

現象学年報・2

現象学年報 2

'85 日本現象学会・編

●編集委員●

滝浦 静雄

竹市 明弘

新田 義弘

渡辺 二郎

北斗出版

目次

I 自己と他者

精神医学における現象学の意味

木村 敏

7

呼びかけへの傾聴

K・リーゼンフーバー

25

——言葉の超越論的構成機能について

責任の構造

青木 隆嘉

39

II 知覚・言語・身体

知覚の諸相と知の諸形態について

中島 盛夫

55

意味への道程

加藤登之男

69

フッサールの「運動感覚」論

千田 義光

87

III 方法への問い

エポケーによる現象野の開示

小川 侃

101

IV 学界報告

日本現象学会第六回研究会の報告

*

編集後記

精神医学における現象学の意味

木村 敏

一

「現象学」という名称は、哲学においても一義的には定義しがたい多様な用法がなされているようであるが、精神医学におけるその用法はさらに多義的である。

まず、英米語圏の精神医学で「現象学」(phenomenology)という言葉が用いられる場合には、それはもっぱら、精神疾患の基礎に仮定される身体的病変についての生物学的研究と区別して、経験的に観察可能な病的現象の客観的記載の方法論という位の意味をもっている。だからそれは「症状論」という語とほぼ同義と考えてよい。あるいはときには——「症状論」(symptomatology)の語が「症状」(symptom)の

全体像という程度の意味で用いられるのと同様に——そういった経験的現象像の全体を漠然と指して使われることもある。従ってそこには哲学的方法論としての現象学といった意味は全く含まれていない。

これに対して、ドイツ語圏あるいはフランス語圏の精神医学において「現象学」の語が語られる場合、そこには原則として一定の哲学的、あるいは少なくとも心理学的な立脚点の表明が含意されている。つまりそこには、ブレンターノフツサールハイデッガーと流れる哲学史上の一動向への——全体的あるいは部分的な——依拠の表明が、多かれ少なかれ認められる。しかしこの場合にも、「現象学」の意味は決して単一ではない。そこには大きく分けて二つの——しかも互

いに鋭く対立する——用法があつて、これはそれぞれ、病的
精神現象をなんらかの隠された（身体病的・遺传的その他
の）超現象的次元における異常の心理面への顕現とみなし
て、「現象学」的方法をもつば、この心的現象面における変
化に限定して適用しようとする立場と、いま一つは、病的精
神現象の成立する事情それ自体を——病者の超越論的自我と
か世界内存在とか間主観性とかの諸問題をも視野に含めて
——「現象学的」に理解しようとする立場に相当する。簡単
にいうと、前者は経験の心理学の範囲を越えようとせず、後
者は形而上学的ないし超越論的な方向をとろうとする。

前者の代表的なものとしては、ヤスパースとその後継者た
ちをあげることができるだろう。

ヤスパースはその『精神病理学総論』⁽¹⁾において、『現象学
の課題は、患者が実際に体験している心的状態をわれわれの
心にまぎまぎと思ひ浮かべ（anschaulich zu vergegen-
wärtigen）²、それらの近縁関係に従つて考察し、できるだけ
明確に限定し、區別し、きちんとした用語でそれを名づける
ことにある』（AP47）と書いている。《フッサールはこの言
葉を、はじめは意識現象の「記述的心理学」の意味で用いた
が、これはわれわれの研究にあてはまる。しかしフッサール
は後になってこの言葉を「本質直観」の意味で用いた。われ

われはこれは行わない。われわれの行う現象学は経験的な手
法であつて、患者側からの報告という具体的事実によつての
み可能となる』（AP47）。《患者のうちに実際に起っているこ
と、患者が本当に体験していること、なにかが患者の意識に
与えられている有様、患者の気分などを、まぎまぎと思ひ浮
かべる（^{フュアーレング・エルテグン}現前化する）³ことから一切が始まるのであつ
て、それらの関連、体験の全体、いわんやそれにつけ加えら
れた考え、その基礎にあると想定されるもの、理論的な諸観
念などは、最初は全く度外視しておかねばならぬ』（AP48）。
脳の解剖学において脳皮質の個々の線維や顆粒をすべて調べ
上げなくてはならないのと同様に、現象学では《個々の心的
現象、個々の体験のすべてを考慮しなくてはならぬ》（AP
48）。

このようにして、ヤスパースの意味での現象学的精神病理
学がめざすのは、一切の理論的先入見を捨てて、患者につい
て経験されたことのすべてを記録するという態度であつた。
この「記述現象学的」精神病理学の姿勢は、その後クルト・
シュナイダー、コンラート、ヴァイトブレヒト、フーバーら
によつて継承されて、ドイツ語圏におけるアカデミックな精
神病理学の主流を形成することになった。

右に引用したヤスパースの言葉からもわかるように、この

立場の人たちはいずれも現象学の対象領域を身体的次元とは区別された心的所与に限定している。例えばクルト・シュナイダー⁽²⁾は明白に心・身の「経験的二元論」(KPII)の立場を表明したうえで、「われわれの立場では、精神医学の診断は、原則的に、状態像に基づいて行なわれるのであって、経過に基づいて行なわれるのではない。……われわれが現在の精神医学の諸前提や着眼点から分裂病と躁鬱病の状態像を、現在はまだ不明だがとにかく身体的な疾患の症状と見なす(疾患はつねに身体的である)……」(KPIII)という。ここでは、心と身体を経験的分離以前の統一的存在としての人間や自己が、さらにはそのような存在の歴史性が、完全に捨象されている。一つの歴史として世界にかかわっている人間や自己の病いとしての分裂病や躁鬱病は、このような記述現象学的な診断操作においては完全に視野から消え落ちている。だから、その後の精神医学の展開において、記述現象学の立場をとる人たちはむしろ次第に生物学的精神医学に接近して行った。

二

これに対して、精神病や神経症を人間と世界とのかわりそのものの病的事態と見る人間学的精神医学は、これとは全く異なった現象学理解から出発している。

ミンコフスキー⁽³⁾は、ヤスパースの仕事はほとんど現象学とはいえない、という。《今日でもなお、現象学的方法は主体の体験をできるかぎり綿密に記述することと同一視されている。このような仕方では単純な記述の水準を越えることはできず、現象学的認識は決して得られない。(アミエルの)日記のごときものは……それが心理学的にいかにも示唆に富むものであれ、それだけではまだ現象学のデータにはなりえない。それは人間的記録としてこの上なく興味深くても、だからといって現象学的記録ということにはならない。患者の記述についても同じことである》(IPI)。《記述や(患者の)話や外面的表出などはこの(現象学的)姿勢の中で屈折し、そこから現象学的な見方、洞察、認識などが生まれる。この認識は——少なくとも精神病理学の領域では——患者の側から来るものでもなく、われわれの側に由来するものでもない。それはいわば、両者のあいだに位置している。このことによって、われわれ自身の心的状態の記述につねに付着する主観性が超えられる》(IPII)。《患者と向かい合って坐り、彼の話に入念に耳を傾け、その秘密を見抜こうと努力する。ある瞬間、ときにはたった一つの言葉をきっかけにして、突然、どうしてなのかよく判らないのに、光がさし込んでくる。全体の核心を知りえたという確信が、原因的障害が見つかったと

いう確信が生じる。この原因的障害とは、表面に現れて記述の対象となりうるようなすべての障害を土台石のように支えているものである。この場合にわれわれは、ベルグソンのいう直観と全く近似のものとして、現象学的直観という言葉を用いることができる》(145)。

ヤスバースが彼の「現象学」から除外した「本質直観」を、積極的に自らの方法論の出発点とした人としては、ミンコフスキーのほかに、とりわけビンスヴァンガーがいる。

ビンスヴァンガーは、周知の通り、フロイトの精神分析に対する疑問からフッサール現象学に接近し、さらにハイデッガーの哲学に深く動かされて「ダトイン・ス・ア・ナリ・テ現存在分析」の始祖となり、晩年には再びフッサール現象学への回帰を見せた人である。

「現象学について」と題する初期の論文(一九二三)で、彼はこう言う。《精神病理学的現象学者は「記述的精神病理学者のように」言葉を用いた概念からなんらかの判断をひきだすのではなく、自分自身、言葉の意味の中へはいりこむ。ここでもやはり「対象を見ることによって自分が対象の中にはいりこんでいるのを感じとる」ということがなされる。……もちろん現象学者もいろいろな属性や特徴の記述的に正確な把握を必要とするけれども、それは決して記述それ自体を目的としたり、それを概念の構成要素として用いることを目的

としているためではなく、これらの記述された属性や特徴から出発して、つねに事象それ自体へ、対象そのものの直観へと到達しようとするためである》(邦訳四四頁)。《現象学者が精神病理的体験を分析する場合……彼は患者の言語的表現が彼の心の中に生じさせる意味の中にはいりこみ、言語によって間接的に示される異常な心的現象それ自体の中をのぞきこもうとする。……どんな場合にもわれわれは体験を通じてこの体験する人間の中へとはいりこみ、これを直観することになる》(邦訳五八頁)。

このビンスヴァンガーの言葉から、彼が現象学的精神病理学において「直観」しようとしていたものが患者の「人間」そのものであることがわかる。ミンコフスキーにとっても、彼が「現象学的直観」によって見出す「トッゲル・ジ・エネ・ワール原因的障害」は、例えば分裂病においては「5現実との生命的接触の喪失」(23頁)であり、《現実との生命的接触とは、周囲との諸関係における生きた人 ベルツナリテ 格の根幹あるいは本質そのものを指している》(26)。

ここでベルゾン、ベルソナリテ、あるいは人間としてとらえられているものはなにか。精神病的事態において「言語によって間接的に示される異常な心的現象」をとらえるためにそこへ「はいりこむ」必要のある、患者の人間とは、いか

なる現象であるのか。ビンスヴァンガーのその後の現象学的な関心は、もっぱらこの点に向けられる。そして、彼の思索をこの方向に大きく前進させたのは、ときあたかも世に出たばかりの、ハイデッガーの『存在と時間』（一九二七）であった。

ハイデッガーの哲学において、ビンスヴァンガーに最も大きなインパクトを与えたのは、人間的現存在の構造が世界内存在として規定されていることであった。ハイデッガーが世界内存在を超越と見たことによって、従来の心理学を（したがってまた精神病理学をも）支配していた主客分離の「禍根」が——つまり主体としての人間や人格と、客体としての対象や環境との分裂が——止揚され、《超越のなかで保証された現存在と世界との統一》（邦訳二六二頁）が提示されることになる。《現存在が超越する》ということは、現存在がその存在の本質のなかで世界を形成しつつ、しかも、それは世界を生起させるという意味をも含めて「形成」しつつ、世界とともにひとつの根源的な光景（形象）を与えるということがある。この光景は、それとしてはとらえられないけれども、そのつどの現存在自身をも含めたすべての歴然たる存在にとって、ほかならぬ「前形象」としてはたらいいてい（⁷）る」というハイデッガーの言表は、ビンスヴァンガーが躁鬱

病や分裂病の諸症例について、それぞれの患者の、そのつどの現存在様式における、それぞれ特徴的な「世界内存在の変容」について語ることを正当化するものであった。⁽⁸⁾

こうしてビンスヴァンガーは、例えば彼の一連の分裂病研究の中でも範例的な一篇とみなしうる「症例エレン・ヴェスト」において、「地上の世界」における「歩み」と「空中の世界」における「飛翔」と「地中地下の世界」における「爬行」という、三つの運動形式（⁹）——邦訳一四一、一四二頁）、輝かしい「エーテルの世界」と陰鬱な「墓穴の世界」との二律背反（¹⁰）——邦訳一四四、一四五頁）などについて語り、これらの選択肢に引き裂かれた現存在の「自然な経験の一貫性の解体」——邦訳七頁）を、分裂病者の現存在を構成する最も基本的な概念カテゴリーとみなす。

いうまでもなく、ハイデッガーが現存在を「世界内存在」として規定したのは、現存在がもろもろの存在者へ関心を向けることによって、それらの存在者を「……するため」という意味指示性の関連の中で見出す場所としての世界を開き、そこに「住みついている」という構造を示すためであった。したがって、世界とは現存在の「現」の開けであり、ビンスヴァンガー自身も明確に述べているように、現存在の存在——「現」の場所に出で立っていることとしての「実存」

——とは不可分の存在論的な場所、あるいは現存在がそれであるところの超越の場所である。このような超越論的規定としての世界を、結局は経験的・存在的な「世界」と混同してしまった点に、ビンスヴァンガーの一つの限界があることは間違いない*。

* このいわば「世界の物象化」が、ビンスヴァンガーにおけるいまひとつの問題を含んだ概念を、つまり「愛における世界超越存在」(Über-die-Welt-hinaus-sein in der Liebe)の概念を生み出している。彼の『人間的現存在の根本形式と認識』(初版一九四二)⁽¹⁰⁾において展開されているこの概念については、すでに辻村公一氏の的確な批判が提出されている。

精神病理学の内部で、ビンスヴァンガーの「ハイデッガー誤解」を鋭く批判したのは、ボスである。ボスは、《ハイデッガーの意味での人間存在を特徴づける超越や世界内存在とは、決して第一義的内在から生じ、あれやこれやの「現存在様式」に「変容」しうるような態度様式を意味しはしない。超越や世界内存在はむしろ、すでにつねに同じ仕方では不変的に現存在の一切の関与の基盤をなしている本質構造に対する謂に他ならない》(邦訳一〇二頁)と述べ、さらに《鬱病者も分裂病者も健康者も、たとえ全く異なった知覚作用と態度

様式の形をとるとはいえ、存在の明るみの領域としての同じ「世界」に属している》(邦訳一九頁)という。

しかしながら、ハイデッガーの表現に忠実であるという点と、精神医学の——ことに分裂病の——真実に忠実であることは、当然別のことがらでなくてはならない。ハイデッガーが世界内存在という表現で言い表した現存在のありかたこそが、分裂病者において本質的に疑問に付されているのかもしれないからである。ハイデッガー自身は当然のこととして、ボスという精神科医も、主として外来通院の神経症患者の診療に従事していて、ビンスヴァンガーのように重症の分裂病患者の入院治療の経験を持たないという事情を、この際考慮に入れないでいるのではないだろう。のちにも述べるように、精神医学における現象学的な思索は、ただ臨床の現場において、患者との長期間にわたる親密な治療関係を媒介としてのみ成立しうるものだからである。ミンコフスキーやビンスヴァンガーの強調している「現象学的直観」は、しばしば誤解されているように、初対面の患者から瞬間的に感じとられるインスピレーションのような「直感」につぎくるものではない。患者からなにごとかを「現象学的」に見てとろうとするならば、なによりもまずその患者との人間的あるいは間主観的な出会いが必要となる。この出会いの場が患者の

現存在の「現」の開けを、患者自身だけでなく精神科医にとっても開示してくれるのだとすれば、ビンスヴァンガーが分裂病患者についてその世界内存在の変容を云々したのは、そのこと自体としては全く正当なことだったといわねばならない。

もしビンスヴァンガーの現存在分析に問題があるとするれば、それはむしろ、彼が患者の世界内存在や世界の変容を、患者の語る隠喩的な表現を解釈することによって、現存在分析的な用語を用いて記述することに終始して、はたしてどのようなにして世界内存在自体が患者において成立し難くなっているかについての考察がなされていない点にあるだろう。世界内存在が「無問題的に」成立しうるためには、ハイデッガーが述べているように、現存在が諸事物のもとに住み慣れ、馴染んでいることとしての「内にあること」が、つまり世界との親しさが不可欠である（もちろん、この「親しさ」は心理学的次元で述べられるような経験的な意味ではなく、超越論的・実存論的な意味に解さなくてはならない）。分裂病患者において危機にさらされているもの、分裂病患者がその確保のために——一般に「症状」と呼ばれている異常で非現実的な経験の次元に足を踏み入れてまで——必死に努力しているもの、それはほかでもない、この根源的でアプリアリな「世界

との親しさ」なのである。ボスはこのことに気づかなかった。ビンスヴァンガーはこれを的確に見抜いていながら（例えば「自然の経験の一貫性の解体」の概念）、この問題を主題的に展開することをしなかった。このいわば残された課題に迫ろうとしたのが、ブランケンブルクであったということができる。

三

ヤスパースに源を発する記述現象学についてはいうまでもないことだが、ミンコフスキーやビンスヴァンガーが精神病理学に導入した人間学的あるいは現存在分析的な現象学も、もともと特定の病態や疾患に限られることなく、広く精神病理学一般の方法論として構想されたものだった。この方向における彼らの最初のまとまった著作——ミンコフスキーの『生きられる時間』⁽¹³⁾とビンスヴァンガーの『觀念奔逸について』⁽¹⁴⁾——では、現象学的な語り口が、とりわけ鬱病や躁病の分析に用いられている。この二人以外にも、初期の現象学的・人間学的研究の中には、分裂病よりもむしろ鬱病とその周辺領域、特にその時間論的な考察に向けられたものが多い（ゲーブザッテル⁽¹⁵⁾、シュトラウスなど⁽¹⁶⁾）。そしてこの流れからは、周知のごとくテレンバッハのメランコリー論⁽¹⁷⁾が生まれて

いる。晩年に再びフッサール現象学へのひたむきな回帰を示したビンスヴァンガーが試みたのも、『メラニコリーと躁病』⁽¹⁸⁾についての考察だった。

しかし、ここで一つの興味深い事実を指摘することができ。ビンスヴァンガーの分裂病研究を継承し、その世界理解の問題点を克服しながら、間主観性と自己・世界関係の構造を掘り下げた(例えばブランケンブルク)現象学的分裂病論と較べてみると、同じく現象学を標榜している精神病理学者たちによる躁鬱病論は、決して第一級の現象学的研究とはみなしえないのである。ビンスヴァンガー自身の『メラニコリーと躁病』が、すでに完全な失敗作であること⁽¹⁹⁾については、これまでに何度か述べたことがあるので繰返さない。ここでは「現象学」は、ほとんど内容空虚な概念貯蔵庫以外のなものでもなくなっている。テレンバッハのメラニコリー論にしても、それが人間学的状況論としてはいかにすぐれたものであるとはいえ、現象学として、語りうるような性質のものではない。極めて表明的に現象学を志向しているクラウスの躁鬱病論⁽²⁰⁾でさえ、その内実は十分に現象学的とはいえないものとなっている。さらに、分裂病に関してあれほどすぐれた現象学的研究を数多く発表しているブランケンブルクですら、こと躁鬱病に関しては、およそ現象学的とは呼びにく

い躁病論を二篇書いているだけなのである。⁽²¹⁾

なにゆえに、躁鬱病の現象学的研究はこれほどまでに不毛なのか。そこにはいくつかの、互いに深く関連しあった要因を見出せるように思われる。

まず、他の医学領域ではほとんど考えられないことだろうけれども、精神科医というものは、だれもがあらゆる精神疾患を同じように理解しうるわけではなくて、それぞれがいわば自分の波長に合った、得意の病気をレパートリーとして持っているという特殊な事情を挙げることができる。これは、比較的稀な疾患に関して、経験の差が生じるというような種類の⁽²²⁾ことではない。極端にいうと、分裂病のことは非常によく判るのに、躁鬱病のことになるとどうも勝手が違うという、いわば「分裂病向き」の精神科医と、逆に、躁鬱病は得手だが分裂病は苦手だという「躁鬱病向き」の精神科医とがいる、ということだ。ビンスヴァンガーやブランケンブルクはどうやら前者に属しているようだし、テレンバッハのクラウスは後者の分類に入れてよいだろう。それはちょうど、分裂病と躁鬱病はそれぞれ別の波長の波を出していて、それをキャッチするには別個の受信装置を必要とするとも言えるような具合なのである。

さらに興味深いことには、精神科医がそれぞれ得意にして

いるこの「波長」は、彼の作り出す理論の種類までも決定してしまう。フロイトをはじめとして、精神分析の流れを汲む大多数の精神科医が、神経症とその近接領域を得意のレパトリリーとしていることを想起しておこう。このグループに属しているポスト、属していないビンスヴァンガーとの、決定的な観点の相違についてはすでに触れておいた。精神分析が個人的無意識やその衝動の力動論に強い関心に向け、ヒステリーや強迫症をはじめとする神経症の治療技法を理論化する点で力量を発揮したのは、決して偶然ではない。精神分析家が彼自身の内面的構造から最も鋭敏に感じとることのできる周波数帯域は、そのまま神経症の帯域だということなのだ。だから彼らがたまたま分裂病や躁鬱病の患者を治療することになったとき、彼らはそれらの精神病の中にすら神経症の機制を見てとって、これをあたかも神経症患者であるかのように扱うのである。精神分析学という理論体系は、本質的に、神経症向きの治療者のための、神経症向きの理論体系なのだ。

これとよく似たことが、現象学と分裂病との関係についても言えるのではないか。分裂病向きの精神科医は、躁鬱病患者をも分裂病論的な眼で見、分裂病患者に対するのと同じ手口で治療しようとする。その逆のことが、そのまま躁鬱病向

きの精神科医についても言える。そしてその場合、現象学のアンテナは、躁鬱病ではなくて分裂病をキャッチするのに適した特性を持っていると言えそうなのである。だから、分裂病向きの研究者は現象学には親和的だが躁鬱病を語るには適していないし、一方、躁鬱病向きの研究者には、そもそも現象学的手法自体がなじまない、ということになる。だから「躁鬱病の現象学」という組み合わせには、どこか形容矛盾のような違和感がつきまとうのである。

それはどういうわけなのだろう。現象学はフッサール以来、日常性の現実を括弧に入れて宙吊りにする、いわゆる「エポケー」ないし「現象学的還元」の操作を生命にしている。この現象学的態度が、躁鬱病という事態と根本的に波長が合わないのである。

分裂病患者とちがって躁鬱病患者は、病前からその際立った日常的秩序や経験への依存性を特徴としている。彼らは、共同体の伝統的規範によってすでに構成ずみの日常性の経験財と（しばしば過剰に）同一化することによって、自己の存在の安定を確保している。所与の日常的現実を疑問視し、そのつど新たに自己世界を構成しなおすという創造的で未来志向的な営みは、彼らにとっては最も縁遠い、冒険的ともいえる所業なのである。ゲーブザッテルの「生成抑止」、テレンパッ

ハの「インクルデンツ・レマネンツ」、私自身の「ポスト・フェストゥム構造」などの諸概念は、いずれも躁鬱病者特有の反創造的・構成回避的な存在様式に着目したものだ⁽²²⁾。

だから、現象学というものが、日常性のあらゆるドクサを疑問に付し、その妥当性を停止して、自己や世界の絶えまない構成の動きそのものに焦点を合わせる営みである以上、現象学は、すべてが経験的・日常的次元において強固に構成されてしまっている躁鬱病者の世界には、ほとんど手掛りを見出しえないことになるだろう。現象学とは、いわばこの上なく「非躁鬱病的」な知的営為なのである。そしてこれとはうらはらに、現象学はきわめて「分裂病向き」の知的姿勢に対応し、分裂病はそれ自体きわめて「現象学的」な事態だということができる⁽²³⁾。

四

分裂病という精神病理的事態と、そして分裂病に「波長の合う」研究者とのもつこの「現象学親和性」が、ブランケンブルクの分裂病論の最も主要な原動力となっていることは疑うことができない。

ブランケンブルクは、従来の現象学的・現存在分析的な分裂病研究が、もっぱら「妄想の世界」に関心を向けてきたこ

とを反省し、妄想のような産出症状によって覆われることのない単純型分裂病の症例を手掛りにして、分裂病の「基礎障害」への問いを立てようとする。

《現象学的・現存在分析的な世界概念は、ヤスパーズの世界概念とは違っている。「世界」^{ヴェルト}とは、ここでは単なるさまざまな表象内容の総体をさすものではないし、世界との関係も対象への志向性に尽きるものではない。現象学的研究のすべてがそうであるように、現象学的・現存在分析的な研究方向も、世界との関係に関して、^{ゲイグンシュユクトリフ}対象^{ゲイグンシュユクトリフ}象^{ゲイグンシュユクトリフ}的な関係から前^{プロア}述^{プロア}語^{プロア}的な関係へと立ち返るといふ姿勢をもつ。……それゆえ、現象学的精神病理学にとって重要な一つの課題は、ほかならぬ妄想が、つまり狭義の「述語的な」異常「内容」が存在しない場合にも、そこに世界内存在の「前^{プロア}述^{プロア}語^{プロア}的な」変化を見出すということである⁽²⁴⁾。》

世界との「対象的な関係から前^{プロア}对象的な関係へ、述語的な関係から前^{プロア}述語的な関係へ」というのは、要するに「構成された意味内容から意味を構成する作用それ自体へ」ということである。さきに(一一頁)「現存在の超越」に関して引用したハイデガーの言表、《現存在が超越する》ということとは、現存在がその存在の本質のなかで世界を形成しつつ……

世界とともにひとつの根源的な光景（形象^{イマージュ}）を与えるということである。この光景は……そのつどの現存在自身をも含めたすべての歴然たる存在にとって、ほかならぬ「前形象^{プロイムビルト}」としてはたらいっている⁽²⁵⁾》は、この現象学的廻行を踏まえて言われたことにほかならない。そしてこの「世界を形成しつつ、世界に根源的な前形象を与える」超越のはたらきが、現存在の本質にほかならないのであってみれば、ビンスヴァンガーを継承したブランケンブルクの関心が、この超越そのものの——フッサールの言い方をすれば「超越論的自我」の構成のいとなみの——分裂病性の変化（疎^{エクスツイン}外^{イナウ}）に向けられたのは、当然の帰結である。

ブランケンブルクは、分裂病者においては世界や自己自身との「前志向的」、「前述語的」な関係が自明性を失って、現象学という「エポケー」にも似た或る種の「宙吊り」の状態が出現しているのだと考える。精神医学がいうところの、いわゆる「自我障害」は、彼によれば「自然的」あるいは「経験的」な自我と、超越論的自我との関係の障害である。

しかし、《自然的自己と超越論的自己、投企された自己と投企する自己との関係を規定することは困難である。この二つは、同じものでありながら、しかも異なったものでもある。……たとえていうならば、われわれはフッサールの現象

学的分析に従って、「源泉から流れ出る」生の営みから経験的自我という沈渣が形成される、絶え間ない「排出」ないしは「沈積」の過程を問題にしているといえる。源泉と凝固産物とは、人間が生きている限りけっして切り離すことはできない……。とはいっても、この二つは一つに重なり合っているわけでもない。……両者の連関は、流動性にあふれた絶えざる過程的な事態として考えなければならない。考えるだけでなく、それを可能なかぎり明瞭に見てとらねばならない。……これらの患者において一次的に「狂って」（位置がずれて）いるのは、自然的自我ではなくて超越論的自我、ないしはこの二つの自我の間の関係であるということが、すでに妄想患者については明らかにされている。ここでは妄想の見られない分裂病者について、同じことを示したのである⁽²⁶⁾》（傍点引用者）。

このいささか長文の引用箇所には、ブランケンブルクの分裂病論の基本的姿勢が——そして、極めて逆説的ではあるが、ブランケンブルク自身現在のところまだ十分に展開しているとはいいたい、現象学的分裂病論の中心の問題点が——明確に語り出されている。分裂病とは——あるいは分裂病性の疎外ないしは「非自己化^{アリエナツィオン}」とは——現存在の超越そのものにほかならないところの「超越論的自我」という「源

泉」から、「經驗的自我」が絶え間なく沈積する流動的な過程そのものの「ずれ」なのである。「ずれ」ているのは、つまり狂っているのは、「自然的自我ではなくて、超越論的自我、ないしはこの二つの自我の間の関係」である。この「ないしは」が語り出している真実、それは「超越論的自我」というものが、「自然的自我」とは別に——「二つの自我」の一方として——存在しているわけではなく、この「二つの自我の間の関係」そのものが「超越論的自我」なのだ、ということである。関係そのものでありながら、関係が関係として構成されたときには、つねに関係の一方の項として振舞うことになるような一つの不可思議な原理、それが分裂病ということほどまでに奇異な病態を生み出している基礎障害の座としての「超越論的自我」だということになる。⁽²⁷⁾この「関係の原理」が機能不全に陥ったとき、その結果は関係のもう一方の項である（「凝固産物」としての）「自然的自我」の危機ということになるだろうし、同時にまた、このきわめて動的なドラマ全体の演じられる舞台としての「自己」の「非自己化」ということになるだろう。妄想型分裂病における「自己の他有化」も、非妄想型分裂病における「自明性の喪失」も、この「自己の非自己化」のヴァリエーションにすぎない。

五

現象学的精神病理学が、その方法論的特性それ自体に固有のパスpekティヴによって、分裂病論においてそのもっとも豊かな展開を示していることを見とどけてきたからには、われわれは次に、分裂病性の「非自己化」^{（フエヒツイゼン）}の中心的な問題である「自己」の自己自身との同一性と差異性の関係をも、現象学の視野の中に収めなくてはならないだろう。この関係の解体こそが、ミンコフスキーのいう「現実との生命的接触の喪失」や、ビンスヴァンガーのいう「自然な経験の一貫性の解体」よりもさらに基礎にある、より基底的な「原因的障害」であると思われるのに、これまでの現象学的精神病理学は、この問題を主題的に問うことをしてこなかった。

すでに述べたように、ビンスヴァンガーは世界内存在としての現存在とその世界との分裂病性の変容について語り、プランケンブルクは、このような変容を可能にする条件としての、超越論論的自我による（經驗的）自我と世界との構成の障害を問題にした。こうして、フッサールからハイデッガーへの現象学の「深まり」は、精神病理学の内部でも「共同体験」されている。しかしこれまでの精神病理学は、この「深まり」のもっとも重要な成果を、なぜか素通りしてきた。そ

の重要な成果とは、ハイデッガー哲学を現象学から存在論へと導くモメントとなった概念、しかしそれ自体はなお完全に現象学の射程範囲内に属している概念であるところの、「存在論的差異」の概念である。この概念との対決なしに、自己の自己性における差異と同一の問題を現象学的に論じることが不可能だろう。

「存在と存在者の差異」としての「存在論的差異」の概念自体は、『根拠の本質について』においてはじめて用いられたものであるが(WG15)、その考えはすでに『存在と時間』の序論において明示され、⁽²⁸⁾何故に「存在の意味」を問う存在論の「通路」(SZ35)としての現象学が「現存在の分析論」の形をとらなくてはならないかの根拠という形で述べられている。《存在者の存在は、それ自身一つの存在者「である」のではない》(SZ6)。《存在が問われるものであって、しかも存在とは存在者の存在のことであるかぎり、存在への問いにおいて、問いかけられるものは存在者自身だということになる。この存在者が、いわば自らの存在のことを尋ねられるのである》(SZ6)。この「問いかけられるものとしての存在者」としてハイデッガーの選び出したのが、「問うもの」であるところのわれわれ自身がそれである「現存在」という存在者であった。そしてその選択の理由は、『現存在は、単に

他の存在者たちにまじって立ち現れるだけではないような存在者である。むしろ、現存在の存在者としての特徴は、この存在者にとって、自らが存在することにおいて、この存在すること自体が問題になる点にある》(SZ12)ということで示される。

現存在は、それぞれ「私のもの」であるところの、一個の存在者として存在する。しかし、存在そのもの、存在することそれ自体は、けっして一個の存在者ではなく、「私のもの」でも「彼のもの」でもありえない。現存在が《そのつど私自身がそれである存在者であり、その存在はそのつど私のものである》(SZ 114)ことが可能となるのは、現存在が本来無人称である存在それ自体を「そのつど私のもの」として引き受けるという形で、存在者と存在とのあいだに関係が生じた場合のみである。「私が私である」という自己の同一性は、こうして、存在者が、それ自体は存在者ではないところの存在一般と、存在論的差異をへだてて、関わるところにのみ成立する事態である。自己の同一性は、存在論的差異によって担われている。

この「関わり」のことを、ハイデッガーは「超越」と呼ぶ。《現存在の特筆すべき特徴が、存在するということを理解しながら存在者とかかわる点にあるとするならば、存在論

的差異を事実的に成立させている「差異化しうる」ということは、そのこと自身の可能性の根源を、現存在の本質の根拠のうちに確保しているのではなくてはならない。存在論的差異のこの根拠を、われわれは先取的に、現存在の超越と名づける》(WG15f)。《超越において、現存在ははじめて、みづから、それであるところの存在者に、つまり自己「自身」として、現存在に到達する。超越が自己性を構成する》(WG19)。ということとはつまり、超越において超えられる存在者としての現存在と、同じ超越において到達される、自己自身としての現存在とのあいだに、同一性と差異性とが同時にさしはさまれるということである。そして、私自身がそれである現存在の自己性とはこの同一即差異としての存在論的差異そのもの、あるいはその根拠としての超越のはたらきそのものだということになる。

分裂病が自己の自己性の病態だということは、右の文脈でとらえれば、分裂病がこの超越のはたらきそのものの、ひいては存在論的差異そのものの病態だということの意味している。さきに引用したブランケンブルクのテキストは、分裂病を、この超越のはたらきそのものであるところの「超越論的自我」と、そこから不斷に排出される「経験的自我」との「関係」の病態として規定していた。しかもこの「関係」と

は、この関係それ自身であると同時に関係の「一項」でもあるところの、「超越論的自我」のことにはかならなかった。

AとBとの関係において、この関係それ自体もAであるという——つまり、Aはこの関係の一項であると同時に関係そのものでもあるという——この一見不条理な「関係」の構造は、実はハイデッガーの「存在論的差異」が内に秘めている「不条理」を反映している。「存在者と存在それ自体とのあいだの差異」は、単純に「存在者」および「存在それ自体」として同定されうるような二項間の差異として理解できるものではない。存在から切り離された「存在者」は存在しえないし、存在は「存在者の存在」としてしか「存在」たりえないのであって、「存在それ自体」といっても、それはすでに存在論的差異の中に取り込まれていることによって、つまり、自らそれではないところの「存在者の存在」へと変化し、形を与えられることによってしか、「存在」ではありえないのである。だから、「存在者と存在それ自体とのあいだの差異」という場合の「あいだ」こそ、存在を存在として、存在者を存在者として、ということとはとりもなおさず、存在論的差異を存在論的差異として成り立たせている場所であり、根拠としての超越である、ということになるだろう。ブランケンブルクが分裂病の基礎障害の座として取り出そうとした「超越

論的自我」とは、実はこの「あいだ」のことに他ならないといふべきだろう。

六

現存在の存在が「そのつど私のもの」であるという事態、つまり、だれのものでもない「存在」(ある、ということ)が「私のもの」として所有されるといふ事態、この「存在から所有への移行^{ずれ}」が生じるのは、どのような条件のもとにおいてであろうか。この問いに、自己の自己性、その根拠としての現存在の超越、存在論的差異などの一切の問題が集約されているのではないのか。そしてこの問いは、分裂病者の現存在において根底から疑問に付されているものが何であるかも、同時に指し示しているのではないのか。

鏡像段階において自ら母の欠如を埋めるものとしてのファリウスであつた幼児が、エディプス期での「父の名」の出現に触発されて、この母との未分化な双数的一者性を断念し、その代償としてファリウスをもつものとしての父と同一化し、それによって絶対的他者(「大文字の他者」)に媒介された主体性を獲得するに至るとするラカンのテーゼは、この「存在から所有への移行」の問題についての、精神分析の立場からの注目すべき発言であるように思われる。しかし、ラ

カンがいかにか深くハイデッガーの現象学に触発されていたとはいへ、このテーゼは、それが深層心理学的発達仮説にとどまるかぎり、現象学の範囲内では扱えないものであるだろう。われわれにとつて必要なのは、このテーゼの現象学的読解である。

そこで問題になるのは、「ファリウス」という隠喩で意味されている現存在の能記性、端的に言えば身体^{からだ}の能記(およびその所記としての「欲望」)である。「ファリウスである」状態とは、現存在が存在論的差異によって距てられることなく、自己自身とのトートロジーの直接性にまどろんでいる状態を指している。この無媒介的な存在の次元においては、いささかの差異も、またなんらのあいだも生じていない。それが生じてきて、自己の無差別のトートロジーが自己と自己との差異に担われた同一性に変化するの、超越の能記である「父の名」のはたらしきによって、自己が「大文字の他者」の絶対的他性に直面させられ、「ファリウスである」存在から「ファリウスをもつ」現存在にまで置き移されたときである。存在から所有へのこのずれ、それはまた、「自己を所有するもの」と「自己という所有物」とのあいだのずれでもあるだろう。このずれが、現存在に主体性と自己性とを可能にする。それと同時にこのずれは、現実^{じつじ}に現存在の前に立ち現わ

れる他者たち(相対的他者、「小文字の対象」と自己自身との「間」を区別として成立させるところの、「大文字の他者」の出現の場でもある。

存在と所有とのあいだのこのずれから、われわれ現存在がそのつど私のものである、個の(身体フフリュスをもった)存在者として、「現」の場所を、(他動詞的に)存在しなくてはならぬ(zu sein *haben*)と、^{ダイ}さう事実性が発生し、人間にとっての言語その他一切の象徴的な営みが発生する。われわれがそれぞれ一個の「私」として、多くの他者たちとの「あいだ」を生きなくてはならないのも、またその失敗から分裂病というような病態が生じてきうるのも、すべてその源泉はこのずれにあると言ってよい。ハイデッガーの意味での世界内存在も、その変異としての分裂病も、その可能性の根拠を現存在の身体性にもっている。「初めに身体ありき」——これが現象学的営為全体の源泉であると同時に、その限界をも標示している。

註

* 外国文献で邦訳のあるものからの引用は、邦訳を参考にして直接原文から訳出した。頁数は特に付記せぬかぎり原書のものである。

- (1) Jaspers, K.: Allgemeine Psychopathologie. 6. Aufl. Springer, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1953. (内村・西丸・島崎・岡田訳『精神病理学総論』岩波書店一九五四)。
- (2) Schneider, K.: Klinische Psychopathologie. 6. Aufl. Thieme, Stuttgart 1962. (平井・鹿子木訳『臨床精神病理学』文光堂一九七五)。
- (3) Minkowski, E.: Phénoménologie et analyse existentielle en psychopathologie. L'Evolution psychiatrique XIII: 137, 1948.
- (4) Binswanger, L.: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze I, Zur Phänomenologischen Anthropologie. Francke, Bern 1947. (荻野・木村・宮本訳『現象学的人間学』みすず書房一九六六)。
- (5) Minkowski, E.: La Schizophrénie. Psychopathologie des Schizoïdes et des Schizophrènes. Desclée de Brouwer, Paris 1953. (村上訳『精神分裂病』みすず書房一九五四)。
- (6) Binswanger, L.: op. cit., S. 193.
- (7) Heidegger, M.: Vom Wesen des Grundes. 4. Aufl. Klostermann, Frankfurt a. M. 1955, s. 97f.
- (8) Binswanger, L.: op. cit., s. 194f. (邦訳二六三頁)。
- (9) Binswanger, L.: Schizophrenie. Neske, Pfullingen 1957. (新海・宮本・木村訳『精神分裂病』みすず書房一九五九)。訳語は一部変更した。

呼びかけへの傾聴

——言葉の超越論的構成機能について——

クラウス・リーゼンフーバー

酒井一郎 訳

一

(一) 超越論的立場と世界への開き

フッサールの現象学は、揺るぎなく根拠づけられた真理への問いに導かれている。それは確固たる真理が人間の自立的で責任ある存在の成立に関与するからであり、この見解をフッサールは古典と合理主義の遺産から継承している。前世紀末から今世紀初頭にかけてのフッサールにとり、そのような真理に到達することは、意識が自らの意識活動自身への心理的拘泥と、伝統的思弁や無反省的な先入観への繫縛から解放される場合にのみ可能であるとされる。すなわち、それ自体

から自己を現わす所与への私意を交えない注視によってはじめて、超時間的で議論の余地のない確実性が基礎づけられる。そのようにして自体的に妥当する意味内容を意識主観から区別し際立てること、対象性という意味での客観性が根源的な認識方式として成立することになる。しかし所与の客観性が必然的構造を具える意識の志向性に照応するかぎり、確実な認識の根拠は事物の自己呈示的所与性から遡って、次第に主観の側における志向性の根拠、超越論的自我のほうへと転位してくる。『イデーン』第一巻によってもたらされたこの超越論的転換は、世界をそれ自体で存立するものとみなす自然的態度を括弧にいれ停止させることによって可能とな

る。というのはそのような存在措定の停止によって、所与の意味は対象性の意味へと還元され、その対象性はさらに能作の究極的担い手としての自我から構成されるからである。

それ自体として明証的な真理を目ざすことと、その真理性を超越論的主観から構成し保証することとの間のこの解きがたい緊張関係のうちに、フッサールの思惟にとってのアポリアが存している。すなわち超越論的問題提起が深まるにつれて明証性の主題はますます後退していくとともに、超越論的自我自身から客観性と世界の意味を構成することはできないということも明らかになってきたからである。それはまたたとえば、時間における対象の同一性を、それぞれに射映を伴う諸知覚の継起から理解しようとしたフッサールの努力が、結局は不首尾に終わったというその点にも窺われる。さらにそのアポリアは、自然的に与えられた世界が超越論的に意味付与された領域へと還元されることによって世界の意味が貧しくなるということ、つまりは超越論の世界定立は自然的世界了解を明確にしながら取りこみ統轄するというより、たんに切り捨てたのであって、そのように意識の客観的相關者として定立された世界では自立的な自体存在の意味には遠く及ばないということのうちに、いっそう端的に現われている。

それ自体として自らを現わし示す自己開示的世界が超越論

的自我からは見失われてしまうというこの認識を踏まえて、フッサールは後期の作品では、超越論的自我からそれ以上背後に遡源できなくとも、その自我の働きを反省的な自己制限のくびきから解放しようと試みている。たとえば身体運動感覚^{キネマティック}の分析によって彼は、世界における主観の場を確保しようとしているが、その現象学的記述と超越論的立論とはうまく調和しているとは言えない。また客観的世界を構成するための根拠としての相互主観性の発見にも難点が残る。つまり、他者とは自我の自己投影からは理解されえず、そのためすでに相互主観性は、自我と他者を包括しかつ両者に制限されない意味、つまり或るものがそれ自体として存在するという意味の空間を前提しているにもかかわらず、その自体的なものは相互主観性によってはじめて構成されるのだとされるからである。たとえ相互主観性に基づき同一の対象を共通に志向するという可能性があったとしても、そこからはただ相互主観的に知覚されうる客観だけが成立しうるのであって、依然としてそれは、自体的に存立する存在の開顯とは意味的に異なっている。フッサールはしかし受動的総合の構造を吟味するに伴い、問題の根元に近づいていく。というのも主観の自発性というものはそれ自身受動的で意味聴取的でなくてはならず、それゆえ主観は自らの超越論的作用を、その作用の

働きを受けたものから控除し、そのようにしてはじめてそれをそのものの自身の意味と存在へと解放することができからである。したがって、主観を主観たらしめる超越論的自発性のまさにその源泉においていかにして受動性が可能なのか、また自我の世界への開きと自由な自存性とはいかにして根源的に一致するのか、といった問いこそ、フッサールによって解かれるにはいたらなかったが、根本的な問題なのである。受容性と自発性とのこの根源的交錯の理解に基づいてはじめて、いわゆる生活世界の構造もはっきり見通されるようになるのではないだろうか。というのは自我がそこに住まう反省以前のまだ客観として隔たりのない世界へと遡源することとは、世界に先立つ純粹な能作主体としての超越論的自我をもさらに遡ることを必要とするからである。

ところで思惟が思惟自身の立脚点を見失ってはならないかぎり、志向作用の主観は経験主義的には解消されえず、世界を開示する主観の本来的自発性がどうしても認められなくてはならないので、そこから、自我と世界の同一性と差異、世界における自我の位置づけ、および世界にたいする自我の主体的役割などを明らかにするため、超越論的自我そのものの存在構造を問うことが課題となる。それは具体的には、超越論的自我はいったいいかにして普遍的諸地平の担い手たりう

るか、すなわち超越論的自我を自我自身がそれぞれのパス・ベクティヴから射映的に見る主観として、つまりは有限的・歴史的な自我として位置づけるための諸地平の担い手たりうるのかを問うことであり、さらにまたそのような主観は、一切の所与が構成されるのであるなら、いったいいかにして自己自身にとり所与となりうるのか、すなわちその主観はいったいどこから自己自身を構成しうるのかを、したがって結局、有限的主観性はまさにその自発性によって、有限的・世界内的自我である自らにはもともとと具わっていないような存在の意味を、いったいいかにして遂行し達成しうるのかを問うことにほかならない。

(二) 新たなモデルとしての聴くこと

志向性という根本概念からもすでに窺われるように、フッサールの探究と思索は対象を見ることをモデルとしている。だがおよそ見るということにおいて、或るものがそこから見られる観点と、そのものがそこへと現象していく主観とが当然のごとく合致するかぎりは、そのように見ることをモデルとすることによって、問題領域の根本構造にも予め限定が加えられているように思われる。意味を開示するものと遂行するもの、源泉と主観のこうした同一性や、それゆえの意識の

完璧な自己還帰性と完結性、およびそれに基づく意味と能作の不可分性など、これらは超越論的見地の特徴をなすとともに、上述の諸難問をひきおこす源ともなる。したがって本稿では、フッサールのように見ることから出発するのではなく、むしろ言葉の生起の分析をおして、世界を開示させる主観の受容性とその主観の自由な自存性との関わりへの体系的な問いに新たな光をあて、そのような仕方では上述のアポリアの壁を乗り越えることを試みることにしたい。

もっともここで言葉から出発するといっても、それは経験的な、たとえば言語分析の立場のようなものに戻るのではなく、むしろそれは構成主観をさらに遡って、主観の源泉であると同時に主観を主観に予め与えられた主観自身の世界へと位置づけるような、前超越論的ないしは超越論的・存在論的な源泉を問うことである。なるほど超越論的見地によっても、志向性の概念や実存論の規定と解された世界内存在の概念において、自我と世界の相関性は顧慮されてはいるが、それでもそこでは主観に予め与えられた世界に具わる開けが失われる惧れがあり、そのかぎりは、ここで言葉の分析を通じてとりあげようとする主題は、たんなる超越論的見地のそれよりはいっそう複雑な主題となる。この主題はまた、本質的にそれぞれ異なる仕方ではあるが後期ハイデガーやメル

ロ・ポンティやウィトゲンシュタインによるような、世界を開示させる言葉の力を見届けつつも自由な主観性の役割を軽視し、その結果超越論的問いのそれなりの権利と不可避性を見過ごしかねないような試みとも根本的に区別される。

ここでの分析はまた方法的に、自我への内観的反省に基づくものでもない。むしろここでは具体的に把握されうる言葉の生起が、超越論的にかつ前超越論的・存在論的な諸構造を開明しうるその可能な働きをめぐる分析されることになる。この方途の正しさは次のことから示されるようにも思われる。すなわちそれは追観的・反省的仕方では主観そのものの根幹をなすそうした生起を適切に捉えることはできず、したがってその生起は、本来に問われているものへとたえず予め眼を向けつつ、しかもその問われているものの可能根拠として諸構造が証示されてくるような具体的なモデルに則してのみ、はじめて所与となりうるからである。それゆえ言葉をパラダイムとすることの正当性は分析に先立って証明されるべきものではなく、問題それ自体の解明に伴って認識を開示してゆくその成果によって裏づけられるのである。

(二) 主題の確定と予備的基礎づけ

さて以下で言葉の分析をすすめる際に重要な点は、根源的

かつ本質的にそれがまずもって聴きとられる言葉であるということである。言語学や言語分析や言語哲学においては一般に、言葉を語ることから探究が始められるのにたいし、ここでの主題は、たんに人間学的に基礎づけられるだけでなく語りかけられる言葉自身から明らかとなる、聴くことの優位さを見届けることである。聴くことと語ることとは、以下に示されることになるように、その優位性が互換的であるような、すなわち言語現象の等根源的で相互制約的な二契機としてどちらから出発してもかまわないようなものではない。むしろ言葉を聴くということは、すべての語ることを、したがって主観の志向作用自体や意味形成的な自発性そのものを可能にする根拠として理解されなくてはならない。そのように解するとき、聴くことから出発する分析によって、主観の自発性（ないし語る能力）を根底におく超越論的立論は逆の立場、たとえばア・ポステリオリな受動性を根拠とするような見地へと曲解されることなく、自らの論拠の根源へと徹底して遡源され、そのようにしてはじめて自らの意味と射程の限界とを明らかにされることになる。

聴きとられる言葉の優位さはまず第一に言語の最初の習得に際して見うけられよう。言葉を語る能力がいかに人間の本性上際立っているようにも、それはそれ自体完備したものとし

てたんに現実態化されるだけのア・プリオリな能力ではない。むしろ幼児は母からの呼びかけに応じたえざる交流のなかで自らの言語を形成していく。聴きとられた言葉には同時に全人的な関わりかけがこめられており、それが幼児の自発的な呼応を喚起して、具体的な音声による応答を促すのである。

さらに言語というものが私的・独話的ではなく、本質的に公的・対話的であるかぎり、そこにも語られた言葉の優位さが見られる。というのは語ることはいつでもすでに聴く相手、ひいては応答する相手を前提しており、その相手の自由を認めているからである。そのような自由な相手はしかし、語り手の側から勝手に構成することは根本的に不可能で、むしろその相手自身のほうからすでに自分を語り手にとっての汝としていなくてはならないのであって、そのことは言葉や言葉に類した伝達仕方ではなされている。語ることにとっても基盤となる相互人格性には、それゆえに、対話の相手たりうる者が名乗りでる呼びかけを先取的に聴きとる働きも含まれる。

言語は最後に、その語彙と語義の豊かさの点で個々人の意識の能力を陵駕している。言語はあまりにも広範囲にわたり多層的で歴史と複雑に絡みあっているため、個々の主観の意識によってそれを維持し統轄することはできない。かえって

主観の語る自発性に先立ってその自発性を支えているものこそ言語であって、この関係は、自分の語る言葉にたいする聴きとられる言葉の優位のものでそのつど具体化される。そのため理性は、あたかも自分だけで創りだした表現手段であるかのように言葉を操作することはできず、むしろ言葉のなかにすでに組みこまれて、伝達された言葉の聴取において自らの言葉を語りうるようになる聴従する能力 (*potentia obedientialis*) なのである。

ところで言葉を受容するという点では共通でも、語られる生の言葉を聴くことは書かれた言葉を読むことにも先行しており、それは言葉の意味というものが、語られる言葉に密接に関わる具体的状況のなかで用いられてはじめて、はっきりと規定されるからである。これにたいし、書かれる言葉が主として拠り所とする一般的な規則体系のほうは、抽象的であって具体的使用なしには多義性をまぬかれない。

さて日常的には聴くことと語ることは交互になされるわけ、そこから両者の対的統一、つまり対話が言葉の根源的形態とみなされるかもしれない。しかもそれがさらにおしすすめられて、弁証法の基本的に独話的な構造へと還元されるかもしれない。けれども対話そのものは、聴くことと語ることがそこからそれぞれの自由な自発性へと展開されるような

包括的な構成根拠ないし起源などでは決してない。話がかみあって対話が成りたつのはあくまで期待されるほかにないことであって、そのため対話は根拠として前提されたり共通の立場として保持されたりすることはできない。むしろ対話とは、それぞれ聴きかつ語ることににおいてのみ言葉を交わすようになる自由な話者の、廃棄されえない有限的自立から実現されるものである。

したがって聴くことと語ることとの相関においても、語りかけられ聴くことによって受けとめられる言葉のほうが根本的なのであって、それゆえ以下では、そのように語りかけられる言葉において生起するものの分析を通じて、いかに主観そのものが自存的な世界の開けに織りこまれつつ構成されるかを見届けることにしたい。

二

(一) 自己と他者へ主観を目ざめさせるものとしての呼びかけ

聴きとられる言葉は主観としての聴き手へと呼びかけが、その際その語りかけは聴き手にとり最も私的で人格のかけがえのなさを表わす名前を呼ぶことにまでも具体化される。ところでこうした呼びかけは言葉の対象的で志向的な内

実ではなく、聴き手と目される者へと生きいきと関わりゆく言葉の発現そのものである。それによって呼びかけは、主観がほぼ中立的な対象界から隔てられている障壁を乗り越えていく。呼びかけはそのため、主観とは異なるものの領域から出現してくるにもかかわらず、主観が勝手に処理したり無視したりできるような諸事象の領域には属さず、呼びかけがなされるそのつどすでに、主観そのものへと通じる通路を開いて主観のそれ自体としての在り方に対面している。したがって呼びかけは、その意味と本質を損なわないためには、たとえ事後的・反省的にも、対象的で眼前に存するような現象へと中性化されてはならず、それゆえにまた、呼びかけとしての起生的性格を顧慮しないで主観に固有の活動圏内へと超越論的に還元されてもならない。

ところがア・ポステリオリな呼びかけが聴受されるそのためには、聴き手の側に呼びかけられる可能性が前提される。聴き手が自然的・前人格的に、つまり身体的に世界へと関わっているのは中立的な感受性もそのひとつである。それにもかかわらず呼びかけは、たんに作用因的に聴き手を触発するのでもなければ、主観のうちにア・プリオリに具わっている内容をたんに現実態化するでもない。呼びかけとはむしろ、呼び覚ましとして主観そのものの圏内に立ち現われ、そ

れ自身に具わる構造と意味によって聴き手の人格的で意味内容に開かれた受容性を生起活動させるのである。

呼びかけはまず、見通しのきくそれまでの持続的な体験の流れにおいて思いがけない非連続性として出現する。主観の意のままにならないものとして現われるという点で、それは他の諸現象から際立っている。すなわち呼びかけは、それ以外のものへの波及のない体験野の枠内での局所的な働きかけではなく、それまでは主観が主権をもち意味の自明な中心であった体験野全体をとらえて自らとの関係に立たせ、そうすることによってそれまでは歯止めのなかった主観の主権に疑問を投げかけるのである。

その際まず呼びかけは、浮動的で能動的選択的な注意の活動をばばみ、否みえないものとして自らを注意の中央に押しだす。呼びかけはそこで意識の時間流を滞らせ、時空的に分散している意識を集中させて意識の自然的な自発性を停止させるが、そのために、そうした意識の自発性を引きとめ、自らのほうに対向させ、未解決の課題としての自らへと取り組ませる。そうされることによって意識のほうは、意識の自発的な傾向性に左右されず、否それに逆らってさえ、簡単に時間流によっては解消されえない恒常的な定点を見いだし、そしてこの呼びかけから得られる定点が、その打ち消しがたい

自立的力とそれ自体として存立する意味の予告に基づいて、聴き手の後続の働きが結晶していくための中核点となる。

呼びかけとは聴き手の主観へと干与していく力、関係的行であり、それゆえにそれは聴き手の主観そのものをとらえ、その主観にたいし自己を主張することができる。語りかける行為としての呼びかけのうちに働いている力は、物理的な力とはまったく異なり、その力が打ち消されえず意味を担っているという点で、語り手の人格性がほの伝わってくる意志の行為として現われる。だからこそ言葉には認識論的なあらゆる媒介を通じて、聴き手になりたいする意志と主観としての他者がその現実性において直接に現前してくるのである。

そのように他者の主観が意志的な関わりかけのうちに現前してくるとき、聴き手はまさに自己自身が呼びかけられていることに気づき、それによって聴き手の志向性は対象界への没頭から目ざめさせられ、志向の方向を転換され、自己自身へと立ち還らされる。その結果聴き手は聴取した呼びかけに導かれて、つまりは他者の意志の力に支えられて、まさに自立的主観としての自己自身を把握するにいたる。

自己自身を自立的な主観たらしめるこの聴き手の自己還帰はしかし、他者の声に促されて遂行されるのであって、そのため、聴き手のこの新たな自己所有は、他者をその呼びかけに

において承認することを中心課題として伴う。というのは呼びかけには、語り手を主観として認め、その言葉に耳を傾け、理解し、応答せよという要求が含まれているからである。したがって自分にたいして発される言葉において聴き手は、自らが自由にとる態度に先立ってすでに、その言葉のうちに自己を伝えてくる他者への開きへと呼び入れられていると同時に、他方ではさらに反省的な決断により、自らすすんで他者に打ち解け傾聴することを選びとる可能性と課題の前に立たされてもいる。聴き手はそのように他者の側から促され自らの自由な承認を通じて反省的な自己活動へと達し、その能動性によって、自らに語られた言葉のうちに予め自己を伝えていた他者へと呼応する。

だが他者のほうはその語る言葉において聴き手になりたいし、主観の積極的な聴く姿勢を求める権威として登場する。主観の内面へのこうした干与によって語り手の現実が萌芽的先駆的に伝達され、さらに人格的・意志的伝達自体が語り手の存在の開きにおいて存在そのものを現出させるかぎり、そうした干与は可能であるし、主観にも正当なものとして受けとめられる。人格的伝達それ自体が純粹な自存性ないし存在の自己表現たる意味と真理の無条件性を主題化し主張するからである。存在そのものの萌芽的先駆的明るみはこうして聴き手

にたいする語り手の他性を貫徹し克服して、聴き手の自発的な賛意を呼びだす。すなわち意志的呼びかけにおいて存在そのものが現われるかぎり、呼びかけのさしあたってたんに形式的に見える権威も、実は存在そのものの有する意味の力から養われ、そこへと関与していることが明らかになる。しかし存在そのものは、呼びかけという仕方では理解に現われるかぎり、自らを聴き手の主観にとっての意味空間として予め約束し、それによって主観を存在肯定としての主観の自発的自己遂行へと導き入れる。そのようにして意味を暗示する存在の開けは、他者へと向かうことが、聴き手自身ですんでそこへと開かれていくような、より高い自己存在への可能性の約束であることを聴き手に経験させる。こうした意志的呼びかけのうちに現前し、呼びかけを通じて伝達される一方で、その呼びかけを陵駕し支え内容的に満たす存在の自己開示的明るみによってまさに、呼びかけの行為とは異なる言葉に内在する意味の次元が可能にされ基礎づけられるのである。

呼びかけから現われる語り手の権威と意味の約束はそれゆえ、その両者の一致と差異において、聴き手の主観の自己経験と自己実現にとつての地平をおりなす。すなわち自己自身への主観の現存、主観の人格的自己意識は、自らが主観を越え主観に先立ってある意味によってすでにそのつど内的構成

的に媒介されていることを知っている。したがって他者の語る意味への主観の自己実現も、結局根本的には、他の自由な主観としての聴き手へと語りかける意味の呼びかけの自己遂行なのである。

さて他者の現実と、それとは不可分の言葉による意味伝達とは、萌芽的に予示され背景とはなっているものの、他者もその言葉も具体的な存在や意味としてはさしあたってまだ理解されてはいない。そのため聴き手は他者との出会いに際し、もはや自らの力では限界づけえないような現実そのものの、意味そのものへの開きへと踏みこむように招かれている。すなわち、まだ理解されていない言葉を聴くというまさにそこに、聴き手の自己覚醒と自己所有の根拠があるのだから、聴き手は自らの人格的自己理解において自己の外へと呼び出されており、そのためそれまでの自力的な理解の枠組は瓦解せざるをえない。他者への受容的な開きと意味を理解する自由な主観性とは、それゆえ、互いに制限しあうものではなく、同一の根元、語りかけられた言葉から由来しているのである。

ところでどんな対話も呼びかけによって始められるのだから、対話というものは、意味の担い手として予示されているまだ理解されていないものへの聴き手の開きに基づいてい

る。したがって対話とは、対話者同士にすでに共通で、コミュニケーションの確固たる規則を伴い、何の齟齬もきたさず機能しうるような言語ゲームを前提するものではない。

そのような機械的技術的なモデルに従うかぎり、対話とは、構造的に等しい軌条のうえでの情報の移送にすぎなくなるだろう。だが対話が始まるのはむしろ、聴き手が自分の理解の閉鎖性や自己満足の殻を打ち破られることに、つまりは自らの日常的自己理解の土台が問題とされていることを知ることによるのである。そこでは自我はもはや自らの世界の絶対的で揺るぎない基盤ではなく、呼びかけとその意味の約束からのみ支えられている可能性の懸橋をたどりつつ自己存在の自由な実現へと向かっており、それゆえにそういう呼びかけへと喜んで応じるのである。

以上のような聴くことの現象学的分析の結果、主観の概念そのものが新たに見直されることになる。主観とはすなわち、近代的思想によって際立てられたその特性とは異なり、反省的自己確認と自由な自己行使をうちに含みながらも、自己自身による元初的な自己根拠づけも、自我によって主題的に統御可能な自己領域の完結性をも含意するものではない。

(二) 語られる言葉に基づく意味理解

呼びかけを聴くことによって主観は、自らが他者の現実と意味への開かれた肯定のうちへと呼び入れられていることに気づくが、この肯定のうちで主観にたいし、他者の言葉によって語りかけられている意味を解説するという課題が立てられる。しかし意味というものは、主観がその意味を追構成的に自己自身のうちに構築するかぎりでのみ、真に理解され納得されるのであって、それゆえ意味の解説の構造を見届けようとするなら、それと同時に、主観に先立ってある意味と主観から構成された意味の関係、ないしは世界の開けと能動的な志向性の関係が問われなくてはならない。

ところで志向的な言葉の現象と事物たる現象との違いにもかかわらず、現象の意味が、呼びかけにおいて現われる存在の自己開示性に対応する仕方でそれ自体として萌芽的に予示される一方で、具体的規定という面では依然としてまだ明らかにされていないそのかぎりは、語られた言葉を聴取し解説することの構造はでき事や事物の理解全般にとってもモデルの役割を果たしうるだろう。

そのような語りかけられた言葉の意味は、聴取可能な現象、いわば言葉の身体から、その現象のうちに住み現象の発現を支えているものとして取りだされなくてはならない。意

味とはしたがって、言葉のような現象においてはつきり告知されながらも、その現象と同一でもなく、それ自体として直接に顕現しているようなものでもない。意味と言葉等によるその発現とはそのように区別されるが、しかし意味は、それだけがそうした発現の生じるということに、そしてその発現が何であり、何のためであるかということに、根拠と構造を与えるものとして、その発現のうちに現前する。そのためその発現は、構造をもつ全体的統一として聴き手にとって一つの謎であり、その統一の根拠と目的をなす自らの意味への問いを提起するのである。こうして意味は統合の一なる要として、多様な諸部分や諸様相からなる語りを構成する内的中心として主題化され、そしてこの意味が主観によって探究される。それは意味というものが理解されつつ顕在化し、それに伴い語りの事実的な現象面での疎遠さが、意味によって開示される現実への主観の参与へと止揚されることができるところである。

聴取される言葉の内実へと理解しつつ踏みいることは、まず、具体的状況での語りかけによる萌芽的予告に基づいて推察される、意味の先取りによって導かれる。この推察された意味にそって聴き手は、言葉の現象に見合った意味を構想し、両者の一致を吟味する。その際経験と、経験に基づき相

手の身体的挙動からそれとなく窺われる意味の予感とが、理解のたすけになる。

だが聴き手によって語りの内実として吟味されるその意味の諸可能性は主観の自己理解に基づいて展開されるので、その各々の可能性は同時に主観それ自身の可能性、すなわち主観が自己を遂行し世界へと関わるその可能な遂行仕方、関係仕方の投企でもある。それでもなおこの意味志向は第一義的には他者の語りにたいする理解の対応、つまり他者から発された意味の遂行形式としてなされるが、しかしそのように意味の理解を求めつつ自己の諸可能性を構成し投企することによって主観は、意味において開示される存在の真理に与るために、意味それ自体へと向かって本質的に自己自身を越え出る。こうした自己超越によって主観の内在の意味地平は現実ないし存在それ自体の意味へと内奥から貫通し、この内的透徹とともに理解が意味の源泉および原型としての現実ないし存在それ自体への志向性へと形成される。このため志向性というものは主観の反映として主観に対向する対象性へと向かうのではなく、むしろ主観の主観性を存在と意味の分有へと止揚し、その分有によってはじめて真の主観性を獲得するのである。このような主観の開きはどんなに不完全であろうと、決してたんに他者の理解地平との相互作用や融合だけを

目ざしているわけではなく、そもそもその他者の引き寄せる力も存在の萌芽的予告的自己開示から養われているのであって、それゆえそこでは、他者への合致と相応を通じて、意味の根底としての現実それ自体への開きが主題なのである。主観はそのため聴くことにおいて、意味を探究するまさにその活動を通じて、現実それ自体の意味からたえず形成されながら、その意味が主観の推察による認識のうちに予知されるかぎり、自らをその意味へと従わせ委ねようと努める。したがって理解とは、反省と世界への開き、自己理解と存在理解との循環をなす働きなのであり、その際、具体的に決して省略されえない出発点は自己理解に、志向の焦点は存在理解にある。というのも聴き手はまさに、呼びかけに応じることとこの呼びかけにおいて開示されてくる現実の意味を承認することへと、自己自身の存在を投入することができることによって、そしてその度合に応じて、自らが自由な主観であることを自覚するからである。

ところで理解活動の主題としての、他者から語りかけられ聴き手から推察される意味は、理解の根拠であるとともにその目標でもあるので、理解は自らの主題へと向かうことによって、つまり意味と真理へと志向することによって、自己自身の根拠への還帰を遂行する。すなわち理解は、呼びかけに

においてこちらの意を越えて予め与えられたものとして意味を知っているので、自らの活動がその目標をなす根拠へと反省的に自己透徹するという仕方、意味現実への直接的志向を遂行する。したがって理解活動が自己自身を自らに予め与えられた他者へと完全に突き抜け相対化することによって、それ自体として存在する他者が理解活動自身の存在においてその活動を通じて認識される。このように自己透徹しつつ理解は自己自身を理解することになり、つまり主観としての自らの自立を獲得することになるが、しかし第一義的根本的には、自らの主題を、現実の予告された意味を知るだけである。というのは認識が自らの志向動機や妥当根拠として依拠するのは、決して自分自身の活動やその構造ではなく、ただ、それ自体として開示されてくる現実の意味にほかならないからである。それゆえ認識や理解の妥当性をめぐって主観が自己自身を呼びかけと現実の意味にたいする規範たりえないものとして知り限定することにより、つまり自らの意味主張が自らに先立ち自らを担っている現実の語りから根拠づけられ正当たらしめられているということを認め、その現実の語りへと自己を合わせつつ志向的にそこへと関わっていくことによって、主観は自らの理解活動を通じてまさに自己自身を構成するのである。

こうして理解は真理を目ざす自己自身のダイナミズムにしたがい、自己自身の所産である自ら考えいたった理解内容を、他者がその語りの真理において他者自身を現わす場として提供する。そうすることで理解は自己自身の活動を真理の光がおのずから輝いてくるような素材たらしめ、そのようにして自己の主観的志向を越え出て、現実がそれ自体でかつ主観にたいし真理として自らを与え示す明証の場となるように自己を調える。そこでは他者すなわち主観から独立した現実とは、志向された意味として、また明証的に自己自身を開示する真理として自立的・主観自身の活動遂行のうちに現存しているが、その現存仕方はまさに、そのような遂行の際に主観が主観自身の能作を、したがって結局は主観自身全体を、自らの起源と正当たらしめる根拠と目ざす目標としての語りかける現実の意味と真理へと止揚するとともに、自らの志向とその根拠づけの点では、他者の意味を目ざしつつその他者の意味のうちに自らも現存する、というそうした仕方による。こうして一方には主観、意識、志向性、認識が、他方には世界、現実、意味、真理があって、これらの双方がそれぞれの見地から、後者の主導的優位にもかかわらず、前者もまったく自立性をもつものとして、相互に包含しあうことになる。

以上の分析によって、他者からの呼びかけとその言葉によ

る現実の伝達は、それらの意味と真理の主観への現出をめぐり、まず超越論的に、すなわち主観におけるそれらの可能性の制約にそって、次いで前超越論的ないし存在論的に、すなわち、まさにその主観自身が存在の語りかけから可能ならしめられているものとして、それぞれ見届けられることができたと云っていいだろう。主観が自立的・主観たりえることも、その自立に先立ち自らを与え示す現実という他者にたいする主観の開きと聴従も、結局語りかけられる言葉のうちに、類比的に一般化して言うなら、あらゆる現実とその現出の特徴をなす言業的な性格のうちに根拠づけられる。すなわち現実が意味と真理のうちに顕現し、自らを主観に分有させつつ呈示するからこそ、主観は主観自身を越えて自存的な現実それ自体を承認することによって、まさにその現実を自己自身の現実として理解しつつ実現することができると。そのため他者なるものないしは世界が、その言業的な性格の理解を介し自らを意味として呈示するとき、自存的な世界それ自体が同時に主観の自己実現に開示されるような各自の生活世界となるのである。

(三) 存在理解と相互人格性

さらにこうした存在にたいする主観の開きから対人関係の

相互性が構成される。すなわち、意味と真理と存在そのものの本質への洞察に基づき聴き手は、自らに聴くことと理解しようとすることを促す具体的な相手の権威的要求にたいし、そのの正当さと限界をめぐって反省することができるようになる。というのは、そもそも無条件的に妥当し権威をもちうるのはただ現実の真なる表現としての意味だけであるということも、その洞察には含まれているからである。そこから、他者が呼びかけに際して要求する権威がいったい意味と真理の伝達によって裏づけられているか否か、という問いが聴き手に生じる。意味への洞察はその際、そうした権威の要求する力をたんに除去することではなく、その要求の正当さの根拠を存在そのものの人格的性格のうちに見届けることである。そのように可能的な意味の次元がもはや具体的限定的な他者の権限を越えるとき、意味の次元は有限的存在者一般の包括的領域へ、聴き手もまたそのうちに住まっている世界へと拡大される。

ところが意味としての存在はあらゆる理解に、聴き手の理解にも語り手の理解にも、原則的に等しく開かれており、それとともに、意味と存在は主観的活動から本質的に区別され、したがって誰からも勝手に統御されないのだから、聴き手はまず他者の萌芽的な促しに呼び出され、そこから真理

それ自体の要求への開きをとおして、他者との平等な関係性へと、つまりは対話的で完全な相互人格性へと成長するにいたる。対話の能力はそれゆえ次のような洞察から、すなわち、意味と真理は他者の理性的な言葉によって媒介されえるが、究極的には意味と真理それ自身が明証的規範的に自ら自己を根拠づけている、つまり意味と真理の自己伝達の直接性が真理へのあらゆる媒介を貫き、そのようにして聴き手自身の語ることと対話者が共通の真理へと到達することとを可能にしている、という洞察から生じる。意味と真理の担い手として顕現する存在は、そのため、相互人格性によって構成されるのではなく、自由な相互人格関係の相互交流のうちで世界という開かれたこの共同の場の根源として主題化され、確証されるにすぎないのである。

(K・リーゼンフーバー 上智大学)
(ざかい いちろう 上智大学)

責任の構造

われわれは何について責任があり、責任の範囲は時間・空間的にどこまで及ぶのであろうか。またわれわれはいかにしてその責任を認めうるか。これが現実の問題である。

E. Eppler: Ende oder Wende, 1982, S. 69f.

思想は〈それ〉が欲する時にやって来る。〈われ〉が欲する時にやって来るのではない。

Fr. Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse, 17.

人間の行為は深い闇の中から現れる。欲求や目的、それらの解釈としての動機もしくは意図は、行為が始まる時には完全に現れているわけではないからである。また行為にはたし

青 木 隆 嘉

かに一種の必然性がそなわっているけれども、その必然性なるものも極めてあそびの多いゆるやかな必然性であって、あとになってみればいくらでも、それとは異なる他の必然性の方がより高度の必然性であったことが顕わになる。行為のさまざまな〈根拠〉がこのように捉えがたいだけではない。行為がそれを通じて出現するところの、行為の〈主体〉とされるものが、行為の発現する場と行為の行末とをその総体において掌握しえないのであって、自分の行為を完全に支配しているわけではない。従って、行為者(actor)は〈主体〉というにはほど遠いものであり、まして行為を作り出した〈作者〉(author)などと言えるようなものではない。行為者の正体は、行為が終った時ようやく顕わになるのである。

このように、無限界に拡がる闇の中から立ち現れて来る行為が、明確な輪郭をそなえた姿を見せるのは、行為の不可避的な「結果」として、なんらかの出来事が起こったあとのことである。行為の「結果」が確定し、行為が終ったところから跳ね返る (resultare) 形で行為の全容とその意味が明確になる。行為者の正体と行為の「根拠」の実態が顕わになるのもその時である。行為と行為者と行為の「根拠」が現れるのは、このように行為が終ったあとであって、出来事が現れるまえに、出来事に先立って一義的に明確な行為が見えてい

るのではない。行為が終った時に行為は始まるのである。

ところで、行為の「結果」、現に在るものとなった出来事は、それがいったん現在化 (presentare) したあとでは、もう決して取り消しようのない出来事、起こった事実、すなわち fieri した factum となってしまう。事実がいかに奇妙で意外であっても、事実はそれが現に在るその事実以外のものではなく、もはやそれを変更することはできない。事実が生ずれば、これを回収することも、抹消することも全く不可能となる。事実の厳しさはこの不可逆的な一回性から生まれるのである。この事実の一回性は、事実が時間的に個体として他の諸事実からの隔たりの中に現れているということだが、事実が空間的にも他の諸事実から隔たっているのは無論

のことである。

事実はそれ自体が時間と空間の中に現れながら、時間的にも空間的にも、このように他の諸事実からの隔たりにおいて成立している個体であるから、事実は行為者を裏切りもすれば打ちのめすこともあるのだ。事実はまた、事実を見る者との隔たりの中に現れるのだから、見えるものとなった事実は、見る者のそれぞれの見方に応じたさまざまな解釈を見る者に許すのである。従って事実は、他者による無限に可能な解釈に包まれて、歴史空間の中へ際限もなく拡散し、当然にもいつどこで、どんな事実となって現れるか分らぬものとなる。つまり、無数の他者による無限に多様な解釈を通じて、事実は原理的に見通しのきかぬ出来事の無限系列の闇の中へ延び拡がる。こうして一つの行為がまったく予測不能な出来事となって、隠されていた行為の力が顕われ、しかもその顕われが無限反復の移行を続けてゆくのである。

このように事実が、時間・空間の中に現れながら時間的にも空間的にも他の諸事実から隔たった個体であり、しかもこの個体が無際限の反復の移行に引き渡されているのであれば、事実の現在化のうちに始めて顕わになる行為は、無限に拡がる闇の中から発現しつつ、無限に延びる闇の中へ再び消えてゆくと言わねばならない。行為は奥底の知れぬ闇に包ま

れた一種の謎めいたもの、捉えがたいもの、予言が不可能でありながら前言取消しも可能でないものである。

行為にそなわっているこのような性格が、行為を掌握し支配せんとする哲学者の野望を呼び起こしてきたのである。行為からその謎めいた性格を奪い去り、行為の全貌を明るみに連れ出そうとする試みが続けられてきた。〈見えるもの〉である行為を出来事の移り行きに委ねておくのではなくて、むしろ〈見せるもの〉として手許に確保せんとしてきたのである。行為を演技へ、制作へ置換する企図を、伝統的なヨーロッパ哲学者は踏襲してきたと考えられる。それは、前も後も闇に包まれた行為とは異なって、〈制作〉の本質が、決断によって選び取られた明確な目的を達成する過程だからである。決断は無限界に拡がる〈闇〉を断ち切り、目的は果てしれぬ〈闇〉を切り捨てる。制作は二つの末端(finis)による限定(definitio)が照らし出している〈過程〉である。それゆえ、行為を制作に化することに成功すれば、あの謎めいた性格を行為から奪い取ることができはすである。こうして、制作による行為の代替がヨーロッパ哲学の伝統芸となつたのである。

伝統的哲学におけるこのような行為の制作への変換は、政治を国家の製作と考えるプラトンから、ホッブズの〈人工的

人間〉を貫いてヘーゲルの〈地上における神の歩み〉にいたるまで、変ることなくその歩みを続けていた哲学者の仕事のうちに明らかに示されている。弁明(kýnon díkhai)がその前でなさるべき相手が〈超越者〉から〈超越論的自我〉に変貌し、〈弁明〉が〈自己責任〉へ転換され、理論と実践との優位性が逆転しても、ヨーロッパ哲学者キリスト教哲学者は初心を忘れることなく哲人王を志向したのである。ヨーロッパ理性主義は理性による支配の構造を崩すことはなかった。その支配構造の最高位にはつねに自己支配自由の主体という主権者が立っていた。この主権者とは、ホッブズによる〈人格〉の定義に見られるように〈代表者〉であり、そこでは責任と〈権限〉との区別も明確ではなかった。「社会に対して社会それ自身の見世物を与えつつ社会を支配する」(balancing)とも言われる〈代表者〉とは自己支配者のことであって、人格代表者主権者の責任はつねに自己責任以外のものではありえなかったのである。

この自己責任が理性の根拠であるとともに、哲学者の倫理の核心であるが、自己支配自由は本質的には、自己同一性のうちに絶対者を見る形而上学的概念なのである。〈自己〉についての自己に対する自己責任」という構造をもつ責任の絶対的性格は自己同一性の絶対性に基づいている。自己がそ

れに対して責任を負うべき「自己」が、神、実践理性、絶対精神、超越論的主観性その他どのような名で呼ばれようと、自己同一性の絶対的優位性だけは微動だもしていない。また主権者が、王、委員会、人民、人類と姿を変えようとも、そのいずれの場合にも自己支配＝自由の觀念が貫徹しているかぎり、そのあらゆる政体は本質的に、政治の前提である各人の「相異」と「同等」とを究極的には否定する「一者支配」(mon-archia)(H・アレント)にほかならないのである。またこの「一者」が倫理の場面で「幸福」や「規範」の形を取って現れても、自己支配＝自己責任の觀念にとりつかれている限りは、そこでも行為は主体が制作した「作品」として処理されていると言わねばならない。そして行為は「自己原因」である主体が作り出す「結果」とのみ見なされ、原因としての主体は結果としての行為と、行為の作り出す結果とについて責任があるとされる。つまり、自己責任とは「作者」とされた行為者が、自分の作品について負う責任なのである。

ところで、「作者」みずからが作り、支配するものについて作者は責任を負うのであれば、行為が作り出す結果がつぎつぎに作り出してゆく出来事としての歴史、「歴史を作る人間」が作り上げる歴史の世界についても「作者」は責任を負わね

ばならなくなるはずであろう。責任の範囲は歴史へ拡大されるだけでは収まらず、その範囲は歴史からさらに自然へも拡張されねばなくなるはずであろう。「作者」が作り出す出来事は当然にも、自然の出来事をも巻き込んでいるからである。このことを逆に、自然や歴史の側から言うならば、「作者」の責任範囲に組み込まれた自然は、「作者」が欲する結果を作り出すために設定した原因によって結果が作られてゆく自動過程となろうし、歴史は無論、目的論的過程となるであろう。こうして自然過程は目的論的歴史の中に取り込まれることになる。自然はもはや、歴史がそこから立ち現れる地盤ではなくて、歴史こそ自然過程を作り出す巨大な過程なのである。歴史が自然を作るのであるから、自然科学が説明する世界は本来、歴史科学からのみ理解されうるとして、自然科学が歴史科学へ召還され、自然科学はもともと解釈学であり、自然はテキストなのだとしてなんの不思議もないのである。歴史は無論テキストであり、およそテキストでないような事物や出来事はなにより一つとして存在するわけではない。こうして当然にも、一切の意味を理解しようとする哲学者の試みは、「作品」の解説に集約される。「作者」であろうとした哲学者が「読者」となり、せいぜいで「解釈」の作者に甘んじることともなる。作者は自己自身を読者と化し、読者は

自らを無限に「記号」へ送り込み、解釈の中に姿を消してゆく。このような作業が本質的には極めて伝統的なヨーロッパ哲学の延長線におのずから生じたものにすぎぬからこそ、ことの事情が明るみに出るとつれて、「解釈学」あるいは「記号論」という古色蒼然たる名称でその作業が呼ばれることになったのである。しかし明らかのように、そこに展開される作業もおお、ヨーロッパ形而上学の系譜の中に依然として閉じ込められているのである。形而上学的真理という「哲学者の神」は相変わらず健在なのである。

ところで、科学技術の発展とともに人間の責任範囲は歴史から自然へ、自然からさらに世界へと拡がったとして、「自己責任」を「他者への責任」によって「補完せねばならぬ」(ヴァルデンフェルス)とか、「未来への責任」へ「拡大されねばならぬ」(ヨナス)などと言われている。しかしながら、提唱されている「新しい責任」(シュペーマン)とも称されている責任の実質は、本来的には自己支配に根拠づけられた世界支配者の責任でしかありえない。そこでは行為の本質とともに責任そのものも破壊されている。この破壊の実状についてここで多くを述べる必要はない。要約して言えば、自然を目的論的歴史過程、歴史を作る運動の中に組み込んだことは、現実には開放系である自然を線形因果性の閉鎖系へ

変形することによって自然を破壊し、しかも誤って制作と思いなされた歴史的行為そのものは、行為にまつわる捉えがたい深い闇を脱しえないために、自然過程をその闇の中へ解き放ってしまったということである。こうして、世界支配者もはや支配の目的も結果も知りようもなくなっているのである。自然過程から意味が奪われているだけでなく、歴史過程そのものも意味を失ってしまっている。人類は生き延びねばならぬ、しかし生きることの人間的な意味は消え失せているのである。

このような実状があるために、「新しい責任」を根拠づけようとして、再び自律的理性に訴えるか、シュヴァイツァーと共に「生命への畏敬」を持ち出すか、あるいは汎神論的神祕主義や目的論的形而上学に頼るといった傾向が一般的になり顕著に現れている。形而上学や汎神論に根拠を求めることを拒否する場合には、合意あるいは契約によって自律的理性を集団化する以外に手はないように考えられ、その種の試みが西独の実践哲学や英米の政治哲学において多彩な展開を見せていることは周知の通りである。

ところが、この種の責任範囲の拡大に伴う意識の退行現象を時代錯誤と断ずる側においても、責任とは自己責任以外の何ものでもないという、もはや根拠を失った形而上学的観念

論すなわち〈不完全なニヒリズム〉が残存していることは決して珍らしいことではない。この場合には、自己責任をどのように拡大してみても、歴史や自然についてまで責任があるなどとは想像を絶するため、たとえばA・ゲーレンに典型的に見られるような〈歴史に対する責任〉への嘲笑と拒絶が生ずるのである。

ゲーレンにとっては〈歴史に対する責任〉などというものは〈内的錯視によって生じた道德的過剰要求〉にすぎない。従ってそれはもともと〈履行不可能な不当な要求〉なのであって、科学技術のもたらしうる結果を含めて考えてみても、〈人間本来の領域〉である科学と技術の進歩については誰ひとり道德的な責任を負うものではないと考えられている。このようにしか考えられないのは、ゲーレンの責任の觀念が〈自己責任〉にすぎぬからであるが、このような主張の中には行為を制作として捉える伝統的思考に彼が深くとらえられていることも明らかに示されている。たしかにゲーレンは近代主觀主義の意識の立場を克服する道を〈行為〉に求め、人間とは何よりも〈行為する存在〉であると考えるが、彼のいう〈行為〉は〈人間の目的のために自然の変造をめざす活動〉にはかならないのである。自己責任と制作としての行為という概念枠での倫理が究極的にどこへ到りつくかは、彼が

〈制度の倫理〉として提唱する一種のスターリニズムが何よりも明らかに物語っているところである。

ところで、責任をめぐる今日見られる状況と酷似した状況が、実はすでに半世紀も前に現れていたのである。「必証的に厳密な学としての哲学の理念という夢を捨てた」諸哲学を徹底的に批判し、〈自己責任〉に依って〈ヨーロッパの人間の回生〉を期待したフッサールや、「人間から歴史的責任を奪い去る」諸哲学に対して戦いを宣告して、〈歴史への責任〉によって〈自分が生きる世界への責任の主体〉を取り戻そうとしたプレスナーが、思想的な戦いを試みた三〇年代の状況がそれである。彼らの思想がプレスナー自身が述べたように「現実が哲学させるように哲学する」ところに現れた思想であることにはなんの疑いもない。従ってフッサールの〈自己責任〉もプレスナーの〈歴史への責任〉も無論、決してたんなる〈感情の高まり〉などというものではありえなかった。しかしながら、彼らの責任概念はすでに形而上学的根拠を失った実質のない概念でしかなかったし、また当然にも彼らが責任の構造を全く明らかにしえなかった限りにおいて、一種〈感情の高まり〉に類した性格をそなえていたことは否定しがたい。〈すべての人がすべてのことについて責任があるという感情の高まり〉のうちに、迫り来るファシ

ズムの脅威を診て取ったホイジンガが三五年に時代批判を行なった根本的事情は、まさに責任の実質が見失われた事態にあったのである。その後の危機の深まりと責任の喪失とは完全に比例している。理性の根拠たる責任を喪失したために生じたものは「非合理的合理性」(プレスナー)であり「理性的狂気」(ピヒト)である。しかし、今日「生態学的危機」として鮮明な姿で現れている理性の危機が問いかけている人間の責任を避けて通る道は、もはや残されていない。

「近代性の批判——極めて無責任に生きながら、それを「自由」と呼んでいる」という正確無比なアフォーリズムを書きえたニーチェが「大いなる責任」という概念を提示したことはよく知られているであろう。しかし、この「大いなる責任」という概念がもつ「非倫理的」、「非形而上学的」な実質と、この「非宗教的」な概念のもっている射程とが十分に理解されているとはとうてい考えられない。

ニーチェは責任性の「系譜」を語るさいに、「約束」と「忘却」という、責任を理解する上で決定的な概念を提示している。

行為を通じて出現する事実(factum)は、前述のようにもとより「予言不能」であるが、この予言できぬ事実を敢えて予め言うこと、「将来の自己を保証すること」こそ「約束」

にはかならない。約束(promittere)された自己が、事実によって送り返される(remittere)のである。

改めて確認するまでもないが、ここでは行為を制作へ変換することはもはや許されない。行為を行為そのものとして救わねばならないのである。

すでに明らかになったように、行為がその全容を明確にして現れるのは事実においてであり、事実の現在化(presentatio)のうちに始めて、それまで隠れていた行為が再び現れる(representare)のである。行為を「the presentation of self」(フフン)とするならば、これは実際には、自己が行為において現れること(presentation)を意味するのでなければならぬ。自己が行為において自己を他者に呈示するのではなくて、行為そのものが、行為する自己を顕わするのである。従って、行為者は現れ出る行為において再現する(represent)のである。この意味で、行為者は行為を呈示する者(presenter)ではなくて、再び現れる者(representer)なのである。従ってまた行為者(agent)は行為において再現する者の代理をつとめている者(representative)、つまり「代表者」ではなくて「代理人」(agent)にほかならないのである。

ところで、再現者＝代理者である行為者は、事実の中に姿

を現す行為を「約束」によってまとまりのある形で予め現すことができる。約束によって現されるその行為の形は、行為者自身の内部にのみ現れ、表象されているのではない。約束された行為と行為を通じて現れる事実とは、行為者と異なる他の行為者の前にも現れている場合にのみ行為者に対して拘束力をもつ。自分とだけ交わした約束ならばいつでも自分で取消すことができ、自分との約束に束縛されるような行為者はいないだろう。約束は約束する者とその約束の履行を見守る複数の他者がいることを前提してのみ、約束としての意味をもつのである。従って、約束する者としての行為者は独我論的主体ではありえないのであるが、他者にも見えるものとなった約束によって、行為は行先の見通しがきかぬ闇の中から、不完全ながら一つの完結した行為として明るみの中へ現れ出ることができる。制作の場合に行為が流れ込む闇を「目的」が切り捨てるのとは異なり、「約束」は行為の闇の中で行為を浮き彫りにするのである。

ところで、約束された行為は、それがいったん約束された限りはたしかに、一貫して守り通されるべき個性をもっていなければならない。しかし、約束された事柄は所詮約束事にすぎず、約束が果たされることは約束された事柄が現在化しないうちは、どこまでも未確定な事柄に留まっている。約

束の遂行とは約束のもつこの未確定性の死を意味する。未確定性の死とともに約束も、もはや約束事ではない現実の事実となるのである。このような約束の生誕と死との間に浮かび出ているのが行為の姿なのである。従って、約束された行為は、目的に向かって進行する弁証法的過程を辿る「ヘロゴスのなもの」のではなく、「悲劇的なもの」なのである。約束事の死と事実の生誕へ向かって展開されるドラマが行為にはかならないのである。

この「悲劇の誕生」を告知する「約束」は、行為のコンテクストを含めた意味での他者からの問いかけ、要求や依頼に對してなされる「応答」であり、「問い」についての解釈と、応答の生み出しうる可能の事態についての予測とに支えられてなされる試行である。解釈と予測が地平的性格と不確定性を完全に脱却することは無論不可能であるから、約束はつねに暫定性と不完全性という「代理」としての性格をそなえている。しかしながら重要なことは、この暫定的かつ不完全な代理的応答としての約束そのものが、実はすでに、その約束に先立ってなされた、それ自身不完全な暫定的約束の不完全性が顕わになったあとで、その不完全な約束でしかなかった約束に代わるものとして登場した約束であったということである。新たに登場した約束のうちには、過去の約束の「歴史

的沈澱」が、その地平的性格をもつ構造の総体において現れている。約束はまさしくこの「歴史的沈澱」にかんする「記憶」に支えられてのみ成立しうるのである。たしかに、今を失う者はこれを永遠に失うのであるが、過去を切り捨てる者は今をも手放すのである。ニーチェが「約束しうる動物」の「異常な特権」について語るとき、他の動物の忘却能力と鮮明に対比させて「記憶をもつ動物」を述べた『歴史の利害』冒頭と別な事柄を指し示そうとしているわけではない。

ところで、たしかに「記憶」は「記憶能力」を欠いてあり「想起される記憶」である。この「記憶能力」を欠いては未来への約束が保たれないことは言うまでもない。しかしながら、「記憶」はまた忘れ去られうる記憶なのである。もし「記憶」が決して忘却されえないのであれば、行為は、その過誤と失敗に傷ついた姿のままに、決して消え去ることのないものとして永遠に留まり続けることになってしまう。もしそれが行為というものならば、約束という人間の特権は人間にとって無限の重荷でしかないであらう。そこには「無限の重荷に潰れない」「自由な精神」はついに現れえないであらう。行為からその無限の重みを取り除くのは「忘却」の力である。先に述べたように、新しい約束はすでにそれに先立つ約束に代わる約束である。過去の約束は新しい約束の前に

忘れ去られていなければならない。他者と共に生きる空間から、過去の約束が他者による忘却の力によって消え、かつこの忘却が起こったことについての記憶が約束する者にある場合始めて、新しい約束が現れうるのである。

ニーチェが「大いなる責任と無垢」とも表現するこのような「約束」と「忘却」との相互の転換と移行が、行為を制作による破壊から救い出すところの、行為それ自身による行為の自己救済なのである。そして、この「忘却」と「約束」との相互移行こそ実は責任の構造にほかならないのである。従って行為は責任によってのみ「行為」でありうるのである。

ニーチェが「大いなる責任」によって実現するとした「大いなる政治」は、近代国家の主権的自由による「小さな政治」ではない。それは「世界全体の支配」の意味でのみ「大いなる政治」なのではない。「大いなる政治」は政治規模の広大なるゆえでなくて、何よりも「大いなる責任」に基づく行為による行為の自己救済、政治による政治の自己実現のゆえに「大いなる政治」なのである。従って、「大いなる政治」の主人は政治の自己支配を実現する意味での「自律」の主体である。この「自律」は近代的理性の自己支配にはかならぬあの自律Ⅱ自由Ⅱ自己責任ではなくて、各人の相異と同等において実現される自由を意味している。それゆえ、「大いなる政

治」の「自律」に基づく「主権」は、制作過程の狭小な範囲に限られることなく、行為の及ぶ広大な範囲の総体、人類発展の全体」にまで達する巨大な「主権」である。また、歴史の総体の知（Gewissen）を「良心」と呼ぶとしても、この「良心」の概念はもはや「倫理的な」概念なのではない。「責任」とともに「良心」も「大いなる政治」を実現するという意味で「政治的な」概念なのである。

このような「政治的な」概念としての責任が、「自己」の行為の結果についての責任」というウェーバー的「責任倫理」の意味での責任でないことは無論のことだが、責任の範囲が歴史の全体と自然の総体に達すること、従って責任が本質的に「世界への責任」として、「世界」のうちに在る一切の事物と人間に生ずる出来事についての責任であることもはや明らかであろう。

責任が自分の行為とその結果についてのみ問われるのではなく、他者の行為や道徳的行為によらない自然的出来事についても問われることは、日常の経験的現実が示すところである。さらに、責任は未来のことだけでなく過去のことについても問われる。現在における行為が、過去における他者の決定や行動と共犯関係にある限り、自己と無関係と見える過去の出来事についても責任が問われるのである。従って当然

にも、共同責任や集団責任も実質的な責任なのである。

責任は到来する出来事の可能的未来を前にしての、その開かれた未来に対しての責任であり、かつまた未来へ開かれた出来事の世界についての責任なのである。もちろんその責任の範囲は空間的に限界づけられているのでもなければ、固定され、閉ざされた領域として現れているのでもない。責任の範囲は時間的に可能的未来へ開かれており、多様な諸々の範囲が相互の相異のうちに矛盾や対立をも含んで流動的に変化する範囲である。むしろ個別的状況の中で、このような責任の諸範囲が相互の相異を明確に示すときにこそ、責任は鮮明な姿で現れるのである。

責任が浮かび上がるのは、責任が果たされていれば起こりえなかった出来事が出現する時である。そのような出来事が現在化することが責任ある行為の不在を顕わにする。責任への問いはこのような「遡行的問い」として現れるのである。責任へのこの遡問によって、責任を果たさないでいた者が、否応なく責任ある者として指し示される。もちろん、責任を担うべき者が、問われる責任を認めず、責任逃れや責任転嫁を試みることは多いとしても、その試みや無自覚そのものが無責任としてさらにその責任を追及されることから明らかに、責任は個人や集団の意識や感情の事柄なのではな

くて、そのつど出現する出来事のうちに顕わになる現実的な事柄として世界に刻印されているのである。責任を免れる術はその限りでは原理的に存在しないのである。責任を否認する試みが成功する望みはない。

ところで、今日の〈生態学的危機〉や核兵器の脅威の与える印象から、〈科学者の社会的責任〉が問題とされる場合、問われているのは近代的な自己責任としての個人の良心に対する責任、あの〈神の前に果たすべき責任の主観的原理〉（カント）に対する責任なのでないことは明らかである。そのような個人の良心や法への忠誠が、現実の事態を改善する上で完全に失効していることは言うまでもない。しかしまた、組織や体制が良心や負い目の意識をもちえぬことも明らかである。この事情があるために、個人の無力と機構の責任なき合理性への悲歎も生じているのである。しかしながら、科学者に問われている責任は〈非倫理的〉、〈政治的〉な責任なのであって、ここでは個人の良心や規範あるいは価値が問題なのではない。現に何ごとが起こりつつあるかが重要なのである。現実に対応するにはどう行動すべきであるかだけが問題なのである。ここでは自己の行為規範を無視し、規範との合致で実現が期待される自己の価値を顧みないことが求められている。良心は、むしろこれを捨てることが要求されている

のである。現実の問いかける要求に対して答える力は、自己のうちに在るのではなくて、到来する（adventure）現実に対して応答を試みる冒険（adventura）の中のみ出現するのである。「課題が主体を構成する」とピヒトが言うとき、彼が指し示している〈主体〉は、自己支配Ⅱ主権の主体Ⅱ実体ではなくて、実体的自己性をもたぬ応答者Ⅱ代理者である。つまり、権限主体としての〈代表者〉ではなくて、責任Ⅱ応答能力によって代理の役割をつとめる〈代理者〉こそ責任の〈主体〉なのである。respondereと言われていた法廷での代理人の答弁を十三世紀末に representare と言うようになったことを、ピトキン指摘しているが、応答（responsio）はもともと代理（representatio）にほかならないのである。そして、代理者である責任主体は、すでに述べたように独我論的主体でないのは無論のことだが、多くの場合、国家、政党、組合、地域団体などの集団であり、また集団を代理する個人でもある。

ところがそれにも拘らず、相変らず責任とは個人の自己責任とばかり思い込んでいるため、〈歴史に対する責任〉の担い手は〈人類〉であるかに言われることが少なくない。人類の未来についての責任を担いうるのは〈人類〉だけだ、〈未来への責任〉は〈人類〉という次元の問題だとされるのは珍

らしいことではない。しかし、〈人類〉などという自己責任の主体はどこにも存在したためしはないのである。存在しない架空の〈人類〉に責任を負わせてみても、人間が今ここで問われている責任が果たされる日は、人類死滅の時まで来ることはないであろう。

責任主体としての〈人類〉も「課題が構成する」、すなわち〈約束〉と〈忘却〉の相互移行という責任の構造においてのみ出現しうるのである。しかし、〈約束〉と〈忘却〉は前述のように、他者の存在を前提している。このために、人類の責任が語られるとき往々にして責任概念が、またもやにわかに宗教的ニュアンスを帯び始める。〈神の前での世界についての責任〉という神学的概念のみならず、曖昧かつ雑多な宗教的観念が浮かび上がるのである。

しかし、どのように宗教的装いをこらそうとも、そのような場合の〈人類〉もまた、歴史を作り自然を支配する限りで世界への責任を担うもの、巨大な世界製作者 (*fabricator mundi*)、むしろ一種のデミウルゴスである。〈支配から自由な社会〉(ハーバーマス)、〈自由なコミュニケーションのアブリオリ〉(リーデル)、あるいは端的に〈人類の存続〉(カムラー)や〈人間共同生活の未来〉(W・シュルツ) などなど多様な変態をとげて責任が語られる場合も本質的な事情

に変わりはない。〈神の前での人間の責任〉も責任なき人間による支配へと変質を避けかねない。〈自然についての人間の責任〉(バスマア)はたんに人間の自然支配を確認することばでしかないものともなりうる。そのような場合には、〈人類〉はいぜんとして〈自然の主人にして所有者〉であり続けている。〈人類の責任〉とは実体なき主体を実体的存在とする宗教的観念にすぎないのである。

しかしまた、実体なきものを実体的存在とすることは、〈人類〉についてのみならず、実は〈世界〉に関しても起きているのである。

存在するものの総体としての〈世界〉は、過去・現在・未来という時間の三様態の各々に現在するものの総体である。この〈世界〉それ自身が自己を現在化するものとして捉えられるならば、そのとき〈世界〉は根源的な実体的存在とされているのである。しかし、〈世界〉が世界として現れるのは、〈世界〉からの隔たりにおいてであり、〈世界〉それ自身が、〈世界〉それ自身のうちに現れ出るのではない。現れ出る〈世界〉を〈現象的世界〉と呼ぶならば、〈現象的世界〉そのものの出現は、現れ方、出現の様相を異にするもう一つの世界との隔たりにおいてであろう。このもう一つの世界を、〈現象的世界〉の現在化を可能ならしめるという意味で〈超越論

的世界」と呼ぶならば、〈超越論的世界〉そのものも、それ自身との隔たりの中にしか現れえないはずである。従って、世界は〈現象的世界〉という様相と〈超越論的世界〉という様相との間の様相の差異、つまり〈相異〉において世界として現れるのである。この〈相異〉における世界の出現から見れば、〈現象的世界〉も〈超越論的世界〉も、同じ一つの世界の出現のそれぞれに様相を異にする再現なのである。

このように世界が世界自身の〈相異〉においてのみ現れることが可能なのであるから、〈相異〉についてもさらに、その〈超越論的性格〉を語ることが許されるであろう。しかし、かりに〈超越論的相異〉と呼んでも、〈相異〉が世界の超越論的根拠、根源的存在であるわけではない。

先に〈約束〉と〈忘却〉との〈相互移行〉が責任の構造であると述べたとき、実はすでに〈相互移行〉が責任を可能とする超越論的条件であることを示唆しておいたのである。そしていま、世界の〈相異〉について〈超越論的〉という時に、この〈相異〉(différence)そのものが〈相互移行〉(transférer)において現れているからこそ、〈相異〉を〈超越論的〉と呼ぶこともできるのである。従って、〈相異〉のもつ〈超越論的性格〉とは、〈相異〉において現れる一つの世界からの〈超越〉にそれが関わることを意味しているのである。

伝統的哲学における〈超越〉は世界⇨時間からの超越を意味した。〈相互移行〉⇨〈相移〉も世界からの〈超越〉であり、時間からの〈超越〉を意味している。世界の二様相の〈相異〉はすでに時間の超越としての〈相移〉において始めて現れているのである。〈相移〉は〈相異〉によって代理されていて、その代理そのものが絶えざる代理の移行のうちにある。ここには代理されない根源的現在としての〈超越者〉は存在していない。現れるのは存在でなく非存在でもないものである。

責任がその前で問われる〈最終審〉は、〈相移〉の〈反復〉そのものである。〈移行〉といい、〈反復〉といっても、〈移行〉は移ろいの無常をいうのではなく、〈反復〉は〈永遠回帰〉⇨〈生成の存在〉(ドゥルーズ)を指すのでもない。また瞬間のうちに臨現する〈絶対他者〉などというものでもない。さらには、果てしなく繰り延べられる延期を語ろうとするのでもない。

ここで一言つけ加えれば、ニーチェやデリダも実は〈代理〉なのであって、〈相異⇨相移〉を語る〈エクリチュール〉を根源的なもののように読んでは最初からデリダにも学ぶことにならない。デリダが教師となりうるのは、デリダが踏みこえ、乗り越えられたあとでしかない。フッサールやハイデ

ガーについても事情は全く同じである。彼らの限界を見た者は限界の彼方を語りえねばならない。

そこでもう一度、〈約束〉と〈忘却〉の相互移行という責任の構造へ立返ってみよう。

責任を問われるということは、改めて約束を求められることである。責任への問いのうちには、すでに〈忘却〉というニーチェが「能動的な、厳密な意味で積極的な阻止能力」と呼ぶ力が働いていたのである。つまり、責任への問いが求めているのは、後悔や悔恨ではない、むしろやり直しであり、新しい行為の開始である。従って、責任を問うことを責め咎めることであるかに解するならば、これほど責任について甚だしい誤解はない。責任への問いは励ましであり促しであるだろう。責任が指し示されること、〈約束〉を求められることが直ちに、〈忘却〉がすでに起こったことを告知しているのである。ここにニーチェが「無垢」を語る本当の理由がある。

責任を問う〈最終審〉は今ここに現れている出来事のうちにすでに到来している。しかも〈最終審〉そのものが〈代理〉としてのみ現れているのである。あらゆる時の中にある〈最終審〉が〈代理〉している〈最終審〉の到来に対して人間の未来を開いておくこと、これが人間の〈歴史に対する責任〉

の實質なのである。このことは言い換えれば、責任の要件には「人類の存続」が含まれていると言ってもいい。もちろん「生き永らえることそれ自体も目的ではない」(A・ゴルト)であろう。個の生命の無条件的な延命技術がもたらしうる非人間的生存にこのことは明らかである。人間の生の意味もやはり、生の事実によって、遡って再現されるのである。善く生きたかどうかは、善なる目的を実現する努力や、規範に合致しようとする無限の精進によって定まるのではない。人類の存続は理想社会を実現する前提として必要なものでも、道德や宗教に意味を保つために不可欠なのでもないのである。

到来するものを、それが存在であるかのように語ることができない。非存在としてそれを語ることがさらにできない。「過ぎ去った未来」(コゼレック)あるいは「決して現在とならなかつた未来」(デリダ)については思考することがそもそも不可能なのである。ピヒトの言う「思惟の無」は有と無を超えた、有無を言わさぬ「到来」を指し示す言葉である。従って「思惟の無」が示しているのは「絶対の現在」と「絶対の不在」との間に現れる「代理」なのである。「代理」と「絶対無」との間には絶対的な差異があることは言うまでもない。従ってまた、「代理」について否定神学的に語ること也不可能であり、神秘主義的体験のうちにこれを見ることも

可能ではない。

〈代理〉は責任への問いを受け容れ、必然的(not-wendig)な責任を担う行為のうちに顕われている。従って、たんなる今ではなくて、ここと結びついた今のそのつどの絶対的な性格が責任を担う〈代理〉にはそなわっている。代理的責任のうちにすでに〈最終審〉は到来しているのである。この事情をニーチェは、〈永遠の再来〉(die ewige Wiederkunft)とも、〈生成の無垢〉(die Unschuld des Werdens)とも表現している。本論冒頭に掲げたエプラーの書名が Wende oder Ende でないことから明らかなようにこの〈oder〉も二者択一でないのはもとより、〈即非〉でも〈不一不二〉でもないこの事情を表わしているのである。従って、Ende oder Wende は『終末あるいは転回』である。

遅滞する時間 (mora) の中に到来する〈遅延者〉(mora-tor) 自身が〈代理者〉(orator) なのである。すなわち、いつもすでに自らを告知している者に遅れて到来し、その代理の役割をつとめるのが〈代理者〉である。そして責任を担う者もやはり代理者なのであり、責任の遂行においてのみ行為の主体は立ち現れる。当然また、人類存続への責任を全うする努力の中においてのみ、存続が人類の名に価する存続となりうるであらう。

〈いつもすでに自らを告知している真理の到来に対して自由に注意を向けうること〉(デリダ) が〈現象学的態度〉であれば、その態度 (Einstellung) は、責任を担う者の立つ場所 (Stelle) に身を置く (einstellen) ことであり、〈由来するのでなく到来する〉(カストリアディス) ものへの potentio と、すでに現れたものの retentio との間としての intentio が〈志向性〉ならば、〈志向的生〉とはとりも直さず〈責任ある生〉にはかならない。そして現象学は、責任によって発現する〈意味〉の発現の学としての〈系譜学〉(Genealogie) となる。このような現象学こそ〈責任の重荷に潰えぬ〉、軽やかにかつ晴れやかに責任を担う〈自由精神〉の〈喜ばしい知〉(die fröhliche Wissenschaft) でありうるであらう。ならば、〈人類の存続〉の責任を担いうる〈責任の現象学〉が今日求められている現象学である。そしてもはや言うまでもなく、この現象学が、現実に関わっている人間的責任の遂行の中でのみ可能となる理性、科学的理性と政治的理性のうちに実現する理性そのものの可能制約を明示する〈理性の現象学〉であり、〈超越論的哲学〉なのである。

(あおき たかよし・大阪女子大学)

知覚の諸相と知の諸形態について

中 島 盛 夫

一

「知る」という活動は、知覚から始まって「認識」と呼ばれる、正確さと根拠に関して自己吟味をへた普遍妥当的な知的形態に向って、向上するものと思われている。認識には理論的価値が、知覚には実践的役割があてがわれる。しかし理論も実践の一部であると共に、他方実践知の有効性も、理論の価値性質たる「真理性」と無関係には成立しえない。知覚は知の主体が身体として直接対象に臨む知的形態であり、かかる条件に制約された限りで対象も具象的に呈示される。

この際知の主体は生存主体であって、生存上の諸関心から、周囲の諸物象に問いかけるのである。そしてかかる問いに答

える限り、諸物象が実践的関心に応ずる形で現出することは当然である。しかし現出するものはまさに対象そのものである。その限りで知覚にはそれなりの真理性が伴うのである。

これに反して理論知一般は、生存連関による直接制約を脱して、あらゆる見地・関心に対して中立的・普遍的な姿で対象を捉えようとする。この相違が知覚を主観的・相対的な知と見なし、理論を客観的・絶対的な知として差別扱いする動機となるのである。しかし理論知も何らかの意味で実践的条件づけられており、また中立性・普遍性といっても程度の差があるし、これを獲得するためには対象の現前性を犠牲にせねばならない。つまり知覚とは異なる意味で新たな制約の

もとに立ち、相対性を免れないのである。理論知のうち近代科学の場合は、技術的支配知という性格を——たとえ科学者の主観的関心はどうであれ——まぎれもなく持っている。人類の歴史と共に古い技術——巧み・技——が知覚——直接知——と結合しているのに対して、科学は身体性から離れた技術——科学技術——を可能にした。科学が科学技術をめざして成立したとは、必ずしもいうつもりはない。しかし科学技術——身体と物象との直接の対面を越えた客観性に成り立つ技術——と、かかる客観性における対象同士の関係を対象規定の標尺となす理論知との間には、共通の精神態度が見られよう。

もつとも理論知といっても近代科学には限られない。それ以前の哲学的自然学や近代の人文・社会諸科学も含まれる。特に古典的自然学についてはその非実践的性格——テオリア性——がその知的態度の本質をなすものとして積極的に主張され、近世に入ると逆に「無益・無効な知」として消極的に評価された。しかし私にはいかなるテオリア性といえども、全く生存関心と無関係とは思われない。ひたすら知ることを見ることに歓びを見出すといっても純然たる好奇心であれば、これはこれで実存のうちにその動機が求められねばなるまい。いわゆる好奇心に尽きぬとすれば、一見技術的には何の

役にもたぬ知的探求なるものは、実は技術的実践とは本質的に異なる次元で、生存に関わる問いに答えんとするものと思われる。直接の倫理的・人生論的関心とは強いて無縁なることを強調するテオリア的立場も、自然への問いが実は存在への問いであり、これが生存の意味への問いに帰着する事実を否定することはできない。近代以前の自然学には、近代科学とは異なる自然への知的態度が存する。そして後者が結局は対象の計測、技術的支配の可能性をめざすのに対して、前者は存在と生存の意味を問う悟得知に属するものと思われる。悟得知である以上、やはりテオリアはブラクシスの機能なのである。人文・社会諸科学は人間的・社会的営為に対する方法的了解知であるが、これらにもそれぞれ実践的意義が求められよう。

理論知は間接知である。つまり言葉・記号を通じて対象・事態を表象(represent)するという知的様式を持っている。これに反して知覚は対象・事態に主体が直接臨むこと、従って主体に対する対象・事態の現前(presence)呈示(presentation)である。しかし知覚が表象(representation)と無縁と考えてはならない。知覚は対象との直接的対面であるから、主体は対象と同じ存在面に立つ。つまり主体は身体であり、対象はこれに対して現出するのだから、その一面

しか直接には現前しない。しかも知覚とは、この現前する与件が背後に奥行を秘めた対象そのものの現出であるという、経験なのである。かくて知の不十全性と地平構造は知覚に属する本質条件であり、またかかるものとして知覚において体験されているのである。知覚主体は、知覚に現われる感性的与件が自己充足したものは、決して感じていない。知覚内容とは、それを遙かに越える豊かな奥行を持った対象の一面として、経験される。知覚が「あるものについての意識」である以上、いわゆる感覚与件で尽きる筈はない。純然たる感覚与件は知覚には存在しない。知覚内容が意識に与えられるのは、対象の呈示としてである。だから知覚における対象の直接現前・呈示は、必然的に表象機能を伴わねばならない。直接与えられた内容は、与えられていない内容を含んだ対象全体を表わす(represent)のである。この場合、知覚が対象経験の一般的・先天的形式を備えていて、この形式に組み入れられることによって与件内容に表現性・有意味性が付与されるという風に考えることは、体験の事実に忠実な解釈ではない。知覚の形式とここにいわれるものは、われわれが最初から生存主体として世界経験しており、この世界経験を身近な事柄から明るみに出そうという意識の目論見に対応する知覚の根本事情なのである。「主観の先天的形式」としての

知覚の形式が、たとえ「権利の上」だけにせよ経験に先だつてではなくて、知覚が世界経験の一契機として生存に属するが故に、知覚の形式が内容と同時に成立するのである。かくして対象への直接的表象関係は、知覚という現象から読み取られる主体の対象への関わり方の事象的表現であるといわねばならない。

知覚が時間・空間「形式」を持つ所以も、ここから当然のこととして理解される。身体主体としての私は同じ存在水準にある対象を相手方として、これと現在を共有しつつ近い未来に関してこれに向って問う。また私は同じ未来においていかなる行動・態度をとるかを、対象から問いかけられている。現在は新たな今へと断えず移行する。流れる今の系列において対象はあるいは「持続する」ものとして、あるいは「運動変化する」ものとして、私に現われる。現在における対象の相貌は過去を担ったものの、過去からの生成・持続という姿を呈し、そして同時に近い未来を暗示する。知覚に現われる対象の姿は近い未来における私に対する約束や脅威を含意し、私がこれにどう答えるかを問うている。この問いの切迫性こそ知覚の現実性なのであって、思惟や想像には原理上ありえない、たとえあっても擬似的にしかありえない様相である。

現在を共有しながら未来に関して問い問われる関係は、また知覚の空間的展望として現われる。知覚野は私の身体を中心としてまず対象の方向（前方）に、そしてその周囲に、最後に私の身体の背後へと、広がっている。私と対象との間には若干の距離がある。中心としての私の身体的位置は、客観的対象的に規定されるのではなく、却って対象野の手前で非措定的に意識されているにすぎない。そして対象との間の距離は、対象と私との間の間い問われる関係の切迫性の度合、余裕の度合の表現である。つまり空間性は対象と身体主体との間の力線（ベクトル）を基軸として、その周辺に主体の行動可能性、対象の運動可能性として展開する。そしてこの空間の具体的相貌は、身体主体の行動によって万華鏡的に一変するという可変性を含蓄している。主体の運動は対象の新しい側面、対象によって隠されている領域を展示するであらう。これも主体の運動が、知覚において体験されている対象・環境との取り組みの発展なるが故に、当然のこととして知覚のうちに含意されているのである。このような知覚世界の含蓄性が、いわゆる地平構造なのである。

今知覚に現われている対象の相貌がそれに答える私の運動（行動）に応じて現われるべき新たな相貌を含意していること、かかる形態で時間的には現在の状況が未来の状況を、空

間的には前面に露呈されている側面が隠れた側面を暗示し表現しているということ、ここに先ほど指摘した知覚における「現前」と「表象」との絡み合いの所以が存するのである。「現前」はまだ直接は現われていないがやがて現出すべき、あるいは今見えてはいないが既に現存している対象・事態の相貌を「表象」している。「現前」はかかる「表象」を含んでこそ、単なる感覚与件ではなくて、対象の呈示なのであり、知覚は心理的現象ではなくて具体的な知なのである。

しかし知覚における「表象」的契機は、知覚・行動連関のうちに埋没していて、それとして主題化されてはいない。知覚は現前（現在の与件）が未来を、隠れた側面を暗示表現するという仕方、対象の呈示つまり未来の諸可能性における対象の振る舞い方の予示を果しているわけだが、この機能は知覚に答える主体の行動を通じて実現されるのであって、この機能そのものが独立に働くわけではない。動物における対象への本能的な感応行動についても、物理化学的因果概念に準じた意味での刺激・反応という概念で処理するのでは、そこにおける生命連関が正しく捉えられないと私は思う。対象への本能的感応は、生命的関心に対応する対象の表情を直観的に読み取ることを意味するのでなければならぬ。ここに表情を読み取るとは、知覚の与件が将来に向って投げかけて

いる具体的な志向を姿・形のうちに感じ取ることである。知覚の与件は、生命的時間性において将来を予示するものとして捉えられている。但し本能的知覚にあっては、与件のこの含蓄・予示は、それに応答する行動によって演ぜられ実現されるだけで、それとして主題化されてはいない。

人間的知覚は、動物のように本能的形態に局限されていない。人間には対象に適応するという行動様式のほかに、これに向って創造的に作業するという様式がある。それは動物の巢造りなどのような種の本性によって定められたものではなく、道具の製作と使用による発明的作業である。そしてこれに対応して知覚も単に直観的に対象の表情に感応することだけに尽きず、直接行動を差し控えて対象の輪郭を辿り直し、過去の経験をこれに投影してより広く深い連関のうちで理解するという知覚態度が生ずる。対象に「注意する」とかこれを「指差す」という人間特有の関わり方が、それである。この場合、対象は現実の生存連関のなかに組み込まれたままではあるが、それでも一瞬時間の流れのなかから取り出され、その含蓄する表象的内容に視線が向けられる。この内容がそれに答える行動に先だって捉えられ、感性的・想像的水準においてではあるが準主題化される。しかし知覚においては対象の現前性が優位に立っており、表象的内容はその意味を補完

しつつ、これから現実性を借用するのであって、これに取って替るのではない。

対象指示という態度は、表象機能の独立化の、従って客観化作用の第一歩である。メルローポンティ(『行動の構造』)がカッシャー(『象徴形式の哲学』)に倣って行動の「象徴的形態」と呼んだものは、知覚・行動主体が対象と対面しあう場面に止まりながら、知覚のベクトルを逆転させたり中和させたりしうるような、自由な想像空間を知覚空間に重ね焼きにする能力を意味していた。概念・思考作用は、かかる象徴的行動形態の積極的実現である。ここにおいては記号が物象の代理をする。知覚にあっては対象の与件が未だ露呈される側面ややがて実現されるべき作用やらを予示していたが、この現前態に主体は記号を置き換えて、これに表象作用を代行させるのである。そうすると今現前している姿とやがて現出すべき姿、現在の作用と将来の作用の間の様相上の差異が中和されて、これらは等しく同一の対象の諸可能性として示されることになる。かくして対象の知覚に対応する概念が成立する。もちろん概念的にある物を思い浮べるといっても、具体的には各人の見馴れた姿を想像し、そのイメージが他の可能的な姿を代表する(バークリ『人知原理論』)ということであるが、思い浮べられた映像が他の映像に「自由変

更」される可能性がなければ、「代表」という働きも無効であろう。そして「自由変更」は、記号が現実そのものに置き替り、現実の主客関係の圧力を減じ、記号に依じて原理的には自由、対象の可能的諸様態を想像しようという条件においてのみ、実現されうるのである。

二

知覚における表象機能の記号による現勢化に、間接知つまり優れた形で人知の成立の所以があるとすると、かかる知はいわゆる理論知に尽きるものではなからう。理論知とりわけ近代科学に見られるような高度に抽象的な知識形態が、従来記号による媒介知の代表的なものとなされてきたし、それにはもっともな理由もあらうが、私はむしろこれを一つの種として包むより広汎多様な間接知の諸形態を取り上げたいのである。これは知覚の含む表象機能の形態が決して一様ではないことを見ても、当然な要求であらう。

知覚における表象・予示の仕方は、知覚対象が単なる物的存在である場合と生ける存在あるいは他人である場合などとは全く異なるであらう。物的存在の場合には、これがそれ自体で不変不動であらうと運動変化してしようと——従って知覚行動主体の動きに対する知覚対象の現われ方の変化が単

純であらうと複合的であらうと——現前与件の表象・予示は法則性を志向している。これに対して相手が他人である場合には、知覚の与件は表情性を呈示し、主体に対して何ごとかを語りかけたり訴えたりしており、これに答える主体の動きも物的対象の場合とは異なった意味合いを持っている。主体の動きに応じて現われるべき相手方の新たな姿も決して恣意的・偶然的ではないが、物的法則性とは本質的に相異なる意味連関を現前与件との間に結んでいる。知覚の時間・空間的領野構造も、両者において違ってくる。物的時・空間性においては、専ら主体の側に起点——もっとも意識の前面には出ないが——があり、主体の行動志向や関心が独立変数として対象の時空間をその関数として構成する。これに反して他人が知覚対象となる場合は、知覚の領野はこの他人を中心として構成される相対的に自律的な時空間を含まねばならない。そしてこれは単に含まれた部分であるだけでなく、サルトル（『存在と無』）がいみじくも明らかにしたようにそれ自身主体の側を包み込む全体へと発展し主客関係が逆転しかねまじき危険を孕んだものとして、経験されるのである。メルロ・ポンティ（『知覚の現象学』）のいうように、サルトル的自他関係の底に自他共存の場の経験を認めねばならない事情はあるにせよ、サルトルの指摘した緊張の経験が他者経験一般の

必須の条件たることは否定できない。われわれは動物にさえ、制限された範囲内で時空構成的中心性を認めねばなるまい。動物を感覚・運動機能を持ったものとして知覚することは、動物の今見えている姿・形が、それ独自のイニシアティブによって近い将来の姿・形を示していること、つまり表現性・生動性を呈示していること、そして動物の感覚・運動器官が私の生存する場のなかでそれ自身の小さな場を構成していることを、直観的に経験することなくして何であらうか。それだけではない。植物は運動能力がなく一見物体と等しいが、しかもこれが単なる物的対象たるに尽きず生ける物として知覚されるのは、植物の姿・形が独特の仕方で多様の統一を表わし、時空間の静力学的な構成中心を、われわれがそこに感じ取るからであらう。これは草木の生育・開花・枯死といった比較的長期間に渉る経験においてだけではなく、風に揺られては戻る木の枝の動きのしなやかさのうちにも共感されることなのである。古典的自然哲学はかかる知覚の体験内容を概念化して、動物的・植物的「靈魂」と称したのである。

人間同士の間では、主客の間に訴えたり答えたり、つまり呼応の關係がある。知覚対象もまた主体である。これに反して物体が知覚されるのは専ら客体としてである。知覚の含む

表現・予示の性格が、兩者において対照的に異なっている。前者における主客間の相互的關係が、後者においては主体の側から一方的に見渡せる法則關係になる。そして兩極の中間に動植物が介在する。これらの知覚は法則性と呼応性とをそれぞれ独自の仕方ですべて混えている。いや物理的対象でさえ生活の場のなかで「用具性」としてわれわれの相手方となる限り、親しげな表情で訴えかけ、われわれの応答を待っている。逆に他人と付き合いを深めるにつれて、その人の行動様式や反応の仕方が準法則的に予見されるようになり、他人は操作の対象とさえなる。兩極の中間に介在する動植物において、兩契機が相互浸透するのは当然のことであらう。しかし兩契機の相伴混合は必然的とはいえず、意味の構成原理としては明確に区別されねばならない。

間接知は知覚の表象機能の記号による現勢化にはかならないから、上述の事情からして法則性に向う支配知と呼応性・表情性を内容とする了解知とを兩極として、その間にスペクトルのように連続的に形態分化するものと考えられる。そして意味形態に応じて記号の方も多様化する筈である。記号は知覚・行動の現場と何らかの類縁性の見られるもの——能記と所記との間に何がしかの動機的關係のあるもの——と、かかる類縁性が全く見られず、能記・所記結合が偶然的・恣意

的といったものと、大別されよう。後者の成立条件としては、ソシユールのいうように「差異」と「対立」からなる「システム」であれば十分である。

知覚・行動の現場、生存の状況に根付いた記号——「自然的記号」——は、記号としては未成熟のもので、本来の記号は現場・状況・対象と無関係なものでなければならぬ、といわれている。これには確かに理由がある。なぜなら、直接の生存、対象との対面の現場から足を洗ってこそ、主体が純粹な主観となり、対象の方も完全に客観化されうと思われからである。それに反して記号が生存の現場・状況に類縁性を持っている限り、この状況の完全な客観化は望めないであろう。だが先述の知覚と記号的媒介知との本質関連を顧みるならば、呼応的・表情的意味の記号としては、仕種・叫び・笑いといった水準を越えて言語段階に高まった場合でも、「自然的記号」の類縁性を全く脱することはできないと思われる。もちろん直接の類縁関係に記号、同士の間のある種の有機的・ゲシュタルト的關係が取って替るということはあろう。「日」とか「月」とかいう音調が、単なる形式的標識以上の何がしか実質的動機性を獲得するのも、日本語の語彙ならびに構文の構造性においてではあろう。いやそのみならず、抑揚、語調、アクセントといった音声的身振りも、直接の自

然性にとどまるものではなく、自律的な構造性——「コード」とさえいってもよからう——の内部でのみ有効なのであろう。しかし、ここでいわれる構造性が標識同士の関係を公理的形式的に規定する類のものではなく、表現聴取の機会にそのつど体験される生けるゲシュタルトであればこそ、言葉はこまやかな情感や状況の具体性を、状況の直接性を離れながらもみずみずしく表現できるのである。これに反して状況とのいっさいの類縁性を振り払った純粹な形式的記号には、その意味としては、同様に純粹な客観性・物的対象性つまり法則性こそふさわしい、ということになろう。

しかし知覚における法則性と表情性・呼応性の絡み合いが、記号的表現の水準でも認められなくてはならない。事物の名称は同時にその愛称である。事物が用具性である限り、その法則性は馴染深さとして経験され、かかるものとして概念化される。自然科学的抽象化へと更に記号水準を高め、客観化の度を進めて対象同士の関係を対象の実質内容に置き換えた場合には、一見完全な状況離脱がなし遂げられ、味もそっけない数学的記号で純粹な法則性が関数関係として捉えられるかに見える。しかしそれでも記号が単なるインクの染みたるに尽きず、實在的法則要因を表わすべきならば、それは生ける主体にとっての思考上の手掛り、つまり抽象的思

考を實在性へと繫留する錨もしくは、身体の役目を果すのでなければならぬ。そして記号による完全な客観化ということも要するに知の一つの理想であり、経験の「理念化」を条件とすることを承知しておかなくてはならない。他方一般に間

接知が程度の相違はあれ、状況からの離脱つまり客観化・普遍化をめざすという点では、呼応的・表情的意味構成の場合といえども変りはない。なるほど知が文化科学、歴史学など高度の理論水準に高まろうとも、リッケルト（『文化科学と自然科学』）のいうように、人間的事象・価値を対象とする限り、個性化的了解をめざすわけだが、逆に日常的な語りにおいてすら何がしかの一般化・客観化がおこなわれ、その限りでは直接状況からの超出がなされている。電話で自分の居場所や待ち合せ時間を相手に伝える場合でも、今、こ、こという直接的時空経験を超えて自分と相手に共に通用する意味尺度で、言い表わさなくてはならない。その限りで小規模ながら状況超出がなされている。会話において第三者の噂話や、相手方の知らない知人の性格・行動様式の紹介がなされる場合に、巧みな話術、比喻が登場し、不在の人物があるいは戲画的にあるいは賞讃的として、その場に居合わせるかのように生き生きと描き出されるにしても、こういう描き出し方そのものが何がしかの類型化傾向を持たざるを得ないのは、明

らかである。不在の人物を言葉で描出することは、相手方にも自分に向っても、これを represent することである。この語の接頭辞は無意味ではない。そこには反復性、再現性、従って類型化が含意されている。

こうして間接知は、法則性を志向する場合は無論のこと、個性的・人格的・呼応の対象性をめざす場合でも、程度の差はあれ普遍妥当の意味構成によって直接状況を超出するのである。この超出は何を意味するか。いわゆる超越論的主観による対象構成なのであろうか。私は既にどれほど抽象的客観の意味構成にあたっても、状況への根付きを断つことはできないと主張した。この根付きの錨が記号であった。だから記号が全く差異と対立、相関関係によって統辭論的に定義され、純粹に形式的な機能しか持たぬ程純粹化されようとも、何らかの實質的担手を通じて状況への連絡を保たねばならぬのである。インクの染みは思考の身体、觀念の身振り、なのだ。然りとすれば状況超出は、状況一般からの離脱ではなくてある状況からの離脱であり、これを包む、もしくは俯瞰する別の立場への移行である。先ほどの例でいえば、電話で話をすることは、直接会って話すのに較べれば、より広い包括的場面に立つことである。手紙を書くことはいっそう高次の場面への移行であり、更に不特定多数者を相手とする文書表現

など、状況次元を高めることができる。法則知、物的対象に關する知においても、同様である。天動説から地動説への轉換にしても假象から実相へというより、むしろ知的状況の進展と見なさるべきである。高次の、いっそう包括的な立場は、低次の、より直接的な状況においては見透せない知的展望を可能にしはするが、後者を基底にして初めて実在の意味を獲得するのである。それというのも状況の次位の高まりは、單に知的主体の立脚点が地球上から月面に移るといふように水平的な移行ではなくて、記号次元の上昇による抽象的―一般的意味形態への垂直的移行だからである。それ故実在は依然として基礎的現実状況に立ち止まりながら、これを指示し述定する媒介の次位が高まるということ、そしてこれにつれて恰も塔の上に一段一段登るように、より包括的客観的な展望が開かれるが、しかしこの展望から得られる地形の理解を具體化するためには、再び地上に降り立ち、目通りの事態にこれを適用せねばならぬということに變りはない。

三

今までの論述の主旨は、知覚における表象機能の姿・形に基づいて、その現勢化として間接知の諸形態を考察しようという方針の表明であった。つまり知覚対象と主体との直接の

対面において体験される諸動機に促がされて、主体の知覚態度にはさまざまな仕方があり、これらの仕方がそのまま間接知の形態分化へと移行する（これが横軸）と同時に、（縦軸として）間接知の媒介性の度合、つまり記号水準の高さの相連、客観化・普遍化の諸段階、指示から叙述への段階的移行が考えられるのである。

しかし知の形態分化の原理としては、以上のほかにもう一つ考えられる。それは、ほかならぬ間接知、表象機能の現勢化によって、今まで扱ってきたのは別種の知覚―経験領域が拓かれ、これがまた新たな間接知の諸形態を必然化する、ということである。動物一般の知的展望は直接性の領域に閉じ込められており、種によって定められた本能的行動範囲に知覚も納まっているに違いない。この知覚も漠然たる非知覚の背景に倚り掛つていようが、この背景は意識には登らず、本能的行動において生きられるだけであらう。ひと口でいえば、動物は自己の生存の根拠に対して疑問を抱かない。人間の場合は象徴機能が知の主体自身をも対象化する可能性を含む以上、必然的に自己の生存の根拠を問はずにはおれない。人間精神はおのれの生存の舞台裏を覗き見ようとする。ここに、今まで扱ってきた知覚、つまり既存の生存の事実を前提として眼前に繰り広げられる景観に向う知覚とは異なった知

覚の領野が、開けるのである。いや現実の存在者の、意識への現前を知覚と呼ぶならば、新たに開けた領野は存在者の存在性に関わるのだから、知覚とはいえないかも知れない。しかし間接知（反省）によって拓かれたものだとしても、主体の置かれた状況の直接経験であることに違いはない。それは存在の意味・根拠への問いに関わる経験であり、自己の存在の無根拠性への不安である。

間接知は記号の能動的操作によって対象の現実存在の制約を越えて、可能性の領域へと自由に羽ばたくことができる。間接知は知覚の表象作用を記号使用によって解放したものであるから、限らない形式的可能性を持っている。しかしこの可能性を充たす知の実質内容はつねに限られている。人知の形式上の無制限性と内容上の有限性との距離が、人間に未知の領域の限らない広さを自覚させ、住み馴れた世界を不気味な偶然性の大海へと変貌させる。未知の偶然性の荒波にもまれる、はかないおのれの存在に気付いたとき、人間の根本的存在体験としての不安が登場するのである。

おのれの存在の根本的事実性、従って偶然性の直接体験としての不安、これが新たな種類の知的活動を動機づける。神話・呪術・宗教が、それに広義の哲学もかかる活動の産物である。これらの知的諸形態は、今まで扱ってきたものと同様

な意味で実証的合理性を支えとするものではない。方法的厳密さを旨とする狭義の哲学を別とすれば、ほかはすべて思想上の冒険にすぎない。方法的検証の可能性を持つわけではないから、科学的意味での仮説ではない。呪術や信仰はたとえ予期された結果が得られなくても、人々の信頼を失うわけではない。結果の黒白は先へ先へと延期され、彼岸の世界での約束事でもありうるからである。それにも拘らずこれらを知の諸形態に数えるのは、知的存在なるが故に避けえない不安定な情態性に対する生への意志の防御反応の所産として、それ自身知的表象の形を取るからである（ベルクソン『道徳と宗教の二源泉』）。呪術や信仰が言葉の上で約束することが実際に実現するかどうかは問題ではなくて、かかる信憑が保証する生存の事実の有意義性が肝心なのである。

ところでわれわれは、象徴機能の高次化が宗教的信念の脱神話・脱呪術化つまりその純粹化と、情態性体験に対する学的反省つまり哲学の発生との条件となる所以を、ここに推測することが許されよう。神話的呪術的表象は情態性に対する生への意志の直接反応の所産として、それ自身直接的である。それは想像表象でありながら知覚に匹敵する充実性・実在性の擬似的体験であり、また知覚と同様の視野の狭さに制限されている。知覚に対する間接知に当るもの、ここでは理

性的（カントの意味での）反省が、かかる制約からの脱出を可能にする。情態性に対する生の直接反応の所産は、たとえば文明が体系的な神話呪術を追放しても、断片的形態のイメージとしてわれわれの精神生活をそのつど支配している。「運をたのむ」「寄らば大樹の蔭」といった式の魔術的自己暗示、大衆心理なしには日々の生活も成り立たない。しかしこれはもとより、生の根源的狀況に真に立ち向う所以ではない。不安の体験に対して距離を置き、この体験を通じて現出している事態の意味を問うことよってのみ、人間は真にこれらの存在を実現することができる。神話や呪術的表象の実体性を解消して宗教的情操の主体性へと力動化すること、そのためには神話的諸觀念の象徴的性格を理解し、それが真に意味するもの、あるいはその背後にあるものを察し取らねばならない。こうして宗教的態度は理性的反省をへて、生存・存在の意味としての愛・慈悲の情操に到達する。神話的表象や儀式は依然として必要であらうが、かかる情操を象徴し培う機能にすぎないことが自覚され、その実体性を喪失する。脱神話化は同時に哲学の出発点でもある。宗教の進展が感情と象徴においてなし遂げることを、哲学は純粹の概念と知的直観において追求する。

哲学の知的性格は、たとえどれ程理論性に向っていようと

も、本質的には悟得知であると私は考える。その関心が事物のあり様に向う場合でも、科学のように存在者の支配をめざすものではない。つまり単なる法則性を求めるものではなく、むしろ法則性一般の意味、法則的に捉えられ技術的に支配される存在者の存在の仕方我问う。私は知覚される限りの対象が程度の差はあれ、法則性の契機と呼応性・表情性の契機とを混えている事実を指摘したが、存在者の存在の仕方、その意味を問う哲学は、まず後者の契機に注目してこれを概念化し、法則性一般を目的志向性によって説明しようと試みた（アリストテレスの目的論）。この形而上学は、宇宙全体に渉る目的論的秩序を構築し、人間存在をそのなかに位置づけ意味づけることを意図している。近世の哲学は法則性に着目し、機械論的自然観を提唱（デカルト）したが、かかる法則性の根拠を知の主観の側（カント）に求め、結局は自然をも含めて主客の全体を主体の自覚の歴史的過程として捉えた（ヘーゲル）のである。これらの哲学体系は今日から見れば、いづれも知的構築物であって、存在の現象、知の現象を忠実に記述するものではないが、哲学が悟得知であることは、いづれの例でも明らかであらう。古代哲学は存在者全体の目的論的秩序のなかに、近世哲学は技術的支配知を可能にする主体の超越論的制約の深みのうちに、悟得を探索したのである。

私にかかる知的構築物が本来人間の生において悟得的機能
を果すべき知の一形態であることを認めはするが、しかしそ
れらがおのれを具体化ないし絶対化するならば、神話や呪術
と同様、生の発展を阻害する桎梏に転化すると思うのであ
る。宗教が脱神話化すべきように、哲学も知的構築物たる条
件を脱却して、存在そのものと触れ合い、存在現象を通じて
存在そのものに語らせるものとならねばならない。日常的生
存においても科学的知においても隠されている存在の陰の部
分に光をあて、存在の本来の姿を現出させること、これが哲
学の真の役割だと思われる。しかしこの場合にも、生存にお
ける存在と意識との絆を弛めるために、記号・象徴の媒介が
必要である。存在の実相を明るみに出すために、象徴機能の
働きを要求するという事情のうちに、哲学的知の自由と同時
に、しばしば忘却される陥穽がある。記号象徴の使用は程度
の差はあれ、対象を反復可能な超時間的可能性において表象
することを、意味する。われわれは生存のうちに、存在の非
措定的経験・体験を持っている。対象的知はこれを土台ない
し背景として、その上もしくは前方の対象を見つめる。存在
そのものを明るみに出す企てが記号象徴の媒介によらねばな
らぬという事情は、実はこの企てが非措定的経験に見合う表
象を理念的対象性において想い浮べることを条件とすること

にはかならない。それは奇しくも「想起」^{アナムネシス}に比定される作用
である。想起とは記憶の倉庫の奥に横たわっている追憶（心
像）を、意識の光のもとに運び出す作用であろうか。追憶は
「物」のように心の倉庫に収納されているのだろうか。「物」
は「過去」ではありえない。「心像」は現在である。追憶は
本質的に過去でなくてはならない。従ってそれは、最初か
ら、「心像」なのではない。われわれの意識は想起（心像化）
せずとも、追憶（過去）の全体を背負って現前する対象に臨
んでいるのである。無数の追憶の互いに浸透しあう有機的全
体が、意識の基盤なのである。だから追憶に光をあてること
は、実は非措定的な追憶の体験に見合う心像を創造すること
である。追憶そのものを掴み出すことではなく、追憶の体験
に照らしてそれに対応する心像を改めて創出することであ
る。従ってそれは現在の意識の関心や条件に制約されてい
る。同様なことが非措定的な存在体験と存在開示との間に
も、いえるのではなからうか。あるがままに存在に語らせ
る、といっても、象徴機能を媒介として初めて可能なのであ
る。存在の語りは、まさに言葉によって理念化される。この
理念化が存在のあるがままの姿を何がか歪める可能性を自
覚すること、哲学的知が単なる概念知に尽きず同時に直観で
ありうるのは、ひとえにこの自覚にかかっている。この自覚

を欠くなら、忠実な現象記述、ならびに解釈の試みも従来の哲学と同様、再び知的構築物に転化するであらう。

知とは、人間存在の存在の仕方¹に属する。人間とはその存在において、存在そのものを問題としながら生きる存在者である。問うことがその存在に属する。問いに対する答え、これが知である。しかし答えて事柄が終るわけではない。問いかつ答えることは存在過程²に属するのであって、従って答えは存在効果³を持たねばならない。知は現実への問いに発し、その成果の現実化によって結実する。知の自律的価値基準は「真理性」である。しかし知の現実化とは、知を生において有効たらしめることである。知を通じて人間は生きるのだから、知には「真理性」という基準のほか「機能性」が認められなくてはならない。真理性は知の形態の多様性に応じて多様であり、知の成立条件に制約されているが故に相対的である。またそれは機能性・有効性の根拠でありながら、逆にこれによって条件づけられているのである。^{*}それというのも、知そのものが最初から生存において、その本質的機能としてのみ、意味を持つものだからである。そしてこの事情は、哲学的知の場合も変りはない。

^{*} この問題については、筆者は別の機会にやや詳しく論じたことがある（横浜市立大学論叢第三三巻人文科学系列第三号所載拙

稿「知における真理性と機能性」参照。

（なかじま もりお・横浜市立大学）

意味への道程

一 意味発生への問い

われわれが或ることを言述したり、聞いたり、あるいは書き記されたものを読むとき、現実に出合っているのは音声や文字という、知覚しうる限りの言語的コードとその使用の仕方——話し方、文体等——であるにしても、われわれの精神が専ら集中するのは、それらを越えて志向され、それらによって表現されているもの、つまりそれらが如何なる事態について、どのような意味を述べているのかということである。だから理解できないときわれわれは、「それはどういう意味か」と聞き返す。絵画や彫刻を觀賞するときもわれわれは、

加藤登之男

現実に出合っている空間的構成とか物質的色彩を越え、それらが表現している美的意味を感じとろうと努める。表情や身振り、仕ぐさ、行動においても、動作者と視る者がともに狙うのは身体の単なる外面的運動ではなく、それによって担われ表現されている意味である。意味は単に個体間においてのみならず、共同社会の場面においても志向される。祭祀や儀式等における宗教的意味、民俗史的意味がそれである。いずれにしても意味は、意味を現すもの (significant—能記) による、意味されるもの (signifié—所記) として、われわれの理解の対象となる、いわば「見えざる」ものである。

こうした意味を現象学的考察の主題とするとき、どのような問いの立て方をしたらよいであろうか。確かに意味は、知

覚可能な何らかの能記によって表現されるにしても、そもそも音声とか空間的形態、色といった自然的なもの、物質的なものを、それ以上の類像(icon)、指標(index)、象徴(symbol)といった意味表現の記号たらしめるものは、自然的所与に拠りながらこれを越えて、常に人間的なものを分泌して止まない「象徴を操る動物」(animal symbolicum)の精神の営みである。とすれば、そのような精神の営みそのもののできる限りその根源に向って追求することこそが、現象学的考察の方向となるであろう。

ところで、意味の主たる場合は言語表現にある。身振り、表情、仕ぐさ、行動等が、それぞれの状況に臨んで或る意味を表現するにしても、それらは言語表現へと明示化されてゆく過渡、あるいはその代理、補完であろう。絵画、彫刻、映像等もまた、その表現する意味の明示化のためには、言語表現をまたねばならない。言語表現は、われわれ各自がその中で生きさまざまな経験を遂行している世界とか、その生の秘められた意味という原テキストと比較すると、確かにメルロー・ポンティが言うように間接的である。しかしその秘められた意味が真正な、公共的な意味となるのは、言語表現においてである。言語表現という言い方は、実は包摂的に過ぎてあいまいである。特に、既に語り終えられた(書き終えられ

た)言述と、まさしくいまわたくしが言表しよう(記述しよう)として言葉をまさぐっている言述とが、区別されないままそこに含まれているからである。メルロー・ポンティは周知のように、ソシュールの言語体系(langue)と言(parole)との言語学的区別を一步進め、語られた言葉(parole parlée)と語る言葉(parole parlante)とを区別した。前者が既に語られて経験的に存在し、既得の財産のごとく享受されるのに対し、後者は「意味的意図が発生状態で見いだせるような言葉」(pp. 229)であり、「まだ完成されていない意味を外部に表現する手段を見いだす」(ibid.)言葉である。前者の語られた言葉は、こうした対自的な言活動によって構成された即自的なもの、そしてその社会的沈澱物にはかならない。この区別はヘルダーが言語を「所産(Ergon)ではなく言活動(Energieia)」のうちにみた区別に相通する。⁽²⁾だからメルロー・ポンティは語る言葉を、「生きた言葉」(sc. 227)とか「真実の言葉」(pp. 207)と呼び、語られた言葉を「二次的言語」(ibid.)と呼ぶのである。かくして意味の現象学的考察は、この語る言葉の対自的な言活動、言述のうちに意味がどのように発生するのかという問いとなるであろう。

フランス語の vouloir dire (直訳すれば「言おうと思う」)は「……を意味する」こと、即ち意味作用(signification)

のことである。自らの内に湧き出る意味的意図を言葉に表現する、つまり音声や書記に受肉させるその精神的営みが意味作用であり、これこそ現象学の重要なテーマでなければならぬ。しかしこの受肉は、単に喜びや悲しみが表情や身振りに受肉し、快や不快が身体の伸張外転、屈曲内転として受肉する⁽³⁾ような個体の自然的受肉ではない。自らの内に湧き出る意味的意図を受肉する言語は、その無限に多様な差異を表現しうる完結した体系として、言語共同体の歴史的所産である。それは言わば、われわれがその中に生きている文化の基礎的環境でもある。したがって言述の主観は必然的に、自己の秘めやかな実存的生の意味領野をもつとともに、歴史的・共同社会的領野に帰属し、その働きは相互主観的である。本稿ではこうした観点に立って、われわれの意識に現出する秘めやかな意味が言述のなかでどのように言述的・公共的意味となるかを、言わば意味の発生を考察してみたいと思う。

二 沈黙の始原——生きられた意味

われわれが或る事態について何かを言表しようとするとき、その何かはある程度明示的であったり、あるいは漠然としていたりするが、何れにしても何らかの差異的分節をもつ

て意識に現出しながら、なお沈黙の闇の中におかれている。

それは気分のごとく全く無規定的であったり、感情、情緒、欲求のごとくある方向性をもつものであったり、知覚経験のごとくある程度規定的であったりする。それらは（気分を除いて）フッサール流に言えば、意識のノエシスの意味附与作用の相関項としてのそれぞれのノエマであるが、フッサールの体験とかノエマには意識の構成能作の色彩が強いので、むしろ R・C・クアントと共に「⁽⁴⁾生きられた意味」(sens vécu, lived sense)と呼ぶことにする。フッサールはこの生きられた意味について、次のように言う。「始原は純粹な、いわば沈黙せる経験で、それ固有の純粹な言表へとこぎつけられるべきものである」(HU, I, 77)と。実際上の最初の表現は、「私はこの家を知覚する」、「私はある町の雑踏を見いだす」という言述であるにしても、それ以前に意識に現出するのは、直接に知覚されるものとか想起されるもの等、言述以前の、つまり前述定的経験 (ED, §17) の意味であると言う。引用した文章は、個々の具体的体験の開放的で無限な多様性を含蓄している普遍的生についても、思念作用と思念されたもの（コギトとコギターツム）との相関構造として解明すべきである、としている箇所の一節である。普遍的生とは、生活世界のさまざまな経験が沈澱し、相互にからみ合

いながらそれぞれの対象、事態の熟知された意味地平、熟知された意味連関が形成されている意識領野で、ハイデッガーの存在了解の世界である。常には潜在化しているこの領野は、個々の具体的経験作用とともに活性化し、その経験作用を基ける熟知性として働き、同時に新しい価値をそこから受け取って再び潜在化する。とすると前述以前の生きられた個々の意味というのは、まず普遍的生の熟知性によって構造化される、と言うことができる。

ところでこの場合の熟知性とは一体どのようなであろうか。フッサールに即して言う、第一にあらゆる対象・事態がわれわれに対して存在するという信念の普遍的基盤をなす、世界存在の原信念である。第二にさまざまな経験対象、例えば山や川の自然物、ペンやノートの道具、絵画や彫刻の文化対象等が、他のものと混同されることなく差異的に熟知されているその類型的既知性で、これこれの場合はおおよそこのように覚知されるに相違ないと蓋然的に予測、予見せしめる類型的意味徴表である(EU, 28)。フッサールはその地平構造に留意して、これを内的地平(意味的・時間的地平、つまり connotation の地平)と外的地平(外延的・空間的地平、つまり denotation の地平)とに分けるが、当面の問題からするとむしろそれは、互いに相似しあるいは相異し、時には相

反する類型的意味が等価的に、つまり代替可能な中和的状态で雑然と潜在化している、いわば言語領域にアナログスに言う、範列的差異の潜在的系とも言いうるものであろう。しかし第三にそれは、同質の意味の融合、異質の意味の対照という形で互いに連合し合い、連関し合い、含み合う点で、いわば連辭的連関の潜在的系でもある。

普遍的生の類型的既知性は「生活世界のアプリオリ」とも呼ばれる。より適切には、G・ブランドの言う「生活世界の具体的・実質的アプリオリ」である。⁽³⁾後期のウィトゲンシュタインはより実践的視点からこれを把握、「共通な行動の仕方」「生活形式(Lbensformen)」と呼んだ。周知のように彼は言葉の意味を、それが使用される場面で働いている規則、使用法だとし、いわゆる言語ゲーム論を展開した。そうした規則は、日常生活における共通な習慣、風習、慣例、制度等の生活形式に由来する。⁽⁶⁾それらは必ずしも明示的に意識されることなく、むしろ暗黙的な熟知性(Wohlbekanntheit)として働く。「熟知性とはもっぱらわたくしが光景の中に休らうということのうちにある」⁽⁷⁾。光景の中に休らうとわたくしの眼ざしがそわそわとあちらこちらを眺め廻すことなく、対象の或る姿を端的に何かとして眺め、他の人もまたそう見ていると信じて疑わないことである。ウィト

ゲンシュタインのこのような生活形式としての熟知性は、フッサールの普遍的生の類型的既知性がどちらかと言えば人類的普遍性をもつのに対し、共同体、特に言語共同体による差異を含んでいることに注目すべきであろう。同じ雨や水についての熟知性でも、モンズーン地帯の日本人がもつそれと砂漠地帯の人々がもつそれとは、共通の核心をもちながらも差異を含んでいるのである。A・シュッツの言う「有意味な類型的経験図式」もまた、ほぼこれに等しい。⁽⁸⁾「有意味性(Relevanz)」とは生活世界のなかで知的に、あるいは実践的に或るもの(或ること)に関心が向けられ、他のものから選択されて浮かび出ることである。それは相互主観的に承認されて類型化し、共同体の成員に共通な認知形式、行動形式となる。また関心が体系的であるのに応じて体系化され、図式化されて「有意味性の体系」が構成される。われわれの生活世界における知的・実践的経験は、暗黙のうちにこの有意味性の体系に動機づけられ(動機づけの「有意味性」)、他のものではなく特定の有意味なものが主題化され(主題的「有意味性」)、有意味な知のストックに従って現実の事態が解釈される(解釈的「有意味性」、ということになる。ウィトゲンシュタインの生活形式というのも、こうした有意味性の体系にはかならないとも言えるであろう。

生きられた意味はこのように、たとえば言述にまで至らなくとも、既に生活世界の中で暗黙的に承認され信じられている類型的既知性、熟知性、生活形式、有意味性といった相互主観的枠組によって条件づけられ、構造化されているのである。しかし他面、生きられた意味はすぐれて実存的でもある。この点を強調するのが、身体に受肉する意味を終始問いつづけたメルロー・ポンティである。「言葉のざわめきの下にもう一度始元の沈黙を見出して来ない限り、この沈黙を破る所作を記述しない限り、われわれの人間観は何時でも皮相なものにとどまるであろう」(pp, 214)。「このいわゆる沈黙なるものも言葉でざわめき立っているものであり、この内面的生活なるものも一つの内面的言語なのだ」(pp, 213)。彼の言う「始元の沈黙」とは、フッサールの「沈黙の経験」と相覆う面をもちながら、特に言葉が語られる地とも言うべき実存的意味を指示している。言葉が意味を含む真の所作であるにしても、語られた言葉は公共的・概念的意味を言表するだけで、それに附着しその地となる意味の第一の層たる実存的意味を見出すことが大事であり、このことによってわれわれは制度化した世界から、私自身の実存の世界へと転調し、存在の革新に至りうるという次第である。実存的意味とは、世界の中に住みつき、見るものであると同時に見られるもの

である身体の両義的転換性 (réversibilité) によって分泌される情緒的、感性的、知覚的意味である。それは「言語的ならざる意味作用」(VI, 225) によるものであるにしても、混沌の世界ではなく、一つの秩序による「意味作用の差異」の世界である。だからと言ってそれは、何か独特な体験の絶対的流れと言った実証的なものではない。例えば快と不快、喜びと悲しみ、性的衝動と他の欲望等、これらはたとえ漠然とした状態にあったとしても、なおそれぞれに或る方向と中心とをもった雰囲気として、類型的に区別されて体験される。

H・シュミッツが言うように気分、つまり中心や方向を欠いた雰囲気においてすら、倦怠、不安のごとき空虚さと、漫然とした期待のごとき充実さとは、対立的に区別されるのである⁽⁹⁾。だからメルロー・ポンティはこの非言語的意味作用について、「二つの様式、二つの類型的なものを具えた領野および諸領野の領野がある」と言う (VI, 225)。

こうした始元の沈黙が言葉でざわめき立っているというとき、その隠喩的表現は、フッサールにおいては単に暗示的にとどまっていた二つの問題を含んでいる。一つは、始元の沈黙には実に多くの言述的経験が沈澱し、特に(後述するように)その結晶化した語彙の意味が潜在的意味作用として含まれている、ということである。先述した類型的既知性、熟知性も

この潜在的意味作用と無縁ではなく、むしろこれと相互的であり表裏一体をなしているとすら言えるであろう。他の一つは、始元の沈黙の世界それ自体も、たとえ暗黙的な差異様式をもち完き混沌ではないにせよ、それが開示されるのは、明白な差異体系として構成されている言語の光によってである、ということである。メルロー・ポンティが『知覚の現象学』の後部でやや唐突にもち出した「沈黙のコギト」を、後期になって否定するに至った動機というのは、実はこの二つの問題に対する新たな洞察であったように思われる。即ち彼は最初、フッサールの受動的・匿名的志向性になぞらえて、この沈黙の知覚世界を非反省的・非措定的意識の志向性に帰して、これを沈黙のコギト (cogito tacite) と呼んだ。「語られたコギト、言表と本質的真理とに転換されたコギトの彼方に、確かに沈黙のコギト、私による私の体験がある」(pp. 462)。それは「自己の自己への現前」、身体的存在として世界の中に住みついている実存固有の秘めやかなコギトであり、あらゆる反省的意識に先立つ。それが反省的・対自的となるのは、死への不安とか私に対する他者の眼ざしへの不安という、脅かされた限界状況においてだけである。「沈黙のコギトがコギトとなるのは、それが自分自身を表現したときだけなのである」(pp. 463)。ところが彼は後に、この沈黙

のコギトという考えを否定する。そこには、意識への現前を原理とするフッサール現象学から存在論的思索への転換という根本動向が横たわっているにしても、それとともに、沈黙の実存的世界が決して言述から独立してはおらず、思惟や経験がなされる限り言述を媒介としてであるし、またこの秘めやかな世界も言述作用によって始めて存在しうる、との考えが含まれていることは確かである。もし沈黙の世界が黙せるコギトの秘めやかな領野であって、言述作用が差異の体系である言語の衣をこれに着せるのであれば、意味の世界は二つに別れてしまう。そうすると、沈黙の意味世界から言述の意味世界への移行は単に外面的操作となってしまう、内面的・

本質的移行の契機は見出せなくなってしまう。前者から後者への移行を、眠れる意識(夢)から眼覚めた意識への移行のごとく自然的と見なすにしても、眠れる意識が見届けられるのは結局、眼覚めた意識からの反省的遡行によってであるし、その変様という形においてである。かくして彼はこう言う。「私が沈黙のコギトと呼ぶものは不可能である。見ること、感ずることによる〈思惟〉……という考えを持つためには、〈還元〉を行うためには、内在と(何々の)意識に還帰するためには、言葉(mots)が必要である。私が超越論的態度をとり、私が構成的意識を構成するのは言葉の結合によ

ってである」(VI, 225, 229f)。言葉こそが、言述の意味作用こそが、沈黙の意味世界から言述の意味世界への移行を可能ならしめるのである。

三 言述の意味作用

生きられた意味は上述のごとく、それはそれなりに他からの差異において一つの分節をもつが、それが明確な差異的分節を具えた真正な意味、公共の意味となるのは言述によってである。言述とは或る意味を他の意味から明確に選択し、これを文として言表することによって世界へ、他者へ、自己自身へと越えてゆく一つの行為である。このとき言述は、既に出来上っている思念とか思惟を差異体系としての言語に翻訳する、あるいは言語の衣裳を着せるというのではなく、言述するなかで思念、思惟といった意味作用を新たに遂行し完成するのである。フッサールは「思惟の表現としての言語」についてこう言う。「発語(Rede)の統一に思念の統一が対応し、発語の言語的分節と形式とに思念の分節と形式とが対応する。しかし思念が語の外に並んであるのではなく、発語しながらわれわれは内的で語と融合した、いわば語を活性化す

る思念を継続的に遂行しているのである。この活性化の結果、語とすべての発語とは自分自身のうちに思念をいわば肉化するものであり、肉化して自分自身のうちに意味として担うのである」(HU, XVII, 26)。メルロー・ポンティはこれを「言葉のなかの思惟」(pp. 209)と呼ぶ。あるいは「言葉の背後に或る超越的思惟があるというのではなく、思惟は自ら言葉のなかへ超越してゆく」(pp. 449)ということになる。端的に言えば、思惟は言葉とともにあり、言葉は思惟とともにあるのである。発語するときわれわれの思惟は意識的に、つまり自発的・能動的に有意義な内容を構成し、表現し、伝達する。それはまた生きられた意味の匿名性、私秘性を言述の意味の公共性にまで高める一人称的働きとも言うことができるであろう。

しかし他方、現実的な音声、書記にまで至らない思惟が存在する。瞑想し思索しているとき、われわれはやはり思惟しているのであり、音声や文字に表現されるのはその思索が或る程度明示化した段階においてである。すると発語と無関係な思惟が存在することになりはしまいか。だが一言も語らずに思索にふけているときも、実は言語によって思索しているのである。フッサールが「孤独な心的生活における表現」(LU, II/I, 88)において明示しようとしたのはこのこと

であり、そしてそこに、生きられた意味から言述の意味への上昇の本質が秘められているように思われる。孤独な心的生活における表現とは、表象された言葉、あるいはヘルダーや言語心理学の言う「内的言語」による独白で、そこには告知・伝達の相手(聴者)はもちろんのことその意図も存在しない。したがって音声や文字に外化されることもない。しかしやはりそこで、言葉が意味を指示する記号としての働きをなしているのである。どのようにしてであろうか。独白というものを相手を欠いた告知、自己と自己との対話と見る通俗的見解は、フッサールと共に斥けねばならない。対話というのは既に、異なった主体である話者と聴者との間の現実的告知・伝達を前提とするからである。しかし独白のうちに、一種の自己分裂が生じていることは確かである。語ろうとしながらなお現実には発語するまでに至らない主観が、現在、直接に体験し志向しているものやその背景にあるものに對して隔たり(écart)、間(Zwischen)、空虚(vide)を創り出し、そこに言述を創造しようと努める。この空虚、間こそ「言葉によって意味が狙われ、この記号を介して思念される」(LU, II/I, 35)場であり、生きられた意味が言述の意味に高められる場である。フッサールが「最初は直観を欠いた空虚な意味志向」と呼び、メルロー・ポンティが「或る空虚

でしかない意味志向を受肉しようとする」(S, 142)と呼ぶものもこれであろう。生きられた意味に向かいつつ、これとの隔たりのうちに言葉を創造する主観を言述の主観と呼ぶならば、それはまさしく超越論的主観そのものである。

しかしやはり問題は残る。表象された言語、内的言語とはそもそもどういう言語なのか。フッサールはこれより先に、言述をも含めておよそ表現というものを根本的に記号による内なるものの外化、心的体験としての Sinn と Bedeutung によって記号が有意味的記号となること、と考える (LU, II/I, 20)。つまり言述の主観による記号の意識的活性化、記号に精神性を附与することであり、つまりは意味の重視である。現存する対象を単に指示するだけの指標 (Anzeichen) を言語の有意味的記号から区別し、言語表現に附随的に現れる表情や身振りなどの単なる表明 (Äußerung) を言葉と同じ意味での表現と認めなかった (LU, II/I 23, 31) のも、このためである。そうとすると表象された言語とはどのような性格をもつのであろうか。ヘルダーは情緒的意味を第一義的なものとしながら、これを語る内的言語が表象的徴表 (Merkmal) を有するとし、外的言語、特に音声言語をこれに対立させる⁽¹²⁾。この内的言語の表象的徴表とは、後に言語学者等から聴覚表象 (image acoustique) とか語詞表象 (image

verbale) と呼ばれたものであり、フッサールが語音の表象と呼んだものである。その場合、問題は表象 (Repräsentation) ということ、言語に関して表象とは何であるか、ということである。

ライプニッツ以来多義的に使用されてきた表象の身分について、フッサールは所々でかなり精細に検討しているが、フッサール哲学を現前の現象学としてその形而上学的前提を批判するデリダは、それを次の三つに区別する。(1) 一般的な意味、つまり意識への現前という意味での表象 (Vorstellung)。(2) 現前、現在化の反復または再生 (変様)、つまり再現前という意味での表象 (Vergegenwärtigung, representation)。(3) 代理者とか代理、代任者という意味での表象 (Repräsentation)。⁽¹³⁾ デリダはこのように区別したうえで、フッサールが現実の言語と表象の言語とを区別したのは誤りで、言語においては原理的に両者を区別しえず、言語の本質とは音素と文字素とのちがいが、語る主体と状況とのちがいを超えて同一なものとしてくり返し認知されるイデア的同一性であり、それは必然的に三つの意味での表象を同時に含むとする。即ち「イデア性一般の場としての表象、再生的反復一般の可能性としての再現前、それぞれの能記的出来事による所記の代理⁽¹⁴⁾」という三つである。したがって言語において

は、現実的現前と表象的現前との差異とともに、表象されるものと表象するものとの、所記と能記との、端的な現前とその再生との、表象としての現前と再現前との差異など、あらゆる差異が解体される。デリダはここから、フッサール批判を逆手にとりながら彼の哲学の根本動向を探りあて、こう論定する。われわれは表象そのものを根本的には反復の可能性（イデア的同一性）に依存させ、端的な現前を再現前に依存させ、かくて現在の現前（*présence-du-présent*）を反復から派生させるのであり、その逆ではない。ところで反復が無限に開かれる場は生ける現在であるから、生ける現在が源泉点としての「いま」に、「いま」ならぬイデア性の過去把持的痕跡（*la trace rétentive*）⁽¹⁵⁾が侵入することによって生起する、と。

デリダの哲学に深入りすることは避けよう。問題はフッサールの表象としての言語である。デリダの指摘するように、独白においては確かに現実の言語と表象の言語とは区別しえないであろう。なぜなら言葉が意味の表現である限り、音声や文字に外化する以前に、言葉は何時、誰によっても反復可能な意味作用として、世界のあらゆる対象、事態の代理としてわれわれの意識に現前するからである。その限り言語は本来、表象的なものであると言いうる。とすれば「表象の言

語」と言うのは「表象の表象」と言うのに等しく、同語反復にすぎないことになる。言述作用それ自体を反省するときわれわれは、音声や文字へと外化する以前の言葉、即ちひたすら己れを越えて他との差異を実現しようとするもの、その差異のうちに意味を位置づけようとするものが、空虚のなかに出現するのを意識する。表象の言語、内的言語とはかくして、いわゆる音声言語と文字言語に別れる以前のものであり、デリダはそれを彼独自の立場から原・エクリチュール（*arch-écriture*）と呼んだ。⁽¹⁶⁾ここではそれをリクルールにならって「語（彙）の潜在的意味作用」、または「語（彙）の意味論的潜在性」と呼ぶことにする。

四 語彙の意味の両義性

ここで言う語彙とは詞、辞を含め、自義語と共義語との別なく含めたすべての有意味的言語要素である。パンベニストはこれを意義単位と呼び、その媒介機能を重視する。即ち語彙は下位次元としての音韻論的単位に解体する（*debuter, downo*等）とともに、能記的単位として高次元の文に加入する。文はその部分の和に還元されない一つの全体を構成す

るが、文に本質的に属するこの全体的意味は構成要素のすべに配分される。このような形で語彙は文の構成要素であり、その意味作用を現実化する、と。文は言述の単位であり、言述は文のうちに現前するがゆえに、語彙と文との関係は語彙と言述との関係でもある。このようにして語彙の意味は、差異の体系の中の独立した範列の意味であるとともに、文や言述の中での連辭の意味として命題的（文脈的）機能をも果し、兩義的であることになる。リクールは後者の文脈的意味が現実的・顯在的であるのに対し、前者を「語（彙）の潜在的意味作用」または「意味論的潜在性」と呼ぶ⁽¹⁷⁾。語彙のこうした兩義性を彼は比喩的に、「語は文以下であるとともに文以上でもある」と述べる。語は一方では連辭的要素として文に加入して始めて現実的となるのだから、文に従属している。したがって語は文以下である。しかし他方、言述というものがある状況のもとに生起する出来事（événement）である限り、言述がその中に現前する文は「一時的でうつろい易く消えやすい」。それに対して語は移動可能な実体のごとく「文の後にも生き残り」、何時でも新しく自由に使用しうる状態を維持する。しかも使用される毎に新しい価値でふくらみ、差異の体系へと帰ってゆく。その限り語は文以上である。かくして「語は結晶点、構造と機能とのあらゆる交換の

結び目のように思われる。語がこうした可知性の新しいモデルを創造せずにはおかまいという力を持つのは、語それ自体が言語体系（langue）と言（parole）、共時と通時、体系と過程との交叉に位置しているからである」ということになる⁽¹⁸⁾。

リクールが語（彙）の潜在的意味作用と呼ぶものは何であろうか。例えば英語の *bachelor* (*bachelier*) は文脈の意味としては、(1)未婚者、独身者、(2)大学で与えられる最下位の学位の所有者、(3)他の騎士の配下として仕える騎士、(4)発情期に配偶者の得られない雄アザラシ、を意味するが、その根底にある意味としては、「一人前のおとな」との差異における「おとなの有生体で一人前に達していないもの」である⁽¹⁹⁾。折口信夫は「おどろ」という語根が比較的に古代から近代まで生きており、文の中で「おどろ」という副詞、「おどろく」という動詞、「おどろき」という名詞等になるが、根本的には「ものの散乱してまとまりのない状態」を意味する⁽²⁰⁾。言う。「あはれ」も同様に文の中で副詞「あはれに」、動詞「あはれむ」、形容動詞「あはれげ」、名詞「あはれ」、「あはれみ」等になるが、根本的には感情を現わす叫び声である。このような語根は、言語学の用語を借りると、動詞の語根（*racine*）などと区別して語根語（*mot-racine*）⁽²¹⁾あるいは語彙素（*lexème*）と呼ばれよう。語彙素が表現する意味は意味

の核であり、文の中でその統辞形式によって各種の品詞の役割を担い、また人称、格、時制、態等の変化を蒙る。それは言わば相似と相異、類義と反義にかかわらず等価な範列的差異を表わし、品詞、人称、格、時制、態などの以前のものとして、これらに対し中和的である、とすることができ得るであろう。語の潜在的意味作用とは、こうした語彙素の類型的・基本的意味内容が、他の語彙素のそれと自らを区別する差異作用にほかならない。

ところでフッサールは、認識作用（客観化作用）を言葉の現出と事態の直観との一致に求める際に、語それ自身がもつ意味を「語義の普遍性」と呼んでいる。それは「同じ語がそれ自身の統一的な意味によって、可能な直観のイデールに明確に限定された多様を包摂し……そしてそれらの各直観が同じ意味の名辭的認識作用の基盤として機能しうる」（LU, II/II, 29）、または「その語義のイデールに可能な現実化の範疇」（LU, II/II31）とされる。直観とは事態、本質が知覚作用または想像作用によって、完全、不完全の差はあれ意識に原本的に現前する様で、ここの文脈では個々の経験的知覚と見なしてよいであろう。だから例えば赤（い）という語義の普遍性とは、さまざまな赤いものを知覚して「このAも赤いがあのAも同じである、即ちあれも赤い、これとあれとは

意味的に同じものである」というように、同定を可能ならしめる範囲がイデールに明確に限定されていることを言う。Idee!とは、フッサールの用語では実的（reel）に対する非実的（irreel）、つまり観念的とも解されるが、デリダの指摘するごとくカント的イデー、イデアチオン（Ideation）、理念化を予想するもので、同じものの恒常性、不変性（LU, II/II, 27）を示し、「同じものの限らない反復の可能性²¹⁾」を示す。してみると語義の普遍性とは、語義の理念的な反復可能性のことである。だがフッサールはこのとき、語義の反復可能性と命題の理念性とを同一視しているように見える。即ちこれより先に、論理的言述内容（命題）、例えば「三角形の三つの垂線は一点で交わる」をイデア的統一体とかスペチエスの単一性と呼び、いかなる状況で誰によって言述されようと同一なものとして反復される、と述べているからである。しかし日常言語における語の意味というのは経験的意味であって、通時的に変化する。²²⁾例えば赤（い）という語の意味は、日本の古代では主として青に対する色として朱、橙、桃色を含んでいたが、今日ではむしろ白色に対する色という意味が優勢的である。その上、赤子、赤銅（あかがね）、赤字等の省略の意味とか或る思想に対する隠喩の意味をもってゐる。とすると、こうした語義の理念的な反復可能性とはど

うということなのか。

先ず命題としての言述は或る対象、事態についてその意味を陳述する、あるいは事実を確認するがゆえに、常にその述定が真であるか偽であるかという命題的機能を本質的に含んでいる。さらにオースチンやサールの言語行為論が開拓した発語内行為 (illocutionary acts)、発語媒介行為 (perlocutionary acts) としての言述は、命令、欲求、約束等の発語内的力 (illocutionary force) を命題内容に作用させる、⁽²³⁾ いわばそれぞれの価値づけを行使する。これに対し語義の理念的反復可能性とは、こうした命題的機能、発語内的力に対し中和的であるということである。中和的であるがゆえに語義は存在と非存在、現実と虚構、言語行為の種別等にかかわらず、あらゆる言述の中で反復されうるのである。次に語義の反復可能性とは、厳密に言えば、語彙素の類型的・基本的意味の反復可能性である。赤(い)という意味が通時的に変化するにしても、語彙素としての赤は「冷たく暗い色に対する暖かく明るい色」という、他の語彙素との範列的差異についての類型的・基本的意味をもっている。このようにして結局、フッサールの言う語義の普遍性、リクールの言う語(彙)の潜在的意味作用とは、語彙素の範列的差異としての意味であり、その差異作用であると言うことができるであろう。語義

の限らない反復可能性も、語彙素の範列的差異としての意味の不変性、恒常性に基づくのである。

五 意味充実としての言述の意味

生きられた意味を言おうとし(意味志向)、これを現実に実現するのが言述であり、フッサールでは意味充実、または意味充実作用である。言述を描いて意味充実はありえず、言語は意味充実の本質的契機である。だから「先ず語音が意味志向と一体化し、次いで意味志向が……それに該当する意味充実と一体化する」(LU, II/I, 38)とか、「一方には語の現出作用が、そして他方には事象の同じような現出作用が見出される」(ibidem)と述べられる。認識作用(客観化作用)を主題とするフッサールでは、言述の命題的機能に焦点が置かれたために、意味充実作用は後に述語作用、判断作用と呼ばれるようになるが、本来はそれは言述である。とするとフッサールの意味充実の問題は、一方では多様な生きられた意味の直観的現前、他方ではこれを表現するに相応しい語彙の意味の現出があって、その両者の合致・綜合(相属)の上に統辞形式が働いて言述がなされ、生きられた意味は言述の意味に高められるということになるであろう。「完全な語を構成

する作用と事象を構成する作用とが志向的に融合して、作用統一がわれわれにとって形成される」(LJ, II/II, 28)と述べられる所以である。言述が単一文であれ、その複合したパラグラフであれ、あるいはまとまったテキストであれ、右のような思惟による言述的意味の創造的発生過程をたどることは確かであろう。ところで問題となるのは、生きられた意味の直観的現前と語彙の意味の現出との合致・綜合とはどういうことであり、どのようになされるのかということである。

短詩形である日本の俳句、短歌は一つの文であるときと、句切れがなされて一つのパラグラフであるときとを問わず、同時に一つのテキストを構成するから、右のような問題を考察する例としては適しているであろう。「ふゆ空に虹の立つこそやさしけれ角兵衛童子坂のぼりつつ」(斎藤茂吉『あらたま』所収)の結句を、茂吉は四度改作している。最初は「幽かに来るも」、次いで「幽かにあゆむ」、「幽かに来つつ」、「むかう歩めり」、そして最後に「坂のぼりつつ」に至っている。⁽²⁴⁾彼は自ら「冬の虹と角兵衛童子(紅い色の獅子を額のところを持つ)」との配合で、自分の好きな配合のために幾度も直してやうやくかうしたのであった」と告白している。⁽²⁵⁾われわれが或ることを発語したり記述したりする場合も同様に、言い直し、書き直しをする。こうした改作はどのように行われ

るのであろうか。足よりも重く向うの坂を昇って来る角兵衛童子の額の紅い獅子と、折からの湿気を含んだ冬空にかかる虹との配合は、さまざまな意味契機を含みながら一つの分節された風景として背景から浮き出て知覚され、一つのまとまった感動をひきおこし、一つの生きられた意味となる。生きられた意味を構成するさまざまな意味契機は、先述の潜在化している範列の意味系と連辞の連関系とに基づけられながら、現に知覚されている角兵衛童子、坂、冬空、虹等の意味として、差異と連関とのうちに顕在化する。他方、この顕在化は言語主体が所有している語彙素の類型的・基本的意味の差異作用と相互的であって、そこに両者の合致が模索される。思惟がこれらを統辞形式によって新たな全体的意味に統一するとき言述が創造され、語彙素は品詞、格、時制等の性格づけを受けて連辞となる。生きられた意味と言述作用とのこうした遭遇、そして語彙素の差異の意味との合致の模索が遂行される場が先述した空虚であり、生きられた意味はそこにおいて言述の意味に高まり、明確な denotation と connotation とをもつ公共的なものとなるのである。生きられた意味がなければ言述作用もなく、言述作用がなければ生きられた意味は曖昧なままで意識の奥に沈澱してゆき、言述の意味として現実化することもない。両者は相互作用的であり、メルロ

Ⅰ・ポンティの言う意味でまさしく弁証法的である (VI, 123, 229)⁽²⁶⁾。

しかし生きられた意味は実存の意味として、言述の意味よりもより深くより錯綜しており、言述の意味に収束しえない剰余分を常に含んでいる。したがって生きられた意味を構成するさまざまな意味契機と、語彙素の差異の意味との合致はそれほど容易ではなく、総体的に言えば、生きられた意味と言述作用との合致は容易ではない。むしろ合致という状態は理念化された状態である。フッサールが語義の普遍性に関連して「無限に可能なさまざまな直観に帰属する」(LU, II/II26)とか、異なる言語間でも「異なる語音の帰属を体験する」(LU, II/II, 29)と述べて、合致に代る帰属 (Zugehörigkeit) という言葉を用いたのもこのためであろう。何故なら帰属と言うとき、種の類への帰属、部分の全体への帰属、人間存在の歴史的世界への帰属など、より根源的なものへの組み入れとか融合を意味しているからである。ところで生きられた意味への言述作用のこうした帰属は、日常の言述では比較的に自然に確かめられ、自然に発語される。フッサールはそれらを静的合致 (帰属) と呼ぶ。これに対し先述した茂吉の場合などのように改作とか言い直し、書き直しが行われるとき、これを力動的合致 (帰属) と呼んでいる (LU, II/II32ff)。

生きられた意味を言述の意味に高めるために、時間的流れの中で言葉が模索され、その帰属が確かめられるのである。フッサールのこの点に関する叙述は専ら認識論的考察に走り、言述との関係を忘れたかのごとくである。しかしこれまでの論述をふまえれば、この力動的帰属について次のように言えるであろう。

われわれが言葉をまさぐりながら言い直し、書き直し、改作をするとき、先ず生きられた情緒・知覚意味とか、思惟しつつある意味内容の分節構造を改めて意識に現前化する。しかしそれは、自分自身の所有する語彙、厳密に言えば語彙素の類型的・基本的意味の差異作用が働くのと相互的である。あるいはむしろ、後者が主になって前者の分節構造が明示化する場合も少くないであろう。語彙素が先導して生きられた意味が浮き出てくるのである。語彙素が生きられた意味に帰属しないと確かめられるときは、生きられた意味そのものの分節構造をさらに明示的に現前化して、それに帰属する語彙素を選ぶか、あるいは別の語彙素を先ず選び、生きられた意味を照明してそれへの帰属を確かめるかである。そこに時間的流れの中で力動的充実化が遂行される。それは言わば、実存的な生きられた意味が公共的な言述の意味へと高められる、創造の苦しみである。だからメルロー・ポンティは、言

述の創造を「実存の分極化作用」と呼ぶ(pp. 229)。言述主体は、一方では自己自身の生きられた意味の反省的統一、他方ではこれに帰属する語彙素の類型的・基本的意味の吟味、この両方に引き裂かれる。つまりすべて実存的な自己と、すべて相互主観的・言語共同体的自己とに分裂するのである。そのとき自我の統一性は失われ、言わば非存在の状態となる。自我の統一が再び回復するのは、言述が創造されることなのである。

略号

E. Husserl.	HU. Husserliana
	LU. Logische Untersuchungen
	EU. Erfahrung und Urteil
M. Merleau-ponty.	PP. Phénoménologie de La Perception
	VI. Le visible et L'invisible
	S. Signes

註

- (1) E. Cassirer : An Essay on Man, P. 26.
- (2) J. G. Herder : Sprachphilosophie, S. LVIII f.
- (3) K. Goldstein の「聴覚」の abduction と adduction の「聴覚」

後者は身体を前に傾け、首を曲げ、眼球を輻輳させ、腕を内転し屈曲させること。前者は首と体を後方へそらせ、眼球の輻輳は弱くなり、腕は外転して力なく延ばされること。身体運動の二つの型として示される。(Selected Papers. phenomenologica 43)

- (4) R. C. Kwant : Phenomenology of Language, 長谷川宏・北川浩治訳、『言語の現象学』六四一―六五頁。フッサールが『イデー』の中で区別した (HU, III, 256) Sinn と Bedeutung の区別、ハイデガガーの Sinn とその用法 (Sein und Zeit, s. 324) を参考となるなど、をハイデガガーの用語が最適だと考えられる。

- (5) G. Brand : Die Lebenswelt, Eine Philosophie des konkreten Apriori.
- (6) L. Wittgenstein : Philosophische Untersuchungen, 19, 241, i.
- (7) L. Wittgenstein : Philosophische Grammatik, s. 115―121.
- (8) A. Schutz : Collected Papers III (phenomenologica 22) p. 123―127.
- (9) H. Schütz : 「身体の状態感と感情」(『現象学の根本問題』三六九頁―三七一頁)
- (10) P. Ricoeur : 「善きと正義」(『思想』昭・五三・一) 三九頁―四〇頁。Le conflit des Interprétations, p. 87.

(11) フランスの言語学者、ソシュールは「人間が主体として構成されるのは言語のうち、言語によってである」と言う(E. Benveniste : Problèmes de linguistique générale, p. 259)

(12) J. G. Herder : Sprachphilosophie, s. 41.

(13) J. Derrida : La voix et le phénomène, p. 54.

(14) *ibid.*, p. 56.

(15) *ibid.*, p. 95.

(16) *ibid.*, p. 95.

(17) P. Ricoeur : La métaphore vive, p. 166.

(18) P. Ricoeur : Le conflit des interprétations, p. 93~95.

(19) E. ホーレンシタイン『ヤーコンン』川本茂雄・千葉文夫訳、一〇六頁。

(20) 折口信夫全集第十九巻、三四〇頁—三四一頁。

(21) J. Derrida : La voix et le phénomène, p. 57f.

(22) vgl. R. Bernet : Bedeutung und intentionales Bewusstsein. Husserls Begriff des Bedeutungsphänomens, in

《Phänomenologische Forschungen VII》s. 51.

(23) J. Searle : Speech acts, p. 31.

(24) 斎藤茂吉全集第一巻、三二一頁。

(25) 斎藤茂吉全集第十巻「作家四十年」四二二頁。

(26) メルロー・ポンティにとって弁証法とは、対立項の総体的な相互作用（相互転換）の運動である。即ち、各項がそれ自身であるのは対立する項へ赴くことではなく、その運動に

よってそれ自身となるということを認め、他者へ移行することと自己となること、自己から離れることと自己に帰ることとは同じであるということを認めるのである。

(かとう としお・富士大学)

フッサールの「運動感覚」論

千 田 義 光

一

フッサールが最終的に到達したところは、哲学史的に評価すれば、『主観性の形而上学』の終端⁽¹⁾、もしくは「意識内在主義もしくは近世主体主義の第二型」としては、最も完備したもの⁽²⁾というのが穩当であろう。ところで一般的にいえば、「終端」というのはそこからつづく新たな拡がりと接するのであるけれども、このことは同様にフッサールの哲学的思索にあてはまるであろう。彼は、近世の伝統的な超越論的主観性をのりこえる新たな思想を創造すべく悪戦苦闘を重ねたのであるが、しかしその企図は、M・ミュラーが語るとおり、「従来からの概念的道具だての不十分さを洞察しながら

らも、古い基本的立場から脱出できず」に挫折せざるをえず、その結果彼自身の本意に反して、「フッサールが新たなものを指し示すのは、まさしく彼が挫折し、そしてその挫折そのものを認め、承認せざるをえないなかにおいて」⁽³⁾であった。今日われわれの眼の通すことのできる多数の詳細な事実的分析は、彼自身のための「独自の省察」⁽⁴⁾であり、なによりも彼の「思索の道あるいは迷い道」⁽⁵⁾を示しているが、このような彼の「作業哲学」においてようやく断片的に姿をあらわす新たな領域に決定的に踏み入ることに、けっきょくフッサールは成功しなかったといえる。しかしにもかかわらず、時間性、地平性、生活世界、相互主観性などの概念に、彼の思想のもつ今日的意義を指摘することができよう。

このような問題性をはらむものとして、さらに、彼の身体論もしくは「運動感覚」(Kinästhesie)論をあげることができよう。広義での身体論は現象学において、フッサールとともに、シェーラー、プレスナー、サルトル、とりわけメル

ローポンティが人間の受肉した身体的在り方に注目し、身体性そのもののうちに人間の身体的実存のもつ、もうそれ以上背後に問い遡ることのできない社会性もしくは文化性を指摘した。この点において身体性の理論は、伝統的な近代の精神と物体、心と身体の二元論のもつ難点を鋭く剔抉するものである。よく引用されるように、デカルト自身も理論的には終生このような二元論を保持しつづけたにせよ、晩年のある書簡において、心身の結合を「生活と日常の交わりだけを用いて」、しかも省察をやめ、想像力を働かせる物事を観察することなくして、もっともよく理解されると述べている。⁽⁶⁾理論的次元で分離した心身合一の結合を、彼はここにおいて実践的な生活の秩序に認めていた。それに対しフッサールは理性の立場から出発して身体を志向的構成態として解明しようとしたのであり、にもかかわらず完全には対象化することのできない「奇妙に不完全に構成された事物」⁽⁷⁾であることを認めざるをえなかった。その意味においてフッサールは純粹意識の透明性の限界にまで突きすすみ、それを突き破るものを

模索したのであり、伝統的な主観主義のもっとも先端に位置したといえるであろう。

二

本小論では、フッサールの無数の事实的分析のなかで、彼自身によっても十分に自覚されることのなかった、この主題に関する問題性がいかなるものであり、その所在がどこにあるのか、またその解決のための彼の企図がどのようなものであったかを明らかにしたい。そのため、先ず、晩年のフッサール(一九三〇年代)における、「還元」によって開かれた超越論的主観性の存在意味を明確にし、それと対照させながら『物と空間』(一九〇七年)以来の身体論を検討したい。このような論述の方途をとるのは、実はフッサール自身の思想的展開にその根拠をもっている。すなわち、一九一〇年代における「静態的現象学」は、経験意味の普遍的構造ないしは意味の基底^{フアイレンズ}づけを、意味の存在論的構造に溯りながら問い求めるが、しかしそこにおいては、「基底となるもの」は「既に創造された」志向的な意味の統一として意識されている。けれども現象学的明証性は、原本的な経験の根源的創造(Urstiftung)——メルローポンティにならえば、新たな意味の誕生そのもの——を自己の確証の場とする。したがっ

て、重層的な意味統一態の志向的意味の含意を、その原本的な根源的創造へと溯源させ、そこから一つの予め描かれ組織づけられた体系の、意味創造、意味獲得、意味変様などの、意味発生の歴史が、この誕生の場そのものにおいて露呈させなければならないはずである。フッサールにおいて、超越論的主観性が内在的時間性において自己を構成するのは、現在のところ未刊の三〇年代の重要主題の一つである時間性の分析において問題として明瞭に自覚されることとなったし、それとともに真に超越論的主観性は自己のおかれた状況に属する具体的な生の統一において、現象学的に説明されなければならないからである。そのため、彼の身体論をあらためて彼の思想展開にそくして検討し直すことが必要とならう。

それでは一九三〇年代において、フッサールは自我の生と時間性との関係を、どのようにみたのかを、以下において考察したい。すると、最晩年の彼の到達した分析によると、現象学的還元が導くべき、経験の可能根拠である究極的に超越論的なものとは、「絶対的に超越論的な自我の根源的生、絶対的に根源的に流動する生 (das absolut unströmende Leben)⁽⁸⁾」である。ところでフッサールがこの箇所ですべて「流動」という語で意味しているのは、いうまでもなく意識の時間的

流動にはかならないが、しかし彼は同所で、この場合には「流動」、「生」とは「厳格な意味」で解されない、とことわっている。ここで「厳格^{エリク}」という語をどのように解釈するかは幾通りかの解釈ができるであろうが、しかしいづれにせよ、この絶対的自我の存在は「根源的に流動しつつ不斷に構成する作用⁽⁹⁾」である、とわれわれには考えられる。彼は、「流動」という語を用いて、自我の存在そのものが時間性と不可分の結びつきをもつものであることを語っているのである。

ところで、自我の存在と時間性の連関について、彼はまた注目すべき発言をしている。すなわち、この「絶対的自我は非時間的である⁽¹⁰⁾」。しかしながらもこの自我が非時間的であるとしたなら、現象学的方法である反省によって絶対的自我は意識化されないのではないであろうか。また反省によって意識化されなかったなら、反省する自我と反省される自我との同一性を保証するものは何であろうか。したがって、「非時間的」とは、ここにおいて何を意味するのであろう。

フッサールによると、絶対的自我は「絶対的意味において唯一人の自我であって、それは意味のある多人数化ということとを容れない、もっと明確に表現すれば、それを無意味なものととして排除する⁽¹¹⁾」。自我のこの同一性こそ、さしずめ自我

が自己自身を確証する根拠となる同一性であると考えられるが、しかし先に述べたとおり、これは反省によって把握されない以上、何がこの主張の正当性を証明するのであるうか。

この点をみていくために、彼が最終的にたどり着いた自我の存在を検討したい。すると、超越論的生の「原受動的な流動」⁽¹²⁾、「恒常的な、根源的に流動的に構成する働らき」⁽¹³⁾は、それ自体が原時間化 (Urzeitigung) 自己を時間性として構成する作用でもある。それは自己の背後にもはやどのような時間をもたず、むしろ自己自身がはじめて時間として自己を展開するものにほかならない。しかしまたフッサールは、必然的明証によって反省される「最初の必然的存在基盤」⁽¹⁴⁾である「超越論的な我在り」⁽¹⁵⁾として究極的に機能するのは、不断に流動しながら絶えず新たに湧出する内在的時間流の、いわば常に最先端において現在的に機能する自我の存在、「立ち止まりー流動する自己現在 (die stehend-strömende Selbstgegenwart)」⁽¹⁶⁾であるとする。自我の存在の根源である原的現在、立ち止まりー流動するという逆説的に表現される事態であり、そのように自我分裂をおこしつつ自己を時間化するのであって、客観的な意味における、したがって現象学的な被構成態としての時間的あり方をとるのではない。先に述べた絶対的自我が「非時間的」であるとは、構成

された統一態としての時間という方ではない、ということとを意味するのであり、絶対的自我の自己構成そのものがすでに自己を時間化する働きにほかならない。それ故、「絶対者とは絶対的時間化にほかならず、私が直接に私の立ち止まりー流動する根源性として見出す絶対者としてのその解釈さえ、時間化、すなわちこの絶対者を根源的存在者とする時間化なのである」⁽¹⁷⁾。

既述のとおり、三〇年代のフッサールにおいて超越論的主観性の自己構成は時間性の問題との連関で深化されたのであるが、立ち止まりー流動する自己現在の恒常的に最先端にある「立ち止まる今 (nunc stans)」は、まさしく立ち止まる今であるそのために、反省によって追いつくことの出来ない限界である。絶対的自我が「唯一人」であって、原理的に複数化を容れないのは、それではどのように根拠づけられるのであろうか。

彼によると、「最初の自己時間化は、立ち止まる流動における受動的ー原連合的自己時間化 (die passiv-urassoziative Selbstzeitigung)」⁽¹⁸⁾である。夙に『時間講義』において明らかのように、フッサールにとって内在的時間性は、本来の意味での自我的能動性の活動をまたずに、速くも遅くも進むことなく、進むがままに進むのであり、自我の能動性の最も底

層を形成する受容性、原受動性である。それはこのようなものとして、形式としての同一性をもつものにほかならない。したがって自我の同一性もしくは唯一性、一回性は、「先天的に一箇の形式」⁽¹⁹⁾としての時間性の本質から帰結したのである。絶対的自我が時間化であることによって、フッサールにおいては、同時にまた同一の自我であることが形式的に可能となる。しかしまたそのことは、内在的時間性が「私の超越論的なものとして経験可能なあらゆるものに対する形式」⁽²⁰⁾であり、この時間性において志向的な意味統一として構成されたところの「現象ではない」⁽²¹⁾ことを意味する。

三

超越論的经验においては、それ故、このような形式としての時間性の時間化を基礎にして、現象としての世界が現出するが、「根源的な立ち止まる現在」⁽²²⁾に対する「世界的現在」⁽²³⁾の最初のものは、「科学以前の世界生のために主観的相対的な直観」⁽²⁴⁾であり、要素主義的にとらえられた「感覚与件」といったものではない。このような直観といえども、時間化の構造に基づきすでに予めいわば予料的に規定された経験の「無限の潜在性」をもつ「地平性」において成立し、そもそも「存在者は、絶対的存在者といえども地平性において存在す

るにほかならない」⁽²⁵⁾。

ところで地平性は、時間の流動において展開する内部地平であるばかりではなく、現在において同時的に共在する諸対象性の外部地平でもある。両地平の交錯と錯綜のなかで現出する諸対象は、その場合原理的にある特定のパースペクティヴのなかで構成される。自己の周囲に諸対象は特定の拡がりや方向性をもって現出し、これらの諸現出の零点として機能するのが自己の身体である。自己の身体の位置を変更し、それとともに自己の周囲にひろがるパースペクティヴのなかで現出する諸対象性は変化しても、自己の身体がそれらの現出の零点であることに変わりはない。この意味において自己の身体は現出の絶対的零点であり、構成においてたんに被構成態として現出するばかりではなく、客観を構成するものとしても機能する。

そこで以下においては、フッサールにおいて自己の身体意識がどのような意味で超越論的に構成的に機能するのか、また超越論的に構成的に機能する身体意識が実在的な自己の身体意識とどのように連関するのかをみたい。

フッサールは、一九〇七年ゲッティンゲン大学夏学期に、『事物性、特に空間性の現象学』という題目の講義を行ってゐる。この草稿が今日フッセリアーナ第一六巻に『物と空間』

と標題を付され、刊行されている。体系的に展開されたフッサール身体論の端緒はここに見出される。本書の主題は、標題にあるとおり、現象学的態度にたつ、物と空間性の構成の問題である。したがってフッサールにおいて身体意識が現象学的に分析されるのは空間構成との連関においてであり、そしてその「空間」は、しばしば論者に指摘されるように、客観的幾何学的な空間、いわば抽象的科学的な純粹空間であって、「生きられた空間」ではない。いずれにせよ、彼の身体意識の最初の分析は、空間性という「領域的存在論」の分析の枠内においてなされたのである。

それでは、まず、身体意識が空間構成において、どのような位置を占めるのであろうか。

フッサールの現象学的態度において、直観的に現出する共通な世界の層は事物的自然、「たんなる事象の領域としての自然」⁽²⁷⁾、事物的世界であり、「物」一般の構造の具体的本質をなすのが、時間性ととも、「空間性」である。この空間構成にとって、空間をみたす物体の質料的性質は第二次的であり、純粹な物体性である第一次性質は延長的規定性である。それにたいして、人間と人間社会の精神世界は「基底づけられた實在性」⁽²⁸⁾であり、下層として延長的本質規定性をもつ事物的自然の底層と、それと不可分に結びつく、まったく本質

を異にし、延長をもたない感覚と精神との性質の新たな体制^{システム}との複合態である。延長が質料的事物性と精神的自然とをわかつ本質基準であるとしても、後者は延長的質料的物体性に本質的に基底づけられており、したがって事物的自然の構成が先行する。

ところで、第二次的な質料性を捨象した事物の本質的属性である純粹の空間図式は、「形態と位置の統一」⁽²⁹⁾、つまり定位づけの統一である。現象学的にみた諸事物は、同一の事物もある一箇の單純な経験において内在的にあたえられるものではなく、この定位づけの変化のなかである多様な知覚をたえず結合する総合において統一的に把握されたものである。完全な自己証示的な所与性にいたるのは、事象の一面的所与によるのではなく、その全面的な多様な所与の不斷の総合的統一による。したがって同一の不変な空間物体は、運動、つまりさまざまな側面を連続的に現出する「運動的知覚系列」⁽³⁰⁾においてのみ、自己を証示することとなる。そして意識とは、ただ客観の運動であるばかりではなく、変化する定位づけをもつ「自我」の運動でもある。

さて、運動と静止（なお、静止は運動の極限とみなされる）は、運動する二物体、すなわち対象と観測主体に相対的であるが、しかし空間は、その一部といえどもそれ自体が動

くことはなく、不動であるから、事物をみたす、ないしは覆う感覚の延長的契機だけでは主客の相対的な運動と静止とを区別できず、そこにさらに根本的な契機としての身体運動が必要とされる。空間中での物体の運動、感覚野において生起する事象として知覚される場所的運動は、それだけでは感覚野における物体の運動ないし静止の、身体運動との相対性のために、物体性と客観的空間の構成にとって不十分であり、それは身体運動、現象学的にいうと、運動感覚、運動感覚的経過の機能に媒介されなければならない。

それではこの「運動感覚」とは何であろうか。フッサールにおいて必ずしもこの概念は終始一貫しているとは考えられないが、運動感覚とは、まず直接的には、「私が動かす (Ich bewege)」⁽³¹⁾「私が動く (Ich bewege mich)」⁽³²⁾という運動の意識、さまざまな感覚与件と相關的に機能する、感覚をひきおこす自我の運動意識である。そしてそのような可能的な身体運動感覚の経過の全体性が、「身体感覚的体制」である。もちろん運動感覚は、たんに自己の運動することの感覚であるのではなく、自我と対象との間の運動としての意識である。したがって身体運動感覚は、一方で物の空間図式を構成するとともに、他方では身体の自己運動意識と他の物体の運動知覚を構成している。そして運動感覚とは、「私が動

かされる」という、私を動かす客観的現象を前提する受動的意識ではなく、自我によって遂行される「私が動く」ことの能動性の意識である。

それでは、「私が動く」という能動的意識は、連関する運動の感覚とどのように結合するのであろうか。

身体運動の感覚は、一方で、色や形などの感覚というふうの意味での感覚を構成する。ただし空間性にとって構成的に機能するのは視覚と触覚であり、両者が延長性と質料性の契機を表出する。他方、運動感覚は、前者と相關的に機能する運動そのものの感覚である。そしてこれら両者の関係は、全身ないし身体器官が動くなら、その運動の体制に対応して現出する物体性とその感覚が変化するから、運動感覚の体制は「もし……ならば、……だ (wenn-so)」⁽³³⁾「……だから、……だ (weil-so)」⁽³⁴⁾という、「動機づけの運動」⁽³⁵⁾「運動感覚的動機づけの統一」⁽³⁶⁾をかたちづくる。

以上のように解釈するなら、前者と後者の関係は、動機づけるものの相関関係⁽³⁷⁾であり、後者が動機づけるものであるのに対して、前者の、現出ないし特徴の感覚は動機づけられたものである。そして知覚は本質的に相關的に連関する二機能の協働から生じるのであるから、運動感覚は物体性の把握に際して本質的役割を演じて、この感覚の助力がなければ、物

体は現象できない⁽³⁵⁾。

このことのもつ論理的帰結は重要である。(一)、対象を構成する感覚の最下層において、すでに「私が動く」という自己の能動的意識が機能しており、したがって感覚には同時に自己関連性、自己自身の意識が属している。(二)、物体性と空間性にとって運動感覚が原理的に構成的であるから、純粹に客観的な事物的自然は原初的経験の対象としては現出しない。自我は自由な運動の主体であることによって、自己を絶対的な「ここ」とする定位づけ空間において、他のすべてを「あそこ」とするのであり、「物理的物体性の構成は自我身体の構成と相關関係的に絡みあっている」⁽³⁷⁾。(三)、運動感覚の体制は身体に「局所化」しており、それによって身体は他のどのような物とも本質的に区別される。この意味では、運動感覚は身体意識⁽³⁸⁾でもある。

以上のフッサールの運動感覚論は認識論的にさらに重大な帰結をとまなう。『イデー・I』においてとられた、ヒューレー、ノエシス、ノエマの三極性、あるいは『時間講義』の有名な脚注での「統握内容・統握」、すなわち受容性の能力としての感性という伝統的見解の見直しを迫るものである。対象的な延長のおよび質料的契機を表出する感覚が、自己運動の能動性と相關的に結合する以上、感覚印象をもつことは

たんなる受容性ではなく、既に「私が動かす」ないしは「私が動く」というかたちでの能動性を前提する。すなわち、たとえば今眼にみえる物や耳に聞える音は、それに対して眼を見開き、耳をそばだてる運動感覚に應じて異なった感覚内容を現出する。運動感覚の体制に應じて物の体制も現出するのであり、そこに「直接的な世界交渉」⁽⁴⁰⁾において環境世界は運動感覚の体制に従って現出するのであり、逆にこの体制に先行して識別可能な対象の感性的性質が受容されているのではない。

ところで、運動感覚は対象的契機を表出する感覚と相關的に結合した自己の運動の意識、運動の空間性をもつことの意識であり、たんなる「私が考える」という思考の自発性の意識、すなわち感覚内容を総合する作用としての自発性の意識ではない。「私が動かす」ないし「私が動く」という意識における自我意識は、運動の自発性という運動空間の意識と一体化した、アプリオリに思考する、自己の意識である。しかしこの運動は自己の身体の、運動空間内における運動であり、無身体的な純粹意識の自発性ではない。そして身体は、それ自体が空間内の一事物であり、超越論的主観性にとってノエマ的統一態⁽⁴¹⁾であり、事物的客観化的機能をもつ感覚を通じて、「自我の担い手」⁽⁴²⁾として構成される。しかし運動感覚

の自我意識がアプリオリな自己意識であるかぎり、そこには精神物理的統一態としての身体は属さず、「私が動くは、まだ私の身体の現象的な物体運動ではない。身体はそこではまだ構成されていない。」⁽⁴³⁾ 実際、フッサール自身が明確に述べるように、運動感覚は、厳密な意味では、物体としての身体性ばかりではなく、物としての質料、物体性もしくは空間性を表出しないのであり、「主観化する把握」⁽⁴⁵⁾だけを、すなわち「自己を表出する^{ダルクシュアレ}ことなく、表出を可能にする」⁽⁴⁶⁾機能をもつのであり、さらには自己の身体において生起するのであるという、「付加的規定性へとかえる把握だけをゆるす」⁽⁴⁷⁾のである。しかし「私が動く」のは私の身体において、かつ身体を介してであり、そのため「既に別のところで構成された自我身体を前提し、運動感覚が別のかたちで機能したことを前提する」⁽⁴⁸⁾。ここにはアポリアがある。

四

この問題を身体構成の問題として指摘し、それがたんに身体構成の問題にとどまらず、ひいてはフッサール解釈の危機ともみるのはクレスゲスである。「運動感覚は身体の場合において、運動感覚によってまず第一に構成されるはずのものを既に前提する」⁽⁴⁹⁾。彼は、フッサール自身の考えに即しつ

つ、今日、フッセリアーナ第一五巻付論一三に収録されたフッサールの草稿を引証しながら、このアポリアから逃れる出口を接触感覚における「二重感覚」にもとめる。すなわち、例えば右手と左手が触れる場合、両手の接触感覚において、身体論的にアスペクト与件と位置与件（われわれが用いた「主観化する」機能と「物理的客観化的」機能を、クレスゲスは位置与件とアスペクト与件とよぶ）の交換によって、「同一の与件が同時に位置与件とアスペクト与件として機能する」⁽⁵⁰⁾。しかも両与件は運動感覚的体制との関係で成立するのであるから、「運動感覚的体制はそれ自身にとって対象的に与えられている自己統覚、反省性という仕方与えられ」⁽⁵¹⁾ており、この反省性は独得の統一性と差異性を基礎づけている。つまり運動感覚的体制は、私が、できる、という意味での能力性の体制であり、このようなものとして直接的に意識されている。他方この体制は同時に対象的性格を自己に与えることによって、自己自身に媒介されたものとして意識される。従ってそれは構成的であると同時に被構成的である。また、構成的に機能する運動感覚的体制の契機として、位置与件の領域が同時に像（Phantom）として所与されている。アスペクト与件は私の可能な自己運動によって、自己運動とともに変化する与件を与える像^{フアンタム}を構成するが、この像が身体なので

ある。この被構成態としての身体は運動感覚的体制の一契機であるから、「根源的な接触経験⁽⁵²⁾によって身体は物体としてかつ身体として明らかとなる。」クレスゲスによると、「身体意識と運動感覚意識が同一であり、身体意識の場合には自己自身によって媒介され、しかし運動感覚的能力性の体制の場合には直接的、すなわちあらゆる能動性の中心との関連において直接的である、ということが厳密に超越論的態度において明らかであることにより、アポリアは原理的に解決されている。」⁽⁵³⁾ クレスゲスは、超越論的には、運動感覚的能力性の概念に着目して、身体構成にみられるアポリアを解決できると考えたのである。

たしかにフッサール自身も運動感覚の主観化する機能を身体構成の問題を解く鍵とみたことは誤りが無い。けれども、身体を外的物の一つとして統覚するには、はたして触覚的に空間図式としての像^{フットム}として統覚されるだけで十分であらうか。それは必要条件ではあっても、十分条件とはみなすことができないのではなからうか。

フッサールの最晩年（一九三四年か）の草稿⁽⁵⁴⁾によると、私の身体は接触感覚をつうじて一つの全体像として構成されるが、身体が外的物ないし質料、すなわち物体であるためには、「抵抗」をもたなければならぬ。そうでなければ、影

や鏡像や非実在物となるであらう。しかし運動感覚的運動は、知覚機能において働きつつ、非抵抗的である（オプティマルには）。たしかに身体の特定の分肢は、運動感覚的に無抵抗的に動く自由を行使しないかぎり抵抗をもつ。しかし全体としての身体は、身体分肢とは異なって、それ自体では抵抗をもたない。そうでなければ、私が動くという能動的機能は成立しないこととなる。

ところで、「抵抗」概念は、フッサールが最終段階において到達した概念であり、それを彼の思想全体との連関において位置づける必要がある。「完全な意味での物」は、「端的な経験の客観」および「因果的自然」の規定性をもつ。さらに前者は「時間図式」、「空間図式」および空間図式の「感覚的充実」の三層をもち、これら三層の統一が「像」^{フットム}、「感覚的図式」⁽⁵⁵⁾である。従って像の構成的分析においては、物の本来の質料的性質の現象学的分析が行われているわけではなく、像としての身体は現象学的には外的物としての物体ではないこととなる。ところがフッサールによると、「抵抗と物体的運動性は……構成的に連関する」のであり、「物体はその根本性格を像と対比的に抵抗として獲得する。……物体は抵抗力をもつのであり、そのようにしてのみ実在的因果性において実在的な物体なのである。」⁽⁵⁶⁾

この点においてこの最晩年の身体、物体、抵抗についての分析によって、彼は因果的自然的契機としての抵抗概念の持つ根本的意義に気付いたのである。『物と空間』以来の空間論において一貫してフッサールが方法論的に抽象的な純粹空間における空間図式をテーマにすることによって、物の質料性が捨象され、たんに身体が像として、「表層物 (Oberflächending)」として現象学的に分析されることになり、その結果、實在的物体としての身体構成が不十分となったのであろう。

五

しかしながらフッサールによると、以上の点は「もっぱら独我論的態度にとどまるかぎり」⁽⁵⁷⁾であって、相互主観性を考慮に入れるならばまったく異なる。すなわち、他者の身体は私にとって外的物体として構成されるが、逆に他者は私の身体性を物体として経験する。そのため私の全体的身体に抵抗を経験するのは先ず他者であり、私が私の身体を物体として経験するのは他者の経験に媒介される。「他者は、私を私の身体性に関しては物体として、かつ自己移入^{アインフュールンク}を介して身体的に支配する自我として経験する。こうして私の身体は私にとっても物体という完全な意義を獲得するし、それでもってよ

うやくわれわれはわれわれすべてにとつての等質的空間の完全な構成を有するであらう⁽⁵⁸⁾ (傍点論者)。」そのため、「あらゆる物体と同様な物体としての私の身体の完全な構成は、他者を媒介にしてはじめて生れる。すなわち、他者の身体が私にたいしてそうであるように、私の身体も他者にたいして構成される」⁽⁵⁹⁾。

自己の身体の構成は、超越論的には他者の身体構成に媒介されることとなったが、それはまた相互主観性の問題と密接に関連する。相互主観性の問題は、一九二九年秋以後フッサールによって『デカルト的省察』における超越論的主観性の概念の不徹底さが自覚されること⁽⁶⁰⁾で、異なる自己理解のもとで考察されることとなった。その理解によると、超越論的主観性はその存在において原理的に相互主観的であり、事実的世界の自我はその身体についての自己知覚によって現出する、いわばひとつの例外知覚にほかならない。そのため超越論的主観性の構成機能における最初の領域である第一次性 (Primordinalität) は、「私にとって原本性において経験されかつ経験可能なものの総体」⁽⁶¹⁾であり、この領域内において自他の身体は「第一次的な知覚物、存在的に言うとき、根源的な物知覚」⁽⁶²⁾である表層物として、「あらゆる種類の表現を直接担うもの」⁽⁶³⁾として三次元的物体へと統覚されている。超

越論的には、既述のとおり、唯一の自我とは時間性として自己を時間化するところに成立するのであり、従ってフッサールにおいては、自己の身体構成の不十分さが第一次的領域そのものの内部で実在的世界的な自我と自他の身体の区別へと展開させる根拠となったのである。しかし身体的表現と、それを媒介にした自他の志向的浸透ないし相補関係は晩年のフッサールにおいて概略的に粗描されたにとどまり、その詳細な分析は未完に終わったのである。

註

- (一) Max Müller, Einige Reflexionen über den geschichtlichen Ort der Phänomenologie, S. 34, in "Phänomenologie—lebendig oder tot", Karlsruhe 1969
- (二) 桂寿一『近世主体主義の発展と展開』東大出版会 一三三頁。
- (三) Müller, S. 33f.
- (四) Husserliana, Bd. XIII, S. XVIII
- (五) Ibid., S. XVI
- (六) Correspondence de Descartes à Elisabeth, 28 Juin 1643. Pub. par Adam et Milhaud, Tome V, p. 323. P. U. F.
- (七) Husserliana, Bd. 4, S. 159

- (八) Husserliana, Bd. XV, S. 584
- (九) Ibid., S. 590
- (一〇) Ibid., S. 587
- (一一) Ibid., S. 489 f.
- (一二) Ibid., S. 585
- (一三) Ibid., S. 584
- (一四) Husserliana, Bd. I, S. 61
- (一五) Ibid., S. 62
- (一六) Husserliana, Bd. XV, S. 351
- (一七) Ibid., S. 362
- (一八) Ibid., S. 355
- (一九) Husserliana, Bd. XIII, S. 242
- (二〇)(二一) Husserliana, Bd. XV, S. 362
- (二二) Ibid., S. 666
- (二三) Ibid., S. 668
- (二四) Husserliana, Bd. VI, S. 127
- (二五) Husserliana, Bd. XV, S. 670
- (二六) 神平桂一『フッサール現象学』のなかで「意識のありか」を強調する点に注意。フッサール『現象学』
- (二七) Husserliana, Bd. IV, S. 24
- (二八) Ibid., § 13
- (二九) Husserliana, Bd. XVI, S. 342
- (三〇) Ibid., S. 155

- (32) Ibid, S. 176
- (32) Ibid, S. 186, 201, Bd. IV, S57 f.
- (33) Ibid, S. 58
- (34) Husserliana, Bd. XVI, S. 200
- (35) Ibid, S. 201
- (36) Ibid, S. 160
- (37) Ibid, S. 162
- (38) *現象学の要綱*（以下は現象学を参照。Claesges: E. Husserls Theorie der Raum konstitution, Den Haag, 1964
- (39) Husserliana, Bd. X, S. 7
- (40) シュトゥーベン『山崎他訳『現象学の道』木鐸社 一九一
頁。
- (41) Husserliana, Bd. XVI, S. 163
- (42) Ibid, S. 161
- (43) Ibid, S. 369
- (44) Ibid, S. 161 ff.
- (45) Ibid, S. 163
- (46) Ibid, S. 161
- (47) Ibid, S. 161
- (48) Ibid, S. 163
- (49) Claesges, S. 100
- (50)(51) Ibid, S. 107
- (52) Ibid, S. 109, Husserliana, Bd. XV, S. 298

- (53) Claesges, S. 109 f.
- (54) Husserliana, Bd. XV, Nr. 37
- (55) Husserliana, Bd. XVI, S. 341 ff.
- (56) Husserliana, Bd. XV, S. 652
- (57) Ibid, S. 654
- (58)(59) Ibid, S. 655
- (60) Ibid, S. 73. なお、この問題については論者は、拙論「フッサールの相互主観性と時間性」『他者の現象学』（北平出版）を参考にした。
- (61) Ibid, S. 254
- (62) Ibid, S. 663
- (63) Ibid, S. 664

（ふだ よしてゐる・国学院大学）

エポケーによる現象野の開示⁽¹⁾

小川 侃

エポケーの課題は、自然的態度の克服にあり、それは、まず人間の生の態度に関しては一般定立の止揚を、次いで、言語による述定性に関しては、一切の判断の中止を、更に實在的世界の存在に関しては、脱實在化を意味している。してみれば、エポケーによって發生するへ括弧に入られた實在性、〈変様された定立〉というのは、何を意味するのであるうか。フッサールは、現象学的エポケーのモデルを、まずデカルトの懐疑にもとめているが、ここにフッサールの思いちがいがあったのであろう。何故ならエポケーという言葉は、スケプシスの哲学者（特にピロン）に由来するのをフッサールは知らなかった訳ではないからである。しかし、彼は、スケプシスの哲学のエポケー概念との対決を必要と看做さずに、む

しろデカルトの懐疑にエポケーを重ね合わせようとしている。少くとも我々のみるところでは、スケプシスのエポケーは、非デカルト主義的な現象学的エポケーの解釈を試みようとするとき、非常に多くの示唆を与える。フッサールが己れの方法に定式化を与えるために、エポケーという言葉を採用したのは、単なる偶然ではないように思われる。何故なら、スケプシスのエポケーは、現象の領野を開示しているのであり、また、その現象野が我々の意志や自我の以前に開示されているように思われるからである。意志や自我は、意識から世界へと向けられている志向性の源泉であるから、この点からも現象野の先意識的で且つ先自我的な性格が浮き彫りにされるであらう。現象野のこのような先行性格は、現象野

と主観性の問題を徹底的に問い直すことを要求するであらう。故に以下において次の分枝化のもとにこれらの問題を取り扱う。(a)モデルとしてのスケプシスのエポケー。(b)意志と現象野。(c)現象野と主観性。いいかえると、我々はまずスケプシスのエポケーの概要を示し(a)、次いでその現象学的解釈を(b)(c)で展開する。我々は、デカルト主義的でないエポケーの概念をかくして提出することができよう。

(a)

スケプシスというギリシア語が、観察・反省・探求という意味をもっていたので、スケプティケーを近代的に懷疑主義と訳すことはできない。これはむしろ「探求継続の学」、すべてを未決定にしておく学である。ピュロン哲学の概要を今日の世界に伝えているセクストゥス・エンピリクスは、スケプティケーに次の三つの要素を認めている。①探求と観察から探求の学、②探求者に探求の結果生じるパトスの故に判断中止の学(ἐκκρίσις)、③いたるところに問題と困難を探し求めるところから、困惑的哲学(ἀπορητική)。⁽³⁾

我々は、しかしスケプシスのエポケーが、現象学的エポケーと次の点で異なるといふことを認めておかねばならない。スケプシスのエポケーは、動機からいえば、倫理的であって、

たとえば、エポケーの目的は、心の平靜(ἀρετὴς δυνάμις)を得ることにある。⁽⁴⁾これを彼等は悟達平靜の境地(ἀρετῆσις)と名づけ、心の煩わされぬこと(ἀσκήσις ἀσκήσις)とか平靜さ(ἡσυχία)を意味する。⁽⁵⁾それに対して、現象学的エポケーは、認識態度の根本的変革にかかわり、現出している世界をどこまでも徹底的に視なおすために遂行される。さしあたってそれは、理論的で認識論的である。

このような相違にもかかわらず、両者の間には事象的にみて蔽い難い共通性がみられる。それは、スケプティケーの基本的な性格、あるいはすでにのべたその語義の原初性から説明される理念的性格にある。すべてを未決定にしておき、「それがさしあたって今我々に現れるがままにあくまでも客観的に記述する」という態度にある。これはまさしく現象学的態度であるといってよいであらう。何故なら現象学は、現出してくるものをまず客観的に記述し、かくしてその記述を通して現出者の現出の本質構造と体制化(構成)をめざすからである。

スケプシスの哲学(ἀρετῆσις)は、現出者(ἐκδησίον)と思惟されるもの(νοήσιον)とを対立させ、対立するもの(ἐκδησίον)と言説(ἀδύσιον)とが同等の力をもっているが故にまずエポケーを行い、ついで平靜悟達の境地に達

(7) 現象するものと感覺されるものは同一のものともみられ、これは思念物に對立する。(8) この對立に對して、我々が肯定 (τίθεμεν) も否定 (ἀπομεν) もしないときに我々はエポケーしていることになる。知覺されるもの、即ち現象するものはそのまま承認されねばならない。なぜなら、「我々に前意志的に (否応なしに, ἀβουλήτως) 承認を強いるところの感覺的表象 (φαντασία) の次元を無化する (ἀναστροφή) のではない」。(9) 問題は、現象するものはそのままに前意志的次元性において承認するけれど、現象するもののロゴス (現出者についての言説) を問題化するところにある。

Sextus Empiricus, I. Sec. 19. では、現出者ないし知覺されるもの (τὸ ἀσθητόν) と「現出者について語られること」 (ἐκείνου ὁ λέγων περὶ τοῦ φανημένου) との對立のうちで、現出者については承認されねばならず、むしろ我々の探求すべきは、「現出者について語られること」であるといわれる。

このように現出者を基準とし、この現出者は知覺的表象を与えるとする觀察の哲学は、意志以前の狀態であるパトスを知覺的表象ないし感覺的受動性の次元として認めるところから出發する。意志が、肯定、否定の働きであるとすると、肯定しようが否定しようが、それらの意志の働きの以前に現出

しているもの、これが、現象しているものである。それに対して、肯定 (定立) や否定 (無化) に関り、それ自身問題化されうるのは、定立されたり否定されたりするロゴス (言論) である。スケプティコイ (觀察的哲學者) は、現出者に向けられ (πρὸς ἑγὼν: πρὸς ἑαυτὸς) それに志向的に関り、現出者についてのロゴスの肯定・否定については判断を保留する。(10) その場合、生活上守るべき規則に従い、断定的意見を避ける態度で生きる。したがって普通懷疑主義に對する非難、つまり判断保留のみをしていては、生活することさえできないではないか、という批判は不当であることが分かる。判断保留は、もっぱら現象についての言説 (肯定、否定) に関り、したがってこれは意志的な意見・判断の圏域 (欲求の対象) の内部を動くことになる。それ故判断保留において、實際的な生活やその規則は考察から除外される。

以上のように考えると、判断保留は、實際的な生活の規則 (自然の導き、パトスの必然的強制、法と習慣の伝承、技術の教訓) に従う哲學者が、現出者を眼前に持ち、現出者についての肯定的 / 否定的な言説 (判断) を保留することである。その場合、この判断保留によって開示されるのは、現出者の志向的眼前把持と意志的な肯定 (定立) と否定という言説的判断との以前の、圏域ないし次元である。だが、何故以前

なのか。またその以前とは何を意味するのか。

この問いに答えるためには、エポケーはそもそも何を主題化しているのか、が問われねばならない。エポケーは、現出者の本性が何であるかをではなく、現出者がいかにして、現出するかを主題化するのである。セクストゥス・エンピリクスは、判断保留の諸方式^{トロポイ}を様々に展開しつつ、しかも、その際に実に多くの事例をあげているが、彼のエポケーの方式を通覧することによってその主旨を形相化しその本質を再現してみると、次のようなことになるであろう。

スケプシスのエポケー理論は、同一者が知覚するものないし感覚するものの側での様々な差異によって相互に相似ぬものとして現出するという事態の確認から、「我々はその対象となる物が我々にはどのようなものとして観察されるか、を言うことはできるのであるが、しかしその同一的な物が本当はどのような本性のものであるか」という点になると判断をさしひかえるべきであろう。」⁽¹²⁾もとよりスケプシスのエポケーには認識論的に素朴な見解も混入していて、知覚するものの側での差異として感覚的器官の構造の相違や情況の差異を示すようなものも含まれているが、しかし総体的には、説得力をもって現象学的に解釈されうと思われる。今の引用の箇

所から明瞭に分かるように、同一的な物がどのような本性をもっているのか、については我々の言表は不可能であるが、しかしそれがどのようにみえるか、は述べる。そこで、同一的な物の本性については判断中止をせざるをえない。論述の順序は、このように二段構えになっているが、これは、エポケーの必要性の根拠を述べているからであって、実をいえば、物の本性についての言及停止と物の現出の仕方^(ἀφορισμός)の主題化が、同時にエポケーのいわば暗面と明面とを述べている。つまり、同一物の本性についてエポケーが遂行され、かくして、同一物がどのようなものとして現出するか、が考察される。このように言うことは、例えば、スケプシスの哲学者が「……である」^(ἐστίν)というときも、実はその語のもとの「……のようにみえる」^(φαίνεται)⁽¹³⁾ということを理解しているとセクストゥスが述べるときに裏書きされることになる。いいかえると、エポケーは同一的なものの本質(本性)がいかなるものであるかについては判断を留保し、その代りに、それがどのようにみえるか、についてのみ言及する。エポケーは従って、定立(命題の肯定)と否定とに關しては、無言明^(ἀφωρία)⁽¹⁴⁾を帰結する。無言明は、肯定であれ否定であれ言明を行わないこと^(ἀπόδειξις)である。この無言明は、我々をして積極的に何かを肯定することも否

定することも拒否せしめるようなパトスである。パトスとは、「感覚、感情的印象の次元において (παθητικός) 我々を動かすもの、そして我々を強制的に (ἀναγκαστικός) 積極的承認 (συγκατάθεσις) に導くものに対しては服従するから」といわれているように、パトスに対しては肯定も否定もせずこれを受け入れざるをえないのである。したがって判断保留の意味は、「私は与えられた事物のどれを信すべきであり、どれを信すべきでないか、を言うことができない」ということである。いいかえれば、物 (τὰ ἡγήματα) は、信憑性と非信憑性に関して同等のものとして我々に現れている。エポケーという語は、肯定も否定もしないよう^{ティナイ}に思考が差^{フナレイ}し止められている (ἐνέχουσα) という点に由来する⁽¹⁶⁾。

エポケーは、無言明であり、定立も否定もしない。従って限界づけることもしない。なぜなら決める (ὁρίζει) とは、單純に何事かを語ることではなく (ὁρίζει τὸ ἀντικείμενον)、不明白な事柄を積極的に承認しつつ提言することであるから。元来、定立 (肯定) も否定も、最終的には或るものを或るものとして限界づけることによって可能となっているのだから、しかもこの限界づけることを決めることである。かくしてスケプシスの哲学においては、『何も決めない』というのはいま私はこうして問題にされている事物のどれをも

断定的に肯定したり否定したりしないような状態にあるということである」(S. E. vol. I, sec. 197, κέρουσα)。重要なのは、「受動的に生起している状態 (ὁ πάσχεις)」を現出の仕方そのままに記述することである。受動的に現出者が生起し現出している状態の記述はまさに発生の現象学が狙っていたことである。

エポケーの帰結の定式化を表現する「一切は未決定である」(πάντα ἔστιν ἀόριστα) という命題は、エポケーによって前定立的で先言語的なある未決定性の領野が前意志的に開示されるということを暗に示している。この未決定性の領野こそ現象野に他ならず、前意志的に否も応もなく承認せざるをえないものである。

スケプシスのエポケーが意図していたものは、その倫理学的実践的動機から理論的動機を純化していくと、第一に、言説的定立や否定の未決定性の次元に到達すること、第二にこの次元において始めて現象するものがいかにして現出するか、のいかにしてが主題化されること、更に第三に、現出次元における現出者の現出仕方⁽¹⁷⁾の主題化としての現出野の開示は、前意志的に、従って否定も肯定もできずただそのようなものとして承認せざるをえない状態のみいだしであること、これらに収束する。以上のようにスケプシスのエポケー理論

を再、現、在、化、し、て、お、い、た、う、え、で、次、い、で、そ、の、現、象、学、的、一、現、出、論、的、解、釈、に、移、ろ、う、と、思、う。以下において、エポケー理論を再解釈しながら、現象学的・現出論的エポケー理論の再構成を試みることにしよう。

(付論) なお本節においては現^{ゾッラント}象は物 (*práthmata, ónta, kénai*) と同義であったギリシア哲学の伝統において使用している。現出性を強調するときには現出を用いる。ギリシアではデカルト的な *res extensa* やカント的 *Realität* の先行存在として *práthmata* なのでこの区別 (現象と現出) は無視して良い位である。

(b)

肯定したり否定したりするということはすべて言論^{ロゴス}によるある事態の定立であり否定的な定立である。定立 (及びその一つの様態としての否定) は、一義性において、事態ないし現象を決定することである。フッセルも述定的判断の様相として決定性を認めている。⁽²⁰⁾ ある事態について「……である」と決定することは、或るものを或るものとして限界づけることによって、他のものでありうるという可能性を切断・排除してしまい、事態を一義化することである。定立とは、明らかにこのような一義性を追求する意志によって可能となってい

る。意志は現象するものを、その感覚的表象 (ファンタジア) の次元を越えて一義的に肯定したり否定したりしようとする。このときスケプシスの哲学者の所謂「現象物」と「思惟物」との対立ないし「物」と「言表」との同等力の対峙が生じる。このように定立は、意志による一義性の追求と差別相の抽象化的無視による同一性の直接的定立という性格をもつ。

次いで、現象物ないし現出者は、観察する私、ないし主観性にとって現出している。我々は現象物を対峙的に把持している (*tois paucotétois proutétois*) ⁽²¹⁾ のであり、私に対して現出するものは志向的に現出している。ここで、*proutétois* を「我々は (現象者を) 志向性に把持している」と訳すことは許されるであろう。なぜなら、*proutétois* は、「注意を向ける、注意する、注意力をさし向ける」という意味であり、これは志向性の亜種だから。我々は、現象するものにたえず注意をさし向け、それを一義的に定立し限界づけ決定しようと求めている。一義的に定立されるべきものは、定立的意志の目標になっている同一的な物である。ところが、現象するものは、その現出の次元性において多面的・多位的相的である。同一物は必ずしも同一の感覚^{シンゲシス}表象を生ぜしめるのではなく、却ってつねに同一物は異ったものとして自己呈示する。

一艘の船は遠くからみると小さく停泊しているようにみえるが、近くからでは、同じ船が大きく動いているようにみえる。また同じ塔でも遠くからは丸く、近くからは四角いものとして現出する。ランプの光は日光のもとでは薄ぼんやりとしているが、暗闇の中では明るく輝く。——この同一物の異った現出の可能性がスケプシスのエポケーの動機であるが、現象学的なエポケーにおいては、まさにこの多次元的・多面相的な現出野が主題化される。ちょうどスケプシスのエポケーが「……にみえる」という様々に語り且つ記述し得る次元を開示するように、現象学的エポケーも、定立性と意志性の止揚による様態化である。

現象学的に改竄されたスケプシスのエポケーは、いまや次のように解釈されうるであらう。エポケーは一切の定立を未決定にしておくのであり、この未決定性の次元において、一切の言論的定立（述定）の以前に現出野（現出性の次元）が開かれる。この現出野は、意志以前の（*á priori*）——つまり現象をその多面相的現出次元を通過して対象化し、一義的に規定しようとする意志の以前の——しかも、現象物を対峙的・志向的に把持している志向的把持の意志の以前の現出性の次元として顕在化される。それは、現象物とそれを対峙的・志向的に把持する私との間に開示されている。この間は、

同一物の様々な現出の仕方であり、これをスケプシスの哲学は、パトスと呼んでいる。エポケーが同一的な物の本性をカッコに入れることによって主題化するのは、同一的なものの様様の多位的な見え方の次元性である。フッセルはこれを面相と呼び、その連続性を顕現（アパレンツ）と名づけている。パトスとは、元来、パスケイン（*πάσχειν*）という動詞に由来するのであって、これはまず生起することを、次いで生起したものを受けとった状態を謂う。パトスは、前意志的に現出者が現出している知覚表象（*φαντασία*）の次元において必然的に生じざるをえない状態（*παθόν*）であって、これは共に認めざるをえない、私のおかれている状態ないし私が私をみいだす状態である。換言すると、それは、人がそのうちにおかれている状態であるとともに、現象物がその現出仕方の「いかに」において自己を示す状態、即ち、物がどのようなみえるか、という状態である。パトスないしパテー（*πάθη*）という状態は、単に「心の状態」ではなく、却って人が触発されている状態である。つまり感触性である。

時間・空間性やパースペクティヴ、方位性の差異によって、あるいは、物がおかれている位置や状況によって、同一物は異って現出する。現出者の現出の仕方は、多様で多面相

的である。現出者の現出の仕方の一つの面相、一つのアスペクトは、一つの視圈の一つの視覚のうちに現出者が自己を面相の連続的走行のうちに提示している自己⁽²²⁾、示現であつて、それは、自己同一者として自己⁽²³⁾、同定（充実）しているからである。

エポケーによって開かれた現象野は、先意志的・先志向的な現出野であり、これは先自我的でもある。パトスは、原初的には、事が生起し、その生起が受動的に生じているという状態であるから、この状態は、自我の能動的遂行と物の眼前的存在との間にある。この「間」の状態は、受動的に生起している現出の次元である。フッセルは、それを触^{アフタクトゥン}発^{アクト}ないし触発態と呼んでいる。

（付論）現象野が先・意志的であることは、心理学でも認められている。例えば、ルビンの図と地の研究でいられている反転図形は、その反転可能性を意志による統禦に制約されない。反転可能性に気づくまで図・地の反転は生起しないし、一度この気づきに達すれば、「どんな被験者でも」「急な変化の継起が続いていく」のに「意志で逆らうことはできない」。⁽²²⁾反転図形は、先自我的・先意志的な現象野の構造を示している。

触発は、現象野における先・自我的綜合、所謂受動的綜合

に関する。カント以来、近代の哲学はもっぱら意識の綜合的統一による能動的綜合しか認めてこなかったのであるが、フッセルは、エポケーによって先・自我的な綜合が可能となっている現象野を垣間見たのである。しかし、ただちにデカルト主義的な自己解釈によって、現象野を自我極と対象極、自我的な能動的遂行極と自我の多様な遂行を自己のうちに収斂させる物（の同一性）極とに兩極分解してしまうことになる。このような見方は、『イデー⁽²³⁾ン』や『デカルト的省察』のうちに強く打ち出されている。我々はすでにのべたように、この兩極分解における兩極（ノエシス極とノエマ極）の間の充満を狙っている。この間こそが現出の多次元化されている現出野である。我々は、フッセルの受動的發生の現象学をこの現出野に関連づけ、この現出野に内在する関連構造体系のうちで受動的綜合や触発態をも解釈することができると思う。いいかえると、主観性と現象野との関係はどのようになっているのであろうか。

(c)

主観性は現象野が現出野として我々にとつて開示されてくる制約であるとか、現出野には主観性とその開示の可能性の制約として居合わせている、といわれる。エポケーによって

現出者の現出の仕方、の次元（「いかにして現出するか」の次元性）が主題化的に露呈されるが、この現出野は明らかに私と物との間に開かれてくる。私と物との間、（Dazwischen）とは、別言すれば、関係性の遊動空間であるし、関係性（ロゴス）の可能性である。後に述べるように、関係性、構造、相関性の間には、密接な連関がみいだされるので、あるものが現出するのは、何に對してであるのか、ないしは誰に對してであるのか、を問わねばならない。

セクストゥス・エンピリクスはこの点について次のような示唆を与えている。⁽²⁴⁾「あらゆるものは相対的（*relatives*）であるから、事物が無条件に且つ本性的に何であるか、については判断を保留すべきである。」⁽²⁴⁾この場合、「あらゆるものが相対的に現出する」という命題は、一方では判定者（*episthōn*）との相関性を示唆し、他方では観察される現出次元における現出者の現出に伴う諸条件との二重性を示している。判定者（主観）は現象野と垂直的に交叉する。この関係は現象野における「右が左に對して右である」というような水平的・地平的な相対性関係を伴っている。垂直的な関係における判定者と現象野との関係構造は、現象野における水平的・地平的構造とともに相関構造をなしており、水平的関係構造と垂直的關係構造はつねに互いに他を必要としつつ區別

されている。

このように現象野に對して垂直的に関わるることによって現象野そのものを開示するのが判定者であり、この判定者は、現象野の開示に含蓄的にあるいは顯在的に居合わせている。現象野が開示されるための可能性の制約なのである。この判定者（*episthōn*）は、現象野のうちでこのものに對して或るものが「まったく明らかなもの、自己を示すもの」（*proōn*）として前景に立ち現れてくるものである。右が左に對して右であり、上が下に對して上であるように、「まったく明らかなもの」は、「暗きもの」「自己を示さぬもの」（*ekōn*）に對して、そのようである。つまりこの場合の「に對して」は、随伴的共属性を意味する。判定者は、明らかなものと明らかなでないものとの境界の判定者であるとともに、明らかなものは判定者に對して自己を示すことによって、明らかなでないものは判定者に對して自己を隠すことによってこの現象野に共属しており、そのような仕方と共に判定者との關係において開示されてきている。⁽²⁵⁾セクストゥス・エンピリクスの『概要』一三八節において、現象（*ta phainomena*）は告知するもの（*orgazomena*）であり、暗きもの（*ta aōnēta*）は、現象によって告げ知らされるもの（*orgazomena*）である。この両者、つまり告知するものと告知されるものとは、相對している。

これは光と影のように、明るきものは、自己を示し、暗きものは自己を明るきものの影にすることによって自己を隠すのである。我々のみるところでは、明るきものと暗きものの相互に、共属的な連関から成る現象野が、実は判定者に対して開示されてくるかぎり、ここには二重の相対性、自乗化された相対性がある。

(付論) ハイデッガーは『存在と時間』やその原型となったマルブルク講義(例えば、『時間概念の歴史』Gesamtausgabe, Bd. 20, Ffm. 1980 S. 115—6)等で、現象学の定義を“*ἀφ' ἐκείνου τὰ παρούμενα*”とするが、その場合の *ἀφ' ἐκείνου* をもっぱらアリストテレスの *ἀφ' ἐκείνου* と *ἀφ' ἐκείνου* に結合させ、*ἀφ' ἐκείνου* (明らかにすること)の意味に受けとっている。我々はそれのみならずこのロゴスを相関性ないし相対性(*ῥεσις* *τις*)の意味においても受けとるべきであると思う。ロゴスは比例関係、相関関係でもある⁽²⁶⁾。ヘルトは、ヘラクレイトスのロゴス思想の自己の解釈から、ロゴスを関係(Verhältnis)と見ている。ハイデッガーは上述の講義(一九二五年夏)の以前に(一九二二/二三冬)セクストゥス・エンピリクス、『ピュロニスムの概要』についての講義を行っているだけに惜しまれる。

なお判定者と訳された *τὸ κρινόν* は、この連関においては、アリストテレスの『靈魂論』(De anima)のセンス・コムニスとの関連性が追求されるべきであらう。この問題については別の

機会に扱うことにしたい。

しかし「明らかなもの」は、自己において自己を示すという仕方であり、自己告知的であるのに対して、「暗きもの」「明かないもの」は少くとも自己を隠すものとして自己を示しているのであって、——いいかえれば、暗闇として自己を示すことによって始めて自己を隠すのである。暗闇や影や翬のように、或るものを蔽い隠すために自己を示すものは、やはり一種の「明らかなもの」であり、いわば現象の一亜種(仮象)なのである。暗きものは明いものの一種で、少くとも明きものになる可能性の遊動空間をもつ。プロデーロンとアデーロンの基礎にあるのはデーロンである。現象野は、この明らかなもの(*δῖνα*)——明るきもの(*ῥοδόδῖνα*)と暗きもの(*ἀδῖνα*)との基礎にあるもの——として判定者⁽²⁷⁾に相関的にある。

このようにみえてくると、判定者と現象野との相関性と現象野の内部での明るきものと暗きものとの相関性とがあり、この二つの相関性はいわば、判定者とそれに対して開示される現象野との相関性に打ち返される。なぜなら現象野の明/暗の分節化は、もともとその分節構造の判定者にとって現れてくるものだから。

かくしてあらゆるものが相対的・相関的であるということが洞観されるのであるから、物の各々 (*Enantion tou Enantion*) がその本性において何であるか、いかなる質のものであるかは言うことができない。言うことができるのはただ相対的条件のなかで (*ἐν τῷ ὁμοῦ*) どのようなものとして現出するのか (パター)、を言うことができるだけである。したがって人は、物の本性 (質) については判断を留保することが必要なのであり、このエポケーによって相対性のなかで、ものの現出の仕方、を主題化することができる。相対性ないし相関性における物の現出の仕方は、現象する現出者の現出様式を様々の (他の) 契機ないし項を顧慮することによって主題化し分析・記述することを要求する。現出者の現出仕方を相関性ないし相対性の主題化によって遂行する分析とは、まさしく現象の構造的な分析に他ならない。現象のロゴスは、言うこと、記述することであるが、それ以上にむしろ関係性の顕在化である。記述するとは、分節構造の顕揚であり、言語による顕在化的な提示である。

我々の相関性による現象野の分析は、作用現象学でも事象現象学でもない、いわば関連性の現象学をめざしているということは以上よりさしあたって暗示されている。

註

- (1) この論文は本来より包括的な著作のための原稿から部分的にここに取り出されたので、直接的に根拠づけられていないテーゼをも含みうるが、フッサールのエポケー理論に親しんだことのある読者にはそれは困難なものにはみえないであろう。

- (2) セクストゥス・エンピリクスのテキストはロエプ版による。なお藤沢令夫教授の邦訳を参照し、必ずしもつねに訳文を採用しえなかったが大いに益をうけた。(筑摩版世界文学大系六三、『ギリシア思想家集』ピュロン哲学の概要第一巻、二一八頁以下) セクストゥス・エンピリクスのこの巻一を現象学的に解釈しているのは、ハイデッガー (一九二二/二三年冬学期、フライブルク) とヘルトである。ハイデッガーのこの講義は全集版にも編入されていないし、従って読むことはできない。ヘルトの解釈も「フッサールのファイノメノンへの還帰」のうちで部分的に言及されているにすぎない。Sextus Empiricus, Vol. I, *HYPERBOLIC PROTON*, ILLIEN, Loeb Classical Library, London, 1976; Held, K.: Husserls Rückgang auf das phänomenon, *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 10, Freiburg/München 1980. セクストゥスからの引用は「ロエプ版の頁付にみる。(但し Vol. I)

- (3) Sextus Empiricus (セクス・エンピリクス) Vol. I, p. 4, London

1976. (Loeb)

- (4) S. E. I. p. 8.
- (5) S. E. I. p. 8. ステンシスの哲学が第一に実践的で倫理的性格をもつことは、史家においても認められているが、認識批判の意味をもつことがヘルムッスによって認識されている。 Vgl. Herbertz, R. Das Wahrheitsproblem in der griechischen Philosophie, Berlin 1913, S. 101, S. 104.
- (6) S. E. I. p. 4. 更にすぐを未決定にたゞうすのホモターの特性にうすは、S. E. I. p. 116 を見よ。 ランレンナーは、ホモターの現象学的形態の性格について、"Dahingestelltseinlassen" (未決定にする)と云うべき。 Landgrebe, Der Weg der Phänomenologie, Gütersloh 1961, S. 84.
- (7) S. E. I. p. 6.
- (8) S. E. I. p. 6.
- (9) S. E. I. p. 14.
- (10) S. E. I. p. 16. "τοὺς γαυρομένους προσέχοντες" "τοὺς γαυρομένους οὖν προσέχοντες" という表現はすべて哲学者が現象を志向的に把握していること (Intentionalhave) を意味している。
- (11) この一項目が入っていることによって、デカルトの暫定的道德や現象学の場合のように、実際の生活上の事柄は考察から排除されてしまふ。 ステンシスの対象はもっぱら現象であ

ることが示され、ステンシスの哲学の意図は純理論的現象学的なものへと転換可能であることが理解されよう。 Vgl. S. E. I. p. 16.

- (12) その定式化は、S. E. I. p. 36, p. 46, p. 52, p. 66, p. 72. にみいだされる。
- (13) S. E. I. p. 116.
- (14) S. E. I. p. 110-112.
- (15) S. E. I. p. 112.
- (15-a) S. E. I. p. 114.
- (16) S. E. I. p. 114.
- (17) S. E. I. p. 114.
- (18) S. E. p. 116.
- (19) S. E. I. p. 116.
- (20) Husserl, E.: Erfahrung und Urteil, Hamburg, 1964, S. 327.
- (21) S. E. I. p. 16. 注⑩を参照。
- (22) Aristoteles: Metaphysica, Δ 1020b 9-12. *πρόδη* は現出者の現出の仕方であり現出態 (状態) (*prothv*) である。 今よりセクストゥス・エンピリクスは、ストアの創設した内界／外界の二元性を認めているようにも思われる。 例えは S. E. I. p. 10. では外界の事物 (*τῶν ἑξωθεν ὁραούμενων*) に対して自己に現れていること (*τὸ ἐνερῶ γαυόμενον*) と自己の状態 (*τὸ πρόσθε... τὸ ἐνερῶ*) とを対置させ後者を記述

することが勧められている。従って我々のスケプシスのエポケーの解釈は、スケプシスの哲学のこのような欠点を認めたうえでその積極的な優れた面を再評価しようというものである。なおストア哲学についての我々の理解の一端は、『ヨーロッパの人間』、勁草書房、東京、一九八五に所収の拙論「意志的人間存在の構造」に示されている。

(22-a) W・ケーラー『心理学における力学説』岩波書店、東京、一九五一、七七頁。

(23) 例えば『デカルト的省察』における三一節、三二節の志向的分析の素描をみよ。意識の多様な遂行が対象の同一性に対してのもつ区別が示されている。

(24) S.E.I. p.78.

(25) 判定者は、現出野そのものの開示の可能性の条件でもあらう。

(26) 「*ἀπὸ τοῦ ἐναντιοῦ*」に相対的に（＝対して）ロコスをもつ」(*ἐκ τῆς ἀπὸ τοῦ ἐναντιοῦ πρὸς ἐκ.*) という表現をボニーニスはアリストテレスから拾っている。(Bonitz, Index Aristotelicus, Graz 1979 S.437.)

(27) S.E.I. p.82.

(おがわ ただし・広島大学)

日本現象学会第六回研究会の報告

昭和五九年度の研究会は九月二〇—二一日の両日、約七〇名の出席者を迎えて、新潟郵便貯金会館で開催された。以下に掲載するのは、同研究会で発表された一般研究報告の要旨である。なお、六名の会員によるこれら研究報告のほかに、

小川侃氏（広島大学）の講演「構造理論の存在論的基礎」と、金田晉氏（広島大学）と篠原資明氏（大阪芸術大学）を提題者、新田博衛氏（京都大学）を司会者とする、シンポジウム「芸術作品の現象学」が行なわれた。これら三氏の報告内容は次年度の『現象学年報』第三号に掲載の予定である。

なお、九月二一日に開催された日本現象学会の総会において、委員選挙の開票結果が報告され、総会の承認が得られたので、本学会の運営は今後四年間、左記の会員（アイウエオ順）によって構成される委員会が担当する。

小川侃、加藤精司、金田晉、木田元、児島洋、滝浦静雄、

竹市明弘、田島節夫、立松弘孝、千田義光、常俊宗三郎、
新田義弘、野家啓一、丸山高司、水野和久、山崎庸佑、リ
ーゼンフーバー、渡辺二郎

日本現象学会への入会希望（入会資格は大学院生を含む現象学研究者、年会費二千円）などについては、日本現象学会事務局（〒四六六、名古屋市昭和区山里町一八、南山大学哲学研究室内）へ照会されたい。

メルロ＝ポンティにおける 奥行きの次元について

伊 藤 泰 雄

「奥行きこそ、ものたちが肉をもつようにさせている」という、「見えるものと見えないもの」の研究ノートの一文に導かれつつ、本発表は、「見る」とはいかなる事態であるかについて、「知覚の現象学」における奥行きの次元をめぐる記述を鍵として、考察しようとするものである。

「眼と精神」に示された「見る」という事態についての表現を、《視覚の可逆性を示す表現》と《視覚の根源的設立を示す表現》とに区別できるように思われる。前者の例…「画家と見られるものとの間で不可避的に役割が相互転換する」。後者の例…「視覚はものの只中からとりだされ、ものの只中から形成される」。第一の表現が、見るものと見られるものという能動受動の区別を、たとえその両者が反転可能だ

としても、含むのに対し、第二の表現は端的に、「ひとつのものがそこにある (une chose est là)」或いは「なにか或るものがそこにある (il y a quelque chose)」という事態として、「見る」をとらえている。本発表の狙いは、メルロ＝ポンティによる奥行きの記述に則して肉という概念をとらえるならば、視覚の根源的設立を示す表現こそ、「見る」という事態の表現として根源的であり、視覚の可逆性を示す表現はその派生態であって、また或る問題を含んでいる、ということを示す点にある。

「知覚の現象学」における奥行きの記述から以下のことが言える。(i)奥行きは *depth* という世界への運動そのものであるから、知覚の主体は奥行きの次元から身を退け、奥行き

を知覚の対象とすることはできない。(ii)なにか或るものがそこにあるということと奥行きの次元の成立とはひとつのことである。(iii)奥行きに沿って現出するなにか或るものは、厚みをもつゆえに見えない内部と背後をもつ。

「知覚の現象学」はこうした記述を示しながらも奥行きの方法論的重要性を強調したのに対し、「後期」の著作はその存在論的意義を強調する。奥行きは諸次元(高さ、幅、距離)の変換可能性の経験、包括的場所の経験、ひとつのものがそこにあるというヴォリュームの経験そのものであって、もはや「知覚の現象学」におけるように時間のパラドックスへと還元されはしない。

奥行きの次元をめぐるこうした考察を踏まえて、見えるものの肉へと向かう。

「見えるものと見えないもの」においてメルローポンティは、感じる身体であると同時に感じられる身体である私の肉の分節化として身体の二重感覚をとらえ直し、この経験を視覚、聴覚、触覚一般における感じるものと感じられるものとの同質性の経験へと拡張する。「各の色や音、感触、つまり現前するもの或いは世界の重みや厚み、肉をなしているのは、それらを把握するものが一種の巻き込みや重なり合いによってそれらから現われ出るように感じ、それらと根本的に

同質的(homogène)であると感じることである」。即ち、「見る」は見えるものが自己自身へと立ち返ることによって見るものと見られるものとに分節化するという事態として把握される。まさに視覚は見えるものの只中から形成されるのであって、視覚の根源的設立を示す表現こそこの分節化をその現場においてとらえた表現に他ならない。またこの分節化は奥行き次元の成立そのものであるということから、見られるものを見られるものたらしめつつ、それ自体は見られない、ものの内部や背後としての肉の相も理解される。

しかしここにひとつの疑問が生ずる。見るものと見られるものという区別自体が、「見る」という分節化の所産なのだから、「見る」に先立って、見るものと見られることという能動受動の区別は存在しないはずである。とするとこの区別はどこにその根拠をもつか。

この問は自己の問題にかかわる。メルローポンティによれば、ものを感じることは同時に感じられることであり、自己を感じることももある。これは彼が、生起する感覚を境にして内部と外部との区別のすでになされている場面に定位していることを意味するように思われる。ものを感じるということとは「内部と外部での二重の記入」であり、外部によって感じ返される内部が自己である。自己は否定的言及の対象とし

ての偏差である。このことが視覚の可逆性を示す表現を導く。即ち、見るものの自己は見られるものを媒介として否定的に言及される内部である限りで、見られるものである。

しかしこのことは、見るものが見られるものを見るのと同じ意味で、見られるものが見るということの意味するのではない。見られるものは自己を欠いている。「世界の肉は私の肉のように自己を感じることはない。世界の肉は感じられるのであって感じるのではない」。従って、見るものと見られるものとの相互転換を示す視覚の可逆性を示す表現は実のところ、不完全である。

(いとう やすお・学習院大学)

メルロ・ポンティにおける肉と現象

庭 田 茂 吉

現象学は、それが現象のロゴスを問う学である限りにおいて、単に現象の純粋な記述にとどまるものではなく、同時に

現象の記述的説明を通じて、現象の可能性の条件である現象性をこそ開示するのでなければならない。本発表の主旨は、

現象学から存在論への移行に関わるメルロ・ポンティの思想的境位を、『知覚の現象学』と『見えるものと見えないもの』

の二著作を取り上げ、我々の経験の根源的所与とみなされる知覚の現象の現象性を問うことによって説明することにある。我々は以下の四つの論点において、この移行の意味を現象

の現象性をめぐる問いの徹底化の過程のうちに見てとるが、最終的に、もはや意識—対象の区別から出発するのではなく、同一の存在 *Être* からの、見るもの *le voyant* と見

えるもの *le visible* の同時的誕生から出発する晩年の肉の哲学の一端を提示することになる。

(一) メルロ・ポンティの現象学的立場と現象概念。『知覚の現象学』における還元の最初の課題は、客観的世界の手前で我々の身体によって生きられた知覚世界を開示することにあるが、この還元の後問題になるこの事実上の世界の構成という超越論的問題は、独自の規定が与えられた現象学的反省によって、世界に内属する知覚意識の有限な視点の下で問われることになる。結局、真に超越論的なものは自然的態度において既に超越の構造をもつ「両義的生 *la vie ambiguë*」に求められるが、メルロ・ポンティの現象学は知覚の現象の根源性に定位しつつ、反省的なものと非反省的なものと二

重の意味での基づけの關係を通して、現象のうちに現象性を問う徹底的反省の哲学に他ならない。ところで、この現象学は「存在の意識への現出」を研究するのであるが、この意識において自己自身を差し示す *se montrer* 何ものかが、知覚の実在としての存在の意識への現出としての現象である。だが、この存在の感性的現われとしての現象は、自己自身を潜在的な仕方でしか顯現させない。問題は、意識のうちで差異において統一される存在と現われとの生きられる同一性を、身体の「機能する志向性」において開示することである。

(二) 知覚の現象の現象性。知覚的所与は、図一地の差異化という動的地平構造において現出するが、この現象はそれ自体で世界の現出と規範の誕生を告知する原現象である。即ち、知覚の主題化は経験の普遍的地平としての世界を背景に知覚野の具体的分節化過程のうちで生じるが、この主題化はそれ自身の現出の地平として常に非主題化を伴っており、地平の存在論的機能なしには決して生じ得ない。ところがこの見えないものは、世界投企としての意識の潜在性の体系即ち前論理的に統一される身体図式へと解消される。即ち、身体と世界とは一つの相関的体系を形成し、世界知覚と身体の自己知覚とは同一の作用の両面とみなされる。結局、知覚の現象の究極的次元は世界へと延長され、この現象の現象性は身

体と世界との相互關係を可能にする身体的志向性に求められることになる。

(三) 物や世界の知覚的明証性。物は知覚的現われにおいて一面的にしか現出し得ないが、その意味はそれ自体としては見えない極限理念であり、移行の総合による「身体的目的論」のテロスとして規定される。この事態は世界知覚においても同様であり、ここでも移行の総合が問題になるが、この総合は世界の地平構造の無限の開けという未完結性によって原理上完結することはない。結局、我々の経験の大地としての世界に対する存在確信は、原信憑としての自然的知覚において与えられるが、問題は知覚される物や世界に實在的統一性を与える「實在の核 *le noyau de la réalité*」を発見することである。世界の地平構造は、もはや身体的志向性の普遍的相関項へと切り詰められ得ず、むしろ現象を媒介にして實在の核としての「歴史を通して透けて現われる自然」の探求が問題であり、それこそが晩年の肉の存在論への移行を促した中心問題の一つであると考えられ得る。

(四) 現象の現象性としての肉。見えるものの見えないものとしての可視性の根拠をめぐるメルロー・ポンティの探究の徹底化の過程において、身体の「機能する志向性」は「存在の内部にある志向性」として存在そのものの働きと捉え直さ

れ、知覚意識は感性的経験における特権性を失う。見えるものもまた、見えないものに裏打ちされることで自己への距たり l'écart à soi をもつがゆえに、感じられるものであると同時に感じるものでもあるという二重の意味での感じられるもの le sensible が問題となる。見るもの―見えるものの差異は、この感じられるもののそれ自身への還帰としての肉の可逆性 réversibilité から生じるのであるが、問題はそれ自体として現象化することはない、この現象の現象性としての肉のロゴスを、見えるもの即ち現象を通じて開示することである。我々はそのことこそが、現象学の徹底化としての肉の存在論の究極の課題であると考ええる。

(にわた しげよし・同志社大学)

ハイデッガーと伝統

「歴史」が哲学的問いをも制約するものとして意識されるようになったことは、この問いの存立可能性自体が懐疑にさらされるようになったことを意味している。そして、哲学的問いが自らの可能性を不断に反省へともたしていくべきものであるとするならば、歴史的伝統と哲学との関わりは、哲学自身にとって避け難い問題を含んでいるといえるであろう。この問題を深く受けとめ、そうすることによって現代哲学の歴史意識に大きな影響を与えた思想家の一人として、われわれはハイデッガーを挙げることができる。本発表の課題は、彼において哲学と歴史とはいかなる関わり方を示しているのか、彼自身の哲学的思索はいかなる構造を以て伝統に接続しているのかを明らかにすることである。

伊藤 徹

この課題を考えるにあたって、われわれの目にまず入ってくるのは、彼が自らの問題とする歴史(Geschichte)を、歴史学的(historisch)なものから終始区別していることである。彼によれば、後者は、根源的な意味での歴史としての前者によって規定されるものである。いわゆる「歴史」が「自然」から分離され、独自の存在領域として成立したとするならば、この「分離」自体が、存在に関するひとつの決定として、ハイデッガーの考える意味での歴史なのである。彼自身「歴史的に生い出でたるもの」(Zu Hause)と名付ける彼の思索の歴史性とは、その思索がこのような存在に関する歴史的決定へと関わることに他ならない。彼の思索を歴史的たらしめているのは、単に時代の制約といったものだけではなく、

「存在理解」「超越」「存在の真理」と呼ばれるものなのである。「存在の問い」として遂行されるハイデッガーの思索は、こうした歴史的決定、伝来の存在理解以外に出発点をもちえない。しかし、この存在理解は日常的にはあまりにも自明なものとして、意識されぬままに働いているので、存在、或いは存在者がそこで理解されている一般的な地平としての世界は、われわれの日常的意識の背後に沈み込んでいて頭わになつてはこない。したがって、哲学が存在を問おうとするならば、この日常的忘却を突破することが必要である。実際、こうした超越性格は哲学一般、したがってヨーロッパの伝統的形而上学を可能にしてきた、哲学の本質性格である。そしてまたかかる形而上学によって存在理解は形造られてきたのである。存在の問いとしてのハイデッガーの思索は、こうした形而上学的伝統をその出発点として受けとめているのである。しかし、この継承は、形而上学をも「存在忘却」とする批判の下でなされている。ハイデッガーの思索は、忘却された存在と、この存在を忘却するというしかたでしか問いえなかった哲学的問いとを伝統から受け継いでいるというべきであろう。このように伝統を存在忘却として受け継ぐ彼の立場は、日常性を超越する形而上学をもさらに超越しているといえる。しかもこの二重の超越が、特定の時代の形而上学の

批判にとどまるものでなく、「存在の歴史は忘却とともに始まる」(Hw 336)とされる限り、特定の形而上学の存在忘却のさらに根底に、根源的な存在忘却が見出されているのであればならない。こうした忘却の経験は、形而上学的体制そのものの、存在論的意味地平自体の根底的無の経験である。この忘却の経験は、伝統を単なる忘却として廃棄することへとつながらない。歴史的意味地平は、まさに存在忘却として経験される限りにおいて、存在の問いの由来(「遺産」として、根源的に忘却された事柄、すなわち自らを覆蔵する存在の告知にして到来でもある)。

ハイデッガーにとって歴史は、体系化の可能性を問われる存在領野ではなく、存在忘却の由来と忘却された存在の到来との「間」、その二重構造の統一的連関として開かれる思索空間であり、彼の思索を二重に規定するものである。また、思索自身も、「回思(Andenken)」にして「向思(Entgegendenken)」という性格をもちつゝ、この歴史というエレンメントの内に立つのである。

なお、このような歴史空間の開示を可能にしたのは、ハイデッガーの場合、非形而上学的な死の経験である。死において無化する無は、存在論的意味地平の根底的限界の現象として、形而上学的超越そのものに含まれた根源的忘却を告知

し、この超越による伝統の遺産としての継承を可能にしたのである。

（いとう とおる・京都大学）

超越論的概念としての生活世界

谷 徹

問題の提起

フッサールの「生活世界」はまずもって諸科学の基礎づけという問題設定の中で見出されてきた。そして従来の多くの研究もこの点を巡ってなされてきた。しかし、フッサールにとって生活世界は「超越論的還元への道」でもあり、従って、生活世界の本来の意味は超越論的主観性との関係の中で初めて理解される。それ故、生活世界の本来の意味の解明のためには、まず科学との関係において生活世界を捉えた上で、次いでそれを超越論的主観性との関係において捉え直すことが必要である。この時、生活世界はいかなるものとして現われてくるか、これがこの発表の提起する問題である。

1. 生活世界と科学

科学との関係において捉えられた生活世界はそれ自体、フッサールの思惟の展開に即して変化している。二十年代には生活世界の問題は「経験世界」の概念のもとで扱われていた。この概念は基本的には、科学以前の非歴史的で直観的な世界を意味していた。しかし、この考え方は変化し、『危機』においては生活世界は、科学をも担った具体的な歴史的世界として捉えられるようになる。そして、客観科学のエポケーも、科学のない野生の世界へ帰る手続きとしてではなく、客観的・絶対的な世界の構築をめざす自然主義的態度を控える手続きとして捉えられる。つまり、ここでは生活世界は、主観的・相対的な歴史的世界として理解されるのである。

2. 生活世界と超越論的主観性

a 生の概念

さて、右の規定のもつ真の意味は、超越論的主観性との関係の中で捉え直されねばならない。しかし、フッサールはこの超越論的主観性についても次第に考察を深め、それを「世界経験する生」として捉えるに至った。この生は、常に世界を構成ないし経験しつつ、それを含むのである。このことは、先の生活世界の、主観に対して相対的という性格と相即的に理解されねばならない。つまり、右の生が自然的態度において経験する世界こそが生活世界として理解されねばならない。この意味で、生と生活世界は不可分である。

b 生の自己反省

この生と生活世界との関係は生自身の自己反省によって解明される。しかし、この生自身が時間的概念であり、従って、この自己反省は「事後覚認」ではない。フッサールはこのような事態の生起する根拠を「生き生きとした現在」の両義性の内に求めた。これによって、反省は生の構成遂行をその根源的近みにおいて捉えることができないこと、即ち、生は常に反省から隠れること、これが確認された。

c 原的生と生活世界

しかし、右の根源的事態の内には、同時に、生がその構成

遂行の只中において隠れた自己に気づいているという在り方が示されている。フッサールは、このような反省ではない自己意識をもった生の根源的在り方を「原的生」と呼んでいる。つまり、原的生とは、その世界構成とは不可分な仕方である。さて、この生の世界構成は、先の考察が導くように、生活世界の構成として捉えられねばならない。とすれば、原的生は、この歴史的生活世界の構成の只中で根源的に自己を意識するものとして理解される。この原的生と生活世界との関係は、生活世界を主語として次のように換言される。即ち、生活世界とは、原的生がそれを構成する能作の内側から自己を意識するその場である。

d ひとつの解釈

さて、以上のように原的生と生活世界との関係を捉える時、フッサールの晩年の幾つかの遺稿を新たに理解し直すことが可能となる。そこで最後に、ひとつの解釈の方向として、生活世界の超越論的歴史性についてのフッサールの分析のもつ意味の読解が試みられる。ここでは、原的生が、この歴史性に内属しつつ自己を告知的に理解していく運動が見出されるのである。

アプリオリの概念——意味と世界

林 愛子

ここにその要旨を示す発表は、ミケル・デュフレンヌのアプリオリ論について述べたものである。アプリオリというテーマは彼の諸著作の内に執拗に現われるが、しかし、アプリオリとは「何」であるかという問への答を彼の内に求めようとする読者は失望するに違いない。何故なら、彼がアプリオリであるとして論じるものは、具体的には経験の対象それ自体の性質に帰着するからである。「アプリオリ」と「経験的」とを厳密な対立に於て捉えるカント的アプリオリ論に馴染んだ読者は戸惑わざるを得ない。だが、デュフレンヌは正にこのような読者たちに対して、何故改めてアプリオリについて語るべきであるのか、即ち何故既成のアプリオリ論ではないのか、という問を提起するのである。

成程デュフレンヌに於てもカントに於けるのと同様、アプリオリとは経験に先立って経験を可能にするものであり認識の原理であるが、彼はカント的アプリオリに対し、言わば現象学的な二つの修正を施す。第一に彼は、フッサールおよびシェーラーの示唆に従い、形式的アプリオリばかりでなく「実質的アプリオリ」をも認める。いや寧ろ、実質的アプリオリ即ち経験の内に所与され得るアプリオリこそ真正なるアプリオリであると考ええる。つまり、彼によればアプリオリは、権利的には経験から独立的であるが事実的には経験に内在し得るのであって、ここではアプリオリの対象的側面が強調される。彼はアプリオリを経験の内に直接的に与えられる意味(sense)として捉え、これを対象的アプリオリと呼ぶの

である。

しかし、対象に属する対象の意味であるアприオリは、同時に我々にとっての意味でもある。デュフレンヌは、第二には、アприオリを「志向性のアприオリ」として捉える。つまり、経験の主体である我々人間と対象との志向的相関を成立せしめるものとしてのアприオリが考えられているのであり、ここでは対象のアприオリに対して主体的アприオリが必ず対応するのであることが強調される。これら主客両アприオリは志向性のアприオリの両側面であるが、これらは相互呼応的に関係し合って志向性という一つの構造を構成している。この構造は「sens de」と言い方で表現されるものである。

まず対象のアприオリは、対象に内在すると共に知覚に於て対象の上に読み取られる対象の意味として sens de (……の意味) であるが、次に主体的アприオリは、それがこの意味を知覚し感じとり得る能力である限りに於て sens de (……の知覚力) と呼ばれる。両者の出会いに於て意味が発現し認識が成立するが、あらゆる志向的相関の根底にあってこの出会いを保証するものをデュフレンヌは世界であると考ええる。彼にとって、主客両側面を包括する志向性のアприオリ乃至 sens de は究極的には sens du monde (世界の意味

―世界の理解能力) なのである。ここでの世界は、ともに世界帰属存在 (l'être-au-monde) である人間と対象との諸関係の基盤であり従って人間のあらゆる認識の可能性の根本条件でもあるが故に、それ自体がアприオリ性もしくは先験的な機能をもっている。世界が言わば「自己を意味する」からこそ、対象は(我々によってではなく)我々にとって意味を持つことができるのである。

けれどもデュフレンヌは世界を人間および対象に超越する存在としてのみ捉えているのではない。彼は寧ろ、世界帰属存在に対する世界の「内在」という面に重きを置く。そして同様に彼は、アприオリのアポステリオリへの内在性を、即ち経験の原理が経験自体の内に内在するということを強調するのである。こういう内在性の強調からすると、アприオリは常にアポステリオリなものと弁別し難く絡まり合っているのであるから、アприオリが「何」であるかを語る言説には厳密な検証可能性はないことになる。あまつさえデュフレンヌは「先験性の経験主義」(l'empirisme du transcendantal) を標榜し、アприオリの直接的所与性をその重要なメルクマールとして認めているのである。カントとは全く異なるこのような文脈に於て何故彼はなおアприオリの概念を保持するのか。

この間に対する彼の答は、彼がゲシュタルト学説から得た次のような考えの内に含まれていると思われる。即ち、知覚の所与は既に意味を持ったものとして現われ、知覚はそれ自体が既に認識なのであるとする考えである。換言すれば、反省的思惟を経る以前に既に或る種の認識は成立していると思われ、主体が意味を賦与するという超越論的観念論の前提は斥けられる。

以上のような彼の考えは芸術体験に於ける感情的認識をモデルとして形成されたものであるが、この考えは一般的に妥当であるのか、そして何故アプリアリについて語るべきなのか、我々は更に問うてゆかなければならない。

(はやし あいこ・京都大学)

世界・自我・他者

超越論的現象学の意味をフッサールの意図に即して理解しようとするときつねに問題になるのは、超越論的主観性は世界に対する存在上の優位をもつものであろうか、という疑問である。この発表の意図は、超越論的世界構成の三つの主要な座標軸である世界、自我、他者が、相互に還元不可能という意味での世界構成の等根源的な超越論的制約であることを示すことによって、上述の疑問に対する一つの答えを見出すことにある。

まず世界についていえば、周囲世界から見知らぬよそよそしい世界への世界表象の拡大とその内部での目的形象としてのさまざまな特殊世界の構成という多様な世界統覚の継続的形成の運動（意味としての世界の構成）を貫いて、それらの

日 暮 陽 一

多様が一つの同一の世界のさまざまな表象仕方の多様であるという確信が働いている。構成された世界はすべてがそれぞれ仕方で一つの世界を表現しているのであるが、自然的態度の自明性の内では、主観性は自らが構成した目的形象としての諸々の世界に拘束され、それらが一つの世界の表現にすぎないことを忘却している。それゆえ現象学的還元はまず第一に、構成された意味としての世界と、意味化を通して自らを与えてくる一つの世界との差異を主題化するのである。

ところで、一つの世界は宙に浮いた世界ではなく、あらゆる実践的活動の地盤及び地平として、まさにわれわれに前もって与えられている世界であり、世界構成的生はそのような仕方で前もって与えられている世界を通してのみ一つの世界

に関わってゆくことができるのである。つまり、前もって与えられている世界は現象学的還元によって止揚されるどころか、むしろはじめて主題化されるのである。そしてこの事情は「人間的主観性のパラドックス」によっても何ら変らない。というのも、人間的主観性は匿名性における超越論的主観性であり、現象学的還元を実際に遂行することによってはじめて自らがいつもすでに超越論的主観性であったことに気づくものだからである。したがって超越論的問題設定への視向変更とは、世界と世界構成的生という自然的態度の自明性の内では隠された仕方でも前提されていた二つのものをその忘却性から解き放ち、反省的分析の対象とすることにはかならないのである。

次に現象学的反省は、生が自ら自身の内で自らに気づいてゆくことを方法化したものであり、そこでは反省する主体が絶対化されることはありえない。反省を通じての生の自己明化の運動は、絶対的匿名性における自己遂行的生の事実的存在に突きあたるまで続けられてゆくが、反省はこの自己遂行的生そのものを捉えることはできず、その絶対的匿名性は反省の時間的性格のゆえに、いつもすでに流れ去ってしまった時間位置としての「今」の連続性の中で予料されている自己同一性としてしか記述されえない。したがって、自己遂行的

生の自己同一性の記述は、流れることにおいて自己を構成してゆく超越論的生を、構成された自己の痕跡に基づいて再構成してゆくことにほかならない。

構成された意味と構成の制約との関係は微妙である。というのも、構成の制約は構成された意味を通してしか記述されないからである。エポケーの自我は構成された意味の解体を通じて、構成された意味が究極的に前提している制約として、相互に還元不可能な「自我・世界」という構造を見出すのであるが、この根本構造の正しさは、そこから出発して逆に前もって与えられている客観的世界を再構築しうることを示すことによって確証される。客観的世界の構成の制約となるのは超越論的他者である。自己移入によって意味として構成される他者に対して、構成の制約としての他者はどのようなものであろうか。

自己移入による他者の構成は、身体としての自己の存在を前提している。ところが、身体としての自己の存在は、その世界構成的性格に関して、他者の存在を前提していると考えられるのである。つまり、私の身体が全体として運動する身体でありうるためには、他者による媒介が必要なのである。フッサールは身体的な人格的存在としての自他の相互構成の問題を「表現の現象学」の標題の下で論じているが、その結

論を次のように結んでいる。「へ人間としての私」は私を理解する者を前提する——私は私を決して直接的に人間として理解しはしない、私は私を単純な自己移入の内にあるものとして見はしない。私は、私が他の人間についての経験を直接もつようには、私についての直接的な経験を、つまり、人間的人格としての直接的な自己経験をもちはしない。」(XV, 65)換言すれば、私は他者の内に私を見るのである。その意味で、私が私であることは他者に媒介されてあることなのであり、自己が自己であるためにも、世界が現にあるようにあるためにも、他者がそこに自己にも世界にも還元できないものとして、深く関わっているのである。

(ひぐらし よういち・東洋大学)

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。

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兼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)

編集後記

この二〇年間に亘ってめまぐるしく幾重にも錯綜した形で渦動状態に展開した哲学の議論も、ようやくその動きの底に、さまざまな變の重なるの全体的な仕組みを見せ始めているようである。その變の重なるの一つに知の多次元性という問題がある。

今日、ますます加速化している技術社会の構造転換は、それに応じた多次元的な知を要求しているが、その場合われわれに課せられているのは、多次元的な知を全体として構造化できる視方 (Sichtweise) をうちたてることである。これまで、こうした試みのなかで有効なモデルの一つとして使用されているのが、現象学と解釈学との交差領域から浮かび上っている「地平・モデル」である。言うまでもなく、知における地平機能は、ゲシュタルトの互換現象とも重なって、説明—理解の方法的相補性を始めとして、さまざまな形態をとる知の交替現象やパラダイムの組み替え機能、合理性に対する偶因性^{コインシデンス}の関わり方など、じつに多局面に亘る豊富な問題群に及んでいることは、例えば今日のテキスト理論や科学史の議論にさえ窺えるとおりで

ある。たしかに「地平・モデル」の有効性は、知の幅 (Weite) を限りなく豊かにする。しかし、人間によって生きられている知は、同時に、限りなく深さ (Tiefe) を必要としている。しかも多次元性の構造を問うことは、深さの次元を見出すことなしには不可能であろう。水平的な方向^{ホリゾンタール}への問いと垂直的方向^{ヴェルティカル}への問いという、両軸の交叉なしには、およそ知の次元性ということへの問いなど成立しえないはずである。もしいづれか一方を軽視すれば、「豊かさ」は限りなく「浅さ」にとどまり続け、「深さ」はたちまち「狭さ」へと硬化する。今日見られる新しい型の知の畸型化の発生は、新しい形の偏極化を告げている。現象学はもともと、事象に適切な視方^{ジヒトアイト}を事象そのもののなかで探り出してゆく動的な思惟である。多次元性への問いは、その意味で、現象学がその本領とするところを遺憾なく発揮しうるのかどうかという問いであるのかもしれない。

創刊号に続いて本号も、当初の編集方針どおり特集方式を採らずに刊行した。三号からは、内規に基づいて半数名の編集委員の交替が予定されている。新たな方式による編集を期待してやまない。

(Y・N記)

現象学年報 2

日本現象学会 編

1985年5月31日 初版第1刷発行 定価1900円

発行所

株式
会社 北 斗 出 版

〒101 東京都千代田区神田神保町1-64

電話 (03) 291-3258 振替東京6-27052

印刷 三和印刷 製本 三水舎

© 1985 by the Phenomenological Association of Japan, Printed in Japan.

ISBN-938427-24-9 C3010

GENSHOGAKU NENPO 2

Annual Review of the Phenomenological Association of Japan

Contents

- Bin KIMURA Phenomenological Problems in Psychiatry 7
- Klaus RIESENHUBER The Function of the Word in the Transcendental
Constitution of Man's Subjectivity 25
- Takayoshi AOKI The Structure of Responsibility 39
- Morio NAKAJIMA On the Aspects of Perception and the Forms of
Knowledge 55
- Toshio KATO The Journey to Meaning 69
- Yoshiteru CHIDA Husserl's Theory of Kinaesthetic Sensations 87
- Tadashi OGAWA The Opening-up of the Appearance-field through
„Epochē“ 101
- The Report of the sixth Conference of the Phenom-
enological Association of Japan 115
- Editorial Postscript