ISSN 0289-825X

現象学年報15

'99 日本現象学会・編

目次

特集　「認知と言語――認知言語学の新しい流れと現象学――」

特集「認知と言語」について　宮原　勇　1

言葉と意味の身体性
――認知言語学からの眺望――　山梨正明　7

他者認知としての言語へ　菅野盾樹　23

認知意味論の哲学的含意　門脇俊介　43

言語と進化　佐藤英明　63

日本現象学会　第二〇回研究大会の報告

シンポジウム　「日本の哲学と現象学」

日本における現象学の可能性
――二人の先達、高橋里美と三宅剛一に拠りながら――　滝浦静雄　79

現象学と弁証法
——ハイデッガーと田辺元——　常俊宗三郎　95

和辻哲郎における現象学の位置　佐藤康邦　111

ワークショップA「現象学の最近の動向と課題」

制作と哲学、制作と政治
——「ハイデガーとアーレント」のために——　森　一郎　127

改めて時間の逆説を問う　山口一郎　143

ワークショップB「教育の現象学」

授業における共同化と相互主観性の現象学　中田基昭　163

教育の現象学的研究について（教育的会話・生活世界・他者）　岡田敬司　177

一般研究発表

ベルクソンにおける自由と行為の問題
——自我の二つの解釈を巡って——　小関彩子　187

存在の有限性
——ハイデガーにおける自由の問題——　鞍田　崇　199
精神病理的現象の意味について
——ハーバーマスによる精神分析経験の再構成を手がかりにして——　総田純次　211
H・アーレントと現象学　高橋正和　223
事物知覚における「付帯現前化」に見られる「他者」の契機　千葉胤久　237
志向的対象とは何か　長沼　淳　249
オートポイエーシスと「身体」の問題　本間直樹　263
ハイデガーの真理概念における自由と気分　山本與志隆　275
ディルタイにおける想像力と類型　伊藤直樹　287
神話的な世界観と真理の問題
——一九二八／二九年冬学期講義『哲学入門』にそくして——　鎌田　学　291

意味と類型　紀平知樹　295
エポケーとコギト
——近代懐疑主義の方法とフッサールの反省論——　塩川千夏　299
フッサールの形相的還元の根本動向　野村文宏　303
心脳問題における言語と意識の働き
——唯脳論反駁——　山本史華　307
——*——
書評
レスター・エンブリー他編著『現象学事典』
——Lester Embree (Editor), *Encyclopedia of Phenomenology*, Kluwer Academic Pub.——　和田渡　311
谷徹著『意識の自然』勁草書房　三村尚彦　319

海外事情

はじめに——編集委員から——　村田純一　327

Phänomenologie in Korea
——Was heißt, Erben der Vergangenheit zu sein?——　Kah Kyung Cho　364

＊

編集後記

特集「認知と言語」について

宮原勇

今回は『現象学年報』15号の企画として、従来の委託論文の形式を少し変え、「認知と言語――認知言語学の新しい流れと現象学――」という特集を組み、会員のみならず、非会員の方にも原稿を依頼することにした。「認知と言語」というテーマ自体は、従来から現象学の中でも様々に論じられており、まったく新しいテーマであるわけではない。しかし、今回は、言語学の新しい流れとなっていて、言語現象を人間の認知活動全体の中に位置付けるという発想が現象学と近いと思われる「認知言語学」との学際的交流を、『現象学年報』の紙面の上で試みることにした。

今回の特集では、日本での認知言語学の第一人者である京都大学教授山梨正明氏[1]と哲学界にありながら幅広く言語学の動向にも詳しい大阪大学教授菅野盾樹氏[2]に執筆を依頼した。また、会員からは、カリフォルニア大学バークレー校に留学中の東京大学助教授門脇俊介氏と新進気鋭の中央学院大学講師佐藤英明氏に執筆をお願いした。

さて、現代哲学においては「言語論的転回」が語られて既に久しいが、言語を研究対象とするその当の言語学においては「語用論的転回」を経て、さらに「認知論的転回」、ないしは「認知革命」とも呼ぶことができる流れが広がってきている。それが、認知言語学の新しい流れであるが、そのなかでも、ジョージ・レイコフ著『認知意味論』、マーク・ジョンソン著『心のなかの身体』、レイコフと共著『レトリックと人生』、ジル・フォコニエ著『メンタル・スペース』などが翻訳されていて、注目をひく。翻訳はまだ無いが、ゲシュタルト心理学の発想を言語の意味構造の分析に応用し、「認知文法」を展開しているラネカーの試みも重要である。また、狭義の「認知言語学」には入らないが、「コ

ミュニケーションと認知」という副題をもつ、スペルベル／ウイルソン著『関連性理論』も視野に入れたい。これらの言語理論は柔軟で、現象学や解釈学の立場からみてもいずれも興味深い発想を含み、大いに示唆に富む。

具体的に紹介してみよう。例えば、まずその「関連性理論」（スペルベル／ウイルソン）であるが、発話者の意図という側面から意味論を構築せんとした哲学者グライス[3]の発想を発展させたものである。「関連性理論」では、人間の認知は、コストと利益によって決められる「関連性」に定位して(relevance-oriented)いるとされる。そのような「関連性」という観点から、言語コミュニケーションにおける言語理解のプロセスの解明が試みられるのである。

また、レイコフ／ジョンソンらのメタファー論や言語の身体性の理論は、そのままメルロ＝ポンティの言語と身体の考察を彷彿とさせるものである。さらには、フォコニエらの「メンタル・スペース理論」は、チョムスキーの生成文法やモンタギュー文法にみられるような統語形式と意味に関しての「アルゴリズム的アプローチ」に対抗するものであり、文中心的な真理関数意味論の狭隘さを乗り越えようとする試みである。それによると、談話を含む言語現象には、その背後に思考の領域設定が行われていて、その談話に登場する文や語はその都度設定されている「信念スペース」などを考慮してはじめて理解できるという。かつては、可能世界意味論とフッサール意味論を比較する研究があったが、この「メンタル・スペース理論」自体、可能世界意味論の対案という特徴を持ち、しかもこの「メンタル・スペース理論」の方が現象学的意味論との親近性がみられる。

このような動きを哲学の視点から解釈してみると、次のように言えそうである。すなわち、スキナーやライル流の行動主義や、後期ウィトゲンシュタインや言語行為論に見られるような言語の使用規則に定位した規約主義に対抗して、言語を人間の認知作用全体との連関の中で捉え直そうという動きである、と。そこでは行動主義や検証主義的真理関数意味論のみならず、意味論上の規約主義も徹底して批判されている[4]。

もちろん言語現象を解明する上で、言語を人間の認知機構全体の中に位置づけ解明するといっても、単に「内観」に頼る意識分析に回帰したというのではない。人間が自らをとりまく自然的、文化的、精神的環境と相互に関わり合いながら展開している活動を、広い意味で「認知」と捉え、そのような認知の次元に言語現象の発現の源を探ろうとしているのである。認知言語学が哲学的には言語分析の伝統が強い地域から生じたという事情にもかかわらず、かえっ

て分析哲学の狭隘さに対する鋭い批判を含んでいる。

とはいえ、「認知言語学」の視点の中で、現象学の立場からみて更なる検討を要する点がないわけではない。以下では、「認知言語学」にまつわる問題のみならず、「認知と言語」というテーマで問われるべき問題を含めて、今回の特集がどのような問題の広がりがあるか指摘しておきたい。

（一）「身体」なる概念について

認知言語学においては、カテゴリー生成や概念体系の生成に際してのイマジネーションの働きや身体性の役割が重視されているが、その「身体性」(embodiment)という時、何が考えられているのだろうか。例えばレイコフ／ジョンソン著 *Philosophy in the Flesh, The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought* (1999)では、身体性ということで、意識に捉えられた限りでの「現象学的身体性」のみならず、神経生理学的アプローチで初めて明かされる「神経的身体性」(the neural embodiment)をも考えられている。

一般に認知科学の最新の研究においてわれわれの認知システムの神経生理学的機構が明かされつつある。認知言語学も、認知科学の広範な流れの中にあり、そのような最新の脳科学の成果を積極的に取り入れる姿勢にあるが、脳生理学的事実とその分析をそのまま言語研究に導入するのは問題があろう。むしろ、言語現象に関わる身体性ということで問われねばならないのは、既にアンリ・ワロンやメルロ＝ポンティが論じている「身体図式」を中心とした、いわば〈自己身体イメージ〉が言語上の様々な概念形成にどのような影響を及ぼしているかではなかろうか。空間表象のみならず、他者理解に関しても身体イメージが大きな役割を演じていると思われる。それは生理学的存在としての「身体」ではない。科学主義的客観主義の素朴性を突き抜けた地点で「身体」を問題にしないと、言語的カテゴリーの認知的起源は解明できないのではあるまいか。[5]

（二）「経験主義」と経験的基盤

ところで、認知言語学の中でも、言語と認知との関係をどのように考えるかで、大きく二つの考え方が分かれる。生成文法の流れから出てきた「モジュール説」では、認知に対して生成文法の「自律性」を唱え、統語論中心の客観主義的言語論を構築している。それに対して、われわれの文法的知識といえども意味論的知識や音韻論的構造と切り離された独立の存在ではないと考える研究者たちもいる

（ラネカーレイコフらのホーリズム的見解[6]）。つまり、広い意味での認知システムに組み込まれているというのである。そのような視点から、言語上の概念やカテゴリーの認知的生成のプロセスが、プロトタイプ的経験の分析を通じて解明されようとしている。

われわれ現象学者が注目するのはこの「ホリスティック」な認知言語学であるが、そこではチョムスキー流の客観主義、「理性主義」に対する反撥からか、「経験的基盤」を重視するという傾向が見られる。しかし、われわれが注目したいのは、彼らが経験論 vs 理性論、客観主義 vs 主観主義という不毛な対立を超えて[7]、自らを「エクスペリアンシャリズム」(Experientialism)と規定している点である。エンピリシズム(Empiricism)なのではない。「客観主義的合理論」ではなく、言語現象を経験的基盤から解明していくというそのようなスタンスは、現象学の洞察と重なるものといってよい。

認知言語学が言語現象を行為の実践的コンテクストの中に位置付けて解明しようとした「語用論」の発想をも広く取り入れ、展開するのであれば、自ずとその基盤となる経験というのも、単なる感性的経験ということにはなるまい。単なる感性的経験のみを「経験」と捉えると、自然科学の客観性をモデルとする検証主義的客観主義と変わらなくなってしまう。認知言語学の豊かな成果から多くを学ぶとしても、認知言語学が基盤とする「経験」がいかなるものであり、いかなるスタンスでその経験を扱うか、注意深く検討する必要があろう。イマジネーションなどの働きや文化的、社会的経験を含めた広い意味での「経験」概念でなければならないだろう。

またカテゴリー生成の解明に際して、ニューラル・ネットワークをシミュレーション・モデルとして導入した「コネクショニズム」が提唱されて、成果を上げつつある。この発想は確かに「ネオ連合主義」という意味では、単なる経験論への回帰のようにも映る。哲学の視点からその実験のプロセスをつぶさに検討し、単なる「ボトム・アップ」だけで、カテゴリー生成が成功しているのか確認する必要があろう。つまり、単なる経験的与件からの純粋な「ボトム・アップ」でカテゴリーが生成されるのか、問われねばならない。いずれにしても、概念やカテゴリーに関して、再度、現象学の視点から新しい理論を構築するように迫っていると言ってよい。

（三）「環境」――多層的環境と人間主体――

既に述べたように、認知言語学では、人間と環境との相

互影響、相互作用のサイクルの中に言語現象を繰り込むという視点が出てきている。(1)で取り上げた「身体性」という視点は、〈精神活動としての言語活動を、身体を介して、環境世界に着地させる試みである〉といってよい。また、認知ということも、「生態学的アプローチ」(the ecological approach)からの「アフォーダンス」理論(J.J.ギブソン)が示すように、人間と環境との相互作用として捉える必要があるだろう(8)。

アフォーダンスとは、知覚世界の中にあるものが、益になろうが害になろうが、その観察者に対して与える(afford)何らかのものをいう。まず、われわれ有機体の周囲世界はわれわれの知覚などの生体機構に相対的なアフォーダンスを持っているが、それは物体や環境の物理的性質ではない。つまり、われわれ生物は単なる物理的環境の中に生きているのではなく、実体(substances)、媒質(medium)、それらを分離する面(faces)とその配置とからなる「生態学的環境」の中に生きており、そこからアフォーダンスを受け取っている。そのようなアフォーダンスから事物の「意味」(meaning)は構成されるが、そこには「情報抽出」(the information pick-up)が働いているという。

ここで哲学、あるいは現象学の立場から確認しておきたいのは次の点である。すなわち、そのような「情報抽出」という概念にみられるように、やはり「生態学的環境」を構成している様々な要素が主体に与えてくれているアフォーダンスは、そのままでは「意味」とはならないであろうし、「情報」とはならないということである。そこには、認知の能動的働きとしての「選択」が働いているのである。

われわれの課題としては、現象学の立場からあらためて精神的環境や文化的環境をも含めた多層的環境世界の中で生きている人間主体のあり方を広く捉え、そのような枠組みの中で認知システムも探究し、そしてコミュニケーションをも含めた人間の言語現象を解明することが考えられよう。今回の特集に寄せられた四本の論文はどれも、その課題の探究に大いに寄与するものとなっている。

注

(1) 月刊『言語』一九九八年一一月号特集「認知言語学入門」に「認知言語学の研究プログラム」を執筆している。

(2) マーク・ジョンソン『心のなかの身体』の訳者の一人。関連性理論において「認知過程」への視点がどのような役割を果たしているかは、菅野盾樹「エロキューションとしての言語」月刊『言語』一九九五年四月号参照。

(3) グライスの意味論は、後期ウィトゲンシュタインの言語

ゲーム意味論の影響が強い従来の日本の哲学界では、不当にも注目されることが少なかった。ちなみに、グライスの意味論では言語現象に関わる意識の働きが十分考慮されている。

（4）関連性理論における「コード」概念批判を参照。

（5）ただし、〈言語的なものが「身体イメージ」を規定している〉というテーゼ、つまり言語媒介性のテーゼの一つのバージョンは言語研究においては一九七〇年代に効力を失っている。

（6）M. Schwarz, Einfühnung in die Kognitive Linguistik, 1996², Francke, S. 52ff.

（7）G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphors We Live By* 1980. 邦訳レイコフ／ジョンソン『レトリックと人生』大修館書店。

（8）J. J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Houghton Mifflin Co. Boston, 1979. 邦訳古崎　敬他訳『生態学的視覚論』サイエンス社

J. J. Gibson, Notes on affordances, 1982「アフォーダンスについての覚書」安西祐一郎他編『認知科学ハンドブック』共立出版所収

ギブンソンとフッサールとの比較研究がなされつつある。Cf. Barry Smith, Truth and the Visual Field: http://wings.baffalo.edu/philosophy/faculty/smith/articles/tvf.html

（宮原　勇・みやはら　いさむ・愛知県立大学）

言葉と意味の身体性

——認知言語学からの眺望——

山梨正明

一　はじめに

言葉は、われわれが日常生活の生きた環境のなかに身をおき、環境とインターアクトしながら身体的な経験を基盤として獲得してきた伝達の手段である。言葉には、生きた環境のなかに身をおき、環境と共振しながら世界を意味づけしていく人間の身体性にかかわる要因がさまざまな形で反映されている。ここで問題とする身体性にかかわる要因としては、五感、空間認知、運動感覚、視点の投影、イメージ形成などの要因がふくまれる。生物としての人間、環境のなかに埋めこまれた存在としての人間が、長い進化の過程を経て獲得するにいたった言語能力の根底には、身体性の問題が密接にかかわっている。

これまでの言語学のアプローチは、いわゆる言語能力の研究は、身体性にかかわる要因からは切り離して研究することが可能であるという前提に立っている。[1] しかし、言葉の創造性と意味の発現の過程を厳密にみた場合、五感、空間認知、運動感覚をはじめとする人間の感性的な経験や身体的な経験が、言語能力に根源的にかかわっているという事実は無視できない。現在、新しい言語学のパラダイムとして注目されている認知言語学のパラダイムは、この意味での身体性を研究の基盤におくアプローチをとっている。[2]

広い意味での身体性の問題は、言語学、心理学、文化人類学、脳科学をはじめとする最近の認知科学の関連分野の方法論とその背後の科学観を左右する重要なテーマといえ

る。どのような意味で身体性を問題にするかは、これらの関連分野の研究文脈によって厳密には異なる。本稿では、認知言語学の観点から言葉と意味にかかわる身体性の問題を検討しながら、認知科学の新しい知の探究の可能性を考察していく。

二　認知言語学のアプローチ

日常生活における伝達の手段としての言葉は、主体が世界を認識し、この世界との相互作用による経験的な基盤によって動機づけられている記号系の一種である。言葉には、主体が投げ込まれている生活世界の解釈、外界のカテゴリー化、意味づけ等にかかわるさまざまな認知的な要因が何らかの形で反映されている。認知言語学は、このような人間の一般的な認知能力にかかわる要因を言語現象の説明の基盤とするアプローチをとっている。ここで問題にする一般的な認知能力のなかには、さらに知覚、空間認知、運動感覚、イメージ形成、視点の投影などにかかわる能力がふくまれる。

従来の言語学のパラダイム（例えば、生成文法理論のパラダイム）では、いわゆる言語能力は、この種の一般的な認知能力とは独立した自律的なモジュールとしての知識を前提としている。すなわち、このパラダイムでは、一般的な認知能力から切り離された自律的な言語能力の存在を前提としている。[3] さらに言えば、これまでの言語学のアプローチは、この種の言語能力のうち、意味的な要因や語用論的な要因からは独立した文法知識の自律性を前提としている。これにたいし、認知言語学のパラダイムでは、いわゆる言語能力は一般的な認知能力によって動機づけられており、この認知能力の反映として位置づけられる。換言すれば、言語能力は、この種の一般的な認知能力と不可分の関係にあり、後者にかかわる要因を無視して言語能力を規定することは不可能であるという立場に立っている。

認知能力の重視は、必ずしも言語的な知識の形式・構造にかかわる要因を無視していくことを意味するわけではない。むしろ、言葉の形式・構造にかかわる制約も、言葉の意味的な側面と同様、根源的に身体性を反映する主体の一般的な認知能力にかかわる制約によって動機づけられているという視点に立つことを意味する。このアプローチをとることにより、言葉の背後に存在する主体の認知能力との関連で、言語現象を包括的に捉え直していく方向がみえてくる。

三　表示主義・計算主義の科学の限界

認知言語学のパラダイムは、構造言語学や生成文法理論に代表される従来の言語学と情報科学の関連分野の基本的なアプローチを問題とする。言葉や情報にかかわるこれまでの言語学と情報科学の研究は、「表示主義」と「計算主義」のパラダイムを前提とする記号系の構造的な知識の定式化が中心になっている。このアプローチは、言語情報や記憶、認識にかかわる情報は、分節構造をもつ記号系によって「表示」されることを前提としている。また、この線にそった研究は、言葉や心にかかわる情報処理のプロセスは、この記号表示にたいする一連の「計算」（ないしは「操作」）の過程であり、言葉と心にかかわる情報処理のプロセスは、基本的にこの記号計算（ないしは記号操作）の過程として捉えられることを前提としている。[4]

さらに厳密にみていくならば、この種のアプローチは、基本的に次のような記号観と言語観を前提としている：(i)日常言語の記号系は、外部世界とインターアクトしていく認知主体とは独立に存在し、その形式と構造の体系は命題分節的な記号系によって規定可能である、(ii)この記号系の背後の意味は、言語外の文脈から独立しており、形式に対応する指示対象（ないしは概念）として存在する、(iii)この記号系を特徴づける構成要素としての文法カテゴリーと意味カテゴリーは、認知主体の解釈からは影響をうけずに独立に存在する。したがって、(iv)この種のカテゴリーからなる記号系の構造と意味は、自律的な記号表示によって規定することが可能である。[5]

この種の前提にもとづく記号観、言語観にたいしては根本的な問い直しが必要となる。カテゴリー化され安定しているようにみえる日常言語の構成要素（語彙、構文、概念等）は、一見したところ人間の主体的、身体的な文脈から独立し、自律的な言葉の構造を保証しているようにみえる。しかし、実際の言語現象には、主体の創造的な視点の投影、視点の転換、主観的なイメージの形成と変容、カテゴリーの拡張、焦点化のずれ等によりゆらぎが生じ、自律的に安定した記号系として捉えていくことは厳密には不可能である。この事実を考慮するならば、日常言語の世界を、形式と意味の対応関係にもとづく表示レベルと、このレベルに適用する規則による操作（ないしは計算）として規定していく従来の言語学と情報科学のパラダイムには、本質的な限界があると言わねばならない。

四　身体性からみた言語能力の根源

いわゆる言語能力にかかわる知識と認知能力にかかわる知識の区分は、先験的に決められるものではない。言葉の発生の通時的なプロセスや系統発生的なプロセスを問題にした場合、言語能力にかかわる知識が無条件にはじめからわれわれの頭のなかに備わっていたと考えることはできない。日常言語の記号系は、生物としての人間が、感性的な経験や身体的な経験を基盤として知のシステムを発達させてきた進化の文脈の中で把握される存在である。これまでの言語学（とくに、構造主義の言語学と生成文法のパラダイムにもとづく言語学）で問題にしてきた言語能力としての知識は、身体性を反映するより包括的な人間の認知能力（ないしは運用能力）の発現の文脈のなかで理解されなければならない。認知言語学は、日常言語の記号系にかかわる知識の根源を、身体性にかかわる以下の問題との関連で問い直している。

四・一　言語主体と認知プロセスの主観性

認知言語学は、外界にたいする主体の認知プロセスの反映として言語現象を解明していくというアプローチをとる。日常言語には、外界にたいするわれわれの認識のモードが投影されている。同じ状況を伝えようとする場合にも、その状況にたいする表現形式の選択のちがいに、外部世界にたいする主体の視点の投影のモードやパースペクティヴのちがいが反映されている。認知言語学は、このような主体の認知プロセスの視点から言語現象にアプローチしていく。日常言語の表現のしかたのちがい、記号化のちがいを厳密にみていくことにより、表現主体が与えられた状況を把握する際にどのような視点をとり、どのようなパースペクティヴのもとに外界を把握しているかを具体的に理解していくことが可能になる。

この種の認知プロセスのなかでも、とくに図と地の区分は、言葉の形式と意味の発現の過程において重要な役割をになう。一般に、われわれがある対象を認知する場合には、その対象のもっとも際立った部分に焦点をあてながら認知していく。この場合、際立っている部分ないしは焦点化されている部分は図、その背景になっている部分は地と見なされる。別の見方からすれば、前景となっている部分が図、背景となっている部分が地ということになる。[6]

認知言語学のアプローチでは、この種の図と地の区分に

かかわる主観的な認知プロセスを、さらにプロファイルとベース、ランドマークとトラジェクターの認知プロセスのダイナミックスとしてより厳密にとらえ直していく。プロファイルは、図として発現する認知のドメインのなかの焦点化されているドメイン、ベースはプロファイルを際立たせる背景となるドメインとして機能する。さらに、プロファイルのドメインのうち、相対的により際立って認知されるドメインはトラジェクター、これを背景的に位置づけるドメインはランドマークとして区別される。[7] 形態、構造、意味をはじめとする言葉のさまざまな側面は、この種の認知プロセスのダイナミックスを反映する主体の解釈モードによって動機づけられている。

四・二　イメージ形成と言葉の感性的側面

われわれは、外界の対象に関し何らかのイメージをつくりあげ、このイメージを介して外界の対象を把握している。イメージは、具体的な経験に基づいて形成される心的表象の一種である。われわれは、具体的な経験によってつくられたイメージを介して対象を把握しているだけでなく、状況によっては具体的なイメージを拡張し、この拡張されたイメージを介してより抽象的な対象を理解している。外界の把握を可能とする人間の認知能力の一部は、この種の表象能力によって支えられている。

人間の創造的な理解には、すくなくとも次のような認知プロセスがかかわっている：(i)ある対象に関し具体的なイメージをつくりあげていくプロセス、(ii)ある対象のイメージを他の対象に拡張していくプロセス、(iii)ある対象のイメージを多角的な視点から組みかえていくプロセス。一般に、ある対象が抽象的でその実体が直接的に把握できない場合には、その対象に関し何らかの具体的なイメージをつくりあげ、このイメージを介してその対象の理解を試みる。また、このようにしてつくりあげたイメージを拡張して他の対象にあてはめたり、当初のイメージを新しい視点から柔軟に組みかえていく。

この種の能力は、外部世界の創造的な理解を可能とする人間の認知能力の根幹にかかわっており、日常言語の形式と意味の世界にさまざまなかたちで反映している。日常言語の記号系は、感性的な側面を根幹とするこの種の創造的な能力に支えられている。認知言語学のアプローチは、これまでの言語研究において等閑視されてきた言葉の感性的な側面を、記号系の発生以前のイメージ形成のプロセスの観点から根源的に見直していく。

四・三　認知能力の想像性と創造性

感性的な能力のなかでも、とくにある対象を想像的な見たてのプロセスを介して他の対象と関連づけていく類似性の認知能力と、ある対象を空間的に他の対象に関連づけていく近接性の認知能力は、言葉の発現のメカニズムの中核的な基盤となっている。前者はメタファーのネットワークを生成していく能力として、後者はメトニミーのネットワークを生成していく能力として、日常言語の意味の創造的な拡張のプロセスに反映されている。認知言語学は、メタファー、メトニミーにかかわるこの種の創造的な認知能力を重視する[8]。日常言語の意味の発現のプロセスをみた場合、これらの能力は、それぞれが独立したモジュール的な能力として独立して機能するのではなく、両者が統合された形で意味のネットワークが創発的に生成される。また、類似性と近接性の認知能力は、言葉の変化と新しい知識の獲得過程においても重要な役割をになっている。

認知言語学は、この種の能力が、日常言語の概念体系の発現の原動力として機能する点に注目する。日常言語の概念体系のかなりの部分は、外部世界の客観的な反映として構築されているのではなく、われわれの身体性や創造性に根差すメタファー変換、メトニミー変換をはじめとする主観的な認知プロセスを介して構築されている[9]。ここで注意すべき点は、メタファー変換やメトミニー変換にかかわる能力自体は、言語現象だけに関係する能力ではなく、人間の一般的な認知能力に由来しているという事実である。より具体的に言うならば、メタファー変換やメトミニー変換の認知プロセスは、日常言語だけでなく、身振り、手振りをはじめとするボディ・ランゲージ、音楽、絵画をはじめとする芸術言語にも一般的に認められる。認知言語学は、一般的な認知能力から記号系の創発的なプロセスを規定していく。したがって、このアプローチは、日常言語だけでなく記号系一般の創造的な意味の発現プロセスの解明にも密接にかかわっている。

四・四　カテゴリーの相対性とプロトタイプ

あるカテゴリーの領域にかかわる事例は、つねに同等の資格でそのカテゴリーに帰属する保証はない。ある事例は、焦点化されそのカテゴリーの代表的な成員として位置づけられプロトタイプとみなされるが、ある種の事例はプロトタイプとの類似性の程度によって相対的に位置づけられる。すなわち、問題のカテゴリーに属するか否かは、プロトタイプとの類似性の程度によって相対的に決められる。

プロトタイプの事例として認知される領域は、焦点化され安定した領域のように理解されるが、文脈によっては、プロトタイプの事例と周辺的な事例の間にゆらぎが生じる。認知言語学のアプローチは、このようなカテゴリーの相対性に注目し、この視点から従来の言語学の文法カテゴリーと意味カテゴリーの再規定を図っていく。

焦点化されプロトタイプとして認識される領域は、次のような認知基準によって特徴づけられる：(i)知覚の観点からみて顕現的で認識しやすい領域、(ii)情報処理において最も効率よく解析できる領域、(iii)習得に際しかなり初期の段階から理解可能な領域、(iv)情報の獲得の点からみて記憶、再生が容易な領域。この種の認知のプロセスは、日常言語の品詞のカテゴリー化にも反映している。日常言語の品詞の典型的なカテゴリーとしては、名詞、形容詞、動詞などが考えられる。この種の品詞に反映される対象領域は、知覚、情報処理、習得等の観点からみた焦点化の認知基準を基本的に満たしている。しかし、日常言語の表現が、常にこの種の焦点化された領域に位置づけられるわけではない。名詞、形容詞、動詞のカテゴリーの境界は厳密にはファジーであり、この種の境界領域はグレイディエンスを成している。

一見、領域固有的に分化し、モジュール的に固定化しているようにみえる言葉の世界は、記号が発現し変化し続けるゆらぎのなかの結果的に安定したかにみえる現象の一面にすぎない。

四・五　パンクロニック的視点
——共時性・通時性を越えて

日常言語は、さまざまなカテゴリー化のプロセスを経て、形式と意味の体系からなる記号系をつくり上げている。この種の記号系は、一見、自律的に機能しているように見える。しかし、カテゴリー化された記号系のある側面は、言語内・言語外のさまざまな要因によって変化し、この変化のプロセスを経ながら新しい形式と意味の関係をつくり出している。カテゴリーの分化、カテゴリーの変容にかかわる現象は、感性や身体性をはじめとする多様な要因に起因している。

日常言語を記述していく際には、一般に、時間的・歴史的な変化の側面にかかわる「通時的」な記述と、この側面を捨象した「共時的」な記述を区別していくアプローチがとられる。しかし、この種の区分はあくまで方法論的な区分あり、この二つのレベルにかかわる事実が先験的に独立

しているという保証はどこにもない。認知言語学は、この方法論上の区分を越える汎時的なアプローチをとる。日常言語は、歴史的な過程を経て変化を遂げてきている記号系の一種である。したがって、共時的な視点からみた言語現象の一面が、通時的・歴史的な変化にかかわる要因によって動機づけられている事実は無視できない。換言すれば、通時的・歴史的な変化のプロセスにかかわる要因が、共時的な視点からみた言語現象に間接的に反映されている事実は無視できない。認知言語学の分野で勢力的に研究が進められている文法化と意味のブリーチングにかかわる現象は、通時的・歴史的な要因が共時的な言語現象に反映されている事実としてとくに注目される。[10]

この種の事実の存在は、言葉の科学に、通時的（ダイアクロニック）な視点と共時的（シンクロニック）な視点を統合する汎時的（パンクロニック）な視点を導入するアプローチが必要となることを意味する。認知言語学は、この汎時的な視点（すなわち、パンクロニック的な視点）からみた、言語現象の動的プロセス、言葉の発現と変化の動的プロセスの実証的な研究を可能とする。

五　認知言語学からみた自律的言語学の限界

言語学の研究は、人間の知のメカニズムの探究にかかわる認知科学の一分野として注目されてきている。しかし、これまでの言語学の研究は、言葉の形式や構造に反映される知の一面（とくに、文法的な知識）の形式化、定式化に力点がおかれ、その背後に存在する言語主体の身体化された認知能力との関連で言葉の本質を探究していくという視点が欠如している。認知言語学は、このような人間の認知能力にかかわる身体的な要因を言語現象の記述、説明の基盤とするアプローチをとる。このアプローチをとることにより、言語現象をより包括的に捉え直していく方向がみえてくる。認知言語学的な視点からみた場合、これまでの言語学（とくに生成文法理論）で前提とされていた言語観の問題が明らかになってくる。

その一つは、モジュール性の問題に関係する。[11] 生成文法のアプローチでは、「モジュール的アプローチ」の名のもとに、文法能力にかかわる知識を認知能力や運用能力にかかわる知識から区分し、前者の文法的知識の自律性を主張している。しかし、本稿で考察してきた言語事実（例えば、

文法カテゴリーのゆらぎ、意味の発現・拡張に関する事実）からみて、文法的知識の自律性は支持できない。文法能力の反映として限定されているかにみえる知識は、空間認知、運動感覚、イメージ形成、カテゴリーの拡張・変換等がかかわる主体の一般的な認知能力と運用能力からの発現の一形態として位置づけられる。[12]

モジュール性と自律性の問題は、さらに生成文法理論が前提とする、文法性と容認性の区分の問題とも密接に関係する。この理論では、文法性は言語能力にかかわる適切性の問題、容認性は運用能力にかかわる適切性の問題として先験的に区分されている。しかし、文法性の前提となる言語能力を、容認性にかかわる運用能力から自律的に区分することに本質的な問題がある以上、これらの二つのタイプの適切性の区分も問い直されなければならない。言語能力の発現を、身体性にかかわる認知能力と運用能力の発現の一形態とする認知言語学の視点からみるならば、文法性の判断にかかわる問題は、むしろ適切性の判断にかかわる問題として根源的に問い直していく必要がある。

生成文法理論に代表される形式文法のアプローチでは、文法は有限の規則から成り、この規則の再帰的な適用により、形式的に適切な文の集合をアルゴリズム的に生成する規則依存型のモデルとして規定される。そして、この規則依存のアプローチをとることにより、無限に可能な文を生成していく創造的特質（すなわち、規則支配の創造性）が捉えられるとする。しかし、実際の人間が使用する言語表現の分布は、生きたコミュニケーションの文脈のなかでその使用範囲が限定されており、このような規則依存のアプローチでは予測できない。この点は、イディオム的な表現のグレイディエンス的分布、プロトタイプ的な表現と拡張表現の相対的な分布の予測に関しとくに問題となる。

このアプローチの限界は、一見、標準的なデータとみられる言語事実の領域にたいして仮定される規則（あるいは、一見、コアとみなされる言語表現にたいして仮定される規則）の予測性にある。もう一つの問題は、いわゆる言語能力を、柔軟なコミュニケーションの運用能力や認知能力から切り離している点にある。この後者の視点からみるならば、規則それ自体も、根源的にコミュニケーションの能力や認知能力から問い直していく必要がある。言語表現の慣用度の相対性、プロトタイプ的な表現と拡張表現のグレイディエンス的分布によって特徴づけられる多様な言語事実を考慮するならば、いわゆる「規則」は、この多様な事実のうちの標準的に安定していると考えられる言語事実

の一部を規定しているに過ぎない。認知言語学のアプローチでは、むしろ実際の言語使用の場から立ち現われるパターン（ないしはスキーマ）の一部として規則を捉え直していく。この点からみるならば、規則があらかじめ存在するのではなく、言語使用の場において規則が限定的に作り出され、状況によっては（例えば、創造的なコミュニケーションの文脈では）規則自体が改変され変容していくことになる。認知言語学の視点からみるならば、言語の創造性は、生成文法流の閉じた規則支配の創造性ではなく、規則の解体・変容のダイナミズムによって特徴づけられる開かれた創造性として見直されることになる。

生成文法のアプローチでは、文の意味は、構成性の原理にもとづき語彙の辞書的意味と文法規則の関数として間接的に規定される。この規定に従うならば、いわゆる文法（ないしはシンタクス）としての知識は、純粋に形式的な知識として位置づけられ、意味とは独立した形式的な記号系として表示される[13]。また、辞書的意味と文法規則の関数として規定される意味も記号表示として規定されるが、どちらの表示レベルも、身体性を反映する言語主体の認知能力からは独立した記号系として規定される。すなわち、意味表示のレベルは、統語表示とは別の記号系に翻訳される表示レベルにとどまり、身体性を反映する言語外の要因からの動機づけはなされていない。これらの表示は、あくまで外部世界とインターアクトしていく認知主体の解釈と経験的な基盤からは独立した、メタレベルの閉じた記号系の一表示レベルにとどまる[14]。

これに対し、認知言語学のアプローチでは、語彙レベル、句レベル、構文レベル等のどのレベルの言語単位も、言語主体の概念化の認知プロセスを反映する意味に対応づけられる。換言するなら、これらのどのレベルの言語単位も、派生ないしは構成性の原理によって間接的に規定されるのではなく、認知的な意味をになう単位として直接的に規定される。また、言語主体の概念化の直接的な反映として位置づけられる言語単位は、ミクロ、マクロのいずれのレベルであれ、ゲシュタルト的な単位として機能する。すなわち、言語単位は、ミクロ、マクロのいずれのレベルであれ、部分の総和からは単純に予測できない特質をもつ統一体とみなされる。

さらに、認知言語学のアプローチは、それぞれの言語単位は、文法体系のなかに独立に存在するのではなく、文法全体の環境のなかに相対的に位置づけられるというエコロジー的な言語観に立脚している。このエコロジー的な規定

に従うならば、言葉の認知的な基準と運用的な基準からみて、意味と形式の関連性と動機づけが高い言語単位は、文法体系の中核部分により適合した存在として位置づけられる。また、文法の体系全体により適合する言語単位はゲシュタルト的な性質をにない、認知的に単純で、記憶・再生が容易で、習得しやすく、言語使用の文脈においてより理解しやすい存在として機能する。このような形で把握される文法体系は、認知の効率性が最大限になり、形式と意味の動機づけが最大限になるように言語単位を拡張させ、変化させていく方向性をもつ体系として機能することになる。

六　むすび

これまでの言語学の研究では、言語主体としての人間の想像性、情緒・感情、五感、運動感覚をはじめとする言葉の身体的な側面から独立した、言葉の形式的な側面、構造的な側面を中心とする文法（ないしはシンタクス）の研究に力点がおかれている。構造言語学、生成文法理論をはじめとする従来の言語学のアプローチは、この意味で、文法ショーヴィニズム、シンタクス・ショーヴィニズムの言語観に根ざす言語学のアプローチであると言える。さらに言えば、この種のアプローチは、文法ないしはシンタクスを中心とする言語能力の自律性を前提とする言語学のアプローチであると言える。これにたいし、認知言語学のアプローチでは、言語能力は、生物の延長としての人間の身体性を反映する一般的な認知能力によって動機づけられ、この認知能力からの発現の一形態として位置づけられる。[15] 換言するなら、認知言語学のアプローチは、いわゆる言語能力にかかわる知識は、五感、運動感覚、イメージ形成、視点の投影、主観的カテゴリー化等にかかわる人間の一般的な認知能力から独立した自律的なモジュールとしての言語知識としては規定できないという視点に立っている。[16]

この視点は、身体性にかかわる前-表象的、前-記号的な生きた経験の場から、いわゆる言語的知識の発現と分節化のプロセスを根源的に問い直していくという立場を意味する。日常言語の形式と意味はどのように発現し、実際の伝達の場においてどのように機能しているのか。日常言語としての記号系は、どのようなカテゴリー化と意味の拡張のプロセスを経て概念体系を発展させてきたのか。言語能力の根源は、どこに求められるのか。言葉の意味と形式の関係は、どのように変化しどのようにゆらいでいるのか。言葉の獲得過程は、どのような経験的な基盤に動機づけられて

いるのか。言葉の創造性の根源は、どこに求められるのか。認知言語学の研究プログラムは、言語現象の全体を身体的な動機づけに裏うちされた発現系として創発的に規定していくという視点から、これらの問題を探究していく一貫した方向性を打ち出している。

二〇世紀の認知科学は、いわゆる「言語論的展開」を背景とする記号主義、表示主義のパラダイムに基づく知の探究を試みてきたと言える。記号・表示主義のパラダイムは、暗黙のうちに、ソシュール的な意味での記号の恣意性、客観的指示性、カテゴリーの境界性、記号系の自律性を前提として知のメカニズムの探究を試みている。これに対し、認知言語学の研究プログラムは、生物の延長としての人間の身体性を反映する一般的な認知能力と運用能力にかかわる経験的な根拠に基づき、記号・表示主義の認知科学のパラダイム、ソシュール的な記号主義に基づく言語学のパラダイムの限界を実証的に明らかにしている。認知言語学のアプローチが重視する身体性の意味は、かならずしも他の関連分野における身体性の意味と一致するわけではない。身体性の意味は、それぞれの分野の研究文脈によって厳密にはことなる。しかし、最近の脳科学、PDPのアプローチ、コネクショニズム、生態論的視点に基づく認知科学の関連分野の研究においても、広い意味での身体性を反映する新しい知の探究の場が広がりつつある。認知言語学をふくむこれらの関連分野は、「言語論的展開」を背景とする初期の認知科学のパラダイムを越える、新しい認知科学の場（いわば「身体論的展開」を背景とする新しい知の探究の場）を形成しつつある。

注

（1）ここでは、構造言語学、生成文法理論に代表されるこれまでの言語学のアプローチを問題にしている。

（2）認知言語学のパラダイムに関しては、Lakoff (1987)、Langacker (1987, 1990)、山梨 (1995, 1998) を参照。認知言語学の概説的な文献としては、Taylor (1989)、Ungerer & Schmid (1996) を参照。

（3）Cf. Chomsky (1965, 1995)

（4）この種の表示主義・計算主義のパラダイムの問題に関しては、さらに山梨 (1997, 1998) を参照。

（5）(i)—(iv)を前提とする表示・計算主義のアプローチは、記号処理の情報科学を可能とした初期の線形的な認知科学のなかに位置づけられる。コネクショニズム、PDPモデル、脳科学をはじめとする非線形的な視点をとり込んだ最近の認知科学は、この初期の認知科学とは本質的に異なる方向で研究が進められている。認

知言語学のパラダイムは、この後者の非線形的な視点をとり込む言語学のアプローチをとっている(Cf. Dean (1992), Edelman (1992), Rumelhart & McClelland (1986))。

(6) Cf. Koffka (1935), Rubin (1958), Wertheimer (1945)

(7) ベースとプロファイル、トラジェクターとランドマークに関する認知プロセスの位置づけに関しては、Langacker (1987, 1990) を参照。

(8) 日常言語の意味の創造性とメタファー、メトニミーの認知能力の問題に関しては、Lakoff & Johnson (1980)、Yamanashi (1998)、山梨 (1988) を参照。

(9) Cf. Yamanashi (1996)

(10) パンクロニック的な視点からのアプローチを裏づける文法化と意味のブリーチングの問題に関しては、Langacker (1987)、山梨 (1995, 1997) を参照。

(11) モジュール性の問題に関しては、Fodor (1983)を参照。

(12) 認知言語学で問題とする一般的な認知能力は、知・情・意における狭い意味での知性的な能力だけでなく、感性、情動性をもふくむ広い意味での身体的な認知能力を意味する。この種の認知能力の問題に関しては、さらに Bruner (1975)、Konstantinidou (1997)、Piaget (1972)、Wallon (1942)を参照。

(13) 言語的知識を自律的な形式的知識として規定していく点では、生成文法は、広い意味での構造主義のパラダイムの域を出ていない。(構造主義の言語学のパラダイムに関しては、Bloomfield (1933)、Sapir (1921)を参照。)

(14) 認知言語学のパラダイムでは、音韻レベル、統語レベル、意味レベルのいずれの記号表示のレベルも、記号系の外の世界からの経験的な動機づけが与えられなければならない、という立場をとる。この立場は、日常言語の記号系は、本質的に身体的な〈有縁性〉(iconicity) によって動機づけられているという立場を意味する。従来のソシュール的な記号の〈恣意性〉に基づく構造言語学と生成文法のパラダイムにはこの点で本質的な限界がある。

(15) 言語能力にかぎらず、身振り、手振り、五感的・身体運動的な媒体をはじめとする多様な表現系が、広い意味での一般的認知能力の発現形態として存在する。言語能力を介しての記号系は、この意味での広義の一般的認知能力の発現形態の一種にすぎない。

(16) ここに、認知言語学の研究プログラムの一貫した方向性をみてとることができる。それは、言葉の意味の根源としての言語主体の認知能力と運用能力から、形式と構造の側面をふくむ言語現象の全体を、身体的な動機づけを背景とするダイナミックな発現系として創発的に規定していくという一貫した方向性であるといえる。

参考文献

Bloomfield, Leonard 1933. *Language*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Bruner, Jerome S. 1975. "From Communication to Language."

Cognition Vol. 3, pp. 255-287.

Chomsky, Noam 1965. *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Chomsky, Noam 1995. *The Minimalist Program*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Dean, Paul D. 1992. *Grammar in Mind and Brain*. Berlin: Mouton de Gruyter.

Edelman, Gerald M. 1992. *Bright Air, Brilliant Fire: On the Maiter of the Mind*. New York: Basic Books.

Fodor, Jerry 1983. *The Modularity of Mind*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Koffka, Kurt 1935. *Principles of Gestalt Psychology*. London: Routledge & Kegan Paul.

Konstantinidou, Magdalene 1997. *Sprache und Gefühl*. Hamburg: Helmut Buske Verlag.

Lakoff, George 1987. *Women, Fire, and Dangerous Things*. Chicago: The University of Chicago Press.

Lakoff, George & Mark Johnson 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago: The University of Chicago Press.

Langacker, Ronald W. 1987. *Foundations of Cognitive Grammar*. Vol. 1, Stanford: Stanford University Press.

Langacker, Ronald W. 1990. *Concept, Image, and Symbol*. Berlin / New York: Walter de Gruyter.

Piaget, Jean 1972. *Problèmes de psychologie génétique*. Paris: Éditions Denoël.

Rubin, Edgar 1958. "Figure and Ground." in David C. Beardslee & Michael Wertheimer (ed.) *Readings in Perception*, pp. 194-203, Princeton. N. J.: D. van Nostrand.

Rumelhart, David E. & James L. McClelland (1986) *Parallel Distributed Processing*. Vol. 1, Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Sapir, Edward 1921. *Language*. New York: Harcourt, Brace and World.

Taylor, John R. 1989. *Linguistic Categorization*. Oxford: Clarendon Press.

Ungerer, Friedrich & Hans-Jorg Schmid 1996. *An Introduction to Cognitive Linguistics*. London: Longman.

Wallon, Henri 1942. *De l'acte à la pensée*. Paris: Flammarion.

Wertheimer, Max 1945. *Productive Thinking*. Chicago: The University of Chicago Press.

山梨正明　一九八八　『比喩と理解』東京大学出版会。

山梨正明　一九九五　『認知文法論』ひつじ書房。

Yamanashi, Masa-aki 1996. "Spatial Cognition and Egocentric Distance in Metaphor." *Poetica* Vol. 46, pp. 1-14.

山梨正明　一九九七　「自然言語における身体性」『物性研究』Vol. 68, No. 5（京都大学・基礎物理学研究所）, pp. 583-591.

Yamanashi, Masa-aki 1998. "Some Issues in the Treatment of Irony and Related Tropes." in R. Carston *et al.* (eds.) *Relevance Theory: Applications and Implications*. Amsterdam: John Benjamins.
山梨正明　一九九八「認知言語学の研究プログラム」,『言語』, Vol. 27, No. 11, pp. 20-29.
（山梨　正明・やまなし　まさあき・京都大学）

他者認知としての言語へ

菅野盾樹

一　哲学者は、アームチェア・セオリーを克服すべきこと

1

機能主義意味論の提唱者でもあり、徹底した唯名論者でもあったセラーズ（W. Sellars）は、二〇世紀の比較的早い時期に、いまではかなりの人々によって共有されるにいたった「心の哲学」、具体的にいえば、心を言語活動に類比するものと見なす「心と言語との類比説」を主張した哲学者としても知られている。筆者はかねてセラーズの「類比説」に注目し、それが心の哲学としてどこまで妥当性をもつかの検討を試みてきた[1]。はじめに、繰り返しになるが、「類比説」のアイデアをかいつまんで紹介しておこう。

セラーズは、社会契約説論者の流儀にならって、人々が「原始ライル語」しか話せなかった言語的自然状態を想定する。こうした状態にある人々は「ライル人」と呼ばれるが、これはもちろん、哲学的行動主義を説いたライル（G. Ryle）にちなんだ命名である。ライルが『心の概念』で展開したような、心理的な語法を行動や行動への性向からなる語法で置き換えた言語、それがここにいう「原始ライル語」にほかならない。

原始ライル語が、私たちの言語に比較すると、なお二つの点で貧しい言語である点に注意が肝心である。第一に、それは、意味にかかわる語り（semantic discourse）をそなえていない。（たとえば、ライル人は、「英語の giant は巨人

を意味する単語だ」という英語教師の発言をまったく理解しない。）第二に、理論的な語り（theoretical discourse）、たとえば法則を表現する全称命題や因果性を表す発話などを、この言語ではなしえない。とはいえ、他の語彙や論理語（選言、否定など）の面では、私たちの言語に勝るとも劣らぬ表現力をライル人たちの言語はそなえている。

私たちにとっての心的状態とりわけ思考にかかわる言い回しが、こうした「言語的自然状態」におかれた彼らライル人にとって、どのような具体的形態をとるかを一瞥しよう。

私たちにとっての〈しかじかと考えること（to think that p）〉は、彼らにとり、第一に〈しかじかと語ること（to say 'p'）〉であり、第二に、それは〈しかじかと語る、短期かつ直前の傾性（a short-term, proximate propensity to say 'p'）〉にほかならない。彼らにとり、〈思考〉とはまずもってそれが出来事であるかぎり、ある内容を声に出して（out loud）語ることなのだ。そして派生的にはそのように語る傾性である。〈しかじかと考えること〉は原始時代においては、実際、〈しかじかと声にだして考えること（to think-out loud that p）〉以外ではない。(2)

セラーズは、ライル人が単なる物音と言葉とを区別できるし、一般に、可知的行動（あるいは精神病理学者のいう「了解可能な」行動）と無意義な行動あるいは反射的行動（たとえば、くしゃみ）の違いをわきまえている、という想定を設けている。しかし本稿の議論にとっていっそう重大な想定は、ライル人の発話が――まぎれもなく可知的な行動ではあっても――だからとはいえ、それがただちに社会的行為、すなわち聞き手に向けられ相互性のうちに運ばれる行為ではない、という点であろう。私たちの用語でいえば、原始ライル語はコミュニケーション表現（communicative representation）ではない、というのだ。この想定は、セラーズがとる方法的行動主義の当然の含意というべきである。

さて、自然状態で暮らしていたライル共同体へ、いま意味にかかわる語りと理論的な語りとが追加されたとせよ。おりしも、ここに私たちの神話の英雄ジョーンズが登場する。彼は同朋の振る舞いを観察するうち、そこにいささか異例な性向を発見して驚く。ふつうならその種の性向はそれと内的につながった発話に取って代わられるのに、いま彼が眼の前にするのは、こうした代置を経ずに他の性向や他の行動へ直接結びつく性向である。たとえば、〈水を飲む、と声に出して考える性向〉が〈水を飲むと、声に出して考

える行動〉を経由せずに、別の性向（〈水はどこにあるか、と声に出して考える性向〉）や行動（水を飲むこと）へと直行するのだ。

そこで彼は、この種の異例な性向ならびに行動の連鎖を「理論的に」説明するために、観察できない存在者を要請する。人々のあらわな行動や性向の見えない背後に想定されたかぎりで、この存在者は「内的」である。また、原始ライル語の枠組みが個人の言語行動の断片に負わせていた役割を引き継ぐはずのものであるという点で、それは個人的歴史を点綴するエピソード、しかも言語に類比するエピソードである。いってみればそれはホッブズのいう「内的談話」（inner speech）にほかならない。ジョーンズは、この不可視の存在者を、表立った発話や行動によって完結する一連のプロセスを惹起する原因であると見なす。さて理論の最後の仕上げとして、ジョーンズはこの存在者にふさわしい名を与えるだろう。今から後、問題の存在者は「思考」（thought）と呼ばれる、と彼は宣言する。[3]

2

私たちの文化英雄ジョーンズは、思考の「意味する働き」について、どのような理論を編み出すだろうか。セラーズの意味論的文の分析をすでに知るものにとり、理論のおおよそがどんなかたちをとるかを推定するのはむしろ容易である。ジョーンズはまずふつうの発話が意味するという事態の分析をすませるだろう。紙面の都合でその子細についてはここでは説明を省かざるをえない。その眼目は、意味作用（to mean）は関係（relation）ではなく、機能的分類（functional classification）にすぎない、という点にある。さていよいよ、実際に思考の意味作用の分析にとりかかる番だ、とジョーンズは考える。フランス語式の引用符で内的エピソードを表すと、たとえば、

《giant》は（英語の話し手の心の中で）巨人を意味する、

と言うことができる（細かいことをいえば、ここではメタ表象を日本語の表現に移しているが、これは単なる便法にすぎない）。この表現と、意味論的文「giant は（英語で）巨人を意味する」との類比は一見して明らかだ。したがって、記号の機能的分類の記述（ラベル）を作り出す点引用符を使用することが正当なら、この使用と類比的に、心的談話の断片の分類を記述するための引用符を用いていけない理由は何もない。それがダイヤ型引用符である。これを

遣えば上記の表現の代わりに新たに次の表現が得られる。

《giant》は◇巨人◇である。

語とそれを囲む新たな引用符からできた記述は、個別的生起としての概念に貼りつけられたラベルないし「普通名詞」であって、分析者ジョーンズの手持ちの表象素材から作られたものだ。換言すれば、それは概念型代（concept-token）を類別するラベル、あるいは概念型（concept-type）の名＝表象にほかならない。[4] 基本的に同じやり方で、他の心的表現（重要なのはもちろん「命題」である）を分析することは、ジョーンズにとり難しいことではないだろう。要約すれば、心的な意味秩序を分析するには、字義的な〈言語的意味機能〉の概念が利用できさえすれば十分なのだ。つまりは、非言語的な、何か実体としての心の作用などはいっさい不要なのである。

以上がセラーズの「言語と思考の類比説」――簡単には「類比説」とも主人公にちなんで「ジョーンズ神話」ともいう――のあらましにほかならない。

3

類比説の核心をなすのは、「心の働き」とか「内面性」といった常識的・前科学的な観念はほんらい人間行動を説明する目的で導入された理論的述語にすぎない、という洞察にあった。「心の理論」を構成するために採用されたのが、意味論的な語り（semantic discourse）のモデルである。このモデルを使用して、言語の領域から心の領域へと隠喩的投射がおこなわれたのだ。

しかし、メンタリストは類比説に反対する材料として、個々人が自分の心を「内側から」知ることができるという事実を持ち出すにちがいない。第三者の行動を説明するために心的状態を彼や彼女に帰属させることと、自分が自分の心の状態を知っていること（自己意識をもつということ）とはまったく別個のことである。なるほど類比説は、三人称で記述しうる事態には妥当するかもしれない。しかし、一人称でしか語り得ない意識の事実をこうした見地で説明するのは不可能ではなかろうか。ここにセラーズが採用する方法的行動主義の限界があるのではなかろうか。

セラーズにいわせるなら、しかし、ここに格別の困難はない。心的概念は自分にとっても他人にとっても、基本的には同様な資格で適用されるからだ。それというのも、理

論概念には必ず間主観的な理解可能性がともなうはずだからである。たとえば〈電子〉なる概念が人称（personality）とどんな関係があるというのか。心的概念も、間主観的に構成されたモデルに基づいて形づくられたものであるかぎり、人称には関与しない。概念そのものの水準で捉えれば、心的な存在者に人称にかかわる非対称性などありはしないのである。

もちろんセラーズは、心的状態が「秘私性」（privacy）をおびうること、その種の心的状態にはただ私だけがいわば内側からそれに直接接近する特権をもつことを認めている。しかし、この非対称性は、概念そのものの水準ではなく、概念の「使用」の水準に属する。つまりこうなのである。初めに「理論的説明」のために導入された概念が、やがて話し手の心的状態を「報告する役割」（reporting role）を果たすようになる。一人称の人物（主体）が自分の内的状態に対してアクセスの特権をもつということは、理論的概念にそうした役割を演じさせる技能を彼や彼女が身につけるにいたったということにすぎない。というより、精確にいえば話は逆で、まさしくそうした技能を獲得したとき、ここに初めて「主体」（subject）ないし「主観」が成立したのである。[5]

セラーズの議論は「主観性」が原初的でも絶対的でもない点に焦点を絞っている。何か絶対的な内面性や秘私性から物語を始めれば、なるほど各人が自分の思考に対して特権的なアクセスを有するのは自明であろう。しかし、この自明さの代償はひどく高価なものにつくはずだ。それが悪名高い「他者の存在」の問題であり、それと裏腹の「独在論」という代償である。セラーズはむしろはじめから概念の間主観的な水準から出発して、この水準に「主観性」の独自な次元を構成しようとする（ちなみに、この論点はセラーズの「所与の神話」というもう一つの論点と関係している）。

以上、私たちがあえてセラーズの心の哲学に（論証が不十分なのを承知で）立ち入って確保したかったのは、心の哲学を展開するに際してのこの基本的戦略であった。

4

類比説の成立の基盤は、言語の領域から心の領域へとなされた隠喩的投射にほかならない。だとすれば、言語の本性をどう捉えるか、この点こそが、あきらかに類比説、あるいはこれに立脚する心の哲学にとって重大な岐路であるにちがいない。

セラーズが「言語」というとき、方法的行動主義の要請する原始ライル語の拡張形だけが念頭に置かれていた。この戦略には「間主観性からのスタート」というメリットがあることを重ねて評価したい。とはいえ、心の働きとしての知覚や一般に認知（知識、信念など）を語る際に、拡張原始ライル語以外の記号系ないし言語以前の記号系（二つを「準言語的記号系」と総称しよう）を視野に入れないやり方は妥当だろうか。筆者は、セラーズの議論に、アームチェアの哲学者が犯しがちな過誤を認めざるをえない。

仕草、顔の表情、対象を操作し環境と交渉する身体運動などは、言語ではないものの、すでに意味を孕んだ記号系ないし記号過程である。黙した知覚はそれ自身記号機能として生起するプロセスであり、やはり準言語的記号系と見なすことができる。セラーズの方法的行動主義が要請する拡張原始ライル語は、上述のように、間主観性からのスタートを確保した点で評価しうるが、コミュニケーション表現ではないという性格づけからして、大人がもっぱら認知のために使用する言語のパロディにすぎず、子供が学びつつあるコミュニカティブな言語には何の関心も払われていない。これは、セラーズのいう「心理学的唯名論」(psychological nominalism) を彼自身が立場として選びとったことの当然の帰結である。つまり、彼によれば、あらゆる概念表象は本質的に「言語的なもの」であって、言語獲得以前には論理的空間の意識などありえない、という。[6]

こう言うからといって、私たちが彼の「心理学的唯名論」に不満をいだいていると受け取られるとすれば、それは読者の誤解である。問題はむしろ彼が牢固としてゆずらぬその狭隘な「言語」の観念にある。近年の認知意味論の諸研究が豊富な事例に即して明らかにしつつあるように、認知――ここでは、概念把握(conceptualization)やカテゴリー把握(categorization)が問題である――は非言語的な知覚-運動系ですでに営まれているばかりか、その豊かさや複雑さはいわゆる言語による概念化に優るとも劣らないことがわかっている。セラーズが強調するような「言語的」概念化の働きは、誤解を恐れずにいえば、単に非言語的概念システムの後継者――けっしてその「創設者」ではなくて――だといっても言い過ぎではない。[7] また認知意味論者の議論よりかなり早い時期に、人間の身体性(la corporéité)が意味や合理性の基礎をなすという論点、あるいは身体性としての言語という論点を打ち出したのは、現象学者メルロ＝ポンティにほかならなかった。[8]

かつてグッドマン (N. Goodman) は言語学者が「言語」

以外のあらゆる記号系を無視する弊害に陥っているとして、彼ら（具体的には代表格としてチョムスキー（Chomsky）を指している）の「職業的近視」（vocational myopia）を戒めたが、セラーズもやはりこの批判を免れないだろう。[9]確かに大人の成熟した言語はある種の特権をもっている。真理を担いうるものは、何よりも言語の文であるし、言語ほど概念的な分節化に向いた記号系はほかにはない。動物の中で人間だけが高度な文化をもつことができたという偉業はもっぱら言語の力による、といっても過言ではない。

しかし「言語」とは何だろうか。問題は「言語」の捉え方にかかっている。グッドマンに倣って言えば、言語は知覚や身体運動の水準に始まる記号機能を継承した、もう一つの記号系にすぎない。チョムスキーは、幼児が四五歳という早い時期に、彼らの自由になるきわめて断片的な言語の素材を手がかりにして、速やかに母語の獲得を完了するという驚くべき事実は、経験主義（とりわけ、ブルームフィールド流の行動主義言語学）ではとうてい説明できない、と主張した。代案として彼は、人間の大脳には生得的に言語機能のモジュールが埋め込まれているという説を提出した。この説に対してグッドマンは、母語の獲得に先立つ前言語的記号系を考慮するなら、言語獲得はある記号系から別の記号系への移行として無理なく説明できる、という。第二の言語（たとえば、日本人にとっての英語）を獲得するのに致命的な制限がないように、母語の獲得に格別の制限はない。それゆえ、グッドマンによれば、「言語機能の生得性」という多分に不明瞭で経験的な裏付けにも乏しい仮設を設けるにはおよばないという。この論争にここでにわかに決着を付けるつもりはない。ただ指摘しておきたいのは、チョムスキーとグッドマンの対立が調停不可能なものだとは思えないという点である。人間に生得的な記号機能を認める点でチョムスキーに賛成できるし、言語（母語）が言語以前の記号系から遷移した記号系であって両者につながりがあることを強調する点では、グッドマンの主張を是認できるだろう。

類比説はその偏狭な言語中心主義を克服しなくてはならない。そのためには、知覚-運動系を含めた準言語的記号系から言語的記号系への遷移を経験科学とのリエゾンに基づいて闡明することが哲学的意味論の課題となるはずである。[10]

二　「理論説」と「模擬説」の論争からどのような教訓を学ぶべきか

5

私たちは、たいていの場合、目の前の生き物が私たち自身と同じく心を有する人間（alter ego）であること、いまどのような心的状態にあるかということを（用語のごくラフな意味で）知っているし、さらに相手がこれからどんな振る舞いにでるかを予測しつつ相手に応対している。心的状態（信念、疑念、欲求など）を相手に帰属せしめる操作、およびこの操作を基礎として相手の行動を予測する操作とをあわせて、ここでは「他者認知」と呼ぶことにしたい。正常で日常的なことばのやりとりが他者認知をともなうことは明らかである。換言すれば、言語的コミュニケーションは他者認知を条件とする活動にほかならない。

ところで、他者認知がどのようになされるかという問題をめぐっては、欧米で八〇年代以降、競合する二つのタイプの他者認知理論が提唱され、その後、対立が完全に解消されたとはいえない状況がつづいている。一つは「心の理論」（Theory of Mind）ないし「理論説」（Theory Theory）であり、もう一つは「模擬説」（Simulation Theory）である。それぞれの主張や論争の経過などについては、我が国にもある程度紹介もされ、我が国の研究者（主として心理学者）による独自な理論的寄与もなされているので、二つの理論および論争の概略について知る人は少なくないだろう[11]。

理論説は表象主義（representationalism）に立つ。すなわち、人間は内的に表象された知識構造――さまざまなルール、原理ないし命題などの表象からなる総体をもつ、とする見解である。たとえば、ある人が何ごとかを信じているという状態は、上記の意味での表象というリアルな存在者の構成物を内面的に所有することにほかならない。理論説によれば、健常な大人は、他者へ心的状態をそもそも帰属すべきか否かの決定を含めて、他者の行動や心的状態について説明をなしうる原理や一般法則のセット――一言でいえば、「心の理論」――を彼女や彼の知識構造の一部として装備している。他者認知は、この意味での「心の理論」ないし「民間心理学」（folk psychology）によってなされるのだ、という（この二つの用語は必ずしも同義ではないが、以下ではその点に頓着せずに遣うことにする）。

これに対して、模擬説は、私が他者のおかれた状況を彼

女や彼の観点から生き直すこと（re-live）によって他者認知がなされるのだとする。もちろんこの追体験ないし模擬（simulation）に私自身が自由にしうる心的方策（mental resources）が用いられることは言うまでもないことだ。すなわち、もし私だったら、かくかくの状況でどのように考えどのように行動しただろうかを構想する能力、人の身になって考える能力（ability to put oneself into a person's shoes）、約言すればマネゴトやフリをする能力（ability to pretend）がありさえすれば、他者認知には十分である、という。

他者認知の理論として、理論説と模擬説のどちらが妥当かを評価するためには、それぞれの説をさらに詳細に規定することが必要かもしれない。その他にも、評価を難しくしている要因がある。それは、理論説や模擬説を提唱する研究者のあいだで必ずしも信奉する理論の内容にかんして見解の一致があるとはかぎらない、という点である。(12)

本稿の目的は、二つの説のどちらが妥当かという問いに明確な解答を与えることではない。そのためには分厚い一冊の本を書かなくてはならないだろう。当面、この問いに対して筆者が次のような見地に立っていることだけを――詳しい論証ははぶいて――述べておきたい。他者認識は、それがどのような認識課題であるかに応じて、ある場合には「心の理論」が適用され、ある場合には模擬に身をゆだねるという両刀遣いで遂行されていると思える。いかに素朴であれまたしばしば無意識的であれ、何らかの「心の理論」を私たちが適用する場面があるのは確かではないか。同時に、私たちがしばしば他者認知を模擬を基礎としておこなっているのも確かではないか。たとえば、恋人同志が明日待ち合わせの約束をしたとする。彼は、彼女が〈明日の決められた時刻に彼が決められた場所にやってくる〉ことの〈期待〉をもつことを（なかば暗黙裏に）了解するはずだ（相手への〈期待〉の帰属）。それというのも、この種の心的状態は、もし彼が彼女の立場にいたとしたら、彼自身がおのずと心にいだくような期待だからである。

筆者の関心はひとえに、「理論説」と「模擬説」とをめぐる論争が、セラーズのアームチェア・セオリーにどのような新たな知見と効果とをもたらすかにある。まず誤解してはならないのは、セラーズの類比説は、「思考」を理論的存在者とみなすからといって、ただちに理論説に荷担するものではない、という点である。類比説は心的なものの存在論の構想であって、他者認知の理論（認識論）としての理論説を必然的に含意するわけではない。

ジョーンズ神話を物語るセラーズが放置したままの重大な問いがあることに、読者はお気づきであろうか。我らの文化英雄ジョーンズは、他者の行動を観察するうちついに〈思考〉という存在者を仮設的に構成するにいたった。しかし、この偉大な発見はどのようにしてなされたのか。パース（C. Peirce）のいう仮設構成の方法（abduction）を用いたのだろうか。だが、ジョーンズのアブダクションは具体的にいってどのように遂行されたのか。この疑問が氷解しないかぎり、類比説はやはり「アームチェア・セオリー」の誇りを免れないのである。

6

理論説と模擬説とは、他者認知の理論として個別的事例に適用可能であるかぎり、必ず理論の「第一回目の適用」がなされるという想定をともなう。だとすると、理論的適用の初発のモメントは、理論の第一回目の適用者をジョーンズと同じ立場に追い込むのではなかろうか。こうして、理論説と模擬説が抱え込んだ存在論的問題が露呈することになる。隠匿されていたのは、そもそもどのようにして心的概念が理論の許容する存在者のリストに記載されるにいたったのか、という問いにほかならない。

心理学者アスティントン（J. Astington）の本に、私たちの問いに関連する箇所があるので引用しよう。

> この心的表象の理解は、素朴心理学、心の理論にとって基本的である。それはわれわれの考え方にひじょうに深く根付いているので、「このように考えないのはどんなものだろうか」と想像するのもほとんど不可能なくらいだ。しかしそう考えなかった時期がある。こういう理解は、もって生まれたものではないし、生まれてすぐ獲得されるものでもない。二歳のときにもまだ、こうは考えなかった。ところが、五歳までにはこう考えていた。……いずれにせよ、子供は心的表象を理解するようになる。子供は心を発見し理解するようになる。[13]

すなわち、子供は、心的概念や法則などからなる「心の理論」を後天的に学習し獲得するのだという。この場合、アスティントンは大人がもつ「心の理論」のリアリズムを自明なものとして前提しているようだ。また、松村は、幼児が大人のもつ民間心理学を獲得し使用しうるようになり、少なくとも自分自身の信念・欲求などの内的表象を理解することを理論の前提とすることを宣言している[14]。だが彼ら

とは反対に、フォーダー（J. Fodor）は、ヨチヨチ歩きの幼児が心的な世界に気づいていることを報告する心理学文献に言及して、民間心理学を生得的な知識構造だとみなしている。[15] しかし、ゴルドマンが批判するように、ごく幼い児が心的現象を理解しているからといって、心的法則までも知っているわけではない。[16]

心的概念の学習説も生得説も、私たちの設問に正面から応えるものではない。いずれにしても、問いへの答えを理論説の文献に見いだせるかもしれないという私たちの期待は、みごとに裏切られる。理論説は、ゴルドマンが指摘するように、[17] 第三者への心的状態の帰属（the third-person attribution of mental states）について語っているが、この説の支持者がやすんじてそうできるのは、心的状態の一人称的〈私〉への帰属が自明視されているからにすぎない。換言すれば、理論説にとっては、そもそも心的状態なるものが存在することは前提でなくてはならないのだ。

この論点は、セラーズのジョーンズ神話にある範囲までは適合する。ジョーンズが他者の行動の観察から〈思考〉を仮設的に構成したということは、第一回目に第三者へ心的状態の帰属をやってみせたということ（the first performance of the third-person attribution of mental states）を意味する。だとすれば、彼もまたゴルドマンのいうように、〈私〉への心的状態の帰属を前提していたのだろうか。いや、けっしてそうではない。〈人称〉の問題は微妙であってその扱いにはくれぐれも慎重さが必要とされる。ゴルドマンの文章からは、一人称と三人称の差異がリアルな所与であると彼が見なしているような印象を受ける。しかしながら、上述したように、セラーズはこの差異が所与だとは毛頭考えていない。彼によるジョーンズのドラマは、間主観的なステージのうえで上演されるのであって、〈思考〉の生成とそれの人称に応じた帰属とは理論的にはまったく別の取り扱いをうけるべきなのである。

7

模擬説をとるゴードンは、模擬の能力、つまり他者の身に自分の身をおき「オフラインで」何が出力として生まれるかを把握する能力は、他者を知覚するつど自動的に解発される機構として生得的に組み込まれた「モジュール」（module）の働きではないか、という示唆をおこなっている。その裏づけとなるのが、多くの哺乳動物に認められる「共同注視」（joint attention）という特異な行動様式ではないか、ともいっている。たとえば一匹の狼が獲物を認め

てそれを眼差すと、群の他の狼たちもいっせいにその獲物の方へ視線をむける。はたして各々の動物たちが他の動物の行動に関する「理論」をもっているという見地から共同注視を説明できるものだろうか。[18] ゴードンはこの論文で発達心理学の知見には言及していないが、ごく幼い幼児がこの「共同注視」をおこなうことは心理学者によって確かめられている。月齢九ヶ月をすぎた幼児には、親がある対象に視線をむけたり注意をしたりするのに協応してその同じ対象に視線をむけるという行動がみられる。そのうえ、生後一歳前後に、幼児が積極的に共同注視を促す行動をおこなうことも知られている。幼児は、対象へと相手の注意を誘い対象の認識を相手と分かち合うこと自体を目的とした発声や指さしができるようになる。麻生武が「対象の共同化」と名づけたこの行動は、彼の観察によれば、子供が模倣(mimicry)を始める時期と重なり合っているという。ところが、共同注視の促しや模倣の力がきわめて弱いのが自閉症児の特徴である。この事実は、他者認知の問題を考察するうえで示唆するところが多い。[19]

模擬説への批判に答えるために執筆した論文で、ゴードンは、模倣が人間にとってごく基本的で早期に発現する(rudimentary)メカニズムであることを強調している。心理学者によってよく調べられ一般にも知られているのは、幼児による表情の模倣ならびに行動の模倣である。生後間もない赤ん坊でさえ、母親が微笑みかけるとまるでその表情に共振するかのように微笑む。[20] あるいは、やはり生後一週間に満たない嬰児でさえも、抱いている大人が舌をつきだしたりひっこめたりすると、同様に舌を出し入れすることが観察されている。[21] 正高信男は、新生児が乳首を吸う行動を観察して、この行動が、吸う－休む－吸う－休む－……というサイクルをなしていることを見出した。他方の母親といえば、休止のときに必ず赤ちゃんを優しく揺すってやる行動をすることもわかった。揺すられている限り、赤ちゃんは吸う行動を開始しない。正高は赤ちゃんと母親のやりとりに、社会的相互作用の原初形態を認めてこう述べている。

> 子どもが母親から授乳を受けて成長する哺乳動物には、現在地球上にやく四七〇〇の種が存在することが知られている。しかしながら、吸っては休み、吸っては休みというパターンをくりかえす動物は、われわれヒトの赤ちゃん以外には全く知られていないということは、いくら強調してもしすぎることはないだろう。その行動の機

能は、母親との相互作用の迅速な成立以外にはあり得ない。[22]

共同注視などとならび、他者認知とのかかわりで発達心理学者の注目をひく幼児の行動に「社会的参照」(social referencing)がある。透明なガラスで台をおおっておいて、その下の市松模様のついた面が途中で突然深く落ち込んでいるようにセットする(これを「視覚的断崖」と呼ぶ)。その上を赤ん坊を這わせると、この落ち込みを知覚して、ガラス板を這って進むのをやめてしまう。このとき、赤ん坊の行動が母親の表情に影響されることがある。母親が微笑んでいれば、赤ん坊は勇気づけられたかのようにガラス板を這ってゆく。母親が怖がった表情をすると、赤ん坊は進もうとしない。赤ん坊が母親の表情を参照するのは、自信がないときに限られている。視覚的断崖のない装置の場合には、母親がどんな表情をするかにかかわらず赤ん坊は這いつづける。[23]

幼児の他者認知に関する心理学的研究が私たちに教えているのは、なによりも、他者認知と人称とが別々の基礎を有するという点である。まだ言語表現(linguistic representation)を知らない(しかしコミュニケーションはなしうる)新生児が〈私〉ではありえないのは自明であろう。したがって、他者認知は存在論的にいって人称以前的ステージで始まるのだ。

三　初発の他者認知は模擬の能力にもとづくこと

8

現象学派に属する哲学者として、私たちの問題にもっとも示唆的な仕事を自覚的にしかも精力的になしとげたのは、いうまでもなくメルロ＝ポンティにほかならない。他者認知の問題を考察するにあたり、彼がフッサールやシェーラーに影響を受けているのは確かだが、ワロンの心理学がメルロ＝ポンティに影響を与えた側面はけっして過少に見積もるべきではない。その証左として、講義「幼児の他者関係」でもっともしばしば彼が言及しているのが、心理学者ワロン(H. Wallon)その人である事実をあげることができる。たとえば、メルロ＝ポンティは幼児が大人の振る舞いを模倣する現象(la imitation)を説明するのに、ワロンの用語そのままに、幼児が見ている振る舞い(conduites)によって幼児の固有な身体(le propre corps)に(相手の)「姿勢が浸潤すること」(une imprégnation pos-

turele）であるとした[24]。

もっともこの講義では、誕生からほぼ六ヶ月までの新生児は、外受容性（視覚的・聴覚的知覚など、外界にかかわる知覚）が発達していないために、真の意味での他者の知覚はありえないとされている。自己の身体図式が構成されるのが六ヶ月以後であるという理由で、他者の知覚はこの時期以後に成立するという。メルロ＝ポンティが、六ヶ月から十二ヶ月の間に幼児における「癒合的社会性」（la sociabilité syncretique）の爆発的な発達がみられるというワロンの説をそのまま受け入れているのは、本稿でもその一端には触れたが、今日の発達心理学の知見からすると明らかな誤りである。

しかしこの講義で注目すべき論点をかりに二点あげるとするなら、第一に、言語以前的な媒体によって間主観的な存在論的ステージに存在する幼児がすでに他者認知をおこなっている、というメルロ＝ポンティの主張である。幼児がまだ自己と他人とが違うものであることを知らない状態にあるときでさえ（すなわち、この段階では〈人称〉はまだ成立していない）、すでに精神の発生は始まっており、その限りで「他者の知覚」（la perception d'autrui）がいとなまれている――この事態を可能にするのは、「他者の志向がいわば私の身体を通じて働き、また私の志向が他者の身体を通じて働く」といった、〈前コミュニケーション〉（précommunication）（マクス・シェーラー）の状態だと彼は述べている[25]。第二に注目すべき論点は、他者認知における〈共感〉（la sympathie）や〈模擬〉（le mimétisme）の役割の強調である。ここでも彼はワロンの説に忠実に従っている。共感は他のものに還元不可能な能力であって、模擬を基盤としながら、しかも自己意識と他者意識との分化が起こり始めるときに出現する、という微妙な言い方をメルロ＝ポンティはしている。模擬とは自己への他者の侵入であり、それはまた、目の前の相手の身振り、振る舞い、気に入った言葉などを引き受けようとする態度なのである[26]。英語圏の研究者なら、ここに提出されている〈模擬〉の概念とはサブリミナルな役割取得（role-taking）のことだと言うかもしれない。

こうした見地が後年の「間身体性」（la intercorporéité）というメルロ＝ポンティ独自な考え方[27]につながってゆくことの論証は、ここでは省かざるを得ない。ここではただ、他者認知についてのメルロ＝ポンティの考え方の二つのポイントを反復するにとどめよう。それは、人称が顕在化する以前の存在論的ステージで、他者認知を問うというその

基本的戦略と、他者認知に対して模擬の果たす役割の強調である（人称が成立したステージからスタートすれば、他者認知問題は永久に解決のつかない謎でありつづけるだろう）。この講義には、模擬説の主唱者のものと見分けがつかないメルロ＝ポンティの言葉を見つけることができる。

> われわれの知覚は、問題の仕草をあらかじめ学習していない場合でも、運動性の振る舞いをわれわれのなかに惹き起こす。サッカーの試合の観客が、選手がそのときするに違いない仕草をするという例はひろく知られている。……こうした現象は、まだ一度もやったことのない行動についてさえ確認される。たとえば、これまで論じてきた幼児の場合がまさにそうなのである。[28]（強調は引用者）

この見地に「オフラインでの出力」というアイデアを追加すれば、それはまさに模擬説と同じことを主張していることになる。

ここで現代の模擬説に帰ることにする。模擬説には強弱様々な形態があった。これまでの考察は、模擬そのものが心的状態を創発的に構成するという、強い形の模擬説（ゴードンはこの見地に立つ[29]）を裏づけていると思える。もちろんジョーンズが模擬によってある心的状態の観念を構成したとしても、それをただちに名づけることができたわけではない。心的状態の言語化はその創発の時点よりずっとあとになってはじめて実現したにすぎない。あるタイプの心的状態が他のタイプの心的状態と概念役割において区別がつきさえすれば、当面はそれで十分なのである。

間身体性を基盤とする「言語以前的な」他者認知から「言語による」他者認知への遷移はどのようにしてなされるのか。私たちに残されたのは、この問いに詳しい記述をもって応えることである。

注

（1）菅野盾樹「指向性について――「意味」の意味――」、『年報人間科学』、大阪大学人間科学部、一九八六、一二三頁～一五一頁。この論文には改訂版があるが、未刊。本文を読まれる読者には是非改訂版にも目を通していただくことをお願いしたい。筆者のアドレス（sugeno @ hus. osaka-u. ac. jp）に請求された方には、改訂版（電子テクスト）を折り返し配布する。あるいは、ホームページ（http:// plaza27.mbn.or.jp /~homosignificans /）で同論文を読むことも可能である。

(2) たとえば、W. Sellars, 'Language as Thought and Communication,' *Philosophy and Phenomenological Research*, XXIX, no. 4, p.V を見よ。

(3) ハーマンは、(行動主義が否定する)「心的状態」ないし「心的表象」があるということの意味を次の二点で規定している。第一に、それが理論の中で説明の役割を果たしうること、第二に、それが因果連鎖の中に場所を占めていること。セラーズが類比によって構成した〈思考〉(thought)は、いずれの条件も充たしている。G. Harman, 'Is There Mental Representation?' in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Minnesota: University of Minnesota Press, 1987.

(4) W. Sellars, 'Notes on Intentionality' in W. Sellars, *Philosophical Perspective*, Springfield: Charles C. Thomas, 1959 / 1967、を参照。ダイヤ型引用符については、Rosenthal and Sellars, 'The Rosenthal-Sellars Correspondence on Intentionality' in A. Marras (ed.), *Intentionality, Mind and Language*, Urbana: University of Illinois Press, pp. 497f. を見よ。

(5) W. Sellars, 'Intentionality and the Mental' in H. Feigl et al. (eds.), *Concept, Theories, and the Mind-Body Problem, Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. II, pp. 507-709, Minnesota: University of Minnesota Press, 1958.

(6) W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, London: Routledge & Kegan Paul, 1963, p. 160.

(7) これは、近年の認知意味論者によって、具体的事例の考察に立って提出された見地である。たとえば、ジョンソン(M. Johnson)『心のなかの身体』(菅野盾樹ほか訳)、紀伊國屋書店、一九九一、レイコフ(G. Lakoff)『認知意味論』(池上嘉彦ほか訳)、紀伊國屋書店、一九九三、を参照。同じ見地は、後述のように、近年の認知心理学および発達心理学などの豊富な研究が裏打している。

(8) M・メルロ＝ポンティ『知覚の現象学』(竹内芳郎ほか訳)二巻、みすず書房、一九六七／一九七四。

(9) N. Goodman, 'The Emperor's New Ideas' in N. Goodman, *Problems and Projects*, Indianapolis and New York: The Bobbes-Merrill, 1978, p. 77.

(10) マラスは、セラーズの方法的行動主義には限界があるとして、言語能力の生得的構造を取り込む形でその狭い理論枠組みを拡張する必要を指摘している。前述のように、筆者はこの指摘に同意する。またマラスは筆者と同じように、セラーズが言語以前の記号能力を無視しているのは問題だとしている。そして、もし感覚-運動系がすでに記号過程であるなら、感覚印象を非指向的・非概念的なものと見なすセラーズの見解には見込みがないとの指摘も行っている(A. Marras, 'Rules, Meaning and Behavior: Reflections on Sellars' Philosophy of Language' in J. C. Pitt, (ed.), *The Philosophy of Wilfred Sellars: Queries and Exten-*

sions, Dordrecht: D. Reidel, 1976, を見よ)。しかし、最後の点に関して、筆者はマラスに同調できない。感覚の問題性に関しては、拙論「感覚、見えるものの外部」(菅野盾樹『いのちの遠近法』、新曜社、一九九五、所収)を参照。

(11) この主題に直接関係する日本語で読むことのできる文献として、管見に入ったものだけを発刊年順に以下に列挙する。見落としがあるかもしれないが、その点については当該の著者ないし訳者の海容をお願いする。

U・フリス『自閉症の謎を解き明かす』(富田真紀ほか訳)、東京書籍、一九八九。

丸野俊一「心的世界や過程に関する幼児の理解」、『九州大学教育学部紀要』、一九九一。

木下孝司「幼児における他者の認識内容の理解」、『教育心理学研究』、第三九巻、第一号。

麻生武「自閉症の子供たちと発達心理学」(無藤隆編『現代発達心理学入門』別冊・発達、第十五号、ミネルヴァ書房、一九九三、所収)。

松村暢隆「幼児の〈心の理論〉と理論説」、『心理学評論』、一九九四、三七巻、第一号。

J・W・アスティントン『子供はどのように心を発見するか』(松村暢隆訳)、新曜社、一九九五。

M・ベネット編『子供は心理学者』(二宮克美ほか訳)、福村出版、一九九五。

中村雅之「認知科学と経験の関係からの考察」、『関西哲学会年報』、一九九八。

丸野俊一・子安増生編『子供が「こころ」に気づくとき』、ミネルヴァ書房、一九九八。

(12) 模擬説の代表的論客といえば、哲学畑ではゴルドマン(A. I. Goldman)とゴードン(R. Gordon)の二人をあげるべきであろう。ここで立ちいった議論は省かざるをえないが、二人の主張はさまざまな点で相違を見せている。また、松村は模擬説に強弱の二つのタイプを区別している。他者認知の発達を模擬という概念で説明しうる、という主張だけにとどめるのが「弱いタイプの模擬説」であり、理論説には不整合があり、模擬説こそが他者認知を整合的に説明する、と唱えるのが「強いタイプの模擬説」だという。しかも松村自身は、理論説と模擬説とを排他的に捉えてはならないとする(前掲の、松村暢隆「幼児の〈心の理論〉と理論説」を見よ)。さらに理論説の見地に立ちつつ、模擬説を三つのタイプに分類する論者もいる(J. Perner & D. Howes, "He Thinks He Knows': And More Developmental Evidence Against the Simulation (Role Taking) Theory,' *Mind & Language*, Vol. 7, No. 1/2, 1992)。彼らによれば、ゴードンは、子供が指向的概念(intentional concepts)——たとえば〈信念〉や〈欲求〉——を獲得するには模擬だけで十分だとするかぎり、最も強いかたちの模擬説を主張している(R. M. Gordon, 'Folk Psychology as Simulation,' *Mind & Language*, Vol. 1, No. 2,

1986)。反対に、ゴルドマンは、あらかじめ形成された指向的概念ないし心的状態の他者への帰属が模擬によりなされる場合を認めつつ、その他のやり方もあることを認める点で、最も弱いかたちの模擬説をとる（A. I. Goldman, 'Interpretation Psychologized,' *Mind & Language*, Vol. 4, No. 3, 1989)。その中間形態が、指向的概念の獲得にとって、模擬が十分ではないが必要だとする主張である。ついでながら、本文で述べるように筆者の立場はこれらとも違っている。

(13) J・W・アスティントン、前掲書、三五頁-三六頁。

(14) 松村暢隆、前掲論文、九三頁。

(15) J. Fodor, *Psychosemantics*, Cambridge: The MIT Press, 1987, p. 132.

(16) A. I. Goldman, 'Interpretation Psychologized,' *Mind & Language*, Vol. 4, No. 3, 1989, p. 168. 理論説の提唱者で生得説を唱えるものは、フォーダー以外にいないのではないか。

(17) *ibid.*, p. 183.

(18) R. M. Gordon, 'Folk Psychology as Simulation,' *Mind & Language*, Vol. 1, No. 2, p. 170.

(19) 麻生武、前掲論文を参照。

(20) 〈共振としての表情〉という概念は千葉浩彦による。千葉浩彦「むかう感情・ゆれる感情」、佐伯胖・佐々木正人編『アクティブ・マインド』、東京大学出版会、一九九〇、第四章。

(21) 廣松渉・増山眞緒子『共同主観性の現象学』、世界書院、一九八六、二〇六頁（増山眞緒子執筆の第二部）、その箇所の注では、次の論文をはじめとする研究への参照が指示されている。A. M. Meltzoff et al., 'Imitation of Facial and Manual Gesture by Human Neonates,' *Science*, 1977, Vol. 198, pp. 75-78. また我が国の心理学者による乳児の模倣についての研究として、たとえば、池上貴美子「顔の模倣」（『言語』、大修館書店、一九九三、四月号、三八頁-四五頁）を参照。

(22) 正高信男「くちびるは赤ちゃんの心の窓である」、『言語』、大修館書店、一九九三、四月号、二八頁-三七頁。

(23) J・W・アスティントン、前掲書、五二頁。

(24) M. Merleau-Ponty, *Les Relations avec autrui chez l'enfant*, Paris: Centre de Documentation Universitaire, 1950, p. 23 et passim.［メルロ＝ポンティ「幼児の他者関係」（『眼と精神』（滝浦静雄・木田元訳）、みすず書房、一九六六、所収、一三五頁その他。以下「邦訳」とする。訳語は必ずしも邦訳にしたがっていない。］

(25) *ibid.*, p. 24.［邦訳、一三七頁。］

(26) *ibid.*, p. 50.［邦訳、一七六頁。］

(27) M. Merleau-Ponty, *Singes*, Paris: Gallimard, 1960, p. 27, p. 213. *Le Visible et l'invisible*, Paris: Gallimard, 1964, p. 185.

(28) *M. Meleau-Ponty, op. cit.*, pp. 50-51.［邦訳、一七七頁。］

(29) R. M. Gordon, 'Reply to Perner and Howes,' *Mind & Language*, Vol. 7, No. 1/2, 1992, pp. 98-99.

ここでゴードンは、模擬が幼児に指向的概念(信念、欲求など)を提供するための十分条件であるという主張を自己のものと認めている。しかし、この主張は、彼によると、「心は、自己の状態についてつねに知っているという意味で自己にとって透明である」というデカルト主義とは関係ない。模擬説はむしろデカルト的な〈自己意識〉(self-awareness)を無用にするという特長をもつ。ゴードンの見地とメルロ＝ポンティのそれとの類似性はここでも明らかである。

(菅野　盾樹・すげの　たてき・大阪大学)

認知意味論の哲学的含意

門脇俊介

少なくとも私の理解する限り、フッサールの現象学は、真理、正当化、合理性といった「規範性」の圧力のもとでのみ、人間の知的・言語的なふるまいを正確に記述できるとみなしていた。もう少し違った表現を与えるなら、事物的世界と意識的な存在とのあいだで理解可能性が生ずるのは、一対一対応の指示関係や因果関係によってではなく、命題的な意味によって分節された信念志向性あるいは、信念志向性の一定の全体的な体系がどのような内在的な規範的な関係を、意味と知識に関して構成しているかに依存しているということである。例えば、「雪が降っている」という、話者の信念を表明する文は、世界内の実在に直接的に対応したり一致したりするのではない。むしろこの文が真であることは、経験による直観的充足を欠いた〈雪が降っている〉という命題的意味が、充足をともなった〈雪が降っている〉という意味と一致するという、志向性の体系の内部での関係にほかならない。命題の有意味性も、この充足関係としての真理に依存して規定されてくる。

しかしフッサールの現象学は他方で、命題を構成する諸概念が、われわれの経験の原初的な基層からどのように発生してくるのかという問題へも下降していった。連合的な――したがって意識的な規範のコントロールを受けない――法則と身体経験が、概念的な意味の形成についてどのような本質的な寄与をなしているか、あるいは、受動的かつ身体的に形成された概念の層において与えられる情報がどのように命題的な層に転送されるのか、さらにはまた、こうした概念の層において命題の層にはない特異な規範性

というものがあるのか。

フッサールの現象学は一貫して、この探究方向の両端を手放すことはなかった。たとえ後期のフッサールが生活世界と呼ばれる現象へと下降して、理念化的・客観主義的な科学像を厳しく批判する場合でも、その生活世界に意味と知識連関を与えるのは、規範性の網目を構成する人間の信念体系であることには変わりはない。[1] フッサールが保持しえていたこの双方向性は、フッサールの思想をたまたま特徴づけている二つの探究主題にすぎないというわけではない。むしろそれは、人間の心と世界との関係を、諸命題とその規範関係によって構成される「論理的空間」に内在させて論ずる、あるいはこの空間と世界との対応関係を想定して論ずる立場と、[2] この空間の存在をも経験的な発生の基層に結び返してとらえ直そうとする立場との、緊張関係をはらんだ両価性の表明にほかならない。この――いずれもが相応の正当性を主張しうる――両価性をいかに調停し統合的な描像へともたらしうるのか、この問題提起は、フッサールの解釈者たちに今も概念の努力を要求し続けていると思う。

このような問題提起に注目するとき、現代の認知意味論の含意する哲学的主張は挑戦的である。レイコフらを中心とするこの学派は、言語の意味の起源をめぐって、第一の規範主義的な立場を明確に否定し、第二の経験主義的な立場に、意味に関する決定的な説明能力を認めるからである。そのさい彼らは、規範主義を構成するさまざまな哲学的な概念の、経験主義的な読み直しをも提案し、この読み直しが、メルロ＝ポンティ的な「受肉（embodiment）」の現象学の正統的な発展であるとも主張する。以下で論じたいのは次のことである。こうした規範主義の否定と、それにともなう経験主義的哲学像は、その掲げた約束を十分に果たしうるであろうか、そしてこの立場は、規範主義に訴えることなしに成立しうるのであろうか。

一　認知意味論の客観主義批判

意味に関するレイコフらの経験主義を、従来の意味論やその背景となっている哲学的思想から分かつ点は、人間の身体の経験の役割を「意味」の成立にとって不可欠なものだと主張することにある。[3] この身体「の」ということの二義性に注意を払うことから始めよう。

身体の経験が呼び出されるのは第一に、ゲシュタルト的知覚、身体動作のシステム、また知覚と動作に起源を持つ

イメージ・スキーマが、言語と知識にとって基礎的な概念を「形成する（shape）」からだとされる。概念的分類のシステムにおいて、例えば、「家具」・「椅子」・「揺り椅子」というカテゴリーのヒエラルヒーが与えられたとしよう。このとき人は、「家具」や「揺り椅子」のカテゴリーに対してよりも「椅子」のカテゴリーを、「基礎レベルのカテゴリー」だとみなす傾向がある。このことの理由は、椅子が、このカテゴリーのヒエラルヒーに含まれるメンバーのうちで、知覚像を持ちうる最も一般的なカテゴリーだからであり（われわれは家具そのものの像を持ちえない）、われわれが身体運動によってこれらの事物に対処するさいに、われわれの運動技能の型は椅子にすわるという基本形式を形成するからである――われわれはより一般的な家具というものにすわるわけではないし、揺り椅子にすわることはすわることの派生態だ。知覚と身体運動の経験のあり方が、基礎的カテゴリーの現象を成立させる。

それだけではない。英語なら“in”や“on”などの前置詞で表現されるような、空間的関係の概念構造は、さまざまな言語のあいだで非常に大きな相違を示しているにもかかわらず（日本語の空間関係の表現を英語と比較せよ）、じつは比較的少数のイメージ・スキーマが、それらの空間的関係の概念構造の基礎を提供していることが知られている。空間関係の概念構造の多くは、「軌道体（trajector）――ゲシュタルトの図に相当」と「標識（landmark）――ゲシュタルトの地に相当」の関係についてのイメージ・スキーマによって構造化される。例えば、“in”によって表現される構造は、軌道体とそれをその内部に取り囲む標識とのあいだの「容器スキーマ」という、知覚可能な構造なしには理解不可能だろう。あるいはまた、“in front of”の理解から、自己や他者の身体の持つ方向性を切り離すことはできない。“front”とはまさに、空間的方向性のそのときどきの基準を定める身体的物体の「前面」であるのだから。

概念の理解がこのような仕方で身体に依存することを、レイコフらは「現象学的受肉」[4]と名づける。理解が物知覚や身体知覚という、日常の豊かな経験と結びついていることを勘案してのことだ。

メタファーは、言葉におけるこの現象学的受肉を組織的に利用することで成り立っている。「犯罪率が上昇している」という単純な日常的メタファーを例にとってみよう。ここでは「増加する」という量的な抽象性を表現するために、「上昇する」という垂直的空間運動が利用されている。例えばコップに水を入れるとき、垂直性の経験と増加の経

験とが知覚的な相関関係にあることをわれわれは知る。このような経験と結びついたメタファーの源泉領域から、経験された相関関係の構造が、量的な抽象性（目標領域）へと投射されることによってメタファー表現が可能になるわけである。[5]

身体の重要性の第二の意味は、現象学的に受肉した人間の諸カテゴリーが脳のニューロンの機構から説明されるという、「ニューロン的受肉」である。これは、人間の思考や意味理解が脳なしには存在しえないという一般的な依存関係を述べるだけではなく、ニューロンについての計算論的モデルによって、先ほどのカテゴリーやイメージ・スキーマが経験的に受肉した姿で与えられることの説明を提供しようとする。カテゴリーの意味論的可能性とニューロンとの関係に関しては、以前から、ニューロンの反応の構造が赤、青、緑、黄色などの色カテゴリーの特権性を説明するか否かの論争がなされてきた。レイコフらは、生理学的構造が言語のカテゴリーに対して有意味な制約となることを認めるだけではなく、さらに踏み込んで、認知科学のコネクショニズム・モデルを用いて、認知言語学が記述してきた受肉した言語の意味の構造を、その構造に対応すると想定される脳のニューロンの構造と科学的に結びつけてやろうとする。言語学の任務は、直接経験不可能ではあるが言葉の構造を形成しているはずの脳の働きを、脳に模したモデルを作ることで可視的にするという、意味の受肉の構造の記述を越えたところにまでおよぶことになる。[6]

ニューロン的受肉の概念が、レイコフらによって採用されるのは一九九〇年代以降のことである。認知言語学が、経験的な認知活動と言語の意味とを結合して考えようとする限り、意味の成立に貢献する認知の経験科学的なモデルが必要とされるはずである。一九八〇年代のレイコフらは、この認知のモデルを、ミンスキー、フィルモアらによって提示された「フレーム」の概念に求めていた。それ以後の認知科学の展開がコネクショニズムを前面に押し出してきたことを当然の背景として、レイコフらもコネクショニズム的な認知モデルを現象学的受肉の基礎として考え始める。そしてコネクショニズム・モデルの採用は、メタファー理解をはじめとする言語過程が無意識的で自動的過程だという、当初から潜んでいた見方をさらに強力に支持することになる。こうした認知モデルの意義と役割に関しては先でまた論じよう。

身体の経験に訴えて言葉の意味を説明しようとする、この受肉の意味論は、従来の言語論とその議論を支えてきた

哲学的なアイディアに対して、果敢な——そしてきわめて正当な——挑戦を仕掛けている。

まず、受肉した経験によってこそカテゴリーは形成されるのだという考え方は、古典的な分類理論を根底から覆してしまう。古典的分類理論なら、例えば母というカテゴリーを「子どもを生む女性」のような、すべての母のメンバーに適用される必要十分条件から定義しようとするだろうし、ここで同時に与えられるクラスの内包と外延が、意味論の基礎的なブロックとして用いられるだろう。しかし、母というカテゴリーには、生むことだけではなく、育てること、父の妻であることなど、多様な経験的な内容が結びつきうるのであり、われわれの言語理解においては、この多様性を含んだ母の概念が重要なのだ。しかも多くの場合、母は主婦であるというステレオタイプがこの多様な内容の中心に位置して、他の派生的な母の概念が理解されるための対照点を提供している。「勤めている母（a working mother）」ということさらな表現が用いられるのはそのゆえだろう。古典的分類理論には、この多様性と中心性を理解する道具立てはない。

さらに、レイコフらの批判が、認知意味論の登場以前に言語学の中心教理であったチョムスキー派の統語論的形式主義をも標的としていることは言うまでもない。それ自身は意味を欠いた——したがって意味を持つためには解釈を要する——シンボルと、シンボルから適格に構成された文—記号列から成り立つ形式的言語を言語のパラダイムとし、このシンボルの結合規則と文の変形規則を、形式的言語の統語論として解明しようとする学科。認知言語学者たちは、統語論が意味論や語用論からは決して独立してはいられないことを示す、多くの事例を積み重ねてきた。[7] レイコフらによれば、チョムスキー派の言語学の形式主義は、近代のデカルト以来の哲学のあり方を、あるいはより直接的には二〇世紀の英語圏の分析哲学の傾向を、正確に映し出している。物質としての身体以外の受肉の層を認めず、数学化された論理学に代表されるような形式的学科を偏重し、形式的言語と相似の「思考の言語」を心中に想定するような傾向である。この点についてはわれわれは、あらかじめ用心深くしておくべきだろう。レイコフらの形式主義批判が、言語学における形式主義、分析哲学における形式論理学の重視、さらには数学における形式主義など、二〇世紀の形式主義的な学科の広範な側面にまでおよぶこと、そしてこの形式主義に対する一括りの批判が、言語における「形式的制約」の考察が不要であるかのような印象を与

えているかもしれないということである。

古典的な分類理論と形式主義に対する批判は、さらに、形而上学、認識論、意味論についての「客観主義」に対する包括的批判の一部であり、またこうした包括的批判の部分的な根拠でもある。客観主義についてのレイコフらの規定を見ておこう。

客観主義的形而上学：実在の全体を構成する存在者は、固定した諸性質と、これら諸性質のあいだでつねに成り立っている諸関係とを持っている。[8]

客観主義的認知：思考は抽象的なシンボルの操作である。シンボルは世界内の存在者とカテゴリーとの対応を通して意味を得る。こうした仕方で、心は外的実在を表象することができ、「自然の鏡となる」と言われることができる。[9]

客観主義的意味論：言語的表現は、現実世界あるいは何らかの可能世界と対応しうるか・しえないということによって意味を得る。言い換えれば、言語表現は、（名詞句の場合のように）正しく指示する、あるいは（文の場合のように）真か偽であることができるのである。[10]

客観主義者の「世界」は、人間の受肉した経験からは独立した事物とその性質の集合体であって、それらの集合体の理解のモデルは、古典的な分類理論である。もちろん現代においてはアリストテレス的な分類に代わって、近代以降の自然科学の提供する分類方式が、客観的世界にとって本質的な存在分類とみなされている。例えば、H_2Oとしての水、のような「自然種」が客観的存在者の範例である。本来的な――つまり単なる主観の内面にかかわるのではない――認識は、言語記号を用いて客観的な存在者を指示し、客観的な事実を描写することに求められる。このとき客観主義者は形式主義の意味論的装置である、モデル理論的発想を用いて、認識と言葉の意味とを一挙に定義しようとする。ある存在者が何らかの性質を持つと述べる文に関して、指示対象としてのその存在者が実在しかつその存在者がクラスとしてのその性質のメンバーであるとき、（またそのときに限り）その文は真であり、客観的な事実の描写としての認識はこの文を信じていることである。このとき文の意味とは、その文が真となる条件だということになる（古典的な真理条件意味論）。

客観主義に対するレイコフらの批判には、いくつかの側面があるように思われる。第一に、受肉した経験に訴えて、

客観主義的な存在分類がじつは多くの点で非現実的なものであることを、示すことである。彼らはこの側面に関しては成功している。第二に、客観的事実の描写という認識の理念に代えて、新たな認識論的発想を提示することである。この点については、認知モデルの問題として先で論ずることを約束しておいた。第三に、モデル理論的発想自体に言葉の意味の客観主義を揺るがす問題が潜んでいることを、パトナムの論証を借りて示すことである。パトナムの論証しようとしたことは、文の真理値を用いるやり方で文内の指示対象を固定することはできない、したがって客観主義者の信じるような仕方で言葉と世界との直接的なつながりを論ずることはもはや不可能だ、というものであった。[11]

問題を確認し直そう。レイコフらの客観主義批判を認めるとしたなら——その結論に関しては異存はない——、レイコフらが主張しているように、真理や正当化、合理性という規範的概念を用いて意味を理解しようとする考え方もまた、誤っていたということになるのであろうか。客観主義批判は、規範主義をも同時に無用のものとしてしまうだろうか。

二　解釈論的規範主義

レイコフらが戯画化して批判してみせた客観主義的な規範主義を、「規範主義の外在主義的解釈」と命名し直すこともできるだろう。このような外在主義的解釈を免れた規範主義の可能性について考えてみよう。レイコフらによって客観主義者の代表格に数えられているデイヴィドソンの意味論が、その可能性を与えているように思われる。否定の語（例えば「ない」）一つをとっても分かるように、外界の事物との正確な対応関係から言葉の意味を規定できないのだとしたら、そして心の内部に、否定の語に対応する否定的観念性や、あるいは物理的存在者としての語・文とは区別された観念的な命題内容を想定する存在論を、拒否すべきであるなら、意味についてのどのような理論装置が可能だろうか。[12]

言葉の意味という概念が、必然的に二種類の規範的制約のもとにおかれていることを確認しておこう。第一に言葉は（とりわけ主張文は）、世界について正しいことを述べているか否かの制約のもとにある。客観主義的な真理観をとるにせよ、あるいは保証された主張可能性のような真理概

念だけを認めるにせよ、あるいはメタファーを含む文の適切さを問題にするにせよ、われわれは言葉の正しさを判定せざるをえない。たとえ「明日駅で会おう」という約束の文が、世界についての記述ではないとしても、この約束文の不適切さは発話者が駅に来なかったという虚偽にも依存している。意味の観念と真理の観念が手を携えてきた理由は、言葉の理解と言葉の正しさの理解とが切り放せないという直観があるからだ。第二に言葉には、発話者から聞き手へと伝達される可能性があるのでなければならない。言葉が意味をなすとは、このような伝達が成功したときのことをも指すのであって、この伝達の評価の存在しないところには、言葉の存在もない。例えば、人が死に絶えたのちのある天体で、深い谷の前に「危険」という文字が風化によって彫られたとしてみよ。

規範主義の外在主義的解釈は、第一の制約を語の指示、あるいは事実との対応の概念のもとに単一化しようとする試みであり、こうした仕方で理解された第一の制約に、第二の制約を還元しようとする。外在主義的解釈においては、レイコフらが客観主義批判で述べた問題が起こってくるだけではない。そこでは、話し手でも聞き手でもない、形式的シンボルの理念上の解釈者の存在が想定されていて、この解釈者が意味の成立にどのような貢献をするのかが、まったく不明のままなのだ。また逆に、第二の制約だけから言葉の意味をとらえようとする試みも古くからあったし、意図の概念に訴える近年の試みはその代表的なものであろう(グライス)。しかし第一の制約を言葉から追放することは、世界について有意味なことを述べるための、言葉の持っている大半の資源を失わせることになるのではないか。

真理条件を媒介にした、文の発話を理解するさいの翻訳・解釈の関係を、意味理解の基本モデルとするデイヴィドソンの提案は、意味の概念をあらかじめ循環的に滑り込ませることなしに、この二つの制約の両方を満たす仕方で意味の概念を解明しようとする。デイヴィドソンがタルスキから借り受けたいわゆるT文の構造のなかに、この提案の大枠が表明されている。

T文：sはpのときまたそのときに限り真である。(s is true if and only if p.)

われわれが意味についてのどんな理論的前提もなしに、ある他者の発話(文s、例えば「雪は白い」)の意味を理解し

ようとしているとしよう。このとき聞き手による意味の理解（伝達）とは、sの意味が観念内容として聞き手の心中に飛び込んでくるようなことではない。そのような観念内容の存在することをわれわれはあらかじめ仮定できない。聞き手のしていることは、聞き手自身の持っている言語（話し手の言語にとって外国語であっても母国語であってもかまわない）へと話し手の文を翻訳・解釈しようとすることである。聞き手は例えば、話し手は文sによって、pつまり雪が白いと言っているのだという解釈を与えようとする——pは聞き手の言語に属する文である。

このとき、他者の言葉に解釈を与えるとはどのようなことであろうか。次のような例を考えてみよう。ある友人が通りを走っているRV車（と人が日本語で呼んでいるもの）を見て、「あのセダン速いですね」と言ったとする。これに対する普通の解釈は、友人が「RV車」と「セダン」という言葉の意味を混同して用いたということである。われわれは友人に対して、友人の信念を真に保つために、言葉の混同を指摘する。しかしその友人がRV車とセダンの意味の違いについてよく知っていたのに、眼鏡をかけ忘れてうっかり見誤ったということもないわけではない。最初の解釈では、友人は言葉の意味を間違えていたが知覚的信念に関して誤りを犯していたわけではない。ところが第二の解釈では、言葉の意味を取り違えることなしに、誤った知覚的信念を友人は保持していたのである。聞き手が話し手の言葉を解釈するとき、聞き手は少なくとも、言葉の意味と話し手の信念との二種類のベクトルから聞き手の言葉を理解しようとしている。「雪が白い」のような、意味あるいは信念の誤りが生じていないとみなすことができる文においても、聞き手の解釈は一定の意味と信念を話し手に帰属させる。例えば、話し手が聞き手と同じ仕方で白と黒との意味を区別しているだろうことや、雪が白いと信じていることを帰属させるのである。そしてこのように帰属させることが、他者の言葉の解釈の本質的部分をなしている。

こうした、意味と信念の話し手への帰属としての解釈に、意味論的な根拠を与えるものがT文における真理条件である。「雪が白い」という発話に関しては、じつはわれわれは通常その意味と信念に関して多くの情報を持っていて、難なく意味と信念の帰属を果たす。しかしそうした意味論的資源が与えられていない、——したがって意味についての循環を起こさない——状況、デイヴィドソンの言う「根源的解釈」の状況を想定してみよう。そのさい話し手がどのような意味の区別をしながら何を真とみなしているのか

（すなわち意味と信念）を、話し手に帰属させる根拠となるのは、話し手と聞き手とのあいだで公共的に共有されている、文の真理条件の経験的な証拠だけなのである。雪が白いという経験可能な状況で、「雪が白い」という文が発せられるとき、聞き手は話し手に対して対応する意味と信念を帰属させる根拠を得たのである。もちろん、現実に発話された文だけではなく、タイプとしての文、可能的な文についても、真理条件を考えることが許されるだろう。話し手の発話と真理条件についての、このように経験的でありながら一般化された記述を、「真理の理論」とデイヴィドソンは名づける。

真理の理論は、話し手と解釈者とをつなぐものである。すなわちそれは、話し手の言語的能力とふるまいを記述することと、知る能力のある解釈者が知っていることの実質を与えることとを、ともになす。この実質によって解釈者は、話し手の発話の意味をとらえることができるようになるのである。[13]

だが、話し手によって真とみなされた文と真理条件との相関関係を記述する、ここまでの真理の理論によっては、相互に依存し合っている文の意味と話し手の信念とを分離することができない。「あのセダン速いですね」と友人が話したときに、意味と信念とのどちらにトラブルが生じているのか。われわれのすることはまず、「あれはセダンではなくてRV車でしょう」と、当人に尋ねてみることだろう。このときわれわれは、友人の信念が真だということを前提にして、言葉の意味の混同を指摘しようとする。このような問いをさらに続けていったときに、友人の言葉遣いが間違ったものではなく、別の文化や集団の組織だった用法の一部であることが判明するかもしれないし、あるいはわれわれの言葉遣いこそ修正されるべきだという可能性さえある。もし観察可能な状況が友人の信念が真であることを許すのだと、認定できるなら――そしてそう認定できる多くの場合がある――、話し手の信念を真であると固定して話し手の言葉の意味を定める手続きを得ることができるはずだ。こうした手続きによって、真理の理論は意味を定める理論として機能しうる。

話し手の信念を真であると固定することは、そのかわり、話し手と聞き手が多くの信念を共有することを要請する。両者は、事物を分類するさいや、因果関係を理解するさいに（基本的に）同様な信念群を持ち、両者に現前する現実

についても、多くの点で一致した信念を持っていることを要請される。「寛容の原理」と名づけられるこうした要請は、真理の理論を働かせるための避けられない条件となる。

補足しておかなければならないことがいくつかある。第一に、デイヴィドソンにとって意味の基本単位はあくまで、真理値を持った文だということである。意味における文中心主義は、語がその意味を持つのは文という脈絡においてのみだというフレーゲ的な発想を引き継いでいることは言うまでもない。文においてでなければ、語はどのような仕方で現実に対して適用されるだろうか、また、文法的・論理的な意味の基本部分を、文のなかでのその機能を知ることなしにどのようにして同定できるだろうか。「浅間山」という固有名詞が何らかの指示の機能を果たすことを、われわれは真理値を持った文のなか以外でどのように知ることができるだろうか。

第二に、解釈者が携えている真理の理論は、話し手の言葉を解釈者の手持ちの有限の語彙と有限の結合形式を用いて理解するための、最小限の形式的制約を含んでいなければならない。例えば、否定詞や連言詞を繰り返し用いて無限に複合的な文を生成することができることについての、形式的な理解がなければ、無限に豊かになる可能性のある話し手の言葉をとらえることはできない。

第三に、意味における文中心主義なしには、人間の志向性の諸概念を正当に扱うことはできず、逆に、志向性の体系のなかに文を位置づけるのでなければ、他者の言葉を解釈するという意味理解への道も閉ざされる。真偽をになうる文によってこそ、われわれは何かを真とみなして世界に身を任せることができるわけだし、真とみなすことを基礎として意図を持ったふるまいをもなしうるわけだ。意味は、表明されるべくあらかじめ心中に存在している信念内容としてあらかじめ個体化されて存在している必要はないし、また、意図という非言語的な要因によって固定されるわけでもない。しかし、誰かが他者の言葉の意味を理解したとされるときに、他者に対して信念や意図を帰属させることが生じなかったとは考えられない。[14]

デイヴィドソンの意味論が、言葉の正しさと伝達の成功という言葉をめぐる二種類の規範の圧力に、経験的に解された真理の理論と、他者の言葉の解釈理論を用いて応じえたことは明らかだろう。このような意味での規範主義を解釈論的規範主義と名づけよう。この解釈論的規範主義は、レイコフらの客観主義批判を免れているのではないか。そしてさらに問いたいのは、認知意味論自身も解釈論的規範

主義を暗黙のうちに前提にしているのではないかということである。

三　認知意味論の客観主義批判は、解釈論的規範主義には当てはまらない

解釈論的規範主義は、外在主義的な解釈を受けた規範主義とは異なり、古典的な分類理論や、自然種的な分類イデオロギーに拘束される必要はない。解釈論的規範主義においては、文のレベルで真理が経験的に意味の資源となることが認識されていれば、概念や指示のレベルで、外的世界の本質的な構造との対応関係を考慮する必要はいささかもない。われわれは、古典的に定義された「母」の概念に代えて、多様性と中心性とを含んだ現象学的な「母」の概念を用いても、解釈論的規範主義の大枠をからははずれないだろう。

デイヴィドソンは次のような興味深い指摘をしている。「バルドーはよい」というような「よい」という評価語を含む文を、彼の真理条件意味論の範囲内でどのように処理するのかについてである。「よい」という評価語は、「水」のような記述語とは真理確証に関して異なった扱いを要求するのは当然だし、そもそも、自然種語を範例とするような存在分類の形而上学のなかに位置を持たない。にもかかわらず、「「バルドーはよい」はバルドーがよいときまたそのときに限り真である」と述べてもかまわないのだという。例えばわれわれは「バルドーはよいけれど、愚かだ」という複合文において、「バルドーはよい」という文が一定の意味論的な役割を果たすことを知っている。そうだとすれば、「よい」を含む文を真理の理論のなかで扱うのは当然だし、また扱う必要があると考えられる。「よい」という語の哲学的なミステリーは、話し手の言語から解釈者の言語へと移されて手つかずのまま受け取られるだけである。[15] もし、認知言語学者の記述する現象学的カテゴリーに、外在主義者にとっては不可解なミステリーがあるとしても、現象学的カテゴリーを真理の理論から追放する必要はない。ミステリーは解釈者の言語についての現象学的・経験的探究にまかされる。

レイコフらの形式主義批判は、解釈論的規範主義に妥当するであろうか。ここまで見てきた通り、解釈論的規範主義は真理に関する経験的な理論を用いるのであって、統語論についての形式主義的な主張とも、レイコフらが論駁しようとしているような、形式主義的道具立てによってすべ

ての哲学的問題が解けるというアプリオリズムとも何の関係もない。繰り返すが、形式主義への批判は、形式的制約の存在に関する主張への批判と同じではない。デイヴィドソンが真理の理論の形式的制約として、第一階の論理学を偏重していることを批判的に吟味することもできるし、真理の理論が含むこの論理的装置を、一種の計算機械のように心に内在する能力として説明できるのかと問うこともできる。のみならず、形式的制約という考え方それ自体について哲学的な検討を加えることもできるのだが、こうした検討は、レイコフらのプログラムに今のところ場所を持っていないようなのである。

客観主義的認識論についてのレイコフらの批判は、外界を鏡として写す客観主義的認識論の方向に単に異議を唱えているだけではない。彼らの批判は、「理念化された認知モデル（idealized cognitive models）」の構造によってわれわれの認識が組織化されており、かつその認識の組織化こそがカテゴリーと言語の意味に構造を与えるものだという、積極的な提案をも含んでいる。「理念化された認知モデル」を一義的に規定することは難しい。レイコフらは、経験された相関関係の構造を源泉領域から抽象性（目標領域）へと投射するメタファーの構造化、あるいは一九七〇年代から八〇年代に認知科学者たちによって開発されてきたいくつかの認知モデル、認知言語学者自身によって提案されてきたモデルなど、さまざまなアイディアを採用している。[16]

ただしこれらのモデルのうちでも、レイコフらが理論的に大きく依存しているのは、レイコフの同僚の言語学者フィルモアのフレームの概念であろう。フィルモアは二種類の意味論を区別する。個々の発話が真となりうる真理条件を定める「真理意味論（T-semantics）」と、言語的なテクストとそのテクストが与えられるコンテクスト、およびそのテクストの解釈のあいだで成り立っている関係についての、説明を与える「使用意味論（U-semantics）」である。使用意味論においては、解釈される言語的テクストそれ自体に属するものと、こうした言語的テクストの成立に寄与している事実認識を明瞭に区別することはできないとされる——真理意味論は言語と言語外の事実を真理という概念によって峻別していると、ここでは理解されているわけである。認知モデルとしてのフレームとは、一定の語彙をわれわれが用いるさいに、この語彙に関連した事実認識がこの語彙の理解にとって不可欠の前提として機能している、この事実認識の機能のことを指す。例えば英語では、乗り物に乗ってどこか定められた目的地に行くときには、"on the

bus"のように前置詞の"in"ではなく"on"を用いる。"on"の用法は、この前置詞の用いられる一定の状況への理解というフレームのもとでのみ、理解できるものとなる。

使用意味論の目的は、テクストの話し手とテクストの解釈者とで共有されているはずのフレームを記述することによって、一定の状況内で使用される言葉の意味と意味の連関を明らかにしようとすることにある。

> 使用意味論の目的は、……言語的なあるテクストと、そのテクストをそのテクストのコンテクストにおいて解釈者が十全に理解することとのあいだの、関係の本性をあらわにすることにある。使用意味論は、ある特定の表現が状況に適合する（fit）仕方の詳細を見いだそうとつとめるのであるから、「形式的」であるよりは「経験的」である。[17]

真理意味論は状況に適合した意味をとらえる能力を欠く、とフィルモアは言う。例えば、空き地に廃棄されたバスのなかで子どもたちが遊んでいたとしよう。この状況で"The children are on the bus"と述べることは不適切だと、英語を母国語とする話し手ならみなすだろう。"on"が、定められた目的地に行くというフレームのもとで、用いられていないからだ。そのさいこの文が真であるか否かは、"on"のフレーム依存的な意味の相違に鈍感であるし、そもそもこの文が真かどうかを訊ねること自体が不自然であるとされるわけである。しかし、英語の話者は、どうしてこの問いが不自然だと感じ、この問いを問うことが意味をなさないと感ずるのであろうか。それはおそらく、"The children are in the bus"というこの状況に適合しかつ真である字義的な表現を、英語の話者が用いることができて、この表現と比較したときに、"The children are on the bus"の不適格さが信念の真偽にではなく表現の意味固有の層に由来すると、判断するからであろう。つまり彼らは、後者によって表現された信念が真であると前提にした上で、意味の同定作業を行っているのである。もし前者の文を真であると前提にできないのだとしたら、またそれに基づいて、後者によって表現された信念を真であると前提にできないのだとしたなら、"on"の適切さへの問いは消滅してしまうであろう。その場合には、後者の文における前置詞の用法が不適格ではないという、状況を許容しうるからである。

使用意味論の言語学者も、経験的な真理概念に訴えて文の解釈を遂行するという、解釈論的規範主義の言語学者と

同じような作業をしなければ、言葉の意味の層に達することができない。こうした、使用意味論者や認知意味論者にとっては驚くべき主張は、次の二つの点を反省してみれば、それほど驚くべきことではないだろう。

まず、解釈論的規範主義は、古典的な規範主義に比較すれば、信念、意図などの志向性、志向性の存在に対応して想定される内包性あるいは意味の概念、日常的な世界了解に見合った合理性の概念など、多くの反自然主義的な概念を許容していることである。真理は、解釈論的規範主義者にとって、これらの反自然主義的な概念を自然的な概念へと解体するための梃子なのではなく、むしろこれら反自然主義的な概念の構成する網目のうちで言葉の意味を浮き彫りにするために、証人として呼び出されているのだ。こうした網目のうちに、フィルモアのフレーム概念の場所を確保することも可能である。話し手と解釈者とのあいだで通常は共有されている、語の適用状況についての一般的認識、さらに現実の適用のさいの事実認識は、サールの言う意味での信念のネットワークの一部として共有されていると考えればよい。デイヴィドソンの寛容の原理とは、話し手と解釈者のあいだで信念のネットワークの大部分における共有が存在することを、要請するものであったことを想起しよう。

次に、「神の目の視点」から見る客観主義への認知意味論者からの批判が、真剣なものであるべきだとするなら、認知意味論者は、意味理解としての自らの経験主義的研究がどのようにしてそうした批判から免れているかに注意すべきである。例えば、「犯罪率が上昇している」という日本語のメタファーを理解し記述しようとする言語学者のことを考えてみよう。彼がこのメタファーの意味をたやすく理解できるのは、上昇と量とを相関させる投射の構造を彼がフレームとして日本語の話し手と共有しているからにほかならない。もし彼がこのフレームを共有していなくて、この文自体のポイントが理解できないときはどうするか。彼はおそらく、「犯罪率が上昇している」という文の真偽を状況と照らし合わせ、「上昇」の語を文字通りに受け取るならこの文が偽になることを確認し、話者が真なる主張をしているはずだという前提のもとで「上昇」が転義されて用いられていると仮定するだろう。この仮定のもとで彼は、どんなフレームがメタファーを作動させているかを話し手に尋ねるか、あるいはそれが不可能なときには、この文を真にしうる状況を探索し意味あるいはフレームを確定することになるだろう。認知意味論者の意味の探究は、原則的には

この、話し手の発話、話し手の信念、真理、解釈者による信念帰属、フレーム（語の意味を作動させる条件となる信念群）、意味、という網の目の内部での解釈的作業にほかならない。この網の目の外部に出て、例えば、メタファー的意味とフレームだけを独立して客観的に記述できると考えることは解釈の自己忘却にすぎない。

認知意味論者も、黙ってはいられないだろう。解釈論的規範主義には、この立場によっては解くことが本質的に不可能な問題が内在しているのではないか。認知意味論者からのありうべき次のようないくつかの反論を取り上げて、解釈論的規範主義に課されている問題を確認しておこう。

第一に、デイヴィドソンの解釈論的規範主義が、タルスキの提案したT文の構造に大きく依存しているのだとしたら、この解釈論的規範主義もまた客観主義的な指示の概念に依存しているのではないか。タルスキ自身は真理の概念を最終的には、T文によってではなく、語とものとのあいだの「充足」という一般化された指示の概念に訴えて定義しているからである。この反論についてのデイヴィドソンの答えははっきりしている。文の真理という概念と充足という概念とを比較したとき、文の真理の概念がより基礎的であって、指示や充足の概念に訴えることなしに真理の理論の正しさを論ずることが可能であると。解釈論的な真理の理論は、名や述語とものとのあいだの指示関係について、直接経験的な内容を与えることはなく、文の真理の脈絡でのみ間接的にその内容を与える。したがってわれわれは、指示の概念をあらかじめ携えて真理の理論を遂行する必要はない。しかしこれは、存在論を放棄するということではない。

［真理の］理論は、経験的に遂行されることの代償の一部として、指示の概念を放棄する。しかしこの理論は、存在論を放棄してしまったとは言えない。この理論は、おのおのの単称名辞を何らかの対象と関係づけ、おのおのの述語がどんな存在者によって充足されるのかを教えるからである。指示なしにすますということは、意味論や存在論なしにやっていく方針をとるということを、まったく意味してはいないのである。(18)

この場合、解釈論的規範主義の推す存在論とはどのようなものであろうか。解釈論的規範主義もレイコフらのカテゴリー論を受け入れて、「母」というカテゴリーが中心性と多様性の構造を持つことを認めるだろう。しかも、「彼女は

勤めている母だ」という発話を理解するとき、解釈者はある人物が「勤めている母」という述語を充足することを知る。そうだとするなら解釈論的規範主義は、「母」のカテゴリーを形成する社会や文化という制度を存在として認めていることになるのではないか。こうした制度を、物理的存在と同様な権利を持つ存在としてデイヴィドソンは容認しうるであろうか。こうした制度を、より基礎的な層に基礎づけられたものとして扱う存在論的アイディアを案出できるだろうか。あるいは、制度そのものの存在から出発する存在論をとるべきなのであろうか。

第二に、解釈論的規範主義には、言葉における現象学的受肉を組織的に利用することで成り立っているメタファーの、認識と意味の独自の機能を理解する能力がないのではないか、という反論がありうるだろう。メタファーに認識と意味の独自の機能を認める理論家と、真理条件意味論者の対立は根深いように見える。メタファーの意味についてのよく知られたデイヴィドソンの提案は、次のような戦略をとっていた[19]。メタファーが成り立つための条件として字義的な意味の理解が前提にされていることを重視し、これを真理条件意味論で説明する。さらにメタファーの機能を、字義的な意味に依存した（つまり多くの場合、メタファーを含んだ文が偽であるときに機能する）、語の使用のレベルで生ずるものと考える。しかしここで考慮されているメタファーは、「犯罪率が上昇した」のような日常表現を構成している「死んだ」メタファーではなく、文学作品のなかでパラフレーズを許さない仕方で字義的な意味を越えてわれわれの注意を喚起するような、「生きた」メタファーである。メタファーに意味を与えることを拒否するデイヴィドソンは、パラフレーズやコード化の手続きの適用されない生きたメタファーのレベルを、それらの手続きの生ずる通常の意味のレベルから切り離すことで、救出したとも解せるわけである。

レイコフらのメタファー論は、デイヴィドソンによって「死んだ」と解されている、日常表現を構成しているメタファーが、“pedigree”（系図、ライチョウの足のイメージを系図の形に投射したもの）のような、言葉の由来がメタファーであることが忘却されている真の意味で「死せる」メタファーとは区別されねばならないとする[20]。「犯罪率が上昇した」は、心理学的には生きたメタファーであって、字義的な意味の理解とは異なった扱いを要求するものであるという。問題はこうである。解釈論的規範主義は、こうした区別をどのように扱うであろうか。「よい」や内包的に区

別された諸表現を扱うと場合と、何か異なった処理がそこで必要とされるのであろうか。他方レイコフらが、彼らの言う「生きた」メタファーに、字義的表現に与えられるのとは異なった意味と真理を認めようとするとき、この新たな意味と真理はどのような種類のものであり、解釈論的規範主義の解する意味と真理とどのような関係に立つのであろうか。[21]

第三に、フレームのような認知モデルを、命題的内容によって構成されている諸信念のネットワークという概念で理解することが適切か、という疑問が提出されるかもしれない。ある言葉を用いるさいに、その言葉がどんな場合に適用されるのかについての可能的・現実的認識は、あらかじめ命題内容の形で規則化されて、話し手と聞き手の心の中に共有されて潜在しているのだろうか。われわれの経験は、そのような命題内容の形での規則化が、実際の自然な言語使用においては生じていないことを教えている。また、こうした形態でイメージ・スキーマのような認知モデルをとらえることは、感覚的経験という、イメージ・スキーマにとって本質的な起源との結びつきを、断ってしまっているように見える。だからフィルモアも時として、フレーム的認知を「背景」、「方向付け」、「活動」といった信念志向性とは異なった語彙で表現しようとつとめる。

デイヴィドソンは、あらかじめ学ばれた約束事と規則性によって意味が統御されているという考え方を見捨てつつある。[22] レイコフらは、コネクショニストの約束するような、脳内での無意識的で自動的なニューロンの計算論的活動に望みをつないでいる。いずれにせよ現象学者たちも、意味を成立させている志向性と規範の網目のさらなる深層へ赴くことを促されている。しかしその出発点は、フッサールのうちにすでに胚胎され解釈論的規範主義によって洗練された、規範的現象の記述以外ではありえない。

註

(1) この点については、門脇俊介「志向性・生活世界・人間科学」、新田義弘編『フッサールを学ぶ人のために』(世界思想社、近刊)所収、を参照していただきたい。

(2) 「内在」の立場が、セラーズやある種の解釈のもとでのデイヴィドソンの立場であり、「対応」の立場が、古典的な真理の対応説や意味に関するモデル理論的な考え方であろう。フッサールを、はっきりと「内在」の立場にあると言い切ることはできない。フッサールの意味論と認識論は、多くの点で、ブロック主義的であり基礎づけ主義的でもある。

（3）認知意味論とその哲学的含意を論ずるに当たっては、主に次の二冊の大著に依拠している。George Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1987)以下、WFDと略記。George Lakoff and Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh* (New York: Basic Books, 1999)以下、PFと略記。ここでは特に、レイコフとジョンソンの立場を区別することはしないし、（後に述べる一点をのぞいては）これら二冊の本の異同にも留意しない。

（4）PF, 36. この概念がもう少し狭い意味で使われることもある。PF, 103.

（5）経験の領域から抽象的領域への投射は、時間や因果関係、さらには自己や道徳についての言語表現においてもつねに生じてくる。メタファーなしに抽象性の表現は成立しない。この正当な観察からレイコフらは、あらゆる哲学説や数学のような形式的学問がメタファーに依存した受肉的理性の産物であって、「抽象的理性はほとんどメタファー的であるという事実の意味するところは、哲学的問いへの答えはつねに、これまでほとんどメタファー的であったし、そしてほとんどメタファー的であろうということである。……メタファー的思考は、哲学的洞察を可能にしかつ哲学がとりうる形式を制限する、主要な道具なのである」[PF, 7]とさえ述べる。メタファー使えば何でも分かる式の、この発想は、レイコフらの経験主義的格率にふさわしいものだとは思えない。この発想を深く動機づけているのは、後に述べるような規範主義を一括して否定する態度であり、ア・プリオリの概念に対する無理解も、真理や正当化の概念を無視することから生じている。

（6）PFにおいて、「言語のニューロン理論(the Neural Theory of Language)」と呼ばれているものである。レイコフらが採用するコネクショニズム・モデルは、いわゆる通常の「並列分散処理(PDP)」型のものではなく、Jerome Feldmanらによる「構造化されたコネクショニズム」のモデルである。認知意味論とこのモデルの接合の成果を、次の書物から具体的に知ることができる。Terry Regier, *The Human Semantic Potential: Spatial Language and Constrained Connectionism* (Cambridge, MA: The MIT Press, 1996).

（7）例えば、PF, 469-512. を見よ。

（8）WFD, 160.

（9）WFD, 163.

（10）WFD, 167.

（11）Hilary Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 33. 議論を巻き起こしてきたパトナムの論証が正しいのか、レイコフらによるこの論証の理解は正確かという問題をここで解決するのは、この小論の範囲を越える。ただ一言だけ付け加えるなら、これから問題にするような、真理と意味とを強く連関させるような議論を、パトナムの論証は否定しないだろうということである。彼にとっての問題は、

真理条件意味論的に考えていくと、ものと語との一対一対応という発想が維持できなくなるというだけであり、(真理にどのような定義を与えるにせよ)真理と意味とが無関係だとは言ってはいないからである。

(12) ここでは、一九六〇年代から今日に至るまでのデイヴィドソン自身の立場の変化については考慮しない。一九九〇年の彼の論文、Donald Davidson, "The Structure and Content of Truth," in *Journal of Philosophy*, Vol. 87, No. 6, 1990. での達成を基準点として、*Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Clarendon Press, 1984)に収められた諸論文をも参照している。

(13) Davidson, "The Structure and Content of Truth," 311-312.

(14) 意味と志向性の相互依存性について、ある程度述べたことがある。門脇俊介「志向性と言語」、日本哲学会編『哲学』No. 44、一九九四年。

(15) Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, 31.

(16) 例えば、WFD, 68 以下を見よ。

(17) Charles J. Fillmore, "Frames and Semantics of Understanding," in *Quaderni di Semantica*, Vol. 6, No. 2, 1985, 231.

(18) Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, 223.

(19) Ibid., 245-264.

(20) PF, 118-129.

(21) レイコフらの受肉した「真」の定義は次のようなものである。「ある人がある状況についてある文を「真」であるとみなすのは、その人がその状況がそうであると理解しているものと、表現としてのその文が一致(accord)していると、その人が理解する場合である。」PF, 106. この定義とT文との相違はどこにあるのだろうか。性急な対応説的解釈を拒否するのなら、本質的な相違を認めることは困難であるように思える。私が知りたいのは、この「真理」と意味との関係である。

(22) Donald Davidson, "A Nice Derangement of Epitaphs," in E. Le Pore (ed.), *Truth and Interpretation* (Oxford: Blackwell, 1986). を見よ。

*付記　筆者の滞在地の条件のゆえに、認知意味論的発想の哲学的擁護者である菅野盾樹氏の仕事を参照できなかったことをお断りしておく。同氏の仕事を参照することができたなら、この論文は違った議論の仕方をしていたかもしれない。また、この論文は、日米教育委員会の研究奨学金によって可能になった、カリフォルニア大学バークリー校での研究に基づいている。

(門脇　俊介・かどわき　しゅんすけ・東京大学)

言語と進化

佐藤英明

序

認知科学の創成期を支えてきた古典的認知主義は、認知活動を生物学的基盤から完全に切り離して研究しようとするものであった。ピリシンは、チューリングによって明確化されたこの研究方法が「新しい分析のレヴェル」をもたらしたことを高く評価している[1]。しかし、生物としての人間の認知活動は、自然のなかで進化してきた知的システムに対する自然的制約と無関係ではない。それゆえ、生物学的視点から完全に切り離された認知研究の方法は、明らかに見込み違いであると思われる。認知研究の眼差しは身体に向けられねばならず、その際、生物学の知見、進化論的視点を無視することはできないはずである。身体性や生態的環境との連関のなかで言語現象を捉えようとする近年の認知言語学の試みも、それと無関係ではないだろう。本稿では、認知研究における生物学的基盤の重要性に着目し、認知言語学と進化論的視点との関連について考察したい。

一　古典的AI

最初に、認知言語学の批判の対象とされている従来の認知科学理論や表象主義的な現象学について簡単に概観しておくことにしたい。

一九七二年、ウィノグラードは自然言語による対話システム SHRDLU を発表した[2]。これは、机上の物体とロボッ

ト・アームをシミュレートした「積木の世界」を対象とし、端末を通して人間と対話するシステムで、色、かたち、大きさの異なる複数の積木の机上の配置についての自然言語による質問や移動の命令に対応することができた。SHRDLUは、実際に存在するロボットではなく、移動させる積木も現実には存在しない。その行動はコンピュータ・プログラムによってシミュレートされているにすぎない。むろん、本物の積木を与え、モニター・カメラという「目」やロボットの「腕」といった「身体」を与えることは可能であろう。それによって、SHRDLUは「ロボットであること」を夢見ているただのコンピュータ[3]ではなくなり、実際に積木を動かし人間と「対話」する本物のロボットになる。だが、多額の費用をかけ技術的な改良を重ねて、積木がうまく操作できるような「身体」を与えたとしても、そこには基本的にシミュレーション・プログラムとの本質的な違いはない。逆にいえば、「身体」を与えず、現実世界を「括弧に入れ」たとしても、積木を操作し人間と対話する知的能力を実現することができるということである[4]。

いうまでもなく、SHRDLUのような古典的AI研究は、表象主義と計算主義を前提としている。表象主義とは、認知の働きを外界を表示する記号的表象の操作と見なす立場である。この見方においては、外界そのものは認知主体とはまったく独立に存在しており、認知主体はたんに外界に対応する記号を処理しているにすぎないことになる。表象主義をとれば、記号処理としての認知のプロセスは外界とは無関係に探究可能であり、「方法論的独我論」[5]という研究戦略が可能となる。計算主義とは、認知過程をこうした記号的表象に対する一連の形式的操作（＝計算）と見なす立場である。この場合、認知は、コンピュータ・プログラムとして示されるような規則にしたがった記号の操作と考えられることになる。

自然言語で「対話」するSHRDLUは、さらに、操作される形式的記号と自然言語に関する以下のような仮定に基づいている[6]。

1　自然言語の文は世界における事実と対応している。

2　自然言語の中核となる「字義的意味」を文脈から独立したものとして規定することができる。

3　操作される形式的記号システムにおいて、どんな事実についても対応する構造を形成することができる。

4　同じ事実に対応するように、自然言語の文と記号システムにおける構造とを関係づける方法が存在する。

ドレイファスは、フッサールの現象学が、古典的AI研

究と同様に表象主義と計算主義の立場に立っていると指摘している。[7]現象学的還元は方法論的独我論への方途であり、現象学においては、心的作用はノエマという表象を相関者とする。そして、ノエマの階層的分析はノエマの構成要素の結合規則の解明である。

自然言語に関してもフッサールはSHRDLUと同様の立場をとっている。フッサールは、いつどこで誰が使用しようと常に同一の意味を表すような一義的で客観的な表現を言語表現の中核と考えている。現実に使用されている言語には、文脈依存的な表現や多義的な表現、主観的で曖昧な表現等々が含まれているが、それらは「客観的な表現によって置換されうる」という。[8]むろん、そうした「置換」が「たいていの場合には事実上遂行不可能である」ということはフッサール自身も認めているが、言語は、原理的には一義的な客観的表現のみから構成されうるものと見なされている。また、あらゆる言語表現の意味は、ノエマ的意味と完全に重ね合わせることができ、逆に、あらゆるノエマ的意味は表現の層へと高められうるとされる。[9]したがって、ノエマ的表象システムの構造は自然言語の文と対応させることが可能であることになる。

もちろん、現象学においては「世界における事実そのもの」は、括弧に入れられることになるから、SHRDLUと同じように、自然言語の文が世界における事実と対応するものと見なされているとはいえないだろう。しかし、超越的世界が括弧に入れられても、世界は志向的相関者として現象学的残余である純粋意識の内に内蔵されているとされており、[10]志向的相関者としての「認識された世界」は、ノエマ的表象に、したがって自然言語に対応づけられることになる。

このように、フッサール現象学はSHRDLUと基本的前提の大部分を共有している。だが、両者の観察者の視点は決定的に異なっている。人間との対話において文を正しく理解できているかどうか、命令に従うことができたかどうかを、SHRDLUシステムそのものが判断することはできない。その「理解」の妥当性は、外部の観察者が、SHRDLUの記号操作とシミュレートされた世界(もしくは現実世界)との対応によって判断するのである。その応答が世界と対応していれば、正しい「理解」がなされていることになり、対応していなければ、「理解」されてはいないことになる。

これに対し、現象学には世界とノエマとの対応を判断する第三者の視点は存在しない。主観の志向的相関者が「現実世界」のノエマであるか否かは、主観自身によって判断

されるしかない。その区別を可能にする役割を与えられているのが「直観」である。現実世界について判断を正当化するのは、知覚的直観である。

現象学者は、自らの主観の志向的相関者（ノエマ）に対し特権的にアクセスすることができる。しかし、他の主観の志向的相関者にアクセスすることはできない。また、主観から独立した世界そのものは括弧に入れられ、外界そのものは観察の対象とはならない。SHRDLUもまた、自らが操作する記号的表象にアクセスすることができるが、それは現象学者のように特権的なものではない。[11] 外部の観察者もまた、SHRDLUの内的な記号的表象にアクセスすることができるからである。そして、SHRDLU自身は、現実の外界を知ることはできないのに対し、外部の観察者は、外界を、そしてさらに、外界とSHRDLUの内的表象との対応を知ることができる。だが、人間的主観に対して、このような視点をとることは困難である。この点については、最後にもう一度論じることにしたい。

二　反表象主義

現象学的還元を遂行する人間の主観性とSHRDLUとの間には、さらに、もう一つの大きな相違点がある。それは、人間の主観性が全世界をその志向的相関者とするのに対し、SHRDLUが「積木の世界」というきわめて限られた領域（小世界）のみを対象としている点である。先に述べたように、現象学とSHRDLUは共通の基本的前提をもつ。しかし、小世界に対するSHRDLUの操作をどんなに拡張したとしても、人間の主観の働きをとらえることはできない。

SHRDLUのもつ限界は、一九八一年にその開発者であるウィノグラード自身によって指摘されている。[12] SHRDLUは、認知的文脈の明示的表現を与えることで、自然言語による対話を実現した。自然言語による会話の理解を実現するためには、“it”のような代名詞や“Why?”のような省略表現を扱うことができなければならない。こうした文脈依存的な表現を扱うために、SHRDLUは会話の相手の内部状態や会話の記録等を明示的表現構造として与えられ、それを基にした推論によって指示対象を確定し省略された表現を補っていた。例えば、「その色は何か？（What color is it?）」という質問における指示対象を決定しようとする場合には、会話記録と相手の内部状態の表現を利用し、相手が過去に「緑のブロック（the green block）」

などのように色で指定したものについては、相手がそのブロックの色をすでに知っているものとして指示対象の候補から排除される。しかし、その推論は、とりあえずこの小世界に関する会話において成功しているだけの場当たり的なものでしかなかった。それゆえ、積木の世界以外に会話を拡張しても推論の根拠となりうるような相手の内部状態の表現を与えることは困難であった。

また、"big"のような表現の意味も、この小世界だけの間に合わせにすぎなかった。"big"という単語はプログラムの中では「X、Y、Z軸をもち、その和が画面表示で六〇〇単位以上のもの」といった定義をあたえられているだけである。自然言語としてのこの語の中核となるべき文脈独立的な字義的意味は示されていない。語の意味という点から見ても、小世界の拡張は困難である。

さらに、SHRDLUではあらゆる文の意味が命令として捉えられていた。相手の発話する陳述文は、内部のデータベースに新たな表現構造を追加する命令であり、疑問文はある制約を満たす文を生成する命令である。たしかに、このことは話し手の発話や聞き手による理解をひとつの「行為」として捉えることの重要性を示している。しかし、自然言語の会話においては、命令以外の多様な言語行為がおこなわれている。発話は言語使用者の多くの認知過程との相互作用のうちにあり、文の意味はそのなかで理解されねばならない。この点でも、拡張は困難であった。

SHRDLUが用いている内部表現や推論は、人間の言語使用に反映されている思考や常識的知識を扱うには不適切であった。だが、それによって明らかになったのは「発話において問うべき問題の中心は、発話が引き起こす行為における変化についてであって、発話が記述している世界との対応ではない[13]」ということである。

ウィノグラードのこうした議論に影響を与えたのは、神経生物学者マトゥラーナのオートポイエーシス理論である[14]。マトゥラーナのアプローチは通常の生物学とは観察者の視点がまったく異なっている。視覚は、外的実体が心的構造に写像するものとして「外側」から捉えられるのではなく、網膜の細胞など神経系の構造における変化として、生物の「内側」から捉えられる。ハエを補食するカエルは、その視覚によって、カエルからはまったく独立した客観的実在としてのハエの表象をもち、その表象によって得られた情報に基づいて補食行動を起こすというのが、従来の「外側」からの観察である。それに対し、マトゥラーナは、補食行動を引き起こすのが視覚に対する外部からの光の刺激

ではなく、神経系内部の構造的変化であることを明らかにした。ハエがカエルの神経系の構造に投影され、ハエの直接的表現がもたらされるのではない。物理システムとしてのカエルは、ハエの存在とは関わりなく、神経系に一定の構造変化が起これば補食行動を起こす。それにもかかわらず、カエルの補食行動とハエとの間には歴史的対応がある。補食行動を起こす神経系の構造は、生存に有効な行動をもたらすものとして、進化の歴史の中で形成されてきたのである。認知とは、環境についての情報を獲得することではなく、生体システムの維持に適合する行動の原因となる内的構造をもつことである。生物の認知活動は「内側」から歴史に沿って理解されるのである。

このような見方は、世界と表象との対応を外側から観察する視点を排する点では、先述のフッサールの立場と通じるところもある。だが、もちろんマトゥラーナは、認知主体だけが特権的にアクセスすることのできる表象的存在など認めない。認知の妥当性は、主観の直観能力といったものによって支えられるのではない。それは、「生存」という生物システムそのものの維持に適した行動をもたらすか否かによって決定されるのである。知覚的直観は身体的機能を前提とするから、その意味では、現象学的主観は古典的AIシステムと違って、身体を持った主観でなければならない。しかし、その身体は、たんに主観のもつ表象の正当化のために必要とされるにすぎず、認知的機能の中心はAIシステム同様、表象の操作にある。それに対し、生存に適合する行動をもたらす内的構造を認知過程の中核と見なすとすれば、認知は行動する主体にのみ帰属することになる。この場合、身体は認知の正当化のための一要素などではなく、認知そのものを可能にする場である。

マトゥラーナの理論は、表象主義を否定するものであるが、ハイデガーの反表象主義的な存在論もまたウィノグラードに大きな影響を与えている[15]。ハイデガーの哲学は、世界内でのわれわれと事物との出会いを表象が媒介するという形而上学的伝統に対する批判である[16]。世界内存在としての人間にとって、事物との最初の出会いは知覚的認識によるのではない。事物はまず、手許にあるもの（das Zuhandene＝道具的存在）として使い動かされる。事物は、こうした実践（praxis）あるいは配慮的交渉（der besorgende Umgang）において出会われる[17]。事物は何よりもまず行為のなかで、状況に埋め込まれて理解される。理論的理解に先立って実践的理解がなされるのである。理論的理解がなされるときには、事物はそこにあるもの（das

Vorhandene＝客体的存在）として、状況から切り離され、文脈から独立した孤立した事物として分類される。つまり、このとき事物は本来おかれていた文脈から絶縁されているのである。

三　認知言語学の反客観主義

以上のようなウィノグラードの自己批判は、認知言語学の反客観主義的立場と重なりあう。レイコフとジョンソンは、西洋哲学の伝統のうちに見いだされる客観主義の神話を次のように要約している。[18]

1　世界は、人間の経験とは関わりのない独自の属性をもった客観的物体から成る。

2　この客観的物体の属性や相互関係を経験することで、われわれは世界に関する知識を得る。

3　客観的物体はカテゴリーと概念に基づいて理解されるが、それらは物体の属性や物体間の関係に対応する。

4　これらのカテゴリーや概念を表す固定した意味を有する語が存在する。

5　そうした語を用いて、客観的な表現をおこなうことができる。

6　客観的表現は、客観的な現実について真実もしくは虚偽であると判定しうる言明である。

7　客観的表現からはメタファーを排除することができる。

西洋哲学はソクラテス以前から現代にいたるまで、こうした客観主義神話に支配されているという。物自体は知り得ないとしたカントも、普遍的理性によって普遍妥当的な知識や道徳律を獲得することができるとしている点で、やはり客観主義者であり、論理実証主義者はもちろん、フレーゲやフッサールの哲学、チョムスキーの言語学等はすべて、客観主義の伝統に属するとされる。客観主義は、言語の意味を人間の理解とは無関係に存在する客観的なものと見なし、コミュニケーションは固定した意味をもったメッセージを話し手が聞き手に伝えることであるとする。そして、言明の理解はその言明の真偽を決定する条件の理解と見なされることになる。

かなり乱暴で大雑把な括り方であるが、レイコフとジョンソンは、こうした伝統を脱却したところから出発し、言語主体の認知能力を中心に据えて言語を捉え直そうと試みているのである。その際、認知は、先述の「表象主義」や「計算主義」の視点からではなく、認知科学の新たな研究

成果に基づき、身体性を基盤とする主体と世界との相互作用として捉えられている。[19]

われわれの思考を支える概念体系は、知覚や身体運動、社会的経験といった身体的経験に由来するものである。そうした身体的経験に直接由来しない概念は、メタファーや心的イメージを媒介として形成される。そのため、そうした概念の生成には想像力が関わる。むろん、メタファーによって媒介された概念も間接的には身体的経験に基づいている。思考は、このようにして形成された概念体系の全体的構造に依存する。それゆえ、認知過程は、全体的構造としてのゲシュタルト的特性に関わる。[20] こうした理解の上に立って、レイコフとジョンソンは、人間の概念体系の大部分が、本質的にメタファーによって成り立っていることを明らかにした。

新しいメタファーに関してはそれが真実であるか否かという問題が確かに起こってくるけれども、それよりももっと大切なのは、メタファーによって引き出される行動が適切であるか否かという問題である。大部分のケースでは、問題となるのはメタファーの真偽ではなくて、メタファーによって生ずるさまざまな認識や判断であり、メタファーによって是認される行動である。[21]

つまり、マトゥラーナのアプローチと同様に、メタファーによる認知も、有効な行動を引き出すか否かによってその妥当性が判断されるのである。

四　コンピュータと人間

人間の言語使用や、言語理解に対してこのような見方をとるならば、コンピュータと人間の認知はまったく異なるものであることになる。

コンピュータは人間のように物事を理解することはできない。物事を理解するには経験が必要であるが、コンピュータには人間のような肉体がなく、したがって、人間のような経験がないからである。[22]

古典的ＡＩ研究は、人間の知能をコンピュータによって実現しようという試みであったが、その背景には、人間の知能はコンピュータをモデルにして理論的に捉えることができるという人間理解があったと見ることができる。こうした理解においては、人間は、カメラや光センサー、温度センサーといった「感覚」装置およびロボットアームや移動装置などの「身体」と接続されたコンピュータを高度化し

たものと考えられている。そして、人間の脳は一種のコンピュータと見なされる。脳は、コンピュータと同じように内的記号表現を操作し、機械的記憶装置のように記号表現を記憶として蓄え、必要とあらば記憶された記号表現を利用して推論をおこなう装置であることになる。

だが、古典的AI研究の破綻は、このようなコンピュータをモデルとした人間理解をも無効とする。人間は脳のなかの記憶装置に記号を書き込んでいるのではない。脳内の記号処理の結果として出力される命令にしたがって、ロボットアームのごとく腕を動かしているのでもない。

古典的AI研究は、積木の世界やチェスの世界のような垂直に区切られた小世界で働く知性を探究しようとするものであった。人間の世界はこれら多くの小世界を統合したものと見ることができる。それに対し、水平に区切られた小世界を考えることもできる。[23] 進化の歴史の中で積み上げられてきた遂行能力を、進化の初期に位置する下等な動物の認知能力から人間の高度な認知能力まで細かく区切るのである。現実には高度な認知能力はそれだけで独立に形成されているのではない。それは、より低いレヴェルの認知能力によって支えられている。しかし、コンピュータは高度な認知能力だけを切り離して実現しようとする。チェスをするコンピュータの世界は、水平に区切られた小世界のうちのもっとも上の世界をさらに垂直に区切ったものなのである。

コンピュータにジグソーパズルを完成させるような作業をおこなわせようとすれば、まず、すべてのピースの形に対応する内部表象を与えなければならない。コンピュータはその表象を操作し、完成形を出力する。ところが、人間に同じ作業をさせる場合、ピースに対応する内部表象の操作がパズルを完成させるとは考えられない。人間の作業においては、ピースを試しに置いてみるという身体的操作がもっとも重要な役割を果たす。[24] この例では、人間の作業とコンピュータの作業は明らかに異質である。ハイデガーの表現をかりれば、人間にとってピースは「道具的存在」であるが、コンピュータにとっては「客体的存在」であるといえよう。

記憶についても同じことがいえる。人間の記憶はコンピュータ・メモリーとはまったく異質である。

人間の記憶は主体とこれまでの知識の豊かなテキスチュアとの結合の、明らかに開かれた集合である。これは「貯蔵」、「検索」、「入力」、「出力」などといったようなコンピュータ科学の貧弱な用語では表せない。

記憶を有するには、動作を反復し、主張し、物事とカテゴリーとをその人自身の時間的空間的位置に関係づけることができなくてはならない。[25]

広い意味においては、生物の記憶には、遺伝、免疫反応、反射記憶による学習、知覚カテゴリー化による学習などさまざまなものが含まれる。これらの多様な現象に共通しているのは、淘汰の中で写像の構造の相対的安定をもたらすものであるということである。[26]

生物は自然淘汰のなかで自己複製するシステムであり、その遺伝過程は、写像による構造の安定をもたらす。システムの淘汰がなされるためには、ある程度のエラーや変異が存在しなければならないが、それによって、環境に適応的に反応することが可能となる。ここに「記憶」というまったく新たな出来事が出現する。

進化の過程の中で、神経系をもった動物が形成されるようになると、新たな記憶が現れる。それは動物の神経系のシナプス変化の結果もたらされる。適応的な行動は動物の生涯の中で反復され安定するが、それを支えるのがシナプス変化による記憶である。免疫系をもった動物では、多くの抗体候補分子の中から、外部分子による淘汰を経て選び出された抗体分子の複製が作り出される。それによって、この動物は免疫記憶をもつことになる。

感覚受容器と発達した脳をもつ動物になると、知覚カテゴリー化に基づいた記憶が可能になる。例えば、脳の視覚領域には、それぞれ機能的に異なる（方向、色、運動、その他の）地図があり、これらの脳地図は並列的往復的結合によって結びついている。各々の脳地図は外界からの信号を別々に受信するが、それらの地図が同期的に活動するときには、相互に地図が写像され、多くの地図の相互作用が統合される。これによって知覚カテゴリー化による記憶が出現する。[27]

人間の言語記憶は、こうした生物の記憶機構のうえに現れた一つの特殊な記憶方式でしかない。そして、それは他の記憶機構と独立に機能しているのではなく、他の記憶に支えられて成り立っている。それゆえ、人間の言語記憶は、コンピュータの記憶装置に記号を書き込むようなものではありえないのである。

このように人間の記憶についても、水平に区切られた小世界を考えることができる。言語記憶はチェスをする能力と同じように、進化論的にきわめて新しい認知領域である。そして、それはより古い下等な認知領域に支えられている。

生物の進化の結果を純粋な工学的設計の観点から見る

と、複雑すぎて非能率的と思われるものが多い。例えば、肺は純粋に呼吸装置として見れば、複雑すぎる。最初から呼吸装置として考えれば、より単純な構造で、肋膜炎や肺気腫のような疾患にもかからないようなものを設計できるであろう。しかし、肺が肋膜炎や肺気腫にかかりやすい構造をもつのは、泳ぐための装置であった魚の浮袋から進化したためであるといわれる。浮袋は、呼吸機能に「前適応」していたとはいえ、呼吸装置ではない。同様に、鳥の羽毛はその飛行機能への貢献という視点から見ると、非能率的なものであるかもしれない。しかし、それは体温調節機能を果たすために進化してきたものが、その後、飛行にも役立てられることになったためである。[28]

肺がいま人間の身体において果たしている役割だけを考えると、それは呼吸装置としてしか見ることができない。仮に、人間が滑らかな平面上でのみ生活するようになったとしよう、そのとき人間の足を移動装置としてしか見なければ、それはきわめて非効率的な移動装置であることになる。その場合、「なぜ人間の身体には、平面上での移動に適した車輪のような移動手段がそなわっていないのか?」といった疑問も生じてくるだろう。だが、それは足の進化の歴史を考慮せず、「平面上の移動」という水平に区切られた小世界の外に目を向けようとしないためである。

デネットは「工学的にはどれほど巧妙で見事なものであろうとも、生物学的にはまったく実在性に欠ける認知理論上の設計案」を表すものとして「認知的車輪」という造語を用いている。[29]純粋に客観主義的な観点から見れば、自然言語はあまりにも例外の多い非能率的なものと思われるであろう。だが、客観主義的な言語観は、言語を水平に区切られた小世界のなかでのみ捉えようとするものである。その意味では、客観主義が想定する言語は、いわば「言語的車輪」にすぎない。

フォン・ノイマン型直列処理コンピュータに適用される概念枠組がフレーム問題という難題をもたらしたように、客観主義的言語観の概念枠組は、「客観的現実を一義的に表現するような言語」から逸脱するような言語現象について多くの難問を抱えることになる。これは、いわば車輪に適用される概念枠組をそのまま動物の歩行に適用しているようなものであるといえるだろう。

それに対し、認知言語学は、言葉の背後にある言語主体のあらゆる認知能力を重視し、そうした認知能力との連関において言語を包括的に見据え、考察していこうとする。それは、水平に区切られた小世界のなかに言語を位置づけ

るのではなく、進化の初期に位置する下等な動物の認知能力から人間の高度な認知能力までを含む、人間の認知の在り方全体を見通す視点から言語現象を捉えようとするものなのである。

五　内在的実在論と進化的成功

レイコフとジョンソンが批判する「客観主義」は、パトナムのいう「形而上学的実在論」に立脚するものである。「形而上学的実在論」では、世界は人間の心から独立の対象の総体であり、世界の在り方についての真で完全な記述がただ一つ存在する。そして、真理は思考を形づくる記号と外界の事物との対応に関わる。それゆえ、形而上学的実在論は外在主義的な認識論と結びつく。それは、SHRDLUに対する外部の観察者の視点と同様に、人間に対しても外部の観察者の視点に立とうとする。つまり「神の眼からの視点」[30]に立とうとするのである。

パトナムは、こうした形而上学的実在論を批判し、それにかわる「内在的実在論」の主張を展開している。[31] レイコフとジョンソンは、自らの言語理論が、この内在的実在論に立脚するものであると述べている。[32] 内在主義は、現実を外から眺めるような視点を否定する。それゆえ、内在主義では、真理は心から独立した事態との対応関係ではありえず、「合理的受容可能性」と見なされる。つまり、われわれの信念は、自らの経験に関わる信念や他のあらゆる信念と矛盾せず整合性を保たれるときに真なのである。むろん、真理はたんなる命題間の無矛盾性などではなく、われわれの現実の経験の連関のなかでの首尾一貫性と考えられる。そして、それは当然、人間のさまざまな関心や目的を反映した視点から判断されることになる。

しかし、内在主義は客観性を否定し、主観主義や相対主義を主張するものではない。現実世界は存在するが、それは常にわれわれの概念的選択を通して把握される。われわれに把握される現実世界は、つねに概念によって汚染されている。けれども、あらゆる概念体系が同等であるわけではない。ある概念体系の選択が、具体的に行為の失敗と結びつけば、その欠点が明らかとなる。概念体系の選択はわれわれの生理や文化に依存する。それによって、われわれは人間的な視点から見た客観性をもつことになる。

たしかに「合理的受容可能性」は時代や人物によって異なることがありうる。しかし、それは真理が時代や人によって違うということではない。真理とは「理想化された合理

的受容可能性」のことであり、現実の個々人の合理的受容可能性はそれに近づくことが可能なものと考えられるからである。われわれの信念は、少なくとも近似的には真理でありうるのである。

われわれの信念が近似的に真であるという事実は、根源的にはわれわれの生存と結びつくと考えられる。[33] 人間の信念には行為と密接に結びついているものがある。パトナムはそうした信念のうち「xをすれば……が手にはいる」というかたちの信念を「指令的信念」と呼ぶ。われわれの指令的信念の多くが偽であるとすれば、行為の多くは不成功に終わることになる。われわれが生存していくためには指令的信念の十分に多くのものが真でなければならない。こうした指令的信念は、他の多くの信念から導き出される。事物の特徴や因果関係、自分自身の能力等々に関する多くの信念が、指令的信念の前提となっているのである。それらの信念の大部分は偽であったが、たまたま行為は成功したといったことがありえないとはいえない。しかし、行為が成功し指令的信念が真である場合には、その根拠となる多くの信念は少なくとも近似的には真であると考えるのが妥当であるといえよう。こうした進化的成功という観点からすれば、われわれは、一定の真理条件と結びつけられるような言語的表現（信念）を媒介として生存にとって適切な行為をおこなっているということになる。しかし、進化は、言語的表現と外在的対象との間の対応を確定するわけではない。われわれは、指令的信念の十分に多くが真となるように言語を処理しているに過ぎず、言語と外在的対象との対応がそれによって決定されるというわけではない。

結語

「神の眼からの視点」に立つ外在主義者の眼には、「外界の真の姿」が、はじめから見えている。認知過程を説明するために必要なのは、その「外界」に対応する表象システムの構築だけである。身体に要求されるのは、外界と表象システムとを結ぶケーブルの役割でしかない。外界と表象が合致したとき、このケーブルによって「直観信号」とでもいうべきシグナルが送信されれば、表象システムによる認知は正当化され、システム自身は、自らの認識が正確に外界と対応していることを知ることができる。

しかし、自らが認知システムである人間の眼に、はじめから「外界の真の姿」が見えているなどということはありえない。人間が人間の視点を破棄することはできない。そ

して、人間が外界を知るのは、その身体においてである。だが、外界は、身体が信号を受信することで知られるのではない。身体をもった人間が行為し、それが成功したり失敗したりすることで、身体に認知が起こるのである。食べる、歩く、眠るといった日常的行為でも、そこで大きな失敗をすれば、われわれは生命を維持することができない。認知システムとしての人間は、生命維持という進化的成功のうえに存在しているのである。それゆえ、身体における認知を捉えようとすれば、進化のプロセス全体に目を向けねばならない。進化論的に新しい認知能力ではなく、進化論的に見て古い認知過程にこそ着目しなければならない。記号的認知、言語的認知の研究においてもそれは同じである。その意味で、今後の認知研究の方向性は、いくぶんキャッチコピーめいた「二十一世紀は身体の世紀」[34]というフレーズのうちに見いだすことができるといえるだろう。

註

(1) Pylysin, Z., *Computation and Cognition*, MIT Press, 1986, p. 68.

(2) Winograd, T., *Understanding Natural Language*, Academic Press, 1972. T・ウィノグラード『言語理解の構造』(淵／田村／白井訳、産業図書、一九七六年)。

(3) Fodor, J. A., "Methodological Solopsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology", in: *Representations*, The MIT Press, p. 232. J・A・フォーダー「認知科学における研究戦略としてみた方法論的独我論」(成定薫訳、『現代思想』一九九〇年七月号、青土社)、一一五頁。SHRDLU はバトナムの「水槽の中の脳」と同じ状況に置かれているのである。Putnam, H., *Reason, Truth and History*, Cambridge UP, 1981, Ch. 1. H・パトナム『理性・真理・歴史』(野本／中川／三上／金子訳、法政大学出版局、一九九四年)、第一章。

(4) Dennett, D., "Beyond Belief", in: *The Intentional Stance*, The MIT Press, 1987, p. 160. D・デネット「信念を超えて」、『志向姿勢の哲学』(若島正／河田学訳、白揚社、一九九六年)、一八二頁。

(5) Fodor, J. A., op. cit.

(6) Winograd, T. and Flores, F., *Understanding Computers and Cognition: A New Fundation for Design*, Ablex, 1986. T・ウィノグラード／F・フローレス『コンピュータと認知を理解する』(平賀譲訳、産業図書、一九八九年)、一七四-一七五頁。

(7) Dreyfus, H., "Introduction", in: Dreyfus, H. ed., *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*, MIT Press, 1982, pp. 1-27. H・ドレイファス「フッサール・志向性・認知科学」(野家伸也訳、『現代思想』一九八七年四月号、六月号、七月号、青土社)。

野家伸也「現象学と人工知能の哲学」（日本現象学会編『現象学年報4』、一九八八年）参照。

（8）Husserl, E., *Logische Untersuchungen* Bd. II/1, 1901, S. 90. E・フッサール『論理学研究2』（立松／松井／赤松訳、みすず書房、一九七〇年）、一〇〇頁。拙論「心的内容」（東北大学文学会編『文化』第五八巻第三・四号、一九九五年、二四三-二五九頁）第五節を参照されたい。

（9）Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, 1913, §124. E・フッサール『イデーンI—II』（渡辺二郎訳、みすず書房、一九八四年）、第一二四節。

（10）*Ibid.*, §50. 邦訳I—I（一九七九年）、第五〇節。

（11）Dennett, D., op. cit., p. 161. 邦訳、一八三頁。

（12）Winograd, T., "What does it mean to understand language?", in: Norman, D. A. ed., *Perspectives on Cognitive Science*, Ablex, 1981. T・ウィノグラード「言語を理解するとはどういうことか」、D・A・ノーマン編『認知科学の展望』（佐伯胖監訳、産業図書、一九八四年）。

（13）*Ibid.* 邦訳、二七〇頁。

（14）Winograd, T. and Flores, F., *op. cit.* 4. 1-4. 6. 邦訳、六一-八八頁。Maturana, H. R., et al., "Anatomy and physiology of vision in the frog", in: *Journal of General Physiology* 43, 1960, PP. 129-175. Maturana, H. R., and Varela, F., *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, Reidel, 1980. ウィノグラードへのマトゥラーナの影響、ハイデガー、ガダマーの影響については西垣通『こころの情報学』（ちくま新書、一九九九年）に簡潔できわめて明解な解説がある。

（15）Winograd, T. and Flores, F., *op. cit.* 3. 1-3. 4. 邦訳、四一-六〇頁。

（16）森本浩一「アフォーダンスと〝メーシス〟」、『現代思想』一九九九年五月臨時増刊、青土社、二一二-二三五頁。

（17）Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Niemeyer, 1927, §15. M・ハイデガー『存在と時間』（細谷／亀井／船橋訳、理想社、一九六三年）、第一五節。

（18）Lakoff, G. and Johnson, M., *Metaphors We Live By*, The University of Chicago Press, 1980, §26. G・レイコフ／M・ジョンソン『レトリックと人生』（渡辺／楠瀬／下谷訳、大修館書店、一九八六年）、二六節。

（19）山梨正明「認知言語学の研究プログラム」（『言語』一九九八年一一月号、大修館書店）。

（20）Lakoff, G., *Woman, Fire, and Dangerous Things*, The University of Chicago Press, 1987. G・レイコフ『認知意味論』（池上嘉彦／河上誓作訳、紀伊國屋書店、一九九三年）。

（21）Lakoff, G. and Johnson, *op. cit.* 邦訳、二一九頁。

（22）*Ibid.* 邦訳、三〇九頁。

（23）Clark, A., *Microcognition: Philosophy, Cognitive Science,*

and Parallel Disributed Processing, The MIT Press, 1989, p. 63. A・クラーク『認知の微視的構造』(野家伸也／佐藤英明訳、産業図書、一九九七年)、一〇九頁。

(24) *Ibid.*, p. 65. 邦訳、一一一-一一三頁。

(25) Edelman, G. M., *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of the Mind*, BasicBooks, 1992. G・M・エーデルマン『脳から心へ』(金子隆芳訳、新曜社、一九九五年)、二九五頁。

(26) *Ibid.* 邦訳、二五二-二五七頁。

(27) *Ibid.*, Ch. 9. 邦訳、九章。

(28) Clark, A., *op. cit.*, p. 69. 邦訳、一一八-一一九頁。

(29) Dennett, D., "Cognitive Wheels: the Frame Ploblem of AI", in: Hookway, C. ed., *Minds, Machines, and Evolution*, Cambridge University Press, 1984. D・デネット「コグニティヴ・ホイール」(信原幸弘訳、『現代思想』一九八七年四月号、青土社)、一二八-一五〇頁。

(30) Putnam, H., *op. cit.*, p. 49. 邦訳、七八頁。

(31) *Ibid.*, Ch. 3. 邦訳、第三章。

(32) Lakoff, G., *op. cit.*, Ch. 16. 邦訳、第一六章。Johnson, M., *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, The University of Chicago Press, 1987, Ch. 8. M・ジョンソン『心の中の身体』(菅野盾樹／中村雅之訳、紀伊國屋書店、一九九一年)、第八章。

(33) Putnam, H., *op. cit.*, pp. 38-41. 邦訳、五七-六一頁。

(34) 長滝祥司「身体の世紀へむけて」(『言語』一九九九年七月号、大修館書店)、一〇六頁。

(佐藤　英明・さとう　ひであき・中央学院大学)

日本における現象学の可能性

——二人の先達、高橋里美と三宅剛一に拠りながら——

滝浦静雄

「現象学」とは哲学の一つの立場ないし方法の呼称である以上、我々個々の研究者がそれによって未知の事象を発掘したり、自分独自の発見をしたりするはずのものであろう。しかし、これまでの日本の現象学研究は、主に人物の研究で占められていたのではなかったか。もちろん、そのような研究も必要ではあるが、それにしても、例えばフッサールの思索を、その最初から『第六デカルト的省察』（一九八八）なども含めてたどろうとすると、我々はほぼ一世紀にも及ぶ現象学の自己修正につき合わされることになり、自分独自の事象分析どころではなくなってしまうのである。そんな状況では、「現象学」が今後、独自の立場や方法として存続しうるかどうかさえ危ぶまれるのではなかろうか。

そこで、私は、与えられたテーマが「日本の哲学と現象学」なので、高橋里美と三宅剛一という二人の先達における現象学の受容の仕方を振り返ってみたいと思う。彼らは我々の父祖の世代で現象学を最も真剣に受け止めながらも、その方法論、特に「現象学的還元」の方法に関しては批判的な見解をもち続けた人たちであった。しかも、フッサールに絶えざる自己修正を迫ったものこそ「還元」の方法だったのだから、彼らの見解の再検討から日本における現象学の可能性について何らかの示唆を期待することができはしないだろうか。

（一）還元と反省

さて、高橋里美は一九三一（昭和六）年七月、フッサールに関する論文集、『フッセルの現象学』を出版した。これは、彼が一九二五（大正一四）年一〇月からドイツに留学し、フライブルク大学でフッサールの講義を聞いたり、フッサールに質問を試みたりした結果を踏まえたもので、我々が後にフッサール遺稿集の出版などによって初めて知った「間主観的還元」の考え方などもいち早く紹介しており、今から見てもかなり的確な現象学の解説であった。特に「間主観的還元」については、彼は『形式論理学と超越論的論理学』（一九二九）や『拙著《イデーン》への後記』（一九三一）、また講義録『自然と精神』（一九一三）などで若干のことを知っていただけで、「自我論的還元」との区別などの立ち入ったことは「フライブルクに行って始めて知り得た」と記している。(1)

ところで、高橋は右の著書を刊行した前年（一九三〇）に、「現象学的還元の可能性――付、中和変様の導来――」という論文を『哲学雑誌』に発表していた。そこで彼はまず、現象学といえども「一つの〈立脚点の哲学〉たるを免れず」(2)、それが哲学の終局をなすものではないと主張し、さらに「現象学的還元」についても幾つかの疑問を提示していた。特に、彼は「現象学的還元」と「中和変様」（Neutralitätsmodifikation）との共通性を突きながら、「現象学的還元の方法」とは要するに「反省的方法」であるはずなのに、フッサールはそれをあまりに肥大化してしまった、と批判している。

周知のように、「現象学的還元」とは我々の自然的態度の一般的存在定立を「作用の外に置き」、「スイッチを切り」（「遮断」し）、「括弧に入れる」ことであった。しかもそれは、フッサール自身が明言していたように、その定立を否定したり疑ったりすることではなく、ただそれを「使用しないこと」、要するに「判断中止」を行うことであった（《Ideen》I, § 31, 32）。だから、そこには当然、その定立が括弧づけられた形でそのまま保持されているはずであった。(3)

一方、いわゆる「中和変様」も、すべての作用を「中和化し」、「作用の外に置き」、「括弧に入れる」ことであった（《Ideen》I, § 109）。だから、その点で両者は共通していたわけであり、しかも高橋によれば、我々が普通に「反省」と呼んでいるものはまさにそうした働きなのである。とこ

ろが、フッサールは実際には「還元」を中和変様と結びつけてはいなかったし、またそれを反省作用と見ることにもあまり関心がなかったということを、高橋はフッサール自身との面談で確かめている。[4]

もっと正確に言うと、高橋は、なぜ還元と中和変様が「類似している」だけで同一ではないのか、またなぜ還元は反省作用ではないかをフッサール自身に確かめてみたが、その質問はあまりフッサールの注意を引かなかった。そこで、彼は『イデーン』の二二三ページを示して質問したが、話が別なほうにそれて、目的を達しなかった、と述べている。『イデーン』のそのページとは恐らく第一〇九節「中立変様」の個所で、この変様における「括弧づけ」は「現象学の開拓にとって極めて重要なあの括弧と密接な類縁関係にある（nahe verwandt）」（《Ideen》I, § 109）と言っている所を指すものと思われる。しかし、『イデーン』を注意して読んでみると、フッサールが両者を同一視していないことがうかがえるし、またフッサール自身の手沢本には、その個所の欄外に「否」と注記されている由であるから（渡辺二郎訳『イデーン』I, ii, p. 354）、その個所は必ずしも高橋に有利な証拠ではなかったわけである。しかし、仮にそうだとしても、「ただ単に思い浮かべる」という中和変様なしには「判断中止」としての「還元」が不可能だという主張は恐らく成立するであろうし、またフッサールが「現象学の方法はもっぱら反省の諸作用のなかでのみ行われる」（《Ideen》I, § 77）と述べていたことからすれば、少なくとも「還元」はその大部分が「反省」であったと見ることができそうである。しかるに、「還元」が「反省」以上に積極的な意味を持たされていたとすれば、それは、フッサールがそこにひそかに「観念論」ないし「主観主義」を入れ込んでいたからにほかならない、と高橋は推測するのである。[5]

実際、高橋の考えでは、純粋な「反省」の立場で言えるのは、我々の対象定立の作用が「作用の方面においては、超越的存在を定立する作用として反省せられ、対象の方面においては、超越的に存在する対象として反省せられている」ということに尽きる。その反省が我々の自然的態度の定立の真偽を問題にして、それを疑問に付したり否定したりすることはないはずであり、従ってその反省によって「超越」の定立が「内在」に変更されるということもありえないのである。[6] フッサールは時に、「現象学的還元とは、一切の超越者（私に内在的に与えられていないもの）に無効の符号を付けることである」（《Idee》Hua. II, p. 6）などと言うが、このような意味での還元はもはや単なる「判断中

止」ではなく、内在化の操作の一段階になっている。

だからまた、高橋に言わせれば、我々の通常の反省が、超越的対象を「意味」または「ノエマ」として意識させることもないはずである。もちろん、フッサールは単に「超越的対象」と言う代わりに、「全きノエマ」と言ってみたり、その意味的側面と対象的側面との区別に対応して「ノエマ的意味」と「対象的意味」と言ったり、さらには「ノエマの核」や「対象そのもの」などと、表現をいろいろに工夫しながら分析をしていた。それにしても、超越的対象が要するに意識の一構造契機として捉えられていることは変わらず、その点に高橋の不満があったのである。「我々が存在する花を意味するときに、我々が真に意味するところのものは、存在せずして単に成立する花の意味ではなく、まさに存在する花そのものである」と高橋は力説している。(7)

このような一種の矛盾を、彼はいわゆる「現象学的残余」という概念にも指摘している(《Ideen》I, § 33)。もし現象学的還元が単なる「判断中止」であって、いわゆる「排除」や「除外」を含意しないとすれば、「純粋意識」だけが最後に「残る」と言うのは無意味だからである。従って、還元に関して「残余」が語られるということは、還元が実は単なる「括弧づけ」ではなかったということであり、その限りでは、「還元」が開始される時点ですでに観念論的な立場が紛れ込んでいたということになる。(8)確かに、やがて見るように、フッサールの弟子のフィンクは、フッサールの意志の継承ないし発展として『第六デカルト的省察』を書き、そのなかで彼は「還元」によって現象学者は日常言語を「失う」かどうかを問題にしているが、もし「還元」が単なる判断中止であれば、この問題設定自体が意味をなさなかったとも言えるのである。

高橋はこの後、フッサールの時間論に関しても鋭い批判を展開した後、自らの哲学の体系として『体験と存在』(一九三六、昭和十一年)や『包弁証法』(一九四二、昭和十七年)などを発表した。この前著は体験と存在を相即的に捉えることを目指しており、その限り現象学との結びつきをもっているが、後者では、高橋はもはや現象学にほとんど言及していない。これは恐らく、次第に東洋的世界観を取り込みながら、自分の体系を築こうとしていた高橋にとっては、絶えず「還元」の方法から出発する現象学はもはやそれほど魅力的ではなく、むしろ「大乗仏教や宋学」との共通性をもち、従って日本人には受け入れ易い(と、当時は思われていた)弁証法をめぐって思索を展開しようとしたのだと思われる。この状況は今日とは同じではないが、

現象学を今後の一つの立場ないし方法として生かしていこうとする我々には、決して無縁の出来事ではないであろう。

(二) 反省と立場

同じように、現象学の方法の重要な側面をなす「反省」を軸にしながら、「哲学の立場」という問題を考究したものに三宅剛一の『ハイデガーの哲学』(一九五〇、昭和二十五年)がある。三宅は一九三〇年から三二年までヨーロッパに留学したが、一九三〇年から三一年にかけては、フライブルクでハイデガーの講義を聞き、またオスカー・ベッカーに『存在と時間』を順を追って講説してもらったりする一方、フッサールにも親しく接し、例えば一九三一年八月には、フッサール宅でフッサール自身とフィンク、そしてケアーンズを前にして「間主観性と客観的世界の構成」(Die Intersubjektivität und die Konstitution der objektiven Welt)という小論を報告している。[9] そして、帰国して程なく、三宅は「ハイデッガー哲学の立場」(一九三四、昭和九年)というハイデガー批判の論文を発表し、その後『森の道』(一九五〇)が出版されたのを契機に、それを紹介ないし解説した論文「近著に現れた哲学思想」(一九五〇)と合わせて、『ハイデッガーの哲学』として刊行したのである。

ところで、「反省」とは改めて言うまでもなく、「私によって体験されていたが、まだ眺められて(erblicken)いない」ものを「眺められたもの」にし、私に対して「表明的」(ausdrücklich)にすることである(Husserl, 《Ideen》 I, § 78)。言いかえれば、反省によって、私の体験の内容自身が明るみに取り出されると同時に、それが私の体験全体のうちにあること自身も表明化され、そのようにして私の体験の世界が有中心的なパースペクテイヴを形づくりながら、その中心が動いていくという構造をとる。しかし、その際、私の眼差しはいわば前方を向いているだけで、眼差している自分自身を同時に照らすわけではないから、この「第一次の反省」では、「今」に対して「すでに」や「まだ」が対立するというふうにして、体験の世界が流れを形づくったり、時間的構造をもったりすることはない。

しかし、フッサールも言っていたように、反省には反復可能性が属している。しかも、その反復は単に反省の反省という無内容な反復ではなく、私の体験の世界そのものの在り方に眼を向ける反省でもありうる。そのようなものを、三宅は「第二次の反省」と呼んだ。まさにその段階で、体験の流れなどという、体験自身の構造が明らかにされるの

である。従って、仮に第一次の反省を「直観的」と言うなら、この反省は「思惟的」とも言えるもので、それによって体験の一種のエイドスが捉えられるのだ、と三宅は見ている。

さらに、我々はこの反省にも反省の眼を向け、いわば「第三次の反省」を行うことができる。そして、もしその第三次の反省がこれまでの反省の単なる反復以上のものになるとすれば、それは今度は第一次の反省と第二次の反省との「関係」への反省になるからである。その関係が、しばしば「形相と質料」とか「直観と思惟」、「直観と反省」などと呼ばれるのであり、そのようなものが一般に「哲学的」と形容される反省なのだ、と三宅は言っている。

しかし、三宅によれば、そのような反省もさらに反省の対象になりうる。例えば、哲学の哲学とか或る哲学の批判的考察、あるいは過去の哲学に対する現在の哲学的反省といったものがまさにそのようなものである。しかし、たとえそれがどんなに高次の反省だとしても、その反省が同時に自分自身を反省的に照らし出すということはありえない以上、私の体験の反省的把握には常に未完結の部分が付きまとうことになる。その部分に関しては、私は仮にその構造のようなものを知り得たとしても、その内容までを知ることは決してできない。その意味で、絶対的反省というものはありえず、反省は常に歴史的刻印を帯びざるをえないのである。

これは哲学の営み全般についても言えることであって、それがいかに自己を深化させたとしても、歴史的生を全く離れ、素朴さの痕跡を完全に払拭した絶対的立場というものは不可能なのである。三宅のこの主張には西田哲学などに対する批判という意味がこめられており、また彼はそれを西洋の若干の哲学についても論証しているが、ここでは現象学についての議論にのみ限ることにしよう。そこで注目されるのは、三宅が「現象学者その人の精神的要求そのもののうちに深く根を下ろしたもの」を「作用の外に置く」ことの困難さを指摘していることである。[10] つまり、現象学は建前上では「志向性の反省解釈」であるが、三宅によれば、「現象学そのものの根本にも一つの志向があり」、それが「反省の光を受けていない」という可能性はつねに残るのである。

特に三宅は、現象学を「単なる一般的形式的な可能性の理論に止まらないで」、研究者自身の当面している事象そのものに直面しながら、そこに作動している「志向性」を発見していくべきものと考えていた。そこで、彼は、例えば

フッサールが「上からの理論」(Theorie von oben her)――事実から遡ってその可能条件(「なければならぬ」)を問うやり方――を排し(《FTL》§106)、明証と真理の現象を具体的に見届けようとしたことを重視している。そのようなフッサールの意図からすれば、現象学は当然、素朴的真理の源泉をなす「基本的明証」を反省的に捉え直し、そこからさらに「理性的生の根本的な志向性」そのものを問題にすべきものであった。しかし実際には、フッサールは理性、とりわけ「論理的理性」の立場に立っていたために、「理性の現象そのものにエポケを投げかけ、それをさらに根本的なものに還元すること」はできなかった。そのような「理性現象学の立場」そのものを問題化しうるものとして、三宅は「歴史的批判の立場」ということを唱えている。[11]「歴史的存在」としての人間のさまざまな可能性に眼を開くならば、フッサールのよって立つ論理的理性も歴史的形成物として、「真なるものの一形態」に過ぎないことが明らかになるはずであり、そのような露呈の作業こそが、三宅にとっての真の「還元」だったのである。

こうした三宅の考え方は、例えば『存在と時間』におけるハイデガーの「死への前走的(vorlaufend)決意性」の批判などにもよく現れている。三宅によれば、死への決意がいかに重要だとしても、「実存の事実的に開示されるさまざまの可能性」を「死から取ってくることはできず」、それはただ「自己の現実のDa」の決意的引き受けとしてのみ成り立つはずである。しかるに、ハイデガーでは実存における歴史的社会的な契機の意味づけが不十分なために、現実の「状況」への視点も少しも明確に示されてはいない。そこにも、三宅が特に「歴史的批判の立場」を強調する理由があったのである。しかし、今はそうした問題にこれ以上立ち入る余裕はないので、次に右の二人の先達の現象学観、特に「還元」についての批判的見解が今日の我々に何を示唆するかを考えてみることにしよう。

(三) 還元と自然的態度

まず、以上の二人の議論からすると、「現象学的還元」、特に超越的なものの内在化の操作としての「還元」は、二人の日本人にはなじみ難いものであったということが言えそうである。そうした彼らの背後には、日本の伝統的な自然観、少なくとも自然を決して人間的主観の構成物などとは見ないような伝統が控えていたと想像される。そのことを現象学に即して言えば、彼らはともに、「還元」に或る構

造的危うさを予感していたということである。その危うさとは、「現象学的還元」が自然的態度の定立を何ものかに「還元」しようとする限り、それはつねに自然的態度に先立たれており、従ってどんな還元の作業も、自然的態度そのものを追い越すことはできないのではないかということである。

実際、上に見た三宅の反省論に改めて注目してみるならば、我々が自分の体験を反省して、そこに流れのような構造を見いだすためには、第二次の反省を待たなければならなかった。つまり、思惟的反省はただ一回の瞬時的反省で成し遂げられるものではなく、例えば或る持続をもって何度か繰り返されたような反省、思考の場合で言えば「熟慮」とでも呼べるような反省でなければならなかった。しかし、そのような反省を反省自身が我々に教えてくれるわけではないのだから（反省の無意味な反復はいつでも起こりうるのだ）、その仕方は我々が自然的態度のなかですでに学んでいたのでなければならない。それは例えば、我々が物をよく知るためには、その物をじっくり観察しなければならないというようなことで、それこそは我々の日常知に属することなのである。

しかし、これは言い換えれば、反省が反省としての機能を十分に果たすためには、その反省自身がすでに或る時間構成をもっていなければならないということである。例えば、反省が或る持続をもつとか、何度か反復されるということは、それ自身が時間的な出来事なのである。従って、仮に『時間講義』のフッサールが言うように、自然界の客観的時間の構成が我々の体験流ないし意識流の統一に基づくと仮定しても、その意識流への反省が可能になるためには、その反省自身がすでに客観的時間における適切な構成をもっていなければならないという、一種の循環がここにはあるのである。これは、『第六デカルト的省察』で強調される「超越論的観視者」（das transzendentale Zuschauer）、つまり「現象学する自我」（das phänomenologisierende Ich）にも当てはまることであろう。というのも、フィンク（ないしフッサール）はそこで、内世界的自我とそれを反省する超越論的自我との分裂そのものを傍観しながら記述する究極の「現象学する自我」を摘出したわけだが（《VI CM》§2）、その「超越論的観視者」がいかに世界に無関与だとはいえ、両自我の分裂やそこからに世界が構成される有り様の「記述」はやはりしかるべき時間秩序のなかで行われざるをえないからである。

このことは実は、高橋がその時間論において早くから指

摘していたことであった。彼は、「時間現象を反省する作用ないしは反省する自我は、それ自身において時間規定を有するか否か」と問いながら、時間の反省そのものの時間性ということを示唆していたのである。[12] 彼は次のように言っている、――「時間を反省する意識の現在は一点にあるとしても、反省はその対象的方向において、過現未に亘る一定の範囲を実質的に包括することが可能であり、この両者を含んだもの〔…〕が真に具体的な時間反省の体験なのである」。[13] これは、いわば還元に対する自然的態度の優位性を示す言葉と受け取ることができよう。

さらにつけ加えて言えば、もし我々が体験の流れに「形相と質料」を区別するとすれば、それはこの区別がどんな反省にも無条件に与えられる自明の事実だからではなく、実は「質料形相論」(hylomorphism) の伝統などを前提にした、かなり歴史的な把握に過ぎないということも明らかであろう。この「質料形相論」がフッサールの『論理学研究』や『イデーン』などでも重要な役割を演じていたことは周知のとおりであるが、それは「現象学的還元」の吟味にかけられるどころか、むしろ時代の知的状況を反映する形で、その出自を問うことなしに導入されていたのである。[14] これも、或る種の自然的態度を前提することなしには、超越論的還元の作業自身が不可能であることの一つの証拠とも言えるのではなかろうか。

ところで、このように我々のあらゆる反省において前提されているものに我々の自然的言語があると思われるので、次に言語について考えてみたい。これは、高橋や三宅が主題的に触れているわけではないが、問題としては同じ構造のものと言ってもいいのである。

(四) 還元と言語

言語は、国や民族によって異なり、時代によって変わるなど、極めて歴史的な存在である。しかも、それは我々の思索など、ほとんどあらゆる活動に浸透しており、それを残らず自覚的に捉えることは決して容易ではない。そもそも言語についての反省自身が言語によって行われざるをえないから、言語を何ものかに還元する作業には終わりがないということになりそうである。そこで、まず、フッサールの現象学において、そもそも言語が「還元」の対象になっていたかどうかを考えてみよう。

「現象学の現象学」の企てであり、従って現象学への究極の反省とも言うべき『第六デカルト的省察』のなかでフィ

ンクは、我々の日常言語に関して次のように述べている。「現象学的還元によって、自我は自然的態度を失う（verlieren）が、しかし自然的態度において獲得した習慣性と傾性を失うわけではなく、その〈言語〉は失わないのである」[15]。もちろん、我々が言語を学ぶのは自然的態度においてであるから、言語は「存在者にのみ関わるという表現性格」をもっており、従ってそれがそのまま「超越論的言語」にはならない。しかし、現象学者も言語の習慣性を受け入れざるをえないという事情は変わらず、ただその言語を「超越論的語義（Wotsinn）を指し示すものとして」役立てることが重要なのだ、とフィンクはつけ加えている。自然言語と超越論的言語の間には、或る類比的関係があるわけであるが、それが単なる類比的関係にすぎないことを知るのが、この場合の「還元」だという言い方までしている。これは、言語に対する還元の無力さの表われと言えなくもないであろう。しかも、「還元」によって「言語」が失われるかどうかという問い自体、単なる「判断中止」としての「還元」には似合わないものであることは、先に触れた通りである。

しかし、ここでは、その議論に深入りする必要はないだろう。以上の議論は、要するに言語のゲームとしての多様性を指摘しただけのことであって、なぜ言語が「還元」によって「遮断」ないし「判断中止」されないのかという問題はそのまま残されているからである。と言うよりも、もともとフッサールは、我々の日常的言語について、その曖昧さを除去しさえすれば、その言語は還元のただなかでも作動すべきものと考えていたと思われる節がある。例えば、『デカルト的省察』では、彼は次のように言っている。「日常の言語は流動的、多義的で、表現の完全さという点に関してあまりに無欲なので、それを表現手段として利用する際には、その言語の意味を、学問的研究によって得られた洞察への根本的依拠によって新たに基礎づけ、その意味をこの新たな意味に固定する必要がある」と（《CM》§5）。これは、『第六デカルト的省察』の叙述とほぼ同じ趣旨の言葉だとも言えそうである。その点では、言語は「還元」のただなかでも生き続けていたのであって、そのことをフッサールはあまり深く考えなかったのではなかろうか。しかも、それこそは言語の本性によっていると思われるので、以下に言語と「還元」との関係を改めて考えてみよう。

「現象学的還元」とは、初め見たように、我々の自然的態度の存在定立を「使用しない」ことであった。もしこれが、言語のもつさまざまの「定立」を絶えず保留し続けることだとすれば、我々は言語によりながら或る事態を断定

したりそれを誰かに主張したりすることができなくなり、「還元」の必要性の主張自体も不可能になるであろう。また、還元を「超越論的還元」に限定して考えるとしても、その場合には、言語の意味付与の源泉が自我にのみあることになり、従ってその言語はいわば「私的言語」のようなものになってしまうのではなかろうか。

「形相的還元」との関係でも、似たような問題がある。というのも、事物の純粋な意味としての「形相」は、我々にとっては何よりもまず言語的なものであるはずだからである。もちろん、日常言語がそのまま事物の完全な形相を表してはおらず、従って言語から「形相」を抽出するためには、日常言語の形相的純化が必要であるかもしれない。それにしても、もし我々が言語において、具体的事物から切り離された意味自体のごときものに触れていないとすれば、「形相」を話題にすることも不可能だったであろうし、また日常言語を純化するという試み自体、すでに言語を知っている者にのみ可能なことなのである。

それればかりか、実を言えば、言語の働きは、フッサールが考えていた「形相」には尽きないものがあることも注意しなくてはならない。例えば、純粋に統語論的な、あるいは論理的な機能しかもたない語には、簡単に直観可能な「形相」を語ることができないからである。恐らく、いわゆる「本質直観」が有効に働くのは言語の意味論のレベルであって、〈and〉や〈or〉、〈not〉、〈if〉などのいわゆる「論理定項」については、ウィトゲンシュタインが言っていたように、その像を描くことができず、従ってそれらの「形相」を単独に語ることもできないのである。最近の「語用論」なども、使用においてのみ一定の機能を果たす語が存在することを指摘している。例えば、「私」などのような人称代名詞や「これ」「それ」といった指示代名詞は、「使用」を離れてその意味を確定することはできないのである。

これらの語は実は、フッサール自身も『論理学研究』のなかで「本質的に主観的でかつ機会依存的（okkasionell）な表現」（《LU》II／1, I. § 26）とか、あるいは「共義語」（synkategorematische Ausdrücke）（《LU》II／1, IV. § 4）などと呼んでいたものである。前者は例えばいわゆる人称代名詞のように、「概念的―統一的な一群の意味」をもっていて、使用の都度「その顕在的意味」を方向づける必要のある語のことである。例えば「私」という語は、一般的には「その都度の話者がおのれ自身を言い表す語」と定義できるが、しかし、誰かの言う「私はうれしい」という言葉を「〈その都度の話者〉がうれしい」と言いかえることは

できない。その言い方では、現にそれを話している本人ではなく、「その都度の話者」という抽象的な第三者がうれしいことになってしまうからである。これは、「私」が常に一人の人間しか指さず、それが誰であるかは、使用のただなかでしか決まらないということである。（もっと後に、B. ラッセルがそのようなものを「自己中心的特殊体」(egocentric particulars) と呼んで、具体的実例 (instances) を多数もつ通常の一般概念とは区別したことは知られていよう。[16]）また、「共義語」というのは、「しかし」や「あるいは」などのように、それだけでは固有の意味をもたず、他の語との関連において初めて意味をもつ語のことである。フッサールは、普遍文法ないし論理的文法学を構想しようとして、それらの語についても「形相」を語ろうとしたわけだが、しかし「非独立」な意味にも単独な「形相」を考えるというのは、ちょうど他の動作と結びつくことで或る意味をもつジェスチャーについて、その単独の意味を問うようなものである。

次に、言語の間主観的な還元という問題を考えてみよう。言うまでもなく、言語は本来、間主観的に形成され、そして間主観的に習得されるものである。ところで、フッサールは、現象学的還元を行った後、私の世界が単に私的なものではなく、客観的な世界、「あらゆる人にとっての世界」であることを論証しようとして、「超越論的間主観性」ということを言い出したのであった。そのことを彼は、まず私の体験から他人に関係する一切のものを除去し、「自我固有の領域」(Eigenheitssphäre) ないし「第一次的領域」(primoridinale Sphäre) に還元するという作業から始めた（《CM》§44, 51）。そこで、フッサールは、身体の「対化」(Paarung) や「自己投入」(Einfühlung) 等の概念を導入することによって、いわば独我論的世界に他我が立ち現れ、複数主観にとっての間主観的世界が構成される様を解明しようとしたのである。

それに対して、そのようなやり方で果たして本当に生きた他人が構成されるのか、そもそも私によって構成された他人とは私の対象になった他人であって、私を対象として眼差す生きた他人ではないのではないかという反論が、サルトル以来しばしば提出されてきたことも周知のとおりである。しかし、今はその議論は惜くとしても、ここですぐに言えることは、仮にそのフッサールの試みがうまくいったとしても、そこで明らかになるのは「他人」一般の存在であって、具体的行動や思想の主体としての他人ではないということである。実際、眼前の他人が今何を感じ、考え

ているかは、内世界的経験に属する事実問題であって、アプリオリな構造の問題ではない。同様にして、私が自分の固有領域に立ち返って、そこから言語が構成されてくる様を追及したとしても、そこで明らかになる言語は、いわば「言語一般」(langage en général)とも言うべきもので、それはまだどこのだれの言語でもない。しかるに、私が「現象学的還元」を遂行しようとするに当たって依拠する言語は、我々が特定の具体的状況のなかで、特定の他人たちから学んできた歴史的「言語」(langue)であり、さらに言えば例えばフッサールなど、特定の他人の「話し」(parole)なのである。それを我々が自我の立場からいわばアプリオリな仕方で再構成しようとするのは、間主観的世界をまるごと自我のなかに取り込み、自我に言語の存在を教えた当の「話し」そのものを自分から紡ぎ出すと言うに等しいのである。[17]

そのような企ての無謀さは実は、三宅が歴史的なものに関して暗に示唆していたことであった。というのも、彼は歴史を根本的に偶然的なものとみなしており、従ってそれを個人の立場から完全に合理的に再構成することは不可能だと考えていたからである。彼はまず「歴史の領域」を「社会的作用連関をもつ行為の連関」と定義していた(ここで言う「領域」とは、フッサールが「領域的存在論」という形で構想していた「領域」のことである)。とすると、歴史においては、個人の行為は当該行為としての完結した意味をもつのではなく、共同体における或る成果に吸収され、その限りでのみ「歴史的形成作用」をもつということになる。従って、歴史は当然、個人の意図を越えるが、他方、歴史のなかには世界的宗教の始祖のような「超歴史的なもの」もあり、それらについては「そのものの事実的な出現の後になってはじめて知られる」だけで、「時代の状況から予めそれの出現の必然性を推断することはできない」。だからこそ、それらは超歴史的なものであるわけだが、しかしそれらもそのようなものとして歴史のなかで作用し続けていくのである。「そこに(歴史の)予測しがたい自発性と偶然性がある」[18]。だから、「歴史の作用連関は、果てしのない行きがかりの過程という様相をもたざるをえない。その中には結果からみてそれ自身で自己充足性をもつ形成、成果というものはない」。そのようなものを、我々が自分の「コギトー」におけるように明証的に捉えることは不可能であり、従って歴史的なものの理解を、個人の意味付与と同じように扱うことも背理なのである。

結び

以上のように見ると、言語を超越論的に「還元」したり「構成」したりすることは、本来不可能な企てであったことが知られよう。しかし、言語をその歴史的形態のままに反省し、自覚にもたらすことは十分可能でもあり、また必要なことでもあるのは言うまでもない。そして、今日のように、我々が自分の国の言語以外の言葉に接する機会が多くなればなるほど、そのような反省が深まるのも当然である。としてみると、これからの現象学もいわゆる「還元」に多くを期待するよりは、反省の作業に徹するべきだということになるはずであろう。

そのような点について、三宅が西田幾多郎を初めとする日本の近代哲学の先駆者達を次のように批評していたことはもっと注目されてしかるべきであろう。「これら日本の体系家（＝西田、田辺、高橋）では究極的な結論がはじめから強く心をとらえていて、論述は、ただそれを、種々な面から説明するもので、存在の事象のカテゴリアルな聯関を通して理論的に解明することは、全くなされていないわけではないが、〔…〕より多く断片的で、図式的である」[19]。ここで三宅は、特に高橋の「一在愛」の考えに触れながら言っているのだが、これは今日の現象学研究にも当てはまることではあるまいか。その批評はまた、三宅が西田を論じた『人間存在論』の最終章で、西田の「心の哲学」に対抗する形で、次のように言っていたことと軌を一にする。「哲学の仕事は、区別すべきものは、はっきりと区別し、人間の現実において、それらがいかにむすびつくかをみることにあると考える」と。「心の哲学」とは、西田が仏教哲学に独特の物の見方を「矛盾的自己同一的な場所の論理、心の論理」と名づけているのを借りて、三宅が西田哲学を特徴づけたものである[20]。そして、三宅自身は、存在の事象のカテゴリアールな分析と総合の仕事をするものとして、「人間存在論」を企てたのである。

西田はかつて（一九三三年、つまり三宅がヨーロッパから帰った翌年）三宅に宛てた手紙のなかで、「日本の学徒は唯ドイツの人の書物をよみそのやり方をのみ込んで器用に用いるが本当に自分の心の底から真剣に命がけに考えるということがない」と書き（書簡八二四）、またその後、現象学についても、「現象学者の様に意識の立場からBeschreibungという如きことで満足して居ればそういう風に物が見られぬこともないがそれではWirklichkeitという

ものは考えることはできぬ」（書簡八八〇）と書いている。三宅が『人間存在論』の最後に特に「西田哲学」の章を設けた際、これらの西田の言葉を思い浮かべていたかどうかは定かではないが、しかし三宅がこういう西田とはかなり対照的な形で哲学を考えていたことは『人間存在論』からも十分にうかがえる。

これを特に現象学に結びつけて言うなら、三宅が何よりも現象学に期待していたのは、「超越論的構成」の理論としての完璧さではなく、自然的に与えられているおのが現実の事象の厳密かつ徹底した反省と分析だったと思われるのである。

注

（1）高橋里美「フッセルの現象学」（『高橋里美全集』第四巻、福村出版、一九七三年、三三ページ）。

（2）同右、七六ページ。なお高橋は後年、フッサールが或る茶会の席上で、現象学をどう思うかと質問したのに対して、現象学は「重要な方法ではあるが、哲学の唯一の方法とは思わない」と答えて、フッサールを怒らせたという思い出を書いている（「学者を怒らせた話」、『高橋全集』第七巻、二一九ページ以下）。また、この話は、河野与一『続　学問の曲がり角』（岩波書店）にも出てくるが（「高橋里美さんのこと」）、それはまた聞きによっているので、若干誇張されているのではなかろうか。

（3）『高橋全集』第四巻、五一ページ。

（4）同右、六二ページ。

（5）同右、七五ページ。

（6）同右、六八ページ。

（7）同右、四九ページ。

（8）同右、七五ページ。

（9）K. Schuhmann《*Husserl-Chronik, Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*》Martinus Nijhoff, 1977, p. 384.

また、この時の留学の状況については、臼井二尚「留学当時の思出」がかなり詳しく記述している（『哲学研究』一九八四、第四七巻、第八～九冊）。これは最近、臼井氏の遺族、臼井光郎氏によって出版された『臼井二尚論攷抄』（世界思想社、一九九九年三月）の第三章に再録されている。

なお、周知のように、一九二八年三月にはフッサールはフライブルク大学を退官し――ただし講義と演習は二九年の夏まで行う――、そのポストをハイデガーが襲ったが、その頃から二人の関係が次第に悪化し、一九三〇年には両家の間に何の交渉もなくなり、フッサールの生涯で最も辛い時期が始まったわけだが（H. オット著、北川ほか訳『マルテイン・ハイデガー――伝記への途上で――』未来社、258ページなど）、そのようなことについて三宅がどの程度知っていたかは、定かではない。しかし、筆者は最

近、令息の三宅正樹氏から、三宅家には次のようなフッサールの手紙が残されていることを教えられた。「あなたから心の籠ったクリスマスの便りをいただき、心底から慰められていたのですが、こんな世の中ではご返事を差し上げる気持ちにもなりませんでした。そして実は、あなたの消息がしばらく絶えていたものですから、あなたも私たちを裏切ったのか、と考えていたのです」(『アェラ』Vol. 12, No. 2,「ヒステリーと鬱の末路、独ワイマール時代にそっくりな現代の日本」1999. 1／11, p. 28)。

この手紙の日付は一九三三年四月であるから、ドイツはすでにヒトラーが政権についていたわけであるが、それにしても、フッサールが外国の門弟にまで「あなたも……裏切ったのか……」と書くのはただごととは思われない。そして、「あなたも」と言う以上、フッサールはここでドイツの一般的な情勢を念頭に置いていたのではなく、かなり個人的な体験を思い浮かべていたはずで、そうだとすると、ここの「も」で含意されていたのはハイデガーではなかったかと、私にはそんな思いがするのである。

(10) 三宅剛一『ハイデッガーの哲学』弘文堂、一九五〇年、二九ページ。

(11) 同右、三八ページ。

(12) 高橋里美『全集』第三巻、六八～九ページ。

(13) 同右、七二ページ。

(14) R. Sokolowski《*The Formation of Husserl's Concept of Constitution*》Martinus Nijhoff, 1964, pp. 104, 202. などに詳しい。

(15) E. Fink《*VI Cartesianische Meditationen*》Teil I, Die Idee einer Transzendentalen Methodenlhre, § 10, p. 94. Kluwer Academic Publishers, 1988.（新田・千田訳『超越論的方法論の理念』岩波書店、一九九五年、八五ページ)。

(16) B. Russell《*An Inquiry into Meaning and Truth*》Allen and Unwin, 1940, Chap. 7.

毛利可信訳『意味と真偽性――言語哲学的研究――』文化評論出版、一九七三年、第七章。

(17) 言語と現象学的還元との関わりの問題については、S. Cunningham《*Language and the Phenomenological Reductions of Edmund Husserl*》Martinus Nijhoff, 1976 を参照し、多くの示唆を受けた。

(18) 三宅剛一『人間存在論』勁草書房、一九六六年、一五二ページ。

(19) 三宅剛一「高橋さんのこと」(高橋里美先生を偲ぶ文集刊行会編『高橋里美――人と思想――』日本化研印刷出版部、一九七九年、六四ページ。

(20) 三宅剛一『人間存在論』二三六ページ。

(滝浦静雄・たきうらしずお・東北大学)

現象学と弁証法

——ハイデッガーと田辺元——

常　俊　宗三郎

田辺元の場合を取り上げて、「現象学と日本の哲学」という課題に応えることにしたい。とりわけ田辺がハイデッガーの哲学に関連してどのような自己主張したか、またそれに応じてハイデッガーの哲学をどのように理解したかを中心に考察する。

一　まえおき

それに先立って、田辺が自分の哲学を確立していった過程を主として現象学の受容ということに関係づけてざっと振り返っておきたい。田辺がフライブルクのフッサールの下に留学したのは、大正一一（一九二二）年三月から大正一三（一九二四）年一月まで二年足らずのことである。この間一九二三年にハイデッガーがフライブルクからマールブルクに去っている。田辺は帰朝後、留学の成果ともいうべきものをいくつか公表しているが、大正一三年一〇月に「現象学に於ける新しき転向」を『思想』に、また翌年の初めに（一、二月）「認識論と現象学」を『講座』に発表している。[1] その外この頃執筆した「現象学の発展」という遺稿がある。[2] この「現象学の発展」は先の二つの論考を合わせたような内容のものである。これらの論考によると、現象学は新カント派の立場（妥当や価値などの観点からの認識の構造を論理的に分析する立場）から、より具体的（sachlich）事実的（faktisch）な意識的生へ復帰したものであり、とりわけそれはハイデッガーの生の動性を取りだした《生の現象学》に見られるとするものである。それは当時、新

カント派と並ぶもう一つの哲学、「生の哲学」の要求を満たすと同時に、そうした要求をより学的に遂行されるものであるという。フッサールよりハイデッガーの哲学により共感を示した田辺のこうした論述は、ハイデッガーが一九二三年の夏学期に、フライブルクで行った講義に基づくものであるが、現在ではこの講義の草稿は出版され邦訳もされている。[3] ただしハイデッガーの草稿には欠落部分があり、田辺の論考にはハイデッガーの草稿に見られないことにも言及しているが、とりわけ「生の動性はとくに《死に対する配慮》などにもっとも鋭く表現される」と記していることは、田辺が後年もっぱら本来性の次元に関心を向けたことと考えあわせてここで言及しておいてよいことであろう。

二　田辺の弁証法の特色

こうした書誌学的なことはともかく、田辺は帰朝後、昭和二（一九二七）年以後、カント主義の立場から弁証法的思考へと移行する。その五年間の一連の論考が『ヘーゲル哲学と弁証法』（昭和七（一九三二）年一月）である。[4] カント主義というのは当面の脈略からすると、目的論の基礎となる全体（あるいは絶対や超越）が与えられたものでなく、求められるものに止まるということ、つまり規制的理念として考えられるということである。他方弁証法の基本となるのは否定性であるが、田辺の弁証法の場合、この外に実践（もしくは行為、実践的行為）と絶対無という二つの契機がある。実践に重点をおく考えはマルクス主義に由来し、[5] 後者は西田の絶対無の自己限定という考えからきている。マルクス主義の場合、労働即実践という意味での実践と、革命的政治的実践という二義的概念であるが、田辺では実践とはあくまで道徳的・宗教的次元で理解される。つまり実践とは人格的存在を抜きにしては考えられないということである。そして実践的行為は宗教的な次元では行といわれる。制作と実践の区別というアリストテレスの考えを思い起こすと、ここにいくつかの問題があることは最後に言及する。

もう一方の絶対無についていえば、カントでは理念として考えられていた全体ないしは超越を、田辺は絶対無と比定するのであるが、絶対無は元々、西田では場所的に捉えられていた。しかし田辺では常に実践的行為と結びつけて理解されるということに要点がある。田辺が実践に力点をおくのは、実践の媒介がなければ、ヘーゲルの絶対知や西

田の場所的絶対無のように、弁証法は観想的立場に堕するということと、シェリングの自由論にまつわる根原悪の問題があった。悪が究極的には摂取されるというのが宗教的な見方であるが、それは観想的に悪が善に包摂されるのでなく、行為的実践的に、宗教的には行的に信証されるということである。

弁証法が行為的実践や絶対無によってどう特徴づけられるのかということは、事象的には愛（慈愛、慈悲）の行為ということを考えれば、理解しやすい。弁証法の基本は否定性にあり、否定を通して止揚される、否定を通してより高次の次元で生かされるということにある。愛は無償の行為といわれるように、愛は本来的には、自己犠牲的、自己否定的な行為であり、自己を無にすることによって他を生かすだけでなく、かえって自己も生かされるというところがある。敵をも愛する愛敵行為がその極端な事例である。自己犠牲即自己実現ということが愛の行為の原理である。何によって生かされるのかといえば、通常それは自己を超えたもの、超越的なものによるとされる。キリスト教的には隣人愛は神の愛において、神によって裏づけられるということであるが、神は人格的存在であり、ハイデッガーの言葉では存在者である。田辺によれば人格的存在は実体論的存在論的規定であって、非弁証法的である。もちろんキリスト教の神はただの存在者ではなく、一切の存在者を超えた絶対的他者である。田辺は自己を越えたものがただの存在ないしは有ではなく、したがって無であると考える。後には田辺は無即愛と表現するが、そうしたときの無は存在と相対的なまた存在と対比される無ではなく、そうした有無の対立や相対が否定されそれを越えるという意味で絶対の無、絶対無と称される。このように絶対というのは相対的対立を否定し越えるという意味で使われるが、絶対も無媒介に an sich に存在するのでなく、行為による媒介が不可欠とされる。しかしそのさい行為といっても自己否定的な行為であり、自己否定とは無によって生かされるということ、したがってそこには自己否定的な行為による断絶や飛躍があるということである。田辺の文章では《絶対弁証法》、《絶対媒介》、《絶対転換》、《絶対否定》のように《絶対》が多用されるが、とにかくそうした媒介、否定、転換による断絶や飛躍の存していることが強調されるのである。それが実践的行為の動性であり、そこに飛躍の連続ともいうべき弁証法的統一があるとされる。そのさい弁証法的統一とは対立が綜合され、高次の統一の契機とされるのでなく、対立のまま転換され対立性を脱却することだとい

う。時間性ということからすれば、現在が永遠の現前する転換点であるということであり、現在に重点を置いた考えとなる。

三　現象学との連関　身体と表現

田辺がこうした弁証法的思考に移ったけれども、そこには現象学的な思考や解釈学的思考が生かされていた。もしくは現象学的解釈学的思考と触れ合うような形で展開されていたのである。それは身体性や表現にかかわる次元のことである。身体性については、ハイデッガーのカント・ブーフについて書かれた「綜合と超越」（昭和六（一九三一）年四月）という論文と、当時勃興しつつあった哲学的人間学に関連して書かれた「人間学の立場」（同年六月）に比較的詳しく論じられている。[6] 周知のようにハイデッガーは人間の身体性が人間存在の重要な契機であることに言及しているが、その現象を積極的には取り上げ分析していない。それは田辺によるとハイデッガーがもっぱら存在論的観点から生成する身体（現代の言葉でいえば生きられる身体）を考察しているからである。言い換えると身体には解釈学的には汲み尽くされない ontisch な次元が残るという。例えば「綜合と超越」では

「身体は一方において自我に属すると同時に、他方において自我の外にありて、自我に対立するものである。すなわち超越的存在の自己顕現の尖端に外ならない」（IV. 345）。とか

「超越的存在は身体においてこれを外から強制すると共に、自我は身体を通じて自由な行為をなし、自己の外なるいわゆる外界を支配することができる。」「超越的存在の限定の媒介点が身体である」（同上）。

このような叙述は自我とか外界とかの認識形而上学的な言葉で表現されているが、それはカントの問題設定の枠組みのなかで取り上げられているからである。田辺によると「人間の自我は本来身体的であり」、「身体を有することが有限な人間的存在の特色である」（IV. 346）。自我に属すると同時に自我に対立するということ、身体の自我への内在と超越といってもよいが、そうした帰属性と対立性、内在と超越は存在論的にではなく、ontisch-ontologisch に弁証法的にしか理解できないというのである。平易にいえば、身体においてわれわれは自己の作為に属すると認められないものに出会うのであり、（ヘーゲルの言葉を借りて）身体には《運命》が潜むのであるという（III. 118）。この運命と

いうべきものが、作為による現在の動性にもとづく飛躍によって越えられるのである。後に取り上げるように、こうした考えがハイデッガーの被投的投企の概念にたいする田辺の理解の仕方にも反映している。

この論文はその題名「綜合と超越」から知られるように、構想力による綜合と対象への超越とを、身体性において綜合するという観点から書かれているが、それはハイデッガーのいう過去性とか被投性とかが身体によらなければ十分に理解されないということだけでなく、ハイデッガーのような時間性を優先させる考えにたいして、「時間は空間の各局所に成り立つ局所時（Ortzeit）である」（IV. 347）という主張から、時間図式は世界図式にまで拡張されなければならないという主張など考慮し検討するに価するテーゼが多々含まれている。[7] もう一つの論文「人間学の立場」では、先の論文で超越的存在といわれていたものが、実際には人間の共同体として理解されるべきものとされる。

「実在的超越として内在化するあたわざる超越的存在者は、我の関心的交渉する物ではなく、我を包み、我と汝とをその内において成立せしめる共同体でなければならぬ。家族、部族、民族を経て人類社会に至るまで、利益社会ならぬ共同社会は……我の存在の母胎たり地盤たる超越的存在者である」（IV. 363~4）

「個人的人格に対する全体的人格こそ真の超越的存在者といわれるべきものである」（IV. 364）。

この場合にも田辺は身体を個と全体の媒介として考える。

「我の身体は一方において我として存在せしめる限定の根拠であるとともに、他方において我がその限定を越えて無限の絶対的全体に帰入する媒介となるものである。行為とはこの帰入の動性をいう」（IV. 370）。

「身体は個体としての我の限定の原理であると同時に、その活動によって個体が全体に帰入する媒介である。実践的行為において自覚せられる身体性はかかる弁証法的分裂ならびに統一の媒介にほかならない」（IV. 378）。

カントの超越論的対象を超越的存在として捉え、他方共同社会をもそれとして解釈するのに問題は残るが、田辺の志向するところに沿って理解し、先に身体の外にあげたもう一つの契機である表現ということを考慮すれば、あながち恣意的な議論の運びでもないことがわかる。すなわち身体現象を表現現象という観点から考えなおすことである。先に身体について述べた自己への帰属性と対立性は表現一般にも当てはまるのであり、田辺によると身体は

「表現一般の最も原始的な起発点にすぎない」（IV. 119）

のである。「身体は自我の作為としての表現たる意義を有することはいうまでもないが、……さらに自我の表現たるものが同時にその作為の動的過程においてではなしに固定化せられた存在としては、かえって自我に対立する否定的他者となる」（同上）。

「表現はその本質上、主観客観の合一であるが、その合一の主観における自覚は、いかに行為における制作と観想における了解とに深く推進められても、なお最後に自己に化するあたわざるものを媒介とすることを認めなければならぬ。……かく考えると表現はその固定的存在に化する場合にその有する精神の表現性を否定し、……その根拠においてあたかも我々が身体において見出したような否定の原理、すなわち精神の自己に化するあたわざる客観性の原理を含むといわなければならぬ」（同上）。

以上文意が比較的一般的で理解しやすいいくつかの田辺の文章を引用したが、文体が古いせいもあるかもしれないが、田辺の文章は理解するのにてまどる。要するに表現一般は身体と同じように個体への帰属性と対立性、内在と超越という二側面をもつということである。自然認識の枠内で超越的存在とされたものへの超越の可能性の条件を身体におき、その身体を表現ということから考えると超越的存在は共同社会と考えられるというのがその趣旨である。引用文中の《固定化せられた存在》とか《固定的存在》とかというのは、客観化されたものというほどの意味である。田辺はディルタイの言葉を借用して客観化された表現を客観的精神と呼んでいるが、一般に客観的精神は個体の行為の媒介となるものである。そこで田辺は表現のもつ二重性格によって、ヘーゲルの判断論の特殊の特性を説明できると考える。すなわち特殊はたんに個別と普遍の中間物ではなく、表現の性格をもつものとして、

「個体を限定する基体であると共に、……個体の作為するものとして個体に属し個体を限定するものとなる」（III. 146）。

特殊の媒介性が表現の二重性格によって解明できるとするのである。普遍＝特殊＝個別の論理的区別は類＝種＝個という分類概念に対応するが、特殊もしくは種は普遍と個別、類と個の媒介となるものとして、特殊もしくは種に重点をおいて展開されたのが、田辺のいう「種の論理」であり、「社会存在の論理」である。普遍＝特殊＝個別の三一的構造論理によって一切の現象を説明しようとする図式は終生変わらないが、『懺悔道の哲学』以後では絶対（つまり普遍）の顕現、その信証が他力的に考えられ、また他者との協同

性つまり社会的実践における行の還相面が往相面と相即して強調されるようになる。他力的というのは例えば信とは「如来より賜りたる信」であり、還相面というのは「自己に死して他己（他の自己）に生きる」ことである。遺漏をなきを期し難いにしても、正確を期するためにも言わなければならないことは多々あるが、時間の都合もあり、田辺の哲学がどのような特性をもってるのかは以上にして、ハイデッガーの哲学に対して田辺がどのような点で批判的姿勢を示しているのかを、次にいくつか取り上げることにする。

四　ハイデッガーへの田辺の異議

田辺のハイデッガーにたいする批判的言辞は、ヤースパースの哲学に関連して書かれた「実存哲学の限界」（昭和一三）三八年[8]を初めとして、第二次大戦後直後の著書のいくつかに散見されるが、ここでは主として『懺悔道としての哲学』[9]とりわけその第三章「絶対批判と歴史性の問題」の中に見られる比較的まとまった主張を取り上げる。

そこで問題とされているのは、一九二九年までのハイデッガーの考えであり、著書としては『根拠の本質について』や『形而上学とは何か』の本文などの時期のものである。

田辺が繰り返し批判的に論及するのは、被投的投企（der geworfene Entwurf）というハイデッガーの哲学の中心となる概念である。周知のように被投性は現存在、実存の一契機としての情態性、事実性、過去性［既在性］（Gewesenheit）に関係したものであり、投企とは了解、存在可能、未来［将来］にかかわるものである。田辺はこれらの両契機の結びつき、統一が弁証されていないと批判する。もちろんハイデッガーにおいてはこれらは時間性の脱自的統一にもとづいてもともと統一されているのであって、寄せ集められたり（zusammenstücken）、合成されたり（zusammensetzen）するものではない。それだから「時間性はそもそもいかなる存在者でもない。それは存在するのでなく、時熟する（S. u. Z., S. 328）」のだという。

しかし田辺は

「その統一が直接的無媒介に自己の存在可能に帰せられている」（VII. 7）という。田辺によると

「被投的投企は行為において実践的に理解される概念であり」（IX. 76）、「投企における被投性の否定的転換は弁証法的に捉えられるべきものである」（IX. 82）。すなわち

「過去性の被投が未来［将来］の投企に転じられるのは、現在における絶対無の転換媒介によるのであって、実存するということ、実存の行為も本来的には絶対無の転換としての行である」(IX. 84, 85)という。《投企における被投性の転換》とか《過去の被投が未来の投企に転じられる》とかの田辺の文言は、投企による被投性の過去否定といった含みをもち、被投的投企を脱自的統一として理解するハイデッガーの考えに即したものとはいえないが、ハイデッガーも非本来的時間性と本来的時間性といった時熟の様相を区別することを考え合わせると、見当違いの異論ともいえない。

「時熟の差異は時熟が異なる脱自態から第一義的に規定されうることにある」(S. u. Z., S. 329)といわれるが、時熟のこの差異は行為ないしは行の転換として理解できるのであり、その転換の在り方はどのよう考えられるのかが問われるべき問題なのである。

ところでハイデッガーが「本来的時間性は本来的将来から時熟する」(S. u. Z., S. 329)として、将来の優位を説いたが、それに対して田辺の場合には、絶対媒介、絶対否定は現在において現成するのであるから、現在に優先性がおかれるといってよい。それゆえ田辺によるとハイデッガーでは「現在が過渡性、実存の成立と共に実存が再び現存在の非本来性へ頽落する転換点に止まっている」(VII. 7)ということになる。田辺においては「現在は無の媒介としての空有の性格をもつとされる」[10](IX. 83, 85)。田辺のこうした批判は副次的にはハイデッガーの「存在と時間」の結構の形式上の綻びを突くことになっている。例えばハイデッガーが関心の構造契機として取りだした実存、事実性もしくは了解、情態性に対する第三の契機ともされている頽落(S. u. Z., S. 249~52, 284, 346, 350)は、前二者に平行した形にすっきり収まっていない。了解や情態性は本来性と非本来性との両方の可能性に開かれているが、頽落はもっぱら非本来性に属する。また了解と情態性とが本来的には将来と過去性とにかかわるとすると、頽落は現在にかかわることになるが、現在が頽落にかかわるものとしてしか時熟しないというのではおかしくなる。ハイデッガーは現在を本来的現在である瞬間(Augenblick)と非本来的時間である現在化(Gegenwärtigung)とに分け、瞬間は能動的な意味で脱自的と理解されるべきであり、瞬間は本来的将来から時熟する(op. cit., S. 338)という。しかし瞬間の事象的なあり方については詳しくは何も述べられてない。これは一般にはハイデッガーでは本来的なあり方が実際の活動と

してどういうあり方なのかが明確に示されていないことの事例の一つである。田辺によれば、「被投性と投企が統一されるのは、絶対無の媒介によるのであり、現在（瞬間、刹那）は有と無に触れる否定的存在である」（IX. 82）。ハイデッガーの実存論的分析論の手法では、田辺のいう実存のこうした動性を際立たすのが困難なのである。

五　死、超越、自由

ハイデッガーが将来に優位を説くのは、本来的実存を先駆的覚悟性に見るからである。先駆は現存在の死への存在において例証され、覚悟性は良心の呼び声に聞き、自己存在（Selbstsein）を実存的に選ぶことにある。選ぶことは自由である（Freisein）ということである。しかし田辺はこうした死や自由にたいして異議を呈するが、ここではまず死についての異論を取り上げよう。田辺によるとハイデッガーの問題とする死は、

「存在の全体可能の自覚に対する媒介としての限界境位たる死に止まっており、実存も《死への存在》として死を肯（うけが）い覚悟するに止まり、……かかる死は生から解釈された死であり、有から解釈された無であって、たんに可能性として要請されたものにすぎない」（IX. 88）

という。ハイデッガーが死について実存論的に記述したこと、

「現存在が引き受けなくてはならない切迫した可能性」

とか

「最も自己に固有な（eignest）他の人と没交渉な（unbeziglich）可能性」

とか

「死は追い越しえない（unüberholbar）可能性」

とか、

「現存在が絶対に不可能となるという可能性」[11]（S. u. Z., S. 250, etc.）

とかあるいは「死への存在を終末（終わり）への存在」

というのは、田辺からするとそれは死が生の限界として捉えられおり、死や無が生や有から理解されているということになる。田辺によると死は決死の行において永遠を時間化し、復活を証する絶対無の現成である。こうした考えは旧き自己に死して新しき自己に生きるという意味での《死復活》の考えによる。それは終末論的転換であっても、復活後の生の持続といった神話に属するのでなく、進んで自らの肯う末期（まつご）が緊張原動力となって復活に転じるというのである。すなわち死が転換の原理として positiv

に受け取られているのである。それに対してハイデッガーでは死は本来的実存にとって、引き受けざるをえない有限性にまつわる、negativ なものという含みが強い。これはそう一概にはいえないにしても、大局的にいえば死を涅槃ないしは寂滅として捉えるか、苦難の試練として考えるかという、東西の思想の流れの対立が背景にあるとも理解できる。

ハイデッガーは被投的投企を特徴づけるのに、自由、超越、根拠といった伝統的な概念を実存論的に転釈して使ったが、田辺はこれらについても、例えばハイデッガーの超越は

「超越論的内在性を脱せず、内在的超越に止まる」(VIII. 18, 20) とか「自由も実存の可能としての内からの要請であり、超越的に信証されない。それは解釈的自己の内在的思想に止まり、超越的に現実となれる事実の理解ではない」(IX. 83)

とかという。たしかにハイデッガーのいう超越は、『根拠の本質について』では

「現存在の世界＝内＝存在として規定され」(Wegmarken, S. 163)、

「超越とは世界投企とされる」(op. cit., S. 166) ことから、ハイデッガー自身もいうように超越論的であるとはいえても、その超越が内在性を脱しないと田辺のように言うには、内在性の意味がより正確に規定されなければならないであろう。ハイデッガーでは自由は実存論的にいくつかの術語で規定されるが、『存在と時間』ではそれは「可能性を選択する」ことであり、「自由であるとは自己固有の可能性に自由で（開かれて）あること (Freisein) である (S. u. Z., ex. S. 144, 188, 192, 285, 312)。この規定での自由はもっぱら現存在の側から、その意味では内在的に理解されているといってよい。しかし自由は『根拠の本質について』では（自由の第二の規定として）、自由は「世界へと乗り越えること (Übersteig)」「超越を形成する (ausmachen) 超越としての自由」(Wegmarken, S. 163) として規定される。世界への超越というときの世界は、存在者を越え存在者を可能ならしめるという意味で、超越的なものである (S. u. Z., S. 366)。もちろん「現存在が実存しないなら、世界も《現に》存しない」(idem) ともいわれるが、それは超越が内在性を脱しないということではない。世界は超越とか内在とかの概念対で規定できないからこそ、「世界が脱自的に開示される (erschliesen)」(S. u. Z., S. 143, 365) とか「世界は存在するのでなく、世開する」(Welt ist nie, sondern

weltet)（Wegmarken, S. 163）とか、あるいは「超越は原生起(Urgeschehen)として時熟する。このことはまたこの［現存在の］自由それ自身の力の内にはない。」（Wegmarken, S. 175）ともいわれるのである。田辺がハイデッガーでは超越や自由が内在的に考えられているというのは、意識や体験に内在的として人間の側から見られているということでなく、田辺のいう絶対無つまり超越による媒介や転換が明確にされていないということにつきる。しかし実際には田辺でも絶対無の現成は超越の内在化として考えられているのであって、結局、両者の差異は超越と内在との間の否定性による断絶の有無が問題なのである。田辺によると「自由とは無に媒介された人間の意志の自発性であり、絶対の媒介によって自由は成立する。自由無礙といわれる随所に主となる自在の活動が自由なのである」（IX. 117～19）。こうした点では両者の見解の差異は、東西の考え方の違いというより以上に、事象を弁証法的に媒介されたものとして思索するか、事象を分析論的にあるいは解釈学的現象学的に追求するかの違いに由来するところけが大きいと思われる。

六　根拠と無

ところで自由や超越は現存在の根拠と関連した概念である。現存在は被投的なものとして、その存在の根拠ではないが、根拠であることを引き受けなければならない。それをハイデッガーは「現存在は自己存在として根拠の存在である」とか「現存在が自己の根拠であるのは実存することによる」（S. u. Z., S. 285）とかと表現する。逆にいうと現存在は自己の根拠を置かなければならないが、自己の存在を支配しえないということである（S. u. Z., S. 284）。『根拠の本質について』では（自由の第三の規定として）、「自由は根拠一般の根拠であり、根拠への自由である」（Wegmarken, S. 165）、「この根拠としての自由は現存在の深淵（Abgrund）である」[12]（op. cit., 174）ともいわれるが、Abgrund の Ab は否定ないし剝奪の意味があるから、底がないという意味が込められているといってよい。こうしたない（Nicht）は被投性の実存論的意味に属しているとハイデッガーは言う。[13]すなわち現存在は《ないということ》（Nichtigkeit）によって規定されている。もちろんこの《ないということ》（無性）は消極的な規定にすぎない。『存在

と時間』においては、無そのものは不安と関連して不安の直面するものとして、無規定的にしか述べられていない(S. u. Z., S. 187, 266, 276)が、周知のように『形而上学とは何か』では無(Nichts)がよりpositivに「無は《ない》より根源的である」(Wegmarken, S. 108)といわれる。そして「無は……存在それ自身の本質に属しており」、「現存在は無の中に保たれている(Hineingehalten)」(Wegmarken, S. 115)とされる。そうでなければ超越ということもいえないのであり、無がなければ自由ということもない。そこでそうした無の特性を記して、無は存在するのでなく、「無は無化する(nichten)」(Wegmarken, S. 115)といわれる。「無は無化する」というのは「時間が時熟する」とか「世界が世開する(welten)」とかと同様、無が時間や世界のように超越や自由を可能にする独自の境域として位置づけられているのである。[14] こうしたハイデッガーの思考法は絶対的なもの、絶対者に依拠することをエポケーして、事象そのものに即する姿勢が顕著であり、こうした姿勢によって事象分析の実り多い成果も期待されるのである。

これにたいして田辺はハイデッガーの「無は存在を解釈するための場面として、静的であり」(IX. 87)、「その無は絶対転換の原理としての無に通じるが」(IX. 83, 87)、「絶対無の無がその転換においてわれわれの自己を無化する超越的原理として行証されるのとは趣を異にする。」(IX. 87)という。弁証法的思考と分析論的思索の懸隔はとりわけ無の位置づけにかんしては大きいのである。

七　生の存在学と死の弁証法

田辺のこうした異論はハイデッガーの生誕七〇年の記念論文集(一九五九年)への寄稿のために書かれた「生の存在学か死の弁証法か」[15]においても、繰り返されている。ハイデッガーへの異論では、生と死、有と無、動と静との相互媒介的な相即相入といった事態の究明という点で、分析論にたいする弁証法の優位性が説かれ、無の立場で実践弁証法の顕揚で締め括られているが、この論文が書かれたのはこれまで取り上げた時期から一五年余り後のことであり、その間のハイデッガーの思索の新たな展開もあり、Kehre以後の多くの論文にも論及され、それだけにEreignisや存在への聴従などの考えにたいする異論など議論も多岐にわたっている。その立脚点は「生死を超える実存的協同」に力点がおかれていることが目立つ以外は、これまで見てきたことと異なる特別に新しい視点が提起さ

れているわけではない。残された余白も少ないので、存在と無との関係にかかわる基本的な問題点だけに言及しておきたい。

他方ハイデッガーはこの間すくなくとも無ということに限定しても、現存在より存在そのものの方からする思索が深められるのに対応して、無は存在と密接な連関で考えられるようになる。例えば『形而上学とは何か』の後記（Nachwort）（一九四三年）では「無が存在として現成する(west)」とか、「無は存在のヴェールである」（Wegmarken, S. 306）とかといわれ、さらに“Zur Seinsfrage”（一九五五年）では存在も無も存在するのでなく、両者は“Es gibt”といわれている個所では、「一方が他方をある近親性のうちで執り成しあっている。[16]」（Wegmarken, S. 419）といい、また「無は等根源的に存在と同じこと（das Selbe）である。」（op. cit., S. 419）ともいう。しかし全体としては存在を中心にして思索が展開されているのはあらためていうまでもない。『ニーチェ論』の「ヨーロッパのニヒリスム」の章では、「存在に対立するものは無であるが、おそらく無もやはり本質においては存在にそして存在だけに従属して（botmäßig）いる」（GA. 6_2, S. 224）といい、『ヒューマニズムについて』では「存在における無化するもの（das Nichtende）が無と私の称するものの本質である」（Wegmarken, S. 360）といっている。

それにたいして田辺では存在や有は無の媒介による現成とされる。田辺によれば一切の存在ないしは存在者は本来的には即自的に与えられたものはなく、絶対無に媒介されてある。媒介されてあるものは空なる有、空有である。空有というのは空虚な有という意味ではなく、むしろ絶対無の現成として真の存在である。もちろん絶対無もあるのではなく、行ぜられのであり、有を媒介とする。しかし有が有たり、存在が存在たりうるのは無の転換による。「弁証法的には、いかなる存在も無による自己否定の媒介を通らなければ、本来的に存在とはいわれない。もちろんこの自己否定の媒介が直接に存在そのものから発出せられるものであるなら、それは自殺に比すべき存在の矛盾行為に止まり、自己否定の媒介となりえない。」（XIII. 574）存在と自由な主体的思考の「統一の根底は両者を超えるところの絶対無即愛の絶対媒介でなければならない」（同上）。「存在論的には無は有に付随して考えられるにしても、存在的には有の否定たる無が逆に有の根底であり、このことは弁証法的に捉えられることである」（IX. 450）。要するに「無こそ有の根底であるというのが弁証法の真髄である」（IX. 451）。

他方ハイデッガーは弁証法的な思考を忌避し、現象学やアリストテレスの分析論的方法を堅持する。両者の差異は事象的には存在と無との対立、方法的には弁証法と分析論ないしは存在論の対立と理解されるが、主題的には本来的根源的な在り方として道徳的宗教的な次元に思いを凝らすか、芸術的創造に思索を傾けるかの違いによるところが大きい。ハイデッガーの存在の思索は多くは詩作や造形美術上の制作やその作品への省察と表裏一体となって語られている。両者の対立はアリストテレス的な見方からいえば、実践と制作の対立ということになるが、現代では古代のように実践活動と制作活動はたやすく分離して考えられない。制作活動も生産活動として社会的実践のなかに組み込まれているからである。田辺は絶対無を道徳的宗教的実践の枠内で尖鋭化して考えた。宗教的次元に重点をおくのはキェルケゴールの影響に依るところが大きいが、絶対無は必ずしもそうした枠組みのなかで考えられるものではない。じっさい絶対無の境涯とされる無私とか無我というのは、求道の極致として武道や芸道の精華、精髄ともされてきた。田辺では宗教的還相面を協同体に結びつけて、宗教を社会的実践に具体化するに急なあまり、絶対無を広い展望のなかで追求する姿勢が失われることになっていると思われる。

他方ハイデッガーでは「存在への思索は理論や実践にまさる(Übertreffen)のであり、存在の思索は行為(Handeln)であり行(Tun)である」(Wegmarken, S. 361)として、宗教的実践にかかわる事柄での発言が極力控えられ抑制されて、たかだか宗教現象学的な語りに終わるかのように思われる。例えば『ヒューマニズムについて』で言われる「存在の真理から初めて聖なるものの本質が思索できる。聖なるものの本質から初めて神性の本質が思索できる。神性の本質から初めて《神》という語が何を指し示すのかが思索できる」(Wegmarken, S. 351)といった言葉はその一例として挙げることができよう。田辺はハイデッガーでは根本悪の問題に深入りできない(IX. 145)[17]というが、愛とか自己否定とかの問題がハイデッガーでは取り上げられないのは、田辺の言うように媒介の考えが欠如しているからであるともいえるが、もう一つには共同現存在の本来的な有り方の分析が欠落しているからでもある。それはハイデッガーのもともとの哲学の枠組みから由来している。もちろん宗教的次元への思索には弁証法的思考が不可欠なのか、また弁証法は田辺のように実践的行為へと尖鋭化することが必然的なのかということも検討されなければならない。

そのほか両者の哲学の営為そのものにも疑問は残されている。[18]

以上ではもっぱら両者の対立点に焦点をあててきたが、両者に相通じる思索のあり方も言及しておくべきであろう。田辺の「菩薩道の忍」という考えは、ハイデッガーのいう「ニヒリズムの克服としての形而上学の耐忍（Verwindung）」（Zur Seinsfrage, S.）に思索特性としては近いともいえようし、『同一性と差異』で「人間と存在の共属性を経験するには、飛躍が必要であり、この飛躍はあの帰入の突如（Jähe）である」というのも、弁証法的飛躍を分析論的に説かれたものと理解できる。[19] それはとにかく事象の根本には絶対無の媒介といったことに思い及ばざるをえないとしても、人間や社会の多元的に複雑化した現代においては、さまざまの次元での事象に即した方法論的に一貫した分析が不可欠であり緊急の課題だといってよい。その意味では現象学に託されところが大きいのである。

注

（1）いずれも田辺元全集第四巻所収
（2）全集第一五巻所収
（3）Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (Sommersemmester, 1923 (GA. 63, 1987). 『オントロギー（事実性の解釈学）』（一九九二年、創文社）
（4）全集第三巻所収
（5）当時、田辺の周辺でもマルクス主義が取り沙汰され、盛んに議論されていた。
（6）いずれも全集第四巻所収。以下の引用のページ付けは全集による。引用文は現代仮名使いに変更。
（7）これは後の和辻の『風土』論でのハイデッガー批判と同趣旨の原理的批判である。世界図式については、全集第六巻所収の「図式《時間》から図式《世界》へ」を参照。
（8）全集第七巻所収
（9）全集第九巻所収
（10）空有とは空虚な無ではなく、絶対無の現成として真の存在のこと。後述参照。
（11）die Möglichkeit der schlechthinnige Daseinsunmöglichkeit.
（12）「無の深淵」(Wegmarken, S.)「深淵は性起である」(Identität und Differnz, S. 32)、「存在は……深淵である」(『ニーチェ論』II, GA. 6₂, S. 525) などの言葉も参照。
（13）『存在と時間』では、《ない》は良心の負い目に含まれている《ない》に関連して説かれている。
（14）「言葉が語る」とか「物がものする(dingen)」とか「das Sein west」とのかの言葉も同様である。これらの言葉で表されている事象がどのように統一的に理解されるのかは別個に考慮される

べき課題である。

(15) 全集第一三巻所収

(16) Eine verwendet sich für das Andere in einer Verwandtschaft.

(17) 悪はハイデッガーでは存在の争いに帰せられ、田辺では媒介を経ない存在の惰性に帰せられる。田辺によれば媒介されないものは有の惰性としての悪である。したがってハイデッガーが非本来性といったものは、田辺では道徳的宗教的な実存的意味をもつこととなる。

(18) 田辺の実践弁証法を主張する哲学的思索は直ちには実践とはいえないとすれば、その思索の有りようはどのように位置付けられるのか。またハイデッガーの存在の思索（Das Denken des Seins）というときのSeinの二格は主格的とも対格ともされ、そこには断絶がないため、ハイデッガーの存在の思索の語りはある意味で巫女の語りのような趣を呈することになる。

(19) その外、『形而上学とは何か』の後記（Werkarken, S. 309～10）での、犠牲（Opfer）とか感謝（Dank）とか恵み（Hut）についてのハイデッガーの思索にかんしても同様にいえる。

（常俊　宗三郎・つねとし　そうざぶろう・関西学院大学）

和辻哲郎における現象学の位置

佐藤康邦

一　『原始仏教の実践哲学』と現象学

和辻が現象学からの影響を明らかにした最初期の作品は、ハイデッガーの『存在と時間』と同じ年に出版された『原始仏教の実践哲学』（一九二七）であります。そのことは、まず「自然的立場」とか「一切の存在者の存在」という言葉遣いや、「存在論的なもの」と「存在的なもの」との区別等に、表面的にも見ることができます。その上で、現象学的還元が仏教的悟達と重ねられているのであります。愚痴無聞凡夫の立場あるいは「計我の立場」が、「経験的個人的主観が外界に対立して存在し、その外界を模写的に認識すると見る自然的な立場」（全集、五、一一六頁）[1]とされる一方で、「無我の法」は、「自然的立場の排除」により主観客観対抗図式を除き去り、「五蘊」のみを残す状態とされます。

「五蘊とは一切の存在するものをその存在の法の名によって呼んだものにほかならない。しかもこの法は「主観の形式」としてではなく、主観を抜き去った、従ってまた客観を抜き去った、存在そのものの法として考えられているのである。」（同、一一七頁）

ところで、この現象学的還元の極は何か。フッサールに即してみれば、還元は「自然的態度をエポケーする」ということで、日常的、自然的生を遮断して超越論的生へと向かうことを意味するのでありますが、それは、自然的生とは異質なものへと向かうことに他なりませんから、その先

端には「死」すら展望し得ることになりかねません。[2] ハイデッガーの死を介しての実存的決断が想い出されますが、仏教の場合ならば、断食による即身成仏――もちろんこれは、仏教にとっても邪道ではありましょうが――が想い出されます。行を通じての、輪廻からの解脱という思想が、すでに、そもそも、日常的な生の在り方の拒否を含んでいることは、否定できないでしょうから。しかし、このフッサールにおいても、「自然的生」と「超越論的生」とは同じ「生」の概念に媒介されて連続的関係も結んでいます。そこから、ことに晩年の思索において、「生活世界の現象学」への道が開かれてくることは言うまでもないでありましょう。そして、興味深いことには、和辻においても、この後、むしろ後年のフッサールの主題を先取りする形で、「生活世界の現象学」への転向が行われるのですが、その考え方は、実は、すでに、『原始仏教の実践哲学』の、解脱と自然的態度との関係の両義性を指摘する所に先駆的に示されていると申せます。[3] 和辻は、縁起説の解釈を通じて、法の究極の根拠は存在しない、そこは「絶対空」（同、二三六頁）であるという結論まで辿っていきます。そこから次のような結論が導き出されます。

「無明の領域が空に裏づけられ、有為の法が空を根拠とするという思想に至って初めて……当為とは自然的立場がそれ自身の根拠に帰ることを意味し、解脱の要求は、根源への思慕となる」（同、二五六頁）。

元来、対立関係に置かれていた無明と空、また有為の法と空とは対立関係を脱し、一切は一元的に空に還元されていきます。成る程こうは言っても、和辻も、自然的立場そのものに埋まっているだけでは自然的立場を止揚する「滅」の要求は出てこないとは言っています。しかし、「滅」の要求は、あくまでも自然的立場を超えた所からではなく、自然的立場の自然的立場であることの自覚において出てくるとは断言しているのであります。そこで、原始仏教の思想は、ただ僧侶だけのためのものではなくて、人間一般の実践哲学であるということになる。そうなれば、輪廻の位置も、行の位置も脇役的となってきます。このような原始仏教の捉え方と、和辻における現象学が、生活世界の現象学的記述の学問的生産性に賭けるという方向性を示し、そこからこれ以降の成熟期の作品の方法論が編み出されていったということとの間には何の矛盾もありません。そこで次には、その成熟期の作品における現象学的方法に関して簡単に見ておくことにしましょう。

二　『倫理学』、『風土』、『日本倫理思想史』における現象学

(1)　『倫理学』における空間論、時間論

『倫理学』（一九三七―一九四九）全体の方法として現象学が採用されていることは、和辻自身も語っており、良く知られている所ですが、ここでは、この著作の始めの方に置かれた「人間存在の空間的・時間的構造」における空間論と時間論にそれを見ることにします。和辻における空間、時間に対する考え方をごく簡単に要約してみれば、近代科学的空間時間把握を排して、生きられた経験に即し、「主体的」あるいは「人間的」なものとしてこれらを捉え直そうするものであるということになりますが、彼の場合、それをさらに、間柄としての「人間」の個人的・社会的二重構造の有り様に関わらせられるという形を取る所に特徴があると申せます（全集、一〇、一六二頁以下）。

空間に関して見れば、それを、和辻は、交通、通信の手段を介して広がるもの、また道という人々に交わりをさせるものによって形成されるものとして捉える所から始めます。「世間に広まる」といった表現によって示される空間性、「うち・そと」とった言葉によって示される人間的、生活的意味を帯びた空間性が論じられるのであります。その上で、人間存在の根本に（主体的）空間性という性格があると主張されるのであります。

和辻は、以上のような生活世界的、ないし主体的空間性を踏まえながら、近代哲学上の空間理解の歴史を振り返っております。そして、デカルトにおける延長としての空間、スピノザにおける神のモドゥス modus としての空間、カントの認識主体のアプリオリな形式としての空間と続く哲学史上の空間把握の変遷のうちに、空間把握の主観主義的転向という意義を認めます。しかし同時に、それが、専ら観照的 theoretical な次元に終始していること、従って人と自然の静止的関係しか展望し得ていないという点に限界を認めます。これに対して、ヘーゲルにおいて実践の主体という契機が前面に出され、それによって、空間を主体の客体化されたものと捉える観点が登場させられることが注目されます。これは、空間の、単なる「主観性」という次元を越えた「主体性」の把握を意味するというように、和辻によって一応は高い点を与えられていますが、しかしそれでもまだ、主体自身の広がりの把握、主体の真の空間性の把握がされていないとも指摘されています。すなわち、それ

では、まだ問題場面が「人と自然」との関係に止まっているのであり、「人と人との実践関係」への移行という課題が残されているというのであります。このような哲学史的概括の後で、今度は現象学を中心とした現代の空間論の検討に移り、和辻自身の考え方を明らかにしようとするのであります。この現代の空間論の考察ということになると、後で検討する時間の場合と同様に、哲学だけではなく二〇世紀の科学における新しい空間論に触れざるを得ないということにもなります。たとえば、ベルグソンや現象学派の人々はニュートン的「絶対空間」すなわち「等質的空間」を批判の対象としましたが、それは即座に、マッハから相対性理論へと続く科学の世界における空間把握の脱ニュートン化という事態と共鳴するものでもあったということがあげられるということであります。

さて、和辻が検討している、「現代哲学」での絶対空間拒否の第一番目の例が、フランツ・ブレンターノであります。和辻は、ブレンターノが空間直観とその中に存在する事物の性質とが不可分のものであるとしたこと（その点で、古代の空間観を復活させたこと）に注目しております。これは、その限りでは、近代の空間の主体化に逆行した方向を歩んだもののように見えるかもしれませんが、「等質な容器」としての空間を拒否する空間把握が示されたということでは、二〇世紀の新たな空間把握の特徴を見ることができるともされるのであります。他方、等質空間への拒否を空間の主観化の方向で追究したものとして、ベルグソンによる「分かたれざる連続」としての空間を根源的なものとみる見方が和辻によって注目されます。しかしこれでもまだカント的理論的主観の段階を越え出ていないと総括されてしまっており、ハイデッガーに至って初めて、「道具との交渉」という考え方を通じて、非等質的であってかつ主体的な空間把握の道が開かれたことが和辻によって積極的に評価されます。しかし、他方では、そのハイデッガーによっても、孤立した主体にとっての空間しか捉えられていないという欠陥を残していると批判されるのであります。道具性概念にしても、またその反対の等質的空間概念の成立にしても、もともとは、労働組織とか、互いの間でのパースペクティヴの交し合いといった間柄関係をあらかじめ前提しているであろうに、それが無視されている。この空間の間柄的性格こそ、空間論が決して忘却してはならぬものだと言われるのであります。

以上が空間論についての和辻の結論でありますが、では、時間の方はどうでありましょう。時間論においても和辻は、

交通、通信の例を引いて、人間存在の時間性を明らかにし、主体的、生活世界的時間性の把握への方向づけを示そうとしております。そこで、彼は「自然時間」（全集、一〇、二〇三頁）という概念を登場させます。これは、時間問題の出発点となる時間のこと、すなわち、そこで日常の時間が流れ、一日が過ぎ、季節が移り、公共生活が行われ、人生が経過するというような時間、われわれがなかば無自覚のうちに従っている時間のことであると定義されています。和辻によれば、この自然時間から抽象化を進めていって、ようやく、近代物理学における等質的時間が成立すると言われます。しかし、この自然時間もわれわれの観照的な態度のなかで捉えられるものであることにおいては、また一定の抽象の産物と見るべきものなのであって、その根底には、さらに根源的時間と呼ぶべきものが横たわっているということが新たに主張されます。その根源的時間とは、人間主体の行動が「あらかじめすでに」という契機と「期待」という契機と、さらに現在という契機を含み、「現前において本に来る」という構造的統一をなす所に認められると言われます。さらにここでも、それは、「自他対立しつつ自他不二を実現する」（同、一九七頁）という共同性を基盤とするものであると語られるのであります。その上で、この根源的時間の把握を求めて、彼は、哲学史全体にわたっての時間論の回顧を行います。その際、空間と場合と同じく、一方では、時間の主観化、主体化の系譜を辿り、他方では、時間の等質性を拒否し具体的生に即した時間把握を目差す系列を探るということが行われております。

時間論では、まずアリストテレスが登場します。彼は、「時間とは、前と後による運動の数である」という定義しておりますが、これを「今の系列」と解釈し得るとすると、近代科学の時間、ニュートン的絶対時間と同質のものとなります。すなわちベルグソンが批判した空間化された時間となってしまい、これでは純粋持続としての時間が把握できないと、和辻は言います。しかしアリストテレスの時間論には、別の解釈すなわち時間の主観化という解釈も可能である側面があると言われます。そこで、時間の主観性の把握の系列が辿られることになります。プロティノス、アウグスティヌス、バークリ、ヒューム、カントの名がそれに連なるものとしてあげられます。その上で、カントも前提としていた等質的時間の拒否の思想が登場し、そこから時間の主観化の新たな次元が開けるということが展望されます。そこで、ブレンターノ、ベルグソン、フッサール、ハイデッガー等の時間論が検討されることになります。ブ

レンターノについては、空間の場合と同じく時間についても時間直観とその中に置かれた事物の性質との不可分性を説くとともに、今という時点から作り出された過去、未来、現在の表象の構造の解明を通じて根源的時間が何であるかを明らかにしようとしたことが評価されます。ベルグソンの、生の跳躍としての時間構造の把握に共感が寄せられるのは言うまでもありません。その上で、フッサールが、時間意識の構成を意識の志向性 Intentionalität によって解明しようとしたことによってブレンターノが歩み始めた道をさらに先に進んだと評価されますが、その基本姿勢は受容的、観照的意識態度に止ったともみなされます。そこで、その限界を越えるものが、ハイデッガーの時間論が登場したというのであります。

ハイデッガーにおいて、現有 Dasein の存在論的分析を通じて、「関心 Sorge」という、理論、実践の区別以前の主体の態度が主題化され、これに基づき、根源的時間の様態が説明されていることが可なりていねいに紹介されます。その根源的時間の様態は、過去は現有の被投性によって、未来は企投性によって根拠づけられ、現在は世人への堕在へと結びつけられるが、死へと向かう存在であることの自覚により、現有は自己の本来性に立ち返ると要約されます。和辻は、このハイデッガーの考え方のうちに時間の主体化の極限を認めるのですが、同時に、これは個人にとっての時間であって、間柄としての人間にとっての時間ではないとも断定します。死もまた単に孤立した個人的なものであるわけではなく、すぐれて間柄的なものによって性格づけられているはずである。ハイデッガーの時間論は時間を意識や生や存在の深みの中に追究したものとして評価できるが、また八方塞がりの袋小路に落ち込んでしまってもいる。そこで、他者と共にあるという間柄の関係を取り戻すには、他者とともにある人間のありかたを可能ならしめるもの、すなわち人間の根源的空間性を回復しなければならないというのであります。そこで、人間存在における「空間性時間性の相即」ということが主題化されることになります。

この、空間性時間性の相即ということとの関連のもとで、人間の全体性ということが語られます。これは、静的、動的の区別を超えた全体性、すなわち究極の根底において「主体的な空」（同、二三六頁）という性格を持つとされます。この空という概念と西田哲学との結び付き、また仏教思想との結び付きについてはしばしば言及される所でありますが、同書では「否定の否定」とも言い換えられており、それ故に、ヘーゲルとの結び付きについても十分な配慮が必

要となるでしょう。和辻によっても、ヘーゲルの「否定の否定」としての「精神」の規定が、好意的評価のもとで回顧されております。

ヘーゲルは『自然哲学』の中で、空間を規定するに当たって、その相互外在性というあり方を捉えて、それを「否定性」という相のもとにあるものとしています。それに対して時間の方は、「否定性が対自的 für sich に措定されたもの」と規定しています。[4]「自分自身の否定」ということが自覚的に措定されたものが時間であり、それ故、時間は空間の真実という位置にくるというのであります。それが、和辻によれば、空間性時間性の相即を保証しており、同じく「否定の否定」として規定される精神の成立可能性の条件となるといいます。主体が「自他対立を通じて己れに還る」、「自他対立において自他不二である」という事態は、このような時間、空間の規定のもとにおいてはじめて可能となるというのです（同、二四五頁）。

以上のように、空間、時間論についての和辻の研究は、現象学派の空間、時間論の立場に多くの点において賛同を示すものでありましたが、最後のところでは、その一面性を指摘して、むしろずっと古いものであるはずのヘーゲル哲学により多くの賛同を示すものとなっています。これを、ひどいアナクロニズムとみなす見方もありましょう。また、ヘーゲルの時間論がハイデッガーによって通俗的時間論の典型と扱われていることは良く知られています。[5]確かに『自然哲学』では、ヘーゲルも時間の等質性を受け入れているかに見えるところがあります。しかし、このヘーゲルが、たとえば、『論理学』の中の目的論を論ずる所で、これを目的・手段・客観（産出物）の循環に持ち込んでいるようなことが、時間論という観点から見て興味深いのです。[6]というのも、この循環は、ハイデッガーの所謂解釈学的循環に重なる性格を持つからであり、そもそも循環は時間の不可逆性を前提として生ずるということがあるからです。このように、ヘーゲルの中にも反ニュートン的時間把握が存在することを認めることはできるのであり、それが、彼の有機体論的自然観、さらにそれと関わりのある有機体としての国家という考え方と深く結び付いていることは言うまでもありません。その点でも、ヘーゲルの人倫の構想が、間柄概念を根底に据えた和辻の『倫理学』の構想と重なってくるのが明らかとなるでありましょう。そして忘れてはならないことは、このような発想は、間主観性という概念を主要概念として持つ現象学派の思想にも当然つながるものを含んでいるということであります。

以上をもちまして、『倫理学』における現象学の影響についての考察を終わります。

(2) 『風土』と因果性批判

『倫理学』の第四章「人間存在の歴史的風土的構造」では、地理的環境と人間文化との間の因果関係についての和辻の見解が端的に述べられております。

「人間に影響されない土地や、土地に影響されない人間などは、到底捉えることができないのである。土地を把握しようとすればそこに積み重なった人間の営為を見いだすであろうし、人間を把握しようとすればそこに烙きつけられた土地の性格を見いだすであろう。」(全集、一一、一四六頁)

たとえば、西洋文化の起源をなすギリシャについて論ずるにあたって、和辻は、その澄み渡った空気、影のない明朗な明るい光線、雨の少ない乾燥した気候からなる、まさに「牧場的風土」が、あの競闘の精神と創造の力にあふれたギリシャの文化、自然を専ら人間の合理的な思惟と技術の力により支配さるべき対象に過ぎないものとみなしたギリシャの文化を生みだす前提となっていたことを認めています。しかしまた、このような風土的特徴がギリシャ文化を生みだし得たのも、ギリシャ人の歴史のある段階でのこと、すなわち、人間の側からの働きかけの過程を経てのことでもあると補足しています。

「人間が従順なる自然への支配を自覚し、自然の支配者として己れ自身の生活を形成し始めたとき、右のごとく風土的性格がギリシャ精神の性格となったのである。」(全集、八、八二頁)

「ギリシャ人がギリシャ人になるに従ってギリシャ的風土もまたギリシャ的風土として己れを現わして来たと言うべきであろう。」(同、八八頁)

従って、現在もなお晴朗なギリシャの地に、「古(いにしえ)のごときギリシャ的真昼がない」(同書、八二頁)ということがあっても、また、不思議ではないのです。まさに「風土」という言い方は、そのあたりの微妙な関係を言い表していると言えましょう。彼は、自然(環境)と人間との関わりを「自然科学的」方法、すなわち因果法則によらずに捉えようとします。それ故にこそ、和辻が、自らの方法について語るにあたって、風土論の先駆者の位置を占めるヘルダーに言及するのみではなく、ハイデッガーに言及せずにはすまなかったことが、意味を持ってくるのです。その結果、和辻によって、環境的自然は、主観・客観図式

や因果性による説明方式に従うのではなしに、ex-sistere としての(同、一八頁)、すなわち人間の主体的、実存的なあり方に即して、また道具的関係、すなわち「ための連関」という関係に即して扱われるに至ります。しかも、人間存在の空間性が不可欠のものであると強調することが、ここで生きてきているのです。主体性を間柄に結び付け、さらにそれを風土と結び付ける発想は、同じく現象学の方法に従ったとしても、ハイデッガーにおいては、出てきにくい発想であったでしょう。

そして、この現象学から発した新たな方法の探究は、和辻の場合、その敏感な感受性——詩人的であるとともに、また不思議に地理学者的でもある感受性——の力もあって、稔り豊かな成果をもたらすに至っています。ここで取り分け、自然科学的知性の有り方もまた風土論の文脈で捉え直されていることが注目されます。モンスーン地帯における自然への忍従と、砂漠地帯における自然への対抗という全く相反する態度と対比される形で、牧場地帯(西洋)における、自然の人間に対する従順さと合理的思惟の成立との間の結びつきが指摘されていますが、それは、普遍妥当性を標榜する西洋科学の出自の「風土的」特殊性を問うことによって、それの相対化を図り、自らとの距離を確定しようとする和辻の試みと見られるでしょう。何はともあれ、そこに、科学的知性の解釈学の試み、また科学的知性を生活世界のレヴェルで再検討する試み、それも文化比較の観点を踏まえた上で再検討する試みの魅力的な例を見ることはできます。そうであってみれば、たとえ、『風土』における和辻の論述の中にいかに多くの牽強付会の類のものがあったとしても、その長所の方を拾い上げることの方がはるかに重要だということにもなりましょう。また、その長所が多いことは、近代日本に現われた思想書としては例外的と言える本書の人気がすでに物語っているところでもありましょうが。

(3) 祀る神、祀られる神

『日本倫理思想史』(一九五五年。しかしその原型は一九四三年の『尊皇思想とその伝統』にある)の中の古代日本神話が論じられている箇所を見てみましょう。そこで、和辻は、神を、一 祀る神、二 祀るとともに祀られる神、三 ただ祀られるだけの神、四 祀られることを要求する祟りの神、の四つに分類して、このうちで記紀の神代史で活躍する天照大御神を始めとする主な神々を、二の神々、すなわち祀られるとともに、不定の神に対する媒介者とし

て、祀りもする神々であるとしています。そして、「神々の本質は祭祀を司どることに存するのである。祭祀の呪力がノエーマ的には山川の神々に投影され、ノエーシス的には祭祀を司どる者としての神々となる」（全集、一二、六七頁）と言っています。

ここでのノエーシス、ノエーマという言葉の使い方がフッサールの原義に照らして正当か否かということは、ひとまず措いておきましょう。今はただ、絶対者が明確に対象化されず、いわば「神聖なる「無」」としてあり、それ故に、このような神を祭る祭祀の担い手である天皇が、超人間的、超自然的能力なしに、現神としての権威を与えられていると説明される日本の古代の宗教事情、否、現代にまで続く日本の宗教事情に対して、近代的知性の光を当てる役割を、この現象学の概念がはたしていることを確認するだけで十分です。そして、このような日本古代の神々の規定が、「生ける全体性」としての民族の自覚と結び付けられているのですが、それによって、間柄概念に対して、具体的、歴史的内容が与えられていることが確認できるでしょう。

以上をもちまして、和辻の円熟期の代表作における、彼と現象学との関わりの一端を見たということにいたしましょう。では、和辻のこれらの試みに対する評価はどうでありましょうか。これへの全面的肯定ということになると稀であり、むしろ、これに対する無視に出会うか、あるいは、たとえば現象学の立場からの、これは純粋な現象学研究などではないといった否定的評価が聞かれる時の方が多いようです。そこには、純学問的理由だけではなく、和辻評価に付きまとうイデオロギー的批判も加わります。しかし、そのような批判は私には著しく不当であるように思われます。そこで、これからこのような対応への反駁を試みたいと思うのですが、それを以下において二つの観点から行いたいと思います。まず第一には、現象学を知る以前の和辻の初期の作品において、すでに、彼が、現象学に通じる哲学的発想を持っていたということ、従って彼にとっての現象学の意味もその観点から見直さなければならないということを明らかにし、第二には、彼の円熟期の作品の持つ普遍的性格、それも単に現象学の適用例ということを超えた意味での普遍的性格を明らかにするという方法を取ることにいたします。そこで、『ニイチェ研究』、『古寺巡礼』、『日本古代文化』を取り上げることにします。

三　和辻の現象学受容以前における現象学的主題

(1)　『ニイチェ研究』

和辻の『ニイチェ研究』（一九一三年）が異例の若さで書かれ、それが、日本における本格的ニーチェ研究の嚆矢をなすぐらいのことは良くは知られていますが、この著作がそれにふさわしく読まれ、評価されているかということになると疑わしい限りです。むしろ過小評価が支配してきたと見るべきなのですが、その一原因に、これを「実存主義」の紹介の書と見ることが挙げられるのではないでしょうか。そうなると、和辻には真のニヒリズムが分かっていないといった評価が下されるのであります。しかし、それは、和辻の評価としても、ニーチェの評価としても、正しいこととは言えないでしょう。和辻は、『ニイチェ研究』を『権力への意志』の目次に従ってニーチェの思想を組み立て直すという形で構成しております。そして、その始めの方で、哲学というものが「純粋な内的経験」の思想的表明であること、その「内的経験」とは生命そのものとして生きることであると語っています。そして「宇宙生命」なるものに言及して、それが不断の創造であるように、「内的経験」も創造的に働くと語っているのであります（全集、一、四一頁）。こうして、「図式化的」「凝固的」なものに敵対するとされる「生」が「権力への意志」と結びつけられ、「生の哲学者」として、ニーチェ像が描かれるのであります。それは、ニーチェ解釈として一つの見識を示すものと言えましょうが、さらに、和辻がこのニーチェの思想を一九世紀後半から二〇世紀初頭にかけての西洋哲学の「生」概念の展開のなかに位置づけていることが注目されます。

『ニイチェ研究』の「認識としての権力意志」と題された章には、ロック、ヒューム、カント、ショーペンハウエルの名前と並んで、ウイリアム・ジェームス、ベルグソン、またマッハあたりを指すと想われる「新実証論」の名が登場してきます。その上で、「意識」、「認識」、「主観客観」、「時間空間」、「真理と虚偽」、「因果の関係」、「本体と現象」といった理論哲学的主題のニーチェによる把握に検討が加えられます。意識は「生」の力のうちにその根拠を見なければならぬものとされ、認識は生の「遠近法主義」のもとで捉え直されることになります。心身の、主観客観の、内界外界の二元論が克服され、論理も時間空間も言語的、価値的解釈以前の生の創造的営みに即して捉え直されなくてはならないとされます。そのことは、因果性の理解にも及

びます。「因果」関係はカテゴリーでもなく必然的に関係でもない。そのようなものは生の絶えざる活動のなかで安定を得るための手っ取り早い説明手段、あるいは悪行が不幸を産み、徳行が幸福を産むことへの倫理的要請から捏造されたものと見るべきなのである。それと同様に、意志が行為の原因であるといった自由意志概念も誤りであり、何よりも生に即した活動そのものから捉えなければならないというのです(同、八五頁)。因果性の対極に置かれる目的論についても、目的・手段関係図式への生の矮小化に過ぎないとされます。ここに明らかになってくることは、和辻が、ニーチェの思想を踏まえつつも、部分的には、それをニーチェ自身すら越えた水準に、すなわち二〇世紀哲学における論争主題としての「生」概念やニュートン批判以降の科学方法論上の論争の水準にまで引き上げているということであります。それは、今日の目から見ても賞賛に値することなのですが、ここで改めて確認しておかなければならないことは、このような考え方が現象学の「生活世界」の概念や解釈学の「生」の概念の和辻による受容によって継承され、それによって『原始仏教の実践哲学』や『風土』や『倫理学』といった成熟期の著作の方法論を事実上すでに用意しているということです。この『ニイチェ研究』と次に検討する『古寺巡礼』、『日本古代文化』の間には「日本への回帰」という断絶があることが指摘されるのが常ですが、実は、哲学的発想の連続性の方もまた大きなものであるのです。

(2) 『古寺巡礼』

『古寺巡礼』(一九一九年)において、和辻が飛鳥奈良の仏像に見ていたものを、仏像の身体表現を通して西洋と東洋の文化がぶつかり合う姿と捉えることも不可能ではないでしょう。その文脈において、若き和辻は、肉体の美、ことに女性の裸体の美の表現に強い執着を示しています。まず、冒頭において、アジャンターの豊満な女体表現が論じられています。さらに、仏教美術の淵源としてギリシャ彫刻が挙げられるということになれば、当然、西洋における裸体芸術に関する考察が行われてこざるを得ないわけでありまして、そこで、「モナリザの生まれたのは、恐怖に震える霊的動揺の雰囲気からであった。人は土中から堀り出された白い女悪魔の裸体を見て、地獄の火に焚かるべき罪の怖れに戦慄しながらも、その輝ける美しさから眼を離すことができないという時代であった」(全集、二、一八五頁)というような文章も書かれるに至ります。また、その名文

ぶりが広く喧伝されている『薬師寺東院堂聖観音』についての文章などにも、それははっきりと現れております。

「……わたくしは寺僧が看経するらしい台の上に座して、またつくづくと仰ぎ見た。美しい荘厳な顔である。力強い雄大な肢体である。仏教美術の偉大性がここにあらわにされている。底知れぬ深みを感じさせるような何ともいえない古銅の色。その銅のつややかな肌がふっくりと盛りあがっているあの気高い胸。堂々たる左右の手。衣文につつまれた清らかな下肢。それらはまさしく人の姿に人間以上の威厳を表現したものである。しかもそれは、人体の写実としても、一点の非の打ちどころがない。」（同、一二六頁）

ここには、女体へのエロス的思慕と並んで、またそれがイデア化されていることへの洞察も示されております。そしてこの肉体のイデア化への洞察はあの百済観音についての叙述において最高の高揚を示します。その厳格な様式、「鋼の線条のような直線と、鋼の薄板を湾曲させたような、硬く鋭い曲線」からなる様式に従う形態は、「形そのものの美を目ざすというよりは、形によって暗示せられる何か抽象的なものを目ざしている。従って「観音」という主題も、肉体の美しさを通して表現せられるのではなく肉体の姿によって暗示せられるなにか神秘的なものをとおして表現せられるのである」（同、五〇頁）と語られています。彫刻というものが人間の肉体の形態を通して肉体を越えたものを表現しようとすることのうちに様式の誕生の秘密もあるということなのですが、しかしそれはまた我々の身体そのものが抱えている宿命に根差していることとも申せましょう。そこでは、心身は二元論と一元論との深刻にもつれた葛藤のうちにあると申せましょう。そして、この心身関係をめぐる葛藤は、現象学のそれとただちに同一とは言えないとしても、通じ合うものがあるはずであります。

(3) 『日本古代文化』

『日本古代文化』（一九二〇年）における和辻の立場は、基本的には津田左右吉によって開かれた実証主義的古代史観に立ちながらも、皇国史観とは全く別の基盤から記紀の神話伝承の生命力を認め、そこから日本人の心の原型を取り出そうとするものであったと言えるでしょう。まず、その天皇論を取り上げてみましょう。

「君主は崇敬の的であるとともに、民衆から推されて立った。その政治は神の意志に従うのであって君主自身の個人的意志によるのではなかった。」（全集、三、五二頁）

和辻は、このような支配者の規定は記紀成立当時の大和

朝廷よりずっと古い部族会議にまで遡れると言うのですが、いずれにせよ、このような会議を特徴づけるものは、「各自に異なる個性を持った個人が相互の間に調和を見出そうとする会議ではなくして、むしろ何人も自己独特の判断を持ち得ない故の、――即ち個人としての判断を持ち得ないものが一つの全体としてそれを獲得しようとするための、会議である」ということになります。そうであってみれば、「神に近い君主すらも自らの判断を示さずして団体心の沸騰に頼るのである。そうしてこの団体心の帰向は、団体自身の心から出たものとしてではなく超人的な或力に投射せられて、外から彼らに与えられたものとして受け取られる。それに従う民衆は、神の心として現れた団体自身の心に従っているに他ならない。さうしてこの神の心、即ち団体の心が、君主に於いて象徴せられるのである」(同、五三頁)というようなことが結論されることになります。評価のヴェクトルを変えれば痛烈な日本人批判ともなる文章は、にもかかわらず、彼における間主観性の理論の先駆形態をなしているのです。

次に、歌謡研究を取り上げてみます。和辻によれば、たとえば、万葉集の、「ひむがしの野にかぎろひの立つ見えて顧みすれば月傾きぬ」のような歌は、「我と自然との対立を意識した上で、その自然に我を没入し、かくして自己の感情をば客観的な自然の情景において現わす」(同、二〇六頁)という態度で歌われたものである。すなわち、万葉の歌人が主観客観の対立的関係を意識する段階に達していることを示しているということになります。それに対して、古事記の歌謡、「つぎ苗生山代女(ねふやましろめ)の、木鍬もち打ちし大根(おほね)、根白の白腕(しろただむき)纏(ま)かずけばこそ、知らずとも言はめ」ではどうでしょうか。つぎ苗の生える山代の女の白い腕を自分の体に纏いつかせなかったならば、素知らぬ顔もしていられようにという恋の綾を歌うにあたって、腕の白さが大根の白さにたとえられるだけではなく、さらにその大根を木鍬で作っている情景がつけ加えられているのです。ここで腕の白さと大根の白さの類似は表面的なものでしかないのですが、そこにこそ、女の体に対するのと同様に自然の収穫に対して強い関心を持ち、双方が無媒介に共存している「自然児の心臓と感覚」(同、二二二頁)の表明を見ることができる。上代の歌謡の作者は、このように「主観的客観的の分裂に煩はされていない」(同、二〇六頁)段階にあったというのであります。このように、記紀と万葉の歌謡の分析の基準に、主観客観の同一・分離の理論の適用例を見ることができるの

であります。

以上をもちまして、広い意味で現象学的発想と言えるものが、自覚的に現象学を方法として受け入れた円熟期以前の和辻の作品のなかにすでにあったということが明らかになったと思います。何より重要なことは、現象学に影響された結果、和辻の思想、学問が成立したのではなく、和辻本来の主題が現象学を彼のもとに引き寄せたということであります。従って、それによって現象学は活性化された、すなわち恩恵を被っているのはむしろ現象学の方なのだとも言えそうです。そして、そのことは、和辻の業績の今日的意義の再確認という観点に立ってみて、一層鮮明になってくると思います。その例を二つ挙げておきましょう。

その一つは、たとえば和辻が『倫理学』の時間論で試みたような、主体化され、生に即した内容を与えられた時間把握は今日の熱力学の不可逆的時間把握と重ねることができますが、そうなれば、和辻の倫理学は、今日のエントロピー理論に基づく生命理論を踏まえた社会システム論や、環境理論、また人文科学の再定義の試みに強い示唆を与えてくれるものとなるということです。「風土論」の持つ今日的意義と並んで注目すべきことと言えましょう。

他の一つは、日本近代の哲学者に課せられた西洋哲学との格闘と、その逆の日本の自己主張という課題に関してであります。和辻の場合、現象学がはたした役割に関してですが、現象学の方法をもって、日本人の心の古い層に近代の知の光を当てたことが意義深いことです。これは、ともすれば日本人特殊説への道を開く理論にも見えるかもしれませんが、それは必ずしも和辻の本意とは言えないでしょう。むしろ、日本人も、その固有性を保ちつつ世界史的普遍に与することができるはずであるということこそ、彼が明らかにしたいことであったはずです。それが、時に、後に戦争責任を云々されるような言動や天皇制擁護論ともなりましたが、この問題が激しい社会的政治的葛藤を引き起こすのはいたしかたないとしても、それはまた、もっと深く広い思想的文化的内容に関わるものでもあるのであり、戦争責任などという範疇で簡単に処理できるものではありません。そもそも、昭和一六年という年に、不敬事件に関する津田左右吉の裁判で、被告側証人として何の留保も付けず津田を弁護した和辻に戦争責任など有り得ようはずもありません。あえて言えば、和辻に戦争責任をかぶせることは不当ですが、それでもそのような問題が出てくる所にまで彼が踏み込んで議論をしたことは、彼の思想に何がしかの力を

与えこそすれ、その逆ではあり得ないと言えます。そのことは、西洋の相対化もまた現象学のような西洋思想の武器によってなされなければならなかったという日本的事情と微妙に重なることであったとも言えるはずです。

注

（1）『和辻哲郎　全集』（岩波書店）第五巻。以下、和辻からの引用は、本文中に同様の形で示す。

（2）田口茂「還元と生ならざるもの」（『理想』一九九八、No. 661）一四頁。

（3）片山洋之介「日常性と倫理学」（『甦る和辻哲郎』ナカニシヤ出版、一九九九年、四頁以下）にこれについての指摘がある。

（4）Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden*, Surkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1969-1971, Bd. 9, S. 48.

（5）Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, 1927, S. 428ff.

（6）Hegel, Bd. 6, S. 455ff.

（佐藤　康邦・さとう　やすくに・東京大学）

制作と哲学、制作と政治

――「ハイデガーとアーレント」のために――(1)

森　一郎

アーレントの主著『人間の条件』はつごう四五の節から成るが、どの節も読みごたえのある内容を含んでいて、そのいずれを取り上げてもそれなりの論考が書けそうな気がするほどである。(2) なかでも第三一節「活動の伝統的代替物としての制作」(3) に見られる伝統的政治哲学への根本的批判は、この書の核心部分の一つを形づくっており、「ハイデガーとアーレント」という本論本来のテーマ設定にもじかに関わるものである。以下ではこの問題的な節に焦点をしぼり、そこで掘り下げられている「制作と政治」という主題について若干の考察を加えてゆくことにしたい。その途上で、「哲学」というもう一つのテーマも浮上してくることになろう。

一　活動の非力さ

アーレントは「現代における政治哲学の復権」に与った功労者の一人に数えられることが多い。彼女の本来の関心は、政治を実質とする「活動（action）」にあったとするのが、いわば定説となっているようでもある。だが、哲学に携わっている（と称する）者たちが政治という新しくもないテーマに群がるさいに、その大義名分をアーレントから引き出そうとするのは、お門違いというものである。たいていの連中は、彼女から「あなたたち政治の何たるかが分かっているの?!」と失笑まじりの反問を浴びせられるのがオチであろう。

なぜそう言えるか。いろいろな理由でそうとしか思えないのだが、[4] とくにここで強調したいのは、アーレントほど政治というものの救いがたさに、それも現状ではなく本質上の惨状に、深刻な反省を促している論者はまれであるからである。

現実の世界を共通の舞台とし対等な市民のあいだで繰り広げられる行為と言葉のパフォーマンスたる「活動」が本題として論じられている『人間の条件』第五章には、その活動というものがいかに頼りなくどれほど無残なものであるか、を執拗に強調するくだりが繰り返し現われる。それらを読むと、アーレントという人は活動に生きることに絶望していたのであるまいか、と思ってしまうほどである。少なくとも、そこに相当深刻な「ペシミズム」を見出さないわけにはいかない。あたかも彼女は、そうした反省をくぐり抜けたうえでないと「政治」を語ることなどできはしないのだ、と言っているかのようである。『人間の条件』は「政治の再生」といったおめでたい幻想を植えつける本ではない。活動がいかに呪われたものであるかを突き放して語る警世の書である。

活動が本性上かかえている「欠陥・非力さ（frustration）」は、第三一節の冒頭で次の三点に要約されている。つまり、「活動結果の予測不可能性（unpredictability）、活動過程の取り返しのつかなさ（irreversibility）、活動の原作者の匿名性（anonymity）」（220）がそれである。どれも本格的究明を必要とするものだが、さしあたり次のように理解しておく。つまり、何か新しいことが人間によって始められるとき、それがどんな意味をもたらすかを前もって、いや活動のただなかでも知ることは決してできず、しかも、それがいったん起こってしまった以上、あとでどんなに取り消しを叫んでも、その事実を抹消することは断じてできないし、さらには、その出来事を生み出し背後で随意に操っているのが誰なのか、と問うことなど到底できないのだ、と。[5]

この三重の不可能性は、どんな歴史的「事件（events）」にもつきまとうものである。これが「観念（ideas）」の世界なら、ひょっとすると話は別かもしれない。だが、現実の「歴史」はもちろん観念の遊戯ではないし、活動の結果である「真実の物語」は、作者によって作られる「虚構の物語」とはわけが違う。[6] アーレントが「活動の災難・悲運・不幸（calamities）」（220）というふうに言っているのは、やや大げさな表現を使えば、「運命」のことなのである。シナリオを持った舞台上のドラマとは別の、いわば本物の「運命悲劇」が演じられるのが、彼女のいう意味での「活動」

なのである。右に挙げた「三重の欠陥」が意味しているのは、まさに「活動の悲劇性」以外の何物でもない。

もちろん活動にはそれを補って余りある魅力があり、少なくとも近代以前はそうであった。公的領域という檜舞台でおのれの力量を示し、多数の人々に見られ、聞かれるという自己表現の喜びをそれは代えがたく与えてくれたし、非業の没落と紙一重のところで不滅の名声を博するという意味での「不死性（immortality）」が、そこには輝き現われる余地があったのだから。とはいえ、そのような身の程知らずの「英雄」志向を無益な「虚栄」（ホッブズ）とあざ笑う近代精神の勃興以前にも、活動の意のままならなさに対する苛立ちは根深くあったし、それは「ほとんど有史以来のものである」（220）。その無力感（フラストレーション）に苛まれた人々は、「活動の代替物を見出すことによって、行為者の複数性ゆえに避けられない偶然性と道義的無責任性とを首尾よく人間事象の領域から取り除くことを願う、という大いなる誘惑」（220）に駆り立てられないではいられなかった。そして、いつの時代にも同工異曲に持ち出された、代替案によるその解決法もしくは「避難所」こそ、「活動を制作に置き換えるという企て」（220）であった。というのも「制作（making）」とは、「他のすべての人々から孤立して、ひとが最初から最後まで自分の行ないの主人にとどまるような活動様態」（220）だからである。

だが、この救済策が「弥縫策」でしかないことは明らかである。なぜなら、職人が自分一人で物を作るという「制作」の観点を携えて活動に臨めば、それは活動にとっての不可欠の条件である「複数性（plurality）」に抵触し、場合によっては活動の空間そのものを破壊してしまうからである。そもそも活動は、多くの人々が参加するという相互共存なしにはありえない。「匿名性」のみならず「予測不可能性」や「取り返しのつかなさ」もまた、じつにこの「複数性」という根本条件に深く根ざしていたのである。活動の三重苦を免れようと、制作モデルを導入することでこの条件＝制約を取り払ってしまえば、そこに残るのはもはや「活動」とは似ても似つかぬ代物でしかない。じっさい、あらかじめ描かれた青写真に沿って動くプロセスを「自由な活動」と呼ぶことはできないし、再度のやり直しがきく程度の作りごとなら「歴史的出来事」とはとうてい言えないのである。活動が偉大でありうるのは、それが予期せぬ「突発事」にして抹消不可能な「事実」だからこそなのだ。僭主の暴政であれ哲人の統治であれ官僚の行政であれ、「原作者」によって一方的に敷かれたレールの上を動く国家体制

というのは、もはや「政治」ではない。

しかしそれでもなお、「活動を制作に置き換える」という代替案は古来人々を魅了してやまなかった。なぜか。活動の非力さに直面するのがそれだけ耐えがたかったからである。複数性から孤立した「仕事場」へ、という逃避行は活動の意味そのものを否定しかねないのだが、そう無理やり封印しないではおれないほど、活動のはらむ災厄は「悲劇的」なのである。われわれはここに、古代以来の政治哲学を蝕んできた「ニヒリズム」の影を見出すことができるが、それはたとえば、創始者たるプラトンを非難すればそれで済むような呑気な問題ではなく、そもそも「超克」できるような代物では全然ないのである。

二　支配という概念

それにしても西洋政治思想の伝統に対するアーレントの批判は辛辣である。それは次の箇所を読めば分かる。「プラトン以来の政治哲学の大部分は、政治全体から逃避するための理論的な基礎づけと実践的な方法とを見出そうとするさまざまな企てとして容易に解釈できるだろう。そのような逃避すべてに特徴的な印は、支配という概念である。これは、人々が合法的、政治的に共生できるのは、或る人々に命令する資格が与えられ、他の人々に服従が強制されるときだけである、とする考え方である」(222)。アーレントは、これまでの政治哲学のほとんどがじつは「政治」から逃げ出すための口実にすぎなかったとまで言うのである。これでは昨今の「政治哲学の復権」の掛け声などおよそお笑い草ということになりかねない。しかもアーレントによるとその証拠は、従来の政治理論の多くが「支配(rule)」という言葉を基本語として踏襲してきた点にあるという。ルールという語は「規則」「規範」「尺度」というふうにも訳せる。つまり、あらかじめ定められた何らかの規則に従って何かを行なう、といった発想で政治を論じること自体がすでに政治に固有な次元からの離反を示しており「反政治的」だというのである。[7] もちろん「支配者―被支配者」という区分や「法による支配」なども同断であろう。

このように「支配」という概念一般に対するアーレントの批判はすこぶる挑戦的で興味深い。後期プラトンの対話篇『政治家』の大胆な解釈を含むその論旨を逐一紹介することは今回は断念せざるをえないのだが、ごくかいつまんで要点のみ記しておく。「始める・導く」という原義をもつ“archein”というギリシア語は「行なう」を意味する

"prattein"という動詞と元来は相互に結びついていたが、それまで類義語であったこの二つの言葉は、前者をプラトンが「支配する」という意味に同定したことによって決定的に分断されることになった。つまり、前者は知を独占し上から命令を下して「支配する」ことを、後者はそれに唯々諾々と服従し「実行する」ことを、それぞれ意味するようになったのである（222f., cf. 189）。この「知と行為のプラトン的分離」（225）の根底に置かれたのは「家政（household）」の経験（223）とりわけ「主人―奴隷の関係」（224）であった。だが、家長による奴隷管理術に由来する「支配権（rulership）の概念」や「統治（domination）の原理」に基づいて政治一般を説明しようとするのは、「人間的自由」に対する初歩的な無理解をさらけ出しているにすぎないと、そうアーレントはプラトン以来の「政治思想の伝統の総体」（225）を根底から批判するのである。[8]

では、そのような「活動から支配への逃避」などという無理筋を、プラトンはなぜ押し進めてしまったのか。よくよく考えてみれば不思議な話である。アーレントはこの問いに対し、「人間蔑視」の念をプラトンが深く抱いていたためとか、「僭主的な権力意志」に彼がとりつかれていたから、とかいったたぐいの安易な答えをあてがうことなく、その本来の理由を、「活動に対する猜疑」もしくは「活動の代替物を見出そうとする熱烈な願望」のうちに求めている（222）。だとすれば、われわれはさらにこう問わなければならないだろう。そのような「猜疑」や「願望」は一体どこから生じたのであろうか、と。

もちろん、一般論としてならその答えはすでに与えられている。先に見た「活動の三重の非力さ」がこれである。政治の不随意性に対するフラストレーションが、奴隷を意のままに使役する家政の領域から「支配」の概念を引き寄せるに至った、というわけである。だがそれだけでは、「なぜプラトンが」といういぶかしさを説明したことにはならないだろう。もう少し「歴史的」に考えてみよう。プラトンはある決定的な「出来事」に立ち会っていたのではないか。その衝撃的な経験によって彼は「活動の悲劇性」というものをイヤというほど思い知らされたのでないか。そして、そこから生じた政治に対する憤激と現状変革の夢想の果てに、ついに壮大な「理想国家」論を築き上げたのではないか。

もはや言うまでもないだろう。プラトンが目撃したその歴史的事件とは、「ソクラテス裁判」（12）という「悲劇」にほかならなかった。そこに露呈した「哲学者とポリスと

のあいだの抗争」(12)こそプラトンをして「哲人王による支配」を構想せしめたことは、『第七書簡』を繙くまでもなく明らかなのである。このソクラテス問題、つまり哲学と政治の不可避的な緊張関係という問題次元への洞察を抜きにして、プラトンの政治哲学を云々することはできない。そして、凡百のプラトニズム批判とは異なり、この次元を押さえつつ大胆なイデア論解釈を打ち出しているのが、アーレントなのである。ここに『人間の条件』第三一節の核心が存していることを、以下で見ていくことにしよう。(9)

三　イデア論のうちにひそむもの

アーレントによれば、「プラトンが知を命令や支配権と同一視し、また活動を服従や執行と同一視したことによって、政治的領域におけるそれ以前のさまざまな経験や分節化はすべて制圧されてしまった」(225)。「ポリス」という古代ギリシアに花開いた「現われの空間」がおびていた意味はここに決定的に忘れ去られ、以後いわば「活動忘却の歴史」が始まったのだ、というのである。だが、なぜそこまでプラトンの「支配」本位の政治哲学は成功を収めたのであろうか。その理由をアーレントは、プラトンが「活動に代えて支配権という考え方を持ち出すさい、そうした代替案を強化するために、制作や製作の観点に基づいていっそうもっともらしく解釈した」(225)点に見出すのである。

では、なぜ「制作」という観点は好都合なのか。それは、活動が有意味であるためには知と行為は一体でなければならないのに対して、制作においては知ることと行なうことが乖離しているほうが「日常的な経験」(225)だからである。「製作過程は明らかに次の二つの部分に分かれる。第一に、あるべき生産物のイメージや形(エイドス)を知覚すること、第二に、手段を組織化し執行を開始することである」(225)。ここで制作上の「イメージや形(エイドス)」と言われている当のものこそ、アーレントによれば、かの「イデア」という用語の源泉にほかならない。支配の概念に基づくプラトンの政治哲学を補強しているのは、がんらい制作という卑近な日常的経験から汲みとられた「イデア」という存在論的概念であった、というのである。じっさい、制作という行為ないし運動の原因(アルケー)とは、制作物の完成状態(テロス＝エイドス)についての知であり、この知(テクネー)を制作者が独占するかぎりにおいて、彼は命令を下す支配者(アルコーン)である。制作におけるこの「知／行為」の分断に基づいて活動一般が理解され、

「知による支配／服従としての行為」の分離が正当化されるとき、活動の三重の難点は首尾よく克服される。制作と化した活動（活動を装った制作）は「原作者」が特定できるし、その結果は前もって「予測可能」であり、その過程は何度でも「取り返しがきく」のだから。まさにそうした「テクネー支配」を決定的に確立せんがために、プラトンはイデアという形而上学的原理をおのれの国家論に流用した、というのがアーレントの解釈なのである。

かくしてアーレントは、プラトン哲学の中核をなすとされるイデア論のうちにひそむ政治哲学的含意を暴露することへと向かう。「プラトンは、仕事と製作に特有の堅固さを人間事象の領域に与えんがために、活動に代えて製作を置き据えようとしたのだが、彼のこの願望は、彼の哲学のまさに中心であるイデア論にふれるとき、最もあらわになる」(225)。このイデア論解釈がはなはだ挑発的であるのは明らかであろう。プラトンの存在概念の要諦たる「イデア」は、いわば政治支配の恰好の道具として機能している、というのだから。とはいえ、このような批判的読解はイデア論のすべてに向けられているわけではない。アーレントが問題にしているのは、きわめて特異な仕方で「イデア」が論じられている例外的なテキスト、つまり『国家』における「善のイデア」説にほかならない。

「プラトンが政治哲学に関心をもっていないような場合（たとえば『饗宴』その他）、彼はイデアを「最も光り輝くもの」（エクパネスタトン）として、それゆえ美なるものの変化形として記述している。ただ『国家』においてのみ、イデアは、基準、尺度、行動規則に変形されている。それらはすべて、ギリシア語の意味における「善なるもの」つまり「何かに適しているもの」ないしは適合性、のイデアの変化形ないしは派生物なのである。イデア論を政治に適用するためには、こうした変形が必要だったのである。そしてまた、美なるものではなく善なるものこそ最高のイデアである、と宣言することが必要だとプラトンが考えたのは、本質的には政治的目的のため、つまり人間事象からはかなさという性格を除去するという目的のためであった」(225f.)

つまり、『国家』における「善のイデア」とは、プラトンが哲人王の知による支配という彼の政治思想を正当化するためにあえて持ち出された巧妙な道具立てであった、とアーレントは言ってのけるのである。この解釈がおよそ通説と

隔たったものであることは言うまでもない。プラトン研究者の多くは眉をひそめることだろう。だが、この一見独断的な評定は、見かけ以上に急所を突いているように私には思われる。というのも、『国家』のみに見られる「善のイデア」の突出性は、他のテキストとの不整合を明らかに示しており、その不可解さは少なからず解釈者たちを悩ませてきたからである。[10]

じっさい、イデアという身分に関しては「善そのもの」は「美そのもの」や「正そのもの」などと対等であるばかりでなく、『饗宴』や『パイドロス』などではむしろ「美のイデア」のほうが、哲学者の究極のあこがれの的として優先されているように見えるのに、『国家』にかぎって「善のイデア」のみが別格扱いされる。いやその『国家』でさえ、第五巻では「美」のほうが優先的に扱われているほどなのである。それなのに、第六巻で国家の支配者が修めるべき「最大の学業」が問題となるや、突如として「善のイデア」が、一切を超越した認識根拠かつ存在根拠として急浮上してくるのである。そして、「善そのもの」のこの法外な絶対性をありありと思い描くために持ち出されるものこそ、「太陽の比喩」と「線分の比喩」、なかんずく第七巻のあの「洞窟の比喩」にほかならない。

アーレントによれば、この「洞窟の比喩」はプラトン哲学の絶頂などではなく、哲人王の支配を根拠づけるために変造されたイデア論だということになる。「『国家』において語られる洞窟の比喩は、プラトン政治哲学の中心そのものである。だが、そこで説明されるようなイデア論は、政治へのイデア論の適用として理解されるべきであって、イデア論本来の純粋に哲学的な発展として理解されるべきではない」(226)。そのように注記しつつアーレントは、しかし、「洞窟の比喩」においてさえ両義性がひそんでいることを指摘している。そこには、美のイデアから善のイデアへの微妙なシフトが見られるというのである。「存在の真の本質を観照したいと願い、そのために人間事象の暗い洞窟を去ってイデアの明るい大空へと向かう」かぎりでの「哲学者」というのは、依然として「美の愛好者」と見なしうるのであり(226)、彼が恍惚のうちに仰ぎ見る観照の対象としては「美のイデア」――「最も光り輝くもの」――こそがふさわしい。これに対して「善のイデア」が問題となるのは、あくまで、再び洞窟の暗やみに戻ったあとで彼が支配者(ruler)として君臨するさいに用いる絶対的尺度(rule)――適合性の範型――としてである。

「善とは哲人王にとっての最高のイデアである〔……〕。彼が人間事象の暗い洞窟に戻ってもう一度彼の仲間と生きる場合にのみ、彼は導きのためのイデアを必要とする。そのさいイデアは、多種多様な人間の行為と言葉を測定したり包括したりするうえでの基準や規則として用いられる。この場合、イデアによって確保される絶対的で「客観的」な確実性とは、個々のベッドを職人が制作したり素人が判定したりするさいに導きとして用いられる不動のまま永遠に現前するモデル、つまりベッド一般の「アイデア」によって確保される確実性と同じなのである」（226. 強調はアーレント）

そうだとすれば、『国家』第十巻におけるイデア論がテクネー・アナロジーに依拠し制作（ポイエーシス）の観点に定位しているのも、何ら偶然ではないことになる。哲人王政という革命的プログラムそのものが、善のイデアを絶対的範型として仰ぐ「国家の制作」をめざしているのだから。善き国家の原像を占有する哲人王は、制作につきものの変形や破壊といった「暴力」を素材――もちろん人間を含む――に加えて理想を実現する「国造り職人＝主人」なのである。

四　ポイエーシス、プラクシス、テオリア

複数性に由来する活動の欠陥を除去しようと願ったプラトンは、自分のアイデアを孤立して造形する職人の制作術に擬しつつ、善のイデアという独占的基準に一切を服従させる知的専制支配を構想するに至った――そうアーレントは『国家』にひそむ政治思想を解き明かしてみせる。こうしたプラトン解釈は、ニーチェ以降珍しくもなくなった安手のプラトン主義批判の一例にすぎないのだろうか。あるいは、たんにイデオロギーをめぐる政治批評であって哲学とは無縁の一トピックなのだろうか。私は、世のプラトン研究者が、また一般に哲学関係者がもしそう考えるなら、それは思い上がりもいいところだと思う。

もう一度「洞窟の比喩」を思い起こしてみよう。言うまでもなくその結末は、地下に帰還した哲学者が王位に就くハッピーエンド（あるいは悪夢？）では全然なく、仲間たちに嘲笑をもって迎えられるか、不興を買ったあげく殺されるかのいずれかであった。この顚末がソクラテスの運命を暗示していることは誰の目にも明らかである。そうした悲劇を回避するためにこそ、プラトンは「善のイデア」と

いうお守りを哲学者に携行させたのである。そこには、哲学と政治との深刻な葛藤を目撃した者の絶望に近い現実認識があった。

では、プラトンが直面した問題はどうなったのだろうか。古代以来の長い歴史はひとまず措こう。今日、哲学に対する嘲笑や不興は収まったと言えるだろうか。とてもそうは思えないのである。ガリレオ以来の近代精密科学の台頭によって、真理の観照（テオリア）という哲学の理想はかつての威光をすっかり失い、今や「理論」といえば、実証によって有効性を試される作業仮説か、実用（プラクシス！）に適さぬ机上の空論か、のいずれかでしかない。そんな情勢にあっては、哲学が失笑や黙殺を買うならまだいいほうで、どこか要保護の絶滅種に登録されているようなところがある。なるほど、哲学者が政治的に吊し上げられたり生命の危機を感じたりすることはなくなったかもしれない。だがそれは、何のことはない、哲学が現代において去勢され、いわば飼い殺し状態にあることの裏返しではないか。そこで、すっかりおとなしくなった「宦官」たちは、生命倫理や環境倫理といったたぐいの専門知の請負技術者となったり、社会問題を解決する方策を篤実に示すことで公共の福祉への貢献度を競ったりして、さも嬉しげに尻尾を振っている。

この手の利口で善良な市民たちからすれば、哲学的生に生きることを説いてまわり世の顰蹙を買ったソクラテスはそれこそ阿呆であろうし、哲人王政を待望するプラトンも不届きな夢想家でしかないだろう。だが、現代なお哲学者が抜本的な名誉挽回を企てようとするかぎり、依然としてプラトン的試みは大いなる誘惑であるにちがいない。そして、そのまたとない見本ならすでに与えられているのである——ハイデガーというお手本が。

アーレントの眼には、ハイデガーはプラトンを「反復」していると映ったことだろう。じつに彼女のプラトン批判は、同時にハイデガーへの皮肉でもあったのである。この点に関して、つまり「ハイデガーとアーレント」という本論のテーマ設定の意味するところを、以下舌足らずを承知で急ぎスケッチしてみよう。詳論は続稿にゆだねる。

アーレントも聴講した『ソフィステース』講義からも明らかなように、ハイデガーはアリストテレスから観照（テオリア）と活動（プラクシス）の区別について多くを学んだ。だが、理論と実践の分離を哲学斜陽化の温床と見たハイデガー自身は、このアリストテレス的分断化に甘んずることなく、逆にテオリアとプラクシスの一体化によって哲

学の失地回復を図ろうとした。この企ては、政治的洞察力たるフロネーシスを哲学的知の内部に取り込もうと試みた点に集中的に現われている。むしろプラトン的と言えるこの統合化案が、政治を哲学の側に吸収して従属させる「政治の哲学化」という意味を含んでいることは明白だし、そのことなら本人もうすうす気づいていたであろう。一九三三年までの時期にハイデガーが『国家』を好んで取り上げ「洞窟の比喩」を繰り返し解釈しているのは、おそらく偶然ではない。総長就任演説で、民族を主導する学問の理念をぶち上げプラトンの理想国家を髣髴させる分業体制を打ち出しているのは、この年来の企図の帰結だったと解することもできよう。「政治の哲学化」の行き着く先は、かの哲人王政にほかならないのだから[11]。

だが、この「政治の哲学化」が「哲学の政治化」という表裏一体的事態を引き寄せてしまうことに、ハイデガーはどこまで自覚的であっただろうか。ともあれ、政治を哲学の側に引き寄せるとき、哲学そのものが変形をきたすことは避けられない。たとえば一九二七年講義『現象学の根本問題』の後半に至って「太陽」や「洞窟」の比喩がやや唐突に取り上げられ、彼自身の説く存在了解の超―超越性が、「ウーシアの彼方」にある「善のイデア」のそれに比肩されたことは、当時のハイデガーの野心のゆくえを問わず語りしているように思われる[12]。何より決定的なのは、『存在と時間』における本来性の諸カテゴリーが、哲学的生の性格づけであるとともに政治活動への参加にも適合しているような半テオリア的・半プラクシス的融合体に出来上がっている点である。これは、プラトンの政治哲学的主著のうちに、哲学者の愛好する美のイデアから哲人王の支配に好適な善のイデアへの巧妙なずらし変えが見られるのと、どこか似ていないだろうか。

だが、プラトンの名誉のために言えば、彼はハイデガーより数段徹底している。

まず、ハイデガーの場合、哲学的営為の意義はその活動性によって補塡されなければならないが（たとえば「思索こそ最高の行為である」というふうに）、プラトンには、イデアをひたすら観照する愛知者の自足性に対する全き肯定がみなぎっている。また、プラトンが活動を制作に置き換えることの革命的意味を、つまりそれが活動空間としてのポリスに真っ向から挑戦するものであることをはっきり自覚していたのに対して、ハイデガーはプラクシスを優遇しその根源へと遡っているかに見えて、じつはその種別性を全く論じていない。その意味では、驚くべきことに、「『存

在と時間』には製作の説明はあるが、活動またはプラクシスの説明はない」[13]。だがそれも当然なのである。プラトンと同じく「公共性」を世人支配と断定し「単独化」によって遮断する現存在分析論には、複数性を条件とするプラクシスを積極的に論じる余地など残されていないのだから。いやそれどころか、「世人自己／本来的自己」の区別立てからすれば、人間事象に関わるプラクシスは、それが哲学的生として純化（＝本来性）されないかぎり、道具との交渉つまりポイエーシスの側に送り込まれ「頽落」の烙印を押されざるをえないのである。

こうしたハイデガー哲学の問題点は、アーレントの視点をいっそう織り込むなら、さらに次のような大いなる皮肉として整理し直すこともできるだろう。

もともとアーレントが「テオリア／プラクシス／ポイエーシス」問題を学んだのは『存在と時間』を準備していた頃のハイデガーからであった。当時のハイデガーは、テオリアを理想とする古代存在論のうちにポイエーシス経験に根ざした「存在＝被制作性」説を読みとり、その抜本的批判を踏まえつつ「実存」という彼なりのプラクシス解釈に基づく新たな存在論を構想していた。ところがアーレント自身には、そのプラクシスこそ、古代以来の政治哲学の伝統によってポイエーシスにとって代わられ現代までその種別的意味が忘却されてきた当のものであると思われたのである。それゆえアーレントにとっては、ハイデガーが重大視した「存在が制作の地平で了解されてきたこと」ではなく、「活動が制作によって置き換えられてきたこと」が問題の中心となった[14]。だがそうなると、活動の条件である複数性を公共性批判によって排除しようとするハイデガーもまた、プラトン以来の「政治哲学における活動忘却の歴史」に棹差しているということにならざるをえない[15]。これに対し、古代以来のテオリア優位の哲学的伝統には、それが近代科学の勃興によって息の根を断たれる前までは、「存在―真理―顕現―美」という根源的連関がひそんでいたのであり、その「存在」が制作の観点にすっかり従属するなどということは、近代以前にはありえなかった。むしろ「存在＝被制作性」説とは、ホッブズ、ヴィーコ以来の「真理とは作られたものである」とする近代哲学に固有な予断なのである。そればかりか、ハイデガーが存在問題の向かう先を「歴史性」や「出来事（Ereignis）」に見定めている点こそ、政治の代替物としての歴史に肩入れする近代哲学の品質証明にほかならない。

このように「テオリア／プラクシス／ポイエーシス」を

めぐるハイデガーへのアーレントの応答は多岐にわたるが、とくにそれが「ハイデガー問題」と関わりをもつ部分を取り出せばこうなる。――テオリアの威厳喪失から哲学を死守すべくプラクシスに加勢を求めたはずのハイデガーがその政治参加の大義名分とするに至ったプラトンの哲人王国家論こそ、ポイエーシスの観点によりプラクシスの意味を圧殺し続けてきた支配本位の政治哲学的伝統の原点そのものだった、と。だとすれば、これが皮肉でなくて何であろうか。

だが、今度はハイデガーの名誉のためにこう言わねばならないだろう。

ハイデガーは「哲学の政治化」という代価を払ってまで「政治の哲学化」を企てることにより哲学の起死回生を願った。その路線を推し進めた末の「哲学者の政治参加」のおかげで、彼は世の失笑や顰蹙を買ったかもしれない。思えば、これは「洞窟の比喩」の筋書きどおりだったのだろう。かくて、ソクラテスにあっては悲劇だったかもしれないものが、ハイデガーにあってはどう見てもパロディとなった。だが、一般に活動というものが予測不可能で取り返しのきかない、行為者にとって不本意なドラマであるかぎり、彼の蹉跌をあざ笑うことがそうたやすくできるであろうか。それよりも、この偉大な教訓ののちになお「理論と実践の統一」とか「政治哲学の復権」とか「行為論的転回」とか呑気に叫んでいる哲学研究者のほうこそ茶番劇もいいところではないのか。さらには、「学者の社会参加」やら「市民に開かれた大学」やら「臨床哲学」やらを歯止めなく推進する連中はどうか。私が先ほど「思い上がり」と述べたのは、もちろんこの意味においてである。

注

(1) 本稿は、一九九八年一一月に岩手大学で行なわれた日本現象学会第二〇回研究会の「ワークショップ」――この言葉を聞いて受ける「仕事場」という語感は、「ラボラトリー＝労役場」ほどではないにしろ、私には不快で仕方がない――で提題者の一人として発表した同名の原稿内容そのまま、ではなく、その後のいわば経過報告である。

(2) これまでに発表した拙論を挙げておく。『人間の条件』第五節に関しては、「女性の社会進出について」(『理想』第六五九号、一九九七年六月、所収)。同じく第一一節と第一六節に関しては、「奴隷制問題の消息――〈テクノロジーの系譜学〉によせて――(上)(中)」(東京女子大学紀要『論集』第四七巻第二号、一九九七年三月、同第四八巻第二号、一九九八年三月、所収)。また第二七節に関しては、「哲学にとって死はどこまで問題か」(同

『論集』第四九巻第一号、一九九八年九月、所収)。さらに第一〇節と第三三節に関しては、「アーレントのイェス論(上)(下)」(同『論集』第四九巻第二号、一九九九年三月、同第五〇巻一号、一九九九年九月、所収)。なお、「仕事場」での発表原稿の直接の続編として本年二月の「ハイデッガー研究会」の例会で発表した「制作と哲学、制作と政治――「ハイデガーとアーレント」のために――(続)」では、第一九節を取り上げた。ただし以上の論考での解釈は、本稿と同じく、すべて中途にとどまっている。

(3) H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958, p. 220ff. 以下、本書から引用する場合は、頁数のみを括弧内に記す。なお訳出に当たって、ちくま学芸文庫の志水速雄訳を参照した。

(4) たとえば、アーレントは例によって平然と、「政治的領域に入った者は誰でも、まず自分の生命を賭ける心構えがなくてはならなかった。生命にあまりに執着するのは自由を妨げたし、それこそ奴隷の紛れもない印であった」(38) と述べている。この言明についていける「勇気」を持った政治家や政治理論家が、現代どれほどいるだろうか。

(5) この三つ巴の「できない」は、『存在と時間』の良心論のなかでハイデガーが分析してみせた「非力さ (Nichtigkeit)」(M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 15. Aufl., Max Niemeyer Verlag, 1979, S. 283ff.) という最深の実存規定にみごとに符合している。「非力さ」は、現存在の存在の三つの襞である「被投性」「企投」「頽落」のいずれの契機をも染め抜いているとされるが、それをアーレントは、活動の欠陥である「取り返しのつかなさ」「予測不可能性」「匿名性」という、いわば三重苦の意味に捉え返しているのである。ただし、両者のあいだにはむろん決定的な差異がある。ハイデガーの「実存」が単独化された個人にあくまで定位しているのに対して、アーレントの「活動」は「複数性」における公的共存を意味しているからである。ハイデガーから見れば、アーレントの「活動」とは公共性を支配している世人への没入でしかないだろうし、アーレントの視点からすれば、ハイデガーの「本来的実存」とは孤独な思考への引きこもりということになろう。この違いは、ハイデガー言うところの「時間性」のレベルにおいていっそう際立ってくる。『人間の条件』では、過去の「取り返しのつかなさ」と未来の「予測不可能性」を救済する活動本来の打開策として、本質的に対他依存的でしかありえない「赦し」と「約束」がそれぞれ配されるが、『存在と時間』のなかでこの両者に対応する時熟様態をあえて探すとすれば、それはむしろ非本来的とされる「忘却」と「予期」なのである。

(6) 近代認識論の末裔たるヴァーチャル世代の「歴史の物語論」が通用するのは、「観念」の次元で「何とか的転回」を売り物にする講壇哲学史くらいであって、人間関係の網の目のただなかに勃発する「事件・出来事」のリアリティには全く歯が立たないことは、分かり切った話である。

(7) アーレントは「活動 (action)」や「行為 (deeds)」とつねにワ

ンセットで「言論（speech）」や「言葉（words）」を論じているから、こうも言えるだろう。言語を「規則に従う」といったモデルに当てはめて論じる現代ふうの議論は、じつは、プラトン以来の政治哲学が伝統的に内蔵してきた「支配―服従」図式のなれの果てにすぎない、と。

（8）伝統的「支配」概念への異議申し立てとしては、フーコー『性の歴史』の第一巻『知への意志』の第四章における権力論がさしあたり思い浮かぶ。これとアーレントの権力論とを比較対照することは有望であろう。その場合、両者のあいだにニーチェの「力への意志」説を置く必要があるのは言うまでもない。フーコーの背後にニーチェが控えていることは周知のとおりだが、アーレントもまた「力への意志」説を強く意識しているのである（cf. 203; 222; 225）。さらに、ニーチェとの対決を試みたハイデガー中期の「力」についての思索もこの連関に位置づけて再検討されるべきである。たとえば一九三八／三九年の遺稿『省察』の第九節（M. Heidegger, *Besinnung*, Gesamtausgabe, Bd. 66, Klostermann, 1997, S. 16ff.）は「作為（暴力、権力、支配）」という標題を掲げているが、こうしたテーマ設定はそのままアーレントの政治哲学的省察に引き継がれているとも言えるのである。

（9）本論では紙数の都合で『人間の条件』第三一節におけるプラトン解釈しか扱うことができなかったが、イデア論が制作経験に影響されている点についてはまず第一九節で、さらにイデアの観照という側面が制作過程にもひそんでいることは第四二節で、それぞれ論じられており、第三一節はこれら前後の説明によって準備・補完されていることが分かる。なお『過去と未来の間』所収の論文「権威とは何か」の第二節でも『人間の条件』第三一節と酷似した「善のイデア」解釈が展開されているが、そこではソクラテス問題つまり哲学と政治との相剋が、プラトンの思索の原点として表立って位置づけられている。

（10）たとえば、藤沢令夫（『プラトンの哲学』、岩波新書、一九九八年）は次のように述べている。「イデアの諸例が列挙される場合に、そのなかで〈善〉だけが別格であることをいささかでも示唆するような点は、何も見られない」（一二六頁）。「イデア自身がさらに〈善〉によって根拠づけられているという、この構図そのものは、どのようなことを意味しているのだろうか」（一二四頁）。アーレントはまさにこの疑問に対して、「イデア論の政治哲学的変形」という解答を与えているのである。

（11）旧稿ではあるが、ハイデガーの哲学観の問題点を扱った拙論二篇を挙げておく。「哲学の実存」（哲学会編『現代における哲学の意味』、哲学雑誌第一一〇巻第七八二号、有斐閣、一九九五年、所収）、「ハイデッガーにおける学問と政治――『ドイツ大学の自己主張』再読――」（ハイデッガー研究会編『対話に立つハイデッガー』、理想社近刊、所収）。

（12）M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 24, S. 400ff., vgl. Bd. 26, S. 237f.; Bd. 9, S. 160f.

（13）J. Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel*.

Arendt et Heidegger, Payot, 1992, p. 51 (*The Thracian Maid and the Professional Thinker. Arendt and Heidegger*, trans. by M. Gendre, State University of New York Press, 1997, p. 34). タミニオの見解には賛同できる点が多い。

(14) ハイデガーの「存在＝被制作性」批判からアーレントが「活動の伝統的代替物としての制作」批判というおのれのモティーフをつかみとった点については、以下を参照。D. R. Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton University Press, 1996. ただしヴィラの見解には、アリストテレスの位置づけなど賛同しかねる点が少なくない。

(15) プラクシスを論じているようでじっさいには論じていないのは何もハイデガーだけではない。アーレントによると、キルケゴールから実存主義までの「近代哲学の最後の段階」は全体として「哲学に対する哲学者の反抗」という様相を呈しており、「一見すると観照の反対物たる活動を強調しているように見える。だが詳しく調べてみると、じっさいにはこれらの哲学者のうち誰一人として活動そのものに関心を持っている者はいない」(313)。現代でも「反哲学」や「直観ではなく行為」といった空念仏はよく見かける。

(森　一郎・もり　いちろう・東京女子大学)

改めて時間の逆説を問う

山口一郎

ワークショップのテーマは、『現象学の最近の動向と課題』となっています。過ぎ去ったことが想い出されるということ、過去のことがそのつど新しく、現在に甦ってくる、という逆説的なあり方を含む、古くて新しいテーマ、時間をとりあげ、「最近の動向と課題」に対応することができるかどうか、試みてみたいと思います。出版年次で最近ということですと、今年（一九九八年）出版されたルドルフ・ベルネの論文に言及しますが、基礎テクストは、フッサールの『内的時間意識の現象学（以下、『時間講義』と略す）』、『受動的綜合の分析』、『相互主観性の現象学、第三巻』とし、デリダ、レヴィナス、ヘルトのフッサールの時間論解釈を批判的に考察するつもりです。

一　意識されない原印象と過去把持の意味内容は、そもそも可能か

フッサールにとって時間とは、単なる形式、すなわち、未来、現在、過去という形式であって、その形式が様々な内容によってそのつど満たされると考える、そのような形式を意味するのでしょうか。簡単な肯定の答えがかえってきそうにみえますが、実は、そう容易に答えられる問いではない、複層した事態を含んだ問いであることが、様々な視点を考慮することによって、はっきりしてきます。

ベルネは、既存のフッサリアーナ第一〇巻の『時間講義』にもかかわらず、第一〇巻内の本文のテキストに至るまで

に書かれた論稿を改めて編纂し、マイナー社の一冊として出版しました。[1] その主な出版理由は、すでに、フッサリアーナ第一〇巻の編纂にあたったR・ベームが『時間講義』以前の論稿をまとめる際に重視したある視点を、再度詳細に考察しようとすることにあると思えます。

その視点とは、志向性の基本的相関関係である「意識作用―意識内容」によっては、内的時間意識の構成は把握できないという見解です。この見解の要旨は、時間が過ぎ去るという過去の意識は、何かが「過ぎ去るもの」として、通常の意識作用によって構成されている、そのような意識内容ではない、ということにあります。

ある音の持続を例にして、AからBの時間点の間を同一の音が持続するという意識を考えてみます。もし、そこで、「意識作用―意識内容」の相関関係があてはまるとすると、A時点で、ある音の始まりを聞いたときの「意識作用―意識内容」と、B時点で、その音の最終部分を聞いたときの「意識作用―意識内容」とが、同一の音を聞いているという意識だけでなく、それと同時に、Aのあとに Bがきているというと AとBの前後関係の意識が成立しているのでなければなりません。

そして、このA―Bの前後関係が意識されるには、一方で、A―Bの持続を超えた時間の流れの外に、超時間的な主観を想定するか、それとも、時間の流れの中で、Aを短期記憶し、それとBを関係づけるか、という二つの論立が可能です。前者の場合、超時間的な主観が短期記憶と知覚の両機能をそなえていることになり、後者の場合も同様に、時間として流れてはいても、自己同一性を保っている超越論的主観がこの短期記憶と知覚の機能をそなえているのでなければなりません。

いずれにしても、Bの時点で、Aの意識作用としての短期記憶と、Bの、同様に意識作用である知覚が、同時に働くのでなければ、前後関係は成立しえません。ところが、他方、同時に知覚と短期記憶の意識作用が起こるのであれば、それらは、同一の今に起こる他はなく、そのとき起こった今の意識が与えられても、時間の前後の意識は与えられようがありません。

となると、Aの短期記憶とBの知覚という二つの意識作用が同じBの時点で両立しているのではなく、Bの時点でのBの知覚は疑いえませんので、Bの時点でのAの短期記憶は、知覚に準じた「意識作用―意識内容」ではないような、意識作用以前に働く、「意識作用―意識内容」という構造をもたない「特有な志向性」であって、時間のうちに「構

成された内在的持続の統一である〝作用〟ではない[2]」ことが明らかになってきます。

ここで、「短期記憶」とされている、後に「過去把持」と呼ばれる特有な志向性が「意識作用―意識内容」のシェーマに妥当しないその根拠は、実は、上述の論拠と内容的に同一の事態をさしているのですが、他に例えば、『時間講義』の補稿Ⅸでは、次のようにも述べられています。「すべての個々の内容が、そこに向けられた把握作用によってのみ意識されるのであれば、この把握作用そのものが、ある内容である以上、この把握作用が意識されるような意識は何なのかという問いが頭をもたげ、無限後退が避けられない。しかしすべての個々の〝内容〟がそれ自身において、しかも必然的に〝原意識〟されているのであれば、更に存在するべき意識への問いは無意味な問いになる[3]。」

つまり、そもそも意識作用は、志向性として、何かについての意識ですが、それだけでなく、その意識作用それ自身も意識されています。ただ、この「意識作用それ自身を意識する意識」が、それ自身意識作用であれば、さらに、それを意識している意識がなければならなくなる、というのです。しかし、この「意識作用それ自身の意識」は、意識作用ではありません。そうではなく、『論理学研究』で主張されている、ある特別な志向性をもたない「体験」であるとされます。このような「体験」の典型的な例は、知覚の基底をなす「感覚」であり、「感覚」は、「意識作用―意識内容」という志向性の相関関係をもたず、作用と内容は区別できません。ですから、フッサールは、『時間講義』の補稿のなかで、「感覚は、感覚内容の内的意識に他ならない。……したがって、なぜ、私が『論理学研究』[4]で感覚と感覚内容を同一視できたか、あきらかである。」と述べることができるのです。

原印象と過去把持の内容が「原意識」されるあり方は、ある色が色として感覚されるあり方、感覚と感覚内容がそのまま「原意識」されているあり方と同じです。そしてまた、ある特定の意識作用が、内在的な持続の統一として「原意識」されるあり方と同じです。ですから、把握作用としての反省という意識作用も、当然それとして「原意識」されていて、それだからこそ、原印象と過去把持を通して原意識されている感覚内容に、反省の意識作用が反省する視を投げる、そのことをも、原意識できるわけです。

このことをフッサールは、「原意識と諸過去把持があるからこそ、反省のなかで構成された体験と構成する諸位相を見やる可能性と、そればかりか、原意識のなかでどのよう

に根源的流れが意識された流れであるのか、その流れと、その過去把持的な変様との間の違いにさえ気づきうる可能性があるのだ。[5]」と述べています。通常の意識作用としての反省は、こうして、すでに原印象と過去把持の原意識を通して構成されている非―志向的体験が前提にされているからこそ、それに反省の視を投げかけることができるのであって、このことは、すでにここで、後ほど問題にされる受動的志向性と能動的志向性との基づけ関係、特に、受動的綜合によって能動的綜合が基づけられているという関係が、明らかにされていることをも意味しています。

さて、フッサールは、ここで用いられている「原意識」の概念に関して、原印象と過去把持の関係をめぐって、これからの時間論の解釈上、問題の核となる重要な問題提起をします。それは、「原意識」と「無意識」の違いに関わる問題です。

もし、体験の始まりの位相（原印象）がその過去把持によってのみ与えられ、意識にもたらされうるとする、そして、仮に、原印象のみ与えられて、過去把持が継起しないとすれば、過去把持される以前に「無意識的に」原印象があたえられていることもありうるかどうか、と問いかけます。しかし、その場合、はっきり意識されたある特定の「今」、つまり、今まさに特定の原印象がもたらされ、過去把持の変様をもつその「今」の位相と、それ以前ないし以後の位相との区別がつかないことになってしまい、それによって、原印象はその時間位置を失い、構成される諸位相の統一が不可能になり、ヒュレーのカオスが帰結してしまいます。

ということは、「今」の意識をともなう原印象と過去把持のあり方は、「過去把持の位相がその位相の前にある位相を対象化することなく意識したように、そのような原素材（所与）が意識されている――しかも、固有な〝今〟の形式において、対象的でないあり方で。……〝無意識的な〟内容があって、それが事後的に意識されるといったことについて語るのは、無意味である。……無意識的な内容の過去把持は、不可能である。[6]」のでなければならないことになります。

つまり、原印象と過去把持は、必ず、固有な今の形式において、「原意識」されているのでなければならない、ということです。当のこの命題を巡って、ベルネは、フッサールが、原印象の〝今〟の意識を主張するために、「[意識の]流れの過去把持的自己現出の事後性」ならびに、「流れの非時間的で、非対象的構造を十分に一貫して考えぬいていない[7]」と批判して、デリダのフッサールに対する「現前の形

而上学」批判に組しています。

このよく援用される批判に対して、後期のフッサールの時間論では、実は、この「無意識に過去把持される内容」が『時間講義』の時期と異なり、はっきりと肯定されている、しかも、単に様々な視点の一つとして肯定も可能、というのではなく、意識流の構成論の体系的必然性において、肯定されていることを、次に指摘したいと思います。

二　原触発的―原連合的綜合としての時間意識

フッサールの時間意識の分析が含む諸問題のなかで、上に言及された原印象と過去把持との関係は、最も核となる重要な問題です。後期の時間分析を含む『受動的綜合の分析』から一例をひいて、この中核的問題を考察してみましょう。論述の便宜上、前後二つに分けて引用します。

「ひとつのメロディーがとくに強い触発力を及ぼすことなく、あるいは可能ならば、まったく触発的な刺激をわれわれに与えずにながれているとする。われわれは、他のことに携わっていて、メロディーが「邪魔になるような雑音」としてさえ触発されていないとする。[8]」

ここでフッサールは、受動的綜合の問題領域において、触発の規則性を分析していますが、ここで触発的力とか、触発的刺激というのは、当然のことですが、経験論的にではなく、現象学的に「動機」の概念として解明、記述されていることを確認しておかねばなりません。このことは、連合の概念が、同様に現象学的に、つまり経験論的な因果性においてではなく、「決して恣意的ではなく、その本質のタイプに即して先行描出されている……地平的な充足可能性である[9]」動機の概念として、理解されていることに、明白に論拠づけられます。そしてこの触発は、現象学的、超越論的に理解される自我極に関係づけられ、触発的力が自我の関心――この関心の概念については後ほど論述します――を覚起できるか、できないかという視点で考察されます。

上に引用された例の場合、人が本を読んだり、書いたり、何らかの自我の能動的活動に熱中していて、メロディーの一部が流れさっていることに気づかず、触発的刺激は及んでいるのでしょうが、その人の関心を覚起することなく、その人は、それに注意を向けていません。

そして、「そこにとくに感動的な音が響き、感覚的な快不快を強く呼び起こすような変化が生じたとする。その時、たんにこの音だけがそれ自身生き生きと触発されるだけで

なく、むしろ一度にメロディー全体がその現在野にいきいきと残っている範囲で際立ってくる。触発が過去把持されているものに遡及的に及び、まずもって統一的に際立つように働きかけ、それと同時に、それぞれの個々のものを際立たせ、つまり個々の音に個別的触発を促しながら働きかけるのである。[10]」

まずここで考えられなければならないのは、ここで「過去把持されているもの」の特有なあり方です。ここで「過去把持されているもの」は、「感動的な音が響く」直前に、他のことに従事していた当人に気づかれずに、いわば、「無意識的に」まえもって、内容的に他のメロディーと区別されて、先—構成されていたものです。そのときこの人は、その特定の「今」において、他のことに携わっており、この特定の「今」の意識は、この他のことに関わる自我の能動性に帰属しているのではあっても、過去把持的に先—構成されているものには決して属していません。

そして原印象と呼ばれる、この気づかれていないメロディーの始まりの位相は、今の意識なしに、内容的に、しかも非対象的に過去把持と不可分に先—構成されています。ここでは、無意識的な内容の過去把持と無意識的な内容の原印象が、『時間講義』の時期と異なり、肯定されているだけでなく、この例が明確に示すように、現に、事後的に意識にもたらされているのです。

このフッサールの見解の変更は、いったい何を意味しているのでしょうか。偶然、こんな事例に気づいただけのことなのでしょうか。もちろん、そうではなく、フィンクが『危機書』で明確に述べているように、「無意識」の現象学的探求の領野は、「志向的分析の基礎的レベルから「無意識」[11]の志向性の理論へとたどる長期にわたる方法論的道のり」を経て、開示されてきた領域なのです。この道のりとは、主に、静態的現象学から、「脱構築」と「再構成」という方法による発生的現象学への道のりを意味しています。上に述べられたような事例は、この方法の進展によって、始めて、そもそも事例としての際立ちをもち、事例として気づかれ、分析の対象になりえたのです。

さて、ここで明確に示されたのは、メロディーの一部の非対象的な持続的綜合が過去把持を通して先—構成されていること、そして、過去把持的なものの始めの位相としての原印象も同様に、非対象的に、しかも今の意識を伴わずに無意識的に意識されてありうるということです。このことは、次のような場合を想定すれば、さらに明瞭に理解しうるでしょう。もし、上に述べたあるメロディーの、特別

に「感動的な音」の部分が、実際に響かないで、それに代わる別の音がなったとすれば、それまでに気づかれずに過去把持されていた部分は、覚起されることなく、当然、今の意識ももたずに、触発力をもってはいても、そのまま気づかれずに流れ去っていたことでしょう。また、原印象と過去把持の非対象的な意味内容は、事後的に意識にもたらされることができても、それが可能なのは、このように過去把持を通して「先―構成」[12]されているものが前提され、それに自我の能動的反省が向けられるときなのです。ということは、なんらかの意識作用による対象化が起こっているときには、いつもその前提として、非対象的―先構成、受動的綜合が起こっているということでもあります。

このように、原印象と過去把持による非対象的綜合は、対象化し、理念化する綜合につねに先行しています。ですから、生き生きした現在は、理念的対象が繰り返し再想起されて構成される純粋な現在であるとする「現前の形而上学」というデリダの批判[13]は、フッサールの後期の時間論に当てはまらないことは明らかです。というのも、生き生きした現在において、対象化し、理念化する能動的志向性がはたらく以前に、原印象と過去把持が今の意識をもたなくても、非対象的に先―構成されているからであり、それだけでなく、その先―構成そのものを、受動的綜合としてさらに分析することができるからです。

ベルネは、最近の『デリダ、フッサール、フロイド、転用の痕跡』[14]という論文で、驚くべき点として、デリダが『声と現象』において、フッサールの超越論的意識とフロイドの無意識を平行関係において「痕跡」、「差延」や「書字」という概念を展開しているのだ、と主張しています。『声と現象』の主旨は、ベルネによると、フッサールの超越論的意識の自己現在が、同時に、痕跡によって担われている、いやむしろ、痕跡によってずらされながらつくりだされている、ということであり、この痕跡の最も適切が範例が、フッサールの過去把持であるというのです。「過去把持こそ、現在の今の根源的所与性であり、この今は、いつもずれて、事後的にのみ現出しうる」、とするものです。そしてこのような「痕跡こそ、現在の自己所与性と不可分に結びついているので、決して還元はすることのできない、根源的な他性の形式なのだ。」[15]としています。

ここで、痕跡と過去把持との関係に関して、詳細に考察することはできませんが、上で問題にした、無意識的な過去把持が可能かどうか、という論点を振り返れば、はっきりしているように、デリダは、『時間講義』の時期のフッサー

ルの立場である、無意識的な過去把持の不可能性をそのまま受け取り、逆にその可能性をフロイトにそくして展開し、「痕跡」、「差延」の視点として発展させたと見ることもできます。しかし、デリダには、フッサールの後期の時間論の無意識的な過去把持の内容についての分析が、――この点ベルネも同様ですが、――視野から落ちていることを、まずここで、指摘しておかねばなりません。

三　間モナド的―原触発的連合としての時間化

a　過去地平に沈んで行く二種類の空虚表象

受動的な前述定的綜合の分析は、過去把持の先端としての原印象と過去把持そのものとの関係を、さらに過去把持されるのものの内容に即して、すなわち時々刻々の位相内容を問うことによって展開されます。フッサールは触発の源泉を、一方では、「原印象とそれに固有な、大きかったり小さかったりする触発性」[16]にあるとして、原印象を過去把持から分離して、その原印象にのみ触発の源泉を認めています。しかし、他方では、この原印象には直接、過去把持が接続しており、触発の現象を原印象と過去把持との間の融合として、つまり、元来この両者は分離できないのであって、分離は単に事態の抽象に他ならないことを絶えず指摘しつづけています。

この不分離性が、最も明確に、融合の原理によって論ぜられている草稿の一例として、三〇年代のC草稿から例を取ると、「内容的な原融合が、印象とそれに直接する原過去把持の間の同時性（Simultaneität）において生じている。」[17]という明確な記述がみられます。

自我に働きかける触発の非対象的な原印象の内容は、実は、それに類似した過去把持の非対象的意味内容との間の融合として、しかも、時間の隔たりのない同時性において、生じているというのです。この大変重要で決定的な意味をもち、しかも含蓄に富むテーゼは、詳細に解明されなければなりません。とりわけ、融合とはいっても、いったいどのような融合なのか、現象学的に、連合の規則性を段階的にたどりながら、突き詰められなければなりません。

フッサールは、受動的綜合の分析の際、直観の原理的解明である「空虚と充実」の関係を多面的に活用しています。過去把持は、その直観の鮮度が失われていくと、空虚な過去把持となり、これが、いわゆる「空虚表象」の原形式とされます。[18]そのとき過去把持の意味内容は、過去把持の経過を経て、最終的には、一般的で区別のつかない完全な空

虚へと消滅していくのですが、まったく消え去るのではなく「活性力のない、無意識といわれる形式」の背景的意識内の空虚表象として含蓄されていきます。

その際、ヘルトがフッサールにおいて仮定されているとする過去把持の持続性（過去把持の経過が無限に絶えることなく進んでいくはずであるとする仮定）は、フッサール自身「この仮説は必要がない」[19]と明確に否定しているように、事態にそくさないものです。この過去把持の持続性は、遠隔の過去地平において途切れ、断たれることが可能であり、この隔たりを経て、遠隔の過去地平から再想起が生起します。フッサールは、忘却について、「自我には、忘却の領域が属しているが、それは、それ以前の生やその生の映像がおさまっている箱のようなものとしてではない。他方、現在から消え去ったものが、無であるとすれば、忘却について語ることがそもそも意味を持たないことになり、現在の流れには連合の覚起という規則、個人の規則が属しているというべきだ。」[20]と明確に述べ、忘却を介した再想起を原理的に連合の覚起として記述しています。

問題は当然、この覚起の起こり方そのものですが、まずもって、この空虚表象の意味内容を問うとき、すくなくとも二つの意味内容の区別が考えられなければなりません。それは、まず、上の事例に見られるような、非対象的意味が受動的綜合によって先―構成されたにもかかわらず、その過去把持されたものが、気づかれず、反省されずに、しかも、時間位置の意識を伴わずに、対象的意味の成立がないままに、近接過去の地平から遠隔過去の地平に沈んでいった、つまり、非対象的な位相の意味内容のままに留まっている空虚表象です。第二には、非対象的な意味内容が先―構成されると同時に、自我から発する意識作用としての反省によって対象化された、対象の意味が特定の「今」という時間位置の意識をともなって触発され、それが遠隔の過去地平に沈んでいく、このような対象的意味内容からなる空虚表象です。

b　現在と過去の相互覚起という逆説

次に、いま問題になっている独特な融合のあり方を問うと、フッサールは、それを生き生きした現在内の触発が連合を通して、近接ないし遠隔の過去地平に沈んでいる空虚表象を覚起すること、と記述しています。となると、この融合は、現在から発する触発的な力が過去の空虚表象を覚起するという、一方的に現在に起因するような融合といわなければならないのでしょうか。そうではありません。フッ

サールはそれに対して、再想起の現象を分析するなかで、覚起する触発的力と覚起される空虚表象との間の「相互の想起関係」を論述します。

「触発的力の転移によって獲得される触発的交通によって可能となる第一の結合は、もちろん、覚起するものと空虚表象、すなわち覚起されたものとの現勢的に意識された類似性、「相互に想起させる」という本質的なノエマ的様相における類似性なのである。[21]」としています。

この類似性の連合は、さらに類似性の度合により、完全な融合であったり、内に抗争を含む不完全な融合だったりしますが、この連合としての融合は、上に述べられた相互の想起というあり方の他に、より明確に、受動的綜合における類似性の成立である、相互に覚起しあう対化（Paarung）として、最も明瞭に解明されています。この対化の現象についてフッサールは、原理的に同一の内容を、多くのテキストの個所で述べていますが、次の引用では、対化の現象の本質規則性が大変明確に表現されています。

「ある現在に、似たものが二つ立ち現れたとする。そのとき、その二つが存在して初めて、その綜合が成立するのではない。そうではなく、似ているとは、そのような綜合において、共在するものとして、何かが立ち現れることなのだ。基づけるものと基づけられるものとは、相互にともにあることのなかで分離することはできず、必然的に一つなのである。[22]」。また、この対化現象は、『デカルト的省察』において、受動的綜合の「原形式」といわれており、連合、原連合、融合、対照（コントラスト）、触発、原触発といったすべての受動的綜合に形式として妥当しています。

そしてこのとき、決定的に重要なことは、上の引用にあるように、(1)まず第一に、一方が他方を基づけるのではない、どちら側からしても、一方的な基づけではなく、相互に基づけ、基づけられているということ。(2)第二に、この対になる意味そのものが、そのつど、ある類似した意味として新たに立ち現れる、成立する、ということ。前もって二つの意味が成立した上で、それを比較して類似性を構成するのではないということ。(3)第三に、そのつど新たに立ち現れる類似したヒュレー的意味は、受動的綜合を通して、まずもって感覚素材の位相意味のまとまりとして立ち現れており、それが自我の関心に相応して、自我の対向が生じ、反省され、対象化される場合もあれば、自我の対向が生じずに、それがそのまま、つまり感覚位相の意味内容のまま、過去の地平に沈んでいく場合もあるということです。したがって、そのつどの対化現象による非対象的意味の構成は、

当然ですが、決してすでにできあがっている特定の対象的で理念的な意味の繰り返しではない、ということ、そして、同一の対象的意味が繰り返される意識は、かならず、自我の活動としての自己意識をともなう対象化を通して起こっている、ということです。

この三点から帰結する多くの重要な視点がありますが、それに向かう前に、次の事を確認しておかねばなりません。そのつどの、ある現在における対化現象によって先―構成された感覚素材の意味内容は、原印象の位相的意味と過去把持の空虚表象（近接する、ないし遠隔の過去地平に位置する）との間の対化現象を通じて生じています。ということは、この先―構成において、つねに現在と過去が非対象的意味を介して遭遇しているということもできます。この遭遇を「現在と過去の逆説的同一性」、つまり、現在と過去の先時間的で逆説的な、ヒュレー的意味を媒介にした恒常的な接触と呼ぶこともできるでしょう。この先時間的接触が、いかなる同一化も許さない絶対的な時間位置の一義性によって規定され、固定されるのは、自我の対向による今の意識と対象化が同時に生じるときに他なりません。

c　相互覚起を条件づける衝動的志向性

さてではここで、覚起する触発的力そのものの解明に向かいましょう。触発的力は、上に述べられた「感動的な音」の例にみられるように、自我のもつ関心によって動機づけられた力を意味します。生き生きした現在における触発的な覚起する力の分析で、フッサールは、この自我の持つ関心について、特に感情や衝動をその最も根源的な動機として、指摘しています。「最下層の発生の段階の考察に当たって……感情の領域に関しては、感覚的な素材と根源的に統一されている感情のみ受け入れることが許され……根源的で本能的な衝動に即して優先されるということも同様に許容される。[23]」あるいは、「それらの動機は生き生きした現在にあるのでなければならない。そのさいもっとも有効な動機とは、これまで配慮できなかった広義の意味での、また通常の意味での「関心」、つまり特定の情緒がもつ根源的な価値づけ、ないし習得された価値づけとか、本能的な衝動、ないしそれより上層に属する衝動であろう。[24]」とされます。

したがって、発生的現象学で問題にされる最下層に、感情や本能的衝動を位置づけているのですが、それだけではなく、この層でその触発的力が力動的に生成している事態をも、次のように記述しています。「空虚な過去把持の領域

において、それらの力は貯えられたり、阻止されたりしており、それとともにそれらの予期の力も同様に、ちょうど盲目的な衝動のように変化している。[25]」と述べ、遠隔の過去地平に沈んでいる空虚表象に属する触発的力の抑圧や促進の現象がみられます。このことは、これまで確認されてきたように、非対象的に先―構成された感覚素材の意味内容の一部が自我の対向をうけて、対象化され時間位置を持って過去の地平に沈んでいく場合であれ、気づかれずに時間位置を持たずに流れ去っていく場合であれ、それらはすべて、過去の地平に横たわるすべての無数の空虚表象に、時々刻々、連合の規則による抑圧や促進の影響を与えつづけていること、そして、知覚の現在がこのような過去地平の表現でもあるという、逆説的相互覚起の様相を示しているのです。

このようにしてたどりついた時間化のもっとも根源的な次元では、時間化は、最下層の関心としての衝動的志向性によって、内容的に条件づけられています。上記のように、衝動的志向性は、触発する動機として位置づけられていることから、当然のことながら、超越論的現象学の重要な概念として、原触発的な受動的綜合として、規定づけられ、分析されています。この規定づけを詳細に根拠づけることは、ここでは省きますが、[26]とくに時間化と衝動的志向性の関係が、誤解の可能性のないほど明確に述べられている草稿の一つを引用して、再確認することができます。これは、相互主観性の分析がなされているE草稿（一九三三年）からのものです。「私の超越論的誕生。生得的な諸本能――〃受動的〃で〃自我を欠く〃原地盤を構成する時間化の流れにおいて覚醒してくる諸本能――それらは、〃順番に覚醒して〃くる。つまり、この原地盤において構成している諸統一から自我極に向けて諸触発が向かっている[27]」。

ここで、衝動的志向性は、匿名的な志向性の「原触発」として、超越論的に把握され、この匿名的な志向性が間モナド的時間化のなかで覚醒していきます。フッサールは、この本能的な衝動志向性が覚醒してくる幼児期の時間化を、再想起が働いていない「過去把持と未来予持をともなう流れる現在[28]」と規定しています。原印象、過去把持、それによる未来予持の構造は、本能的志向性が覚醒してくるとき、つまり流れが流れ始める、時間化が生起するとき、つまり、感覚素材と覚醒する本能志向性の対化現象が生じるとき、感覚位相の意味内容が生起することによって、意味形成が「立ち留まり」として生起し、それぞれの立ち留まりの本能的衝動志向性という根源的関心に即して、それ

それの立ち留まりの継起が条件づけられているのです。

ですから、この根源的な生き生きした現在における立ち留まりと流れの逆説は、ヘルトの場合にみられる超越論的自我の自己分裂と自己同一化という「組み立て(Konstruktion)」[29]を前提にすることなく、現象学的解明が可能なのです。ヘルトがこの組み立てを必要とするのは、フッサールの原印象と過去把持の「原意識」の次元、つまり意識作用以前の反省としての「原意識」を見落とし、時間流の流れを自我の自己同一化に依拠するほかなくなっているからでしょう。

ここで問題にしている原印象と過去把持との関係は、原印象と過去把持の位相内容の類似性の対化連合を意味するのであり、この意味内容は、もっとも根源的な発生の深層において生得的な本能的志向性によって規定され、条件づけられ、より高次の構成層である習得的志向性の土台を形成しています。こうして、「先―存在と先―主観性」[30]が、対化現象という類似性の連合の原初的受動性において遭遇し、交流している超越論的「間の領域」から、超越論的構成のすべての構成層と段階が、間モナド的に発生し、発展してきています。

しかし、注意しなければならないのは、フッサールの分析にもあるように、この間モナド的発展は、母―子―関係の例にみられるように、その原初の始まりからして、社会的、文化的にも条件づけられていることです。したがって、間モナド的発展の発生的現象学は、受動的綜合と能動的綜合、先述定的綜合と述定的綜合、先―反省的綜合と反省的綜合という、受動性と能動性の相互関係、相互の基づけ合いにおいて分析されうるものです。発生的現象学の方法は、この相互基づけを解明するに足る方法であり、このような発生的分析を通してはじめて、間モナド的発展の間文化的現象学の問題領域が解明可能といえるでしょう。

四　原印象と過去把持についての様々な解釈

さて、終わりに当たって、さきほど、フッサールの過去把持についての、ヘルトの解釈を問題としましたが、ここで、ヘルト、デリダ、レヴィナスのフッサールの時間論解釈について幾つか、他の問題点を取り上げたいと思います。

まず、生き生きした現在の流れにおける「流れることと留まること」についてですが、この「留まること」は、「流れること」において、時間流の内容の統一として、成立していることは明らかであり、問題はこの内容の統一の成立

そのものです。フッサールの場合、上記のように、その成立を、原印象と空虚表象との間に対化現象を通して、最も下層の根源的な本能的志向性に動機づけられて成立する、そのつどの非対象的な位相的意味内容、とみることができますが、ヘルトは、原印象と過去把持との関係、とりわけその不可分離性を十分に考慮することなく、両者を分離して考察しています。この点、デリダ、レヴィナス、特にレヴィナスの場合、感覚と時間を正面から取り上げるなかで、この不可分離性をフッサールのテキストに即してより詳細に分析しているといえます。

ヘルトは、フッサールの原印象を原刺激（UranstoB）とみなし、この原印象は、今の意識が不可欠であり、その時間位置をもつ客観的な時間と、その発生が明らかにされねばならないはずの客観化された対象的意味内容の統一がすでに、前提されているとして、原印象に、流れの留まりを成立させる内容的統一の根拠を否定することになります。[31] ここでヘルトが、今の意識と時間位置をもたない原印象と過去把持の空虚表象による非対象的意味の融合的連合という事態とそのフッサールの分析を見落としていることは、明らかです。

ヘルトはそれにかえて、自我極と対象極というデカルト的前提を、隠れて働いているフッサールの形而上学的前提として設定し、原印象だけでなく、通常の志向性を意味してはいないはずの過去把持と未来予持をも、この前提に即して解釈します。過去把持も未来予持も結局、志向性の前形態にすぎず、志向性そのものの起源である生き生きした現在の内容的統一を解明するには、もはや志向性の分析ではなく、現存在分析に即した現在の次元性（Dimensionalität）として解釈しなければならないとします。[32] 生き生きした流れの多様性における内容の統一性は、「生と死」という両極性が、一方が現前するとき、他方も共現前しているという両義性によって、規定され、そのつどの情態性の変転、つまり、ある情態性Aの終わりが別の情態性Bの始まりであるというあり方で開示されるというのです。[33]

この見解に対して、まずもって強調しなければならないのは、フッサールに隠れたデカルト的な形而上学的前提を読み取ることはできないこと、自我極と対象極の形而上学的前提は、むしろ、生き生きした現在の解釈の際、ヘルト自身が自我極の側に「構築」したものではありえても、フッサールの後期の時間論に前提されているとするのは、フッサールの分析そのものとの整合性がみられないことです。フッサールの衝動的志向性の分析を解読すれば、ヘルトの

「フッサールは、彼自身によって露呈された現出の次元を根源的な気分性の開示性として解釈するという根源に迫ることに失敗した[34]」といった解釈が、成り立つはずは、ありえません。

さらに、ヘルトは、情態性の変転そのものを、それ以上たどれない志向性そのものの発生する根源、とみなすのに対して、フッサールの本能的志向性と習慣化した衝動的志向性との分析は、近接的および遠隔的過去地平における空虚表象相互間の抗争、促進といった事態を指摘し、その分析に向かい得ているという点に注目しなければなりません。そして、フッサールにおいては、この受動的綜合の層が、文化的—社会的背景という能動性との相互の基づけ関係にあることの指摘と分析によって、生き生きした現在の流れの内容的統一を、無意識、受動性、身体性と文化差に即して、さらに現象学的に分析する可能性に開かれているということができるのです。

つぎに、デリダが、無意識の現象学を念頭においていたこと、つまり、上に示唆されている受動的綜合としての衝動的志向性とその領野に接近していたことは、先ほど述べたベルネのフロイドを下敷きにした『声と現象』の解釈で明らかにされています。レヴィナスも同様、「単に能動性に対する受動性といったすべての受動性より、より受動的な受動性による時間の受動的になす働き」というように、「時間の流れと隔たりにおいて生じる、起こるものの〝受動的綜合[35]〟」についても言及しています。

ただ、デリダの場合、原印象と過去把持の解釈が多くの点で偏っていることを指摘しなければなりません。まず、過去把持の解釈ですが、ベルネのデリダ解釈に即して、過去把持が痕跡と対応するとした場合、まず述べねばならないのは、そこでは、過去把持が反復や再想起、想像といった「準現前化」としてのみ、性格づけられている、ということです。

もちろんそのとき、この「準現前化」は、現前化として位置づけられる原印象を受け取るだけはなく、むしろ、フロイドの無意識のメカニズムを含む、かえって、「現前化」そのものを生み出す積極的根源性をもつものです。過去把持は、根源的現在をただ単に、受け取るのではないばかりか、むしろ、逆に過去把持から、根源的現在が考えられなければなりません。原印象と過去把持の根源性の秩序がむしろ、逆転するのです。ベルネは、このことを、「デリダにとって過去把持は、直前の根源的現在を過去へと、過ぎ去るにもかかわらず、現在的に保つ経過なのではない。過去

把持は、むしろ、ずれと共にのみ現出しうる現在的な今の原初的な（第一の）所与性である。純粋な今とは、現在の根源的な源泉であるかわりに、ある不可能な何かである。というのも、そのような純粋な今にはあらゆる時間的な質とか区別が欠けているからである。[36]」と述べています。

このように、「準現前化」としての過去把持の強調は、「現前化」である原印象から、「時間的質と区別」を奪い去り、根源性を剝奪することになります。自己触発としての時間の流れは、内容について積極的にいかなるものも語れない原印象に、同様に内容については何も語れない別の原印象が継起することとしてしか規定できず、「準現前化」に対置される「現前化」から、根源性を担うはずの原印象が抹消され、「反復、再想起、想像」という「準現前化」によって獲得される、「カント的理念」のみ「現前化」に残されるということになります。

この解釈において、フッサール後期の時間論の分析で展開されているどんな視点が見失われているかは、すでに明かだと思います。まずもって、原印象と過去把持の間の相互覚起として生じる、先―反省的で先―述定的な受動的綜合の次元、ヒュレー的構成の次元の欠落です。これによって、生き生きした現在に残されるのは、デリダ的「現前」、カント的理念の反復のみとなります。

類似の解釈をとっているレヴィナスの場合ですが、彼にとって、過去把持と原印象の関係は、比較的に明瞭です。というのもレヴィナスには、「生と思惟」という明確な対置が背景にあって、「生起と志向性」、「生起である原印象、志向性である過去把持と未来予持」というように明確に論じ分けられているからです。はじめは、流れることとしての絶対的主観性の構成契機として、この両者は、不分離な統合的関係として述べられています。「過去把持と未来予持は、流れることの固有なあり方であり、過去把持することないし、未来予持すること（〝思惟〟）という一方と、〝隔たってあること〟（生起）の他方が、一つになることである。……隔たりが過去把持であり、過去把持が隔たりである。時間の意識は、意識の時間である[37]」

ところが、時間と志向性が直接問題にされ、この時間の志向性と通常の意味での理念化する志向性との関係が問われるとき、レヴィナスは、『時間講義』の補遺XIIをとりあげ、原印象が「対象と知覚の不可分性」として描述され、原印象こそ、知覚と知覚されたもの、思念と思念されたものの区別がなりたっていない、つまりは理念的な志向性から自由であって、「原印象のみが、あらゆる理念性から純粋

である。[38]」というように、時間の流れから、原印象のみ非志向性として、志向性である過去把持と未来予持から分離して考察しています。

実は、レヴィナスの取り上げている、この『時間講義』の補遺XIIは、感覚と時間を取り扱っていて、レヴィナスのいう「知覚と対象の不可分性」というよりも、むしろ、上述した、感覚が感覚内容と区別できないこと、感覚が志向性をもたない体験という意識層であって、意識作用と意識内容という通常の志向性の相関関係では考察できないことを述べている個所に他なりません。ですから、感覚と感覚されているものとが区別できないことは、ただ単に、原印象にのみ妥当することではなく、感覚を構成している、原意識されている原印象と過去把持全体に妥当することは、当然のことです。それをあえて、原印象のみ分離させようとするのは、過去把持を志向性と性格づけして、それに対して、「最も卓越したあり方で非-同一性であり」、「まったくの受動性、〝他在〟の受容[39]」としての原印象を獲得し、痕跡でしかない時間化のかなたに、まったくの他性としての原印象を純化させるという根本動機がうかがえます。

この論議を再批判するには及ばないとおもいますが、最後にまとめてとして付け加えておけば、時間化において、過去把持されない原印象は不可能であるばかりか、過去把持の空虚表象との相互覚起をとおしてしか、そもそも原印象が原印象として与えられないことを再確認すべきでしょう。そういう意味で、デリダのいうように、時間化の動きの中に巻き込まれていないような純粋な「現前」など、考えられません。しかし、時間化がそのまま、志向性をともなう「準現前化」なのではないのは、ちょうど、過去把持がそのまま「準現前化」としての志向性ではないからであり、デリダもレヴィナスも同様に、原印象と過去把持の相互覚起による対化現象を通してのヒュレー的構成の次元、先―反省的、先―志向的、先―述定的構成の次元を見落としている、といわなければならないでしょう。

そして最後に、デリダ、レヴィナス、ヘルトに共通していえることとして、三者がこの受動性の現象野の分析に至り得ない理由は、フッサールが受動性の領野に踏み込んで分析しようとする試みのなかで、模索しつつ、その模索の痕跡として跡づけることがやっと可能になるような、この現象野の分析に適応した現象学的方法、つまり、いわゆる発生現象学的方法が明らかになっていない点にあると思えます。ヒュレー的構成の領域、非対象的な感覚位相の意味内容が生成している領域の分析は、まずもって、原印象と

過去把持との対化現象に見られる、生き生きした現在の時間化の更なる分析と、それに伴う発生現象学的方法論が反省されることを通してはじめて、現象学的領野の分析として可能となっていると言えましょう。

注

（1）R. Bernet. (Hg.) Edmund Husserl, Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, Hamburg, 1985.

（2）フッサール、『時間講義』、一一八頁。

（3）同上、一一九頁。

（4）同上、一二七頁。

（5）同上、一一九頁及び、次頁。なお、改めて述べる必要はないかもしれませんが、この原意識が原印象のみならず、過去把持にも妥当することは、まさに、そもそも、この持続の意識の構成が問題になる中で、「原意識」が確定されてきていることからしても明らかでしょう。このことを明確に示している次の引用文を参照してください。ここで「原把握」といわれているのは、「原意識」と内容上、同一です。「そして、この原内容は原把握の担い手であり、この原把握は、その流れる関連において、内在的内容の時間統一を過去への後退のなかで構成する。」（『時間講義』、九二頁強調は筆者による）。

（6）同上、一一九頁。

（7）R. Bernet, "Die ungegenwärtige Gegenwart, Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewußtseins", Phänomenologische Forschungen Bd. 14. 所収、S. 53 を参照。

（8）フッサール、『受動的綜合の分析』、一二四頁。

（9）フッサール、Husserliana Bd. III, S. 112.

（10）フッサール、『受動的綜合の分析』、同上。

（11）フッサール、Husserliana, Bd. VI. S. 473.

（12）フッサール、『経験と判断』、四一四頁。

（13）このデリダの『声と現象』で展開されている批判は、よく言及されますが、明確な反批判もみられます。例えば、T. M. Seebohm, The Paradox of subjektivity and the idea of urtimate Grounding in Husserl and Heidegger, Phenomenology & Indian Philosophy 所収、p. 162 参照。

（14）R. Bernet, Derrida-Husserl-Freud. Die Spur der Übertragung, in: Einsätze des Denkens, hrsg. Gondeck / Waldenfels, SS. 99-123.

（15）同上、S. 106.

（16）フッサール、『受動的綜合の分析』、二四〇頁。

（17）フッサール、C3, VI, 一〇頁、一九三三年。

（18）フッサール、『受動的綜合の分析』、二四二及び次頁を参照。

（19）フッサール、『受動的綜合の分析』、二五二頁を参照。ベルトは、フッサールの過去把持を批判して、フッサールの場合、過去把持

の経過が無限に継続し、再想起の可能性を作り出すはずの忘却が考察されていないと主張しますが、その批判が当を得ていないことは、上記の『受動的綜合の分析』の論述でも明らかです。

(20) フッサール、D19, 8b 頁。

(21) フッサール、『受動的綜合の分析』、二五五頁及び次頁。下線による強調は筆者によるものです。

(22) フッサール、Husserliana, Bd. XI, S. 398.

(23) フッサール、『受動的綜合の分析』、二一七頁。

(24) フッサール、同上、二五三頁。

(25) フッサール、同上、二六八頁。

(26) 衝動志向性が原触発として超越論的に規定づけられていることについて、拙書『他者経験の現象学』、一〇八―一一二頁を参照。

(27) フッサール、EIII9, 4a 頁。また、この衝動的志向性による時間の根源層の構成と唯識のアラヤ識と現行識との交互関係という逆説との驚ろくべき対応関係について、筆者の Ki als leibhaftige Vernunft の第六章4を参照してください。

(28) フッサール、Husserliana, Bd. XV, S. 605.

(29) ヘルトが『生き生きした現在』で述べている超越論的自我の自己分裂と自己同一は、ヘルト自身のいうように、ヘルトによる構築ないし「組み立て」(Konstruktion) であることに注意すべきでしょう。K. Held, Lebendige Gegenwart, S. 80. フッサールは、「自我の源泉」からではない「時間的原生起」というように明確に表現しています。次のC草稿を参照してください。「原的に流れるものと原構成する非-我は、ヒュレー的宇宙をそれ自身の内に構成し、たえず構成して所持している、時間化されている時間的原生起であり、この原生起は、自我の源泉からではなく、したがって、自我の関心なしに生じている。」(C10, 25 頁)

(30) フッサール、Husserliana, Bd. XV, S. 173.

(31) K. Held, Phänomenologie der Zeit nach Husserl, in: Perspektiven der Philosphie, Bd. 7. 1981, S. 200.

(32) ヘルト、同上、S. 204.

(33) ヘルト、同上、S. 214.

(34) ヘルト、同上、S. 217.

(35) E. Levinas, Die Spur des Anderen, übersetzt v. N. Krewani, 二七一頁 "En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger", Paris 1982.

(36) R. Bernet, a. a. O. S. 106.

(37) E. Levinas, a. a. O., S. 170.

(38) E. Levinas, a. a. O., S. 172.

(39) E. Levinas, a, a, O., S. 173.

(山口　一郎・やまぐち　いちろう・東洋大学)

授業における共同化と相互主観性の現象学

中田基昭

教育の中心的な営みである一斉授業では、教師と四〇人弱の子どもたちが授業の目的に向かって相互に作用を及ぼしあっている。しかし多くの場合、彼らは他の参加者全員の個々の経験を主題化することがない。それにもかかわらず、参加者である個々の私は、私と相並んで現実的に存在していながらも、対象化されたり自己移入されることのない多数の共同主観と共に、発言者の言葉や話の内容や教材や授業の課題等を共通の経験対象としている。そしてこのことが、参加者全員が、「我々が見たり、聞いたり、考えている」という意識をもって授業を生きることを可能にしている。

ところが、「みんな」や「我々」の経験は自己移入によって把握されるだけであるとみなされるならば、他の参加者は私によって想定されるだけの擬似的な他者でしかなくなり、異他性を備えた他者と共に学んでいる子どもたちの授業の生き方はとらえられなくなる。しかし従来の授業研究では、こうした問題は十分に考慮されなかった。そしてこの問題は、フッサールの『デカルト的省察』の「第五省察」（以下「第五省察」と略記）を発端とした、他者経験や相互主観性に関する現象学が問題としてきたことと密接に関わっている。

I　授業における他者化

すでによく知られているように、フッサールは、「第五省察」で、身体間の連合的対化による私と他者の第一次的世

界の同一性に基づき、客観的世界がいかに構成されるのかを解明しようとする（vgl. CM S. 147, S. 152f.）。ところが、他方でフッサールは、「各人にとって現に」(CM S. 124) 存在しているという意味での客観的世界は「我々すべてにとっての世界」（FTL S. 243）として経験されていることに注目する。「事物は、その存在意味に従えば、もともとすべての人にとって存在している」（Kr S. 468B）以上、「各人という意味があらかじめ構成されていてはじめて、この各人という意味との関連のなかで客観的世界がそうであるところのものとなりうる」（FTL S. 247）のであり、「世界に対して構成的［に機能しているものとしての］自我共同体は、構成された世界に常に先行している」（Kr S. 416B, ［ ］内は引用者）はずである。また、このことに対応して、「個々人の世界意識は、すでにあらかじめすべての……主観にとって同じ一つの世界についての意識である」（Kr S. 257）ことになる。

授業においてもその参加者は、同一の世界についての意識をあらかじめもっていることにより、相互に伝達しあうことがなくても、同一の事柄について経験しあうことができる。ヴァルデンフェルスがいうように、顕在的な他者との間で行なわれる「対話的な相互了解は、世界の共同性を創り出すのではなく、展開させる」のであり、「我々は或る共同の世界を地盤として共同的に活動する」（Waldenfels S. 143）ことができるのである。

では、客観的世界の構成に先立つこうした共同性はいかにして成立するのであろうか。

フッサールは、心理学的には個々人の内面に閉じ込められているとみなされている「心」は、「自分たちの生を共同化していく志向的な相互内在」によってみんなの心と「一体となって」いる（Kr S. 258）が、そうであるのは、各「自我主観の生の本質をなす生き生きと流れる志向性のうちには、自己移入とその地平という仕方ですでにあらかじめ各々の他の自我が志向的に含蓄されている」（Kr S. 259）からである、という。この点に関しトイニッセンは、フッサールにおけるこうした「超越論的共同化」(Theunissen S. 95)は、客観的世界とその意識の可能性の制約として、フッサール現象学を遂行する者によって「構築された」ものでしかなく、「直接に」見い出されたものではない（Theunissen S. 92）、とみなす。というのも、「客観的世界の構成に先き立って、しかもその制約として、すべての他者を自らのうちに含む地平が自己移入によって構成される」ならば、「自己移入は、自己移入している自我が超越論的共同化へ

と到る道程においてのみ、客観的世界の構成の媒介となることができる」(Theunissen S. 98)からである。そしてフッサールがいうように、自我が「他者の中の一人」(FTL S. 245)である限り、「世界を客観的世界として直接統覚している自我は、常にすでに共同化された自我である」ので、「自我は、他者の中の一人となるために、まず自己を共同化する必要がない」(Theunissen S. 95)ことになる。

トイニッセンによれば、そもそも「世界が自然的に客観化されているということは、世界が脱パースペクティブ化されているということ」(Theunissen S. 88)である。脱パースペクティブ化のためには、「直接現われているもの」である「根源現前」と「地平的に共に与えられているもの」である「間接現前」との間の「差異が止揚されていること」(Theunissen S. 88, S. 100)が必要となる。しかし、「第五省察」で記述されているような仕方で、「私がそこにいるかのように(wie wenn ich dort wäre)」(CM S. 148)という再現前化により他者の機能が間接現前されるだけでは、世界は完全には脱パースペクティブ化されない。自我が、現われの中心としての「ここ(hier)」にいながら、同時に、「ここ」では間接現前されているだけの射映が根源現前されているはずである「そこ(dort)」へと疑似的に身を置くだけでは、或る特定の根源現前と間接現前との間で入れ替えが生じるだけでしかない。両者の差異性の完全な止揚のためには、個々の「そこ」へではなく、「可能なすべてのそこら」へと、すなわち「いたるところ(überall)」へと身を置くことができなければならない(vgl. Theunissen S. 90, S. 149)。

すると、超越論的主観性が、超越論的相互主観性として、「客観的世界を相互主観的に構成する」(CM S. 137)ことができるためには、トイニッセンがいうように、超越論的自我としての「私は、他者の中の一人であると同時に、何らかの仕方ですべての他者でさえあらねばならない」(Theunissen S. 91)。そしてトイニッセンは、このような仕方で「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」を「他者化(Veranderung)」とよんでいる(Theunissen S. 92)。

この他者化という事態は、授業における相互存在の解明のための貴重な手がかりとなる。

一斉授業は、本来、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。聞き手である子どもたち全員によって発言内容が納得された時に、はじめて授

業は展開していく。しかし、納得している子どもたちは、他の聞き手の思考過程を相互に自己移入によってとらえているのではない。例えば、子どもたち全員に個別になんらかの作業をさせたうえで、何人かの子どもにその作業を発表させ、その妥当性や正当性を他の子どもたちに問う、ということがごく一般的である。この時、問われた子どもたちがその発表を同時に肯定するならば、彼らは、直接話しあうことをせずに、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することになる。しかも、聞き手である個々の子どもは、自分にとって特定の「そこ」で作業している或る子どもの身体物体を知覚しているのでもなければ、その子どもの経験遂行を再現前化によって主題的に把握しているのでもない。彼らは、他の子どもにとっても（自分を含めた）多数の他の子どもの納得の仕方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人である自分自身の納得の仕方において経験している。彼らは、クラスの全員がそれぞれ相互に自分を含めたクラスのみんな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、間接現前によって非主題的に経験している。したがって、彼らは、聞き手全員が存在している教室空間の「いたるところ」へと身を置くという仕方で他者化されており、話し手の言葉は、脱パースペクティブ化されており、子どもたちのそれぞれにとって同一の対象として経験されていることになる。

しかも、一斉授業における他者化という経験的事実は、客観的世界を意識するために必要な「各人にとってということの事例」として、「共通に経験された対象を把握しているのが誰か、ということが任意となるような態度」(Held S. 26) が多数の顕在的な他者へと他者化されることの中で生じている、ということを示している。他方、客観的世界意識の可能性の制約としてのみ考えられているだけの任意の共同主観へと他者化されているだけでは、現実的な他者経験に基づく共同主観との共存や、そのうえに可能となる現実的な客観的世界の現象学的解明へと通じる道は閉ざされてしまう。そのため、授業における相互存在の現象学的解明という観点からみると、すべての他者を自らのうちに含む地平は自己移入によって構成されるというフッサールの思索の歩みには、少なくとも次の二つの問題点を認めざるをえなくなる。

第一の問題点は、すべての他者は、私にとっての或る一人の他者が、私と同様の仕方で「さらに他の他者をもって

いる」といった、「志向的連結という間接的なかたちで想定されている」(Kr S. 258)、ということである。フッサールによれば、「私が、己れ自身と他者の地平を構成し、このことと一体となって均質的な我々—共同体を構成する」(Kr S. 416B)ことにより、「我々—すべて」(Kr S. 417B)が構成されることになる。しかし、授業においては、個々の子どもたちは、或る特定の一人の子どもを出発点とした志向的連結により、間接的にさらに、その子どもにとっての他の子どもたちを我々共同体として想定しているのではない。ところがフッサールにおいては、我々—すべてという意味での我々—共同体が構成されるためには、「未だ各人というこの単なる事例として機能しているのではないような、少なくとも一人の他者によって私の世界が共に把握されているという経験をする」(Held S. 27)ことが必要となるはずである。そして、「他者が私の知覚野に入ってくる時、はじめて対化が生じる」(CM S. 143)以上、志向的連結の出発点は、或る特定の他者の顕在的な身体物体を介した主題的他者経験に求めざるをえなくなる。するとフッサールにおいては、顕在的な一人の他者との共存と、そこから間接的なかたちで共同化されるすべての他者との共存との間に、或る断絶があることになる。すなわち、他者の異他性を、「第五省察」のように第一次性の踏み越えや、対話哲学のように不意討ち性とか私の能動性を非力化する「他者の力」(Theunissen S. 78)に求めるとしても、志向的連結の出発点としての他者は他者の顕在的な身体を介して定立的に経験されていることになる。他方、その他者を介して間接的に自己移入されている多数の他者との共存は、私にとって異他的ではなく、擬似的に想定された均質的な共同体との共存でしかない。

授業においても、子どもたちが均質的なクラスのみんなへと他者化されて共同化されているだけならば、共同化されている任意の他者は自我の機能との類似性に基づいて虚構的に想定された擬似定立的な他者でしかなくなり、子どもたちは真の意味で他者と共に学んでいるのではなくなる。それどころか、すでに述べたように、一斉授業に参加できる子どもたちは潜在的な他者とあらかじめ共同化されている以上、一人で学んでいる時と、現実に多数の他の子どもたちと共に授業で学んでいる時とで、彼らの学び方は異ならなくなる。

第二の問題点は、ヘルトによりすでに明らかにされているように、「擬似定立的意識は、知覚の定立性から生じるこの確証によっては、その虚構的性格を放棄できない」(Held

S. 41）以上、我々―共同体の出発点となる或る一人の他者との顕在的な出会いにおいては、「第五省察」でなされているような仕方では、私の「第一次性の統覚的踏み越え」（Held S. 41）が生じえない、ということである。それゆえヘルトは、フッサールにおける主題的他者から非主題的他者へと到る他者経験の発生過程を逆転し（vgl. Held S. 47）、ヴァルデンフェルスと共に、「私の世界とその世界内に与えられているものが、非主題的に共に機能している他者によって共に把握されているということの間接現前が、この他者そのものを主題的・統覚的に把握することの基礎になっている」（Held S. 47, vgl. Waldenfels S. 135）、という。

授業においても、話し手の身体や話を主題的に統覚している個々の聞き手にとっての他の聞き手は、ヘルトがいうような、「確かに非主題的ではあるが、しかし定立的に共に意識されている」ところの「同時に共に機能している」多数の他者である（Held S. 45）。そして、こうした多数の共同主観である聞き手の中から或る子どもが話し手となることにより、この話し手自身やその経験遂行が再び聞き手によって主題化される。それゆえ、聞き手の中から話し手が浮かび上がってくることは、ヘルトがいうように、かつては「受動的に他者を経験している間接現前」の中で「意識されている共に機能している者の非主題性」が「止揚され」（Held S. 60）て、能動的に主題化されることを意味する。しかも、こうした仕方で話し手を能動的に主題化している個々の聞き手にとっては、多数の他の聞き手も非主題的に共に同時に機能している共同主観として、受動的に間接現前されている。

以上のことからすると、授業で話し手が順次交替する時には、話し手の経験遂行や遂行者としての話し手自身を主題化することによって、聞き手は、自分たちと一緒に同一の対象を経験していた共同主観が間接現前によってそれまでは非主題的に意識されていたということ、このことを再現前化すると同時に、自分のこの再現前化作用そのものが非主題的に共に機能している現在の多数の他の聞き手によっても非主題的に間接現前されていることが、個々の聞き手に間接現前されていることになる。これらのことは次の二つのことを意味している。まず第一に、個々の聞き手によって主題化されている話し手の経験遂行は、かつて「顕在的に機能している者としての他の遂行者の現在の再現前化」（Held S. 48）であり、擬似定立的に想定されたものではないということ。そして第二に、個々の聞き手のこの主

題化作用自体が、非主題的に共に機能している他の多くの聞き手によっても間接現前によって非主題的に相互に意識されている、ということを意味している。したがって、個々の聞き手は、非主題的ではあっても、聞き手同士が共通の対象をどの程度共同して経験していたかに応じて、自分にとっての「世界が、ないしはその世界内で出会われる対象」が話し手にとっていかに「偶因的に対他存在（Für-einen Anderen-Sein）するのかを能動的に主題化できる」（Held S. 52）のである。

では、非主題的な多数の他者と共に何かを学んでいる時の子どもたちの学び方は、一人で学んでいる時の学び方とどう違うのだろうか。この違いを明らかにするには、ヘルトがいうところの、「非主題的」ではあるが、他者の「共同機能が同時的現在において定立的に与えられている具体的意識」（Held S. 45）の在り方を記述しなければならないであろう。

II　顕在的他者との共同受容作用

こうした意識の具体例としては、ヴァルデンフェルスが記述している「共同の受容作用における受動的連関」（Waldenfels S. 151f.）をあげることができる。例えば観劇において、「すでに満席の会場が、次に周りに張りつめる注目が、そして最後に拍手あるいは不満の表示が、俳優がどのように演技し、観客がそれをどう受け取っているかを規定している」時には、個々の私ではなく、「我々が上演を体験している」（Waldenfels S. 153）。観客間のこうした相互存在においては、トイニッセンの他者化の場合とは異なり、「可能的な他者」ではなく、「現実的な他者」（Waldenfels S. 38）との共同性が成立している。しかも観客は、授業における多数の聞き手の相互存在の場合と同様、共同主観を相互に主題化しているのではない。むしろ、フッサールに依拠しながらヴァルデンフェルスがいうように、「表現的な相互了解の前に、『暗黙のうちに、それどころか気づかれることなく』、我々の間には或る統合が成り立っている」（Waldenfels S. 156, 『　』内はKr S. 166）のであり、そのうえで、能動的なあるいは表現的な相互了解を介して、「相互主観的充足連関」としての対話が成り立つ（Waldenfels S. 144）。授業においても、表現的な相互了解以前に、「私と相並んで」いる「他者は、私にとって或る特別な志向性の対象としてではなく、すべての志向性の中で共に機能している者として、根源的に現在的であり、慣れ親しまれている」（Walden-

fels S. 135）のと同様の仕方で、聞き手である個々の子どもにとって他の子どもたちが存在している。そして、こうした聞き手の中から或る子どもが話し手となることにより、「表現的な他者経験や他者との出会い」が可能となるため、各々の聞き手にとっての「他者の現在は、共同現在として」、この出会いに先行している（Waldenfels S. 135）。

しかし、ここで問題としたいのは、相互了解以前に成立しているとされる非表現的な統合は他者との間でいかにして生じるかについてのヴァルデンフェルスの解明である。

表現的で能動的な仕方での対話的相互了解を可能にしている「受動的共同性の発生」（Waldenfels S. 143）を、自我の根源性から出発することなく、明示するためには、自他の「相互作用においては、すでに私の志向が他者の志向によって共に規定されている」（Waldenfels S. 145）ことが示されなければならない。確かに、授業においても観劇においても、「同一のものが我々を触発し、さらに、我々が……同一のものに対して同一の意味をもって答え、その結果、我々の外的かつ内的な注視の方向を収斂し、最終的に、我々が同一のものに関わっていることを同時に共に覚認する」ことによって、すでに形成されている「非表現的共同性」が顕在化される（Waldenfels S. 152）。しかし、顕在化される以前の「非表現的共同性」は、「我々が共同の受容作用の中で、我々にあらかじめ与えられているものによって、同時に刺激されて活動させられている」（Waldenfels S. 151f.）ことにより形成されているはずである。そして、「共同受容作用における連関は、……自分に固有なものが、常にすでに他者のものへと連続的に移行している限りで、受動的に調整されている」（Waldenfels S. 155f.）。そこでヴァルデンフェルスは、この受動的な移行は、対峙的な対話における移行と同様の仕方で調整されており、「この移行において我々は、同時に、自分の現実性を自分の諸可能性の現実化として、また他者の現実性を自分の諸可能性の現実化として体験している」（Waldenfels S. 155）、とみなす。

ところがヴァルデンフェルスは、我と汝の対話哲学的等根源性を重んじるあまり、我の語りかけによって「浮かび上がってくる」ところの、「主題的となるが対象的となることのない」（Waldenfels S. 261）汝との共同性に定位せざるをえなくなり、結果として、汝との出会いに先立つ他者の共同現在をとらえそこなっている、と考えられる。確かに、汝として浮かび上がってくる他者と私は、「共に或るテーマに専念しながらも、同時に、相互対峙的な仕方で共現在的に存在している」（Waldenfels S. 148）。他方、観客

間や授業における聞き手同士の間には、私と相並んでいるために主題的には統覚されることのない他者との受動的共同性が成立している。しかしヴァルデンフェルスは、「どのような仕方で共同受容性の連関が成立するのか」(Waldenfels S. 154) を記述する時には、対話において典型的となる、対峙的他者関係における相互移行の受動性を主張するに留まっている。例えば、「我々とは、……前人格的に結合されていることを同時に受諾することのもとで、相互に引き受けることと委ねることの中での相互人格的結びつきのことである」(Waldenfels S. 164) という表現からも窺われるように、共同受容作用の受動性は、能動的な相互対峙的対話の「受動的観点」(Waldenfels S. 150) としてとらえられている。そのため、観劇や授業における多数の我々の綜合も「我—汝—綜合」(Waldenfels S. 148, Kr S. 175) と同じ仕方で形成される、とみなされることになる。

しかし、観劇の場合と同様、授業でも、多数の人間は、非主題的他者との共同受容作用の中で、同一の知覚対象によって触発されている。したがって、彼らの間には対話における相互的な引き受けることと委ねることは未だ生じていない。それゆえ解明されるべきことは、ヴァルデンフェルス自身によっても引用されているフッサールの言葉に即せば、対話が生じているか否かにかかわらず、非表現的共同性においては、いかにして「自分と他者の現実性が『一つの知覚という機能共同体』に属している」(Waldenfels S. 154, 『 』内は CM S. 150) のか、ということであろう。

III 身体の共同化と共同受容作用

共同受容作用は、フッサールに依拠しながらヴァルデンフェルスも述べているように、私の経験野に他者が「時間対象として現われる」ことによって生じるのではなく、「我々が一つの『時間的共同体』の中で、すなわち『共存』という仕方で生きている」(Waldenfels S. 148, 『 』内は CM S. 156) ことに基づくということは、ここまでの考察から明らかであろう。しかし、ヴァルデンフェルスがいうように、「共同の現在の中で或る共同の未来を開き、共同の過去を獲得する」ことによって、たとえ「共同性が表現的に構成される」(Waldenfels S. 148) としても、解明されるべきは、その出発点である共同の現在がいかにして他者と共に生きられているかである。このことを解明するためには、ヘルトがいうように、「機能している現在の共現在的 (kompräsent) 共同機能への転化」が、私の「第一次性を

踏み越えていても、なおかつ定立的な再現前化」であることが示されなければならない（Held S. 44）。

そこで、間接現前により非主題的に経験されているだけであり、未だ相互に時間対象として経験されていない多数の共同主観は、いかにして一つの時間的共同体の中で相互存在しているのかをキネステーゼの側面から記述してみたい。というのも、顕在的な多数の他者とのこうした相互存在を記述するためには、ヴァルデンフェルスがいうように、「共同して触発されていること」（Waldenfels S. 163, vgl. S. 152）のなかで「端的に知覚的なものの共同化」（Kr S. 166, vgl. Waldenfels S. 152）がいかにして生じるかを解明することが必要となるからである。そして、こうした知覚的なものの共同化には、我々が「身体物体的に現に存在している」（Kr S. 307B）ことを前提としている以上、以下で述べるように、キネステーゼ的身体の問題が関わらざるをえなくなるからである。

ラントグレーベは、感性的に知覚される「自然については、我々は、それが身体的―キネステーゼ的な構成能作と関係している程度に応じてのみ、知るしかない」が、身体に関わるすべての出来事は、「我々の身体と、我々が世界を分かちあっている他のすべての人々の身体とをいわば貫徹しているものとして経験されている」（Landgrebe S. 479）、という。しかし、この記述だけでは、我々の身体間の共同受容作用については未だ何も述べられていないだけではなく、この時の自然には、私や他者の物体としての身体も含まれていない。我々が同一の世界内に共存しながら共同の対象によって触発されていることを示すためには、ヘルトがいうように、経験されているものが「知覚的に感性的（ästhetisch）であり、また相互主観的」（Held S. 51）な仕方で受動的に構成されているということが、キネステーゼ的に機能する身体の次元で解明されなければならない。

私によって主題化されているものとは、偶因的に与えられている根源現前から間接現前への乗り越えによって時間客観として統覚されているもののことである（vgl. Held S. 10f. S. 29）。このことを時間構成能作に内容を与えている原印象とキネステーゼの関係から述べれば、次のようになる。私に主題的に知覚されるものは、「感性野が［構成するものとしての］身体に関連づけられて組織化されていること（Organisation）」（Landgrebe S. 477）によって形成されている「自然の側面（Naturseite）」（Landgrebe S. 479, vgl. Id II S. 279）から浮かび上がってきたものである。感性野は、身体を備えた主観性と一体となった自然の側面と

して、「現出の世界を構成する場」となっている（Id II S. 279）。したがって、自我がそこへと注意を向ける際には、自我の注意を「触発することの中で、すでに形式と内容とを備えた構造が現に存在している」（PP S. 479）ような「身体的出来事の中で、自己を告知してくる」のが「自然」である（Landgrebe S. 479）、ということができる。

こうした自然の側面としての空間的な感性野の中から、それを背景として或る主題的対象が時間客観として統覚される以上、この対象は自然の側面を背景とした空間的物体としても身体的に構成されなければならない。それゆえ、感性的に知覚される対象が空間客観として主題的に統覚されている時には、フッサールが記述しているように、「あれこれの個別のキネステーゼを働かせることによってキネステーゼの全体が活発に変化するたびに、諸キネステーゼの局面、つまりキネステーゼ的―感性的全体状況の局面としての物体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ってのみ、それら諸局面は物体の諸局面としての存在意味を、すなわち物体の諸局面としての妥当性をもつことになるようにと、両者は共同して働いている」（Kr S. 108）ことになる。

そして、授業において典型的となるように、同じ空間内に多数の人間が同時に存在している時には、共同の対象として注意を向けられている話し手の身体や教材などがそれを背景として主題化されているところの私の自然の側面には、他者の身体が物体として構成されるための「受動的な構造契機」（Landgrebe S. 478）である彼らの身体の原印象も同時に含まれている。また多数の他者のそれぞれも、やはり同時に、同様の仕方で（私を含んだ）多数の他者の身体の原印象を含んだ自然の側面を感性野としている。このことは、主題化されている対象を空間客観としてそこから浮かび上がらせている各人の感性野は、個別に切り離されているのではないことを、むしろ身体的出来事の中で告知されている各人の自然は、多数の他者の感性野への受動的相互含蓄という仕方で各人の身体がいわば一つの身体へと有機体化（Organisation）されることによって、同じ一つの自然の側面として組織化されていることを意味している。確かに、私の身体のキネステーゼが活発に変化すると、多数の他者の身体によって組織化されている感性野がそれぞれ変化していく。しかし、この変化にもかかわらず、私と多数の他者が共現在的共同機能の中で共同の対象を主題的に統覚し続けるためには、私とすべての他者のキネステーゼは、主題的に知覚されているものの背景となっている感

性野を共同して組織化するようなキネステーゼとなることが要求されている。そして、この要求を聞き手のそれぞれのキネステーゼが満たしている時に、はじめて、同じ場で同時に共存している多数の人間の自然の側面は多数の我々によって共同して組織化された同じ一つの感性野となるのと同時に、各人の身体は、そうなるようにと、多数の他者によって受動的に組織化されることになる。

経験的には、授業で例えば子どもたち全員が集中して朗読を聞くことによって、或る独特の雰囲気が教室に漂う時には、身体の次元でのこうした受動的共同化が生じている、といえる。ところが、例えば、或る子どもがこうした雰囲気を破るような行為をする時には、その子どもと他の子どもたちとの間では、朗読を共通の対象としている両者の自然の根底は相互に組織化しあって同じ一つの感性野を形成できないため、両者は主題化されている対象を同一世界内の対象として統覚できないことになる。

他方、自然の側面が同じ一つの身体へと組織化された多数の身体によって受動的に共同して組織化されている時には、我々は、同一空間内に同時に共存しているという意識をもって、同一のものを主題的に統覚することができる。すると、我々によって共同して主題的に統覚されている知覚対象は、共同して組織化されている感性野から我々を触発し、「その方に注意を向ける」という各人の個別的な能動性によって主題化されたものであり、各自にとってのパースペクティブの違いは、各人の空間的位置の違いによる偶因的なものとみなされる。私にとって根源現前しているものは、他者には間接現前しており、逆に私にとって間接現前しているものは、我々のうちの他の誰かに根源現前しているとしても、主題的対象の背景となっている感性野は、各人のキネステーゼの共同化によって同一の仕方で組織化されていると同時に、各人の身体は相互に他の多数の身体によって組織化されている同一の感性野に含まれているという仕方で、各人の身体機能は共現在的であることになる。このことは、主題的他者経験の基盤であるところの、知覚対象が非主題的に機能している他者によって共に把握されているということが、キネステーゼの次元で生じていることを意味することになる。

引用文献

（フッサールからの引用に際しては［ ］内の略記号をもちいた）

K. Held, Das Problem der Intersubjektivität und Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie, *Perspek-*

tiven transzendentalphänomenologischer Forschung, Martinus Nijhoff, 1972.

E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Martinus Nijhoff, 1950, [CM].

E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, Martinus Nijhoff, 1952, [Id II].

E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, Martinus Nijhoff, 1962, [PP].

E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil*, Martinus Nijhoff, 1973, [Int III].

E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, Martinus Nijhoff, 1974, [FTL].

E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, 1976, [Kr].

L. Landgrebe, Reflexionen zu Husserls Konstitutionslehre, *Tijdschrift voor Filosofie*, 36e Jg. Nr3, 1974.

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

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

（中田　基昭・なかだ　もとあき・東京大学）

教育の現象学的研究について（教育的会話・生活世界・他者）

岡田敬司

一　私にとっての現象学

教育学、教育人間学、教育哲学といった用語の区別は、それほど明確ではありません。最も哲学に接近した呼称である教育哲学にしても、多くの場合は歴史に残る偉大な哲学者の思想の中から教育に関連する見解を抜き出す、あるいはその思想の教育的含意を汲み取るものです。この点で教育関連学は認識の（真理性の、無前提性の、隠れなさの）根拠を解明しようとする哲学の営みとは違います。

現象学の用語法に即して言うならば次のようになるでしょう。事象を非反省的に生きている意識、これには当然、事象をそれとして認識する意識も含まれるが、この意識の生がいかに可能になっているかの解明を目指すのが超越論的意識である。この意識の自己認識、それにまつわる諸条件の解明を目的とするのが哲学である。これに対し、教育学が目指すのは人間と人間、あるいは大人と子どもの間のかかわりにおいて、いかに人間形成作用が発動するかを認識すること、あるいは、発動すると（正しくあるいは誤って）思念されてきたかを認識することである。この認識の目標は、作動している意識や無意識の生を捉えること、事象を捉えることであって、事象の把握可能性の根拠そのものの解明ではないと。

では何故、教育の現象学か。現象学は良くも悪くも初めから二つの面を持っていました。一つは諸学の学的認識を

基礎づける超越論的営為であり、もう一つはあらゆる先入見に中立な純粋記述学的営為です。これは先の基礎づけ主義からさえも中立を保とうとするところがあります。超越論的性格はフッサールの現象学を貫く特徴ですが、純粋記述主義の方は発端においてブレンターノの記述的心理学から引き継いでいたものが、晩年の生活世界の重視の際に再度前面に出てきたものです。これはメルロ＝ポンティらに引き継がれていきます。

記述主義と超越論的性格の両面が分かち難く現れる例に、生活世界の説があります。フッサール晩年の生活世界の現象学の提起は単なる純粋記述学に止どまるものではありません。それに更に超越論的還元を施さなければならないのです。生活世界は実証主義的な諸科学に意味基底を与える地盤ですが、それ自体は自然的態度による世界把握なので、超越論的まなざしで再構成しなければならないというわけです。

ここで基礎づけ主義に不可避なジレンマが生活世界の現象学にも取りつきます。生活世界があらゆる認識の地盤として「地平」として与えられている、というだけなら問題はありませんが、その構造の全体を明示的に記述しつくすべし、という超越論的構成の段階になると、生活世界は地平に止どまることはできず、「主題化」されざるを得ません。しかしこうして主題化され、輪郭がくっきりとしてしまった「生活世界」は再度それを支え、浮かび上がらせている非主題的な背景を自らの根拠として意識せざるを得ないのです。逆に言えば、生活世界に地盤としての性格、根拠としての性格を与えていたのはその地平性、輪郭の不明確さ、主題化以前性であったのです。

だからといって私は現象学は無意味だとか見込みがないと言いたいのではありません。逆に、こうしたジレンマにも拘らず根拠への問いを投げかけ続けることにこそ現象学の存在意義があると言いたいのです。究極の根拠づけが不可能だからといって、その都度の、あるいは時代時代の最良の根拠づけをあきらめてよいわけではないのです。そして、それをやれるのは現象学をおいてないと私には思えたのです。現象学的記述とはそうしたものです。

この純粋記述主義と超越論主義を合わせ持つ現象学の性格は、教育学あるいは教育人間学がなす教育への問いにいかなる利点をもたらすでしょうか。一つには超越論的根拠づけにつきものの視座の普遍性あるいは相互性だと思われます。教育学は本質的にそれを必要とする学問です。教育とは他の人間の教育だからです。

教育は他者、他の人格に対する働きかけであるということ、そしてその他の人格の成長発展自体を目的とする働きかけであるという点を押さえておかなければなりません。国の繁栄のために高度の労働力を養成する、といったような手段的な教育観は、いかにそれが現在まかり通っているとしても、教育の概念の本来の姿からは逸脱したものです。

この他の人格（の成長発展）を目的とした働きかけであるという教育の特質は直ちに、その働きかけや目的が普遍的なものであること、少なくとも自他を含む共同体においては「普遍的」なものであることを要請します。しかし、現実において、教育者の働きかけの意図は子どもに理解されないことも多いし、親や行政組織に理解されないことも多いのです。そこで、教育者は自己の教育的働きかけの正しさを認識し、証明する必要性に迫られます。一人一人の親や教師が自身では証明できなくとも、こういうふうに働きかけることが「人間として」正しいのだという証明を例えば教育学者に求めます。「どのように働きかけることが（例えば学力向上に）効果があるか」という問に答えるだけなら、教育学者は自己の認識根拠を問い返さない人間科学的立場で十分です。しかし、「その働きかけが人間として正しいか」という問いに答えるためには、自己の認識が他者の認識としても妥当なのだという証しを必要とします。だから教育学者は自己の認識根拠への問いを発する哲学者にならざるを得ないのです。教育や人間形成の共同体が各家庭にとどまらず、地域社会、国、国際社会というふうに、どんどん拡大する現代においては、教育に要請される共通認識や普遍性もどんどん拡大しているのです。もはや独善的な、独りよがりの規範の押しつけのような人間形成は親といえども、いや国家といえども許されません。ここで言う普遍性は「人間として」と述べたことにも表れているように、認識の真理性への要請と、かかわりの道徳的妥当性への要請との両方を含んだ意味での超越論的要請です。私はこのように、自己（の教育認識の）正当化の後ろ盾として現象学をかじったのです。

二　教師中心型会話と討論型会話

ここで教師と被教育者たる子どものかかわりにおける対称性と非対称性という具体的問題を、先に述べた生活世界の問題にからめて考えてみましょう。

教育的コミュニケーションの両極端を教師中心型会話と討論型会話に求めることは大方の納得が得られるところだ

と思います。前者は非対称型の、後者は対称型の典型です。教師中心型会話と言うとすぐに講義のような一方的なコミュニケーションを考えがちですが、ここではそうした一対多のコミュニケーションが成立する以前の、あるいは成立してくる途上で多用される設問・応答・評価型会話の方を重視します。実際、大学生相手の講義ならともかく、子ども相手の授業では一対多の語りの中にもしょっちゅう、一対一の会話を織り込んでいるのです。設問・応答・評価型会話は教師中心でありながら一対一対話になっています。

設問・応答・評価型会話の働きは、子どもを新たな世界に導くところにあります。新たな世界には様々なかたちがありますが、学校教師が導くものの代表としては学校世界や学問世界、あるいは理論世界が挙げられます。それは子どものそれまでの生活世界とはいろんな意味で異質です。

新たに小学校に入学してきた子どもの場合を考えてみますと、幼児期の生活世界での判断の大部分を占めていた知覚的事実判断が、学校の理論世界に導かれることによって、かなりの部分が理論判断に置き換えられていきます。ピアジェの液体量保存の認識の実験を例にとりますと、一定量のジュースを細くて背の高いコップに注いでもらい、水面が高くなると「多い」と判断して喜び、背の低い底の広いコップに注いでもらって水面が低くなると「少ない」と判断して不満を表す幼児が、いつの間にか「同じジュースを移し替えているだけだから同じ量に決まっている」と判断するようになるのです。ここでは非常に明瞭に、知覚的印象に基づく事実判断が物理量保存の法則の認識に基づく理論判断に入れ替わっています。

注意すべきことが二点あります。一つは、知覚的事実判断と法則認識的理論判断とが共にある局面では「疑わしいこと」あるいは「わけの分からぬこと」として、別の局面では「当然のこと」としてなされることです。自明性を生活世界の判断様式の特徴とするならば、両者はどちらも生活世界であり得るわけです。この点からすれば、自明の判断がなされる生活世界、それ故それ以外のすべての判断を支える根拠たる生活世界は決して確定したものではなく、変容、発展するものだということです。

もう一つは、この事実世界から理論世界への移行が必ずしも先達たる教師の理論教示の結果としてではなく、子ども同士のぶつかり合いの中でも起こることです。子ども同士のぶつかり合いというとき、二種類のものが考えられます。一つは相手が既に理論世界に目覚めている場合です。

このときには相手が教師の役割を肩代わりしている可能性があります。もう一つは相手も物理量保存法則を知らず、知覚的自明性の世界の住人である場合です。このとき二人の子どもの世界把握は構造的には同等ですが、同等だからといって判断や見解が一致するわけではありません。知覚的事実判断は著しく自己のパースペクティブに中心化されていますから、各人は「自己中心的に」多いとか少ないとか言います。つまり、ぶつかり合いは起こるわけで、この対立葛藤が新たな世界の獲得、発見への起爆剤になり得るのです。これは上級の、あるいは獲得すべき世界認識の手本がないままに、対立葛藤（認知葛藤）の中でそれが内発的に生成し、発見されるという意味で、次に述べる討論型会話と通じるところがあります。

ともあれ、設問・応答・評価型に代表される教師中心型会話は、子どもを新たな世界に導き、それを第二の生活世界にしていくきっかけになり得るということです。ここで大切なことは、旧来の生活世界から引き剝されて新たな世界の前で立ちすくんでいる子どもに、教師が一対一で受け答えをすることでペアの世界を成立させることです。このペアの世界が旧来の生活世界と新たな学校世界や理論世界との媒介項になるのです。母子がペアの世界を作り出すことによって原初の生命体を人間世界に導くのと同様です。

討論型会話の方に移りましょう。教育が知識や価値観の伝達で定義されるのであれば、これはこの狭い意味での教育的対話ではありません。そこに行き着くべき世界の先住民としての特権は誰にも与えられていません。誰もモデルや先住民でないという意味では、教師はいないのです。なぜそれをも教育的会話と呼ぶのか。一つには、討論のメンバーとしては子どもと対等になってしまうとしても、討論の場の設定者あるいは交通整理人として、教師は別格の役割を担い得るからです。もう一つの理由は、教師の別格の役割がそれほど明瞭でないにしても、討論を通して子どもたちがより自主的に、より深く納得して新たな世界認識を獲得するからです。つまり学習促進作用をねらった働きかけ一般を教育と呼ぶことが許されるならば、これは立派に教育の一環です。

もう一点付言するならば、これが人間の自律性を育むという近代教育の目標をやりとげる上で不可欠だということがあります。人間の自律を他人によって導かれるという他律を通して実現する、この離れ業をやりとげるには教育の仕上げの時期、思春期前後に討論型会話を経験することによって、「他者に従いつつ学ぶ」パターン一辺倒から「他者

に対決しつつ学ぶ」パターンに移っていく必要があります。これによってこそ、子どもは教育の埒外に脱出してしまうことなく自律に軟着陸できるのです。それは討論が受動と能動の両面を持っているからです。

討論は他者の発言や見解に異議を唱える点で能動的、主体的ですが、その自らの考えが他者の発言によって触発されるという点で受動的、他律的です。この両面性を生活世界との関連から考えてみましょう。

討論のできる人間は人間の常として、自分の考えや信念を持っています。つまり自明の判断の領域である生活世界であり、しかも他者の自明の判断と自分のそれとが必ずしも一致しないことを経験上知っています。これが自分の知覚的現実以外の別の世界のありようを知らない幼児との違いです。討論をやる人間、やれる人間は自分の生活世界をもちろん信じており、しかもそれが他者のものよりも優位だと思っているのですが、それでも他者の異質な生活世界が可能であることは分かっているのです。

ここで討論における対立葛藤が本質的には勝ち負けにまつわる感情対立を越えるものだということを確認しておく必要があります。他者の異なった考えや信念と出会ったとき、ほとんどの人はそれを自分の考えの中に取り込んでしまえると思っているし、万一、討論の経過が不利で、自分の考えの修正が必要になったときでも、自分の信念や考えの根拠たる生活世界が無効になってしまったのではなく、部分的変容だけで本質的部分は維持できると信じています。自分の生活世界はたとえ個性的であるにしても、本質的には人間精神の世界であり、たとえ自分の考えが敗退したとしても、それが人間精神の世界の自覚化の歩みにおいてはむしろ進展なのだと納得できるのです。

無論、優勢な側の侮辱的な発言や馬鹿にしたような態度があればまず反発してしまいますし、相手が優秀すぎれば妬みもおこるでしょう。そうした感情的反応による逸脱の可能性をはらみつつも、討論は他者との協同でより普遍的な認識を目指すものとして、あるいはそうではなくとも、他者の批判や反対見解とのぶつかりを契機として、それまで自明であった自分の考え方の問題性に反省のまなざしを向け、かくして自己の生活世界の変容を導くものとして、根本的な次元において教育的営みであるのです。

他者との出会いが生活世界の変容をもたらす契機になるという点では、教師中心の設問・応答・評価型会話も討論型対話も同じです。しかし信頼している教師の教示や判断

に従って子どもの生活世界が変容する設問・応答・評価型会話の場合、この変容は付加型です。以前の信念が保存されたまま新たな信念が加わり、拡大した生活世界が生じます。しかし多くの場合、旧来の信念と新たな信念との整合性は問われないままくっついています。この新たな生活世界はもし反省的まなざしが出現すれば内部矛盾となるような異質な部分を異質なまま包み込んでしまっているのです。この拡大した生活世界は厳密には完全な自明性には至らず、「教師への信頼」という不透明な媒介項に依存した周辺的自明性に止どまりがちです。教師への信頼が揺らげば、容易に問題的世界に転じるものです。

これに対して、討論型会話がもたらす生活世界の変容は「内部矛盾の削減」です。一見したところ自分の世界と他者の世界の総合の結果として拡大した生活世界に至るように見えますが、それは教師中心型会話が専門とするところで、討論型会話はこのようにして無批判に拡大した生活世界の吟味、反省、そして場合によっては部分的廃棄をもたらすのです。それは前反省的に生きるだけの生活世界に反省意識のまなざしを向け、言語化して無矛盾や整合性を追求することに伴う不可避の縮小、削減です。自覚化の代償です。この縮小、削減の作用が及ぶのは大部分、拡大した自明性の領域、周辺的生活世界です。狭義の生活世界の自明性が揺らぐことはめったにありません。しかしこれは相対的な違いに過ぎません。討論をきっかけに回心ともいえるような、根本的な世界観の転換がおこることもあります。先に述べた知覚的事実判断の世界から理論的、論理的判断の世界への転換などは典型的な例です。

以上、教育的コミュニケーションの両極端としての教師中心の設問・応答・評価型会話と対等な討論型会話の教育的働きの違いを、子どもの生活世界の変容における方向の違いとして述べてみました。結論としては、それぞれの会話は子どもの自明世界の拡大と縮小をそれぞれ促すものとして、共に必要不可欠だということです。拡大した生活世界、周辺的生活世界について述べたのは、この領域こそが大部分の教育作用、学習作用の働く場であるからです。「半ば自明」のこの領域が、あるいは自明化、あるいは問題化に向かって変容しやすいからです。

三　他者による記述としての経験科学を利用すること（視座転換をめぐって）

現象学の方法は、自己の意識経験を想像的に変容させて

不変項を取り出すことにつきるのでしょうか。ここで人間科学との対話ということを考えてみたいと思います。

科学者という他者が自分の意識経験を記述したのが人間科学の知見であるならば、それを借用すること、吟味し直すことは何ら不都合はありません。私の意識経験も科学者の意識経験も超越論的意識の次元では同じ我々の一部なのです。前節での教育的会話の考察も、他者による経験的記述を現象学の生活世界論とからめて再構成したものですが、それは明らかに今述べている現象学と人間科学との対話の一例です。

問題は経験科学の記述は意識が内的にたどることのできない仮説という断絶を含んでいることです。精神分析の言う無意識などはその代表格です。こうした仮説概念は内的意識経験の必当然的明証にもたらされることは決してありませんから、認識論的には常に第二級の水準にとどまります。

しかし教育学、教育人間学は認識批判学という意味での哲学ではありません。真正の認識も大事ですが、教育や人間形成という目標を効果的に達成する方がより大切です。ここでは認識論的には第二級の仮説概念に価値があることもあります。精神的な症状を無意識の概念を用いて説明することで、より明解で効果的な対処法が生じるならば、無意識の概念に価値があるのと同様です。

この種の仮説概念で教育に関係するものは数多くありますが、知能とか素質とか伝達とかいったものがその最重要の部類に入ると思います。私の研究テーマである教育的な人間関係とか、かかわりに関しては、相互理解とかコミュニケーションを可能ならしめる視座（パースペクティブ）転換がそれに当たるでしょう。視座転換とは自分の身体の位置以外の場所に想像的に自分の視点を移すことですが、一般的には他者の立場に立つことと表現できます。フッサールが他者構成の理論で述べた「感情移入」も視座転換の一つのかたちだと言えます。彼はこの概念をそれ以上の何の説明もなしに用いています。本質直観で得られるのだというわけでしょう。一方、心理学概念たる限りでの視座転換は仮説です。

ここで問うてみたいのは本質直観と仮説との関係です。私の幾分乱暴な考えを述べるならば、この二者の間に絶対的な違いはありません。外的観察から法則を帰納するという名目でなされるのが仮説構成です。しかしこれは実は帰納されるのではなく、一種の意味付与です。ですから、そのいくつかは現象学の言う形相的還元や本質直観に相当す

ることもあります。ただ何度も言うように、仮説は観察された現象を説明することが第一義であって、自分の認識根拠を問うことは本務ではありません。ですから直観的に構想されたいろいろな仮説でとりあえず観察現象の説明を試み、それでうまくいかないものは捨て、たまたま有効なものが見つかれば、それが生き残っていくということなのです。

相互理解やコミュニケーションを支えるものとしての視座転換の概念は、教育的かかわりを含めて人間関係にかかわる現象を説明するのに有効な概念として生き残っています。それらの観察現象の説明における有効性は経験的に証明済です。ただそれは人間を行為する主体として捉えてはいるものの(行為は外部から観察できます)、認識する主体、更には自己の認識の根拠や真理性を問う主体としてではありません。

しかし人間はいかに動物的に感情や欲求に突き動かされていようとも、常に潜在的には自分の行為の正当性や根拠を問う哲学者でもあります。それは何も子どもがいつも哲学者を気取っているということではありません。私が以前に述べた認知葛藤的かかわりというのは、自分とは異なる考え方と出会い、ぶつかることによって、自分のそれまでの自明の考え方に疑問を持つようになり、一まわり高度な考え方を見つけ出していくメカニズムですが、この現象は各人が潜在的にしろ無意識的にしろ、自己及び他者の認識や思考の正当性や根拠に不断の関心を持っているのでなくては起こり得ないはずです。この認知葛藤は思春期以降に限らず、幼児期から既に認められます。

私が言いたいことは、仮説による外からの説明をこととする人間科学の成果を、内からの了解や認識論的問いを特徴とする現象学の哲学的まなざしで読み直すことが極めて生産的だということです。それは先に述べた現象学の二側面、つまり純粋記述主義と超越論主義とを科学の力をも動員して総合することかも知れません。これは何も科学が低級で哲学が高級だといっているのではありません。人間科学の仮説は自分の認識根拠を問わないだけに大胆です。これがうまくいった場合には哲学的まなざしがどうしても捉え得ないものを捉える可能性があります。先に述べた精神分析の無意識の概念などはその代表例です。それは内からの意識経験の対象とならないものであることを定義としているのですから、現象学的な記述は不可能です。しかし人間理解においては有用性を保っているのです。

我々の一部でない厳密な意味での他者についても同様で

す。フッサールが苦闘したように、それは原理的に現象学的な内からの把握の対象にならないもののようです。教育の対象たる子どもが、この強い意味での他者と我々共同体のメンバーという弱い意味での他者との境界に位置するものだとすれば、そして徐々に他者の視点に立つことを学ぶことによって人間共同体のメンバーになっていくのだとすれば、教育学を助けるものとしての現象学的他者論は、視座転換の仮説を内的にたどり直すことをはじめとして、今なお更なる深化が求められているように思われます。

この点についての目下の見通しは次の通りです。「我思う」の我がダイレクトに他者の我の位置に立ち得るというのが視座転換の仮説の意味するところですが、私自身はこの便利な仮説の背後により根底的な現象が隠されていて、それが「自己と他者の（生活）世界の融合」だと考えています。相手の立場に立ち得るのは人間主観の無条件の能力などではなく、自己の生活世界と他者の生活世界の融合という困難な作業をやりおおせた人間にのみ出現する能力なのだということです。

（岡田　敬司・おかだ　けいじ・京都大学）

ベルクソンにおける自由と行為の問題

——自我の二つの解釈を巡って——

小関彩子

初めに

我々が自らの行為を決定するものを明らかにせんとする時、通常「何が我々をして行為を為さしめるのか」という方向に解決の方法を探る。しかしながら、この問は「そのような行為を為した、その我々とはいかなる者であるのか」という問を導き出さずには擱かない。この問題に対するに本論文は、自我論との関係において展開されるベルクソンの行為論の検証を以てする。その第一の主著の表題が示すごとく、我々の「意識」に直接「与えられた」事象そのものへと、その事象に即して迫ろうとした彼の方法的態度は、後続するフランス哲学界に現象学への道を開いた。ベルクソンにおいては行為する我々に与えられているのは、行為という体験であり、行為する我々自身なのである。

このベルクソンの行為論は、従来様々な批判・解釈・議論を喚起して来た。ベルクソンにおける自由が意志的行為のみに存すると解釈したサルトルは、自由は私の実存そのものに等しいと批判した[1]。反対にメルロ＝ポンティは、ベルクソンに精神の自由に安住して行為の自由を求めない現状容認の思想を見て取り[2]、精神と身体の乖離が自我の解明も行為の自由をも妨げていると批判した[3]。両者とは対照的にドゥルーズは、ベルクソンの持続概念を差異として再構成することで、その乖離の超克が可能であると発展的に解釈している[4]。ベルクソンの行為論がこのように多様な評価を許してしまう背景には、彼の議論が孕む何らかの矛盾が

存在しているものと考えられる。本論文は、この矛盾を彼の自我論と関係付けて摘出し、ベルクソン理解の基本的な枠組みを提示することを目的とするものである。

ベルクソンの自我論にはある二義性が見られる。彼は自我に内的自我（moi intérieur）と表層的自我（moi superficiel）の二つのaspectsを区別しているのだが、このaspectは「様相」と「局面」という二つの概念に整理されるべきだと考えられるのである。前者は我々の唯一の自我に対する二つの異なったとらえ方を意味する。他方後者は自我が二つの部分に分割され、従って二つの自我であると解釈せざるを得ない場合である。様相と局面というこの二種類の意味の内、我々はどちらをベルクソンに帰することが出来るのだろうか。或いはこの二つの錯綜はベルクソンにおいてついに解消されないままに終わっているのであろうか。

そこでまず第一節においては、自我に二つの「様相」を見る第一の解釈に基づいて、我々の自由な行為を創造するものは、内的様相においてとらえられた唯一の自我であると考える。これに対して自由ではない行動を、第二節では自我ではないものに帰して解明する。さらに第三節では自我が二つの「局面」を持つという第二の解釈を導入することによって、自由ではない行動の主体を外的自我[5]に、自由な行為の主体を内的自我に置くこととする。

一　自我の二つの様相と自由行為

ベルクソンの行為論は、行為の自由を否定する決定論との対決を端緒として展開する。この決定論批判は、行為を生み出すに至るまでに変容する、我々の自我に対する理解の相違にその根拠を置いている。すなわち、自我理解に当たって決定論が採る自我の「様相」に誤りを指摘するのである。ここで彼が問題としている様相とは、唯一の我々の自我に対する表象の方法としてであるように思われる。

ベルクソンは決定論批判に際し、決定論に内在する次の三つの段階を定式化している。

①物質の作用・反作用は法則によって決定されている。
②我々の心理的状態は我々の置かれている物質的状態に決定される。
③ある行為を為そうと考える心理的状態は先行する心理的状態によって決定される。

すなわち脳という物質の分子的状態が心理状態に対応し、先行する内的諸状態が我々の行為を決定する。我々が外界

から感覚・感情・観念などの作用を受け、反射運動や所謂自由で意志的な行動という形で反作用していると考えるのである。[Cf. Essai107. 108]

この論理に対するベルクソンの批判は、このような図式では自我がそのあり方を変容する過程を説明することが出来ていないという点に向けられている。ベルクソンはまず①を承認した上で、②に対してはその証明の不可能性を指摘している。すなわち生体の状態と意識状態との結び付きは経験的なものに過ぎない[Cf. Essai111~117]にも関わらず、決定論は自然の秩序と人間の行為、客観的諸現象の継起と意識事象の継起とを混同するという誤りを犯しているのである。[Cf. Essai153~159]さらにベルクソンは、③が前提としている連合説を批判することで、決定論が訴える因果律の原理そのものが内包している矛盾を指摘する。連合説は内的生命の全体を単純感覚という心理的実体の集合と考える。自我を不動の諸事象に還元した上で、それらが継起することで行為を為そうとする心理状態がもたらされると説明するのである。ベルクソンに従えば決定論はこの心的諸事象を奇妙な「ネックレスの真珠をとめるひも」[PM207]で統合するのであるが、その根拠は不明である。しかしまた反対に、そのような統合を否定する従来の非決定論者は、諸要素の継起を恣意的な並列に過ぎないと考える。我々の自我が不動の感情が併置されたものに過ぎないとすれば、それが熟考しても、決断し、ある行為を行うに至るまでに変化することは不可能であるというのがベルクソンの反論である。

結局ベルクソンの行為論は、決定論は行為に至る自我を説明することは出来ないという結論に達する。「意識は、来るべき行為の絶対的決定など確認しないし理解しない」[Essai163]のである。

このように決定論・非決定論は、共に行為を創造する自我の変容を説明することが出来ない。ここで我々が注目したいのは、その原因としてベルクソンが指摘しているのが、決定論が我々の自我を外的自我という「様相」において見ている点であるということである。

意識の錯覚は、意識が自我を直接にではなく…様々な形式を通しての一種の屈折によってしか考察することが出来ないということに由来する。[Essai163]

我々が直接に把握するのだと信じている自我そのものの最も明白な諸状態も、多くの場合、外界に由来する若干の形式を通して知覚されている。[Essai167]

決定論が依拠する外的様相によって把握された心理状態

は、我々が自我の外部へ立場を移し、人格について「一連のスケッチ、略図、記号的、図式的な図形をつくること」[PM194]によってのみ得られたものである。このような自我は幻影的自我、空間内に投影された自我の影、その空間的で、言わば社会的な表象に過ぎないとベルクソンは批判する。[Cf. Essai174] この批判において要点となっているのは、我々の唯一真なる自我を、外的自我という様相では正しくとらえることが出来ないという点であると言えよう。

このような自我の外的様相に対して、行為を創造する本来の自我とはベルクソンによれば、絶対に他の人と置き換え得ない唯一無比の主体的自我、人格を持つ自我である。自ら生きる能動的なこの自我は、前進する生命の個体における具現であり、創造的で自由な自我であり、また感じたり情熱を燃やしたりする自我、考え込んだり決心したりする自我、その諸状態と変容とが緊密に浸透しあっている一つの力なのである。[Cf. Essai93] このような具体的で生きている自我、現実の自我は、その継起が融合と有機化を含んでいる。ベルクソンが描く行為を産出する自我の変容とは、次のようなものである。

自我は、ある感情を経験したというその事実だけのために、別の感情が起こった時、既に幾分変化している。つまり、熟考のあらゆる瞬間に渡って自我は変化し、従ってまた、それを動かしている二つの感情をも変化させる。こうして、相互に浸透し強化する状態の動的な一系列が形成され、自然な進化によって自由行為へと到達することになるのである。[Essai129]

自我はためらいそのものの結果によって変化し、生成発展するのであり、自由行動は熟し過ぎた果実のようにそこから出て来るものなのである。[Essai132] すなわち連合説が描くような継起する不動の要素をネックレスのひもでつなぐのではなく、自我自身が変容して、行為を生み出すに至るのである。

自我のこのような姿を把握するためには、それを内的様相によって見なければならない。「表層の下を掘り進むにつれて、自我は再び自己自身となり」[Essai123]、「反省の力強い努力によって、我々につきまとっている影から目を転じて自分自身の内部に立ち戻る時はいつでも、この自我を認めることが出来る」[Essai175] のである。

以上で展開されて来たベルクソンの決定論批判に基づく限り我々は、ベルクソンは我々の自我に由来する行為を決定するものは自我そのものを除いては有り得ない、と考え

ていると理解することが出来よう。我々の自我は他の何者にも決定されずに行為しているのである。

二　身体と行動

さて、前節までの議論で主題となっていたのは、自我に由来する行為であり、決定論はこのような行為を説明することが出来ないということが明らかになった。ここでの我々の問いは、行為が自我に由来していない場合、これをどのように説明することが出来るのか、という点である。前節で批判された決定論は、我々のいかなる行為をも説明することは出来ないのであろうか。このような疑問が生じるのは、そのように仮定した場合、我々の全ての行為が自由であらざるを得なくなるからである。ここで自由の問題が、行為の決定の問題と不可分のものとして浮上して来る。ベルクソンは「自我から、自我のみから発する全ての行為を自由と呼ぶ」[Essai130] と定義しているのである。

そもそも自由（liberté）とは libérer（解放する・義務を免除する・障害物を取り除く）されているということであり、libre（自由な・拘束されない）だということである。このことからして、我々が自由であるとは、自分自身ではないいかなる「もの」や「こと」にも拘束されない状態である。従って我々が行為するに当たって何者にも左右されずに、我々自身の行為について決定する場合、言い換えれば我々が自分自身によってのみ行為する場合、それが「自由に行為する」ということなのだと言えよう。

ここで問題となるのは、行為する「我々」とは「我々の自我」に外ならないのであるか、と言う点である。決定論の誤りは、自我を説明出来ない点にあった。それならば、自我に由来しない行為が有り得るとすれば、そのような行為に対しては決定論は依然として有効な説明原理であると考えることも出来よう。反対にベルクソンにおいて行為とは全て自我に由来するのであり、「私の行為」とは「私の自我の行為」に等しいと仮定すると、決定論はいかなる行為にも当てはまらない。つまり自由でない行為は有り得ないことになる。しかしながら彼は、「自由な行為は稀なものであり」[Cf. Essai126]、「多くの人が真の自由を知らずに死ぬ」[Essai125] と述べている。このような論述は、自由ではない行為もまた有り得るということを示している。それでは、自我の変容によってはとらえられない行為、自由ではない行為とはいかなるものなのであろうか。

自我の二つの様相が我々の唯一の自我に対する観点であ

るというこれまでの論述に沿って考えれば、自由ではない行為とは、その唯一の自我に由来しない行為ということが出来る。そのような行為を支配するものが自我ではないとすれば、それは一体何なのであろうか。ここで我々は自我に因らない行為について考えねばならない。

行為を論じるに際して、有意的行為（acte volontaire）を意味する場合 acte を多用していたベルクソンは、より生理学的なレベルにおいて行動を理解するためには主として行動（action）の語を用いている。[6] そして行動が実現される場を、我々の身体と外的な物質の世界に措定する。その上でベルクソンは行動の中心である身体と、行動に向けられた意識について考察し、世界の中に生きる我々と、我々を取り巻く外部世界の我々ならざるものとの相互関係の解明を図るのである。

我々と世界とが関係を持つことの可能性を探るために、ベルクソンはイマージュという概念を導入する。このイマージュとはあらゆる物質であると同時に、その物質に対する我々の知覚をも意味する。それを知覚する我々の意識から独立にそれ自体で存在する対象であると同時に、そこに我々が知覚する表象を自身の内に持つものでもある。全ての物質はイマージュであり、世界はこのイマージュの総体である。このような世界の中にあって、我々は身体を持った存在である。すなわち我々の身体という物体もまたイマージュである。だからこそ、我々はこの世界を「知覚」することが出来るのである。

> 私の知覚は……もろもろの物体（corps）の全体の中にあり、次いで徐々に自己を限定して、私の身体（corps）を中心として採用する。知覚がそこに導かれるのは、行動を遂行し、感情を体験するというこの身体の持つ二重の能力の経験による。[MM62]

ここで言われている知覚とは我々が物体に与える表象なのではない。むしろイマージュである知覚がまず総体としてある。それは我々の内に生じるのではなく、物質の世界に、外部に、あるように見えるまさにそこのところにあるのである。このようなものとして考えられている知覚は、権利上外的物質そのものに他ならないと言えよう。ベルクソンはこれを「純粋知覚」として設定している。

イマージュの全体である純粋知覚の内にあってイマージュの一つであるこの我々の身体に対して、利害関係のあるイマージュが反射する。[Cf. MM46] こうして得られた知覚は「我々が通常外的対象や我々自身について持っている光景（vision）が、実在に対する執着や生活と行動との必

要によって狭められ空虚にされた一つの光景」[PM151]である。つまり我々の実際生活が行動を必要とし、行動の必要が視野を制限するに至るのである。この知覚の中心である身体は、「不確定の中心」[MM33]、「現実的行動の中心」[MM28]である特権的なイマージュと考えられている。なぜなら、受けた作用に対して物質が一定の法則に従って反作用するのとは異なって、身体は不確定の反作用を世界に与えるからである。このように身体を、外的諸力に支配される単なる物体としてではなく、刺激に対してある遅延の後に、しかも予見不可能な仕方でしか反応しない生ける身体としてとらえることによってベルクソンは、自らの身体によって世界に面前している行動主体の姿を描こうとしている。

それではこのような行動を支配しているものは、我々の自我なのであろうか。ベルクソンによれば、外界からの作用とそれに対する反作用との間にあって両者を媒介しているのは、脳である。我々の身体は、私の身体を興奮させ、私の意志を喚起する対象イマージュから作用を受けて外的印象や運動・影響を集め、運動を伝達・分配・制止する神経・脳を経由して実践的活動を選択し、私が影響を与え得る対象イマージュに対して反作用する。ベルクソンはこの選択を行う脳に自我の所在を認めることはしない。「中央電話局」の比喩で語られるこの脳は、それ自身身体イマージュの一部分なのであり、機械的に作用と反作用を媒介するのみであって、「受け取ったものに何も付け加えない」[MM26]。それゆえこのような反作用としての行動をベルクソンは自由とは考えないのである。

三　自我の二つの局面

さて、前節までの議論において我々は、自我の二つの様相を自我の説明原理として解釈し、その解釈に基づいてベルクソンの言う行為の主体を、自由な行為を創造する「我々の唯一の自我」と、自由ではない行動が由来する、物質に反作用する身体という視点から考察して来た。ここで我々は、現実に我々が遂行している行為について再考し、それを自我と身体とのいずれに帰することが出来るのかを問うてみたい。

行為が真に「私の」行為であれば、それは自由な行為である。その「私」(je)を、ベルクソンの自我論のどこに見い出すことが出来るのだろうか。行動が身体のみを場として遂行された場合、そこに自我の働きは認められない。ゆ

えにその行動は自由ではないとベルクソンは考える。だがここで次のような反論が想定されよう。行為が真に自由である場合、その行為を帰することが出来るのは自我のみである。ゆえにここからは身体が排除される。しかしながら行為が実現される場となった身体は、やはり「我々の」身体である。自我はこの身体を介せずには行為を実現させることは出来ないはずである。イマージュ概念を導入することによってベルクソンは身体と世界との間に道を開いたのだが、しかしこのことによって却って自我と身体、自我と外界との間には断絶を生じさせているのではないだろうか。

このような反論に対してベルクソンは、我々の自我が外界との間に何らかの関係を有することを認めることによって応えようとする。「我々の自我はその表面で外的世界に触れている」[Essai93]。我々の表層にあって外部の世界と接触している外的自我が、しかもなお我々の自我であるということからこそ、我々と世界との間に関係が生じ得るのである。この表面はまた、社会と我々とが出会う場でもある。ベルクソンは、「我々は表層では誰もが他者と連続している。自我はそれ自身社会化されているのであり、我々の内部に何らかの社会的なものが存在していなければ、社会は我々に働きかけることが出来なかったであろう。」[Cf. DS7~8] と考えている。

我々はここで、ベルクソンが自我の aspect を前節までとは異なった意味において用いていることに注目しなければならない。第一節において連合説が依拠していた自我の外的「様相」は、ここでは「第一の自我を蔽う第二の自我」[Essai103] と考えられている。この外的自我とは単に自我を説明するために用いられた様相ではない。それは自我に内在するその外的な「局面」であり、外的自我という自我の一部分なのである。

自我の内にこのような外的な局面を区別することによって、彼は自由ではない行為を位置付けるべき自我の一隅を確保しようとする。それでは外的自我はどのようにして行為を誘発するのであろうか。ベルクソンによれば限りなく変動する我々の感情が不動のイメージに結び付き、外界から受けた印象が意識の表層に凝固している観念を動かして、我々の人格が関与しないままに反射行為に似た運動を引き起こす。ここでは私は意識のある自動人形なのである。[Cf. Essai126~127] 我々は日常においてはこのように行動している。なぜならばこのような内的生活の方が、「社会生活の要求により良く応じることが出来る」[Essai103] か

らである。このような行動に対しては連合説が当てはまることをベルクソンは認め、我々が自由を放棄してこのような行動に埋没する傾向にあるという点で決定論に同意するのである。

外的自我に対比させてベルクソンが措定する自我の内的局面が、内的自我である。

それは鋭く裁断された結晶体や凝固した表面の下にある、一つの連続的な流れである。それは継起する状態であり、それらの一つ一つが次に来るものを予告し、先立つものを包含している。[Cf. PM183]

それ自身において変容し、真に自由な行為を創造する自我を、第一節においてベルクソンは唯一の自我と考えていたのだが、ここでは自我の根底に内在する内的自我に見ているのである。

自我が二つの局面を持つというこの解釈から我々は、我々の自我が、その内的な局面においては自由な行為を生み、外的な局面においては自由ではない行動の主体となっていると考えることが出来るだろう。それではこのような自我のどこに行為する「私」を位置付けることが出来るのであろうか。

まず外的自我とは「我々の自我」なのであろうか。自由ならざる行動が由来するこの自我は決定論を許容しており、そこでは真に自由な行為を創造する自我が未だ自己ならざるものによって拘束されている。ここに行為の主体である「私」を置くことは出来まい。

では真の「私」と考えられている内的自我は、現実に行為に至ることが出来るのであろうか。ベルクソンの考察においては、行動は知覚を制限するものである。我々は生活の実利的・物質的側面から注意をそらせることによって、自我の根底において実在の一層完全な知覚を得ることが出来るのである。身体的条件から精神が完全に独立した自我の根底の状態をベルクソンは夢想（rêve）であると言う。「夢とは常に、身体の感覚＝運動的平衡によって注意が定められずにいる精神の状態であろう」[MM194]。このような状態にある時、我々は本来の意味で「放心している人(un distrait)」[PM151]なのである。成程自己以外の何者にも制限されずに自己自身であるこのような内的自我は、真に自由である。しかしながらそれは行動の必要からも解放されているからこその自由なのである。我々の真の自我が存在するはずのこの局面は、それ故我々が我々自身である局面、我々が最も自由な局面であるが、しかしまたそこは行為から最も遠い局面でもあるのだ。

それでは内的自我・外的自我・身体・外界の事物のどこに「私」がいるとベルクソンは考えているのだろうか。行動の基盤を全く欠いた空想的・観照的生活など有り得ないし、また逆に、純粋に感覚＝運動的な状態、刺激と反応との間に間隙が全く無いような状態も存在しないだろう。前者は、身体を欠いた精神であり、後者は、物体であるに過ぎない。このような矛盾を解消するためにベルクソンは、我々の実際の在り方に程度を異にする様々の段階を想定する。

我々の精神生活には様々な調子があり、我々の心理的生活は生活への注意の程度によって行動により近く、あるいはより遠く、様々な高さで奏せられる。[MM7]

我々の日常の行為は、純粋知覚が位置する身体イマージュと、その対極にある自我の根底との間で為されている。ベルクソンは精神に往還運動（le va-et-vient）を認める。通常の自我は極限位置のどちらにも決して身を固定せず、両者の間を動き、順次中間の位置をとる。この意識の往還運動が精神の具体相なのである。

このようにして自我の二つの局面が往還運動によって統合された、その一つの自我が、すなわち「私」であるのだろうか。「一層深いこの自我は表層的な自我と合してただ一つの同じ人格をなしている」[Essai93]と言いつつ、ベルクソンの答えはなお両義的である。外的自我に対して我々の人格の関与を否定していながら[Cf. Essai126～127]、しかし他方では「身体に接する物質の平面に知覚が生じ、これらの知覚の中心に私の身体が現れ、行動が準備される。私の人格とはそのような行動を結び付けるべき存在である。」[MM46]とも述べており、人格の帰せられる位置は流動的なままなのである。我々は、ベルクソンにおける自我の二つのaspectsを手掛かりとして、真の「私」の具体的な有り様をさらに探求して行かなければならないであろう。

おわりに

本論文において我々は、ベルクソンの自我理解に二つの解釈が有り得ることを示した。自我に関するこの二つの解釈のいずれに立脚するかによって、ベルクソン哲学は異なった姿を提示する。このような枠組みを導入することでベルクソンの思想の様々な問題領域を整理し、理解すること、延いては行為する「私」の姿をより明らかにして行くことが、我々の今後の課題である。

(agir)、運動(mouvement)等も含めてその用法には厳密な区別が見られない。

（小関　彩子・おぜき　あやこ・京都大学）

注

ベルクソンの著作は以下のように略記する

Essai: (1889) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, P. U. F.,《Quadrige》, 1993

MM: (1896) *Matière et mémoire*, P. U. F.,《Quadrige》, 1990

DS: (1932) *Les deux sources de la morale et de la religion*, P. U. F.,《Quadrige》, 1992

PM: (1934) *La pensée et le mouvant*, P. U. F.,《Quadrige》, 1993

傍点は筆者による強調を表す

(1) Sartre, J. P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, 1943

(2) Merleau-Ponty, M., *La Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, 1945

(3) Merleau-Ponty, M., *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, recueillies et rédigées par Jean Deprun, Vrin, 1968

(4) Deleuze, G., *Le Bergsonisme*, P. U. F., 1966

(5) ベルクソン自身の用語としては表層的自我、社会的自我(moi social)、第二の自我(second moi)等が使われているが、我々はこれらを一括して、内的自我の対を為すものとして外的自我(moi extérieur)の語を用いることとする。

(6) ベルクソンはおおよそ有意的行為としてacteを用い、反射的行動を指す場合actionを使用する傾向があるが、振る舞う

存在の有限性

——ハイデガーにおける自由の問題——

鞍田崇

序

自由の問題は、領域的に制限された単なる特殊問題ではなく、それを問うことの内に既に、存在者全体への問いが関わる問題である。だが、ハイデガーのいう自由は領域的特殊を包摂するような普遍的問題ではない。それはあくまで個別的問題、しかもその都度の人間存在において「現実に把握された」問題である〈GA31 14〉。現実に把握されぬ限り、自由の問題と存在者全体への問いとの関わりは、単なる抽象的連関にとどまる。では、個別的問題としての自由が現実に把握されるのは如何にしてか。そもそも自由の問題の現実性とは何か。自由の問題の現実性をハイデガーはどこに見ていたか——有限性の問題、これを本稿はその指標と考える。『存在と時間』（一九二七）から約十年に渡り、自らの存在理解を彫琢しつつ、自由について繰り返し論じるハイデガーの思惟は、同時に有限性の自覚の徹底化でもある。本稿の意図は、この徹底化の過程を瞥見することで、ハイデガーにおける自由問題の内実を、存在問題における、「共属性（Zusammengehörigkeit）」という構造概念の顕在化として理解することに存する。[1] 自由の問題をこのように捉え返すことで、この問題がハイデガーにとって決して些末な事柄ではなく、彼の思惟展開の基軸をなすことが明らかになろう。以下の議論は三節からなる。第一に、論文『根拠の本質について』（一九二九）［以下略称「根拠論文」］によって、存在者全体への問いと人間的自由との関

係を提示する。第二に、講義『人間的自由の本質について』（一九三〇）から、人間的自由が自由の問題として深化される有様を摘出する。そして最後に、シェリングの『人間的自由の本質』（一八〇九）［以下略称『自由論』］に関する講義『シェリング』（一九三六）より、自由の問題と存在の問題との連関を検討する。

一　存在者全体と人間的自由

自由の問題は単なる特殊問題ではなく、存在者全体への問いに関わる問題である。ここで問われている自由とは、要請として課せられるものではなく、その都度の人間の根源的在り方である。従って、その都度の人間の根源的在り方の問題が、直ちに存在者全体の問題であるというのである。これは、如何なる事態を意味するのか。存在者全体と人間的自由との関わりについて、ハイデガーがはじめて主題的に論究したのは、一九二九年の根拠論文においてである。ここでは先ず、当論文に即して上の関わりにおける人間的自由の位置づけを提示し、さらにその問題点を指摘する。

根拠律において問題となる「根拠（Grund）」概念は、根拠論文の指摘に即せば、世界内存在としての現存在の「超越（Transzendenz）」の内に根づいている。現存在の超越とは、存在者全体の只中における世界企投のことであるが、この世界企投の上にはじめて、存在者が存在者として出会われる可能性が開かれる。超越によるこの可能性の開示は、根拠の問題との関わりから、「基づけ（Gründen）」として把握される〈GA9 165〉。ここに語られる基づけは、オンティッシュに限定されたものではなく、超越の内に成立するものとして超越論的意味を有するものである。ところで、基づけは、その都度多様な仕方の内へと分散しているが、それら多様な仕方は互いに共属する（zusammengehören）ものとされる〈GA9 169, 171〉。基づけの多様な仕方として根拠論文が念頭に置いているのは、未来・過去・現在の三様の時間性に対応した仕方であるが、言うまでもなく、ハイデガーにおいてこれら三様の時間性は、時間的地平において脱自的統一をなすものである。換言すれば、根拠論文では、様々な基づけが共属しつつ根源的に統一する超越論的在り方が問われているのである〈vgl. GA9 170, 172〉。そして、この在り方こそ根源的な人間的自由であると、ハイデガーは言う。この在り方は、存在者全体の只中で存在者全体へ「越え出ること（Über-stieg）」としての現存在の「自由」

とされ、この自由こそ「根拠への自由」として「根拠一般の根源」にほかならないとされる〈GA9 165, 172〉。以上の略述から窺えるように根拠論文は、現存在の世界企投としての超越において存在者全体への関わりを看取し、この超越の統一的在り方として、現存在の自由を位置づけているのである。

ではその際、有限性の問題は如何に理解されているのか。存在者全体への超越をなし能う限り、現存在は自由である。超越としての自由は、その都度の存在者全体の可能性の企投を意味する。他方で、この企投は、その都度既に存在者の只中に投げ込まれており、存在者に捉われている（eingenommen）。即ち、世界企投としての自由は、存在者に捉われたものとして、つねに一定の可能性の企投である。言い換えれば、つねに、その他の可能性の「奪去（Entzug）」を伴うものであり、その限りにおいて、有限的自由である〈GA9 167〉。したがって、現存在の有限性はさしあたっては、超越の有限的可能性という超越論的意味における有限性として把握されていると言えよう。

だが、問題はそこに留まるものではない。ハイデガーが言うように、根拠の根源、即ち「根拠の根拠」としての自由は、もはや通常の意味での根拠ではなく、いわばそのような根拠の否定、「現存在の脱根拠［淵底］（Ab-grund）」を示すものである〈GA9 174〉。そうであるならば、現存在の超越の自由による根源的基づけの位相は、単なる超越論的位相ではなく、もはや如何なる基づけも無効になるほかない淵底の位相において開かれるのではないか。その限りにおいて、そこにおいて初めて現存在の本質的な有限性が露呈するのではないか。〈vgl. GA9 174f.〉。現存在が存在者全体へと企投しうるのも、既に脱根拠の内に投げ込まれておればこそである。超越とは、常に根本的に被投的な企投であり、その共属的統一をなす現存在の自由こそは、現存在の有限性を端的に示すものと見做すことができよう。ハイデガーの次の指摘はこのことを確証するものである。

「その都度［存在者全体の只中にある自らを］飛び越えつつある世界企投はただ［諸可能性の］奪去の内でのみ力を得て［現存在の］占有するところのものとなるということ、このことは同時に、現存在の自由の有限性の一つの超越論的証拠である。」［強調原文］〈GA9 167〉

加えて注意しなくてはならぬのは、この指摘に続く次のような問いかけである。

「ではこうした現存在の自由の有限性の超越論的証拠の内に、自由一般の有限的本質までもが露呈しているのか。」

［強調原文］〈ibid.〉

「自由一般の有限的本質」という指摘によって、展開されるべき問題の水準の深さが示される。この点を踏まえて言うならば、脱根拠における自由とは、超越論的意味における有限性が有限的なものとしてそもそも可能になる場を指示しているのではないか。しかるに、根拠論文では、かかる自由の淵底のさらなる追求はなされず、上の問い掛けで以て示唆されるに留まる。そこでは、有限性と自由との関係が、根源的に把握されるには至っておらぬと言わざるをえない。だが、その関係とは如何なるものか。自由一般の有限的本質とは何であるか。

二　人間的自由と自由

根拠論文発表の翌年一九三〇年の夏学期講義は、根拠論文での自由の位置づけの先鋭化を意図したものと言うことができる。当講義の目論見は、「全体へ関わりゆくこと」が「根底へ迫りゆくこと」であるという連関、即ち「形而上学の主導的問い」――存在者とは何であるか（τί τὸ ὄν）――から「根本的問い」――存在と時間――への展開の所在を突き止め、その所在が自由に存することを証示する点にある。従って、当該講義においては、さしあたり、根拠論文において提示された存在者全体と人間的自由との連関を踏まえて論究が進められる一方で、そこからさらに、問題のパースペクティブの転換が図られ、この人間的自由そのものの根底が探られている。本節では、先ずその問題展開について略述し、その上で前節で提起された問題について検討する。

さしあたり通常の理解に即せば、自由は、存在者全体からの「独立性［非依存性］（Unabhängigkeit）」として知られるものである。確かにこれは、消極的な仕方ではあるが、自由の問題が存在者全体の理解に関わるものであることを示している〈vgl. GA31 11ff.〉。では人間的自由の積極的理解においてはどうか。当講義によれば、人間的自由の積極的理解は、カントにおける「絶対的自発性（absolute Spontaneität）」としての自由、即ち超越論的自由の内に見出される。超越論的自由という積極的自由の提示によって、人間的自由の問題は、自然の因果性とは異なる「原因」の問題を惹起せしめ、同時に「因果性一般（Kausalität überhaupt）の問題」を提起することになる。人間的自由の本質を問うこと、即ちその内的可能性と根拠を問うことは、原因の本質を問うことである。だが、そもそも原因が問題と

なるためには、「運動」という事象に対して予め問いの眼差しが向けられていなければならず、その限りにおいて存在者の在り方が既に問題となっていなければならない〈vgl. GA31 24ff.〉。以上の連関を踏まえた上で、当講義でハイデガーは、因果性一般としての積極的自由の問題を、存在者としての存在者への問いに基づくものとし、総じて人間的自由の問題が存在者全体への問いに関わることを摘出するのである。

だが、存在者全体への問いは、確かに形而上学の主導的問いであるが、そこにおいて予め問題となっているのは存在であり、その限りにおいて、この主導的問題そのものがさらに根本的に問い返されねばならないとするのが、ハイデガーの立場である。当講義に即せば、存在はプラトン以来、「恒常的現前性（beständige Anwesenheit）」として、即ち、時間との連関において理解されている〈vgl. GA31 53ff.〉。それ故、主導的問いの根本的問い返しとしての根本的問いは、存在と時間との根源的連関への問い、「存在と時間」の「と（Und）」を究明するものであることが明らかになる。この点についてハイデガーは次のように言う。

「この『と』は、存在と時間の本質の根拠に基づいた、両者の或る根源的共属性を表す名称である。［原文改行］我々は存在のみを問うのでもなく、時間のみを問うのでもない。また、存在も問うし時間も問うというのでもない。そうではなく、我々は両者の内的共属性及びこの共属性から湧出するものを問うのである。」［強調原文］〈GA31 118〉

「と」に関する問題は、『存在と時間』に即して言えば、「時間性（Zeitlichkeit）」の問題である。当講義では、端的に「共属性」が問題とされる。何よりも先ず、存在と時間の共属性を共属性として問うことが問題なのである。そして、当講義においては、まさに自由の問題がこの点に根本的に関わる事柄として認められる。ではそれは如何にしてか。

共属性を共属性として問うことは、存在と時間が共属する場の問題にほかならない。当講義に即せば、この場は人間の本質の内に見出される。というのも、存在と時間の根源的連関において問題となるのは、存在問題の問題根拠としての「存在理解（Seinsverständnis）」であるが、この存在理解は、その都度の「人間の一つの態度」だからである〈GA31 121ff.〉。だが、このことは存在問題が、人間における任意の一特性に由来するということを意味するのではない。そうではなく、存在理解は、己れ自身をも含めた存在者一般への態度を可能にするものであり、この意味で人

間の本質を可能にする根拠である。共属性を問うことは、人間の本質を問うことであり、その根拠へと遡求することである。前節に確認した点を踏まえて言えば、ここで問題となるのは、人間存在を共属的に統一する根源的在り方としての人間的自由であり、さらに、この人間的自由を可能にする根拠、即ち人間的自由の「本質」が問われねばならないのである。従って、存在と時間の共属性をそれとして問うには、自由の問題の「完全な転換」が必要になる。即ち、存在と時間の根源的連関が生起する場として、そしてその限りにおいて「存在と時間よりもなお以前に存するところのもの」［強調原文］として位置づけられてはじめて、自由は本来的に問題となるのである〈vgl. GA31 134〉。斯かる自由の問題の位置づけの転換について、ハイデガーは次のように述べている。

「今や人間的自由の意味するところは、もはや人間の性質としての自由ではない。そうではなく反対に、それは、自由の一つの可能性としての人間なのである。［中略］自由が、現存在の可能性の根拠であり、存在と時間との根底であり、存在理解をその全き広がりと充溢において可能にする根拠であるならば、その際、人間は、自らの実存において、斯かる自由に基づき且つ斯かる自由の内に基づいており、存在者全体が開かれる所在と機縁になるのである［以下略］。」［強調原文］〈GA31 135〉

人間的自由の問題が自由の問題としてその根底から問い返されることは、上の引用から明らかである。だが、人間よりも一層根源的に位置づけられる自由、即ち人間的実存が基づくところとしての自由を持ち出すことは、あたかも何らかの絶対者を想定しているかのようではないか。こうした疑念が起こるかもしれない。しかし、ハイデガーは決して絶対者を想定するのでも、自由の実体化に向かうのでもない。ハイデガーにおける自由の問題とは、あくまで存在と時間の根源的連関、即ちそれらの共属性の問題であり、しかもこの共属性は、その都度の人間存在において、現実に把握された個別的問題としてのみ問われ得るのである〈vgl. GA31 129f.〉。こうしたハイデガーの意図は、有限性の扱い方に示唆されている。有限性についてハイデガーは、次のような危惧の念を洩らしている。

「有限性の偉大さが、かねてより嘘偽りの無限性の影にあり、卑小で陳腐なものとなってしまったので、我々はもはや有限性と偉大さとを共に思惟することができないでいる。」［強調筆者］〈GA31 136〉

ここで語られる「偉大さ」は、存在者全体へと関わる人

間存在における自由のそれである。しかるに、言うまでもなく人間存在は、端的に自由であるのではなく、あくまで存在者全体の中に投げ込まれた一存在者に過ぎぬという、有限性に刻印づけられている。人間的自由とは、有限的自由の謂いである。だが、人間的自由がまさに有限的であるからこそ、存在者は、「多様性と異種性(Viel- und Andersartigkeit)において」[強調原文]出会われ、相互に矛盾し合うままに現われる機会を得る〈GA31 135〉。人間存在においては、有限性はその偉大さ、即ち存在者全体へと関わりゆく自由と併せて思惟されねばならないのである。

だが、たとえかかる思惟において有限性が何らかの徹底化を受けているとしても、あくまで人間的自由に関してであって、「自由一般の有限的本質」の把握には至ってはいないのではないか。確かに、当該講義においてハイデガーは、自由の問題の存在論的な深化を試みている。しかし、自由における有限性の自覚の徹底化は、未だ十全なものとは言えぬのではないか。

三　自由と存在

前節に見たごとく自由は、有限的な人間的自由の本質であり、さらに存在と時間との共属性として、その根底において把握されるものである。では、かかる共属性としての自由において、存在問題は如何に把握されるのか。この点を論究したのが、一九三六年夏学期講義におけるシェリング『自由論』解釈である。

存在者全体の絶対的根拠づけという必然的体系性が、同時に自由を可能にするものであること、このことの端的な追求を、ハイデガーはドイツ観念論の内に看取し、そこで追求された包括的体系を性格づけて、「自由の体系(System der Freiheit)」と呼ぶ〈GA42 33ff.〉。そうして、自由の問題を「哲学の最初にして最後」〈I 176, vgl. VII 333〉とするシェリングの体系を、なかんずくシェリングの「同一性の体系(Identitätssystem)」——いわゆる「同一哲学」——を以て、自由の体系に最も肉薄したものとする。しかし、同一哲学では、体系原理としての自由一般が明示されるものの、人間的自由が人間的たる所以は解明されておらず、その限りにおいて、同一哲学は、自由の体系の完成を示すものではないとされる〈GA42 157ff.〉。『自由論』ではじめてこの点が論究され、「善と悪との能力」〈VII 352〉としての人間的自由概念が獲得される。善をなすべく創造された人間が、神に抗して悪をなす自由を有するということ

は、人間が単なる理性的動物ではなく、本質的に矛盾を孕んだ存在者であるということである〈VII 363, vgl. GA42 235〉。ハイデガーはこの矛盾を人間的自由における「有限的無制約性」、つまり「依存的な非依存性(abhängige Unabhängigkeit)」とし〈GA42 123〉、シェリングによるこの矛盾の指摘で以て、人間的自由そのものが「分裂(Zwiespalt)」の内に据えられたと言う。そして、まさにこの点に、『自由論』の意義が存すると見做している〈GA42 167ff.〉。『自由論』はこの矛盾の自覚から出発し、しかもこの矛盾の内に「遁走」〈VII 338〉せず、その統一を図るものだからである。

問題はこの統一がシェリングによって如何になされ、それについてハイデガーが如何なる見解を示しているかである。『自由論』によれば、非依存的な依存性という矛盾の統一をなし能うのは、「正しく解された汎神論」のみである〈vgl. VII 345ff., 409f.〉。一般に汎神論は、如何なる形を取るにせよ、自由を否定するものと誤解されている。シェリングは、この誤解の由来が「同一律」の無理解に存すると見做す〈VII 341〉。通常、同一律における統一性は、「一様性(Einerleiheit)の円周をなして回転するのみで」何ら事態の進捗を齎らさぬ空虚なものと考えられている。だが、より高次で本来的な意味においては、同一律における統一性は、「直接に創造的な統一性」として解されねばならない〈VII 345〉。かく理解するために必要なのは、同一律における繋辞の正しい理解である〈VII 341〉。通常の汎神論理解においては、汎神論命題「神は万物である(Gott ist alles)」における主語と述語にのみ捉われ、繋辞「ある(ist)」は、それらの単なる無差別的な一様さを表すものとしか考えられない。その結果、汎神論命題は、神に対する被造物の独立性を否定するものとされる。それに対し、シェリングは、同一律における主語と述語の関係の内に、「帰結に対する根拠の関係」を看取する。かかる観点からすれば、汎神論命題は、被造物の非依存性を否定するものではなく、被造物が自らの根拠の帰結としてのみ存在することを表すものとして把握されるのである〈vgl. VII 342, 346; GA42 129ff., 150f.〉。こうした同一性をめぐる議論の内に、ハイデガーは、「神学的問題から存在論的問題への転換」を見出だし、同一性問題こそ、「『自由論』全体の本質的基盤」であるとする〈GA42 130〉。しかも、この本質的基盤に立つ『自由論』は、「存在の真理への問い」として解釈される〈GA42 110ff.〉。ハイデガーがかく解釈する所以も、シェリングにおける「ある」の意味の根本的転換の試みの内に、「一ない

ものにおける相異なるものの共属性（Zusammengehörigkeit von Verschiedenen in dem Einen）」［強調筆者］としての「ある」の把握の試みが見出されるが故である〈GA42 135f.〉。シェリングの「自由の体系」を形而上学とするならば、同一性論究に基づいた『自由論』は、「体系根拠としての存在への問いの根拠づけ」を目論む、「形而上学の形而上学」にほかならない〈GA42 181〉。まさに『自由論』の内に、ハイデガーは自らの思惟の企てとの近さを認めているのである。

では、「ある」の根本的把握に基づいて、シェリングは人間的自由を如何に体系内に取り込むのか。また、それについてハイデガーは如何に解釈するのか。シェリングは、善と悪との能力としての人間的自由の原理として、換言すれば、悪の可能性の究極的原理として、「実存（Existenz）」と「根底（Grund）」との区別を立てる〈VII 357〉。シェリングによれば、悪の可能性は、これら両原理の「積極的なる逆倒又は転倒」の内に存する〈VII 366〉。両原理は、神の内では不可分の統一をなすが、有限的な人間においては、それらが分離可能である。その結果、根底に由来する原理が、盲目的に自己完結する「我意（Eigenwille）」へと生成し、実存に由来する「普遍意志（Universalwille）」との結合を拒否し、我意のままに普遍意志であろうとする。悪が生起する所以はここに存するのである〈vgl. VII 364ff.〉。ところで、悪の可能性を問うことは、人間的自由の可能性を問うことであり、そもそも人間存在の可能性を問うことである。しかるに、シェリングによれば人間存在とは、神の創造過程の最高かつ最終的な到達地点である〈VII 368f.〉。故に、人間存在の可能性の問いは、被造物一般の可能性の問いであり、そもそも創造の可能性の問いであり、その限りにおいて、自由一般の可能性の問いであると考えられる〈GA42 206f.〉。この意味で、ハイデガーは、実存と根底との区別を存在そのものにおける区別として、「存在の接合（Seinsfuge）」と呼び、これを見出したシェリングの意義を評価する〈GA42 188〉。存在そのものが相異なる原理の結合として、即ち「根底と実存との接合」として成立するのである。この考えは、同一律における「ある」を、「一なるものにおける相異なるものの共属性」として理解したことに基づいていることは言うまでもない。共属性として、実存と根底との区別を伴う存在は、区別されるものの「相互の関わりの内で現成する（im Wechselbezug wesen）」という動性を備えたものと見做される〈GA42 235〉。『自由論』においてこの相異なるもの共属性が端的に示されるの

は、神の実存の根底が「神自身のうちに於て神自身でないもの」[強調原文]と規定される点であろう〈VII 359〉。こうした規定が孕む問題についてハイデガーは次のように言う。

「哲学的命題において思惟される存在は、常に同時に非存在として把握されねばならない。これは、存在の本質がそれ自身において有限的であることを意味する」[強調筆者]〈GA42 140〉。

ここに言う「常に同時に」とは、存在における共属性を指示する言葉にほかならない〈vgl. GA42 221〉。自由の問題を手がかりに共属性として存在を把握することは、人間存在が有限的であるばかりでなく、そもそも根本的に存在自身が有限的であることを露呈する。そしてハイデガーはこの有限性を以て、哲学における存在への問いの根本事実と解するのである〈GA42 276, 280, vgl. Schell 231〉。換言すれば、今や、根拠論文で示されていた「自由一般の有限的本質」は単なる示唆に留まらず、明確にハイデガーの思惟の根幹に据えられるのである。さらに、一九三〇年夏学期講義における自由の問題に付き纏っていた、自由の実体化の可能性も排除される。この点は、ハイデガーによる、「無底（Ungrund）」概念に関する解釈において明瞭にな

る。シェリング自身は、神の内に実存と根底との区別をおくことで、体系の統一性が根本的に危機に瀕することを認め、実存と根底との弁証法的統一を試み〈VII 399ff.〉、「絶対的無差別（Indifferenz）」としての「原根底（Urgrund）」、即ち「無底」という概念を提示し〈VII 406ff.〉、体系崩壊の危機を回避しようとする。しかしハイデガーは、かかる無底概念における統一が、もはや「共属するものの統一性（同一性）」ではなく、それ故自由の可能性を体系から排除するものと解する。この意味でシェリングにおける「自由の体系」の試みは、根本的な「挫折」を孕むものとして把握されるのである〈GA42 5, 168f., 278f.〉[2]。だが、ハイデガーのこの解釈は、彼自身の思惟の立場を照らし出す。即ち、存在そのものは徹頭徹尾有限的であるということ、かかる存在における共属性は、あくまで相異なるものの共属性であり、しかもそれは相異なるものの絶えざる相互の関わり合いとして把握されるということ――このことこそ、ハイデガーが自由の問題に認めた意義なのである。

結

有限性理解の徹底化の下、人間的自由の可能性を自由そ

のものにおくことは、形而上学的立場から「存在の真理」の立場へと向かう、ハイデガーの思惟の立場の進展と緊密な関係にある。だが、そもそも存在の思惟と自由とは如何なる関係にあるのか。明らかに、ハイデガーは、自由の問題の存在論的な根源化を図った。しかし、一九四一年第一学期／夏学期及びその前後に再び『自由論』の解釈を試みた後、彼は体系原理としての自由の問題に関する積極的論究を止めてしまう。何故か。既に三六年において、シェリングの挫折が強調されているように、ハイデガーは自由を存在の思惟の原理として位置づけることに根本的な困難を見出だす。かかる「自由の体系」は絶対者を思惟の根本的問題とし、存在を「意志」と見做す立場、即ち「主観性」としての存在理解の立場と密接に結びついていることが看取される。そして、まさにこの点に、ハイデガー自身の思惟と「自由の体系」の思惟の間の決定的乖離点が指摘されるのである〈GA9 202; GA49 132ff.; Schell 231ff.〉。

しかし、本稿が明らかにしたように、ハイデガーにおいて追求されているのは、自由の問題においても、根本的に有限的な存在における共属性としての自由である。かかる自由の意義を踏まえてこそ、主観性の立場を克服し、「隠れつつ顕わとなる」存在の真理と自由とが関係づけられることも洞察可能になるのではなかろうか。

◆引用・参照は、ハイデガーに関しては以下の略記号と頁数で、シェリングに関しては原版全集の巻数(ローマ数字)と頁数で示した。なお［ ］内の語句は筆者の補足である。

GA: Gesamtausgabe, Frankfurt a. M., 1975-.

Schell: Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Hrsg. von H. Feick, Tübingen, 1971.

註

(1) ハイデガーの自由概念の十全な論究には、本稿の議論に加えてさらに、現存在の「開放(freigeben)」という在り方について、またそれを踏まえた上で自由と真理との関係について、考察することが求められよう〈vgl. GA2 111ff.; GA6/1 109f.; GA9 185ff.; GA34 59f.〉。もとより本稿はかかる問題系を無視するものではなく、自由の問題を有限性の問題から把握し返すことで、真理と自由との関係を問う具体的な視座を確保しようとするものである。自由問題に関する最近のハイデガー研究としては次を参照。Vgl. G. Figal, Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit, Frankfurt a. M., 1988.

(2) 無底概念に関するハイデガーの解釈については、彼自身の根拠

概念の問題として、さらに詳細な検討を要する。例えば次を参照。
Vgl. R. Ohashi, Der Ungrund und das System (403-416), in: F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit (Klassiker Auslegen Bd. 3), hrsg. von O. Höffe und A. Pieper, Berlin, 1995, SS. 235-252.

（本稿は文部省科学研究費補助金による研究成果の一部である）

（鞍田　崇・くらた　たかし・京都大学）

精神病理的現象の意味について

――ハーバーマスによる精神分析経験の再構成を手がかりにして――

総田純次

一　精神病理的現象の意味への問いと方法的考察

現象学は哲学内部のみならず、隣接する精神諸科学にも大きな影響を及ぼしてきたが、その一つに精神病理学を挙げることができよう。いわゆる現象学的精神病理学においては、フッサールの超越論的自我の概念、ハイデガーの現存在分析などが、精神病理的現象の理解のために「適用」された。現象学から精神病理学へという流れに比すと限られているが、逆に哲学の側でも病理的現象が参照されることがあった。その際にしばしば採られてきた見解は、病理的現象は欠如態として人間の自明な日常的あり方を浮き彫りにするというものであろう。

この小論は、とりわけ精神病理学者の側で主張されることの多いこのような見解の正当性を巡るものである。精神病理的現象が欠如態であるとしても、どのような意味で欠如的なのか。そのような「欠如的現象」の理解のために、精神病理学は哲学から何を借りることができるのか。逆に、こうした欠如態は自明なものの解明にどのように寄与するのか。哲学と精神病理学とはどのような関係にあるのか。これらの問いは結局、そもそも精神病理的現象とは何なのかという問いへと集約されよう。

それでは、精神病理的現象の意味への問いはどのように立てられるのだろうか。通常、精神病理学者は、個々の具体的な精神病理的現象を対象として、そのあり様を記述したり、本質や契機を追求したり、あるいはそれを成立せし

める条件を探求したりする。その際、病理的であるとはどういうことかは主題的には考慮されない。病理性という意味はむしろ、個々の現象が病理的現象として捉えられるための、いわば暗黙の地平を為しているのである。それゆえ、個々の病理的現象へと真っ直ぐに向かっている態度に留まる限り、幾多の現象が集められたとしても、病理的現象の意味への問いが立てられているわけではない。

こうして方法的には、精神病理学者が通常行うように個別的な病理的現象へと真っ直ぐに向いて主題的に論じるのではなく、むしろ、そのような現象がいかに病理的現象として捉えられているのかというところに眼差しを向けるという道が考えられる。つまり、既に病者と見なされている者の「病的な」言動ではなく、それを病理的現象として捉える精神病理学の言説へと反省的に立ち返るのである。

この小論では、今世紀の精神病理学の一方の潮流を成す精神分析学に定位することにしたい。もちろんこのような端緒には直ちに次のような疑問が生じよう。(1)フロイトの自然主義的偏向。フロイトが一九世紀後半の心理・生理学的立場から出発していることは否みがたい。ここでフロイトの言説を取り上げたとしても、単に自然主義的に偏向したフロイトの見解が得られるに過ぎないのではないか。(2)精神分析的経験の特殊性。寝椅子での自由連想といったように精神分析治療が特殊な状況設定に基づいている以上、そこで経験される精神病理的現象が特定の制約を受けていることは明らかであろう。それを通して問われうるのは、精神分析治療という枠組みでの病理性以上のものではないのではないか。

(1)は、超歴史的に普遍的な病理性の意味というものがありうるならば、もっともな疑問である。しかし、精神病理的現象というものが歴史的に規定された人間の現象であれば、それに対する解釈もまた時代や社会によって制約されていて当然である。(2)精神分析の特殊な状況設定という条件に関しては、病理的現象が経験される状況を殊更主題化していないあらゆる精神病理的言説（クレペリンであれ、ビンスワンガーであれ）にも当てはまることである。つまり、病理的現象が経験される状況の制約性にせよ、あるいはそれが解釈される際に働く先入見にせよ、いずれも避けがたいものであるばかりか、むしろそのような経験の解釈としての言説を可能にする基盤である。少なくとも精神科学の領域での解釈の真正さが、超歴史的な無制約性という意味での普遍性にあるのではなく、むしろ経験に対する解釈の範例性にあるとすれば、それは精神病理学の言説にも

当てはまるだろう。[1]

二　病理性と抑圧の概念

フロイトはその膨大な著作を通して、神経症の症状、夢、日常的な錯誤から始まって、宗教的表象、芸術作品、社会的・文化的制度に至るまで――つまり人間による形成体を全般に渡って扱っている。リクールはその『フロイト論』[2]において、これらの形成体に象徴というタイトルを当てている。その際彼の関心であったのは、こうした形成体を常により原初的なものへと――幼児期の体験、あるいは性という原始的領域へと――還元しようとするフロイトの傾向に対して、象徴を人間の生と意識とを媒介する意味産出的なものとして位置づけることであった。これに対してボルノーは、これらの様々な形成体がそれぞれ異なった特性を有しているにもかかわらず、それを区別しないで象徴として包括していることに批判を加えている。[3]精神分析に即した課題としてはむしろ、様々な象徴の特性の差異を明らかにすること以上に、これらの形成体を統一的に論じることを可能にしている独自の視点を問うことが焦点となろう。フロイト自身は繰り返し、自分の諸理論が神経症の精神分析治療という経験から生え出てきたものであることを強調している。

フロイトのこのような独自の視点を特徴づけるのが、広い意味での抑圧（Verdrängung）の概念である。上述の多様な形成体に寄与する無意識的なものは、単に意識されないという意味で無意識的なのではない。すぐれた意味でのフロイト的無意識とは、意識野の外に留まって作用している何ものかとか、あるいはかつて意識的に獲得されたものが習慣として沈殿したものとかではなく、抑圧されたものとしての無意識なのである。抑圧されたものは、しかし、何の作用も残さないのではない。それは抑圧にもかかわらず、何か破壊されえないものとして、例えば解消されなかった情動的蓄積として、あるいは自己偽装によって意識の検閲を潜り抜けるものとして、症状や夢、あるいは宗教的表象といった形成体の内に反復されるのである。それゆえ、より原初的なものへの還元という後退的な動きとは、抑圧されたものが抑圧するものに抗して己れを反復的に示す抵抗性を表している。リクールはこの後退的動きを、象徴によって意識へと媒介される生の乗り越えがたさとして一般的に位置づけるのだが、それによって様々な形成体の特性の差異のみならず、抑圧という概念に表されているフロイトの

視点の独自性が埋没してしまうだろう。

このようにフロイト流の精神分析にあっては、抑圧という概念を核に、無意識、症状形成、解釈作業に対する抵抗、転移、想起による意識化といった一連の中心的諸概念が一つの連関を成している。精神病理的現象の病理性はフロイトにあっては、抑圧という概念から解釈されていると言えよう。しかしながらこの連関は、フロイトの思想の錯綜した展開と共にその意味づけを変えて行くことになる。フロイトに即して精神病理的現象の意味を問うということは、この小論の枠をはるかに越えている。ここでは、ハーバーマスによるこの連関の再構成を取り上げることで、その準備的考察としたい。

三　ハーバーマスによる精神分析経験の再構成

一九六〇年代後半ハーバーマスは、ガダマーの『真理と方法』に触発されて解釈学的な立場を取りつつ、しかしコミュニケーションの歴史的・社会的歪曲を批判する批判的社会学を基礎づけることで「伝承の解釈学」を乗り越えることを試みた。その際、歪曲されたコミュニケーションを実践的に取り扱いうる準拠枠を提供してくれるモデルと映ったのが精神分析であった。それゆえ彼の関心は、精神分析の理論化そのものにあったわけではなく、あくまで「解放的関心」だったのだが、それでも彼の再構成は解釈学的な立場からの精神分析へのアプローチの代表と見なされるようになった。

フロイトが抑圧という概念を中心に、精神分析を体系的に理論化しようとしたのは一九一〇年代の一連の理論的論文においてである。そこでのフロイトの抑圧の定式化を『認識と関心』（以下 EI）[4]の中でハーバーマスは次のように批判的に取り上げている。「フロイトは、抑圧の作用を言語論的な枠組みの中で、欲動を代表する表象が言語そのものから分離することとして捉えようと試みた。その際、彼は次の想定から出発している：『無意識的表象と前意識的表象（思考）との実際の区別は、前者が知られえない何らかの素材において生じるのに対し、後者の（前意識的）表象の場合には、言語表象との結合が加わるところにある［……］したがって、いかにしてあるものが意識されるかという問いは、より適切には、いかにあるものが前意識的になるかとなる。その答えはおそらく、対応する言語表象との結合によってということであろう』[5]。さて、言語表象と記号を欠いた表象との区別、ならびに言語から分離されたこの表象が

生じる非言語的な基体という想定は問題を孕んだものである。さらに、無意識的表象が言語的残遺と結合するのは、文法的規則でないとしたらいかなる規則に従ってであるのか、よくわからない」(EI295)。

フロイトは、欲動を代表する非言語的表象と言語表象という二種類の表象を区別し、言語表象との結合を意識化、分離を抑圧と捉えているのだが、ハーバーマスはこれを言語というものの不適切な理解に基づいているというのである。この批判は、彼が言語というものを実践と絡みあったものとして捉えようとしたことに基づいている。『社会科学の論理によせて』(一九六六)ではヴィトゲンシュタインの言語ゲーム論から、言語の文法的連関が生の形式であり、実践の型であるという議論が引き出された。『認識と関心』(一九六八)においてはディルタイの解釈学を手がかりに(EI206ff.)、日常言語の再帰性、メタ言語性を論じている。対話的関係は、そのつどの行動・体験表現を己れの参照枠として組み込んでいる。日常言語にあっては対話的関係として、言語の形式という普遍的カテゴリーとそのつどの状況における個別的なものとが媒介されている。こうして日常言語は、対話の状況をコンテクストとした自己解釈を通して己れを越え出るのである。解釈学において従来、部分と全体の循環と言い表されてきた解釈学的手続きも、日常言語の対話的関係に基づいたものに過ぎない。テクストが伝達する経験的内容は、解釈図式として解釈者が投企する「文法的連関」によって開示される。逆に投企された解釈図式はそのつどの具体的適用を通じて修正を受ける。全き同一性が「破れている(gebrochen)」ところに理解をもたらすことが解釈学の課題であるが、それは日常言語の再帰性に基づいて遂行されるのである。

日常言語と実践との不可分な結びつきというこのような立場から、欲動を代表する非言語的表象と言語表象の二種類の表象との、いいかえると情動・行動動機を担うものと言語との分離が批判されたのである。かわってハーバーマスは、行動動機の解釈の公共的コミュニケーションからの「追放」として抑圧の過程を定式化する。言語的な解釈とは別に、欲動なり動機なりがそれ自体で心の中にあるわけではなく、行動の動機は常に言語的に解釈されたものとしてのみ動機である。動機の解釈ということで、彼はあくまで言語の平面で抑圧を捉えようとしている。

とはいえ、抑圧によって歪曲された病理的コミュニケーションは、全き同一性と全き理解不可能性の中間に固有の課題をもつ解釈学の圏域を超えたものだとハーバーマスは

言う。解釈学はあくまで再帰性をもつ日常言語に基づいて遂行される。対話のパートナー同士が、あるいは解釈者とテクストがそれぞれ個別なものとして経験的・内容的に違っていようとも、それらは「文法的連関」と呼ばれる普遍的な型という意味での言語の共通性によって結びつけられている。この基盤の上でのみ解釈学的な投企は可能なのである。ところがハーバーマスによれば、抑圧は当該の動機解釈を公共的コミュニケーションから追放する。そこではコミュニケーションの基盤となる言語の共通性が損なわれており、それを取り戻すことが精神分析にとっての課題となるのである。このことが『認識と関心』の次の節(§11)でもう少し詳しく述べられている。「もともとの防衛過程は、幼児期の葛藤的状況において、自分より優越した相手からの逃避として生じる。この防衛過程は、その行動動機の言語的解釈を公共的なコミュニケーションから引き離すのである。これによって、公共的言語の文法的連関は無傷に留まるが、意味論的内容の諸部分は私的化される。今やその位置価に変化を被った象徴を補うものとして症状形成がなされる。分裂された象徴は、公共的言語との連関から何か完全に抜け落ちてしまうわけではない。しかし、このような文法的連関は、いわば地下に潜ったのである。文法的連関は、公共的な言語使用の論理を意味論的に誤った同定によって混乱させることを通して、その力を獲得している」(EI313)[6]。

ここでハーバーマスは「文法的連関」と「意味論的内容」という二つの側面を言語に区別している。これによって抑圧は、言語と非言語的表象との解離ではなく、言語の二つの側面の解離として捉えられるのである。

四　メタ解釈学と解釈の地平

抑圧を巡るハーバーマスの以上の議論は次の二点にまとめられよう。

(1) 抑圧されるのは行動動機の解釈（意味連関）である。

(2) 抑圧は言語の文法的連関と意味論的内容の解離による私的言語化である。

抑圧を動機解釈の歪曲と捉えることで、精神病理的現象は、自然科学が対象とするような自然現象とは違った振る舞いをすることが理解される。自然現象では事物の自己解釈ということが問題にならないのに対し、精神病理的現象は既に病者自身の自己解釈に基づいているからである。

抑圧という病者の側の歪曲された自己解釈に対応するの

が、精神分析治療における分析家の解釈である。ハーバーマスによると、分析家は個別のケースにおける解釈に先立って、その下書きというべきものを予め把握している必要がある（EI315ff.）。これはいわば類型化されて一般的妥当性をもつに至った解釈の筋立てである。例えばエディプスコンプレクスの筋立てがそれに当たる。彼はこれを「一般的解釈」と呼ぶが、これは病者の自己解釈と同様、自然言語であることに基づいて、そのつどの経験的内容（つまり個別的ケース）へと媒介される。

ところが抑圧による言語の「文法的側面」と「意味論的内容」との解離は、コミュニケーションの前提である言語の共通性を損なってしまっている。それゆえ通常の解釈学のように共通の「文法的連関」を投企することはできず、それは「意味論的内容」の私的化による隠蔽からまず取り戻されねばならないのである。そのために精神分析において先行的に投企されるのは、コミュニケーションの歪曲過程の図式である。動機解釈の歪曲過程の構造図式のことをハーバーマスは「メタ解釈学」と呼ぶ。彼によればこれのみが精神分析における本来の理論である。

こうして二つの次元が区別される。一つは病者における隠蔽された動機解釈であり、それを再構成するための下書きとしての「一般的解釈」である。もう一つは動機解釈の歪曲過程を把握するために先行的に投企される「メタ解釈学」である。このメタ解釈という次元が、分析家の解釈を病者の自己解釈に対してメタレベルに位置づけることを可能にしている。もちろんこれでもってハーバーマスは分析家が真理の基準だと言っているわけではない。分析家が「一般的解釈」に基づいて再構成した動機解釈は、病者がそれを受け入れ、その結果隠蔽されていた動機解釈が想起として取り戻される場合にのみ妥当とされる。さらに「一般的解釈」の体系的枠組みを成す「メタ解釈学」も、精神分析の運動全体の進展の中で間接的に検証されるに過ぎない。最終的な審級はあくまで反省に置かれている。

このことが先の引用に続く箇所で述べられている。「幼児期の原場面の再構成は、普遍的な言語表現と私的言語的意味との誤った同一化を解消し、切り離されていた象徴と症状として歪められていた公共的テクストとの間の隠されていた文法的連関を把握可能にする。言語的象徴間の、その本質から言えば文法的連関であるものは、現象の仕方としては経験上の出来事と固定化した人格特性の因果的連関として現れる。自己反省はこの因果的連関を破棄し、それによって私的言語的な変形と、抑圧されていた行動動機の症

状による代理満足は消失し、いまや意識的な統制が可能となる」(EI314)。反省とは、私的化された「意味論的内容」による隠蔽から、その根底にある「文法的連関」を取り戻すことである。

日常言語が情動・行動を担う実践と不可分なものとして解明されたとき、「文法的連関」と呼ばれる言語の普遍的な形式と、そのつどの状況における個別的・経験的内容とは、解釈学的循環として言い表されてきた仕方で絡みあっていた。それは日常言語の両契機である。ところが、抑圧とそれに基づく症状化という病理的コミュニケーションを取り扱うに至って、「文法的連関」は抑圧にあっても無傷のまま公共性を保持するのに対し、「意味論的内容」の方は私的化されてそれを隠蔽するものと位置づけられる。日常言語に基づく解釈に対して「メタ解釈学」という次元を想定することとあいまって、「文法的連関」が精神分析経験の一連の過程を通して根底に置かれることになる。ここで、フロイトに投げかけた批判が彼自身に跳ね返ってこないかという疑問が生じるだろう。(1)「文法的連関」は一種の基体のように想定されていないか。(2)隠蔽するものとしての「意味論的内容」と隠蔽されるものとしての「文法的連関」との「対応関係」をどう捉えればよいのか。

抑圧というものを動機解釈の歪曲と捉えることによって、物理的な意味での因果性の平面ではなく、言語的な歪曲という平面に定位することになった。症状形成という病的過程は、物理的な過程のように病者にとって外的な関係にあるものではなく、解釈の歪曲という仕方で自らそれに関与しているのである。それのみか、言語が本来公共的言語として相互主観的なものであることによって、「一般的解釈」に基づいて分析家が提供する解釈、さらにその理論的枠組みを作っている「メタ解釈学」もまた、病者との相互主観性の内に引き入れられている。とはいえ、病者自身による動機解釈が歪曲された解釈として位置づけられるのは、日常言語に対してメタレベルにあるメタ解釈学という視点からである。抑圧という病的過程が専ら病者の側の病的過程とされることには変わりない。それに対応して、病者による歪曲された自己解釈(抑圧)、分析家による解釈、病者の自己反省による隠蔽されていた動機の想起——これらの間の相互主観的な連関は不透明なままである。

精神病理的現象を動機解釈に基づいたものとして言語的な平面で捉えるということを徹底するならば、むしろメタ解釈学といういわば特権的次元の想定は維持できないのではないか。病理的現象が初めから言語という相互主観的な

次元に位置するのであれば、「病的過程」なるものがそれ自体として病者にあり、分析家が例えばコミュニケーションの歪曲過程の理論といったものでもってそれに近づいてゆくという事情にはない。精神病理的現象は病理学者によって主題的な解釈を施される以前に、病者のみならず、他者によっても既に解釈されたものとしてのみ病理的現象たりうるのである。動機解釈は初めから相互主観的な解釈の地平から為されており、そこには病理的現象を主題的に解釈する精神病理学者という他者も既に参与している。例えば、ヒステリー症状が解釈という基盤の上に形成されるものならば、前世紀末のヒステリーの大時代的な症状形成には同時代の医学的見解が寄与していたに違いない。より正確に言えば、症状形成とそれに対する医学的解釈とは共通の先行的な解釈の地平から生え出たものであろう。精神分析の諸概念、諸理論が、法則定立的な理論ではなく、日常言語による類型的な「一般的解釈」であるとハーバーマスが言うとき、実はこのような事態を射当てていたように思われる。つまり、精神分析の諸概念、諸理論は、病者の側に生じる病的過程「自体」に対応する法則的定式ではなく、病者の側で病理的現象が解釈として形成されるのと共通の先行的な解釈地平から形成された解釈でしかない。このことに関して、パラノイアを呈した控訴院長シュレーバーの手記を分析した論文の末尾で、フロイト自身が興味深いコメントを残している。「シュレーバーの「神の放射」は本来、事物的に表現され、外部へと投影されたリビドー備給にほかならず、彼の妄想に我々の理論との驚くべき一致を与えている。[……]シュレーバーの妄想形成のこれや他の多くの点が、私がここでパラノイアを理解する上で根底に想定した過程を内省的に知覚したもののように響く。[……]理論の中に私が思っている以上の妄想が含まれているのか、あるいは妄想の中に今日人々が思っている以上の真理が含まれているのかという決定は将来に委ねられよう(7)」。

同様に精神分析のプロセスの捉え方も再検討を要しよう。病者が特定の動機に対する解釈を隠蔽し、分析家がそれを「一般的解釈」に基づいて再構成し、それによって病者は隠蔽されていた動機を想起するという図式では、病者の自己解釈と分析家による解釈との間の関係、つまり解釈の相互主観性が不透明なままであった。病者の自己解釈を歪曲された解釈と位置づけるメタ解釈学という特権的次元を断念することは、真偽の基準としての自体的なものを置かないということである。「一般的解釈」もまた、解釈の共通の地平から生え出た解釈として、病者の自己解釈と同等

の権利を有するに過ぎない。とすると分析治療とは何をするのか。ハーバーマスによれば、病理的なコミュニケーションとは、通常のコミュニケーションにおいて理解のために投企されるはずの言語の共通性が損なわれていることであり、それを回復することが治療であった。真なる解釈がどこかに自体的にあるのではないとすれば、治療の場において病者と分析家の間に共通の解釈を生み出すこと――それが治療的コミュニケーションということになろう。もちろんその結果、病者と分析家が「二人組精神病(folie à deux)」に陥るのでなければ、その解釈は分析家を通じて社会に再び媒介される――つまり公共的となるはずである。

逆に精神病理的現象とは、共通性を欠いた解釈によって阻まれたコミュニケーションということになろう。しかし、病者の自己解釈も、分析家が手にする「一般的解釈」も、共に共通の先行的地平から形成されたものだとすれば、それぞれの解釈が共通性を欠くということがいかにして起こりうるのか。そもそも共通性を欠いた解釈とは何か。ハーバーマスはこれを言語の二つの側面の解離、すなわち「意味論的内容」の私的化による「文法的連関」の隠蔽と捉えたのだが、それによって再びフロイトに向けた批判の先に自ら陥ることになることは既に論じた。このような想定に舞い戻ることなく、なお解釈の共通性の欠如を言いうるとすれば、次のような意味においてだと思われる。すなわち、己れの解釈が共通の解釈の地平から形成されたものであるという事実を否認すること――このことである。病者の妄想が妄想だと言われるのは、必ずしも内容の荒唐無稽さによるのではない。先のフロイト自身の言葉からも窺えるように、精神分析のリビドー理論自体、内容的には荒唐無稽と言えるかもしれない。実際、精神分析の理論の中で最も批判を浴びてきた部分であるし、ハーバーマスもまた、フロイトの科学主義的自己誤解として退けているのである。妄想が妄想たる所以はその「訂正不能性」にあると言われる。このことが意味しているのは、己れの語りが共通の解釈の地平から生え出てきたものであることを否認しているということであろう。そこで対話は阻まれてしまうのである。同じことは精神病理学者の言説にも当てはまる。どんな理論であれ、精神病理的現象を病者において自体的に生じている病理的過程と見なし、その法則的定式として自己理解する場合には、病者との対話をそこで阻み、精神病理的現象の形成にいっそう寄与するという意味で、病理的だといえるだろう。フロイトが古典たる所以は、先の彼の言葉にも見られるように、自然主義的態度から出発しながら

もなお自らの語りの地平への反省を忘れていないところにあろう。

五　結語

ハーバーマスによる精神分析経験の再構成を批判的に検討することで、精神病理的現象の病理性は、当該の動機解釈の歪曲にあるというより、解釈が形成されてきた共通の地平を否認するところにあると考えられた。解釈の地平ということでしかし何が言われているのか――これはむしろ哲学に属する問いであろう。精神病理的現象の病理性が地平の否認に基づいており、哲学こそが地平というものを問うのだとすれば、精神病理的現象が哲学の課題とするものを欠如的に明らかにするという見方は支持しがたい。哲学と精神病理学とが批判的に参照し合うことは有益であろうが、相手の獲得物を己れの議論の根拠として直接援用することは自らの学問性を損なうことになろう。(8)

註

(1) 理解の条件としての先入見及び古典的なものの範例性を巡るガダマーの議論を参照（Gadamer, H.-G.: Wahrheit und Methode, Ges. Werke Bd. 1, Tübingen 1986, S. 281ff.）。

(2) Ricœur, P.: De l'interprétation; essai sur Freud, Paris 1965.

(3) ボルノー・O・F、増淵幸男訳：ボール・リクールと解釈学の問題（「解釈学研究」玉川大学出版部、一九九一、二一五―二一七頁）。

(4) Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a. M. 1968、引用はSTW版（一九七三）による。

(5) これは「自我とエス」（一九二三）の冒頭部からの引用であるが、定式化そのものは「無意識」（一九一五）のものである。

(6) ここでの「象徴」という用語は当時交流のあった分析家ローレンツァーのものである。彼は抑圧を「脱象徴化」として定式化するのだが、それは行動の型と言語との分裂としてフロイトの抑圧の図式を基本的に踏襲している。それゆえこのハーバーマスの議論には言語に対する二つの異なった見方が混在していて、必ずしも明瞭でない（Lorenzer, A.: Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs, Frankfurt a. M. 1970, IV）。

(7) Freud, S.: Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiologisch beschriebenen Fall von Paranoia, Studienausgabe Bd. 7, Frankfurt a. M. 1973, S. 199ff.

(8) ヤスパースが既に一九一三年に、精神病理学における哲学からの援用を批判的に論じている（ヤスパース・K、西丸四方訳：精神病理学原論、みすず書房、一九七一、二〇-二三頁）。

（総田　純次・そうだ　じゅんじ・京都大学）

H・アーレントと現象学

高橋正和

H・アーレント（Hannah Arendt）の多産的な活動を通じてもっとも重要なテーマの一つとなったのは、「公的世界」についての一連の研究であった。今世紀における全体主義国家（ナチズムとスターリニズムはその典型）は、公的世界の全面的破壊の上に出現したのであったし、大量生産―大量消費―大量廃棄という現代の市場経済の津波のような拡大は、生命の衝迫から人間を解放するかに見えて、その実その生産至上主義によって、公的世界が何であるかを人々の目から隠蔽し、政治は単に合理性と計算可能性を主要な関心事とする経済的諸問題へと矮小化されつつある。

いずれにおいても、人間がその言語と行為とを通じて固有の何かを達成し得るようになる共同の公的世界の後退と貧困化という問題こそが露わとなっている。それは換言すれば、人間が言葉と行為――自然科学におけるような客観的記述言語でも、技術的製作でもない――のもつ意義と相互的なコミュニケーションの果たす役割とをいかにして取り返すのか、そしてそれはまた、現代社会が陥っていると思われるある種の政治的アトミズム―過度の個人主義の行き着く果てに見出される、連帯や共同性を喪失した状態―からの出口をどう見つけていくのかという問題でもある。

私が他者とともに織りなす共同の世界についてのH・アーレントの考察は、res pubulica（公的なもの）に関わる政治学はいうまでもなく、哲学とりわけ、後期フッサールによる生活世界を基盤にした間主観性の現象学にも寄与し

うる知見を含んでいると思われる。最初に公的世界にかんする彼女の現象学的考察について論じ、次に、製作モデルで組み立てられた政治理解の批判・解体の意図を明らかにし、最後に、アーレントの描く公的世界とフッサールが最晩年に到達した言語共同体とを検討することにしたい。これを通じて、現象学の新たな展開の一つとなった言語コミュニケーションの可能性の条件の一端について言及する。

一　公的世界の現出論

アーレントが政治学者というよりは哲学者、わけても現象学者であることを如実に感じさせるのは、彼女の一連の「現出論」である。なるほどそこには、いわゆる超越論的な問題設定が準備されているわけではない。しかし、現出（appearance）と公的世界（public space／realm）にかんする考察は紛れもなく現象学的である。彼女によれば、存在するものはなんであれ、感覚能力をもったものに知覚されるようになっている。それと気づき、認める知覚者という受けとめてがいなければ、一切は無に帰す[1]。このことから、感性的な現出が、知覚能力を持つ存在者と相関的であること、さらにまたそれが複数主観への多様な現出であるという意味では相対的であるということ、この二つの点が明らかとなる。

前者の相関性については、ハイデガーにならっていえば、人間的現存在があらゆる存在者の理解の ontisch な制約となるという関係としてあらわすこともできよう。存在者は、この相関性に関与しない限り、ついに現出の場を欠いたままである。存在者は人間へ現出し、人間にとってまずもって対象とならねばならない。これが、アーレントのいう「存在と現象は一致する[2]」の意味するところである。知覚されなかった色や音について、だれも何もいうことはできまい。互いに単独では何ものでもない知覚とその対象とが同時に共起するという事態こそ志向的体験としての現出に他ならない。存在するものは、こうしてそのヴェールを取り去ってphainesthai[3]、すなわち明るみの中へ現れ出るのである。

このような事態を、人間を現れの場とする存在者の現象性と仮に呼ぶなら、それは、現出（体験）と現出者（対象）との、差異を含んだ不可分な「普遍的な相関関係のアプリオリ[4]」をテーマとしたフッサール現象学と基本的に一致するとみてよい。この現出そのものはもはや現出者のように現出しはしないが、それ自身における対象という即自存在

の想定、対象の超越的存在という素朴な信念は、そうなると、この相関性のアプリオリが存在者の現象性の外部の想定を無意味、あるいは無効とするがゆえに、禁止されねばならない。いうまでもなく、フッサールにおいては、レアールなものも、イデアールなものも、意味は異なるにせよおよそ超越的なものは、超越論的主観性において構成されるのであり、そのような構成の根源は、構成されたものとはもはや同列同質に並置されえないがゆえに、次元を異にして「超越論的」と呼称されたのは周知の通りである。

それでは、アーレントにおいて「公的世界」という領域はどのようにして登場してくるのであろうか。それは、上述した存在者の現象性が、現象の複数性へと結びあわされることによってである。アーレントによれば、「すべての生命体にとっては世界が〈私にはこう見える〉という仕方で現象してくる」のであり、「〈私にはこう見える〉dokei moi」というのは、現象する世界が気づかれ知覚される様式、「おそらくは唯一可能な様式」[5]である。このような個別的で特殊な意見の元ともなるドケイ・モイとは、かのドクサと呼ばれる態度のことに他ならない。こうしたドクサは現象学的には、そのつどの特殊な地平に囚われて制限されている自然的態度（die natürliche Einstellung）に固有のものである。日常的な自然的態度は、いわば万人の無意識の哲学として、素朴な客観性と自明性の上に休らっている。

それが素朴かつ無自覚であるとして批判されるのは、このような即自存在なるものがそもそもどのようにして自らに与えられるようになるのかという問いに対して、それが全く無頓着だからである。それは自然的態度が現出する対象のとりことなってしまうからであり、そのために対象の与えられ方という現出そのものの次元は、いつでも素通りされるほかない運命にあるからである。このような「与えられ方」を飛び越えて、直接、無媒介に対象のもとにあるという自然な意識は、「与えられ方」というきわめて根源的な開示性を隠蔽するのである。逆に、そのような隠蔽が生じていることが、〝あるがままの〟姿における対象の現出、つまり滞りなき日常の進行の必要条件ですらある。

しかしこのことは、「与えられ方」そのものに固有の動態であるパースペクティヴ性に対して盲目となることを意味すると同時に、それは一つの共通の世界への通路を遮断してしまうであろう。なぜというに、自然的態度は、主観的―相対的遠近法に束縛されていることに気づかないから、自己の見解を相対化し、他者に開かれ、他者と共同化する道を絶たれているからである。

だがアーレントの見解に従えば、私にはこう見えるという主観的な性格は矯正されうる。それは、現れる仕方は異なるにせよ、「同じ対象が他人にも現象するという事実がある」[6]からである。このことはアーレントが単なる経験的事実に依りかかって発言しているということではない。確かに知覚においては、人間一般という抽象物にではなく、この私に対して、私を通してのみ何かが与えられるのであり、しかもこの多様な現出を通じて一なる対象が現出している。今―ここを起点として相対的に変動する現出の多様性に対して、自我は流れ去る時間において一個同一のものとして諸現出を綜合することによって、一つの現出者が経験されるというのが、フッサールの現出論でもあった。

つまり、あるものが何ものかとして現れるということは、同じあるものとして構成されることに他ならず、そのつどの射影が変化したり、アスペクトが交代しても、その同じあるものはそれといっしょに変異するわけではない。多様な諸現出が、それをめどに一つにとりまとめられ、同じ何ものかとして現れうるようになる当のものが、同一性と呼ばれてきた。こうした同一性の地平が、あらかじめ先行的に切り開かれているのでなければ、そもそも存在者に対し何か経験可能なものとして接近する事すらできはしない。

さてアーレントは、それしかない現象世界においてそのリアリティを保証するものとして、次の三点を挙げている。(1)センスス・コムニス（sensus communis）によるもの、(2)共通の脈絡、(3)同じ対象としての同意、である。[7](1)は、いわゆる共通感覚の問題である。それは、その質や程度を伝達することが困難な私的で、ばらばらの個別の諸感覚をまとめて一つの共通世界に適合させる能力である。共通感覚は、「世界となんの関係もない内部能力」[8]などではなく、反対に「感覚の全野において統一者の位置に立つ」[9]ものとして、世界のリアリティについて告知する。(2)の共通の脈絡とは、存在者がそこに埋め込まれ、またそこから現れてくる共通の意味の地平を指していると考えられる。(3)は、全く異なった視点、立場からみているにせよ、問題になっているのはこの同じ対象だと互いに同意できていることである。簡単にいえば、われわれはみんな同じ土俵の上に乗っかっているのであり、意見の相違や立場の隔絶は、この同じ土俵上でのことであり、だからこそそうしたいろいろの差異も生まれえたのである。そうでないと、対立や衝突という経験自体が起きえなくなってしまうであろう。

孤立化された感覚によっては、また地平意識なしにはリアルな知覚はありえないが、それはまた同意しあう他者と

共存するリアルな世界によって保証されねばならない。こうして、現れの世界のリアリティが確保されると、それによってあのドケイ・モイにおける一面的な現出をドクサとして乗り越え、これを相対化する可能性も生まれてくる。それをアーレントは、他のもろもろのドケイ・モイ、すなわち複数のパースペクティヴ、あるいは多数性のうちにみている。アーレントにとってこの複数性、あるいは多数性はもっとも根源的な概念の一つである[10]。「複数性が地球の法則なのである」。人間に言葉や行為が必要なのも、わたしが、わたしと等根源的な複数の他者たちと共にある存在だからである。複数性は公的領域の原理であり、多数性の死滅は公的世界の破壊を意味する。公的領域のリアリティは、「無数のパースペクティヴとアスペクトの同時的なプレゼンス[11]」に基づくのであり、その中にこそ共通世界がおのれを現してくるのである。みんな同じ共通の世界に集まってくるのであるが、集まる人々を一つに括る共通の公分母は存在しない。公的な現れの世界は、各人の唯一性(uniqueness)の複数性という逆説を生むが、しかしそれは皆で演じる独我論のような奇怪さの対蹠にある。

異なった立場から、万人にみられ、聞かれることこそ、現れの場に居合わせることであり、また同時に客体であることなしに主体であることはできないということであり、このことが私的領域から区別される公的な現出の空間を創始する。単に私的な隠れから抜け出て、現れの場の光の中で、わたしは他者と対面する。そのときわたしは単に向かい合う他者をみるだけでなく、それ以上に、その他者がわたしをみているのをみる。たしかに対話は単に個人的なものを社会的なものへ変えるだけでなく、このような反照的な変化を含みつつ動的に推移するものとなる。

アーレントが特に強調しているのは、この公的世界、換言すれば政治的世界が、活動(praxis)と言論(lexis)の共有から生まれるという点である[12]。アーレントがいうように、ともに語り、ともに活動する事が現出の空間を公的なものに転形する。つまり、公的な現出は言葉と行為に依存する。人は語りと行為において自分が誰であるかを、公的に露わにするであろう。客観的な共通世界も、それが言葉と行為において公的に現出する限りで初めて存続するなにかである。とりわけ語りは、公共的な言葉によって対象を固定指示し、さらにそれについて何かを述定し、伝達を可能にする枢要な役割を果たす。指示と述定による語りの露呈と伝達の働きは、私秘的な体験をも現れの光のなかに曝すだけでなく、さらにはさまざまな知識の蓄積や伝承を可

能にする点で公的現出のリアリティを担うことになるのである。

二　製作モデルの政治理論への批判

『人間の条件』においてアーレントは、生命（life）・世界性（worldliness）・複数性（plurality）を、地球に生きる人間の根本的条件と見なした[13]。このような諸制約に対し人間は、その活動力（activity＝vita activa）によって対応することが可能であって、そこからアーレントは先の三つの条件に対して各々、労働（labor）・仕事（work）・活動（action）という人間的能力を割りあてた。労働とは、人間がその生命維持の過程において、肉体的生命の必要・必然（necessity）から強制されて行うところのものである。このような労働の、日々の消費財への関わりに対して、仕事の方は、工作人（homo faber）として、目的―手段的な関連への目配りに基づいて、使用物を製作することなどである。これによって世界の中に相対的な永続性がもたらされる。仕事は制御された、自然への技術的な関わりとして、死すべき人間の生命を越えて耐久財を産出するという意味で、生命から独立の客観的世界を建設するという点に、その特徴が伺われる。

活動は、前二者がいずれも人間と物、人間と自然との関わりという点では共通であったのに対し、物を媒介としない、人間と人間との直接の交通をさしている。つまり、間主観的な現れの世界における唯一の媒体となるのが言論しかないとすれば、またおよそ言論を伴わぬ活動というものはないと考えれば、活動とは、複数の人間たちの間での言論を媒介にした結びつきのことであるといってよい。言論を伴わぬ活動があるとすれば、それは言論の対極にある、言語否定的な暴力や破壊の類であろう。

アーレントによれば、政治の本質は、ふつう信ぜられているように「権力」、「支配」、「利害」などにはない。そのような通俗的理解は誤りであり、むしろそれは言語的活動―討論、演説、言説、判断―などにあるとされる[14]。古代ギリシアのポリスの考察から多くを学び取ったアーレントが、政治の本質と見なした議論、判断等に現れている思慮（プロネーシス）は、まさにロゴス的な本質そのものである。ギリシア人の全生活を貫くものとして、アゴーン（競技者的精神＝J・ブルクハルト）とこのロゴス的生を代表させることも可能であろう[15]。このようにギリシア社会に普及したアゴーンが成立するためには、当然競い合う者たち

の間に平等の関係が樹立されていなければならない。平等に基づく競技化がギリシア人の全生活に浸透していったことの意義は測りしれない。ロゴスのアゴーン化はロゴスの秘教化を許さず、万人に開かれ、他者の批判をいつでも受け入れることを義務づけられ、かえってそのためロゴスはいっそう高度化され精緻なものとなったと考えられる。

思うに、哲人ソクラテスはアゴラ（広場）でふつうの市民と徹底した問答を行ったのであり、このことはプラトン対話篇の光彩ある叙述に描かれているとおりである。哲学がアゴラにおけるディアレクティケーの土壌から生まれたという歴史的な出自は注目してよい。哲学的弁証法の確立は、そこで展開されたロゴスに基づく合理性が、対話的—公共的性格をもつことを示唆している。ロゴスのアゴーン化に伴って登場したいわゆるソフィストたちの弁論術は、アゴラの聴衆を前にして公然と行われ、彼らの言説が当時の社会に大きな影響力をふるったことはいうまでもない。

ロゴスの全面的なアゴーン化は、哲学を生み、ソフィスト達を輩出しただけではなく、さらには公理論的数学を生み、同時に政治における王権の解体を招来することになった、とさえいわれる。[16] 単純にいって、ロゴスのあるところにのみ、デモクラシーの可能性もある。言い換えれば、公共的な空間が開かれ、他者との共同が可能な場には、ロゴスの絶えざる生成と創出、そして多彩な展開が当然見られるはずなのである。

したがって民主主義とは、実はこういってよければ「ロゴクラシー」(logocracy) なのであり、ポリスは「純粋に言葉による政体」[17] なのである。アテネというポリス民主制は、彼らの定めたノモスや城壁によって成り立っていただけでなく、[18] むしろそのこと以上に、言葉によってこそ成り立っていたといえるのである。したがって、活動と言論を政治的行為の本質と見なしたアーレントの考えは正しいというべきである。この意味において、ポリスとは言語的に制作された現れの空間であるといってもよいのである。

このような政治理解に立つアーレントは、プラトンの『ポリテイア』に典型的に見られるような「活動」を「仕事」に置き換え、活動を「製作」(fabrication) の観点から解釈してきた西欧の政治哲学の伝統に対して厳しい異議を唱えている。[19] つまり、人間の言葉と行為が予見可能ではなく、動揺と不安定さを示すのを忌避しようとするプラトンは、その過程をコントロールでき、主体として振る舞うことのできる「製作」に基づいて、政治理論を構築しようとした、というのである。製作は、自然の存在とは異なって、その

原因が製作者自身のうちにあり、その結果も製作者によってあらかじめ見通されているという点では、完全に統御されたプロセスである。このような技術的知のありようは、偶然性を排除した予測可能性という地平の投企を根底にしている。技術や製作のアナロジーから、活動と言論という政治的行為の持つ不安定さや制御不可能性という欠陥を克服するために、専門的知識による支配が、プラトンによって政治の世界へ導入されねばならなかったのである。

単なるドケイ・モイのドクサから、それに対置される確実なエピステーメーへ、多様で統一性を欠くパイノメノンから一なるアレーテイアへという一種の「ペリアゴーゲー」（転換）がプラトンの手によって敢行されたのである。これがト・オンとパイノメノンとの、またエピステーメーとドクサとの分離の開始であり、それは言い換えれば、西欧形而上学の創設を告げている。しかしパイノメノンは単なる仮象と等置されるべきものなのか。パイノメノンから切り離されたト・オンは超感性的な存在へと飛翔する他なく、その転換点にこそ、イデアという、事物の超越的な本性が定立されたのである。

哲人王だけが、職人と同じように、自ら観想するイデアにならって、国家を完全な仕方で製作することができる。このような、製作モデルに依拠したユートピア的な政治システムは、プラトン以降にも繰り返し現れる。ところがアーレントによれば、人間的事象のもろさや欠陥を救わんがためのこの措置が、人間の本性を否定し、政治的なものの本質の破壊を招来するのである。[20] 近代のホッブズなどにも見られるこうした製作モデルの政治アルゴリズムは、多数性こそが人間の、そして政治にとって最大の必要条件と考えるアーレントの厳しい批判を浴びるのである。

「予測と制御」が自然科学という理論的知の本質特徴だとすれば、公的な現れの空間を作る言論と活動は、反対に予見不可能性（unpredictability）と不可逆性（irreversibility）という欠陥を持つ。[21] 活動の意図、活動の意味、その結果が、他の活動者とともに織りなす関係の網の目の中でどうなるかを、あらかじめ知ることなど誰にもできはしない。しかしアーレントはこのような欠陥を救うものとして、「許し」（forgiving）と「約束」（promise）の二つの能力を挙げている。[22]

他者による許しは再び新たな始まりを開始することを可能にする。これはその対極にある復讐というものが際限のない破壊的行為を呼び起こすことと相違して、偉大な行為である。もう一方の約束は、自分に頼ることができないと

いう、人間の心の暗闇と、多数性に起因する不確実性のもとで、「不確実性の大洋の中」に予見可能性という「小島」を投げ入れることである。[23] それは、他者と交わす約束の遂行への拘束が、初めて自己のアイデンティティー一般を形づくり、自分とではなく、他者と取り交わす約束こそが、孤独な心の暗闇にさ迷うわれわれを、公的な光の領域へつなぎ止めることができるからということである。

三　公的世界とフッサールの言語共同体

活動を製作に置き換える試みが絶えずうまれるのは、製作的知という真理が持つ一種の強制的性格に依拠すれば、「多数性の危険」と「活動の災い」を回避することができるという思いこみがあるためである。[24] プラトンが製作に拠り所を求めたのも、真理の徴表ともいってよい「同一性の支配」を、このような強制的な妥当性に求めたことにあるというのが、アーレントの主張である。フッサールもまた『論理学研究』において、方法論的独我論という立場からではあるが、「孤独な心的生活」に、およそ学的認識一般に不可欠の「意味の同一性」の基礎を求めようとした。[25] それは指示や告知機能の持つ偶因性を排除して、意味機能に限定するためであるが、コミュニケーションにつきまとう言葉と行為の予見不可能性、言論と活動の条件である複数性やそれに起因する動揺や多様性が、フッサールにとっても意味の同一性を脅かすものとして受けとめられたためではなかろうか。だが公的空間においては事態はむしろ逆なのであって、言葉と行為が予見できず、多様であることが、公的世界の存立を保証し、同一性の支配の貫徹こそが、かえって人間的世界を破滅させるのである。

フッサールにあっては理念的客観性（単に個人的でも心理的でもない）が、どのようにしてすべての人にとって妥当するのか、それが主観性の中で構成されるということはいかなることなのかという問いにおいて、間主観性の次元の解明が必要になった。『幾何学の起源』において、「幾何学の理念性は……、最初の創建者の心の意識空間内の形象であったその本源的な人格的内部的起源からいかにしてその理念的客観性へと到り着くのだろうか」という問いを立て、みずから「言語を介してである」と答えている。[26] この答えが間主観性の問題圏の重要性を表している。

誰がいつどのように考えようとも、常に同一の客観性に連れ戻されるのは、一重に理念的対象性から築かれている言語それ自身による。理念的意味を支える質料的母胎とも

いうべき文字や音声が、間主観的な伝達において客観性の基礎となっていると考えられるに到ったのである。なるほど、文字や音声はそのつど異なって現れるが、そのような可変的形姿を通して、繰り返し同じものとして維持される意味に出あうことができる。幾何学についての超越的な意味、あるいはその主観的な明証がまずそれだけで最初に学者の頭の中に浮かんでいたのではない。それは言語化されて客観的な存立を持つにいたったときから、幾何学的明証が初めて存在し始めたのであり、それ以前には何ものでもない(無)[27]。孤独な心的生活からは閉め出されていた言語的表現というものが、客観性の生成を個別的主観から、間主観性の次元においてとらえかえそうとする考察の中心に据えられたのである。コミュニケートする能力を付与されていなかった超越論的主観性は純粋意識という「内在」の立場にとどまる限り、伝達や対話領域における言葉の使用や理解といった問題の解明は期待できない。言語を主観性の能力として、あるいは意識の主観性からとらえる試みは放棄されねばならない所以である[28]。

『幾何学の起源』では相互的なコミュニケーションを基軸とする「言語共同体」が理念的客観性を支えるものとして捉えられるにいたった。同一の意味の安定性が、誰にとっても妥当する(フッサール)、万人に現出する(アーレント)という仕方での客観性の構成に求められたのは偶然ではない。つまり公共的な言語形象を媒介することによって、意味の理解の伝達が連鎖をなしていくことが可能になり、これを通じて個別主観性の枠を打ち破って、間主観的な明証性に達する(フッサール)、公的な現出となる(アーレント)。ここには明らかに孤独な心的生活から抜け出て初めて開かれてくる「我々の地平」という、間主観的な言語コミュニケーションの世界が描き出されている[29]。

単数性と自我中心性を本質とする超越論的主観性から、複数性と公共性を基礎にもつ間主観性の次元への転換の根底には、純粋思惟における意味妥当や意味理解の問題から実践的な言語の使用場面(歴史性や社会性といった広がりをもつ)への着目があった。なるほど世界は主観的—相対的に妥当するものとして以外に、また主観性から意味を受け取る以外には決して与えられない[30]。だが意味の同一性の基礎は反復操作の可能性にあり、これはこれで規則に従うこととしていわゆる「共同体的実践」(クリプキ)という仕方で、歴史的沈澱にその根を持っている。いわば歴史的に受肉した意味の同一性は、作品の同一性に対して解釈の多様性が存立し得るように、様々な言語コミュニケーション

の中での多様な実践を排除しない。むしろ、何かを理解するとは、ガダマーによれば、別様に理解することだとすれば、共同体的実践はまさに解釈学的状況の中にある。

私が語る言葉は同時に他の人も使用できる万人の言葉である。そこに言葉の社会的公共性が認められる。同一性のもっとも基礎的な命題である「私は私である」という言表ですら、言葉を使うことなしには全く成り立たない。私はすでに公共的な言語を使うことなしには何も語ることができないし、私が私であるすべもない。私自身の生の自覚は言葉による開示を必要とする。他者の言葉が私に達するや、その働きから私は他者との共存在を痛切に感じ取る。

言語は客観性の存立であるがゆえに、現れの世界はこのような公共的な言語によって初めて開示される世界としてある。公的な現れの世界は言語的に製作された世界であるが、しかしそこに集まってくる人々は、「等しくなく、異なっている人々」の共同性からなる世界である。すでにアリストテレスも明らかにしているとおり、多数の人々の存在と種類の違った人間から成っているのでないポリスは、もはやポリスとは呼べない。[31]

このポリスについてハイデガーは、ソフォクレスの悲劇作品『アンティゴネー』のコロスの部分に関する解釈の中で、詩人も思想家も僧も支配者も、すべて政治的であり、歴史の居所にいる、と述べている。[32] ポリスは国家という訳では十分ではなく、本来歴史的な場所を指す言葉であり、人間はこの歴史的な場所への帰属性によって規定される限り、すべての人間は政治的＝ポリス的なのである。人間の規定としては、人間が歴史的なものとしてそこを居所とするポリスという場所を措いて他にはない、とギリシア的人間把握を解釈しつつハイデガーは語っている。

このような場所はしかし、何によって与えられ、何をもって存立するかといえば、それは言葉以外にはないと思われる。ハイデガーによれば、言葉がないところには存在者の開けもなく、したがっていかなる事物もない。[33]「言葉は有るものとしての有るものが人間に対してそもそも自らを初めて開示する生起である」[34]。存在するものが言葉による開示を介して現出へもたらされるとき、事物は言葉によって定立された同一性という開けの地平から、変化する諸現出を通して出会われているのである。ハイデガーは、同一性をあらかじめ定立することを、理性と思惟の本質であるとし、「言うことのなかで、有る民族にとってその世界が歴史的に立ち現れる」と述べる。そのような定立は「真理の創設」であり、「建国の行為」である、とされる。[35]

人間はロゴスという全く別の手段によって自然という制圧的なもの＝デイノンの管理を引き受ける。ロゴスをもつということが「人間を石や植物や動物から区別するが、しかしまた神々からも区別する。たとえ我々が千の目、千の耳……を持っているとしても、我々の本質が言葉の力の中にあるのでなければ、全ての存在者は我々にとって閉ざされたままであろう、我々自身がそれであるところの存在者も、我々自身がそれでないところの存在者もともに」[36]。

アーレントは、言葉をともに語ることが現れの世界を創設し、共同化すると考えた。言葉による公的な世界の創設が、政治的なもの、したがって人間的なもの一切の可能性の条件である。言語共同体を基盤にするフッサールの間主観性論、そして今しがた取り上げたハイデガーの、言葉の開示性としての存在の開けに基づく歴史的な場所論として展開される政治論の以上の簡単な検討からも、アーレントによる公的世界の現出論は政治学としての現象学という新たな投企として解釈することができるように思われる。

注

（1）Arendt, H., The life of the mind, Harcourt Brace, 1978, p. 19（以下 LM と略記）邦訳『精神の生活』（上）佐藤和夫訳、岩波書店、一九九五、一三頁。

（2）LM, p. 19 邦訳一三頁。

（3）Heidegger, M., Sein und Zeit, Max Niemeyer, 1967, S. 28f. Rb.

（4）Husserliana, Band VI, S. 169f. Rb.

（5）LM, p. 21, 邦訳一六頁。

（6）cf. LM, p. 119, 邦訳一三九頁。

（7）LM, p. 50, 邦訳五九頁以下。

（8）Arendt, H., The human condition, The University of Chicago Press, 1984, p. 283,（以下 HC と略記）邦訳四四九頁。

（9）『西谷啓治著作集』第五巻、創文社、五七頁。

（10）LM, p. 19 邦訳一四頁。

（11）HC, p. 57 邦訳八五頁。

（12）HC, p. 198 邦訳三一九頁。

（13）HC, p. 11 邦訳一四頁。

（14）ロナルド・ベイナー『政治的判断力』、法政大学出版局、一九八八、Ⅷ頁。

（15）J・ブルクハルト『ギリシア文化史』（全五巻）、筑摩書房「アゴーン」に関する記述を参照。

（16）佐々木力『科学論入門』岩波書店四二頁以下を参照。

（17）下河辺美知子「国民国家のヴォイストレーニング」（『現代思想』一九九七、六月号所収）二二頁以下参照。

（18）HC, p. 194 邦訳三一四頁。

（19）HC, 三一章「活動の伝統的代替物としての製作」の項を参照。

邦訳三四八頁以下。

(20) HC, p. 195 邦訳三一五頁。

(21) HC, pp. 236, 243.

(22) HC, p. 237 邦訳三七〇頁。

(23) HC, p. 244 邦訳三八二頁。

(24) HC, p. 225 邦訳三五五頁。

(25) Husserl, Logische Untersuchungen, II/1, S. 32f.

(26) Husserliana, Bd. VI, S. 369, 邦訳『幾何学の起源—J・デリダ序説』田島他訳二六六頁。

(27) 同訳書八四頁を参照。

(28) H・-G・ガーダマー他編『ガーダマーとの対話』巻田訳、未来社、一九九五。

(29) Husserliana, Bd. VI S. 369f.

(30) a. a. O. S. 271.

(31) 『アリストテレス全集』第一五巻　岩波、三九頁以下。

(32) M・ハイデガー『形而上学入門』川原訳、理想社一九六頁。

(33) M・ハイデガー『言葉への途上』亀山訳・創文社版一九四頁以下、及び二九三頁。

(34) M・ハイデガー『杣径』茅野訳、創文社、七九頁。

(35) 同書、八〇頁。

(36) M・ハイデガー『形而上学入門』一〇六頁。

(高橋　正和・たかはし　まさかず・宇部工業高等専門学校)

事物知覚における「付帯現前化」に見られる「他者」の契機

千葉胤久

晩年のフッサールは「超越論的に共に機能している他者」について語り、「対象として構成される者」としての「他者」ではなく、「共に構成する者」として機能する「他者」を問題にするようになる。超越論的次元において自他は「共に構成する者」として機能しているというわけである。だが、この自他の超越論的な共機能とはどのようなものなのであろうか。この自他が「超越論的に共に機能している」という事態を具体的に把握することが本稿の目的である。ここでは、フッサールにおける「付帯現前化(Appräsentation)」概念を再検討することを通じて、自他の共機能という事態を具体的に把握するという作業を進めていきたい。

通常、フッサールにおける「他者」の問題を扱う際に主題的に論じられるのは、「他者経験における付帯現前化」である。だが、本稿が取り上げるのは、もうひとつの付帯現前化、すなわち「事物知覚における付帯現前化」である。まず、第一節では、なぜ「他者経験における付帯現前化」ではなく、「事物知覚における付帯現前化」を論ずるのかという点を二つの「付帯現前化」概念の簡単な整理もふくめて明らかにしていこう。

一　二つの付帯現前化

付帯現前化には、「事物知覚における付帯現前化」と「他者経験における付帯現前化」という異なった二つの付帯現前化がある。事物知覚における付帯現前化とは、ある事物を知覚しているとき、意識されているのは見えている表面

だけではなく、見えていない裏面もまたある程度予測可能なかたちでともに意識されているという事態を指している。

一方、他者経験における付帯現前化とは、要するに、目の前のある物体を見て、それが単なる物ではなく、他人であると把握する働きのことであるが、物体の現在化、現前化（Präsentation）という本来的な自体能与と結びついて、その現前している物体に私の自我・身体の意味を移し入れることで他我として把握することである。

こうした二つの付帯現前化の間の相違点として、『デカルト的省察』においては、以下のことが挙げられている。事物知覚における付帯現前化は、「第一次的自然（primordiale Natur）の構成にすでに参加している」（Hua I, S. 139）付帯現前化であり、「それに対応する現前化によって充実され、確証されるという可能性が含まれている」ものであるのに対して、他者経験における付帯現前化には、現前化によって充実される可能性がアプリオリに排除されているという点が挙げられている。例えば、いま見えていない裏面も裏へ回ることさえできるならば、今度はその裏面が表面になるので、それを実際に見ることは可能である。これに対して、他人が頭痛で苦しんでいるのを見て同情することはできるけれども、その他人の頭痛を自分の頭で感じることは決して（論理的に）できない。自分の頭が痛ければそれは自分の頭痛と呼ばねばならないのであって、他人の頭痛とは言えないからである。

確かに、両者の間にこのような相違を指摘し、後者の付帯現前化を際だたせることは、他者の問題を考えるにあたって、ある種の自他の非対称性を指摘したものとして重要な意味を持つと言えるであろう。実際、『デカルト的省察』でのフッサール自身も他者の問題に関しては後者の付帯現前化を主な考察の対象としている。しかし、自他の共機能の内実を求めるわれわれが目を向けるべきは、むしろ前者の付帯現前化のほうである。このように言える理由を以下で見ていくことにしよう。

周知のように、『危機』においてフッサールは「主観性は相互主観性としてのみそれが現にあるところのもの、つまり構成的に機能する自我である」（Hua VI, S. 175）と述べている。これは構成がつねに共構成であることを述べたものであるが、この観点からすれば、他者経験だけが共構成的であるわけではなく、事物知覚というひとつの構成（事物構成）もまた、当然ながら、共構成的であり、共構成として考察される必要がある、ということになる。

他者経験は「他者を経験すること」であるがゆえに、他者経験の分析において他者は、「構成するものとして構成されたもの」であるにしても、結局は「経験されたもの」「構成されたもの」として考察されるわけであり、このように「構成されたもの」としての他者が前面に出てくることによって、「(共に)構成するもの」としての他者という側面が隠蔽されてしまうおそれがある。そして、もし、そのように他者を構成する他者経験・他者構成を単に「私が遂行している経験・構成」と捉えるのみであるならば、それは「構成とはつねに共構成である」とする立場とは相容れない態度であり、そのことは、「共に構成するもの」としての他者を考察の視野から完全に追放することにつながるであろう。他者経験の分析を自他の共構成の問題として考察する場合には、その他者経験を素朴に「私がしている経験」と断定してしまう思いこみへの、いわば「エポケー」が必要なのである。

いずれにしても、自他の共機能を具体的に把握するという課題を果たすために問題とされるべきは、「(私が)他者を経験すること」としての「他者の経験」であるよりも、「他者がしている経験」としての「他者の経験」であり、「私がしている経験」そのもののうちに「他者がしている経験」がつねにすでに含蓄されているということである。だとするならば、「構成するもの」としての他者を問う際には、他者経験だけを特に優先して考察すべき理由はないのであり、事物知覚のうちに他の超越論的主観性の機能をどのように見て取ることができるかを問題とすることによって、自他の共機能の有様の、少なくともひとつは明らかにすることができると言える。逆に、もし事物知覚のうちには自他の共機能的事態を見て取ることはできないというのであれば、超越論的主観性はそもそも相互主観的であるとは言えないということになってしまうであろう。

このように見てくると、『デカルト的省察』においてフッサールが、「モナドの共同化」といった表現にも見られるように共構成的事態を視野に入れているにもかかわらず、なぜ事物知覚の分析に「他者」の契機を積極的に見て取ろうとしなかったのかということが疑問として生じてくる。だが、その理由はある意味で単純である。というのも、『デカルト的省察』において「第一次的」という語に与えられた規定によって、事物知覚がそこに属する「第一次的自然の構成」からは、そもそも「他者」が方法的に排除されているからである。『デカルト的省察』において「第一次的」(primordial)とは「自己固有的」(eigenheitlich)の別名

なのである。

問題は、事物知覚や、事物知覚がその構成に関わっている「第一次的自然」を果たして自己固有なものと言いきることができるのか、ということである。[1] 別な言い方をすれば、『デカルト的省察』における自己固有なものへの還元は不徹底なのではないか、と言うこともできる。超越論的主観性はつねに超越論的相互主観性であるということを堅持しようとするならば、自他の共構成は「第一次的自然の構成」の次元にも関与しているものでなければならない。確かに、『デカルト的省察』における「第一次的自然」の概念規定に忠実であろうとするならば、このように言うことは奇異に響く。そこでは「第一次的」とは「自己固有的」ということを意味しているからである。しかし、「第一次的自然」の概念は多義的であるということに注意すべきであろう。「第一次的自然」には「自己固有的自然」という意味のほかに、事物知覚が第一次的自然の構成として取り上げられていることからもわかるように、「感性的自然」といった意味も含まれている。『デカルト的省察』におけるフッサールのように、「第一次性」を「自己固有性」と同一視して見るならば、そのときには確かにそこに他者の契機を見て取ることはできない。しかし、「自己固有的であること」と「感性的であること」とを同一視することができないとしたならば、つまり「感性的なもの」のなかに自己固有ならざる側面が含まれているならば、事情は異なってくる。したがって、「自己固有的であること」と「感性的であること」とを同一視することが妥当なことかどうか、つまり、感性的自然は単に自己固有なものであるのか、それともそうではないのか、あるいはそこには自己固有な側面と非自己固有な側面との双方が同時に認められるのかということが問題となる。

超越論的主観性はつねに超越論的相互主観性であり、構成はつねに共構成であるとする立場からは、感性的自然と自己固有的自然とを単純に同一視することはできない以上、感性的自然のうちに自己固有な側面と非自己固有な側面が認められると言わねばならない。では、感性的なもの、あるいは事物知覚のうちに見られる非自己固有な面とは一体何であろうか。

二　事物知覚の構造

事物知覚における付帯現前化に見られる非自己固有なもの、すなわち「他者」の契機を見出すための準備作業とし

て、ここではまず、付帯現前化を構造契機として含む事物知覚それ自体にもどって、そこに見られる構造を簡単に確認しておこう。(2)

外的事物の知覚は、あくまであるひとつの事物を志向しているのであって、その事物のそのつどの現出ないしは射映を志向しているわけではない。したがって知覚の際には、そのつどの現出・射映のみならず、それを越えて、非現前的(abwesend)なアスペクトをも共に志向しているのでなければならない。知覚される事物は厳密な意味で知覚され現出する前面より以上のものである。知覚の全体は、構造上は本来的な現出(見える表面の見え)と非本来的な現出(見えない裏面の「見え」)に分かれるが、ある意味では「見えない裏面」も「知覚」されているのであり、「本来的現出と非本来的現出(eigentliche und uneigentliche Erscheinung)は分離されたものではなく、広い意味での現出において統一されている」(Hua XVI, S. 50)のである。知覚は、本来的現出と非本来的現出という分裂を含んだ統一態であり、見える面の現前化と見えない面の付帯現前化とはひとつの知覚において融合している。知覚は、現前化と付帯現前化という両者の分裂とその共働において、「ひとつの事物の知覚」として成立しているということができる。

こうした事物知覚の構造に関してここで問題にしたいのは、「非本来的現出」とその「非本来性」をどのように把握するべきであるかということである。『デカルト的省察』でのフッサールは、感性的自然全体を自己固有なものと同一視しているので、この非本来性をも自己固有性として理解することになるであろう。そして、そのように解釈するのは確かに一般的であり、地平といった事柄を誰かに説明する場合には有効でもある。しかし、超越論的主観性が超越論的相互主観性であること、構成が共構成であることを主張しようとする場合には、そのような理解をもとにしながらも、そこから一歩進まねばならないであろう。もし「非本来性」をも自己固有的なものとして解釈するならば、それは、事物知覚を自己固有の知覚、つまり「私の知覚」と見なしているだけであることを意味し、事物知覚が「私の知覚」として考察されただけに終わってしまうからである。それに終始することは、結局、事物知覚に共構成的事態は認められないということを容認することにしかならない。

われわれに必要なのは、「自己固有的」と言えるのは、「本来的」なものだけであり、「非本来的」なものには「非自己固有的」であると言わざるをえない一面があるということを、その根拠とともに論ずることであろう。「非本来性」を

「非自己固有性」として捉え直すべきであるということ、この点を次節では見ていくことにしよう。

三　「ここから」と「そこから」

「非本来性」を「非自己固有性」として把握するということは、言い換えれば、「現前化と付帯現前化の共働」という事態を「ひとつの超越論的自我と他の超越論的自我たちとの共働」として捉え直すということである。この捉え直しを実行していくことがこの第三節の課題であると言うこともできる。事物知覚における付帯現前化の有する特性を他の意識作用との相違を吟味するという仕方で明らかにしていき、そのことを通じて、この課題を果たしていくことにしたい。

第一節において事物知覚における付帯現前化を説明した際、「予測可能なかたちでともに意識されていること」という表現を使用したが、この表現には若干の問題があることを認めねばならない。付帯現前化が「予期」という「準現在化」を意味しているものと誤解されるおそれがあるからである。『デカルト的省察』においてフッサールは付帯現前化を「準現在化」と呼んでいるが、「準現在化」と呼ぶことにも同様の問題がある。「準現在化」と言えばふつうは「想起・予期・想像」を思い浮かべるが、付帯現前化はこれらのいずれとも異なる「知覚」の構成契機だからである。事物知覚における付帯現前化は、想起という過去意識でもなければ、予期という未来意識でもなく、また想像という虚構意識でもない、ということがその特性としてまず指摘できる。想起が、例えば、いま現在の裏面がかつて表面であったときのかつてのある事物を志向する意識であり、予期がいま現在の裏面がいつか表面となるであろう将来のあるときの事物を志向する意識であるのに対して、「裏面の付帯現前化」は「(共)現在的」なものに向かっているという点で異なっていると言うことができる。そして、想像に対しては、想像が想像されたものを客観的時間のうちに定立することのない虚構的意識であるのに対して、付帯現前化は現実に存在する「裏面」に関するものであるという相違が指摘できる。以上で確認できたのは、付帯現前化は「かつてのもの」や「将来のもの」や「虚構的なもの」へ向かう意識ではなく、「いま現在、現実にあるものへの意識」であるという点であり、「現在的」と「現実的」という二つの性質をもつということである。

また、想起などが主題的意識であるのに対して、付帯現

前化それ自体は主題的意識ではないということが、付帯現前化の第三の性質として挙げられる。もし、仮に主題的意識として特徴づけるとしたならば、それは「知覚」と呼ばれなければならないものであって、「想起」・「予期」・「想像」と呼ぶことはできない。それらと知覚はまったく異なる別の主題的意識であると言わねばならないからである。この「主題的意識ではない」という点で、あるいは、あくまで「知覚」という主題的意識の一契機であるという点で、付帯現前化は「共想起」とも区別されなければならない。共想起とは、いま知覚することはできないが現在存在するものを想い浮かべることであり、知覚と同様に現在のものに向かっているにしても、それと知覚は明らかに異なる主題的意識であると言えるからである。確かに、あるひとつの事物の表面のみを対象としてまず知覚し、その後にその事物の裏面のみを対象として共想起するということは考えられる。しかし、これは二つの別々の主題的意識が順次成立したということであって、あるひとつの事物を主題とした、ひとつの知覚が行われたということとは明らかに異なっている。

次に注目したいのは、付帯現前化が非主題的にではあれ、裏面をどのように思い描くのかということである。付帯現前化では、裏面はどのように思い浮かべられているのだろうか。目の前にある黒い箱を見ているとしよう。縦長の直方体で、見えている面はすべて黒一色である。このときその箱の見えていない裏面の付帯現前ないしは非本来的現出はどのようなものか。色に関しては黒が、形に関しては縦長の長方形ないしは平行四辺形が非主題的に思い浮かべられていると記述することができるだろう。だが、ここで問題なのは色や形ではなく、どのように思い浮かべられているかである。それは、「裏側から」、つまり「そこから」見られた形として思い浮かべられているのであって、透明な物体を見るように、「ここから」透視図法的に見られた形が思い浮かべられているわけではない。[3] いま現在行われている知覚という働きのなかに、「そこから」見るという要素が含まれているのである。したがって、付帯現前化は、現前化という「いま・ここからの知覚要素」と共働して、同時に働いている「いま・そこからの知覚要素」とでも呼ぶべきものであるということになる。付帯現前化は、知覚として、なおかつ「そこから」見るという性質を持つものなのである。

さて最後に注意すべき点は、『デカルト的省察』でフッサール自身が、自己固有的という意味での第一次的圏域

(primordiale Sphäre)においては、「いま私がいる場所は『ここ』であり、『ここ』以外にない」と見なしていることである。

「私は、身体をもってここに存在しており、私の周りに方位付けられている第一次的世界の中心である。それゆえ、モナドとしての私の第一次的自己固有性(primordiale Eigenheit)全体は、ここという内容をもっていて、いかなる意味でもそこという内容をもたない。したがって、何らかの『私はできる、私は行う』ということが実行に移されることによって変わるという、あの特定のそことという内容ももたないのである。」(Hua I, S. 148.『 』内はイタリック。)

「いま・ここ」の「私」は「そこ」へ行くことができないのであり、その「私」が同時に「いま・そこ」に位置を占めることは論理的にも不可能である。そして、このことはフッサールの「自己固有性」の概念からしても不可能なのである。「私」は「いま・ここ」に位置するのであって、「いま・そこ」に位置する可能性がないのだとすれば、その「私」は「いま・ここから」見るほかはない。だとすれば、「いま・そこから」の付帯現前化は、「いま・ここから」の「私」に固有なものと見なすことはできないものであり、「私がしていること」ではないと言わざるをえない。「私がそこから見る」という「そこから」の視点を確保しようとするならば、それは「かつて・そこから」、「いつか・そこから」、「虚構的に・そこから」といった仕方でしか確保できないからである。これらを付帯現前化と見なすことは、付帯現前化を「想起」や「予期」、あるいは「想像」と混同することでしかない。このように、事物知覚における付帯現前化は「いま・そこから」のものである以上、それを「私の知覚要素」であると言い切ることはできないのであり、あくまで「知覚(要素)」と呼ぶならば、それは「他の自我の知覚(要素)」であると言わざるをえないのである。(4)

こうした「第一次的自然の構成」に属する事物知覚の場面においてもすでに、「他の自我の知覚」が付帯現前化というかたちで「私の知覚」に含蓄されているのであるから、付帯現前化における非本来的現出、つまり非現前的で共現在的な射映は自己固有なものではなく、言うならば「他の自我の知覚のノエマ的な相関者」とでも呼べるようなものなのである。ここから、事物の無際限に開かれた多様な射映とその事物を知覚する無際限に多くの他の自我たちとの

相関というかたちで、「開かれた相互主観性」を事物知覚のうちに見出すことができる。この意味で、そもそも超越論的主観性は同時に超越論的相互主観性なのであり、超越論的自我は同時に超越論的われわれなのである。

ある事物を知覚するというありふれた行為のうちに、すでに他者の機能が非主題的に含まれている。このことを言い換えれば、ある事物を主題的に知覚することに含まれる非主題的な「付帯現前化」は、同時に、他者のしている経験を非主題的な仕方で把握することでもある、と言い換えることができるであろう。そして、この非主題的な仕方での把握が、他者を主題的に[5]把握することの基礎をなしていると見ることもできよう。

いずれにしてもここまででわれわれは、事物知覚という具体的な現場に見られる「自他の超越論的な共機能」を指摘することによって、「自他の共機能」の具体的なあり方の、少なくともひとつは見て取ることができたと言うことができる。

四　「絶対的ここ」への「徹底した還元」

最後に、一種の「徹底した還元」を施すことにしよう。第一節において、『デカルト的省察』における自己固有性への還元は不徹底ではないのか、という疑念を呈示した。「不徹底」であるということの意味は、前節までで確認できたと思われるが、では「徹底した自己固有性への還元」とはいかなるものなのか、ということに関しては明示的には示してこなかった。その欠を補うために、われわれの考える意味での「自己固有性への還元」を遂行したい。ここで遂行されるべき還元は、前節の議論のポイントが「私がいまいる場所はここであり、そこではない」という点にあったことに暗に示されているように、「絶対的ここ」への還元、「絶対的いま」への還元、「絶対的私」への還元である。そのことによって、前節での議論を補足、補強できると思われる。

「絶対的ここ」、「絶対的ないま」、「絶対的な私」へと還元された場合、「ここ」はつねに「ここ」であり、「いま」はつねに「いま」であり、「私」はつねに「私」である。この水準を忠実に守った場合、われわれが語ることができるのはどのようなことであろうか。本稿のわれわれにとって、まず問題となるのは、「絶対的ここ」への還元であり、その水準で「表」と「裏」についてどのようなことが言えるのか、ということである。この水準では、「ここ」はつねに「こ

こ」であるがゆえに、「ここ」が「そこ」になる可能性はアプリオリに排除されている。そうであれば、「表面」はつねに「表面」であり、「裏面」はつねに「裏面」である。あるいは「いま見えている面」が「表面」であり、「いま見えていない面」が「裏面」であると言えるだけで、それ以上のことは言うことができない。つまり、「絶対的ここ」に位置する「私」にとって、「表面」が「裏面」になるという可能性はアプリオリに排除されている。この水準の「私」は「表面」を「裏面」に変えること、つまり「裏」へ回って「裏面」を見ることができないのである。どんなに動いても「ここ」が「ここ」である以上、そして、「ここ」の「私」が「見るもの」は言葉の意味からして「表面」と呼ぶほかはない以上、「ここ」の「私」が「見る」ことができるのはつねに「表面」だからである。

ここで、「裏」へ回って見ることができないということの意味を考えてみよう。これは、「絶対的ここ」の「私」は、たまたま裏へ回ることができないのではなく、決して（論理的に）裏へ回ることはできないということを意味している。これは、言い換えれば、その「私」には「裏」は存在しないということであり、そもそも「裏」ということが意味をなさないということである。

このことは、この「私」には付帯現前化・非本来的現出はありえないということを意味する。というのも、この「私」には付帯現前し、非本来的に現出するような「裏」がそもそも存在しないからである。したがって、「絶対的ここから開けてくる圏域」としての自己固有圏域では、付帯現前化や非本来的現出ということがそもそも意味をなさないということになる。つまり、付帯現前化・非本来的現出を「自己固有なもの」と見なすことはできないと結論しなければならないのであり、付帯現前化・非本来的現出ということが認められるのであるならば、その場合には自己固有圏域は既に乗り越えられてしまっていると考えねばならないのである。この点からしても、付帯現前化をともなった事物知覚が行われているときには、つねにすでに自己固有圏域は乗り越えられてしまっているということになる。事物知覚を自己固有圏域に属するのみであると見なすことはできないのだとすれば、他者は私の事物知覚にはじめから共に機能するものとして関与していると積極的に考えなければならないと言うことができる。

この議論をさらに続けることも可能である。「裏」が意味をなさないということは、この「私」には「表」も意味をなさないということである。これを遡っていけば、「ここ」

も意味をなさないし、「いま」も意味をなさない、そして「私」も意味をなさない、ということになる。こうして、すべてが意味を失うということになるだろう。このことは何を意味しているのだろうか。それは、何かが意味をなすためには「絶対的ないま・ここ・私」が何らかの仕方ですでに乗り越えられていなければならないということを意味している。何かが意味をなして立ち現れることを「構成」と呼ぶならば、構成が遂行されるためには、「絶対的ないま・ここ・私」が乗り越えられていること、われわれのいう意味での「自己固有なもの」が乗り越えられていることが不可欠なのである。自己固有なものだけでは構成を遂行することはできないのであるから、構成には非自己固有性がはじめから介在していると言わなければならない。この意味でも構成は、はじめからつねに共構成的であると見なさなければならないのである。

註

*『フッサール著作集』(*Husserliana*)からの引用は、本文中丸括弧内に、"Hua"という略記号を用いて、巻数を表すローマ数字とページ数を表すアラビア数字を付して表記した。

(1) 第一次性と自己固有性が等値でありうるか否かという問題に関しては、鷲田清一「他者の現象学」(『人称と行為』、昭和堂、一九九五年、所収)、一七四-一八五頁を参照。

(2) 知覚の構造を簡潔にまとめるにあたって、浜渦辰二「他者と時間・空間」(『フッサール間主観性の現象学』、創文社、一九九五年、所収)を参照した。

(3) もちろん、そのように「ここから」透視図法的に思い浮かべるということは不可能ではない。しかし、透視図法的に思い浮かべられる見え方と裏側から思い浮かべられる見え方とは、明らかに異なる。したがって、両者を同一視することはできない以上、付帯現前化には「ここから」のほかに、「裏側から」つまり「そこから」思い浮かべられているということも含まれていなければならないのである。

(4) 「そこから」ということに「他者の知覚」を見て取ろうとする先駆的な研究としては、児島洋の論文がある。Cf., H. Kojima, "The Potential Plurality of the Transcendental Ego of Husserl and Its Relevance to the Theory of Space", in: *Analecta Husserliana*, vol. VIII, D. Reidel, 1979, pp. 55-61. また、この児島論文に示唆を受けて議論を展開している研究として、次のものを挙げることができる。Vgl., D. Zahavi, *Husserl und die transzendentale Intersubjektivität*, *Phaenomenologica*, Bd. 135, Kluwer, 1996, SS. 32-47.

(5) ここで念頭に置かれているのは、K・ヘルトのよく知られた以下の主張である。「私の世界とその世界のうちで与えられている

ものが、非主題的に共に機能している他者によって共に把握されていること、このことの付帯現前化が、この他者そのものの主題的で統覚的な把握の基礎になっているのである」(K. Held, "Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie", in: *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, *Phaenomenologica*, Bd. 49, Martinus Nijhoff, 1972, S. 47. 坂本満訳「相互主観性の問題と現象学的超越論的哲学の理念」、新田義弘・村田純一編『現象学の展望』、国文社、一九八六年、所収、一九三頁。なお、訳語は一部改変した。)。本稿において「他者の知覚(要素)」として見届けられた「事物知覚における付帯現前化」は、ヘルトの言う「共に機能するもの(Mitfungierendes)の非主題的把握」(a. a. O., S. 45. 邦訳一九一頁)ないしは「受動的に他者を経験する付帯現前化」(a. a. O., S. 60. 邦訳二〇九頁)として理解することができるように思われる。また、この論文においてヘルトは、他者の「匿名的な共現在の時間形式」を「到来性」(Ankünftigkeit)と見なしている(Vgl., a. a. O., S. 60. 邦訳二〇九頁)。この解釈を踏まえ、その上で到来性を未来予持(Protention)に先立つものと考えるならば、事物知覚における付帯現前化を未来予持として理解し直す場合でも、その未来予持に関して「他者」の契機を同様に指摘することができるであろう。

(千葉　胤久・ちば　たねひさ・東北大学)

志向的対象とは何か

長沼　淳

フッサールにとって、対象とはいかなるものだったのか。『論理学研究』において、「志向性」は現象学の根本原理として確立される。この「志向性」は、われわれの認識活動において、対象を外在的なものであるとする旧来の対象の位置づけを変更し、内在的なものと見做すことで認識論を成立させ、対象を操作可能にする試みであったとも言える。しかし、意識は常に何かを思念、志向している、という志向性の定式化において、その「何か」とはいったい何のか、という問題は、簡単な問題であるように見えて、決定的な形で措定することの困難な概念であることが分かる。実際のところ、フッサール自身、対象の内在化という試みに対して、最初からそれに適した議論を提示していたわけではないからである。

そこで本稿では、「志向性」誕生の場である『論理学研究』における対象概念の解明から出発して、対象を内在化させることの意味と、内在化させるためにどのような装置が必要とされ、どのような形で現象学的な対象概念が成立しているのか、ということを、『意味論講義』を経由し、『イデーンI』において明らかにしたい。そしてこの試みは、最終的に「超越論的現象学」成立の場面をわれわれに示すことにもつながるであろう。

一　『論理学研究』[1]における対象性

『論理学研究』において、フッサールが何をもって対象と見做していたのかということを考えるためには、彼の志

向性概念に注目する必要がある。一般に、志向的体験は何らかの対象に向かう、という性格を有するのであるが、この性格は体験それ自身に属する性格であって、この性格に対象の存在性格は関係がないとされる。[2] すなわち、対象はそれの存在や存在性格等とは関係なしに、作用は常に対象に向かっているということが問題なのであって、『論研』の現象学にとって「対象性それ自身は無に等しい」[3]とすら言えるのである。フッサールのこうした主張、すなわち志向性において対象が超越しているということが根本にあって、したがって志向性が対象に向かうということが、当該対象との何らかの仕方による関係として捉えることはできないという主張、に単純に従うのであれば、われわれはここから先、「志向性」を分析したところで、対象との接点を見出すことは困難なことのように思われる。他方、志向的体験とは「表象された対象に様々な仕方で関係するという特徴を備えて」[4]おり、「志向の対象とは……志向された対象のことである」[5]とされる。すなわち、対象が「単なる志向的対象」であるということは、志向、しかじかの性質の対象を「思念する作用」は実在するが、しかし対象は実在していないということも明かされる。志向的体験の遂行とは、対象が現われることに他ならず、その対象の現われ方を解明するのが、現象学の役割と見做すのである。われわれは、これを手がかりに、『論研』の対象概念を解明することも可能なのである。こうした志向的体験の諸契機に目を向け、対象成立の手続きを見ていくことにしよう。

事物、あるいは事象が、意識に対する対象的関係を成立させることができるのは、意味内実、規定性を介することによってだけである。いかなる規定性も持たない対象をわれわれは考えることはできないのだから。こうした志向された対象の規定の総体をフッサールは「質料」と名付ける。この質料概念は、第一研究においては「表現」に関する「意味」と「対象」との区別よって説明されている。表現とは何かを述べるだけでなく、何かについて語るものである。つまり、表現は意味を有するだけでなく、何らかの対象に関係しているのだが、対象と意味とは同一のものではないのだから、両者は異なった契機として確立されうるのである。この区別の眼目は、異なった意味を持つ表現が、同一の対象を指示したり、二つの表現が同一の意味を持ちながら、異なった「対象的関係」を担う[6]ことを可能にする[7]ということにある。さらには「表現の本質はもっぱら意味のうちにある」[8]と主張することによって、意味の優位性を認め、フッサールの関心を明らかにしている。「表現は対象を、表

現の意味を媒介にして表示する、つまり意味作用はその都度の対象を思念する一定の仕方[9]」なのである。この「意味」を、一般的な志向的体験に当てはめたとき、それは「質料」と呼ばれることになる。

「質料こそ作用の中にあって、対象への関係を初めて作用に付与するものであり、しかも作用に与えられるこの関係は完全に規定されているために、作用が思念する対象一般だけでなく、作用がそれを思念する仕方までも質料によって確定されている[10]」。

ここでは「作用」とは「志向的体験」を指しており、まさに「意味」と「質料」の類縁性を明らかにしているということができるだろう。

他方、質料を理解するにあたっては、「表象」との関係を見落とすことはできない。フッサールによると表象は二つの概念に分けることのできるものである。一つは、判断、願望等と同様の一つの作用（独特の意味での作用性質）であり、いわゆる単純表象と呼ばれるものである。そしてもう一つの表象は「作用」ではなく、「あらゆる完全な作用の内部で志向的本質の一面を形成する作用質料」である[11]。つまり、当該の質料が完全に具体的なものになるために必要な他の諸契機と合体した場合の質料、すなわち「代表象」のことである。そして「志向的体験はすべて表象を基礎に持つ」とされるのであるが、このとき「この表象を完全な質料のことと解するのであれば、真の明証」が確保されるという[12]。つまり質料はあらゆる志向的体験の基礎にあって、その意味内実を担うことで、作用の対象に限りなく近づくことができるものなのである。

その他にも、質料以外に志向的体験を構成する契機が存在する。例えば、われわれは、同一の質料に基づきながらも、異なった仕方で志向的体験を行なうことが可能である。つまりある同一の対象を知覚したり、想起したり、疑ったりすることができるということである。こうした対象に対する信憑の仕方は「性質」と呼ばれる。そしてこの性質のうちで最も根本的なのは、「定立的／非定立的」と「客観化的／非客観化的」という区別である。前者は対象を存在するものとして、すなわち「定立的」に思念するか、単に空想を行なうなどの存在を思念しない、すなわち「非定立的」かを区別するものである[13]。後者は、定立的な作用のうちでも、その作用だけで存在定立が可能な作用、すなわち真と見做す作用、信憑作用＝客観化作用と、この客観化作用の

媒介を経ることによってのみ対象と関係を持つことのできる二次的な作用、感情や願望等の作用を区別する。そしてすべての志向的体験は、この客観化作用であるか、その作用を基礎に持つ作用であるとされるのである。[14]

また「知覚」と「表現」という側面から志向性を考えてみると、興味深い内実に触れることができる。例えば私が庭で一羽の鳥を眺めているという「知覚」とその「知覚言表」を考えてみよう。ここでフッサールは、「意味志向」／「意味充実」という概念を提示している。例えば、「一羽のクロウタドリが飛び立つ」という「知覚判断」によって知覚を表現する場合、意味が伏在しているのは「知覚」の方ではなく、「知覚言表」であるとする。というのも、同じ知覚に関して異なった言表を行なうことが可能だから、例えば「このクロウタドリは態度が大きい」という言表を行なうことができるからである。それだけでなく、知覚者が実際にその場に居合わせなくても、同様の判断は可能であることも、表現作用に意味がある根拠とされている。「表現体験は、知覚を伴っていようといまいと、対象的なものへの志向的関係を持って」おり、表現作用は「意味付与［＝意味志向］作用として働く」[15]のである。したがって「知覚が知覚言表の意味を……完成させる作用であると認めることはできない。……われわれはむしろ、この意味作用の機能は、われわれが必ずしも常に利用できるとは限らない知覚や想像には拘束されない作用であり、また表現が本来的な意味で「表現する」場合には、その表現された作用とのみ合一するような作用と同じ種類の作用に属すると解すべき[16]ものであり、「一般に、知覚と知覚言表の意味とを区別しなければならないばかりでなく、知覚自身のうちには意味のいかなる部分も潜んでいない[17]」ということが明らかにされる。

そして「私のインク壺」という「名辞的」表現を私がロにし、しかもその際、当のインク壺が眼前にあって、私がそれを見ている場合、そのときそこでは「意味を付与する思想が直観に基づき、そしてそれによって直観の対象に関係づけられている」と称する「静止的統一関係（das ruhende Einheitsverhältnis）[18]」が生起しているという。この「私のインク壺」という名辞が私の当該知覚の対象を名指し、「知覚された対象に冠せられ」るという仕方で、当該対象に属しているのである。ここで言う「属している」とは、両者の関係が、語とインク壺間の直接的な関係を指しているのではなく、語の「現出作用」とインク壺という事象の「現出作用」とが互いに関係しあう状態のことを指す。しかもこ

の関係は、単なる意味作用によってではなく、認識作用によって、とりわけ分類作用によって媒介される命名の関係（nennende Beziehung）である。つまり、目の前の事物を「私のインク壺」ととして認識するという体験は、「一方の表現体験と、他方の当該知覚とを、一定の仕方で端的に融合する認識作用」[19]によって構成されるのである。因みにこの場合「融合する認識作用」とは、分類という作用を指すと考えてよいだろう。

他方、最初は単に記号的に（symbolisch）に対象を志向していた表現（意味志向）に、対応する知覚（直観）が、後に付加するという統一関係も示される。これは「動的統一（dynamische Einheit）」[20]という関係である。例えば「彼の自動車は赤色だ」という単に思考されているにすぎない判断を、実際に彼の自動車を見ることによって確認する場合がこれに当たる。この場合、われわれはある「充実化意識（Erfüllungsbewußtsein）」を体験している。つまり、単に意味的にある対象を思念していた段階から、知覚、直観がそれに付け加わるのである。このような表現と知覚、あるいは表意と直観（Signifikation und Intuition）の相互関係が「充実化」と呼ばれ、これこそが、対象の認識そのものと見做される。『論研』において、この意味志向の「充実化」とは「対象の認識」とほぼ同義であり、それらは同一の事態を別の観点から表現したものと見做してよい。したがって、表現と直観の静止的統一における認識という媒介作用も、意味志向の充実化と呼ぶことができ、動的な充実化と静的なそれとの相違は、前者においては充実化の過程が時間的に展開するのに対して、後者は、志向と充実が時間的にも事象的にも一致しているという点にある。

このとき、直観の対象が直観の中で充実される志向の対象と同一物であるということが、『論研』当時のフッサールの知覚の「対象」観を端的に示しているということができるだろう。表現と直観との統一としての認識、すなわち充実化においては、志向されたものと直観されたものの「対象的同一性」が充実化という作用の志向的相関者として現出すると考えているのである。

> 「われわれが作用に関して充実化と性格づけているものは、直観された客観と志向された客観の双方に関しては、同一性意識、同一化の作用として表現されうるのである[21]」。

認識とはすなわち、「同一化的合致」を体験する充実化、同

一化作用にほかならない。ここでは、二つの対象が合致することによって認識が成立するということが述べられており、換言すれば、「空虚に先取する信憑」とそれに対応する「信憑されたものを原的に与える経験」との一致の意識が対象の認識だ[22]、ということである。しかし、われわれの志向は常に充実されるわけではない。そのような、志向が直観によっては充実されることのない場合をフッサールは「幻滅」と呼ぶ。幻滅においては、当該対象は志向する作用の対象とは「同一でないもの」、「別のもの」として現出する。充実化とは、意味と直観の「一致」という意味での「綜合」が行なわれ、すなわち同一化が行なわれているのに対して、「幻滅」とは意味と直観との「背反」という意味における「綜合」が行なわれており、つまり峻別、区別が行なわれていると見做される。しかし「幻滅」は端的になされるものなのではなく、「ある志向が背反によって幻滅させられるのは、その志向がより包括的な志向の一部であり、この包括的志向の他の補完的部分が充実される場合[23]」に限られるものである。「彼の自動車は赤い」という言表が「緑色の自動車」を直観することによって幻滅することが可能となるのは、「赤い自動車」を目指す意味と緑の自動車を現出させる直観とが、「彼の自動車」という対象に関して一致していることが前提になければならないのである[24]。

以上が『論研』における志向性概念の概要である。とりわけ「意味志向／意味充実」を考えた場合、対象が現出するのではなく、現出したものが対象である、という定義が反故にされているという嫌疑が濃厚になってくる。というのも、「意味志向／意味充実」という考え方が、表現と直観の同一化という寸分違わない合致を前提としており、この同一化はいかなる比較の上で成立するのか、ということが問題となるからである。これでは、対象の位置を二重化させているだけという嫌疑も生じてこよう。つまり、内在的に対象的な相関者を確保する一方で、真偽問題が生じる知覚などにおいては、正当性の根拠を実在する対象に置いているように見えるからである。志向的体験の作用契機として意味＝質料を確保したことは、それによってそこでの対象認識の同一性の根拠をすることであり、しかも当該の意味は、「普遍的対象」という意味での概念の一クラスを形成しており、「イデア的に一者性を持った意味（ideal-einen-Bedeutung）[25]」とされるのである。しかし、この意味が個別的な作用にどのように機能して当該意味の作用にするのか、ということに関してフッサールの説明はない。したがって「対象」がどこにあるのか、いかにそれが当該志向的体

験の対象たりうるのか、は不明のままにとどまる。このことは、『論研』においてフッサールにとって対象とは何か、何が対象的相関者なのかということを積極的に定義することにあまり重要性を見出していなかった証拠と言えよう。

二　『意味論講義』[26]の場合

ここで一九〇八年夏学期の『意味論講義』における対象の位置づけを見てみよう。本書は、『論研』や『イデーンⅠ』とは異なり、志向性の分析からの現象学の構成、認識論の構成というものを目指しているものではないため、議論の展開の仕方、および内容に関して平行性を見て取ることは困難である。しかしそこで展開されている「対象」の捉え方に関して、非常に興味深い考察を行なっているのである。そこでは、『論研』とは異なる対象を在り方をフッサールが考えていたことが分かる。

例えば同一性言明「イエナの勝者は、ワーテルローの敗者である」において、対象そのものは同一のものとして思念される[27]と、フッサールは主張する。ここでは、この言明の表わす事態が、一つの対象であると見做されるという点は『論研』と違いは見出せないのだが、そこでの同一性の確保は、「イエナの勝者」と「ワーテルローの敗者」が意味調停的に機能するのであれば、本質的に両者は同一であると見做せるというのである[28]。われわれが何らかの対象の認識をする場合、当該対象は様々な規定を含む同一のものとして思念されている。あるいは同一の表現は、同様の意味で把握される場合、多様な対象性と関係している。こうした事情をフッサールは、対象が「認識のコンテクストの中で、常に新たに同一のものとして規定されるものであり、新たな同一性への関係において展開し、あれやこれやの相対的な属性を身に付けたりするものであり、したがって……絶えず同一的な統一点としてある[29]」とすることで、対象を規定し直している。対象とは同一性述定において、同一として思念されるものにほかならないと明確に規定するのである。この規定は『論研』では、「作用における充実化」の箇所で初めて登場したものである。『論研』では、明証性の保証という場面でのみ登場する概念が、『意味論講義』では対象的契機の確保という場面で登場することになるのである。

ここでは名辞的作用は、他の述定とともに同一化綜合の項を形成しうることによって定義され、すなわち「同一化綜合の項となりうる作用は……表象作用と呼べる[30]」と見做

される。例えば「イエナの勝者はワーテルローの敗者である」という命題の場合、これは次のように分節化することができる。「イエナの勝者であるもの」があって、また「ワーテルローの敗者であるもの」があると規定可能な場合、前者と後者が同一であるような対象が少なくとも一つ存在していると言える場合にのみ、「イエナの勝者」という名辞的作用も定義可能となっている、ということである。また、「持続的な知覚意識は統一の意識である」[31]とされ、様々な規定というコンテクストの中で、対象は初めて措定可能となり認識可能となる。同一性言明という中において、対象は定義可能とされるのである。

しかし、「認識のコンテクストの中で、常に新たに同一のものとして規定されるものであり、新たな同一性への関係において展開し、あれやこれやの相対的な属性を身に付けたりするものであり、したがって……絶えず同一的な統一点としてある」という仕方で規定された対象的契機も、それがどこで確保されるのかということに関しては、フッサールの説明を読み取ることはできない。しかし何らかの仕方で「対象」は確保されているはずという形で対象の定立を行なったことは、『論研』当時のフッサールの考え方とは一線を画したものと言うことができよう。ここでは実在物／存在者／対象というような区分に関しては、作用が存在する以上、また明証性確保のためには対象は実在しなければならないというような、素朴な実在論的な立場とは対照的に、フッサールは同一化可能であれば、それを対象と見做す、対象は感性的に知覚可能な対象に限定されるものではない、という立場を固めていくのである。

三　『イデーンⅠ』[32]における対象性

『意味論講義』で示された立場は『イデーンⅠ』においてさらに彫琢され深化させられていくことになる。『論研』における作用と対象の関係が、「一面的にノエシス的に捉えられていた」のに対して、『イデーンⅠ』では、志向性をノエシスとノエマの契機から分析を試みている。つまり『論研』において言語的意味以外の「質料」、「作用性質」が作用の実的成素にすぎなかったのに対して、『イデーンⅠ』では、「意味」や「存在性格」はノエマとして意識の実的な側面から区別される。そして「表現」の「意味」と「様相」が単なる心理的なものではなく、「志向的相関者」と見做され、対象が意味と一体化する傾向を見ることができるのである。例えば、友人の自動車を前にして①「彼の自動車は

赤い」という判断を下したとき、その命題のノエマ的契機を分析すると、まず、眼前に現前している対象に関する判断ということで、その作用が知覚的、現実的な判断である、という性格を見出すことができる。この契機はノエシス的契機と相関する形で「所与性の様式」として確保されており、それぞれ「時間化の様態」と「存在性格」という契機に該当する。他方、当該判断のこのような「所与性の様式」を除去した部分、すなわち②「彼の自動車は赤い」という部分は、「ノエマの核」が担っている。ここで注意しなければならないのは、②は①と同一なのではない、ということである。①に当たる部分は、「彼の自動車は赤い」だけではなく、「彼の自動車は赤いだろう」とか「彼の自動車は赤いだろうか」といった命題もありうる。しかし、判断の場合であれ、知覚の場合であれ、われわれは最初に対象が「確実に存在する」という仕方で対象を思念し、「蓋然」や「疑問」等はそれに還帰的に関係づけられているとされる。「彼の自動車は赤い」は特に「根源信憑(Urglaube)」[33]と呼ばれ、あらゆる信憑の基礎を担うのである。そして「所与性の様式」契機を取り除いたときに残されるノエマの核も②の形式をとるのである。この②「彼の自動車は赤い」は、さらにノエマの中心的契機としての「あらゆる述語から捨象されたところの純然たるX」＝ノエマ的な「対象自体」と意味的契機である「その規定性の「いかに」における対象」[34]とに区別されるのである。

ここでフッサールは肯定や否定といった質的差異、さらにそのほかの様相的差異を、認識の対象的契機としてのノエマの「性格」として位置づけることによって、思想内容の論理的な差異として処理しようとする。このとき存在措定は、ノエマを一種の存在と見做し、一つの存在領域を形成するものとして構成するのだが、それはまだその当該の把握の内容を意識が意識超越的な客観的事実として、あるいは直観的に与えられる「現実」として、措定し、信憑するということを意味しているわけではない。むしろ、「存在措定的」な「根源信憑」というものは、「ニーチェはベルグソンから多大な影響を受けた」という志向的体験においては、そこに一つの存在領域を構成し志向する。また算術的な命題における志向的体験では、そこに算術的な可能的存在領域が構成され志向されるのである。そうするとそれは客観的、意識超越的な事実として、また感覚的・直観的に経験可能な「現実」として定立されているということを意味するのだろうか。

否、そうではない。われわれがそのような存在領域内に

あるもののいずれかを「現実」として定立するのは、措定的な言表に置き換えた際に「現実」として意識されるもの、直観的に、したがって明証的に与えられていると思われるもの、を他のものから区別しているからである。たとえば、「彼の自動車は赤い」ということが妥当する世界は、「ニーチェはベルグソンから多大な影響を受けた」ということが妥当する世界から、意識にとって直観的に自己所与的に与えられることの可能な現実として区別されているのである。こうしたしかじかのものを現実に存在するものとして措定する意識をフッサールは「理性」と名付け、われわれの認識の妥当性の根拠を保証させる。

しかし、原理的にわれわれの認識が常に更新される可能性を否定することはできない。たとえば、「しかじかである」という判断をある時点で下したとしても、それの反証が登場した場合、最初に下された判断が撤回される可能性を誰も否定することはできない。そうした構造をフッサールは「ノエマの核」内に主語的な契機としての「あらゆる述語から捨象されたところの純然たるX」＝ノエマ的な「対象自体」と述語的な契機としての「その規定性の「いかに」における対象」の二つを設けることで説明する。これは、「彼の自動車は赤いだろう」や「彼の自動車は赤でありうる」といった場合、ノエマの核は特定の主語的な「彼の自動車」と述語的な「赤い」とに区別されるのではなく、純粋に無規定的で述語によって規定されるべき「対象自体」Xと、それ以外の規定的なものとに区別されるということである。その際主語部分の「対象自体」Xの純粋性が強調されているということは、主語の意識主観による規定の非十全性を示すためといってよい。このように意識内に、意味とは区別され、意識によっては十全的には規定し尽くすことのできない意識超越的な契機を認めるということによって、フッサールは意識超越的な事実が意識内に現出するということ、したがってわれわれが「現実」について判断できることの基盤を確保しようとしたのである。

このように、ノエマ的意味においては、変化する部分と同一のまま止まる部分とが分別され、それぞれXの「規定性の「いかに」における対象」と「あらゆる述語から捨象されたところの純然たるX」とされた。ノエマは前者を介して当該対象と関係し、これを解釈し概念的に把握すれば、「形式的、質料的、内容的に規定され、あるいは「未規定の」「諸述語」のある完結した総体[35]」を得ることになる。後者は、ノエマの中心的統一点であり、前者の諸述語の「結合点」、「担い手」、「対象」、「同一者」であって、このXに

よって多様な意味は相互に不調和に陥らないかぎりにおいて同一の対象に関係することができる、と見做される。[36]

したがってフェレスダールが言うように「ノエマ的意味」＝「ノエマの核」とは言語の意味、しかもフレーゲ的な意味での「意義」である、[37]と単純に見做すことはできない。フレーゲの意義（Sinn）概念とは、思想（Gedanke）を真ないし偽として決定する際の一ステップを指定するものであり、思想のみが真ないし偽として特徴づけられ得るものであって、それゆえ、他のどんなものとも類似性はなく、したがって思想の構成要素である意義も、他のいかなるものとも類似性を持つものではない、とされる。[38]また広義では「意味（Sinn）」と解されるノエマではあるが、狭義では言語表現の場合、「Bedeutung」が充てられている。また表現作用と表現されるものの層は区別されている以上、「ノエマ的意味」を言語的意味、フレーゲ的な「意義」と捉えるには無理があると言えよう。むしろノエマ的意味の内部に対象的契機をも備えているということが、超越論的現象学における対象観の一つの到達点を示していると言うべきである。内在的契機でありながら意識超越的な性格を有するものを意識内部に構成する、という一見アクロバティックに見える方法を取ることで、志向性に基づく認識論の形成を企てたと考えなければならないのである。

対象は、実在するがゆえにわれわれによって判断される、ということではなく、われわれが、様々な同一性言明を受容する契機を意識内に見出し、しかもそれはわれわれによって汲み尽くしえない契機として確保されからこそ、超越的な対象の判断が可能になっている、という現象学的な対象概念の確立を、実在論的な傾向、これはおそらくフレーゲの影響と見ることもできるのであるが、いずれにせよそこから脱して、ここに認めることができ、超越論的現象学の成立を見るに到ったと言うことができるであろう。

註

（1）E. Husserl, *Logische Untersuchungen in Husserliana* Bd. XIX.（以下 XIX と略記）

（2）Vgl. XIX, 412.

（3）XIX, 427.

（4）XIX, 385.

（5）XIX, 439.

（6）「一頭の馬」という表現が、「ブケファルスは一頭の馬だ」、「このサラブレッドは一頭の馬だ」とで対象的関係が変化している、という例が挙げられる。Vgl. XIX, 53.

（7）ここで言う対象とは、主語を構成しているもの、それについて何かが主張されているところのものを指すのではなく、表現に対応する事態全体を名前で表示される対象の類似物と解せるもので、フッサールはそれを当の表現の意味から区別している。Vgl. XIX, 54.

（8）XIX, 55.

（9）XIX, 54.

（10）XIX, 429.

（11）XIX, 474.

（12）XIX, 474f.

（13）XIX, 483.

（14）XIX, 514f.

（15）XIX, 551.

（16）XIX, 551.

（17）XIX, 556.

（18）XIX, 558.

（19）XIX, 559.

（20）XIX, VI, 8.

（21）XIX, 568.

（22）E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, 341.

（23）XIX, 576.

（24）「彼の自動車は赤い」という知覚判断が充実されるのは、当該言表の意味が感性的知覚によってなされるのではない。判断が充実されている場合、「思念された事態が認知される場合」、「赤くある」ということが、「それ自体において与えられている」（XIX, 668）。つまり「第二文型」で語られる事態が判断の対象的相関者として与えられており、「彼の自動車は赤い」ということそのものが現出している。事態と事態を与える作用との関係を、感性的対象とその直観の関係の中で考えてみると、命題形式をなす意味の契機も、何らかの知覚において充実化される。そしてそのような事態等の対象を現出させる知覚は「範疇的直観（kategoriale Anschauung）」（XIX, 670ff.）と呼ばれる。

（25）XIX, 105.

（26）E. Husserl, *Vorlesungen über Bedeutungslehre, Sommersemester 1908* in *Husserliana* Bd. XXVI.（以下 XXVI と略記）

（27）XXVI, 45, 61.

（28）XXVI, 46.

（29）XXVI, 72.

（30）XXVI, 64.

（31）Ibid.

（32）E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch in *Husserliana* Bd. III, hrsg. v. K. Schumann.（以下 III と略記）

（33）III, 240f.

（34）III, 301ff.

（35）III, 301.

(36) III, 303, vgl. 299.

(37) D. Føllesdal, 'Husserl's Notion of *Noema*' in *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, The MIT Press 1982.

(38) cf. M. Dummett, 'Husserl on Perception' in *Origins of Analytical Philosophy*, Harvard U. P. 1994, p. 113.

（長沼　淳・ながぬま　あつし・東京都立大学）

オートポイエーシスと「身体」の問題

本間直樹

はじめに

本稿では、まずオートポイエーシス概念の概略を提示し、オートポイエーシス理論が提起する「生理的なもの」と「心的なもの」との関わりを検討する。次に「生理的なもの」と「心的なもの」の区別を身体という場において考えたメルロ＝ポンティの論述を参照しながら、オートポイエーシス理論から導き出される「身体」の問題について考察を行う。

一　オートポイエーシスについて

「オートポイエーシス（autopoiesis）」は、生物学者フンベルト・R・マトゥラーナとフランシスコ・J・ヴァレラによって、「生命システム（living system）」の自己産出の機構を定義するために考案された概念である。オートポイエーシスによって定義される「生命システム」は「構成素（components）が構成素を産出するという産出過程のネットワークとして、有機的に構成された」（Maturana = Varela 1980: 78-9 = 1991: 70-1）システムであり、具体的には細胞、免疫システム、神経システムなどがあげられる。

オートポイエーシス理論はシステムの観察そのものにつ

いての理論である。システムの同一性、つまりシステムとそれ以外のもの（＝環境）とを区別する境界は、観察者が物理的空間内に境界を任意に特定し、境界の内外での物質などの入出力の関係を観察することによっては規定されない。むしろシステムの境界は、構成素を産出するネットワークを構成素自身が再生産するという循環的作動によって描かれる位相空間上に存在する（境界の自己決定）。その意味で構成素とシステムの間には空間的な「部分-全体」の関係は成立しない。

またシステムの構成素を決定し産出する過程は、構成素自身のネットワークによって構造的に規定されている。それゆえ、システムの産出活動（＝作動）は、システムの「外部」から入力される「情報」や、システムに「内在」する「コード」によってコントロールされていると見なされない。物理的・エネルギー的には開放的な相互作用が行われているにもかかわらず、産出過程としては相互依存的なネットワークを構成するよう円環的に閉じた仕方でシステムの再生産が継続される。

このようにオートポイエーシス理論は、システムの作動（即ち構成素の再生産）の閉鎖性（operational closure）を強調し、そこから、システムの「自律性」と「個体性（同一性）」を導出する。もっともシステムの作動の閉鎖性が、空間上に画定される物理的な閉域を指すのではないことに注意しなければならない。オートポイエーシスの実現される領域はシステム自身によって規定されるのであり、「現象はそれぞれの領域で要素によって特定され、領域の要素は、自分自身が生み出している領域によってのみ規定される。」（ibid. 50 = 237）これは循環的定義であり、このような要素と領域の循環関係によってシステムと環境は区別される。細胞を例にとれば、細胞はタンパク質、核酸、代謝物質の産出を通じて産出のネットワークを分子レヴェルで実現する。そしてこのネットワークに参与しないものはすべて環境に位置づけられる。たとえこれらの構成素が同じ物理的空間に属していても、それぞれの構成素が別々の産出ネットワークを形成していれば、システムは区別される。より抽象的に言えば、「オートポイエーシス的システムは、みずからが存在する世界を、オートポイエーシスとの関連で規定する」（ibid. 123 = 142）ことになる。

システムの作動の閉鎖性を具体的に考察するために、神経システムの例を見てみよう。マトゥラーナはハトの色知覚の実験から、網膜の受容部分が受け取っていると考えられる光の物理学的特性（スペクトル）と神経細胞（神経節

細胞）の活動との間にいかなる対応関係も見つけることができないことを知った。観察されるのは、神経細胞のそれぞれの状態変化は別の神経細胞の状態変化を惹き起こすという様々なニューロンの間だけでの相関関係だけである。つまり、神経システムは、環境の出来事に一対一対応する仕方で、情報を交換しているのではなく、また物理学的環境との間に刺激-興奮という入出力の関係を結ぶのでもなく、相互に作用し合うニューロンの自己言及的なネットワークを形成していると考えられるのである。

したがって神経システムの活動は、「外界ではなく神経それ自身によって規定される」。つまり「外界は、神経システムに内的に規定された活動がひきおこされるにあたっては、引金の役割しか果たしていない」(ibid. xv = 21)。マトゥラーナは神経システム上で成立する知覚については、それが「外的現実の把握」ではなく、むしろ「外的現実の特徴化」とみなすべきであると考えた。なぜなら「閉じたネットワークとしての神経システムの作用においては知覚と幻覚の区別が不可能だからである」(ibid.)。神経システムの境界は感覚器の受容面ではなく、システムは外部も内部も区別しない仕方で一貫した作動を行うのみである。即ちシステムは、環境から情報を得るのではなく、「自分自身が存在する環境に相応しい作動を行うことのできる構造」(ibid. xvi = 22) をもつのである。

二　生命システムと身体

神経生理学者ゲルハルト・ロートはマトゥラーナの研究を踏まえて、個々の感覚器官と脳内の神経システムの関係について次のように考えた。感覚器官は外界の出来事をニューロンの活動に転換するが、その際、環境の様々な物理的な特性は失われ、生物電気的な出来事（「神経ポテンシャル」）という脳だけが理解することのできる「統一言語」へと「翻訳」される (Roth 1987: 232)。つまり、視覚的、聴覚的、嗅覚的信号に対応する区別は、感覚器官によってなされるのではなく、脳によってなされる。（例えば、人為的に同一の刺激を脳内のある領域に与えても、全く異なった幻覚が惹き起こされる (ibid. 233)。）

以上の結論としてロートは、感覚的世界は脳によって構成されるという「構成主義」認識論を導き出す。そしてさらに彼は、「知覚主体としての自我すらも脳の構成物であるのか」(ibid. 235) という問いに対して、感覚的な「身体世界」も「自我-世界」も脳の構成する唯一の世界から派生す

るものと考える（ibid. 253）。ロートの構成主義は物体と精神の二元論を脳という神経生理学的領域に還元しようとする。

ここでシュテファン・ヴェーバーに従って、物理的世界、生理学的世界、意識の三つの領域を考えるならば（cf. Weber 1996: 93-4）、ロートは神経システムの作動の閉鎖性を強調することによって、感性的世界も自己意識も脳によって構成される一元的世界に還元することが可能であると考えた。確かにオートポイエーシス理論は、生命システムの作動的閉鎖性によって、物理的世界には還元不可能な生理学的世界が開かれることを示している。しかしながらそうした作動の閉鎖性は、神経システムだけに限られるものではなく、生物学的存在としての我々の「身体」を構成する細胞、有機体、免疫などの様々な生命システムすべてを特徴づけるものであった。これらの生命システムは、それぞれの間に階層関係や従属関係を認めることのできない自律したシステムであるが、その一方で、特定のシステムとカップリングすること（「構造的カップリング（structural coupling）」）によって、それぞれの自律性を失うことなく、相互作用を通じて構造変化を遂げる。例えば神経システムはこのシステムを物理的に内に含む有機体とカップリングし、それぞれが互いに他のシステムの環境となっているが、一方が他方のシステムに与える影響は、それぞれのシステム固有の作動に介入することなく、それを「攪乱」するという仕方にとどまる。この点でオートポイエーシスの構想はシステムの多元性を帰結するのであり、神経システムの作動の閉鎖性をもって、我々の身体の感覚、運動、消化などに関わるすべての生命システムの作動を脳に還元することは不可能である。

マトゥラーナによれば、神経システムに代表される生命システムは、構造的カップリングを通じて（環境から情報を受け取るのではなく）「環境に相応しく行為する」という意味で「認知システム（cognitive system）」である。しかし神経システムの認知についての記述は、生命システムである人間が、自己自身を再帰的に記述する段階、即ち言語による「二次記述」ないし「記述のメタ領域」（Maturana = Varela 1980: xxii = 1991: 32）なしにはあり得ないという。言語は、生命システムとしての人間の行為が再帰的に合意調整（consensual coordinations）を行うシステムであり、「言語によって言語の外部に踏み出せないという意味で閉鎖的な作動の領域」（Maturana 1990: 106）である。つまり神経システムの認知は、言語領域における観察とカッ

プリングしているのである。そしてさらにマトゥラーナは、「自己意識」について―それはロートのように生理学的な存在領域つまり生命システムの解剖学的身体の内部に閉じこめられるのではなく―そのような言語の領域に生ずる社会的現象であると考える（ibid. 98-99）。

三　心的システムとしての意識

以上のマトゥラーナの議論は、ロートのように意識を神経システムの作動に還元する、あるいは前者と後者とを対応づけるという素朴さを免れている反面、神経システムの「認知」と意識における「知覚」との関係を明らかにせずに、それを一挙に跳び越えて、言語を再帰的な合意調整システムとして理解し、その言語の領域に自己意識を位置づけてしまっている。そこでは意識は固有の領域を与えられないまま生命システムと言語の間で引き裂かれている。

そもそもオートポイエーシスの構想は、構成素の産出ネットワークが物理的空間において実現される生命システムをモデルとしており、その点でマトゥラーナもヴァレラも構成素の産出を物理化学的な産出に限定している。ヴァレラはオートポイエーシス概念が細胞などの分子的な再生産に限定すべきだと強調し（cf. Varela 1981）、他方マトゥラーナは、あくまで人間を生命システムとして捉え、生物学的規定によって意識、言語、社会の領域を記述しようと試みている。

その一方でニクラス・ルーマンは、システムの構成素の産出過程のネットワークが物理的空間以外にも実現し得るのであり、意識や社会は、「システムの構成素をそのシステムの構成素そのものによって生産し再生産するシステム」（Luhmann 1995: 56）であるという意味でオートポイエーシス的システムであると主張する（cf. 河本 1995: 190）。ルーマンは生命システムから意識（心的システム）および社会システム（コミュニケイション・システム）を区別するために新たに「意味」という次元を導入することによって、生命システムと構造的カップリングを遂げながらオートポイエーシス的に作動する意識や社会の固有の記述領域が開かれると考えた（ibid. 101）。

心的システムのオートポイエーシスに着目すれば、意識は意識されるものによって構成されているというトートロジーによって規定される記述の領域が開かれる。「意識は、自分の知らないことを知らず、自分に見えないものを見ず、思わないことを思わない。環境にはこれらの否定性に対応

するものはない。」(Luhmann 1984: 357-8) ルーマンは意識の作動的閉鎖性を意識における「意味」と「時間」の発生のうちに見いだすことよって、オートポイエーシス理論に現象学を接続する。ルーマンによれば、フッサールの現象学は意識のオートポイエーシスの分析の先駆者として時間意識、意味の受動的構成を分析し、主題／地平という区別、顕在性／潜在性という区別によって、述定される以前の意味形成を明らかにしたことになる (ibid. 256 & Luhmann 1996)。

意識は絶え間なく「知覚や直観的想像」などを産出する (Luhmann 1990: 19)。この意識のオートポイエーシスが示しているのは、意識が意識の「内部」も「外部」も区別しない仕方で自らの意識を産出し続けるという意味での意識の閉鎖的作動である。この閉鎖性ゆえに、意識は自己の意識の代わりに他人の意識を産出することもできず、あるいはまた、脳内の神経システムにおけるニューロンの働きに介入することもできない。意識というシステムの「境界」は物理的な意味での身体と一致するわけではなく、境界は意識にとっては〝見えぬもの〟という否定性によってのみ画定され得るのである。「意識が見ないもの……意識がそれを見ないのは、意識が意識だからなのである。」(Merleau-Ponty 1964: 301 = 1989: 362)

もっとも、心的システムとしての意識が、脳内の神経システムや身体を構成するその他の有機体に何らかの仕方で依存していることも事実である。オートポイエーシス論の枠組みからすれば、生命システムの出来事と心的システム（意識）の出来事とを対応づけることなく、両者の関係を「構造的カップリング」として捉えることことが重要である。そこで以下において、生理的なものと心的なものの関係を身体という場において問うメルロ＝ポンティの議論を手がかりに〝意識と生命システムのカップリング〟についての記述の試みを模索してみよう。

四　物理的秩序、生命的秩序、人間的秩序

注目すべきことにメルロ＝ポンティは、既に『行動の構造』において、ゲシュタルト学説に依拠することによって「生命」に関するオートポイエーシス的問題圏に接近している。

ゲシュタルトとは「孤立した諸部分がもつ特性の総和とは異なる特性をもった全体的過程」、「移調可能な全体」などとして定義される。ゲシュタルトが存在すると言われる

のは、「たった一つの部分に変化がおこってもそのたびにシステム全体の特性が変わる」、あるいは「部分がすべて相互に同じ関係を保ちながら変化するときシステムの特性もそのまま維持される」ような場合である。(Merleau-Ponty 1942 = 1964: 49-50 = 81-2)

以上のゲシュタルトの定義は「全体と部分」の図式の枠内に留まっており、システムと構成素の関係を循環的産出過程の実現として捉えていない。とはいえメルロ＝ポンティは、以上のゲシュタルト概念に従って「物理的秩序」と「生命的秩序」を区別する際に、次のような重要な指摘を行っている。

「生命的構造」ないし「生命的意味」は有機的個体と環境との「弁証法的関係」によって規定される。「無機的構造は法則によって表されるのに対して、有機的構造は規範(norme)によってしか、つまりその個体を特徴づけるあるタイプの対他活動によってしか理解され得ないのである。……有機体は、自己に対する事物の作用を自分で測定し、そして物理的世界には類のない循環的過程によって環境に対して自己を境界づける」(ibid. 161 = 222)。「規範」とは、「有機体の世界に対するある一般的態度」(ibid.)とも言われるが、それは有機体が、環境の諸条件に対して因果的な反応を行うのではなく、「個体」として「行動に新しい種類の統一を与える……特権的態度」(ibid. 173 = 238)をもつことを意味する。即ち有機体とは、「自らの部分を産出する一つの全体」または「部分的現象にその存在を与えるような単一活動」である(ibid. 167-8 = 230-1)。

以上のように、既にメルロ＝ポンティは、「内的規範」、「非因果性」、「個体」などの規定を通じて、産出過程の閉鎖性、有機体の個体性、自律性というオートポイエーシスの射程内に踏み込んでいる。しかしオートポイエーシスにおいて観察者が問題になったように、メルロ＝ポンティが、観察者をどのように考えているかが重要である。生物学的認識は「分子的段階では分節のない出来事の生成のなかに、切れ目や層、ひとつの世界の終わりと別の世界の始まりとを徴づける」(ibid. 165 = 227)。生物学的分析において問題となる有機体とは「理念的統一体」(ibid.)ないし「意味的諸統一体」(ibid. 175 = 240)であり、「これらの統一体は、意識によってのみ対象のうちに発見され、またそこに展開するのが見出される。」(ibid. 強調引用者) メルロ＝ポンティはヘーゲルの「即自的精神と対自的精神」という対立を引きながら、「生命体という自然」を「運動の総和」として捉える「外的傍観者 (spectateur étranger)」から、それ

を「意味の内的統一」として捉える知覚の立場へと移行する。

この生命の現象から知覚の現象への移行を通じてメルロ＝ポンティは「意識の生(vie de la conscience)」(ibid. 178＝244)という「人間的秩序」を問題にする。メルロ＝ポンティにとって「物理的秩序」、「生命的秩序」、「人間的秩序」の三つの秩序の関係は「上級ものを下級のものから解放すると同時に、上級のものを下級のものに『基づける』」という「弁証法的関係」(ibid. 199＝274)を意味する。つまりこれら三つの秩序は実体どうしの関係ではなく、「先行秩序の捉え直し、および『新しい構造化』」(ibid. 199＝274)として理解されなければならない。そして最上級に位置する「人間的弁証法」とは、「既に創造されてある古い構造を超出して別の構造を創造する能力」(ibid. 189＝261)、そして「限られた環境に対してではなく、可能的なもの、間接的なものに対して向きを定める能力」(ibid. 190＝261)のうちに現れる。したがって、人間の意識は「存在の一領域および行動の特殊なタイプ」ではなく、心的なものと生命的なものの区別を統合する「諸観念の場」であると考えられる(ibid. 199＝274)。

以上のようにメルロ＝ポンティは三つの秩序のうちに自律した構造の形成を認めるものの、三つの秩序に「上級秩序の出現」が「下級の秩序からその自律性を奪い、己を構成する各段階に新しい意味を付与する」(ibid. 195＝268)という弁証法的統一の関係を見る。この点においてメルロ＝ポンティは、オートポイエーシス的なシステムの「創発」の問題に接近しながらも、意識の知覚における弁証法的統一を説くことによって、人間の意識の作動のみに特権を与えてしまい、諸システムの間にいかなる階層関係や統一関係も認めない多元的なカップリングの視点から遠く離れてしまう。

五　「現象的身体」と「盲点」

その一方でメルロ＝ポンティは、『知覚の現象学』において、「自己の身体」としての「現象的身体」に照準を定め、客観的身体から区別される現象的身体について現象学的記述を展開する。この身体についての記述は、先に述べた意識のオートポイエーシス、そして意識と生命システムの「カップリング」についての多くの示唆を与えてくれる。

現象的身体とは、我々がそれを動かし、それによって何ものかを知覚する、「世界のしかじかの領域に対する能力と

しての身体」(Merleau-Ponty 1945: 123 = 1967: 184) である。このように、「他の一切の習慣を条件付け、それらを了解できるものとする始元的な習慣」(ibid. 107 = 162)、「我能う」という「運動志向性」(ibid. 161 = 232) など、身体についてメルロ＝ポンティが行った記述の試みについて、ルーマンは、意識のオートポイエーシスの記述を超越論的主観性から具体的な身体意識の地平へと置き移したものだと理解する (Luhmann 1995: 193)。意識のオートポイエーシスは純粋な「我思う」ではなく、具体的な知覚や身体の感覚に浸透した仕方で行われるのであり、意識の「我能う」は身体を構成する様々な生命システムとカップリングすることによってはじめて可能になるはずである。しかしながら、神経等の生命システムの作動は意識には〝見えぬもの〟である(「私の網膜は、私にとって絶対に不可知なものである。」(Merleau-Ponty 1942: 230 = 1964: 318))。むしろこうした生命システムとのカップリングが我々にとって問題として立ち現れるのは、生命システムとしての身体が「私能う」という能力性を越える「意のままにならぬもの」、「異他的 (fremd) なもの」として意識を「攪乱」する場合である。その点においてメルロ＝ポンティによるシュナイダーの運動障害や視覚障害 (ibid. 119 = 179) に関する叙述は、こうしたカップリングと攪乱の仕方についての優れた記述として読むことができる。

またメルロ＝ポンティの遺稿に見られる「意識の盲目性」についての考察は (cf. Merleau-Ponty 1964: 301 = 1989: 362)、意識のオートポイエーシスに深く関わると思われる。文字通り盲点とは、「網膜が、見る働きを可能にするはずの繊維がそこから拡がってくる網膜上の当の地点で盲目であること」(ibid.) を指すが、メルロ＝ポンティにとって「意識」の盲点とは、「意識のうちにあってほかの部分の見る働きを準備しているもの」、即ち、意識に内属しつつ「意識が見ることを可能にしているもの」を意味する。このように「触覚のもつ不可触性、視覚のもつ不可視性、意識のもつ無意識」(ibid. 308) として表現される「否定性」は、意識が自らのオートポイエーシス的作動をその作動において捉えることが不可能であること、そしてむしろ逆に、このような作動の盲目性が意識を意識たらしめ、意識の産出や反省を可能にしていることを示していると理解できる。

ルーマンによればこうした盲点は、あらゆるオートポイエーシス的な作動にとって本質的な問題である (cf. Luhmann 1990: 85)。〝反省〟が作動の閉鎖性に基づいているがゆえに、システムは自らの作動を反省 (自己観察、自己知

覚）という仕方では知ることができない。この盲点の問題をめぐって、メルロ＝ポンティは「肉の存在論」を模索し、ルーマンは「世界の自己観察」（ibid. 87）という問題を展開することになるが、両者の比較については稿を改めねばならないだろう。

六　結び――「世界」のメタファとしての身体

身体は、意識というシステムが生命システムとカップリングすることによって知覚や感覚のオートポイエーシス的産出を実現する場であるのみならず、さらにまた『知覚の現象学』に描かれているように、身体は、「身振り（geste）」という仕方で――言語表現と同じ身分で――「間主観的」な意味の産出、即ちルーマンの言うコミュニケイションのオートポイエーシスに参与している。[注] いずれにせよ、オートポイエーシス理論はこうした複数の記述の「領域」を外的な観察者の立場から恣意的に設定するのではなく、システムの閉鎖的な作動によって開かれるシステムの固有の存在領域を「システム／環境」という差異によって区別する。「身体」は、そうした区別によって様々に裁断され、神経生理学的記述においては、様々な生命システムの産出プロセスとして、心的システムについての現象学的記述においては、キネステーゼ、習慣性や運動志向性として、社会システムに関しては、コミュニケイションのオートポイエーシスを通じて期待や行為が帰属させられるべき準拠点として、描かれる。

このようにオートポイエーシス論を介して問題化される「身体」は、もはや従来の「心-身」の二元的区別の片側に位置づけられるものではなく、様々なシステムと環境のあいだの差異の次元に位置する「排除された第三項」（Luhmann 1995: 197）であると見なされる。即ち身体は、意識、生命システム、社会（コミュニケイション）システムなどの諸システムを統合するスーパーシステムではなく、様々なシステムの「差異の統一」としての「世界」（Luhmann 1990: 27f）のメタファとなっている。

経験的研究としてのオートポイエーシス理論が提起しているのは、果たして我々が「人間的秩序」における弁証法的統一という仕方で、諸システムや諸領域を俯瞰する立場を確保することができるのか、という問いである。マトゥラーナは生命システムとしての人間が自己自身を記述する「言語」というメタ領域を設定するのに対し、ルーマンはそのようなメタ領域を認めずに、生命、意識、社会の「シ

ステム分化」と「自己記述」という観点から非人間学的な「差異の理論」を構築しようとする。本稿はオートポイエーシス理論の可能性を概観するに留まったが、今後こうした差異の理論をも視野に収めた包括的な哲学的考察が必要となるだろう。

注

間主観的な意味を産出するものとしての社会システム（コミュニケイション）のオートポイエーシスについては拙論：「『社会的なもの』の境位――間主観性とコミュニケイションを巡って――」（『倫理学研究』第二八集、一九九八所収）を参照せよ。

文献表

河本英夫 1995：オートポイエーシス：第三世代システム、青土社

Luhmann, N. 1984: *Soziale Systeme*, Suhrkamp

――― 1990: *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp

――― 1995: *Soziologische Aufklärung*, Band 6, Westdeutscher Verlag,

――― 1996: *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*, Picus Verlag,

Maturana, H. R. and Varela F. J. 1980: *Autopoiesis and Cognition*, Reidel Publishing Company = 1991: 『オートポイエーシス』河本英夫訳、国文社

Maturana, H. R. 1990：the Biological Foundations of Self Consciousness and the Physical Domain of Existence, in: Luhmann, N., Maturana, H., Namiki, M., Redder, V., Varela, F., *Beobachter: Konvergenz der Erkenntnistheorien?*, Wilhelm Fink

Merleau-Ponty, M. 1942: *La structure du comportement*, P. U. F. = 1964: 『行動の構造』滝浦静雄、木田元訳、みすず書房

――― 1945: *La Phênoménologie de la Perception*, Gallimard = 1967, 74: 『知覚の現象学』竹内芳郎、小木貞孝、木田元、宮本忠雄訳、みすず書房

――― 1962: *Le visible et L'invisible*, Gallimard = 1989: 『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

Roth, G. 1987: Erkenntnis und Realität: das reale Gehirn und seine Wirklichkeit, in: Schmidt, S. J. (Hg.), *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*, Suhrkamp, 1987

Varela, F. 1981: Autonomy and autopoiesis, in Roth, G., and H. Schwegler (eds.), *Self-organizing Systems*, Frankfurt: Campus Verlag, 1981

Weber, S. 1996 *Die Dualisierung des Erkennens; Zu Konstruktivismus, Neurophilosophie und Medientheorie*, Passagen Verlag

（本間　直樹・ほんま　なおき・大阪大学）

ハイデガーの真理概念における自由と気分

山本與志隆

序

「現存在と開示性と真理」と題された『存在と時間』（以下引用は、SZの略号の後に単行本のページ数を示す）の第四四節で、ハイデガーは「思惟することと存在することは同じである」という古代ギリシアのパルメニデスの言葉を引用し、西洋の思惟の伝統においては、存在と、その存在を真理として受け取るという仕方で理解することとが同時に思惟されてきたことを示している。またアリストテレスの言葉を引いて、哲学それ自身が「真理」についての学であると同時に、存在者を存在者として、すなわちその存在に注目しつつ考察する学として性格づけられているのを見ている。そして、根本の問いとしての「存在の問い」を生涯問い続けたハイデガー自身も、「存在が――存在者ではなく――『ある』のはただ真理が在る限りにおいてである。そして真理が在るのはただ、現存在が在る限りにおいて、そして在る間だけである。存在と真理とは等根源的に『在る』」（SZ 230）といい、『存在と時間』以来、存在の問いの連関の内で同時に真理の問題を思惟している。

そこで、本論考においては、『存在と時間』における真理概念とそれ以降の真理概念のあり方からハイデガーの真理についての思惟を跡づけ、さらに、それが人間、すなわち現存在の本質としての「自由（Freiheit）」と「気分（Stimmung）」にどのように連関させられるかを見たい。そしてそのことを通して、たとえば以下でも参照する『真理の本

質について』の註記等に「問うことの変転」といった形で示唆される、いわゆる「転回（Kehre）」という、前期から中期以降にかけてのハイデガーの思惟の歩み行きを、我々なりに理解するための視座を見出したい。

第一　『存在と時間』における真理概念

まず、ハイデガーは上述の『存在と時間』の第四四節で、「知性（認識）と事物（対象）との一致」という伝統的な真理概念について、「真理の『所在』は言明（判断）である」というテーゼから出発し、「言明が真であるとは、その言明が存在者そのものをそのもの自身において発見することを意味している」（SZ 218）と規定する。その上で、発見することは世界内存在の一つの在り方であり、この発見することを通して、内世界的な存在者は発見されたものになるといわれ、「発見されたものは第二次的意味において『真』である。第一次的に『真』であり、すなわち発見しつつあるのは現存在である。第二次的意味における真理は、発見しつつ―在ること（発見性）を意味するのではなくして、発見されて―在ること（被発見性）を意味する」（SZ 220）といわれる。したがって、「発見しつつあることとしての真であること（真理）」は存在論的には、現存在の世界内存在に基づいてのみ可能であり、現存在の根本体制としての世界内存在こそが真理という現象の根源的基礎である、ということになる。（SZ 219）

そしてハイデガーによれば「真理の存在は現存在との根源的連関の内に立っている。そして、現存在が開示性、すなわち理解によって構成されているものとして在る故にのみ、一般に存在というようなことが理解されうるのであり、存在理解が可能である」（SZ 230）ということになり、ここで真理が現存在との根源的な連関、すなわち現存在に特有な存在理解との連関の中で思惟されていることが明らかにされる。このように真理が現存在の存在理解との連関で思惟されるというのは、現存在の存在である関心から、時間性を経て、存在そのものを問う際に、「問い掛けられるもの」として存在理解をもつ卓抜な存在者としての現存在が選ばれるという、存在の問いの全体構想と軌を同じくするものであり、そうした道を採って、現存在を基点として構想された『存在と時間』の試みを思えば容易に理解されうることである。

ただしこの段階においてもハイデガーは、このように伝統的な真理概念に、世界内存在という存在論的な基礎を与

えるだけに留まらない。さらに「真理（Wahrheit）」という事柄を、そのギリシア語の語源である「アレーテイア（ἀλήθεια）」の直訳である「不覆蔵性（Unverborgenheit）」と解釈し直す。つまり、先の存在者そのものが現存在に発見されることとしていわれていたことは、まさにこの不覆蔵性のことである、とハイデガーはいう（SZ 219f.）。たとえば、ロゴスとの連関では「命題（アポファンシス）としてのロゴスが真であるとは、露わにする（アポファイネスタイ）という仕方で真を語ること（アレーテウエイン）であり、すなわち、存在者を――覆蔵性（Verborgenheit）から取り出しつつ――その不覆蔵性（被発見性）において見えるようにする（アポファンシス）ことである。……ロゴスには不覆蔵性が、つまり、真―理（ア―レーテイア＝隠れ―なさ）が属している。この語を『真理（Wahrheit）』という語で翻訳すること、ましてやこの表現を理論的に概念規定したりすることはギリシア人が前哲学的理解として、アレーテイアという語の術語的使用の根底に『自明なこととして』置いていたことの意味を覆い隠してしまう。」（SZ 219）といって、これまでの伝統的な哲学における真理論が古代ギリシアにおいて理解されていた「隠れ―なさ」としての真理を立て塞いできたことを批判するのである。

さて以上から、『存在と時間』で思惟されていた真理概念の本質的構造が明らかになった。しかし、ハイデガーが指摘した、西洋の形而上学の「存在忘却」という事態をここで想起するならば、そして存在の問いの全体構想を考えるならば、その連関の内で改めて真理が問題にされている以上、真理という事柄についても、真に問題にされねばならないのは、「存在者の真理」ではなく「存在の真理」であるはずである。ところが、上述の解釈によっていわれているのは、存在者が現存在の世界内存在を根拠にして、現存在に発見されてあるということ、すなわち現存在の不覆蔵性、現存在の世界における内世界的な存在者の開示性ということであって、存在そのものの真理ではない[1]。先述されたように、もしハイデガーが存在の問いの連関の内で真理をも思惟しているとするならば、ハイデガーは真理についても、存在そのものとの連関における、真理そのものとしての真理を思惟しなければならないはずである。

第二　『存在と時間』以降の真理概念

そこで次に、ハイデガーが存在そのものの真理をどのように思惟するのかを知るために、我々は特に『真理の本質

について』（一九四三、以下、引用はBd. 9の略号の後に全集版第九巻のページ数を示す）と題された論文に定位して考察を進めたい。

既述のようにハイデガーは真理（アレーテイア）を真理（Wahrheit）という代わりに不覆蔵性という語によって翻訳する。ハイデガーによれば、これは言葉通りの翻訳であるだけでなく「言明の正しさという意味での真理の慣用的概念を存在者の露現性（Entborgenheit）と存在者を露現すること（Entbergung）という未だなお概念的に把握されていないことの内へ思惟し変え、思惟し返すという指令を含んでいる」（Bd. 9 188）ということになる。ここでの「露現性」が上述の、存在者が現存在によって発見されてあること、存在者の真理にほかならない。だがハイデガーは、さらにもう一歩踏み込んで、この不覆蔵性には既にそれに先だって「より自性的なもの」として覆蔵性（Verborgenheit）が守られている、という。

しかも、露現性が存在者の真理として「この存在者やあの存在者が開示されること」であるのに対して、覆蔵性は「全体としての存在者」の覆蔵されてあること、すなわち存在者の真理である露現性からすれば、「不露現性」であり、「真理の本質に最も自性的で本来的な非―真理（Un-wahrheit）」（Bd. 9 194）であるといわれる。この「全体としての存在者」は、我々の日常的な存在者との交渉の中で意味を持つものとして出会われる個々の存在者ではなく、またそうした存在者を全て取り集めた総体でもなくて、それら個々の存在者の持つ意味が全て「無」に帰してしまうような「不安」という根本情態性において初めて出会われると考えられる。この不安という根本情態性は、『存在と時間』においては、それによって全体としての存在者が無意味性に帰することで、世界内存在の世界そのものが出会われる経験として思惟されていた（SZ 184ff.）。また、『形而上学とは何か』（一九二九）においては、無（Nichts）について語りつつ「無はそれ自身を不安の中で暴露する――が、しかし存在者としてではない」、あるいは「不安の内では、全体としての存在者は崩落的になる」（Bd. 9 113）といわれ、やはり不安の内において出会われるものは個々の存在者ではないということが強調される。よって、この「全体としての存在者」の相のもとに思惟される事柄は決して存在者の真理ではありえない。

したがって「全体としての存在者」ということで思惟されている事柄は、まさに様々な存在者が全体として存在しているということであり、端的な「在る」ということ、す

なわち存在そのものに関わっている。そして存在そのものは、個々の存在者が露現され、現存在の世界に開示されることの可能性の根拠にほかならない。それゆえ、この「全体としての存在者」、すなわち存在そのものの覆蔵されることが、存在者の真理に対して、存在の真理に属する事柄であるとされているのである。このことについてハイデガーは、「存在者を存在者として露現することは、それ自身において、同時に全体としての存在者を覆蔵することである」(Bd. 9 198)、という。

また、全体としての存在者の覆蔵性、つまり本来的な非—真理は、「この存在者やあの存在者が開示されることがどのようなことであれ、そのことよりも一層古い」、「先に—統べている本質(vor-wesende Wesen)」である(Bd. 9 194)ともいわれる。そして、この「全体としての覆蔵されているものを覆蔵すること、つまり存在者としての存在者を覆蔵すること」は、端的に、人間の現—存在(Da-sein)を徹底して統べる「密令(Geheimnis)」と呼ばれるのである。

しかし、人間の現—存在の覆蔵することへの関わり合いは、その関わり合いが、「密令を忘却することに優位を許し、この忘却のうちで消え去る」という仕方でそれ自身を覆蔵するといわれる。つまり、そのような仕方で「根本の出来事としての覆蔵すること」は忘却のうちに沈み込んでしまうのである(Bd. 9 194f.)。こうして人間は、「大抵は常にこの存在者やあの存在者で、そしてそれらがその都度開示されることでことを済ませ」、決定的なことが問題である場合においてさえも「慣行のものと支配されるものとの内に自己を保持し」、その都度差し当たって、それら慣行のものの慣行性へと向けられ、そこから取り出された「正しさの節度」に固執すること、すなわち「執—存する(in-sistieren)」ことになる。このように執存的にある人間が「密令から離れて慣行のものへと駆り立てられること、しかも一つの慣用のものから次のものへと、密令を素通りして駆り立てられることが、迷うということである」(Bd. 9 196)といわれる。ここで見られた、忘却されるという仕方で覆蔵されること、そして迷うということは、上の密令としての覆蔵性が「先に統べている本質」、いわば「先本質」としての非—本質であったのに対して、不覆蔵性としての真理の本質に反する本質という意味で、まさに「反本質」としての「非真理」であるということができる。このように、人間的現存在が、脱—存しつつ、不覆蔵性の内に在りながらも、迷誤の可能性の内にあるのは、ここで見られた覆蔵することを忘却しつつ、執—存的に在ることによると考えら

れる。

したがって、上で全体としての存在者の覆蔵ということが非―真理であるといわれたことは、こうした議論を踏まえて、真理の先本質を守り、匿うという意味を含んだ非―真理として理解されなければならない。

以上から知られるように、ハイデガーは真理を、個々の存在者を露現しつつ存在そのものを覆蔵するという二重の契機がともに本来的な仕方で、相互に属し合っているものとして思惟する。我々がハイデガーのいう真理について語る場合、露現性と覆蔵性の相依相属性(Zusammengehörigkeit)という事柄を眼差しの内に捉える必要がある。そして重要なことは、その相依相属性は、ここで言われている存在者の露現と存在そのものの覆蔵ということに限られず、ハイデガーの思惟のあり方全体を通して一貫しているということである。つまり、『存在と時間』の時期からそれ以降の思惟のあり方に至るまで、様々に相を変えつつ現れてくるハイデガーの思惟の根本的な枠組みを成していると考えることができる。

このような観点から、次節においてはさらに、真理のもとに考察された自由(Freiheit)と気分(Stimmung)の意味について考えてみたい。

第三　真理概念との連関における自由と気分の概念

さらにここでは、ハイデガーがこの論文の中で「真理の本質は、言明の正しさとして理解されるならば、自由である」(Bd. 9 186)といい、「自由の本質」という一節を設けていることに注目したい。ここでいう自由は、もちろん常識的に考えられる「人間の性質」、すなわち「選択においてこちら側あるいはあちら側へ振れるというときどきに現れて来る随意」や「行うことができるとともに行わないこともできるという非拘束性」といった、強制されずに行為することという「消極的」自由でもなく、また「要求されたものと必然的なものとを受け容れるべく用意している」という「積極的」自由でもない[2]。(Bd. 9 189)

ここでの自由は、ハイデガーによって現存在として考えられた「人間の本質」である。そして真理の本質との連関でいえば、自由の内に根を張っている脱―存(Ek-sistenz)から「真理の本質へ向かって眼差された自由の本質は、存在者の露現性の内にさらしだして立てること(Aussetzung)」(Bd. 9 189)として示される。この論文の中で「真理(veritas)」はまず、事柄とその事柄を主題として予め思

念されていたことの一致と、言明の内で思念されていたことと事柄との合致として考えられている。そこでハイデガーが、この真理の「両方の本質概念は絶えず、……へ自らを正しく向けること（Sichrichten nach. . .）を意味しており、したがって真理を方向の正しさ（Richtigkeit）として思惟している」（Bd. 9 180）といい、また「言明はその正しさを、関わり合うことの開立性（Offenständigkeit）から与えられている。……しかし、関わり合うことに属するこの開立性を通してのみ、言明の正しさ（真理）が可能になるならば、その場合には、正しさを初めて可能にするものが、より根源的な正当さをもって真理の本質として見なされねばならない」（Bd. 9 185）といって、より根源的な真理の本質として取り出すのが、「言明の正しさとして理解された真理」をまさに可能にする、自由である。つまり、上述のように「正しい方向を予め与えることというはたらきとうまく合うこと（Stimmen）の内への指示というようなこと」がなされうるのは、「この予め与えることが、既に開けた場所の内へ、この開けた場所から支配する開示されるもののために、解き放たれ（sich freigegeben hat）、その開示されるものがどのような表象することをも拘束する、という仕方においてのみである。拘束する方向の正しさのために解き―放たれること（Sich-freigeben）はただ、ある開けた場所に属する開示されるものへ自由で在ること（Freisein）としてのみ可能である」（Bd. 9 186）と考えられ、この「自由で在る」ことは、開示される個々の存在者に対して現存在の「現（Da）」が開かれており、しかも正しく方向を向けるという仕方で開かれていることであると規定される。さらに、「開けた場所に属する開示されるものへの自由は、その都度の存在者を、それがそれであるところの存在者で在らしめる。自由は今や、存在者を在らしめること（Seinlassen）として露呈される」として「在らしめること――つまり、存在者を、それがそれであるところの存在者として、在らしめること――は、開けた場所とその開性（Offenheit）との関わりの内に入っていくことを意味している」（Bd. 9 188）といわれて、ここに第一節において確認された、『存在と時間』における真理概念とのつながりを読み取ることができる。

したがって、ここで自由に関して語られたことは、上述の「存在者の真理」に関わるわけであるが、しかし存在者の露現性が存在そのものの覆蔵性と相依相属するものであった以上、自由の本質についてもそれと等根源的な、もう一つの構成契機があるはずである。そこでハイデガーは、

「在らしめることは、個々の関わり合いの内で、その関わり合いが関わり合う存在者をその都度在らしめ、そしてそのこととともに、その存在者を露現する、まさしくこのことにおいて、全体としての存在者を覆蔵する。在らしめることはそれ自身において同時に覆蔵することである。現―存在の脱―存的自由の内においては、全体としての存在者を覆蔵することが性起し、つまり覆蔵性が在る」(Bd. 9 193)といい、そのような覆蔵性の実存論的な契機を「気分(Stimmung)」として捉える。そうして「全体それ自身としての存在者を露現することの内に入り込んでいることとして、自由は全ての関わり合うことを既に、全体としての存在者へ気分的に調子を合わせてしまって(abgestimmt)いる」(Bd. 9 192)といわれ、「この気分づけるものは、無ではなくして、全体としての存在者を覆蔵することである」(Bd. 9 193)といわれる。この相こそまさに、存在者の真理ではなく、存在の真理に属する本来的な非―真理の、いわば実存論的な相であるということができよう。そうであるとすれば、先の自由と合わせて、我々はここにハイデガーの『存在と時間』以来の思惟の歩みの途切れぬ一貫性の一端を見ることができる。つまり、露現性と覆蔵性の相依相属性という二重の事柄が、ここでは自由と気分という、いわば実存論的な契機の形で思惟されているのである。そして言うまでもなく、自由は『存在と時間』の文脈でいえば「実存の真理」(SZ 221)として、開示性(Erschlossenheit)を媒介に、先駆的決意性(vorlaufende Entschlossenheit)と連関し、「死へと開かれた自由(*Freiheit zum Tode*)」(SZ 266)という実存論的に企投された死への本来的な存在の性格づけとして考えられる。また一方で、気分はもう一つの開示性である情態性、とりわけ無とともに世界を開示する不安という根本情態性と連関することが容易に見て取られる。実際のところここでも、「自由は、存在者を存在せしめることとして、それ自身において覚悟的に開かれた(entschlossen)、すなわち自らを閉ざさない関わりである。」(Bd. 9 194)といわれている。しかも、『存在と時間』と『真理の本質について』との間の時期に執筆された、『根拠の本質について』(一九二九)の末尾においては、「現存在は、――存在者の真っ直中で情態的に自己を見出しつつ、存在者によって徹底的に気分づけられているとはいえ――自由な存在可能として、存在者のあいだに投げ入れられている。……それ故、すべての世界企投は被投的企投である。」といわれ、さらに「現存在の有限性の本質はそれ自身を、根拠への自由としての超越の内で露呈する。」(Bd. 9

172)といわれている。この論文においては、超越は現存在の世界内存在ということとして限定され、さらに自由は「世界への乗り越え（der Überstieg zur Welt）」（Bd. 9 163）として考えられているので、ここからも現存在の超越、すなわち脱―存ということを根本的な契機として、被投的企投と同時に自由と気分という事柄が思惟されていることを見て取ることができる。

したがって、前期における現存在の実存論的分析論は、『存在と時間』以後の思惟の道においては放棄され、いわゆる「転回」を経て、後期においては、存在そのものから遣わされる歴運（Geschick）に聴従しつつ待つ、という仕方での別の思惟の端緒が求められる、というのは確かに一般に認められるところであるが、しかし上述の連関を見る限り、少なくともこの時期においては必ずしも現存在についての実存論的な思惟がすべて捨て去られたわけではない、と考えてよいのではないかと思われる。

我々は第一節において『存在と時間』における真理概念が存在者の真理であったことを確認した。そこでは真理概念は未だ存在の真理としては考察されていなかったといえる。それが後の『真理の本質について』の中では、存在者の真理としての露現性と、存在の真理に属する本来的な非―真理としての覆蔵性という二重の真理の相依相属性が注視せられるようになった。この二重性こそ存在の真理としての真理概念の枢要な枠組みであることは確認された通りである。しかし、我々がハイデガーの思惟においてこのように互いに属し合う二重の構造にしばしば出会うことは周知の通りである。いうまでもなく、存在者と存在の基本的枠組みがそうであるし、『存在と時間』における現存在の被投的企投の構造もそうである。そして上述のように、真理の概念についても同様の構造が見て取られる。ここで、真理概念は究極的には存在の真理として究明されるべきことは明白であるが、同時にそこには人間的現存在の実存論的な二重性の契機が抜き難く存しているということができ、それは、ここまで見て来られたように開示性としての理解と情態性の契機に重ね合わせることのできる自由と気分である。③

このように真理概念との連関の中で捉え直された自由と気分は真理に関わる人間的現存在の根源的な在り方である。したがって、真理の如何について問うにあたって、真理の開かれる場としての現―存在、しかも被投的企投という際立った在り方をする人間的現存在の脱―存が契機となって自由と気分という二つの存在様態が考えられている

ということができる。人間的現存在の世界に様々な存在者が立ち現れ、開示され、露現される在り方、すなわち自由であること、しかもこの自由であることが、存在者を存在者として在らしめることとして、全体として気分づけられてあり、全体としての存在者が覆蔵されるという二重性こそが、通常の意味での「真理」の根拠をなす基盤として思惟されているのである。

こうして真理概念を跡づけることによって、我々はハイデガーの思惟がどのように展開してきたか、そしていわゆる中期以降の思惟が前期の思惟に対してどのような関係にあるかを見極める視座を得ることができるのではないだろうか。すなわち、『存在と時間』の中で存在の問いを問うための階梯として考えられていた現存在の実存論的な諸契機への究明が、それ以後の思惟においては、特に本論考で見られたように、真理との連関においては単に存在の問いのための準備的段階というにとどまらず、極めて重要な本質的構造契機として思惟されている。ということは、確かに一般にいわれるように、『存在と時間』での存在の問いの枠組みが「現存在から存在へ」という方向であったのに対して、いわゆる「転回」以後の思惟のあり方は「存在から現存在へ」という方向へと逆転するというようなことはあるにしても、しかし、そこにはやはり現存在という契機が深く根を張っているということである。換言すれば、先述のように『存在と時間』以後の思惟においては真理は存在の側から、現存在に贈られるのであり、現存在は存在からの歴運に聴従すべく、待つという在り方をするといわれる。確かにその通りであるとしても、しかし、そこで待つ者はやはり現存在にほかならない。現存在以外のいかなる存在者も、存在の歴運、存在の声(Stimme des Seins)を聴き、それに従うことができないのである。とすれば、現存在の在り方は『存在と時間』における基礎的存在論という準備的な位置から、むしろ存在の歴運を聴きうべきものとしてより高き位置を与えられたというべきではないだろうか。

結語

こうして我々は、ハイデガーの問いの歩みの中で現存在という概念のもつ意義について、一定の視座を得ることができたのではないかと思われる。結論としては、現存在はハイデガーの問いの歩みの中で、『存在と時間』以後も、通常考えられるよりも重要な意義を有していることが明らかにされたことになる。本論の内でも見られたように、確か

に『存在と時間』以後、ハイデガーは、例えば「人間の現存在において、その内で彼が無それ自身の前にもたらされるような、気分づけられてあることは生起するのか」(Bd. 9 111)や「人間において現存在が生起する」(Bd. 9 164)というように、現存在という語と人間という語を区別して用いるようになるが、それにしても、現—存在の意義が再考され、発展、展開されているということの証左にほかならない、ということができよう。

しかし、本論考において成されたのはハイデガーの広範な思惟の中の、真理という一つの概念に関する考察のみであった。そこで得られた視座の当否については、さらにより広闊な範囲に亘る概念の、慎重な分析を待って決せられるべきであろう。ハイデガー自身も『真理の本質について』の結びで、この真理についての論考の内で試みられた思惟が充実されるのは、「人間がその内に入って行くことのできる現—存在に基づいて初めて存在の真理への近さが歴史的人間にとって準備されるという本質的な経験」においてである、といい、「この講演の歩み行きは、この別の根底(現—存在)から思惟することに着手しようとしているのである」(Bd. 9 202)という。その意味で、ハイデガーの思惟を跡づけんとする我々の試みも、未だ途上にあるということができよう。

＊本文中に略記されたハイデガーのテキストからの参照箇所は、次の版による。

SZ "Sein und Zeit" (15. Aufl., 1979)

Bd. 9 "Wegmarken" (Gesamtaufgabe Bd. 9, 1976)

註

(1)『存在と時間』においても既にハイデガーは、真理としての露現性と非真理としての覆蔵性とを対置させ、「現存在は等根源的に真理と非真理のうちに在る」(SZ 223)と述べており、ここに第二節以下で論じられる真理の二重性の思惟の萌芽を見ることもできる。この点に関しては日本現象学会第二〇回研究大会、発表当日に渡辺二郎氏より貴重な御教示をいただいた。ここに記して謝意を表したい。

(2) Vgl. „Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie" (Gesamtaufgabe Bd. 31, 1982) S. 5ff. 一九三〇年のこの講義でも自由の本質が真理との連関のうちで論じられる。

(3) ここで重要なことは、議論の上では分節して論じられてはいるが、自由と気分は互いに相依相属し合う統一的な一つの現象だということである。これは、たとえば彼投的企投が統一的な一つの

現象であったのと同様である。(Vgl. SZ 180ff.)

(山本　與志隆・やまもと　よしたか・愛媛大学)

ディルタイにおける想像力と類型

伊藤直樹

ディルタイの思想において「想像力」と「類型」はどのようなものとしてとらえられているのか。以下では、このことについて若干の考察をしてみたい。

カントが、感性と悟性、そして両者を媒介する構想力という枠組みによって、人間の理性的認識の限界を問うたとすれば、ディルタイの「歴史的理性批判」は、カント的な感性と悟性の二元論を批判し、意志し、感じ、考える全体的人間本性から人間的知の限界を問おうとする。言い換えれば、ディルタイは、理論的かつ実践的な理性をも含みこむ、人間的な「生」を、精神諸科学の可能性の超越論的条件とするのである。[1] だが、そうだとすれば、そのとき「想像力(構想力)」には、どのような役割が与えられるのであろうか。結論を先取りするならば、ディルタイにおいて想像力は美学において扱われ、そこにおいて歴史的社会的生の活動の最中で、美的—芸術的イメージ(Bild)を形成する働きとしてとらえられる。そして、想像力は、そのイメージを、人間的生の類型・典型(Typus)として産出するのである。ただし、ディルタイの想像力についての考察が美学にあるということは、彼の想像力論の射程が美学にのみ限られていることを意味するのではない。むしろ、美学は、マックリールによれば、[2]「モデル学(Modelwissenschaft)」である。彼の精神科学の基礎づけの試みが、同時代の様々な方面から攻撃を受けたのに対し、美学は比較的無傷であり得た。それゆえに、美学こそは、自らの「歴史的理性批判」を再び検討に付すための思考実験の場だったのである。したがって、ディルタイ美学にお

いて想像力を明らかにすることは、「歴史的理性批判」における想像力の位置づけを明らかにするための、すぐれた手がかりとなる。

ところで、ディルタイの「類型・典型」は、一般に晩年の「世界観の諸類型」として、人口に膾炙している。この類型概念は、ディルタイ以後、とくに精神史的な考察方法に、例えばシュプランガーの「人格の類型論」やシュペングラーの「比較形態学」に、さらには高山岩男の「文化類型学」、和辻哲郎の「風土論」にその直接間接の影響関係を見ることができる。また「典型」という意味でのTypについては、M・ウェーバーの「理念型（Idealtyps）」を引き合いに出すことができる。[3] もっとも、ディルタイ解釈上の問題として注記しておかなくてはならないのは、以上のような類型概念は、あくまでディルタイ晩年の『世界観学』に現れるものであって、ディルタイの中期と言われる時期においても、類型概念は散見されるということである。ディルタイの世界観学を批判したフッサールもまた、『イデーンII』の成立において、この中期ディルタイの類型概念から少なからず影響を受けていることは指摘しておいてよい。[4] 中期ディルタイの類型概念は、誤解を恐れず言えば、後期の『精神科学における歴史的世界の構成』において「生の表現」として洗練される表現態に対応する。以下で考察したいのは、この中期の類型概念である。

さてそれでは、その想像力が、歴史的社会的生の活動の最中で働くとはどのようなことなのであろうか。ディルタイにおいて「生」の概念は極めて多義的であるが、あえて言うなら、その根幹には自己と外界との「交互作用」としての生という把握がある。それは、生物学的—有機的次元で作用するとともに、社会的歴史的次元でも作用する。歴史的理性批判の哲学者として、後者の次元がしばしば注目されるが、前者の生物学的有機的生という含意も、とくに中期にはあったことは特記しておいてよい。ところで、「想像力」を「生」との関わりにおいて考えるとき外すことのできないのは「獲得連関（erworbener Zusammenhang）」という、生の構造的性格である。[5] この、根本概念と呼ぶにはあまりに生硬なカテゴリーは、その名の通り、自己と外界との交互作用にあって、自己のうちに獲得された、人間本性に同型的な構造的性格を言い表す。今様に言えば、自己と外界との相互作用が、自己において「縮減」された意味のシステムである。したがって、この構造は、心的生の性格として個人に内在するものでありながら、社会性・歴史性をも内に含んでいる。そして想像力の働きは、この獲

得連関に制約されて、自己と外界との交互作用から生じた表象を、メタモルフォーズするのである。この想像力の働きは「イメージ形成の法則」とも呼ばれ、排除・強化・補完（Ausschaltung, Steigerung, Ergänzung）という三つの法則があてがわれている。[6] ここで重要なのは、第三の補完の法則であり、それが、形成されたイメージを「類型化・典型化」するという点である。生の交互作用の中で外界から与えられた表象は、想像力の排除・強化の働きによって、イメージとして変形される。だがそれだけでは、イメージは、「連合」によって現れては消える思い付きであり、また現実のカリカチュアに過ぎない。そのイメージが「類型・典型」と呼ばれるためには、想像力の「補完」によって、獲得連関の全体から働きかけられ、その全体のなかに位置づけられなくてはならない。これによって、類型としてのイメージは、歴史的社会的生全体において有意義なものとなり、それを代表する(repräsentieren)ものとなる。言い換えれば、想像力は、社会的歴史的生という全体とイメージという個別との間に「場」を開く働きなのである。[7] ここにわれわれは、心理学的な制約を持ちながらも、社会的歴史的生に開かれた想像力の働きを見て取ることができるだろう。

注

（1）O. F. Bollnow, *Dilthey*, W. Kohlhammer, 1936, S. 46.

（2）Rudolf A. Makkreel, *Dilthey: Philosoph der Geisteswissenschaften*, Ubers. von B. M. Kehm, Frankfurt am Mein, 1991, S. 23（『ディルタイ』、大野他訳、法政大学出版局、一七頁）。

（3）Helumut Johach, *Handelnder Mensch und objektiver Geist*, Meisenheim am Glan, 1974, S. 115ff.

（4）榊原哲也「ディルタイと中期フッサール現象学の生成」、『ディルタイ研究』10、日本ディルタイ協会、一九九八年九月一日

（5）Vgl. Dilthey, *Gesammelte Schriften Band VI*, S. 143.

（6）Dilthey, a. a. O. S. 172ff.

（7）ディルタイは、これを「感情領域」という心理学的な概念によって論じている。上掲『ディルタイ研究』10所収の拙論（「ディルタイにおける生の美学の構成」）を参照。

（伊藤　直樹・いとう　なおき・法政大学）

神話的な世界観と真理の問題

――一九二八／二九年冬学期講義『哲学入門』にそくして――

鎌田　学

『哲学入門』における論点の一つは、ハイデガーが「哲学」を規定する際に用いる歴史的なパースペクティヴである。それは、「ソクラテス以前の哲学者達」よりもいっそう古い「神話的な現存在」にはじまりを求める。その「神話における世界観」を「態度としての世界観」にほかならない「哲学」と対照させることで、後者を限界づけようとするのがこの講義のねらいである。そうである限り、「神話における世界観」は確かに、「哲学」を規定するための補助的な概念でしかないように思われる。しかし、忘れてならないのは、「神話的な現存在」による存在者経験に関するハイデガーの記述の重要性である。ハイデガーが「神話は哲学にとって本質的な想起である」（EP. 398）というとき、この言明が、神話が「哲学」にとって重要な構成契機であることを語っている点は疑い得ない。だが、「神話的な現存在」の存在者経験が、「哲学」によって「想起」されるべき「既在した可能性」であるなら、それは一体どのような理由からであろうか。

この問題に対して、「神話における世界観」の真理論的な射程を指摘することで、私は答えたいと思う。この「世界観」によれば、現存在は「強力さ」という性格をもつ「全体としての存在者」に委ねられ、「守られていない状態（Ungeborgenheit）」にある。この現存在の「守られていない状態」と「非秘匿性（Unverborgenheit）」としての「真理」との連関に関して、ハイデガーは次のように暗示している。「存在者の非秘匿性は、種別的な意味において、存在者のただ中において［現存在の］守られていない状態、な

いしは守りの気遣いにおいて守られていない状態に定位している。守られていない状態と非秘匿性とのこうした本質連関を、種別的神話的な世界内存在において明確に見渡さない限り、ひとは神話の種別的真理を解釈するのに十分な手引きをもつことはないだろう」(EP. 362.)。「神話における世界観」にそくして語られる〈現存在の不安定〉、そしてそれと相関した〈全体としての存在者の秘匿されざるありさま〉。この思考の枠組みが、『哲学入門』以後の或る時期のハイデガーをも強く規制している。この点を示すために、次の二つのテクストを取り上げよう。

先ずは、一九二九年夏学期講義『ドイツ観念論』である。そのなかで語られたプラトンの「洞窟の比喩」解釈にそくして、次のように言うことができる。洞窟のなかにいる縛められた現存在は、存在者によって「安定」を与えられ、存在者の内で「守られている状態」にある。よって、現存在の「守られている状態」が、洞窟内部で縛められた段階における、(見かけの)真理の内容をなす。しかし、縛めが解かれると、現存在は「不安定」ないしは「守られていない状態」へと移行し、そこで、存在者の「非秘匿性」が「真理」の本来的な内容となる。地上における存在者の「非秘匿性」が、本来の意味での「真理」であり、それは現存在の「守られていない状態」と一体をなしている(Vgl. DI. 353-354.)。

第二に、一九三五年夏学期講義『形而上学入門』である。そこで提示された『アンティゴネー』の合唱歌解釈にひそむ要点は、次の二つである。①「全体としての存在者」が「制圧するもの」とみなされ、現存在はそれにゆだねられている。これはすなわち、現存在が「守られていない状態」と等価である。②現存在はこの「制圧するもの」に対抗して「力」をふるう。「知」という意味でのτέχνηがこの「暴力活動的なもの」の本質を特徴づけるが、この「知」は「対決」という現存在のあり方を表示している。

さて、ハイデガーは、「力」の行使を合唱歌にそくして次のように説明する。「人間は、労苦を知らない大地の成長の安らぎ、その養育やみごもりを暴力活動的に妨害する。(中略)この大地の支配の中へ、暴力活動的なものである人間は侵入し、毎年それを犂で掘り返し、労苦を知らない大地を休むことのない労苦へと駆り立てる」(EM. 163.)。しかし、『アンティゴネー』の合唱歌解釈の眼目は、人間は「制圧するもの」との対立のただ中に置かれ「力」を行使するが、結局のところ、人間に「破滅」が必ず訪れるという点である。「至る所へ人間は己れに軌道をつくり、存在者のあ

らゆる領域、制圧する支配のあらゆる領域の前へ人間は敢て進み、しかもまさにその際、あらゆる軌道からはじきだされる」(EM. 161.)。

ハイデガーの以上のような合唱歌解釈の背後に、現存在の「守られていない状態」にもとづく「真理」の概念がひかえていることは疑うことができない。人間が「故郷的なもの(das Heimische)」の外に置かれることによって、いいかえれば「守られていない状態」にあることによってはじめて、「故郷的なもの」が開示される。それと同時にまた、「不気味なもの(das Un-heimliche)」としての「制圧するもの」、つまり「全体としての存在者」が現出する。ハイデガー自身の言葉を引用すれば次のようになる。「不気味さの生起において、全体としての存在者が開かれる。この開きが、非秘匿性の生起である。この非秘匿性が、不気味さの生起にほかならない」(EM. 176.)。

しかしながら、「神話における世界観」にそくして語られる、「現存在の守られていない状態」およびそれの相関項たる「全体としての存在者」の「非秘匿性」という思考枠は、ハイデガーの後期に至って変容を被ったように思われる。一九四六年の『ヒューマニズムについての書簡』にしたがえば、「人間」は「存在の真理を保護する(hüten)」ものとして、「存在の牧人」とみなされ(WM. 331.)、他方で、「存在の真理」は「人間」のふるまいの「支え」たる「守護(Hut)」を贈与するといわれる(WM. 361.)。少なくとも『形而上学入門』まで続く〈現存在の不安定〉に定位した思考が、「人間」と「存在の真理」との間でなされる「保護」と「守護」との交換に基づく〈安定〉に定位したそれに傾いた、と考えることはできないだろうか。また、このように解釈することが可能ならば、「事実的な生」を追究した初期ハイデガーが、アウグスティヌスに放った批判、つまり彼は「生」の「分裂状態」を洞察したにもかかわらず、「神の享受」という思想でもって「静寂主義」に安住してしまったということが、「守り」の問題系を中心に動く後期のハイデガー自身に、そのままあてはまらないだろうか。これらについての論究は、ここではもはや立ち入ることはできない。

注

引用文献は以下のように略記しページ数を付す。また、[ ]による補いは引用者。

EP; Einleitung in die Philosophie, Gesamtausgabe Bd. 27, Vittorio Klostermann, 1996

EM; Einführung in die Metaphysik, Gesamtausgabe Bd. 40,

Vittorio Klostermann, 1983

WM; Wegmarken, Gesamtausgabe Bd. 9, Vittorio Klostermann, 1976

DI; Der deutsche Idealisumus, Gesamtausgabe Bd. 28, Vittorio Klostermann, 1997

（藤田　学・かまた　まなぶ・明治学院大学）

意味と類型

紀平知樹

フッサール現象学の中心に意味の問題があることは、ほぼ異論の余地がないであろう。しかしながら後期、特に『経験と判断』においてはその意味という概念よりも類型という概念が中心に位置づけられているように思われる。もう少し正確にいうなら、これまで「意味」とよんできたものをむしろ類型とよぶようになっているようにも思われる。そこで本稿では、『論理学研究』、『イデーンⅠ』、『経験と判断』を通して意味から類型への変遷を概観してみたいと思う。

『論理学研究』においてはフッサールは意義(Bedeutung)を理念的統一体であるとし、それは「多様性における同一性」であると述べた。ある表現を異なった人間が表現する場合、あるいは一人の人間が異なった時に表現する場合、その表現作用そのものはそれぞれ異なった作用であるが、しかしそれによって表現される意義は同一である。このとき同一といわれているのは、それぞれの作用が相等しい意義を持つということではない。そうではなく、まさに同じ一つの意義を持つといわれているのである。このことをもう少し詳しくみておく必要がある。フッサールによれば、作用には作用質料と作用性質が備わるとされる。そしてこの二つの契機が統一して志向的本質をなし、理念的統一体としての意義は、この志向的本質を理念化的抽象することによって成立するとされる。(1)

『イデーンⅠ』においてフッサールの考察の範囲は広がり、単に論理的な意義だけでなく、作用の全領域に広げられた意味(Sinn)が問題となる。それとともに『論理学研

究』で作用質料（あるいは統握意味）とよばれていたものがノエマ的意味とよばれるようになる。このノエマ的意味のうちでフッサールは(1)純然たる規定可能なX、(2)その諸規定性のいかにあるかというありさまにおける対象に区別する。Xはまた規定可能な主語ともよばれ、そして(2)は諸述語ともよばれる。さて、述語は何かについての述語なのであり、その何かこそがXである。そしてこのXは様々な述語を貫いて常に同一であるといわれる。従ってノエマ的意味とは何かというと、主語と述語からなる命題であるということができる。[2]

以上のノエマ的意味に関する分析をふまえた上で、本質類型とは何かということを明らかにしたい。フッサールによれば本質類型は自由変更によって得られるとされる。これは経験的対象であろうと、空想的対象であろうと、何らかの対象を見本として、それに「『指導的原像（Vorbild）』の性格を持たせて、開かれた無限に多様な変項を[3]」生産させていくという方法を採る。しかし無限に変項を生産するといっても、実際にあらゆる変項を生産しなければ本質類型を構成することはできない、という意味ではない。それは人間の有限な能力からして無理なことである。それゆえ無限に開かれたこの変更過程において最も重要なことは、各変項がまさに任意であるということであり、それによって変更作用そのものの任意性も保持されるのである。ということは、この自由変更は事実的な経験に制約されず、またその過程は、たとえ途中で終わったとしても「任意に以下同様」という形式を持つのである。そしてこの自由変更による本質洞視において重要なことは、「多様性がそのものとして、多数性として意識され、手放されないでいること[4]」それゆえこの変更作用における各変項は「開かれた無限の」多様性という性格を持つことができるのである。このように事実性から解放された類型はまた形相ともよばれる。[5]

フッサールの自由変更の例をみてみると、例えば黄色い色をした一軒の家を表象し、それが青色であるとか、煉瓦葺きではなくて、スレート葺きであるとか、または別の形にと変更してしていく。このように自由変更においては何の制約もなく変更を行ってよいわけであるが、しかし家ということを変更させることだけはできない。もしも家を変更させるならば、それは他のものについての自由変更になってしまうのである。ということは、自由変更とは、ある主語Sに対して、様々な述語を付け加えていくという作業であるということができる。つまりSist pという命題のpに様々な変項を代入する作業である。そしてこのpの

様々な変項において常に同一のものとしてとどまっているものを本質類型として看取するのである。そうであるならば、本質類型とは、ある主語に対する述語の集合であるということができるであろう。しかしこの本質類型は単に述語の集合であるというだけでは不十分である。というのもこの本質類型の構成においては、常に主語Sが同一でなければならないからである。確かに主語であるSと述語であるところのものとは区別されねばならないのであるが、類型ということを考えるならば、主語Sが常に固定され、同定されているということが暗黙のうちに前提されているのである。それゆえ本質類型とは「ある主語に対する不変項の述語の集合」といわなければならないのである。この類型の定義と先のノエマ的意味について述べたことの同型性を見て取るのは容易であろう。

ここでは前述定的経験の層での対象構成にはふれなかったが、すでにそこでも対象は類型的に親しまれたものとして与えられているのである。これらのことを考慮するなら次のようにいうこともできるだろう。すなわち、「いかなる志向的体験も類型を介して対象へと関係する」と。

以上『論理学研究』から『経験と判断』への展開において意味から類型へという変化が生じていることをみてきたのであるが、これはフッサールが相関関係という視点を追求した結果である。この相関関係こそフッサール現象学の根本問題であり、ここで取り上げた本質類型も、この観点からさらに詳細に考察されなければならない。

注

(1) 理念化的抽象は範疇的直観の一種であり、範疇的直観と感性的直観の基づけ関係を考慮するなら、『論理学研究』において意味自体という語が使われているとしても、意味は自体存在としては存在しえない。

(2) フッサールは、ノエマ的意味における思念はどれもみな一つの表現となるという。Vgl. *Husserliana III*, S. 257

(3) Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Felix Meiner Verlag, 1985, S. 410

(4) Ibid., S. 414

(5) Vgl. *Husserliana I*, S. 104 本質類型とカントールの集合概念との親近性も見落とすべきではないであろう。

付記　本研究は平成一一年度文部省科学研究費（特別研究員奨励費）による研究の一部である。

（紀平　知樹・きひら　ともき・大阪大学）

エポケーとコギト

——近代懐疑主義の方法とフッサールの反省論——

塩川千夏

序——フッサールと懐疑主義の系譜——

フッサールと懐疑主義との関係は一通りではない。彼は同時代の「懐疑主義の病」の克服をめざしていたが、懐疑主義の歴史的意義については、超越論的哲学への道を準備するものとして一定の評価をし、さらに懐疑主義者の第一の武器であるエポケーを採用している。K・ヘルトも指摘しているように、フッサールの方法のうちには自身が考えている以上に、エポケーをめぐる古来の争点が反映されている。ヘルトは後期のフッサールを近代的な主意主義を越えて古代の現象概念への回帰という筋で解釈しているが、[1] 本論では古代の懐疑主義を引き受けた近代との関連に着目し、複合的な背景の中からフッサール的エポケーの性格を考察した。

一六世紀以来の古代懐疑主義の復興運動は近代の思想動向を陰に陽に規定し続けたのであるが、[2] フッサールもその系譜と深く関わっている。そして懐疑主義の歴史的意義を、現象学の歴史的位置づけと合わせて論じてもいる。その際強く意識されているのはデカルトとヒュームである。『第一哲学』や『危機書』では、彼らに代表される「懐疑的伝統のラジカルな主観主義をより高い意味において実行する」(Hua. VII. S. 61) のが超越論哲学であり、その完成として現象学がある、という歴史的使命感が表明されている。この「ラジカルな主観主義」は、懐疑主義の伝統的トポスに従って、認識の遂行性格の高度な自覚という観点から解

釈できる。

既に古代懐疑主義において、認識と行為との関係は問題であった。そもそも懐疑主義は独断主義を批判する際、知を遂行性の観点から扱っているが、懐疑主義自身は「行為を不可能にする」という常套的批判にさらされる。数世紀に及ぶその議論には、知の基準を懐疑する立場が、己が身をおく日常的実践との関係で問われるという反省的な側面もあったのだ。近代において懐疑主義が主に学問的営為のうちに批判的方法として取り入れられた際、このテーマは理論知への反省に絡んでくる理論的営為内外の実践性という形で新たに展開される。

近代懐疑主義の二つ性格——デカルトとヒューム——

デカルトは懐疑主義の方法を採用することによって、理論知の内部において精神の働きの自己把握を行った。疑うことで可能な認識の全能力が否定される際にも、精神の遂行性は残されており、欺かれているかもしれない認識の力を拒否しつつ、「偽であるものには決して同意しない」、「世にはまったく何ものもない」となす決意において、精神は己を自覚する。あらゆる知を不徹底である限り無効にしていく意志的遂行の自覚において、反省が己の遂行自身を直接的な知の内容としてとらえる道が開かれる。このエポケーの意志的性格と遂行的コギト把握はフッサールにも受け継がれる。

ヒュームはデカルトのように懐疑の末に知の客観的基準に立ち戻ることはなく、徹底的な懐疑を貫くも、後には穏健な懐疑主義を主張する。理論の上ではどこまでも批判的でありながら、日常に生きる者としては、我々の習慣および自然的本性に従うことを是とする。哲学的反省が、学問の独断性から日常生活を解放し、日常に生きる規範に独自の権利を認めるという見解は、フッサールの生活世界の議論に通じる点もある。哲学的反省は日常の行いの反省となり、理論的に批判される基準が実践的には肯定され、反省の営み自体も日常を統べているわれわれの本性的傾きの一つの方向として説明される。認識を批判する反省自体が同じ批判を被ることになるが、ヒュームは古代懐疑主義になぞらえ知の傲慢を鎮める謙遜の態度を主張する。

両者の態度は、その具体的思想的文脈から抽象すれば、近代的反省におけるエポケー使用の二つのタイプとみなせる。いずれも懐疑主義と行為との関係を近代的な認識の自己反省の問題として引き受けたもので、議論の場所は違う

が、共通点もある。両者とも、知を批判的に吟味すべく、通常の知において効力をもっていた知の基準から身を引き離して自らを吟味する特殊な反省遂行である。それが知の自己確証に結実するか、生活遂行と地続きなものとして限定的承認に向かうかという帰着点は正反対の方向になるが、いずれも知を遂行的観点から評価する反省であり、またその反省自身を孤立した特異な実践として理解している。そこで通常の知を越えていく反省は、その自己理解に応じた懐疑の衣裳を纏っている。

フッサールにおける反省と遂行性

フッサールにはもとより懐疑主義自体を採用する意図はない。しかし還元理論では超越論的視点を獲得するにあたり、認識の視界をゼロにして世界経験の地平を突破する道がとられている。これはデカルトの極端な懐疑主義を通しての自己確証という方法になぞらえられる。ただ懐疑主義の宙づり状態がデカルトにとって乗り越えられるべきものであったのとは異なり、エポケーは研究の間中要請される。それは自然的態度とは異なる一つの方法的態度である。このフッサールの方法的意志の背後には、コギトの意志的性格づけが認められよう。そもそも充実に向かう不断の超越という志向性モデルには intentio の意志的原義の跡が認められるが、エポケーという方法的意志によって、確証的な対象充実にむかう自然な志向を宙づりにすることは、さしとめられうるこの志向をそもそも意志的性格をもつものと扱っているのである。現象学のエポケーにおいては、志向性の遂行性格と方法自身の意志的遂行性とが緊張関係にある。

この緊張は、コギトの背後でコギトを可能にするものを思考するフッサール後期の方法において一層高まる。まず生活世界的知が学問的知の基盤としてして示されるが、生活上のドクサは知の究極的な基礎付けにはなりえず、さらに超越論的生の遂行、世界経験を構成する不断の知の生成の働きへと還元される。このいわば前コギトは自覚されず匿名的なまま生きられた生という性格をもつ。そこで反省はコギト内部にあって直接に把握できない生という難問をかかえることになる。一方ではそれは意志的コギトというモデルからの脱却の道（ヘルト）といえるが、他方、そうした生の反省自体は、一切の経験および全ての現象に責任をとるという還元の動機の徹底化であり、やはり実践的性格を持つ。匿名的でありながら一種の自己性をもった生の

統一性を記述する営みは、そこに反省自身の遂行起源としての自己性を求める態度を前提しているといえる。現象学的反省および責任引き受けの可能性の根拠として遂行知の次元を指摘するラントグレーベの解釈[3]が再認識されよう。このようにフッサールにおいて知と遂行性の関係の問題は、コギトの遂行論的自己確証というデカルト的反省から出発しながら、知の内部で生への遡行を試みる反省において展開されていく。

註

(1) クラウス・ヘルト、児島洋訳、「フッサールの「ファイノメノン」への復帰」『思想』六五二号、一九七八年、二三六―二六三頁。

(2) Vgl. Popkin, Richard H., *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley / Los Angeles / London, 1979; Burnyeat, M., *The Skeptical Tradition*, (ed.) Berkeley / Los Angeles / London, 1983.

(3) Landgrebe, L., Der Weg der Phänomenologie, Gütersloh, 1963, S. 201f..

(塩川　千夏・しおかわ　ちなつ・上智大学)

フッサールの形相的還元の根本動向

野村文宏

はじめに

フッサールは現象学的還元と形相的還元とを共に現象学の根本的方法としている。両者は二つの異なる独立の方法に見えて、実は深く連関しているのではないだろうか。ここでは、形相的還元の具体的方法である〈自由変更に基づく本質直観〉の過程の内でなされる「任意の範例への変様」に着目し、それを現象学的エポケーと対照することによって両者の関係を考察し、そこから形相的還元の根本動向を捉え直すことを試みたい。

一　形相的還元の準備的操作としての〈任意性変様〉

形相的還元とは、事実を本質へと導く還元である。事実と本質との関係は『イデーンI』第一篇において詳述されているが、それによれば事実とは、実在的なものが経験という認識作用によって、個別的に、空間時間的に現存するものとして定立されたものである。このような事実は「別様でもありえた」という意味で偶然的であるが、単に偶然的であるだけではなく「純粋に把捉されるべき形相」をその内にもっており、その形相ないし本質は一つの新種の対象性をなし、それに応じた直観、すなわち本質直観によって把握できるとされている。

その本質直観の方法をフッサールは、『経験と判断』において詳述し三段階に区分している。その第一段階には「任意の範例へと変様させること」(EU, 410) が偶然性を防止する準備的操作として含まれている。任意の範例へと変様する際、その選ばれた範例的対象は、それがもつ実在性には無関心であるという独特な意識において把握されている。つまり事実的範例を任意の範例へと変様する操作は、その実在的なものの事実的な在り方を「任意の」、「どうでもよい」という在り方へと変様させる働きを含んでいる。それゆえフッサールは任意性を「現実への無関心」と定式化しているのである (EU, 421)。また任意の範例への変様は『デカルト的省察』において、存在妥当を控え現実的な知覚を非現実性の領野へと置き移すこと、Als-ob の領野への移行として性格づけられている (CM, 72)。このような「任意の範例への変様」を本論では〈任意性変様〉として術語化し際立てることにしたい。

任意性変様によって非現実性の領野への移行がなされるのであるが、現実性と非現実性ないし疑似現実性との関係をフッサールは、設定立性と中立性という二つの対立する意識の在り方として理解している (EU, 70f.)。設定立性から中立性への変様は、まさに中立性変様であるから、任意性変様を中立性変様と解することができるだろう。

二　中立性変様と現象学的エポケー

以上のように解される任意性変様に対して、現象学的エポケーは現実性ないし実在性を遮断する操作である。両者には事象的な近さが存しており、二つの操作の間の関係が問題となる。そこで中立性変様を媒介として両者の関係を考察することにしたい。

中立性変様と現象学的エポケーとの関係は『イデーンⅠ』において「近しく親縁」と述べられつつも、「単純に同一視されてはならない」とされ、両者の関係は明瞭ではない。しかしそこで言及されているのは、現象学的エポケーと「『ただ単に思い浮かべる』という意識」との関係であって、中立性変様そのものとの関係においてではない。したがって「同一視されてはならない」との注意の喚起は現象学的エポケーと中立性変様との間には及んでいないと限定的に読むことは十分に可能である。

もちろんそれによって同一的に解釈することの障碍が除去されうるとしても、両者の同一性が積極的に証示されたわけではない。けれども現象学的エポケーそのものもまた、

ノエシス・ノエマ構造の内にその態度変更の根拠をもたねばならないはずである。とするならばノエシス・ノエマ構造を貫く徹底的な変様は中立性変様に求めるほかないのではなかろうか。そのように考え、中立性変様と現象学的エポケーとが同一の操作であると解するならば、中立性変様を媒介として、任意性変様と現象学的エポケーとがまさに同一の操作であるという結論が導かれる。

三　結論

さて、自由変更に基づく本質直観の過程は、以上の任意性変様に引き続く次のような段階を経る。すなわち純粋な想像によって様々な変項を作り出し、その諸変項の内に受動的に総合される自同的なもの、すなわち純粋な一般的本質を直観的に把握する段階である。この段階はフッサールによれば、個別的なものの同一性を崩壊させる過程であるとされる（EU, 420）。フッサール自身は形相的還元を三段階に要約しているが、以上のことからするならば、より根本的には二段階の過程と考えることができるだろう。すなわち、その第一段階は任意性変様によって事実がもつ偶然性を払拭する段階であり、その第二段階は自由変更によって事実がもつ個別性を取り除く一般化の段階である。このような理解はフッサール自身による事実についての先の定義とまさに対応している。

では、任意性変様と現象学的エポケーとが同一の操作であり、また形相的還元は二段階性をもつとの解釈をふまえるとき、形相的還元と現象学的エポケーはどのように関係しどのように協働するのだろうか。この点ベッカーは両者を二つの独立した構成要素と考え、形相的態度と超越論的態度とをそれぞれ垂直・水平の異なる方向性において考えている（Oskar Becker, “Die Philosophie Edmund Husserls”, in: Kant-Studien XXXV, 1930, S. 140f.）。しかし任意性変様と現象学的エポケーとを同一の操作であると解するときには、そのように考えるべきではないだろう。両者は任意性変様＝現象学的エポケーの過程を共通してもつことで実在性を遮断し、形相的還元はその上でさらに自由変更をして個別性を取り除く操作であると考えることができる。したがって二つの方法は重なり合い、寄り添うような関係にあると言えよう。

以上から、形相的還元は任意性変様という現象学的エポケーと同一の、超越論的な操作を含む方法なのであって、その点で単なる記述のための方法と解するべきではなく、

まさに現象学的還元と協働して現象学を支える根本的な方法と考えることができるだろう。

引用テクスト略号

EU: Edmund Husserl, Erfahrung und Urteil, Felix Meiner, Philosophische Bibliothek 280

CM: Edmund Husserl, Cartesianische Meditationen, Felix Meiner, Philosophische Bibliothek 291

（野村　文宏・のむら　ふみひろ・京都大学）

心脳問題における言語と意識の働き

——唯脳論反駁——

山本史華

○ はじめに

群肝の心は脳にその座を譲ろうとしている。「脳科学」と呼ばれる、学際的な脳研究の興隆とともに「唯脳論」という考え方が、もてはやされるようになってきた。大森荘蔵はかつて唯脳論を「知覚・思考・記憶・感情……これらの心の働きのすべては脳の働きである。脳の働きによって心の働きが生まれる」とする考え方だとまとめたが、この唯脳論は、いったい、どこまで心的現象を説明することができるのだろうか。本稿は、その問題に応えようとする試論であり、唯脳論反駁への一寄与を目的とする。

一 心脳関係についての三つの区別

脳死などの臨床例に鑑みても、ヒトは脳という器官の働きがないと心的現象のほとんどを失うことは確かである。その意味で、心的現象は脳の働きによって引き起こされているといえるだろう。だが、生物学的前提ともいえる、この事実のみを唯脳論は主張しているわけではない。唯脳論は、心的現象が脳の器質やその働きと同一である、あるいは、脳へと還元可能である、のように説明する主張である。そこでまず、ここでは言語の問題も含め、次のような三つの区別をしてみることにする。

① ：すべての心的現象は、物質である脳の働きによっ

て引き起こされている。

②—a：すべての心的現象は、物質である脳の働きによって説明できる。

②—b：すべての心的現象を表現する言語は、物質である脳の働きによって説明できる。

①は脳が心的現象の必要条件であることを意味する命題である。が、その否定も当然のことながら考えられ、例えば魂の不死を説くプラトニズムなどはそれに入るだろう。②—aでは心的現象、例えば感覚（だらしなさ）が脳の、ある働きで説明できるかが問われ、②—bでは、その感覚を表現する言葉（「だらしない」）が脳の働きで説明できるかどうかが問われていることになる。そしてこの区別で考えてみると、唯脳論は①を認めるのみならず、②—a、②—bともに認める、強い自然主義といえる。だが、②—aのレベルでの諸問題はともかくとしても、②—bは成立しないという意味で、唯脳論は説明図式として破綻しているのではないだろうか。

二　デイヴィドソンの非法則的一元論と以上の問題

D・デイヴィドソンは、「心的出来事」において、自らの主張である非法則論的一元論（トークン同一説）を明確にするために、タイプに関する言明とトークンに関する言明とを峻別し、心的出来事と物的出来事とが同一であるか否かを、四種類の理論に分けて（法則論的一元論、法則論的二元論、非法則論的二元論、非法則論的一元論）考えた。その考え方をここで援用するならば、①はトークンに関する言明を表し、②—aと②—bは「説明できる」という語尾が付いていることから、「トークンが法則（タイプ）によって支持を受けている」言明と捉えられ、先の三つの言明は次のように書き換えられる。

①′　：すべての心的現象は、その時々の脳の働きによって引き起こされている。

②′—a：ある心的現象として捉えられる出来事と、その時の脳の働きとして捉えられる出来事とが、心理物理的な因果法則によって同一のものであるとの支持を受けることができる。

②′—b：ある心的現象として捉えられる出来事の言語による表現と、その時の脳の働きとして捉えられる出来事とが、言語と物理現象とを架橋する法則によって同一のものであるとの支持を受けることができる。

デイヴィドソンの非法則論的一元論は、厳密な因果法則

を物理現象の間にしか適用不可能である、つまり、心理物理法則は存在しないと考えているという点で、①′は認められるが②′—aと②′—bはともに認められない主張ということになるだろう。だが、ここで改めて考察すべきなのは①′及び②′—aには因果法則が適用すると考えられたとしても、②′—bで言われている、言語(命題)と物理現象(ニューロンの働き)とを架橋する法則の方は志向法則であるために両者は同一のものと支持できないという問題である。

三　現象学に見られる言語志向の問題と志向的な心的現象

E・フッサールは、志向性を意識の基本的特徴だと考えた。意識が対象へと向かう仕方が志向的なのだとすると、言語表現はもちろんのこと、心的現象もそこに意識が関わってくる限りは志向的内容を持ってくるといえる。これは②′—bのみならず②′—aのレベルにおいても志向性の問題が扱われ得ることを意味している。そこで、「Aならば、Bだろう」「Aでないならば、Bでないだろう」という二種類の言明があるとき、後件のBがBだけに定まらず、C、D、E、F等々といった形で複数にあり得る法則のことをここでは志向法則と呼ぶとしてみると、ある脳の働きが与えられたとしても、それが言語表現や対象へと向かう仕方は、一意的ではなく、複数に実現可能であるということが示される必要がでてくる。フッサールは、『論理学研究』の「意味志向・意味充実」の分析において、イデア的な統一体である意味への意味志向には空虚(leer)なものがあることや意味を思念する作用には動揺があることを認めているが(S. 37-8, 91)、これは意識の言語を志向するその仕方(②′—bの法則)が一意的にならないということを表しているのではないか。後に『イデーン』において志向性の分析は「ノエシス・ノエマ」としてまとめられる。これは、言語への志向の問題を意識一般の志向法則へと拡張することを意味するが、その場合においてもなおフッサールは言語作用(論理的なもの)の意識作用一般への介在を放棄していないように思われる(S. 244)。ということは、②′—aのレベルで扱われ得る志向的な心的現象とは、あくまでも②′—bでの言語志向を有しているヒトにおいてのみ相関的に取り上げられてくる問題だ、と考えられないか。

四　まとめ

言語表現と脳の働きとを架橋する法則は、因果法則ではなく、志向法則に基づいていると考えられる。これは言語の意味が脳の働きとは独立した形で実在することを意味している。意味が実在しているために、ヒトは複数の中から一つの意味を選択（決定）できることになる。②′—bは成立できず、その意味で唯脳論の説明は不十分であろう。

（山本　史華・やまもと　ふみか・東北大学）

書評：レスター・エンブリー他編著『現象学事典』（クルーヴァー学術出版社、一九九七年）

和田渡

本事典は、現象学運動の過去、現在、未来に関心をもつ者にとって画期的な情報源となり、今や様々な分野にひろがりつつある現象学の動向を知るうえでも最良の道標になるであろう。現象学の世界的な潮流に視野を広げ、項目の選択にも入念な吟味、検討を重ねつつ、五年に渡る労苦を本事典へと結実させたエンブリーを初めとする他の十人の編集者たちの努力と、執筆に携わった研究者たちの貢献には多大な賞賛が送られてしかるべきであろう。

本事典では、編者のひとりによる前書と、現象学の主要な歴史的発展段階を素描し、それを新カント派の哲学や、分析哲学、マルクス主義の哲学、精神分析学の動向と対比・交差させたエンブリーとモハンティによる卓抜な序論に続いて、全部で一六六の項目がアルファベット順に配列されている。各項目には、さらに研究を進めるうえで有益な文献リストが加えられている。全項目はおよそ次の五つに分類できる。第一群は、知覚、エポケーと還元、志向性、明証、ノエマといった現象学における主要な伝統的な概念と、フッサール以降の現象学が特に関わりをもつ文学、精神医学、哲学的人間学、解釈学、美学、社会学（編者の意向を反映してであろう。ドイツ、日本、アメリカ合衆国の研究状況が述べられている）、経済学、政治哲学といった諸学ならびに実存主義、マルクス主義、論理実証主義、批判理論、構造主義といった思想的潮流に関するものであり、第二群は、様々な国々における現象学の展開について述べたものである。第三群は、現象学運動において重要な役割を果たした哲学者たちの生涯と著作に関するものが中心となる

が、現象学と関連する範囲でベルクソン、ハルトマン、ジンメル、マルセル、フーコーや、カント、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルといった哲学者に関するものも含まれる。第四群は、人工知能、認知科学、エコロジー、エスノメソドロジー、フェミニズム、コミュニケーション学といった過去数十年の間に登場した学問と現象学の関連を照射するものである。第五群は、いわゆる「応用現象学」の展開に属するものであり、そこでは教育、舞踏、音楽、フィルム、医学、看護といった分野において現象学のもつ力が有効性を示すアクチュアルな状況が活写されている。私見によれば、本事典の特色がもっとも見事に示されているのは第五群と思われるので、まずその点を明らかにしたうえで、残りの群を順に検討してみたい。

一　事象そのものへ——「応用現象学」の展開——

フッサールは「事象そのものへ」というスローガンを提示することによって、現象学を不滅の学問たらしめたと言っても過言ではないだろう。事柄そのものを虚心坦懐に視る、「何ものかについての意識」としての意識の出来事を反省して観る、意味の出現する事態に先入見を交えずに立ち会うといった態度が、「応用現象学」においても脈々と受け継がれているのをみる時、現象学の永続性に期待が寄せられるのである。

現象学を現在に活かそうとする「応用現象学」の企ての核を成しているのは、端的に言えば、「生活世界の経験そのものへ」向かう意志である。そこで重視されているのは、意識の経験を超越論的反省の立場から記述することよりも、たとえば教育や医療現場で起きている出来事そのものに現象学の視線を向け、医師と患者の交わり、教師と子供の相互的経験の意味を柔軟に記述することである。言わば、シュッツの強調した「自然的態度の構成的現象学」が念頭におかれているのである。こうした側面を鮮やかに浮き彫りにしているのが、ケーテ・マイヤー＝ドラーヴェによる「教育」という項目である。彼女は、近年の教育学を活性化しつつある現象学的思考のうねりに注目しながら、それが特に教育の現場における幼児や重度の精神的障害を抱えた児童との交わりも含む具体的なコミュニケーションの状況や、子供の生活世界経験そのものに肉迫し、問題の所在を明らかにする力をもつ点を高く評価している。彼女はまた、マックス・ファン・マーネンによる、言語化が困難な、沈黙を介してのみ開示されるような経験へのアプローチを

「全体論的・詩的」なものと名づけて、陰影に富んだ経験そのものの深部に迫ろうとする努力のうちに現象学のひとつの方向を見いだしている。「医学」の項目において、「臨床的な出来事」そのもののうちに現象学の豊かな作業場があると力説するのはリチャード・モリス・ザナーである。彼は、医療技術の飛躍的な進歩にともなって出現してきている様々な倫理的問題にも注目しながら、医師と患者によってなされる決して対等とは言えない「相互主観的経験」が実を結ぶためには、とりわけ医師の側にある種の現象学的な作業が要請されると考えている。具体的な例として挙げられているのは、患者を診断するさいに必要な「自由な想像変様」、医学的作業における「明証と真理」の確保、医療行為にさいしての特殊な形式の「エポケーと還元」、身体、自我、人格、相互主観性、社会性の諸形式が臨床的な場面でどのように「構成」されるかを反省する態度などである。「看護」の項目においても、看護経験そのものにたち戻ってその意味を探究するさいに現象学が果たす役割が積極的に評価されており、「建築」「演劇」といった項目でも事情は変わらない。

二　新分野の学問と現象学

学問が人間の生に対する意義を喪失して危機に陥っているというフッサールの自覚は、周知のように『危機』書に結実したが、今日においては学的活動を含めたすべての行為の基盤をなす生活世界が破壊・汚染され、人間も動植物も等しく生存の危機に直面している。こうした状況のなかで、フッサール現象学の根本動機となっていた「危機の意識」を継承する一方で、ハイデガーの技術批判の意味をも汲み取りながら現代の生活・環境問題と格闘しているのが、エコロジーや、ディープ・エコロジー、行動地理学などに代表される新たな学問分野と言ってよいだろう。そのなかで、「エコロジー」の項目を担当しているウルリッヒ・メレは、特にフッサール現象学との結びつきを意識しつつ、しばしば「環境主義」とも呼ばれるエコロジー成立の背景、現状、未来を描き出している。彼は、人間生活の価値―実践的な問題と同様に、学の根本的な基礎づけの問題に対しても比類なく豊かな探究の姿勢を示したフッサールの構成的現象学が、エコロジーの基礎づけに関する問題にも有効性をもつのみならず、生態学的な危機の根本的な究明のた

めにも必要不可欠だと考えている。自然の数学化、客観化、理念化への過度の偏向がみられる科学主義を批判し、その基盤となる生活世界への還帰とそれが主観によって構成される仕方の把握をめざすフッサールの超越論的現象学の手法こそが、我々と自然的、文化・歴史的、科学的な世界との関係を再考し、その関係に含まれる暗黙の前提や予断と偏見を検討するうえで力強い援軍となるからである。環境主義のうちに「理性と愛の共同体と世界」への「冒険的なオデュッセイ」を見てとるメレの理想はさておいて、我々の世界への態度を意識の現実や実践に即して詳細に把握しようとする姿勢に現象学の未来を垣間見ることができる。

この群では、ヒューバート・ドレイファスの「人工知能」や、リチャード・レオ・ラニガンの「コミュニケーション学」、ドン・イーデの「テクノロジー」を始めとして、必読に値するものが多いが、紙幅の制約上、詳しく扱えないのが残念である。

三　現象学運動の推進者たち

第三群では、現象学の展開に貢献ないしは関係した人物が、ハイデガー、インガルデン、メルロ＝ポンティ、レヴィナスを始めとして主にヨーロッパ諸国から四十名、アジアからはチャン・デュク・タオ、西田幾多郎の二人が選ばれている。それぞれの人物に関しては、その生涯、思想形成の過程とその内容、ビブリオグラフィーなどが簡潔に記載されているが、そのなかでもフッサールとハイデガーとの微妙な関係を、老教師と若い学生（一九一六―一九）、セミナーの指導者と助手（一九一九―二三）、ハイデガーのマールブルク時代（一九二三―二八）、不和と公然とした非難の時期（一九二八―三一）という四つの段階に分け、両者の思想と人格の齟齬、とりわけ「範疇的直観」に関する見解の相違に注目しながら検討したセオドア・キシールの担当箇所は興味深い。フレーゲとフッサールの関係を吟味したモハンティによる項目、W・ジェームズに関するリチャード・コブ＝スティーヴンスの項目を始めとして示唆に富むものも数多い。なかでも、キャスリーン・ハニーによる「E・シュタイン」は、真理を渇望し、燃えるような魂をもって現象学からトマス哲学へと研究を進める傍ら、女性の教育や政治問題にも関心を持ち続けながらも、アウシュヴィッツのガス室での死によって志を断たれた彼女の学問と実践に関する生涯を丁寧に追跡して出色のものとなっている。フッサールの助手から出発し、具体的な他者経験をもとに

感情移入や人格の問題に関する考察を深め、やがて神学へと移行したシュタインの魂の歩みと、一九三〇年代初期のカトリック・フェミニズムの知的リーダーと評価される原因となった女性問題への彼女の取り組みの軌跡が鮮烈に描かれているのである。補足になるが、この群に初期の現象学運動にとりわけ功績のあったラントグレーベと、シュトラッサーの名前がないのは意外な感じがしないではない。

四　花開く現象学

第二群は地球上の様々な国における現象学運動の展開状況に関連する。現象学の誕生、発展、継承の過程が、ドイツ、フランス、オーストリアを始めとして、EU加盟国、中部、東部のヨーロッパ諸国、アジア諸国(インド、中国、韓国、日本)、カナダ、北米、ラテンアメリカ、オーストラリア、南アフリカといった国々の事情に応じて報告されているのである。かくも多様な波及の現実は、現象学のエキュメニカルな特徴を端的に物語っている。それはまた、「事象そのものへ」というメッセージとその内容が、各国の研究者の「経験」への固有な関心をより具体的で柔軟なものにしうる有力な源泉になっていることの証明でもある。

この群のなかで、とりわけ言及に値するのは、バーリイ・スミスによる「オーストリア」であろう。オーストリア哲学の伝統とそこから現象学が誕生する状況を描き出そうとする彼の意図は、両者に関するその驚くべき博識および周到な目配りと、ブレンターノとフッサールとの間の学的関係への立ち入った考察とによって完璧に実現されている。彼はまたフッサールの現象学がゲシュタルト心理学やムジール、カフカといった作家に影響を及ぼしていく状況と背景を、交錯する人間模様を視野に入れた凝縮した表現の内にまとめあげている。フレーゲ、マイノンク、マッハ、カルナップらの検討を踏まえた、現象学とウィトゲンシュタイン、ウィーン・サークルとの間の比較考察も秀逸である。

「インド」や「韓国」、「日本」といった項目は、東西の思想のより一層積極的な交流の必要性を強調している。特に意識の分析において圧倒的に優れた伝統をもつ仏教の心身観やアジア的自然観、身体観を現象学のそれらと比較検討することは、困難な言語的障壁があるとは言え、二一世紀の永続的な課題のひとつとなるであろう。

五　現象学の基本的な諸概念

意識、表現、受動性といった概念や、レヴィナスやアンリらの現象学における根本概念が扱われていない点が残念ではあるが、本事典の項目に選定された基本概念に関する説明内容は、いずれも簡潔明瞭にして要を得たものが大半である。その代表例が、ウイリアム・R・マッケンナの「エポケーと還元」である。彼は、フッサールが多義的に用いた両概念のなかで特に「超越論的、現象学的エポケー」に焦点を定めて、エポケーと還元の相違、その意義と必要性、中和化およびノエシス的、ノエマ的反省との関連を明らかにしている。それを通じて彼は、主観と世界との「志向的、構成的」関係の諸相を浮き彫りにする手法として強調された操作のもつ意味を明確化している。エドゥワルト・マールバッハによる「再現在化（再現化）Re-presentation」も、フッサールが最も困難なものとみなし、一八九〇年代以降生涯に渡って苦闘し続けた非知覚的意識（像意識、想像と空想［純粋に精神的な再生］、想起［知覚的再生］、他人の心の認識など）の諸現象に関する問題の所在を類のない明解さで描き出している。周知のように、この問題は知覚的拘束を離れて再現の脈絡を自在に辿る現象や、再現との受動的・能動的共同作業としての知覚的生の場面の反省を通じて開示されるものである。その問いは、精神的客観化と直観的客観化というブレンターノによる区別からの示唆に端を発するフッサール現象学においては、内的時間意識の自己構成、感情移入、反復、知覚における非知覚的なものとの重なりあい、超越論的主観性、感性と理性、生き生きとした現在の重層性といった問題と関連づけられて多面的に考察されるが、その各々の関連に対するマールバッハの目配りの行き届いた指摘は見事という他はない。「再現在化」と深く関わるものとして、エドワード・S・ケーシーによる「記憶」の項目も見逃せない。彼はフッサールの記憶現象への執拗な反省の痕跡を初期から後期、特にC草稿における記述のなかに辿りつつ、そこにおいて体系的には考察されることのなかった忘却の問題をハイデガーの思索へと結びつけて両者の思想の対立する側面を明らかにしている。彼はまた、フッサールの記憶論の延長線上に、習慣的身体や身体記憶を主題化したメルロ＝ポンティの現象学をみているが、意識の質的なニュアンスへの視線に依拠する記憶と忘却の現象学はまだ未踏の分野に近いと考えている。その展開次第では、意識への量的アプローチを重視す

る現代の認知科学や人工知能の分野に対する何らかの貢献の可能性も否定できないというのが彼の見通しである。

現象学については、構成的、実存的、解釈学的、発生的といった形容詞をもつ現象学が項目に選ばれているが、今後の現象学の新たな展開を予見させるのは、アンソニー・J・シュタインボックによる「ジェネレイティブ現象学」であろう。一九三〇年代にフッサールが残した草稿に、静態的および発生的現象学とは異なる第三の道を探りだし、地理的、歴史的条件や意味の世代間継承性を視野に入れた相互主観性理論を構築しようとする彼の壮大な意図が、哲学、社会学、倫理学を横断して具体的で豊かな記述に結実するのを期待したい。

以上の五群に分けての検討は、言うまでもなく、B五判で七〇〇ページを優に超える本事典のごく一部を垣間見たものにすぎない。現象学運動の歴史に興味をもち、その過去と現在を確かめ、未来を展望したいと望む人には、ぜひ本事典を繙くことを薦めたい。それによって、経験の多様なレベルをあらわにする現象学の力とエネルギーに鼓舞されつつ、世界を、自然を、人間を見つめ直すこと、考え直すことが可能になるはずだからである。

（和田　渡・わだ　わたる・阪南大学）

書評：谷徹著『意識の自然』勁草書房

三村尚彦

質的にも量的にも圧倒的なまでの大著、谷徹氏の『意識の自然』は、現象学研究において昨年最も注目を集めた著作の一つである。七〇〇頁を越える本格的研究書となれば、初学者ならずとも、読破することにかなりの骨折りを要すると考えるだろう。しかし本書はその予想をよい意味で裏切る。明晰な記述と読みやすさに対する配慮（随所に要約と図や概念表が挿入されている）が行き届き、読者を一気に現象学研究の核心部分へと導き入れる。その道程は、「現象学とは何か」という問いから出発して、「フッサール現象学の五つの源流」を確認し（第一部）、さらに緻密かつ明瞭な知的補助線を手がかりに「現象学の全体構造」の理解（第二部）を経て、著者が最大の重点を置いている、現象学の可能性を拓く「意識の自然」（第三部）という地点へと至る。われわれはその歩みのなかで、著者が意図した三つの寄与が充分に実現されていることを確認するだろう。『フッサール書簡集』などの資料に依る詳細な文献考証を通じて、現象学的思索のこれまで知られていなかった側面、最新情報を提供すること。現象学内部でのさらなる展開の可能性、および外部との対話の可能性、この二つのために必要な諸概念と全体構造の明確化。「事象そのものへ」という格率を保持しつつフッサールの枠組みを踏み越えて、新しい現象学の可能性を具体的に拓くこと、この三つの寄与である。以下では第一、二部のいくつかの論述を概観した後、第三部で著者の提示した「現象学の、おそらく現在考えうる最後の可能性――形而上学――」（一五頁）に関して論評していくことにしたい。それは、「可能性としての現象学は、そ

こにたえず未知が到来するような進行中の運動（現象学運動）」（一六頁）であるという主張に賛同し、わずかながらでもその運動を進展させようという意図をもつものである。

一

「現象学はいかにして成立したのか」という問いから、「事象そのもの」、「志向性」、「イデアリテート」、「普遍学」、「超越論性」という五つの概念形成の源泉を見出すべく、フッサール現象学という大河を上流（マッハ、ブレンターノ、ロッツェ、ボルツァーノ、ライプニッツ、デカルト、カント、ヒューム、プフェンダーなど）へと遡っていくのが、第一部「フッサール現象学の五つの源流」である。対応する五つの章での叙述はもちろんのこと、補遺として付け加えられた第六章「人間フッサールの個人的背景と時代的背景」において私信などにもとづいて提示された個人的性格や時代的雰囲気といった要素も、現象学が形づくられる経緯を新鮮な観点で伝えていて興味深い。

第一部のなかで特に評者に強い印象を与えたのは、第一章「事象そのものへ　マッハ」である。本書をもまた貫いている現象学の根本精神たる「事象そのものへ」という格率は、受け取られているほどに自明的なものではない。それゆえ「事象そのもの」とはいったい何であるのかが問い直されることになるが、著者はそのために、フッサールが「現象学」という名称を採用した由来を確認するという迂路を提示する。「現象学」という語は、一九〇〇年前後の知的雰囲気のなかで、ある方法的傾向性を表示する一般名詞として用いられていた。その傾向性の中心にいた一人としてマッハが挙げられる。マッハの認識批判は、フッサールの思想形成にとって補助的な推進力を与えたとされる。その影響関係を、そしてこれが補助的な「読書の残響」を越えないものであることを例証するのが、『感覚の分析のために』においてフッサールが出会ったマッハの絵（三五頁）である。「私」を世界内部で生きる一人の人間と捉える知覚イメージに対して、その絵は、世界内部に見えているのは私の鼻の一部分とペンを持った左手、お腹、いすに投げ出された脚だけであることを教える。「直接的な感覚経験」を描くこの絵は、フッサールに確かに一定の刺激を与えたと著者は、文献上の証拠をもとに主張する。しかしフッサールはマッハとは独立にこの着想を得ていたとともに、ヒュレー、作用性格、対象を感覚化してしまったマッハの不十

分さを同時にこの絵に見て取っていた。それは現出と現出者の区別である。両者は、区別されながら不可分な「普遍的な相関関係のアプリオリ」という関係にある。マッハではこの関係にせまる萌芽しか見いだされない点（現出のみで、現出者に気づかなかった）で、補助的影響の枠を出ないのである。フッサールとマッハの関係を扱った著者のこの論述によって、フッサール現象学の基本的要点がこれほどまでに明瞭かつ整理の行き届いた形で際だたせられていることに、われわれは驚きをもって気づくはずである。すなわち、現象学がしばしば出会う誤解の一つである感覚主義との混同が、もはや不可能であるほどの明瞭さをもって両者の相違点を示していること、現象学的・超越論的還元がはじめて現出／現出者の区別を捉えさせるということ、「事象そのもの」とは「現出」との不可分な関係性のなかで捉えられたかぎりでの「現出者」であるということである。

残りの四つの章も、同様の精緻さで展開されている。ブレンターノの「志向性」概念を受け継ぎながら、その不備を批判し徹底化していった事情、フッサールの「超越論性」はカントのそれから由来したものではなく、むしろヒュームにその起源が求められる点など、文献的実証研究の堅実さと概念解説の巧みさは、類を見ないものとなっている。

二

第二部「現象学の全体構造」では、「対象の構成」と「世界の構成」という二つの章によって現象学の体系的理解が提示される。第一部と同様にここでも、詳細なテキスト解釈が徹底的に遂行される。しかし文献学的研究のみにとどまらず、「哲学的な作業」が全面的に展開されている。その作業とは、本書の中心的主張の根幹を形成するために「知的補助線」（二五三頁）を付加することである。補助線のおかげでわれわれに与えられた見通しが、「現象学のほとんど限界ぎりぎりの問題事象にまで」考察を進め、現象学の可能性を拓くことを可能にしてくれるのである。

「意識が対象を構成する」という現象学の基本図式に、①意味、②存在様相、③時間様相、④基体・核、⑤機能という区別が導入される。この五つの観点から対象構成を捉えることを、空虚な基体に関わる形式化を扱った『算術の哲学』、対象志向の媒介者として意味＝意義を考察した『論理学研究』、基体と意味の分化という受動性、連合の観点が考慮されるようになった発生的現象学まで、一貫して追究

した、まさに現象学の全体構造に対する研究がなされる。さらには、論理学の超越論的基礎づけというフッサールの目的にとって重要な契機である、対象の②存在様相（レアリテートとイデアリテートの区別、およびノイトラリテートも）が③時間様相にすべて還元されるという著者独自の見解が明示される。

次に考察は「世界構成」へと進んでいく。そこでは対象構成の形式たる時間と空間を「世界」という統合概念のもとで扱っていくために、構成の及ぶ射程が(一)表層、(二)中層、(三)深層という三つの次元によって区分される。この区分のおかげで後期フッサールに特有な「先……」、「原……」という表現様式が、実際どのような意味で根源的なのかもわれわれに明らかになる。三つの層のそれぞれを時間、空間、自我の機能の順で表現すれば、(一)客観的時間、客観的空間、能動性、(二)把持―原印象―予持という意識の志向性構造に対応した先経験的な現象学的時間、キネステーゼ意識の能力可能性に対応する対象指示の地平としての先経験的空間、受動性、(三)先時間、大地、原受動性となるだろう。深層の次元では、自我の志向性が働いていないか、もしくは「ぎりぎり最低限の働き」でしかない。ここ（先自我性の次元）に時間、空間、自我に関する根源的事態が見出される。時間構成では、把持が働いていないにもかかわらず、原印象は一瞬で流れ去ることなく立ち止まって意識される。空間については、キネステーゼ意識に先立つ深層において最も原初的とはいえ、最低限度の「場所の区別」がなされる。すなわち原初の世界形式が自然に贈与されてくるという根源的事態が、確認されるのである。その贈与の結果、「脆い〈まとまり〉としての先自我が受胎する」。深層に関する分析がここまで至ったとき、著者は「自我を原理としてきた現象学にとっては重大な帰結」を導出する。母胎としての世界の先存在は、そこで受胎し自我として誕生する先自我の先存在よりも構成的に先行する。深層へと向けられた現象学的思考は、世界の贈与が先自我に先立つものである以上、世界の先存在は還元することが不可能となり、世界の問いが形而上学として立てられる可能性をここに拓いたのであった。

三

贈与と表現された世界生成が、また後に高次の世界を構成する意識の誕生が、自然に生起する事態を、言いかえれば本書のタイトルである「意識の自然」を引き続き徹底的

に問うていくのが、第三部の作業である。世界の「形式」的側面についてはハイデガーとフィンクが、「実質」的側面はメルロ＝ポンティとシェリングが、具体的な手引きを与えている。さらにはそのような自然の外部として「自然の他者」の可能性を主張したレヴィナスを踏まえて、フッサールの他者論が再検討される。以下で著者が展開した他者論から、現象学的形而上学の問題を扱っていくことにする。

「究極的還元」によって深層の次元に立ち戻って、「原初的な生」、先自我の先存在を反省しようという試みが行なわれる。しかし反省は客観化を引き起こし、時間化された上位層の自我が現れてきてしまう。それゆえ究極的還元は失敗に終わるのだが、その失敗のなかでわずかに感触される深層の原モナド（『エゴ』）が見出される。原モナドは志向性の働きを有していないので、自己の合致統一がなされず、自己のうちに他を担い癒着的に相互内在（共存）している。ただしこの癒着的共存には実質的な区別がないわけではない。自己のうちに内在する他者とは高次の構成で父母となるもののことであり、超越論的『子供』である「自己」は、共存する他者との原切断後、志向性を獲得することで世界の唯一性を機能的に担う唯一の自我となっていくものであるという点で「比類なき」エゴを担っている。しかしこのような最低限の実質的原区別は、原モナドがモナドになる動機を与えるほどの強さはない。むしろ癒着したわれわれの端的な世界（原故郷）に対して原切断を迫ってくるのは、異他的なものとの遭遇という事態である。不気味で理解不可能な異他性の登場が、異民族理解を目指しての自己移入（Einfühlung）、自己の主題化、民族を包括する世界形式の拡大を促す。癒着的な原故郷だけが世界なのではなく、他の複数的な世界が認められる。また同時にそれをも包括する世界の唯一性が構成される。このような構成過程が、原切断から他者構成の中層で生じる。続いて表層の段階まで進むと、一つの共通な客観的世界が構成される。もちろんこれは、理念の衣によって生活世界を隠蔽して、数学的に説明される客観的世界のことではない。フッサールは超越論的構成過程へと取り戻し、内的歴史性のなかでこの世界概念の真価を見出している。故郷世界と異他世界を調和的に包摂する巨大な世界形式としての世界は、世界に内属しない「主題化の枠組み」としての役割をもち、新たな異他世界との遭遇の際にそれらを再び包摂するために非主題的に構成されつづける。その意味で世界形式の世界は、無限の構成過程の「統制的イデー」と呼ばれる。イデーとして世界形式の唯一性が立てられたとき、世界構成が目的論的

過程であることが一層明確になる。それは、古代ギリシャ以来ヨーロッパの知が世界の統合化とイデーとしての世界の認識を目指した過程である。ただし世界は統制的イデーとして到達不可能な目標でしかないので、「『放射体系』の予描」（六五〇頁）という修正運動を続けざるをえない。目的への傾向性、ここにフッサールの倫理学、神学、そして個別的な歴史性を越えた「普遍的歴史」が生じるのである。現象学の最後の可能性である形而上学は、このような超越論的構成の目的論と超越論的自我をめぐる原事実に関わる問題を問う。超越論的自我は事実的に有限である。自我は世界の贈与がなかったならば成立しなかったという点で世界に制約されて、あるいは、統制的イデーに導かれて構成する世界形式の外部を取り巻く異他性に目を向けることすらできないほどに、有限である。有限な自我が遂行する構成が、目的へと向かうという過程は事実的にこれまでうまくいっていただけで、今後も成立するという保証は何もない。本質に先行する原事実を問う地点まで現象学は行き着いたのである。

評者もまた、形而上学に現象学の可能性の一端を見出すことにポジティブな姿勢をとる者である。それゆえ大部分で著者の主張を受け入れることができるが、また評者なりの補足を付け加えてみたい。

まず、「理性の目的論」に浴びせられる「ヨーロッパ中心主義」という批判に関してである。たしかにフッサールがギリシャ・ヨーロッパ的理性が真理と一体であるという思想をもっていた以上、この批判は認めざるをえない。さらに自然の贈与を善とみなすという、皮肉な言い方だが、〈原善の形而上学〉（六五二頁）に陥ってもいる。この素朴な善なる存在への信念を揺さぶったのは、「存在するとは別の仕方で」と主張するレヴィナスであった。だがヨーロッパ的「理性」は、存在の外部をつきつけられても、存在に倫理の根拠を求める考えしかできないというのが、著者の見解である。では問題は、「自然の他者」によって原善を否定するレヴィナスの視点はヨーロッパ的理性の外部にあるのかということである。思索の実質は、レヴィナスが「存在するとは別の仕方で」を認める点で、フッサールのヨーロッパ的理性とは鋭く対立しているだろう。ヨーロッパ化が世界形式の唯一性への統合化しか意味しないならば、ここに疑問の余地はない。世界形式が可能にする「存在」を優先するヨーロッパ中心主義となる（六五二頁）。しかし古代ギリシャで起こったことは、「いっさいの伝統に拘束されず」に世界を捉えようという考え方であったはずである（六四

四頁)。「伝統に拘束されず」には、世界の認識の仕方に関する自覚と反省が含まれている。すなわちメタレベルの言説である(これに対しても、政治や歴史という場面でメタレベルはありえないという批判があるが)。ここで理性を「ヨーロッパ的」と語るのは、ヨーロッパ的理性が他の理性以上に「真理」にこだわってきたという文化人類学的調査によって確認可能な事実(六五二頁)からではないだろう。文化人類学の対象となるような未開共同体の宗教的儀礼や神話体系が、われわれにとっては不可解なものであったとしても、人間と宇宙のつながりに対する真理への真摯な洞察であることを否定することはできない。そのような否定こそが悪しきヨーロッパ中心主義であろう。ヨーロッパ的理性が「存在の目的論」を見出すことも、あるプリミティブな共同体が神話を語ることも等しく真理を目指す活動である。むしろ理性をヨーロッパ的と称することが、わずかではあれ許されるとすれば、それはメタレベルの知(真理に関わる態度そのものを反省する知)を遂行しているという点にある。存在を善とみなす唯一の世界形式に依拠する限り、フッサールの「理性の目的論」はヨーロッパ中心主義である。しかしヨーロッパ的理性に内蔵されているメタ言説という性格は、存在へと取り込む過程でその外部に気づく。それゆえ言い過ぎを恐れずに言えば、原善を批判するレヴィナスはヨーロッパ理性の内部にいる。両者は、態度のとり方こそ対照的であるが等しく外部にむかって知を向けているからである。誤解の無いように確認しておきたいが、フッサールの原善の形而上学とレヴィナスの原罪の形而上学が同じであるということを主張しているわけではない。むしろ結論はまったく著者と共有できる。ただ評者は、このような些細な指摘が、現象学内部の可能性と形而上学としての可能性を拓くことにわずかばかりでも貢献できるのではないか、と期待する。

世界と自我が外から贈与されるという原事実に対して、われわれはあくまで問いを向ける。目的論や原善への信頼以外にとるべき態度をもたず、それゆえ結果は「失敗」しかないにしてもである。しかし究極的還元が「失敗」のなかで原モナドをわずかに感触したように、存在への暴力的な取り込みなしに外部を知へもたらす可能性をたえず模索しつづけるべきではないか。この努力は、ヨーロッパ的理性のメタ言説によってたえずなされていくにちがいない。現象学内部の可能性としては、あくまで贈与される先自我の内部にとどまりながら、逆照射的に失敗を介して、外部を浮かび上がらせるというやり方もあるだろう。具体的に

言えば、外部からの贈与で与えられた癒着的共存のあり方（知覚と体験の分離）に関して、「超越論的な父母の顔が超越論的子供にまずもって他者の顔として浸透してくる」（六二七頁）ならば、原切断というモナド化への動機を内在的に原キネステーゼや原感情などに求める可能性がわれわれに残されているのではないかということである。また一方で、形而上学の可能もメタレベルの知から考えることができる。自我は、超越論的有限性と直接的に「異他性へ注視を向ける」ことの不可能性を自覚しつつも、異他性を取り込む「自分のおこなう構成に対して、いますこし慎重になる」ことを目指す。「慎重になる」という自己のあり方への反省は、メタレベルの知の徹底的実践のなかでもたらされたのと同時に、注視の失敗の先にあるものを垣間見せてくれる可能性が残されているのではないか。それゆえ、現象学的形而上学の最後の問いが著者によって立てられえたのではないか。「自然の贈与によって生きる自我が、異他的な他者の出現をどのように受け入れるかが、現象学的な自然と人倫の形而上学の最後の問いである」（六八六頁）（傍点は評者）。

ヨーロッパ的である「理性の目的論」に内蔵されるメタレベルの知、換言すれば、フッサールのナイフ砥ぎのエピソードを思い起こさせるような徹底性の思索によって、現象学はたしかに可能性を拓きつづけている。そして本書によってわれわれは、進みうる道の一つの道標を獲得したと言えるだろう。

（三村　尚彦・みむら　なおひこ・関西大学）

はじめに

——編集委員から——

村田純一

以下に「海外事情」の項目の下で掲載されているのは、曺街京バッファロー大学教授からの寄稿原稿である。ご覧のようにこの原稿は、これまでの海外事情という項目の下で書かれたものに比べると、分量が多いこと、そしてドイツ語で書かれていることなどの点で違いが見られる。そこで、このような事情に至った経過を編集者から簡単に説明しておきたい。

これまで「海外事情」という項目の下では、編集委員会からだいたい原稿用紙（四〇〇字）二十枚程度の原稿を会員に依頼し、これまでのところ会員からフランス、ドイツ、ベルギーなどおもに西欧諸国での最近の現象学研究をめぐる様子を報告して頂いてきた。その一方で、最近では哲学の分野でも日本と韓国、中国、そして台湾などとの交流が盛んになり、日本にもこれらの国での現象学研究に関してさまざまな情報が入りはじめてきた。そこで編集委員会では、今回は韓国の哲学と現象学の事情を紹介して頂こうと考え、会員である曺街京バッファロー大学教授に寄稿を依頼した。それに対して曺氏からは、氏を編集者の一人として進行中の *Reihe Orbis Phaenomenologicus*（Hrsg. von Kah Kyung Cho, Yoshihiro Nitta und Hans Rainer Sepp, Alber）シリーズのなかで近々公刊予定の巻 *Phänomenologie in Korea*（Hrsg. von Kah Kyung Cho und Jeon Sook Hahn, 1999）の序論をちょうど書き終えるところなので、それが完成したら、依頼原稿にあてることはどうか、という打診があった。編集委員会で相談のうえ、著作権の問題などがないなら、それは歓迎すべきこと

であるとの結論に達し、原稿を依頼することになった。直教授自ら、著作権などに関する問題がないことを確認してくださり、ここに原稿を掲載できるはこびとなった。

以上のように、以下の直街京教授の原稿「伝統の相続者であるとは何を意味するのか?」はもともと『韓国の現象学』と題された論文集の序論として書かれたため、原稿のなかには、その書物に載せられている他の論文への指示がいくつか見られる。その箇所はごくわずかであるが、念のために以下に目次を掲載して読者の理解の一助となるようにしたい。

目次

Einleitung: Was heißt, Erben der Vergangenheit zu sein? Kah Kyung Cho

Phänomenologische Forschung in Korea (ein Historischer Überblick) Jeon Sook Hahn

Unterschiedliche Problemfelder einer Phänomenologie der Intersubjektivität Nam-In Lee

Das personale Ich und sein ethisches Leben Kwan-Sung Cho

Gott in Husserls transzendentalphänomenologischem Denken Yung Han Kim

Postmoderne und Husserl Jong-Kwan Lee

The End of Philosophy and the Philosophy of Flesh Eui Geun Ryu

Erfahrung, Rationalität und Sozialität bei Merleau-Ponty und Gurwitch Zaeschik Choi

Weltkonstitution Husserls und Wissensverwandlung im Yusik-Buddhismus Jakyoung Han

Die neokonfuzianische Philosophie T'oegye Lee Huangs (退溪李滉) in der Perspektive der Phänomenologie Edmund Husserls Gui-Hyun Shin

Yulgok Yi Yi (栗谷李珥) und Maurice Merleau-Ponty Hyong-Hyo Kim

Max Schelers Schamtheorie und koreanische Scham Jeong-Ok Cho

Das Ding und das Alte (物と古) Tyong-Bok Rhie

Phänomenologie der Erde in der koreanischen Geomantik Seong-Ha Hong

Kritik der neokonfuzianischen Vernunft Jung-Sun Han Heuer

この目次を一目見ただけで、現代の韓国の現象学者たちが、一方では現代の現象学者が共通にぶつかっている問題に積極的に取り組んでいること、そしてそれと同時に、他方で、その取り組みを自らの伝統を意識的に踏まえながら行っていることが伺える。

曺教授の序論は、第一部でこのような現代の状況に至る韓国現象学の歴史を三段階に分けて叙述したのちに、第二部では、現代の韓国の現象学が出会っている問題を、内容に深く分け入る仕方で描いている。特に興味深いのは、現代のグローバル化された世界のなかで韓国の現象学者が置かれている位置について述べられた箇所である。そこで曺教授は、フッサールとは異なった伝統のなかに生きる韓国の現象学者がどれほど意識的に自らの東洋的伝統から離れ、ヨーロッパの伝統のなかで現象学的哲学を遂行しているように見えても、決して自らの伝統から切り離されてしまうわけではないという点を強調している。例えば、次のように述べられている。

「今日のわたしたちにとって、現象学の最も困難な問題のひとつは次のようなものである。すなわち、現象学の方法的な長所を出来る限り選択的に保持しながら、そしてさらに、既に認められているような仕方でフッサールの現象学によって輪郭づけられている「自らのパースペクティヴ」にとどまりながら、わたしたちにとってはかなり「疎遠」になってしまった自己の伝統に対して正しい関係を結ぶこと、このことにほかならない。ヨーロッパで現象学の訓練を受けてきた韓国人の視点から見ると、この試みは、それが一見したところどれほど逆説的に見えようと、現象学という彼の手に与えられた道具によって開示されるのは、埋められてしまった自らの意識の生というこれ以上重要なものがないはずの研究領野であるからであり、彼はこの意識生を通して自己を発見することになるからである。」

以上の言葉が示しているように、現象学はほかのどの哲学の方法よりも優れて、現代の韓国に生きるものへの哲学的課題と、その課題に取り組む手段を与えているものであることが述べられている。そしてその課題に取り組むことによって、韓国の哲学者が陥っている自己疎外の状況が解決される可能性が開かれるだけではなく、同時に、この営みを通して東アジアの哲学の自己実現、自己表現がもたらされること、しかもそのことがすなわち「間文化的」現象学の遂行そのものとなることが指摘される。この大変挑戦

的な指摘は、韓国の哲学者のみならず東アジアの現象学者すべてに共通の課題を示すものと見られるであろう。

以上は曺教授の「序論」のなかの興味深い論点のひとつに過ぎない。そのほか、現代の最重要課題とされる環境倫理学に関する問題への東洋思想からの寄与の可能性など、教授の年来の主張が新たな仕方で開陳されている。

しかし編集者がこれ以上余計な解説を付加する必要はないであろう。編集者としては、読者の方々が、それぞれの仕方で、この刺激的な論考から思索の糧を得てくださることを願っている。

（村田　純一・むらた　じゅんいち・東京大学）

tet, nannte Leibniz *li* "the first principle of the Chinese" und nahm es als "Reason", als "the foundation of nature" und "great and universal cause" auf. Vgl. D. Mangello, *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord*, Hawaii 1977, 76 f.

(18) Wachsendes Interesse fanden in den letzten Jahrzehnten die verwandten Gedanken des Koreaners Pak Ji-won (1737-1805) und des Japaners Ando Shoéki (1703-1762). Ihre ökologischen Ansätze sind gewürzt mit Scheltreden, die von Tieren gehalten werden über das umweltfeindliche, ruchlose Betragen des Menschen.

(19) So nach Heiner Roetz in seinem Beitrag, Natur und Kultur in Philosophie und Praxis Chinas, in: Hans Kessler (Hrsg.), *ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen*, Darmstadt 1996, 148.

beide von der Annahme einer *globalen* Not für ethisch-kulturelle Erneuerung der Menschheit aus und verraten keine besondere, interkulturell-phänomenologisch relevante Bedeutung außer einer symbolischen, und diese rührt von dem bloß äußeren Umstand her, daß sie gelegentlich für die japanischen Leser geschrieben wurden, ohne jede Rücksichtsnahme auf die Eigenheit der japanischen Kultur. Wir dagegen schöpfen aus dem vollen, seit Husserls Arbeit nach und nach die Probleme der Intersubjektivität, Heimwelt und Fremdwelt, Fremderfahrung und Fremdperspektiven umfaßte und gehen eben in unserer Anwendung seiner Ressourcen auf die östliche Tradition bewußt über ihn hinaus.

(14) Kitaro Nishida, *Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkt aus gesehen*, Berlin 1940. Implizite innerhalb Nishidas eigenen Systems steht jedoch das Nichts höher als das Sein, weil Sein als eine vom Nichts durch dessen *bewußte* Selbsteinschränkung hervorgebrachte, daher niedrigere Bestimmung angesehen wird.

(15) F. S. C. Northrop, *The Meeting of East and West, An Inquiry concerning World Understanding*, New York 1946. J. Baird Callicot and Roger T. Ames, *Nature in Asian Traditions of Thought, Essays in Environmental Philosophy*, New York 1989. Siehe besonders Introduction.

(16) Vgl. Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs 1967. Obwohl wir im Prinzip Garfinkels Konzeption der Ethnomethodologie folgen, gehen wir insofern über seinen Begriff der "empirischen" Forschung hinaus, als in unserem Vorschlag eine *hermeneutische* Interpretationspraktik hinsichtlich der historischen Quellen der Philosophie und Religion Ostasiens wie selbstverständlich mit einbegriffen ist. Aber schon in Garfinkels Index-Muster-Verhältnis ist die hermeneutische Zirkelstruktur zwischen Teil und Ganzem wiederzuerkennen.

(17) *Li* läßt sich etymologisch auf "Pattern" oder "Markierungen" am Schmuckstein zurückführen. Die Texturen am Gestein und Holz (besonders die Marmoradern) sind gute Beispiele. Chu His (1130-1200), der Gründer des Neokonfuzianismus, gab selber solche Beispiele wie den Zwirn der Faser und die Bambustextur an. Wichtig dabei ist anzumerken, daß der Begriff *li*, als "universal kosmisches Pattern," sowohl die ursprünglich allen Naturgegenständen angeborenen Markierungen als auch "(solches Pattern) in den gesamten Phänomenen des gesellschaftlichen Lebens, des Geistes und der höchsten Manifestationen der menschlichen Tugend und des Intellekts umfaßt." Vgl. Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, Cambridge 1958, vol. II, 228, 473. Nach David Mangello, der eingehend über Leibnizens Kenntnis der neokonfuzianischen Philosophie berich-

Altchina; Anthropozentrismus und Kosmozentrismus, usw. Während Gadamer, Landgrebe, Pöggeler, Riedel, H. Vetter u. a. mit ihren Würdigungen der darin behandelten Themen zu verschiedenen Zeitpunkten aktenkundig wurden, waren es die Phänomenologen Japans, die am meisten am West-Ost-Dialog des Verfs. Interesse zeigten. 1994 erschien die japanische Übersetzung des Bandes, und als im gleichen Jahr *Genshogaku Jiten* (Hrsg.: G. Kida, K. Noé, J. Murata, K. Washida, Tokyo), die erste Enzyklopädie der Phänomenologie der Welt, herausgegeben wurde, führten die Japaner in ihr wohl zum ersten Mal eigene Kolonnen mit der Überschrift "Orientalische Philosophie und Phänomenologie" auf. Diesen Beitrag lieferte der Verf. Ferner machte Keiichi Noé in seiner Buchbesprechung über *Bewußtsein und Natursein* die folgende Bemerkung: ". . . . in die Situation Japans, wo man sich bisher mit einer einseitigen Rezeption der westlichen Philosophie zufriedengab, schlägt dieses Buch wie ein Nadelstich in den Kopf ein.", *Economist* (Japanisch), Wochenzeitschrift von Mainichi Shinbun-sha, Tokyo März 21, 1995, 114-115.

(11) K. Löwith, Unzulängliche Bemerkungen zum Unterschied von Orient und Okzident in: D. Henrich, W. Schulz, K. Volkmann-Schluck (Hrsg.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Tübingen 1960, 141 ff.

(12) Bereits 1967 äußerte sich der Verfasser, als erster aus dem asiatischen Raum, kritisch zu dieser schließlich in einen *Monolog* ausgelaufenen Begegnung Heideggers mit Professor Tezuka aus Tokyo. Vgl. K. Cho, Gedanken abseits der dichotomischen Welterklärung, in: H. Braun und M. Riedel (Hrsg.), *Natur und Geschichte, Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart 1967, 63 ff., besonders Anmerkung 18 auf S. 84. Etwas überraschend meldete sich Tezuka 1968, fünfzehn Jahre nach seinem Besuch bei Heidegger, zu Wort und offenbarte, daß aus dem damaligen Gespräch nichts neues herauskommen konnte, weil es in der Weise verlief, daß er als Besucher dem, was der Hauswirt selber schon einseitig vorher durchdacht hatte, meistens zustimmte. Tezuka bestätigte damit, ohne sich auf den Verf. zu beziehen, die ein Jahr zuvor vom Verf. in der Löwith-Festschrift gemachte kritische Bemerkung. Vgl. Tomio Tezuka, Haidega tono ichijikan (Eine Stunde mit Heidegger), *Heideggers Ausgewählte Werke* (Japanisch), Tokyo 1968, Bd. 21, 150.

(13) Anders als Heidegger hatte Husserl nie ein Interesse für die östliche Philosophietradition an den Tag gelegt. Die zwei naheliegenden Aufsätze, "Erneuerung: Ihr Problem und ihre Methode," *Kaizo*, 3., Tokyo 1923, und "Erneuerung als individualethisches Problem," *Kaizo*, Sondersupplement, Tokyo 1924, gehen

Bd. 5. *Phänomenologie der Lebenswelt und Hermeneutik* 1992; . Bd. 7. *Phänomenologie und praktische Philosophie*; Bd. 11. u. 12. *Phänomenologie der Natur*, 1998 (unter dem gleichlautenden Titel sind zwei verschiedene Bände erschienen, der erste eine Sammlung koreanischer Aufsätze, und der zweite eine Festschrift mit deutsch- und englischsprachigen Beiträgen ausländischer Gelehrten zur 20. Gründungsfeier der Koreanischen Gesellschaft für Phänomenologie.)

(7) Die 1977 in den USA erschienene Sammlung von Beiträgen, *Understanding and Social Inquiry*, gibt einen globalen Überblick über die Kontroverse um die Phänomenologie. Obwohl hier überwiegend von dem auf die Soziologie angewandten Aspekt der Phänomenologie von A. Schütz in Verbindung mit Webers Theorie des Verstehens die Rede ist, kommt im 2. Teil, "The Positivist Reception," die kritische Reaktion der positivistischen Schule sehr klar zum Ausdruck. Siehe Fred Dallmayr & Thomas McCarthy (Hrsg.), *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame 1977. Auch aus dieser Zeit (1976-1977) stammt des Verfassers Kommentar zum Husserlschen "Subjektivismus" in "Naturbild und Lebenswelt", einem Aufsatz, den der Verf. während seines Aufenthaltes in Deutschland ohne Kenntnis der hier beschriebenen Vorgänge in Korea abgefaßt hat. Während man in Korea den phänomenologischen Subjekt-Bezug vor der Kritik der analytischen Philosophie zu rechtfertigen suchte, zielte die Absicht des Verfs. spezifisch darauf ab, die "innere Methode" Husserls vor den durch Lorenz Krüger unter Berufung auf den wissenschaftlichen Objektivismus vorgebrachten Einwänden zu verteidigen. Vgl. *Bewußtsein und Natursein*, Freiburg 1987, 218 ff.

(8) "Wie das gegeneinander ausschließende Verhältnis zwischen Phänomenologie und analytischer Philosophie aufgehoben werden soll, bleibt weiterhin eine große Frage", schrieb I-Mun Park in seiner Vorrede zu *Phenomenology and Analytic Philosophy* (Koreanisch), Seoul 1977, 5.

(9) Husserl, *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Husserliana VI*, Haag 1954, 16.

(10) Der 1987 beim Verlag Alber erschienene Band des Verfassers, *Bewußtsein und Natursein*, ist, wie dessen Nebentitel *Phänomenologischer West-Ost-Diwan* andeutet, einzureihen in die Anfänge der dritten Phase der Koreanischen Phänomenologie. Es ist ein Versuch, den heranreifenden *Vermittlungs*gedanken von verschiedenen Blickwinkeln aus zu umreißen: Heideggers Gespräch mit der östlichen Überlieferung, insbesondere mit Laotse; Ökologie; Taoismus; Lebenswelt und Naturbild; Ästhetik; Begriff des Absoluten und Gottesvorstellung in

Bok Rhie werden diese Aufgaben mehr direkt, in den Arbeiten von Seong-Ha Hong und Jakyoung Han, mit einigen Variierungen, auch im benachbarten Umfelde von Geomantik und Buddhismus, behandelt. Es sei aber keineswegs beiläufig und nur am Rande gemerkt, daß offene Aufnahme der Erkenntnisse aus überseeischen Quellen und gründliche und kontinuierliche Vertrautheit mit den Hauptströmungen der Phänomenologie unabkömmlich sind sowohl für die einzelnen Phänomenologen als auch für ihre Gruppentätigkeit in Korea. Denn unser Nachholbedarf an einer West-Ost-Vermittlung bleibt seinerseits aufs engste mit der rezeptiven Basisarbeit verbunden. So dokumentieren die Beiträge der übrigen Kollegen Nam-In Lee, Kwang-Sung Cho, Zaeshick Choi, Yung Han Kim und Jong-Kwan Lee nicht nur die Forschungstendenz der koreanischen Phänomenologen, sondern auch, wie sie auf Dauer, auf ihre eigene Weise, um das balancierte Soll und Haben für die in unserer dritten Phase anvisierten Abrechnung der *selbständigeren* Besinnnung bemüht sind.

Notes

(1) Eine gedrängte Darstellung der Rezeptionsgeschichte der Phänomenologie in Korea findet sich in: Lester Embree et. al. (Hrsg.), *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht 1997, Korea, p. 387 ff.

(2) Für eine spezifisch auf Heidegger bezogene Darstellung der Rezeptionsgeschichte siehe Gwang-Il Seo, *Die Heidegger-Rezeption in Korea*, Dissertation Düsseldorf 1991

(3) Hyung-Kon Koh, *Die Welt des Zen* (Koreanisch), Seoul 1971; Hyong-Hyo Kim, *Laotze und Tschuang-tze nach der Lesart Derridas* (Koreanisch), Seoul 1994. Kims Versuch fällt schon in die dritte Phase der Rezeptionsgeschichte, worüber noch unten Näheres zu sagen ist.

(4) Man zählte 80 aktive Mitglieder bis 1989, 1995 waren es 150.

(5) Lester Embree, Klaus Held, Hwa Yol Jung, Yoshihiro Nitta, E. W. Orth, Otto Pöggeler, van Peursen, H. R. Sepp, Georg Stenger, A. T. Tymieniecka, B. Waldenfels u. a.

(6) Beispiele solcher nach Themen geordneten Bände sind: Bd. 2. *Phänomenologie und Einzelwissenschaften*, 1985; Bd. 4. *Husserl und die moderne Philosophie*, 1990;

einer Einstellung, die nicht meinesgleichen ist, zwangsläufig die Umkehrung des Zugangsmodus der Fremderfahrung, die Husserl grundsätzlich von der "Eigenperspektive" aus anzugehen vermochte, wodurch er sich den Schwächen eines präsumptiven Konstruktivismus der Bewußtseinsphilosophie ausgesetzt hat. Die von Merleau-Ponty eingeleitete chiastische Wendung ist ein Fingerzeig dafür, wie eine gegenteilige Perspektive als Verlängerung der eigenen produktiv der phänomenologischen Erfahrung *einverleibt* werden kann, sobald der Ausgangspunkt nicht mehr im höherstufigen Selbstbewußtsein, sondern unterhalb desselben im undifferenziert aktiv-passiven, sympathetisch-symbiotischen Milieu, wie das im groß geschriebenen Fall die organistisch korrelierte Ökospähre sein kann, gesucht wird. Die Welt ist vorgängig schon als eine lebendige Einheit gegeben. Probleme werden künstlich erzeugt, wenn Ich und Welt aus der Verschränkung herausgenommen werden und das Denken bei diesem gespaltenen Zustand ansetzt.

Die altorientalische Weltansicht wurde, Hegels Vorhersage von ihrer Eklipse vor dem Licht der Vernunft fast übertreffend, durch die wirkungsmächtige Wissenschaft des modernen Westens verdrängt. Aber es war ebensosehr unsere eigene Wahl gewesen, die alte Tradition abzuschreiben und sie der Vergessenheit anheimzustellen. Derweil befleißigten wir uns der neuen Lehre der Naturbeherrschung mit derselben Entschlossenheit, mit der wir die alte Lehre der Naturentsprechung vernachlässigten, und wir wurden dessen bald einhundert Jahre nicht müde. In der heutigen, veränderten Weltlage versuchen wir, nicht zuletzt von unseren europäischen Vorgängern dazu angemahnt, an dieser Tradition zunächst erst das mangels unserer Pflege verunstaltete Antlitz wiederherzustellen und ihre Identität mittels der Phänomenologie zu wahren.

In den Beiträgen unserer Kollegen und Kolleginnen Jeong-Ok Cho, Jung-Sun Han Heuer, Hyong-Hyo Kim, Gui-Hyun Shin und Tyong-

wie in unserer Beziehung zur Natur ein *anderes* Interesse als Beherrschung geltend gemacht werden kann. Man könnte von einer "Partnerschaft" oder sogar "Pächterschaft" mit der Natur sprechen, welche Beziehung jedoch hinsichtlich des dabei vorausgesetzten Eigentumsverhältnisses einer weiteren Klärung bedarf. Was uns an der neokonfuzianischen oder taoistischen Tradition für die Erhaltung des ökologischen Gleichgewichts wichtig erscheint, mag historisch in einem ganz anderen Kontext von Bedeutung gewesen sein. Daher gehen wir schlicht von einer suspendierten Urteilssituation aus, damit der kosmologische Aspekt der östlichen Überlieferung nicht in einem zweckentfremdeten Vergleich mit dem naturwissenschaftlichen Weltbild auf den gemeinsamen Nenner gebracht wird. Was eindeutig feststeht, ist die Überlegenheit jenes Weltbildes im Hinblick auf die Natur*beherrschung*, welche in der Tat das Ziel dieser Wissenschaft gewesen ist. Wenn dagegen in der klassischen Denktradition des Ostens je von "Beherrschung" die Rede sein kann, so war es eine solche, die nach dem Inneren des Menschen gewendet wurde, und die keinem anderen praktischen Zweck zu dienen hatte als seiner moralischen Vervollkommnung. Weil Betrachtung der Natur und Studium der Beschaffenheit der Dinge ebenfalls diesem *höheren* Zweck untergeordnet wurden, so muß man anerkennen, daß hier das Hauptaugenmerk der Naturforschung den Gesetzen der Korrelation und Entsprechung statt der Kontrolle und Beherrschung gegolten hat. Und so muß auch in diesem Fall gesagt werden, daß man in China weitgehend verwirklichen konnte, was man mit der Natur zu tun beabsichtigt hatte. Ein Vergleich zwischen zwei so heterogenen Kulturtraditionen ist nur sinnvoll, wenn man beiderseitig gewillt ist, sich von der Bezugsmitte, die man jeweils bisher fraglos eingenommen hatte, abzurücken und sich selbst im Spiegel des Anderen zu betrachten. Wird es auch für die Philosophie der Zukunft ein zu hoch gestecktes Ziel bleiben, die Andersartigkeit des Anderen in ihrem eigenen Recht zu belassen?

In Husserls eigenes Idiom zurückübersetzt, bedeutet die Anerkennung

Auf-und Untergehen *aller* Dinge aus dem dynamischen Zusammenspiel von *vitalen*, kosmischen Kräften erklärt. Das Universum ist hier buchstäblich das unter einem Dach organisch zu einer häuslichen Einheit zusammengefaßte Ganze, worin der Mensch und andere Lebewesen *eines und desselben*, psychophysisch undifferenzierbaren, kosmischen Lebensodems teilhaftig werden.

Wenn man daran den Maßstab der modernen Naturwissenschaft anlegt, muß vieles an diesem neokonfuzianischen Weltgebäude abergläubisch und ungereimt erscheinen. In den Augen der ökologisch aufgeklärten Weltbürger von heute hingegen kann es sehr wohl unter einem anderen, positiven Licht gesehen werden. *Ökoethik*, bis vor kurzem noch ein unbekannter Begriff im Westen, trat im Einflußbereich der neokonfuzianischen Philosophie sogar in einer Orwellschen Aufmachung der gesellschaftskritischen Parodie auf. Ihre Fürsprecher in Korea und Japan des 18. Jahrhunderts[18] fanden Tiere und Insekte, die mit den Menschen den kosmischen Lebensodem teilen, durch die Gier und Sucht der letzteren schwer benachteiligt. Während die Menschen in ihrem Umgang mit der Natur usurpatorisch und verschwenderisch sind, lassen sich die Tiere und Insekte in ihrem Haushalt von einer Weisheit und Moral leiten, welche die Menschen zum Vorbild nehmen sollten. Es ist allerdings nicht unsere eigenste Absicht, die Erforschung des neokonfuzianischen Weltethos, das einer präindustriellen Ära angehörte, und das selbst damals als ein bloß "philosophischer Überbau" wohl keine "entscheidende Auswirkung auf das Verhältnis der chinesischen Bauern zur Natur"[19] gehabt hat, mit der Anspielung auf ihre ökologische Verwertbarkeit zu prämiieren.

Der springende Punkt in diesem Zusammenhang liegt vielmehr darin, daß als ein philosophischer Überbau *ohne* praktischen Nutzen diese traditionellen Gedanken uns dennoch beschäftigen müssen, weil sie in einem profunden Sinne eine *andere* Möglichkeit als die zum anthropozentrisch orientierten, rationalistischen Denken darstellen. Sie zeigen,

Mit anderen Worten, der europäische Mensch nahm, in seinem Verhalten zum Seienden als solchem und im Ganzen, sein eigenes Ich zum Maß. War nicht die ganze Natur auf das menschliche Maß zugeschnitten, sei es, weil die Natur eine von der Subjektivität entworfene Objektivität ist, sei es, weil das Ich in der Anschauung des Weltganzen spekulativ nur sich selbst darin sieht, oder sei es, weil es die Absicht des Schöpfers ad absurdum führen würde, wenn er die Natur als Selbstzweck, d. h. aber als eine leere Weltbühne geschaffen hätte, ohne Besetzung der Akteure, die der Schöpfung erst einen moralischen Sinn geben sollen? Darf an dieser Stelle nicht erlaubt sein, zu fragen, ob diese enorme Selbstermächtigung des Menschen denn in einem rechten Verhältnis steht zu der *Verantwortung*, die er gegenüber dem übrigen Seienden bisher tatsächlich übernommen hat?

Am extremen Ende der phänomenologischen Reflexion ist man seit Levinas auf der Suche nach dem vom Ich innerlich abgewendeten *Anderen*. Verständlich, wenn einem nachsinnenden Phänomenologen die Grenzen des bisherigen Denkens in Europa darin sichtbar wurden, daß es im ruhelosen Drang zur Erprobung seines Könnens Zug um Zug den Anderen, das Andere und die Andersheit sich selbst unterworfen hat. Während der Mensch in Europa zumeist die Rationalität als eine die Natur *bändigende* Macht sich zunutzen machte, ergründete der Mensch in Altchina umgekehrt in der Natur selbst das *bindende* und ordnende Prinzip (*li*),[17] dem es galt, sich anzupassen. Innerhalb des von diesem Prinzip durchdrungenen Universums ist die Scheidung des Menschlichen vom Physischen, desgleichen der Unterschied von Ethik und Physik unbekannt. Hier ist die moralische Weltordnung nicht etwas, was vom autonomen Menschen auf die leblose Unterschicht der Natur aufgestockt wurde. Der Neokonfuzianismus ging einen weiten Weg zur Ergründung einer natur*immanenten* Ethik. Es ist kurzsichtig anzunehmen, daß die große Familie und die gesellschaftliche Hierarchie die Grundlage aller zwischenmenschlich-moralischen Beziehungen ausmachen. Diese wurden umrahmt von einer Kosmologie, die das

asiatische Länder im Einflußbereich der konfuzianischen Philosophie innerhalb kurzer Zeit einen beachtlichen wirtschaftlichen Fortschritt erzielten. Was bis vor kurzem als negative, die Modernisierung hemmende Faktoren angesehen wurde, wurde umetikettiert zwecks zeitgemäßer Aufwertung. Zumindest wissen wir, daß eine z. T. totgeglaubte Tradition selbst unter dem Druck der Modernität aufleben und bestehen kann. Unter diesem Gesichtspunkt verdienen Arbeitsethik, Struktur der Großfamilien, Bildungseifer nach dem Literatenvorbild und andere Charakteristiken des Konfuzianismus neu untersucht zu werden. Dabei ist es nicht gleichgültig, ob uns reich und genau dokumentierte historische Quellen zur Verfügung stehen, weil solche Ressourcen manchmal unserer Neuorientierung Halt geben und unsere Entscheidung erleichtern können.

Auf der Schattenseite der weltweit um sich greifenden Industrialisierung stehen wir heute dem Problem der Ökologie gegenüber. Die orientalische Gedankenwelt wurde bisher, jenseits der Frage nach der wirtschaftlichen Entwicklung, im großen und ganzen schon *philosophisch* als eine stagnierte abgestempelt. Es mangelte ihr am Momentum zur umwälzenden gedanklichen Bewegung. Hegel führte dies auf die ausgebliebene Freiheit des Geistes zurück. Oder, so nach einer anderen Version, die Orientalen kannten keine Hybris, die die Griechen zu dem großen Wurf antrieb, in die Dinge Logos hineinzulegen, kraft dessen die Dinge dem Denken begreifbar und beherrschbar wurden. Oder den asiatischen Völkern war die christliche Idee der Transzendenz fremd, die den Menschen über die Dinge der Natur hob und gleichzeitig die Natur entweihte, damit sich der Weg zur Mechanisierung der Welt ebnete. Ob es Vernunft, Geist, Wille, Freiheit oder Sendungspathos heißt, all diese Antriebe, die den europäischen Menschentypus auszeichnen und ihm Würde verleihen, sind allesamt *anthropozentrischen* Schlages. Sie sind Werte, die den Menschen nicht nur höher stellen als andere Lebewesen, sondern den Sinn der ganzen Schöpfung einzig um ihn herum rechtfertigen.

ten. In Wahrheit meint der Taoismus mit dem bekannten Ausdruck "Nicht-tun" (*wu-wei*), der das Vorzeichen des menschlich-geschäftigen Tuns (*wei*) des Konfuzianismus umkehrt, nichts geringeres als das Geheimrezept für eine überlegene Pflege des Lebens überhaupt, gleich, ob es um Regierung, Krieg oder Frieden geht oder um das Kochen eines kleinen Fisches, um Rechnen oder Knotenbinden. Seine Überlegenheit besteht in dem vollkommenen Sicheinüben in die Art, wie die Allnatur ihre Arbeit oft im verborgenen verrichtet, ohne Absicht, bewußte Planung und künstliche Anstrengung. In dieser Befolgung des Himmels-Tao, im Unterschied zum menschlichen, überschreitet das Können die Grenzen der technischen Perfektion in der Weise, daß es wie willenlos erscheint und daher einem nicht mehr ins Auge fällt. Man sieht, wie dasselbe Tao-Muster je nach dem Kontext zwei entgegengesetzten Auslegungen untersteht. Aber die Kontextgebundenheit bedeutet nicht immer eine negative Eingrenzung des Sinnhorizontes. Umgekehrt ist es möglich, Tao als ein drittes Denkschema einzuführen, das die beiden Arten des Hintergrundswissens von Taoismus und Konfuzianismus umspannt und das so als die allgemeinste und höchste Vorstellung der chinesischen Kultur aus der Perspektive der vergleichenden Religion zu den einschlägigen Begriffen der westlichen Tradition in Beziehung gesetzt werden kann.

Es ist keineswegs ein antiquarisches Interesse, das uns motiviert, eine Denktradition, so wie sie ist, zu erhalten und sie selbst als Quelle der "Information" zu bewahren. Denn große, geschichtsträchtige Gedanken können das menschliche Gedächtnis überleben und zu unvermuteten Zeiten gar in neue Anfänge überleiten. Seit Max Webers Studie über die Zusammenhänge zwischen Wirtschaft und Religion in den orientalischen Gesellschaften war es Mode, konfuzianische Moral mit der wirtschaftlichen Stagnation zu verquicken, so wie es andererseits gang und gäbe war, die protestantische Ethik für den Erfolg der kapitalistischen Ökonomie verantwortlich zu machen. Derselbe Konfuzianismus begann aber weltweite Aufmerksamkeit auf sich zu lenken, als mehrere

möglicht. Das alles ist allerdings eine sehr vereinfachte Charakterisierung des Verfahrens, weil in Wirklichkeit das Sehen niemals das Gesehene geradeaus vor sich hat, sondern es durch ein in progressivem Fortgang wiederholt zu präparierendes *Muster* hindurch betrachtet, um zu prüfen, ob das Gesehene als Index sich diesem Muster zuordnen läßt. Anders als bei der wissenschaftlichen Theoretisierung, die eine präskriptive Kraft hat, kommt einem Erklärungsmuster des ethnomethodologischen Verfahrens keine andere Verwendbarkeit zu als eine okkasionell deskriptive. An solcher Enthaltsamkeit gegenüber Theorien und rationalistischen Konstruktionen, zugunsten der phänomengerechten Beschreibung der Alltagserfahrung des Volkes, sieht man, wie die phänomenologische Methode in die Richtung der Ethnomethodologie weiterentwickelt wurde.(16)

Nehmen wir ein Beispiel zur Veranschaulichung dieses Verfahrens. Gilt *Tao* als ein solches Muster innerhalb des Kontextes der konfuzianischen Philosophie, dann erhält eine tao-gemäße Handlung wie das rituelle Trauern beim Elterntod ihren Sinn nur von diesem konfuzianisch-kontextual bedingten Hintergrund her, als eine löbliche, menschlich-herzliche Familientugend, als "filiale Pietät." Denn im Kontext des Konfuzianismus gelten allein die humanistisch-moralischen Handlungen als Indizes für das Tao-Muster, während das nicht der Fall ist beim Taoismus. Als das Hintergrundwissen des Taoismus werden umgekehrt nur naturalistische, "nicht-menschlich-herzliche" Geschehnisse und Handlungen als Indizes für ihr Tao-Muster zugelassen. Folglich ist jeder Ausdruck der Trauer beim genannten Beispiel nicht tao-gemäß. Vielmehr werden hier Freude und Trauer, Lob und Tadel nach Menschenmaß relativiert im Hinblick auf das kosmische Geschehen, dem weder beim Entstehen noch beim Vergehen Gemütsregungen nach menschlicher Art zuzuschreiben sind.

Dennoch wäre es falsch, dem Taoismus reine Passivität, Quietismus, Laisser-faire bis hin zur Vernachlässigung der Lebenspflege anzulas-

der Vermittlung völlig aufgeht, so daß im Endergebnis nur das Vermittelte in seiner ganzen Durchsichtigkeit dasteht. Das Schwinden der Spuren des vermittelnden Eingriffs kann mit einer erfolgreich vollbrachten archäologischen Operation verglichen werden, wodurch die abgelagerte Schicht des Fremdkörpers vom gesuchten Gegenstand gänzlich entfernt und dieser in seiner ursprünglichen Gestalt wiederhergestellt wird. Natürlich sind, was wir hier unter der Ablagerung suchen, keine toten Fossilien, sondern ethnomethodologisch nützliche Denkschemata oder sinnhafte Verhaltensmuster in der östlichen Überlieferung, sei es der konfuzianischen, buddhistischen oder taoistischen. Diese Muster sind aber keine festen, in sich ruhenden Größen. Sie stehen vielmehr in einer reziproken, bedingend-bedingten Beziehung zu einzelnen Aussagen und Verhaltungen, indem sie lediglich als Hintergrundwissen und Hilfsmittel zur Erklärung der letzteren dienen. Diese Aussagen und Handlungen werden ihrerseits als *Indizes* oder *Dokumente* der Denkschemata und Verhaltensmuster ausgelegt. Die angehäuften Indizes können jeder Zeit die bisher gültigen Muster zur Ablösung durch neuere zwingen, wodurch jedes Muster höchstens den Charakter eines okkasionell gültigen Gebildes erhält.

Die west-östliche Vermittlung, die hier skizziert wurde, ist demnach noch keine materiale Synthese von zwei aus unterschiedlichen Überlieferungen hergeleiteten Gedankeninhalten. Wir haben lediglich die propädeutischen Aspekte für eine mögliche Synthese dargelegt und die methodologische Bedeutung der Phänomenologie unterstrichen, d. h. wie sie speziell in ihrer ethnomethodologischen Anwendung auf vortheoretische, lebensweltliche Erfahrungen in der östlichen Tradition fruchtbar gemacht werden soll. In diesem Sinne haben wir am Anfang dieser *Einleitung* auf die *optischen* Vorzüge der Husserlschen Philosophie hingewiesen, Phänomene gleichsam anastigmatisch, ohne Verzerrung, d. h. "theorien-frei," vor Augen führen zu können. Es wurde oben auch davon gesprochen, daß Phänomenologie wie bei einer archäologischen Operation die reine Transparenz des beobachteten Objekts er-

Weltanschauung überzugehen, sehen wir es auf eine streng interkulturelle Vermittlung und Verständigung ab. Mit "Vermittlung" ist in unserem Fall kein mechanisches Zueinanderbringen von zwei verschiedenen Systemen in eine Synthese gemeint, wobei die eine wohl die andere Position überwiegen kann, aber niemals diese ganz zur Auflösung bringt. Dem normalen Sprachgebrauch zufolge kann eine Ost-West-Synthese die mögliche oder wünschbare Komplementärlösung von zwei Gegensätzen bedeuten, deren jedes Glied für sich als extrem einseitig und daher ergänzungsbedürftig empfunden werden kann. Beispielsweise in Nishidas großformatiger Charakterisierung der metaphysischen Substrate der westlichen und östlichen Kultur bilden *Sein* und *Nichts* ein solches begriffliches Gegensatzpaar, ohne daß er jedoch einen gangbaren Weg zur Synthese suggeriert.(14) Bei aller zen-meisterlich hersagenden Redewendung, der das uns heute gemeingültige Moment der argumentativ-dialogischen Offenheit abgeht, war es dennoch der erste interkulturell bemerkenswerte Versuch eines namhaften Philosophen des Ostens, der die "morgenländische" Kulturtradition ebenbürtig an die Seite der "abendländischen" gestellt hat.

Andere, wie Northrop einst und Roger Ames jetzt, heben den Gegensatz von ästhetischem Kontinuum und abstrakt-theoretischer Konstruktion als zwei miteinander eher kompatiblen Betrachtungsweisen der Wirklichkeit hervor, jeweils von der östlichen und der westlichen Sicht aus.(15) Sie gehören zu den heute sehr viel beredeten Alternativentwürfen, die einen Ausgleich zwischen den Denktraditionen Ostasiens und Europas suchen. Dabei spielen gewiß das ökologische Krisenbewußtsein und die Forderung nach einer Neuprüfung des Mensch-Natur-Verhältnisses in der buddhistischen und taoistischen Tradition eine besondere Rolle. Vorerst aber lassen wir diesbezügliche Überlegungen, die auf lange Sicht in unsere Perspektiven hineingehören müssen, auf sich beruhen.

Im Unterschied zu alledem verwenden wir den Ausdruck "Vermittlung" ausdrücklich im Sinne der *Selbstvermittlung*, in der das Subjekt im Akt

selbst dann, wenn wir uns dagegen auflehnen oder gar sie im Stich lassen. Auch wenn wir zunehmend eher unbewußt, unter dem kaum mehr empfundenen Druck der immerzu beschleunigenden Verwestlichung, der östlichen Tradition unseren Rücken kehren, können wir nicht umhin, an diese Tradition so fest *gebunden* zu sein, daß wir eben als deren Verleugner in den Tag hineinleben. .

Eine der schwierigsten Probleme der Phänomenologie ist daher für uns heute, bei aller selektiven Beibehaltung der methodologischen Vorzüge derselben und noch innerhalb der zugestandenermaßen von Husserls Phänomenologie her abgeschatteten "*Eigen*-Perspektiven" stehend, in ein rechtes Verhältnis zu dieser uns weitgehend "entfremdeten" Tradition zu treten. Vom Standpunkt eines in Europa phänomenologisch ausgebildeten Koreaners aus ist dieser Versuch, so paradox er auch beim flüchtigen Blick erscheinen mag, eine phänomenologische Aufgabe ersten Ranges, weil mit dem ihm in die Hand gegebenen Instrumentarium sich kein würdigeres Arbeitsfeld erschließen ließe als sein eigenes verschüttetes Bewußtseinsleben, durch das hindurch er nun zu sich selbst zu finden hat.

Daß damit mehr als das Problem der Überwindung der Selbstentfremdungserscheinung angesprochen wird, liegt auf der Hand. Es ist gleichzeitig eine *Selbstdarstellung* der Philosophie Ostasiens im aktuellen Vollzug des *interkulturellen* Austausches. Eine exemplarische Darstellung wäre, wenn ein Koreaner z. B. bei seiner Untersuchung des *Schamgefühls* bekannte Erklärungsschemata und rationalistische Konstruktionen vermeidet, sich streng an den Hauptkontext der traditionellen konfuzianischen Ethik hält und sich der innerhalb dieses Kontextes ethnomethodologsich präparierten Muster bedient. Doch diese Befreiung des ostasiatischen Denkens zu sich selbst hat mit der heute viel diskutierten Frage um das Für und Wider des Eurozentrismus nichts zu tun. Weit davon entfernt, aus einem antieurozentrischen Affekt mit fliegenden Fahnen zu einer namenlosen ethnozentrisch-restaurativen

Besinnung will nun dieser doppelten Verdeckung entgegenwirken und den Ursprungssinn der *Vernunftidee* und der *Lebenswelt* wiederherstellen.

An diesem Punkt ist es klar geworden, daß "Erben der Vergangenheit sein" für Husserl etwas ganz anderes meint als eine bloß passive Übernahme der Tradition oder ein Bewußtwerden der die Gegenwart bestimmenden Macht der Überlieferung. Ganz im Gegenteil, Husserl steht dem neuzeitlichen Aufstieg des wissenschaftlichen Positivismus und der ihm gleichgeschalteten Entwicklung der Philosophie entschieden kritisch gegenüber. Rückblickend knüpft er an den Ursprung an und vorblickend übernimmt er die Verantwortung auf einen neuen Anfang hin, um nicht nur das "ethische" Sein des Menschen, sondern "die ganze menschliche Umwelt, das politische, das soziale Dasein der Menschheit aus freier Vernunft" zu erneuern. Wenn der Zeitbezug der Husserlschen Phänomenologie solchermaßen vom kritisch-historischen Blick her bestimmt wird und ihm der griechische Anfang des europäischen Menschentums als der herrschende temporale Sinnhorizont gegenwärtig ist, um wieviel mehr müssen wir in unserer philosophischen Orientierung von der Gewohnheit abgehen, abstrakt und ahistorisch das *praesens historicum* Europas zum Maß der phänomenologischen Reflexion zu nehmen?

Als eine Praxis und Theorie übergreifende Entscheidungsfrage ist die historische Rückbesinnung unserem Denken genauso dringend aufgegeben wie der Phänomenologie Husserls. Doch selbst bei einem eng an Husserl angeschlossenen Mitvollzug dieser Schritte sollten wir in unserem Fall auf die ambivalente Bedeutung der "Eigenperspektiven" bzw. der "eigenen Überlieferung" achten. Während die orientalische Welt nicht zu der historischen Vergangenheit zählt, worauf sich Husserl bei seiner Rede von der Not der kritischen Rückbesinnung bezog, ist sie für uns die schicksalhafte Stätte der eigenen Tradition, deren Erben wir sind. *Tiefenschichtig* schöpfen wir aus dieser Tradition

irrtümlichen Annahmen und falschen Methoden sie daran gehindert haben, genuine Wisssenschaften zu werden. Zwar hat auch Phänomenologie als "Wissenschaft" ihr Recht, sich dogmatische Annahmen und vorphänomenologische Philosopheme vom Leibe zu halten.

Aber anders als bei Chemie oder Astronomie, denen die überwundenen Protowissenschaften heute keine legitimen Forschungsthemen mehr sind, kann ein Aberglaube, eine bloße Einbildung oder eine an sich kaum wissenschaftlich verwertbare Vorstellung sehr wohl einen ausgezeichneten Platz in der Intentionalanalyse des Bewußtseins einnehmen, wenn sie vom *Sein* des Menschen etwas unverfälscht zum Ausdruck bringen. Dem selektiven Anspruch der *geltenden Wahrheit* des von technischem Verfügungswillen diktierten Konstruktivismus könnte die Phänomenologie die ganze Wucht der *seienden Wahrheit* des vorwissenschaftlichen, ja doxischen Lebens entgegenstellen. Die Gewähr, daß diese Zerspaltung nicht geschieht und die Phänomenologie nicht eitel mit der Wissenschaft eine Lanze brechen will, ist begründet im historisch-kritischen Bewußtsein der Phänomenologie selbst, kraft dessen sie sich über die Herkunft der Wissenschaft eines besseren belehren ließ, als daß sie die Welt der Wissenschaft von ihrem eigenen "Geltungsboden," nämlich der Lebenswelt, abstieße. Schließlich gilt es ebenso einzusehen, daß Husserls historische Reflexion seiner früh kundgegebenen anti-historistischen Position keinen Abbruch tut. An der "Kruste der veräußerlichten historischen Tatsachen" (*Krisis*, 16) zeigt er nach wie vor kein Interesse. Vielmehr war es seine wahre Absicht, im Rückgriff auf die Geschichte die in ihr *latent wirksame* Entelechie aufzuzeigen. Er sah, daß die Vorherrschaft der positivistischen Wissenschaften selbst für die Europäer zum Problem geworden ist, weil sie erstens, die dereinst bei den griechischen Anfängen offenbar gewordene, große Zielrichtung des vernünftigen Lebens aus den Augen verloren und weil zweitens, das verwissenschaftlichte Weltbild den primär anschaulich zugänglichen Erfahrungsboden, der "das Sinnfundament der Wissenschaft" ausmacht, verdeckt hat. Husserls historisch-kritische

homogen gewordene, moderne Welt zurückzugehen braucht. Wer sich jedoch von dergleichem Rückgriff für enthoben hält, mag von der Philosophie rühmen wollen, daß sie zu etwas Höherem berufen ist, als bloß dem Studium der vergangenen Historie nachzugehen. Aber indem er gerade die Herkunft seines Standortes unbedacht läßt, hat er keineswegs zur Würde seiner eigenen Philosophie beigetragen. Dieser Verleugnung kommt indessen einer Art von verkehrtem Purismus gelegen, der sich einer großen Anzahl von Studenten der westlichen Philosophie in asiatischen Ländern bemächtigt hat. Unter Purismus verstehen wir das streng fachliche Auseinanderhalten von östlicher und westlicher Philosophie, und als "verkehrt" bezeichnen wir besonders den Zustand der von Asiens Spezialisten der westlichen Philosophie mit traumwandlerischer Sicherheit vorgetäuschten "Desinfizierung", vermöge der sie ihre vom Westen *übernommenen* Gedanken vor Korruption durch Anleihe und Verknüpfung mit den Vorstellungen aus ihrer *eigenen*, östlichen Tradition schützten wollen.

Es mag sein, daß der früh von Husserls logischen Arbeiten ausgestrahlte Eindruck, als bestünde die eigentliche und höhere Aufgabe der Phänomenologie einzig in der Bemühung um reine Wesenheiten, so fest in die Psyche seiner Gefolgschaft eingegraben hat, daß sie selbst ihrem Meister nur bis zu jener Zeit Ehre erweisen konnte, wo er sich noch klar gegen den Historismus aussprach. Doch so verständlich und löblich dieser professionelle Wehrinstinkt auch sein mag im Interesse der Reinheit und Unbestechlichkeit der wissenschaftlichen Objektivität, ein solcher Purismus als Verhaltensmaxime im Bereich der interkulturell-philosophischen Forschung könnte allenfalls zu einer notwendigen Voraussetzung, aber nicht zu einer zureichenden Bedingung erhoben werden. Für den Fortbestand der modernen Naturwissenschaft ist es allerdings wesensnotwendig, daß z. B. Disziplinen wie Chemie oder Astronomie sich von ihren historischen Vorformen wie Alchemie oder Astrologie streng scheiden. Wir wären an der vergangenen Geschichte dieser Protowissenschaften interessiert, nur um zu sehen, welche

und die uns beim Mitvollzug seines Denkens *mit uns selbst* konfrontieren ließ. Was wäre uns heute, fast ein halbes Jahrhundert nach dem Beginn der direkten Rezeption der Phänomenologie aus Europa und zwanzig Jahre nach der Gründung der Koreanischen Gesellschaft für Phänomenologie, eine dringendere Aufgabe, als den gegenwärtig erreichten Standort der Koreanischen Phänomenologie kritisch zu prüfen und ihre künftige Aufgabe neu zu bestimmen? Und diese Ortsbestimmung muß sich nicht nur gemäß den Regeln der Pflichtübung innerhalb der breiteren Konvention der Rezeptionsgeschichte, sondern mit Blick auf die Möglichkeit einer selbständigen Aneignung und Interpretation der Werke der westlichen Autoren orientieren, wobei die geschichtliche *Vermittlung* der Phänomenologie mit der östlichen Überlieferung ausdrücklich zum Maßstab genommen werden soll.

Es ist denn auch eine bereits von Husserl her bekannt gewordene, offenbar eindimensional anmutende Feststellung, daß Fremderfahrung grundsätzlich durch Erweiterung der Eigenperspektiven ermöglicht wird. Aber wenn wir genauer nach der Vollzugsweise der *Erweiterung* fragen, stoßen wir gleich auf das Problem des zeitlichen Horizontes, weil innerhalb der Eigenperspektiven verschiedene Dimensionen der Zeit auftauchen. Es kann nicht in Husserls Sinn liegen, wenn wir, koreanische Phänomenologen, den zeitlichen Horizont unserer eigenen Perspektiven auf die Gegenwart beschränken. Die weitgehend durch die Übernahme der europäischen Wissenschaften und durch die von diesen direkt oder indirekt herbeigeführte Verwestlichung gekennzeichnete Gegenwart leistet unserer Illusion Vorschub, als sei da nur eine Zeitdimension vorgegeben, eine sogenannte globale Zeit, in der uns die Fusion der zwei verschiedenen Horizonte bereits eine ausgemachte Sache wäre.

So glaubt man leichthin, daß eine in diesem Horizont angesiedelte phänomenologische Diskussion eigentlich nicht hinter die nunmehr

Eigentlich käme kein asiatischer Student von einem Deutschlandsstudium heim mit dem Eindruck, daß es ihm bisher überhaupt an solchen Anstößen zur Selbstbesinnung gefehlt hätte. Denn die meisten deutschen Philosophen, bei denen wir Koreaner eigens der westlichen Philosophie zuliebe in die Lehre gegangen waren, pflegten ohnehin aus echter Besorgnis, daß wir zwar feste Einübung in die westliche Denkweise brauchen, lebesnslang jedoch unbedarfte Liebhaber der Philosophie des Okzidents bleiben könnten, die Ermahnung auszusprechen, daß wir die Denktradition des Ostens nicht vernachlässigen und ihr eine gute Pflege angedeihen lassen sollen. Wer hätte sich so leichtsinning über Heideggers "Gespräch" mit dem ostasiatischen Denken und Karl Löwiths Betrachtungen zum Unterschied von Orient und Okzident[11] u. a. hinweggesetzt, wenn zu jener Zeit das Thema der Interkulturalität auch nur halb so aktuell ins Bewußtsein gehoben worden wäre wie heute? Dabei waren die Beobachtungen dieser gutmeinenden Denker keineswegs an allen Punkten stichhaltig. Rechtzeitige Reaktionen der Asienkenner hätten, im Glücksfall, jene als Zwiegespräch verkleidete Bauchrede vor einem willigen Zuhörer aus Japan[12] und die nach eigenem Bemessen des einstigen Exilphilosophen in Japan schon als "unzulänglich" eingestandenen Bemerkungen zum West-Ost-Unterschied in die rechte *dialogische* Dimension gewiesen. Aber beispielsweise die von einer Erforschung Husserlscher Gedanken bis in die ungedruckten Buchstaben seiner Manuskripte hinein besessenen Studenten aus Asien ließen sich auf Jahre hinaus von solchen Sirenenlockungen nicht verleiten. Wenn wir dennoch, erst viel später, Husserl selbst für die nach innen angewandte Lehre der interkulturellen Phänomenologie gewinnen zu können glauben, verdanken wir es tatsächlich nicht seinem dilettantischen Exerzitium[13] mit der östlichen Tradition, sondern der sachlich notwendigen Gangart seines Denkens.

Ein etwas langatmiger Anlauf ist hier geboten, um diese Umstände zu verdeutlichen. Zuletzt war es Husserls historisch-kritische Überlegung, die zur *internen* Bewegung des phänomenologischen Denkens gehörte

Philosophie, wie oben berichtet wurde, kann dagegen als die andere, nach *außen* gerichtete Feuerprobe betracht werden.

"Nach innen" besagt, genau genommen, nicht nur eine nach innen gewandte Interessenrichtung, nämlich auf den Problembereich der östlichen Überlieferung bezogen, sondern es wird dabei noch gezielter die Frage nach der *inneren* Beziehung der phänomenologischen Methode zu den *vortheoretischen* Strukturen des Weltlebens aufgeworfen. Niemand bezweifelt die besondere Eignung der Phänomenologie als Instrument für eine Analyse der *unteren* Schichten des Bewußtseinslebens. Aber eine wirklich systematische Untersuchung über die fruchtbare Beziehung zwischen Phänomenologie und östlicher Denktradition, und zwar aus der Sicht eines gebürtigen Koreaners oder sonst jemands aus Asien, steht noch bevor. Erst müßte noch das Interesse an der besonderen, methodologischen Bedeutung der Phänomenologie für diese Art von interkultureller Anwendung auf einer breiteren Basis geweckt werden, am besten in Zusammenarbeit unter Kollegen der drei ostasiatischen Länder China, Japan und Korea. Herausarbeitung der Grundstimmungen des Lebens, aber auch der ethnologisch-differenzierbaren Emotionen und Gefühle, der vorprädikativen Erfahrungsmodi jeder Art in diesen drei Kulturtraditionen, bis in die feinsten Nuancen hinein, würde einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis der östlichen Philosophie liefern. Selbstverständlich setzen solche Einzelanalysen die Kenntnisse der drei großen Religionen Asiens und ihrer klassischen Quellen voraus, aber in unserer heutigen kritischen Neuorientierung sind diese nicht mehr unfehlbare Kanone, die allemal durch Einzelindizes bestätigt werden sollen. Sie sind selber kontextbedingte Hilfsmittel, ein *Hintergrundswissen*, das anders als bisher und präziser gedeutet, d. h. phänomengerecht uminterpretiert werden muß. Die antik-klassischen Quellen und lebensweltliche Erfahrung der asiatischen Länder fordern geradezu eine gründliche phänomenologische Neubesinnung heraus.

stimmt für allgemeine, etwa in einem *topos ouranios* frei schwebende Ideen? Oder sollten wir nicht eher von einer historisch-kulturellen Sedimentation der Werte, Gefühle und Vorurteile in einer Gesellschaft und Umwelt sprechen, in die wir hineingeboren werden und in der es uns je nach diesen uns umgebenden und affizierenden Momenten leichter oder schwerer fällt, den Entschluß zugunsten einer bestimmten Überzeugung zu fassen? Sind wir nicht etwa schon aufgrund der Angewöhnung an die moralische Hierarchie in der konfuzianischen *Weltordnung* prädisponiert, auf die Sprache des Rationalismus in gewisser Schwingungsweite doch hörig zu sein?

II

Nicht zufällig knüpfen wir an die Worte Husserls an, daß "wir Erben der Vergangenheit sind", und nehmen diese Bemerkung zum Anlaß, um einen historisch-kritischen Blick auf die neuere, etwa zwischen den Jahren 1985 und 1995 anzusetzende Entwicklung der Phänomenologie in Korea zu werfen, die wir die *dritte* Phase nennen wollen. Den symbolisch bedeutsamen Mittelpunkt der dritten Phase nimmt die Veröffentlichung des vorliegenden Bandes, *Phänomenologie in Korea*, ein. Es ist eine Sammlung von 13 deutschsprachigen Aufsätzen und einem englischsprachigen Beitrag, mit deren Herausgabe die Koreanische Gesellschaft für Phänomenologie nun ihren ersten Schritt vollzog, um die Arbeit ihrer Mitglieder dem internationalen Publikum vorzustellen. Auch darin, daß die Hälfte der in diesem Band aufgenommenen Beiträge Aspekte der einheimischen Kulturüberlieferung Koreas behandelt und alle Beiträge in ihrem Zugangs-oder Betrachtungsmodus phänomenologisch zu sein beanspruchen, ist es ein epochemachendes Unternehmen. Aber wie so oft bei geistigen Entwicklungen, die mit der Gewohnheit brechen, hat es einer längeren Brutzeit bedurft,[10] bis dieser koreanische Versuch zu einer nach *innen* gewandten Auseinandersetzung mit der Phänomenologie konkrete Gestalt annehmen konnte. Die schon früher ausgetragene Disputation mit der analytischen

Dennoch erübrigt sich die Frage, ob aus dieser ohne Fanfare ausgeklungenen Konfrontation irgendeine positive Lehre gezogen werden könnte. Fürs erste wäre es müßig, der szientifisch-analytischen Philosophie, die im Zuge der Erforschung des Paradigmenwandels die bisher vernachlässigte, historische Dimension der Wissenschaften in ihre Theorienbildung einbezog, eine Art transzendental-philosophischer Reflexion bescheinigen zu wollen. Sie ist nach wie vor unbeirrt an der Beschreibung der nach Gesetzen erklärbaren Strukturen und Relationen der gegenständlichen Welt interessiert. Vom methodologischen Gesichtspunkt aus bildet die Behandlung des historischen Gegenstandsbereichs auch keine Ausnahme.

Dagegen wäre es durchaus zumutbar, die in Husserls Spätwerk in aller Schärfe geforderte "historische Besinnung" gegen die Phänomenologen Koreas ins Feld zu führen und sie gerade des Mangels einer konsequent zu Ende geführten Reflexion zu bezichtigen. Denn wenn sich je eine verbindliche Lehre aus einer solchen "historischen und kritischen Rückbesinnung" ergeben soll, so wäre sie nichts anderes als dies, daß "wir *Erben* der Vergangenheit sind."[9] Um so verbindlicher hätte diese Lehre auf diejenigen Koreaner einwirken müssen, die sich zum Grundsatz der phänomenologischen Philosophie deshalb bekennen wollen, weil diese Philosophie über die Bestandsicherung der objektiv-wissenschaftlichen Erkenntnis hinaus einem höheren Anspruch des vernünftigen Menschseins genügen soll. Wir sagen: "um so verbindlicher", weil wir als Koreaner in unserem "natürlichen Bewußtsein" nicht ohne Anfechtung uns selbst mit den Erben der europäischen Vergangenheit identifizieren können. Wenn wir uns nichtsdestoweniger zu dieser Vernünftigkeit bekennen, so sollte das aufgrund der bedachten Überzeugung geschehen, daß, was uns zutiefst angeht, nicht die faktische historische Herkunft einer Idee, sondern der über die zufälligen raumzeitlichen Umstände erhabene allgemeine Sinn derselben ist. Aber woher kommt diese Überzeugung? Sind wir schon bei der Geburt mit Verstandesvermögen ausgestattet, das uns unmittelbar empfänglich

Leerstellen sind, die beliebig ausgefüllt werden können. Sie müssen nur mittels der Anschauung erfüllt werden. Die Kehrseite der positivistischen Desavouierung der Reflexion wäre demnach die Willfährigkeit, das Ich in seinem *bedingten* Sein in der Welt aus den Augen zu verlieren und in weiterer Folge denn doch noch der Eigendynamik des modernen Wissenschaftsbetriebs die Zügel schießen zu lassen.

Hinter der so wie oben zusammengefaßten Apologetik der Subjektivität war unschwer zu erraten, daß es auch bei den koreanischen Phänomenologen letzten Endes nicht bloß um die Methodenfrage umwillen der Wissenschaft ging, sondern um die Frage nach der Verantwortung der Wissenschaft umwillen des vernünftigen Menschseins. Nicht von ungefähr kam aus der letzten, großen Abhandlung Husserls der Mahnspruch, daß die Krise der Wissenschaften die Krise der Menschheit sei. Aber mußte wirklich die Belehrung, daß das theoretische Wissen, sowohl seine Motivationen als auch dessen Konsequenzen betreffend, unzertrennlich mit ethisch-praktischen Belangen des Menschen verflochten sei, einem Phänomenologen in Korea erst aus der Lektüre der *Krisis* entgegenleuchten? So, als ob der fehlende Mut zur Berufung auf die eigene Tradition des Ostens, in der die klassischen Meister womöglich noch stärker auf die Einheit von Wissen und Handeln pochten, erst von einem analogen Appell eines westlichen Denkers her in ihn eingeflößt werden müsste? Nur unter der Voraussetzung einer von der eigenen Tradition völlig entfremdeten Existenz könnte sich heute ein koreanischer Intellektueller mit einiger Dringlichkeit vor die simplifizierte Alternative gestellt sehen: "analytische Philosophie oder Phänomenologie?"

Nicht, daß die soweit ausgetauschten Argumente über die philosophische Methode eindeutig zugunsten der einen oder der anderen Position entschieden worden wären. Analytische Philosophie und Phänomenologie gehen in Korea seither unbehelligt ihre eigenen Wege weiter, als hätten sie miteinander nie ein Hühnchen zu rupfen gehabt.[8]

Vor allem hat Merleau-Ponty diesen bei ihm schon von Anfang an als *Wahrnehmung* ins Visier gefaßten Aspekt des Bewußtseinslebens in Richtung auf sinnlich-leibliche Subjektivität und Interleiblichkeit (intercorporéité) radikalisiert. Er setzte am *Fleisch* an als dem formenden Milieu des Ineinanders von Berühren und Berührtwerden. Diese Schwergewichtsverlagerung vom Leib zu Fleisch besagt den Übergang von der letzlich noch im aktiv-kinästhesischen Vermögen des "Ich bewege mich" verankerten konstitutiven Phänomenologie Husserls zur chiastischen Ontologie Merleau-Pontys. Wie sich Geist und Leib, Ich und der Andere, Subjekt und Objekt, Mensch und Welt im Chiasmus kreuzen und ihre festen Plätze als Stammbegriffe der bisherigen Substanzontologie verlieren, eröffnet sich die Möglichkeit nicht nur vom Ende der Philosophie zu reden, sondern auch die extremen Gegensätze der westlichen und der östlichen Philosophie aufgrund der verwandten chiastischen Gedanken einander näher zu bringen. Genau über diese zwei Möglichkeiten referieren die zwei Beiträge in diesem Band, *"The End of Philosophy and the Philosophy of Flesh"* von Eui Geun Ryu und *"Yulgok Yi Yi und Maurice Merleau-Ponty"* von Hyong-Hyo Kim. Doch neben diesem Beitrag trat Kim bereits mit einer Reihe von unter seiner Generation seltenen Vermittlungsversuchen zwischen der französischen Phänomenologie und der Gedankenwelt Koreas und Chinas hervor.

Im Zusammenhang der weiteren Differenz von der analytischen Schule verdient die Wahrnehmungtheorie Husserls eine besondere Aufmerksamkeit. Entgegen dem Ich-Begriff eines dogmatischen Idealismus schließt der phänomenologisch verstandene Selbstbezug des Ich in sich das offene Gewahrwerden dessen, was an der subjektiven Verfassung des Menschen das Überschreiten des wahrnehmungsmäßig-anschaulich Erfahrenen unmöglich macht. In dem Begriff des anschaulich Erfahrenen ist zugleich die regulativ-normative Grenze der *weltlichen Logik* angedeutet, deren *grammatische Subjekte und Prädikate* keine lediglich vom Zwang der Denknotwendigkeit a priori mit Beschlag belegte

wird. Die transzendentale Reflexion stellt sich allem Anschein nach zunächst in den Dienst der wissenschaftlichen Objektivität. Sie will eigentlich dasselbe, wie die positive Wissenschaft, nur mit dem Unterschied, daß die Wahrheit, welche die positive Wissenschaft höchstens nach Regeln *erklären* kann, nunmehr mit Gründen, inklusive der Geltungsgründe solcher Regeln selbst, d. h. mit der transzendentalen Fundierung für die Möglichkeit derselben untermauert und so zum tieferen *Verstehen* gebracht wird.

Doch für den wissenschaftlichen Objektivismus bleibt einzig das in sich geschlossene, logische Sinngefüge von Wichtigkeit. Für ihn wäre die von Husserl als "innere Methode" angepriesene Überlegung über die Rolle des denkenden Subjekts eine unerbetene Vormundschaft. Sie wäre eine verspätete Mäeutik und eine äußerliche Verbrämung, deren die selbstgenügsame, hinter logischen Schlußketten verschanzte Wahrheit nicht bedarf. Der wissenschaftliche Objektivismus beanstandet an der transzendentalen Reflexion vielmehr, daß sie zum aktuellen Finden und Erweitern der Erkenntnis keinen Beitrag liefert, sondern *post festum*, erst nachdem die Erkenntnis dank der wissenschaftlichen Methode gesichert ist, umständlich über das Darum und Daran derselben redet. Derlei erbauliche Reflexionen sollten allenfalls ins Ressort der Psychologie oder Autobiographie verwiesen werden.

Auf der Gegenseite wird freilich kaum daran gerüttelt, daß die Subjektivität die absolute Bezugsmitte aller objektiven Sinngebungen sei. Ohne ordnende Handlung ersteht keine Welt. Ohne Subjekt hat die Handlung keinen Träger. Als Träger der Handlung zeichnet das Subjekt für diese durch und durch verantwortlich. Aber so wichtig diese Feststellung auch ist, darin erschöpft sich die volle Sinnleistung der Subjektivität nicht. Über die alles Gegenstandswissen konstitutiv begründende Funktion hinaus findet das phänomenologische Ich im Reflektieren über sich selbst sein eigenes Subjeksein immer schon als ein Teilstück der Welt in der Weise des *Bewußtseinslebens in der Welt*.

Kolloquien und Diskussionen zusammen, und hinzu kamen ausländische Besucher,[5] deren Gastvorträge in dieser geographisch relativ entlegenen Halbinsel willkommene Anläße zum internationalen Gedankenaustausch boten. Schließlich bedarf es noch einer besonderen Erwähnung, daß seit 1983 die Gesellschaft die Ergebnisse der Forschungsarbeit ihrer Mitglieder bis heute in elf thematisch gegliederten Sammelbänden herausgebracht hat.[6] In naher Zukunft soll der Sammelband in der Form des *Jahrbuches der Koreanischen Gesellschaft für Phänomenologie* herausgegeben werden.

Der Streit über die Methode, der etwa vor zwei Jahrzehnten in Korea vorübergehend manche Gemüter auf den beiden Seiten des Trennstrichs zwischen den analytischen und den phänomenologischen Denkformen beschäftigte, ist ein sinnreicher Auszug aus dieser von unermüdlichem Fleiß getragenen Entwicklungphase der Koreanischen Phänomenologie, die sich nun einmal auch auf dem Boden Koreas[7] gegen den Vorwurf des *Subjektivismus* zu verteitigen hatte. Die Argumente des Für und Wider lassen sich, in wenigen groben Zügen stilisiert, in folgender Weise rekonstruieren. Zunächst mußte der durchgängig "egologische" Hang der Phänomenologie auch einem angehenden Schüler der sprachanalytischen oder szientifisch orientierten Philosophie sehr auffallen. Nimmt die Phänomenologie doch ihren Ausgang von einer verkehrten Einstellung, die der Grundforderung des wissenschaftlichen Objektivismus zuwiderläuft, von allen menschlich-persönlichen, daher zufälligen Faktoren so weit wie möglich zu abstrahieren und nur die notwendigen Daten und Sachverhalte zur Sprache kommen zu lassen.

Von der phänomenologischen Warte aus bedeutet dagegen eine für sich isoliert dastehende objektive Wahrheit selber eine Abstraktion. Die methodische Rückbesinnung auf die leistende Subjektivität ist geradezu die Gewähr dafür, daß die Objektivität nicht als "gegeben" fraglos hingenommen, sondern in ihrer Herkunft als "geleistet" ausgewiesen

lassen. Die *dritte* Phase wäre dann eigentlich dort anzusetzen, wo man sich anschickt, mit diesem Geschäft der west-östlichen Vermittlung Ernst zu machen. Wollte man dennoch, vor dem Übergang dazu, nach frühzeitigen Anzeichen suchen, an denen die koreanischen Philosophen gerade *als Phänomenologen* etwas von ihrem heranwachsenden, kritischen Selbstverständnis an den Tag legten, so bot sich eine solche Gelegenheit in Form der Konfrontation mit der *analytischen Philosophie* in den späteren 70er Jahren. Unter "analytischer Philosophie" verstand man im allgemeinen die auch in Korea sehr stark vertretene Richtung der anglo-amerikanischen Schule, die sich nicht nur im engeren Sinne mit der Sprachanalyse befaßte, sondern in ihrer globalen Orientierung ganz vom positivistisch-szientifischen Geist durchdrungen war. Die Argumente drehten sich um Stichhaltigkeit und Rang der philosophisch maßgeblichen *Methode*, die jede Seite unter Berufung auf "szientifische Objektivität" bzw. "Strenge der Besinnung" für sich in Anspruch nahm.

Offensichtlich war die starke Zunahme der Zahl der *solidarisch mitdenkenden* Phänomenologen ein Vorbote ihrer anbrechenden Mündigkeit. Noch bis 1978 gehörten die Phänomenologen Koreas, als Mitglieder der "Sektion Phänomenologie", insgesamt zur Koreanischen Gesellschaft für Philosophie, einer Dachorganisation, bei deren Jahresversammlung die phänomenologische Abteilung wie manche andere nur in untergeordneten Sektionsprogrammen vertreten zu werden pflegte. Als jedoch die Zahl der Mitglieder der Phänomenologie weiter zunahm und die kritische Grenze erreichte,[4] wo sie sich nicht mehr als schweigende Minderheit ins Regiment der Dachorganisation eingliedern ließ, wurde 1978 der auf ihrem Schild stehende Name "Phänomenologischer Lesekreis" offiziell umgetauft auf *Koreanische Gesellschaft für Phänomenologie*.

Seither veranstaltete die selbständig gewordene Gesellschaft regelmäßig ihre eigenen monatlichen Seminare, in denen in immer größerem Umfange systematische und historische Probleme behandelt wurden. Außerdem trafen die Mitglieder häufig für gelegentliche

zweite Phase der Aneignung der phänomenologischen Diszipin in Korea. Aber er muß sogleich hinzufügen, daß ein wahres Lernen nicht mit einem wie auch immer originalgetreu erworbenen Gedankengut eines Anderen sein Bewenden hat, sondern auch zu einer vertieften *Selbsterkenntnis* führen soll. In diesem Sinne wäre es berechtigt zu fragen, wie sich die Koreaner im Zuge ihres phänomenologischen Studiums zu dem für diese Philosophie als so unabdingbar geltenden Moment des *bewußten* Lebens verhalten haben, demgemäß sie ihr *eigenes* bewußtes Leben bis ins Letzte hinein reflektiv zu rechtfertigen hätten.

Während dieser noch weitgehend durch einseitige Rezeption und beflissene Nachzeichnung der Gedankengänge Husserls und seiner Schule charakterisierten Periode fehlte es allerdings nicht an vereinzelten Versuchen, die von einem *vergleichenden* Standpunkt aus Zen-Buddhismus oder Taoismus und phänomenologische Gedanken zueinander in Beziehung brachten.[3] Aber Verwandtschaften und Unterschiede zwischen zwei Denkansätzen herauszustellen ist eines, zwingende Gründe für einen solchen Vergleich anzugeben und ihn auszuführen ist etwas anderes. Im letzteren Fall steht etwas mehr auf dem Spiel als zufällige Übereinstimmungen oder auffällige Gegensätze. Um so mehr, wenn es sich zeigen läßt, daß die Phänomenologie gegenüber der östlichen Philosophie keine bloß repräsentativ aus der Vielzahl von Denkformen des Westens herausgeholte Kontraposition darstellt, sondern geradezu die Funktion einer *reinen Optik* übernehmen kann, kraft deren man der Wesenskomponente der östlichen Welterfahrung weitaus klarer als bisher ansichtig werden könnte. Auf diesen Punkt werden wir noch mit Nachdruck zurückkommen.

Zwar hatte der Fortschritt während dieser zweiten Periode den Phänomenologen Koreas allmählich den Blick für den Sinn und Wert des vergleichenden Studiums geöffnet, aber noch keine klare Einsicht in die Notwendigkeit zu einer *interkulturellen Vermittlung* aufkommen

oft unter Beschwörung auf den Geist der Phänomenologie für oder gegen Husserl selbst hervorgebracht haben, als eben soviele Möglichkeiten des phänomenologischen Philosophierens in ein Gesamtbild einzugliedern. Über die einzelnen Aspekte dieser Entwicklung gibt der in diesem Band vorangestellte Beitrag von Jeon Sook Hahn, *"Phänomenologische Forschung in Korea,"* Auskunft.

Heute ist es für einen Außenstehenden schwer, sich auszumalen, unter welch ungünstigen materiellen Bedingungen sich dieser Vorgang in Korea vollzog. Auch nach der einigermaßen normalisierten akademischen Lage ließ beispielsweise der Stand der Neuanschaffung der Literatur in den Universitätsbibliotheken viel zu wünschen übrig. Auf dem Buchhandel der Importliteratur konnte man gewöhnlich nur eine bescheidene Auswahl vorfinden, und die Preise lagen für die meisten oft unerschwinglich hoch. Übersetzungen der grundlegenden Werke blieben lange Zeit lückenhaft, wenn man auch dem Umstand Rechnung tragen sollte, daß Korea neben Japan zu den wenigen außereuropäischen Ländern zählt, in denen von Fachstudenten der westlichen Philosophie ernstliche Lesekenntnis der wichtigen Literatur in *Originalsprachen* gefordert wird. Zwar gehört Englisch wie überall als die erste Fremdsprache zur Allgemeinbildung, aber die deutsche Sprache bleibt bis heute bevorzugtes und unentbehrliches Instrument für die Studenten, die sich in der "kontinental-europäischen" Philosophie, vorab der Phänomenologie, spezialisieren. Selbst beim Lesen einer verläßlichen Übersetzung wissen sie alle, daß der genauere Sinn derselben oft im Originaltext nachgeschlagen werden muß.

Um so mehr Gewicht wurde daher dem Kolleg und den Übersetzungs- und Interpretationspraktiken der einzelnen Wissenschaftler beigemessen, die nicht nur neues Material, sondern auch ein Stück vom Arbeitsethos ihrer Gastgeber sowie Stil und Manier der in europäischen Seminaren üblichen Diskussionskultur mitbrachten. Wer sagt, daß Lernen zuerst mit Nachahmen beginne, trifft damit massiv die gesamte,

Chancen der Rezeption für Phänomenologie erhöhen sollten, ließen sich aber nicht ohne weiteres in berufsmäßige Vorteile für die phänomenologisch ausgebildeten Jungakademiker umsetzen. Denn in der jungen Republik, die unterdessen noch die verwüstenden Folgen des Korea-Krieges zu überstehen hatte, war der Überschuß im Angebot an philosophischen Lehrkräften im Verhältis zur Nachfrage einfach ein Dauerzustand. Und dies war noch in besonderem Maße der Fall für die Phänomenologie. Jahrelang mußte daher die Mehrheit der vom Auslandsstudium heimgekehrten Koreaner unausgelastet einem Nebenberuf nachgehen oder mit einer dürftig dotierten außerplanmäßigen Dozentenstelle vorliebnehmen. Zeitweilige Rückschläge, sowohl die Karriere der einzelnen Akademiker wie auch das Los der ganzen zunftmäßigen Organisation betreffend, waren unnvermeidlich.

Trotz aller Schwierigkeit aber stabilisierte sich langsam die Lage der akademischen Umwelt in dem Maße, wie sie durch den wirtschaftlichen Aufschwung des Landes halbwegs beflügelt wurde. Während dieser zweiten Phase erfuhr die phänomenologische *Rezeption* in Korea Intensivierung und Profilierung, die selbstverständlich zu einem bedeutenden Teil durch die Lehre und Forschung der vom Auslandsstudium heimgekommenen Koreaner vermittelt wurden. Soweit man die Entwicklung dieser Phase statistisch nach Maßgabe der behandelten Werke, Probleme und Personen beurteilen kann, lief sie größtenteils parallel zu der globalen Tendenz des denkenden *Nachvollzugs* im doppelten Sinne.

Einmal bedeutet es nämlich, daß man hier wie dort die mittlerweile unterbrochene Arbeit Husserls als tiefgründig fortwirkende Grundlage der phänomenologischen Philosophie überhaupt wieder aufnahm und sie nunmehr unter Heranziehung der inzwischen zugänglich gewordenen Manuskripte mit größerem Überblick und vom ganzen her zu interpretieren versuchte. Auf der anderen Seite hatte man sich auch hier wie dort daran angelegen sein lassen, die Vielzahl von Fortführungen und Verzweigungen, welche die Schüler, Mitläufer und Kritiker Husserls

Auslandsstudium öffnete. Zwischen 1960 und 1995 waren es über vierzig Koreaner, die in Europa aufgrund ihrer Arbeit über phänomenologische oder nahe verwandte Themen promoviert wurden. In demselben Zeitraum reifte die Möglichkeit zur philosophischen Ausbildung in Korea selbst soweit, daß die Zahl der an den heimatlichen Institutionen phänomenologisch getauften Promoventen insgesamt auf 24 betrug. Eine dermaßen hohe Konzentration der jüngeren Philosophiegeneration auf das Studium der Phänomenologie rührt einerseits daher, daß seit den 50er Jahren weltweit so etwas wie eine Husserl-Renaissance im Gange war. Mit der Veröffentlichung der Nachlaßwerke Husserls erreichte die phänomenologische Forschung eine zuvor ungeahnte Breitenwirkung, in deren Mitte das vielbeachtete, resonanzreiche Schlagwort ihrer neuen Fragerichtung, "Lebenwelt", stand.

Doch nicht zu verkennen war andererseits auch die schon früh aufkeimende, pluralistische Entwickung der Phänomenologie selbst, die ihre erste, von der Absicht ihres Gründers deutlich abweichende Lesart ihrer Aufgabe und Wege in der existentialistisch-hermeneutischen Ausformung dieser Philosophie fand. Dann trat in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts eine Reihe französischer Denker hervor, die der weiteren Entwicklung des phänomenologischen Denkens ihr je eigenes, höchst idiomatisches Gepräge gaben. Insgesamt trug die Phänomenologie durch Anwendung ihrer Methode auf Logik, Ethik, Ästhetik und Religion, aber auch in Kombination mit hybriden Methoden und Grundbegriffen der Einzelwissenschaften wie Psychoanalyse, Verhaltenspsychologie, Soziologie, Marxismus, Ideologiekritik, Sprachanalyse und Literatur dazu bei, den Blick der Studierenden auf die Reichhaltigkeit der Sinngebilde an konkreten Phänomenen zu lenken, die bisher von den eingefahrenen Denkkategorien der Fachdisziplinen übergangen wurden.

Solche weitreichend interdisziplinäre Bezüge, die an und für sich die

Phänomenologie in Korea

——Was heißt, Erben der Vergangenheit zu sein?——

Kah Kyung Cho
State University of New York at Buffalo

I

Die relativ frühe, schon aus den 20er Jahren datierende Bekanntschaft Koreas mit der Phänomenologie war bedingt durch den Umstand, daß es damals einer kleinen Anzahl von Koreanern vergönnt war, an den philosophischen Seminaren der japanischen Universitäten teilzunehmen, wo gerade Husserl, Scheler und Heidegger rezipiert und diskutiert wurden.(1) Diese *erste* Phase des phänomenologischen Studiums in Korea stand, gleichsam im Spiegel der Not der Zeit, vorwiegend im Zeichen der Heideggerschen Existentialontologie, deren stimmungsmäßig einnehmende Daseinsanalyse fast spontan Gehör bei fernöstlichen Lesern zu finden schien.(2) Wohl aus ähnlichen Gründen ließe sich auch die Zugkraft der zeitkritisch appellierenden Existenzphilosophie von Jaspers in dieser Periode erklären. Dagegen wurde die in *Ideen I* deutlicher hervorgetretene, transzendental-idealistische Ausrichtung Husserls in ihrer radikalen Hinwendung zur immanenten Wesenssphäre für zu einseitig und wirklichkeitsentrückt gehalten und vermochte daher keinen mit dem Einfluß Heideggers vergleichbaren Anklang zu finden.

Eine eigentliche und umfängliche Beschäftigung mit der Phänomenologie, die die *zweite* Phase (ca. 1945-1990) ihrer Rezeption in Korea ausmacht, begann erst, als nach der Erlangung der Unabhängigkeit des Landes (1945) einzelnen Nachwuchskräften sich die Tür zum

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

『現象学年報』第15号をお届けします。

今回は編集内容を若干変えて、従来の依頼原稿に内容の統一性を持たせるために特集を考えました。「認知と言語」という特集の下、現象学会の内外から意欲的な論攷が寄せられました。特に、非会員の山梨正明氏と菅野盾樹氏にはお忙しい中、御寄稿戴きました。たいへん刺激的な内容で、現象学の洞察の有効性をあらためて実感させるものとなっています。

また、昨年十一月に岩手大学で開催された第二〇回研究大会の報告では、シンポジウム、ワークショップA、Bのどれも当日の発表内容だけではなく、質疑応答の成果を取り入れて、稿を一新された方も多く見られ、大変読みごたえのあるものとなっています。

一般研究発表の方々も含めて、力作をお寄せいただいた執筆者各位には厚くお礼申し上げます。

なお今回も、本年報の出版、印刷に際して南山大学の立松弘孝先生に多大な御協力を賜りました。南山大学御退官後も、未だ教育、研究にお忙しい日々を送っておられるご様子で、現象学年報の出版に際しても先生のお力添えを戴けることを編集委員一同感謝する次第です。

本年度一九九九年度の研究大会は、来る十一月一三日（土）、一四日（日）の両日、関西大学で開催されます。オーギュスタン・ベルク氏の講演もあり、多彩な企画でひと味違った大会になることと思われます。いままで研究大会に足が遠のいていた方々も、多彩な企画に惹かれて参加されることを期待いたします。

（宮原　勇　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お問い合わせ下さい。学会費は年間三千円です（年報の代金も含む）。また、非会員の方が本誌を購読なさりたい場合も、事務局にお申し込み下さい。

日本現象学会事務局
〒九八〇―八五七六
仙台市青葉区川内
東北大学文学部
哲学倫理学合同研究室内
電話／ファックス　〇二二―二一七―六〇一二

なお、当学会はインターネット上にホーム・ページを開設しております（静岡大学の浜渦辰二氏の御尽力によるものです）。そこからも、入会情報を得ることができます。ＵＲＬは左記の通りです。

http:// wwwsoc.nacsis.ac.jp / paj2 / index.html

Chinatsu SHIOKAWA　Epoché und cogito
——Methoden des modernen Skeptismus und Husserls Reflexionslehre——
Fumihiro NOMURA　Der Grundzug der eidetischen Reduktion bei Husserl
Fumika YAMAMOTO　On the Functions of Language and Consciousness in the Mind-Brain Problem
——An Argument against Brainism——

Book Reviews

Wataru WADA　Lester Embree, et al. (Eds) *Encyclopedia of Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, 1997.
Naohiko MIMURA　Touru Tani, *Nature of Consciousness*, Keisoshobo, 1998.

Information

Jun-ichi MURATA　An Editor's Comment on CHO's Article
Kah Kyung CHO　Phänomenologie in Korea
——Was heißt, Erben der Vergangenheit zu sein?——

GENSHÔGAKU NENPÔ 15

Annual Review of the Phenomenological Association of Japan

Contents

Special Issue on Cognition and Language

Isamu MIYAHARA — An Editor's Comment on the Special Issue Cognition and Language
Masa-aki YAMANASHI — The Embodiment of Language and Meaning
—— Perspectives from Cognitive Linguistics ——
Tateki SUGENO — Language as the Cognition of Others
Shunsuke KADOWAKI — Philosophical Implications of Cognitive Semantics
Hideaki SATO — Language and Evolution

Report of the 20th Meeting of PAJ

Symposium on Japanese Philosophy and Phenomenology

Shizuo TAKIURA — A Possibility of the Phenomenology in Japan
—— Regarding the Case of Two Predecessors, Satomi Takahashi and Goichi Miyake ——
Sozaburo TSUNETOSHI — Die Phänomenologie und die Dialektik
Yasukuni SATO — Die Stellung der Phänomenologie bei Watsuji Tetsuro

Workshop A: Some Current Trends of Phenomenology and Its Tasks

Ichiro MORI — Poiesis, Praxis and Theoria —— Heidegger and Arendt ——
Ichiro YAMAGUCHI — Das Paradox der Zeit

Workshop B: The Phenomenology of Education

Motoaki NAKADA — Die Vergemeinschaftung in einem Unterricht und die Phänomenologie der Intersubjektivität
Keiji OKADA — De l'étude phénoménologique de l'éducation
—— Conversation éducative, Lebenswelt, autrui ——

Articles read in the 20th Meeting of PAJ

Ayako OZEKI — Le problème de la liberté et de l'acte chez Bergson
—— De la théorie du moi: deux interprétations possibles ——
Takashi KURATA — Endlichkeit des Seins
—— Zum Problem der Freiheit bei Heidegger ——
Junji SOUDA — Über den Sinn des psychopathologischen Phänomens
—— Mit Rekurs auf Habermas' Rekonstruktion der psychoanalytischen Erfahrung ——
Masakazu TAKAHASHI — H. Arendt und die Phänomenologie
Tanehisa CHIBA — Das Moment des "Anderen" in der "Appräsentation" bei der Dingwahrnehmung
Atsushi NAGANUMA — Was ist der transzendentale Gegenstand?
Naoki HOMMA — Autopoiesis and the Problem of "Body"
Yoshitaka YAMAMOTO — Freiheit und Stimmung im Wahrheitsbegriff Heideggers
Naoki ITO — Einbildungskraft und Typus bei Dilthey
Manabu KAMATA — A Mythological World View and the Problem of Truth
—— An Interpretation of "Einleitung in die Philosophie" ——
Tomoki KIHIRA — Sinn und Typus

●編集委員●
宮原　勇
古東哲明
千田義光
村田純一

現象学年報　15

1999年10月31日　発行

編集
発行　日本現象学会

〒980-8576
仙台市青葉区川内
東北大学文学部
哲学倫理学合同研究室内

印刷　㈱クイックス