

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

1

他者経験の現象学と他者の他者経験の解明

中田基昭

23

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——

高野 孝

39

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

59

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

——リクール解釈学の由来と生成——

岩田文昭

75

ヤスパースにおける現象学

——精神病理学と哲学——

佐藤真理人

89

ワークシヨップ

ハイデガーと現象学への原理的問いかけ

榊原哲也

103

一般研究発表

歴史のミクロロギ

——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

119

《偽》の可能性

——真理論としての『存在と時間』——

佐々木 護

133

フッサール『危機』書における〈自明性〉をめぐる

土戸 敏彦

145

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

157

「放下」とは物へのいかなる関わり方か

安部 浩

169

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

181

| | | |
|--|-------|-----|
| メルロ＝ポンティにおける「私ができる」と実在 | 河野哲也 | 195 |
| 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 | 209 |
| レヴィナスにおけるエロスと言語 | 屋良朝彦 | 221 |
| 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—— | 榊矢桂一 | 225 |
| 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ュッツの悲劇から—— | 實川幹朗 | 229 |
| サルトル『存在と無』における世界の二重性 | 前原有美子 | 233 |
| 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 | 237 |
| フイUNKの存在論的思惟 | 家高洋 | 241 |

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

245

浜渦辰二

253

編集後記

經驗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っ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經驗的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、問われねばならない。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、または精神病といっ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、このようなあたり前の疑問を、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った。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った。

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經驗的精神医学との超越論的關係を見つめなおそうとする本論考にあつて、われわれはまずはじめに、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

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氣として、健常態に対する障害態として科学的に規定しようとする。狂気は正気に対立し、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、超越論的主観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」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、

はじめからまったく考えられようもない。

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越論的に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されてきた。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されてきたわけである。「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「ある病氣の超越論的現象学」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、世間的存在者のな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

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) が基礎づける^①と主張した。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、存在論的本来的に了解されるべき存在そのものを「病的存在 (Kranksein)」として、つまり病氣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^②た。

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の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存在」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 (分裂病者の存在様式解明)」や「躁うつ病の現存在分析 (躁うつ病者の

の存在様式解明)」といった病的存在様式の解明が、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、超越論的主観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が) 存在者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^③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観性は、精神医学的現象学では、逆に分裂病 (者) や躁うつ病 (者) といった存在者的な存在や構成の方から世間的に倒錯して理解されてきた。かくして本来の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、もっとも世間的に理解しやすい現象学のひとつとなり、世間的な科学の地位を獲得し、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つては、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、つまり心理学の主観へと逆還

元する。

しかし、ここでのより重要な問題は、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に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、われわれ自身の「私の存在」に主題的に関わるわけではなく、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の本質へと、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

の主観性へと、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自化する、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自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の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、眼前の病人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くるのである。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物理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、生物学と存在者的に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」の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可能性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つて、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（といっ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本質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。

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そのものを、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目的に、自己反省的に開示しようとする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ったのである。

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つた精神医学的現象学では、むしろまったく逆に、現象学的還元によって既存の学説や目に見える症状を括弧に入れ、それによっ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つてきた。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っ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

まった。

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っ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って、眼前の他人（病者）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、頹落する存在者の特性に成り果ててしまう。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の変様を被り、病的な障害を被ってしまうのである。

人間の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（病者）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の本質として現象学的に直観されよう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ようような存在者ではありえない。しかし、今日にいたっても精神医学的現象学は、このような超越論の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をやめようとはしない。^⑤

そもそも「アプリアリなもの、アポステリア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」。^⑥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。病的存在（Kranksein）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の本質ではありえず、むしろあらゆる世間的な事実の本質を可能とする「本質の本質」、つまり「アプリアリのアプリアリ」なのである。

超越論の本質は、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、超越論的なアプリア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ってのみ、あらゆる存在者の存在が存在可能となり、それによってある存在者が疾患という病的存在であったり、健康的な存在であったりすることが出来る。人間が人間的可能性として病的であったり、また健康的であったりするのも、まさに超越論的主観性が普遍的で超越論的なアプリア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っ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態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の存在者が実在し、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、それによっ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、結果的にさまざまな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。^③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って、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けている。

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
いるといっても過言ではない。超越論的還元と共に覚醒し
た対自的反省によって本質直観される超越論的存在構成
は、それ自体、自分自身の超越論的観視者によって世界に
向かって非本来的に世界化され、世間的な言葉との類比性
において世間的なひとつの学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
遂行することによっ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って、現出
の真理として見えるようになった世間的な言葉の世間的な
語義の方から、世間的な真理として誤解されてしまうので
ある。

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、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の疾患の本質的病
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。

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る。

三 在るそのものの疾患

しかし、精神科医としての私は、ここでさらに次のよう

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、超越論的真理の単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け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って、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^①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だろうか。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、しかも経験的確實性をこえた確實性において“絶対的に在る”としか

いいようがない仕方、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”をリユムケに做って真正分裂病（echte Schizophrenie）と呼び、かつ自分自身の孤独感を分裂病者性印象と、つまりブレイク感（Präcozgefühl）と呼んできたのである。^②しかし、いうまでもなくこのような用語、つまりブレイク感にあつては、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ったりするわけではなく、この用語は眼前の存外な“無”を、無意味な世界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）^③の産物ではない。

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、ことごとくこの眼前の他者の透明な“無”に直面し、この“無”の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、あらゆる存在者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、精神医学的現象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。

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

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的に失敗される。超越論の本質直観が超越論的主観性自身の対自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、また分裂病患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」に向かつ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」¹⁵として、つまり分裂者現象（事象）として記述してきた。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。

結局、「ある疾患の超越論的現象学」など考えられもしな

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」といった精神医学の根本「現象」は、「眼前の他者の「無」が無化する」精神医学の超越論的「事象」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、その精神医学の根本現象の超越論的事象性によって正しく矛盾する。経験的精神科医は、自らの経験性を無化的に超越す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じ越し、括弧に入れてしまう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、つまり具体化する。「狂気の現象学」は「正気の現象学」と存在者の対立したり対比されたりするものではなく、その狂気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越する。結局、精神医学の現象学の「超越論的失敗の世間的失敗」は、単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。精神医学の現象学者は、「眼前の他者」という精神医学の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観性を対自的に覚醒させ、超越論的観視者によっ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られる「精神科医すること (Psychiatrien)」¹⁸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はない。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いる精神科医は、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、眼前の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はない。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っとも具体的な真理である。¹⁹⁾

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自的呼び声に導かれて、自己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、対他的に呼び声を浴びせられ、他者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、なんといっても第一に脱人間的な自らの超越論的主観性の超越論的真理を「人間」として選択するのに対

し、精神科医は眼前の「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、還元過程で「構成する超越論的主観性」としての私と、その超越論的主観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う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」。自らの超越論的対自的反省を超えて、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あり、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観性ではなく、「超越論的主観性と超越論的観視者」という対自的な私の超越論

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「われわれ超越論の主観性でも無い」ような無なのである。

しかし、超越論の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そもそも考えられないのではなからうか。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ら、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ら、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、共現的に作動する超越論的モナドの共同態として、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とは、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の世界とは、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構成し、世界へと現出した「私の人間的な主観性」と「別の私の人間的な主観性」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、人間的主観性を超え、かつわれわれの超越論的主観性、つまり相互主観的構成全体をも凌駕した存在可能性の不可可能性、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、むしろその他の者の無によって「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っており、どこかでそのような無によって無化的に事象化され、それによって相互主観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からうか。つまり、「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

論的主観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ってしまったっており、むしろこの無によって、超越論的自我論の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」²⁰超越論的相互主観的な他者構成論は、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ないこのような他者の無を、どこで知っているのだらうか。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、相互主観的に構成される超越論的主観性としての他者や、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 phänomenologisierende 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観的構成に超

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、それ自体、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ことを他者と共有しない。現象学を営む私の自我は他者に対して自我なのであり、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。」まさに、「現象学を営む他者は、『方法論』にとっ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」⁽²¹⁾。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」。「超越論的構成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、かつその無によって精神科医は必然的に現象学させられる。合のいう「最初の異他性」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⁽²²⁾。また、新田のいう「原初的差異」⁽²³⁾を差異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始まりへと到来するのである。

眼前の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、「超越論的主観性の対自的覚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。眼前の分裂者は、眼前の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、その非本来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からである。つまり、現象学者は現象学者同士、世間的な学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来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的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——を共に生きることなどまったく不可能なのである。²⁵

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。²⁵ 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。

おわりに——反省と反射

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よう。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、精神科医が生きて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けている。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、先存在的、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の「神の自然な鏡」の無と暗示してきたのである。²⁶

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観性ですら無い」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って超

論的真理に到達する。しかし、精神科医は眼前の他者という鏡の無によっ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過程の人間の真理へと還元し、さらにごく一部の反・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、他者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させられてきた。これからは、現象学者が眼前の他者から精神科医させ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っ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、それぞれまったく別様の超越論的実践を互いに絡み合わせることでできる。谷の⁽²⁸⁾いう、大失敗のディア・ロゴスが、はじめでもっ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. 235.

(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 Fragen), Schweiz. Arch. Neurol. Psychiatr. Psychiatr. Vol. 90, 1962, SS. 412-421.

(4) このような精神医学的直観主義に関する批判的検討については、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、二二二—二六五頁。

(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・フェストゥム」では、ハイデガーのいう時間性としての到来 (Zukunft) が不可能になっ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、まったく考えられない奇妙な病的障害態に他ならない。つまり、ここでもこ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っている。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) 拙著、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問柄といった存在者概念の正確な超越論の規定については、前掲の拙著 (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、ハイデガーの存在を存在者の誤解している。M. Boss :

Psychanalyse und Daseinsanalytik, Bern, Verlag Hans Huber, 1967, 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、一〇二—一〇三頁)

(9) 実際、哲学的な超越論的現象学者ですら、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、かくのご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、稀ならず駆り立てられることがあるらしい。

(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「現象学すること」については、フィנקによる以下の著書を参照されたい。E. Fink : VI. Cartesianische Meditation, Teil I. Die Idee einer transzendentalen 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関しでは、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」それ自体への問い——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—二二二頁。

(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プ

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ようのか——「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. Rimke)」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―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うる超越論的「現出の真理」で足りない。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関しては、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——ヤスバースの省察、みすず、三六巻、七号、一九九四年、五七―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」という生物学的過程でもありえない「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・第三学問論——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關しても、上掲の「精神医学・第三学問論」

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・解釈学研究會編、東京、世界書院、一九九七年、一八七―二二三頁。

- (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、実はその当の他者、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、つまり何としても世界的には、世間の方からは自分の在り様を了解しえないという仕方、知っ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目的自由へと存在論的に強制されているとしたか、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、このような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の盲目さという、超越論的認知障害に陥り続けている。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「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。眼前の分裂病者がわれわれの「存在それ自体」を拒絶するとき——「異者の存在論と無病」識論、九州神経精神医学、四一巻、二号、一九九五年、一四九—五八頁。

(17) フィンクの意味での「現象学すること」、つまり現象学的営為は、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、本論考ではこのような解明によって明らかになる、世界へと再帰する現象学的営為の自己前提的自己反省の全体構造を「現象学すること」と記述してきたい。

(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、以下の拙稿を参照されたい。その人間存在の無限なるもの 17——ヤスパース的省察、みすず、三六巻、十二号、一九九四年、五九—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の真理も、哲学的現象学者が実際、具体的に精神科医しないかぎり、本来的には、つまり超越論の真理の真理性においては理解されえない、伝達されえないという超えがたい限界を有している。しかしもちろん、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」という超越論の真理は、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. 22 (邦訳書、五四頁)。

(22) 谷…前掲書、六五—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—四四頁。)しかし、精神科医と分裂者とが、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の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。このような治療超出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 (Vorsein) という言葉を、フイंकは存在者の存在に先行する超越論的主観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もと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) とは、ライン (R. D. Laing) やクーバー (D. Cooper) 等によるイデオロギッシュな精神病患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」の無にもっとも接近した精神科医の一群であることには違いない。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、二巻、一号、一九九四年、三八―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単なる応用ではなく、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. D)と問うていることからしても、現象学をどのような学とみなすかにより異なってくる。しかし、「事柄そのものへ」(zu den Sachen selbst)」という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 Man-selbst)」として実存している現存在の存在を解明するこ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)へと還帰することにある」(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、諸学問によって、特に客観的学問や実証主義によっ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

界やその世界内で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、例えばシュミッツは、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は立ち戻るため」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」^②以上、フッサール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ことは、現象学を自ら遂行するうえで重要な意味をもっている。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、例えば「フッサールのように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に現存在の『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

ルその人自身、ハイデッガーその人自身に対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」(木村 P. 175)、といえる。

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、ひとつの挫折の徴候ではなく、むしろ不可避免なこと」(Merleau-Ponty p. XVI)になる。そして、この歩みを自ら歩むためには、いわゆる現象学的態度が必要となる。フッサールの場合には、エポケー(Epoche)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、「根源的開示性の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) が必要になる。すなわち、渡辺がいうように、哲学者自身が「哲学するという生起(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、現象学が学となるためには、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。このことは、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、ということの意味している。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ない。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(Hei.)ドクサの世界への逃避とは全く異なる^③」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^④ (Merleau-Ponty p. VIIID) とさえいう。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つつ、良心をもとう

と欲することによる己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)、と云う。すると、トイニッセンが、自然的自我は、「私の自我が『超越論的主観性という』その根源から離反すること」 (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、自身に覆い隠している」 (Heidegger S. 251) といっても、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しうるのか、と問わざるをえなくなる。それゆえ貫は、「現象学は、現在の認識内容の存在意味や妥当性を、将来の他の主観による検証にゆだねる^⑤」必要がある、というのであろう。

例え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ぬ^⑥、という。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^⑦」こ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えば論理的に

このことを導き出しているだけならば、ラントグレーベは、いわゆる「幾何学の起源」で記述されているような、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」ここでは特定の志向的能作をもたない体験」が任意に反復されうる「潜在的」可能性 (Vermöglichkeit) (Husserl S. 370) 「内引用者」を示しているだけに留まってしまう。

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っても生きられうるか否かによる、ということが明らかにになる。しかし、現象学に忠実であろうとするならば、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、⁸あくまでも私にとって存在していたり私に出会われ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る」(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遡及的に問い深めているヘルトは、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っている」⁹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措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っている。あるいは、サルトルの対他存在における相克 (conflit) 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、不意打ち的な仕方では出会われてくる「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、といった事柄によっ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」ではない (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、私を超越している他者でさえ、現象学的に解明されているような仕方で生きていたり他者を経験していると思定されているだけの他者でしかなくなってしまふ。

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することができるので、一種の現象学的態度とみなすことができる。この観点からすれば、現象学を遂行することは、非現象学的な生き方をしていいる時には隠されていたものを「それ自身に即して自己を示す」(Heidegger S. 28) がまさに「見させる」ことによって、「他者にも近づきうるものにする」(Heidegger S. 32) ことができるという意味で、すべて現象学的態度変更と呼ぶことができる。すると、現象学を学ぶ者が、現象学者によって想定されている他者の一人として、解明され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……自己を失っている可能性」(Heidegger S. 177) から解放されることを意味する。

ここにおいて、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る」(Waldenfels 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。例えば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った教師が、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って、不意打ち的な仕方でもと出会い、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^⑩。

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

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いることが、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っ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っても生きられうるということが、ブランケンブルクによって示されている。

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、フッサールによれば、そのためには「全面的な人格の変化を惹き起こす」(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であろう) 妥当性の全体的な縛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」置かなければならない「普遍のエポケー」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、このことが、分裂病者が生世界を他者と共に自然に生きることが

できなくなってしまう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ことなく陥ってしまったてい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な相違があるであろう。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「前述語的经验」や「受動的発生」の次元にまで関わっている(Blankenburg S. 68)、ということである。それゆえ、エポケーを自ら遂行するためには、それを単なる「技法」とみなし(Blankenburg S. 69)、フッサールのテキストに明示されていることを「表象—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—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るならば、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って病者自身の意識や現存在について行う現象学の『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って培われた鋭い洞察力をもって、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、現象学的記述や説明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

フッサールの場合には、超越論的主観性も相互主観性であることを説明したり、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独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でしかなかった私にとっての他者の生と世界や、説明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説明の可能性と、現象学的態度変更によってこの他者経験とは異なる仕方である (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

しう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説明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を生じているのかを他者の経験に即して説明することが、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 他者の他者経験の説明

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説明する場合と同様の明証性と本源性 (Originalität) をもって私に現れてくることがあるのだろうか。こうした事態は、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^①、といったフッサール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わるべき」(木村 1982) 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. 176)であるのに対し、精神医学においては、「問いの生じ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いう、いかんともしがたい深淵が口を開いて」(木村 p. 178) いる、という。

そのため、他者である病者の「特別な生世界が、彼にとど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索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さとか」、「病者をして」受動的に自分「『診察者』」に影響を及ぼさせることのなかで(im passiven Aufschwirkenlassen) だけではなく、病者との能動的な関わりをなかではじめて認知されうる多くの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「経験を経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させる」と

いう事態は、問いを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とは異なる仕方での、病者の生の現象学的解明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「言葉が」、「の」の二義性に依拠して二義的な意味を、すなわち、「目的的所有格」としては、「我々が病者に対面してもつ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、「主語的所有格」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っている(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』を間主観的に共有」(木村 p. 184) しているという木村の言葉は、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、私には奇異の感をもって、病者には疎外感をもってとらえられ

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いること(Befremdung)と、病者はよそよそしい(fremd)仕方でもって私から外されて(ent)しまっていること(Entfremdung)とが相互に依拠し合いながら同時に一体となつて、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)という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が、すなわち他者の他者経験が私にとって問題となっている。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依拠している病者の「疎外感」が病者自身にも感じとられている。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の特異なあり方そのものの現

象学的記述ともなっているのである。

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状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』の場所へと向けられる」(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っ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ってしまうであろう。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るのだろうか。彼らが行っていることの一つは、すでにブラ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っ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説明することである。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える時、それは実は翻っ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説明しようとする。

しかし、この二つのことだけをもってしては、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説明されている生と世界を自ら生きてい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、現象学がそうであったように、私についての現象学的説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いる自己関係」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ざるをえないことから生じてく

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って生きている大多数の人間の生き方から、すなわちいわゆる正常からずらされてしまつて (verfickt) いる事態に関わらざるをえない。そして、フッサールがいうように、「異常性は正常なものの変様態¹³⁾」として考えられうるだけである。それゆえ、私によって正常であると想定されている大多数の人々の他者経験が現象学的に説明されて、はじめて、私にとっての「正常からの逸脱」という事態が説明されるしかない。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いる「我々にとって」や「すべての人々にとって」という事態は、哲学的現象学によっては説明されえないのであった。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いる診察者の「プレコックス感情 (Praecoxgefühl)」といった「感情診断」を出発点とせざるをえない以上、大多数の他者にとっての他者経験もやはり説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って共有される「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説明する可能性とについて考察したい。非現象学的にこうした可能性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っ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は動かざるをえない。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は他者の作用によっ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で、このことを意識の次元で考察するための手がかりをえるために、合唱をとりあげたい。

歌を歌っている時には、自然に話している時には意識の直接的な志向対象となっていないという意味で、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とが、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」(situlative

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つては、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にと、他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ズ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「キネステーズの全体が活発に変化するたびに、諸キネステーズの局面、つまりキネステーズ的・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になるようにと、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ない。

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時とは異なり、私を含めた全員はそれぞれ異なるパースペクティ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体を経験している。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った、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じられることにより、現象学的に記述され説明されうる、ということの意味している。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 (Veranderung)」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同時に、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方で、私の他者化が他者において実現されていると同時に、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じ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じていることを、共同体的相互内在においてまづ非現象学的に自ら生ず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、明証性をもって超越論的相互主観性を、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を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的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ったためにクラスの全員によって納得された、と教師によっ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ていることになる。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、「非主題的に共に機能している他者」^②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^③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った図形を描かせ、各々に公式を導き出させたりで、何人かの子どもに、特にたっ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る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っても（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、まさにこのことを、他の子どもにとっては多数の他者の中の一入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、たとえばその数は四〇人弱には限定されてはいても、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って経験している、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きることによって、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こととは、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明が「我々」においても生じるこ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ことにな

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「事柄そのものへ」と向かって現象学を哲学的に問い深めるこ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って、その引用箇所を指示する。

- W. Blankenburg, *Der Verlust der mutuellen Selbstverständlichkeit*, Ferdinand Enke, 1971.
M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 1927.
E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, 1954.
木村敏, 「自己・あじだ・時間」, 弘文堂, 一九八一
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.

(1) H. Schmitz, *System der Philosophie III / 1*, H. Bouvier u. Co., 1967, S. XVII. 梶合真司「雰囲気としての世界経験」小川侃編「世界・地平・雰囲気」一九九七、多賀出版、二〇七頁も参照をさせていただいた。

(2) E. Husserl, *Erste Philosophie (1923 / 24) Zweiter Teil*, Martinus Nijhoff, 1959, S. 488.

(3) 渡辺二郎「ハイデッカーの実存思想」第二版、勁草書房、一九七四、九頁。

(4) K. Held, Husserls Rückgang auf das phänomenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie, *Dialektik und Genesis in der Phänomenologie*, Karl Alber 1980, S. 142.

(5) 貫茂人「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。

(9) L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Güttersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1963, S. 36f.

(7) *ibid.*, S. 37.

(8) vgl. E. Husserl, *Cartesische Meditationen und Pariser Vorlesungen*, Martinus Nijhoff, 1950, § 44.

(5) K. Held, Das Problem der Intersubjektivität und Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie, *Perspektiven transzendental-phenomenologischer 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、後に考察するエホ

ケーが教師においても遂行されう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へ」、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、一三二頁。

(13) E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil : 1929-1935*, Martinus Nijhoff, 1973, S. 154.

(14) 木村敏「前掲書」一六九頁以下参照。

(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、本文で記述するような一斉授業が常に実現している、とは言いがたい。それゆえ授業論の立場からより正確には、本文で述べたことが一人一人の子どもに経験されている時、一斉授業は全員の子どもに参加されている授業となっている、と主張せざるを得ない。

(81) K. Held, *ibid.*, 1972, S. 47.

(中田 基昭・なかだ もとあき・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、学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、学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学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採り上げ、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歩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

意味付与である(V)。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いう冒頭の問いの答えに到達するであろう(VI)。

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、精神科学はどのように特徴付けられるのであろうか。我々は『イデーンII』を基にこのことを検討することから始めよう。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、「心理物理的統一体としての人間」(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……人格及び人格性に関わるのである」(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。従って、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ことになる。

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

によれば、「精神科学者は、人格的統覚の主観及びその主観の周囲世界『unwelt』を理論的主題とする」(ebd.)。周囲世界とは、「世界『自体』Welt "an sich"」ではなく、「自我主観の志向的諸体験においてその都度の意味内実 Sinnesgehalt をもって定立された世界」である(IV, S. 186)。人格によって意味付与を施された世界であるこの周囲世界、そして「周囲世界への関係における人格的主観性」(IV, S. 36)及び「周囲世界的対象性」(IV, S. 188f.)が、精神科学の研究主題となる。精神科学者は、「人格、人格的共同体、能作すること Leisten の過程としての能作 Leistungen、能作において産出された形成体」(IV, S. 370)を研究するのである。

しかしながら、主観を「自然に意味を付与するもの」(IV, S. 207)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、意味付与という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に思われる。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

sich”、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、
ヘラクレス・パイソン

意味付与による形成体としてではなく、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、単に直観的にであれ特に例えば宗教的にであれ、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体が研究対象となるのである。だが、そうはいっても、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……を目指してはいない」(IV, S. 367)。それ故、「人格的学問ないし精神科学には、人格の《中》で進行する構成的生は属さなう」(IV, S. 369 Anm. 1)のである。

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ことになる。

III 精神科学の危機と生活世界

1 学問の危機

フッサールの言う学問の危機とは、「生に対する有意義性を学問が喪失したこと」(VI, S. 3)である。学問は、生にとっ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こしたのは、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っ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》がそのようなだと理解している」(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。従って、「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いるということが、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った」(VI, S. 5) ことによって学問一般も、我々の経験世界をそ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った、科学や科学的規定を伴った前もって与えられている世界から、根源的な生活世界への帰還」(EU, S. 49) が必要とされる。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な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、理念の覆いを掘り崩し、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ぬ。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「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い」(VI, S. 127) をかかって負わされてきた。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、究極的に能作している生の内に持っている」(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ことなく論じた。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てはまるからである。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体としてではなく、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、周回世界の内に生きる日常的人格の主観とその主観の意味付与による形成体を取り扱う。周回世界とは、歴史的文化的な世界であり、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、歴史的文化的の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、かえっ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、此処でも理念化を指摘しなければならない。精神科学は、主観

を、「出来上がった世界に既に対面している主観」(E.L.S. 46)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、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、その世界の内の既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、歴史的文化的の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の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単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、歴史的文化的の世界の日常的人格による生き生きとした意味付与は、従ってまた、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捉不能に陥る。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、今や明らかとなったように、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况を打開するためには、我々は、客体化を峻拒しなければならぬ。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、従っ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、忘却されてしまった根源的な生の能作を甦らせるよう要請する。我々は「出来上がった世界に既に対面している主観」から、根源的な生活世界の「能作する主観性」(EU, S. 47)へと遡源する。そして、そのような主観性の「意味能作」(EU, S. 47f.)を「我々是我々の内で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、既に出来上がった産物すなわち「世界の意味沈殿物」(ebd.)の内に「含蓄めいしつゝ」(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のである。まさにこのことによって、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観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、その形成体を、死んだ産物としてではなく、日常的人格の能作との相関関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、音韻論を探究の組上に載せることにしよう。その際我々は、何か或るものを自己同一的(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は、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」（『ラールス言語学用語辞典』、四三頁）。例えば、[me] 目—[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。^④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、対立があると考え、/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）。従って、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、「語と語を異ならせるのに役立つ差異」（同上、一二二頁）、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い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って、「弁別特徴の束」（ヤーコブソン(3)、二二〇頁）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、弁別の価値を持った単位」（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 /k/ 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、他方で無声音対有声音という一つの対立によっ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成果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果を上げたように思われるであろう。しかし、ヤーコブソンが示すように、実際はそうではなかった。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った(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、きわめてば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闕下にとどまっている」(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、このように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、成果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果を、後から言語使用者の意識に外的に関連付けることが、一体何になろう。そこに見出されるのは、客体化(III-2参照)を蒙った死んだ音素と死んだ能作との外在的關係に過ぎないのではないか。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っている。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ぬ。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することができるのである。^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っ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っ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、音素の研究にとって単に回避すべき障碍に過ぎないのである。言語使用者にとっ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って近づく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、内省困難ということが音素にとって本質的な意味を持つかもしれない探すべき問題であるかもし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って近づくき難い、無意識的領域に存する音素を、研究者として明らかに引き出すことである。だが、その際、内省困難ということの持つ意味は雲散霧消してしまふ。言語学者は、言わば、暗闇の中で蠱く音素を、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ってしまい、そのような関わりにとっ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って本質的なことと考えることができないのは、言語学者が客体化（III-2参照）を行なっているからである。音素は、言語使用者と共にあっ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。従って、言語学者が、内省困難ということをも音素にとっ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。内省困難ということをも音素にとって本質的なこととして探究するために、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である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う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魅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。このような探究の内に見出されるのは、もはや、死んだ音素と死んだ能作との外在的關係ではなく、内省困難という暗闇の中での音素と生の能作との相関關係である。我々が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っているのか、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っ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ことも、根源的な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の意味付与に、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なように、我々はこの淵源へと遡らなければならない。そして、我々が根源的な生活世界において如何にして何か或るものを自己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己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己同一的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ぬ。フッサールによれば、「同一性の統一体としての存在者は、受動的に既に前もって与えられ、前もって構成されている」(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ぬのは、単に、「自己同一的」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、我々はこのことを知らず知らず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るわけではない。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ねばならないであろう。

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己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) 時間に関わる「同時 Gleichzeitigkeit」と「継起 Sukzession」(vgl. XI, § 27; EU, S. 181, 213f.)

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

フッサールは、自己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い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」は「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う。その際、単に一瞬一瞬の

点的な音が流れ去って行くのではない。「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っている具体的な現在の形態で現出する」(ebd.)。このような瞬間的な構造は、「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って、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)。このようにして、「音は持続の統一体として受動的に前もって与えられている」(EU, S. 117)のである。此処で問題となっているのが、継起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)。従って、「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)。例えば、今まで鳴っていたバイオリンの音が突如チェロの音に変わったとしよう。勿論、異なった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、私はそれが何の音か知らないことになるが)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

鳴り響いているのだから。

バイオリンの音はそれとして自己同一的であり、チェ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, S. 16)である。「連合的発生の現象こそ、内的時間意識の総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「内容的な総合」(EU, S. 76f.)である。バイオリンの音は、内的時間意識の総合において持続する音として構成されつつ、前後の音との類似によって内容的にも統一される。バイオリンの音が突如チェ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っている場合も同様である。また更に、今鳴っている一方の音と、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、今同時には鳴っ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ったものが浮かび上がるのである(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ェロの音は、

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、内的時間意識の総合を基礎としつつ、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) が伴っている「既知の性質、馴染み深さ」(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、種等々に従っ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、チェロの音やフルートの音等々との類似と対立の關係に他ならない。今現前している音は、同時には現前していない、様々な音の諸類型の網目の中で類似と対立の關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、継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って、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って与えられる類型として自己同一的なのである。このようにして我々は、継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を自己同一のと捉えることができるのである。

3 音素を自己同一のと捉える生の能作

他者の発話を聞くととき、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のと捉えている。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、此処でも我々は、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 simultanités*」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。此処でもやはり、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の世界においても、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「連辞的關係 *rapport syntagmatique*」(*ibid.*, p. 171)を形成する。連辞的關係は、

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.*)。この連辞的關係は、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、連辞的關係は、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、このような連辞的關係において類似及び対立を成すことによって、一音一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ことができる。そして、諸類型として諸音素は、「範列的 *paradigmatique*」(Hjelmslev, p. 55) ⁹⁾ 関係において相互に類似及び対立

⑩、網目を形成している。範列的關係とは、同時性の軸における、現前しているものと現前していないものとの關係である (cf. Saussure, p. 171・ヤーコブソン (3)、二一四頁参照)。我々が音声を聞くと、その現前している音声は、同時には現前していない音素との類似及び対立の關係によって、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。

これら継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。一方で範列的關係において、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、他方で連辭的關係において、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であるうか。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、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を、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「解明的觀察」(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」(ed.) 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に取り組もう。その際、この問いに答えるための鍵を我々に提供するのには、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、学習者は自分の種の規定を施す。例えば私は、ドイツ語の音素<ɪ>の音声形態はドイツ語の音素<ɔ>の音声形態より鋭く聞こえる、という規定を行なう。ここでは、「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<ɪ>及び音素<ɔ>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る段階になると、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、「当該の規定によって規定されたものとして構成されている」(EU, S. 137)ままで「受動性の内へと沈み込んでしまう」(ebd.)のである。今や「能動的な意味付与の沈殿」(EU, S. 138)が起っている。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ふ。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、外国語学習の初歩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、沈殿することによって、受動的意識の内では生き生きと働き始める。流れ去る多様な音響としての音声は、音素という類型の網目である音韻体系において、典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。さもなければ、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典型的に分節す

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。従って、その結果として音素が言語使用者にとって内省困難であるということも、もはや明らかなように、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った産物、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を構成する能作の探究を経て、歴史的文化的の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。

VI 結語―精神科学と生との橋渡し

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ったのであるから。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たいいうことを企図したのでもない。我々は、音韻論の成果を生る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對的に基礎付けることではない。しかし他方、それは、精神科学の成果を單に追認し、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、日本現象学会第一九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)何か或るものを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」(デュシェ、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、二三〇頁による。

(5) ヤーコブソンは、音素研究の方法においては異なり、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関係付けようとしており(ヤーコブソン(4)、二二〇―二頁参照)、また、言語の現象学に理解を示しているようでもある(ヤーコブソン(5)、一五三―四頁参照)。しかし、言語使用者の意識への関係付けは単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、発音行動を観察し、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つ、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、それは単に、「話し手達の直接経験の主観的部分を利用する」(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るが、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)ということに過ぎない(同上、一二六―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こ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までできる。「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ない、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いる」(Nathan, p. 107)とする自然音韻論を挙げることができる。但し、これらの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

ン(6)、一六三頁)を形成する働きが「特に識閥下のレベルにおいて強力」(同上)であるとし、詩作における識閥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閥下で行なわれるというこ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。言語学者の中にあつて、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いうことに気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」とであるという「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ている」(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。従つて、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)、二二七頁)が問題となつていたので、現象学とのこのよう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」との混同を避けた

め、イエラムスレウの「範列的」を用いることにする。

- (10) 言語学においては、厳密には、連辭的関係におけるものを「対比 contrast」、範列的關係におけるものを「対立 opposition」と呼ぶ(ヤコブソン(2)、八一頁参照)。

引文献

- フッサール全集からの引用及び参照箇所は、巻数・頁数の順で示した。なお、EUは *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, 1976 を指す。
- 有坂秀世『音韻論』増補版、三省堂、一九七三年。
- デュシェ, 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., *Prolegomenes à une théorie du langage*, Paris, 1971.
- ヤコブソン(1) : ヤコブソン, R.『音と意味についての六章』花輪光訳、みすず書房、一九七八年。
- ヤコブソン(2) : ヤコブソン, R.『一般言語学』川本茂雄監修、みすず書房、一九八一年。
- ヤコブソン(3) : ヤコブソン, R.『構造的音韻論』服部四郎編、岩波書店、一九九六年。
- ヤコブソン(4) : ヤコブソン, R.『ロマン・ヤコブソン選集 1』服部四郎編、大修館書店、一九八六年。
- ヤコブソン(5) : ヤコブソン, R.『ロマン・ヤコブソン選集 2』服部四郎編、大修館書店、一九七八年。
- ヤコブソン(6) : ヤコブソン, R.『ロマン・ヤコブソン選集 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.
- 『ラールス言語学用語辞典』大修館書店、一九八三年。
- Sapir, E., *Selected Writings in Language, Culture, and Personality*, 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 孝・たかの たかし・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は、そもそも現象学とは何かが了解されていなければならないが、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。メルローポンティは、『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、メルロー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在形で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直され、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、現象学連

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った今日では、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わなければならない。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」を巡って相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だろうか。たとえば「意識の現象学」対「実存の現象学」という仕方では、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ぬとしても、「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「開かれている」——それ故、可能な限りの対立も生じうる——という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る。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「背後世界」、「本体世界」を前提にせず、経験の内に現れてくるもの、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慘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。

カントにあっては、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於いて、数学的—物理学的認識の対象としての〈客観性〉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「創造されてある」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、およそ客観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て、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、カント的な見方にたてば、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^①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、いっさいの現象と仮象との無差別を主張する、懐疑論に陥ることになると。

これに対して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、検証の場を求めるこ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って言えば、現象とは、まず「自己を自己自身に即して示すもの」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, 38ff.)。最後に、現象をこのように定義することで、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、決して懐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ことによって、現実そのも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いると同時に、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、そこへどのような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っそう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」によって中和化すること

取り出される純粋な「ノエマ的な意味」である。このことは、彼が現象学をにとつての現象は、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。そのために、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〈精鍊〉を通じて、いかなる不純物をも含まない「純粋現象」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の能作と区別される超越論的な独立性をもっ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っ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いることで、フッサールの現象学

的還元は、あらかじめ一定の方向へと向けられてしまっている。

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こ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、イデア的本質存在としてのノエマの意味のみを〈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^{リダクション}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、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)がまさしく在ること(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法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〈如何に存在〉と呼ぶ)である。実存という規定もまた〈如何に存在〉の一樣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見らかにする方法が、「形式的告示」と「解釈学的循環」である。ここから、さらに世界と世界企投の問題へとハイデガーの思想は発展・展開する。この世界と〈如何に存在〉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である。

さて、以上の予備的考察から明らかになったと思われるが、現象学の歴史あるいは現象学運動が論争^{ポレミク}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いると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って、輒に捕らえられていることをここで指摘しておいた方がよいかもしれない。上に述べたように、フッサールにとって宿命となったものが、厳密な学の理念と現象概念の純粋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、そのために結果として柔軟性を失い、一面的なものとなっているのである。

二 ハイデガーの世界概念の再検討

二・一 〈如何に—存在〉と形式的告示

〈如何に—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特徴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ンブルク時代にまでさかのぼる。一九二二／二三年の冬学期の講義の中で、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〉(Wiesen)」が「何であるか(Was sein)」を規定すると述べている(GA61, 23)。「如何に—存在」とは、〈本質〉と〈事実〉の区別に先行しつつ、事象の生の直中において取り出される「形式的なるもの」なのであり、それは「まさ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」するものであるとされる(ibid., 61)。例えば、人間の〈如何に—存在〉は、対象性としての〈それ—あり〉(Es ist)とは、形式的に異なる〈我—あり〉(Ich bin)であるとハイデガーは言う。逆に言えば、人間に関する伝統的な本質規定は、〈それ—あり〉(Es ist)によっ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しても、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—あり〉が、まさに我々が自身がそのような〈如何に—存在〉において身をもっ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

化に陥ることは言うまでもない。しかし、それは同時に、
〈如何に—存在〉の把握は、事実性につきまとう自己誤解、
自己隠蔽という頹落傾向に逆らうような仕方ではなされねば
ならないということを意味する。それ故、一定的事実的な
傾向を持つ〈内実〉への無反省な追従は、告示の形式性を
徹底することによって「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、形式的告示によって示される〈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
いうことではなく、事実に生のあるべき姿とした具体的な姿
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〉に対して、
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って解
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っているもの——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、その存在に向かって問われる。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)——に向かって問われる。存在者
がそれに向かって見られるもの、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、初期フライン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
のうちにおいて見いだされる〈事実に生〉であるというこ
とになる。

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って、自らの哲学の課題とする立場
にはとどまらなかった。周知のように、存在の問いがハイ
デガー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。

二・二 「根本現象」としての世界

「如何に―存在」がそのままに取り出され、現象としての存在があり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であろうか。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ろうか。ハイデガーに従えば、個々の存在者の「如何に―存在」を規制し、統一的な現象にもたらしめるものが、世界という「根本現象」に他ならない。

世界とは、存在者がその「全体的統一」において「如何に―存在するか」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、現在存在が世界を自らの存在可能の「当のため」(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、現在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。

もっとも、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った。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、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っ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―存」(Erksten)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―存の内部のかつ脱―存にとっての彼岸的なもの」(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」であるかという区別は、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あれば「迂回路」をとっている。だが、そこに見られる問題は前期のそれと共通しているのである。

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经验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(自己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シス経験である。ハイデガーによれば、古代ギリシャ人は存在者全体を「根源」においてピュシスとして経験した。そして、このピュシス経験は、存在者全体が不安の無の中で意味を失ってしまう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「ピュシスによってかつピュシスとして規定される」(GA55, 102)。それ故、ピュシスという名称が、神々、人間、動植物、狭義の自然の一切に対して付けられる。空を悠然と飛ぶ鷲を見て「これこそ自然だ」と感嘆の声を上げる時、まさにピュシスを経験したのだとハイデガーは言う(GA9, 277)。つまり、鷲という個別的な存在者がまさにその個性の「偉大さ」においてこちらに迫ってくる時、実はピュシス＝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、死すべきもの、神的なる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」(Unterschied)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)とハイデガーは述べている。ここでは世界と物との「間」(Zwischen)が問題になっているので、単純に「根拠づけ」ということはできないが、存在者の現れがそのまま存在者全体の現れにつながるという構図自体は変わらない。

第一の無の経験がいわば例外的な事例であるのに対し、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

体の現象を可能にし、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ろう。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」として考えているわけではないということとは明らかである。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いる点である。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す語られているのである。

こうして、我々がここ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―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―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っては、個々の存在者は一切の個別性を剝奪されたような仕方です、出会われる他はないように見える点である。少なくとも、そこでは個別的な存在者の「如何に―存在」が、存在者全体の「如何に―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剝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ことは不可能である。

二・三 〈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〉に対してどのような姿勢を見せていたかをみておこう。後期においては、初めから排除されてしまうが、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.)。ここで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への到達可能性がふ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、存在者によって「捕われ、ほんやりとしている」(benommen)というものである。「動物は、それ自体として、存在者の開示性(offenbarkeit)の内に立ってはいない」(ibid., 36f.)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、「動物から見た世界」の規定とはなっていない。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。というのは、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。ここでもハイデガーは、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が未だ不分離であるといういわば「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)。ここにも彼が唯一の世界という理念を保持していること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。

こうして、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、それ自体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に思われる。

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ることに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、彼は次のように言う。このテーゼは

「動物の本質」について論じた形而上学Ⅱ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いにしても、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)。

とはいえ、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って、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揺は、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言うよりは、その回避であると言うべきであろう。

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もいる。^③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っ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〉にとどまらすべきであるのか。あるいはこ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〉を語ってみせるとき、「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に思われる。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った、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っていることに抵抗感を覚えるからである。

これに対して、この靴はゴッホ自身のものであり、その意味ではゴーギャ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は描かれた「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で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—存在」を主張することで、情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—存在」を示すものを我々は、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ずれてしまっているという「如何に—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—存在」は、常に世界によっ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。

三・二 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

念からの解放が次の課題となる。しかし、それがあらゆる世界を同時に受け入れるという悪しき相対主義に陥ってはならないのは、もちろんである。そのような相対主義は、むしろ、世界の全体を見渡すことができる視点を設定するという点で、唯一の世界を密かに招き入れているのである。むしろ、我々は自らの事実性の直中において現れてくる世界を土台にした上で、N・グッドマンの言葉を借りれば、それを再制作する、あるいは、別の世界への飛躍を可能にする原理を探究しなければならない。彼もいうように、「あらゆる世界をなんでも歓迎する態度からは何一つ世界は作り出されない」のである。

あるいは、ここから一歩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断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」の「中動相的な」関わりを、世界と人間との関わり の原型として捉えることによって、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」によって可能になると考えられるのである。

こうしてみれば、動物や文化を越えた人間との関わりは、

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、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こと忘れてはならない。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^⑦。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、世界の多数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すべて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体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

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。

(1) Kant, I, *Kritik der reinen Vernunft* B. XXVI f.

(2) 後期のフッサールは、ノエマの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、ノエマの意味がどのようにして発生し、形成されるかという仕方、「受動的総合」や意味の周縁的地平を形成する「生活世界」へとその対象領域を広げていった。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」へと先駆することによって実存の「全体性」を確保することと、「決意性」(Entschlossenheit)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、それによってハイデガーの分析は、本稿で問題にした世界概念の一面性と同様の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「ユシス」概念に対しては、本稿とは異なる解釈をしている。

(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っていることは事実である」。

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

もっとも、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ると言う(ibid., S.106f.)。むしろ、彼はここにおいて、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』勁草書房、一九八九年、二七七頁)を捨象し、ある一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 ぜんいち・岡崎学園国際短期大学)

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

——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を受けとられ、ある種の変容を受けながら、ダイナミックに展開されてきた。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展開したメルロー・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

したのに対応するように、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ったことではない。同じような現象学の変容と展開が、ポール・リクルールの思想形成においても起こったのである。リクル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掴みとった思想を明確にするには、リクル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説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って確認する(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を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提 — 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摺みとったものがある。以下、その内容を明らかにしてゆく。

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いまだ解釈術や文献学の次元に属する学問であった。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。言語が語られあ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、言語性へと問いが向かわねばならなかった。ところが、意味の問いをその探求の中心問題として自覚的に取り上げ、意味と経験について探求をおこなったものが現象学にはかならない。リクールはここから、意味の問いをめぐっ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前提として強調するのは、経験への言語の従属的關係を現象学が示したという点である。『イデーニー』の第124節を中心にしたノエマの分析が、この従属的關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、表現されるノエマの意味の層を認める。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ればそれだけでその役割が終わってしまいうもので、「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。

ノエマと言語の關係は、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フッサール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關係があるのでなく、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、身体の上になまどう衣装のように外的でよそよしいものではなく、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摺み取るのは、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さ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

ように述べている。「実際、ノエシス・ノエマの相關関係の分析は、言語上の分節を考慮にいれることなしに、はるかなたまですすむことができるのである」(TA 60)。

『イデーナー』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、現象学的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の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、ノエマの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説明した点にこそ、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の内容に注目して、掘り下げて考察するということはなされてこなかった。それは、多くの研究者にとっては、この現象学的前提があまりにも自明のことと映っ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展開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らかにだす必要がある。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圏内にとどまる」ものであり、

「現象学の一つの**解釈学的変形**」であろうとするものであると述べている(IA25、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、それに先立っ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」といふべきフランス哲学の流れである。^①「反省のスピリチュアリズム」に属する思想家としては、メヌ・ド・ピランをはじめラシュリエ、ブロンデル、ナベールといった人の名をあげることができ。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、リクールはラシュ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、自分が回りを求めている地点に、ブ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(VI34)。

「反省のスピリチュアリズム」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のとどめておく。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、スピリチュアリズムとリクールとを分かちつものをも見いだすことができるので、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、スピリチュアリズム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。スピリチュアリズム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、スピリチュアリズム、その中でもとくにブ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。ブ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、人間を本来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的次元での自己自身の不一致を認めることから出発し、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。^②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指摘することができる。それは「記号・シーニュ (signe)」を媒介にした自己理解」と表現できる。メーヌ・ド・ビラン以来のフランス・スピリチュアリズムのシーニュ理論の核心は、シーニュ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、主体の働きからシーニュ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ーニュが捉えられている。しかしシーニュは、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、シーニュから主体にいく動きが認められる。意志的な意図はシーニュ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、シーニュ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ーニュ論のなかで、たとえばブロンデルは、シーニュから主体へと戻ること、すなわちシーニュ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と

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う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マーやハイデガーなどに会おう以前に、その基本的性格が定まっているからである。

とはいえ、リクールのシーニュに対する態度には、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なかっ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。それに対して、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。リクールが解釈学固有の領域において、シーニュ・象徴・テキストなどを

探求するのは、言語の持つ力への信頼が彼を駆り立てるからにはかならない。^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、だれかれ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っており、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っている。

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ってくる。

スピリチュアリズム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、そのシーニュへの取り組みには狭い枠組みがもうけられている。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ーニュの問題が扱われる。たとえば、ブロンデルの場合には、シーニュ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

は、自己の根源にある働きに突き動かされた自我が、現実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、シーニュ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ーニュ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ーニュ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、主体とシーニュのいずれが主導権を握るかという点だけではなく、主体とシーニュの関係を握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。スピリチュアリズム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・スピリチュアリズム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いる。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

れなかった「現象学」というタームを用いているが、これは「精神の現象学」の影響であると推測されている。⁽⁶⁾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。⁽⁷⁾

ヘーゲルとフッサールとの違いに関して、スピエ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った点について次のように述べている。「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」。⁽⁸⁾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、ブロンデルにも意志に関する弁証法の枠組みがある。ブロンデルの思索は、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。それに対して、リクールの場合は、対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、ブ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リクールとの違いを

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わべきではなく、『イデーン』期のノエンス・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⁽⁹⁾。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継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圏内にとどまる」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に記述しようとしたものであり、『イデーナー』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い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、それらの事実が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關係と、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人間科学に接近することができることになった。実際のところ、スピリチュアリストもさまざまな仕方、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、互いを共鳴させ合いながら、「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な文字表現を通して、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、自己の外にあっ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に見られる「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、アダムの神話と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に生ける連関とでもいふ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・キリスト教とヘレニ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、人間科学の成果を生かしたという点では、『悪のシンボルズ』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、たんなる文献学にとどまらず、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。^⑨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で、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。

『悪のシンボルズ』以降、リクールは人間の経験そのものの記述よりも、哲学的解釈学の方法の有効性・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『悪のシンボルイズム』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ったのであるが、言語の力への信頼を正当化する議論を展開していなかったからである。リクールは『悪のシンボルイズム』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対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」(téleologie)と「終末論」(eschatologie)をも踏まえることによって、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、さ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かすく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關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。さまざまな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していくという仕方では、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ズム」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) フランス・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ことができる。「直観のスピリチュアリズム」とはメーヌ・ド・ビランの思想を一元論的方向に押し進めた思想系譜であり、ラヴェ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「フランス・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』第四五巻第一号、一九九六年)を参照されたい。

なお、日本現象学会第一八回研究大会でのシンポジウムにおいて、質問のあったメルロー・ポンティについて、私の立場からの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、さらに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に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、とりわけナベー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」(『哲学研究』第五六一号、一九九五年)を参照されたい。また、杉村靖彦『ポール・リクールの思想』(創文社、一九九七年)はリクールとナベールとの特別な「絆」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 : "Métaphysique du témoignage et Herméneutique de l'absolu".

(5) この点について、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、こ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なく、むしろ人間に対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、この信念こそが、象徴研究に独特の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

なっていると私はいわねばならない」。P. Riceur. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 38.

- (6) ただし、現在のブロンデル研究では、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。私はブ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、いっそう、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、ブロンデル自身の「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, *Blondel et le christianisme*, Paris, Seuil, 1961, pp. 168-169.

- (7) フランス・スピリチュアリズムとドイツ観念論に属する思想家との対比は、メーヌ・ド・ビランとカントやフィヒテ、ラヴェッソンやベルクソンとシェリング、ブロンデルとヘーゲル、ナバールとフィヒテといったように個別的になされ、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フランス・スピリチュアリズム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、このよう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、い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、『悪のシンボリズム』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。

（岩田 文昭・いわた ふみあき）

ヤスパースにおける現象学

——精神病理学と哲学——

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ス (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。

一般にヤスパース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。個人的な関係もあったし、学問的な面では非常に大きな影響をヤスパースはフッサールから受けている。ヤスパースの画期的な著作『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』

佐 藤 真理人

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に似て、ヤスパースは、未だ十分な科学的独立性を獲得するに至っていな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、新しい学の領野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ったのである。

さて、右に述べたようにヤスパース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、ヤスパース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 Gruhle, 1880-1965) 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^{パシビティ}心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ル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^②。というビンスヴァンガー (Ludwig Binswanger, 1881-1966) の言葉は、おそらく現象学研究者一般の意見でもあるであろう。しかしヤスパースは紛れもなく、部分的ではあれフッサール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ヤスパース研究者の側からも軽視されがちな事実であるから、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ないのは、ヤスパースにとって現象学は(精神病理学という)「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ころ

でもであろう。しかしそれに対して反論する前に、ヤスパ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^④を残したということ、そしてもろもろ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は精神医学一般に与えてきたということ、を、フッサール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パースの努力を評価すべきであろう。

ではヤスパースは「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(一九二二)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. 以下引用の際はPFPと略記する)に簡潔にまとめられているので、主に両者によってその特徴を捉えるのが適當であろう。

ヤスパースは言う。「もろもろの心的な体験と状態との現

前化 (Vergegenwärtigen)」、それらの限界づけ (Abgrenzung) と確定 (Festlegung)」、そうして概念をもってつねに同一のものを思念しうるようにすること、それが現象学の課題である。」(AP, 22-23) 「現象学は、患者が現実¹に体験する心的諸状態をわれわれに対し直観的に現前化し、(uns anschaulich vergegenwärtigen)」、それらの親和関係に応じて考察し、それらをできるだけ鋭く限定し (begrenzen)」、区別し (unterscheiden)」、それらに確固とした術語を割り当てることを課題としている。」(AP, 47) これらの言葉は、いわば患者の内面に身を置い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」でヤスバースは、客観的症状と主観的症状との区別から説き起こし、「主観的症状は感覚器官では見ることができず、ただ他者の心の中に身を移し入れること (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もたらしうることができるのである」(PFP, 314) とし、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、ブレントラーノとその学派

および Th・リップスが彼に先立って行なっ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) ヤスバースは現象学を「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、『イデーニー』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』という語を最初を意識現象の『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) であって、これは患者の側からの伝達という事実によってのみ営まれるのである。」(AP, 47)^⑤

そして次のように語るヤスバ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²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²に意識の内に与えられてい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³で了解

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

ここで強調されるべきは、「了解」(Verstehen)の概念である。ヤスバースはフッサールの現象学と共にディルタイの記述的分析の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る。了解は自然的因果関係で理由づけられる「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」(statisches Verstehen)と「発生的了解」(genetisches Verstehen)に分けられ、両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は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。

ヤスバースの「了解」理論をめぐる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。その概念をもってヤスバ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えない心的なものの継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^{ゼッレベン}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ができるだけでわ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（靜態的に）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」（wahnhaftes Ideen）と區別される「真性の妄想観念」（echte Wahnideen）は「われわれにとって心理学的にそれ以上遡及できず、現象学的に或る究極的なものである」（AP, 80）さらにヤスパースは「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見られることが稀ではない。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、了解不可能なものと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、真の意味で狂気の、分裂病的な心生活」においては「われわれが直観的に共に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。

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

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対する敬意なのである。彼がストリンダベルク、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。「ストリンダベルクにあっては、この「早発性痴呆＝分裂病の」内容は希有なる充実に発展し、変化した生命感情は彼の詩的創作の特性の源泉となっている。どんな心の病も、病に冒された者の心の高さに対応しているのである。」（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って象徴的に客観化されているかのごとくである。」（AP, 238）

だから——少なくともヤスパース固有の哲学的態度から見れば——彼の学説を「主観客観二元論」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』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。ヤスパースにとつ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る。

たとえばヤスパースは、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)によっては全然結びつけられない現象であるとして、こう言っている。「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。」(PPF, 324) このように、「現象学的分析は心的諸現象を明確な限界づけによって意識化することを目標としている」(PPF, 325)のであって、かかる科学的厳密性を「主観客観二元論」による拘束であるかのごとく見るのは曲解である。ヤスパースがヴェルニッケ(Carl Wernicke, 1848-1905)に代表される「脳神話」(Hirnmithologie)——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ることである。またヤスパースはフロイトの精神分析の方法を虚構の「かのごとく了解」(Als-ob-Verstehen)であるとして拒否する。「フロイトはそのような『かのごとく了解された』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解釈するのに対し、『かのごとく了解』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) ヤスパースにとつて精神分析は科学の衣をまとっ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いることに起因するのである。(vgl. AP, 450-453)

ヤスパ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えられる。しかし彼は客観的知識(この場合は因果的説明)の無制限の可能性を認めており、それは無限に開かれているのである。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ルの「厳密な学」の理念を一特殊科学＝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。フッサール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、フッサール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。二人の關係は、不幸な擦れ違いと言うほかはない。

哲学觀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ったのである。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ルの態度を「哲学への裏切り」とみなさざるを得なかったわけである。しかし、二人の間の距離は真実にはそれほど遠いものではなかっ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。

二 人間存在の全体という問題

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、通説のようになっていく批判である。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の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。」⁸⁾ 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は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なかったために『人間全体』を問題とすることを捨て、かえって無批判に哲学的前提を受け入れてしまった。主観と客観、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、と私は考えるのである。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に見たのであ

た。^⑨」だが、精神病理学および哲学におけるヤスパ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は認め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パースは「われわれの主題は病気の人間全体である」(AP, ⑨)と言っており、前者を明確に自覚的に遂行しており、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)ということが、ヤスパースの決して変わることもない確信なのである。人間に関してのみならず、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パースは至るところで行なっている。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。「一定程度収獲のあっ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って、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った^⑩」とヤスパースは『哲学的自伝』の中で語っている。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パースの次の批評は、以上のような考え方に基づいている。「キルケゴールとニーチェ以降の実存開明的思惟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こ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、それ自体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って語りながらまさに現実の実存を逸して不誠実になりかねないだけに、それだけいっそう災厄的（verhängnisvoll）となる。」

（AP, 649）

ヤスパ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。^①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パ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、ヤスパ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。ヤスパースは科学者としては科学的知の限界内に踏みとどまろうとする。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パースにより「実存開明」（Existenz-
hellung）として広範かつ深遠に遂行されている（『哲学』第
二巻）。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、ヤスパースの実存
からなされる哲学的探求なのである。

三 ヤスパ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、別の機会に論ずべき
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
てみたい。

ヤスパースは、世界そのもの、実存そのもの、存在その

ものを認識するこ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（ズステム・タイク）（決して厳密な意味での体系（ズステム）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。しかしとにかく、世界も実存も存在も何らかの仕方では現象するのである。世界は世界現存在（Weltasein）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、暗号解読）は、意識に対してへ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わかるように、現象学を科学の方法とみなすヤスパ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ルの立場からも現象学とはみなされないであろう。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いうことを考えると（「精密性」Exaktheitと「厳密性」Strengeを区別したとしてもなお、とうてい厳密性を主張しうるものとは思われない）、ヤスパースの哲学もいけ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-）、「アンリ（Michel Henry, 1922-）」によつて「現われざるもの」（l'inapparent）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ー・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。ジャン・コエはそれを「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、ヤスパースの哲学も、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は否定的であったようだ）、ヤスパ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ものである。それは今日的な意味でなら「現象学」と呼ばれるのもよいと思われる。しかし、もしも自分の哲学が現象学と呼ばれるのをヤスパ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一言しておきたい。現象学的反省が行き着く一つの限界、ヘルトが「限界概念」(Grenzbegriffe) や「限界状況」(Grenzlagen) と呼ぶものものの言葉で示唆するところの「生き生きした現在」は、ヤスパースが「決して客観とならないもの、私がそれにもとづいて思惟し行爲するところの根源」(was, nie Objekt wird, *Ursprung*, aus dem ich denke und handle) と呼ぶところの「実存」と重なるものであるということ、私には明らかなことだと思われる。

根源への遡行的問いが出会ふ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、ヤスパ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、まさにヤスパ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、この二つの間の一致は目だったものとなってくる。」「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』(Psychanalyse und Daseinsanalyse, 1957) みすず書房、一九六二年、八三・九五頁)

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

(3) ヤスパ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、初め彼自身がしていたように、記述の心理学とみなした。私はそういうものとして現象学的方法を利用し、精神病理学の中でそういう記述を行ない、その方法を原則的に精神病理学のための定式化した。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っていませんと言い、そもそもこの方法には哲学的にどんな意味があるのでしょうかと問うたとき、彼はこう答えた(一九二三)、『あなたはその方法を素晴らしく実行している。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点が、今やその論文で極めて明確に到達されたということを、理解したように思ったからである。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) ここでは *Allgemeine Psychopathologie* の最終版である第八版(一九六五)を原本として用いる。*Allgemeine Psychopathologie* は第四版(一九四六)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)はもちろん利用しているが、煩雑さを避けるために引用・参照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

は少なくとも心理学の地盤の上にのみ建設されうるのである。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」と言っている(Hua. XIX / I, S. 24, Anm. 初版一八頁、邦訳「論理学研究I」二五〇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揺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、ヤスバ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。

(7) ヤスバースは「主観・客観・分裂」(Subjekt-Objekt-Spaltung)について語っているが、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って指示されているのであり、ヤスバースの思惟はそれに向かってのである。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」(Phenomenologie)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。ただしヤスバースは、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——ヤスパーズとヒンスヴァンガーの場合』、『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 Neuausgabe, 1977 (重田英世訳『哲学的自伝』、理想社) S. 25. 同書は最初 Paul Arthur Schlipp 編 Karl Jaspers, 1957 で公表された。ヤスパーズ死後の増補版で、生前は公表が差し控えられていた「ハイデッガー」の章が附加された。第二章で精神病理学研究の時代のこと話が語られている。

(11) K. Jaspers, *Descartes und Philosophie*, 1937, 重田英世訳『デカルトと哲学』理想社、を参照された。

(12) ヤスパーズ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)。ヤスパーズはそれらが概念や範疇の性格をもつものである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) と混同されることを恐れていることであろう。

(13) D・ジャンコー著、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・小川侃・谷徹・斎藤慶典訳『生き生きした現在』北斗出版、一六九頁。

(15) K. Jaspers, *Philosophie I*, S. 15.
(佐藤 真理人・さとう まりと・早稲田大学)

ハイデガーと現象学への原理的問いかけ

榊 原 哲 也

一 序

「ハイデガーと現象学への原理的問いかけ」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かけ・批判を通してハイデガー哲学の独自性と意義を考える、という方向であろう。しかしこの場合、ハイデガーの思索の歩みをどのように捉えるか（前期と後期といった時期区分や、いわゆる「転回」(Kehre)の問題をどう捉えるか）、また——前期と後期の間に「転回」を認めるとすれば——そのどちらの時期に

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かけ・批判を通じて、(a)フッサールとは異なる「現存在の現象学」^①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「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、ここで考えられ得るはずである。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もしれない。

しかし他方、ここで(1)の(c)の方向をとってさらに進めていくならば、「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「存在の現象学」への原理的問いかけ・批判を通して後期の存在の思索へと移行していった過程を追い、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、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かけ・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に思われるのである。

さて、これまでフッサール現象学を中心に研究を進めてき、これからは——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っていきたいと考えている私に対して、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。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

ては望外の幸いである。

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

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かけとは、一体何だったのか。このことを考えるに当たって、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った一つの歴史的事実、すなわち『大英百科事典』改訂版(*The Encyclopedia Britannica*, 1929³)に新たに掲載されることになった「現象学」という項目の、両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る共同作業」において、この共同作業のなかで次第に顕在化していったハイデガーによるフッサールの「超越論的主観性」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

な問いかけの一つであったと私は今でも考えているし、また、現象学の今後の可能性を考えるに当たって、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に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、ハイデガーのフッサール批判の背後にあった「現存在の超越」の思想をご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っていた「現象学の今後の可能性」について、第四、第五節において一步踏み込んで論を展開してみたい。以下の考察はしたがって、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」への問いかけと「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、どこにあったのか。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、草稿執筆に当たってとりわけ重要だったのは、超越論的現象学の還元という方法とそれによっ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った。還元によっ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って、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)⁽⁴⁾、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」人間的現存在という存在者——の「存在様式」こそが問われなければならない⁽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によるフッサール現象学への一つの原理的な問いかけだったのである⁽⁷⁾。

こうしたハイデガーによる問いかけ、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、「ブリタニカ」草稿共同作業前後に成立したハイデガーのいくつかのテキストから、ごく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(Transzendieren)」(GP, 25)である。しかしそれは、フッサールの言うような、純粹意識という内在的領圏から外的領圏への超越、主観から客観への認識的関係ではない(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)であって、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・振る舞うことができるのである。

では現存在は、超越の運動において、何を乗り越え、どこへ超えていくのであろうか。ハイデガーによれば、現存在は、「現存在がその只中に存在し、現存在自身もそれに属しているところの」(ML, 212)「自然事物の総体」(WG, 156)を乗り越え、「世界」へと超越していく。そして現存在はこの「世界の方から己れを了解する」(GP, 425)。こうして彼は、現存在の超越の運動を、「世界の内に存在するこ

と・世界内存在」と規定することになるのである(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」とは何であらうか。ここにいう「世界」とは、「全体としての存在者(das Seiende im Ganzen)」を越え出た先であるから、存在者ではないという意味で「無(Nichts)」とも言われる(ML, 272; WM, 114f., 118)。世界とは現存在によって「そのとど予握しつつ掴み取りつつ了解」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、主観的になされているわけではない。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「非主観的」(Vgl. SZ, 364)に開示され了解される(非主観的に「世間してくゑ(welten)」(Vgl. WG, 164))。世界がこのように先行的、非主観的に了解されているからこそ、存在者が世界の内で主観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こともできるのである。

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さまざま

な態度・振る舞う——「志向的振る舞う」(intentionales Verhalten) (WG, 168)——が成り立つと考える。ところが、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「事物的存在者に対してであれ、他者たちに対してであれ、己れ自身に対してであれ、ともかくも存在者としての存在者に対して、現存在が態度をとり・振る舞うということとを可能にする」(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、「時間の脱自的——地平的機構に根付いている」(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、「ブリタニカ」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」の思想とをご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ほどこか考えてみることにした。

四 「超越論的主観性」の在り方への問いかけ

前節で明らかになったように、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って規定されてきたこれまでの「超越問題」が、すなわち「主観というものはいかにして客観というものと越え出ていくのか」(SZ, 366)という、フッサールの根本問題でもあった超越の問題が、誤った問いであることを明らかにしようとした。彼によれば、われわれは、内在的主観としてまず存在し、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出て世界へと超越しつつ、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っているのであり、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いる。したがっ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のはいかにしてか」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、己れの内的可能性を超越」の運動「から借りているすべてのもの」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ろうし、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实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、「ブリタニカ」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ったのである。

しかし、フッサールの場合、世界を構成する超越論的主

観性は、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)」^⑩だと考えられていた。それゆえ、彼は、そうした超越論的主観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「超越論的主観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ったものとして意識に立ち現われてくること」^⑪だと考えられていたこと、しかもそうした意味(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ズ意識の分析によって現象学的に明らかにしていたこと^⑫等を考え合わせるならば、世界の意味を構成する「超越論的主観性」と呼ばれる場合は、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いだろう。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こと」によって何

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。フッサールが行っ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（「顕在的、潜在的志向性」）を問う、という仕方——で——問うていた、と考えることができるし、またそう考えるべきだと思われるのである。したがっ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観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נקやメルローポンティ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ー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ならば、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ならば、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の在り方が、フッサール現象学の枠内においても問題にされなければならないはずなのである。フッサール自身によって十分に考察されることのなかったこの「現象学を営む自我の存在様式」の問題は、フィーク『第六デカルト的省察』においては、「世界内の人間としての自我と、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。ともあれ、以上から明らかなように、へ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^⑯）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、フッサールの自己了解に反して、へ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^⑰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てつづいて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ないのである。

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・振る舞いを行う現存在の、世界——内——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。このへ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^⑱は、以上の観点からすると、何といっ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、へ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に思われる。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私には思われる。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「存在者に対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っ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、この点に関しては、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、根源的な志向性として次第に分析されつつあったように思われる。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観点から再考、補完していく際の一つの鍵があるのでは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、フッサールが当時、次第に分析するようになっていっ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) に対して、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 (Welbewußtsein)」¹⁸⁾ は、世界内の諸存在者を位置付けるべくつ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²⁰⁾。フッサール現象学では、とりわけ一九二〇年代以降、発生の現象学への深まりとともに、こうした「自我の顕在的能動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っていく。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、顕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って、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っていった、と言いうるのである。

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」以降、全く語られなくなる。当初は、超越は現存在の自由に基づくとされたが、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ことは、現存在の自由の力のうちにはなく、こうして「無力(被投性)」(Ohnmacht [Geworfenheit])が現存在の存在を深く規定していること(WG, 175)が次第に明らかになっていたからである(少なくとも理由の一つとして)。こうしてハイデガーは、「主観性を捨て去っていく別の思索」⁽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」を問い、その「存在の意味(Sinn von Sein)」を問い確かめるのではなく、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)「まさにこの「開けた明るみ」、「存在の真理(Wahrheit des Seins)」そのものを思索する(Vgl. BH, 336, 323f.)という、もはや「現存在の現象学」とは呼びえないような「存在の思索」へと移行していくことになるのである。⁽²²⁾

しかし、フッサールにおいては、『イデーン』(一九一三)以降、作用志向性の根底でそれをそのつどすでに支えてい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(Naturseite)」(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た。⁽²³⁾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、フッサールにおいては、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ことのなかった身体性の働きも⁽²⁴⁾含めて、まさに現象学的に豊かに分析されていたのである。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、以上のようなフッサールの受動的志向性の分析を読み直していくことによって、フッサールとハイデガーとの

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、へ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、まさにへ身体を具えて、あるいは身体としてこの世界に住まいつつ、ごく自然に活動しているこの私の意識の具体的な「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のである。

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、そこに開かれてくる超越論的主観性の意味を再考することでもある。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観性の非実在性、脱世界性²⁵⁾をそのままの形で受け入れら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ろう。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

かに存しているように、私には思われるのである。

注

- (1) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1979^{is}, S. 37.
- (2) 本稿はもともと、ハイデガーを中心に研究してこられたもう一人の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. 以下「Husserliana」及び「Husserliana-Dokumente」からの引用は、このように、略号「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」の確固たる習慣性ができ上がったという超越論的哲学者」にとつては、「意識の世界化（Verweltlichung des Bewußtseins）」が「ふくまばり」と阻止される」。
- (6) Vgl. auch Hua IX, 274, Anm. 1; 275, Anm. 1; 276, Anm. 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

思索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, 1973 (= 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 (= WM).
- (6) 以下の詳細については、前掲拙稿一五〇—一六〇頁を参照された。
- (10) Vgl. E. Fink, VI. *Cartesiansche Meditation* (Hudo II / 1), S. 85.
- (11) フッサールの「構成」概念をいかに理解すべきか、については、これまでさまざまな見解が提出されている。例えば、フッサール最晩年の助手を勤めたフィンクは、「フッサールにおいては「超

越論的構成」の意味は「意味形成 (Sinnbildung) と創造 (Creation) の間を揺れ動いている」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、フッサールは「フッサールが一九〇三年一月二五日付けのハッキンク宛書簡で、『論理学研究』における構成の概念の意味について「作用において「諸対象が構成される」という繰り返し登場する表現は「つねに「対象を「意識の現前に立つ置き」を表象する」という作用の特性 (Eigenschaft des Actes, den Gegenstand vorstellend zu machen) を意味しているのではないか」本来的な意味での「構成」を意味するのではない」と述べたのを受けて、構成とは「すでに現在存在しているもの」が「ある種の作用活動の遂行」によって「主観によって再確立される」こと、すなわち「再確立 (Restitution)」だと定式化した (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)。また、ランヘンムーペは「メンタの先の言を受けつゝなるもの」が「能動的構成」になっている。構成は「統覚の意味付与 (apperzeptive Sinngebung)」として理解されなければならないが、「受動的構成および受動的総合」に関しては、構成は「二義的となり、「超越論的主観性」の根源的に流れ行く生起 (urströmendes Geschehen)」は「創造的

なプロセス (kreativer Prozeß) 」として理解されなければならない」と論じている (Ludwig Landgrebe, “Das Problem der passiven Konstitution”, jetzt in : *Faktizität und Individuation*, Felix Meiner, Hamburg, 1962, S. 71-87, insbes. S. 72f.)。このように、フッサールの構成概念に関しては、今だ一致した解釈が存在しない、あるいはむしろハルトと共に、フッサールの静態的現象学から発生的現象学への思索の展開と共に構成概念もそれ自体「二義的となった」(Klaus Held, “Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie”, in : U. Claesges u. K. Held (Hrsg.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Nijhoff, den Haag, 1972, S. 24) と言わねばならないのである。しかし、発生的構成を説明する発生的現象学が、静態的構成を説明する静態的現象学を方法的に前提せざるを得ない点を考えるならば (Held, a. a. O., S. 23f., 25) 、「超越論的主観性における世界の構成」についても「世界やその内なる諸事象が何らかの意味をもったものとして、意識に立ち現われてくること」という意味付与的構成概念が出発点であることは、明らかであらう。まさに、そのように世界やその内なる諸事象が何らかの意味をもったものとして意識に立ち現われてくる際に、能動的志向性やさらには受動的志向性がいかに働いているかが、フッサール現象学においては説明されるわけである。

(12) フッサールによれば、「事物」というような「物的なもの」

が「知覚的に呈示されてくる」際には、「身体」とりわけ「目や手や耳等といった」知覚諸器官が「不可避免的に関与」しており、「意識にたいしてつねにある役割を果たしている」。しかも見たり聞いたりする際には「知覚諸器官」は「それらに属している」私が動かす「私がなす」といった「キネステーズ」意識と「一緒に」なっている「私」(Hua VI, 108) である。こうして、身体が、単なる物体としてではなく、「キネステーズ的なもの、およびキネステーズ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*」な物体現出が意識上 (*bewußtseinsmäßig*)、物体についての諸現出であるのは「*すなわち*、*やまやま*」な物体現出が物体についての諸現出として意識されてくるのは、「キネステーズ的に機能している身体性 (die kinästhetisch fungierende Leiblichkeit)」、*なす*この身体性において独自の能動性と習慣性にならざる機能「*つづ*る自我 (das hier in einer eigentlichen Aktivität und Habitualität fungierende Ich) 」と「*つづ*る結合付「*つづ*る~~と~~き~~と~~す~~と~~」」(Hua VI, 109) なのである。

(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 : 「現象学的エポケーとは「……」世界信念の本来的な発見である。」

(14) Vgl. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la percep-*

tion, Gallimard, 1945, p. viii : 「常識や自然的態度がもっている諸確信」こそが「哲学の恒常的なテーマ」であって、「反省は、さまざまな超越が湧き起こるのを見るために、一歩後退するのであり、われわれを世界に結び付けているさまざまな志向的糸を現われさせるために、これらの糸を緩めるのである。」

- (15) この点については、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——フイंक『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、研究課題番号〇一四五〇〇〇一、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」のもっとも基本的な意味については、Hua III/1, 68f. ; Hua VI, 100f. を参照。

- (17) フッサールは、一九二九年夏にハイデガーの『存在と時間』を徹底的に読んだが (Vgl. Roland Breuer (Hrsg.), "Randemerkungen 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「現在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。というのも、例えば、「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越

越していなければならない」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った以上、当然のことであろう)。しかし、そ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) に基づくところの、先学問的行為という未知の志向的能作である。」と書き込みをしている (Vgl. a. a. O., S. 43) ところから考えると、たとえこのときフッサールが「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ったとしても、「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いない」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, 1985, S. 24-26, 60, 67.

- (20) ハイデガーにおいては、現存在が超越していく先である世界は、事物的に存在している存在者の総体、諸々の自然事物の総体ではなく (WG, 141, 151) 、存在者ではない、という意味で「無 (Nichts)」とも言われ (ML, 272 ; SZ, 343) 、こうした世界の了解に基づいて初めて個々の存在者への態度・振る舞いが可能となるのであったが、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とき「地平」として常にすでに「予め与えられている」「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、意識されるのである (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. 以下「ヒューマンイズム」書簡の読解に際しては、渡邊二郎訳「ヒューマンイズム」について (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、「現象学的に見るとどう本質的な援助 (wesentliche Hilfe des phänomenologischen Sehens)」は「堅持する」と言う (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「見えるようにさせる (sehen lassen)」という彼自身によっ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、この場合にはもはや、へある事象がーそれとしてー私にー現象してくる際にその背後で働いているロゴスを、当の事象と「私」との相関の内にー例えば、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) 等にー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。ーただしハイデガーにおける「転回」(Kehre) が、も「存在と人間」とが「振り向き」合い関わり合うという事柄そのものだとするならば (前掲邦訳「ヒューマンイズム」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、まさに存在の思索の言葉で肉薄しようとしていたことになる。この点についてはしかし、ここで詳論することはできな。

(23) この事情の一端については、以下の拙稿を参照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、現実的な現存在」であり、「己れの身体性 (Leiblichkeit)」を通じて自然の真った中にある」と言い (ML, 212) 、また後年の『ニーチェ』ではさらに、「われわれは身体を「持つてゐる」のではなく、身体的に「存在している」(wir "sind" leiblich)。この身体的に存在しているということの本質に、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つど、全体としての存在者に感情を持つこと (Gefühl haben für das Seiende im Ganzen) である [……] 」とも述べて、現存在が「身体的な在り方をしてゐる (leiben)」ことを強調

じゅう (Martin Heidegger, *Nietzsche I*, Neske, Pfullingen, 1961, S. 118f.)。しかし、私の知る限り、ハイデガーはこうした身体性を主題的には考察しなかった。

(25) Vgl. Hua VI, 84.

(榎原 哲也・さかきばら てつや・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、もうひとつの歴史を救い出そうとすることである。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」(199)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、かつてあった出来事の記憶をひとつひとつ呼び覚まそうとするのである。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

ように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ジーと呼ぶこともできるだろう。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、こうしたミクロロジーとしての特徴は、「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『バサージュ論』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『バサージュ論』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。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、徹視的な「想起」(Eingedenken)にほかならない。私はここで、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』で述べられているように、過去が「もともとどうだったのか」という問いは「立てられえない」のである。(I 222) 想起は、かつてあっ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っして恣意的なものではなかった。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、歴史家が任意に選ぶ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」 (Zeit-raum) を見ることである。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。⁽³⁾ 夢見る人々はさまざまなイメージを生み出す。近代の「集団の夢」は、「最新の商品」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、まさにこのこと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。⁽⁴⁾ 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生み出してゆく一方で、時代おくれになったものを次々と捨て去ってゆく。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観念は、新たなよ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

落ちた者のもとに、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」 (132) を懐胎しているのである。そして、時代おくれとなり、「商品」として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、これまで見せることのなかった相貌を示すこともあるのだ。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った。このような亀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、自らのうちに沈澱させているという。(V 55) そのことを暗示している事物の「シュルレアリスティックな相貌」(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し示すのだ。^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はかならない。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「過去の真の形象」(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ゆく。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、神話の呪縛から解放放たれるとともに、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) とは、目覚めの瞬間の

ことである。」(V 608)

ベンヤミンにとって、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』において語られ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。」(V 365) 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、過去の断片ではない。過去の出来事は、不確かな記憶を語る言葉や、かつてあっ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、ひとつのテキストとして解読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。^⑤

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」(V 365)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ともならぬことに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。⁽⁶⁾ 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。このとき徹視的な想起は、そこにある他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」(Jetztzeit)とも言い表している。(T70)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。進歩の観念を形づくる「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」によって満たされた時間(T70)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)にはかならない。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はかならない。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」ことを言い表している。(V 577) しかも、この「飛躍」は、けっ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「過去の真の形象」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。「その場所はけっして任意のものではない。」(V 595)

このようにして、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の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ることばかりでなく、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) ことを物語っている。」(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キストではなく、むしろテキ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キストである。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が可能にする

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、そこにひとつの決定的な分かれ目を見て取っていよう。ベンヤミンは語っている。「一度逃したらもう二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かりを閃かせる二度と訪れることのない瞬間において、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閃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は、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。」(695) ここにあるのは、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。(1702) この想起は、過去の痕跡と遭遇する一度限りの瞬間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ほかならない。そして、痕跡が失われてゆくなかで、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」(695) 状況に迎えるとは、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) ペンヤミンにとって、想起とは「救出」にほかならないのである。

III

ペンヤミンは『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」(694) を感じ取っているのかもしれない。だが、いうまでもなく、過去を「もともとあったとおりに」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はかなかったことも示しているのである。想起として唯一の手掛かりである痕跡がひとつの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るのだ²⁾。現在に生きている者は、過去の出来事のうちにある他者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できることは、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。(I 695) 失われゆくものを救い出すことは、「認識可能となる瞬間」にかつてあっ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、ひとつの「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ほかならないのだ。そして、この引用は「過ぎ去ったものへの虎の跳躍」(I 70)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はひとつの特殊なテキストとして現れるという。「歴史家を取りまき、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キストとして、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、読み解くことのできるテキストとなる。したがって、歴史を引用するとは、このテキストを解読し、かつてあっ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、このテキストは、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。そうした瞬間に、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「解読可能に」なるのだから。そして、ここで解読とは、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読されることで、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——織りなす物語の連続性を突き破って、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ってくるものが属している。」(V555) 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」(701)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」(V587)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」(697)ものでもある。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くるなかで、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」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くるのは、わずかな痕跡だけを残していった、その名を知ることできない他者の記憶ではないだろうか。この想起は、微視的に、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。痕跡の指し示す過去の記憶は、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、他者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出するような翻訳のありかたを提示している。他者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らう。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、そうした意識であるよりは、ベンヤミンの称揚するような「逐語的な」ものである⁹。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キ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はかならない。

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かならない。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

はこれまで語られることのなかった歴史を呈示するとともに、もうひとつの歴史記述のありかたをも示すのではないだろうか。微視的な想起によって救い出された他者の記憶の破片のひとつひとつは、もはや単一の連続的な物語へ収斂することのない緊張関係のなかに、過去を非完結的なものとして浮かび上がらせる。新たに形づくられた言葉の布置は、他者の記憶のテキストとして新たに読むことができるように、他者たちの前に差し出されるのである。

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 Stimmkreis. 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.

ベンヤミン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、ページ数をアラビア数字で記すかたちで示されている。また、訳出に際して次のものに所収の邦訳を参考にした。

浅井健二郎編訳、『ペンヤミン・コレクションⅠ——近代の意味／Ⅱ——エッセイの思想』、筑摩書房 一九九五—九六年。

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

Barthes 1980 Roland Barthes: *La chambre claire. Note sur la*

photographie, Paris: Seuil 1980. ≡ 『明る部屋——写真についての覚書』、花輪光訳、みすず書房 一九九四年。

Bolz 1989 Nobert 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. ≡ 『エクリチュールと差異』、若桑毅他訳、法政大学出版会 一九八三年。

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

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

ユマニズム』、小林康夫訳、書肆風の薔薇 一九九〇年。

Weigel 1997 Sigrid Weigel: *Entstehung Ähnlichkeit. Walter Benjamin's theoretische Schreibweise*, Frankfurt a. M.: Fischer 1997.

註

(1) ペンヤミンは、ゲルショム・ショ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『バサーージュ論』についてこう述べている。「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ろう。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らぬ。」(V 1094)

(2) ペンヤミンは、自分自身がそこに生まれ、また『バサーージュ論』においては自らの研究対象とする十九世紀についてこう述べている。「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対して、集合的意識のほうはますます深い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」の主観的志向が込められることで、あらゆるも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ふ十九世紀は、Bolz(1989)によると「おびただしいアレゴリーがつくられた十七世紀を引用している」という。また、「商品」という形象は、ロラン・バルトが「単一な写真」(Barthes 1980)と呼んだものと同様、けっして現実を二重化することなく、その

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。そのありかたは、さまざまなイメージについて類比的に語られうるものであろう。

(4) ベンヤミンはこのことを次のように言い表している。「弁証法的形象にあつては、かつてある特定の時代に存在したものととは、つねに同時に《ずっ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は、それぞれある特定の時代に対してのみである。つまり人類が目をごすりながら、こうした夢の形象 (Traumbild) をまさに夢の形象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。歴史家がこの形象に関して夢の解釈 (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 586) デリダによると、「象形文字」でもある「夢の形象」とは、「形象化されたエクリチュール」として「レクチュールに対して与えられるイメージ」である。(Derrida 1967, 323) 後で触れることになるが、弁証法的形象とは、過ぎ去ったものの痕跡であるとともに、バ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」として解説することが問題となる形象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の課題としたい。

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

てくるものである。弁証法的形象とは、忘却されてきた過去の痕跡として解説されうるエクリチュールであり、ベンヤミンにとってバリのバサージュは、この「エクリチュールの舞台」(Derrida 1967) なのである。

(6) このように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・バルトが「プンクトゥム」(punctum) と呼ぶ写真の「要素を思い起こさせるものである」。「プンクトゥム」とは、「ストゥディトゥム」(studium) という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こう述べている。「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) さらにレヴィナスは言う。「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いる」(65) 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、こう言い表している。「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 (Ergänzung) と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)は、「翻訳者にとつての原要素は文ではなく語であることを証明する」という。「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ら。」(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いるものを透過することができるといのである。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、その強制なき「配置」(Konfiguration)によって織りなされる新たなコンテクストのうちに置き移すものである。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る。

- (10) ベンヤミンは、引用された言葉を配置することを「モンタージュ」の技法にたとえている。(V 574) 『パサージュ論』とは、Weigel (1997)によれば、この「モンタージュ」が形づくる諸断片の緊張関係のなかに、「近代の根源史」(Urgeschichte der Moderne)を浮かび上がら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

クストのなかに統合されることなく、読むことのできる文字／書物(Schrift)という形象を呈示するという。このとき、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。

(柿木 伸之・かきぎ のぶゆき・上智大学)

《偽》の可能性

——真理論としての『存在と時間』——

佐々木 護

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したい。

一 真理論としての『存在と時間』

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にあり、(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。こうした疑念はハイデガーの真理論に対するごく一般的な反応を代弁している。

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はない。ハイデガーが問題にしているのは、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。伝統的真理観を反転させた「判断の場所こそが真理である」(SZ, 226)というハイデガーのテーゼの意味は、かれの問うてい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、ここでいたずらに真理観を対峙させてみるのはじまらない。むしろ既存の真理観を批判し、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うな地平が拓かれるのかを見き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っていったのかを見てゆ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、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、「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」から出発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こと (Aneignung) である (GA21 §3)。以上のような論理学的関心の展開のなかで一貫して注目されているのは「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關係」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關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つば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 ἐπιμελείας)』の一般的解釈によれば、判断 (λόγος) は総合 (συνθεσις) と分離 (διαίρεσις) から成り立つ。主述の総合 (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。総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。したがっ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いし、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思えるべきである。つまり、すべての判断は、それが判断であるかぎり、総合と分離の二契機を含んでいる。重要なのは、総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 *ofudeas und diapeas*“) 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。このように述べた上でハイデガーは、総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るのだと主張する。同様の観点から、人間は《*ἄνθρωπος ὅτις*》であるとするギリシア人の現存在規定について語ることもできよう。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い。そうではなくて、人間的現存在が「あるものを見させる (*ἀφαιρῶν, Schen 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が、このことがハイデガーの真理論の地平を「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ってくるのだろうか。実をいえば、現存在の先行的了解構造をアリストテレスの *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。一九二五／二六年『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のは、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 *noein* 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」まとめ上げる総合の働きである。*noein* はもともと根源的な真であるがゆえに「偽であることがあり得ない」⁽⁸⁾。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、あるものがあるものとして総合する場合には、あるものを別のあるものとして総合してしまう可能性も同時に出現するからである。したがって「偽はつねに総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総合とを隔てる指標となる。総合としての 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 | ὁ ἀληθής [→「暴露された存在者」] |
| 2 | ἀληθεύειν としての ψυχή [→「現存在の開示様式」] |
| a | 直観において (αἰσθησις, νόησις) |
| b | 総合において (λόγος) |
| i | 前言表的 : λογιστικόν (φρόνησις, τέχνη) ; ἐπιστημονικόν (ἐπιστήμη, σοφία) |
| ii | 言表的 : λόγος ἀποφαντικός |

三 「現存在は真理の内にある」というテーゼの背景

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いる。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、みずからの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』第六巻での ἀληθεύειν の議論が取り上げられている。

ハイデガーはまず、『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, νόος である」という一節(113b15)に注目する。かれの注釈によれば、「魂が真となるしかた」とは、「人間的現存在が存在者を開示する様式」のことである。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

⑩。実をいえば、『存在と時間』第四四節におけるよく知られたテーゼ「現存在は真理の内にある」(SZ, 221ff.)は、アリストテレスのこの一節をハイデガー風に言い直したものののである。だとするとわれわれは、『ニコマコス倫理学』解釈をたどることによって先のテーゼの背景をさらに理解することができるはずである。

さて、先の引用で挙げられた五つのしかた、*téchun*, *ἐπιστήμη*, *φρόνησις*, *σοφία*, *νοῦς* は、ハイデガーのみるところ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、いずれも *μετά λόγου*、つまり *λόγος* にかかわる。つまり、*téchun*, *ἐπιστήμη*, *φρόνησις*, *σοφία* は、現存在のもろもろの活動にあたって「あるものをあるものとして」先行了解する開示様式であると解されなくてはならない。

λόγος にかかわる四つの開示様式は、「他のしかたでもありうるもの」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」を対象とする「観想的部分」(*ἐπιστημονικόν*, *Besprechen*)との二つに分けられる(1139a11)^⑪。前者の「熟慮的部分」に

は、制作的活動 (*ποίησις*) を支える「技術」(*téchun*)と、実践的活動 (*πράξις*) を支える「思慮」(*φρόνησις*)」が、後者の「観想的部分」には、観照的活動 (*θεωρία*) を支える「学問」(*ἐπιστήμη*)」や「叡知」(*σοφία*)」が該当する(表2 参照)。

表2 アリストテレスにおける *ἀληθεύειν* の分類 (Vgl. GA19, 28, 47)

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

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 (*bios theoretikos*) であり、結局のところ人間にとってもっとも重要なのは、神的な *doxia* を通じて永遠の存在者の認識に達することであった。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 *texnē* や *poiēsis* という「熟慮的部分」の方が重要なものと映る。『存在と時間』において、*texnē* は「配慮 (*Besorgen*)」として、日常なかで出会われる道具的存在者 (*Zeug, Zuhandenes*) の目的連関の議論に流れ込み (SZ, 68ff.)、*poiēsis* 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、*texnē* を配慮と見なし *poiēsis* 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でもあることに注意しなければならない。*poiēsis* 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 (*eupratēia*) を目的とするものであり、そのかぎりにおいて、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、*poiēsis* 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対し、ハイデガーはこの語をもつばら現存在自身がみずからの本来的な自己存在へとかわる仕方に限定してしまうのである。^⑬とはいえ、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」というテーゼは、上述のような「ニコモス倫理学」における *alētheiein* 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、このテーゼが「現存在は非真理のうちにある」(SZ, 222) ことも含意しており、「現存在は真理と非真理の内にある」とも言い直されていたことも想起される必要がある。『ソピステス』講義においても、*poiēsis* は、それ自体が「忘却されることはありえない」(II40b28) が、「現存在自身に潜む隠蔽傾向に対する不断の戦い」(GA19, 52) のさなかにあると語られていた。現存在は、存在者であるがままに開示する真理内存在 (*alētheiein*, In-der-Wahrheit-sein) であると同時に、存在者を見失わせる頹落傾向を持った非真理内存在 (*ψεῦδεσθαι*, In-der-Unwahrheit-sein) でもあ

る。真理と非真理は現存在の存在構造自体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)、さらには、現象／仮象 (Phänomen-Schein)、本来性／非本来性 (Eigentlichkeit-Un eigentlichkeit)——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。*anfechtbar* という語にカンして、ハイデガーはつねに接頭辞 *an-* の有する欠如的性格を強調し、それによってたえず「隠れているありさま (*anheimlich*)」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られている (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ったという「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、もっとも頻繁に起こるもっとも危険なもの」とされる。

このようなさまざ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在の様式に基づいた」隠蔽であり (SZ, 36)、さ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。したがって「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るのである。「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っ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ているわけでは決していないのである。

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、人間の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さえ、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)を行ったのであり、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来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「あらぬもの(*μὴ ὄν*)もあること」に注目した点を高く評価し、このことは「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ことを示したのは、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「非本来性」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うるのである。「《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の

基礎存在論において新たに引き受けようとする試みとして理解することができるのである。

「偽」の可能性」を迂回したハイデガーの真理の思考は、プラトンを手引きとしつつ、《偽》を現存在の存在構造自体に位置づけ、そのようにして現存在を不断の緊張のさなか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。ハンナ・アーレントが初めて聴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」を視野に収め、⁽¹⁴⁾「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)」の問題に言及するのを見るとき、⁽¹⁵⁾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えざるをえない。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.

略号 GA は Vittorio Klostermann 社刊行の『ハイデガー全集 (Gesamtausgabe)』を指し、続く数字は巻数を、カンマ後の数字は頁数を示す。

(1) Vgl. SZ, S. 183, 213, 227, 230, 349, 357, (420).

(2) 本論では『《偽》』という語を、*ψεῖδος* や *ψεῖδομαι* というギリシア語の意味にとどめ、*ψεύδος* や *ψεύδομαι* というギリシア語からハイデガーが汲みとった、遮蔽、隠蔽、歪曲、欺き、誤謬といった多様なニュアンスを含む広義の意味で用いることにした。

(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 : GAL, S. 59-188.

- (9) Vgl. M. Heidegger, „Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus" (1915), in : GAL, 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, など
ハイデガーは「アリストテレスの *poiv* にまづ趣く、伝統的な真理問題における直観の優位に注目し、これが現前性を前提としたものである点を批判する」。Vgl. GAL, S. 10, §14.

- (6) この表に関しては、以下の文献を参照した。Cf. Thomas Sheehan, "Heidegger's philosophy of mind", in : Guttorm Flåstad (ed.), *Contemporary philosophy : a new survey*, vol. 4. *Philosophy of mind*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, 1983, pp. 298-299. 本文では指摘したとおり、アリストテレスは「*altheiein* のうちに「偽である」とのあり得なく、純粹な直覚 (*noein*) の場所を認め、これこそ「根源的な意味での真」であると捉える」ところが、ハイデガー自身は「人間の現存在の存在構造のうちにこうした直覚としての真を認めない。」「存在と時間」において「もっとも根源的な意味での真理は、「現存在の開示性である」と語られていることがその間接的証左となる (SZ, S. 223)。かれが *noein* をアリストテ

レスとは異なり「もっとも根源的な意味での真」であると認める
ないのは、それが恒常的かつ現前的な「永遠の存在者 (*dei on*)」
ゆえに「永遠の真理 (*ewige Wahrheit*)」(SZ, S. 227, 229) の認識に結ぶべからざるゆえ。

- (10) Vgl. GAL, S. 23. *altheiein* の分析はナトルフ報告でも簡潔
に示されている。Vgl. M. Heidegger, „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)", in : *Ditthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Bd. 6, 1989, Göttingen, besonders S. 255-261.

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

- (12) フランコ・ヴォルピは「ハイデガーの現存在概念自体が、アリストテレスの *πραξις* 概念の存在論的変換によって獲得されたものであることを明らかにしている」。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) ハイデガーは「他者との本来的な交わりが可能となるためには、良心を持つようとする決意性 (Entschlossenheit) によってまず自己存在が本来的なものとならなければならない」と考える (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

わりの現存在自身のあり方に対して二次的な位置づけとならざるをえないことに変わりはない。

- (14) Cf. H. Arendt, "Truth and Politics", in : *Between Past and Future*, New York, 1954. (邦訳「引田隆也・斎藤純一訳、みすず書房、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 護・ちんき まもる・法政大学大学院)

フッサール『危機』書における〈自明性〉をめぐる

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この〈明証〉があるといつてよい。ところで晩年のいわゆる『危機』書（“Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente 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〉を性格づけるために、あるいはそのこととの関連の上で、〈自明〉selbstverständlichないし〈自明性〉Selbstverständlichkeitという言葉を、フッサールは頻繁に使用している。とはいえ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〉という言葉の内幕は、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っているように思われる。その意義を剔出するこ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っている。^①フッサールによると、ヨーロッパにおける諸学の歩み、わけても自然主義的客観化は、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ろうか。

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「ガリレイの理念」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ることは、「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、現実の知覚によって与えられ、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、当事者にとつては世界はつねに「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、ということをも、「自明」だと考えていた。

「ガリレイのこのような『自明性』のなかに何があったのか、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、きわめて自明であった事がらに、いったい何が付け加わったのか」ということは、慎重な説明を要する。われわれとしては、自然哲学者であり、物理学の『開拓者』であった彼は、まだ完全に今日の意味での物理学者ではなかったということ、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ったということ、さらにわれわれは、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ほ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)へと遡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

ている感覺的經驗の世界」(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。そのばあい「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、「すべての哲学者、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る」(S. 118.)とこのものである。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、現実に經驗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った。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と思われる。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」と呼ばれることになる。

たとえば、「幾何学は、固有の直接明証的でアプリオリな『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えたのであった。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)であったということ……は、ガリレイとそれを受けついで時代にとっては隠されたままになっていた」(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る。この基礎にあるのは感覺論であり、また「あらゆる認識の唯一の疑いえない地盤は自己經驗であり、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. 86f.)。

また「いわゆる」vermeintlichを冠した例としては、「ヒュームは、背理との闘いを引き受け、この感覺論および一般的に心理主義がもついているいわゆる自明性の仮面をはぎ、一貫した自己理解や真の認識論へ突き進むということはせずに、アカデミックな懷疑主義という気楽かつきわめて印象深い役割を演じるにとどまっている」(S. 90.)。

さら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。

「いずこにおいても、真の存在とは、ドクサのうちにあっ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、すなわちエピステーメーの課題、『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っている『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〉すなわち真の〈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・客観主義的な哲学の『学問性』の根底にある哲学的素朴性 (Naïveté) を克服するためには、生活の素朴性に正しく立ち帰り、しかもそれに反省を加えることが、唯一可能な道である……」(S. 60.) と言うときの「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。

るのであろう。自然主義的客観科学において自明な真理と見なされてきたその真理の〈自明性〉が、実は「見かけ」のものでしかなかったこと、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ってこそ、究極のテーマである普遍的相関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〉とはそこに立ち帰って反省すべき〈自明性〉であるということになるが、問題はどのように単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、普遍的相関性がテーマとなるさいには、謎とされ、したがって〈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学的主題をももたえない、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つては、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って、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――たとえば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・人間の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。したがって「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〉な世界として映っ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〉に対していった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に思われる。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、自明になってしまっているからだ」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、見かけのものかに関わりなく、〈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ようとするような「自明性」が想定されうる。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」だ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」から隔たってしまったにもかかわらず、いつでも「根拠」に立ち戻れることが想定されているがゆえに、「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。このばあいには、明証とははっ

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」に立ち帰りうる、したがってつねに「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成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・クレスグスの「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、狭義の生活世界をも、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的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、それ自身生活世界の一部分である」(S. 46c) と、フッサール自身も述べている。

ところでクレスグ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「このことによって同時に、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、クレスグ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。ところでこの場合、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

ろうか。

これについての解明に移る前に、「自明性」と「根拠」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、その明らかな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、間接的になっ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らうか。こうして、「根拠」からの隔たりがかえって、（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えられる。すなわち、「根拠」からの隔たりに、もかわらず」ではなくて、「根拠」からの隔たりゆえに」かえって事が

らが「自明」になりゆくのである。^⑥

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、いわば根源的なまの世界を主題化しようと考えたのである。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實的な経験の歩みのなかで得られるのではなく、アプ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ができののだろうか。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、かつそれを反省しよう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、おのずから顕わになっている事態であった。「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。むしろ、当事者がいかに「遡及しうる」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れない。しかし、仮にそうならうと、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〉と表現されえたのであった。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〉によっ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った。

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、支え合っている。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。とはいえ、両者が相互依存の関係にあると言うことができて、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っ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〉そのものに立ち帰ったという経験を得ることができるであろうか。そもそも、このような問いが発せられること、あるいは問いがこのようなかたちでし

か発せられないこと、そのこと自体、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、包み込まれていることになる。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」は静止した関係にはない。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、自然主義的理性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えず、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・イン・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。

ここで付け加えておくならば、『イデー・I』における「デカルトの道」は大きな欠陥をもっていたというフッサールの述懐、すなわち「その道は、なるほどまるで一跳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旦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」がまっ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った。したがって、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った、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對し、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え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、したがって事実としては獲得されえない、ということが示

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、「エポケーにおいても、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いると考えられるのであり、彼がことさらに述べねばならなかった理由も了解しうるところとなるように思われる。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」をめぐる圏域を超え出るのがゆえに、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*. Phänome-

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―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) 拙稿「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・つちど としひこ・九州大学)

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

序

レヴィ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ことになる。分離された個人を統一性から「墮落 *déchéance*」(TI/5)したものとみなし、他者との社会的関係を、原初にあったとされる全体・統一への帰還の手段とみなす多くの西欧哲学がここでは批判的になる。レヴィナスのフッサール批

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」(TI/5, EN154, E170)に失われた故郷への帰還をめざすものとして評されることになる。

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。ここでレヴィナスは自由な権能 (*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つも、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 *désintéressement*」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」(EN)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。本論では通常レヴィ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。それによってレヴィナスの倫理の主張も、天から降ってわいた独断的教説というわけではなくひとつの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。

一 全体性と分離(統一性と唯一性)

レヴィナスは自らの全体性批判が、フランツ・ローゼンツヴァイクから影響を受けていることを『全体性と無限』の中で明言しているが(TI, prefaceXVI)、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、レヴィナスの使用する「全体性」がカントのカテゴリー表の量のカ

テゴリーのひとつである「全体性」Altheit (Totalität)と関係があることを暗示するにとどまっている。「量は西欧のあらゆる形而上学に対して皮相なカテゴリーであるとの輕蔑を抱かせる。それゆえ超越そのものが決して深遠ではないのだろう」(TI73)。

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。そこでは、「全体とは対象の多様性が統一性 unite 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。確かにレヴィ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もいるが(「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」(ET73))、ここに見られるように概念としては多数性と統一性 unite の総合として考えられるものである。

そしてレヴィナスは統一性 unite 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、統一性と融合を探し求めることにあった」(TI75)。けれどもこれに対し唯一性 unicite は多数性を形成する出発点として肯定的に用いられている。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の「一者[*Un*]」であり、唯一性としての一の典型はレヴィナスのいう「他者のためのこの者[*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」は他を同化吸収しようとの目論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）。レヴィナスのいう真の他者との社会的関係はこの後者の「同」によっ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）。それゆえ他者と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、一者、存在、神など）に依拠しない自我であることになる。

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。従ってまた、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が見えてこなくなるだろう。

二 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

負っ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はほぼ同じ意味を示していると考えられる。したがっ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「同の帝国主義」「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、レヴィナスのフッサール批判・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」への準拠によっ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発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対し、こちらでは自由や主体はむしろ二次的なものとされる。これはレヴィナスが「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。これはレヴィナスのハイデガー批判・存在論批判に顕著なものである。

このような二種の全体性はレヴィナスの全体性批判の叙述のうちに読みとることが出来るものである。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体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自我が別のもうひとつの道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の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厳を構成する。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^B道である。」(T159-60)

「西欧哲学の伝統にとっては、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關係^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³に取り組んだのは、自由の横暴^Aを避けるためであり、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埒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¹によって把持^Aすることか、あるいはそれらの諸存在が理性への共通の参与^Bをなすことではなくなくなってしまう」(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。

三 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にみていくことにする)。

意味論においてレヴィナスが拒否するのは「意味付与(Sinngabung)」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(representation)の知解可能性であっ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う(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ているが、意識によって付された《意味》として、意味付与 Sinngabung 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。」(T196)

意味が自己から由来することにレヴィナスは異議を唱える。あるいは(これは全体性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ことによってレヴィナスは異議を唱える。前者は他者が自己の意味として同に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、これに對抗してレヴィナスは「私の意味付与に先行する意味」(T122)、「コンテクストなき意味」(TI, prefaceXII, AE146)といったものを考えざるをえなくなる。このよう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。このような他者は意味の起点として考えられる。

もっ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(どこそこの会社の社員であるとか、いつどこで生まれどこに住んでいる人間であるとか)とい

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。こ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 qui」で答えられているのだとレヴィナスは見る(T1152)。だが「何」でないような「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 presentation」(T1272)が答えとなる。このような「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きの他者と区別してレヴィナスは「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 référence も見出だされない外的存在の現前 presentation——これをわれわれは顔と呼んだ」(T1272)。

フッサールの他者論においては、レヴィナスは「間接呈示 Appréhension」を問題視する。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ったとレヴィナスはみる。フッサールの他者論に対して、レヴィナスは私の自我から出発して他者を「他の自我」(alter ego)とし

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」(T139)。

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う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、他者が現われる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だが、それは単なる認識上の欠落、「世界の穴」(EDE98)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うるようなものではないか。実際、間接呈示は欠損的表象の単なる次善の策 *disaller* 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、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ってではなく「痕跡 trace」「謎 *enigme*」という「顕現することなく顕現する」(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ってしまったことを告知し、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っているとき、誰かがいるのかいないのか、我々は必ずしも知っているとは限らない……」という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込められているが、レヴィ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ヴィナスにとっては他者と自己との根底的分離 (separation 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』の不十全性は、有限性の帰結ではないのだろうか。(……)それは本当に認識ではないのだろうか。」(HS150)「間接呈示の不十全性は、他者の欠損的認識にとどまることなき私と他人との新たな関係の前提 (premise) ではないだろうか。」(HS150)

このようにレヴィナスは、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っていた。全体性Aでは主体が優位であって他者が軽視されるがゆえに、その対決を通して他者が問題の主軸となったといえるだろう。

四 全体性B批判(ハイデガー批判)から主体性へ

一方レヴィ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、レヴィナス

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って高く評価する。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、区別があっても分離はない」(TA24)。これがレヴィナスとハイデガーの分岐点となり、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を選択することである。存在者に対して存在の優位を採った場合、ある存在者と別の存在者との関係は、両者に共通の基底たる「存在」という中立的な項から示されることになる。確かにハイデガーはソクラテス以来の西欧哲学が主体の権能(全体性A)をめざしてきた事を鋭く見抜きそれを技術批判とい

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、それは国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、特殊な諸存在の母体、所持物の枯渇することなき質料（マチエール）」（TI17）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」（TI17）、「唯物論（マテリアリスム）」（TI275）と称すまでになる。「唯物論は感性の本源の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は知らぬ間に存在者を規定し

ているとすること、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ずべき唯物論（マテリアリスム）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断してしまつたために、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つ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」というテーゼをなしたことがあるので、まったく的外れな解釈とも言ひ切れないうだらう。）

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「イリヤニツェ（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ない。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るように、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思えるだろう。

だがしかし、全体性A B双方を批判してはじめて全体性A B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れない。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て、断絶や分離を尊重すべきものとすることにありたいよう。

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 Infini. 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'existence avec Husserl et Heidegger ; Vrin V^e 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 transcendence ; Fata Morgana 1995

(1) ちなみにこのような重点の移行を、ジャック・ロランは『全体性と無限』という書物の主題が他者の他者性であったのに対し『存在するとは別様に、又は存在性の彼方へ……』の主題は主体の主体性であると述べている。La mort et le temps ; Le livre de Poche 1992 p. 148

(2)

| 同 Mème | |
|-----------------|--------------------------|
| 唯一性 un unité | 統一性 Un unité |
| | 全体性 totalité |
| | 全体性A (自己拡大型) 「権能」 |
| | 全体性B (自己消失型) 「非人称」 |

(※レヴィナスが否定的なものとして同を使うことは非常に多いが、この場合はこのうちの全体性Aを指しているものとはば考えられる。)

(3) こ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もたない自我でもないものとして、「有限な自由」とレヴィナスは呼ぶ。それは自己原因 Causa sui ではなく自存性 indépendance とこの自由であるところ。(TI198-9)

(4) レヴィナスにおいてはしばしば l'être や des êtres などがハイデガー的な意味でいう「存在者」の意で用いられており、ここも存在者と読み替えるべきところである。レヴィナスが存在者を étant と記すことをしばしば忌避するのは、個別的な諸々の人間を「存在を分有している participer もの」という意味を含む現在分詞で表すことに承服できないからであると考えられる。

(5) この存在「*l'être*」について注(4)が示すところは考えられ
る。

(9) Edmund Husserl : *Cartesiansche Meditationen* ; Felix
Meiner Verlag 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ではなく、あ
る種の志向性の間接性 (*Mittelbarkeit der Intentionalität*) がな
ければならぬ、とフッサールは言いつ、その直後にそれは共に現
前させる作用 (*Art des Mitgegenwärtig-Machens*) であり、間
接呈示がこれであると述べている。

(8) 存在と存在者の両義性(あいまいさ)に対してどのような態度
をとるかには主に四つの類型で示すことができる。フランソワ・ラ
リュエルは述べている。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
るが両者を切断することはいくつかある第二の立場があり(ハ
イテガー、ニーチェ)、さらにそれぞれの立場の中で存在と存在
者のどちらに優先をおくかによって計四つの立場が示されるとい
うものである。詳しくは以下参照。

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 Frank furt am Main, 1969, Vierzehnte Au-
flage 1992, S. 46

ただしハイデガーも一九四九年 Einleitung 付加時にこの箇所
は改筆している。

(関根 小織・せきね さおり・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つとして「物への関わりにおける放下 (Gelassenheit zu den Dingen)」(以下「放下」と略記) を提唱する (Vgl. G, 23f.)。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。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

する「然り」の意味を、ついで「否」の意味を、最後に「同時に然りと否」の意味を詳らかにするという手順を踏むことにしたい。

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』と言うことができる」(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ことで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

ることを肯んぜず、技術文明に背を向けて自然との共存を図るこ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となる。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「一先ず眼を、然り」がそれに対して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たい——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。

まず一つ目の問いである。ハイデガーは『放下』と題する講演の中でしばしば「技術的世界」を「技術的な諸々の対象物」と言い変えている。この技術的对象物とは別の著作で「用象 (Bestand)」と言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)」られた存在者、つまり一定の有用性に向けて不断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) 立つべく、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来を問うことに他ならない。では何が存在者を立立て、これを用象たらしめるのか。それは「搾取という仕方で行われる人間の仕業 (Machenschaft)」(Ga79, 29) であろうか。そうではない。ハイデガーは、用立てることは「単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、用立てることによって用立て可能なものとして表象することに向けて既に挑発されてしまっている」(Ebd.) からである。するとこのように人間を用立てへと駆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)。⁹ 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)」が開かれること、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 (Gestell)」と呼ばれる）を「技術の本質」とする (Vgl. ebd., 24)。技術的世界を招来したものは、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弾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でき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、父祖と同じく杣徑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.)。したがって我々は技術的世界の内、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関係としてどのように表現されうるか。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「用立てること」と言われ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。よっ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」(Gab. 139) 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出て、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。このように無制約的な自己確保を目指して自己を超越しつつ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」(Gas. 234)と言いつが、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^③。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^④とするならば(Vgl. Gatt, 78)、この意欲こそが用立てることの根底に存するものであるものであると言え^④る。

以上から技術的世界に対する「然り」ということを、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。

二 「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ことを拒む限り、我々は同時に『否』と言うことができる」(G. 224f.)。「しかし我々は同時に、内奥にして本来のものに関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けている物として、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——一、「技術的な諸々の対象物」の及ぼす悪影響から我々の「内奥にして本来のもの」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。したがって「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^⑤を究明せねばなるまい。

前者の規定から見えていこう。ここで問題となるのは、我々の本質とは何を指すのかということである。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」(Gas. 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ことだが、ハイデガーは後年この命題の真意を、「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」こととは、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」という表現は、人間が「存在の真理の内に脱存しつつ (ekstatisch) 内在して立つ」こと、端的に言えば「脱存 (Ek-sistenz)」を言わんとするものである (Vgl. ebd.)。す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つ立つことにおいて可能になると言える。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」の後者の規定の解明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。

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ろうか。ひとまずそれは、我々に対して物が、それ自身の内に安らうというあり方において現れてくるような関わり方であると言ってよい。

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で考えてみる。⁽⁵⁾ 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「守られつつ属する」ことによる (Vgl. Ga5, 19)。この「世界と大地」とは、「明け開きと覆蔵 (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「安らい」とはどういうことか。前掲論文ではハイデガーはこれを「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を、それぞれのものの有り様と遠さ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って、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について言われた物のあり方を「物が物となる (das Ding dingt)」こととして詳しく考え直しているように思われる。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する筈である。

「物となること (Dingen)」とは、物が、天空、大地、神

的なるもの、死すべきもの（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「宿らせる（verweilen）」ことにより、その世界の内ですれ自身の本質において現成することである（Vgl. Gal2, 19）。この物が宿らせる世界とは「方域（das Geviert）」と呼ばれ、その特徴を「鏡映・遊戯（Spiegel-Spiel）」という働きに有するとされるが、ハイデガーはこれを大略次のように説明している。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つつ、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で「固有化（Ver-eigenen）」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へと結びつけられることで己の特殊性への固執から解放され、「自らを空しくせしめ（enteignen）」られて自由に戯れることである。故に「鏡映・遊戯」の働きとは「自らを空しくせしめる固有化」ということである（Vgl. VA, 172）。するとこの働きは、互いに相依相属せしめつつも同時にそれぞれのものをその固有性へと帰す「性起（Ereignis）」という働きに他ならない。ところでハイデガーは、性起とは「存在が与えられている（Es gibt Sein）」際に、その存在を与えているところの「そ

れ（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）であると言う。するとこれは、「それ『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ろう。

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こうしたことであるとすれば、物の安らいとは、それ自身のもとで人間が存在の真理の内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對してはこう答えることが出来るだろう——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らうことによつて可能である。よつ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こと、つまり「物を物として労（Schonen）」（VA, 174）ことであると言える（ここにおいて上述の「否」の二つの規定の繋がりは見出される。というのも今言われたことは、脱存が、物をそれ自身

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ったことは、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, 186)。よって物の「安らい」に相関する我々のあり方は、この「あるがままに放つこと」であると言ってよいだろう。

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。

三 「同時に然りと否」の意味——「放下」とは

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、組み立てと性起の同時成立を意味する筈である。

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)」であると言ふ (Vgl. ID, 26)。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にあり、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る。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」(Gal5, 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^⑧で共に見出されうると考えられる。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らう。

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う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盲目的に服従していることに対して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^⑨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い。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」(Gal, 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、彼自身の最も固かな存在可能性、つまり自己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。^⑩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るだろう。かかる開示性が本来の開示性としての決意性である。するとこ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、すなわち自覚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て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、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、存在の本質現成を匿う (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匿う働きの集中態 (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蔵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あい (überreichen)、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。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と、(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つつも、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、したがって「然り」と「否」を同時に成立せしめることが出来るのだと考えられるであろう。この意欲は、それ自身が組み立てに挑発されていることを知る被投的な意欲である。すなわち、「諸々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きるように自らをそれらから自由に保ちうる」(G, 22)という「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。

註

引用、参照箇所は略号（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 /

1994

ID : Martin Heidegger, Identität und Differenz, Pfullingen, 9 / 1990

ZD : Martin Heidegger, Zur Sache des Denkens, Tübingen, 3 / 1988

Hua : Edmund Husserl, Husserliana, Den Haag, 1960ff.

(1) 拙稿ではハイデ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) このよう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う。例えば、フッサールが所謂『危機』書\$48の注において述べるところによれば、彼は「相関関係」という図式の着想を、現象学の宣言書とでも言うべき、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「ノエンスーノエマ」構造の分析がその一例であろう）を課題としてきたという（Vgl. HuaVI, 169f.）。

但し拙稿では、フッサールの超越論的現象学において見られるような意識主観とその志向的相関者との間の相関関係の成立を主観の能作に帰するという考え方は採らない。それは以下の理由による。

まず、仮にこうした考え方に従えば、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、相関関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関係こそが、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。

このことは、「放下」を考察する際、特に当て嵌まるように思われる。というのも「放下」と「奥義 (Geheimnis)」に対して開かれていること」は共属し (Vgl. G. 2d)、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 besinnliche 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、「ひとつ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)。というのも、「いかなる態度も、その変更の諸々の仕方と並んで、表象的思惟の圏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、これを要求することにより (Vgl. Gas, 336)、それ自身を運び届けて来る (schicken) ことの集中態 (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

とになる。この事態は「存在のエポケー」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、その意志の本質を現出させ、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., 233 原文は関係節)。

(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顕は、「存在と時間」では「有意義性 (Bedeutsamkeit)」の連関に基づいて「道具 (Zeug)」を別のもののもとに「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 (unwollen 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」(Gas, 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——用立てることの根底に意欲があるのと同様に——現存在の意志の遂行が生起しているのである (無論この現存在の「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っ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、人間は意欲しつつ「自己を押し通す確立者」(Gersicht durchsetzende Hersteller)として蜂起し、この蜂起を無制約的な支配へと設える者」(Gas, 289)となることで、自らを、自らの上に何ものも戴かぬ最高の支配者と思いなしつつ(ということとは、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い至らずに)、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掴み損なっており、したがって「非意志的に」(Gas, 256)、つまり自己の存在の根底にある意志に自覚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。したがっていずれの場合にせよ、意志の遂行者は無自覚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、要点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・トールでのセミナールでは「組み立ては、いわば性起の陰画である」(Gas, 366)と言われ、また「時間と存在」のセミナールでは、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. ZD57)。

(8) 別言すれば、我々は意志を遂行しつつ、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圏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」^②という逆説的課題が生世界論である。したがってドクサ圏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彫刻が焦眉となるのであり、その過程で問い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「端的にいつ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「生世界的アプリアリ」を検討したい。

一

現象学的還元 of 「残余」を一挙に超越論的主観性へと収斂させた「デカルトの道」^⑤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」随伴することに気付いていた。^⑥「新たな無限の」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、内世界的無限性の地平に对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」。かくのごとき「超越論的遮蔽(Verblendung)」^⑦としての世界性を手引きとしつつ、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。

無限な人間の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「超越論的個性(Universell-individualität)」^⑧。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「新たな無限の地平」が「超越論的個性」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、「周開世界」および「歴史」を用いた。周開世界とは「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、学などの自然の実証性はすべて、獲得された「世界―現象」に完全に交換される。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こそ、「超越論的相互主観性」である。個々の意味構成はそれぞれ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、超越論的相互主観性、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、その中に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観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る、と。^⑩

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、によってその真の射程が定まるものであらう。^⑪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観点から、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。

二 「視界」における他者と歴史

二一 原初領域のアプリオリ

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、先ずはいわゆる「静態論的」他者論をここでは考察する。『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か、という憶測が成立しうるかもしれない。^⑫

ここで我々が気づかされるのが、「原初領域」(Primordialsphäre)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」^⑬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」^⑭に他ならない。先ほどの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「顕在的潜在的全体連関」とともに「普遍的構造」のもつ「明証」^⑮が抽出されていることとなる。

かくのごとき「超越論的」アプリオリに対して、同時に「内在的超越」^⑯が開始されている、という原—事実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、原初領域のアプリオリであると思われる。

二二 視界と世界

原初領域のアプ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、「原初的身體性」―「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統一においてアприオリであることに於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オリから近さ―遠さが現出させられる「絶対的的近さ」(ein absolut Nahes)⁽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―空間としての視界に他ならず、そこでの「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か。⁽¹⁸⁾

『省察』の他者論は視界において、超越論的相互主観性の「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オリの相互主観的「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観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、本質的理由にもどづいて (ohne wei-

teres, und aus Wesensgründung)」、他のすべての自我に移し入れられる⁽¹⁹⁾と言う。いいかえれば、相互主観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オリによって、普遍的に、拡張されうる、ということになる。

二―三 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観的な拡張たりうるだろうか。視界のアприオリの三項は「原初的身體性―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。

ここに二方向の可能性が分岐しているのではないだろうか。

第一には、時間によってはじめてア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」が構成されるのだから、あくまで時間はアプリアリの生動性として、アプリア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うる道を見つける、というのがフッサールの変わりぬ立場であろう。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、しかも必然的に明証的でさえあり、エゴという驚嘆すべき対自存在の一側面を表す」²⁰。「事実と、事実の非合理性自体が、具体的アプリアリの体系におけるひとつの構造概念である」²¹。個々の事実、自我と他我が「視界」において相互浸透し合うアプリアリを希求する。だが、現象学的自己解明はその相互主観性を、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

まったく自明的と思われる私と世界の普遍的相関は、仮構された独我論に閉じこもらないかぎり、「事実のアプリアリな非合理性」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」(Zeitigung)として理解される、という点である。視界の相互アプリアリがまさに「アプリアリ」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ふ卓越した「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。「アプリアリ」かつ「事実」として。他者論への主題的取り組みによって、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った。なぜならば、相互主観性のためにアプリア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)⁽²⁵⁾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」は他者が擬似的にいない、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

三― 生世界的アプリアリ

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「視界のアプリアリ」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、例えば、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。客観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」と普遍的に相關しあっている。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、それらのアプリアリな「共同性」を暗示したものに他ならない。⁽²⁷⁾生世界的アプリアリという、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。⁽²⁸⁾

だが、それだけではない。ここで「生」が意識(Bewußtsein)ではなく、まさに世界と結合させられることの重さは何か。それは共同性のアプリア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。

三― 生と超越論的相互主観性

だがそもそも、こうした共同性が、つまり視界におけるアプリアリの「原分裂」「相互交叉」⁽²⁹⁾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、それ自体がアプリア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』も存在しえない³⁰⁾。『イデーン』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。我々がアブリ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ふ、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なのだから、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「超越論的相互主観性」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、「超越論的相互主観性」が唯一の事象として迫ってくる訳である。

三三 生と歴史

したがって他者論もまた、単なる他者意識の解明では有

り得ずに、生き生きとした世界と相即を為すべく解明されねばならない。

或る草稿^④のなかでは、自我と他我の志向的含蓄が事実—形相（アブリオリ）の相克において考察されている。既に考察したアブリ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」なしにそうした超越論的他者を語りうる事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、それはアブリ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った。対してその草稿では、事実性の原構造すなわち「原キネステーズ、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」を冠したものと見なされうらるだろう。そして「私は私の事実的存在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存在も超えられない。ゆえに、絶対的現実性を超えられない」。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」（視界のアブリオリの原複数性）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³³。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のである³³。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— 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えたのか。

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れない。だが、そもそも自己が時間そのものにおいて原復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ったとしても、その自我がすでに「生世

界的アプリアリ」を生き終えてしまったものならば、その生世界的アプリアリが、志向性の本質形式もしくは単なる視界のアプリア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、他者をアプリアリのうちに原復数化させつつ—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」のアプリアリ(つまり生世界的アプリアリ)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³⁴。いうなれば、神話的世界では、他者はまったくの問のまま、そもそもそれを問い出す根拠すら、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ろう。

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すらない。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、近代の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、ということと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のかと思われる。

四二一 衝動志向性

いずれにしても、現象学はあくまで「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」^⑤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ている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、原初的身體性がアプリア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、事実と普遍の一体的理解への道を開示しうるかもしれない^⑥。この場合、超越論的相互主観性について言えば、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「原モナダ的自己移入」に他ならない。

四二三 絶対的エゴの歴史

だが、我々の考察に照らしてみれば、衝動志向性は、世界の相互交叉のアプリア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「歴史のアプリアリ」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「超越論的全主観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観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」隠蔽であることが露呈されると言う。「歴史的」と「アプリアリ」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観性でもって一体化されうる訳で、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、超越論的相互主観性の「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って展開される「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⁽⁴⁰⁾。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「新たに生産的に」出発するしかない。

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」アプリアリとの密接さ、ではないのか。原現象を隠蔽している他者とアプリアリ。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。

したがって、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観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、超越論的相互主観性という「その背後への遡及が無意味である」⁽⁴¹⁾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) Husserliana, Bd. VI, Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, 1976 (以下「Husserliana」からの引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、超越論的主観性は本質的に生成されたものであり、生成するだろうもの、そしてこの生成しつつ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』をとおして新たな『生産された』地平性における超越論的個人性という認識をも生み出す」
- (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けっして生世界は開かれない(地平性の概念だけでは生世界は形成されない)。同様に、単なる内的時間分析からは歴史は真には把握されない(内的時間意識だけでは歴史は形成されない)。
- (12) 本節の表題「視界」(Die primordiale Wahrnehmungssphäre)はそのことを含意させたものであることはあらかじめ断っておく。H. XV, 498-499などを参照。
- (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、ということとは有り得ず、この構造は「理性」のもつ「明証」つまり「それ自身そこにあり、直接に直観されており、根源的に所与されている」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 「……絶対の近き、あるいは遠く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事物や心を、たと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圏に生きる人間と、他の異なる文化圏に生きる人間との「交流」の解明にこそ相応しいものではない

いだろうか。実際、そうした分析もフッサールに見出すことは容易である。だが、そこでの「故郷世界」と今問われている「原初領域」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) フッサール『デカルトの省察』第六二節を参照。
- (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、それ自身流れつつある」
- (25) H. I, 123 「相互主観的自然」とも言われる。
- (26) H. I, 124 「深淵」(Abgrund)を自他の原分裂に対してフッサールが使用する発端が、ここに存する。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ことにはならない。
- (27) H. XV, 382-383 「すべての本質可能的な超越論的自我は、『自我と他我』という形式でもってまさに相互内在的に含蓄しあう」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、含蓄によって同時に、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、再びアブリオリとして認める」(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ブリオリの原分裂、原交叉へ、であることが看過されてはなるまい。

- (29) H. VI, 260
- (30) H. VI, 181 生世界のアブリオリ性を領域存在論的カテゴリーとしてのみ把握するならば、それはまだ生世界の「部分的」理解に留まっている(普遍的把握への指標にはなりうる)に過ぎない。生世界は「生成しつつある世界としてのみ語りうる」(L. Landgrebe, *Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins*, in: *Phänomenologie und Marxismus* 2, S. 45) のやあって、諸領域では本来ない。
- (31) H. XV, Nr. 22
- (32) H. XV, 479
- (33) H. VI, 256
- (34) H. VI, 5, H. XV, 217, 437, etc.
- (35) 理念化 (Idealisierung) ではなく、「先所与性にかいたる構造真理 (Strukturwahrheit)」H. XV, 149. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, 424, 441-443 を参照。
- (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、超越論的主観性の隠蔽とは、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いう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ゐる」(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、

「現象―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。^①

もし、存在するということが意味が、「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、心から独立の実在とは、現在に顕現していないが、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る。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、物理的な存在は顕在的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。

モーリス・メルロー・ポンティは、上の実在に関する問いを「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ー・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、メルロー・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ラグ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にひとつの示唆を与えることにする。

二 初期思想における超越性の概念

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、さまざまな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も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ー・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、身体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の実現 (PP2: 171)」と言いうるのであり、「知覚経験を通じて物も物が同一に留まる」ということは、探索運動の過程でも自己の身体が同一にとどまるこ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、知覚した当人とつても、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ことで、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）」の「汲み尽くしがたき」、そこか

ら不断に未知の局面が湧きでてくる「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ていることを我々に告げているのである。つまり、その顕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ものは、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、それがあつた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）ることではなく、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』の個所でメルロー・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依る、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っている点である。

すでに論じられているように、メルロー・ポンティにとって知覚空間とは、キネステーズ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って埋め尽くされた操作的空間である。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・行動と連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 (PPI: 184)。したがって、知覚的な現れが常に潜在性をはらんでいるということとは、

知覚が可能な運動・行動体系のなかに埋め込まれ、現在の知覚的現れが、運動・行動の可能性のなかの一切片に過ぎないことに対応していると言えよう。このことは、メルロー・ポンティにとつての超越あるいは実在が、知覚の次元ではなく、運動・行動の次元に属していることを意味している。この運動・行動の重視にこそ、メルロー・ポンティと現象主義や実証主義との違いが存するのである。

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っているかどうか、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独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い合い、それらに働きかけているからである。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 「私ができる」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 (PPI: 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＝ポンティにとつての身体図式とは、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って身体
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、「私の身体が現勢的または可能的な或る
任務に向かつてとる姿勢である」ことを意味しているのだ
ある (PPI: 174f)。この観点から、精神官や道具使用、
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

働きが明らかにされてゆく (PPI: 114-71)。

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ぽいに膨らませて
いるとさえ言えよう。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

これ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、一義的な単系列へと純化し、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足りない。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』……でなかったら、……でなかったら

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）、ここでもそれを妥当なものとして採用することにする^③。

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、しかしかの仕方では観察しなければ（働きかけなければ）、物はこのように見えなかった（ならなかった）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関しては、むしろ背景のないし、初期的な条件となっていると考えてよいだろう。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、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備わっていた性質が発現したものだとする実体論的発想に立っていると思われる。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。^④

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、再びメルロー・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、^⑤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」といった感覚所与と命題の反事実的条件文の集合、すなわち顕在的および可能的な知覚に還元できるといふ。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に思われるが、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ったのである。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と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、感覚所与と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、メルロー・ポンティの立場は、現象主義と運命を共にすることはない。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。^⑥メルロー・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」の関係は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ブ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、言いかねればつまりそれは、眼差しの前に全面的に顕在化していないことによつてのみ十全なものだ言わざるをえない。―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って与えられて

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（あるいはブレグナンス）であるメルロ＝ポンティは主張する。「これらの概念（ブレグナンス、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。それによつ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る（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ブ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うとする傾向（ブレグナンス）に支配されている。よつて、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らう

(VI: 294)」。ゲシュタルトが移調可能であるということ
は、特定の視点からの眺めや特定の時空観を越え出た一般
性を持っていることを意味する。つまり、ゲシュタルトと
は、「非—射影的」で「非—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
相関しない固定的で不変的な形態を意味するようになる。
ここには、射影する「汲み尽くしがたさ」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・不変性は、静的・直示的に与えられるのではない
と言う。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・不変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
体構造に基礎を置いているのである。それは、実定的・静
態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
変項である。[……]本質の堅固さ、本質性は、まさしくわ
れわれのもっている物を変える力によって測られる。さま
ざまの事実によっ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、上の引用で言う「われわれのもっている物を
変える力」、つまり主体が引き起こす変形操作の只中で不変
項として現れてくるのである。したがって、晩年の超越性
概念は、次の一文に要約されうらうだろう。「超越、それは差
異のなかでの同一性である (VI: 327)」。さらに、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…メルローポンティイの實在観

以上、我々は、メルローポンティイ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、主観的経験を越え出るもの、主観に内在しないものを意味するかぎり、實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ーポンティイの見解には、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」、つまりその顕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」ことに置いたのに対し、メルローポンティイは、「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ですでにその前提となっているということであり、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変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、超越すなわち實在の根拠は、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対し、晩年には、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、メルローポンティイの初期と晩年の實在観を見てきたが、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、ここで結論的に指摘できることは、メルロー・ポンティにとつての實在とは、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ものである。あるいは、これを言語論的な観点から見ると、實在とは、様相概念(must, can など)によつて表現されるような何ものであると言えよう。繰り返すように、このような彼の立場は、現象主義やある種の経験論、実証主義など同一視できないばかりでなく、實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、實在とは、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。實在論をただちに粒子(particle)の實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」の實在論を主張しているし、ホワイトヘッドは「過程」の實在論を提起する。

あるいは「出来事」の實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、私は単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「結果にとつて、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る(Mackieを参考)。

(4) ここで私が批判しているタイプの実体的思考によれば、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続的な吸収あるいは放出によつて、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、関係のない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) ここで行為論に関心のある読者に誤解を与えないよう説明をつけ加えておきたい。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」では決していない。メルロー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、アンスコム用語を借りるなら「観察に基づく知覚」を表す命題である。その「観察に基づく知覚」は、メルロー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、彼にとつての身体図式は、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、メルローポンティは、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「観察に基づく」に知られる」とし、さらに意図的行為も同様であるとの議論を展開している(Anscombeを参考)。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。プラトンが原因を意味する言葉として用いた「アイテア」も、原因であると同時に「責任」の意味を持っていた。古代ギリシャ人は、刑法および正義に由来する観念をたよりに、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

メルローポンティの引用は、以下の邦訳に従った。

pp.: 『知覚の現象学』一卷、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—八頁。

菅豊彦 『実践的知識の構造—言語ゲームから』勁草書房、一九

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.

(河野 哲也・こうの てつや・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』の「第五省察」において相互主観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ブ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ブ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ブ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。「確かにライブ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ブ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ブニッツのモナドロギーとは根本的に違います」(BWIII,

S. 486)。では、フッサールが独自のモナドロギーを展開し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、次のことが明らかにになってきた。それは、ゲッティンゲン時代の弟子であると同時にライブニッツの研究者であるデイトリヒ・マーンケ^③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・ブレダはライブ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。⁴⁾

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つながら考察し、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る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っていなかった。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、それに関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関心があっ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

との関係に関心があっ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関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、カッシーラー版のライプニッツ全集でモナド論についてカッシーラ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⁷⁾をその後展開する決定的な要因になったと考えている。⁸⁾ 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い出し出すことができないことを考えても、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ってい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関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関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同時に、自分がモナド論者であると断言するのである(vgl.

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ったもの」(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「動機づけ Motivation」ということが言われており、フッサールはこのような「動機づけ」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、おぼろげながらではあるものの、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、フッサールはマーンケの心の中で自分の思惟が発展しているようだと絶賛すると共に、『イデー』IIがこの思考過程の内にあ

ることを指摘しているのである (ebenda)。

ここで、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^⑩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 (凡そカッシーラー編 (ブーヒエナウ訳) のドイツ語版に従う形で) イタリアリクを使って示している。^⑪

また、マーンケは独自の章立ても行っており、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)。

さて、マーンケは「現象学」という言葉はもちろんのこと、「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、ライブ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。さらにマーンケは、その中で現象学を意識一元論 Bewußtseinmonismus、客観的観念論 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ことになるのである。

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っている。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っており、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)。というのも、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ブニッツ固有の考えは変えずにそのまま残し続けているからである。

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をもっとはっ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の、さら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っ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ブニッツの『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っているのである。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みるようになる。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、フッサール独自のモナド概念が現れるようになる¹⁵⁾。

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 aperçu*」(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つつも、「その時々¹⁶⁾の思いつき *gelegentliches aperçu*」(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学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が言われている¹⁵⁾ (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』の元となっ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. 450-471)。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) 一九三一一一九三四 『デカルト的省察』をめぐって

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¹⁶⁾。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『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. BWII, 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ったことはどのようなことであらうか。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。確かにライブ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ブ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ブ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* のなのです」(BWIII, S. 486)。¹⁹⁾

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、それが相互主観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、そのつど流れ去っていくような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に現実的な世界が構成されるのである。つまり、あらゆるモノダ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って一つの客観的世界、すなわち無限に開かれた相互主観性の世界という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、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、個々のモノダが持つマイクロコスモスとしての原初的世界の構成と、普遍的モノダ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ノダの持つマイ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ばいに広がっている全体を既に志向し

ているのである。同様に、個々のモノダが持っているマイ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・普遍的外的世界は主観的・個別的内的世界を超越しているのではなく、その内に志向的に内在している。それ故、個々のマイクロコスモスが互いに全てを包括するような調和関係にあり、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・普遍的世界の主観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。

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、そのことがモノダを存在論的概念とし、つまりモノダ的内在的世界としてのマイクロコスモスと外的世界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ノダ的内在的世界へと還帰するという間

違っ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關関係ということになる。フィンクはこれを世界内在的 *mundan* なモノ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〈主観性〉、すなわち超越論的に了解されたモノダ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關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ノダとしての内在的世界とモノダ共同体としての外的世界との關係なのではなく、世界を乗り越えたところで關係を持つている超越論的自我モノダの共同体なのである。

さて、最後に、マイ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⁽²⁾。そして、時を同じくするように、フッサールのモノダに關する草稿自体が姿を見せなくな

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、フッサールのモノドロギーとマインケとの關係を象徴していると言ってよいであろう。

結論

さて、このようにフッサールとマイ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、フッサールのモノドロギーはマインケとの手紙のやり取りに対応している。つまり、マインケがフッサールのモノ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ノダに關する考えの変化にはマインケの『新モノドロギー』が大きな影響を与えていると言える。

それ故、フッサールのモノドロギーを理解する際、ライプニッツとの比較も重要であろうが、その時でさえマインケとの關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、マインケとの關係においてこそフッサールのモノ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、フッサールのモノドロギーは、マインケとの共同

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のつながりが把握可能になる。例えば、『イデー』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観性の逆説を解消するものとしての超越論的相互主観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観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、その後他者が構成されるといったようなものではなく、お互い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観性理論の根本的捉え直しを迫るものであろう。

注

(1) Husserliana I. 以下フッサ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、フッサリアーナの場合と同様に巻数、ページ数を示す。

(3) デイトトリヒ・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ゲンのフッサールの下で研究しているが、最初関心にあったのは数学であった。その後、ゲッティンゲンを去ったマーンケは、ライプ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』というマーンケの名著とでも言っていような著作を立て続けに発表し、ライプニッツ研究者として広く名の知れたところとなる。その後もライプ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プスヴァルトで『ライプ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』第七巻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、一九三二年にはその学部長となっている。

フッサールとの関係はどうかというと、既にゲッティンゲンに
いる頃から手紙のやり取りが始まっており、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。さらに
は、マーンケがフッサールの旧式のガーベルスベルガー式速記を
読めることもあって、フッサールは手書きで書くような場合も含
めて、何度も手紙を書いている。そこでは、ライプニッツなこ
とも含めて、マーンケの研究についての助言や、自分の研究につ
いての進展なども詳しく書いており、かなり親しい間柄であること
が伺われる。一九二七年のマールブルグ大学赴任の際にも、尽力
を尽くしており、個人的にはハイデガーよりもマーンケを優先的
に考えているくらいである。

- (4) H. L. van Breda, "Leibniz' Einfluß auf das Denken Husser-
ls", in: Akten des Internationalen Leibniz-Kongresses (14.
-19. Nov. 1966), Wiesbaden 1967, Bd V, S. 145 anm. マン・
ブレンスはこの四つの研究について明記しているが、『書簡』の内容
からみて少なくとも『新モナドロギー』（"Eine neue
Monadologie", in: Kantstudien Ergänzungsheft, Bd 39,
1917）『永遠の境地』（"Der Wille zur Ewigkeit. Gedanken
eines deutschen Kriegers über den Sinn des Geisteslebens",
Halle a. d. S., 1917）そして一九二五年の『哲学および現象学
的研究年報』（以下『年報』第七巻に刊行された『ライプニッツ
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,
1925）の三つの研究書が含まれていることは間違いないであろ
う。

- (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. これに対し、クリスティンはフッサール現象学とラ
イプニッツのモナドロギーとの関係を論じたこの論文の中で、
フッサール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。さらに、フッサールがモナドと
いう概念を使い始めたのが一九〇五年からであることも指摘し
ており、ライプニッツのモナドロギーとの関係は一九〇五年から
一九三五年と広げられている（Ebenda）。
(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) このことを象徴的に示すように、ゲッティンゲン時代の弟子で
あるヘルムの手紙（一九二二年二月）にはマーンケの『新モナ
ドロギー』についてと自分が発生の現象学を中心に研究している

こととが並列して書かれている (vgl. BW III, S. 33)。

(13) Vgl. Renato Cristin, a. a. O., S. 166.

(14) ヴァン・ブレダも必ずしも理由は明確ではないが、一九二〇年という年には注目してゐる。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ったことは周知のことである。

(16) フッサールは、既に一九二九年の五月に原稿(ドイツ語)をフランスへ送っているのであるが、それが不十分であることを認めている。「というのは、難しい表現を避け、バリ講演の構想(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「相互主観性の理論(言い換えれば現象学のモノドロギーおよび超越論的観念論)」(ebenda)であると言う。この事情について、フッサール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いる。「次の『年報』ではドイツ語版の『省察』を發表することになっています。それも多分二倍の量で。というのは、ドイツの状況に配慮したり、暗示的な問題圏を最高の形而上学的な領域にまで、それとその領域に対応して基礎づけられた仕方での進展させる必要があるからです」(BW III, S. 478)。ここで言われている問題圏が、モノドロギーとしての相互主観性理論であることは異論の余地がないであらう。

(17) フッサールはこの年の一月に『新モノドロギー』を、二月に『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) クリストインもこの箇所を引用しているが、『書簡集』において“sich fördern”と訳していると、ところが“sich fördern”と引用されている。ここ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)から考えても『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ふ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のであるが、フッサールの速記によって書かれた文が、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ったため、それを確かめるという意図である (vgl. BW III, S. 508)。

(21) フィンクがこのよう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』第三八巻に發表した『現代の批判の中にあるエドムント・フッサールの現象学的哲学』(“Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik”, in: Kanstudien Bd 38, 1933)と何らかの關係があるように思われる。そのことを示すように、内容においても重なる部分が見出される。

(22) このことについての明確な理由はマーンケ自身にも分かつて

いなる。Vgl. BW III, S. 516 amn.

(北野 孝志・きたの たかし・名古屋大学)

レヴィナスにおけるエロスと言語

屋 良 朝 彦

序

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。レヴィナスは『全体性と無限』でこの問いに答えようとした。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」でレヴィ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

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・形而上学的超越は既に存在論的超越を前提する。」

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ーコは他者の倫理的超越性をエロスの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」によって端的に現れる。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、倫理的超越を説明する。

一 エロスと所有

レヴィナ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。把持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、エロスの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っているかの様である。」

従っ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。だがエロスの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、愛するとは愛の中で愛を愛することであり、かくて愛するこ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っては示されない以上、エロスの関係は倫理的関係ではない。倫理的关系は脱所有、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自体としては、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。他者の顔はこの窮乏によっ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乏にある。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、「存在が語っている」。それ故あらゆる言葉が「存在が存在を語る」という再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、「他者に語りかける」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、言語の本来の契機である。

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っている。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来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殻を破り、他者自身を開く。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・やら 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——

榊 矢 桂 一

カントの現象概念は、バルメニデスなどの古代の現象概念と明らかに対立する。彼の現象に対する立場は、我々の「経験の限界」を際立たせる一方で、その現象は経験科学の地盤の構成要素であり、客観性を持ち得る。それは決して「 \sim のように見えるもの」ではない。換言すればそれは、決して仮象ではないような現象、つまり「真なるもの」(das Wahre)の、或いは本質 (Wesen) の、現象^①である。ここでは、カントを軸とし、さらに発展させながら、彼の現象概念に潜む、現象が現れるという事の意味を明らかにすることを試みる。

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^②か。現象が自身とは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

なものなしには現象たり得ないことを意味する。現象とは、「現れているもの」(das Erscheinende)であるが、決して「 \sim のように見えるもの」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。「外的諸客観の直観」は、外的諸客観が「我々の感官を触発するがままに、つまり現れるがままに」外的諸客観を表象するが、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。^③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、実在性 (Realität) を持つ」^④と述べる。

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」に関して、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、主観に対して経験の限界として呈示しなければならぬ。何もの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、認識主観の認識行為が、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とそのそものが、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。

現れるということは、主観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って現れるのである。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」の中には考え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っ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。

現れるということは、与えられたものの真相に関係させられている。このような、物の真相や事実に関係して現れるということとは、「現れるもの」と「現れないもの」との関係において初めて考えられ得る。つまり「現れているもの」は、「現れざるもの」あつて初めて「現れたもの」であり、「現れざるもの」あつて初めて、それ自身が仮象であるとは決して考えられないような「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実に関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る。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って可能である。

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、そこには自ずと「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」である。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、認識主観が進むことのできない限界における「現れていること」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っている。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いるために、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のなら、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、主観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

なければならぬということとは、現象の「現れること」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「現れること」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ことによって、現象の「現れること」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、「現れること」の独特の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

- (1) Hoffmeister, Johannes, Einleitung des Herausgebers der *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952, S. XI.
- (2) 『フロレゴメナ』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」として考えられるという事が考慮されているが、「点」や「線」という事の比喻によって、それ以上の何も述べるつもりはない。カント自身、点が線の限界であるという事は、「限界 (Grenze)」と「制限 (Schränken)」の違いを説明する際に、具体的に取り上げている。『フロレゴメナ』第五七節参照。

(榊矢 桂一・ますや けいいち・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ュッツの悲劇から——

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っ
ている。しかし、この世界が、例えば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っ
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。我われの出会い世界の様々な局面の中には、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は「その中に入って」
行かねばならない。

二 通約不可能性と序列化の矛盾

シュッツは、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ったのであった。
(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・狂気
など各おのの世界は互いに通約不可能で、移行行きには飛
び越え (leap) が必要であり揺さぶりの体験 (experience of
a shock) を経るという。

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。しかし例えば夢の場合、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、目が醒めて後である。とすれば、出来事を現実の秩序に沿っているとしたら、私たちは、はじめにいま現実の中にいると感ず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か。そうだとすれば、現象学的還元によって常識的態度の妥当化を取りやめてしまった後には、世界は当然虚構の雰囲気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、シュッツが現実感の基準に選んだのが、間主観性を伴う、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ったと言わなければならない。多元的現実、日常世界への注意の減少（エポケーの増大）から起こり、飛び越え、揺さぶりの体験は意識緊張の変化によるとさえ言うのである（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、シュッツにとっての現実世界は、窮屈極まりないものになってしまった。

三 超越論哲学のドンキホーテ性

日常世界をはじめ、様々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の依存に結び付けるのは何たる短絡であろう。

シュッ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ろうか。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らうか。

フッサールの現象学は、シュッ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つた。この仕掛けを武器に社会の問題に立ち向かつたシュッツは、まさに、ドンキホーテであつた。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。シュッツには、その本の表紙に書かれた文字は、「Phänomenologie」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、公共性に対してすでに目の開かれていたシュッツは、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気付いたとき、シュッツは、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つたのではないか。彼もまた、間もなくこの世を去つてゆく。魔法使いとは、晩年のシュッツがフッセルルに対して、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関係——

我われは夢を見ていても、気が狂つていても、共通の空間で他のものごとに出会う。夢を見ていても、シュッツの言うとおりの姿は他人に観察され、同じように年をとるし、気が狂つ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には、常識の時間間定位、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、「常識の時間間定位によればそうなるある所ある時」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っていたかもしれないからである。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いしてはならない。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、その扱いと、そこに現実が現れていたか否かと、区別されねばならな

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）。

異なった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観性の基盤のあることの証しである。この基盤を常識の特権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いれる時空となったのである。

このことから、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った。「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。

（實川 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

1 世界の二重性

a 《自己性の回路》における世界の二重性

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という二重性を伴いつつ現出し、更に地平的性格を有することを示す。その上で、世界のこうした性格が、自己（についての）非措定的意識 *conscience non-thétique (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* としてとらえる。

いは可能としての対自」は、「世界の或る状態への現前としての対自である限りで」、「自己への現前」から、「世界に存在するものの全体によって分離されている」(EN14)。この回路によって「通過される限りでのこの存在の全体」である《世界》(Ibid)に、次の二側面を見出すことができる。

1 〈もはやーない〉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、「存在の彼方における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。したがって世界は、

2 へ未だない世界でもある。「存在の彼方における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つあるという限りで、対自とへ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。対自はいわばへなるという仕方

しかへ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全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あり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1a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關係をとらえることで、1a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体を条件づけている。

2 地平としての世界

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、非措定的な仕方に対自に与えられている地平であるといえよう。

とはいえ、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、対自の脱自性が全体分解的な全体という未完了をさし示すことと相関して、世界は常に未規定的な仕方で見えつつあり、それ故常に不完全な為されるべき¹⁾とめ *taches* の世界として現れる(EN241)。世界は、対自に対してこのようにたえず未規定的な仕方で見え、かつ対自を個別的な可能な対自たらしめているのである。

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

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、対自が即自的存在との関係性に他ならないという点に注意する必要がある。即ち、おのれ自身とは別の何ものかである即自的存在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 *neant*〉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〉ようにさせる」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(Roul63)。とすれば、対自はこの準―差異と関わりつつ、それにまぎこまれてある限りで、「存在の他には何ものも〈存在しない〉ようにさせる」ような〈何ものでもないもの〉として、たえず「存在」*etre* 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

自己を失うことで《世界》としての肯定が即自のうえに引き起こされる」(ENZ59)。それ故、対自と即自的存在との関係性である〈何ものでもないもの〉による、世界―即自という準―存在論的差異によるたゞざる媒介を通じて、世界が現出されることができよう。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存在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いうこともいえない以上、対自即ち〈何ものでもないもの〉とは、世界と即自との準―媒体であるとしかいいえない。したがって、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いえよう。

使用テキストおよび略記号

Sartre, J.-P., L'être et le néant : Essai d'ontologie phénoménologique, Paris : Gallimard, 1943 (本書では「tel 版」1993 を使用) [EN]

Rouger, F., Le Monde et le Moi — Ontologie et système chez le premier 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、実践に役立つように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越え、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。^①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)」^②なのであった。

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「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観性には「身体」、「他者」、「言語」などが拭い難くま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」に対して、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から出発した。^③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」を探索することではなく、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、経験の心理学と現象学を区別し、前者を後者によって基礎づけるのである。論理学の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った。

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。これに伴ってフッサールは『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ざるをえなくなり、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

メルローポンティは、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、それが前提としてある物理学的な「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ったと彼は主張するのである。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「移調可能性」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。このようにメルロー・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、科学的な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、いったん「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は「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れない。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

とって事実上「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の方途の果てに、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営為を開始するしかなかったのである。このようにメルロー・ポンティはフッサール現象学の発生の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ったのである。

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) みすず書房、一九七〇年、一〇—一二頁
- (4) Husserl, *Husserliana*, Bd. I (船橋弘訳「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

(9) Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, Gallimard, Paris, 1968.
p. 116-117

(大小田 重夫・おおこだ しげお・北海道大学)

フイנקの存在論的思惟

家 高 洋

オイゲン・フイנק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、フイנק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、フイנק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）のフイנק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。フイנק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、とフイנקは主張する。

例えば、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、とフイנק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「構成的なアプリアリ」の解明に

あるが、フイंकによれば、このアプリアオリも、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、フイंक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—存在」あるいは「先—存在」と呼ばれるように、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っては、決して知られないと述べられているように、事實的にも、我々の通常の態度(「自然的態度」とは隔絶された事柄である。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、フイंक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、フイंकの立論の原理的な難点は、見出されていなかったようである。

「現象学」から「存在論」へのフイंक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論哲学の理念』⁽¹⁾であった。ここで、以前と明確に異なっているのは、「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 (Seinsband)」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「構成的アプリアオリ」とはほぼ同じ内容であると考えられうる。もしそうであるならば、「世界」から、その一部である「存在者」へと論点が行った以上、フイंक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イंकの一つの自己批判は、およそ、以下の通りであったと考えられる。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」についてのフイंक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ったのか、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ったと考えられるであろう。

ここで注目すべきことは、フィンクは当初全く気付かぬまま「存在への拘束」の影響下にあったことに、自ら非常に強く自省し批判していることである。例えば、五年の講演『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ったと思われる。このような観点から考えれば、その当時、フィンクにとつての（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」であっ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ってきた。このことは、三〇年代前半には主題にならなかったことである。

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)を中心に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」という仕方であらうる事柄である。

「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ーの間での導出という形で、構成的な解明を試みている。「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

(1) E. Fink "Die Idee der Transzendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie" in *Nähe und Distanz*, Karl Alber, 1976, S. 7-44.

(家高 洋・いえたか ひろし・神戸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『イデーナー』を発表した後、一九二八年に同『年報』第九卷に『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、この時期の一步一步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であるが、その底本(Husserliana Bd. XI, Analysen zur passiven Synthesis)にはつけられてゐる「一九一八—一九二六年」

という副題は、それがまさにこの「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、これによっ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こ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、翻訳されることが長く期待されていたものであった。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』（一九二八年『年報』第十巻に発表）および『経験と判断』（ラン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うな探究を、一方でイギリス経験論以来の「連想／連合(Assoziation)」理論と、他方で「綜合」「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「先験的演繹論」とを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使っており、彼の生涯のなかでもっ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』執筆にあたってメルロ＝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(Enttillung)」という語の使用は、ハイデガーとの関連も窺わせると言っ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」がもっとも多く論じられているのも、この書であると言ってよい。

少し内容に立ち入って、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(Ansich)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えないことをなし遂げようとする不断の僭越行為である」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の以上のものを思念するところがあり、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)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しことになる。

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とがどのような

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」が起こり、「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斉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、それが不確かなまま残るとき、様々な段階をもっ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」という「自我に固有な作用活動」のような能動の様相化だけでなく、「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っている」のであり、ここで、こ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」を説明するという課題とともに、本書の標題にもなっている「受動的綜合」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」とは二義的であり、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」ことがあっても、「経験があらゆる箇所で断絶を経験する」ということは決してなく、「一貫する斉一性が形成される」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 (Ansich)

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、触発の呼び起こし(Weckung)の能作と再生産の連合、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「呼び起こし」であり、それによって、「重なり合い」「融合」「対照」さらには「対化(Paarung)」^①といった現象が生じる。さらに、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「沈澱」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(Intergrund)」もまた属しているとして、ここで「い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「無意識」の層へ「沈澱」することによって「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、再想起の現象によってはじめて、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、意識未来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」「錯誤」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」^②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くかぎり、この領域の真なる存在に対して言わば精神的に盲目である」ことをも示している。続いて、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」こと、しかも、そこでの「段階ないし層」は、「上の段階に止揚されるが、そこで失われるのではない」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、たえず客観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。

ここから研究の方法として、まず、「すでに出来上がっている志向性の研究」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、これによっ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になり」、そこで「発生の問題があらわになる」。こうして、「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「超越論の手引き」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、本書はプログラムの

あるいはプロバ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ってはその生き生きとした作業場の雰囲気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くしかないので、ここではいまい少し、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、一九二〇年代になっ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「ヘロゴスの発生」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)」という再帰動詞の形においてもっともよく表されることが、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」と呼ばれる場面に對しても、敷衍されることになろう。

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十分に組み込まれていなかっ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っ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る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「抑圧（Verdrängung）」や「衝動／欲動（Trieb）」といった語を使って、明らかにフロイト理論を念頭に置きながらも、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」と題されたフィントによる付論

が収められているが、そこでの約言すれば「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ってよい。フッサールは本書において、もっともフロイトの「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。例えば、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ってしまふ、というようなことがあり得ないだろうか」(p.15)。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。

最後に、翻訳で使われている訳語について気になることがいくつかあったが、もはや紙数もないので、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」という意味と「自体（そのもの）」という意味があるが、訳者達には、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。さもないと、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. 286) 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う。本書での「Selbst」は、「事象そのものへ (Zu den Sachen selbst)」の「Selbst」の意味において使われていると言っているのである。さらに、訳者達は「Selbstgebung」を「自己所与」と訳してしまいが、これは「自己」が「自体」とされるべきというだけでなく、やはり「所与 (Gegebenheit)」と「能与 (Gebung)」とを区別して、「自体能与」(あるいは、「そのものを与えること」と訳される

べきであろう。⁽⁸⁾

最後にいま一度注意をひいておきたいのは、本書には、「生き生きした現在」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。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、「眠りについて知ることができるのは、目覚めることによってのみである」(p. 255) という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と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。

注

(1) これが、後に『デカルト的省察』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. Husserliana Bd. I, S. 141f.)。

(2) それに対して、「空間世界の超越は第二段階の超越」(p.289)

と言われる(頁数の表示は本訳書による。以下同様)。また、ここでは論じられていないが、以上に対して、間主観性の問題圏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、自他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」で詳しく論じられている。

(4) 『他者経験の現象学』(国文社、一九八五年)(ドイツ語原題は『受動的綜合と間主観性』)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・データベース(拙稿)国内事情・インターネットによるフッサール・データベースの公開「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、この第十一巻では二六箇所(そのうち、括弧付きで使われているのが十一箇所)、第六巻では二四箇所(同十三箇所)、第二九巻では十二箇所、第四巻、第八巻、および第二二巻でそれぞれ五箇所、第十巻および第二五巻で四箇所、第七巻および第二七巻で三箇所、第五、一六、二二巻で各一箇所使われており、第一、二、三、一三、一四、一五、および二三巻ではまったく使われていない。

(6) 因みに、ルーヴァンのフッサール・アルヒーフに保存されてい

るフッサールの蔵書には、フロイトの著作は二冊(Uber Psychoanalyse: fünf Vorlesungen, 1912; Selbstdarstellung, 1936)のみだが、ユングが一冊(エンスヴァンガーが六冊のほか、「無意識」の問題に関わる著作が数冊(z. B. Eduard von Hartmann, Philosophie des Unbewussten, 1878)見られる(この情報は、フッサール・アルヒーフを訪ねる機会があった榊原哲也氏の厚意によっ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従来は「自己能与/自己所与性」が使われていた(例えば、山本万二郎『現象学序説』創文社、一九五四年、船橋弘訳『デカルト的省察』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「自己能与/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)、「Nachts」(三箇所)、「Dunkel」(十二箇所)、「* dunkel *」(十二箇所)、「Schlaf」(七箇所)である(なお、*は前方ないし後方一致を表す)。

(浜渦 辰二・はまうず 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 渦 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。真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。」^①一九三四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ってい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もあったにもかかわらず、現象学達がグループとして登場

しなかった」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」と言ったという。^② 思えば、フッサールの編集により、しかも彼の『イデーニー』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『イデーニーへの後書き』を巻末論文とする一九三〇年の第十一巻をもって十七年間の歴史を閉じることになった。しかし、それによって「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った。^③ 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い

たたび互いに会合うことができ、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らう」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。⁽⁴⁾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はや例外ではない状況になってきている。⁽⁵⁾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おおうと考え、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、私たち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——私はこう考えている。私には、もしフッサールが現代に生き

ていたなら、ガールズ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、⁽⁶⁾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、と思われるのである。

現在(一九九八年七月)、日本でもさまざまな学問分野の学会が、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(NACSIS)も独自のホームページ⁽⁷⁾[<http://www.nacsis.ac.jp/nacsis/index.html>]を開設しており、そのなかの「学会ホームページレジャ」(Academic Society Home Village)というページからは、理系・文系含め各学問分野合計二二八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「第一部 文学、哲学、教育学、心理学、社会学、史学」の分野にも三八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」「比較文学会」「日本倫理学会」などを挙げる事ができる。

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」という但し書がついている)を開くと、「学会概要」「学会会則」「会長リスト」「学会刊行物」「倫理学年報」目録「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」^⑨「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覗いてみると、ここは表紙がすべて英語(中身は必ずしも英語に限らなう)になっている。「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 Admission」「To the Internet World」「WWW Pages for Philosophers」「Other Useful Links」といった項目が並んでいる。ほかの学会も提供してい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、「事務局によって管理運営されている」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へのリンク」があること、また、日本科学哲学会はか、いくつかの学会・研究会などでは「メーリングリスト」^⑩が運営されていること、などが目につくところである。

ほかに個人の制作によるものとして「哲学／倫理学／宗教学関係国内リンク集」(筑波大学の永崎研宜氏製作)というホームページ [<http://www.asahi-net.or.jp/~IS8K-NGSK/>]があり、そのなかの「学会・研究会リスト」^⑪には、これまで挙げたものほか、「日本ポパー哲学研究会」「新プラトン主義研究会」「北海道大学哲学会」「北海道哲学会」「日本バートランド・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」「ヘーゲル研究会」「メルロ＝ポンティサークル」などが挙げられている。

リンク集のなかには、学会関係のホームページばかりでなく、国内・国外の哲学関係の情報やテキストを提供しているサイトへのリンクを集めたものもいくつかあるが、ここでは現象学研究のために役立ついくつかのサイトを紹介しておく。① The Husserl Page [<http://sac.uky.edu/~rsandl/husserl.html>]——アメリカのボブ・サンドマイ

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（ベックカー、コンラッド・マルティウス、フィンク、ガイガー、ハイデガー、シェーラー）およびアメリカの弟子達（シュッツ）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/ereignis.htm>] —— 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（希独対訳）、および、ハイデガーに関する論文（電子テキスト）等へのリンクが張られている。③ Center for Advanced Research in Phenomenology (CARP) [<http://www.finet.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エンブレ教授らによって設立され、北米におけるさまざまな学会・研究会、出版物・叢書を企画してきており、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（シュッツ、ボーヴォワール等）、現象学関係のリンク集などがある。④ Graduiertenkolleg Phänomenologie und Hermeneutik [<http://www.ruhr-uni-bocum.de/www-public/pulibe/grhome.htm>] —— ドイツのボッフム大学とウッパ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ェルス、ウッパタールのヘルト、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グラー、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ル・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」^⑬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/~jshama/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アーナ（現在までに刊行された）三〇巻のうち二三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えることになるが)となつてゐる。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つてゐるので、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出来るものとして、今年四月から「日本におけるフットサル研究文献(一九一五―一九九七)一覧」[<http://www.ipcs.shizuoka.ac.jp/~jshama/WADA-biblio.htm>]とい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トサルに関する、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、この一覧がフットサル・データベースと並んで、私たちフットサル研究者の共有財産となることによって、日本におけるフットサル研究の進展に貢献することを願つてゐる。^⑬

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.](http://www.ipcs.shizuoka.ac.jp/~jshama/PAJ/PAJ-home.htm)

[ipcs.shizuoka.ac.jp/~jshama/PAJ/PAJ-home.htm](http://www.ipcs.shizuoka.ac.jp/~jshama/PAJ/PAJ-home.htm)]を立ち上げてみた。私が実験的かつゲリラ的に作つ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るだろう。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る。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、メールングリストなど)。

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つた)。それによって、①論文相互(バック

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この論文に対してさらに新たな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、論争の場とすることもできる）。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は多い。とりわけ、哲学畑ではない、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も作りたい。世界的に見ても日本の現象学研究の水準は高いと言ってよい（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ことはほとんどない。日米現象学会も一つの足掛かりではあるが、アメリカだけでなく、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っていきたい。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、日本現象学会は一举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(Weltoffenheit)をもたらすのである。

こうして、インターネットは、学際的(interdisziplinär)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にしてくれる。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篋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」^⑬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」^⑭と呼んだ「間主観性(Intersubjektivität)」の一つのあり方であり、また、冒頭で引用した

手紙の初めてフッサールが「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。これらの「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に、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』(ちくま新書、一九九六年九月)、『法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。

(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』(科学研究費総合研究(B) 研究成果報告書、一九九八年)を参照。

- (6) 話はそれるが、先日サンクト・ペテルブルク(ロシア)のドストエフスキー記念館を訪れた際、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 (ed. by Edmund Husserl : Briefwechsel Band I-IX (Kluwer, 1994)) が刊行されており、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のホームページからは、『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ころ)へのリンクを集め

たものだが、ここ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」「日米緩和医療学会」の各ホームページへリンクが張られている。

- (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。これによって、同じ情報をすべての登録者に一挙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」「メーリングリスト」「哲学者研究者リスト」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/Hamanzu/jiji/jiji1.htm>]を参照されたい。

- (14) ここでは、フッサール・データベースの紹介ばかりになってしまったが、それと肩を並べるようにして（あるいは、もっと華々しくと言うべきか）活動が行われている「メルローポンティサール」でも、研究誌『メルローポンティ研究』の刊行のほか、同様の「メルローポンティデータベース」が作成されているので、同サールのホームページ[<http://www.copula.com/merleau/index.htm>]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っているので、併せて参照されたい。

- (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 辰二・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、その発展をはかることを目的とする。

第三条 本会はこの目的を達成するために左の事業を行う。

1 年一回以上の研究大会の開催

2 国内および国外の関係学術団体との連絡

3 会報および研究業績の編集発行

4 その他必要な事業

第四条 本会の会員は現象学に関心をもつ学術研究者とする。入会には委員会の承認を要する。

第五条 本会は左の役員をおく。

委員 若干名

会計監査 二名

第六条 総会は年一回定期的に開き、その他必要があれば、委員会の決議によって臨時に開くことができる。総会は会の活動の根本方針を決定し、会員の中より委員および会計監査を選出す

る。また、総会は一般報告ならびに会計報告を受ける。

第七条 委員の任期は四年とする。

第八条 会計監査の任期は四年とする。会計監査は他の役員をかねることができない。

第九条 役員はすべて重任をさまたげない。

第十条 委員は委員会を構成し、総会の決定に従って会の運営について協議決定する。

第十一条 会計監査は年一回会計を監査する。

第十二条 会員は会費として年一〇〇〇円を納入する。

第十三条 本規則は委員会の決議を経て変更することができる。但し、総会の承認を要する。

(昭和五五年五月三〇日制定)

(会費は昭和六二年度より『年報』代を含め三〇〇〇円に改定)

編集後記

一九九八年度分の『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、この部分いくらか内容が整わないことになっているかもしれませんが、ご理解ください。

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だいた執筆者各位には厚くお礼申し上げます。

なお本年報の出版、印刷にさいしても南山大学およびとりわけ同大学の立松弘孝氏には、多大のご協力ご支援をいただいたことに心から感謝申し上げます。

本年度の研究会は来る十一月一四・一五日（土・

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）

日本現象学会への入会方法

本会へ入会を希望される方（入会資格は大学院生を含む現象学研究者）は左記の学会事務局へ問合せて下さい。学会費（年報の代金を含む）は年間三千円です。また、非会員の方が本誌を購読なさりたい場合も、事務局へお申込み下さい。

日本現象学会事務局

〒七三九〇〇四六

東広島市鏡山一七一一

広島大学総合科学部

比較文化研究講座内

電話 〇八二四一二四一六三三〇

GENSHÔGAKU NENPÔ 14

Annual Review of the Phenomenological Association of Japan

Contents

| | |
|--------------------|--|
| Tadashi MATSUO | Über die transzendente 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 Geschichts- philosophie Walter Benjamins |
| Mamoru SASAKI | Die Möglichkeit des »Pseudos« : Zum Problem der Wahrheit in <i>Sein und Zeit</i> |
| Toshihiko TSUCHIDO | Über die „Selbstverständlichkeit“ in der „Krisis“-Arbeit E. Husserl's |
| 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 Perspektive 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 “Appear- ing” |
| 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 <i>L'être et le néant</i> de J. P. Sartre |
| Shigeo ÔKODA | Merleau-Ponty, Un disciple fidèle de Bergson : le fondement philoso- phique 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, <i>Analysen zur passiven Synthesis (1918-1926)</i> , 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
鷲 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

(株) ク イ ッ ク ス
