φαινομενον

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

19

日本現象学会編

2003

λογος

もくじ

特集「アメリカ現象学の現在」

「悪」の志向的分析……下店栄一（1）

アメリカ現象学の流れ……有坂陽子（15）

日本現象学会第24回研究発表大会の報告

【シンポジウム】

『イデーンⅡ』への一視点……榊原哲也（27）
——遺された未刊草稿からのアプローチ

領域構成論と生活世界概念……三村尚彦（39）

私の身体、一つの顕著な事物……加國尚志（49）
——フランス現象学と『イデーン』第二巻における身体の構成

【ワークショップ】

過去と脳透視……植村恒一郎（61）

時間単子論……佐藤　透（73）

『ベルナウ時間意識草稿（1917/18）』の解読……和田　渡（87）
——自我（作用）と意識流（自我の生）の絡み合いの探究

【個人研究発表】

和辻哲郎の倫理学における「規範性」の解釈学的構造……飯嶋裕治（97）
——ハイデガーの現存在分析との対比から

根源的闘争……杉本隆久（107）
——メルロ＝ポンティとジャック・デリダにおける〈暴力のエコノミー〉について

初期フッサールの数概念の分析……鈴木俊洋（119）

初期レヴィナスの現象学研究……関根小織（129）
——『全体性と無限』形成への観点から

「存在と時間」再び……入谷秀一（139）
——ハイデガーによるヘルダーリン論の根本モチーフ

カントの真理概念の現象学的思考法への接近と乖離……福 光 瑞 江(149)

過去把持の二重の志向性について……真 達 大 輔(157)

心的外傷のフラッシュバックの生々しさについて……村 上 靖 彦(167)
——フッサールとメーヌ・ド・ビランを手がかりに——

現象とファントム……吉 川　孝(177)
——フッサールの「現象」概念の再検討——

物への問いと藝術作品……石 黒 義 昭(187)

絵画における可視性の哲学……伊 藤 周 史(191)

自我・生・衝動……稲 垣　諭(195)
——フッサールにおける自我と意識流の問題——

表現としての〈肉〉とロゴス……大 森 史 博(199)
——メルロ=ポンティ後期存在論と言語の問題

『デカルト的省察』における自己と他者—第五省察を導きとして……桂田亜希子(203)

人間存在の根本気分をめぐって……佐々木正寿(207)
——ハイデガー、シェーラーと西田——

非覆蔵性における覆蔵性のはたらきについて……茂　牧 人(211)
——後期ハイデガーの真理論より——

表現の意味の現象学的分析……寺 本　剛(217)
——『論理学研究』第一研究の再検討

ワロンの相互主観的表象観……西岡けいこ(221)

後期サルトルにおける集団の形成について……沼 田 千 恵(225)

フッサールにおける明証性……信 木 晴 雄(229)

「悪」の志向的分析

下店栄一

一．はじめに

そもそも「悪」、もっと一般的に言えば「ネガテイヴな価値」の哲学的究攻は、西欧哲学の歴史に於いてはそれ自身として主題的に扱われることは稀であったのではないか。[1] 一般的に我々の日常的な常識に於いても、哲学探求の問題としても、我々の生きる具体的現実とは、たとえ大部分が「善」で成り立っていると看做され得ないまでも、その具体的な経験の世界と言うのは少なくとも「善」と「悪」がほぼ半分ずつ占めているに違いない、と漠然と思いこんで来たように思われる。[2] しかもその上「悪」の問題と言うのは、哲学や神学、宗教一般の関心事の中で、実は気になる胡散臭そうな問題だが、主題的に問題化するには、何となく厄介で触れないことにしたことはない問いの一つである、と言うふうにそれは看做されてきたのではないだろうか。その根拠は何なのか、と言う問いに思いをいたすと、容易に二つの点に気付かされる。一方では、それは西欧理性の本質と限界の問題であり、他方では、それが因ってきたるもう一つの伝統であるユヤダ・キリスト教文明の伝統という立地性の問題に我々は気付かされる。

前者では、パルメニデスの「(何故なら) 知と有は同一なのだ」というテーゼが立てられて以来、「無」、「偶然性」、「無限」、といった存在についての問いを問題にすることを難しくしてしまっていた。[3] 価値に於いての「悪」の問いも又西欧理性が問いうる問題の限界を超えていたのだ。

よく知られているようにユダヤ・キリスト教の伝統のもとでは、単純化を敢えてして言えば、「悪」の問題は寧ろ「悪の起源と根拠は何か」を問うことで「罪」の問題という地平において様々な角度から主題化されてきたと言ってよいであろう。[4]

勿論このいずれをもはっきりと問題にして、初めて西欧文明の歴史そのものを全体として批判的に見直すと言う試みを「価値の逆転」を通して達成し、天才の創造への独自な意志とその純粋にして高貴な生を積極的に肯定すると言う新しい人間の在り方のヴィジョンを確立するのを自分の哲学的究攻の課題として企てたのは、ニーチェであったことは勿論よく知られている。[5]

「価値」については、もう一つ触れるべき問題がある。それはかって古代ギリシャ、とりわけアリストテレスによって、「価値の原理」は「Causa Finalis」として、既に自覚的に主題化されていた。[6] しかし

近世になると知とその妥当性そのものが問い直され、デカルトによる「知の偏重」の為に、爾来存在の問題は、価値が剥奪された物の存在が認識論的に追求されることになり、価値の問題はなかなか主題化されることがなかったように見える。勿論、パスカルの努力があり、ライプニッツの優れた企てがあった。

就中多くの誤解に紛れてきているものの、ライプニッツの卓見は「機械論的な因果律」を排しそれを「目的因」と置き換えることによって、前者を実在の原理とするスピノザとそのラデイカルな形而上学を克服しようとする。即ち機械論的因果律に支配される自然を専ら実体と看做す当時主流の存在論を否定して、ライプニッツは寧ろ「目的因」を原理として持つ非物質の世界に本来の現実を見出して行く。そうすることによって、自由も、モナドに窓がない（外からの影響がない）ことも可能になったことはまことに注目に値する。

ライプニッツのこの画期的な企てがカントでさらに稔り多くなり、カントは、物としての自然という存在だけでなく、それを超えた実在への視点によって人間の存在を捉える可能性のホリゾントを、即ち機械的因果律ではなく「価値」が支配する現実の世界を開示して、倫理学の基礎付けを図り、それを主題的に哲学の問題として問題化し得たのであった。

まさにこの可能性の基礎を準備することで又ライプニッツは、théodicéeという限られた地平であったにしても、初めて「悪」を主題として深く究攻し得たことに注目しよう。これはまた、究極の実在を、「機械論的運動因を原則とする物の世界（此処では無限分割が可能）を超えて「目的因」の支配する精神の世界に見出したことと対応する。この実在に於ける価値世界優位の伝統は、カント、フィヒテを経由してヘーゲルの精神の形而上学を可能にして行くことは、よく知られている。(7)

さて、現象学的な方法に関して、一言自分自身への戒めの一つをここで述べておく。「・・・とは何か」と言う問いは、哲学的究攻を潜在的に物の存在、そしてその本質への問いに還元してしまう。(8)この問い方が、実は与えられた現実そのものをあるがままに只管視るというこのような本来的な現象学的な取り組みから我々を逸らし、閉ざしてしまうであろう。そもそも現象学的なアプローチとは、最も広い意味で只管その与えられ方から現実をあるがままに見ていく究攻であり、それにより現実があるがままに自ら現象することで、現実そのものに肉薄する哲学の姿勢といっていい。(9)

二．価値経験の優位

先づ「悪」の具体的な経験がどのようにして現実の現象として我々に与えられるのか。その与えられ方から見ていこう。(10)

ちょっとした弾みに手が滑って、二十数年前に自分で作って長年使い慣れた、とてもいい志野の抹茶茶わんが割れてしまった。一瞬のことである。毎日、おうすを飲む手作りの茶わんがまっニつになった。物の認識偏重主義的な立場からすると、先ず物としての茶わんがニつに壊れて統一を失い、その物としての対象の志向的経験の上に、茶わんの持つ「価値」が破壊され、「悪」が実現され、経験される。

ところで、このような物の認識偏重主義的な見方を「問題にし」て、「括弧に入れ」てみることは出来るであろう。そうするとどうであるか。

このように私の具体的な経験そのものに現象学的還元を遂行する

と、すぐ気付かれることだが、「あっ」と思った瞬間、具体的な現実の体験では、茶わんの物としての志向的認識が先にあるのではない。[11]

そうではなくて、まず価値としての「大切な」茶わんが突然壊れ、その価値そのものが失われたと同時に瀬戸物破片の「悪」い価値の志向的経験が先に体験されるのだ。価値の志向的経験が体験されて初めて（それにあだかも誘発されるようにして）物としての茶わんの志向的認識が可能になる。覆水盆に返らずでも「何とか直らないものか。漆でとめて金箔を張ればどうか」等と思い直して、二つに割れた抹茶茶わんを手にして入念に取ってみるのは、この物の認識の志向性に於てである。[12] 普通の日常的な経験でも、西欧哲学の伝統にあっても、この価値経験の優位性は、物の認識偏重主義的な先入主や自然主義的偏見によって覆われているのではないか。この価値経験の優位をはっきりさせる為に、分かりやすい別な例を更に二つばかり見てみよう。

例えば、今この原稿を書いているコンピューターのモニターには、実を言うと細かいゴミが一杯ついている。しかし、いまの私には、そのごみは物の経験として、気付かれない。と言うのは物の認識について言われる「注目」という特別な認識の関わり方が欠如していることによるのではない。そうではなくて、むしろ、ほこりの「価値」が（この場合重要性といってもいい）志向的に体験されないが故に、物としてのほこりが気付かれないのだ。「Shut Down」というボタンにカーソルをおき、コンピューターの電源を切る。プリンター、スキャナー、スピーカーの電源も切れているかどうか、確認しているうちに、モニターは、電流がきれて、暗黒になる。するとコンピューターのあるデスク上に一面うっすらとついている（物としての）ほこりにその時先ず私は気付くよりも、その微細なほこりの「価値」に気付かされ、それに引き続き誘発されてモニターにうっすらと白い粉のように着いているほこりに気付く。それは「あるべきではない」もの（即ち「ネガテイヴな当為」）として、私はその「汚れている」と言う「悪」を先づ志向的に体験し、それに触発されるように物としてのほこりに気付くという認識が初めて経験可能になる。[13]

今朝、薬局へ出かけた時のことである。駐車場に戻ると、愛車のドアがへこんでいて、誰かがぶっつけてこしらえた痛々しい擦り傷まではっきりとついている。物の認識としてのでかい痕だからではない。この「〝壊れた〟でかい痕」は、「悪」についての志向性を持つ経験としてまず体験される。それから注意深くそのぶつかった傷痕がどんなにひどいか、修理するのにはどのくらいかかりそうだとかに思いをいたして、矯めつ眇めつその物のあり方を知ろうとする。物の知の経験に対して価値の志向的体験の優位性が我々には自分の具体的な体験を振り返ることで、明らかになるであろう。

三．価値体験の多重的志向性

少し話を元へ戻して、割れた抹茶茶わんである。[14] この例の茶わんの体験をさらに先入観を括弧に入れてあるがままに見つめると、価値経験の志向性が単一でなく、シンプルでないことに気付く。それはむしろ複合的多重的な志向性である。二つに壊れた、駄目になった茶わんの「悪」の志向性は、元の壊れていない完全なしかも使い込んだ大切な茶わんの「善」の志向性を同時にその体験の志向性そのものの中に否定されたものとして〝含む〟ことに気付くであろう。この例の場合、壊れる一瞬前の完全な茶わんの「善」が「あったもの、更に何時までも又何時もあるべきもの」として、まず与えられている。と同時に、

その否定としてまた見るも無惨に傷んだ茶わんがその価値を一瞬にして失い、逆にその「悪」という志向的対象として実現され目の前にある現実としてはっきり体験される。前者は後者を可能にするより根源的な志向性として恒にある。

一か月前に買ったばかりの新車であったこの愛車は、そのドアにふた目と見られぬ程ひどい打撲の痕のへこみと掻き傷跡をつけられている。それを「ペイントのはげた凹み」という物的な志向的対象として気付くのは、まさしく「悪」についての志向的経験を通じてであり、この現前にあり、私を悲しみと怒りに突き上げる「何と言う酷いことをするのだ」という傷んだドアの「悪」が先ずきりきりと体験される。このような「悪」の実現が可能である為には、傷もつかずへこみもしていない、完全なドアという「善」についての志向的経験の否定が従属潜在的な与えられ方で同時に志向されていなければならない。このようにして、「悪」についての志向的経験は嘗ってあった、そして常にあるべき「善」の志向性が否定される、と言う仕方で同時に「悪」の志向性と共に与えられる。

四．使用価値と本来的な価値そのもの[15]

具体的な我々の価値経験の志向性は、更にまたもう一つ別な、区別されるべき多重性を持っている。それは他の目的にたいして手段としての役に立つ「価値」、他の価値に相対的に手段として価値を持つ「有用価値」の志向的体験と、他の価値には何の役にも立たないが他のものに相対的ではなくそれ自身が目的でそれ自体で「善」である「その本来的な固有な価値」という区別がある。即ち我々の具体的な価値体験は「価値」の志向性の二重性をも；原則的にそして大抵の場合；また同時に含んでいる、といっていい。この事態については、一般的に古くからよく知られているが、それは、プラトンやアリストテレスに於いては、寧ろその区別によって、何にも役に立たないがそれ自身で「善」即ち固有に価値あるもので、それ自身が「目的」である必要性が強調されたのであった。

ここで注目すべきなのは、我々の具体的価値経験に於いては、；原則的にそして大抵の場合；この二つの異なった価値への志向性の重層が経験されると言うことである。知の探求としての学の遂行は、一方では、知とその遂行のプロセスが、それ自身で貴重であり、固有な「善」あることは、我々が恐らく一番よく知っている。それにも拘わらず、そのような知とその遂行が、実は、しばしば他の目的にも同時に有用であることも、十分知られている。哲学という知の探求が一方では本来的にはそれ自身に固有な意味と「善」なる価値があり、他方では、大学の教職を得、生計を立てるのに役立つという「有用的善」の価値とがある。[16] その逆もまた事実でありうる。大学に行って勉強をするという「善」が偶々職を手にする為だという有用性であっても、大学で学問をすることがそれ自身で「善」そのものあり、貴重な体験であり、またその人間の仕合わせの可能の条件でありうるし、事実そうであろう。

アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』で「フィリア」を究明する時、「フィリア」とは、それ自身尊いのであるが、またそれは極めて有用でもある、と言っている。勿論アリストテレスは、利用価値だけを目的とした「フィリア」は、持続しないし、「フィリア」それ自身の貴重さ、「善」そのものを十分体験することを逸することが多いことにも注目している。[17]

改めて言うまでもなく、カントの場合kategorischer Imperativは、この人間が多くの場合「有用」であるという区別を前提しながら、同時に価値経験の重層性に於ける人間そのものの尊さ、人間固有の価値そのものを目的とする人格とその意志の重要さを強調した、とも解することが出来る[18]。一方だけの片寄りではなかったのである。

このようにして、我々の具体的価値の志向的経験をあるがままに見、只管あるがままにそれ自らを顕示させるならば、そのような具体的価値の志向性は複合重層的であり、その志向性が単一に見えると言うのは、我々の人為的な作為であることが分かるであろう。

五. 現実は「悪」である

さて我々は主題的に「悪」が我々の具体的経験にどのようなしかたで主として与えられるのかを問わなければならない。先に見たように「悪」についての志向的体験では、具体的な経験が複合的であるばかりでなく、その複合枝の志向性についても、それら二つの与えられ方（の方向）に、顕著な相違がある。

この与えられ方の相違をよく見ると、〝原則的にそして大抵の場合〟一方の方は、「価値」は現実と言う相に於いて実現されてあると言う仕方で与えられてあり、他方は、「実現されるべき価値」の当為として与えられるという仕方である。前者は、「価値」が実現されていて、現実として与えられる場合であり、後者は、「価値」が実現されておらず、実現されるべき当為として与えられる場合である。この与えられ方は、いずれも〝原則的にそして大抵の場合〟そのように違って具体的に体験されるのである。具体的に詳しく見てみよう。

では、どのようにして価値が、実現されていて現実として我々の具体的経験に与えられるのであろうか。先ず「悪」は〝原則的にそして大抵の場合〟実現された価値、現実の一部としての現象として我々に体験される。我々が身の回りの具体的な現実を見ると、至る所に「悪」が実現されていると言う仕方で志向的対象として与えられるのだ。事実、我々の現実は「悪」に満たされている。

これに対して、「善」はどうだろう。「善」の現象の方は実現されていない、或は現実性を奪われたか現実とはほど遠い普遍的に何時も何処でも「実現されるべき当為」として〝原則的にそして大抵の場合〟我々の具体的経験に於いて与えられるのである。

『オセロ』の中で、デスデモーナは不貞というかけられた嫌疑に対して自殺という仕方で自分の操の潔白を証明する。オセローがデスデモーナの血にまみれた屍という実現された現実としての「悪」を体験するとき、どのようにして、その体験は与えられるのであろうか。その体験は、価値の複合的志向性としてオセローに体験される。若く美しい、自分を愛し続け、潔白にして誠実そのものの我が妻デスデモーナの生という「善」は永遠に現実から失われた「価値」としてと同時に「悪」が現実として体験される。この体験を可能にしているのは、一方では「善」が「ついさっきまであった、今もそして何時も何処であってもあるべき当為」というモードで体験されており、他方ではそれ故にこそ、いまやその現実であるべき当為として与えられる「善」は再び元へ戻すことは出来ない、「もはや現実にはない価値」として、体験される。そうすることで、この血塗れのデスデモーナの死という「悪」は同時に「実現された価値」の現実として体験されることになる。即ち、一方は当為として、非現実のモードとして与えられ、他方は、眼を覆うべき「悪」の実現として現実として体験されるのだ。

だからあるがままにみると、この二つの志向性は、与えられ方の相が異なるものの、あだかも表裏一体、〝同時的に〟与えられる複合的多重志向性という現象学的事態として自らを顕示する。

具体的体験に於けるこの「善」の経験に現れる複合的多層志向性の「構造」をもう一度主題的に明らかにする必要があるであろう。我々はもう一度、その根源性に立ち戻って、問いを立て直さなければならない。

そもそも〝原理的にそして大抵の場合〟我々には具体的経験に於いては「悪」は現実の一部、まさに起きた出来事、そこに実現されたものとして与えられる。[19]

ヴェトナム戦争もイラク戦争もその殺人、破壊、残虐さに於いて具体的現実としてすべて「悪」でなくて何であろうか。

一昨年の九月十一日のツインタワー攻撃のテロ爆破事件。アメリカ南部の諸州での度々起きる竜巻きの破壊、殺人と負傷の被害。最近では、サウジのテロ爆破事件、モロッコの同時自殺爆撃。二千二百人以上もの死者をだしたアルジェリアの大地震、コンゴーのエスニック・クレンジング等々、現実の「悪」は数え切れず無際限である。

実際我々の生きる具体的な現実において「善」はその気になって探さなければならない程僅かにしか実現されていないか、全然実現されていない。原則として大抵の場合、「善」はむしろ実現されていないが故に、実現さるべきもの、当為として、与えられるのだ。それに反して、いわゆる「悪」の方は、至る所一杯に実現されている。我々が眼を向ける所に殺人あり、強盗あり、交通事故に巻き込まれての負傷、台風の被害、フェミーン、病苦、怪我、不正、不幸、不平不満、痛み。どこにもここにも「悪」は現実の一部として、実現されていると言う仕方で与えられているのだ。単純化を恐れないで言うならば「現実は悪である」とさえ言い切ることが出来るほどである。ライプニッツが言うように、この価値認識は、アプリオリではなくてアポステオリオリである。[20]以上からも明らかなように、「悪」の与えられ方というのは〝原理的にそして大抵の場合〟現実として、実現されている物や事態として、体験されるのである。

我々の具体的経験に於いては本来あってはならない「悪」が実現している、として体験され、同時にあるべき「善」は実現されていなく実現されるべき、即ち当為として与えられるのである。先にも指摘したように、我々の具体的経験の現実は、環境破壊、殺人あり、強盗あり、台風の被害、戦争の破壊、飢餓、病苦、不正、不幸、不平不満、痛み、有限性、等々。どこにもここにも「悪」が実現されているのだ。[21]

さて、モーゼの十戒である。『旧約聖書』の出エジプト記20:1-17を見てみよう。[22]

十戒の内、第四の「安息日を忘れず、それを尊いものとして守れ」と、第五の「汝の父と母を敬え」以外の、その八つまでもが、(現実の一部として実現されている)「悪」を否定し、除去することを命じている、と言うことが出来る。勿論、十戒は、また将来も又そのような「悪」を実現するな、と戒めていることは言うまでもない。

それは、モーゼにその十戒を神が与えた当時のユダヤ人達が禁じられ否定されるべき悪行を専らにしていた、と言うことの証左と解することも出来る。更に、モーゼの十戒の普遍性は、過去の歴史上のユダヤ人、キリスト教信者ばかりでなくこの二十一世紀の今日に至っても、ユダヤ教とキリスト教信者にとっても又戒律なのだと言うのは、現実はこのような「悪」が普く実現されており、「善」を実現すべしと言

う肯定の戒よりも寧ろ「悪」を排除し禁じるこの否定の命令の方がより具体的であり又より直接的だから多く選ばれるのは当然ではないか。

そもそもこの「十戒」の多くのネガテイヴな表示、即ち「悪」を否定する仕方の方が大半だと言うことの意味するものは現実そのものにそのように様々な「悪」が〝原則的にそして大抵の場合〟実現されている事態を明確に反映し顕示する好例と言ってよい[23]。

「悪」は、だから〝原理的にそして大抵の場合〟即ち本来的に現実の一部として実現されていると言う仕方で、我々に体験される。

日常性に於いても、しばしば哲学的な理解に於いても共通である「現実は善である」と言う極めて普遍的な我々の思い込みとは全く逆に先に触れたように具体的経験には「悪」は〝原則的にそして大抵の場合〟「具体的な現実は悪であり」、「それは悪に溢れている」と言う仕方で我々の日常性に於いて与えられるのだ。

六.「善」の現実経験

これに反して「善」ついての志向的経験は〝原理的にそして大抵の場合〟「悪」と同じように実現されていると言う仕方で、体験されるのだろうか。不思議なことには、実は全くそうではないのだ。「善」が、実際に実現されている場合の我々の経験の仕方をよく見ると、原理的にそして大抵の場合はその「善」が実現されていることに気が付かない、「善」の価値実現には我々は気がつかない、盲目であると言う仕方で与えられるのだ。それが気付かれるときは、「善」と言う価値は、現実にない、不在のもの、実現されていず現実に欠如している、まさしくそれが故に、有るべきもの、実現さるべきもの、即ち「当為」としてわれわれに原則として、大抵の場合、体験される。「悪」の与えられ方とは、よく引き合いに出される「色」のような性質の与えられ方とパラレルではなく、全く異なっている。

例えば病気になって初めて、健康という「善」は気付かれるのだ。健康な時には、健康の「善」には、それを至極当たり前のこととして我々は気付くことはない。そして又歯が正常でありそのwohlfühlenと言う「善」は、それが実現されている時には、全然そのような価値として体験されることがない。「平和」や「仕合わせ」といった「善」についても、それらが事実として現実に実現されて与えられていると、我々はそれに全く気付かずに過ごしてしまう、と言う同じ事態が見いだされる。よく言われるように、「親の愛情は、親を失うまで分からない」とは、このような「善」が実現されて与えられる場合を、それが失われた時と対比して見事に記述しているではないか。

このように見てくると、我々の具体的な体験では「善」がもし実現され現実の一部として経験されるとすると、「善」は〝原則的にそして大抵の場合〟その「価値」に対して我々は盲目であり、気付くことがない、と言う仕方で与えられるのである。

それでは「善」は実現されている場合、具体的な経験に於いて志向的対象として我々に顕在的に経験され、盲目でなく全てはっきりと気付かれ与えられることはないのであろうか。

もう一度、歯痛の具体的に経験される体験を見てみよう。歯茎の神経を抜く手術前の激痛を経験した人は少なくないであろう。それを押さえる為に、歯科医が、モルヒネを注射してくれた。更にその痛みを暫く堪えていると、突然、歯痛は嘘のように雲散霧消する。その時のwohlfühlenはどうだろう。それは文字通りwohl fühlenであり、言葉に

形容し難い「快感」、痛みからの信じ難い「開放感」という「善」の経験は具体的であり、現実に「実現された価値」として体験されるのである。長い脱水状態の後、初めて水の湿り気を口中に感じる瞬間はどうだろう。その「善」の志向的体験は極めて具体的であり、個別的であり、顕在的であると言うことが出来る。心の苦痛からの解放、例えばベルリンの東西を隔てていた壁が突然取り払われた時の東ベルリン市民の場合とか、イラクに於ける如く長い政治的抑圧の後、突然その組織が崩壊する。その直後のイラク人の「開放感」、体中至る所が厳しく圧迫されていたのが突然なくなったそのときの積極的な自由の実感の「善」は、はっきりと現実としてしかも何にも代え難く具体的に顕在的な志向性を持って体験される。

このように見てくると、「善」はそれが体験される寸前まで、具体的に実現化されていた現実体験としての「悪」が（これらの例では）突然破壊され、除去され、消却されたというように、「悪」が否定されることで際立ってはっきりと体験される「善」の直接的な経験は、志向性の複合枝としてその崩壊した「悪」の志向性を媒介として寧ろ強烈に実現されたものとして具体的に体験されることになる。このような複合志向性は、これらの具体的な例の場合に見られるように、時間的に前＝後の関係に限られているように見えるが、先にも述べたように事実はそのような場合にだけに限られている、と言うことは出来ない。このような現実として活き活きした「善」が志向的対象として経験されるには、その「善」に対応する「悪」はそれ（「善」）をあだかも可能にする「場所」として媒介すると言う仕方でそれを支えるホリゾントと言う志向的経験に於いて複合的に与えられる。

具体的現実に実現されてある「善」をこのようにleibhaftigに志向する価値経験は、「悪」の志向性が場所或は背景として働く「ホリゾント」に於いて志向性が同時に成立すること、即ち複合志向性と言う与えられ方で可能になる、と言って良いのではないか。この事態を極めてはっきりととらえ記述しているのが老子である。

老子の『道徳経』の第十八章を見てみよう。老子は言う。

大道廃有仁義。
慧知出有大偽。
六親不知有孝慈。
国家昏乱有忠臣[24]。

この有名な箇所は改めて言うまでもなく、老子がこの具体的な現実の価値体験の複合志向性をきちんと視野に入れての価値の志向的経験の洞察と言っていい。

ここでは、「大道」とは、それ自身「無」として本来有るべき一切有の根源的原理をなす「道」が見失われ廃れ果てたという「悪の現実のホリゾント」に他ならない。そこに於いて、ポジテイヴな価値、「仁」とか「義」とかが気付かれ持てはやされ人々の意識に主題的に自覚され「価値」ある徳として求められる、という事態を老子はみつめている。「慧知」という（ものの善し悪しの）区別を絶対化しものに対する欲、執着を強める弁別に囚われ又それが自明性を持ってのさばっているという「悪のホリゾント」に於いて、為政者の大掛かりな偽善が我が物顔にまかり通るのだ。親子夫婦という最も親しい間柄で諍いごとや相互の信頼を裏切ることが絶えないという「悪のホリゾント」であってはじめて孝行とか慈愛が褒め讃えられ優れた徳と言う当為とし

て求められるのだ。[25]「国家」の秩序が乱れ、賄賂が横行し、不正が当り前という「悪のホリゾント」が現実であるが故に、「忠義」という君主をもり立てて国家秩序と正義を改めて確立する家臣の「善」が要請されて出現し重用され、それを褒め讃えると言うことがあるのだ。

本来的に「道」が万一実現し事実として我々によって具体的に生きられている場合には、それは全くの自明で誰も気が付きもしない。現実に「道」としての本来の「善」が常にいきいきと生きられているのだ。その場合、改めて言うまでもなく「善」はリアールであり当たり前のこととして「善」の具体的経験は人の意識や口の端にも上ることがないと言うことだろう。だから老子の問題は、一言で言うと「仁」だ、「義」だ、「徳」だ、と断片的な「善」を説き大騒ぎをすることは何もないのだ、と言えるだろう。老子にとっては、このような断片的な「善」は、人為以外の何者でない。老子にとっては、このような狭い意味での、断片的な「善」はそれに対応する「悪」と共に、人の意図的な計らい、謀ごととさえ言って良い。このような「人為」に対して、老子は「自然」、人の人為的な計らいやその実行に対してそれを無力にする「無為」を説く。老子にとっては、「悪」も「善」も、「有名万物母」、すなわち、ものを「名付ける働き」、「言語」によって可能な区別、差異、弁別なのであり、それらを人は作為で作り出す。何故弁別か。と言うと、人はものへの欲望を持ち、その所有を欲し、執着するが故にである。「悪」「善」という根本的な対立を含む全ての区別は人を惑わし盲目にし現実をあるがままに見ることを妨げる。だから「常無欲」によって初めて、現実をあるがままにとらえうるのだ。人の日常的な「見」「聴」「得」は、まさに区別のはじめであり、それゆえにこそ「見えざるを視」「聞こえざるを聴き」「得らえられざるを博える」という本来の「構え」こそが現実をあるがままに捉えることを可能にするのだ、と老子は言う。ここでは「悪」「善」の対は、より包括的な「人為」と「無為」の対立によって克服される、と言って良いかもしれない。これは一体どう言うことを意味しているのか。ここで、我々に対して老子は何を訴えているのか。このようにして見ると、老子が本来的に言いたかったことは次のことであると言っていい。我々が日常性において忘却している、人為に惑わされずに元々本来ある存在とは、将にこのような我々にとって当たり前で誰も気が付かないような仕方で「根源的な善」が浸透しつくし、自明なこととしてそのような価値が生きられている状態であり、それが我々の本来的な在り方なのだ。人為の区別に先立つ人間の本性としての「根源的な善」（これを此処では「道」と言っても良い）が明らかな自明性をもってごく当前なこととして気付かれることなく実行され生られているような与えられ方、「根源的な善」が現実として普く行き渡り褒めたり命じたりする必要もなく実際に我々自身によって当然な毎日の実行という仕方で生きられていると言うそういう現実こそが、本来の人間存在のあり方なのだ、と言っているのではないか。この点に就いての究攷は、また稿を改める。

これに反して常識で、日常経験に於いて「善」と呼ばれる価値の普通の与えられ方をあるがままに見ると、どうか。即ち〝原則的にそして大抵の場合〟「善」が我々に具体的に与えられる日常的な仕方とは、「善」が例えば「仁」、「智」、「健康」、「平和」。「無事」、「自由」、「正義」、「誠実」、「満足」等それらの名辞によって呼ばれその顕在的、自覚的にあるべき「善」として志向的に与えられる仕方と言うことが出来る。そしてこれらの「善」が〝原則的にそして大抵の場合〟与えら

れる仕方とは、具体的現実には実現されていないが実現されるべきもの、実在すべき価値、即ち「当為」として志向されているという与えられ方である。現実から欠如しているが故に又我々が実現すべき当為として志向的経験に与えられる仕方で、「善」は改めて意識され、気付かれ、希求され、それについて語られる。語られるばかりか、その実現を意志せよ、という命令と「挑み」がなされる。所謂道徳とは「善」の実現をこのように我々に顕在的に挑み、命令する要請の体系であろう。[26]

このように見ると、我々の日常性を肯定し促進する儒教や西欧の倫理学や道徳の方向とは、老子の指摘する「根源的な現実」とはむしろ全く逆のことを求め、あきらかにしようとしていると言ってもいい。だから老子は言う。「善」「悪」と言う人為の差別を超えよ。「聖」を絶ち、「智」を棄て、「仁」を絶って「義」を棄て、「功」を絶ち「利」を棄てて、只管「素」に戻って「樸」（であること）を抱け。即ち「あるがままの現実」が我々の日常性にすっかり覆われて隠されているが故に、見えざるものを見、聞こえざるものを聴き、得（とら）えられざるものを博えることで「道」に生きる本来の無為自然に目をひらき、それへ立ち戻ることこそが我々の自性なのだ、と。

七．まとめ

最初に、知とその体験の偏重優位性に対して、我々の志向分析は、価値体験の優位性を明らかにした。具体的な経験では、価値の志向性はそれが単一でなく、複合的重層的であることを見いだした。「一般の思いなし」とは逆に、「悪」の志向的分析は、我々の「悪」の具体的経験に於いては“原則的にそして大抵の場合”「悪」は実現され、現実を構成するその一部として与えられることを先ず明らかにした。我々の具体的な経験では、現実がすべて悪であるとさえいえるほど「悪」は圧倒的にとりもなおさず具体的に体験される。次に、「善」は、それが実現されている時には、自明性という仕方で、その価値は気付かれず、我々の意識はそれに対して盲目であることを明らかにした。そして、最後に我々の具体的経験として「悪」が実現し、現実の一部として体験に与えられる時、その複合的志向性の一部として、初めて「善」はその志向性の当為として、顕在的自覚的になり、価値実現の倫理的法の命令によって要請されることを明らかにした。最後に、以上の「悪」の志向的分析は寧ろこのような儒教的倫理的な枠組みを超えて、老子が言わんとする洞察に導かれ一体どのような在り方が我々の根源的な、人のより本来の仕方なのか、という問いを主題化する可能性に到達した。

この究攻は「悪」の問題が更に主題的に改めて根本的にもう一度問い直さるべきことの必要性も我々に示している。

（於Palos Verdes,二千参年六月十日）

註

（1）本論では、「悪」は最も広い意味での「ネガテイヴな価値」、同様に「善」は最も広い意味での「ポジテイヴな価値」を意味し、ここでは「悪」と「善」と言う言葉で統一した。即ちこの対は西欧の伝統的な区別では、ラテン語のmalumとbonum，ギリシャ語の“τὸ κακος”と“τὸ ἀγαθόν”，仏語の”le mal”と”la bonté”，ドイツ語の”das Übel”，と”das Gute”，英語の”evil”と”good”に対応る。価値論では、「価値」そのものと、その”Träger，”，”carrier”である「価値あ

るもの」等と言う区別をきちんとたてるのが普通であるが、本稿では、その区別の前の、具体的経験の与えられ方から、より根源的に事象をみていくことにその意味を見る。この「悪」の志向的分析をここで試みるのは、「悪の問題化」ひいては「価値の現象学」のPräpadeutikと言う企てを意図している。

(2)ライプニッツは、そのThéodicéeでよく知られているように歴史的にゾロアスターニズムに起源を発する善悪の二元論 -de deux principes intelligents de toutes choses, l'un bon, l'autre mauvais-の伝統を形作り思索を「善」と「悪」の二つの原理の闘争を現実に見るという立場をBayleも含めてThéodicée から批判している。ここにその世界観の例を見ることが出来のではないか。§136~§148, W. G. Leibniz, *Essais de théodicée sur la bonté du diu, la liberté de l'homme, et l'rigine du mal, première et seconded partie*, , Insel-Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1965

(3)"Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι" I, 19-3, [40k.,50St] Hermann Diels und Walther Kanz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidemann, Zürich/Dblin, 1966.

(4)厳密に言えば、「悪」をそのものの与えられ方からではなく、その悪の因って来る原因即ち「悪の根源」への問いへ、「罪」は更に根源的な「原罪」の可能の条件を問う問題化の地平は移されて行った。「何故なら言うまでもなく全知全能にして完全、benevolentなヤーヴェが何故故ににアダムとイーヴの「原罪」犯させ、彼の被造物とその世界に「悪」の存在を許し可能にしたか、という問題が中心を占めたからである、と言って良い。

(5)ニーチェでは、ユダヤ・キリスト教文明の基礎をなすSklavenmoralの価値体系を批判否定してその克服を（その限りではユダヤ・キリスト教文明の「問題の地平」に依存しそれを超えられない）、芸術創造への意志の価値を持つユニークな独創的天才の生に肯定的に見いだすことで、「明日の人間存在」の展望を開示したことは改めて言うまでもないであろう。ここでは、彼の問題化の方向が限られている。我々の関心にとっては、むしろDie Umwertung der Werteを可能にするその前提としての「具体的な「善」と「悪」の体験の志向的分析」をここでは行うことを目指す。

(6)アリストテレスでは単に"τὸ ἀγαθόν"又は"τὸ τελός"と呼ばれて、実体の四つの"αἰτίαι"の一つとして問題化されたことは周知のことである。A 983a 24 ff. W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, A Revised Text with Introduction and Commentary, Oxford University Press, Oxford, 1958

(7)歴史的背景で、もうひとつ蛇足を付け加えると、十九世紀末、いみじくも「価値」の「物性」に対する優位を実在にみいだしたのはヘルマン・ロッツエであったことは、注目してよいだろう。そして、この伝統は、主としてデイルタイとシェーラーと言う二人に受け継がれ二十世紀の豊な発展にとつながっていく。

(8)"τί ἐστιν"と言う問いの問い方は、言うまでもなくソクラテースに端を発すると言われている。ソクラテースでは本来むしろ、「徳」、「善」、「正義」、「愛」等と言う実は価値が主として問題にされた様に思われる。しかし、その後の西欧哲学史の発展の方向は、彼の意図とは、恐らく別の方向に発展して行ったように思われる。このように見てくるとニーチェのSocratismusと言うソクラテースへの激しい批判は、ソクラテースその人とその思想そのものにとっ

ては、やや見当違いのようにも思われる。更なる究明が必要であろう。

ここで言う還元とは、所謂還元主義の"μεταβάσις εἰς ἄλλο γένος"の意味であることは言うまでもない。ライプニッツははるかに狭い意味で用いているものの、G. E. Mooreの言うnaturalistic fallacyを不可避におかしていると言う意味でのあらゆる「還元主義」に該当するであろう。そのような還元主義のオペレーションとしては、「定義」。「説明」、「より普遍的な概念へのsubsumption」、「論理的推論」や科学における「法則を適応する（に還元する）」等にあきらかにみられる。§17, Discours de la conformité de la foi avec la raison, W. G. Leibniz, *Essais de théodicée sur la bonté du diu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal*, Insel-Suhrkamp, Frankfurt a. M, 1965.

Naturalistic fallacy については以下を参照。George Edward Moore, *Principia Ethica*, Cambridge at the university press, 1956

(9)例えば、「自分は方法としてシェーラーのように、最も広い意味での現象学的方法を用いて解明していく。即ち、ものをその与えられ方から見ていく…」。三宅剛一、『人間存在論』講義、「序」、１９５５.

(10)註１でもふれたように、「悪」も「善」も多義性を持つことは言うまでもない。しかし、この論攷では、その問題については、触れないことにする。

(11)この「先にある」は、言うまでもなく時間の前後ではなくて、体験の基礎付けの連関に於ける「先立った、より根源的に基礎付ける」と言う意味である。

(12)この場合、茶わん固有の価値そのものは破壊されたままだが、直った茶わんの使用価値は割れる前の全き茶わんそれと変わらず同一である。

(13)「触発される」とここでいったが、これは物の「機械的因果関係」ではないことに注意しよう。

(14)シェーラーも気付いているように、我々の言語は、価値を形容する言葉を欠くことが多い。ワインの価値を記述するのに、「まろやか」だとか、「ドライ」だとか、「重い」、「軽やか」などというのは、その典型的な例であろう。

(15)この区別は、古代のギリシャ哲学からよく知られているように、the intrinsic and the instrumental valuesの区別である。The intrinsic valueを対象とする志向性と、instrucmental valueを対象とする志向性は、その与えられ方を見れば、前者はそれ自体を「目的」としてその価値を志向し、後者はそれ自身以外のものを「目的」とすることで、それ自身の「道具性」の価値を志向する経験と言うように言い換えることができる。

(16)アリストテレースは、このような場合を"κατὰ συμβεβηκός"にと言うであろうが。

(17)友は、友情のための友情と言う純粋にそれ自身を目的とした「固有の価値」でなければならない、と言うのは、似非儒者の偏狭な言説でしかない。真の友情で結ばれている友人こそ、その友情を他の目的に利用し役立ててもなおその友情は本来的な友情である、とアリストテレスがいっていることは、深い洞察を含む。(Θ Book VIII), Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, with an Englilish Translation by H.Rackham, Harvard University Press, Cambridge, Mas-

sachusetts, 1994

(18) Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeilt zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel gebrauchest." Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* 2. Abschnitten S. 429, *Kant's Gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Band IV, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin, 1911

カントは、明瞭に、このkategorischer Imperativの前にS.428 ff. 次のように言っている。少し長いが、価値の問題を大変はっきりと理解し問題にしているので、此処に引用してみよう: Gesetzt aber, es gäbe etwas, dessem Dasein an sich selbst einen absoluten Werth hat, was als Zweck an sich selbst ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde ihm und nur in ihm allein der Grund eines möglichen katergorischen Imperativs, d. i. praktischen Gesetzes, liegen. Nun sage ich: der Mensch und überhapt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbt, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen order jenen Willen, sondern muß in allen seinen sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden. この後、relative Werthe としてのSachenから区別してPersonをその固有の本性がそれ(vernüntiges Wesen)を既に目的それ自身として、即ち単に手段としてだけではなく用いはならないものと名付けている。

(19) "原則的にして大抵の場合"は、"primarily and for the most part"の日本語訳と理解していただきたい。これは解明のはじめに現象学的に与えられたもの与えられ方を指示するが、解明の結果は"本来的な与えられ方"としてとらえ直されるであろう。

(20) ライプニッツは、アプリオリ・アポステリオリをアリストテレス以来、スコラ哲学に引き継がれていった所謂旧い区別の意味に用いている。すなわち、前者は原因からの認識、後者は結果からの認識を意味している。§ 44. Discours de la conformité de la foi avec la raison, W. G. Leibniz, *Essais de théodicdée sur la bonté du diu, la liberté de l'homme, et lórigine du mal, premiére et secondère partie*, Insel-Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1965

(21) ライプニッツのアポステリオリ・アプリオリの区別が生きてくるのは、全知全能の神の善意と恩寵の知は言うまでもなく完全性のアプリオリであり、有限な人間存在に於いては、本来的にはアポステリオリな価値認識しか許され得ない、と言う議論の根拠をなしているのは興味深い。

(22) The Ten Commandments from *Exodus*: 20: 1-7 [King James Edition による]

1. Thou shalt have no other gods before me.
2. Thou shalt not make unto thee any graven image, or any likeness, *of any thing* that *is* in heaven above, or that *is* in the earth beneath, or that *is* in the water under the earth: Thou shalt not bow down thyself to them, nor serve them....
3. Thou shalt not take the name of the LORD thy God in vain....
4. Remember the sabbath day, to keep it holy.
5. Honour thy father and thy mother....

6.Thou shalt not kill.
7.Thou shalt not commit adultery.
8.Thou shalt not steal.
9.Thou shalt not bear false witness against thy neighbour.
10. Thou shalt not covet thy neighbour's house, thou shalt not covet thy neighbour's wife, nor manservant, nor his maidservant, nor his ox, nor ass, nor any thing that is thy neighbour's.

(23)勿論「嘘をつくな」と言う方が、「正直たれ」というよりも、よりあきらかであり、直接的端的に倫理的命令を言い表わしている。何故なら、我々の日常性のコミュニケーションでは、お互いの言葉は事実を伝える真の言表である、という普遍的な暗黙の取り決めがあり、それを信じて我々は生き、行動している。だから、それが「当り前え」と日常性において普遍的に信じられ、自明と考えられ一般に受け入れられていればいる程、そしてまさしくそれ故にこそ、その逆である「悪」が際立ち、気付かれることになる。

(24)この「慧知出有大偽」は、一見他の三行に比べて、逆のようであるが、実はそうではない。「小賢しい知恵が喜んで用いられ一般化すると、それではとても気付くことのできないとんでもなく大掛かりないんちきやかしごとが横行する」という意味で、まことに興味深い。

(25)王弼によれば「六親」とは父子兄弟夫婦の六つの親族を指すという。

(26)逆に「悪」がすっかり実現され、至る所に実現されて我々に具体的に体験されていると、我々の倫理的命令は、そのような「悪」を取り除け、そうあってはならない、そのように行為してはならぬ等と言う仕方をとる。「悪」を破壊する、取り除く、除去することの方が分かりやすい為に、そして、将来そのような「悪」が実現されぬように、実行しないようにせよ、と道徳的命令はモーゼの十戒の場合のように、「悪」を否定すると言う仕方で言い表されることが多い。

（下店栄一・しもみせ　えいいち・カリフォルニア州立大学）

アメリカ現象学の流れ

有坂陽子

現象学というと通常はフッサールやハイデッガーを通してドイツが主流だと考えられているが、アメリカでも主流とまでは言えないにせよ、確かに哲学会の中での地位はある。本稿では簡単にアメリカでの現象学の歴史や現状に関して紹介をしてみたい。

一　歴史

米国で現象学の研究が始まったのは分析哲学が旺盛であった一九五〇年代、当時ハーバード大学のジョン・ワイルド（John Wild）を中心とする大学院研究者、学生達によるハイデッガーの紹介、『存在と時間』の翻訳、および研究から、とされている。その頃から現象学以外にも、ニーチェやサルトル、キルケゴールなどの実存主義も少しずつ紹介、研究されはじめ、全国で五十人にもおよばない少数派ながら、一九五〇年代後半、六〇年代前半には米国哲学会の中での活動が始まった。六〇年代は実存主義が盛んになり、サルトル、メルロ＝ポンティ、ニーチェ、ハイデッガー等の翻訳が数々出版され、各種の学会も創立された。又ヘルベルト・スピーゲルバーグ（Herbert Spiegelberg）の『現象学運動』The Phenomenological Movementの出版によって現象学も歴史的、体系的に紹介され、学生の支持も多くあり、実証主義による影響が主流の当時の分析哲学界からの偏見にもかかわらず、研究者は増えた。一九六二年には現象学実存哲学会 Society for Phenomenology and Existential Philosophy（SPEP）も設立され、七〇年代、八〇年代は「コンティネンタル・フィロソフィー」として、現象学、実存主義だけでなく、解釈学、現象学的社会学、ポストモダン思想、マルキシズム、クリティカルセオリーも含めた幅広い意味での現代ヨーロッパ哲学が研究されるようになった。又ニューヨーク州立大学ストーニー・ブルック校、シカゴのロヨラ大学、デ・ポール大学、ピッツバーグのデュケーン大学、ペンシルバニア州立大学では、コンティネンタル・フィロソフィーを本格的に勉強したい学生が集まりうるほどに大学院のプログラムも整い、ヨーロッパへの留学のプログラムも増えた。現象学もその一角として細々とではあるが専門家の間で盛んに研究されるようになり、特にフッサール研究は学問的にもステータスを得るようになったのである。一九九〇年代から現在に至っては、コンティネンタル・フィロソフィーの輪はより幅広くなり、フェミニズム、ポストコロニアル思想、そしてここ数年では人種問題

(Philosophy of Race) もその一部として含まれ、以下に詳しいことは述べるが、現在ではそれなりに「伝統的白人男性哲学対その批判」という枠組みから内輪問題も増えてきているようである。又、これは私見だが、ヨーロッパ哲学はアメリカで五十年の歴史を通して地位を築いてきたかもしれないが、現在でも科学崇拝主義の傾向がまだ強く残るアメリカ哲学界全体から見ると、一部のクロスオーバー派を除いてはまだまだ誤解や偏見が多く、例えばハイデッガー研究者やポストモダン思想研究者は攻撃的な質問に対して守勢的態度を強いられるとか、コンティネンタル・フィロソフィーは哲学ではないと言われるなどの問題は現在も多い。そのため、一部の例外を除き、一般的にはコンティネンタル・フィロソフィーを専門分野とする研究者はあまり積極的に米国哲学会（American Philosophical Association, APA）には参加しない、極端なケースでは批判的態度から出席拒否を維持する傾向もみられる、というのが現状である。現在でもコンティネンタル・フィロソフィーは比較的マージナルな研究部門とされているように思われる。

二　学会組織

A. 現象学実存哲学会（Society for Phenomenology and Existential Philosophy (SPEP)）

現在米国でコンティネンタル・フィロソフィーの代表学会として一番規模の大きいのがSPEPである。一九六二年、ジョン・ワイルド、ウィリアム・アール（William Earle）、ジェイムス・イーディ（James Edie）、ジョージ・シュレーダー（George Shrader）、カルビン・シュラーグ（Calvin O. Shrag）、ロバート・シャーフ（Robert Scharff）のメンバーからなる委員会のもとに始まり、同年イリノイ州ノースウエスタン大学で開かれた第一回の学会に集まったのは四十数人だったと伝えられるが、現在では、アメリカでAPAに継ぐ第二の規模の学会として、毎年秋に行われる集会では五〇〇人を超える研究者が集まる。現在会員はアメリカ国内二〇〇〇人あまり、海外二五〇人、大学院生が七〇〇人、女性は六七〇人、という統計がある。一九八〇年代まではフッサール、ハイデッガー、サルトル、メルロ＝ポンティといったトラディショナルな現象学および実存主義が主流だったが、その後、当時から現在までに現象学者、コンティネンタル・フィロソファーとしての地位をアメリカで築き上げ、この分野を哲学会の中でも定着させたエドワード・ケイシー（Edward Casey）、ジョン・サリス（John Sallis）、ヒュー・シルバーマン（Hugh Silverman）、ドン・アイディ（Don Ihde）、ジョン・カプート（John Caputo）等の「大御所」の世代から、次世代への世代交代が起こりつつある。一九九〇年に入るとフェミニズム、解釈学、ポストモダニズム派の力も出てきてそれらに関するセッションも多く加わり、一九九〇年後半にはクリティカルセオリー等も加わり、現在では範囲の広い学会となっている。二〇〇二年十月の学会はシカゴ、今年四二回目を迎える二〇〇三年十一月の学会はボストン、二〇〇四年十月はメンフィスだが、例年三日間に渡り五十から五十五のセッションが組まれる。発表論文の選択の競争率は約三・三倍で、招待によるセッション以外は毎年二月一日の締め切りから数ヶ月にわたり、すべてブラインド・レヴユーで行われる。又プレナリースピーカーとして海外、主にヨーロッパから有名な研究者が毎年よばれるが、デリダやジジェックなどのポストモダン系を始め、フッサール研究者のクラウス・ヘルトや、今年はハイデッガー研究者の

フランソワーズ・ダスチュールなどが参加している。又この今回のボストンの学会で新しくみられる傾向として、人種問題関係、グローバリゼーションを意識したセッションが急に増えたことが指摘される。ここに九・一一事件の影響が出てきていることは否定できないだろう。一九九〇年後半からは、APAでもSPEPの特別セッションを組み入れる計画が進み、現在では毎年十二月に催されるAPAの東海岸学会で、SPEP主催により現象学かその他のコンティネンタル系のテーマを扱ったセッションが必ず組まれるようになった。これはSPEPの理事が東海岸APAの理事として加わった事の影響でもある。

現象学を含め、一般的に、現在アメリカで「活躍している」という印象を受けるコンティネンタル・フィロソフィー系の研究者はほとんどの場合、このSPEPを通してアクティヴに活動する、というのが現状で、多くの大学院生も、現象学やコンティネンタル系の博士論文がテーマなら、各自の担当教授と共に積極的に参加している。又、毎年SPEP学会と共に、二十以上のセッションを持つというそれなりの規模を誇る現象学人文科学会（Society for Phenomenology and the Human Sciences）の集会も行われる。さらに、ニーチェ学会（The Nietzsche Society）、古代哲学会（Ancient Philosophy Society）、大陸哲学神学会（Society for Continental Philosophy and Theology）、ホロコースト学会（Society for the Philosophic Study of Genocide and the Holocaust）、アメリカ哲学振興学会（Society for the Advancement of American Philosophy）、そして数年前からは新しく形成された国際環境哲学会（International Association for Environmental Philosophy）もそれぞれセッションを組んでいる。

現在のSPEPの理事長は、テキサス州ライス大学のスティーブン・クロウェル（Steven Galt Crowell）とニューヨーク州立大学ストーニーブルック校のケリー・オリバー（Kelly Oliver）、事務局および連絡先は、シアトル大学のジェイムス・リッサー（James Risser, jrisser@seattleu.edu）である。学会への入会手続きや投稿案内、プログラム等、詳しくはホームページのhttp://www.spep.orgを参照されたい。

B. フッサール・サークル（Husserl Circle）

一九六九年、ホセ・フエルタス・ホルダ（Jose Huertas-Jourda）、アルジス・ミクナス（Algis Mickunas）、ジョセフ・スミス（F. Joseph Smith）の創設メンバーで始まったフッサール・サークルは、ミズーリ州ワシントン大学で行われた第一回の学会以来、現在は九〇人を越えるフッサール研究者達の会員を持つ。二〇〇二年はペルーのリマで、二〇〇三年秋はニューヨークのフォーダム大学で学会が開かれる。連絡および情報はhttp://www.husserlcircle.orgを参照されたい。

C. 現象学高等研究所（Center for Advanced Research in Phenomenology）

SPEPでも長年の参加者として有名なフロリダ・アトランティック大学のレスター・エンブリー（Lester Embree）の運営によるこの組織は、世界中の現象学に関わる情報を集めたセンターとしてアメリカの現象学者、特にフッサール学者の間ではよく知られている。又エンブリー主催により、毎年違うテーマで春にフロリダで研究者のみの集まる学会も定期的に行われる。メールによるニュースレターも出版しており、ホームページ http://www.phenomenologycenter.org は充実している。

D. ハイデッガー会議（Heidegger Conference）（前・北米ハイデッガー・サークル（North American Heidegger Circle））

創立は一九六四年四月、第一回の学会はニュージャージーのドゥルー大学で行われた。創立当時の中心研究者はロバート・シャーフ、ジョン・アンダーソン（John M. Anderson）、テオドル・キシール（Theodore Kisiel）、マンフレッド・フリングス（Manfred Frings）、ジョン・ベイリフ（John Bailiff）、ジョセフ・コッケルマンズ（Joseph Kockelmans）、ウィリアム・リチャードソン（William Richardson）等であり、米国ハイデッガー研究では第一ジェネレーションを築き上げた研究者たちが集まっていた。それ以来毎年行われてきたハイデッガー会議は、一九九九年までは加入許可の紹介が必要だったが、九九年以降はPh.Dを持つハイデッガー研究者であれば、誰でも会員になれる制度に変わった。二〇〇二年の学会は南コネチカット州立大学、そして二〇〇三年はヴァージニア州のオールドドミニオン大学で五月に行われた。毎年学会の行われる大学に属するメンバーが、その年の事務局となる。

E. メルロ＝ポンティ・サークル（The Merleau-Ponty Circle）

一九七六年に始まったメルロ＝ポンティ・サークルは、現在は七〇〇人を越える大きな学会となった。二〇〇二年はニューヨーク州立大学ビンガムトン校、二〇〇三年秋はカナダのオンタリオ州、西オンタリオ大学で学会が開催される。連絡および情報は、http://m-pc.binghamton.edu/index.html を参照されたい。

F. 北米サルトル学会（North American Sartre Society）

学会は秋、春が入れ替わるよう一年半おきに行われ、出席者は平均六〇人から一〇〇人におよぶ。又サルトル研究のジャーナル出版もおこなっており、学会で発表された論文が出版されるが、発表論文はサルトルのみに限らず、コンティネンタル・フィロソフィー一般からのテーマも含まれる。米国でのサルトル研究の最長老はサルトルの英訳者としても有名なヘーゼル・バーンズ（Hazel Barnes）だが、現在活躍中のサルトル学者としてあげられるのは、ウィリアム・マクブライド（William McBride）、トーマス・フリン（Thomas Flynn）、ロナルド・サントーニ（Ronald Santoni）、ロナルド・アロンソン（Ronald Aronson）、ジョセフ・カタラーノ（Joseph Catalano）、ボーヴォワール研究でも知られるマーガレット・シモンズ（Margaret Simons）等である。一応以下のホームページがあるが、情報はあまり載っていない。http://condor.stcloudstate.edu/~phil/nass/home.html 連絡はエモリー大学ケン・アンダーソンまで。(klanderson@learnlink.emory.edu)

G. 北西現象学・実存哲学・解釈学会（Northwest Society for Phenomenology, Existentialism, and Hermeneutics）

この学会は一九八一年にシアトル大学のジェイムス・リッサーとパット・バーク（Pat Burke）により創立され、現在は、フッサール哲学を中心とする出版社、ノエシス・プレスの事務局も勤めるシアトル大学のフッサール研究者バート・ホプキンズ（Burt Hopkins）も加わり活動をしている。米国北西部（ワシントン州、オレゴン州、ユタ州北部、カナダ西部を含む）を中心に五〇人ほどの会員数で、年二回学会を開いている。そのうちの一回はかならずシアトル大学で、外部の有名研究者を呼んで行われるトゥルーズ・レクチャーシリーズを機会に行われているが、次回はフライブルグ大学でフッサールとハイデッ

ガーのついていたチェアを引き継いだギュンター・フィガル（Guenter Figal）を招待する計画だ。連絡は上記のSPEP事務局を務めるジェイムス・リッサーまで。

H. 現象学分析哲学会（Society for Phenomenology and Analytic Philosophy）（前・フッサール哲学研究会（Society for the Study of Husserl's Philosophy））

現象学を扱うがSPEPとは関係が薄いという異色な特徴を持つこのカリフォルニア州中心の学会は、現象学界では一番分析哲学との接点を積極的に得ようとしているグループかもしれない。一九九〇年からAPAの西海岸学会で毎年フッサール研究についてのセッションを開いてきたが、ダグフィン・フェレスダール（Dagfinn Follesdal）、デビッド・スミス（David Woodruff Smith）、ロン・マッキンタイヤー（Ron McIntyre）、ダラス・ウィラード（Dallas Willard）等、又時にはヒューバート・ドレイファス（Hubert Dreyfus）も加わった、いわゆる「西海岸フッサール学派」の中心となる研究者が集まっている学会である。サンフランシスコで行われた二〇〇三年春のAPAの西海岸学会ではデビッド・スミスが「現象学と心の哲学の接点」というテーマで大きなシンポジウムを主催し、ジョン・サール（John Searle）、ドレイファス、ロン・マッキンタイヤー、エイミー・トーマソン（Amie Thomasson）の四名が発表したが、二〇〇人以上の聴衆者が集まり大きなインパクトがあった。連絡はカリフォルニア大学アーバイン校（UCI）のデビッド・スミス（dwsmith@uci.edu）。

I. 現象学認知科学会（Phenomenology and the Cognitive Sciences）

もうひとつ現象学界の中では特徴のある学会として紹介したいのが、SPEP参加の歴史の長いセントラル・フロリダ大学のショーン・ギャラガー（Shaun Gallagher）とフランスで活躍中のフッサール学者のナタリー・デプラス（Natalie Depraz）、カナダのヨーク大学のエヴァン・トンプソン（Evan Thompson）および生物学者でもあった故フランシスコ・ヴァレラ（Francisco Varela）を中心に一九九九年に創立されたこの学会である。会員は哲学に限らず、認知心理学や生物学、医学等も含み、現象学（特にフッサール）の方法論と実験を含む認知科学との接点を研究対象とし、クルーバー出版社から同名のジャーナルも出している。詳しい研究内容はhttp://www.consciousness.arizona.edu/pcs/pcs.html を参照。又、ヴァレラ、デプラス、ジャン・ペティトー（Jean Petitot）が中心となり、主にフランスで進んでいる研究だが、フッサールの現象学と脳認知科学の接点を研究する「神経現象学」（Neurophenomenology）という新しく築き上げられた分野に関する大きな編集書もスタンフォード大学出版社から数年前出版された。

三　現在の動向

米国の現象学界における現在の動向としていくつか特徴があげられるが、その主なものを紹介したい。

A.「トラディショナル」な現象学研究

これは一で述べた一九五〇年代からの動きを引き継いだ傾向だが、現在は主にSPEPと各専門学会を中心に活動をつづけているフッサール、ハイデッガー、サルトル、メルロ＝ポンティの研究者達による研究である。原典に基づき、「応用」よりは解釈、思想の伝承に重点をおき、内容、手法ともヨーロッパで行われている伝統的な研究に近い。

歴史哲学も重視し、「カントとフッサール」というような、一八世紀、一九世紀哲学との歴史的関係が研究対象になる場合も多い。又、フッサールならフッサール、ハイデッガーならハイデッガー、と専門分野を明確に区別し、焦点をしぼって各分野の研究を進めるという場合が多く、いわゆる「専門家」を対象とした研究を進めるグループを指す。APAとは比較的関係が薄く、分析哲学一般に対して批判的な意見を持つ研究者も多い。

このタイプの専門書として最近出版された著作の中で、ひとつ注目されるのは、現在SPEPの理事長の一人を務めるスティーブン・クローウェルのHusserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology (Northwestern University Press, 2001) である。フッサールとフィンク、ラスク、ナルトプ、リッケルト等の新カント派との関係についての分析をはじめ、ハイデッガーの現象学をフッサールの超越論的現象学の延長として解釈し、ハイデッガーの初期の哲学全体をこの観点から分析しているが、充実した研究内容である。又、最近のハイデッガー研究のなかで、初期ハイデッガーの時間論の分析として優れているのはジョージタウン大学のウィリアム・ブラットナー（William Blattner）のHeidegger's Temporal Idealism (Cambridge University Press, 1999) という著作だろう。

B.「東海岸対西海岸」フッサール研究

米国でのフッサール研究において、ノエマの解釈をめぐり、少なくとも二つの流派がある。いわゆる「東海岸派」（あるいは「伝統派」）とは上記のようなドイツ現象学の歴史を踏まえた「ピュア」なフッサール研究を指し（ジョン・ドラモンド John Drummond、ジョン・ブロウ John Brough、ドン・ウェルトン Don Welton等、フッサール・サークルの中心人物達）、ノエマは志向性の「意味」内容として解釈され、従来の自然主義のオントロギーを覆したものとしてとらえられるが、これに対して、カリフォルニアを中心とする「西海岸派」は、フェレスダールなどに見られるようにノエマをフレーゲの「センス」に近いものとして解釈をするか、もしくは東海岸派にくらべてフッサールの実在論的な点を強調した解釈に重点を置き、フッサールの志向性を、分析哲学にみられる実在論的、自然主義的な意味での志向性とより近いものとして解釈する傾向がある。このため東海岸派は、西海岸派を批判するが、西海岸派のほうは分析哲学を受け入れており、特にフッサール、又ハイデッガーやメルロ＝ポンティと科学や心の哲学との接点についての研究にも積極的である。

C.「ドレイファス派」ハイデッガー研究

カリフォルニア大学バークレイ校のヒューバート・ドレイファスは、一九八〇年代から、コンピューターと認知科学の研究と共に独特のハイデッガー研究も進めてきた。伝統的なハイデッガー研究の枠を超えた独自のハイデッガー解釈を「応用」的に展開し、分析哲学や看護学にまでおよぶ関連をつくりあげた。一九九三年に出版され邦訳もある著作『世界内存在』Being-in-the-Worldは彼の講義のノートを元にしたものだが、これはフッサールとハイデッガーの解釈と解説書としては問題がある、と現象学者からの批判は多かったものの、ハイデッガーに興味を持つ分析哲学者や学生を含め、専門家以外からは「理解できるハイデッガー」と現在でも評価が高い。ドレイファスの解釈の問題点として伝統派のフッサールおよびハイデッガー研究者が指摘

する点は、まずフッサールを主観主義的にとりすぎ、ハイデッガーとの違いを強調しすぎている点、ハイデッガーの「日常性」を通常の現象学的解釈学、実存論的分析論を通してよりも、むしろプラグマティズム的（および現実主義的、実在論的）に解釈しすぎ、これではハイデッガーの現象学的意義が見出されない、という点である。ドレイファス派批判で知られているのは、伝統派以外では元カリフォルニア大学サン・ディエゴ校のフレッド・オラフソン（Frederick Olafson）である。

また、ドレイファスの弟子達、チャールス・ギニョン（Charles Guignon）、マーク・オクレント（Mark Okrent）、テイラー・カーマン（Taylor Carman）らはほとんどSPEPとは無関係だが、米国ハイデッガー研究者としては「ドレイファス・スクール」として認識されている。この中で、特に異色なのが、ハイデッガーの空間論について優れた著作を出したジェフ・マルパス（Jeff Malpas）である。デイヴィッドソンや分析哲学の研究も取り入れ、レベルの高い研究書である。マルパスはドレイファスに関しての編著も二冊出版している。

D. ポストモダニズムとの関係

一九八〇年代から一九九〇年代にかけてSPEP内部でも顕著になってきた問題のひとつとして、トラディショナルな現象学、実存哲学に対し、デリダ、レヴィナス、リオタール等のポストモダン思想研究者が、前者の「古い伝統的オントロギー」に関しての批判を中心に、対立を始めたという点がある。一九九〇年前半から数年前まではポストモダン派の力が強く、SPEPではデリダ、レヴィナスのセッションが非常に多く見られたが、昨年から又特にフッサール、ハイデッガーの伝統派が権力をとりもどしたのか、これらに関する研究セッションの数が多少増えた。

E. フェミニズム、クリティカルセオリー、ポストコロニアリズム、人種問題との関係

上記のポストモダニズムとの対立の延長として、伝統的現象学はさらに、フェミニズム、クリティカルセオリー、ポストコロニアリズム、人種哲学からも「非政治的ヨーロピアン白人男性哲学」として批判を受けるようになった。また逆に伝統派からは、これらの新しい動きは「正式な哲学」ではない、とする傾向もまだまだ強く残っており、対立の原因となっている。SPEPの学会でも、伝統的現象学のセッションとこれらの新しいアプローチのセッションでは参加者、聴講者のオーバーラップはほとんどなく、お互いおなじ学会に参加しながらまるで個々別々の専門分野の学会に出席しているようなものである、というのが現状だろう。

しかしその反面、これらと現象学との関係も研究対象として盛んになってきており、いちがいに対立のみ、とは言えない。「〇〇の現象学」という形の現象学の展開はとりわけ多く見受けられ、特にフェミニズムや政治社会哲学、人種哲学に及ぶ数々の優れた著作が存在する。その中で特に注目されるのが、リンダ・マルティン・アルコフ（Linda Martin Alcoff）の研究である。アルコフは元の専門は分析哲学系認識論で、その分野の著作も評価されているが、コンティネンタル系フェミニズムに関する文献多数、最近では特にラテン・アメリカン・フィロソフィー、ポストコロニアル・フェミニズムも重視した人種哲学に関する研究も公にしており、すべて非常に明解で内容も充実している。

又アルコフはさまざまな委員会を通しても活動家であり、SPEPの前理事、現在東海岸APAの理事も務めながら、コンティネンタル・フィロソフィー、現象学、又一般的に哲学の多様化に関して積極的に仕事をしている。その他注目される最近の研究としては、フェミニズムと現象学の接点ではサンドラ・バートキー（Sandra Bartky）、特にその中でも身体性を中心にしたものとしてはゲイル・ワイス（Gail Weiss）、フレンチ・フェミニズム研究の代表としてはケリー・オリバー、又クリティカルセオリー、フェミニズム、現象学の接点としてはアイリス・マリオン・ヤング（Iris Marion Young）の研究が挙げられるが、彼女たちの著作はすべて良く知られている。さらに人種哲学と現象学の接点の研究としては、ルイス・ゴードン（Lewis Gordon）のサルトル、ファノンに関する文献、また彼の「実存主義的人種問題」（Exisistential Race）の研究、また、レヴィナスおよびニーチェの研究でも知られるロバート・バーナスコーニ（Robert Bernasconi）の数々の人種哲学に関する著書、論文、さらに以前ハーバーマスの弟子で、コンティネンタル系哲学以外にもエンリケ・ドゥセル（Enrique Dussel）等のラテン・アメリカ系クリティカルセオリーやグローバリゼーションに関する研究も行い、カール・オットー・アーペルの英訳者としても知られているエドゥアルド・メンディエタ（Eduardo Mendieta）の著作などが挙げられるだろう。

これらの新しい動きを通して、伝統的現象学の世界がいろいろな面でチャレンジを受けている、ということは否定できない事実である。SPEP内でも二年前からDiversity Committeeが設けられ、とくに人種問題に関しての関心は研究内容、対象だけでなく、SPEPの会員のバランスなどに関してまでもおよび、いろいろな面で検討課題は多い。SPEPだけでなく、APAも含め米国全体の傾向として、有色人種化、多文化化がますます進む中、今後おそらくこれらの非伝統的な動きはますます盛んになるであろう。さまざまな方面での新しい会話の展開が期待されるところである。

四　米国哲学会全体から見た位置

最後に、現象学が、数千人の会員を持つ米国哲学会（APA）の中で、どのような位置を占めているかに関して少し触れてみたい。全体的にAPAでは現在でもやはり一番主流、有力なのは形而上学と認識論（まとめて「M&E」といわれる）、又進化論的生物学にもとづく心の哲学、特に機能主義である。以前の実証主義の傾向は弱まったが、自然科学的オントロギー、それに基づく方法論、論理学的フォーマリズム、科学的、物理学的還元等、まだまだ全体的に自然主義は「前提」としてある。このような分析哲学の枠組みから成り立つAPAの環境から、自然主義に対する問題点はフッサールを通して分析済みの伝統的な現象学者たちや、もっとラディカルなクリティークが当たり前になっているその他のコンティネンタル・フィロソフィーの研究者たちが脱出を希望するのは十分理解できるかも知れない。けれども問題は、現象学、その他のコンティネンタル・フィロソフィーに対する偏見や疎外的な態度がまだまだ残っている、という点である。

その問題のひとつが、ここ十年よく話題となってきた「コンティネンタル・フィロソフィー対分析哲学」の問題である。自然主義が前提するオントロギーの枠組みからすると、現象学は単なる心理学、そしてその他のコンティネンタル・フィソロフィーはよくて文学、社会学、悪くてナンセンス、いずれにせよヨーロッパ思想は「哲学」ではない、

ということになってしまうが、こうした見解はいまだにあちらこちらで耳にする。哲学部内でこのことが大きな問題になっている大学もそこここにあり、リサーチ系の大学の多くでは現象学者は哲学部のなかに一人か多くて二人、という状況である。しかし、こうした状況はあまり正当なものとは言えない。最近ではこの状況を問題としてとりあげ積極的に検討して変える動きもあちこちでみられるが、それはほとんどの場合、表面的なポリティックスであり、一般の分析哲学界からの現象学に対する本当の理解はまだまだ少ない。分析哲学者たちは単に現象学を理解していない、というだけでなく、現象学のとる自然主義批判的方法論自体に同意しない、という場合も多いため、この問題はやはりとても根本的な哲学的、形而上学的な枠組みの違いから来ているものだと言わなければならないだろう。

この問題に関して、数年前APA内で特別セッションが設けられるほど話題になった著作に、現在SPEPの理事委員会のメンバーでもあるジョン・マッカンバー(John McCumber)のTime in the Ditchがある。彼は、現在アメリカで分析哲学が盛んな理由は一九五〇年代のマッカーシー時代に由来するものであるとして、当時、「非政治的、非歴史的」な論理学、言語哲学、科学哲学、分析哲学が「安全」と見なされ、これに対してマルキシズムや政治的思想をふくむコンティネンタル・フィロソフィー系、社会事情に関する哲学を含むプラグマティズムが「危険な哲学」と見なされて、一九五〇年代後半から一九六〇年代にかけて数々の哲学教授が教職を失ったという事実をすべてAPAの公文記録から探し出し、公表した。こうして彼はこの著作において、現在のアメリカの哲学界の人工的な分析哲学中心文化の「隠れた歴史的背景」を批判したのである。ちなみにマッカンバーは長年籍をおいていたノースウェスタン大学の哲学部を去り、現在はUCLAのドイツ語部に籍をおいているが、APA入会拒否を続けるコンティネンタル系哲学者のひとりである。

しかし、このような対立がある一方で、先に述べたように、現象学と心の哲学との接点や現象学と認知科学との接点なども、少数ではあるが研究が行われている。ドレイファスをはじめデビッド・スミス、ショーン・ギャラガー、エヴァン・トンプソン、ジョン・ホーグランド(John Haugeland)等、クロスオーバーを専門的に、あるいは積極的に研究する哲学者もいる。又、フェミニズムや政治社会問題、人種問題を通して哲学以外の分野にも、現象学者達は進出してきているのである。

現在アメリカでは、ハワイ州、カリフォルニア州ですでに見られるように、いわゆる有色人種が人口の半数以上となる「マイノリティー・マジョリティー化」が進んでおり、アメリカ全体の今後の傾向としても、人口統計的に急激な変化が起こることが予測されている。また、そうした変化のなかで、比較的同質的文化を持っていた前世代から実に多様な現世代へのジェネレーション・チェンジに伴い、教育方針やアカデミック・ポリティックスも次々に変わりつつあるというのが現状である。このような動きの中で、「保守的」というイメージの強い現在の米国哲学会でさえも、さまざまな意味で変わってきている。現象学もまた、こうした流れのなかで、流れとともに進化をつづけることだろう。

参考文献

アメリカで活躍する現象学者の著作、編著の代表的なもの、とりわ

は最近刊行されたものをいくつか紹介する。

Alcoff, Linda M. and Mendieta, Eduardo (Eds). *Identities: Race, Class, Gender, and Nationality* (Blackwell, 2003)

Bartky, Sandra. *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenolgy of Oppression* (Routledge, 1991)

Bernasconi, Robert (Ed). *Race and Racism in Continental Philosophy* (Indiana University Press, 2003)

Blattner, William. *Heidegger's Temporal Idealism* (Cambridge University Press, 1999)

Brogan, Walter and Risser, James (Eds). *American Continental Philosophy: A Reader.* (Indiana Universitiy Press, 2000)

Casey, Edward. *Getting Back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place World* (Indiana University Press, 1993)

---. *The Fate of Place: A Philosophical History* (University of California Press, 1999)

---. *Remembering: A Phenomenological Study* (Indiana University Press, 2000)

---. *Imagining: A Phenomenological Study* (Indiana University Press, 2000)

Dreyfus, Hubert. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I.* (MIT Press, 1990)

Crowell, Steven Galt. *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology.* (Northwestern University Press, 2001)

Gallagher, Shaun. *The Inordiance of Time.* (Northwestern University Press, 1998)

Gordon, Lewis. *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences* (Routledge 1995)

---. *Existentia Africana: Understanding Africana Existential Thought* (Routledge, 2000)

Guignon, Charles. *Heidegger and the Problem of Knowledge* (Hackett, 1983)

---. (Ed). *The Cambridge Companion to Heidegger* (Cambridge University Press, 1993)

Kisiel, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time.* (University of California Press, 1995)

Kisiel, Theodore and Van Buren, John (Eds). *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Early Thought* (SUNY Press, 1994)

Lawlor, Leonard. *Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology.* (Indiana University Press, 2002)

MacAnn, Christopher. *Four Phenomenological Philosophers: Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty.* (Routledge, 1994)

Malpas, Jeff. *Place and Experience: A Philosophical Topology.* (Cambridge University Press, 1999)

---, Dreyfus, H., Wrathall, M., Rorty, R. (Eds). *Heidegger, Authenticity, and Modernity: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus,* Vol. 1. (MIT Press, 2000)

---, Wrathall, M. (Eds). *Heidegger, Coping, and Cognitive Science: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus,* Vol. 2. (MIT Press, 2000)

McCumber, John. *Time in the Ditch: American Philosophy and the*

McCarthy Era. (Northwestern University Press, 2001)

Mensch, James. *Postfoundational Phenomenology: Husserlian Reflections on Presence and Embodiment.* (Penn State Press, 2003)

Moran, Dermot (Ed). *Introduction to Phenomenology.* (Routledge, 2000)

--- and Mooney, Timothy. *Phenomenology Reader* (Routledge, 2002)

Okrent, Mark. *Heidegger's Pragmatism: Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics.* (Cornell University Press, 1991)

Olafson, Frederick. *Heidegger and the Philosophy of Mind.* (Yale University Press, 1987)

---. *What is a Human Being?: A Heideggerian View.* (Cambridge University Press, 1995)

---. *Heidegger and the Ground of Being: A Study of Mitsein.* (Cambridge University Press, 1998)

Oliver, Kelly (Ed). *French Feminism Reader* (Rowman and Littlefield, 2000)

---. *Witnessing: Beyond Recognition* (University of Minnesota Press, 2001)

Silverman, Hugh. *Inscriptions: After Phenomenology and Structuralism.* (Northwestern University Press, 1997)

Smith, Barry and Smith, David Woodruff (Eds). *The Cambridge Companion to Husserl* (Cambridge University Press, 1995)

Sokolowski, Robert. *Introduction to Phenomenology.* (Cambridge University Press, 2000)

Steinbock, Anthony. *Home and Beyond: Generative Phenomenology After Husserl.* (Northwestern University Press, 1995)

Thompson, Evan, Varela, F., and Rosch, E. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience.* (MIT Press, 1992)

Varela, Francisco, Petitot, J., Pachoud, B., Roy, J-M (Eds). *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science.* (Stanford University Press, 2000)

Watson, James (Ed). *Portraits of American Continental Philosophers.* (Indiana University Press, 1999)

Weiss, Gail. *Body Images: Embodiment As Intercorporeality.* (Routledge, 1999)

Welton, Don (Ed). *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology* (Indiana University Press, 2002)

---. *The New Husserl: A Critical Reader.* (Indiana University Press, 2003)

Wood, David. *Thinking After Heidegger.* (Blackwell, 2003)

Young, Iris Marion. *Intersecting Voices.* (Princeton University Press, 1997)

Zahavi, Dan. *Husserl and Transcendental Intersubjectivity.* (Ohio University Press, 2001)

---. *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation.* (Northwestern University Press, 1999)

---. *Husserl's Phenomenology.* (Stanford University Press, 2003)

【付記】本文中ではすべて敬称は略させていただいた。なお本稿の執筆にあたり、以下の方々の協力をいただいたので、ここで感謝の意を表したい。現在SPEPの理事長を務めるスティーブン・クローウェ

ル氏、SPEPの事務局を務めるジェイムス・リッサー氏、デンマーク出身で北欧現象学会の理事長を務めアメリカでも特にフッサール研究で活躍中のダン・ザハヴィ氏（Dan Zahavi）、分析哲学と現象学との交差点に関する研究を進めるデヴィッド・スミス氏、米国でハイデッガー研究を長く続けられているロバート・シャーフ氏とテッド・キシール氏、そして最後に編集者の榊原哲也氏にあつくお礼を申し上げたい。

（有坂陽子・ありさか ようこ・サンフランシスコ大学）

『イデーンⅡ』への一視点

――遺された未刊草稿からのアプローチ

榊原哲也

序

フッサールの『イデーンⅡ』が遺稿として公刊されて今年［＝二〇〇二年］でちょうど五十年。この書物は、『イデーンⅠ』で呈示された現象学的還元と本質直観の方法を用いて、物質的自然の構成、有心的自然の構成、精神的世界の構成に現象学的にアプローチしたものであるが、具体的分析の実例を数多く含むその内容は、これまで多くの研究者、哲学者たちに刺激を与え続けてきた。すでに生前の草稿の段階でハイデガーに影響を与えたこと、また没後にメルロ＝ポンティの身体の現象学に大きな影響を与えたことは周知のことであろう。しかしまた同時に、この書物は、最初の草稿が執筆されてから十年以上にわたってフッサール自身によって吟味が繰り返され、助手であったシュタインやラントグレーベの手で編集が試みられつつも、ついに生前には公刊されることがなかったという経緯をもつ。現行の『イデーンⅡ』は結果として、フッサールの中期から後期に至るさまざまな思想契機を錯綜した仕方で含むものとなり、そのため、容易に一貫した理解を許さないこの書物には、今もさまざまな形で解釈や読みかえの試みがなされ続けているのである。

フランスではメルロ＝ポンティを嚆矢として、『イデーンⅡ』に触発された「身体」への現象学的アプローチが多様に試みられているようであるが、ここでは、それとは別に、近年アメリカで公にされた『イデーンⅡ』への新たな解釈の試みについてだけ、一言触れておきたい。それは、『イデーンⅡ』を現行の形に編集するのに大いに関わったエディット・シュタインのなした功績という観点からこの書物に迫ったサウィッキの研究である。[1]

彼女は、シュタインによる『イデーンⅡ』の草稿の編集過程と、原草稿が見当たらないテキスト箇所とに注目し、シュタイン自身が、草稿の順序を入れ替えたり新たないくつかの節を書き下ろしたりすることによって、「身体と感情移入こそが構成のための前提である」とする自身のテーゼに合うように、『イデーンⅡ』のテキストを「設計し直した(re-engineered)」のだと主張する。[2] サウィッキは、『イデーンⅡ』のうちに、自然科学と精神科学の両者を基礎づける方策として、身体的生と感情移入に基づける方向と、超越論的主観性に基づける方向との、相対立する二つの方向を見出すが、[3] 前者の方向が現行『イデーンⅡ』のテキストで前面に出てきていることの功績を、彼女はまさにシ

ユタインに帰そうとするのである。[4]

この研究は、従来、光が当てられることのなかったシュタインの編集作業そのものに注目し、その積極的関与を明らかにしようとした斬新な、しかもきわめて刺激的な『イデーンⅡ』へのアプローチである。ただし、サウィッキの議論は、感情移入（ないし「共握（Kompre-hension）」）によって成り立つ人格主義的態度に自然科学も精神科学もその基盤が見出され、しかもそのことが現象学的に明らかにされる（つまり彼女の言う第一の方向での基づけがさらに第二の方向において基礎づけられる）、という現行『イデーンⅡ』の一番重要と思われる論点を見落としているように思われるし、また、自然科学的態度における対象構成の記述なのか、人格主義的態度における対象構成の記述なのかという『イデーンⅡ』ではきわめて重要な記述の文脈を、ときに無視して考察しているようにも思われる。さらに、現行『イデーンⅡ』のテキストにはフッサール自身の静態的現象学から発生的現象学への思索の変化が交錯した形で見られるが、そのことにもサウィッキはほとんど注意を払っていないように思われる。したがって、彼女の研究は、原草稿との対応や草稿の編集過程にも注目しつつ新たな視点を提供した刺激的なものとは言えるが、『イデーンⅡ』にシュタイン自身の仕事と思想を読み込もうとする主張に対しては、われわれは慎重でなければならないだろう。むしろ、フッサール自身の諸草稿のうちに多様な思想契機がもともと含まれ、それらが展開していった、と考えるべきではないかと思われる。

われわれは、サウィッキと同様に、原草稿やテキストの成立過程に注目するクロノローギッシュなアプローチを重視する。が、サウィッキとは異なり、たった今触れた現行『イデーンⅡ』で最も重要と思われる論点、すなわち〈自然主義的（自然科学的）態度が人格主義的（精神科学的）態度に基づけられ、しかもそのことが現象学的に基礎づけられ解明される〉[5]という点にもう一度立ち戻って、この論点が、いかなる影響のもとでいかにして形成されてきたのかを明らかにする一つの視点を、ここに提供してみたい。それは、遺された未刊草稿と既刊テキストのクロノローギッシュな研究から『イデーンⅡ』の根本思想に光を当てようとする一つの解釈の試みである。

一　ディルタイとの会話と『イデーンⅡ』の根本思想

まず、『イデーンⅡ』の思想形成の原点を確認する作業から始めたい。フッサールが生前に遺した『イデーンⅡ』をめぐる言明には、しばしば「ディルタイ」が登場する。まず二つの手紙を引用してみよう。

> 一九〇五／〇六年［「一九〇四／〇五年」の誤り］の冬にディルタイの努力と私の努力との最初の「綜合」が起こりました。しかもそれは、私がディルタイの家を訪ねた折に行われた若干の個人的な打ち解けた会話という形でした。［…］ディルタイが私の現象学を精神科学的心理学と同一視して、精神科学の哲学的基礎づけという彼の生涯の目標と連関づけていたことは、私に強烈な印象を与えました。私はただちにゲッティンゲンで「自然科学と精神科学」［正しくは「歴史哲学」］に関する演習を予告しました。そして、その時から何年もの間、それに属する精神科学的現象学の諸問題が、大まかに言えば他のどの問題よりも多くと言ってもいいくらいに、私の関心事になったのでした。［…］一九一二年の冬に『イデーン』第一部と同時に起草された第二部が、これらの

諸問題をすでに広範に扱っていました。そして、すでに豊かであったこれらの端緒を深化させ展開させるために、新たな研究が一九一六年から大々的に続けられたのでした。（一九二七年一二月二六日付マーンケ宛書簡）（HuaDok III\III, 459f.）[6]

あなた［＝ミッシュ］は知らないでしょうが、一九〇五年のベルリンでのディルタイとのわずかな会話こそが（彼の諸著作ではなくて）、『論理学研究』のフッサールから『イデーン』のフッサールへと導く推進力となったのであり、また叙述が最後まで行っておらず、本来的には一九一三年からほぼ一九二五年までのあいだに初めて具体的に完結した『イデーン』の現象学は、本質的に異なる形で形成された方法においてではあれ、ディルタイとの非常に緊密な共同体へと導かれたのです。（一九二九年六月二七日付ミッシュ宛書簡）（HuaDok III/VI, 275）

後者の書簡に出てくる「『イデーン』は、「一九二五年までの間に初めて具体的に完結した」という点からして明らかに、『イデーンⅠ』のみならず、没後に『イデーンⅡ』、『イデーンⅢ』として刊行された諸草稿の全体、とりわけ『イデーンⅡ』の内容を指すと思われるが、そうだとすれば、これら二つの書簡からは、『イデーンⅡ』の思想形成と一九〇五年三月に行われたディルタイとの個人的会話との密接な関係が際立ってこよう。しかしさらに、ラントグレーベによれば、このディルタイとの会話については、フッサールは一九三五年プラハを訪れた際にもヤコブソンとの議論の中で、「諸学問それ自体が歴史的生の産物（Produkte des geschichtlichen Lebens）であることに注意を払わない限り、学問論は一面的なものにとどまってしまうということが、まさに今世紀［＝二〇世紀］最初の十年間に行われたディルタイとの会話において、初めて自分に明らかになった」と、述べたというのである。[7]

以上のフッサールの証言を綜合して考えると、『イデーンⅡ』の思想形成にとって、一九〇五年三月のディルタイとの一回限りの「会話」が、まことに大きな意味をもっていた（とフッサールが自覚している）ことが浮かび上がってくる。フッサールはこの会話において、記述的分析的心理学による精神諸科学の認識論的基礎づけを目指していたディルタイが、自らの現象学を彼の「精神科学的心理学」、すなわち記述的分析的心理学と同一視していたことに「強烈な印象」を受けたわけだが、それは、ディルタイの目指していた精神科学の認識論的基礎づけが自らの現象学によってなされうるその可能性に、フッサールが気づかされたからであっただろう。自然科学の基礎にある数学の基礎づけへの関心からブレンターノの記述的心理学に行き着き、さらに論理学の認識論的基礎づけをも目指して「現象学」の理念を展開せんとしていた当時のフッサールにとって、このことは、自然諸科学のみならず、それらと精神諸科学の両方を、自らの現象学によって認識論的に基礎づける可能性を意味していたにちがいない。しかも、フッサールは、ディルタイとの会話によって、「学問それ自体」が「歴史的生の産物」であり、「学問論」はそのことに注意を払わぬ限り「一面的」にとどまることにも初めて気づいた、と回顧している。とすれば、現象学による自然諸科学ならびに精神諸科学の認識論的「学問論」的基礎づけは、最終的には、〈自然科学のみならず諸学問の全体が歴史的生の産物として精神諸科学の対象となり、この精神諸科学が現象学に

よって認識論的に基礎づけられる〉という形に行き着くことになろう。そうして初めて、「一面的」でない、普遍的学問論としての現象学的哲学も成り立つはずなのである。

しかし、このように見てくると、先にわれわれが『イデーンⅡ』の最も重要な論点として予め見定めておいたものの核が、すでにここに見届けられていることは明らかであろう。『イデーンⅡ』の思想形成の原点が一九〇五年三月のディルタイとの会話にあったこと、またフッサール自身そう自覚していたこと、そして、この会話の時点ですでに、『イデーンⅡ』の根本思想が、〈自然諸科学のみならず精神諸科学も歴史的な生の産物として、まさに現象学によって基礎づけられうるはずだ〉という形で何ほどか見て取られていたことが、こうしてフッサール自身の後年の回顧から、確認されるのである。

二　根本思想の形成

それでは、上のような思想の核はその後、フッサールの思索の中でいかにして根本思想として形成されていくのであろうか。先の回顧では「ディルタイとの会話」の影響だけが指摘されていたが、一九一二年から一三年にかけて執筆された『イデーンⅡ』の原草稿[8]では、「不滅の功績」をなした「ディルタイ」と並んで「ヴィンデルバント」「リッカート」「ジンメル」「ミュンスターベルク」らの名が挙がっている(Hua IV, 172f.)。フッサールはおそらく彼らの著作を直接・間接に読み、その思想を踏まえつつ、自らの根本思想を形成していったはずである。本稿ではジンメル、ミュンスターベルクについては触れることができないが、以下、ディルタイを中心に、ヴィンデルバント、リッカートをも視野に入れながら、フッサールが彼らの思想とのかかわりの中で、いかにして『イデーンⅡ』の根本思想を形成していったのか、その過程に光を当てていきたいと思う。

(一)　一九〇五年夏学期の「歴史哲学演習」

この演習は、先のマーンケ宛書簡が伝えていたように、一九〇五年三月のディルタイとの会話に動機づけられて行われたもので、「ディルタイの『理解』心理学」と「リッカート」ならびに「ヴィンデルバント」が扱われた[9]。この演習に参加したダウベルトの未刊の遺稿「まとめの報告」(Daubertiana A I 12)によれば、そこでは、当時盛んに議論されていた学問「区分」の試みを背景にして、「自然科学と精神科学とを区別することの意味」が問われ、その区別が「物理的なもの」と「心理的なもの」という対象領域の区別ではないこと、むしろ価値を度外視した「自然」と価値を帯びた「文化事実」ないし「文化客観」とが対象領域として区別されなければならないこと、そして「自然」には「個性記述的(idiographisch)」方法、「形態学的(morphologisch)」方法、「法則学的(nomologisch)」方法のどれもが適用されうるが、「文化事実」には普遍的因果法則を打ち立てる「法則学的」方法はほとんど適用されえず、むしろ「形態学的規則性」を直観する「形態学的」アプローチが重要であることが、議論されたようである。一方では、ヴィンデルバントの「個性記述的」―「法則定立的(nomothetisch)」という二項対立的な「方法論的」区別[10]が批判されて、その中間項として、直観可能な経験的一般性である「類型」を求めるディルタイ的な「形態学的」方法が挿入され、また他方では、リッカートの「文化客観(Kulturobjekt)」の概念ならびに自然と文化という対象領域の区別に拠りつつも[11]、歴史的文化科学には不適切として「類型」概念を退け

たリッカートには距離がとられ、文化客観の「諸類型」とその「発展」へのディルタイ的な形態学的アプローチが重視された。そして最後に、「学問」「芸術」「法」「国家」をも含む文化客観の「価値論的」構成を、「評価する作用(das Werten)」のほうから捉えるフッサール自身の「新たな」観点が示唆されたのである。

筆者の知る限り、この演習においておそらく初めて、〈価値を捨象された、因果法則によって捉えられる、自然科学の対象となる「自然」〉と〈日常生活において出会われる、価値を帯びた「価値客観」からなる、精神科学の対象である精神的世界〉という、『イデーンⅡ』の対象構成理論における基本的構図が成立した。諸学問そのものに対しても、「文化客観」ないし「社会的形態」の一つとしての位置づけが試みられた。そして、それらの「諸類型」とその「発展」を問うディルタイ的な形態学的アプローチの学的基盤が、ここでは(ディルタイ的に)「心理的なもの」と捉えられたのである。

無論、すでに記述的心理学と自らの現象学とを峻別し(Vgl. Hua XXII, 206)、またこの演習直後の夏期休暇に「『現象学的還元』の概念と具体的使用」(HuaDok I, 92)を見出すことになるフッサールは、その後、形態学的アプローチの基盤をディルタイ的な記述的心理学にではなく、まさに現象学に求めていく。しかし、彼は単にディルタイに対して距離をとったわけではなく、むしろ彼なりにディルタイ思想を批判的に受容したように思われる。実際、フッサールは一九〇五年夏学期以降、『イデーンⅡ』の原草稿執筆までの間に、ディルタイのいくつかの著作を熱心に読み、下線を施したり批判的注記を行ったりしている。次にそのポイントを、本稿に必要な限りでまとめてみよう。

(二) ディルタイの著作の批判的受容

第一。フッサールは一九〇五年夏学期の演習で、個性記述的方法と法則学的方法というヴィンデルバント的二項対立の間に、ディルタイ的な形態学的方法を挿入し、この方法のうちに文化客観の諸類型とその発展を記述する可能性を見ていたが、フッサールは原草稿執筆までの間に、ディルタイの「記述的分析的心理学についての諸構想」(以下「諸構想」と略記)、「個性研究への寄与」(以下「個性研究」と略記)、「世界観の諸類型と形而上学的諸体系におけるその形成」、『精神諸科学における歴史的世界の構成』(以下『構成』と略記)を読み、〈心的生や人間、さらにそこから生み出されるさまざまな精神的形成物が類型性を有し、それゆえ形態学的記述が可能である〉とするディルタイの考え方(Z.B. GS V, 152, 241f., 270f.; GS VIII, 77, 85; GS VII, 99)[12]に大きな関心を寄せている。なるほど、一九〇五年から〇七年の間に相次いで現象学的還元と本質直観の方法を自覚化したフッサールは、一九一一年の「厳密な学としての哲学」では、「現象学的本質態度」(Hua XXV, 45, Anm.)に立たずに経験的一般性としての類型把握にとどまるディルタイの経験的立場を批判するようになるが、それは、類型と形態学的方法に対するフッサールの全面的否定を意味するものではない。むしろ、フッサールは『イデーンⅠ』においてこの「類型」を本質の領域へと高めて「類型的本質」ないし「形態学的本質」として捉えなおし、自らの現象学的志向性理論と方法論にも取り入れていくのであり(Hua III/1, 154-158)、その結果、現象学は、純粋意識の「ノエシスとノエマの諸形態」についての「体系的かつ形相的な形態学」と位置づけられることになる(Hua III/1, 336)。そのうえで『イデーンⅡ』の原草稿では、人格主義的態度における経験的「類型」把握に

も積極的意義が認められているのである(Hua IV, 235, 246)。

第二。フッサールはディルタイとの会話において、学問そのものが「歴史的生の産物」であることに気づかされたと回顧している。が、そうだとすれば、学問のみならず、それを産み出す生そのものも、いわば発生の歴史をもつことになろう。実際、フッサールは、原草稿執筆までの間に、ディルタイの「諸構想」「個性研究」『構成』に見られる「心的生の獲得連関(erworbener Zusammenhang des Seelenlebens)」という概念(Z.B. GS V, 177; GS VII, 80)に大きな関心を示している。なるほどフッサールの目から見れば、ディルタイの「心的生」の概念は「志向性」を見落としているが、それでも彼は、「心的生の連関」が「発展」する「生き生きした」「歴史的連関」だとするディルタイの考え方(GS V, 193, 196)に注目する。『イデーンⅡ』原草稿においては、「心的実在」が以前の諸体験に影響を受けて「歴史(Geschichte)」をもつこと(Hua IV, 135-7)や、「人格」が「ある意味で絶えず生成のうちにある」「周囲世界」(Hua IV, 186)に関わり、そのため「諸対象によって規定されかつ絶えず新たに規定されうる」(Hua IV, 190)ことが記述されているが、こうした記述はある意味で、ディルタイの「心的生の獲得連関」の現象学的な捉え返しに他ならない。さらに原草稿では、こうした心や人格の絶えず発展する「歴史」的在り方と「純粋自我」との関係が考察されることによって、純粋自我にも「時間的に持続する」在り方が認められた(Vgl. Hua V, 115f.; Hua IV, 325f.)。こうして静態的現象学から「発生的現象学」への一つの道も開かれていくと考えられるのである[13]。

第三。一九〇五年夏学期の演習では、「文化客観」はリッカートを踏まえて、「一般的社会的欲求を満たすこと」に向けて制作された「文化的に有意義」な「財(Gut)」と捉えられていた。が、そうだとすれば、文化客観がもつ「価値」は、おのれにとってだけ妥当するものではなく、相互主観的なものと捉えられるべきだろう。しかし演習では、そうした価値を帯びた文化客観の価値論的構成を「評価する作用」の側から捉えようとするフッサール自身の「新たな」観点が示唆されたにもかかわらず、相互主観性については、全く考察がなされていなかった。それをめぐる問題については、全集第一三巻に収められているような、その後の思索が待たれなければならなかったのである。ここで指摘しておきたいのは、その際、私の意識から出発して他の身体の知覚に基づく「感情移入」を通じて他者理解、相互主観性の問題に迫っていくよく知られた道筋と絡み合うようにして、そこにはもう一つの契機が見出され、それにディルタイが大きく関わっていたという点である。ディルタイの「表現」概念がフッサールに大きな影響を与えたことについては、すでにゾンマーの指摘があるが[14]、フッサールは実はディルタイの『構成』における「共同精神(Gemeingeist)」の概念(GS VII, 80, 83, 86, 87)にも大きな関心を寄せ、「厳密な学としての哲学」においては、「ディルタイ」によるこの「共同精神の発見」を賞揚し、「共同精神」を、「個人的精神」に対する「普遍的精神」、すなわち相互主観性として理解している(Hua XXV, 47)。また一九一〇／一一年冬学期の「認識論としての論理学」講義では、彼はさらに「学問論」の一環として、「自然の存在論」と並んで、「あらゆる経験的精神科学に先行するアプリオリな本質論」としての「共同精神の存在論」の可能性を探求してもいる(Vgl. Hua XXX, 282-285, 376-381)。フッサールはこの時期、まさにディルタイの『構成』に触発されて、彼の「共同精神」概念を〈「個々の精神」に基づけられた「より高次の精

神的統一」として、文化的「創造物」(„Schöpfungen")を担うもの〉と捉え(Vgl. ebd.)、これを自らの「現象学的本質論」(Vgl. Hua XXV, 47)のうちに取り込み、相互主観的精神世界と精神諸科学の現象学的基礎づけを試みようとしていたのである[15]。『イデーンⅡ』の原草稿では、人格主義的態度において、「表現」(Hua IV, 245, 235)を通じて互いに相互理解しあう「人格」たちの「共同体」の世界が、「相互主観的に構成されたさまざまな客観性」から成る「共同精神の世界(Welt des Gemeingeistes)」(Hua IV, 198)と記述されているが、このことは、『イデーンⅡ』の人格主義的(精神科学的)態度の現象学的分析においても、「表現」の理解という考え方とともにディルタイの「共同精神」の概念が批判的に受容され、上述の試みがなされんとしていたことを、証するものであろう。

第四。最後に、一九〇五年夏学期演習の問いの出発点であった「自然科学と精神科学の区別の意味」についても、その後の展開を指摘しておきたい。一九〇五年の時点では、フッサールはその意味を、リッカート的に自然と文化事実との対象的区別のうちに見つつ、同時に、法則論的観点が適用されうる自然に対し、それが適用されえない文化事実にはディルタイ的な形態学的アプローチの重要性を見ていた。が、その後、自然科学と精神科学の区別の意味をめぐっては、フッサールは『構成』における次のような記述、——すなわち両科学は即自的な「事実領域」の違いによって区別されるのではなく、むしろ「態度のとり方(sich verhalten)」(GS VII, 82)、対象を形成する「精神の態度(Verhalten des Geistes)」(GS VII, 86)の違いによって区別され、まさにそれゆえに対象も異なってくる(GS VII, 118)とする記述——に大きな関心を示している。『イデーンⅡ』の原草稿では、自然主義的態度と人格主義的態度による対象構成の根本的相違が——後者の態度については第三に述べたことも含め——各々の態度における意識の構成の働きに立ち戻って記述されるが、そうした記述は明らかに、上述のディルタイの思想が現象学的な志向性理論のうちで捉え返されたものと考えることができよう。

(三)『イデーンⅡ』の原草稿

さて、以上のように見てくると、一九〇五年以降、『イデーンⅡ』の原草稿執筆までの間に、当時盛んに議論されていた学問区分論を背景にしつつも、とりわけディルタイの「形態学的」方法や、「精神の態度」による自然科学と精神科学との区別、さらに「心的生の獲得連関」や「共同精神」といった諸概念が、フッサールの思想形成に少なからぬ影響を与えていたことは明らかであろう。一九一二年から一九一三年にかけて執筆された原草稿の全体的概略がどのようなものであるかについては、すでに別の機会に明らかにしたことがあるので[16]、ここでは重複を避けるが、以下、序ならびに第一節でわれわれが見定めた『イデーンⅡ』の根本思想が、原草稿においてどの程度まで、またいかなる形で呈示されているかについてだけ、確認しておくことにしたい。

『イデーンⅡ』の根本思想をわれわれは、自然科学を営む自然主義的態度が人格主義的(精神科学的)態度に基づけられ、しかもそのことが現象学的に解明されることだと見定めたのであった。が、前項(二)で触れたように、原草稿ではすでに、ディルタイの〈「精神の態度」の違いによる自然科学と精神科学との区別〉が意識志向性の働き方の違いとして捉え返されることによって、〈自然主義的態度と人格主義

的態度との根本的相違〉が明らかにされていた。すると次に確認すべきは、原草稿において人格主義的態度における意識の志向性の働きがさらに記述されていくなかで、〈「自然科学」の対象となる「自然」が実は「人格的世界の連関のうちで構成された客観性」(Hua IV, 209)であること〉が明らかにされる、という点であろう。自然科学が探求する「〝客観的〟自然」とは、各々異なる周囲世界をもつ人格たちが「相互主観的了解の中で際立ってくる経験的直観的事物世界の相違」を克服するために、それら諸世界に基づいて「理論的探求」によって作り上げたものであり(Hua IV, 208)、しかもそれは、ひとたび構成されると、これまた「共同精神の世界」(Hua IV, 198)すなわち「共同体精神の周囲世界に属する」(Hua IV, 208)ことになる。したがって、自然科学を営む「自然主義的態度」は、実は「人格主義的態度に従属している(sich unterordnen)」のであり、「人格的自我」は自然主義的態度で自然科学を営むとき、おのれを「自己忘却」している、とされるのである(Hua IV, 183f)。こうした記述のうちに、フッサールがディルタイから受容した〈文化的創造物（学問を含む）を担う「共同精神」〉の概念が活かされていることは、明らかであろう。ただし、ディルタイにおいては、自然科学と精神科学とは、対象を形成する「精神の態度」の違いによって理解されはしたが、両科学の間に従属の関係は見て取られていなかった。これに対して、フッサールは自然主義的態度、人格主義的態度各々において働く意識の志向性の構成の働きに注目することによって、自然主義的態度が人格主義的態度に従属し、これに基づけられることをも明らかにしえたのだ、と考えられる。

したがってさらに、『イデーンⅡ』原草稿におけるこの分析が、まさに現象学的還元によって初めて可能になるものであることも今や明らかであろう。実際、原草稿でも、「現象学的還元」と「形相的還元」を遂行することによって初めて「自然主義的態度」そのものが主題化されうること(Hua IV, 174)、また「現象学的還元」と本質直観によって「絶対的意識」の「まったき本質連関」へと遡行するからこそ、自然主義的態度から人格主義的態度への「態度変更」や各々の態度の「所与性」も正しく理解することができること(Hua IV, 179f)が、明言されている。「自然と精神」の「存在論」は、まさに「現象学」と共同することによってのみ「基礎づけ」られるのである(Hua V, 129f)。

以上からすれば、ディルタイの〈「精神の態度」の違いによる自然科学と精神科学との区別〉ならびに〈共同精神〉の考え方が、フッサール独自の意識志向性の現象学的構成理論のうちに捉え直される形で『イデーンⅡ』の根本思想が形成されたこと、しかもそれがすでに『イデーンⅡ』の原草稿において成立していたことは、今や明らかであろうと思われる。

三　残された「発生」の問題

さて、われわれはこれまで、一九〇五年三月に行われたフッサールのディルタイとの会話から『イデーンⅡ』の原草稿まで、『イデーンⅡ』の根本思想がいかなる背景、影響のもとで、いかにして形成されてきたのかを追跡してきた。そして、われわれが現行の『イデーンⅡ』で最も重要な論点と見なした思想が、〈記述的心理学による精神諸科学の認識論的基礎づけ〉というディルタイの企てからの「強烈な印象」をきっかけに、当時盛んに議論されていたディルタイ、ヴィンデルバント、リッカートらによる学問区分論を背景にしつつ、とりわけディルタイの種々の思想契機を現象学的構成理論のうちに取り込むことによ

って、一九一二／一三年の原草稿において成立してきたことを、明らかにしたのである。原草稿の時点で根本思想が成立していたからこそ、先に引用したマーンケ宛書簡でフッサールは、原草稿を「すでに豊かであった端緒」と言うこともできたのだと思われる。

けれども、すでに述べたように、フッサールは原草稿を執筆した後も、十年以上にわたってこれを「深化」させ、吟味しなおし、シュタインやラントグレーベに編集を委ねながらも、ついに生前、これを公刊しなかったのであった。それがいかなる理由によるのかについては、今はもはや詳論する余裕がない。が、ここでは、原草稿で残された問題を一つだけ指摘することによって、その後の思索の展開への若干の見通しをつけ、本稿での考察を終えることにしたい。

原草稿において残された最大の問題の一つ、それは、対象構成における「発生」の問題であろう。すでにわれわれは、フッサールがディルタイの「心的生の獲得連関」の考え方を現象学的に捉えなおす形で、原草稿において「心」や「人格」の歴史的在り方を明らかにし、またそれとの関わりで「純粋自我」に「時間的に持続する」在り方を認めることによって、「発生的現象学」への道を開いていた、との見方を提示した。が、原草稿におけるそうした「発生的現象学」の契機は、いまだ萌芽的なもので、例えば、〈「純粋自我」が受動的に貯える「習慣(Habitus)」(Hua IV, 111)や、「精神的自我」のもつ「自然の側面(Naturseite)」、すなわち身体と結びついた心的「基底(Untergrund)」(Hua IV, 275-280)が、意識志向性による対象構成やより高次の精神的態度決定に本質的に関与すること〉は、筆者の知る限り、原草稿では明らかにされていない。それは、〈純粋自我が受動的な内的時間意識において構成されたものであること〉(Vgl. Hua IV, 112f., 118-120)の明確化などをきっかけとして、受動性の次元への分析が深まるとともに、一九一五年以降になって初めて際立ってくる事象なのである。

確かに、原草稿においても、「現象学的―構成的考察」は「統一体」を「構成する流れの［うちで構成されてくる］統一体」として受け取るいわば「『発生的』(„genetisch")なものだとされ、あらゆる「認識統一体」は「おのれの『歴史』」をもち、それについての「意識」も「おのれの『歴史』」をもつとされている(Hua V, 129)。が、それは、意識の流れにおいて構成された対象の歴史であって、構成する意識そのものの歴史性ではまだない。純粋自我に時間的持続が認められはしたものの、現象学的還元によって開かれてくる構成の根源としての「絶対的意識」そのものは、そこで全ての対象の歴史が構成される場として、おのれ自身は歴史性を持ってはおらず、したがって、自然と精神の存在論を基礎づける現象学そのものも、「厳密な学としての哲学」におけるのと同様に、超時間的なものとして位置づけられているように思われるのである。[17]

原草稿以降、『イデーンⅡ』の草稿は、その根本思想を維持しつつ、「発生的現象学」の諸契機を次第に取り込んでいくことになる。その思索の道は、最終的には現行の『イデーンⅡ』を越えて、現象学と現象学する者の歴史性を明らかにする最晩年の『危機』書の思想にもつながっていくものであろう。けれども、そうしたフッサール自身の思索の展開がいかにしてなされるかを見極めるためには、原草稿以降の諸草稿をさらにクロノローギッシュに丹念に追跡していかなければならない。その作業は、本稿をはるかに超えた筆者の今後の課題と言うべきであろう。

註

(1) Marianne Sawicki, *Body, Text, and Science. The Literacy of Investigative Practices and the Phenomenology of Edith Stein* (Phaenomenologica 144), Kluwer Academic Publishers, 1997.

(2) Ibid. p. 159.

(3) Ibid. pp. 73-89.

(4) Ibid. pp. 153-162.

(5)「基づけ」および「基礎づけ」は各々、Fundierung, Begründung の訳語であると理解されたい。

(6) フッサール全集(Husserliana)ならびにその資料編(Husserliana Dokumente)からの引用は、慣例に従い、このように各々略号Hua, HuaDokの後に、巻数をローマ数字で、またページ数をアラビア数字で記して行う。なお引用文中の強調は、筆者に由来するものである。

(7) L. Landgrebe, „Meditation über Husserls Wort ‚Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins'", in: *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Felix Meiner, Hamburg, 1982, S. 38.

(8)『イデーンⅠ』の鉛筆書き草稿を書き上げた直後、一九一二年一〇月から一二月にかけて執筆された「『イデーンⅡ』のもともとの鉛筆書き草稿」(Ursprüngliches Bleistiftmanuskript von Ideen II: F III 1/5-36)、ならびに一九一三年に執筆された「『イデーンⅡ』第三篇(精神的世界の構成)のための中心草稿」(Hauptmanuskript zum dritten Abschnitt der Ideen II (Konstitution der geistigen Welt))(これは„H-Blätter"の名で呼ばれ、現在はM III 1 I 4 とM III 1 I 5 のうちにその一部が保管されている)を指す。これらについては、拙稿„Das Problem des Ich und der Ursprung der genetischen Phänomenologie bei Husserl", in: *Husserl Studies* 14(1), S. 21-39, 1997 ならびに「ディルタイと中期フッサール現象学の生成」(『ディルタイ研究』第一〇号、日本ディルタイ協会編、一九九八年、一〇二～一三二頁)を参照されたい。なお、これらの遺稿からの引用は、煩瑣を避けるため、現行の全集第四巻『イデーンⅡ』(Hua IV)の対応箇所を指示することによって行う。

(9) HuaDok I, 89. この演習の詳細については、拙稿「ディルタイ、ヴィンデルバント、リッカート――フッサールによる批判的考察と、歴史の現象学の起源――」(『講座 ドイツ近・現代哲学』第二巻、理想社、近刊)を参照されたい。

(10) フッサールが参照したのは、Wilhelm Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, Zweite unveränderte Auflage, Straßburg, Heitz, 1900[2] であり、現在ルーヴァンのフッサール文庫に„BQ 503"として保管されている。そこには幾多の書き込みや下線が施されている。

(11) フッサールが参照したのはおそらく、Heinrich Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft: ein Vortrag*, Mohr, 1899 („BQ 392")と、Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung: eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Mohr (Paul Siebeck), 1902 („BQ 387")とである。

(12) フッサールの読んだディルタイの諸著作はいずれも全集版のそれではないが、ここでは煩瑣を避けるため、全集版(略号GS)の対応する箇所を指示することとする。

(13)この点については、前掲拙稿„Das Problem des Ich und der Ursprung der genetischen Phänomenologie bei Husserl“を参照されたい。

(14)Manfred Sommer, „Einleitung: Husserls Göttinger Lebenswelt“, in: Edmund Husserl, *Die Konstitution der geistigen Welt* (PhB 369), Felix Meiner, 1984, S. IX-XLII.

(15)フッサールは一九一一年七月、ディルタイに宛てて次のように認めている。「もともと異なった研究から始めて、異なった歴史的動機に規定されつつ、異なった展開を経てきたにも関わらず、私たちが得ようと努力し探求してきたものは、一致しており、互いに相補って一つの全体をなしています。それは、あなたによって開拓された偉大な文化諸形態の形態学と類型論を手がかりにした、現象学的基礎分析と全体的な現象学的分析です。」(HuaDok III/VI, 51)

(16)前掲拙稿「ディルタイと中期フッサール現象学の生成」を参照されたい。

(17)原草稿では、「感覚する事物」(Hua V, 119)、「感覚する身体」(Hua V, 120)についても、「端的な経験直観」(Hua V, 118f.)に基づく現象学的記述が展開されている。「意識の全体が、その素材的基盤を通じて、ある種の仕方で身体と結びついている」(Vgl. Hua IV, 153)のであり、「身体」は「方向付けの定点の担い手」すなわち「そこから純粋自我が空間と感官世界全体を直観すること今の担い手」だとされるのである(Hua IV, 56)。しかし、身体やその習慣が意識における事物や他者の構成に本質的に関与するということは、必ずしも表立ってきてはいない。むしろ、「意識そのものは局所化されてはおらず、もはや身体に層を形成したりはしない」。「志向性」は身体に「局在化されていない」(Hua IV, 153)。意識そのものは、おのれの身体も含め、あらゆる事象が現象するいわば中立的な場だとされるのである。したがって、原草稿では考察の「重要な成果」として、「『自然』と『身体』、そして身体と絡み合って心もまた、上下に相互に関係しつつ、共に一つになって一緒に構成される」ということが言われるが(Hua V, 124)、この構成も、それ自身は歴史性をもたぬ絶対的意識の構成的流れのうちでなされるもの、と理解されるべきであろう。

(榊原哲也・さかきばら　てつや・東京大学)

領域構成論と生活世界概念

三村尚彦

はじめに

『イデーン』第二巻が生前公刊されなかったという事情は、そこで展開されているフッサールの思索が多岐にわたる方向性をもち、それゆえ統一性に欠けることを意味しているだろう。だが同時にそれは、以後の現象学にとって刺激的な材料を提供するものでもあった。例えば、「自然の現象学」、「身体構成論」、「自我と人格」、「動機づけと連合」といった問題がその中に含まれるのは周知の通りである。さらには『イデーン』第二巻の内容と密接に連関する「自然と精神」というタイトルでなされたフッサールの一九一九年および一九二七年の講義草稿が、それぞれ原資料集（Materialienband）の第四巻、全集第三十二巻として出版されたことによって、われわれは「自然と精神」という問題群においてフッサールが「学問」と「生」（Leben）の本来的な関係を問うていたことを知ることができる。その意味で『イデーン』第二巻の思想が、後期フッサールの中心課題である「生活世界の現象学」へとつながっていることは明白だろう。「自然科学がたとえ実在性のすべてを探究するものであったとしても、諸人格の生活世界は、自然科学からすり抜けていくものである」（374）[1]というテキストからもうかがわれるように、直接的には、人格にとって与えられる周囲世界（Umwelt）という概念が、自然科学およびその対象領域との対比において「生活世界」概念へと深められていった。しかしながら今回は、こうした展開を「『イデーン』第二巻の哲学」という全体的視点から捉え直すことを試みたい。すなわち、主観がとる態度に応じて学の対象領域が構成されてくるという『イデーン』第二巻の中心的な主張が、そうした構想が不可能であると考えるのに十分な、あるいは一貫した理解を妨げるような錯綜を含んでいるということ、そのこと自体が、後期フッサールによって主張された「生活世界の存在論と超越論的現象学の関係」を可能にしたのではないかと問うてみたいと思う。

その手順は以下の通りである。まず、公刊された『イデーン』第二巻のテキストにもとづいて、フッサールが「構成についての現象学的研究」で意図していた構想を確認する。次に実際の具体的な領域構成論として展開された「心的自我seelisches Ich」と「人格的自我personales Ich」および「身体構成」の議論を参照することで、これらが全体の構想とうまく折り合いがつかないことを示す。そして従来『イデーン』第二巻に見いだされると考えられている生活世界概念の萌芽は、

むしろ上で語られた錯綜した内容のうちにこそ発見されるということ、言い換えれば、それを受けた形で自然主義的世界に対して存在論的優位をもつと主張される精神的世界、およびその主観である精神の絶対性という思想と、精神と自然はあくまでも意識がとる態度に応じて与えられる相対的なものだとする見解との間のずれ、緊張関係によってもたらされたということを結論とする。

1.『イデーン』第二巻の全体的構想としての領域構成論

フッサールは『イデーン』第一巻一四九節で、第二巻で取り組まれる「領域的存在論」「現象学的構成の問題」を予告的に概観している。そこでは、どの対象領域も意識に即して(bewußtseinsmäßig)構成され、その領域的類によって規定される対象はア・プリオリに予描される様式を有している。全ての領域は、固有な完結した研究群に対する手引きになるとされる。「この手引きが何を意味するのかを正当に理解するならば、われわれは同時に大きな、そして相対的に完結した現象学的学科に対して基準となる普遍的な問題を捉えることになる。つまり、超越論的意識における事物という領域の対象性の普遍的『構成』という問題、手短に表現すれば、『事物一般の現象学的構成』の問題である」(III,344)。フッサールは超越論的意識によって構成される対象領域、そこに属する存在者の質料的本質を手引きとして、学問領域の本質上の分類を行おうとしているのである。こうした構成研究がなされた後には、「現象学が、物理的自然科学や心理学および精神科学に対して――中略――もつ、難しい関係が実際に明確になりうるだろう」(III,7)というフッサールの言葉に正確に対応して、『イデーン』第二巻では物質的自然(materielle Natur)、生命的自然(animalische Natur)、精神的世界という領域の構成が論じられる。まず『イデーン』第二巻の全体的な枠組みを簡単に確認しておこう。

「物質的自然の構成」と題された第一篇は、自然の概念規定から始まる。われわれは日常、様々な作用を遂行することによって生きているが、純粋に理論的な態度を取ることによって価値述語や実践述語をいわばエポケーし、自然科学の相関者としての自然を獲得する。フッサールは、この態度を自然主義的態度(naturalistische Einstellung)と名づけ、事物のうちで空間時間的な物質性(Materialität)の層のみから成る物質的事物を経験する態度としている。こうした自然概念および自然主義的態度の規定にもとづいて、「事物構成」が論じられる。物質的事物が構成されるためには、形態(Gestalt)と延長(Ausdehnung)が与えられるだけでは不十分だとフッサールはする。それらは物質性を欠いた幻像(Phantom)にも認められるからである。図式的に示される幻像と物質的事物の相違点は、さまざまに異なる状況の中で同一の客観的特性が告知(bekunden, urbekunden)されるかどうかに存する。当の事物に帰属される客観的特性、たとえば弾力性などは状況の変化のうちで把握される状態の変化において告知されるのである。他の物体との衝突という状況が生み出されたとき、当の事物がどのような状態を示すかでわれわれはこの事物に衝撃を受け止める弾力性があると判断したりする。それゆえフッサールは、物質的事物が構成される場合の根本法則を、事物と状況の合法則的な依存関係である因果性としたのであった。ただしこの段階での因果性は知覚において把握される規則性といったものにとどまる。数式等の自然科学的な規定によって因果性を捉えようとする段階に達すると、高次の段階に属する物理学的事物(physikalisches Ding)が構成されるのである。

次に第二篇「生命的自然の構成」では、心(Seele)の構成が論じられるが、その場合に事物構成と一定の類比関係を認めることができる。つまり心も状況にある程度規則的に依存し、特定の心的状態を有することになる。たとえば、受講態度の悪い学生を目にするといつも怒りを覚えるといったようにである。類似した状況に出くわすと規則的に類似の心的状態が引き起こされる。それを根拠に心の同一的な性格を認めるということである。だがこういった「状況への依存」という観点が等しく見出されるにも拘わらず、後述するように、心は物理的因果性とは異なった仕方で自己の歴史を形成していくがゆえに、厳密には事物構成から区別されるとフッサールはした。しかしそれ以上にここで留意すべきなのは、物質的自然と対置される生命的自然とは、心という領域ではなく、自然の一分肢である身体との具体的な統一を成す生命的主観(animalisches Subjekt)の領域であるとされている点である。心は、身体と結びついて実在性を獲得し、生理学的な依存関係を獲得する。この関係は、身体論的な因果性として条件性(Konditionalität)とよばれた。身体と心の統一体は、心理学的な統握を被ることで、自然科学の客体としての人間と見なされるのである。

第三篇においては、それまで捨象されていた価値述語、実践述語の次元が、精神科学の領域を画定するために考察へ引き入れられる。主観は、「単なる事象」の領域としての自然と向き合うのではなく、自分にとって価値あるもの、役立つものなどからなる周囲世界に対して志向的、意味付与的に関わる。ここでは因果性ではなく、「動機づけ」という連関が支配しており、このような主観の世界との関わり方をフッサールは人格主義的態度と名づけた。この態度をとっている主観、すなわち周囲世界を生きる主観は、心理物理的(psychophysisch)な実在としてではなく、人格として捉えられる。

以上の確認から、『イデーン』第二巻の骨子は自然主義的態度と人格主義的態度という二つの態度によって「自然」と「精神」という領域が構成されるというものである。自然主義的態度をとっているならば、延長、実在性を有した「自然」という領域に属する物質的事物が構成され、人格主義的態度であれば、価値、表現性、歴史性などを担った周囲世界的事物が構成される。主観に関しても同様に、自然主義的態度では心と身体が結びついた心理物理的な人間が構成され、一方、精神的なものが表現という形でそれを担う身体と了解的統一(komprehensive Einheit)(236)をなしているとする人格主義的態度において、人格がまさに人格として捉えられる。前述のように、この二つの領域はそれぞれ固有な質料的本質を有し、それが学問領域を画定するための手引きとなる。しかしながら、フッサールが行っている個々の論述は、このような区分そのものが疑わしくなるほど錯綜したものであるように思われる。次に「心的自我」と「人格的自我」および「身体」に関するフッサールの議論を追うことによって、こうした事情を見ていこう。

2. 心的自我、人格的自我、身体に関する現象学的構成論

フッサールは第二篇「生命的自然の構成」の冒頭で次のように述べている。「さて、今度は心の本質を究明することにしよう。ただしここで言う心とは物質的な身体と結合して自然科学的研究の対象となっているような、人間ないし動物の心のことである」(90)。これは心や心的自我を学の対象とする際に自然主義的態度を採用するということを意味しており、フッサールはサントニンという物質を投与される

と視界に生じるものがすべて黄色に見えるといった例を出して(63)、心を心理物理的な因果性から把握しようとしている。たしかに物質的事物および身体と心はリアルな実体という点で共通ではあるが、しかしまた決定的な違いをも有しているのであり、自然主義的態度をとってもその扱いは全面的に同じになるわけではない。つまり心に関する学、心理学は自然科学的であるとはされないのである。「心理固有の(ideopsychisch)側面」をフッサールは、「以前の諸体験は跡形もなく消え去るわけではなく、その一つ一つが後々まで影響する。したがって心の本質には、連合、習慣、記憶というような周知の名称のもとで、いろいろな傾向性が次々に新たに形成されたり、改変されたりすることも含まれて」(136)おり、心は原理的に同じ全体状態に戻ることができないという意味で歴史を持っている(137)と規定される。結局、自然としての事物に対しては自然科学的なアプローチが可能であるが、心に対しては自然主義的態度においてであっても、心の歴史性まで考慮に入れた心理学、それは自然科学的な因果的説明様式を持つものではなく、むしろ志向的な説明を要求するようなものが、行われなければならないのである。

フッサールは、こうした心的自我に関する考察の後、自然主義的態度と人格主義的態度の区別を論じる三四節や「精神的世界の根本法則としての動機づけ」と題された第三篇第二章において、人格たる精神的自我の詳細な記述を行っている。人格は周囲世界と規則づけられた関係をもつが、それは心理物理的なものではない(140f.)。むしろ動機づけという関わりの中で絶えず「習慣」を獲得しながら、自己の固有性を形成していくものが人格なのである。「人格という統覚には人格的連関が、そして個々の人格性が人格的連関の統一において発展させられる歴史の無限の地平が属している」(371)。精神という領域において遂行される人格に関する学は、周囲世界や他者との動機づけ連関の中で形成されてくる歴史的有意味性を、個々の人格や共同体、民族といった高次の人格性の固有性として探究する。

これら心的自我と人格的自我は基底では同一のものであるが、心理学的統握と精神科学的統握という異なる統握を受けているとフッサールはしている。しかしながらどちらの自我も、これまでの体験を習慣として保持する、それらが連合において現在の自己に働きかけているといった点では共通している。こういった事情を受けて、ホーレンシュタインは、心の構成で主張されていた心理固有の連関を因果性とは異なる動機づけ連関のことであると解釈し、心の分析はすでに人格主義的態度の領域を含み持っていると指摘した[2]。これに対して、ラングは自然主義的態度で開かれる領域に人格主義的態度が混入しているのではなく、フッサールの意図は、「自然主義的態度をとっても、心的なものを神経系上の生理学的事実に還元してはならない」と述べることにある。心が自分のかつての体験に依存しているという事態の説明に、脳や神経上の出来事を持ち出すことができないということが、すぐに心を人格と見なければならないということを意味しない、という異なる解釈を提示している[3]。これに関しての当否をここでは問わないが、いずれにせよ心的自我、人格的自我の本質的特性が「歴史性」にあるということは、それぞれの態度によって与えられる領域の本質にではなく、基底にある同一のものに根ざしていると言えるだろう。だとすれば、対象領域によって確かに学問領域が画定されるとしても、同時にわれわれはこうした学問論的まなざしのもとで、態度に相関する対象領域を超え出る基底なるものへと差し向けられることに気づく

ことになる。

次に「身体構成」の議論に関してであるが、それは『イデーン』第二巻全体の中でも、もっともインパクトのある部分だろう。しかしながら『イデーン』第二巻の基本構想から身体構成論の位置づけを考え直してみるとき、それは非常に奇妙なポジションを占めていると思われる。前述の「心の構成」において、身体は物質的事物として心と結びついて実在性を保証するものとされていた。身体と心が心理物理的な因果性によって連関し合うという分析は、まさに自然主義的態度において捉えられる身体を示しているだろう。一方、人格主義的態度における人格もまた身体をもって周囲世界を生きている。ここでは身体は自然科学的に探究されるものではなく、人格の活動の基礎にある動機づけや衝動などを可能にする「機能する身体」と呼ばれるものである。快・不快といった「感じられる身体」のあり方が、人格を取り囲む周囲世界の意味合いと密接に関連していることは言うまでもない。明瞭さを優先して強引ながら図式的にまとめると、人間においては、心と身体が結合的統一を形成している。人格では、精神と意志器官(Willensorgan)としての身体との間に不可分の了解的統一が成立している。これは、メルロ＝ポンティの表現を借りれば、客観的身体(corps objectif)と現象的身体(corps phénoménal)の区別に対応するだろう。だが、『イデーン』第二巻における実際の議論は、自然と精神という二つの領域で図式的に区別されるような身体構成を論じたものとは言い難い。

事物であると同時に感覚器官でもある身体をめぐってなされたフッサールの考察の意義は、再帰的感覚(Empfindnis)、キネステーゼ感覚といった現象学的概念の導入と相俟って、強調しすぎるということはないだろう。しかしわれわれは、この分析が人格主義的態度においてではなく、自然主義的態度における自然的実在性としての人間の構成を論じる箇所で行われていることに注意を払うべきである。例えば、「私はできる」(Ich kann)という身体を自由に動かす能力はキネステーゼ感覚と協働して地平的志向性を可能にするが、これは動機づけ連関であって断じて因果性に支配されているわけではない。たとえば事物知覚は、現出していない事物の裏面をも地平的に志向することによってはじめて成立する。裏面の知覚像は身体の向きを変えたり、立ち上がって背後へ回り込むといった運動によってもたらされるが、そうした身体運動は通常、裏側はどのようになっているのだろうかといった当の事物への関心に動機づけられてなされるからである。この点から言っても、ここで扱われている身体構成論は人格主義的態度に妥当するように思われる。もちろん心の場合と同様に、自然主義的態度における身体が即座に生理学的な身体を意図するわけではないと考えることはできよう。自然主義的態度における考察のレベルで、事物を知覚する際に働いている身体を現象学的に記述することが行われているだけだとするのである。しかしこのような整合的な解釈の道は閉ざされているだろう。フッサールの記述は、知覚経験のレベルを越え出てしまっている。「視覚野では主観によって何が経験され、そしてそれがどのような現出の仕方で呈示されざるをえないのかということ、これらのことは、身体の特定の諸性質、特に眼の諸性質と、さらに眼と身体との、特に中枢神経系との連関に、そして何よりも中枢神経系それ自身に依存しており、しかも他方では外部からのさまざまな刺激に依存している」(I 56)。中枢神経系といった生理学的機構への言及は、心の構成において心理物理的な連関として条件性を述べることとは根

本的に異なる。ある薬物が視界を黄色にすることは、それがどのような生理的メカニズムによって引き起こされているのか知る由がなくとも、現に経験されることだが、視覚野における経験が中枢神経系に依存していることを直接体験できる人間は存在しないからである。以後の現象学に様々な問いを提起した魅力あふれるフッサールの身体論は、自然的対象としての人間を構成するという自然主義的態度の文脈に置かれていたが、実際にはその枠を越えて、動機づけを生きる人格の活動を支える身体の機能や、高次の自然科学的レベルにある生理学的知見を持ち込むことによって可能になっていると言えるだろう。

われわれは再び、態度に相関する対象領域を構成するという『イデーン』第二巻の基本構想が身体論においても保持できていないという結論に至るのである。

3. 領域構成論と生活世界の存在論

全体の構想と個々の分析との不整合という事態に、従来とは異なる観点から積極的な意義を見いだそうと試みる本論考の目標へつなげていくために、まずは「生活世界」概念を簡単に振り返っておく。

『算術の哲学』『論理学研究』において数学、論理学の基礎づけという問題に取り組むことで自己の哲学を展開していったフッサールは、そのモチーフを一貫して持ち続けて『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』（以下『危機』と略記）へと至ったと言える。そして自然科学、精神科学のクラス分けを意図した『イデーン』第二巻もまたこの本流に属することは明らかである。イゾ・ケルンは、一九二〇年代になされたフッサールのこの問題に関する思索の深まりを、執筆当時は未公開草稿であったが現在は全集三十二巻である「自然と精神」等に依拠しながら明瞭に描き出している。[4] 学問およびその実践の基礎を端的な経験世界へ求めるフッサールの試みの中で「経験世界」という語の内容はしだいに変化していく。当初、概念的理解に先立つ直観の世界、「純粋な経験」の世界こそがすべての客観的学問を基づける普遍的な地盤であるとされていた。しかしながら端的に対象を直観する、直接的に知覚するという場面であっても、共同体によって保持伝承される意味内実や理解の枠組みといった「知の歴史性」が介在することではじめて、直観的経験が可能になる。「フッサールが取り組んでいた客観的学問の基礎づけという問題は、さしあたっては学問的概念と先概念的直観の間に成り立つ基礎づけ関係の問題として定式化されたのだが、彼の考察が進むにつれて、客観的理論の抽象的世界と主観的生の具体的歴史的世界との間に成り立つ原理的関係の問題へと変化していった」。[5] さらに一九二七年の講義で語られるように、[6] 現象学の根本性格は学的な生の哲学（wissenschaftliche Lebensphilosophie）であるという問題意識から、基礎づけ関係の問いは学問と生の関係、生が営まれる世界の普遍的構造の問いへとその射程を拡げていったのである。これが学的世界の地盤であると同時にそれを含んでいるという生活世界の独特な存在様式を問うという形で、『危機』の中心課題の一つになる。すなわち「生活世界の存在論」という新しい種類の学によって、生活世界の普遍的ア・プリオリの解明へと向かう。この「生活世界の存在論」が「あらかじめ与えられている生活世界からの遡及的問いにおける現象学的超越論哲学への道」という位置を与えられていることは周知の通りである。

さて、「生活世界の存在論」と呼ばれるものと、『イデーン』第二巻の哲学とはいかなる関係をもつと考えられるだろうか。まずは次のよ

うな理解が可能であるように思われる。学問を基礎づける経験の世界、具体的歴史的世界である生活世界は、『イデーン』第二巻では人格主義的態度において人格が生きる周囲世界のことである。また「精神科学の固有本質が純粋に、また自然科学的心理学やそれに依拠する諸学科とは異なるものとして把握されるならば、現象学への新たな道が、しかも心理学よりもはるかに良好で豊かな道がもたらされる」(314)と語られることから、人格主義的態度において遂行される精神科学が生活世界の存在論とほぼ内容的に重なっているという理解である。この解釈は、「自然主義的世界に対する精神的世界の存在論的優位」という『イデーン』第二巻第三篇第三章の内容と非常に折り合いが良いものだろう。そこでは自然が一貫した相対的なるものの領野であるのに対して、精神はその相対的なものを担う絶対的なものとされる。自然を抹消しても個別的な精神は残るが、反対に精神を抹消すれば、同時に自然も存在しなくなるという意味で、すべての自然実在は絶対的精神の実在に依存していることになる。自然という領域の存在根拠を精神の活動に見いだすこの議論は、超越論的主観性が世界を構成するという超越論的現象学と基本的枠組みが共通しており、違いは絶対的精神の議論が『イデーン』第二巻ではあくまでも自然的態度にあるものとして、世界の存在を信念した状態にあることに求められる。これは『危機』での、生活世界の存在論から超越論的態度へ移行することによって、「生活世界は、その固有の本質においてはそれが以前にあったとおりのままであるが、しかしいまや、いわば具体的な超越論的主観性の中の単なる『構成分』であることになり、それに応じてそのア・プリオリは、超越論的なものがもつ普遍的ア・プリオリの中の一つの『層』ということになる」(VI,177)という見解に通じていくものだということになる。以上のように捉えるならば、人格主義的態度における人格と周囲世界との関わりの本質構造を考察する精神科学という発想が洗練され、深化していくことで生活世界の存在論を準備した、このような意味で『イデーン』第二巻は生活世界概念の萌芽を含んでいるのだ、と主張することになる。

一方、ケルンは、精神の絶対性を根拠にして人格主義的態度の考察が生活世界の普遍構造に迫るものだとする考えに与していない。「生活世界に関する新しい種類の学問に対して要求された態度は、フッサールが『人格主義的態度』と呼んだものとは同一ではないように思われる。――中略――確かに、人格主義的態度はフッサールにとって、自然主義的もしくは客観主義的態度よりも普遍的な世界関係を言い表している。――中略――しかし、フッサールにしたがえば、人格主義的に態度をとる日常的な生においてさえ、われわれは個々の目的に向かっている。これらの目的は、生活世界を具体性と普遍性の点で非主題的なままにしておくのである」[7]。主観的な要素を排除して自然そのものを捉えていると主張する自然主義的、客観主義的態度に対して、そうした自然科学をも人格および人格の共同体が営む一つの精神的歴史的な生の活動として考察する人格主義的態度の学、すなわちフッサールが言う意味での精神科学は、われわれと世界のあり方、関わり方をより深く明らかにしようとしてはいるが、それは「生活世界の存在論」の次元にまでは達していないというのである。

ではこの二つの解釈をわれわれはどのように理解したらよいのだろうか。結局フッサールにあっては、相対立するような二つの見解の相違点そのものが、生活世界の存在論と『イデーン』第二巻の哲学との関係を言い表していると考えられる。

精神の絶対性に強く依拠して解釈する一つ目の見解は、『イデーン』第二巻の議論が客観的な自然科学やそれを可能にしている自然主義的態度の基底を掘り起こそうとする生活世界の存在論（生活世界のア・プリオリという普遍構造を論じる新しい学問性）へつながっていくものだとするのに、たしかに十分な説得力がある。しかしそれにもかかわらず、この解釈を全面的に受け入れることに関しては疑問が残る。『イデーン』第二巻において、自然の相対性に対する精神の絶対性を主張することで確保される精神科学の普遍性は、生活世界の存在論の次元を大きく踏み越え、生活世界の存在意味そのものを解明する超越論的現象学にまで及んでいると思われるからである。歴史的に、また様々な文化をもった民族に、異なった仕方で現出する周囲世界が同時に同じ一つの世界であるということを確認した上で精神科学的な考察を貫徹するならば、「われわれは普遍的な絶対的精神科学――超越論的現象学を獲得する」(354)。ゾンマーはそうした事態を、「フッサールが乗り越えられなかった記述的な困難とは、以下の試みに失敗したことのうちに表されている。すなわち、人格的自我と純粋自我を明瞭に区別し、その結果、超越論的現象学と精神科学的解釈学を十分に判然な仕方で切り離すという試みに失敗したことである」[8]と述べている。生活世界の問題はたしかに現象学的超越論哲学へと通じるものではあるが、それは両者の普遍性が一致するからではなく、むしろそこに一種の断絶があるがゆえにである。周知のように、フッサールが生活世界の問題へ関心を向けたのは、『イデーン』第一巻での超越論的エポケーが一挙に超越論的エゴへと至ったがゆえに内容空虚となってしまった反省からであった(VI,156-158)。ゾンマーの言い方を借りれば、超越論的現象学と精神科学的解釈学はその普遍性の点で明確に区別されない限り、生活世界の存在論の意義は捉えきれないのである。したがってこの議論だけで、『イデーン』第二巻と生活世界の議論の関係を論じるのは不十分だと結論できるだろう。

もう一方のケルンの解釈は、その帰結からすれば『危機』の思想に対して非常に整合的である。精神科学は客観的科学よりも普遍的であるが、それだけでは生活世界の存在論が担うような新しい学問性を引き受けるものとは言えない。しかしながらこうした理解は、『危機』での思想展開をあらかじめ解釈のための規準としてもってこそ可能になるのではないだろうか。というのも、『イデーン』第二巻で展開されている内容は、精神科学やその主体である精神的自我に対する記述においても揺らぎがあることをわれわれは確認してきたからである。テキストにしたがう限り、前述のように、一方で精神科学は超越論的現象学と同じ程度の普遍性をもち、生活世界の存在意味を究極的に解明する機能を付与されていることも事実だからである。

精神科学やその主体である精神が、自然主義的態度や自然という領域に対してどのような役割を果たしているのか、その役割は生活世界の存在論と重なり合うのか否かという問いの答えを、内在的なテキスト理解から見出すことは、われわれが確認してきたように、非常に困難である。だが、こうした錯綜したテキストに直面するとき、われわれは再び、態度に対して相関的に対象領域が構成されるという議論が、むしろ意図に反した形で領域の基底にあるものを描き出していると論じたことを思い起こす必要があるだろう。そこでは自然主義的態度における身体構成において、態度概念を越え出た、事物的、生理学的、志向的な側面を重層的に担う身体があぶり出されていた。自我の議論に関しても、心的自我と人格的自我が異なる領域に属するものとして

示されるというよりも、むしろそれらの基底にある同一のものへと差し向けられていた。精神と自然という領域相互の関係に関する記述でも、同様の事態が成立していると思われる。フッサールは生命の次元が物質の次元に基づけられるという議論とパラレルに、精神の基底に自然の次元を語っている。「このような種別的に精神的な自我、精神作用の主観、人格性は、性格特性、根源的な、あるいは隠された傾向性に、他方で自然に依存しているものとして見いだされる」(276)。また前述の精神の絶対性を論じている箇所では、精神が自然との関わりの中で様々な依存関係を示す限り、自然的な規則(naturhafte Regelung)をもっているとする一方で、絶対性を有し自然を抹消しても「なお何かが、すなわち個別的精神としての精神が残り続ける。ただ社会性の可能性、身体の何らかの相互主観性を前提する了解の可能性は失われるが」(297)と述べられている。このフッサールの記述を可能な限り整合的に理解しようとすれば[9]、自然領域が抹消されるがゆえに精神は周囲世界との関係を同時にもてなくなるので社会性が失われる。それゆえ精神は限りなく空虚なものとなるが、それでも自己自身への遡及的関係において成立し続けるということになるだろう。たしかに、この議論は精神という領域の自立性を基礎づけているように思えるが、しかし自己自身への遡及的関係の内実をひとたび考えるならば、それは心理固有な側面や歴史性といったものに出会わざるをえないはずである。したがってやはり、態度の相違において精神と自然はそれぞれ異なる対象領域として構成されるという構想のもとに展開される実際の分析は意図に反して、対象領域を通底する生活世界の普遍構造なるものを描き出す。それは具体的歴史的な経験世界の普遍的内実を意味するがゆえに、再び精神の領域を指し示しているかのような印象を与える。しかし、自然の存在を根拠づける絶対的な精神と、自然を基底としてもつことでその具体的内容を獲得している態度相関的な精神、両者の間にあっていずれか一方へ解消されることのない緊張関係がここで示されてくるとは言えないだろうか。態度に相関して客観的学問の領域を画定するということが、そこに取り込みきれない生の次元へとわれわれを差し向ける。そうであればこそ、フッサールは生活世界の存在論を超越論的現象学へ至る道と捉えることができたのであり、どれほど普遍的に見えようとも人格主義的態度を自然的態度の一形態とすることができたのである。あるいは生活世界の二義性(地盤であり、かつ具体的な内容をもつ)が、生活世界と超越論的主観性の相補関係が可能になったと言うこともできるだろう。したがって問題となっていた二つの解釈のどちらの枠からもはみ出るといった意味でこそ、『イデーン』第二巻の哲学は、後期フッサールの中心思想である「生活世界の存在論」を準備したものなのである。

結び

以上、複雑な編集事情も手伝って錯綜した様相を呈している『イデーン』第二巻に対して、不整合そのものがもつ積極的な可能性を論じることを試みてきた。本論考の主張は、おそらく純粋自我と人格的自我の相違を考察することによって補強されるように思われる。これまでは空虚な極として論じられた純粋自我が、『イデーン』第二巻では習慣性をもつものとされる(二九節)。同じく習慣性、歴史性をもつ人格的自我との相違点は、構成される意識時間とそれを構成する内的な時間意識の差異に対応するものであろう。この場面においても、反省と反省されるものとのずれにおいて結果的に全体像が描き出されるこ

とが予想される。

現象がまさに現象するという事象へ哲学的反省を向け、遡行的に超越論的主観性の機能を問い続けたフッサールは、『危機』の中で自然科学の発展の意味を理解するという文脈で次のように述べている。「したがって、われわれは一種の循環におちいることになる。――中略――そこでわれわれに残されているのは、『ジグザグに』前に進んだり、あとにもどったりしなければならないということである。この前進と遡行とは、相互に助け合うにちがいない。一方の側で、いくらか明らかになれば、他方の側でも解明が得られることになるし、それはそれで、その反対側に光を投げかえすことであろう」(VI,59)。生前未刊に終わった『イデーン』第二巻は、「自然と精神」、「人格的自我と純粋自我」、「生理学的な身体と意志器官としての身体」などに関する循環をフッサール自身がジグザグに辿った道のりの記録として、最も具体的な構成分析と言えるだろう。

註

(1)フッサール全集(Husserliana)からの引用は慣例にしたがい、巻数をローマ数字で、またページ数(ただし『イデーン』第二巻に関してはページ数のみ)をアラビア数字で示し、本文中に直接挿入している。

(2) Vgl. E. Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation*, Martinus Nijhoff, DenHaag, 1972, S.172.

(3) Vgl. B. Rang, *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*, Philosophische Abhandlungen Bd. 56, V. Klostermann, 1990., S.44.

(4) Vgl. Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach, Edmund Husserl. Darstellungseines Denkens, Felix Meiner Verlag, 1989, 9.kapitel邦訳『フッサールの思想』千田、鈴木、徳永訳、哲書房、1994年。

(5) a.a.O.S.203,邦訳317頁。

(6) Vgl. Husserliana, Bd.XXXII:Natur und Geist Vorlesungen Sommersemester 1927, hrsg. von Michael Weiler, 2001. S.241.

(7) Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach, a.a. O.S.207　邦訳325~326頁。

(8) Manfred Sommer, "Einleitung. Husserls Göttinger Lebenswelt", in: Edmund Husserl, *Die Konstitution der geistigen Welt*, Felix Meiner Verlag, 1984,S.XXXVII.

(9)シンポジウム終了後、何人かの方から、自然の二義性に関するご質問をいただいた。自然の存在を根拠づける絶対的な精神と、自然を基底としてもつことでその具体的内容を獲得している態度相関的な精神と言われる場合、「根拠づけられる自然」と「基底となる自然」は異なるものではないかというご指摘である。おそらく精神の基底にある自然を根源的自然として、それは自然科学の対象ではないとすることは、説得力ある解釈であると思われる。それに関しては拙論「二つの自然科学的態度と具体的な『単なる事象』」『関西大学文学論集』二〇〇一年五〇巻第三号(一二七~一四八頁)を参照されたい。しかし今回、この二義性に配慮していないような記述を行ったのは、自然をめぐる循環が積極的なものを示す可能性を重視したからである。この点に関しては機会を改めて論じてみたい。

[付記]本研究の一部は二〇〇〇年度関西大学在学研究(学術研究)によって行った。

(三村尚彦・みむら　なおひこ・関西大学)

私の身体、一つの顕著な事物
―フランス現象学と『イデーン』第二巻における身体の構成

加國尚志

フランスの現象学受容において『イデーン』第二巻は、フッサール自身が意図した構成の現象学、自然科学と精神科学の基礎づけという主題から離れて、身体論として、第三編第三章以下を解釈されることが多かったように思われる。その理由の一つは『イデーン』第二巻における現象学的身体論の試みが、デカルト以来の一つの伝統と呼べる「感じるコギト」[1]の問題に触れるものであるからと言えよう。またフランス語圏においては、フッサールの「身体」(Leib)を「肉」(chair)と訳す[2]ところから生じる問題があって、それは感じることの直接的な再帰性がコギトの定義に関与するという事態と結びついている。この「肉」の概念は、メルロ＝ポンティにおいては存在論的な概念として用いられ、ミッシェル・アンリにおいてはギリシア的現象概念を批判し、キリスト教神学と現象学とを架橋する概念として用いられる[3]。『イデーン』第二巻の身体論は、フッサール自身が思いもよらない観点から解釈されていくことになるのであり、それは解釈学的な言い回しを用いれば、解釈者達の帰属する伝統とテクストの地平の融合による豊かな理解が生じる地点であるが、同時に誤解や誤読の生じる感染地帯ともなっているのである。

本提言では、『イデーン』第二巻の身体論についてのフランスの現象学者達の解釈や批判を紹介しながら、「私の身体」の構成をめぐる問題がフランスの現象学に与えたものを提示し、『イデーン』第二巻が私たちに残した問いを示してみたい[4]。

フッサールにおける「私の身体」

まず議論の順序として、フッサールによる身体の叙述を整理しておきたい。すでに『物と空間』講義でも、「私の身体」が物体構成の中心的役割を担うと同時に物体でもあるという逆説は語られていた[5]。『イデーン』第二巻における感覚的事物の構成の議論においても、たとえば、身体は「知覚の手段」[6]であり、「自由に動く感覚器官」「定位方向の原点」[7]であって、空間世界の組成に対して重要な役割を果たすものであり、かつ因果連関に入るものでもあって、その意味で「一つの顕著な事物」なのである[8]。

感覚的事物の構成において、〈私の身体〉は〈顕著な事物〉である。この身体物体(Leibkörper)の構成に現象学的なまなざしを向けるに

あたって、フッサールはまず「独我論的な考察」に限定しながら議論を進めて行く。そこでまずフッサールは「局在する感覚」「再帰的感覚」(Empfindnisse)による身体の構成をとりあげ、触覚に身体構成の優位を認める形で分析を進めている。右手と左手が重ね合わされる経験において、「事物が身体となって感覚する」ということが生じ、身体は「二重の仕方で構成される」のである。[9] 私の手は、対象の物理的性質を感じとるだけではなく、感覚の局在化において、当該箇所の身体の内部と表面で、感じていることを感じるのであり、それをフッサールは「再帰的感覚」と呼ぶ。そして手と手が触れる場合には、二重の仕方での「統握」(Auffassung)が生じるのである。身体が物理的事物であると同時に、特殊な、「感覚するもの」[10]であると言えるのは、この「再帰的感覚」によってである。

このことは逆に、視覚には再帰的感覚が欠如しており、視覚による身体の構成が不十分であることを意味してもいる。手は、触りつつ触られる「感覚するもの」でありうるが、眼は、見つつ見られるもの、見られつつ見ているものではありえない。[11] 仮に鏡を覗いてみたとしても、そこには再帰的感覚が生じているとは言われえないのである。[12]

私の眼は、手で触ることはできても見えない対象である。眼が身体に帰属させられるためには触覚と運動感覚が必要である。そして、仮に鏡を見ることにおいて眼を見るとしても、それはすでに他人に対する態度をとっており、間接的に構成されるものでしかない。独我論的な身体の構成においては、再帰的感覚という直接的な感覚としての触覚によって身体が構成されるのであって、視覚によって構成されるのではない。〈私の身体〉という〈顕著な事物〉は、〈感じるもの〉ではあるが、見る眼としては〈見えないもの〉(少なくとも部分的には)なのであって、〈私の〉身体を私に直接示してくれるのは再帰的感覚なのである。身体が〈見えるもの〉であるのは、「見られる身体と触られる身体が重なり合う」[13]からであり、触られる身体の局所化の方が、〈見えるもの〉としての身体よりも(独我論的構成としては)根源的なのである。

他方、フッサールは〈感じるもの〉としての身体を前提として、自由な運動の担い手としての身体を強調している。身体は、直接自発的に自由に動かすことができる。このような意志的器官としての身体も、また独我論的な考察においてとらえられるのである。[14] 再帰的感覚を通じて構成される局所化の領野としての感覚論的身体(「私は私に触る」)、自由な運動能力の器官(「私はできる」)としての意志的身体、自己によっては完全に構成されず他者のまなざしを先取りすることによって、感情移入を通じて間主観的に構成される身体(「私は私を、他人が私を見るように見る」)、そのいずれがより根源的に固有領域に帰属しているのであろうか。私の身体は、局所化された形で私が感じるのを感じ、自らを自由に動かすことができる。ただしその世界には一人の他者も、一枚の鏡もなく、触感覚と運動感覚だけが〈私の〉身体を再帰的に指示し、そこに帰属していることを示してくれるのである。心、心的自我は身体を持つが、それは私がこのような局所化された感覚を通じて、直接的に、身体が私に帰属することを知るからである。

しかし、このような規定は〈独我論的〉考察という限定の枠内で行なわれている。物質的事物の構成について語られた際に、独我論とは「思考実験」[15]であるとされていたのだから、身体についての議論は〈独我論的〉考察で終わってしまうものではない。言うまでもなく「感情

移入」を介して他者の身体を構成するという問題が残されているのであって、感情移入を通じて、「完結した統一体」としての人間が構成され、「そして私は今後この統一性を私自身にも転用することにする」[16]。ただし、『イデーン』第二巻の段階では、感情移入によって構成されるのは、あくまで「自然としての諸主観すなわち人間」であって、「絶対的な主観」[17]ではない。感情移入による身体＝人間の構成も、決して独我論的な考察の層を排除したりはしないし、それにかわって根源性を主張したりはしないのである。

再帰的感覚と直接性―私が私に触るための超越論的条件

デリダは、彼のジャン＝リュック・ナンシー論（*Le toucher, Jean-Luc Nancy*）で、フッサールにおけるこのような触覚の優位について、触ることの自己への関係、その現象学的な反省の明証性が「無媒介」「自発的」「直接的」で、「鏡や媒介の等価物をもたない」[18]ことを指摘している。

> 「合致、直観充実、直接的な無媒介性、これこそが、フッサールによれば、〝触りつつ―触られる〟経験を特徴づけるはずのものなのである。[19]」

デリダの解釈によれば、「手」「触覚」が眼や視覚と比べて自己の身体の構成において特権的な例となるのは、現象学的な直観主義にとっては本質的なことになるだろう。それは「純粋な自己触発」の事例と解されるのであって、この「純粋な自己触発」における現前の生への批判は、『声と現象』以来倦まずたゆまず反復される同一の批判のモチーフである。

> 「触りつつ―触られる、という触覚経験の可能性を否定したりすることがたいせつなのではない。そうではなくて、彼の〝手引的（マニュアル的）〟〝指導的（ディジタル的）〟な例（〝良い〟例として、模範例として、あるいは分析の〈導きの糸〉として）が含意しているものを明らかにしつつ、われわれは〝触りつつ―触られる〟という純粋な自己触発、したがって純粋に自己のものである身体の―生きた自己の身体の、純粋に生きている身体の純粋な直接経験があるのかを問うているのである。あるいは、反対にこの経験は、間を置くこと（espacement）に、それから見える空間性に結びつけられた何らかの異他―触発（hétéro-affection）にすでにとりつかれ、あるいは少なくとも構成的にとりつかれていないだろうか、と問うているのである。[20]」

デリダのフッサール批判の意図はジャン＝リュック・ナンシーについての彼の評価を見ないことには明らかとはならないが、たしかに再帰的感覚における鏡像の否認は、自己を他者化する疎外の契機の否認であろうし、そこに直接的な自己固有化の経験の特権的な例として「私の身体」が浮かび上がってくることになろう。だがこのような身体の構成は「外部」「他者」「不在」「死」「喪」[21]を経過することを前提しているはずではないか、とデリダは批判するのである。デリダにとっては、それはまさしく「超越論的生」としての「生」と「生き生きした現在」の問題であって、独我論的身体の領域への現象学的還元は「死」「非―生物」「非―心的なもの」「言語」「レトリック」「技術」等々を

外へ置こうとするものであることになろう。

だが、もう少し正確に言えば、フッサールにおいて自己の身体が自己の固有領域を直接に指示するものであることを示すのは、再帰的「感覚」よりも、「私はできる」＝キネステーゼの方ではなかろうか。『相互主観性の現象学』第二巻に収められた一九二一年のテクストにおける「作動する身体」(die fungierende Leib)の語られ方を見てみると、身体の統覚と身体物体の統覚の基礎となっているのは「想像知覚」(Phantomwahrnehmung)[22]であり、『デカルト的省察』第四十四節では、むしろ「私はできる」という運動感覚＝能力が重視されているように思われる[23]。「私は私に触る」を「感じる」のは、「私は触ることができる」からであり、この運動感覚の自発的な(意志的とも言える)能力によってである。『イデーン』第二巻での再帰的感覚(「私は私に触る」)は、デリダによって直接的な自己触発を通じてのみ与えられる自己に固有な領域の特権例として批判される一方で、身体の根源的な層としての「私はできる」からすれば二次的なものであるとする批判も生まれてくることになる。

ミッシェル・アンリは『受肉』(*Incarnation*)で、触ることの条件としての「超越論的身体」[24]を論じ、それを構成された身体物体と区別すること、さらに「原初的な見えない身体」とも区別することを主張している。触るものと触られるものの関係は、構成するものと構成されるものとの関係のように思われるが、むしろ触ることの条件をなしているのは「私はできる」なのである。アンリの批判は、自らを動かすことができるという原初的な「肉」の可能性を、フッサールが一方で事物として構成される身体(身体物体)でもあるというしかたで見落とし、また他方で外的世界の知覚に関して構成を行なう身体(超越論的身体)というしかたで見落とした点に向けられる。自らを動かすことができるという「肉」は、構成される(表象される)身体でもなければ、外的世界の知覚に関与する身体でもなく、表象や志向性による見えるものを通じて明らかになることのない、〈見えないもの〉として、内在の生において原初的に開示されることになる。アンリにとって、感覚の局所化の場としての身体、外的世界の構成に関わる身体として自己の身体を考えることは、感覚や表象に先立つ生命のパトス的自己能与を隠すものであることになる。こうして身体の再帰的感覚は、デリダにおいてはその自己触発的－自己能与的性格を告発され、アンリにおいては、身体物体と有機的身体の区別を忘れ、後者の自己触発的な生を隠し、見落としたとして非難されるのである。フッサールの触る手と触られる手の再帰的感覚の記述は、「コンディヤックが想定していたのと同じ前提」[25]に基づいており、本来は「見えないものの中で」「それ自身で自ら動き、その諸器官を内側から動かす」「原初的な肉の可能性」[26]が問題であるはずなのに、表象に、すなわち「目に見える事物として扱われる手」[27]に委ねられてしまう、とアンリは批判する。このように事物化され二重化される身体とは肉ではなく「皮膚」[28]である。

「肉は、触るもの－触られるものの交差配列から帰結するのではなく、その交差配列によって正確に記述されうるものではない。肉は、触る－能力と、そのようなものとしての触るものとの条件として交差配列に先立っている。肉は、自己のうちにこの能力を据えるものとして、触る能力そのものに先立っている。[29]」

「私の身体」の構成の理論は、こうして直接的な自己能与を否定する側からも、それを肯定する側からも、ともに批判されることになる。私の手が私の手を触るとき、その可能性の条件としてすでに働いているのは「異他触発」なのか、「自己触発」なのか。いったいどちらなのか。フッサールは、心的実在としての人間の身体を記述しただけなのに、超越論的生の観念を批判されたり、その観念の不十分さを批判されたりする破目に陥ったのであるが、ここで両面から頬を打たれるべく狙われているのは、メルロ＝ポンティによるフッサール解釈なのである。アンリに言わせれば、それは「素朴実在論」[30]であり、デリダに言わせれば、「不忠実」[31]なのである。

鏡がなくてはならない―メルロ＝ポンティの誇張的ナルシシズム的解釈

メルロ＝ポンティの『イデーン』第二巻解釈の各ヴァージョン[32]において「触りつつ―触られる」例の分析が論じられており、ここからメルロ＝ポンティが「肉」の概念を発展させたことは周知のとおりである。しかし、メルロ＝ポンティのフッサール読解も、確信犯的な拡大解釈を含んでいる。まず、メルロ＝ポンティはフッサールの「独我論」的考察はほとんど重視していない。独我論は一つの「思考実験」であって、「いわゆる独我論的〈層〉や〈領域〉は、自我(ego)を持たず、個我(ipse)を持たない」[33]。メルロ＝ポンティは、独我論的な〈私の身体〉の固有性への還元、ついで感情移入による他我構成という議論の手順を重視せず、自己の固有領域についての問いは回避されるかのようである。他者と私の身体は「根源的な脱自」[34]からともに生まれるのであり、自我論的な還元は原初的な結びつきを見るための「方法にすぎない」[35]。

さらに、先に見たように、フッサールにおいて再帰的感覚の直接性と感情移入の間接性の相違、触覚と視覚の相違は厳然と区別されていたのだが、メルロ＝ポンティにおいては、そこに一種の回転扉的な装置がしつらえられることになる。たしかに、メルロ＝ポンティにおいても、フッサールにおける「その事物が身体となって感覚する」という事態としての再帰的感覚の例は踏襲されている。しかし、この再帰的感覚の例は、「転移される共現前」[36]によって感情移入の場面にも拡張され、フッサールの独我論的考察の制限はあまりにも簡単に乗り越えられてしまうのである。

「私は、向こうにいるあの人間が見ているのを見る。ちょうど、私が右手を触りつつ、私の左手を触るように」[37]

このように語ったからといって、メルロ＝ポンティが再帰的感覚の直接性に他者を回収しているわけではない。むしろ、メルロ＝ポンティはここで、いわば反＝表象主義的な立場をとって、私の身体と他者の身体が共通の世界としての自然に共に現出していること[38]で満足しているのである。問題となっているのは行動（見ているという事実）であって、内部表象（何を見ているか）ではない。「私は私に触る」ということと、「私は他人が私を見ているのを見る」ということの距離は、ここでは非常に小さなものであるように見える。

しかし、これは最終的な解釈ではない。メルロ＝ポンティは一九五六―一九五七年、および一九五九―一九六〇年講義（この講義はフッ

サールの解釈ではないが）では、次のように語っている。

「もし接触によって、私が私の身体の行為を反省しはじめるなら、この反省はやはり不完全なのである。私が私の身体について持つ認識には空白がある。フッサールは、眼しか持たない主観は自分自身についての認識を持たないだろう、と言っている。彼には鏡が必要なのだ。彼には他者が必要なのである。[39]」

「眼は、手が他方の手に触れるように眼を見ることはできない。眼は鏡の中でのみ自分を見るだけである。見る者と見られるものの間の空隙は、触るものと触られるものの間よりも大きいのである－おそらく私が眼を見るのは他人においてであろうし、この媒介は、眼が見られるものである以上にむしろ見る者であるようにするだろうし、より繊細な、より神経質な肉であるようにするだろう。[40]」

触覚における〈私の身体〉の構成は不完全であり、〈私の身体〉は、不完全に構成された客観なのであって、私による私の自己触知的な理解は、私の目録を完成させはしないのである。メルロ＝ポンティは触る手と触られる手の合致の不可能性についても語り、触る手と触られる手の相互性は「炸裂」するのであって、身体が事物であると同時に事物に対する関係でもあるという二重性は「対になった、共存不可能で相補的な二つの〈側面〉[41]」なのであって、その統一は「見えない蝶番」のようなものなのである。触る手と触られる手の間に生じるのは、再帰的感覚であるよりも、「それらが互いにとって鏡である[42]」（フッサールはそれを感情移入から、したがって付帯現前のシステムから考察していた）という事態であろう。自己に固有の身体、〈私の身体〉があるとしても、それは直接的な合致や支配においてではなく、蝶番の回転の間に現れるだけなのである。

ここから、「触るもの－触られるもの」の交差配列による「感じるものの肉[44]」だけではなく、「触るもの－触りえないもの」の対が語られていることを理解するべきなのだろう。この「触りえないもの（intouchable）」については、『見えるものと見えないもの』一九六〇年五月の研究ノートで語られており、そこでは「触るもの」と「触られるもの」が決して合致しないことが語られている。

「その接合が生まれるためには、身体とは別のなにものかがなくてはならない。それは触りえないものの中で生まれるのだ。[45]」

この「触りえないもの」は、「根源的に現前しないものの根源現前[46]」であるような「否定的なもの」であって、ここに付帯現前のシステムという考え方の応用を見ることができる。この「否定的なもの」は、V・v・ヴァイツゼッカーなら「回転扉の原理[47]」と呼んだような、自己知覚と自己運動の相互隠蔽性がモデルとなるのだが、この箇所でメルロ＝ポンティは、「肉」が「触感覚」「運動感覚」の総計ではなく、「私はできる」である、としながら（したがって、きわめてアンリの考え方に近いところにいながら）、「肉は鏡の現象であり、鏡は私の身体への私の関係の拡張である[48]」としている。鏡が自分の姿を外へ引き出すのと同じく、この否定的なものは「他者であるような自己[49]」なのである。こうして、メルロ＝ポンティは付帯現前のシステムを、交差配列状に表裏転換可能な関係としてとりこみながら、「私はできる」へと

向かう側面と、決して一致しない自己の分裂へと向かう側面との両面に「肉」を切り開いている。「触るもの」と「触られるもの」との接合を可能にする「触りえないもの」、この否定性、不可能性、一種の無能さ、それは「私が私に触る」ときの参照点ゼロであり、「分裂」(fission)であると同時に「自己」へのより深い癒着」をもたらす「鏡」「ナルシス」の現象に顕著なのである。私は私に触るのだが、そのためには私は私から隔たっていなくてはならない。メルロ＝ポンティはもはや説明をせず、私に触ることのできない「私はできる」、しかし私が決して触ることのできない他者の「触りえないもの」、「説明不可能なもの」[50]、を指し示しているのである。

原初性の二義性

身体をめぐるこのような議論の締めくくりに、『相互主観性の現象学』第三巻に収められたフッサールの一九三四年一月の草稿に触れておこう。フッサールは「自己疎外」(Selbstentfremdung)について語りながら、「〝原初性〟の二義性」について語っている[51]。還元によって得られるモナド的体験と流れは自己構成的、自己時間化的である点で「原初的」(primordial)と言えるのであるが、しかしモナドとしての自我は「自己疎外」「他のモナド」の地平を認めるものである[52]。原初的な還元によって還元された原初的な時間性を得て、「それから」絶対的エゴの自己疎外において、各モナドに内在的な時間が得られる。感情移入において、「私の原初的な〈他者の身体〉」と「彼にとって原初的な彼の固有の身体」は同一化される[53]。「しかしここには何かが欠けている」[54]。それは無限に開かれたモナド的普遍と間主観的な自然であって、方法論的に抽象化された原初的なモナド的自我への還元と、各モナドの自然化(Naturalisierung)は単純に背馳しあうわけではないのである。一九三四年三月／四月の草稿では、「感情移入の最初の前提としての、物体として私の身体を統覚すること」[55]「他者の身体の知覚に内包された、物体としての私の身体の統覚」[56]が論じられている。そこでは、私の身体が、外の物体と同じく空間内の物体としてあらゆる物体と同列に「物体」として統握されるような統覚が「感情移入の最初の前提」[57]とされるのである。そうは言っても、私の原初的な領域にすでに入り込んでくるパースペクティヴ化された自己疎外の可能性[58]は、間主観的な世界のモナド的で目的論的な統一の中に飲み込まれてしまうのであり、自己の身体の疎外という傷を共同性のモナド的形而上学が治療してしまう面があることもたしかであろう。

「顕著な事物」としての「私の身体」が差し出した問題は、『イデーン』第二巻の二十年後にあってもフッサールにとって問題でありつづけたのである。「私の身体」は、自己固有のものであると同時に、決して固有化され得ない疎外の生じる場である。それは再帰的感覚という特異性において決して物体ではないが、他者と共同に現前する自然の空間の中の物体でもある。フランスの現象学者達の『イデーン』第二巻解釈の相克状況から浮かび上がってくるのは、現象学が記述の要請と限界に忠実であろうとするかぎり記述の超越論的な条件に遡及することを口実にしてそれを祓い清めることなどできないようにして身体に執り憑いている、この「原初の二義性」であり、未刊にとどめられた『イデーン』第二巻の分析以降現象学の中に痕跡を残した「私の身体」の両義的な原初性は、最も自己に固有な内在への通路と思われたものが、同時に自己にとって近づきえない領域を開いてもいるとい

う意味で、時間の両義性にも比されるべき問題－そしてそれは超越論的な経験と自然的な諸信念との決して単純化されえない関係とも無縁ではない－を与えていたのである。

註

(1) Cf, Jean-Luc Maron, *De surcroît*, PUF, 2001, pp. 120-121.

Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux*, Verdier. 2000, p.221.

(2) たとえばデリダは、フッサールがFleischという語を用いることがあることを理由に、またchairという語がフランス語において独特のコノテーションを持つことを理由に、その訳語に疑義を呈している。Cf, Jacques Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, 2000, p.204.

それに対して、マリオンは、corps propreという訳語では、やはり身体が空間内の物理的身体のように考えられ、感じるものと感じられるものの分かちがたさの意味が出ないということで反対している。Jean-Luc Marion,*Op.cit.*,p.106.

(3) Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964, p.184.

Didier Franck, *Dramatique des phénomènes*, PUF,2001, p.34.（邦訳『現象学を超えて』　本郷均他訳　萌書房　２００３年）

Michel Henry, *Incarnation,une philosophie de la chair*, Seuil, 2000, p.31.

(4)『イデーン』第二巻のフランスでの受容について簡単に触れておくと、メルロ＝ポンティがルーヴァンで閲覧し、１９４５年に『知覚の現象学』に取り上げて以降、１９５２年にポール・リクールが「フッサールの『イデーン』第二巻における諸分析と諸問題」を発表している（Paul Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, 1986, pp.87-140.）。メルロ＝ポンティは１９５６－１９５７年講義で『イデーン』第二巻の解釈を行ない、１９５９年に「哲学者とその影」を発表し、論文集『シーニュ』に収録している（Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, 1960,pp.199-228.）。また、レヴィナスもIntentionalité et Sensation を１９６５年に発表している（Emmanuel Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1988, pp.145-162.）。１９８２年にエリアヌ・エスクーバ(Eliane Escoubas)による『イデーン』第二巻の仏訳が出版される（Edmund Husserl,*Recherches phénoménologiques pour la constitution*,PUF,1982.）頃から再び『イデーン』第二巻に注目が集まるようになる。すでに１９８１年に『肉と身体』（*Chair et corps*, Editions du Minuit, *1981.*）を発表していたディディエ・フランクは１９８４年『現象学と形而上学』に「肉と時間的構成の分析」を発表する（Cf,Didier Franck, *op.cit.*）。フランソワーズ・ダステュールがメルロ＝ポンティの肉の概念をフッサールの解釈と比較した「世界、肉、視覚」を『モーリス・メルロ＝ポンティ、心的なものと身体的なもの』（*Maurice Merleau-Ponty, le psychique et le corporel*, Aubier,1985.）に発表し（現在は、Françoise Dastur,*Chair et langage*,Vrin,2002.に収録）、１９８７年にレヴィナスが『外の主体』でメルロ＝ポンティのフッサール解釈を批判している(Emmanuel Lévinas,*Hors sujet*, Fata Morgana, 1987.)。

１９９５年にはメルロ＝ポンティの『自然』（*La Nature*, Seuil,

1995)が出版され、前述の講義ノートが公表された（ダステュールが *Chair et langage* でこの講義でのフッサール解釈を注釈している）。２０００年にはデリダが*Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, 2000を発表、『イデーン』第二巻やメルロ＝ポンティの肉の概念を批判し、アンリが*Incarnation*,Seuil,2000を発表する。マリオンの *De surcroît*, PUF,2001にも先に延べたとおり、肉についての議論が収められている。(なおこうした一連の議論の中で、サルトルが『存在と無』で提示した「肉」の概念が無視されているのは、まったく遺憾なことである。『イデーン』第二巻を読んでいなかったとはいえ、「他者の肉体を私のものとするために他者の目の前で私を肉体にする」とサルトルが語っていたことは忘れられてはならないだろう。Jean-Paul Sartre,*L'Être et le Néant*, Gallimard, 1945, p.458. さらに二重感覚説へのサルトルの批判(*Ibid.*,p.366)は、フッサールとメルロ＝ポンティの再帰的感覚説と好対照をなすものである。)

(5)Edmund Husserl, *Husserliana XVI*, Martinus Nijhoff, 1973. S. 162.

この点については、三村尚彦「フッサールの超越論的現象学における身体の循環問題について」『人間存在論』京都大学大学院人間・環境学研究科総合人間学部『人間存在論』刊行会　第四号、49頁参照。

(6)エトムント・フッサール　『イデーン』Ⅱ－Ⅰ　立松弘孝　別所良美訳　みすず書房２００１年　66頁

(7)同書 67頁

(8)同書75頁参照

(9)同書171－172頁参照

(10)同書179頁参照

(11)同書175頁参照

(12)同書176頁参照

この問題を聴覚の次元へと展開しながら、フッサールを批判し、メーヌ・ド・ビランにおける努力と抵抗の概念をより根本的と見る考え方は、山形頼洋「声と生き生きした力」『現象学年報』10 日本現象学会編１９９５年所収を参照。

そこで山形氏が展開している議論は、後に見るアンリの『受肉』でのフッサール批判と共通点を多くもつ。

(13)同書179頁

(14)同書180頁参照

(15)「詳細に検討すれば、単独－我(Solus-ipse)は、完全な本来的意味での客観的な身体というものを知らないのであり、仮に彼が自分の身体の現象とそれに付随する多様な経験の体系を持ち、しかも社会的人間(der soziale Mensch)とまったく同じように完全にそれらを有しているとしても、やはりそうである。換言すれば、単独－我(Solus-ipse) というのは実はその名に値しないのである。」(同書94頁)

(16)同書198頁「転用する」の原語は übertragen である。

(17)同書203頁

(18)Jacques Derrida, *op. cit.*, p.195.

(19)*Ibid.*, p.197.

(20)*Ibid.*, p.205.「再帰的感覚」を「自己触発」ととらえる解釈は、ディディエ・フランクの解釈を踏襲している。Didier Franck, *Chair et Corps*, Editions de Minuit, 1981, p.97.しかし、デリダは、

「肉」が純粋自己触発であると同時に異他触発であるとするフランクの解釈(Franck,*Op.cit.*,pp.167-168.)にも異論を唱える(Derrida, *op.cit.*,p.268.)。それは肉と肉の関係によって補綴術的代替(substitution techno-prothétique)が主題から外され、結局は再固有化の危険に陥るからである。

だが、「生き生きとした現在」が語られ始める三十年代のフッサールの草稿群では「自己疎外」(Selbstentfremdung)が語られているのではなかろうか。まさしく、デリダも「不一致」が「生き生きした現在の諸効果」を可能にすると同時に不可能にする、と語っている(Derrda, *op.cit.*, p.207.)。これらの諸効果は構成するものの中に構成されるものを「アプリオリに」再導入するのであって、デリダ自身も、純粋自己触発と異他触発の「絡み合い」を『声と現象』で論じていたことを認めている(Derrida, *op.cit.*, p.268.)。

(21) Ibid. p.206.

(22) *Husserliana XIV*, S.57.Phantasieleibの問題については、Marc Richir,*Phénoménologie en esquisses, Nouvelle fondation*, Millon, 2000, pp. 134-150.

(23) E・フッサール『デカルト的省察』浜渦辰二訳　岩波文庫　175頁参照

なお榊原哲也氏によると、一九三三年の草稿においてフッサールは「私が今点において、機能するものとして私を感触している(...im Jetztpunkt beruhre ich mich als fungierendes...)」と語っており、「自己感触に支えられつつ把持的反省のなかで遡行的に推論する」というしかたで、「自己時間化の在り方も」明示されうると考えた、とのことである(榊原哲也「生き生きした現在への反省」『相対主義は克服できるか』哲学会編　有斐閣　1999年　103頁参照)。

(24) Michel Henry, *Incarnation*, Seuil, p.167.ただし、アンリは「超越論的身体」を未だ志向性の立場から見られたものとして、それが、「究極の意味での超越論的」な身体性、非志向的で、非感覚的な、「生にその本質をもつ」原初的な見えない身体に依拠していることを主張する(Henry,*ibid.*,pp.168-169.)。なお『受肉』でのアンリの身体論については、2002年9月21日大阪大学人間科学部で行われたメルロ＝ポンティ・サークル第9回大会シンポジウム「ミシェル・アンリとメルロ＝ポンティ」での野村直正氏の提言「実質的現象学と現象学の諸前提－見ることは何を学び直すのか」に示唆を受けた。

(25) *Ibid.*,p.224.

(26) *Ibid.*p.224.

(27) *Ibid.*,p.225.

(28) *Ibid.*,p.233.

(29) *Ibid.*,p.197.このようなアンリの「肉」の理論が、彼の「キリスト教の現象学」への現象学の転回の試みと深く関わっていることは言うまでもないが、ここではその点について論じないこととする。

(30) *Ibid.*,p.166.アンリは、メルロ＝ポンティにおいて「構成の超越論的能力」が考察されておらず、その能力が「構成されたもの」と混同されている、と批判している。

(31) Derrida,*op.cit.*,p.223.デリダは、メルロ＝ポンティの「共知覚」(co-perception)という考え方が、フッサールにおける「自己に触れる原的で直接的な直観」と「間接的な付帯現前」の還元し得ない区別、見られることと触ることの還元し得ない区別を還元してしまう、

と批判している。

(32) Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, 1960, pp.199－228., *Résumés de cours Collège de France 1952-1960*, Gallimard. 1968, pp.111-117. *La Nature, Notes Cours du Collège de France*, Seuil, 1995, pp102-113. *Parcours deux*, Verdier, 2000. pp.213-234.

(33) *Signes*,p.220.

(34) *Ibid*.,p.220.

(35) *Ibid*.,p.221.

(36) *Ibid*.,p.197.

(37) *Ibid*.,p.215.

(38)「原的に現前しうる諸対象の全体は、相互にコミュニケーションの可能なすべての主観にとって共通の原的現前の領界を形成しており、この全体が第一の根源的な意味での自然である。」(『イデーン』第二巻 前掲訳書193頁)

この箇所を『デカルト的省察』第55節と関連させるべきであろう。メルロ＝ポンティはむしろ『コペルニクス説の転覆』の「大地」の概念に近づけて解釈するのである。

(39) *La Nature*, p.108.

(40) *Ibid*.,p.286.

(41) *Ibid*.,p.285.

(42) *Ibid*.,p.285.

(43) *Ibid*.,p.287.ただし、メルロ＝ポンティはここでも「身体図式の同一化」を語っている。鏡は疎外だけではなく、自己愛的同一化の場でもあろう。そこで性的欲求が演じる役割は、二つの志向性による一つの満足であって、この考え方はフッサールの「普遍的目的論」から借用されている。ディディエ・フランクも、「普遍的目的論」の衝動志向性に「肉」の概念の根本的な面を見ている。「肉が客観的であるのは、本質的に他の肉と関係しているという条件においてのみである」(Didier Franck,*op.cit*.,p.153.)。アンリによるその批判は、Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, PUF,1990. p.158.アンリによると「恋人達の夜の欲望の失敗」はきわめて本質的なものである (Michel Henry, *Incarnation*, Seuil,2000, pp.301-302.)。また前述したとおり、デリダもフランクの解釈を批判しており、それは（メルロ＝ポンティに対する場合と同様）人間中心主義であるとするものである。

(44) *Signes*,p.211.

(45) *Le visible et l'invisible*, Gallimard,1964,p.307. Cf.Bernhard Waldenfels, Responsivität des Leibes. Spuren des Anderen in Merleau-Pontys Leib-Denken,in *Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*, Hrsg. Rgula Giuliani,Wilhelim Fink.2000.p.320.

(46) *Ibid*.,p.308. マルク・リシールは、『コペルニクス説の転覆』を参照すべきであると述べている。Marc Richir,*Phénoménologie en esquisses*, Millon, 2000. p.529.

(47) ヴィクトール・フォン・ヴァイツゼッカー『ゲシュタルトクライス』木村敏・浜中淑彦訳　みすず書房　59頁

(48) *Ibid*.,p.309.

(49) *Ibid*.,p.308.

(50) *Le visible et l'invisible*, p.310.

(51) *Husserliana XV*, S.635.このような二義性をめぐる議論については、Natalie Depraz, *Transcendance et incarnation, le statut de*

l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl, Vrin, 1995, p.110.

(52) *Husserliana XV*, S.636.

(53) *Ibid.*,S.638.

(54) *Ibid.*,S.638.

(55) *Ibid.*,S.660.

(56) *Ibid.*,S.661.

(57) *Ibid.*,S.661.

(58) 原初的な自己疎外化のモチーフについては鷲田清一『分散する理性』勁草書房 1989年 119頁を参照。

ヴァルデンフェルスは、このような「自己疎外」が直接的に私自身に及び、「私にとって私は、私にとって存在する他者の他者でもある」ことになるが、私が他者に対しての「原様態」(Urmodus)にとどまるかぎり、モナドロジーの形式での「自我中心主義」「ロゴス中心主義」があることを指摘している。Bernhard Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, 1995, S.60-61.

(加國尚志・かくに　たかし・立命館大学)

過去と脳透視

植村恒一郎

はじめに

哲学的時間論の課題の一つは、時計によって計られる量としての時間と、過去・現在・未来といういわゆる時間様相とを統一的に把握することにある。しかし時間のこの二つの契機を無理なく統一することは非常に困難である。仏教時間論で言うところの「刹那滅」や、マクタガートのパラドックスの困難さからも分るように、時間様相は「存在」や「実在性」の理解全体と分つことのできない概念であり、「存在」の理解を明確にしないままにそれだけを議論しても、納得のいく「解決」を得ることは望みえない。時間様相を論じるためには、それが問題になる哲学的場面そのものを、さまざまな角度から検討しなければならない。本稿は、現象学的時間論とも何らかの接点をもてるように、自我の在り方と時間様相との関連を考察することにしたい。アリストテレスの自我論をもとに「現在」という時間規定の根本にあるものは何かを考えてみると、その結果は、「私の現在とは、私が身体について持つ意識である」[1]というベルクソンの命題（『物質と記憶』第3章）と近いものになる。この点を手掛かりに、知覚、想起、脳の関係を考えてみたい。

しかしこの「身体について持つ意識」という短い一言の中にすでに「心身問題」が登場していることからも分るように、「身体について持つ意識」とは何であるかは決して我々に自明なことではない。「身体について持つ意識」という現在の規定から出発して過去や未来を考えたらどうなるか、これが本稿の目指す本来の課題であるが、これでは問題が大きすぎるので、「想起」に焦点を絞り、想起という現象を心身問題の観点から考察する。その際ベルクソンを手掛かりにすると同時に、我が国の優れた哲学者である大森荘蔵の「脳透視」という視点を想起の場面に拡大することを試みたい。大森は主として視覚に関して「脳透視」を考えたが、晩年の時間論においてはその視点を必ずしも活用していない。しかし「脳透視」という観点は、想起においてこそぜひとも生かしたい優れた哲学的洞察なのである。

I　アリストテレスの自我論

アリストテレスは「可能態」と「現実態」という概念を用いて、我々

の知覚そのものを「運動」として捉えた[2]。彼は、知覚される対象の働きと知覚する身体の働きは別々のものではなく、両者が一体となるところに知覚が成立すると考えた。「感覚される対象の現実態と、感覚器官の現実態は、一にして同一である。ただし、それらがそれぞれ〈何であるか〉は、すなわちその本質は同じではない。同一であるというのは、たとえば、現実態にある音と、現実態にある聴覚がそうである。なぜなら、聴覚をもっていても聞いていない場合もあるし、音を出す物がつねに音を出すわけではないからである。しかし聴覚を持つ者が現実態にあり、音を出すことのできるものが音を出している時には、現実態にある聴覚と現実態にある音が同時に生じている。我々はその一方を〈聞くこと〉と呼び、他方を〈音がすること〉と呼ぶ。」(『デ・アニマ』425b27−426a1)

ここで重要なことは、感覚対象の現実態と感覚器官の現実態とが一にして同一のものになり知覚が生じている際には、感覚器官そのものが感覚されてはならないことである。我々は自分の網膜倒立像を見ることはなく、鼓膜が振動するのを感じることはない。対象が知覚されているとき、感覚器官の能力そのものは感覚されず、感覚器官はいわば「透明なもの」として知覚対象に重なっている(=輻輳している)が、正常に働いている限り、感覚器官の能力が知覚された当のものとは別にそれ自身で登場することはない。アリストテレスは、外的対象を現に感覚する働きとは別の仕方で、感覚器官の能力だけが現実化して現れることはないと言う。「感覚能力は、現実態にはなく可能態においてあるだけであり、だから感覚されない」(417a6)。

大森荘蔵の「脳透視」は、アリストテレスの知覚論ときわめて親近性がある。なぜなら、脳もまた神経からなる組織であり、感覚器官の働きと一体のものとして機能するからである。たとえば我々が窓の外に遠くの山を見ているとき、山そのもの、山から窓までの何十キロにもなる空気の厚み、窓ガラス、室内の空気、私の眼鏡のレンズ、私の眼の水晶体、眼球内の液体、網膜、視神経、脳まではすべて空間的に一直線に並んでおり、それらすべてが「重なって」一緒に見えている。途中に霧がでたり、窓のカーテンが閉められたり、水晶体が濁ったり、視神経や脳に異常が生じれば、当然、山は見えなくなる。視神経や脳が「重なって一緒に見えている」というのはたしかに奇妙な言い方ではあるが、ここに挙げた項目のどれかが単独で見えることはなく、またこれらの項目のどれか一つが異常をきたせば、項自身が透明であることをやめて、不透明なものとして現実化し、山の知覚は阻害される。この意味において、山から脳に至るすべての項目は、見えている山の手前に山と重なりながら、いわば可能態として、「透明な厚みとして一緒に見えている」のである。これが大森の「脳透視」であるが、重要なことは、脳がこれらの透視構造の中の一番手前にあることである。

山の手前に霧がかかれば、山は見えなくなるが代りに霧が見えるし、カーテンを閉めればカーテンが見える。しかし脳に薬物を作用させれば、たとえば、光景の全体が色づいて見えるだろう。つまり、一番手前の脳は視覚の透視構造の「全体に重なっており」、脳の異常が光景のすべてを消失させることもできる。つまり、霧やカーテンや水晶体にはできないことが、脳にはできる。このことから、脳が一番手前にあることが分る。山の知覚という「現在」の光景は、絵のように薄っぺらなものではなく、山から脳までの何十キロもの厚みが「同時に見えている」光景である。この現在の厚みがもつ「同時性」は、我々人間にとってもっとも根源的な「同時性」であり、その一番手前に脳がある

ことは、記憶や想起についても脳を疎外せずに考える道を開いてくれる。脳が「透明なもの」として、外界の知覚の一番手前につねに一緒に見えているとすれば、脳の記憶が想起として知覚に重なりながらその一番手前に現れることは不思議ではなくなり、ベルクソンが「脳＝イマージュ」ゆえに脳は「現在」でしかなく、記憶や過去には無縁であると考えた隘路を突破できるかもしれない。

Ⅱ　ベルクソンの記憶論と「脳透視」

「私の現在とは、私が身体について持つ意識である」とベルクソンは言う。また、「現在とは、この物質的世界の中で、私たちがじかにその流れを感じる部分である」とも言われる。だが彼はまた、このような現在＝身体意識と過去とを厳密に区別する。ベルクソンにとっては、脳も身体の一部であり、したがって脳はつねに現在でなければならず、脳に「過去」が存在するということはありえない。彼は、過去は脳の中に保存された記憶であるという考えを批判して、次のように言う。「[その考えに従うならば] 脳は記憶を保持するためには、少なくとも自分自身を保持しなければならないだろう。しかしながら、脳は、それが空間において広がりをもつイマージュである限り、ただ現在の瞬間を占めるのみである」[3]。これはきわめて興味深い指摘であり、心身問題を考察する重要な手掛かりを指示している。それは、我々が「脳」と言う時、それで何を意味しているのか、必ずしも判明ではないからである。我々の常識は、記憶は脳に保存されていると漠然と考える一方で、「脳」という言葉で我々がまず思い浮かべるのは、眼前に置かれた物体としての脳、すなわち教科書や生物図鑑の絵で見たことのある脳の姿＝イマージュである。しかしこのような「脳」は、私の正常な知覚の現実態の中に機能している「私の透明な脳」ではなく、外部から見られた外的対象としての「脳」であることに注意しなければならない。つまり、「脳」という言葉で我々が意味しているのは、私の知覚の中に「透明な」ものとして含まれている「私の脳」ではなく、一つの物体としての脳が、その脳の持ち主とは別の誰かに知覚された姿なのである。ここに、ベルクソンが「脳はイマージュである」と述べる根拠がある。しかし外的対象としての脳の姿は、一定の距離と角度から誰かに見られた姿＝知覚なのであり、そこには必ず、それを見ている別人の「透明な脳」が輻輳している。この主体としての透明な脳こそが、生きてそこに働いている脳なのであるが、残念ながら我々が「脳」という言葉で対象指示を行うとき、そこで指示されるのはこの透明な主体としての脳ではなく、知覚された客体としての脳のイマージュである。この取り違えがたえず行われるということが、心身問題の要点である。問題点をはっきりさせるためには、「脳もイマージュである」という命題を、「私の脳も私のイマージュである」と言い換えてみればよい。これは具体的には、以下に示すように、私の脳を正常な機能のまま頭蓋骨の外に取り出して、それを私の目の前に置き、それを自分で眺めるという思考実験をすれば明確になる。だが、その前にもう少し問題を整理しておこう。

問題は、我々が自分の身体についてもつ意識とは何かという点にあり、身体の自己意識について、その内容に一定の区別が必要になる。身体の自己意識には少なくとも次の三つがある。(1)自分の手を眺める場合のような、対象的な身体知覚。(2)歯痛、頭痛、耳鳴り、腹痛等々、身体のネガティブな局部感覚(不透明なものとしての立ち現れ)。

(3)すべての正常な知覚の前景となる「透明なもの」、すなわち、感覚器官や脳が可能態として在ること。これには、共通感覚的な同時性＝個別の感覚を越えて広がる空間性が含まれる。

さて、ベルクソンが「脳はイマージュである」と言うとき、おそらく(1)の意味であろうが、まだ問題は残る。というのは、他人の脳を外科医が見るように見ることはできるが、これでは被験者の報告との対応はついても、自分のもつ知覚と自分の脳との関係を直接に経験することにはならないからである。しかし、自分の脳を自分で見ることは不可能ではなく、頭蓋を開けたうえで、鏡を何枚か介して自分の脳を覗き込めば、自分の脳が視覚的対象として現れる。鏡を介したのではまだ間接的なので、この事例を少し拡張して、次のような思考実験を試みる。すなわち、自分の脳を自分の顔の前に引っ張り出し(身体各部分と接続する神経は、延長コードのように伸びて繋がっていると仮定する)、自分の脳を自分の目の前に置いて、脳内の各部分のミクロな生理的過程が視覚的に観察できるものと仮定する。さらにまた、そのミクロな生理的過程に電気針の先端を当てて介入できるものとする。この場合、知覚、想像、想起などにおける心脳関係はどのように知覚されるであろうか。

まず、自分の脳を目の前に差し出すと、脳は自分の視野の一部を占める。つまり、脳の周囲には脳が置かれている皿やそれを持つ自分の手、さらには部屋の後景が見えているのだから、脳は通常の外界の光景の一部となり、ベルクソンのいうイマージュになる(上の区別の(1)に相当)。次に、この自分の脳を見ながら、そこに電気針を当ててみる。たとえば、脳の局所を電気で刺激すると、視野の一部または全部が暗黒になったり、幻覚が生じたりする。視野の中でこの暗黒や幻影が今占めている部分は、それまで透明に見えていたのだから、通常はそこに透明な脳が重なって見えていることを自分の体験として納得できる(これは区別の(3)に相当する)。そしてさらに脳のある箇所を刺激すると、身体のさまざまな位置の痛みを生じさせることもできる。頭痛に相当する脳そのものの痛みは目の前に見えている自分の脳の位置に感じることになる。見えている手が痛むのと同様、見えている脳がその場所で痛むのが感じられるであろう(これは(2)の側面)。

以上の三つの身体の自己意識の中でもっとも重要なのは、(3)に相当する「透明な脳」、すなわち、私の正常な視覚においてつねに視野の全体を覆う透明な前景である。この透明な前景としての脳は、見えている物体としての私の脳すなわちイマージュとしての脳よりも、視野における広がりがさらに広い。なぜなら、脳を支えている皿や背景の部屋の光景にも、透明な前景として私の脳は広がっているからである。つまり、感覚されたイマージュとしての脳はあくまで視覚の現実態となった脳であるが、それには感覚するものとしての脳すなわち可能態としての脳が、つねに透明な前景としてその前提になっている。ベルクソンはイマージュとしての脳のみを考え、この透明な前景としての可能態としての脳を考慮に入れなかった。しかし、もし後者を考慮に入れるならば、彼が否定した「記憶は脳の中に存在する」という命題も、「記憶は透明な脳越しに現れる」と言いかえるならば、ある意味では受け入れることが可能になるかもしれないのである。

想起について、次のような思考実験を考えてみよう。今、私は目の前の自分の脳を見ながら、同時に、亡くなった友人の顔をまざまざと思い浮かべる。その際、自分の意志で想起する場合は、脳の局所に対

応する反応が生じるのが見えることもありうるし、電気針で局所を刺激して想起を引き起こすのであってもかまわない。ちょうどショーウィンドウの奥にある商品にガラスに映る自分の姿が重なって見えるように、目の前に見えている私の脳に重なって友人の顔が想起されるものとする。この場合、想起される顔は見えている脳「の中に」見えるわけではない。しかし、その顔は、私の視野全体に広がる透明な前景としての私の透明な脳「の中に」あることは間違いない。つまり、透明な脳は視野全体に広がっており、いわば町の光景がすべて私の部屋のガラス窓「越しに」見えるのと同じように、想起されるすべての光景は、透明な私の脳「越しに」現れる。目を閉じた暗闇の中に顔を想起する場合や、夢の中に友人の顔が現れる場合でも、それは暗闇という空間的広がり「の中に」ある。だから、この意味では、想起されるものはすべて私の透明な脳「越しに」見えるという意味において、それは私の脳「の中に」あると言うことができる。

ところが、ベルクソンは、「脳はイマージュである」から空間的に延長をもち、それゆえ、現在の瞬間しか占めることができない、と考える。したがって、たとえ想起された像が（それはすでに純粋記憶＝過去ではなくイマージュ化されている）脳の中に見えたとしても、そこでは現在が現在と重なるだけで、記憶が脳の中にあることにはならないと言う。このベルクソンの考えと、以上の思考実験はどこが違うのだろうか。

我々が通常「記憶は脳の中にある」と漠然と考える場合、それは、レコードから音が出たり、ビデオテープやフロッピーディスクから繰り返し映像が取り出せるように、脳の痕跡から一定の像の想起が繰り返し取り出せることが考えられている。この場合、再現される想起像と脳、そしてもとの実物との関係については何も言われずに、想起像の再現を因果的に引き起こすミクロの機構が脳内にあることだけが想定されている限りは、反論もされにくいが、しかし問題の全体が十分に見えるようにもなっていない。

まず注意しなければならないのは、自分の脳を自分で直接見ると、そこにはタイムラグが生じて、この因果関係を観察することが不可能になることである。というのは、まず、脳の局所に作用が生じるのと、その脳が透明なものとして見えている私の視野の前景に想起された友人の顔が現れるのは、同時のはずである。ところが、眼の前に置かれた私の脳の局所作用（たとえば電気針の先端が触れる）がそのようなものとして私に「見える」ためには、脳から出た光が私の眼に入り、そこで生じた信号が網膜から延長コードのように伸びた視神経を経て、もう一度脳まで戻らなければならない。つまり、この時間差だけ、脳の局所作用が見えるのは、必ず、想起される顔が現れるよりも遅れる。だから私には、「まず」顔が現れて、「次に」脳の局所作用が見えるという順番になるので、通常の因果関係の理解に従えば、想起が脳の局所作用を引き起こすかのように感じられるはずである。(4)

だが、このタイムラグが、脳が想起を引き起こすという因果説の反論になるわけではない。なぜなら、物理的な情報の流れが目の前の脳から再び脳へ戻るのに要する時間は、人間の神経機構によって決まった数値だから、その「遅れ」を引き算すればよいからである。私に見えている私の脳の背後に大きな時計を置き、想起の顔が現れた時刻と脳の局所作用が見えた時刻の差を直接見ることができる（時計の針の「位置の差」が分ればよいのだから、時計から脳までの情報伝達の時間差は考慮しなくてよい）。その時刻の差は、人間の視覚機構の研究から

割り出された情報伝達の必要時間とちょうど一致するはずである。

とはいえ、実はこれが決定的に重要な点なのであるが、たとえタイムラグを計算して修正しても、脳に局所作用が生じる時刻は、想起の顔が現れる時刻と同時にはなっても、それより先行することはない、ということである。これは、脳の局所作用が「まず」あり、「次に」想起の顔が現れるという時間の前後関係が確定されて、局所作用と想起の現れとが因果関係になることはない、ということを意味している。なぜだろうか。その理由は、視覚の透視構造、すなわち想起の場所である「透明な脳」は必ず外的知覚より手前に見えるという「透視の同時性」がつねに成り立っているからである。つまり、透視構造そのものにおける「より手前にある」という原初的事実ゆえに、想起における脳の局所作用が「ある」場所は、見えている外的知覚としての自分の脳の特定の場所ではなく、「一番手前にある透明な場所」であらざるをえない。すべての知覚が私の透明な「脳越しに」「脳を透かして」現れるのと同様に、想起もまた、いかなる場合にも、(眼前に知覚されている私の脳を含めた)外的対象「よりも手前に」現れるからである。

このように、あらゆる対象よりも手前に現れることが想起のアプリオリな本質である。ショーウィンドウのガラスに映る私の顔が、ショーウィンドウの中の商品によって隠されることが決してないように、想起の現れは、それが想起として現れるかぎり、アプリオリに一番手前であらざるをえない。この「想起の手前性」こそが、心身関係が因果関係にならない理由であり、意識の「自己中心性」の核心にあるものである。もし仮に、手をかざせば物が隠されるのと同様に、想起された顔がさらに手前の何かによって隠されることがあるならば、想起は一番手前のものではなくなるが、想起が正常である限りそのようなことはない。想起された友人の顔の手前に黒いついたてのようなものが置かれて、友人の顔の「半分しか見えない」ということが想起にあるだろうか。邪魔な物体に隠されて「夢が半分しか見えなかった」ということがないのと同様に、そのようなことはない。想起がつねに「一番手前に」あるという事実が問題の核心である。遠くにあるものであれば、そこで起きた変化が情報として私の脳まで伝わるのに要する時間差が存在する。しかし透明な脳はつねに「一番手前に」あってそこから移動することができないのだから、眼前に置かれたイマージュとしての脳とは違って、情報をそこからどこかに移す必要が本来ない。つねに手前に見えること自体が情報そのものなのである。伝達に要するタイムラグという概念自身が意味を失い、そこには「同時性」しか存在しない。だから、必ず一番手前に生じる想起と脳の作用とは、つねに同時でしかありえない。想起には心脳の因果関係は存在しないのである。

Ⅲ　現在と過去、未来

以上の考察をもとに、「私の現在とは、私が身体について持つ意識である」というベルクソンの命題を読み替えると、「現在」とは、透明な脳を一番手前にして、外的世界へ知覚的に開かれている「透明な私」の自己意識であることになる。このような「現在」は、(1)外的知覚が一切のベースになっている、(2)その外的知覚に輻輳する透明な可能態としての脳には、私の記憶が想起される、という二点において、意識の様態としての二重性をもち、しかもこの二重性はつねに同時に重なって存在し、決して別々に分離することがない、という特徴をも

っている。重要なことは、過去や未来についての意識すなわち、想起や予期もまたこの二重の意識様態でしか現れないという事実である。

哲学の歴史においてしばしば言及された「内的感官」「内的知覚」「内部感覚」等々は、外的知覚とは別にそのようなものがあるのではなく、(1)と(2)が輻輳する意識の二重様態のうちの(2)に焦点を当てたものと考えることができる（頭痛、耳鳴り、幻覚、夢などは(2)の否定的現実態）。透明な私としての可能態＝脳は、外的知覚の全光景と重なり、決してそれより「広がりが小さい」ことがない。つまり、外的対象を知覚している時は、必ず同時に、視野全体に広がる透明な私自身も一緒に知覚されている。この意味では、外的知覚の全体が「内的知覚」でもあり、意識様態の二重性に注目すれば、外的知覚＝内的知覚なのである。カントにおいても、形式上は「外官の形式」＝空間、「内官の形式」＝時間ときっぱり分けられているが、実際の知覚においては両者は重なっており、どちらか一方だけが単独で存在することはないと考えてよい。

では、この意識の二重様態をもとに、「過去」がどのように意識に現れるかを考えてみたい。まず、もっとも重要なことは、過去の意識はすべて外的知覚の現在性をベースに現れ、外的知覚を地としてそれに輻輳する図としてしか現れないことである。この二重性が、過去を「この現在の過去」として規定し、過去の過去性を根源的に保証している。つまり、過去が想起されて現れるのは、テレビの番組がコマーシャルに移行する場合のように、現在の光景が消えてまったく別の光景が現れるのではなく、ショーウィンドウのガラスに商品と自分の影が二重映しになるように、想起はつねに現在の上に重ね描きされて現れる。想起も一種の「現在化」であると言われるとき、本当は、この固有の二重性こそが注目されるべきであるのに、哲学の歴史においては、この点が見落とされることが多かった。たとえばアウグスティヌスは、「我々は、過去、現在、未来という三つの時間があるというのではなく、むしろ過去のものについての現在、現在のものについての現在、未来のものについての現在、という三つの時間があると言うべきである。実際、これらの三つのものは我々の心の中にあるのであって、それ以外のどこにも見出されない」（『告白』第二巻、20章）と述べており、心そのものの「広がり」（同23章）の中に、記憶、直視、期待が存在するという仕方で、三つの時間様相のすべてが「現在化」されている。またベルクソンでは、「純粋記憶―記憶イマージュ―知覚」という三者の対比の中で想起が考えられており、「記憶イマージュ」とは、潜在的な状態にある「純粋記憶」が「物質化され始めたもの」、すなわち「生まれかけの知覚」ともいうべきものであるとされている。つまり、知覚の助けを借りなければ、純粋記憶は「記憶イマージュ」にならず、逆円錐形の上部（＝底部）にある純粋記憶が、その頂点にある身体のところまで「降りてきて」、完全なイマージュである知覚に接近するところに「記憶イマージュ」が成り立つとされる。アウグスティヌスもベルクソンもともに、想起そのものの「現在化」について述べているが、それが知覚という本来の現在に重ね描きされるという二重の様態については考慮していない。しかし、この二重の様態こそ、本来の現在と過去との区別の基礎を与えるものであり、それを見落としているために、「想起は弱い知覚ではない」と後でどれほど繰り返しても、想起の過去性を十分に確保することができない。ベルクソンにおいては、記憶イマージュと現実の知覚との差異は、円錐形（精神）の側からその頂点（身体＝脳）に降りてくるか、それとも、円錐の外

部の空間（物質）から刺激が頂点（身体＝感覚器官）にもたらされるかという、二元論的構図に依拠して、イマージュの「起源」の差によって説明される。精神と物質が円錐の頂点で両方向から出会うことによって、頂点においては、二重の様態はなくなり一重のイマージュが実現する。それ以上に問題なのは、純粋記憶が知覚の助けを借りて記憶イマージュ化するという考え方や、「相互浸透」する「持続」という考え方は、過去表象は現在の知覚と相互作用を起こさないという重要な特性を曖昧にする恐れがあることである。

意識の二重の様態が過去と現在の区別の基礎を与えるという点をさらに考察してみよう。たとえば、身体の移動に伴う視覚光景の連続的変化や、メロディーの知覚などを考えてみる。視覚の場合には視野の限界が厳然としてあるし、「一つの」メロディーの知覚も、個人差はあっても長さに上限がある。どちらの場合にも、「直前の過去」が現在の「広がり」の中に含まれているにもかかわらず、それは現在としての現在に感覚されている部分と知覚的に相互作用を引き起こさないという点に特徴がある。メロディーにおいて、狭義の今、感覚を刺激している音の一つ前に「あった音」は、メロディーの構成の不可欠の部分であるという意味では「一緒に聞えて」いるが、しかしそれは音の残像のようなものが弱まって残っているのではない。もし狭義の今に鳴っている音の直前の音が、残像のように弱まって存在しているならば、それは後続する音と合流して和音になるはずだが、そうならないのがメロディーである。それだけではなく、メロディーに含まれる「以前の音」は、音の高さも強さも、鳴った時と変わらず決して弱くなっていない。もし「以前の音」が次第に弱まるならば、同じ音を同じ強さで断続的に鳴らす場合（たとえば、ドドドドドとピアノの鍵盤を繰り返し押す）、それは前ほど弱く聞える（＝後ほど強く聞える）クレッシェンドに聞えるはずであるが、そうはならずに、同じ強さのドドドドというメロディーに聞える。ということは、メロディーに含まれる「以前の音」は、強さも高さも変わらず、それが「過去になった」という変様のみを起こしており、この変様を起こした音は、決して弱くならないにもかかわらず、次に鳴る音と相互作用をまったく引き起こさない[5]。視覚の場合も同様であり、たとえば、表が黒色で裏が白色の厚紙を、裏返しては戻すことを繰り返すならば、黒と白の色の交替の視覚が生じるが、見えていない裏側の色の記憶が残像となって、見えている表の色と交じり合い、灰色になることはない。以上から分るように、メロディーや視覚の交替には、「過去になった」表象が狭義の現在の感覚と輻輳するがそれと相互作用を引き起こさないという点で、過去表象はいわば「透明な輻輳」という在り方をしているのである。

現在の光景の中に透明な輻輳として過去表象がすでに含まれていることは、我々の知覚は意識の二重の様態から成り立っており、我々の知覚がパラドクシカルな閉じた全体性をもつにもかかわらず、自分の「今ここ」が孤立したものではないことを示している。我々の知覚は、それ自身に時空の総合機能を内在させているので、ある意味では、自分が自分の外部に出ることができるのである。我々の知覚を構成しているそれぞれの感覚は、もしそれを現実態としてのみ捉えるならば、それぞれが唯一で外部をもたない全体として完結してしまう。たとえば、視覚は一定の視野の大きさがあり、その外部は「見えていない」ので視覚にとっては「無」である。しかし、視野の外部といっても、身体の後方の空間は「暗黒が見えている」わけではないが、まったくの

「無」でもなく、触覚や聴覚などの他の感覚の広がりによって「埋められている」。つまり、単独の感覚にとっては、その外部は「無」であるが、他の感覚が幾つも輻輳する共通感覚的総合によって、それぞれの感覚は「外部をもつ」。この場合、それぞれの感覚が相互に作用することなく、いわば透明な輻輳を多重にもつことができるのは、それぞれが可能態として機能しており、意識の様態の切り替えによってのみ、それがそれとして取り出されるからである。こうした共通感覚的同時性を可能にしているのが、意識の複数の様態からなる透明な輻輳の同時性なのである。

共通感覚的な同時性を成り立たせている透明な輻輳は、すでに鳴り終わった音が衰弱せずに「前に鳴った音」としてメロディーの中に保持されていることを可能にする条件である。視覚、触覚などそれぞれの個別的感覚は、それが「今」として意識されるときには、たんに外的事物だけではなく同時にそれを「感覚している自分」も意識されている。というのも、「私の現在とは、私が身体について持つ意識」（ベルクソン）だからである。しかし、外的事物の感覚にそれを感覚している自分が輻輳して意識されるとき、意識の様態こそ二重になるが、感覚されているものの現れすなわち現実態としての感覚は同一のままである。同様に、見えていない空間を視覚の外部に「感じる」ときも、眼前の視覚はそのままである。つまり、見えていない空間は視覚に「同時に」輻輳するから、その意味で視覚と同じ「現在」である。しかし視野の外部の左右に伸びて自分の背後で合流する空間は、私が移動するにつれて、視野からたった今出ていった「過去の光景」であったり、次に目に入るであろう「未来の光景」だったりする。ということは、視野の外部の空間は、視野に現実態として登場していないという点では、「過去や未来」であるが、視野の現実態と同時に輻輳しているという点では「現在」なのである。つまり、空間は視覚の「現在」と同時に視覚の外部に存在しており、この共通感覚的同時性が、視覚の過去や未来を視覚の現実態としての狭義の現在と前後に接合している。ここで重要なことは、共通感覚的同時性が時間様相の基盤になっていることであり、感性それ自身がその内部から総合機能を果たしていることである。

ところで、「前に鳴った音」が衰弱しないでメロディーの構成要素になる場合は、聴覚という単独の感覚で起きている総合なので、他の感覚の輻輳がなく、そこに意識の二重様態を見て取ることはそれだけ困難なようにみえる。メロディーは一続きのものとして聞かれるから、少し前の音を「すでに鳴り終わっている」と意識しながら聞くわけではなく、そこに意識の様態の差を見出すのは難しいように思われる。だが聴覚における独自の総合の在り方は、我々の思考活動が内語という言語活動によって行われることを考慮することによって、はじめてよく理解されるのだと思われる。我々が何かを考えるには一定の時間が必要である。それは、思考においてはある部分は一挙に把握されるとしても、考える過程には必ず「言葉を語る」部分が含まれるからである（心の中で内語する、他人に実際に語る、手で紙に書く、パソコンのキーを打つ等々のいずれか）。我々は、内語において、心の中で自分の言葉を語りつつ聞いているが、この「語り聞く」内語は、一種の「自己触発」とも言うべき活動である。自分の心中の声を聞く場合、外界からの刺激による音が和音にもなりうるのとは違って、自分の声は決して和音のように融合することはなく、つねに線的な構造を維持している。また、現実の発声と違って、鳴り終わった音かどうかは問題にならず、一定の長さの文章を一つのメロディーのように現在として

聞いている。そして重要なことは、この内語はすべての外的感覚とつねに同時に輻輳しうることである。五感のすべてが同時に意識の前景に現れることはまずないが、視覚は内語で思考する際にも消えずに維持される。眼を閉じても瞼の内側が見えている。しかし視覚と内語が相互作用して溶け合うことはなく、相互に独立性を保った透明な輻輳が実現している。メロディーに「鳴り終わった」音が含まれることが可能であるのは、我々の聴覚意識が、内語の自分の声を聴くという自己触発による内的現在の広がりを確保しているからである。外的触発にはつねに自己触発が輻輳しうることによって、共通感覚的同時性は思考活動と輻輳するものになる。自己触発による内語の声は特権的な輻輳性をもち、共通感覚の全体と自由に輻輳することができるという点に、我々は意識様態の根源的な二元性を認めることができる。共通感覚においても、異なる感覚が互いに地となり図となるという相互変様があり、そこに意識様態の複数性が認められたが、自己の声を聴く内語はさらに根源的に、その全体に高度の自由をもって輻輳することができる。ベルクソンが構想した円錐形の精神が頂点において物質と接触するという二元性の事態は、このように読み替えると、さらに正確に理解することができるのではないか。

自己触発による内語の輻輳を考えることによって、メロディーのような直前の過去ではなく、遠い昔を想起することもよく理解できるものとなる。昨日や昨年のある出来事を自発的に想起する場合（他のきっかけや連想による非自発的想起ではなく）、我々は心中で何らかの言語的な指定をすることが多い。たとえば人名や会合、物体、場所などの名前などを内語しつつその光景を呼び出す。したがって想起に呼び出された光景が「何であるか」はすでに分っているのであり、何だか分らないものが脳裏に浮かぶのではない。いったん想起された光景が一定の細部を伴っていて、その細部についてはいちいち言語的に確認する必要がないことはもちろんありうるし、知覚においては、視覚の光景は言語よりもはるかに情報量が多いことを考えれば、想起された光景が言語に還元できない豊かさをもつことも十分にありうる。しかし少なくとも、最初に「何を」呼び出すかに関しては、言葉の力を借りるのが普通であり、過去の光景を現在に呼び出すためには、それを広義の名前で呼ぶことができなければならない。名前など状況を指示する言語的手掛かりがまったくない場合は、「その」光景を想起するのは困難である。大森荘蔵が過去を「言語的製作」と考えたのは、それだけでは一面的な主張であるが、想起における「言霊」の力にはあなどりがたいものがあることも事実である。メロディーや視覚におけるすぐ外部の光景などではなく、現在の知覚や行為のコンテクストから切り離された遠い過去が想起できることは、我々の想起能力の重要な一面であり、それには、名前を内語する自己触発の「言霊」の働きが大きな役割を果たしていることは否定できない。

とはいえ、時間様相を過度に言語に引きつけて理解する「言霊」一元論に陥らないように注意しなければならない。想起において「言霊」の力を借りる必要があるのは、どちらかといえば、「この現在」のコンテクストや利害関心を離れた「観想的」な場面であり、ベルクソンは「夢想家」を引き合いに出してそれを「行動」に対置した。行動という捉え方は極端過ぎるとしても、しかし、離れた過去を途中を飛ばして想起できるのは、あくまで体験の連続性を形成する共通感覚的「現在」の基盤の上でのことである。私の生きる「この今」は、「今」という概念の例示として任意に与えられうるようなものではない。時間軸のどの

点も「今」でありうると考えられるので、「この今」もまた任意の「今」であるかのように思われやすいが、そうではない。カントが、空間と時間は概念ではなく、直観の形式であると主張したのはきわめて重要な指摘である。私の「この今」は、この場所の光景の知覚と込みになった私の身体の意識であり、私がこの場所にいるためには、他の場所からここへ身体を移動してきたのでなければならない。そして、前にいた他の場所についても同じことがいえるから、結局、私の「この今」は、私に物心がついて以来、何十年間も「大地」を移動しつつ、一度も中断することなく視野の光景をすぐ外部の光景と連続的に総合してきた、その時空的総合の全体の記憶に連続する「この今」なのである（朝、目を覚ますのは、昨日寝たのと同じ場所であるから、時空的総合は睡眠によっても途切れない）。

私が過去に知覚した全光景と時空的に連続しているのが「この現在」であるから、「この現在」は不可逆的な記憶を背負っているとも言える。時間における相互の「今」の関係は、したがって、概念がその事例と任意に関係するように理解されるものではなく、私が不可逆的に背負う記憶のゆえに、時間は逆転することもありえない。「言霊」の力ゆえに、想起する精神は自立的なものと思われやすいが、思考もまた、自己の内的な声を聴くことによって可能になるのであり、思考を、共通感覚的同時性を拡張する内語の自己触発として位置づけることによって、我々は、精神と身体の分離に陥らないことができると思われる。

註

(1)H. Bergson : *Matière et mémoire*, PUF. p153

(2)この節の以下の叙述は、植村恒一郎『時間の本性』（勁草書房、二〇〇二年）第3章にもとづく。

(3)H. Bergson : *Matière et mémoire*, PUF. p165

(4)この思考実験は左記の論文に似た例がある。
広松渉：他我認識の問題（大森荘蔵他『心身の問題』一九八〇年、産業図書、一六六－一六九頁）

(5)メロディーおよび意識の二重様態についての考察は、ブレンターノの『心理学』に負っている（左記）。なおブレンターノについては筆者の別稿を参照されたい（植村恒一郎編『時間論の古典』岩波書店、近刊予定）。
F. Brentano : *Psychologie vom empirischen Standpunkt, III*, s48f.

（植村恒一郎・うえむら　つねいちろう・群馬県立女子大学）

時間単子論(1)

佐藤透

一　線の呪縛

時間の長短を計る時計は、一般に何らかの単位の繰り返しによって成り立っているが、我々は、外的な時計（振子の周期、天体の運動、原子振動による放射電波の周期等を単位とする）を用いなくとも、何となく時間の長短を知ることができる。したがって、我々の体験時間といえども、やはり何らかの単位の連続によって成り立っていると考える必要が生じる。なぜなら、空間の場合には、二つの物体の長さを直接比較することもできるが、時間的計測では、直接的な比較ができる場合は限られているからである。例えば、二つの過程が同時に開始された場合、どちらかが早く終了すれば、我々は二つの過程の時間的長短を直接的に比較し、把握したと言えるだろう。しかし、二つの過程が相前後して生じる場合はそうした比較は不可能である。二つのメロディーが相前後して呈示された場合、我々は時計を用いなくてもそれらの長短を言うことができるが、二つのメロディーを重ね合わせることなどできないのだから、我々はそれぞれを何かしらの単位で計り、その単位の数を比較していると考えざるをえない。我々の体験的時間は、何らかの単位性を持っているのである。こうした単位は、いったいどのような性質のものであろうか。(2)

多くの人は、物理学的時間のみではなく体験時間についても、それをなにかしら線的なものと考えているから、体験時間を形成している単位をも、「線分」のようなものとして考えがちである。しかし、そもそも我々の体験する時間は線的なものなのであろうか。というのも、ノート上に引かれた線ならば通常の視力を持つ者は誰でも見ることができるが、時間の線や、その部分としての線分を見たものは誰もいないからである。（そしてこれは、純粋に幾何学的な線が直接体験されないという事態とは別のことである。）つまり、時間の線的表象は、我々の体験にとっては明らかに一つの比喩である。とはいえ、こうした時間の線的イメージは、きわめて支配的なものであった。歴史的研究は、古代社会に一般的であった円環的時間表象がキリスト教や進化論などの影響によって直線的時間表象へと変化させられた事実を指摘するが、円にしろ直線にしろ、時間を線によって表現すること自体が疑問視されたことは稀であったと言える。これにはむろん理由がある。そして、その理由の一つは、線のイメージが「時間的変化は連続的であ

る」という我々の信念とよく合致するということだと考えられる。客観的時間に関するあらゆる想定を差し控え、我々の意識体験に与えられたままの時間を記述しようと試みたフッサールが時間の線的表象についてはまったく問題視していなかったのも、おそらくこうした理由からであろう。

しかし、ベルクソンによれば、時間の線的表象は時間の本質を著しく損なうものなのである。彼は、『意識に直接与えられたものについての試論』において、体験の純粋に質的な変化について論じている。彼の挙げる印象的な例を引いてみよう[3]。今、右手に一本のピンを持って、左手を次第に強く突き刺してみるとする。我々はまず、くすぐったい感じを覚え、次に接触感があり、それが突き刺す感じに変わって、さらに一点に局限された苦痛が続き、最後にその周辺一帯にその苦痛が放散するのを感じる。これは質的に異なるさまざまな感覚の継起であって、我々が体験するのはそのつどの異質な感覚にすぎない。我々は、この一連の感覚変化のちょうど真ん中の地点や、3分の1の地点を言えといわれても本当は答えることができない。しかし、ピンがどの程度深く腕にくいこんでいるかは空間的、量的に確定することができるので、我々はこの量的増大を感覚の質的変化に対応させ、無意識のうちに質を量として解釈してしまう。量的増大は単位の加算によって規定しうるが、感覚がたえず異質に変化してゆくことには、その変化を規定するための同質の単位などはないのである。

ベルクソンによれば、時間的変化とはこうした異質な変化そのものであるが、我々はそこに空間的距離という等質なものを持ち込んでしまう。たとえば我々は、時間を数的に扱うことによって、こうした「空間化」を行うといわれる。数が付加されるためには、先立つ単位が次の単位に結合されるのをいわば待っていなくてはならない。それゆえ、およそ付加ということは多数の部分の同時的な並置を前提としているのだが、時間とはこうした諸部分の同時性とは相反する、純粋な継起の直観だといわれる。したがって、運動体の軌跡をもって時間的変化を表そうとすることもまた、この継起の直観を喪失させることになる。軌跡の諸部分は等質で同時的に存在するからである。ここで、運動体の今の位置と過去の位置とは別の身分を持つと主張しても無駄であろう。両者の位置関係を知るにはそれらの同時的表象が不可欠だからである。こうして、時間を線的に表象することは、彼のいう「純粋持続」を同時的な諸部分からなる系列へと空間化してしまうことにほかならない。我々は、いわば線のイメージに呪縛されることによって時間の本質を見逃している。

時間の本質に関するこのようなベルクソンの論点は、かなり強力なものと思われる。しかし、「純粋」持続の立場に留まるかぎり、我々の日常的な時間体験をうまく説明することはできない。というのも、純粋持続にはいかなる単位も部分もなく、長短といった空間的概念が成立しないのに対して、我々の日常的な時間体験には、均一的ではないにしても長短があり、したがって、先にも述べたように何らかの単位が必要だからである。この点に関するE・ミンコフスキーの指摘は示唆的である。彼は、ベルクソンの時間論を高く評価しながら次のように述べている。「一方に於いては、時間は一切の概念的方式化に逆らう非合理的な一現象として現れるが、しかし、他方において、われわれがそれを表象せんとするや否や、それは自然に一本の直線の様相を取る。故に、時間のこれら二つの極端な様相の間に挿入され、かつ重なり合いつつ、一方から他方への移行を可能にするような諸現象が

存在するのでなければならぬ。[4]」

以下において我々は、純粋持続のようにまったく単位を含まないのでもなく、かといって時間を線として表象し、従って時間単位を線分として表象するのでもないような、我々の体験的な時間とその単位の基礎的な性格を粗描することを試みたい。それは、また、延長概念とは切り離された純粋持続が延長的なものへと展開する、その第一歩を把握することでもある。すなわち、純粋持続と完全な線の表象との中間的形態が存在するのであり、そうした形態では長短の認識が成立している以上、すでに相互に外在する単位が存在するはずである。いまだ線分という形態には至ってはいないそうした単位の持つであろう認識体験上の特性を粗描することが本論の狙いである。

二　時間単子の基礎的性格

我々は、まず、日常的時間体験をできるかぎり生のままで取り出すように努力してみよう。自分の時間体験を表象しようとする時、我々はたちまち線の表象をそれに重ね合わせてしまうが、今はそうした重ね合わせを停止して我々の体験に立ち向かうよう努力しよう。

さて、我々が誰かと対面していて、その人の表情を観察している場合について考えてみよう。この観察には外的時計は使用しない。その人は最初は泣き顔であったが、次第に笑顔になったとする。今、我々が「笑顔の位置を示せ」と言われて、図1のようにそれを点で表現したとすれば、我々は直ちに抗議を受けることになろう。というのも、我々の具体的体験は、たとえそれが瞬時のものであったとしても、必ず持続や変化を含んでおり、したがって、これを幾何学的な点として表現することには、確かに困難が含まれるからである。この困難を回避するためにしばしば採用されるのは、体験を幅を持った線分で表現する方法である。例えば、我々の体験する「現在」がけっして幾何学的な点ではなく、なにかしら延長を持ったものだと言われるのも、これと同様の事態である。

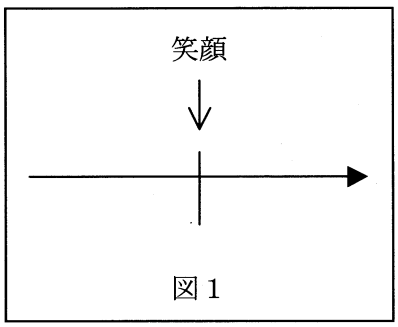


図1

そこで今度は、泣き顔から笑顔への変化全体を図2のように表現したとしよう。ここでは、泣き顔も笑顔も、それらが含む変化を表すために幅を持った線分で表現されている。しかしこのような表現も、次の点で不適切である。まず、図2では、泣き顔から笑顔へ変化した時点が厳密に指摘できるが、我々の体験ではそうではなく、泣き顔から笑顔への変化は明確な境界を持ってはいない（難点①）。また、我々は、泣き顔や笑顔の内部の時間的位置を線と同様の厳密さで区別できない（難点②）。さらに、表情の変化は時間的なものであるのに、線の諸部分は同時的に存在している（難点③）。こうしたことは、みな、我々の体験とは合致しないことである。一方、我々が日常的にたしかに知

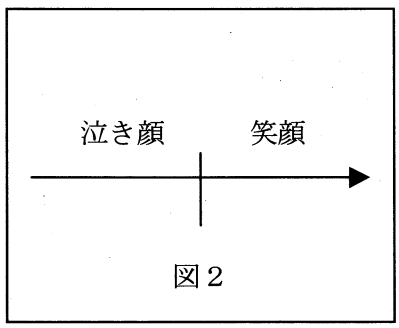


図2

っていることは、泣き顔と笑顔とが異なっていること、また、前者に引き続いて後者が生じたことである。我々は、人の表情の変化を見ながら、そこに無限の時間位置を区別できはしないが、泣き顔と笑顔という二つの項が時間的に異なった位置にあり、それらが時間的前後関係にあることならばよく承知している。しかも、この時間的前後関係は、外的な時計を必要とせずにきわめて直接的な仕方で知られていると言うことができる。そこで、今この変化を図3のように表現してみよう。(以下図8まで、いずれも右方を時間的に「より後」として書く。)この時、一つの円は、時間的変化を内含しながら同一の時間位置を持つものとして示されており、円の内部を時間位置的に分割することはできない。「泣き顔」は、変化を含みながらただ一つの時間位置を持ち、「笑顔」もまた、変化を含みながら、もう一つの隣接した時間位置を持つ。双方とも、ただ一つの時間位置しか持たないのであるから、そこにおいてさらに時間的前後関係を語ることはできないのである。この図によって我々は、泣き顔と笑顔とが時間位置的に異なり、笑顔の方がより後に来ることを明確に知ることができる。図2では時間位置を無限に区別できたが、図3では円の内部は時間位置的に区別できないのだから難点②は消失する。また、図3では泣き顔と笑顔が時間位置的に隣接関係にあることが示されているのみで、それらの境界点を示すことはできないから、難点①も消失する。そもそも、境界

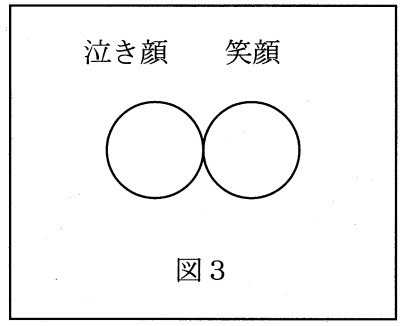


図3

を点で示すという作業は、線的な表象と軌を一にするものであり、それに基づくものなのである。

しかし、図3のように書いてみたところで、結局我々は時間的体験を空間化しているのではないだろうか。というのも、時間的体験を線的に表象することのもう一つの難点は、線の諸部分が同時的に存在していることにあったのに(難点③)、我々はここでも二つの円を並置し、同時的に表象しているからである。

こうした表象は、なるほどすでに空間化と呼ばれるべきであろう。とはいえ、時間的前後関係に限らず、何らかの「関係」の把握が成立するためには、どうしても二つ以上の項が同時的に表象されなくてはならない。我々が日常的に時間的前後関係を認識している以上、我々は、「泣き顔」と「笑顔」とを何らかの形で同時的に表象していなければならないのである。ただし、ここでいう「同時的表象」について誤解してはならない。例えば、我々は、微笑んでいる顔の二つの眼を同時的に見ている。眼のみではなく、鼻や口も、顔の背景をなしている風景もまた、観察者に対して同時的に現前している。しかし、こうした同時的な現前が、時間的前後関係にある二つの項の同時的表象と異質なものであることはいうまでもない。我々は空間関係(二つの眼の関係)と時間関係(泣き顔と笑顔の関係)とをけっして混同しはしないのである。時間的に先立つ「泣き顔」は、「笑顔」が登場した時にはすでにほとんど無であり、鮮明な体験としてはもはや与えられてはいない。にもかかわらず、関係の把握が成立している以上、泣き顔と笑顔とはある意味で同時的に表象されているのである。そして、この点で我々の日常的時間は、一切の同時的並置や空間化を含まない純粋持続とは異なっているといえる。

しかし、重要なことは、日常的な時間体験におけるこうした空間化が限定されたものだということである。すなわち、我々は、「泣き顔」と「笑顔」とを並置し、空間化し、同時的に表象しているが、しかしそれら二つの円が孕んでいる質的、時間的変化についてはそうではない。我々の空間化は、いわば、そこまでで踏み留まっている。したがって、指摘すべきことは、図2の持っていた難点③は図3では弱められているということ、ならびに、弱められたにもかかわらず残っている同時的、空間的表象は、我々の日常的時間体験が実際に含んでいるものだということである。

さて、ここで注意しなければならないのは、図3の円が変化を内含するという理由で、この円の内部に、図4のような変化を表す線がひそかに補われてはならないということである。もし、線を補えば、泣き顔は可能的には無限に分割できるし、その内部で前後関係を無限に追求することができ、また、その気になれば2分の1や3分の1の点を示しうるということにもなろう。それゆえまた、我々が泣き顔の内部を時間的に区別できないのは、我々の持つ生理学的閾値、ないしは別の何らかの能力的限界にすぎないということになる。ところが、我々が泣き顔を一つの円で示し、それが分割不可能だと言う時、この分割不可能性は、そうした理由に基づいているのではない。第一に、線のように分割しうるものは、そもそも同時的に存在する諸部分を持たなければならないが、泣き顔の変化にそうした部分はない。図3は、我々の時間的体験であることをよく思い起こそう。さらに、我々と対面している人の顔がぱっと笑顔に変わったのを我々が認める時、すでに泣き顔はどこにもない。我々はこの過ぎ去った泣き顔、体験され終わった泣き顔をいかにして分割するというのだろうか。我々はそれを無限に分割したり、その2分の1の地点を示しうるであろうか。そうできると考えるのは、泣き顔はすでに過ぎ去ったものであるのに、我々がそれを図3や4のように紙上に書き止めて、いわば現在化してしまい、現在的に操作しうるように表象しているからにすぎない。円の中に引かれた線など、実はどこにもないのである。こう考えてみれば、我々の泣き顔は、変化ではあるが分割の可能性を本質的に拒んでいると言える。とはいえ、この泣き顔が笑顔に時間位置的に先立っていることならば、確かに認識されているのである。このように、変化を内含しながらひとつの時間位置を持ち、不可分なものを時間単子と呼んでおこう[5]。また、それは、ただ一つの時間位置を持つものであるから、「体験される瞬間」であるとも言えるだろう。

しかし、ここで次のように反論されるかもしれない。先の泣き顔と笑顔の区別は、日常言語に即した区別にすぎず、たとえ我々の言語が泣き顔の微妙な変化を言い当てる語彙を持たないとしても、泣き顔はさらにさまざまな局面に区別されうるはずである。それゆえ、泣き顔は不可分のものではない、

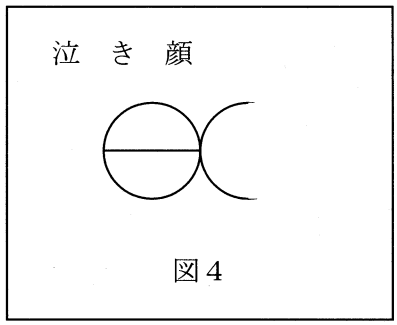


図4

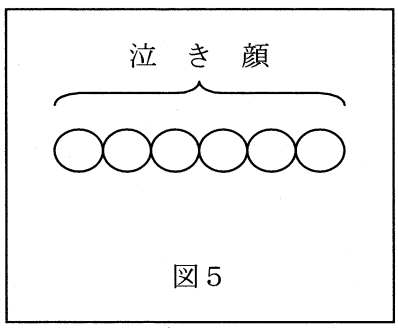


図5

と。その場合、我々は、相手の顔をさらに注意深く見つめ、泣き顔の変化を細かく区別してゆくことになろう（前頁図5参照）。たしかに、このときには、泣き顔はもはやひとつの時間単子ではない。しかし、この場合でも、時間単子の性格は基本的に変わらないと言えるのである。我々が読み取った泣き顔の一局面は、それが時間的変化である以上同時的な諸部分など含まず、また、その局面が過ぎ去ってしまえば、もはや体験上には何ものも残さないので、分割の可能性をまったく持たないものとなってしまうであろう。泣き顔は、複数の時間単子へと区分できるが、時間単子そのものは分割できないのである。

こうした局面への分割は、日常言語の分節と比べてさらに細かく行うことができるが[6]、この局面の読み取り（時間単子の形成）は常に現在において行われる。細かさの追求は、現在においていかに細かく読み取るかの問題であり、形成され終わった時間単子の不可分性はいささかも変わらないのである。読み取りの細かさを十分に押し進めれば、泣き顔は限りなく多くの時間単子で記述され、それゆえ限りなく多くの時間位置を区別することが可能になり、結果としてこの系列は線に近づくように思われるが、線になることは決してない。

このことを明確にするために、「線を引く」という行為について考えてみたい。今、一本の線をノート上に引いてみる。この時、我々は、「線を引く」という「行為」を時間位置的に無限に分割できるだろうか。ノート上に引かれた線ならば、我々はそれを無限に分割してゆくことができるであろう。それは、線がどこにも逃げず常に現在にあって、いわば我々の操作を待っているからである。これに対して、「線を引く」という「行為」は時間的変化の中で遂行されるので、行為の先の方は過ぎ去ってしまって我々の自由にはならない。行為そのものと、その結果である線とが同一視される場合にのみ、行為もまた無限に分割しうるように思われるであろう。しかし、線を引くという時間的「行為」は、結果である線を現在に残しながら、常に過ぎ去ってしまうので、それをじっくり時間位置的に分割してゆくというわけにはいかない。もちろん、線を引きながら自覚的にこの行為を読み取ってゆく（時間単子の形成）ことはできる。しかし、この時間単子は必ず変化を含んで形成され、幾何学的な点の性格を持つことはなく、また形成され終われば分割を拒否するのである。それゆえ、時間単子の系列が線になることは決してないと言ってよい。

さて、我々の時間体験をこうした時間単子の連続とみなす場合、我々は時間的変化を非連続的なものとしてしまったのだろうか。というのも、時間の線的表象の利点の一つは、それが時間的変化の連続性についての我々の信念とよく合致するということであったのだが、我々はこの表象を放棄してしまったからである。

このことを明確にするために、我々の時間単子系列と、映画のフィルムのような系列とを比較してみよう[7]。映画のフィルムは、その一枚一枚がひとつの時間位置を持つが、変化を内蔵してはいない。隣接するフィルムがいかに類似した絵を持とうとも、それらの間には飛躍があり、フィルムは相互に非連続的だといえる。しかし、我々の時間単子系列はそれぞれが変化を内含しており、次の時間単子に移行する時にも、この変化が中断されることはない。異なるのは時間位置のみで、変化の内容は連続的である。この連続性は、時間単子の形成がかなりの自由度を持っていることからも頷けるであろう。「泣き顔」を多数の時間単子で記述する人も、それをひとつの時間単子で記述する人と内容的にはまったく同じ連続的変化を記述しているのであり、時間位

置を区別するからといって、変化の連続性が阻害されるわけではないのである。形成の自由度に関して言えば、日常言語的な分節と比べてより多数の時間単子が形成される場合のみではなく、より少ない単子しか形成されない場合も可能である。泣き顔と笑顔とを区別しない人は、それらを二つの時間単子の連続とは捉えずに、ただ一つの時間単子とみなすかもしれない。こうした方向の極限には、時間単子がまったく形成されない場合があるだろう。それは、時間的変化が前後という位置的分裂をまったく含まない状態であって、ベルクソンの「純粋持続」に相当するものになると考えられる[8]。逆に言えば、我々はこの純粋持続の状態から時間単子を形成してゆきながら、純粋な時間的変化を位置的に区別できるものへと空間化してゆくことになる。時間単子は、その内部には同時的な多数の部分を含みはしないが、時間単子相互は同時的に表象されているのである。

以上で議論された時間単子の基礎的性格は、さしあたり次のように整理されよう。

（a）時間単子は、変化を内含するが一つの時間位置を持ち、不可分である。

（b）時間単子は、そのつど現在において形成される。

（c）時間単子は、先立って形成された時間単子に隣接し、変化の連続性は維持される。

（d）時間単子は、かなりの自由度を持って形成される。

（e）時間単子は、相互に同時的である。

ところで、こうした時間単子の諸性格は、物体の空間的運動を見るという体験にも適用することができる。物体の運動視が単なる空間的距離の知覚ではなく、時間的体験であることは自明だからである。物体の運動がいかに連続的であっても、それが時間的に経過するかぎり、我々はこの運動を無限に分割することはできない。運動体の軌跡ならば、我々はそれを無限に分割できるであろうが、「運動」[9]そのものはそうできないのである。先の、顔の観察の例では、対面している人はさしあたり静止しているものとされ、泣き顔や笑顔といった状態の変化が問題にされた。それぞれの時間単子に対応しているのは、泣き顔や笑顔といった顔の表情であった（前掲図3）。運動視の場合に問題になるのは、運動体の空間的な位置である。人の顔の表情が時間が進むにつれて変化するのと同様に、運動体の空間的位置は、時間が進むにつれて変化してゆく。ここでは、運動体の空間的位置が、それぞれの時間単子に対応しているのである（図6a）。しかし、我々によって体験される運動視においては、幾何学的に点的な時間位置に、幾何学的に点的な空間位置が対応していると考えられてはならない。我々は、運動体を見て、最初の瞬間（時間単子）tm1にその現在の空間位置p1を把握する。しかし、我々にとっての「瞬間」は幾何学的な点であることはできず、この瞬間の間にも、運動体の変化は必ずや含まれている。したがって、p1は幾何学的な点であることはできず、なんらかの「ぶれ」を含むのである。とはいえ、また、p1を空間位置的に分割するということもできない。なぜなら、p1は不可

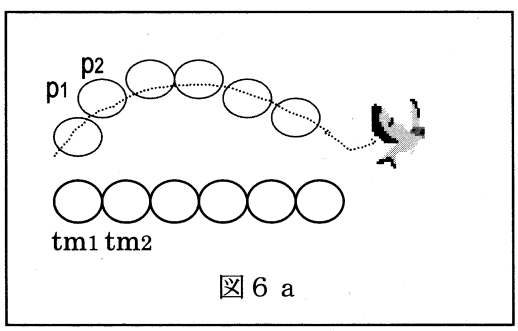


図6a

分な瞬間（時間単子）tm_1において読み取られたものだからである。先の例で、一つの時間単子に含まれる「泣き顔」が不可分であったのと同様の意味において、一つの時間単子に含まれる運動体の空間位置もまた不可分なのである。

こうして、次の瞬間（時間単子）tm_1にも運動体の位置p_2が同様の仕方で把握される。幾何学的な点で表される瞬間とその次の瞬間の関係を表象することは困難だが、我々の瞬間のそれぞれが一つの時間位置を持ち、かつ相互に隣接することは理解できよう。このように、運動はそのつどの現在において時間単子ごとに読み取られてゆき、運動体が時間単子ごとに占める空間位置の系列がつくられる。

図6aを簡略化して、図6bのように書くこともできよう。我々は、空間的運動の場合には特に、時間単子の中に変化を表す線分を補う誘惑にかられるが、そうしてはならない。もし、この単子の含む変化（空間位置の変化）が線分として表象されるならば、この変化の諸部分は同時的な存在ということになり、もはや時間的変化ではありえない。この線分は、その諸部分が同時的な「運動の軌跡」ではありうるが、もはや時間的な「運動」ではありえないのである。我々が表象しようと努力しているのは、運動の軌跡ではなく、あくまでも時間的体験としての運動視なのである。先にも述べたように、我々は、純粋な時間的変化を単子の形成によって同時的系列へといわば釘付けてゆくのだが、時間単子内部の変化は純粋な継起的変化のままであると言える。したがって、我々が物体の運動を見る時、この「運動」は線をなすのではなく、せいぜい時間単子系列に対応した空間位置の系列をなすのみである。あるいは、逆に言えば、それぞれに運動体の空間位置規定を伴った時間単子の系列こそが、時間的なものとしての「運動」なのである。

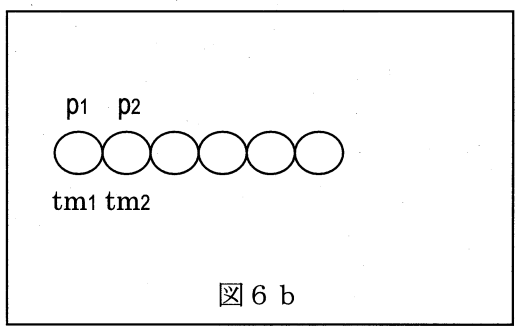


図６ｂ

三　時間単子論の応用

（1）パルメニデスの「たちまち」

プラトンの『パルメニデス』には「たちまち（エクサイプネース）」という「本来的になにか奇妙なあり方をするもの」（156D～）が登場する。「動いているものが静止に変化し、静止しているものが動に変化するのには、まずこの〈たちまち〉に入り、またこの〈たちまち〉から出なければならないのだ。[10]」動いているものは動いているうちは動いている。静止してしまえば静止している。それではこの動から静への変化はいつ生じるといえばいいのか。それば動いている間ではないし、止まった後の時間でもない。パルメニデスはその瞬間を「たちまち」と呼んだ。動から静への移行の時を考えることが困難に思え

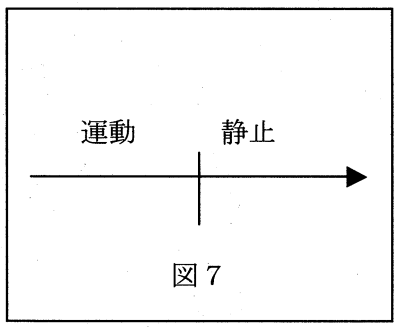


図７

るのは、我々がこの移行を図7（前頁）のように一本の時間線として表象するからである。運動から静止への移行の瞬間が幾何学的に幅のない点とみなされれば、我々は存在しているはずのその瞬間を表象できない。また、この変化が生じている過程を幅のある線分として表象することもできない。なぜなら、その場合、動から静への変化が一瞬にして生じるという我々の信念と齟齬をきたすからである。しかし、この一連の変化を図8のように時間単子系列と考えれば、運動と静止が一つの瞬間（時間単子）に転換することを理解できる。鳩が飛んでいる時間単子tm_1、tm_2は、先に見たように空間的位置の幅p_1、p_2を含む。「鳩が今、木に止まった」というその今の瞬間tm_3は、やはり空間的移動から静止への状態変化を内含しつつ、一つの時間位置を持つのである。鳩が飛び立つ瞬間もまた同様であり、この瞬間は静も動も共に含んでいる。それは、静の最後の瞬間でもあり、かつ動の最初の瞬間でもある。このように、パルメニデスの「たちまち」は、時間単子論から解釈できる。

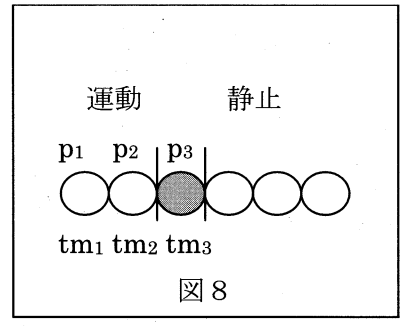


図8

同様のことはあらゆる分裂現象や融合現象について言える。例えば受精卵が二つに分裂する場合、我々はその分裂が「いつ」生じたと言えるだろうか。卵が一つの時は分裂はまだない。しかし、卵が二つになってしまった後も分裂の時ではない。まさに二つに離れるその瞬間は、幾何学的な点でも線分でも表象できないのであり、変化を含む一瞬（時間単子）なのである。

（2）ゼノンのパラドクス

同じエレア派のゼノンが提出した運動に関するパラドクスは、二千年以上に渡って議論されている。彼のパラドクスを陳腐なものとみなす人々がいる一方で、B・ラッセルなどは、「ゼノンの論証は、彼の時代から我々の時代までに構築された、時空と無限に関するほとんどすべての理論に対して、何らかの形で根拠を与えてきた」[11]と述べて、その重要性を認めている。解決法もさまざまで、数学的解決や、それに対するM・ブラックらの異議[12]、有限の時間内に無限の仕事をする機械の可能性をめぐって、その具体的条件まで考察するA・グリューンバウムの議論[13]、P・J・ズワルトの物理学的次元での解決[14]など、今なお確定した見解が得られていないように思われる。以下では、こうしたさまざまな議論の妥当性について逐次検討してゆくことはできないが、少なくとも我々の時間単子論がこのパラドクスに対して有効であることを示してみたい。その際、四つあるパラドクスの定式化は、しばしば用いられるJ・バーネットのものではなく[15]、より一般化されたズワルトのものを使用することにする。それは、ズワルト自身が述べているように、「アキレス」や「競争コース」といった表現をより一般的なものに改めることによって、パラドクスの本質に関わらない些末な議論を退けることができるからである[16]。

（I）競争コースのパラドクス「運動体は、ある距離を通過することができない。なぜなら、それができるためには、物体はまず最初、その距離の半分を通過しなければならないし、次に残りの部分の半分を、次にはさらに残っている部分の半分を…と無限に続けなければならないからである（もちろん、2分の1のかわりに、何か別の分数を選

んでもよい)。それぞれの距離を通過した後には、依然別の通過すべき距離が残っているわけだから、この物体は目的地には決して到達しえない。さらに、いかなる距離も通過されえないのならば、その物体は動き始めることすらできないことは明白であろう。すなわち、この逆理に従えばすべての運動が不可能なのである。[17]」

まず、このパラドクスが「運動」のパラドクスであることに注意する必要がある。今、物体がスタート地点にあってまだ静止しているとしよう。物体がこれから通過すべき空間が2分の1、4分の1、8分の1…と無限に分割されていっても、何の支障も起こらない。また、物体がスタートして、実際にゼノンの言うとおり目標点に到達しなかったとしたら、やはりパラドクスは生じないであろう。困難が生ずるのは、物体が実際に目標点まで運動してしまった時、あるいは少なくともそう見える時なのである。すなわち、物体はまずコースの2分の1を通過しなければならなかったはずであり、その次には4分の1を、その次には8分の1を…と無限に続くので、物体は目標点には到達し得ないはずであった。ところが現実には物体は目標点まで運動したように見えるので、論理と現実との間でパラドクスが生じるのである。

こうした確認をするのは、無限に分割されているのが単なる空間的距離(スタート前のコース)ではなく、物体の運動だということを明確にするためである。我々は、物体が目標まで達したのを見て、そのスタートからゴールまでの運動を線として表象し、それを2分の1、4分の1と分割していって、通過すべきだった残りの距離がいつまでたっても終わらないので、首をかしげて「物体は目標に到達できなかったはずだ」と考え込むことになる。要するに、このパラドクスは、過ぎ去った運動を無限に分割してゆくことから生じている。

ところが、時間的出来事としての運動は、前節で論じたように線として表象されることは出来ず、空間位置規定を伴った時間単子の連続として表象されるべきであった。すなわち、一定の運動は、有限個の不可分な単子からなるので、無限に分割されてはならなかったのである(時間単子の基礎的性格a、b参照)。

(Ⅱ)アキレスと亀のパラドクス「運動体Aが、よりゆっくり運動している物体Bを追いかけても、Aはけっして Bに追いつくことはできない。なぜならば、Bが前にいた地点にAが到達するたびに、いつでもBは少しばかり先まで進んでいるからである。Bのリードは連続的に減少していくとはいえ、それは決して零になることはない。[18]」

このパラドクスが先のパラドクスと異なっているのは、目標点が逃げていくという点のみである。今、物体Aと物体Bとが10だけ離れているとし、AがBの10倍の速度で進むものとしよう。両者の関係のみを考えれば、Aが進むべき残りの距離は10、1、10分の1、100分の1…と縮小しつつ、無限に続くことになる。

この場合も、AがBに本当に追い付けないのであれば、何の問題も生じない。しかし、現実にはAがBに追い付いたように見えるので、パラドクスが生じるのである。つまり、AがBに追い付いた運動は線で表すことができ、Aは、10、1、10分の1、100分の1…と無限に運動しなければならなかったはずだから、Bに追い付くことはできなかったはずなのだ。しかし、運動は時間的出来事であり、不可分な時間単子の連続としてしか表象されえないとすれば、この困難は消失するであろう。

さて、分割の限界を設けるという点では我々の解決とズワルトの解決は類似している。彼は、ブラック同様に数学的解決を退け、また、

諸種の解決法をも検討した上で、時空の量子論によってこのパラドクスを回避しようとする。彼によれば、測定可能な空間および時間の最小の拡がり（10^{-15}m、10^{-15}秒）があり、時空をそれ以下に分割することは無意味だというのである。彼の主張そのものの是非はともかく、パラドクスを解決するためにこうした微視的なオーダーを持ち出す必要があるのかどうかは疑問である。物体が目標点に達することを我々は認識体験のレヴェルで明白に知るのであって、困難が生じた場合には、議論の前提（運動の線的表象）を改めて、我々の体験に合致するものにすべきだと考えるのは、思考の自然な道程であるように思われる。

（Ⅲ）飛ぶ矢のパラドクス「ある物体は運動中であっても、それぞれの個々の瞬間にはある一つの位置を占める。しかし、ある一つの位置を占有する物体は静止している。したがって、運動中の物体はそれぞれの個々の瞬間においては静止していると考えねばならぬ。ところで、そうだとすると、もちろん物体はつねに静止している。結論として、運動と静止はまったく同じことである。[19]」

瞬間とは一つの時間位置のことであり、したがって時間単子のことである。我々にとって、運動体がそのつどの瞬間に占める空間位置とは運動体が時間単子ごとに占める空間位置に他ならなかった。しかし、前節で確認されたように、時間単子は変化を内含しているので、我々が運動体の空間位置を把握しようとする時、この空間位置は必ず曖昧さ（運動による空間位置のぶれ）を含むものとなり、幾何学的な点的位置になることはない。とはいえ、この曖昧さは不可分のものなので、やはり一つの空間位置といわれるべきものである。それゆえ、運動する物体がそれぞれの瞬間（時間単子）に幾何学的に点的な空間位置を占め、したがって静止していると考えられてはならない。運動体は各瞬間（時間単子）においても運動しているのである（時間単子の基礎的性格a参照）。

（Ⅳ）スタジアムのパラドクス「空間および時間は、一定のはっきりきまった寸法をもつ原子からなりたっているものとしよう。その場合、起こるべき状況として、図9のようなものを想像することができる。ここに、三つの物体A、B、Cがあり、それらはそれぞれ空間の原子の大きさをもつ部分に分割されているとする。Aは静止し、Bは速度vで右に、Cは同じ速度で左に運動している（図9a）。瞬間t1にはB4がA2に向かいあい、C1がA3に向かいあっているとし、その次の瞬間t2ではB4はA3に、C1はA2に向かいあっているとする（次頁図9b）。すると、B4とC1はそれまでに互いに行きちがっていたはずである。しかし、それはいつどこにおいてであったのか。それはt1において起こったはずはないし、またt2に起こったはずもない。またt1とt2との間に起こったはずもないのである。なぜなら、t2はt1のすぐあとにくる瞬間で、それらの間には区域というものは何もないからである。換言すれば、その事態はまったく起こりえなかったということである。同じように、B4と

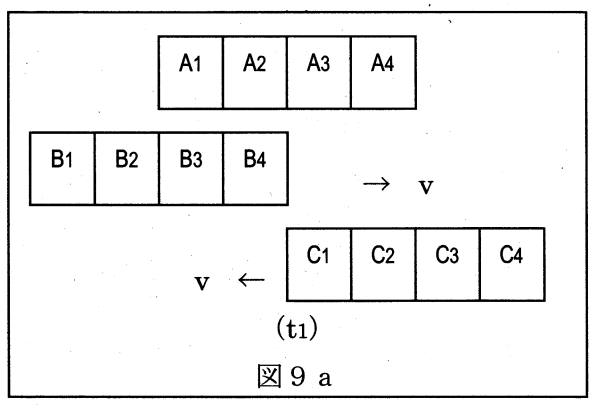


図９ａ

C1とが向かい合わせになった点を示すことも不可能である。それは、A2に向かいあう点でも、A3に向かいあう点でもなかったはずだし、そうかといって、その間のどこかであったということはこれまたありえない。なぜなら、A2とA3の間には何もないからである。結論として、もし時空が原子的な構造をもっているならば、運動は不可能である。この結論からたいてい次のような第二の結論が引き出される。すなわち、明らかに運動は十分可能である以上、空間と時間が原子的構造をもつことはできず、したがってそれらは連続的でなければならない。[20]」

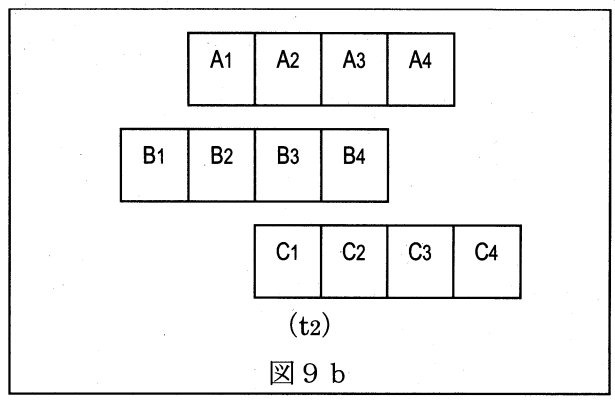


図９ｂ

このパラドクスが時空を一定の決まった大きさをもつ原子からなるとする前提に基づいていることは明白である。しかし、我々の時間単子は、その形成にかなりの自由度を持つのだから（時間単子の基礎的性格ｄ）、こうした前提はそもそも成立しない。我々の立場からすれば、B4とC1が向きあった時に単子が形成されることもむろん可能なわけであって、その場合は「いつ」両者が向きあうかを言うことができるだろう。また、我々は、空間の連続性について異議を唱えたわけではないから、「どこで」についても言いうるであろう。

もちろん、時間単子t1のすぐ次に時間単子t2が形成されたと仮定することもできるが、t1もt2も時間単子であって、幾何学的な点的瞬間ではなく何らかの変化を含んでいることになる。その場合には確かに、B4とC1が向きあったのがいつ、どこでであるか我々は言うことができない。しかし、これは我々の時間単子論にとっての攻撃にはならないであろう。というのも、我々は、その時間位置と場所を言えないが、B4とC1が向きあうという状態が存在したことを論理的に排除したわけではないからである。

上述された時空の原子論にとっては、「変化」とは静止的なt1から静止的なt2への移行以外の何物でもないので、その間にはどんな状態も論理的に存在しえない。したがって、当然考えられるB4とC1が向きあった状態も存在しえないのである。しかし、時間単子はそれ自身が変化を内含しているので、一つの時間位置にさえ運動があり、状態の変化がある。時間位置t1と時間位置t2の間に別の時間位置がないからといって、なめらかな状態変化の存在が否定されるわけではなく、B4とC1が向きあった状態も当然存在しうるのである。時間単子の形成が変化の連続性を破壊しないものであることは、前節で確認されたことであった（時間単子の基礎的性格ｃ参照）。

さて、以上四つのパラドクスの内、第一と第二のパラドクスは、運動が連続的だと仮定すると生じるものであり、第三と第四のパラドクスは、運動が非連続的だと仮定すると生じるものだと解釈される場合がある。我々の時間単子という見地からの解決が、この双方のパラドクスに適用できるのは、時間単子系列が、まさに連続と非連続の二つの性格を合わせ持っているからに他ならない。すなわち、時間単子相互は、別個の時間位置を持ちながら隣接しているので、時間位置に関

する限りそれらは分離しており、非連続であるが、それら時間単子の孕む純粋に継起的な変化の連続性は保持されており、その限りで連続的なのである。パラドクスは、具体的体験の持つこの二つの性格の一方を捉え損なうことから生じている。とはいえ、時間や運動を線として表象しているかぎり、そうならざるをえなかったのだとも言える。具体的体験のどこをさがしても、実際には線などないのである。

四　結びにかえて

近接した時間単子ではなく離れた時間単子相互の関係や、時間単子系列と「現在」「過去」「未来」といった時間様態との関係など、さらに問われるべき関連事項も多い。例えば、時間単子そのものは時間的幅を持たないが、時間単子が多数集まって幅のある現在を形成したり、記憶においてさらなる統合がなされるということは十分に考えられる。さらに、時間単子相互の関係が、フッサールがそう考えたように、水平方向と垂直方法とを持つ図表によってうまく表現される可能性も排除されたわけではない。しかし、こうした諸課題の検討については他日を期すことにしたい。我々は、さしあたり、我々の認識体験に固有な時間単位が持つであろういくつかの基礎的な性格を粗描してみたのである。

我々にとっての瞬間とは変化を含まない点ではない。狩人が飛ぶ鳥の動きを捉えたその瞬間にも、鳥は動いているであろう。しかし、この瞬間が動きを含むからといって、それは線分として表象されてもならない。線分は、同時的な諸部分を持ち、無限に分割されうるからである。人と人が出会うその瞬間を、我々はどうすれば分割できるというのだろうか。我々が時間単子と呼ぶこのような瞬間こそ、我々がそれを生き、体験する人間的瞬間なのである。

註

(1)本発表の内容は、はじめ『思索』第24号（一九九一年、東北大学哲学研究会編）において「人間的瞬間―認識体験上の時間単位に関する試論―」と題して発表したものであるが、この論文は、その後、拙著『時間体験の哲学』（一九九九年、行路社）に僅かな変更を加えて再録された。後者では、この時間単子論の部分に先立って、フッサールおよびベルクソンの時間論に立ち入った検討を加えているが、今回は紙幅の関係上、それらを割愛せざるをえない。本発表は、それにさらに若干の加筆・訂正をほどこしたものである。

(2)この点に関して、生物体が自己の体内に一種の時計を持つことがしばしば論じられている。しかし、本発表の目的は、生体内でペイスメイカーの役割を果たすものを生理学的に解明することにあるのではなく、我々の体験時間を形成している単位の性格について認識体験の次元で考察することにある。

(3)H.Bergson, *Essai sur les donné immédiates de la conscience, Œvres, Édition du centenaire*, P.U.F., Paris, 1959, p.31.ここではベルクソンの時間論に関するきわめて粗雑な描写で満足するほかはないが、ベルクソンの時間論に関する誤解や誤解に基づく批判は枚挙にいとまがない。詳しくは前掲拙著を参照されたい。

(4)E・ミンコフスキー、『生きられる時間』Ⅰ、中江育生　清水誠訳、みすず書房、一九七二年、三三頁。しかし、ここに続く彼のアプローチは時間単位に関する十分な考察を欠いている。

(5)元来、ギリシャ語のmonasに由来するこの単子(monad)という語は、多くの思想家に用いられてきた。我々がこの語を使うのは、たんに時間「単位」というよりも、その不可分割的性格をよく表現しうると考えたからである。

(6)時間的大きさは時間単子をいくつ含むかによって規定されるので、個々の時間単子の大きさを比較することは無意味である。我々はさしあたり日常言語を基準として分節の細かさを比較したい。

(7)ベルクソンは生成の映画フィルム的イメージを明確に批判している。H.Bergson, *L'évolution créatrice*, Chapitre IV（前掲(Evres所収)。

(8)拙著『時間体験の哲学』第三部、第一章「ベルクソンにおける時と永遠」参照。

(9)ここで運動と呼ばれているものは、我々によって体験されたものに他ならず、以下の叙述では、「運動」と「運動視」とを厳密に区別しない。「体験された運動」と「運動の（視）体験」とでは記述の視点が異なるが、記述される内実は同じであって、そうした区別はここでの叙述にとっては重要ではない。

(10)『プラトン全集4』岩波書店、一一四頁。

(11)B.Russell, *Our Knowledge of the External World (revised edition)*, George Allen & Unwin Ltd., London, 1949, p.183.

(12)M.Black, 'Achilles and the Tortoise' (*Zeno's Paradoxes*, ed. by W.C.Salmon, The Bobbs-Merrill Company, Inc., Indianapolis & New York, 1970 所収).

(13)A.Grünbaum, 'Modern Sience and Zeno'Paradoxes of Motion' (*Zeno'sParadoxes* 所収).

(14)P.J. Zwart, *About time*, North-Holland and American Elsevier, 1976, ChapterXI.

(15)J.Burnet, *Early Greek Philosophy*, Adam & Charles Black, London, 1948, ChapterVIII.

(16)第一、第二パラドクスの数学的解決を退けたブラック自身の解法は、アキレスが走るコースは原子からなっているので分割できないとするものであった。また'Achilleson Physical Racecourse'(*Zeno's Paradoxes* 所収)におけるJ.O. Wisdomの解法は、物理的点は数学的点と異なり必ずサイズを持つというものである。こうした解決は、パラドクスの定式化をより一般的なものに改めれば成り立たない。

(17)Zwart, *op. cit.*, p.211.

(18)*Ibid.*, p.211.

(19)*Ibid.*, p.213.

(20)*Ibid.*, p.213-215.図も同書によるが、図の番号等を変更した。

（佐藤　透・さとう　とおる・東北大学）

『ベルナウ時間意識草稿（1917/18）』の解読
――自我（作用）と意識流（自我の生）の絡み合いの探究

和田渡

はじめに

昨年（二〇〇一年）出版されたフッサリアーナ第三三巻『ベルナウ時間意識草稿1917/18』（以下、『ベルナウ草稿』と略述する）は、フッサール自身が「自分の主著mein Hauptwerk」とみなしていたものである[1]。彼の自負に違わず、その草稿には、時間意識と時間、把持と予持、相互浸透（Ineinander）、自我と自我の生、意識流の根源的自発性とそのダイナミズム、発生と連合、受動性と能動性、個体化、無限遡行（unendlicher Regreß）、現在化（Gegenwärtigung）と現前化（Vergegenwärtigung）、沈澱（Sedimentierung）と浮上（Auftauchen, emportauchen）、想起と想像といった現象学的な諸問題に関する限りなく繊細な反省と記述が凝縮した形で繰り広げられている。草稿という身分のため、まとまりは欠くものの、そこには「意識」という事象を掘り下げていく反省の驚嘆すべき歩みがあり、「時間意識の驚異（die Wunder des Zeitbewusstseins）」（X,280）と真摯に向き合うフッサールの情熱的なまでの執念のほとばしりが見られる。その歩みの中で執拗な反問の対象となるのが、「構成的意識流」（10）、「時間構成的生成」（135）、「根源的流れ」（197）、「根源的時間構成的プロセス」（223,229）、「根源的構成的生の流れ」（286）、「最も内的な意識流」（360）などといった類似表現で示される流れの経過位相であり、この位相への反省が、自我の働きを自我の生の流れとの関係の中で捉え、自我の現在を、把持的変様を経て沈澱した過去化した現在としての過去という深層との連関のなかで捉えつつ、そこに生起する意識の出来事の規則性をさぐる発生的現象学に結びつくことになる。発生的現象学の特徴の一つが、自我の現在の働きを、その働きに先行し、それを促すように機能する流れ、生成の次元と関連づけて捉え、さらに、自我の能動的作用の根底に「究極の構成的意識流」（184）の自己構成的次元を見いだし、その次元への反省を基軸にしつつ、そこで生起する事態のニュアンスを損なうことのないような記述へともたらす点にあるとすれば、ベルナウ草稿はすでに発生的現象学の展開のなかにあると言ってよいであろう。そこで、以下の提題発表においては、ベルナウ時間意識草稿における反省と記述の内容を、「意識流（自我生）の優位」という観点を軸にしながら、それとの関連で時間の許す範囲で副次的に「自我の優位」という観点と交差させつつ、今回のワークシ

ヨップにおける「時間の探究」というテーマに繋げてみたい。一見すると、「時間の探究」と「時間意識の探究」とは相容れないもののように見えるかもしれない。しかし、そもそも時間という問題が多様なアプローチを許すものである限り、時間意識の現象学的反省を通じて時間の問題に迫ることも可能であろう。

提題は、以下の順序で行なわれる。まずフッサール現象学における時間と時間意識の関係について手短に述べたうえで（一）、ベルナウ草稿における中心問題の一つである意識流の記述の意味を検討する（二）。次に、意識流を自我の生と重ね合わせて捉えつつ、その考察が自我の働きの能動性と流れの根源的自発性（自我を基準にすれば流れの受動性）、流れにおける相互浸透、変様（Modifikation）、絡み合い（Verflechtung, Komplexion）、融解（Verschmelzung）、受動的総合といった発生的現象学の問題群に係わる点を詳しく検討し（三）、最後にそれを現在化と現前化という対比のなかで再度考え直してみたい（四）。それを通じて、時間意識の現象学的反省によって開示される次元の特徴を明らかにし、それが有する意味を考察してみたい。

一　時間と時間意識

ベルナウ草稿における中心問題は、すでに『内的時間意識の現象学』の序論で強調されていたような「時間意識の現象学的分析」（X,4）を継続して進めることにあり、時間に関連して言えば、「経験世界の時間」（X,5）を主題化するのではなく、「意識経過の内在的時間」（x,5）を反省し、その諸相を記述することにある。換言すれば、現象学的な時間において生起する意識の出来事を反省的に記述することである。とは言え、その記述は閉じられた反省の圏内で遂行されるのではなく、反省はその記述をそのつど反省以前の生に負うものであり、そこから自らの養分を汲み取らなければならない。反省は直接的な生からの際限のない退却ではなく、反省以前の生において生起している出来事（Ereignis, Vorkommnis）を子細に検討するために、生から距離をおいて、生の出来事を凝視する試みに他ならない。生に立ち戻るためにこそ、反省はなされるのである。

ベルナウ草稿の記述全体は、そうした凝視、反省の眼差し（Blick）によって支えられているのであり、時間を意識する意識の働きも、時間意識という意識の現象様態も等しく、この眼差しの下で腑分けされている。この草稿では、時間に関して「客観的」「内在的」「現象学的」といった形容詞が一〇余り用いられ、時間意識と同義的な概念の使用は数限りないし、意識流に関しても、strömen, Fortströmen, verströmen, Abstrom, herströmen, hinströmen, Urstrom, fließen, vervließen, abfließen, zerfließen, urquellenといった動詞や名詞の頻出度は並外れている。しかし言うまでもなく、このことはベルナウ草稿が正確な定義を欠いた散漫な記述に終始しているということを意味するものではない。そうした多彩な概念は、フッサールの眼差しがいかに注意深くニュアンスに富んだ意識の経過の諸相に向けられていたかの証左に他ならないのである。それらは、紛れもなく「繊細化（Verfeinerungen）」（362）への意志の帰結である。その具体的事例を、次に意識流の関する記述に即して検討してみたい。

二　意識流の驚異

われわれの意識が刻々と流れて止まないことを疑う者は一人としていないであろう。フッサールにとっても、「意識は流れである」(45)は自明である。しかし、直ちに次の一文が加えられる。「意識は、客観的時間の内にその存在を所有する川の流れ(Wasserstrom)のような流れ(Fluss)ではない」(45)。とすれば、「意識の流れは一体いかなる特徴を備えた流れなのか」、「意識の流れを反省するとはいかなることなのか」、こうした意識の流れと流れの意識に係わる問いこそが、ベルナウ草稿の全体を支配するものであり、その記述はこの問いへの反省の多面的な試行錯誤の結果と言ってよい。反省は巨視的な視点からのものと、微細な視点からのものとに分けられる。後者に関しては三で詳しく検討することとして、まずは前者から考察してみたい。

巨視的な視点から見られた意識流は、「原流動(Urstrom)」(6, 107, 108, 110, 114)、「究極の構成的意識」(38)、「根源的時間意識」(六四)、「根源的時間構成的意識(内在的時間対象性を根源的に構成する意識」(106,110)、「根源的意識流」(110)、「根源的に連続すること(Sukzedieren)」(105)、「唯一の、絶えず生き生きした継続」(104)、「意識の原プロセス」(6)、「原プロセス」(29,30)などといった類似表現で表わされている。この流れは、たとえば「永遠のヘラクレイトス的流れ」(X,349)という言い方にも示されるように、過去、現在、未来を貫いて流れる流れであり、現象学的反省が対象化する意識の出来事そのものを可能にする、言わば大舞台としての流れであるが、その流れそのものの全体は反省の対象とはならないような、ある不可思議な流れに他ならない。周知のように、フッサールは『論研』から『厳密学としての哲学』を経て『イデーン』にいたるまで、折に触れて流れに言及し、反省的視線の届かない流れの反省可能性についても幾度となく思索を重ね、そのつど流れの位相への繊細な反省を深めていくが、流れそのものを見渡すような地点には到達していない[2]。反省の視点からおのれの姿を隠しているこの流れは、非現象学的な無意識の流れと呼ぶことができるかもしれない。この流れは気づかれることなく流れているのである。「(原流動には)現象学的時間のあらゆる出来事が属しているが、これらの出来事は注意(Aufmerksamkeit)のあらゆる関与なしに、あるいは純粋自我の把握(Auffassung)のあらゆる関与なしに経過しながら、自らを構成しているのである」(6)。

とは言え、原流動が自我の視線が向けられる以前も以後も不断に流れているとしても、反省によって自我の活動を支えるこの流れに翻って関係し、流れの特徴を際立たせることができる。そうした反省によって成立する、自我の自己関係性に関わる記述の一部が、「流れの自己意識(das Selbstbewusstsein des Stroms)」(46)に係わるものである。このことが意味するのは、意識の根源的な流れが、川の流れと異なり、単に流れるだけでなく、流れの中で自らの流れを意識し、自らを統一化するような流れだということである。「意識は単に事象意識、意識の原初的な対象の意識であるだけでなく、自己自身と自己の志向的プロセスの意識でもある」(42)。後者の志向的プロセスの意識は、対象意識に伴う「内的意識」の同時的出現という様態を意味しており、この様態が「流れの自己意識」に係わるものと言えるであろう。原流動を「原的生 Urleben」、「原的生の流れ」、「原的生のプロセス」、「根源的構成的生の流れ」などと幾度となく言い換えるフッサールは、生についても次のように述べて、生において働く流れの意識を確認して

いる。「生そのものは、流れることの内にあって、流れることの生き生きとした意識であるDas Leben selbst ist im Fließen lebendiges Bewusstsein des Fließens.」(103)。この言い方は、彼の反省の視線が、意識流において生起する対象意識に、対象を意識する自己のプロセスの意識が重なり合う様態に届くことによって可能になるものである。この様態に関しては、後に現前化と現在化の絡み合いについて検討するなかでも考えてみたいが、ここでもう一度特に指摘したいのは、「流れの自己意識」という表現によって、意識流がおのれの流れを意識する流れであり、そのことを通じておのれの流れを自分で構成する流れだということである。「プロセスの諸位相は連続的な継起を形成しているが、この継起は新たなプロセスにおいて構成されるだけでなく、プロセスそのものが、自らの内に、同時にそのプロセスの意識であるという驚くべき特徴を備えている」(117)。流れの自己意識との関連で「時間意識の驚異」が語られていると見るべきである。

三　意識流（意識生）と自我の作用の絡み合い

意識流への反省は、言い換えれば、作用の極として不断に現在を生きる自我の生の深層へと迫る試みであるが、無論、この試みは一方的に反省の視線を生の深みへと向けることで完遂されるわけではない。それというのも、自我の生の深層は、意識の流れ去る(verströmen)という出来事のなかでは、現在の出来事と不可分であり、とりあえず二元的に単純化して言えば、現在から過去へという流れの位相と、過去から現在へという流れの位相との相互浸透として生起するからである。しかし、ここで注意しなければならないが、分離された二つの流れの位相がまずあって、それらが相互に浸透するのではない。現在から過去に流れることと、過去から現在に流れることとは、相互に溶け合って一体化して流れる出来事なのである。さらに意識が流れゆく(fortströmen)という出来事を視野に入れれば、相互浸透とは、未来と現在、現在と過去、過去と未来が相互に影響を及ぼし合いながら生起する様態を示すものである。この様態を意識のニュアンスを損なわずに記述することこそがフッサールの狙いであり、その際に彼の反省の視線が集中するのは「生き生きした現在」(134,140,150,274,351)である。その出来事の未来的、現在的、過去的流れの諸相を見つめる中から、自我の作用の沈澱、沈澱して現在時の生気を喪失し、空虚なものと化した表象（空虚表象）からの自我への刺激(Reiz)と喚起(Weckung)、空虚表象の現在への合致（Deckung)といった現象が開示されるのである。この点をまず検討してみたい。

生き生きと現に生起している出来事をフッサールに即して腑分けすることから始めてみよう。彼によれば、現在はしばしば二分法的な仕方で分類され、「充実化と脱充実化」(Vgl.I,TextNr.1,§1),「現実化と脱現実化」(46)、「原現在(Urpräsenz)とポスト現在化(Postpräsentation)」(Vgl.I,TextNr.3,§2)などと呼ばれている。生き生きとした現在は、未来へと「侵入すること(Vordringen)」(106)であり、現在が新たな現在へ移行する過程であり、それとともに古くなった現在が過去へと沈下、変様していく過程であるが、この過程は、フッサールが度々使う言い回しを用いれば、常に「・・・と一つになって in eins mit」という位相の下に経過するものである。すなわち、先に言及したように、現に生起している出来事のいかなる位相といえども、他と独立して生起することはなく、常に一体化して融合する流れの中での出来事

に他ならないのである。もっと具体的に言えば、ある出来事は、それに先行する出来事の影響の下に出現し、その出現を通じてそれに後続する出来事に影響を及ぼし続けるのである。そればかりでなく、後続の出来事は現在から後退しつつも、決して消失することなく、現在におけるあらたな出来事の出現に影響するのであり、さらにまた後続の出来事は、現在の出来事の沈下に伴って自ら変様しつつ、変様したおのれを新たな現在へと送り返すことをやめないのである。こうした事態が、相互浸透という名で呼ばれているものである。この事態は、予持と把持との関連で捉えることによって詳述可能であり、次にまず予持について検討してみたい。

ベルナウ草稿における一つの特徴は、予持に関する記述の増加であり、それが相互浸透と密接に関連づけて記述されている点である。生き生きとした現在は、予持が充実化される位相を持つが、予持が意識の流れにおいて出現するに際しては、先にも述べたように、予持が単独で出現することはありえない。予持はそれに先行する作用との影響連関の下にあり、それとの関連なしには出現しないのである。「予持はまた、すでに与えられた把持的拡がりをつかみとっている(ergreifen)」(24)。「充実化の過程は、それ自身の内に、過ぎ去った意向(Intention)の把持を含んでいる」(25)。フッサールによれば、予持はそれ以前に経過した過去のなんらかの影響を受けるのであり、それゆえに、その影響によって可能となる予測(Antizipation)でもある。その予測は、先行した把持の連続を通じて動機づけられている(Vgl.24)。予持はまた、その作用に過去が影響し、それによって一定の傾向性を与えられるという意味で、「傾向性の意識(Tendenzbewusstsein)」(25)でもある(Vgl.30f.,Text Nr.2,86)。あるいはまた予持は、現在にもたらすものを一瞬前もって意識するという意味で、「先意識Vorbewusstsein」(46,47)と呼ばれ、その意識において意識されるものが先行して流れ去ったものの意識と結びつくということを念頭において、予持は「先想起(Vorerinnerung)」(12f.,18)とも呼ばれている。いずれにせよ、予持はそれに先行する過程と不可分であり、それゆえに予持は経過した予持、把持、現在における作用、過去化し沈澱した作用ならびに、それらを受容して流れ続ける意識流の出来事と「一つになって」働く作用なのである。ということは、予持が自我による作用であるとしても、その作用の出現には自我が前もって支配できないような影響が意識流の中から不断に及んでいるということであり、この側面を先構成的な次元とすれば、予持の作用は常に「遅れて出現するもの」でしかないということである。この場合に「先行するもの」は、自我の予期に時間的に先立つという意味で、「過去化したものの未来からの到来」である。こうした様態は予持以外の作用にもあてはまることであり、この点に注目すれば、「遅れて出現するもの」を可能にする意識流に優位を認めざるをえないであろう。これはまた、自我の受動性と意識流の能動性に関連づけて扱うことのできる問題でもあり、後に論ずることにして、ここでは、根源的な時間意識において予持と把持が絡み合っている事態の記述を通じて明らかにした以上の点を指摘するにとどめて、次に移りたい。

予持に後続する充実化の過程は、原知覚の様態であり、音の知覚で言うならば「原響き(Urklang)」であり、その他「原位相(Urphase)」(56)、「変様のゼロ点」(65)、「源泉点(Quellpunkt)」(60)、「原現在意識」(247)などと言い換えられているが、フッサールが最も注意深く記述しているのが、この原様態に後続する把持的変様の過程であ

る。そこで多用される動詞、名詞の一部は以下のようなものである。abklingen, verklingen, dahinschwinden, herabsinken, zurücksinken, Versiegung, Verarmung, Verkleinerung, Verunklarung, Verdunkelung, Verklarlichung, Abblassung, Abschwächung, Entfernung, Entquellen, Verquellen, vergehen, Abwandlung, Unlebendig-Werden (51), Matt-nebelhaft-Werden (51), die Abnahme der Fälle (69), die Abnahme der Lebendigkeit (58), die Abnahme der Anschaulichkeit (66) など枚挙のいとまがない。こうした動詞や名詞から明瞭になるのは、それらのいずれもが自我の関与しえない流れの領域で生起する事態に関係しているということである。自我の把握した音は現在から次第に遠ざかり(entfernen)、やがて遠い過去へと消失するし、色は次第に色あせていくが、その過程で起る出来事はおのずと(von selbst)起るのであり、自我にはそれを制止する力がない。「現在の絶えざる自己—産出(Sich-Erzeugen)、現在からの過去への自己—転化(Sich-Wandeln)」(104)という言い方からも明らかなように、自我によって遂行された作用は、すべて流れの自己構成的次元へと吸収されてしまうのである。この事態は次のようにも言われている。「超越論的原的な生は、原意識の流れであり、永遠の(絶えざる)生まれること(Entstehen)と去っていくこと(Vergehen)であり、その場合、「去っていくこと」は生まれたものの自己—変様すること(Sich-Modifizieren)なのである」(267)。ここで指摘される自己—産出、自己—転化、自己—変様は、先にのべた「流れの自己意識」と関連づけて記述できるであろう。すなわち、流れが自我の作用を受容しながら、そのつど自己を産出し、転化し、変様し続けることができるのは、流れの内に、自己の流れを分散して無に帰すことのないように意識的に統御する根源的な働きが認められると考えられるのである。この点については、現象学的な反省が届かないにしても、自我の作用が停止状態にある睡眠中も流れ続ける意識流における自己—産出活動を考えれば、納得せざるをえないであろう。こうした不断に自己転化、自己変様する意識流の自己構成的な生成は、沈澱という把持的変様過程において生起するものである。そこにおいて注目すべきは、先に述べた把持と予持の絡み合いという現象だけでなく、両者を含めて沈澱するすべてのものが意識流においては融け合う(verschmelzen)ということである。「融解(Verschmelzung)は、(中略)相互浸透—融解—系列であり、一次元的連続体への融解なのである」(75)。具体的に言えば、今耳にしている音が過去に後退しても、その音は新たに現在において耳にする音と融合するということである(Vgl.75)。こうした融合の様態は、「合致する(decken)」という動詞を用いても記述されている。「「原初的意識」は、作用の多面的な転化が生じてくる源泉の意識であるが、そうした作用の転化はすべて原初的な意識と「合致する」のである」(296)。融合様態はまた、「共存(Koexistenz)」という言い方でも記述されている。「二次的な現在性(過去体験の現在性)は原初的な出来事＝今、新たに出現する出来事＝今と共存するのである」(260)。こうした言い方によって現在とその変様との間の関係が端的に示されているが、融解もしくは合致、共存は両者間に限定されるものではない。現在の意識は、本発表では主題化していないが、ヒュレー、自我の意向、流れの変化などの状況と呼応して、瞬時にして一〇年、二〇年前にあるいはもっと以前に沈澱した意識と融合することである。こうした瞬間的に生起する融解は、個体の生の歴史全体に浸透しているのであり、さもなければ一つの意識が年月を飛び越えて、以前の意識

と即座に融合するということは考えられない。そうした融合は、時を超えて自在に働くのであり、自我の支配下には落ちない。むしろ逆に、融合は、自我の作用に先行して働き、自我を作用へと促す働きをするのである。自我が、自らの作用に先だって働き、そのつどの作用の遂行される場面でも常に身を隠して働いている融解のこの働きに気づかないとすれば、それは「おのれの端緒を忘れた自我」というべきなのである。こうした現象に注目するとすれば、現在とその変様、過去への沈下という沈澱の様態を、時間図表ではお馴染みの下方（過去）への矢印だけで示すのは不十分であり、その向きは上方（新たに生起する現在）へと反転させられなければならない。意識流においては、沈澱は浮上と一つになり、融合し合うことをやめないのである。この過程に自我の作用を含めて記述するならば、意識流の過去から浮上して自我の作用の出現を促した融解の働きは直ちに把持的変様の過程を経て沈下しながらも、再び浮上する流れと一つになって新たな現在の自我作用に先行する仕方で寄り添いながら、またしても沈下の道をたどり・・・こうして意識流における沈澱と浮上の位相は循環を重ねながら、自らを構成することをやめないのである。しかし、言うまでもなく内的時間意識におけるこの循環は、単に機械的なものではなく、そのつどの循環を通しておのれを更新し続けるきわめて有機的な特質をもったものである。こうした特徴を備えた循環は、自我を不断に内側から刺激し、作用へと促すことをやめない。無論、様々な対象からの自我への触発（Affektion）という側面が自我の作用成立に重要には違いないが、沈澱と浮上の循環的で、同時に融合的な流れに支えられて成立する作用という側面に注目するならば、当然のことながら、自我を能動性という側面のみに限定して論ずることはできないのである。以上のように考えれば、「はじめに」で述べたように「意識流の優位」は明らかであり、意識流こそが比類なく能動的、自立的であり、意識流に依存する自我は二次的な位置しか占めないと言わねばならない。しかし、そうした結論は、無論フッサールの反省から引き出すことのできる一面でしかない。それというのも、他方で彼は、自我を基軸とする反省を執拗に推し進め、「自我の優位」を強調する観点も打ち出しているからである（Vgl.IV,Nr.14）そして、この観点が支配的になる場合、自発的、有機的に働く意識流の次元は、能動的自我にとっての受動性という問題圏の方へとずらされ、結果として意識流の優位という視点も後退する傾向がないとは言えない。この点を「受動性」という問題設定の仕方に即して見ておきたい。ただし、受動性は自我が「触発する力（die "affizierende Kraft"）」(68)を蒙るという意味での受動性と、意識流の経過に自我が関与しえないという意味での受動性に分けられるので、ここでは後者のみを問題としたい。フッサールによれば、意識の流れ去る過程は「受動的な所与性」（69）であり、われわれはこの流れによって受動的に貫かれている（Vgl.68）。想起から想起への移行の際の「受動的な傾向性」（385）も、「われわれの関係なしに（"ohne unser Zutun"）」（385）生じる。すなわち受動性とは、把持について言われているように、自我にとって「不自由（Unfreiheit）」(61)な出来事が生じてくるということである。音の把握の例で言えば、それが次第に弱まり受動的になる（abklingende, passiv werdende Aktivität）過程に自我は関与しえないということである（Vgl.366）。しかし、このように自我の不自由、あるいはこう言ってよければ自我の無力が言及される一方で、この見方に逆らうかのように、受動的な流れの位相は、第四部「発生的考察における自我的時間性とヒュレー

的時間性」の第一セクションの「根源的な自我なき感覚性の時間性への還元」のなかでは、「根源的な感覚性の受動性」(276)の次元に結びつけられ、そこでは驚くべきことに、自我の無い(ichlos)感覚性の次元が「受動的志向性」(176)という、いかに次元が低いものであっても自我の能動性を予想させる言い方で表わされているのである。この次元にまで自我の活動性を関連づけて記述しようとする視点に、フッサールの自我論への執着を見てとることは容易である。

以上の点を考慮して言えば、ベルナウ草稿においては、意識流の優位を強調する側面と、自我の対象構成作用を強調する側面が混在していることは否定できない。しかし、それは反省的視線の方向によって分かれてくるものに他ならない。彼の視線は、一方で意識流において自己構成的な根源的自発性が発揮される位相に向けられ、他方で、「体験流の機能する極(原存立)」(277)としての自我による対象構成の位相に向けられている。言うまでもなく、両者の位相は抽象的な二分法による分離でしかなく、「生成」という出来事の内では、すでに述べたように、両者は絡まり合っているが、そこから意識流と意識流の極としての自我が主題化されているのである。そして、両者が交錯する様態に即して見た場合に最も注目すべきは、自我の作用における受動的側面と能動的側面の「絡み合い」の現象であり、最後にその点を「現在化」と「現前化」の働きに即して検討してみたい。

四　自我―受動性と能動性の狭間で―「現在化」と「現前化」の絡み合い―

自我の眼前に生身の、骨肉をそなえた対象が生き生きとした姿で与えられる様態を示す現在化に対して、自我の心眼に沈澱した諸表象が現前する様態が現前化である。前者における対象は望めばその場で、あるいは動いていって触れることができても、後者の対象は自我の心眼の前に現れるやいなや経過する(im vorschweben)のみで、それを内的な視線で束の間直視する、あるいは現在から後退するのを何度でも現在に引き戻して内的に観ることができるだけである。両者は意識流の生成の出来事の内では、不断に絡まり合うことを止めない。すなわち、知覚的現在化は把持的変様を経て沈下し、現前化の下地となる。あらたな現在化に内側から関与して現在化の作用内容を規定した現前化作用は、その働きを通じてまた現在化から規定され、両者は意識流において相互的な影響を免れないのである。ここには、自我の能動性が、自我の観点からすれば受動的であっても、意識流の観点からすれば意識流の能動性と呼ぶべき流れと絡み合う様態を観てとることができる。受動性と能動性が浸透しあい、相互に影響を及ぼしあいながらダイナミックに生成する様態である。「具体的知覚は意識の統一であり、それは原初的位相の持続的な継続を超えて伸び拡がり、あらゆる位相の獲得物を言わば、絶えず養うのである」(178)。この個所では現前化については言及されないが、ある知覚の次の知覚への養分補給を可能にするのは、両者の間を媒介する現前化の働きである。「あらゆる外的知覚は、特定の意味で内在的な諸体験、現象学的時間の内在的諸対象に基づいている」(164)、「外的知覚は、本質的には、〝内的〟諸知覚のある種の持続的経過である」(165)といった類似表現が成立するのも、現前化の働きの媒介があればこそである。

こうした現前化の働きを自我の想起の現象学的な記述として展開するのがベルナウ草稿である。想起は「自我が想起すること」(能動的

想起）と「自我に想起されること」（受動的想起）という二つの位相に分けて検討できる。前者は自我が何度でも自由に過去化した出来事を現在に呼び戻す反復であり，何度でも「想起へと入り込むことができること(Eindringenkönnen)」(385)である。過去へと沈下、後退したものは、「自我の支配領域(Herrschaftssphäre des Ich)(329)に属するのである。それに対して、後者は過去の突然の浮上（Auftauchen)、「思いつき(Einfall)」(385)であり、「想起の受動性」(385)が支配する過程である。そこにおいては、不意討ち、意のままにならない、思いがけずといった、自我を翻弄するような特徴が伴う。しかし、このように想起を分類することが可能としても、はたして純粋に自我を起点とするような能動的想起の作用をそれとして記述することができるであろうか。答えは否である。それというのも、予持作用に関して述べたように、想起の作用に関しても、それが出現する以前にすでに流れ去った経過位相があり、そうした流れのなかでの想起である以上、想起の作用が成立する手前で、それを用意する融解の働きが作動しないとは考えられないからである。自我の想起作用が始まる以前に、融解の働きと一つになった現前化の流れが自我の現在に押し寄せ、それに促されるようにして自我は想起するが、自我は自らを想起へと促すこの内側からの働きに気づかぬままに、自らを想起の主体と錯覚していると考えられるのである。とすれば、自我の能動的想起なるものは、実はそれに先行する受動的現前化の促しに従って生起するものであり、後者こそが想起において主導的な役割を果たしているとみなすべきであろう。

このように意識流のなかから起る働きを優先させるとすれば、意識流の極としての自我を前提とするのではなく、むしろ自我を受動的現前化（意識流の自発的自己転化）と能動的作用（想起、現在化、思考など）の狭間に位置づけることが妥当ではないか。しかし、自我の作用的自己展開が、自我に気づかれぬままに経過する意識流の自己構成的展開に促されて可能となるとは言っても、この種の促しを自我への一方的な方向で捉えることは事象に即した見方ではない。自我の自己展開は、その働きが受動的な流れの過程を通じてであれ、意識流へと沈澱することによって、意識流に変更を加えるのである。自我は、みずからの作用が受動的に沈澱しつつおのれの生（意識流）にそのつど新たな刻印を記す様をつまびらかにはしえないが、そのようにして刻々と更新される流れからの現前化に促されて新たな作用を遂行するのである。図式的に言えば、受動的現前化（浮上）→自我の能動的作用（現在化）→作用の受動的経過（沈澱）→受動的現前化（浮上）という融合的な流れが生起するということであり、自我はこの流れのなかでは、自らの作用に先行する受動的な現前化と、それに促されて開始される能動的現在化の「間」に位置するのである。この様態は、例えば、われわれが何かを考える場合に、「これから考えられること」がすでに意識流から現在に浮上して、考えられる機会に備えて待機しているがゆえに考えることができる状況を見れば、あながち否定することはできないであろう。自我の考えは意識流の経過によって促される考え、あるいは考えさせられる考えであり、思考を先に進めるとは、現前化が用意するものに従って考えさせられていくことである。自我が一〇分後、或いは一五分後に考えることをあらかじめ決めることができないのも、その間に意識流において生起する出来事が一〇分、一五分後の思考内容に関わるからである。このように捉えるとすれば、自我をきわめて脆弱な存在とみなさなければならない。だからといっ

て意識し、考える主体としての自我が雲散霧消するわけではない。自我は（たとえ考えさせられるつつ）考える自我であっても、考える自我には違いない。自我はまた受動的に現前化するものを即座に捉えみずからの作用に取り込むという意味での能動的な働きも行なうものである。そうした自我による対象構成の過程を意識流における出来事として反省することも、機会を改めて検討しなければならない重要な課題であろう。

おわりに

以上、ベルナウ草稿において記述されている多岐にわたる問題群のなかから、時間構成的意識流の経過位相と自我作用の関わる様態を「相互浸透」「絡み合い」という現象に即して検討し、草稿における「意識流の優位」という観点と、「自我の優位」という観点の混在が反省の視線の方向によって生じるものであることを小結とした。周知のように、前者の観点は、二〇年代の「発生的現象学」における「受動的総合の分析」へと継承されていくものであり、後者の観点は、特に三〇年代の「生き生きとした現在」論のなかで考察されるものである。ベルナウ草稿は、そうした後期フッサールの思索の言わば源流に位置するものと言えるのである。

註

フッサリアーナからの引用は、巻数をローマ数字、頁数を数字で本分中に挿入し、第三三巻からの引用のみ、（　）内に頁数のみを記入した。

（1）Vgl. die Erläuterungen von R.Ingarden zu den Briefen von Husserl in: E.Husserl, Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl. Phaenomenologica 25, Den Haag 1968, S. 154.

（2）この問題の詳細に関しては、拙稿「意識流の現象学―意識流の反省と根源的な時間構成的意識流の反省不可能性の問題―」（『阪南論集』人文・自然科学編第三八巻第一号、二〇〇二年）参照のこと。

付記：本稿は、二〇〇二度日本現象学会（於同志社大学）のワークショップ「時間の探究」での口頭発表に若干の字句修正を加えたものである。当日、貴重なご意見やご批判を通じて発表者を刺激し、反省を促してくださった方々に、この紙面をお借りして改めてお礼申し上げたい。

（和田　渡・わだ　わたる・阪南大学）

和辻哲郎の倫理学における「規範性」の解釈学的構造
――ハイデガーの現存在分析との対比から

飯嶋裕治

本論文の目的は、和辻哲郎の倫理学の主要な課題である「人間存在の存在構造の分析」について、それを解釈学的な観点から再構成して提示することにある（主に参照するのは彼の主著『倫理学』の前半部分である）。またその際には、和辻自身が強い影響を受けているハイデガーの現存在分析とも対比しつつ検討することにしたい。

こうした解釈方針をとるときにまず注目すべき点として挙げたいのは、倫理学にとっても基礎的問題である「規範性」というものが、解釈学的な観点からはいかに把握可能であるのかに関してである。――ハイデガーの現存在分析においてこの「規範性」が特に問題化されていると考えられるのは、日常的な道具使用の場面においてである。日常において普通に道具を使うことができているという事態のその背景には、あらかじめすでに様々なことが了解されている。例えば、その道具が用いられるのに相応しい状況や場面、その道具の適切な用途や標準的な使い方、想定されている使用者や、その使用対象となるべき物や人、…といった無数のことが、その道具使用に際してあらかじめ（非主題的な仕方で）了解されている必要がある。さもなければ、その道具は、いつどのように用いればよいのかもわからない、単にそこにあるもの（事物的存在者）でしかないことになるだろう。――つまり、ここであらかじめ了解されているのは、「相応しさ」「適切さ」「標準」といった道具使用に関する一種の規範性であり（ハイデガーの言葉で言えば「適所性 Bewandtnis」）、さらに言えば、現存在の諸行為を方向づけている可能性（「主旨・目的であるもの Worumwillen」）から構造化されているような、道具との交渉に関する無数の規範の全体、すなわち規範全体性（「適所全体性」）が了解されていることになる。

ハイデガーにおいては、こうした規範性の問題が主に道具使用の場面で展開されていたが、和辻はその成果を引き受けつつも、この規範性の問題を人間同士の間での行為の場面で主題化し、倫理学的に考察し直したと言える[1]。そこでは、ハイデガーの現存在分析における道具使用の規範性が、特定の人間関係のコンテクストの中での、それに相応しい「行為の仕方」という規範性へと読み換えられ、人間の諸行為は、この「行為の仕方」全体（規範全体性）の先行的な実践的了解によってふるまいの「型」を与えられ方向づけられていると分析される。和辻の倫理学はこのように、日常における人間のコミュニケーション

行為の構造やその諸条件に関する理論化となっている。

そして本論文ではこうした規範性の問題を、和辻の倫理学において解明されるべき人間の存在構造として提示される「間柄」構造に即しつつ、検討していく。その間柄は大まかに言って、資格・信頼・表現という三つの解釈学的な構造から成り立っている。

1 「資格」——規範性の二重構造

和辻の倫理学において「間柄」はまず、全体と個との間での資格付与構造として考察されている。すなわち、個人はある有限な全体（＝ある具体的な共同体）から資格を付与されることにおいて、その共同体の成員として相応しいような「行為の仕方」に則ったふるまいを日常的にとっているとされる。例えば「家族」という共同体（全体性）においてその個々の成員は、夫婦、親子、兄弟姉妹などといった資格を与えられており、彼らは各自に相応しいと期待されるふるまいをとるよう求めてくる、ある規範的な圧力のもとにある。つまり間柄における全体と個との関係はまず、「我々が常に何らかの資格において動いていること、その資格は何らか全体的なるものに規定せられていること」[10:61][2]として把握される。こうした「資格」は、そのもとで個々人が自らを了解し、その資格了解から自身の行為を組織化していくという点で、ハイデガーの現存在分析における現存在の可能性としての「主旨」とほぼ同様の機能を果たしていると見なせるだろう[3]。

ところで、こうした間柄における全体と個との関係は、逆に「しかもその全体的なるものは一定の資格における我々が作り出すところの間柄であること」[10:61]という関係としても把握されている。すなわち、われわれは、その成員として資格を付与されることにおいて全体から制約・限定されているが、他方で、そのわれわれを規定する全体は、成員であるわれわれ自身が形成したのでもある。例えば、家族の個々の成員をそれとして規定するものは家族の全体性であるのだが、各自がその資格に相応しいふるまいをとることによってこそ、逆に家族という全体性が形成され実現されていることにもなるだろう。

和辻によれば、間柄について説明するこの二重の関係は両者の「矛盾的統一」[10:61]において把握されるべきとされるが、その二重関係はむしろ規範性が孕む二面性を言い表したものと受け取る方が生産的な解釈につながるだろう。——人がいかにふるまうべきかについての規範的な方向づけとなる「資格」は、それがある全体性（共同体）から付与されたものであることにおいて、個人にとっては超越的な強制力・拘束力をもちうるが、逆に、その全体性が個々人によって形成されるものであり、歴史的・風土的に特殊であることからすれば、そこでの資格もまた人々によって作り出され選び取られてきたものである。つまり、全体性が個人に付与する資格は、通時的な視点からすれば歴史的・特殊的・偶然的な事実にすぎないにもかかわらず、しかし共時的な視点からすると、ある超越的・普遍的・客観的な価値（であるかのようなもの）として個々人を拘束する、というかたちで和辻は「資格」という規範的なものの二面性を言い当てている。

では和辻は、資格の規範性に認められる「事実的なものが価値的なものとしてはたらく」という事態が、いかなる仕組み・構造において成立するものと分析しているだろうか?——そこで重要なのは、人間の諸行為を可能にしている「信頼」の構造と、それを自ら主題化させ事実化する「表現」の構造である。

2 「信頼」――人間関係の行為論

和辻が、人間の「行為」を単なる身体的な「動作」から区別するのは、行為が特定の人間関係というコンテクストの中で為されることにおいてである。例えば、「手づかみで食事をする」ことと「箸で食事をする」こととは、食欲を充たすという目的のために食べ物を口に運び咀嚼し飲み込むという一連の動作としては大差がないかもしれないが、例えば、ある日本の家庭の食卓というコンテクストの中では、まったく異なる意味をもった行為になるだろう。つまり、行為があるゆえんは、「物との意志的関係」ではなく「人間関係」という契機にこそ求められる[10:248][4]。和辻の倫理学がハイデガーの現存在分析とは異なり、日常的な道具使用に関する規範性の問題をそれほどに主題化させていない理由は、こうした人間関係の行為論とも関係があるだろう。和辻からすれば、人間と道具との関係は、あくまで人間と人間との関係を前提とするものであり、その倫理学からは二次的な問題と見なされることになる。

ところで、日本の普通の家庭の食卓で「手づかみで食事をする」ふるまいは、そのコンテクストで期待されている「行為の仕方」に相応しくなく、何らかの悪ふざけや悪意の表現として相手に理解されるかもしれない。つまりここでは、その資格から期待されていたふるまいがなされなかったという形で、人間関係が一種の故障状態に陥っていると言える。そして、期待が裏切られたという故障状態から逆に見えてくるのは、人間のあらゆる行為の背景には、(様々な期待の拠り所となる)何らかの「信頼」があらかじめすでに潜んでいるという事実である。例えば、われわれが日常生活において、何の懸念もなく街を歩いたりタクシーに乗ったりできるのは、街行く見知らぬ人々は自分に特に害意を持っていないし、また見ず知らずの運転手は(その資格からして)無謀な運転をしない、等々の無数のことがあらかじめ信頼されているからである。すなわち、人間の諸行為は一般にこうした「信頼」の上に成立しているとされる。

この信頼の構造は、「親密性(Vertrautheit)」という了解様式に関するハイデガーの議論と対比することでよりよく理解できるだろう。世界内存在としての現存在は、世界との親密性という仕方において、道具使用に関する諸規範の全体をあらかじめ了解しているが、この全体の了解は非主題的な仕方においてなされている[5]。つまり親密性とは、道具使用に関する規範全体性(適所全体性)を、自分の主旨の方から非主題的な仕方で先行的に了解していること(=有意義性と親密であること)であり、それによってこそ道具を用いたスムーズな実践に没入しているというような、現存在の差しあたっての日常的なあり方も可能になる。

そして信頼も、この親密性と同様に、規範全体性の非主題的な先行的了解の様式であると解釈することができる。ここで信頼という様式において了解されている規範性とは、(冒頭でも述べたように)人間の行為を方向づけている「行為の仕方」「型」であるが、それはある全体性をなすものである点に留意すべきである。というのも、もし行為の仕方の全体があらかじめ了解されているのでなかったならば、人間は、自分の行為がそのコンテクスト(人間関係)に相応しいものであるのかどうかもわかっていないままに、行為していることになってしまうからである。しかしわれわれの日常は、明らかにそうなってはいない。日常的な間柄的実践における人間は、自分の行為がそのコンテクストにおいて相応しいかどうかを、反省以前の段階ですでに非主

題的な仕方でわかっているだろう。このことが可能であるのは、則るべき行為の仕方の全体があらかじめ了解されているからこそである。例えば「挨拶」という実践にも、無数の行為の仕方が関わってくるはずであるが（――それは、声の出し方に始まって、何をどう言うか、この場合にはどう応えるか、どう体を動かすか、あの場合には…、というように記述し尽くすことができない）、その全体をあらかじめ了解していてこそ「挨拶」という実践も可能になっている。またこの先行的了解の内容は、それが記述し尽くせない無数の行為の仕方全体に関するものである以上は、命題的な仕方では保持されえず、非主題的で浸透的な仕方で了解されていると見なさざるをえないだろう[6]。すなわち、人間の行為を可能にする信頼において了解されている「行為の仕方」の諸規範はある全体性をなすものであり、この規範全体性は非主題的な仕方であらかじめ了解されていてこそ日常的実践を可能にしているのである。

ところで、以上で確認してきた、行為を可能にする「信頼」という了解様式は、（前節で問題にした）「資格」の規範性の二重構造における、資格が価値的にはたらく側面について説明するものと解釈できるだろう。――すなわち、ある特定のコンテクスト（人間関係）において行為している人がどのようにふるまうのかについては、その人の資格に相応しい行為の仕方（という規範的な方向づけ）に則るものと差しあたっては信頼することできるし、そうした信頼を背景としてのみ行為は行為としての意味をもちうる。つまりそこで信頼されているのは、自他がその資格に相応しい行為の仕方においてふるまうということであり、資格は「あらかじめすでに信頼されている」という仕方で、個々の行為にとってアプリオリな規範的次元を構成し、一種の価値としてはたらいていると言えるだろう。

なお和辻によれば、「このような信頼の社会的な表現が行為者の持つそれぞれの社会的な持ち場［＝資格］である」［10:281※傍点筆者］とされる。そこで、信頼が資格として表現されるという構造について次に検討するが、これは資格の規範性の事実的な側面についての説明になる。

3 「表現」――間柄の自己主題化・事実化の構造

「表現」の問題を考えるにあたっては、まず和辻の倫理学における解釈学的方法について確認する必要がある。――和辻の倫理学は、行為の主体である人間の存在構造を、あくまでも主体的に、かつ学的に把握しようとする試み（「人間の学としての倫理学」）として自己規定されている。そしてこの人間の主体性を、単純に客体化・対象化してしまわずに把握するための方法として要請されるのが彼の解釈学的方法である。和辻はこの方法的態度において、人間の日常生活の中での具体的な言葉遣いや仕草、道具や芸術作品、社会制度、そして資格、等々のあらゆる日常的「表現」を手がかりとして、そこにすでに表現されているはずの人間の主体性（存在構造）を反省的に理解し自覚へともたらそうとする。

こうした和辻の「表現」の解釈学に関しては、ディルタイが批判的に参照されつつ、次のようにも説明されている。

［ディルタイにとって］表現とはまず何よりも偉大な芸術家・哲学者の作品であり、理解とはこれらの表現の追体験における生の深みの把捉であった。しかし表現はそのような偉大な作品として

結晶する以前にすでに日常的なる人間存在の欠くべからざる契機であり、また理解はかかる作品による生の深みの把捉であるよりもさらに直接に日常的なる身ぶりや会話の了解である。すなわちそれは芸術的哲学的等の表現と理解とであるよりも前に実践的行為的連関の契機としての表現と了解である。[10:46]

このように、人間の日常的な間柄のあり方を表現するものとして把握されている点において、和辻の解釈学における「表現」概念は、個人の内面の外化といった内-外関係に基づく古典的な表現概念とは一線を画している。むしろそこでの「表現」とは、人間関係の中でそのつどつくりだされることにおいて、そこからの何らかの刻印を受けているもの、そしてその構造や意味（どういう「こと」であるのか？）に何らかの仕方で光をあてているような「もの」として把握されている。またハイデガーの「存在了解」の解釈学と対比するならば、和辻の場合は、人間の自己解釈にとっての、物的・固定的な「表現」という媒介・迂路をより重視していると言えるだろう。(7)

こうした間柄のあり方からの刻印を受けた日常的表現とは、より具体的にはどのようなものだろうか。例えば教室という場所やそこにある様々な物（机、椅子、黒板、…）は、そこで授業を営む教師と生徒との間柄を表現するものである。またこの間柄は、学校内の諸制度としても、あるいはそこでの「教師」や「生徒」といった資格、そして（例えば、他の学校や社会に対する学校と言うときの）一主体としての学校共同体としても表現されているだろう。つまり和辻の倫理学では、こうしたあらゆる存在者がみな何らかの仕方で間柄のあり方を表現していると把握される。まただからこそ人間は、そうした表現＝存在者のもとで自身のあり方を自ら理解することができているのでもある。

そこで本論文で問題にしてきた「資格」に焦点を絞ってみるならば、資格とは「ある何者かとしてふるまうことが期待されうる」という信頼の表現であったが、人間はこの（例えば「学生」などといった）資格という表現のもとで、自分にふさわしいと期待され信頼されている「行為の仕方」を自ら主題化し、それとして理解することができる。この自己理解の構造は、ハイデガーを踏まえつつ言い直せば、日常でのスムーズな諸実践（行為的連関）を可能にしている「信頼」という先行的な了解がある「資格」として表現されてくるとともに、その了解はこの表現のもとでの自己解釈によって完成される（自分のものにされる）、という構造として捉えられるだろう。

ここでは二重の事態が起こっている。すなわち、信頼という先行する実践的了解が資格という表現のもとでの自己解釈によって自己主題化されるとともに、その信頼は資格として表現されることによっていわば事実化されてもいる。例えば、人は自分のふるまいを学生という資格（＝信頼の表現）から解釈することで、自身の実践的了解を主題化し完成させている一方で、同時に、それが「学生」として表現されていることにおいて、その資格は人間の間柄（共同性・全体性）における一つの事実として成立していることになるだろう。ここでは、自分を学生という表現（資格）のもとで自己解釈することと、自分がある人間関係・共同性において学生という表現（資格）のもとでふるまっているという事実とが、同時並行的に成立していると言える。

そして、こうした過程から見えてくるのは、「あらかじめすでに信頼されている」という仕方で価値的にはたらいていた資格の規範性

（個々の行為にとってアプリオリな実践的了解）が、自己解釈されることにおいてそれとして表現されるとともに、間柄における一つの事実として成立してくるという構造である。そしてこの事実化された資格は、さらにある特定の人間関係のあり方を典型化したり（例えば、親子関係として）、ときには制度化することによって、人間の共同性全体をも事実化するだろう。そしてこのときにこそ資格は、人間関係・間柄という全体性から逆に付与されてくるものとして、人々の行為の仕方を規定するよう価値的・規範的にはたらくものとなるのである。

4 「表現」の構成的機能

以上、資格・信頼・表現という間柄の諸構造について検討してきたわけだが、その最後の「表現」について、もう少し立ち入って検討しておきたいことがある。

和辻はまず「資格」の規範性のアプリオリな構造を「信頼」として理論化していたが、それに続く「表現」に関する議論では、その行為の規範性がいかに形成され構成されていくのかが理論化されていたと捉え直すことができる。そしてこの理論化は、了解や解釈の構造の中に表現という媒介を持ち込むことによってなされており、ここでは表現がもつ構成的な機能に基づいた、規範全体性の自己形成構造が理論化されていると言えるだろう。そこで最後に、こうした「表現」の構成的機能を重視する和辻の解釈学について、和辻と同様の立場をとるチャールズ・テイラーの表現主義的言語論も参照しつつ、さらに検討しておきたい。そしてこの検討は、ハイデガーの解釈学とも異なった、「表現」の解釈学の理論的可能性を吟味することにもつながるだろう。

テイラーの言語論は、ヘルダーやフンボルトの言語論以来の潮流にある、「表現―構成的（expressive-constitutive）」言語論として自ら規定される。この言語論は、単に世界の事物を指示するだけの記号の集合として言語を捉える「指示的（designative）」言語論に対立するものであり、自らの言語観についてテイラーはヘルダーに拠りつつ次のように説明している。

> われわれがヘルダーに見いだす人間の言語に関する新たな表現的理論は、構成的である。[…] 人間は自分の考え（ideas）を自らに明示化するために表現を必要とする。言いかえれば、その考えが、人間が展開する言語やその他の媒体において表現される以前には、それは適切な仕方で存在することがないということである。このことがつまり、言語あるいは表現一般が、思考にとって構成的であるということの意味である。[8]

ヘルダーにとっての言語とは、人間に特有の反省的な意識（思考や感情）を表現するものであるが、ここで重要であるのは、その反省的意識が言語的に表現されることにおいて初めて、それに相応しいあり方が実現されるという点であり、その意味で言語は人間の意識を構成している（「言語は人の人間性を実現する。人は表現において自らを完成させる」[9]）。

そして、こうした言語的表現の構成的機能によっては、人間個人のみならず社会的な関係も形成されてくる。言語は発話共同体におけるそのつどの対話を通じて育まれ形成されてきたものであるが、それと同時に、言語は、その共同的な使用の中でそこでの社会的な関係を表現することを通じて、逆にそうした社会的関係を形成していくような構成的機能を発揮している。

発話は、われわれがお互いにとり合う様々な関係を表現するとい

うはたらきもしている――親密な、あらたまった、公式な、くつろいだ、ふざけた、真剣なものとして。そしてそのように関係を名付けることにおいて、われわれは自分たちの社会的な諸関係を形成している――夫や妻として、共和国における平等な市民として、同じ君主の臣下として、戦争指導者の部下として。こうした観点からすれば、言語を形成し作り出すのが発話共同体であるというだけでなく、発話共同体を構成し維持するのが言語でもあるということがわかるだろう。[10]

ここで述べられている、共同体内での言語的表現による社会的関係の構成という構造が、本論文でわれわれが検討してきた和辻の間柄の諸構造（資格・信頼・表現）とほぼ同様であることは、注目に値する。そしてこの対応関係は、和辻がある共同体内での「行為の仕方」という規範全体性の構造について考察していたのと同様に、テイラーがある共同体やその言語という規範全体性の構造について考察していたこと、また両者がこの規範全体性の自己形成構造を「表現」の構成的機能に拠りつつ説明しようとしていたことに由来しているだろう。

和辻の解釈学的倫理学において、人間の日常的な表現が方法的な通路とされるのも、そもそも人間の存在構造において「表現する」ということが非常に重要な位置を占めると考えられているからである。和辻自身の言葉を引けば、端的には次のように述べられている。

動物の本能は我々のいう実践的な了解ではない。後者［＝実践的了解］は意識や言語として表現せられ、またその表現において発展するところの了解なのである。だから間柄は、表現によって始めて成立するのではないにもかかわらず、しかもそれ自身の内に無限の表現を含んでいる。身ぶり、表情、動作などより、言語、風習、生活様式などに至るまで、すべて間柄の表現でありつつまた間柄を構成する契機となっているのである。［10:38］

主体としての人間は、自らの間柄におけるあり様を、絶えず何らかの表現という形にもたらしており、その表現を媒介としつつ間柄をさらに発展させている。例えば「挨拶」という表現において、それが表現されるその仕方はそれまでの人間関係のあり方とその了解に根差しているが、それと同時に、それがそのつど表現され理解されることにおいて逆に人間関係のあり方を更新していくという可能性について想像してみればよいだろう。ここにおいては、表現の構成的機能に基づいて自己形成する「解釈学的主体」とも呼ぶべき主体観が提示されていると言える。

最後に、本論文での議論を改めて整理し直しておこう。

間柄を構成する資格・信頼・表現の構造は、人間の「行為の仕方」を制約し方向づけるような規範性の構造として次のようにまとめられる。――人間の行為は信頼の上に成り立っているとされるが、それは自他がある資格に相応しい仕方でふるまうものと「あらかじめすでに信頼されている」ことにおいてである。ただしこの資格への信頼は非主題的な仕方での先行了解なのであって、人間が自他の資格を主題化して理解するのは、そうした信頼が資格として表現されることにおいてであり、またこの表現において資格は間柄における事実として形成される。このように、人間の行為の枠組となる資格の規範性は、信頼されるというかたちで価値的にはたらき、表現されることにおいて自己主題化されるとともに構成的に事実化される、という構造においてひとまず把握されるだろう。そして特に、「表現」の構成的機能に依

拠することにおいて和辻の倫理学は、規範全体性のアプリオリな構造や、その自己主題化可能性についてのみならず、規範全体性の自己形成構造をも理論化する視点を開いていたと言える。またこの点こそが、和辻の表現－構成的な解釈学的倫理学が、ハイデガーの現存在分析とも異なった、独自な理論的可能性を最も提示しえている部分と言えるのではないだろうか。

注

(1)もちろんハイデガーにおいても、道具使用に関する規範性は他者とともに配視的に了解されているとされており、そこでも人間関係の契機は決して捨象されていないことを併せて確認しておくべきだろう。

(2)『和辻哲郎全集』（第三次、岩波書店、一九八九－九一年）の第一〇巻、六一頁からの引用であることをこう略記している。『全集』からの引用は以下同様に略記する。なお、ハイデガーの『存在と時間』(Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 17. Auflage, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.) への参照指示は［SZ:(頁)］と略記する。

(3)ただし和辻の「資格」は、それがある特殊な全体性（例えば、特定の社会的・文化的背景をもった共同体）から規定されたものであることがより強調されている点で、自分の可能性という性格の方がより強調されているハイデガーの「主旨」とは対照的である。またハイデガーによれば、主旨の了解においては「有意義性」がともに開示されているとされるが［SZ:143参照］、こうした自己了解と世界了解の同時性といった観点は和辻には見られず、その倫理学はもっぱら人間同士の間でのコミュニケーション行為に焦点を合わせていると言える。なお、こうした、主旨や資格から組織化される人間の行為的連関に対応するような、道具的存在者の適所性連関が、和辻において主題化されない理由については、その行為論との関係で後述する。

(4)この点で和辻の「行為」観は、個人の心的なものから（例えば、欲求と信念から、意志から）行為の成立を説明する立場とは異なっている。そしてこうした行為観が、彼の倫理学に独特な「責任」論を展開させていることも指摘したい［10:250参照］。例えば、人間の行為を心的な意志等に基づかせる立場にとって、故意ではない過失や不作為に対して責任を問えるかどうかは一つの倫理学的問題となるが、和辻のフレームからすれば、それらが人間関係において有意味な行為である限りにおいて、（たとえそれが意志的な動作ではないとしても、あるいは何の動作も起こらなかったとしても）責任を問うことが可能であることになる。そして、ここで行為の意味を決定づけているのが、ある人間関係において成立している資格の規範性であることは言うまでもない。

(5)親密性という様式での了解が、非主題的になされていること、またそれが有意義性という全体性の了解であることに関しては、それぞれ［SZ:76］（第一六節）、［SZ:87］（第一八節）を参照。

(6)和辻の言う信頼は、通常「そういうことがあるとは思っていない」と記述されうるような非主題的な消極的期待の形をとっており、そうした仕方で信頼されているからこそ、日常のスムーズな諸実践は可能になっている。そしてむしろ、その信頼が裏切られた人間関係の故障状態において初めて、「自分はそういうことはないと思っていた」という形でその信頼内容が主題化されうるようになるはずで

ある。

(7)なお、存在問題に接近する方法として「現存在自身に問いかけるというやり方」をとる『存在と時間』でのハイデガーを、ドレイファスは「主観中心主義的な伝統にあまりに近いと言えるかもしれない」と評している(ヒューバート・ドレイファス『世界内存在:『存在と時間』における日常性の解釈学』門脇俊介(監訳)、産業図書、二〇〇〇年、二二九頁)。それに対しここで筆者が試みるのは、(初期ハイデガーにも認められる)「表現」の解釈学の可能性を吟味することである。

(8)Charles Taylor, "Language and Human Nature", in *Philosophical Papers I: Human Agency and Language* (Cambridge: Cambridge UP, 1985), p.229.

(9)ibid.,p.233.

(10)Charles Taylor, "The Importance of Herder", in *Philosophical Arguments* (Cambridge, MA: Harvard UP, 1995), p.99.

(飯嶋裕治・いいじま　ゆうじ・東京大学)

根源的闘争
——メルロ＝ポンティとジャック・デリダにおける〈暴力のエコノミー〉について——

杉本隆久

序

倫理が問題となる時、そこでは〈暴力〉が抑止されなければならないものとして否定的に語られることが殆どであることは言うまでもあるまい。なぜなら暴力は日常という安閑を引き裂く行為であり、倫理を毀壊し、そして何よりも他者を毀傷する越権的な侵害行為であるからである。しかしながらソレルやベンヤミン、或いはジラールが言うように、社会という共同体を構築するシステム自体が、ある種の暴力である権力という装置によって可能な限り共同体を（ベンヤミンならば神話的というかもしれないが）牧歌的に維持しようと努めるものであることも否定できない。これは特にベンヤミンが主張するように、権力によって設定された法体系にのみ適用され得る議論ではなく、規範としての倫理などにも当て嵌まる議論であって、日常や倫理といったものは暴力によって既成化されるのであり、倫理が、とりわけ規範的な倫理自体が暴力的であるということも同様に理解できることである。つまり、倫理的ないし法的共同体、或いは共同体という共存状態自体が、ある種の暴力を許容することでしか成立し得ない構築物であるということが出来るであろう。

だが、この牧歌的共存の構築体において、暴力は隠蔽され、そして排除される。つまり、暴力によって暴力的に統御された社会は、自らの出生証明を隠匿するかのように暴力を否定し、悪しきものとして烙印を押すのである。自らの地位の安泰（自身の暴力の正当化）を謀って、あらゆるシステムは自身が侵害されないよう、侵暴しようとする勢力を排除ないし同化するために、対抗勢力に対して暴力の宣告を下すのである。こうしてシステムから排除された暴力は非倫理的な行為となり、具現化された悪の権化に成り下がる。つまり、ある種の実行された行為が暴力として認証されるのである。暴力の実現である。[1]

それゆえ、暴力という言葉は否定的なニュアンスを帯びる。私たちがその言葉を口にする時、肯定的に用いられることが殆どといってよいほど皆無になる。

こうして大抵の場合、倫理学的な議論においても、暴力は悪しきものとして排除され、「なぜ悪いことをしてはいけないのか」或いは「なぜ暴力を振るってはいけないのか」などといった、ある種表面的で浅薄な形而上学的おしゃべりだけに時間が浪費されることになる。つまり、従来の倫理学的議論は問題の核心に迫ることなく、未だ悠然と表

層的な議論のうちを彷徨っているに過ぎず、共存の次元の神話化だけを恣意的に切り取り、あたかも檻の中の動物でも眺めているかのように、理想的な姿として言挙げするのである。しかしながら共存を本質的に問題化するならば、牧歌的なものでは決してありえない。共存を成立させるために、つまり牧歌的幻想が流布するためには、闘争関係が根底になければならないのである。或いは、共存は本質的に暴力的でもある。私たちは真摯に共存の次元を解き明かすためにも、従来の倫理学に決別を告げなければならない。

従って、根源的に暴力を、或いは倫理を問題にするならば、簡単に「暴力は非倫理的である」などとは決して言い得ないであろう。一歩踏み込んで倫理というものを問題化しようとするのであるならば、非暴力を悠長に語るのではなく、根源的に暴力それ自体を問い、暴力の根源的様相を暴き出すのでなくてはならない。そしておそらくこのことが、私たちに義務として与えられた最初の倫理的要請なのであろう。

従って本稿の企ては、暴力を根本的に問い直し、検討し直すことにある。つまり、秩序だった調和的共存の次元において系譜学的に遡行することで、暴力の不可避性を開示し、根源的な〈暴力〉の様相を詳らかにすることが本稿の企図である。

いわば、暴力を暴力たらしめている〈暴力〉を語りだすこと。そのために私たちは、メルロ＝ポンティとデリダの思索に焦点を絞ることにしたい。

そしてこの企てが遂行された暁には、あるべき他者との関係のありかたがおそらく開示されることであろう。つまり、倫理学以前の〈倫理〉といったものが。そうすることで、いわば横並びでも面と向った他者でもない他者たちに対して、私が責任を負うことができるのであるならば、それ以上適意なことはない。

1、メルロ＝ポンティにおける〈本質的闘争〉としての歴史

――或いは、〈暴力〉の不可避性――

まず考えなければならないこと。それはソレルやベンヤミンの示唆から汲み取ることが出来るが、〈倫理〉が何故「非倫理的」であると言われる暴力と結託しているのかということである。この〈倫理〉の逆説は〈倫理〉と〈暴力〉とを根源的に考えることに役立つ。

ところで、既述のメルロ＝ポンティとデリダは、まさにこの点に注目したと言えるが、特にメルロ＝ポンティは、まさしく〈倫理〉の矛盾を問題化したのであって、なぜ規範的倫理（或いは、共同体内的倫理）は二律背反的であるのかを問い詰めたといえるだろう。

ところで、今一度ここで「暴力」という言葉自体について確認しておきたい。一般的にある行為が「暴力である」と言われるとき、それは物理的な力の行使を指している場合が多い。というよりもむしろ、暴力という言葉は既に前提としてこの概念を引き受けているといったほうが良いのかもしれない。つまり、暴力が問題となるとき、そこで言挙げされるものは常に既に、ある物理的な「行為」に対してのみであり、それのみを一般的には暴力と呼んでいるものと思われる。しかしながら、それが行為として、つまり明確に眼に見える行為として作動しなかったとしても、同じように被った身体が物理的変更を受けることは大いにありうることである。つまりある種の権力は行為として見えてはいなくとも、囚人を牢獄に繋ぎうるのであり、それは監視員

など行為の実行者には還元されえない権力に根を持つ暴力だといえるであろう。また被った身体が物理的な身体的変形を伴うことがないように思われる場合にしても、法的規制のように暴力的であることはありうるわけである。従って、ここでは概念の変革操作が必要となる。つまり、暴力という言葉を従来のように日常的な用法で用いるのではなく、より広い意味で、つまりある種の直接物理的行為にではなく、他者に対してその（自己）同一性を震撼させる力として、或いは他者が気づかぬうちにある種の（自己）同一性を付与するような力として働き得るものを暴力と呼ぶことにしたい。そして、おそらくデリダの議論においても、このような用法で暴力という言葉が使用されているのであり、メルロ＝ポンティも同様の仕方で用いているところが多くあるように思われる。それは、ベンヤミンにしても或いはソレルにしてもそうであったし、少しでも立ち止まって考えるならば、直接物理的暴力と権力の差異など些細なものに過ぎぬということは容易に察しがつくことであろう。しかしながら、私たちがここで意図することは、いわゆる物理的暴力を被った人々に対して、それを平板化しようというものではない。或いは、あらゆる暴力に対して序列付けを行おうなどと試みるのでもない。直接的にせよ、間接的にせよ、程度と印象の差はあれ、同じようにそれらが暴力であることを明らかにするために、あえて暴力を暴力的に語ろうというのである。

さて、従来の研究においては〈肉〉、〈コミュニカスィオン(communication)〉または〈コミュニオン（communion)〉、或いは〈相互主観性〉ないし〈相互身体性〉といったものが、メルロ＝ポンティの思索において特筆すべきものとして語られてきたような経緯があると考えられる。言ってみれば、彼の思索とは、共存の現象学なのだと。しかしながら、例えば『ヒューマニズムとテロル』[2]などからも解かるように、彼の思想は単にフッサール以来現象学に亡霊のように付きまとった他者問題の解決だけに配慮するあまり、共存を無反省に主張するといったような陳腐な議論ではない。従来の研究においては、〈共存〉の側面ばかりが強調されすぎるあまり、その〈共存〉が同時に〈闘争〉であるという一面をも兼ね備えているということがしばしば見落とされて来たのである。[3]つまり、メルロ＝ポンティの思想は、純粋に牧歌的共存の賛歌であるのではなく、〈共存〉の思想であるとともに〈闘争〉ないし〈暴力〉の思想なのである。

しかしながら、両者は単に「両義的」であるということではない。「両義性」という訳語自体がそもそも問題でもあるのだが、両者のある種の同時性は単純に「一つの運動の二つの相」（VI. 182）[4]といった関係性を表しているのではなく、そもそも〈共存〉は〈暴力〉によってのみ成就されうるという〈曖昧な〉差異の次元を示すものなのである。以下では、メルロ＝ポンティの思想を〈暴力〉の側面から見ていこう。

先に少し触れたが、メルロ＝ポンティは如何なる行為も本質的には〈暴力〉であると主張している。例えば、『知覚の現象学』においては「行為とは、定義からして、私が持つものから私が目指すものへの、私がそれであるものから私がそれであることを志向するものへの、暴力的な移行(passage violent)である」（PP. 438）[5]といわれており、また『ヒューマニズムとテロル』では「意識はその肉体なしには何事もなしえないし、他者の肉体に対して働きかけることなしには他者に対して何事もなしえない。意識は、自然を自分の肉体の付属物とし、それを自分に同化させ、そこに権力の道具を打ち立てることによっての

み、他者を奴隷状態に還元するのである。従って、歴史は本質的に闘争(lutte)である」とか（HT. 122）「歴史というものがあるということの意味するところは、まさに各人は自分の為すことの中で、単に自分の名において行動しているのではなく、単に自分だけを処置している(dispose de)のでもなく、他者を巻き込み(engage)、他者を処置しているのだ」（HT. 127）といわれている。つまり、行為というものが（そしてこのことは知覚についても同様にいえることであるのだが）原理的に他者に働きかけ、他者を〈巻き込む〉ことでしか成り立ち得ない以上、行為や知覚といったものは本質的に〈暴力〉なのであり、それ故「暴力しか存在しないのである」（HT. 126）とメルロ＝ポンティは言うのである。

しかしながらここで、他者を〈巻き込む〉ような行為がすぐさま彼によって〈暴力〉といわれるのは何故なのか、そして他者を〈巻き込む〉ということがいかなることであるのかが問題となる。即ち、「行為とは、定義からして、私が持つものから私が目指すものへの、私がそれであるものから私がそれであることを志向するものへの、暴力的な移行である」といわれることを慎重に検討することが必要だと思われる。ところで、ソレルやベンヤミンが暴力の終焉を実現しようとして正当化した具体的な行為・行動をしないゼネストのような非行為（神的暴力）であるならば、非暴力的であるということをここから読み取ることは決して出来ないだろう。というのも、メルロ＝ポンティにとって、非行為もその本質からして行為でしかありえないからである。つまり彼がここで問題としていることは、行為の脱自性であって、倫理学的な観点から見た行為の（暴力的であるとか暴力的でないとか、あるいは神話的であるとか神的であるとかいうような）具体的側面ではないのである。彼が言う意味での〈本質的闘争〉としての〈暴力〉、即ち〈根源的暴力〉とは、行為が行為であるためにはそれ自体だけでは完結することができないということであり、「目指すこと」、或いは「志向的未来」といったものを〈巻き込み〉、そこに向かって自らを超出していく他はないということなのである。従って、行為（或いはさらに厳密に言うならば身体）とは自己完結的なものではなく、行為を実現するために、既に身体は志向的に他者や未来へと超越しており、他者や未来を〈巻き込んでいる〉のである。それ故、ここで言われている行為の〈暴力〉性とは、実行された行為の〈暴力〉というよりは、むしろある厚みを持った身体が自己完結的ではないゆえに、他者を既に〈巻き込む〉という仕方で保持している身体の〈志向的な暴力〉のことだということができるであろう。

知覚の例をとっても、一向に事態が変わることはない。知覚とは、メルロ＝ポンティにとって、単なる現前を、つまり点的現在を意味するものではない。知覚も同様に自己完結的、無時間的ではありえないのである。例えば、私があるものを知覚する場合、一つのパースペクティヴから、未来に知覚するであろうその裏側まで〈含み込む〉ことによって、事物として浮かび上がらせるのであるが、その時、見えないものである志向的未来は、現在に非現前という仕方で現前している相互主観的な他者の視線でもある。つまり、知覚とは、他者、未来といったものを〈含み込んで〉見る行為であり、それゆえ知覚自身は他者や未来へと〈暴力的に〉移行する、完全に完結しえない（対象を汲み尽くしえない）超越性ないし開放性を持っているのである。従って、ここでも問題となっていることは、他者を対象化するサルトル的な眼差しではなく（勿論、この暴力性も否定することは出来ないが）、他

者を〈巻き込んで〉しか生成し得ない知覚の〈根源的暴力〉なのだということが出来るであろう。

従って、否応なく他者に働きかけ、他者を〈巻き込んで〉しまう〈暴力〉とは、まさに行為の脱自性を意味しているわけである。そしてこのことが、メルロ＝ポンティによって「私たちとは、即ち私たちが他者に為すということ」(HT. 127)といわれる所以である。つまり、「私たち」とは、単にそれ自体で存在しているような、即自存在でも対自存在でもなく、他者と〈絡み合い〉、他者へと超越していく存在なのである。(6)

そして、歴史が暴力ないし闘争であるといわれる所以は、まさに〈暴力〉という問題が時間性の問題に他ならないからである。つまり、行為や知覚そのものである〈脱自〉ないし〈超越〉という時間性が他者の〈含みこみ〉であり、即ち他者への介入である以上、時間性そのものでもある「歴史とは本質的に闘争」以外ではありえないといえるのである。

しかしながら、これですべての問題が解消されたわけではない。なぜ、このような他者の志向的〈含みこみ〉が、そしてこの〈含みこみ〉故に可能となる実際に実現化された他者への行為が、すべて〈暴力〉として括られてしまうのかといった疑問への解答が未だ導出されてはいないからである。しかしながら、この問いの解答への布石は既に本節の冒頭においてなされているようにも思われる。つまり、メルロ＝ポンティが〈倫理〉の矛盾を問題化し、なぜ規範的倫理は二律背反的であるのかということを問い詰めたということに手がかりがあるように思われるのである。

ところで、ここで言う二律背反とは、ある倫理体系において、質的には何ら異なるところのない同じ力があるときは暴力と呼ばれ、あるときには正義という名で呼ばれるという「矛盾」のことであるが、メルロ＝ポンティはこの「矛盾」の出現を当然なものとして考えている。というのも、「歴史の中には一種の呪いのようなものがある。歴史は人間達を惹きつけ、誘惑するのであり、人間達は歴史の進む方向に歩んでいると思っている。すると突然、歴史は逃れ、事態は変化し、事実上、別のことが可能であったことを証明する。そして、歴史の共犯者であるとしか考えていなかったのに、歴史に見捨てられた人間達は、突然、歴史が彼らに吹き込んだ犯罪の煽動者ということになる」(HT. 71)からである。つまり、歴史とはこのようなものであるが故に、「未来の展望において考えるか、それとも他の展望において考えるかによって生ずる同一の事実の二重の意味(le double sens des mêmes faits)」(HT. 74)というある種の二義的意味が生じてくるのであり、それ故、規範的倫理が主張するような正義の力や、或いは自身の正当性を民衆に対して押し付ける共同体内的権力というものは、歴史という流動的運動の中では、相対化されざるを得ないということが出来るのである。

従って、メルロ＝ポンティに言わせれば、「なるほど歴史が闘争であり、合理主義がある階級のイデオロギーだとするならば、カントが言ったような《善意志》に、つまり争いの上位にある普遍的モラルに呼びかけることによって、即座に人間を和解させるような機会など全く存在しない」(HT. 123)のであり、「私たちが生を受けるや否や、私たちは善き意図のアリバイを失う」(HT. 127)ということになるのである。つまり、規範的な倫理といえども、〈暴力〉から免れるもの

ではない。というもの、規範的倫理は無時間的であるわけにも、他者を考慮しないわけにもいかず、絶えず志向的未来や他者の視線に開かれているのであるから、たとえそれが或る客観化によって実現された絶対的規範であって、そこではどんなに真理が普遍的であると思われようとも、内部においては〈暴力〉を隠匿するために暴力を行使し、また外部においても同じ理由で自らの暴力を正当化するために正義の暴力を振るうからである。それ故、イデア化した道徳、ないし共同体内的規範というものは、まったき全体性であり、体系の維持に努めるために、未来の偶然性や他者を〈含みこみつつ〉もそのような他者性を抹消するために暴力を行使するのである。このように、自らの正当化を欲する規範的倫理というものも、他者と関係し、他者を〈巻き込んで〉しか成り立ち得ないという意味において、規範的倫理は〈暴力的〉であるということになるわけである。

また、以上の分析からは、体系的な倫理規範に対する批判も読み取ることができるだろう。それ故、固着化した規範を相対化するために、すべての行為は〈暴力〉であると主張したということが出来るようにも思われる。つまり如何なる力も「倫理学的」或いは「規範倫理的」には正当化されえないものであるということを主張するためにも、〈暴力〉という言葉を用いる必然性が少なくともあったということだけをここでは結論付けるに留めておきたい。従って、行為とは倫理学的規範を絶えず震撼させ、倫理学的には正当化されえない以上、やはり〈暴力〉と呼ぶしかないのである。

以上がメルロ＝ポンティにおける〈本質的闘争〉としての〈暴力〉の不可避性に関する議論である。そして〈暴力〉がこのようなものである以上、「私たちは、無垢と暴力との間で選択しなければならないのではなく、異なった種類の暴力の間で選択しなければならない。暴力は、私たちが受肉した存在である限り、私たちの宿命なのである。誘惑なくしては、つまり結局のところ軽蔑なくしては、説得力もない。暴力は、あらゆる体制に共通の出発点である。生活も議論も政治的選択も、この土台の上にしか存在しないのである」(HT. 127)。それ故、〈暴力〉とは前倫理学的な次元において作動しているものであるということが出来るであろう。

2、デリダにおける〈根源的論争〉としての叙述（histoire、歴史）
――或いは、〈暴力のエコノミー〉――

デリダの思想において〈暴力〉という概念が形而上学の脱構築を謀るうえで主要な戦略的役割を担っていることからも分かるように、彼はメルロ＝ポンティ以上に多く〈暴力〉について言及し、かつ詳細な議論を行っているといえる。そして、彼が特に注目するのは、「言葉」が本来的に所持している〈暴力〉に関してである。

批判を恐れずに言うならば、デリダの主張はメルロ＝ポンティのそれに限りなく近いものであると思われる。というのも、基本的にデリダが言及する〈暴力〉とは言葉ないし言説の〈暴力〉のことではあるが、この〈暴力〉は、メルロ＝ポンティが詳説したのと同じ意味で前倫理学的ないし倫理的選択以前の〈根源的暴力〉であるということが出来るからである。そして、興味深いことに、デリダは言説や言葉を〈叙述（歴史）〉と言い換えている。

『エクリチュールと差異』所収の「暴力と形而上学」の中で、デリダはまずレヴィナスの主張に乗りつつ、「言説が本質的に自らの内に

空間と「自同者（Même）」（ÉD. 170）[7]をとどめているならば、言説は根源的に暴力である」ことを指摘する。そのような言説とは、何ものかを語ることによって、それを自同者のうちに回収しようとする働きでもある。つまり外部性としての他者を言語の内に〈書き込む〉働きが言説であるが、この〈書き込み〉によって言説という自同者は既に外部と感染しているのであり、言説とはいわば外部性を自らのうちに回収することでしか成立し得ないという意味で〈暴力的〉であるとデリダはいうのである[8]。

例えば、デリダは、レヴィナスが如何なる全体化をも免れる他者を、言語によって空間的関係にはない外在性として言い表わしていることに言及する。このことに対してデリダは、空間性に絶対的に根差した言語の特性（言語とは内－外構造そのものであること）を示し、哲学的言説というものが、直ちに空間的内－外構造から免れ得るものではないということを、つまりは、レヴィナスの思考においてさえ、いかに他者が内－外構造を超越するにしても、出発点として「自同者」の場に身を置かなければならないということを指摘する。レヴィナスは他者という言葉によって私たちを思考不可能な、言語を絶する彼方へと仕向けたにもかかわらず、デリダはこのような議論を展開することによって、他者の還元不可能な（無限的）他者性が空間的（有限的）外在性の否定を通してしか提示し得ないために、他者性の意味を有限であるとするのである。それ故、レヴィナスは無限的他者を肯定するにしても、「可能な唯一の出発点に戻るように、他者が他者として現われ、他者が言語に、つまり可能なあらゆる言語活動に応じるのところの志向的現象に戻ることが、おそらく暴力に身を委ね、少なくとも暴力の共謀者になり、（批判的意味で）事実の暴力に権利を与えることである」（ÉD. 184）以上、言語によって自同化する〈暴力〉を行使しなければならない。つまり、レヴィナスは言語の内に戦争を認め、〈暴力のエコノミー〉[9]の内に入り込むことによって、他者を語り続けるしかないのである。

従って、言説ないし叙述というものが他者を〈書き込む〉ことによってしか成り立たない以上、言説ないし叙述は根源的に〈暴力〉であり、言葉を話す限り私たちは〈暴力〉の論争関係の場、つまり〈根源的論争〉ないし〈暴力のエコノミー〉から免れることはないのである。

また言葉によって名付けること、つまり「固有名」を与えることも、デリダは〈暴力〉であるという。デリダにとって名付けるということは、対象の即自的同一性を決定付ける行為でもあるのだが、まさにこの形而上学的決定が暴力であるということになるのである。つまり、あらゆるものは純粋に自己同一的ではなく、他者と感染している以上、形而上学的な意味で決定不可能であるにもかかわらず、名付けるという形而上学的決定はあらゆる他者性を排除し、自己同一的なものとして現前化するという意味で暴力であるといわれるのである。しかしながら、上述で示したように、形而上学的な決定に限らず、名付けるという行為そのものの本質からしても、名付けることは〈暴力的〉なのだということができる。というのも、名付けるという行為は自らを超出し、他者を〈含みこむ〉ことによってある種の決定を行う、他者との感染化であるとデリダは考えるのからである。従って、デリダは他者との感染によってしか生み出されえないものとして、言うならば〈根源的暴力〉の〈書き込み〉によってしか出現し得ないものとして同一性というものを考えているということができるだろう。

ここまでの考察から、本節の冒頭でデリダの議論とメルロ＝ポンティの議論が親和性を持っていると言われたことが理解できるであろう。つまり、メルロ＝ポンティが言うような従来の倫理学や規範的倫理の暴力が、デリダにおいては形而上学的決定の暴力に対応しており、メルロ＝ポンティが言う歴史の〈本質的闘争〉としての〈暴力〉が、デリダの叙述（言説）の〈根源的論争〉としての〈暴力〉に対応していると思われ、両者はパラレルな関係にあるということが出来るのである。

そして、さらに補足するならば、このような〈暴力〉もまたメルロ＝ポンティが分析した〈暴力〉と同じく形而上学決定以前の〈暴力〉であるが故に、デリダの言葉を借りるのであるならば、「あらゆる倫理的選択より以前の根源的、超越論的暴力」（ED. 184）なのであり、即ち倫理学的決定の暴力に先だつ言説の〈書き込み〉としての「前－倫理的な暴力」（ED. 184）なのである。

そして言説が外部を内部へと〈書き込む〉という前―倫理的なつまり前倫理学的な〈暴力〉は、デリダによれば、ある種の決定には違いないが、しかしながら内部に外部を〈書き込み〉続けることによって内部と外部の差異を決定不可能なままに生み出しつづけていく〈差異化〉としての〈差延〉だということになる。従って、内部とは、まさに外部を〈書き込む〉ことによって、つまり外部を自らのうちにまさに〈暴力的〉に回収することによってのみ成立する、外部に感染した同一者であるということができるのではあるが、しかしながら、そのような内部といえども、内部として成り立つためには、外部との感染が不可欠である以上、完全に決定されたものではなく、決定不可能な他者を生み出しつづけていくという意味において、形而上学決定とは異なったある曖昧な決定なのだということが出来るであろう。

従って、「歴史（叙述）は超越そのものなのである。もしパロールが形而上学的超越の運動であるならば、パロールは歴史（叙述）であり、歴史（叙述）の彼方ではない。暴力に対する暴力としての形而上学、経済、哲学。これらの論争こそが言語そのものであり、言語の書き込みなのである」（ED. 173）といわれる所以も明らかであろう。つまり叙述（歴史）とは、外部性ないし他者性へと超越していく活動であり、つまりそれは〈差延〉であって、時間的未来に向って自らを超えていく運動そのものでもあるからである。そしてまさに、叙述（歴史）とは自分だけでは完結し得ないということ、何ものかといった外部を語ることでしか成り立ちえないこと、この叙述（言説、歴史）の他者へと自らを超え出て行くという時間化としての〈書き込み〉こそが、まさに〈根源的暴力〉なのである。

3、ヒューマニズムとメシア的終末論

――「目指し続けなければならない」という責任としての倫理――

メルロ＝ポンティとデリダが詳述した〈根源的暴力〉とは、以上で見てきた通りである。だが、この〈暴力〉に言及することで、彼らの視線はどこへと向けられていたのだろうか。

（1）、他者との共存を目指しつづけて

メルロ＝ポンティにおいて〈根源的暴力〉とは、知覚や行為が自己完結的ではありえないが為に、他者や未来を〈巻き込んで〉しまうという〈暴力〉のことであったが、しかしながら、他者や未来をまさに

〈巻き込む〉が故に、未来そして他者へと向って、自己であるために自己から脱出しつづける運動であったということもできるだろう。そしてこのことは、歴史とは絶えず偶然的未来や他者に向かって自らを超え出て行く運動であったと言い換えることもできる。つまり、歴史とは、現在、歴史のさなかで制度化した規範というものを踏み越えて、新たなる他者との関係性を築き上げていくことを目指す差異化としての時間化なのである。

ただ、メルロ＝ポンティの議論において重要なことは、そのような絶えざる超出も同時に客観性を生成させるということであり、つまり、ある種の倫理規範が成立しうるということである。それ故、私たちの常識は根源的現象を忘却し、絶対的な正義や善といったものを想定することになる。つまり、真理の措定は未来や他者からその未来性と他者性を奪い、固着化した無時間的共同体を生み出すのである。そして、このような共同体では現在の規範が最善のものとして受け入れられ、自らの規範の変更は迫られぬまま、例えばアメリカのように外部を単に内部に回収したり、または排除したりするのである。

しかしながら、私たちが現象に真摯であろうとするならば、他者を隠匿してはならない。つまり、現象に忠実であろうとするなら、他者にあるべき他者性を返還し、倫理学が忘却した自らの非反省的な根拠を倫理学自身の手に返してやるのでなければならない。従って、一つの無時間的共同体に拘束されるのではなく、あらゆる他者に配慮した共同体を創造しつづけていくことを目指しつづけなければならない。

そして、まさにメルロ＝ポンティが目指したものとは、生成しつつある規範を絶えず生み出しつづけていくこと、即ち固着化した規範には縛られず、たとえどんな他者であっても、彼らに配慮し、彼らと〈共存〉関係＝〈共同体〉を築き上げていくことを目指すものであるといえるだろう。無論、〈暴力〉によってしか〈共存〉は成立しないのであるから、それは根源的な意味で〈暴力〉であることには変わりないが、しかしながら、倫理学によっては正当化されえないという意味で、前倫理学的な〈暴力〉であり、そうは言ってもやはり、他者との〈共存〉を目指しつづけるのである以上、前倫理学的な〈倫理〉であるということができるのである。

「未来に向かって現在を跨ぎ越え、他者に向かって自己を跨ぎ越える」(HT. 128)実践。それは同時に「人間的未来に向かって、自らを超え出て行く暴力」(HT. 13)ではあるが、そのような〈共存〉を目指しつづける〈暴力〉を、メルロ＝ポンティは〈ヒューマニズム〉と名付ける。もちろん、この〈ヒューマニズム〉は従来の意味でのヒューマニズムを意味しない。彼が企てる〈ヒューマニズム〉は、完全に客観化した西欧的な「我々の」ヒューマニズムではない。つまり他者を既に出来上がってしまった規範に従わせるような類の「内包のヒューマニズム」でありえない。絶えず外部的他者と〈共存〉することを目指しつづける、ヒューマニズムを超えた倫理的実践の歩みとしての、終わりなき〈ヒューマニズム〉なのである。つまり、そこに他者がいる限り、見えないものを含みこんで見ることが知覚である限り、〈ヒューマニズム〉に果てはないのである。

しかしながら、やはり〈ヒューマニズム〉でしかないということもまた事実であろう。というのも、たとえ自然のような外部的他者に対してさえ配慮しつづけたとしても、配慮するのは我々人間であり、ある種生成する人間化という〈倫理〉の内に〈巻き込ま〉なければならない以上、それは〈ヒューマニズム〉の枠を越えるものではないから

である。しかしながら、このような〈巻き込み〉によってしか〈倫理〉が可能でない以上、やはり〈ヒューマニズム〉でなければならないのである。

(2)、救済なきメシア的なものを目指しつづけて

それに比べ、デリダの目指しつづけるところは、メルロ＝ポンティと異なっているということができる。例えば、デリダは形而上学的決定の暴力による他者の自同化を批判しつつ、他者の〈書き込み〉という決定がまさに他者に感染しているが故に完全に決定されたものではないということを示したが、さらにデリダは他者を語りつづけることによって言語の内部に現れることのない他者を開示しようとする。つまり、〈暴力〉に対して〈暴力〉をもって戦うこと、言葉の根源的な〈暴力性〉を意識しつつ言葉を語りつづけることによって、他者の予見不可能な絶対的特異性、言い換えるならば決して現前することのないメシア的なものに対してデリダは応答を試みるのである。[10]

しかしながら、「言語は自らの内に戦争を認め、実行することで、際限なく正当性の方に向かっていくことしかできない」(ED. 170)のと同様、メシアニズムが成就することはありえないともデリダは考える。[11]

従って、デリダが目指しつづけた、〈暴力〉を持って〈暴力〉に対抗するという〈暴力のエコノミー〉によるメシア的な他者への応答は、〈ヒューマニズム〉と異なるということができるだろう。というのもデリダにとって重要なのは、言語によって語られ得る他者、つまり共存可能な他者ではなく、言語の内に決して到来することのない、しかし、言語によって語ることでしかそこへと向けられた開口部が開かれることのない（しかしながら、また言語で語られることによって覆い隠されてしまうものでもある）、レヴィナス的意味[12]ではない〈まったき他者の他者性〉であるということができるからである。

しかしながらデリダにおいても、到達不可能だからといって、無視すればいいというようなものではなく、絶えず目指していかなければならないもの、即ち絶えず応答していかなければならないものでもある。なぜなら、この他者性こそが〈暴力〉を呼び求め、動機付けているからである。これは一つの責任である。そしてそれは「あらゆる倫理的選択より以前の根源的、超越論的暴力」によってしか可能ではないが、このような〈暴力〉は倫理学的決定の暴力に先だつ言説の〈書き込み〉としての前－倫理（学）的な暴力である以上、やはりメルロ＝ポンティにおけるのと同様に前倫理学的な〈倫理〉であるということができるのである。従って、デリダが目指しつづけるものとは、言語の彼方（しかしながらこの彼方はレヴィナス的彼方ではなく、ある意味、此方でもある）におり、しかしながら同時に、〈共存的〉他者を絶えず産出することで言語の〈書き込み〉をも可能にする、まさに言語の内に到来することのない〈メシア的なもの〉なのである。

終わりなき終わりのために

メルロ＝ポンティとジャック・デリダの奇妙な関係。この二人の思考はある意味で似通っており、ある意味で異なっているといえる。しかし、彼らの言う〈暴力〉が、ある意味で従来の「他者」とは異なる〈他者〉を開示しているという点は注目するに値するであろう。つま

り、二人の終わりなき終着点がたとえ異なっていたとしても、二人が齎したものは、いずれにせよ他者概念の変革であり、またそれは倫理学そのものの発生を根源的に基礎づけているような前倫理学的な〈倫理〉でもあり、このような新たな〈倫理〉の主題化は倫理学的変革とさえいえるのではないか。そして、この倫理学的変革は、既に見てきたことではあるが〈暴力〉に新たな意味を纏わせるものであり、〈暴力〉は日常において言われるような非倫理的なものであることは出来なくなる。〈暴力〉は共同体や倫理規範などを根底において支えているものであるから、もはや非倫理的であるとは言えず、非倫理学的なのであり、それ故、倫理学の成立に不可欠な前倫理学的なものでもあり、〈倫理〉を可能にするという意味で倫理的であるということができるのである。

註

(1)しかしながら、暴力の否定は、単純にある一つの共同体内の共通了解にとどまるわけではない。これはシステムの維持便宜上、基本的には殆どの共同体に当て嵌まる暴力的刷り込みとしての了解であるように思われる。それ故、各共同体を円滑に機能させるために、暴力の否定は欠かせないものであるから、例外はあるとしても、多くの共同体に共通してこの種の了解が見受けられることに対しては、それほど不思議なことには思われないが、しかしながら刷り込みという議論はとりあえずおいておくとしても、嘘か真かはともかくとして、私たちのうちには何故か暴力を否定するような「良識」というものがあるという、それこそ神話的な「性善説」も否定できない事実として機能しているようにも思われる。つまり、私たちは無反省に生得的な「忍びざるの心」を持っていて、他者に対する暴力の行使を肯定できないということが、権力による同化とは別の次元で働いているようにも思われなくはない。このような主張は孟子に見られるものであるが、さらなる検討の余地があると思われるため、本稿では指摘するだけにとどめておく。

(2)『ヒューマニズムとテロル』からの引用は、*Humanisme et terreur*, Gallimard, 1947.に拠る（HTと略記）。引用箇所・参照箇所の指示はページ数で示す。

(3)例えば、合田正人氏は『レヴィナスを読む』（NHKブックス、1999）の中で、「サルトルにおける自他の「確執」に反対して、自他の曖昧な「接触面」での「協働」を強調した時、メルロ＝ポンティはハイデガーにおける「裂け目」と「信頼」とのつながりを継承していたと言ってよいが、メルロ＝ポンティは逆に、ハイデガーにとっては「信頼」が「戦争」と「闘争」でもあったという側面を過小評価している」といっている。しかし、最近の合田氏の研究では、メルロ＝ポンティにおける〈共存〉の暴力的側面も見出そうとしているようである。また高橋哲也氏に至っては、「《自然》のミトロジー」（『逆行のロゴス』、未来社、1992、所収）の中で、〈暴力〉について触れておきながらも、「「存在―詩作―論的」に〈人間的自然〉を「真理」「現前」「根源」へと「統合」することそのものが暴力の否認を含む」（p140）といったように、私たちの企てと異なる帰結を導き出していることは大変興味深い。彼の主張を精緻に検討していくこと、このことが私たちに与えられた今後の課題であるだろう。

(4)『見えるものと見えないもの』からの引用は、*Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964.に拠る（VIと略記）。引用箇所・参照箇所

の指示はページ数で示す。

(5)『知覚の現象学』からの引用は、*Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945に拠る（PPと略記）。引用箇所・参照箇所の指示はページ数で示す。

(6)例えば、加藤尚武氏は『現代倫理学入門』（講談社学術文庫、1997、p176）の中で、メルロ＝ポンティとは関係なく、「私が他者に何も働きかけなかったとしても、私の行為は他者とかかわっている。これは私の行為が図柄で外部の世界はその地柄となる関係である。私の行為や私の存在とそれを切り抜きだした残りの空間とは、ゼロ・サム関係と同じで、一方が決まれば他方も決まる、完全に相互規定的な関係にある。そして私にとっての他者は、私と相互規定的な地柄の中にいる。」と言っている。この主張は、一見すると、メルロ＝ポンティの主張と同様に思われなくもない。確かに、メルロ＝ポンティにおいても自己とは他者を地として含みこむことによって、図として浮かび上がるものだからである。しかし、両者の思想は根本的に異なるといえる。問題は加藤氏が言う相互規定的という関係であり、加藤氏は自己と他者の関係をソシュール的差異として考えている点である。しかし、メルロ＝ポンティが言う根源的な自己と他者の関係とは、既に自己・他者として規定されたもの同士の関係ではなく、ある種の規定を実現する規定以前の自他関係、即ち現前に非現前として現前する「根源的に現前しえないものの根源的現前」という関係のことなのである。つまり、存在論的差異が問題なのであって、存在的（存在者的）差異は問題ではないのである。

(7)『エクリチュールと差異』からの引用は、*L'écriture et la différence*, Le Seuil, 1967に拠る（EDと略記）。引用箇所・参照箇所の指示はページ数で記す。

(8)ここでデリダが語る〈暴力〉は、まさに前節で検討されたメルロ＝ポンティが語る他者を巻き込む知覚や行為の〈暴力〉と同じ〈暴力〉であると思われる。

(9)例えば、高橋哲也氏は、この〈暴力のエコノミー〉を内部（オイコス）に回収する法則（ノモス）と考えている。しかしながら、デリダが〈暴力のエコノミー〉を「つまり、暴力に対する暴力、光に対する光、いわば哲学（一般）」と言い換えていることから、〈暴力のエコノミー〉を終焉なき〈暴力〉の状態としても考えることができるのではないかと思われる。勿論、高橋氏の説が否定されているわけではない。

(10)「終末論は「暴力を通して」しか可能であることはできない。この無限への通過が、歴史（叙述）と呼ばれるものである」(ED. 191)。

(11)従って、ソレルやベンヤミンが模索したような「暴力の終焉」は決して訪れることがないといわなければならない。このことはメルロ＝ポンティにおいても同様であり、つまりは〈倫理的〉であるためにも〈暴力〉を振るいつづけることしか私たちにはできないのである。

(12)「レヴィナス的意味」ということで私たちが指示していることは、まさにデリダが批判した『全体性と無限』においてレヴィナスが考えている〈まったき他者〉である。以下の「レヴィナス的彼方」も同様、『全体性と無限』の文脈における「レヴィナス的彼方」ということである。

（杉本隆久・すぎもと　たかひさ・東京都立大学）

初期フッサールの数概念の分析

鈴木俊洋

序

本論文の目的は、初期フッサールの数概念の分析の特徴点を取り出すことによって、現象学的枠組みでの数学の哲学の可能性に光を当てることである。そのために具体的には、①同時代の他の数概念の定義法との関係を考察することで、『算術の哲学』のフッサールの数概念の分析を規定する三つの基本テーゼを取り出し、②『論理学研究』の枠組みに至って分析がいかなるかたちに変化したか、また基本テーゼがいかに保存されているか、を示す。

1 『算術の哲学』期における数概念の分析

1．1 算術化運動と心理主義

『算術の哲学』[1]（以下『算哲』とする）の時期におけるフッサールの数概念の分析には、「算術化運動」と「心理主義」の二つの潮流が大きな影響を与えている。数学専攻で博士論文を書いたフッサールを哲学的研究にかりたてた主な動機は、ワイエルシュトラスが主導していた解析学の「算術化」の動きである。「算術化運動」とは、〈解析学の理論の全てを一旦正の整数（自然数）の理論に還元し、そこから論理的な推論のみによって再構成しよう〉とする動きであり、『算哲』期のフッサールにおいてその動きは心理主義に直結している。数学にできるのは、自然数を前提してそこから理論を構築することだけであり、自然数自体の定義あるいは分析は、哲学的（あるいは心理学的）なものとなる。『算哲』においてフッサールは、ブレンターノのもとで学んだ心理主義的手法によって、ワイエルシュトラスの自然数の定義の哲学的洗練化をなそうとする。

1．2 「抽象による基数定義」と「同値関係による基数定義」
—カントルとフレーゲ—

そこでまず、『算哲』執筆の背景として、その時代に自然数の定義[2]を巡っていかなる立場があったのかを見てみたい。

《「抽象」による基数の定義》

数学的対象、例えば自然数、は具体的対象ではなく、抽象的概念である。問題は、我々はいかにして数という抽象的概念に到達するか、

である。算術化運動の主導者ワイエルシュトラスが『解析的関数の理論への入門』講義の冒頭で述べる自然数の定義は〈具体的事物の集合から諸要素を区別する徴表を捨象abstrahierenすることによって数に到達する〉というものであった[3]。ここでは同じ立場の整った表現として、ワイエルシュトラスの弟子の一人であるカントルの『超限集合論の基礎付けへの寄与』[4]（以下『寄与』とする）の冒頭における集合の「濃度」（＝「基数」）の定義を引用する。

> 「集合」という言葉で我々は、我々の直観あるいは我々の思考の、あるしっかりと区別された対象mを、一つの全体へとまとめたものMを意味する。
> ・・・
> 全ての集合Mには、ある特定の「濃度」が帰属させられ、それを我々はその集合の「基数」ともいう。
> Mの「濃度」あるいは「基数」というのは、その集合Mから、我々の能動的な思考能力を使って、その集合の諸要素の〈性質〉と〈与えられ方の順序〉を捨象abstrahierenすることによって生じる普遍概念のことである[5]。

以下このような数の定義法を「抽象Abstraktionによる数定義」とする。

《「同値関係」による基数の定義》

それに対して、フレーゲを代表とする「二つの集合間に成り立つ、互いに一対一に要素と要素を対応付けられうるという同値関係」（以下、単に「同値関係」とする）に基づき、「基数」をこの「同値関係」の同値類として定義する立場がある。この立場によれば、ワイエルシュトラスやカントルの述べるような「抽象」なる過程は不明確であり、それを算術の基礎として受け入れることはできない。それに対し、二つの集合の要素同士を対応させていくことによって、ある集合とある集合は同数（同値）である、とか、一方が一方よりも多くの要素を持つということを、我々は明確に確かめることができる。このように明確に定めることのできる「同値関係」に基づき、我々は諸々の具体的集合を「同値関係」にあるもの同士集めることによってグループ分けすることができ、数についての言表をこのグループについての言表に還元することができる。この立場では、例えば「基数4」は「4つの要素を持つ全ての具体的集合の集合」のことに他ならない。このような基数定義の代表的なものは、フレーゲが『算術の基礎』でおこなった基数の定義である[6]。数学の哲学における「論理主義」のプログラムにおいて「論理学的抽象」あるいは「抽象の原理」などと呼ばれるこの方法は、述語論理学から数に到達するために必要不可欠な方法であり、論理主義的な数学構築の中核をなすものである。以下、このような立場を『算哲』の用語法にしたがって、「同値関係Äquivalenzによる数定義」の立場とする。

《カントルとフレーゲの基数定義を巡る論争》

カントルは右記の「抽象」による基数定義を自覚なしに提示したわけではない。『寄与』に先立ってカントルはフレーゲと基数の定義法をめぐって論争をしている。

カントルは当初、基数の厳密な定義付けにさほどこだわっておらず、

「同値関係」によるものと「抽象」によるものを混在させて述べていた[7]。それに対しフレーゲは、カントルの基数の定義における二つの定義法の混在を指摘し、カントルに「同値関係」による定義に一本化するように促している[8]。しかし最終的に、カントルが自らの集合論の決定的提示として出版した『寄与』冒頭では、①集合の濃度（＝基数）を具体的集合からの「抽象」によって定義した（上記引用）のちに、②集合間の注目すべき関係として「要素が一対一対応するという関係（同値関係）」を導入している[9]。つまり、カントルはフレーゲの勧めを拒んで、基数の定義法として「同値関係」ではなく、「抽象」を使う道を選んだわけである。

よく知られているように、カントルの超限集合論の具体的展開における最大の特徴点は、集合間の「同値関係」を使用した点にある。実際に『寄与』においても、「同値関係」は集合論の展開に重要な役割を果たすのに対して、冒頭の基数の定義を除いて「抽象」は何ら重要な役割を果たしていない。

このため、一般にはカントルとフレーゲの基数の定義をめぐる論争は、双方の誤解に基づくものであり、実は二人は本質的に同じ立場にあったとされることが多い[10]。しかし、カントルが基数の定義においてあくまで「抽象」の使用にこだわっていることは見落とされてはならない点である。それは、本当にフレーゲのいうようにカントルがいまだ「時代遅れ」の立場に留まっている証拠なのだろうか。

問題は、なぜカントルが最後まで「抽象」にこだわったのか、ということである。フッサールのとった道はこの延長線上にある。

1．3　フッサールの目指したもの

ワイエルシュトラスに始まり、カントルが最後までこだわった数の定義における「抽象」とはいかなるものなのか。なぜ彼らは「抽象」にこだわらねばならなかったのか。『算哲』でフッサールはこれらの疑問に答える。まず、なぜ彼らは「抽象」にこだわるのか。

《理由1　数概念は「定義」できない》

『算哲』においてフッサールがおこなったのは数概念の「起源の分析」である。ここで注意されなくてはならないのは、それが数概念の「定義」ではないという点である。フッサールによれば、「定義」できるのは「論理的に結合されたもの das logisch Zusammengesetzte」[11]のみであり、数概念のような根本的概念は、それ自体は定義できないものである。そのような根本的な概念、いわば定義付けの終点、に行き当たった場合に人がなしうるのは、「そこからそれら概念が抽象されるような具体的現象を示したり、その抽象の過程のあり方を明らかにしたりすることだけである。」[12]

ここで述べられているのは、数概念を「定義」することによって論理学に還元し、それによって数学を論理学に還元しようとする「論理主義」に対するアンチテーゼであり[13]、〈数学の基礎となる数概念がこれ以上定義付けできない根本的概念である〉という主張である。

カントルが集合論の数学的展開においては意味のない「抽象」による基数の定義にこだわった理由も実はこの点にある。確かに「抽象」という方法は数学的定義としてみれば未熟であいまいなものである。しかし、右のようなフッサールの言説を照らし合わせてみれば、カントルが最終的にとった道である「抽象」による基数の定義を〈ここから先は定義によって処理できる数学上の問題ではなく、哲学的な問題

なのだ〉という主張と見ることもできる。またこの見解は、カントルがこの時期、真剣に哲学へと研究分野を変更しようとしていた[14]事実とも呼応する。

《理由2　「同値関係」による基数定義は「事象そのもの」に即していない》

フッサールが論理主義的な「同値関係」による基数の定義を受け入れられない理由はもう一つある。それは、「言葉の真なる本来的な意味における数概念[15]」つまり「我々が生活や学問活動における日常的な言語使用にそって数と名付けているもの[16]」と「同値関係によって数を定義する理論によって名指されているもの[17]」の「内包的相違[18]」である。

もし、数が上のような同値関係〔集合間に成り立つ要素が一対一に対応する関係〕によって基礎付けられる相対概念として定義されるとしたら、すべての数言表は、具体的にそこにある集合それ自体ではなく、その集合の他の集合との諸関係のみに関わっていることになってしまう。そして、その集合にある特定の数を帰属させるということは、その集合を〈お互いに同値である諸集合の特定のグループ〉へとクラス分類することを意味することになってしまう。しかし、このようなものは決して数言表の意味ではない。・・・

我々は、目の前にある木の実の集合を、その集合が〈お互いに要素間の一対一対応関係にもたらされうるような無限に多くの他の集合からなるあるクラスに属している〉という理由から4と名付けているのだろうか?〔いやそうではない。〕・・・我々が本当にそこで興味を向けているのは、（一つの）木の実と（一つの）木の実と（一つの）木の実がそこにある、という状態である。この不器用で回りくどい表象を・・・我々は、思考や会話に便利なようにただちに変化させ、その表象を・・・1と1と1と1、それらは4という名を持つ、と考えるようになるのである。[19]（〔　〕内は筆者鈴木の補足。以下同様。）

ここにカントルを踏襲してフッサールが目指したものが現れている。それは〈我々が数学的（算術的）活動を行うさいに実際に持っている実感に即した数概念の分析〉である。

さらにそのために具体的には、数概念の分析は〈ただ一つの具体的集合から抽象によって数概念に到達する〉ような分析でなければならない。フッサールはカントルが自分と同じ立場に立つことの証拠としてカントルの次の言葉を引用している。

普遍概念「5」を形成するために必要なのは、その基数が帰せられている、ただ一つの集合（例えば私の右手の指の数）のみである。[20]〔傍点強調及び（　）内は原文のもの〕

《フッサールの数概念分析の基本テーゼ》

フッサールがワイエルシュトラス・カントルを踏襲して「同値関係」による数概念の定義を拒否し、「抽象」による数概念の分析を選んだ理由は、そのままフッサールの数学の哲学を一貫する基本的テーゼとなる。ここで、三つのテーゼをまとめておく。

a．数の概念は「定義」することのできない根本的な概念である。根

本的な概念に対してなしうるのは「起源の分析」のみである。

b. 数概念は、我々が実際に数学的（算術的）活動を行うさいに持つ実感に即して分析されなくてはならない。

そのために具体的には、

c. 我々はただ一つの具体的集合から数概念に到達できなければならない。

1. 4 「集合的結合」

ワイエルシュトラスやカントルの「抽象」による自然数の定義は哲学的にはかなり素朴なものである。ある一つの具体的集合から要素を区別する諸徴表を捨象したあと残っているのは、識別できない単位の集合である。識別できないのならそこにあるのは、ただ一つの単位だけではないだろうか。また、そのような批判を除いたとしても、識別できない単位の集合がそのまま「数」である、という点には飛躍がある。『算哲』の目指したのはその飛躍を埋めることである。

数概念の分析をフッサールは「数える」という行為の分析から始める。その分析の目的地点は、前節のテーゼa. にしたがって、数概念の「定義」ではなく、数概念の「これ以上分析できない根源的な姿」を提示することである。その分析をまとめると以下のようになる。

① 数の概念の根源である「数える」という行為の本質は、「数えられていないもの」から「数えられたもの」を区別して集合として結合することにある。

② 具体的事物を結合している「集合的結合kollektive Verbindung」が、心理的活動である「数える」行為、つまり「集合的に結合する」行為に対する反省によって獲得される。

③ 数概念を取り出すもとになる具体的集合は、たんなる具体的事物の集まりではなく、「集合的結合によって結合された具体的事物の集まり」である。

④ 具体的集合から「抽象」によって数概念に至る、とは、厳密に言えば、「集合的結合」によって結合された「数えられたもの」の集合から、具体的事物の諸性質を捨象し、「集合的結合によって関係付けられた識別できない単位の集まり」へと至ることである。（そこに残っているのは単なる「識別できない単位の集まり」のみではない。）

⑤ 数概念のもとをなすのは、「識別できなくなった単位の集まり」そのものではなくて、それらを結び付けている「集合的結合」のほうであり、これが数概念の「これ以上分析できない根源的な姿」である。

2 『論理学研究』の枠組みにおける数の分析

2. 1 『算術の哲学』のプログラムと続刊の中断

『算哲』期のフッサールの数学の基礎付けのプログラムは次のようなものである。

i. 数概念の起源を、「数える」という行為とそれへの反省によって獲得される「集合的結合」の概念を使って分析

ii. 本来的な意味で数えられない「大きな数」や本来的な意味で遂行できない「複雑な演算」を「記号的表象（非本来的表象）」の導入によって分析

iii. 想像数imaginäre Zahl（フッサールにおいては、虚数のみでなく負の数、分数、実数など自然数以外の数全てを含む）の導入の過程の分析

『算哲』に先だって書かれた『数概念について』（『算哲』第一部に相当）でiが、『算哲』第二部でiiが扱われている。iiiは出版されずに終わった『算哲』第二巻で扱われる予定であった[21]。しかし、iiiの研究を進める過程で、フッサールには続刊を断念させるような抜本的な立場上の変化があった。それにあわせ『論理学研究』（以下『論研』とする）にいたって、フッサールの数概念の分析は、前章で述べた三つのテーゼ（a. b. c.）を保存しながら大きく変化する。

2. 2 スペチエスとしての数とイデア化的抽象

《イデア的対象》

第一の変化はボルツァーノとロッツェの受容を主要因とするイデア的対象の承認によるものである。

『算哲』でフッサールは、ものの集まりそのもののうちに、つまり数えるという行為の「対象的相関者」の側には数の概念に相当するものは何も見出せない、ということを基本的前提として強調していた。しかし、『論理学研究』に至り、リアルな対象とは全く異なる存在様式をもつイデア的対象の存在が認められると、イデア的なものの一例である数は対象としての存在を認められることになる。

《「抽象」とは何か》

『論研』において、分析対象の範囲は「数」という限定された対象から「スペチエス」あるいは「カテゴリー的対象」というより一般的な領域へと拡大されている。抽象体である「スペチエス」は、リアルな対象とは全く異なる存在様式を持つ「イデア的対象」として独自の存在を認められている。この確認に『論研』の多くの紙面が費やされているのは知られているとおりである。

イデア的なものが対象として認められるようになった結果、「抽象」は〈具体的事物の集合を把握する作用の中にあらかじめ部分作用として含まれている「抽象体を対象的相関者として持つ作用」を取り出すこと〉という新しい意味を持つことになる。このタイプの抽象は、後に述べる形式化的抽象formalisierende Abstraktionと区別する場合はイデア化的抽象idealisierende Abstraktionとも呼ばれる。（以下、混乱のない場合「イデア化的抽象」を単に「抽象」とする）

数の概念と抽象について次のようにフッサールは述べる。

> 5という数が本来なんであるかを思い浮かべる場合、つまり5について十全的な表象を産出する場合、我々はまずなんらかの5つの対象の集合的表象という分節された作用を形成するだろう。その作用のうちには、ある分節形式における集合と共に当該の数スペチエスの個別事例が直観的に与えられている。この直観的個別者に関して我々は今度は「抽象Abstraktion」を行う。つまり、直観されたものそのものにおける集合形式という非独立的契機を際立たせるのみでなく、その直観されたものにおいて、〈形式のスペチエスとしての数5が思念する意識のうちにやって来る〉という考え方をするのである[22]。

具体的集合を5つの対象を持つ集合として把握する作用の中には、〈5つの対象をそれぞれ与える作用〉に加えて、〈スペチエスとしての数5を与える作用〉もあらかじめ含まれている。この複合作用からスペチエスとしての数5を与える作用を取り出し、数5を非独立的なものではなく独立的なものとして把握する。『論研』の枠組みでは、これが〈具体的集合から抽象によって数概念に到達する〉ということの意味である。

「抽象」という言葉を保存することによって、前章で述べたの三つの基本テーゼは保存されている。ここでも、数とはただ一つの具体的集合からの抽象によって取り出される根本的概念である。ただ、『論研』では、根本的概念の「起源の分析」は棚上げされている。残されたこの課題は、フッサールの後期の現象学的考察の中心的課題となる。

《抽象的概念である数概念に直観が関与しているとはいかなることか》

前節の引用において、フッサールは、スペチエスとしての数の個別事例が「直観的に」与えられると述べている。我々の実感によれば、実際の数学的活動において把握されている数は、直観と何らかの形で関与しているように思われる。それでは数概念に直観が関与しているとはいかなることなのか。「志向」と「充実」という対概念によって「直観」に関する新しい記述法を持つに至った『論研』の枠組みでは、数学的対象（特に「数」）と「直観」の関係は次のように述べられる。

一般的に志向的体験において、

① 空虚な志向が充実されるという図式がある。例えば、知覚的確証を欠いた言語的判断は空虚な志向的体験であるが、その事態を知覚して確かめることによってその空虚な志向的体験は「充実」される。

② その場合、充実される側の空虚な志向的体験と充実する側の志向的体験において、二つの作用が「同じ対象」を「同じ様相」によって立てる作用である限り、その作用の「質料」と「性質」は同じでなければならない。従って、ある志向的体験には「質料」と「性質」以外に「充実（の度合い）」という三つ目の契機を考えることができ、それによって、空虚な志向の充実は、「充実」の契機を少なく含んだ志向的体験からより多く含んだ志向的体験への移行として捉えることができる。[23]

③ 例えば、2 $3 \cdot {}^{3}4 \cdot {}^{2}5$を$3 \cdot 3 \cdot 4 \cdot 4 \cdot 4 \cdot 5 \cdot 5$などと書き換えていく場合の書き換えの前と後の体験を比較してみる。そこにあるのは、通常数学において言われるように同じ内容を持つ体験の単なる反復ではない。そこに、志向的体験一般に見られる「充実の契機を増していく」変化があるのは明らかである。[24]

「直観」という言葉を使わずに述べられたこの分析は、同じ数学的対象をたてる作用において、「直観的である度合い」の大きいものと小さいものの区別があることを述べている。

2．3　想像数の問題と形式化的抽象

《数学における抽象化の動きとそれへの共感》

もう一つの変化は、『算哲』第二巻の主題となるはずだった〈自然数から想像数への数領域の拡張の問題〉と関係している。既に『算哲』第一巻の出版より先にフッサールは、『算哲』のプログラムのii「大きな数と複雑な計算の問題」を扱うさいに導入した「記号的表象（非本来的表象）」では、想像数の問題は扱えないことを表明している。[25] この問題に加えて、カントル集合論の矛盾と公理化によるその解決の

試み[26]、幾何学におけるリーマンヘルムホルツ理論への共感、などがフッサールをヒルベルトによって主導される公理的手法による数学研究へと接近させることとなる。

この影響によって登場するのが、「イデア化的抽象」と区別される、もう一つの抽象である「形式化的抽象」である。

《形式化的抽象》

『論研』において数学的対象であるスペチエスの例として自然数のみが現れてくるのは偶然ではない。具体的な集合からイデア化的抽象によってスペチエスとして取り出されうるのは自然数のみである。それでは、想像数の問題はどのように扱われるのか。

具体的集合から「イデア化的抽象」によって取り出されたスペチエスとしての数は、さらに〈当該の対象領域における他の対象との関係形式〉のみに注目することによって〈全体の中での他の対象との関係を定める規則によってのみその存在を規定されるような対象〉として捉えられることになる。これが形式化的抽象である。具体的集合からイデア化的抽象によって獲得されたスペチエスとしての数は、さらに形式化的抽象によって、例えばペアノの自然数の公理のみによって規定される一般的対象（系）という姿で把握されることになる。

《想像数の問題の数学者への委任と数学の基礎付けに対する態度の変化》

形式化的抽象をほどこされ、関係形式のみによって規定された対象を扱うのが数学者の仕事である。そのさい数学者はその諸規則のみに、つまり諸公理のみに注目する。ヒルベルトのプログラムに則ったこのような数学研究における公理的手法をフッサールは、「数学の驚嘆すべき方法論的技術の中核」[27]と高く評価し、「この見解には、依然として解決されずにいる問題、たとえば数の領域Anzahlengebietでは不可能な（本質を欠いたwesenlos）諸概念が、本物のreal諸概念と同様に、方法的に取り扱われうるのはどのようにしてであるか、というような問題を解決しうる唯一の鍵が含まれているのである」[28]と、想像数の問題を公理的手法による解決に委ねている。

この委任は、フッサールの数学の基礎づけへの関わり方の変化に由来している。「算術化運動」に即していた時代には、算術の基礎付けの一環として、自然数の分析とセットになって想像数の導入の問題は重要な意味を持っていた。しかし、公理的手法の受容によって、具体的事物の集合と直接的に関わりを持つ自然数についての分析とは異なり、想像数の導入の問題は、一公理系の対象領域の拡張の問題にすぎなくなる。算術の基礎付けという数学の基礎付けへの関わり方に代わって、『論研』のフッサールは哲学者の仕事を、公理的手法によって数学研究を行う数学者の仕事に意味と本質を与えることと規定する。公理的手法を受容したフッサールの新しい数学の基礎への関わり方は、「純粋論理学」の構想として提示されることになる。

結び

本論文ではフッサールの後期の業績を扱うことができなかった。最後に触れた、「純粋論理学」として提示される数学の基礎付けへの新しい関わり方は、公理的手法による数学に対応すべく、「多様体論」というフッサール独自の概念を中心として展開され、現象学的な「数

学の哲学」の中軸をなすことになる。数概念の分析を扱う本論文の範囲を超えるこの問題については、後期著作の参照も含めて稿を改めて論じなければならない。(了)

註

(1) Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke(以下、Huaと略記)Bd. XII 'Philosophie der Arithmetik', Den Haag, 1970.(以下、PAと略記)

(2) 自然数の定義において、基数Kardinalzahlと順序数Ordinalzahlのどちらが根本的であるか、という論争についてはここでは立ち入らない。ここで主題として取り上げるのは、基数を根本的とする立場内での数(基数)の定義法をめぐる論争である。なお、『算哲』のフッサールは、数学的に最も根本的な概念は基数であり、その基数は哲学的(あるいは心理学的)には「数える行為」に基づいているとする立場であり、数学的に順序数を根本的とする立場とは異なることを付言したい。

(3) 「我々が見ることができる事物、また、ある概念の現実化であるような事物の連なり・・・から事物の現実的本質を捨象abstrahierenすると、我々はそれらの事物を数としてのみ把握することになる。このようにして我々は整数を得ることになるのであり・・・」("Weierstrass: Einleitung in die Theorie der analytischen Funktion-Nach den Vorlesungen in S.S. 1874, ausgearbeitet von G.Hettner",ケルン大学数学研究所所蔵)

(4) Cantor,G.(1895)"Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre"(功力、村田訳『カントル超限集合論』共立出版1979.)(以下、カントルからの引用は全て全集版により、全集版のページ数を示す。全集版:*Georg Cantor, Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts,* [hrsg. von E. Zermelo] Berlin, 1932.)

(5) Ibid., S.282.

(6) Frege, G. *Die Grundlage der Arithmetik,* Felix Meiner, Hamburg, 1988. §62ff.ここでフレーゲは例として「線分の方向」という抽象的概念が具体的線分同士の「平行関係」に還元される過程にたとえて説明している。PA S.120ff.も参照。

(7) Cantor, G. (1885) "Die Grundlage der Arithmetik (Rezension der Schrift von G. Frege, 'Die Grundlage der Arithmetik')", S.441では、フレーゲと同様「同値関係」のみにもとづく基数定義をしており、Cantor, G. (1887)"Mitteilung zur Lehre vom Transfiniten", S.367では「抽象」と「同値関係」を混在させて基数を定義している。

(8) Frege, G. (1892) "Rezension von: Georg Cantor, Zur Lehre vom Transfiniten", *in Kleine Schriften,* Darmstadt, 1967. S.164.

(9) Cantor, G. (1895) S.282f.

(10) 例えばカントル全集の編者ツェルメロは、この論争について、基本的に双方は同じ立場にあり、論争は誤解に基づくもので残念であると述べている。【Cantor, Georg. *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts.* S.441-442.】

(11) PA S.119.

(12) PA S.119.

(13) ここでフッサールが反対しているのは、数概念を述語論理学内の言葉に解消してしまおうとする、固有名詞としての「論理主義」の

立場であり、「論理主義一般」（数学と論理学が「形式的学問」として根本的には一つの学問であるという主張）ではないことに注意。

(14) Hill, C.O. (1997) "Did Georg Cantor Influence Edmund Husserl?", *Synthese* 113. 【also in Hill, C.O. and Rosado Haddock G.E. (2000) *Husserl or Frege?*, Chicago, 2000.】

(15) PA S.116.

(16) PA S.116.

(17) PA S.116.

(18) PA S.115.「『同値』と『同数』が同じ内包Inhaltを持つ概念であるというのは正しくない。正しいのは、二つの概念の外延Umfangが等しいということだけである。」

(19) PA S.116.

(20) PA S.115. Cantor (1887) S.418.

(21) PA S.12.

(22) HuaXVIII（以下LU-Iと略記）§46.

(23) HuaXIX (以下、6LUと略記) §21-26.

(24) 6LU §18.

(25) 1890年2月Stumpf宛手紙。HuaXXI所収。

(26)「ある集合の部分集合全ての集合はもとの集合よりも大きい濃度を持つ」という定理と、「考えられる全ての集合の集合」（従って最大の濃度を持つ）という概念は矛盾する。この矛盾はのちにツェルメロによる集合論の公理化によって除去されることになる。

(27) LU-I §70.

(28) LU-I §70.

（鈴木俊洋・すずき　としひろ・東京大学）

初期レヴィナスの現象学研究
――『全体性と無限』形成への観点から

関根小織

序

レヴィナスの『全体性と無限』（1961）での思想の形成に、『フッサール現象学における直観理論』（1930）からの約30年間の初期レヴィナスの現象学研究はどのような関連を有しているのか。本稿は『全体性と無限』の主要思想の形成を初期レヴィナスの現象学研究から跡付けることをめざす。これは、レヴィナスの思想形成上で現象学研究が果たした役割を見ていくことで、現象学から離反しつつも現象学を拠り所とする20世紀後半のフランス現象学――レヴィナスを筆頭に、J－L・マリオン、J・デリダなどいわゆる「現れないものの現象学」と呼ばれる思想家達――の発展方向が、現象学のどのような点への着目と批判から生じたか明らかにする一助となすことを目的とするものである。

1.『全体性と無限』と現象学

1961年に現象学叢書の一冊として出版された『全体性と無限』は、全体性の哲学への批判（全体性批判）と享受という感性的経験に基づく主体性の記述（感性的主体性論）とが表裏の関係で思想の中核をなし、第一哲学としての倫理という独自思想を提唱している。

レヴィナスの全体性批判は、西欧哲学のなかで全体性概念が想定されてきたことが、哲学的言説のなかで他者が巧妙に抹消されていることの原因であるとの批判であった。現象学のフッサールとハイデガーも他者を論ずる際に、こうした全体性の想定を免れることはなかったというのが『全体性と無限』でのレヴィナスのフッサール・ハイデガー批判の内実であった。こうしたレヴィナスのフッサールやハイデガーへの批判的態度からしても、『全体性と無限』は現象学に対して一定の距離を取っているように思われる。

とはいえレヴィナスの中には、具体的諸経験に即して論考を進めるその叙述・論考のスタイルになおも現象学的なものがある[1]。こうした諸経験への依拠による論考・叙述への指向は、主に『全体性と無限』の第二部での感性的主体性論でみられる。享受という感性的経験から、居住、労働、所有といった日常的諸経験のなかに主体性の進展を辿る叙述、また『全体性と無限』の第四部のエロスの現象学と題された部分の叙述では、具体的経験への依拠による分析という点が見られる。

さらにまた、レヴィナスの思想をいわゆる「現れないものの現象学」

という名称によって現象学の拡張態として捉えようとすることもできる[2]。実際『全体性と無限』でレヴィナスは「他者はその顔のうちにさえ現れない *n'apparaît pas*」(TI190)と述べている。他者は現れるものではなく、現れが自己表出・明示するものという肯定的意味と単なる外見・仮象という否定的意味をもつという両価性以前でこの現れを保証するものとされている。つまり他者は現れるものではなく現れるものの根本、「現象の原理」であるとされる。「他者は現象の原理principe du phénomèneである」(TI65)。「現れの両価性は表現によって、他者の私への現前、意味作用という原初的出来事によって克服される」(TI64)。

『全体性と無限』でのレヴィナスの思想を、現象学の枠外と見ること、その方法に注目して枠内と見ること、「現れないものの現象学」という構想によって拡張的な意味で枠内と見ること、とレヴィナスと現象学の関係については様々な見方を取ることができる。レヴィナスと現象学との関係というものを正確に捉えるには、第一の見方で問題となるのは、レヴィナスの現象学への批判点とりわけ理論と実践との関係について、第二の見方では現象学的な方法というものをレヴィナスがどのように捉えているのか、第三の見方では現象概念についてのレヴィナスの捉え方、である。以下ではこれらの問題を、初期レヴィナスの現象学研究の専門著作・論文によって検討する。なお時代的な変遷としては、初期レヴィナスの現象学研究は三期に分けることができる。(Ⅰ)フッサール解釈に集中的に取り組んだ1930年の『フッサール現象学における直観理論』の時期、(Ⅱ)ハイデガー解釈に取り組んだ時期——これはさらに受容中心の1950年頃迄とハイデガーからの離反が前面化する1950年代とに細分化できる——、(Ⅲ)フッサール解釈第二期としてフッサール再解釈の三論文が出された1959年、となる。

2. 理論と実践の関係

『全体性と無限』でレヴィナスはモラルは哲学の一分枝ではなく第一哲学であるということを言うが(TI281)、これは理論と実践の関係ということについての新たな見方の提唱である。レヴィナスの思想の中では理論的なものと実践的なものとの関係は表裏一体化している。「理論と実践の伝統的対立は形而上学的超越を起点として消失するだろう。(…) これまでは、理論と実践の関係は並存関係か上下関係と別様に構想されることはなかった。(…) われわれは理論と実践を混同するように見える危険を冒してこの両者を形而上学的超越の諸様相として扱う。目に見える混同は望んでのことであり、本書の諸テーゼの一つを成している。フッサール現象学は倫理が形而上学的外部性へと移行することを可能にした」(TI, 序文p X VII)。

レヴィナスはその初期のフッサール現象学およびハイデガー研究以来、実践的なものから切り離されうる理論的なものへの疑念を一貫して表明している。理論的なものと実践的なものとの不可分性ということ、これがレヴィナスの初期現象学研究の中で底流となる主張である。フッサールに対しては、範疇的直観に見られる直観理論の刷新により対象性概念が拡張されて実践的対象も含むようになった点に着目してこれを継承するが、表象基礎論にみられる理論的なものの一次性という点を批判する。ハイデガーに対しては、了解という概念が理論的なものに制限されない意味をもつようになった点に着目してはじめはこれを継承するが、存在了解は存在という「概念」[3]を起点として存在者

を捉えるゆえに理論的なものの一次性のうちにあると後に批判するようになる。

2―1対象性概念の拡張――フッサール研究における受容と批判（I）

レヴィナスの初著『フッサール現象学における直観理論』（1930）の主眼は、フッサールによる論理的なものの心理学主義化への異議を敷衍して、価値・実践的なものの心理主義化への異議を試みることであるといえる。心理学主義では、美醜善悪といった価値的対象は、物的対象に主観的感情が投影されたものであって厳密な意味での対象ではない。レヴィナスは、フッサールの範疇的直観の理論が対象の対象性を従来的な狭い意味から拡大した点を受容継承する。感性的対象の様々な総合形式としての範疇的諸形式（繋辞、連言、選言、単一など）は、感性的対象ではないが経験論が言うような習慣的主観的な総合形式の感性的対象への投影でもない。範疇的対象もその意味では何らかの対象性＝客観性を有する。この対象性概念の拡大をレヴィナスはフッサールの大きな功績と見る。「その〔従来の対象性概念の〕厳格さは存在Être[4]の対象性objectivitéをつねに同じ類型上で、同じ次元上で理解することにある。(…)フッサールはこうした対象概念をのり超える」（TIP123）。フッサールの対象性概念の拡大は、レヴィナスにとって価値対象のような非理論的対象にもある種の対象性（間主観的に構成される対象性）を保証する現象学の斬新さとみなされている。

しかしフッサールは『論理学研究』第五研究で、志向的体験はすべて表象作用であるか、表象を基礎にもつ、という表象基礎論をブレンターノから受け継ぐ。対象の最も抽象的な面に関わる表象という理論的作用は、それ以外の実践的な面に関わる非理論的諸作用の基礎となる。表象基礎論における表象とは、この判断の質料としての表象（代表象Repräsentation）であり、判断の諸性質の一つである表象（想像作用）とは別個のものである。対象的なものを与える客観化作用がまずもって理論的対象としての表象であるかぎり、判断の諸様態にあらわれてくるような非理論的対象は真の意味で対象構成的であるとはいえない。この点をレヴィナスは批判して次のように言う。「〔フッサールでは〕質料によってのみ対象は現れ、質料はつねに客観化作用の質料である。それゆえわれわれに現れる世界は理論的意識に与えられる対象の実存様式をもつ」（TIP98）。

レヴィナスはこの著作で『イデーンI』までを範囲に入れてフッサールを解釈しているが、『イデーンI』の時点ではフッサールは非理論的対象を一次的なものとするか二次的なものとするかについて両面的な姿勢をとるようになる。フッサールは一方で、対象構成の階層・次元による基づけ構造ゆえに「物質的自然の現象学には、ある際立った位置が与えられる」[5]と述べる。この観点からは価値対象などの高次の対象性はより基礎的な対象性である物質的対象に基づくため、二次的なものとなる。しかしフッサールは他方で、心理主義的・自然主義的な解釈のように価値対象などの高次の対象性は物質的対象への主観的感情の投影物でしかないため対象とは言えないとする見方を排するために、価値対象にも「それ固有の構成的現象学」[6]の必要を説く。この観点からは、価値対象などの高次の対象性はそれ固有の構成の仕方を持つ対象であり、一次的なものとなる。

非理論的対象の一次性と二次性についてのこの両面性は、レヴィナスのフッサールに対する評価と批判にそのまま反映している。非理論的対象は、表象基礎論による対象性の階層構造から見れば二次的にの

み客観的なものであるが、間主観的な高次対象性の構成的現象学から見ればそれ自体で一次的に客観的なものである。表象基礎論では、理論（テオリア）と実践（プラクシス）の関係は理論が実践を基礎付けることになり、不可避的にある種の主知主義を招く。これがレヴィナスのフッサールへの「理論の優位」（TIP142,223）「主知主義」（TIP86,141）という批判となる。これに対し構成的現象学では非理論的対象もその一次性が認められるが、対象を構成する志向は各領域によって異なり、対象を原的に与える働きとしての直観も各領域によって異なることが重要となる。「感情移入Einfühlung――他人の意識生を明かす作用――は、感性的知覚とは異なるタイプの直観である」（TIP183）。感性的対象の構成における感性的直観、範疇的対象の構成における範疇的直観、のように、間主観的対象の構成においては類比的直観としての感情移入が構成における主要役割を果たすことが指摘される。つまりフッサールの直観理論は当時レヴィナスにとって時代的な参照者でもあったベルグソンのそれとは異なり、「知性と直観とのベルグソン的な対立関係をのり超えている」（TIP219）。かくしてレヴィナスにとって、フッサールは理論と実践の関係についての二様の解釈――表象基礎論での理論的なものの優位による実践的なものの二次性と、構成的現象学での実践的なものの一次性――を提案していると見えるのである。

2－2 了解概念の拡張――ハイデガー研究における受容と批判（Ⅱ）

『フッサール現象学における直観理論』（1930）から二年後、レヴィナスは論文「マルティン・ハイデガーと存在論」（1932）を発表する。レヴィナスがハイデガー哲学の中でまず強調するのは、存在了解という問題によせての実存と認識の不可分性である。現存在は存在の意味を先行的理解しているが、この存在了解は観想・理論的な形式で明示的になされているということを意味しない。存在了解はむしろ実践的な形式で暗黙になされる。レヴィナスは言う。「ハイデガーは了解の働きが現実化、事実の事実性effectivité[7]と区別されないような了解という観念をもたらす」（HH75）。

存在了解が観想的にではなく実践的になされているということを示すのがハイデガーの道具の分析や情態性の分析であるとレヴィナスは見て、ここにフッサールの表象基礎論に対する批判的立場を見て取る。「〔道具の〕使用は対象に独特なoriginale仕方で接近するだけでなく、対象に根源的なoriginelle仕方で接近する」（HH63）。また情態性も、現存在の存在了解の非観想性を示すものであり、とりわけ不安は非観想的な仕方で了解された無であることをレヴィナスは強調する。「理論的否定は無の一様態でしかない」（HH74）。このように『存在と時間』の実存論的分析論のなかにレヴィナスが見て取るのは、了解という概念の革新である。この了解概念の革新への評価はレヴィナスのハイデガー受容の中核になっており、次のハイデガー論文「時間的なもののなかでの存在論」（1948）でも引き継がれる。「了解という観念は彼の哲学そのものの支軸である」（HH78）。「了解は理論を可能にするのと同様に、実践を可能にする」（HH80）。それゆえハイデガーは理論的なものの優位に批判的であるとはいえ「理論の哲学に対立した行為の哲学なのではない」（HH80）。つまりハイデガーの了解概念は理論と実践という従来的二分化を統一する次元を可能にする。理論と実践の統一という新たな機軸をレヴィナスはハイデガー哲学のなかに読み込む。

しかるに1950年代のレヴィナスのハイデガー受容中心時期から批判中心時期への変化は、この了解概念の解釈の変化と対応する。論文「存在論は根源的か」(1951)「哲学と無限の観念」(1957)は、『全体性と無限』でのハイデガー・存在論批判の原型を呈している。論文「存在論は根源的か」(1951)でレヴィナスは、ハイデガーの了解概念にも入らないようなある独特な存在者の《了解》され方、存在者との非理論的な出会われ方・関係として、他者との関係というものを区別化しようとする。道具の了解と他者の《了解》はどちらも存在者との非理論的な出会われ方・関係であるが、同列に論ずることはできないという(EN17)。たしかに道具の了解も他者の《了解》もどちらもある意味で非理論的な了解とみなせる。「道具対象の使用は、その了解として解釈される。(…)そこでももしそうしたいなら、私は他者をその存在者の個別性を超えて存在を了解する。(…)〔しかし〕私は他者に語りかけた、ということはつまり人格たる個別的存在者にとどめておくためにその普遍的存在を無視した」(EN19)。

レヴィナスはついにここで他者との関係成立に「了解」という語を用いることを拒否することに向かう(EN19)。発話という表現活動から切り離せない他者の《了解》は、理論的なものと実践的なものの一体不可分の成立という主張になる。「語りかけることなく他者に接することの不可能は、思考が表現と不可分なものであることをここで意味する」(EN20)。かくしてレヴィナスは『全体性と無限』と見紛うような次のような批判をハイデガーに向ける[8]。「ハイデガーにとって了解は最終的には存在の開けに基づいている。(…)存在者の知解はしたがって存在者の彼方に行くこと——まさに開けにおいて——存在の地平で存在者を認めることである。つまり個別存在を了解すること、それはすでに個別者の彼方に置かれることであり、——了解することは、個別者というそれのみが実存するものに、つねに普遍者の認識たる認識によって関わることである」(EN18)。「他者はひとつの概念を起点としてわれわれを触発しない」(EN18)。このレヴィナスのハイデガー批判で留意すべき点は、第一にレヴィナスが存在と存在者との存在論的差異を普遍者と個別者という論理的区別に置き換えていることである。第二にレヴィナスは存在を「概念」[9]とみなしていることである。特にこの第二の点ゆえにレヴィナスの存在論批判が出てくる。存在者を存在という点から捉えることは存在という概念から対象を把握する理論知になるため、存在論は広い意味での理論知の伝統に連なるというのがレヴィナスの存在論批判の論拠だからである。存在論では他者も存在という「概念」から解されるため、理論的知解の優位という伝統のなかにとどまるとしてレヴィナスはここでハイデガーから距離を取るのを決定的にするのである。

3. 現象学的方法について——フッサール再研究における受容と批判(Ⅲ)

レヴィナスは『全体性と無限』(1961)の直前1959年に三つの現象学研究論文「現象学的「方法」についての考察」「志向性と形而上学」「表象の破綻」を発表している。これらは、『全体性と無限』での感性的主体性論と全体性批判という中核となる議論の原型を、レヴィナスのフッサール再受容との関連から見てとらせる。

『全体性と無限』でレヴィナスは現象学的方法への依拠ということを述べている。「フランツ・ローゼンツヴァイクの『贖罪の星』のうちでわれわれに感銘を与える全体性の観念への異議は、本書では引用するには手に余るほど浸透している。しかし使用される諸観念の提示

と展開は、まったくのところ現象学的方法に負うている。志向的分析は具体的なものの探求である」（TI,序文pX VI）。実際、論文「現象学的「方法」についての考察」（１９５９）で、フッサール現象学の功績はテーゼではなく方法であるとレヴィナスはいう。現象学的方法は、レヴィナスによると、有限の意味を有限そのもののうちで探求し記述する方法である。現象学的方法は、有限をそれを越えた理想との対比から位置付ける形而上学的な方法（デカルトのように有限を無限の観念との対比から位置付ける方法）と対立する。「現象学的記述は、有限の意味を有限そのもののうちで探求する」（HH114）[10]。レヴィナスのいう現象学的方法は、一見したところ欠損的と見られる事態を積極性をもつものとして捉え直す欠損的なものの積極転化技法であり、これゆえ弁証法的な外観を呈するものであるとされる（HH114）。こうした現象学的方法が見て取られやすいものとして、レヴィナスはフッサールの感性と主体性の問題に注目する（HH120）。

感性は、現象学的方法では主体の個別化として客観的空間構成のための起点となるものであり、単に客観性の欠如した二次物ではない。「原印象は主体の個別化である」（HH118）。感性という主観的な働きによって、「あらゆる体系、あらゆる全体性からの主体の離脱」（HH119）はなされる。ここには、享受という感性的経験に基づく主体性の成立が、体系や全体から意味規定を受けるのではない出発点として、他者への関係においても積極性をもつものとして、記述される『全体性と無限』第二部での感性的主体性論への着想の先駆を見て取ることができる。そこでの主体性の記述は、「弁証法的」進展の外観を呈しており一見欠損的なものの積極転化技法としてのレヴィナスのいう現象学的方法の実践叙述であると見られる。つまりそこでは全体からのあくまで「主観的」で「自己中心的」な自我の分離が、やがて「社会的」なものへと転化されうる道筋が享受→居住→労働→所有→表象→言語という進展として語られているからである。

もっとも『全体性と無限』ではレヴィナスはデカルトの無限の観念への言及を憚らなくなり、レヴィナスのいう現象学的方法と形而上学はもはや対立的なものではなくなる。すでに１９５９年発表のもう一つの論文「志向性と形而上学」ではこうした現象学と形而上学との連続性が語られている。レヴィナスはフッサールの感性についての考察の中には、超越的なものは必ずしも対象的なものとは一致しないことがあることに着目する。キネステーゼという感性の働きが可能にする超越は、主体－対象としての超越構造を持たない独特の超越である。「超越はキネステーゼによって生じる」（HH142）。ここでレヴィナスは超越に対象化的な超越と非対象化的な超越という区別を提唱し、後者を「対象的でない外部性」（HH138）と呼ぶ[11]。非対象化的な超越は、対象化的な超越の構造に基づく二世界的な形而上学ではない別の形而上学を可能にする。これゆえに従来の二世界的な「超越的なものの形而上学」（HH138）ではなく、「現象学は超越論的なものの形而上学を告げる」（HH138）。

こうして論文「志向性と形而上学」で形而上学という用語の意味は変わり、現象学と形而上学は対立的でなくなる。『全体性と無限』では、形而上学はもはや二世界的な形而上学ではなく、感性の非対象化的な超越化作用にもとづく感性的なものの形而上学という意味となっている。こうした形而上学は「感覚の超越論的現象学」「享受の感性の現象学」（TI163）であるとされる。このように『全体性と無限』第二部の感性的主体性論と形而上学という構想はすでにこのフッサール再解

釈論文での感性の非対象化的な働きへの注目の中で示されている。

4. 現れないものの現象学——フッサール再研究における受容と批判（Ⅲ）

1959年発表の残りの一つの論文「表象の破綻」でレヴィナスはフッサールの「地平」概念への注目によって、現象学の中に全的現勢性の理想を想定する哲学伝統と断絶する可能性、反・全体性の哲学を見て取る。「ある現象学では全体化的かつ全体論的な表象の能動性がすでにその志向のうちで乗り越えられており、そこでは表象はいわば欲しなかったがそれなしでは済まされない諸々の地平のうちへと既に置かれているが、こうした現象学で倫理的意味付与つまり本質的に他なるものl'Autreを尊重する意味付与が可能になる」（HH135）。地平という概念は、現れが全的現勢化しえない潜在物を含蓄していることを示す。地平は全的な表象化の破綻としてもたらされる。しかしこの「志向性のうちに含蓄された地平は、それゆえ対象のまだ漠然と思考されている外縁なのではなく、主体の所在化(=状況)situationである」（HH132）。またき表象化と全的現勢性は、これゆえ主体の有限性という条件を看過するときにしか目指しえない理想にとどまる。ここから『全体性と無限』の全体性批判の原型となる次のようなテーゼが示される。「思考が本質的に含蓄的implicite であるということ、全的現勢性actualité totaleという理想は思考そのものに対して取られた抽象的観点からしか至りえないことは、おそらく哲学のある一つの方向そのものの終りをしるす」（HH134-135）。

ただしレヴィナスは、地平という概念に対しても論文「志向性と形而上学」や『全体性と無限』では批判を向けるようになる。というのも「対象化によって隠されている志向的運動が至る次元を地平ないし背景として示すことは、この運動を対象化に従属させることである」（HH138）。「もはや対象の外縁ではなく対象の意味の超越論的能与者である隠れた諸地平を発見するためには、事後想起精神esprit de l'es-calierが必要である」（HH135 強調引用者）。地平は、対象という次元の副産物ではなく現れに潜在的で対象を構成することを可能にするための意味として、むしろ対象を可能にする次元、対象的なものを可能にする超越論的なものに属しており、これには事後想起精神という時間性および他者との関係による社会性をその基底にもつとレヴィナスは強調するからである。

レヴィナスはフッサールの地平概念への着目のなかで、現れはつねにそれ自体露わではなく現れないものを含蓄するという点から、現象概念を変える。つまり現象はそれ自体露わでないため解釈を必要とするものとみる解釈学的な現象概念へと傾斜する。これは『存在と時間』§7でハイデガーが示したような現象概念に近づく。ハイデガーが通俗的な現象概念とは区別する現象学的な現象概念は、現れないもの——さしあたっては己れを露わにしてはおらず明らかにすること、解釈を求められているもの——としてある。このようにさしあたっては隠されており忘却されているものとしての現象概念に匹敵する最たるものは存在者の存在とされるため、ハイデガーでは存在論は現象学としてしか可能でないとされる。レヴィナスでも、現象はつねに露わとなっていないもの、つねに隠されており忘却されているものを含む「現れないもの」、明示でも仮象でもなく徴候や痕跡のように解釈を惹起・要求する不在としての現れという意味で解されている。「現象とは、現れるが不在にとどまる存在である。仮象ではなく、実在を欠いておりまだ無限におのれの存在から隔たっている実在である」（TI156）。

この点でいわゆる現れないものの現象学と称されるレヴィナスに代表されるフランス現象学の思想家達は、ハイデガー的な現象概念への親近を共有している。しかし他方で、存在論は現象学としてしか可能でないとしても、この逆――現象学が存在論としてしか可能でない――は真ではないとするという点、フッサールの地平概念を存在者の存在に限定することには反対するという点で、レヴィナスのような現れないものの現象学者たちとハイデガーとの間には相違が残っている。[12] これゆえにレヴィナスは地平概念によって全体性の哲学とは異なる可能性をフッサールの中に期待しつつも、最終的にはハイデガーに対する「存在の地平で存在者を認める」(EN17)という存在論批判と重ね合わせて地平概念に対して批判を向け、理論的なものの優位の伝統に連なるものとして地平概念をも放棄する。『全体性と無限』でレヴィナスはいう。「存在者は、思考が存在者を超越する限り、存在者が描き出される地平で測られることによって理解される。フッサール以来、現象学はみな、地平という観念の促進であり、地平という観念は現象学にとって古典的観念論における概念*concept*に等しい役割を演じる。個物が概念から発するように、存在者は存在者を超える基底から生じる」(TI15)。こうして『全体性と無限』では、フッサールの「地平」という構想は、ハイデガーの「存在」もろとも、理論的把握のための「概念」の地位にまで切り詰められており、フッサール、ハイデガーからの継承よりは批判が前面化するのである。

結び

レヴィナスの『全体性と無限』の思想の中心となる諸テーゼ、第一哲学としての倫理、感性的主体性論、全体性批判は、初期レヴィナスの現象学研究の中ですでにフッサールやハイデガーにおける理論と実践の不可分性、有限性の積極性の記述としての現象学的方法、地平概念、といった事柄への着目の中で形成されている。また、現れないものの現象学というハイテガーに始まるフッサール現象学との屈折した関係は、現象概念の解釈学的現象概念への傾斜として捉えうるものである。

レヴィナス著作略記号

TIP:Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, J.Vrin, 1967, (Alcan1930).

HH:En découvrant l'existance avec Husserl et Heidegger, J.Vrin, 1967.

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

TI:Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité, Kluwer Academic Publishers Phaenomenologica8, 6e impression 1993,(Nijhoff 1961).

註

(1)S・シュトラッサーが、シュピーゲルバーグ著『現象学運動』(1982)でレヴィナスの章を担当したなかでの指摘。H・シュピーゲルバーク、『現象学運動』〔下〕、立松弘孝監訳、世界書院、p351。

(2)現れないものの現象学、ということでの現象学概念の拡張による拡散への批判としてはDominique Janicaud, Le tournant théologique de la phénoménologie française, L'éclat, 1990. La phénoménologie éclatée, L'éclat, 1998.

(3)概念ではなく超概念的なもの、超範疇的なものであるとされるハ

イデガーの「存在」を、「概念」とみなすレヴィナスの態度の是非についてはここでは立ち入らないが、両者の決裂点はまさに存在を概念と見るか否かの点によっていると考えられる。レヴィナスのハイデガー批判の妥当性もそこに依存する。

(4)レヴィナスはこの著作で存在l'êtreという語を、対象と同義的に用いている。これにはフッサールとハイデガーをつなぐ「現象学なるものの唯一一貫性の幻影」をフランスでの現象学受容において前提させることになったとの指摘がある。Jean-François Lavigne, "Lévinas avant Lévinas. L'introducteur et le traducteur de Husserl", in *Emmanuel Lévinas. Positivité et transcendance, suivi de Lévinas et la phénoménologie*, sous la direction de J.-L. Marion, PUF, 2000, p64. また、フッサール現象学とハイデガー的な存在の問いとを接続可能なものと解釈することの困難さの指摘には次のものを参照。Jean-Luc Marion, l'être et la région", in *Réduction et donation*, PUF, 1989, p211-247.フッサールでは存在は、判断の基体という全く形式的意味としての対象概念と同一視されるあまり、存在論と判断論が区別困難になり、形式的存在論という普遍性の中で存在は単なる形式的なものとなる（普遍性ゆえの存在の問いの逸失）(ibid.p228ff)。さらにフッサールでは、還元によって意識存在を物的存在から分かち存在を領域化して領域存在論が構想されるため、このとき異なる領域で同じように用いられる「存在」が何を意味するのか不明となる（還元による存在の問いの逸失）(ibid.p233ff)。

(5)Edmund Husserl, Ideen zu einer reinen Phänmenologie und phänomenologischen Philosophie, Felixmeiner Verlag, Band5. S.354.

(6)ibid.S.269.

(7)レヴィナスはのちの仏訳者とは異なりハイデガーのFaktizitätの訳語としてeffectivitéを、またBefindlichkeitの訳語としてaffecitivitéを用いている。

(8)さらに論文「哲学と無限の観念」（1959）でも同様な批判は繰り返される。「ハイデガー存在論は他との関係を存在という中立的なものNeutreとの関係に従属させる」(HH170)。

(9)前記注の(3)参照。

(10)有限の捉え方に対する形而上学的方法と現象学的方法とのこうした対比は『フッサールとハイデガーと共に実存を発見して』第一版書き下ろし論文「記述から実存へ」（1949）でも、「古典的哲学」と「現象学」という対比(HH92-93)、さらに「完全の理念によって条件付けられた超越」と「志向性によって特徴付けられた超越」という対比として(HH97)示されている。

(11)対象化的な超越と非対象化的な超越、対象性と外部性、というこの論文で設定された区別は、『全体性と無限』では対象性と超越の相違として設定される。「対象性と超越の相違は本著述の全分析への全般的指針となるだろう」(TI20)。

(12)こうした現象概念をめぐってのハイデガーとフランスの現れないものの現象学との親近・相違点の指摘については、次のものを参照。Jean Greische, Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit, PUF, 1994, p107.

この研究は、文部科学省科学研究費補助金による研究成果の一部である。

（関根小織・せきね　さおり・日本学術振興会）

「存在と時間」再び
——ハイデガーによるヘルダーリン論の根本モチーフ

入谷秀一

一　時間論としてのヘルダーリン論

アドルノは『パラタクシス：ヘルダーリンの後期讃歌に寄せて』（一九六三）において、この詩人の讃歌の特徴を「内容に対する形式の優位」（Vgl.GS11,S.472.）に見る。形式[1]、つまりこの場合詩のうちで規則的に反復されてくる或る技巧的な特徴が、ここでは、詩の内容と乖離することなく、むしろ内容を主導するモチーフそのものになっている、と彼は言うのである（Vgl.,GS11,S.470.）。だがこの形式の優位という事態の指摘は、むしろここでアドルノが批判しているハイデガーのヘルダーリン論にも妥当するのではなかろうか。ハイデガーにとってこの詩人の讃歌の根源的意味は、その表現上の組み立て（Gefüge）が示す事柄にあった。彼はそこで、言われて-在る（gesagt-sein）ことの過去的性格、つまり彼の言う既在性（Gewesenheit）に、この当の既在性を言わばその都度内破するような仕方で、未だ言われざる事柄の将来的な在りようが絶えず浮かび上がってくるという事態を見て取る。言われてあること（既在性）／言われざること（将来）が交替的な仕方で生起してくるというこの動的構造は、単なる思弁的な観念にとどまることなく、実際の詩作上の組み立てのうちに反映され、詩人の後期讃歌の根本的特徴を形成している、とされる。彼のヘルダーリン論はこうした形式的で、極論すれば「理論的」な視点において首尾一貫しており、そこでは依然として「存在と時間」的観点、つまり自身の「過去」をその「将来」的可能性の側からその都度新たに捉え直すという、現存在分析を特徴づけていた自己解釈的な手続きが確認される（Vgl., GA39, S. 144 -145.）。無論そこでは、『存在と時間』（一九二七）とは微妙に異なった切り口を見出すことも出来る。が、ともかく我々が何より先ず確認したいのは、明確な時間論的な問題関心が彼のヘルダーリン解釈のうちに一つの尺度として存在している、ということである。これは同時に、中期以降のハイデガーの詩論の意義と射程、及びその限界を我々自身が評価し判断する際の主要な尺度規準として注目されよう。以下、主に彼の最初の詩論『ヘルダーリンと詩作の本質』（一九三六）及び『追想』（一九四三）に即して析出しようと試みるのは、まさにこの規準である。

二　詩論『ヘルダーリンと詩作の本質』（一九三六）とその構成

ここでは互いに直接的な脈絡や関連のないヘルダーリンの言葉が五つ選出され、それぞれが一種弁証法的な仕方で発展的に関連づけられている。解釈の大まかな流れを再構成してみたい。[2]

第一の言葉は詩作を《あらゆる営みのうちで最も罪無きもの》と規定する。詩作は聖なる遊戯(Spiel)として、単に述べて話すだけの非現実的な営み、「常にあれこれと責任を負う決定の真剣さから身を引き退く」(Höld,S.35)行為である。単なる語りは、力なき純粋性しか持たない。

しかし第二の文言は言葉を《諸々の財貨のうちでも最も危険なもの》と規定する。何故か。言葉は何より《人間が何者であるかを証示するもの》であり、それは人間の自己表明と結びついている。だがハイデガーによれば表明は、誰もがそれをそれとして共通理解しうるように、事柄を分かりやすく通俗化することでもあり、本質的な言葉といえども、同時にものの単なる非本質的な現れ(Schein)を示すものとしても解されうる。こうした通俗化の危険性は、彼によれば、人間存在が常に世界(世間)や大地という言わば「俗」と結びついたものである以上、必然的なものであり、この「俗」との単純ならざる関係はかくして、世界の単なる自然描写ではなく、人間が世界-内-存在することの歴史的な出来事の表明として生ずる、とされる。

だが、より重要なのは「常に最初のものは死すべきものにではなく、神々に属する」というヘルダーリンの断片を受けての次のハイデガーの言葉であろう。「純粋なものも通俗的なものも、等しく一つの言われたこと(ein Gesagtes)である。」(Höld,S.37)本質的なもの、すなわち事の根本的なはじめ(Anfang)は直接的には決して与えられず、逆に死すべき者、有限的(endlich)な存在としての我々は常に一つの終わり(Ende)や完了の「Ge-」、つまり言うことの営みの直接性との絶対的な不連続性や、営みそのものの没落や頽落を反省することから始め(Begin)なければならない。[3]言わば終わりから始めること、これこそがハイデガーによれば、「全ての事物のうちで学ぶもの」(ibid.)としての人間存在に特有の自己確証、絶えざる自己更新の在りようを特徴づける。

言われたものは従って、言うことの純粋な営みの言わば痕跡であり、またその決定的な「時」を反照的に暗示するものである、とされる。故に第三の言葉《我々が一つの対話であるとき以来/そして互いに聴けるようになって以来/天のものの多くが名指された》をハイデガーは次のように解釈する。すなわち「俗」である我々は一つの言われたものとしての対話(Gespräch)から始めざるを得ない。この開始は、言われたものから言うことそれ自体の根源的意味へと立ち返ることの起点となるのだが、そこには同時に、直接的には捉えられないその名指し(言うこと)の「はじまり」の時間的意味への問いが含まれている、と。「時間があって以来、我々は一つの対話である、というのは、対話とは《時間である》からだ…だが同時に次の問いが浮かび上がる、つまり、我々がそれであるこの対話はいかにしてはじまるか。」(Höld,S.40)この「はじまり」を捉え、絶えず変転する言語の通俗性に逆らいつつ、或いは変転という時間的な事実そのものに逆らいながらも、「留まるもの」の根源的で原初的な創設の場面へと向かうこと、この矛盾に満ちた行為を担うものは誰か。「誰が引き裂く時間のなかで留まるものを捉え、それを言葉のなかに存立させるのか」。(ibid.)

ハイデガーによれば、これこそ詩人である。

故に第四の言葉《だが留まるものを創設するのは、詩人である》に注目しつつ、ハイデガーは、「俗」を言わばネガとして浮かびあがってくる「聖」なるものの名指しの痕跡を、言うことの純粋な営みとしての詩作へと求める。この営みは過去的なもの、一度なされたはずのその名指しの単なる再現前化ではない。それはむしろ、言われた事柄を通じて映し出されてくる、未だ-言われざる事柄の将来的な到来へと、詩作をその都度前へ前へと押し進める。例えば彼が言うに「目配せを受け止めることは一つの受容だが、同時に新しい授与である。というのは、詩人は《最初の徴》のうちにすでに完了したものを観て取り、この見られたものを大胆にも言葉へともたらすのだが、それは、未だにまだ-成就されて-ない事柄を、前もって-言うためである。」(Höld.S.46)

しかし第五の言葉《功績にあふれているが、人間はこの大地に詩的に住まう》を巡って、舞台は再び「俗」へと回帰する。とはいえ、ここでは我々人間はもはや単なる「俗」ではなく、詩的に住まうものとして聖/俗の両義性を帯びる、とされる。言うことの聖なるはじまりと、言われたものの通俗化との「間(Zwischen)」で人間は、この両者の対抗関係のうちでに引き裂かれつつ存在しているとされるが、聖/俗の両義性はまさにこの対向関係の動的な緊張そのものとして現れる。故にひとはそこでは、言うことの発現とその慶び、そして言われたものの没落とその哀しみとの間で耐えなければならず、この「間」の今-ここ(現da)に在ることとしての現存在の在りようは、決して単純な現在時の連続としては規定されない(Vgl.GA39,S.54ff.)。例えば詩人は、既在性/将来の交差の場面に投げ出されることにより、過ぎ去った神々と来るべき神々との間に立つ、とされるのだが、逆に言えば彼はそこでは、過ぎ去ったもの、或いは来るべきものとの隔たりを謙虚に受け止めつつ、あくまでそれらの間に留まりながら、その都度限界づけられたものとしての詩作行為に集中しなければならない。ここにこそ詩人の単独性と悲劇性とが存しているのである。かくしてハイデガーはヘルダーリンを、この「聖/俗」(神々/民族)の間の「半神」として、発現と没落、慶びと哀しみを一挙に、また一手に引き受けなければならぬ存在、そしてそれ故に「詩的に住まう者」である我々の範例として、「詩人の中の詩人」である、と考える。

三　講義『ヘルダーリンの讃歌《ゲルマーニエン》と《ライン》』(一九三四/三五)

「俗」の没落と「聖」の発現との交差というテーマは、上述の論考の基になった一九三四/五年冬学期講義(GA39)でより前面に押し出されている。例えば、ヘルダーリンはその哲学的断片『滅びの中の生成』にて没落(Untergang)を、既存のものが解体されるのに応じて感得されてくる新たなものの到来、或いは、その都度回顧的でもあるひとつの移り行き(Übergang)と記しているが[4]、ハイデガーはこの箇所を受けて次のように言う。「ここでは詩人が、滅びを生成として、往くことを来ることとして同時に思惟し、この抗争を思索的に捉えること、つまりこれに耐え抜き考え抜くことにいかに情熱を傾け苦心しているかということが告げられている。」(GA39,S.123)抗争をハイデガーは既在性と将来との間の「時間性の転回」(Vgl.GA39,S.103.)、闘争の往復運動、抗争的な調和(Vgl.GA39,S.127.)、或いは、惰性的

に持続している気分の転換としての「転調」(Vgl.,GA39,S.142,146.)といった具合に定義しており、彼はこれをヘルダーリンの詩作を主宰する根本気分と考える。これは単純に感情的なものではなく、実際の詩作行為のコンテクストを規定するものとして、一つの終わりと別のはじまりとの間の移行の歴史的な瞬間をその都度限界づける、とされるのだが、彼によればこの時は「日常的な平板さにおけるせわしない日々の連続のはるか上にあり、しかもそれは硬直し没時間化した超越的なものではなく、弓なりに地上をうねる独特の流れと法である。」(GA 39, S.52)過ぎ去りと到来の間にあって、留まるものとして詩人が創設するものは、決して伝統的で形而上学的な概念では捉えられない。そのような概念は留まりの時間を「永遠」、すなわち「今」の純然たる連続性において捉えるのだが、これは詩作の「独特の流れと法」を決して捉えることができない、とハイデガーは考える(Vgl., GA 39, S.54-55.)。

讃歌「ゲルマーニエン」の冒頭は「だが彼ら、かつて身々を現したことのある天上の者たち/あの遠い世の神々を/招くことは許されない…」[5]と始まり、以下、神々の過ぎ去りと到来というテーマが繰り返し現れるのだが、このことは、詩が同一の題材の単純なリフレインにより構築されていることを意味してはいない。確かに「ゲルマーニエン」には、その都度の転調を告げる逆説の接続詞(aber, denn)が規則的に挿入されているのだが、このことは、既に言われたものの既在性と、未だ言われざるものの将来との間が、その都度緩慢にまた予定調和的な仕方で橋渡しされることを物語るものではなく、むしろ両者の間への詩の場面の突然たる抜き移しの時間的契機を一つの不連続的な連続として特徴づけるものである。「詩人はこの時を幾度か《ひきさらう》と表現する。というのは時は振動しながら将来へとさらい行き、そしてまた既在性へと投げ返すものだからである。」(GA39,S.109)将来と既在性との間のこうした往復は、内的に閉じられた循環的な回帰を描くものというより、一つの終わりから別のはじまりへと脱け出るように詩作行為をその都度強いるものであり、これをハイデガーは「振動的な組み立て(Schwingungsgefüge)」(GA39,S.14)と呼ぶ。まさにこの組み立てが映し出す「独特の流れと法」、これこそ講義の他方の表題である「ライン」の、いや「ライン」だけでなく讃歌「イスター」「ドーナウの源」等の「河流」の題材に秘められた根本的モチーフである、とハイデガーは見る[6]。

河流はこの場合、一体何の象徴であろうか。彼がそこに見て取るのは、ドイツとギリシア、北と南、後と前、郷里の近さと異郷の遠さという「終わりとはじまり」の両端を取り結ぶ移行の契機であり、これがヘルダーリンの後期讃歌の中心的テーマである、とされる。この契機の時間的意味を明らかにする試みは、特に詩論『追想』において展開されるが、そこでは哲学的解釈としての「思索(Denken)」自身が、「詩作(Dichten)」に現れるコンテクストのその都度の移行に言わば入れ子状に挿入されることにより、この移行を共に経験しているようにも見える。

四　詩論『追想』(一九四三)

ハイデガーはここでも讃歌「追想」の構成の特徴に即して解釈を展開している。詩の内容は、一八〇一-二年の南フランス旅行にたいするヘルダーリン自身の追想なのだが、五連で構成される詩の各連の冒

頭は、「北東の風が吹く…／いまなおよく私には想い出されるのだ…／だが、どうか渡してくれまいか、暗い光に溢れた芳しき祝杯を、誰か私に、私が憩うことができるように…／友人たちは、だが、何処にいるのか。…／だが今や、印度人達のもとへ男達は赴き行った…」[7]という具合で、いずれもその思い返しの様子を記している。郷里(ドイツ)の風が、ヘルダーリンの追想を南方へと誘う。従って詩は郷里の「近さ」から異郷の「遠さ」へとその視野を伸び拡げつつ始まるのだが、異郷へと向けられた追想の度合いが高まり、逆にそうした視点自体の根源である郷里の親密さが忘却されんとするまさにその瞬間に、舞台は不意に引き戻され、かくして次の連が再び始まる。ハイデガーが「追想」の形式的な特徴として先ず注目するのは、この視点の伸縮の繰り返しである。思い出のうちへと次第に消え行く意識のまどろみは、各連にほぼ均等に配置された接続詞「だが(Aber)」の挿入(Einfügung)により不意に醒まされるが、この覚醒がなければ、意識はその思い出を記すことも出来ない。言わば前へ前へ向かう追想を限界づけるような仕方で、叙述はむしろ後に留まるように詩人を促す。「だが」はその意味で、追想と詩作行為との間、或いは互いの「一つの終わり／別のはじまり」をその都度端渡す接合(Fuge)の契機として、移行が生じる期間(Zeitraum)である(Vgl.Hölд.S.95.)。ただしここでも詩人のポジションは、故郷と異郷との間いずれにも属さないという引き裂かれの状態として特徴づけられている。

ハイデガーによれば、詩人が置かれるこの固有な期間には深い理由がある。ヘルダーリンは南フランスに向かう直前に友人に手紙を書いているが、彼はそこで郷里(ドイツ)と異郷(ギリシア)それぞれに固有のものとして「叙述の明晰さ」と「天の焔」を指摘し、詩人自らにとって固有のもの(明晰さ)の自由な使用を学ぶために、敢えて異郷的なもの(焔)を経験するという迂回的手続きの必要性を説いていた。[8]詩作に必要なドイツ的明晰さは、やはり事の直接的なはじめには決して与えられない、と彼は言うのである。何故か。徹底的な証言をハイデガーは悲歌「パンと葡萄酒」の草案に見出すが、そこではこう歌われている。すなわち「つまり精神が住み処にいるのは／原初において、源泉においてではない。郷里は精神を消耗させる。／精神が愛するのは植民地、そして果敢な忘却である。」[9]ここで彼は、ヘーゲル的な「精神」というより、むしろニーチェの「力への意志」を念頭に置くような口調でこう解釈する。「故に精神は、その独自の意志を通じて、つまり独自のものの住み処にいることによって、瞬く間にその本質の諸力を消耗させる。」(Hölд.S.92)自らを自己の力の根源であるとあからさまに思い込む志向性のアキレス腱は、まさにこの自己への再帰的な関わりの閉塞性にある。ハイデガーが何より問題する時間理解は、はじめも終わりもない回帰が不断に続くことのこの自己完結性なのである。彼のニーチェ論について詳述することはここでは割愛せざるを得ないが、例えば講義『ニーチェ』にて、三九年の最初の発表内容に大きく変更を加えつつ言われるに「ニーチェの思想は生成するものの生成を、同一のものの自己反復の現前性へと絶えず固定することを思惟している。」(GA6.2,S.5)さらに続けて彼が述べるに「この《自同的》なものは、共属するものの反復不可能な接合の唯一性とは、ひとつの深淵により隔てられている。」(ibid.)この「共属するものの反復不可能な接合の唯一性」とは何か。再び『追想』に戻ろう。ここでは、時間の流れの不断の反復とは異なり、詩作が創設する時間の留まりに関して「この留まりはいかなる回帰も必要としない」とはっきり明言されている

が(Vgl.,Hölд,S.106.)、ヘルダーリンが経験するとされる迂回(Umweg)(Vgl.,Hölд,S.133.)が単なる祖国回帰ではないのは、いかなる点においてであるのか。

根源的なものは直接には与えられない。ハイデガーによればそれは、まさに彼が『存在と時間』において現存在の存在について述べていたように「存在者的には最も近いが、存在論的には最も遠い」(Vgl.:SZ, S.15.)。近くて遠い存在である根源は、我々にとっては、事物的にいつでも表象可能な対象ではなく、むしろ自己を覆蔵し引き退くその暗みのうちで垣間見られるもの、とされる。根源的なものは言ってみれば、ふいに外に現れ、またふいに内へと身を隠すという仕方で発現するもの、まさに「指し当たり」という仕方で留まるものである。故に彼が述べるに「というのは、指し当たって(zunächst)根源は自身をその発現(Entspringen)のうちで示す。これに引き続くもの(das Nächste)は、だが、その発現されたものである。発現はこれが自身から立ち去るにまかせるのだが、それは、発現がもはや発現されたもの自身のうちで自らを示さないということではなく、発現されたものの現れの背後に自身を覆蔵し脱け去るということなのである。」(Hölд,S.92)中期ハイデガーが「存在の真理」の現れ方の一つとして考える「脱去(Entzug)」がここでは、詩作されたものの既在的在りようへと重ねられている。この既在性(Gewesenheit)のうちになお追想されるべきものの本質(Wesen)の到来が覆蔵されてあるという思いがゆえに、詩人は、より新たな追想へと呼び進められ、そしてまた再度、詩作へと呼び戻される。つまり根源の脱去のその「Ent」の痕跡としてのテクスト(詩作)が次のコンテクスト(追想)の発現の「Ent」を指示し橋渡しするという形で、詩人はその都度突然に、現在という時制の前後(既在性/将来)へと揺り動かされる(Vgl.,Hölд,100.)。一つの終わりから別のはじまり、次の連への移行が、その「Ent」という不連続性を介しつつ展開される、というわけである。この両者を取り持つ言語的契機をハイデガーは讃歌の詩句(五行目「だが今は行け、そして挨拶せよ」)に即して「挨拶」と呼ぶ。各連の連なりの行間にあって、追想は前方を、ギリシアを、「天の焔」としての情感の高まりを追想しこれに挨拶を送りつつ、「だが」詩作は、挨拶されたもののために後方へと退き、「明晰に叙述する」ことの営みへと自己を限界づける。「真の挨拶は挨拶されたものを独自なものとして承認し、しかもその、自身とは異なりまたかけ離れた意志への帰属性へと、自身を接合する。挨拶された者とする者との遠さを挨拶は開陳するが、それにより一つの近さは、その遠さのうちで根拠づけられるようになる…(中略)真の挨拶は、挨拶されたものを時折その固有の本質の光のうちで輝かせ、挨拶されたものはその偽りの自己性を喪失する。」(Hölд,S.96)両者の間の言わば「差異」が保たれることにより、かえって相互に固有なものが守り保たれ、際立たせられる。等しくないもののこうした時折の(zuweilen)留まり(Weile)のうちに耐えることは、全てを一緒くたに自己同一化してしまう表象化(再現前化)作用の持続とは根本的に異なる、とされるのである(Vgl. Hölд, 96,105ff.)。

かつてヘルダーリンは讃歌「ライン」にてアルプスを階段をなして形成された天の城として歌ったが[10]、ハイデガーは既に最初のヘルダーリン講義にて「近く、だが深淵により最も隔てられた山嶺のかの波立ち」(GA39,S.53)を「時の頂き」(ibid.)と呼んでおり、さらに『追想』では「追想」を、根源的なものに対するその都度限界づけられた追想が階段状に連なって接合された遁走曲として捉える(Vgl.,Hölд,S.

151.)。共属しつつも各自が固有(eigen)な仕方で屹立している山嶺、その頂きと深淵の起伏――詩の各自の流れがまさにそうした起伏の、限界づけられた各時性の「間」を遁走し、弓なりの振動(Vgl.Hold,102.)の連なりの軌跡を描いていることのうちに、ハイデガーは、「平野」的な単調な拡がりとしての「今」の連続という伝統的な時間理解の言わば「脱構築」の可能的地平を見出そうとする。存在可能性としての自己の実存(Existenz)に反復的に関わることの回帰性を説いていた『存在と時間』的立場(Vgl.,SZ,S.391-2.)とは微妙に異なり、この時期の彼は、性起(Ereignis)としての存在への「脱-存(Ek-sistenz)」を強調してもいる(Vgl., GA9, S.342.)。

五　『追想』以後のヘルダーリン論とその問題

再び論考の出発点に戻ろう。アドルノはヘルダーリンの後期讃歌に「遠さや疎外を通じてのみ精神は自分自身に到達するという歴史哲学的な構造」(Vgl.,GS11,S.469-470.)を見るが、これは、以上の論述からも推察されるように、ハイデガーが「終わり/はじまり」の交差的な連なりとして捉える時間構造に通ずるものがある。例えばアドルノが「遍く知られたものを目の前にして、ヘルダーリンの詩句は、あたかもそれをはじめて見たかのように目をこする。周知のものが描き方によって未知なるものとなる」(GA11,S.469)といい、さらに「ある詩の真理はその組み立て、諸契機の総体なしには存在しない。だがまた同時にそれは、美的仮象としてのこの組み立てを踏み越えてゆく。しかもそれは(中略)諸契機の配置によってであり、この諸契機は、まとめられた場合には、組み立てが意図する以上のものを意味する」(GS11,S.451)と述べる場合には、彼はハイデガーの洞察の極めて近くにいるのである。右の「歴史哲学的な構造」はこの場合、アドルノの所謂「否定弁証法」的な視座から捉えられており、ハイデガー同様、精神の(ヘーゲル的な)絶対性や現前性を回避するものであるが故に、両者の議論の共通点は我々には一層魅力的である。

だがハイデガーは他方で、ヘルダーリンの詩作そのものを「踏み越えてゆく」わけではない。彼は語られた詩句の既在性から転じて、未だ思惟されざる将来的な事項へと先駆しつつ向かったが、この将来相そのものは決して追い越しえないもの、とされるのである。故に彼は『追想』を「留まるものは留まりへと到来する。追想がある。北東の風が吹く。」(Hölд,S.151)と締めくくり、再びの讃歌の始まり(「北東の風が吹く」)へと回帰するように促す。ヘルダーリンの次に来るもの(das Nächste)などハイデガーには考えられないのである(Vgl., GA5, S.320, GA39, S.219.)。

問題は、以上見たような時間論的な視点とは矛盾するような形で、詩の言葉がその語られたものとしての既在性のままに将来的なものへと押上げられ、既在性＝将来性という図式に言わば前後をふさがれるようにして「現在」の持続が再度絶対化され没-時間化される動き、これがハイデガー自身のテクスト解釈の地平のうちに現れてきはしないか、ということにある。この動きは、詩人により詩作し始められ組み立てられたコンテクストが、その言葉の記号性や象徴的な指示性のままに原初的なものとして、一種超越的な「歴運(Geschick)」へと昇格させられる傾向として表出する[11]。これは形而上学的な恒常性、永遠性への再度の接近を意味するものなのか。

一九五九年の講演『ヘルダーリンにおける大地と天』では、大地と

天、人間(死すべきもの)と神々(不死なるもの)との四方位(Geviert)の相互連関が「無-限(un-endlich)」な関わりの留まりの祭りと呼ばれ、その到来の時については「この《その時》とはいつであろうか。(中略)時はそこでは、それがいつであれ、常に正しい時であり、つまり歴史的な瞬間である」(Höld,S.173)と述べられてさえいる。我々が指摘した俗/聖における既在性から将来への移行契機は、ここでは、四者を相互に共属せしめ仲介する(vermitteln)中心(Mitte)としての一つの歴運へと凝集する、とされる(Vgl.,Höld,S.163,170-171.)。こうした点からK・レーヴィットは、常に由来(Herkunft)的なものに留まる将来(Zukunft)的な根源への途上にいること自体の常住性を指摘し[12]、またW・マルクスは「今やハイデガーは…決して超時間的な「永遠性」ではないが、にもかかわらず静かに静止した時間のうちに存立してくる同時性へと到ったのではなかろうか」[13]と問う。後年のハイデガーの詩論に関しては、O・ペゲラー[14]やB・アレマン[15]もまた同様の問いを投げかけているが、これらの問いに答えるためには、『追想』以後の詩論の、そしてさらに言えば『存在と時間』以後の時間論のなお一層綿密な追跡と再構成が必要であろう。

註

M.Heidegger

SZ : *Sein und Zeit*, 17.Aufl., Max Niemeyer, Tübingen, 1993

Höld : *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt. a. M., 1996

GA5 : *Holzwege*, Gesamtausgabe, Bd.5, Frankfurt a.M., 1977

GA6.2 : *NietzscheII*, Gesamtausgabe, Bd.6.2, Frankfurta.M., 1997

GA9 : *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Bd.9, Frankfurt a.M., 1976

GA39 : *Hölderlins Hymnen《Germanien》und《Der Rhein》*,Gesamtausgabe, Bd.39, Frankfurta.M., 1980

Theodor W.Adorno

GS11 : *Noten zur Literatur*, Gesammelte Schriften, Bd.11, Frankfurt a.M., 1984

(1)ヘルダーリンの後期讃歌の形式については、例えば高木昌史『ヘルダーリンとビンタロス――讃歌の構成についての試論』(ドイツ文学、五四号、日本独文学会編、一九七五年所収)を参照。

(2)ここでは出典の表示を省き、Höld,S.33に掲載された五つの語を《》で示すにとどめる。

(3)始まり(Beginn)とはじまり(原初:Anfang)の区別を確かにハイデガーは最初のヘルダーリン講義の冒頭で表明しているが(Vgl., GA 39, S.3.)より厳密で詳細な説明はあまりなく、区別そのものも曖昧なものに留まっている。むしろこの曖昧さは、我々が論考の終盤で指摘したように、それ自体がハイデガーの詩論が抱える構造的問題であり、別途考察される必要がある。

(4)手塚富雄他訳『ヘルダーリン全集四』、河出書房新社、一九六六年、四三頁参照。

(5) Friedlich Hölderlin, Gedichte, Reclam 6266, hrsg. v. Konrad Nussbächer, Stuttgart, S. 152

(6)「河流」にハイデガーが見出す時間性については例えばO・ペゲラー『ハイデッガーの根本問題』大橋良介、溝口宏平訳、晃洋書房、一九八五年、二七一二二頁での指摘を参照。

(7)Friedlich Hölderlin, ibid., S. 171-173

(8)手塚富雄他訳『ヘルダーリン全集四』、四六四頁参照。
(9)Friedlich Holderlin, Samtliche Werke, Frankfurter Ausgabe, Bd.6, hrsg. v. Dietrich E.Sattler, Frankfurt a.M., 1976, S.232ff
(10)Friedlich Hölderlin, Gedichte, S.146
(11)この点我々に示唆的なのは、『追想』以後の詩論が、この詩人が狂気に陥り、もはやヘルダーリンという固有名を署名しえなくなってからのテクストを多く取り上げていることである。
(12)K・レーヴィット『ハイデッガー』杉田泰一、岡崎英輔訳、未来社、一九六八年、五九頁参照。
(13)Vgl., Marx, W., *Heidegger und die Tradition*: Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins, Felix Meiner, Hamburg, 1980, S.198.
(14)Vgl.,Pöggeler, O., *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München, Alber, 1992, S.200.
(15)B・アレマン『ヘルダーリンとハイデガー』小磯仁訳、国文社、一九八〇年、一五六頁以下参照。

（入谷秀一・にゅうや　しゅういち）

カントの真理概念の現象学的思考法への接近と乖離

福光瑞江

序

本稿は、従来から解釈されてきているようなカントを「ドイツ観念論」の系譜に位置づけるよりも、フレーゲに始まる分析哲学とフッサールに始まる現象学との接点で理解する方が、より正確に彼の超越論的哲学を再構築できるとの意図に基づいて論述を進めている。というのも、カントが「真理(Wahrheit)」と「真-と-見なす(Fürwahrhalten)」の二つの真理概念を使い分けることで[1]、一方で、真理の法則(真理の絶対的概念)を問題にするフレーゲ的な哲学的論理学に対応でき、他方で、真理の正当化という問題、つまり、「超越論的な主観性全体を越えでる実在的および観念的存在などは、そもそも無意味であり、また無意味であると洞察されるべきである」と主張するフッサールに同意して、「自体的に存在する真理」を否定し真理はただ真または偽なる認識として理解することができるからである。

カントは『純粋理性批判』を大きく超越論的原理論と超越論方法論に二分し、この区分に対応させてWahrheitとFürwahrhaltenの二つの真理概念を区別して用いる。超越論的原理論が真理概念を扱かう分析論と仮象を扱かう弁証論に再分類され、理論哲学の部門を完成するのに対して、超越論方法論は主に「純粋理性」の応用:適用にかかわる実践哲学としての役割を担う。Fürwahrhaltenの名前はまさに実践哲学としての超越論方法論で初めて登場する(B848ff.)。ところで、カントが二つの真理概念を使い分けることは、フレーゲが、「真理の法則」であるWahrheitを問題にする論理学から、心理学的な規則にのっとってその都度主観の内に成立する「認識の真理」としてのFürwahrhaltenを締め出し、これを美学や倫理学等の実践哲学の領域でのみ妥当する判断と見なしていることと一致しているのではなかろうか[2]、という仮説を生む。というのも、カント自身が現象と物自体あるいは感性界と英知界という対立を通して、理論理性と実践理性を区別し、認識論を中心とする理論哲学から道徳論を中心とする実践哲学を乖離させる意図を至る所で表明しているからである。あるいはまた、WahrheitとFürwahrhaltenの区別は、フッサール的な「真理と明証」の関係を意味し、Wahrheitは正しい判断の客観、Fürwahrhaltenは明証的判断における真理の顕在的体験であり[3]、両者は認識を求め、思念する志向を充実しようとする努力に内在する理念として与えられている、つまり、真理は自体的に存在するのではなく、その存在と認識の

根拠を超越論的主観性のうちに有しており、「認識する意識のうちに出現し、そしてその意識それ自身の内部で現実化される出来事である」[4]とも解釈できる。

ところで、現象と物自体の対立構造をドイツ観念論的理解から切り離し、「志向性」という概念を用いて理論理性と実践理性の乖離を克服し、カントの超越論的哲学に新境地を開拓したプラウスの意図を継承するならば、フレーゲに同意して、カント解釈の中でWahrheitとFürwahrhaltenを理論哲学と実践哲学という二つの部門で通用する相互に異なる真理概念として乖離させておくことはできない[5]。本稿は、カント哲学をフッサール的視点から再構築する路線上にある。この路線上で、二つの真理概念を容認するカントの超越論的哲学が、どの点でフッサールの現象学的思考法に接近し、どの点でこれから乖離しているかを探究する。その際、問題点を以下の二点に絞る。第一に、カントはフッサールやハイデッガーと同様に、伝統的な真理概念であるadaequatio intellectus et reiを否定し、現代の分析哲学の分野での実在論に対抗する反実在論の立場に近い真理観を有していることを立証する。第二に、本稿はWahrheitとFürwahrhaltenの関係を真理とその正当化という意味に理解するが、これと「真理と明証」という対概念との相異を考究する。

第1節　WahrheitとFürwahrhaltenという二種類の真理概念の関係とその意味

「認識と対象との一致」としての伝統的な真理概念であるadaequatio intellectus et reiが、今日に至るまで受け継がれて、カント自身もこの真理論を継承してきたとみなされている[6]。しかし、「認識のコペルニクス的転回」から実際に生ずるのは伝統的な真理概念ではなく、実のところは逆転した新たな意味をもつ真理概念だということを確認しておかなければならない。カントは、『フィリッピの論理学』で「真理とは認識とその客観との一致である」という真理の名目的定義を、「真理とは対象についての認識が自己自身と合致することである」(XXV,S.387)と修正する。伝統的理論は、認識と客観との一致をそのつど確立するには認識と客観とをそのつど互いに比較することが可能である、と仮定する。しかし、この仮定は誤っている。というのも、この仮定は、客観はその都度知覚なしにいわば裸のままで関係できるものなのだ、という幻想に予め陥っているからである。ところが修正された定義では、この種の幻想が排除されており、或る客観について何らかの認識を「この客観」と比較できるために、この客観を少なくとも知覚していなければならず、客観はこの知覚された客観とのみ比較されるのである。なぜなら、認識がそもそも比較されうる相手など対象の側には何も存せず、それゆえにまた、認識がそれに「矛盾し」たり「一致しない」ことが可能であるようなものは対象の側には何も存しないので、我々は認識が真か偽かを決定するために、我々自身からこれを決定する前提条件を充足させねばならないからである。ここで注目しなければならないのは、「私は対象自身を私の認識と比較することはできず、ただ対象の認識を同一の対象の認識と比較できるだけである、そうしてそれらが合致すれば、私にいわせれば、認識は真である…真理とは対象についての認識が自己自身と合致する」ということは、フッサールが言う「[判断の]の正当性の最も完全な徴表は明証であり、我々にとってはこの徴表が真理そのものの直接的な覚知(Innenwerden)である」[7]ということに等値していることである。

次いでFürwahrhaltenの意味についで確認しておこう。カントはこれを悟性における事象、つまり主観の能作と説明する。この事象は客観的理由を基礎にするけれども、判断者の意識における主観的原因をも必要とする(B848)。Fürwahrhaltenがあらゆる理性者に妥当する場合には、その理由は客観的に十分であるから定見(Überzeugung)と呼ばれるが、それが主観の特殊な性質を根拠に有するにとどまるならば、我見(Überredung)でしかない(B849f.)。換言すれば、全ての人に妥当する判断としての定見と私個人のみに妥当する判断としての我見に分類でき、両者を区別する基準はFürwahrhaltenが他人へ伝えられうるかどうか、他人の理性に対して妥当的として認められうるかどうかという伝達可能性に懸かっている。つまり、定見であるか単なる我見であるかを決める基準は、Fürwahrhaltenが他人へ伝えられうるが、他人の理性に対して妥当的として認められうるかという伝達可能性に懸かっている。ここで注意しておかなければならないことは、Fürwahrhaltenがプロタゴラス的な相対主義者が意味するような「私にとっての真なる」ものではないということである。相対主義者は、Xが自分にとって真であるのは、自分が十分注意深く観察を行い、十分長い推論を行い、あるいは何か他のそのようなことを行なったとすれば、「Xが自分にとって正当化される」が真となると見なす。これをH.パトナムは、ウィトゲンシュタインの「私的言語をめぐる論証」を例に挙げて、「相対主義者は正しいことと自分が正しく思うことの間の区別を結局は理解することができない」と批判する[8]。ところで、もしも我々がFürwahrhaltenを、「私にとっての真なる」ものという意味での我見ではなく、全ての人に妥当する判断である定見を示唆し、しかもその上、WahrheitとFürwahrhaltenの平行関係を許容するならば、カントの超越論的哲学はその内部に「正しいことと自分が正しく思うこと」の区別を有していると主張できるばかりでなく、「経験一般の可能性の制約は同時に経験の対象の可能性の制約である」という超越論的哲学の最高原則は、デカルト的な認識主観による単なる独断的な要請ではなくてフッサール的な「意識対象の構成」の問題と見なされるであろう。

定見と我見の区別に続いて、カントは我見と真理を対比する。「我見は単なる仮象である。なぜなら判断の根拠がまったく主観の内にありそれでいて客観的とみなされるからである。これに対して真理は客観との一致を根底とし、従って各々の悟性の判断が客観に関して一致していなければならない」(B848)。しかし、他方で、カントは真理と定見の対比に触れない。このことは、一体何を意味するのであろうか。二つの理由が考えられる。一つは、彼が真理と定見をともに確実あるいは明証であると見なし、両者の代置可能性に基づいて、双方を区別する必要はないと考えたのか、それとも真理と定見は、ノエマとノエシスの関係が示すような存在論的に全く異なるStatusを持つことから、両者は平行関係にあると見なしていたかのいずれかではなかろうか。カントが前者の立場を採るとするならば、プラウス的に、認識を志向作用とその成功と捉え、思想と思考、あるいはノエマとノエシスを区別しながらも、なおかつこれら二つの要素を意識の流れの中で「思想の思考」「ノエマのノエシス」と措定し、認識の働きそのものが、自らを真であるとして証示すると言えよう[9]。つまり、この場合の真理とはfix und fertigなものとして静止的な仕方で発見されうるものではなく、我々の現存在がals Unterwegssein zur Wahrheitとして、目的論的な行為論に支えられながら構成的な仕方で把握して行かねばなら

ない。あるいはまた、カントが後者の立場を採っていると仮定するならば、M. ダメット的に、「言明が真であるのは、それを主張することが正当化される場合である」という真理の正当化の認識概念と、タルスキの真理論である「『雪が白い』が真であるのは、雪が白いとき、かつそのときに限る」という真の内的意味の、二つの真理概念の平行関係を意味するのではなかろうか。例えばWahrheitに関して、「雪が白い」、「『雪が白い』は真である」のどちらについても、それがいかに理解されているかわからないし、また、どちらについても、それを主張するのが正しいのはいかなる条件下なのかもわからないのである。[10] しかしFürwahrhaltenの場合、我々は、ある文を理解しているということはその文がどんなときに正しく主張されるのかを知り、文の意味を知ることが、その文がいかなる条件下で真であるかを知ることができるのである。つまり、「真」という語の意味を知ることと、ある文が何を意味しているのかを知ることは、それぞれ次元を別にする問題ということになる。

以上の考察から、「古代からの有名な問題」すなわち「真理とは何か」という問題に対して、今日まで十分な答えが欠けていたのは決して偶然でないことが理解されるであろう。なぜなら、心から独立した意味でのfix und fertigな真理一般は存在せず、また、真理は一義的に定義されえないからである。なるほど、カントの超越論的哲学は、WahrheitとFürwahrhaltenの関係の問題を介して、パトナムが言うように、「正しいこと」と「自分が正しく思うこと」の間の区別ができ、しかもそれでいて、真理(理想化された正当化)は他の概念把握と同じように、あることが真であると言うことを合理的に受容可能なものとする諸因子の理解を介して把握できるものだと主張できる内在主義者の系列に組することがきるのかもしれない。[11] しかしこの場合でも、WahrheitとFürwahrhaltenの二つの真理概念が存在することを説明するだけであって、両者が一対一の対応関係にあるかどうかは解答されないままに放置されている。実際、現代の分析科学哲学の分野での実在論と実証的反実在論との対決は、まさに真理概念の定義の選択に議論が集中している。実在論者は、我々が言明の意味を知る手段から独立に客観的な真理値を持つことを信念とし、言明が我々から独立に存在する実在によって真か偽であると考える。これに対して、反実在論者は、言明の真理性は言明を真と判断するために使う基準が満たされるという点にしか存し得ない、つまり、我々が知りうるなにものかによってのみ真でありうるという仕方で真になっているのだと考える。全く、真理概念が一義的に規定され難い状況にある。そこで次節では、この難い状況を打開するために、「真」とは絶対的・非相対的真理であるこという事態を受容可能にする主観の能作を探究して行く。

第2節　真理と主観

フッサールは『イデーン』で、明証性は「すべての間接的基礎づけが遡源する直接的な基礎づけ」であり、「あらゆる権利の根源的源泉」と定義し、[12]「明証性という語が、ノエシス的性格すなわち完全な作用に対して適用されることもあれば（例えば判断作用の明証）、ノエマ的命題に対して適用されることもある（例えば明証的な論理的判断とか明証的な言表命題）というわけで、二重の意味を持っている」と説明する。[13] 彼はまた『論理学研究』で、真理の対概念となっている明証を、我々が承認したものが存在しているとか我々が否認したものが存在していないということの明らかな確実性と見なし、両者の関係を以

下のように記述する。「我々は知識のうちに真理を所有している。すなわち我々は、我々が最終的にそこへと連れ戻される顕在的な知識のうちに、正しい判断の客観としての真理を所有している。しかしこれだけではまだ不十分である。なぜなら正しい判断、すなわち〈真理と一致する、ある事態の措定または否定〉は必ずしもその事態の［たとえば「Sがある」とか「SはPである」という言語形式で表現される判断の志向対象］の存在または非存在についての知識ではないからである。このような知識－最も狭義の最も厳密な意味での知識が問題になっているとすれば－にとって必要なのはむしろ明証性である。すなわち我々が承認したものが存在しているとか我々が否認したものが存在していないということの明らかな確実性が必要である。」[14]ここで、論理的なものと実在的なものとを区別を念頭に置かず、真理はすべて認識と客観に関わる関係というカントの真理概念と比較した際に顕著になる点は、ノエシスとノエマの双方に関わる二重の明証性が一体何を根拠として正当に主張されるのか、という問題である。[15]これを別の言葉を用いて表現すれば、〈我々が承認したものが存在している〉とか〈我々が否認したものが存在していない〉という確実性は、単なる主観の存在論的確信であって、真理の絶対的かつ普遍性が脱落しているという疑惑が生じる。[16]

しかしこの疑惑は、フッサールが相対主義者の主張を論駁しているという事実によって却下される。[17]相対主義者は、「真理は存在しないということは真である」と主張し、ある人にとって真であるものが他の人には偽でありうるという立場を採る。これは、単に「真」という言葉と矛盾するばかりでなく、同一の命題が同時に真かつ偽でありえないから不合理である。換言すれば、「真理^{2}は存在しないということは真^{1}である」ということであり、この時、相対主義者は「真^1」は「私は真と見なす」を、「真理^2」は「絶対的に真」を意味している、つまり、相対主義者は自らの立場を主張する時には、絶対的真理を確信しなければならないという自己撞着に陥っている。要するにフッサールは、相対主義を「私が何かを真であると見なすのは、それを端的に真と見なすときである」という「真理」の明証性に訴えて論駁する。[18]

ところで、カントが統覚のIch denkeによって表現しようとする主観性は、一方で悟性として、カテゴリーを経験的に使用して経験認識を獲得し、他方で理性として、合目的性や全体および体系の理念に従って解釈するように挑発するところの超経験的事象を記述する。この主観性は「心的－身体的機構の主観性」ではないから、経験的心理学的主観や時間的継起（主観の個々の表象や認識のvorやnach）に関わるのではなく、もっぱら認識されたものにおける関係、つまり「Sacheそのもの」の関係だけを表現する。[19]この意味でカントは主観と客観の二分法を基調として、真理とは「認識（主観）と客観との一致」であるとの立場に固執する。これに対して、フッサールの主観性は心的-身体的機構の主観性であり、作用と統握内容と統握される対象の三分法によって事象と主観性をより厳密に記述することを目指す。主観の根源的な生成と流動に立ち返る「自己を時間化する主観性」は、継続している客体の現前に、「なお、意識されているもの、流れ去ったもの、いかなる仕方でももはや直観的でないものの連続性」を記述すると公言する。[20]なるほどフッサール自身は主観的真理と客観的真理という二重真理を否定し、人間的実践の要求から生じる客観的真理は判断中止によって何ら変更させることはないと力説するけれども、[21]「私が何かを真であると見なすのは、それを端的に真と見なすときで

ある」と明証性に訴えて相対主義を論駁する議論の方が勝っているのではなかろうか。

結び

真理を「心から独立した実在との対応」として捉えることが困難になって以来、WahrheitとFürwahrhaltenの関係は、フッサール的な「真理と明証」の関係か、フレーゲ的な「思想の内容および文の意味についての問い」と「思考過程についての認識論的な問い」の関係として理解されるようになる。本稿はカントが伝統的な真理概念であるadaequatio intellectus et reiを否定しているとの想定の下で、WahrheitとFürwahrhaltenの関係を「真理とその正当化」と捉え、理論哲学と実践哲学の真理としてカントによって乖離させられているこれら二つの真理概念を、理論哲学の枠内で一つに収束できる可能性を探った。ただし、主観と客観の二分法に基づいて「Sacheそのもの」の関係だけを問題にできる真理観に慣れ親しだカント研究者は、作用と統握内容と統握される対象の三分法に基づいて明証性を強調するフッサールの超越論的現象学の内に、主観的真理と客観的真理という二重真理の難題を見出すかもしれないが、その際には「私が何かを真であると見なすのは、それを端的に真と見なすときである」という議論を思い出すべきであろう。

註

(1)カントは『論理学』でWahrheitを認識の客観的特質、Fürwahrhaltenを判断の主観的妥当性(同時に客観的にも妥当性する)と規定し(IX,S.65f.)、Wissen、Meinen、GlaubenをFürwahrhaltenの諸形態として挙げる。客観的に並びに主観的に十分なFürwahrhaltenが知識であり、客観的にも主観的にも不十分なFürwahrhaltenが私見、客観的には不十分ではあるが主観的には十分なFürwahrhaltenが信仰である(B850)。カントの文献からの引用はアカデミー版に従った。ローマ数字は巻数を、アラビア数字は頁数を示す。『純粋理性批判』からの引用は1787年の第二版に従い、頁数の前に(B)と記した。

VI: Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.

IX: Schriften zur Metaphysik und Logik.

(2)フレーゲは真偽はkonsistentであり、言明または命題において成立するので、論理学のみがGesetzen des Wahrseinsを問題にすると見る。そして、論理学から心理学的な規則にのっとって主観がその都度成立させなければならないFürwahrhalten des Wahrseinsを締め出す(Der Gedanke, in: Logische Untersuchungen, Göttingen 1986, S. 30f.)。彼のこの心理学主義批判はカントの超越論的哲学にも向けられ、カントが対象・概念・表象の三つを厳密に区別していないと非難する(Die Grundlagen der Arithmetik, Stuttgard 1987, S59. Anm. 47)。事実、カント自身が「超越論的論理学の概念」の箇所で概念を表象と見なし、表象にtranszendentalの形容詞を付加させているので(B81)、フレーゲの指摘は当を得ていないことはない。更に、カントはKRVでobjektivをresへの形容詞として用いて客観的妥当性を意味し、KPVではobjektivをintersubjektivに解釈するので、objektivという語の二義性が理論哲学と実践哲学の統一を阻む原因の一つになっている。

(3)Vgl., Husserl, Logische Untersuchungen I, Tübingen 1980, S.12f.

(4) Logische Untersuchungen II/2, 121f. 実際問題として、カントはフッサールのように真理と明証の関係にあまり注意を払っていない。このために、彼はWahrheitとFürwahrhaltenを統一して、認識の真理および真理化の問題に関して自らの認識理論を完遂できなかった、とプラウスは判断する（参照『カント認識論の再構築』晃洋書房１９２２年，２２８頁）。

(5) プラウスは「認識の真理は実践作用の一つの成功である」つまり、成功志向としての認識作用が真理の達成という意図を有している主観性の自発的志向作用と把握し、認識論と行為論との結合の可能性を拓く。ところで、ダメットが言語分析という視点からフレーゲの「第三の領域」やフッサールの「イデア的存在」が思想を心の中から追い出し、「概念や命題の分析に非真理的な方向」をとることを示唆すると解釈する（『分析哲学の起源』勁草書房１９９９，２７－３１頁）。これに対抗して、プラウスは、カントとフッサールの超越論的思考法とハイデガーによる認識論に十分基礎づけられた行為論を下敷きにして、「思想が心的性質」であることを確証するための「改良された」認識論の構築を目指す。

(6) ハイデッガーは『存在と時間』第４３節で、まずカントが意識の内と外を区別することの不合理さを指摘し、続く第４４節（a）「伝統的真理概念とその存在論的基礎」で、術語*adaequatio*を手懸りにして、*intellectus*という*res*とreale Urteilsvollzugとideale Urteilsgehaltという存在論的に合い異なる二つの層が接合することはできないと論駁する。

(7) Logische Untersuchungen I, S.13. E. Tugendharは、フッサールが真理と明証の相関関係において、明証という働きに必ずしも常に真理が対応していると見てはいないという事実に我々の注意を向ける。フッサールはÜbereinstimmungとAdaequatioを区別して用いている。このことは、ノエマ的な視点からみれば、Übereinstimmungの中で協働されるのはGemeintemとGegebemであり、ノエシス的な視点からみれば、Adaequatioの中で協働されるのはDeckungssynthesis der setzenden Intentionとkorrespondierenden und vollangepassten Wahrnehmungである(III,35,118,122)から、真理と明証の両者は協働してIntentionとErfüllungの間の緊張関係を現象学的に解明している、というのが彼の解釈である(vgl., Der Wahrheitsbegriff bei Husserl and Heidegger, Berlin 1970, S.91f.)。ここから、カントのWahrheitとFürwahrhaltenの使い分けの場合にも、フッサール的なノエマとノエシスの関係が想定される可能も拓けてくる。

(8) パトナム『理性・真理・歴史』法政大学出版１９９９，１７７－１８５頁。

(9) プラウスは、統一的な志向作用そのものである主観性がノエマとノエシスに分解され二度とそこから回復されることができなくなるという帰結を防ぐため、フッサールのErfüllungに代えてErdeutungを提唱する(参照　前掲書２１９－２２３頁)。

(10) タルスキは「真」という語が日常言語に属する他の語と同様一義的ではないと見て、一義的に規定するために、言語の構造が精密な仕方で明示される「メタ言語」を提唱する。「…のは、…ときまたはそのときに限る」という一般論理的性格をもつ「メタ言語」と「充足の観念」を組み合わせて、「文はすべての対象によって充足されるならば真であり、それ以外のときには偽である」と言う真偽の定義を提示する(「真理の意味論的観点と意味論の基礎」『現代哲学基

本論文集Ⅱ』勁草書房１９９８，６２－７４頁)。メタ言語は意味論的観念であるので、経験科学の理論的部分のようなものであり、実在論であれ非実在論であれ、いかなる認識論的態度をも捨てることなく適用できることをタルスキは強調する。

(11)パトナムは、世界は心から独立な対象のある固定された総体から成り、世界のあり方についての真で完全な記述がただ一つ存在するという「形而上学的実在論」と、真理は語または思惟記号と外的な事物や事象の集合との間のある種の対応関係を含むという「真理の対応説」を組み合わせて、「外在主義の見地」と呼ぶ。これに対して「内在主義の見地」とは、心から独立した「神の目のごとき観点」を認めず、世界がいかなる対象から成るかという問題は理論の内側で問うてのみ意味を持つ問いであると見る立場である(『理性・真理・歴史』、７８－７９頁)。

(12)Ideen zu einer reinen Phänomenologie, Tübingen 1980, S.346.

(13)Ebd., S.336.

(14)Logische Untersuchungen I, S.12f.

(15)カントは、我々が純粋悟性概念を介して「アプリオリに客観と関係する(B105)」という志向性をもった意識の作用を強調し、主観の二つの「幹」である感性と悟性の区別を積極的に保持する。これをフッサール現象学の成果から見れば、主観の能作の「所与性への依存」ということになる。事実、カントは「観念論論駁」において、自己意識の可能性が「私の外なる物」の現存在に依存していることを示す。直観形式と悟性概念のアプリオリな綜合が主張される限り、感性と悟性の区別そのものを産出する究極の根拠は不問に付され、意識作用と客観の相関関係がのり越えられるわけでもなければ、フッサールのように意識と対象の静的な関係が解体された地平意識としての主観の根源的な生成と流動に立ち返ることもしない。

(16)実際フッサールは、ライプニッツ的に非時間的な命題において論じられる真偽の判定は矛盾律を基準にする「理性の真理」であり、存在するか否かの確実性を問題にする明証性は「事実の真理」を扱い、命題という論理的なものを実在的なものを記述する意識の流れから区別することが必要だと説く。この議論を、ハイデッガーはマールブルクの論理学講義で、時間的な思考作用(実在的なもの)と非時間的な思考内容ないし意義(理念的なもの)とが絶対的に切り離されたために現実の生きた思考の説明が不可能となると記し、両者の間の裂け目に架橋するばかりでなく、むしろそれ自身で根源的統一の中でこの統一を可能ならしめる存在者への問いを立てなかったとフッサールを批判する(参照モハンティ『フレーゲとフッサール』勁草書房１９９１，６１－６２頁)。

(17)Logische Untersuchungen I, S.116-122.

(18)参照モハンティ前掲書４５－４６頁。

(19)参照カッシラー『カントの生涯と学説』、みすず書房１９８６，１６５頁。カントの普遍的主観性は「論理的な」同一性の意識でしかないから、自己意識および意識の統一を物理的世界のなかの物理的対象と見なされるべきだと要請される(Q.Cassam, Self and world, Oxford 1997, p.198)。

(20)フッサール『ヨーロッパの学問の危機と先験的現象学』中央公論１９８２，５３４頁。

(21)前掲書５５２頁。

(福光瑞江・ふくみつ　みずえ)

過去把持の二重の志向性について

真達大輔

「感覚の持続と持続の感覚とは別のことである」[1]とフッサールが言ったように、時間の経験は意識による綜合を必要とする。もしも意識が単にその都度の今しか捉えないなら、時間は経験されえない。時間の経験が成立するには、少なくとも過去—現在—未来が一つの意識に取り集められる必要があるのである。

だが、それだけでは時間の経験は成立しない。なぜなら、過去は「既になく」、未来は「まだない」からである。それらは綜合の働きによって現在において所有される一方、なおそこには無いものなのである。しかも時間は流れている。絶えず未来は現在となり、現在は過去となり、過去は更に過去となる。時間は常に運動しているのである。

本論では、フッサールにおいてこうした時間の経験を可能にするものとして過去把持の二重の志向性という概念を取り上げ、その性格について考察してみたいと思う。

1. マイノングの時間論

まずはフッサールのマイノングに対する批判を取り上げ、時間の経験は単に綜合の働きによってのみ成立するのではないとフッサールが考えていた点を見届けたい。

フッサールが問題にしている論文[2]の中で、マイノングはまず表象時間と対象時間という区別を立てる[3]。簡単に言えば、対象時間は時間的対象が実際に占めている時間であり、表象時間は表象されている時間、表象内部の時間である。例えば時間$T_1-T_2-T_3$において、ボールが場所$O_1-O_2-O_3$を移動するとき、$T_1-T_2-T_3$は対象時間である。そして、仮にT_1・O_1にあるボールをT_3において想起する場合、表象されたボールは想起の内部においてt_1・o_1にある。この表象された時間t_1が表象時間だというわけである。

マイノングはこの対象時間と表象時間の関係について、両者は決して一致しないと主張する。その一つの証拠として示されるのが、現在においては現在のみならず、過去も未来も表象されるということである。例えばT_2において$O_1-O_2-O_3$を移動するボールが一挙に表象されるとすれば、そこでは表象時間$t_1-t_2-t_3$が表象されているのだから、対象時間T_2との間にずれが生じていることになるわけである。

こうした問題は特有の仕方で定式化される。マイノングは対象の時

間規定について、それが時間的な広がりの内に分散されているverteilt, distribuiertか否かという点で区別を立てる。分散しない対象には色自体、音自体などが、分散する対象にはメロディーや色彩変化などが分類され、変化せずに持続するものは後者に含まれる。こうした区別に立ってマイノングは問題を①分散する対象の表象それ自体は分散しているものなのか[4]、②時間的に分散する対象が表象されるとき、対象の継起に内容の継起は対応するのか、③「時間的な広がりを表象するのに、時間は必要であるのかと定式化する[5]。

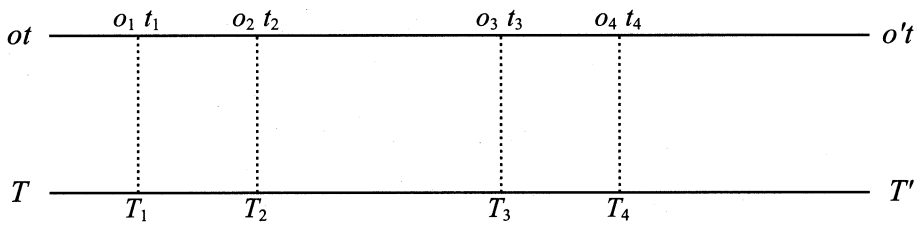
一見、表象時間と対象時間とは平行しているように思われる。前の例で言えば、対象時間T_1においては表象時間t_1のボールが表象され、T_2においてはt_2が、T_3においてはt_3が表象されるとなっているように思われる。この場合、移動するボールの表象は時間的に広がっていて、ボールの運動に対応しているわけだから、上の①②③の問いには全て「是」という答えが与えられることになるだろう。

だが、実はそうではないのだとマイノングは言う。仮にそのような平行関係が成立するとすれば、対象時間の各点においては単にそれに対応する表象時間の各点が与えられるにすぎない。しかし、時間的対象の知覚は時間的対象全体の知覚であって、その断片だけの知覚ではない。例えばボールがT_1T_2間において運動する場合、そのボールの運動を知覚するということはo_1o_2間のボールの運動全体を表象するということであって、t_1・o_1のボールのみを表象するということではない。もし表象時間が対象時間と平行関係にあるとすれば、そのどこを取ってもt_1の時間的広がりが全体として表象されていないため、ボールの運動は知覚されていないということになってしまうだろう。

こうしたマイノングの発想の根底にあるのは、ボールの運動のような時間的対象は各時点・場所において個々に表象されるボールとは対象として全く異なる位階にあるということである。マイノングによれば、時間的に広がりのある対象はそうした下位の対象の単なる集合ではなく、それとは全く別の新しい高次の対象性を持っているのである[7]。その対象としての統一性ゆえに、マイノングは時間的対象の知覚は瞬間的に生起しなくてはならないと考える。o_1o_2間のボールの運動の知覚は或る時点で、o_1o_2間のボールの運動が一挙に表象されることによって成立するわけである。そして、こうした時間的対象の知覚はその持続の終わりにおいて生起するとされる。例えば、メロディーの知覚においてはその全体が一遍に表象されるわけだが、こうした表象が生じるのは他ならぬそれを全て聞き終わった後の瞬間である。それゆえ、メロディーは多かれ少なかれ過去のものとして現れるということになるのである[8]。

こうしてマイノングは対象時間と表象時間とは決して一致するものではないとする。したがって、上の①②③の問いのいずれにも「否」

（図１）マイノングの時間図表[6]



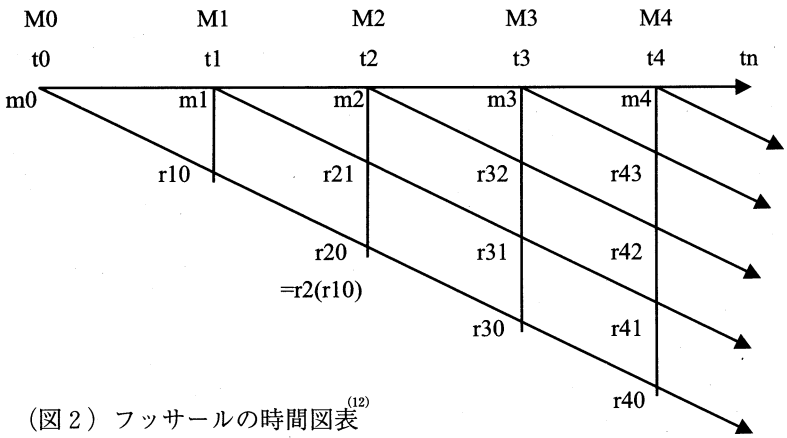
という答えが与えられることになるのである。[9]

2．その批判[10]と「連続体の連続体」

これ対して、フッサールはまずマイノングの時間的に分散する対象／しない対象の区別を問題にする。それによると、我々は確かに時間規定を度外視した抽象体を持つことができるが、しかし全ての対象は時間的であり、その中で運動や変化のように各時点間で差異を持つ対象と、静止や不変化のように各時点間で差異のない対象とが区別されるという。そして色自体、音自体のような抽象体は単に時間規定が度外視されているだけであり、それらもまた時間的な広がりを満たし得るのだという。

その上でフッサールはマイノングの①②③の問いを不適切な問題の定式化であると見なす。というのも、それはあたかも時間的対象と時間を欠いた対象とが対立すると言わんばかりだからだ。だが、フッサールにあって問題なのは時間的に変化するのか、しないのかという区別である。そこでフッサールはマイノングの問いを、時間的対象の知覚は変化の性格を持つかどうかという問いに読み替えるのである。

この問いにフッサールは、時間的対象の知覚は変化の性格を持つ、とはっきり答える。マイノングの場合、時間的対象の知覚はその始まりから終わりまでを一挙に包括する瞬間的な表象であった。だが、この瞬間性には曖昧さがあった。この表象の瞬間性が時間的な広がりを持たない点性を意味するとすれば、それはフッサールが指摘する通り数学的な点と同様の理念化を行っており、一つのフィクションにすぎなくなる。反対にこの瞬間性を小さな時間の幅と解したら、どうだろうか。[11]つまり、対象を包括する表象が一定時間変化せずに持続する場合である。だが、これもフッサールには考えられないことである。メロディーの知覚はそのメロディーが終了するや否や直ちに終了するものであって、その後も知覚が変化せずに持続するということはありえないからである。



（図２）フッサールの時間図表[12]

マイノングの場合、対象に平行して推移する表象は単にその都度の今を与えるのみだとされた。そこで、時間的対象の知覚が成立するのに或る瞬間的な表象が点的現在を越えて、時間的に広がった対象全体を一挙に把握しなくてはならないと考えられたわけである。これに対して、フッサールは瞬間的意識がその都度の今を越えているという点は確かに正しいと認める。だが、とフッサールは続けて、それは或る特定の瞬間的意識においてのみ起きているのではなく、常にそれは起きているのだと言う。したがって、その内どれか一つ

の瞬間的位相だけが特に時間的対象の知覚として存立するのではない。位相はあくまで位相であって、それ自身は単なる抽象体にすぎない。むしろ、そうした瞬間的位相を断面に持つ連続全体が時間的対象の知覚なのである。フッサールによれば、刻々と変化する瞬間的意識位相の融合において時間的対象は知覚されるのである。

こうした時間的対象の知覚に関するフッサールの理解は「連続体の連続体」[13]という表現によって特徴付けられる。例えば、時間t_0からt_nまでメロディーを聞くとして、その間の時間t_1, t_2, t_3に音M_1, M_2, M_3がそれぞれ帰属するとしよう。まずt_1にはM_1があるが、これを意識の側から言えば原印象m_1があるということになる。またt_1では先行するM_0が把持されており、過去把持r_{10}[14]も存在している。つまり、t_1ではm_1-r_{10}という意識位相が存在しているわけである。次にt_2では原印象m_2が現れ、m_1は過去把持r_{21}へ、r_{10}はr_{20}へと移行し、$m_2-r_{21}-r_{20}$という位相になる。t_3以下、同様の変化がメロディーの終わりまで続いていく。したがって、それぞれの意識位相はm_1-r_{10}、$m_2-r_{21}-r_{20}$といった深さを持っており、それ自身一つの連続体であると言える。それらの系列はそれぞれ対象時間の系列の射映になっている。例えば系列$m_3-r_{32}-r_{31}-r_{30}$においてはメロディーの系列$M_3-M_2-M_1-M_0$が捉えられるのである。そしてフッサールに言わせれば、こうした意識位相が次々と推移していく過程の全体がメロディーの知覚を成すのである。意識位相という連続体が連続することによって、時間的対象の知覚は成立する。かくして、フッサールにあって、時間の経験は綜合の働きそれ自身が時間の中で展開することによって成立するということになるのである。

3. 無限遡行の問題

だが、我々はこの知覚の時間性をどうやって知るのだろうか。まずメロディーのような時間的対象を知覚するにはその知覚自体が時間を必要とすることが明らかとされたのだが、今度はそれと同じようにこの知覚の時間的延長を把握するには、その反省的把握それ自体が時間を必要とするということにはならないのだろうか。しかも、こうした高次の時間の要請は無限に続くのではないだろうか。フッサールはマイノングの批判的検討と同じ時期の草稿[15]において既にこうした問題を自覚するに至っている。[16]

こうした無限遡行の問題に対するフッサールの答えは、時間的対象と意識位相の連続体とは同時に構成されるというものである。そしてこの二つの構成はただ一つの絶対的な意識の流れにおいて起こるのである。[17]つまり、意識自身がその流れの中で自らを時間的統一として構成するため、別の意識の流れを要請する必要がなくなるというわけである。しかも、この自己構成はメロディーのような時間的対象の構成と別々ではなく、同時的である。意識はその位相の連続の中で時間的対象を時間的統一として把握するのだが、そこで同時に自らをも時間的統一として把握しているのである。

こうした構成を可能にするのが過去把持の二重の志向性である。この二つの志向性にフッサールは縦の志向性Längsintentionalität と横の志向性Querintentionalität という表現を与えている。[18]横の志向性は過去の対象への志向性であり、これによって対象の客観的系列、例えば$M_2-M_1-M_0$というメロディーの変遷が把握される。他方、縦の志向性は過去の意識位相への志向性であり、これによって意識位相の連続

自身が時間的統一として把握される。この二つの志向性は、ただ一方が他方に後から付け加わっているというようなものではなく、一体になっている。それによって、知覚と知覚されるものそれぞれの時間的統一が同時に把握されるのである。

こうした事態を前の時間図表を使って解釈してみよう。例えばt_2では、横の志向性によって過去の音M_1、M_0がそれぞれ把握されている。これにより$M_2-M_1-M_0$というメロディーが把握される。このM_1、M_0の過去把持はそれぞれr_{21}、r_{20}と書き表わされ、t_2の意識位相は$m_2-r_{21}-r_{20}$となっている。その一方で縦の志向性によって直前のt_0、t_1における意識位相の契機m_0、m_1、r_{10}が把持され、その結果m_0—(m_1-r_{10})—$(m_2-r_{21}-r_{20})$という意識位相の連続性が把握される。そのうち、例えばt_2におけるr_{10}への縦の志向性による過去把持はr_2 (r_{10})と書き表される。

フッサールはこの二つの志向性について次のように述べている。「唯一の意識流の内に、あたかも同じ一つの事象の両面のように、分かち難く統一され、互いに要求しあう二つの志向性が相互に絡み合っている」[19]。これは次のように理解されうる。t_0からt_1へと移行するとき、M_0が過去把持されてr_{10}が生じる。次にt_2になると、このr_{10}自体も縦の志向性によって過去把持されてr_2 (r_{10})となる。このとき、このr_2 (r_{10})（縦の志向性）は同時にr_{20}（横の志向性）でもあるとフッサールは言うわけある。これは、音楽を聞いたという体験を思い出すとき、意識は過去の体験の方へと向けられているが、他方でそこで聞かれた音楽も潜在的に意識されており、そちらを主題化することもできるという例と類比されるように思われる。つまり、過去の意識作用への志向性は同時にその意識作用の対象をも志向的に含蓄しており、それと同様に過去把持の縦の志向性と横の志向性は一種の入れ子構造になっているというのである。

こうした二重の志向性の働きによって、時間的対象の知覚はその対象を時間的統一として把握する一方で、それと同時に己自身をも時間的統一として把握することができる。こうして知覚の時間性から発生する無限遡行の問題は回避されるのである。[20]

4. 過去の過去性

過去把持は過去を現在に引き止め、過去はそれによって現在に臨在する。しかし、このとき過去が現在と同じ仕方で存在しているとすると、両者を区別することはできない。やはり過去は現在と違って既にないものなのである。しかも、過去は現在に先行したものである。つまり、過去は現在に先行したものとして臨在し、現在に先行したがゆえに不在であるものとして理解されなくてはならない。過去把持はこうした過去の過去性を理解させるものではなくてはならないだろう。

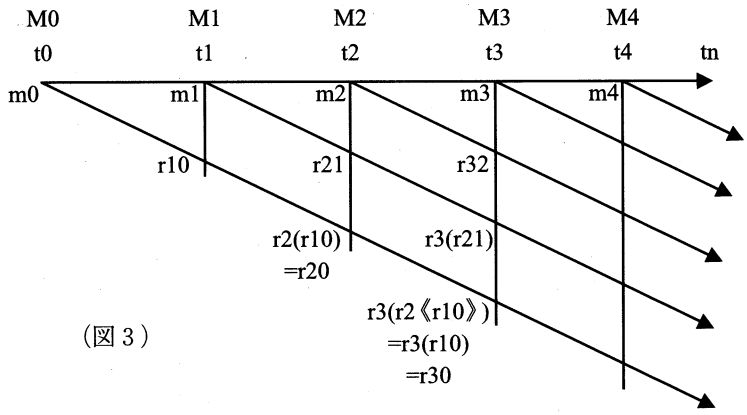
それゆえに、過去把持は単に変様した感覚ではありえない。例えば早い時期のテクストで過去把持的変様は残響Nachklangと表現されるが[21]、別のテクストでそうした見方は批判される。なぜなら、残響は単に強度が弱まった感覚にすぎないからである[22]。現在の音と過去の音との差異が単に強度にしかないとすれば、我々は音の継起ではなく、共鳴を聞くことになるだろう。実質的な感覚である残響では過去の不在性は理解できないのである。

また別のテクストにおいて過去把持は統握図式によって規定される。そのとき過去把持されたものの過去性は一方で作用、他方で作用

の内容に帰せられる。即ち、現在が過去へと移行するとき、原印象はファンタスマへと変様し、統握作用がこのファンタスマを把持する。その際、統握作用には二つの側面があり、一方は対象の質料的側面に関わり、他方はその時間様相に関わる[23]。前者は時間経過の中で過去を常に同一の過去として把持し、これによって音は過去へと去っても、質的に同じ音として把持される。後者はそれぞれの音に固有の時間位置を与え、これによってそれぞれの音は異なる時間位置を持つものとして個体化されて把持され、また時間経過の中で現在から段々遠のくものとして把持されるのである。

だが、フッサールは後にこうした規定からも距離を置き、代わって連続的な過去把持的変様ということを言うようになる。それは、時間の経過と共に過去把持が過去把持の過去把持となり、更に過去把持の過去把持の過去把持となるという一種の入れ子式になった過去把持の連続的結合とでもいったようなものである。

この連続的な過去把持的変様は二重の志向性によって規定される。例えば、時間t_1において音M_0が過去把持されているとしよう。この過去把持r_{10}はt_1からt_2へと移行すると、それ自身が過去把持されてr_2（r_{10}）となる。この過去把持r_2（r_{10}）は過去把持の過去把持である。つまりそれは過去把持r_{10}の過去把持なのであるが、そうであることによってr_{10}が把持するM_0の過去把持でもある。それは既に見た通りである。次にt_3になると、今度はそのr_2（r_{10}）が過去把持されてr_3（r_2《r_{10}》）という過去把持の過去把持の過去把持となり、それはr_2（r_{10}）の過去把持であることによって、r_{10}ひいてはM_0の過去把持だということになる。こうして過去把持は縦の志向性による連続的に結合によって横の志向性における同一性を保ちつつ、入れ子式に折り重なっていく変様として語られるのである。



（図３）

こうした規定が統握図式と異なるのは、統握図式が現在に現存する何らかの過去の代理物に代表象機能を担わせるのに対し、二重の志向性はそうした内容を全く欠いているという点である。例えばt_2においてm_1はr_{21}によって把持されるが、そのとき、m_1はもはや存在しないし、m_1の変様したファンタスマf_1さえ存在しない。過去把持は統握としては理解されないわけであるから、r_{21}は、M_1を呈示するための代理物として機能する内容を欠いている。r_{21}はいわば時間を飛び越して直接M1を把持するのである。こうした事情はr_2（r_{10}）についても同様であり、t_2においてはr_{10}も、呈示機能を持ったr_{10}の代理物も存在せず、r_2（r_{10}）もまたr_{10}を直接的に把持するのである。したがって、過去把持は如何なる内容をも欠いた空虚なものであり、いわば時間的隔たりを跨いで直接に過去を志向するようなものである。つまり、フッサールにあっては

過去の不在は志向の空虚さにおいて、臨在は志向の直接性において示される。こうして、過去把持は過去の過去性を理解可能なものとするのである。

5. 過去把持の明証性と流れの運動

だが一体どうして過去把持はそのように直接過去を志向することができるのだろうか。r_{21}が先行するm_1の過去把持であり、r_2（r_{10}）が先行するr_{10}の過去把持であると確かに言えるのか。実はm_1もr_{10}も無かったのではないのか。それらの過去把持が錯誤である可能性はないのか。これらの問いは過去把持の明証性に関する問いであり、それはつまり、あらゆる過去把持に原印象が先行するアプリオリな必然性があるのかという問題である。[24]

では、なぜ過去把持は明証的だと言えるのだろうか。その答えは移行における今と過去との持続的な統一性にある。フッサールは言う、「確かに同一のものが今でもあり、また過去でもありうるが、しかしそれはそのものが今と過去の間を持続したことによってのみ可能なのである」[25]。過去把持が明証的なのは、今が過去と直接つながっているからである。

これは、フッサールが過去把持について統握図式を排除した理由の根幹でもある。フッサールによれば、統握図式では過去が過去把持に先行する必然性が成り立たなくなるという。統握内容がどのように統握されるのかということは偶然的に決定されるのであり、そこには経験心理学的な法則しかない[26]。仮に時間統握なるものがあったとしても、f_0がt_0・M_0として、f_1がt_1・M_1として統握される必然性はない。逆に言えば、f_0がt_1・M_1として、f_1がt_0・M_0として統握されるというように、過去把持の捉えた継起が実際の継起と異なる場合もありうるわけである。しかし、そのような時間の取り違えが起こることなど考えられないとフッサールは言う[27]。フッサールに言わせれば、そもそも原印象が過去把持に先立つことの必然性を疑うこと自体、根本的な倒錯である。なぜなら、それはあたかも過去のものと現在におけるその代理物とを、例えばm_0とf_0とを相互に比較することができるかのように考えているからである[28]。しかし、過去把持において一つの位相と別の位相とを比較しうるような仕方で経験は生じていないのである。

こうした事情をよく理解するには、位相の位相性を、瞬間的位相が理念的限界にすぎないというフッサールの主張をしっかりと押さえておく必要がある。時間図表を描き、意識の瞬間的位相を問題にしたからといって、フッサールはデカルトの連続創造説のように各瞬間が分断されていて、その都度創設されるのだと考えていたわけではない。ここで我々は、意識の瞬間的位相が変化しないままに持続することは決してないと言ったフッサールのマイノング批判を想起する必要がある。過去把持の過去把持の過去把持の…という言っても、実際には一つ、二つ、三つと数えることのできる過去把持が折り重なっていくのではなく、むしろそれは次第に層が厚みを増していくといったようなものなのである。意識の流れは実際に瞬間的位相毎に切断されているわけではなく、連続的に変化するものである。この流れは理論的には無限に分割可能であるが[29]、瞬間的位相はそれを理解するための任意の区切りにすぎない。t_1、t_2、t_3…における意識の瞬間的位相はあくまで位相であり、

理念的限界である。位相はそれ自体としてあるのではなく、連続の中の一つの位相である。それが位相として成立するのは連続の中にあるからであり、それゆえ過去把持もまた連続の中に置かれてはじめて理解されうるのである。

したがって問題は、t_1、t_2、t_3…という各瞬間のそれぞれに何があるのかということではなく、t_1からt_2へ、t_2からt_3へ…という位相から位相への移行において何が起きているのかということである。例えば、t_1からt_2へと移行するとき、それははまさに「瞬く間」の出来事であり、一息に起こる。それは決して分割することのできないものである。そうした移行の一挙さにおいてt_1はt_2に先行するものとしてt_2に融合的に結合している。それゆえr_{21}は先行するm_1の過去把持であり、r_2（r_{10}）はr_{10}の過去把持であることは明証的なのである。もしこの位相から位相への移行を静止させてしまえば、その位相の間は無限に分割可能になる。例えば、t_1からt_2への移行を静止させて理解しようとすれば、我々は両者の間に$t_{1.1}$、$t_{1.2}$、$t_{1.3}$…と新しい位相を限りなく設けて、その持続をいくらでも分割することができる。こうなると、二つの位相は単に隔たった二つの位相でしかなく、何故両者が結び合うのかが理解できなくなってしまう。この離れた二つの位相が何故結び付くのかと言えば、意識が流れるものであり、両者の間に移行の運動があるからである。移行の持続的統一性はその跳躍としての意識の流れを前提にしてはじめて理解されるのである。

前の過去把持の過去性もまたこうした観点から、いっそうよく理解される。即ち、過去把持される過去は確かに現在に臨在している。なぜなら、移行の統一性において過去は現在と固く結び付いているからである。しかし、そのような結合があるからといって、現在において過去が現存するわけではない。なぜなら、過去は移行によって「かつてあったもの」となり、現在においてはもはや現存しないものだからである。こうして過去の過去性は流れの運動によって支えられているのである。

m_1やr_{10}がt_1にあっては意識の側にあったように、過去把持されている原印象も過去把持も元は絶対的意識流の中にあったものである。したがって、過去把持は一種の自己意識であると言える。自己意識であるとは言っても、それは点的現在において自己と同一化するような意識ではない。むしろそれは時間的な隔たり、遅れを媒介にして己と関わるような意識である。こうした自己との隔たりは絶えず生じ続けている必要がある。なぜなら、そうした運動が一旦止まってしまうと、その自己との距離を越えることができなくなるからである。過去把持は流れの運動によってはじめて自らを捉えることができるようになった意識なのである。したがって、過去把持とは、噴水の描く弧の如く、流れの運動がある限りにおいて機能するものであり、それが止まってしまうや否や直ちに崩壊してしまうようなものなのである。

*

我々はまずマイノングに関するフッサールの批判的検討を見た。そこで明らかになったことは、フッサールが時間的対象の知覚に垂直の厚みを持たせ、それを再び時間の運動に送り返すことで、時間の経験を理解しようとしたということである。しかしその時、この意識の時間性を巡って無限遡行の問題が生じた。これに対して過去把持の二重の志向性を立てることで、この問題は回避されたわけである。そして、フッサールはこの二重の志向性の概念を用いて、統握図式による過去

把持の規定を放棄し、それによって過去の過去性は連続的に結合する過去把持的変様として理解された。ここで過去把持の明証性ということが問題になるのだが、それは位相から位相へと一気に飛び移るその運動の統一性によって理解される。こうして過去把持は流れの運動に支えられていたことが明らかになるのである。

しかし、ここで前提となる流れの運動とは、最初にフッサールが解き明かそうとした時間の経験なのではないだろうか。とすれば、フッサールは結局最初の地点に戻っただけなのだろうか。そうではない。なぜなら、絶対的意識流はそれ自体では何ものでもないからである。流れの運動とは、絶えず新しい原印象が現れるという絶対的意識の推移である。しかし、この絶対的意識流そのものについて時間を語ることはできないし[30]、それ自体では単なる沈黙にすぎない。そこからの時間の経験の成立は二重の志向性を持つ過去把持によってはじめて可能になるのである。過去把持がなければ、時間の経験は存立しえないし、意識も自らの流れの運動を知ることはないだろう。時間の経験とは、意識が流れの運動を助けとして自らと関わることによって成立するものなのである。

註

(1) HuaX, S.12.
なお適宜、立松弘孝訳『内的時間意識の現象学』1967を参考にした。

(2) Meinong, A.: „Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung" (1899), in: *Gesamtausgabe, Bd. 2*, 1971(以下、G.h.Oと略記)
ここでは特にS.441－452が問題となる。

(3) A.a.O., S.443.

(4) A.a.O., S.444.

(5) A.a.O., S.445.

(6) A.a.O., S.446.

(7) A.a.O., S.448.

(8) A.a.O., S.451.

(9) こうしたマイノングの論述についてはエーレンフェルスの『ゲシュタルト質について』(1890)との関連が指摘されている。(Vgl. Bernet, R.: „Einleitung", in: *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, Meiner, 1985, S.XXV)
したがって、ゲシュタルト心理学との関連からマイノングの時間論について肯定的な評価を行うことも可能であると思われる。

(10) Vgl. HuaX, S.216ff.

(11) マイノングは表象の瞬間性をこちらの方で理解しており、その際にエーレンフェルスのことを引き合いに出している。Meinong, G.h.O, S.444.

(12) フッサールの時間図表には3種類あるが、これは一番最後の図(HuaX, S.365.)を適宜変更したもの。

(13) A.a.O., S.233.

(14) 右の数字が過去把持される対象を、左の数字が当の過去把持自身が占める時点を表す。

(15) A.a.O., S.236.

(16) ここで、「理論的には反省の反省の…という仕方で無限に反省を繰り返すことも可能なのであるから、無限遡行は問題ないの

ではないか」と思う人がいるかもしれない。しかしここで問題なのは、そうした反省がそもそもどうして可能なのかということである。それは反省の正当性の問題に関わっているのである。Vgl.a.a.O., S.115.

(17) Vgl.a.a.O., S.286,378.

(18) A.a.O., S.379f.

(19) A.a.O., S.381.

(20) 知覚の時間性ということには注意が必要である。知覚が時間的と把握されるのは、それが縦の志向性を介して把持された限りでのことだからである。そのような客観化を被る以前の絶対的意識流そのものについては時間性を問題にすることはできないのである。さもなくば、再び無限遡行の問題に巻き込まれることになるだろう。

(21) A.a.O., S.280f.

(22) A.a.O., S.312.

(23) A.a.O., S.64ff.

これらはそれぞれ横の志向性、縦の志向性に対応していると思われる。

(24) A.a.O., S.313.

(25) A.a.O., S.318.

(26) A.a.O., S.317.

(27) A.a.O., S.322.

(28) A.a.O., S.316.

(29) A.a.O., S.100.

(30) A.a.O., S.375.

（真達大輔・まだて　だいすけ・東京大学）

心的外傷のフラッシュバックの生々しさについて
―フッサールとメーヌ・ド・ビランを手がかりに―

村上靖彦

１９９５年の阪神大震災と地下鉄サリン事件以後、ＰＴＳＤと呼ばれる心的外傷の後遺症群は日本においても広く注目されるようになった。すでに精神医学の世界では病因論・治療論ともに成果が上がっているが、この疾患は現象学にもいくつか重要な課題を提起する。ここでは多様な症状のなかでもフラッシュバックと呼ばれる特異な想起について現象学的な構造を分析したい。[1]

(1) フラッシュバックの現象学的機序

心的外傷は思い出すこともできないが忘れることもできないという。外傷体験は強烈な印象を残すはずなのに、体験したということそのものも完全に健忘してしまう。ところが何らかのきっかけに乗じて外傷体験は今まさに体験しているかのように生々しく回帰する。能動的な想起ではなく、侵入という受動的な回帰である。しかも通常の記憶とは異なり色あせることがない。例として地下鉄サリン事件の被害者のひとりの入眠時幻覚を見てみる。

「〔事件時・・〕やがて右手に冷たいものを感じまして、それが駅の壁なんだろうと思いました。そしてそのあとで意識がなくなったんです。／でも私は実は電車から降りてはいなかった。〔左手で〕ステンレスのポールをつかんで、そのままずるずると床に崩れ落ちていたんですね。私がホームの壁だと思ったのは、実際には電車の床であったらしい。それを右手に冷たいと感じたわけですね。（…）／〔三日して病院で意識が戻ってから・・〕ベッドに寝ていますと枠のパイプの縁がありますね。あのパイプをさわりますと、何か濡れた手で闇の中に引きずり込まれそうな感じがするんです。（…）意識がはっきりしてきて、記憶のつながりがでてくればくるほど、その恐怖の度合いがひどくなってきました。／でも家に帰っても同じだったですね。足が畳の上に出たりして、冷たいものに触れると同じことが起こるんです。恐怖がまたよみがえってくるんです。ひとりで風呂に入っていてもそうです。」（Haruki 1997,298-302）

フラッシュバックの現象学的本質を捉えるためには、イメージの圧

倒的な侵入という特徴からは出発しないほうがよい。というのはイメージが回帰しない場合があり、逆にほとんどの場合身体感覚の回帰が出発点となるからである(van der Kork etc. 1997, trans., 337, 339)。この事例の場合、サリンで苦しんでいるときの情景をイメージはおろか空虚表象としてすらも思い出しているわけではない。にもかかわらずこれはフラッシュバックである。

まず対象志向性に着目する。そもそも冷たさの感覚は、「駅の壁」、「床」、「ベッドのパイプ」、「濡れた手」といった様々な「対象」のヒュレーとなっている。「冷たい床」という客観的には正しいノエマ的意味は、事後的に再構成されて作られたのであり、直観的には成立していない。逆に言えば体験時の恐怖・パニックにおいては自我を基点とする能動性がマヒするために、明確で同一的な対象構成(意味付与)はなされないまま、ある種のヒュレーを持つ「なんだかわからない冷たいもの」という(ノエマ的)意味を欠いた対象性[2]が迫ってくる(Murakami 2002-3)。対象性が同一的意味を持たないために、いろいろな仮の「対象」にあてがわれる。このような意味を欠いた対象性の回帰がフラッシュバックの要素の一つである。

つぎに感性的印象に着目すると、対象性Xが、同一的な意味を持たないがゆえに、冷たさの感性的印象もまた特定の対象意味のヒュレーとならずに遊離したまま回帰する。これがフラッシュバックの二つ目の要素である。ただし、外傷体験は必ずしも感性的印象を伴わない。そういう場合はいわゆる「イメージ」のフラッシュバックは生じない。例えば、強姦殺人で娘を失ったある母親は、その知らせを受けた時刻になると毎日決まって体調が悪くなる(Konishi 2001, 15)。これはイメージの回帰なしに、我が子の不慮の死の知らせがもつ理解しがたい受け入れがたい部分(意味を欠いた対象性)と、その衝撃を受けた際の身体状態が回帰しているのだと考えることができる。「イメージ」は非常に目立つ症状であるけれども不可欠というわけではない。

本質はむしろこの身体感覚にある。外傷体験においては意味付与の失敗という形で認識論的に能動性がマヒするだけでなく、現実になすすべなく立ちつくすという形で行為、つまり能動的なキネステーゼの次元がマヒしてしまうことになる(Murakami 2002-4)。動機づけられた側の倒れ込む体験は、それとは一見無関係な「濡れた手で闇の中に引きずり込まれる」感じとして、フラッシュバックする。キネステーゼのマヒも客観的な時空間位置を固定した自己身体 Leibkörper 構成と結びつかないままに遊離しているのである。ノエマ的意味が回帰しない限り過去という意味づけも成立しないのであり、意味のない体験のフラッシュバックつまり本人にとってのこの入眠時幻覚は、そもそも過去の想起という意味づけは持たないのである(インタビューの前後の記述からも本人が、四頁を隔てて語った二つの出来事のあいだに連関を見いだしていないことはわかる。)。つまりフラッシュバックは本人にとっては、単に唐突に生じる落下の身体感覚(能動的キネステーゼが不可能になるという負のキネステーゼの感覚)を伴った恐怖あるいはパニックの体験であって、過去の想起という意味を持たないことすらあるのである。そう考えると(何でもない物音に過敏に反応し、パニックやマヒを起こす)過覚醒や虐待を受けた子供が暴力的な遊びで虐待を反復するといったPTSDに特異的な症状も、キネステーゼの回帰、つまりフラッシュバックの一種とみなすことができる。

身体性に関してもう一つの要素が残っている。生きる身体はキネステーゼであるばかりでなく、まだはっきりと意識されて言葉になって

いないような未分化な感情つまり情動性あるいは緊張である。『論理学研究』第五研究でのフッサールはこれを（対象統覚に随伴する）感情志向をもとづける非志向的な感情感覚と名付けた(LUII/1, 392-, Cf., Murakami 2003-1)。この感情感覚も、外傷体験においては変容する(Murakami 2002-4)。性的虐待の被害者の証言を引用する。

> 「たとえば娘のジェニファーが思春期を迎えた頃、マリリンは何ヶ月か、「皮膚が悲鳴を上げていた」という。これは、子供がいやがる接触を繰り返し強要されたときの感じ方をよくあらわしている。(…)「私が一番つらかったのは、身体が破裂しそうなことでした。一八ものロック専門局が一度にがんがん鳴って爆発しそうなラジカセのようでした」(…)」(Terr 1994, 137, trans., 186-187)

意味付与という対象志向が成立しないのなら随伴する感情志向も成立しなくなる。外傷体験においては感情志向（ノエマ的意味）という形で表出・明確化しえない未分化な感情感覚・緊張が生じることになる。別に外傷体験でなくても「もやもやした気分」と言ったような形で日常的に経験されるものであるが、外傷体験の場合には衝撃によって生じた過剰な情動性が発散し得ないまま凍結し、傷・ゆがみとして滞留する（後遺症としてのフラッシュバック、心身症、気分障害）。先程の強姦殺人で子供を失った母親の例のように、感性的印象を欠く外傷体験の場合も、身体感覚の硬直は起こり、それが決まった時間に回帰して体調・気分が悪くなるのである。先のサリン事件の証言では、おそらくそのとき感じた名状しがたい混乱が、強烈な恐怖となって回帰している。これがフラッシュバックであることは、冷たさによって恐怖が動機づけられる理由がほかには見あたらないことから理解できる。

ところでメーヌ・ド・ビランによれば、観念（知覚の志向的意味）を想起するためには能動的にキネステーゼを反復する必要があった(Biran 1802, 41, 48, etc.)。それゆえ外傷体験においては、能動的なキネステーゼがマヒしているがゆえに想起ができない。にもかかわらず、マヒという負のキネステーゼが他の身体性（感覚、感情感覚）とともに非意志的に回帰してしまうのはどうしてであろうか。この問いは過去地平の複数性を暗示している。フッサールによれば、過去地平とは能動的な意味志向が沈澱した地平である(HuaXI, 174/248, 179/254)。しかしフラッシュバックではマヒや情動といった身体感覚がそのまま回帰する以上、志向的意味の沈殿する過去地平とは別に、キネステーゼや情動性、感性的印象の受動的総合などの身体性が沈殿する地平があるはずである。日常的にはこの地平は習慣性とともに知らず知らずのうちに作動している[3]。あるいは外傷体験でなくとも強い情動を伴って過去を想起するときに、過去は準現前化的に充実されたとしても情動そのものは生々しく生きる身体Leibにおいて感じられるということが、身体感覚の過去地平の存在を確証している。

まとめると、フラッシュバックは外傷体験における、1. 意味（ヒュレー連合、ノエマ的意味、事態）を欠いた対象性（理解不能なもの、許容できないもの）、2. 身体性（能動的キネステーゼと受動的感情感覚（情動性・緊張））のマヒの回帰を本質とし、場合によって、3. 対象意味のヒュレーとならなかった未分化の感性的印象が「イメージ」

として回帰する。これは健康な想起における、1．空虚表象として過去地平に沈殿した（ノエマ的あるいはヒュレー連合的）意味の覚起、2．覚起された意味の準現前化的充実、という意味を介した回帰構造とは異なるものである(HuaXI, S.179, trans., p.255, etc.)。

(2) フラッシュバックの生々しさについて

受動的連合の回帰とは言っても、健康な経験における受動的想起とは異なる。プルーストが記述したようにマドレーヌの香りから幼少時の記憶が「生き生きと」よみがえることはあるだろう。しかし「生き生き」とした想起は、「生々しい」フラッシュバックのように現実の知覚を圧倒し、現実の知覚以上の現実感を持つということはない。

1．意味付与の失効からの説明：過去という意味づけの欠如

生々しいということは、過去の回帰ではなく現在のものとして体験されていることを含意する。健康な再想起においては、志向対象は過去のものとして定立される(HuaX, §27, 28)。ところが外傷においては、自我は能動性を失い、定立の力を失うので、対象性は意味づけを与えられることなく未規定的な対象性のままにとどまる。先ほどのサリン事件の例からわかるとおり、フラッシュバックの本質である「何だかわからない」まま回帰する部分には過去という意味づけすら与えられないのである。こうすると現実の現在と差異が薄まる。外傷体験が過去という意味づけを獲得するのは、治癒の過程の中で志向的意味を与える作業が進み、ノエマ的意味の過去地平のなかに組み込まれ自分の歴史に統合されることによってである。

2．意味付与の失効：デフォルメの不在と走馬燈のような詳細な再生

健康な体験は、過去に沈殿するに従って、意味が曖昧になり無差別化してゆく(HuaXI,170/242)。こうしてある体験はひとかたまりとなって沈殿するのだが、このことは同時に最後まで残った意味（の空虚表象）を核としてデフォルメを被るということでもある。それゆえ健康な再想起では（おそらくフッサールが考えていたの(HuaX,§19)とは異なり）、ある体験を逐一時間軸に沿って走馬燈のように想起するということはない。たとえば「昨日遠足に行った」という意味の塊のなかで、印象的な事件の意味の断続的連鎖として覚起され、想起されることになる。遠足のお弁当はその都度千変万化に変化する色や形や味の射影の流れとして回帰するのではなく、「おいしかったお弁当」という対象意味を充実する**静的な直観**として回帰する（つまり再想起的直観は、過去のある瞬間における実際の知覚的直観と重なることはない[4]）。走馬燈のように想起するというのは健康な記憶においては不可能ではないかもしれないが、非常に困難である[5]。

ところが、フラッシュバックにおいてはこのような**走馬燈のような再現**が生じる。これはまさにノエマ的な意味を核としないが故に、同一的な対象意味が回帰するのではなく、千変万化する射影そのままに感性的印象の受動的総合が回帰するということを示唆している。これは知覚における射影と類似し、生々しさを生み出すことになる（しかしもちろん知覚ではないし、健康なファンタジーともことなる。）。

3．能動的キネステーゼの失効と極大の抵抗がもたらす過去の「現実感」

ビランによれば、知覚対象の現実性は努力（能動的キネステーゼ）に対する対象の抵抗に由来する。少しでもこれが働いていれば、知覚が想像を押しのける(Biran 1802,58-59)。それによって知覚と想像が区別される。つまり知覚とファンタジーの領域の違いは、抵抗の有無として感じ取られるのである。努力（能動的キネステーゼ）とそれに対する抵抗の統握がなければ両者は区別し得ない[6]。そうすると外傷体験のように能動性が完全に剥奪された状態においては現実性を確かめる手段が解除されることになる。

フラッシュバックにおいては能動性のマヒが反復される。そうするとどうなるか。侵入する過去の体験に対して能動的に働きかけることができないばかりでなく、現実的に体がすくみこむことで現在の現実の世界に対してもマヒする。つまりファンタジーにおける身体だけでなく現実の生きる身体そのものもマヒする。そうすると、知覚世界に対して、努力とそれに対する抵抗という、現実性を生み出すメカニズムが働かなくなることになる。すると努力も抵抗もゼロになって、知覚世界は現実感を失うだろう（離人症状）。ところが一方で、過去から回帰する侵入する変成した身体性（凍りついた感性的印象、キネステーゼのマヒ、情動性の過剰）は本来、能動性を圧倒するような極大の抵抗である。つまり過去の回帰に対して努力がゼロなのに抵抗が極大となる。こうして現在よりも過去の方がより多くの抵抗を持つ、つまり現実感を持つという逆説が生じる可能性が生まれる。

4．時間感覚の変容からの説明：スローモーションのなかで肥大化する体験強度

次にこの極大化する抵抗を時間という視点から考えてみる。1．通常の体験は原印象から絶えず過去把持へと繰り越す時間流の中にあるので、意識にとって現在時における体験は微分的な強度しか持たない（もちろん強度とは言っても計量し得ない質的なものである）。そもそも上述の通り走馬燈のような想起は不可能なので、再想起の直観的充実は自ずと断片的「瞬間的」でデフォルメされた静的な印象の回帰である。それゆえある任意の瞬間の強度あるいは体験全体の平均値的な瞬間強度という抽象的で微分的な強度以上の体感はえられない。2．ところで時間流そのものはフッサールが考えるとおり受動的かつ一様かもしれないが、時間が早く過ぎるか遅く過ぎるかの感覚は、能動性の関与の度合いによると考えられる（フッサールが考察している範囲を踏み越えてしまうが）。一般に能動性が関与すればするほど時間は早く過ぎ去るように感じられる[7]。しかしながら外傷体験は、単に強い印象の体験であるばかりでなく、時間感覚が止まるかゆっくりになる。ヒュレーの受動的な時間流はそのままでも、時間の流れる印象を与える能動的な意味付与や行為の志向性はマヒする。結果として現在の瞬間は過ぎ去りにくくなる。例えば極端な苦痛、恐怖、驚愕において時間が止まり、一瞬のはずの出来事で非常な長い時間が経過するように感じられるのは日常的な経験である。こうしてある体験は、第三者の視点からは一瞬のものであっても、マヒしている自我にとっては、スローモーションの時間感覚の中で大きな苦痛が感じられるという形で具体的で極大の強度を持つことになる。しかも通常の想起では不可

能な走馬燈が生じる。それゆえ単なる受動的な身体感覚の回帰とは異なる生々しさ(強度)を持つことになる。生々しさとは結局、能動的志向性によって対象意味のヒュレーとして回収できなかった、未分化な感性的印象や感情感覚(情動性)の剰余であり、これは時間感覚のマヒと連動していると定義できる。

5. ファンタジーに回帰せず生きる身体に直に回帰する体験

一般に対象の知覚にはヒュレーを賦活する対象志向に加えて、それを支えるキネステーゼがある。例えばあるものを見るためには眼球運動のキネステーゼがともなう(Biran 1802, 40-54)。想起をする場合は、元々の体験時における知覚のもっていた対象志向(とそれを準現前化的に充実する要素)が回帰するが、キネステーゼは通常そのまま回帰することはない。昨日食べたりんごを思い出しても食べるときに働いていたあごや手の運動感覚はそれ自体としては回帰しないのである。通常の想起の準現前化においては対象に相対しているキネステーゼは、ファンタジーにおいて限りなくゼロに近い状態で作動している(Biran 1802,48)。さらに、直観を伴わない空虚表象の覚起の場合はファンタジーにおけるキネステーゼの作動はまったく必要としないだろう。

フラッシュバックの場合には現在の充実した対象意味が過去の空虚な対象意味を覚起するのではなく、(意味ではなく)ヒュレーが直に、空虚表象ではなく運動感覚・感情感覚を触発し・動機付けする(先のサリン事件の例では、冷たさが動機づける落ちる感覚と未分化な恐怖)。ノエマ的意味を経由せずに身体性の過去地平が直接動機付けられるために、身体感覚は想起としてファンタジーの中の身体に回帰するのではなく、そのまま生きる身体Leib(ただし外傷体験によって変成し凍りついた身体性)あるいはむしろ生Lebenを失った物体としての身体Körperに回帰する。つまり現在の体験として外傷体験の身体感覚を生きることになるわけである。先のマリリンの場合には、皮膚の悲鳴や破裂しそうな身体という形で、触覚というヒュレーでありかつ身体感覚であるようなものが回帰している。身体的記憶、特にキネステーゼは、健康な場合にはファンタジーの身体において潜在的に回帰するのに、トラウマの場合には変成した生きる身体において実的に作動する。たとえ外傷体験の「イメージ」が準現前化の領域にあったとしても、それに反応するのがファンタジーにおける生きる身体ではなくて、変成した現実の生きる身体であるために、「イメージ」は生々しさを持つことになる。このことは、先ほどの体感強度の分析と連動していると思われる。通常の再想起の場合、充実する直観は過去における知覚そのものではなく「平均化により抽出される断片」という変容を伴っている。この変容とキネステーゼの不活性とは連動している。フラッシュバックの場合は走馬燈のような体験の再現のなかでキネステーゼもそれに連動して再現されるのである。

結論に代えて:意味の概念の改鋳について

外傷体験の核は意味(ヒュレーの連合、ノエマ的意味、事態)を欠いた対象性の切迫と、能動的キネステーゼや受動的身体性(情動性・緊張)のマヒであり、フラッシュバックの機制もこれに由来することが判明した。ここで問題になっているのは、ある対象性(それ自体は

言語に回収されていない）に言語的な意味を与えることの不可能性、あるいは未分化な身体感覚・情動性（Leibの次元の感情感覚）に形を与えて身振り・表情（Leibkörperの次元）や感情志向として言語で表現することの不可能性であり、力動的精神療法においてはまさにこのプロセスの回復がはかられるわけである。ということは、ノエマ的意味の不在として考えられたものは実は、ファンタジーから知覚へ、対象性から言語へ、LeibからLeibkörperへといった異なる存在領域間の流動性・転換可能性の凍結という現象の影・痕跡だということである。それならば、ノエマ的意味として考えられた志向性の終極、文化的に規定された分節は、ある運動の終点に産出されたものにすぎず、本質はこの運動にある。結論としては、意味の本来の姿とは、理念性やヒュレー連合だのといった静的な存在論的身分ではなくて、ある現象領域から異なる現象領域へと現象が**領域転換**をするこの転換の運動なのである(Cf., Murakami 2002-1)。人間の健康な状態とはさまざまな領域間のさまざまな転換が保証された状態であると定義できる。逆に病的状態とはこの流動性の凍結である。トラウマの消しがたさはこの流動性の不在に由来する。意味を、異種の現象領域間の運動と定義しなおすことで、さまざまな現象領域の接続と調和の構造を調べるという新たな現象学的課題が浮かび上がってくる。

そうすると、能動性の関与の度合いによって時間感覚が変容し、それゆえにフラッシュバックの生々しさが生じるという先ほどの主張も読み替えられることになる。能動性の関与とは、意味すなわち領域転換の（もちろん計測できない）大きさの反映である。領域転換が盛んなほど、時間は早く過ぎ去り、体験は日常的な意味で充実する。そしてデフォルメされてノエマとして沈殿する（再想起的直観も元の知覚に対しデフォルメを被る）。一方、外傷体験のように領域転換が滞った場合には、意味を持たない対象性と表現し得ない情動性・身体的緊張の病的滞留・凍結が生じ病的な生々しさを生むのである。さらに領域転換によるデフォルメを欠いたまま凍結した詳細な射影が走馬燈のように回帰する。それゆえ、健康な生き生きと充実した生活と、外傷体験の生々しさは対極にある。健康な「生き生き」した体験というのは、より多くの意味すなわち領域転換を含意するのである。

参照文献

＊なお引用等の頁数は、スラッシュ（／）の前が原著の頁数、あとが邦訳の頁数である。

H.Bergson 1896, *Matière et Mémoire (1896)* in *Œuvres*, Paris, PUF, 1959（ベルクソン、『物質と記憶　全集2』、田島節夫訳、白水社、1992）

H.Bergson 1919, *L'énergie spirituelle (1919) in Œuvres*, Paris, PUF, 1959（ベルクソン、『精神のエネルギー　全集5』、渡辺秀訳、白水社、1992）

J.L.Herman 1992, *Trauma and Recovery*, New York, Basic Books, 1992, 1997（ハーマン『心的外傷と回復』、中井久夫訳、みすず書房、1999）

E.Husserl (HuaX), *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917), Husserliana Band X*, La Haye, M. Nijhoff, 1966（フッサール、『内的時間意識の現象学』、立松弘孝訳、みすず書房、1967）

E.Husserl (HuaXI), *Analysen zur passiven Synthesis, Husserliana Band XI*, Leiden, M.Nijhoff, 1966（フッサール、『受動的総合の分析』、

山口一郎・田村京子訳、国文社、1997)
E.Husserl (*LUIII/1*), *Logische Untersuchungen, II/1*, Tübingen, M. Niemeyer, 1913(1993)(フッサール『論理学研究』2, 立松弘孝、松井良和、赤松宏訳、みすず書房、1970)
E.Husserl (HuaXXIII), *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen(1898-1925), Husserliana Band XXIII*, Den Haag, M.Nijhoff, 1980
E.Husserl (EU), *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Red. und Hrsg. von L. Landgrebe, Hamburg, F. Meiner, Philosophische Bibliothek 280, 7. Auflage 1999(フッサール、『経験と判断』、長谷川宏訳、1975)
T.Konishi 2001, 小西聖子、『トラウマの心理学　心の傷と向き合う方法』、NHK出版、2001
Haruki 1997, 村上春樹、『アンダーグラウンド』、講談社、1997、講談社文庫、1999
Maine de Biran1802, «Mémoires sur l'influence de l'habitude» (1800,1802) in *Œuvres tome II*, Paris, Vrin, 1987
Murakami 2002-1, 村上靖彦、「絵を描く身体」(平成一二／一三年度科学研究費補助金(基盤研究(C)(2))研究成果報告書「いのちとこころに関わる現代の諸問題の現場に臨む臨床人間学の方法論的構築」(課題番号12610037)、研究代表者浜渦辰二、2002.2, 115-126頁)
Murakami 2002-2, 「精神病理学の終わりと未来－脆弱性と治癒の現象学へ向けての研究計画」(『国際関係研究』、第二三巻第一号、日本大学、2002.7)
Murakami 2002-3, 「心を傷つける出来事の現象学的分析」(『国際関係研究』、第二三巻第二号、日本大学、2002.9)
Murakami 2002-4, 「外傷体験における身体フッサールを導きとして」(『国際関係研究』、第二三巻第三号、日本大学、2002.12)
Murakami 2003-1, 「原感情としての身体　フッサール『論理学研究』第五研究と『受動的総合の分析』をもとにして」(『国際関係学部研究年報』第二四集、日本大学国際関係学部、2002.2)
F.W.Putnam 1997, *Dissociation in Children and Adolescentes, A Developmental Perspective*, New York/London, Guilford Press, 1997(パトナム『解離若年期における病理と治療』、中井久夫訳、みすず書房、2001)
L.Terr 1994, *Unchained Memories*, NewYork, Basic Books, 1994(テア『記憶を消す子供たち』、吉田利子訳、草思社、1995)
B. van der Kork, A. C. MacFarlane, L. Wisaeth 1996, *Traumatic Stress: The Effects of Overwhelming Experience on Mind, Body, and Society*, Guilford Press, 1996(コーク、マクファーレン、ウェイゼス、『トラウマティック・ストレス　PTSDおよびトラウマ反応の臨床と研究のすべて』、西沢哲監訳、誠信書房、2001)
T.Tani 2002, 谷徹、「現象学と経験の不可能性の条件」、フッサール研究会、2002.3.16/17
D.W. Winnicott 1971, *Playing and Reality*, London / NewYork, Tavistock / Routledge, 1999(ウィニコット、『遊ぶことと現実』、橋本雅雄訳、岩崎学術出版社)
I.Yamaguchi 2002, 山口一郎、『現象学ことはじめ　日常に目覚めるエポケー』、日本評論社、2002

本研究は文部科学省科学研究費補助金（若手研究（B））による研究成果の一部である。

註

（1）本稿は「臨床と哲学の研究会」（2002.8.21/10.16. 静岡大学）で発表された原稿を改稿したものである。参加者の方々、特に浜渦辰二先生（静大）、大饗広之先生（名古屋大学、精神科医）、田辺肇先生（静大、臨床心理士）には、貴重なご指導をいただいた。

（2）判断によって意味を与えられて事態Sachverhalt〔複合的対象〕となっていない知覚対象の集合Sachlageはそれでも対象性をもつ。「受容性の領域ではSachlageは未だ対象として存在しないが、しかし基礎づけられた対象性として主題となっている。」EU,288/228)

（3）習慣とはある（発音したり、字を書いたり箸でつまんだりといった）型を産出するために反復によって身につけた動作，つまり過去のキネステーゼの反復であり、それゆえキネステーゼがそれ自体として地平を持つことを前提としている。(Biran1802, 235)

（4）おそらく準現前化的充実で回帰する直観は、過去のある特定の瞬間に実際に経験した知覚ではない。フッサールが方法論的な理念化・本質直観において考えた想像変容による共通項の抽出に類似した作用がおそらく受動的に成立して、（類型的な概念・ノエマ的意味に対応する）或る類型的直観が回帰することになる。昨日の遠足を想起するときも、或る瞬間における山の知覚がよみがえるのではなく、一日にわたる知覚のなかで成立した或る山の類型が回帰するのである。

（5）詳細な視覚記憶を身につけるためには、意味を考えずにものを見る訓練をすればよい、という実例をベルクソンは引用している。ノエマ的意味そして努力が関与しなければしないほど、記憶は詳細にわたるのである(Bergson 1919, 933-934/189-190)。

（6）ウィニコットの発達理論によると、新生児は、欲望をすべて母親が満たしてくれるため万能感のなかに生きている。それゆえ現実とファンタジー（欲望）の区別を付けていないという。母親が欲望を満たさなくなって初めて、思い通りにならない（つまり抵抗する）現実が非自己として立ち現れるのである(Winnicott 1971, ch.1)。

（7）このような考え方は、ここでは論じる紙幅がないが、山口一郎氏による時間の感じ方についての考察と異なる仮説である(Yamaguchi 2002, 81.)。

（村上靖彦・むらかみ　やすひこ・日本大学）

現象とファントム
——フッサールの「現象」概念の再検討——

吉川孝

現象というのはフッサール現象学の根本概念であり、「現象学に指針を与える概念」（XXV,82）[1]とも言われるが、それが何を意味しているかはそれほど明らかでない。フッサールの現象概念は、彼の哲学の展開とともに動揺を見せているように思われる。差し当たり、論理学の基礎づけから出発したフッサールの思索の拠り所が意味の理念性のうちにあり、『論研』第二巻の第一研究「表現と意味」においては、物質性の介在によって生じる指標の偶因性を排除し、表現における意味の理念性を確保することが目論まれていた。その文脈では理念を実在化する自然主義に抗し、「現象学の領域には、……本質と意味のみが属している」（X IX/1,150）とされている。しかし、フッサール現象学の射程は形式論理学の基礎づけに収まるものではなく、「分析的論理学には、事象内容をもった存在の論理学が対応している」（XX VIII,302）ことから、『論研』以後、形式的存在論のみならず質料的存在論までもが現象学的分析の手引きとなる。事物、身体、心、社会などの事象内容をもつものを、すなわち実在性（Realität, ousia）を対象とする論理学は「一般的実在学（allgemeine Ousiologie）」（XX VIII,302）と呼ばれる。実在性は空間-時間性をその本質形式とすることから、そこには「個体性そのものの、言わば……haecceitasの問題」（XX VIII,304）も生じてくる。こうして現象学は事象内容性と個体性とを取り込みながら、「超越論的実在学」（XX VIII,303）として、実在性の構成の問題に巻き込まれて行く。さまざまな実在性のあいだには「基づけ」という階層関係が見て取られるが、その基底となるのが「物質的な自然」（IV,27）としての「自然＝実在性」であった（IV,137）。そして、実在性の核心部を解明する「超越論的自然学、自然の超越論的存在論」（XX VIII,305）においては、感性的事物の経験、外的知覚という狭い意味での経験が取り扱われる。

ここで問われるべきは、「経験の現象学」（X VI,3）が依拠する現象とは、つまり「経験現象ないし経験所与性」（X VI,4）とはいかなるものなのかということである。本稿はその問いに導かれ、フッサールが分析した実在性の現象の意味を明示することを目論んでいる。ここでは、そうした現象がファントムという概念に定位して規定されていること、さらには、この意味での現象はあくまでも事物的なものであり、反省や志向性などの意識性は現象の規定に積極的な役割りを果たしていないことが示されるだろう。

I.

フッサールは、『物講義』や『イデーンII』[2]などの導入部においては、理論的判断や価値判断によって築かれた学問的ないし文化的形成体を捨象することで、純粋に感性的な経験への帰還を行っている。これは、何らかの精神的な活動によって形成されたものを取り除き、基づけの基底層に見いだされる純粋な自然を取り出す試みと位置づけられよう。ここでは、第一に、われわれが日常的に接する絵画や道具などの「価値客観」「使用客観」(IV,27)から「美しい」や「使いやすい」などの「価値述語」「実践的述語」(IV,25)の層が剥ぎ落とされる[3]。つまり、日常世界の諸々の事物は精神的主観としての人格に関係づけられ、「精神的生の根本法則」としての「動機づけ」(IV,220)の連関のうちにあるが、そうした「精神的な力」(X VI,345)によって感性的自然に付加された規定性が捨象される。第二に、動機づけのみならず、自然科学的に思考される「精密な」因果性から直接経験の「『見られた』『知覚された』因果性」(IV,43)を含めたあらゆる「因果性」も考察の外に置かれる。因果性とは、自然における諸々の事物のあいだに働く「力」(X VI,343ff.)の関係であり、事物の表面に見いだされる感性的(可視的)規定ではなく、悟性によるカテゴリー的なものの関与とともに生じる不可視の規定として、言わば〈見えないもの〉としての内面性における事物を特徴づけている。こうした悟性的規定としての因果性が、「カテゴリー的綜合」から「感性的綜合」への帰還(Vgl.IV,§8-9)とともに取り除かれることになる。もちろん、われわれが事物を知覚するということは、事物やその周囲や知覚身体や精神的自我などが因果的ないし動機づけ的に関係し合うことで成立する事態である。しかし、そうした複合的な事態としての「知覚全体」(X VI,10)から、事物とその周囲との因果的関係や事物と自我身体とのキネステーゼ的動機づけ関係が「捨象」される(X VI,10)。経験の現象学が出発点とするのは、こうした二重の捨象を受けた「純然たる事象」(IV,19)としての事物である。

こうした事物について、フッサールは、「事物連関を度外視して単独の事物に限定するならば、われわれは事物の本質を空虚なファントムの本質から区別する手段をもたない」(IV,36)と述べ、立体鏡に映しだされるピラミッドの例が挙げられる(Vgl.IV,36)が、それによって意図されているのは、周囲との連関を失った事物の特異な身分を指摘することである。例えば、ある物体が発光することも他の光源物体と関係づけられることもないが、何らかの明るさをもって暗闇のなかで浮かび上がっていると想定してみよう。そうした「事物連関の外部にある事物」は因果的連関に組み入れられないために、「現実的に存在するかどうか」(真か偽か)が決定されえない(IV,40)。この中立的な身分の事物[4]が「ファントム(Phantom)」と呼ばれている。これまでの経緯から明らかなように、ファントムとは、「単独化」(IV,41)によって際立たせられた、「事物のうちの可視的なもの、それゆえ……その表面」(Ms.D13I,3)[5]である。このことは、「あらゆるグループの物質的規定性が欠けている」(IV,36)という言い方によっても特徴づけられる。物質性とは「因果性」や「実体性」と不可分とされる概念であり(IV,45)、周囲状況に応じて絶えず変化する感性的性質の背後にわれわれが事物の内面として「読み取る(ansehen)」(X VI,344)ような力の関係である。事物とその周囲とのあいだに「同じ周囲状況のもとで同じ結果が生じる」(IV,42)という関数的依存関係の同一性が読み取られ、「この依存性がその確固としたスタイルをもっている」

(IX,102) とされるとき、事物の連関そのものが客観的実在性（実体性）という身分を獲得する。[6]

目下の考察では「レス・マテリアリス」(III/1,348) と呼ばれる物質性の層が取り除かれ、われわれは「物理学や化学が課すかもしれないあらゆる拘束」(V,29) から自由になっているが、このことの意味は正確に吟味されねばならない。注目すべきは、物質的事物は「みずからを『示す』」ことも、「原本的所与性にもたらされる」こともなく、むしろ「統握」されているのに対して、「ファントムは物質性の諸成素なしに原本的に与えられている」(IV,37) とされることである。事物が事物であるためには、まずはファントムという形で与えられていなければならず、これに「実在化的統握」(IV,43) ないし「因果的統握」(IV,63) が加わることで物質的事物が構成される。物質的事物が与えられるのもファントムの層を介してでしかありえず、この意味でファントムは事物の「原所与性 (Urgegebenheit)」(X III,350) である。したがって、「経験措定が要求するものの遮断」(V,29) としての物質性の層からファントムの層への移行は、現象性を超え出ようとする「統握」の働きを遮断して純粋な「所与性」へといたることを意味しており、まさに現象学的還元と呼ばれるべきものであろう。こうしたことから、ファントムとは事物の所与性の別名にほかならない。

「われわれがあらゆる因果的な、それゆえ実体的な拘束を捨象し、それとともに因果的志向の諸層を捨象するときに堅持されている直観的統一」(Ms.D3,34)[7] とは、原因-結果（因果性）や理由-帰結・目的-手段（動機づけ）の連なりとしての日常性を生きている者にとっては、「とても信じられない奇形的な事物、事物におけるまったく不可解な怪奇現象 (Spuk)」(V,30) でしかない。ここでは、原因も理由も目的もなく何らかのものがただ現れているという「ファントムのカオス」(V,32) が出現している。しかも、現象学的還元は経験世界の全体に関わるため、「世界全体が単なるファントムの経過になる」(V,30) のである。こうしたファントムの経過は、感覚世界へのデカルト的懐疑において引き合いに出されるような、覚醒体験の前後の世界の経過になぞらえることができるだろう。夢からの覚醒の体験は因果性や動機づけの連関に生じる亀裂を意味しており、この亀裂によって世界の現実性が単なる現れへと瓦解してしまう。もっとも、現象学にとってこうした経験の混乱は何ら憂慮すべき事態ではなく、その分析が真価を発揮するのはここから先のことである。フッサールによれば「単なるファントム世界」にも「純粋時間論」「純粋幾何学」「運動論」が成立しており (V,30,37;Vgl.auch Ms.AIV5,64a,56a)[8]、時間・空間・運動をめぐって現象の記述を展開することができるのである。

Ⅱ.

ファントムとしての事物は、「時間ファントム」(Ms.AI36,128a)[9] として「時間図式」(X VI,341) という時間的な広がり（持続）であり、その意味で「レス・テンポラリス」(III/1,347) と呼ばれている。それはまた「空間ファントム」(IV,§10) として「空間図式」(X VI,341) という空間的な広がりであり、「レス・エクステンサ」(III/1,348) とも呼ばれている。このことから、ファントムは空間的にも時間的にも広がりをもつ「空間時間的図式」(X VI,342) であると言えよう。さらに、ファントムは「空間位置の絶対的な一回性ゆえに、空間位置による個体化をもっている」(X I,303) のであり、時間的にも、その持続は「個体化する契機」としての「時間位置」によって「個体的な

持続」となっている（X I,301f.）。ファントムの広がりは位置の個体性ゆえに、まさに「反復不可能」な「一回性」（X I,302）において現出しているのである。しかし、空間時間性という形式に関わる空虚な秩序が成立するのみならず、「ファントム延長の感性的充実に関しても、諸々の規則が存立している」（V,30f.）。つまり、ファントムからは因果的性質が排除されているにしても、その延長は何らかの内容によって充たされており、メロディーの時間的持続には音階のような質的規定が対応し、空間形態にも色などの内容が結びつけられている。空虚な図式は「感性的充実」や「感性的質料」（X VI,342）と具体的統一を形成しているが、そうした「純然たる『感性的な』性質で充たされた空間形態」（III/1,350）としてのファントムは「完全な図式」や「感性的図式」（X VI,343）とも呼ばれる。こうして、われわれはファントムに対して、それが存在するかどうか、その原因は何かを問うことはできないが、「その形態、その色、その滑らかさや粗さ、それらと類似する秩序の規定に関して有意味な問いを立てることができる」（IV,36）のである。さらには、「ファントムも動いたり、変形したり、色彩や光沢や音調などの性質を変えたりすることがある」（IV,37）というように、ファントムが運動や変化をすることも付言されねばならない。しかも、ファントムの運動や変化は、因果性が考慮されていないため、原因なしの運動や変化という意味をもつことになる。事物が「理由もなく」変化することは、物質的事物の層においては否定されるべきであろう（Vgl.IV,52）が、ファントムにおいては運動や変化の原因が特定されていない。むしろ重要なのは、現実を構成する規定性に「亀裂」（X VI,70f.;IV,28）が生じたとしても、そこにはなおも何らかの広がりが「連続的な、それゆえ破られない統一」（X VI,64）ないしは「連続的、統一的な延長」（X VI,68）として出現しているということである。

こうしたファントムは「連続性における統一性」（X VI,102）と言われるが、この連続性という表現には〈破られなさ〉のほかに〈変化を孕んだ統一〉ということも含意されている。ファントムは静的な統一としての理念的対象とは異なり、現出の空間的-時間的変化の多様性を通じてみずからの統一を絶えず維持し続けている。自然科学によって理念化される以前の事物は実在的なものであり、「連続体」ないし「生成における存在」（VI,279）と特徴づけられる。それゆえ、ファントムの形態は「諸々の時間的現出や……空間的現出において、つまりそうした諸々のパースペクティヴにおいて与えられ」（X I,296）ているような「射映の多様性における統一性」（IV,127）である。それとともに「形態射映は両方の側で言わば第二の射映を、つまり時間充実ないし空間充実の射映を携えている」（X I,296）のであり、色という空間充実について色そのものと色の与えられ方とが区別され、色は多様な与えられ方を通じて与えられる。また、「図式（ファントム）という概念は一つの感覚領分にのみ限定されているわけではない」（IV,38）と言われるように、図式は感官の種類に応じて多様化され、例えば視覚的に呈示されたり触覚的に呈示されたりと、「さまざまな感官の『感性的現出』の多層性」（IV,39）を通じて現れている。このようにファントムが「～の射映」「～の現出」「～の呈示」「～の告知」というスタイルをもつことは、「空間的-事物的に現出するものが与えられ、差し当たりその延長が与えられる場合に、そのどれもが必ず取らざるをえない一般的形式」（IV,128）である。こうした現れの多様性はファントムの広がりと不可分であり、むしろそれこそがファント

ムを実在的なものたらしめていると言えよう。自然科学の理念化された対象である物質的事物と対比され、「ファントムはまだいかなる事物でもない。それは永遠の流れのなかに存在する」（X VI,345）という言い方がなされるのも、そのためである。

Ⅲ.

ファントムのうちに実在的なものの現象性を見て取る試みは、この現象概念のさらに特異な側面を際立たせることになる。『物講義』においては、「［知覚に］生じることもあれば欠けていることもありうるような信憑性（Glaubhaftigkeit）」が失われても、「知覚そのものにとって根本本質的であるような有体性（Leibhaftigkeit）」は残ることが指摘されている（X VI,16）。ここでは「知覚されたものの現実的存在に関わる知覚信憑」（X VI,19）を遮断する試みが「現象学的還元」（X VI,16）と呼ばれるが、それは物質性の層を取り除きファントムの層を明るみに出す『イデーンⅡ』の還元と同じものと考えてよいであろう。特筆すべきは、ここでは事物の所与性が有体性（ありありとしていること）と特徴づけられていることである。有体性とは「事物がいま存在する」という「原本性」（Vgl.X I,313）であり、準現在化による変様や反復をこうむらない感覚の時間形式としての新たな今の湧出のことである[10]。したがって、それは、「非実在的」な想像内容（ファンタスマ）との対比において「感覚だけが真正な実在性をもち、しかも、現在の実在性をもっている」（XX III,77）と言われる場合の、その「実在性」でもある。この意味を正確に把握するには実在性という概念の二義性に留意する必要がある。すなわち、「実体性-因果性＝実在性」（Ms.AIV5,56a）[11]という意味での実在性が「あらゆる個体的（あるいは時間的）存在を包摂する最も広い意味での実在性」（IV,54）から、つまり、有体性という意味での実在性から区別されるのであり、いわゆる客観的存在を意味しているのは前者であって、後者は還元の後にも残り続けるものである。より正確には、還元を施されるのは物質性や信憑性としての現実性（Wirklichkeit）であって、実在性（Realität）ではないと言うべきかもしれない。したがって、「超越論的現象学が扱う現象は、非実在的なものという性格づけを与えられることになる」（III/1,6）という『イデーンⅠ』の緒論での表明は、誤解をまねく恐れがあるだろう。ノエマとしての「意味」が念頭に置かれていると思われるこうした現象の特徴づけについては、運動可能性、感覚の多様性、個体性といった、実在性の現象に特有の諸契機との折り合いが問題にされねばならない。「意味」という概念は、一方ではもともと体験の多様性を超えた志向的統一を含意している。だがそれに加え、感覚の時間位置や多様な現出様式という流動性までもがそこで射程に収められていなければ、意味に定位した現象概念は、実在性の分析を前にしてその限界を露呈することになるだろう[12]。

しかしながら、そのうえでなお確認されるべきは、ファントムは単なる感覚の多様性に解消されてしまうことがないということである。「図式」や「超越論的構想力の形成体」（Ms.D13V,22）[13]というカント的表現で特徴づけられることからも察せられるように[14]、ファントムは「感覚事物」や「感覚されたもの」（IV,55）でありながらも感性の多様性を超出している。つまり、それは「感覚多様性を通じて……呈示される統一」（IV,40）であって、あくまでも統一性をもつものである。延長に帰せられるこの同一性ゆえに、感性的性質の多様性は「バラバラの多くの図式のうちに解体されてしまうことができない」

(IV,38)。このように、ファントムは多様な現出様式を通じて現出する統一的な現出者でもある。つまり、それは、「現出のなかにまさに現出している限りにおいてのみ考察される……客観性という意味での現象」と「客観性がそのなかで現出するところの現出という意味での現象」という「二重の意味での現象」(II,X,XX IV,405)を体現している概念であるとも言えるだろう[15]。

このような意味において、ファントム(感性的図式)であることは、「感性的事物がその本質の基礎部分(それゆえつねに廃棄されえないもの)として要請している」(IV,37)ことであり、それは事物が与えられる際の「骨組み」(IV,37;XI,23)となっている。フッサールは『イデーンIII』において、「そもそも何ものかが……経験されているならば、それとともにオノズカラ、一般に対象が措定されているのみならず、レス・エクステンサ……が措定されている」(V,33)ということを、事物に関する「カテゴリー的な(あるいはより正確に言えば、領域的な)枠組み(Rahmen)」(V,33)として、つまり「一般的な事物形式」(V,35)として語っている。この「あらゆる変化がそこで生起するところの枠組み」(V,35)は、実証的な存在論によって主題化されるような事物の本質と解されるべきでなく、それはあくまでも「事物と事物構成の現象学的連関を研究する場合に」理解される(V,34)ものであり、自然事物という根源的な実在性の経験(所与性)を規則づけているのである。それゆえ、「単なるレス・エクステンサという統一は、レス・マテリアリスという理念による統一なくしても考えられうる。だがその反対に、レス・エクステンサでないようなレス・マテリアリスを考えることはできない」(III/1,350)というような、物質性の「一方的な解消」(IV,37)のもとでのファントムの自立性を述べる命題も、現実性に対する所与性の優位を表現するものと見なされねばならない。ファントムという廃棄不可能な枠組みが意味しているのは、何か(例えば「流星群」(Vgl.IV,227;X I,22))が予期を凌駕しつつ唐突に出現したとしても、あるいは夢からの覚醒の前後にも、そこには何らかの事物が広がりをもって一回的に現れているというような「完全に空虚な可能性」(X I,22)である。この空虚な可能性は、キネステーゼ的経過において充実されうるものとしての「動機づけられた可能性」(X VI,189)との対比において理解されねばならない。やがて現実性として確証されうるという意味での充実の可能性(可能的現実性)が、予料としての動機づけられた可能性であるのに対して、空虚な可能性はそうした動機づけが破られるときに出現するものであり、いかなる現実性でもない現象性の秩序として開かれるのである。

IV.

しかし、フッサール自身はファントムの現象性を十分に見て取りながらも、現象学の基盤をさらに別のところに求めている。周知のように、それが意識の内在という立脚点である。『物講義』においては、呈示(Darstellung)を通じて与えられる事物の現象が語られながらも、それとは別の自体呈示(Selbststellung)に依拠して現象学を展開しようとする傾向が顕著である。外的知覚における事物の所与は「不信や疑い」と結びつけられる「有体的な呈示」であるのに対して、「還元された体験知覚の本質は不信や疑いと折り合わない」ことが指摘されている(X VI,22)。こうした体験知覚の不可疑性は、「信憑しないということを排除する」ような「措定」(X VI,24)に依拠している。つまり、「そうした措定があらゆる自体呈示的知覚に共通の性格となっ

ている」（X VI,24）のであり、それゆえに、体験は絶対的所与性ないし自体所与性（Selbstgegebenheit）と見なされることになる。こうして「対象的なものの有体的な呈示にすぎない知覚と、単に呈示するというだけでなく有体的な対象性それ自体を把握することをみずからの本質としている知覚とのあいだの根本的対立」（X VI,22）に焦点が当てられ、「単なる現れ」（X VI,22）や「単なる呈示」（X VI,23）という消極的ニュアンスをもつ事物の所与性は「絶対的所与性であって、『～の呈示』ではない」（X VI,23）ような体験の所与性から区別される。この区別は、「自体呈示されたものは内在的であり、呈示されたものは……超越的である」（X VI,23）というように、内在と超越の相違を意味し、最終的には「現象学的還元において、あるいはいまやこうも言うことができるのだが、自体呈示において」（X VI,26）という言い方もなされ、内在の不可疑性が現象学の依拠する地盤となる。『イデーンⅠ』においても、超越的な事物と内在的な意識との対立が「現象的な存在」と「絶対的な存在」という表題（§44）において語られていることは有名であるが、そこでは、射映を通じて与えられる事物の現象性が射映することの考えられない意識の絶対性と対置されている。こうしたことを踏まえたうえで改めて問題にされるべきは、措定による自体呈示としての不可疑性と単なる呈示としての現象性とのズレであり、しかも、現象学の出発点が前者のうちに意識という形で見いだされていることである。

こうした立脚点に対しては古典的とも言える批判がなされており、例えばすでにハイデガーは、フッサールにとって「認識された認識への関心こそが『意識』という主題的領野を開示するものである」と述べ、「確実性の関心」が「意識の端緒的定立」を導いていると指摘していた[16]。この批判は「意識の存在性格」への問いを怠ったことに向けられたものであるが、フッサールにおける意識の特権性が確実性（自体呈示）への関心に由来するという指摘は、目下の文脈においてそのまま受け入れることができよう。絶対的に確実な認識論的地盤という要求が、ファントムのような単なる呈示や所与ではなく、コギタチオの自体呈示、自体所与性、絶対的所与性へ依拠することを正当化している。周知のように、フッサール自身は意識の「実的内在を拠り所に」（II,10）自体所与性の範囲を検討することで、現象学の領野を押し広げて行った。一連の考察のなかでは「呈示的な知覚が自体呈示的である（例えばファントムの場合がそうである）可能性」（X VI,337）にも触れられ、ファントムを自体所与性の内部に取り入れる可能性が検討されている。そうしてファントムが「志向的意味での内在」（II,55）として意識に組み入れられ、志向的相関性の一方の項となるが、そのときそれは志向的に意識される限りで不可疑であり、それゆえ自体所与性と見なされる。このようにして志向的相関性が現象学の依拠する原理的基盤になったことは言うまでもなく、『イデーンⅡ』においても、単独性における感覚事物のみを考察する仕方は、構成する主観の「自己忘却」（IV,55）という意味合いを帯び、ファントムを構成する身体的主観の分析が要請されることになる。しかしながら、このような志向的関係（キネステーゼ的な動機づけ関係をも含めて）においてファントムが考察されるということは、ファントムをファントムたらしめていた単独性や表面性という規定に抵触することになるだろう。というのも、ファントムは自然の因果性にではないにしても意識という内面性の連関に組み入れられ、その現象性は、それが意識されていることの確実性（現実性）にすり替えられてしまうからである。

しかしながら、ファントムと意識の関係を考えるとき、次のような記述に目を向けることは無駄ではないだろう。フッサールは「作用それ自身という意味における現象を、何かがそれに対して現出するところの意識として明確に特徴づけることが必要な場合、われわれはファンジス（Phansis）という言い方を用い、意識のあらゆる実的分析をファンジオロギッシュ（phansiologisch）な分析という形で明確に特徴づけるだろう」と述べ、意識という意味での現象を、「ファントムやファンタスマと言うことができるかもしれない」ような「より根源的で自然な意味での現象」と対比させている（X,336f.）[17]。こうした観点からは、「現出者」や「現出」は「パイノメノン」、つまり本来の意味での現象と見なされ、「現象学的」に取り扱われるものとされるが、「現出すること」としての「体験」や意識は、ファンジスという形で「ファンジオロギッシュな領分」に位置づけられる（XX VIII, 307f.; Vgl.auch XX VI,38）。そこでは、事物のみならずその現出様式に関しても「感性的射映は……内在的客観ではあるが、ただちにファンジオロギッシュな客観であるわけではない」（XX VIII,313）と言われ、事物の現出が意識に取り込まれることなく「内在事物」（X,272）と見なされるが[18]、そうした「意識と現れとの相違」（XX VIII,314）を強調するテキストの存在は特記されるべきである。もっとも、フッサールにとってこの区分は、「ファンジオロギーはあらゆる認識一般の源泉論であり、その限りでそれは超越論的である」（XX VIII,308f.）ということに示されるように、現象としての事物を構成する意識の特権的地位を、すなわち「自然の相対性」に対する「精神の絶対性」（Vgl.IV,297ff.）を言い表すためのものであった。しかし、こうした意図を逆手に取るならば、根源的意味での「現象」とは意識ではなく事物であると言うこともできるだろう。このとき、現象という概念のもとで理解されるのは、ファントムとしての現出者と現出の相関性であって、現出することとしての意識に定位されたノエシス・ノエマの志向的関係ではないのである[19]。

結び

本稿のこれまでの論述を通じて、現象学の領野から意識を締め出す必要性が主張されたわけではない。ただ、現象と意識とが重ね合わされるとき、現象からその現象性が失われてしまう可能性は十分に示唆されたと言えるだろう。確かに、事物現象が単なる現れの次元を超えて真に存在するものとなるには、それは一方で因果性の連関に組み入れられ、他方では確証としての理性的動機づけの力を借りる必要もある。そのような過程の分析が現象学の枠内で実行されるべきであろうし、それは現に「理性の現象学」という問題圏として、フッサールの生前に刊行された主要な著作の根幹部分を形成している[20]。しかし、「与えられているということは真に存在することをまだ意味してはいない」というのが「現象学の地盤」である（X VI,344）ならば、まず始めに事物も意識も等しく「存在と仮象に関してなおも未決定であるもの」（XXV,83）として与えられていなければならない[21]。現象学は純粋意識の学問である以前に純粋現象の学問であらねばならず、経験の現象学における現象概念はファントムに定位して規定されるべきである。そして、フッサールが不十分な仕方ながらも実際に行った試みを、すなわち、感覚事物に依拠した現象概念からの拡張によって現象全体を規定する試み（Vgl.XXV,70ff.,83ff.）を、再評価してみる必要があるだろう。

注

(1) 以下、*Husserliana* (Den Haag, Martinus Nijhoff, Kluwer Academic Publishers 1950－) からの引用は、巻数（ローマ数字）と頁数（アラビア数字）を本文中に表記する。また、『論理学研究』は『論研』、『物と空間』は『物講義』、『純粋現象学及び現象学的哲学諸構想』は『イデーン』、『形式的論理学と超越論的論理学』は『FTL』と略記する。

(2) 以下の論述は、基本的にはファントムの記述が豊かに見いだされる『物講義』や『イデーンII』『イデーンIII』に依拠したため、1920年代以降の発生的現象学の問題設定には触れられていない。しかし、ファントムという概念は1920～30年代においても用いられており、とりわけ空間構成や身体構成の問題を扱った研究草稿のなかに散見される（Vgl.*HusserlianaX IV,X V*）。なお、本文で述べられるファントム世界の秩序は、発生的現象学の時期の著作『FTL』において「感性的世界のロゴス」（X VII,297）と呼ばれている。

(3) 直接経験への帰還は、学問的世界から直観的世界への帰還であるが、日常世界の主題化を意味してはいない。フッサールにとって直接性と日常性が完全に重なることはなく、日常性から価値的規定を捨象したところにより根源的な直接性が見いだされる。

(4) 「……立体鏡の現象はなるほど確かに、美的客観と全く同様に、それゆえ態度決定なしに、単なる現象として受け取られうるが、しかしそれは、単なる現象そのものとしてであって、他のものの像として受け取られうるわけではない」（X IX/1,512）。立体鏡の例を通じて示唆されているのは、絵画の写像性とは異なる、知覚特有の中立性の現象である（Vgl.auch Bernhard Lang : *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*, Vittirio Klostermann Frankfurt, 1990, S.82. Anm.）。

(5) Ulrich Claesges : *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Nijhoff, den Haag, 1964, S.58. Anm.

(6) 「単独で存在するかもしれない……実体というのはナンセンスである。それゆえ、デカルトやスピノザによって知られる定義の意味での実体は、われわれが限定する意味での客観的実在性とは何か原理的に別のものである」（V,4）。

(7) Alwin Diemer : *Edmund Husserl－Versuch einer systematischen Darstellung seiner Philosophie*, 2. verbesserte Auflage, Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1965, S.181. Anm.

(8) Iso Kern : *Husserl und Kant. eine Untersuchungen über Husserls Verhaltnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Nijhoff, den Haag, 1964, S.250.

(9) Kern : a.a.O.S.169.

(10) 「有体的＝印象的」（X VI, 338）とされている。

(11) Kern : a.a.O.S.250f.

(12) フッサールは「ノエマ論は諸々の現出様式のいかに（Wie）における対象を記述する」（X I,333）とし、そこには時間という「意味形式」（X I,312）や「不可避的に変遷する意味」「流動的な意味」（X I,20）までが含まれると考え、意味概念の拡張（Vgl.III/1,§124）によって実在性の領域を取り扱おうとした。しかし、ノエマ的意味とファントムのような実在性の現象とのあいだにはまだ大きな隔たりが残っている。ノエマとしての意味は非実在的ないし理念的なも

のとしてそもそも因果連関に組み入れられず、「燃焼することができない」(III/1,205) とされているが、ファントムは事物構成の段階の高次の層においてはレス・マテリアリスとなり、因果的連関に位置づけられ、火をつければ燃えることができるものである。

(13) Diemer : a.a.O.S.179.Anm.

(14) フッサールはファントムを「感性的『形象』(Bild)」(X VI,343) と呼ぶことも検討している。彼は、カントの超越論的感性論と超越論的分析論との区別を、事物構成におけるファントムの層と物質性の層の区別に対応させている (Vgl.Kern : a.a.O.S.250f.)。フッサールにとって、感性論とはファントム論のことであり、ファントムとしての「図式」は感性論の段階に属している。また、ファントムは「超越論的構想力の形成体」であるが、この「構想力」そのものは感性論では主題化されるべきではない。というのも、どのようなものであれ、「力」はファントムの規定に反するからである。

(15) 『物講義』の表現を用いれば、現出者を意味する「現象的」なものと、その現出を意味する「前現象的」なものとの相関性 (X VI,71.Anm.) を、ファントムという概念は体現している。

(16) Martin Heidegger : *Gesamtausgabe Band 17*, Vittirio Klostermann Frankfurt, 1994, S.104, 268.

(17) しかし、ファントムやファンタスマという概念は「強い有害性」をもつともされている。それがなぜ有害なのかは明記されていないが、最終的には、この意味での現象が「ノエマ」と呼ばれることになったと考えてよいだろう。

(18) パトチュカはフッサールを批判しつつ、現出の次元を意識という意味での主観的なものと見なすべきではないと述べている。「事象がそれに依拠して現出するところのものはそれ自身、事象的に現存するのであって、主観的に現存するわけではない」(Jan Patocka : *Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie*, in: *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, herausgegeben von Klaus Nellen, Jiri Nemec und Ilja Srubar, Klett-Cotta, Stuttgart, 1991.S.300)。

(19) フッサールは、現出者と現出の相関性を対象と作用の相関性から区別しながらも、それらをともに「二義的」な志向性概念のなかに包摂している (X,22)。後者が「～についての意識」であることは明白だが、前者がはたしてそのような志向性と特徴づけられてよいかどうかは問題である。「ここでノエマ／ノエシスという (『イデーン』において支配的な) 相関性や直観／志向という (『論研』において優位をもつ) 相関性を性急に持ち出してはならない」(Jean-Luc Marion : *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Presses Universitaires de France, 1989, p.52) というマリオンの指摘は傾聴に値するように思われる。

(20) 『イデーンI』(III/1,§135-153)、『FTL』(X VII,§101-107)、『デカルト的省察』(I,§23-29)。

(21) 主観の所与性を考える手掛かりとなるのが、「身体のファントム」「身体ファントム」(X IV,281f.,548;X V,296) の概念である。主観もファントムの層なしに与えられず、自我の「器官としての知覚身体」は「ファントムの所与性に基づけられて」いる (X IV,62)。だが、これについて論じることは本稿の課題ではない。

(吉川　孝・よしかわ　たかし・慶應義塾大学)

物への問いと藝術作品

石黒義昭

はじめに

ハイデガーが一九三六年に講演した「藝術作品の根源」で問題となっているのは、畢竟、存在の出来事であり、藝術はその卓越した仕方として語られている。それゆえ、もし藝術作品の解説といったことを期待してこの論文が読まれると、なぜハイデガーが藝術作品の存在構造を問うたのかが看過されてしまうおそれがある。また、藝術の問題を中心としてハイデガーの所見を考えていくにしても、藝術の解明を通じて何が目指されていたのかまず確認しておく必要があるだろう。

ハイデガーの思惟は一般に「存在の意味への問い」(SZ,1)と呼ばれている。この問いはしかし、もうすこし具体的に考えてみると、われわれの周りにある物の存在を尋ねる試みということができるだろう。もちろんハイデガーの思惟は、前期、中期、後期と区分されるように、時期によって問題圏を移している。けれども、その根底には常に——主題的にあつかわれていたかどうかは別として——日常的に出会われる物の存在を究明しようという意図が秘められていたのではあるまいか。たとえば初期ハイデガーは、直接的な経験をことさらに解明しようとしていた。一九一九年の講義で問題とされたのは、所与がいかに構成されるかということであった。たしかにここでの重点は、「体験」がどのように与えられるかということにおかれていた。だが、「直接的な周囲世界」(Vgl.GA56/57,72)は、物の第一次的な存在の究明なくしては明らかにならない。たとえ人間の存在の仕方が分析されている場合でも、念頭におかれているのは、常に物の許にいて、物と交渉している人間の存在の仕方だということは銘記されるべきである。そう考えると、物の第一次的な存在の仕方への問いこそが、ハイデガーの思惟を貫いていたと見ることができる。このような問いを拙稿では、一九三五年から翌三六年にかけて行われた講義「形而上学の根本的な問い」——これは一九六二年に『物への問い』というタイトルで出版された——にならって、「物への問い」と呼ぶこととしたい。ハイデガーの思惟を物への問いと特徴づけるからといって、もちろん、前期ハイデガーの内に、たとえば「物が物となること」といった後期の思惟が見出されるといいたいのではない。そうではなくて、ハイデガーの歩みを、物という語に独特の意味が与えられていく過程として見ようというのである。われわれがここであつかう「藝術作品の根源」もまた、物への問いの中におかれることによって、その位置が確定されるので

はないだろうか。

一

ハイデガーの思惟の眼目は、身の周りの物を対象として把握する見方を批判することにある。主観―客観関係の構造を明らかにしたうえで、対象性という存在の背後に隠された存在の豊穣さを浮き彫りにすることが、その狙いである。

一九二〇年代のハイデガーは、物の存在を究明するために、対象の構造を問い、物の第一次的な存在として「手許性」(SZ,69)を見出した。だが、手許性によって物の存在は完全に究明されただろうか。物がさしあたり道具として出会われることは解明されたにしても、「道具が真理において何であるかということ」(HW,17)は問われていないのではあるまいか。すなわち、物の物たる所以は「有用性」(SZ,68)に尽きるのかという疑問が残る。この問題との対決に際して、一種の方向転換が必要となった。それは、現存在を通じて物を究明するのではなく、「逆に現―存在を統べている根拠のほうから」(GA,65,87)物を問うという転換である。

一九三〇年ごろから、ハイデガーはしばしば藝術作品に言及するようになった。それはもちろん、藝術作品の存在の仕方を明らかにすることが、物の存在の究明には欠かすことができないと考えたからである。以下、「藝術作品の根源」に即しながら、藝術作品を通じて物がどのように捉えられたのか見ていくこととしたい。

まず問題となるのは、「本来的な物」(HW,9)というときに、ハイデガーが思念していた事柄である。次のように記されている。「物の物的性格、つまり固有の力で生長するもの、そしてそれ自身の内に安らうかのもの」(HW,9)。ハイデガーは、物は本来それ自身にのみもとづいていて、人間には依存していないと考えている。ここで問われている物は、もちろん道具ではない。道具は「有用性」(HW,13)にもとづいて製作されており、固有の力で生長していない。求められているのは、道具のように馴染みのあるものではなく、「奇異にして閉ざされたかのもの」(HW,17)である。こうした物に接近する場合、従来の物概念、とりわけ道具の製作から物を捉えようとする見方は有効ではない。道具として出会われる以前の物の存在が問われているのである。

そこで、ハイデガーは「物にいわば或る一つの自由な領野を与えること」(HW,10)という態度を提示した。すなわち、物を経験するのに先立って概念を用意するのではなく、物が安らう固有の領域をそのままにし、物に直接耳を傾けるvernehmenことが提唱された。

物の物的性格を捉えようとするハイデガーは、藝術作品へとおもむく。というのも、「藝術作品はその自己充足的な現前を通じて……固有の力で生長し何ものへも追い立てられない単なる物に似ている」(HW,14)からである。「純粋にそれ自身の内に立つこと」(HW,25)を特徴とする藝術作品を、概念によって先取りすることはできない。他のものに依存していない藝術作品もまたそれ自身が生み出す領域をもっているはずである。その領域の内に立つことInständigkeit、藝術作品に耳を傾けることが要求される。そうした態度は、「見守り」(HW,54)と名づけられた。見守りとは、私欲を離れてinteresselos存在の出来事に与ること、藝術作品を概念的に所有しようとするのではなく、藝術作品のほうがわれわれに迫ってくるようにすることである。こうした態度は、一九三六年から翌年にかけての講義では、「われわれは

出会うものをそのものとして、それが存在しているままに解放しなければならない。そして出会うものに対し、それ自身に属するもの、それがわれわれに届けるものをそのままにし、許容しなければならない」(NI,109)といわれている。ハイデガーによると、このような無関心性において、藝術作品とわれわれとの関係は初めて取り結ばれる。

藝術作品との出会いを現象学的に記述にすることによって、ハイデガーは世界と大地という概念を提示した。二つの概念によって示されたのは、存在の豊穣さ、存在の動性である。道具の存在は有用性の内に埋もれているし、対象の存在は主観に対して固定されている。それらに対し、藝術作品では存在の最高の動性が保持されている。藝術作品に接したとき、人々はまず、それがそこに存在していることに驚く。藝術作品においては、存在していることの「衝撃Stoß」(HW,53)が前面に現れている。それはわれわれを存在の出来事へと押しやるstoßen衝撃であるが、「何ら暴力的なものではない」(HW,54)。こうした出来事は、世界と大地が「争い」(HW,35)と呼ばれるほどに競い合い、そのようにしてお互いを顕わにしていることによる。両者が相対し拮抗することによって、藝術作品は他の何ものに依存することなく、それ自身の開いた世界の内に安らっている(Vgl.HW,45)。世界と大地の争いの結果、物は初めて「隠れなさUnverborgenheit」(HW,21)と呼ばれる根源的な真理の内でその物として顕わになる。

二

藝術作品の物的性格を通じて物一般の物的性格を捉えようとしたハイデガーは大地という概念を提示した。物の物的性格と同じく、大地もまた「本質上自らを—閉ざすもの」(HW,33)である。そうした大地が、藝術作品においては、「すべてに先んじてこちらへときたる」(HW,32)。ふだん目立つことのない物的性格が「途方もないもの」(HW,54)として突き上げてくるaufstoßenのだ。

道具の物的性格は隠されている。有用性にもとづいて製作され、使用されている道具の物的性格は目立ってはならない。道具の物的性格は素材として消耗されたりverbrauchen濫用されたりしているmißbauchen。これに対して大地は用いられ、必要とされるbrauchen。ハイデガーによると、藝術作品はそれ自身を大地へと立て返す。すなわち、藝術作品は自らをかたちづくっているものへと自分自身をもどし、そこに腰を落ち着ける。そのようにして大地はこちらへときたる(Vgl.HW,32)。大地は定められたかたちの内に安らっている素材ではないし、意味を伝達するための媒体でもない。カンバスにおかれた色彩は他のものとは交換され得ない物的性格を主張して前面に現れる。こうした物的性格は、対象として把握することによっては捉えられない。

道具もまた第一次的には物である。しかし道具の存在は有用性の内に埋没している。有用性はしかし、道具を信頼することなしにはあり得ない。有用性の内に「信頼性」(HW,19)が潜んでいる。ハイデガーは、農婦の靴を例に挙げながら、「この道具は大地に帰属し、農婦の世界の内で守られる」(HW,19)という。帰属し守られることによって道具は信頼性を得、道具たり得る。物は日常的にはさしあたり道具として出会われているが、そうした道具の道具性は、実は大地への帰属に由来しているのである。大地は、光へ向かって伸びゆく植物の生長をかくまうように、物の現出を「かくまうもの」(HW,28)として自らを顕わにする。あらゆる物は大地から現れ、大地へともどってい

く。大地は、「一切を担うもの」(HW,50)として、つまりわれわれ人間が物に対して開かれていることを成り立たせる土台として自らを示す。

ハイデガーは藝術作品へとおもむくことによって、「物の物的性格の解釈に尺度を与える決定的な予見は、物が大地に帰属しているへと向かわなければならない」(HW,57)という結論にいたった。しかし、大地は常に自らを閉ざすものとして顕わになる。藝術作品において顕わにされた大地は、そのつどの現前を通じて限定された大地にすぎない。われわれの侵入をはねつける大地は、あくまで自らを閉ざす充溢にとどまる。このような大地は、物の存在が対象性として確立されるにつれて省みられなくなった。大地はピュシスという存在そのものから思念されているが(Vgl.HW,28)、そもそも、ハイデガーの批判する形而上学において、大地に相当するものは抜け落ちていたといえるだろう。形而上学において物の物的性格は加工可能な対象として不定冠詞つきの素材にすぎず、世界のほうこそ神の創造した唯一の世界として定冠詞つきで語られるからである。そのような見方が日常化するにつれて、対象性以外は存在から締め出され、存在の動性は忘れられてしまった。しかし、技術と根を同じくする藝術を通じて存在の出来事に与るとき、われわれは大地を経験する。ここにハイデガーは、原子力時代にあって物の存在が新たに知られる可能性を求めていたのではないだろうか。

おわりに

われわれは、物への問いがハイデガーの思惟のいわば通奏低音をなすと考え、前期から中期にいたる思惟を、「藝術作品の根源」に即しながらたどってきた。

ハイデガーの歩みはまず、『存在と時間』に見られるように、物の存在を対象性から解放する試みであった。現存在分析によって物の存在は道具性へとさかのぼって捉えられた。次に、物の存在を現存在との依存関係から解き放ち、物それ自身に接近することが問題となった。その際、手がかりとされたのが藝術作品である。というのも、「作品の作品的なものについての知にもとづいて、物の物的なものへの問いを正しい道へともたらすことできる」(HW,57)ほどに、藝術作品は自己充足的に存在しているからである。藝術作品へとまなざしを向けることによって、ハイデガーはそのつど開かれる世界を担う大地という存在論的規定を得た。大地の発見によって、物はそれ自身の内に安らうものとして、その土台を確保されたのである。

註

ハイデガーのテクストからの引用等については、次の略号のあとにページ数を記した。なお、全集版はGAで示し、巻数とページ数を付した。

HW : *Holzwege*, Vittorio Klostermann, ^{7}1994.
SZ : *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, ^{17}1993.
NI : *Nietzsche I*, Günter Neske, ^{6}1998.

(石黒義昭・いしぐろ　よしあき・大阪大学)

絵画における可視性の哲学

伊藤周史

メルロ＝ポンティの生涯を振り返ると、初期の『セザンヌの懐疑』から、中期の『間接的言語と沈黙の声』、そして生前公刊された最後の著作『眼と精神』に至るまで、彼は思索の節目でそのつど絵画に立ち返っている。サルトルはメルロ＝ポンティの死後、彼の追悼文で『眼と精神』について触れ、「人がそれを解読することができさえすれば、すべてを語っている」（S4 282）と述べていたが、ある意味では哲学の本質そのものが彼の絵画論に集約されているともいえよう。なぜなら、絵画の思索はわれわれの哲学的営為においてもっとも根源的な反省を促し、哲学自身の暗黙の意味といったものを示唆するからであり、何よりメルロ＝ポンティの思索そのものが、絵画によって照らし出されるであろう哲学のもつ可能性のすべてをわれわれに投げかけているからである。絵画の問題とは、哲学の問題である。哲学は絵画を見ることによって自らをメタモルフォーゼさせねばならず、ホラティウスの有名な言葉「詩は絵画のように」を変奏して言えば、究極的には「哲学は絵画のように」なされなければならない。

本稿では、メルロ＝ポンティの絵画論を解読し、絵画が彼の哲学の核心的主題である根拠を提示し、哲学が絵画について思索することの意味を理解することを目的とする。

一、絵画の模倣論的解釈の乗りこえ

西洋の伝統において、絵画の思想的意義が重視されるまでには、長い歴史的経過を必要とした。プラトンの有名な説によれば、絵画はイデアの影像である事物をさらに模倣した二重の意味での影像として低い存在論的地位にあった。真理から遠ざけられていた絵画は、ルネサンス期になってようやく、普遍的な自然認識への接近を可能にする術として価値を獲得し、精神的学術としても肯定的なものとみなされた。近代になると、絵画は単なる対象の模倣をこえて、主観的なイマージュや感情にしたがって表現することが中心課題となり、古典絵画において重視されていた形式的な美にかわって、直接的に生きられた内的生の過程を純粋な表現にもたらすことがめざされた。

しかしそれにもかかわらず、近代にいたるまで絵画についての理論的支柱をなしていたのは伝統的模倣論のヴァリエーションにすぎなか

った。一般的な模倣論では、模倣される原物とは客観的な事物を意味したが、近代絵画は原物を主観的な印象や心的状態に置きかえる。これらの模倣論は、絵画を自然ないし内的生といった現実世界の再現的模倣として性格づけ、「実物としての原像―仮象としての模像」という客観的関係を前提としている。では、このことを鑑賞の側面からとらえ直してみよう。サルトルは絵画を、非実在的対象を表出するアナロゴンであると考え、それ自体は知覚対象として実在しながらも、それとは別の対象を想像力によって思念するための媒介物であるとしている。このような想像過程は、想像上の実物ともいえるような非実在的対象を再現する働きに他ならない。これを「素材としての原像―対象としての模像」の関係の上に成立する第二の模倣論と呼ぶことができよう。

だが、絵画の意味はメルロ＝ポンティが述べていたラスコーの動物たちがどこか「ほかのところに」(Œ 22) いるのではないように、絵画の知覚そのものに現れている。「視覚は自らのイマジネールをもっている」(Œ 59) のであり、見えるものにおける見えないものの原所与性、すなわち「その場での乗りこえ」(S 80, VI 200) によって絵画はそれ自身に意味を内在させる。そしてこの内在的意味は、絵画のもつ潜在的なプレグナンスによって相対的に多様な意味方向に開かれながら一貫した偏差連関を形成し、多形現象や解釈の多様性を可能にしているのである。

二、〈視覚のイマジネール〉の探求

絵画が「内在的意味」をもつということは、絵画自体が表現的性格を有し、イマジネールが絵画の知覚そのものに織り込まれていることを意味している。イマージュと知覚が相互に排他的な意識であるならば、「視覚のイマジネール」という表現は矛盾でしかない。サルトルは予めそれらを分離しておいたために、知覚を媒介とした「物的イマージュ」である絵画も「心的イマージュ」と同様、知覚されるものではないという結論に達した (Ie 156)。しかし絵画の経験とは、知覚がすでに知覚より以上であることによって理解される。彼もまた、フッサールの言う「空虚な志向」について述べたところではそのような事態に触れている (Ie 157, 229)。しかし物の見えない裏面は実在の厚みや奥行きをなしているのだから、この空虚は全くの空虚でも非実在でもなく、むしろ「前-実在」として存在している (PE 443)。したがって、顕在的対象の経験的な区別から潜在的なイマジネールの考察領域が開かれるのである。

現実世界は物の個体性を基本単位とし、その内と外へ多様な意味連関をなしており、この連関は行動の諸可能性として開かれている。これに対して絵画はこの連関から離脱して現実的な行動を促さず、見るものをそれ自身の意味へと惹きつけ、その全意味をそれ自身のうちに指し示す。ジェリコの描いた馬たちがわれわれに運動の真理を明かすのはその切迫性によってであり、この「切迫した可視性」(Œ 23) はわれわれに最初のイマジネールを理解させる。

絵画は、知覚野のただなかにおける「準-現前」として自律的意味連関を組織している。フッサールが像意識を中立性変様として論じる

とき、あるいはカントが美的趣味判断の無関心性について論じるとき、こうした意識態度は絵画の離脱性と相関的なものである。しかし芸術作品とは、「冷ややかな存在とは別のもの、ガストン・バシュラールが言うように《超存在》でなければならない」（S 72）のであり、存在以上に存在するもの、多彩で豊饒なもの、生けるものでなければならない。作品はわれわれが自然的態度で接している物の慣習的、既定的意味から物を解き放ち、われわれの視覚によって直接に生きられた物のもつ表情的意味を新たな相貌のもとに呈示するという使命を担っているからである。

三、〈絵画のうちでの思考〉としての表現

絵画の表現とは内面的な意図や光景の外化ではない。画家の眼の前にある人物や自然、あるいは彼の内面的感情やイマージュは、むしろモティーフや課題となる。絵画とは世界への応答に他ならず、「絵画は絵画以前に存在しはしない」（S 67）。言語表現においても、「思考は表現以前にそれ自体で存在している」（PP 213）のではない。「言語は語り、絵画の声は沈黙の声である」（S 101）とメルロ＝ポンティが述べるのも、言語表現は沈殿した使用随意の意味を利用するが、画家は既存の対応表をもたずにはじめから課題にとりくむからである。

画家の表現は色彩や光線のざわめきたつ沈黙の声に耳を傾けることではじまるが、この一つの身体を画家に変える物の衝撃こそ、知覚を様式化し、制作行為における創造的メタモルフォーゼを促すものである。というのも「一切の知覚、知覚を前提とする一切の行為、つまり人間による身体の一切の使用が、すでに原初的な表現」（S 84）であり、画家は自らの知覚をとらえ直し、「一貫した変形」（S 97, 101）によって転調し、再創造するからである。身体のなかで物の「明示的可視性」を裏打ちしている「秘かな可視性」は、表現によって絵画のうちに明示性を見出し、「二乗された見えるもの」を生起させる（Œ 22）。こうして絵画は「内なるものの外在、外なるものの内在」（Œ 23）という表現の逆説、すなわち「現実的なもののもつ想像的組成」（Œ 24）を再考する機会を提供しているのである。

メルロ＝ポンティにおける絵画という表現形式の重要性は、知覚のこうしたとらえ直しの根源性、徹底性による。つまり、「芸術、とりわけ絵画は、操作主義的な科学的思考がおよそ知ろうとは望まない、存在の生まの意味の層から、すべてを汲み取っている」（Œ 13）のであり、現象学とは絵画の試みのように「世界や歴史の意味をその生まれ出ずる状態においてとらえようとする同じ意志によって労多きもの」（PP XVI）である。「見るとは離れて持つこと」（Œ 27）、すなわち見るという沈黙の思考様式は存在の原初的な距離化の様式であり、「存在の分裂に内側から立ち会うことを可能にする手段」（Œ 81）である。絵画とは、見るものと見られるもの共存・接触のなかで、可視性に含まれた潜在的意味を掘り起こす「知覚世界の考古学」（RC 13）なのである。

結語

絵画における沈黙の思考は、哲学を、静態的に見る働きとしてのテ

オリアから創造的に見る働きとしてのポイエーシスへ移行させる。このポイエーシスとは、現実的な物がもつイマジネールを生まの姿において実現する「未来の考古学」(CN 7)である。視覚はすでにさまざまな文化的変様を被っているが、しかしある普遍的な次元、すなわち原初的イマジネールを孕んでいる。すでに知覚の次元で広大な想像的地平が築かれていることによって、一切の見えないもの、つまりイマージュや記憶、言葉や思考など一切の内面的生が可能となるが、こうした内面によって存立しているわれわれの文化的・慣習的意味のもつ本来の力を、絵画は一種のカタルシス的効果によって回復させる。絵画に従い、絵画とともに見、絵画のうちで思考することは、存在の根源へ立ち返り、その究極の意味をそのつど不断にとらえ直すというメルロ＝ポンティ哲学における主要モティーフであった。絵画は絵画の理論が成立する以前からすでにこのような問いかけと探求の歴史を開いていたのであり、画家の身体的・実践的な営みのなかで原初的な思考様式を築いていたのである。

「洞穴の壁に描かれた最初のデッサンは、世界を「描かれるべきもの」として、あるいは「デッサンされるべきもの」として示し、絵画の無限の未来を呼び求めていた。」(S 75)

絵画の未来はその可能性を絵画のうちにもっているばかりではない。この最初のデッサンは、世界の全領域を覆う人間の文化的世界を再びその故郷である自然へ接触させようとするわれわれの哲学が、絵画のうちで思考することによってその無限の未来を切り開くことを呼び求めているのだ。知覚という基盤の上に築かれたわれわれの文化や学問を再びその現象性のうちに接触させ、その意味を問い直し、「事象そのものへ」迫ろうとする現象学的理念は、メルロ＝ポンティによって、およそ一万五千年前に絵画という思考様式によって原創設された哲学、「可視性の謎」(CE 26)を解き明かそうとする哲学の創造活動へ導かれているのである。

凡例

Jean-Paul Sartre

Ie = *L'Imaginaire*, Gallimard, 1967.

S4 = *Situations, IV*, Gallimard, 1964

Maurice Merleau-Ponty

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

SN = *Sens et non-sens*, Gallimard, 1966.

S = *Signes*, Gallimard, 1960.

CE = *L'œil et l'esprit*, Gallimard, 1964.

VI = *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964.

RC = *Résumé de cours*, Gallimard, 1968.

CN = *Cinq notes sur Claude Simon*, Médiations N°4, 1961/62.

Mikel Dufrenne

PE = *Phénoménologie de l'expérience esthétique* 2, PUF, 1992.

(伊藤周史・いとう しゅうじ・東北大学／Ecole Normale Supérieure)

自我・生・衝動
——フッサールにおける自我と意識流の問題——

稲垣諭

フッサール現象学において、「自我」概念が主要な問題領域を形成していることは疑いがない。中でも『論理学研究』では是認されなかった「純粋自我」が、『イデーン』期にはむしろ積極的に取り上げられ、その後の自我論的展開を方向づけたことはよく知られている。とはいえ、彼の自我概念が明確であるとは言い難い。フッサール自身が膨大な草稿の中で自我に関する矛盾しあう叙述を散在させている。従って、フッサールが「自我」という概念に如何なる事象を見出していたのかを見極めることは、今なお解明されるべき課題として残り続けている。そしてこの課題を扱うことは、20年代以降、特に意識の受動的綜合の展開と共に記述される「自我を欠いた(ichlos)」流れという原受動的な意識領域が本来的に開示されうるのか、という問いに迫るためにも同時に要求されることなのである。

『論理学研究』では、「経験的自我」が認められはするが、この自我の一切の経験的統覚を閉めだすことから「純粋現象学的体験」が開示される(XIX/1 387)。その際、一切の意識内容に関わる「統一的関係点」としての「純粋自我」の存在は否定される(XIXI/1 374)。その理由は、還元された「体験複合」は、「固有の自我原理」を要請することなく、「自らの法則に即して特定の仕方で相互に結合し、より包括的な統一へと融合する」からに他ならない(XIX/1 364)。後にフッサールは、この体験複合は意識流に他ならないと告白している(vgl.XIX/1 363)。ここで重要なのは、意識流の統一という同一の問いの延長上で自我概念が容認されることになるのか、もしくは探究の拡がりが新たな問いの位相を見出すことで自我を露呈せざるえなくなったのかを見極めることである。

フッサール自身は、『イデーンI』出版の直前においても依然として「純粋自我」の承認に関して逡巡していた。しかし1907年の「物と空間」から1910／11年の「現象学の根本問題」へと連なる講義において行われた「現象学的所与性の拡大」という企図は、彼に自我の問題化を余儀なくさせる。ただし、ここで問題になる自我とは、意識流の統一に直接関わるものではなく、志向性の注意理論として展開される「極(Pol)」としての自我である。具体的な事物知覚において意識作用は、多様な射映を突き抜けて同一の対象を捉えるが、その際、本来的には与えられていない事物の裏側や、背景的な周囲も、非本来的所与性として与えられていることが明らかになる(vgl.XVI

148)。ではここで、対象やその周囲といった顕在的なものと潜在的なものとのパースペクティブをそもそも可能にしているものは何であろうか。全てが意識における出来事であるとすれば、その内部で明証的な所与性の区分を行うものがあるはずである。そこで見出されるのが作用の中心極としての自我であり、「自我-点」(XVI 228)に他ならない。

空間的視座から捉えられた自我は時間的視座からも捉え返され、1910年前後に、直観的準現在化に関する教説が結実し始める。「準現在化作用は今の顕在的な作用」(XIII 52)であるが、例えば想起された過去対象は、知覚対象同様その背景を伴っており、「この背景はまさに過去の自我に属している」(ebd.)。従ってここでは、単なる対象の二重化ではなく、「自我の二重化」が起こっている(XIII 318)。固有の極化を担う自我の知覚そのものが準現在化されるのであり、今の体験と、過去の体験に常に「居合わせている」のが「現象学的合致統一」としての同一の自我なのである(XIII 52)。

意識流の問いではなく志向性の作用理論が「自我」を露わにする。「純粋自我」が論述される『イデーンⅠ・Ⅱ』で意識流の時間的構成の問題が全て前提され回避されたのも、両問題系に少なからず乖離があったからではないか。では、フッサールが見出した純粋自我とは如何なるものなのか、そしてそれは意識流の問いと如何に接触するのか。「『自我から発して何かへ』と、あるいは逆の方向照射である『自我へと向かって』」は、コギトの必然的形式であり、このコギトの主体としての自我が「純粋自我」(III/1 179)である。ただしこの自我は、それだけで見られた場合、空虚な形式にすぎない。とはいえ志向性の注意理論は、行為様態における自我を、つまり自我と、コギタトゥムをも含めた多様なコギトとの緊密性をその出発点としており、『イデーンⅡ』では「生(Leben)」という概念を手引きに、この自我の動態性を伴ったあり方が積極的に記述される。能力の主体としての自我は、対象の触発を受けながらも自由な立場決定を行う。その際、絶えず「習性」(IV 111)を形成し、個別的な歴史を有するに至る。従って「生」とは、歴史が沈殿する体験の流れに自我が常に既に織り込まれながら、自らを形成していくことに他ならない。ここで、自我と意識流の問いが「時間」という結合点で接合し、20年以降はこの自我の「生成」という発生的現象学の課題が呈示されることになる。

自我は生の直中にあることで意識流と緊密に関連する。ただし、一切の体験が自我の体験として現れうるということと自我が意識流の統一原理であることとは必ずしも同じ事柄ではない。では自我の存在とは何か。フッサールは、『イデーンⅠ』で純粋自我の存在を「内在における超越」(III/1 124)として特徴づけた。ここで端的に表現されているのは、自我は外的事物のような超越ではなく、体験流の実的な契機でもないという二つの否定を孕んだ事態である(vgl.IV 106,III/1 123)。射映するのは自我の身体(Körper)であり、全ての実的契機が「私の」体験として流れていく限り、自我が流れる契機であることはない。フッサールは1917/18年の『ベルナウ草稿』で自我の存在を時間意識と関連させながら分析している。「根源的に生ける自我とは、絶えずそして絶対的に必然的な全ての客観の相関者である」(XXXIII 287)が、「それ自身は時間的ではない」(XXXIII 277)。自我は「存在者ではなく、…『作動するもの(Fungierende)』である」(XXXIII 278)。自我は、意識の明証的な区分としての内在にも超越にも回収されない「独特な超越」(III/1 124)であり、それは「対-象(Gegen-stand)」で

はなく、「全ての対象性に対する原-象(Ur-stand)」である(XXXIII 277)。ただしフッサールは、この自我の対象化されえない生動性を、秘密めいたものとして捉えているのでは決してなく、把握や価値づけ等の「私が何かを為す」という極めて単純な行為の場面に見て取っている(vgl. XXXIII 278)。自我とは連続的な行為遂行態であり、それは例えば、或るものを知覚しているかと思えば、関心に応じて別の対象へと様々に眼差しを向け変え、そうかと思えばまた、過去の出来事を想起し、過去地平へと沈滞する。こうした行為の連続体に対象化的な反省の眼差しを介入させることで、意識の相関的な内在-超越構造がそのつど取り出されるが、その際「作動するもの」としての自我は、自らが遂行態であることによって、この場面に現れ出ることができない。一切の対象性を時間地平へと内属させる自我の作動とは従って、志向性の超越構造を可能にする根源的な超越であり、それは、そこから一切の志向的対象が湧出する「根源的に生ける極(urlebendiger Pol)」なのである(XIV 29)。ここでは自我の存在が当の自我の所与性として如何に開示できるのかという認識論的問いとして設定されているのではなく、行為する自我の存在そのものが問われている。作動する自我が、決して十全的に規定されることがないにも拘わらず、必当然的な明証を持つと言われる所以である。ただし、こうした語りには既に自我の「生成(Werden)」を扱う発生的視点が入り込んでいる(vgl. XXXIII 278)。つまり、自我がそこにおいて生成する意識それ自身の自己構成が問題になる。

意識流が問われるのはこの場面においてである。それは自我の再想起や反省を介して「自我に対する」ものとしては本来的に現出しえない。自我が作動する場そのものが問題になっているからである。従って、非反省的な気づきを手繰り寄せ、生そのものに肉薄していく必要がある。その限りで我々は、自我的志向性に先立つ流れの次元に直面する。フッサールはこうした方向性を既に『ベルナウ草稿』の中で見出しており、それが「『根源的感性』への還元」(XXXIII 275)と呼ばれる。ここでは時間の生成が、「自我を欠いた感性の時間性」(XXXIII 274)として記述されることになる。また、一切の自我作用に先立つ原初的段階の過去把持において、「身体及び身体中心化が絶えざる変転の内でその際合致している」(XV 643)とすれば、感覚の時間的生成を身体性と共に記述することが不可欠となる。

キネステーゼ導入の経緯は、対象現出の動機づけとしての「私はできる」という実践的可能性を開示することにある。自我が直接意のままにできるもの、それがキネステーゼである。この直接性は、キネステーゼがあくまでも感覚体験であることを示しており、20年代以降の発生的な意識分析においては、自我の統制化にあるキネステーゼの直接性そのものが改めて問われることになる。感覚生成の発生的地盤には、自我の能動性とは単純に混同しえない身体の「活動性(Aktivität)」(vgl.XV 328)が属している。能動-受動を含めた一切の自我行為は、この活動性の「媒介(Vermittlung)」のもとで初めて可能となる(ebd.)。キネステーゼ的システムは、身体的動作や姿勢、眼球運動を支配し、更には意識の古層である呼吸運動や内臓感覚にまで染み渡っており、ここには「野生のキネステーゼ」(XV 660f)とフッサールが名付けたものも含まれる。それは「自我的なものの下層としての身体的生」(XIV 89)であり、「衝動的生」(XV 599)なのである。

原印象が立ち現れ、それが過去把持へと位相化するそのプロセスにおいて時間がまさに発現するのであるが、この感覚生成一切が、キネ

ステーゼの衝動的活動に巻き込まれることで生じており、フッサールは、この感覚の衝動的生成に「目的論」を見て取る(XV 385,595)。ただしこの目的論は、感覚の生成が予め設定された理念や最適なものへと向けて駆動しているというよりは、むしろ衝動が盲目的に駆動することが、同時に自我によって達成されるべき目的の実現を繰り返し成就してしまうという原事実に基づく目的論であると思われる。さもなければ、フッサールがなぜ自我の原事実とは区別して「原-偶然的なものの核」(XV 386)としての「ヒュレーの原事実」(XV 385)について語るのかが理解されえないであろう。

フッサールにとって「自我」と「意識流」の問いは、必ずしも一つの成果へと結集することはなかった。しかし計らずもそのことが、フッサールに豊穣な問いの位相を拓かせることにもなったのである。両者を単純に同一視したり、同じ問いの位相で論じることは、フッサールが繰り返し陥った無限後退を直ちに招聘することになる。むしろ両者は、それら固有の生の様式によって互いに区別されながらも、決して切り離しえない一つの全体的な生を形作っており、その固有の生をそれ自身の内部から明らかにすることこそが、我々に今や要求されていることなのである。

注

・フッサール全集(Husserliana, Den Haag : Martinus Nijhoff, kluwer Academic Publishers 1950-.)からの引用は巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字によって本文中の（）内に示す。

（稲垣　諭・いながき　さとし・東洋大学）

表現としての〈肉〉とロゴス
——メルロ＝ポンティ後期存在論と言語の問題

大森史博

意味の沈澱態としてのラングと遂行態としてのパロールの区分については、すでに『知覚の現象学』のなかでも言及されている（PP. 229）。ソシュール理論の受容と誤認をめぐっては、しばしば議論されるところではあるが、むしろパロールに立脚したメルロ＝ポンティの言語観——さらに〈語る主体〉や〈語るパロール〉といった現在分詞（parlant）によって記される動詞的な意味でのパロールの重視——として注目し確認しておきたい。そこでは、〈語るパロール〉と〈語られたパロール〉を区別することが指摘されており、さらに「語るパロールにおいて意味をもった意図が生まれようとしているのである」と記されているからである。このパロールの力動性において、あらたな言語的意味の発生が見定められようとしているのである。

メルロ＝ポンティは、情動的な活動のなかに言語の最初の素描を求めようとしており、言葉の所作的意味・実存的意味を強調している。たとえば、怒りの仕草は日本人と西洋人とでは異なっているが、このことはむしろ、仕草の違いは情動そのものの違いと相重なっていると言うべきなのである。怒りに、地団駄を踏んだり、不敵な笑みをうかべたり、顔を火照らせたり、あおざめたりすることもある。所作の情

*

メルロ＝ポンティの論考は前期から晩年に至るまで身体論的な水準に立脚しており、身体的な感覚-行動を原初的な層とする思索の基底は、著作の時期区分を超えて一貫している。このことは、言語の現象に即するならば、ラングに対してパロールに優位性をおいた言語観であると言うことができるだろう。『知覚の現象学』には、「言葉は意味をもつ」というきわめて端的なテーゼが示されている。さしあたりこれは、「《言語記号signe linguistique》は、同時に表現であり意味であって、その限りにおいては自らと別のものを表現する他の一切の記号と本質的に異なるものなのである」と解することができる。この解釈は、ソシュールとメルロ＝ポンティに共通する最も根本的な考え方として指摘されていることである。「言葉は意味をもつ」という含意はまた、メルロ＝ポンティにおいては、「言葉のなかの思考」というものが存在するということ、つまり「言葉は、言葉を語る者において、すでに出来上がっている思考を翻訳するのではなく思考を完成する」（PP. 207）というパロールの遂行に強調をおいた理解にもとづいていると言うことができるだろう。

感的、実存的な意味について言えば、「かれらが自分の身体をどのように使用するかという、その使用の仕方、情動における自分の身体と世界との同時的な形態化こそが問題である」（PP. 220）という点を核心として理解することができる。このように、世界経験の仕方としての表現という把握が根本にあるとすれば、「表現としての身体」という理解は、さらに「表現としての知覚」という理解へも及ぶことになる。さらに言えば、言語もまた知覚の現象と同様に身体をそなえた主体がこの世界に内属していることが不可欠であり、また言語はその根本において情動的・実存的意味にもとづいているとすれば、そして表現とはわれわれの世界経験の仕方であるとすれば、そうした了解は後期思想においても根源的な可視性や可触性の根拠としての〈肉〉の概念へと引き継がれているように思われる。つまり、見えるものや触れられるものの表出＝表現の源泉であるばかりでなく、また同時に「言語的な意味」もそこから表出してくる根源的な源泉として、その意味でもわれわれの世界経験の多形的な現出の母胎として〈肉〉の存在論を理解していくことができるはずである。

＊

後期の存在論の焦点を〈肉〉の定義をなす反転可能性（réversibilité）概念として見定めるとすれば、そうした相互に媒介し合う関係としての現象了解、したがって後期思想の萌芽ともいえる論考は言語論のなかにも見いだされる。ラングとパロール、共時態と通時態、シニフィアンとシニフィエといった両項の間にも、ある種の相互媒介的な関係が指摘されており、やがて『見えるものと見えないもの』（「絡み合い――キアスム」の章）においては、言語の現象についても反転可能性が論じられることになるのである。

ここではまず、メルロ＝ポンティが中期言語論の執筆時期にソシュールから受容したとされる「言語の自立性と間接性」に触れておきたい。言語の間接性とは、要するに個々の音素や意味は即自的な実在ではなく、その価値は他の項との共存において対立的、弁別的、差異的に生じてくるということであり、その自立性とは、それゆえ言葉はそれ自身のなかに意味価をそなえた自立的な《体系 système》ないしは《構造 structure》だということである。しかし、こうした構造論も、規約やアルゴリズムとして解されるかぎりメルロ＝ポンティがそのままのかたちで受けいれることはないだろう。たしかに、あらたな意味は、それぞれの言葉と他のものとの相互的な規定によって、言説の流れのなかで差異として側面的に湧出するとしても、そのあらたな意味はなお「語る主体」のパロールの遂行をとおして実現するのであり、「語る主体」が依拠する言語の体系や構造としてのラングも、表現行為としてのパロールの遂行において再活性化されることにより機能する。ラングとパロールは、ある種の循環的な関係をもっており、そうした相互的な媒介性への着目が、やがて後期存在論において反転可能性として捉えられることになる萌芽的な思想と言えるのではないだろうか。

また、『シーニュ』に収められた「言語の現象学について」においては、われわれのラングの表現は全面的であるという感情がわれわれにはある、というソシュールの指摘に対して、むしろ表現はけっして全面的なものではなく、また、あらゆる表現は言外に暗示されるから不完全だというわけではないと述べられている。メルロ＝ポンティによれば、あらゆる表現はそれが曖昧さなしに理解される限りにおい

ては完全な表現であり、そうした表現や理解が実現されている根本的な事実として、「シニフィエによるシニフィアンののり越え」、および、それを可能にしている「シニフィアンの力」をみとめる必要があるということである（Si. 112）。ここではまだ「反転可能性」が指摘されているわけではないが、シニフィアンとシニフィエのあいだにもまた相互的、循環的なのり越えの力を見定めることができる。われわれは自分自身が期せずして語っていたことによって、あらた意味に気づき、教えられることに驚きを感じることがある。また小説を書きはじめようとする作家も、じっさいに着手するまでは自分がなにを書こうとしているのかを知らないという例もある。こうした表現の事実を根本的なものとしてみとめうるとすれば、逆に言って、そこには「シニフィエの力」、あるいはメルロ=ポンティの言う「教示する自発性」があるということになる。「語る主体」は、他者のために表現するだけではなく、自らが目指すものを認識するためにも表現するのであり、既得の意味をのり越えて他者になにごとかを伝え、また自らもあらたな意味を知らされることになる。こうした表現の作用は、「パロールとパロールが目指す意味との言語学的な意味での超越によるこの接合」とも言い換えられ、強調されているのである。さらにメルロ=ポンティは、ソシュールが十字の直交として区別した通時態と共時態という二つの秩序についても、〈共時態が通時態を包む〉〈通時態が共時態を包む〉という相互的な包摂関係として捉えなおしている（cf.Si. 108）。そうなると「共存する事物の間の関係にかかわる」（cf.CL. 115）共時態は、厚みのある現在ということになる。こうした厚みのある現在――過去や未来を含むものとしての共時態――という理解は、後期思想における「垂直的現在」の理解に連なる観点と言えるであろう。

*

メルロ=ポンティにとって〈肉〉とは原現前化可能性（Urpräsentierbarkeit）をなす存在論的な源泉的母胎であり、一般に世界の可視性、可触性の成立根拠である。たとえば、私が自分の右手で自分の左手に触れ、さらに触れられている左手で右手に触れようとする場合、すなわち触覚の機能を行使している最中に、一方の触れている自己の手にもう一方の手で触れようとする場合にみられるような、「つねにさし迫っていながらも決して実現されることのない反転可能性」（VI. 194）に注目したい。メルロ=ポンティは、この切迫の経験によって生じる「ぶれ」（bougé）や「隔たり」（écart）は合致の失敗というものではなく、むしろ、それこそが物の可視性や可触性をなすものとして捉えられている。つまり、根元的な現前可能性をなすゲシュタルト的な差異は、表裏的に図と地の関係をなす見える-見えないもの、触れる-触れえないものの力動的な反転可能性として捉えられており、それこそが〈肉〉を裏打ちする厚み（épaisseur）をなしているということである（cf.VI. 195）。

この一つの〈肉〉に属する見るものと見えるもの、触れるものと触れうるものの二重の反転可能性および、ある種の反省性（réflexivité）の成立とも言えるナルシシスム的な関係のあり方を、メルロ=ポンティは〈en être〉（そこから存在すること）と書き記している。これは、触れるもの-触れられるもの、見るもの-見えるものが、それぞれエレメントと起源を同じくしてそこから分離し、裂開してくる、根源としての〈肉〉の存在を捉えた表現と言えるだろう。この〈en être〉としてのナルシシスム的な関係と、そこに生起する反省性については、触れることと視覚とのシステムのように諸感覚を跨ぎ越して成立する

「あたらしい反転可能性」として、さらに発声と聴覚との関係も捉えられており、そこから「表現としての肉の現われ」、つまり〈肉〉の存在論における言語や思考の位置づけが述べられている。それは、ある（il y a）ということの、つまりは事実的な存在の、あるいは〈肉〉の存在の「昇華」による思考の実現ということであり、まさにそこでは、音と意味のあいだの、パロールとパロールが言わんとしていることのあいだの相互媒介的な関係が、〈見えるもの〉の裏面の〈見えないもの〉を実現する反転可能性として捉えられており、パロールの交換はまさしく、思考の水準にもいたる差異の形成とみなされているのである（VI. 190）。

本研究においては、こうした言語における反転可能性の了解を踏まえて、『世界の散文』にみられる次のメルロ=ポンティの言及を解釈することが目指されていた。

「共時的観点は瞬間的である必要はない。パロールの各部分の全体への跨ぎ越しは、また、ある時間の他の時間への跨ぎ越しであり、実存的永遠性でなければならない」（PM. 34n）。

《註》

著作からの引用、参照は（略号・頁数）のかたちで本文中に組み込む。

PP : Merleau-Ponty, M, *Phénoménologie de la perception.*

Si : Merleau-Ponty, M, *Signe.*

VI : Merleau-Ponty, M, *Le visible et l'invisible.*

PM : Merleau-Ponty, M, *La prose du monde.*

CL : Saussure, F. de, *Cours de linguistique générale.*

（大森史博・おおもり　ふみひろ・東北大学）

『デカルト的省察』における自己と他者 ― 第五省察を導きとして

桂田 亜希子

【はじめに ― 「見ることができないものを見ていること」という事態の特殊性】

フッサールは、自我内部に与えられる限りでの他者認識から、他者へと至ろうとする。これを他者構成と呼んだ。私が他者を知るという一方向的な他者構成の出発点になるのが、私が知る限りでの私の認識領域、フッサールが言う「原初的領域(primordi(n)ale Sphäre / Eigenheitssphäre)」である。私の自我の内部にのみ、他者の構成の出発点と、最終結論を限定しようとしたフッサール特有の探求方法は、そこから何が構成されようと実在の他者像ではなく、自我内部の構成要素を実在の他者にすり替える、偽りの他者像でしかないという批判、独我論としての批判を浴びることになる。

フッサールは自我を介し、自我の原初的領域を介した他者の把握を問題として取り上げ、自我の原初的領域に現れたる限りで、他者の身体を「物体(Körper)」として把握することを最初の問題として捉えた。ついで、現前する他者の「身体(Leib)」と、私の「身体」との「類似性(Ähnlichkeit)」が、他者の身体を私の身体の把握からの「転移(Übertragung)」によって捉えるよう「動機づけMotivation」を与える。そして、身体性の外的「振る舞い(Gebaren)」(150)に基づいて、他者の内面(見えない現前)を見出そうと「自己移入(Einfühlung)」する。

「共現前(付帯現前・間接現前Appräzentation)」とは、他者を物体としての身体として把握した上で、他者の身体(現前)に、私と同様の内面を把握する方法(「共に現前させること(Mitgegenwärtig-Machen)」)である。換言すれば、《他者の自我を見ることなく見る》という奇妙な方法である。他者の身体とともに、「共現前」するが、現前しない他者の心的側面が私に現前することで、私のエゴとは異なるエゴをもつもの、すなわち「他我」「他者」が獲得される。私と他者の異なるエゴの間には、「私のモナド的なエゴと他者のモナド的なエゴ」(149)という関係が生じる。他者は存在するが、それは、「もっぱら、他者が構成されるという意味においてである」(156)。フッサールは、私がもっているエゴを「構成する原モナドkonstituierende Urmonade」(166)とし、同じように、他者にもエゴを認めることで、他者と私のエゴの間に「モナドの共同性Vergemeinschaftung der Monaden」が作られるとする。フッサールによれば、この共同性は、

私の自我による構成であるからといって、「非実在的irreal」「ただの空想bloß Phantasie」なのではなく、「志向的な共同性intentionale Gemeinschaft」(156)であるという。自我は、「他我」としての他のモナドを「創造schaffen」(167)することはできない。つまり、存在しないモナドを勝手につくりだすのではないとフッサールはいう。「モナドの共同性」とは、「間主観性Intersubjektivität」(166)あるいは「間モナド性Intermonadische」(182)である。

【1．自我の先行構造を問うことの意味、または 共同主観が自我の原初的領域に先行する理由】

ヘルトは、フッサールが〈私がそこにいるかのように〉(wie wenn ich dort wäre)と言い表している共現前を、虚構意識と実在充実意識との混交形式であると批判し、フッサールの言う私の「ここHier」と他者の「そこDort」の入れ換え論理によっては、他我という見えないものを見る構造を説明することができないと言う。ヘルトは、〈私がそこにいるかのように〉に含まれた虚構性は、いくら現実充実されても、虚構のままであるとして、自我の構成能作が、他者の共現前に基づいて一方的に他我を構成する道を拒否した。

そのかわり、ヘルトは、構成的自我の前段階に非主題的な他者の契機を読み取る。非主題的に存在している「共同主観Mitsubjekt」(PI29)という下書きされた段階のうえに、すでに他者経験が成立していると解釈し、他者経験に共同主観が先んじているとする。原初的領域に見出される自我が、他者を主題化する作用に先立って、共同主観をもつのでなければ、他者は遂行者による能動性の段階で「創造」されてしまうことになる。ヘルトによれば、フッサールの議論では、共同主観的領域を省いてしまった一人のロビンソン・クルーソーが、どこからともなくやって来て、意識の能動的構成をはじめることになり、他者を創造したことになる。まさに独我論になってしまう。だから、自我の能動性の段階以前に、共同主観を想定せざるをえない、というのがヘルトの立場である。

ヘルトが提示する論点は、他者構成の際に、他者というまったく知らない枠を、はじめて構成し始めるということではなく、①自我による他者構成の能動的発生に先立って、「共同主観についての非主題的意識」が自我のうちに存在しなくてはならないということである。そして、その帰結から、必然的に②「他者についての主題的意識の能動的発生(die aktive Genesis des thematisierenden Bewußtseins vom Anderen)は他者を経験する間接現前の受動的、相互主観的な発生(die passive intersubjektive Genesis der fremderfahrenden Apprāsentation)によって可能となるわけであるが、この場合にこの能動的発生は受動的、相互主観的発生の上にいかにして構築されているか」(PI.52)が問題とされることになる。

しかし、この領域は「匿名的」であるから、最初から原初的領域に繰り込まれてははならない。なぜなら、この「匿名的な共同機能(anonymes Mitfungieren)」(Ebd.52)は、原初的領域を独我的空間としないための回避策でもあり、この領域を、意識が主題的に把握してしまったら、この領域を設定することの意味がなくなってしまう。他者との「共同機能」という「相互主観的」領野までをも、独我的に構成してしまうことになる。

【2．新たなる「他者性」】

独我論を回避し、原初的領域に共同主観を非主題的領域として読み込むことを肯定するためには、筆者は、原初的領域での自我が透明なものであってはならないと考える。共同主観を設定することの意味は、自我という自己完結的な場所に不透明なものを持ち込むことにあると考えるべきであろう。この不透明性を他者性と表現することもできるだろう。相互主観的領域が非主題的領域であろうとなかろうと、それは、自我という自己完結的な領域を崩壊させる。[1] 筆者は、ヘルトの議論に賛成したうえで、自我の先行構造のうちに、他者の契機を見出そうとするならば、それが現実の他者の原形となってしまったり、自我による他者の複製という独我論的側面の強化を避けるため、現実の他者とは異なる他者概念が必然的に要求されるべきだと考える。そして、それが他者性という表現だけでは覆いきれない、自己性に対する謎としての他者性だと考える。この他者性とは、自己でもない、だからといって他者でもない、あるいは自己でもあり、他者でもあると言えるだろう。筆者は、これをはっきりと「～である」と規定できないものと考える。「私ではないもの」は、私でもあるし、他人でもある。ここでは「不分明な私」ととりあえず規定しておく。しかし、確実に「他者性」を読み込むことができるという点で、自我の先行構造のうちに他者の契機を読み取ろうとするヘルトの方向性に一致する。原初的領域での自我の能作が主題化した領域においても、共同主観はすでに主題化領域を先行的に構成してしまっているし、相互主観的能作は埋め込まれているし、自我の構成能作を可能にしているし、自我の構成能作の起源となっている、と考えるべきだろう。

フッサールの他者認識の出発点にあるのは、私にとっての誰かである。「私にとっての誰か」から始まり、「誰かにとっての私」を経て、「誰かにとっての誰か」に終わる。最後の段階が、相互主観だろう。他者の探求の結論において、見出されることになる私とは、誰かにとっての私である。「私にとっての誰か」を問う段階では、「誰か」は、相互主観とは、まだ言えない。相互主観と言ってもいいが、内容を欠いている。「私にとっての誰か」は、フッサール的には、「実在的な他人ではない他人」とも言うべき曖昧な段階だと考えるべきだろう。

筆者は、「非主題的領域」の問題を、主題的、非主題的という区別を越えて、「先行」「起源」を問う問題と捉えた。そして、問題の段階を、「私にとっての誰か」に限定できると考える。この段階での他者は、他の段階ときれいに切り離すことはもちろんできないとしても、まずは、他の二つの局面と対比される「私にとっての誰か」である。「誰か」は、自我にとって対象化されてはいても、「内容を欠いた他者」[2]、「内容の曖昧な対向者誰か」と規定するのが適当だろう。

他者構成の欠陥は、自我の同一性を他者モナドに見出す際に、他者を自我と同一なモナドとして見出そうとすることにある。自我と同一なモナドとして獲得された他者認識においては、他者はモナド的同一性としてしか現れない。他者を人格とするに足る内容が抜け落ちている。他者の他者性、他者の固有性としての差異性が抜け落ちてしまっている。

これに対して、筆者が問題にしたい他者の他者性とは、他者の固有性としての差異性と言い換えられる。自我の固有性は、他者の固有性をはかる基準とはならない。他者の固有性は、まず、1．自我のモナド的同一性によって類的に同一とされることが決定されてから、2．類的同一性が否定され、3．それと同時に、個体の差異性ではない固

有性としての差異性が認識される。2，3がフッサールでは見落とされる。他者をモナド的同一性と認識することは、自我と他者との正確な意味での差異性ではなく、固有性を省略した差異性を認識することである。見失われた差異性は、したがって、同一性を破るものとして登場するしかないだろう。

自我の先行構造は、意識の反省の及ばない領域である。[3]「私はできる」の起源は、同じ身体であったはずの「動かす」という主体未形成の主体である。[4]主体がない「動かす」身体の意識については語ることはできない。主体は意識作用と同時である。しかし、それについて語りえない主体領域を設定することは必然である。それが存在するとだけしか言えず、それについて語り得ないこともまた必然である。自我の発生的な能作起源は、自我の起源としての共同主観と同様に、自我とは切断されている場所であり、それについて語ることは不可能である。発生的な自我の起源は、この点で、相互主観的自我の起源と同じ構造を持っていると言えよう。

ヘルトが言うように、相互主観は、自我の非主題的領域として垣間見ることができるのだとすれば、相互主観は、自我ではない先行構造において存在するのか、自我と自我先行構造の間か、周辺に発生するのだろうが、私ではないからといって、それが即ち相互主観であるという結論に到達する前に、私ではないもの、しかも、他者でもないものという領域を分節化し、論理化することを今後の課題としたい。

註

『デカルト的省察』からの引用に際しては、丸括弧内に断りなく、Husseriana第一巻のページ数を示した。

Pl:K.Held, "Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer PhänomenologischeTranszendentalphilosopie",in:Creasges,1972.

(1)鷲田清一「分散する理性」『現象学の視線』、講談社、１９９７年。

(2)Bernet et al.,Edmund Husserl, Darstellung seines Denkens, Felix Meiner, 1989, S.146. ここでは特に原初的領域での他者経験において排除されているものが、「体験の志向的相関者(ノエマ)に過ぎない」(was ausgeschaltet ist, sind nur die intentionalen Korrelate (Noemata) dieser Errebnisse)という点に着目した。

(3)新田義弘『世界と生命』、青土社、２００１年、12頁。谷徹「フッサール現象学の現在」『思想』９１６号、２０００年、6－40頁。

(4)L.Landgrebe,Das Problem der passiven Konstitution, in:Landgrebe, 1982.S58.

（桂田亜希子・かつらだ　あきこ・一橋大学）

人間存在の根本気分をめぐって
——ハイデガー、シェーラーと西田——

佐々木　正寿

現象学的立場に立つハイデガーとシェーラー、また解釈学的現象学をも自らの哲学的立場の延長線上に位置づけようとする西田において、気分あるいは感情という情的・感性的な現象は、人間的現存在の第一次的なあり方として性格づけられ、しかもそのような現象には、人間的現存在のあり方を根源的に、かつ知的理解とは異なる仕方で直接的に開示するという働きが見出されている。ところでその場合、どのような気分・感情を人間存在にとって根本的なものと見なすのかという点は、人間存在を理解しようとする哲学的立場の根幹に関わる問題である。そこでこの発表では、ハイデガーの不安解釈を出発点とし、根本気分に関するこれら三者の解釈の仕方を考察することによって、そこに人間存在についての哲学的理解の根本的な動向を見出してみたい。

I　根本情態としての不安
——不安はいかなる意味で根本的なのか——

不安の情態においては現存在にとって、世界内部の存在者はもはやどうでもよいものであり、世界は無意義なものとなっている。つまり、ハイデガーの解釈にしたがえば、現存在の不安の対象は、世界内部の存在者のナニモノデモナイ(nichts)し、世界内部のドコニモナイ(nirgends)のであって、その意味で不安の対象は無規定的である。このとき、存在者に対する配慮的な関わりという日常的態度の観点からみると、不安の情態のうちでは、その対象の無規定性にもとづく「居心地のよくないこと(Nicht-zuhause-sein)」が経験されているのだが、翻って実存論的立場からみると、それは、不安においてはもはや何らかの存在者ではなくて、当の現存在の「世界-内-存在」それ自体が問題となっているということの経験、換言すれば、現存在が世界-内-存在として「現(Da)」へと委ねられていること——被投性(Geworfenheit)——としてあるということの不気味な経験なのである。不安は「不気味さにおける情態」(GA20,402)とも表現されているが、その「不気味さ(Unheimlichkeit)」とは、現存在の「被投性」の不気味さにほかならない。こうした不気味さは、それが現存在の被投性にもとづくものであるかぎり、現存在にとっては生来の不可避の事柄であるといわねばならない。したがって、そのような不気味さにおける情態として性格づけられる不安は、現存在の「根本情態」として理解されねばな

らないのである。

不安の情態においては、現存在にとって有意義な存在者がもはや出会われない。このことは、現存在が世界内部の存在者のもとへ、あるいは世人(das Man)のもとへと没入して、公共的な被解釈性(Ausgelegtheit)から自己を理解するというような頽落(Verfallen)の可能性が、現存在に対して遮断されるということを意味している。このとき現存在はもっぱら、自らの世界-内-存在の可能性へとことさらに眼差しを向けるように強いられることになる。つまり、不安は現存在を「最も固有な世界-内-存在へと個別化する」(SZ,187)のである。こうして、不安による個別化をつうじて現存在は、周囲世界や公共性にもとづいてではなく、自らの固有の存在可能性にもとづいて自己を理解する必要に迫られる。言い換えれば、このとき現存在は、その存在の「本来性」の前に立つことになる。このように、個別化をつうじて現存在をその日常的な頽落態から引き離し、それによって存在可能性としての本来性を現存在自身に対して表明的にするという点で、不安の情態には卓越した開示の働きが認められる。ここに私たちは、現存在の根本情態としての不安に固有の実存論的意義を見出すのである。しかもこの場合、不安(不安になること)という「開示すること」と、純粋な世界-内-存在という「開示されるもの」とは、ともに世界-内-存在として、自同的な事柄である。とりわけ不安の情態において露わとなるこのような事態を、ハイデガーは「実存論的自同性」と呼び、不安という現象を「卓越した情態」と性格づけた。こうした実存論的自同性の構造はまさに、「自己が自己において自己を見る」という「自覚」の構造にほかならない。

Ⅱ 不安とエロース
——シェーラーにおける「不安」とその対抗者——

一九二八年に没したシェーラーは、その前年に出版された『存在と時間』のなかでハイデガーの示した不安解釈に関連して短い論稿を残している。そのなかで彼は、「ハイデガーが初めてこれらの重要な問いを原理的に存在論的な形式において立てた」(GW9,258)と述べてハイデガーの研究を高く評価し、彼自身もまた不安を人間存在の根本情態と位置づけた。

もっとも、シェーラーの理解する不安という現象は、「表明された生命感情(Vitalgefühl)」(GW9,270)というものであり、これは、生理学的・心理学的に等しく根源的に表明された生命の全状態性である。このような不安を抱くのは、生物としての人間にほかならない。

ところでシェーラーによると、究極的に死へと方向づけられている不安には、不安から生じる「対抗者(Gegner)」というものが存在しており、それはプラトンのいう意味での「エロース(Eros)」である。つまり、理性的存在者としての人間は、エロースによって不安から解放されるのだと考えられている。このように、人間存在の根本情態としての不安——しかも生物としての人間の抱く生の感情——に対して、それを克服するものとしてエロースという働きを認め、ここに理性的存在者としての人間の本来的なあり方をみているという点に私たちは、ハイデガーの不安解釈に対するシェーラーの不安論の根本的な差異を見出すことができる。

周知のようにシェーラーは、情緒的生の現象学、つまり「愛」と「憎しみ」の現象学を試みようとしていたが、そのような彼にとって「愛」こそは、人間存在の一つの根本現象である。例えば『同情の本質と諸

形式』（一九二三年）のなかで彼は、「価値のより高いこと」へ向かっての運動であるという点に、愛の創造的な意義を認めている。

Ⅲ　悲哀と自愛
――西田における「深い人生の悲哀」とその受容――

西田は、「内的生命の知的自覚」こそ「真の哲學的立場」だと考えているが、彼の理解するところによると、現象学的立場もまた「内的生命の知的自覚といふべきもの」であり、したがってハイデガーの解釈学的現象学は西田の哲学的立場の延長線上にあるものと見なされた。また、哲学的立場のちがいこそあれ西田もまた、人間の自覚というあり方を「自愛」として捉えている点において、「愛」というものに一定の哲学的意味を認めていると考えることができる。

さて西田は、人間存在の根本気分というものをどのように捉えているのだろうか。よく知られているように彼は、「哲學は我々の自己の自己矛盾の事實より始まるのである。哲學の動機は『驚き』ではなくして深い人生の悲哀でなければならない」（Ⅵ-116）と述べて、哲学の動機を「深い人生の悲哀」のうちに求めた。「悲哀」という情意はまず、死へと向かって生きている存在者としての有限な人間存在の情意である。しかしながら、西田のいう「深い人生の悲哀」という情意は本来、単にそうした死すべき存在者としての悲哀を意味しているのではなくて、西田の指摘する「我々の自己の自己矛盾の事実」によるものである。この「自己の自己矛盾の事実」とは、「自己は自己を知るものである」と言われるときに見出される「〈知るもの〉が知られる」という矛盾の出来事、つまり「自覚」における自己の自己矛盾の事実にほかならない。自覚的存在者としての人間に見られるそうした自己矛盾の事実こそ、不可避的で宿命的な事柄として、「深い人生の悲哀」の根拠である。ここに私たちは、自覚的な存在である人間存在の根本気分として、「深い人生の悲哀」という情意を指摘することができる。

西田にしたがえば、「自己が自己において自己を見る」ということが「自覚」であるが、この自覚は単なる知的自覚ではなくて、「自愛」というものでなければならない。西田のいうように、自覚には「〈知るもの〉としての自己が知られる」という自己矛盾の事実が認められ、しかもこのような自覚が自愛として「自己を愛すること」であるとするとき、この自愛はまさに、自己矛盾的な自己を愛することとして、「自己の自己矛盾の事実」を受け容れるということにほかならない。「自己を愛する」ということは、自覚的存在者としての人間の宿命的な自己矛盾の事実を受忍して、この矛盾を耐え抜き生き抜くということであり、したがってそれは、自己矛盾の事実にもとづく「深い人生の悲哀」という情意を、いわば包み込むのである。西田において人間存在の根本気分は「深い人生の悲哀」として捉えられており、それはしかし、「自愛」という自己を愛する働きによって受け容れられて包まれてゆくものだといえるだろう。

むすび

人間存在の「根本気分」を具体的にどのような現象のうちに見出すのかということは、それぞれの哲学的立場ないしその人間理解の仕方によると思われるが、これまで見てきたようにハイデガーとシェーラー、そして西田の思索を例にとるならば、そうした根本気分はいずれの場合も、人間存在の不可避的な事実としての「有限性」――広義での――にもとづいた気分に見出されているといってよい。現存在の

被投性の不気味さによる「不安」にせよ、自覚的存在者たる人間の「自己の自己矛盾の事実」にもとづく「悲哀」にせよ、それは人間存在に固有の存在の制約としての「有限性」に由来する気分にほかならない。人間存在の「根本気分」と呼ばれるものは、このような「有限性」の事実を、人間存在自身に対してことさらに顕在化させるのである。

しかも、そうした根本気分というものは、人間存在の単なる開示態ないしその徴表にすぎないのではなくて、当の人間存在の別様なる——本来的な——存在可能性への転換の契機をなしているといってよい。ハイデガーは不安による現存在の徹底的な個別化のうちに、現存在の本来的な存在可能性の表明化を見ており、またシェーラーは不安の対極にエロースという愛の働きを認め、そこに不安からの解放の可能性を見出そうとしている。そして西田は、いわば悲哀を包み込むあり方として自愛を認めており、この自愛は自覚として、自覚的存在者としての人間の「深い人生の悲哀」を受け容れるのである。こうした意味で根本気分は、たとえ存在可能性の転換の仕方にちがいがあるとしても、人間存在の存在可能性の動的な構造にとって、一つの決定的な構造契機となっているといえるであろう。

（佐々木正寿・ささき　まさとし）

非覆蔵性における覆蔵性のはたらきについて
——後期ハイデガーの真理論より——

茂牧人

ハイデガーは、終生「存在への問いと真理への問い」[1]に携わっていたといわれる。その問いを問う場所は、形而上学の歴史である。彼は、形而上学の歴史を遡って、その元初にまだ究明されていない真理の次元を見出す。その真理の次元は、非覆蔵性と覆蔵性との争いの場であり、それが存在忘却としての存在史の展開の根拠となるのである。

今回私は、このハイデガーの真理論を明らかにしたうえで、さらにそれとドイツの神秘思想との親縁性をみていきたいと思う。後期のハイデガーは、神秘思想からも自分の思索を展開しているのである。

したがって、第一節では、真理の起源を扱った講義録『パルメニデス』（一九四二・四三年冬学期）において真理の歴史を遡ることによって、いかに形而上学の歴史において真理が忘却されてきたかを詳らかにする。第二節でプラトンのエルの神話をもとに、非覆蔵性と覆蔵性とのはたらきについて明らかにする。第三節では、特に覆蔵性のはたらきが、その後『根拠律』（一九五五・五六年冬学期）においてどのように捉えなおされるかをみる。結語でハイデガーの非覆蔵性と覆蔵性との働きが、エックハルトの神と神の神性との関係に親縁性があることを指摘したい。そのことによって、ハイデガーの思索が、ドイツ神秘思想の潮流の中に位置していることが明らかになるであろう。

第一節　非覆蔵性と覆蔵性

ハイデガーは、古代ギリシアにおいては真理を「非覆蔵性（Unverborgenheit）」として思索してきたという。しかるに真理の対立語は、虚偽と考えられている。ハイデガーは、真理の対立語は、虚偽であるのか、それとも非覆蔵性は覆蔵性との対立から考えられるべきなのかを問う（GA54,38f.）。彼は、元来非覆蔵性は覆蔵性との対立のうちにあるとするが、それでは真理に対して虚偽が対立語となったのはなぜなのかを問う。それがまさに存在忘却の歴史を明らかにすることになる。

虚偽という言葉は、ギリシア語では「プセウドス」であるが、それは「遮りたてる覆蔵（verstellendes Verbegen）」（GA54,48）を指すという。つまり、虚偽は元来は、非覆蔵性と覆蔵性との領域の言葉であった。しかしこの語が、ラテン語の世界に入ると、falsumと翻訳される。falsumは、もともと「真なるものに対立する反対語になったこ

とはない」（GA54,57）のであり、覆蔵性の領域を動いていたのであるが、後に教会の支配の中に入り、正統信仰と異端との区別に即して「真なるもの」と「偽なるもの」との区別に用いられるようになった。

では、真理を現すラテン語のveritasはどうであろうか。この語はギリシア語では、もともとホモイオーシスを意味し、非覆蔵性と覆蔵性の領域にあった。しかしveritasが、陳述の正しさを意味する瞬間に、ホモイオーシスは、合致を意味することになる。それによってveritasは、非覆蔵性と覆蔵性との領域を離れ、理性（ratio）の領域へと移った（GA54,74）。そこから真理は、正しさ（rectitudo）となる。そこでは、真理は、計算し、正しいことへ手はずを整えることへと移るのである。（GA54,74）。

また、verumは、ルター以降certumへと意味が変遷する。verumはもともと門を意味し、隠蔽することを意味していたが、ルター以降、救いの確かさをえているか、正しいキリスト者となっているかが問題となる（GA54,75）。つまり、正しいあり方（iustitia）が問題となるのである。それと平行して、哲学の領域では、デカルト以降、理性の正しい使用が問題となる。真理は確実さ（certitudo）が問題となる。真理の問題は、非覆蔵性と覆蔵性の領域を離れ、正しさや確実さの問題となり、結局虚偽は、理性の正しくない使用という意味になる。

ハイデガーは、以上で真理の歴史を遡ることによって、その語がローマの世界や近代の世界によっていかに歪められてきたかを分析している。真理は、もともと虚偽と対立するのでもなく、陳述の正しさでもなく、理性の正しい使用の仕方でもなかった。もともとは、存在の非覆蔵性と覆蔵性との領域にあったのである。それを次にみていこうと思う。

第二節　覆蔵性のはたらき

ハイデガーによると、真理の領域は、覆蔵性と非覆蔵性との争いの領域である（GA54,38）。両者の関係はどのようになっているのであろうか。それが、存在忘却としての存在の歴史の展開の原因自身なのである。それを分析してみよう。

a．忘却としての覆蔵性

覆蔵性（Verborgenheit）は、ギリシア語ではレーテーであり、ラトという語幹に属する。ラトは、ランタノマイつまり「忘却する」を意味する（GA54,40－41）。覆蔵性は、忘却と関係しているのである。

しかしここで覆蔵性が、忘却を意味するといっても、注意が必要である。第一には、レーテーは「忘れ去ること」を意味するが、「忘れ去ることは、それ自身すでに、一種の忘却において起こる」（GA54,120）のである。つまり、忘却は、忘却していること自身を忘却していることを意味する。存在忘却とは、存在を忘却していること自身を忘却しているという事態であった。

第二に、忘却といっても、それは単なる主観の一能力ではない。ハイデガーは、プラトンの想起や忘却を「近代的にいえば、「主観的な」意味において単に「思い出すこと」と「忘れること」として思考する限り、・・・ギリシアの本質根拠を把握することはない」（GA54,185）と述べる。忘却は、主観・客観・関係に基く心理学的な人間の一能力というものではないのである。

b．エルの神話より

ハイデガーは、この忘却としての覆蔵性の場をプラトンの『国家』のエルの神話から分析しようとする。ハイデガーは、ここでプラトンに対して存在忘却の歴史を開始した張本人であるとしつつも、まだ存在史の元初を思索もしているとする（GA54,145）。

この神話は、エルという戦士の物語である。彼が戦死し、一二日目に葬られようとするときに、生き返り、あの世でみてきたことを報告する。彼の魂は、最後に「忘却の野」にいたる。そこには「放念の河」があり、すべての魂は一定量の河の水を飲まなければならない（GA54,178）。救われないものたちは、その一定量より多くの水を飲む。しかしこの世にもどる人たちは、適量の水を飲むのだという。後者は、覆蔵から覆蔵しないものを救い出す思索家である。

なぜここで神々の場が問題となるのか。ハイデガーは、「神を擬人化し、人間化するか、さもなければ（人間を）神化させるそうした紹介は、双方とも不十分な問いに対する、同様に根拠のない答えである」（GA54,163）と述べる。つまり、ギリシアの神々は「存在の本質に滞在しながら、存在の本質への出立を規定する争いである」（GA54,164）。ギリシアの神話は、ただ単なる演劇ではなく、存在の真理の現われの場なのである。

また、神話の中の「観る」という働きは、近代以降の表象作用ではない。ギリシア人たちは、そのような主観・客観・関係を知らない。ギリシア人にとって、神的なものに関連する観る（テイオン）とは、「眺めを呈示すること、つまり観るもの自身がそれである存在者の存在の眺めを呈示すること」（GA54,153）である。観るとは、存在それ自身を覆蔵性から示すことであり、人間の一能力というものではない。

c．覆蔵性のはたらきについて

このエルの神話から非覆蔵性と覆蔵性との争いについて三つの特徴を挙げることができる。

第一に、この放念の河は、この世とあの世の境であり、非覆蔵性と覆蔵性との境でもあった。両者は、「何ひとつ媒介するものはなく、また移行地点もない」（GA54,185）のである。非覆蔵性と覆蔵性とは相即しており、「根源的な本質の統一」（GA54,186）を形成しているのである。

第二に、覆蔵性は、非覆蔵性の根拠といえる。ハイデガーは、「覆蔵性としてのレーテーが、非覆蔵性のうちで支配している」（GA54,183）と述べる。つまり、忘却としての覆蔵性は、存在の奪い取りとして、存在の真理の根拠となっているのである。だから、非覆蔵性の非は、単に覆蔵性を除去したものという意味ではない。アレーテイアのアは、「決して単に無規定的に普遍的な「非」や「無」のことをいうのではない」（GA54,184）のである。

第三に、しかし存在の真理は、ただちに直接この存在の歴史にありありと現れるわけではない。真理概念の考察にもあったように、いつも真理は忘却されてしまう、つまり存在は忘却されてしまうのである。ハイデガーは、すでにギリシアの思索において存在の非覆蔵性と覆蔵性との争いがあり、「元初の元初的なものを見逃す」（GA54,202）という。つまり、ギリシアの思索は、「元初に関して、第一の元初の最後の光であり、他方進行に関して、元初と元初の覆蔵との第一の始まりであるという過渡的な性格の根拠が隠されている」（GA54,206f.）のである。ここで、覆蔵性と非覆蔵性との争いの場面が、前者が後者となる現場があることがわかる。存在は現われる瞬間に覆蔵されつつ現われる。存在は、覆蔵されつつという仕方でしか現われることがで

きない。存在の覆蔵性と非覆蔵性との争いは、存在史の展開の原動力なのであり、存在史の存在忘却の原因なのである。

第三節『根拠律』における覆蔵性のはたらき

ハイデガーは、その後この存在の覆蔵性のはたらきをどのようにみるのであろうか。それを『根拠律』においてみていこう。そこでハイデガーは、シレジウスの「何故なしに」という詩句の中の「バラは何故なしにある」(SG 68)を取り上げる。近代世界においては、バラは普段科学技術的表象作用の対象となっている。バラは、観察者の前に立てられ、因果関係で考察される。それは、主観性の形而上学の上になりたっている。しかし、我々は、バラを表象作用とは別の仕方で見ることもできる。そのことを「何故なしに」といっているのである。

つまりバラを見るのは、「何故なし」にではあるが、「根拠なし」にではない。つまり存在者を表象作用で見るのとは違って、存在から思索するということ、根拠から思索するということができるのである。そのような存在は根拠であるが、人間の認識作用には届かない、人間の理由付けからは届かないという意味で脱底的(abgründig)である。それ故ここで存在は、脱底(Ab-Grund)としてとらえられるのである(SG 93)。

この脱底としての存在は、存在の覆蔵性の別名である。存在者が、表象によって捉えられるとき、存在が対象として捉えられ、存在は脱去(Entzug)し、覆蔵される。存在はいつも覆蔵されつつ存在者を渡すのである。存在が、このように覆蔵していることが、存在を脱底としてとらえることになる。

結語

以上のハイデガーの存在の覆蔵性と非覆蔵性との関係は、実はドイツ神秘思想の否定神学の伝統のうちにあるといえる。それを示すためにエックハルトをあげよう。彼の思想は、「神の子の誕生」と「神の神性への突破」という二重の神と魂の関係である。[2] 自己を捨てた魂のうちに神が自らの子を生むという運動と、魂が神の根底へと突破していく二重の運動なのである。

エックハルトは、魂の神の根底への突破というときに、神のうちに神と神の根底を区別する。後者は、神のうちに神を超えた「神の砂漠」「神の神性」といわれる。これは、神自身もそのままの様態では入りこむことはできないところである。

エックハルトは、神と神の神性を区別することで、まず第一に神は人間の認識能力をはるかに超えた存在であることを示す。「神は、超存在であり、すなわち存在を越えた存在であり、超生命であり、超光である」[3]という。さらに、神には自分自身にも超え入ることのできないところがあることが示される。「まことになんらかの様態をもったままでは神もそこにはいたり得ないのである」[4]と述べられる。エックハルトの神の思想は、神自身を超えたところを示すのである。

このような思想が、実はハイデガーの存在の非覆蔵性と覆蔵性との関係と親縁性があるのではないだろうか。というのは、存在の覆蔵性は、存在自身の根拠でもあったからなのである。その根拠を三つあげようと思う。

第一に、ハイデガー自身『根拠律』の中でエックハルトに触れ、「真正にして大きな神秘主義には、思惟の極度の鋭さと深さとが属している。・・・マイスター・エックハルトはそういう真実を証している」

(SG 71) と述べる。ハイデガーは、エックハルトを高く評価していたのである。

第二に、ハイデガーは、存在の覆蔵性の働きを最終的には脱底 (Ab-Grund) としてとらえていた。これは、エックハルトが、神の神性を「神性の根底 (Abgrund)」[5] あるいは「無底の深淵 (Abgründigkeit)」[6] としてとらえていることと親縁性がある。

第三に、エックハルトは、多くの点でキリスト教神学と形而上学の中で思索していることは否めないが、しかしドイツ語説教においてはこれまでの形而上学やキリスト教思想を克服できる契機をもっているといえる。その態度は、ハイデガーが、多くの著作で形而上学の歴史を解体し、形而上学を克服しようとしている態度と共通していることができるであろう[7]。ハイデガーが、存在を表象の対象とするのではなく、覆蔵性と非覆蔵性との争いとし、存在を脱底としてとらえることは、形而上学の克服を目指していることを意味しているのである。

それ故ハイデガーの思索は、エックハルトなどのドイツ神秘思想の否定神学の潮流の中に位置づけることができると思われる。またそのことによって、形而上学の歴史が、形骸化したときにその克服のはたらきをすることができるといえると思われる。

註

＊ハイデガーの著作からの引用については、以下の略号とページ数を示した。

GA:Martin Heidegger Gesamtausgabe, Frakfurt am Main

SG:Der Satz vom Grund, Pfullingen 1992

邦訳は以下のものを参照した。

北嶋美雪、湯本和男、アルフレド・グッツオーニ訳、『ハイデッガー全集　第五四巻　パルメニデス』創文社　一九九九年

辻村公一、ハルトムート・ブッナー訳、『根據律』、創文社　一九六二年

(1) Walter Biemel, "Heidegger", Hamburg 1973 S.147. 邦訳は、W・ビーメル著(茅野良男訳)、『ハイデガー』、理想社　一九八六年、二二四頁

(2) 上田閑照著、「「神の子の誕生」と「神性への突破」―ドイツ語説教集におけるマイスター・エックハルトの根本思想」、(上田閑照編『ドイツ神秘主義研究』創文社　一九八六年　一〇七頁。

(3) Meister Eckhart, "Deutsche Predigten und Traktate", J.Quint(Hg.), Zürich 1979, S.331

邦訳は、上田閑照著、『エックハルト異端と正統の間で』講談社学術文庫一九九八年を参照した。

(4) ebenda S.342

(5) benda. S.213

(6) ebenda. S.293.

(7) J.D.Caputo, "The Mystical Element in Heidegger's Thought" NewYork 1986, p.161.

(茂　牧人・しげる　まきと・青山学院大学)

表現の意味の現象学的分析
――『論理学研究』第一研究の再検討

寺本剛

序

フッサールは『論理学研究』（以下『論研』と略記する）第一研究において、言葉の有意味性を「表現と意味の相互関係を分析的に明晰にすること」[1]によって説明しようとする。本発表の課題は、この第一研究で示される「表現と意味の相互関係」ならびに「表現の意味」がどんなものであるのかをできるかぎり明瞭なかたちで理解し、その議論の有効な点と問題点を確認することにある。

I. 表現と意味の相互関係

フッサールは「表現が意味を持つ」という事態を意味賦与作用という意識のはたらきと言語表現との独特の相互関係によって説明する。まずこの関係の内実を明らかにする。

・意味賦与作用と言語表現の関係は連合ではないということ

フッサールによれば、意味賦与作用と言語表現との関係は「連合」という関係ではない。たとえばかれは、①「物理的側面から見た表現」と②「表現と連合的に結びつき、それによって表現を何かの表現たらしめる心的体験の総体（Belauf）」つまり「意味賦与体験」を区別し、後者を前者の意味とみなすことは誤りだという[2]。しかしどうして意味付与体験は、それが「表現を表現たらしめている」にもかかわらず、「意味賦与作用」でありえないのだろうか。この事情を理解するためには表現が伝達の場面で果たす役割に注目するのがよい。フッサールは伝達の場面において表現が果たす主要な役割を「告知機能」と呼んでいる。告知機能とは物理的表現がそれを発した話し手の意味付与体験ならびにそれを含む心的諸体験を聞き手に告げ知らせるはたらきのことである。告知機能は伝達の場面において表現が果たす最も重要な役割の一つであるが、そこでは話し手の発した物理的表現と話し手の心的諸体験は聞き手にとっては連合的にしか結びつかない。聞き手は話し手が何かを伝達しようとしていることやその伝達しようとしている内容がどんなものであるかをただ憶測することしかできないのであり、こうした憶測は日頃の経験によって習慣化された聞き手の心の傾向性にしか拠り所を持たないのである。もしこうした連合的関係に表現の有意味性の根拠を求めるならば、意味は推察したり憶測したりする以外には知り得ないような不確かなものとなってしまうだろうが、実際

には意味とはそうした不確かなものではないはずである。意味は直接体験できる「明白な体験」であり、そしてそうであるためには意味は「自分の体験」として体験されなければならないのである。むろんここで「自分の体験」とは同じ個人の体験をいみしていない。ある人が自らの意味付与作用を心理学的な反省によって振り返ったときにはそれはもはや「自分の体験」ではなく、それについては他人の意味付与体験に対するのと同じように憶測的な理解しか成り立たない。つまりだれの体験であれ、表現に意味を与えているのは、そのときの自分が行使している「作用」であり、それは理解されるものではなく、理解するはたらきである。

・言語表象と意味賦与作用との相互依存関係

では意味賦与作用と言語表現は具体的にはどのような関係にあるのだろうか。これについてフッサールは次のように述べている。

「意味作用、すなわち表現する記号の性格は、まさに記号を前提して、そしてその記号の意味作用として現出するのである。あるいは純粋に現象学的に言えば、意味作用とは、直観的表象作用を必然的な土台として前提する、かくかくに色づけられた作用性格である。後者の直観作用のなかで、物理的客観としての表現が構成されるのである。しかし、表現は、基づけられた作用によって初めて、完全な本来的な意味で、表現になるのである。」(3)

言語表象を前提としなくては意味賦与作用は成り立たず、逆に意味賦与作用が生じなければ言葉はその本来の性格を失う、というように両者は相互依存的な基づけ関係にある。(4)「表現が意味を持つ」ということは、表現と意味賦与作用が連合的に結びつけられている状態のことではなく、ある言語表象に基づいてある人が「自分の体験」としての意味賦与作用を行使することによって成り立っている。むろんこの言語表象と意味賦与作用とは通常は「内的に統一され」「現象的に一つになっている」ため、両者を区別するのは困難であり、ともすると心理学的な観点から両者を物理的表現と意味賦与体験とに区別してしまいがちである。これにたいして、フッサールの現象学的な態度がはじめて両者をそれらが形づくっている関係を歪めることなしにとらえることに成功しているのである。

Ⅱ．意味賦与作用の性格

次に言語表現の意味が持っている特性を手がかりに、意味賦与作用の性格をより具体的に特徴づける。

・表現の意味＝対象との関係を構成するもの

フッサールによれば意味を持つ表現を用いることは対象に関係することである。たしかにある人がある表現を理解しているということは、その人がその表現によって何が言い表されているかを理解しているということによって説明することができる。たとえば、『この猫は白い』という言葉が有意味であるのは日本語を理解できる人にとってだけであろう。では、日本語を理解しない人にとってその言葉が意味をなさないのはどうしてだろうか。それはその人がその言葉が何を言い表しているのかがわからないのである。それに対して日本語のわかる人は『この猫は白い』という言葉によって「この猫は白い」という事態を

理解している。言葉が有意味であるとは、その言葉が、それによって言い表される事態や対象を指摘しているということに他ならないのであり、その時その言葉を理解している人は、言葉の方ではなく、それによって言い表されている事態や対象の方へと関心を向け、そちらの方に「狙い（Abzielen）」を定めているのである。[5] この対象を「狙う」という意識の特性こそ、フッサールが意識の根本特性とみなす志向性であり、意味とはこの意味賦与作用がどんな対象を志向するかを決めているもの、「そのなかで対象への関係が構成される」ものである。

・表現の意味＝直観的充実を待ちかまえるもの

しかし、対象との直接的な関係はその対象を直観することによってはじめて真に実現されるのであり、意味賦与作用においてはまだ対象が「空虚」に、「ただ純粋に記号的」[6]に志向されているだけである。しかし、対象と直接的な関係を結ばなくとも、表現はそれだけで有意味であり、対象が直観されるということは「表現そのものにとっては非本質的」[7]である。むしろ表現の表現性はそれが「空虚」であることのうちにあり、それが少しでも直観されてしまえばそれは表現の表現性を失うことになる。たとえば、われわれは「丸い四角」という表現を、それが不合理であることを洞察しなくとも、理解することができる。その際その表現はいわばまったく言葉どおりにしか理解されていないのであり、このような言葉どおりの理解こそ空虚で記号的な志向を特徴づけるものだと言わなければならない。しかしそうだとすると表現の意味というのは対象ときわめて曖昧な関係しか構成しないものであることになる。フッサールも「単なる記号的意味志向はしばしば互いに判明に分離されず、したがってそれらは、明証的ではないが実用的な判断の諸目的のためだけにも必要な同一化と区別を容易にし確実にすることができない」[8]と言っている。しかし果たして本当にそのようなものが対象へ関係を成り立たせていると言えるのだろうか。しかしフッサールは次のようにも言っている。

「意味が流動し混ざり合い、そして気づかぬほどの動揺によって、判断の確実性を保証するためには是非とも厳守しなければならない〔意味の〕限界がぼやけてしまうような場合には、直観化が〔意味を〕判明にするための自然な手段を提供してくれる」[9]

どうやらフッサールは表現の意味ということで、対象の直観の道しるべとなる程度には対象への方向を規定しているもののことを考えているようである。表現の意味は「充分に限定された差異なのであり、いわばいつでも積極的なものによって充たされるように準備を整えている」[10]のである。

Ⅲ．フッサールの理論の検討

最後に以上のようなフッサールの理論の問題点を指摘して今後の研究の展望を示す。

・意味賦与されない言葉

表現というものが言語表象と意味賦与作用の基づけ的相互依存関係によって成り立っているのだとすると、意味賦与作用を欠いた言語表象は言うまでもなく表現ではない。たとえばフッサールは「アブラカタブラ」という有節音を無意味だとみなし、表現から除外している。

しかしわれわれはこれもまた一つの言葉とみなしているように思える。また、「緑はあるいはである」といった文法的に不適格な言葉は、それが言葉である限りで文法違反なのであるから、違反するしないにかかわらず一つの言葉であるはずである。このことから、意味賦与作用を欠いた言葉というのが無数存在していることを理解するのはたやすい。しかしフッサールの考えではある言語表象は意味賦与作用を得てはじめて「完全に本来的な意味での表現となる」のであるし、かれは他の箇所でも「われわれの関心を記号だけに、たとえば印刷された語そのものに向ける場合」にはそれは「語の性格を失う」[11]とも言っている。なるほど語をまじまじと眺めるとき、それは意味を持たないかもしれない。しかしそれでもわれわれはそれらを単なるしみや音として見ているのではなく、語として把握しているのではないだろうか。そして、語を語として把握している以上、われわれはその語を土台にしてなんらかの意味賦与作用を行使し、なんらかの対象と関係する潜在的な可能性を見て取っているのではないだろうか。

しかし言葉を言葉としてだけ把握するというこのような経験を説明するためには、フッサールが意味賦与作用を特徴づけるために使用した「空虚」という概念では不十分である。空虚とは直観的充実を待ちかまえている状態であり、その気になればいつでも顕在化できる状態のことであったが、言葉を言葉として把握している状態は直観的充実への通路を持っておらず、ただその通路ができるかもしれないという不確定な可能性を示唆しているに過ぎないのであり、前者と後者の間には決定的な断絶があると言わざるを得ないのである。とはいえ、後期の思索に進むにつれて様々に展開されるフッサールの理論にこのような事態を解明する可能性は残されているかもしれない。この問題については他日を期す。

註

(1)Husserl, E., *Logische Untersuchungen II/1*, MaxNiemeyer Verlag, Tübingen,1994.（以下LUII/1と略記S.92、（立松弘孝他訳『論理学研究2』みすず書房１９７０）,S. 14

(2)ibid., S.31

(3)ibid., S.76

(4)このあたりの叙述の執筆に当たっては、田島節夫の「現象学と構造主義」（「現代思想」十月臨時増刊号第六巻第十三号総特集フッサール所収）が参考になった。

(5)Husserl, E., *Logische Untersuchungen II−1*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1994.（以下LUII−1と略記）S. 378,（立松弘孝他訳『論理学研究3』みすず書房１９７４）

(6)ibid., S.71

(7)ibid., S.50

(8)ibid., S.71

(9)ibid., S.71

(10)田島節夫「現象学と構造主義」（「現代思想」十月臨時増刊号第六巻第十三号総特集フッサール所収）92頁

(11)LUII−1, S.40

（寺本　剛・てらもと　つよし・中央大学）

ワロンの相互主観的表象観

西岡けいこ

アンリ・ワロン(Henri Wallon, 1879-1962)はメルロ＝ポンティが評価した『子どもにおける人格の起源』(Les origines du caractère chez l'enfant, 1934)を著した発達心理学者として知られるが、その著述の全容についてはいまだ充分な議論がない。本稿は、後期の著作『子どもにおける思考の起源』(Les origines de la pensée chez l'enfant, tome I, 1945, tome II, 1947)を思索の集大成とみて、彼の業績を、相互主観的観点による客観的世界の構成の記述の試み、相互主観的認識論の展開としてとらえるものである。客観的世界の構成を語るには理念的な他者構成の分析が必要であることが、フッサールの『デカルト的省察』に示された定石であった。ワロンがフッサールを読んでいたかどうかは本稿の論外にあるが、ワロンにもこの定石に類似する発想がみられる。また、フッサールの他者構成論については、実際の他者の存在を前提とせざるをえない叙述として破綻しているのではないか、という論議もなされるのであるが、ワロンの場合は、そのような批判は最初から回避しうるものである。それは彼独自の「表象(représentation)」の概念の運用による。彼は、個人的意識にではなく相互主観的意識に帰属する「表象」を論の展開の柱とした。ワロンは「表象の母胎は社会である」(AP.p.187)と言う。以下、「表象」に即するワロンの他者構成及び客観的世界の構成の考察の概要を述べる。

ワロンは、意識の状態に関する一人称的分析と、複数の身体間の相互的状態に関する三人称的分析とを、交錯させて叙述する。一人称的な記述が重要なものとして展開されていくのであるが、それは三人称的分析に還元されうるものとして、その正当性が保障されるという論の展開になる。「表象」がふたつの種類の分析のどちらにも現れて両者を連結する。「表象」は、一人称的分析においては意味作用(signification)として、三人称的分析においては相互主観的意識に帰属する前言語的な意味の層として叙述されている。一人称的分析で示されているのは「表象」の機能性、三人称的分析で示されているのは「表象」の実体性である。0～3歳の乳幼児の状態に即して示されたそうした記述のされ方は、次のようなものである。

一人称的分析の典型例は乳幼児が鏡に写るその鏡像を理解することに関する分析である。これはワロンの他者構成論にほかならない。鏡

像理解によって達成されるのは現実の空間とは異なる理念的空間の理解であり、その際には理念的である他者構成が成就する。

乳幼児の一人称的な意識には自他の分節化がなく、すべてが内受容的(intéroceptif)な「わたし(Moi)」という状態である。第三者的には実際の他者である母や父などは、「わたし」という意識においては融合した存在でしかなく、他者経験をもたらすことができない。「わたし」において彼らの感情はそのまま「わたし」の感情である。「わたし」の口へ食物を運び「わたし」を移動させる彼らは、ただ「わたし」の手や足の延長でしかない。そこで「わたし」と融合しない者としての他者経験は、第三者的には実際の他者ではない者によってもたらされるしかない。この条件をかなえるもの、それは鏡の空間のなかに現れる自らの身体の全容としての他者である。この他者は、第三者的には実際の他者である父や母のように「わたし」の手の延長、足の延長として働くことがない。「わたし」と融合することなく隔てられている、「わたし」の外部である。そこで「わたし」にとっては現実的な他者経験をもたらす者として受け止められる。「わたし」は視覚によって、それを鏡の空間のなかに存在しているのだと思う。最初は全くの見知らぬ人に思えたが、次第にそれは外受容的な(extéroceptif)「わたし」であることが分かってはくる。それでもその外受容的な「わたし」はそれ自体としての現実性を保ち続けている他者である。外受容的な「わたし」は内受容的な「わたし」と同等の現実性をもち、内受容的な「わたし」がここのこの空間に在るのと同様に、あそこのあの空間のなかに在る。「わたし」がここのあそこのふたつの場所に同時に存在しているのだと知覚されるのである。こうした知覚が違和感など全くない現実感としてあることを、ワロンは強調する。

この状態とは異なり、あそこのあの「わたし」をここのこの「わたし」を指し示す仮の像としてとらえられるのが鏡像理解である。これは、目に見えるのではない、理念的空間ということの理解であるとともに、あの「わたし」を他者に観られている「わたし」として理解することとしてなされる。この時、理念的である他者構成が成る。現実的な他者意識の構成ではない。なぜなら現実的な他者という意識は、すでに外受容的な「わたし」の経験の際に構成されているのであるから。

現実的な空間の存在しか理解されない状態と理念的な空間の存在をも理解できる状態との間に連続性はない。一人称的分析の内部では、前者から後者への推移がなぜ可能であるのかというメカニズムは、説明されえない、飛躍としかいわれようのない出来事である。この説明のためには、すべてが「わたし」という意識の内に終始する一人称的分析の外に出て、三人称的分析、即ちワロンにおいては、複数の身体の相互交渉を記述する分析の場へと移らなければならない。移行を導く通路が「表象」という概念である。

前述の一人称的な意識における理念的空間の構成は、「表象」理解である。ワロンが彼の分析の文脈でことさら強調したのは「外受容的な『わたし』」はそれ自体としては「内受容的な『わたし』」とは必然的な関係をもたない別個な状態として知覚されていることである。鏡像理解は、互いに独立したものとして知覚されたふたつの対象を「意味するもの：意味されるもの」[signifiant : signifié]として関係づけることであり、現実的ではない理念的空間の構成によって達成される。ワロンはそれを、意識が意味作用(signification)を成す状態へと飛躍できたこととして、「表象」理解であるとする。

この、互いに独立したふたつのものの関係という視座に交錯する内容が、複数の身体間の状態をとらえる三人称的分析でも指摘されるのである。最も原初的なそれは身体の「共鳴(consonnance)」である。「共鳴」とは音叉の実験で典型的に示されるように、同一の構造からなる複数の物体が空間的に離れた位置にある時、一方の運動がもう一方に同じ運動を引き起こすことである。人間の身体は他者の身体のありようを自動的に受動する「共鳴」を示す。まだ他者の行動を観察しそれを自らの身体を能動的に操作して再現できるほどの運動機能はもたない生後1～2カ月の乳児が、微笑みかけられるとあたかも微笑み返すかのように口もとをほころばせるようすをみせる。こうした全く受動的である「共鳴」の延長上には、能動的である「真似(imitation)」が可能となる。ワロンは、情動(emotion)に伴われる間身体的な営みにおいて発生し、共有される前言語的な意味の層を「表象」と呼ぶ。「表象」は個人的意識に先立つ相互主観的意識に帰属している。

三人称的に観察される視点からは身体的「共鳴」を示している乳児の一人称的な意識は、全てが融合した「わたし」である。それでも意識の外部である身体が実際の他者達との関係のなかにあってこうした経験を重ねていくことが、一人称的な意識に理念的である他者意識が構成されることを準備している。意識は現実の他者を経験することはできないが、意識の外部である身体は現実の他者を経験する。人間において現実的空間ではない理念的空間がなぜ構成可能なのかという問いに対するワロンの答えは、人間は身体的存在として、他者と「表象」を共有する環境のなかに投げ込まれて生存しているから、ということに尽きる。意識にとっては外部である身体によって経験されてきた「表象」に満たされたその環境のありようは、期が熟せば、意識に受容される。外部からの力で意識の内部にはくるりと回転するような飛躍がもたらされる。

さらに、そうして個人的意識を越えたところから訪れる「表象」はただ同じ形で引き移されるのではない。「表象」の受容のしくみは「表象」の再構成のしくみである。

ワロンは、個人的である身体感覚に由来する意識内の層を「イメージ(image)」と呼び、「表象」とは区別した。「表象」は個人的である「イメージ」と共同体的である「言語記号(signe)」との中間に、相互主観的な意味の層として広がっている。「表象」は「言語記号」の運用を可能にするコンテクストでもあるが、命題的真偽に還元できるほどに論理的ではない。共同体によって異なるし、生成変化する。ある共同体への新参者は、直ちに絶え間無い「言語記号」の刺激にさらされるが、その運用のルールである「表象」の習得はたやすくはない。「言語記号」を手掛かりに、「手探りでさがしあてる」こととして、個人的である「イメージ」を「表象」のレベルへと組み換えていかなければならない。ワロンは「表象はイメージをかたどって、事物についての視点と構造としての必然性を与える力である。表象は、表象が表出する単純な言語記号あるいは表象が提示する単純な契機として、イメージをイメージそのものを越えて生きながらえさせる力である。」(OPEII.,p.165-6)という。そのように、「表象」の受容の際には、個人的である「イメージ」の層を攪拌して「言語記号」の層との循環運動が意識内に引き起こされることによって、それぞれなりの「表象」が成る余地がある。そしてこうした「表象」は意識内の「理念的空間」において「言語記号」化されて他者のそれと突き合わせることができるので、その作業によって共同体にとっての客観的世界のありようが

再構成されるのである。

「表象」の受動と再構成の具体的記述をワロンは『子どもにおける思考の起源』で試みた。同書は、研究室に招いた5～9歳までの子どもに、ワロンまたは彼の助手が語りかけることで採取した「対話」の分析から構成される。ワロンがとらえるのは、おとなとの関係内にあってその影響下に揺れるがままの、一見、支離滅裂であるかのような子どものことばである。ワロンの分析は、子どもの意識の状態の一人称的な叙述と、対話内での言語的ふるまいの全体としての三人称的な視点での叙述との交差で進展する。こうして、文脈を共有する解釈者が被解釈者の意識における構成機能を記述すること、それが超越論的主観性への還元という発想は断念して、相互主観性のレベルにおける構成機能の働きを記述することとしての、相互主観的認識論の展開である。ワロンの「子ども」とは、他者との相互関係のなかに生きる人間の典型なのである。

AP. Henri Wallon: De l'acte à la pensée, Flammarion, 1942
OPE II. Henri Wallon: Les origines de la pensée chez l'enfant, tome II. PUF, 1947

（西岡けいこ・にしおか　けいこ・香川大学）

後期サルトルにおける集団の形成について

沼田千恵

はじめに

サルトルは『存在と無』を中心とする初期の投企概念を、道徳論や文学論をはじめとする以後の著作において再度検討し、そこで「相克」に基づく他者との関係ではなく、他者の自由のうちに、私の自由が見出されるような相互的関係に基づく投企の在り方を考えた。後期の著作『弁証法的理性批判』（以下『批判』と略）における集団的投企についての分析は、その体系的な展開である。しかしながら、ここに問題が存する。なぜなら、この集団的投企の基礎となる集団の形成が、いかにして可能となるのかについては明らかではないからである。『批判』において「実践的惰性態（pratico-inerte）」として取り上げられる投企が、あくまでも「集団的個人」としての人間の行動である以上、この個人が所属する集団の形成過程が問われねばならない。よって、本稿では、惰性態としての投企が成立する集団の形成過程を、物質性を媒介とする相互的な他者認識の成立という観点から取り上げ[1]、さらに私と他者との二元的関係にとどまらず、第三者を含む三元的な他者との関係の成立を、「贈与（don）」という行為から検討することをねらいとする。

一　人間関係の基礎としての物質性

物質性が人間関係の成立に関わる例として挙げられるのが「言語（langage）」である。言葉を用いることが、我々のうちに一定の公共的視点（例えば、赤信号で止まること）をもたらすことは、常識的な観点からすれば自明のことである。しかしながらここで問題となるのは、言葉そのものがもつ物質性である。

この言葉の物質性によってもたらされるのは、時代性や社会性というよりもむしろ、我々がいかなる時代や社会に身を置こうとも、それらを通して存在するような現実的存在である。例えば、フランス語とは、一定の民族が「恒常的な媒体を通じて行う永続的、集団的、制度的な伝達」（CRI,211）を指す。このことは、一つ一つの言葉が「独自的（unique）」であることと対立するのではない。たとえ言葉がそれを発する者の内面に関して、一種の「伝達不可能性」を露わにするとしても、我々がこの「制度的伝達」において、「一般的な伝達を個別化」

しようとすることがなければ、この「伝達不可能性」も意味をもたない。我々の発する言葉は、それが有する物質性によって、我々から逃れ出、公共的所有物である言葉として、その意味は変容される。このような言語にみられる特性とは、特定の語を使用し語ることが、言語全体を背景として行われ、それを通して各語が理解されることである。すなわち言語の特性は、「惰性的な全体性」を有することであると言える。

さらに言語は、自己の意味づけなしには存在しえず、その意味で「他者に対して自己をあらわす限りでの実践」(CRI,211)である。つまり言語が全体性に参照されながらその意味を明らかにするということは、言語が外から規定されるということではない。たとえ私が孤独に作業を行うのであっても、言語の物質性が私と他者との関係を「現実として構成している」のでなければならない。「言葉は私のなかへ〈他者〉の投企を運んで来るのであり、〈他者〉のなかへ私自身の投企を運んで来る」(CRI,211)。

二　自己客観化と他者性の認知

では、このような場合に前提とされる他者との関係とはいかなるものであろうか。『批判』においては、全き外面性であるようなばらばらの個人から出発して、それぞれの個人の歴史的で具体的な位置づけがどのように理解されるのかが、他者性の認知の過程として考察される。サルトルによれば、そこには二重の否定的特性が存する。第一の否定は、例えば、ホテルの避暑客である私が、ホテルの庭師や道路工夫に対して、「私は彼らの階級に属していない」とか「私は彼らと労苦を共にすることはできない」という形で、彼らとの関係を理解することを指す(2)。私が、庭師や道路工夫の労働を「高見の見物」として見ていることにおいて、私は「一人のプチ・ブルジョア知識人」という惰性的存在である。しかしながら、この否定はもう一つの側面を有する。すなわち、私と彼らとの関係はまず第一に否定的であるが、この否定を可能にするような、彼らの労働の目的についての一定の認知が、あらかじめ存在している。すなわち、私は彼ら労働者を、休養に来ているプチ・ブルジョア知識人としての自分に対する否定として位置づけるが、彼らの仕事の目的と自分の仕事とを対置するためには、まさにこのような「分業」以前に、他者との関係の了解が成立していなければならない。そしてここに、私と労働者達との否定的関係の第二の意味が存する。すなわち、この場合に私は、今眺めている道路工夫や庭師を抽象的な「人間」として把握をするのではない。私は彼らを彼らの行うところの労働によって、一人の「道路工夫」、一人の「庭師」として把握するのであり、彼ら労働者に対する「避暑客」として自己を位置づける。言いかえれば、ここでの人間関係の成立には、私が他者の行為の目的へと自己を投企することによって、他者の行為の目的を理解し、そのような目的を可能にする社会の成員として自己を実現することが、基礎となっている。

一社会における私についての客観的な規定(階級や職業)は、私がこの規定を「内面化」することにより、私の外部においてそれを承認する他者の相互性を形成する。それは惰性態としての私の規定の証人となるものである。つまり、私がプチ・ブルジョアの知識人であるという規定は、この二人のお互いに対する無知(すなわち、彼らは互いに名前を知らないということ)にもかかわらず、私の身分規定を現実化するものとしての相互性(つまり私は彼らに対して彼らとは異なる

階級に属すること）を獲得するのである。

三　制度化された相互性

さてサルトルは、現実的な人間関係が「必然的に三元的」であると考える。すなわち、人間関係の二元的な相互性は、人間対人間の関係であり、それは必然的に孤立を生む。集団を形成する「現実的（réel）」人間関係は、物質性を媒介とする三元的関係による。[3] 先に触れたような集団における人間関係の形成においては、私と他者との相互的関係にとどまらず、さらに第三者を含む関係が問題となる。この点に関してサルトルは、人間関係が物質を媒介として相互に交換可能な存在となることを論じている。そしてそのモデルとして取り上げられるのが、「贈与」という行為である。

レヴィ＝ストロースを参照しつつサルトルが取り上げる「互酬的贈与（don réciproque）」とは、アメリカ西北部のインディアンの祭祀である「ポトラッチ（potlatch）」に見受けられる。この贈与は、多大な報酬を期待する「超＝経済的」性格[4]を有するもので、贈与された者を「債務者」に転化するような「友好的」でしかも、「攻撃的」行為である。つまり、贈与は「敵対的な力」としての他者性に依拠している。或る部族が、異部族に対して行う贈与は、怒れる神に生け贄を捧げてその怒りを静めるが如く、自らが脅威を感じる他者の存在の開示である。

ではこの贈与において、贈与する者と贈与される者のうちに、相互性を可能にするものとは何であろうか。ここでさらに物質の果たす役割について考えねばならない。例えば異部族に対して贈与を行うことは、自分と相手との非対称的関係を明らかにし、相手の絶対的他性を露わにするものである。しかしながら我々は、贈り物の物質性によって、相手との間に対称的な関係を回復することが可能である。すなわちこの物質性は、それが相手の怒りや不信をなくすという意味で、本来、他の何ものかに交換不可能な感情と等価であると見なされる。そしてこの意味において贈与は「不可逆性として生きられた交換」（CRI,220）であり、交換なき交換であると言える。そしてこの贈与に基礎付けられた相互性が、第三者を含めたものであるためには、それが制度化され、客観的全体性として生きられる必要がある。[5] このことは、この交換可能性が第三者によって初めて、認知されるということを意味している。先のポトラッチの例で言えば、第三者は他者が行う贈与という行為において、その作業には現れずにそれを否定的に規定し、他者にその行為の意味を明らかにするという役割を果たすと言える。つまり、相互性が制度化されるとは、物質が人間の実践と等価的な意味をもつことが第三者によって承認され、その承認が潜在的に他者の行為を規定することに他ならない。

結び

以上において我々は、サルトルにおける集団の形成過程を、物質性を媒介とする人間関係の規定という視点から検討してきた。それによれば、物質性は諸個人を超えて人間を結合する働きを有し、技術や道具としての物質は、他者の投企の意味を刻印された存在であると考えられる。そしてこの物質を通じてわれわれは、他者との否定的関係のうちに、他者の投企を経由して自己の投企を見出すことが出来るのである。しかし、さらにこの問題を、第三者を含む社会関係をもたらす次元において理解することが必要であり、そのために「贈与」という

行為を取り上げ、物質性を媒介とする他者関係が、集団の成員同士の交換可能性をもたらす次元について検討した。とはいえ、サルトルにおける集団の形成過程がこれによってすべて明らかにされたわけではない。なぜなら、物質性を媒介とする人間関係の基礎として取り上げられる「稀少性（rareté）」との関係がさらに解明されねばならないからである。このことは、他方で集団の形成が他者達の「欲求」から出発して、「集団が個人に譲り渡す権能」との関係によって考察されるべきであることを意味している。ゆえに、「贈与」という行為が、このような欲求を基盤とする人間関係とどのように関わっているのかが、さらに問題とされるであろう。

註

サルトルの著作からの引用に関しては本文中に次の略号を用いる。括弧内の数字は頁数を示す。尚、以下の邦訳書を訳出の参考とした。

CRI : *Critique de la Raison dialectique*, Tome I, Gallimard, 1985(1960).
『弁証法的理性批判Ⅰ』（『サルトル全集第二六巻』）竹内芳郎・矢内原伊作訳、人文書院、一九六二年。
『弁証法的理性批判Ⅱ』（『サルトル全集第二七巻』）平井啓之・森本和夫訳、人文書院、一九六六年。
『弁証法的理性批判Ⅲ』（『サルトル全集第二八巻』）平井啓之・足立和浩訳、人文書院、一九七三年。

（1）「物質性（matérialité）」の媒介を基礎として、人間の相互的関係が規定されるということに関しては、技術や道具の使用に見られるような「ヘクシス（hexis, exis）」の次元において説明されており、それについては以前に別の箇所で論じた。「サルトルにおける歴史的時間と共同的投企の問題」、『アルケー二〇〇二関西哲学会年報No.10』通巻三七号、関西哲学会、二〇〇二年、八七－九七頁。
（2）Cf. CRI, pp.213-215.
（3）Cf., *ibid.*, p.221.
（4）Cf., *ibid.*, p.219.
（5）Cf., *ibid.*, p.220.

（沼田千恵・ぬまた　ちえ・同志社大学）

フッサールにおける明証性

信木晴雄

本論文では、フッサールにおける志向性の機能である明証性によって客観的論理学が超越論的論理学へと主観的に向け変えられるさいに、その内在的な基礎を獲得することを明らかにしたい。テキストは『論理学研究』よりも、後期の普遍学の立場をフッサールが標榜する『形式的論理学と超越論的論理学』を主に用いる。従来、明証性に関する問題は主に認識論の観点から直観を通じた対象や内実に係わる充実化の段階の究極性についてのみ論じられてきたように論者には思われる。これまでの狭い解釈によっては、志向の充実化という認識機能の妥当性が自己能与としての明証性によって支えられていることが、実は超越論的な意義を有していることが見過ごされてしまうのではないだろうか。本考察では、特に明証性の普遍的意義を形式的一致、即ち、無矛盾性から捉えることで、それが一致の可能性を通じて超越論的主観に則した様々な合致を内的時間意識においてもたらす欠くべからざる機能であることを明示したい。

論理学にとって明証性をめぐる問題は、分析的一致として形式的に捉えられるが、「真理存在」に関与する超越論的な構成意義を持つ主観的総合にも同時に係わると言われる(275)[注]。この超越論的主観へ遡源する認識形式のイデア的条件は、総合を通じて普遍的学問論における形式的存在論の包括的意義から明らかにされるべきものである。それは、先ず「対象一般」の形式的側面である「無矛盾の論理学」における分析的一致が示している形式的存在論の結びつきによって理解される。この無矛盾性は真理条件としての分析的一致であり、それは通常は形式的な明証機能と考えられる。即ち、分析的に帰結される真理の有している明証性が形式的存在にとって統一志向として機能する。というのは、内容に関しては形式的な志向はまず空虚なものであり、内実を規定するものでないが、充実する際に予め指定される統一志向が無矛盾性を介して総合を規定しているものと理解されるからである。ここでフッサールによって導入される新しい観点とは、従来見過ごされてきた現象学的見方であるが、それは無矛盾性が形式的な真理であり、それは実在性を包括する存在形式や総合形式として「真理の条件」でもあることなのである。

元来、論理的原則は無矛盾性として真理と虚偽を明証的に区別する。この矛盾命題が言い表すのは、普遍的な「統一不可能性」であり、これが示す事態は、この命題内容を直観に適合させようとする際に、そ

れが、明証的に不可能であることが「見てとられる」ことなのである(200)。認識機能にはまず形式的一致が求められ、従来の明晰性の充実化にだけ注意が向けられていた明証機能は、実はより広範に普遍的な存在論に包括されることを求める理由は、ここに見出される「総合的ア・プリオリ」とそれが意味として充実化される主観的な可能性との「相関」なのである。そこで、形式結合を統一する無矛盾性の論理学は、真理を目標として総合するが、新たに真理存在を包括する「理性の理論」にまで深められるものと理解されるべきである。

なぜなら、認識は存在を目標にする働きであるからである。それは、明証的に与えられるべき統一意味や意味合致を前提として、矛盾した命題や判断の不可能性が、存在妥当に「照らされ」明らかにされるからである。そこで、存在するものが自己を明らかに示す「現在」は、その根底で、地平世界と根源的志向と連関しているが、それによって、諸判断を統一する理性法則が表現される。この理性は存在する真理を現実性において与えようとする実現目的を予め「内蔵」している。かくして、対象一般を扱う形式的論理学における無矛盾性は、ここで超越論的な意味における主観的な現在野に位置付けられることによって、より判明な仕方で明証性を捉えるものである。つまり、フッサールにおいて理性の求める真理は志向における合致する「相関」として捉えられる。それは対象を構成する意識様式上の合致であると同時に、それによって、今度は、反省的に見出される超越論的な自我同一性に遡らなければ、対象に関する明証性の根源性を明らかにすることにはならないのでもある。この自我の同一性は能力の反復可能性として普遍的卓越性そのものとして理解される。そこでこの明証性は「理性の現象学」において対象内容を明晰に与えるような本来的な直観における「目的論的」な働きによって理解されるものである。なぜなら帰結構造に従う分析的一致には「普遍的目的論」を通じて形式的論理学と超越論的論理学の相互関係が見出され、そこで明証性は存在の自己能与としてこの「普遍的目的論」に則し、真理を明示するための「必然的原理」として形式的一致原理を提供するからである。

次に、無矛盾性は主観的に捉えられ、繰り返し反復される理念の同一性を通じて、真理として存在妥当に到達することが考慮されなければならない。そこで、無矛盾性は対象を成立させる真理の形式的条件として志向をあらかじめ「前述定的」に統一し、それが地平的に意味内実を充実する直観の形式的可能性を提供している。本来的な認識機能として判断は能動的に遂行されるが、判断明証は判断作用における正当性としての真理を与え、さらに根源的な個体を包括する世界に遡る自己能与の経験なのである(229)。先に与えられた世界経験の受容性という経験基盤に即応した意味沈殿によって、本来的な能動性である判断が総合として成立する。この能動性は自発性の現われであり、それは本来的に判断を意味充実として可能にする理性性格に即応したものでなければならない。判断を遂行する主体は認識主観でもあり、認識目標の同一性に従う反面、そこに明晰に「基体」を規定しようとする主体としての実現意志が発揮される。

さらに、明証性はこの志向性の規定機能に則して、「自己熟慮」を通じて明らかになる認識充実の様々な段階で「自己自身を指し示す現在化」として捉えられる必要がある。それは明証性が元来、内在的な働きとして志向性を充実化するからである。その「一致の可能性」を含蓄する自己能与には、「現在する」という生き生きとした側面が不可欠であり、これによって、一定の「不可疑性」が現実性としてもた

らされるのでもある。つまり、志向性が先ず空虚な臆見であることがそれに相応しい内容充実を促すのでもある。ここに「或るもの」への根源的な志向が、同一の対象を次第に明確に描き出すように増強的に機能するのである。直観が明証源泉に則して理解されるのは、そこに対応すべき臆見としての明晰ならざる空虚による積極的な役割が見出されるからである。認識努力としての判断が充たされるのは明証性が最初の暗い臆見から越え出て、存在を真理として本来的に与えるからである。この働きは、フッサールによって「謎」と呼ばれ続けた「志向による超出」であり、多様なる意識様式を統一的に捉えて対象を総合的に構成する働きを指すものである。全ての諸対象は内在的な諸対象に関する本質連関において構成されたものとして成立しており、その結果、どの対象性の明証性も内在的な体験、つまり、「内在的な明証immanente Evidenz」を自らに「内蔵」していなければならない(294)。

これは反省的に見い出される意識流(過去把持の堆積)においては内在的な体験こそが、外なる対象に合致する様に向かう志向の超出機能を示すことである。またこのような主体における「自己現在化」が、「判断基体」への統一を可能にする。なぜなら、明証性がここに純粋な能力として実現するのは、常に自我が同一にとどまりながら能力として、繰り返し同一の意味対象を産出するからである(173)。また、この体験統一には妥当法則として形式的に一致する明証性が「混乱から明晰性への諸段階」として編み上げられている(198)。このとき内実に関して存在措定を控える無矛盾性は、形式的な分析論に留まらず、論理的な新しい範疇的存在妥当に及ぶような構造を得るものと指摘されている(199)。それによって、フッサールは「判断一般」の妥当性という理性的な真理概念を明証性を通じて経験の自己所与性に遡行することを述べている。即ち、現象学的な根源領域がここに本源的直観を通じて露呈され、それは先に示したように「理性の理論」という呼び名によって主観的な時間様態における「前述定的明証」として明示されるものである。

さらに、フッサールによると「自己自身を現在的に指し示すsich-selbst-gegenwärtig-zeigen」という働きが、能動的な判断に先立つ知覚における「原形式Urform」と言われる(73)。内在的持続は未だに対象化されてはいないが、自己所与として自らを構成する機能を予め有して「自己現在的」な源泉統一を成す(291)。この「流れ」は内在的に把握される同一合致による明証性における持続であり、その同一性は、主観的真理を越えた究極的真理としての「必当然的否定不可能性」を備えている。この明証性は超越論的なものとして理解されなければならない。それはまた、この同一性が超時間的な真理を表わし、超越論的に捉えられる「自我の恒存性」に究極的に基づいているからである(291)。ここに、フッサールにおいて客観的真理の根源は、「自己熟慮」する主観性の普遍的機能の中で構成されることがあらためて確認されることになる(283)。そして明証性は「自己現在」という時間形式において「判断基体」の受容性の備えている明証性に遡行する。

以上のことから、無矛盾性という論理統一の形式は、実在性を広く包括する普遍的統一に即応する明証性を通じて、より豊かな内容において即ち、「普遍的目的論」によって捉え返されることになる。この従来、顧慮されることのなかった無矛盾性と明証性の関係は内在的に捉えられる「自己現在」のもたらす能与に収斂される志向性の連関機能であり、それはまた超越論的に理解される統一として解明されるべ

きものなのである。結論として、明証機能は判断において本来的にその理性性格を最も現わすものである。即ち、判断過程における明証的な帰結は、それが「他のありようではあり得ない」ことを示している形式的一致を前提にする。これはまた、統一不可能性を通じて分離される諸内容を包括するものの統一に及ぶものである。志向と充実の機能連関には、この理性性格を有している妥当法則が矛盾する二つの内容を同時に把捉しようとする臆見志向を「背反の一致」によって明証的な仕方で充実化を妨げるように働いている。このようにして明証性を超越論的主観における内的時間意識との関係において理解するとき、フッサールの述べる「形式的存在の学」が「対象一般」として先ず捉えられ、それが、現実性において直観に基づけられることによって「哲学的な論理学」として超越論的な意味で主観的に方向付けられるという真意が明らかとなる。

(注)

本文中で引用される当該箇所は( )内にアラビア数字でフッサーリアーナ第17巻の頁数を示す。Edmund Husserl, Formale und transzendentale Logik, Husserliana, Bd.X VII. hrsg. v. Paul Janssen, den Haag Martinus Nijhoff, 1974.

(信木晴雄・のぶき　はるお・京都府立医科大学)

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

『現象学年報』第一九号をお届けいたします。

今回は、「アメリカ現象学の現在」という特集を組みました。

アメリカでは、すでにフッサールの生前、彼のもとに留学していたドリオン・ケアンズやマーヴィン・ファーバーらによって「現象学」が積極的に受容され、一九四〇年には国際現象学会が組織されると同時に『哲学および現象学研究』誌が創刊されましたが、その後、第二次世界大戦後になると、アメリカの歴史や文化を背景に、ドイツやフランスと比べて比較的自由で多様な現象学研究が、今日まで幅広く本格的に展開されてきたように思われます。

これまで『現象学年報』では、第一五号以来、さまざまなテーマで特集を組んできましたが、「アメリカの現象学」を表立って取り上げる特集はありませんでした。そこで、昨年の特集「フランス現象学の現在」を受け、今回は思い切って、現在アメリカでご活躍中のお二人に、ご自身のアメリカでのご研究や、アメリカ現象学の現状について、ご寄稿をお願いすることにいたしました。

下店栄一氏も有坂陽子氏も普段は英語でお仕事をなさっておられますが、今回はご無理を申し上げ、日本語でのご寄稿をお願いいたしました。お忙しいなか、大変興味深く、また読みごたえのあるご論考をお寄せくださったお二方に、心から御礼申し上げます。

なお、昨年、同志社大学で開催された第二四回研究大会では、例年を大幅に上回る一般研究発表があり、どの会場でも力のこもった発表と熱心な議論が展開されました。本号では、シンポジウムならびにワークショップでの発表原稿に加え、これら一般研究発表の方々のご論考を掲載することを第一義と考え、特集以外の特別報告や書評等は差し控えることとなりました。会員の皆様にはその旨ご理解を願うとともに、渾身のご論考をお寄せくださった執筆者各位には心より御礼申し上げます。

本号の印刷、出版にあたっては、協和印刷株式会社の飯沼聰一郎社長と宮田末男氏から多大なご協力を賜りました。ここに編集委員会を代表し、心から感謝申し上げる次第です。

さて、本年（二〇〇三年）度の第二五回研究大会は、来る一一月八日（土）、九日（日）の両日にわたり、山形大学で開催されます。この大会に多くの方々がご参集されますことを、心より期待いたしております。

（榊原哲也　記）

日本現象学会への入会方法

本会へ入会を希望される方（入会資格は大学院生を含む現象学研究者）は、左記の学会事務局にご照会ください。学会費は、年間三〇〇〇円（『現象学年報』の代金を含む）です。また非会員の方で本誌を講読なさりたい場合も、左記事務局にお申し込みください。

日本現象学会事務局
〒一五三－八九〇二
東京都目黒区駒場三－八－一
東京大学教養学部科学史・科学哲学研究室内
ＴＥＬ／ＦＡＸ：〇三－五四五四－六九七八
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）。そこからも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/

Syuichi NYUYA	Wieder „Sein und Zeit“ — Das Grundmotiv der Heideggers Auseinandersetzung mit Hölderlin
Mizue FUKUMITSU	An Analysis of Kant's concept of truth: Similarities and differences between Kant's and the phenomenological concept
Daisuke MADATE	Zur doppelten Intentionalität der Retention
Yasuhiko MURAKAMI	De l'intensité du *flashback* chez les traumatisés — en partant de Husserl et de Maine-de-Biran
Takashi YOSHIKAWA	Phänomen und Phantom
Yoshiaki ISHIGURO	Die Frage nach dem Ding und das Kunstwerk
Shuji ITOH	La peinture, philosophie de la visibilité
Satoshi INAGAKI	Ich, Leben und Trieb — das Problem des Ichs und des Bewußtseinsflusses bei Husserl —
Fumihiro OHMORI	La chair comme expression et le logos — le problème de ontologie et langage chez dernière pensée de Merleau-ponty
Akiko KATSURADA	Das Ich und der Andere in *Cartesianische Meditationen*; Unter Berücksichtigungen auf *Fünfte Meditation*
Masatoshi SASAKI	Zur Grundstimmung des Menschseins — Heidegger, Scheler und Nishida —
Makito SHIGERU	Über die Funktion der Verborgenheit in der Unverborgenheit: Die Wahrheitstheorie beim späten Heidegger
Tsuyoshi TERAMOTO	Die phänomenologische Analyse der Bedeutung des Ausdrucks —Überprüfung der ersten Logischen Untersuchung
Keiko NISHIOKA	La notion de représentation intersubjective d'Henri Wallon
Chie NUMATA	La formation du groupe dans *Critique de la Raison dialectique*
Haruo NOBUKI	Evidenz bei Husserl

GENSHÔGAKU NENPÔ 19

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

Contents

Special Issue on American Phenomenology Today

Eiichi SHIMOMISSÉ — The Intentional Analysis of Evil

Yoko ARISAKA — Introducing the Phenomenological Movements in the U.S.

Report of the 24th Meeting of PAJ
Symposium on Nature and Spirit - The Philosophy of Ideen II

Tetsuya SAKAKIBARA — Eine neue Perspektive zu Husserls *Ideen II* aufgrund unveröffentlichter Manuskripte

Naohiko MIMURA — Regionale Konstitutionstheorie und 'Lebenswelt'

Takashi KAKUNI — Mon corps, une chose bien particulière. La phénoménologie française et la constitution du corps dans 《*Ideen* Ⅱ》.

Workshop: Investigations of Time

Tsuneichiro UEMURA — Seeing the Past through my Brain

Toru SATO — An Essay on Units of Experienced Time

Wataru WADA — Zur Auslegung der Bernauer Manuskripte (1917/18) —Verflechtung zwischen Ich und Bewußtseinsstrom

Articles read in the 24th Meeting of PAJ

Yuji IIJIMA — The Hermeneutic Structures of Normativity in Tetsuro Watsuji' s Ethics: In Comparison with Heidegger's Dasein Analysis

Takahisa SUGIMOTO — La lutte originaire —Sur 《Economie de violence》 chez Merleau-Ponty et Jacques Derrida

Toshihiro SUZUKI — Zur Analyse des Zahlbegriffs beim frühen Husserl

Saori SEKINE — Recherche phénoménologique de Levinas avant *Totalité et Infini*

● 編集委員 ●

榊原哲也
小川侃
貫成人
井上克人
山口一郎

現象学年報　19

2003年11月15日　発行

編集
発行　日本現象学会

〒153－8902
東京都目黒区駒場3－8－1
東京大学教養学部科学史
科学哲学研究室内

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

ISSN 0289-825X

