz: *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, München: Wilhelm Fink 1989. =

『批判理論の系譜学』——両大戦間の哲学的過激主義、山本尤・大貫敦子訳、法政大学出版会 一九九七年。
Derrida 1967 Jacques Derrida: *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil 1967. = 『ハタツナーハルム差異』、若桑毅他訳、法政大学出版会 一九八〇年。

Kaulen 1987 Heinrich Kaulen: *Rettung und Destruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik Walter Benjamin*, Tübingen: Max Niemeyer 1987.

Lévinas 1972 Emmanuel Lévinas: *Humanisme de l'autre homme*, Paris: Fata Morgana 1972. = 『他者

Weigel 1997 Sigrid Weigel: *Entstellte Ähnlichkeit. Walter Benjamin's theoretische Schreibweise*, Frankfurt

a. M.: Fischer 1997.

註

(1) 「ハヤハヤ」は、「ドン・ホ・ムーレム」に宛てた一九三〇年一月二〇日付の書簡において、自らの『バサージュ論』について述べてある。「この書物のためにも、(……) 認識の理論に関する序論なしではすまされないだらう。そして今回、それは特に歴史の認識の理論に関するものでなければなるまい。」(V 1094)

(2) パンヤンは、自分自身がそこに生まれ、また「バサージュ論」においては自らの研究対象とする十九世紀について述べてある。「十九世紀とは、個人的意識が反省するなかでますます自己を保存するのに對して、集合的意識のはうはますます深く眠りに落ちてゆく時代（ないしは時代の夢）である。」(V 491)

(3) 「夢見る集団」の主觀的志向が込められる」と、あるゆるのが同一の意味や価値と結びついて、「商品」の姿に硬直してしまう十九世紀だ。Bolz(1989)によると、「おひただしいアレゴリーがつぶられた十七世紀を引用しているところ。また、「相手」と呼んだものと同様、けっして現実を重視するわけではなく、その

『マリズム』、小林康夫訳、書肆風の薔薇 一九九〇年。

単層性を強調して現出するイメージであると考えられる。そのあらかたは、さまざまなイメージについて類比的に語られるものであろう。

(4) ベンヤミンはこのことを次のように言い表している。「弁証法

的形像にあつては、かつてある特定の時代に存在したものとは、つねに同時に『すゝと以前から存在していたもの』なのである。しかし、そのようなものとしてかつてあったものが眼前に出現するのではなく、それがある特定の時代に対してのみである。つまり人類が目をこすりながら、こうした夢の形像 (Traumbild) をまさに夢の形像として認識するような時代に対してしか現れてこないのだ。歴史家がこの形像に関して夢の解釈 (Traumdeutung) という課題を引き受けるのは、まさにこの瞬間においてなのである。(V. 580) デリダによると、「象形文字」でもある「夢の形像」とは、「形象化されたエクリチュール」として「ノクチュール」に対し与えられるイメージである。(Derrida 1967, 323) 後で触ることになるが、弁証法的形像とは、過ぎ去ったものの痕跡であるとともに、「ベロック期のアレゴリー詩人にとって自然の事物がそうであるように、「エクリチュール」として解釈するこじが問題となる形像であると考えられる。なお、ベンヤミンの「夢解釈」と彼のフロイト解釈について論ずるのはこれから課題とした。

(5) Weigel (1997)によると、ベンヤミンのいう「形像／イメージ」(Bild) とは、想起する眼差しに「文字」(Schrift) として現れ

てくれるものである。弁証法的形像とは、忘却されてきた過去の痕跡として解読されうるエクリチュールであり、ベンヤミンにとってはパリのバーゼルは、この「エクリチュールの舞踏」(Derrida 1967) なのである。

(6) いのよう現前するイメージに小さな裂け目をつくりながら視線を射抜く痕跡の作用は、ロラン・ベルトが「ブンクトウム」(punctum) と呼ぶ写真の一要素を思い起させるものである。「ブンクトウム」とは、「ストゥディトウム」(studitum) となるイメージの一般的理解を突き破り、見る者の視線をとらえて、その理解を一変させてしまうような、イメージのなかの「小さな穴」、「斑点」としての「細部」なのである。(Barthes 1980)

(7) レヴィナスは、過ぎ去ったものを指し示す痕跡——彼にとって痕跡とは「他者の痕跡」のことである——の意味作用について述べている。「意味されるものと意味作用との関係は、痕跡においては、相関ではなく、非直線性そのものである。」(Lévinas 1972, 59) やはりレヴィナスは言う。「いかなる記憶も、痕跡における過去を追うことはできないだろう。」(59) ベンヤミンは、この「取り戻しえない時の経過が封印されてしまふ」(61) 痕跡に遭遇する現在においてこそ想起されうる過去があると考えている。彼はこの痕跡の解説に向かうのである。

(8) ベンヤミンは、他者の言葉の「補完」ということを、いう言い表している。「翻訳の言語は、意味 (Sinn) に対しては自由に振る舞うことができるし、それどころか自由に振る舞わなければな

らない。意味の志向 (intention) を再現として響かせるためではなく、翻訳言語自身の志向する仕方を、和音として、そのなかで「翻訳される」言語が自らを打ち明けるような言語の補完 (Er-gänzung) へして響きわたらせるために」。(IV 18)

(9) テクストの意味内容ではなく、その微小な要素の「意味する仕方」(die Art des Meinens)に忠実な翻訳の「逐語性」(Wörtlichkeit)

keit) は、「翻訳者はへへ」の原要素は文ではなく語である」とを

証明やる」といふ。「なぜなら、文とはオリジナルの言語の前の

壁であり、逐語性はアーケードなのだか。」(IV 18) 逐語的な翻訳のほうが、他者の言葉のうちに潜在してゐるものを透過することができるところである。そのような翻訳の逐語性とは、

Kaulen (1987) によると、個々の語を完結した意味から引き剥がし、その強制な「配置」(Konfiguration)によって織りなされ、新たなコンテクストのうちに置き換わるものである。おそらく、ひとつひとつの記憶を既成の物語から引き剥がして新たに配置する微視的な想起の営みは、この逐語的な翻訳と類比的に語られるものであろう。

(柿木 伸之・かめい ひろし・上智大学)

クストのなかに統合されるとなく、読むいとやかる文字／書物 (Schrift) という形象を呈示するんじへ。」のんじ、記憶の破片を拾い上げ、「根源史」を「構成」する思考は、他者の記憶を表出するものへと反転することだろう。ベンヤミンの語る歴史の微視的な構成は、このように思考の反転する地点に照準を合わせていると考えられる。

(10) 「ベンヤミンは、引用された言葉を配置することを「ゼンターフィ」の技法にたどりてゐる。(V 574) 『バサージュ論』とは、Weigel (1997)によれば、この「ゼンターフィ」が形でくる諸断片の緊張関係のなかに、「近代の根源史」(Urgeschichte der Moderne)を紡かび上がりさせようとする試みなのである。そのなかで引用された言葉は、他の言葉との布置において、完結したテ

《偽》の可能性

——真理論としての『存在と時間』——

佐々木

護

一 真理論としての『存在と時間』

ハイデガーは、『存在と時間』において「存在と真理の連関」を問う必要性を繰り返し強調している。⁽¹⁾ このことからもうかがえるように、かれの基礎存在論の探究は一種の真理論に通じるものである。『存在と時間』を真理論の観点から捉えるならば、その最大の特徴は、何が真であるかではなく、むしろ事象はいかにして《偽》に陥るのか、つまり《偽》の可能性を見きわめるなかで《真》を考察しようとする点にある。本論ではこの点を『存在と時間』成立期の諸講義を参照しつつ明らかにする。だが、《偽》の可能性を手引きとすることでハイデガーはどのような問題の地平を拓いたのだろうか。以下順を追って論じることにしたい。

まず、『存在と時間』において真理は明示的にはどのようなものとして語られているのだろうか。しばしば論拠とされるのは、第四四節「現存在、開示性、真理」の叙述である。この節でハイデガーは、(1)真理の場所は判断である、(2)真理の本質は判断と対象との一致にある(*adaequatio intellectus et rei*)、(3)以上のことを行ったのは論理学の父たるアリストテレスである、という伝統的な真理理解を批判し、(1)真理の根源的現象は判断ではなく、(2)むしろこれまで覆い隠されていた事象を露わにする現存在の開示性格があり、(3)他ならぬアリストテレスこそがその提唱者なの

だと主張している。ハイデガーによれば、本来の意味での真理とは、事象が露わにされること（Entdecktheit）であり、さらにいえば現存在の「実存の真理」（SZ, 221, 297）である。したがって、伝統的な判断の真理は実存の真理の派生態にすぎない。

トゥーゲントハットは、露わにする・開示するという動的側面のみを強調するハイデガーの真理概念には真理についての判別基準が欠けており、真理概念が本来有するべき批判的・統制的機能を放棄していると批判している。⁽³⁾ はたしてハイデガーのいう真理とは真理と呼ぶに値する代物なのか。こうした疑惑はハイデガーリの真理論に対するいく一般的な反応を代表している。

これに対し、ゲートマンは次のように反論する。⁽⁴⁾ トゥーゲントハットの批判は、真理を言表や命題の中にもとめる「言表真理（Aussagewahrheit）」の立場からのものでしかない。ハイデガーが問題にしてるのは、個々の言表の真偽判定に関わるような言表真理の次元ではなく、むしろ言表真理一般を可能にする「超越論的真理（veritas transcendentalis）」の次元ではないのか。トゥーゲントハットは、「言表真理」とその可能性の条件である「超越論的真理」という、ハイデガーの提示する二つの異なる次元を混同し

てはいないだろうか。

ゲートマンの指摘するとおり、真理の二つの次元は区別しておかなくてはならない。伝統的真理觀を反転させた「判断の場所こそが真理である」（SZ, 226）ところ、ハイデガーリのテーゼの意味は、かれの問うておる真理は判断の命題論的（apophantisch）次元にあるのではなく、判断を可能にする実存論的＝解釈学的（hermeneutisch）次元にあるのだと理解して初めて納得のいくものとなるからである（Vgl. SZ § 33）。しかし、それでもやはり「真理論」という呼称で通常われわれがただちに思い浮かべる諸説——例えば真理の対応説、整合説、合意説など——が、いずれも何らかの真理の判別基準を要求している以上、「言表真理」を可能にする条件そのものにも同じ「真理」の名を冠するハイデガーリのやり方に若干の戸惑いを覚えるのはやむを得ぬことかもしれない。

だが、いじでいたずらに真理觀を対峙させてみてもはじまらない。むしろ既存の真理觀を批判し、あえて同じ真理という名の下にそれを換骨奪胎しようとするハイデガーリの真理論がどのような経緯で展開され、それによってどのよくな地平が拓かれるのかを見あわめることの方が先決であろう。かれの真理へのアプローチはどういう問題に端を発

していたのか。なぜ人間的現存在の実存が「真理」となるのか。こうした問いに答えるためには、『存在と時間』にいたる初期ハイデガーの論理学的真理への関心がどのような推移をたどつていったのかを見てやくことから始めなくてはならない。

二 論理学的真理への関心

ハイデガーの論理学的真理への関心は、フッサールの純粹論理学構想の影響を受けて判断論における心理学主義の問題を論じた一九一三年の学位論文に始まり⁽⁵⁾、中世の思弁的文法学における意味論およびカテゴリー論を論じた教授資格論文に継続してみられ⁽⁶⁾、「哲学的論理学」を提唱するマールブルク期の諸講義において成熟を迎える。「哲学的論理学 (philosophierende Logik)」とは、一九二五／二六年の『論理学』講義によれば、「伝統的な学校論理学」から出发してその中心問題を自ら引き受けることによってそこにひそむ潜在的な哲学の可能性を自分のものとする」と(Aneignung) である (GA21 § 3)。以上のよるな論理学的関心の展開のなかで一貫して注目されてくるのは「判断論」である。ただしハイデガーの関心は、どのような判断が真

であるかに向けられていたのではない。かれはあくまでも、いかにして判断は可能となるのかという点にこだわりつづける。当初、論理学的真理の可能性の条件は、明示的な言表や判断の形式内部に求められていた。しかし、二十年代以降、論理学的真理の可能性の条件は「言表」の領域を越え、むしろ「世界と人間との志向的関係」のなかに見出されるようになる。⁽⁷⁾ いずれにしても、論理学的真理への関心が、世界内存在としての現存在の志向的関係への注目となつて結実したことは疑いえない。

このことを別の角度から見てみよう。伝統的論理学は真理をもっぱら肯定判断との関わりでのみ思考してきた。伝統的論理学の基礎とみなされてきたアリストテレス『命題論 (Περὶ ἐρμηνείας)』の一般的解釈によれば、判断 ($\lambdaόγος$) は綜合 ($σύνθεσις$) と分離 ($διαίρεσις$) から成り立つ。主述の綜合 (繋ぎ合わせ) は肯定判断を構成し、主述の分離 (切り離し) は否定判断を構成する。综合は真理を可能にする条件であり、分離は偽を可能にする条件である。したがつて真理は肯定判断にある云々。しかし、こうした理解は正確なものではないとハイデガーは反論する (GA21, 138, SZ, 159)。なぜなら、すべての肯定判断が真であるわけではなく、すべての否定判断が偽であるわ

けでもないからである。むしろどんな判断も、真にも偽にもなりうると考えるべきである。つまり、すべての判断は、それが判断であるがぎり、綜合と分離の二契機を含んでい。る。重要なのは、綜合と分離という契機をまったく別個のものとして対立させるのではなく、それに先立つ両者の統一構造 („gleichursprünglich συνθετικ und διαρρεοτικ“) に目を向けることである。この統一構造は、もはや言語学的な意味での判断構造ではない。」のよう述べた上でハイデガーは、綜合と分離の統一構造とは、あるものがあるものとして (etwas als etwas) 了解すること、そうした現存在の了解構造を表していくのだと主張する。同様の観点から、人間は《έπων λόγους ἔχον》であるとするギリシア人の現存在規定について語る」ともできよう。この本質規定は、たんに人間が命題や文、つまり言葉を駆使する生き物であることを示しているのではなく、そうではなくて、人間的現存在が「あるものを見させる (λέγειν, Sehen-lassen)」という前言語的、前述語的な暴露形式を持つ存在であることを示しているのである (Vgl. SZ, 165)。λόγος を命題や判断としてではなく、むしろ命題や判断を可能にする現存在の先行的了解構造として捉え返したこと、このことがハイデガーレの真理論の地平を「言表」から「現存在

の存在構造」へと押し広げた決定的要因をなしているといつてよい。

ところで、こうした論理学的真理への関心の展開において、「『偽』の可能性」はどのような経緯で際立つてくるのだろうか。実をいえば、現存在の先行的了解構造をアリストテネスの λόγος の解釈から引き出すにあたり、ハイデガーは「λόγος の偽の可能性」を手引きとしている。一九二五／一六年「論理学」講義 (GA21) 第十三節(b)によれば、ハイデガーが偽なる判断 (λόγος) の可能性に注目するには、次のような理由からである。アリストテレスの場合、真理という語は多義的に捉えられており、しかも一種の階層構造をなしている(表1参照)。それによると、もともと根源的に真であるのは、純粹な νοέσιν という直観の働きである。これに対し、λόγος は、直観において得られたあるものを「あるものとして」まとめ上げる綜合の働きである。νοέσιν はもともと根源的な真であるがゆえに「偽である」とがあり得ない⁽²⁾。一方 λόγος は、真であることも偽であることもありうる。なぜなら、あるものをあるものとして綜合する場合には、あるものを別のあるものとして綜合してしまった可能性も同時に出現するからである。したがって「偽はつねに綜合のあるところにのみ成立する」 (De anima,

430b)。つまり「偽の可能性」はアリストテレスにおいても直観と綜合とを隔てる指標となる。綜合としての *λόγος* を現存在の了解構造と捉えるハイデガーにとって、アリストテレスの示唆する「偽の可能性」は、現存在の先行的了解構造が《偽》への可能性を孕んでいることを意味する。(GA21, 187ff.) こうして、現存在の先行的了解構造の解明は、ハイデガーにとって《偽》の可能性の探究と不可分なものとなるのである。

表1 アリストテレスにおける真理の階層構造⁽⁹⁾

1	<i>δῆλος ἀληθεῖσ</i> 「→ 「暴露された存在者」
2	<i>ἀληθεύειν</i> としての <i>ψυχή</i> 「→ 「現存在の開示様式」】

直観において (*αἰσθητικός, νόησις*)

- b 総合において (*λόγος*)
 - i 前幅表的 : *λογιστικόν* (*φρόνησις, τέχνη*) ; *ἐπιστημονικόν* (*ἐπιστήμη, σοφία*)
 - ii 幅表的 : *λόγος ἀποφασιτικός*

ハイデガーはおり、「ニコマコス倫理学」第六卷第三章冒頭の「……魂 (*ψυχή*) が真となる (*ἀληθεύειν*)」しかたは五つある、それは *τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς* である」という一節 (1139b15) に注目する。かれの注釈によれば、「魂が真となるしかた」ならば、「人間的現在が存在者を開示する様式」のいふである。つまり、先の一節は、現存在の振舞いと真理とのかかわりを明示してい

III 「現存在は真理の内にある」とジウテーゼの背景

現存在の先行的了解構造の解明にあたってアリストテレス解釈を媒介とすることは、この時期のハイデガーの思考全体を特徴づけてくる。ハイデガーは、アリストテレスの『命題論』『靈魂論』『形而上学』『ニコマコス倫理学』において別の文脈で用いられている真理概念を、みずから基礎存在論的な立場から統一的に解釈し直そうとするのである。一九二四／二五年『ソピステス』講義 (GA19) は、プラトンにおける「真理と存在との連関」が中心主題であるが、その主題に入るための準備作業としてアリストテレスの『ニコマコス倫理学』第六巻や *ἀληθεύειν* の議論が取り上げられている。

ハイデガーはおり、「ニコマコス倫理学」第六巻第三章冒頭の「……魂 (*ψυχή*) が真となる (*ἀληθεύειν*)」しかたは五つある、それは *τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς* である」という一節 (1139b15) に注目する。かれの注釈によれば、「魂が真となるしかた」ならば、「人間的現在が存在者を開示する様式」のいふである。つまり、先の一節は、現存在の振舞いと真理とのかかわりを明示してい

る。実をいえば、『存在と時間』第四四節におけるよ／＼知られたテーゼ「現存在は真理の内にある」(SZ, 221ff.) は、アリストテレスの「一節をハイデガー風に言ふ直したものなのである。だとするとわれわれは、『リヒャコス倫理学』解釈をたどる」とによつて先のテーゼの背景をや／＼に理解することができるが、や／＼はすである。

もし、先の引用で挙げられた五つのしかた、*τέχνη*, *ἐπιστήμη*, *φρόνησις*, *σοφία*, *νοῦς* は、ハイデガーのみならず、これらでは決して心的能力のようなものではなく、存在者を開示する現存在の具体的な存在様式である。表1でもふれたように、*νοῦς*以外はいわゆる*μετὰ λόγου*、つまり*λόγος*にかかる。つまり、*τέχνη*, *ἐπιστήμη*, *φρόνησις*, *σοφία*は、現存在のや／＼や／＼の活動にあたつて「あるある」をあるものとして「先行」了解する開示様式であると解かれなくてはならない。

は、制作的活動 (*ποίησις*) を支へる「技術 (*τέχνη*)」と、実践的活動 (*πράξις*) を支へる「思慮 (*φρόνησις*)」と、後者の「観想的部分」となざ、觀照的活動 (*θεωρία*) を支へる「學問 (*ἐπιστήμη*)」と「叡知 (*σοφία*)」が識別される（表2参照）。

表2 トニステューレスによる *ἀνθεῖνειν* の分類 (Vgl. GA19, 28, 47)

1 <i>λογιστικόν</i> (Ansprechen)	
<i>τέχνη</i>	<i>φρόνησις</i>
(Sich-Auskennen)	(Umsicht-Einsicht)
2 <i>ἐπιστημονικόν</i>	
(Besprechen)	
/	\
<i>ἐπιστήμη</i>	<i>σοφία</i>
(Wissenschaft)	(Verstehen)

*λόγος*にかかる四つの開示様式は、「他の」かたや「あらわゆる」を対象とする「熟慮的部分 (*λογιστικόν*, *Ansprechen*)」と、「他のしかたではありえないものの」を対象とする「觀想的部分 (*ἐπιστημονικόν*, *Besprechen*)」とに分けられる (1139a11)。前者の「熟慮的部分」に

アリストテレスにとって人間の活動の最高形態は、制作でも実践でもなく、観照的生活 (*θεορητικός*) であり、結局のところ人間にとっても最も重要なのは、神的な *σορπία* を通じて永遠の存在者の認識に達することであつた。しかし、永遠の存在者や永遠の真理の認識を斥けるハイデガーにとって、観照も現存在の実践の一種に他ならず、むしろ制作や実践を支える *τέχνη* 及 *φρόνησις* という「熟慮的部分」の方が重要なものと見る。『存在と時間』において、*τέχνη* は「配慮 (Besorgen)」として、日常のかで出会われる道具的存在者 (Zeug, Zuhändenes) の目的連関の議論に流れ込み (SZ, 68ff.)、*φρόνησις* は「良心 (Gewissen)」として (GA19, 51)、現存在の本来性における決意性 (Entschlossenheit) の議論に流れ込むのに対し、「理論的認識」は配慮の変様態にすぎないとして否定的に貶められるのはこの点にかかわる。

ただし、*τέχνη* を配慮と見なし *φρόνησις* を良心と見なすハイデガーの存在論的変換は、アリストテレスの当初の含意自体に重大な変更を加えるものもあることに注意しなければならない。*φρόνησις* とは、たしかにアリストテレスにおいて行為者自身の善き行為 (*εὐπάρεξια*) を目的とするものであり、そのがおりにおいて、行為する当人の外部に目的が存在するわけではない。しかし、アリストテレスにとって、*φρόνησις* はあくまでも共同世界のうちで人びとの間に生きる者としての判断様式にとどまるのに對し、ハイデガーはこの語をもっぱら現存在自身がみずから本來的な自己存在へとかかわる仕方に限定してしまうのである。⁽¹³⁾ とはいって、こうした変更がどのような帰結をもたらすのかについてここで論じる余裕はない。

いずれにせよ、先に引いた『存在と時間』第四四節における「現存在は真理の内にある」というテーマは、上述のような「ニコマコス倫理学」における *ἀληθεύειν* の存在論的変換という背景をふまえて理解されなくてはならない。と同時に、このテーマが「現存在は非真理のうちにある」 (SZ, 222) ハ」とも含意しており、「現存在は真理と非真理の内にある」とも言ふ直されていたことも想起される必要がある。『ノピステス』講義においても、*φρόνησις* は、それ自体が「忘却される」とはありえない」 (1140b28) が、「現存在自身に潜む隠蔽傾向に対する不斷の戦い」 (GA19, 52) のやなかにあると語っていた。現存在は、存在者であるがままに開示する真理内存在 (*αληθεύειν*, In-der-Wahrheit-sein) であると同時に、存在者を見失わせる頽落傾向を持つた非真理内存在 (*ψειδεσθαι*, In-der-Unwahrheit-sein) である

る。真理と非真理は現存在の存在構造 자체に刻印づけられているのである。

四 「《偽》の可能性」の拓く地平

『存在と時間』に頻出する概念対——存在者の暴露／隠蔽 (Entdecken-Verdecken)、現存在の開示性／閉鎖性 (Erschlossenheit-Verschlossenheit)、言表の挙示／歪曲 (Aufweisung-Verstellung)、わらには、現象／仮象 (Phänomen-Schein)、本来性／非本来性 (Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit)——は、この時期におけるハイデガーの真理の考察が「いかにして《偽》は可能となるのか」あるいは「いかにして人は《偽》に陥るのか」という問いに根底から支配されていることを端的に物語っている。

ἀληθεία という語にかんして、ハイデガーはつねに接頭辞 *α-* の有する欠如的性格を強調し、それによつてたゞず「隠れてゐるありさま (*λήθη*)」としての《偽》を想起させようとしている (Vgl. SZ, 222)。ハイデガーにおいて、真理はつねに偽を迂回する形でのみ思考されているのである。

『存在と時間』第七節では、そうした隠蔽としての《偽》が現象とのかかわりにおいて語ふれられて (SZ, 36)。それ

によれば、現象が隠蔽される存在様式には、第一に、現象がまだ暴露されていない「非暴露状態 (Unentdecktheit)」があり、第二に、以前一度暴露されたのだが再び隠蔽されてしまつたという「埋没状態 (Verschüttung)」がある。埋没状態には程度があり、隠蔽が現象全体に及ぶ埋没もあれば、部分的なものにとどまりその一部が仮象として現れる埋没もある。後者の部分的な隠蔽は「歪曲 (Verstellung)」と呼ばれ、「欺きや誤解の可能性が特に強固であるがゆえに、もゝとも頻繁に起りるものとも危険なもの」とされる。このようなあまらまな存在様式で現象が隠蔽される可能性には、「偶然的な隠蔽」と「必然的な隠蔽」の二通りがある。ハイデガーが重視するのは後者の「必然的な隠蔽」の可能性である。なぜならそれは「暴露されているものの存立様式に基いていた」隠蔽であり (SZ, 36)、わらにいえば現存在の存在構造そのものに刻印づけられた隠蔽であるがゆえに、われわれにとって避けがたい《偽》だといえるからである。したがつて「必然的な隠蔽」は現存在の意に反してそれと知らずに生ずることもありうるのであり、だからこそ「必然的な隠蔽」としての「歪曲」は最高度に危険視されねばならぬのである。「注意すべきなのは、曖昧さ

(Zweideutigkeit) は故意の歪曲や曲解 (Verdrehung) か

ら発するのではなく、ある特定の現存在によつて引き起こされたものでもないということである」(SZ, 175)とか、「その「お喋りが内世界的存在者を隠蔽する」ためには、お喋り(Gerede)に欺き(Täuschung)の意図がある必要はない」(SZ, 169)などと随所で指摘されているように、現存在は意図的に頽落や非真理に陥るのだと捉えられるわけでは決してないのである。

まさにこの「必然的な隠蔽」としての現存在の非真理の可能性こそ、ハイデガーがプラトンの『ソピステス』に見出した地平なのである。『ソピステス』講義によれば、人間的現存在の究極の可能性は哲学的実存である。プラトンは、哲学的実存とは何であるのかをソフィストの実存形式に反対することによって「間接的な形で」(GA19, 12)示してみせた。ソクラテス、プラトン、そしてアリストテレスも、非哲学者としてのソフィストに反対する戦い、「弁論術や詭弁術に対する戦い」(GA19, 16)を行つたのであり、その作業を介して哲学の課題を遂行したのである。哲学の課題とは、「事象への道を積極的に切り拓き、次いでお喋りに対する戦いを引き受けること」(ibid.)に他ならない。ハイデガーの「頽落に対する戦い」は、プラトンの「ソフィストに対する戦い」になぞらえられるものであり、プラトンが批判

の標的とするソフィストの存在様式こそ、ハイデガーが現存在の頽落あるいは非本來性と呼ぶ存在様式のモデルなのである。

ハイデガーは、プラトンが「非存在者の存在」つまり「あふぬもの(unón)もある」とに注目した点を高く評価し、「の」とは「それまでの存在理解に対する革命」(GA21, 168f.)にあたると称揚する。「誤謬も偽も存在する」と示したのは、プラトンの不滅の業績のひとつである」(GA19, 192)。そもそもプラトンの『ソピステス』において非存在者の存在が話題となるのは、ソフィストの存在様式が「偽としての非存在」にあたると捉えられていたからである(GA19, 220f.)。『存在と時間』でも、これに呼応するかのように「非本來性」が「非存在(Nicht-sein)」といいかえられている(SZ, 176)。「偽としての非存在」が存在のたんなる欠如にすぎないとするならば、「偽としての非存在」自体が実在的な力を帯びる可能性ははじめからありえない。だが、「偽としての非存在」は非存在者として存在するからこそ、われわれを脅かす最大の危険としてわれわれに襲いかかることもありまするのである。「《偽》の可能性」を手引きとした『存在と時間』期の真理の思考は、こうしてプラトンが拓いた「非存在者の存在」問題の地平をみずから

基礎存在論において新たに引き受けよらとする試みとして理解する」とがやであるのである。

「《偽》の可能性」を迂回したハイデガーの真理の思考は、1986年GA 22 Vittorio Klostermann社刊行の『ハイデガー全集(Gesamtausgabe)』を指し、統く数字は巻数を、カノマ後の数字は

におく点で卓越した地平を拓く。だが、逆説的ないいかたではあるが、はたしてこのような論述方向自体がわれわれ

を別の《偽》に陥らせる可能性はないのだろうか。ベンナ・アーレントが初めて聽講したハイデガーの講義は、他ならぬ『ソピステス』講義であった。この講義から決定的な衝撃を受けた彼女が、論文「真理と政治」において「組織的な嘘」を視野に收め、『精神の生活』において職業的思想家の「形而上学的誤謬(metaphysical fallacy)」の問題に即及するのをみると、アーレントの議論は、『存在と時間』期におけるハイデガーの語る「《偽》の可能性」とは別なる

『偽』の可能性に言及しようとしているのではないかと考ふれるべきだ。だが、この点については稿をあらためて論じなくてはならない。

注

SZ : M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 16. Aufl., 1986.

(1) Vgl. SZ, S. 183, 213, 227, 230, 349, 357, (420).
(2) 本論では、《達》ヘシヘ語る、この多くは判断の虚偽と云々狭い意味によるべし。アレクサンダ・ヘッケルは、ヘッケルヘシヘキラント語からハイデガーが汲みとつた、虚偽、隱蔽、歪曲、欺瞞といった多様なニーチェを含む広義の意味で用ひられること。

(3) Vgl. E. Tugendhat, „Heideggers Idee von Wahrheit“ (1964), in: Otto Pöggeler (Hrsg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Athenäum, 1984. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, Walter de Gruyter, 1970.

(4) Vgl. Carl Friedrich Gethmann, „Zum Wahrheitsbegriff“, in: *Dasein : Erkennen und Handeln : Heidegger im phänomenologischen Kontext*, Walter de Gruyter, 1993, S. 115-136. Erschienen unter dem Titel Zu Heideggers

Wahrheitsbegriff in: *Kant-Studien* 65 (1974), S. 186-200.
(5) Vgl. M. Heidegger, „Die Lehre vom Urteil im Psychologis-

mus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik“ (1913), in :

GAI, S. 59-188.

- (6) Vgl. M. Heidegger, „Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus“ (1915), in : GAI, S. 189-412.

- (7) Cf. J. N. Mohanty, “Heidegger on logic”, in : Christopher Macann (ed.), *Martin Heidegger : critical assessments*, vol.

III : *Language*, London, Routledge, 1992, pp. 107-8.

- (8) Vgl. Aristoteles, *De anima*, III 3, *Metaphysica*, IV 10. ふくべイデガーナ、トゥベーレンベの文獻を参照せよ。Cf. Thomas Sheehan, “Heidegger's philosophy of mind”, in : Guttermann, Førststad (ed.), *Contemporary philosophy : a new survey*,

- vol. 4. *Philosophy of mind*. Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, 1983, pp. 298-299. 本文の指摘したとおり、トゥベイデガーナの「*ανθεύειν* おへぬ」、「*稳だねる*」のあつ得

- (9) ふくべイデガーナの表記によれば、本文の文獻を参照せよ。Cf. Thomas Sheehan, “Heidegger's philosophy of mind”, in : Guttermann, Førststad (ed.), *Contemporary philosophy : a new survey*, vol. 4. *Philosophy of mind*. Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, 1983, pp. 298-299. 本文の指摘したとおり、ト

- (10) Vgl. GA19, S. 23. *ἀληθείαν* の分析はナーベル報告による簡懸 *εἰδανοῦσιν*。Vgl. M. Heidegger, „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)“, in : *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Bd. 6, 1989, Göttingen, besonders S. 255-261.

- (11) Vgl. GA19, S. 28, SZ, S. 25.

- (12) ハルヒナ・カチャレルダ、トゥベイデガーナの現存在概念由体が、トゥベーレンベの *πρότερος* 概念の存在論的変換によって獲得されたりのアモルヒスムスの問題からしていふ。Cf. Franco Volpi, “Dasein comme praxis : L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote”, in : F. Volpi et al., *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 31-32.

- (13) ハイデガーナ、他者との本來的な交わりが可能となるためには、良心を持ったむすめ決意性 (Entschlossenheit) とともに必ず自己存在が本來的なふたつのうらやまが前提となるべき考へみ (SZ § 60, 298)。むしろ *Entschlossenheit* は自由意志とは別なる自由に属する存在論的概念ではあるが、他者との交

わりが現存在自身のあり方に対しても一次的な位置づけとなら
れるべきだ」とに変わらざる。

- (14) Cf. H. Arendt, "Truth and Politics", in : *Between Past and Future*, New York, 1954. (邦訳、弓田隆也・斎藤純一訳、
みやづか書房、1994年)
- (15) Cf. H. Arendt, *The Life of the Mind*, New York, 1978. (邦
訳上下巻、佐藤和夫訳、岩波書店、1994年)
(佐々木 譲・糸井重里・おもね・法政大学大学院)

フッサール『危機』書における〈自明性〉をめぐって

土戸 敏彦

〈明証〉Evidenzとはフッサールにとって、根本主題の一つであった。彼の現象学の歩みの焦点にはほとんどの〈明証〉がある。ついで晩年の「わざる『危機』」書（“Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie”）において、〈明証〉

追求の道の出発点の一つとされる〈生活世界〉を性格づけたために、あるいはそのこととの関連の上で、〈自明〉selbstverständlichなし〈自明性〉Selbstverständlichkeitへいう言葉を、フッサールは頻繁に使用している。とはいえるが、彼はその言葉について、何らかの定義を下したり、厳密な考察を加えたりしていない。いうならば、漠然と用いられているのである。けれども、フッサールが用いている〈自明性〉という言葉の内実は、生活世界という着想との関わ

りのうえで、あるいはまた〈明証〉との関わりのうえで、現象学一般にとってきわめて重要な意味をもつてゐるようと思われる。その意義を剔出する」とが本稿の課題である。

一 生活世界の〈自明性〉と自然主義的な〈自明性〉

『危機』においては、周知のように生活世界への還帰がいわば前半部の主要課題となつていて^①。フッサールによるところ、ヨーロッパにおける諸学の歩み、わけても自然主義的客觀化は、この生活世界を離れていく理念化の過程であった。生活世界とは〈自明性〉の世界であるが、重要なことは、生活世界を離れて理念化が進行したとしても、それはそれでふたたび固有の〈自明性〉が生まれるという点であ

る。してみると、その過程で「自明性」という性格そのものに、何らかの意味の変化が介在しているのではないだらうか。

フッサールによれば、幾何学の伝統をさかのぼると、最初に直観的な環境における事物についての経験的・実用的な測定術があった。そこに含まれていた客観化の機能が、その実用的な関心を純粹に理論的な関心に転化させることによって理念化され、こうして幾何学すなわち純粹形態の数学が生まれたのであった。この形態に関する数学が、ガリレイの時期、さらに色や音、熱、重さなどの内容的充実の世界にも適用され、かくて「普遍的で精密な因果性もまた自明なものだとされ」(S. 38)、普遍的物理学という「ガリレイ的的理念」が確立されるにいたるのである。

この過程を通して言いうことは、「すでにガリレイのもとで、数学的な基底を与えられた理念の世界が、われわれの日常的な生活世界に、すなわちそれだけが唯一現実的な世界であり、現実の知覚によつて与えられ、そのつど経験され、また経験されうる世界であるところの生活世界に、すりかえられた」(S. 48f.)ということである。しかしながら、このような「すりかえ」を通してさえも、当事者にとっては世界はつねに「自明」なものとして現われる。フッサー

ルによれば、ガリレイは、純粹幾何学や純粹な空間時間形式に関する数学が理念的な形態に関して明証的に示すものは真なる自然に属する、ということを、「自明」と考へて、いた。

「ガリレイのこのような『自明性』のなかに何があつたのか、彼の新たな意味における数学的な自然認識という理念を動機づけるために、彼にとって、きわめて自明であつた事がらに、いつたい何が付け加わったのかということは、慎重な解説を要する。われわれとしては、自然学者であり、物理学の『開拓者』であつた彼は、まだ完全に今日的な意味での物理学者ではなかつたということ、彼の思考は、現代の数学者や数学的物理学者の思考のように、直観から離れた記号操作をするものではなかつたということ、さらにはわれわれは、ガリレイおよびその後の歴史的展開によって形成されてきた現代のわれわれの『自明性』を、彼のうちに読み込んではならないということに注意したい」(S. 21.)。

こうしてフッサールは「自然科学の忘れられた意味基底としての生活世界」(S. 48.)へと邇行的な探究をすすめるのであるが、この生活世界とはフッサールによると、「問われるることのない自明性のうちにつねにあらかじめ与えられ

てはいる感覚的経験の世界」(S. 77)であり、「自明性のつねに用意されている源泉」(S. 124.)であり、「あらかじめ与えられている自明性の唯一の宇宙」(S. 183.)であった。そなれば、いへば「自明性」とは、「すべての思考が前提している自明性、すべての生の活動があらゆる目的や能作において前提している自明性」(S. 115.)であり、「すべての学者、すべての科学者にとって彼らの認識作業の、深い間接性のうちに閉ざされた暗黙の根底をなしてい」(S. 118.)ところのものである。この意味で、「自明性」とは最も根源的であらゆる生の活動にとって基盤的な性格をもつといえよう。そしてまた「自明性」の世界である生活世界とは、現実に経験しうる原理的に直観可能な世界であり、いかなる形而上学的な意味合いをもつものではないがゆえに、「根源的な明証の領域」(S. 130.)と性格づけられたのであつた。してみると生活世界においては、「自明性」と明証とは一致するように思われる。そのかぎりにおいて、生活世界的な「自明性」とは異なる「自明性」については、「見かけの(scheinbar)自明性」と呼ばれることがある。

たとえば、「幾何学は、固有の直接明証的でアリオリ的な『直観』とそれを操作する思考とによって、独自の絶対的真理を創造するものであり、そしてその真理はそのような

ものとして——自明にも——問題なく適用可能であると思われたのであつた。われわれは、ガリレイの思想を解釈するにさいしてみずからともに思索しながら、上述のようにその根本的特色をきわだたせてきたのであるが、この自明性が単なる見かけのもの(Schein)であつたということ……は、ガリレイとそれを歴むらいだ時代にとつては隠されてしまつになつていた」(S. 49f.)。

あるいは、「ロックの素朴さと不整合さとは、その経験主義を急速に押し進めて、背理的な観念論へと進み、ついには完全な背理へといた。この基礎にあるのは感覚論であり、また「あらゆる認識の唯一の疑いえない地盤は自己経験であり、その内在的所与の領域である」という見かけの自明性なのである」(S. 88ff.)。

また「いわゆる vermeintlich を冠した例としては、『ニュームは、背理との闘いを引き受け、この感覚論および一般的に心理主義がもとでいてしるいわゆる自明性の仮面をはぎ、一貫した自己理解や眞の認識論へ突き進むといふことはせずにアカデミックな懷疑主義という氣楽かつきわめて印象深い役割を演じるにとどまつてゐる』(S. 90.)。

やうに引用符付きの表現もまた、すべてではないにせよ、

同様に見なしうると思われる例が多い。

「いざこにおいても、眞の存在とは、ドクサのうちにあつて問われることなく、『自明』である存在、単にそう思い込まれているだけの存在に対立する理想的な目標、すなわちエピステマードの課題、『理性』の課題なのである」(S. 11.)。「すべての自然的明証、すなわちあらゆる客観的科学の明証（形式論理学と数学の明証も例外ではない）は、実は不可解な背景をもつてゐる『自明性』の領域に属する。いかなる明証も一つの問題の標題なのであり、ただ現象学的な明証だけがそうではない……。」(S. 192f.)

このようなかたちでの「自明」および「自明性」について

この叙述、つまり「見かけ上」や「いわゆる」の限定詞付き、あるいは引用符付きの表現は、そうではない「自明性」すなわち眞の「自明性」が存在することを示唆している。

つまり、「見かけの自明性」という以上、「本来の自明性」が存在すると考えられるのである。フッサールが「伝統的・客觀主義的な哲学の『学問性』の根底にある哲学的素朴性(Naivität)を克服するためには、生活の素朴性に正しく立ち入り、しかもそれに反省を加える」とが、唯一可能な道である……」(S. 60.) ふたとおの「生活の素朴性」とは、いわば考察の原点となすべき「本来の自明性」を指してい

るのであろう。自然主義的客觀科学において自明な真理と見なされてきたその眞理の「自明性」が、実は「見かけ」のものでしかなかつたこと、そしてすべての地盤である生活世界の明証こそが「本来の自明性」であること、この生活世界の明証に立ち帰つてこそ、究極のテーマである普遍的相關性の問題へと進みうること、フッサールが明らかにしたのは、これらのことであつた。してみると、自然主義的な「自明性」の方は克服すべき「自明性」であり、生活世界の「自明性」とはそこに立ち帰つて反省すべき「自明性」であるということになるが、問題はこのように單純に定式化されうるのだろうか。

ところが、その立ち帰るべき「自明性」すらもが、普遍的相關性がテーマとなるさいには、謎とされ、したがつて「自明」なものではなくなる。

「世界はあらかじめ与えられている自明性の唯一の宇宙である。現象学者ははじめから、自明なものを疑わしく謎めいたものとみなさねばならず、以後、世界の存在の普遍的自明性——これこそ現象学者にとって最大の謎である——を理解可能なものに変えるという以外のいかなる學的主题をももやえない、といった逆説の中に生きている」(S. 183f.)。

このとき現象学者にとっては、いかなる「自明性」といえども「見かけのもの」でしかないであろう。現象学にとつて、「自明」なものはありえないということになる。「……

新たに開始された現象学的—超越論的徹底主義の哲学の本質的固有性は、……客観的哲学とはちがつて、自明性の基盤をあらかじめ用意しておくことなく、そのたぐいの……意味の基盤を原理的に排除する、という点にある」(S. 185.)からである。こうしてフッサールに従うと、「自明性」とはつねに「見かけ」でしかないという視点が——たとえそれが現象学者だけのものだとしても——生じてくる。

けれどもここで、フッサールの次のような指摘を考慮すべきであろう。すなわち、エポケーがあらゆる自然的・人間的生の関心から背を向けることであれば、いかなる超越論的研究も存在しないことになる。したがつて「哲学者はエポケーにおいても、自然的生を『自然に生き抜く』のでなければならぬ……」(S. 180.)。自然的生を自然に生き抜くということは、それがたとえ現象学者であろうと、生活世界が「自明」な世界として映つていることを意味する。そうだとすれば現象学者は、「自明性」に対していくといいかなる位置にあるのか。フッサール自身、この事態をエポケーにまつわる困難としているが、どのようにこれを理解

すべきであろうか。

二 「自明性」の二重性

「自明性」が問題とされるばあい、二つの意味合いがあるようと思われる。そして、『危機』のなかでこの二つが錯綜している。一つ目は、すでに触れた比較的単純な意味合いである。すなわち「自明であるものが問題なのは、一見そのように見えるが、実は自明ではないからだ」という場合である。いわば、ほんものの「自明性」が存在するが、ここで問題にされざるをえないのは、それが「ほんもの」の「自明性」ではなく、「見かけの「自明性」」だからというわけである。

しかしもう一つの場合がある。こちらはやや複雑な様相を呈する。すなわち、「自明であるものが問題なのは、自明になつてしまつていてるからだ」というものである。すなわち、ここでは「自明性」がほんものであるか、見かけのものかに問わりなく、「自明」であること自体が問題である。フッサールが生活世界の考察において最終的にたどり着いたのは、この地点である。以上二つの意味の錯綜関係が、『危機』を支配している。

ここでは前者について検討する（そのことは、結果的に後者について示唆を与えることになる）。フッサールの語用にも見られたように、一方で「自明性」それ自体が「見かけ」のものであり、他方で明証と符合させするような「自明性」が想定される。このようなことが可能になる理由として考えられるのは、「自明」という表現がもともと実は二重の意義を含んでいるからではないか、ということである。

まず第一に、「自明」という言葉の本来の意義は、おのずから明らか、ということであり、『危機』のなかで生活世界に即して示されているように、それは、いわば直観的にそれ自体が現前しており、したがってそれ以上「根拠」を求めて遡行する必要のない場合である。このとき、「自明性」は直観的な「明証」と符合するのであり、だからこそ「自明性の唯一の宇宙」である生活世界が「根源的な明証の領域」と認定されたのであった。

ところが「自明」のいま一つの意義は、そこからいわば派生したものである。すなわち「根拠」から隔たってしまつたにもかかわらず、いつでも「根拠」に立ち戻れることができているがゆえに、「おのずから明らか」ということに準ずる事態だと考えられる。このばあいは、明証とはは

きり異なる。すなわちそれ自体が現前しているという意味はない。直観に支えられた「根拠」は現前していない。ではなぜ「自明」つまり「おのずから明らか」と言えるのか。それは、いつでも「根拠」に立ち戻りうる、したがつてつねに「根拠」に支えられているという信念ないし信頼があるからである。

ここで便宜上、前者を「自明性I」、後者を「自明性II」と呼ぶことにする。フッサールが「危機」の前半すなわち「生活世界への還元」において基本的に目指したことは、「自明性II」を克服し、「自明性I」に立ち帰ろうとするこことであった。自然主義的・客観的態度の「自明性」は、このばあい「自明性II」に属するとみなしうる。彼は、それを払拭して、のちの普遍的な志向的相関性をめぐる問題構制に至るための予備的作業として、「自明性I」すなわち生活世界的明証を手に入れようとしたのである。

このように定式化すると、前節の疑念、すなわち「自明性I」が「本来の自明性」であり、「自明性II」はたんなる「見せかけの自明性」であるのではないかという疑問が、今や避けがたく前面に現われる。「自明性I」と「自明性II」の関係は、結局はこののような単純な関係に集約されてしまふのだろうか。こうした見方からすれば、「自明性II」は妥

当性に乏しく、いわば貧しい内実しかもたない（自明性）のように思われるが、果たしてそうであろうか。

ここで、U・クレスゲスの「生活世界」概念の二義性」という着想を参照してみたい。彼は、フッサールの生活世界という概念には広狭二義が含まれていることを明らかにした。²すなわち狭義の生活世界とは、客観的諸科学およびそれらが対象としている世界との対照によって得られる世界であり、それら諸科学を含めたあらゆる実践的世界の根底にある生活世界のことである。この意味の生活世界は、客観的諸科学のみならずあらゆる特殊世界をも成り立たせる地盤であり、土台である。これに対し、広義の生活世界とは、狭義の生活世界の基礎の上に打ち立てられたあらゆる特殊世界をも包摂するものである。たとえば客観的科学に基づいた技術によって作り出されたいかなる製品も、すでに生活世界に含み込まれている。「……（個人的であれ、社会におけるものであれ）およそ人間が生み出すものおよび生み出したものはすべて、自身生活世界の一部分である」（S. 462）と、フッサール自身も述べている。

ところでクレスゲスが明らかにした重要な点は、これら「二つの生活世界概念はどちらも、単独では、フッサール

がそれに割り当てている役割を担えるようなものではない」という点であり、したがって「このことによつて同時に、生活世界概念のなかのさきに提示された基本的な二義性を免れるために、この概念の意味を二つのうちどちらか一方に限るという可能性も閉ざされている」ということである。³すなわち、生活世界を問題にするためには、広義狭義どちらの概念も不可欠なのである。

さて「自明性」の二重性は、この生活世界の二義性に深い連関を有していると思われる。まず、「自明性 I」が狭義の生活世界に対応していることは容易に見てとれる。「自明性 I」は、地盤としての生活世界の根本性格だからである。一方、広義のそれに対しては、クレスゲスが広義の生活世界を「歴史的な社会的・文化的世界として考えざるをえず」、「その全具体相において考えるならば、それは同時に技術的世界でもある」と述べていることからすると、ここではむしろ「自明性 II」が支配していると考えられる。ところでの場合、生活世界についてなされた注釈、すなわち、広狭二義のいずれも単独では生活世界の役割を担えないということが、「自明性」についても当てはまる。「自明性 I」と「自明性 II」のいずれか単独では、「自明性」の意味を担うことはできないのである。なぜ、そう言えるのだと

ろうか。

らが「自明」になりゆくのである。⁽⁶⁾

これについての解明に移る前に、〈自明性〉と〈根拠〉との関係について補足しておきたい。〈自明〉とは原初的には、

〈根拠〉が現前しているがゆえの明らかな事態であるはず

である（〈自明性I〉）。がしかし、その明らかさは何ものを

も必要としないゆえに、おのずと〈根拠〉の現前を要しなくなり〈根拠〉から遠ざかるが、ただし、つねに〈根拠〉に支えられているという保証は残される（〈自明性II〉）。と

ころでそのさいに、ある種の逆転が生ずるのではないか。すなわち、剥き出しの〈根拠〉はかえって危うく、むしろ〈根拠〉から隔たり、間接的になつた妥当要求ほど効力・

神通力をもつ、という転倒である。それゆえにこそ、客観的諸科学の「真理」がわれわれが目の当たりにしているような勢力をふるい、世の伝統や慣習がそこに属する成員にとって抗いがたい拘束力を持ち続け、他方いわゆる根源的であるはずの生活世界は「主観的・相対的」で「素朴な」ものとされてきたのではなかろうか。こうして、〈根拠〉から隔たりがかえって、（その存在を実は確認しえない）〈根拠〉の妥当性を強化する、という事態が生じていると考へられる。すなわち、「〈根拠〉からの隔たりにもかかわらず」ではなくて、「〈根拠〉からの隔たりゆえに」かえつて事が

三 〈始源〉としての生活世界的明証

フッサールは、生活世界の明証に立ち帰りうると信じた。客観的諸科学に対するエポケーを通して自然主義の理念化を剥ぎ取り、いわば根源的ななまの世界を主題化しうると考えたのである。フッサールが示唆しているように、この作業は困難であるが、われわれにおいてもまたそれは遂行可能でなければならない。その作業はおそらく一挙になされるものではないだろうが、少なくとも到達されるべき世界は事実的な経験の歩みのなかで得られるものではなく、アブリオリに直観可能なものであるはずである。われわれはそのような明証的な生活世界を、直接に目の当たりにすることはできるのだろうか。もしそのような経験をわれわれがもつとすれば、それはわれわれが根源的な〈自明性〉すなわち〈自明性I〉のなかにあり、かつそれを反省しうるという境地に達したということであろう。

〈自明性I〉は、生活世界の明証と一致することが示しているように、事がらそれ自体が現前し、おのずから顯わになつてゐる事態であつた。〈自明性II〉の方は、それ自体

は現前していないが、そのような根拠へとつねに遡及しうる事態であった。むろん、当事者がいかに「溯及しうる」という深い信頼感を抱いていようと、根拠からの懸隔は次第に大きくなっていくかもしない。しかし、仮にそうなると、明証的な根拠に立ち帰りうるという保証があればこそ、〈自明〉と表現されたのであった。自然主義の展開についてのフッサールの叙述からそのことを読み取るのは、かならずしも無理なことではない。してみると〈自明性〉について、次のように考えられるのではないか。すなわち、〈自明性II〉は、〈自明性I〉が究極において存在し、保証してくれているという信念がもたれうるかぎりにおいて、成立しうる。これを言い換えると、〈自明性II〉は〈自明性I〉によつて支えられているということである。自然主義的・客観的諸科学が〈自明〉とみなしえたさまざまな現象や法則は、生活世界的明証たる〈自明性〉があればこそのことである。だからこそフッサールは、生活世界への還帰を執拗に主張したのであつた。

ところが逆にこうも言える。他方、そのかぎりで、〈自明性II〉は〈自明性I〉を存在せしめる、と。理由は以下の通りである。生活世界的明証たる〈自明性I〉にいまだ到達していらない時点からは、そのような〈自明性I〉につ

いての存在確認はなしえない。しかし、自然主義的な〈自明性II〉については、そのうちにある自明なる対象はまさにいまここで確認され、反省され、エポケーへと供されている。ところでこの〈自明性II〉とは今しがた見たように、〈自明性I〉の保証によって存立するものである。とするならば、〈自明性II〉は〈自明性I〉を前提している以上、必然的にその存在を要求するだろう。つまりは、〈自明性II〉が〈自明性I〉をあらしめる。〈自明性I〉の存在は、〈自明性II〉の作用によるものということになる。

以上のようにみるかぎり、〈自明性I〉と〈自明性II〉はいわば相互依存の関係にあり、支え合つてゐる。してみると、両者をそれぞれ「本来の自明性」および「見かけの自明性」と見なすことは、〈自明性〉の連関を皮相にしか捉えていないことを意味するであろう。とはいゝ、両者が相互依存の関係にあると言うことができても、それは単純な相互依存関係ではない。なぜなら、われわれはさしあたつてこの相互依存関係の一方にしか、すなわち〈自明性II〉の方にしか身を置いていないからである。われわれはいったい、いつ〈自明性I〉そのものに立ち帰つたという経験を得ることができるのであろうか。そもそも、このような問い合わせられること、あるいは問いかこのようなかたちでし

か発せられないこと、そのこと 자체、実はわれわれがつねに「自明性II」のなかでしか生きていないという事態を示している。なぜ、われわれはさしあたって「自明性II」のなかにしかいないのか。

「自明性II」の世界は、客観的諸科学の世界のみならず、あらゆる実践的世界を含んでいる。つまり、何らかの目的や理念に規定されたあらゆる活動において、その活動固有の「自明性」が存在すると考えられるのである。「自明性I」の世界としての生活世界は、これらの諸世界の地盤をなし⁽¹⁾ている。してみると、生活世界的な「自明性」つまり「自明性I」は、自然主義的な「自明性」をはじめとするさまざまな「自明性」を基づけていると同時に、それらに取り巻かれ、包み込まれていてことになる。が、この「自明性I」と「自明性II」の関係は単なる基づけ関係ないし包含関係ではないだろう。われわれが通常さしあたってみずからが置かれた位置を見出すのは、「自明性II」においてだということに留意するならば、双方の「自明性」は静止した関係ではない。このことが意味するのは、根源的な生活世界的明証すなわち「自明性I」は与えられるやいなや、ただちに「自明性II」に転化するということである。つまり「自明性I」それ自身に、すでに「自明性II」に転化する

本源的性向が宿っているということであろう。この「自明性I」から「自明性II」への転化性向を、仮にここで「自明化」と呼ぶならば、「自明性」は「自明化」の運動として存在する。すなわち「自明性」とは、「自明化」という運動のなかで成り立つ事態なのである。そして、自然主義的理念化を払拭しての生活世界への還帰とは、この性向にあらがう困難な逆行的な歩みということになる。おそらく、ここから結論できることは、最終的な「自明性I」には事実としてはたどり着けないとということであろう。なぜなら始源の「自明性」は、つかんだときには、すでに手をすり抜けているからである。仮にそこに到達したとしても、それは「自明性I」として瞬時も固定してとどまるものであります、ただちに「自明性II」に姿をかえているだろう。

こうして今や、『危機』における「自明性」論の意義について語りうる。第一に、たとえば『イデーンI』の時期におけるフッサールにおいては、自然的態度の「自明性」は、いわば単純な相において捉えられていた。しかし、ここ『危機』においては、「自明性」は静止あるいは固定した何らかの状態などではなく、運動するある固有の性向として動的に見られていると考えることができる。このとき「自明性」とは、「自明化」という、ある独特の運動である。

」で付け加えておくならば、『イデーンI』における「デカルトの道」は大きな欠陥をもつていていたというフッサールの述懐、すなわち「その道は、なるほどまるで一飛びに超越論的自我へと通じはするが、しかし、いっさいの先行的な解明を欠かざるをえない以上、この超越論的自我を一見内容空虚なかたちであらわにする……」(S. 158.)ということばの意味は、次のように解することができる。すなわち、いわゆる「デカルトの道」においては、運動としての多様な「自明化」がまゝたく捉えられておらず、「自明性」が自然的態度のそれとして静的にしか見られていなかつた。したがつて、自我の能作がいわば動態において捉えられず、抽象的な切片においてのみ考察される結果になつた、と。

第二に、〈自明性I〉から〈自明性II〉への動的性向、およびそれに逆行する生活世界への還帰というこの構図は、フッサールが最終的にめざした普遍的な相関性をめぐっての自然的態度と超越論的態度との関係に対し、いわば相似的な類推を可能にするという点である。すなわち、〈自明性I〉が事実としては最終的に到達しないものであったのと同様、超越論的自我における現象学的明証は、自然的態度の〈自明性〉へとただちに転化する性向を内包しており、したがつて事実としては獲得されえない、といふ」とが示

唆されている。ここで右の〈自明化〉の概念を拡張すれば、仮に完璧な現象学的明証があるとしても、それは自然的態度の〈自明性〉へと〈自明化〉するかたちでしか存在しないということになる。要するに、明証を得た瞬間にもある意味で自然的態度は保たれている（ないし発生している）ことになる。このことは、「エボケーにおいても、自然的な生を生き抜かねばならない」というフッサールの言葉を、逆の方向から言い表してみると、彼がことさらそう述べねばならなかつた理由も了解しうるところとなるようと思われる。しかしこの問題は、本稿の課題、生活世界的明証としての〈自明性〉をめぐる圈域を超えるがゆえに、ここでは示唆にとどめたい。

註

(1) 本稿では、「危機」における「心理学から出発して現象学的超越論哲学へいたる道」については触れない。なお文中、引用文あとの括弧内の頁付けは、*Husserliana VI*のものである。

(2) Ulrich Claesges, *Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff*, in: Claesges, U. / Held, K. (Hrsg.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Phaenome-

nologica 49, Haag 1972, S. 89. 新田・小川編『現象学の根本問題』晃洋書房、八七頁。

- (3) A. a. O. S. 92. 前掲書、九〇一九一頁。
- (4) A. a. O. S. 90. 前掲書、八八頁。
- (5) A. a. O. S. 90. 前掲書、八九頁。
- (6) 抽稿「根拠からの隔たりとしての〈自明性〉」、「九州大学教育学部紀要（教育学部門）」第四十二集、一九九七、参照。
(土戸 敏彦・つねる としひこ・九州大学)

E・レビュイナスの全体性批判

／フッサール、ハイデガー批判における全体性の二義性

関根小織

序

レビュイナスの哲学には二つの問題設定がある。それは①全体性への批判、②全体性に合致してしまわない主体性の考察、とに分けられる。前者は「西欧哲学は他者関係を常に失われた全体性の回復のための手段として考えてきたのではないか」という問題意識に起因しており、ここから存在論批判、認識論批判、一元論批判がなされる」とになる。

後者は「このような全体性に帰着してしまわない社会的関係を可能にする主体性はいかなるものでありうるのか」という問題意識に起因している。ここでレビュイナスは自由な権能 (pouvoir, puissance) を有するものとしての主体を統一性へと通じるものとして退けつゝも、主体性を全面解体することも了承しない。そしてこのような主体性が、「脱内存在 désintérêttement」「他者のためのこの者 l'un-pour-l'

判、ハイデガー批判はこの文脈においてなされているものである。それらの西欧哲学は主体の統一性においてにしろ、世界の統一性においてにしろ、失われた統一性の回復をめざしているという点で「ノスタルジー」(TI75, EN154, EI70) → 失われた故郷への帰還をめざすものゝと評されることになる。

レビュイナスの哲学には二つの問題設定がある。それは①全体性への批判、②全体性に合致してしまわない主体性の考察、とに分けられる。前者は「西欧哲学は他者関係を常に失われた全体性の回復のための手段として考えてきたのではないか」という問題意識に起因しており、ここから存在論批判、認識論批判、一元論批判がなされる」となる。

後者は「このような全体性に帰着してしまわない社会的関係を可能にする主体性はいかなるものでありうるのか」という問題意識に起因している。ここでレビュイナスは自由な権能 (pouvoir, puissance) を有するものとしての主体を統一性へと通じるものとして退けつゝも、主体性を全面解体することも了承しない。そしてこのような主体性が、「脱内存在 désintérêttement」「他者のためのこの者 l'un-pour-l'

autre」等の用語で語られるようになるのが『存在するとは別様に、又は存在性の彼方へ』以降とみなせるだろう。⁽¹⁾それらは簡潔に示すならば「倫理的主体」(ENT) と呼ばれるものである。

この二つの問題意識は批判部と解決部と考えられる。本論では通常レビュアナスについて取り上げられることの多い倫理（解決部である②の問題設定）ではなく、全体性批判（批判部である①の問題設定）に焦点をあてる。それによつてレビュアナスの倫理の主張も、天から降つてわいた独断的教説というわけではなくひとつ思考の道筋の結果として示せるのではないかと思われるからである。

— 全体性と分離（統一性と唯一性）

レビュアナスは自らの全体性批判が、フランツ・ローゼンツヴァイナクから影響を受けてくる」とを『全体性と無限』の中で明言しているが(TI, prefaceXVII)、全体性という概念そのものについての出所の記述はそこではなされていない。この著では、わずかに西欧哲学が量のカテゴリーを皮相なものとして軽視してきたとの批判によって、レビュアナスの使用する「全体性」がカントのカテゴリー表の量の力

テゴリーのひとつである「全体性」Allheit (Totalität) と関係があることを暗示するにとどまつてゐる。「量は西欧のあらゆる形而上学に対し皮相なカテゴリーであるとの軽蔑を抱かせる。それゆえ超越そのものが決して深遠ではないのだらう」(T173)。

全体性という概念そのものに対する考察は、論文「全体性と全体化」における方が詳しい。そこで、「全体とは対象の多様性が統一性 unité を形成するときに認められる」(AT57) ものであり、「それゆえ全体 tout と全体性 totalité は同義語として用いられる」(AT57) と言われている。確かにレビュアナスにとって全体性は、歴史的事実としての全体主義を念頭において用いられておるが、「実際、私の全体性の批判は、私達がまだ忘れていない政治的経験の後に生じたのです」(EI73)、ここに見られるように概念としては多数性と統一性 unité の総合として考えられるものである。

そしてレビュアナスは統一性 unité と全体性を同様に批判対象としている。「ギリシャ形而上学のひとつの歩みは統一性への帰還、統一性との融合を探し求めるにあつた」(T175)。けれどもこれに対し唯一性 unicité は多数性を形成する出発点として肯定的に用いられてゐる。この両者は

一を出発点として見るか到達点として見るかによっており、統一性の方は多数性がそれに従属するときは「全体性」へと至り、唯一性の方は多数性に必要な「分離」を示すものである。統一性としての一の典型はレヴィナスがしばしば批判の槍玉にあげるプロティノス的「二者 l'Un」であり、唯一性としての一の典型はレヴィナスのいう「他者のための」の者 l'un-pour-l'autre の l'un である。

そしてこの双方の意味をレヴィナスは「同 Même」という語に負わせている。「同」は他を同化吸收しようとの日論を見を示している場合にはほぼ統一性という意味で使われている。「西欧哲学のすべてを導いてきた同の優位」「同の帝国主義」などの多くの使い方がこれにあたる。一方、「同」が全体に依拠しないで成立する自我（この状態は無神論的分離と称される）として使われているとき、「同」は唯一性という意味で使われている（TI30）。レヴィナスのいう眞の他者との社会的関係はこの後者の「同」によつて可能になるものといえよう。自我と非我とが対立するような関係はすでに一つの全体を前提にして自我と他者を相互規定されるものとしており、このような他者は論理的な他者でしかないとしてレヴィナスは斥ける（TI23-24）。それゆえ他者の関係には自存的な自我が必要であるとされ、それが無

神論的分離としての自我、自我に先立つ究極的なもの（全体、二者、存在、神など）に依拠しない自我である」とになる。

それゆえ全体性と同は区別される。同には「統一性としての同」と「唯一性としての同」があり、レヴィナスの全体性批判はこの統一性としての同の批判ではあっても、同の全面的批判ではない——つまり主体の全面批判ではない。それというのも、主体が「同の帝国主義」と称されるような全体性へと逸脱する可能性があるにしろ、主体を放棄すれば「非人称（匿名）」的と称される別のもうひとつの全体性へと行き着いてしまうからである。ここから全体性の中にも二種類あることになるが、この点についてレヴィナス自身はこの区別を定式化していない。しかしこの区別は意外に重要である。この区別をしないと、レヴィナスのフッサール批判とハイデガー批判の違いが見えてこない。従つてまた、レヴィナスの擁護する主体性がどこに位置するものなのかが見えてこなくなるだろう。

一 全体性の二義性

「同」という概念が統一性と唯一性という二つの意味を

負つて使われていることは今述べたとおりであるが、全体性は統一性の達成状態として統一性とほぼ同じ意味を示していると考えられる。したがつて同のうちに統一性（全体性）と唯一性の二種類、さらにこの統一性（全体性）のうちにまた二種類あることになる。（混乱を避けるため試みに図表化しておく。）

全体性は、自己を基軸としてなされるときは主に「同一帝国主義」「自我の権能」と呼ばれる。これは他者を自己に同化させること、つまり認識がモデルである。自己と他者の分離を、他者を自己に従属させることで解消しようとの姿勢であり、他者を自己に従属させ自己の力・権能(pouvoir, puissance)を他者に及ぼし、自己を拡大する。この型の全体化によってなされる全体性を以下便宜上、全体性A(自己拡大型全体性)と呼び、レビュイナスのフッサー批判・認識論批判に顕著なものとみる。そこでは他者の主題化や再現前化(表象化)や所有が批判されている。

一方、自己と他者との断絶を、「中立的なもの」への準拠によつて融和しようとの道がある。この場合、主体性や個別性は偶發的なものとして軽視される。これは全体性Aとは異なり自己による他者の掌握・同化ではないにしろ、あらゆる共通の基盤とされるものから自己と他者を同様に説明する

ことに帰着し、自他の区別は二次的なものと化す。全体性Aが自由な主体を前提とするのに對し、こちらでは自由や主体はむしろ二次的なものとされる。これはレビュイナスが「非人称」「匿名」「参与 participation」という語で批判するもうひとつの全体性であり、以下こちらは全体性B(自己消失型全体性)と呼ぶことにする。これはレビュイナスのハイデガー批判・存在論批判に顕著なものである。

このようないくつかの全体性はレビュイナスの全体性批判の叙述のうちに読みとことができるものである。そのような箇所をいくつか引用しておく。

「自らを認識し表象することによって、主体は自己を所有し支配し、主体の同一性をそれ自身で否認することになるものにまで自らの同一性を拡張する^A。実存の様相としての『対自(自分のため) pour soi』は、生きようとする自然な意欲と同じくらい根底的な自己への執着を示している。(……)自らを正当化するためには自分が別のもうひとつの中に入りこむことも確かにありうる。一つの全体性のうちで自らをとらえようとする道だ。(……)そこでは自我と非我の対立が消失する非人称的理性の只中に真理を位置付けようとする。自由は保たれず、普遍的秩序の反映に帰着する。(……)

自らを支え自らを正当化するという普遍的秩序のこの

特権は、いまだ主観的なデカルト的意志の彼方に位置

付けられるものであり、この秩序の神的な威儀を構成

する。この知は、自由がそれ自身の偶然性を示す道、

自由が全体性のうちに消失する道である。」(T159

-60)

「西欧哲学の伝統にとつては、同と他のあらゆる関係は、それがもはや同の優位^Aの肯定でないときには、普遍的秩序での非人称的関係^Bにと帰着する。(……) 諸存在者は観念、存在、概念という中立的なものに帰着する。われわれが無神論的かつ被造的で自由なもの

としての自我に取り組んだのは、自由の横暴^Aを避けためであり、かつ自由が中立的なもののうちに消え失せること^Bを避けるためなのである」(T160)

「もし自由が外部性との専外におかれるとしたら、多様性のうちでのいかなる関係もある存在を別の存在によつて把持^Aすることとか、あるいはそれらの諸存在が理性への共通の参与^Bをなすことでしかなくなってしまう。」(T1278)。(下線及び記号、引用者)

では実際、これらの全体性A批判としてのフッサール批判と全体性B批判としてのハイデガー批判がどのようにな

されているかを次でみていくことにする。

III 全体性A批判（フッサール批判）から他者へ

レヴィナスのフッサール批判は全体性Aの批判であり、自由な認識主体を賞揚するこの立場に対する批判からレヴィナスは他者を重要問題として編み出す。そのような他者が鮮明に考察されるのは、レヴィナスがフッサールの意味論・他者論・時間論を批判するときに見て取れる（紙幅の関係上ここでは意味論と他者論を中心を見ていくことにす）。

意味論においてレヴィナスが拒否するのは「意味付与 Sinngebung」である。それはノエマと化すノエシスであり、内在と化す外部性であるとされる。このような動きによってなされる知解可能性は、表象 *représentation* の知解可能性であつてそこでは自我と対象の区別、内と外の区別が消えてしまつ(T196)。「対象化する活動の優位についてのフッサールの主張は、(……)超越論的哲学に通じる。それは(……)対象意識とは区別されはいるが、意識によつて付された《意味》として、意味付与 Sinngebung の結果として、意味はほとんど意識の産物であるとの主張に通じ

る。」(TI96)

意味が自己から由来することにレビュイナスは異議を唱える。あるいは（い）れは全体性Bの方に入ると思われるが）意味が自他を超えたところにある体系への準拠によって生じるということにレビュイナスは異議を唱える。前者は他者が自己の意味として同じ還元されることであるからであり、後者は他者と自己が両者に共通のある全体から説明されることによって他者と自己の相違・断絶が二次的なものとなるからである。自己から由来する意味が意味付与となり、自他を超えたある体系から由来する意味がコンテクストとしての意味となってしまうのである故に、これに対抗してレビュイナスは「私の意味付与に先行する意味」(TI22)、「コンテクストなき意味」(TI, preface XII, AE146)いふしたものを考えられるをえなくなむ。い)のよだな自己からも体系からも由来しない意味は、他者と呼ばれる。い)のよだな他者は意味の起点として考えられる。

もつとも我々の日常においては他者は常に意味の起点であるわけではない。他者は“私にとってこれこれの人である”（敵であるとか友人であるとか）として意味を持つ場合や、ある一般的説明（どしその会社の社員であるとか、いつどいで生まれどこに住んでいる人間であるとか）といふ

う自他双方を同じように説明することができるひとつの体系から意味を持つ場合、が多い。い)のような場合は他者は意味の起点ではなく、他者は「誰 qui」ではなく「何 quoi」で答えられているのだとレビュイナスは見る(TI152)。だが「何」でないよだな「誰」はこれこれの人であるといった答え方が不可能であり、答える当人の現前、ないしは自己紹介のように自らの固有名を名乗ること、「私、それは私であり」、人が私と同化させたがる他の何ものでもないのだと述べることである現前 *présentation*」(TI272)、が答えとなる。このよだな「誰」として、他者が意味の起点として現出する仕方を、一般的な「何」によって接せられているとある他者と区別してレビュイナスは「顔 visage」という概念に定式化した。「われわれの世界のうちにいかなる準拠物 ⁽⁵⁾référence も見出だされない外的存在的現前 *présentation* ——」れをわれわれは顔と呼んだ」(TI272)。

フッサールの他者論においては、レビュイナスは「間接呈示 Appäsentation」を問題視す。つまりフッサールは間接呈示を他者認識上の補完的手段として解すのみで、対象構成とは異なる他者との関係の特異性を見なかつたとレビュイナスはみる。フッサールの他者論に対し、レビュイナスは私の自我から出発して他者を「他の自我」(alter ego) いし

て自己の類同者として捉える点はもちろんのことだが、対象構成から他者関係を導き出す認識優位の点を根本的に批判するのである。「フッサールが『第一次領域』と呼ぶもの内での他者の身体の構成、『われ、できる』として内部から経験される私の身体そのものと共に構成された対象の超越論的『対化』、他我（アルター＝エゴ）としての他者の身体の理解、——これら構成の記述とみなされる諸段階のどれもが対象構成から他者関係への諸変容を覆い隠している、——他者関係は対象構成と同じくらい根源的であるが、彼は対象構成から他者関係を引き出そうと試みる」（HS170、傍点原著イタリック）。

もちろん他者関係の方が対象構成や他者認識に先立つといふレヴィナスの主張にも、反論は予想される。他者として理解されてはじめてその他者への責任も生じるのではないか、というものである。けれどもそのような立場においては、他者が現わるととき他者はつねに間接呈示において現れ、この場合の間接呈示とはある人が自己自身について持ちうるよりも低いレベルにとどまる知識、減弱した知識でしかないものとみなされるだろうとレヴィナスは言う（HS141）。確かに他者は直接的に把握不可能なものが、それは単なる認識上の欠落、「世界の穴」（EDE198）であるのではない。レヴィナスは言う、「表象不可能なもの、それ

はまさしく内面性であって間接呈示されることで近づきようのないものではないか。実際、間接呈示は欠損的表象の単なる次善の策 *pis aller* ではない、フッサールのいくつかのテキストは時に単なる次善の策のように理解させるのであるが。」（HS170、傍点原著イタリック）

フッサールの場合は、間接呈示はつねに現前と共同で働く補完的な共同知覚であった^⑥。が、レヴィナスの場合は間接呈示は現前によつてではなく「痕跡 trace」「謎 enigme」という「顕現する」となく「顕現する」（EDE209）ものによって引き起されると考えられている。痕跡は現前ではなくそれがすでに過ぎ去つてしまつたことを告知し、謎は触発するが不可知のもの、「他者が身分を明かさずに *incognito* 私の承認を呼び求める仕方」（EDE209）といわれる。（結局、入り口で呼び鈴が鳴つているとき、誰かがいるのかいないのか、我々は必ずしも知つては限らない……）といふイヨネスコの文が論文「謎と現象」のエピグラフに使われている。これらは、現前なき間接呈示というフッサールであればおよそ間接呈示の定義に反するものだが、レヴィナスでは他者からの呼びかけという他者関係の対象構成との異質性として解されるものである。フッサールの間接呈示（付帯現前）という構想には、この接頭辞の二義性と同

様に間接分離性と付加共同性との二重の意義が認められて
いるが、レビュイナスはこのうちの前者に比重をおく。こう
して間接呈示はレビュイナスにとっては他者と自己との根底
的分離 séparation radicale という、倫理の第一前提を示す
ものとして解釈し直されるのである。「他者関係における表
象に比べての『間接呈示』の不完全性は、有限性の帰結で
しかないのだろうか。(……)それは本当に認識でしかない
のだろうか。」(HS150)「間接呈示の不完全性は、他者の欠
損的認識にとどまる」となき私と他人との新たな関係の前
提 prémissse ではないだろうか。」(HS150)

このようにレビュイナスは、全体性 A 批判（認識論批判）
としてフッサールと批判的に対決することを通じて、「顔」
「痕跡」「謎」といった独自用語による他者の位置付けを行
なつていった。全体性 A では主体が優位であって他者が輕
視されるがゆえに、その対決を通して他者が問題の主軸と
なつたといえるだろう。

は主体性を重要問題として編み出す。レヴィナスがハイデガーを批判する際に最も重要なのは、存在と存在者の位置付けに対する違いである。

実際 レヴィナスはハイデガーが「存在と時間」において存在と存在者の区別をなしたことを感嘆の念をもつて高く評価する。しかしハイデガーは存在と存在者を分離をしていないとの不満をも示す。「ハイデガーにおける存在と存在者とのこの区別は、私にとって『存在と時間』のなかで最も奥深いものである。しかし、ハイデガーにおいては、ハイデガーの分歧⁽⁸⁾となり、そこから以下のような批判がなされることになる。

ハイデガーは存在者である誰かとの関係（他者との関係）を存在との関係（存在論）によって説明する。だが存在者に対する存在の優位ということは自明の理というよりは、哲学の本質において一つの態度をとること選択をすること

四 全体性B批判（ハイデガー批判）から主体性へ

一方レビュイナスのハイデガー批判は全体性Bの批判であり、主体性を軽視するこの立場への批判から、レビュイナス

う形で表した。それゆえハイデガーの存在論は、認識論的な主体偏重からくる自由の専横（全体性A）ではない。けれどもこのように主体の権能を退けつつも、存在という基底から自己や他者を同じように引き出すことは、自他の断絶が二次的なものと化し、そこでは主体の権能とは異なるもうひとつの中立的なものによる全体性（全体性B）に帰着する。そこでは主体による自由の専横はなくとも、中立的で非人称的なものが始源（アルケー）として主体を服従させる自由を有している。主体の権能を排除できたものの今度は普遍性が非人称的なものとして現れ、それは國家の僭主制へと至りかねない。（TI15-16）

このような中立的なものが基底として達成される全体性（全体性B）のモデルは自然ではないかとレヴィナスは言う。自然とは「非人称の肥沃さ、顔なき寛大な母、特殊な諸存在^⑨の母体、所持物の枯渇することなき質料（マチエール）」（TH17）である。それゆえレヴィナスはハイデガーの存在論を「自然の存在論」（TH17）、「唯物論（マテリアリズム）」（TH275）と称すまでになる。「唯物論は感性的本源的機能の発見のうちにあるのではなく、中立的なものの優位においてある。存在者の上に存在という中立的なものを置くこと、存在が何らかの仕方で知らぬ間に存在者を規定し

ているとする」と、諸々の存在者の知らぬ間に本質的な出来事を定位すること、それは唯物論を表明することである。ハイデガーの最近の哲学はこのような恥すべき唯物論（マテリアリズム）になってしまっている」（TI275）。

随分と過激な主張であり、かなり逸脱したハイデガー解釈といえよう。つまり「存在」があらゆる存在者の基となる「質料（マチエール）」とみなされているのである。これはレヴィナス自身が存在と存在者を切離してしまったために、存在者の存在として解されるはずのハイデガーの存在が、ある特定の存在者とは無関係な非人称的なものと解されることになったのだと考えられる。（もともとハイデガーも一九四三年の『形而上学とは何か』第四版で“存在は存在者なしにある”というテーマをなしたことがあるので、まったく的外れな解釈とも言い切れないだろう。）

質料とは壊すことができないものである。個々の事物を壊すことはできる、が、そこには質料が立ち戻ってくる。あれやこれ、「何か」はもはやないのだがそれでもこの遍き不在は翻つて不可避で絶対的な現前である。それは何かや誰かの現前ではなく、匿名の存在一般であり、このような事態をレヴィナスは「イリヤ il y a（ある）」と呼ぶ。それは主体なき存在、存在者なき存在である。このような存在

の非人称性、不毛な永遠性から逃れるためにやはり主体は不可欠なものとなる。ただしその際主体が自由な主体として野放しに賞揚されれば再び主体の権能である全体性Aに舞い戻ってしまう。そのためこの主体は分離を前提とした主体、唯一性、として考えられなければならない、という道筋からレヴィナスは主体性の擁護へと向かうことになるのである。

結語

このようにして、全体性Aの批判（認識論批判）から他者へ、全体性Bの批判（存在論批判）から主体性へ、といいうのがレヴィナスの思想の道筋であったと考えることができるであろう。したがってレヴィナスのいう他者や主体性といった倫理の主張も独断的教説というわけではなく、全体性批判という思想的道筋から示すことができるものである。

もともと全体性Aの批判から他者へ、全体性Bの批判から主体性へ、という今述べた図式は正確ではないかもしれません。一般に、全体性Aの批判は他者をめざしつつもそれが一元化されて再び全体性Bへと帰着し、全体性Bの批判

は主体性の尊重を示しつつもそこに歯止めをかけなければ全体性Aへと帰着してしまうからである。全体性をどちらか一方のものとみなして双方の区別をしなければ、一方の全体性でないということでもう一方の全体性が解決策のように見えてしまう。レヴィナスの批判する「全体性」を全体性Aである点に重点をおいて解釈すれば何故あれほどレヴィナスがハイデガーを執拗に批判するのか不可解に思えようし、逆に批判されている「全体性」が全体性Bである点に重点をおいて解釈すれば何もそれほどフッサールと敵対する必要はないようになるだろう。

だがしかし、全体性AB双方を批判してはじめて全体性ABのどちらにも帰着しない他者と主体性が現れる。あるいは断絶rupture、分離separationが現れると言い換えてもいいかもしない。その点でレヴィナスの思想は断絶や分離を全体の欠損態として克服しようとする従来の多くの哲学の立場に対し、断絶や分離を尊重すべきものとすることにあるといえよう。

注
レヴィナスの著作からの引用は本文中に略号、ページ数で示す。

TI : Totalité et Infiniti. Essai sur l'ext riorité ; Kluwer Academic, IV^e 1993 (Nijhoff 1961)

AE : Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence ; Nijhoff 1974

EDE : En découvrant l'existante avec Husserl et Heidegger ; Vrin Ve 1994 (Vrin 1967)

TA : Le temps et l'autre ; PUF (Fata Morgana 1948)

EI : Ethique et Infini ; Le livre de Poche (Fayard 1982)

HS : Hors sujet ; Fata morgana 1987

EN : Entre nous. Essai sur le penser-à l'autre ; Grasset 1991

AT : Altérité et transcendance ; Fata Morgana 1995

(→) むだぶどいのような重点の移行を、シヤック・ローハは『全体

進へ無限』から書物の主題が他者の他者性であつたのに対し
『存在するとは別様に、又は存在性の彼方く……』の主題は主体
の主体性であるべきだ。La mort et le temps ; Le livre
de Poche 1992 p. 148

(2)

Même	
誰一社	誰一社 un unité
totalité	
全體性A (即)擴大型	全體性B (即)消失型
「權能」	「非人稱」

(※) レヴィナスが否定的なものと同一を使つことは非常に多い
が、この場合は「のうむの全體性Aを指して」のものとほぼ考え
られる。

(3) 」のような自我の自由は自由な主体でもなければ全く自由を
あたなう自我やめなうものとして、「有限な自由」とレヴィナス
は呼ぶ。それは即原因 causa sui やはなく由存性 indépendan-
ce としての自由である。 (TI198-9)

(4) レヴィナスはおこではしません l'être & des êtres などがハイ
デガー的な意味でいう「存在者」の意で用ひられており、これも
存在者と読み替えるべきといふである。レヴィナスが存在者を
etant と語るのもしだすば躊躇するのは、個別的な諸々の人間
を「存在を分有してこそ participer の」いう意味を含む現在
分詞で表すことには承服できないからであると考えられる。

(15) リの存在 l'etre ル・レ・ム注(4) が述じられるべきもの。
N°

(6) Edmund Husserl : Cartesianische Meditationen ; Felix
Meiner Verlage S. 112, 117, 124-125,

(7) ibid. S. 112 他者の身体は直接的に捉えられるのはなく、あ
る種の~~共回社の間接性~~ (Mittelbarkeit der Intentionalität) がな
ければならない。エトワールは曰く、その後にそれは共に現
前される作用 (Art des Mitgegenwärtig-Machens) やあり、間
接性がこれであると述べる。

(8) 存在と存在者の両義性 (二重二元性) に対する二つの態度
をとるかは主に四つの類型で示すことがやむを得ない。ハーマン・ヒ
ュッセルは述べている。存在と存在者が両義的に結び付いている
ことを拒否し存在と存在者を切断する第一の立場 (アントリ、レ
ヴィナス) と、この両者の結び目は別な風に結び直すことはでき
ぬが両者を切断するにはばくあたふたする第一の立場があつて、ハ
イデガー、リーチは、やむせざれの立場の中では存在と存在
者の地位に優位をおくかによつて、二つの立場が示されるこ
とある。詳しく述べ不参照。

François Laruelle, "Au-delà du pouvoir. Le concept de la
diaspora", in : Text pour Emmanuel Levinas, ed. F Laruelle,
Jean-Michel Place, 1980 p. 118-119

(9) 注(4) 参照。

(10) Martin Heidegger : Was ist Metaphysik ? ; Vittorio

Klostermann Frankfurt am Main, 1969, Vierzehnte Au-
flage 1992, S. 46

ただしへいが、カーテル一九四九年 Einleitung 本邦語訳の箇所
は改筆している。

(関根 小織・やまと ちおり・京都大学)

「放下」とは物へのいかなる関わり方か

安 部 浩

故郷喪失的な現代の技術的世界において新たな土着性 (Bodenständigkeit) を可能にする姿勢とは何か。ハイデガーはそうした姿勢の一侧面で「物への関わりにおける放下 (Gelassenheit zu den Dingen)」(以下「放下」と略記)を提倡する (Vgl. G, 23f.)。^① これが物へのいかなる関わり方であるかを解明することが、拙稿の課題である。

「放下」とはハイデガーによれば「技術的世界に対しても同時に然りと否である姿勢」(Ebd, 23)のことである。そこで以下では今述べた課題を、具体的には「同時に然りと否」ということの意味を考察することをもって遂行することにしたい。その際、我々の物への関わり方とそれに対する物のあり方を両者の相関関係 (Korrelation) において問題にすることを考察の方法とし、はじめに技術的世界に対す

一 「然り」の意味

技術的世界に対する「然り」についてハイデガーは次のように言う。「我々は技術的な諸々の対象物(Gegenstände)の不可避的な利用に対して『然り』と言らう」とができる」(Ebd, 22)。この言明から一見「然り」は、今日の我々の生活がもはや技術の恩恵を抜きにしては成り立たないという事実を是認する」とあるように思われる。もし仮にそうだとすると「否」は、我々の生活が技術の恩恵を享受す

る」とを肯んぜず、技術文明に背を向けて自然との共存を「圖ぬ」とを意味することとなり、よって「同時に然りと否」である「放下」は、技術の是認にして否認であることになる。しかしこれは自家撞着である。それ故「然り」はこれとは別様に理解されねばならない。そこで「先ず眼を、「然り」がそれに対する言われるところのもの、つまり技術的世界に転じて、次のように問うことにして——技術的世界とはそもそもどのようなものなのか。またそれは何により招来されたのか。

まず一つ目の問い合わせである。ハイデガーは「放下」と題する講演の中ではしばしば「技術的世界」を「技術的な諸々の対象物」と言い変えている。この技術的対象物とは別の著作で「用象（Bestand）」と叫われるものに相当すると考えられる。用象とは「挑発（Herausfordern）」されて「用立て（bestellen）」された存在者、つまり一定の有用性に向けて不斷に立てられるという仕方で露にされた存在者を意味する。そしてハイデガーによるなら用象はそのあり方の特性を、「直ちに（auf der Stelle）」その場で（zur Stelle）立てられ、しかもそれ自身が「今度は他のものの」更なる用立てにとって用立て可能であるように立つべく用立てられている」（VA, 20）点に有する。故に用象はそのあり方から

して必然的に、有用性を介して結ばれる連関を相互に形成しあうことになる。技術的世界とはこの用象の連関のことであると考えられる。

次に二つ目の問い合わせである。今述べたように技術的世界が用象のあり方により必然的に成立するようなものであるのなら、それを招来したものを問うことは用象のあり方の由來を問うことにして他ならない。では何が存在者を用立て、これを用象たらしめるのか。それは「擲取」という仕方で遂行される人間の仕業（Machenschaft）」（Ga79, 29）であろうか。そうではない。ハイデガーは、用立てぬ」とは「單に人間の行為にすぎないのではない」（Ebd, 30）と言う。何故なら、そもそも人間自身が「予め、そしてそれ故に至る所で全く絶え間もなく、現前するもの（das Anwesende）」を、用立てることにとって用立て可能なものとして表象する」とに向けて既に挑発されてしまっている（Ebd.）からである。するところのようすに人間を用立てへと驅り立てる挑発は何によるのか。ハイデガーによれば、挑発とは存在者の露顕（Entbergen）の一つの仕方である（Vgl. VA, 18）。存在者の露顕は「存在者が存在すること」が露になる場である「明け開き（Lichtung）」が開かれる」と、すなわち「存在の真理」により可能となる。そうであれば、存在者を挑

発し、用象として用立てることは存在の真理の一つの生起の仕方に基づくことになる。それ故ハイデガーは、かかる存在の真理の生起の仕方（これは「組み立て（Ge-stell）」と呼ばれる）を「技術の本質」とする（Vgl. ebd., 24）。技術的世界を招來したものとは、この組み立ての働きに他ならない。

このように技術的世界が人間の仕業ではなく、組み立てという、全ての存在者を用立てて止まぬ存在の無窮の動きに由来するのであれば、たとえ技術的世界を彈劾して自然との共存を選ぶにせよ、我々はなおも組み立ての支配の渦中に不可避的に巻き込まれたままいると言わねばなるまい。ハイデガーの挙げる例を借りるなら、父祖と同じく仙径を歩むかに見える山守りとても、今や材木加工産業によりセルロースの用立て可能性へと用立てられており、更にセルロースは新聞や雑誌に給付される紙の需要により挑発されているのである（Vgl. ebd., 21f.）。したがつて我々は技術的世界の内で、常に既に一定の有用性に向けて物を露にしつつ存在しているのである。

では「然り」は、我々のあり方と物のあり方との相関關係としてどのように表現されるか。技術的世界において、物は用象として「有用性」というあり方においてそれ自身

を示すこと、そして物を用象として露にする我々のあり方が「用立てる」とと言わることは既に述べた。だが我々は組み立てにより用立てへと挑発されているのであってみれば、用立てることはその根底にあるものに関して、存在の真理の生起にまで遡って考えられる必要がある。よつてまず次のことが問われねばならない——用立てることを人間に可能にさせる組み立ての動性そのものは何によるのか。

先述したように、組み立てとしての存在の真理の生起は技術の本質である。だがハイデガーは、技術とは「意志への意志がそこにおいて……それ自身を整え、算定する現出の根本形式」（Ebd., 76）であるとも言う。ではこの「意志への意志」という表現は何を意味するのか。ハイデガーはニーチェの「力への意志」を解釈して、意志はそれ自身を際限なく存続せしめんとするものとして現状維持に甘んじてはならず、絶えず「それ自身を越えて意欲する」（Gag. 1, 39）ことを必要とする自己超越的な動性であると言う。但し「自己超越的」といっても、それは意志が自らを離れて、自らを越えた別の何物かに赴くことではなく、むしろ意志がより一層「それ自身を意欲することとの内に取り入れる」（Ebd., 49）ことを意味する。故に意志は同時に自己

回帰的な動性である。」のように無制約的な自己確保を目指して自己を超越して自己に回帰する意志の動性をハイデガーは「意志は自己自身の意志を意欲する」(Ga5, 234)と言ふが、その更に端的な表現が「意志への意志」なのである。但しこれは人間の心的作用としてではなく、存在の歴運的(geschicklich)生起の一つとして考えられねばならない。よって存在の真理の生起の一形態である組み立ての動性はこの意志の動性によると考えられる。そしてハイデガーに倣い、かかる意志の人間による遂行を「意欲(Wollen)」と呼ぶことにすれば(Vgl. Ga77, 78)、「意欲」が用立てゆくとの根底に存するものであるものであると言える。

以上から技術的世界に対する「然り」と「こう」とを、我々の「意欲」と物の「有用性」との相関関係として表現することができる。

II 「否」の意味

次に技術的世界に対する「否」についてである。まず「否」に関するハイデガーの言を列挙してみよう。「技術的な諸々の対象物に対して、それらが我々を独占的に要求して我々

の本質を歪曲して乱し、終には荒廃に至らしめる」とを拒む限り、我々は同時に「否」と言ふことができる(G, 22f.)。「しかし我々は同時に、内奥にして本来的なものに關しては我々に関わらないものとして、これらの対象物をそれ自身の上に放ち置く(auf sich beruhen lassen)ことが出来る」(Ebd., 22)。「技術的な諸々の対象物を、絶対的なものでなく、それ自体が高次のものに依存し続いている物として、それ自身の上に放ち置く」(Ebd., 23)。これらの引用から「否」について次の二つの規定を取り出すことが出来るだろう——「技術的な諸々の対象物」の及ぼす悪影響から我々の「内奥にして本来的なもの」であるところの「我々の本質」を守ること、二、「これらの対象物を「それ自身の上に放ち置く」こと。したがつて「否」の意味を明らかにする為には、この二つの規定のそれぞれの内実と、両者の繋がりを究明せねばなるまい。

前者の規定から見て、いこまう。」など問題となるのは、我々の本質とは何を指すのかと「こう」とである。直ちに想起されるのは、『存在と時間』で言われる「現存在の『本質』はその実存にある」(Ga2, 56)という周知の命題である。そしてこれもよく知られているとだが、ハイデガーは後年の命題の真意を、「人間が本質現成する(wesen)」のは、

人間が『現 (das Da)』、すなわち存在の明け開きであると
いう仕方においてである」(Ga9, 325)と説明している。こ
の「人間が本質現成する」とは、我々が自己自身の本
質を成就するあり方において存在することを指していると
理解できる。また「人間は『現』である」へじく表現は、
人間が「存在の真理の内に脱存しつゝ (ekstatisch) 内在し
て立つ」と、端的に言えば「脱存 (Ek-sistenz)」を言わ
んとするものである(Vgl. ebd.)。やると我々の本質とは脱
存のことであると考えられる。

そうであれば我々の本質を守ることは、我々が存在の真
理の内に脱存しつゝ立つことにおいて可能になるとと言え
る。ではこのことはいかにしてなされるのか。だが——後
に明らかになるように——この問いに答えることは、「否」
の後者の規定の解説を待たねばならない。それ故、次にこ
の規定を検討することにしたい。

物を「それ自身の上に放ち置くこと」とは、我々が物に
対していかに関わることなのである。ひとまずそれは、
我々に對して物が、それ自身の内に安らうといふあり方に
おいて現れてくるような関わり方であると言つてよい。

そこで物がそれ自身の内に安らうことはいかにして可能
であるかを、『芸術作品』論におけるハイデガーの論述の要

点のみを取り出すことや考えてみる。⁽¹⁵⁾ まず物が「それ自身

の内に安らうこと」(Insichruhen)」は、物の内に「世界と大
地」が現れ、これら双方に「守られつゝ属する」とことによ
る(Vgl. Ga5, 19)。「世界と大地」とは、「明け開き」と覆藏 (Verbergung) との抗争」として「真理」、すなわち
存在の真理の生起を指すと解される(Vgl. ebd., 50)。故に

物がそれ自身の内に安らうことは、物の内に存在の真理が
生起することにおいて可能になると考えられるのである。
だがそもそも「物がそれ自身の内に安らう」と言う場合の、
物の「安ら」はどういうことか。前掲論文ではハイデ
ガーアはこれを「信頼性 (Verlässlichkeit)」と呼んで(Vgl.
ebd., 20)、物が「それ自身の内にあらゆるもの、それぞ
れのものの有り様と遠ざんに応じて取り集めたままに保つ」
(Ebd.)こととして説明しているものの、この説明はそれ
以上展開されずに終えられている。だがハイデガーは後に
なつて、それ自身の内にあらゆるものを取り集めるという

信頼性たゞいと「言われた物のあり方を「物が物となる (das
Ding dingt)」」こととして詳しく述べていてるように思わ
れる。したがって物の安らいということは、この物が物と
なることの究明により明らかになる筈である。

「物となること (Dingen)」とは、物が、天空、大地、神

的なるもの、死すべからぬ（すなわち人間）の四者を「取り集め（versammeln）」、この四者の相依相属的な統一からなる世界をそれ自身のもとに「宿ひせる（verweilen）」ことにより、その世界の内でそれ自身の本質において現成することである（Vgl. Gal2, 19）。この物が宿ひせむ世界とは「方域（das Geviert）」と呼ばれ、その特徴を「鏡映・遊戯（Spiegel-Spiel）」とこう働きに有するとかれるが、ハイデガーはこれを大略次のように説明してゐる。まず鏡映とは、天地神人各々が互いに他の三者の本質を映し出しあい、と同時に四者の「単純なる重なり（Einfalt）」において各々の固有の本質へと己を映し返すことと「固有化（Ver-eignen）」されることである。そして遊戯とは、四者それぞれが固有化により単純なる重なりと結びつけられることで「」の特殊性への固執から解放され、「自らを空しくせしめ（enteignen）」されて自由に戯れる」とである。故に「鏡映・遊戯」の働きとは「血みを空しくせしめる固有化」といふことである（Vgl. VA, 172）。あるところの働きは、互いに相依相属せしめて同時にそれぞれのものをその固有性へと帰す「性起（Ereignis）」とこう働きに他ならな。ふるひハイデガーは、性起とは「存在が与えられていく（Es gibt Sein）」こと、その存在を与えてくべきもの「死（Es）」であり（Vgl. ZD, 20）、しかしその為にそれ自身は自らが与えた存在の背後に隠れ退いてしまう「脱性起（Enteignis）」（Ebd., 23）であると言ふ。すなまゝいれは、「われ〔=存在〕は自らを与えると同時に、自らを拒む」（Ga9, 335）と表現される存在の真理の生起と同一の事柄であると考えることができるだらう。

以上からすれば、物は物となることにおいて人間を「死すべきもの」としてそれ自身のもとに取り集めると共に、それ自身のもとで存在の真理を生起せしめていると言える。そして物となることがいいしたいことであるとすれば、物の安らぎとは、それ自身のもとで人間が存在の真理の中に脱存しつつ立つことを可能にするような物のあり方であると考えられる。すると先に解答を保留しておいた問いに対するはこう答えることができるだらう——人間が存在の真理の内に脱存しつつ立つことは、物がそれ自身の内に安心のまことにによって可能である。よって物をそれ自身の上に放ち置くことは、我々が物のもとで存在の真理の内に脱存しつつ、物が物となることを見守るといふ、つまり「物を物として扱う（schonen）」（VA, 174）ことであると言ふ（このにおいて上述の「死」の二つの規定の繋がりは見出されねばならない）。ハイデガーは、死とは「存在が与えられていく（Es gibt Sein）」こと、その存在を与えてくべきものの「死（Es）」であり（Vgl. ZD, 20）、しかしその為にそれ自身

の上に放ち置くことの一つのモメントであるということであるが、この脱存とは我々の本質を守ることに他ならないからである)。

では「否」は我々のあり方と物のあり方との相関関係としていかに表現されうるか。上の議論から明らかになつたことは、方域が生起する時、物は物となることにおいてそれが自身を「安らい」というあり方の内で示すこと、そしてかかる物のあり方に相関する我々のあり方は、存在の真理の内に脱存しつつ物を物として労ることとして考えられることである。この脱存しつつ物を物として労ることとは、換言すれば、存在の真理という「開け」と、この開けの生起する場となることで「開かれたもの」として存在する物の双方に関わりあうことである。このように「開かれたもの」とその開けへと自らを放ち入れること」を、ハイデガーは「あるがままに放つこと (Seinlassen)」と呼んでいる (Vgl. Ga9, 188)。よって物の「安らい」に相関する我々の方は、この「あるがままに放つこと」であると言つてよいだろう。

以上から技術的世界に対する「否」ということを、我々の「あるがままに放つこと」と物の「安らい」との相関関係として表現することができる。

これまでの考察から、まず「然り」は我々の「意欲」と物の「有用性」との相関関係として、次に「否」は我々の「あるがままに放つこと」と物の「安らい」として定式化された。ではこの「然り」と「否」が同時に成立するような「放下」とは、物へのいかなる関わり方として考えられるのだろうか。

そこでまず、「然り」と「否」が同時に成立するということがどういうことであるかを考えてみたい。繰り返しになるが、「然り」とは技術的世界において我々の「意欲」と物の「有用性」との相関関係が成立していることであり、そのとその開けへと自らを放ち入れること」を、ハイデガーしてこの技術的世界は「組み立て」という存在の動性に基づいている。また「否」とは方域において我々の「あるがままに放つこと」と物の「安らい」との相関関係が成立していることであるが、この方域とは「性起」という働きがその内を統べる世界のことである。このように「然り」の根底には組み立てが、「否」の根底には性起が見出されるのであるなら、「然り」と「否」の同時成立は、組み立てと物の「放下」とは物へのいかなる関わり方か

三 「同時に然りと否」の意味——「放下」とは

だが組み立てと性起は一体いかなる関係にあるのか。ハイデガーは、組み立てにおいて経験されているものは性起の「前奏 (Vorspiel)」であると記す (Vgl. ID, 25)。問題はこれをどう解釈するかである。仮にこれを、組み立てに由来する技術的世界という前奏が終わるとやがて性起の統べる方域という主奏が始まると解釈するなら、組み立てと性起は時間的な前後関係であり、よって両者が「同時に」成立する可能性はありえないことになろう。だがこの解釈は当たらない。何故なら、性起は「歴運 (Geschick)」により、一つのエポック（時代）として送られてくるものではなく、逆に、歴運の送る働きそのものを発源させ、エポックの由来となるものだからであり、したがって「性起の歴史的なエポケーは存在しない」 (Gal15, 367) からである。

そうすると組み立ては性起に由来し、その具体的な現成の一つ（但しそれは方域とは異なり、反転的な現成とでも呼ぶべきものであるが）であることになる。故に組み立てと性起は、前者の内に後者の現成が見て取られるという仕方で共に見出されると考えられる。そうであれば、このような看取がなされる時に「然り」と「否」は同時に成立することになるであろう。

しかしながらその為には、組み立ての内に性起を看取し

うる眼が開かれることが必要である。だが我々が意欲といふあり方に埋没して存在している限り、このことは不可能である。というのもその際我々はそもそも自分自身が組み立ての挑発に⁽⁸⁾目的に服従していることに対し無自覚であるからである。よってそれが可能となるにはまず、意欲が何らかの仕方でこの盲従から脱するのでなければならぬ。

ではこのことはいかにして可能か。以下それをハイデガーが「先駆的決意性」と言う事柄を基にして考えてみた。現存在が死へと先駆することにおいて「端的な現存在不可能性の可能性」 (Ga2, 333) に向かって自らを開け放ち、「死において打ち砕けつつ、自らの事実的な現 (Da) へと投げ帰される」 (Ebd. 509) ことにより、彼自身の最も固有な存在可能性、つまり自「[自身の存在は開示される。この自己自身の存在の根底にあるものは現存在の存在の根源的動性としての「意志」である。]」 (Ebd. 509) よって死への先駆において、現存在自身の存在そのものが開示されることが、或いは意志が意志として開示されることが初めて可能になると言えよう。かかる開示性が本来的開示性としての決意性である。するところの決意性においてこそ、現存在は意志として開示された意志を、すなわち自覺的な意志を引き受ける

ことができるのであり、またこうして自覚した意志を引き受けた意欲する者の意欲はもはや盲従的ではないと考えられるのである。

すると盲従から自覚への意志の変容は、意志そのものの開示において可能となるのであり、この意志の開示は死への先駆における、死による現存在の投げ返しによるのであるから、意志の自覚は結局のところ、死の投げ返しに基づくことになる。そこでこの死の投げ返しについて更に考えてみたい。

ハイデガーは後年、死へと先駆する現存在を「死すべき者」ととらえ直すが、この死すべき者とは「死を死としてよくなし能う」者のことである (Vgl. VA, 171)。では死とは何か。ハイデガーは「死とは無の厨子として存在の山並み (Gebirg) である」 (Ebd.) と言う。ここで無とは、決して存在者ではないが、かといって全くの虚無ではなく、存在の本質現成を置く (bergen) ことによってそれ自身の本質において現成するようなものである (Vgl. ebd.)。すると「存在の山並み」という表現は、この無の存在の本質現成を置く働きの集中態 (ge-) を指すと解しうる。そうであれば死とは、存在が自らを明け開くと共にこの明け開きを隠し守る覆藏の働きが生起していること、つまり端的に言え

ば存在の真理の生起の謂であると言えるだろう。すると死を死としてよくなし能うこと、或いは死への先駆とは、人間が存在の真理の内に脱存しつつ本質現成することに他ならない。

かくして死への先駆においては、人間と存在が共に各々の本質において現成しつつ、互いに己の固有なものを委託したい (übereignen)、帰属しあう事態 (Vgl. ID, 19)、すなわち性起が見出されることになる。だが既に述べたように、性起とはそれ自身を全的に露にせず、たえず秘め隠す脱性起でもある。よってこの脱性起として性起は同時に、存在を人間との相依相属から引き籠もらせて、「存在の見放し (Seinsverlassenheit)」を引き起こすのである。

そうするとかかる存在による人間の拒絶こそが、死による現存在の投げ返しが意味するものであり、したがって意志そのものの開示を引き起こすものとして考えられるのではないか。そして人間との相依相属から引き籠もった「存在の非真理」としての存在が存在の真理を隠蔽して偽装することとの具体的なあり方が組み立てであると考えられるとする (Vgl. VA, 31)。存在の非真理と組み立ての生起と意志の開示は、同じ一つのことであると言わねばならない。だがそうであるならば、死から投げ返され意志として

開示された意志を意欲する人間こそが、組み立てに挑発され

1994

つてゐる。この挑発の内に、死への先駆において垣間見た存在と人間との相依相属を見て取り、したがつて「然り」と「否」を同時に成立せしめることが出来るのだと考へられるであらう。この意欲は、それ自身が組み立てに挑発されていふことを知る被投的な意欲である。すなわち、「諸々

ID : Martin Heidegger, Identität und Differenz, Pfullingen, 9 / 1990
ZD : Martin Heidegger, Zur Sache des Denkens, Tübingen, 3 / 1988

Hua : Edmund Husserl, Husseriana, Den Haag, 1950ff.

の技術的対象物を使用しつつ同時に、事柄に即した仕方でのいかなる使用の際にも、それらを何時でも放擲であらゆるに自らをそれから自由に保ねらる」(G, 22) ふる「放下」という物への関わり方は、この有限的な意欲において初めて可能になると考えられるのである。

(1) 拙稿ではハイデッガーの理解に準拠して、「物」を広く「存在者」(但し我々現存在は除く)を指すものとする。Vgl. Ga5, 6 ; Ga41, 5f. ; VA, 175

(2) いのよな相関関係への注目は、現象学的研究を特徴づける根本性格の一つであると言えよ。例えば、ハッサールが所謂『危機』書§ 48 の注において述べる如きによれば、彼は「相関関係」という図式の着想を、現象学の宣言書とも言はべき、かの『論理学研究』の推敲時に既に得ており、爾来彼の研究はこの相関関係の体系的な仕上げ(志向性の「ノンハベーノマ」構造の分析がその一例であらう)を課題としていたふる(Ygl. HuaVI, 169f.)。

Ga : Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Frankfurt a. M., 1975ff.
G : Martin Heidegger, Gelassenheit, Pfullingen, 10 / 1992
VA : Martin Heidegger, Vorträge und Aufsätze, Stuttgart, 7 /

引用、参考箇所は略号(以下に示す)、巻数(但し全集の場合)、頁数の順に文中で示した。引用文では、原文のイタリックによる強調を省略した。また〔 〕内は引用者による説明的補足である。

Ga : Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Frankfurt a. M., 1975ff.
G : Martin Heidegger, Gelassenheit, Pfullingen, 10 / 1992
VA : Martin Heidegger, Vorträge und Aufsätze, Stuttgart, 7 /

まや、仮にいへした考え方につえば、我々の側の任意の態度変

更により、物のあり方を、ひいては我々と物との間の相関関係の成立様式を変様せしめることが可能であることになるが、相関關係がそのつどいかなる仕方で成立しているかということは、その時に我々が取っている態度の如何に依存するのではなく、むしろ或る一定の仕方で成立している相関關係こそが、そこにおける我々および物のあり方を規定すると考えるべきだからである。

「」とは「放下」を考察する際、特に当て嵌まるように思われる。ところも「放下」と「奥義 (Geheimnis)」に対して開かれていること」は共属し (Vgl. G, 24)，後者が、技術的世界を表象的に対象化する「計算的思惟」ではなく、技術的世界の内に隠されている意味を熟思する「意味を熟慮する追思」(das bestimmtliche Nachdenken)」を要求する以上、「放下」の考察においては「計算的思惟」から「意味を熟慮する追思」への移行が問題となるが、「ひとりの思惟から別の思惟の内への歩み戻りは、単なる態度 (Einstellung) の変更ではない」(VA, 174)。ところも、「いかなる態度も、その変更の諸々の仕方と並んで、表象的思惟の範域の内に拘引されたままである」(Ebd.) 為である。

(3) 「歴運 (Geschick)」とは、存在が自らを存在者において明け開き、人間の本質へと話しかけ、これを要求する」とにより (Vg. Ga5, 336)，それ自身を運び届けて来る (schicken) 」との集中態 (ge-) である。存在の歴運と共に存在の真理が生起するが、今述べたように存在は自らを存在者において明け開く以上、存在の真理は、自らの明け開きを常に存在者の真理の背後に隠し保つこ

となる。「」の事態は「存在のエポッカ」と呼ばれ、歴史の各時代 (エポック) はこれに基づくとされる (Vgl. ebd., 338)。この考え方からハイデガーは、近代は、存在が意志として歴運的に生起したことに基づいて成立したと主張する。なお彼が意志を存在の歴運的な生起として考えることは、次の引用から明らかである。「存在は力への意志として、その意志的本質を現出させ、この現出を通して、エポックをすなわち形而上学の最後のエポックを形作る」(Vgl. ebd., 253 原文は関節節)。

(4) 今述べたような事態は、既に前期のハイデガーがほぼ見て取っていたことであると言える。先に用象の用立てに見られた一定の有用性に向けての存在者の露頭は、「存在と時間」では「有意義性 (Bedeutsamkeit)」の連関に基づいて「道具 (Zeug)」を別のもののように「事情があるように赴かせる (bewenden lassen)」ことの内に見出されるが、この有意義性の連関を成立せしめるものは、「彼自身の為に (unwillen seiner)」存在する現存在の存在であるとされる。そして現存在の存在を形成している根源的な動性は、別の論文では「意志」(Ga9, 163) と呼ばれるものである。したがって事情があるように赴かせることの根底には——用立てる」との根底に意欲があるのと同じ様に——現存在の意志の遂行が存しているのである (無論) の現存在の「意志」は存在の歴運的な生起としての「意志」と同じものではなく、むしろ「意欲」に相当するものである)。

ところで存在の歴運的な生起としての意志であれ、現存在の存

在の根源的動性としての意志であれ、意志の遂行は当の遂行者自身にとつては自覚されないことには注意が必要である。すなわち前者の場合、人間は意欲しつゝ「自己」を押し通す確立者(*der sich durchsetzende Hersteller*)として蜂起し、この蜂起を無制約的な支配くこと設えられ者」(Ga5, 289)となる」と、自らを、自らの上に何ものも戴かぬ最高の支配者と思ひなしつゝ(と)いうことは、自らがかくあることが意志としての存在の挑発によることに思ひ至らずに、存在者全体の内に君臨する。また後者の場合、現存在は差し当たり大抵は自己自身の存在を擫み損なつており、したがつて「非意志的に」(Ga2, 256)つまり自己の存在の根底にある意志に自覺的に基づくことなく「己」の存在可能性を企投しているのである。したがつていづれの場合にせよ、意志の遂行者は無自覺的な仕方で意志に盲従しているのである。

(5) 以下『芸術作品』論に基づく議論は紙幅の都合上、要點のみが述べられている。詳論は、本稿の姉妹編にあたる、拙稿「物との本来的な関わり——ハイデガーの思索を手がかりに——」([関西哲学学会年報]第六号、一九九八年)第三節において参照されたい。

(6) 註(3) 参照。

(7) 組み立てと性起の関係については、ルートールゼミナーでは「組み立ては、いわば性起の陰面である」(Ga15, 366)と言われ、また「時間と存在」のゼミナールでは、組み立ては、「意志への意志の継続」でありつつ同時に「性起そのものの前形態」である「ヤヌスの双面」であると言われている(Vgl. ZZ57)。

(8) 別言すれば、我々は意志を遂行しつゝ、この自らがなしている遂行を自覚していないということである。註(4) 参照。

(9) 註(4) 参照。

(安部 浩・あべ ひろし・京都大学)

生世界・歴史・他者

フッサールにおける歴史への問い

加藤 雅

生世界 (Lebenswelt) の先所与を指標として、そこから超越論的問題圈へと移行する道筋が、『危機⁽¹⁾』では叙述されている。「世界の存在の普遍的自明性こそが、現象学者にとって最大の謎だが、これを理解可能なものへと変換する」という逆説的課題が生世界論である。したがつてドクサ圈内にしか帰属しない素朴な周囲世界の問題として生世界を扱うことはできない。むしろ、生世界概念のより精細な影刻が焦眉となるのであり、その過程で問い合わせの濃密な深さを増していくのが「歴史」という、一見では目立たない問題だと思われる。

生世界からいかなる「現実具体的普遍性⁽³⁾」が露呈するのか、しかもその過程で「歴史」への問い合わせがいかなるものとして浮上してくるのか。この課題の究明を本論考は試みる

のだが、それはフッサールにおける他者問題の検討に委ねられよう。その理由は、生世界とは「端的にいって相互主観的経験の世界⁽⁴⁾」だからである。加えて、歴史（および生世界論そのもの）がその重要性を先鋭化する時期が、他者論を巡る静態論的立場から発生論的立場への深化の時期と、密接に重なると思われるからである。静態論的—発生論的他者論それぞれの鍵概念として、本論考では「原初領域」および「生世界的アブリオリ」を検討したい。

現象学的還元の「残余⁽⁵⁾」を一挙に超越論的主觀性へと収斂させた「デカルトの道」の空虚さを修正していく中で、

フッサールは、超越論的自我の考察には「ある新たな無限の地平」が「生産的に」随伴する」とに気付いていた。「新たなる無限の」地平とは、反省以前に有限的意識たる人間が生きているところの、内世界的な無限性の地平に対照させて言われたものである。この空間時間的世界の無限さは、知られつつも、有限な意識のなかに「隠蔽されている」。^⑥かくのとき「超越論的遮蔽(Verblendung)」としての世界性を手引きとして、判断中止はそうした「無限な」内世界性の「有限な」意識から一挙に身を引き離して、この「新たに無限な」地平に立つ、という。

無限な人間的世界に存在する有限な人間存在。「無限な地平」上に反省でもって認知される「超越論的個人性 (Individualität)」前者が超越論的反省の指標であり、後者がそれによって獲得された現象学的出発点であることは、容易に認められよう。判断中止によって前者の世界性が停止されることによって、そこに隠蔽されていた「新たなる無限の地平」が「超越論的個人性」のその地平として、露呈するのだという。

フッサールは当初、前者の無限性を形容するために、「周囲世界」および「歴史」を用いた。周囲世界とは「人間化」(Humanisierung) された世界つまり「人間にとって存在

している世界」であり、それは我々という「意識共同体」に共有されうるような「つねに生き生きとした歴史における存在なのであり、沈殿した歴史における存在なのである」^⑧。

では一体、後者の新たな無限性とは何であろうか。まずそこでは、実在的に見出されうる自己、生、学などの自然的実証性^⑨はすべて、獲得された「世界—現象」に完全に変換される。この変換で何が新たに「直観」されるのか、が問題である訳だ。ここで一貫して提起されるのものこそ、「超越論的相互主觀性」である。個々の意味構成はそれが特定の地理と歴史的沈殿を前提する。そして地理と沈殿をそもそも可能にするものとしてフッサールが問うのが、「超越論的相互主觀性、およびそれと普遍的相関をなす「唯一の世界」である。こうも言えるだろう。超越論的無限性は最初「沈黙」しているが、その中すでに生きている我々は自己解明のなかでその沈黙から出発するしかないし、必然的にあらゆる自己解明はその沈黙に関わることとなる。したがって、その沈黙を超越論的相互主觀性として解明できれば、そこに「超越論的無限性」が同時に開示されてい、^⑩る、と。

それゆえ、生世界および歴史への問いは、超越論的相互

主観性でもってフッサールがいかなる「純粹現象」の普遍性を露呈させようとしていたのか、によってその眞の射程が定まるものであろう。⁽¹⁾ 他者論が、生世界と歴史の超越論的意義を明白にする唯一のものだと思われる。以下では、そうした知の突破という觀点から、静態論的および発生論的他者論それぞれでいかなる「超越論的無限性」が露呈するのか、を明白にしたい。

II 「視界」における他者と歴史

II-1 原初領域のアブリオリ

生世界および歴史は、それぞれ空間論・時間論ではなく、むしろ他者論にその根元をもつという見通しに立つて、必ずいわゆる「静態論的」他者論を⁽²⁾ では考察する。『省察』の他者論が諸々の批判を浴びていることは周知だが、静態論的分析から発生論的分析を経て、生世界論の前面化が生じているという経緯からして、静態論的他者分析にはおそらく「静態論的」生世界論が見出されるのではない、という憶測が成立しうるかもしれない。⁽³⁾

ここで我々が気づかされるのが、「原初領域」(Primordialssphäre) という方法論的概念である。

原初領域とは「他の主観性へ直接間接に関与する志向性の全構成能作を捨象する」ことによって獲得される経験の本質的構造である。すなわち「超越論的自我がそのうちに生きている普遍的構成の本質構造」に他ならない。先ほど表現を借りて言えば、具体的経験の無限性から超越論的無限性へと還元しつつも損なわれることなく残余するような「純粹」諸現象である。逆にいえば、ここで志向性はその「頗在的潜在的全体連関」とともに「普遍的構造」のもつ「明証」が抽出されていることとなる。

かくのとく、「超越論的」アブリオリに対し、同時に「内在的超越」⁽⁴⁾ が開始されている、という原一実事が結び付けられる地点にこそ、原初領域が見出される。単に時間意識の本質法則だけではなく、また内在的超越がすでに構成されているだけでもない。その両者の結合こそが、原初領域のアブリオリであると思われる。

II-2 視界と世界

原初領域のアブリオリを反省するかぎり、そこでの「世界」は視界に他ならない。その意味で視界（原初領域）は世界の原形式である。その決定的契機としてフッサールが指摘するのは、「原初的身体性」「地平性」「周囲世界」で

ある。原初領域における「内在的超越」とは、この三項が絶対的にひとつの一統においてアприオリであることにおいて成立する原初的かつアприオリな「超越」であろう。そもそも、視界およびそのアприオリに従う限り、原初領域はいかなる意味でも「外的空間」ではなく、「唯一の」世界でもない。視界はむしろ、そのアприオリから近い—遠いが現出させられる「絶対的近さ」(ein absolut Nahees)⁽¹⁷⁾と表現したほうが、確かに適切なはずである。原初領域とは絶対的な原一空間としての視界に他ならず、その「固有の自然」とはまさに、反省における「世界—現出」つまり現出者をアприオリに含んだ現出のアприオリ性ではないだろう⁽¹⁸⁾。

『省察』の他者論は視界において、超越論的相互主觀性の「具体相」が再構成され直すという静態論的構造を組み立てたものである。したがって、その第五省察全体は、普遍的アприオリの相互主觀的「拡張」として了解されうるであろう。その結果が唯一の「世界」である。わざわざ視界のアприオリなる造語を使用する理由が、実は他でもなくこの相互主觀的拡張の根拠に存する。フッサールは「私の第一次的自我が根源的に直観的な自己解明において見出すものは、直ちに、本質的理由にもどりいて (ohne wei-

teres, und aus Wesensgründung)、他のすべての自我に移し入れられる」と⁽¹⁹⁾言ふ。いいかえれば、相互主觀的拡張を根拠づけるのは、「発生」でも「地平性」でもなく、視界のアприオリがもつそのアприオリによつて、普遍的に、拡張されうる、ということになる。

I-III 視界と歴史

しかしながら、アприオリは非主題的にとどまる以上、このアприオリが具体的かつ動的に機能することが考察されねばならない。「連合」「対化」「自己移入」という時間の三項が『省察』では考察された。それらは果たして、アприオリの動的形態、すなわちアприオリそのものの相互主觀的な拡張たりうるだろうか。視界のアприオリの三項は「原初的身体性—地平性—周囲世界」だったが、上の三項はこの視界のアприオリをまさに時間として「動かす」ものである、という様に。

問題はアприオリを「動かす」というその時間の次元をどこに置くのか、である。

第一には、時間によつてはじめてアприオリの相互拡張

すなわち「モナド化」による「モナド共同体」が構成され

うるのだから、あくまで時間はアприオリの生動性として、アприオリそのものとして一体的に把握されうるべきだ、という可能性である。

第二には、受動的—能動的綜合という区分にしたがって、時間三項を自我の受動的時間意識へと収斂させる可能性である。

両可能性が実は静態論的考察—発生論的考察へとそれぞれ対応することは、間違いない。したがって両者はともにひとつの事象を形成するものの異なる開示なのだから、統一的に把握することではじめて現象学の課題は徹底的に究明される道を見つける、というのがフッサールの変わらぬ立場であろう。時間を問うや否や、「意識生の逆説的な根本特性」が反省を困惑させるが「それは事実であり、しかも必当然的で明証的でさえあり、エゴという驚嘆すべき対自存在の一側面を表す」。「事実と、事実の非合理性自体が、具体的アприオリの体系におけるひとつの構造概念である」。個々の事実は、自我と他我が「視界」において相互浸透し合うアприオリを希求する。だが、現象学的自己解明はその相互主觀性を、時間の自己生動性（連合—対化—自己移入）という形で、しかも間接的にしか「見る」ことが

できない、という事実の非合理である。⁽²²⁾

まつたく自明的と思われた私と世界の普遍的相関は、仮構された自我論に閉じこもらないかぎり、「事実のアприオリな非合理性」という底を見せるのである。そして注目すべきは、この事実性は唯一「内在的時間」それも「自己」を自己のうちで自己にたいして構成する生の流れ⁽²³⁾つまり原歴史たりうる「時間化」(Zeitung)として理解される、という点である。視界の相互アприオリがまさに「アприオリ」なのは、何らかの事実にたいして遍時間的だからではない。自己運動しつつ、それが「我々」の主題的—非主題的諸事実を可能にするような「歴史」の統一でもありうるという卓越した「現実性」、事実とも本質とも言えない現実性⁽²⁴⁾の底だからである。

静態論的他者論はいわばその裏に、時間の自己運動たる「歴史」の展開を隠蔽している。「アприオリ」かつ「事実」として。他者論への主題的取り組みによつて、それは露呈はしても普遍的に解明されない。モナドの調和的統一を再構成してみせた『省察』は、確かに沈黙の具体相のその「沈黙」を露呈こそするものの、普遍的かつ具体的に把握するまでには到らなかつた。なぜならば、相互主觀性のためにはアприオリな視界の原構造の究明が不可欠であり、現に

フッサールは受動的時間性としてそれを描出しながらも、原初領域そのものは「自然の共通性」(Gemeinsamkeit der Natur)としてそれ以上問わないまま発生論的考察に誘引されるからである。かくして「視界」⁽²⁵⁾は他者が擬似的にい、不在の場という両義的方法概念にとどまる。すなわちそこに他者(そして歴史が)開示されうるにも関わらず、そのものは脱歴史的でありつづける。静態論的他者論にとどまる限り、静態論的生世界論しか見出せない。

三 生世界における歴史

III-1 生世界的アприオリ

たとえ静態論的であれ、他者論によって初めて、いわば知覚およびその中の地平、時間分析だけでは把握しきれない「視界のアприオリ」が有する相互主観的構造が浮上した。そして次第に発生論的考察へと傾くにつれて、例えは、

III-1-1 生と超越論的相互主観性

自己移入という概念も、他者に出会うたびに作用する間接的志向性であるかのような趣きから、超越論的主観性において絶えず機能している普遍的「共同性」を示唆する時間性として語られるようになる。

「生世界」論は、ひとつにはこうした問題系の上に導入

された。客觀化の固定をまだ受けていない「視界」概念が「生」に引き継がれ、しかもそれが「世界」つまり視界の相互交叉によって共同体化された時間つまり「歴史」と普遍的に相関しあっている。それゆえ、生世界とは超越論的自我の個別的諸可能性ではなく、それらのアприオリな「共同性」を暗示したものに他ならない。生世界的アприオリという、あまり注目されることのない言葉はまさしく超越論的自我の原事実へ繋がるもののはずである。

だが、それだけではない。ここで「生」が意識(=Bewußtseinsleben)とではなく、まさに世界と結合させられるとの重みは何か。それは共同性のアприオリそのものの次元で、その共同性が時間的に動かされている、という生動性に、超越論的反省はその第一歩から取り込まれている、という原事実ではないだろうか。

だがそもそも、こうした共同性が、つまり視界におけるアприオリの「原分裂」「相互交叉」が具体的かつ普遍的に「見られる」場がありうるだろうか。

勿論、事象からして有り得ない。視界の相互共同性は、それ 자체がアприオリの事実として対象化を拒絶しつづけ

るので、「超越論的な生にはいかなる経験的事実学の類比物つまりいかなる『記述学』も存在しない」。⁽³⁰⁾『イデーンI』

以来、反省の第一歩が「ドクサの世界」を巡って開始されることは、この限界概念の露呈ではないにしても、確かに肉薄ではある。我々がアприオリと呼んでいるのは、決して理念性ではなく、たえず現に生成してしまう、という「事実の不合理」が同時にその謎のままに「普遍的」地盤であることを示唆したものだから、この地盤はいつでも「沈黙」としてそこに開示されている、とい可疑いようがない自明性が形成される。

その意味で生世界とは、そこへの肉薄において「超越論的相互主觀性」を我々に気付かせるものである、と言えよう。生世界とは、確かに自己解明の明証がつねにそこで開示される現象野だが、それと同時に、その自己理解の中で遂行される「世界」理解つまり生き生きと流れる理解でもある。生世界は反省の立場をも巻き込む超越論的な概念であり、その徹底した反省の中からこそ、「超越論的相互主觀性」が唯一の事象として迫つてくる訳である。

三・三 生と歴史

したがつて他者論もまた、単なる他者意識の解説では有

り得ずに、生き生きとした世界と相即を為すべく解説されねばならない。

或る草稿⁽³¹⁾のなかでは、自我と他我の志向的含蓄が事実一形相（アприオリ）の相克において考察されている。既に考察したアприオリの志向的含蓄を取り上げつつも、最終的には何らかの「原事実」なしにそしした超越論的他者を語りうることが不可能ではないのか、とフッサールは自問する。だが、原事実とは何か。静態論的他者ならば、先に挙げた視界と時間の三項構造を再び考察すればよい。だが、それはアприオリ性の上で展開されるものにすぎず、自我—他我の志向的含蓄が展開されたものに過ぎなかつた。対してその草稿では、事実性の原構造すなわち「原キネステーゼ、原感情、原衝動」による「原ヒュレー」の原構造が示唆されている。これは先の三項構造にそれぞれ「原」を冠したものとも見なされうるだろう。そして「私は私の事実的生存を超えることは出来ない、ゆえに他者などの志向的に包括される共生存も超えられない。ゆえに、絶対的現実性を超えない」。他者はここにおいてひとつの絶対的普遍性として、しかも「底の抜けた」深淵的存在の「絶対なるもの」として、「絶対的基体」つまり「世界」（視界のアприオリの原複数性）を支えるものとされる。

フッサールはこうして超越論的他者の謎に到達し、そしてその謎が世界内的に展開される存在的形式をも「歴史」と呼ぶ。⁽³²⁾したがって、その根底に存する他者への絶対的距離と開けが、「原—歴史性」である。歴史を自由に作りかえることは可能だが、「世代性(Generativität)と歴史性というこの形式は破れないものである」。破れないのは、それが深淵においていかなる超越論的反省をも受け付けないからに他ならない。

四 「絶対的エゴ」における歴史と他者

四一 神話と歴史性

こうした原歴史へと突破する「知」の可能性を、晩年のフッサールはいかに究明したのか。

勿論ひとつには内的時間意識を直接主題化する方法がある。確かにそれは、現象学的「自己解明」に最も忠実であるかもしだれない。だが、そもそも自己が時間そのものにおいて原複数的交叉であることを、しかも同時に、歴史—他者との相関において把握することが、かくのごとき内的時間分析だけで可能だろうか。超越論的「自我」の本質法則がたとえ明白になつたとしても、その自我がすでに「生世

界的アブリオリ」を生き終えてしまつたものならば、その生世界的アブリオリが、志向性の本質形式もしくは単なる視界のアブリオリに還元されてしまう傾向は否めない。

そうしたフッサールの方法的臨界点を、以下で「神話」「衝動志向性」「絶対的エゴ」という鍵概念で素描してみよう。

一九三〇年代、他者をアブリオリのうちに原複数化させつゝ—他者そのものではなく唯一的「世界」がたえず超越しているという原事実が、「固定」した普遍性としてではなく、原—歴史の生き生きとした「進行中」のアブリオリ(つまり生世界的アブリオリ)として把握されるようになる。この把握そのものは超越論的かつ理性的反省によって生じるものであるから、それ以前の「沈黙」の具体相は、まだ素朴に信憑されているに過ぎない「神話的」世界と言われる。⁽³³⁾ いふなれば、神話的世界では、他者はまったくの不間のまま、そもそもそれを問いただす根拠すら、提供していない。だが、これを客観的事実と見なしてはならないのであって、あくまで超越論的現象学的「知」が見出しうる、ひとつの「原始」状態、つまり「故郷世界」である。いわば、発生論的世界論がここに成立しうる。この故郷世界が本当に他者を知らない「無垢さ」においてあるのか、それとも

他者をすでに原—抹殺させた上での超越論的知の原点であるのか、はもはやフッサールの現象学を超えた問題である。

静態論的他者論では、神話的世界にはそもそも入り込む余地はない。他方、「危機」では、「哲学史」つまり「学の歴史」という人類知的次元にまで拡張して、神話的世界は学的に克服されるものとして、把握されている。だが微妙なことだが、近代的学があくまで真正なる学の理念の部分的実現あるいは歪曲された実現である、とフッサールが指摘する際には、神話的世界は単なる素朴さにとどまるものではない、ということは言えるかもしれない。神話的世界をガリレイのごとく隠蔽しないこと、これが生世界論の一側面には間違いないのだから。換言すれば、神話的世界のうえにのみ、学は構築されうる。だとすれば、神話的段階における他者の志向的含蓄すなわち他者の「原—抹殺」が、「知」の究極的根拠である、とせざるを得ないのではないかと思われる。

四一二 衝動志向性

いざれにしても、現象学があくまで「理性」でもって、根拠を辿り直す。つまり、神話の真正な「合理化」⁽³⁵⁾がフッ

サールの課題であることに変わりはない。すでに神話的に生成してしまっていることを、素朴な事実としてではなく、自己移入という「原衝動」の相互交叉として把握することでもって、フッサールは原歴史から共同性が開始されいてことを志向性の様態として、明示しようとする。「衝動志向性」(Triebintentionalität)は、原初的身体性がアブリオリに有する発生的欲求において見出されうる志向性であり、この場合、普遍性と原事実的衝動の交錯した志向性として、原自我的な「生」そのものの動きが把握されうるだろう。確かにその意味で、衝動志向性は、事実と普遍の具体的理解への道を開示しうるかもしれない。⁽³⁶⁾この場合、超越論的相互主觀性について言えば、それは身体性相互の交叉、すなわち母体と子供の身体交叉および誕生と死が交叉しあう世代性にもとづく「原モナド的自己移入」に他ならない。

四一三 絶対的工ゴの歴史

だが、我々の考察に照らしてみれば、衝動志向性は、視界の相互交叉のアブリオリを指摘したにすぎないのではないか。それが他者と含蓄しあう時間でもって生き生きと動く「歴史のアブリオリ」にまで深化されうるとしても、「結

局のところ、超越論的には隠蔽されたまま」であり、「だがその隠蔽において、現象学者にとって理解される」。⁽³⁸⁾

この隠蔽がまさに隠蔽であることを告示するのは、「人間の歴史」が「超越論的全主觀性についての超越論的自己認知が突破するという発展を告示」する限りであり、なおかつ「すべての超越論的主觀性の超越論的含蓄が、各自において同一のものとして告示される」ことでもって、まさにそれは普遍的に万人へと覆い被さる「歴史的」隠蔽である。

これが露呈されると⁽³⁹⁾。「歴史的」と「アブリオリ」は、すなわち反省がともに突破すべき「事実」と「本質」は、まさに超越論的相互主觀性でもって一體化される訳で、フッサールが『危機』において最終目標として述べる「絶対的エゴの発見」とはまさにこのことであろう。

生世界論の本当の射程がここに存する。それは、超越論的相互主觀性の「具体的」存在の場所である。モナド的に共実存する他者の可能性が最後まで試みられるが、実際のところ、事実と本質が一体となつて展開される「場所」を開示することが、フッサールにとっては重要であった。

だが、「場所」を語る言説は「隠蔽」等の類を巡るしかない。いかなる現象学的反省も、この隠蔽をまず認めて、そこから隠蔽へと向けて「新たに生産的」出発するしかな

い。逆にいえば、「歴史」が真に反省されることによって露呈するのは、他者と「絶対的」アブリオリとの密接さ、ではないのか。原現象を隠蔽している他者とアブリオリ。フッサールはあくまでそうした隠蔽を現象学的「自己」が引き受けることによってのみ、「絶対的エゴ」およびその「普遍的展開過程」、つまり普遍的意志の努力にもとづく、その真正なる世界把握へと「充実化」を歩みつづける理性をも、引き受ける。

したがつて、隠蔽という超越論的臨界点を、あくまで「絶対的自己」における露呈可能性と採るのか、そうではなく超越論的主觀性においてはじめて告示される「絶対的事象」の顔と見るか。いずれにしても、「歴史」という隠蔽による露呈の場所が示すのは、「原時間」に食込む他者である。生世界は、かくのごとき原—歴史を隠蔽することでもって自然的生にとつての日常的心地よさを演出するものの、他方で、それを反省しようとする者には、超越論的相互主觀性という「その背後への遡及が無意味である」ほどに底が見えない明証領域である。ここに、フッサールが「歴史」を語らねばならない根本理由が存するのである。

注

- (1) Husseriana, Bd. VI, Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, 1976 (以下「Husseriana」ふるの市用は巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で表記する)
- (2) H. VI, 184
- (3) H. VI, 136
- (4) Ibid.
- (5) H. VI, 157-158, H. VIII, S. 433
- (6) H. XV, 390 「超越論的歴史のなかで、超越論的主觀性は本質的に生成されたものであり、生成するだらうもの、そしてこの生成しつゝ一生成しているものとしてたえず存在していたものである……その存在は歴史的存在であり、その無限性は歴史的無限性である」「……その自我は『生産的に』ある新たな無限の地平、および超越論的現象学的自我の自己認識を生み出す。更には無限の地平における超越論的個人性、新たな『生産』をとおして新たに『生産された』地平性における超越論的個人性といふ認識をも生み出す」
- (7) H. XV, 389
- (8) H. XV, 391
- (9) H. V, 148
- (10) H. XV, 587
- (11) 単なる空間分析の延長線上では決して生世界は開かれない
- (12) 本節の表題「視界」(Die primordiale Wahrnehmungssphäre)はそのことを含意せたものややくいんばあらかじめ断つておへ。H. XV, 498-499 が参考。
- (13) H. I, 124
- (14) H. I, 125
- (15) それゆえ、自然的事実として普遍的構造を経験する、ところは有り得ず、この構造は「理性」のもう「明証」つまり「それが自身そにあり、直接に直観されており、根源的に所与されていふ」という究極の自己所与(H. I, 92-93)を主題化したものである。
- (16) H. I, 170
- (17) H. XV, 507 「……絶対の近く、あるいは遠一近という相対的区別のあらゆる開始点 (Anfang) ……それは私の身体 (Leib) である」
- (18) したがって、視界のなかにはたして具体的な事物や心を、たゞえ制限つきであれ登場させることが、はたして原初領域への還元という方法論に照らして正当かどうかは、一考を要するであろう。純粹に静態論的な他者分析に、上の仮定は本来馴染まないはずであって、むしろある程度の文化圈に生きる人間と、他の異なる文化圈に生きる人間との「交流」の解明にこそ相応しいものではな

いだらうか。実際、そうした分析もフッサールに見出することは容易である。だが、そいつの「故郷世界」と今問われている「原初領域」とを、類縁さを有しつつも同一視できないことは、微妙だが重要な意味を持つはずである。

(19) H. I, 169

(20) H. I, 81

(21) H. I, 114

(22) ハッサー「デカルト的省察」第六一節を参照。

(23) H. I, 99, 109

(24) H. XV, 668 「現実性とは、世界のすぐれた意味において『現在』であり、それ自身流れつゝある」

(25) H. I, 123 「相互主観的自然」 ふむ言われる。

(26) H. I, 124 「深淵」 (Abgrund) を自他の原分裂に対しハッサーが使用する発端が、よりに存する。原初領域を不問にする限り、他者のいかなる間接呈示の試みも、その呈示されるべき他者との深淵を平面化するにしかならない。

(27) H. XV, 382-383 「すべての本質可能な超越論的自我は、『自我と他我』という形式でもいつまことに相互内在的に含蓄しある」

「或る可能的自我はすぐさま宇宙 (Universum) を、その宇宙と一緒に共実存する自我たちの一体性を含蓄する」「自我としての形相的単一性の可能性は、含蓄によつて同時に、私に帰属する他者たちの共実存的宇宙の可能性でもある」

(28) 世界意識すなわち視界の相互交叉の意識が反省において可能

となれば、我々は「自己意識と他者意識とが不可分だ」ということを、「再びアприオリとして認める」 (H. VI, 256)。現在は「歴史的現在」 (Ibid.) へと深化されるのだが、その「歴史的」を支えるのは、単純に個人から人類へ、ではなく、原初的知覚領域からア priオリの原分裂、原交叉へ、である」とが看過されではなるまい。

(29) H. VI, 260

(30) H. VI, 181 生世界のア priオリ性を領域存在論的カテゴリーにおける把握するならば、それはまだ生世界の「部分的」理解を留まつてゐる（普遍的把握への指標にはならぬ）に過ぎない。

生世界は「生成しつゝある世界としてのみ語らひう」 (L. Landgrebe, *Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins*, in: *Phänomenologie und Marxismus 2*, S. 45) のやあで、諸領域では本来な。

(31) H. XV, Nr22

(32) H. XV, 479

(33) H. VI, 256

(34) H. VI, 5, H. XV, 217, 437, etc.

(35) 理念化 (Idealisierung) やはなざ。「先所与性にたゞする構造真理 (Strukturwahrheit)」 H. XV, 149. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, 424-441-443 参照。

(36) H. XV, 595-597, 604-612

(37) H. XV, 594

(38) H. XV. 393

(39) H. XV. 389 「この隠蔽が意味しているのは、地平性格とは完全に別の事だし、先所与性に隠蔽されることもまったく別である。別の言葉をつかえば、超越論的主觀性的隠蔽とは、世界が先所与される内的外的無限のために、その先所与された世界が隠蔽されている、ということとは違うのである」

(40) 自然的言明はすべて、超越論的なものを必然的に閉鎖してしまふ内世界性に由来する。ゆえに「あらゆる現象学的言明が自然的言語を利用せねばならないかぎり、その意味は完全に変換されてしむ」(H. XV. 389-390)。

(41) H. VI, 192

(加藤 雅・かとう まさし)

メルロ＝ポンティにおける「私はできる」と実在

河野哲也

一 序：可能な知覚と実在の問題性

「現象一本体」の区別ではなく、何ものかが人間の心（主観）から独立して存在しているか否かだからである。

現象学においては、現象とは隠された「本体」の影ではなく、事象そのものの姿を提示していると考えられている。したがって、現象の背後に本体を想定する実体論は退けられる。近代における実体論は、本体を客観的なもの、現象を主観的なものと見なすことで、いわゆる主—客二元論の問題を引き起こしてきたのであり、これを拒否することは正当なことに思われる。しかし一方、現象学では「実在（現実、*reality*）」の概念はどのように扱われているのであろうか。「実在」の概念は「実体（*substance*）」の概念と同一視できない。なぜなら、前者において問題となっているのは、

もし、存在するということの意味が、「現象として現れる」あるいは「知覚されてある」ということに還元されるのならば、心から独立の実在とは、現在は顕現していないが、知覚可能であるような対象（ないし事象）の言い換えに過ぎないことになろう。実際、現代哲学の幾つかの立場、例えば、現象主義者やある種の経験論者、あるいは実証主義者はそのように考え、物理的な存在は頗るおよび可能的知覚に還元可能であると主張してきた。だが、はたして、「実在する」ということの意味は、本当に可能的な知覚に回収できるのであろうか。この点において、現象学は現象

主義などと同じ立場に留まるのであろうか。これが本論文において探求したい課題である。

II 初期思想における超越性の概念

モーリス・メルロ・ポンティは、上の実在に関する問題を「超越（性）」の問題として論じていた。「超越性」が「己」の知覚意識に内在しないもの」を意味するならば、それは「実在」の概念と重なり合うものである。そこで、本論では、超越性についてのメルロ・ポンティの議論を解釈し、それを通して上の実在の問題に取り組むことにする。そこで明らかにしたいことは、メルロ・ポンティは、超越性を知覚に還元してはおらず、むしろ、それを運動や行動と深く結びつけるプログラマティックな立場を提示していることである。つまり、彼にとって実在とは、我々の運動・行動能力あるいは「私はできる」との相関によって理解されるべきものなのである。また、「私はできる」という主体の能⼒には、世界の因果的な把握が密かに組み込まれていることも指摘する。そして以上の解釈をもとに、先の実在についての問い合わせにひとつずつ示唆を与えることにする。

まず、「知覚の現象学」における超越性の議論を紹介する。超越性の概念は、知覚の恒常性や「物の構成」の議論と関連が深い。

物は、さまざまの射影や感覚的性質を我々に与えるが、それらの変化を通して同一のものとして留まり続ける。この物の統一性や恒常性は、知覚する身体の統一性と対応しているとメルロ・ポンティは主張する。身体は、世界のなかでさまざまな影響に身を任せながら、同時に己をひとつの統一体として組織している。物のさまざまな現れや局面は、この身体の自己組織化の働きによって媒介され、身體的手掛かりのなかで総合され、恒常性を持った物へと構成されていく。この意味で、物は「我々の知覚活動の外部的実現 (PP2: 171)」と言いうのであり、「知覚経験を通じても物が同一に留まると、うことは、探索運動の過程でも自己の身体が同一にとどまる」との裏面でしかなく、両者は同じ種類のことなのである (PP1: 304)」。

以上のように、メルロ＝ポンティは、身体の統一性こそが物の統一性を保証していることを一旦承認する。しかし、こうした考えは、物を知覚された諸局面の総体に還元することであり、身体による構成物と見なすことに他ならない。

そして、それは、物を主体の経験に内在的なものと見なすことでもある。しかしながら、実際には、知覚した当人に

とっても、物は知覚されるか否かにお構いなく端的に存在しているように思え、いわば「物自体」ないし「即自」と

して現れることもまた確かである。もちろん、メルロ＝ポンティもこの点を見逃してはいない。「われわれは、物をわれわれの身体やわれわれの生の相関者として規定する」とで、物の意味を汲み尽くしたわけではない（PP2：174）。

現に、物は我々の無限の探求に応じるし、我々の期待に反する未知の局面を現わす。その意味で汲み尽くしがたい存在なのである。もし物や世界が主観によって全面的に総合されているとしたら、それらは超越性と不透明性を失ってしまうだろう。だが、物は主観的な構成物であるどころか、「己」が独立の存在であることを主張しており、「我々の実存にとって、引力の極であるよりもはるかに斥力の極であるのだ（PP2：177）」。己の「汲み尽くしがたさ」、そこか

ら不斷に未知の局面が湧きだてくる「斥力」こそが、物が主観から独立であること、すなわち意識内在的な領域を越えて出していることを我々に告げているのである。つまり、その顯在的な局面の背後に常に潜在性をはらんでいるが故に、物は超越的なのである。

三 「私はできる」の根源性

このように、物や世界に本質的なのは、それらが「開かれたもの」としてあること、すなわち見るべき他の面を我々に約束していることである（PP2：190）。言い換えれば、物や世界の実在性は、それがある視点からの展望を通じてしか現れず、常に隠れた面を持つことに存する。このメルロ＝ポンティの主張は注目すべきものである。と言うのも、ここで彼は、物や世界の実在性は、知覚され（う）るといではなく、知覚されないでいる部分を常に残していることには根拠を持つと主張しているからである。これは、実在を知覚されること、あるいは可能な知覚の総体に還元しようとする立場とは、まったく異なるものである。メルロ＝ポンティにとって世界の潜在性とは、我々の認識能力の不可避の欠点などではなく、世界が「己」の実在性を示す積極的な

契機なのである。

ところで、上の『知覚の現象学』の個所でメルロ・ポンティは、物や世界の潜在性は最終的には世界が時間的に未完結であることによる、としている。しかし、以下に私が指摘しておきたいのは、それが同時に、「私はできる」という主体の能力とも密接な関係を持つていて点である。

すでに論じられているように、メルロ・ポンティによつて知覚空間とは、キネステーゼ的能力の相関項としての運動的空間であり、主体が取りうる可能的運動によつて埋め尽くされた操作的空间である。知覚も、やはり「私は動く」や「私はできる」という可能な運動・行動体系に最初から組み込まれており、知覚的な諸展望は、運動・行動と運動するかたちで組織されている。知覚が、世界の具体的な相貌について告げ知らせるのだとすれば、運動や行動は、その知覚に先行して、すでに世界へと向かい合い知覚を準備しているのである。世界は、知覚によって顕わになる現象である以前に、働きかけることが可能であるような領域として予期されているのである（PP1：184）。したがつて、知覚的な現れが常に潜在性をはらんでいるということは、

また、この運動・行動的世界は、相互主観的世界を準備する。他者と私が共通の経験を持つていてるかどうか、あるいは、他者の内的表象が私のそれと一致しているかどうかなどは原理的に確かめようがなく、存在と知覚経験を同一視する思考は自我論に陥りがちである。他者と同じ世界に住んでいることを私に確信させるのは、むしろ、他者が世界の諸事物に向か合い、それらに働きかけていくからである。私は、行為の対象を介して他者と交流するのであり、世界の方も、私の行為の対象であるのみならず、他者の行為の対象となることで、その実在性を確かなものとしてゆくのである（PP2：197）。ここにも、世界の実在性を運動・行動との相関で捉えるひとつの理由を見いだすことができるであろう。

四 「私はできる」と因果性

以上に見てきたように、メルロ＝ポンティにとって「私はできる」、言い換えれば運動志向性こそが最も根源的な志向性である（PP1：232）。さらに彼によれば、この運動志向性は身体図式によって構造化されている。ただし、メルロ＝ポンティにとっての身体図式とは、単なる四肢の定位や姿勢、ないし身体の可動範囲ということだけを意味しているのではない。我々の運動的な志向は、真空中で踊り回るような単なる運動的なものに留まらず、世界の諸事物と普段に関わり、それらと交流している行動的な志向でもある。つまり、身体図式とは、私の「運動する身体の図式」であるばかりでなく、「世界のなかで諸事物と関わる行動する身体の図式」でなくてはならない。メルロ＝ポンティによれば、身体図式は、有機体の行動計画にしたがつて身体の諸部分を統合するのであり、身体図式がダイナミックであるということは、「私の身体が現実的または可能な或る任務に向かってとる姿勢である」ことを意味しているのである（PP1：174f）。この観点から、精神盲や道具使用、あるいは行動習慣の獲得などの実例を通して、身体図式の

それによれば、我々は、慣れ親しめばタイプやピアノを眼で追うことなく打つことができるようになる。その際に、ピアノの鍵盤やタイプのキーの空間的配置は、あたかも自分の四肢の延長物のように扱われている。あるいは、ドアを通るのに間口の幅を測る必要がないように、慣れた自動車でなら、狭い路地でも道幅を測ることなく通過できる。その際、我々は自分の身体を自動車いっぱいに膨らませているときと言えよう。これらの事例は、身体図式が身体の外皮を越えて、外界の諸対象をも己の図式のうちに取り込みうることを示している。習慣の獲得、すなわち学習とは、運動を介して身体と事物の関係を構築していくことであり、それは諸物に働きかける身体運動を図式的に組織化・再組織化していく過程に他ならないのである。

このように、我々は、運動志向性によって己を世界に投錨していく。しかし、私がここで指摘したいのは、上で示された運動志向性による世界参与の例は、空間的のみならず、因果的でもあるという点である。例えば、鍵盤を押せばピアノは音を出し、アクセルを踏めば自動車は進む。こ

働きが明らかにされてゆく（PP1：114-71）。

彼らの関係はまさに因果的である。つまり、道具使用の習得は、道具において働いている因果性を己の身体図式のうちに取り込んでゆく過程でもある。運動志向性が、単なる身体運動ではなく、世界の諸事物に働きかけてゆく行動的な志向性を意味するならば、そこには、「このように働きかければ、事物・世界はこうなる」といった因果関係を組み込む過程が不可欠なはずである。

もちろん、ここで言う因果性とは、機械論と同一視される以前の、むしろ素朴で日常的な概念のことである。メルロ・ポンティは、しばしば機械論と因果性を同一視する誤りを犯し、機械論と共に因果概念を自分の哲学から追放してしまっている。しかし、機械論とは、本来、多対一、一対多など多項関係でありうる因果性を、一義的な单系列へと純化し、さらにそれを全称化した特別な場合に過ぎない。⁽²⁾因果性は、機械論などよりずっと日常的で古典的な概念である。また、因果概念は科学的な概念ですらない。現代科学は関数関係によって記述を行うのであり、そこでは因果性が積極的な役割を果たすことはないからである。現在の議論では、因果性は、「反事実的条件文（反実仮想）」（もし、「事実に反して」……でなかつたら、……でなかつたら

う）によって表現されるような関係と捉えるのが優勢であり（Mackie, Sosa & Tooley を参考⁽³⁾）、いじでもそれを妥当なものとして採用する」とにする。

さて、以上の運動志向性と因果性に関する議論を、知覚の問題に適用してみよう。繰り返すように、メルロ・ポンティによれば、知覚は最初から運動・行動の体系に組み込まれている。そこで生じていることは、「もし、しかじかの仕方で観察しなければ（働きかけなければ）、物はこのよう見えなかつた（ならなかつた）であろう」といった反事実的条件文で記述可能な関係である。そこで私は、メルロ・ポンティの主張を延長して、主体の運動・行動と現象の生起の間には、ある意味での因果関係が成立しているとの見方を提案したい。言うまでもなく、知覚の成立には、身体内外のさまざまな必要条件が存在し、それらの一つ一つを原因と考えることは可能である。しかし、例えば、視覚における照明光の存在や身体の健常な稼働などは、視覚そのものが成り立つ一般的な条件であり、それは、ある特定の対象が見えるということに關しては、むしろ背景的ないし初期的な条件となつていて考へてよいだろう。これに対し、自分の身体を動かし事物に働きかけることは、特定の現象

を生じさせたり、変化・消滅させたりする当の必要条件である。この意味で、運動や行動は、当の現象出現の原因と呼ばれる資格を持つと思われる。また、この提案に対しても知覚されたところで実際には事物には何らの変化も生じていないので、それは因果関係とは呼べない、との反論が予想される。こうした反論は、知覚された性質は実体にもともと備わっていた性質が発現したものだとする実体論的立場に立つてゐると思われる。しかし、先に述べたように、こうした本質と現象を区別する実体論的立場は支持できない。

私がここで、「私はできる」と因果性の結びつきに固執するのは、再びメルロ＝ポンティの立場と現象主義を区別するためである。現象主義によれば^④、外界についてのあらゆる判断は、「もし、しかじかの観点から眺めれば、これこれの感覚所与が立ち現れる」といった感覚所与命題の反事實的条件文の集合、すなわち頗在的および可能な知覚に還元できるという。一見すると、こうした現象主義は、右の我々の立場と同じものであるようと思われるが、そうではない。現象主義の問題は、感覚所与（センス・データ）という概念が人工的であるという点に加えて、先の条件文の

後件（感覚・知覚命題）について専ら強調し、前件に行行為を表す命題が現れていることを軽視した点にある。つまり、外界の認識における行動・行為の役割を十分に評価できなかつたのである。また、現象主義では、前件の行為命題も運動感覚に関する感覚所与命題に還元されてしまう。しかし、行為が含まれている命題を、感覚所与命題のみを通して規定することは不可能である（菅・一五八・一六〇頁）。

ここから現象主義は破綻をきたすのであるが、メルロ＝ポンティの立場は、現象主義と運命を共にする事はない。彼は、「私はできる」ないし運動志向性の根本性を主張しているからである。運動志向性とは、感覚所与の集合などではなく、先に述べたように「或る任務に向かってとる姿勢」に他ならない。^⑤ メルロ＝ポンティにとって世界とは、まずは運動・行動の相関者であり、主体の運動・行動的な働きかけに応答するものに他ならない。この「働きかけ－応答」の関係を私は因果性と呼んだのであり、この意味での因果性は、世界を運動・行動可能な領域として捉えるためには必要不可欠な概念であると思われる。「私はできる」という原理は、その内に既に因果性を含んでいるか、あるいは少なくとも、因果概念がそこに基礎を置くような運動・行動

的な世界把握の仕方である。そして、知覚もその原理の枠内で働いているのである。

五 ゲシュタルトと超越性

ここで超越性についての議論に戻り、晩年の『見えるものと見えないもの』におけるメルロ・ポンティの主張を解釈してみよう。そこには初期のものとはかなり異なる見解が見られ、超越性はゲシュタルトやプレグナンスと関連して論じられる。

まず、彼は、「物の超越と幻想の超越」という断片で次のように書いている。「物の超越」ということからすれば、物はそれが汲み尽くしがたいものであることによってのみ、言いかえればつまりそれは、眼差しの前に全面的に顕在化していないことによってのみ十全なものだ言わざるをえない。一だが、この全面的顕在性を物は約束してはいる、なぜなら物はそこにあるのだからである(VI: 272)。確かに、「汲み尽くしがたさ」が、「物の」汲み尽くしがたさとなるためには、次々に現れる局面がそこに引き留められ、結晶化していく核のような何ものかが先立つて与えられて

いる必要があるだろう。この射影の核となるような「何ものか」とは、ゲシュタルト（あるいはプレグナンス）であるとメルロ・ポンティは主張する。「これらの概念（プレグナンス、ゲシュタルト、現象）が、純粹な〈がある〉としての存在との接触をあらわしている」ということを示すことで。それによって何ものかがあることになるこの出来事に、われわれは居合わせていて(VI: 296)。つまり、晩年の彼は、超越の根拠となる「……がある」という経験を、ゲシュタルトや、その形態化の法則であるプレグナンスに求めているのである。

それでは、ゲシュタルトとはどのようなものであろうか。それは、要素に還元できない全体的構造を意味し、単純で安定したよい形態やよい布置にまとまろうとする傾向（プレグナンス）に支配されている。よって、ゲシュタルトがある種の構造や布置を意味するかぎり、特定の時空間にのみ適用できるものではなく、また、一つの個物が所有している特殊な性質とも言えないであろう。そこでメルロ・ポンティはこう主張する。「ゲシュタルトは超越である。ゲシュタルトの一般性とか移調可能性ということを口にするときに、人びとが語っているのもこの超越のことであろう

(VI: 294)。ゲシュタルトが移調可能であるということとは、特定の視点からの眺めや特定の時空観を越えた一般性を持つていることを意味する。つまり、ゲシュタルトとは、「非一射影的」で「非一遠近法的」な形態に他ならないのである(VI: 295)。以上見てきたように、『見えるものと見えないもの』においては、超越性は主観からの展望に相關しない固定的で不变的な形態を意味するようになる。ここには、射影する「汲み尽しがたき」に超越性の根拠が求められた初期思想とは異なる立場が見られるだろう。

しかし、メルロ＝ポンティは、そうしたゲシュタルトの固定性・不变性は、静的・直示的に与えられるのではないと言ふ。むしろ、よい形態とは、全てが変形であるような知覚構造のなかで、最小の変形として与えられるような不変項のことである(VI: 306f.)。つまり、ゲシュタルトがある種の固定性・不变性を意味しているとしても、それは孤立した現象ではありえず、あくまで変化する知覚野の全体構造に基づいているのである。それは、実定的・静态的に存在する固定性ではなく、全面的に動的な世界において、周囲からの弁別や対比によって浮き彫りにされてくる固定性である。

あるいは、物の本質と呼ばれるものについても、メルロ＝ポンティは同様の主張をしている。「本質はこうしたテスト「私による能動的な介入」から浮かび上がってくるのであり、したがってそれは肯定的な存在ではない。それは不变項である。[...]本質の堅固さ、本質性は、まさしくわれわれのもつてゐる物を変える力によつて測られる。さまざまの事実によつて全く汚染されも濁らされもしないような純粹本質は、全面的変容の試みからしか帰結しえないのである(VI: 155)。ゲシュタルトとは、「何が存在しているのか」、すなわち対象の本質を初めて与えるものであるが、それは、上の引用で言ふ「われわれのもつてゐる物を変える力」、つまり主体が引き起こす変形操作の只中で不变項として現れてくるのである。したがつて、晩年の超越性概念は、次の一文に要約されうるだろう。「超越、それは差異のなかでの同一性である(VI: 327)。やがて、このことは次のことを帰結する。すなわち、もし、ゲシュタルトが変形のなかでの同一性のことであり、かつそれが超越性を意味するなら、晩年のメルロ＝ポンティにとっての実在とは、我々の運動・行動能力による変形可能性の限界に出現するものだ、ということである。

六 結論・メルロ・ポンティの実在観

以上、我々は、メルロ・ポンティの超越性に関する議論を時代的に解釈してきた。超越性の概念が、主観的経験を越えるもの、主観に内在しないものを意味するかぎり、実在の概念と重なり合うものである。ところが、この概念

を巡るメルロ・ポンティの見解には、初期と晩年で変化が見られた。

『知覚の現象学』では、超越性は、物や世界の「汲み尽くしがたさ」、つまりその頗在的な現象に留まらない潜在性に求められていた。世界が潜在性を有するのは、我々の解釈によれば、世界が知覚の対象である以前に、我々の運動・行動能力によって先取りされているからである。現象主義者が、世界の実在性を「知覚されうる」ことに置いたのに對し、メルロ・ポンティは、「私はできる」という働きかけが可能であることに置いた。また、我々は、「私はできる」あるいは運動志向性が、密かに因果性を含んだ原理ではないかとの仮説を立てた。繰り返すように、そこで因果性について言及したのは、古めかしい唯物論へと回帰するためでは

まったくないし、機械論的な知覚の因果説を復活させるためでもない。私が主張したかったのは、我々が世界を運動・行動に把握するには、条件文で記述されるような因果性がすでにその前提となつていてのことであり、知覚もこの運動・行動的な世界把握のなかに組み込まれているということである。

ところが晩年においては、超越性はゲシュタルトと関連づけられて語られるようになる。そこで言うゲシュタルトとは、現象野の全面的変化のなかでも同一性を保つ形態のことであり、超越性とは、我々の変形能力の限界に出現する不变項のことを意味していた。この見解の変化は次のように解釈できよう。すなわち、初期においては、超越するわち実在の根拠は、我々の運動・行動能力の相関者としての世界の潜在性や可能性に求められていたのに對し、晩年では、我々の変形能力に相関しない、その意味での世界の必然性や強制性に求められているのである。

以上、メルロ・ポンティの初期と晩年の実在観を見てきたが、そのどちらが妥当な見解であろうか。これに答えることこそが本来の哲学的課題であろうが、残念ながらもは

やその余裕がない。しかしながら、こゝで結論的に指摘で

きることとは、メルロ＝ポンティにとっての実在とは、何かが現前しているという単なる知覚や現れの次元にあるのではなく、「可能性」「必然性」「強制性」といった主体の運動・行動能力あるいは操作能力との相関で測られるような次元に存するということである。あるいは、これを言語論的な

観点から見るならば、実在とは、様相概念 (must' canなど) によって表現されるような何ものかであると言えよう。

繰り返すように、こゝのような彼の立場は、現象主義やある種の経験論、実証主義などと同一視できないばかりでなく、実在の概念を運動や行動との関連において把握すべきだというプラグマティックな主張を暗に提示していたのである。

注

(1) ここで注意すべきなのは、実在とは、必ずしも原子論に代表されるような孤立的な個物ばかりを意味するわけではないことである。実在論をただちに粒子 (particle) の実在論と同一視するのは誤りである。現に、ニールス・ボーアは「場」の実在論を主張しているし、ホワイトヘッドは「過程」の実在論を提起する。

あるいは「出来事」の実在論もありうるのである。

(2) 因果性に関しては、議論の余地があるとは言え、私は單称因果は認められると考えている。また、原因と結果の時間的な順序関係に関して、少なくとも原因と結果は同時でありうると思われる。しかし、結果が原因に先行する「逆転因果」に関しては判断を留保したい。

(3) マッキーは、原因を反事実的条件文で表現する立場を擁護しながら、原因を「結果にとって、それ自身必要ではないが十分であるような条件における十分ではないが必要であるような部分 (an insufficient but necessary part of a condition which itself unnecessary but sufficient for the result)」と定義している。私はこれを有力な定義と考えていふ (Mackie を参考)。

(4) ここで私が批判しているタイプの実体論的思考によれば、実体の性質は一次性質と二次性質に分けられ、一次性質のみが内在的・本質的に実体に属し、二次性質は関係的・偶有的な性質と見なされる。しかし、周知のように、現代科学によればこのような区別は成り立たず、延長や質量といった一次性質も自存的な意味を失っている。例えば、静止物体と運動物体では、運動している物体の長さは運動方向に縮む。また、ある物体は静止している状態より運動状態の方が質量が大きくなり、光速に近づけば無限大に近づく。あるいは、原子もエネルギーの非連續的な吸収あるいは放出によって、それ自身が変化する。したがって、一次性質も、二次性質と同様に、関係的ないし文脈的な性質であると言えよ

う。ここから知覚的性質は、知覚主体との関係において、すなわち知覚されるという条件において生じる文脈的性質であると考えられ、この意味で、それはある種の変化と呼べるように思われる。

。

(5) ここで言う現象主義とは、とりわけ、ある種のヒューム主義者やラッセル、A・J・エイヤーの立場を想定している。

(6) ここで行為論に关心のある読者に誤解を与えないよう説明をつけておきたい。私が主張している因果関係は、前件に内受容感覚や運動感覚に関する命題を置き、後件に外界についての知覚命題を置いて、それらを結びつける「出来事因果」では決してない。メルロ＝ポンティの議論において前件に置かれるのは、感覚・知覚命題ではなく、アンスコムの用語を借りるなら「観察に基づかない知識」を表す命題である。その「観察に基づかない知識」は、メルロ＝ポンティにおいては、身体図式によって与えられることになるだろう。繰り返すように、彼にとっての身体図式は、単なる内受容感覚や運動感覚の集合などではない。身体図式は、もともと生理学においては四肢の位置や姿勢についての図式を意味していたが、メルロ＝ポンティは、それを拡大的に解釈し、道具使用などの行為さえ導く志向性の図式とした。一方、アンスコムも、四肢の位置は「観察に基づかずして知られる」とし、そろに意図的行為も同様であるとの議論を展開している(Anscombe参考)。アンスコムにおいても、四肢の定位と意図的行為は連続的に捉えられているのである。我々は、この二人の主張の興味

深い類似性に気づくべきである。

(7) 因果性が「働きかけ—応答」関係の一種であるとの主張は何ら突飛ではない。むしろ古典的である。原因の概念は、もともと、ある変化の帰属先や責任を問う概念であった。プラトンが原因を「責任」の意味を持つていた。古代ギリシャ人は、刑法および正義に由来する觀念をたよりに、自然界における因果性の概念を作り上げたのである。また、現在でも、法学などにおける因果性は責任帰属の意味合いを強く持つと考えられる(一ノ瀬を参考)。

文献表

メルロ＝ポンティの引用は、以下の邦訳に従った。

- PP：『知覚の現象学』一巻、竹内芳郎・小木貞孝訳、みすず書房、一九六七年、二巻、竹内芳郎・木田元・宮本忠雄訳、みすず書房、一九七四年。
VI：『見えるものと見えないもの』 滝浦静雄・木田元訳、みすず書房、一九八九年。

Anscombe, G. E. M. 「インテンション—実践知の考察」 菅豊彦訳、産業図書、一九八四年。

一ノ瀬正樹 「原因と結果の概念」 『真理への反逆—知識と行為の哲学』 河本英夫・一ノ瀬正樹編、富士書房、一九九四年、五

六一九八頁。

菅豊彦 『実践的知識の構造—言語ゲームから』 勉草書房、一九九四

八六年。

Mackie, J. L. *The Cement of Universe*. London : Clarendon Press, 1974.

Sosa, Ernest & Michael Tooley, ed. *Causation*. New York : Oxford UP, 1993.

(原野 哲也・久保 実・山口 防衛大学校)

現象学的モナドロギーへの一視座 ——フッサールとマーンケ——

北野孝志

フッサールが『デカルト的省察⁽¹⁾』の「第五省察」において相互主觀性理論をモナドロギーとして展開したことは知られているが、その際問題となるのがモナド概念に関するライプニッツとの関係であろう。確かに、フッサール自身がモナドという用語をライプニッツから借用したことは認めている(vgl. I, S. 102)。しかし、フッサールのモナド概念とライプニッツのそれとはかなりの違いを見せて いる。

フッサール自身も次のように言う。「確かにライプニッツのモナドロギーは私のモナドロギーにおける洞察の先行形態 Vorintuition の一つではあります（そうは言うもののそれ以上はライプニッツのような人と比較をするつもりはありません）が、それにも関わらず私のモナドロギーはライプニッツのモナドロギーとは根本的に違います」(BWIII,⁽²⁾

S. 486)。では、フッサールが独自のモナドロギーを開いたのはどのような事情があるのであろうか。この点については、近年『フッサール書簡集』が刊行されたことにより、次のこと事が明らかになってきた。それは、ゲッティンゲン時代の弟子であると同時にライプニッツの研究者であるディートリヒ・マーンケとの関係が何らかの影響を及ぼしているということである。例えば、書簡の中でモナドロギーについて言及しているのはほとんどがマーンケとのやり取りの中であり、その他の手紙で扱われている場合もほとんどがマーンケについて触れているのか、『デカルト的省察』に関係して言及されているのかのいずれかである。また、ヴァン・ブレダはライプニッツについての研究書も、フッサールの蔵書にはおよそ四〇冊の本や論文があ

るにも関わらず、マーンケの四つの研究以外はほとんど研究していないことを指摘している。

そこで、本発表ではフッサールとマーンケとの書簡のやり取りを時代を追いながら考察し、そのやり取りがフッサールのモナドロギーにどのような影響を与えていたのかをみると同時に、フッサールのモナドロギーそのものがどのように展開しているのかを考察したい。さて、この発表は以下のような時代区分にしたがって為される。(1) フッサールがマーンケの『新モナドロギー』を読むまでの一九二〇年以前。(2) フッサールが独自のモナド概念を展開していく一九二〇年代。(3) 『デカルト的省察』をめぐってやり取りが為された一九三〇年から一九三四四年頃まで。

(1) 一九二〇年以前

一九一〇年頃までの彼は、ライプニッツの形而上学にはそれほど関心を持つていなかつた。フッサールへのライプニッツの影響を論じたヴァン・ブレダは、それに關して三つの時代区分をしている。⁵⁾まずは『普遍数学』の概念に内包されているものとしての論理学的諸問題に關心があつた一八八七年から一八九七年まで、次に経験主義と合理主義

との関係に關心があつた一八九七年から一九〇五年まで、そして、ライプニッツの形而上学、特にモナドロギーに關心を持った一九一〇年から一九二五年までである。⁶⁾

そして、フッサールは一九一四年から一九一五年にかけての戦争休暇の時期に、カッシナー版のライプニッツ全集でモナド論についてカッシナーの序論も含めて読んでおり、ヴァン・ブレダはこのことがフッサールがモナドロギーをその後展開する決定的な要因になつたと考えている。⁷⁾確かに、フッサールにとってこのことが影響していることは間違いないであろうが、この頃にはモナドに関する草稿などは見い出すことができないことを考へても、このことが決定的な役割を果たしたとは思われない。

むしろ、注目すべきは一九〇二年から一九〇六年にかけてゲッティンゲンのフッサールの下で研究し、それ以後も手紙などを通じて連絡を取り合つてゐるマーンケの存在である。一九一〇年頃からライプニッツに關心を持ち始めていたマーンケは、それ以降自分のライプニッツに關する研究についてもフッサールと意見を交わすようになる。そして、フッサールは一九一七年にマーンケのモナドロギー解釈(後の『新モナドロギー』)の構想を知り理解を示すとともに、自分がモナド論者であると断言するのである(78)。

BWIII, S. 408)。しかし、一方でフッサールはライプニッ

ツの思想に不十分さも感じている。それは、「予定調和」において「ライプニッツが目を向けていたにも関わらず完遂することができなかつたもの」(BWIII, S. 407)であると言われている。また、そこでは既に自然科学の法則である「因果性 Kausalität」とは異なる内在的なものとしての「動機の Motivation」ということが言られており、フッサールはこのような「動機だけ」がライプニッツのように、数学的必然性の中には解消されないと考えている。このよううに、フッサールはマーンケの手紙によって、おぼろげながらはあるものの、ライプニッツに関する理解を新たにするのである。

その後、フッサールは一九一七年の七月に『新モナドロギー』を「驚きと喜びを持って」(BWIII, S. 413)受け取り、マーンケがライプニッツの『モナドロギー』を現象学の精神において考察しようとしていることは理解している(ebenda)。そして、一九一九年の夏学期前の休暇中に初めてマーンケの『新モナドロギー』を集中して読むことになるのである(vgl. BWIII, S. 422)。それにより、フッサ

ルはマーンケを指摘しているのである(ebenda)。

ところで、マーンケの『新モナドロギー』について簡単に触れておこう。『新モナドロギー』は、ライプニッツの『モナドロギー』をその時代の哲学の言い回しに合うような仕方で解釈し直し、書き換えたものである。それ故、節の分け方もライプニッツの『モナドロギー』に則っており、ライプニッツの引用を(凡そカッシラー編(ブーヒェナウ訳)のドイツ語版に従う形で)イタリックを使って示している。

また、マーンケは独自の章立ても行つており、全体で九〇ある節を七つの章に分けている。それぞれの章の表題とそれに対応する節は以下の通りである。I モナドの本質(第一節—第一七節)、II 魂(心)と精神(第一八節—第三七節)、III 神と予定調和(第三八節—第五九節)、IV 魂(心)と身体との形式的同一性(第六〇節—第六五節)、V 有機体的そして精神的生の永遠性(第六六節—第七七節)、VI 真なる現実性の因果的本質の側面と目的論的本質の側面(第七八節—第八二節)、VII 神の国と精神の自由(第八三節—第九〇節)。

そこで、マーンケは「現象学」という言葉はもちろんのいと、「超越論的」、「志向的」といった現象学に特徴的な表現を用い、ライプニッツのモナドロギーを解釈し直している。

マーンケによれば、モナドの体験作用は志向として特徴づけられ、あらゆるモナドが全宇宙を映し出す鏡、いわゆるミクロコスモスである。また、ライプニッツの言う内在的な原理を「動機づけ」と名づけることにより、数学的必然性の中にある因果性とは区別される内在的な原理として取り出しているのである。わんにマーンケは、その中で現象学を意識一元論 *Bewußtseinsmonismus*、客観的觀念論 *objektiver Idealismus* と特徴づけ、自らのモナドロギーをそれに基づく現象学的、記述的形而上学と位置づけている。

そして、この形而上学において神は永遠の真理や価値といったものが妥当している超越論的客観的意識であると同時に、個々の主観が普遍的に妥当している客観へと向かっていく志向そのものであると言う。それ故、この形而上学においても意義のあるものとして、客観と主観、物理的現実存在としての身体と心理的現実存在としての魂(心)、それに対応する数学的因果性と目的論的動機づけなどが対立的に区別され考察されるが、それと同時にそれらの区別は唯一の客観的意識における二つの側面として統一されるところになるのである。

このように、マーンケの解釈は当時のフッサールとのやり取りからの影響を伺わせるような内容になつていて、し

かし、マーンケはこの自分のモナドロギーの思想の出発点がフッサールの現象学にあることを認めてはいるものの、同時にそれを既に逸脱しているとも述べている。フッサール自身もこの逸脱を感じ取つており、その理由をマーンケが形而上学的に論を進めていることにあると考えている (ebenda)。ところでも、マーンケは神を通してのモナド間の関係や予定調和といったライプニッツ固有の考えは変えずそのまま残し続いているからである。

このような事情により、フッサールにとって現象学とモナドロギーとの結びつきが強く感じられると共に、以前はおぼろげながら感じていた予定調和など神を介する形而上学的関係に対する違和感がもつとほつきりとした形で現れてくる。そしてその時、新たな問題が生じることになる。つまり、その発生も消失も神によって一瞬の内に為されるはずのモナドの発生そのもの、わんにはモナド同士の交流や調和といったことが疑問となるのである。このことが、その頃フッサールが取り組んでいた自我の発生や他者との関係の問題と重なつていくことは論を俟たない。いずれにせよ、クリスティンも指摘しているように、マーンケの解釈がライプニッツの『モナドロギー』とフッサールの現象学を結びつけるものとなつていているのである。⁽¹³⁾

(2) 一九二〇年代 フッサール独自のモナド概念の成立

前述のように、マーンケの『新モナドロギー』を読むことにより、フッサールは超越論的現象学とモナドロギーとの結びつきを確信しつつも、ライプニッツのモナド概念に不十分な点を見るようになる。そして、この時期に当たる一九二〇年頃からモナドに関する草稿が集中し、フッサー¹⁵ル独自のモナド概念が現れるようになる。

そして、一九二三年から一九二四年の講義である『第一哲学』においては、ライプニッツのモナドロギーを「天才的なひらめき geniales *aperçus*」(VII, S. 71, 154, VIII, S. 190) によって現象学を先取りしていると評しても、「そ¹⁶の時々の思いつき gelegentliches *aperçus*」(VII, S. 197)にはまり込んでいる形而上学的構築であると批判しているのである。

しかし、一九二五年以降においては、二人のやり取りにおいてもモナドロギーは話題にされなくなり、フッサールの草稿においてもモナドという概念は使われなくなる。ただし、一九二七年一二月の手紙においては、現象学の方法

的に進むべき道が自我論から相互主観性へという道であり、しかもライプニッツのモナドロギーの見通しを具体的學問的に示すような形で進行しなければならないということ¹⁷が言われている (vgl. BWIII, S. 460)。

さらに注目すべきは、一九二九年の『デカルト的省察』の元となつたソルボンヌでの講演の直前にあたる一九二八年八月にフッサールがマーンケとレンクで会い、話をしているということである (vgl. BWIII, S. 470-471)。明言はされていないものの、このこともフッサールに講演でモナドについて語らせるきっかけを与えることになったのではないかと推測される。

(3) 一九三一—一九三四 『デカルト的省察』をめぐつて

フッサールは、一九二九年初頭にソルボンヌで講演を行い、それに加筆したものを『デカルト的省察』と題し、一九三一年フランス語で出版したことはよく知られている。そして、フッサールは幾つかの理由から大幅に書き換えてドイツ語版の出版も考えていた。その際、相互主観性の問題を扱った「第五省察」を重要と考え、何度も推敲を重ね

た。

そこで興味深い事実は、一九三一年初頭にもう一度『新モナドロギー』や『永遠への意志』などマーンケの著作を読み直しているということである。⁽¹⁷⁾一方、マーンケはその頃フランス語版の方を研究しており、それについていくつかの疑問を呈すると同時に、ドイツ語版の出版がその疑問に答えてくれることを期待している。⁽¹⁸⁾そして、フッサールはそのマーンケの手紙を机の目に付くところに置きつつ(vgl. BWIII, S. 484, 511)、それについて検討を加えている。

では、二人の間で問題となつたことはどのようなことであろうか。ここでは、二人のその後のやり取りを方向づけたフッサールの言葉を引用しておく。「あなたはさらに次のことを理解するようになるでしょう。確かにライプニッツのモナドロギーは私のモナドロギーにおける洞察の先行形態Vorintuition の一つではあります(そうは言うもののそれ以上はライプニッツのような人と比較をするつもりはありません)が、それにも関わらず私のモナドロギーはライプニッツのモナドロギーとは根本的に違います。志向的な内観において次のことが示されています。つまり、諸モナドは相互内在的に包含されており、この時内と外とは相反

するものではなく、互いに要求しあう *sich fordern* のな⁽¹⁹⁾のです」(BWIII, S. 486)。

そして、この「諸モナドが相互内在的に包含されている」という事態、いわゆる「諸モナドの志向的包含 intentionale Implikation der Monaden」の問題がモナドロギーにおける二人のやり取りの中心になるのであり、それが相互主觀性理論の根幹をも為しているように思われる。

それを示すように、フッサールはマーンケの関心に答える形で、この「諸モナドの志向的包含」についてさらに詳細な論述を加えている。それによれば、相互内在と相互外在の選言的法則は、超越論的態度に到達し、絶対的に普遍的な志向化を遂行すれば無くなり、その時世界は志向的妥当性の調和的一致に由来する志向的世界となる。つまり、自然的態度において排除し合うような外と内とが、現象学的態度においては必然的相関者として相互に要求し合うものとなるのである。(vgl. BWIII, S. 496)。

フッサールはこのことを解き明かすものとして、想起と自己移入の平行関係について論じている。想起においては、そのつど流れ去つていくような今の私の自我の内に過去の全ての自我が志向的にそれも相互内在的に包含されることによって私という「共同体」が形成され、その相関項とし

て原初的に還元された世界が構成されることになる。同様に自己移入においては、この原初的な自我の内に他の原初的な自我が直接あるいは間接に包含されることによって、一つの自我共同体のようなものが作り上げられ、その相関項として具体的で現実的な世界が構成されるのである。つまり、あらゆるモナドが具体化される時には、それぞれに固有のものとしての原初的「世界」が構成されている一方で、その原初的世界は共同化されることによつて一つの客観的世界、すなわち無限に開かれた相互主觀性の世界といふ意味を受け取るのである (vgl. BWIII, S. 496-497)。

これに対し、マーンケはフッサールの表現において注目される箇所を引用し⁽²⁰⁾、この「志向的包含」の解釈を試みる。その際に、重要なものとして取り上げられているのが想起と自己移入の平行関係である。マーンケは、この平行関係を、個々のモナドが持つミクロコスモスとしての原初的世界の構成と、普遍的モナド共同体が持つマクロコスモスとしての現実世界の構成との平行関係であると考える。原初的世界の構成の場合には、過去、現在、未来といった時間的に区別される個々の体験の諸契機が統一され個々のモナドの持つミクロコスモスとなる一方で、個々の体験の契機の方はその時間いっぱいに広がつてゐる全体を既に志向し

ているのである。同様に、個々のモナドが持つてゐるミクロコスモスと普遍的世界全体としてのマクロコスモスの相関関係においても、この客観的・普遍的外的 세계는 主觀的・個別的内的世界を超越してゐるのではなく、その内に志向的に内在している。それ故、個々のミクロコスモスが互いに全てを包括するよう調和関係にあり、同一のマクロコスモスが「一つの宇宙を映し出す鏡の像」として志向的に含まれる時にのみ、個々の体験世界が客観的・普遍的世界の主觀的現れとして構成されうるのである (vgl. BWIII, S. 508-510)。

このような解釈についてのフッサールの見解を手紙の中に見出すことはできない。しかし、この頃フッサールの助手として『デカルト的省察』の書き換えに取り組んでいたフィンクが、このマーンケの解釈について不十分であると反論をしている。⁽²¹⁾

フィンクはマーンケの不十分な解釈の理由として、原則的な問題地平としての「現象学的還元の意味」についての誤解を指摘する。そして、そのことがモナドを存在論的概念とし、つまりモナド的内在的世界としてのミクロコスモスと外的 세계는 としてのマクロコスモスの区分から、現象学的還元によりモナド的内在的世界へと還帰するという間

違つた把握となると言う。そして、このような解釈によれば、現象学的態度により把握されるのは内在的世界から一方的に解釈した内在的世界と外的世界の相関関係といふことになる。フィンクはこれを世界内在的 *mundan* なモナドロギーと呼んでいる (vgl. BWIII, S. 519-520)。

これに対しフィンクは、現象学的還元の意味は世界を乗り越えてのみ獲得されうる〈主觀性〉、すなわち超越論的に了解されたモナドの発見であると言う。そして、さらに自然的態度においては隠蔽されていた志向性の意味、すなわち存在を構成するものという意味を発見することでもある。それにより、志向的な相互内在、志向的包含は単なる意識の関係といったものではなく、超越論的な存在共同体という意味を持つことになるのである (vgl. BWIII, S. 520)。

つまり、志向的包含の意味するものは個々のモナドとしての内在的世界とモナド共同体としての外的世界との関係なのではなく、世界を乗り越えたところで関係を持つている超越論的自我モナドの共同体なのである。

さて、最後に、マーンケとの手紙のやり取りは一九三四年を境に途絶えている。⁽²²⁾ そして、時を同じくするように、フッサールのモナドに関する草稿 자체が姿を見せなくな

り、『デカルト的省察』のドイツ語版の出版も断念されてしまっている。このことは、フッサールのモナドロギーとマーンケとの関係を象徴していると言つてよいであろう。

結論

さて、このようにフッサールとマーンケとの手紙のやり取りを時代を追いつつみてきたわけであるが、ここでは結論として、以下のことが言えるように思われる。

一・フッサールのモナドロギーはマーンケとの手紙のやり取りに対応している。つまり、マーンケがフッサールのモナドロギーの展開の舵取りの役目を果たしているのである。特に、一九二〇年頃を境にしたフッサールのモナドに関する考え方の変化にはマーンケの『新モナドロギー』が大きな影響を与えていたと言える。

それ故、フッサールのモナドロギーを理解する際、ライブニッソンとの比較も重要であるうが、その時でさえマーンケとの関係を抜きにして考えることは誤解を招く可能性がある。むしろ、マーンケとの関係においてこそフッサールのモナドロギーがよりよく理解できると言えるであろう。この時、フッサールのモナドロギーは、マーンケとの共同

作業とも言うべき現象学的モナドロギーとして、独立した意義を持つことになる。

二・このように、フッサールのモナドロギーをマーンケとのやり取りによる一つの運動と捉えた時、それぞれの時代において問題になっていることとのいわば横つながりが把握可能になる。例えば、『イデーン』IIにおいて問題となっている「人格」概念と「モナド」概念との関係や、モナドの「窓」とその「窓」としての「自己移入」との関係、さらには『危機』で取り上げられた主觀性の逆説を解消するものとしての超越論的相互主觀性の理論と特に三〇年代に扱われているモナドロギーとの関係などである。

三・特に、フッサールのモナド論的な相互主觀性理論において根幹を為している概念は「諸モナドの志向的（相互的）包含」であり、これが意味するものは私の自我が孤立して存在し、その後に他者が構成されるといったようなものではなく、お互に要求し合うものとして相互内在的に包含しあっているということである。このことは、『デカルト的省察』において論じられているモナド論的相互主觀性理論の根本的捉え直しを迫るものであろう。

注

(1) Husserliana I. 以下「フッセリアーナからの引用は、本文中の括弧内に巻数（ローマ数字）、ページ数（アラビア数字）を示す。

(2) Husserliana Dokumente III : E. Husserl, Briefwechsel I-X, Dordrecht / Boston / London 1994. 以下引用は、本文中の括弧内に BW と略記し、フッセリアーナの場合と同様に巻数、ページ数を示す。

(3) ディートリヒ・マーンケについて若干触れておけば、マーンケ（一八八四—一九三九）は一九〇二年から一九〇六年にかけてゲッティングのフッサールの下で研究しているが、最初関心にあつたのは数学であった。その後、ゲッティングを去つたマーンケは、ライブニッツの研究に取り組むようになる。そして、一九一七年に『新モナドロギー』『永遠への意志』というマーンケの主著とでも言つていいような著作を立て続けに発表し、ライブニッツ研究者として広く名の知れわたるところとなる。その後もライブニッツについてなどの論文をいくつか発表したマーンケは、一九二二年にフッサールの勧めによりグライスヴァルトで『ライブニッツの普遍数学と個体形而上学との総合』と題した博士論文を提出し、学位を獲得した。この論文は一九二五年の『哲学および現象学的研究年報』第七卷において刊行されている。一九二七年には当時『存在と時間』を刊行したばかりのハイデガーがいるマールブルグ大学へ員外教授として赴任し、一九三二年にはそこの学部長となっている。

フッサーとの関係はどうかというと、既にゲッティンゲン(1925)の研究書が含まれるが、間違はない。

いふ頃から手紙のやり取りが始まつておらず、自分の研究の進展状況について逐次報告したり、論文を贈呈したりしている。やむを得ず、マーンケがフッサーの田式のガーベルスベルガー式速記を読むといふことあるが、フッサーは手書きや書くよくな場合も含めて、何度も手紙を書いてくる。そこで、ハイギームなどとも含め、マーンケの研究についての助言や、自分の研究についての進展などを詳しく書いており、かなり親しい間柄であることが伺われる。一九一七年のマールブルグ大学赴任の際にも、尽力を尽しておらず、個人的にはハイギームがマーンケを優先的に考慮している。

- (4) H. L. van Breda, "Leibniz' Einfluß auf das Denken Husserls", in: Akten des Internationalen Leibniz-Kongresses (14.-19. Nov. 1966), Wiesbaden 1967, Bd V, S. 145 ann. もとより、ハイギームの団体の歴史より明確にわかるが、書簡の内容からみて少なからぬ『新モナドロジー』("Eine neue Monadologie", in: Kantstudien Ergänzungsheft, Bd 39, 1917), 『永遠の意志』("Der Wille zur Ewigkeit. Gedanken eines deutschen Kriegers über den Sinn des Geisteslebens", Halle a. d. S., 1917)、一九一五年の『哲学および現象学的研究年報』(云々『年報』)第七巻に刊行された『ハイギームの普遍数学と個体形而上学の総合』("Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik", in: Jahr-

buch für Philosophie und phänomenologische Forschung VII, 1990, S. 164. これに対し、クリステインはフッサー現象学とハイギームのモナドロジーとの関係を論じたの論文の中でも、フッサーの草稿の分析を通して、この三番目の時期が一九三五年までわたっていると指摘する。やむに、フッサーがモナドという概念を使い始めたのが一九〇五年からであることを指摘しており、ハイギームのモナドロジーとの関係は一九〇五年から一九三五年へ延びる。

- (5) A. a. O., S. 137-145.
- (6) Vgl. Renato Cristin, "Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz", in: Studia Leibnitiana, Bd XXII / 2, 1990, S. 164.
- (7) Vgl. Husserliana Dokumente I: K. Schuhmann, Husserl-Chronik, 1977, S. 191. Vgl. auch H. L. van Breda, a. a. O., S. 130.
- (8) H. L. van Breda, a. a. O., S. 143-144.
- (9) K. Schuhmann, a. a. O., S. 70
- (10) A. a. O., S. 3.
- (11) Ebenda.
- (12) ハイギームの手稿(一九一一年一二月)にはマーンケの『新モナドロジー』による部分が発生的現象学を中心に研究している。

ルムとが並列して書かれてゐる (vgl. BW III, S. 33)。

(13) Vgl. Renato Cristin, a. a. O., S. 166.

(14) ヴァン・ブレタも必ずしも理由は明確ではないが、一九二〇年以後には注田してゐる。Vgl. H. L. van Breda, a. a. O., S. 124, 144.

(15) それがその後の『形式論理学と超越論的論理学』や『デカルト的省察』において表明されるようになつたことは周知のことである。

(16) フッサーは、既に一九二九年の五月に原稿(ドイツ語)をフランスへ送つてゐるのであるが、それが不十分であることを認めてしまふ。「ところは、難しい表現を避け、パリ講演の構想(概要)をあまり踏み越えないために、論証の欠落している部分をそのままにしたから」(BW III, S. 248)である。そして、その欠落が「相互主觀性の理論(言い換えれば現象学のモナドロジーおよび超越論的觀念論)(ebenda)」であると言う。この事情について、フッサーはマーンケにも一九三一年五月の手紙で次のように書いてゐる。「次の『年報』ではドイツ語版の『省察』を発表することになつています。それも多分二倍の量だ。ところは、ドイツの状況に配慮したり、暗示的な問題圈を最高の形而上学的な領域にまで、それもその領域に対応して基礎づけられた仕方で進展させる必要があるからだ」(BW III, S. 478)。ソリで言われてゐる問題圈が、モナドロギーとしての相互主觀性理論であることは異論の余地がないであら。

(17) フッサーはこの年の一月に『新モナドロギー』を、一月に『永遠の意志』をもう一度読み直してゐる (vgl. BW III, S. 477)。

(18) マーンケはこのドイツ語版に対する期待をことあるごとに記述している。例えば、BW III, S. 484, 489, 511, 514。

(19) クリストイーモリの箇所を引用しているが、「書簡集」において“sich fordern”とわれてゐるところが“sich fördern”と引用されてゐる。ソリでは内容から考えても、後の手紙の記述(一九三三年五月のマーンケ宛の手紙)から考へても『書簡集』を採用して訳出する。

(20) これには二つの意図がある。まずは、マーンケが重要だと思う箇所を示すという意図であり、もう一つは、こちらの方が主たる意図であるように思われる所以であるが、フッサーの速記によつて書かれた文が、マーンケには馴染みのない用語で形成されており、判読することが容易ではなくなつたため、それを確かめるという意図である (vgl. BW III, S. 508)。

(21) フィンクがこのよくな反論を加えた経緯については必ずしも明確ではないが、この年(一九三三年)の『カント研究』第三八巻に発表した『現代の批判の中にあるヒュニムント・ハッサーの現象学的哲学』(“Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik”, in: Kantstudien Bd. 38, 1933) における闘争があるよつて思われる。そのソリが示すように、内容においても重なる部分が見出される。

(22) ソリのソリについての明確な理由はマーンケ自身にも分かって

„たかし。Vgl. BW III, S. 516 ann.

(北野 孝志・あたの たかし・名古屋大学)

レビイナスにおけるエロスと言語

屋 良 朝 彦

序

を理解されているのでなければ、決して認識されない。それ故どんな存在者も存在理解の地平の内部にある。「倫理的一形而上学的超越は既に存在論的超越を前提する。」

他者の倫理的超越性は存在論の地平をも超越するのだろうか。レビイナスは『全体性と無限』でこの問い合わせに答えようとした。彼によれば、他者を何らかの形で理解・所有することは他者の他性を否定することであり、そこに他者との倫理的関係はあり得ない。我々は己の理解を超えた他者の超越性に目覚めて初めて、他者への倫理的責任に覚醒することができる。

しかしデリダは論文「暴力と形而上学」でレビイナスの企てを批判する。デリダによれば、存在とはあらゆる存在者を成立させる条件であり、どんな存在者も予めその存在

本論はこの論争の端緒である『全体性と無限』の他者論を再考する。と言うのもこの他者論の射程が多くの論者に十分理解されていないからである。例えばイリガライやジャニコーは他者の倫理的超越性をエロス的関係における他者の理解・所有不可能性によって解釈する。だが倫理的超越性は理解・所有不可能性ではなく、「脱所有」、「贈与」によつて端的に現れる。それは第一に言語において作動する。我々はエロスと言語という現象を対照しつつ、倫理的

一 エロスと所有

レヴィ・ナイスは恋人同士の愛撫の中に他者との独特の関係を見出す。愛撫は一見、他者を把持しようとする行為の様である。だが愛撫は何も把持しない。愛撫はむしろ他者が

把持されないことを望む。それでも愛撫は何かを追求する。愛撫不可能なものとしての絶対的未来、超越を。把持を目的とせず、追求のみを目的とする追求、それがエロスであ

る。

それ故絶対的未来としての他者は絶対的に所有不可能なものである。だがこの超越は主体を他者への倫理的責任に覚醒させるどころか、存在のまどろみへ連れ去る。愛撫は「いわば非人称的な夢の中に雲散霧消する様に、存在の中に消え去る」。二人は「人格としての地位を放棄し」、幼い獣が互いに戯れ合う様に、エロス的存在への陶酔の中に埋没する。「あたかも同一の感覚が自我と他者に実体的に共通になつてゐるかの様である。」

従つてエロスは内在と超越の間を揺れる両義的なものである。だがエロス的関係は未だ倫理的ではない。この関係は自閉的な社会しか形成しないからである。この自閉性は

エロスの再帰的構造に由来する。「もしも愛することが、私の恋人が私にもたらす愛を愛することであるならば、愛することは愛の中でも愛を愛することであり、かくて愛することとは自己へ回帰する。」愛の愛自身への回帰。それ故愛は「二人だけのエゴイズム」である。

二 顔と言語

そもそも倫理的超越は所有不可能性によつては示されない以上、エロス的関係は倫理的関係ではない。倫理的関係は脱所有、贈与において成立する。それは対話において現れる。

私が他者に語りかける時、他者の顔は決して認識されない。それは何の意味も表さず、常に形態や意味から逃亡する。顔が「自己による自己の現前化という例外的事態」だからである。意味の理解とは通常何ものかを別の何ものかとして理解することである。他者の顔も表情としては確かに、それと異なる何らかの意味（感情、意志）を表出する。だが顔はその表出作用 자체としては、何かを意味する以前に、自己現前化そのものである。

この顔はそれでも何かを意味する。それは意味の窮乏で

ある。他者の顔はこの窮屈によつて私に意味の贈与を強要する。顔は意味されたものの地平の彼方にあり、そこから私に到来するが故に、贈与を強要する。それ故、他者の顔は私に意味の贈与、即ち応答を強要する第一の「呼びかけ」なのである。

ここで注意すべきは、この時私は贈与の宛先を知り得ないということである。前述した様に、「顔」の第一の側面は意味の窮屈にある。それ故私は贈与の宛先を知り得ない。にもかかわらず、他者に語りかける時、私は他者に自己の所有物を、そして極端な場合には自分自身の所有権さえも譲渡するに到る。この「脱所有」即ち「贈与」こそ顔との対面における第二の、そして究極の事態である。

三 存在と他者

ところでレヴィナスによれば、他者の顔は「存在の彼方」を示す。デリダに言わせれば、それはせいぜい「存在者の全体性の彼方」でしかない。デリダによれば存在こそが究極の超越だからである。彼は「存在のロゴス」という表現における存在と言語（思惟）の不可分性を指摘することによって、存在の思惟に外部があり得ないことを示す。彼は

そこでハイデガーを念頭に置いているが、それによれば、いかなる言葉も第一に「存在を語る」言葉である。他方その言葉は存在に促されて語られる限りで、「存在が語つてゐる」。それ故あらゆる言葉が「存在が存在を語る」という帰的構造に帰されてしまう。どんな言葉も「存在の思惟」という構造から抜け出せない。

この存在の閉域から抜け出すために、「他者に語りかけ」という事態に着目しよう。「語る」とは「誰か」に「何か」を語ることである。そして確かにデリダの言う通り、「何か」（存在者）を語ることは、それ以前にその存在者の存在の了解を前提する。しかし、我々は何かを語る以前に、誰かに語りかけるために語るのである。そしてこの「誰かに」という契機は存在了解された存在者にも、また存在そのものにも、決して還元されはしない。この「語りかける」という端的な贈与こそ、言語の本来的契機である。

デリダは次の様に反論するかも知れない。存在そのものが我々に呼びかけるのだ、そして我々はその存在の呼びかけに応答して、語り始めるのだ、と。この「存在の我々への呼びかけ」は確かに、ある切実な真理を物語つていて。だが我々はあえて問う。これこそまさに存在の擬人化ではないのか。この擬人化はすでに本來的に他者を前提にして

いるのではないか。それ故我々に最初に呼びかけるのは存在ではなく、他者の顔であり、それへの応答として初めて、我々は語り始めるのである。この顔の呼びかけは決して、存在の呼びかけには還元されはしない。

結論

他者の顔は、存在了解の彼方から我々に呼びかけることによって、我々に応答を要請する。そして我々はそれに応答することによって自我の自己中心的な殻を破り、他者に身を開く。こうして我々は語り始める。この他者への応答 (répondre à l'autre) はすでに、他者への責任 (répondre de l'autre) の覚醒である。ここに人間の倫理性の原点がある。

(屋良 朝彦・やあ ともひこ・北海道大学)

カント認識論における現象

——現象が「現れる」という事態について——

桝矢桂一

なものなしには現象たり得ない」とを意味する。現象とは、「現れているもの」(das Erscheinende)であるが、決して「~のよう見えるもの」ではない。

「現象」と呼ばれるものが表す内容は仮象ではないが故に、当の「現れているもの」以外の何も意味しない。現象Aは、AでもBでもCでもあるものとして、現象Aであることはできない。「外的諸客觀の直觀」は、外的諸客觀が「我々の感官を触発するがままに、つまり現れるがままに」外的諸客觀を表象するが、この事は表象される対象が仮象であることを意味するのではない。アイスラーは、カントの現象について「現象とは、仮象ではなく、實在性(Realität)を持つ」と述べる。

現象は、いかなる意味において事物自体を前提し、現象自身とは区別されるものを標示するのか。現象が自身と区別されるものを前提するということは、それが非同種的

現象が現れるということが、経験認識における限界

(Grenze) をなす。経験認識は現象するものののみを素材とするのであり、現象するものを超越して現象しないものを扱うことはできない。現象は、「現れてくる」ということ」に關して、限られていない。現象自身が「現れること」において当の「現れているもの」を示す限り、「現れる」可能性は無限である。現象は、このような「現れること」を、主觀に対し経験の限界として呈示しなければならない。何ものかが現象することによってのみ物事は経験されるが、経験される限り、経験されるものに対して経験されないものがあり、両者の間に、経験の限界が存在する。そして、

「現れているもの」とは、与えられるものの「与えられる」ということにおいてのみ、「現れているもの」なのであり、認識主觀の認識行為が、その「現れているもの」を超越的認識に転ずる可能性を持つとしても、現れてくるということがそのものが、いわば超越的な「現れること」に転ずるということとは有り得ない。

現れるということとは、主觀を超えた事態である。それは、前提される「物そのもの」によって触発されたものが現れる事として、物自体の触発作用に従つて現れるのである。この作用に従う時、現象は「現れてくる」ということから区別されるもの」を持たない。しかし又一方で、この作用と

共に、現象は当の「現れているもの」以外の何も示さないということが明らかであり、この事が意味するのは、現象とは区別されるものの持つ何かが現象の「現れているもの」に含まれるということに他ならない。それ故、現象とは現象しないものの現象である。つまり、現象の「現れる」ということは二重的である。「現れること」から区別されるものを、「現れること」の中には考へることが出来ないということと、現象とは区別される何かを伴つて現れるということが、一つの「現れること」において一緒に表象されるのである。

現れるということとは、与えられたものの真相に關係させられている。このような、物の真相や事實に關係して現れるということは、「現れるもの」と「現れないもの」との關係において初めて考へられ得る。つまり「現れているもの」は、「現れざるもの」であつて初めて「現れたもの」であり、「現れざるもの」であつて初めて「現れたもの」であり、は決して考へられないような「現れたもの」であり得るのである。それ故、現れてくるということが物の真相や事實に關係しているということは、「現れたもの」と区別されるような、「現れたもの」の前提(原因)に依存するものであり、それは「現れないもの」の何かが「現れているもの」

に随伴するということである。

いわば、線と点に関して、線が点の集まりとしてしか理解できず、そしてこの点が線の限界を成すように、認識の素材は与えられる直観の多様以外のものでは有り得ず^⑤、経験認識では、直観の多様は経験の限界において表象される。

与えられているものとして「現れているもの」は、経験の限界において現れるのである。この限界において、経験認識の対象は、現象であることに制限される。このような経験認識の限界付けは、現象が当の「現れているもの」以外の何も示さないということによつて可能である。

現象が「現れているもの」の源から「現れてくるもの」であるとき、そこには必ずしも「限界」が考えられる。「現れているもの」の源は、現象とは区別されるがしかしそれにもかかわらずその現象が前提とするものである。このような現象の「現れること」は、自身とは区別されるものとの限界において、その限界の肯定的なものを表すような「現れること」とある。現象が客観的実在性を持つと考えられる限り、「現れているもの」は、まさに限界において考えられること（現象がそれ自身以外の何も示さないと、いうこと）を肯定するのである。認識を「線」に見立てるとき、現象は認識における「点」である。現象は認識の「限界」にあ

るような、認識と同種的なものである。そしてこの限界において肯定的なものは、現象が客観的実在性を持つ事によって成立している。現象は、それ以上、認識主觀が進むことのできない限界における「現れること」として、客観的である。

それ故、限界において何かが肯定されるとき、その肯定において、限界を超えてはならないという制限が与えられるのである。「限界」とは、常に否定的な側面と肯定的な側面を併せ持つてゐる。肯定的な側面とは、その限界において制限されるものは、その限界を境にして自身と区別されるものに囲まれており、自身と区別されるものを前提するという側面である。一方で、現象の場合、それ自身とは区別されるものとの関係を現象自身が表示してゐるために、限界において肯定されるものは、現象自身の「現れること」に他ならず、経験世界とそれを取り囲むと考えられる非経験世界とを、現象の「現れること」が関係付けるのである。知的直観を肯定してヌーメナを認識できると述べるながら、そのように理解されたヌーメナは積極的な意味におけるヌーメナである。この時、主觀は経験の限界における肯定的なものを肯定するのではなくて、限界を超えてしまうのである。我々が、ヌーメナを消極的なものとして理解し

なければならない」ということは、現象の「現れる」と」を経験の限界における肯定的なものとして理解するならば、必然的なことである。現象の「現れる」と」を経験の限界において考えるとは、現象の源に考えられる物自体に対する認識の制限である。それはつまり、積極的ヌーメナが否定される」とによって、現象の「現れる」と」が経験認識の起点となり、経験認識の中心に置かれる」ということに他ならない。積極的ヌーメナを認めるならば、現象において制限されるべきものを超越して、現象の前提である「物そ

のもの」を肯定してしまうことになる。

それ故、思惟は経験の限界において認識の対象を制限される。悟性が、消極的ヌーメナを理解し得るのは、現象に直面し、「現れる」と」の独特的性格を現象に認めるときである。悟性の思惟は、現象の「現れる仕方」に応じて、その現象と共に働くのである。

註

- (一) Hoffmeister, Johannes, Einleitung des Herausgebers der *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952, S. Xf.
(二) 『プローフィッシュ』第五七節。

(3) B69. Vgl. Eisler, Rudolf, *Kant-Lexikon*, Berlin 1930, Hildesheim 1994, S. 142f.

(4) Eisler, Rudolf, *Kant-Lexikon*, Berlin 1930, Hildesheim 1994, S. 141.

(5) 私が、「点」や「線」という表現を用いる時、「点」は「線」の「限界」として考へねると、う事が考慮されてゐるが、「点」や「線」という事の比喩によつて、それ以上の何も述べぬつもりはない。カント自身、点が線の限界であるとする事は、「限界(Grenze)」と「制限(Schranken)」の違いを説明する際に、具体的に取り上げてゐる。『プローフィッシュ』第五七節参照。

(糸矢 桂一・まちや けいじや・京都大学)

ドン・キホーテ騎士道と超越論哲学の関連について

——日常性と現実性にまつわるショッツの悲劇から——

實川幹朗

一 世界の多元性

我われは誰しも、自分は現実の世界に住んでいると思つてゐる。しかし、この世界が、例えはかつて古典物理学が描いたのを典型とするような、どこまでも一続きになつているものでないことは、少し考えてみれば、明らかであろう。我われの出会う世界の様ざまな局面の中には、同じ時空間の中に単に並列するわけには行かないものがある。強い異質性を含んで日常の「現実」に対立する世界も在る。我われは、それらに深く係わるために「その中に入へて」行かねばならない。

二 通約不可能性と序列化の矛盾

ショッツは、世界を多くの志向的生活の集まりと見なし、「至高の現実」たる日常生活の世界もまた、世界の多くの区画（province）の一つに過ぎないと言つたのであつた。（On Multiple Realities, p. 231など）しかも日常生活の世界の他、夢・空想・芸術・宗教体験・科学・遊び・狂氣など各おのの世界は互いに通約不可能で、移り行きには飛び越え（leap）が必要であり揺ゆぶりの体験（experience of a shock）を経るところ。

私たちが日常、今確かに現実を生きていると信じるのはなぜだろうか。世界が「現実的な」造りをしているからだ

ろうか。しかし例え夢の場合、私たちは夢の中でおかしな出来事に出会う。だが、普通それが夢だと分かるのは、私が醒めて後である。とすれば出来事を現実の秩序に沿つ

ていると私たちが見るのは、はじめにいま現実の中にいると感するからではないだろうか。すなわち、「常識」的解釈とは逆に、現実感が世界の造りを現実的にするのではない。そうだとすれば、現象学的還元によつて常識的態度の妥当化を取りやめてしまつた後には、世界は当然虚構の霧團気を帯びてくるであろう。

もし現実感が取り戻すべきものとするなら、それは現象学的還元の外からもたらされねばならない。そこで、シュツツが現実感の基準に選んだのが、間主觀性を伴う、常識の支配する日常世界であった。しかし、ここには深刻な矛盾があつたと言わなければならぬ。多元的現実は、日常世界への注意の減少（エポケーの増大）から起り、飛び越え、搖さざりの体験は意識緊張の変化によると見え言うのである（同 p. 232-3）。これは、通約可能な尺度を導入し、序列化しているのであって、当初の企てとは逆行する。この結果、シュツツにとっての現実世界は、窮屈極まりないものになつてしまつた。

III 超越論哲学のドンキホーテ

日常世界をはじめ、様ざまな世界の成り立ちには各おのの世界の内側からは検証不能の何かが働いている。だから、検証による根拠付けでは世界での振る舞いの指針が得られない。しかし、検証の不能を直ちに他者への丸呑み的依存に結び付けるのは何たる短絡であろう。

シュツツがドンキホーテの論文 (Don Quixote and the Problem of Reality) の中で、語ろうとしているものは何だらうか。この物語りの魔法使いは、実はドンキホーテの世界だけに係わるのではない。魔法使いの業は、各区画世界の持つ解釈図式を相互に変換することである。単に巨人と風車などの姿を取り替えるのではない。魔法使いは、複数の区画世界の図式を共存させ、かつ各おのにそれなりの現実性を与える。この活動は、各おのの区画世界には属さないので、それらの中では検証されることもない。だから姿が見えないのである。これは即ち現象学・超越論哲学をさすのではなかろうか。

フッセルの現象学は、シュツツの理解によれば多元的世界のすべてをも、一つの根源的所与領域にもたらし、統

一的に、厳密に構築し直そうという構想であった。この仕掛けを武器に社会の問題に立ち向かったシュツツは、まさ

に、ドンキホーテであった。ドンキホーテは本の読みすぎで気が狂つたことになっている。シュツツには、その本の表紙に書かれた文字は、"Phämenologie"と読めたのでは

ないだろうか。各世界の仕組みに縛られず、解釈図式を相互に変換することの出来る者こそ、その著者にちがいない。物語の中で、魔法使いを信じていたのはドンキホーテ一人であつた。魔法使いは彼を騙してはいたようだが、不可分な共犯者なのでもあつた。

だが、社会性、公共性に対しても目の開かれていたシュツツは、論理的厳密性のみでは現実性は構築できないことに、気付かざるを得なかつた。現実性の源を確保するには、我われの生きる世界に拠らねばならないと氣付いたとき、シュツツは、夢から覚めて小さな村の善良な老人となつたドンキホーテと同様だったのではないか。彼もまた、間もなくこの世を去つてゆく。魔法使いとは、晩年のシュツツがフッセルルに對して、皮肉と恨みを込めて与えた名ではないのだろうか？

四 悲劇の終わったところから

——この世の命の世界と日常世界と常識世界との關係——

我われは夢を見ていても、気が狂つっていても、共通の時空間で他のものごとに出会う。夢を見ていても、シュツツの言うとおりその姿は他人に観察され、同じように年をとるし、気が狂つっていても車に跳ねられる。しかし、人びとが出会つたり、車に跳ねられたりするのは、常識の時空間定位、例えば「平成九年五月三十日の何時何分……駅前」という場においてではなく、「常識の時空間定位によればそろなるある所ある時」であるに過ぎない。そこで車に跳ねられた人は全く別の規定を持つていたかも知れないからである。どちらの規定が本来なのかを決める手だては、常識の世界の中には無い。

差しあたりの常識、即ち多数者の日常をこの世の仕組みと勘違ひしてはならない。それはあくまで相対的な必要に過ぎない。なるほど多数者の日常は不可欠でさえあろうが、同じく少数の輝きも不可欠ではないか。

たとえ誰かが狂人として扱われようとも、その扱いと、そこに現実が現れていたか否かとは、區別されねばならぬ

い。狂人の許には幻想のみがあるというのは、常識の立場に過ぎないからである。言い換えれば、社会的条件と哲学的条件とは区別しなければならない。その意味で、「公共性」「現実性」と取り違えたそうした我われのありかたこそ「正常」なありかたと見做されているのである」との魚住氏の指摘は、現代社会の病巣に触れたものと言えよう（「幻視者の夢——われらがドン・キホーテ・デ・ラ・マンチャ」）『現象学年報13』p. 20)。

異なる規定を持つ者同士が出会えることこそが、常識を超えたより根源的な間主觀性の基盤のあることの証しだある。この基盤を常識の特權と混同してはならない。常識人と狂人が同じ時空で出会うとき、その時空は少なくとも二つの規定を受けている時空となつたのである。

このことからは、二つの規定を結びつける究極の原理は、常識の外側にあることがむしろ証明されているのである。超越論的現象学の試みは、成否は別として、この外側の原理を求めるものであつた。「至高」ないし「究極の現実」の名は、命とこの世の未知の仕組みにこそふさわしいであろう。

（寶川 幹朗・じつかわ みきろう・姫路獨協大学）

サルトル『存在と無』における世界の二重性

前 原 有美子

本論ではまず、サルトル『存在と無』において、世界が予め対自に与えられてあると共に対自によって目指される

1 世界の二重性

a 『自己性の回路』における世界の二重性

つしての) 非指定的意識 conscience non-théâtrique (de) soi である対自が世界—即自の準—媒体としての「何ものでもないもの」rien であることに拠っていることを明らかにする。以上を踏まえ、本論では、対自と世界との関係を相互的な贈与 donation としてみる。

う。

1 「あはやーない」世界。対自が世界へと生起する際、
まずそこから切り離されるものとしての、対自と不可分

な「世界の或る状態」としての世界が前提されている。

ただし、対自は「欠如分或いは可能」である限りで、「存在の彼方におのれ自身との一致を企てる」(Ibid)。それゆえ、対自は又たえず「世界の或る状態」としての世界をのりこえつつあるといえる。したがつて世界は、

2 〈未だない〉世界である。「存在の彼方におのれ自身との一致を企てる」という超越の運動の只中において、対自がそれをたえず目指しつゝあるという限りで、対自と〈未だない〉世界との間には常に「無限の存在距離」(Ibid) が存している。

b 時間化存在としての対自と、全体としての世界

サルトルは、対自と即自との内的否定の関係を、対自が全体を目指す三律性の関係として次のように規定する。

1 「あるところのもの」である即自としての、対自自身のうちにある欠如分

2 欠如者としての、現実存在者である対自

3 対自によってそれが目指されるべき、欠如を蒙るも

のとしての全体 (以上 EN125)

だが、目指される全体は、対自の脱自性の故に決して成就されることがない。対自はいわば〈なる〉という仕方で

しか〈ある〉ことができない。にもかかわらず、対自の同一性がこの三律性を包括するひとつの中体として保たれているのは、対自が過去・現在・未来の全ての次元にわたっておのれを分散させる仕方で自己を構成する時間化的存在であるからである。対自のこの時間化という様相の下に、先に 1 a でみた自己性の回路をとらえ直せば、対自と、対自が目指す全体としての世界との次の三律的な関係が示されよう。

1' 「あるところのもの」である即自としての、対自に予め欠如分として与えられてある限りでの即自的な世界

2' 欠如者としての、現実存在者である対自

3' 対自が目指すべき全体としての世界

このように対自の時間化という観点に照らし、対自と、全体としての世界との三律的関係をとらえることによって、1 a で示した世界の二重性を次のように理解することができよう。即ち、対自の時間化的本性が、即自の無化から全体としての世界への希求という対自の運動それ自身を条件づけている。

2 地平としての世界

3 世界の二重性と地平性—世界—即自の準—媒体としての〈何ものでもないもの〉rien

対自は、認識において「全存在への実現的な現前として自己を実現する」(EN221)。この時、対自分が全体という背景に基づき無数の存在を「このもの」として浮かびあがらせると同時に、「このもの」の現れを支える背景としての全体も既に現出されている。このように、認識においては常に全体が開示されている。それ故、「認識は世界である」といわれる(EN222)。したがって認識に際し対自に与えられている全体とは、個別的な事物が「このもの」として意味をもちうる根拠として、非指定的な仕方で対自に与えられており地平であるといえよう。

とはいって、世界とはこのように「このもの」の背景であると共に、「このもの」の総体でもある(EN239)。ただし、対自の脱属性が全体分解的な全体という未完了を示すことと相関して、世界は常に未規定的な仕方で現れつつあり、それ故常に不完全な為されるぐあいのtâchesの世界として現れる(EN241)。世界は、対自に対してもこのようにたえず未規定的な仕方で現れ、かつ対自を個別的な可能たる対自たらしめているのである。

世界が二重性を伴いつつ現出し、かつ地平的性格を有するのはなぜなのか。このことを整合的に解釈するには、対自が即自的存とその関係性に他ならないという点に注意する必要があろう。即ち、おのれ自身とは別の何ものかである即自的存を無化することなしには存在することができないという意味では、対自とは「無 néant」であるが、即自を無化するという関係としての限りでは、「存在の他には何ものも『存しない』」ようにもせらる」ような「何ものでもないもの」rienなのである(EN222)。

ルジエは、サルトルにおける世界—即自の準—存在論的差異を指摘する(Rou163)。とすれば、対自はこの準—差異と関わりつい、それにまぎれてある限りで、「存在の他には何ものも『存しない』」ようにもせらる」ような「何ものでもないもの」として、たえず「存在 être を意味づける」といえよう。「つまり、対自と世界—即自との関係は、関係(対自即ち「何ものでもないもの」と関係(世界—即自の準—存在論的差異)との関係なのであって、この時、「対自が自ら

自己を失う」とや《世界》としての肯定が即自のうえに引き起しかねる」(EN259)。それ故、対自と即自的 existence との関係性である〈何ものでもないもの〉による、世界-即自といふ準-存在論的差異によつたえれる媒介を通じて、世界が現出されると考へる」とがやさよう。更に、対自即ち〈何ものでもないもの〉それ自体が対自と即自的 existence との関係性に他ならない以上、又、対自は世界への現前としてでなければ自らの自己性を獲得することができず、対自の自己性なくしては世界が存在するところといえない以上、対自即ち〈何ものでもないもの〉とは、世界と即自との準-媒体であるといしかいえない。したがつて、対自即ち〈何ものでもないもの〉と世界とは相互的な贈与の関係にあると言ふ。

使用トクベーヌより筆記

Sartre, J.-P., *L'être et le néant : Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris : Gallimard, 1943 (木幡道生訳、1993 を使用)
田) [EN]

Rouger, F., *Le Monde et le Moi — Ontologie et système chez Jean-Paul Sartre*, Paris : Klincksieck, 1986 [Rou]

メルロ＝ポンティとベルクソンにおける 科学と形而上学の関係について

大小田 重夫

はじめに

ベルクソン哲学の一つの特徴は、当時の科学の成果を積極的に取り入れながら自分の哲学を構築したことである。

われわれは持続の直観において物質と生命に触れているのである。したがって、実践に役立つよう働く限りで人間の精神を研究対象とする「科学」と、実利的行動の制約を超えて、純粋な創造力として自らを取り戻す「哲学」は、独立の学問として自立する権利を否定することなしに、互いに問題を提出し、その解決に協力しあうはずである。この

両者の「相互浸透の関係」こそ、ベルクソンの言う「はづみ (élan)」なのであった。^①

メルロ＝ポンティの哲学はまさにこの科学と哲学の「相互浸透の関係」を実践するものであった。彼はフッサール現象学の「発生的現象学」への移行のうちにヘゲシュタルト心理学」と「現象学」との相互浸透の関係を読みとろうとするのである。またそのことは現象学が科学の基礎付けのための究極的な足場とした超越論的主觀性には「身体」、「他者」、「言語」などが拭い難くまとわりついているということを、超越論的主觀性は「制度化」された間主觀性であることを意味するのである。

I 学問の基礎付けとしての現象学とその展開

フッサールにとって、自らの超越論的現象学は、一切の

学問の究極的基礎付けを遂行しようとするきわめてデカルト的課題を継承するものであった。超越論的主観は、既存の一切の科学や知に抗してフッサールの立つことのできた究極的な足場なのであった。

『論理学研究』においてフッサールは、〈論理的なもの〉

を〈心理的なもの〉に基礎づける「心理主義」に対し、

客観的な対象がいかにして、主観的な認識において与えられるのかという問い合わせから出発した。フッサールにとって〈論

理的なもの〉を現象学的に解明することは、心理学のよう

にこれらの対象の主観的〈発生〉を探求することではなく、これらの対象が意識の中に根源的に与えられる仕方を分析することに他ならない。『論理学研究』においてフッサールは〈発生〉という概念によって、経験的心理学と現象学を区別し、前者を後者によつて基礎づけるのである。論理学的対象や数学的諸概念は心理的存在に還元されるものではなく、理念的対象つまり、〈意味〉として存在するのである。まさにこの「意味」の超越性の発見こそが「志向性」のいわんとするところなのであり、「意味」という超越は、現象学の究極的足場である超越論的主観の志向的相関者なのであつた。

しかしこのようなフッサールの基礎づけの試みは、意識

の受動性の層を明るみに出していく。これに伴つてフッサールは『イデーンI』においては二次的問題と見なしていた意味の「心理学的発生」に積極的意味を与えるをえなくなり、むしろ現象学は〈発生的現象学〉への自己展開によってこそ、超越論的—現象学的観念論として完結する、と主張するのである。⁽⁴⁾

II ゲシュタルト心理学と発生的現象学

メルロ・ポンティは、このようなフッサール現象学の〈発生的現象学〉への展開のなかで、フッサール自身が、ゲシュタルト心理学のうちに一つの哲学的真理を認めめる可能性を持つていたと主張する。フッサールの心理学に対する批判は、その実際の成果に対してではなく、それが前提としている物理学的な「存在論的解釈」に向けられていたにすぎない。とすればフッサールは「意味」としての超越性を、ゲシュタルトにもとめることができたはずである。なぜならゲシュタルトはある個体的な時間と空間のうちに存在しつつも、「普遍性」と「移調可能」を有しており、われわれの一切の経験の「規範」として働くからであり、それによってわれわれの経験が相互に

理解可能となるからである。「普遍性」と「移調可能性」を持つゲシュタルトは「超越」なのである。このようにメルロ＝ポンティは一切の科学を基礎づけようとする現象学の核心部に、ゲシュタルトという科学の知見を据えようとするのである。⁽⁵⁾

III 制度化

フッサール現象学は一切の学問の基礎づけを目的とし、その究極的基盤を「我あり」というデカルト的絶対明証性に求めた。その結果、フッサールはデカルト的自然の底にいわゆる身体的主観の共存の世界である「生活世界」を発見することになる。このような生活世界の発見は、科学的世界から生活世界への回帰を呼びかける安易な科学批判と見なされるものではない。たしかに、いつたん「生活世界」が見いだされたあとでは、科学の前提とするデカルト的自然是「生活世界」から志向的に構成されたものと見なされるかもしない。しかしデカルト的自然こそがすでに身体的共存の世界において「制度化」された自然なのである。したがってそれは哲学的な反省に先だってわれわれの一切の経験の「規範」として働いていたのであり、われわれに

とて事実上「生活世界」に先行する存在なのである。⁽⁶⁾ 事実、フッサール自身も自然的存在者を、意識の純粹な相関者として理解しようとするデカルト的方途の果てに、図らずも「生活世界」を明るみに出したのであり、デカルト的自然からその哲学的營為を開始するしかなかつたのである。このようにメルロ＝ポンティはフッサール現象学の発生的現象学への展開のうちに、超越論的主観性には「身体」、「他者」、「言語」などが、拭い難くまとわりついていると、いうことを、超越論的主観性は「制度化」された間主観性であることを見て取つたのである。

注

- (1) Henri Bergson, *Matière et mémoire*, Puf, Paris, 1939 p. 9
(2) Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, Puf, Paris, 1938. p. 137

- (3) フッサール『論理学研究』2(立松弘孝、松井良和、赤松宏訳) みずや書房、一九七〇年、一〇一—一頁

- (4) Husserl, *Husseriana*, Bd. I (鶴嶽弘訳『デカルト的省察』中央公論社、一九八〇年)、§ 40-41 参照。

- (5) Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, Cynara,

1988 Sorbonne. p. 414

(∞) Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, Gallimard, Paris, 1968.

p. 116-117

(大小田 重夫・おおのた しげお・北海道大学)

フィンクの存在論的思惟

家 高 洋

オイゲン・フィンクの生涯の思索のテーマの一つは、人間と、人間を何らかの仕方で支えている絶対者との関係の解明と言えるであろう。しかし、周知のように、彼の思索のスタイルは、「超越論的現象学」から「存在論」へと大きく転回した。この転回の契機の一つとして、ハイデガーの影響が挙げられるであろうが、それだけではなく、フィンク自身の思索の自己批判の契機があると思われる。本発表の目的は、フィンクの「存在論的思惟」への転回の理由を明らかにすることで、その後の彼の「存在論」の基本的な着想と、その全体的な枠組みを理解することにある。

一九三〇年代前半（ほぼ三四年頃まで）のフィンクの思索の目的は、諸学の基礎づけを遂行する第一哲学としての超越論的現象学の自己主張の正当化にあった。フィンクの

基本的なプログラムによれば、超越論的現象学は、他の哲学や学問や知識が原理的には全く扱えないテーマを主題的に解明することに、その正当化の根拠があることになる。つまり、通常の学問や知識は、「世界」を前提としているのに対し、「世界の根源」としての構成的な絶対者をテーマとしているところに、超越論的現象学の権利上の先行性がある、とフィンクは主張する。

例えれば、新カント派の批判主義も、超越論的現象学と同様に、諸学の基礎づけを主張し、そこに哲学の存在理由を見出しているのであるが、この批判主義も、超越論的現象学によって基礎づけられうる、とフィンクは言う。批判主義の自己正当化の論拠は、経験の可能性に関わる「存在者のカテゴリー」あるいは「構成的なアブリオリ」の解明に

あるが、フィンクによれば、このアブリオリも、存在者の体制（Verfassung）に属しており、そして、存在者は、そもそも、世界の中の存在者であって、世界を前提とする以上、「世界の根源」としての絶対者によって構成されたものに過ぎないのである。

この絶対者は、フィンクによれば、（世界をも含めた）あらゆる存在者を構成しているために、それ自身は、「存在」の概念では捉えられない。したがって、この絶対者は、時として、「非一存在」あるいは「先一存在」と呼ばれるよう構成されたものとは、原理的に区別されている。また、現象学的還元以外によつては、決して知られないと述べられてゐるよう、事実的にも、我々の通常の態度（「自然的態度」）とは隔離された事柄である。このような絶対者について論じることの困難さは、『第六デカルト的省察』に見られるように、フィンクにもよく自覚されていたのであるが、この時点においては、フィンクの立論の原理的な難点は、見出されていなかつたようである。

「現象学」から「存在論」へのフィンクの転回が現れてきたのは、三五年の講演『カントと現象学における超越哲学の理念⁽¹⁾』であった。ここで、以前と明確に異なつてゐるのは、「自然的態度」の規定である。「世界を前提として

いる」ことがその根本規定であった「自然的態度」は、この講演以降、「存在への拘束（Seinsbann）」の観点から論じられている。「存在の拘束」とは、「存在」、具体的には「存在者」の様々なイデーが、通常の理解において強力に支配していることを意味する。すなわち、「存在者に基づく理解の地平」に人間が拘束されていることが、「自然的態度」の根本特徴なのである。

このような「存在の拘束」は、先に述べた批判主義の「構成的アブリオリ」とほぼ同じ内容であると考えられる。もしそうであるならば、「世界」から、その一部である「存在者」へと論点が移行した以上、フィンクの問題圏は、明らかに縮小したと思われる。しかし、ここに、以前の「世界の根源」の問題圏をも含む、全く別の問題圏が現れてきており、「存在論」への転回が示されているのである。

三〇年代前半の超越論的現象学の基礎づけのプログラムへのフィンクの一つの自己批判は、およそ、以下の通りであつたと考えられる。つまり、「自然的態度」において適切に把握できない「構成的絶対者」についてのフィンクの思索を導いてきたのは、実は、「内世界的な」存在者のイデーではなかつたのか、ということである。もちろん、『第六デカルト的省察』第四節などからも明らかであるように、こ

の「絶対者」自身の在り方が、通常の存在理解では捉えられないことは、フィンクもしばしば強調していることである。しかし、構成するものと構成されるものとの原理的な区別を強調する点において、フィンクが、この両者の関係を、「根拠」と「根拠付けられたもの」との関係、すなわち、存在者間での関係をモデルにして考えようとしたことに、フィンクのプログラムの原理的な難点があつたと考えられるであろう。

ところで注目すべき」とは、フィンクは当初全く気付かなかつままで「存在への拘束」の影響下にあつたことに、自ら非常に強く反省し批判していることである。例えば、五一年の講演『志向的分析と、思惟の課題』においても見られるように、三〇年代後半以降、しばしば「存在論的思惟」の強い拘束を主張するのは、三〇年代前半の自らの思索への反省であつたと思われる。このような観点から考えれば、その当時、フィンクにとっての（あるいはフィンクを「構成する」）絶対者とは、「世界の根源」としての「構成的な絶対者」というよりもむしろ、この「存在理解の地平」であつたと言えるであろう。

以上のように、「存在論」への転回以降、フィンクの思索は、理解の地平がフィンクの中心的な思索のテーマになり、

また、思索のスタイルも大きく変化した。まず、地平自身をより詳しく知るために、地平において理解されている具体的な個々の内容を解明することが必要になつてきた。このことは、三〇年代前半には主題にならなかつたことである。

しかし、「現象学」時代の思索のテーマは、完全に放棄されたわけではない。「地平」が考慮されることによって、以前のテーマは、新たに思索し直されたのである。例えば、「絶対者」に関しては、三〇年代後半以降、「地平の地平」とも言いうる四つの「超越概念(Transcendentalien)」つまり、ens(存在)、unum(一者)、verum(真理)、bonum(善)を中心と考えられるようになる。これらの超越概念は、以前の構成的絶対者とは異なり、また、我々にも「予感される」という仕方で知られうる事柄である。

「構成」に関しても、もはや、「世界の根源」としての絶対者からの直接的導出は、問題にはならないが、例えば、存在論的思惟に関しては、フィンクは、その様々なカテゴリの間での導出という形で、構成的な解説を試みている。「理解の地平」を考慮しながら、「絶対者」などの概念を捉え直そうとしている所に、戦後のフィンクの思索の一つの特徴があると考えられるであろう。

注

(一) E. Fink "Die Idee der Transcendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie" in *Nähe und Distanz*, Karl Alber, 1976, S. 7-44.

(家高 洋・よしだか わいし・神田市立工業高等専門学校)

書評・エドムント・フッサール著（山口一郎・田村京子訳） 『受動的総合の分析』（国文社、一九九七年）

——夜と霧のなかから浮かび上がる世界——

浜 渦 辰 二

フッサールは一九一三年に自らの編集する『哲学および現象学研究年報』創刊号に『イデーンI』を発表した後、一九二八年に同『年報』第九巻に『内的時間意識の現象学についての講義』を発表するまでの十五年間、『改造』論文などの小品を除けば、新しい著書を一冊も出版していない。しかし、この「沈黙の時代」は決して「不毛の時代」ではなく、いまはフッサール全集に収録されている『受動的総合の分析』『第一哲学』『現象学的心理学』といった講義録は、いずれも、この時期の一歩一歩登っていくフッサールの思索の新しい段階を示す重要なものである。本書はその一つ『受動的総合の分析』の巻の主要部分を訳したものだが、その底本(Husserliana Bd. XI, Analysen zur passiven Synthesis)にはつけられたる「一九一八～一九二六年」

という副題は、それがまさにいの「沈黙の時代」に行われていたフッサールの作業哲学(Arbeitsphilosophie)の記録であることを示している。本訳書は、この時代のフッサールの仕事をわが国で初めて紹介する画期的なものであり、これによつてわが国の一般読者もこの時代のフッサール像にようやく直かに接する」とができるようになったわけである。これは、「中期」フッサールと「後期」フッサールの間のギャップを埋めることを一般読者にも可能にするものとして、翻訳されることができたものであつた。訳者達の労は価値あるものと言わねばならない。

この『受動的総合の分析』は、『形式的論理学と超越論的論理学』(一九一八年『年報』第十巻に発表)および『経験と判断』(ランクトグレーベの編集により、フッサールの死後、

一九三八年に出版)と密接な関連があり、「超越論的論理学」と呼ばれる作業の一環に位置づけられる。これは伝統的形式的論理学を前論理的(vorlogisch)な基盤から基礎づけようとするものであるが、その内容からは「超越論的感性論」とも呼ばれて、志向性の底層をなす知覚の場面から論理学の基礎概念がいかにして発生してくるかを探究するものである。フッサールはこのよきな探究を、一方でイギリス経験論以来の「連想／連合(Assoziation)」理論と、他方で「結合」「触発」「親和性」「再生産」「統覚」といった用語の使用に見られるように、カント『純粹理性批判』のとりわけA版の「先驗的演繹論」とをともに現象学的に捉え直すことによって遂行しようとしている。しかも、ここにおいてフッサールは、「無意識」など当時一般に広まっていたフロイト理論の用語を借用しており、彼の生涯のなかでもつともフロイト理論に近づいた時でもある。さらに、『知覚の現象学』執筆にあたつてメルロ・ポンティは『イデーII』『危機』『コペルニクス説の転倒』の未刊草稿から多くの刺激を得ているが、もし彼が本書の草稿に接する機会を持ったなら大いに共感を覚えたと思われ、本書をフッサールの『知覚の現象学』と呼んでもおかしくはない。また、本書での「現前にある(vorhanden)」という語や、「隠

蔽(verborgen)」「露呈(Enthüllung)」という語の使用は、ハイデガーとの関連も窺わせると聞いてもそれほど強引ではあるまい。もう一つ付け加えるなら、C草稿を中心とするフッサール晩年の時間論がまだ出版されていないなか、ヘルトが着目した「生き生きとした現在」がもつとも多く論じられているのも、この書であると言つてよい。

少し内容に立ち入つて、紹介しておこう。本論は、序章から始まり、様相化、明証、連合、意識流の自体(Ansicht)とそれぞれ題された四部の構成から成り、終章で結ばれる。序章は、「外的知覚は、その本質からしてなし得ないことをなし遂げようとする不斷の僭越行為である」という、含蓄のある冒頭の一節を詳論するものと言える。すなわち、外的知覚は与えられたもの以上のものを思念するところにあり、それは見えるものと見えないものの混合態、既知性と未知性の混合態であり、それゆえ、「esse = percipi」(バークリー)は内在的知覚においては成り立つとしても、超越的(=外的)知覚においては成り立たない。そこから予期外れや意味の破棄や打ち消しも生じることになり、これが知覚のうちに様相化をもたらすことになる。

第一部は「様相化」と題され、否定、疑念、可能といった様相、また、受動的様相化と能動的様相化などがどのよう

に生ずるかが論じられる。否定の様相とは、知覚の進行のなかで「予期外れ」が起り、「異なるもの」「他なるもの」が出現し、予期していたものとの「抗争」が生じ、それが「破棄され否定される」という場合である。しかし、この「否定」も実は部分に関わるものに過ぎず、それは全体としての齊一性を前提している。疑念の様相とは、上のような「抗争」が「決着がつかないまま続いている」状態であり、そこに「分裂」や「二重化」が生じるが、それはやがて確認によって肯定されるか否定されるに至る。しかし、それが不確定なまま残るとき、様々な段階をもつた可能性の様相が現れる。ここで、特にフッサールが「地平」現象を語る時の「開かれた可能性」について、それが「未規定的な一般性」であることが示される。最後に、様相化には、「問い合わせ」という「自我に固有な作用活動」のような能動的様相化だけでなく、「知覚の受動的志向性において行われる様相化」もあり、しかも、「能動性は受動性を前提している」ことが指摘される。およそ、「知覚は、いまだいかなる自我の能動的な行為およびその構成的能作も含まない、それ固有の志向性をもつてゐる」のであり、この「の」のような受動的志向性が「衝動 (Trieb)」や「努力 (Streben)」によって語られている。

次いで、「明証」と題された第二部では、充実の構造、受動的志向性とその確証様式、経験の究極的妥当性の問題が論じられている。充実とは基本的には「空虚に表象されたものとそれに対応する直観的なものの総合」であるが、この直観にはさまざまな類型があるのと同様、空虚表象にもまたさまざまな類型がある。ここに、「すべての能動的な確証の根底にある受動的な確証の基底層」を解明するという課題とともに、本書の標題にもなっている「受動的総合」が、言わば向こうからの「触発 (Affektion)」とそれへの応答としての「傾向 (Tendenz)」によって「受動的志向」として語られる。それゆえ、「何かについての意識」とは「意義的であり、受動的志向性も含む広義の「志向 (Intention)」は、必ずしもラテン語で「志向 (intentio)」とも呼ばれる「対象性に向けられている」という際立った形」をもつ必要はない、とされる。さらに、このような充実と確証の根源としての経験の究極的妥当性の問題が論じられる。そのなかで、「経験の信念が中断し、疑念へと移行する」とあるが、これも、「経験があらゆる箇所で断絶を経験する」ということは「けつしてなく」、「一貫する齊一性が形成される」のであり、そこに「世界信憑 (Weltglaube)」が存立することが指摘される。他方、内在的領域の問題から「対象の自体 (Ansicht)

の源泉としての再想起」が論じられ、それが「受動的な意識分析の発生的分析のもとも根底的な部分である連合の現象学」へと導いていく。

「連合」と題された第三部は、原現象と受動的総合の秩序様式、触発という現象、触発的呼び起し(Weckung)の能作と再生産的連合、予期という現象という四つの章から成る。まず、連合(連想)とは「心理学者の言う客観的、心理—物理的因果性を意味せず」、「純粹な現象学的探究の可能的主題である」とされ、しかも、「連合の現象学は、いわば根源的な時間構成の理論をより上層に向けて継続するもの」と位置づけられる。連合は、「類似性」「同等性」「同質性」に基づく「呼び起し」であり、それによって、「重なり合い」「融合」「対照」やらには「対化(Paarung)⁽¹⁾」といった現象が生じる。やがて、連合を支えるものとして、触発という現象が論じられる。それは「意識された対象が自我に働きかけるある特有な動向」であり、何かが意識にとって「構成される」ことはこの「触発される」ことを前提している。また、触発によって「際立つ」という現象には、その逆に「忘却」のうちに「沈没」していくという現象が対応している。「生き生きとした現在」には、生き生きとしておらず触発の力がゼロの「背景(Hintergrund)」なし

い底層(Untergrund)」もまた属しているとして、ハーディ「じわゆる無意識の現象学」が語られることになる。このようない「無意識」の層へ「沈没」することによつて「隠蔽」されていたものが、再び呼び起こされて「露呈」され「明るみ」にもたらされる。そして、再想起の現象によつてはじめて、前述の様相化の可能性が生まれてくるのである。

「意識流の自体」と題された第四部は、再想起の領域における仮象、内在的過去性の体系の真なる存在、意識未來の真なる存在の問題という三つの章から成る。まず、過去の想起が行われる際にいかにして「仮象」「誤謬」「錯謬」が生じるかが論じられ、そのうえで逆に、いかにして想起において「自体」が、そして「真なる存在」が与えられるかが論じられる。「すべての自体能与〔そのものを与えること〕(Selbstgebung)」は、或る意味で“超越”を与える志向的体験であり、「最初の源泉的な超越」すなわち「原超越」は「意識流とその内在的時間である」と言われる。この「原超越」は、「意識が自我のあらゆる能動性以前に、どのようにして自己自身を客観化するか」を示しているが、同時に、「自我は受動性において生きているかぎり、この領域の真なる存在に対しても精神的に盲目である」ことをも示している。統いて、今度は逆方向に向かって、意識未来の

真なる存在の問題が論じられるが、それは「客観的世界の構成」の意味には、「未来という未知で未規定性の領域」も不可欠なものとして属しているからである。

最後に終章では、現象学全体のプログラムが語られる。「超越論哲学の重要な主題は、構成的能作が層を成してい

るもの(Stufenaufbau)としての意識一般である」と、しかも、そこで「段階ないし層」は、「上の段階に止揚されるが、そこで失われるのはない」ことが語られる。さらに、「意識とは、たえず層をなして進展しつつ、たえず客觀性を構成していくものとしての絶えざる生成であり、それは決して中断することのない歴史である」と言われる。ここから研究の方針として、まず、「すでに出来上がつてゐる志向性の研究」が行われ、そこで「言わば静態的な理解」が獲得されるが、「更に考察が進められて、これによつては単に考察の端緒が得られただけであることが明らかになり」、「そこで「発生の問題があらわになる」」。したて、「静態的かつ発生的」な研究が必要となるのであるが、その際、「ア・プリオリな諸学科、諸存在論」が「超越論的手引き」となるのであるから、「現象学と存在論は或る種の同盟者である」とも言われる。⁽³⁾

さて、以上が本書の概略であるが、本書はプログラム的

あるいはプロパガンダ的な著作と異なり、学生を相手に具体的な分析の作業に沈潜している講義であり、このような概略によつてはその生き生きとした作業場の雰囲気を伝えることができないのは残念である。それは読者自身に味読していただきしかないので、ここではいま少し、本書の持つ意義について論じておきたい。

フッサールの思索の展開において、一九二〇年代になつて発生的現象学が重要な課題として登場してきたことがしばしば指摘されるが、本書はその新しい思索の登場を告げる記録として注目されるべきであろう。とくにそこで問題になるのは、「受動的綜合」という標題に見られるように、「受動性」の次元が単なる受容性にとどまるのではなく、すでにそこにおいて「綜合」と呼ぶべき働きが生じていること、そのような「感性的世界のロゴス」からの「ロゴスの發生」を探究することである。ここにおいて、さまざまに論議されてきた「構成(Konstitution)」という事態にも新しい光が当てられることになる。フッサールが「構成」と呼んだ事態は「構成される(sich konstituieren)」ところ再帰動詞の形においても「とよく表される」とが、この次元において示されているのである。このことは、「他者構成」と呼ばれる場面に対しても、敷衍される」とになろう。

とりわけ『デカルト的省察』に見られるフッサールの他者論は、さまざまな方向から批判を浴びてきただが、それをフッサール現象学の内側から批判的に克服する道として、そこでは一九二〇年代に展開していた受動性の問題や発生的現象学の方法が充分に組み込まれていなかつたことが指摘されてきた。そこから、『省察』における他者論の欠陥を受動的綜合と発生的次元の解明によって補おうとする試みも行なわれてきたわけである。^④

ここで一つ注目したいのは、フッサーリアーナの他の巻に比べ、この『受動的綜合の分析』の巻では「無意識」という語の使用頻度がもつとも高いということである。^⑤しかも、その半数近くは括弧つき（または「いわゆる無意識」という形）で使われている。ここには、フッサールが自らの脈絡で考えていることが世に「無意識」という語で広められていくことと近いのを認めながら、しかしそれに迎合することなく距離を置いて使っている、ということを読み取ることができる。フッサールは、「無意識のほかにも「抑圧（Verdrängung）」や「衝動／欲動（Trieb）」といった語を使つて、明らかにフロイト理論を頭に置きながらも、それから意図的に距離を取ろうとしている。晩年の『危機』書には「無意識について」と題されたフィンクによる付論

が収められているが、そこで約言すれば「無意識」というのは意識の側からして始めて論ずることができるようになる」という「無意識神話」批判へと繋がっていくフッサールの姿勢は、「無意識」という語が頻出する本書においてすでに準備されていると言つてよい。フッサールは本書において、もつともフロイトの「無意識」論に近づきながら、そこから離れていったのである。^⑥

もう一つ着目したいのは、フッサールの本書での議論のあちこちに、精神病（とりわけ精神分裂病）に関連しそうな議論を見出せることである。例えは、次のような箇所を見て頂きたい。「すべてが錯乱した無秩序となり、知覚における世界秩序がすべて崩壊し、この世界がもはや経験の統一としては保持されず、意識にとって錯乱してしまい、すべての感覚与件が統覚把握を失つてしまふ、というようなことがあり得ないだらうか」（p. 157）。これはそのまま或る患者の世界を描いた記述として読むことができよう。もちろんフッサール自身の議論は、このような錯乱の可能性のなかから、健常者にはそういうことが起こらないとすれば、それを支えているもの（超越論的な働き）は何であろうか、を問うことに眼目がある。しかし、現に心理学、生理学、神経学、精神病理学、精神医学に関わる多くの文献を所蔵

して^⑦いたフッサールが、そういう分裂病者の世界を念頭に置きながら書いた可能性は大いに考えられる。そういう関心からも本書は読み直されてよいであろう。

べきであろう⁽⁸⁾

最後に翻訳で悩むべきを語彙について多くたどるがいくつかあったが、もはや紙数もないのに、一つだけに絞って指摘しておきたい。問題は、「Selbst」をどう訳すかである。もともとドイツ語の「Selbst」には、「自[己]」といふ意味と「自体（そのもの）」という意味があるが、訳者達は、これを基本的に「自[己]」と訳し、強調されて使われる時には「自己存在」とすら訳している。しかし、これは本書の場合、ほとんどがむしろ「自体」と訳されるべきであろう。れどもないと、例えば、「ひとつの自[己]存在、ある対象」(p. 287) や「原対象性、原自己存在」(p. 289) と訳してしまったのでは、こうした言い替えが理解できなくなってしまおう。本書での「Selbst」は、「事象そのもの（Zuden

最後にいま一度注意をひいておきたいのは、本書には、「生き生きた現在」における“lebendig”と「無意識」における言わば“tot”という対比が鮮やかに語られるとともに、そのなかで「霧」「夜」「闇」「眠り」という比喩的な語り方が頻出することである。⁽⁹⁾ここでは、世界がまさにこのような「夜」と「霧」のなかから浮かび上がってくるものとして語られている。しかし同時に、「眠りについて知る」とができるのは、目覚める」とによつてのみである（p. 253）といふ醒めた眼は失われていない。ここにフッサール現象学の持つ「意識主義」の言わばふところの深さ、あるいはフッサール現象学を「意識主義」という枠組みに押し込めようとするこの困難さが現れて、いるように思われるのである。わが国におけるフッサール像が、本書とともに描き直されていくことを期待したい。

Sachen selbst.)」の “selbst” の意味において使われてい
る。つまり、物事そのものである。たゞ、訳者達は “Selbst-”

注

が「自体」とされるべきというだけでなく、やはり「所与 (Gegebenheit)」へ「能与 (Gebung)」へを区別して、「自体能与」(あることは、「そのものを与えること」と思われる

(1) これが、後に「デカルトの省察」第五省察における他者経験論のなかで重要な役割を担うことになるのは、周知の通りである（Vgl. Husseriana Bd. I, S. 14ff.）。

(2) それに対して、「空間世界の超越は第二段階の超越」(p. 289)と謂われる(頁数の表示は本訳書による。以下同様)。また、いじやは論じられていないが、以上に対して、間主觀性の問題圈のなかで現れるのは言わば「第三段階の超越」と呼ぶことができる。つまりフッサールは、時間性、空間性、自己性という三つの軸において「超越」の問題を考えているわけである。

(3) この二つの研究方法については、本訳書にも収録された一九二一年執筆の補論「静態的現象学の方法と発生的現象学の方法」で詳しく述べられている。

(4) 『他者経験の現象学』(国文社、一九八五年)(ドイツ語原題は「受動的綜合と間主觀性」)の著者でもある山口一郎氏が本書の翻訳に取り組んだのも、そうした脈絡からであろう。

(5) 因みに、私たちのフッサール・データース(拙稿「国内事情・インターネットによるフッサール・データースの公開」日本現象学会編「現象学年報11」一九九六年一月、を参照)によれば、名詞「無意識」ないし形容詞または副詞「無意識的」が、この第十一卷では二六箇所(そのうち、括弧付きで使われているのが十箇所)、第六卷では二四箇所(同十三箇所)、第二九卷では十二箇所、第四卷、第八卷、および第二二卷でそれぞれ五箇所、第十卷および第二五卷で四箇所、第七卷および第二七卷で三箇所、第五、一六、二二卷で各一箇所で使われており、第一、二、三、一三、一四、一五、および二三卷ではまったく使われていない。

(6) 因みに、ルーヴアンのフッサール・アルヒーフに保存されてい

るフッサールの蔵書には、クロイートの著作は二冊(*Über Psychoanalyse: fünf Vorlesungen, 1912; Selbstdarstellung, 1936*)のみだが、ヨンクが「申、シノベウマンガーガが大申のほか、「無意識」の問題に關する著作が教冊(z. B. Eduard von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten, 1878*)貰ふれる(い)情報は、フッサール・アルヒーフを訪ねる機会のあつた神原哲也氏の厚意によつて得られたものである)。

(7) この情報についても、前注(5)と同様。

(8) 確かにフッサール用語の訳語として從来は「自己能与／自己所与性」が使われていた(例えは、山本万二郎『現象学序説』創文社、一九五四年、船橋弘訳『デカルトの省察』中央公論社、一九七〇年、立松弘孝訳『現象学の理念』みすず書房、一九六五年、などを参照)が、「現象学事典」(弘文堂、一九九四年)でも「自体能与／自体所与性」(日暮陽一氏担当項目)が採用されている。(9) 具体的な数を挙げれば、"Nebel" (十七箇所)および"nebel *" (十一箇所)、"Nacht" (三箇所)、"Dunkel" (十一箇所)、"dunkel *" (十一箇所)、"Schlaf" (七箇所)である(なお、*は前方ないし後方一致を表す)。

(浜渦辰一・はまうら しんじ・静岡大学)

国内事情・インターネットは日本現象学会に世界の開けを与える

浜 涡 辰 二

「哲学者達の共同作業の古いスタイルにもはや希望はない。眞の哲学者達が本当に結びつくのは考え方においてのみである。各人は研究においてさしあたりそれぞれの孤独に向かうべきである。」一九三四年九月プラハで開催された第八回国際哲学会議のために「哲学の現代的課題」と題する哲学書簡を寄稿した際、フッサールは開催校になつてゐるプラハ大学のエマニュエル・ラートウル教授宛に添付した手紙にこう書いた。インガルデンはこの会議に出席したあとフライブルクのフッサールを訪れて、この会議を支配しようとした「新実証主義者達（いわゆるウィーン学団）」について不平を述べた。彼らと対照的に「現象学たちが全然組織されておらず、そのため現象学関係の講演がいくつかあつたにもかかわらず、現象学達がグループとして登場

しなかつた」ことをフッサールに向かって悔やんだ。すると、フッサールは、「インガルデン君、哲学は組織でやるものではないよ」と言つたという。^②思えば、フッサールの編集により、しかも彼の『イデーンI』を巻頭論文にした創刊号が一九一三年に刊行された『哲学および現象学研究年報』は、その後、共同研究者がどんどん離れていき、彼の『イデーンへの後書き』を巻末論文とする一九三〇年の第十一巻をもつて十七年間の歴史を閉じることになった。しかし、それによつて「哲学は作業共同体においてのみ実現される」というフッサールの夢が消えたわけではなかつた。現にフッサールは冒頭の手紙をこう続けていた。「初めはまったく孤独だが、ラディカルな反省を経た哲学者達はふたたび互いに出会うことができ、相互の批判と援助におい

て共同性が自ずから形成されるであろう」と。

さて、「インターネット社会」と呼ばれる現代、以前はコンピュータ・オタクが趣味的に作ったカラオケ的ホームページが氾濫していたが、ここ数年は官公庁、大学、研究所など公的機関の公式ホームページもますます増え、さまざまな学問分野で情報交換や共同作業を含めた研究のためにインターネットが利用されるようになってきている。これは、初めからコンピュータに親しんでいた理系の分野のみの話ではなく、テキスト処理にコンピュータを活用し始めた文系の学問分野にも、インターネットの波はひたひたと押し寄せ、もともと文系・理系にまたがる性質をもつ哲学ももはや例外ではない状況になっている。これを悪しき技術文明の汚染として拒否し、哲学だけは砦を築いてでも守ろうとするのか、それとも、あくまで一つの道具として有効なものは使おうと考え、更にインターネットは哲学の精神を破壊するものではなく、むしろそれによって哲学の精神を生かすことができる、と考えるのか。いま、私は日本現象学会にもそれが問われているように思われる。インターネットは日本現象学会に世界の開けを与え、それによって哲学の精神に活気を与えることになる——私はこう考へている。私には、もしフッサールが現代に生き

ていたなら、ガーベルスベルガー速記を駆使して膨大な作業草稿を残し、世界各国の学者・研究者達と膨大な書簡を交わしながら、哲学を作業共同体において考えていたフッサールは、新しい共同作業のスタイルを可能にするものとして、インターネットをむしろ積極的に利用する道を選んだのではないか、と思われるのではないか。

現在(一九九八年七月)、日本でもあるまことに各学問分野の学会が、インターネットの WWW (World Wide Web) 上にすでにホームページを開設している。文部省の学術情報センター(NACCSIS) も独自のホームページ [<http://www.naccsis.ac.jp/naccsis.index.html>] を開設しており、そのなかの「学会ホームページ」(Academic Society Home Village) ところどころか、理系・文系含め各学問分野合計三一八の学会のホームページにリンクが張られている。そのなかの例えば「第1部 文学、哲学、教育学、心理学、社会学、史学」の分野にも三一八の学会のホームページがあり、私たちの分野に近いものをいくつか拾えば、「日本イギリス哲学会」「日本科学哲学会」「日本記号学会」「比較文明学会」「日本倫理学会」などを挙げることができる。

そこからリンクを辿って、例えば、日本倫理学会のホームページ(一九九七年六月から開設しているというが、ま

だ「仮」といふて、申込書がついていたり、「学会概要」「幹事会案内」「幹事会登録」「幹事会行物」「倫理学年報」⁽¹⁾「学会入会案内」「第四八回大会案内」「第四九回大会案内（速報）」「応募規定」「リンク集」⁽²⁾「ホームページ」に関する会員諸氏への連絡」といった情報が公開されている。因みに、このホームページは、「幹事とインターネット作業部会によって制作・運営されている」とある。次に、日本科学哲学会のホームページを見ると、この表紙がすぐで英語（中身は必ずしも英語と限らない）になっており、「News!!」「The Table of Annual Conferences of the Philosophy of Science Society」「The Table of Contents of Philosophy of Science (Journal of the Philosophy of Science Society, Japan)」「Newsletters of the Philosophy of Science Society」「Activities before The Society was Organized」「The Regulations of the Society」「Guidance for Contribution to our Journal」「Guidance for Administration」「To the Internet World」「WWW Pages for Philosophers」「Other Useful Links」というた頃田が並んでる。これらのページを提供しておられる情報はほぼ同じような内容であるが、日本イギリス哲学会の場合、「事務局によつて管理運営されてる」こと、「会員名簿（会員のメール／

ホームページアドレス。希望者のみ掲載）」があること、日本記号学会の場合、「会員の個人ホームページのリンク」があること、また、日本科学哲学会ほか、いくつかの学会・研究会などでは、「マーリングリスト」⁽³⁾が運営されているなどが目にいくところである。

ほかに個人の制作によるものとして「哲学／倫理学／宗教関係国内リンク集」（筑波大学の永崎研宜氏製作）というホームページ⁽⁴⁾ [http://www.asahi-net.or.jp/~IS8K-NGSK/] がある、そのなかの「学会・研究会リベル」には、これまで挙げたもののほか、「日本ポペー哲学研究会」「新プラトン主義研究会」「北海道哲学会」「北海道哲学会」「日本バーレンム・ラッセル協会」「日本西洋古典学会」「印度学宗教学会」「カント研究会」「クーゲル研究会」「マルロ＝ボンティサークル」などが挙げられてる。

リンク集の中には、学会関係のホームページばかりではなく、国内・国外の哲学関係の情報やキリストを提供しているサイトへのリンクを集めたものもあるが、このドドは現象学研究のために役立つなどのサイトを紹介しておる。① The Husserl Page [http://sac.uky.edu/~rsandl/husserl.html] ——トマスカのボット・サンダル

ヤー氏によるもので、フッサールの略伝、年代順文献目録、フッサールの同時代の現象学者達（バッカー、コントラディ・マルティウス、フィンク、ガイガー、ハイデガー、ショーラーら）およびアメリカの弟子達（シュットル）の文献目録、および毎月新しいフッサールからの引用文、学会の案内、現象学関係のリンク集などがある。② Ereignis : Heidegger Links [<http://www.webcom.com/paf/reignis.html>] ——アメリカのピート氏によるハイデガーの年代記、文献目録、ハイデガーが引用したギリシア語断片集（希獨対訳）、および、ハイデガーに関する論文（電子テキスト）等多くのリンクが張られている。③ Center for Advanced Research in Phenomenology (CARP) [<http://www.flinet.com/~carp/>] ——アメリカ・フロリダ大西洋大学にある現象学先進研究センターのホームページ。同センターは一九七一年にモンブレー教授によって設立され、北米における最も重要な学会・研究会、出版物・叢書を企画しておらず、一九九七年に Kluwer 社より、Contributions to Phenomenology シリーズの第十八巻として出版された ENCYCLOPEDIA OF PHENOMENOLOGY は、その活動の集大成とも言える。現象学関係の新刊案内、学会・研究会の案内、現象学者達の写真、国際的な現象学

者の登録（作成中）、現象学運動の年代記（作成中）、文献目録（ショット、ボーグウォール等）、現象学関係のリンク集などがある。④ Graduiertenkolleg Phänomenologie und Hermeneutik [<http://www.ruhr-uni-bochum.de/www-public/pullibe/gkhome.htm>] ——「ハツのギョーム大学とウツバタール大学で共同で行われている連合大学院（現象学について言えば、ボッフムのヴァルデンフョルス、ヴァッパタルのヘルト、両教授が中心であるが、さらに、ヘーゲル・ハイデガー研究のペゲラー、ディルタイ研究のローディのほか、マイストなども参加している）のホームページで、各講義の講師と講義題目、出版物などの案内がある。

私たち複数の研究者達で作成・公開しているフッサー・データベースについては、すでに旧稿「国内事情・インターネットによるフッサール・データベースの公開」で紹介したが、一九九六年四月には「フッサール・データベースのホームページ」 [<http://www.ipcs.shizuoka.ac.jp/jsshama/HUA-home.html>] を開設し、毎年新しいデータを追加しながら、現在まで運営を継続してきている。データとしてはすでにフッサリトーナ（現在までに刊行された）三〇巻のうち二三三巻までのデータがすでに完成し、残るは

七巻のみ（新しい巻が出版されれば増ふる）ことになるが）となっている。このホームページにも「関連する哲学関係のサイトへ」というリンク集を作っているので、ここで紹介できないサイトについてはそちらを参照いただきたい。

また同ホームページから辿ることができるものとして、今年四月から「日本におけるフッサー研究文献（一九一五～一九九七）一覧」[<http://www.ipcs.shizuoka.ac.jp/~jssham/WADA-biblio.htm>] とふうページが新設された。これは、和田渡氏（阪南大学）が数年かけてこつこつと収集して来たもので、「一九一五年から一九九七年までに日本で発表されたフッサーに関する、論文、著者名、表題（書名）、雑誌名（出版社名）、発行年月日、頁数」を記録したものである。これは同氏ならびに協力者達の献身的な努力の成果であり、この一覧がフッサー・データベースと並んで、私たちフッサー研究者の共有財産となることによって、日本におけるフッサー研究の進展に貢献することを願っている。¹⁴⁾

さて、このような状況のなかで、日本現象学会にもホームページを開設することを私としては提案したい。実は、そういう提案の意味を含めて、今年六月頃から、「日本現象学会の有志会員による実験的ホームページ」[<http://www.ipcs.shizuoka.ac.jp/~jssham/P AJ/P AJ-home.htm>] を

立ち上げてみた。私が実験的かつグリラ的に作ってみたページである。あくまでも、こんな具合で作つたらどうでしょうか、という提案にすぎないので、内容については、公式のホームページが作られるようになれば、それなりの委員会などで充分検討する必要があろう。上記の各学会のホームページの状況をまとめると、そこでは少なくとも次のようなことが可能になろう。（①学会（運営委員会など）が各会員へ情報を提供する（例えば、大会の案内、大会の記録、「年報」のバックナンバーの案内など）、②学会（運営委員会など）が一般非会員へ情報を提供する（例えば、学会の目的・趣旨、会則、入会案内など。①に挙げた例もここに入る）、③会員（あるいは、非会員）から集められた情報を学会が集約して提供する（例えば、文献一覧表、リンク集など）、④会員相互（あるいは、会員と非会員相互）の間で情報を交換する（例えば、リンク集、マーリングリストなど）。

また、将来的には、『現象学年報』の論文もすべて、従来の紙媒体のものと平行して、インターネット上に電子テキストとして公開することも考えられる（あらかじめ検討しておくべき問題はあるが）。それによって、①論文相互（バッ

クナンバー上の論文も含め)の間でのリンクが可能となる。

②この論文に対しても新たにリンクを張ることが可能となる(例えば、『年報』所収の或る論文に対する批判・論評などで、活字として発表するほどではないが公開の価値はあるものをインターネットで公開しリンクを張って、論争の場としてもできる)。③会員になって『年報』を講読する気はないが、現象学研究には関心をもっているという非会員が多い。とりわけ、哲学畠ではない、例えば、社会学、心理学、精神病理学、言語学、文化人類学、法学、文学といった分野の研究者で現象学に関心を持つ人は多い。そういう非会員にとって、書店や図書館などでは入手しにくい『年報』の論文がインターネットで公開されるのは大歓迎であろう。そのなかから、現象学会に関心を持つ人も現れることであろうし、また、他の学問分野との学際的な交流も生まれてこよう。

また、学会ホームページを作るなら、少なくとも英語のページを作りたい。世界的に見ても日本の現象学研究の水準は高いと言つてよい(世界で初めて『現象学事典』を出版した国である)にもかかわらず、『現象学年報』は日本語の論文ばかりで、しかも海外で講読する人はまずいないので、一部積極的に海外の研究誌に投稿したり研究発表に出

掛けしていくか、海外とコンタクトがあるという研究者を除いて、その研究が海外に知られるとはほとんどない。日本現象学会も一つの足掛かりではあるが、アメリカだけではなく、中国、韓国、ドイツ、フランス、イタリア、スペイン、メキシコ、ロシアといった国々の研究者とも研究のネットワークを作つていきたい。そのためにも、英語版のホームページを開設し、世界に向けて日本の現象学研究を発信していく必要がある。これによって、日本現象学会は一挙に世界中の現象学研究者とのコンタクトを作り出すことになる。インターネットは日本現象学会にまさに世界の開けた(Weltöffnenheit)をもたらすのである。

こうして、インターネットは、学際的(interdisciplinär)であるとともに国際的(international)でもあるような共同作業を可能してくれる。インターネットは「情報の宝箱」「巨大なデータベース」として私たちが世界から情報を得られる媒体であるだけでなく、閉じられた日本語の世界という篭底に秘されてしまいがちな私たちの研究を世界に向けて開いていく媒体ともなる。私たちもまた、世界の「グローバルブレイン」に参加していくことになるが、これは「フッサールが「高次の人格」¹⁷と呼んだ「間主觀性(Intersubjektivität)」の一つのあり方であり、また、冒頭で引用した

手紙の初めでフッサールが「より高次の国際性（Internationalität）」と呼んだものの一つのあり方でもあるべ。じぶんの「Inter」を実現する一つの道が「インターネット（Inter-net）」のなかにある、というのは単なる語呂合わせ以上の意味を持つようだ、私には思われるのである。

注

- (1) Edmund Husserl : Briefwechsel Bd. VIII, S. 94.
- (2) Roman Ingarden : Husserl/Briefe an Ingarden, S. 179f.
- (3) Husserliana Bd. VI, S. 439.
- (4) 例えば、文系分野でも、『調査のためのインターネット』(みくわ新書、一九九六年九月)、『法律学のためのインターネット』(日本評論社、一九九六年十一月)、「はじめようインターネットで経済学」(日本評論社、一九九八年四月)、『文学するコンピュータ』(彩流社、一九九八年四月)、『歴史評論 特集 歴史学とインターネット』(校倉書房、一九九八年六月号)などを見れば、それぞれの学問分野の研究のためにインターネットが活用されているのが分かる。
- (5) 哲学研究者達がテキスト処理のためにパソコンを利用し始めたのは、他の分野に比べても早く、十三年前の一九八五年に「哲学者のためのテキスト・データベース研究会」が発足している。
- (6) 話はそれだが、先日サンクト・ペテルブルク（ロシア）のレス・トエフスキ記念館を訪れた際、ドストエフスキー（一八二一～八一）。それゆえ、フッサールが生まれる六年前に亡くなっている)がフッサールと同じガーベルスベルガー速記を使っていたことを発見し(フッパタル大学のヘルト、ヒュニー両教授とともに草稿を確認)、感慨を覚えた。
- (7) 現在、Husserliana Dokumente Band III へレード Edmund Husserl : Briefwechsel Band I-IX (Kluwer, 1994) が刊行されおり、そのなかには、哲学者、数学者、心理学者を始めとするさまざまな分野と世代の学者、研究者、組織、および友人、家族との間に交わされた膨大な書簡が収められている。
- (8) この学術情報センターホームページから、「学術情報ネットワーク」「情報検索サービス」「学術雑誌目次速報」「全国の学術情報データベース一覧」「WWW資源提供サービス」「目録所在情報サービス」「電子図書館サービス」「研究者公募情報提供事業」「研究者公募情報サービス」などといった情報が得られるようになっている。大山敬三「学術情報とインターネット」(人文科学と情報処理15 特集 インターネットと学術情報)勉誠社、一九九七年十二月)に簡単な紹介がある。
- (9) 別のサイト(情報が蓄積されているといふ)へのリンクを集め

(研究代表者)加藤尚武「人文科学におけるテキスト・データベースの現状」(科学的研究費総合研究(B)研究成果報告書、一九九八年)を参照。

- たものだが、こゝでは前記の学会のほか、「関西倫理学会」「ギリシア哲学研究会」「中世哲学情報センター」「日米現象学会」「日本米緩和医療学会」の各ホームページが張られている。
- (10) 決められたアドレスに参加メンバーの一人がメールを送ると、あらかじめアドレスを登録している人全員に自動的に同文のメールが回送される仕組みになっている。これによつて、同じ情報をすべての登録者に一举に伝えることが可能となる。
- (11) このホームページには、他に「テキスト・データベース等」「リンク集・資料集」「雑誌等」「論文等」「マーリングリスト」「哲学研究者リスト」といった項目でリンク先が分類されている。
- (12) 日本現象学会編『現象学年報11』（一九九六年一月）参照。
- (13) フッサール・データベースの最新事情については、拙稿「時事的関心から現象学的関心へ——進化するフッサール・データベース——」（静岡大学人文学部『人文論集』第四九号の一、一九九八年七月）[<http://www.hss.shizuoka.ac.jp/shakai/ningen/Hamauzu/jiji/jiji.htm>] を参照されたい。
- (14) いよいよでは、フッサール・データベースの紹介ばかりになつてしまつたが、それと肩を並べるようにして（あるいは、もつと華々しくと言ふべきか）活動が行なわれている「メルロ＝ポンティ・サーカル」でも、研究誌『メルロ＝ポンティ研究』の刊行のほか、同様の「メルロ＝ポンティ・データベース」が作成されてゐるので、同サークルのホームページ[<http://www.copula.com/merleau/index.html>] を参照されたい。
- (15) 児島洋「学会情報・日米現象学会議の由来」（『現象学年報13』一九九七年十月）を参照。また、一昨年東北大学で開催された同会議と今年十月六・七日にデンヴァー（コロラド）で開催予定の会議とについてもホームページが公開されており、前述『日本現象学会の有志会員による実験的ホームページ』のなかの「国内の哲学関係各学会のホームページ」から辿れるようになつていて、併せて参考されたい。
- (16) 立花隆『インターネットはグローバルブレイン』講談社、一九九七年十二月。
- (17) Husserliana Bd. I, S. 160.
- （浜渦　辰一・はまうず　しんじ・静岡大学）

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」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。

第十二条 会計監査は年一回会計を監査する。

第十三条 委員は会費として年一〇〇〇円を納入する。

第十四条 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

日) の両日に岩手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)

一九九八年度分の『現象学年報 14』をお届けします。本年報の内容は従来の編集方針に沿って、依頼原稿、シンポジウム、ワークショップおよび研究発表のそれぞれの原稿またはその要旨、書評、学会報告を掲載しております。ワークショップの報告者の一人の急病という事情があつて、この部分いくらくか内容が整わないことになっているかもしませんがご了解ください。

前年度から「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、原稿の締め切り期間が少々窮屈ですが、期日厳守にご協力をいたいたいた執筆者各位には厚くお礼申しあげます。

日本現象学会への入会方法

日本現象学会へ入会を希望される方（入会資格は大学院生を含む現象学研究者）は左記の学会事務局へ問合わせて下さい。学会費（年報の代金を含む）は年間三千円です。また、非会員の方が本誌を購読なさりたい場合も、事務局へお申込み下さい。

日本現象学会事務局

〒七三九一〇〇四六

東広島市鏡山一-七-一

広島大学総合科学部

比較文化研究講座内

電話 ○八二四一四一六三三〇

本年度の研究会は来る十一月一四・一五日（土・

GENSHÔGAKU NENPÔ 14

Annual Review of the Phenomenological Association of Japan

Contents

- Tadashi MATSUO Über die transzendentale Sachlichkeit der empirischen Psychiatrie
Motoaki NAKADA Die Phänomenologie der Fremderfahrung und die Aufklärung von Fremderfahrungen des Anderen
- Takashi TAKANO Die Brücke zum Leben — Der Beitrag der Phänomenologie zu den Geisteswissenschaften
- Zenichi ARIMA Die Erörterung des Weltbegriffs Heideggers und die Möglichkeit der Phänomenologie
- Fumiaki IWATA Le spiritualisme français face à la phénoménologie — l'origine et le devenir de l'herméneutique ricœurienne
- Marito SATO Die Phänomenologie bei Jaspers — Psychopathologie und Philosophie
- Tetsuya SAKAKIBARA Heidegger und die Grundfrage nach der Phänomenologie
- Nobuyuki KAKIGI Mikrologie der Geschichte — Über einige Motive in der Geschichtsphilosophie Walter Benjamins
- Mamoru SASAKI Die Möglichkeit des »Pseudos« : Zum Problem der Wahrheit in *Sein und Zeit*
- Toshihiko TSUCHIDO Über die „Selbstverständlichkeit“ in der „Krisis“-Arbeit E. Husserls
- Saori SEKINE Deux «totalités» dans la critique levinassienne de Husserl et Heidegger
- Hiroshi ABE Was bedeutet „die Gelassenheit zu den Dingen“?
- Masashi KATÔ Lebenswelt, Geschichte, Andere — Das Problem der Geschichte bei E. Husserl
- Tetsuya KÔNO „Je peux“ et la réalité chez Maurice Merleau-Ponty
- Takashi KITANO Eine Perpektive zur phänomenologischen Monadologie — Husserl und Mahnke
- Tomohiko Yara Éros et langage dans l'éthique de Lévinas
- Keiichi MASUYA Appearance in Kant's Theory of Knowledge — A Study on “Appearing”
- Mikirô JITSUKAWA On the Relation between Transcendental Philosophy and the Chivalry of Don Quixote — or a Tragedy of A. Schutz concerning Everydaylife and Reality
- Yumiko MAEHARA La duplicité du monde dans *L'être et le néant* de J. P. Sartre
- Shigeo ÔKODA Merleau-Ponty, Un disciple fidèle de Bergson : le fondement philosophique des sciences ou l'acceptation des résultats des sciences chez la philosophie
- Hiroshi IETAKA Das ontologische Denken E. Finks
- *****
- Book Review
- Shinji HAMAUZU Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis (1918-1926)*, Husserliana Bd.XI, Martinus Nijhoff, 1966
(Japanische Übersetzung von I. Yamaguchi und K. Tamura)
Information
- Shinji HAMAUZU Das Internet gibt der PAJ die Weltoffenheit

●編集委員●

常俊宗三郎
川島秀一
村田純一
鶴田清一

現象学年報 14

1998年10月31日 発行

編集
発行 日本現象学会

〒739-0046

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 リサイクルス
