

φαινόμενον

現象学年報

Jahrbuch der japanischen Gesellschaft für Phänomenologie
Annual Review of the Phenomenological Association of Japan
Annuaire de l'association japonaise des phénoménologues

ΚΑΙ

18

日本現象学会編

2002

λογος

も く じ

特集

フランスの現象学の現在……………小川 侃 (1)

出来事の現象学：待つことと驚き……………フランソワーズ・ダストゥール (3)
訳：小関彩子

現象学的無意識について……………マルク・リシール (15)
現象学的なエポケー、点滅そして還元……………訳：村上靖彦

「顔」と物語……………佐藤義之 (33)

シンポジウム 「今日のフランス現象学」

現象学の形而上学化と他者の問題……………山形頼洋 (45)

〈今日のフランス現象学〉と脱弁証法……………実川敏夫 (59)
——メルロ＝ポンティの見地から——

「差異」の差異 デリダとドゥルーズ……………檜垣立哉 (73)

ワークショップ 「現象学と認知科学」

認知科学に現象学は何を寄与しうるか……………柴田正良 (87)

進化論の起源について……………長滝祥司 (99)

ヴァレラの「自然化された現象学」をめぐる……………野家伸也 (113)

個人研究発表

- 一なる意識に潜在せる歴史……………荒谷大輔(123)
——フッサールにおける意識流の内容と形式
- 生と言葉——ミシェル・アンリの言語論——……………川瀬雅也(135)
- 形式的存在論の現在……………齋藤暢人(145)
- 意味と時間……………高野孝(157)
——フッサールにおける知覚的意味の発生
- パウロの「現象学的解体」……………竹之内裕文(167)
——初期ハイデガーにおける遂行としての歴史理解をめぐって——
- 死の実存論的意味……………轟孝夫(181)
——ハイデガーは「個人閉塞した死」を語っているのか——
- 「現象学の現象学」をめぐって……………原田雄平(191)
——フランクとメルロ＝ポンティの超越論的方法論——
- 初期ハイデガーの現象学的解釈学と気分の現象……………佐々木正寿(201)
- 意識の外側と意識の役割……………實川幹朗(207)
- エマニュエル・レヴィナスにおける神の観念と倫理の問題
……………西川貴紀(213)

国内事情

- フッサール・ルネサンス……………浜渦辰二(217)
——フッサール研究会設立さる——
-

フランスの現象学の現在

今回の『現象学年報』はフランス現象学の一大特集号になる。その巻頭を飾るのは、ダストウール（これは、御主人の姓であつて、彼等はフライブルクで知り合い結婚した。インドードイツ風の発音が正しいのでそうしてほしいという本人の希望である。最初の邦訳がでたときのダスチュールという発音は誤りであるとおもわれる）とリシールという二人の著明なフランス語圏の現象学者である。

私のところにヨーロッパからやってきた多くの客人がフランソワーズ・ダストウールという名前に言及するようになったのは、ずいぶん前のことである。私が彼女に会いかつ話をしたのは、ヴッペルタールの一九八九年のハイデッガー生誕一〇〇年のドイツ現象学会の会議においてであつた。私の講演直後に私のところに講演のテキストをぜひ欲しいと言つてきた中年の女性がいた。それがフランソワーズ・ダストウールだった。そのうち彼女の令名はますますたかくなり、ニース・ハイデッガー学派の代表的な論客となつてゐる。

彼女は、もともとリヨンで哲学の研究をはじめ、リヨン大学でまず勉強したベルクソンから学んだことは、時間について語ることができ

小川 侃

るということだったと昨年ニースで御会ひした時に語つた。パリではポール・リクールとジャック・デリダについて学び、そのあと、フライブルクでは、今は亡きオイゲン・フィンク、ウエルナー・マルクスやハインリッヒ・ロムバッハに学んだ。彼女の傑出した業績は、ヘルダーリン研究であり、さらには、フッサール、ハイデッガー、メルロー・ポンティについての、単なる文献研究ではない、問題を闡明にしつつ乗り越えようとする研究である。このたび本誌に翻訳されたものは、ヨーロッパのみならずアメリカやカナダでも大活躍している彼女にふさわしい英語論文であり、「出来事の現象学」というべきものだ。これは元々フランス語の同趣旨の大論文の英語縮約版の日本訳である。（スペースの関係と著者の希望で残念ながら圧縮版の訳を掲載せざるをえなかった。）フッサールとハイデッガーを取り上げ対決しながら本論文で彼女は彼等の間隙を縫うという仕方ですばらしい「出来事の現象学」を企てている。フッサールは、もともと既知性の一様態として将来性について構想していたので、真の意味での新しい出来事を見ていなかったと言ひうる。フッサールの考える時間についての根本的な見直しが必要である。これは、多くの現象学者が気付いていることであ

り、「様相時間」(シュミッツ)や時間のもつ「不意打ち性格」(クラウス・ヘルト)などは一致してフッサールの時間概念の限界を指摘している。それは、レヴィナスの言葉を使用すると、未来が人間の意識にとつては「絶対の他者」であると言うことになる。このような仕方ではフッサールの時間論は評判が悪いのだが、しかし、ダストウールはフッサールの思想をもできるだけ救い上げようとしている。彼女の思惟の仕方は、非常に論証的なものであり、体系的な思索力を感じさせる。

マルク・リシールもフランス語圏のオリジナルな現象学者として令名が響いており、多くの人々から言及されることが多い。リシールは、マックス・ローローのもとで学び、特にメルローポンティから影響を受けた。今回ここに翻訳掲載したのは、現象学的還元についての新たな解釈を企てたものである。たえずエポケーを継続して行い、現象の仮現を論じる文体は、いかにもポストモダンのものであるが、じつは、詳細で微細な分析と再構成をおこなっている。但しリシールの論文の難解さは定評があり、今回の力作も解り易いものとはいえない。その点ではいかにもダストウールとは対照的である。今回の翻訳は、リシールのほうから村上靖彦氏を介して本『現象学年報』への寄稿の可能性の打診があり、それに対して積極的に対応したものである。日本の『現象学年報』の令名と価値はこれほどにまでなっているのだと称揚すればあまりにも自画自賛になってしまふであろうか。マルク・リシールは、クラウス・ヘルトの後の教授職を襲ったテンゲリーによつても独創的な思想家として高く評価されており、これからは、ますます注目されるのではないかと思われる。マルク・リシールのエ

ポケー論は、要するに、さまざまな現象の出現をひきだす方途としてのエポケーのもつ、日常の内なる所謂「虚構性」を強調するところにある。

本来は、フランス現象学の現在というテーマでさらにおふたりの日本の現象学者の御寄稿をお願いしていたが、結局、種々の都合で一人の方にはお書きいただくことができず、京都大学の佐藤義之氏に御寄稿していただいた。レヴィナスの「顔」を物語倫理学に結合して解釈し、ケア倫理学とレヴィナスの接点を新たな視点から解明した。「顔」は他者として、これがケアされるのを求めているという点に両者の結節点を認め、レヴィナスの現象学の具体化をめざしている。

なお最初に寄稿可能性を考えたドミニク・ジャンコー教授は本年八月十八日に他界された。昨年七月におめにかかったときには、御元気であったので驚くとともにニース・ハイデッガー学派の巨星が墜つという感がある。

(小川 侃・おがわ ただし・京都大学)

出来事の現象学…待つことと驚き^①

フランソワーズ・ダストゥール (Françoise Dastur)

ニース大学ーソフィア・アンティポリス (Université de Nice-Sophia Antipolis)

小関彩子 訳

〔英語版編集者によるレジュメ〕

哲学はいかにして突然の事件や出来事が持つ事実性を説明するのか、とフランソワーズ・ダストゥールは問う。この事実性に説明を与えるものとして、現象学、特にハイデガー、フッサール、そしてメルロ・ポンティの著作をどのように理解すべきだろうか、とダストゥールは問う。彼女は「現象学は常に驚きを予想する逆説的な能力について問うてきた」と主張する。そしてその故に「我々は現象学と出来事の思想を対立させて考えるべきではない。我々はこの二つを結び付けなければならない。すなわち、現象に対して開かれていることと予言不可能性に対して開かれていることを関連付けて考えなければならない。」と結論する。この論文は発生の現象学におけるこれらの関係についての考察である。

プラトン以来そうであつたように、哲学は本質を、不変性や一般性

をもとに考えてきた。哲学がこのような伝統的な自己規定をいまだひきずっているとしたら、哲学は突然の事件や出来事の実在性を説明することが出来るだろうか。これが私がこの論文を始めるにあたっての一般的な疑問である。エトムント・フッサールが『内的時間意識の現象学』(1991)の冒頭で喚起したように、時間問題や時間の偶然性の問題は常に、哲学にとって最も決定的に重要な問題であった。この問題は世界を知的に所有するという試みが持つ限界を示している。なぜなら、アンリ・ベルクソンが述べたように、時間は事物を形成する素材である。この時間を根本まで概念的に理解することは出来ないと思われる。

モリス・メルローポントイが、『知覚の現象学』(1968)で示したように、哲学は實在論者にも観念論者にも時間問題の解決を与えることが出来ない。哲学はこの問題を事物自身の内にも意識の内にも置くことに成功していない。もし一方で我々が時間を現実の一つの次元に過ぎないと考えるなら、我々はもはや最初に来るものと後に続くものとの間の関係を説明することは出来ない。出来事の連続はただ意識によつてのみ確立されうる。出来事の連続について一般的な展望を持つ

ためには、意識が時間に完全に没入してはいないことが必要だ。しかし他方で、時間を単に意識の構成に過ぎないと考えたかどうか。フッサールが言うように、意識に対して不完全に現前すること、不完全に構成されたままであること、それが時間の本質である限り、時間性そのものを理解することは不可能になる。なぜなら時間は、正確には存在と同じものではない。それは全てのものが生成してくる過程である。時間とは常に過程、通過、到来してくるもの、といった種類のもののなだ。それゆえ（時間意識の全ての可能性を破壊する程度にまで主観を時間に没入させる）實在論と（もはや進行しない時間を概観する位置に意識を置く）観念論はどちらも、それらが説明すると称しているもの、つまり意識の時間に対する関係を明らかにすることが出来ない。なぜならどちらの場合でも、時間に現実性があるいは観念を見ようとする哲学研究には理解の範囲を超えるようなものがある。それは時間の移り行くという性質、時間の不在と非本質である。つまり時間は存在しないが進行する。

哲学は単純な観念論あるいは實在論の形をとる限り、時間の経過を説明することが出来ない。どちらの場合も哲学は不可避免的に、時間の異なった諸部分の相互のつながりが、既に主観においても、もしくは客観においても実現されたものと考えざるを得ない。しかし決して実現しないこの「時間総合」は反対に最も困難な哲学的問題と考えなければならぬ。これを解決することは最も重要な哲学の課題というべきである。實在論者でも観念論者でもないこの「真の」哲学ならば、時間の非連続性を説明し、また我々にとって出来事が存在するということを実を説明することが出来るだろう。

このような哲学であれば時間の非連続性、あるいは我々が時間が構

造として持つてゐる偶発性と名づけることも出来るようなものを、説明出来るだろう^③。この偶発性という語は、ここでは可能性という通常の意味でとらえるべきではない。時間の偶発性について語ることは、時間が「存在する」かもしれない、あるいは「存在しない」かもしれないということの意味しているのではない。そうではなくて、私の考えでは、時間とはそれ自身において偶然性、予言不可能性、チャンスの世界内にもたらずものであるということの意味するのであるはずだ。時間の偶然性を考慮に入れることが出来るこの「真の」哲学こそが、現象学そのものの以外の何ものでもないという事を、私は論証したい。

実際、現象学とは何であろうか。フッサールにとっては、それは哲学の最も最初の観念の復権に他ならない。この観念の最初の一貫した表現は、プラトンとアリストテレスに見られる、ヨーロッパの哲学と学問の基礎をなしている。現象学という語に始めて重要な用法を与えたのは、ヘーゲルであった。フッサールはヘーゲルの行ったように、現象学に哲学の単なる予備段階を見ているのではない。フッサールは現象学を、もはや真理を現象の彼方に位置づけるようなことをしない哲学の、固有の名前と考える。そしてハイデガーは『マルブルク講義』の一つで「現象学の傍らに存在論があるのではなく、学としての存在論は現象学以外の何ものでもない」（Heidegger 1979, 98）と明言する。この時、彼はフッサールの思想にもっと徹底的な定式化を与えつつ、自身をフッサールとの連続性の内に位置づけているのである。彼ら二人を隔てるあらゆるものを越えて双方の思想家を結び付けているものは、まさに現象の背後に、つまり我々に対して事象自身を示すものの背後に、何も求めるべきものは無いという考えである。哲学の

対象とは現象性そのものに他ならない。それは我々から完全に隔絶された、それ自身における存在の観念的な世界ではない。このような理由でハイデガーは、「事象そのものへ」(Heidegger 1962, 50) 還るという格率を使った。この格率によってフッサールは、現象学に課された課題をまずはじめに定義したのである。(Husserl 1970b 252) よって問題は、現象それ自身に迫る方法を発見することなのだ。なぜなら、ゲーテが既に言ったように、「現象はそれ自身において理論である」からだ。⁵⁾ (Goethe 1968, 432) 我々の課題は、形而上学的解釈のような全ての推論を停止することである。こういうものは結局、抽象的な存在論を練り上げることに通じる。そして、現象と主観的経験を同一視するようつとめるような全ての心理学的推論を遠ざけるべきなのだ。

しかしこのことは、現象学を、経験に与えられるものを単に記述することと同じと考えるということではない。ハイデガーは『存在と時間』の第七章で「そして現象がさしあたってほとんど与えられないからこそ、現象学の必要性が存在するのだ」(Heidegger 1962, 60) と言明する。この時彼は、単にフッサールの思想の一つを用いているに過ぎないのだ。フッサールは既に『現象学の理念』で、現象学の課題は単に事象を、あたかも『単にそこにあり』、まさに『見られる』必要がある」かのように見ることのみにあるのではないと言明している。それだけではなく、いかに事象が意識に対して事象自身を構成しているかを示すことにあるのだ。もつともこの意識は、古典哲学においてそうであったように、もはや事象のイメージを蓄える単なる器としては考えられていない。(Husserl 1964, 9) 我々の視野に入ってくる完全に構成された対象の起源にある構成的操作を出現させるためには、フ

ッサールが言うように、この対象の存在を括弧に入れる、あるいは脇にどけなければならぬ。このエポケー、すなわち事象が日常生活において我々に対して有している存在論的妥当性を中断することは、フッサールによれば、哲学的態度に迫る方法を明白な仕方ですすものである。しかしこのことは、哲学者が永遠の本質の住まう天上の世界に肉迫するために、現実の世界から背を向けるようになるということではない。反対に人は、自然的態度における現象が与えられるのと同じ様に、事象を与えられたものとして現れさせる。この自然的態度とは、日常生活における我々の態度である。このようにして事象自身の現われかたと与えられかたの方法に注意が向けられるようになるのだ。フッサールが「現象学的還元」と呼ぶものは、感覚の世界から英知的な世界へと逃避してよいということではない。それは、硬直した理念的な本質になっていくという動きを認めない。現象学的還元によって、我々に与えられているものが持つ時間的な性格が顕わになり、我々が「現実」と呼ぶものの起源における現象化の過程が現われ出るのだ。この種の哲学によって我々は、意識を超えるものが現れる、つまり対象が誕生するということに注意を向ける。意識は、自らに対峙するものとしてこの対象を構成するのである。このような哲学をフッサールは「超越論的現象学」と呼ぶ。

フッサールは、静態的現象学の段階にとどまっていることは出来ない。静態的現象学は、既に構成された対象や経験的に与えられたものしか説明することが出来ない。非常に早い初期の段階から彼は、発生の現象学を展開せざるを得ないと感じている。この発生的現象学の課題は、主観と客観との対立の起源における過程を説明することである。フッサールが一九〇五年の講義において展開している時間性の現象学

の全体は、主観が主観自身に対して到来する、ということについての現象学と考えられうる。なぜならこれらの講義において問われているのは、フッサールが「究極的かつ真に、絶対的であるもの」(Husserl 1962, 216)と呼ぶものを明るみに出すことだからだ。世界と主観の二重の構成の起源における、意識と時間のこの謎めいた親密さ。このような課題は逆説的だ。それはつまり全ての現われの条件を現れさせるということであり、『内部』と『外部』の分離(Merleau-Ponty 1968, 118)の過程を明るみに出すということである。メルロー・ポンティはこれを「決してなされ終わっていない」(jamais chose faite) (1968, 237)と言うが、しかし反対に、常に生成しつつあるのだ。

フッサールは彼の講義の中で過去把持、未来予持、原印象といった概念の助けを借りて、「出来事の後で」、それ自身においてはなお不可視である時間化の運動を再構成しようとしている。この点について彼は依然としてカントに非常に近い。図式論という方法によって意識は対象を構成するのだが、カントは常に時間の不可視性を主張し、この図式論を「人間の魂の深みの中に隠された技術」(Kant 1933, 183)と定義した。

主観と世界の生成の現象学はそれゆえ、一九三三年の最後の講義におけるハイデガーの表現の一つを引用するならば(Heidegger 1977, 137)「ただ単に輝き得ないものの現象学(Phänomenologie des Unscheinbaren)であるかもしれない。しかし彼と言う出来事性の構造において、時間が持つ、このような輝かないという性格あるいは不可視性は、知覚を超えていく次元のことを意味しているのではない。反対に、それは知覚の起源そのものを意味しているのだ。現象学がここでぶつかる限界は、外的なものではなく、内的なものである。この限界は現象学的

態度においてのみ、またそれによつてのみ、発見され得る。なぜならこのような不可視性は、メルロー・ポンティがいみじくも強調しているように、絶対的な不可視性ではなく、この世界の不可視性だからである。それは、見えるもののそのものに含まれている不可視性、それゆえに見えるものの内においてのみ発見されうる不可視性の次元である。(1968, 225)このような理由でメルロー・ポンティは、未完の遺作『見えるものと見えないもの』(1968)において「内側からの存在論」(Merleau-Ponty 1968, 225)、「内部—存在論」(226)の概略を描いている。この存在論は、彼の『知覚の現象学』(1962)の真の到達点をなすものである。

このような生成の現象学は、現象性の内にとどまっている存在論、現象性のダイナミックな性格を現出させていると自称する存在論と、自らとを同じものと考えている。このような生成の現象学はしかし、既にそれ自身において出来事の現象学なのであるうか。というのも時間の突然の出現、時間がそれ自身の内から現われ出ることについて正確に考えなくとも、時間の到来、その生起(advenue)、時間が我々の方へと近づいてくることについて考えることは可能だからだ。時間がそれ自身の内から現われ出するということは、ラテン語の動詞 *evenire* (生じる、現れる)と関係がある。この語は、字義通りには *ex-venire* (内部から外部へと出る) ことであり、出来事(event)の語もここに由来している。

しかし、実際出来事とは何であろうか。まず最初に、我々が定義することが出来るのは、ただ、予期されていなかったこと、思いがけなく到来し、驚きをもって我々にもたらされるもの、我々の上になだれ落ちてくるもの、*accident* という語の語源であるラテン語の動詞 *acci-*

do(落下する)の文字通りの意味におけるaccidentである。それゆえ出来事とは語の強い意味において常に驚きであり、前触れもなしに予想もしないやり方で我々をつかみとり、予期せぬ未来へと我々を連れ去って行くということである。生成において生じたこと、eventum(起こったこと)とは、時間を通常は流れるものとして表象するのに較べると、取り返しのつかないほど極端な何ものかを構成している。それは時間を混乱させ、時間に新しい形を与えるもの、時間の流れの調和を乱し、方向を変えるものとして立ち現れる。

それゆえ出来事は、超越論的生や実存の共時態、言い換えれば時間の異なった諸部分相互の関わり合い、フッサールにとつての把持と予持、ハイデガーにとつての被投性と企投(Geworfenheit und Entwurf)を根本から脅かすものと考えられる。出来事の外部性は過去と未来の間に裂け目をもたらし、そのために時間の異なった諸部分は混乱した(dis-located)様相を呈する。出来事は、文字通りの意味で過去と未来の相違を生み出し(produce)、出来事が突然に起こることを通してこの相違を開示する。出来事は時間の「裂開」、すなわち時間が時間自身から異なった方向へと現われ出でることを構成している。このことをハイデガーは、時間が時間自身と一致することは決して無いという意味で「脱臼(ekstasis)と呼び、レヴィナスは隔時性(dia-chrony)と名づける。(Levinas 1987, 32) なぜなら出来事は、それ自身としては転倒しているからだ。出来事は時間の流れの中の特定の瞬間として自身を統合することは無い。それは実存の様態全体を抜本的に変革させる。(Husserl 1970a, 31) 出来事は世界内で起こるのではない。反対にそれは、あたかも出来事が起こることを通じて開ける新しい世界のようなものだ。出来事は時間性の際どい瞬間を構成する。にもか

わらず、際どい瞬間は時間の継続性を許容するのだ。

この自身との不一致は、新しい出来事に対して開かれていること、それら新しい出来事によって変容させられ、破壊さえされるという可能性をもたらす。またこの不一致によって、主観は時間的存在、実存的存在、すなわち恒常的に自身から出て行くことの出来る「脱目的」存在となる。偶然的出来事に対して開かれているということはそれゆえ、人間存在の実存にとつて本質的なことである。このような開けによって人間存在に運命がもたらされ、人間の生は冒険となり、計画が予期どおりに発展するようなものではなくなるのだ。

現象学は事象そのものへ還れという自身の命令に従ったのだが、そのような現象学が、「形相的」現象学にとどまったままで満足することとはあり得ないのは明らかだ。この形相的現象学とは、経験において変化しないままであり続けるものについての思想である。それは若き日のハイデガーの用語にならえば、「事実性の解釈学」にならなくてはならない。事実性の解釈学とは経験の内に見ることが出来、理念性に還元することが不可能な全てのものの、本質的に変更可能で移ろい行くものについての解釈である。このような現象学はもはや単なる存在と本質の思想ではあり得ない。それは存在するかもしれないものについての思想、偶然性についての思想でなければならない。それは現象性のアプリアリの思想であるのみならず、アポステリアリの思想、「出来事の後」の思想でなければならない。問題は、存在あるいは本質の思想と他なるものや偶然的出来事の思想を、根本的に対立させることではない。むしろ出来事の現象学がいかに現象学の企てを遂行するに当たってふさわしいかを示すことが問題なのだ。それは「大文字の」他者を根本的に外部性と考える思想家が信じているように、現象学的

言説に欠如があり、不可能であるということではない。私はレヴィナスのことを言っているのだが、デリダの最後の著作も該当する。

フッサールとハイデガーの現象学において、何が出来事の現象学的思想を可能にするのだろうか。出来事の現象学が可能であるというテーゼを擁護するために、我々はこの間に総合的且つ組織的な仕方では答えるよう試みることにしよう。さしあたり私は、予期と驚きの現象について現象学的言説が可能かどうか反省し、それをフッサールとハイデガーの分析から導き出すことで満足しなければならぬ。

部分的には予想され予期されていたとしても、予想に反していること、これが実際出来事の「本質」なのである。このことに基づいて、我々は出来事とは「不可能な可能」なのであると言っても矛盾ではないだろう。出来事とは、その出来事の持つ内的対立においてみると、あらゆるものをよそに恐るべき仕方をとって、あるいは驚異的な様態をとって生じてくる「不可能なこと」である。それは常に驚きをもつて、まさしく予想していなかった側面から我々にもたらされる。それゆえ予想を上回るもの、それが出来事であるのだが、これについて考えることは現象学にとって困難な課題だ。出来事性の現象学は死の現象学と類似した位置にある。一つの出来事である死もまた、常にあらゆる予想に反して生じるもの、いつも早すぎるものであり、不可能であるにもかかわらず生じるような何ものかである。死は我々から生じることなく我々へと到来する。この出来事は他者にもまた起こるのであつて、非個人的な方法で生じる。そしてそれは生物にとつてもっとも普遍的な出来事なのだ。死は、決して現前せず直ちに生じることとは決していないという点を別にすれば、優れた意味における出来事である

と言えるだろう。それは世界を開くのではなく、むしろ永遠に閉ざすのだ。それは時間性の内に空白や断絶を引き起こすことも、可能性の新しい形の源であるだろうような通時的な瞬間を構成することもない。それは共時態と通時態を純粹に同時に破壊する。このような理由からいみじくもハイデガーは、出来事とはかけ離れた死に、優れた意味における可能性という定義を与えたのである。(Heidegger 1962:307) 死は依然として我々にとつて可能性にとどまっている。我々はこの可能性を、たとえ自殺によつてさえも実現することは出来ないだろう。自殺とは、人間の実存を最奥で規定している死の本質的な受動性を免れる、一つの方法に過ぎない。(Heidegger 1962:299-311を参照)

しかしハイデガーが言うように死が我々にとつてより上位の可能性であるのなら、これは可能性という伝統的な概念を定義しなおすことを意味している。なぜなら哲学的伝統においては、可能性は現実に対置されるからだ。それは現実と較べてより少ない何ものかと考えられている。しかしここで死という光の下で見ると、可能性は現実より上位のものと規定されるのであつて、現実と比較することは出来ない。現象学的観点では、可能性は現実に関して過剰性のあるものだ。このことから我々は可能性を現実と比してより上位のカテゴリーとみなすことが出来る。可能性は事物の一つの構造であるカテゴリー以外のものである。人間の実存の存在様態は *ess* (事象)、すなわち *realities* (実在物) の存在様態と同じではなく、存在しなければならぬものとしての存在者(言い換えれば可能性としての存在者)の様態に等しい。このことから、可能性とはハイデガーが名づけるように、実存の構造、実存囁なのである。なぜなら、人間存在とは死すべき存在であり、実

存において自らの死に絶えず関係を有しているからである。この死は常に可能性の形態にとどまっている。死は死そのものの存在に向けた構造論的予料の形態にとどまっている。それは実存する限り実現されないままなのである。

実際、ハイデガーは可能性を実存嚆として定めたのだが、これは既にフッサールの志向的分析において準備されていたのであった。人間の生活を日常性において括弧に入れずに分析したものと比較して、この種の志向的分析が独自性を持つことを、フッサール自身『デカルト的省察』(1900)において強調していた。この独自性は、志向的生の特殊性に由来する。志向的生は所与性の全体性として理解することは出来ない。それはむしろ意味作用の総体として理解され得る。意識が「既に与えられた」ものの形態ではなく意味作用の形態にあるということは、何を意味しているのだろうか。フッサールによれば、それは「志向そのものにおいて志向を超える」⁽⁸⁾という意味を含んでいる。言い換えれば志向的作用は常にそれ自身において与えられるものを越えているのである。

現象学的説明は与えられた与件だけでなく、潜在性をも取り扱う。

このことが意味しているのは、現象学が単にノエシスとノエマの相關関係の理論、コギトとそのコギタートゥムの理論であるばかりではなく、志向されているもの (intentionum) を志向 (intention) そのものにおいて必然的に乗り越えるための原理を、現象学が打ち立てているということだ。これはコギタートゥム、すなわち意識の「対象」が最終的には決して与えられないということだ。現象学がコギタートゥムを常により完全な方法で顕在化することが出来るのは、コギタートゥムが現れる意味連関との関係において、あるいはフッサールが言うよう

に、コギタートゥムの内部地平と外部地平との関係においてである。

志向的分析の独自の操作とは、意識の実際の状態に含まれた潜在性を顕わにすることである。それゆえ志向的分析は、予期の現象学の基盤と考えることが出来る。これは対象に向かう意識が持つ緊張の現象学だ。絶えずそのつど新しい地平が展開するのに従って、意識の予期が確認されるか否かということに対して、この対象は開かれ続けている。

我々は過剰こそはここでは規則だ、とさえ言うことが出来る。なぜなら、経験されたものには常に何かが付け加えられるのであり、その付け加えられたものを志向と完全に関係付けることは決して出来ないからである。過剰は志向性の運動の起源にあるのだと見なすことが出来る。それは次のような意味において言うことが出来る。つまり、志向性の完全な充実、あるいは対象に対する意味作用が完全な十全性を持つに至れば充実と十全性は破壊されてしまうのだ。フッサールによれば、ある対象の知覚と他の人間存在の知覚との間に平行関係があると言うことが、明らかにになっている。どちらの場合にも、フッサールが言うように、知覚されないが単に「共に現前する」諸部分がある。

このことは、対象と人間の実存が、実際に知覚されるものにとともに含まれているということの意味している。例えば、立方体の隠れた側面や、他者を実際に体験 (die Erfahrung) することなどだ。実際に現前しない体験の部分が存在することは、志向的現象学の規則だ。なぜなら志向の完全な充実という単なる観念でも、志向性の基盤を破壊するだろうからだ。他の人間存在に対する志向的関係を、対象に対する一般的な志向的関係の一つの特殊な場合と考えることは出来ない。反対に、それはまさに志向性の原型と考えるべきなのだ。この志向性の原型は予期というものが完全には決して充足されないところ、非充実

という脅威を完全に回避できないようなところで繰り広げられるのだ。

ハイデガーの実存分析と同じくフッサールの志向的分析に、予期の現象学の基礎があるのだとしたら、これらの哲学に驚きの現象学の基礎を求めることが出来るだろうか。驚きの現象学という概念がまさに不条理ではないだろうか。我々の知るところによると、全ての希望を越えたところで希望し、ヘラクレイトスが断片18(Heraclitus 1987,19)において述べているように「期待しがたいものを期待する」ことは可能であり、必要でさえある。私の考えでは、フッサールとハイデガーが、未来の非決定性に対して開かれていることを主題化し得たのは疑いない。しかし出来事と単に出会うということが不可能になるこのようない方において、出来事に含まれるこの過剰が可能性の地平を破り砕く時、何が起こっているのだろうか。人間存在のあらゆる範囲の可能性が出来事の不調和と挫折を完全に統合できなくなった時、我々は危機や死んだような生活、精神的外傷の諸瞬間をどのように説明することが出来るだろうか。

ここに二つの例がある。愛するものへの哀悼と、宗教的回心である。どちらの場合もある移行が起こったのだが、それは、特定の可能性が失われたことではなく、世界と呼ばれる可能性の全体が根本的に失われたことに関係がある。このような危機的時期において、精神的な外傷を被る出来事を経験する余裕すらない、という経験を我々はする。重病の人がやがて死ぬだろうと予期していたにもかかわらず、その重病患者の死はそれでもなお不意打ちであり続けるのだ。それはいかなる予測をも凌駕するように感じられる。起こったことは「プログラムになかったこと」だ。それは語の真の意味において予見できなかった

ことだ。それは予測をまさにその構造において否定し、崩壊させるのである。

このような経験は非常に稀である。通常の経験は世界の安定性に対する元初的な信頼と、経験が常に同じ「様式」をとっているだろうという見込みとを前提している、とフッサールとメルローポンティは述べている。(Merleau-Ponty 1968, 3-4; Husserl 1970a, 31) しかし我々は精神病において、このような「実存的な」危機の顕著な具体例を見ている。例えば統合失調症患者の場合、他の人間存在にとっては自明なように思われることが、喪失するのを経験する。彼あるいは彼女は世界の喪失と、経験が通常持つ首尾一貫性の破壊を体験する。⁹⁾ 彼あるいは彼女は彼女がそれゆえ、恐怖のどん底に突き落とされ、事物や他の人間存在とコミュニケーションできない状態に陥る。このような主体は自らを出来事性に対して開くことができなくなり、新しい予期せぬ出来事が我々に要求する可能性を再統合化することができなくなっている。というのも、出来事そのものが、可能性を新しい形へと統合するように要求するからである。人は自由に決定して自己の世界を変化させたり回心したりするわけではない。我々は出来事について能動態でも受動態でも語ることが出来ない。我々がうまく自己を意のままにする時のみ出来事は我々を変化させ、あまつさえ我々に対して「真の意味で」起こる」ことが可能なのである。精神病者に失われているのは、まさしくこの「自己を意のままにすること」である。

我々が出来事について語りうるのは、三人称過去形で、「それが私に起こった」という形においてのみである。我々は自分の人生における大きな出来事を、同時発生したものとして経験することは決してない。これは、我々の人生における最初の大きな出来事を考えても明らか

かだ。我々は自分の誕生を求めたわけではない。我々自身の実存の起源に在るのが自分ではないという事実の、これが証拠である。生まれただということは、我々には決して現前しなかった過去によって我々が条件付けられている、ということの意味している。我々が選んだのではない実存のなす諸決断を引き受けることによつてのみ、我々は後からそれを自分のものとするのである。だから、自らの誕生に関する驚きが、我々の内部にはあるのだ。生まれるということは我々の存在を構成していることだが、それは永遠の驚きだ。これが、この最初の出来事が制御不能な性質を持つということの証しである。新しい出来事の度に、誕生という最初の出来事が繰り返される。新しい出来事の度に、「初めて」起こったことの持つ根本的に斬新なものを経験しなおすかのようであり、同じように、新しい出来事の度に、この出来事が出来事そのものと合致することが不可能であるということを、そのつど経験しなおすかのようである。出来事それ自身は突然出現して未来から過去を分離する。

実存する存在者は、このようなおどろきを意のままに統御することが出来ない。ある意味では、ここに秩序を与えるのは出来事なのだ。しかし秩序付けられることは従う者の協力を必要とする。人はたとえ出来事の意味するところがいまだ不明瞭であつても、それとの関わりにおいて完全に受動的であるわけではない。我々は出来事に意味を与えようとし続ける。ある出来事が精神的外傷として経験され得るのは、ただ起こったことの全てを解釈しようとする試みとの関わりにおいてのみである。(この解釈という行動は人間の世界内に在るにほかならない。) フッサールとハイデガーは共に、我々の志向的活動性自身と実存の事実性の内部に受動性を見ていた。我々はこの実存の事実性を引

き受けることが出来るだけであつて、選ぶことは出来ないのである。実存の事実性はフッサールにおいては受動的発生もしくは総合の理論である。ハイデガーの場合それは、事実性と実存性とを緊密に結びつけることによつて理解される。その場合この事実性とは、人間存在が世界へと投げ込まれた存在であることを意味する。実存性とは、ハイデガーが「ひと」(世人)と呼ぶ将来に向けられた存在者の企投の全体状況のあり方に、事実性を組み入れることである。

我々は現象学と出来事の思想を対立させるべきではない。我々はこの二つを結び合わせるべきなのだ。現象への開けは予見不可能性への開けと同じものと考えなければならぬ。驚きを予期するというこの逆説的な能力は現象学において常に問われるものである。メルロー・ポンティは『見えるものと見えないもの』の中で「哲学はヴァレリーが精神の身体について語ったように、我々の活動の受動性について語ったことはかつてなかった」(1968, 221)と述べている。この我々の活動性の持つ受動性は、時間化の過程にほかならない。この時間化は我々の内に、我々の思考がつくり出したものの外部に、思考する存在として起こる。なぜならメルロー・ポンティが強調しているように、「私は現在から過ぎ去ったものの、把持への推移によつて我々の内に生じる、あの空虚の作り手でさえない。私の心臓を鼓動させているのが私ではないのと同様、私自身に思考させているのも私ではないのだ。」(1968, 221)我々のイニシアチヴがたとえ新しいものであろうとも、その決断は人間の精神である存在——何かが、あるいは何かの不在が刻み込まれることがある存在——のこの領域で生まれ落ちる。現代フランスの偉大な現象学者アンリ・マルティネーは「超受動性」(transpassibilité)という新しい用語を作った。この言葉は我々が出

来事を経験する能力を言い表している。ただしそれはこの出来事の経験の能力が、我々にとって受容性の領域への能動的な開けを意味する限りにおいてである。(Maldiney 1991, 114) 生起している出来事に対して己を開く能力に欠けているということ、予期せぬことをもはや受け入れることができないということ、これは実際精神病者の特徴である。

現象学は予期のもつ内部性にも驚きのもつ外部性にも特権を与えない。現象学は経験に先立つものとして、主体を受容性としてもまた客体を能動性としても打ち立てることはない。現象学はこれら両者の間の奇妙な一致を考えようと試みる。ハイデガーが存在と「ひと」の間のほとんど考え難い一致について考えようとしたことは明らかだ。彼は性起 (Ereignis) という語を使ってこれを試みた。性起はドイツ語の通常の意味の「起るること」を意味するだけではなく、一般的用法と学問的用法の両方における二重の語源に従えば、「わがものとする」と「見えるようになること」を意味している。出来事を考え、他者について考えるためには、現象学的方法以外の思考方法が必要だと述べる現代の思想家たちに対して、私はこのような立場をとりながら反論しているのだ。同時に現象性の思想でないような出来事 of 思想などというものはあり得ないのである。

注

『現象学研究』誌の編集者が論文のこの版を転載することを許可してくださったことに大変感謝します。〔英語版編集者〕

(1) 〔訳注〕この論文は当初一九九八年九月プラハにおける哲学協会主催の学会で講演されたものである。これはまず *Études Phénoménologiques* 25, 1997:59-75 "Pour une phénoménologie de l'événement: l'attente et la surprise" として出版された。後にこれを簡略化し、フランソワーズ・ダストゥール自身の訳、それに基づく編集者による翻訳改定を経て英語版が出版された。本翻訳はこれを底本としている。 *Hyphatia - A Journal of Feminist Philosophy*, Special issue: Contemporary French Women Philosophers, Ed. by Penelope Deutscher, Vol. 15, No. 4, Fall 2000, Indiana University Press.

(2) 例えば Bergson (1963, 71-72) Bergson (1944, 371-72)

(3) この点に関してはクロード・ロマンの注目すべき論文「可能なものと出来事」(Romano 1993) を参照。私はこの論文から多くの着想を得た。

(4) 〔英語版編集者注〕読者はここでフランソワーズ・ダストゥールが *éventualité* の語に与えている意味と英語の *eventuality* に含まれている意味の相違に注意すべきである。この文脈において *éventualité* はより一般的に可能性、チャンス、不確実性、偶然性、仮定上のものを指しているのに対し、英語の *eventuality* は最終的に結果として起こったことと、可能な不動の出来事の双方を意味している。

(5) Heidegger (1976, 12) で引用されている。

(6) 〔訳注〕メルロー・ポンティの原典では *dédans et dehors*

(7) 「存在論 (事実性の解釈学)」は一九二三年夏学期のハイデガー

の講義のタイトルであった。Heidegger (1923) を参照。

(8) Husserl (1964,48) を参照。『現象学的解明といふものは、コキタートゥム(例えば「背後の面」)の意味の内に含蓄された非直観的な仕方で共に思念されているものを明らかにする。その際に潜在的な知覚をありありと想像裡に思い浮かべ、見えないうものを見えるようにする)とである。』

(9) 「英語版編集者注」例へば、Dastur (1997) にならび引用されていふBlankenburg(1991)の議論を参照。

引用文献

- Bergson, Henri. 1944. *Creative evolution*. Trans. Arthur Mitchell. New York: Random House.
- . 1963. Essai sur les données immédiates de la conscience. In *Œuvres* (Edition du Centenaire). Paris: PUF.
- Blankenburg, W. 1991. *La perte de l'évidence naturelle : Une contribution à la psychopathologie des schizophrénies paucis-symptomatiques*. Paris : PUF.
- Dastur, Françoise. 1997. Pour une phénoménologie de l'événement: L'attente et la surprise. *Études Phénoménologiques* 25:59-75.
- Goethe, Johann W. 1968. *Maximen und reflexionen*. Vol.12. München: Hamburger Ausgabe.
- Heidegger, Martin. 1923. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. In *Gesamtausgabe*, Band 63. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1962. *Being and time*. Trans. John Macquarrie and Edward

Robinson. Oxford: Basil Blackwell.

———. 1977. *Vier Seminare*. Klostermann: Frankfurt am Main.

———. 1976. La fin de la philosophie et la tâche de pensée. In *Questions IV*. Paris: Gallimard.

———. 1979. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. In *Gesamtausgabe*, Band 20. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heraclitus. 1987. *Fragments: A text and translation*. Toronto: University of Toronto Press.

Husserl, Edmund. 1960. *Cartesian meditations: An introduction to phenomenology*. Trans. Dorion Cairns. The Hague: M.Nijhoff.

———. 1962. *Ideas: General introduction to pure phenomenology*. Trans. W. R. Boyce Gibson. London: Collier Macmillan.

———. 1964. *The idea of phenomenology*. Trans. William P. Alston and George Nakhnikian. The Hague: Martinus Nijhoff.

———. 1970a. *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology : An introduction to phenomenological philosophy*. Trans. David Carr. Evanston: Northwestern University.

———. 1970b. *Logical investigations*. Vol 1. Trans. J. N. Findlay. London: Routledge and Kegan Paul.

———. 1991. *On the phenomenology of the consciousness of internal time*. Trans. John Barnett Brough. Dordrecht: Kluwer.

Kant, Immanuel. 1933. *Critique of pure reason*. Trans. Norman Kemp Smith. London: Macmillan.

Levinas, Emmanuel. 1987. *Time and the other*. Trans. Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquense University Press.

Maldiney, Henri. 1991. *Penser l'homme et la folie*. Grenoble: J. Millon.

Merleau-Ponty, Maurice. 1962. *Phenomenology of perception*. Trans.

Colin Smith. London: Routledge and Kegan Paul.

———. 1968. *The visible and the invisible*. Trans. Alphonso Lingis.

Evanston: Northwestern University Press.

Romano, Claude. 1993. Le possible et l'événement. *Philosophie*
40(décembre 1993): 68-95 and *Philosophie* 41(mars 1994):
60-86.

(小関彩子・おせき あやこ・関西学院大学／龍谷大学)

現象学的無意識について

現象学的なエポケー、点滅そして還元⁽¹⁾
マルク・リシール (Marc RICHIR)

1. フッサールにおけるエポケーの概念とそのアポリア…存在論的な模造

〔第一節でリシールは、フッサールの現象学が、知覚制度の構造を、別の構造を持つ他の制度にまで一般化して適用してしまうというまちがいをおかしたと指摘する。知覚をもとに構想されたエポケーが、フアンタジの領域には適用できないことを示すことでフッサールの方法の限界と同時にフッサールのフアンタジの分析の革新性と射程を明らかにする。〕

おそらく時間を隔てたおかげでフッサール現象学が哲学に対してもたらしたもつともオリジナルな貢献のうちのひとつは、ドクサの役割とそのさまざまな型を明らかにしたことにあると言うことができる（ここでドクサというのはフッサールというよりもギリシャ的な意味で、つまり何かについての統覚すべてにつねに含蓄されている〔意見、

註

(1) 訳註…この論考は一九九八年にパリのラエネック病院で発表された原稿を下敷きにし、同年ルーヴァンで開かれた《Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung》で発表された。また、さらに修正を加えられて *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, J.Millon, coll. Krisis, 2000, pp.474-486 に収められている。本文の鍵括弧〔…〕のなかは、訳者による補足説明である。普通の括弧(…)は、原文に使われていた場合と、構文構造を明瞭にするため訳者が挿入した場合があるが、いちいち断らなかつた。なお長文が頻出するので文章を切り、特に接続詞的な熟語は文意を損ねない限りで意識したことをお断りする。

なお訳訳に際しては伊藤泰雄先生（武蔵大学）より貴重なご助言を頂いた。メルロ＝ポンティ『フッサール「幾何学の起源」』についての講義ノート』邦訳の中に、伊藤先生がリシールの「夢における 感じうるもの」を訳出される予定である。又、今回の論文掲載の機会を与えて下さった小川侃先生（京都大学）に深く感謝する次第である。

訳 村 上 靖 彦

信念、判断、表象といった多義性をもつ「ドクサ」という意味である。）。これらの型にしたがって私たちは対象に関係する。たとえば知覚において現在にある対象^②、想起における過去の対象、ファンタジーにおける非現在の対象、理念的思念における遍時間的な対象などといった具合である。もうひとつの貢献は、「自然的態度」と言われるもののなかではつねに隠されて覆われていたものを、(知覚された、記憶された、ファンタジーされたなどの) 存在意味として、そしてしかじかの対象の在り方^③の意味の内実Gehaltとして明らかにしたことである。

周知のように、対象の実定性とそれにまつわるドクサの型への盲目的な関与の括弧入れ・宙づり・エポケーが、対象をこれこれのものとして思念する思念(ノエシス)と、存在意味と在り方の意味(志向的、ノエマの意味)とを同時に発見し暴露するenthüllenことを可能にするのである(存在意味は、思念されたもの、つまり志向の対象としての思念されたものを、つねに意味をもつた対象にする)。それによって、静態的なノエシス・ノエマの連関において、思念と思念されたものとのあいだの志向的関係の複雑な構造をそのつど構成するものが明らかになり暴露されるse devolier。と同時にさらにすすんで、意識のなかでの思念行為と志向的意味の諸層のさらに複雑な重なり合いと絡み合い(志向的含蓄)も明らかにになる。意識は全体としては単純な構造などとはたず、物と世界とについて意識がなす経験におけるそのような「志向的」連関の非常に錯綜した織物である、ということ静態的現象学はすでに示しているのである。

はじめからこのように志向的関係ではなくてドクサのさまざまな構造について語ったのは、ひとつには自然的(日常的)態度において生じる驚くべき自己忘却を強調するためである。そのおかげで、私たち

が関係しているものに意に反していつもすでに捉えられているのであり、それゆえ、私たちはその関係に捉えられた側でありかつ捉える側でもある。そしてもうひとつには、私たちがそのつど巻き込むこのような捕捉は、主体―客体―表象Vorstellungの構造への古典的な参照が示すもの以上のものをもっているであろうということを示すためである。この第一段階で宙づりされるのが、實在論および観念論である。

そしてフッサールは、(ファンタジーPhantasieにおけるものも含めた) Setzungen 「態度決定」についてノエシス・ノエマ構造が(彼の語法の意味で)含蓄するすべてのものに対して、すぐにとでも注意深い態度を見せるのである。存在と在り方の志向の意味は、一般には理念性やテオリアの志向の意味ではない。というのはその行為においてそのハビトゥスとともに沈殿する意味を創設するStiftung(創設/制度)は、たいていは理念性のStiftungではないからである(そうなるのは、特定のばあい、つまり理念化作用があるばあいだけである)。

志向性の(Fundierung「基づけ」)を通しての) 重なり合いや絡み合いのなかで、学へと導くであろうものを解きほぐすことは、認識批判の企てから出発したフッサールにとって重要な問題になるだろう。そのために、最終的には発生的現象学、つまりStiftungenとその連なり(個体的そして集团的)〈歴史〉を通過しなければならぬだろう。

このような文脈のなかに据えてみると、フッサール現象学のおそらくもつとも独創的(で革命的)な運動は、さまざまな型のドクサの構

(2) 訳註…註(6) 参照

(3) 訳註: etre-ainsi=Sosein…たとえば「幾何学の起源」の用例を

参照(Hua VI, S.370)。

造をドクサのエポケーによって白日の下にさらすことであつた。ひとたび括弧入れが遂行されたあとに括弧のなかに「残る」ものについて、彼が語っていることをすっかり理解するためには、以下の三つのことを理解しなくてはいけない。「(一)宙づりが自然的態度に構成的な根源的な眠りあるいは忘却のようなものから「目覚めさせる」ということ。(二)さらにそれによって、いかにして、関係のなかで意識が素朴に眠りあるいは忘却しつつあるのかを暴露するということ。(三)すなわち、意識が捉えたと思つてゐるものに捉えられてゐる仕方を、その関係の構造と意味のただ中から暴露するということ、以上である。「エポケーは」「魔術的な」操作などではないから、エポケーによつて世界は何も変わらない。そうではなくて、エポケーを遂行することで、できあがつた姿で自分が見いだしてゐる *vorfinden* と信じてゐるものの(つまり自己忘却してゐる時には、それと私が関係をもつてゐると思うものの)構成そのもののなかに、知らず知らずのうちにであるにせよまずは能動的に巻き込まれ、含蓄されてゐる、ということを見出すのである。そして周知のように、志向的含蓄のなかで自らが能動的であることを暴露した自我は、素朴に「既存の世界を」見いだすと信じてゐる自我とはもはや同じものではない。これこそ、事物(一般には対象)のなかに自らを見いだす *vorfinden* しかない *ミューンダーン* な自我の後ろに隠れた、超越論的構成的自我である。そして究極的にはこれは具体的な基体としての自我ですらある。この基体としての自我は、意味とハビトゥスの沈殿、そして(初期の静態的でノエシス・ノエマ的な分析の極としての、構造的なものでしかないから抽象的な)純粹自我からできてゐる。

ハイデガーのように無理して見つけだそうとも思わない限り、こ

れまでのところでは「主観性の形而上学」や「表象の哲学」なるものに由来する「思弁的な」構造のたぐいは見いだせない。広く受け入れられてゐる見解とは異なり、フッサールはこれらの構造のはじめての破壊者のひとりであつた。それ自体として考えれば、ノエマはもはや「表象」ではなく、まさにノエシスの複雑な連関へと送りかえす意味であり、この意味はかならずしも直観的な *Darstellungen* (呈示)によつて「充実される」必要は一般にはないのである(つまり表象される必要はない)。にもかかわらず、たしかに彼のエポケーの概念、すくなくともフッサール文庫によるフッサリアーナの出版以来私たちが知つてゐるようなエポケーの概念のなかには、現象学にとつて本質的あるいは必要不可欠なものとは言えないような、ある種の「下部構造」のようなものがある。結局のところ方法的な出发点としてのフッサールのエポケーは、しばらくのあいだ(事物や世界の)経験の進行を宙づりにすること、この進行の時間的展開を、ノエシス的思念の側においても、構成されつつあるノエマの意味の側においてもありのままにつかもうとすることにゐる。そしてこの「目覚めさせ」暴露する捕捉は、すでにちよつと過ぎ去つてしまつた宙づりの現在の過去把持のなかで、遂行されるのである。このことは一方では経験の進行は一般に *überhaupt* 過去把持と未来把持をともなつた生き生きとした現在の連続的な流れのなかで、つまり連続的な時間流(これが、実のところ「絶対的な主観性」である)のなかで展開するということを前提とする。他方では、この進行はそのつど *Umschiffung* (原創設)によつて創設されてゐる *gestiftet*、とつうことを前提とする。原創設はそのつど同時に *Umräumung* (原印象)あるいは *Urmepfindung* (原感覚)を基点としてゐる時間の展開の連続性の原創設であり、志向の意味を

構成している生き生きとした現在に収斂し、その後関連するハビトゥス（意識がもつ、Nach-Stiftung〔後創設〕によって件の志向的意味を「再活性化」しようとする傾向）とともに、意識のなかに沈殿する時間の統一性の原創設である。経験の連続的な進行を宙づりすることによって、超越論的な「自己」の自己忘却は超越論的なコギトとして、そんなふうに来るもののなかにいつでもjederzeit捉え返されることができ。この超越論的なコギトにおいては、デカルトの言葉をつかうと経験にたいする「信じやすい心」を意識に与えるところのものななかで、意識は自らを取り押さえる。それによって、「意識を」取り押さえ自らも取り押さえるこの宙づりによって開かれた超越論的な反省は、（ドクサのさまざまな構造が盲目的に作動する）自然的な反省とは区別されることになる。

ところでさらに詳しく見てみると、「下部構造」はフッサールにおいては（いつもではないが）多くのばあい、経験の進行の時間的な連続性（この記述は（外的そして内的な）知覚的統覚たるこの型のStiftungには完璧に適合する）が、不当に一般化されて、意識の生動性全体へと拡張されているということに由来する。念のためにつけくわえると、「そうはいっても」このことはすでにいわゆる「現前の形而上学」を逸脱している。なぜなら時間流は過去と未来へむけて無限であり、つまり「無意識」でもあって、大部分が現前していないからである。言い換えるとこの「下部構造」は、いかなるものであれすべての経験を統御するとみなされる、知覚的統覚のStiftungの無批判的な象徴的優勢によって、知覚「モデル」を不当に拡張していることにある。

このような（フッサールへの）反論に私たちを駆り立て、しかしまた現象学の運命は彼の正しさには依存しないと主張するよう駆り立て

るのは、ファンタジーPhantasieについてフッサールが展開した注意深い検討（cf. HuaXXIII）である（紙幅が限られているのでここでは検討できないが、この点については間主観的な準現前化の問題系全体を呼び起こすこともできる）。実際『第一哲学』第二巻（HuaVIII）の第四講で、ファンタジーのなかでのエポケーについて疑似エポケーquasi-épochéということ語ったときに、フッサールは事実上アポリアにいたっている。詳細においては非常に複雑な議論を要約してみよう。まずはじめに確認したいのは、ファンタジー「Phantasie」は想像「Imagination」ではないということである。想像は物質的な支えに担われた像Bild意識や、あるいはフッサールがPhantasieerscheinung（ファンタジーの現出）となづけたものを基点にしてつくりあげられた、あるいはむしろ一時静止されたイメージの意識である。

（4）訳註：créance（信用・信任）。人間の信じやすい心を、偽りや疑わしいものがすぐに占領してしまう、という文脈（デカルト『第一省察』、Descartes, *Œuvres philosophiques*, Tome II, ed. F. Alquié, Paris, Garnier, 1967, pp. 404.411）。

（5）訳註：symbolique：リシールが、「象徴的」という言葉を使うときには、（彼が批判的立場をとる）構造主義的な意味での象徴構造のことであってシンボリックなメタファーのことではない。リシールにとっては全ての創設＝制度institution, Stiftungは象徴的なものであり、つまり文化的歴史的、習慣的な構造化を経ているのである。この箇所は、知覚という制度の構造が様々な創設＝制度のひな型と考えられてしまうということを言っている。

ファンタジーについてのフッサールの分析の要点は、連関する諸要素の束に収斂する。まず、ファンタジーにおいて「ファンタジーする *phantasierend*」主体の「自己」は、自己忘却のなかに失われ忘れられる。この忘却は、はじめは今まで見てきたような一般に自然的態度で働いているものと同じ次元の問題に思えるけれども、じつはまったく違う。というのも一九〇四／〇五年度の講義の分析 (HuaXXIII, 58-63) を取りあげてみると、ファンタジーの現出固有の特徴は、その変幻自在さ、多かれ少なかれあいまいではなく移ろいやすいこと、電光のような *blitzhaft* 出現と、間欠性だからである。それは時間の連続性をなすであろうすべてのもの（知覚の進行における現出から現出への連続的な繰り越し）に対して断絶している。それに加えて、ファンタジーのなかで知覚された「対象」は現出しつつあるにもかかわらず現在 *Present* にはない⁶。ファンタジーの現出の「感性的部分」であるファンタスマターも (アイステマター、つまり *Empfindungen* [感覚] のように) は現在にはない。そのことを理解するとファンタジーの時間化の「領野」は知覚的統覚のそれとは大いに異なるということがわかる。それゆえフッサールも何回か言っているように (特に cf. HuaXXIII, 551-552)、ファンタジーにおいて統覚された「対象」は、時間流のなかで決められた時間的位置すら持たない。そうは言っても確認される *ausweisen* 「ファンタジーする」主体があるのだから、フッサール自身が考えたことを超えて以下のことを認めなくてはいけない。つまり、ファンタジーの時間化は現前の時間化であり、抽象などではない指し示すことが可能な現在を欠いた現前 *présence, sans présent assignable* における時間化なのである。さらにファンタジーの現出はいつもすでに根源的に現前のなかで (現前の、ではない) 過去

把持と未来把持のなかにあり、現出自体は決して現在にはなかったしそうなる必要もない (cf. HuaXXIII, 68, II, 3-4; 84, II, 27-29; 86, II, 1-3)。そこでフッサールは、ファンタジーされたものに関して、非現在のな現出するもの (現在分詞の意味での *apparaissant*) と語っている。現在を欠いた現前、それゆえ自らの時間を作りながら自らを作りつつある現前である。この時間はそれゆえまさに連続的なものではなく、生き生きとした現在に収斂することもはやなく、自発的に中断し、行為 *acte* ではなくそれ自体うつろいやすく間欠的な動き *acc. non* あるいは能動性 *activité* に身を任せて再開する。そうすると、もしもエポケーが *Zeipunkt* を介して流れの連続性を中断しなくてはいけないのだとしたら、このような現在を欠いた現前にとってエポケーとは何を意味することになるだろうか。

フッサールの功績は、すでに引用した『第一哲学』の講義でそうはいってもなにかしかのことを試みたことにある。まず、たとえ「ファンタジーする」主体がファンタジーのなかで失われ忘れられているといっても完全にではないということを彼は示している。というのは、ファンタジーの空間性は、ファンタジーにおける方向性のゼロ点とし

(6) 訳註: *être présent* は通常は「現前している」であるが、ここでは「現前 *présence*」と区別された「現在時」の意味でこの言葉が使われているので、このように訳した。

ての Phantasieleib (ファンタジーにおける生きる身体^⑦) なるものの志向的含蓄、それゆえ現実世界のなかに含蓄された自我とは区別される Phantasie-Ich (ファンタジーにおける私) なるものの志向的含蓄を確証するからである。しか「Phantasieleib は Phantasie-Ich と同じく未規定的なものである (cf. Hua XIII, 301)」。それをそれとして捉え返すことはもちろん不可能である。そうしてしまおうと、知覚的統覚に含蓄された Körperleib (物としての身体) の方から規定し直すことで、変形してしまうことになるだろうからである。それゆえエポケーをファンタジーにまで拡張するために、フッサールは言うなれば「ファンタジーを知覚に見立てた」模造^⑧を作る。彼は次のようなフィクションを想像 fingiert^⑨。それによると、Phantasie-Ich がこの「現実の知覚世界に含蓄された」自我であるかのようにであり (そんなものは「実際には」決して (自分自身には) 現在しなかったしそうなることもないけれども)、もしも自己忘却さえなかったとしたら、この自我は、ファンタジーの活動をあたかも知覚的な行為であるかのように生きたであろう、というフィクションである (これはある種の疑似知覚)。 「ファンタジーは知覚のような現在を持たないのに」まるで「ファンタジーされた対象」が現在にあったかのようにみなして「ファンタジーされた対象」を知覚することである。(ファンタジー固有の時間化ゆえに不可能であったが)「もしファンタジーが知覚的行為であるならば、」この自我

(7) 訳註…リシール自身はフッサールの言葉であるかのように用いているが、フッサールの中に用例が見つけれなかった。以下のようなフッサールの言葉は、Phantasieleib を Phantasie-Ich の代わ

りに使うことを許すように思える。「それ「ファンタジーに関連する自己」は純粹なファンタジーにおける自己であり、無限的な身体性をもち、無限定的な人格性を持ち、反省によってのみ限定されるようなものである。」(E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Band I (1905-1920), *Husserliana* Band XIII, La Haye, M. Nijhoff, 1973, S. 301)。「この点に関して以前リシールに質問したところ、彼の返事は、「おっしゃるとおり。私が読んだテクストの中ではフッサールは Phantasieleib という言葉を使っていないようです。しかしフッサールがファンタジーにとつてのそれとしてファンタジーの中での Nullpunkt (= Leib) について語るときには暗黙のうちにそのつど Phantasieleib があります。」(二〇〇〇年九月一三日付の手紙)

(8) 訳註…リシールにおいて simulate ontologique という概念は初期の著作以来一貫して重要である。模造によって本来実体化できないし存在ですらない現象の現象化が、実体・存在とみなされるようになる。この「存在化」(つまり経験論的次元) という「見たて」、「想像」を介してしか「現象」を思考すること(現象学)はできないという点で不可欠のものである(たとえば心理学的自我は超越論的自我の模造である)。現象を存在と見なす模造であるから「存在論的」と名付けられる。本稿ではファンタジーを疑似知覚と見なすフッサールの方法に関して言われている。 Cf. M. Richir, *Recherches phénoménologiques* (I, II, III), Bruxelles, Ousia, 1981

(9) 訳註…『第一哲学』第四四講でのフッサールは《als ob》という言葉を強調して繰り返している。

はエポケーによって（決して存在しなかったし存在することもない）その連続的進行を中断することができたであろう。それゆえこれは、ファンタジーにおいてではなく（そこでは何も現出しないのだから（「フッサールのなエポケーはできない」）、「想像」[*Imagieren*]、フィクション、模造における、ある種の疑似エポケー *quasi-époché* である。そして「ファンタジーする」意識のまさに *eidolon* 「模造」であるこの模造は存在論的である。というのは模造が「ファンタジーする」意識を変形しつつ前もって規定し、そしてファンタジーを疑似知覚へと変換する（つまり今度はファンタジーを知覚的統覚のモデルにしたがって変形しつつ前もって規定する）からである。この「知覚」モデルは優勢的で普遍的なものになり、「知覚と知覚以外の」すべての現象の、そしてエポケーあるいは疑似エポケーによるすべての現象化の母胎となったのである。フッサールが言うのとは異なり、「[知覚の志向性に浸食された] 想像的なもの *imaginaires* を「ファンタジー的なもの」に付け加えるこのフィクションが、「知覚という」別の志向的関係の構造によって「ファンタジー的なもの」を変化させることがない」、と言うのは正しくない。そしてフッサールのなエポケーの呈示が唯一の可能性であると考えるしまうと、この「下部構造」はアポリアになる。

とはいえ、次のように考えれば事情は全く異なってくる。ファンタジーの分析とファンタジーのなかの *Phantasie* といふ *Phantasie-Ich* の志向的含蓄の分析は、フッサールが残してくれたものも特筆すべき現象学的分析のひとつである。そしてこの分析はこのような「模造製作」などにはかならずしもよらず、知覚的志向性のすべての構造の真の宙づりによる。このことがフッサールに非常な困難を課し、彼を疑似知覚という不明確なものへと陥らせることになるのである（まるで「フ

アンタジーされた」対象が現在にあるかのように。そうするとたとえ変容が知覚における非変容と同様の根源性をもつとしても、「あるかのように」は「変容」による濁りをもつことになる）。そうすると、これらの分析においてエポケーはどこで生起しているのか。すくなくともその含蓄的な現象学的身分はいかなるものか。現象学的な意味が知覚的統覚とその構造の *Stiftung* によって受けた刻印から逃れることを、まさにエポケーが許し、すくなくとも見かけ上のアポリアに陥らせるほどである、ということをお勘案するならば、エポケーは知覚的統覚には依存しないで、それを超えるのであると言わなければならない。ただしこのことは、他の型の *Stiftung*、つまり他の型の時間化をともなう他の型の志向的構造へと開かれることを可能にするかぎりにおいてである。そうなるのは、この刻印（結局のところ、すべての現出とすべての現象の超越論的な母胎である存在論的模造の刻印である、絶対的主観性としての時間の絶対流の刻印という刻印）から解放されたエポケーが、実際には志向的関係それ自身に対し効力を持ち得、現出と現出者をさまざまな型の *Stiftungen*、つまり意味と志向的な構造に捉えられることができるものと考えることになるからである。しかしこのことは現象学的還元がその十全な意味をもつということを含意する。つまり現象以外の何ものでもないものとしての現象

(10) 訳註: *tout phénomène*。以下の議論からわかるとおり、リシールにとって「現象」は本来複数のなものであり、一者にまとめることはできない。翻訳では煩雑なので「諸現象」とは訳さなかつたが、基本的に「現象」は複数形であるし、ここでの用法のように単数形の場合でも明らかに複数の現象を含意している。

phénomène comme rien que phénomène への還元であり、これが意味するところを私たちは明らかにする責務を負っている。

2. 誇張的な現象学的エポケーと現象の現象学的点滅

〔ここからリシールは志向的対象の現出、現象の仮の見せかけであり現出に固定する前の段階である仮象、非志向的な現象の点滅という三段階の身分の間の連関を考察してゆく。誇張的エポケーが現出をかつこに入れ、仮象と現象をかいま見させるのである。〕

古典的な(あるいは「標準的な」)フッサールの現象学的エポケーが、対象とともに与えられるさまざまな型のドクサを、その構造を分析するために宙づりしsuspendre取り押さえるsurprendreものであるのに対し、私たちが提示する(「非標準的な」)現象学的エポケー(これをあとから明らかにする理由ゆえに、誇張的な現象学的エポケーとなづける)は、じかに現出と現出者とを、志向的諸構造それ自身を宙づりし取り押さえることにあり、それによってそのつどこの諸構造それぞれに固有のStiftungの型を取り出し、かつ現象以外の何ものでもないものとしての現象と私たちがなづけるものと接近しようとするのである。そうすることでフッサールの思想の真の作り直しを提案していることは自覚している。しかしそうはいっても現象学にとどまるのであり、フッサールの分析と現象学的エポケーの遂行が含蓄するものをフッサールを超えてラディカルに押し進めてゆこうとするのである。フッサールがつねに主張していたように、現象学を「できあがって固定した」学説と捉えてはいけない。そうではなく問いかけinterroga-

tionの方法をもって追求してゆくべき問題problèmesと問うquestionsの集合として捉えなくてはいけないのである。

現象学的エポケーを志向的な関係と構造それ自身に対してまで実行し拡張するということは、次のような二つのことを同時に意味する。

(1) フッサールにおいてはいつもすでに志向的な関係、構造そして意味に捉えられているあらゆる現出(知覚、想起、予期、フアンタジー、感情移入、など)はもつとも原初的な建築術的段階においては等価である。その段階では現出はもはやアプリアリにしかじかの現出者の現出apparition de l'apparaissantとしては現出するapparaître)ことがな

(11) 訳註…建築術という言葉はカントに由来するが、リシールの場合、現象学的な源泉的次元(arche)についての探索(technique)という意味がある。最終的には、現象以外の何ものでもないものとしての現象の次元から、様々な制度が創設される発生の構造と、諸制度の差異化の構造のことを「建築術」と呼ぶのである。

い。そうではなくて「はかなくうつろいやすい」仮象 *apparence* として、仮象以外の何ものでもないもののように見える *paratre*、つまりある種の（アプリオリには連続していない根源的に拡散した、それ自身以外の何ものにも送り返されない）原初的な現象学的ヒュレーのように見えるのである。（フッサールがあまりにも考慮していない）デカルト的な誇張懷疑に依拠した、誇張エポケーが問題になる。このエポケーはすべての自明と見える *paratre* ものを宙づりしながら、ある種の根源的な「仮想 *feinte*」によって、すべての見えるものを、ある種の多かれ少なかれ一貫した夢のようなものと考ええる。すでに或る型の *setting* に由来してしまっている像意識ではなく「野生の」つまり「手綱を解かれた」ファンタジーの「領野」に近いものとして、考えるのである。一見すると、私たちは、フッサールにおける世界の消滅の仮想とは（たしかに隣り合っているけれども）異なるこの仮想によって、非一貫性、非存在の影にいたる。Fingieren は「ファンタジーを疑似知覚と見なすフッサールの」「想像」と言うよりはむしろ「逆に知覚を夢のようなものと見なすデカルト的」仮想と捉えられ、フッサールの Fingieren とは対置されるのである。

（2）「誇張エポケーを遂行するとは、」同時にこれらすべての仮象のいかなるものもアプリオリには、私自身・私たち自身・知覚された・記憶された・予期された・ファンタジーされたなどの世界には固有な形では由来しないと考えることである。つまり仮象を超越論的な主体（フッサール）や現存在（ハイデガー）に関係づけることは、「現象を存在に見たて」存在論的模造固有の構造のなかに入ってしまうということである。この構造は（模造（超越論的錯覚）の構造そのものからして）志向的構造そして二次的には配慮の構造によって、仮象に

対して存在（あるいは非存在）を割り当て、そして何よりもまず自身自身に対して、存在を割り当てるように見える（あるいはそれ自身との差異において、存在への脱自的な開けとして自らを定立するのである）。それゆえ、この「エポケー」考えではハイデガー的な意味で「根本的な」ものであれすべての存在論は、この現象学的な「原始性」の建築術的な段階においては、模造の「結果」なのであり、それに乗じて、言うなれば個体化されたものとして、つまりここでは哲学する個体的主体としての主体の *Stiftung* が作動するのである。

この種の根源的で誇張的な仮想なるものはフィクションしか作らな

（12）訳註：「仮象 *apparence*」と「現出 *apparition*」の対比、「見える *paratre*」と「現出する *apparatre*」の対比についてリシールに質問したところ、以下の答えを得た。「*apparence* = (カント的) *Schein*, *paratre*=*scheinen* (//), *apparent*=*scheinend* (とくに *erscheinen* とその派生語ではないことに注意)。点滅する (ドイツ語で *pulsieren*) がゆえに人は決して現象以外の何ものでもないものとしての現象を見ることもできません。点滅の中で仮象をかいま見る *entre-apercvoir* 「かいま統覚する」が、仮象が仮象であるのは、これこれの現象の仮象（「見せかけ」であるからではなくて、点滅の一瞬のなかでの現象の非限定的で図式化する塊の仮象だからです。たとえば、わたしたちは景色（「世界」を本当の意味で見ることはできません。見るのはそこで「踊る」仮象である。この仮象はものの現出であると同時にファンタジーの現出でもあるのです。音楽（音ではない）についても同様のことが言えます。」（二〇〇二年五月七日付の手紙）

いものだと人は言うかもしれないが、しかしながらデカルトにおいてはまさに悪い霊のフィクションに抗して、仮想がコギトのなかで確立するのである。仮想こそが仮想をする者にたいして現実存在の事実的な確かさを保証するのだ（これはたいいていのばあい人が気づいていなかったことである）。しかしデカルトにおけるように、このことが現象学する主体のコギトと、（純粹なフィクションから隔たった内容を欠いた事実性において）そのコギトの現実存在の場所を保証するだけではない。さらにこのことは仮象を二つの身分のあいだで漂わせる *schweben*⁽¹³⁾：一方で、仮象 *apparence* は、志向的意味のしかじかの *Sittung* の媒介によつてしかじかの志向的構造のなかに捉えられることができるような潜在的な現出 *apparition* という身分をもつ（つまり一方で仮象は志向的現出へと回収される）。他方で、仮象は、別の「規則」（原則として、受動的総合と連合の規則）によつて別様に整理される、仮象という身分をもつ。後者はつまり創設された現実世界とは異なつた諸世界の仮象、あるいはむしろ何ものでもないものとして、現象以外の何ものでもないものとしての現象の仮象である。これはそれゆえ物や対象やすでにしつらえられた秩序など現象そのものではないものについての現象などではない現象、つまり現実的なもの・ファンタジー的なもの・現勢的なものなどといったものを超越する現象である（つまり他方で仮象は志向性以前の現象に向かう）。とはいへ現象は同時にこれらすべてのものにも見える *paraitre*、ただし（デカルトのコギタチオネスとは異なり）起動相におけるものとして、そしてこれは建築術的にはすべての意味⁽¹⁴⁾、志向的意味の *Sittung* に先立つ「野生」においてである。誇張的な現象学的エポケーが開かれているこのような状況は、私たちが現象学的点滅となづけている状況であり、私たち

にとつてはまさにここに現象学的還元（現出と消滅のあいだで点滅する現象への還元）があるのである。実のところ（志向的意味の時間化と空間化に関するすべての規定された *Sittung* の背面で）仮象はそれ自身のあいだで作動するのであるから、不安定性、はかなさ、動揺のなかで、現象以外の何ものでもないものとしての現象の領域それ自体へと自らを関係づけようとする。仮象はその領域から、そのつど根源的な複数性のなかで、現象性の見せかけのかけら *lambeaux apparents* として現出するのである⁽¹⁵⁾。そうすると、星の点滅という比喩を使うとすると、仮象は現実存在する支えを欠いた光のように見える。しかし他方でそれに関連して、まさに不安定性と対応して、仮象はつねにこれの志向的構造に取り込まれる間際にある。つまり現出へと切り取られ、（括弧入れの括弧のなかに確かに残っている）すでに創設された *gestillet* しかじかの志向的意味を直観的に充実する現出となる。そうすると、現出という身分へと移行するので、（またしても比喩的に「星」の点滅を使うとすると）仮象―現出の「光」は現実存在する

(13) 訳註： *schweben* はファンタジーの特徴としてフツサールが用いた言葉。あとで仮象とファンタジーの類縁性が明らかになる。

(14) 訳註： リシールは志向性以前の意味を自生する意味 *sensée* *faisant* と呼ぶ。この意味の領域が「現前」であり、今問題になっている現象の領域は現前すらしない超越論的地平である。註(18) 参照

(15) 訳註： ここではまだ現出を括弧に入れた次元なので、「現出する *apparaitre*」ではなく「見える *paraitre*」の間違いではないかと思う。

源泉（仮象がそのなかで意味をもつことになるStiftung）から発せられたかのように見えるのである。しかしながら、誇張エポケーの領野においては、この「現象が現出のStiftungへと固定される」運動は、はじめの「現象それ自身の点滅」運動と同じくらい不安定なもののように見えるparaitre。まさにそれゆえに、「志向的現出と非志向的現象という」二つの極端な極のあいだの点滅、ひとつの極からもう一方への統御し得ない反転に核心においてとりつかれた点滅、が問題になるのである。この点滅は『バルメニデス』(156)におけるプラトンの一瞬exaiphnesによく似ている。プラトンにおいては、これは不安定な仕方で二者を運動と休息のあいだで、反転させるものであった。そこからやはり帰結することとして、この時間を欠いた、それゆえ過去把持と未来把持とともに時間化する生き生きとした現在（これがフッサールの前提、「下部構造」であったが）からアプリアリに外れた、一瞬の反転が誇張エポケーの核心なのである。そこではすべてが反転し、何ひとつ自明のものはなく、現出はすべての（すでに創設されて）あらかじめ想定された現実から身を引き剥がすが、しかしながらそれでも何かがそこにはある。たとえば、春のそよ風のもとでの木の葉のざわめき、ランボーが「太陽と溶け合う海」であり永遠でもあると呼んだもの⁽¹⁷⁾、（ただし形而上学的なものではなくて、現象の現象化としての現象学的な点滅が時間から外れ、語りから外れているということ）がそうである。私たちみな知っている一瞬であり、そのためには現象学者などである必要などない。しかし私たちがいま見ているような現象学は、ある種の（意志的な）固有の想起法によって、方法的にこれを利用しなくてはいけないような一瞬なのである。

つまり、（とくにプラトンの『バルメニデス』への言及により起き

うる）めまいにもかかわらず、私たちが語っている統御し得ない、よってとらえどころのない反転は、唯一ではありえず根源的に複数のものである。それゆえ反転にとりつかれた点滅は単数形ではなく、複数形において活用するのである。それゆえ仮象の、仮象という身分へむけての点滅と、現出という身分へむけての同じ点滅も同様（に複数）である。ところで、仮象はつねに「塵のように」仮象という身分へむけて複数で拡散しつつ点滅する。なぜなら現象（仮象は現象の現象性のかげらに見えるparaitre）がそれ自身も必然的にもともと、現象の起動相における真の複数性であり（このことを私たちは暗黙のうちに前提としてきた）、〈一者〉などではないのである。さらに現象化へむけて自生する仮象のはかない集約／拡散が一瞬のうちに反転する「戯れ」は、（建築的な視点でみると）さらに原始的な仕方で、現象化

(16) 訳註：田中美知太郎訳では、「忽然」、「たちまち」となっている。この場合は時間流の中の現在時としての瞬間instant, momentと対比される、時間からはみ出る「一瞬instantané」が問題になるのでこう訳した。形容詞や副詞の派生語は「一瞬のうちに」などと訳した。

(17) 訳註：リシールは《la mer allée avec le soleil》と書いてあるが、実際には《Elle est retrouvée. / Quoi? l'éternité. / C'est la mer mée / Au soleil》(《Délices II》in *Une saison en enfer*)である(Rimbaud, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, 1972, p.110)。

の原空間化／原時間化する図式論⁽¹⁸⁾に従って自生するからである。この図式論は、志向的なStiftungによって現出が手なずけられ分割される仕方とは異なる、non congruente仕方で、仮象を「連合」させるのである。

しかしこれはフッサールによっては想定されていない深みにおける「連合」、「受動的総合」である。というのは、この「受動性」は創設されたgestiftet意識にとつてのみ受動的なのであり、それゆえ、文字通り無意識的であり、すくなくともほとんどの部分はそうだからである。このような連合と受動的総合は、現象化の図式論の（一瞬のうちに停止へと反転して、同じように一瞬のうちに「再出発」しうる）運動性の、つねにはかなく不安定で移ろいやすい果実なのである。この図式論はそれ自身本来的に現象学的である、というのは原則からしてすべてのStiftungから解き放たれているからである。点滅の逆側の極、志向的構造に捉えられる現出の身分へとむかう仮象の極においては、可能性の限りをもってこの構造自身が点滅するが、ただしこのばあいは志向の意味のアプリオリに、多様なStiftungenの構造として捉えられている。それゆえそこから、今度はフッサールが発生的現象学として意図していたものをさらに先に、つまりStiftungenの同時に形相的で歴史的な連なりより遠くまで押し進めることができる。そうすると固定された様相の発生としての志向的なStiftungの、さまざまな型の発生そのものに直面する可能性が開かれてくる。これがStiftung、つまり私たちが象徴的制度／創設institution symboliqueと見なすことを理解しているものの、つまり安定した「対象」との志向的な関係に私たちをおく志向の意味の時間化と空間化の、謎である。点滅のなかで現象以外の何ものでもないものとしての現象へと自らを関係づける傾向をもつ仮象という建築術的段階から、ある型のStiftungによって志

向の意味へと関係づけられる現出という建築術的段階への移行は、変形⁽¹⁹⁾を伴う移行であり、これを私たちは建築術的変換と呼ぶ。というのはこの移行は断絶を伴うものであり、ひとつの段階から他の段階への移行に際しては、いかなる論理的・形相的「演繹」もないのであり、いかなる連続的な派生もないからである。自分自身に対しては盲目的で、匿名的で、あるいはフッサールのように言うならば、tungerend（作動しつつある）、この建築術的変換に対して、私たちが建築術的還元と呼ぶものが対応している。これはStiftungの言うなれば純粋に現象学的な「糧」をつかむことである。この糧はフッサールの言葉で言えば志向的關係においてつねに過剰なもの、そして志向的關係に対して無際限に過剰なものである。糧はそんなふうに変換を経ても（創設さ

(18) 訳註：schematismeはもちろんカントに由来するが、リシールにおいては、彼が受動的総合の第三段階と呼ぶもつとも原始的な原現象化の次元の「構造」「秩序」を示す言葉である。この次元に現象の原時間化／原空間化が対応する。この段階の現象は意味とならないがゆえに、意識に現前することもない。いわば闇としての超越論的地平である。ちなみに第二段階は「自生する意味sens se faisant」の現象化の段階で時間化／空間化・現前が対応する。第一段階はハビトゥスの段階である。Cf. M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, J. Millon, coll. Krisis, 1992 : 註(21)も参照

(19) 訳註：déformationは、メルロ＝ポンティが『シーニュ』の中で引用したマルローの言葉déformation cohérenteに由来している。リシールは建築術的変換の同義語として使う。

れた志向的意味の」背後あるいは足下から、意味のいつまでも不分明な部分を形成し、現象の生々しさあるいは生動性のようなものを意味に与えるのである。誇張的な現象学的エポケーは実際そのようなもので、抽象を行わない限り一方の点滅の極が他方の極のなかで消え去るということはない。というのはつねに両者は一緒に、一方が他方のなかであるいは外で鼓動するからである。確かにフッサールにとってそうであったように、現象学的分析はある程度まで抽象的な固定によつてすすむことを余儀なくされるが、これが現象学的分析でありうるのは、この停止が生きてきた現在における停止ではなく、反転の時間外の一瞬における停止であつて、(現象の原時間化/原空間化によつて、アプリアリに論理学や形相性の外において起動相的に開始される)さまざまなスタイルの時間化と空間化とともに、すぐさま点滅の複数性のなかでふたたび運動に放り込まれる限りにおいてである。

これらすべてについて、現象以外の何ものでもないものとしての現象は、一般的な意味での私たちの感性や思考には接近不可能であるように見える、という結果がでてくる。それゆえこれを「白紙の現象」となづけたこともあつた。通常の意味では、それは見えない、感じる、ことのできない、思考することのできない、ひとことではいえばそれ自体としては現れないもの、*inapparent*である。厳密な意味での現象学は現象の現象化的図式論として、ハイデガーのように現れないものの現象学のようなものへと転ずるようにも見える。しかしながらこの考え方においては、ハイデガーにおける存在の「一元論」とは異なり、「つねに複数である」現象を、へ一者たる存在へなるものへと圧縮することを許すものは何もない。(Stiftungは、現象学的な根拠Grund [と])

ての一なる存在」はもたないけれども「複数の現象という」源泉「Ur-springはもつて、それ自身から立ち上がるのであるから」(存在)のなかへと規定するものは何もないばかりでなく、現象の無際限で起動相的な複数性のなかには何ひとつアプリアリに規定されたものなどない。現象はその無意識的未規定的な貯蔵庫である複数性自身の内側で無際限に増殖するのであるが、(さまざまな型のStiftungenの非連続的あるいはper hiatus「断続的」な発生を導き手に)意識を創設する⁽²⁰⁾ *stiftet*ものによつて隠され覆われもする。この意味で、現象は「ユートピア的(場所を持たない)」である、というのは現象それ自身については、私たちのいる、世界の場所と関連づけて指し示すことができる「場所」はないからである。その図式論的な連鎖については、可能な「トポロジー」はない、というのは、現象のなかには点(中心)も隣接もないからである。たとえそのつど、現象のなかで開かれるものが、その現象化のなかでそのつど或る世界の切迫であるとしても、それは私たちがいつもすでにいる世界とは別の世界なのである。

それならば正当にも、どうしてこのような現象学がそれでもまだひとつの現象学であるのか、と問うことはできるだろう。というのは経験による実行、フッサールにとって重要な*Ausweisung*が(すくなくとも点滅の純粹に現象学的な極においては)問題視されることになるからである。もしこのように現象学を作り直しをしようとする考え方

(20) 原註: この重要な指摘はデサンティによつてなされた(「*Il Desanti* (1914-2002)はコルシカ島出身なのでイタリア風名字。*Réflexions sur le temps*, Paris, Grasset, 1992 & *Philosophie: un rêve de flambeur*, Paris, Grasset, 1999など」が参照)。

のなかにAusweisung「確証」があるとしても、これは間接的なものでしかないが、ここで結論の代わりに二つの方向でこの可能性を示したいと思う。

(1) ひとつ目は、迂回によってファンタジーの現象学に到達する方向である。まずはじめに、誇張エポケーの核心は、習慣的な志向的關係のすべてを時間の外で一瞬宙づりにすることであり、フッサールのエポケーを時間性の連続主義的な考え方から引き剥がすことを可能にする。このような誇張エポケーはそれ自身点滅のなかにあり、それによつて仮象の、現象のなかでの点滅、つまりその現象性の見せかけの具体性としてevanescences（「一瞬」）における仮象から現象へ、現象から仮象への一瞬の複数的な反転を、いわば「目覚めさせる」。現出から仮象は身を引き剥がし、その多様な粉々の点滅は、（はかなく移ろいやすい仕方で集積しながら図式化する現象化のなかで）現象性のなかでの現象のきらめきを構成する。そうすると、たとえ、つねにすでに現象学的に原初的な仕方で起こったものとして（それ自身レミニサンスのなかにある）統御し得ない（だれにでも非意志的に生起する）誇張エポケーの想起のなかで、〔現象学者によつて〕エポケーが方法をもつて実行されたとしても、誇張エポケーはそれ自身不安定である。この方法は起こっていることを「見るtheorein」ために統御的にそこに「身を置く」ことを許しはしないが、ある種の漂う視線へのハビトゥスを創設stiftenする。つまり現出の背後にある仮象を固定することはできないものの、漂わせるschwebenような現象学的視線である。固定することは仮象を即座に盲目的に、（感性的、ファンタジー的、思考可能な、などの）現出へと変換してしまうであろう。いずれにしても、現象の間にあつて統御も予測もできない仮象の「戯れ」のよう

なものが、ファンタジーと夢の一見すると手綱を解かれた戯れの（つまりファンタジーにおいてはあらゆる志向的思念から自由であるように見える「連合」の）背後のどこかで漂っている。確かに、ファンタジーのなかでは、いつも何か多かれ少なかれ規定された何かを統覚していると信じるドクサがある。しかしまず、ファンタジーの変幻自在で、はかなく、移ろいやすく、blizhaftで間欠的であるという性格が、ファンタジーにおいてあるものを直観的なDarstellungのなかで正確に標定することを事実上不可能にする以上、私たちが言及したこの「規定」はつねに問題をはらんでいる。さらにファンタジー（たとえば夢）でおこなわれる「総合」は覚醒時の総合には一致しない。以上二点にくわえて、フッサールがたえず主張したPhantasiewelt（「ファンタジーの世界」）の實在itas世界にたいする還元不能な距離がある。これがPhantasieweltを現象にむけて点滅する仮象の非實在性Irrealitätの側へと引きつけるのである。点滅の純粹に現象学的な極とStiftungにとりつかれた極のあいだにある距離というさらに深い距離が意識に残したエコーとして、私たちはこの距離を解釈する。Phantasieweltはいわば仮象と、現象以外の何ものでもないものとしての現象との領野にもっとも近いものであり、それゆえ後者の現象学的な現実性Wirklichkeitに確証を与えるものである。それゆえPhantasieweltは「Stiftung以前の野生で原初的な現象学的領野と私たちがなづけるものの間接的な確証なのである。Stiftungは（こゝではまずイメージのStiftungであり、これがまさに現在として流れのなかに身を置くことのできる瞬間のなかで、ファンタジーの現出を、（認識可能な「対象」のような）何かの現出へと固定するのである。そして誇張エポケーは、像意識の志向的構造を担うイメージとして仮象が固定され分割され規定されてしま

わないうちに、仮象をその本源的な未規定性のなかで戯れるに任せ漂うがままにしないでいけないう。雲のなかに竜の姿をすぐさま見いだすと信じるように、雲のなかに雲以外の何ものでもないものとしての雲が、雲の中の別の形や別の配置の点滅とともに漂うに任せなくてはならない。それゆえファンタジーと夢は、その素早く、動きやすく、はかなく、移ろいやすく、突然で間欠的な戯れによって、もつとも原初的な建築術的次元における現象学的領野の間接的だが特権的な *Anweisung* を構成するのである。つまりファンタジーする意識の模造あるいは *eidolon* に対する疑似エポケーよりもはるかに、誇張エポケーの含蓄的な〔暗黙の〕作動によって、フッサールは非常に驚くべきそして非常に繊細なファンタジーの現象学へと開かれたのである。

(2) 二つ目の方向はさらに突飛である。というのは現象化の図式論のなかで戯れているものそれ自身に向かうからである。この図式論が現象以外の何ものでもないものとしての現象のフレイムあるいは骨組みになるのは、すでに言及したように、原時間と原空間を作る限りである。⁽²¹⁾ この原時間と原空間は時間以前の複数の「時間」であり空間以前の複数の「空間」であり、〔仮象と現象の〕点滅のさなかでの一瞬の反転の（それ自身点滅する）図式化のなかで作られる。つまり〔現象の図式化のなかではじめて「現前」という時間化が生まれてくるわけだから〕このときすでにあらかじめ、（まずは指し示すことが可能な現在を欠いた現前において時間化する時間の）現前 *Anwesenheit*、（「すべて同時に」の）空間の延長線上にある現前の〈同時に〉あるいは〈同時〉のなかで、そこにあるものすべての *simul* としての *Umwelt* があるわけではなく。これが意味するところは、根源的な複

数性のなかで、現象以外の何ものでもないものとしての現象は連鎖し、しかしまたその未分化のせいで重なり合う（分化はつねに一瞬のものではなく、一瞬めまいがするほど速くと同時にあまりにもはかないしかじかのきらめきのなかでの私たちに對する見せかけでしかない）。さらにこのような未規定的な重なり合いのせいで、「その」現象性のかけらを「それ」固有の仮象として見せるためにその固有の現象性において自ずと反射するような、ひとつの現象というものは決してない（或る仮象が一对一対応で或る現象に結びつくことはない）。つまり「その」現象の特性の支えあるいはヒュポケイメノンとしての現象個体（アトム）なるものはない。このような高度に逆説的な状況のせいで、すべての仮象、すべての現象性の見かけのかけらは、原時間化／原空間化のなかで絡み合った現象の複数性の痕跡を未分化にもつ。しかしながらすでに述べたように、この複数性は意識の現前になったであろうもののなかで、それとして標定されたり認識されたりして、

(21) リシールからの手紙による註釈：「現象化の図式論の中には、原時間と現空間の無際限の複数性があります。これは原存在論的なものによる連続化「以前」（超越論的な以前）です。原存在論的なものとはその中で図式的なものが（完成すること無しに）反省するところのもの（＝自己）です。 *Phénoménologie en esquisses* の最後のセクションを参照：「あらゆる」現象化において、全ては「そのつど」ゼロへと返されます。最近出版した *Institution de l'idéalité* [Beauvais, Association pour la promotion de la *Phénoménologie*, 2002] の最初のセクションでもこれを説明しました。」（二〇〇二年五月七日付の手紙）

しまいいは記憶できるように身分にならなくてはいいわけではない（一瞬は過去を持たない）。また、平行して、シェリングの言葉によればそれ自身 *unvordenklich* 「あらかじめ思考不能」⁽²²⁾であり、マルティネの言葉によれば超受容的で超可能的であるこの同じ複数性は、予測可能な未来のなかで意識の現前になるはずであろうもののなかで、それとして予期しうることではない（一瞬は未来を持たない）。しかしながらここでの建築術的段階においては、それ自身は時間外にある反転の一瞬の原時間化・原空間化しか問題になりえないので、未来把持と過去把持をもったフッサールの現在に頼ることはできない。それゆえ、原時間化は、（現在を前提としない、さらには（指し示すことのできる現在を欠いているのに自身の過去と未来をそのなかにつねにすでもっている）現前をすら前提としない）時間の超越論的な諸地平の一瞬でなくてはいけない。それゆえ一瞬と同じ建築術的段階の時間の諸地平（つまり一瞬の属性あるいは地平として考えられたい把握されることがあり得ない諸地平）が必要である。このような諸地平は、決して（すくなくともアプリオリには）現前のなかにはあったことのない現象の、昔からずっとそしてこれからもずっと記憶し得ないような超越論的過去の諸地平と、決して（すくなくともアプリオリには）現前のなかにあつてはいけない現象の、いつまでも機が熟していないような、超越論的未来の諸地平である。それゆえ（原時間化的であり原空間化的である図式化につねにすでに捉えられている現象の、アプリオリに未規定的な複数性の現象性の見かけのかけらとしての）仮象以外の何ものでもないものの仮象の純粹に現象学的な性格は、同時に超越論的過去の超越論的レミニサンスとして、そして超越論的未来の超越論的予感として見えるということであり、つまり同時

にすべての思い出よりも遠くから到来するので、永久に記憶し得ないものであり、かつすべての予期よりも遠くから到来するのでいつまでも機が熟していないものとして見えるということなのである。これが私たちにとって経験すれすれにおける一瞬の原時間化されたバージョンであり、これがランボー的なそしてここでは超越論的現象学的な永

(22) 訳註：Schelling, *Sämtliche Werk*, Bd. XIV, S. 337-355, M. Richir, *L'expérience du penser*, Grenoble, J. Milon, coll. Krisis, 1996, pp. 210-249

(23) 訳註：マルティネ(1911)はデサンティヤリクール(1913)とともにフランス現象学の長老。芸術論や精神病についての現象学的考察で著名。Cf. H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. Krisis, 1991, et *L'art, l'éclair de l'être*, Comp'Act, coll. Scalène, 1993

遠のように見える。これのせいで、時には（ベルゴットの黄色の⁽²⁴⁾ように）しかじかの色、しかじかのStimmung、しかじかの風景などを、どこからともなくどこへともなく私たちに出現させるように見え、私たちのもつとも内奥の深みへとなぞめいた仕方では私たちを回帰させ、「神的な驚き」のように感動させる。さらには私たちの年齢や人生の偶発事から引き離し、到達し得ないものへのノスタルジーSehnsuchtのようなもののなかにあるように、私たちは決して老いなかっただけいるはずも決まてないという印象を与える。そこから死が、それだけではなく生や人生が全輪郭をもつて際だってくるのである。それゆえあたかも私たちはまだそしてずつと、世界の、あるいはかいま見るのがやつとの複数の世界の、辺縁にあるにすぎないかのようなのである。確かにこれは何人かの芸術家の特権的な経験であるが、だからといって現象学固有の身分を持たないわけではない。この身分とは現象の原時間化／原空間化と、それが単なる思弁的な構築ではないということによって、フッサールとフイנקがうまく「現象学的再構築」となづけたものを確認するという身分である。

エポケーの、私たちが現象学的に誇張的となづけるエポケーの、時間の外における、一瞬における宙づりについて言えば、おそらく私たちに可能な条件のもつとも計り知れない謎のうちのひとつである。時々によせよ、しかも時間や根源的な時間化よりも遠く、世界、事物、時間から身を引くことができるというさま、これらのものに完全には捕らわれないというさま、これがおそらくもつとも深いところで私たちを動物から区別するものである。どのような秩序や力に由来するにしろいかなる必然性もこれを説明したり廃棄したりすることはできないだろう。たとえ存在としての存在であったとしても、このさまを存

在のなかに据えることは、回復不能な仕方でのこのさまを凍り付かせることになるであろう。

Marc RICHIR (ブリュッセル自由大学)

翻訳：村上靖彦（日本大学）

(24) 訳註…ベルゴットがフェルメールの「デルフトの眺望」を見ながら死ぬ場面。「やつとフェルメールの絵の前にきた、その彼には、およそ知っているどの絵よりもはなやかで、他とはかけ離れていたという記憶があった、しかし彼は批評家の記事のおかげで、いまはじめて、青い服を着た小さな人物が何人かいること、砂がばら色をしていることに気がついた、そして最後にほんの小さくでている黄色い壁面の見事なマチエールに気がついた。めまいがひどくなつてゆく、彼は子供が黄色い蝶をつかまえようとするときのように、見事な小さな壁面に視線をしばりつけていた。」(ブルースト、『失われた時を求めて』、第五篇「囚われの女」(1922)、井上究一郎訳、ちくま文庫、pp.321-322)

「顔」と物語

(序)

レヴィナスの倫理の根幹は「顔」の体験にある。事象としてはそれは眼前の他者が私に対して、「私はその相手に倫理的に振る舞うべきだ」という当為を感じさせながら現れてくる体験だと言つてよい。この体験は倫理が実質をもつて機能するために不可欠の直観的基盤であるといえよう。しかしレヴィナスは顔に基づく倫理のあり方を具体的事象に即して叙述する作業にはあまり情熱を傾けてはいない。しかしながら少なくとも現象学を標榜する以上、ある意味思弁的と言えざる彼の議論も具体事象に根ざしていなければならないはずである。そこで私は、顔からの倫理を事象に即して描き出し、レヴィナスの論議の真価と可能性を明らかにしたいと考えている。本論文ではその企ての一環として、顔に基づく倫理と物語的な論理の關係に注目し、レヴィナスの議論と顔の倫理の一面を照らし出そうと試みた。その際、英米系の倫理学の今日の動向とも関連づけることで、レヴィナスの今日の意義を明らかにすることを目指した。

(1)「強迫」か物語か

「顔」は普遍的原則的な規範に基づく倫理と相容れない。それには大きく二つの理由が挙げられる。第一の理由は顔の体験における自他の例外性である。

顔は人間すべてが他者に対して感じるものではなく、私は「選ばれたもの」として顔を感じる。レヴィナスは顔は私が自己を犠牲にしても他者に尽くすべきであることを告げているという。それに対し、顔は私が同じことを他者に対して要求する権利をもつということは語ってくれない。すなわち顔の要求のみを基準とするかぎりでは、自他は非対称的であり自他の権利は平等でない。私は一種例外者として他者に尽くすべく「選ばれたもの」だということになる。すなわち、顔に基づく倫理は、私を例外としその点で普遍性を逸脱する側面をもつこととなる。

顔においては他人も例外的である。顔の体験は眼前の他人への当為を強いるが、顔の要求は別のところにある規範に基づくものではなく、根源的なものでありそれ自体強制力をもつ。したがって例えば、予め他人一般への義務があつて、顔はそれを眼前にいる他人へも適用せよ

佐藤義之

と命ずるわけではない。その意味で、顔はこの眼前の他者を他人一般の一例としてではなく、特殊な個別者として扱う。同じ義務がほかのひとに適用されるかどうかは、予め決まっているものではない。

つまり、顔の体験においては、向かい合う私も他人も、例外的なものである。それゆえ眼前の他者への私の責任を普遍的な倫理規範の形で理解することはできない。

顔が普遍的原则に基づく倫理と相容れない第二の理由は、顔の特性として、顔の要求する責任が必然的論理による論証の不可能なものだという点である。顔は自他非対称的な責任を私に課すが、そのような例外的な責任は、私の過去の罪責というような、何か客観的な根拠に基づく訳ではない。つまり、私が例外的な責任を負うべく「選ばれた」理由は、少なくとも客観的な理由としては存在しないのである。したがって、本当に私が例外的な責任を負うということを客観的な根拠を挙げて証明することもできない。顔が私にそういう責任を要求していると私は感じているが、もしかすればそれは単なる主観的な思い込みに過ぎないかもしれない。少なくともそうでないと論証することはできないのである。顔の要求の真理性は、このように客観的な事実から必然的に論証されるたぐいのものではない。顔の要求が事実から論証により導出されるようなものなら、顔の他性は失われてしまうとレヴィナスは考えるのであろう。

そして、このような顔の特性は、以下に見るように、ともに、顔に基づく倫理が物語の論理をとる理由となつてゐる。なお、「物語」概念はさまざまな文脈で広く使われ、それぞれの間にはせいぜい「家族的類似性」のようなものしかないように思われる。そこでわれわれはこの概念をわれわれの論議に必要な範囲に限定して考え、この概念の

普遍的な定義には拘泥しないこととする。「物語」の定義としては非常に形式的な次の定義にとどめる。「物語とは、具体的な登場人物が、さまざまな出来事の中で行為する筋をもつ。」

さて、顔の倫理と物語的な論理の親縁性に関して論じよう。顔に基づく倫理を構築するには、顔の要求の倫理の意味を規定したり、顔の要求に基づいて現実の倫理状況においてどう行動すべきかを考察せねばならない。この際私は、状況内の個々の事実がその中で倫理の意味を有してくる「意味基準」となるものを与える必要がある。普遍的原则に基づく倫理なら、その原則（やそれに基づく派生的原則）を意味基準として使える。しかし上述の顔の特性——普遍的・原則的倫理と相容れないという点と、その要求が必然的論証によつて証明できないという点——ゆえに顔の倫理は普遍的・必然的な原則や論理を意味基準とすることを拒む。一方、個々の事実を特殊として取り込んで、普遍性・必然性に頼らない「物語」を編むなら、その物語をその事実の文脈や背景として利用することで、その事実の倫理の意味の基準を与えられるように思われる。したがって物語的な論理は顔の倫理を構築する論理的手段としては有望に思われる。

しかしながら、レヴィナスは、われわれがこの論文で指摘しようとしている「顔」概念と物語との関連を拒絶しているように思われる。その拒絶は第一の主著『全体性と無限』²ではまだ明瞭でないが、第二の主著『存在するとは別の仕方である』³あるいは存在することの彼方へ⁴（以下、『存在の彼方へ』と略称。なお、本書からの引用の際は、略号④と共に引用頁を本文中にカッコにくくって示す）においては決然とした仕方で示されている。

『存在の彼方へ』は他者の他性を絶対的で揺るぎないものとするた

め、私が他者の他性を感じるとき、すなわち顔を感じるとき、私は他者に対して完全に受動的な状態にあるものと考えようとする。他者の他性に関して私が何らかの意味で「能動的」に関わることが可能であるとすれば、その分他者の他性は損なわれるという考えからである。

こうして他性を絶対化するためにレヴィナスは私の受動性を極限まで押しつめるが、その際、彼は「強迫」(obsession)という概念を提示する。顔において感じられる他者への当為は、「強迫観念」のような一種「不合理」なものである。自他の非対称性に基づく命令は、通常の倫理的常識からすれば「不合理」と考えることもできる。しかし「強迫観念」の場合と同様、私は仮に顔の迫る当為の迫る行為を頭では「不合理なもの」と理解したとしても、それにもかかわらず私はそれをしていないではいられないのである。ここには「その命令が正しいから従う」というような、私の能動的なとらえ直しはなく、私は完全に受動的である。強迫が「引き受けることができる」もの(AE110)だというのはこういう意味である。

しかしながら——私見によれば——一般の「強迫観念」があとになつて「不合理な命令だった」と振り返りうるのに対し、倫理的「強迫」(とされるもの)は後になつても「正しい命令」という意味をもちうる。このような(事後的)意味付けなしでは、レヴィナスも強迫に従うことを「倫理的」だと言うことはできなかったろう。しかし「強迫」が完全な受動性において私を動かすとされる以上、この意味付けは決して「強迫」を感じているときの顔から到来したのではない。だとすると、顔のみを倫理の源泉としていたはずのレヴィナスの倫理学が、顔以外のところからこっそり倫理の規定を剽窃していたことになる。

そもそも倫理とは自由な主体の行為であり、私は当該の行為が善と

信じるから従うのである。それに対し、まったく受動的に顔の命令を受け取るという『存在の彼方へ』の考えは、倫理的行為の倫理性を取り返しのつかないほど損なってしまう。しかもこの受動性は、倫理という事象そのものの分析から導き出されたというよりも、他者の絶対他性を維持するという、かなり思弁的な動機によつて理論的に要請されたものという性格をもつ。だとすればわれわれはむしろこの受動性を放棄すべきではないだろうか。

この批判を裏付ける別の論拠もある。レヴィナスがまさに『存在の彼方へ』においても、表向き受動性を掲げつつ、実は自ら能動的に他性の意味付けを行なっている点である。しかもそれは物語的な手法によっている。

先に述べた「選り」の概念がそれである。私は眼前の他者に奉仕すべく選ばれたものであり、同じ義務を相手が私に負うものではない。しかしこの「選り」は何によるのか。客観的な何かの根拠によつて私が選ばれたわけではない。もしそうなら客観的な根拠に顔が基礎づけられることになってしまう、顔の基底性は損なわれてしまう。ではまったく根拠なき事実として私の「選り」をとらえるべきなのか。レヴィナスはそう考えない。むしろ彼は私が「善なるもの」によつて選ばれた(AE19ほか)のだと、すなわち神によつて選ばれたのだと理解する。ただし、レヴィナスは神が論証によつて証明できるものとはとらえていない。神が証明できない以上、「神の選り」も真実だと証明する方法があるわけではない。にもかかわらず彼は私の例外性は「神の選り」によるという。考え直してみよう。顔が私に向ける「選り」という理解しがたい要求に対して、私はそれを単なる気の迷いとして振り捨てるよう努め、過大な要求に従わないことを正当化することもでき

る（同じ要求を突きつけられた多くの人はこうするだろう）。しかしレヴィナスはそうしない。むしろここで彼は、神の選びという「物語」によって、この事態に従うべき命令としての意味を与えようとする。

このような私のみの例外性は普遍的な理論構築によつては説明できず——「偶然」という説明放棄の方法以外では——、物語によつてしか説明できない。

こうして物語を構築することで、彼は能動的に顔に対して態度を取り、彼自身の理論上の建前を逸脱してしまっている。このようなレヴィナスの実情を考えあわせれば、われわれが顔に対して物語的な関わりのような能動的関わりをはばからねばならない必要はないだろう。以下では「顔」から倫理を考える際の、物語の有効性と不可避性を示したい。

ただ、それに先立って、「選び」の物語に見られた物語のいくつかの特徴——ただし物語の必要条件ではなく、典型的な特徴にとどまる——を確認しておきたい。（１）物語は現実に対して意味を与える解釈の枠組みとして利用されるし、それは物語の重要な機能である。（２）そして、そのような働きをする場合、物語は当該の現実から必然的論理によつて導き出されたものでも、また物語の内的展開も必然的な論理によるのではないため、複数の物語が可能である。この現実に対し、この物語を適用することは、一種恣意的な適用である。そういう恣意性を考慮に入れた場合、物語は一種の虚構性をもつと言うこともできる。（３）抽象的で普遍的な原則なら、個々の具体例を例外なく包括できる。しかし物語ではこれは不可能である。上記のような構築物である以上、現実の解釈枠として働く場合も、当該の現実状況の諸要素を例外なく取り込むことは望みえない。現実への適用に例外はありう

るし、それを許容するのが物語の解釈枠組みである。

（２）物語と原則

顔に基づく倫理と物語の関わりを見ていくうえで、われわれはケア倫理を手がかりとして考察を進めたい。ケア倫理は他者を前にしてその他者をケアしようとする衝動を倫理の基礎と考える。それは眼前の他者への当為を感じる顔体験と、事象としては同じものに注目していると理解できる。このことの傍証は、あとで見るようにケア倫理の特徴が顔を基盤とするがゆえの特徴と理解できる点である。

もちろん、両者は「顔」と呼ばれる事象のとらえ方においては異なる。しかし前節でわれわれは、顔に関わる主体が完全に受動的だというレヴィナスの主張を否定した。このことで、ケア倫理を顔の究明に役立てる際の、もつとも大きな障害は除去できた。もちろん、両者の方法的差異には細心の注意を払う必要があるが、その上でわれわれはケア倫理の知見を、顔の事象分析の材料として活用したい。

ケア倫理の創始者は発達心理学者C・ギリガンである。発達心理学の分野では、彼女以前には、L・コールバーグの道徳発達理論が広く受け入れられていた。コールバーグはもっぱら男性に支配的な、公平性、応報（reciprocity）というような普遍的原則に基づく「正義」の倫理を普遍的な倫理と見なしていた。それに対しギリガンは、もっぱら女性に多く見られ、男性に支配的な倫理と対立するもうひとつの倫理のあり方としてケア倫理を見出した。

ケア倫理は顔に基づくものとしての特徴を備えている。ギリガンは、『もうひとつの声』^⑤（本書からの引用の際は、略号Dと共に引用頁ないし参照頁を本文中にカッコにくくって示す）において、ケア倫理

的な倫理性をとる主体の倫理的発達を三段階に区分している。第一段階はいわば倫理以前の自己中心的な段階であり、第二段階がケア倫理にもっとも特徴的な倫理性を示している。この第二段階の主体を中心にケア倫理的な主体のあり方を見ておこう。

第二段階の主体は、他者に対して自己犠牲的に尽くすことが倫理的であると思っている。そして倫理判断を下す際には、既成の倫理規範を絶対視することなく規範の例外を柔軟に許容し、状況の個別条件を考慮した状況依存的な判断を下すという。こういう特徴は顔を起点とするからだとして理解できる。自己犠牲的態度は顔から倫理を理解しているからである（顔は自己の権利については語らない）。また、顔は顔を感じさせる眼前の他者を尊重するように迫るから、既成の抽象的な倫理規範より眼前の他者を優先し、規範の適用例外を認めることにながりがやすい。そもそも規範は普遍的な立場に立って、他者を他者一般の一例とししか見なさないから、顔の要求に従い他者を個別的なものと見る態度は、普遍的な規範と本質的に相容れない。状況依存的な判断を下すことになるのは、こうして普遍的な観点が退けられてしまった以上、当然の帰結である。

ギリガンは、ケア倫理の状況依存的な判断において、「道徳の問題は……その解決のためには形式的で抽象的な考え方よりも、むしろ文脈を考慮に入れた物語的(narrative)な考え方を必要とする」(DV19)（引用中の……は中略。以下も）という。ハインツのジレンマ——病気の妻をもつハインツは、妻の病気の治療薬が高価なため買えず、みすみす妻を死なせてしまうかもしれない。どうすればよいかという仮想的ジレンマ——に対し、ある被験者は(DV27-29)、薬を与えなかったらどうという結果になるか薬屋に妻の容態のことをよく話せば、薬屋

は金は後回しで薬を与えるはずだ、などという。ここでは「ひとの命は何より大事だからハインツは盗んでも仕方がない」とか、「盗みは犯罪だから盗まないことでどういう結果になると盗みは決して許されない」というような原則に基づく判断が下されるのでない。つまり「ひとの命か法か」「生命の権利か財産の権利か」という抽象的な問題の一例としてこの事例を考え判断を下すのでなく、あくまで具体的な人々、間の問題として解決を図っている。

顔をめぐるわれわれの論議に引きつけて考えてみよう。被験者はハインツの妻と、妻を失うか窃盗の罪を犯すかという危険に曝されているハインツに顔を感じ、彼らを救うための手段を模索したのであろう。そのなかで、薬屋に自己移入してみても、薬屋もハインツ達の事情をよく知れば被験者と同様に彼らに顔を感じるはずだと判断したのであろう。尊厳をもつ他者は、誰もができるだけ傷つけないような仕方での解決を図らなければならない。被験者は『みんながもつと幸せになる』ような仕方でのジレンマを解決しようと努める」(DV38)。薬屋の善意に期待する、いささかご都合主義的な解決策は、そういう理想を充たすために編み出されたものである。命優先原則も法優先原則も、顔を救えない原則であるから顧慮されない。なお、上の解決策は命か法かというジレンマに関わる事例すべてに応用できる類いの解決策ではない（このジレンマは人の厚意にすがれば解決するとは限らない）。個別はここでは普遍規則の具体例ではなく、究極的な倫理的レベルである。そういうものとしての個別的事情・個別的人物のかかわりのなかで解決をめざす、物語特有の解決策がとられている。

ここで、物語と原則——普遍的な規則としての原則——との対比が重要な役割を果たしているのが分かる。ケア倫理は物語重視であり、コ―

ルバーグらの注目していた「正義」の倫理は原則重視である。しかし、ケア倫理が原則を使用しないとか、「正義」の倫理が物語を使うことではないというような単純な二者択一ではない。倫理における両者の働きについて考えておこう。

J. D. アラスは、物語を倫理的正当化の唯一の手段として認めるような立場以外に、原則重視の倫理学的立場も物語を利用することがあると指摘している。原則重視の立場でも、抽象的な原則を具体的な現実へ適用し道徳的推論を展開する際に、原則の補助として物語を使わざるをえない場合があるという。このように「物語倫理」といっても原則を優先する立場もある。

物語使用の特徴を、原則使用との対比で考えてみたい。まず、原則重視の立場をとるのはどういう主体なのか。先述の、コールバーグの言う「正義」の倫理をとる主体はこういう主体である。ギリガンによれば正義の倫理は原則を重視するが、それは正義の倫理に従う主体の心的傾向に由来するという。正義の倫理の起点は自己の権利主張にある。社会は私がそうであるのと同じ権利主張し対立しあう人間により構成されていると想定される。そういう人間観、社会観を元に、むき出しの暴力的対決を避けることが目指される。人々の調停を図るのが「正義」の倫理である。調停が果たされれば、その背後で他者の苦しみがあっても「正義は果たされた」と満足する。その背景には「干渉の道徳の（他者への）潜在的無関心」(DVI00)（引用の丸カッコ内佐藤）と評される姿勢がある。ここにはケアの倫理のような他者への配慮は乏しい。

諸原則は階層的な秩序をなしていなければならない⁹⁾、具体的細部はその階層のなかに秩序付けられる。原則の下では個人も普遍的な種の一

例でしかない。この原則重視の態度には他者への無関心だけでなく、対立しあうものとしての人間観が強く働いているといえよう。この人間観によれば、個人の「わがまま」を許すことは全体の不満の爆発を呼び起こす。全体がつねに念頭にあり、その秩序を維持しようとするれば個人を一例として以上に扱うことは許されない。こうして原理と具体的細部の階層性は堅持される。

このような態度の差を見ずに、原則か物語かという対立だけを捉えるのは事柄の本質を見失うことになる。アラスの指摘のように、原則の補助として物語を使うことは具体的現実を考慮に入れるために必要でもあろうが、その場合は原則の優位性を維持して正義の倫理の枠内にとどまりながら物語を使用することが可能である。

一方、ケアの倫理が他者にかかわる場合は、他者を守るために原則を覆すこともあえて辞さないものであった。原則を抽象的に扱っているかぎり、原則間の階層性を維持することはそれほど難しくない。しかし原則と具体的なものととの接合を真剣に考えだすと、階層性の維持は困難が増すし、ましてやケア倫理のように具体的ために原則を覆すようなことを行なうと、階層性の維持はとりわけ困難なものになる。

あとに見るように、ケア倫理の行為者は原則を、正義の倫理のような階層的秩序を欠いたまま、個別重視の態度で利用することがある。こういう点を考えても、原則と物語を対比させるのは表面的で、そのいずれかを優先させている態度の方に注目すべきである。¹⁰⁾

ちなみに、アラスは先に参照した論文で、物語を原則より優位におく立場として、A. マッキンタイアらの名と、「ポストモダン」倫理を提唱するA. W. フランクらの名を挙げている。ただ、ここで念頭に置かれている物語は、もっぱら自己の物語——語り手が自らの生を

語る物語——である。マッキンタイアは、もっぱら自己の人生に統一性を与える自己の物語——これは文化内でそれを支える現実解釈のための様々な物語に基づいているが——が倫理において果す役割を重要視する。フランクも医療の場で生じてくる諸問題に患者が自身の物語を編む中で答えを見出すというような場面に、すなわち自己決定の場面に注目を向ける。どちらの場合も、問題とされている物語は自己の物語であり、自己の物語の一貫性に重い意味が置かれる。

正義の倫理の持ち主のように、顔を強く感じない主体も自己の物語を語ることがある。他人に執着しなくても自己には執着するはずだから、自己の個別的な条件をカバーするためには物語を使わざるをえないことがある。しかしそういう主体は他者と利害衝突の生じる場では正義の倫理に従い、あえて原則を踏み越えはしない。それゆえ自己の物語の与える価値観と目的を指針とする行動は、正義に従う行動、あるいは正義を侵さず他者との対立の生じない行動——私的な場や（正義に反しない限りで）自由にゆだねられた場での行動——に限定されることとなる。むしろ、マッキンタイアとフランクが、正義の倫理を信奉しているとはいえない。彼らは普遍的原則的な倫理を批判しているからであるし、特にフランク自身ははっきりとケア的倫理性を示しているからである^⑪。しかしながら彼らの研究対象である物語は、ある主体の語る自己物語であり、われわれの注目している、他者を尊重するための物語ではない。その主体は自己の物語に基づく「よき生」を目指す。そのかぎり、この「よき生」の中心的な活動領域は、正義の倫理の主体が自己物語に従う活動を展開したのと同じ、正義に従う、あるいはそれを侵さないような領域にかざられる。その結果、正義との対立は表面化しないままにとどまる。物語倫理——とりわけ物語を

原則に優先させる立場——は原則批判ゆえに正義の倫理と根本的に相容れない点をもつにも関わらず、現実の理論構築においてはその対立は表立ってきていない^⑫。

一方、顔は自己の物語とは別の観点から私に当為を課す。したがって、ケア倫理の物語は、私の生の物語であるより、顔の光で照らし出されたこの状況で私がどう行動すべきかを指示する物語である。そこでは、私は個々の状況をこえた統一性をもつものというより、状況や人間関係のなかで初めて存在するその一項である。場合によれば私の物語的統一性は、他者への奉仕のために中断されなければならないかもしれない。

もちろん、自己の物語が描き出す自己の生は、他者との関わりのおかげで、社会という、もっと大きな物語に組み込まれる。マッキンタイアは自己を社会で演ぜられる物語の「役」と理解する。しかし「役」としての自己理解は個人を種の一例として理解する点で正義の倫理に従っている。また、「役」は社会からの一般化された期待（社会への責任）を充たすことと、社会からの権利認容とが応報的である点においても、応報性や公平性を基本とする正義の倫理の概念だと考へうる^⑬。

このように考えてみると、少なくとも今までの物語倫理の主流は顔からの倫理に立っているとはいえない。だがこのような趨勢とは逆に、われわれは顔からの倫理によって、物語倫理の可能性がもっとも純粹な形で実現されることになるという予想を抱いている。顔の倫理における物語の具体的な例を検討しつつ、その事情を見るとともに、顔と物語の関係の考察を深めたい。

（３）顔の倫理における物語

顔の倫理における物語使用の具体例を、まずケア倫理の事例で見る。ケア倫理は自己犠牲的倫理であるが、これは自己の欲求と深刻な葛藤を生む。この解決がケア倫理の最大の課題であるが、ここにも物語的な仕方での解決が見られる。

ギリガンによれば、ケア倫理の主体は自己犠牲的倫理と自己の欲求の葛藤を克服するため、自己の欲求の正当性を認め、自分もケアの対象に含めるようになり、「ケアが普遍的な命令と……なる」(DV90)という。これによって主体は、ケア倫理の発達の「第二段階」(自己犠牲的な倫理)から「第三段階」に移行するという。第三段階はケアの対象として自他を平等に扱う点で「普遍」性をもつのであり、一見、原則優先の倫理的立場のように見える。しかし第三段階の被験者をよく検討すると、原則優先の立場に立ったというのとはほど遠いことが分かる。他者を傷つけないでおうという第二段階に特有の姿勢は第三段階にも存続するという(DV102)し、原則より具体的他者を優先する傾向も強さ(DV100-101)。「権利」概念を使って自己へのケアを正当化する第三段階のある被験者も、「権利と要求のバランスをとるという『個人中心的』アプローチは、人間関係の現実を考慮に入れることができない点で……限界があるものと考える」(DV147)。「権利概念が導入されても、「正義」の倫理学のそのような不可侵の教条ではない。出発点である他者尊重を切り捨てて「自己の権利」を振りかざすことにはならないのであろう。「権利」という概念はケアの延長線上(自己をも対象とするように拡大)において考えられているのであり、「正義」の倫理の「権利」——ここでは「権利」行使の結果として他者の悲慘が生じてても、それは容認される——とは異なるのである。

物語についての議論と結びつけて考えてみよう。権利概念は他者への責任と自己の欲求の葛藤解消のための道具として、背景の「正義」倫理の枠組みから切り離されて換骨奪胎的に使用されている。ある意味で「間に合わせ」の恣意的な取り込みがなされているのである。ギリガンは「権利概念」の使用に人権意識が高まった時代背景との関連を指摘している(DV149)が、このことも権利概念が葛藤解決のため論理的必然性をもって導き出された概念というより、偶然手元にあったために葛藤解決の一手段として利用されたことを示唆している。物語は必然的な論理によって編まれるわけではなく、偶然的な所与の条件をかなり恣意的に取り込んで編成される。したがって「権利」概念なしで葛藤解決を図る別の物語も可能であろう。また、そういう物語の性格上、同様の葛藤があるからといって普遍的に適用できはしない。例えば他者の悲慘が甚だしい場合は「権利」主張がさし控えられるべきだと考えられることもある(DV95)。

ギリガンが批判を向けたコールバーグはギリガンに反論し、ギリガンの段階説ではコールバーグのそれに見られる、不可逆的で必然的な段階の移行が生じていないと述べている^⑤。上の事情を見れば、コールバーグがこう反論したくなるのも分かる。ケア倫理の主体は、第三段階でもケアに動かされ続け、権利主張も容易に放棄する。普遍的な論理でなく、例外を許す物語的論理で動くから、段階移行しても決して移行は不可逆のものではありえない。これは普遍的必然的論理を偏重するコールバーグ説の正義の倫理の主体と対照的である。しかしまさに正義の倫理の主体を範にして「発達段階」を理解し、その理解をケア倫理の主体に当てはめることがそもそも妥当とは言えないのである。

レヴィナスにおいても、顔の課す責任は無制限であるから、ギリガンの場合と同様の葛藤が生じうる。ただ、彼が『存在の彼方へ』で提示する解決策は、責任制限自体を目的とするのではなく、別の目的から副産物としてこの葛藤の解決が得られるという形をとる。以下に見るように、これもまた一つの物語的解決である。

顔は眼前の他者に感じられるものであるが、他者はほかにもいる。それが「第三者」と呼ばれる。他者が一人だけなら、その他者に全力で尽くせばよい。しかし「第三者」——この他者も私の眼前に来れば、私に顔を感じさせるかも知れない——のことを念頭に置くと、今私の感じている顔の命令だけにしがたつて、眼前の他者だけに尽くすこともできなくなる。誰にどれだけ尽くせばいいか、考えねばならない。そこでレヴィナスは眼前の他者の絶対視を差し控え、他者一般を等しく扱う倫理的な立場に立つことを求める。この立場がコールバークと同じ「正義」という言葉で呼ばれる（以下、「コールバークの正義」、「レヴィナスの正義」と区別する）。この「レヴィナスの正義」は諸個人が等しい権利義務をもつものとして扱われる法や国家のレベルであり、このレベルに移行することにより、同じ一個人である私自身の権利も認めることができるようになるという。こうして「第三者」の顔への対応という顔の倫理の要求から、副次的に葛藤の解消が可能になるという。

ただ、ギリガンの時と同様ここでも顔の決定的な乗り越えはなされない。レヴィナスの正義の秩序は「自らのうちに重心をもとうとする……その瞬間につねにとどまり続ける」(AE203)とこう。つまり、正義の秩序は「自らのうちに重心をもつ」ような、安定し自立しきつたものになってしまうわけではなく、先行する顔の秩序につなぎ止め

られているのである。したがって自他の同等性が要請されたということとを根拠に、私は以後、当然のこととして他者と同等の権利を要求してよい、というわけではないのだ。「私の救済が意味をもつのは、やはり私の責任に基づいてである」(AE203)という。つまり（複数化した）他者への責任を果たすための「方便」のようなものとしてしか私の権利は考えられないのであり、ギリガンの第三段階と同様に、私は顔の影響下にとどまり続けるのである。私を含めたひと一般を普遍的に扱うような原則的な倫理へと移行したのではない。

しかし私見では、「私の権利」を導くレヴィナスの論議は必然的な論証とは言えない。というのも、「第三者」に尽くすためには、他者すべてに権利を認めつつ、私にだけは認めないことも可能だろう。また、顔同士の葛藤を前に為す術もなく立ち尽くすことも可能である。つまり、レヴィナスの正義は他者への責任と私の欲求との葛藤を解消するための、必然的とは言えない解決策なのである。

このように見ると、「第三者」を経て私の権利認容へ、という論議は、私という「選ばれた」特定の具体的人物を巡って展開された筋として物語の定義を充たすし、必然性をもたないという点、自己の欲求の正当性という現実解釈のための役割をもつ点は、先述の物語の特徴とも合致する。その限りこの論議は「物語」だと言ってよからう。仮にひと一般といった観点から自他を眺めることが可能なら、原則的な論議の展開も容易だったろう。しかし実際はそうではない。(a)顔の影響下にとどまるために眼前の他者と私の特異性から出発せざるを得ないこと。(b)顔が克服できないためひと一般レベルの普遍化が不可能なうえ抽象化が困難で、必然的論理展開が難しい——不可能とは言えないが——こと。これらの点が物語に頼るしかない事情を形作っている。

物語的な論理であるがゆえに、必然性を欠き、理論的論証というより実践的説得の手段としての意義をもつ。

われわれは今、二つの物語を検討した。前述のように物語倫理の代表者達でさえ、倫理原則との葛藤を引き起こすことが少なく、「コールバーク的正義」の枠内でも考えうる自己物語を中心として物語を扱っていた。しかし今見た物語は顔という原則的倫理を決定的に拒むものを、その異質性を殺さないまま扱う物語である。したがって、この種の物語において、物語重視の倫理的立場がもっとも先鋭的な姿と、その可能性の極限を見せているのである。

われわれはこうして、顔の倫理にとつての物語的正当化の不可避免性を示し、顔の倫理の可能性の一端を明らかにするとともに、レヴィナス倫理学の一面に切り込むことができた。

※本論文は本年三月三〇日の「新しい現象学」から見た集合心性論の新しい可能性」についての共同会議（於：京都大学）の場での発表に基づいている。会の運営に尽力頂き、私の発表に貴重なお意見を頂いた諸氏に、お礼を申し上げる。

注

- (1) E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, 1961, pp.224-225参照。
- (2) 注(1)に掲げた著作。
- (3) Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, 1974.
- (4) 上記のレヴィナス批判は、拙著『レヴィナスの倫理』（勁草書房、

二〇〇〇年）九章五節で詳説した。

- (5) C.Gilligan, *In a Different Voice*, Harvard University Press, 1982.
- (6) 複数の他者に顔を感じるこの状況は、唯一の他者に顔を感じる根源的な状況を逸脱した、より複雑な倫理状況（三節で扱う「レヴィナス的」「正義」の状況）に踏み込んでいる。顔の要求同士が錯綜し衝突しあうこのような状況では——現実の倫理状況の多くはこういうものだが——顔の要求だけから簡単に倫理的当為を導き出せはしない。こういうところで物語が必要となってくる。
- (7) 他者である薬屋への「自己移入」は、被験者を「私」と考えた場合、自他非対称性に反しないだろうか。しかし対称性は顔を感じているときに顔を感じさせる他者と顔を感じる私との間に成立するものである。被験者はハインツに顔を感じたのであり、薬屋との間には非対称性はもともとなかったのである。自他非対称性とは、他者一般に対して非対称的だということを意味するものではない（顔の本質上、「他者一般に対して非対称的」ということはありえない）。
- (8) J. D. Arras, *Nice Story, But So What? Narrative and Justification in Ethics*, in H. L. Nelson(ed.), *Stories and Their Limits*, Routledge, 1997, p.68.
- (9) ある事例に該当するいくつかの原則がある場合は、適用の優先関係がなければ適用不可能になる。また高次の類全体に当てはまる原則から、それに含まれる低次の類にしか当てはまらない原則へというような、一般性の程度に対応する原則間の階層的秩序も必要である。
- (10) なお、上記の点から考えても、「物語」概念を厳密に定義して

もそれだけでは事態の本質を的確に捉えることはできないと考えられる。むしろ、主体が個別重視の態度において物語やその他のものを利用するあり方を見ることで、物語の果たす意義が見えてくるだろう。このような理由から、われわれは本発表では「物語」概念の厳密かつ包括的な定義には拘わらないことにする。

(11) 次の注を参照。

(12) フランクは『傷ついた語り手』(A. W. Frank, *The Wounded Storyteller*, The University of Chicago Press, 1995.)で、患者の物語を他者の物語——他者が他者自身について語る物語——として傾聴することを勧めている。これは明らかに患者の顔に応えての当為である。しかしながらこれはわれわれのテーゼである、顔に応える対応が物語的であらざるをえない、ということとは別の事柄である。実はフランク自身、レヴィナスらと同様、顔に応えるための物語を構築している(例えば前掲書の「コミュニケーションする身体」という中心概念)。しかしながらその物語自体が物語として分析の組上に上ることはない。

(13) A. MacIntyre, *After Virtue*, Duckworth, 1984(2nd ed.), p. 216.

(14) しかし「母」の役などは、正義の倫理を踏み越える自己非対称性を含意しているようにも思える。実はこのような例外的役割は、社会が要求する場合でもすでに顔の倫理としての性格を帯びている。ただし、マッキンタイアはこういう「役」に注目しているとは思えない。彼は正義の倫理の枠内で「役」を考えているのである。

(15) L. Kohlberg, C. Levine, A. Hewer, *Moral Stages*, Karger, 1983, p. 139.

(16) 前掲拙著 pp. 205-206 参照。

(17) 一節末の三特徴は、物語の必要条件でも十分条件でもないので、そのすべてを充たす必要はない。

(佐藤義之・さとう よしゆき・京都大学)

現象学の形而上学化と他者の問題

山形 頼 洋

フランスにおける現象学の形而上学化、神学化がさやかれるようになってからすでに久しい。しかしながら、現象学の神学化形而上学化は、現象学とは無関係なイデオロギーに基づく現象学の変質や墮落ではない。それは、現象学運動の内側から動機づけられた、いわば必然的歩みであったと考えるべきである。

現象学の形而上学化神学化という批判は、一九三〇年代のフッサールの時間論の中心課題である「生き生きした現在」をめぐる解釈態度に関して、すでに六〇年代にドイツで、報告されている。クラウス・ヘルト教授は今は古典となった彼の研究書『生き生きした現在』において、フッサール晩年の時間論でなされた徹底した還元を論じている。すなわち、時間化とりわけ現在化によって展開される時間地平において世界を経験している超越論的自我は、現象学的反省においてその時間化を自己自身に向けて、自己をノエシスの流れの絶対的意識流として捉える。しかし、徹底した反省は、その絶対的意識流として対象化された自我にさらに還元を施して、まさに反省において自己を存在者として時間において直観している超越論的自我を、その直接の生き生きした現在の生動性において捉える企てである。その還元は、「立ち

留まること」と「流れること」との根源的な統一である生き生きした現在を目指すのであるが、その生き生きした現在には、もはや時間の内に見て捉えるという通常の意味での現象学的反省においては原理上与えられない。ヘルト教授が言及していることであるが、このような、もはや現象学的反省において直観されないものをさらに遡及して問う徹底した反省への動向に対して、トマス・ゼーボームは、「形而上学的」であり「神秘主義」であると批判している^{〔1〕}。

以下で、我々はフランス現象学の形而上学化神学化（あるいはキリスト教化）について、レヴィナスとアンリを取り上げて考察するが、この二人の哲学者のどちらにおいても、問題の源泉を、超越論的自我の「生き生きした現在」の方向への徹底した還元という枠組みでまとめることができる。レヴィナスはその還元を「近しさ」proximité、「通時態」diachronieによって規定される「超越」に、一方、アンリは、「情感性」affectivité「自己触発」auto-affectionに基づく「内在」immanenceに求めたと言うことのできるだろう。レヴィナスにおいて超越は直ちに他者との関係を意味するが、アンリにおいて内在は直接的には自我・自己を意味する。しかし、九〇年以降とりわけ『我

は真理である』⁽³⁾ C'est moi la Vérité (1996) ならびに『受肉』 Incarnation (2000) において、弱い触発と強い触発とが区別されることによって、他者が、情感性の内在の圏域で明確な形姿を取るようになった。

フランス現象学の形而上学化神学化は、現象学の他者論における深化であり、さらには、存在と存在者（最大の存在者・神）との混同に基づく存在・神論としての形而上学に対して、「存在なき神」として神を、ひいては他者や自己を「存在とは別の仕方で」構想する形而上学である。

1、レヴィナス

レヴィナスは『存在するとは別の仕方で、あるいは、存在の彼方へ』⁽⁴⁾ において、言語と感覚知覚体験と時間との三者の間に同一の構造を見だし、その構造は言語であると言う。まず、感覚知覚体験が言語と同じ構造をしていることを指摘する。言語活動とは、あらかじめ体験された事柄に、あとから言葉という記号を与えることによって、その体験を二重化することではない。或ことを感性的に体験するということは、その体験だけですでに、そのものをそのものとして同定することであり、そのものとして名指しすることである。そのものをそのものであると言うことにはかならない。一方で、レヴィナスは時間化作用と、感覚作用とを原理的に同じものと見なす。このことについてもう少し立ち入って見てみよう。

フッサールによれば、意識とは、時間意識とは、自然発生する原印象が、変容するところに成立する。この原印象の変容の一つが、いわゆる過去把持の変容にはかならない。ところで、レヴィナスは原印象を生き生きた現在と本質的に同じものとして理解しているが、原印

象においては、「そこにおいて知覚されたものと知覚作用との完全な合致」が、「厳密な同時性」が実現されている(AQ41)。もちろん、これはフッサールの『内的時間意識の現象学』「補遺V」に基づくレヴィナスの解釈であるが、レヴィナスにとって、原印象における知覚対象と知覚作用との同時性に依拠する両者の未分化の同一性が破れて、知覚作用と知覚されるものとが分離するところに、知覚・感覚の発生がある。この感覚の成立を可能にする原印象の裂開は、同時に時間の流れの開始であり、時間化の作用そのものの成立を意味する。また、そのことは、時間をその本質とする意識の成立をも意味する。

原印象の同一性の変容することが時間の生成であり、時間を本質とする意識の存在することであるが、その変容がまた同一性における変容であるところに、時間における原印象の変容の特徴がある。すなわち、原印象は変容することによってその同一性を一度失うのであるが、同時にその変容において再びその同一性を見いだすのである。この差異化と、その差異化における同一性の保持が、過去把持と名付けられている位相発展(déphasage)にはかならない。過去把持が、一度失われてもはやない同一性の再発見であるとすれば、未来予持の方は、いまだ現実化していない同一性の迫り来る実現の確信である。この変容における同一性の保持にレヴィナスは共時態(synchronie)の概念を当てている。

これに対して差異化による変容に先立つ原印象は、生き生きた現在として、対象的ではなく、したがって、非志向的である。この意味において原印象の概念は、理論的なものの優位によって世界経験の根底が表象の形成に置かれるフッサールの現象学、表象の帝国主義にあつて、きわめて特異な地位を獲得しているとレヴィナスは評価する

(AQ42)。この原印象の概念のゆえに、現象学はもつとも洗練された極上の経験論ともなっている。

フッサールにおける感性の時間は、取り戻すことのできるもの (*récupérable*) の時間である。ところで、生き生きとした現在の原印象は、取り戻されたものではない。それどころか、取り戻されることのできるものではないのである。しかしながら、そのことは原印象が無意識であるということの意味しない。そのことを『内的時間意識の現象学』「補遺IX」において確認した上で、取り戻しうるものの共時態を超えて、その源泉にある、共時態へと還元不可能な通時態 (*diachronie*、あるいは反時間 *contre-temps* (AQ57)) を、すなわち「在ることの (明示 *monstration*) の背後の意味作用を引き立てるのが、この著作 (『存在するとは別の仕方で』) の企てである」とレヴィナスは言う (AQ43)。こうして時間意識は感性的意識と一致する。さらに時間意識は言語 (の意味作用) とも一致するのである。というのは、言語は、何らかの仕方ですでに現れて存在しているものに、あとから名前を与えることではないからである。「語は、このものをこのものとして、同定し、多様において同一のものの観念性 (*idéité*) を表明するのである。」他方、時間は同一的統一一般の原理であると、レヴィナスはフッサールと引用しながら主張する。『時間意識は同一の統一一般の構成の根源的な場所である』とフッサールも書いている。『同一的統一』がまず与えられ、ないしは主題化され、そのあとで一つの意味を受け取るのではない。同一的統一はこの意味によって与えられるのである。へあのものである限りでのこのもの、そのことは生きられるのではなくて、言われるのである。」 (AQ45)

或ものを時間意識によって時間対象として構成することが、そのも

のを対象として布告することであれば、時間意識と時間対象との関係は、言語における意味形成作用としての「言うこと」*Je Dis* とその作用のうちに構成される「言われること」*Je Dis* との関係に置き換えることができる。言い換えると、時間意識を含めて、ノエリスノエマの志向関係は、言うことと言われることとの相關関係に置き換えることができる。

しかしながら、この置換「言うことー言われること」において、言うことは、どこまでも、言われるものと相關者として、あくまでも意味を構成する作用に留まっている。しかしながら、言うことは、命題として意味を形成するだけではなくて、そのように形成したものを、他者に伝えるという行為でもある。しかも、レヴィナスが論文「言語と近しさ」で指摘するように、その他者は、言語的意味「他者」ではありえない。いっさいの言語的意味は、他者とのコミュニケーションのただ中においてのみ生息可能なものである限り、かえって、他者を前提としている。そこでレヴィナスは、言われるものの相關者である意味作用としての言うことに、さらに還元を施して、言うことにおける他者との関係をあからさまに取り出そうとする。というのも、対話者として、あらかじめ他者と出会っているのなければ、言うという行為は不可能であるからである。私は言うことにおいて、あらかじめ出会っている他者に、私が意味作用において形成する意味を与えるのである。

どのようにして私は他者と出会っているのだろうか。私は自分が構成したのではない他者に、自分を与えることによって、他者と出会っているのである。しかし、という反論が可能だろう、私が構成したのではない他者に、自分自身を与えるということがすでに志向的な出来

事ではないだろうか。むしろ、私は自分自身を与えるという仕方であるいは自己犠牲という仕方、他者を実践的に構成しているのではないのだろうか。ここで、レヴィナスが、いつさいの志向性を一つの意図として捉え、志向性の根底に意志を、とりわけ自由な意志を見ていることを思い出そう。私が他者経験において自分を他者に与えるとき、そのとき私は、自分の意志によって自分を与えるのでもなければ、自分の意志に反してそうするのもない。他者に自分を与えることは、私の意志以前の、自由な意志としての自我以前の出来事である。すなわち、志向的な出来事以前の事柄である。かえって、この「いつさいの受容性よりもさらに受動的な受動性」(AQ61)によって、私が自分自身を与えることによって、自由で志向的な超越論的自我である私が成立するのである。對他存在である私のあり方を表す別の表現、他者への責任は、したがって、私が、サルトルが主張するような、自由な投企に基づいて他者に対して責任を負わなければならないということでは決していない。逆に、他者に対して無条件に責任あるものとして召還されるから、徴用されるから、選ばれるから私は自由である。レヴィナスにとって、私は他者に対して責任があるから自由であるのであって、自由であるから他者に対して責任があるのではない。この自己を他者にさらけ出すことこそが、言語における意味作用の表意作用(significance)に他ならないから、言語の意味作用を根源において規定しているのは、他者のために(«pour l'Autre»)という友愛(fraternité, AQ104)と「うごと」になる。しかも、それは「解約不可能な友愛」(AQ100)である。

言語における、先志向的な近しさとしての言うことへの還元はまた、同じく言語の構造を取るとされる感性的経験における還元でもなければ

ばならないが、それは表象としての感覚から、直接的な接触としての感受性への遡及である「(AQ62)」、「(AQ60)」。感受性の本質は、一般に感覚といわれる仕方での対象の認識にあるのではない。感覚は依然として、一つの知ることの形態として、志向性に、表象に属する事柄である。感受性の本質は、たとえば触覚のような表象的な対象認識にあるのではなくて、情感的な直接的な接触にある。端的に言えば、傷つくことであり、苦しむことである。そして、そのように私が傷つくうものでありうるのは、根本的には、私が自己を他者に対して傷つき出血するまでにさらけ出し、他者の咎の責めを負うあり方をしているからである。認識的なものに還元されない感性の直接性とは、他者に無条件に自己を、肌や「肉と骨において」(«leibhaftig»)どころか、「肉と血において」さらけ出し、差し出すことであるから、傷害可能性(vulnerabilité)、「そのものに他ならない。しかしながら、この傷害可能性は享楽(jouissance)を前提としている。それも、単なる反対概念としてではないのである。すなわち、享楽のさなかにおいて傷つくことが(AQ81)、通(過)時態である感受性を、情感性を規定している。享楽の同一性における自我(Moi)は、他者への責任として召還されて、享楽において負傷に曝される。自我の同一性は破壊されて、自己(soi)の単一性(unicité)がむき出しになる。「単一性」ここでは免れることの、替わってもらうことの不可能性を意味し、そこにこそ私(«je»)の回歸(recurrence)そのものが結ばれるのである。選ばれたものの、むしろ選ぶ権利のない徴用者の単一性、自発性へと変わることのない受動性。引き受けることのない、概念に包摂されない、外傷的単一性、迫害に選ばれること」(AQ73)。

最後に、フッサール現象学における、ノエシスの絶対的意識の流

れとしての主観性から生き生きした現在のうちにある主観性への還元は、レヴィナスにあっては、共時態から通時態への還元として遂行される。レヴィナスにとって二つの時間のあり方が問題となる。一度は流れ失われるけれどもすぐさま見つけだされ回収される過去把持と未来予持の共時的な時間と、過ぎ去ってもはや取り返しつかない通(過)時的な(atichronique)時間とである。通(過)時的な時間は、いかなる記憶においても把持されず、したがってソクラテスの「産婆」の指から流れ去るのである(AQ106)。それは不可逆的な一方交通の時間である。「私から他者への近しさは、二つの時間においてある。だからこそ、超越である。近しさは自らを時間化する、しかし、意識が自らを把持し自らを維持し、また存在と存在者とが経験において自らを明示するあの記憶によって回収可能な時間の外に、――彼方に、あるいは上方に――、通(過)時的な時間化によって、時間化されるのである。」(AQ107)時間の把持・予持による同一化が言語の共時態と一致するならば、過ぎ去って還らぬ時間の通(過)時態は、他者への私の自由な関わりに先立つ責任としての「言うこと」に対応する。さらには、一方の存在の共時態と、他方の近しさの通(過)時態との区別は、感受性における表象的認識的な感覚と傷つき苦しむまでの他者との直接の接触とに、正確な対応を見いだす。

近しさにおける超越の過ぎて還らぬ通(過)時態によって、私は疲労し、老いて行くのである。時間の共時態において私が常に同じものとして回収されるならば、私は決して本質的に疲れることもなく、また、老いることも、死ぬこともないであろう。近しさの超越を規定している通過時態は、疲労と、老いて行くことと、苦しむこと(dolence)と、外傷性と、外傷可能性(vulnerabilité)と、要するに、情感性(affectivité)

である限りでの感受性(sensibilité)と同義語である。通(過)時態は、超越においてある近しさの同一者への回収不能を表しているが、その回収不可能のゆえにまた近しさはその情感性において傷つき易いものとして苦しまなければならないのである。しかしながら同時に通(過)時態は、私の他者に対する私の自由の先立つ責任、すなわち超越の表現でもある。「近しさ、――についての意識の隔たりの除去……――は、共通の現在のない通過時態の隔たりを開くが、そこでは差異は取り返し不可能な過去であり、想像不可能な未来であり、隣人の表象不可能性である。私はその表象不可能性に対して遅れ、隣人につきまとわれるのである。しかし、その通過時態の隔たりにおけるその差異は、私が他者に対して無関心ではないことである。近しさは想起可能な時間の攪乱である。」(AQ113)

こうして、レヴィナスにおける、生き生きした現在への徹底した還元は、超越論的自我の「他者のため」のあり方――言うことそのものとしての、意識の隔たりの除去に基づく近しさ、痛みや苦しみとしての傷害可能性、決して回収不可能な過ぎて帰らぬ通時態――への還元を意味する。

最後に、レヴィナスにおいて神に關係する特異な概念「彼性」(l'altérité)について触れよう。この概念の含む「彼」とは、正義や理性の根拠となる第三者ではなくて、三人称の彼を指している。その上で次のように言われている。「存在の彼方とは、自「己」自身(Soi-Même)によつては、自己性によつては、定義されない第三人称(une troisième personne)である。」そして「痕跡」(trace)とはこの彼性を表すものに他ならない。すなわち痕跡は、記号や象徴として、現れと隠ぺいの現象学的世界に關係付けられるのではなくて、この世界に対してすでに決定的に過ぎ

去つてしまひ、絶對的に回収不可能で、想起不可能なことの關係において捉えられなければならない。痕跡は彼性のもつ不可逆性(irreversibility)を表している。この彼性の不可逆性こそ、私が他者に対して自己をいかなる受動性よりも受動的な受動性において与えることを可能にしているものであり、また同じことであるが、他者に対する私の、志向性よりも手前にある近しさを規定しているものであり、さらには、同一者の内にある他のあり方に他ならない私の外傷可能性や疲れや老い行くことの通過時態を条件付けているのである。他者は、とりわけ顔としての他者は、彼性の痕跡の中において現れるということである。

2、アンリ

アンリが『顕現の本質』⁽⁷⁾で問題とする超越は、レヴィアイナスのそれではなくて、ハイデガー的な超越概念である。存在者の存在がそこでその存在の意味を得ている現象性の場を、存在の純粹な地平として展開する働きのことである。超越の作用はその自己から出て他のもとへと行く運動において、存在者に対象として出会うために、純粹な時間と、存在論的地平として展開するといわれる。したがって、アンリの意味での超越は、レヴィアイナスが眞の他者経験の成立を理解するために克服すべきものとして批判してきた意識、志向性、共時態としての時間などの、「同一者」を記述する概念と同一の性格のものである。したがって、アンリが超越に対して、内在を、存在論的な対立概念として立てるとき、彼は、レヴィアイナスの超越や近しさの概念と同じ陣営にしていることになる。アンリの内在がレヴィアイナスの超越の対立概念であるどころか、近親概念であることは、レヴィアイナスがよく知っている事実

で、そのことは、彼が著書の何箇所かでアンリについて付している注記からも明らかである。実際レヴィアイナスは一九七六—一九七七年のゼミナールをアンリの『顕現の本質』の研究に当てている⁽⁸⁾。

そういうわけで、アンリが取り上げる超越においては、純粹な現象性の地平である時間を構成する働きが問題となっている。超越はその運動において、どのようにして今の継起としての純粹な時間を構成するか。この問いをアンリは、ハイデガーの『カントと形而上学の問題』に沿って、遂行していく。ハイデガーのカント解釈の詳しい内容は各人思い出していただくことにして、アンリの議論を以下のように粗書きしよう。ハイデガーによれば、超越論的思惟と直観との共通の本質は超越論的構想力であつて、思惟と直観は、構想力という切り株から生えた二つのひこばえにすぎない。したがって、純粹直観である時間についての問いは、その本質である超越論的構想力にまで引き戻して考えることができる。直観は一般に受容性として規定されるが、しかしその本質が超越論的構想力に基づくのであれば、直観はまた自発的でもある。すなわち、直観は、超越論的には、構想力として、純粹な直観である時間を発明して、その自分が産出した時間を受け取るのである。直観の受容性は、超越論的には、自分が自発的に創出した時間地平を受け取るところにある。

ところで、純粹直観としての時間構成が、超越論的構想力によって遂行されるとしても、それで問題が解決した訳ではない。というのは、この構想力は、純粹な時間を自発的に産出するとともに、それを受容するという二つの作用から成り立っている。この自発性と受容性という二つの対立する働きが、構想力の内において、内的に統一されて、まさしく一つの構想力としてまとまることによって、時間の構成は可

能となっているのである。言い換えると、時間を構成する構想力において、時間を純粹な存在論的地平として前に置く自発的な働きと、そのようにして前に置いた時間地平を受容する働きとが内的に緊密に協同することによって時間が構成される。超越論的構想力において、どのようにして、この自発性と受容性とは、統一されているのか。もし統一がなければ、これら二つの作用の統一によって始めて機能する構想力そのものが、不可能となるであろう。実際、『純粹理性批判』における図式機能は、構想力における対立する二つの作用の統一の問題に関わっている。概念を如何にして直観に適用するかという図式機能の問題は、如何にして、構想力における自発的な契機と受容的な契機とを統一するかという問題に置き換えることができる。また、図式機能は概念を感性化して、いわば見えうるものとする働きであるから、この機能を、純粹時間の構成の文脈で記述すれば、超越論的構想力によって創出された時間が、如何にして受け取られ、見えうるものとなるかということである。いっさいの見えうるものの現象性としての時間となるかということである。

超越そのものに他ならない超越論的構想力の内部において、その自発性と受容性とを統一して、設立される時間としての純粹な存在の地平を可能にしているのは、時間の自己触発に他ならない。超越論的構想力の本質は時間の自己触発である。今の継起である純粹時間を創出するのは根源的時間であるが、そのようにして創出された純粹時間は、根源的時間を触発することによって、見えうるもの、知覚可能なものとなる。この純粹時間の知覚可能性がいっさいの現象の見えうることを規定している。こうして、超越論的構想力による時間の構成は、結局のところ、時間の自己触発として遂行されることになる。しかしな

がら、時間の自己触発そのものも、実は、ふたつの契機からなることを、ハイデガー自身指摘している。すなわち、純粹時間による触発と根源的時間の触発とである。そこから、時間の自己触発は、純粹時間が根源的時間を触発するから成立するのか、それとも、根源的時間が触発されるから成り立つのかという問いが生まれる。時間の自己触発によって、いっさいの現象の現象性としての時間が成立する以上、この問いを言い換えて、時間そのものの現象性は、時間が根源的時間を触発することによって可能となるのか、それとも、反対に根源的時間が時間を受け取って、時間によって触発されることによって可能となるのかと定式化することもできる。ハイデガーの解釈によれば、時間が触発するからではなくて、根源的時間が時間を受け取って、それによって触発されるから、時間は知覚可能なものとなり、時間は存在の地平として成立する。したがって、超越の作用をその核心において規制しているのが、時間の自己触発であるとすれば、その時間の自己触発を最終的に可能にしているのは、根源的時間が触発されるということ、言い換えると、触発されうること、地平としての純粹時間を受け取ってそれを知覚可能なものとしている根源的時間のその受容の働きにある。

超越の本質は、存在の地平を前に置き立てるところのあるのではなくて、その前に立てた地平を受け取り維持するところにある。したがって、根源的時間の触発されうること、根源的時間の受け取る働きを、現象のあるいは存在の真の可能性としてさらに追求することが必要となるが、ハイデガーは、根源的時間のこの受け取る作用を、再び直観と規定する。しかし、このハイデガーの答えは、もしこの直観で意味されているものが、その本質を超越論的構想力にもつ感性的直観であ

るとすれば、それは循環論的な規定であり、もしそれが感性的直観でないとすれば、未規定な概念として、無規定なままに放置されていることになる。

このような状況を踏まえて、『顕現の本質』のアンリは、超越を最終的に可能にしている、時間地平を受け取る働きの規定にとりかかることになる。ところで、超越における地平の受容の作用を規定するこの作業は、存在論的な重要な意味を持っている。というのは、それが存在の純粋な地平の展開を最終的に可能にしている働きであるがゆえに、まさしく、そのように地平の可能性の根拠であるがゆえに、未規定のままに放置されているのは、単に超越の受容力の性格決定だけではなく、超越の作用の存在論的意味そのものであるからに他ならない。いいかえると、超越の作用があるということは、どういう意味であるのかという問いである。超越の作用があるということは、もはや、時間の内にあるということでもなければ、時間であるということでもあり得ない。時間地平を構成している超越の作用のあるということを、いかなる意味において語ることができるかというこの問いは、フッサールの時間論において、時間を構成している超越論的主観性のあり方として生き生きとした現在を問題にすることと、全く同じことである。すくさまアンリの結論を述べると、超越（作用）は、時間地平を横切ることなく、直接自己を受け取ることによってある、現れる。時間という現象学的隔たりを介しない、このような超越の直接的な自己受容による顕現の仕方、あり方を、アンリは内在と呼ぶ。超越の作用の本質である根源的時間は、それ自身がまず、自分自身を内在において受け取っているからこそ、純粋な時間である地平によって触発されるのである。根源的時間そのものの内在における自己触発によって、は

じめて、根源的時間は触発されうるものであることができ、そうして、純粋時間によって、触発されるのである。内在における自己受容は、絶対的、根源的受動性において遂行される。絶対的とか根源的とか形容されるのは、能動に対立して理解される受動性が、常に、時間地平において現象する対象間の規定に留まるのに対して、内在における受動性は、そのような対象の関係一般を可能にする根源的な受動性であるからに他ならない。したがって、この受動性は、自由・不自由を超えてその根本にある非・自由を規定している。さらに重要なことは、そのあり方が内在によって規定されている超越そのもののあり方は、その現象性が超越の作用に基づく世界の対象とは、その現象学的な現れの意味が異なるということである。時間地平においてもそれは知覚対象として、見えうるものとして現れるのに対して、超越の作用そのものは内在において、見えないものとして、しかし、依然として、やはり現れるのである。見えるものとして現象するのではない現れ、顕現、それはアンリの場合、感情としての現れに他ならない。知覚と感情とは、現象学的に、また存在論的に、その意味を異にする。たとえ知覚的世界が夢であっても、夢の中で経験する恐れや喜びなどの感情は、現実の経験である。（デカルト、「情念論」第二六項）。（偽感情の問題は、感情を解釈することから起こる解釈間違いと考えることができる。フロイトの意識そのものが情動に関してはすでに表象として解釈されている。）

3、アンリと他者の問題

アンリにとって、私が私であることの自己性は、超越の作用や運動が内在において自分が自分を絶対的受動性において受け取る、自己感

受において成立する。この自己感受は、その根源的受動性の性格のゆえに、自己自身を蒙ることである。自我の成立は、現象学的には、感情として、現れる。すべての感情は、つまるところ、自己の感情であり、主観性は、したがって、情感性である。

しかし、主観性がこのように内在によって定義されるならば、アンリにとって、他者はどのように考えられるのだろうか。アンリの内在の存在論にとって、外部が、その意味での他が、存在しないわけではない。ただ、彼にとって、他は、その存在を時間の内に見いだすがゆえに、表象的実在であり、観念的実在であり、内在の主観性に匹敵するリアリティをとうてい持ち得ない。他人という意味での他者の問題にアンリが真剣に取り組むのは、論文集『実質的現象学』の「共、パトス」(ないしは「共、感情」)においてである。⁽¹⁰⁾そこでアンリは、他者を生命の共同体という観点から素描している。

すべての共同体の共同性は、生命であり、すべての共同体の構成員は生命体であるというテーゼが出发点におかれる。この一見自明なテーゼでアンリがほんとうに表現したいことは、実は、すべての個体は生命体であり、すべての個体は少なくとも生命という共同性において生きているということに他ならない。アンリの定義では、個体性を意味する自己性は、作用や運動の根源的受動性における自己触発によって与えられている。そしてこの意味での自己触発は、自己感受としての情感性に他ならなかった。何らかの意味において快、苦の情を持つということこそ生きていることの証拠であり、快苦の情があるからこそ、生命体は世界の対象から触発され、動機づけられ、行動するのである。絶対的感受性において自己自身を蒙り受け取るところに生命の本質はある。

自己性によって定義される個体はすべて生命体であり、したがって、生命という共通の特質を持つことによって、一つのまとまりをなす。しかし、この意味での生命の共同体は、複数の生命体を外から眺めるものにとつての抽象的で観念的な共通性の域を出ない。例えば私という内在において生きている生命体は、どのようにして、時間化において対象化された他者ではなくて、同じく内在において生きている他の生命体・他者そのものに、直接、情を通じて行くことができるのだろうか。このレヴィナスのいう直接の接触がなければ、生命個体の間には、一般概念としての共通性質はあっても、生命個体を内から結合して社会性を形成している絆としての共同性は存在し得ない。したがって、生命の共同体から出発して他者の問題に何らかの積極的な答えを見いだすことはできない。一言で言えば、私の感情そのもののうちに私とは別のものが感じとられるのでなければならぬ。

私はいかにして、自己感受としての内在という孤独から、出ることができるのか。私の内在から出て他の内在としての他者へと通じる感情の回廊は果たしてあるのか。アンリはキルケゴールの言葉「自我とは他によって措定された限りでの、自己との関係である」を引く(PHINT)。もちろん、この場合、「関係」は、自己と自己との超越的ではない、内在でなければならぬ。また、「他」は、他として措定されたり考えられたりするものではあつてはならないし、自我の中で起こったことを超えるようなものであつてはならない。カフカの言のごとく、私の立っている地面は私の二本の足が覆っている広さ以上であることは決していないのである。そのような条件を満たすが、生命体としての私の生命であるとアンリは言う(26)。生命個体としての私は、根源的な自己触発において生起する自己感受において、自己

自身を蒙るところに成立する。そのとき自己触発が根源的であるとは、自己自身を受け取って私が成立するその自己性において、その自己自身を受け取る過程が、実は私自身の業ではないということの意味している。自己性において自己自身を蒙る私の所作を引き起こしているのは、生命である。生命そのものが自己に自己を与える自己贈与であるからこそ (Ph161)、生命のその自己自身に到来するという運動のなかで、その運動にいわば運ばれて、私は自分自身に到り、私の自己性が可能となり、私の自我が成立する。生命個体の本質である情感性を規定している根源的ないしは絶対的受動性の意味は、生命個体は自分自身の根拠ではないということである、根拠づけられているということである。しかしながら他方、生命個体の根拠である生命そのものは、その個体の個体化の過程そのものに他ならないから、その個体と別物ではあり得ない。「生命個体を根拠づけたのは、生命個体自身ではない。生命個体には基底があり、それが生命である。しかし、この基底は生命個体と異なるものではない。この基底は自己触発であって、生命個体はその基底の自己触発において自己を触発し、そのような仕方、その自己触発と自己を同一化するのである。」 (Ph171) 「自己によって措定されない自己との関係」を設定しているのが生命としての基底であり、「それは現象学的には、自己の情感性における感情 (affect) である。」感情において私が味わう自己に対する自己の根源的受動性。あらゆる感情は、「自己を感受することであるが、それによりも、その自己感受という事実そのものによって、すなわち生命によって、圧倒横溢される限りにおいてである。」 (Ph) 我々が感情において経験する絶対的な受動性は、生命が我々を圧倒横溢するその事実に対応している。

他者の経験の可能性は、私の内にある基底・生命を通して保証される。生命個体がその個性の本質である自己感受において「自己自身と、生命の基底と、同じくこの基底である限りでの他者を、同一的に感受するのである。」生命個体はそれゆえに他者を、他者においてではなくて、基底において、他者が基底についてなす基底に固有の感受として、感受するのである。」他者が基底についてなす基底に固有な感受とは、他者が自分の感情体験において味わう自己の絶対的な受動性に他ならない。この絶対的受動性としての基底の体験は、私が自分の感情体験において私の基底について味わうものと同一である。絶対的受動性としての基底の感受は、私の感情でありながら私を超えており、同時に他者のもつ感受でもある。「共同性は情感的な地下水脈であって、各人はそこから、その水源から彼自身がそれである自分の井戸から同じ水を飲むのである。」 (Ph178)

しかしながら、自我が自我を超える基底を自分の内に持っているとしても、その基底は、精神分析の無意識のような抑圧された別の私でもありうる。ましてはその基底が、カフカの二本の足の占める地面のように、私にとって私をはみ出さず、私と一致しているのであれば、どのようにして私の内の基底を通して私の外に、他者へと出ることができのだろうか。カフカの二本の足の踏みしめる地面が、その足の広さよりも広いとどうして分かるのだろうか。たとえば、より広いということが基底の感受である絶対的受動性から言えたとしても、その私を越えて広がる地面の上に、それを基底として他の自我が存在するということがどのようにして保証されるのだろうか。私の向こうに広がる地面は空地かもしれないではないか。

基底が無意識であるという可能性については、アンリがすでに『精

神分析の系譜』で否定している。というのも、無意識とは、情感性の別名に過ぎないからである。

基底が私の感情体験であつて、しかも同時にそれが私を越える他の生命個体についての経験をいわば優勝的に (*eminence*) 含む感情体験でもあるためには、次の条件を満たさなければならない。基底は私の情感性と同じ性質すなわち内在的なものでなければならぬ。もしそうでなければ、私の基底の経験は私以外の他の存在を私に理解させはしても、その他の存在のうちに他の私と同じ生命個体との関係を感じ取ることはできないだろうからである。言い換えると、(1)基底が私を超え私の自己性を可能にするものであるとしても、それは、いかなる意味でも超越によってその存在が規定される対象であつてはならない。(2)私を超えるその基底は、私以外の個体を含むものでなければならぬ。以上をまとめると、基底は私の自己性の根拠であるとともに、同時に基底は私の自己性を部分とする他の自己性からなる全体でなければならぬ。基底としての自己性は、生命個体の自己性を部分とする全体でなければならない。

感情の絶対的受動性のうちに成立する私の自己性とその絶対的受動性のうちに開示される私の存在の基底としての生命との関係、さらに基底を通しての他の生命個体との関係を、さらに追及するのがアンリの九〇年代の仕事となる。

『我は真理である』(1996)の副題は「キリスト教の哲学のために」である。この書におけるアンリの目的は、キリスト教を生命についての哲学として、あるいはむしろ生命を内在として捉える生命についての現象学として、読み解くことにある。聖書の字句通り、神は生命である。命である。アンリはこの書において、これまでとは異なる自己

触発の概念を提出する。これまでは、時間地平を媒介する自己による触発と、情感性の根源的受動性を規定しているアンリの意味での自己の触発とが区別された。この書において、アンリ本来の意味での自己の触発は、さらにふたつの異なる自己触発に分けられる。強い自己触発と弱い自己触発である。強い自己触発とは、生命が自分に自分を与え、自分で自分を受け取る、生命の自己増殖・自己生殖 (*auto-generation*) を表す概念である。これに対して弱い自己触発は、その生命の強い自己触発の運動の中でその運動によって、個々の生命個体が自分の自己性に到るその様を表している。すでに使用した概念で言い換えると、生命個体の自己触発が弱い触発であり、それを可能にして、この強い意味での自己触発を表しているのが神として理解された生命であるが、生命である神はその自己触発において自分自身を受け取る。そして、その強い自己触発によって成立する神の自己が、神の子としてのキリストに他ならない。さらには、神の自己性をキリストとして決定している強い自己触発のおかげで、別の意味で同じく神の子である人間が生命個体の自己性として生まれる。キリスト教が、神、キリスト、神の子人間として描いた事柄は、生命が自己―生成としての自己触発であること、その生命の自己触発のおかげで、個々の生命体個体が成立することである。

私と他者との関係についていえば、キリスト教においては、私と他者とは、同じ神の子として、共同体をなす。我々の共同主観性の、あるいはもつと広く、生命体の共同性の根拠は神にある。基底としての生命は、ここでは、神として解釈されている。しかし、神は創造主として、被創物である人間に、あるいは他の生き物に対して、超越して

いるのではないか。もし私が神を通じて他者に行くとしたら、私はまず神に行かなければならないが、その神と私の間には、超越という超えられない無限の隔たりがあるのではないか。もしそうであれば、神は私の内に基底としてあることはできない。そうではない。私と神との間には、媒介者としてのキリストがいる。キリストは神が受肉して肉となった姿である。キリストとしての神と私との間には、肉という共通性がある。

アンリは、彼の最近著である『受肉』において、受肉によって身体の誕生を理解した上で、生命が自己自身を受け取る自己触発によって受肉を説明している。すでに自己触発によって個体の自己性が、自己の成立が語られたから、同じ自己触発による受肉の解釈は、総合すると、次のことを意味する。すなわち、自己触発に基づく感性の内に自己が成立ということと、同じ自己触発による受肉において身体が肉として生まれるということとは、同じ一つの出来事に他ならないということである。自己は身体であり、その際身体とは、まず何よりも、苦しみであり、喜びである肉であるということである。自我とは、何よりも、苦しみ喜ぶ肉である。苦しみ喜ぶ肉として生命個体の自己性が成立するが、生命個体の自己性がそのような肉として成立するのは、根本において生命そのものが根源的な意味で自己受容であり、あるいはこの場合同じことであるが、自己贈与であるからである。この事実をキリスト教は神（生命）のキリストにおける受肉として理解したというのがアンリの解釈である。

強い自己触発としての基底は、生命の受肉を表している。しかし、受肉は自己触発である限り、常に自己性を表している。キリスト教はこの自己性を神の子キリストの受肉と理解した。弱い自己触発によ

て成立する私の自己性の誕生としての受肉と、その基底にある強い自己触発としての生命そのものの受肉。その基底としての生命そのものの受肉によって私の肉としての自己性の誕生も、また、他の生命個体としての他者も可能となっている。しかしながら、生命そのものの受肉はなぜそれ自体で自足せずに、私の受肉を必要とするのか。そればかりではなく、なぜ、私以外の生命個体の受肉を必要とするのか。なぜ生命そのものの受肉は複数の生命個体の受肉となって展開するのか。たとえば、生命そのものを実体的なものとして捉え、個々の生命体とその様態として理解する汎神論的な考え方をアンリは退ける^①。そのような理解においては固体の自己性が危うくなるからである。また、アンリが、ショーペンアワーにおける盲目的な意志としての生命とその個体化である表象としての身体という関係を受け入れられないことは、これまで見てきた内在としての肉の概念から明らかである。

しかしながら、スピノザに返るならば、神の観念に他ならないキリストの精神（『エチカ』第四部定理四八）、個物の観念としての人間精神との関係は、実体と様態との関係ではなくて、思惟属性の直接的無限様態である神の観念・キリストの精神と間接無限様態である人間精神との関係である。もともと、だからと言って、すぐに問題が解決するわけではないが、西田哲学の絶対弁証法における個物の媒介としての絶対無の概念とともに、あるいはライブニッツの予定調和も含めて、問題解決への糸口にはなるかもしれない^②。

注

(1) Klaus Held, *Lebendige Gegenwart*, Martinus Nijhoff, Den Haag.

1966, S.76-78.邦訳 新田・小川・谷・斎藤共訳 北斗出版一〇
五―一〇八頁。

- (2) Michel Henry, *C'est moi la Vérité*, Seuil, 1996.
- (3) Michel Henry, *Incarnation*, Seuil, 2000.
- (4) Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1974.以下AQと略記する。
- (5) Emmanuel Lévinas, "Langage et Proximité" in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, J.Vrin, 1974.
- (6) E. Lévinas, *Ibid.*, p.199.
- (7) Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, 2 vol. 1963, 1965, 2ème éd., 1990, PUF.
- (8) Emmanuel Lévinas, *Dieu, la Mort et le Temps*, Grasset, 1993, p. 145 note 2.
- (9) 詳細は、拙著、法政大学出版局『感情の自然』一九九〇年、特に第四章「超越と内在」を参照の事と。
- (10) Michel Henry, "Pathos-avec" in *Phénoménologie matérielle*, PUF, 1990.邦訳 中野村、吉永共訳『実質的現象学』法政大学出版局。以下、PhMと略記する。
- (11) M. Henry, *Incarnation*, op.cit.
- (12) 他者の問題をめぐる西田とレヴィナスならびにアンリとの比較については『哲学研究』第五百七十四号所収の拙論「西田哲学における行為的自己とフランス哲学における自我と他者」を参照されたい。

(山形頼洋・やまがた よりひろ・大阪大学)

〈今日のフランス現象学〉と脱弁証法

——メルロ＝ポンティの見地から——

実 川 敏 夫

〈今日のフランス現象学〉は、もしそれをメルロ＝ポンティの見地から見るならば、脱弁証法として特徴づけられる——即ち、絶対主義（＝相対主義）あるいは純粹主義（＝不純主義）への回帰として特徴づけられる——ということ、このことを示すことが提題の趣旨である。

プラトンやヘーゲルにおいてはいざ知らず、メルロ＝ポンティにおいては、弁証法は最善のかたちで生きていた。即ち、いわば「冒険」の論理として生きていたのである。従って、弁証法は体系的な知をもたらずものでも、他者性を排除するものでもなかった。——否、——というより、弁証法が冒険の論理として生きていたところでは、そもそも、外部性の内在化とか他者性や差異性の抹消などということは殊更問題にならないのである。そういうことが殊更問題になるのは、構造的論的な考え方が暗黙にであれ前提されているからであり、つまり、弁証法が本来の生命を失ってしまったからなのである。

ところで、弁証法の失墜ということで我々がまず思い浮かべるのは、ニーチェ哲学をヘーゲル弁証法と敵対させるドゥルーズの反弁証法的著作、『ニーチェと哲学』であるが、注目すべきことは、それが出版

されたのは、一九六二年、即ちメルロ＝ポンティの死の翌年であったということである。「非哲学であることによつて哲学であらうとする哲学」(ZCZC)という弁証法をモチーフとしてニーチェやヘーゲルのテキストを検討する講義、「ヘーゲル以後の哲学と非哲学」(1960)を中断せしめた、哲学者の突然の死の翌年に、ドゥルーズの反弁証法的著作は世に生まれ出たのである。これは勿論偶然であらう。偶然であらうが、しかし、必然であるように思えなくもない。それでは、——今度は現象学方面に関することであるが——レヴィナスの第一の主著、デリダの最初の著作、そしてアンリーの学位論文が世に生まれ出たのは、メルロ＝ポンティが世を去ったのと時をほぼ同じくしてであったということ、このことはどうであらうか。これもまた、必然であるように思えなくもない。というのも、レヴィナス、デリダ、アンリーは、恰も亡き哲学者を哲学的にも葬り去るためであるかのよう、に、弁証法を葬り去っているからである。

(I) レヴィナスと脱弁証法

レヴィナスの第一の主著、『全体性と無限』が刊行されたのは、一九六一年、つまりメルロ＝ポンティが死去したまさにその年であるが、まずは、「外部性に関する試論」という副題を有するこの書物が、弁証法を事実上踏み躪るものであることを示したい。(因みに我々は、反弁証法的な「外部性」が、他者性、倫理性を真に基礎づけ得るとは考えていない。)

レヴィナスは例えばこう語る。「外部的存在の絶対的外部性は、それが顕現することによってあつさり^①と失われてしまうわけではない。外部的存在は、それがそこにおいて現れる関係から己れを放免する(s'absout de la relation)のである」。つまり、「無限の觀念が我々の内に現前することを肯定することは、…〈絶対者との関係(relation)は絶対者を相対的な(relatif)ものにする〉という矛盾を、単に抽象的形式的な矛盾と看做すことなのである」(TI:23)。と。絶対者との関係は絶対者を相対的なものにするという矛盾、即ち、絶対者が絶対的でありかつ相対的であるという矛盾は、(実質的な矛盾ではなくて)形式的な矛盾に過ぎない——つまり、実際には、相対的であつたら絶対者は絶対的であることはできない——と、レヴィナスは考えるわけであるが、しかし、ということとは、絶対性と関係性との矛盾を(形式的な矛盾ならぬ)真の矛盾として見出す哲学、絶対的なものは関係的であることによって絶対的であるという矛盾を事象そのものとして見出す哲学、——「我々の経験の彼方に」求められる「絶対者は、我々の経験に含まれて(implicite)いる」ということは、「絶対者の如何なる破壊」(PC:71)をも意味しないということを理解させる哲学、——そのような弁証法的哲学を、レヴィナスは批判的に乗り越えたということなのであろうか。——否、そうではない。単に知らなかった(掴めなかつ

た)というだけのことなのである。

今度は、〈全体性と無限〉という構図が見られる個所を引いてみよう。「定立と反定立は、互いに拒絶し合いながらも互いに要請し合う(se repoussant, s'appellent)ということ」、「定立と反定立が対立して現れるのは、それらを包摂する総観的な眼差しに対してである」ということ、定立と反定立は「全体性を形成する」ということ、こうしたことを理由に、レヴィナスは、〈同〉と〈他〉を定立—反定立として「対立」させることは、超越を「統合」することであり、超越を「相対的」なものにすることであると断じ、「〈無限〉の觀念は、〈他〉に対する〈同〉の分離を前提するが、但し、この分離は〈他〉との単に反定立的であるような対立に基づくことはできない」と主張する(TI:23-24)。このような断定は〈全体性と無限〉という図式に拠るものなのであるが、定立と反定立が「全体性を形成する」ような弁証法は、まさに弁証法の最悪のかたちなのである。「定立と反定立は、互いに拒絶し合いながらも互いに要請し合う」、つまり、拒絶し合うことは要請し合うことに帰着すると、レヴィナスは考えるわけであるが、弁証法の最善のかたちとは、定立と反定立は、拒絶し合うことにおいて要請し合い、要請し合うことにおいて拒絶し合うという、要請し合うことと拒絶し合うこととの同一性である。レヴィナスはこの同一性を知らない。ということとはつまり、定立と反定立は、全体化することにおいて全体化せず、全体化しないことにおいて全体化するという、全体化と非全体化との同一性を知らない——従って、それと闘ったことはない——ということなのであるが、念のために言い加えると、この同一性は、二元論の乗り越えとしての一元論を意味するのではない。それが意味するのは、超越の根源態であり、そして、道德の原理なのである。

さて、レヴィナスはデカルトに準拠しつつ、「己れ自身の不完全性を認識するためには、無限の観念、完全の観念を持っているのでなければならぬ」と述べた後、この無限の観念、「完全の観念は、観念ではなくて欲望である」(TI.56)と語る。これは即ち、「欲望とは測定の可能性そのものによる測定である」故に、「欲望こそは無限の無限性を測定する」(TI.33)ということであり、「無限の観念によって成就される、有限の内なる無限、最小の内なる最大は、欲望として生じる」(TI.21)ということであるが、注目すべきことは、こうした「測定の不可能性そのものによる測定」とか、「有限の内なる無限、最小の内なる最大」といったことは、決して実質的な矛盾を意味しないということである。このことを別の例で説明しよう。メルロ＝ポンティは、「見ること、それはつねに、見る以上のものを見ること」(voir plus qu'on ne voit)である⁵。(VI.300)と言うが、これは、見るということとは、見ないものを見るという矛盾したことであるということである。というのも、見る以上の(plus qu'on ne voit)ものとは、見ない(on ne voit pas)もののことであるからである⁶。ところが、レヴィナスが同じく虚辞のneを用いて、「含むことが可能である以上のものを含む(contenir plus qu'il n'est possible de contenir)」(TI.xv)とか、「自分が思考する以上のことを思考する(pense plus qu'elle ne pense)」(TI.33)と言う場合には、含み得ないものを含むとか、思考しないものを思考するといったことは、決して真の矛盾を意味しないのである。

ということは、「含むことが可能である以上のものを含む」とか、「自分が思考する以上のことを思考する」ということは、自己否定あるいは自己超越ではないということである。レヴィナスにとっては、自己超越は存在しない。仮に存在するとしても、レヴィナスは自己超越と

いうものを自己中心的なもの、自己に相対的なものと看做すであろう。レヴィナスは全く単純に、無限の肯定性や、有限に対する無限の先行性⁶を主張する(TI.17)。あるいは、「欲望(désir)とは啓示であって、それはその対象の方から生まれる。それに対して、欲求(besoin)とは魂の空虚であって、それは主観を起点にする」(TI.33)という言い方をする。即ち、レヴィナスには、有限と無限のどちらが優位を占めるのか、私の方と神の方のどちらが先行するのか、主観と客観のどちらが起点なのか、という発想しかない——「非対称(asymétrie)」ということとを強調するのも、まさにそのためである——のであり、要するに、絶対的か相対的かという発想しかないのである。そして、強調すべきことは、こうした絶対主義(＝相対主義)への回帰は、弁証法の批判的吟味を踏まえたものでは全くないということである。

(Ⅱ) デリダと脱弁証法

デリダの最初の著作⁷、『フッサール〈幾何学の起源〉翻訳・序論』が出版されたのは、一九六二年、つまりメルロ＝ポンティの死の翌年であるが、果たしてこの書物は、『全体性と無限』とは違って、弁証法というものを深く理解するものなのであろうか。

デリダはレヴィナスのように単純な言い方はしない。例えばこう言う。「本当は、まず(rabord)主観的な幾何学的明証が存在し、その後で(ensuite)それが客観的なものになる、のではない。〔主観的＝個人的な〕幾何学的明証が存在するのは、それがイデア的客観性の明証となる〈瞬間を起点にして〉のみであり、イデア的客観性の明証がイデア的客観性の明証となるのは、それが相互主観的に流通し始めた〈後

で (apres) のみである (OG:54) と。先なるものは、後なるものが到来して初めて、先なるものであることになる。即ち、後なるものは、単に先なるものに後続するのではなくて、先なるものを先なるものたらしめるのであり、つまり、「目的論 (teleologie) のみが、開始 (commencements) への通路を自らに開くことができる」 (OG:54) のである。——しかし、この議論は、〈主観的なもの〱先なるもの〱と〈客観的なもの〱後なるもの〱とを、ただ言葉の上で錯綜させているだけである。従って、デリダが「弁証法」ということを言う場合があるとしても、我々はデリダの議論を弁証法的なものとして看做することはできない^⑧。レヴィナスの議論が独断論的であるのに対して、デリダのそれは懷疑論的であるという違いはあるが、ともあれ、(先なるものは後なるものであるといったような) 錯綜は、論理的・形式的な矛盾であって、真の矛盾ではない。即ち、以下に見るように、それは実りある矛盾ではないのである。

例えば、「黙したコギトは、己れ自身を表現した時にのみコギトなのである」 (PP:463) というメルロ・ポンティの議論は、件のデリダの議論と一見類似しているが、しかし、両者は実は根本的に異なる。黙したコギトの問題とは、「私が思考することを私が知るのは、私が持つこれこれの個別的思考によってである」——言い換えれば、黙したコギトは、見る行為、語る行為として己れを展開する (受肉する) のでなければならない——が、しかし逆に、「私がそれらの個別的思考を持つことを私が知るのは、私がそれらの思考を引き受けるから、即ち私が一般に思考するからである」——言い換えれば、見る行為、語る行為は、黙したコギトの自己表現に他ならない——という、思考一般と個別的思考との相互前提の關係、「循環關係」 (PP:458) の問題で

あり、換言すれば、「主観性は依存的であると同時に不変である」 (PP:456) という矛盾の問題なのであるが、この矛盾は生産的な矛盾であって、それは如何なる不可知論をも含意しない。それはまさに、コギトの生成——言ってみれば、冒険的創造——を意味するのである。それに対して、デリダが指摘する、先なるものは既にして後なるものであり、「あらゆる志向的作用の根源的な (originaire) 意味は、その最終的な (final) 意味に過ぎない」 (OG:53-4) といった矛盾は、真理を生み出すどころか、真理の不可能性を証しする、不毛な矛盾なのである。

「事象〈そのもの (en persone)〉の直接的現前」という現象学の「諸原理の原理」 (OG:15) を、デリダは次のように脱構築する。——「イデアはそのものとしては (en persone) 与えられ得ない。イデアは明証的には規定され得ない。というのも、イデアは明証の可能性、〈見ること〉それ自身の開始 (ouverture) であるからである」 (OG:151-2)。——「イデアそれ自身については何も言うべきことがない。というのも、イデアはそれを起点として凡そ何かが言われ得るものであるからである。それ故、イデアの原本的現前 (presence originale) は現象学的明証のタイプには属し得ない」 (OG:152)。——しかし、イデアは明証的には規定され得ないということを指摘するのは、イデアは明証的に規定されなければならないと考えているからであり、つまり、イデアは客観的に (客観として) 存在すると考えているからなのではないか。デリダは歴史性、時間性それ自身について反省することなしに、相変わらず、「現前」というものを客観的時間の枠組みで考えているのである。それに対して、メルロ・ポンティは、「絶対的に規定された存在」即ち「客観的存在」の次元を、その根源 (根拠) である「曖昧な (ambigu) 存在」即ち「前客観的存在」の次元へと掘り下げている^⑩。生ける「現

在」は「前客観的な」(pp.495)ものである。従って、例えば『知覚の現象学』における「裂開(déniscence)」(pp.484, 487)は、『幾何学の起源』序論における「裂開」(OG.171)と、即ち「遅延(retard)」や「差異」と、混同されてはならない。それは、現在ではそれ自身現在の現前性を越えるものであることを意味するのである(cfp.55)。

デリダとメルロ＝ポンティとの違いは、更に言い換えれば、理想というものを真に相対化し得ているか否かという違いである。「根源的絶対者は、絶えず己れを遅延させることによつて(en se différant)のみ現前する」ということから、デリダは、「根源的絶対者の無垢な分割の中に立て籠もる〔無垢な分割を守り通す〕ことはできないという〔無力〕(OG.171)を結論するのであるが、こうした無力の主張は、『原罪以前の』無垢な分割という理想そのものを問題化することではない。これは例えば、物自体の認識は不可能であると主張することは、物自体という観念(理想)そのものを問題化することではないということと同じことである。つまり、無垢という純粋性の不可能性は、まさに純粹主義の圏内において唱えられるのである。「存在の顯示に対する言説の遅延(retard)」は、「言説としての思考それ自身の運命(destinee)である」とか、「方法的反省の開始は、先行的および可能的な、他の絶対的起源一般の連座(implication)の意識でしかあり得ない故に、遅延は哲学的絶対者である」(OG.176)とかとデリダは言うが、このような言い方は、遅延のない理想状態に密かに準拠することによってのみ可能なのである。

ところが、メルロ＝ポンティは単に純粋性の固守の不可能性を主張するのではない。「純粹な存在」という理想——「原罪以前の無垢状態(état d'innocence)」(HT.127)、「〔墮罪以前の〕無傷状態(intégrité)」

(VI.165)という理想——そのものの根拠を問い、その派生性を明らかにするのが、〈知覚の現象学〉という存在論的(＝価値論的)変革の企てなのである。「失われた樂園は、懐かしむべきものではない」(SN.31)。「人間の過ち〔原罪〕は幸いなる過ちである。過ちのない世界がもしあるとしたら、それはもっとよくない世界なのである」(SN.169, cf. SN.311)。つまり、INCARNATIO——黙したコギト(実存)の自己表現——の弁証法にこそ、価値の根源態が存するのである。

(Ⅲ) アンリーと脱弁証法

アンリーの学位論文、『顕現の本質』が刊行されたのは、一九六三年、つまりメルロ＝ポンティの死の翌々年であるが、次に示したいのは、アンリーはメルロ＝ポンティの核心を成す弁証法に対して徹底的に無理解であるということ——即ち、「メルロ＝ポンティからアンリーへ」という系譜は根本的に不可能であるということ——である。

なお、誤解のないように予め念を押しておきたいのであるが、我々にとつて問題なのは、アンリーの誤読そのものではない。哲学者というものは、場合によっては、意図的あるいは方法的に誤読を行うものである。従って、誤読の事実を指摘することは、全く意味がない。しかし、我々がこれから行うことは、アンリーの誤読の背景にある、その根本動機を露にすることなのである。

『顕現の本質』第四四節においてアンリーは、「反省はあらゆる状況の外に己れ自身を運び去ることは決してない。…」(pp.53)という『知覚の現象学』の一節を引きつつ、反省の状況を成す生実存はメルロ＝ポンティにとつて超越以外の何ものでもないということ、そし

て、この超越の本性は即目的かつ対目的には解明されておらず、むしろ反省との対立に基づいてのみ解明されているということを指摘する。解明は対立によるもの、即ち否定的なものである。つまり、実存は反省的意識に固有の可知性の能力を欠いたものとして与えられるのであり、そしてしかも、メルロ＝ポンティにおいては、この可知性の他には如何なる顕現様式もその固有の存在論的積極性において定義されていないのであるから、結局のところ、実存は一切の光を欠いたものとして、つまり盲目的な何かとして、与えられることになる。——このようにアンリーは論じる(BM 468-9)。

しかし、果たしてそうなのであるか。アンリーが論及している箇所(P. 53)を見てみよう。「反省はあらゆる状況〔非反省的な生〕の外に己れ自身を運び去ることは決してない」ということを述べた後、メルロ＝ポンティは「しかし」と続け、「逆に、非反省的なものそれ自身、反省によってのみ我々に知られるのであり、非反省的なものは反省の外に不可知の項として措定されてはならない」と述べている。つまり問題は、反省はあくまで非反省的なものの捉え直しに過ぎないが、しかし非反省的なものの方も反省の外にそれ自体で存在するのではなくて、反省によって初めて知られる、即ち、初めて斯く斯くのものとして規定されることになるという、反省と非反省的なものとの独特の相互関係、弁証法なのである。

アンリーの議論が全く的外れのものであることは、今や明らかであろう。一体、テキストをどのように読むと、非反省的な生は反省との対立によってのみ解明されているなどということが出てくるのであるか。あるいはアンリーは、『知覚の現象学』は(知性主義の根本的批判ではなくて)単なる反知性主義であるという伝統的な謬見を踏襲し

ているのかもしれない。ともあれ、反省的意識に固有の可知性の光がメルロ＝ポンティにおいては唯一の光であるなどというのは、途方もない誤解である。この哲学者においては、反省と非反省的なものとの弁証法に他ならない、誕生しつつある反省、そうした反省の光が根源的な光であり、可知性の光は二次的な光なのである。

『顕現の本質』第四五節においてアンリーは、『知覚の現象学』から、『内在の領域は存在しない。……「視覚〔見るという行為〕は己れを所有せず、逆に、見られる事物へと己れから逃れる」(P. 431-2)という件りを引用し、これが、思考(Pensee)によって理解される実存の普遍的構造であると語る。しかし、次いでアンリーは、思考は己れが否定する本質を己れの内に秘めているということを指摘する。実際、メルロ＝ポンティは、「内在の領域は存在しない」と述べた後、つまり内在を否定した後、「己れを把握することは視覚にとつて本質的なことであり、そして、もし己れを把握するのでなければ、視覚は何ものの視覚でもないことになるであろう」と語っている。つまり、内在を改めて導入しているのである。ただ、メルロ＝ポンティは直ちに、「しかし、一種の曖昧さと不明瞭さにおいて己れを把握することは視覚にとつて本質的なことである」(P. 432)と、つけ加えている。では、どうして曖昧さとか不明瞭さという限定が付されるのか。それはまさに、外部性の根拠は外部性の外に己れを引き止め、外部性においては己れを顕現させないからである。——このようにアンリーは論じる(BM 488-490)。

さて、まず曖昧さ、不明瞭さという限定に關してであるが、メルロ＝ポンティ自身の言葉によれば、「一種の曖昧さと不明瞭さにおいて己れを把握することが視覚〔見るという行為〕にとつて本質的なこと

である」のは、「視覚は己れを所有せず、逆に、見られる事物へと己れから逃れるからである」。但しこのことは、アンリーがそう考えているように、内なるものは内なるものである故に外なるものには不明瞭にしか現れない、ということの意味するのではない。そうではないということとは、アンリーが読み落としている次の文章が端的に証しすることである。「視覚は見られる事物において、己れ自身に達し己れ自身に帰る」(PP.432)。これこそが肝腎要の文章である。視覚は、まさに外に出ることにおいて内に帰る。即ち、videre videtur は videre と一連托生なのであって、videre videtur はまさに videre が成り立つことにおいて成り立つのである。核心的問題は、こうした反対方向の一致、弁証法である。従ってまた、メルロー・ポンティはアンリーが言うのとは違って、ひとたび否定した内在を再導入しているわけではない。¹⁴⁾

アンリーの企ては、『知覚の現象学』の中に、内在の哲学の予感のようなものを見出す」(EM.468)ことである。しかし、「内在の否定・内在の忘却の只中における内在の予感」(EM.496)という観点で『知覚の現象学』を読むことは、どう見ても無理なことなのである。「哲学的意識による内在の否定の契機に先立って、生における」(dans la vie)内在の直接的肯定の契機が存在する」(EM.489)という立場に立つアンリーが、『知覚の現象学』の解釈を通して最終的に言いたいことは、実存を自己からの脱出として定義する、その定義それ自体が内在を前提しているということ、——実存の哲学の只中に忘却の概念が介入し、忘却の積極的な意味がそこで顕わにされていることから、「内在は実存の哲学によってもはや単に否定されているのではなくて、逆に、この忘却を可能にするもの……として前提されている」(EM.494)ことが分かるということ、——こうしたことである。しかし、例えば、アン

リーが引用し援用している、「意識の本質は、己れ自身の現象を忘却することである」(P.P.1)という『知覚の現象学』の一節は、内在の前提とか内在の予感とかといったことを意味するものでは全くない。つまり、ここにおける「現象の忘却」は、内在の忘却ということでは全くない。現象とは、メルロー・ポンティにおいては、客観(対象)の生誕地としての前客観的次元のことであり、即ち対象が、超越的である限りにおいて内在的である次元——例えば、見るものと見えるもの、反省と非反省的なものが、互いに含み合う次元——のことである。¹⁵⁾つまり、アンリーは内在を超越から隔離するその絶対主義・純粹主義によって、メルロー・ポンティの現象学の核心を成す弁証法を圧殺してしまっているのである。

(Ⅳ) 冒険の論理としての弁証法

「人間はその幸運な成りゆきが保証されていない冒険(aventure)の中に投げ込まれており、諸々の精神・諸々の意志の一致は原理的に保証されていない」(HT.33)。これは、一致は存在しないということではない。そうではなくて、冒険の只中においてしか真理は存在しないということである。「非哲学であることによって哲学である」という弁証法は、「真なる知」は「経験の冒険と無縁のもの」(RC.65)ではあり得ないということの意味するのである。真理は、真理へと運命づけられているわけではない世界の中で作られるべきものである。従って問題は、「予定された(preetablie)道のりを歩む思考」ではなくて、「己れの道のりを自ら作る思考、前進することによって己れ自身を見出す思考、道を作ることによって道が作られ得ることを証明する思考」(VI.123)

である。知覚も反省も、「実行によって己れの正しさを立証する暴力的な行為」(PP.XV)である。

『行動の構造』の末尾においてメルロー・ポンティは、「生を犠牲にすること」よりも、「己れの生を〈賭ける (mettre en jeu)〉」の方が、「より深い生き方」であると語っている (SG.240, cf. SG.91)。メルロー・ポンティの哲学の生命である或る独特の弁証法、それは冒険の論理に他ならない。ところが、〈今日のフランス現象学〉は、こうした弁証法を完全に埋葬してしまったのである。

アンリーは近著『受肉——肉の哲学』において、後期メルロー・ポンティは、〈自己の外部 (hors de soi)〉を唯一の現出と看做す現象学的一元論を徹底したと見る。感覚する身体と感覚される身体とを同一化するという常軌逸脱は、「現象学的一元論を構成する諸前提の、極限への移行から生じる」(IC.170)と、アンリーは語るのである。可逆性が意味することは、アンリーによれば、超越論的身体は自分が自分によって感覚されるように自己自身を自己の外部に運ぶということであり、(自己の外部といふ)唯一の現出それ自身も、「自己の外部においてのみそれ自身に与えられる」(IC.171)ということである。そして、アンリー自身の立場は、このような後期メルロー・ポンティの立場の対極を成すものである。「我々を世界へと開き、世界を顕現させる身体志向性は、顕現の仕事をそれ自身に対して保証することができない、即ちそれ自身己れを己れに開示することができない」のであり、従って我々は、志向的な超越論的身体から、「この志向的な身体それ自身の超越論的可能性へと、即ち生における (dans la vie) 志向性の自己開示へと、抗しがたく差し向けられる」(IC.168)——というのが、アンリーの基本的な主張なのである。

しかし、翻ってメルロー・ポンティの立場から言うところ、志向性の自己開示(非志向的な身体性)が志向的な身体それ自身を「根拠づける」というアンリーの主張は、アンリー自身の意図はともかくとして、内在を世界との関係から絶対的に保護しようとする強い意志を表すものであることになる。可逆性が意味するのは、現象学的一元論の徹底などということではない。それは、埋没の危険を冒して見えるものに受肉することによってこそ、即ち見えるものとの志向的な(即ち暴力的な)結合——つまり非結合——によってこそ、見るものは真に己れを自覚するに到るということなのである。¹⁶ 世界と関わることは、他の人々と関わることは、隷属の危険を冒すことである。しかし、「危険なしには真の自由は存在しない」(SG.265)。行為に身を投じることは、不実の危険を冒すことである。しかし、危険なしには真の誠実性は存在しない (cf. PP.438)。P.エルヴェは次のように言う。「誠実性を価値に仕立てることは、まさに、世界に働きかけることをせずに自分自身に折れ曲がる(内向する)、誠実ならざる社会に特有のことである」(SZ.318)、と。

さて、レヴィナスはその第二の名著『存在するとは別の仕方である』において、「メルロー・ポンティが語る根本的歴史性 (historicité fondamentale)」を、「全体性・構造」(AE.212)——「一つの世界への、主観とその世界との収集」(AE.89)——「集結不可能なものとの不可能な共時化 (synchronisation)」——「近々の隔時性 (diachronie) が既にそこから逃れてしまっている」(AE.57) 歴史性——として、見ている。レヴィナスにとって、メルロー・ポンティの思考は、「〈心身の合一〉を理解することに腐心する全体化的・体系的な思考」、「共時的・相互的な関係を求める」思考に他ならない。つまりメルロー・ポンティは、「如何なる

共時的・相互的な関係にも還元されない、絶対的差異を通しての関係」(cf. 86)を捉えることができないのである。

こうした凄まじい誤解における根本的な問題点は、レヴィナスがアンリーと同様に、冒険の論理としての弁証法を圧殺してしまっているということである。レヴィナスは、恐らく、知覚とは何かという最も基本的なことからして理解していないのである。知覚とは或る決然たる行為、「一挙にあらゆる可能な疑いを横切つて、真理の只中に身を据える人間的行為」(p. 50)である。「一挙にあらゆる可能な疑いを横切る」ことによってこそ、——即ち、疑いの可能性を一掃するのではなくて、過ちの危険を冒してそれを横切ることによってこそ、——私は信じるに到る。即ち、「真理の只中に身を据える」に到るのである。ということとはつまり、信じることは疑うことである (p. 454, cf. VI.139-40) ということであり、真理とは非真理であるということである。

そしてまた、同時性とは非同時性であると言うことができる。即ち、レヴィナスの言葉を使えば、共時化とは隔時化なのである。もし仮に知覚とは疑いの可能性を一掃することによって信じることであるならば、知覚されるものは現実性を失うことになるであろう。言い換えると、もし仮に知覚とは「集結不可能なもの、不可能な共時化」であるならば、知覚されるものは奥行きを失うことになるであろう。つまり、逆に言えば、知覚とは単なる共時化ではなくて、隔時化であるところの共時化なのである。或る事物の見え方は様々ある。即ち、その事物は様々な仕方で経験され得る。しかし、奥行きがあるとは、こうした様々な見え方、様々な可能的経験が、何らか同時化されるということである (cf. VI.272-3)。但し、この同時化は暴力的なものである¹⁹。従つ

て、私は知覚によって諸経験に同時に臨むが、それら諸経験は「それにも拘らず排除し合う」(p. 306)。同時化は非同時化なのであり、言い換えれば、同時化はその都度、完了すると同時に完了しないのである。メルローポンティの「共存」(あるいは「共現前」)は、差異の無化ではない。それは、「時間の偶然性の中で (dans le hasard du temps)、自分自身と、そして他者と、関係を結ぶ」(p. 452)、「そうした冒険的行為においてのみ成り立つのであり、つまり、「共存」とは絶対的差異でも相対的差異でもない或る独特の差異化——根源的な差異化——なのである。

さて、デリダの近著『触れること——J・L ナンシー』には、メルローポンティへの頻繁な言及が見られるが、ここで露にすべきことは、デリダによる巧妙な曲解の事実それ自体では勿論ない。そうではなくて、その曲解に潜む或る致命的な無理解である。そこで、取り敢えず注目したいのは、「縁 (bord)」という概念がキーワードとして用いられている箇所 (p. 234) である。そこにおいてデリダは、「(a) 世界の起源、世界の概念そのものの起源においては、眼差しは縁を——そう言うてよければ、外的な縁を——知らない」ということ、即ち「眼差しの問題」は「はみ出す「縁を除去する」(debordant) テーマ」であるということ、「(b) しかしそれにも拘らず、このはみ出す「縁を除去する」テーマは、まずは知によって……自分が直ちにはみ出される「縁を除去される」(deborde) のを見る」ということ、以上のことを述べた上で、『見えるものと見えないもの』より、「(a) 世界は我々が見るものであるということ、(b) しかしそれにも拘らず、我々は世界を見ることを学ばなければならないということ、……これら二つのことは同時に真である」(VI.18) という一節を引用するのであるが、明らかにすべきは、

これら(a)と(b)を *débordant/déborde* として、つまり *bord* の問題として、捉えることによって、デリダが逸してしまっているものは一体何なのかということである。

「(a)世界は我々が見るものである」ということは、「眼差しは縁(*bord*)を知らない」というようなことを意味するのではない。それは、「我々は事物そのものを見る」ということであり、つまり「信(*foi*)」(VI.17)の問題なのである。ここで特に参照すべきは、『知覚の現象学』序文の第四節である。「我々は本当に世界を知覚するのかと自問してはならない。世界は我々が知覚するものであると言わなければならない」というのも、「世界の知覚」こそは「我々の真理観念を永久に根拠づけるもの」であるからであり、そして、「我々は本当に(*vraiment*)世界を知覚するのか」という問いは、(知覚的真理の派生態である)「真理自体」という視点を前提しているからである(PP.12)。(a)が意味するところは、敷衍すると、以上のことである。では、(b)はどうか。「(a)世界は我々が見るものである」といっても、このことは確認すればそれで済むような事実なのではない。それは説明すべき事柄なのであり、つまり、「(b)我々は世界を見ることを学ばなければならない」のである。但し、「世界を見ることを学ぶ」(cf. SG.97)ということとは、見ることから知ることへの単なる移行なのではない。(b)の「知によってのみ出される〔縁を除去される〕」というデリダの言い方は、「我々は知によってそうした視覚〔見ること〕と同等になる(*égaler par le savoir, cette vision*)」のなければならぬ」(VI.18)という、(b)に関するメルロ＝ポンティの説明に基づいているのであるが、よく理解しなければならぬのは、この「知によって視覚と同等になる」ということである。

この場合、「知」と「視覚」との関係は、本質と事実との関係、あるいは反省と非反省的なものとの関係に他ならない⁽²⁾。つまり、知によって視覚と同等になるということ、即ち知を視覚と同等にするということは、反省を非反省的なものと同等にすることなのであるが、この同等化は、反省と非反省的なものとの一元化ではない。それは「野望(*ambition*)」⁽³⁾としての同一化なのであり、つまり、非同等化である同等化なのである。従って、同等化は繰り返されるべきものである。「世界を見ることを学ぶ」ことは繰り返されなければならない。「真の哲学は、世界を見ることを繰り返し学ぶ(*s'apprendre*)ことである」(PP. xvi, cf. PP. 245)。但し、この繰り返しは虚しい反復ではない。それは、「偶然性に曝された統一性」、「倦むことなく創造され直す統一性」、そうした「統一性の震え」としての「合目的性」(SG. 122)を意味するのである。デリダの眼に全く入らないのは、要するに、非同等化である同等化、非哲学である哲学という弁証法であり、「時間の中に入り込み、時間の中で己れの生を創造する」(SN. 70)という冒險的な目的論なのである。

*

〈今日のフランス現象学〉における弁証法廃棄の根本原因は、恐らく、フランス哲学界における歪んだヘーゲル観にあるのであろう。しかし、ともあれ、〈今日のフランス現象学〉が実質的には経由していないメルロ＝ポンティの現象学にも、もう一度立ち戻る勇氣と柔軟性が、今後現象学研究が更に深化するために何よりも求められるものなのではないであろうか。

(1) これは、論題の一つとなつてゐるところの、フランス現象学の「神学化」ということと混同されてはならない。問題はあくまで、弁証法に関することである。

(2) 「メルロ＝ポンティは一切を説明してしまう」といった見方は、この哲学者のラディカリズム（素朴さに対する徹底的な批判）に関する全き無知から生じる、浅薄極まる謬見である。メルロ＝ポンティの原理は、冒険の論理と称すべき或る独特の弁証法なのであり、つまり、そもそもこの哲学者にとつては、——例えばベルクソンにとつてとは違つて、——哲学とは、すべてを説明する、あるいは様々なアポリアを解決する、説明体系としての理論ではないのである。

なお、件の弁証法は、前客観的次元における矛盾のことであり、「行動」であれ「知覚」であれ「反省」であれ、あるいは「ゲシュタルト」であれ「時間」であれ「肉」であれ、どれもそのような弁証法に他ならない。実川敏夫『メルロ＝ポンティ 超越の根源相』（創文社）、および「真理」の彼岸」（メルロ＝ポンティ・サークル『メルロ＝ポンティ研究』第八号）を参照。

(3) この哲学においては、絶対性と関係性との矛盾が成り立つというところ、一般的に言つてAとBとの矛盾が成り立つということとは、AとB双方の絶対性が成り立つということである。——「私の経験は、まさにそれが私のもの（個人的なもの）である限りにおいて（justement en tant qu'elle est mienne）、私を私ならざるものへと開く」。つまり、「私の生は、絶対的に個人的でありかつ絶対的

に普遍的であるように私に思われる」（SN164-5）のである。

(4) この同一性は、次のように説明することができる。——何かを企てるといふことは、企ての実現を要請するといふことであるが、実現を要請することは、実現が約束されていない場合にのみ可能なのであるから、実現を要請するといふことは、実現を拒絶するといふことなのである。そこでメルロ＝ポンティは、「あらゆる人間的な企ては、その実現を要請すると同時に拒絶する（appeler le renouveau à la fois）故に、矛盾したものである」と言う。「もし獲得するためでないならば、人は決して何かを追ひ求めることはないであろう。／しかし、私が今日追求するものが、いつか必ず追いつかれる（即ち追い越される）ことになっているのであれば、どうしてそれを追求するのか。今日は今日であり、明日は明日であるからこそ、それを追及するのである」（SN70）。

(5) 端的に、「見ること、それは見ないことである」（VI278）とか、「見えるものはすべて、見えないものである」（VI300）とか、知覚は非知覚であるとかと言われる場合もある。

(6) デカルト自身は、無限の「先行性」を必ずしも単純に主張しているわけではない。実川敏夫『「省察」をどう読むか——「真理」からの救出』（創文社『創文』2001-01-02 NO.428）を参照。

(7) 一九五三―四年、高等師範学校在学時に書かれ、一九九〇年に出版された *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* が最初の著作であるという見方もある。

(8) デリダは例えば、「J・カヴァイエスがフッサールの意識の〈能動性〉に對置する生成の弁証法性は、フッサールによつて的確かつ豊富に記述されている」ということ、そして、「意識のこの〈能

動性」は受動性に対して先行的であると同時に後続的である」ということ——「弁証法と非弁証法との弁証法」、即ち歴史性と非歴史性との弁証法——を指摘しつつ、弁証法という概念を用いているが(OG:157-8)、しかし、歴史的である限りにおいて非歴史的であり、非歴史的である限りにおいて歴史的であるという、前客観的次元における弁証法には達していない。

(9) 黙したコギト、沈黙のコギトとは、黙って語らないコギトということではない。つまり、「語るコギト」というものがそれに対置され得るようなコギトなのではない。黙したコギトとは、語る行為、見る行為、あるいは反省する行為として、絶えず己れを表現する(s'exprimer)コギトなのであり、そして、このように絶えず自己表現すべきものである故に、即ち、表現そのものではない故に、それは「黙した」と称されるのである。

(10) 「現前の形而上学」の不可能性を示す者は、「現前の形而上学」を越えるどころか、それを暗黙にであれ前提しているのである。

(11) 〈根源(根拠)〉というものが批判されるのは、それが(前客観的次元ならぬ)客観的次元において考えられるからに他ならない。

(12) ノスタルジーはもはや存在しない。十七世紀における、「無限なもの」の起点とする無邪気な(innocente)「思考法」を、我々もはや取り戻すことができないということを述べた後、メルロー・ポンティは、「この言い方に懐旧を見てはならない」(SG:186)と言う。

(13) 「第四省察」においてデカルトは、私が誤るのは、意志の作用、即ち判断においてであるとした上で、こうした意志の作用を「私が引き起し得る」ということは、引き起し得ないとした場合よりも、私においては或る意味でより大きな完全性(major in me quodam-

modo perfectio)である」(AT:VII:60)と語っているが、この主張が価値論的変革を意味し得るためには、誤り得ることは必要悪ではないこと、絶対的無謬性は価値ではないことが、要求される。

(14) 「内在の領域は存在しない」と言われていた場合の内在は、いわば外界と本質的な関係を持たない内在であり、そして、そのような内在は一貫して斥けられているのである。

(15) どうして現象の忘却が生じるのか。それは、前客観的なものの忘却と引き換えに、客観は成立するからであり、言い換えれば、対象を把握しつつある行為が己れを忘却することと引き換えに、対象は把握されるに到るからである。

(16) 可逆性とは、触れる自分に触れる、見る自分を見るという、自己関係——私の私自身との関係は、同時に、他者の他者自身との関係、世界の世界自身との関係でもある——の問題であり、そして、この場合の自己との独特の一致を表す概念が、曖昧さ(ambiguité)であり切迫性(imminence)である。

(17) 疑いの可能性がないならば、信じるという企ては成立しない。愛するということも同様である。誰かを愛するということは、相手の承認を期待することであるが、この承認が意味を持つのは、それが決して獲得されない限りにおいてなのである(SN:70-1)。

(18) «... on comprend qu'il y ait de l'Unwahr dans la Wahrheit.» (VI:235)というメルロー・ポンティの言葉は、ハイデガーの《Die Wahrheit ist in ihrem Wesen Un-wahrheit.》(Holzwege, S.41)という言葉を連想させるが、しかし、後者が意味する「明け透き(Lichtung)」と「伏蔵(Verbergung)」との——即ち「世界」と「大地」との——「争い(Streit)」は、「明け透き(不伏蔵)は

伏藏である」というように言えるもの、即ち弁証法的なもの、ではないということに注意しなければならない。

- (19) 因みに、知覚には他者への愛も含まれる。誰かを愛するということは、「知覚そのものであるところの暴力的な行為」によって、相手の「諸性質の彼方の、汲み尽くし得ぬ奥底〔本質〕(un fond inépuisable)を目指す」(PP:415)ことであるとされるのである (cf.PC:70)。

- (20) 原語は *Le toucher* であるが、これは「彼と接触する」ということでもある。

- (21) 知覚(視覚)は、そのものとして論じられる場合には、反省的でも非反省的でもないが、反省の弁証法が問題となる場合には、非反省的なもの(反省の対象)として扱われることになる。

- (22) 「反省を意識の非反省的な生と同等にする野望」(PP:xi)と言われる。

(AE) *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*

(EM) *L'essence de la manifestation*

(HT) *Humanisme et terreur*

(IC) *Incarnation: une philosophie de la chair*

(NC) *Notes de cours 1959-1961*

(OG) *L'origine de la Géométrie*, de Husserl, introduction et traduction

(PC) *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*

(PP) *Phénoménologie de la perception*

(RC) *Résumés de cours*

(SC) *La structure du comportement*

(SG) *Signes*

(SN) *Sens et non-sens*

(TN) *Le toucher*, Jean-Luc Nancy

(TI) *Totalité et Infini*

(VI) *Le visible et l'invisible*

(実川敏夫・じつかわ としお・東京都立大学)

「差異」の差異　　デリダとドゥルーズ

〈差異という問題群〉

ドゥルーズとデリダとのあいだに差異線を引いてみたい。この両者には、六十年代という時代をともに生き、それぞれの仕方では西洋哲学の伝統に忠実な道筋を辿りながら、そのロジックを意図的にひっくり返していくという点で、共通項がたくさんある。「差異」という、現代思想を語る上であまりに平凡でありふれた、けれどもその内実や射程がけっしてクリアにされているとはいえない術語も、単純に考えれば、そうした共通項のひとつだろう。

しかし同時に、この両者の思想の内容は、水と油のように背反している。ドゥルーズはデリダのテクストを正面から論じることにはなかったし、デリダにとってドゥルーズはいつまでも了解不能な存在にとどまるだろう。地理的にも、時代的にも、そして知的環境においても、あれほど近くに位置しながら、この両者の交錯を提示しようとするのは難しい。六十年代に原理的な著作をあらわし、その後ともに哲学のスタイルや語り方そのものを崩し去るように組み替えつづけ、ある意味で左翼的な政治性に加担する傾向をあらわにする点でもパラレルな

存在でありながら、この両者の軌跡は、実際にはほとんどすれ違うことはない。なぜか。

檜垣立哉

私はこの問題を、最終的には、差異と〈無限〉という概念との繋がりにおいて、すなわち、かなり広域の哲学史的射程を背景に想定する仕方であえてみたい。つまり、ドゥルーズやデリダの思考の原理性において、その方向性の対比を浮き彫りにさせるという方法をとって論じてみたい（ようするに言説のスタイルや政治的な嗜好に両者の思想を解消しながら語るのではなく、両者の理論そのものを捉えてみたいのである。だからここでは、デリダについてもドゥルーズについても、さまざま意味で派手派手しさを増す七十年代以降ではない、六十年代の著作を中心に考察を進めてみる）。こうした試みは、デリダとドゥルーズを巡る、それなりに可能なスコラの詳細さをもった議論に入る〈手前〉で、この二つの思考の展開可能性を見いだすことにつながるだろう。この二つの思考は、控えめにいっても現在われわれにとって可能な物事の考え方の、二つの代表的なケースなのではないか。そうであるならば、なによりもまず、それらの思考が論じている事態そのものの差異を明確にすることが必要なのではないか。その際、デリダ

とドウルーズのどちらが正しいのか、という問いはまったく不毛であるだろう（この問いは、結局のところしばしば趣味の問題にしか落ち着かないものにもみえる）。問題は、この二つの思考がわれわれに差しだしてくる行き道を設定することではないか。この小論考が、そうした方向での提示に少しでも資する部分があればとおもう。

さて、両者の共通項から述べよう。「差異」もそこにかかわっている。

両者ともに、経緯は異なっているとはいえ、「差異」という術語を前面に押しだしながら考察を展開する点では共通する。「差異」とは、なによりも「同一性」に対するアンチテーゼとして意義をもつ術語であるにちがいない。そして「同一性」や、「同一的なもの」に支えられた「表象」をデリダやドウルーズが批判するのは、伝統的な思考が、こうしたかぎりでの「表象」を媒介として展開されてきたからにほかならない。「伝統的な」という形容詞の射程が、十七世紀以来であるのか、ギリシア以来であるのか、これはいくつかの場面で揺れ動くだろう。しかし「差異」を論じることが、従来の思考に対する批判や突破口としての役割をもち、さらには自身の積極的な理論形成の中心になっているという事情は、両者においてほとんどかわらない。

では、なぜ「同一性」や「表象」ではだめなのか。この点に関して、両者はほぼ同様な議論の進め方をしているように読める。そこでの議論は「真理」という審級そのものに関わるだろう。「同一性」や「表象」を掲げる思考は、「真理」という場面を、それら自身の理念的展開がはらむある種のテロスとして保っている。それは哲学という営み自身が、どこかに書き込まれ、刷り込まれた解答を、何らかの仕方で見いだしていくものであるという発想と連関してもいるだろう。たと

え弁証法に依拠しても、純粹直観に依拠しても、還元^①に依拠しても、「表象」から逃れられない思考は、問いに決着をつけてくれるひとつの審級を想定してしまう。これに対して、存在するのは「差異」でしかない、と述べる思考の戦略は、「表象」を生みだす働きの方が、つまりどこか不調和で齟齬をきたし、それゆえにある決定的な収斂点をもたない力の働きの方が、すべてに先行していることを明らかにする。そこで「表象」とは、差異という働きによって結果として生みだされるものでしかない。だから「表象」は、なにかを論じるための根拠としては機能しなくなる。

こうした共通性は、両者がともに「差異」を論じる文脈を、〈私〉という定点や〈現在〉という基準点を批判していく議論に絡ませることからも理解できる。「同一性」や「表象」、そしてそのテロスとしての「真理」への批判は、きまつてそれが定位される〈私〉や〈現在〉の解体へと向かっていく。デリダもドウルーズも、自己同一的な中心としての〈私〉とは差異的な力の効果でしかなく、差異の働き自身はこうした自己同一性への回収から免れることをいつも強調する。また〈生ける現在〉なるものも、両者の論理構成において、二次的な役割しか演じえない。ドウルーズは、『差異と反復』において、第一の時間の位相（第一の受動的綜合）として〈生ける現在〉を設定しはするが、有機的な統合性／身体^②の豊かな調和を指示するこの位相は、非有機的な時間としての第三の時間によって乗り越えられていく仕組みになっている。未来の時間である第三の時間が、現在のもつ根拠としての性格を、その調和性に裂け目を入れるかたちで崩していくのである。デリダにおいては、〈生ける現在〉の拒絶は、はじめから明らかだろう。デリダが強調するのは、現在であることにはらまれる〈遅れ〉

の方である。事後性(*après-coup*)という、直接的にはフロイトに由来する概念が、デリダの時間の議論ではなによりも中心をなしている。現在とは、現在として捉えられたときに、すでに遅れをはらんでいる。現在が現在であることを述べるためには、そこに遅れとしてのある種の隙間を(差異を)見てとり、そうした隙間の側から語らなければならぬ。私たちが現在を生きているのは、実際にこうした遅れを被って、事後的にそれを現在として生きるからなのである。結局、ドゥルーズでもデリダでも、拠点となるような「私」や、それが定位される「現在」とは、その存立そのものが根拠としての役割を保ちえなくなっている。

こうした方向性を設定しておいて、さらに両者の共通点を列挙することは容易であるだろう。差異への着目は、『差異と反復』の序文で提示されているように、まさに彼らの時代そのものを特徴づけている。ハイデガーの存在論的差異、ソシュール以来の記号論が導入してきた示差的な記号の存在様態、現代芸術や現代文学における差異と反復という問題系。それらへの個々の評価はともあれ、こうしたコンテクストは、両者の記述に深く影を落としている。ニーチェ、ブランシヨ、アルトー、カフカ、ジョイスなど、言及されるテクストも大きくかきなりあう。また数々のテーマ系も共有する。『差異と反復』の本文冒頭の数ページを見るだけでも、分身、交換不可能なもの、等価性を設定できない贈与、再開不可能なもののパラドキシカルな再開である祝祭、つまりは普遍や一般に解消しえない特異なもの(*singulier*)の称揚、これらのテーマがきらびやかに展開されるのだが、それらはそのままデリダの主題であるといってもさほどの違和感はない。オリジナルなものが失われ、真理という定点を欠く現場で何が語りうるのかと

いう方向性において、両者の言説が、すれすれまでに近接していることは認めなければならない。しかしながら、この両者の言説は、ある地点で決定的にかみあわないだろう。それは何を意味するのか。

すでに見てきたように、差異を語る両者の議論は、「同一性」や「表象」への批判として同様の方向性をもつものであった。それゆえこの両者において、差異とは、「表象」に回収できない異様な何かとしてしか記述しえない。だから差異とは、正当な意味で「怪物」(*monstre*)であり、「亡霊」(「声と現象」での記述にそくするならば、エクリチュールの現場ですでに死んでいる「私」)である。

しかし問題はこの先にある。ドゥルーズ的な「表象」を食いちぎる「怪物」と、デリダ的な「表象」につきまといつづける「亡霊」とは、実のところ完全に別物である。この両者は、ともども「表象」の破綻を引き受けるが、その引き受け方がまったく逆なのである。

それはどのように提示されるのか。ひとつ明快な解答は、両者の哲学的背景に言及することであるだろう。ドゥルーズの差異概念は、ベルクソンの議論の吟味からとりだされている。つまりこの概念は、流れを強調する生の哲学が、固定された定点に自らを位置づけることを拒絶しながら、それらを生みだす生成の力に着目したことを展開させたものである。そこでドゥルーズが見いだすベルクソンの差異概念のポイントは、何をおいても、それが流れの内的な力とその現実化としての差異の働きを提示することにある。だから、このラインでの差異の探求は、弁証法的な統合・矛盾・他性という概念に行き着くことなく、生成変化としての流れを記述しうることになる。そして、このように展開されるドゥルーズの差異の概念には、流れにはらまれている

る微小な差異をきりわけける微分(differential)と、流れにはらまれる差異が自己展開を遂げて姿をあらわす分化(differenciation)という二つの主題とが、緊密に連関する。ドゥルーズの差異とは、『差異と反復』でのdifferentiation(差異化)／(微分)／(分化)という両義性を含ませた表記によつてこそ、十分に表現しうるものである。ドゥルーズにおいて差異とは、未決定的な見えない力(潜在性)を示す微分という装置と、未決定的な力が現実化して姿を現す分化において描かれるのである。未分化な質料として力をはらむ卵細胞が、さまざまな細胞や形態へと多様に生成していく光景が、ドゥルーズの差異概念の根底にある。

他方、デリダの議論は、系譜的な事情からしてもこれと真つ向から対立する。デリダは、ベルクソンを中心とする生の哲学に対して(ある意味でそれを現象学的に受け継いだメルロ＝ポンティに対して)ほとんど積極的な評価を下すことはない。デリダが自己の議論を鍛え上げる素材は、それ自身の哲学の素朴さを批判するフッサールの現象学、そして(反メルロ＝ポンティ的でもある——とりわけテクストの文言への固執という意味において——)その厳密なまでの「読解」である。さらに、こうしたデリダの現象学の読解には、絶対的な否定性や死の審級に言及することにおいて、随所にヘーゲルの影が見てとれる(『声と現象』第七章、「差延」論文、『フッサール現象学における発生の問題』序章参照)。デリダは結局のところ、現象学の理念もヘーゲルの絶対知の構想も解体するのだが、それはあくまでも、それらのテクストの読解を経ることによりなされている。そして、そこで提示されていくデリダの差異(つまりは、待機化(temporisation)と間隔化(espacement)として定式化される差延(differance))とは、自己にお

ける自己ならざるものの必然的な介在、自己ならざるものへのあらかじめの回付、という他性や否定性のニュアンスが強く入り込んでいる。迂回させること、汚染させること、他へと差し向けること。デリダにおける差異概念は、同なるものが、つねに同ではない他を含みこみ、そこを回付することによつてしか同が成立しえないというロジックを巡りつづける。だからそこで、差異とは、際限なく位置がずらされつづける彷徨のような言説の形態に到るだろう。

この両者の対比については、現前という事態を巡って、つぎのように述べることもできる。デリダにおける議論の中心は、改めて論じるまでもなく、現前それ自身の存立不可能性の提示である。現前という生の場面は、いつも決定的に現前することのない何か、つまり生ける主体にとつての〈死〉とも語りうる何かに先立たれている。現前が純粹な現前としては存立しえない〈外〉を包括することが、デリダの議論の向かう先である。しかしドゥルーズにとつては、事情はまったく別だろう。たとえばドゥルーズは、『差異と反復』のなかでつぎのように述べている。「〈理念〉および学ぶことは……『意識ではない』無意識での現前化(Presentation)を表現する」。ここで「〈理念〉や『学ぶこと』とは、ドゥルーズの存在論の中心的装置である、潜在的な多様体と連関した術語である。問題は、こうした多様体の存立が、「表象」という装置を内から崩すような役割を果たしていることにあるだろう。それは生成の力が、現在という定点を溢れかえるように吹き飛ばす場面を提示すること、つまり現在(見えるものⅡ現実性)が、自身が〈内〉に含み込む圧倒的な包括力(見えないものⅡ潜在性)によつて、弾け飛ぶように崩壊する姿をあらわにするものである。デリダはこのような仕方での、生成の直接的な現前など認めることはないはず

だ。

これらをさしあたり、つぎのようにまとめることは可能だろう。すなわち「表象」の批判において、デリダが見いだしていたものは、「現前、それ自身の不在と外への回付の構造」である。それに対し、「ドゥルーズがとりだすことは、むしろ「溢れかえるような内」の力が、現前の場面に充ちること」と描かれうる事態なのである。ドゥルーズが哲学に求めるものは、概念の新たな創造にほかならない。生成の奔出力を受けて、哲学者はつぎつぎと新たな言葉を破天荒に創造すればよい。だがデリダにとって、思考そのものが可能になるのは古い名(vieux nom)によってではない。⑩何かを語りうるのは、すでに廃れ時代遅れになり、それ自身は異様な響きをもたらしうな古語を復活させることによってでしかないのである。

デリダとドゥルーズのあいだに横たわる差異線は、いいかえれば「差異」の差異は、ここでさまざまなヴァリアントにおいて提出しうるだろう。「不可能」なもののリアリティー／「過剰な実在」を生産しつづけるリアリティー、「外」の侵入と／「溢れ出す内」、「取り戻しえない過去」へのノスタルジー／「予見不可能な未来」への無根拠な信頼。それはさらに(六十年代以降の展開も見据えるかたちで)、「不在の法および不在の超越(拒絶しがたい否定神学的傾向)／法の不在および超越の不在(徹底した唯物論性)」、他への正義／超越項なき友愛、これらの対比へと結びつけられうるだろう。これらに関して、とりわけ両者のカフカの読解を例としてとりあげることは示唆的であるかもしれない。『掟の門前』を巡る、息の詰まるような到達しえない待機と彷徨の読解。それに対する、ポジティヴに産出をつづけていく文学機械の装置としてのカフカの諸作品の描出⑪。

しかし、列挙すればきりががないこれらの差異線については以上にとどめよう。ここから先は、これらの対比を生みだす原理を明らかにすること、そしてそのなかで、この「差異」の差異がもつ意味を思考すること、これがなされるべきである。

〈差異と無限に関する議論〉

そこで、無限という主題が重要なものにおもえてくる。デリダもドゥルーズも、無限というテーマを、議論を詰める核的な部分でもちだしてくるからである。

その理由を見いだすことはさして困難ではない。無限という主題とは、十七世紀以来の近代哲学が、それを巡って自己展開を遂げてきた問題系のひとつである。そして、有限者と無限者とのパラドキシカルな関係は、フーコーの言説(『言葉と物』第九章)を参照するまでもなく、近代から現代へという哲学のシーンの展開のなかで、その駆動力のような役割を演じてもいる。現代を代表するドゥルーズやデリダの思考が、こうした問題系と関わらないはずもない。「表象」とは「私」がそれを生きるかぎり有限である。しかし流れる時間、存在する世界、語るべき事象は無限である。「表象」が捉え尽くそうとする無限の方は、「表象」には収まるはずもない。だから無限を思考することは、必然的に「表象」を突破させるような論理に繋がるだろう。すると「表象」を解体する差異の議論も、このような無限の議論と原理的な関わりをもつのではないか。そしてその関わりを見定めることによって、ここまで提示してきた「差異」の差異が、より明瞭になりはしないだろうか。

デリダから見てもみよう。『声と現象』の最後の部分(第七章後半)

でデリダは、カント的な理念の無限性（イデア的なもの）を、〈生ける現在〉に含む込み基礎づけるといふパラドキシカルな事態を巡りながら、差延というテーマに論及していく。これは差延に関して、もつとも原理的な記述のひとつであるように私にはおもえる。なぜならば、そこで描かれる、有限と無限、事実性と理念性との錯綜は、差延そのものの複合的な姿を示すようにみえるからである。この錯綜によつて、〈生ける現在〉とは、「事実上」は「無限に差延化（待機化＝間隔化）」されると論じられる。無限とのパラドキシカルな連関によつて、根拠としての自己自身が引き裂かれるように拡大し、純粹な同一性（触発による直接的な接触）に差延の機制が刻み込まれることになる。絶対的な純粹性は、いつもイデア的なものと非イデア的なものの（超越論的なものと経験的なものとの）区別を前提とするが、「無限な差延」としての「現前」において、こうした区別はまさに無限にずらされ、無効化されていくのである。

先にも述べたようにデリダは、無限にかかわるこうした問題系について、積極的無限を論じる点でヘーゲルの功績を重視する。そこでは無限を巡るヘーゲルのカント批判が、デリダ自身のフッサール批判に重なりあうと主張されもする。デリダは、ヘーゲルもまたそこに足をとられているとされる〈現前の形而上学〉の向こう側で、なおかつヘーゲルのカント批判をフッサールに適應するようにして、「無限な差延」を見いだしていく。では、そのような「無限の差延」においてデリダがとりだす事柄とはなにか。まさにそれは〈生ける現在である〈生〉が、無限に引き裂かれることによつて、すでに深く〈死〉にかかわっているという事情である。ただ、私の死への連関こそが、現前の無限の差延を現れさせるのである。それと同時に、私の死へのこの関

係は、これを積極的無限のイデア性に対比するならば、有限な経験性の付帯性になる。無限な差延の現れは、それ自身有限である」。

〈無限の差延が有限であること〉、差延そのものである錯綜を提示するこの言明は、さしあたり差延が、有限と無限という区分では語りえないパラドックスを内包する事態であることを明らかにする。しかしこの錯綜が指し示すものは、あくまでも生とは別の場面への横滑りである。パラドックスの内包が向かうことは、その解消というよりも、もともとパラドックスであることの内実を形成するような、死という不在の審級の、生のただなかにおける不可避な機能を提示することなのである。つまりデリダは、ヘーゲルの述べる積極的無限という事情を反転させるかのように、現前における自己を欠いていることの必然性を、差延の錯綜の内容として提示する。「現前の無限の差延」というパラドキシカルな主題は、自己を痕跡としか語りえないような欠落の場面向かうのである。

無限という主題が、デリダの議論に影のようにつきまといつづけているのを見るのはたやすい。『幾何学の起源』で歴史的事実性と理念性との絡み合いを論じるときに、焦点になるのは理念の無限性にはかならない。有限にしか語られえない無限性というパラドックスが歴史的真理を語る議論の根幹を押さえている。そしてエクリチュールの議論は、そこで示される言語の複数的な解釈が、現実と与えられているものの有限性に対する、意味そのものの無限性に逢着することを明らかにする。さらにいえば、後期デリダが他者性という主題を強調し、歓待や正義の議論に傾倒していくときも、そこでは他者性の定義そのものが無限によつて描かれるだろう。むしろレヴィナス的な顔の議論において顕著であろうが、到達不可能な他者が絶対的な他性をもつと

いう議論は、いつも顔の意味が無限を指し示すという無限性において語られていく。圧倒的にいま・ここを越えてそこにズレをもたらし、それは無限である。デリダの議論に、現前に対するズレや否定性が侵入してくるのは、現前することのできない無限がそこに介在するからである。無限大を思考することから差延の議論を導くという論理とその帰結は、デリダのさまざまな時期や主題をつらぬいて、あまり変容していないといえるかもしれない。重要なのは、理念であれ、解釈であれ、他者であれ、無限がいまここに持ち込まれてしまうパラドックスへの対応なのである。

他方、ドゥルーズはどうであろうか。『差異と反復』での「表象」批判の論脈において、無限というテーマの重要性はうたがえない。『差異と反復』の第一章で展開される議論では、ヘーゲルとライプニッツが、ともに無限という対象を深く思考しぬくことにより「表象」の存立そのものを揺るがしたことが、一定の評価を込めて論じられる。ヘーゲルは無限大、ライプニッツは無限小という対立する方向においてであるが、両者とも、無限を導入し「表象」を解体していく議論の先鞭をつけたと記述される。ドゥルーズは、そこで見いだされる「表象」のあり方を、有機的(organique)という言葉をもじったオルジック(orgique)なものと形容する。つまり緊密な連携をもった組織が酔いしれるように軸を失っていくニュアンスを込めて描いていくのである。最終的にドゥルーズは、この二つの思考を、ともに「表象」の枠組みから抜けだせないものとして(その枠内での二つの対照的な事例として)それらを批判し距離をとる。とはいえドゥルーズの考えは、ある意味ではつきりとライプニッツに近い。ドゥルーズは、ヘーゲル

の矛盾という思考を批判しながら、逆にライプニッツから見いだした副次的矛盾(vice-diction)や不共可能性(imcompossibilite)の概念に、自身の思考の展開を重ねあわせていく。なによりも、ドゥルーズにとつての差異が、一面において微分という含みをもつことを忘れてはならない。ドゥルーズはライプニッツ的発想を枠組みにおいて批判しながら、未決定的なものが無限の襞に織り込まれているイメージそのものは、確かに利用していくのである。

ここでもデリダとドゥルーズの共通点と相違点とを記述することは困難ではない。彼らは、ヘーゲルとライプニッツという、無限を思考し「表象」を揺るがせる発想を、差異を論じるためのスプリングボードのように見いだしていく。そして、それと同時に彼らの思考の不十分さ(「表象」へのとらわれ)を指摘し、そのアイデアを捉えなおしていくことにより、有限-無限という対立とは別種の語り方を探るのである。しかしもちろん、両者の着眼点はいくまで対照的である。デリダが注視するのは、無限大を論じるヘーゲルであり、そこでの積極的無限の自己への関わり(とそれが提示する否定性)である。ドゥルーズは、無限小を扱うライプニッツを、なによりも思考の素材として重視する。無限が襞に折り畳まれるように潜在する事情をドゥルーズは描きかえしていく(さらに述べれば、カントの位置も興味深い問題を提示するだろう。『声と現象』では、カント的〈理念〉への批判が現象学批判に繋がられるが、『差異と反復』では、カントの〈理念〉という装置は、潜在性の存在論を描きだすことにとつて——ドゥルーズ流の超越論的経験論の構想において——奇妙に高い位置におかれつつ(16)けている)。

この方向性の違いは決定的である。ドゥルーズは、無限の現前とい

うパラドキシカルな事情を、それ自身パラドックスであるような自己における他の組み込みによって論じていこうとはしない。無限が「表象」にたたき込まれることは不可能なことである。だからドゥルーズも、デリダといささか類似したニュアンスで、こうしたあり方を解けないことと語りもするだろう。しかしドゥルーズは、こうした解けないことをあくまでも肯定的に捉えていく。「解けないこと」そのものが肯定されなければならないのである。ドゥルーズの差異の思考は、むしろ否定性や他性を設定しないような仕方において、つまり否定も死も欠落も、肯定的な生成の充溢が振りまく影にすぎないようなものと論じることによって、有限-無限という配置を越えていく。それがドゥルーズにとって、強度である生成を語る仕方なのだともいえる。

「表象」は解体されるが、それは「表象」が包括しえない無限を、内的な推進力として把握することである。だからそこで無限は、「表象」の細部にうごめくように宿りながら、溢れかえるように「表象」を崩し去るだろう。では、このような場面を、無限と有限という問題系に引き戻すのであれば、どのように描けるのか。

それを具体的に論じるのは、『フーコー』の最終部分、有限性と無限性の配置を巡り、未来の形成を思考していく部分だろう¹⁷。そこでドゥルーズは、ニーチェの言葉を借りながら、人間における生の解放を描きだし、無限への上昇でもない、有限にとどまるのでもない「無限の有限」(fini-limité)としての《超變》について論じていく。無限を含意するこうした事態を、ドゥルーズは異様に無機質的なイメージを援用しながら提示する(それは、『差異と反復』における順序の時間としての第三の時間、『シネマ』における《結晶》としての《時間-イメージ》の記述とも直接結びつくだろう)。(生命体を構成する)

炭素ではない(コンピューターや人工生命をおもわせる)シリコンの力、有機体ではない遺伝子的な要素の力、シニフィアンではない非文法性の力。つまりは、無限限の組み合わせによって無限の生成の力を発揮する、いたって唯物的に描かれる無機的なものの開在性がそこで記述されていくのである。ドゥルーズはこの意味で、(十九世紀的な)生物学の(二十世紀的で今世紀的な)分子生物学への展開をまさに肯定的に論じていく。それは有機的な生ける連関を解体し、神秘的な生命の力に言及することを退けながらも、単純な反復としての物理的なものへと回帰するのではない、唯物的な生命の力を見いだしていくような理路をたどるものである。それは無限に開かれた環境と、無限に進んでいく時間とを、連携するように自らの装置に組み込み、予見不可能に自らの姿を変容させ進化していく生命の産出力の肯定である。無限のパラドックスとは、この水準ではむしろ、「解けないこと」をまえに立ち止まるのではなく、それでも新たなかたちを産出し、先へ進むことの肯定的な駆動力として利用されている。ようするにドゥルーズも、「表象」の《生ける》根拠性を無限の含意によって破壊するのであるが、そこで見いだされるものは《死》の介在ではない。むしろある種の《なまなましさ》(生々しさ)を想定させるような、うごめく物質の力、その剥きだしの露呈とも述べるべきものである。

《「差異」の差異は何を導くのか》

ここで、デリダとドゥルーズの差異が明確になるだろう。両者ともに無限を《無限と有限》という対比とは別種の仕方で思考し、《生ける現在》にかかわる「表象」の磁場から逃れるが、逃れ去る方向性がまったく異なっているのである。スローガンのいえば、デリダでは

〈生〉ではない〈死〉の場面が、〈生〉における〈死〉のあらかじめの含意が重要である。エクリチュールとは、私の〈生〉が構成したものではないが、私の〈生〉を語るときにはすでにそこにある何かである。それは〈私〉にとつて、到達不可能で知られないが、そこで機能してしまふ空虚である。ドゥルーズでは、〈生〉はむしろ「表象」という枠組みをはずされた、その剥きだしの姿で提示される。それは調和性をおもわせる〈生（生ける）〉というよりは、むしろ齟齬や破壊を引き受けながら〈なまなましく（生々しく）〉うごめく物質の姿である。生命がパラドックスに直面して、素早く自己のDNAを組み替え、形態も機能もハイブリッドに（ある種のブリコラージュのように）変貌させていく姿がそこでの有効なモデルである。他性や絶対的な否定を〈外〉に含意させることによってきわだつアリティと、剥きだしの肯定性によって〈内〉から溢れる強度のリリティ、この差異の所在が問われている。

問題は、この二つの語り方が、現時点でのわれわれの思考を規定する、二つの主題系に届き、なおかつそれを支える論理として機能していること、これを考えることではないか。デリダの戦略は、まずはエクリチュールとしてのテキストの錯綜に向けられながら、後年とりわけ他者の他性そのものに、そして到達不可能な他に向けられた正義という論脈に、法や宗教的なものの原論的な位相に強く結びついていく。それは、デリダの原理的な視線が非自己による自己の介在に向けられている以上、一貫した議論の進展であるだろう。他方ドゥルーズは、とりわけ晩年の『哲学とは何か』で、カオス、部分観測者、オートポイエーシスなどの主題にあからさまな興味を示し、自然的生命の能産性を論じることますます接近していく。確かにドゥルーズも言

語について論じてはいるが、それはあくまでも、自然が秩序を産出する創発的作用のひとつの位相としての言語である。ドゥルーズは、世界の解釈の無限限りのなかに入り込むことはない。無限であるがゆえに溢れるように現れる生成のあり方をそのままつかまえることが重要なのである。

ここで問題を整理しよう。ドゥルーズとデリダの対比を巡って進められてきた本稿の方向性をとりあえずは意味があるものと考えてならば、つぎのような疑念がわくはずだ。一応列举する。

第一に、デリダやドゥルーズといった現代哲学の構成原理を明確にしようとするならば、そこで無限を巡る議論に逢着せざるをえないという事態は本質的なのだろうか。そして無限の議論が、表象的な同一性を狂わせ、差異を思考する本質的な機能を担うならば、こうした探求にはどのような道筋があるのだろうか。単純に考えれば、ここで二つの方向を描くことができるだろう。ひとつは有限性と無限性を巡る哲学史的議論を展開し、そこで現代的思考の形成の軌跡を探るというものである。それは現代哲学が、ある意味では（たとえばダイレクトに）十七・十八世紀的な近代哲学の一つの別ヴァージョンにすぎないという、その正当な嫡子性を述べる議論に収斂するかもしれない。また正当な嫡子であるがゆえに、その有効性の深さを述べる事態に導かれるかもしれない。もう一つは、現代思想の成立そのものに深くかわる数学的な無限の議論と、これら両者の思考の本質的な絡みあいを見届けることにある。カント以降の無限論の展開を、たんなる文化的同時代性の問題として処理するのではなく、デリダやドゥルーズの議論の根幹において考えること、これは通常想定される以上に重要であるようにみえる。無限の処理に関して、数学的な思考と哲学と

の交錯を考えることは大切だろう。それはポストモダンのいい加減な理数系術語の利用をこれ見よがしに咎めたるよりは、はるかに生産性のある議論にいきつく可能性をもつとおもう。

第二に、以上の区分においては、無限大に関わり否定性を導くデリダの議論と、無限小を思考し肯定性をとりだしてくるドゥルーズの議論とは、文化と自然という仕方で腑分けしうるように描かれていた。デリダの扱う無限大の議論は、無限のパラドックスを入れることにより、明らかに言語、他者、法と正義という文化的な事情の基礎を問うことに結びついている。それは、自己の有限性をただちに溢れてはみだしてしまう揺らぎを差異として引き受けながら、無限を織り込む装置として言語や法を思考する。これに対し、ドゥルーズの方は、無限小の議論を自然的な産出力に連関させている。そこで無限は、不在というあり方を想定することなく、予見不可能な自然の生成を描く装置としてもちいられている。空虚さを逆説的な根拠となすような人為的装置と、はじめから狂いを内包した生成する自然。無限小と無限大というふたつ議論が、こうしたノモス／ピュシスという、古くから問題視されている分節と折り重なるのは必然的なことであるのか。そしてここにいささかの必然性があるならば、それはなぜなのか。これらを考えることは、文化と自然という二つの事象を現代的な視線において捉え直すときに、不可欠ではないか。

そして第三に、この二つの方向のいずれに、われわれの思考を定位すべきなのかという問題がある。

もちろん、この両者の一方を選択し、他方を切り捨てることにさしたる意味はないだろう。すでに書いたように、それはしばしば趣味の問題にすぎないし、それぞれに応じた思考の領域はむしろ明確に区分

できるものであるからだ。とはいえ、この両者の方向を、予定調和的になさねばあわせることもあまり有効であるとおもえない。両者が、思考の領域を補完しあいながらも、鋭く対立するという側面もあるからだ。われわれとしては、この対立の鋭さを見定めつつ、そこにあらかじめ想定されたものではない補完のかたちを探っていく以外にはないようにおもわれる。

そのための二例をあげておわりにしよう。

ひとつには、ドゥルーズ的な戦略の（ベルクソン流の直観によって見いだされる差異を拡張してとりだされる生の議論の）ひとつの問題点は、潜在的なものの分化によって描かれる生成を捉えきるためには、生成を記述するという論点がいらざるをえないことにあるとおもう。しかしドゥルーズは（あるいはドゥルーズが引き受ける生の哲学は）、記述に連関して現れるさまざまなパラドックスや、解釈そのものの多数性がはらむ諸問題に関して、さして先鋭的な意識をもつていたとはおもえない。もちろん、一般的な意味での記号論的な戦略とははじめから軌をことにして、記号―解釈という問題系と関わらない仕方である（自然的精神の、自然的言語の）叙述をなそうと試みるドゥルーズ自身の意図は理解できる。だが、生成を思考するときに、生成の記述そのものが抱え込む隘路を、記述と記述者やその自己言及の諸問題も含めて考えることは、実際には必要になるはずだ。むしろデリダ的な問題意識において鮮明になるこれらの問題も、生成を論じきるためには、要請されるものであるはずだ。

またドゥルーズの議論は、自然の自生的秩序の形成を中心に据えながらも、もちろん社会・政治的な射程をもつものである（あるいはここで、ドゥルーズと深く関わる後期フーコーを、生命のポジティヴィ

スムという観点から重ねあわせてもよいだろう。しかしそれは、デリダが論じる他者性や正義に関する議論とは、およそ対極的なイメージを喚起する。ドゥルーズの思考の核には、把握できない無限性を原理とするような他者はいない。そこでは他者の他者性を力学として、そのネガティブなあり方を倫理の力に転化していくような展開もありえない。他者性なき共同性のヴィジョンを描くこと。それを生命という議論を核心に置きながら展開すること。こうした方向を検討することは、ドゥルーズの議論を生かしつづけるために、もつとも重要な作業のひとつであるようにおもえる。それは傷やトラウマという穿たれた無によって、社会や歴史を描いてしまおうという欲望そのものを、底からひっくり返すような視角をもつだろう。さらにそれは、とりわけ後期デリダ的な倫理の描き方、いわば人間が解体されたあとになお存在しつづける人間の倫理の提示とは、鋭く対立する生態系的な倫理学の可能性を開くともいえる。その点において、この両者の視角の対立はもつとも鮮明に描かれるべきかもしれない。その対立を突きつけることから、さまざまな思考を拾いだすべきなのかもしれない。

だが、これらの問題群は、ひとつひとつ検討しなければならぬ広域の射程をもつ。それぞれの検討は別の場面に譲り、本稿は閉じざるをえない。

註

本稿は、昨年一月に静岡大学でおこなわれた日本現象学会シンポジウム「今日のフランス現象学」における発表原稿に、加筆・訂正をおこない、とりわけ結論部を大幅に書き換え、必要最低限の註を付し

たものである。本来ならば、さらにテキストに細かく踏み込んだ研究を行い、全体にわたり改稿を施すべきかもしれないが、量的に膨大になりそうなこうした作業はのちに譲り、ここでは基本線のみを提示するのも意味あることと考えた。発表原稿そのものは、すでに『人間科学研究科紀要』二八号 大阪大学大学院人間科学研究科 二〇〇二年に掲載されている。

- (1) こうした交錯の行き違いを示すもつともよい例が、ドゥルーズ追悼のために書かれたデリダの文章であるかもしれない（「これから私はただひとりでさまよわなければならぬ」『現代思想』一九九六年一月号 リベラシオンの記事）。もはやありえた対談のなかでその隔たりを示してくれることがない以上、それらについて、われわれは原理に立ち返りながら思考するしかない。また、とりわけデリダからのドゥルーズへの言及を考えるならば、いくつかの例が引けるかもしれないが（近年のナンシー論 *Le touché*, *Jean-Luc Nancy*, *Galilée* のなかでのドゥルーズ「ガタリへの言及など」、問題はまず、差異という主題のただなかでこそ、この両者のかみあわなさの意味を考えることにあるとおもう。
- (2) G. Deleuze, *Différence et répétition*, *puit* 第二章の反復論における時間の三つの段階を参照のこと。
- (3) J. Derrida, *La Scène de l'écriture*, dans *L'écriture et la différence*, Seuil, p.314. 事後性と代補に関して。
- (4) こうした交錯の場面を扱うためには、さまざまなテーマが考えられるだろう。とりわけ、ニーチェ、精神分析（フロイト・ラカン）、構造主義、に対する両者の評価については（ある意味で、

両者ともに自らの議論をそれらに積極的に関わらせていくだけになおさら、それぞれの主題に応じた展開が可能である。表象ではない生の力、タナトスという欲望の根源、構造という差異の主題の一つの源泉、これらに対する姿勢において、さらに先鋭的に差異の差異を見届けることもできるはずだ。構造主義はデリダにとっては、それ自身が解読の一つのモデルケースとしてずらされていく対象になるが (J. Derrida, *La structure, le signe et le jeu, dans l'écriture et la différence*)、ドゥルーズにとって構造とは、そこで自らの潜在性の存在論を語るべき位相になっている (G. Deleuze, *À quoi reconnaît-on le structuralisme, dans L'île déserte et autres textes*, Les éditions de minuit)。

(5) 『差異と反復』での怪物には、無の影はみじんもない。無の影がみじんもないことによって、それは生の力の異様さを示している。他方、デリダの幽霊は、ないものが、ここにありつづけるというパラドックスの展開である。それらはまさに無限の問題系を示すことによって、最終的には処理されるべきである。

デリダ的な幽霊に関していえば、言表する私がすでに死んでいるという『声と現象』での有名な定式は、幽霊や他者をキーワードとして論じられるその後の展開に関しても、実際には鍵になっているだろう。一度も経験したことのない過去、捉えられない他者、歴史を語ることに、これらの連関は、死という観点から統合的に思考されるべきである。

(6) ドゥルーズによるベルクソンの差異概念の継承、およびその反ヘーゲル主義に関しては *La conception de la différence chez Bergson, dans L'île déserte et autres textes*, Les éditions de minuit 所収を参

照のこと。

(7) 記号への意識の先鋭化、無際限の解読という場面への関与が、知覚主義に収まるかぎりの現象学とデリダとのあいだの最大の懸隔を作りだすとおもう。知覚主義をどの方向から切り捨てるのか、やはりデリダとドゥルーズの対極的な配置を作りだすだろう。

(8) デリダとヘーゲルとの連関に関しては、これも『弔鐘』をはじめとするさまざまな文獻、バタイユを介在とした関係なども含めて、もっと大きな枠組みのなかで (差異の一つの重要な源泉としてのヘーゲルという視角から) 捉えるべきであろうが、それもまた後に残された課題としたい。

(9) *Différence et répétition*, puf, p.248.

(10) 概念の創造としての哲学に関しては G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, Les éditions de minuit 第一章参照のこと。

(11) 古い名に関して、とりわけ『声と現象』第七章の文章の、厳密な読解が必要になるだろう。つぎつぎと新たな概念を創出することを肯定するドゥルーズと、ある意味ではそれと対極的に、新しいものの可能性をすべて塞ぐような古い名の捉え返しを論じるデリダの姿勢とは、それもまた方向性の違いをきわだたせる場面である。

(12) カフカの何に注目しているのか、という視線のズレはそれ自身重要な主題であるだろう。おそらくはまったく正当派ではないドゥルーズの読みは (ブルースト論も含めて) さほどまじめに受け取られたことはないか。

J. Derrida, *Préjugé, devant la loi, dans La faculté de juger*, Les

éditions de minuit.

G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka, pour une littérature mineure*, Les éditions de minuit.

(13) J. Derrida, *La voix et le phénomène*, puf, p.111.

(14) *La voix et le phénomène*, puf, p.114, 86-87. ¹⁴ *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, puf, p.11.

(15) *La voix et le phénomène*, p.114.

(16) とりわけデリダに関しては、*La voix et le phénomène*, p.111-112. ドゥルーズに関しては *Difference et répétition*, puf, chap.4 の冒頭部分。

ヘーゲルへの評価の差異と表裏一体のような、カント的理念への対応の相違も、無限という問題と連関させながら、この両者の方向性の根深さを哲学史のなかに突き戻して考える道筋を与えうるだろう。ドゥルーズにとって、構造主義の述べる構造が、そのステイックなあり方を批判される前にすぐさま潜在性の議論の根幹に置かれてしまうのと同様に、カント的な理念も、生成を語る重要な場面として、解体されながら一氣にとりこまれてしまう。

(17) cf. G. Deleuze, *Foucault*, Les éditions de minuit, Annexe.

(檜垣立哉・ひがき たつや・大阪大学)

認知科学に現象学は何を寄与しうるか

柴田正良

一 現象学とは何をする哲学なのか？ 何が売りなのか？

ということとは、だれに聞いても多分、「絶対これだ」という自信たっぷりの答えが返ってきそうもないので、正面から問わないことにしよう。その代わりに、「事象そのものへ」とか、「本質直観」とか、「現象学的還元」とか、「客観的世界の手前にある生きられた世界に立ち帰る」といったスローガンを頭に思い浮かべながら、認知科学における一つの具体例に即して、現象学という思考方法（？）が心の科学に何を貢献しうるのかを少し考えてみたい。要するに、目指すところは現象学の可能的ケース・スタディであり、そのケースとは、コネクシヨニズムによる素朴心理学消去の主張である。

二 素朴心理学に対するコネクシヨニズムからの攻撃

素朴心理学 (folk psychology) のいくつかの概念に対する攻撃は、主に消去主義的唯物論 (eliminative materialism) の立場から行われてき

た。それは要するに、信念や欲求や意図といった概念は実は「まがいの概念」であって、それによる心的現象の説明は本当は根本的に間違った説明なのだから、将来、科学的心理学が成熟した時にはそれらを本質的に含む素朴心理学は消去されるだろう、という主張である。素朴心理学は「心理学」という名を冠してはいても、その実体は、心理状態や行為に関して日常生活でふつうに用いられる説明方式であり、常識的な理解である。したがって、それが根本的に誤りであるとか、消去されるとかいうことになるのであれば、その影響は、例えばハイデガーの哲学が誤りだと判明して消去される（廃れる？）、といった場合とは比較にならないほど深刻で甚大である。

古くはセラーズ、ローティ、最近ではチャーチランド夫妻やステイツチが提起した消去主義の議論は、現在では認知科学における一つの研究パラダイムであるコネクシヨニズム (connectionism) が、より具体的な認知メカニズムの説明からの帰結という形で展開している。その消去主義の主張の眼目は、「われわれの認知のメカニズムが古典的計算主義の言うような構造ではなくコネクシヨニストの言うような構造をしているがゆえに、素朴心理学は認知科学からの裏書きを得られ

ない」というところにある。そこで以下でわれわれは、そのようなコネクショニズムの消去主義の主張の一つをきわめて分かりやすく構成し、それ以後のクラーク、スモレンスキーらとの論争を引き起こしたラムジーらの議論を取り上げることしよう¹⁾。

まず、かれらの主張（もしコネクショニズムの仮定が真なら、命題的態度（propositional attitudes）に関する消去主義も真だ）を、次のような構造の論証として再構成しておこう。この再構成には、「命題的態度は命題的モジュール性を必要条件とする」と「素朴心理学は命題的態度を必要条件とする」の二つ主張が暗黙の前提となっている。

前提（1）素朴心理学が正しければ、命題的モジュール性が成立する

（2）コネクショニズムが正しければ、命題的モジュール性は成立しない

結論（3）それゆえ、コネクショニズムが正しければ、素朴心理学は正しくない（消去主義が帰結する）

ポイントとは、素朴心理学がかれらの言う命題的モジュール性の主張を本質的に含意し、しかもコネクショニスト・モデルはその命題的モジュール性と両立しない、という点にある。かれらの主張が結論の条件法全体であり、条件法の前件だけ、あるいは後件だけではない、ということにも注意しておいて頂きたい。かれらの主張のポイントを理解するには、二つのこと、すなわち命題的モジュール性とは何かということ、コネクショニスト・モデルはなぜそれと両立しないと言われているのかということを理解する必要がある。そこで、それらにつ

いてのかれの説明を順に見ておこう。

三 素朴心理学の本質？——命題的態度のモジュール性

素朴心理学は、人の心理状態や行為を説明するのに心的状態に訴えるわけだが、それを命題的態度によって個別化する。つまり素朴心理学の見方では、心というものは（純粹な感覚の生起を除き）、さまざまな命題的態度をユニットとして構成されているわけである。命題的態度とは、「ある事態pに対して認知主体がある態度をとっている」ということであり、例えば「宝くじが当たることを信じている」とか、「宝くじが当たったことを喜ぶ」とか、「宝くじが当たったことをおぼえていない」といったように、言語的には、事態を表す命題が志向的態度を表す動詞の目的語となって表現されるのがふつうである。命題的モジュール性とは、これらの命題的態度が「機能的に分離可能で、意味論的に解釈可能 functionally discrete and semantically interpretable」だけでなく、なおかつ他の命題的態度や行為を生み出すという点で「因果的役割 a causal role を果たす」状態だ、ということの意味する。そのうち、まず「機能的に分離可能」とは、例えばある記憶「財布を昨日着たブレザーのポケットに入れておいた」を、他の記憶に一切関わりなしに、それ単独で獲得したり失ったりすることが可能だ、ということである。つまり、命題的態度はいわば原子論的な状態として、原理的にはそれ以外の命題的態度の存在なしにその機能を果たしうる。第二の「意味論的に解釈可能」というのは、命題的態度を事態に関わる一つの志向的状态と見なしうること、すなわち、ある信念aの個別化（つまり別の信念bとの区別）を、aの関わる

事態がpなのかqなのかによって決めることができるということである。したがって、さらに例えば「彼は、昨日の金沢は雨だったと信じている」という信念や「彼女は彼と結婚したいと思っている」という欲求は、それぞれの命題部分が意味論的に評価可能であって、真や偽であったり、満たされたり満たされなかったりする、とすることができ。最後に、「因果的役割を果たす」というのは、ある信念が欲求と一緒にあって行為を引き起こしたり、ある信念と別の信念と一緒にあって第三の信念を引き起こすことができるということである。

そこで、これらの特徴がもっともよく現れるような事例を、お話として構成してみよう。

例えば、ジョンは叔父のマークを殺害するための二つの別々の十分な理由(信念と欲求のペア)を持っていた。一つは、マークが死ねば、親戚の少なからぬ資産が自分の手に渡ることをジョンは知っており、ジョンはその資産をいま欲しがっていた。また、マークは、ジョンの知り合いの女性、メアリーの出生の秘密を握って彼女を長年にわたって脅迫していた。ジョンは純粹にメアリーを救いたいと思っており、そのためにはずる賢いマークを殺す以外にないと信じていた。

さて、ジョンがマークを殺害したとき、彼はこの二組の理由のうちどちらの理由にしたがったのか、とわれわれは問うことができる。その答えによつては、ジョンの罪は重くも軽くもなるだろう。

(α) 資産狙いか、あるいは(β) 恋人救出か、あるいは(γ) その両方か、われわれには分からなくとも、あるいはひよつとするとマーク自身にさえはつきりしなくとも、しかしいずれにせよこの問いにはきちんとした答えがある、とわれわれは考えているだろう。つまり、

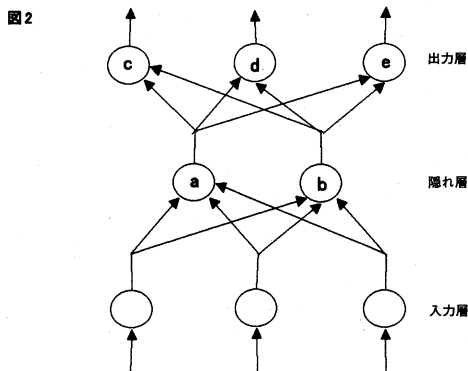
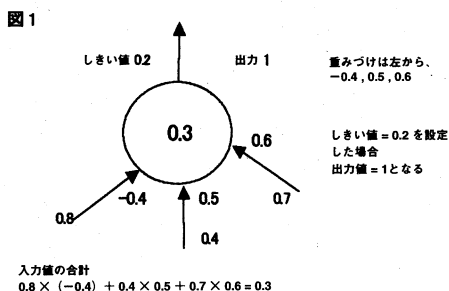
どれがマーク殺害の本当の理由であったか、ということには「事の真相」があると。

素朴心理学は、このように、同じ結果を引き起こすのに十分な二つの命題的態度(群)があるとき、そのうちの一方が因果的に活性化していながら、他方は因果的に不活性である場合を認めているように思われるが、これこそまさしく、命題的態度が「機能的に分離可能かつ、意味論的に解釈可能で、因果的役割を果たす」という特徴をもつていること、つまり命題的モジュール性をその本質としていることの証である。

四 コネクシオニスト・モデル……分散化され重ね合わされた表象

さて、並列分散処理(PDP)とも言われるコネクシオニスト・モデルは、逐次処理型の古典的計算主義のモデルと競合しているが、その特徴を次の図1、2を見ながらごくごく簡単に説明しよう²。細かい説明は省くが、まず、ユニットがいくつも結合して同時並行的に計算を進めていくコネクシオニスト・ネットワークの一つ一つのユニットの動き(計算)は、図1のように行われる。図2は、それらのユニットが結合してもっとも典型的な三層型のネットワークを構成した場合の模式図であり、この結合は情報をフィードバックさせないフィードフォワード・タイプである。図2において、第一層は入力層、第二層は隠れ層、第三層は出力層となっている。

脳における計算方式から着想を得たコネクショニスト・モデルでは、情報処理は、一つの層の上に実現された活性化（興奮）パターンを次の層の活性化パターンに変形する操作だということができる。というのは、図1から分かるようにユニットは各入力値の合計によってその活性化の程度が決定されるから、たとえば図2にあるように、入力層からの刺激によって決定される隠れ層の2つのユニットの活性化の状態 a、b を一つの（2次元の）活性化パターンを形成するものと見なし、隠れ層からの刺激によって決定される出力層の3つのニューロンの活性化状態 c、d、e もまた一つの（3次元の）活性化パターンを形成すると見なすなら、コネクショニスト・モデルにおける



柴田正良[2001] p.145-7から

る計算は、ある層の（ n 次元の）活性化パターンを別の層の（ m 次元の）活性化パターンに変形する作業（ベクトル変換）だと見なすことができるからである。この場合、各入力値には「重みづけ」というメリハリが付けられている。すると、同じ入力値が来ても重みづけが変わればそのニューロンの活性化状態も変わるのだから、層から層への活性化パターンをどう変形するかを実質的に決めているのは、各層の重みづけの全体が構成する「重みづけ配置」と各ユニットに設定される「しきい値」である。

そこで、ラムジールが認知のモデルとして提出したコネクショニスト・モデルでは、その情報処理上の特徴はごく大ざっぱに言うとな次のようになる。

(i) 「重みづけ」と「しきい値」として実現される情報のコード化、つまり表象は、どれかのユニットに局在的にあるのではなく、ネットワーク全体に広く分散している。

(ii) 個々の隠れユニットは適当な記号的解釈を持っていない。それらはサブ・シンボリックである。

(iii) システムの知識をコード化したものと見なされる「重みづけ」は、通常のコンピュータのプログラムに相当する。注目すべきは、ネットワークは自分自身をプログラムするということがある。そのような学習は、入力／出力のペアをネットワークにくつも提示し、満足のいく入力／出力関係を確立するまでネットワークを訓練する、つまりすべての「重みづけの値」と「しきい値」を調節することによってなされるのが普通である（逆伝播法による訓練）。

五 記憶に関するコネクションリスト・モデルの実際

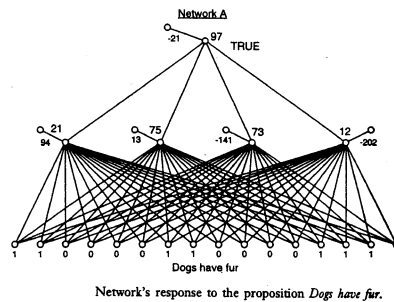
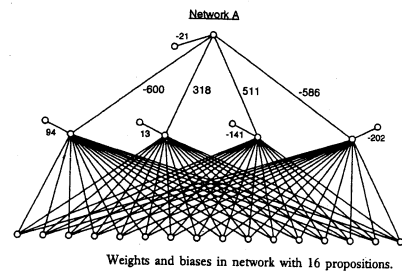
五ー ネットワークA

ラムジーらが訓練したこのネットワークは、一六個の命題の真偽を記憶しており、一六個の入力ユニットと四つの隠れユニットと、一個の出力ユニットを持つ(図3)。実際の入力には以下のようなカッコ内の値を入れ、出力は真を1、偽を0と定める。

- (1…犬には毛がある 11000011 00001111) ----- 出力…真1
- (2…犬には爪がある 11000011 00110011) ----- 出力…真1
- …
- (5…猫には毛がある 11001100 00001111) ----- 出力…真1
- …
- (15…犬にはヒレがある 11000011 00001100) ----- 出力…偽0
- (16…猫にはヒレがある 11001100 00001100) ----- 出力…偽0

先ほど述べた逆伝播法(バックプロパゲーション)による訓練は、それぞれの真なる命題に対して出力が0.9以上、偽なる命題に対して0.1以下となった時点で終了する。したがって、訓練の結果ネットワークが獲得した一組の重みづけ配置としいきい値だけで、これら一六個の命題すべての真偽の識別が行われる。つまり、1…16の命題のどれかがネットワークAに提示されると、その真偽が正しく判定(計算)されるという意味で、Aはこれら一六個の命題の真偽に関する情報を蓄え

図3



Ramsey, Stich & Garon[1990], p. 326-7.

ている、と言ってよい。

古典的な局所的ネットワークでは、それぞれの命題に対応する部分が機能的に別々のものとしてネットワークに存在するから、ある特定の命題の表象が因果的役割を果たしているのかどうか、を問うことは意味がある。それに対しこの種のコネクションリスト・ネットワークでは、ここで見たように、特定の命題を表象するために用いられる特定の部分ないし状態というものは存在しない。ネットワークAにコード化されている情報は、ネットワーク全体にわたって全体論的に、また分散化されて蓄えられている。つまり、ある命題の表象には多くのユニットや重みづけが関与し、逆に一つのユニットや重みづけは、多くの異なった命題のコード化に関与している。したがって、ある特定の命題の表象が因果的役割を果たしているのかどうか、と問うことに

は意味がない。つまり、コネクション・モデルと命題的モジュール性は両立しない。

五二 ネットワークBとの対比——ダメ押しの例

図3と同じユニット結合をしたもう一つのネットワークBの新たな訓練を想像してもらいたい。Bは、Aのすべての命題に加えてもう一つの命題(17…魚は卵を産む 11110000 11001000 出力…真1)を学習する(図は省略)。ラムジーらの訓練の結果では、A、B二つのネットワークの〈重みづけ〉と〈ほしい値〉は、まったく共通するところがないほどに異なっている。したがって当然、Bに追加された命題を表象する部分がBのどの部分に存在しているのかを言うことはできない。つまり、Bのどの部分を取り除けばAのネットワークになるのかを言うことができない。なぜならBのすべてのユニットが、17番目の命題「魚は卵を産む」に参与しているからだ。ということは、AとBの違いは、素朴心理学が指定するような〈機能的に分離可能で意味論的に解釈可能な状態〉相互の違いとは本質的に異なる、ということである。

さらにこのことによって、例えば〈Pを信ずる〉多くの人はその内部状態において重要な性質を共有しているだろう、という素朴心理学的な常識もくつがえされる。というのも、ネットワークAもBも「犬には毛がある」ということを信じており、更に無数のネットワークもそうでありうるが、これらは、コネクション・モデルの言語で記述可能であるような性質(内部的特徴)を何一つ共有していないからである。

これらのネットワークは、本物の種(a genuine kind)を形成しているのではなく、混沌とした選言的集まりをなしているにすぎない。

かくして、マークの殺害犯ジョンの動機は、(a)資産狙いか、あるいは(β)恋人救出か、あるいは(γ)その両方、のいずれなのかという問いは、原理的に答えようがない無意味な問いである。ここには、われわれは知らないが神ならば知っている、といったような〈事の真相〉はそもそも最初から存在しない。

六 現象学者はどのようにこの種の消去主義に反撃しうるか?

さて、ラムジーらの議論の評価をするのがここでの目的ではない³。目的は、もし現象学の立場からこの種の消去主義に対抗しようとしたら、どのような議論の仕方がありうるか、ということの検討である。もつとも、ここでのケース・スタディとしては、逆にいかに消去主義を擁護するか、という路線でもまったくかまわない。しかし、ここで反消去主義の方を取り上げるのは、恐らく九〇%以上の現象学者は、素朴心理学が今後の科学的探求の結果誤りだとして破棄されるだろう、という主張には断固反対すると思われるからである(きちんとアインケートを採ったわけではないが、私はこの数字にいくらかならず賭けてもよい)。結論を初めから決めて論証を組み立てるのはいささか学問的良心に悖る(?)ように思われるかもしれないが、すべての方策が失敗したらいささよく消去主義の軍門に下ると覚悟しているなら、それはそれで健全なやり方であろう。

そこで、前提二つと結論からなる先ほどのラムジーらの論証に戻ろう。その牙を抜いて素朴心理学を擁護する戦略はいくつか考えられるが、まずは次の四つだろう。

(a) 前提の(1)を拒絶し、素朴心理学の正しさと命題的モジュール性が成立しないことは両立する、と論ずる。つまり、命題的モジュール性の成立は素朴心理学の正しさの必要条件ではない、という論証を展開する。

(b) 前提の(2)を拒絶し、コネクショニズムの正しさと命題的モジュール性が成立することは両立すると主張する。つまり、コネクショニズムの正しさは命題的モジュール性が成立しないことの十分条件ではない、ということを示す。

(c) かからの論証は受け入れるが、結論の前件である「コネクショニズムは正しい」を拒絶する。つまり、コネクショニズムは正しくないことを示すことができれば、結論は「前件が偽であるがゆえにトリヴィアルに真な条件法」という形で牙を抜かれ、素朴心理学は正しくないという単独の結論は導けない。

(d) かからの論証は受け入れるが、前提(1)の条件法の前件、「素朴心理学は正しい」ということを拒絶する。これは、一見すると無謀かもしれないが、〈理論としての素朴心理学〉というかれらの議論の大前提を拒絶し、むしろ〈道具としての素朴心理学〉を擁護しようといういわば捨て身の戦略である。この場合、命題的モジュール性が成立すると見るかどうか、コネクショニズムが正しいと見るかどうかは、論者により異なる。

それ以外にも例えば、次のような戦略もありうるだろう。

(e) かからの論証の隠された前提のどれか一つを掘り崩すことによ

って、論証の妥当性から毒をぬき、無害化する。

さて、問題は、いずれの選択肢をとろうとも、その論証においてへとりわけて現象学的〈と言えるような要素があるだろうか?〉ということである。例えば、直観や論証の評価において、また、論証の組み立て方や証拠への接近方法において、〈現象学にのみ可能なやり方〉というのはあるのだろうか? 私の結論を先取りして言えば、そのような〈特権的に現象学的なもの〉は、認知科学のこのような問題に関しては存在しない。つまり、ふつうの哲学的な概念分析や科学論の議論以外に、そのような、とくに現象学を標榜するような有効な道具立てはないように思われるのである(あちこちから不満の声が聞こえてきそうだが・・・)。

例えば、現象学者であるあなたが(a)の路線をとったとしよう。するとあなたがなさねばならないことは、正しいと思われる素朴心理学的な概念の使用や説明の中に実は命題的モジュール性は見当たらない、ということの論証である。しかし、素朴心理学的な概念や説明とは要するにわれわれの日常慣れ親しんだ概念の枠組みなのだから、問題の論証のための素材はもともと身近なところにある。すると、必要なことは、日常的な心的概念の枠組みの真相を見抜き、身近すぎるがゆえの見逃しや先入観を排して、正しい概念分析を達成することだろう。このような作業は、当人によってうまいへたはあろうが普通のいわゆる(哲学的な)概念分析であって、とくに現象学的な何かを必要とするわけではない。この事情は、(d)の路線をとり、「素朴心理学は実は理論ではなく生活のための道具なのだ」ということを論証しようとする場合もほぼ同じである。

では、(b)や(c)の路線をとった場合はどうか。「コネクションニズムは命題的モジュール性と両立可能か否か」、またそもそも「コネクションニズムは認知理論として正しいのか否か」ということを論証するのは、現象学者ができるならやってもいいが、できるとしてもそれは認知科学者としてであらう。つまりこの場合、必要なのは、認知のメカニズムに関する経験的探求の一環としてのコネクションニズム研究である。つまり、認知の理論としてはどれが正しいのか、またその理論から何が帰結するのかわかることと探求は、まさしく認知科学のなすべき作業にはかならないのである。

さて、(e)はとりあえずおくとしても、それでは結局、現象学固有の道具立てが独自性を發揮するような領域は残されていないのだからか。一つだけあるように思われる。それは、心的諸概念の分析ではなく、心的現象そのものの直観的把握、つまり意識現象それ自体の現象学的反省(?)といったものであらう。しかし、そのような「現象学的直観」が正確にはどのようなものであれ、それが「意識に現象する生のデータの純粹な把握と記述」といったものを含む限りでは、実は、それこそこの領域において探求者を迷わすもつとも危険な道具となりかねない。というのも、離断脳や脳損傷の多くの事例が示すように、脳は、われわれの意識に、信頼しうるデータをさほど多くは渡してくれていないようだからである。右脳、左脳、視覚系、触覚系といったさまざまな認知のモジュールが相互にゆるやかに独立であって、それゆえある場合には一つのモジュールが勝手な合理化を独断的に行ってしまうような領域では、意識にのぼってくるデータは必ずしも真実の姿を伝えていない。そのような領域の現象に関しては、直観的に意識可能なデータも信頼おけないし、そのデータの「合理的解釈」

のために無意識のメカニズムに訴えかけることも、都合のよい作り話になりかねない。したがって、直観的なデータが必ずしも説明のため最後の拠り所ではなく、むしろ他のものによって説明すべき、あるいは説明しざる(explain away)べきものでもあるからには、直観は、常に誤りだというわけではないにしても、誤りを誘発しないように警戒しなければならぬ道具にすぎないのである。

というわけで、コネクションニズムからの攻撃に対する素朴心理学擁護というケースに関しては、へとりわけて現象学的なもの⁽¹⁾の出番はないように思われる。それは偶然ではなからう。というのも、認知科学の探究領域が、われわれの意識的な心的現象の背後にあつてそれを支える認知メカニズムの研究である限り、そこでは現象への直観的な接近は特権性を剥奪されざるをえず、したがって問題となる現象へ有効な仕方で関与するには、ますますもって、哲学一般として関与するか、科学として関与するかのみならず、道は残されていないからである。するとこの教訓は、もっと一般化できるのではないか?

七 〈哲学〉する? 〈科学〉する? それとも 〈お話し〉する?

「コネクションニズムVS素朴心理学」というのは、認知科学においてあまりにローカルなケース・スタディであつて、以上の議論の射程もそのローカルな領域にとどまる、と期待(?)する向きもあるかもしれないが、残念ながらそうではない。素朴心理学の運命というこの問題は、おびただしい数の関連文献からも分かるように、現在の認知科学や心の哲学のもつとも重要な話題の一つなのである。そこで、「現

象学だつて哲学じゃん、じゃ、哲学は認知科学に何を寄与しうるのか？」ということの示唆を最後に紹介しながら、現象学の「可能な最終的な寄与形態」をあぶり出しておこう。もちろんそれは、フッサールやハイデガーやメルロ・ポンティらの「文献解釈」などという私を含めた老人世代向けの「恣意のお仕事」でないのは言うまでもない。

さて、その示唆とは、以下に少々アレレンジして紹介する、ファン・ゲルダの哲学の宣伝（／哲学者への提言？）である。⁽⁵⁾これは、認知科学において哲学が果たす役割を論じたものであるが、認知科学を科学一般に、また哲学をさまざまな流派の「・・・哲学」に置きかえて読むこともできる。

七ー一 哲学者の用いる方法・道具立て

七ー一 論証(Argument)-----ラムジールのような消去主義の論証を組み立てること、また、それを反駁するための論証を企てること。

七ー二 概念分析(Conceptual Clarification/Analysis)-----論証に用いられている言葉の意味、概念を明晰化すること。例えば、命題的モジュール性の特徴の一つ、「機能的に分離可能」とはどういうことかを明確にすること。

七ー三 歴史的視点(Historical Perspective)-----ハイデガーやウィトゲンシュタインといった過去の哲学者の論証やアイデアに立ち返ることによって、目下の問題に対する解決のヒントを得ること。もちろんそれは、かれらへの興味がもつばらの目的で文献解釈に「はまる」ことではない。

七ー二 哲学者が果たす役割

七ー一 開拓者(The Pioneer)-----これまで誰も考えつかなかったような問題を立てる人。例えば、われわれの思考や推論は「思考の言語 Language of Thought」によってなされているのではないかという予測とその論証をなし（フォードー）、さらにその予測を科学者の手による探求に渡す。

七ー二 住宅建築調査士(The Building Inspector)-----経験的探求の土台となる理論的前提や方法論的前提を明確にし、それらの欠陥を調査し、必要とあらば改善する人。

七ー三 禅僧(The Zen Monk)-----他の誰も歯が立たず、また、それに取り組むだけの時間も忍耐も持ち合わせていないような困難な理論的問題に取り組む人。

七ー四 地図制作者(The Cartographer)-----認知科学のさまざまな要素の全体がどのように関連しあっているかを示す人。この科学の広域的な概念上の地図を作製する。

七ー五 古文書保管人(The Archivist)-----過去の重要なリサーチ・プログラムやアイデアの成功例／失敗例を理解し、いつでも使えるように保管しておく人。

七ー六 チアリーダー(The Cheerleader)-----新たな見込みあるリサーチ・プログラムが認知科学や社会一般で認められるように、お墨付きと声援を送る人。

七ー七 アブ(The Gadfly)-----ソクラテスのような人（とまでファン・ゲルダは言っていないが）。あるいはコネクシオニズムを攻撃するフォードーとピリシン、その毒々しさと挑発的態度と執拗さの点で。

私としてはこれにもう一つ、哲学に目覚めた科学者をいたずらに観念の袋小路に迷いこませない、という哲学者の役割をつけ加えたい。

七二八 オカルト療法士? (The Exorcist)……新たなリサーチ・プログラムが発見や成功に酔い、それを特定の哲学の正しさの証だと勘違いするような科学者を、正気に戻す人。

さて、ファン・ゲルダのこの話をさらに詳しく解説する必要があるだろう。これらのリストは、完全であることを意図されていないし、完全でなくともいいが、それらがおおむね妥当だということとはわれわれも実感することができると思う。もし現象学者が認知科学に何か寄与をなしうとしたら、彼女／彼は哲学者としてここに挙げたようなことのいずれかをなすか、あるいは認知科学の何らかのスペシャリストとして科学をするかのどちらかであって、ことさらに現象学者として何かをするわけではないだろう。

しかし、それですべてだろうか? 私の予想では、良くも悪しくも、もう一つの寄与の形態、つまり現象学の「最終的な貢献の仕方」というものが実際に残っているように思われる。そして、現象学にとっての問題は、「哲学でも科学でもない」という自覚なしにそれが漠然と目指されている、という傾向にあると思われる。では、それは何か。

一言でいって、それは、科学者にインスピレーションや刺激を与えるという点でのみ評価される、芸能(芸術?)としての「お話」である。しかもそれは現在のところ、小説や戯曲のような奔放さに欠けた、妙に禁欲的な、現象学ジャーゴンでもつばら綴られる、難解さを売り物にした「哲学物語」である。その具体的テーマは、例えば「超越論

的なものの非主観化」だったり、「世界へ投錨される身体性」だったり、「根元的差異化の裂開」だったりする。それは、哲学以外の人々に音楽や絵画のような情動的影響を与える以外は、仲間内の別の言葉による換金にしか役立たない一種の「言葉遊び」である。私は、このような形態での現象学の貢献が必ずしもまったく悪いとは思わない。しかしそれは、上で述べたような意味での哲学でも科学でもないのだから、芸能の運命が一般にそうであるように、人々の心をつかむ「面白さ」が絶対の条件である。現象学のレトリックやジャーゴンに知的に反応してくれる貴重な人種を「飽きさせない」だけの斬新で、野心的で、肌理の細かい「お話」でなければ人々からいずれ見放されてしまうだろう。いつまでも過去の偉大な現象学者の遺産で食いつないでいるようでは、「芸」もやせ細るというものだ。また、もっと重要なことに、良心的な「お話」作者なら、自分のなしていることがいわゆる「真理」の探求ではなく、「話芸」の追求であることにも自覚的であるべきだろう。私は、このような「最後の貢献」を現象学が「すべきだ」とも思わないが、やるなら哲学や科学の看板をいさぎよくかなぐり捨てて、できるだけ破天荒に、できるだけ面白くなるように「ぶっ飛んで」もらいたいと思う。

さてもちろん、これはあまりに事態を単純化している、という批判はあえて引き受けよう。しかし、あるときは銀行員、あるときは父親、また別のあるときには格闘技愛好家という三つの役割を同じ一人の人物が演ずることはできても、その三つの「平均」であるような役割というのではないのだから、現象学者に対してもその都度こう問うことは大事だと思う。今あなたは、

「哲学」しますか、「科学」しますか、それとも「お話」しますか?⁽⁶⁾

注

- (1) W. Ramsey, S. Stich, & J. Garon, "Connectionism, Eliminativism and the Future of Folk Psychology", in C. Macdonald & G. Macdonald(eds.), *Connectionism*, Basil Blackwell, 1995, pp.311-338. なお、これに対する以下の一連の反論、応答が同じ著作の中に収められている。A. Clark, "Connectionist Mind", P. Smolensky, "On the Projectable Predicates of Connectionist Psychology: A Case for Belief", and S. Stich & T. Warfield, "Reply to Clark and Smolensky: Do Connectionist Minds have Beliefs?". なお、それ以外にもラムジーらの論文に対してベクトルらが論じている。W. Bechtel & A. Abrahamsen, "Connectionism and the Future of Folk Psychology", in S. Christensen & D. Turner(eds.), *Folk Psychology and the Philosophy of Mind*, Lawrence Erlbaum Associate, 1993.

- (2) もう少し詳しい説明は、例えば、柴田正良『ロボットの心-----7つの哲学物語』、講談社現代新書、2001、第五章を参照。

- (3) ラムジーらの議論に関するもう少し詳しい説明と、「その消去主義におまへはどう応えるのか」ということに関しては、柴田正良「素朴心理学が静かに消える日」、服部・美濃・戸田山・柴田編『心の科学と哲学-----コネクショニズムの可能性』所収、晃洋書房（近刊予定）を参照。

- (4) 例えば、下條信輔『サブリミナル・マインド』、中公新書、1999、ラムチャンドラン & ブレイクスリー『脳の中の幽霊』、角川書店、

1999などを参照。

- (5) Van Gelder, "The Roles of Philosophy in Cognitive Science", *Philosophical Psychology*, Vol. 11, No.2, 1998, pp. 117-136. 私はこの論文の存在を、工学倫理公開シンポジウム「工学倫理と企業倫理」（二〇〇一年一〇月、名古屋工業大学主催）における名古屋大学・戸田山和久氏の発表から知った。その後の求めに応じて論文を早く送付して頂いた戸田山氏に、この場を借りて感謝の意を表したい。

- (6) 最後に、このワークショップの後でわが国で出版された『ハイデガーと認知科学』（門脇・信原編、産業図書、2002）について一言述べておきたい。「そんなこと言ったって、認知科学者自身がハイデガーの哲学から学んでるじゃん」という若い人たちの声もあるだろうから。しかし、この書物の議論が示しているのは、表象の役割や日常的知識の本性に関して、これまで認知科学者やその周辺の哲学者たちはひよっとするとハイデガーほどにも賢くはなかった、ということであって、ハイデガーほど現象学者ではなかったということではない。

（柴田正良・しばた まさよし・金沢大学）

進化論の起源について

長 滝 祥 司

本稿の目的は、生物学、進化心理学、人類学といった分野で近年話題になることの多い「ミーム」という概念を、これにたいするいくつかの批判を踏まえつつ、哲学——とりわけ現象学——的な観点から検討することである。周知のように、進化論は認知科学の諸学科のあいだで近年急速に浸透してきている。それは、人間の心、思考、行動といったものを進化論の道具立てを使って説明しようとする動きである。とくに、人間の心的振る舞いや文化を説明する際にしばしば取り上げられる概念が「ミーム」である。ミーム論者によれば、それは自己複製子であり、遺伝子が生物の進化を支えているように、文化的進化にとつてきわめて重要な役割を担っているという。ミームは自己を複製することによって増殖する。つまり、この概念は人間の思考や観念（アイデア）をめぐる「反復・模倣」、「同一性」、「異化」という問題ときわめて密接な関わりをもっているといえよう。これらは現象学のなかでも、ときおり論じられてきた問題でもある。そうした議論も参照しつつ「ミーム」について検討していこう。

1. ミームとは何か

ミーム(meme)という概念は、R・ドーキンスの『利己的な遺伝子』によつてはじめて世に登場することになる。これは、模倣を意味するギリシア語の *mimema* をもとに、遺伝子(gene)に似せて作られた造語である。遺伝子とミームに共通するのは、それらがともに自己複製子だという点である。遺伝子の本体はDNA(一部のウイルスではRNA)であり、そのヌクレオチドの塩基配列(アデニン、グアニン、シトシン、チミンの塩基の並び)の特異性によつて個々の遺伝子が規定される。つまり、遺伝子とは核酸分子上のある長さをもった特定の領域を意味する。では、ミームとは何か。遺伝子が生物の進化を担うものであるように、ミームは文化の進化を担うものであるというのが主要な答えのひとつである——ミームがときに文化的遺伝子とよばれるゆえんである。ドーキンスが提案して以来、ミームは多くの論者によつて定義されその具体例が提示されてきた。まずはじめに、ドーキンスの議論をみてみよう。

ミームはその語源からもわかるように、模倣によつて複製される。「メロディ、観念、キャッチ・フレーズ、流行の服装、ポットの作り方、アーチの建造法などはいずれもミームの例である」(SG, p.192)。

ちなみに、二〇〇一年春学期にカリフォルニア大学バークレー校でおこなわれたドーキンスの特別講義——かれは、三〇年余りまえに同校で準教授として勤務していた——では、キャップを後ろ向きにかぶる少年の画像をプロジェクターをつかつて見せ、それをミームの一例として挙げていた。また「ミームは広い意味で模倣とよびうる過程をつうじて脳から脳へと渡り歩く」(SG, p.192)、つまり「広義の意味での模倣がミームの自己複製を可能にする手段である」(SG, p.194)。「利己的な遺伝子」以後の著作でかれは、「ミームは脳のなかに住みついている情報の単位と見なされるべきである」(EP, p.109)とか、「遺伝子と区別するために、わたしがミームと名づけたそれらの新しい複製子は、脳から脳、脳から本、本から脳、脳からコンピュータ、コンピュータからコンピュータへと増殖できる」(BW, p.194)と述べている。ウィルソンらは、ミームと似たような概念として「カルチャージエン(cultugen)」(MM, p.33)という語を考案している。

ミームは遺伝子と同様に淘汰の篩にかけられる。つまり、ミームのなかには相対的に成功するものとそうでないものがある。たとえば、「ミーム」というミームは成功したミームであるが、「カルチャージェン」はあまり成功したミームとはいえない。自己複製子である以上、ミームを成功に導く特性は遺伝子のそれとおなじである。すなわち、「寿命、多産性、複製の正確さ」(SG, p.194)である。だが、ミームは遺伝子と異なり、第三の条件を著しく欠いているという批判もある(後述)。

これまでも多くのひとがミームについて論じているが——ただし、「利己的な遺伝子」が物されてから一八年ものあいだ、ミームがほとんど議論されていないのはなぜだろう」(DD, p.361)という不満を

デネットは述べている——、ミーム擁護派の代表的な論者としてデネットとブラックモアに触れておこう。デネットはミームを以下のように定義する。「この新しい自己複製子『ミーム』というのは、大まかにいえば、観念のことである。しかしそれは、(赤いという観念とか、丸い、暑い、冷たいといった観念のような) ロックやヒュームのいう「単純観念」のことではなく、…へはつきりと記憶できる単位」にまで仕立て上げられた複合観念のことである」(DD, p.344, CE, p.20)。デネットはミームの例として「アーチ、車輪、衣服を身につけること、正三角形、自然淘汰にもとづく進化、脱構築主義」といったものを挙げる。さらにかれは、ミームを「文化的単位」とよび、「自己を数多く確実に複製していくもつとも小さな要素」と規定する(CE, p.20)。一方、ブラックモアは遺伝子との類比性を強く意識してつぎのように定義する。「遺伝子はタンパク質をつくるための指示であり、体の細胞にたくわえられ、生殖にさいして伝え渡される。遺伝子の競合が生物界の進化の原動力である。ミームは行動を実現するための指示であり、脳(あるいはその他の物体)にたくわえられ、模倣によって伝えわたされる」(MM, p.17)。

これまでの議論をふまえて、ミームを以下のように定義することにしたい。

ミームとは言語をはじめとする物理的媒体や脳(心)に宿る観念(情報といってもいい)、あるいは行動を実現するための指示である。

2. ミームの単位について

ミームを遺伝子との類比で自己複製子として捉えようとするとき、

しばしば指摘されるいくつかの問題点がある。第一に、ミームの単位は何かというものである。デネットはこれにたいして、「自己を数多く確実に複製できる最小の要素」(DD, p.344)という回答をあたえている。絵画に使われた塗料の断片では小さすぎるし、画廊全体では大きすぎる。「一枚の絵画はわれわれのほとんどにとって自然な単位であり、それがファン・コッホのひまわりを覚えていたり、エドワード・ムンクの『叫び』の絵はがきを買う理由である」(MM, p.54)。しかし、ブラックモアは「ミームの単位は本当のところ何なのか」という疑問に正しい答えは存在しない」(DD)という。どうしてなのか。結論を先取りすれば、ミームの単位の大きさは、意識的にせよ無意識的にせよ、われわれの関心のあり方や知覚能力に左右されるからである。ある絵が贋作か本物かを見分けるときには、絵のなかに使われている塗料の断片が意味をもつてくる——塗料についての科学的な分析が絵画の作成された時代を確定するだろう。そうしたとき、塗料の断片が立派なミームとして機能する。あるいは、ある画廊がひとつのテーマに沿って作品を展示しているなら、その画廊全体がミームになりうるだろう。一匹の昆虫は自然なミームの単位であるかもしれないが、昆虫学者たちにとっては小さな触角がミームの単位になることもある。

デネットは、「スポーク車輪を装備したワゴンは穀物や荷物があるところから別のところへと運ぶだけでなく、スポーク車輪を備えたワゴンという素晴らしい観念を心から心へと運んでくれる」(CE, p.204, DD, p.348)と述べている。だが、同時にそれはスポーク車輪やワゴン、穀物、穀物の品種、スポークなどの観念といった無数のミームも運んでいる。このように考えると、ミームを要素的な単位として記述しようとするには無理があることがわかる。ミームの単位の多様性と

際限のなさとは、ちょうど世界内の事物がわれわれの関心や態勢に依じて多様に現れてくるのに似ている。たとえば、ひとつの机を注視すれば、それまで漠然と茶色に見えていた木製の表面が実に多様な木目によって色彩を形成していることに気づく。茶色に混じって黒や黄色、褐色といった色が混在しているかもしれない。そうした色や模様のひとつひとつも可能的にはミームである。このような内部への展開とは反対に、机をめぐる外部連関もある。机は壁や部屋を背景に浮かび上がってくる。机を含めたひとつの部屋も単位になるだろう。メルロ＝ポンティは事物の静態的・要素主義的な捉え方を否定して、見えるものは「つねに大きく開いた外部地平と内部地平とのあいだの一種の隘路である」⁽¹⁾と述べているが、ミームも同様の観点から捉えることができる。ミームの単位は、それと関わる個人や集団を無視して外的・客観的に同定できるものではない。それは、ミームとわれわれとのあいだの関係から規定される。ただし、特異な文脈や高水準の知識を必要としないミーム——基本レヴェルのミーム——はあるだろう。

これまで、知覚可能なもののミームについて議論をしてきたが、単位をめぐる問題はちよくせつに知覚することが不可能なもの——しかし理解可能なもの——をめぐるより入り組んだものとなる。デネットは、ミームとして「脱構築主義」、「自然淘汰にもとづく進化」、「表象主義」などを挙げている。果たしてこれらはひとつのミーム単位によって形成されるものだろうか。少なくとも、脱構築主義が記憶できる最小限の単位でないことは確かであろう。おそらく、多様なミームが脱構築主義を構成しているに違いない。それらは入り混じっていることだろう。こうした指摘を想定して、「ドーキンスは「相互適応したミーム複合体(co-adapted meme-complexes)」(SG, p.199, MM,

p.xiv)という概念を用意している。たとえば、ダーウィン理論は、自然選択や突然変異といったミームが相互適応したミーム複合体であるかもしれない^③。一方、「脱構築主義」を構成するミームは個々人によって異なっている可能性もある。(かりに、脱構築主義にたいする完全な理解というものがあるとして)脱構築主義を不完全にしか理解していないようなひとの脳の中にあるものもまた、脱構築主義のミームかもしれない——あるいは不完全な脱構築主義というミームなのか。以上のように、抽象的な概念をめぐるミームはきわめて錯綜して一義的に捉えることは容易ではない。

3. 複製の正確さについて——ミームは模倣されるのか

ミームにたいする批判のなかで、遺伝子の情報伝達と比べるとミームのそれは複製の正確さにおいて著しく劣るというものがある。これは諸々の批判のなかでもっとも関心をひかれるものであるし、哲学的に考察するべき問題でもあるとわたしは考えている。なぜなら、ミーム(観念)の複製は、フッセルが「幾何学の起源」のなかで追求した意味の理念的な同一性やデリダの反復可能性と問題領域を共有しているといえるからである。

ミームを遺伝子と類比させて捉えようとするとき、伝達される情報は表現型にあたるものなのか、遺伝子型にあたるものなのか、という議論がある。これは、ミーム的遺伝はラマルク主義的かワイスマン主義的かという問題にも関わっている。ラマルク主義とは個体の獲得形質が遺伝するという立場であり、これにたいして獲得形質は遺伝しないとするのがワイスマン主義である。ラマルク主義は誤りであるというのが定説となっている。

ある寿司職人がすばらしくおいしい焼き卵のレシピを思いつき、それを跡継ぎに伝え、跡継ぎはそれをまた弟子に伝えたというよう。レシピのミームは脳から店の厨房に行き卵を焼くという行為になつてあらわれる。その行為はまた次の脳に移り厨房での行為を指示する。日本の料理人たちの慣行どおり、親方は弟子にレシピを教えることはない。弟子は親方のやり方を見よう見まねで習得していく。親方の脳の中にあるミームは遺伝子型にあたり、厨房での卵を焼く行為は表現型にあたる。見よう見まねの複製を何世代にわたって続けられれば、レシピは変更を受けるかもしれない。だが、何世代にもわたって受け継がれている卵焼きが秘伝の料理法として、ある文書になっているとすればどうであらうか。暖簾を受け継ぐ弟子たちは、同時にその文書のコピーをもらい受ける。ここで、かつてフッセルが幾何学の意味のような「理念的対象」の保存に不可欠であるとした文字言語が召還される必要がある。なぜ、音声言語による伝達ではまずいのか。フッセルならば、音声言語は「持続的存在(強調原文)」を欠いているから(VI, S.37)というであらう。しかし、われわれの観点はやや異なっている。口承伝承では、秘伝のレシピのような複雑な情報は覚えやすいものなどに変形される可能性があるからである(c.f. EC, p.73)。

書かれたレシピは遺伝子型に似ている。それは卵焼きをつくるための指示を含んでいるからだ。卵焼きは表現型に相当する。たとえば、弟子のなかに焼き卵のつくりかたに変更を加えたものがいたとしても、それが伝えられていく可能性は少ない。変更された卵焼きは書かれたレシピ(遺伝子型)のなかにはなく、その弟子の卵焼き(表現型)のなかにしかないのである。ドーキンスのことは言えば、指示は「自己正常化すること(self-normalizing)がよい」(MM, p.xii)。つまり、

受け継がれていくのはレシピの「イデア的な本質」(hid)にほかならない。かれは折り紙のつくりかた——たとえば、「紙の四隅をもってそれらのすべてを正確に中心点にむけて折りたたむ」などといった文で構成される一連の指示——を例に挙げているが、これらの指示に基づいてつくられる現実の折り紙(表現型)はどれもイデア的折り紙の不完全な近似物である。指示の複製と自己正常化機能によって、ミームにおける複製は遺伝子のそれに比べて不完全であるという批判を回避できるとドーキンスは結論している。

しかしスperlベルは、ドーキンスに反して、指示は「自己正常化」的ではない(cf. OM, p.171)と云う。スperlベルの主張に従えば、卵を焼く職人や折り紙をつくるひとの行為のなかに暗黙の指示を読みとることは模倣ではない。それは観察者が行為者の意図を推論し、それを行為者に帰属させることである。紙の四隅をもってそれらのすべてを中心近くに折りたたむひとを見れば、そのひとが中心からやはずれたところではなく中心にむかつて折ることを意図していると推論することができる。つまり、ある意図を行為者に帰属させることによって指示が正常化されるのだ。また、指示が言語化されて与えられれば、それは模倣されるのではない。というのも、言語は理解されるものであり、その指示の理解は「解説と推論の入り混じった過程」(OM, p.171)になるからである。

先ほどの事例を少し変えたものを考えてみよう。ある寿司職人がおいしい厚焼き卵のレシピを思いつき、それを跡継ぎに伝え、跡継ぎは常連の客にせがまれてそれを伝えるとする。だが、その常連客は紙に書かれたレシピをみても、同じようには作れないと不平をいうだろう。つまり、熟練した寿司職人たちにとつてと寿司屋の客——料理人とし

ては素人——にとつては、そのレシピのミームが異なっていたのである。あるいは、後者にそれを理解する技能(あるいは指示を実現する技能)や知識がなかったことである。

プロトキンが設けたある区分——浅いミームと深いミーム——は、以上のような議論をうまく理解するヒントをあたえてくれる。Gという店でパソコンのバーゲンをしているとか、こんど駅前にできたイタリア料理店Hは行く価値がある、といった情報は単純である。名前と場所として貯蔵され、伝達され、複製される。日常の社会生活を営むなかで泡のように出てきては消えていく観念が「浅いミーム(surface-level meme)」である。「浅いミーム」は短命であることが多い。明日になればもっと買得なバーゲン情報が入るかもしれないし、もつといいイタリア料理店が開店するかもしれない。たいして、店やレストラン、パソコン、お金といった観念は、特定の文化のなかに生まれそこに同化していくにつれて身に付くものであり、ほぼ一生そのひとの脳に住み続ける。プロトキンはこうした深い次元で身についた基礎的な知識構造を「深いミーム(deep-level meme)」と呼んでいる。その伝達は生涯に一度だけであるという点で遺伝的情報と類似している。浅いミームが簡単に模倣できる——キャップを後ろ向きにかぶることは難しくはない。もつとも、これも経験をつうじて獲得された身体の使用の仕方が前提になっている——のにたいし、深いミームは一回の模倣では獲得されない。それは多くの経験と知覚をとおして身につく。つまり、完全な深いミームにたつする以前に、不完全な状態があるということであろう。それもまた、ある深いミームの不完全なミームという別のミームといえる。見方をかえると、深いミームは個別的な認知活動の背後にある常識的な知識の土台ということになる。ミーム

ム学が原子論的であり人間の複合的な知識構造の研究には適さないという批判にたいして、深いミームという概念によってそれをいくらか回避することができるかもしれない。なぜなら、観念の獲得のプロセスを深いミームと浅いミームの二重構造によつて考察することができるところである。ただし、「深いミーム」は「ミームの複製」という考え方にうまくのつてくるのか、という問題もある。

再度確認すると、ここで重要なのは、「浅いミーム」は「深いミーム」なしには決して複製されないということである。店とかお金といったミーム（観念）なしには、バーゲンをしているパソコン・シヨップというミームはうまく伝達されないのだ。さて、先ほどの事例にもどると、レシビは相対的には浅いミームに分類されるであろう。そして、そのレシビの解釈や理解は各個人がすでに身につけている技能や知識と密接に関わってくる。それらは相対的には深いミームといつていい。ただし、レシビの実践をつうじて職人の技能自体も変更をうける可能性があることに注意せねばならない。もつと単純な事例をあげてみよう。五秒間図1と図2（スペルベルの使用している図形を参考にした）を提示され、それを複製するようにあなたが求められたとしよう。おそらく前者については失敗するが、後者について失敗するひとは希であらう。なぜなのか。それは後者が見慣れた形であり、あらかじめある知識を活性化するからである。提示された図2は一般的なタイプ（一筆書きされた星型）のトークンとして分類される。あなたは、図2を模倣しているというより、同じタイプについての新しいトークンを産出しているのである。

課題がことばによるものであつても似たような事態になる。子どもたちが伝言ゲームをするとき、情報は徐々に変形されていく。このこ

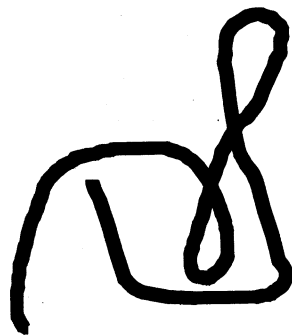


図 1

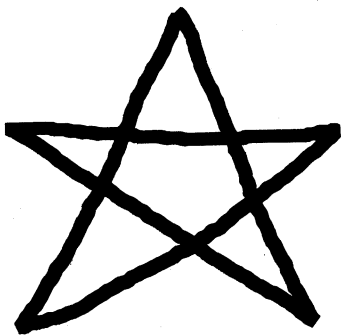


図 2

を思い出していただければわかるように、音声言語は文字言語ほど情報
の保存を正確にはおこなわない。音声言語による情報伝達のなかで
も、比較的変形が少ないようなものもあれば、大きな変形を被るもの
もあろう。ゲームにおける保存の精度は、子どもたちのもつ知識や常
識と文の内容との関係に依存する。子どものもつ共通の知識や観念(こ
れらは深いミームといってもいい)をもとに、より構成されやすい文
もあるということである。レシビも星形図形も伝言ゲームの課題も、
そのひとの脳(あるいは心)のなかで純粹に複製されるのではない。
それらはかなりの程度、新たに産出されている。

表象はそれらが伝播することに変形される傾向にある。たとえば、
わたしがいうことについてのあなたの理解はわたしの考えについて
のあなたの心のなかでの再生産ではなく、程度の差はあれ、わたし
の考えに密接に関係しているあなた自身の考えの構築である。表象
の複製とか再生産がそれでも起こるとすれば、それは例外である
(EC, p.58)。

スベルベルが「表象」とよんでいるものをミームと言い換えることも
できる。また、ここでいわれているのは、言語的コミュニケーション
がことばの単なる反復ではなく、創造を伴うものだということである。
ドーキンスは指示——この大半が言語的にあたえられるものである
——の複製という概念を導入することで、「ミームは遺伝子に比べて
不十分な忠実度でしか複製されないという異論を大幅に退ける」
(MM, p.xii)といった。しかし、ドーキンスが指示の複製とよんだ事
態において実際に起こっていることに理解と解釈が含まれているとす

れば、かれの見解は誤ったものといわねばならないのか。たとえば、
フツセルは言語を介した幾何学の理念的な意味の伝達について、以下
のように書いている。

反復の連鎖のなかで、同一性(同一のものとして合致するというこ
と)の明証のもとに形成体(幾何学の理念的な意味を指す)が任意
に反復されうるといふ可能性もまた打ち立てられることにな
る。・言語によって互いに理解し合う結びつきのなかで、一個の
主観の本源の産出とそこで産出されたものが他の主観によって能
動的に、(強調原文)追理解されうることになる。・伝達を受け
るものの産出作用と伝達する者の産出作用においてその精神的形成
体が同一である、という明証的意識もまた生じてくるのであり、し
かもこれは交互に起こってゆくことになる。・こうして反復され
る理解の連鎖のなかで、明証的なものが同一なまま他者の意識に入
り込んでゆくのである(VI, s.370)。

フツセルは、「理解」や「産出」といった語を「反復」や「同一性」
を補強するかのように用いている。ところが、前二者が観念の同一性
を強調するものであるのに対し、後二者には伝達による観念の書き換
えが含意されてしまっている。かれが互いに矛盾するこれらの語を意
図的に使用したとは考えにくい。幾何学の意味の伝達という場面を忠
実に記述しようとした結果なのである。こうした用語法には、観念の
同一性をめぐる逆説が端的に表現されている。それは、ミームという
概念が抱える両義性——複製による同一性の維持と複製に混入する異
化のプロセス——にも通じる。また、模倣という概念を考えてみても、

それが純粹な猿まねのようなものであることは少ない。模倣ということばをつかうなら、そこに創造的な含意を施すべきであろう。芸術家が偉大な先人のスタイルを模倣すると同時にじしんのオリジナルなスタイルを築いていくという作業がある。模倣とはこうした意味で理解されるべきであろう。そこには、オリジナルの解体と新たな構築の作業が含まれている。したがって、ミームの伝達は反復と異化の混在したプロセスに他ならない。ミームは「わたしを模倣・コピーせよ」(cf. MM, pp.14, 18)と叫んでいるだけではなく、「わたしを理解し解釈せよ」とも叫んでいるのだ。

4. ダーウィニズムの起源⁶——ミームの同一性をめぐって

デネットはミームの事例として表現主義や脱構築主義といった知覚不可能なもの（もちろん、これらは言語という表現手段をつうじて伝達されるのであり、言語は知覚可能であるという異論もあるだろうが、ここでは通常の知覚物と言語のあいだに区別を設ける）も挙げていた。かれはそれらを理解可能なものと考えているに違いない。そして、ダーウィニズムをこれら知覚不可能で理解可能なミームに数えることに異論はないだろう。本稿に登場するダーウィニズムは、こうしたミームの範例という意味をもつ。

ダーウィン進化論が世に出る前夜、進化をめぐるさまざまなミームが、博物学者たちや哲学者たちの脳、書物などのなかに跋扈していたに違いない。それらは、古くはミレトス学派のアナクシマンドロスやエンペドクレスなどの脳にあった進化のミーム、モーペルテュイ、ピュフォン、デイドロといった進化思想家から伝えられたミームもあったであろう。ハクスリ、ゴールトンといった本質主義的進化論者たち

のミームは、漸進主義のミームと熾烈な生存競争をしたかもしれない。もちろん、ラマルクの進化論を伝えるミームはもつとも強力なものひとつであつたに違いない。C・ダーウィンのものにもつとも近いミームが住み着いていたのがウォレスの脳である。これら種種雑多なミームが相互に混じり合いのちにダーウィニズムといわれる觀念（ミーム）——しかし、マイアの指摘によれば、ダーウィニズムは決して単一の理論ではない——がはじめてダーウィンの脳のなかに出現した。したがって、ダーウィン理論のすべてが完全にダーウィンのオリジナルというわけではない。しかも、それはミーム複合体である。この理論は『種の起源』という本のなかに飛び移り、そこから多くの脳のなかに進入を繰り返していった。

現代においても、ダーウィン理論のミームはきわめて多くの脳や書物のなかに侵入しているに違いない。だが、それらのミームは果たして同一のものといえるのだろうか。たとえば、現代のすべての生物学者がダーウィン理論を認めているとしても、そのひとたちはそれぞれ独自の解釈をしている。つまり、ダーウィンの言葉をオウムのように反芻するだけの学者はいない。こうした事情にもかかわらず、「ダーウィニズムの本質」といふべきものは確かに存在し、この理論を理解しているすべての人々の頭のなかにはそれが現にある。もしそうでなければ、二人の人間のあいだで互いに意見が一致するというところにかんするあらゆる言明は無意味になってしまうだろう。『アイデア・ミーム』は脳と脳のあいだで伝達可能な実在物(entity)として定義できるはずである。ゆえにダーウィン理論のミームとは、この理論を理解しているすべての脳が共有する本質的原則のことなのである」(G.P.106)。ここで、ドーキンスは解釈の多様性をあげながら、そのむこうにある

不変の本質といったものを指定している。ドーキンスの記述に登場する二人は、おそらく生物学者に違いない。このコミュニケーションの場面を生物学者集団に拡張することもできよう。すると、ドーキンスの主張は、かつてフッセルが歴史的に受け継がれる幾何学の意味の同一性を「共通の責任のうちに生きる認識の共同体としての学者たち」(VI. S. 372c)によって保証させようとしたことに酷似していることがわかる。だが、そこには決定的な違いもある。幾何学の同一性を維持するためには、「表現の一義性に気を配る必要がある」とフッセルが述べるのに対し、ドーキンスは表現形態の違いをこえたイデア的なダーウィニズム——プラトンの本質・イデア——を指定しているからである。両者はともに、観念の同一性を保証するものとして言語に特別な役割を与えている。だが、後者にとって言語表現そのものは本質的ではない。ミームが存在するからである。

「ダーウィンが『利己的な遺伝子』を読めば、そのなかにかれ自身のオリジナルな理論をほとんど見いだすことができないに違いない」とドーキンスはいう。しかし、ダーウィニズムの本質というべきものが存在し、この著書もそれを担っていると。すると、ダーウィニズムの本質というイデア的な意味（あるいはミーム）は言語によって媒介されるが、同一言語であっても互いに異なる表現であつてもいいということになる。たとえば、『種の起源』と『利己的な遺伝子』はどちらもダーウィニズムの本質を表現しているが、その方法や形式はまったく異なっている。言語はダーウィニズムのミームにとって本質的ではない。「人々がその理論を表現する際の手段上の相違は、定義によつて、ダーウィニ理論のミームには含まれない」(SC, p. 196)からである。では、このとき、何がダーウィニズムの同一性を保証することになる

のか。ドーキンスならば、ダーウィニズムのミームであると答えるであろう。だが、われわれのここでの問いは、ミームの同一性を保証するものは何かというものである。「正確な複製」という回答も循環論法になってしまふ。ミームの複製は正確か、という問いにたいして、コピーされたミームとオリジナルのミームとの同一性を根拠にあげてきたからである。「表象の複製」にかんして、スベルベルはつぎのように述べている。

わたしの基本的な論点は以下の二つである。(一)表象は一般的に伝達の過程で自己複製するのではない。それらは変形するのであり、(二)構築的な認知的過程の結果として変形するのである。複製は、それがほんとうに起こる場合、零変形という限界的な事例として理解されるのが最善である(EG, p. 101)。

ここでも、スベルベルのいう「表象」はミームと言い換えることが可能であろう。もし、オリジナルのミームと伝達されたミームのあいだに厳密な同一性を保証するものがあるとすれば、「零変形」という事後的に確認される例外的、限界的な解釈の作業に他ならない。この「零変形」は限界事例であり、権利論的には可能であるが現実には起こりえない。ただし、ダーウィニズムのミームという限りで同一性は維持されている。ダーウィニズム・ミームの伝達は複製の混在した解釈、あるいは解釈の混在した複製であると言えよう。では、特定のミームにたいして厳密に対応する脳内ニューロンの発火パターンがあるとすればどうか。たとえば、ダーウィニ理論を想起する二人の生物学者のニューロンの発火パターンが厳密に同一であれば、かれらのもつ

ミームは同一であるということにならないだろうか。だが、脳がそれぞれ固有の来歴をもつ以上、その同一性を確認することは不可能である。もちろん、ダーウィン理論の理解をニューロンの発火パターンに還元することは可能なのか、というやっかいな問題もある。

さきほどの問い——ミームの同一性を保証するものは何か——にたいしてさしあたり用意できる回答は、〈同一性は厳密には保証されない。だから、それを保証するものはない〉というものである。しかも、ミームの同一性は必ずしも厳密に保存される必要はない。というのも、厳密な同一性がなくとも、日常的レベルでも学問的レベルでもダーウィニズムは伝達され、それをめぐるコミュニケーションも可能だからである。むしろ、同一性が多少なりとも解体されるからこそ、会話や議論の展開、学問的な進展も可能になるのだ。ここでは、ヘパロールは単なる情報の伝達ではなく、意味の連続的な創造である」という現象学的な洞察に言及しておこう。しかし、フッセルの「学問は前述定的に見てとられたものを、完全にそして明証的な適合性において表現する述定を指しているのだから、・・・日常言語は流動的で多義的で、表現の完全性という点からするとあまりに不十分なもの」^⑩である、という指摘を見過ぐすわけにはいかない。また、ドーキンスがいうように、コミュニケーションを可能にする共通のミームなしにはダーウィニズムをめぐる学問も日常会話も不可能になってしまう。だが、それは必ずしも厳密なアイデアの同一性である必要はない。次節では、〈厳密な同一性〉に代わるものとして〈コミュニケーションを可能にする同一性〉について考えてみたい。そして、これがミームの同一性とは何かという問いにたいする回答になる。

5. 同一性から最適性へ

事物をめぐる知覚過程は、多様な現れを貫いて最適の知覚へとむかう。それは現れの系列のなかで繰り返し経験される相対的に安定した見えかたである。たとえば、フッセルやメルロ＝ポンティはこうした知覚の安定性について記述している。最適の現れは「特別に志向されたものという性格」をもち、われわれの「関心はそこに圧倒的に集中する」^⑪。メルロ＝ポンティによれば、画廊のそれぞれの絵がそれを見るための最適の距離をもっているように、一般の事物にかんしても知覚過程の統一性を保証するような「特権的な知覚」^⑫がある。ホーレンシュタインは、かれらの分析したものは知覚におけるプロトタイプの経験であるという(cf. HP, ST2)。プロトタイプという概念は、心理学者のロツシュによって一般的な展望が与えられ、ヴィトゲンシュタインの「家族的類似」という概念に起源をもつといわれる——ホーレンシュタインは、シュトゥンプフ、フッセル、メルロ＝ポンティにその淵源を求めている。近年では、認知意味論によって論じられることの多い概念である。たとえば、ゲームというカテゴリーに分類されるものはそのすべての成員が共通属性をもっているわけではない。家族が全員に共通する属性(顔の部分的特徴など)をもっていないくとも、互いに類似することでグループを形成しているのと同じ事態である。さらに、ゲームのなかには「より典型的な事例(プロトタイプ)」となる成員がある。サイコロはあまりよいゲームの事例とはいえないが、チェスやトランプはゲームのプロトタイプである。プロトタイプは、あるカテゴリーの成員のなかでそのカテゴリーをもつともよく代表する性質をもった典型事例といえる。「プロトタイプのな規制力をもつ諸観念は、さまざまに異なる抽象性の段階に位置を占めている」(HP,

570)。ホーレンシュタインは、「プロトタイプの驚」だけでなく、「プロトタイプのオイディプス神話」(ibid.)があるという。つまり、歴史的に伝承される過程でオイディプス神話の理解に多様性が生じ、そのなかでプロトタイプの性質をもつにいたるものもあるということである。もちろん、おとぎ話のような民話にもプロトタイプがあるだろう。民話のようなものは、口承伝承の過程で、より受け入れやすく理解しやすいかたちに変形をほどこされていったに違いない。だが、「ユークリッド幾何学」や「ダーウィニズム」のように、文書となり、ある知的水準を維持する科学者の集団を一定の核として共有されている観念はどのような変形を被るのだろうか。

ダーウィニズムのような科学的観念もコミュニケーションによって伝達される。ところが、その普及は「極端な認知的困難」(EC, p.96)に遭遇する。それが生物学の教育をうけたひとだけにとつて理解可能なものだからである。ただし、かれらには中学・高校の生物の知識から大学院や研究者レベルの知識をもつまでの幅があるだろう。その幅によって様々な理解の形式が生じうるし、科学者集団によるダーウィニズム理解にも新たな解釈や学説の付加など、つねに変形が生じる可能性がある。しかし、そのなかで比較的安定した解釈があるに違いない。たとえば、ダーウィニズムの本質である自然選択説についての標準的な理解(プロトタイプ)を以下のように規定するとしよう。

生物は多産であるが、すべての子供たちが大人になるまで生き残れるわけではない。一方、同じ親から生まれた子供たちのあいだにも変異(個体差)がある。どの個体が生き残るかといえば、そのときの環境に適したものが生き残る。つまり、環境(自然)が生物の性

質を選んでいる(選択)。

この定義を構成していることばのなかには、日常言語から借用されたものもある。ただし、フッセルがいうような多義性や流動性は回避されている。「多産」「環境への適合」「個体差」といった概念には、おのおのプロトタイプの意味がある。もちろんそれらは、個別的な事例に応じて多様なニュアンスを生じるであろうし、長い伝達の連鎖を経ることで改変の歴史に晒されることになる。また、専門家集団で共有されるプロトタイプのダーウィニズムと門外漢によって理解されるものとは異なっているだろう。とはいえ、両者のあいだには一定の因果的な連鎖が存在している。後者は、より理解しやすくなるような変形や省略を受けているだけである。

プロトタイプのダーウィニズムとは、「コミュニケーションを可能にする同一性」を備えたものに他ならない。それがあれば、厳密に同一という理解をもたなくとも、ダーウィニズムにかんする議論をたたくことは可能である。わたしはダーウィンの理論をめぐって複数の生物学者と議論を試みたことがあるが、コミュニケーションが不可能になるような誤解は生じなかった。もちろん、素人と専門家とのあいだには大きな理解の隔たりがあるに違いない。これは、深いミームの違いからくるものである。しかも、ダーウィニズムを理解(コピー)する際に必要な深いミームは、そうした理解(コピー)の過程で変更される可能性もある。さらに立ち入った議論をすれば、ダーウィニズム理解をめぐる行き違いが鮮明になるのかもしれない。専門家間のばあいでも同様の事態は予測される。議論が深みに達すれば達するほど、互いの相違点が露呈するはずだからである。したがって、様々なレベ

ルの会話や著作において様々なタイプのダーウィニズムがあるに違いない——なかには、半命題的な理解にもとづいたものもあるだろう。ダーウィニズムのミームはさわめて多様であり、それらは緩やかな類似性のシステムを形成している。これは知覚経験における事物の現れが多様でありながら、同一の事物の現れとしてあるシステムを形成しているのと同じである。事物知覚が最適の現れを牽引力として「いわば最適性のシステム」(HP, S.75)を形成しているように、ダーウィニズムもプロトタイプのミームを中心としたシステムをなしているのだ。また、知覚経験のなかに素描されている二重性——最適な現れへとむかう側面と現れの多様性を許容する側面——は、言語を媒介とした理解可能なものの経験のなかにも維持されている。それは反復され解釈されるたびに、同一性を保存しようとする運動とそれを脅かす異化の運動とが混在したものとなる。したがって、ドーキンスが思い描いたような完全な同一性(プラトンの本質)を担うミームは存在しない。その観念がミームと呼ばれる実在であるとしても、柔軟で変化を受け入れるものなのである。

文献

- Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, 1976(SG), *The Extended Phenotype*, Oxford University Press, 1982(EP), *The Blind Watchmaker*, PenguinBooks, 1988(BW), Susan Blackmore, *The Meme Machine*, Oxford University Press, 1999(MM), Daniel C. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea*, Touchstone, 1995(DD),

The Consciousness Explained, Little, Brown and Company, 1991(CE) Edmund Husserl, *Husserliana*, Bd. VI, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954(VI).

Dan Sperber, *Explaining Culture — A Naturalistic Approach*, Blackwell, 1996(EC), "An objection to memetic approach to culture", in *Darwinizing Culture*, Oxford University Press, 2000(OM).

Elmar Holenstein, *Von der Hintergebarkeit der Sprache*, Suhrkamp, 1980(HP).

註

(1) M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1961, p.175.

(2) これについては、認知意味論による一連の議論を参照。George Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous things: What Categories Reveal about the Mind*, The University of Chicago Press, 1987, George Lakoff, "Cognitive Semantics" in *Meaning and Mental Representations* eds. by Umberto Eco et al. Indiana University Press, 1988, George Lakoff and Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh*, Basic Books, 1999.

(3) ブラックキアはmemplexという呼びかたを推奨している。一九九九年時点ではドーキンスの用語のほうが成功したミームであったが——インターネット上を検索したところ、memplexが20億co-adapted meme-complexesが494億あったという——「かれ自身「ミーム複合体と相互適応したミーム複合体」という呼びかたのあいだにダーウィニ主義的逆転が起きないほうがおかしい」と

述べている。二〇〇一年一月三日時点では、memeplexが603で co-adapted meme-complexesが53°。見事に逆転が起きている。ちなみに、meme complexesが5620° meme complexesが12200°に圧倒的であった。

(4) cf. Henry Plotkin, "Culture and psychological mechanism", in *Darwinizing Culture*, Oxford University Press, 2000, p.78f.

(5) これについては、スペルベルの「半命題的表象」という概念が理解の縁をあたえてくれる (cf. Dan Sperber, *On Anthropological Knowledge*, Cambridge University Press, 1985)°。

(6) ドーキンスは『利己的な遺伝子』のミームをめぐる議論のなかで「ダーウィニズム」を「ダーウィン理論」と区別せずに用いているので、それを踏襲する。

(7) Ernst Mayr, *Toward a New Philosophy of Biology*, Harvard University Press, 1988, p.197f.

(8) 同じく、フッセルが「幾何学の起源」で書き記していることを思い浮かべねばならない。「再活性化可能という目標が相対的にしか満たされないようならば、わがものにしようという意識から生じてくる自負もまたそれなりの相対性をもつことになる・・・。結局のところ、客観的で絶対的に確固たる真理の認識は、たどり着くことでできない観念なのである」(VI, S.373)。

(9) 下條信輔『〈意識〉とは何だろうか』講談社、一九九九年、一二七頁を参照。

(10) Edmund Husserl, *Husserliana*, Bd.I, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950, S.54.

(11) Edmund Husserl, *Husserliana*, Bd.IV, Den Haag: Martinus Ni-

jhoff, 1952, S.60.

(12) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p.348.

付記：本稿は、二〇〇一年度日本現象学会（於静岡大学）ワークショップ『現象学と認知科学』での口頭発表に修正を加えてなったものである。席上有益なご意見を賜った方々に、この場を借りてお礼申し上げる。

（長滝祥司・ながたき しょうじ・中京大学）

ヴァレラの「自然化された現象学」をめぐって

野家伸也

序

発表者はこれまで現象学と認知科学との相互関係を研究テーマの一つとしてきたが、その際現象学と認知科学との方法上の親近性を示すことで、両者の連携の可能性を示唆するということに重点を置いてきた。しかるに近年になってフランスやアメリカの現象学者たちの間で「現象学の自然化」を目指す動きが活発化してきて、この動きと自己の立場との異同を示す必要が生じてきた。今回の発表では、この課題の一端を果たすことを試みたいと思う。

まず注意しなければならないのは、上述のような動きは、神経科学やギブソンの生態学的心理学などの経験科学的な知見と現象学を統合しようとするところから、一括して「現象学の自然化」と呼ばれているが、その中にはまったく異なる、むしろ相対立するような思想傾向が含まれていることである。一方には認知科学の発展と分析哲学系の「心の哲学」における「自然化」、つまり自然主義的な還元主義や消去主義の動きに呼応して、フッサールが批判したような意味で

の「意識の自然化」を確信的に現象学に導入し、現象学的認識論を「自然化された認識論」に転換しようとする、バリー・スミスに代表されるような動きがある。しかし他方にはフランシスコ・ヴァレラのように、自我的な「超越論的主観性」に代えて、脱主観的な根源事象としての「超越論的媒体性」の機能に迫っていると解釈できるような動きもある。発表者は、前者の「自然主義化」という意味での「自然化」の動きに対しては、現象学の本来の立場からして対決せざるをえないが、後者の「脱主観化」という意味での「自然化」の動きに対しては、現象学の新しい展開への道を拓く「突破口」として、これを擁護したいと考えるものである。

I 計算主義とコネクショニズム

ここでは自然主義批判の議論は極力控えて（その内容は日本現象学会の会員にとっては自明のものと思われるので）、むしろ「自然化された現象学」とも呼ばれるヴァレラの認知科学研究のもつ積極的な意義を明らかにすることに意を用いたいと思う。そこでまず、ヴァレラ

の思想の歴史的位置づけを明確にするために、これまでの認知科学の展開をヴァレラ自身の記述にもとづいて概観しておくことにしよう。ヴァレラは認知科学の展開のそれぞれの段階における研究プログラムを、三つの問いに対する答えとして要約している。

第一段階…草創期の渾沌

初期のサイバネティックス形成期（省略）

第二段階…記号——認知主義の仮説

Q 1 認知とはなにか？

A 1 記号計算としての情報処理、すなわち規則にもとづいた記号の操作。

Q 2 認知はどのようにして働くのか？

A 2 離散的な機能要素、すなわち記号を支え、それを操作しうる装置を介して。このシステムは記号の形式（その物理的特性）とのみ相互作用を行ない、その意味とは作用しない。

Q 3 どんなときに認知システムが正しく機能していることが知られるのか？

A 3 記号が現実世界の一面を正しく表現しているとき、また情報処理によって、システムに与えられた問題がうまく解決されるとき。¹⁾

第三段階…創発——記号計算に対するオルタナティブ

A 1 単純な構成要素からなるネットワークにおける全体状態の創発。

A 2 個々の作用のための局所的規則と、構成要素の間の結合関係の変化のための規則を介して。

A 3 創発特性（およびそこから結果として生ずる構造）が特定の認知能力、すなわち求められた課題をうまく解決する能力に対応するとみなされるとき。²⁾

認知科学における二つの情報処理的パラダイムとして計算主義とコネクショニズムがあり、それぞれヴァレラの言う認知科学の展開の第二段階と第三段階に対応している。情報処理的パラダイムは認知主体の「頭の中」に環境についての一般化・抽象化された内的モデル、いわば環境の地図としての表象が存在しているということを前提にして、認知活動を表象の操作としての情報処理過程としてとらえていくとする。その際、情報処理過程を既存のコンピュータの設計原理をもとにしたモデルで記述していこうとするのが計算主義的アプローチであり、一九七〇年代まではこれが主流であった。しかし八〇年代後半以降は、脳のニューラル・ネットワークの情報処理原理をもとにした並列分散処理モデルで記述していこうとするコネクショニズム的アプローチが有力となっている。

計算主義とコネクショニズムは、認知は表象の操作の結果であるとする点において共通の前提（表象主義、あるいはヴァレラのいう認知主義的プログラム）の上に立っているが、表象のとらえ方はそれぞれに異なっている。計算主義ではコンピュータの機構とその機能に知の実現のモデルを求めるので、表象は構文論的構造をもつ記号（つきつめれば現行のコンピュータで用いられているような0と1からなる記号列）となり、表象の操作とはアルゴリズムにもとづく記号の処理、

すなわち計算であるということになる。一方、コネクショニズムでは脳の機構とその機能に知の実現の基本的原理を求めるので、表象はニューラル・ネットワーク上の興奮状態のパターンとなり、表象の操作とはそのパターンの変換や写像であるということになる。

コネクショニズムが登場してきた背景には、人間の認知を説明する上で計算主義的な方法には限界があることが意識されるようになったということがある。計算主義において記号処理のモデルとなっているのは現在のノイマン型コンピュータ（その理論的原型はチューリング・マシン）である。ノイマン型コンピュータは直列型の処理（前の段階の出力が次の段階の入力になっているような逐次的な情報処理）しか実行できないが、この処理方式に内在する根本的な制約として、第一に、記号処理に先立って、その手順をあらかじめ定めたプログラムが与えられていなければならない。現在のコンピュータは与えられたプログラムによってすべての動作が決定されている。そのためプログラムに書かれていないような状況の変化に敏速に対応するといった融通性はまったくない。第二に、すべての処理の過程をあらかじめ統括しコントロールするためのCPUのような制御機構が必要である。そのため制御機構が損傷を受ければ、システム全体が機能しなくなってしまう。

いずれにせよ、計算主義的なシステムは機能の仕方において「決定論的」で「硬直的」であり、その構造においても脆さを抱えているということになる。それに対して人間は、刻々に変化する状況に応じて適切に行為し、未知の状況に直面した時にも柔軟に適応することができ。さらに、学習による自己改善の能力も備わっている。このように人間の知性が柔軟性をもっている理由を脳の情報処理の様式から説

明しようとするのがコネクショニズムのアプローチである。

脳の情報処理の様式は、コンピュータとは違って直列型ではない。対比的にいえば並列型、すなわち複数の情報処理過程が同時進行するような様式であり、しかも、ひとまとまりのネットワークがそれぞれ基本単位となつて、並列処理を分散的に行なうので、「並列分散型」である。この並列分散処理に当たっては、第一に、全体の流れを統括しコントロールするための制御機構のようなものは基本的に必要としない。いわば制御機構が全体に分散しているため、システムの一部がある程度の損傷を受けても全体としては機能を維持することができる。第二に、並列分散処理は逐次的な処理ではないので、あらかじめ一定の手順を定めて組み込まれたアルゴリズム、つまりプログラムを必要としない。

それでは、全体を統括する制御機構もプログラムもなく、個々のネットワークがそれぞればらばらに処理を行なっているにもかかわらず、脳が全体としてまとまりのある有意味な情報処理を行なうことができるのはなぜであろうか。コネクショニズムによれば、それはニューラル・ネットワークが個々の神経細胞の間の「協調」（一方の興奮状態にともない他方の興奮状態も促進される関係）と「競合」（一方の興奮状態にともない他方の興奮状態が抑制される関係）による自己組織化によつて、全体としてある興奮状態の分布（パターン）を自発的に生成していくためである。しかも絶えずその時々状況に応じた再編と再組織化が行なわれる。人間において状況の変化への柔軟な対応や学習が可能なのはこのためである。

ニューラル・ネットワークがその時々状況に適った内部状態をそのつど能動的に作り出すことのできる「自由度の高い系」であるのは、

それが静的な平衡状態を実現するネガティブ・フィードバックによって制御された系とは違って、ポジティブ・フィードバックのかかった動的な非平衡系だからである。

平衡系の特徴は線形性にあり、系の状態変数の変化法則とその初期条件から、任意の時点での系の状態を一義的に予測することができる、つまり「決定論的」である。また全体を要素に還元し、要素を再構成することで多様で複雑な全体を復元することができる、つまり「全体は部分の総和である」。これに対して非平衡系は非線形性に特徴があり、系の状態変数の変化法則が単純な比例関係では表せない。したがってニューラル・ネットワークのような非平衡系において生成された状態は、初期条件から一義的に予測することができない、つまり「非決定論的」である。またニューラル・ネットワークにおいて個々の要素（神経細胞）の結合によってもたらされる結合関係は全体的な状態を「創発的」に生成するのであって、それを個々の要素に還元して説明することはできない、つまり「全体は部分の総和以上のものである」。しかしここで付け加えておかなければならないが、上で述べたことは、ニューラル・ネットワークにおいてさまざまな状態がまったくらに生じるということではなく、その背後には基本的な法則が存在しているのである。ただし基本法則に対する初期条件の微妙な相違が系全体の不規則かつ不安定な振る舞いをもたらしたり（この「初期値に対する鋭敏な依存性」を「カオス」という）、個々の要素は微小な変化ししかないのに全体が協同的に働いて「相転移」（秩序の異なる状態間を急激に移り変わること）が起こったりするので、結果の予測が事実上不可能になり、外から見るとさまざま状態がまったくらに生じたように見えることになるのである。

さらに次の点にも注意しなければならない。ニューラル・ネットワークにおける表象の操作とは興奮状態のパターンの変換や写像のことであり、それはコンピュータにおける記号処理に比べれば、より緩やかな対応関係、写像関係を基本とするものではあるが、なんらかの規則にのっとって記号やパターンを関係づけたり秩序づけたりするという、最も広い意味での「計算」を行なっているという点ではコンピュータとなら変わるところはない。コンピュータにおける直列処理といい、ニューラル・ネットワークにおける並列処理といい、究極的には同じものである。ただしニューラル・ネットワークは多数の処理単位がきわめて複雑に結合しあっている、いわゆる「複雑系」であるために、そこに「自己組織性」「創発性」「カオス」「協同現象」などの新たな原理が働いているのである。

このようにコネクショニズムは人間の認知の特性（不規則性、非体系性、非法則性など）をきわめて巧みに説明してくれるのであるが、コネクショニズムの登場は哲学にとつてどのような意味合いをもっているのだろうか。なによりも指摘しなければならないのは、コネクショニズムによつて、人間の知の最も中核的な部分が「前記号的」であることが明らかになったということである。このことが、知識のモデルを判断や命題という形で意識化され言語化された知識にのみ求めてきた近代の認識論の理念を見直し、さらには意識的・言語的な思考過程における論理性という伝統的な意味での「合理性」——これを工学的に実現したものがノイマン型コンピュータということになるであろう——概念を再検討することにつながっていくとするならば、コネクショニズムは哲学にとつてきわめて大きな「効用」をもっているということができよう。

Ⅱ イナクシオン理論の戦略

ところで、計算主義の立場に立つにしても、コネクションニズムの立場に立つにしても、表象主義のパラダイムを前提とする限り、すべての認知現象は表象の形成とその操作という、認知主体の「頭の中」の出来事として説明されるが、そこでは認知の成立にとって決定的な要因が抜け落ちてしまうことになる。それは身体をもつ認知主体の行為である。ヴァレラは認知にとって身体行為は外的であるどころか、認知はそれ自体身体行為であることを示すために、つぎのような実験例をあげている。生まれたばかりのまだ眼の見えない子猫二匹を車輪のついたバスケットに入れて、一匹は足を地面につけて自分の足で動けるようにし、もう一匹は足をつけないようにしておく。二匹そろって成長し、同じ場所を移動し、見てきた風景はほぼ同じである。ところが足を地面につけなかった子猫をバスケットから出し、単独で歩かせると、至るところの壁や角にぶつかり、まるで眼の見えない猫のようであった。視覚の形成にとっては、身体行為が内化されることが必要なのである。こうした観点からヴァレラは、「認知主体から独立した世界についての表象の処理」としてではなく、「イナクシオン」(enaction)、すなわち身体化した活動(embodied action)として理解することを提唱している。

ヴァレラは、認知科学における従来の問題設定を、視覚研究の場面を例にとって「世界が先か、イメージが先か」という問いとして定式化する。これは「ニワトリが先か、たまごが先か」という問いに類似している。ほとんどの視覚研究はこの問いに対して「ニワトリ派」の立場をとる。「ニワトリ派」の見方とは次のようなものである。

「外的世界はあらかじめ与えられた諸特性をもつ。これらは認知システムに与えられるイメージに先立って存在しており、認知システムの課題とはこれら諸特性を(記号によってであれ、あるいは全体的な前記号的状态によってであれ)適切に復元することである。」³⁾これに対してこれまで、次のような「たまご派」の見方だけが唯一の代替案だと考えられてきた。

「認知システムは自らの世界を投射する。この世界のリアリティーとされているものは、認知システムの内的法則の反映にすぎない。」⁴⁾しかしヴァレラは、「ニワトリ派」の見方(客観主義)だけでなく、世界を認知システムによって投射されたものとする「たまご派」の見方(主観主義)をも斥けようとする。

ヴァレラは、彼自身の新しいアプローチを認知科学の第四段階として位置づけ、その特徴を、先の三つの問いに対する答えとして次のように定式化している。

第四段階…世界産出——表象に対するオルタナティブ

A'1 身体行為的産出(enaction)、すなわち世界を産み出す(bring forth) 構造的カップリングの歴史。

A'2 様々なレベルの、相互に結合した感覚運動下位ネットワークからなるネットワークを通じて。

A'3 システムが現に存在する世界の一部になる場合(個体発生)、あるいは新たな世界をかたちづくる場合(系統発生)。⁵⁾

こうした特徴をもつイナクシオン理論の背景にあるのは、ヴァレラのひと時の師であった神経科学者ウンベルト・マトウラーナによる、

神経システムの「作動的閉鎖性」の発見である。マトウラーナは一九五〇年代末にジェリー・レトヴィンとともにカエルの視覚に関する研究を行なったときには（一九五九年の「カエルの眼はカエルの脳に何を語るか」、一九六〇年の「カエルの視覚の解剖と生理」などの共著論文がその成果である）動物の外部に動物とは独立に客観的現実があり、動物はそれを知覚し、知覚によって得た情報を用いて知覚した状況にふさわしい行動を取るのだという仮定に立っていた。しかしこの観点は、彼が一九六四年からサミー・フレンク、ガブリエラ・ウリベとともにハトの色視に関する実験を始めたときに困難に陥った。この実験を通じて彼は、神経システムの活動状態と外的刺激が一对一对応しないことに気付いた。そしてこの事実から、神経システムは外界によつて規定されるのではなくて、神経システム自体によつて内的に規定されるのだという観点を取るようになった。かくして彼が到達したのは「神経システムの作動を説明するためには神経システムを閉鎖する必要がある、知覚は外的現実の把握ではなく、むしろ外的現実の特徴化だとみなすべきだ」という発見、すなわち「相互作用するニューロンの閉じたネットワーク」としての神経システムという視点の発見であった。その要点は「生命システムには入力も出力もない」ということである。この概念を理解するためには、マトウラーナが提示した「パイロットの隠喩」が役に立つ。

「生命システムで生じていることは飛行機で生じていることに似ている。パイロットは外界に出ることは許されず、計器に示された数値をコントロールするという機能しか行なわない。パイロットの仕事は、計器のさまざまな数値を読み、あらかじめ決められた航路、ないし計器から導かれる航路にしたがって進路を確定していくことである。パ

イロットが機外に降り立つと、夜間の見事な飛行や着陸を友人からほめられて当惑する。というのもパイロットが行なったことといえば、計器の読みを一定限度内に維持することであり、そこでの仕事は友人（観察者）が記述し表わそうとしている行為とはまるで異なっているからである。」⁶

「外部の観察者」の視点からはどんなに見事に外的世界に適應しているように見えたとしても、神経システムは外的世界と自己との関係を測りながら作動しているのではない。むしろ一貫して自己自身に関与するような作動しか行なわない。作動的閉鎖性とは、システムにおけるすべての作動が、システム内のさらなる作動を生成するということである。いいかえればシステムにおける作動を決定するのは、そのシステムにおける作動だけである。そこには「外部の観察者」が記述する「行為」とはまったく異なる作動の連鎖が生じており、その連鎖がまたちぎくる領域は「外部の観察者」が確認する「客観的」空間の中に位置づけられるものではない。そこではむしろ、ヴァレラがいうように作動の連鎖それ自体が一箇の位相的空間を拓いているのである。

ヴァレラにとって重要なことは「外部の観察者」の視点からシステムそのものの視点への転換である。システムそのものの視点から見れば、情報処理的パラダイムを特徴づける「入力」や「出力」は存在しないのであつて、神経システムの働きによつて「表象」は無用な理論的構築物である。さらにいえば、神経システムによつて表象されるべき外的世界などはそもそも存在しない。世界は認知において「立ち現れる」(enact)のであつて、表象されるのではない。

このように認知を「外的世界の諸特性を復元すること」として理解

することはできない。すなわち認知とは、世界から与えられる情報が一連のプロセスを通じて処理されていくことではない。たとえば認知を情報処理としてとらえる観点からは、視覚的な刺激が網膜から外側膝状体を経由して視覚野へと至り、そこでより高次の「処理」を受けるといったシナリオが描かれることになる。しかしながら、外側膝状体に伝わるニューロンの興奮の八〇%は網膜からではなく脳の他の部位から来ている。したがって神経システムの活動は「外的刺激」によってではなく、システムの構造そのものによって決定されている。刺激はただシステムを「攪乱」し、システムの変化を開始させることができるにすぎない（たとえば、色の知覚は網膜が受容する光の波長によって決定されるのではない）。しかも何が攪乱を生じさせるのかもまた、システムによって決定される。すなわちシステムは作動することによって自己を構成し、この自己構成の過程を通じて世界の意味を構成する。ヴァレラはこうしたシステムのあり方を「オートポイエーシス」と呼んでいる。

しかしながら神経システムが作動的閉鎖性を示すということは、そのシステムが「すべてが有効ですべてが可能な空虚の中で機能している」ということではない。というのも神経システムは系統発生・個体発生の過程で環境と構造的にカップリングしており、システムの有機構成を維持するという制約を受けているからである。認知主体が世界を「イナクト」するということは「空虚」の中で世界を構成するということではない。認知主体が世界を「イナクト」するのを可能にする身体的構造自体、環境との構造的カップリングの歴史によって形成されたものである。世界は認知主体の「外」に独立してある（客観主義）のでも、認知主体の「内」にある（主観主義）のでもなく、認知主体

と世界との間には循環的因果性が成り立っているのである。

ヴァレラをこのような新しいアプローチへと駆り立てたものは、神経科学者として神経の活動の延長上に認知の本質を捉えようとするときに、どうしても見えない壁のようなものに突き当たってしまうという事実であった。つまり認知についての表象主義的な方法にもとづく科学的な記述と、内的直観にもとづく記述（現象学的記述）との間には架橋不可能なギャップがあるように思われるのである。

ここには二つの問題がある。一つには、意識の根源性とその連続性（時間性）にあり、その内容の絶えざる流動性と相互浸透性にあるにもかかわらず、表象主義的な方法では、意識の内容が空間的なパターン（計算主義の場合には記号列、コネクショニズムの場合にはニューラル・ネットワーク上の興奮状態のパターン）によって置き換えられてしまう。これによって時間的なものを空間的なものに変換する一種の翻訳が行なわれることになり、意識内容相互の間に、空間的事物の間に見られるような非連続性が人為的に導入されることになる。またこれによって、意識は互いに外的な細切れの断片の集合体になってしまい、意識のもう一つの根源性である内的な統一性が失われてしまうのである。

こうしたギャップを克服する回路をなんとか探り当てるための試行錯誤を重ねた結果、ヴァレラが最後に到達した立場は、メルロ・ポンティの「研究プログラム」の今日における継続としての「自然化された現象学」であった。実際、彼が提唱する認知科学へのイナクションのアプローチは、客観主義でも主観主義でもでもない「第三の道」を探るという点で、『知覚の現象学』（一九四五）におけるメルロ・ポンティの知覚理論と共通したものである。認知科学における「表象」概念

の批判はメルロー・ポンティの主知主義批判と軌を一にするものであり、認知主体から独立した世界を想定することはメルロー・ポンティが「客観的思考」として斥けたものに他ならない。また有機体と環境との構造的カップリングや、認知主体と世界との間の循環的因果性という考え方は、志向性を鍵概念とする主観性の現象学に対して、超越論的なものを非主観化（自然化）し、さまざまな意味が生成し自己構成していく場としてとらえるメルロー・ポンティの晩年の思惟と重なりあっている。

ヴァレラの思想の特質は、彼が身体行為と認知との内的な関係を主題化しようとしている点にある。もともと、認知における「身体的契機」を強調するということであれば、それは「自然主義化」という意味での「現象学の自然化」を企てる現象学者の間にも見られることであるが、その場合には、身体を介して認知主体を物理的事物からなる自然的世界の中に「繰り込む」ことが目指されているのである。たとえばバリー・スミスは、そうした意図の下に、ギブソンの生態学的知覚理論と現象学を結合することで、認知主体と環境との直接的な相互作用の中で認知現象を捉え直すことを提唱している。これに対してヴァレラが言う「身体」は（彼がメルロー・ポンティから影響を受けていたことから推測できるように）物理的事物としての身体（メルロー・ポンティの言う「現勢的身体」ではなくて、世界が「立ち現われる」際の不可欠な媒体、すなわち「超越論的媒体性」としての身体である。対象を現出させながら自身を退去させるという身体の媒体性の機能の分析はフッサールのうちに見られ、これがメルロー・ポンティの思想の根底をなす身体性の現象学的理解に多大な影響を与えたのであるから、われわれはここに、フッサールからメルロー・ポンティを経てヴァ

レラに至る思想の系譜をたどることができるのである。

しかし、それではヴァレラのアプローチによって、科学的記述と現象学的記述を「架橋」する回路が開かれたのかといえ、残念ながらそうではない。というのも、意識を「生きる」ことによってそれを非対象的に知るという態度においては意識の根源性（連続性と統一性）は直接的に感得されるが、この態度と、意識を対象化して把握するという態度とが互いに両立不可能であるという方法上の問題が依然として存在しているからである。この問題を解決しなければ認知科学と現象学の「架橋」は不可能であり、これこそがヴァレラの死後（彼は今年の五月二十八日に死去した）われわれに残された最大の課題である。

将来において、たとえすべての心的機能が脳の情報処理過程として完全に説明され尽くしたとしてもなお、それらの心的機能になぜ意識が伴うのか、科学的な方法で対象化できるようなプロセスから、非対象的に、まさにそれを「生きる」ことによってしか知ることができないような経験がなぜ生ずるのか——この問題をデイヴィッド・チャルマースは「意識のハード・プロブレム」と呼んでいる。しかし現象学の立場から見ると、チャルマースは問題の立て方を間違っている。対象化可能なものから対象化不可能なものが「生ずる」のではない。この場合の意識は「超越論的媒体性」として、すなわち対象化可能なもののそのものを可能にするものとして機能している。それ自体は対象化不可能であり、まさに非対象的に、それを「生きる」ことによってしか知ることができない。そうした知り方こそが、こうした根源的事象に最もふさわしいのである。

対象化的方法と非対象化的方法は両立不可能であるから、当然ながら方法の選択という問題が起こってくる。そのとき現象学は、探究す

べき事象に最も適した方法によって事象に接近しようとする。つまり方法を事象に合わせるのであって、事象を方法に合わせるのではない。それが「事象そのものへ」というモットーの意味である。これに対して科学は、対象化的方法を無理やり、そして無差別にあらゆる事象に適用しようとすることによって、かえって「事象そのもの」を覆い隠してしまふような機能をもっている。科学がそれでも対象化的方法に固執する理由があるとすれば、それは対象化的方法が有用性をもつ知をもたらずということであろう。

実は現在の認知科学の対象化的方法が一つの「態度」にすぎないということとは、すぐれた認知科学者によってすでに自覚されている。たとえば、今や脳科学の古典とも呼ばれる『ビジョン——視覚の計算理論と脳内表現——』（一九八二）を書いたデイヴィッド・マーは、視覚を研究するに当たって、認知主体と世界は本来決して単純に分けられるものではないが、研究の初期段階としてまずはデカルト的な世界観によって、視覚がいかにして外界をとらえているかを記述することにするという趣旨のことを述べている。そうだとするならば、認知科学がある発展段階において現象学的思维に接近していくことは必然的な成り行きであろう。ヴァレラが「神経現象学」の名の下に現象学的時間論と神経科学の統合を試みたこと⁽⁸⁾、また運動と知覚の機構を研究している神経科学者のアラン・ベルトスが、運動制御のもつ予期的性格を解明するにあたってフッサールの時間意識の分析に手掛かりを求めていることなどは、そうした傾向を先取りするものである。私見を述べるならば、認知主体と世界、主観と客観といった科学の認識枠組そのものを可能にする根源事象としての「超越論的媒体性」——それをヴァレラは認知主体と世界との間の循環的因果性と呼んでいる——

に迫っていった、認知主体と世界、主観と客観といった枠組を「超越論的媒体性」（絶対的に無分節的なもの）の自己分節化としてとらえたときに、認知科学的記述と現象学的記述、対象化的方法と非対象化的方法を「架橋」する回路が見えてくるはずである。

ここまでの考察を踏まえて、「現象学とは何をする哲学なのか」という柴田正良氏の問いに対して、次のように答えることができるであろう。「現象学とは、有用性の知によって覆い隠された認知の真相を明らかにしようとし、またそのことによって科学の自己変貌をうながそうとする哲学である」と。

注

- (1) F. Varela, *Kognitionswissenschaft-Kognitionstechnik* (Suhrkamp, 1990), p.43f.
- (2) *Ibid.*, p.77.
- (3) F. Varela, E. Thompson, and E. Rosch, *The Embodied Mind* (MIT Press, 1991), p.172.
- (4) *Ibid.*
- (5) F. Varela, *op. cit.*, p.110f.
- (6) マトゥラーナ、ヴァレラ（河本英夫訳）『オートポイエーシス』（国文社、一九九二）、二二二頁。
- (7) マトゥラーナ、ヴァレラ（管啓次郎訳）『知恵の樹』（ちくま学芸文庫、一九九七）、一五四頁。
- (8) Cf. F. Varela, "The Specious Present: A Neuropsychology of Time Consciousness," in J. Petitot et. al., eds., *Naturalizing Phenomenology*

nomenology: Issues in contemporary phenomenology and cognitive science (Stanford University Press, 1999).

(6) Cf. A. Berthoz, *The Brain's Sense of Movement* (Harvard University Press, 2000).

(野家伸也・のえ しんや・東北工業大学)

一なる意識に潜在せる歴史

——フッサールにおける意識流の内容と形式

荒谷大輔

クラテュロスは、「あなたは二度と同じ川に足を浸すことがない」といった師ヘラクレイトスの主張をラディカルに推し進め、厳密には「一度たりとも同じ川に足を浸すことができない」とするべきだといった^①。同じ川という同一性が成り立つためには、少なくとももう一度時間的に振り返ってみる必要があるが、流れる川を把持せずその時々水の冷たさに身を浸している足にとっては、絶えざる流れを見返して同じとすることはできない。

流れるものの同一性にまつわるこの二人の哲学者の差異は、しかしながら、現象学にとってはある重要な意味を持つことになる。「二度、同じ川」に入るためには、その都度の内在を離れて過去の自己能手的な記憶と比較する必要があるが、「一度、同じ川」に入るためには、その流れに身を任せながら、今過ぎ去ったものを過ぎ去った今として把持し、流れる時間のうちで参照しうるような時間位置を同定するだけでよい。時間形式としての同一性を確定するためには、その「同じ川」が「川」であることは付帯的なことにすぎないが、「あの時のあの川」にもう一度入るためには、その時把持されたものの内容が他ならぬ関心となるのである。時間の形式的な同一性と意味的内容的な同

一性は、現象学において全く異なった問題として扱わなければならないのだ^②。

現象学における時間の形式的同一性の問題は、初期の時間についての考察で主題的に論じられたが、その後『イデーンⅠ』におけるノエマの意味を媒介にした対象的同一性の構成の静態的な記述や、『受動的総合』や『経験と判断』における意味内容に即した受動的な対象性の発生を考察するにあたっては前提とされてその考察の表面には現れなかった。意味的な対象の同一性が語られる場面においては、しばしば単に「それは前提となつている」とだけしかいわれない時間の問題は、しかしながら、常に伏流として潜在しており晩年に至るまで考えぬかれた問題であつたのである。

本稿では時間形式的な同一性と意味に即した対象の同一性を区別した上で、後者の発生の問題を前者に照らしながら考えることを目標にする。前提とされている形式的な時間論を、論じられていた内容の意味論につなぎ合わせることで、内容と形式がいかに相関するののか一つの試論を提供してみたい^③。

一 時間の形式

初期時間論における対象の個的同一性と自己意識の同一性

縦の志向と横の志向

『イデーニー』や後期の発生論的な分析においても前提となっていた時間の形式的な同一性とはいかなるものであっただろうか。まず、その点を確認するところからはじめることにしよう。

『論理学研究』の「統握—統握内容」図式によって時間の問題をも考えようとしていた時期から、その自己批判を経てフッサールが行き着いたのは、背後にそれ以外の流れを必要としない「唯一の時間構成的意識流」であった。流れ去った今は厳密な意味においてはすでに今ではなく、実的に与えられるわけではないが、しかし内在的な意識の中で把持(Retention)されている。「把持」とは志向(Intention)から造られた概念であるが、その名に違わず次のような特徴的な二重の志向性をもっているといわれる。すなわち、一方で、絶えざる流れの中で次々に把持されていくものは、把持の把持、把持の把持の把持、と次々に意識変容していくが、把持されたものはその捉えなおしの過程において時間系列上の位置を失うことはない。それが「何」かということよりも前に、流れの中で次々に意識変様を被りながらもその時間位置が保たれていくような把持の連続をフッサールは横の志向性と呼んだ。しかし、それ自身ともに流れている意識が把持の連続の中で時間位置を保つためには、今一つの「縦の志向性」が働いていなければならぬ。把持されたものが時間形式的に同一なものとして保たれるためには、前の瞬間に把持されていたものをすべてそのまま受け継いで自己

身と合致させ統一的な時間を構成するような、つまり、意識流それ自身を不断に自己構成するような志向性が働いていなければならないのである[Vgl. X, §39, Nr. 54]。

このような縦の志向性によって初めて、意識は不断に直前の自分自身と重なり合いながら、「一」の流れとして己を構成していくこと(stetige Deckungseinheit mit sich selbst [X.81D]が可能になり、ここに意識は時間を通じて変わらない「一性」をもつようになる。「一性」とは、単に背後にそれを反省するようないかなる意識流も必要としなということだけを意味しているのではなく、それによって把持されたものに「擬似時間的な位置」をあたえる「一次元的な擬似時間的秩序」[X.82]が構成されるという意味で、まさに意識流は「一」なのである。意識は時間を通じて常に「一であり同一的」[X.82]で、まさにそのことによって把持されたものに動かしえない時間位置が与えられる。「あの時」の意識と「この時」の意識が決定的に異なるからこそ、そのとき把持されたものはその時間位置によって区別され、時間形式としての役割を担うことができるのだ。把持の連続において把持されたものの時間位置を確保する横の志向性は、縦の志向によって構成される意識の一性によって初めて可能になるのである。

しかし、当然のことであるが、このような意識の一性を、意識が自分自身を対象として把握するような自己同一性と取り違えてはならない。ここではいかなる対象化の働きにも先立つ意識流の一性が問題になっているのであって、その意識の一性は自己が自分自身を反省して見出すような自我とは何の関わりももたないものである。縦の志向によって不断に自己自身へと重なり合う一性の総合は、自分自身を対象として見出すような働きではなく、意識流それ自身を構成しているもの

なのだ。

二 対象の意味

前節では根源的な時間意識と把持されたものの時間的な位置の成立の構造を見たが、その時間形式的な一性と意味を媒介にした対象の同一性とはどのように関わっているのだろうか。本節では意味的な対象の発生を論じた『受動的総合の分析』や『経験と判断』のテキストを扱いながら、そこで使われている「再想起」という概念に着目して、その内実を明らかにしていきたい。すでに初期時間論で把持との対比で扱われていたように強く時間的な契機をもつ再想起という概念は、発生論の分析においては、対象に意味的な自己能与性を与える働きと捉え直されていくのである。

二・一 再想起による対象の意味

発生論的な思考のもとでの「再想起」の位置

初期時間論において、現在に時間の形式的位置を獲得するような「把持」は、すでに時間位置を持ち意味的な同一性も獲得している過去の対象を現在に想い出す働きである。「再想起(Wiedererinnerung)」とは異なったものとして考えなければならぬとされていた。同じように「想起(Erinnerung)」と語られることではあっても、第一次想起たる把持と具対的な内容と過去の時間位置をもっているようなものの再想

起とは区別されなければならないのである。このような区分は、『受動的総合の分析』においても、さしあたってそのまま踏襲されているように見える。

再想起は生き生きとした現在を提供することはないが、「生き生きとした過去」を提供するということは十分に可能である。……知覚は、対象の根源的獲得として、また再想起はすでに獲得されたものへの根源的な「精神的」適及、根源的な再使用として性格づけることができるだろう。[XI 96]

根源的時間意識の流れの中で次々に把持されたものは、意識の一性によって時間位置が付加されたものとして「獲得」されていくが、再想起とはそれを「再使用」することだといわれる。つまり、ここでは再想起は、目の前に知覚されているものとは別に、過去のある時点での表象を想い出す準現在化の働きとして考えられているといえるであろう。想い出されたものは「あの時のあれ」であり、それが仮に今の知覚の関連から呼び出された記憶であっても、決して現在の知覚と融合することはなく、お互いの時間位置を保ちながら並存する。その限りでは、現在の知覚における獲得こそがより根源的であり、再使用は付帯的なものであることになるだろう。しかし、発生的な分析においては、再想起はそれだけではすまない役割を担っているように思われるのである。事実、先の引用はそのすぐ後に次のように続けられるのだ。

認識において、「知覚と再想起という」二つの機能が相互に

関連しており、その関係において初めて認識が可能になる。

このことは、獲得と再使用という比喩的な語り方によって根本においては、単なる比喩を超えたものであるけれども——正当に言い表されている。再度使用できないような獲得は獲得とはいえない。「それと同じように」生き生きとした把持へといった対象が主観にとって存在する存在たりえ、周囲世界の本当の対象となりうるのは、ただ、それが反復する再想起において立ちかえることのできる同一物となっているからなのである。[XI.96-97]

ここでは、その内実は明らかではないものの、再想起が単なる付帯的な役割ではなく、認識を可能にする不可欠の機能としてとらえられていることがわかるであろう。再使用されない獲得は獲得とはいえず、後々再想起できない知覚は意味がないというのだ。しかし、そのような意味での再想起の内実は実際いかなるものであろうか。フツサルが提供する具体例に即して考えてみることにしよう。

再想起による地平の接続としての意味

例えば、今、古い手紙を手にしたとする。そのとき、私にはこれが「何」であるのか、私にとってどんな意味を持ちうるのか、未だ判然としないままにある。しかし、その手紙を一行一行と読み進めることによって、古い記憶の中からこの手紙に関する事柄が再想起されて、この手紙の意味が重層的に明らかになっていくということがある [vgl. XI.99]。今の「この手紙」に、記憶の中で把持されていたもの

が地平として連なっていくのである。ここでは、把持されていたものが再想起されて現在の手紙に直属するものとして準現在化し、それが手紙の現在と地続きになっている。「あのときの手紙」の反復として「この手紙」があり、その反復が過去と現在を結ぶのである。このように考えるならば、把持されたものを反復的に再使用することがこのものの意味的な地平を理解させる重要な契機になっていることになる。過去の地平を再想起することが、現在の知覚対象の意味を豊かにしているのである。

過去の地平と現在の地平の差異

だが、呼び出された過去の地平が現在に接続してその対象の意味規定を豊かにするとはいっても、再想起されるものとは根源的時間意識において時間位置を付与されて過去に沈み込んだものだったのであり、再想起された過去の地平はその時間位置によって、現在の意味とは区別されるべきではないのか (一)。あるいは、すでに目の前にあるこのものが「手紙」という類型として与えられているからこそ、ここからの連合的な働きによって再想起も起こるのであって、再想起の役割はこの場合もまた付帯的なものに止まるのではないのか (二)。我々にはこのような疑問が起こらざるを得ないのであるが、しかし、フツサルが先の手紙の例を挙げたあとで次のようにつづけているのを見ると、やはり再想起には何らかの根源的な役割が与えられているといわざるを得ないように思われるのである。

重要なことは、そのように確かめつつ何度も一致して裏付

ける機能が、本性的にいたるところで、したがって様々な自己能与においても、その役割を果たしているということである。すべての自己能与において、また本源的にすべての知覚においてそれらの機能が関与しているのである。[XI 99 : 強調は引用者]

つまり、ここでフッサールは、過去地平を再想起することによる意味の裏付けが、対象が自己能与的に現れることのすべてに関わっているというのである。が、しかし、これまで再想起として語られてきたことの範囲でそのことを理解するのは容易ではない。過去地平の再想起は現在の対象の地平と時間位置において異なっているはずであり、もしその問題がクリアされたとしても、「すべての知覚において」、その対象の意味を裏付ける働きを「再想起」であるとするならば、我々はこの「再想起」概念が拡張されていると考えなければならぬかもしれない。しかし、そうだとすると、いかなる権利においてフッサールが現在において意味を与える働きをも「再想起」と呼ぶことができるのかその権利的な構造を明らかにしなければならないだろう。「再想起」概念について我々が提出した二つの疑問点(一)、(二)に満足な解答を与えるためには、現在の対象を規定しているいかなる時間位置も伴わない一般的で遍時間的な意味がどのように生成するのかを明らかにする必要がある。以下、『経験と判断』に即して遍時間的な意味の生成を考察することしよう。

二・二 遍時間的な意味の生成

『経験と判断』において考察の中心となったのは、その緒論にいわれるように述語的な判断以前の前述語的な対象的明証性がいかに生成してくるのかという問題であった[Eu. §5. §6]。しかし、まず注意しておかなければならないのは、ここでも時間の形式的な同一性はすでに前提となつているということである。それを前提とした上で、「だが、内容なき形式はなにもでもない。内在的に持続する所与は内容の所与としてのみ持続する」[Eu. 76]とし、その無規定なものがいかに意味を担うのかが問われていたのである。そうして描かれる意味規定の獲得過程が、いかに再想起に関わるのか、我々はそこに焦点を絞って見ていくことにしたい。

解明的な重なり合い——隣接性の連合

目の前にあるものを様々な角度から眺めまわすと多様なアスペクトが与えられる。しかし、その観察の過程の中で、我々はその到底同じとはいえないような様々なアスペクトを「同じもの」のアスペクトとして把握している。

対象をSと名づけ、その内的な規定を α 、 β 、…であらわすとすると、Sへの関心から引き起こされた過程は、把握S、把握 α 、把握 β 、…とそれぞれの把握が互いに無関係で、主題だけが次々に変わるといった単純な系列をなすのではない。……むしろ、把握Sから把握 α 、 β 、…へと移る個別行為の全過程で、我々はSを知るのである。その過程は解明する、観察の過程であり、個々の観察の統一過程である。全過程

を通じてSは主題としての性格を失わず、我々が一つ一つの契機、一つ一つの部分を一步一步とらえていくとき、その一つ一つはまさに契機であり部分であつて、一般的にいえば、特性であり、規定であることになる。……不確定な主題Sは解明のうちで、現れてきた特性の基体となり、その特性自身は解明のうちで対象の諸規定として構成される[EJ125-6: 強調は原文まま]

我々が関心をもつて吟味するSは観察過程を通じて主題でありつづけ、観察を通じて与えられる把握内容は「同一」の対象Sの意味規定となる。こうした作業をフッサールは、「解明(Explikation, Enttätung)」と表現したのであるが、我々はこのドイツ語とラテン語において同一の構造をもつ言葉を、対象に潜在的に織り込まれていたもの(Pli, Falt)を明らかにしていく(Explikation, Entfalten)過程と考えることができるかもしれない。とはいえ、その解明の対象を解明に先立つて存在するような実体であるかのようにとらえてしまつてはならないだろう。ここでの対象Sは把握Sを離れては存在していないのである、Sとして把握されているからこそそれを対象として扱うこともできるのである。しかし、それでも把握Sが単なる対象のアスペクトの一つでしかないのに対して、対象Sは観察を貫いて「同一」であるような対象であり、その限りににおいて両者は全く異なるといわなければならない。それでは、最初に与えられる把握Sが対象Sへとそのあり方を変えるのはいかにして可能になるのだろうか。その転換の足取りを、解明過程を時間過程として捉えることで確認していこう。

観察過程を通じて与えられる把握S、 α 、 β 、 \vdots は、観察における

単なる把握内容の変遷ではなく、前章で見たように意識の一性に基づいて連続した時間位置を与えられながら保たれていく「把持」S、 α 、 β 、 \vdots であると考えることができる。それぞれの把握内容は、形式的に互いに隣接した時間位置を与えられながら意識に把持されていくのである。さて、このとき、把持Sの次の時間位相に把持 α が与えられたとき、両者は時間的な隣接に基づく連合によって関係づけられることになる。ここでは空間形式についての考察を省かざるを得ないが、少なくともこのような時間位置の隣接によって、時間的に継起するものが相互に関連付けられるのは確かであるだろう。順次 α 、 β 、 \vdots と観察が進んでいくなかで、把持される様々なアスペクトは時間的に互いに関連付けられ、フッサールが「解明的重なり合い(explikative Deckung)」と呼ぶような対象形成を準備することになる。時間的に連続した把持S、 α 、 β 、 \vdots は、相互に関係づけられ、解明の作業を通じて「同一のもの」の、その意味規定となるのである。ここでは、初めから「対象S」が「同一のもの」として与えられるのではなく、むしろ、アスペクトS、 α 、 β 、 \vdots がその連続した時間位置によって相互に関連しながら「同じ対象」を結晶化させていくのだと考えなければならないのである。

こうして把握Sが対象Sの把握Sとなり、それ自身多様であつたアスペクトが相互に関係づけられて同一な対象となつたならば、その時間的に連続した把持S、 α 、 β 、 \vdots は解明された対象の内部地平として把持されることになるであろう[EJ257]。解明の過程において意識に内在していた様々な把持S、 α 、 β 、 \vdots は、このように連合して対象を結晶化させることで、意識の内在を離れた後でも超越物として存在することができるようになる。バラバラだった内容は、志向連関

によって統合されて、いまや対象の意味規定となり、その都度の把持を離れても存在しうるようになったのである。

さて、こうして対象化されるものにおいて、その時間位置はどのように扱われることになるのだろうか。対象の意味における再想起の役割を探索している我々にとっては、その点が明らかにされねばならないだろう。流れの中で把持されていくその都度の内容としてのアスペクトはそれ自身対象ではなく、アスペクトの方には唯一の根源的時間意識のうちで決定的な時間位置が付加されているが、対象は流れを貫いて同一である。だとするならば、解明を通じて現れてくる時間位置を付与された様々なアスペクトの把持が「解明的に重なりあい」、対象へと統合されて、対象の意味規定となると、すでにそこに統合されているアスペクトに特有な時間位置は、対象へと統合される過程ですでに非主題化されていることになるだろう。対象は超越物として内在を離れて存在しうるようになり、意味規定はその獲得された時間位置に関係なくその対象に本質的に付随するものとして取り扱われることになる。すなわち、把持されたものが対象の意味規定として「再使用」されるときには、その獲得の時間位置が主題的に扱われることはないのである。

このことは、我々がいわゆる「過去」の対象を扱うときにとりわけ問題となるだろう。例えば、「あの時の古い手紙」といったとき、その「古い手紙」で指している対象には、厳密にいえば、それが対象である限りにおいて時間位置はない。それは、そのときの様々な状況を地平として統合した「古い手紙」という対象なのであって、その地平の各々が獲得された時点には時間位置が付与されているとしても、それが「古い手紙」へと統合され意味規定となっている限りにおいては

時間位置は非主題化しているのである。だからこそ、ある場合においてその「古い手紙」にまつわる地平の連関がそっくりそのまま予期地平となることもありうるのだ。「古い手紙」とそれにまつわる地平が再想起され、現在の「この手紙」に接続して「この手紙」の意味規定となるとき、再想起されたその地平の時間位置は問題とはならないのである。

類型化としての重なり合い——同等性の連合

しかし、我々の普段の経験においては、解明の作業する以前に、目の前にあるものは大抵の場合すでに既知のものの類型として現れているのではないだろうか。我々にとっては、常にすでに「何」かとして対象は与えられる。例えば、新たな経験として出会うものが、すでに「花」とであると判断されていることがある。「花」という類型に付随するような意味規定がその類型の内に包摂されており、判断に際してその遍時間的な類型の意味規定が今日の前にあるものに適用されるのである。新たに把持されるアスペクトは「花」という一般的な類型によって捉えられる対象のアスペクトであり、その対象はそれゆえ「花」という類型に内包される意味規定を持つことが予想される。つまり、ここでは、意味は個別的な対象からも切り離されて一般的な類型となっており、その一般的な類型が個別的な対象の意味規定を予想させているのである。

しかしながら、そのような具体的な経験を離れた一般的な類型とはイデア界のような特権的な境位にあるのだろうか。発生論的な分析の下でのフッサールはそのような類型もまた経験的に把持されたものか

ら受動的に構成されると考えようとしたのであるが、そのためには、経験において時間位置を付与されて把持されたものがいかにして遍時間的な意味へと至るのか、その具体的な対象からも切り離された遍時間的な意味の生成を問題にする必要があった。

すべての経験の対象が最初から類型的に知られたものとして経験されるのは、すべての統覚やその習慣的持続作用が沈殿していて連合的に喚起されるからである。連合とは、根源的に受動的に同等なもの同士を総合をうちたててあるものであるが、それは現在野に内在してうちたてられるだけでなく、あらゆる体験の流れとその内在的時間、そしてそこでその都度構成されるものの一切を貫いてうちたてられるのである。

[EU,385]

把持されたものは時間位置を与えられながら体験の流れの中に沈殿しているのであるが、その領域において把持されたもの同士が時間位置を貫いて総合されることがあるのだ。受動的に同等なもの同士が「重なり合い(Deckung)」[EU,391]、重なり合いを通して「類型」が作られていくのである。「解明的な重なり合い(explikative Deckung)」が諸アスペクトをその時間位置を非主題化しながら対象へと結晶させたのに対して、受動的になされるこの「重なり合い」は、把持されたものをその時間位置を貫いて類型へと織りあげていくのだ。「重なり合い」というこの受動的な志向は、把持されたものの各々の時間位置を消去して、遍時間的な意味を構成する。そのようにして、今目の前に「現れてきたこの花が、かつて出来上がった「花」という類型が連合

的に喚起されることを通じて、新たな花として現れる」[EU,395]ようになるのである。ここにおいて意味規定は個別的な対象の志向連関からも切り離されて、一般的な意味になるのだ。

再想起による意味の確定

さて、このように考えるならば、我々が前節で見た再想起に対する疑問はすべて解消されることになる。もう一度確認しておけば、根源的な把持によつて時間位置を与えられて獲得されるものは、対象そのものではなく個々バラバラなアスペクトなのであり、そうして把持されたアスペクトは、意味規定として対象へ帰属するとしても、一般的な意味として個別的な対象からも切り離されて類型となるにしても、それが意味として機能しはじめると同時に時間位置としての性格を失い、志向連関のうちでの価値を担うものへと変化していくのである。だとするならば、過去地平を現在の知覚へと接続して現在の対象の意味を豊かにする場合にも時間位置が主題となるわけではなく(疑問(一)に対する解答)、現在における知覚がすでに一般的な類型として現れることも沈殿した把持からの再想起によって説明される(疑問(二)に対する解答)ことになる。この意味において、過去の地平を想いだすという狭義における再想起と「すべての知覚において」意味を与える拡張された意味での再想起とは、二つの異なった概念ではなく原理的に同じ事柄を異なった側面から切り取ったものであることになるのである。前者は対象へと解明的に重なり合った把持を再想起し、後者は意味へと重なり合った把持を再想起するのであるが、その両者は、把持されたものを意味として再想起することでは共通の事柄なの

だ。対象の意味とは、時間位置に関わらず、沈殿した把持の「再想起」によって確定されるのである。

三 内容と形式

我々は、時間形式と意味内容の両者の総合各々がそれ自身どのようなされるのかを見てきた。時間形式とは、意識が流れとして自身を構成することそれ自体だったのであり、意味とは、時間位置に関わらず、把持されて沈殿しているものを現在へと再想起することに他ならないのであった。それでは、この両者はどのように相関しているのだろうか。これまでの考察を手がかりにして考えてみたい。

意識が縦の志向によって自己を構成するとき、形式として一でありつづけながら、内容としては直前の過去把持の総体を次の把持へと捉えなおす作業が行われていた。この手紙を回転しながら吟味するとき、その都度のアスペクトは時間位置を付与されながら段々と過去へと沈み込みながらも「この手紙」の意味規定として対象を意味づける。我々が第二節で考察したところからすれば、そのときのその手紙の意味規定は沈みゆく把持されたものから「再想起」されていることになるだろう。縦の志向によって把持されたものの総体を捉えなおすことで、把持されたものの総体の中から意味規定が再想起され今見ているものへと重なり合っていくのである。

けれども、このとき、ただ直前に把持されたもの、あるいは直前ではなくともせいぜい不明瞭にならない程度に把持されたものだけが意味規定として対象へと重なっていくのだろうか。しかし、同じく第二節で見たように、例えば、連合によって「この手紙」のあるアスペク

トが記憶の中の「古い手紙」を呼び出して意味規定とするような場合、その連合の喚起の射程は遠く触発力が限りなくゼロになった記憶の領域まで広がっているといわなければならないことになる。遠い昔に獲得されたものは限りなく不明瞭になりながらも「無ではない (In dem es nicht nichts ist)」[XI.167]ものとして、なお把持されつづけていたと考えなければならないのである。

私の流れる今の存在のうちには、また、今、意識的に生きていることのうちには、私の過ぎ去った存在が、また私の過ぎ去った意識生が横たわっている。——この『そのうちの横たわっていること』は、まったく厳格な意味で理解されるべきである……。さらに詳しく見るならば、私の現在は、私の全体的な過去を内包していることがわかる。それも、私の現在が連続的にその直接的な過去位相を内包し、この過去位相自体もその直接的な過去位相を内包し、そして、またその過去位相も……と連続的にこれが続いていくというように全体的な過去を内包しているのである。[Ms.BI 14.XIII, 26 (1933)]

直前に位置する把持されたものの総体がその直前に位置する把持されたものの総体の捉えなおしであり、その直前の直前に位置する把持されたものの総体も、その直前に位置する把持されたものの総体の捉えなおしである……。このようにして連続的に意識流のすべての過去が現在に内包されていることになる。意識はその全過程を通じて一であり、縦の志向性がその都度自己へと重ね合わせる時、その直前に位

置する「把持の総体」には、直前までに獲得されたすべての把持が含まれているのだ。縦の志向による自己の不断の重ね合わせにおいて、常に意識流のすべて過去が総体として捉え直されているのである。

しかし、ここで、私の流れる今の存在のうちに全過去が内包されているということ、忘れ去ったはずの個々の具体的な思い出もそのまま保存されていていつでも簡単に再想起されうるといった自体を思い描いてはならないだろう。前節でみたように、時間位置を付与されながら把持されていく全過去の沈殿は、そのうちで受動的に複雑に重なり合っているものの、再想起による対象形成作用を受けることなく、未だ「何」とはならないままに単に総体としてあるのであった。全過去が総体として現在に内包されているとはいっても、そこから現在に「何」を取り出してくるためには、再想起というもうひとつの別の働きが必要となるのである。全過去とは、具体的な過去の経験の寄せ集めではなく、一なる意識の現在に潜在しながら、「一切の経験可能な個別的實在の地平」[EU, 38]として対象の「何」を可能にするような、「沈殿せる歴史」[EU, 44]であるのだ。

一なる意識の把持によって全過去が不断に捉え直され、捉え直されつつ現在に潜在する歴史を地平として再想起が働くことによって現在の対象の「何」が決定される。時間形式と意味内容は互いに絡みあいながら、意識流の現在を構成するのである。フッサールが晩年に描こうとしていたのは、こうした形式と内容をあわせもった意識流の構造だったといえるであろう。

フッサール著作集からの引用は、巻数をローマ数字で、ページ数をアラビア数字にて示した。

その他、本文および註で参照した文献の略号は次のとおりである。

[EU] E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Felix Meiner, 1999

[Held] Klaus Held, *Lebendige Gegenwart*, Martinus Nijhoff, 1966

[Eigler] Eigler, G. *Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen*, Mansenheim, 1961

[Bernet] Rudolf Bernet, *Die ungewöhnliche Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins in "Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger (Phänomenologische Forschungen 14)"*, 1983

[榊原1988] 榊原哲也「時間と還元」(東大哲学研究室『論集』Ⅶ) 一九八八

[榊原1989] 榊原哲也「フッサールの時間意識—初期時間論における「時間構成的意識流」の概念の生成」(『哲学雑誌』一〇四号) 一九八九

[貫] 貫成人「流れと現在」(東大哲学研究室『論集』Ⅳ) 一九八五

[斎藤2000] 斎藤慶典「思考の臨界」(勁草書房) 二〇〇〇

[斎藤2002] 斎藤慶典「現象と表現」(『媒体性の現象学』青土社) 二〇〇二

註

(1) アリストテレス『形而上学』1010a10f.

(2) この点について、斎藤慶典氏の最近の仕事に言及しておく必要があ

る。斎藤は、「斎藤2000,321」においてヘラクレイトスとクラテュロスについて言及し、「斎藤2002,146」においてさらに両者の差異を重視しているが、いずれの論考においてもなお我々がここで区別した意味の内容的同一性と時間の形式的な同一性を区別するに到っていないように思われる。斎藤の「現象学」においてその基底におかれる「現象」は、「何かとして」現れるものといわれ、「自己同一的」なものとされる「斎藤2002,147」。しかし、我々はそうした意味的に同一な「何」以前に時間の形式的な同一性が指定されなければならないと考えるのである。「現象」が「何」かとして現れる前に、形式的な把持がなされることですので、時間は「流れる」といわずにはならないのだ。

(3) 「内容」と「形式」という対概念は、それ自身で一人歩きした意味を持ちうるものではあるが、本論文中の使用はまずもって次のようなフッサールの言に準拠している。後述するように、フッサールは、『経験と判断』の中で発生の問題が時間の形式的同一性を前提としているといながらも、「だが、内容なき形式はなものでもない。内在的に持続する所与は内容の所与としてのみ持続する」[Eu,76]としながら、意味内容の持続としての具体的な時間の流れを考察しようとしていたのであった。「内容」と「形式」とは、本論において、時間の形式とその流れの中にある具体的な流れの内容を意味することになる。

(4) 初期時間論のテクストクリティーク上の論点は榊原哲也氏の見通し[榊原1988][榊原1989]によった。

(5) 確かに、フッサールの時間位置をめぐる議論は必ずしも明らかではない。『内的時間意識の現象学』においても、例えば、早い時期（一九〇五年）に書かれたとされる部分では、時間位置が「感覚」によるとされているのである。「同じ感覚もいまと別のいまとは異なるのである

り、しかもそれは絶対的時間位置に対応する現象学的差異である。感覚は『これ』の個性性の源泉であり、したがって絶対的時間位置の源泉でもある」[X,66]。しかし、同じ感覚内容でも時間位置によってこととなることと、まさにその感覚が絶対的時間位置の源泉であるとするこの間には循環があり、この限りではなぜ時間位置が付与されるのかわからない。しかるに、アイグラーは、これを常に今に存する超越論的主観性がその作用によって捉えられた「今—存在」が常に異なることを根拠に説明しようとした。感覚内容ではなく主観性の作用によってとらえられた「今—存在」の時間的差異が時間位置の源泉であると説いたのである[Eiger,100]。しかし、「貫4」が指摘したように、それでもなおいくつかの問題点がのこるわけで、とりわけ超越論的主観性という「今—存在」を規定するものの内実がアイグラーにおいては明らかではないように思われるのである。我々は、絶えざる今における把持に時間の形式の原点をおくことについては同意するが、その時間位置は、縦の志向による不断の自己合致によつてはたされる意識の「一性」に由来するものだ主張したい。

(6) 縦の志向による非対象的な総合については[Bernet,49f]を参照。デリダによるフッサール批判を念頭におきつつ、ベルネは意識流を対象的な総合ととることが現象学の形而上学的な解釈に直結してしまうとした。

(7) 受動的連合によつて構成されるとされるこうした対象の同一性は「最下位の総合として内的時間意識の中での総合がなされていることを前提としている。時間意識の総合は、他の一切を必然的に結合する最下位の総合なのである。」[Eu,75; vgl. Beilage I]

(8) [Held,92]

(9) 再想起によって対象の「何」が確定されるとはいえ、その意味規定の連関はすでに全過去のうちにおける受動的な重なり合いによって準備されていると考えなくてはならない。再想起とは、アモルファスな全過去うちから「何」を確定する働きに他ならないのであり、その確定されるところの内実は全体のうちの重なり合いによって準備されているのである。

(荒谷大輔・あらや だいすけ・東京大学)

生と言葉——ミシエル・アンリの言語論——

川 瀬 雅 也

はじめに

ここでの考察が目指すのは、まず第一に、『顕現の本質』や『身体
の哲学と現象学』においてすでに素描されつつも十分には展開されて
こなかったミシエル・アンリの言語論を、「言葉と宗教…神の言葉」⁽¹⁾、
『我は真理なり』⁽²⁾の第十二章「神の言葉、聖書」、そして、「実質的現
象学と言語（あるいは、パトスと言語）」⁽³⁾などのテキストを通して明
からにすることであり、第二には、そうした言語論という枠組みを通
して、アンリの存在論の核心である内在の根源的なあり方を、彼がし
ばしば内在に対置させる超越との関わりにおいて明るみに出すこと
である。アンリの存在論は、超越を基づける次元としての内在を提示す
るという点で、その初期から現在に至るまで一貫しているが、しかし、
内在がそのうちにいかなる超越の契機も含まないものとされる以上、
本質的に異質な二つの次元がいかに関係するのか、あるいは、内在か
らいかにして超越が生み出されるのかという問題が残るのであり、こ
こでは、この問題に言語論という側面からアプローチしようとするの

である。内在のうちにその本質を持つ言葉がどうして「見せること」
としての超越の働きでもありうるのか。言葉の本質の探究はわれわれ
を存在の根底へと導くであろう。

1 世界の言葉と生の言葉

アンリは、上にあげた言葉についての三つのテキストにおいて、「世
界の言葉」(parole du monde)と「生の言葉」(parole de vie)を区別す
る。アンリが「世界の言葉」ということで理解するのは、さしあたり、
「人間達の間で使われている言葉」(PRI3)、「人間の言葉」
(PRI3I, MV272)であり、それは、あらかじめ存在している事物に名
前を与えることによって、それを記号的に操作する手段であり、道具
であるとされる(PRI3)。だが、アンリは、『言葉への途上』におけ
るハイデガーの考察にしたがって、こうした言葉の道具的機能をその
現象学的本質へと送り返す。「語は…もはや、すでに現前させられて
そこにある何かに名前を与える道具、つまり、目の前にあるものを提
示する手段であるだけではない。反対に、語がはじめて現前

(Anwesen)、『すなわち存在を与えるのであり、そのうちにおいて何かが存在者として現れるのである』(PL20)。ハイデガーにおいて、言葉とは、『現前するものの現前』(Anwesen des Anwesenden, US237, PL20)、『存在者の存在を与えるものであり、言い換えれば、存在者がそのうちではじめて存在者として現れることのできる存在論的地平、外在性の場としての世界を開く働きなのである』。

しかし、アンリは、こうした「世界が現れること」(l'apparaitre du monde, PL20)としての言葉、『すなわち「世界の言葉」に次の三つの特徴を認めている。(1)「世界が現れること」がその世界のうちで現れる存在者とは異なるように(ibid)、世界の言葉もそれが語っているもの、それが現前させる存在者とは異なる(PL21)。(2)「世界が現れること」が世界のうちで現れる存在者に無関心であるように(PL20)、『世界の言葉もその指示対象に無関心である(PL21)。(3)「世界が現れること」は世界のうちで現れる存在者の實在性を定立することができないが(PL20)、それと同様に、世界の言葉もそれが語る存在者の實在性を含んでいない(PL21)』。アンリによれば、こうした三つの特徴のうち、初めの二つの特徴は三つ目の特徴に由来する(ibid)。すなわち、『世界の言葉がその指示対象と異なり、それに無関心なのは、世界の言葉が、それが語るものの隠蔽を取り去る(dévoiler)だけで、決してその實在性を生み出すことがないからであるとされるのである(PL22)』。ハイデガーが分析したように、『世界の言葉、例えば、トラークルの『冬の夜』という詩は、『降る雪』、『夜の鐘』を語ることによって、われわれがただ詩を読んでいるだけであるにもかかわらず、それらを現前へともたらず。しかし、そこで現前へともたられた諸事物は、この部屋のうちに実在的に場所を占めているのではない(US21)』。

「それらは現前しているが、一種の不在のうちに現前しているのである」。詩の言葉に限らず、あらゆる世界の言葉は、それが「世界が現れること」であるかぎり、事物を不在のうちに現前させるのであり、事物からその實在性をはぎ取ることによって事物を存在させるのである(PL22, MV274, PR133-134)。世界の言葉によって語られたもの、『世界が現れること』のうちに現前へともたられた存在者は、その實在性を剥奪された非実在的な「イメージ」(MV273, PR133)として与えられるのである。

さて、こうした世界の言葉、『世界が現れること』に對置されるのは、『生の言葉』、『生の開示』(révélation de la vie)である。アンリが、『顕現の本質』以来、絶えず主張してきたのは、『世界が現れること』には還元されない別の「現れること」、つまり生の開示であつたが、この生の開示とは、『世界が現れること』のように、世界という外部において、『現れること』とは異なる「現れるもの」を見させる(faire voir)働きではなく、この「現れること」がそれ自身に現れることであり、開示するものが同時に開示されるものである「自己開示」(auto-révélation)なのである。そして、アンリが『生の言葉』として理解するのは、まさにこの生の自己開示のあり方にはかならない。「生が開示する仕方とは、生が話す仕方である」(PL25)。生が、自己開示、『自己感得』(épreuve de soi)として、自己自身にしか関わらず、決して自己の外へ出ないかぎり、生が語るのは生自身であり、生は決して志向的に他の指示対象をめざすことはない(ibid)。アンリが『生』と呼ぶのは、あらゆる志向性を可能にする超越の運動が絶えず自己へ到来することによって、自己の實在性を発生させている(générer)プロセスであり、まさに、このプロセスが生言葉であるかぎり、生の言葉

とは實在性の發生(génération)」、あるいは、自己の發生であるとされるのである。生の言葉とは、それが自己の實在性の發生であるかぎり、まさに「自己發生」(auto-génération, PL24)」、あるいは「自己性」(ipseité, Ibid)であり、生は自らを語ることによって、自らを実効的に(effectivement)存在へともたらしめているのである。

だが、こうした生の言葉とは具体的にはいかなる言葉なのであろうか。アンリによれば、それは語も意味も、シニフィエもシニフィアンも含まず、通常の意味での指示対象や、話者、対話者というものも持たない(PR131, MV272)。それは「情感性」(affectivité)であり、「パトス」(pathos)である。「パトスとは、生がその根源的な自己開示において自らを現象化する現象性のあり方を指し示している」(PL26)。アンリが情感性、パトスということの意味するのは、生の絶えざる自己到来、その「自己触発」(auto-affectation)によって、自己自身を苦しめつつ被り(souffrir)、楽しみつつ受け入れている(jouir)生のあり方であり、生の言葉とは、こうした自己の苦しみ(souffrance)」、自己の享受(jouissance)として、絶えずそれが語る自己を實在化させているのである。世界の言葉が、語ることによって語られたものの隠蔽を取り除くだけで、決して語られたものの實在性を定立できず、むしろ、語られるのに先立つ語られるものの存在を前提せざるをえないのに対して、生の言葉は、「それが語るものの實在性を発生させる」のであり、「自らを感得することによって、自己自身の實在性を発生させている」(PL26)とされるのである。

2 聖書と生

だが、アンリは、以上のように世界の言葉と生の言葉を区別することによって、当然のことながら、二つの言語体系を区別しているわけではないし、何か構造の異なる二つの言語を想定しているわけでもない。われわれが日常的に用いる言語は人間の言語、世界の言語であり、他に言語がない以上、われわれが生を語る手段もこの世界の言語以外にはないのである。だが、生とは、世界の言葉を可能にするものとして、決して世界の言葉によつては開示されない。では、世界の言葉は、決して世界という外在性のうちには現れてこない生をいかにして語るのであろうか。

アンリは、この問題を、彼のキリスト教の哲学という枠組みにおいて、聖書の問題として考えている。アンリによれば、聖書は、それが神の由来を持つという点で他のテキストとは異なる(MV269)。聖書において語られるキリストの言葉は神の言葉であり、アンリの解釈では、キリスト教における神とは生にはかならず、そうした意味で、聖書は神の言葉を語ることによって生を語っているのである。だが、この神の言葉、生の言葉を語る聖書の言葉は「人間が語る言葉に似ており」(MV269)、「語や意味で構成されている」(PR130)。つまり、聖書の言葉とは世界の言葉にほかならず、どうして、聖書においては、世界の言葉が神や生を語りうるのかが問題になるのである。こうした問いに対するアンリの答えは、聖書の言葉は生の言葉である、というものである⁵⁾。アンリによれば、聖書の言葉の本質は、そして、さらに一般化すれば、世界の言葉の本質は、生を語ることなのであり、言葉とは本来的には生の言葉なのである。

こうしたアンリの考えは彼の絵画論に端的に表れている。アンリがカンディンスキーの絵画論によりながら明らかにするのは、絵画が決して「見えるもの」としての世界を描くのではなく、「見えない」生を描くことである。しかし、そこには、いかにして「見えない」生を色や形などの「見える」要素で表現するのかという問題が浮かび上がってくる。この問いに対するカンディンスキーの答えは「諸要素は深い意味で抽象的であり、また、形そのものが『抽象的』である」というものである。アンリによれば、色や形などの絵画の要素は「見えない生——内部性——によって、そして、それによってのみ規定されるのであり、決して世界によって規定されるのではない」(VIV4)。つまり、絵画における形や色は世界の中の存在者に結びついているのではなく、生に結びついているのであり、そのかぎりで抽象的なのである。あらゆる絵画の要素は、究極的には世界と無縁なのであり、それは、それが持つ「情調性」(tonalité affective)、パトスによって、生のあり方そのものを表現しているのである。要素は、それが世界の中で持つ意味から切り離されるならば、それ独自のパトスを示すのであり、このパトスによって生を表現するのが絵画なのである。だが、先に見たように、パトスというのは生のあり方そのものである。したがって、これは、決して、要素のパトスによってそれとは別の生を表現するという意味ではなく、生が、その本質にしたがって、要素のうちに現前しているという意味なのである。要素とは「生のあり方」(mode de la vie)であり、「生き方」(mode de vie) (VIV209)であって、生と一つのものである。

さて、こうした絵画についての考察から言葉についての考察を振り返るならば、なぜ、聖書が、そして一般に、世界の言葉が生を語るこ

とができるのかが理解できるであろう。言葉が世界の言葉として現れるのは、それが世界における指示対象との関わりにおいて、言い換えれば、世界の外在性において現れてくるからであり、言葉をそうした「外的局面」から切り離し、その「内的局面」、「内的開示」(VIV143)に還元するならば、言葉とは「生のあり方」としてのパトスにほかならないのである。さらに、われわれが聖書を読むことによって、あるいは、絵画を見ることによって、そこに生のパトスを捉えることができるのは、われわれが、「生けるもの」(le vivant)として、われわれ自身のうちで生の言葉が話すのを聞いているからであり、絶えず自己自身の生を感得しているからなのである。聖書の言葉とわれわれのうちに生との自己感得が聖書の言葉として現前しているのであって、そのかぎりにおいて、聖書の言葉は生を語ることができるのである。そして、同じことは、あらゆる人間の言葉、世界の言葉についても言えるのであり、それも、その「内的開示」においては、生の自己発生を指し示しており、そのかぎりにおいて、それ自身の実在性を持つことができるのである。

3 生の両義性

だが、生が、その本質にしたがって、あらゆる言葉に現前しており、言葉の本質が生という言葉であるならば、どうして言葉がもつばら世界の存在者を意味し、生を無視するということが生じるのであろうか。言い換えるなら、本来、生の言葉であるあらゆる言葉がどうして世界の言葉でもありうるのであろうか。この問題を考えることは、同時に、

アンリの存在論において、いかにして内在から超越が生み出されるかを考えることであり、アンリの理解する内在の根本構造を探究することなのである。

アンリによれば、あらゆる言葉の本質は生の言葉である。したがって、世界の言葉の可能性も生の言葉のうちに求められなければならないであろう。すでに見たように、生の言葉は、そのパトスにおいて、自己自身について語る。だが、「あらゆる言葉が誰かに差し向けられ」(MV282)、「あらゆる言葉が聞かれなければならない」(PR151)かぎり、生の言葉も決して例外ではない。生の言葉は、われわれに差し向けられ、われわれに聞かれるのである。だが、生の言葉を聞く人間は、人間の会話における対話者のように、差し向けられる言葉に先立って存在していたのではない。人間は、まず存在していて、生の言葉が差し向けられるのを待っていたのではないのである。「誰も言葉以前には、言葉が話す以前にはそこにいない」のであり、「言葉はそれがめざす人生を生ま出すのである」(MV282)。「生けるもの」としての人間は、生の言葉を語る「絶対的生」以前にはありえず、むしろ、この絶対的生によって、すなわち、その「生きる呼びかけ」(appel à vivre, l'ide)によって生きることができるのである。生とは、その本質からして、絶えず自己到来としての言葉なのであり、その言葉、その呼びかけを聞き、それに答えることが、人間の「誕生」にはかならないのである(MV283, PR154, PL28)。人間が生言葉以前には存在せず、生の言葉が人間を生み出すとされたのはこうした意味においてなのである。

だが、生の言葉を聞き、「生きる呼びかけ」に答えることが、人間の誕生、人間が「生けるもの」として生きるための条件であるならば、

人間は、決して、生の言葉を聞いたり聞かなかったり、あるいは、呼びかけに答えたり答えなかつたりすることはできないであろう。「呼びかけに答えるためにも、適した聴取によって呼びかけを聞くためにも、さらには、この呼びかけから耳を背けるためにも、生けるものは常に遅すぎるのである」(MV285)。「生けるもの」が「生けるもの」であり、人間が人間であるかぎり、彼はすでに生の言葉に答えているのであり、私が生きているかぎり、「私は絶えず私の誕生の音を聞いているのである」(PR154, MV283, PL28)。生のうちにおける私の誕生は一つの過去ではあるが、しかし、それは表象や想起や思惟によって、すなわち、時間によってそこへと立ち戻ることのできる過去ではなく、そうしたものでは決して追いつくことのできない「すでに」(un déjà)であり、「絶対的過去」なのである(PR143)。したがって、それは「思い出せないもの」(l'immémorial, PR143, MV290)であり、そうした意味で「乗り越えられない忘却」(Oubli insurmontable, PR143)であるとされる。だが、私は、私の誕生を決して思い出すことができないにもかかわらず、絶えずその音を聞いている。生における私の誕生は、世界における人間の経験的な誕生とは異なり、「決して過ぎ去らない」(PR145)のであり、私が生けるものであるかぎり、生は絶えず私のうちに現前し、私のうちで語っているのである。生は生けるものに先行しているが(PR143)、しかし、生けるものは決して生から切り離されないものであり(PR149)、生は、生けるもののうちで絶えず生きており、生けるものが生けることを可能にしているのである。生が、生けるものにとつて「絶対的過去」であるかぎり、生けるものは決して生を思い出すことはできないが、しかし、「思い出すことのできないものとは、まさに、忘れることのできないものなのである」

(PR151)。生とは、人間にとって、生けるものにとって、「思い出せないもの」、「忘却」であると同時に「忘れられないもの」(「Inoubliable, Ibid」である。人間は、それ自身の生の条件としての生の言葉を絶えず聞きつつ、それが「思い出せないもの」であるがために、それを忘却してしまうのであり、そのようにして生から目を背けてしまうのである。人間は生を思い出すこともできなければ、忘れることもできないのであり、そうしたことから、アンリは「生とは両義的である」(PR159, MV290-291)と主張するのである。

さて、こうした生の両義性についての考察から、われわれは先の問いに一応の答えを出すことができるであろう。言葉の本質が生という言葉であるなら、どうして言葉がもつばら世界の存在者を意味し、生を無視することがあるのか。あるいは、本来、生の言葉である言葉がどうして世界の言葉でもありうるのか。この問いへの答えは生と人間の関係のうちに存しているように思われる。生が人間の条件であるかぎり、人間のあらゆる活動は生によって規定されている。したがって、そうした意味では、人間の言葉の本質は生の言葉であり、人間は語ることによって生を表現しているのである。しかし、そのようにして人間が語る生は「思い出せないもの」であり、忘却でもある。あらゆる人間の言葉は、その本質を生という言葉のうちに持つにもかかわらず、この生の本質が忘却でもあるがために、それはもつばら世界の存在者を意味するものとして現れてくるのであり、世界の言葉として現れてくるのである。生から切り離された言葉は、世界にその関心を向けるのである。世界の存在者をその指示対象とするのである。結局、言葉が生、生の言葉であると同時に世界の言葉であるのは、すなわち、生の開示であると同時に世界の開在性であるのは、人間の本質であり、言葉の本

質である生のうちにその根拠を持つのであり、生の両義性に基づくと考えられるのである。

4 内在における自己破壊と超越

だが、すでに述べたように、上のような問い、すなわち、本質的に生の言葉である言葉がどうして世界の言葉でもあるのかという問いに対して、生の両義性で答えることは「一応の答え」でしかないように思われる。なぜなら、この答えはさらに、なぜ生が両義的なのかというより根源的な問いを喚起せずにはいないからである。だが、そうした問いに対しては、もはやアンリの言葉についての三つのテキストのうちにその明確な答えを見いだすことはできない。そこで、われわれは、「なぜ生は両義的なのか」というより根源的な問いに答えるために、『精神分析の系譜』に見られるアンリのニーチェ論(第七章、第八章)を検討する。この検討を通して、われわれは、言葉の本質の探究が内在の根本構造へと行き着くことを確認するであろう。

アンリによれば、ニーチェは、生の二つの本質的特徴である内在と情感性を徹底的に考え抜いた思想家である⁹⁾。だが、内在や情感性を本質とするのは生だけではない。アンリに従えば、存在そのものが、その本質を内在や情感性のうちに持つのであり、ニーチェにおいては、存在は生として、さらには力として理解されているのである。ニーチェが「力への意志」と呼ぶのは、この生 \parallel 存在 \parallel 力であり(Cf. GP55)、アンリはこの「力への意志」の本質を情感性のうちに捉えているのである。だが、情感性とは、存在 \parallel 生 \parallel 力が絶えず自己を感得し、自己を抱きしめていることにほかならない。存在 \parallel 生 \parallel 力は、自己を触発

しつつ自己増大する運動において、絶えず自己自身へと到来している
のであり、アンリは、ニーチェの「同一なるものの永劫回帰」(GP268)
を、こうした存在Ⅱ生Ⅱ力の絶えざる自己到来として、すなわち、内
在として理解しているのである。

さて、存在Ⅱ生が力として理解されたことから、ニーチェはこれを
「強者」と呼ぶのであるが、しかし、この強者の力は決して他の力に
対して相対的な力ではなく、あらゆる個々の力に先立ち、それらに偏
在する絶対的な「超力」(hyperpuissance, GP256)であり、ニーチェ
においては、存在そのものがこの超力として理解されているのである。
だが、ニーチェは、この「強者」に対して「弱者」を認める。つまり、
この超力に対する反動(réaction)としての「弱さ」を認めるのである
(GP260)。しかし、存在そのものが本質的に超力であり、「力への意
志」であるかぎり、この弱さは決して何らかの外的な規定として理解
されるものではないし、また、弱さをも含むあらゆる力の本質が超力
にあるかぎり、この弱さを「劣った力」として理解することもできな
い。したがって、弱さは強者の核心に、すなわち、存在Ⅱ生の本質と
しての内在のうちに認められなければならないことになる。アンリに
よれば、ニーチェは、この弱さを存在Ⅱ生の「自己破壊」(auto-
destruction)、「自己否定」(négation de soi)として理解する。存在Ⅱ
生の弱さは、「内在の断絶」として、強さの核心に現れるのであり、「生
に否と言うのは生なのである」(GP269)。だが、こうした自己破壊
の企ては挫折せざるをえない。なぜなら、存在Ⅱ生とは絶えざる自己
への到来であり、したがって、自己破壊の企て、内在の断絶の企ても
絶えずそれ自身に感得されており、そのかぎりでは、この企てそのもの
は決して自己から切り離されることがないからである。弱さは、内在

において、自己との絆を切り離そうと試みるその瞬間に、再び内在に
取り込まれることになり、自らを破壊しようとするその瞬間に、自ら
を増大させることになるのである。したがって、そうした意味では、
弱さとはもはや弱さではなく、強さにはかならない。弱者は、その弱
さの根底に絶えず超力を携えているのであり、自己破壊のただ中にあ
っても、絶えず自己自身に結びついているのである。アンリは、こ
うした内在の構造を「弱さと力の不可思議な重なり合」(GP273-274)
と呼ぶ。しかし、これはまさに、先に見た「生の両義性」を意味して
はいないであろうか。弱者というのは、自らの強者としての条件を「忘
れている」者である。「生は忘却である」(GP257)がゆえに、弱者は
自らの本質に逆らい、自己破壊を企てる。しかし、この弱者もその根
底においては絶えず超力に結びついている。すなわち、弱者は「記憶
の意志」(GP260)を持ち続けるのであり、内在としての自らの本質
を「忘れることができない」のである。だからこそ、自己破壊の企て
は挫折に終わらざるをえない。これが、アンリがニーチェに従って描
き出す生の両義性である。存在Ⅱ生Ⅱ力とは、自己増大であると同
時に自己破壊であるものとして両義的なのである。

では、こうした生の両義性、あるいは内在の両義性は何に由来する
のか。言い換えれば、「自己を破壊するという常軌を逸した企てはど
こから生にやって来るのか」。アンリによれば、それは「苦しみ」
(souffrance)からである(GP274)。何度も言うように、生とは絶えざ
る自己への到来、永遠の自己回帰であり、「自己を被ること」(se
souffrir soi-même)にはかならない。生は、決して逃れることができ
ないという仕方では、自己に襲われているのであり、自己の重みに押し
つぶされているのである。ここに生の「苦しみ」がある。生は、この

苦しみのために、つまり、苦しみから逃れるために、自己との絆を断ち切ろうとするのであり、内在の断絶、自己破壊を試みるのである(GP280)。自己自身の重みに絶えられなくなった者は、その重み、その苦しみを軽減するために、自己から目をそらし、外部へ、あるいは、他者へ目を向けて、そこに自らの苦しみの原因を求めるのであり、外部や他者を自己の苦しみの張本人に仕立て上げるのである。アンリによれば、ニーチェが「ルサンチマン」と呼ぶのはこうした事態にほかならなう(GP280, 315)。しかし、このルサンチマンそのものは、弱さが内在から切り離されえなかったように、決して自己という重荷を下ろすことができない(the pouvoir se décharger de soi)。ルサンチマンの存在、その実在性は、その自己感得、自己触発のうちにあるのであり、したがって、ルサンチマンとは、自らが被る内容の「非実在的なイマージュ」を「前に運んでいる」(produire)にすぎず、それを外部性のうちで「表象」しているにすぎないのである(GP316)。内在の断絶、自己破壊とは、自己に背き、外部性を立てることであり、世界を開くことにほかならない。そして、この開かれた世界のうちに非実在的なイマージュが投影されるのであり、そのようにして存在者が現象するのである。したがって、内在の断絶とは「脱一立」(ex-stasis)、「脱自」(ekstase)にほかならず(GP312)、アンリが内在に對置する超越にほかならないのである。だが、ここまで見てきたように、この脱一立、この超越の起源は「苦しみ」のうちにある。すなわち、「自己を被る」という内在の本質構造のうちに存するのである。生は、内在において、自己を被り、自己に苦しめられると同時に、その苦しみから、したがって、自己自身から逃れようとするのであり、自己を被ることと自己を逃れること、自己感得と自己破壊とは同じ根を持つ

である。生は、内在というその本質構造のうちに自己破壊の危険を抱えている。そこには、「人を内側から脅かす危険」(GP320)があるのであり、内在とは「脱自的裂開」(déissance extatique, GP 312)、「脱自的炸裂」(éclatement extatique, GP313)の可能性そのものである。超越は、内在の本質構造から生み出されるのであり、内在のうちにその起源を持つのである。内在も超越も、その究極の可能性の条件を自己触発、自己感得のうちに持つのであり、内在と超越は「同時に生まれ、同時に死ぬのである」(GP313)。

さて、こうした考察から、われわれは、先に立てた問い、すなわち、本質的に生の言葉である言葉がどうして世界の言葉でもあるのか、という問いに対して「決定的な答え」を与えることができるであろう。アンリが生という言葉として言い表すのは、内在における自己感得、自己触発にほかならない。生は、語りつつ、自ら語るのを聞いているのであり、それは根源的に自己聴取なのである。だが、この自己聴取、自己触発とは、自らを苦しみつつ被ることにほかならず、したがって、この苦しみから逃れること、自己との絆を断ち切ることにほかならない。生は、それに本質的な内在の断絶、自己破壊によって、自分自身に耳を傾けることをやめ、世界に耳を傾けるのであり、本来、自己自身を語っている言葉を、世界を語る言葉として、すなわち、世界の言葉として理解するのである。世界の言葉は、内在としての生の言葉の自己破壊に由来するのであり、だからこそ、本質的に生の言葉である言葉が世界の言葉でもありうるのである。しかし、世界の言葉が、生の言葉の自己破壊、その隠蔽、忘却であるということは、逆説的にも、世界の言葉こそ、生の言葉へ導く道であるということを意味している。なぜなら、生の言葉を「思い出せない」ということは、生の言

葉を「忘れられない」ということだからであり、生の隠蔽とは生の源——開示 (Arch-Revelation) にほかならないからである (cf. GP329)。聖書の言葉が生や神について語ることができ、絵画の要素が生を表現することができるのは、それらが生を隠蔽する可能性そのもののうちに、生を開示する可能性が秘められているからであり、それらが生を隠蔽する力、すなわち、ニーチェの言う「弱さ」が生を超力によって養われているからなのである。アンリにおいては、生の言葉がその本質からして世界の言葉であり、世界の言葉がその本質からして生の言葉であるという奇妙な風景が現れる。そこには、世界の言葉と生の言葉のあるいは、世界の開在性と生の開示の「不可思議な重なり合い」があるのであり、アンリが「内在」という言葉で表現するのは、そのうちに生の開示と世界の開示の可能性を含み持ったこの「不可思議な重なり合い」のことなのである。

注

- (1) Michel Henry, «Parole et religion: La parole de dieu», in Michel Henry, Paul Ricœur, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien, *Phénoménologie et Théologie*, Critérion, 1992. 以下、本書からの引用はPRと略記する。
- (2) Michel Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, 1996. 以下MVと略記。
- (3) Michel Henry, «Phénoménologie matérielle et langage (ou: Pathos et langage)», in Michel Henry, *L'épreuve de la vie*, sous la direction d'Alain David et de Jean Greisch, Cerf, 2000. 以下PLと

略記。

- (4) Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Gunther Neske, 1997. S. 227. 以下USと略記。
- (5) 「人間の言葉において、これらの意味「それが意味するものの实在性をそのうちに含んでいない意味」を構成し、これらのテキスト「聖書」を書き取った言葉は、生の言葉である。」(PL33)
- (6) Michel Henry, *Voir l'invisible, sur Kandinsky*, François Bourin, 1988. p.65. 以下VIVと略記。
- (7) 「生は、それ自身の本質にしたがって、芸術のうちに現前している」(VIV209)。この言葉に見られる生と芸術の関係は、絵画における生と要素の関係とパラレルに考えられている。
- (8) 「もし芸術の内容が生ならば、生は、いずれにしろ、芸術なしに、芸術に先立って存在するのだから、いったい芸術は何の役に立つというのであろうか。だが、もし生が芸術にその唯一の考えられうる实在性、その唯一の内容を与えるならば、一方に芸術があり、他方に生があるということにはならない。実際、芸術とは生のあり方であり、それゆえ場合によっては、生き方なのである」(VIV209)。この言葉についても注(7)と同じ指摘ができる。
- (9) Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse, Le commencement perdu*, P.U.F. 1985. p.249. 以下GPと略記。
- (10) アンリは、ほうした事態を「」の見えないもののうちにおける見えるものの誕生、また、見えないものによる見えるものの産出」(GP327)と言っている。「」での「見えないもの」とは内在を意味し、また「見えるもの」とは超越を意味するものと考えられる。

付記…本研究は、日本学術振興会特別研究員(PD)として、科学研究費補助金(特別研究員奨励費)の支給を受けて行われた研究成果の一部である。

(川瀬雅也・かわせ まさや・日本学術振興会)

形式的存在論の現在

齋藤 暢 人

0.

エトムント・フッサールが『論理学研究』第三研究において展開した全体部分論は、今日、現代形而上学の重要な一分野の先駆的業績として諸研究者の注目を集めている。本稿では、はじめに今日の研究状況を概観し(1)、次いでフッサールが提出した理論の特徴を具体的に考察する(2、3)。そのうえで「形式的存在論」というプログラムの射程を、ある問題を手引きに考慮して結論としたい(4)。

1.

全体部分関係の形式的分析という課題は、今日ではメレオロロジー mereology なる独立した学問分野を形成するに至っている。メレオロロジーの最初期の形態は、(その名称も含めて)ポーランドの論理学者レスニエフスキ Lesniewski によつて与えられたが、ネルソン・グッドマン等によつて一階述語論理の範囲内で個体計算 calculus of individuals として定式化されたシステムが今日最も広く流通している⁽¹⁾。このようなメレオロロジーの展開に時期的に若干先行するフッサールの

『論理学研究』第三研究が、やはり全体部分関係の形式的分析を主題としている以上、これが現代的なメレオロロジーの先駆とみなされるのは自然な帰結におもわれる。

しかし、正確な問題設定のためには、両者の違いの認識は必要である。現在、メレオロロジーには様々なヴァリエーションが知られているものの、いずれもフッサールが提示した「基づけ Fundierung」概念に当たるものを含まない。つまり、基づけはメレオロジーの概念に還元不可能であり、実のところフッサールの理論はメレオロロジーの真の拡張とみなされるべきなのである。

この点をさらに明確にしよう。いわゆるメレオロロジーの特徴は外延性である。これは、メレオロロジーの建設者たちの哲学的な信念であった唯名論に呼応している。これに対して、基づけと融合したかたちで提示されたフッサールの理論にとつて、必然性の概念は不可欠である。フッサールは基づけられているということを、何ものかの存在なしにはありえないこと、補足を必要とすることと定義するからである⁽²⁾。したがってフッサールの理論は内包的である。また、この補足必要性を、フッサールは「本質によつて」要求されるものと考えている⁽³⁾。このよ

うな彼の哲学的立場は唯名論的であるところか、むしろ実念論的であるとさえ言えよう。したがって、フッサールの理論がいわゆるメレオロジーよりも多くの主張を含んでいるという先の主張は、論理的な観点から明らかであるばかりでなく、その背景にある形而上学的立場を考慮することによっても検証されるようにおもわれる。

メレオロジー自体に拡張の動きがないわけではない。一般的動機としては、例えば、「接触する」という関係、「境界」という概念等はトポロジ的であり、メレオロジ的概念では定義できない、それゆえ空間表象の十分な分析にはメレオロジのトポロジの拡張は不可欠である、といった議論がありえよう。近年メレオトポロジ（*Meero-topology*）なる研究分野が登場した背景にはこのような思想がある⁽¹⁾。

これに対して、フッサールの立場からメレオロジを拡張する動機としては、例えば次の諸点を考えることができる。まず、メレオロジでは部分が緊密に結合した個体と部分の単なる集積とが区別されない。したがって、メレオロジではフッサールが意識現象の重要な特徴のひとつと考えた「プレグナントな意味での全体」を定式化できない。また、メレオロジでは「異なるものは部分においても異なる」が成り立つ。フッサールは色と延長の関係にある種の「部分」関係とするが、これを単に外延的な関係とみると色と延長が同一であることになり、不合理である。フッサールが導入した基づけは、このような問題を処理するための手段であったと考えられよう。それによって部分の關係がさらに詳細に分析され、その配列の仕方などが問題とされるに至る以上、フッサールの全体部分論は、メレオロジの枠を越え、トポロジ的領域に接近してゆくことになる。このような事情を考慮して、今日では一般に、フッサールの基づけをトポロジ的概念とみ

なす傾向が生じている。

2.

これまでのところから、基づけの導入によってメレオロジの問題を克服する可能性が期待されよう。本節では、フッサールの議論に即してこれを幾つかの側面から検証してみたい。

だが差し当たり、フッサールの理論の一般の特徴に関して、若干の注意点を指摘しておこう。フッサールの存在論が本質に訴える実念論的傾向をもつことにはすでに触れたが、これは基づけ関係の解釈にあたっては十分考慮されねばならない。そもそも基づけ関係は、基本的には類や種同士の関係として理解されるべきものとされている⁽²⁾。しかし理論の特徴が最もよく現れているのは、さらに個体同士の関係がこれによって統制されているとされるところであらう（この主張に関する問題は3.において検討する）。

そこでわれわれは、サイモンズに倣って、基づけを個体的基づけと形相的基づけに区別して考えることとする⁽³⁾。また、ファインによれば、フッサールの理論はたしかに形相的基づけを基にして組み立てられているが、個体的基づけに論理的な骨格は十分現われている⁽⁴⁾。それゆえ、まず個体的基づけについて考え、その後、形相的基づけについて検討することにした。

断片化

はじめに、個体的基づけの典型例として「断片化（*Zerstückung*）」という技法に関する問題をとりあげる。まずフッサールの議論をみてみよう。

いかなる断片も同一なものとして共有しない断片は、相互に排他的な（離接的なdisjunct）断片と呼ばれる。全体を複数の相互に排他的な断片へと分割することを、その全体の断片化という。そのような二つの断片はまだ同一の契機を共有することがありうる。つまり、共通の境界は分割された連続体の隣接する断片にとって同一の契機である。断片が切断されている、といわれるのは、断片が…もはや契機すらもないとき、である。

この断片化の意義は、様々な内容が複雑に重なり合って独特の興行きを呈示するに至った現出の構造を分析可能にするところにある。第三研究に先行する第二研究の課題が連合説によって抽象觀念の成立を説明する経験主義者の理論への批判に充てられているという文脈を考慮すれば、このことは明らかであろう。

引用から明らかなように、この手法の有効性は、それが境界に関する問題をどのように解決しうるのかをみることによって確認されるようにおもわれる。全体が分割されて生じる複数の断片の相互関係はどのようなものなのであろうか。フッサールが頻繁にとりあげる視覚野を考えると、たとえば、全体としての視覚野を二分する境界は、どちらか一方に属するのであろうか、双方に属するのであろうか、それとも、そもそも境界などというものは措定されるべきではないのであろうか。

こうした問題を、ここでは「境界問題」と呼ぶことにする。この問題に対するフッサールの答えは、先にみたとおり、境界をその背景の非独立的部分であるとすれば、われわれは境界が現出の場面全体のなかでどのようにに振舞うのかを構造的に理解できる、というものであったようにおもわれる。

しかし、ファインによれば、この議論には欠陥がある。^⑨「ある全体の何らかの断片であり、かつその全体の任意の二つの部分に共有されるような部分」が存在することが示されるからである。これに対してカサリは、フッサールがdisjunctであることを二通りに区別していると考え、フッサールの意図した結論を導くような解釈を与える可能性を示唆している。彼によれば、フッサールは、部分を共有しないものでも契機を共有することがありうるとして、断片化によるdisjointednessとさらに強いdisjointednessを区別し、連続体を、断片化は許すが強い断片化は許さないもの、と考えていることになる。^⑩

しかしながら、境界問題は境界概念それ自体のパラドクシカルな性格に由来すると考えることもできよう。カサティとヴァルツイによれば、境界問題の取り扱いにあたっては、境界を単なる言い回し（acon de parlerの所産とみるか、あるいは真正の存在者として認めるかの二通りの選択肢がある）^⑪。

前者の方針には、境界を知覚できるということがそもそも疑わしくおもわれるゆえに、われわれの直観に訴えるものがある。^⑫しかし、この方針のもとでは（境界は存在しないので）開核と閉包の区別が理解できなくなることも、また、本来別々の二つのものが接触するときに成り立つような連接性contiguityと、本来一つだったものが二つに区分されるときに成り立つような連続性continuityの区別ができなくなることも、以上二点の望ましくない結果が帰結する。^⑬それゆえ、境界を存在者として受け容れるほうが、実はわれわれの直観と最終的に整合的である。

フッサールが考える非独立的対象としての境界は独自の存在論的地位をもつので、ここでの単なる言い回しとしての境界ではない。フッ

サールが境界を非独立的と呼ぶとき、それを派生的なものとして扱うという含意はない¹⁵⁾。彼にとつて重要なのは、存在者についてのいかなる予断をも加えることなく、事象そのものの一部としての境界が、構造のなかでどのように振舞うのかを理解することなのである。

以上から、フッサールの議論は曖昧な主張を含むものの、現代的観点から解釈を加えて、合理的に再構成される余地があると言えるのではないだろうか。

直接的基づけ

断片化という手法に関する問題の背景には、より一般的なアイディアが伏在しているようにおもわれる。それは、「直接的基づけ *unmittelbare Fundierung*」によつて事象を分析するというものである。たとえば、フッサールのテキストには、「ある視覚的直観における、単に位置が変わつたにすぎない場合には常に同一に保たれるような内的契機すべての統一的複合体」や、「統一的色彩」などが、(それを部分とする同種の全体がない、という意味で「絶対的な」) 直接的基づけによる契機の例として挙げられている¹⁶⁾。

このようなフッサールの見解をファインは批判し、直接的基づけを基づけによつて定義することは不可能であるから、直接的基づけはブリミティヴにとられるべきであるとする。カサリは(断片化の場合と異なり)この批判に同意する¹⁷⁾。つまり、両者は、フッサールが記述の基本装備として用いているのは、単なる基づけではなく、直接的基づけであるという点において一致している。彼らを共通見解に導くのは、直接的基づけに関しては解釈の余地が限られるという事情である。断片化の場合と異なり、この概念は極めて一般的である。たとえば、フ

ッサールは次のように主張する。

二つの結合がひとつの連鎖 *Verkettung* をつくるのは、それらがすべてではないが何らかの要素を共有するときである。∴ 結合は連鎖を含むものと含まないものとに分けられる。前者の種類の結合は、後者の種類の結合からなる複合体である。連鎖を含まない結合の要素は、直接的に結合されている *unmittelbar verknüpft*... と言われる。あらゆる連鎖においても、また連鎖を含む全体においても、直接的に結合された要素が存在しなければならぬ∴。そのような全体の残すすべての要素は、それぞれに対して間接的に結合されている *mittelbar verknüpft*... と言われる。単純な連鎖 α) β) γ (これが単純だというのは、連鎖を部分に持たないからである) が共有する要素は、その後継者とは直接的に、これら自体は相互に間接的に結合されている、などとなっている¹⁸⁾。

ここから、フッサールが直接的基づけをそれ以上説明することなく使用しているのは明らかであろう。また、文脈を考慮すれば、この「どのような連鎖も直接的結合を含む」という主張から、連鎖性を部分の直接的結合として理解するという含意を抜き出すことができるようにおもわれる。つまり、この主張は、相互にオーヴァラップする諸断片を直接的結合によつて結合された諸部分として「見直す」ことができるということの意味しているのではなからうか。

これまでのところで、基づけによつて現出の構造が記述されるのであるが、本来ならば、それは直接的基づけとして理解されるべきであるということが示された。以上から、基づけに関する問題は、連鎖性の問題というより一般的な枠組みのなかで捉えられるべきであると結

論してよいであろう。それゆえ、フッサールの理論には、メレオトポロジストたちの今日のアプローチによって正当化される側面があるようにおもわれる。

プレグナントな意味での全体

以上は主として形式的な側面に関する議論であったが、フッサールのテキストには、基づけの哲学的に重要な応用例が幾つかみられる。

まず、個体については、それが統合されているためには、その部分を統合する何らかひとつの契機が存在する必要があるという発言は比較的良く知られている¹⁹⁾。つまり、彼が示したのは、唯名論者が好む「単なる集積としての個体」と、「どのようなその構成要素のあいだにも必ずそれらを結合するものを要求するような個体」との、ちょうど中間に位置する個体である²⁰⁾。これは、一方で、(外延的メレオロジを前提して)単なる集積を個体と認めることは個体という概念そのものを無意味なものとするようにおもわれること、他方で、個体の構成要素のあいだに際限なく結合を要求するような説明は、たとえばその個体の内部構造を考える場合などに、もはや説得力を失うようにおもわれることを考慮すれば、精密な分析の成果として評価できよう。

もっとも、ここで提示された「プレグナントな意味での全体 *der prägnante Begriff des Ganzen*」が個体という概念そのものの再定式化であると言うとすれば、これはいささかミスリーディングであろう。

というのも、フッサールが考えているのは、部分と全体とのあいだの結合の仕方がどれほど緊密であるか、という問題であるようにおもわれるからである。つまり、ここで問題となっているのは、度合いを許すものとしての全体性である。しかし、個性性についてはそもそもこ

のような程度問題を立てることはできない²¹⁾。

ではなぜこのような程度問題がことさら強調されるのであろうか。それは、直接的基づけによって、独特な質同士の秩序の空間、いわば「質の空間」が成立することを、フッサールは記述の前提として想定しているからであるようにおもわれる。次にこのアイディアを検討してみよう。

距離

まず、「延長的全体 *extensives Ganze*」という概念が導入されていることに注意する。これは断片化によっても種が変わらないようなものである²²⁾。フッサールはこれを専ら視覚野などの延長を例にとつて考えているが、言語現象としては、いわゆる *essence* によつて指示されるようなもの(水、砂など)を考えればよいだろう²³⁾。

それに対して、メロディーなどは全く性格が異なっている。個々の音、メロディー、曲の全体が構成する秩序は、たとえばメロディーを断片化すると、もはやメロディーではなくなるようなしかたで規定されている。このような性質の変化をもたらすのはやはり基づけ関係である²⁴⁾。

問題がこれに尽きたならば、フッサールの主張を陳腐の一言で片付けることもできたであろうが、ことの重要性がそうした次元にとどまらなかったのは、彼が基づけ関係による秩序のうちに「距離」を導入し、性質や関係をいわば「計量する」ことが可能である、と主張するからである。つまり、質が具体的に比較されうるという点にこそ、フッサールの主張の眼目があるのである²⁵⁾。そして、更に重要なことには、それが可能であるためには、性質や関係同士の関係のうちに「その本

質によって」あらかじめ順序が導入されていなければならない。これは明らかに直接的基づけという概念を前提している。次のようなフッサールの言葉をみると、先ほどのファインの示唆に同意したい誘惑から逃れるのは極めて困難であろう。⁽²⁶⁾

個別的な部分にとっては、「その部分がここで論じた意味で間接的であるか、そうではないか」、また間接的である場合は、「それが一階の間接的部分であるか、あるいは二階の、あるいは三階の間接的部分であるか」といったことは、自体的に確定している。⁽²⁷⁾

かくして、性質同士の関係は、直接的基づけを介してはじめて記述可能であるようにおもわれるが、しかし、このことは、性質の世界の構造がいわば論理的に構築されるものであることを帰結しない。むしろ、フッサールの態度はあくまで記述に徹している。彼の関心は本質のアプリオリな構造の洞察から動かなかったようにおもわれる。それゆえ、彼の求める装備は程度問題进行处理するための必要条件であるトポロジ的構造を捉えられるようなものであった、とみてよいであろう。つまりフッサールにとっては、現出の場面は、たとえ比喩的にはあれ、質同士を比較し、その「距離」を記述することができなければならないようなものだったのではないだろうか。

したがって、形式的存在論には、現出の構造的特徴の洞察によって生じた境界問題、質同士の関係の考察によって生じた程度問題などに、フッサールがより一般的な立場、連続性一般の問題を考察する立場に立って記述を進める過程で形成された存在論という側面があるのではないだろうか。

3.

さて、次に形相的基づけの考察に移行することにしよう。考察の必要性を確認するために、第三研究のはじめの議論を想起してみる。⁽²⁸⁾ここでは次のように論じられていたのであった。赤と延長とはdisjunktである、つまりオーバーラップしないが、赤と色とはdisjunktではない、つまりオーバーラップする。赤と色とがこうした関係に立つのは、赤と延長とが種を異にするのに対して、それらは種を同じくするからである。そして、基づけ関係によってひとつの全体に結合されるのは、ここでのdisjunktなもの同士である。

ここから、既に述べたように、基づけ関係が本来は形相同士の関係として導入されていることは明らかであろうが、さらに重要なのは次の点である。すなわち、ある全体としての個体のうちに様々な性質や関係が内在するとき、それらがどのような関係に立つのかという問題は、フッサールにとっては、それらの本質による、というかたちで答えられる。たとえば赤と延長は、非独立的対象が個体のうちに法則的に内在するしかたという、様々な可能性のうちのある特殊な可能性を実現しており、これ自体が赤の本質や延長の本質によって普遍的に規定されているが、さらに、

それぞれの本質は、それぞれのしかたで視覚の本質統一性に含まれている……⁽²⁹⁾

つまり、個別的なものは、いわば本質同士の両立可能性がやはり本質的に実現される場なのである。

こうした本質統一性による個体の説明は、文脈から、個体をその本質にしたがって分類することであるとみてよからう。この説明のポイントは、類に種差を加えることによって種としての個体の性質を規定するという伝統的な方法では及ばなかった、類を異にする性質同士の関係にまで説明の範囲を拡張できるところにあると考えられる。すると、類種関係が基づけ関係というより一般的な関係を用いて改訂される可能性もありうるであらう。⁽³⁰⁾

また、幾人かの論者は、これを同値類による分類として解釈できると考えている。⁽³¹⁾しかしフッサールは、同値類に対応する普遍者を本質として要求しており、それゆえ彼の方法は、たとえばラッセル流の抽象の論理的分析などとは根本的性格において対立する。もちろんこうした主張は、現状においては必ずしも受け容れられやすいものではない。唯名論に親近的な論者はこれを斥けようとする。たとえばサイモンズは、フッサールの議論が成功するのは、性質や関係が基づけ関係によって本質的に結合している場合に限られ、偶然的に成立する個体の構造を説明できないと批判している。⁽³²⁾

しかし、ここでは敢えてフッサールの見解を擁護してみたい。すでに述べたように、第三研究の議論自体が、本来、類種関係を基づけによつて再考するところから出発していたのであるから、フッサールの議論から本質への言及を除いたとしても、それはいわば論点先取的に議論の動機を否定することではないであらう。そこで、たとえば次のようなくだりに注目してみる。

非独立的なものという概念は、…事象的に規定され、多重に交替する本質法則を示唆する。…確定した必然的關係、つまり内容的に規定された純

粹法則が成立している…。⁽³³⁾

するとサイモンズの批判には次のように応えられようにおもわれる。いまフッサールは、基づけ関係が種に相対的であり、それゆえ多様であることを認める。すると、これまでの議論から、類種関係自体がやはり多様であらざるをえないことになる。したがって、フッサールの枠組みでは、本質と事実との区別はそもそも明確な二分法をとらない。それゆえ、ある事態を説明するのに基づけ関係を用いるということとは、その事態が事実的ではないことを直ちに帰結することにはならない。これは、フッサールにとつて分析と総合の区別がやはり明確な二分法にならないことにも対応する。⁽³⁴⁾

もちろん、フッサールの議論を別の側面から批判することは可能である。フッサール自身が認めるように、この理論ではなぜあの個体はその性質をもつのかを、もはや「その本質によつて」という以上に説明しないので、個体化の説明は放棄せざるを得ない。⁽³⁵⁾しかし、たとえ唯名論的立場に立つとしても、個体を集積と考えるか、あるいは何らかのかたちで基づけ関係に相当するものを導入せざるを得ないであらう。すると、前者の場合には個体化の説明がもはや放棄され、後者の場合にはその名に値しない「唯名論」が展開されている、とは考えられないであらうか。

また、フッサールは基づけ関係が種によつて異なると主張しながら、その分類に成功していない、という批判もあり得よう。だが、もはやこれは探求の問題と考えるべきであるようにおもわれる。すると、たしかにフッサールが基づけ関係による分析を「アプリオリ」と呼ぶのは適切ではないかもしれない。しかし、にもかかわらず、アプリオリ

性は必然性とは異なる概念であり、それゆえ基づけ関係は必然的であり得るのである。これは形式的存在論の本来の意図を十分カバーしてはいないだろうか。

さて以上から、フッサールが記述する本質、形相の世界は、本質同士が相互に基づけ関係によって結合しあい、実現可能性の濃淡によって彩られた実に複雑な階層構造をとっていることになるが、基づけ関係がもつトポロジー的含意を考慮すれば、形相的基づけといえども、それが連続性を分析する装置であり得ることは、むしろ自明な帰結ではないかとおもわれる。

4.

以上、形式的存在論の骨格としての基づけ関係についてひととおり論じた。最後に、形式的存在論の内実如何に密接に関連する問題として、存在者のカテゴリの問題について考えてみたい。

第三研究には、因果性を基づけ関係によって理解しようとする試みが断片的なかたちでみいだされる。まず、第二十五節における議論を整理してみよう。断片が基づけ関係に立たないことは分析的であるが、これは、断片がより包括的な全体のなかでも基づけ関係に立つことが不可能であることを帰結しない。ところが、実際には *de facto* この可能性は、直観の世界、現象の世界では実現されない。そこでは、断片がより包括的な全体のなかで基づけ関係に立つことは不可能である。それゆえ、たとえ契機であつても、それが断片化されるならば、具体的全体もまた断片化されることになる。

これを応用して、フッサールは次のように主張する。

具体的経過の持続「直観の具体的全体」を断片化すると、経過そのものを断片化することになる。³⁵⁾

これに対して、もはや現象の世界ではない自然の世界においては、基づけとしての因果関係によって、対照的な法則が全てを支配している。

時間契機の断片化は、決して具体的時間全体の断片化を帰結しない。：これ「断片化」はまさに、：因果的基づけによって禁じられる。³⁶⁾

つまり、フッサールは、一方の現象の世界においては、直観の持続としての時間的持続は断片化されうるが、他方の自然の世界においては、時間的持続の断片化は因果性によって妨げられる、というのである。

フッサールが研究の最終節に至ってこの議論を始めるのは些か唐突な印象を与えるかもしれないが、それは初版第十二節の内容を検討することによって緩和されよう。そこでは基づけの因果関係への拡張が図られているのであるが、そのために（他のものに存在論的に依存しないと定義される）実体概念が斥けられ、事物を、共存という観点からばかりではなく、継起という観点からもとらえる可能性が検討されている。³⁸⁾

ここに至って存在者としての出来事へのコミットメントは明らかであろう。すると、フッサールはいわゆる出来事因果 *event causation* を考えており、それゆえ彼の存在論の前提には、単なる事物以外に出来事というカテゴリが含まれていることになる。

実際、第十三節においてフッサールは、すぐに第二章第十四節において定理三および四として証明されることになる法則をインフォーマルに主張し、これらが分析的であることを主張する、すなわち相対的に独立な／非独立な部分の、独立な／非独立な部分は、やはり独立な／非独立な部分である。⁽⁹⁾この主張自体に問題はない。定理は、彼自身が後に示しているように、適切な公理および定義のもとで証明可能である。問題は、そこでフッサールが、ある時点で共存するグループ、それを包括する継起のグループ、および無限の全体としての時間そのもの、という三者のあいだでこの法則の相対的独立性の場合を例化しようとしていることである。これにはフッサール自身が問題を感じし、とくにははじめの共存のグループが時点とされるならば、時点は継起に対して相対的に非独立的であるから、この三者を相対的独立性の推移性の例化とみなすのは不適當ではないか、という反論を想定している。⁽¹⁰⁾しかしながら、フッサールによれば、ここで意図されているのは時点のようなものではないので、次のような操作を考えることによって自身の例は正当化される。

そこで時点を、そのなかでは当の具体的内実が絶対的に変化しないと考えられるような時間持続で置換すると、この持続する共存は、拡張された領野においても独立的なものとして妥当する。⁽¹¹⁾

それゆえ法則は妥当するのである。

したがって次のように論じることができよう。形式的存在論の具体的内実が問われたとき、事物と出来事の違いついた存在者のカテゴリーの問題は、むしろそれを補完すべき「質料的存在論 materiale Onto-

logie」に属するというのが、従来の一般の見解であろう。しかし少なくとも、この「因果性の分析」といったケースのような、極めて抽象度の高い問題に関する限り、存在者のカテゴリーに関する一般の問題は形式的存在論的な問題とみなされ得るようにおもわれる。さもないれば、このような問題を扱う「領域的存在論」はもはや形而上学以外にありえないであろうから、形式的存在論とは異なる形而上学が必要とされることになろう。しかし、むしろフッサールは、一般性を保つ限りでの包括性を形式的存在論に求めたのではないだろうか。したがって、形式的存在論という構想の意義もまた、形而上学の発展・拡張可能性に見出すことができるのではないだろうか。

ここに至って、フッサールのテキストに鏤められた一群のアイディアが、形式的存在論のさらなる可能性を示唆しているようにおもわれない。

文献

- Casari, E., 2000, 'On Husserl's Theory of Wholes and Parts', *History and Philosophy of Logic* 21, 1-43
- Casati, R. and A. C. Varzi, 1999, *Parts and Places: The Structures of Spatial Representation*, Cambridge(MA): MIT Press
- Fine, K., 1995, 'Part-whole', in B. Smith and D. W. Smith(eds.), *The Cambridge Companion to HUSSERL*, Cambridge: Cambridge University Press, 463-485
- Husserl, E., 1939, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, L. Landgrebe(ed.), Prague: Academia(1985, Hamburg: Felix Meiner)(略号FEU)

- , 1970, *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*, L. Eley(ed.), Husserliana XII, The Hague: Nijhoff(澤中PA)
- , 1979, *Aufsätze und Rezensionen 1890-1910*, B. Rang(ed.), Husserliana XXII, The Hague: Nijhoff(澤中AR)
- , 1984, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, I. Teil, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, U. Panzer(ed.), Husserliana XIX/1, The Hague: Nijhoff(澤中LU)
- , 1984, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, II. Teil, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, U. Panzer(ed.), Husserliana XIX/2, The Hague: Nijhoff(澤中LU)
- Null, G., 1983, 'A First-Order Axiom System for Non-Universal Part-Whole and Foundation Relations', in L. Embree(ed), *Essays in Memory of Aron Gurwitsch*, Lanham(MD): University Press of America, 463-484
- Simons, P. M., 1982, 'The Formalisation of Husserl's Theory of Wholes and Parts', in B. Smith(ed.), *Parts and Moments: Studies in Logic and Formal Ontology*, Munich: Philosophia, 113-159
- , 1987, *Parts: A Study in Ontology*, Oxford: Clarendon
- , 1994, 'Particulars in Particular Clothing: Three Trope Theories of Substance', *Philosophy and Phenomenological Research* 54, 553-575
- Smith, B. and K. Mulligan, 1982, 'Pieces of a Theory', in B. Smith(ed.), *Parts and Moments: Studies in Logic and Formal Ontology*, Munich: Philosophia, 15-109

- (1) 歴史的背景に關してはカサティのものが詳し。SMITH & MULLIGAN[1982], SIMONS[1987]
- (2) 3LU, §5, p.239, §14, pp.267-8
- (3) Ibid.
- (4) 註してはカサティの文庫を参照。CASATI & VARZI[1999]
- (5) 3LU, §7a, p.245
- (6) SIMONS[1982], §3, cf. NULL[1984], pp.465-6
- (7) FINE[1995], p.465
- (8) 3LU, §17, p.273 (強調は用紙)
- (9) FINE[1995], pp.484-5
- (10) CASARI[2000], p.13ff.
- (11) CASATI&VARZI[1999], p.74ff.
- (12) そのような哲学的な利益に強く動機づけられて、出来事から境界を定義しようとしたのはホフステットラーである。ただし、その手掛りは論理学的難点がある。Cf. CASATI&VARZI[1999], p.10ff, SIMONS[1987], p.81ff.
- (13) CASATI&VARZI[1999], pp.77-82
- (14) EU, §32, cf. SMITH&MULLIGAN[1982], p.52ff.
- (15) 3LU, §18, p.275
- (16) FINE[1995], p.480ff.
- (17) CASARI[2000], p.20
- (18) 3LU, §20, p.280f. (強調は用紙)
- (19) 3LU, §21, p.281f.
- (20) SIMONS[1982], p.121° 後者は(フッサール自身が指摘する

ように) いわゆるブラッドリーの無限後退を招く。

- (21) SIMONS[1987], pp.290, 326f.
- (22) 3LU, §17, p.273
- (23) 「延長的」には、『論理学研究』第二版に先立つ時期のテキスト「基礎的論理学の心理学的研究」では、「物的physisch」という術語が与えられていた。Cf. AR, pp.97-8
- (24) 3LU, §19, p.277
- (25) 第六研究の連合法則を精密化する試みの基盤などはこうしたところにあるのではなからうか。Cf. 6LU, §23, 24
- (26) ファインは距離の導入に慎重であるが、その根拠は本質的には直接的基づけの問題にある。というのも、より近い部分／より遠い部分の定義に直接的基づけの定義と同様の論理的構造が現われるからである。Cf. FINE[1995], p.480f.
- (27) 3LU, §19, p.278 (強調引用者)
- (28) 3LU, §1, p.229f.
- (29) 3LU, §10, p.253ff.
- (30) CASARI[2000], p.28ff, PA, pp.206-7
- (31) FINE[1995], p.478, CASARI[2000], p.29
- (32) SIMONS[1982], p.131; [1987], p.317; [1994], pp.559-60
- (33) 3LU, §10, p.254 (強調引用者)
- (34) 3LU, §11, 12; Cf. SIMONS[1982], p.157, n.46
- (35) 3LU, §10, p.254
- (36) 3LU, §25, p.296 (補足引用者)
- (37) 3LU, §25, p.298 (補足引用者)
- (38) 3LU, A§12, pp.261-2

(39) 3LU, §13, p.266

(40) Ibid.

(41) Ibid. (強調引用者)

(本稿は日本現象学会第二十三回研究大会での個人研究発表の原稿に基づいている。また本稿は二〇〇一年度早稲田大学特定課題研究助成費(課題番号2001A-821)の成果の一部である。)

(齋藤暢人・さいとう のぶと・早稲田大学)

意味と時間——フッサールにおける知覚の意味の発生

高野 孝

I 時間という問題領域と意味

フッサールによる意味探究の独自性は、意味を、単にそれ自体としてではなく、言語活動の際に遂行される意味作用及びその意味志向を充実させる直観作用（知覚作用・想起作用等）との関連において探究することにある。だがまさにそのことにより、意味は時間という問題領域に引き込まれることになる。作用は時間的である（vgl. III/1, 180-182; XVIII, 134; XIX/1, 50, 106; XXIV, 141f.; XXVI, 25, 31f.）。では、意味は作用と同じ時間性を持つのか。意味は時間と如何なる関係にあるのか。このような問いが、意味に差し向けられることになるわけである。前・中期のフッサールは、意味作用の意味（言語の意味）をイデア的と捉えている（vgl. III/1, 286; XIX/1, 57, 97, 106f., 109 usw.; XXIV, 43, 141, 360; XXVI, 25, 31f.）。これに対し、直観作用の意味、あるいはより焦点を絞るならば、知覚作用の意味（知覚の意味）については、前・中期のフッサールの見解は必ずしも一様ではない。フッサールは一方で、言語の意味に倣って知覚の意味をイデア的と捉える

（vgl. XIX/1, 56f.; XIX/2, 625）。しかし、フッサールの前期から中期にかけての時期の著作を基にベルネがそして私自身も論じたことだが、フッサールは他方で、知覚の意味それ自身に事象的に即する場合には、知覚の意味を時間的と捉えている。つまり、知覚の意味の本性に従うならば、知覚の意味は、言語の意味と比べ時間とのより密接な関わりの中にあるものと見做されるわけである。それ故、我々は本稿では知覚の意味に定位し、意味と時間との密接な関わりを探究することしよう。

上述のように、フッサールは既に前期から中期にかけての時期に、知覚の意味を時間との密接な関わりの中にあるものと捉えている。しかしそれは、意味及び時間を既に存立するものとして前提する次元での見解に他ならない。勿論、時間を前提した上で、意味を時間的とする見解はそれ自身妥当性を持つ。だが、フッサールにとっては、時間もただ単に前提されるものではなく、意識による構成を問われるべきものである。意味と時間との密接な関わりを探究しようとするならば、我々はそもそも時間構成の考察を我々の探究の糸口としなければならぬであろう。そして、まさにその考察は、意味を時間構成の次元で

捉え直すよう我々に迫るのである。我々は、意味を「出来上がった」(XVII, 216)ものとして前提するのではなく、時間構成の次元で「意味の発生(Sinnesgenesis)」(XVII, 215)を探究するよう促される。かくて我々は、時間構成の次元で意味は時間との関わりの中で如何にして発生するのかという問題に取り組むこととなる。これが本稿の課題に他ならない。

我々はまず時間構成の考察から出発し、意味が時間構成の次元で捉え直されねばならないことを明らかにする(II)。次に、我々は時間構成の次元において意味がどのように根本的に捉え直され得るのかを検討する(III)。これを承けて、我々はその捉え直された意味が時間構成の次元で如何にして発生するのかを探究する。その探究を通して、最後に我々は意味の時間性についての根源的な見解に達するであろう(IV)。

II 感覚と時間

我々は、(我々の議論に必要な限りで)時間構成を考察するにあたり、まず「客観的時間の排去」(X, 5)を行なう。意識から独立の自体的なものとして見做される客観的時間は、「現象学的還元を蒙る」(X, 124)。その還元の後に我々が見出すのは、「時間体験」(X, 9)であり、「現出する時間……そのもの」(X, 5)すなわち「意識経過の内在的時間」(X, 5)・「主観的時間」(X, 112)なのである。

我々は、音が聞こえている際の意識経過の或る瞬間を「精神的に固定し」て考えてみよう(vgl. XI, 316)。我々はその瞬間に、「原印象(Urimpression)」(X, 29f, 99f; XI, 323f) (感覚)を意識に持つ。この原

印象において、音の今が意識される(vgl. X, 29, 79)。しかしそれだけではなく、原印象は「過去把持 Retention」(X, 24, 29, 31 usw.; XI, 315, 323)を伴う。この瞬間の音位相が原印象において意識されているだけではなく、この瞬間に至るまでに聞こえた諸音位相も「過去把持において意識されている」(X, 26)のである。他方、この瞬間より後に聞こえるであろう諸音位相も意識されている。原印象は「未来予持 Protenion」(X, 52f, 84, 107; XI, 323f)を伴うのである。従って、原印象には「過去把持の尾と未来予持の地平とが付随する」(X, 114)。これが、意識経過の或る瞬間における「横断面」(XI, 316) (「瞬間横断面」(XI, 317))の構造であり、「具体的現在」(XI, 409; EU, 116, 122)の意識の構造である(それ故、具体的現在とは「単に点的な今」(XI, 409)ではない)。

我々は、今度は或る瞬間の横断面を「言わば流れの内へ置き戻して」(XI, 316)・この或る瞬間の音の今に着目しよう。その際、「音の今は音の既在へ変移し、印象的意識は絶えず流れつつ常に新たな過去把持的意識へ移行する」(X, 29)。これは、この瞬間の原印象を起点とする「縦断面」(XI, 316)である。同様のことは、この瞬間の横断面全体にも当てはまる(vgl. XI, 317)。この瞬間の過去把持は、次の瞬間には過去把持の過去把持へ移行する。他方、この瞬間の未来予持は、次の瞬間の原印象によって充実され得る(vgl. X, 84; XI, 7, 74, 324)。そして更に同様に続いていく。フッサールによれば、「現在現象は、今から常に新たな今への絶えざる根源の流れの内にあり、[今の点に伴う]過去地平及び未来地平がそれに対応して変移する」(EU, 116f)。このようにして流れ行く現在が、主観的時間を形作っている。かかるものとして「主観的時間は絶対的な無時間的意識の内へ構成されるので

ある」(X.112)。

以上のことは、フッサールが対象の構成を説明する際に用いる内容—統握図式、すなわち「それ自体では言わば死んだ素材であるような感覚内容が、統握により、生化する意味を獲得する」(XVI.46; vgl. auch III/1.192, 227; XIX/1.399, 406)と云う図式の根幹に関わっている。主観的時間の構成に際して感覚(及び過去把持と未来予持)が重大な働きを為すことは、叙上のことから明らかである。だが、その働きは、時間的に中立的である死んだ感覚が時間規定的に統握されることによって成立するわけではない。音の感覚と音の過去把持とは別のものである(vgl. X.32)。しかも、それらは「単に別様に解釈、統握されているだけの同じものなのでは決してない」(X.32)。同じ内容が異なった統握を蒙ることで、今の意識または過去把持的意識が生ずるわけではないのである。感覚は、時間的に中立的ではなく、任意の時間的統握を許すようなものではない。音の感覚は、必ず今を意識させるものとして機能するのであって、たつた今を意識させるものとして機能することはできない(vgl. X.322)。感覚は死んだ素材ではなく、まさにそれ自身、時間規定的に機能するものである。かくて、内容—統握図式は、時間構成の次元において、その土台を揺るがされるのである(vgl. X.7 Anm.1)。

Ⅲ 類似と対照の線としての意味

時間構成の次元に定位した上の議論から、我々は内容—統握図式の放棄を促される。このことは、時間構成の次元において感覚及び意味というものを根本的に捉え直すよう我々に迫る。我々は、意味を出来

上がったものとして前提し、その意味が死んだ素材としての感覚に付与されると捉えるのではなく、時間構成の次元で意味をその発生の現場において探究しなければならない。そしてそのためには、我々は、「自我の能動性」(EU.75)が「何らかの意味付与的能作」(EU.75)を遂行する以前の「受動的先所与性の領野」(EU.74)へと突き進まねばならないのである。

能動的な意味付与が行なわれる以前であつても、この受動的先所与性の領野は、「諸与件」の単なるカオス、単なる《混淆》(EU.75)ではなく、「一定の構造を持つ領野」(EU.75)である。例えば、白い地の上に種々の色の幾つかの斑点が描かれた絵を眺めているという場合、我々は感性的諸与件を持つが、しかしそれらの単なる混淆を持つわけではない。白い地から諸斑点が際立つ(vgl. XI.139; EU.76)。際立つ諸斑点同士は、色や形が類似している度合いに応じて、互いに融合し互いに際立つ(vgl. XI.131, 139; EU.76f.)。類似している諸斑点ほど緊密に融合して一つに纏まり、統一的に際立つ(vgl. XI.129, 133, 138)、等々。我々はこのような「原現象」(XI.134f. 138f. usw.)に出会うであろう。この事例だけでも既に明らかのように、我々が能動的な形で統握を遂行し諸与件に意味を付与し諸与件を生化するということが無くとも、諸与件は決して死んだ素材などではなく、それ自身働きを為すのである。フッサールによれば、諸与件は、「連合[Assoziation]」(z.B. I.113f.; XI.117; EU.78f.)と云う「受動的発生の普遍的原理」(I.113)に従って互いに働きかけるのである。連合において見出されるのは、「類似しているものが類似しているものによって覚起され geweckt werden」類似していないものと対照を成す」(EU.79)という「純粹に内在的な連関」(EU.78)に他ならない。受動性における上

述のような原現象は、この連関から生ずるのである。

従って、受動的先所与性の領野がカオスではないのは、まさにこの連合の働きによる。「連合の働きによって」「一つの感覚野の統一」が、そしてその中で「秩序や分節」が樹立されている(EU, 79)。更には、連合の働きによって、「受動的先所与性の領野」全体も、「既に幾つもの感覚野の総合的統合と協働により構成された、遙かに複雑な構造を持つ『領野』」なのである(EU, 79)。「意識野の統一は常に、感性的諸連関、すなわち感性的類似結合と感性的対照によって樹立されている。そのこと無しには、『世界』は存在し得ないであろう」(XI, 406)とフッサールは述べる。我々は此処に、意味の原初的なあり方を見て取ることができるのではないか。類似と対照は様々に綾を織り成して、受動的先所与性の領野を、カオスではなく、内容的な統一や秩序や分節を持つ領野たらしめる。そして、意味とはまさにこのような働きを為すものに他なるまい。そうであれば、我々は、フッサール自身が明確にそう述べているわけではないが、諸与件の類似と対照が織り成す綾を根源的な意味と捉えることができる。

IV 根源的な次元における意味の発生

このように意味を諸与件の類似と対照の綾として捉え直すならば、意味の発生とは、類似と対照の綾の成立に他ならないことになる。我々は今や、このような根源的な意味の発生の現場に臨み、意味は時間との関わりの中で如何にして発生するのかという問題に取り組もう。

1 意味発生の要件としての時間意識

我々がまず論じなければならないのは、諸与件が類似と対照を成し類似と対照の綾が成立するためには、すなわち意味が発生するためには、時間意識が必須の要件となるということである。諸与件は、連合によって、しかしそれだけではなく「共在 Koexistenz 及び継起 Sukzession」という全包括的な形式」(XI, 138)の中で、類似と対照を成す。共在に関しては「左右秩序」(XI, 136)や「上下秩序」(XI, 136)等の「場所的秩序」(XI, 136)において、継起に関しては「時間的秩序」(XI, 134)においてである。後者に関して言えば、諸与件の間に生ずるのは、「時間形式の内部で内容的に結合させたり内容的に分離させたりする、類似や対照の総合」(XI, 396)である。当然、このような類似と対照が生ずるためには時間意識が必要となる。

このことは、音が聞こえているというIIで論じた事例に関しては容易に首肯できよう。その意識経過の或る瞬間に我々は類似と対照を持つが、それは横断面において原印象と過去把持及び未来予持との間で生ずるのである。我々は此処に既に、類似と対照の要件としての時間意識を見出す。だがこれは、意識経過を仮に固定することで記述される瞬間的な構造に過ぎない。この瞬間的な構造は、あくまで意識経過の内にあり、継起において成立するのである。「この瞬間的な構造は、流れの中で連続的であり総合的に統一的であり、まさにそのことによって、この時間対象、例えば持続する音を自己同一的なものとして構成する」(XI, 127 vgl. auch 141)。持続する音は、聴覚的諸与件が継起において流れ行く現在の中で次々と類似と対照を成すことを通して構成され得るのであり、この類似と対照が生ずるためには、次々と流れ行く現在の意識つまり主観的時間の意識が必要なのである。

だが、我々が絵画を眺めるような場合は、種々の色与件が共在的な

類似と対照を成すのは一瞬にしてであって、時間意識は必要ないのではないか。いや、その都度の瞬間の共在的な類似と対照も、単に点的な今のものではなく、具体的現在においてのみ生ずる。従って、一方で共在的な類似と対照を成す視覚的諸与件が、他方で横断面において原印象と過去把持及び未来予持との間でも類似と対照を成すのである。しかしこれは、聴覚的与件の場合と同様、瞬間的な構造に過ぎない。実際には、視覚的与件も「それだけでは何ものでもあり得ない瞬間的な共在に関してだけでなく、継起に関しても具体的」(XI.139)である。それ故、具体的な色与件とは、「流れる現在の統一における、従って幾ばくかの長さの構成的持続の下で内在的共在において意識されている具体的な色与件」(XI.129)に他ならない。従って、共在的な類似と対照を成す視覚的諸与件は、継起においても類似と対照を成すのである。このことは、映画のような動画を眺めるといふ事例に関しては容易に肯けよう。この場合、継起において視覚的諸与件は絶えず新たな類似と対照を成す。しかし、絵画のような静止画の場合にも、継起において視覚的諸与件の間には類似性が、しかもこの場合は「最も完全な類縁性ないし類似性」(XI.129)である「相等性」(XI.129)が成立し続けるのである。静止画が構成され得るためにも、「或る瞬間的な今から次の瞬間的な今への移行において、一方の瞬間の内実と他方の瞬間の内実とが共属的に結合しなければならぬ」(XI.165)。
 そして同様に続いていかねばならない。かくして、聴覚野だけではなく視覚野においても、類似と対照は「継起という普遍的な秩序」(XI.139)の内で生ずる。視覚野においても、類似と対照が生ずるためには時間意識を要するのである。

時間意識において類似と対照が生じ、類似と対照の綾としての意味

が発生するならば、意味は何らかの時間性を負っていることになる。その際、意味の時間性に関し次の二つが区別されねばならない。

(a) 「時間点」(X.8.31; XI.143, 329, 331-333)・「時間位置」(X.8.

31; XI.8.30)

(b) 「時間様相」(XI.328f.)

フッサールによれば、「原印象の能作は、……今という様相における時間点の原創設 Ursprung である」(XI.323; vgl. auch X.66)。それ故、過去把持及び未来予持との類似と対照において原印象が持つ意味には、時間点が不可分に属している。意味は或る時間点において、その時間点を刻み込まれて、発生するのである。時間点は「個体化の契機」(X.67)である。従って、異なった時間点を刻印された意味同士は、(内容的に相等であるとしても)互いに異なる^⑩。つまりは、絶えず新たな時間点において、次々と異なった意味が発生していくわけである。他方、発生したそれぞれの意味は、縦断面において絶えず変様する時間様相を負う。だがその際、過去把持的経過において「意味の過去様相は変化するが、しかし意味それ自身は変化しない」(XI.171)。この経過を通して「意味の連続的な同一性」(XI.174) (強調引用者)が保持されるのである(vgl. auch X.65; XI.171, 176, 318)。時間点も意味と同様である。「それぞれの時間点は、原湧出的に^⑪今として構成され、過去のものの、そして一層過去のものという諸様相を走り抜ける」(XI.329)。縦断面での過去把持的経過を通して、時間様相は変様するが、しかし時間点は同一のままである(vgl. X.68)。従って、意味は縦断面において、己に刻み込まれた時間点と共に、変様する時間様相を貫いて同一性を保持するわけである。意味は、このような異なった仕方では時間点と時間様相という時間性を負っているのである。

2 連合による時間意識の補完

連合により諸与件の類似と対照が生じ、類似と対照の綾としての意味が発生するためには、上述のように時間意識が必要であり、その点で、意味は時間性を負っていると言える。しかし、このことから直ちに、意味は時間的であると論断して議論を打ち切るのは性急である。というのも、他方で時間意識も連合による補完を要するからである。我々はそのことをフッサールの論述から見て取ることができるであろう。

我々はまず原印象を考察しよう。時間意識においては、或る同じ瞬間のどの原印象も、同じ時間点及び同じ時間様相を持つものとして一様であり、互いに全く区別され得ない。だが実際には、Ⅲで視覚野の事例について論じたことから明らかなように、或る瞬間の原印象は互いに区別無くカオスを成すわけではなく、類似と対照を成すのである。聴覚野の事例でも同様である。オーケストラの演奏が聞こえてくる際、我々は音位相の諸原印象のカオスを持つわけではない。例えば二台のピアノの音位相の諸原印象は、音色の点で互いに類似し融合する一方、それらと他の楽器の音位相の諸原印象とは対照を成し互いに際立つ。しかも、諸原印象が「まず存在し、次にそれらの総合が生成する」というのではなく、諸原印象の存在と総合の成立とは「必然的に一つである」(XI.398)。つまり、時間意識における諸原印象は、^{アイズ}連合による類似や対照の総合と「一つ」になって生ずるのである。そして、まさにこのことが、「生き生きとした現在」(XI.172)における「根源的な対象構成」(XI.172)の端緒を成す。原印象が互いとの間で（及び過去把持との間で）対照を成すことで（vgl. XI.149）、「あらゆる対象

性の構成において本質的な役割を果たす」(XI.164)「触発Affektion」(XI.149, 164 usw.)が生ずるからである。触発とは、フッサールによれば、まず「意識与件の持つ変化する生動性Lebendigkeitとしての触発」であり、(その生動性の高さに依るが)「自我への特有な触発」でもある(XI.166)。意識与件の生動性において自我が触発され、「自我が「触発的」刺激に応じ、注意し把握しつつ対向するsich zuwenden」というのが「対象化の根本形式」である(XI.162)ならば、「触発無しには、対象及び対象的に分節された現在に決して存在しないことになる」(XI.164)。かくして、時間意識は原印象において、連合とそれに基づく触発とによる補完を不可避免的に蒙っているのである。

我々は次に過去把持を検討しよう。既にⅡで論じたように、原印象は縦断面において絶えず過去把持へと移行する。確かに、この移行が生ずるのは連合によつてではない。過去把持は「根源的に時間意識において生ずる」(XI.77)のである。しかしこのことは、連合が過去把持に全く関与しないということを帰結するわけではない。或る瞬間の横断面において、原印象は過去把持（及び未来予持）と共に具体的現在の意識を形成する。だがその際、或る瞬間の各原印象と各過去把持とは、無秩序に結び付いてカオスを成しているわけではあるまい。我々は再びオーケストラの演奏の事例を考えよう。ピアノの音位相の原印象は、他の楽器の音位相の原印象との間で類似と対照を成す一方で、ピアノの音位相の過去把持との間で類似と対照を成し、音色の点で過去把持と融合しつつ、音の高低や強弱等の点で過去把持に対し際立つのである。しかも、(諸原印象の場合と同様)、まず原印象と過去把持とが存在し「次に後からようやく総合が生起する」というのではない。^{イン・アインンス}双方の現存と一つになって総合は現存するのである」(XI.398)。更に、

我々はこの瞬間的な横断面を流れの内へ置き戻そう。或る瞬間の原印象は、互いに及び過去把持との間で類似と対照を成しつつ、次の瞬間には過去把持へと移行する。そのことと、一つになつて、新たな原印象が横断面において過去把持との間で類似と対照を成す。そして、同様のことが継起において次々と生じていく。まさにこのことが、流れる現在に内容的な統一や秩序や分節をもたらすのである。その際、対照において原印象が持つ「触発力は、……過去把持的に構成された統一体へと、覚起しつつ溢れて行くことができる」(XI.172)。その都度の原印象の触発力が過去把持へと絶えず伝播し分配されることで、構成されたそしてなご構成されつつあるピアノのメロディが統一的に際立つことになる(vgl. XI.152, 168, 172f.)。このようことは、「生き生きとした現在の対象的構造を可能にする組織的なまたは組織化する触発的覚起」(XI.180)によつて起こるのである。かくして、原印象と過去把持との間に類似と対照を生じさせ、そこから更に現在の対象的構造を可能にするのは、もはや言うまでもなく、連合とそれに基づく触発及び覚起の働きに他ならない。従つて、連合の関与を免れている過去把持などというものは、抽象的なものに過ぎないと言えよう。

我々は今度は未来予持を採り上げよう。未来予持に關しても、過去把持の場合と同様、連合による補完が見出される。「類似のものは、……類似のものを予期させもする」(XI.185)。だが、未来予持は、過去把持より更に、連合による補完を要する度合いが大きい。叙上の如く、過去把持が生ずるのは、決して連合によつてではない。これに對し、未来予持が生ずるためにはまさに連合による覚起が必要となるという点で、未来予持は連合に支配されていると言えるのである(vgl. XI.177)。しかもその際、過去把持も「覚起するものとして機能する」(XI.177、

vgl. auch 323)。例えば、ハンマーの音と木槌の音が相前後して聞こえた直後に再びハンマーの音が聞こえると、一度目のハンマーの音の過去把持が覚起され、更に二度目の木槌の音の未来予持が覚起される(vgl. XI.187)。つまり、未来予持は、原印象間の連合のみではなく、原印象と過去把持との間の連合をも前提し(vgl. XI.185, 187, 323)、それに基づいて、原印象及び過去把持との間で類似と対照を成しつつ、触発的に覚起されるのである。

3 意味の共時間性

「内的時間意識における綜合の能作は、他のあらゆるものを必然的に結合する最下層の能作である」(EU.75)。従つて、連合が成立するためには、IV-1で論じたように、時間意識が必要である。しかし、「時間意識は単に一般的形式を樹立する意識に過ぎない。単なる形式は、勿論抽象である」(XI.128; vgl. auch EU.76)。「時間構成が成就するものは、あらゆる内在的所与の、継起という普遍的な秩序形式及び共在という形式に過ぎない。だが、形式は、内容無しでは何ものでもない」(EU.76)。それ故、他方で時間意識も、IV-2で論じたように、内容に關わる連合の補完を必要とする。「内的時間意識の綜合の上に重なつて受動的先所与性の領域を支配するのは、連合的發生の現象である」(EU.77)。このように、時間意識と連合とは互いに補完し合うものに他ならない。意味は、このような時間意識と連合との協働において發生するのである。

確かに意味は、継起という普遍的形式の内、つまり時間形式の内、で連合によつて發生する。時間は、意味が「一定の仕方ですべて必然的に埋め込まれている普遍的形式」(XI.312)である。しかし、意味は、

既に存立している時間という言葉は容器の中で発生するわけではない。フッサールによれば、「時間性それ自身が、受動的で完全に普遍的な絶えざる発生において形成される」(I,114)のである。時間形式は、内容つまり類似と対照の綾としての意味無しでは何ものでもない。意味は時間と互いに補い合つて発生する。意味は、過去把持—原印象—未来予持という時間意識における現在と共に発生するのである。かくて今やようやく、我々は根源的な次元における意味の時間性についての見解に到達する。Iで述べたように、意味及び時間を前提した次元では、我々は意味を時間的と捉えることができる。これに対し、根源的な意味発生の次元においては、意味は時間的ではなく(勿論イデア的でもなく)、むしろ、時間と共に発生するという点で、時間的、と捉えられるべきであると私は考える。Iで言及したように、ベルネは、フッサールが前期から中期にかけての時期の著作において知覚の意味を時間的と捉えていることを明らかにした。これを承けて、ラバナクは、フッサールの後期諸著作を基に、意識の受動的次元でのノエマが時間的であることを論じている⁽¹⁾。しかし、根源的な次元での意味の発生を真正面から見据えるならば、意味を時間的と捉えるに留まることは、私には不徹底と思われる。いやそれどころか、意味及び時間を前提した次元においてと同様に、意味発生の次元での意味を時間的と捉えるならば、意味の発生という事象を、そしてそこにおける意味と時間との関わりを把握し損なうことになる。意味発生の次元での意味は共時間的である。時間と共に発生すること、これがまさに根源的な次元における意味発生の姿に他ならないからである。

註

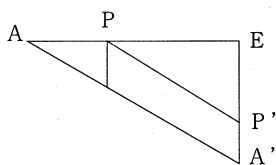
フッサール全集からの引用及び参照箇所は巻数・頁数の順で示した。また、EUはHusserl, E., *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, 1976を指す。なお、フッサール全集第十巻、第十一巻及び*Erfahrung und Urteil*からの引用に際し次の訳書を参考にした。

『内的時間意識の現象学』立松弘孝訳、みすず書房、一九八二年。
『受動的総合の分析』山口一郎他訳、国文社、一九九七年。
『経験と判断』長谷川宏訳、河出書房新社、一九八三年。

(1) Vgl. Benet, R., "Husserls Begriff des Noema", in: hrsg. v. Jüssing, S., *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Dordrecht 1990, S. 65f.; 拙論「ノエマ概念の起源—フッサール『論理学研究』から『イデーンI』への途上で」『哲学』第四八号、日本哲学会、一九九七年、二七〇頁参照。

(2) 意味の発生は、能動的判断から能動的経験へ、更に受動的経験への遡源において探究される。本稿で我々が企図するのは、IIIで明らかとなるように、受動的経験の領野における意味の発生の探究である。

(3) 左のフッサールの時間図表で言えば、横断面はEA'、縦断面はAA'である。(但し、この図では未来予持は顧慮されていない)。



AE—今の諸点の系列

AA'—沈降

EA'—諸位相の連続体(過去地平を伴う今の点)

(X,28)

(4) Cf. Brough, J. B., "The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness", in: Elliston, F. A., McCormick, P. eds., *Husserl — Expositions and Appraisals*, Notre Dame, Indiana, 1977, p. 91.

(5) Vgl. Hohenstein, E., *Phänomenologie der Assoziation — Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, Den Haag, 1972, S. 107.

(6) フッサールの言う連合とは、「心理物理的自然法則性」(EJ, 78)ではなく、「内在的発生の合法則性」(XI, 117)である。また、フッサールは次の二種の連合を区別している。

(a) 「(再生産において本質的な役割を果たす) 通常の意味での連合」(XI, 409f., vgl. auch 151, 157, 189)。

(b) 「拡張された意味」(XI, 151)での連合・「生き生きと流れる現在領域の内部での根源的連合」(XI, 189, vgl. auch 151)・「まだ再生産が問題とならない原連合」(XI, 151, vgl. auch 157f., 180, 408)。

本稿で論究されるのは(b)の連合である。

(7) 但し未来予持は、連合との関係の相違により、単純に原印象及び過去把持と同列に置かれるわけではない。IV 2 第四段落参照。

(8) 次段落の論述を顧慮すれば明らかであるが、此処で成立するのは相等性であって同一性ではない。註(11)も参照。

(9) 時間様相は更に次の二つに分けられる(vgl. X, 46f.; XI, 315f., 328-332)。

(i) 縦断面での過去把持的経過において、今からたった今へ、たった今からたった今のたった今へ…と連続的に変様する様相。

(ii) 再想起が遂行されるその時々に応じて非連続的に変様する様相。今聞こえているメロディが、明日想起されるならば「昨日」という様相」において、明後日想起されるならば「二昨日」という様相」において、想起されるのである(XI, 330)。

本文中で論じられているのは(i)の時間様相である。

(10) 時間構成の次元における議論ではないが、XXVI, 178及び前掲拙論二七〇頁参照。

(11) 此処で我々は次の相違に着意しなければならない(vgl. auch X, 93f.; XI, § 30)。

(a) 縦断面において、原印象の意味が同一性、Identitätを保持すること。

(b) 横断面において、原印象の意味と過去把持の意味との間に類似性、Ähnlichkeitが、場合により相等性、Gleichheitが成立していること。

縦断面において、意味は、原印象によって与えられる時間点と共に同一性を保持する。これに対し、横断面において、原印象の意味と過去把持の意味との間に相等性が成立していることはあり得るが、しかし同一性が成立していることはあり得ない。今の原印象と以前の今の原印象はそれぞれ異なった時間点を与える(vgl. X, 66)故に、原印象の意味と過去把持の意味はそれぞれ異なった時間点を刻み込まれているからである。

(12) Vgl. Rabanque, L. R., "Passives Noema und die analytische Interpretation", *Husserl Studies*, Vol. 10, No. 2, 1993-1994, S. 66, 73, 79 usw.

(高野 孝・たかの たかし・酪農学園大学)

パウロの「現象学的解体」

——初期ハイデガーにおける遂行としての歴史理解をめぐって——

竹之内 裕文

1. 問題の所在——初期ハイデガーにおけるパウロ解釈の位置——

初期フラインブルク時代のハイデガーは、独自の宗教現象学の構想を抱き、実際にそれを展開していた。一九一九年初頭の書簡において表明される構想によれば、宗教現象学研究の主要な課題は、具体的なキリスト教思想を題材にして「内的な人間の規定」に取り組むこと、ならびにこれに基づいて「歴史的な認識の理論」を新たに確立することにあった。^[1]この新たな立脚点からハイデガーは、原始キリスト教、とりわけパウロのうちに見られる「内的な経験と新しい生の立場」(GA58.61)^[2]に注目するようになる。そしてハイデガーは二〇／二一年冬学期の『宗教現象学入門』講義において、パウロ書簡を主題的に解釈する。ハイデガーは、イエスの現臨 (parousia) の「時 (kairos) (テサロニケ前書五章一節)」を待望するキリスト者の在り方、その具体的な生の遂行 (存在) 様態を手がかりにして、「歴史的な認識の理論」を新たに確立しようと試みるのである。ただしハイデガーの見通しに

よれば、この原始キリスト教的な生の経験は、「キリスト教への古代 (ギリシャ) の学の侵入によつて歪められ、覆い隠されて」しまった (SOG)。この思想的な展望のもとにハイデガーは、パウロ以後のキリスト教思想についての「現象学的解体 (phänomenologische Destruktion)」に着手するのである。

このようなパウロ解釈の視座、ならびに「現象学的解体」に関する方法論的な着想は、「初期ルターの洞察」を自家業籠中のものにするることによつて獲得された (GA60.282)^[3]。まずルターは『ローマ書講義』において、「カイロスにおける今 (hou nun kairos)」を「来たるべき将来の栄光」から捉え返すパウロの視点 (八章一八節) に注目し、パウロ思想の根幹として、「目に見える希望」 (同二四節) ではなく目に見えない希望を「待ち望む」 (同二五節) 姿勢を提示する。^[4]また、アリストテレス主義的なスコラ神学を批判する際の「ルターの目標」は、このパウロ解釈を拠点にして「スコラ神学が立脚する基底 (Grundlage)」を取り除くこと、すなわち古代ギリシャに淵源する、「事物の現前」ならびにその「直観と観照」を土台にした哲学を「破壊する (destruere)」ことにある。^[5]

ルターは、神の「不可視的なもの」(ローマ書一章二〇節)を概念的に認識しようとするスコラ神学の姿勢のうちに、信仰者の生に必然的な苦難を回避し「安寧、保証securitas」を求める傾向を指弾する⁶⁾。それに対して初期ハイデガーは「教父〈哲学〉全般」のうちに、「ギリシャ哲学に定位してキリスト教の教義を形成するという方針」を見てとる(GA60.281)。教父〈哲学〉以降の「キリスト教哲学ならびにキリスト教神学の積極的で決定的な解体」(GA58.12)を通して、またパウロ解釈を糸口にして、「ギリシヤ的なものから自由で根源的なキリスト教神学への道」(GA59.91)を拓くこと、宗教現象学の目標はここにあった。

ところが、二一／二二年冬学期の『アリストテレスの現象学的解釈』講義においては、パウロに始まるキリスト教の「ギリシヤ化Grazisierung」、すなわちキリスト教的な生の「ギリシヤ的な生活世界への組み込み」という事態が指摘される(GA61.6)。「ギリシヤ的なもの」との関係におけるパウロ思想の位置づけは、ここでいわば反転するのである。パウロ思想の位置づけをめぐるこの変位は、宗教現象学において掲げられた目標の達成の成否に直結する重要な問題である。というのもキリスト教の「ギリシヤ化」がパウロに端を発するとすれば、いうまでもなく、パウロ思想のうちに「ギリシヤ的なものから自由で根源的なキリスト教神学」を見出すことはできないからである。実際にこれ以降のハイデガーは、その関心をギリシヤの哲学的伝統にシフトしていく⁷⁾。

さて、キリスト教の「ギリシヤ化」の起点をパウロに求める際、ハイデガーはこの認定をいかなる論拠に基づいて、どのような手続きを踏んだうえで提示しているのだろうか。この問題を解く鍵は、何より

もハイデガー自身のパウロ解釈に求められるべきであろう。しかしそれと同時に、この認定には、「〈無神論的〉神学者でありニーチェの友人であった」マックス・オーヴァーベックのキリスト教懐疑論が深い影を落として⁸⁾いる。そのオーヴァーベックは、まずイエスとパウロとのあいだに架橋不可能な隔たりを前提する⁹⁾。そのうえで、ギリシヤの学(ロゴス)的な理念の侵入という契機に着目して、キリスト教神学の成立とパウロに端を発するキリスト教のヘレニズム化との相即的な関係を主張する。これを踏まえればハイデガーは、パウロに始まるキリスト教の「ギリシヤ化」という認定を提示するにあたって、パウロを分岐点にしたキリスト教の「原歴史Urschichte」から「世俗的な教会史」へ転換というオーヴァーベックのテーゼを受け入れているという見通しが立つ¹⁰⁾。

このオーヴァーベックからの影響を見据え、そのうえで改めてハイデガーのパウロ解釈に目を向けるとき、一つの問いが浮かびあがってくる。というのもオーヴァーベックは、その歴史研究が「キリスト教についての批判的―歴史学的な理解」に定位していることから明らかに、歴史的な事実について客観的に研究するという近代的な思潮のうちに身をおいているからである¹¹⁾。それに対してハイデガーは、先述の通りパウロ書簡のうちに、遂行としての歴史理解を読みとる。そしてハイデガーはこの「遂行史的な理解vollzugsgeschichtliches Verstehen」に基づいて、歴史的な事実についての客観的な研究、すなわち「客観史的な考察objektgeschichtliche Betrachtung」に対する熾烈な批判を展開するのである。なるほど客観性という理念を掲げる学的態度それ自体は、生の遂行(存在)の一つの派生的な様態である。けれども客観的な歴史考察にあつては、考察者自身の歴史的な生が等

閑に付される。ここにハイデガーは、歴史についての「内在的な解釈」(GA61.6)の欠如を指摘し、それと同時に、パウロ思想に関する客観史的な考察を徹底的に解体するという方針を打ち出す。オーヴァーベックの歴史研究は、「客観史的な考察」の一つとして、現象学的な解体の遡上に載せられるべきものである。それにもかかわらずハイデガーの遂行史的な解釈は、どうしてこの特定の客観史的な考察と結びつきたのであろうか。以下ではこの問題をめぐって、遂行史的な解釈と現象学的解体というパウロ解釈の二つの方法論に照準を合わせながら考察を進めることにしたい。

2. パウロの遂行史的な解釈

近代の歴史学的・歴史哲学的研究には、「歴史的現実性」(「自然現象と類比的に」)「客体存在として措定する」傾向が見られる(GA60.48)。これに抗したたとえばキルケゴールは、「自然の生成das Werden der Natur」と「歴史的な生成das geschichtliche Werden」という生成の二様の意味を区別する。まず「自然の現実性は、可能性のうちすでに内在しており、可能性から現実性への移行は必然的に生じる」⁽¹²⁾。それに対して「歴史的なものdas Geschichtliche」の領域は、人間の行為という「制約つきで自由に作用する原因を通して(durch eine be-dingt freiwirkende Ursache)生成する」⁽¹³⁾。その限りで「歴史的なもの」は、「自然法則的な継起naturgesetzliche Folge」によつては説明されないわけである⁽¹⁴⁾。自然と歴史とのこのような区別に基づいて、キルケゴールは、「歴史を歴史へと解放する」ことを試みる⁽¹⁵⁾。

「歴史を歴史へと解放する」という課題は、初期ハイデガーにあって

ても哲学的な根本問題として堅持されている。だからこそハイデガーは、「自己が自己に」⁽¹⁶⁾「生き生きと関与させられて在る(Bekümmertsein)」という生の遂行様態、「我々がそれを存在する生」(GA58.29)の在り方に注目し、これを「事実的」と命名する(GA59.173)。これに応じて、客観史的な考察の「主導的な先行概念」である「歴史的なものdas Historische」(GA60.78)という概念は、ラディカルに捉え返され、「我々が歴史に出会い、我々が歴史を存在する」(171)という生の事実的な在り方に対応させられることになる。

このように初期ハイデガーは、一方で、「歴史と生の根源(すなわち事実性)」という問題とのあいだの原理的な連関「を見据える(GA58.246)。そして他方で、客観史的な考察のうちに、「事実的な生」や「現存在」から成る概念組織、ならびにこれによつて獲得可能となる「原理的な問題組織」の欠如を指摘する。この洞察に基づいてハイデガーは、客観史的な考察に「遂行史的な理解」を対置し、「客観史的な連関から遂行史的な状況への転回(Wende)」を主張するのである(GA60.88f)。

パウロ解釈においてもハイデガーは、パウロの「遂行史的な状況」から出発する。パウロの生における「遂行史的な連関」は、現今の世界の更新に先立ってイエスが再臨するという「パルシーアの地平における」「自身の召命についての使徒的な憂慮(Bekümmerng)」を中核にしている(GA60.98f)。テサロニケ前書(四章後半から五章冒頭)におけるパウロの言説からも容易に察せられるように、テサロニケの信徒たちは、パルシーア(現臨)の具体的な様相とその到来の時期を知ることを切望する⁽¹⁷⁾。このようにパルシーアについては、その「客観的な規定だけが憂慮される」(105)。「自分自身に関する知という面

からすれば、人々は暗闇のなかに「己れ自身の生とその遂行へ」と思いを沈める」ことがない (ibid.)。それに応じて、「常なる不確実性が事実的な生の根本意義を特徴づけるものであること」が看過される。だからこそパウロは、ハイデガーの解釈によれば、「問いの決定がテサロニケの信徒たち自身の生に懸かっていることを示唆し、問う者をして彼自身の生の遂行へと差し戻そうとする (103)。パウロはテサロニケの信徒たちに、彼らを上掲の問いへと駆り立てた動機、つまり客観的な尺度を定立して自己保身を図ろうとする傾向を自覚させようとするのである。このようにしてパウロは、「平和と安寧 (Sicherheit)」とを喧伝する「暗闇のなかにいる」者たちと、「素面 (ibid.)」で「覚醒した wach」光の子たち」という、生の二様態を区別する

テサロニケ前書における「暗闇のなかにいる」者たちと「光の子たち」との区別は、テサロニケ後書で繰り返される「救われた者たち sozomenoi」と「滅びいく者たち apollumenoi」との区別に対応させられる。後者に関して「完了分詞ではなく現在分詞」が用いられるのは、「さらに続行していく遂行を強調」するためである (113)。けれども滅びいく者たちは「正しい遂行の欠如 (106)」によって、「パルシアのヘンセーションに忙殺 (113)」され、「多くの雑談によって十字架を空しく」 (114) してしまふ。このような者たちは、「主の日を来る日も来る日も期待する (erwarten)」ことによって、たとえば「仕事」といった日常的な生の遂行を放棄し、あちこちを徘徊し、雑談する (113)。そして自らの「生 (soe)」を失った「その「類落的な生の傾向が、神的なものの衣を纏った反キリスト者の出現を容易にする」のである (113)。

このように初期ハイデガーのパウロ解釈は、一貫して生の遂行に定位する。ハイデガーによれば「信仰 *glaube*」とは、何かを「正しいと判断する態度」ではなく、生の「遂行連関を表している」のである (108)。それに対して、たとえばニーチェは、一方で「イエスのキリスト教における本質的な契機」として「真理と生との〔緊密な〕結びつき」ないしは「淨福な生の実践」を挙げ、他方でパウロ思想のうちに、「抽象化され偽造された真理である教義への信仰」と「生の実践 *Praxis des Lebens*」との乖離を指摘する。そして信仰上の要求と信仰者の生の現実とのあいだのこの不一致が、プラトン主義的な二分法——「生の重心を生のうちにはなく彼岸に置く」ような教説——として批判される¹⁹⁾。

けれども初期ハイデガーの遂行史的な解釈によれば、パウロ思想のうちには、此岸の世界と彼岸的な価値とのプラトン主義的な二分法は認められない。むしろパウロは、キリスト者各自の世界に対する「態度 *Sich-Verhalten*」を問題にしており、パウロにおいて信仰は、生の遂行として捉えられている (120)²⁰⁾。このような解釈に基づいてハイデガーは、「ニーチェがパウロに対してルサンチマンという告発をするのであれば、それは誤認である」と反論し、パウロにおいて「ルサンチマンが話題になりうるということに同意する人は、自身の無理解を露呈している」とさえ主張する (ibid.)。

以上のように初期ハイデガーの遂行史的な解釈においては、パウロ思想とプラトン主義的な思想とのあいだの質的な差異が堅持される。そのうえでハイデガーは、パウロ思想における肉と霊との関係規定に手がかりを得て、「生の類落傾向に対する〔生それ自身の〕反対運動」に注目するようになる (D16,245)。そしてこれを礎石にして、「事実

性をその都度具体的に解体する」「根源的な自己解釈」としての「解釈学」を仕上げていくのである (GAG3.18)。初期ハイデガーの創造的なパウロ解釈、さらにはそれを基とした初期ハイデガーの解釈学は、客観的な考察から遂行史的な理解への転回を起点としている。

3. 「現象学的解体」の空隙

ハイデガーのパウロ解釈は、「我々が歴史に出会い、我々が歴史を存在する」という在り方——遂行としての歴史——を「中核的な現象」として堅持する (GAG0.31)。それに反して「客観的な考察」は、先に確認した通り、生の事実的な遂行という問題圏への接近方法を原理的に欠いている。「常に客観的なものの方へと滑り落ちていく」とする頽落的な傾向⁽⁸⁹⁾は、ここ起因するのである。

たとえば一九世紀神学の主潮は、イエスの生涯の歴史学的研究にあった。そしてこの研究は、殊にプロテスタント神学部において熱心に取り組まれた⁽⁹⁰⁾。それに対してハイデガーは、まず当代の「プロテスタント神学」が総じて「一九世紀における歴史的精神科学の発展の影響」のもとにあること、「新約聖書の文体的な形式についての様式史的研究」がその一例であることを確認する⁽⁹¹⁾。そのうえでハイデガーは、パウロ解釈にあたって「史的イエスに遡行する必要はない」⁽⁹²⁾と明言し、史的イエスをめぐる「客観的な考察」を一刀両断する。ハイデガーの認定によれば「パウロは、歴史的な伝承を通してではなく、ある根源的な経験を通してキリスト教に入った」からである⁽⁹³⁾。その限りで「パウロは、ある独自の新しいキリスト教的な宗教を創設した」のであり、「パウロの宗教」と「イエスの宗教」とのあいだに

は隔たりが認められる⁽⁹⁴⁾。こうしてハイデガーは、パウロの「宗教的な根本経験」に解釈の焦点を絞ることになる⁽⁹⁵⁾。

そのハイデガーの解釈はすでに確認しておいた通り、使徒パウロの遂行的な状況の地平として「パルーシア」(イエスの現臨)の問題を見据えていた。だとすればパウロにおけるイエス理解は、少なくともパウロの「宗教的な根本経験」の一つと位置づけられることになる——もちろんここで問題となるのは、史的イエスに対するパウロの史実的な関係ではなく、パウロその人におけるイエス理解、あるいはそのキリスト論である。たとえばハイデガーも論及するガラテヤ書一章において、パウロは、「ただイエス・キリストの啓示によって」(一二節)「福音を宣教する」(一一節)ようになった旨を語っている。だとすれば、パウロ自身の「宗教的な根本経験」を突き止めるという遂行史的な解釈の目標に照らしても、パウロが「イエス・キリストの啓示」という言葉をどのように理解しているかが明示的に解釈されねばならない。また先述したニーチェのパウロ批判は、ガラテヤ書二章一六節において示されるような教え、「信仰によって義とされる」という信仰義認論に向けられている⁽⁹⁶⁾。パウロ思想のうちにプラトン主義的な二分法を指弾するニーチェの解釈に抗し、パウロにおける信仰を生じる遂行として読み解くためにも、ハイデガーは、ガラテヤ書のこの一節に関する明確な解釈を提示する必要がある。

ところが、ガラテヤ書一章一二節と二章一六節についてのハイデガーの「釈義 Exegete」(GAG0.101)は、パウロのイエス理解や信仰義認論をあくまでも「パウロ自身の根源的な立場」から放逐する⁽⁹⁷⁾。そしてこの解釈姿勢は、パウロの信仰をユダヤ教的・ヘブライ的な伝統から切除するという仕方で正当化されている⁽⁹⁸⁾。ならばユダヤ教的・

ヘブライ的な伝統とパウロとの連続面を断ち切る論拠は何であるのか。ハイデガーはその論拠を、ユダヤ教的な「待望」(Erwartung, Hoffnung)とキリスト教的な「反復」(Wiederholung)との質的な差異を説く。キルケゴールの歴史論から引き出していると考えられる。²³⁾ いうのもハイデガーは次のような仕方、ユダヤ教的な歴史経験に原始キリスト教的な歴史経験を対質させるからである。すなわち、まずユダヤ教的な歴史経験には、「時間性」(Zeitlichkeit)において未来のものとして存立している出来事、「生の遂行」(Lebensvollzug)から遊離した出来事への待望(Expectation)が特徴的である(114)。それに対して「キリスト者」にあつては、「生の遂行」(Lebensvollzug)が決定的(決定)的なものである」(ibid.)。しかもハイデガーは、このように「キリスト教的な希望」(Hoffnung, elpis)の構造」と他の「あらゆる待望」とのあいだの「根本的な差異」を強調するにあつて、その区別の指標を「瞬間」(Augenblick)としての「時」(kairos)理解に求めるのである(102)。

これを踏まえればハイデガーは、キルケゴールとともに、キリスト教とユダヤ教における歴史経験の差異を主な論拠として、両宗教における生の経験の異質性を主張していると考えられる——その際パウロは、いうまでもなく前者に組み入れられている。

けれども、そのキルケゴールにおいて「反復」は「待望的想起」、すなわち「前向きに未来へと待望しつつ後向きに過去へと想起すること」を意味する。²⁴⁾ そしてキリスト教に固有な待望的想起の対象は、「イエス・キリスト、十字架、復活」(GA60, 132)とつた出来事に他ならない。つまりキリスト教的な歴史経験は、ユダヤ教のそれと対比した場合、現在のイエスに関わる諸出来事に対する信仰者の関わり合い(理解)によって特徴づけられるのである。これを踏まえれば、パ

ウロのバルーシア理解をそのキリスト論から分離させるハイデガーの解釈は、パウロの歴史経験をユダヤ教的な待望から区別する射程をもたないことになる。だとすれば、パウロの信仰のうちに脈打つユダヤ教的・ヘブライ的な伝統を黙殺する解釈、さらにはパウロのイエス理解や信仰義認論に立ち入らないという先の解釈方針は、明確な論拠が示されないままに前提されていると結論せざるをえない。

パウロのイエス理解を「パウロ自身の根源的な立場」ないしは「宗教的な根本経験」から切除するという前提は、何に由来するのであるうか。このように問うとき、パウロの「宗教的な根本経験」に定位するという解釈方針とともにハイデガーが提示していた前提的な認定、すなわち「パウロの宗教」と「イエスの宗教」とのあいだの質的な差異という論断がクロウズアップされてくる。というのもこの認定は、一九世紀プロテスタント神学による「客観的な考察」の成果に他ならないからである。

たとえばハルナックとオーヴァーベックは、神学における歴史学的方法の位置づけをめぐる鋭く対立するにもかかわらず、パウロに始まる「キリスト教神学の宿命的なヘレニズム化」という歴史認識の枠組みを共有している。²⁵⁾ また「ニーチエによる歴史の見取り図」(Entwurf)さえ、「ニーチエとその時代の神学との内的な連関」(Entwurf)に注目した場合には、「ハルナックとの類比」が浮き彫りになる。両者は、イエスとパウロとの断絶をめぐる「歴史考証の様態においては類似性」を示し、ただ「この考証の評価において極端に対立する」のである。²⁶⁾

当代の神学において広く共有されているこの歴史学的な認定に、遂行史的なパウロ解釈は暗黙のうちに立脚している。だからこそハイデガーは、一方で、パウロの遂行史的な状況の地平として「バルーシア」

の問題を指摘しながら、他方で、パウロのバルーシア理解の根幹に関わるイエス理解を繰り返し棚上げしうるのである。だとすればここで、「客観史的な考察」についての「現象学的解体」という方法が改めて問い質されねばなるまい。

ハイデガーは、「現象学研究にとつての真なる〈手がかり Leitfaden〉」を、遂行としての「歴史(Geschichte)」に求める(GA58,247)。したがって「歴史の問題が現象学の視野から放逐されるならば、現象学的理解そのもの、ならびに生は、その生動態(Lebendigkeit)において見られない」と考える(238)。この見通しのもとにハイデガーは、宗教現象学研究のサブタイトルを「宗教的意識の現象学」から「宗教的生の現象学」へと変更する⁽²⁹⁾。初期の宗教現象学は、「哲学とは根源的に―歴史的なもの[すなわち生の事実性]への還帰である」(GA60,90)という立場から、この「根源的に―歴史的なもの」に還帰するという仕方⁽³⁰⁾で「フッサール現象学の変換」を図るのである。遂行としての歴史に定位することによってハイデガーは、フッサール現象学における「現象学的還元」を「現象学的解体」へと改訂していく。この観点からすれば、パウロ解釈における「現象学的な解体」の眼目は、既成のパウロ解釈や新約聖書学的・歴史学的な知見を「括弧に入れる」こと、それによって学的・日常的な「先入見を排去し、現象学的残余つまり純粹に宗教的な生経験を析出させる」ことにある⁽³¹⁾。

しかし、この「現象学的解体」という方法は、はたして上述のパウロ解釈において完遂されたであろうか。なるほど遂行史的なパウロ解釈は、スコラ神学的なパウロ解釈はもとより、ライツェンシュタインを始めとする宗教史学派(reilionsgeschichtliche Schule)の「宗教史的な方法そのもの」も「批判的に精査する」(GA60,67)⁽³²⁾。また先に

確認しておいた通りハイデガーは、信仰を生を遂行として捉える立場から、ニーチェのパウロ批判を退ける。さらにハイデガーは、「キリスト教のヘレニズム化のプロセス」を「教会教義の成立と発展」という観点から説明しようとするハルナックの教理史的な解釈にも留保を加える(170)。けれども遂行史的な解釈は、パウロのイエス理解に立ち入らないという方針を打ち出すにあたって、暗黙のうちにオーヴァーベックに代表される特定の「客観史的な考察」に依拠していた。すなわちこの「客観史的な考察」は、現象学的解体の空隙に忍び込んだわけである。その限りでパウロの現象学的解体にあつても、「完全な還元の可能性」という「現象学的還元の最大の教訓」⁽³³⁾が頂門の一針とされるべきであろう。

4. 「遂行史的な理解への転回」の問題

前節では、遂行史的なパウロ解釈における「現象学的解体」という手続きをめぐって、その具体的な題材をパウロのバルーシア理解に求めながら考察を進めた。そこから得られた帰結は、すべての「客観史的な考察」を「括弧に入れる」ことの不可能性である。とはいってもこの不可能性は、生の事実性に定位したハイデガーの現象学理解を酌量するならば、それ自体として克服されるべき不備とはいえない。むしろハイデガーによれば「現象学的な理解は、考察者(自身の事実的な生)の遂行に由来し、これによって規定されており、その限りで、「現象学的考察そのものの進展」と事実的な生の経験とは、不可分の関係にある(82)。この現象学理解に基づけば、逆に、「完全な還元」ないしは「解体」を目標として掲げる立場のうちにこそ、たとえば現

象学的「記述を数学的な厳密さにまで導く」という特定の理念、学というものを「諸々の命題と根拠づけ連関とからなる体系と見なす」「予断Vorurteil」が潜んでいることとなる(GAG3, 71f)。これを踏まえらば、ハイデガーのパウロ解釈に突きつけるべき問いは、次のようなものとなる。すなわち遂行史的なパウロ解釈は、完全な解体の不可能性をいかなる仕方で「現象学的考察そのものの進展」のうちに位置づけているのか。

完全な解体が不可能である限り、遂行史的理解には、ある特定の「客観的な考察」を暗黙のうちに前提するという危険がつきまとう。この危険をその都度回避するためには、先述した「現象学研究にとつての真なる〈手がかり〉」への眼差しを堅持しながら「客観史的考察」の領野に足を踏み入れる必要がある。それによって初めて、客観史的考察と現象学研究との相互検証的な関係が築き上げられるからである。そしてこの関係の成否は、パウロ解釈に関していえば、次の方針の履行如何に懸かっている。すなわちハイデガーは、「教義Dogma」を生る遂行から「剥離された教説(Lehrgehalt)」として、「客観的認識的な仕方」でとり出すハルナツクに対して、「教義の生成発展(Genesis)は、キリスト教的な生の経験からはじめて理解可能となる」と反論するのである(112)。しかしながら、遂行史的な視座からの教義の捉え返しは、果たして履行されたであろうか。

ハイデガーは、ガラテヤ書が「教義学的な内容をもつ」と明言し、この「教義学的な内容」に関する「考察」を、パウロについての現象学的「理解への接近連関における不可避な特定の段階」と位置づける(101)。このようにガラテヤ書の教義内容をめぐる「釈義」は、「本来的な遂行史的理解を貫徹する」ための準備的な行程として捉えられ

ている。しかしながらこの準備的な行程は、実際にはどのような仕方で踏破されていたのだろうか。ハイデガーは、ガラテヤ書一章一二節と二章一六節の彼の釈義において露呈したように、キリスト論や信仰義認論といった教義とパウロの「宗教的な根本経験」とを分断していた。ガラテヤ書に見られる「教義の生成発展」を、「キリスト教的な生の経験」から理解するという解釈方針は履行されなかったわけである。もしこの解釈の指針を貫徹するというのであれば、パウロのイエス理解、律法と信仰に関するパウロの見解に立ち入り、そのうえでこれらの見解がパウロにおける「キリスト教的な生の経験」からいかに生成したかを見定める必要がある。

以上のように、ハイデガーが実際に遂行した解釈には、掲げられた解釈方針からの乖離が認められる。しかもこれは、個々の書簡の解釈における基本方針からの逸脱といった限定的な問題にとどまらない。というのも第二節で確認しておいたように、ハイデガーは「客観史的な考察」から「遂行史的理解」への「転回」を主張するからである(88f)。かつてハイデガーは教授資格論文において、スコラ哲学の「歴史学的・文献史的な研究」と「理論的・哲学的な研究」が「分業Arbeitsteilung」というかたちで担われるべきこと、それを通して両者のあいだに相互啓発的な関係が築かれることを主張していた(GA1, 194f)。けれども遂行史的なパウロ解釈にあつて「遂行史的理解」と「客観史的考察」は、相関のないしは相補的な関係において捉えられていない。むしろパウロが提示するキリスト論や信仰義認論には客観史的な考察が、パウロにおける事実的な生の経験には遂行史的理解が、それぞれ対応させられることになった。

こうして一方で、客観史的考察と遂行史的理解、あるいはパウロ

が提示する教義的な内容とその事実的な生の経験とが二分法的に分断される。また他方で、先述の通り、すべての「客観史的な考察」に「現象学的解体」を加えることは不可能である。これに応じて、特定の客観史的考察が現象学的解体の間隙を縫って遂行史的な解釈のうちに侵入することになる。しかもこの事態についての反省は、構造的に不可能なままであり続ける。

実際にパウロ講義以後のハイデガーは、キリスト教を「古代『哲学』」に対する対立物ではなく古代の不可欠な一構成要素³⁵⁾と位置づける。オーヴァーベックの枠組みを前提したまま、キリスト教神学の学問性をめぐる懐疑的な論究を開始する。またそれと同時にハイデガーは、「突如ex nihilo」という概念を焦点にしたキルケゴールのプラトン解釈に批判の矛先を向け、それとともに古代哲学の時間論、とりわけアリストテレスの実践哲学におけるカイロス概念に論究の主題を移していく。これを契機にして本格的に着手されるアリストテレス解釈を通して、原始キリスト教の生の経験から汲みとられた事実性の契機はギリシャ哲学のうちに読み込まれ、「キリスト教的な事実的な生の形式化」が押し進められていくのである。かくしてマールブルク時代のハイデガーは、具体的な事例に対して存在論的に中立な概念組織、形式的——存在論的な概念組織を事実的な生の構造に付与するという課題を見据えながら、いかなる「内容的な『実存理念』」(GA2,353)——原始キリスト教的なものであれ、古典期ギリシャ的なものであれ——からも自由な「中立的な現存在」(GA26,172)という概念を導入する。それとともにハイデガーの歴史哲学は、事実的な歴史世界から遊離し、世界——歴史に関する多様な記述(Historie)、さらには記述の在り方をめぐる学的な探求(Historik)とのあいだの亀裂を深めていく。『存

在と時間』以降の論考において顕著になる歴史論的な問題は、初期フライブルク時代の最終局面における原始キリスト教の事実的な生とギリシャ哲学的な事実的な生との関係規定、さらにはその土台としてのパウロ解釈にまで遡るのである。パウロ講義以後のこうした動向については、稿を改めて論じることにした。

注

- (1) H. Ott, *Martin Heidegger, Unterwegs zu seiner Biographie*, Reihe Campus, Bd. 1095, 1992, S. 106f. なおこの書簡においては、宗教現象学研究への見通しのもとに、「カトリシズムの体系」との訣別の意思が表明される(ibid.)。キャプターはここに、「カトリック主義からプロテスタント主義への転回」を認め、これを「ハイデガーの思想における第一の転回」と位置づける。それによって「若き思想家の哲学的関心」は、「論理学の問題から歴史の問題へ、(フッサールのな) 純粹現象学から事実性(具体的な生の) 解釈学と呼ばれるものへ、教義学的神学から新約聖書神学へ」転じていくからである。J. D. Caputo, *Heidegger and theology*, in *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge Uni. Press, p. 272.

- (2) ハイデガー全集(Martin Heidegger, *Gasamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.) からの引用にあたっては、このようにGAに巻数と頁数の付記をもつて略記する。また『アリストテレスの現象学的解釈——解釈学的状況の提示——』(in *Dithey Jahrbuch*, Bd. 6, 1989, S. 235-269) から引用する場合は、DJ6に

頁数を付記する。

- (3) 二〇年前後の精力的なルター研究を契機にして、ハイデガーのうちに、初期ルターを「探究の同伴者」(GA63.7)とする宗教現象学の構想が固まっていた。この問題については、拙稿「同伴者」ルター——初期ハイデガーにおける哲学形成とキリスト教の生の経験」(『宗教研究』三二六号所収、日本宗教学会編、二〇〇〇年、四九—七一頁)を参照されたい。
- (4) D. Martin Luthers Werke Kritische Gesamtausgabe, LVI, 371-2, なお引用(ワイマール版)の後のローマ数字とアラビア数字はそれぞれ巻数と頁数を示す。
- (5) L. Grane, *Modus loquendi theologus*, Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515-1518), übersetzt v. E. Gröttinger, Leiden, 1975, S.149, Luthers Werke, op. cit., LVI, 371-2, 1, 362-3.
- (6) Luthers Werke, op. cit., I, 614ルターのスコラ批判は、「神の不可視的なもの、すなわち、永遠の力と神性とは、世界の創造以来、被造物において理解されうるものが認められている」(ローマ書一章二〇節)という言葉の解釈を争点にしている。
- (7) キリスト教の「ギリシャ化」という認定は、後年の思惟の難型として注目される。というのもキリスト教の「ギリシャ化」はここで、中世以降の思想的な展開にとっても規定的な、「精神的に決定的なプロセス」と位置づけられているからであり、この見通しのもとにハイデガーは、西洋思想史の根本動向をギリシャ哲学とキリスト教神学との融合のうちに見定めていくからである(GA61,6f)。ハイデガーは、中世から近代に至るまでの哲学思想と宗教思想を、キリスト教の「ギリシャ化」というプロセスの延長線上に位置づけ、それらの基盤が「ギリシャ的—キリスト教的な生の解釈」にあるという認定を下すのである(DJ6,250)。
- (8) Th. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Uni. of California Press, 1995, p. 557.
- (9) Vgl. Fr. Overbeck, *Christentum und Kultur, Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*, aus der Nachlaß, hrsg. v. C.A. Bernoulli, 3., unveränd. Aufl. Sonderausg., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, S. 55. オーヴァーベックによればパウロのイエス理解は、「イエスのような現象が同時代人にいかなる影響を及ぼしたかについて唯一明瞭に認識できる「典型的な」例」である(ibi.)。すなわち「パウロのような人格性にとって、イエスのような人格性は完全に誤解されねばならなかった」(ibi.)。このようにして、「キリスト教の麗しい面はすべてイエスに、不快な面はすべてパウロに結びついている」という帰結が導き出される(ibi.)。
- (10) Fr. Overbeck, op. cit., S. 71. なおキシールによればハイデガーは、「二二年までに〔オーヴァーベックの〕すべての著作の集中的な研究にすでに深く没頭していた」(Th. Kiesel, op. cit., p.557)。またベゲラーによればハイデガーは、「原始キリスト教の宗教性はギリシャ哲学の網にかかったときに没落した」というテーゼをオーヴァーベックと共有している(O. Pöggeler, *Neue Wege mit Martin Heidegger*, Verl. Karl Alber, 1992, S. 111)。ハイデガーがオーヴァーベックの所論から深い感銘を受けていたことは、二四年二月のマールブルク神学者協会主催の講演会での発言からも

伺われる。その発言の最後にハイデガーは、オーヴァーベックの「キリスト教懐疑論」について触れ、「信仰へと呼び出し信仰のうちにとどまることを可能にする言葉を探究する」という「神学の真の課題」を、辛辣な表現で同時代の神学者たちに突きつけたのである (H.-G. Gadamer, Martin Heidegger und die Marburger Theologie, in Heidegger, Perspektiven zur Deutung seines Werkes, Belz Athenäum Verl., 1994, S. 169)。

- (11) Fr. Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1981, S. 8, J.v. Buren, *The Young Heidegger, rumor of the hidden king*, Indiana Uni. Press, 1994, p.156.

- (12) S. Kierkegaard, *Philosophische Brocken oder ein Bröckchen Philosophie*, übersetzt v. E. Hirsch, 1960, S. 73.

- (13) 柏原啓一「歴史の終わりと始まり——キルケゴールの歴史哲学と、それにもとづくやさやかなレーヴィット批判」(『理想』四九一号所収、一九七四年四月、二六頁)。

- (14) S. Kierkegaard, op. cit., S. 73.

- (15) ibid.

- (16) 柏原啓一「自由の領域での歴史哲学——キルケゴールの瞬間に触れて」(『社会科学の方法』一九七五年一月号所収、三頁)。

- (17) パウロはテサロニケの信徒たちに、パルーシアの「いつ(chronos)と時(kairos)とについて、あなたがたは書き送ってもらわなければならない」(テサロニケ前書第五章一節)と述べる。カイロスとクロノスというこの二つの時間は、ハイデガーによってそれぞれ「事実的な生の時間」と客観的に計られる時間として

解釈される (GA60, 102)。キリスト者が神の現臨の約束を信仰するという仕方では己れの事実的な生を遂行(存在)するとき、カイロスは、信仰者によって生きられる歴史的な時間として現出する。カイロス論を中心にしたこのパウロ解釈を通して、初期ハイデガーは「時間性」(80)や「瞬間」(150)といったキルケゴールに由来する諸概念を自家薬籠中のものにしていくのである。

- (18) E. Benz, *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche*, Leiden, 1956, S. 42. Vgl. Fr. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 13, S. 95.

- (19) Fr. Nietzsche, KSA, Bd. 6, S. 217.

- (20) 争点となるのは、パウロの世界理解に関わる次のような言説の解釈である。すなわちパウロによれば「世の有様 (to schema tou kosmu) は過ぎ去る」から「世との交渉」に「深入り」すべきでない(コリント前書七章三一節)。たとえば結婚などといった「世のことに心をくばる」(三四・五節)べきでなく、むしろ「主のことに心をくばり」「主を喜ばせる」(三三節)べきである。そしてこのような勸奨のうちにニーチェは、此岸の世界と彼岸的な価値とのプラトン主義的な二分法を、さらにはこの二分法の背後に潜む動機として、「『世界die Welt』の価値を剥奪し」「『彼岸Jenseits』をもって生を殺す」(KSA, Bd. 6, S. 247.)という僧侶的なルサンチマンを読みとるのである。しかし、初期ハイデガーの解釈によればパウロは、この世の権力に対する憎悪と無力感に駆り立てられて彼岸に救いを求めたわけではない。つまり、世界に対する「諸関係のスイッチを切る(ausschalten)」(GA60, 120)という仕方で「世界の外に歩み出し」(118)たわけではない。む

しるパウロは、世界という現象と自己の在り方との相互規定的な関係を眼差し、世界の中にあつて世界にいかなる態度をとるべきかを問うたのである。パウロが書簡で「世の有様」に言及するのも、キリスト者各自の世界に対する「態度」(120)に、いいかえれば「スキーマ」[有様]のもつ遂行性格」(ibid.)に光を当てるためであつた。

- (21) というのも史的イエス研究は、カトリック教会において伝統的に保持されてきた「教義学的なイエス像を打ち破つて〔イエスの〕史的な姿態にまで達する」、それによつて「教会の純粹な原像に直面させるという仕方で教会を改革する」といった「宗教改革的な目標」からそのモチーフを獲得していたからである (E. Benz, op. cit., S. 172.)。

- (22) Fr. Nietzsche, KSA, Bd. 13, S. 95.

- (23) たとえばハイデガーは、ガラテヤ書二章一六節における「パウロの論証がラビ的—ユダヤ的—神学的である」という理由から、「このような表象からパウロ自身の根源的な立場が区別されるべきである」と切り捨てる (GA60, 70)。「義 (dikaiosune) とされる」というような「旧約聖書」ないしは「ユダヤ教に由来する」ような観念は、「ラビ的である」という理由から退けられるのである (ibid.)。

- (24) S. Kierkegaard, *Die Wiederholung*, übersetzt v. E. Hirsch, 1967, S. 4. ハイデガーはすでに「一九一〇年から一四年にかけての刺激的な時代」に、当時刊行されたばかりのキルケゴールのドイツ語訳を精読していた (GA1, 56)。またキルケゴールからの影響は、初期フライブルク講義のうちにも深い影を落としている。一例を挙

げればキルケゴールは、キリスト教が「単独者の幸福 (Seligkeit)」を歴史的なもののうえに創設しようとした唯一の歴史的現象である」という洞察のもとに、キリスト教について客観的に「研究し、思弁し、認識する」という問題着手そのものの錯誤を告発する (*Anschließende unwissenschaftliche Nachschrift, zu den philosophischen Brocken*, Bd. I, übersetzt v. H. M. Junghaus, 1957, S. 113, 118)。そのうえで「歴史的なものに対する器官 (Organ)」を「歴史的なものに適合するかたちで形成する」という企図のもとに、ギリシア哲学に由来する伝統的なカテゴリーとは「まったく別のカテゴリーに支えを求め」ようとする (S. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, übersetzt v. E. Hirsch, S. 14, S. 124f.)。これに対してハイデガーは、「生を理解するための器官とは歴史、それも……生き生きとした生に同行する、生きられる生としての歴史である」と語る (GA38, 256)。またハイデガーは、キルケゴールの「単独者のカテゴリー」(GA60, 265) から「ラディカルで具体的な単独者—で在ること」(260) という存在概念を引き出し、この存在概念に立脚した「実存カテゴリー Existenzial」(232) の構想を提示する。だからこそハイデガーは、初期フライブルク時代の最後の講義で、キルケゴールから受けた「衝撃 Stöße」(GA63, 5) について回顧するのである。

- (25) 柏原啓一「キルケゴールにおけるギリシア思想とヘブライ思想」(『ギリシア思想とヘブライ思想』所収、日本倫理学会編、以文社、一九七八年、二〇五頁)。

- (26) H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 3, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1987, S. 313.

(27) E. Benz, op. cit. S. 151.

(28) *ibid.*

(29) サブタイトルの変更に関しては、全集六〇巻の編者の一人である C. ストゥルベによる編者後記 (GA60, 345) を参照されたい。

(30) J.-S. Kim, *Phänomenologie des faktischen Lebens*, Peter Lang GmbH, 1998, S. 73.

(31) 後藤嘉也「原始キリスト教とギリシャ哲学——若きハイデガーの宗教現象学と異「文化」コミュニケーション」(『人文論究』第六三号、北海道教育大学函館人文学会編、一九九七年、四三頁)。

(32) R. ライツェンシュタインの所論はハイデガーによれば、「ヘレニズム文化との術語的な連関」に基づいて「パウロの神秘主義」を提唱するところにその特徴がある (GA60, 69ff.)。またこの学派は大枠において、シュライエルマッハーに代表されるプロテスタント神学の思潮を汲み、宗教への内的共感に基づいて宗教の発展形態を把握するという宗教史的方法を採用する。この宗教史的方法が原始キリスト教に適用されることにより、この学派にあって原始キリスト教は、ヘレニズム宗教史のうちに位置づけられることになった。これに応じて宗教史学派は、イエスとパウロとの関係、原始キリスト教の起源 (ヘレニズムであるかヘブライズムであるか)、キリスト教の絶対性といった重要な問題を提起することになった。しかしハイデガーは、この学派が掲げる「先行判断と先入見から自由な客観的な学」という理念に批判の矛先を向ける (*ibid.*)。

(33) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. V III.

(34) テサロニケ後書についてハイデガーは、「事実的な生の経験の遂行」に定位しながら、同書を「パウロに帰さないというのは、ただ無理解のなせる業である」と断言する (GA60, 106)。しかし今日の新約聖書学研究においては、テサロニケ後書をパウロの擬文書と見なす学説がより有力である。そこでは、先述したハイデガーの論点——テサロニケ前書で提示されたパウロの終末理解に対する後書の終末理解の関係、後書における現在分詞を用いた表現——も含めて、論争が展開されている。ただし真正書簡か擬文書かについての判断は、真正書簡と目される他のパウロ書簡 (ローマ書、コリント書、ガラテヤ書、フィリピ書、テサロニケ前書、フィレモン書) との思想的、文体的な連続性を手がかりにして下される他ない。その場合、パウロの終末理解のみならず律法理解やキリスト理解が、真擬を判断するにあたっての貴重な手がかりとなる。しかし、これに対してハイデガーのパウロ解釈は、パウロの律法理解やキリスト理解を客観史的な考察に関わる問題と位置づけ、これらの問題を遂行史的問題から放逐する。ハイデガーにあって客観史的な考察と遂行史的な解釈は、互いに交差することがない。

(35) C.A. Benoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche, eine Freundschaft, nach ungedruckten Dokumenten und im Zusammenhang mit der bisherigen Forschung darstellt*, Bd. II, 1908, S. 250.

(36) J.D. Caputo, *Heidegger and theology*, op. cit., p. 275.
(竹之内裕文・たけのうち ひろぶみ・尚綱短期大学)

死の実存論的意味

——ハイデガーは「個人閉塞した死」を語っているのか——

轟 孝 夫

ハイデガーの名著『存在と時間』で「死」が論じられていることは、その書の「実存主義的な」性格を象徴する事実として、一般にも広く知られている。しかし実際にそれを読んだ人は、そこでの議論がいささか抽象的にすぎると感じ、期待はずれの印象を持つことが多いようである。ハイデガーの死の分析が他者や共同性の契機を欠いているといったよく耳にする批判は、そうした欲求不満を表現したものだと言えるであろう。われわれはこのような批判を、小松美彦氏の著書『死は共鳴する』にも典型的な姿において見出すことができる。氏は「死の自己決定権」という思想が「個人閉塞した死」という「暗黙の了解」によって規定されていることを指摘し、それが「共鳴する死」といったような死の対他的な側面を切り落としていることを問題視するが、ハイデガーの死の概念もまさにこれと同じ誤りに陥っているというのである。

だがはたして、こういった非難は正当だろうか。この論考で私が示したいのは、それが誤解だということ、つまりハイデガーの死の概念は決して死の対他的な関係を捨象するものではないということである。議論の順序としては、まず最初にハイデガーの死の概念を概観し、そ

れに基づいて小松氏の批判を検討する。ここでの私の議論が『存在と時間』における「本来性」概念を、それに長年つきまとうてきた誤解から解き放ち、またその具体的内実をめぐる今後の討議のたたき台となることができれば幸いである。

死という「終わり」

まず『存在と時間』において、死という主題がどのような形で議論に導入されているかを見ておくことにしよう。ハイデガーはその書の第一部第二篇の冒頭で第一篇の現存在の実存論的分析を振り返り、ここではまだ現存在の「非本来的存在」と「全体的ではない存在」だけしか問題にされておらず、したがって現存在の解釈の「根源性」がいまだ獲得されていない点を指摘し、次のように述べている。「現存在の存在の解釈が、存在論の根本の問いの仕上げの基礎として根源的になるべきだとすれば、その解釈は、現存在の存在をあらかじめ、その可能的な本来性と全体的性において実存論的に明らかにしておかねばならない」(SZ, 233)。

「存在論の根本の問い」は存在の意味を問うにあたって、現存在が

有する存在了解を手引きとする以上、現存在が、まさにそこにおいて真正な存在了解が与えられているような本来の形態において確保されていないければ、根源的な存在概念を得ることも不可能となる。われわれは現存在の平均的日常性に定位する限り、そこで得られる存在概念も平板化されたそれを越えることはない。それゆえ実存論的分析論においては、現存在をあらかじめその「本来性」と「全体性」において把握しておくことが方法論的に要請されることになる。

そして現存在をその全体性において捉えるためには、現存在の「終わり」としての「死」を分析のうちに取り込まねばならない。

現存在が死において終わりに達していること(Zu-Ende-sein des Daseins im Tode)、したがってこの存在者の全体存在は、ただ存在論的に十分な、ということは実存論的な死の概念が獲得されている場合にのみ、可能的全体存在の解明へと適切に取り込まれる。現存在に即した仕方では、死はただ実存的な死への存在(Sein zum Tode)のうちのみに存在する。(SZ, 234)

さて、それではこの「実存論的な死の概念」はどのように規定されるだろうか。死はもつとも形式的に言えば、現存在の「終わり(Ende)」である。とはいえ私が死んでしまったとき、もはや私は存在しない以上、この終わりは自分にとって原理上、経験しえないものではないのか。したがって現存在は生きている限り、自身の終わりに到達できないということにならないか。現存在の終わりを問題にするとき、たちまちこのよく知られたアポリアに直面する。

ハイデガーはこの問題を論ずるにあたって、まず死という終わりが、

われわれの手持ちの「終わり」の諸観念——「成熟」、「止むこと」、「仕上げ」、「消滅」など——によつては捉えられないことを指摘する。これらの概念は総じて事物存在者に属する終わりであつて、眼前に確認できる事態である。しかし死という終わりは、そのような仕方では経験できないという点からしても、すでにそうした終わりとは性格を異にすることは明白である。「終わること(Enden)のこうしたいかなる状態によつても、現存在の終わりとしての死は特徴づけられない」(SZ, 245)。

現存在の終わりが事物存在者に属する終わりとして捉えられないということは、それを規定することの不可能性を意味するわけではなく、むしろ普通の意味での終わりとは性格が違ったものとして、それが現存在においていかに了解されているかということに定位して捉え直すことを促す事実として解すべきであらう。現存在の終わりは眼前に見出されるような仕方では経験されない——これは否定できない。しかしわれわれは、実際に経験するまでもなく、自分が死ぬということを知っていることも事実である。このときわれわれはこの「知」を、事物存在者の終わりについての知のあり方を基準にして切り捨てることなく、それを所与として認めた上で、そこに含まれる了解内容を表立たせていくべきである。このような現象学的態度への「転回」をハイデガーは次のように表現している。

死が意味するところの終わることは、現存在の終わりに達することではなく、この存在者の終わりへと関わる存在(Sein zum Ende)である。死は現存在が存在するやいなや引き受ける一つの存在様式である。(SZ, 245)

われわれは死を問題にする場合、この「終わりへと関わる存在」に定位しつつ、そこで了解されている終わりを了解されているがままに表立たせなければならない。

死は、第一次的に「終わりへと関わる存在」に即した仕方では理解されているからこそ、それを二次的に様々な形で主題化すること、それも可能となるのであって、その逆ではない。それゆえ死の実存論的解釈は、死を「終わりに達すること」として対象化するような諸学問に先立ち、それらを基礎づけるものといった意味を持つ。

死の実存論的な解釈は、いかなる生物学や生命の存在論にも先立っている。しかしまた死の実存論的な解釈は、死についてのあらゆる伝記的・歴史学的ならびに民族学的・心理学的探求をはじめて基礎づけるものでもある。「死ぬこと(Sterben)」の「類型学」というものは、死亡が「体験」される様々な状態やあり方を性格づけるが、それは死の概念をすでに前提としている。その上、「死ぬこと」の心理学というものは、死ぬことそのものに関してよりも、むしろ「死につつまる者」の「生命」に関して消息を与えるものである。(SZ, 247)

既成の諸学問は基本的に、死を事物存在者の眼前に確認しうる状態として捉えている。こうした傾向は根本的には、「存在者のほうからおのれを了解する」という日常性における自己了解の根本動向に発している。死についての医学的基準、われわれが通常、死と同一視する心臓死や脳死も、この動向を極度にまで洗練化していったものではない。そしてハイデガーが、死を「終わりへと関わる存在」として規

定するとき、まずもって死のそうした事後的な対象化と一線を画そうとしているのである。

実存の不可能性としての死

死が眼前に見出される事実として経験されるようなものではないにせよ、それはすでにわれわれにおいて何らかの仕方では了解されている。そのような意味でわれわれは「終わりへと関わる存在」である。そうだとすれば次なる課題は、その死という「終わり」がいかなるものとして了解されているかを立ち入って明らかにすることである。

ハイデガーは、死とはまず何よりも「端的な現存在不可能性の可能性」(SZ, 250)、「おのれの実存の可能的な不可能性」(SZ, 256)であると指摘する。私にとつて私の死とは、「おのれの実存の不可能性」だというのは、当たり前といえは当たり前のことである。死がこのようなものとして理解されていなければ、自殺といったことさえ意味を持ちえないであろう。というのも自分自身に苦痛をもたらすこの世のしがらみが死んでも残るというならば、死によってそれから逃れようとすることは無意味だからである。

この可能性は、さらに次のように分節化される。

死の完全な実存論的・存在論的概念は、今や次のような諸規定において画定される。死は現存在の終わりとして、現存在のもつとも固有で、没交渉的で、確実であり、またそうしたものとして未規定の、追い越しえない可能性である。死は現存在の終わりとして、おのれの終わりへと関わるこの存在者の存在のうちに存在する。(SZ, 258f.)

「もつとも固有で、没交渉的で」とは、死がまさに自分自身の死であつて、他者に引き受けてもらうことのできない可能性だということ、すなわち死の他者による「代理不可能性(Unvertretbarkeit)」を指す。「確實であり、またそうしたものとして未規定の」というのは、死がおのれにとつて不可避の確實な可能性であり、またそうでありながらいつ見舞われるのかはわからない可能性だということを意味する。「追いつけない」とは、それが現存在の究極の可能性であつて、その先の可能性はありえないということである。

死の可能性は、おのれの実存の不可能性である。そして実存とはおのれ以外の存在者、すなわち事物や他者との関わりによつて構成されている以上、その不可能性は事物や他者との関係の不可能性そのものである。このように死を他者との関わりの不可能性に見なすことは、死を他者といった契機を度外視して規定することではなく、むしろ死を他者関係をも含んだ世界内存在の全体性のうちで捉えることを意味する点に注意せねばならない。つまり死の実存論的概念は、死を身体の知覚可能な状態に限局せずに、それを事物と他者との関わりの一様態として現存在の生の文脈の中に書き込むものである。おのれの死の他者による「代理不可能性」は、他者との関係の不可能性を引き受けるのが「各自」によるということであり、他者との関係という契機を死から排除するものではない。

死という可能性の固有性

ハイデガーは「さしあたり大切なのは、死へと関わる存在をある可能性へと関わる存在、さらには現存在自身の際だった可能性へと関わる存在として特徴づけることである」(SZ, 261)とする。彼はその際、

死という可能性を事物存在者の可能性と対比することによつてその固有な性格を明確にしようと試みている。死という終わりについての知が事物存在者の次の次元には属さないことは、この論考の最初で見たとおりであるが、このことはそれぞれの知が関わる事柄、すなわち死の可能性と事物存在者の可能性がそれぞれ異なつた性格を持つことに基づいている。

ハイデガーはまず、事物存在者(道具存在者も含む)の領域において理解されている可能性、ならびにそれへの関わりを次のように特徴づけている。

可能性へと関わる存在、すなわち可能的なものへと関わる存在は、可能的なものの現実化を配慮することとして可能的なものを目指すことを意味しうる。道具的なものと事物的なものとの領域においては、こうした可能性、すなわち到達可能なもの、支配可能なもの、実行可能なものなどがつねに出会われてくる。可能的なものに配慮しつつ追求することは、可能的なものの可能性を意のままにすることによつて無化するという傾向を持つ。(SZ, 261)

しかし死という可能性への関わりは、こうした類の可能性への関わりとは区別されねばならない。ここでは事物存在者の「意のままになる」可能性とは全く異質な可能性、ならびにそれに即した関わり方が問われている。

問題となつてゐる死へと関わる存在は、明らかに死の現実化を配慮しながら目指すといった性格を持ちえない。まず第一に、可能

的なものとしての死は、可能的な道具的なもの、もしくは事物的なものではなく、現存在の存在可能性なのである。その上、この可能的なものの現実化を配慮すれば、それは死亡をもたらしことを意味することになるだろう。しかしこのことによって、現存在はまさに実存しつつ死へと関わる存在のための基盤を自分から取り去ることになるであろう。(SZ. 261)

死への関わりは、事物的なものの領域における可能的なものへと関わる存在——何かを「制作する、準備する、配置換えする」といったような形をとる——のように、その可能性の現実化を目指すといったものではない。死という可能性は「それがいつ、そしていかに実現されるかを思案し」、「死を算定しつつ意のままにしようとする」(SZ. 261)のような態度によつては、その本質において把握されない。このとき死の可能性は、事物存在者の可能性にすり替えられているにすぎない。死の可能性とは、こちらが配慮する以前につねにすでに切迫しつつある可能性、すなわちおのれの「意のままにならない」可能性として引き受けられるほかならないものである。

……死へと関わる存在が、上に特徴づけられた可能性をそのものとして了解しつつ開示すべきだとすれば、死へと関わる存在においては可能性は弱められることなく可能性として了解され、可能性として形成され、それへの態度において可能性として耐え抜かれねばならない。(SZ. 261)

ハイデガーは死の可能性へのこのような関わりを「可能性への先駆

(Vorlaufen in die Möglichkeit)」(SZ. 262)と名付けるのである。

実存の可能性の不可能性は、当たり前のことであるが、すでに実存してしまっているということ、すなわち実存の可能性へと被投されていることを前提とする。死の可能性の意のままにならない性格は、実存という可能性全般の持つている被投性という性格と表裏一体をなしている。すでに見たように、実存とはおのれ以外の存在者へと関わる可能性であるが、そうした可能性はおのれの意のままに支配できるものではなく、むしろわれわれが人間として存在するかぎり有無を言わず引き受けさせられているものである。ある一定の種別的な存在者(ハイデガーの区分によれば、生物、生物以外の自然物、道具、芸術作品、他者、自己、神々)がそのものとして出会われうるという可能性は、われわれが自分から生み出したものではない。われわれはつねにすでにそうした可能性へと委ねられている。いかなる存在者がいかなる仕方であれ出会われうるかといった可能性についての了解は、存在者の経験そのものを可能にする「存在了解」として、存在者の経験から汲み取られえないような生の「アプリアリ」の次元を形成する。

このように実存の不可能性としての死へと関わることは、おのれの実存可能性一般をその固有な性格において露わにすることを含意する。つまり死への先駆は、実存にとつて避けることのできない可能性、ならびにそうした可能性の欠如態——病、そして究極的には死——といった諸可能性の次元に現存在を直面させるのである。⁽³⁾

先駆しつつおのれの死に対して開かれることは、偶然的に押し寄せてくる諸可能性への喪失性から解放し、しかも追い越しえない可能性の前に横たわっている事実的可能性をまずもって本来的に

了解させ、選択させる。(SZ, 264)

『存在と時間』において死の可能性は、実存の可能性が伝統的な様相論において問題とされているような事物存在者の可能性とは異なる性格を持つことを示すための範例として取り上げられている。死とは「そこにおいて現存在の可能性という性格がもつとも鋭く露呈されるところ」(SZ, 248)である。「おのれにもつとも固有な存在可能」ということも、実存に「固有でない」事物存在者の可能性との対比において述べられている。つまりそこでは、事物存在者の可能性が持ちうる無数の「内容(Was)」のうちであれが固有でこれが固有でないといったことが言われているのではなく、事物存在者の可能性と現存在の存在可能の「形式(Wie)」の違いが問題となっている。結局、先駆においておのれ固有の存在可能を引き受けること、これが「本来性(Eigentlichkeit)」の意味である。「先駆は、もつとも固有で究極的な存在可能を了解するという可能性として、すなわち本来の実存の可能性として証示される」(SZ, 263)。

死と存在論的差異

以上のような考察を経て、ハイデガーは死へと関わる存在を次のように総括している。

実存論的に企投された本来的な死へと関わる存在の特徴は次のようにまとめられる。先駆は現存在にひと・自己(Man-selbst)への喪失性を暴露し、配慮する顧慮(Besorgende Fürsorge)には第一次的に依存せず、おのれ自身であることの可能性に現存在を直面

させるが、それは情熱的でひとの幻想からは切り離された、事実的でおのれ自身を確信しつつ、不安を抱いている、死への自由における自己自身であることの可能性である。(SZ, 266)

『存在と時間』では道具や事物との関わりが「配慮」、他者との関わりは「顧慮」と呼ばれているが、ここなどで「配慮する顧慮に第一次的に依存し」ないと言われていることに、先駆、すなわち本来性が他者との共同性を欠いているといった、ハイデガーにしばしば加えられる非難の証拠を見出す人もいるかもしれない。しかしこれは皮相な理解である。実存はまずもって事物や他者へとある一定の仕方に関わる可能性であるが、「配慮する顧慮に第一次的に依存し」ないというのは、現存在の存在可能性、ならびにそれに相関した存在者の出会われ方が、存在者の個別的経験から汲み取られるものではないことを意味するものではない。結局このことは、存在可能とそこの存在者の出会われ方のある一定の布置としての「存在」が、存在者の観察、経験に由来するものではないこと、すなわち存在と存在者の差異、「存在論的差異(ontologische Differenz)」に関わっている。後年の『ゾーリコーン・ゼミナール』で述べられているごとく、死の経験はそれ自身、存在論的差異の経験なのである。

存在への関係には、存在者に対する存在の差異が属しています。そしてこの差異を経験するとは、存在者ではないものを経験するということです。この「存在者では・ない」の根本経験は無の経験であり、そしてこの「存在者では・ない」の経験は、死への関わりにおいて、すなわち死にうることにおいて与えられているの

であつて、なぜなら、死とは存在者からの離別だからです。(SN, 230)

したがって先駆とは、このような「存在への関係」を表立って引き受けることを意味する。すなわち現存在は先駆において、存在者から切り離されているどころか、自分自身をそこにおいて存在者が出会われてくる場そのものとして了解している。このように死への先駆の議論は、単なる世界観、「死生観」の問題としてではなく、現存在をその存在への関わりとして顕わにするという意図のもとで論じられている。すなわちハイデガー自身がしばしば指摘するように、それは「存在への問い」という文脈において理解されねばならないのである(Vgl. GA65, 286)。

小松氏への反論

われわれはここまでハイデガーの死の規定を概観してきたが、ここでそうした議論に対する小松美彦氏の批判を検討することにしよう。小松氏の批判は、ハイデガーによる死、さらには本来性の議論一般に関する典型的な誤解を含んでいるので、それに反論することはハイデガーの立場を明確にするためにも有益であろう。

小松氏はその著書『死は共鳴する』において、ハイデガーの死の概念が「個人閉塞した死」という暗黙の了解に規定されているとして批判する。氏によると、この「個人閉塞した死」こそ、今日の生命倫理における「死の自己決定権」の主張を陰で支えている思想なのである。これに対して、小松氏は死の「對他影響性・拘束性」といった局面——「死者と看取る者との関係のもとに成立する非知覚的な差異化的統一

態」³⁾としての「共鳴する死」——を強調し、そのことによって「個人閉塞した死」の自明性を問い直そうとする。

私としては「個人閉塞した死」に対して、死の「對他影響性・拘束性」を考慮に入れる必要性を説く小松氏の方向性には賛同するが、ハイデガーの立場を「個人閉塞した死」と捉えるのは誤解であること、むしろ彼の死の概念は、小松氏が「共鳴する死」として名指す局面に関わっていることを指摘したい。

そうは言うもののハイデガーは「死はそれが〈存在する〉限り、本質的にそのつど、私のものなのである」(SN, 240)と述べており、このとき小松氏の指摘するように「おのれ固有の没交渉的な死」、すなわち死の他者との「代理不可能性」から、死が個々人に内属するものだと性急に結論づけ、結局「死の自己所有」という発想に陥っているのではないか。もちろん小松氏にしても、「私が死ぬとき、死ぬのは私であり他者ではない」ということは否定しない。ただ氏はこの事実から、死が「私のもの」であること、對他関係を捨象した所有物であるといった帰結を引き出すことが誤りだと述べているのである。

死の代理不可能性が、死の自己所有を帰結するわけではないというのは小松氏の言うとおりである。しかしハイデガーがそうした取り違えを犯しているという批判は当たらない。そもそもハイデガーは死を事物や他者と関わることの不可能性として捉えており、その意味では死を身体の内何らかの知覚の状態へと閉塞させずに現存在の「非知覚的な」世界内存在の文脈のうちで理解する方向性を示している。他者との関わりの不可能性も、それはそれで他者との関わりの一様態である。「おのれ固有の没交渉的な死」、死の各私性とは、そうした可能性が各自によって引き受けられるものだというでしかなく、決して他

者との関係性を捨象するものではない。このようにハイデガーにおいては、死の代理不可能性から他者関係を排除した死の自己所有への不当な横滑りは起こっていない。

そもそもハイデガーにおいて死という可能性は、おのれの意のままにならない可能性であること、すなわち「意のままに処分する」といった意味での「所有」をどこまでも拒むものとして理解されている。

死の可能性は、そうした意味での所有とは相容れない実存一般の性格をもっとも先鋭化した形で示すものとして、実存論的分析に取り入れられている。この意のままにならない可能性としての死を前に、すべてをおのれの意のままになるものとして了解する「ひと」の無力が露呈されることにもなる。このとき死の可能性が「私のもの」であるということは、「私」が私の意のままにならないものによって規定されているということ、いわば「私」は「私でないもの」によって貫かれているということの意味する。死をわがものにすると、自己をその意のままにならない可能性に委ねることなのである。

また小松氏は「死とは死者と看取る者、死亡と看取るものの関係下で成り立つ差異化的統一体であるように思えるが、その点からすると、決して死は「もの」ではなく、「こと」の領域に属しているであろう」と述べているが、死が「もの」ではなく「こと」だということこそ、ハイデガーが死を事物存在者の可能性と区別することで強調しようとしたことである。

自己の死をおのれの実存の不可能性として率先して了解することによって、同時に他者の死を「もの」として対象化するのではなく、他者がそれ自身で引き受けている「こと」として了解することも可能となる。すなわちハイデガーが次に述べるごとく、死への先駆は他者が

他者自身の死の可能性に向き合っていることに対する「共感」の前提でもある。「死は没交渉的な可能性として個別化するが、それは追いつけない可能性として、共存在としての現存在に対して他者の存在可能を了解させるためである」(SZ, 264)。

死と根源的共同性

すでに見たように死への先駆とは単に死だけではなく、現存在にとって不可避の存在可能全般を引き受けることを含意するのであった。すなわち死への先駆において、現存在は物事を意のままにしようとする「ひと」の次元を越えて、つまり「主体性」を克服して、そうした不可避の可能性によって構成された「世界」そのものへと参与するのである。一九三四―三五年の講義『ヘルダーリンの讃歌』『ゲルマーニエン』と『ライン』で、死が人間の根源的な共同性を可能にするものとして捉え返されるのも、そうした点から理解できるであろう。

各々の人間が一人で死なねばならない死、各々を極限的におのれ自身へと個別化する死、まさにこのような死と、死の犠牲に対する覚悟がまずもってあらかじめ共同体(Gemeinschaft)の空間を生み出し、その共同性の空間から同胞関係(Kameradschaft)も生じてくるのである。……われわれが、自由な犠牲としての死のように無条件的に拘束し個別化する諸力をむりやりわれわれの現存在のうちへと取り込まなければ……いかなる「同胞関係」も生じない。せいぜいのところ利益社会(Gesellschaft)の変化形態が出てくるだけである。(GA39, 73)

ここからわかるように、ハイデガーにおいて死への先駆とは、究極的には共同性を成り立たせるものとして捉えられている。そして彼は今日、死という可能性が隠蔽され、まさに死への先駆が妨げられていることのうちに、技術的世界のニヒリズムを見て取るのである^⑥。脳死にせよ、心臓死にせよ、そこではすでに死の実存的文脈からの技術的・対象的な切り離しが起こっており、それが死の唯一の基準になることによって現存在の根源的共同性は隠蔽される。

それゆえわれわれとしても、「共鳴する死」、「飼い慣らされた死」という死の実存的な位相に立脚して、近代の「個人閉塞した死」を相対化しようとする小松氏の議論の方向性そのものは積極的に評価することができる。ただしハイデガーの死の概念は「個人閉塞した死」という観念によって規定されておらず、むしろそれとの意図的な対決として構築されているのである。

注

本文、注におけるハイデガーの文献からの引用は、全集版については略号GAのあとに巻数とページ数を、その他の単行本については以下の略号とページ数を記す。

SZ *Sein und Zeit*, Tübingen, 16. Aufl. 1986.

ZS *Zolliker's Seminare*, hrsg. von Medard Boss, Frankfurt a. M., 1987.2. Aufl. 1994.

(1) 小松美彦『死は共鳴する——脳死・臓器移植の深みへ』勁草書房、一九九六年、一六四頁以下。

(2) なお小松氏によるハイデガー批判については、次の論文でも検討が加えられている。加藤恵介「死と共同性——「共鳴する死」の手前で」、日本倫理学会編『倫理学年報』第五〇集、二〇〇一年、九三—一〇七頁。そこではハイデガーの死の実存論的分析に対する論者の様々な批判が紹介されている。また学会発表の際の質疑応答で、誰が見ても誤りだとわかる小松氏の議論をあえて批判して何の意味があるのかといった趣旨の意見を竹之内裕文氏から頂戴した。小松氏のみならず、多くの研究者も結局はそうした誤解を越え出るような積極的な論点を示していない以上、わかりきった批判をするなど私を咎める以前に、彼らに対してなぜ誰が見ても誤りとわかるようにならない誤りに固執し続けるのかと注意してやるのが先決ではないか。現に存在する誤った解釈を訂正するという当たり前の学問的営為を冷笑的に否定するとき、研究が「初期ハイデガーの研究」といった類の、いわゆる「新資料」に基づいた研究事業の外延的拡張といった方向に向かうことはほとんど必然であろう。

(3) 死をはじめとするこれらの存在可能は、まさに現存在の「ピュシス」に属している。一九二九—三〇年の講義『形而上学の根本諸概念』では、次のように述べられている。「人間がおのれ自身において経験する出来事、すなわち生殖、誕生、幼年期、成熟、老年、死は、生物学的自然過程という今日的な狭い意味での出来事ではなく、人間の運命とその歴史とともにそれ自身のうちに包括する、存在者の一般的な支配（「ピュシス」）に属している」

(GA29/30, 39, 1) は引用者の注。

(4) 小松美彦、前掲書、一六八頁。

(5) 同書、一六八頁。

(6) 近代は死の本質が完全に隠蔽されている時代として特徴づけられる。「数え切れない、ぞつとするような死ぬことのない死の膨大な苦境が到るところにある——しかしそうでありながらも、死の本質は人間にとっては偽り隠されている。人間はまだ死すべきもの (der Sterbliche) ではない」(GA79, 56)。「死の可能性への先駆」を企投することは、さしあたりこうした事態をいささかも変化させることはないであろうが、少なくとも「死の可能性」を「死の可能性」といった事態として顕わにし、相対化するという意味は持つ。

(轟 孝夫・とどろき たかお・立教大学)

「現象学の現象学」をめぐって

——フイंकとメルロ＝ポンティの超越論的方法論——

原 田 雄 平

序

現象学においては始祖フッサール以来、認識の超越論的な基礎付けが重要課題の一つであった。その際、一切の自明と思われるものに対しても徹底的な探求の目を投げかける現象学にあつては、おのれがよつてたつ方法論についても重要な思考の対象となるはずである。

ここでの課題は、こうした方法論的視点をめぐる諸問題点をフイंकとメルロ＝ポンティを参照項として考察することに他ならない。本稿の目的は、この二人が「現象学の現象学」という課題のもとに、一方は現象学的主観性をめぐる存在論的差異の徹底的考察、他方は「還元」という手法の洞察の深化というおよそ異なった方向性ないし分析方法をとりながらも最終的に極めてよく似た地点へ到達した事を示すことにある。

1. において、もともとはフッサールによつて提起された「現象学の現象学」という超越論的現象学の理念をフイंकが受け継ぎ、フッサールの思想との対決を通じて理論形成を行ったことが示される。こ

ここでは『第六省察』でのフイंकが中心的に考察されることになるだろう。続いて2.で、フッサールやフイंकの思想に多くを学んだメルロ＝ポンティが独自の思想を構築したかということが素描されることになる。「現象学の現象学」をまず何よりも「還元」の問題として受けとめた彼の前期から後期への方法論的な思索の深まりが主題的に追跡されることになる。そのうえで最後に二人の現象学者が共通に見出したものを確認する。

1. フイंकと超越論的方法論

(1) 「現象学の現象学」

フイंकは、晩年のフッサールの委嘱によつて書かれた『第六省察』において、時には師の考えに抗してまでもおのれの思索の方向性を極限まで押し進めることになる。そしてここにおいて分析遂行主体である「現象学者自身の眼差し」が問題にされることになる。そもそも現象学の自己批判という主題そのものは、『デカルト的省察』において既に示唆されている、フッサール独自の視点でもあった。フッサールによると、あらゆる超越論哲学は究極的には現象学的認識の批判的吟

味へと連れ戻されるのであるが、現象学が本質的に自己自身へと廻つて関係をもつものであるから、この批判がまた一つの批判を必要にするのであるとする(CM156)。つまり、ここで触れられている批判というものの自己関係の反復構造こそ『第六省察』が主題とする問題に他ならない。

『第六省察』の基本的な発想はフイंकとフッサールとの緊密な協力関係によつて産み出されたものであるが、そこには看過出来ない非常に重大な差異が見て取れる。この著作の英訳版を浩瀚な序説とともに発表したブルジナは、この時期のフイंकがハイデガーの強い影響をも受けており、フッサールの思想をハイデガー的な視点で捉えている点に両者の差異の遠因があるという。これについては後に触れることになる。

まずは『第六省察』の具体的な内容について簡単に整理しておこう。第一節においてフイंकは現象学をその主題に應じて「超越論的原理論」と「超越論的方法論」という二つのカテゴリーに分類している。「超越論的原理論」とは現象学を遂行する主体である超越論的観視者が世界の構成を問うという次元に関する問題であり、『デカルト的省察』の分析がこの局面に関与しているものであるとする。これに対し「超越論的方法論」とは、「現象学を営む観視者である超越論的観視者」自体を主題に据える現象学のことであり、したがってそこでの営みは超越論的観視者自身の自己反省という性質をもつ。これは「超越論的原理論」によつては扱ふ事が出来ない「外部地平」の考察に従事するものであり、フイंकはこの「超越論的方法論」こそが「現象学の現象学」であるとの規定を行っている(E43)。彼はこの方向性を師以上に徹底させ、とりわけ現象学的還元に関わる自我が次のような三つの

要素、すなわち①現象学を営む観視者の生、②超越論的に構成する存在、③個別的に経験する生、によつて構成されたものであることを強調する(E43)。

ここで重要なのは、これらの三つの自我がお互いにばらばらのものとしてではなく、統一したものであるということである。普段、超越論的主観性は、③の「個別的に経験する生」において、すなわち「自然的態度」の下では、この態度の素朴性によつて匿名的に覆い隠されているのであるが、現象学的エポケーの行使によつて世界構成的な超越論的主観性として主題化される。この主観性が②の「超越論的に構成する存在」と呼ばれる。しかし、このような現象学的還元の遂行を通じて、それ自身は主題化されない現象学を営む観視者自身の自我①は匿名的であり続ける。フイंकはこの「現象学を営む観視者の生」を「非存在的」「前存在的」と呼ぶことになる。

以上から明らかなように、フッサールに対するフイंकの独創はこの①と②を分離した点にある。①は②に常にいわせている(Dabei es ist)のであるが、彼によればこの両者は区別することが出来る。他方フッサールは、こうした区別に対し異議を唱える。彼にとつて①と②とは同一であつて、フイंकのように二重化することに対しては否定的である。まずはこの点が両者の重要な相違として挙げられるであろう。

(2) フッサールの思想との類似点と相違点

以下ではフイंक独自の視点を浮き彫りにするためにさらに詳細にフッサールとの比較を行うことにしよう。まず類似点について挙げておこう。

A) 両者の思想が「超越論的傾向」に基づく目的論的構造によって規定されている点。

B) 双方において、現象学ないし現象学者の共同体が最終的には世界の真の意味を発見しようということ。

まずフイंकによれば、人間の中に目覚める「超越論的傾向 *transzendente Tendenz*」は、すでに動機付けを企てる際に作動しており(F44)、「*い*」の観視者(①)は、はじめてエポケーによって生成したのではない」としている。これと類比的にフッサールも『デカルト的省察』において、こうした自己解明がエゴと超越論的な主観性に「生まれつき」備わったものであり、これを「手引き」にして行われると主張していた(CM5)。つまり人間のアプリオリな能力としてこうした「超越論的傾向」を捉えていたことになる。ここに彼等の理論の大きな共通性を見ることが出来る。

さらにフイंकは、後に見る世界化(*Verweltlichung*)によって、超越論的主観性がいったん「人間」となり、研究者の共同体を構成すると主張する。彼によればこの「人間」は個的一者ではなく、文化的伝統の統一の中で存在する生の連関である。したがって「学問」は歴史的・学的に伝承された相互主観的な人類の意志的習慣性であり、個人は公僕として、連鎖の中の一員としてこの習慣性に接合されることになる。こうして最終的に学問的真理は命題や研究報告において相互主観的言語を媒介にして客観性へと高め上げることが要請されることになる(F113)。以上のようなフイंकの分析は最終的に、絶対者である世界自身の自己還帰性(「絶対者は自己自身を絶対的に知る」としての絶対的学問の構想へと発展する(F156)。

他方フッサールも『第六省察』に寄せた草稿の中で共同体の文書化による客観性の伝達について言及している。彼によると「非・現象学者から現象学者へと目覚めさせることによって現象学を営む共同体の発展」が進行し、超越論的な学問の源泉根拠が仕上がるのだという(F216)。

このように研究者共同体の拡大による客観的学問への進展を、目的論的な「歴史的理性」として捉えている点に両者の思想の親近性を認めることが出来ると考えられる。

次に相違点に関する考察に移ることにしよう。

A) 存在概念への視点の相違(先存在 *Vorsein* (F86) = メオン *Meon* に関する問題を含む) : フイंकは、フッサールと自分との視点の相違について「序文案 (*Entwurf eines Vorwortes* (F183))」においてその幾つかを提示している。メオンなる概念もそのひとつである。ここでフイंकは、「フッサールの哲学に密接に即する形で、絶対精神の「非存在的 (*meontisch*) 哲学」を予視しつつ行われる」と書いている。この記述は、フッサールの哲学に含まれていない成分をフイंकがメオンという形で想定していたことを含意しており、この存在論的要素への着目こそ彼がハイデガーから受け取った視点に他ならない(Bn)。

こうした点についてブルジナは、両者の「存在」に対する考え方にそもそも相違があったとみている。一方のフイंकにとっては、超越論的方法論において現象学が遂行することになるべき自己批判の問いは、*explicit*な形で「存在」にまつわる問いによって規定されねばならないのに対し、他方フッサールはその必要性を感じていなかった(Brxlix)。この態度の違いが、彼等の思想内容そのものにまで大きな

影響をもたらすことになる。

B) 主観の構造(三自我)についての相違：先にも触れた①と②の相違に関連する両者の「世界化」をめぐる見解の相違。世界化の発想そのものはフッサールに既に認めることが出来るが(B.II.c)、存在論的意味合いを強めたのはフイנקの独創であると言ってよい。

ここでフイנקは「自然的態度」と「人間」をほとんど同一視して使っている(B.III)。つまり彼は「超越論的主観性」が世界内に現出した在り方(世界化)として「人間」というものを捉えており、この「人間」が学問的営為を遂行することになる。彼にとつては「超越論的主観性」の方が本来的・具体的存在であり、これを「世界化」した結果もたらされる「人間」とは、むしろ抽象的存在にすぎないと考えていた。彼はフッサールの「自然主義的態度」の曖昧性に対して否定的であり、「人間」と「超越論的主観性」との差異は「脱世界化」「再世界化」によってもたらされると規定しており、この点に関して自分がより厳密な区別を行ったと考えていた(B.III)。

(3) 見解の相違——存在論的差異をめぐって——

これらの見解のずれについては、存在論をめぐる彼等の基本的な了解の相違に原因があったと考えられる。フッサールにとつて、「自然的態度」「超越論的態度」という、いわばひとりの人間内部で行われる態度の変更でしかないものをフイנקのように「人間」「超越論的主観性」という視点で捉えようとするのは素朴な実体化でしかないと考えていたと推測される。と言うのも、あらゆる実体論的思考を拒絶するフッサールはこの①と②の差異を「機能的」差異と見ていたから

であり(B.II.8)、だからこそ彼はフイנקの「世界化」という概念に對し態度を保留し続けたのではないかと考えられるからである。

しかし、一方のフイנקの側からすると、以上の区別は、決して実体的区別を意味していたのではないと言えるのである。そのことを検討するために、フイנקの世界観をさらに敷衍してみることしよう。

世界というものがもし「存在者の総和」でしかなければ、世界の考察は、世界構成に関する現象学的考察だけで済むはずである。これは先の自我の区別で言えば②を主題にすることであり、またこれを考察する主体こそ①に他ならない。これは超越論的原理論の枠内に過不足なく納まりうるであろう。

しかし、世界がもし「存在者の総和」に留まるものではなく、それらを可能にする時間や空間という形式をも含むものであったら、言い換えれば「存在者の総和としての世界」ではなく、「存在の地平としての世界」であったとしたらどうか。それは世界構成の考察、つまり先の②の考察に留まるものではありえず、存在に先行する何か、いわば先存在的な何かによつて意味をもたされねばならないはずである。そしてこの時期のフイנקは、世界をまさに「存在の地平」として捉えていた(B.III)。したがつてこの地平を解明する①は先存在的な性質をもつことになる。^①

以上の考察が示唆することは、フイנקにおける①②③という自我の区分は実体的区別ではなく、「存在者」と「存在」の次元を峻別する区別、すなわちハイデガーの意味での「存在論的差異」に基づいているのだ、ということである。したがつて「超越論的主観性」を具体的な性質、「人間」を抽象的性質とフイנקが考えたことはフッサールの眼からすると「転倒」に思われたであろうが、存在論的差異に引き

つけて考えるフイंकからすると、①こそ世界を可能たらしめているという点で、すぐれて「具体的」だったのだ、と考えることが出来るわけである。

ここでつけ加えておくべきは、晩年におけるこのような思想的対立にも関わらず、フッサールが存在論的地平をおのれの議論に導入する柔軟性をなおも失わなかったということである。その後、彼もこうした「先存在」なるものを想定するに至ったということである³⁾、そもそも晩年の「生き生きした現在」の研究こそ、「存在に先行するもの」についての徹底的な問いであったという見方も可能だからである。つまり彼自身も独自の仕方では、存在論的視点を探り当てていたと言いうる訳である。

こうして、二人の思想は表面的には幾つかの鋭い対立を見せているが、より深い層では極めてよく似た思想を共有していた、ないしは志向していたということが出来るよう。

2. メルロ＝ポンティ

(1) 「現象学の現象学」とメルロ＝ポンティ

メルロ＝ポンティにおいても、現象学の方法論に関する考察は、その思索の最初期から一貫して中心的な課題であったと言いうことが出来る。しかもその着想は、直接フイंकから受け継いだものであった。すでに初期の『知覚の現象学』において「現象学の現象学(PP419)」という表記を認める事が出来る。この言葉はフイंकの『第六省察』から採られたものであり、彼は当時まだ出版されていなかったこの書をカーボンコピーで読んでいたという(Brxv)。ここでメルロ＝ポンティは、「現象学の現象学」を、現象野の直接的記述としての現象

学に接続すべきものとして構想している。それは彼によれば、「客観的思考」によって規定される「存在者のレヴェル」よりもさらに根源的な「源泉」を探りあてた作業であるという(PP419)。彼にとって「現象学の現象学」が「源泉」を問い直すという契機によって促される営みである以上、それはまず「還元」をめぐる方法論として現れることになるであろう。しかしそもそも、必ずしもメルロ＝ポンティの還元においては、フッサールやフイंकに認められるような強い目的論的構造(上で見た「超越論的傾向」)を見出す事が出来ない。それではないかにしてメルロ＝ポンティの分析は世界の構造の解明へと向かうことが可能なのか。それは彼の極めて巧妙な戦略によるものであった。彼の還元の特異な形式は『知覚の現象学』において顕著に窺う事が出来る。以下で検討してみることにしよう。

(2) 『知覚の現象学』における還元

まず彼は序文の中で、自分が行使することになる還元を「現象への還帰」として位置づけ、その一方でフッサールの還元を「超越論的主観性への還帰」と呼び、それが世界から不透明さを奪ってしまうことになるとして否定する(PPv)。すなわちこの時期のメルロ＝ポンティが、フッサールの反省的な還元という手法に対し否定的であったことが窺われる。それではこのメルロ＝ポンティ自身が主張する「現象への還帰」とは一体いかなる還元であろうか。以下では彼の議論の特徴がよくでているように思われるシュナイダーなる精神盲患者についての主知主義的説明に論駁を加えている箇所を考察の足がかりとして考えてみることにする(PP419)。

このシュナイダーという患者は、命令に基づいて腕や足を動かした

りするような運動、つまり具体的状況から切り離された状況下での（抽象的運動）を行うことが出来ないか、もしくは著しい困難を感じる。にも関わらず、手を蚊にさされたりしたときにはうまく自分の手でかくことが出来る。すなわち運動が実際の状況に結びつけられている場合には、容易に成し遂げられるのである。

この病例に対し、主知主義は次のような説明を試みる。すなわちシユナイダーには、客観的・個別的な存在をひとつのカテゴリースのもとにまとめあげる抽象的・象徴的能力、つまり「カテゴリー的態度」ないしは「象徴的機能」が欠けていると主張するのである。

しかし、メルロ＝ポンティによればシユナイダーにはそのような概念把握における能力が特に欠けているわけではない。例えば、健常者なら「椅子の足」「釘の頭」と言う隠喩をはじめて耳にしたとき、一挙にその意味するところを難なく把握出来るのに対し、患者は複雑で概念的な類推過程を経過した上で、ようやくその意味するところにたどり着くわけである。となると、必ずしも抽象的能力の不足が彼の運動の把握を妨げている訳ではないことになるだろう。と言うのもカテゴリー的な把握能力が欠如しているのであれば、そもそも概念的な把握が無理だからである。

さらに先にも触れたように、手を蚊にさされた患者はうまく自分の手でかくことが出来るが、これを主知主義者達は今度は古典的意味での反射運動として説明を行うであろうとメルロ＝ポンティは主張する（PP142）。

すなわち、主知主義者達の説明によれば、高度で抽象的・知的な能力としての「心的」領域と、第三者的で素朴な即自的過程からなる「生理的」領域とが峻別され、両者にまたがる曖昧な領域が排除されてい

るということになる。こうして、主知主義者が即自と対自の二元論的前提を前提としていることが明らかにする訳である。メルロ＝ポンティは、以上のような分析を通じて、即自的なものと対自的なものとの峻別に基礎をおいた概念でしかない「客観的身体」の下層に、むしろこうした心的なものと生理的なものを結びつけ、可能たらしめているような「現象的身体」を見出すに至るわけである。

以上の考察から示唆されることは、メルロ＝ポンティの還元においては、フイंकたちの還元を動機づけていたような「超越論的傾向」なるものを想定する必要があるという点である。と言うのも、ある現象に対する説明が自己矛盾に陥っていく様を記述し、妨げとなつていく概念の非妥当性を暴露させることによって間接的にそれより下の次元を露呈させ、現象の新たな次元を「おのずから」開示させるという戦略を採っているからである。これはメルロ＝ポンティにとっての「現象学の現象学」の課題、すなわち「根源的な源泉」を露呈させる手段として極めて有効な戦略と言うことが出来るよう。この還元の方法は、晩年にさらなる変容を遂げることになる。

(3) 晩年の還元——「第三の還元」——

メルロ＝ポンティはおのれの方法論について、死の二年前の一九五九年に「哲学者とその影」の中で比較的詳しく言及している。そこで彼は自分の方法論がフッサールに多くを負っていることを率直に認めている。

先にも見たように、かつて『知覚の現象学』におけるメルロ＝ポンティは、フッサールの還元に対し否定的だったのであるが、今や彼はこの「超越論的主観性への還帰」を「現象への還帰」にとって本質的

なものであるとして捉えなおし、そこに積極的な価値を認めることになる。フッサールによる「反省」は「主観・客観という区別が疑わしくなってくるような第三の次元を露わならしめる(SOG)」とし、「純粹主観と純粹な物との底にその基盤となっているものを求めていくことになる(SOG)」と記している。つまり「意識の哲学」から逃れるために、超越論的主観性に対し、それを外部から批判するというのではなく、むしろ内側から変容を起こさせ、新たな次元を露呈させるという戦略こそが、この時期のメルローポンティが見出した方法論に他ならない。

こうした方法論的考察の深まりに伴って、真に超越論的主観性の在り方が徹底的に問われるのは、遺稿『見えるものと見えないもの』においてであった。そこで彼は、方法論的考察を徹底させることによって、『経験と判断』で示唆されていたフッサール自身による二つの還元(EU49)、すなわちa) 科学的世界から生活世界への還帰、b) 生活世界から超越論的主観性への還帰、に引き続いていわば「第三の還元」とでも呼べるような還元を遂行したと解釈することが可能なのである。この「第三の還元」によって見出された地平は、特に「肉」の思想に顕著に見て取る事が出来る。ごく簡単に言えば、この「第三の還元」とは、「意識の哲学」の招くアポリアを恐れて超越論的主観性から逃れようとするのではなく、むしろそれに対し徹底的な還元を遂行することにより主観性の新たな層(肉)を開示する戦略に他ならないのであり、そこにおいて時間や空間が生成し(したがって世界が構成され)、主・客の関係が成立し、自・他の区別も可能となるようなより根源的な層こそがこの「肉」なる超越論的領野なのである。

第三部：結論

以上フイंकとメルローポンティを「現象学の現象学」という問題系にそって考察してきた。この二人の思想の間には、類似点とともに様々な差異を認める事が出来る。

最も眼を引く類似点はフイंकの「先存在」とメルローポンティの「肉」という概念である。これらの概念は、ともに存在者の次元に属するものでなく、おのれは決して顕在化することなくそうした存在者の現れを可能にするような次元に位置していると言える。

しかし他方で看過出来ない重要な差異が存在している。つまりフイंकの「絶対精神」が、歴史的・制度的な共同体を通じて絶対的真理という理念を究極的な目標(テロス)として目指すものであるのに対して、メルローポンティの「肉」とはどこまでも盲目的な生の運動に他ならず、必ずしも究極的テロスへと結びつけられてはいないという点である。

しかしながらメルローポンティが現象学の内部に、存在と同義であるような生の差異化の運動しか見ていなかったわけではない。そのことについては一九五〇年頃の講演「人間の科学と現象学」が示唆的である。この講演の中で、現象学者としてメルローポンティは、自分をフッサールの後継者と位置づけているのであるが、フッサールの現象学に次のような契機を読みとっているのである…

フッサールの試みは、結局のところヘーゲルの企てに似ています。…われわれが精神を理解出来るのは、…単なる反省やコギトによって捉えられた我々のうちにのみあるような内的精神ではなく、歴史的連関や人間的环境に拡がっている精神とでも言うべきわれ

われの面前に見える精神(現象)を介して、ということです。…彼(フッサール)の現象学がその最後の段階で「歴史のうち隠された理性」という考えに行き着いたとしても、別に驚くにはあたらないわけです(M22-3)

すなわち「歴史のうちに隠された理性」という形で、メルロー・ポンティ自身も現象学の内部に、コギトと同義であるような内的精神の他に「目的論的理性」をもつことを容認しているということになるであろう。

こうして、原初的存在としての「先存在」、「肉」という極めてよく似た思想を一方の極としてもつこの二人の思想家は、「歴史的理性」の肯定という他方の極において再び重なり合うことが出来るのである。¹⁾以上「現象学の現象学」という課題を中心軸に据えて、フィンクとメルロー・ポンティの思想を概観してきた。最後にこれまでの議論の結論を確認しておこう。

すなわち「現象学運動」とは、一方に最も始源的な「存在」の動きをにらみつつ、他方に最も高度な文化的所産である「歴史的理性」を見据えるような、二つの大きな流れに挟まれた広大なデルタ地帯を主題とする営みに他ならないこと、そしてさらに、この肥沃な領野を用意した先行者こそ、他ならぬフッサールとの絶え間なき対決によっておのれの思想を鍛えた初期現象学の代表的なふたりの思想家だったということ、このことである。

*本論文の作成にあたっては、ケンタッキー大学の Ronald Bruzina 教授から多くの教示をいただいた。教授は筆者のいくつかの質問に對

し、極めて詳細な回答を寄せて下さった。ここに謹んで謝意を表わける次第である。

#主要参考文献一覧(括弧内の文字は略号)：邦訳のあるものに関してはそれを参考にさせていただいた。

・ E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, Kluwer Academic Publishers, 1988, (F)

・ E. Fink, *Sixth Cartesian Meditation*, translated with an introduction by Ronald Bruzina, Indiana University Press, 1995, (Br)

・ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Felix Meiner Verlag, 1992, (CM)

・ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985, (EU)

・ M. Merleau-Ponty, *Phénoméologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, (PP)

・ M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, (S)

・ M. Merleau-Ponty, *L'visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, (VI)

・メルロー・ポンティ、「人間の科学と現象学」、『眼と精神』所収、滝浦静雄他訳、みすず書房、一九六六年、(Σ)

訳注

(1) ブルジナは、フィンクによる世界の地平的在り方をめぐる議論においてはカントの影響が極めて重要であるとする(Briliin)。カントがまさに時間と空間という形式によって「認識されうる」世

い。

界の限界」を画定し、それ以外の領域をいわば感性与悟性にとつての「外部」であると規定したのと類比的に、フイंकにとつての②が開く世界地平こそが、時間と空間という形式をもつ「世界の限界」であつた。そしてフイंकにとつて存在の地平こそがこの「世界」なのである以上、この世界の「枠組み」に先行する何かとして「先存在」を考えているわけである(ブルジナは「もし世界というものが、そこにおいて存在者が配置されることになる枠組みであるならば、その枠組みを作つたのはこの存在者の活動ではありえない」として、ここに「存在に先んずるもの」の探求としてのフイंकの超越論的方法論の意義を読みとつている(Briv))。

(2) 谷徹『意識の自然』勁草書房、一九九八年、四八八、九ページの注(58)(60)(62)(63)参照。

(3) 筆者はかつて修士論文(「メルロ・ポンティにおける意識概念の変容…方法的転回を軸として」)において、「第三の還元」という視座から晩年のメルロ・ポンティの思想を再構成する作業を行つていた。

(4) 言うまでもなく、彼等の思想が寸分違わず一致するという訳ではない。一例を挙げれば、現象学的観視者(Nuschane)に積極的な意義を認めるフイंकと、そうした不偏不党の観視者の存在に否定的なメルロ・ポンティとの間には解消し難い鋭い対照があるとも言えるからである。こうした点に関する考察は他日に期した

(原田雄平・はらだ ゆうへい・東京大学)

初期ハイデガーの現象学的解釈学と気分の現象

佐々木正寿

はじめに

初期フライブルク時代ハイデガーは、デイルタイの「生の哲学」以来の問題を受け継ぐとともに、フッサールの影響のもとで現象学的方法的態度をとることによって、「事實的な生」のあり方を現象学的に解釈するということを試みた。彼のこのような探究の仕方を私たちは、「現象学的解釈学」とよぶことができる。初期フライブルク時代の諸講義は、すでに早い時期からガダマーやペゲラー、あるいは田邊元らによって注目されていた。というのも、そこには、のちの『存在と時間』における探究の主要な契機が見出されるからであり、あるいはまた現象学の新たな傾向や現代の哲学的解釈学の根本的な動向が指摘されるからである。それゆえ、初期フライブルク時代の現象学的解釈学は、ハイデガーの哲学や現代の現象学・解釈学にとって、看過されえない意義をもっているといえよう。

このような現象学的解釈学をつうじてハイデガーは、人間的現存在に特有のあり方のひとつを明らかにしており、それは、私たちが「世界のうちに在る」ということは「世界のうちで気分づけられている」

ということにはかならない、ということである。ここには、気分の哲学的意味の発見を認めることができる。しかも、この気分という現象は、ハイデガーの現象学的解釈学にとって、方法論上卓越した意義をもっていると考えられる。そこでこの論考では、ハイデガーの初期フライブルク時代における現象学的解釈学という探究の根本的な動向を明らかにしつつ、そのなかでどのようなようにして、どのような意味が気分の現象に見出されたのか、また、そうした「気分」の発見がハイデガーの現象学的解釈学にとってどのような意義をもっているのか、という点について究明する。

I ハイデガーの現象学的解釈学の根本動向

(i) 「生の根源学」としての現象学

一九一九年戦後窮乏期講義『哲学の理念と世界観の問題』のなかでハイデガーは、「講壇を見る」という体験の事例を挙げて、体験の構造を分析した。それによると、周囲世界の体験ではそのつど「私」にとって有意義なものが、「私」に直接的に——つまり、「然々のもの」として——という把握の仕方を經ずに——与えられている。これに対して、

そのような周囲世界のものを対象一般として捉える・確定するということは、その世界性を解消してしまふ。そこでハイデガーは、体験を確定するということを「脱生(Ent-leben)」と名づけた。つまり、彼によれば、事柄を対象一般として捉えようとする理論的態度では、そのつど固有の周囲世界体験をその生動性において開示することができないのである。

そこで要求されるのは、理論的ではない——前理論的な——学の方であり、これをハイデガーは、「原初学(Urwissenschaft)」ないし「根源の学(Wissenschaft vom Ursprung)」とよんでいる。そして彼は、理論的性格をもたないものとして、現象学の「諸原理の原理」(フッサール『イデーンI』)を指摘した。この原理はハイデガーによると、すべての原理に先立っているという点で、もはや理論的本性をもつておらず、それは、体験すること・生きることにそのものの原行為(Urhaltung)・体験することそれ自体と同一である「生の共感(Lebenssympathie)」(GA56/57.110)である。直接的な体験をその生動性において開示する仕方として求められる前理論的な原初学とは、こうした体験すること・生きることに同一である「生の共感」という根本態度であり、これがハイデガーの理解する現象学のあり方であった。

生の問題系におけるこうした現象学のあり方は、一九一九二〇年冬学期講義『現象学の根本諸問題』において、表明的に「生の根源学(Ursprungswissenschaft vom Leben)」として示された。ハイデガーによると現象学は、「生それ自体」の根源についての原初学であり、それは、「事実的な生(faktisches Leben)」をその根源から理解しようとするものであった。

(ii) 事実的な生の解釈学

一九二〇二一年冬学期講義『宗教の現象学への入門』におけるハイデガーの解釈にしたがえば、使徒パウロの書簡はそれ自体、彼の状況に対する「実存的な省察」であつて、どの書簡も生の遂行連関のうちにある。同様にまた、すでに一九一九二〇年冬学期講義のなかで示されているように、アウグスティヌスの『告白』はそれ自体、彼自身の事実的な生の遂行の分節にほかならない。つまり、パウロの書簡およびアウグスティヌスの『告白』はいずれも、彼らの事実的な生の経験の遂行であると同時に、そのような生の経験についての直接的な理解のあり方である。この点にハイデガーは、体験ないし事実的な生の経験についての直接的・第一次的な理解の具体的な遂行様態を見出しているといつてよい。

初期フライブルク時代の現象学的探究における生の問題系は、ことさらに生の「事実性(faktizität)」の問題へと尖鋭化された。そして、一九二二年に執筆されたといわれる論文「アリストテレスの現象学的解釈。解釈学的状況の告示」(通称「ナトルプ報告」)のなかでハイデガーは、「事実性の現象学的解釈学」という理念を提示したのである。さらに一九二三年夏学期に彼は、『存在論(事実性の解釈学)』という講義を行い、このなかでそのような解釈学のあり方について表明的に論じている。彼によると「事実性」は、私たちの固有の現存在の存在性格を意味するとともに、「現(Da)」にあるかぎりでそのつどの現存在を指しており、また彼の理解する「解釈学」は、「伝える」・「解釈する」ということの遂行それ自体を意味している。このように理解されるかぎり「事実性の解釈学」とは、そのつど固有の現存在がそれ自身を解釈するということ、つまり現存在の自己解釈の遂行を意味して

いる。

こうした「事実性の解釈学」という理念は、哲学のひとつのラディカルな可能性を示しているといつてよい。すでにみたようにハイデガーにとって関心の的であるのが、対象化・理論的態度に抵抗することであるとすれば、哲学はこのような「事実性の解釈学」でなければならぬのである。というのも、この解釈学は、現存在においていかなる対象化も経ずに、「現存在」とはどのような事柄であるかということを抑えるはずだからである。「事実性の解釈学」の理念においてはまさに、現存在と理解との統一が示されているのであり、これは換言すると、事実的な生の直接的な自己理解の仕方である。

Ⅱ 気分の現象学的発見

(Ⅰ) 事実的な生の開示態としての気分

ハイデガーの現象学的解釈学は「事実的な生の分析論」として、事実的な生（現存在）に特有のあり方のひとつを明らかにした。それは、事実的な生（現存在）が「世界のうちに在る」ということは、「世界のうちで気分づけられている」ということにほかならない、ということである。例えば一九一九二〇年冬学期講義のなかで彼は、事実的な生に出会われる世界がそのつど周囲世界、共同世界、自己世界として特徴づけられることを示したうえで、こうした世界と生との出合い方を次のように捉えている。

「このような周囲世界、共同世界、自己世界、（一般的に周囲世界）のうちで私たちは生きている。私たちの生は、私たちの世界である。——そして、私たちは「世界に」眼を向けることはめつたになくて、つねに、たとえばまったく目立たず隠されていて、私たち

は『そこに居合わせている』のである。すなわちそれは、『とられて』、『不快感を覚えて』、『楽しんで』、『あきらめて』という仕方においてである。『私たちは、つねに何らかの仕方で「世界に」出会われている。』（GA58:33f）（「内は引用者による。」）

ハイデガーの解釈にしたがえば、私たちは日常、世界を世界として対象化して見ているのではなくて、そのつど或る「気分」という仕方世界のもとに居合わせているのである。

また一九二〇二二年冬学期講義では、事実的な生における自己および世界の経験について、次のように述べられている。

「私は事実的な生のうちで自分自身を、……私が果たしたり、被ったりするものと、つまり私に出会われるものにおいて、また、憂鬱状態（Depression）や高揚状態（Gehobenheit）などの私の諸状態において経験する。私自身は、けつして私の自我を目立たた状態において経験するのではなくて、私はその場合、つねに周囲世界にとらわれているのである。」（GA60:13）

以上に示したようにハイデガーは、事実的な生（現存在）と世界あるいは自己自身との出合いがそのつど、第一次的に「気分」のうちで遂行されているという事態を見出している。それは言い換えると、世界のうちにある事実的な生（現存在）の存在が、まず第一次的には「気分」をつうじて告知されているということにほかならない。

(Ⅱ) 気分の現象と事実的な生の存在性格

ハイデガーの解釈にしたがえば、事実的な生の存在を第一次的に告知する気分の現象は同時に、そのような事実的な生の存在に特有の根本的性格を開示するものである。例えば一九一九二〇年冬学期講義のなかでハイデガーは、アウグスティヌスの生の経験について次のよ

うに述べている。

「アウグステイヌスは、『私たちの落ち着かない心(inquietum cor nostrum)』のうちに、生の大きいなる絶え間なき動揺(Unruhe)をみた。彼は、ひとつのまったく根源的な局面を獲得したのであり、それは例えば単に理論的ではなく、彼はそのうちで生きて、それを表現にもたらしただのである。」(GA58,62)

ここでハイデガーは、「大いなる絶え間なき動揺」という生の存在性格がアウグステイヌス自身の事実的な生の遂行をつうじて、しかも「落ち着かない心」と表現されような心持ち・気分の中で、第一次的に開示されているということを提えている。

また一九二一年夏学期講義のなかでハイデガーは、やはりアウグステイヌス解釈において、彼の事実的な生の根本的性格として「テンタチオ(tentatio) (試練)」というものを指摘し、このような生は「重荷(Last)」として経験されるということを示している。そして同講義では、事実的な生に対する「辛さ」が「モレスティア(molestia) (辛苦)」として経験されているということが示された。生の存在はハイデガーによると、事実性のうちで遂行される「自分自身をもつこと(Sichselbsthaben)」にもとづいているが、この事実的な「自分自身をもつこと」にはつねに、自己を喪失するという落下(Abfall)の可能性が伴っているかぎり、このような生は「辛い」ものとして経験されるのである。

さらに一九二二―二三年冬学期講義においてハイデガーは、事実に出会われる「苦しめるもの(苦しみと(Quälen))」や「蝕むこと(Nagen)」、「疼くこと(Bohren)」といったものが事実的な生について告知しているのだと解釈し、次のように述べている。

「苦しめるという仕方で(qualenderweise)知らされるのは、生を苛むものである。したがって、苦しめるという仕方では知らされるのは、事実性における出来事(『苛むこと(Fressen)』、蝕むこと)であり、この出来事それ自体のうちでは、苛むことの『何を(Woran)』ということが、つまり『生それ自体』が生じている……。」(GA61,138)

以上に見てきたように、とりわけ「重い気分」をつうじて事実的な生の存在が告知され、しかもその存在性格は、ことにいわば「重い」ものとして開示されている。

事実性の問題系においてハイデガーは、現象学的解釈学をとおして、およそ「気分」とよばれる現象が事実的な生と世界との出会い方、および事実的な生の存在・存在性格を、第一次的・直接的に開示する現象であることを明らかにした。つまり、気分という現象は現象学的解釈学にとつて、事実的な生の第一次的な現象学的所与として理解されるのである。こうした点に私たちはすでに、のちにボルノウが『存在と時間』のうちに見出したような気分の哲学的意味の発見を認めることができる。

Ⅲ 哲学の理念と気分現象の意義

ハイデガーの現象学的解釈学では、現象学的根本態度として前理論的な学のあり方が求められ、また「事実性の解釈学」として事実的な生(現存在)の自己解釈の遂行が意図されていたが、このような構想のもとでは、事実的な生の存在の仕方を第一次的・直接的に開示するという気分の現象はまさに、そうした前理論的な理解のあり方や自己解釈の遂行それ自体の具体的な様態のひとつとして理解されうる。

もつとも、こうした現象学的解釈学の構想それ自体は、哲学の根本的な難題のひとつに直面せざるをえない。というのも、哲学と生との融合へのそうした極端な志向は、学としての哲学の表明性をもはや保証しないと考えられるからである。そもそも哲学的な経験の内容は、表明的に分節されて概念によって把握されねばならないはずである。では、直接的・前理論的な経験の内容、つまり気分のうちで第一次的に開示される事実的な生の存在・存在性格は、いかにして哲学的に概念把握することができるのであろうか。まさにこのことが、ハイデガーの構想する現象学的解釈学にとって、ひとつの決定的な課題となるにちがいない。——気分の経験内容を言葉へともたらす可能性のひとつを、のちにハイデガーは、彼が哲学的意義を認めようとした「詩作」のうちに見出していたと思われる。

(佐々木正寿・ささき まさとし・大阪大学)

意識の外側と意識の役割

實川幹朗

1 意識への問い

現象学は、意識を根底とする学と言ってよいだろう。近代は、人間の意識が発達した時代だが、このため意識には多大な期待がかけられてきた。無意識を主張する哲学や心理学は、神秘的だったり作爲的だったりする印象さえ伴った。フッサールも、世界を組み立てる働きであるノエシスには、隈無く明らかなものという地位を与えている。この意識とはしかし、それ以上問えない行き止まりの微しなのだろうか。ただし、意識が自らに対して透明だという主張は、必ずしも近代の産物ではなく、古代ギリシャからキリスト教神学を経て一貫する西洋の、魂と物質（肉体）を峻別し前者に高い価値を置く思想傾向から発していると思われる。魂は、したがって意識も非物質的な働きにおいてのみ存在し、ゆえに無意識であるはずがない。あるいは、意識では認識する働きが認識対象と同一なのだから直ちに明らかに認識される、と考えてしまうのである。（アウグスティヌスとデカルトの重なりは、偶然ではない。）

ここには、物心二元論と真理の「一致説」という、二つの偏見が見て取れる。現象学の目指したのはこれらの乗り越えであると言えるが、しかしいまだこれから完全に解放されているとは言いがたいであろう。

フッサール自身は、近代科学を批判しつつ、しかし実際には例えば「イデーンⅡ」などでの議論のように、自然科学や心理学の成果を超越論的立場から「後追いで」組み立てるような傾きを持っていた。もしその路線を進めれば、宇宙のすべてが意識の相関者だと言われたところで、結局は相関する意識と相関される対象という、実質的な平行二元論に迷い込んでしまうであろう。

物質に（あるいは物質へと組み立てられる素材に）対峙した形で固定された意識の仕組みから出発せず、意識そのものの在り方を問うおす方法を、現象学自らが備えるべきではないだろうか。

2 意識の外側

意識とは何かの問いを裏返すと、何が意識ではないのかとの問いに

なる。意識の外側とは何だろうか。物質科学を外の足場として、意識の内外を立てるわけに行かないのなら、まず、こう考えている私の意識から出発しよう。意識がどこかに（必ずしも空間的な意味ではない）あるとすれば、それを意識の無い場が取り巻いているはずである。

1. 意識している対象（意識に「実入り」していないもの）

私の意識の働きは、「今ここ」から、現在、過去、未来のものと、遠くや近くや、顕わだつたり隠れたものとに及んでいる。それらのものごとは、私の意識の働きではない。この意味でそれらは意識の外にあると言える。フッセルの言うところの、意識に「実入りして（real）」いないものである。ただし、それらは意識に現われて来ているものなので、私の意識の志向性の相関者として、意識の成分である。

このとき、意識はどこに位置しているだろうか。それは脳の中に在るわけではなく、意識されるものごとと共に在る。つまりこの対象は、意識を世界の中に「引き出す」役割をしている。

2. 意識していない対象

これらは忘れ去ってしまった過去の事柄であつたり、思いも及ばない遠い未来と過去の事柄であり、情報の届かない（遠い、あるいは隠された）現在の事柄である。それはまさに意識されていないものごとである。ただ、これまでに発見されていないものであつても、意識とまったく独立の何かとまでは言えず、意識される折りには意識の志向性の相関者となるべき何かである。

これら意識されていないものごとでも、端の開いた地平の中に入つて来られるものとして、あるいは漠然と、ないし一般的な形で意識されているとは言える。だが、やはり全面的に意識の相関者となつてい

るわけではない。したがって、少なくともある部分は意識に相関しない何かである。

3. 無意識

心に保たれているが、思い出せない、あるいは気付けないものごと。

4. 前意識

心に保たれていて、適当な方法で意識されうるものごと。

5. 意識の隠れた部分

私たちの知っている意識は、それだけで一つのまとまりと考えるのが適当なのだろうか。もしそうでないなら、意識は私たちの意識していない部分を必ず含んでいることになる。

船を譬えに使おう。船について、普通私たちは水面上に見えている部分を意識する。しかし、実際には船は水面上の部分だけでは成立せず、水面下に隠れた部分が浮力をもたらして航行ないし停泊しているのである。船を考察しようとするなら、目に見える水面上の部分と、隠れている水面下の部分とを統一的に扱わなければならない。

もしこれが、意識に当てはまるとするなら、意識は、意識されているかぎりの部分を考察していたのでは不十分であり、意識されない「下部構造」（「陰伏構造」？）までを含めて考察して初めて十全に理解されるということになる。

この意識されない「下部構造」を「無意識」の一種と言うのもよいが、そうだとすると、通常考えられる「無意識」とはまったく異なっている。なぜなら、通常の「無意識」は、志向的体験の全体が意識下に潜在する。（志向的でない意識があるとしても、やはりその全体が潜在する。あるいは、それらの一部が露出しているとしても、全体と

してある構造を供えている。)これに対し、この「隠れた部分」は、意識体験を成立させるために必要な、意識されない何かなのである。

現象学ではこれまで1-2を中心の議論がなされ、3-4についてもある程度考察されたが、5は1-4のどれとも異なるもので、これまであまり考察されてこなかった。

E. ハルトマンの言う無意識には、これが含まれているし、最近では、アメリカのマッギンが指摘している。また、ヘルムホルツが「無意識の推論」として要請した作用もこれに属する。

これが、意識の立場から見た、意識の外側である。

3 意識の研究法

さて、現象学の基本である、与えられた意識から出発する方法で考え直してみよう。

すると、心の働きの大部分は意識の外で行われており、それも、精神分析学の言うような特殊なものでは必ずしもない。日頃の私たちの姿勢の制御や文法の確かめといった極めて複雑な過程が、ほとんど気付かれずに進んでいる。またある種の癲癇発作では、意識が失われていると考えられる(記憶が途切れているし、その間に話かけても返答がない)のに、極めて高度な判断を必要とする複雑な行動を行うことがある。普通の人でも、「没頭して我を忘れる」ことや、「寝食を忘れる」ほどに時と所の意識が鈍ることはしばしばある。

心の働きの大部分は、意識の外側で行われ、その結果が意識に映り出ているのである。したがって、その映り出の根本をつかまないかぎり、意識を十全に理解することは出来ない。これは意識がその外に「下部

構造」持っている事態だと言えるだろう。そうだとすれば、意識そのものの考察もやはり、かの「自己一致」のような特殊な方法ではなく、映り出る(*abschatten*) 物体や他人の心と同じように行わなければならないことになる。すなわち、意識の働き(*Leistung*)もまた、映り出るものと受け止めるほかはない。すると意識の持つ、何らかの意味での「物質性」も問題となってくるだろう。例えば、メルローポンティの身体図式の分析などは、このような立場から解釈されてよからう。

この構えからすればフッサールの現象学の基礎をなす「現象学的還元」はどう位置づけられるだろうか。

今さら繰り返すまでもないが、これは大変に特殊な意識であって、あらゆる存在定立が停止されているにも拘わらずその内容はそっくり維持され、しかも「超越論的自我」の働きとの相関のもとに置かれている。大変興味深い意識状態ではあるが、これによってすべての意識とそこに現れるものとの分析ができるとは考えられない。

なぜなら、第一にこの意識状態は特異なものであるがゆえに、他の特殊な意識状態と両立させることはできないからである。例えば「我を忘れ」「あたり構わず」になっている人に、どうやって「還元」をお願いすればよいのだろうか。こういう状態では、超越論的なそれはおろか、通常の意味での我れさえも意識から消えている。しかし、そのような意識に相関している存在者もまた、紛れもなくこの世界の一員なのである。これを後から思い出して還元にかけることは出来るだろう。だが、還元の意味が特殊なそれであるかぎり、その意識のもとでは先の「我を忘れた」状態の意識状態は維持されない。記憶は不正確であるし、間接的ではない。

第二に、現象学的還元によって得られた意識といえども、決して意

意識の働きすべてを十全に現わしてはいない。そのような境地に達することは、少なくとも私にはできないし、フッセルにも出来てはいなかったはずである。なぜなら、彼は与えられた材料からすべての存在者を組み立てる具体的なプログラムは示しえなかったのだから。これは、現象学的還元の意識の中に、隠れた「下部構造」が含まれていることを示している。

ノエシスのノエシスに対する自己一致のようなものを振りかざして強弁するのではないが、現象学的還元の意識は、存在論的にも認識論的にも何ら特権的な意識ではなく、したがって、他の意識と同様な形で分析されるべき対象なのである。¹⁰

4 意識の役割

そのような分析の一環として、意識の役割とはどのようなものか考えてみる。

電算機に意識がないとは断言できないが、少なくとも意識を問題にせずに計算や言葉の処理をさせることができる。人間にしたところで、意識など無くても「情報処理装置」としての脳がきちんと働けば、今と同じように暮らしてゆけるはずだろう。

そこから、意識の存在そのものを否定するような議論も出てくるが、意識には一つの特権がある。それは、学問もその対象も、意識を少なくとも「くぐらなければならぬ」という点である。意識が学説を承認するのではなくても（無意識にすでに承認していても）、承認されたことは意識に昇らなければならぬ。学説の対象となる現象は、物にせよ心にせよ、意識に現われることができるものでなければならぬ

い。

物は意識に現われていないときも存在すると考えられるが、意識に現われることができるというのがその前提をなす。意識に現われるとは、知覚されたり、（意識的に）考えられ（思い出し、待ち望み、想い浮かべるなど）することである。知覚できず、考えることもできないような何ものかについての理論があっても、私たちは何も理解できず、無意味としか言えないだろう。

もちろん、意識の働きを学問に限定するのは狭すぎる。犯罪なども含めた、「公的に認められる行為」とでもいうものと、意識をくぐることがおそらく相關する。しかし、何ものかを知るという行為が、この意識の必要性の中核をなすに違いない。

（この場合、意識は無くても意識をくぐったのと同じ反応が帰ってくればよいのだから、意識は必要ではないとの反論が予想される。しかし、これは成り立たない。なぜなら、意識をくぐった場合の反応の集合を、意識概念を排して決定することは出来ないからである。つまり、意識をくぐった場合に現われる反応は、状況に応じて変化する開かれた構造をしているので、あらかじめ決定することは出来ない。）

ただし、学問の対象などを捉える意識は単一ではない。例えば、「今、ここ」をしつかり定め、関心の注がれた何ものかを「これ」と指定するような意識が役に立つ場合もあるが、決してそれだけではない。むしろ、新しい発見や難しい学説の理解は、先程から繰り返すような、「我を忘れる」「後先を考えない」瞬間だろう。

しかし、いかにこの意識が多彩であっても、多くの場合には夢の中の意識や、幻覚などは除かれてきた。簡単に言えば「正気の意識」をくぐるものが、学問などにとっての必要条件となってきたのである。

そしてこれらの意識は、一つの人格に付属するものとしての連続性を獲得している。だが、この連続性は、単一の意識による直示的なそれではなく、社会的要因をも含めつつ、後から組み立てられたものである。したがって、この意識があらゆる学問の、議論の余地のない前提だと考えられわけには行かない。

今日、なぜそのような特殊な意識だけが、学問やその対象について、一種の特権的「検閲官」の役割を果たせるのだろうか。これにはおそらく、確乎とした答えは無い。答えれば再び、歴史的、文化的な事情によるという以外にあるまい。言い換えればそのやり方が、普遍的だとは言えないのである。

すると、学問の対象となるものごとの現われる意識の性質を、少し広げてみてどうか、という誘惑が生ずる。「今、ここ」が明らかでないような、いわゆる「未分化な」意識や、夢の意識や、精神病、催眠、瞑想などの各種の変性意識などである。フッセルの超越論的還元意識自体、日常の意識から外れた特殊な意識の一つなので、「現象学瞑想」による一種の変性意識だと言って構わないのである。そこではどうやら、「現在」は大変明瞭だが、「ここ」はそうでもない。このような特殊な意識を学問に組み込もうとした点でも、現象学は高く評価されてよいのだと思われる。(プロイエル・フロイトらの心理療法家を産んだヒステリー患者の多発、ロンドンを中心とする心霊科学協会が各界の著名な学者の協力を集めたことや、ブラヴァツキーの神智学の流行など、当時の文化・社会的情勢を見れば、変性意識への関心がフッセルを捉えたであろうことは推測できる。)

しかし、これが許されるのなら、もっと多様な変性意識も学問に組み込んでよいはずである。これは、最近の「先進国」の学問ではまず

行われない。しかし、それは必ずしも無意味なことではなからう。今の歴史的文化的状況での「正気の意識」のみが唯一の意識ではないし、そのみが世界の真相を捉えるという保証はどこにもないのだから、これにより、学問的意識は無意識や異常心理の領域に踏み込み、後者を「正気の」意識の論理に合わせて切り取るのではなく、それぞれの意識とこれに志向的に相関する存在者の双方の様式の多様性なるべく保存した形ですくい取ることが出来る。さらに、これで物質科学の固い壁が柔らかなれば、意識は持っているが物質科学にはない「今ここ」の規定をはじめとして、意識と物質の真の橋渡しが可能になる道も開けるであろう。

〔註〕

意識は一般に、「内省報告」や「行動分析」などにより捉えられるであろう。これらと同様な方法が、現象学的還元意識にも適用されるべきである。紙幅の関係で、これ以上の説明はできない。また他の諸点についても、説明不足の指摘を査読者より受けているが、同時に紙幅を削るようにとの指示も受けた。文章を短くしかつ説明を増やすという神業は私には出来ないもので、分かりにくいこと、読者には御寛恕をお願いしたい。

(實川幹朗・じつかわ みきろう・姫路獨協大学)

エマニユエル・レヴィナスにおける神の観念と倫理の問題

西川 貴 紀

1 レヴィナスにおける神の観念

レヴィナスは、彼の思想に表れるユダヤ教的な性格の色濃さにも関わらず、「神」を語ることに對して非常に慎重である。レヴィナスは言っている。「私は何ひとつ神によつて定義しようとは思いません。なぜなら、私が知っているのは人間的なものだからです：私は、途方もないもの、いと強きものの實在から出発したりはしません」(LC94)。

だが一方で、確かにレヴィナスは神について語る。ただ、「神について語らねばならないとき」に、「人間同士の諸関係にもとづいて語る」(ibid.)という仕方である。

レヴィナスの神は、およそ一般的に考えられる——例えば『旧約聖書』に語られるような——「人格神」という方からは遠い。それは、信仰を強要することも裁きを下すこともない神である。サロモン・マルカはレヴィナスの神をこう表現している。「いかなる《慰め》も約束せず、いかなる《救い》も提供せず、ただひたすら《なにものでもないもののための友愛》の出来事へと差し招く神」¹。それは、どのように語られたのか。

レヴィナスが参照するのは、デカルトの「第三省察」である。彼はこう述べている。「私たちの中にある無限の観念、それはコギトが包摂しうる限界を超えたものを思惟するような思惟であつて、デカルトの言い方を借りれば、それは神が私たちのうちにあらかじめ入れた観念である。例外的な観念、比類なき観念。そしてこれがデカルトにとつての神について思惟することであつた」(DVI.9)。

「無限の観念」。レヴィナスにあつてもそれが我々を神の観念へと導く。だが、レヴィナスにおける「無限の観念」とは一体いかなるものであるのか。レヴィナスは言う。「無限の観念とは：思惟される以上のものを思惟すること、だが同時に思惟されるものを、思惟に対するその過剰性において保持することであり、把握不可能なものに把握不可能なものという地位を保証しながら、把握不可能なものと同関係することである」(EDE196)。

レヴィナスにおいてまずそのような仕方では語られるものは「他者」である。「他者」とは「絶対的な〈他〉」(LC66)である。レヴィナスにおける「無限の観念」はさしあたり、次のように語られる。「〈他〉は：〈同〉とそれ自身との合致についての陰りなき意識を攪乱するの

ですが、そのような〈他〉は志向性とは適合しない剰余をはらんでいきます。同化できないこの剰余ゆえに、私たちは〈自我〉を〈他者〉と結びつける関係を無限の観念と呼んだのです」(IC.70)。

レヴィナスにおける神の観念は、この他者との関係の中で現れる。

レヴィナスはその消息を「痕跡」(trace)という概念において我々に示そうとする。「痕跡」、それは不在なるものが、不在なるものとしておのれを現す仕方である。不在なるものと、その不在において関係すること。それが「痕跡」において関係することである。他者が他者として、すなわち倫理的关系において—レヴィナスの用語で言えば「顔」(visage)として—出会われるとき、他者とのそうした関係の中で、私はまた神とも関係する。レヴィナスにおいて「痕跡」とは、この「顔」における他者の公現(epiphany)という出来事がそれであり、そして、その痕跡であることにおいてこの出来事はその指し示すべき、ある「不在なるもの」と私とを関係せしめる。「他者の顔が、その他者性を通して、その異邦性そのものを通して、どこから由来するのかわからない戒律を語る」(DVI.11)のである。レヴィナスによればこの「痕跡」は「諸事物の中で始まるのではない」(EDE.201)。諸事物—つまり世界内の存在者—ではあらぬもの、すなわち「絶対的に不在なるもの」との関係。それが、神との関係である。

無限の観念—他者との関係が、私を神へと関係させる。それゆえ、レヴィナスにとって「無限の観念」とは私と神との関係を意味するものでもある。レヴィナスは「観念に到来する神について」の中に、こう書き記している。「私の中にある無限の観念—あるいは、私の神との関係—」(DVI.11)

私と他者との関係は、私と神との関係でもある。だが、神とは、他

者のことではない。神とは、「他者よりも他なるもの、別の仕方では他なるもの」(DVI.115)である。

2 神と倫理の問題

レヴィナスにおいて、人間と神との関係は「不在なるもの」との関係として語られた。このような神の観念はレヴィナスの思想における諸問題—とりわけ、倫理の問題において、何を意味するのか。それを考察することが本稿の主題である。

レヴィナスにおいてこのように語られた神の観念は—逆説的にも—倫理の問題を「神と人間」ではなく「人間と人間」の関係において捉えることへと導く。神は「不在なるもの」として「己の痕跡によってしか己を示さない」(EDE.203)からである。レヴィナスは言う。「人間を救うのは人間の務めである。悲惨を贖う神的な仕方は、そこに神を介入させないことである。人間と神との相関関係は、人間と人間との関係に依存しており、この関係について人間は、あたかも頼るべき神がいらないかのように、全面的に責任を負っている」(HI.183)。

では、レヴィナスにおける他者との関係—倫理的关系とはどのようなものであったのか。レヴィナスにおいて、他者は「顔」として「公現」する。「顔」とはレヴィナスにおいては、他者が他者として—「同」ならざるものとして、まったき「他」として—あらわれる仕方であり、あるいは、そうした仕方における他者を意味している。「顔」とは「他」としての他者であり、他者はその「他」であること、それを「同」へと化すことの不可能性において、「他」を「同」へと回収しようとする「同」=「自我」、自発性としての自我を「審問」する。この同化できない「他」、すなわち「顔」を「迎接する(acquiesce)」²、それが、レヴィナスにおける倫理の最も基本的な構造である。

このようなレヴィナスの倫理は、それだけを取り出して見てみるならば、そこに神が介在する余地はないように思われる。事実、まったくそれは神に依存したものではない。

「他者の顔が、その他者性を通して、その異邦性そのものを通して、どこから由来するのかわからない戒律(commandement)を語る」(DVI.11)と言われる。それを、他者の顔を通して語られる「神」の命令(commandement)と解することでもできるだろう(cfr. AQE.16)。だが、とレヴィナスは言う。私は、「無限者」との対話者なのだろうか」(AQE.16)と。神の命令が私を倫理的たらしめるのだろうか。答えは「否」である。レヴィナスは言っていた。「私は何ひとつ神によつて定義しようとは思っていません」と。「神という抽象的な観念は、人間の状況を説明することのできない観念です。その逆が真なのです」(IC.94)。その逆つまり、繰り返しになるが、レヴィナスにおいて、神はあくまで「人間同士の諸関係」の中からしか語られることのできないものである。従つてそうした「人間同士の諸関係」そのものは、神なしに語られなければならないだろう。レヴィナスにおける倫理は、あくまでもこうした仕方において語られたものである。

では、そうした「人間同士の諸関係」——倫理的関係——の中で語られる神、「不在なるもの」としての神は、レヴィナスの思想の中でいかなる位置を占めているのか。『存在するとは別の仕方』の中で、レヴィナスが「無限者の栄光」について語っている一節がある(第五章二節)。「無限者の栄光」、それは、「無限者」——すなわち神の側から文字通り天下りにもたらされるものではない。レヴィナスは言う。「無限者の栄光は、主体に対して現れつつ、他ならぬこの主体と関係を結ぶのであれば、有限性と内在性のうちに閉じ込められるのでなければ、

ば、現象と化すことはできない」(AQE.184)。他者との倫理的関係、その中で私は「不在なるもの」との関係として神ともまた関係すると言われた。倫理的たること、他者に対する責任を負うこと、その成就こそレヴィナスにおける「無限者の栄光」に他ならない。「無限者」の栄光はこのような責任として称えられる」(ibid.)のである。

神の栄光は神によつてもたらされるのではなく、人間の行いの一つ一つがそれを証しし、我々の間へともたらすのである。裏返しにされたメシアニズム。それが、レヴィナスにおける神の観念が示しているレヴィナスの倫理のかたちである。

3 レヴィナスにおける神の観念の示すもの

以上ここまで、レヴィナスにおける神の観念についてふれてきたが、最後に、このようにして語られた神の観念が、我々に対して一体何を語りうるのか、ということについて考えてみたい。

神を指すのではなく、倫理的関係において他者へと関わることで、神へと開かれること。その倫理的関係における、「私」の、「誰も私に代わつて応答するものがない」という「唯一性」が、その神への開けの中で理解されてくるように思われる。レヴィナスにおいて、倫理的関係の中で私は、唯一なるもの、単独なるものである。単独者たる私が、その私の唯一性、単独性において課された他者への責任を果たすことの中で、神の栄光は現れる。レヴィナスにおける倫理的責任は、ジnmelの言うような「倫理的な反復」(カントのように個人の格率を社会へと拡大する、あるいはニーチェのように個人の決断を「永劫回帰」させるといった倫理的思考)とはおそらく無縁の、主体がその全き唯一性において被る全面的な責任である。レヴィナスにおける主体の倫理的行為は、一人一人の、そして一回一回の行為が、あ

くまでも個々人において、他者を通していわば垂直に神へとつながってゆくことによって、ジンメルが、その「偶然性から行為の意味を免れさせる」ことが必要だと説く、「ただⅡいまだけ」「ただⅢこっただけ」というその行為の一回性を成就するもののように思われる。

だが、とジンメルならばそこで問うことができるだろう。レヴィナスにおいては倫理的たることが神を証しすると言われるが、人が倫理的であるのはそうした神との関係によってではない。そうした、社会への拡大なくまた来世的思考なく、かつ神にもよらない、倫理というものが果たしてありうるだろうか。

ジンメルは言う。「たとい道德をいかに自然主義的にまた経験主義的に極限しようとも、より深い思考はいずれも道德的思考については解釈のある限界に突きあたるのであって、この限界の彼方には、しばしば気づかれないほどの移り行きを示しながら、神秘説ないしは宗教の国、形而上学ないしはそれにも劣らず形而上学的な懐疑論の国がよこたわっている」⁴⁾。「解釈の限界」。その通りではないだろうか。そして、レヴィナスにおいて神の観念が語られる仕方には、まさにそうした「解釈の限界」の「彼方」が示されているのではないだろうか。

レヴィナスの倫理とそこで語られる神の観念は、人が倫理的であるという場面において、レヴィナスの言葉で言うならば「神という言葉が口の端に上る」(DVI.13)その原初的な場面について語っているように思われる。そしてそれは、倫理というものを考えるに当たっては、我々もまた等しく直面せざるを得ないものであるだろう。

〈文中において略号で示したレヴィナスの著作〉

AQ=Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Kluwer, 1974, 1991.

DVI=De Dieu qui vient à l'idée, J.Vrin, 1982.

EDE=En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, J.Vrin, 2.ed. 1967, 1994.

IH=Les impérieux de l'histoire, Fata Morgana, 1994.

LC=Liberté et commandement, Fata Morgana, 1994.

TI=Totalité et Infini, Martinus Nijhoff, 1961, 1984.

註

(1) Salomon Malka, *Levinas*, Cerf, 1984, 1989, p.26.

(2) この言葉は「論文「世俗性とイスラエルの思想」(「La laïcité et la pensée d'Israël」, in: *Les impérieux de l'histoire*, Fata Morgana, 1994)の中にあるものである。この論文はユダヤ教について書かれたものであるが、しかしその中でこの言葉はレヴィナスの思想と切り離し難いものである、あるいはレヴィナスの思想そのものを表現しているように思われる。

レヴィナスは哲学について論じること、宗教について論じることについて、自らの中では区別を設けていたようであるが、語られた内容についてそれを峻別することは極めて難しいように思われる。彼の思想は、ユダヤ教の思想なしにはあり得ないものであったし、翻って彼のユダヤ教解釈には彼の思想が色濃く投影されているように思われるからである。

(3) 以下、ジンメルについての言及については、『ジンメル著作集 5 ショーペンハウアーとニーチェ』(新装復刊版)、吉村博次訳、白水社、一九九四年、を参照されたい。

(4) 同書、三〇六頁。

(西川貴紀・にしかわ たかのり・名古屋大学)

フッサール・ルネサンス—フッサール研究会設立さる—

浜 渦 辰 二

二〇〇〇年・二〇〇一年は、現象学の誕生を告げるフッサールの『論理学研究』第一巻・第二巻が刊行された一九〇〇年・一九〇一年の百周年記念ということで、わが国（日本現象学会第二十二回研究会シンポジウム「刊行百周年『論理学研究』再考」のみならず、世界の各地で、それにちなんだ学会・研究会・シンポジウムが企画された。この両年には、出版物も、世界各国で過去にないほど多くの、フッサール関係の書籍が刊行された（フッサールの著作、翻訳、二次文献を含めて、二〇〇〇年三〇冊、二〇〇一年四一冊）。この『論理学研究』刊行百周年記念をきっかけとした世界的なフッサール・ルネサンスを背景として、今年（二〇〇二年）三月わが国で、フッサール研究会が設立された。現象学関係では、すでにハイデガー研究会やメルロ＝ポンティ・サークルが先行して活躍するなか、わが国の現象学研究の大きな欠落を埋めるものとなるはずである。以下、その設立の経緯と趣旨、および今後の計画について、簡単に紹介したい。

一
フッサール・ルネサンスのきっかけとなったのは、確かに『論理学

研究』刊行百周年記念であったが、それは突然の出来事では決していない。そこに至る十年間の出版状況を見ると、『フッサール全集（Husserliana）』が（『記録（Dokumente）』『資料集（Materialien）』も含めて）二十二巻（内訳は後述）、その他のフッサールの著作が十一冊、翻訳（英訳、仏訳のみ）が三十冊、二次文献が百十冊（これはタイトルに「Husserl」が入っているもので、「Husserl」をキーワードにした検索によると二六〇冊）が刊行されている（以上すべて書店のウェブサイトで検索による）。これは、その前の十年間に較べるといずれも倍前後の数字である。周知のように、フッサールが残した四万五千頁に及ぶ遺稿・草稿から、ルーヴァンのフッサール・アルヒーフを中心に編集が行われ、一九五〇年の第一巻『デカルト的省察』以来、『フッサール全集』（現在本巻三十四巻、『記録』四巻、『資料集』四巻）として刊行されてきているが、ここ十年で二十二巻が刊行され、ここに来て、続々と新しいフッサールの作品が公にされることになり、それと並行するように、翻訳・二次文献などの新たな研究も続々と登場してきたわけだ。このような十年間の蓄積があつて初めて、前述の二〇〇〇年・二〇〇一年のフッサール・ルネサンスもあつたと言うべきだ

ろう。

更に、それに付け加えておきたいのが、インターネット情報の拡大である。同じくここ十年の間でのインターネットの浸透は目覚ましく、現象学全般に関わるものを挙げるのは切りがないほどなので、フッサールに関わるものだけに限定しても、ヨーロッパ各国からアメリカ大陸と東南アジア各国に至るまで、フッサール・アルヒーフのサイトを筆頭に、学会・研究会や出版社のページ、個人研究者のページからフッサール・フリースクのようなページまで、ざっと見積もっても百七十を超えるサイトないしウェブ・ページがインターネット上に開設され、情報を発信している。もちろんなかには、ほとんど役に立たないものもあるが、貴重な情報源も稀ではなく、紙の情報としてはなかなか伝わってこない、フッサール現象学の世界的な研究の現状・最前線の情報を得ることができる。このようなインターネットを通じた研究情報の流通もまた、この十年間のフッサール研究を支え、フッサール・ルネサンスを支えてきた一要素だと言つてよからう。

そして、このような十年間に続くフッサール・ルネサンスのなかで、フッサール研究者も次第に世代交代をしてきた。フッサールの助手を務めていたラントグレーベやフィンク、フッサールのもとで学んだことのあるインガルデン、レヴィナス、シュッツ、パトチュカらがフッサール研究の第一世代だとして、その弟子たちの世代、つまり、ヘルト、クレスゲス、アギレ（アグイーレ）、ヴァルデンフェルス、オルト、マルクス、ケレン、シュトレイカー、モハンティ、ホーレンシュタインらを第二世代だとすると、あいだにマールバッハ、ベルネット（ベルネ）、ゾンマーらを挟んで、この十年間で新しく台頭してきた世代、つまり、ゼップ、ローマー、メレ、ネノン、ナミン・リー、デブラ（ド

ウプラズ）、バリー・スミス、スタインボック、ザハヴィ、リヤンカン・ニーらを第三世代と呼ぶことができようか（ここで名前を挙げたのは、フッサール研究に比重を置いている研究者に限っており、しかもあくまで管見によるもので、名前をうつかり落とした研究者もあるかも知れないが、その際にご寛恕願いたい）。

わが国に目を転じて、状況は似ている。出版状況は、一九八二年から一九九一年までの十年間よりも、一九九二年から二〇〇一年までの十年間の方が、フッサール関係の書籍（フッサール研究書、フッサールの著作および研究書の翻訳）は十九冊から三十冊へと増えているし、なかでも二〇〇〇年は四冊、二〇〇一年は七冊（ついでに言えば、二〇〇二年に入って半年で二冊）と、この時期にピークを迎え、わが国でもフッサール・ルネサンスが起きていることが分かる。一九九四年には、世界で初めての『現象学事典』（弘文堂）が刊行され（*Encyclopedia of Phenomenology*, Kluwer は一九九七年）、同年から四年間、科学研究費の補助を受けて、フッサール・データベースの構築の作業が行われ、インターネット上での公開が始まった（<http://www.ipc.shizuoka.ac.jp/~tishana/j/HUA-home.html>）。そして、こうした動きのなかで、わが国でも、上と同じような世代交代は着実に起こってきている（ここでは、日本の研究者の名前を挙げるのは控えておく）。

二

さて、このような状況を背景にして、フッサール研究会の設立が呼びかけられ、二〇〇二年三月一六日（土）・一七日（日）、八王子大学セミナーハウスにて、創立記念・第一回研究会が開催された。呼びかけ人となったのは、斎藤慶典、榊原哲也、谷徹、貫成人、野家伸也、

浜渦辰二、宮原勇、和田渡、山口一郎の九名（五〇音順）であった。

フッサール研究会の由来は、このメンバー構成からも窺うことができるが、一つの母体となったのは、前述の一九九四年から四年間続けられたフッサール・データベースの作成委員会のメンバーであり、もう一つの源泉は、二十年余り八王子大学セミナーハウスを使つて継続されてきた現象学・解釈学会の常連メンバーで、そこに補強メンバーが加わったという構成であった。

設立の趣旨として、次の四項目（当日のミーティングで修正・確認されたもの）が掲げられた。

① 現象学研究の原点であるフッサール研究に立ち返り、そこから研究の様々な広がりを考える。

② フッサールとの関係に何らかのかたちで言及する限り、狭い意味でのフッサール研究に限定する必要はない。

③ 若い研究者達（院生・オーバードクター）が、自由にかつ積極的に参加・発言できる、相互交流・切磋琢磨の場となるように、ゆるやかな集まりとする。

④ 海外の研究者・団体とも連携して、日本におけるフッサール研究を国際的研究のなかで遂行していく。

創立記念・第一回研究会ということもあり、呼びかけ人九人全員が発表するという形態をとった。プログラムは次のようであった。

一、野家伸也「フッサールの数学思想」

二、宮原勇「フッサールの『論理学研究』第一研究「表現と意味」の根本的問題点」

三、浜渦辰二「自然と精神―『イデーⅡ』から『自然と精神』へ―」

四、斎藤慶典「超越論的主観性とは何か―「中立性変様」（『イデーⅡ』）と「大地」（『コペルニクス説の転覆』）」

五、榊原哲也「後期フッサールにおける時間と歴史の問題」

六、谷徹「現象学と経験の不可能性の条件」

七、和田渡「ベルナウ時間草稿の解読―意識流の反省と反省を超える意識流の問題」

八、山口一郎「発生的現象学の可能性」

九、貫成人「社会的規範と伝統の現象学的生成過程―比較制度分析と世界システムの理論のために―」

第二回研究会は、二〇〇三年三月一日―一六日に予定されている。

また、同研究会では、インターネット上にホームページ（<http://www.ipc.shizuoka.ac.jp/~jsshama/jhua-circle.htm>）を作成し、研究会の案内とともに、関連情報を提供している。

創立記念・第一回研究会は、呼びかけ人も含めて六〇名近い参加者によって盛会のうちに行われた。このようにして立ち上がったフッサール研究会の活動は、フッサール・ルネサンスの波に乗るようになって始まったが、『論理学研究』刊行百周年記念の大潮を超えて、新しい世代を中心にますます広がり、深まっていく気配を示している。

三

このフッサール研究会と連動するもう一つの動きを報告しておきたい。上記呼びかけ人九名と同じメンバーで、「新資料・新研究に基づく、フッサール現象学国際的研究の新しい地平の開拓」という研究課題を掲げ、科学研究費を申し込んだところ、本（二〇〇二）年度より三年間の計画で補助が受けられることになった。

前述のように、一九九二年から二〇〇一年までの十年間に出版され

たフッサールの著作として、一九九二年の *Gesammelte Schriften* Bd. 1-9 (hrsg. von E. Stroker, Felix Meiner) を皮切りに、『フッサール全集』関係に限っても、次のような新しい巻が続々と出版された。一九九三年に『Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalte Phänomenologie: Ergänzungsband (Bd.29)』一九九四年に『Briefwechsel. Bd. I-X (Husserliana Dokumente Bd.3)』一九九六年に『Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18. (Bd.30)』一九九八年に『Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: 2. Halbband. (Bd.3/2)』一九九九年に『Husserl Bibliography (Husserliana Dokumente Bd.4)』二〇〇〇年に『Aktive Synthesen. Aus der Vorlesung "Transzendentalte Logik" 1920/21: Ergänzungsband zu "Analysen zur passiven Synthesis" (Bd.31)』二〇〇一年に『Logik: Vorlesung 1896. (Husserliana Materialienbände, Vol.1)』Logik: Vorlesung 1902/03 (Husserliana Materialienbände, Vol.2)』Allgemeine Erkenntnistheorie: Vorlesung 1902/03. (Husserliana Materialienbände, Vol.3)』Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927. (Bd.32)』Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18). (Bd.33)』二〇〇二年に『Logische Untersuchungen: Ergänzungsband. Erster Teil. (Bd.20/1)』Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919. (Husserliana Materialienbände, Vol.4) (『書簡集』を十巻と数える、合計二十二巻となる)。そしてまた、前述のように、新しい世代による新しい研究が続々と発表されてきている。何よりも、これら新資料と新研究のうえに立つて、フッサール現象学の新しい全体像を描くことが求めら

れている。

それではなぜ、この十年間に新資料と新研究の出版によってフッサール・ルネサンスを準備するだけの関心がフッサール現象学に集まったのだろうか。ここではそれを論じるだけの紙面は与えられていないので、簡単に私見の一端を示唆するにとどめよう。この十年間というのは、ちょうど、脳科学と生命科学の飛躍的な発達とびったり重なる。これらの自然科学は、これまで人間の謎とされていた多くの側面を解明することに貢献してきた。しかし、こうした自然科学による人間の脳と生命の解明は、私たちがそれを生きている人間の生を本当に解明するものなのだろうか。このような脳科学と生命科学に対する反省・反作用こそが、人々の関心をますます現象学へ、現象学の根本的な発想を与えたフッサールへと導いてきたのではなからうか。

現象学は、二十世紀現代哲学において、大きな一つの流れを作ってきた。それは、一方では、フッサールから始まるさまざまな現象学的哲学者のテキスト読解に専念しつつ、他方では、人文社会系のみならず自然・医学系の諸学問との交流も含め、ヨーロッパから南北アメリカ、アジア、日本と国際的な「運動」となってきた。そうした背景のなか、二十一世紀の哲学を開拓しようとしているいま、あらためて現象学の創始者であったフッサールの出発点を確認しなおし、その功罪を踏まえたうえで、新しい現象学運動が模索されようとしている。そのような状況のなかで、私たちの試みは、一度広がっていった現象学研究の輪をもう一度フッサール現象学研究へと集中させ、内外の新しい資料と新しい研究に基づいて、フッサール現象学を国際的な研究において、新しい地平を開拓しようとするものであり、それは国際的にも要請されている学術的課題でもあろう。

わが国のフツサル研究は、世界でも非常に高い水準にあると評価されている。前述のフツサル・データベースも、フツサル研究の基礎的情報をインターネット上で公開するものとして、世界的にも多くの利用者によって評価を受け、それがまた国際的な研究の繋がりを広げている。わが国の多くの研究者がヨーロッパや米国に滞在研究の経験を持ち、その体験のなかで、ドイツ、フランス、ベルギー、イタリア、オーストリア、ロシア、米国、中南米、さらには中国、香港、韓国の研究者と交流をもってきた。こうした交流を国際的な共同研究へと発展させ、フツサル現象学国際的研究の新しい地平の開拓において大きな役割を果たすことは、私たちに期待されている課題である。

このような意図のもとに、上記科研費を使って、私たちのメンバーを海外に派遣することと海外の研究者を招聘して研究会を今年度中に二回開くことを計画している。第一回は、十一月二十三日（土）・二十四日（日）に静岡大学にて、ナミン・リー、スタインボック、リヤンカン・ニー、ホーレンシュタインの四氏を招く予定で、第二回は、前述の第二回フツサル研究会の最終日を、この国際フツサル研究会に当て、三、四名の海外の研究者（交渉中）を招聘する予定である。こうして、この科研費によるフツサル現象学国際的共同研究は国内のフツサル研究会とも連動し、フツサル研究会の設立趣旨の第四に掲げた「日本におけるフツサル研究を国際的研究のなかで遂行していく」という目標に向けて、計画が進みつつある。

今後とも、皆さま方のご参加・ご協力・ご鞭撻を乞う次第である。

（浜渦辰二・はまうず しんじ・静岡大学）

日本現象学会会則

第一条 本会は日本現象学会 (The Phenomenological Association of Japan) と称する。

第二条 本会は現象学の研究を進め、その発展をはかることを目的とする。

第三条 本会はこの目的を達成するために左の事業を行う。

1 年一回以上の研究大会の開催

2 国内および国外の関係学術団体との連絡

3 会報および研究業績の編集発行

4 その他必要な事業

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

第五条 本会は左の役員をおく。

委員 若干名

会計監査 二名

第六条 総会は年一回定期的に開き、その他必要があれば、委員会の決議によって臨時に開くことができる。総会は会の活動の根本方針を決定し、会員の中より委員および会計監査を選出する。また、総会は一般報告ならびに会計報告を受ける。

第七条 委員の任期は四年とする。

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

第九条 役員はすべて重任をさまたげない。

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

第十一条 会計監査は年一回会計を監査する。

第十二条 会員は会費として年一〇〇〇円を納入する。

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

(昭和五五年五月三〇日制定)

(会費は昭和六二年度より『年報』代を含め三〇〇〇円に改定)

編集後記

今回は期せずして「フランス現象学の現在」大特集になりました。現象学はつねに生き生きとした思想運動でありつづけるので、「古典」として固定され強ばってしまつてはいけません。だからフランスの第一線で発言している御二人の現象学者の論文を掲載することには大きな意義がありましょう。フランスからは、フランソワーズ・ダストゥールとマルク・リシールという著明な現象学者の論考の御寄稿をいただき、日本からは、佐藤義之氏のレヴィナス論を御寄稿していただきました。それだけにとどまらず昨年の日本現象学会のシンポジウムの特集がフランス現象学でしたから、そこでの御論文を加えますと、なんと、六論文がフランスの現象学を扱っています。しかもそれぞれに現在のフランスの現象学を語る上でのひとつも優れた人々を集めていると言つて過言ではありません。

すこし個人的な思い出を語ることが許していただきたいと思ひます。それは、フランス系の哲学者の固有名詞の発音についてです。一九九六年の香港会議（その報告は、ドイツ現象学会の『現象学研究』特別号として一九九八年にアルバー社から出版されていますから御存じの方も多いでしょう。）のうちに私は *Bene* 本人に確かめました。あなたの名前はベルネかそれともベルネットかと。彼、答えていわく、みんなは、ベルネと呼ぶけれどほんらいベルネットである、と。同じことはナタリー・デブラについてもいえます。日本ではデプラズと呼んでいるらしいけれど、フランソワーズ・ダストゥールさんにも問ひ

匡して確かめましたが、デブラは、彼女の教え子だそうで、デブラを「良く知っている、デブラが正しい」と証言しています。このフランソワーズ・ダストゥールさんも、日本ではダスチュールと呼んでいるらしいけれど、彼女は、私が昨年ニースでお会いし、京都で再会したときにハッキリと次のように言っていました。フランソワーズ・ダストゥールと発音してほしい、と。御主人がインド人で彼等は、フライブルクで知り合つたのでドイツ語風の発音が正しいのです。実際、御主人とは、ドイツ語で話しています。ついでにいうと、ヴツペルタールのアントニオ・アギレもアグイーレではなく、アギレが正しいのです。このようにあえて名前をはっきりさせておこうとおもうのは、儒教の正名論ではないけれど名前はすべての真理と正義の元だからです。

編集委員長 小川 侃

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）は、左記の学会事務局にお問い合わせください。学会費は、年間三〇〇〇円（『現象学年報』の代金を含む）です。また、非会員の方が本誌を購読なさりたい場合も事務局にお申し込み下さい。

日本現象学会事務局

〒五六〇―八五三二

豊中市待兼山町一―五

大阪大学大学院文学研究科臨床哲学研究室内

TEL/FAX…〇六―六八五〇―五〇九九

郵便振替 〇〇九八〇―九一―〇九一五三

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ご尽力によるものです。）そこから入会情報を得ることができます。URLは左記のとおりです。

<http://www.soc.nii.ac.jp/paj2/>

Shinya NOE Francisco Varela and his Naturalized Phenomenology

Articles read in the 23rd Meeting of PAJ

- Daisuke ARAYA Dans une continuelle conscience habite toute histoire
 — Le contenu et la forme du flux temporel de la conscience chez Husserl
- Masaya KAWASE Vie et parole — La théorie du langage de Michel Henry —
- Nobuto SAITO Formal Ontology Today
- Takashi TAKANO Sinn und Zeit — Zur Genesis des Wahrnehmungssinnes bei Husserl
- Hirobumi TAKENOUCHI „Phänomenologische Destruktion“ des Paulus
 — Zur Geschichtsauffassung als Lebensvollzug bei frühem Heidegger —
- Takao TODOROKI The Exstential Meaning of Death : Is Heideggerian Death Solipsistic?
- Yuhei HARADA On “Phenomenology of Phenomenology”
 —Transcendental Theories of Method by Fink and by Merleau-Ponty
- Masatoshi SASAKI Die phänomenologische Hermeneutik
 des frühen Heidegger und das Phänomen der Stimmung
- Mikirô ZITUKAWA The Role of Consciousness and the Outside of it
- Takanori NISHIKAWA L'idée de Dieu et le problème d'éthique chez Emmanuel Lévinas

Information

- Shinji HAMAUZU Husserl-Renaissance
 —Japanische Gesellschaft für Husserl-Forschung ist gegründet worden—

GENSHÔGAKU NENPÔ 18

Jahrbuch der japanischen Gesellschaft für Phänomenologie
Annual Review of the Phenomenological Association of Japan
Annuaire de l'association japonaise des phénoménologues

Contents

Special issue

- | | |
|------------------|--|
| Tadashi OGAWA | La phénoménologie française d'aujourd'hui |
| Françoise DASTUR | Phenomenology of the Event : Waiting and Surprise |
| Marc RICHIR | Sur l'inconscient phénoménologique : Épochè, clignotement et réduction phénoménologiques |
| Yoshiyuki SATO | 《Visage》 et récit |

Report of the 23rd Meeting of PAJ

Symposium on la phénoménologie française d'aujourd'hui

- | | |
|-------------------|--|
| Yorihiro YAMAGATA | Phénoménologie française devant le problème d'autrui |
| Toshio JITSUKAWA | 《La phénoménologie française d'aujourd'hui》 et l'annulation de la dialectique — Au point de vue de Merleau-Ponty — |
| Tatsuya HIGAKI | Différence de la différence. Derrida et Deleuze |

Workshop on phenomenology and cognitive science

- | | |
|-------------------|---|
| Masayoshi SHIBATA | What Could Phenomenology Contribute to Cognitive Sciences ? |
| Shôji NAGATAKI | The Origin of Darwinism |

● 編集委員 ●

小 川 侃
宮 原 勇
古 東 哲 明
貫 成 人
榊 原 哲 也

現象学年報 18

2002年11月30日 発行

編集
発行

日 本 現 象 学 会

〒560-8532

豊中市待兼山町1-5

大阪大学大学院文学研究科

臨床哲学研究室内

印刷

協和印刷株式会社

〒542-0081

大阪市中央区南船場4丁目

10番28号

TEL 06(6253)0900

FAX 06(6244)0667

