φαινομενον

現象学年報

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

και

20

日本現象学会編

2004

λογος

もくじ

特集「自己と自我」

未来と自己……木村　敏（1）
——統合失調症の臨床哲学試論

〈私〉の比類なき増殖……田口　茂（15）
——フッサールにおける志向的変様論とモナド化の問題

方法としてのレヴィナス……村上靖彦（29）
——情動性の現象学における自己の地平構造——

日本現象学会第25回研究大会の報告
【シンポジウム】「ハイデガー研究の現在」

根源への欲望とその運命……森　秀樹（41）
—若きハイデガーによる価値哲学との対決とその行方—

「理由（ラチオ）の空間」と哲学の問い……古荘真敬（53）

他なるものの声……後藤嘉也（67）
——主体と客体の否定弁証法 あるいは 存在することと人間の転回——

【ワークショップ】「カント対フッサール」

超越論哲学の二形態……平田俊博（79）
—純粋理性の批判と現象学—

フッサールとカント……飯野由美子（89）

【個人研究発表】

メルロ=ポンティと哲学的人間学……音喜多信博（99）
——コスモロジーをめぐる問題——

非独立性あるいは依存という概念について……倉田　剛（109）
『論理学研究』第三研究の意義と射程

フッサールの多様体論について……鈴木俊洋（119）
—形式的学問の哲学としての現象学—

言葉の意味、その二つの相貌……寺本　剛（129）

受動的再想起における予示の役割……村田憲郎(139)
——『ベルナウ草稿』から

「X」概念の二義性について……吉田　聡(149)
——フッサールにおける「対象」の問題——

ハイデガーの現象学的還元……若見理江(159)

体験・生・世界内存在……池田　喬(167)
初期ハイデガーにおける〈世界内存在の現象学〉の生成

現象学と存在論……板倉代志彦(171)
—ハイデガー基礎存在論における『論理学研究』の受容をめぐって

ベルクソンの『試論』と『物質と記憶』における自由……内山智子(175)

衝動と知性—ゲーレン人間学に於ける「言語」の意義……窪田　徹(179)

レヴィナスにおける「繁殖性」の概念について……榊原達哉(183)
—「エロスの現象学」の理解のために—

体験される体験——意識と時間の根源へ……笹岡健太(187)

ハイデガーにおける〈力〉の現象学……信太光郎(191)

形而上学としての日常性……中橋　誠(195)

あやまちと原罪……福田　肇(199)
～人間的実存の根源的事実としての〈罪〉について

全体性と無限の折り目としての自己他者関係……横地徳広(203)
—E・レヴィナスの中期倫理思想から—

【海外事情】
東アジア現象学サークル第一回会議……石原孝二(207)

『現象学年報』既刊総目次（第1号～第19号）……(213)

未来と自己——統合失調症の臨床哲学試論

木村敏

1　生の原理としてのプロレプシス

エルヴィン・シュトラウスは「われわれは現在形で生き、完了形で認識している」(Wir leben im Präsens und begreifen im Perfekt)[1]と言った。彼はたとえば、人間の経験している感覚は「感覚するということ」(das Empfinden)であって、「感覚というもの」(die Empfindungen)ではないという。「感覚というもの」としての「感覚」は、つねにすでに「感覚されたもの」(das Empfundene)として、個々の完結した対象として、完了形で認識され、捉えられた「もの」にほかならない(だから複数形で表記できる)。これに対してわれわれが刻々に世界を感じ取って生きているいとなみは、絶対に客観化不可能な「感覚すること」「感じ取ること」なのであって、これは動詞の現在形をそのまま名詞化した書き方でしか言い表せない。複数形での表記は不可能である。

彼のいう「現在形」の「現在」は、もちろんクロノロジカルな時間系列の上で過去と未来にはさまれた「単純現在」(simple present)の意味ではない。むしろそれは、絶えず未来に侵入しつつある進行状態、英語でいえば「現在進行形」(progressive present, present continuous)の“we are living”で記述されるべきはずの動きを示唆している。「生きる」といういとなみは、定義上、けっして過去の方向には向かわないし、また単純な現在にとどまりもしない。でなければ、生は死の可能性を含みえないことになる。この原初的かつ根源的な事実が、人間にとっての時間がなぜ、本性上可逆的な物理的時間と違って、不可逆的に未来への一方向だけに流れるのかの理由となっている。(時間を動作主として見た場合には、時間は「未だ来ない」未来から「現に在る」現在を通って「過ぎ去った」過去へ向かって流れるということになる。しかし時間のうちに生きているわれわれ自身を動作主とするならば、われわれは時間のうちで過去から現在を通って未来に向けて、死に向かって生きているといわなくてはならないだろう。)

われわれは現在に生きている。生きている「現場」は現在でしかありえない。しかし現在に生きながら、われわれは絶えず未来の領域を侵食している。われわれは、いかなるときにも未来との接触点に出で立って「実存」し、われわれ自身の「居場所」を未来との接点に、つ

ねにいくぶんか未来を先取りした現在に見出している。これがわれわれの「生きている」(we are living)という原初的な経験である。「経験」といっても、それは特殊人間的な意識的経験だけとは限らない。われわれが生活世界に適応し続けるための、非意識的で身体的な経験というものも存在する。ヴィクトーア・フォン・ヴァイツゼカーのいう「プロレプシス」(Prolepsis)[2]は、人間にかぎらず、あらゆる生きものが、生理学的・非意識的な仕方で未来を先取する機能を指している。

ヴァイツゼカーは、《生はつねに「時間を橋渡しする現在」(zeitüberbrückende Gegenwart)であり、過去を未来へつなぐアクチュアリティ(Aktualität)である。生は時間のなかにはない。生は時間をつねに新たに固定する。それによって生は、時間が経過しても一貫して自己を保持し続け、したがって時間に対して脱自的/出立的(ekstatisch)にふるまう》[3]という。有機体の感覚運動機能によって環境世界との生命的な関係が一貫して維持されている状態を、ヴァイツゼカーは「相即」(Kohärenz)[4]と呼ぶ。有機体と環境との物理的な関係は絶え間なく変化しているから、相即はそのつど新たに作り直す必要がある。有機体が相即の中断という「危機/転機」(Krise)[5]をそのつど乗り越えて、環境世界との関係を維持しているかぎり、有機体は「主体」(Subjekt)として環境世界と対峙して生きつづけることができる。そしてこの相即は、有機体が過去をそのつど現在に組み入れてゲシュタルトを構成するアナムネシス(Anamnesis)と、絶えず未来を先取するプロレプシス(Prolepsis)の機能によって維持されている。

このプロレプシスについて、ヴァイツゼカーはたとえばこう書いている。《運動の形態が所要時間を規定し、おおまかには運動の速度、力、大きさ、そしてそれらの比率をも規定する。そのため、たとえば犬に人と歩調を合わせる習慣をつけてやる場合のように、一定の歩き方のテンポを変えるためには始めからすっかり調教しなければならない。馬に速度を変えさせれば、歩きかた(常歩、速歩、駆歩、疾走)も必然的に変わる。脚の運びが速度を規定しているからである。字を書く速度を遅くしたり速くしたりすると、書体が変わる。ゆっくり書くと小学生のお習字になるし、速く書けば「なぐり書き」になる。ところが字の大きさを変えても書体に大した変化は生じない[所要時間もほとんど変わらない]。》[6]これは要するに、ある目的を持った運動は、その作業に取りかかる前からすでに作業の全体を時間的に先取りしているということである。未来の先取のみが環境世界との相即を可能にし、有機体の主体性を可能にしている。

ヴァイツゼカーのいう「主体」や「主体性」は、このように通常の用法とは違い、人間の心的な自立性の意味を離れて、単細胞生物まで含めたあらゆる有機体が自律的な行為者として環境世界と向かい合いながら生きている生命的原理の意味で語られている。《ここで心的ということと主体的ということとの同一視を捨てなくてはならない。意識のない有機体にしても、ちょうどそのときに特別な心的内容を体験していない有機体にしても、やはり主体として環境世界と関わりを持つ》[7]。そして人間については《古典的自然科学の問いかたが「認識が対象的/客体的なもの(Objektives)を認識する」という形式であったのに対して、新しい問いかたは「一つの自我(Ich)がその環境世界(Umwelt)に出会う」という形式をもつ。ここで「自我」と物的な現れ(physische Erscheinung)との一切の混同を防止するために、

我々は現れとの結びつきをまだ残している自我の概念からそれと環境世界との対峙（Gegensetzung）の根拠をなす原理（Prinzip）を取り出して、これを主体（Subjekt）と呼ぶ》[8]（強調はヴァイツゼカー）ということになる。

この文章はいささか難解である。「自我」と物的な現れとの一切の混同を防止する」とはどういう意味だろう。おそらくそれは、「自我」をリアルな「もの」としての「現れ」とは見ないということだろう。それにかわって提唱されている「主体」は、「自我の概念からそれと環境世界との対峙の根拠をなす原理を取り出し」たものである。自我はたえずその環境世界に向かい合い、それと対峙しながら生きている。この「向かい合うということ」「対峙するということ」の「原理」は、リアルな「もの」ではなく、アクチュアルな「こと」である。主体は、自我と環境世界との出会いの場で、この出会いを基礎づけている（「根拠をなす」）アクチュアリティの原理として取り出されている。

このような環境世界との対峙の原理である「主体」を可能にする条件として、ヴァイツゼカーは「生それ自身との根拠関係」（Grundverhältnis zum Leben selbst）ということを言う。《生物学的経験にとっては、生きものがその中に身を置いている［生きているという］規定の根拠それ自体は対象となりえない。このことを生物学における「根拠関係」と呼ぼう。・・・根拠関係とは実は主体性（Subjektivität）のことであって、これは一定の具体的かつ直観的な仕方で［非対象的に］経験される。われわれの［医学的な］探究はこの根拠関係のうちで行わなくてはならないのだが、この根拠関係をあからさま（explizit）に認識することは不可能である。なぜならばそれは最終的な審級（die letzte Instanz）なのだから。それはひとつの力（Macht）であって、［それへの］従属あるいは［それからの］自由のかたちで［のみ］経験されうる》[9]（強調はヴァイツゼカー）。

「主体」は環境世界との――いわば「水平」の関係における――「出会いの原理」としてそのつど成立するのだが、そのような主体はその可能性の条件（つまり「主体性」）を、有機体と「生それ自身」との――いわば「垂直」の関係における――「根拠関係」のうちにもっている。生きものを生きものたらしめている「根拠それ自体」は、「対象となりえない」。ということは、それもやはりリアルな「もの」ではないということである。しかしこの根拠それ自体は（あるいはこの根拠との根拠関係は）、「一定の具体的かつ直観的な仕方で」――アクチュアリティとして――経験される。

しかしここでヴァイツゼカーは、もうひとつ注目すべきことを語っている。それ（つまり根拠関係）は「ひとつの力」であって、［それへの］従属あるいは［それからの］自由のかたちで［のみ］経験されうる、というのである。ということは、この「根拠関係」という仕方で「経験」される「根拠それ自体」は、デュナミスあるいはポテンシャリティの意味でのヴァーチュアルなありかたをしているということである。生きていることの根拠である「生それ自身」は、けっしてエクスプリシットなかたちでは――リアリティとしてはおろか、アクチュアリティとしてさえ――認識できない。ただ、生きものがそれに従属したり、それからの自由を（たとえば自殺というかたちで――ただしヴァイツゼカーにとっては、すべての「死」は主体的な死として「自死」の意味をもっている[10]）行使したりするという仕方でそれとの関係を経験するときにだけ、この「根拠関係」は非対象的なアクチュアリティとしてエクスプリシットになりうる、ということなのだ。

あらゆる生きものを「生きているもの」として規定する「最終的な審級」が、ヴァイツゼカーにとっての「生それ自身」(das Leben selbst)である。《生それ自身は死なない。個々の生きものだけが死ぬ》(das Leben selbst stirbt nicht; nur die einzelnen Lebewesen sterben)[11]。この「生それ自身」はわれわれの生を支配するひとつのヴァーチュアルな「力」であり、それとの(従属あるいは自由の)関係は対象的には認識しえないけれども、アクチュアリティとして具体的かつ直観的に経験することができる。この非対象的でアクチュアルな経験こそ、「主体」の「主体性」のことだ、と彼は考える。人間にかぎっていえば、それはそのまま「主観」の「主観性」のことだといってよい。そしてヴァイツゼカーは、生物学に、そして医学に、この意味での「主観」と「主観性」を導入することを、彼の「医学的人間学」の使命と見なしていた。

2　生命論的差異

個々の有機体が主体的に生きるためにそれとの「根拠関係」に身を置かねばならない「生それ自身」という考えは、対象的に接近可能な個別的有機体の生命事象と、対象化不可能ではあるが「一定の具体的かつ直観的な仕方で」経験可能な「生それ自身」とのあいだに、ある種の「存在論的」な差異があるという洞察に基づいている。

この差異は、ラテン語では「ウィータ」(vita)の一語で表現される「生」について、二つの別々の語「ビオス」(bios)と「ゾーエー」(zoē)を有していた古代ギリシア人の思惟にまでさかのぼる。カール・ケレーニーによれば、ビオスは「ある特定の生の輪郭、性格特徴、ある存在と他の存在を区別する外観」を表現する。これに対してゾーエーの語は「ありとあらゆる生きものの生」を言い表している[12]。ビオスとゾーエーの関係は、単なる個別と一般、含まれるものと含むものの外面的・論理的な差異ではない。そこにはもっと深い、本質的・存在論的な差異がある。それは、両者と「死」(thanatos)との関係を見ることによって明らかになる。ビオスとタナトスは互いに排除しあわない。特徴的な死は特徴的な生の一部をなす。これに対して、ゾーエーは死と対立的な関係にある、とケレーニーはいう[13]。しかしその一方でケレーニーは、《ゾーエーは[フロイトのいう]死の欲動の前提であり、死もまたゾーエーと関係することによってのみ意味がある。死はそれぞれのビオスに含まれるゾーエーの産物なのである》[14]ともいう。だからゾーエーと「排除」しあい「対立」しあうのは、「ビオスの一部」であるところの特定の個別的な死なのであって、ゾーエーそれ自身は、特定のビオスとその死を絶えず産出しながら、それ自身は生死の別を超越していると言わなくてはならない。

ヴァイツゼカーが《生それ自身は死なない。個々の生きものだけが死ぬ》といったときの「生それ自身」は、明らかにこのゾーエーのことを指しており、「個々の生きもの」の生はビオスのことを指している。この「個々の生きものの生」と「生それ自身」とのあいだに考えられる本質的・存在論的な差異を、ハイデガーがその「基礎的存在論」で提唱した「存在者」と「存在それ自体」との「存在的・存在論的差異」(ontisch-ontologische Differenz)になぞらえて、「生命論的差異」(biologische Differenz)と呼んでおいてもいいだろう。

ハイデガーはこの存在的・存在論的差異を、われわれ人間の一人ひとりがそれであるところの現存在が、「ある」(sein)ということを理

解しながら個々の存在者と関わることによって成立させている差異として捉える。こうして「ある」ということそれ自体と「あるところのもの」(Seiendes)である存在者とを「差異化しうる」という、この可能性の根源を現存在は自らの本質の根拠のうちに確保している[15]。この差異を根拠づけている現存在のありかたを、ハイデガーは現存在の「超越」(Transzendenz)と呼ぶ。《超越において、現存在ははじめて、みずからそれであるところの存在者に、つまり自己「自身」としての現存在に到達する。超越が自己性(Selbstheit)を構成する》[16](強調はハイデガー)。つまりハイデガーの目指している基礎的存在論の眼目は、個々の存在者の存在の仕方にあるのでないことはもちろん、それらにいわば「通底」するものとして着想できるような「存在そのもの」にあるのでもない。それはむしろ、この両者を隔てつつ結びつけている「差異それ自体」に、それもその差異を可能にしている現存在の自己に関して、その「自己性」を構成する「超越」としての差異それ自体にある。

ここで当然われわれは、ハイデガーのいうこの「現存在の超越」、つまり現存在の「自己性」がそれによって構成される超越を、ヴァイツゼカーが人間だけでなく生物一般に仮定した「主体性」の、いわば真正の「人間版」と見ることができるだろう。生きている有機体が「主体的」に(人間の場合にはさらに「主観的」にも)存在しうるためには、この有機体が自らの個別的なビオスと関わる場所において、この個別的な生と「生それ自身」であるところのゾーエーとの生命論的差異がそれ自身を差異化しうるのでなくてはならない。言い換えれば有機体の個別的な生命事象が、その根拠をなす生それ自身との根拠関係において成立しているのでなくてはならない。ハイデガーとヴァイツゼカーは、厳密に同じ構造を見てとっているのではないか。

世界の対象的認識をこととするわれわれ人間にとっても、自らの主体性/主観性を基礎づけているこの生命論的差異を、意識のリアルな所与として対象的に認識することはまったく不可能である。それは、われわれがヴァーチュアルな審級である生それ自身を、対象的に認識しえないのと同じことである。しかしこの生命論的差異は、われわれにとってはヴァイツゼカーのいう「根拠関係」として、つねに直接的・具体的に、アクチュアリティとして経験されている。実際、われわれが「リアリティ」から区別して「アクチュアリティ」と呼んでいるものは、すべてわれわれ自身の主体性あるいは自己性と密接に関わっていて、「経験のアクチュアリティ」と「自己の自己性」は同一の事態を表す二つの用語だといってもよい。

「アクチュアリティ」という語の通常の用法はつねに現在という時間様態を含意していて、「アクチュアル」の語はしばしば「今日的」ないし「当面の」といった意味を含んでいる。しかし正確にいえば、主体性あるいは自己性との関連で「アクチュアリティ」という場合には、そこには単純現在の時制で確認可能な事実ではなくて、絶えず未来へと進行する運動、現在進行という時制で表すのが適当であるような動きが意味されている。自己が自己であること、自己が自己として世界と関わっていることを、所与の事実として確認するのではなく、動かしがたい生の現実として経験するとき、この「現実」(Wirklichkeit すなわちアクチュアリティ)は、つねに未来への一方通行的な方向をおびている。

われわれはアクチュアリティとしての現実に生きながら、われわれの主体性ないし自己性を、刻一刻、未来との接点でプロレプシス的に

構成し続けている。ここで「未来」ということばを、われわれが生きるために絶えず関わり続けねばならない「世界」ないし「他者」と言い換えてもよいだろう。われわれの実存の主体性ないし自己性は、われわれが世界や他者をプロレプシス的に先取する行為に根本的に依存している。

3　統合失調症の精神病理学

自己の主体性ないし自己性を、未来を先取することによって基礎づけるというこの課題は、統合失調症（Schizophrenie）の患者たちにとって、あるいは明白な統合失調症の臨床症状を発現していなくても、現象学的にはそれと同じ構造を見てとれる「統合失調症親和的」な人たちにとって、このうえなく困難な事態として立ちはだかる。「われわれは世界や他者と出会いながら生きている」という現在進行形のアクチュアリティが、この人たちにあっては平凡な健常者の想像を絶した深刻な疑問に直面するからである。

多くの統合失調症者は、彼らの幼児期に、おとなしく、親に従順で、ときに極端なまでに他人への共感性があり、嘘をつけず、うらおもてのない子どもと見なされていた。ふつうはポジティヴに評価されることの多いこれらの特性の背後に、自己主張の深刻な弱さを発見することは容易だろう。統合失調症者は、教科書に書かれているような典型的な症状が出現して「発病」するはるか以前から、おそらくは生物学的な意味で一個の個体として発生したときにまでさかのぼって、すでに統合失調症に対するはっきりした親和性をもっていたということができる。

しかしこのことは、この病気が遺伝的に決定された先天的疾患だということを意味するものではない。同一の遺伝子を有していると見なしてよい一卵性双生児の一方が統合失調症を発病した場合に、もう一方も発病するリスクは、ほぼ五〇パーセントと見なされている（一般人口での罹病危険率は一パーセント未満である）。同じ遺伝子型をもって発生し、統合失調症への明白な親和性をそなえている個体でも、その約半数は発病しないということになる。だから実際に臨床症状を発現した残り半数の個体においては、先天的な遺伝素因以外の、つまり後天的な環境要因が当然問題になる。それが何であるのか、幼児期の養育状況なのか、それともなんらかの身体的要因なのかについては、一致した結論がまだ得られていない。

思春期あるいは青年期と呼ばれる年齢に達するまでのあいだ、通常それほど大きな困難は表面化してこない。しかし思春期になって、生物学的には生殖可能な性的成熟を迎えると、異性との接触がそれまでと違った意味をおびてくる。つまりそれは、生物としての種ないし社会的な共同体の独立した成員であることを証明する試練として体験されるようになる。この試練に耐えるだけの自己の成熟を確認しようとするとき、統合失調症親和的な人たちは、たちまち予期せぬ困難にぶつかる。それに加えて、心理的および生物学的な意味での自律性の獲得は親からの分離独立を通じてしか達成できないから、彼らは同時に親との関係という問題にも直面することになる。思春期・青年期における異性や両親との関係が、統合失調症を発病に導く主要な要因となるという疑いない事実は、心理学的にだけでなく、なによりもまず生物学の観点から容易に理解できることである。

発病にいたった統合失調症の最初期の徴候であり、その基本的な障

害を反映しているのは、まず自己の自己性が根底から疑問に付されるいわゆる「自我障害」(Ichstörungen)であり、そして患者自身の内的経験と患者が他者に向かって示す行動との、内外両面にわたってみられる不自然さの印象である。

自我障害は、患者の自己がそこに基礎をもっているはずの根底が、無名の他者に簒奪されて他有化する(alieniert)というかたちをとる。その代表的な表現形態の一つは「作為体験」(Gemacht-erlebnis)と呼ばれるもので、患者は自分の行為のすべてについて、その自発的意図の源泉が他者性をおび、他者の意志が自分を操っているという体験をもつ。もうひとつの表現形態はいわゆる「思考伝播」(Gedankentübertragung)で、患者は自分のちょうどいま考えていた、あるいは考えようとしていたことを、周囲の他者たちがすでに考えている、自分の考えが周囲に伝達されているという体験をもつ。

このどちらのかたちをとるにせよ、自我障害とは、自分が行為面あるいは思考面でしようとしていることが、他者によって、つまり自分に属していない自発的意図のはたらきで、すでに先取りされているという体験である。作為体験の場合、他有化された(本来は自己自身の)意図が、自己の行為に先行するのはいわば当然だろう。しかし、同じこの「他者の自己に対する先行性」が思考伝播にも認められることは注目しておいてよい。思考伝播を訴える患者は、多くの場合「自分の考えたことが他人に伝わる」という一般的な表現をとりながら、実際には「自分の考えようとしたことを、他人がすでに考えている」という他者の先行性を体験している[17]。この「他者の先行性」の重要な意味については、のちにあらためて考察することにする。

「自我障害」は、自分の実在の全体が自分以外の実在によって乗っ取られる、あるいは取って代わられるという、いわゆる憑依(Besessenheit)あるいは多重人格の体験とは違って、そこで「他有化」されるのは、つねに自己の「ノエシス的」な様態、つまり行為し思考する主体的意図が自己自身に属するという「こと」のアクチュアリティにかぎられる。経験主体そのもののリアリティ・レヴェルでの自己所属性、つまり「ノエマ的」で実在的・「もの」的な自己に関する形式的な判断はけっして失われない。

憑依状態あるいは多重人格においては、(フッサール現象学に則してみても、本論文でのわれわれ自身の立場からみてもかなり誤解を招きやすい表現を用いることになるが)「ノエシス的」自己と「ノエマ的」自己からなる「複合体」の全体——この全体を「人格」(Person)と呼ぶのだといってもよいだろう——が、患者の常態的なありかたとは違ったものになる。だからそこでは「他者性」や「他有化」について云々する余地はない。これに対して、統合失調症で「他有化」されるのはこの人格複合体の「ノエシス的」な側面だけであって、「ノエマ的」自己の側面は依然としてその患者個人の「人格」に——言い換えればその患者の「自己意識」に——帰属している。

このことは「自己」とか「自分」とかいわれているものの構成に、二つの異なったレヴェルが関与していることを明白に物語っている。自己が自己意識のノエマ的対象として構成されたリアリティのレヴェルと、自己のノエシス的な自発性が絶えずそこから発現してくる源泉としての、それ自体はけっして対象的に経験できないヴァーチュアリティのレヴェルとの二つである。そしてこの二つのレヴェルのあいだに、上述の存在論的あるいは生命論的差異が差し挟まれて、ハイデガーがこの差異を根拠づけているとした「現存在の超越」が、あるいはヴ

ァイツゼカーが（ゾーエー的な）「生それ自身」との「根拠関係」として定義した「主体性」が、ノエシス的自己の自己性として、アクチュアルに経験されるという図式になっている。

われわれは通常、自分の思考や行動はもっぱら自分自身の自発性の支配下にあると思っている。しかし少し反省してみればわかるように、これは事実ではない。私がなにを考え、どのように行動するかは、つねに（あるときは意識的に、しかし多くの場合は無意識的に）私がいまここで参加している対人状況全体の、アクチュアルな雰囲気（リアルな実在として知覚することができず、「雰囲気」ないし「空気」としか呼びようのないなにか）に左右されている。私の思考や行動は、私がいま誰と出会っているかによって、根本から変化する。私の言語的・非言語的な行動の自発的志向ないし意図という、われわれが自己性の源泉として理解しているものは、このように私自身と周囲の対人状況との接点で、つまり私が自分なりの仕方で言語的・非言語的に行為しようとする意図／志向と、状況全体の集合的な意図／志向との接点で発生し、そこに座を占める。統合失調症でない人では、この二つのレヴェルの主体的志向性、個人的および集合的な主体的志向性が、通常は統合されて単一の主体性を形成し、それがその人自身の自己性として経験されている。

しかし統合失調症患者の場合には、この二つのレヴェルの統合が十分に確立されず、生命論的差異が差異として形成されていない。そのため彼らは、自分の行動が絶えず他者の影響下にあり、自分の思考の自発性が周囲の環境の雰囲気に拡散するという経験を持つ。雰囲気の動きはもはや自らの主体性固有の超越論的根底として経験されず、ノエマ的自己から切り離されて外部の無名の他者たちに投影される。

次に、統合失調症の基礎的病理のいまひとつの大きな表現として、患者の経験と行動の両面に見られる自然さの喪失があげられる。私自身、統合失調症についての最初の論文で、明白な病的体験の出現する前にすでに確認できる徴候として「自然な自明性の喪失」を強調しておいたが[18]、とくにこの現象についての比類なく綿密な現象学的分析を世に問うたのは、ヴォルフガング・ブランケンブルク[19]である。

ブランケンブルクが彼の論考の出発点とした症例アンネ・ラウは、自分には「ふつうの当たり前さ」が欠けていて、「自分がどうすればよいのか」の「作法みたいなもの」、あるいは「人と人を結びつける感情みたいなもの、人間らしいといえるために必要なそういった感じ、一番簡単なこと」がわからないと訴える。しかしその一方、ほとんどの統合失調症患者はむしろ「過大」で「不自然」な自明性のなかに安住していて、われわれに奇異の感を与えつづけている。これもやはり「自然な自明性の喪失」の一様態である。

ブランケンブルクによれば、「自明」（selbstverständlich）なことは「わかりきっている」（es versteht sich von selbst）といわれるが、このvon selbst（自ずから）はわれわれの自己（自ら selbst）を指すのではなく、われわれを超えた無名の自発性を指している。「自ずからあること」（Von-selbst-sein）と「自らあること」（Selbst-sein）は独特の弁証法的緊張関係にある。自立（Selbständigkeit）はつねに自明なあり方（Selbstverständlichkeit）の止揚を意味するが、それが可能であるためにはこの自明性が前提とならねばならぬ。《自然な自明性に隙間がなければ自我が自立性を確立する余地はない。逆にこの隙間が大きすぎて脆弱だと、自立性はおのれを十分に展開するのに必要な基盤を見いだせないうちに、あまりにも早く自立を迫られて破滅し

てしまう》[20]。

日本語でも、自己の自律性ないし自立性は「みずから」の語で表現され、内的・外的な世界の自然さは「おのずから」の語で表現される。しかし、日本語の語感に即して考えるかぎり、この両者のあいだにはブランケンブルクが解釈しているような「弁証法的緊張関係」は見いだしにくい。「みずから」と「おのずから」に共通の「から」は、或る起源からの発生あるいは開始を含意している。だからこの二つの語はともに、ブランケンブルクも語っている「われわれを超えた無名の自発性」への言及を含んでいて、この自発性の「発現」する「場所」ないし「様態」の違いによって、二つに言い分けられているに過ぎないとみるほうが、語感に忠実だと思われる。

このことは、同じ意味を表す漢語である「自己」と「自然」について考えあわせるとき、もっと明確になる。「自己」と「自然」が共有する「自」も、やはり或る起源からの発生ないし開始を意味している（一昔前までは、「自一時至三時」とか「自京都至東京」とかの表記が一般に行われていた）。「自発性」はこの「自」が直接に発出する意味だし、「自由」や「自在」はこの自発性に由来し、それに逆らわないあり方を指している。だからわれわれ日本人固有の考えでは、「おのずから」ないし「自然」は或る原初的な自発性に関連し（これは西洋古代の「ピュシス」あるいは中世の「能産的自然」を連想させる）、「みずから」ないし「自己」は自分自身の身体的実存の場所におけるこの自発性の個別化に関連する（「みずから」の「み」は「身」である）。

だから自立と自然さ、「みずから」と「おのずから」の相互関係を十全に捉えるには、これを弁証法的緊張関係と見るより、両者がともに原初的な自発性に根ざしているという共属関係、あるいは前者つまり自己の自己性が後者つまり自然の原初的自発性に基礎づけられているという基礎づけの関係と見たほうがよいだろう。しかしこの基礎づけの関係は、建物が大地に基礎をもっているというような安定した静止的な関係ではない。自発性の根源である能産的自然が、それ自身を自発的に自己意識の中で個別化し、いわば所産的自然としての個別的自己の意識を生み出す。しかし意識的自己を生み出すこの個別化の作業は、それ自体、原初的自発性の動きそれ自身以外のなにものでもない。個別的自己の生成（「自己となる」ということ）が、その発生期の状態において（in statu nascendi）、「自己である」というアクチュアリティとして、つまり最終的に所産的自然のリアリティとして表象される「自己というもの」とは違った、アクチュアルな「生成」として経験される。自己であるというアクチュアリティの生起する場所は、個別的自己の発生期状態以外のどこでもない。発生期状態における出来事として、それはつねに未来との接点で生起する。

まさにこの未来との接点において自己となるという生成のアクチュアリティが、現存在の自律的／自立的な自己性ないし主体性を構成している。そしてこの自己性ないし主体性が、統合失調症においてはなによりもまず障害される。

例えば四一歳の男性患者は、幼少時から手のかからない無口な子だったが、ものごころついた頃から、自分はどこか他の子どもたちと違うという、自明性の成立不全を思わせる感覚を持ち続けていた。中学生の時に隣の席の女の子を意識しはじめてから赤面恐怖症状を抱くようになって、次第に統合失調症の病像が形成されてきた。彼の言うところでは、《タイミングがうまくとれない。父にタイミングを狂わされる。父にタイミングで負けている。少しでも間があくとつけこまれる。人と話していても間がもてなくて、全体の雰囲気よりも早

めに出てしまう。いつもフライングをしている感じで、リズミカルに行かない。自分がキープできない。間がもてないから、行動がスムースに行かない。タメがないから加速度的に早くなってパッパッと出ていく。待っていると苦しい。あせるというより、ふわっと出てしまう。自分のなかで満たされないうちに出ていく。フライングみたい》[21]。

二一歳の女性患者はこういう。《中学のとき、自分を出そうとするとなにかが引っ込んで出せなかった。自分の自然な感情が出せなくなってすごく苦痛だった。なめらかな感情が出せないから、自分というものが出せず、自分ではないという感じだった。自分を出したい出したいと思って出せずにいるうちに、人が自分の中にどんどんはいってくるようになった。人がはいってくると自分がなくなって他人が中心にいるようになってしまう。人が自分の中にはいって自分のまねしてるんじゃないかと思ったり、一人の人間として、他人として、パッと分かれて見ることができない。お母さんとのあいだに間がもてない。間の取り方がわからない。だから気詰まりなんです。今はだれとでも間がもてなくなってしまって、それで自分が出せない・・・》[22]。

4　形而上学と生物学の接点を求めて

かつて別の機会に論じたように、われわれは統合失調症の病因論に関して、現象学的精神病理学を基礎にした進化論的・生物学的仮説を持っている[23]。

進化の長い歴史の上で、人類のみに自己意識が出現し、自己存在の唯一性と自律性が自覚されるようになった。人間は他のすべての生物と違って、種の存続と繁殖よりも個別的自己の生存と生活のほうを主要な関心事とするようになった。しかしそれによって人類が進化論的な生物の系統樹から離脱して、生きた有機体であるという、他のすべての生物と共有するその規定を放棄したわけではない。その結果、個別的自己の自己意識に目覚めた人類は、個別的主体性をもった単独の自己であるという規定と、他の生物と同様に集合的あるいは集団的な主体性を備えた種の一員であるという（自己意識から排除され抑圧された）規定との、この二つの規定の不一致を統合するという困難な仕事を引き受けることになった。

上述のすべての現象学的な差異、つまり存在者と存在それ自身とのあいだの「存在的・存在論的差異」も、個別的生命と生それ自体とのあいだの「生命論的差異」も、さらには「自己の自立性」と「自然な自明性」、「自己」と「自然」、「みずから」と「おのずから」などのあいだの差異も、結局のところはすべて、進化の途上で人類に発生した個別的主体性と集団的主体性の不一致に根ざしていると見なくてはならない。そして上に示唆したように、この不一致はハイデガーが「超越」と呼んだ、現存在の自己性を構成する作用を通じてのみ「差異」として統合され、乗り越えられうるものなのである。言い換えれば「自己が自己である」という「事実」は、この二つの次元の主体性が自己そのものに内在する、自己固有の差異として統合できているときにのみ成立しうる。そしてわれわれはこの統合の働きを、自己が「いまここにある」というアクチュアリティとして、現在進行形で、未来との接点において生きている。

人類以外のすべての生物種においても、もしそこに行動の「志向性」を云々することが許されるなら、個々の個体の志向性とそれらが集合して形成している同種集団全体の志向性とのあいだには、けっして厳密な一致は成立していない。集団で行動する渡り鳥のような動物でも、

そこに機械のような物理的同調がみられるわけではない。一羽一羽の鳥はそれぞれの個体の生理学的制約に従って、他の鳥たちとは異なった行動を行いながら、結果的には集団全体が統制を崩すことなく目的地に向かって飛行する。ヴァイツゼカーにならって人間以外の有機体にも「主体性」という概念を使用するなら、そこには個体の主体性と集団全体の主体性を統合するなんらかの機能が有効に作用しているのに違いない。そしてこの機能が、当然想定できるように意識外のものである以上、それは種を種として成り立たせている生物学的・生命論的な機構の一環として、遺伝子のレヴェルで先天的に組み込まれているためと考えるほかはない。それはとくに種の存続の成否がかかっている生殖行動に際して（渡り鳥の渡りも生殖行動の一部である）、大きな役割を果たすことになるだろう。そしてこの統合機能は、意識のレヴェルで行動を制御するようになった人類にあっても失われていないはずなのである。

統合失調症の病因論に関するわれわれの仮説は、したがって次のようなかたちを取る。もしもある個人において個別的主体性と集団的主体性を統合する生物学的な機能が、その個体の発生に際する遺伝子レヴェルでのなんらかの事情で有効に作用しなくなっているとしたら、その個人は自己と他者、自己と自然とのあいだに自然で自明な雰囲気を感じとることができず、「自己が自己である」という基本的な感覚を持つことが困難になるだろう。つまりそのような個人は、統合失調症とのある種の先天的な親和性を持つことになるだろう。この親和性がなんらかの後天的な事情のために不幸にも表面化した場合には、この統合の成否がもっとも重大な問題となる生殖準備年齢（思春期）に至って、親からの独立と異性との接近を契機として決定的な発病をみることになるだろう。

その場合、種全体の集団的主体性（今西錦司[24]にならって「種の主体性」といってもよい）は、その個別化として個別的主体性を成立させる根拠であり根源である以上、原理上つねに個別的主体性に先立っている。身近な対人状況でいえば、個人の言動が周囲の場の雰囲気によって左右されるとき、場の雰囲気の方が個人の主体的行動に先立っているのと同じことである。先に統合失調症の「思考伝播」に関して、「自分の考えようとしたことを他人がすでに考えている」という「他者の先行性」について述べておいたが、同じような他者の先行性はこの病気のほとんどすべての対他症状に認められ、他者や世界が自己にとって未来と等価の存在であることを雄弁に物語っている。

統合失調症に親和的な人たちにとっては、種としての人類の（日常的な場面では自分がそのつど関与している対人状況の）集団的主体性から、そのつどの未来をプロレプシス的に先取しながら、他者との接点において、自らの個別的主体性を「自己」として確保するということが大きな難問となる。だから彼らは、われわれの患者が言っているように、「タイミングがとれず」「タメがない」から「待つ」ことができず、「全体の雰囲気よりも早めに出て」しまい、「いつもフライングをしている感じ」になる以外ない。この「待てない」という未来への姿勢は、統合失調症に親和的な多くの人に共通した特徴であるように思われる。自己性を確立するための場所を獲得するために、彼らは何ごとも時期尚早に、未来が熟さない中に先取しようとする不自然な努力を強いられる。私が従来から「アンテ・フェストゥム」(ante festum)の語で言い表そうとしてきたのは、このような統合失調症患者特有の、強迫的な未来先取のことだった[25]。

「アンテ・フェストゥム」は、字義通りには「祭の前」を意味しているが、日本語的にはむしろ「前夜祭」と言い換えるほうがぴったりするかもしれない。これはジェルジ・ルカーチが『歴史と階級意識』においてブルジョワジーの資本主義的な意識を、過去が現在を支配しているという意味で「ポスト・フェストゥム（「祭の後」ないし「あとのまつり」）意識」と規定した[26]のに対して、ジョゼフ・ガベルが革命を待望するプロレタリアートのユートピア意識を「アンテ・フェストゥム意識」と呼んだ[27]のにヒントをえている。

ハイデガーは「未来」（Zukunft）について、それは《まだ「現実」（wirklich）になっていないが、いつかは現実になるであろうところの今（Jetzt）ではなく、現存在がそのこの上なく自己的な存在可能［ありうること］において自己自身に到来するという場合の到来（die Kunft, in der das Dasein in seinem eigensten Seinkönnen auf sich zukommt）を指す》[28]（強調はハイデガー）と書いている。このZukunftの語は、九鬼周造の示唆[29]に従って「将来」と訳されることが多いが、「将来」の語は「まさに来るべきとき」として、あくまでも予定された予測可能な今後を指しており、われわれがここで論じている「未来」とは根本的に違う。「未だ来ない」という西洋諸語には見られない否定的な表現をとっている「未来」の語を、われわれは字義通りに解して用いて行かなくてはならない。

未来において現存在は、そのこの上なく自己的な存在可能において自己自身へ到来する。統合失調症の患者は、自然な仕方で「自己自身に到来する」ことができず、彼らの未来は自己の存在可能の場であることをやめて、むしろ他者が自己に先行して「自己自身に到来」する場になってしまっている。彼らのアンテ・フェストゥム的な姿勢は、そこでいかに不自然なかたちであれ、自己の主導権を奪回しようとする必死の努力の現れだろう。

従来の「古典的」な西欧の哲学は、プラトンのイデア論とアリストテレスの形而上学の流れを継承して、ある意味で「唯心論的」あるいは「観念論的」な立場を堅持してきた。デカルト主義的な二元論も、哲学固有の形而上学的営為から物質的自然の法則性についての探究を分離する効果しかおさめなかった。現象学的哲学ももちろんその例に洩れない。これに対して近年の神経科学・認知科学に定位する科学哲学は、意識的・精神的な現象のすべてを脳・神経機構の過程に還元することによって、「唯物論的」な一元論を指向している。「心」や「自己」は物質過程の淡い影に過ぎないということになる。

これに対してわれわれの立場は、意識に代表される心的・精神的な事態も、脳に代表される身体的・物質的な諸過程も、いずれも人間が個別的な生を「生きる」ために「生それ自身」という最終的な審級に根ざしているという事実から派生した二次的な現象にすぎず、デカルト的二元論の真の克服は「生の一元論」によって達成する以外ない、というものである。二元論はそれ自体、「生きている」という原初的な事実が物心両面の現象界に投影された幻影に過ぎない。

となると、ここであらためてメタピュシカとピュシカとの、形而上学と自然（科）学（それはわれわれの場合には生物学ということになるだろう）との再接合が求められなくてはならないのではないか。真実はこの両者の「あいだ」にこそあるのではないか。旧来の二元論をそのいずれかの一方に「一元化」することによって克服しようとするのは、「対象化可能」「合理化可能」という餌におびき寄せられた安易

な方途でしかないだろう。形而上学と自然科学的生物学の「あいだ」そのものは、どこまでも対象化不可能であり合理化不可能である。しかしこの「あいだ」、この接点を考え抜く作業なしには、「心の医学」としての精神医学はその根拠を失うだろう。われわれに求められているのは、主観を客観化することなく主観のままで「非合理的」に、しかも「科学的」に思索するという、困難な途である。

注

1 E. Straus: Vom Sinn der Sinne. 1. Aufl. Springer, Berlin 1935, S. 312. この著書でシュトラウスは、パヴロフの条件反射理論に代表される「客観的心理学」に対して厳しい批判を展開している。この著書についての詳細は、拙著『生命のかたち／かたちの生命』青土社、一九九二年（『木村敏著作集第四巻』弘文堂、二〇〇一年所収）10章「治療関係のエステジオロギー」を参照。

2 V. v. Weizsäcker: Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen. Gesammelte Schriften 4, Suhrkamp, Frankfurt 1997, S. 261（木村敏・濱中淑彦訳『ゲシュタルトクライス』みすず書房、一九七五年、二二九頁）。「プロレプシス」についてのヴァイツゼカーの別の記述については、拙著『生命のかたち／かたちの生命』青土社、一九九二年（『木村敏著作集第四巻』弘文堂、二〇〇一年所収）6章「かたちと時間」を参照。

3 Ders.: Gestalt und Zeit. 2. Aufl. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, S. 23（木村敏訳『生命と主体』人文書院、一九九五年所収、三四頁）。

4 Ders.: Gestaltkreis. S. 110（邦訳四二頁）。

5 a.a.O. S. 297（邦訳二七三頁）。

6 Ders.: GestaltundZeit. S. 16（邦訳二五／二六頁）。

7 Ders.: Gestaltkreis. S. 300（邦訳二七七頁）。

8 a.a.O. S. 299（邦訳二七五／二七六頁）。

9 a.a.O. S. 318（邦訳二九八頁）。

10 V.v. Weizsäcker: Pathosophie. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956, S. 273ff.

11 Ders.: Gestaltkreis S. 83（邦訳三頁）。

12 カール・ケレーニー『ディオニューソス』岡田素之訳、白水社、一九九三年、一六頁。

13 同書一八頁。

14 同書二二二頁。

15 M. Heidegger: Vom Wesen des Grundes. 4. Aufl. Klostermann, Frankfurt 1955, S. 15f.

16 a.a.O. S. 19.

17 思考伝播におけるこの「他者の先行性」に関しては、この症状に「つつぬけ体験」という独自の名称を与えた長井真理のすぐれた症例記述と考察（長井真理『内省の構造――精神病理学的考察』岩波書店、一九九一年、二〇頁以下）を挙げておきたい。彼女は「自分の心がこわれていて、つつぬけになる」と訴える患者（症例1）の体験について、《すでに明確な言語形式をとって分節された思考内容がぬけるのではなくて、ある考えが考えとして成立する一歩手前の「ほんのちょっとでも思い浮かんだこと」が、まだ「自分でも内容がわからない」うちに、すでに「ぬける」のである》という。別の患者（症例2）は、「ぼくが頭の中で言おうとすることがすぐマスコミにわかって、テレビやラジオがそっくり放送してくる」というのだが、これは《頭に浮かんでくる考えが前もってすでに先取りして知られてしまっている》からである。もう一人の患者（症例3）は、《他者の「思いが入る」ことによって、自己の「考えが取られる」》という。「音は文字。書いた文字もしゃべる文字も人がぬいてしまう。そのため、

音があっという間になしになる。言葉にする前になしになる。・・・一秒と育たない。それで先方へ伝わる発音が出てこない。音をつくることができん。・・・大きい音と小さい音のあいさに人が入って、大きい音が聞こえないうちに取られちゃうから困る」とこの患者はいうのだが、長井はこれについて《「小さい音」とは、言葉が言葉として成立する以前のもの、つまり記号（signe）として具現する以前の萌芽的所記（signifié naissant）ともいうべきものである》と述べている（強調はすべて原著者）。

18 木村敏「精神分裂病症状の背後にあるもの」哲学研究第四三巻四九七号、一九六五年（『木村敏著作集』第一巻、弘文堂、二〇〇一年、八一頁）。

19 W. Blankenburg: Der Versut der natürlichen Selbstverständlichkeit. Ein Beitrag zur Psychopathologie symptomarmer Schizophrenien. Enke, Stuttgart 1971（木村敏・岡本進・島弘嗣訳『自明性の喪失――分裂病の現象学』みすず書房、一九七八年）。

20 a.a.O. S. 77（邦訳一二九頁）。

21 木村敏『偶然性の精神病理』岩波現代文庫、二〇〇〇年、一〇三頁以下（『木村敏著作集』第七巻、弘文堂、二〇〇一年、一一九頁以下）。

22 木村敏『分裂病の現象学』弘文堂、一九七五年、三二〇頁（『木村敏著作集』第八巻、弘文堂、二〇〇一年、一七六頁）。

23 木村敏『心の病理を考える』岩波新書、一九九四年、一六二頁以下（『木村敏著作集』第六巻、弘文堂、二〇〇一年、三四六頁以下）を参照。

24 今西錦司「生物の世界」『今西錦司全集』1、講談社、一九七四年、一一三頁。

25 木村敏「分裂病の時間論」笠原嘉編『分裂病の精神病理5』東京大学出版会、一九七六年（木村敏『自己・あいだ・時間』弘文堂、一九八一年、『木村敏著作集』第二巻、弘文堂、二〇〇一年所収）。

26 G. Lukács: Geschichte und Klassenbewußtsein. Luchterhand, Darmstadt und Neuwied, 1968, S. 392（城塚登・古田光訳『歴史と階級意識』ルカーチ著作集9、白水社、一九六八年、四〇七頁）。この「ポスト・フェストゥム意識」の概念を、私自身はメランコリー患者特有の時間の生き方を記述するために使用している。

27 J. Gabel: La fausse conscience. Minuit, Paris 1962, p. 50（木村洋二訳『虚偽意識』人文書院、一九八〇年、七〇頁）。ただしガベルは、ルカーチのいうブルジョワジーのポスト・フェストゥム意識も自分のいうプロレタリアートのアンテ・フェストゥム意識も、それぞれ過去と未来の物象化に基づく「虚偽意識」ないし「イデオロギー」として、ともに統合失調症的性格をもつ現象であると見なしている。私はこのような統合失調症理解には賛同しえない。この点に関しては、この著作の邦訳についての私自身の書評（『木村敏著作集』第八巻、弘文堂、二〇〇一年、二九六頁以下）を参照してほしい。

28 M. Heidegger: Sein und Zeit. 7. Aufl. Niemeyer, Tübingen 1953, S. 325.

29 九鬼周造「ハイデッガーの哲学」『人間と実存』岩波書店、一九三九年、二六五頁。ここで九鬼は、われわれの引用したハイデガーの文章の前半を受けて《「将来」とは「未来」ではない》と述べているが、これは「未来」の語の誤った解釈だといわねばならない。「未来」の概念には、「いつか現実になるであろう」というような推量の意味は含まれていない。

（木村　敏・きむら　びん・立命館大学・河合文化教育研究所）

〈私〉の比類なき増殖
——フッサールにおける志向的変様論とモナド化の問題

田口茂

序

一九三〇年代の研究草稿において、フッサールは「エゴのモナド的多数性へのモナド化」について語っている。そのさい、この「エゴ」とは「絶対的な意味で唯一的なもの、つまりいかなる有意味な多数化をも許容しないという意味で唯一的なものである」(XV, 589f.)という。いかなる意味でも多数化を許容しない以上、これに対して「独我論」の非難は当たらない。「独我論」との非難が批判として有効であるのは、本来等価であるべき多数の自我が考えられるのに、一個の自我のみが絶対化されている場合だからである。そうすると、残された道は、多数の自我を超えた「大なる自我」から、諸々の主観が産出されるという、哲学史・宗教史の中ではお馴染みの図式にしたがってフッサールの叙述を理解することであるかのように見えてくる。はたしてこの解釈はフッサール最後期の思想に実際に適合するのであろうか。

本稿では、この問いに対して否定的な解答を示したいと思う。フッサールの原自我(Ur-Ich, Ur-Ego)論は、「一なるものから多が生じてくる」という、人類にとって古くから馴染まれ、いまもってわれわれの思考を至るところで規定する図式——いわば人類の「原形而上学」——を踏襲したものではない。実はフッサールの原自我論は、自我の成立をめぐって、この図式を根底から否定するものであるとさえ考えられる。それが問題にしているのは、むしろ「多」に先立つ根源的な「多数性なき増殖」であると考えられる。この現象は、「多」に対立する意味での(「多」の相関概念としての)「一」にさえ先立つ。本稿が注意を集中するのは、われわれの理解に対して極度の緊張を強いるこの奇妙な原現象である。

とりわけ手がかりとなるのは、初期からフッサールの現象学的思惟を深く規定し、最晩年に至ってもその意義が強調されている「志向的変様」(intentionale Modifikation)という意識の根本現象である。その重要性にもかかわらず、この現象はこれまでのフッサール研究の中で十分な注目を受けてこなかったように思われる。そこで以下では、まずこの「志向的変様」の特性と基本構造を粗描し、それにしたがって、多くの批判を浴びた「他者経験における変様論」を捉え直す。こ

の一般的性格づけを基盤として、原自我の「モナド化」(Monadisierung)という原現象を「志向的変様」という視角から解釈していきたい。

一　志向的変様の基本構造

「志向的変様」とは、意識の一つの根本現象であり、およそ意識のあるところ、いたるところに姿を現わしている。フッサールは、この現象に早くから着目していた。すでに『論理学研究』(1900/01)において「変様」の概念は重要な役割を果たしている[1]。初期時間講義(1905)やそれに先立つ草稿においても、時間的「変様」の立ち入った分析が見られる[2]。「変様」概念は準現在化の分析においても縦横に生かされている[3]。「志向的変様」の現象はさらに、『イデーンI』(1913)において体系的に取り上げられる[4]。ベルナウ草稿(1917/18)における「変様」概念への着目も見逃すことができない[5]。後年のテキストにおいて、この概念はますます重要性を増していく[6]。

これらの箇所で「変様」概念と共に分析される現象も多彩である。意識の最低次の時間的発生において、すでに把持(Retention)が「志向的変様」の性格をもつ。再想起や想像、さらには準現在化一般にもこの性格が見られる。存在信念やそれに対応する対象の存在性格、明証、反省、統覚、判断など、「志向的変様」が重要な役割を果たしている場面は枚挙に暇がない。「変様」現象を主題的に扱った一九三〇年のある草稿(Ms. B III 8)には、次のような見出しが付されている。「意識生、それも志向的な意識生は、絶えざる志向的変様にほかならない」(XXXIV, 564)[7]。意識生の全体は、原的意識のあらゆる層が絶えず流れつつ変様してゆく過程とみなされうる。各層の変様がまた変様を生み、その全体がまた変様を受ける。志向的な含蓄的入れ子構造の「目眩めくほどの多様性」(XV, 543f.)において展開する過程である。

このように広範な射程をもつ「志向的変様」の諸相をここで十分に描き出す余裕はない。その最も基本的な構造のみに焦点を絞りたいと思う。まずいえることは、一切の志向的意識は原様態であるか、原様態への指示を含蓄している、ということである。この後者の場合において、「変様」が語られる。すなわち、当の意識は、この原様態「〈の〉変様」なのである。フッサールは志向的変様の根本構造を以下のように表現している。「志向的変様は、全く一般的に以下のような固有性を備えている。すなわち志向的変様は、自己自身において非変様態を遡示する。変様された与えられ方は、いわば尋ねられると、『自分はあの根源的な与えられ方〈の〉変様である』と自ら語るのである」(XVII, 315)[8]。志向的分析は、変様態からその指示を辿って至るところで原様態へと遡及し、翻って志向的な意識構造を根底から見通すことができる。このような志向的変様の方法論的意義についてはこれ以上立ち入らず、ここでは本論の論旨にとって重要な以下の三点に注意しておきたい。

(1) まず、志向的変様が決して心理学的・実在的な発生の過程を意味しないという点である。すでに『論理学研究』において、フッサールはこの点に注意を促している(XIX/1, 488)。時間分析においても、「最初の変様」(EU 335)としての把持が、感覚内容の実在的変形ではないことが早くから指摘されている[9]。『イデーンI』のノエシス・ノエマ分析においては、志向的変様のいわば「論理的」(XIX/1, 488)意義がとりわけ明らかである。「諸々のノエシス・ノエマの本質特有

性」としての「変様」とは、「ノエシス・ノエマの固有の本質において、発生（Entstehung）を共に顧慮することは全くなしに、ある他のもの、すなわち変様されていないもの［非変様態］を遡示する」ということを意味する（III/1, 245; 傍点引用者）。志向的変様は、「変様」というかぎりある種の「出来事」を意味しているのではあるが、時間の流れに沿って展開する実在的出来事ではない奇妙な「出来事」なのである。この点は、第一に志向的変様が最広義での「意味」の変様現象であること、第二に、この変様が超越論的構成の意義をもち、客観的時間さえ、より原初的な諸変様によってはじめて構成されうること、以上の二点からさしあたり理解されうるであろう。

（2）次に、志向的変様の基本構造についてであるが、そこではまず、原様態と諸変様態との「非対称的」「不可逆的」関係が重要である。原様態とその諸変様態とは、決して同列に並んでいるわけではない。互いに連関する一連の変様態は、一つの原様態を遡示するが、そのさい「意味源泉」としての原様態なしには諸変様態が意味的に成立しえないのに対し、原様態は諸変様態の一つ一つを意味的に前提するわけではない。この不可逆性が、原様態の際立った意義を表現している。

たとえば、諸々の信念様態は、「原信念」「原ドクサ」と呼ばれる原様態の諸々の変様態として現われる（III/1, 241）。原様態的な信念確実性は、「勝義での信念そのもの」であり、それは「すべて信念という標題の下で［……］捉えられる諸作用の多様性のなかで、あるきわめて注目すべき特殊位置を占めている」（ebd.）。「原ドクサ」というのは、「この特殊位置を考慮に入れて、確実性とその他の信念様態との普通に見られる等置（Gleichstellung）を一切想起させないような」特別な表現なのである（ebd.）。

（3）この最後の引用が、志向的変様のもう一つの重要な基本構造を暗示している。「確実性とその他の信念様態との等置」が「普通に見られる」といわれているが、これは、志向的変様においては原様態がただちに諸変様態と「等置される」ことを意味している。原様態としての原信念は、「疑い」「疑問」「蓋然性」といった、おのれ自身の諸変様態と等置されることによって、新たな意味を受け取る。つまり、「疑い」などに対立する意味での「信念」へといわば「格下げ」されるのであって、それはいまや、疑おうと思えば疑える信念、「疑い」等々との間で相互に移行しあうことが可能な、単なる一つの信念様態として意識されている。それは、見かけ上、かの「特殊位置」を失って、多数の信念様態のうちの一つ（einer unter vielen）となるのである[10]。要するに、原様態が変様態へと移行することによって、原様態が自己自身を変様するということができる。それはいまや、変様態に対する「非変様態」（Unmodifiziertes）として現われる。「非-変様態」という意味規定の内に、すでに「変様態」という意味が含蓄されていることからもわかるように、この規定は変様態との相互規定においてしか成り立ちえず、後者を意味的に前提している。この意味で、変様態に対して意味的に独立な原様態とは、位階が異なっている。「非変様態」とは、結局のところ「原様態」を指すのであるが、にもかかわらず、ここではもはや、原様態がいわばその「純粋無垢な」状態を保ってはいないのである。これをここでは、原様態の「遡及的自己変様」ないし「逆変様」と呼びたい[11]。

以上、（1）志向的変様の非実在的・超越論的意義（実在的発生からの区別）、（2）原様態と変様態との間の非対称性・不可逆性、（3）原様態の遡及的自己変様ないし逆変様、という三点を重要な点として

指摘した。特に後二者は、志向的変様の根本構造を成している。原様態は変様態との間に不可逆の優位関係をもつにもかかわらず、この関係の成立自体が、原様態を諸変様態との相互規定のうちに引き込み、原様態は立場上それらと「等置」されることになる。ここにおいて、原様態的唯一性は隠蔽され、等置された諸々の意味項へと視線が向かうかぎり忘却される。この失われた原様態を見る「眼」を復元することが、現象学的エポケーの重要な役割であるといってよい（もっともそれは、対象が見られるのと同じ意味で見られるわけではない）。以下、上記の第一、第二点がフッサールの他者論のうちにどのように生かされているかを簡単に見た上で、第三点に注目しつつ「原自我」論と「モナド化」の構造を解釈してゆきたい。

二　変様論と他者論――「第五省察」に即して

フッサールの他者分析には、志向的変様論の観点がふんだんに生かされている。この観点への洞察を欠くならば、解釈に際して誤解は避けられない。多くの批判を蒙ってきた「第五省察」は、その全体が救われうるというのではないとしても、少なくともその問題設定においては、志向的変様論の観点から見ればきわめて正当である（vgl. I, 121f.）。他者の超越はわれわれにとって自明であるが、それは他者の不可知論へと導くものではない。他者の体験を体験することができないということは、すでに他者の「意味」の内に含まれており、他者の意味を自明的に妥当させる以上、その超越は謎でもなんでもない。問題は、この当の意味を解明することなのである（この「意味」こそが謎である）。したがってフッサールの意図は、他者認識の心理学的発生を証示したり、他者を自我から思弁的に導出したりすることではありえない。自我が「原様態」として、他者が「変様態」として語られるとき、これらの意味で自我の優位が語られているわけではない。実在的自我から実在的他者が出てくるというわけではないのである。（この点は実にしばしば誤解されてきた点である。）

第五省察から、他者経験の変様構造を語っている箇所を引くなら、「意味」への関心は見逃しようがない。「〈他者〉なるものはその構成された意味にしたがって私自身を指示している」（I, 125; 強調引用者）。「他者（alter）とは他のエゴ（alter-ego）を意味しているのであって、ここに含蓄されているエゴ（ego）は、私自身である」（I, 140）。「他の-エゴ」という意味は「エゴ」を意味として含蓄している。この「エゴ」の意味に原様態的充実を供給しているのは「この私」の原的経験である。これがさしあたり、他者の意味に見られる変様を分析するさいに糸口となる基本構造である。以下の草稿中の箇所は、この点をより明確に語っている。「結局のところ、他のエゴという意味が遡示しているのは、この純粋性における私自身のエゴである。そのさい、alterという語は、それ自身の意味において、所与性様式そのもののうちに存しているある種の変様を指示しており、この変様は、私自身の自己を、まさしく『変様』という仕方で、志向的にみずからのうちに含んでいるのである」（XV, 13）[12]。変様とは志向的意味構造であり、意味的な含蓄的指示構造である。これが実在的産出を意味しないことは明らかである。でなければ、たとえば両親もまた他者であるから、「実在的私が実在的両親を生む」ということになってしまう。「他者の意味」はある意味で「私を前提する」が、といっても「『前提する』とは『発出する』という意味ではない！」（XV, 616）。他者（das

Andere でなく der Andere としての）もまた、その意味からして一つの「私」であるが、私自身がそれであるのではない「私」である。ここで「私」の根源的意味は、おのれの本質性格を失うことなく、多重化し多襞化している。この絶対的に唯一的である「私」が複数あるということの意味的構造が、志向的変様論において問題になっているのである。この意味構造は、われわれが普通の意味で、つまり諸々の人称の一つとして「私」と言うとき、あるいは他者を他者として理解するとき、つねにすでに働いてしまっている根源的な意味妥当の構造である。このあまりに自明であるがゆえに「見る」ことが極めて困難な生の成り立ちを解きほぐす手段として、志向的変様論が一つの貴重な導きの糸となりうるのである。

ここでは「第五省察」における他者論の詳細に立ち入ることはできないが、以下の点のみを指摘しておきたい。フッサールは、「エゴと他のエゴ（ego und alter ego）とは、つねにまた必然的に、根源的な対化において与えられている」(I, 142) という。これは、先にみた「遡及的自己変様」ないし「逆変様」に関わる。原様態の変様は、原様態自身を襲う。これにより、原様態は一つの「相対的」意味を受け取り、変様態と等置されうるようになる。この点を以下の箇所が示唆している。「異他なるものは必然的に、その意味構成により、私の第一に客観化された自我、私の始元的世界の志向的変様として登場する。他者は現象学的にいえば私の自己の変様なのである（この私の自己の方も、それはそれで、私のというこの性格を、いまや必然的に生じてくる対比的対化（kontrastierende Paarung）によって受け取るのであるが）」(I, 144)。自我と他者の等置は、対比的な対化によってはじめて可能になる。だがこの相対的な二項は、完全に対称的ではない。私の眼の前に、二つの林檎のように並んでいるわけではない。一方は「私」であり他方は「他者」である。この意味自身が、ある根源的な「不等性」、根底的な「不均衡」ないし「非対称性」を指し示している。それをフッサールは、「志向的変様」として掘り返そうとしている。志向的変様とそのうちに含まれる「逆変様」によって、「私」の意味は必然的に二重化される。他者と対称的に等置される意味での「私」の意味に尽くされない何かが、そこに指示されている。それをフッサールは、上記の箇所では注意深く「自己」（Selbst）と表現している。普通の意味での「私」が、「他者」との対比においてはじめて意味を持つものである以上、この等置に先立つ何か、当の志向的変様において指示された何かを、本来なら「私」と呼ぶことはできない。だがこの等置以前の「自己」が、「遡及的自己変様」の構造にしたがって、「私」という意味の原様態として遡示されている以上、ここにはむしろ、「私」という意味のある奇妙な自己分裂ないし二重化が自己を告げているといったほうがよい。ここに暗示されている、「それに対して他のエゴというのが無意味であるがゆえに、誤ってそう呼ばれるエゴ」(XV, 586) こそが、「原自我」(Ur-Ich, Ur-Ego) の語で探究された問題次元であるといってよい。[13]

三　原自我の志向的変様と逆変様――「産出モデル」の否定

上記の粗描からもわかるように、志向的変様論の文脈から見るならば、「原自我」の問題次元は、何らかの独立した実体的超審級ではなく、ある意味構成の出来事から切り離せず、そのなかに入り込むことによってしか見えてこない次元であることがわかる。この点をさらに明確

化するために、以下では「原自我」の解釈から「産出モデル」(Produktionsmodell) を排除することを試みたい。すなわち、原自我の志向的変様を、「根源としての自我が、多数の自我を一方的に産出する」という図式で解釈することの拒否である。この図式においては、原自我は自我と他者とを産出する「第三者」とみなされている。ピラミッドの最上位に原自我が座を占め、その下に所産としての多数の自我が平等に並列されるイメージである。これは一見すると、すでに述べた志向的変様の第二の特徴づけ、すなわち原様態が一切の変様態から際立った特殊位置を占めるという点に適合するようにみえる。しかし、詳細に検討するならば、この図式はその不適切さを露呈する。

(1) 第一に、すでに特徴づけたように、志向的変様はそもそも実在的発生ではない。原自我の問題次元は、フッサールにおいて「生ける現在」のそれと重ねられる。一切の時間、対象、あらゆる意味での世界がそこにおいて根源的に立ち現われる原次元は、生ける現在の「根源的な流れること」とも呼ばれるが、同時にむしろ「超越論的原エゴ」と呼んだ方が適切だとも言われる (Ms. C 2/4a)[14]。それは一切の意味と対象にとっての「原源泉」(Urquelle) の意義をもつと言われるが、こうしたメタファーは、内世界的なものから取ってこざるをえないために、この超越論的原次元においては同時に誤解の危険をも誘発する。「源泉」と「そこから湧き出たもの」との関係は、「原因—結果」関係で結ばれた二つの独立した実在物のように捉えられてはならない。泉が枯れても、すでに湧き出た水は独立に存在しうる。果実は、木が切り倒されても存在する。原因としての実在的根源は、産出が終われば、産出物の存在とは無関係となる。これに対して、「生ける現在」やそれと重ねられる「原エゴ」が「原源泉」と呼ばれるとき、その「根源性」は、一回派生物を産出してそれで終わりというものではない。むしろ、源泉なしにはそこから湧き出る流れもないような仕方で、「原源泉」は、それなしにはそれに基づく意味構成体が存立しえないような、恒常的な意味基底を成している。

時間に関していえば、変様構造にしたがって過去が現在を遡示するというとき、それは二つの意味を含んでいる。過去の妥当意味は、それが「過ぎ去った現在」、つまりある仕方で変様された現在 (Ω_1) であることを示し、そこから「変様されていない現在」(かつて現在として体験された現在) (Ω_1) が遡示されている。これがまたさらに変様構造をもつ。この「現在」(Ω_1) は、「かつて顕在的であった」現在であり、今現在顕在的である現在 (Ω_0) とは異なる。過去 (Ω_1) が一つの顕在的現在 (Ω_1) を指示し、その顕在的現在が、それとは異なるものとしての「原現在的現在」(Ω_0) を指示する。そこには、「現在—過去」という形式的二項関係では捉えられない「現在の多重化」が見てとれる。しかもこの多重化は、絶えず新たな現在化のなかで連続的に倍加される。この目眩く多重化のなかで、「生ける現在」は、「現在とは何か」、すなわち現在の意味一般を絶えず充実する原様態的意義をもっているのである。この意味で、「現在の存在を廃棄することは、一切の過去と未来を廃棄することをも意味する」(XV, 126) といわれる。「過ぎ去った現在」にせよ、「来るべき現在」にせよ、「現在」という意味を含むおよそ一切の時間様態が、原様態としての「生ける現在」なしには意味的に成立しないのである。

同じことが「原自我」に関しても当てはまることは、前節で論じたことから明らかであろう。「他の自我」という意味が「自我」という意味を含む以上、「自我」という意味は原様態的意義をもつ。特定の

実在的自我としての私が優位に立つというのではない。「自我」という意味なしには「他の自我」という意味も存立しえず、しかもその意味は、直接的な自己経験にその意味源泉をもつ。「諸々の時間様態が存在様態の固有の一群を成しており、原本的形式すなわち原様態現在へと関係づけられているのと同様に、『他者である』ということは〈自我-自身〉という原様態に対する一つの一般的な存在様態である」(XIV, 362)。実在的他者はもちろん実在的私の存在には依存しないが、ここで問題となっているのは、それとは全く別の秩序である。実在的存在者間の関係ではなく、およそある存在者がそれとして立ち現われる際の根源的条件としての意味構成、すなわち超越論的意味構成が問題となっているのである。

注意すべきは、「生ける現在」、ならびにそれと重ねられる「原自我」の次元が、一切の意味構成の原源泉としての「原時間化」の次元を指しており、あらゆる時間はそこではじめて意味と存在妥当とを受け取るということである。そうである以上、この次元を理解するために、線形的な客観的時間を前提する実在的因果性の概念を用いることはできない。ここでの「先立つ」とか「原……」ということを、時間的な先後関係から理解することはできない。先後関係そのものが、そこではじめて構成されるからである。[15] 同様に、並列的に等置されたものとしての自我と他者の概念にしたがって、「原源泉」としての原自我を解釈することはできない。多元化する「自我」という意味に充実を供給する原様態としての「原自我的経験」は、多数の一員としての「わたし」や「あなた」にはまだ割り当てられない。そもそもここで問題となっているのは、この人称化そのものがはじめてそれとして構成される原次元だからである。[16]

(2) さてしかし、原様態と変様態との関係を、実在的因果関係・時間的先後関係から解放しただけでは、「産出モデル」が根底的に斥けられたとはいえない。まだそれを、ある種の形而上学的な産出関係として理解する道が残っているからである。超越論的根源からの意味構成が、名目上「非実在的」「非時間的」とされながら、その実まったく同じ形式をもった産出モデルによって理解されてしまう危険がないとはいえない。志向的変様の第三の特性は、このような仕方での理解を決定的に斥ける。すなわち、われわれが「遡及的自己変様」ないし「逆変様」と呼んだ特性である。

「現在」が、「過去」や「未来」と並列される単に一つの時間様態と見なされる以上、「現在」という呼び名は「本来はまだ適さない」(XXXIV, 384) ともいえるのであるが、それにもかかわらず、原様態としての原源泉的な流れる現在を、その諸変様から切断して、もっと別の中立的な名で呼ぶわけにはいかない。「現在」という名称は不可避的である (Ms. C 2/10a)。ここに「現在」という語の必然的な両義性が生じる。[17] ある意味で「同じ」——といっても、多数のものに共通する同等性が言われているのではないし、理念的同一性が言われているのでもない——生きられた現在が、変様態としての別なる現在の出現とともに、自己自身を (逆) 変様する。[18] この現在は、いまや他の現在と並ぶ「一つの現在」にすぎない。[19] しかし、そこにも、「過去すなわち変様された現在」に対する「現在」という意味は保たれている。この「非対称性」なしには、「何が現在であり何が過去であるのか」が定まらない。この非対称的方向づけにおいて、原様態的なものが指示されており、それが「現在」と呼ばれるのであるが、この「現在-過去」という相対的関係そのものが、そもそも「変様」という構成的

事態の帰結である。[20] 原源泉的な現在が、この「変様」の原様態であるとすると、この「原現在」は、当の「変様」のなかで遡示されつつも、その帰結としての相対的関係の単なる一項としては決して姿を現わさない。それは、諸現在の相対関係のシステムから徹底して身を退けつつ、その中に自己を告知するのである。

さて、これと平行的な関係が、「原自我」の変様にも見られる。『危機』の叙述によれば、「原自我」はその「唯一性と人称変化不可能性」にもかかわらず、「自己を自己自身に対して超越論的に人称変化可能にしうる」(VI, 188)。ここに原様態の二義性が表現されている。そして原自我は、「自己自身から、また自己自身のうちで、超越論的相互主観性を構成し、自己自身を単に優先的な一項として、つまり超越論的他者たちに対する自我として、そこに算入するのである」(VI, 188f.)。フッサール自身ここに「志向的変様」の構造を見ている(VI, 189)。ここでまず注意すべきは、原自我の「自己自身」と呼ばれるものが、まだ「他者に対する自我」という意味を持たず、むしろこの相対関係全体の変様的構成に対する原様態を意味する点である。次いで、原自我が「根源」として相互主観性の外にとどまるのでなく、相互主観的多数性の内に自己自身を組み込む、という点に注意すべきである。これはまさしく、原様態が変様態の出現によって自己自身を遡及的に変様し、「変様態に対する原様態」として、自らを変様態と「等置」し、この相対関係にその一項として自己を組み込む、という「逆変様」の構造を示している。「自己自身を単に優先的な一項として」と書かれている点が、自他の等格性にこだわる場合には引っかかる点であるが、もし自他関係が完全に対称的であるなら、そこではもはや何が「自」であり何が「他」であるかも言うことができなくなる。それを言うことができるためには、ある「生きられた視点」が必要なのである。これが「優先的な一項」という、誤解の余地のある表現で示されているとすれば、少なくとも事象的にはそれを理解することができる。

このように原自我は、「産出モデル」がみるような、多数主観の外に自足する根源ないし「超審級」(Über-Instanz)としてはとらえることができない。むしろ、〈「変様」という事態のうちには、並列的に等置された「多数主観」の相対関係によっては決して汲み尽くされえない何かがある〉ということ、このことこそが、「原自我」という奇妙な語とともに問題化されようとしていたと考えられる。これを、つねに現に生きられているが、掴もうとすると逃れ去ってゆく「原パースペクティヴ性」と呼んでもよい。多数の自我の相対関係は、根源的な「不等性」ないし「非対称性」を含んでいるが、このことが「変様」の語とともに語られるとき、そこにはすでに、この静的な相対関係の内には決して取り込まれえないある問題次元が告知されているのである。

四　「多数性なき増殖」としてのモナド化

「志向的変様」という視角からの以上の解釈にもとづいて、「モナド化」(Monadisierung)と呼ばれる現象を解釈してみたい。「モナド化」とは、「モナドとなる(モナドが成る)」こと、すなわち個体的にして具体的な超越論的主観性の自己構成を意味するが、この個体は必然的に多数の個体の一つとして構成されるため、そこには諸モナドの相互主観的多数性の根源的構成がすでに含意されている。どちらが先でも

ない。自己が個体となることは、多数の個がそれとしてあることから、超越論的には切っても切り離せない。とはいえ、これが「原自我のモナド化」という形で語られるとすれば、「原自我からの諸主観の派生的産出」という解釈は払拭しえないのではないか。

フッサールの叙述を見てみよう。一九三四年の草稿（XV, Nr. 36）においてフッサールは、絶対的に具体的なエゴが「モナド的エゴとしてモナド化される」（XV, 640）という事態について語っている。これが同時に、多数モナドへの異他化的変様として語られる。「絶対的ないしモナド的なエゴの異他化的変様としての、すべての他のモナドの一つ一つは、その存在意味の内に、具体的に絶対的なエゴを、それに何らかの仕方で帰属している一切の存在構造とともに含んでいる。ただしまさしく異他化された仕方で――変容された仕方で」（ebd.）。他のモナドは、「異他化的変様」としてのその存在意味において、「絶対的エゴ」（原自我と同じものとみてよい）の存在意味を志向的に遡示する。意味転移によって一切のモナドは等置され、どのモナドも等しく「絶対的エゴ」を含蓄しているが、そこには同時に、「異他化」という語で示唆される非対称的関係が支配している。つまり、前節で語った、原自我の変様系列への「自己組み込み」によって、原自我と変様系列の一項（他者たちの間にいる私）との重ね合わせが生じている。ところで、先の引用中にあるように、どのモナドも原エゴの存在意味に含まれる一切の構造を含蓄するから、「原自我→諸変様態」という変様構造そのものが、モナドの数だけ多重化されることになる。「絶対的エゴがみずから自己異他化され、モナド化されていることによって、〈モナド化すること〉さえモナド化されている。自我モナドのうちでは、絶対的エゴは、他の諸モナドとの『等置』ゆえに、やはりすでに異他化されているのである」（XV, 640）[21]。「一なる根源からの派生」という見方は出る幕がない。「根源」そのものがつねにすでに多数化されているからである。「根源の多数化」ということ自体が一なる根源から生じているのでは？と問うのは意味がない。この問いにおいて前提されている「一と多」という概念対がはじめて意味妥当を受け取る事態こそが問題となっているからである。

このことは、別の言い方をすれば、この「モナド化」ないし「モナド化的多数化」という事態を見渡すための単一の特権的視点というものが確保されえないことを意味する。モナド的異他化の内に含まれる非対称性が、それを見るべきある「生ける視点」を要求するにもかかわらず、この「視点」そのものが、つねにすでに「多数なる視点の一つ」として自己をこの多数性に組み込むことにおいてある。ある意味で、この多数化それ自体が「生ける視点」の原様態性に支えられているのであるが、この出来事そのものが、ある根源的な「パースペクティヴ性」としてのみ現われるのである。それは、一から多への直線的な産出・派生の図式によってではなく、むしろ多数性に先立つ原生的な「増殖」といったものとして、よりよくイメージされうる。原パースペクティヴのパースペクティヴ性は、まだ「多数の一項」としてのそれではないし、「パースペクティヴ」である以上、多数を産出したり包括したりする特権的な一でもない。「私」が「私」であるということ、この「私」という意味の根底には、一も多もないある原始的な「非一性」の暗がりが潜んでいる。絶対的に唯一的な「私」は、絶対的な唯一性を失うことなく無限に増殖する[22]。「私」という意味の妥当に含まれる、視点の唯一性と多数性との見かけ上の矛盾は、この意味そのものが、「多数性なき増殖」という、比類のなさにおいて生き

られる非一性のようなものとしてあることにその根拠をもつ。

一切のモナドは原様態的な「私」、すなわち「原自我」を遡示するが、その原自我は「単数」の意味で「一つ」ではありえない。かといって「多数」でもない。「原自我の変様」によってはじめて「私」の多数性が構成されるのだから。そうなると、「私」という意味の志向的指示を辿っていった先にあるのは、ある原生的な増殖性、唯一性が唯一性を失わずに非一性としてあるという、根源的意味の生きられた生成の現場であると考えられる。これが、「原自我のモナド化」という（必ずしも成功していない）言葉とともにかろうじて語られようとしている事態であるように思われる。用語と語り方に、批判の余地はある。しかし、そこで語られようとしている問題そのものに、まずもって耳をそばだてる必要がある。そこでフッサールが語り出そうとしているのは、われわれが普通は決して見ることのないもの、われわれが「私」として一切を眺め渡すとき、その眼の中心に潜む暗がりであるからである。[23]

五．結語——射程と展望

志向的変様論の視角から、「モナド化」という根底的な自我複数化の構造を解釈することによって、われわれは「多数性なき増殖」という、「私」が「私」であることの核心に位置する事象へと導かれた。絶対的に比類のない「私」は、その比類のなさにもかかわらず、あるいはむしろその比類のなさゆえに、一なる根源の位置に立つことを根本的に否定する。「私」は一切の意味の妥当中心として原パースペクティヴの意義をもつが、「他の私」も「私」である以上、一つの「原中心」、原パースペクティヴであらざるをえない。「私」としての意味的な重なり合いが、同時に、絶対的な中心同士の両立不可能な背反関係をも含意する。ここに遡示された、秩序だった多数性に慣れた眼には不穏当な矛盾的力動が、「多数性なき増殖」と呼ばれたのである。

最後にこの考察の可能的な射程について一言述べておきたい。ここで見抜かれた事態は、最終的な俯瞰的視点というものを絶対的に排除する点、そのような「パースペクティヴの根底性」とその絶対的肯定という点からみれば、ニーチェのパースペクティヴ主義と相通ずる観点を開くようにみえる。[24] また、自我の核心にあるものこそがまさしく無意識的であるというフロイトの洞察[25]は、形式上明らかにフッサールの洞察に重なる。なるほど、特にフロイトに関しては、フッサールが全く同じ問題を扱っていたということはできない。しかし、これらの思想家の歩みと平行する仕方で、フッサールは、自我の徹底的探究によって近代的自我像を崩壊にまで追い詰め、彼なりの「理性主義」の徹底において近代的理性の底を突き破ってしまっている。彼の歩みは、いわばパンドラの筐を開けるための道案内の役割を果たしている。単純に理性に非理性を対置するのではなく、理性の最も核心にありつつ、それ固有の視線の方向には現われもしない次元を、この上なく理性的な仕方で[26]露出させた点に、フッサール独自の功績が見てとれる。[27] 事象的には、本論で際立たされたような原次元のもつ「パトス的」性格が、残された問題として分析を要求しているように思われる。とりわけ「原身体性」と「感情」という視角から、フッサールの萌芽的分析を超えて、さらに分析が深められねばならない。[28] フッサール自身が十分に展開することのできなかった、彼の分析の成果がもつこうした豊かな広がりについては、また稿を改めて論じることにしたい。

註

（1） Vgl. Hua XIX/1, 487f., 499ff.; Belussi, F.: *Die modaltheoretischen Grundlagen der Husserlschen Phänomenologie*, Freiburg/München 1990, 24ff.

（2） Vgl. bes. X, 29ff., 63ff., 99ff., 166f., 170ff.

（3） Vgl. bes. XXIII, 241ff., 265f. 301ff.

（4） Vgl. bes. III/1, 239ff.; vgl. Belussi, a.a.O., 48ff.

（5） Vgl. bes. XXXIII, 142ff., 172ff.

（6） Vgl. XXXIV, 189ff.; XVII, 314ff.; XV, 543f.; IX, 425; EU, 23, 335ff., 443ff., u.v.a. 変様論の展開に即して、フッサール現象学の発展を論じることも不可能ではない（Belussi, a.a.O., 19ff.）。

（7） Vgl. auch XIII, 61; XXXIII, 144.

（8） 変様の定義については、XXXIII, 176も参照。原様態への志向的指示構造の重要性については、Held, K.: „Einleitung", in: Held, Klaus (Hg.): Edmund Husserl, *Phänomenologie der Lebenswelt*. Ausgewählte Texte II, Stuttgart 1986, 9ff.; Belussi, a.a.O., 18.

（9） X, 31f., 172f.; XXXIII, 216.

（10） この点に関して、Belussi, a.a.O., 111; 田島節夫『フッサール』（講談社学術文庫、1996）、421ff.をも参照。

（11） その例としては、信念様態のほかに、「大地」の絶対的静止／運動に対する相対的静止（UKL, 309ff.）、身体の原様態的唯一性／他の身体との等置による相対性（UKL, 323）等の関係が挙げられるが、ここでは詳論しない。

（12） Vgl. auch XVII, 247.

（13） 原自我論と変様論との連関に関しては、田島節夫、前掲書、418頁以下における先駆的な試論に示唆を受けた。ただし、田島氏は原自我を、メルロ＝ポンティの「沈黙のコギト」に比して解釈し、これを自他の区別以前の、無差別的・一般的主体と捉えているようにみえる。そこでは、「一からの多の産出」というモデルが必ずしも払拭されていないように思われる。この難点を回避するためには、以下に見るように、「遡及的自己変様」ないし「逆変様」の構造が、十分に顧慮されねばならないであろう。

（14） Vgl. Ms. C 3/38a, b; C 7/38a.

（15） たとえば以下を参照。「私の存在は、私にとって存在と意味をもつ一切の存在に対する必当然的根拠である。[…] しかし私は束の間の存在であり、かつて生まれ［やがて死ぬ時間的］存在者ではないのか？確かにそうである。しかし、この束の間の存在であることさえも、私の必当然的存在の内に根付いているのである」（XV, 383 Anm.）。Vgl. auch XV, 583, 586, 590; XXXIV, 185ff., 298f.; Ms. C 2/2bff., 24b; C 3/25a.

（16） この点に関しては、拙稿「〈私であること〉の自明性――フッサールにおける方法的視の深化と原自我の問題」（『思想』第916号、岩波書店）、69頁以下を参照されたい。

（17） 「今」「現在」の両義性については XXXIII, 143; Ms. C 3/45a, 47a を参照。

（18） 原源泉的な「流れること」は、「絶えず自己自身を変様すること」と呼ばれる。Vgl. Ms. C 7/20b; A V 20/17b.

（19） フッサールによれば、原現在とは「唯一的な生動性」を意味するが、しかし同時に、「一つの原現在が次々と新たな原現在へと流れ出る、とも十分有意義にいわれうる」（XV,349）。Vgl. auch Ms. C 2/10a; C 3/39a, 42a.

（20） Vgl. X, 68.

（21） 全く同様の表現が Dok II/1, 192 にも見られる。草稿中には、時間化に関して同様の構造について述べた箇所がある。Vgl. Ms. C 3/39a, 44b.

（22） ここには、レヴィナスのいう「繁殖性」（fécondité）に通じるものが見られ

るように思われるが、その論証は他の機会に譲らざるをえない。Lévinas, E.: *Totalité et infini*, Den Haag 1961, 244ff.

(23) フッサールは、「モナド化」と「自然化（世界化）」とを切り離せない事態として語る（vgl. XV, 639）。「私」の原生的増殖の次元には、メルロ＝ポンティのいう「野生の世界」が共に属しているといえるかもしれない。Merleau-Ponty, M.: *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964, 231. テンゲリによるその解釈をも参照。Tengelyi, L.: *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, München 1998, 218-223.

(24) とりわけ村井則夫氏の以下の論考を参照。「仮象としての世界――ニーチェにおける現象と表現」（『思想』第919号、岩波書店）、104頁以下。

(25) Vgl. Freud, S.: *Gesammelte Werke*, London 1940 (Neuauflage: Frankfurt am Main 1999), Bd. XIII, 18, 244.

(26) 「理性」をフッサール-レヴィナス的に「目覚めていること」と解するなら、これは見かけほど矛盾的なことではない。Vgl. Lévinas, E.: *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1992 (1982), 34ff.

(27) この点からすれば、デリダやレヴィナスが、なぜフッサールの厳密な読解から出発してあのような思想に到達したのかも頷ける。また、「理性による理性批判」という課題に関していえば、アドルノ／ホルクハイマーの哲学にみられるような二十世紀の思想的課題を、フッサールもまた無言のうちに予感していたといえるかもしれない。

(28) 拡張された意味での「パトス的なもの」については、ヴァルデンフェルスの多面的な分析が参考になる。Waldenfels, B.: *Bruchlinien der Erfahrung*, Frankfurt am Main 2002.「原身体性」に関しては、とりわけラントグレーベの提示した方向がさらに展開されるべきであろう。以下の示唆的な論考を参照。Nitta, Y.: „Was ereignet sich im Sich-verstehen der Kinästhese? Mit besonderer Berücksichtigung der Phänomenologie des Leibes bei Ludwig Landgrebe", in: Vetter, H. (Hg.): *Lebenswelten. Ludwig Landgrebe–Eugen Fink–Jan Patocka*, Frankfurt am Main 2003. 一般に根源的自己経験を「自己感情」として見る観点も重要であろうが（Vgl. Frank, M.: *Selbstgefühl*, Frankfurt am Main 2002）、この方面では、M・アンリが（批判的にではあるが）フッサールの時間的変様における隠蔽構造と、そこで「変様されないもの」とに着目しつつ、彼独自の実質的現象学を展開しているのが注目される（Henry, M.: *Phénoménologie matérielle*, PUF, Paris 1990, 32ff., 53ff.）。彼による第五省察の解釈が必ずしも全面的に首肯できるものでないとしても（ebd.,137ff.）、「共パトス」（pathos-avec）という見方は、本論の考察と重なる問題次元を扱いつつ、しかもフッサールにおいては明確に見られない展開方向を粗描していて興味深い（ebd., 9, 160ff.）。

文献

フッサール全集（*Husserliana*, Den Haag, Dordrecht/Boston/London 1950ff.）からの引用は、巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字によって示した。未公開草稿からの参照箇所は、草稿番号と原草稿の頁数とによって示した。その他の著作は以下のように略記した。

Dok III/1＝Fink, Eugen: *VI. Cartesianische Meditation.* Teil I. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. Hrsg. v. Ebeling, Hans; Holl Jann; Kerckhoven, Guy van, 1988.（ただし参照箇所として挙げたのはフッサールによる注記部分のみ）

EU＝*Erfahrung und Urteil*, redigiert u. hrsg. v. Landgrebe, L., Hamburg 1972.

UKL＝Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der

Räumlichkeit der Natur („Umsturz der kopernikanischen Lehre"), hrsg. v. Schutz, Alfred, in: Farber, Marvin (ed.): *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge (MA) 1940, 307-325.

（田口　茂・たぐち　しげる・早稲田大学）

方法としてのレヴィナス
―情動性の現象学における自己の地平構造―

村上靖彦

序：レヴィナスにおける自己と方法論

エマニュエル・レヴィナス（1906-1995）は、初期の『逃走について』（1935）以来、自己について執拗に思索して続けた哲学者であり、自己を意味する概念を多く作り出している[1]。まず目に付くことは、これらの概念が必ずしも他者論に関係するものだけではないということであろう[2]。この事実はすでにレヴィナスが単なる「倫理思想家」ではないということを示している。レヴィナス思想全体のなかに位置づけたとき、身代わり、同のなかの他、といった特異な自己概念も単なる倫理ではない何らかの哲学的な射程を持つはずである。レヴィナスがいかなる方法論の中で一見「倫理的」な自己概念を形成するにいたったのかについて検討することで、逆に「倫理」そのものにも新たな現象学的な意味が付与されると期待できる[3]。本稿はレヴィナスをその思想内容においてよりもむしろ応用可能な方法論として論じる。レヴィナスの呈示した現象学の方法論は、特に対人関係のなかで生じる情動性を記述するのに適したものであり、情動性の次元は、フッサールの記述の次元とは異なる次元で成立する。この探求のためにフッサール現象学の方法と射程に変更を加えられ「倫理」と彼が呼ぶ運動が要請されたのだ。レヴィナスの思考の過程は、形相的還元とは異なる現象学的方法の鍛錬そのものであり、受動的総合とは異なる発生構造の探索の道のりなのである。情動性を現象学で扱うための方法論と地平を明らかにすることによって、とりわけ精神病理学と現象学の接続の構造が判明になるだろう。

1．レヴィナスの方法：「語ることへの還元」と「誇張法」

『全体性と無限』において「使われた観念の呈示や展開はすべて現象学的方法に依拠している」（TI, 14）と断っていることからもわかるとおり、レヴィナス自身は一貫して自らが現象学を追究していると考えていた。しかし彼は自分の方法について語ることはほとんどなく、「語られたことから語ることへの還元」およびデカルトの誇張懐疑にならった「誇張法 hyperbole」という二つの重要な方法を提示した『存在の彼方へ』においてもその方法そのものの説明は行っていない。わ

ずかに『観念に到来する神について』の中に収められた対談で、問われるままに答えた箇所が目立つのみである。その箇所では、フッサールの還元の規則に従っているわけではないけれどもそれでも自分は現象学を遂行しているのだと強調している（DQVI, 139-140）。「超越論的なもの」という視点には立ってはいないが、「志向的分析」という方法には従っているというのである（ibid., 139）。ここでの超越論的なものと志向的なものという概念の意味づけに注意しなくてはいけない。フッサールによる知覚や言語の分析におけるいわゆる主題化的な志向性をレヴィナスが批判している以上、ここで彼が擁護する志向的なものは何か別のものである。彼はこれを「思考されたもの」から「意味の次元」へと遡ることだと言っている（ibid., 140）。つまりレヴィナスにおいて志向性とは、すでに思念され所与のものとして定立されたものから、そのものの与えられ方へと遡行する現象学的還元そのもののことである。これを彼は「もの自体をそれの現れ apparaître の地平へともたらす」（ibid.）のだと言い換える。問題は、ここで志向性が理知的なもの、あるいは行為としてすらもはや考えられないということである。このように考えることでフッサールの構想とは異なる次元が開かれることになる。ここで彼が倫理と呼ぶものが問題になる。

さてなぜ倫理を導入することで異なる次元が開かれるのであろうか。そしてこの倫理とは結局のところ現象学にとって何を意味するのであろうか。ここでレヴィナスはカントを参照する。「私の考えでは、存在論的な語りにおいては不調和にとどまるもの、構築されたもの、あるいは弁証論的であるように見えるものの統一が、倫理的な状況において成就するのです（…）。」（ibid.）と彼は言っている。存在論あるいは認識論においては確証を得ることのできない「意味」が、倫理的な状況において統一性を得る。これは『純粋理性批判』においては弁証論として理論理性の限界の外、確証不能なものにとどめおかれた次元が実践理性において確証されることを踏まえている。あるいは構築的現象学として現象学的確証が直接与えられない現象が、「倫理」の次元においては確証を得るというのである。ここで彼が「倫理」と呼ぶものは、既存の意味でのそれと重なるところはあっても同じものではないだろう。彼は、「倫理とはある種の言語の還元のようなものです」（ibid., 141）と言う。倫理とは何か共同体の秩序を保つための文化的な風習のようなもの、あるいは罪悪感を防ぐための心理学的な仕組みなどではなく、存在論・認識論から脱出しようとする現象学的な方法・手続きそのもののことなのであり、これによって開かれる次元のことである。それゆえに倫理とは現象学そのもののことである。このような次元転換の運動こそ『存在の彼方へ』で「語られたことから語ることへの還元」とレヴィナスが呼んだもの、つまり知覚の現象学から対人関係において働く情動性の現象学への還元である（なお、この種の情動性は自己と他者の唯一性・事実性の創設に関わるため、この次元をここでは間事実性とも呼ぶことにする）。知や存在の次元とは区別される、この間事実性の次元をレヴィナスは存在の彼方・彼性 illéité と呼んだ。隠れた地平を開く還元の運動として志向性が捉えられているがゆえに、「語ること」という次元を開くことはレヴィナスにとって「志向的分析」なのである（Cf., AE, 280）。とはいえ存在の彼方への次元は従来の現象学が位置する認識論・存在論の次元とは異なる次元であり、この意味で間事実性への還元はフッサールの超越論的主観性とは異なる次元への還元である。

事実性は形相に還元できない

フッサール現象学の方法論を支えているのは、自由変更のなかで一般項を抽出して普遍にいたる形相的還元という一般化の方法である。ところが間事実性（そのつどの対人関係の唯一性）は、形相的還元においては捉えられない（それゆえ形相的な学である現象学的心理学によっても事実性は捉えられない）。というのは対人関係のそのつどのかけがえのなさは、形相の具体例ではないからであり、例に回収できない唯一一回的なものであるからである。さらにそこからの帰結として、出会いだけでなく、出会いにおいて生じる体験の構造も一回的なものであり、一般化には抗うからである。このことは、精神医学において特に顕著な問題として現れる。一回一回の臨床における情動性の生成が唯一的であり、その唯一性において治療的な関わりをしなければならないだけではない。そのつどの病者の経験（とその構造）すら変化する。単なる化学反応であるはずの同じ投薬ですらそのつど異なる結果を生み出すのだ（Kumaki 2004, 9）。つまり出会いと情動性の一回性が想像変容を拒否するだけでなく、出会いにおいて生じる体験の構造も構造である限り記述はできるが形相化はできないのである。

さて形相を単位として構造化される認識論の次元は、受動的総合という低次の現象から、能動性や理念性へと高次化する層構造を持つ。ここで「超越論的なもの」を退けることの意味が明らかになる。「超越論的な方法は常に基底 fondement を求める」（DQVI, 141）、超越論的主観性における認識論的な考察は受動的総合、特に原印象や原自我など Ur- という接頭辞がつく起源へと遡行する。しかしレヴィナスが倫理と呼ぶ次元は、認識論とは異なる次元に位置する以上異なる構造を持つ。間事実性の現象学的な考察は、知覚の現象学と同質の構造を持つことはないのである。それゆえ「超越論的」という用語が避けられる。ここで誇張法と呼ぶ方法が導入される（ただし、私たちは事実性の次元も含むものとして、超越論的主観性という用語をレヴィナスに逆らって使いつづける）。

間事実性は極限値を地平として持つような形で構造化されているとレヴィナスは考えた。ここで起源への遡行ではなく、強調 emphase、誇張 hyperbole、エスカレート surenchère、最上級 superlatif と彼が呼ぶベクトルが開かれることになる。起源ではなく極限値へと向かうのである。こうして対人関係の極限値の追求が、身代わり、迫害、トラウマ、妄想、といった『存在の彼方へ』における一連の奇矯な用語を生み出すのである。次元が違うとその次元を支配する論理・法則が変わり、発生構造や地平構造も変わる。それゆえ考察が展開するベクトルも異なってくるのである。

簡単にまとめると、誇張法には二つの極がある。身代わり・迫害といった自己の定義が示すとおり、他者の代わりに外傷を負うほどに苦しむことで、自己の自己性が可能になる。つまり自己の側の極限的苦痛、死や狂気の切迫とそれに伴う情動性が一つ目の極である。相関して、身体的苦痛において他者を身体的に内包するという形で他者との関係が可能になる（もちろん知覚やキネステーゼの空間構成とは異なる位相の「空間」性が問題となる。）。さらに『存在の彼方へ』では明瞭でないが、実はもう一つの極限値をレヴィナスは想定している。それは他者の側の極限値であり、『全体性と無限』では他者の顔の赤貧・裸形あるいは殺人という概念で考えられている他者における死の切迫である。実はこの自己の極限値と他者の極限値は同じ事態を指してい

る。というのは身代わりとは他者の死あるいは苦痛の身代わりと言うことであり、その意味で他者の死・苦痛の可能性はすなわち身代わりによる自己の苦痛でもあるのだ。つまり間事実性の次元において自己とは、他者の死の可能性、自己の耐え難き苦痛・死の可能性という二つの極限値に伴う情動性を地平として抱え込む現象として定義される。

2. 知の次元から間事実性の次元への還元の手続き

次にこの間事実性への還元の詳細を見てみる。ここではまず『存在の彼方へ』第四章をとりあげる。本書執筆の出発点となった本章では、彼の方法論そのものの持つ運動がはっきりと示されるからだ。ここでは上述の還元が、起源 archè から無起源 an-archie への転換として記述されるが、注目したいのは他者の位置づけである。

> 「いかにして意識のなかで受苦あるいは受難〔としての自己〕が可能になるのだろうか。決してその能動的な源泉〔である他者〕は意識の中に収まらないのに。この外部性を強調しなくてはいけない。この外部性は客観的でも空間的でもないし、意識の指令あるいは秩序のもとに落ち着く内在性へと回収可能なものでもない。そうではなく強迫的で、主題化不可能であり、私たちが定義した意味で無起源的〔すなわち存在論とは異なる存在の彼方への次元の現象〕である。」(AE, 61)

他者はここでは絶対的な外部性として呈示されている。これは「外部性についての試論」という副題を持つ『全体性と無限』から踏襲された立場である。超越論的主観性は、対象を意味として構成するために本来外部を持たないはずである。ところが、もしも対人関係が知的な経験とは異なる地平・次元で生じる出来事だとしたらその限りではない。認識するという側面から見ると他者は感情移入の構造として超越論的主観性の内部で現出するかもしれないが、「関わる」という情動性の側面においては受動的総合という「起源」とは異なる地平に立つことになる。このようにレヴィナスは考えている。この外部性とは、認識論の次元に対する外部であり、他者は知の場である意識を媒介とせずに独特の仕方で「現れる」、正確には対象の現出とは異なるので「強迫 obséder」する。つまり外部とは、外部を持たないはずの超越論的主観性が実は外部を持つという単純な主張ではなく、むしろ認識論・存在論の次元と対人関係の事実性・情動性の次元（彼はこれを「近さ」・「語ること」と呼ぶ）は異質な構造を持つものであり、二つの異質な次元が接続する地点（＝自己）で「強迫」と呼ばれる現象が生じるという主張である。経験は認識には還元できない複数の次元の錯綜であり、その交点の一つが自己なのである。

ところが語ることへの還元はもう一段階の作業を持つ。

> 「主体は外 dehors からかけがえのないものとして召還されるのだが、召還あるいは選ばれたものとしての責任のなかで、主体は皮膚の中において糾弾される。これは皮膚のなかの痛みであり、すべてのこれこれのものとして示しうる存在者としての個体あるいは関係とは一線を画す。」(AE, 167; 傍点引用者)

先ほど自己（主体）の外部として定位された他者が、次節において「内部」に位置づけ直される。比喩的には「主体の原子核的な統一が、呼吸しつつそして自らの究極的な実体を脱ぎ捨てつつ粘膜や肺にいたるまで外へと曝され、絶えず裂けてゆくかのようである。」（AE, 170）というふうに、外部の他者が「内部」へと転換する様が描かれる。こうして同のなかの他 l'autre-dans-le-même という自己の定義へといたるのである。

ここで記述されているのはある新たな還元の方法である。つまり他者が絶対的な外部として強迫するのは、認識論のなかに視点をおいたまま間事実性の次元を眺めた場合である。認識論の次元から間事実性の次元へ向けて還元を施したときに、還元不能な外部として異なる次元が外部としてかいま見られる。ただ視点が認識論的な次元にとどまっている点で、この還元はまだ不完全なものである。視点そのものを新たに開かれた次元に置き換える必要がある。そうして見たときに、他者が今度は自己の内部、自己を構成するものとして現象するというのである。本稿で詳述する余裕はないが、この間事実性は射映に基づく地平構造や、把持と予持に基づく時間構造とは異なる仕方で空間化・時間化されているのである。顔との情動的関係は裏側を持たないし、現在を持たない。これがレヴィナスにおいては近さやずれ diachronie という語で記述されているのである。新たな次元を切り開き、次にその中に視点を移し入れてその次元を支配する論理と地平の構造を明らかにする、これがレヴィナスが遂行している方法であり、この部分はこれからの現象学研究に応用可能なものである。人間の経験は複数の位相・次元を持ち、異なる次元は異なる発生と地平の構造を持つという直観は、全体を一元的に支配する論理構造を求めがちな西欧の諸学にとって大いに啓発的である。

3．誇張法：間事実性の地平構造としての極限値

独我論的事実性から間事実性への還元

レヴィナスが誇張法で明らかにした間事実性の地平構造を論じる前に、もう一つレヴィナスが遂行している還元を指摘したい。それはハイデガーの『存在と時間』が切り開いた、現存在の（さまざまな議論を承知の上で）あえて言うなれば他者と身体を排除する事実性から、身体的な対人関係における間事実性（そして対人関係において作動する情動性）への還元である。『存在の彼方へ』のレヴィナスは、フッサールの認識論的な現象学と『存在と時間』の現存在の分析論をひとくくりにして「存在すること」あるいは「語られたこと」と名付けて、それに対峙させる形で存在の彼方へあるいは語ることの次元を開拓した。フッサールとの対比は前節で見たとおりである。ハイデガー的な現存在の「独我論的」事実性から間事実性への還元は、方法論の説明抜きで『全体性と無限』で遂行されているのであるが、本稿ではその過程は追わない。その代わりに間事実性の地平構造の一部を記述する。というのは自己の死の可能性が、独我論的な現存在の不可能性の可能性ではなくまさに間事実性そのものの構成要素であることを示すなかでハイデガーとの対比が自ずと浮かび上がるからである[4]。

間事実性の地平構造としての死

間事実性の地平でなぜ自己や他者の死の切迫が問題になるかというと、それはまさに極限値の可能性が触発する情動性のなかでまさに極限値の現実化に抗する斥力として、自己の事実性・単独性が成就されるからである（Cf., Murakami 2002, 188-231）。「無益な苦しみ」（1982）のなかで、レヴィナスは、私の苦痛それ自体は自己を破壊するようなものであるが（心理学的な意味での心的外傷であり、レヴィナスは初期以来「ある」のテーマ系でこの問題を論じている）、それが他者の苦しみの身代わりとして苦しむとき、苦痛は意味を持ちうると言っている。

> 「このような〔倫理的〕展望のもとでは、他者における苦しみと私における苦痛のあいだに根本的な差異が生じる。前者の苦しみは、私にとっては許容できないものとして、私に懇願し、私に訴える。一方、後者の苦しみは、その組成からして生まれながらに無益なものである苦しみが意味を得るような私固有の冒険である。誰か他の者の苦しみ-たとえそれが容赦ない苦しみであるとしても-ゆえの苦しみと化すことで、私における苦しみのみが耐えうる苦しみと化すのだ。」（EN, 206; 邦訳を参照した。傍点は著者、傍線は引用者による。）

１９３４年のナチズム論以来レヴィナスの思想の全行程を貫くのは意味と無意味の弁証法である。それも認識論的な意味ではなく、事実性における意味の可能性の確保・無意味（心的外傷など）の克服が主題となる。この探求の過程で（終戦直後の『時間と他者』と『実存から実存者へ』において）対人関係における情動性の次元が、認識論の次元とは別の次元として発見されたのであり、事実性もハイデガーが想定した次元以外に間身体的に構成される次元があると言うことが発見された。つまり外傷（「ある」の切迫）という無意味に脅かされた場合、自己定立（hypostase）は自分一人では確保できない。能動性そのものの可能性が閉ざされた外傷体験においては、死を現存在の可能性として能動的に捉え返す形で自己を個別化することも不可能になる。外傷に対抗する自己定立の可能性を記述するためには、外傷的状況そのものを意味に転換するような対人関係の枠組みが必要なのである。自己性を破壊する苦痛は、他者から切り離されるときには外傷体験となるが、対人関係のなかで生じるときには（身代わりとして）自己を事実的に個別化する極限値として、間事実性の次元の地平を構成するのである。経験的な例を挙げると、心理療法の世界でも心的外傷を引き起こす最も重要な要件は、苦痛の大きさではなく他者への信頼感の破壊であることが知られている。孤立無援の苦痛のなかで他者から見放されることが心的外傷の根本である（Herman1992, trans., 75-76）。それゆえ他者に対する信頼感の確保が治療の第一歩となる（*ibid.*, trans., 205）。そして苦痛が他人のための受苦であるならば、それは精神疾患としての心的外傷にはならないだろう。逆説的ではあるが、レヴィナスが外傷を語るとき、彼はまさに外傷に抗う道を模索している。自己の定立とは、それを不可能にする外傷に抗う構造としてしかあり得ないという点で、外傷の可能性を前提としている。他者との情動的なつながりを確保できれば外傷は防げるのである。次に他者の死を論じた75年の講義録を引用する。

> 「他者は彼に対して私が持つ責任のなかで私を個別化する。死にゆく他者の死は私の責任ある自我の同一性において私を触発する。ただしこの同一性は

実体的なものでも、単に同一化のさまざまな行為の一貫性でもなく、曰く言い難い責任から成り立っている。」(DMT, 21)

自己は死（あるいは傷つきやすさ）を抱え込んだ身体として、他者と関わることにおいてのみ、自己を維持することができる。同時に他者も死んでしまうかもしれない人として切迫するがゆえに、かけがえのなさ unicité を生み、レヴィナスが責任と呼ぶ倫理的な関係を生じさせる。このとき、未だ自己と他者の死を意識していなかった幼児的な間事実性とは別の地平に自己は立つ、正確に言うと「君は死ぬかもしれない」あるいは「君より先に私が死ぬかもしれない」という意識が情動性を惹起するときに、自己は（死別が見捨てられ不安を起こす幼児期より高次の）個別化を得、他者は他者性を得る。単に自己の身体を意識することではなく、自己と他者の潜在的な死に関わることで、人間は真に個別化するのである。それゆえ間事実性は認識とは異なり、死を地平の一つとして持つ。ここで誇張法が要請されるのである。

フッサール現象学を勘案しつつレヴィナスの字句の表面を踏み越えて解釈するならば、このような死の可能性に支えられた対人関係は、生者のなかにそこには現実化していない死の可能性を感じ取るがゆえに空想 Phantasie を前提としている[5]。つまり知覚的な空想あるいは知覚的仮象と彼が呼ぶような、知覚と空想の二重作動が「暗黙の仕方で」「空虚な仕方で」機能しているのである（Hua XXIII, 40., 239., etc.）。たとえば観劇においては役者の身体 Leibkörper を知覚しつつ、演じられている登場人物を空想する。この場合空想は知覚的な与件によって充実されているので空虚ではないし、鑑賞者は役者と登場人物との二重性を常に意識していて混同を生じることはないのだから、このような二重性は暗黙のものではない。ところが、ここでレヴィナスが発見した間事実性の地平は、現実の他者身体の知覚のなかに、そこには現前していないもの（たとえば他者の死）を見て取る限りにおいて空想が働いているのにも関わらず、これは全く感性的与件によって充実されてもいないし、イメージも生じていないし、知覚と空想の二重性は意識されてもいない。他者の生きる身体そのものが抱え込む可能性（個別的偶然的出来事であるがゆえに想像変容し得ない、よって形相に回収し得ない事実的な可能性）の一つとしての死を空想において空虚に感じ取るのである。対象の知覚が外的・内的地平を持つのと並行して（見えない部分を充実しようとするときこれも空想身体の作動を必要とする）、対人関係は情動的秩序における可能性である死や老いを地平として持つのである。他者とのあいだに情動的関係が生じつつたがいが個別化するとは、他者の未来と過去の絡み合いの空虚な空想つまり他者の事実性の地平と関わるということなのである。他者の死の可能性やこれまでの生の過程の可能性を感じ取ることで、つまり他者の生の持続・歴史と関わることで、目の前の他者との情動的な関係が生じるということである。この対人関係において働く地平構造は、あまりに透明に暗黙の仕方で空虚な仕方で作動するが、それ故にまさに私たちが日常的に経験している対人関係と自己定立そのものにつねに伴っている。そもそも認識の次元にいるわけではないから、他者の死の空想は身体像の知覚（＝認識）と二重化しているのではない。対人関係において生起するそのつどの唯一的な雰囲気・気分・情動性が、極限値として死の可能性という情動・かけがえのなさと二重化する、つまりこれを地平として持つのである。このことが含意する重要

な事実は、極限値は地平として日常的に作動している、つまり私たちの生は「異常かつ日常的な出来事」（AE, 24）なのであるということだ。そしてレヴィナスにおける倫理を支える神とは現象学的には間事実性の次元のなかでも死を地平として持つこの地平そのもののことである[6]。

自己と他者の死の事実的可能性を含意するために、自己の極限値は身代わり・迫害・心的外傷[7]と名付けられる。しかしながら、これはあくまで可能性としての外傷であって現実化したものではない。身代わりはそれが可能性として空虚に作動している限りにおいては外傷ではない。さもなくば、人間であるということがすなわち耐え難い苦痛と主体の溶解を意味してしまう。あるいは他者の赤貧や裸形、死というのはそれを現実化してはいけないものとして問題になる。他者の極度の苦痛あるいは死を目の当たりにすること、あるいは他者の身代わりに自分自身が極度の苦痛を被ることも、それが現実化してしまった場合には、病理学的な事実としての外傷体験あるいは精神疾患における苦痛となり、そこでは主体の構造は破壊される（さまざまな後遺症という形で現れ、最悪の場合は狂気、自殺にいたる）。逆に身代わりが顕在化するのはそれが不可能だったとき、つまり他者が死んでしまったのに私がそれを助けることができなかった場合、つまり結局は外傷体験においてである[8]。それゆえこの二つの極限値は、正確に言うと現実の対人関係の背後で、空虚な空想として作動している可能性であり、それゆえに人は他者に対してかけがえのなさを感じるのである。ここで倫理が発生する。心的外傷の空虚な可能性が逆に情動的・倫理的な人間関係を支え、心的外傷の現実化を抑止しつつ自己を個別化するのである。同時にこの次元を含むことで心的外傷といったような事象を現象学の領野のなかの一可能性として記述できるようになる。「知に先立つ責任」というレヴィナスの有名な概念も現象学の枠内で意味を持つことになる。死を地平に持つ間事実性は常にかけがえのなさ（唯一性）と関わるがゆえに、対人関係は倫理的なものとならざるを得ないのである。もちろん情動性は多様で複雑な現象であり、死に伴う情動はその一例に過ぎない。レヴィナスの記述はその意味ではこの間事実性の次元の極一部を考察したものであると言える。死を地平としない間事実性の構造については、たとえばエロスや親子関係についての考察で展開されていて、それらの地平は死とは異なる極限値を持つ（この次元はウィニコットなどハンガリーや英米の精神分析における対象関係論で展開された母子関係の理論と近接関係にある Cf. Murakami 2004）。おそらく認識論が受動的総合という発生構造を持つのと同様に、間事実性にも固有の発生構造があり、その中で地平構造が変容してゆく。死を地平に持つ「倫理」の構造はさまざまな変容の中の一段階である。

以上のように本稿はレヴィナスにおける倫理の次元を、死を地平に持つ対人関係から考えた。ところが逆説的ながら、レヴィナス自身はこの倫理の次元・存在の彼方の次元を「存在と死の無視」（AE, 273）と呼んでいる。もちろん表面的には、ハイデガーの存在論における事実性を批判する意図がレヴィナスにはあるために、倫理の次元は死への存在とは袂を分かつことになる。しかしながらここまで見てきたとおり、死が間事実性の地平を構成することがレヴィナス自身のテキストから跡づけられるのであり、それならば「死の無視」は単にハイデガー批判を意図したものではなく、彼の論理構成のなかで内的な意味

を持つはずである。[9]

死はまさにそれが現実してはいけないような（しかし現実化してしまうこともあり得る）極限値として地平を構成するのであり（その意味で、単に到達不可能なカントの理想とは異なる仕組みを持つ）、人は死が禁じられた世界に住んでいるかのように振る舞うのである。死の切迫とは、同時に死の禁止であり、それが倫理の要請となる。

結論に代えて　レヴィナスにおける情動性の現象学と精神病理学

先ほどから情動性、すなわち間事実性の地平における自己の定義として心的外傷という用語を多用してきた。レヴィナスにおいて妄想・精神病といった用語が使われ、あるいは記述が精神病理学における精神疾患の記述と重なる場合があるのは偶然ではない。精神疾患が本質的に問題となるのはこの間事実性の場面だからである。臨床において情動の動きが間事実的であるという点は先ほど確認した。さらに精神疾患は、本来潜在的にとどまり続けるはずの事実性の極限値の現実化という性格をもつ（Murakami 2004）。その意味で精神疾患は、超越論的なしかし形相的ではなく事実的な可能性の一つとして、現象学のなかで論じうる。ビンスワンガーがフッサールから出発しつつもハイデガーの影響を強く受け、さらに事実性を「愛」という概念で間身体性へと開いたのは同様の運動であった。木村敏が、あいだ、こと、ノエシスといった概念で記述しようとしたのもまた、認識論には還元できない間事実性の次元である。レヴィナスの思想は、事実性・情動性を厳密に現象学的な方法論で扱うことを可能にするがゆえに、精神病理学と補い合う関係に立てると思われる。というのは、精神病理学（厳密に言うと現象学的人間学）は空想（感情移入）を通して本来反省不可能な他者の経験構造を記述するという人間学の手法を取るのに対し、レヴィナスの方法論は自己についての現象学的探求のなかで疾患の構造を超越論的な可能性として呈示することになるからである。それゆえ精神病理学と情動性の現象学は補い合いつつ進行する。そして彼が探求した死を極限値として持つ層は、間事実性の次元全体の発生構造の一部を構成するに過ぎないということをもう一度強調しておきたい。これはレヴィナスの限界ではなく、全く逆に彼の思想を方法として読むことで読者に開かれる、情動性あるいは間事実性の現象学の大きな可能性と複雑さを示しているのである。

本研究は、文部科学省科学研究費補助金（若手B）による研究成果の一部である。

註

1　『全体性と無限』（1961）までの時期では、享受、実体定立 hypostase、住居 demeure、責任、といった概念が核になる。さらに『存在の彼方へ』（文庫版邦訳の題に習う）（1974）では分解 diastase、時間的ずれ diachronie、近さ、他のための一者、同のなかの他、その他多くの用語が使われている。

2　少なくとも享受、実体定立、分解という概念は他者とは関係を持たない場面での自己の生成あるいは自己の時間化を示している。これについてレヴィナスは周到に、フッサールの時空間構成の分析、ハイデガーの存在論、フィンクの像意識論を並行して深化させる形で自己を論じている（Murakami 2002, 23-125）。

3　拙著 *Lévinas phénoménologue* では、倫理の次元を文化により変動する二次的制

度とみなした。そこで倫理をかっこ入れした上でその背後で働く普遍的と考えられた構造を記述し、倫理を共同体創設のための神話構造として分析した。この作業によりレヴィナス現象学の形式面の独創性を浮き彫りにすることができたが、反面事実性（情動性）の次元の特性を十分に理解していなかったため、「倫理」と彼が呼ぶ次元の現象学的な位置づけを把握できなかった。本稿は拙著の不完全な部分を補完するという目的を持つ。

4　ハイデガーの死への存在が誤謬であるというのではない（レヴィナスはそう考えているかもしれないが）。（他者が排除されるような極限値として、地平の一つとして）死への存在は現象学的な位置づけを持つだろう。このことは、情動性に関わる事実性はそれ自体複雑な発生構造と・諸地平を持つということを示している。

5　空想は、認識論の次元に属するものと思われるかもしれないが、必ずしもそうとは限らない。正確にはここで作動するのは他者の情動性を感じ取る空想身体 Phantasieleib の作動であり、身体であるかぎりにおいて情動的な間事実性の次元の基体となる（つまり認識論と間事実性にまたがる）。

6　彼性が無限でもあり、無限は神を意味することからして、レヴィナスの思想における「神」とは現象学的にはこの間事実性の次元全体のことを指すことになる（「顔は」彼性の痕跡である。彼性は、存在の他者性の起源であり、対象性の即時性は彼性を裏切りつつそれと融即する。（…）神の似姿であるとは、神のイコンであるということを意味するのではない。そうではなく神の痕跡のなかに自らを見いだすということである」EDE, 202）。この次元は認識と存在の次元に対して顔という痕跡しか残さないので、「超越する」と言えるのである。

7　正確に言うと心的外傷をくい止めるような形で他者と関わることを「他者による外傷的な自己の支配力」（AE, 221）と呼んでいる。

8　実は収容所で親類のほとんどを亡くしたレヴィナス自身が経験的に生きていたのはこのような状況である。ショアーについて、忘れることも思い出すこともできない過去（HN, 98）、あるいは「記憶のなかの腫瘍」（NP, 142）と彼が言うときには、彼自身の外傷体験が意識されている。

9　超越論的主観性は死を持たないというフッサールの言明をレヴィナスが知っていたかどうかはわからないが、おそらくその時フッサールが意図していた問題（超越論的主観性の作動の回路には死という「外部」は関与しない）とここでの「死の無視」は異なる問題である。というのは間事実性においては死は構成的であるからである。

参考文献

Emmanuel Lévinas の著作（行頭のアルファベットを略号として使用した。また AE, TI, NP の引用は Livre en poche 版を使用した。）

Ev; De l'évasion (1935), Montpellier, Fata Morgana, 1982

TI; Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité, La Haye, M. Nijhoff, 1961, Livre de poche, 1990

AE; Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haye, M. Nijhoff, 1974, Livre de poche, 1990

NP; Noms propres, Montpellier, Fata Morgana, 1975, Livre de poche, 1987

DQVI; De Dieu qui vient a l'idée, Paris, J. Vrin, 1982, 2e vers. 1986

HN; À l'heure des nations, Paris, Minuit, 1988

DMT; Dieu, la Mort et le Temps, Paris, Grasset, 1993

その他の参考文献

Kumaki 2004, 熊木徹夫、『精神科医になる患者を〈わかる〉と言うこと』、中公新書

J.L. Herman 1992, *Trauma and Recovery*, New York, Basic Books, 1992, revised

ed., 1997（ハーマン、『心的外傷と回復』、中井久夫訳、みすず書房、1999）
E. Husserl, *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen (1898～1925), Husserliana Band XXIII*, Den Haag, M. Nijhoff, 1980
Murakami 2002, *Lévinas phénoménologue*, Grenoble, J. Millon, coll. Krisis
Murakami 2004, 村上靖彦「レヴィナスと心的外傷－情動性の現象学のための草案」、『国際関係研究』、第24巻第4号、日本大学国際関係学部

（村上靖彦・むらかみ　やすひこ・日本大学）

根源への欲望とその運命
―若きハイデガーによる価値哲学との対決とその行方―

森　秀樹

序章　問題提起

人間はある日この世に産み落とされるが、その根拠を理解しての上ではない。誕生の後、人間は周囲の人間の振る舞いを模倣しながら、徐々に身の処し方を身に付け、それに基づいて周囲の世界を理解するようになる。このような条件のもと、人間は様々な出来事の理を追求し、その説明を蓄積してきた。だとすれば、私は、私が参加することのできなかった他者たちの語らいを用いてしか、考えることができないということになる。したがって、「何故」という思いは消え去ることなく、人間に取り憑くことになる。このように考えるならば、人間は本質的に無根拠な存在であるとすら言えるかもしれない。そこで、人間は様々な枠組みを構築し、自分に型を与えることで、その無根拠性を覆い隠そうとしてきた。そして、相互にその枠組みを支え合うことで、その制度を確固たるものとしようとしてきた。しかし、社会の複雑化、流動化はこれらの枠組みを揺るがせてしまう。すると、根拠をめぐる問いが再燃してくることになる。19世紀末をそのような時代として考えることもできよう。

このような状況の下、価値哲学が登場し、ニヒリズムに対抗しようとした。価値哲学は、価値が実在的な根拠を持つものであるという発想を維持できないとして放棄し、逆に、理念的な価値を追求する中で価値が実現されるという遂行論的な発想を取る。それに従えば、意味の不在に悩む者がいたとしても、まさにその悩むという価値を求める行為において意味を招き寄せてしまうというのである。このような発想は今なお注目に値するものである。しかしながら、現実の価値哲学は、その認識論的な枠組みの故に、その含意を十分に展開することができなかった。そして、早くも20世紀の初頭において、価値哲学は認識論的な枠組みに囚われたものであると批判されるようになり（Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.216.以下SuZと略）、現在ではもはや過去の思想と見なされている（Rudolf Malter,"Heinrich Rickert und Emil Lask",*Zeitschrift für philosophische Forschung 23*, 1969, S.87, Manfred Pacher,*Einführung in den Neukantianismus*, 1997, S.7）。このような思想のヘゲモニーの推移には様々な要素が絡み合っているが、現象学が価値哲学を駆逐するのに大きな役割を果た

したことには疑問の余地がないであろう。例えば、カッシーラは新カント派を「現象学の犠牲の山羊」と呼んでいる（Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1973[4], S.246）。1915年にリッカートはフライブルクを転出し、その翌年にフッサールが着任しているが、この事実は二つの思想の行方を象徴するものとなっている。また、若きハイデガーは、一方においてリッカートの価値哲学から影響を受けつつも、他方において、交代劇の4年後、フライブルクでの講義で現象学の名の下に価値哲学を徹底的に批判している。ここにおいて、現象学と価値哲学の交錯が一つの主題として浮上することになる。

本論文では、若きハイデガーの思索を価値哲学との対決という哲学史的な文脈の中から解釈することを試みる。そして、この対決こそがハイデガーの思想を形成するとともに、哲学史的な眼差しの相転移を押し進めたということを明らかにする。このような思想史的な考察が第一の課題である。

ただし、この相転移は両義的なものであった。一方において、それは思索が営まれる場への眼差しを切り開きながらも、他方においては、相転移を引き起こした状況を忘却させる役割をも果たしてしまった。根源への回帰には常にこのような両義性が伴っている。しかるに、ハイデガーは根源への問いに取り憑かれており、根源への回帰とその挫折を反復するはめになる。その軌跡が彼の思索の道を形成しているとすら言うことができる。そこで、価値哲学と現象学との対決を一つの事例として、このような根源への回帰の危険性と可能性について若干の考察を展開することが第二の課題となる。

第一章　リッカートの真理論とラスクによる補完的批判

(1) リッカートの真理論の画期性

まず、確認しておかねばならないのは、リッカートが近代的な基づけ主義が破綻した状況から思索を出発させているということである（Heinrich Rickert, *Kant als Philosoph der modernen Kultur*, 1924）。リッカートは実在による基礎づけという考え方を批判し、退けている（Heinrich Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis, Einführung in die Transzendental-Philosophie*, 1904[2], S.3, 1928[6].以下GEと略）。この点で、彼は「背後世界」を否定したニーチェと同様の地平に立っている（Heinrich Rickert, *System der Philosophie, 1. Teil, Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, 1921, S.296f. 以下、SPと略）。しかしながら、だからといってリッカートは「生の哲学」に与するわけでもない（Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, 1920）。彼は、あらゆる認識が前提とせざるをえない価値を思索することによって、このような相対主義を克服することを試みる。

このように実在に支えを求めない立場をリッカートは「内在の立場」と呼んでいる（GE[6]:223）。しかし、「内在の立場」においては、もはや実在なるものに基準を求めることはできず、真なる命題を単なる主張から区別する基準が失われてしまう。リッカートは主観の「問いに対する態度決定」にその差異を求める（GE[2]:96）。すなわち、「問い」に対して、「肯定」が付け加わることによって、単なる表象結合が「認識」となるというのである（GE[2]:117）。これは極端な主観主義のように思われるが、リッカートはそうではないと考える。というのも、主観による「態度決定」が「単なる表象結合」と「認識」とを区別する

といっても、このような判断を導いているのは、主観の個別的で主観的な作用ではなく、あくまでも、普遍的で客観的な（それ故、もはや実在的ではなく、むしろ、それを超越している）「価値」だからである（GE²:114）。例えば、実在性という価値を承認し、これにコミットしようとする者は、すべて、実在的なものと非実在的なものとを区別すべしという規範に従わざるをえない。このような意味で実在性という価値は客観性を持つと考えられる。むろん、何を実在と見なすかという点では議論の余地が残るかもしれない。しかし、実在性の概念そのもの、すなわち、実在と非実在を区別すべしという価値そのものは否定されえないというのである（GE²:132）。

（2）ラスクによる補完的批判

リッカートの真理論は、一方において、表象と実在の二元論を回避するためのものとして、洗練されたものであるが、他方において、決定的な問いを回避している。その問題を指摘したのがリッカートの弟子のラスクであった。

リッカートによる「実践理性の優位」の主張に対して、ラスクは判断の遂行を規定している条件を考察することを主張する。まず、規範に従って判断しうるためには、判断されるべき個別的な対象がすでに与えられており、それが何らかのものとして現出しているのでなくてはならない。ラスクはそのような個別化の原理を質料と呼び、この質料がすでに何らかの形式と結びついてしまっているのでなくてはならないと言う。さもなくば、その対象について語ることすら不可能になってしまう。さらに、このような質料との結びつきを介して、様々な形式がお互いに結びつくことになるが、その結びつきはそのつど常にすでに決まってしまっている。その上で、主観はこれらの先行的な結びつきに基づいて判断を下すことになるが、可能な諸判断の内、どの観点から判断を現実に下すことになるのかは、その主観と対象を取り巻く状況によって規定されている。このように、ラスクは主観による判断の遂行には、それを規定してしまっている諸条件が先行していると指摘し、「実践理性の優位」を批判している。

確かに、判断は判断に先行する諸規定を前提とせざるをえない。しかしながら、判断に先行する諸規定がそれとして意識されうるとすれば、そこでは何らかの判断がすでに下されてしまっているということである。このように考えるならば、ラスクの批判は、リッカートの否定ではなく、その補完ということになる。そして、それはリッカートの観念論を事実的世界の中に位置づける役割を果たすことになる。

（3）価値哲学の挫折とその意義

確かに、ラスクの主張する通り、真理という概念には、主観の権能を超える規定が含まれている。主観の態度決定が、真理を規定するというリッカートの発想は、そのことを十分に考慮に入れていないように思われる。このような事情から、リッカートは、このようなラスクの批判を受け入れ、「認識論の二つの道」を区別するようになる。すなわち、主観が判断を下すありさまを分析する「超越論的心理学」だけではなく、判断を導く意味（存在と価値の結合）の内実を直接取り扱う「超越論的論理学」もまた必要であると考えるようになる。

確かに、この方向転換は、リッカート自身が模索していた「心理学主義の克服」という方向性を徹底させたものとして、もっともなものである。しかしながら、このような解答は新たな問いを引き起こすこ

とになってしまう。ラスクの言うように、先行的な諸規定にならって判断するのだとすれば、主観は何らかの仕方ですでにその諸規定を知っているのでなくてはならない。しかし、そうであるならば、そもそもその諸規定を知るということはいかにして可能であるのか、そして、いかなる場合にそれぞれの主観の判断は諸規定に従っていると言えるのか、といった問いが生じることになる。

リッカート自身、このような問題に自覚的であった。それを主題化させたのが「第三領界」の思想である。リッカートは後期になると、価値の領域と存在の領域の関係を主題的に問うようになり、両者の〈絡み合い〉の考察を「前自然学（Prophysik）」あるいは「原自然学（Protophysik）」という別の名称のもと行うことを企てるようになる（SP: 254f., 296, Heinrich Rickert, "Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare", *Logos, XII*, S.253.）。この領域においては価値と存在が相互関係の中に置かれることになる。すなわち、価値と存在のどちらかが優位を占めるわけでもなく、両者は一種の「遊動空間」の中にあることになる。それどころか逆に、両者の〈絡み合い〉の上に「価値」と「存在」が成立するとすら考えるようになる（L2: 60f., 413, 416）。

このような着想は、判断という行為の遂行のみに真理を基づけようとする一元論的な内在主義の崩壊を意味している。この点では、価値哲学の目論見はアポリアに直面することになる。しかし他方で、ラスクの思索によって引き起こされたリッカートの変化は、主観による認識が遂行される場への眼差しの向け変えという重大な帰結をも伴っていた。

第二章　若きハイデガーによる価値哲学の受容と展開

（1）若きハイデガーの課題とスコトゥス書

以上において見てきたように、価値哲学はニヒリズムを克服することを試みていた。ハイデガーが思索を開始したのも同様な状況においてであった（GA1:3. ハイデガー全集からの引用はGAという略号によって示す）。ハイデガーは、若い頃カトリック色の強い雑誌にいくつかの論文を発表しながらも、全集版の『初期論文集』からはそれらの論文を排除しているが、それらの論文には、若きハイデガーを規定するモチーフが色濃く現れている[2]。それは、断片化した近代的な生のあり方を表層的なものと見なし、より根源的なあり方へと回帰することを要求している（GA16:7f.）。そこには、日常的な生活に没入している自己のあり方を脱却し、根源的な自己のあり方を回復せよという、『存在と時間』において定式化されることになるテーゼが反復されている。ハイデガー自身が、意味の不在に不安を感じ、根源への回帰に取り憑かれていたのである。

やがて、ハイデガーは根源性への回帰という課題を学問、特に、論理学によって果たそうとするようになる（GA16:11）。すなわち、当時、流行していた意識主義、個々の体験への分裂という状況をその背後にあるロゴスに遡及することで克服しようとする。博士論文『心理学主義の判断論』は価値哲学やフッサールの影響下において心理学主義を批判していたが、ハイデガーはそこにも観念論的傾向を見出し、さらに実在論によってそれに確固とした基盤を与えようとする（GA1:33）。その際、モデルとなったのが、ブレンターノの『アリストテレスによる存在者の多様な意義について』である。ブレンターノ

はこの著作においてアリストテレスの諸範疇が合理的な仕方で差異化していることを示そうとしている。この課題こそまさに断片化してしまった現実性の諸領域をとりまとめているロゴスを解明することである。かくして、ハイデガーは、『ドゥンス・スコトゥスの範疇論と意義論』（以下、スコトゥス書と略）において、ブレンターノの名前こそ挙げてはいないが、範疇論第一の課題を「異なる対象領域を、範疇として相互に還元不可能な諸圏域として性格づけつつ、それらをお互いに境界づけること」（GA1:400）であるとし、この課題に主題的に取り組むようになる。ハイデガーは、ブレンターノの課題を受け継ぎつつ、諸範疇の差異化という問題を通して、根源への回帰を果たそうとしたのである。

ハイデガーは、課題のみならず、その解決の手法までもブレンターノを受け継ぐ。ブレンターノは諸範疇の差異化を類比を用いて説明しているが、ハイデガーもまたこのような発想を受け継ぎ、類比によって、経験的物理的領域、超感性的領域、数学的領域、経験的心理学的領域、論理的領域といった諸現実性が差異化すると論じている。ただし、ハイデガーは、ブレンターノとは異なり、諸現実性の差異化を対象化のあり方の差異、すなわち、対象をどのように見なすのかの違いに求めている。すでにこのような発想の背後には、実在論に対する信頼の揺らぎと価値哲学からの影響を見て取ることができる。ハイデガーは、範疇論の第一の根本要件［＝対象諸領域の差異化］を達成するためにはさらなる第二の根本要件について考えておかねばならないとし、それを「範疇問題を判断問題・主観問題へと移し置くこと」（GA1:401）と述べるに至る。

（2）スコトゥス書におけるリッカートの受容と批判

スコトゥス書において、ハイデガーはスコトゥスの思想を価値哲学の立場から解釈している。まず、ハイデガーは、リッカートと同様な実在論批判とそこから帰結する内在主義に言及しながら、スコトゥスもまた同様の立場を取っていたと解釈している（GA1:273）。そしてさらに、ハイデガーは、スコトゥスもまた判断と単なる表象結合とを区別しており、前者には後者にはない超越性が含まれていると解釈している（GA1:269）。内在領域において下される主観的判断によって、単なる表象と真理とが区別されるようになるというのである。このような発想のもと、ハイデガーはスコトゥスのエンス概念を「対象化」として解釈し、それをリッカートのヘテロテシス概念を用いて説明している。

ただし、ハイデガーは、以上のようにリッカートを受容しつつも、同時にリッカートに対する批判をも展開している。ハイデガーは、対象化のあり方の違いによって諸現実性が差異化するとし、その対象化をヘテロテシスによって解釈していた。しかし、ヘテロテシスとは（連続的な）「内容」に（分節的な）「形式」を適用することである。したがって、形式の適用が可能になるためには、その形式が適用されるべきものがすでになんらかの仕方で与えられているのでなくてはならない（GA1:280）。ハイデガーは対象化には質料が先行していなくてはならないと指摘する（GA1:251）。しかるに、質料と形式との複合体である「意味」の先行性を主張するということは、「すでにそうなってしまっている」ということ、すなわち、事実性を認めることであり、かつ、前理論的なもの（＝体験）の優位を認めることである。ここにおいて、ラスクの質料概念を実在論的に解釈するのではなく、事実的

なものとして解釈することが必要となる。

ハイデガーは質料による事実的な規定性を表すのに「事情連関(Bewandtnis)」という語を用いている。この概念もまたもともとはラスクに由来するものである(L2: 30, 66, 69, 76, 83. Lask, Emil, *Gesammelte Schriften in drei Bänden*, Hg. von E. Herrigel, 1923/24. ラスク著作集からの引用箇所は略号L、巻数、頁数で表す)。ラスク自身はこの概念を、或るものの認識に先行する諸規定を表すものとして用いている。ここには、形式を、質料が常にすでに置かれている事情、状況として考えようという発想が現れている[3]。ハイデガーはもともとの意味を拡張し、判断が遂行される状況における諸連関を事情連関と呼ぶようになる(GA1:223,381)。このような発想は、道具連関、周り世界、状況といった諸概念の形成に大きな役割を果たすことになった(GA56/57:121f.)。

ハイデガーは、範疇の差異化を主観による作用であると見なしつつも、同時に、それを事実的に規定されたものと見なすことで、観念論を回避しようとする。すなわち、認識といえども主観の作用に依拠しており、その意味では内在的である。しかし、その作用は、恣意的なものではなく、質料によって規定されている。例えば、判断対象は常に何らかのものとして規定されており、かつ、それをどのように判断すべきかという規範もまた判断に先立って与えられている。このようにして、主観の作用に依拠するにすぎない認識が超越性を備えるに至る。例えば、すでに何らかの仕方で与えられている何物かを椅子として見なすという個別的な出来事が、一定の状況下においては「椅子がある」という普遍的な出来事でもあると考えられるようになる。ここにおいては絡み合いの内にある内在的な出来事が相転移を遂げて、普遍的な出来事に転化している。ハイデガーはこのような相転移を欠如の取り去り(欠如の欠如)として解釈する(GA1:224ff.)。すなわち、現象の多様性(絡み合い)においてはまとまりが欠けており、そこにおいては対象が見えなくなっている(欠如)が、まとまりとして見ることによって、その隠されが奪われ、対象が現れるというのである。ここに後に真理をアレーテイアと考える考え方の萌芽が見られる[4]。ハイデガーは、このようにラスクの視点からリッカートを読み直すことによって、後の『存在と時間』に受け継がれる様々なアイデアを得ている。

(3) 生ける精神の形而上学

以上に見てきたように、ハイデガーは、判断を規定している状況を考慮に入れることで、実在論へと回帰することなしに、観念論に基盤を与えることを試みていた。しかし、今度はその状況がどのようにして形成されるのか、その状況もまたそれに先行する状況における諸判断を通して形成されるのではないか、という問いが生まれることになる。このようにして、観念論か実在論かという対立図式は、それを支える「事実性」における円環運動として解釈されるようになる(GA1:217,vgl.SuZ:153)。そしてさらに、ハイデガーは事実性を先行する判断の蓄積として解釈し、このような円環運動を歴史の問題として思惟するようになる(GA1:407f.)。判断は歴史の中における歴史の形成として可能となるというのである。ハイデガーはこのことを範疇論の第三の根本要件と見なしている(GA1:408)。歴史によって規定されつつ判断を下し、その中で諸存在者に出会う。そして、そのような経験に基づき新たな歴史が切り開かれるというのである。ハイデ

ガーは類比の運動をこのような円環運動として理解するようになる[5]。

すると、類比の運動を支えるものは何かという問いがさらに生まれる。ハイデガーはこれを存在の能動的様態として主題化しようとしている（GA1:319f.）。ハイデガーはこれを、ヘーゲルにならって「生ける精神」と呼び、形而上学の対象と見なしている（GA1:410）[6]。ここには、後になってから存在そのものを主題化する考え方の萌芽がすでに見られる。

ただし、このような生ける精神の歴史性の自覚はさらに自分自身の思索の歴史性を主題化する。すなわち、ハイデガー自身が以上のような思索を繰り広げている空間はどのようにして構築されたのか、そして、具体的にどのような規定を受けているのか、という問いが生まれる。生ける精神の形而上学は形式的なものにとどまりえず、具体的なものでなくてはならないのである。スコトゥス書においては生ける精神の具体的な内容が十分に展開されているとは言えないが、その萌芽は見られる。例えば、ハイデガーは近代の方法と中世における献身（Hingabe）とを対比的に論じている（GA1:198）。確かに、近代の方法概念は学問を可能ならしめたが、中世の献身概念が重視するような思考の地盤への眼差しを喪失してしまった。ハイデガーは、自己の思索を規定している近代的な思考法を無視しえないものとして受容しつつも、それを担い支えている状況にまで遡及して、これを位置づけなおすことが必要だとするにいたる。ハイデガーは、このように自己の思索を規定している状況へと遡及することによって、自己の思索を吟味しなおす営みを継続し、後にはそれを「事実性の解釈学」として定式化するようになる（Martin Heidegger, "Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles", *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Bd. 6, 1989, S.20, GA63: 3.）。

第三章　現象学の罠と彷徨する宿命

（1）現象学という根源性への回帰

スコトゥス書において発生した相転移とは、主観が客観に対して判断を下すということが、絡み合いの領域の中で生起する出来事でもあるということであった。１９１９年の戦時緊急学期の講義（以下ＫＮＳと略）において、ハイデガーはこの新たな立場から考察を進めている。ハイデガーは絡み合いの領域をより根源的な次元と解釈する立場から、価値哲学批判を展開し、現象学を根源学として提示している。このような批判的考察は、ハイデガー自身の思考を規定していた価値哲学の枠組みを問い直す作業でもあり、スコトゥス書において暗示されていた「事実性の解釈学」の具体的な遂行ともなっている。従来、この講義は初期ハイデガーの誕生を告げるものであると解釈されてきた（Kisiel:21）。すると、価値哲学との対決こそが初期ハイデガーの思想形成において中心的な役割を果たしたということになる。

ＫＮＳにおいてハイデガーは先行的な次元における絡み合いをスコトゥス書よりも詳細な仕方で指摘しているが（GA56/57:70ff.）、その基本的な内容はスコトゥス書におけるリッカート批判を反復するものである。しかし、この先行するものについて考察しようとすると、主観、判断、客観といった価値哲学の用語を用いる限り、相互循環的関係が発生してしまう。例えば、主観による判断が可能であるためにはすでに何らかの仕方で客観が与えられていなくてはならないし、逆に、客観が与えられるためには主観による判断が前提されていること

になってしまう。第一章で見たように、このことは前期リッカートの一元論的内在主義の崩壊を招いた。ハイデガーはこのようなアポリアが発生したのは理論化のせいであると考える（GA56/57:59,73f.86）。ラスクが批判しているように、もともと諸契機の絡み合いとしてあるものを無理矢理認識論的な枠組みに合わせて切り分け、それらを再び合体させようとするところに無理があるというのである。むしろ、すでに与えられている諸契機の絡み合いから出発しなくてはならない。

すると、この絡み合いを理論化以前の姿にさかのぼって、あるがままに見ていくことが必要となる。「事象領域そのものに到達しうるのは、事柄に対する純粋な献身（Hingabe）によってのみである」（GA56/57:61）。このようにハイデガーは前理論的な領域こそが「原領域」であるとし、そこへの回帰が必要であると考えるようになる。彼はその回帰は「記述」によって達成されると考え（GA56/57:61）、それを「現象学」として遂行しようとする。

ただし、哲学は根源的な体験への遡及にとどまるものではなく、さらに「客観的なもの（das Objektartige）」を抽出し、「生の本質契機（Wesensmoment des Lebens）」を構築することが必要である。KNSはこの課題を具体的に遂行しているとは言えないが、ハイデガーはその必要性を形式的に指摘している（GA56/57:116）。価値哲学において、「真理」や「実在」は、判断によって産出されるものであった。確かに一方において、ハイデガーは、価値哲学は先行的な状況を十分に考慮に入れていないため、その理論は生の実相からの隔たり（Entleben）を生んでしまったと批判していた（GA56/57:73）。しかし、他方において、ハイデガーは、価値哲学の根本的な発想は受け継ぎ、理論一般が構築物であることを認めている。「妥当するとは、結局、事柄から構築された一つの現象であり、間主観性や歴史意識一般を前提とする現象なのである！」（GA56/57:51,vgl.48）。実際、ハイデガー自身の思索とてもある特定の観点に立つならばという「もし（Wenn）」に依拠しているという点では、理論化と変わらないはずである。このように考えるならば、現象学自体が解釈学的循環に委ねられるべきものだということになる（GA56/57:117f.）。ただし、現象学は、前世界的な体験から出発してしまう理論化とは異なり、世界的な体験から出発している。ハイデガーは、状況との関わりの内において、解釈学的循環を正しく遂行している点に現象学の優位を見ている。

ここにおいて、体系的考察と歴史的考察とが不即不離の関係に置かれていることが明らかになる（vgl.GA56/57:125）。このような発想はスコトゥス書の冒頭においてすでに形式的な仕方で暗示されていたが（GA1:193ff.）、1919年の講義においてはそれが、価値哲学から現象学への移行という内実をともなったものとして展開されている。また、このような発想は、単に思想上の意味を持つのみならず、若きハイデガーを突き動かしていた根源性への回帰の要求を満たすものでもあった。すなわち、これまで学的な要求や期待によって規定されていた日常的な見方を解体し、事柄に即した根源的な見方へと回帰する可能性が提示されているのである。このような発想はやがては、『存在と時間』における「解体」と「構成」につながっていくことになり、その後のハイデガーの思索を根本的に規定するようになる。

（2）現象学の提示する根源性と現象学が由来する根源性

以上において、見てきたように、ハイデガーは、一旦は受容し、思索の出発点とすらなった19世紀的認識論の図式そのものを批判すると

同時に、現象学を根源的な次元を開示する根源学として導入している。ハイデガーは、価値哲学を根源性に到達していない学として排除することで、現象学という自己の立場を際だたせる。

しかしながら、価値哲学の主張によれば、真理とは主観が状況に規定されつつ、構築するものであり、その内実は歴史の中で成就するようなものであった。そして、ハイデガー自身もそのような考え方にコミットしていた。このような発想に従うならば、現象学の主張する根源性もまた状況の中で構築されると考えるべきだということになる。

それでは現象学の根源性が構築される状況とはいかなるものだったのか。以上において見てきたように、価値哲学の認識論的枠組みは様々なアポリアを生み出していた。そして、そのアポリアの吟味を通して、判断作用、価値、規範の相互循環的な絡み合いが露わになり、根源的な原領域が発見されるに至った（vgl.GA56/57:50f.,55）。このように考えるならば、認識論的図式の挫折こそが現象学の成立条件となっていることになる。しかも、ハイデガーの批判は、認識論的図式から出発するリッカートの思想、さらにそれに対するラスクによる補完的批判をなぞるものであった。これらのことを考え合わせるならば、価値哲学の認識論的枠組み自身の自己克服の動きそのものが、現象学を可能ならしめたと言うことも可能である。歴史的に展開された論争を一つの状況として、そこから新たな見方が発生しているのである。

それにもかかわらず、現象学は、現象学の提示する原領域を根源的と見なし、認識論的枠組みはその根源性を破壊してしまうと批判していた。一方において、現象学の可能性の条件が認識論的枠組みであるにもかかわらず、他方において、現象学は認識論的枠組みを矛盾として排除してしまう。それは自己の思索の地盤の忘却にほかならない。根源が状況に規定されつつ構築されたものであるということが忘却されてしまうのである。現象学の立場が広く受容されるようになり、価値哲学の認識論的枠組みはもはや過去のものと見なされるようになってしまったが、そのことは現象学の成立状況を忘却させる役割も果たしてしまう。現象学は、根源性への回帰という欲求を実現しようとするものであり、絡み合いへの注目を果たしたという点では評価できるものであった。しかしながら、根源性は、価値哲学における真理や実在と同様に、特定の状況の下で根源性「として」発見されるものであり、その意味では二次的な構築物であった。したがって、現象学におけるように根源性が根源性として前提されるようになってしまうと、この「構築」という側面が見えなくなってしまい、忘却されてしまうことになるのである。

このアポリアは、『存在と時間』の挫折において反復され、後のハイデガーの思索を規定するものとなる。一方において、『存在と時間』は事実性の解釈学として、現存在の思考状況を主題化することを試みた。しかし他方において、『存在と時間』はそれにとどまらない新たな一歩を踏み出してもいる。それは現存在の時間性の構造によって存在一般の意味を規定しようとする超越論哲学の構想をも含んでいる。

しかし、このような超越論哲学が成立することによって、そのような哲学を可能ならしめた状況性は忘却されてしまう。「事実性の解釈学」を事実的に遂行する営みと見なすかわりに、人間の本質構造を示すもの「として」解釈するようになってしまう。例えば、現存在の時間性が抽出される本来的実存なるものすら事実的にのみ得られるはずのものであるにもかかわらず、現存在の本質構造と見なされてしまう。ここにおいては、事実性の解釈学と超越論哲学とが食い違い、そのこ

とがハイデガーの思索の挫折の一因となっている。

ここには、ハイデガーの思索の道を規定する強迫反復が顕わになっている。一方において、ハイデガーは根源への回帰に取り憑かれており、先行する理論を非根源的であると批判することで、その根源を回復しようとする。しかし、それはつねに新しい立場の構築としてのみ遂行可能である。回復された根源は回復を推進した根源には到達できない。根源への遡及はいつも約束の時間に遅れてしまう。根源の場に到達したと思うときには、根源は立ち去ってしまっている。このようにして、根源への回帰は挫折する運命にあり、さらなる根源を求めざるをえなくなっている。ただし、この強迫反復こそがハイデガーの思索の展開の原動力であり、実り豊かな成果を生みだした[7]。

(3) 根源の構築

このようなアポリアはハイデガーに思索の再構造化を促す。この論文において、その過程を詳細に見ていくことはもはや不可能であるが、この問題の解決において大きな役割を果たしたヘルダーリン解釈に触れておく。ヘルダーリンは繰り返し根源への回帰を言葉にしている。ただし、ヘルダーリンは人間が常に「迷誤」の内にあると考えている。人間にとって「遍歴」は宿命であり、根源への回帰はアポリアだというのである。しかし、この宿命を欠如と見なすべきではない(GA53:104)。人間がこの宿命を自覚し、根源を回復しえないものとして解釈することによって、逆転が訪れるからである。ハイデガーは、彷徨においてこそ、住まうことへの回帰が成就すると考えるようになる(GA39: 81, 94f., Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*: 23f.)。確かに、人間が実際に見出す故郷は常にすでに本来の根源とはずれてしまう。しかしながら、人間が遍歴という自己の宿命を受容し、そのあり方と和解することは可能であり、それが根源への回帰の役割を果たすというのである。ここにおいて、もはや根源は発見されるべきものではなく、様々な遍歴の軌跡そのものが根源との関わりを示すもの「として」解釈されている。根源とは遍歴において創始されるべきものなのである。

若きハイデガーは根源への回帰に取り憑かれていた。その際、ニヒリズムの中で価値を実現する可能性を考えていた価値哲学は一つの手がかりを与えるものであった。ただし、ハイデガーは、この課題を受け継ぎはしたものの、価値哲学の認識論的な枠組みは批判している。確かに、この批判によって認識が遂行される場がそれとして対象化されるようになった。そして、ハイデガーも自己の思想を自立したものとすることができた。しかし、そのような対象化と自立化によって今度は、そのような対象化が可能となった場そのものが忘却にさらされることになった。ハイデガーは、理論的な基礎づけを「構築」であると見なしながらも、根源性による基礎づけを主張するというアポリアに陥っている。ただし、このアポリアこそが彼の思想の原動力となる。このことに気づき、根源性もまた「構築」されたものだと理解できるようになったとき、ハイデガーは「住まい」を見出すに至る。このような仕方で、若きハイデガーに取り憑いた病は治癒の可能性を見出した。ただし、それは同時に、ニヒリズムの中において価値を実現するという価値哲学の含意を思いがけない仕方で成就することであった。

註

1. キシールは、1919年において「初期ハイデガー(the early Heidegger)」

が成立したと見なし、それ以前の「若きハイデガー(the young Heidegger)」と区別している(vgl. Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, S.xiii)。ここでも、この区別に従うことにする。

2. 現在は全集16巻に収録されている。

3. ラスクは判断が下される状況を表現するのに、umという接頭辞をしばしば用いている(L2:75f.)。キシールは、ラスクの用いている一連の表現がハイデガーのUmwelt概念のヒントになったのではないかと考えている(Kisiel,33)。

4. ラスクは判断の真理には「第一次的客観」が、そして、それには「真理そのもの」が先行していると考える(L2:305, 310ff,436)。このような発想は命題の真理を派生的なものと考えるハイデガーの真理論と共通している(vgl.SuZ:212ff.)。

5. このように考えるならば、リッカートとラスクはそれぞれ円環的運動の一部を表していただけということになり、両者を相補的な仕方で解釈する道が開かれる。ハイデガーは円環的運動の立場の方からこれらの思想家を考えるようになる。ここにおいて、ここで相転換が発生し、現象学への移行が生じる。そして、これこそが根源への回帰であると考えられるようになる。

6. このような主題は『存在と時間』以降も、metaphysische Ontik, Metontologie (GA26:202f.)として語り出されるが、具体的に展開されないままにとどまった。

7. 例えば、覚悟性の思索にその後の展開を見ることができる。失敗は本来性を根源として見なしてしまい、それが状況的に構築されたものであるということを忘却してしまった点にあった。そこでハイデガーは覚悟性を事実的にしか得られないものとして考え直すようになる。その思索は「放下」の概念に見ることができる。この概念はすでに「アリストテレス解釈」において先取りされていたものであるが、ハイデガーは意志性の挫折という観点からこの概念を取り上げ直すようになり、根源性の罠(二次的な構築物であり、それを純粋な出発点と誤解し、それに固執してはならない)という側面から考え始めるようになる。

(森　秀樹・もり　ひでき・兵庫教育大学)

「理由（ラチオ）の空間」と哲学の問い

古荘真敬

はじめに：哲学の現況

「ハイデガー研究の現在」というのが、我々のシンポジウムのテーマである。だが「ハイデガー研究」なるものに、はたして語るに足る「現在」があるだろうか。日本国内外のハイデガー研究者たちの動向がどうあれ、そもそも「哲学」という探究の活動自体に、今後も「現在」があり得るのかどうかが疑わしい今日である以上、少なくとも我々は、単に昨今のハイデガー研究のトレンドを報告したりすることに満足すべきではあるまいと思われる。「ハイデガー研究の現在」は、単なる現状として報告されるべきものではなく、哲学全体の実に危うい現況を見据えつつ、ありうべき可能性として探し求められるものであろう。

そもそも「哲学」とは、今日、いったい何であり、何でありうるのだろうか。それを考えるとき、我々は、大局的な認識として少なくとも次の二点を認めずにはいられまいと、私には思われる。すなわち、一、もはや哲学は、この世界をめぐっての「何故？」の問いから放免されてしまっているように思われること。二、かつての哲学が自任していた〝諸科学の基礎づけ〟といった役割の担い手は、今日では、いわゆる「情報処理」をめぐる専門家の知によって取って代わられようとしているということ。これらの二点である。

第一の点から見てみよう。「原因」「根拠」「原理」といえば、古来、哲学的な知の探究の方向性を規定する根本概念ないしは理念の一つであったはずだが、しかし例えば今日、いったいどこの誰が、「この宇宙（世界）は、そもそも何故存在するのか」といった疑問に対する回答を、いわゆる「哲学」に求めたりするだろう。そのような疑問に科学的に答える努力をしているのは、無数の数式を駆使しながら、いわゆるビッグバン等に関する議論を繰り広げている物理学の専門家であろうと、おおかた信じられているに違いない。いや、そのような物理現象とは異なる心的現象の志向的構造の探究こそが哲学の課題なのだ、と〝現象学的〟に主張してみたところで、いったい誰の耳に聞き届けられるだろうか。今日では、「何故、私にはこの世界がこのように見え、意識されるのか」というような疑問もまた、「意識」という特殊な物理現象の原因・法則を求める問いへと書き換えられる傾向が

優勢であり、そうした問題をめぐっては、例えば脳科学の専門家がやがてすっきり解決してくれるに違いないという信念が、広く受け容れられているように思われる。要するに、総じてこの世界に生じる諸現象の「何故?」をめぐる問いには、〃因果的に閉じている〃とされる〃物の世界〃の知識の専門家たちによる科学的解答こそが期待されている、というのが今日的な知の在り方の実情であるのではないか。

物の世界の専門知については素人であるにすぎない哲学者たちは、世界の「何故」をめぐる問いに最早ストレートに答えられない自己の古典的教養の無能を諦めながら、ある種の「素朴な疑問」を連発して専門家たちを困らせるソクラテス的な行き方に、活路を見出そうとするかもしれない。例えば「認識論の自然化」を不可避と見なしながら、認知科学の新展開に哲学的に寄与することを図ろうとする哲学者たちによる昨今の言動が、ここで想起されてもよいだろう。彼らのように、「専門家」による物理主義的世界像の技術的操作の作業をヴェールの向こうに想定したうえで、科学の諸概念を批判的に整理する地図製作者を自任するのが、今日、おそらくは最もスマートな哲学者の自己了解となりつつあるように思われる。あるいはまた、哲学者たちは、各種の「応用倫理」の教師として、因果的に閉じた物理主義的世界像の操作へと関わる民衆の〃政治的判断の基準づくり〃に奉仕する役割を進んで引き受けようとするかもしれない。そこで求められているのは、つまるところ、物理主義的世界像への心理的抵抗をできるだけ速やかに政治処理する仕事への奉仕にすぎないと思われるが、しかし、そうした仕事こそは、今日における哲学の有力な〃生き残り戦術〃として各所で画策されているものに他ならないのである。

否、元来、哲学が追究してきた「何故」の問いは、経験的な現象系列の地平に閉ざされたものではなく、その系列の超越論的な根拠(「何故、ひとは何故と問うのか」)を探るものだったのだから、経験科学がどれほど新たに展開しようとも、「経験一般の超越論的条件」を尋ねる哲学の問いが古びることはない、と、真摯な哲学徒たちは反問するに違いない。なるほど、それはそうでもあろう。しかし、まさにそのように「原因」「根拠」への問いの次元を超越論化したカント的な語り口が、社会的な説得力を喪失してしまったのが今日の現況なのである。ディルタイが置かれていた状況との類比において表現すれば、自然の因果的連関の「説明」には回収不可能な〃生の自己表現(歴史)〃の次元を、人文科学に固有な領域として擁護しつつ「生を生そのものから了解する」努力は、今日、アカデミズムの外部へと徐々に放逐されつつあるのである。

さて、こうした現況にある哲学に代わって、自然科学と人文科学の両者を横断する基礎理論としての役割を新たに買って出ようとしているのが、情報処理理論である。夙に「哲学の終焉」を語っていたハイデガーが、サイバネティックス支配への見通し[1]を語っていたことを想い起こそう。それは、「石は無世界的であり、動物は世界に乏しく、人間は世界形成的である」という、〃宇宙における人間の地位〃をめぐる彼自身のかつての見取り図(一九/三〇年講義)もまた、「情報」概念の独裁によって無効化するであろうことの自覚を語るものでもあった。「サイバネティックス的に表象された世界では、自動的な機械と生物の区別が消え去り、生物は、情報の無差別的過程へと中性化される。サイバネティックス的世界企投、〃学問に対する方法の勝利〃は、無生物的世界と生物的世界に関する、全般的で一様で[…]普遍的な算定可能性、制御可能性を可能にする」[2]と、ハイデガーは述べている。

この〝予言〟の的確さは、「無生物は習慣づけられない」「石を幾たび上へ投げても、石は強制によらなければ、決してそのようには動かない」というアリストテレス的な習慣論のヴィジョンが廃れ、情報伝達機械の物質的秩序のなかに「学習」を実現するアルゴリズムの改良が日々試みられている今日を省みれば、何ほどか納得されよう。「報酬」の付与による特定行動の「強化」というオペラント条件づけの理論的骨組みが、フィードバック制御される機械の工学的開発に引き受けられてすでに久しい。そして動物実験の心理学においてはまだしも隠れた意味をもっていたであろう〝生きるためには食わねばならぬ〟という mortality の共感が消失した領域において、「自律的学習機械」などという概念が平然と語られているのだ。

こうした指摘は、「専門家」たち（および彼らに追従する一部の哲学者たち）の眼には素朴な反動にすぎぬと映るかもしれない。しかし、今後もなお「ハイデガー研究の現在」なるものが在り得るのだとしたら、我々は右のような哲学の現況と対峙しつつ、ハイデガーと共に考えつづけるべき課題を模索するほかないように、私には思われるのである。為されるべきことは、まずもって、こうした現況の〝気持ちの悪さ〟の感受に発して、その根源的な由来を問い、言葉にする志と努力を持続すること、そして計量的・計算的（rational）な知の〝余白〟を示唆しつづけることであるように思われるのである。まさにこの点に関して、いわゆる後期ハイデガー哲学におけるラチオ（ratio＝理由）概念の批判に学ぶべき点は多い。そこでは、「ローマ的な商人の言葉」[3]に翻案された「ロゴン・ディドナイ」である理由付与（Rechenschaft geben）の空間の生成こそは、ヒト・モノ一斉の技術的徴発の体制（いわゆる Gestell）の結実を準備した存在史の転換点であったと考えられているのである。本稿において、私は、このラチオ批判のなかに、失われつつある「哲学の問い」を再発見することを試みてみたい。

1.「理由（ラチオ）の空間」の生成基盤

ラチオ的（rational）な動物としての人間とは、「理由を求め、与え合う動物（das Lebewesen, das Rechenschaft verlangt und Rechenschaft gibt）」[4]である、とされる。そのような人間が形成する公共圏は、「他者とのあいだで、あるいは自己自身との対話のうちで」「行為や主張の理由が与えられ、受け入れられ、問われるような規範的な空間」としての「理由の空間」[5]とも、「ラチオの空間」とも呼ばれうるものであろう。だが、ハイデガーは、そのような空間の磁場こそは、「人間のもつあらゆる故郷的なものを脅かし、地盤に立脚するためのあらゆる根拠と地盤とを、人間から剥奪する」[6]ものである、と述べる。何故だろうか。

おそらく人間は、この理由（ラチオ）の空間としての公共圏内部での自己の生存を主張するためにも、その「理由」を提出することを（潜在的であれ）求められることになるからである。本来、人間の出生と死には「理由」などない。「理由」とは、すでに生きている人間たちによって担われる行為において不断に算出されるものにすぎないが、出生や死は、なんらの行為でもなく、したがって本質的に没・理由的なものであるはずだ[7]。生を〝それ自身においてテロスに至っているエネルゲイア〟として捉えるアリストテレスに想を得た『存在と時間』における Sein zum Ende という実存論的な「死」の概念が語っていたのも、現

存在は、存在するやいなや、その都度既に〝終わりに至っている〟ということであり[8]、「生」はそれ自身のうちに自己の目的をもつ非行為であるということであったと解釈しうるだろう。しかしながら、「理由（ラチオ）の空間」の磁場は、そこに留まり生きることそれ自身を何らかの「行為」、それ自体が「仕事」あるいは「労働」ですらあるような行為へと変容させる力をもってはいないだろうか。そうして人間は、没理由的な「死を死として受容し」本質的に「死にあたう（vermögen zu sterben）」[9]尊厳を剥奪され（あるいはみずから放棄し）、したがってまた、没理由的な生を生きる力を喪失する。ハイデガーは、このような人間本性の窮状を、サイバネティックスに取って代わられる「哲学の終焉」と重ね合わせているように思われるのである[10]。

我々は、そうした理由（ラチオ）の空間の生成基盤について、ここで考え直してみることにしたい。

まずは、右に紹介したラチオ的動物としての人間本性の窮状について語る『根拠の命題』（五五／五六年講義）を再び参照するならば、そこにおいてハイデガーが、人間の計算的な知性の根源を、「或るものを或るものと見なし（etwas für etwas halten）」「或るものを或るものとして表象する（etwas als etwas vorstellen）」[11]働きのなかに突き止めようとしているのを、我々は読むことができる。そこでは、「或るものを或るものとして把捉する」という知の作用それ自身が、既在のものを「計算に入れて（mit etwas rechnen）」保持しつつ、将来のものを「算定して（auf etwas rechnen）」予期しながら、その時間的地平へと現在を従わせて（etwas nach etwas richten）行為することを可能にする根拠として、すでに計算的な本性をもっている、と考えられているのである[12]。そのようにして「算出された」ソロバン勘定こそが、ある行為や出来事の「理由（Rechenschaft, ratio）」を与える、というわけである。英語でいうところの on account of …という発想において行為や主張の「理由 account（ability）」を求め合い、与え合う、公共的人間たちの振る舞いの「計算的」本性が、そこでは問われている。

ハイデガーの考えでは、この元来「計算的」であった人間の表象構造が、近代に至って、神をも含む存在者全体を射程におさめるようになり[13]、〝宇宙の凡通的計算可能性〟[14]の理念へと自己拡張していくところに、ライプニッツのいわゆる「充足理由律（与え返されるべき充分な理由の原理）」の思考原理が結実する。そしてこれは、存在者一切についての「数学的・技術的に算出可能な理由付与を求める無制約的、凡通的な要求」[15]によって支配された「近代科学」の精神を根本において規定する原理でもある、と考えられている。こうした動向は、いずれも、存在者が「在る」ということが、広義での計算可能性という地平図式において開示される「理由の空間（ラチオ）」を形成する表象的知性一般の「として構造」のうちに発祥している、というのがハイデガーの診断なのである。

さらに我々は、こうした考え方の、ハイデガーの思索の途における淵源を求めて、『存在と時間』において語られていた「ロゴス」の「として構造」へと遡って考えてみることにしよう。「見えるようにすること（sehen lassen）」としての「ロゴス」について、ハイデガーは、「純粋なる〝見えるようにすること〟という遂行形式をもはや有しておらず、何事かを明らかにするにあたって、その都度何か別のものに控訴し（auf ein anderes rekurrieren）、そうしてその都度、或るものを或るものとして見えるようにするところのもの［すなわちロゴス］

は、この綜合の構造とともに、隠蔽可能性を引き受けることになる」（SZ, 34）と述べていた。ここでは「として構造」は、何事かをロゴス的に開示すること一般が引き受けざるをえない可謬性の条件として指摘されているわけであるが、このことは、当該の「理由（ラチオ）の空間」の生成基盤へと向けられた我々の問いにとって何を語っているのであろうか。それを明らかにするためには、ロゴスの「見えるようにする」作用が、より具体的には、「了解→解釈→言明」という派生関係における二重の脱文脈化回路において生起するとされていることの内実を検討しておく必要があるだろう。この回路に関するハイデガーの考察を、以下、単純化して整理しておくことにしたい[16]。

A.「了解」とは何か？

「了解（Verstehen）」概念に関するハイデガーの思考を導いているのは、ドイツ語の動詞 verstehen の日常的語法への次のような注意であった。「〈或ることを了解する（etwas verstehen）〉という表現を、我々は［…］、〈或ることをつかさどり得る（einer Sache vorstehen können）〉〈それだけの力がある（ihr gewachsen sein）〉〈或ることを為しうる（etwas können）〉という意味において用いている」（143）。要するに、「いかに為すかを知っている」という我々のわきまえ、心得、といったほどのことを意味する verstehen の用法に定位しながら、ハイデガーは、彼自身の「了解」概念を、現存在の世界内存在の本質規定の一つへと哲学的に洗練しようとしていたのである。「了解」概念の狙いは、〈私〉の存在が、「私は為しうる」ということと同義であるような領域を記述することにあったと言いうるだろう。

「その都度、私自身がそれであるところの現存在は、その存在において、次のことによって規定されている。すなわち、私は、その存在について、〈私が存在するということは、私は為しうるということである（ich bin, das heißt, ich kann）〉と言うことができる、ということに」（GA20, S.412）。このようにハイデガーが述べるのを読むとき、あるいはそこに我々は、「我在り」の根拠をなす「我思惟す」の内実を、「我欲す」と結びついた「我能う」へと還元しようとする主意主義的思考の伝統とのつながりをも垣間見ることができるかもしれない。

B.「了解内容」の第一次の脱文脈化としての「解釈」

さて、「私は為しうる」という能動的生の能力（たとえば道具の使い方）は、ある行為の開始とともに突如発生して作業終了とともに消滅するものではない。既にアリストテレスは『形而上学』第九巻第三章において、「能力（dynamis）と現実活動（energeia）とは異なるものである」（1047a18-19）と述べ、例えば、学習して獲得された建築術は、「忘却によってか、あるいは何らかの事情によってか、あるいは時の経過によってか」喪失されないかぎり保持（echein）されつづけるのであり、したがって、建築家は、たとえ現に建築活動を休止しているときにも、「建築する能力のある者」でありつづけると言わねばならない（1046b33-1047a4）と正当にも指摘していた。これと同様の事象内実を指示していると思われるのが、「了解」作用には、「了解内容」を「自分のものにする（sichzueignen）」ことによって、自らを「解釈」へと仕上げる可能性が備わっている（SZ,148,160）と述べるハイデガーの指摘である。ここにいう「自分のものにする」とは、アリストテレスのいう能力の「保持（echein）」が生じることを意味している。そして、「為しうる」という了解的な行為能力が、現在進行形の行為の文脈の外においてもなお「自分のもの」として「保持」されつづけることこそは、次の引用文で語られるような「配視的解釈」

を基礎にした「考量（Überlegung）」が遂行可能になることの条件であると言えるだろう。

「配慮されているものを配視的に解釈しながら独特の仕方で近づける働きを、我々は、考量と呼ぶことにする。この考量に特有な図式は、《…ならば、そのときは…（wenn-so）》というものである。つまり、しかじかのものが、例えば制作、使用、あるいは防止されるべきであるならば、そのときには、しかじかの手段、方途、状況、機会が調っている必要がある、という図式である。こうした図式に基づく配視的な考量が、配慮された周囲世界における現存在のその都度の事実的情況を照明する」（359）。

ここで語られているのは、我々が、みずからの行為によって生活のさまざまな局面を新たに切り開こうとする際、「さて、どうしようか」と問い考量しながら組み立てようとする実践的推論のことである。そうした場合、我々は、目指されるべき将来の状況を予期的に準現前化しつつ《…ならば（wenn）》と見やり、その状況と現在の状況との隔たりを埋めるために《…が今必要だ》ということを察知するわけであるが、言うまでもなく、そのような実践的推論のなかに投入されうるのは、必要に迫られた行為の文脈の外においても保持されつづけている現存在の行為能力に関する知である。ある道具を現に使っていないときにも、私は、自分がそれを使えることを知っている。そのように能動的生の能力（生きられたkönnen）が、現存在の「各私性」の次元において、自己自身のうちに折り畳まれ、implicitな潜勢力として保持されゆくこと（すなわち「了解内容の固有化（Zueignung）」）が、《…ならば、そのときは…》という推論の生成にとって不可欠の条件なのである。そして、そのように固有化され、潜在的に保持されていた了解内容が、《…ならば、そのときは…》という実践的推論の場面に呼び戻されるとき、この了解内容を表立って分節するのが、他ならぬ「解釈の〈として構造〉」なのではないか。

我々はまた、この行為能力の保持という現象は、決して〝主体の内面性〟などに閉じられたものではないことにも注意を払う必要があろう。なんといっても現存在は、《…ならば、そのときは…》という推論図式を、他者たちとの共生において学ぶのである。《このような場面では、ひとは…するものである》という場面ごとの振舞い方を、自己自身の行為能力として潜在させていきながら、現存在は、その都度、〈私〉固有の振舞い方ではなく、〈ひと（das Man）〉としての振舞い方を自己のうちに保持していく。実践的な推論の場面に呼び戻されるものは、私自身の行為能力である必要はなく、私ではない他者の行為能力であることもしばしばであるが、そのように他者の助力を頼むことができるのも、私自身が、《世界》についての自己の「了解内容」を根源的に〈ひと〉の次元において了解してしまっているからであろう。〈として構造〉によって分節化される「解釈」は、「了解」する現存在の行為能力を、そのように本質的には、「私」という人称性の融解する非人称ないし前人称的な〈ひと〉の次元において脱文脈化するものであるのだが、こうした第一次の脱文脈化をいわば記号的に徹底するのが、次の「言明」なのである。

C.「解釈」の「派生的な遂行形式」としての「言明」

「言明は、存在者を、それが露呈されている相において伝達する」（224）と、ハイデガーは述べている。我々は、何らかの存在者を話題として取り上げ、いわゆる主語・述語構造をそなえた言明を通じて、これを「述定」（154）しつつ、当の存在者を何らかの特定の観点か

ら「見えるようにする」(ibd.)。これは、その特定の観点において露呈された存在者を、聴き手・読み手にとっても「共に見えるようにすること(Mitsehenlassen)」であり、「共に見えるようにすること」とは、「手にとって見ることのできる近さ」にはない存在者をも、ある被規定性・被解釈性の相において、「他者と分かち合おう」とする野心であると言えよう(155)。「言明」するとは、もともと〈ひと〉という前人称的な次元において脱文脈化されていた先述の「解釈」を、他者の現存在へとことさらに開放することなのである。言明の語り手は、おのれの世界解釈を、権利上誰にとっても利用可能なものへと形象化し開放しながら、聴き手・読み手たちに、おのれと同様の解釈相において世界を見るべく要求する。

「言明されたもの(das Ausgesagte)は、《さらに言い伝えられる》(»weiter-gesagt« werden)ようになる」(155)、あるいは「言表されたもの(das Ausgesprochene)は、いわば、世界内部的な道具的存在者となり、ひとはこれを取り上げて更に口伝(weitersprechen)しうるようになる」(224)とハイデガーは述べるが、この「更なる口伝可能性(Weiter-Sprechbarkeit)」は、言うまでもなく、現存在が〈私〉の閉域に逼塞しうるものではなく、原理的に〈ひと(das Man)〉であらざるをえないことに支えられている。各々の私が、《世界》への超越の次元としての「言語」において、他なる現存在の語りを了解しうる現存在であるためには、現存在は根源的に〈ひと〉でなければならないのである。

かくて「(他者によって)言明されたもの」を媒体にして《世界》へと関わる現存在は、話題となっている存在者の露呈を「根源的に追遂行する」(224)ことからは「放免される」(ibd.)ことにもなろう。

「現存在は、自己を〝原的〟な経験において存在者の前にもたらす必要がなくなる。[…]被露呈性は、大幅に、その都度独自に露わにすることによってではなく、言われたことを伝聞することによって、自分のものにされる。[…]外へと言表されたものそれ自身が、言明において露呈された存在者へと関わる存在を肩代わりしてやる」(ibd.)ことになるのだ。そのように「言われた言葉のうちに埋没するということが、〈ひと〉の存在様式には属している(Das Aufgehen im Gesagten gehört zur Seinsart des Man.)」(ibd.)と述べて、ハイデガーは、我々は自分自身の見たものについて言表している、というよりは、むしろ〈ひと〉が語るものを見ているという日常的な事態の根源性を指摘する。「現存在が何をいかに〝見るか〟ということは、ひとによって規制されている」(170)。そして周知のとおり、『存在と時間』におけるハイデガーは、「言語」という〝超越〟の次元は、「公共的被解釈性」への〝頽落〟の次元に他ならないことを、いわゆる「空語(Gerede)」の生成に即して詳論するのであった。

さて以上で、「了解→解釈→言明」という二重の回路を通じて現存在の行為能力が現存在の多数的共存の空間をめがけて脱文脈化されていく構造の内実がほぼ明らかになったと思うが、忘れられてはならないのは、こうして生成する「言明」によって取り交わされるコミュニケーションは、複数の現存在が、互いの世界解釈に同意または反論し、検証または反証する過程を含むという自明の事実である。「として構造」において分節された世界解釈(pとしてのS)を、たとえば「Sはpである」という言明として外へと言表することは、他者による可能的な反駁の場へと自己を曝すことなのである。だが我々は、この自

明の事実を確認するのみで満足してはならない。あらためて問うてみよう。〈ひと〉が〈ひと〉に宛てて永遠に可謬的なロゴスを交換し合う公共的討議の場を、そもそも立ち上げたものは何であったのだろうか。

この問いに、『存在と時間』は、「世界の開示性（Erschlossenheit der Welt）」という超越論的な概念によって応えていた。pとしてのSを述定する言明に対してその検証および反証の最終根拠（可能性の条件）を与えるのは、そもそもSなる存在者が存在者として自己自身を示現しているという原事実であると言えよう。「存在者」は、それをめぐるあらゆる述語づけの手前で（かつは彼方において）、そもそも「存在者」として自己を示現していたのでなければならない。「それは何であるか（Was etwas ist）」をめぐる一切の思惑を超えて「在るものは在る（Dass es ist）」という原事実が開示されるということ、それがそもそもの〈始まり〉であるわけだが、この始源的な出来事にハイデガーは「世界の開示性」という名を与えたのである。

或る「存在者」が何であるのかが多様に述べたてられるためには、そもそもの始まりにおいて、「存在者」が「存在者」として名指されていなければならない。〈我々〉が多様な存在者について多様に語りあうための舞台は、そのようにして立ち上がったのである。存在者としての存在者（pやqである以前の超越論的S）が名指されたとき、〈我々〉は〈我々〉として生成し、存在者をめぐる果てしなき語らいと探求が繰り広げられる無限の地平（＝世界）が生成したのである[17]。しかしながら、他ならぬこうした「世界の開示性」こそは、かの「理由（ラチオ）の空間」の生成を意味しているのではないか？

知の「として構造」こそが、「理由（ラチオ）の空間」において「何が存在者として現れてくるか」を予め規定する根底的計算の構造であるとすれば、「存在者としての存在者」が始源的に生成するトポスを、ヒト・モノ一斉の技術的徴発の体制（Gestell）を結実する〝近代的〟な「世界の開示性」から区別立てして護持することなどできはしないのではないか。

だが、何らかの存在史的な臨界点は、やはり問われるべきであるように思われる。「言語」の本質次元として創作された〈我々〉という場が、神の死とともに本来の結集力を失うこと。それを「詩作と思索の運命」としたハイデガーの境位を、次節において顧みておきたい。

2.「詩作の詩作」の次元と「神の死」

一九三四／三五年のヘルダーリン講義によれば、問われなければならないのは、「存在者が、我々の誰にとっても、予めその存在において開示されている」原初的次元としての「根源的共同体（ursprüngliche Gemeinschaft）」（GA39, S.72）である。かかる共同体が「言語」の次元として立ち上がってはじめて、「一人の者は、他の者から何事かを、聴くことができるようになる。つまり、我々自身ではない存在者（自然）についてであれ、我々自身がそれである存在者（歴史）についてであれ、そもそも、存在者について何事かを聴くことができるようになる」（ibd.）のである。

Viel hat erfahren der Mensch.
Der Himmlischen viele genannt,
Seit ein Gespräch wir sind
Und hören können voneinander.

「多くのものを人間は経験し／天上の者たちの多くを名指した／我々がひとつの対話となり／互いに聴きあうことができるようになって以来」

というヘルダーリンの詩行に寄せて、ハイデガーは、「対話」としての「我々」の生起への思惟に向かう。「我々」とは、「ある言語の生起（ein Sprachgeschehnis）」（S.69）なのであり、「人間固有の歴史的時間の始源かつ根拠」（ibd.）であり、存在者の自己呈示の場そのものである。「ただ言語の生じるところにのみ、存在と非存在が開示される。この開示と隠蔽こそが、我々自身なのである」（S.70）とハイデガーは述べる。

こうした「人間固有の歴史的時間の始源かつ根拠」としての「言語」の次元に住まうことは、それ自身、ひとつの「詩的創作（Dichtung）」であると、さらにハイデガーは（やはりヘルダーリンに寄せて）考えている。「我々」は、本源的に、ひとりの「詩人」なのだ、と。ここに言う「詩」とは、もはや何らの描写芸術でもない。先行するモデルがあって、これを言葉によって写しとる技を競いあうことが、詩作なのではなく、そうしたオリジナルとコピーの差異が出現する次元そのものがトータルに〈詩作〉の次元として捉え返される。「対話」としての「我々」という言語の次元が生じてより、「そもそもはじめて時間と歴史とが在る」ようになったということ（S.69f.）。これを見据えてハイデガーは、「この始源させる対話（dieses anfangende Gespräch）こそは詩作（創作）なのであり」、ヘルダーリンに倣って、«dichterisch wohnet / Der Mensch auf dieser Erde»（詩人的にこそ人間は大地に住まう）と言いうると、語るのである（S.70）。つまり彼の考えでは、「言語」という次元を生きるとは、すなわち、歴史を発祥させ始源させた巨大な「創作」を生存することなのだ。「存在を言葉において創設すること（worthafte Stiftung des Seins）」（GA4, S.41）が、「詩作＝創作＝Dichtung」なのだと、同時期のローマ講演では言われている。

かくて人類みな詩人ということになり、芸術もまた「空語」の一種にすぎず、いわゆる詩人と新聞記者の区別も消えるのだろうか。ある意味では、そうであろう。だがハイデガーによれば、右の意味での「言語」＝「詩的創作」の次元そのものの生成を歌い、「詩作の本質をこととさらに詩作する」「詩人の詩人（Dichter des Dichters）」（GA4, S.34）と呼ばれるべき者たちが、「守られた始まりの炎のなかで身を焼きつくされる（im Feuer des Verwahrten verzehrt werden）」（GA65, S.7）ということが生じるのもまた確かなのである。「世界の夜という世界時代のなか、世界の深淵・没根拠（Abgrund der Welt）が経験され、耐え抜かれる」ためには、先んじて「この没根拠へと達する者たち」が必要とされるからである（GA5, S.270）。彼らこそが勝義の〈詩人〉であり、ハイデガーは、そのような者たちとして第一にヘルダーリンを考え、そしてトラークル、ゲオルゲ、リルケらの詩行を愛惜している。

彼ら詩人のなかの〈詩人〉たちは、「世界の没根拠」において「詩作の本質」が一切の自明性を失い「ことさらに問われるべき（fragwürdig）ものとなり」（GA5, S.319）、「言語へとかかわる我々の関係（unser Verhältnis zur Sprache）」（GA12, S.149）が「変容（verwandeln）」するさまを経験した者たちであり、言語の本質自身

が言語へともたらされることによって、かえって言葉を失い、〈失語の危地〉において「〈本質的に歌う歌は、いつ存在するのか?〉」（GA5, S.319）という問いの叫びを遺して焼尽していった者たちである、と考えられている。何を語ろうとしてもトカトントンの耳鳴りに襲われて舌を奪われる者を、我々はここに加えてもいいだろう。あるいは、「すべての人が躊躇なく使いこなしている言葉を口にすることができなくなり」「何かの判断を表明するためにどうしても口にせざるをえない抽象的な言葉が、まるで腐った茸のように口のなかで粉々に砕けてしまった」という「チャンドス卿」を加えてもよい。さらには、「ほとばしるあなたの言葉の光の風に／焼灼されはてた／似非体験の目もあやな／空語――百の／舌持つわが偽りの／歌、無の歌」と、切れ切れの詩語を遺したツェランがいる。

しかしながら何故、「言語」＝「詩的創作」の次元そのものの生成を歌うことは、この宇宙創造の恩寵を寿ぐ最善観（オプティミズム）へとは至らず、かえって世界の「没・根拠へと達する」ことになるのだろうか。おそらく我々は、大伴家持が体現した「抒情詩の運命」の核心に山本健吉が見て取った「詩の神話的基盤喪失の嘆き」[18]に近似するものを、ハイデガーの思惟のうちにも見て取ることができるに違いない。というのも、「神が失われたままであること（Wegbleiben des Gottes）、［つまりヘルダーリンの言う］〝神の欠損（Fehl Gottes）〟によって規定されている」乏しき時代において、「何のための詩人か?（Wozu Dichter in dürftiger Zeit?）」という問いを反復するこそは、おそらくハイデガーの言語哲学の核心をなすものなのである（GA5, S.269）。これは、どういうことか。

なるほど「言語」の次元の生成を問うとは、この次元の始源的な被投性という事柄を経験することであり、それはまた、言語地平内部のリアリティを原理的に超越する絶対的他者・神の「いっそうのリアリティ（plus realitatis）」のうちに、〈我々〉の「実在原因（causa existentiae）」を求めることで、本来あるはずだろう[19]。しかし、この途（「存在-神-論的体制」と呼ばれることになる途）は、ハイデガーにおいては厳しく禁欲されている。『存在と時間』における「良心の呼び声」論を顧みよう。思い切って言えば、あれは、「〈私〉の実在原因」を知ろうとする全体知（Ge-wissen）の欲動が、「〝それ〟が呼んでいる（〝Es ruft〟）」の無気味さによって弾き返され、デカルト的信仰のリアリティには到達できずに、ただ世界地平全体・〈私〉の存在全体の没意味を没意味として引き受ける決断を語るものであった。

「それが呼んでいる」の「それ」は、たしかに、地平内部的な現象系列の〝絶対的外部〟から〈私〉を襲う。しかし、この〈それ〉は、「〈私〉はいったい誰なのか?」という問いが、〈私〉は「空語」の次元を浮遊する〈ひと（das Man）〉でしかなかったという答えを得ながら、かつは、そのような〈私〉の現存在を縁どる没根拠（ohne Warum）によって砕け散るさなかにおいて感受される非人称の〈それ（Es）〉であって、「私は何故ここに居るのか」という問いにポジティブに応答しうる「誰か」ではない。〈私〉の実在原因を求める知は、〝〈私〉を呼び求めているのは呼び声自身にすぎず、純然たる〈それ〉以外の誰でもない（むしろNiemand（nobody）である）〟という声によって粉砕されるのである（vgl.SZ, S.278）。

つまり『存在と時間』におけるハイデガーは、次のような意味においても、物自体の不可知性を語ったカントの嫡子であったのではない

か。すなわち、〈私〉のExistenz（実在・実存）とは、〈私〉に関する如何なる「real な述語」でもなく、端的にsetzen（措定）されたものとしか言い得ず、ためにリアリティーを欠いた没意味の現実でしかない、〈私〉のExistenzの根拠は、不可知のものとして、〈私〉の経験の地平からは失われたままであるのだから…と彼は考えざるをえなかったように思われるという意味において。

こうした「実在原因（causa existentiae）」をめぐる絶望的諦念が、ヘルダーリンとの出会いを介して、おそらくは、「言語」の次元としての〈我々〉のうえに平行移動するのである。「私は誰なのか、何故ここに居るのか」という問いが、〈私〉のExistenzの没根拠と没意味の感受において砕け散ったように、「〈我々は誰なのか〉と問うことのうちには、〈そもそも我々は存在しているのか（ob wir sind）〉という問いが横たわり、屹立している。」（GA65, S.51）と言われるようになるのである。

「それは何であるか」をめぐる一切の思惑を超えて「在るものは在る（Dass es ist）」という原事実が開示されるということ、それがそもそもの〈始源〉である、とハイデガーは考えていた。そして、存在者がそもそも存在者として名指されたとき、〈我々〉は〈我々〉として生成し、存在者をめぐる果てしなき語らいと探求が繰り広げられる無限の地平（＝世界）が生成したのだ、と。

だが、ヘルダーリンに倣って次のように語ったとき、彼は、今や〈我々は存在しているのか（ob wir sind）〉という巨魁な問いの前に砕け散ったのである。「我々の存在は、対話として生じる。すなわち、神々が我々に語りかけ、我々をその語りかけの要求のもとに置き（uns unter ihren Anspruch stellen）、また、そもそも我々が存在しているのかどうか、またいかに存在しているのか、我々はいかに答え、神々にどのようにして我々の存在を捧げるのか、あるいは拒むのか、これらについて我々を言語へともたらすという出来事において、我々の存在は生じるのだ」（GA34, S.70）。

このように述べながら、彼は、もはや何らの神による「語りかけの要求（Anspruch）」のもとにも置かれていない〈我々〉の亡霊（Unwesen）に慄然としている。「我々の存在は、対話として生じる」と言われる際の「生じる（geschehen）」とは、「生起させられる（er-eignet werden）」ということ、「求められる」ということであった。しかし、〈我々〉の語りうるものが、出来合いの〈我々〉の地平内部の事物についてのリアリティに過ぎなくなり、つまりは、この地平内部の事物の系列に閉包された計算可能性のみとなり、この地平そのものを生起させた「在るものは在る（Dass es ist）」という始源の「いっそうのリアリティ」が神の名においてポジティブに語りえなくなったとき、〈我々〉は、その存立の核心を没・根拠（Ab-grund）によって穿たれる。つまり、いかなる言明や詩作によっても埋めることのできない穴を穿たれることになるのである。

さしあたって我々は、このようなニヒリズムの生起こそが、「世界の開示性」が単なる「理由（ラチオ）の空間」となるか否かを決定する存在史的な出来事である、とハイデガーとともに言うことができるように思われる。

3．展望：「戯れ」としての〈自然〉

とはいえ一体、地平内部のリアリティを原理的に超越する絶対的他者・神の「いっそうのリアリティ」とは何なのだろう。「神の死」とは、存在史的に不可逆の過程をもたらした出来事であり、我々にはただ「計算された世界」のみが残されており、人間は「あらゆる故郷的なもの」を剥奪されたまま、ただこの計算過程に徴発されつづけるのみなのであろうか。否、ことさらに「神」なるものを待望せずとも、〈自然〉のうちに（おのづから）常に既に希望は到来していると言うこともまた可能なのではないか。

よく知られているように『根拠の命題』におけるハイデガーは、シレジウスの詩句を引きながら、〈自然〉の「おのづから立ち昇り、開花する」働きのうちに、表象的な理由付与の空間（理由の空間（ラチオ））には回収不能なものの生起を示唆している[20]。

Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet,
Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet.

「薔薇の咲くのに理由はない。それは咲くから咲く、
それは自分のことなど意識しない、人が見ようが見まいが、そんなことは問題にしない」。

ハイデガーは、ここに人間の運命（そして哲学の運命）が賭けられている根源的な「戯れ」を見て取るのであった。彼は、〝人生（アイオーン）は子供の遊戯だ、将棋遊びだ、主権は子供の手中にある〟などとも訳されうるヘラクレイトスの断片五二番を、右のシレジウスの詩句に重ねあわせるようにして次のように語り、「存在の歴運（Seinsgeschick）」の遊戯性の思索へと進み入ろうとしていたのである。「それは戯れる、戯れるがゆえに。この〝ゆえに〟は、戯れのうちに沈んでいく。戯れには〝理由〟はない（Es spielet, weil es spielet. Das „Weil" versinkt im Spiel. Das Spiel ist ohne „Warum"」[21]。

ここにおいて「世界の没根拠（Ab-grund）」は、もはや「神の死」ゆえに「死すべき者」たちが落ち込んでいる絶望的な困窮というよりは、むしろ、「死すべき者」としての人間を本質的に生かしている〈自然〉の没理由性を肯定的に指し示すものとして思惟されているように思われる。

こうした〈自然〉を、いわゆる自然主義的な理由（ラチオ）の空間のなかに回収すべくもないことは言うまでもないと思われるが[22]、別段、それは我々にとって縁遠いものでもなかろう。たとえば〝偶然〟は、いたるところで生じている。行為の結果は、絶えず我々の意図の計算からは逃れていくし、また何よりも、一切の理由づけを本質的に拒む「出生と死」の偶然性は、我々を、そもそもこの理由（ラチオ）の空間へと送り込み、また奪い去る力である。我々の思惟は、そのような偶然の戯れとしての〈自然〉といかに邂逅しうるであろうか。

〝哲学の現況〟におけるハイデガー読解の主導的な問いを、私はここに見出したいと思う。

註

1 Z.B. vgl. „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens", in: *Zur Sache des Denkens*, S.64f.「諸学問は、早晩サイバネティックスと称する新しい基礎学問によって規定され、制御されるようになるだろう。このことは、何らの予言を要するまでもなく明らかなことである」。

2 M. Heidegger, *Denkerfahrungen*, 1983, S.141.（轟孝夫氏による啓発的なアンソロジーを参照。加藤尚武編『ハイデガーの技術論』、二〇〇三年、理想社、一三九頁以下）。

3 GA10, S.189.

4 Ibd.

5 門脇俊介『理由の空間の現象学』二〇〇二年、創文社、一四頁。

6 GA10, 47.

7 J.=L. ナンシー『無為の共同体』、二〇〇一年、以文社、二六頁、を参照。「いうまでもなく何百万もの死が、…正当化されている。しかしこれらの死者たちは止揚されない。…近代は人間たちとその共同体の時代を、死が本来もつはずの（そして死が執拗に持っている）度外れな意味が最終的に失われてしまう不死の合一のなかに閉じ込めようと血道をあげてきたのである。意味の外にあるこの死の意味を、今やわれわれは共同体のなかにではなく他処に求めるべく運命づけられている、というよりむしろそのように追い詰められている。だがこの企ては不条理である（それは個人をめぐる思考のもつ不条理だ）。死は共同体と切り離しえない。というのも、死をとおして初めて共同体は開示されるし、その逆もまた然りだからである」とナンシーは述べている。

8 細川亮一『ハイデガー哲学の射程』、二〇〇〇年、創文社、一五五頁以下、同『ハイデガー入門』、二〇〇一年、ちくま新書、一四三頁以下を参照。

9 GA10, S.188, vgl. S.167.

10 Vgl. GA10, S.97.

11 A.a.O., S.149, 154ff.

12 Vgl. GA10, S.149, auch „Wissenschaft und Besinnung" in: *Vorträge und Aufsätze*, S.54.

13 Vgl. S.41.

14 S.150.

15 S.155.

16 以下の論点については、拙著『ハイデガーの言語哲学―志向性と公共性の連関―』（二〇〇二年、岩波書店、八〇頁以下）および拙論「「言明」の成立基盤に関するハイデガーの理論と「世界」の公共性」（日本哲学会編『哲学』第五三号、二〇〇二年、法政大学出版局、所収）において、より詳しく論じた。

17 前註の拙著において、私は、この〈我々〉の生成を、言語的な志向性を支える「公共性」の問題として詳論した。

18 山本健吉『古典と現代文学』、一九九三年、講談社文芸文庫、七四頁以下を参照。

19 村上勝三「私を真上に超える」（『現代思想』二〇〇二年三月号）を参照。

20 GA10, S.53ff.

21 S.169

22 それは表象可能な因果連関に直交する垂直的な力を示唆しつづける。ライプニッツ的な「神の計算」という、「理由（ラチオ）の空間の反自然主義的拡張」とも言うべき思考の行き方をいかに考えるか、という問題は残るが。Vgl. GA10, S.152f.

（古荘真敬・ふるしょう　まさたか・山口大学）

他なるものの声
——主体と客体の否定弁証法 あるいは 存在することと人間の転回——

後藤嘉也

瓦礫のなかに壊れて散らばっているのは、
きわめて意味のある破片、断片である。——ベンヤミン

頭痛の発作など心身の不調に苦しみつづけたニーチェは、「病者の光学からもっと健康な概念と価値を[1]」みつめていることをひとつの誇りにした。にぎやかな市場で売り買いする市民たちに向かって神の死を叫んだ人にも似て、彼はハンマーで哲学した。健全なシステムを突き崩すそのハンマーは、しかしハイデガーによれば、破壊を目的とするのではなく、個々の存在者に慎重にハンマーを当てて実質をたしかめ「ものにふたたび重みを与える」(H43, 77[2])ためのものであった。堅固に見える世界は、いったんその自明性を失い、すでに砕かれているという実相をあばかれたあとで、豊かさを手に入れることができる。価値転倒はそれを意図していた。ハイデガーもまた、ニーチェによるニヒリズム克服にどれほど懐疑的であったにせよ、存在するものにそれぞれの重みを与えかえすという希望(ハイデガーには似つかわしくない言葉だが)をニーチェと分かちもっていた。一九三〇年代末の手記にも、「存在するものをあるがままのものであらしめること(Das Sein-lassen des Seienden, wie und was es ist)」(H66, 103)としるされている。

もちろん、それは現実世界と存在者のありようをそのまま肯定することではない。ハイデガーは彼なりの仕方で世界の存在を括弧に入れ、ハンマーをふるった。存在することの忘却という指摘は西洋哲学史と私たちに対するその一撃である。存在者があるということは隠されており、人間にとって存在は異他なる事象である。それゆえこの事象そのものが現前するようにつとめなくてはならない。これが、ものにあらためて重みを与える方途である。とはいえ、他なる事象がその全側面を差し出すことはない。

これに呼応するかのように、アドルノにとって現に存在する世界は「瓦礫と痕跡」であり、彼は、「思考の力で現実の全体性を把握できるという…幻想」(A1, 325)を放棄するところから哲学を始めた。のち、第二次世界大戦という「人類最期の日々」を経験したアドルノは、日本兵を物体のように技術的に掃討し処分するマリアナ諸島進攻作戦のニュース映画を観て、「主体の喪失を招くために…主体の全エネルギーが費やされる」(A4, 61)と評している。人間は自然を征服

するが、それによって人間自身も抑圧される。民主主義社会においても、管理と水平化の進行にてらせば世界と人間の断片化という事情は何ほどか類似している。この現実を安直に肯定せず、「否定性の意識を緩めずに、よりよいものの可能性を堅持する」（26）眼差しのなかに、彼は「美と慰め」を期待した。

こうした照応を指摘するのはそれほど無理ではないかもしれない。しかしアドルノ自身はアメリカ亡命期を除いてハイデガー攻撃を止めなかった。ハイデガーの存在論[3]がトリックないし神話であることを糾弾した。もっともそれは、ハーバーマスが「アドルノはハイデガーを何行以上読んだのか」と怪しみ、プティドゥマンジュが「聞く耳をもたない対話」と特徴づけた[4]ていのものである。実際たとえば、ハイデガー哲学を扱った講義『存在論と弁証法』（一九六〇／六一年冬学期）の冒頭で、『存在と時間』は存在論を「存在者の意味についての明示的理論的な問い」と定義したとか、「存在者の意味とは存在のことだ」（OD, 18）とか話すのに接すれば、驚き呆れないわけにはいくまい。この書物が問うたのは存在者が存在するということの意味だからである。また、ハイデガーもアドルノによる批判に関心を寄せなかった。その著作を読んだことがないばかりか、買った形跡さえない。そうだとすれば、二人を対置する試みにどれほどの意味があるかうたがわしい。まして、アドルノの読解をこと細かく検討してその誤りをただし、ひとかけらの正解を讃えたところで、何かが浮き彫りにされるとは思えない。

だが、目の前に置かれたもの（das Positive）がすべてではない。現在しないものも存在するという構造を、二人はそろって教えている。ハイデガー解釈としてはくずに見えるアドルノの諸断片は（逆にアドルノにとって二〇世紀の神話であるハイデガー哲学も）、別な視角からは別な様相を呈しもしよう。そもそもアドルノは（そしてハイデガーも）体系を拒む断片の哲学者であった。以下では、アドルノのハイデガー論などに注目して、そこに必ずしも現前していないものをして語らせたい[5]。

具体的には、およそ次の点を示すという道順をたどる。一、人間による自然支配によって、自然と人間は物象化され断片になる。二、自然支配と暗に連携した近代哲学は、主体－客体という枠組のもとで純粋な現在という偶像を描く。三、主体に現在しない側面を強調し自をしのぐ他に従う哲学は、主体と客体の否定弁証法と、存在することと人間の転回という二つのかたちをとる。四、両者は、十全には現前しない他なるものがあることとありよう、その無言の声にそれぞれの仕方で応じようとする。

一　人間の自然支配と自然服従の同一性

人間は自然の力に対抗する努力をたゆまず払ってきた。自己保存の欲動にかられてか、利己的な遺伝子に操られてか、生命体として外部および内部の自然に立ち向かってきた。呪術や神話も自然を制御する装置の一つである。ただこれは自然支配の手立てとしては弱いため、すでに太古から「世界を呪術から解放すること」、「神話を解消し知によって空想を失墜させること」が試みられてきた。ホルクハイマーとアドルノはこれを「啓蒙のプログラム」（A3, 19）と呼ぶ。啓蒙とは、理性（ロゴス）によって自然を解明し支配する企てのことである。このプログラムは見事に実現されてきたが、その過程は神話から啓蒙へとまっすぐ

進んではいない。神話はそれ自身一種の啓蒙である。反対に啓蒙は自然と神話から養分をえており、しかも啓蒙の貫徹は自然の自然性をうばい自然と同じ暴力と化すという側面をもつ。これが啓蒙の野蛮・自然への転落である。それゆえ、「神話が生命なきものを生命あるものと同一視したように、啓蒙は生命あるものを生命なきものと同一視する」(32)という入り組んだ関係がある。これが啓蒙(と野蛮)の弁証法である。

生命あるものの生命なきものへの同一化という動向は、たとえば、自然科学にとって人間の生命が物質現象であり、心も脳という物質の機能である点に見ることができる。一九世紀末から哲学者たちは、時間の空間化(ベルクソン)、生活世界の理念化(フッサール)、生の脱生化(Ent-lebnis ハイデガー)などという定式でこの動きを洞察していた。一方、社会学的にみれば、人間の物象化(Verdinglichung ものに変えること)ないし疎外といった用語も、合理的啓蒙による生あるものの生なきものへの還元をあらわしている。マルクスやルカーチだけでなく、ハイデガーやアドルノ、ホルクハイマーなども、啓蒙が近代産業社会におとした陰影を疎外、物象化。という言葉で表現していた。

『存在と時間』では、現存在はさしあたりたいてい〈ひと〉(das Man)という、日常的な自己のあり方(Selbstsein 自己存在)にある。〈ひと〉は自己の存在(実存)そのものに関係せず、「世界」へと頽落している。ものの世界から、つまりもの(買った商品や作成すべき書類)を反映させて自己自身を理解している。日本語の「みんな」の用法に見られるように、〈ひと〉はだれでもありだれでもない。「特定の人ではなく、合計ではないのにみんなである」(H2, 169)ような中性的な現存在、それが〈ひと〉である。現存在は、こうした〈ひと〉自己として、自分の存在からの逃亡へ、「自己自身からの疎外」(H20, 389)へとひた走っている。私はもはや私ではなく、だれもがいうように話し、だれもがするようにふるまっている。固有名をもたない交換可能な部品(『存在と時間』の語彙では道具的存在者)へと自分を物象化している。

この知見は、アドルノからみても産業社会における人間の状況を言い当てており、相応の妥当性をもつ。〈ひと〉の分析は、「交換社会の無名性」(A6, 424)に対する反逆であり、「流通領域における人間学を告発する」(OD, 276)性質のものである。反逆や告発という表現が濃密すぎるにしても、存在することの忘却の撤回という動機にかんがみれば、これはそれほど的外れのハイデガー理解ではない。

しかし、「世界」への頽落を、すなわちみずからの存在の忘却を各人が選び取っていると考えるだけでは足りない。生命科学が物質としての人間を研究対象にし、私がだれとでも置き換えられる〈ひと〉自己であるという精神の物象化は、啓蒙の弁証法と同じく、各人がそのつど遂行していることであると同時に、個人をまきこむ奔流でもあるからである。ハイデガーは早くから哲学の伝統が「隠蔽の歴史」であり(H63, 75)、この伝統の解体が必要なことを強調していた。とくに一九四〇年代末から、近代以降の科学技術の本質は現実的なものを在庫(Bestand)としてあらわにするように人間に仕向ける立て集め(Ge-stell)だと考えるようになると、人間による自然支配は歴史的運命(Geschick)に帰せられる。自然は技術的利用の対象、「エネルギー在庫という主要貯蔵庫」(H7, 22)になる。蔵王は観光地やスキー場という在庫としてあらわにされるが、これが人間による営みであり人間が大地の支配者であるのは前景にすぎない。私たちはそうするよう

に強いられている。自然だけでなく人間も、人材や消費者という在庫に、在庫の断片（Bestand-Stück 在庫品）（H79, 37）になる。目的実現のために生き生きと活動しているというのはただのうわべであり、「今日人間はどこでも本当には自分自身に出会わない」（H7, 28）。人間による自然の克服・物象化は人間自身の疎外・物象化をもたらしている。

合理的啓蒙による自然支配が人間の疎外を招くことは、アドルノたちこそ見逃さなかった。人間は自然と他人を自分のために利用しつくそうとするから、自然は人間によって支配されるだけのものになる。これと対称的に、人間は自然支配を自己目的とする存在者、何のためにという目的を問わずただ奉仕するだけの道具的理性になり、不断の強制に服する。「われわれがもっているのは、一方では…天地の万物を自己保存の手段に変える企てのほかにはあらゆる実質を喪失した自我であり、他方ではたんなる物質にまで貶められた自然である[7]。」これをホルクハイマーは「人間の自然に対する支配と自然に対する服従との同一性[8]」と呼ぶ。

管理された世界に対する批判というこの類似性は、さまざまな立場から指摘されてきた（ロールモーザー、メルヒェン、ウアトゥラ等々）。アドルノ自身も、「規格化されていない経験や…契機としての主体を社会や科学主義的思考が追放する現状」（A6, 129）に抗議した点に実存概念の真実さを認めていた（ハイデガーの関心が実存ではなく存在にあることに注意しながら）。合理性の貫徹する隈なく照明された世界は実証主義的技術的理性の世界であり、無機的に分断されたこの世界に対する違和感はアドルノとハイデガーに共通である。

このためアドルノはハイデガー哲学のあやしい魅力を感知せざるをえなかった。彼のハイデガー批判の二大論点の一つ「存在論への欲求」はそれに関連している（もう一つは「存在者の存在論化」である）。『存在論と弁証法』では、ハイデガーに幻惑されないよう学生たちに何度も警告を発した。産業社会において個人が無力化し、しかも啓蒙の進展によって神・自由・不死という生の切実な問いが捨てられているなかで、存在論は否定性（初期ハイデガーやベンヤミンでいえば瓦礫）から肯定性（偽りの堅固さ）に移行して、慰めをもとめる欲求に応える[9]。言い換えれば彼我ともに否定性から出発する。アドルノは告白した。「私は一度もハイデガーのとりこになったことはないが、…三十年以上も前に著した私自身のキルケゴール書には、言語の一種の「ハイデガー的な」要素も目につく」（OD, 150）。だからこそ、アドルノはハイデガーに矢を射掛けなくてはならなかった。次に、自然征服と密接に結びついている純粋な現在という理念について考えてみよう。

二　純粋な現在という偶像

認識とは自分の視点と手持ちの概念装置で存在者を読みとることである。この認識は存在者によって審問され、修正を余儀なくされる。この修正作業を繰り返しても存在者がそれ自身の姿を端的に示すことはないのに、私たちはときに自分に現前・現在しているありさま、自分に見える姿がその存在者のありさまのすべてだと錯覚する。人間と自然を同じ一つのロゴスがつらぬいているとか、最上川は工事の対象でA氏は逸材だとか信じ込む。「所有すること、すなわち、私との関係で最初だけ他であるにすぎないものの異他性を停止すること[10]。」認識するとはこの広い意味で所有することである。自然の技術的支配

も自然を所有し現在させることである。

異他性が差し止められると、現在しない側面は放逐される。理性ないし感覚にありありと現在しないもの、不確かなものは厳格な意味では存在しないというのは、近代の諸哲学の前提である。カルナップのハイデガー批判もまた、実証主義の言語で語りえない事柄は存在しないという現前の形而上学にもとづいていた。「主観への直接的所与なるもののうちにあらゆる認識の基礎を求めてから、ひとびとは純粋な現在という偶像に隷従した」(A6, 63) というアドルノの所見は、さしあたり伝統の力への否認に向けられているが、それだけでなく、直接現前しない事柄一般の排除を射程に収めている。主体にとっての他者、主体をこえるものの痕跡はそこここにあるのに、見過ごされている。

主体に客体（主体という客体もふくむ）が現前するという図式は偶像だという見方は、〈存在と時間〉という問題系が示すように、ハイデガーのものでもあった。主著の構想によれば、「ある＝つねに現在する（恒常的現前性）」という等式が西洋哲学史の背骨であり、これを将来から時間化する有限な時間性（現存在の存在を可能にする意味）によって解体しなくてはならない。みずからの死へと先駆し（自分自身に将来・到来し）みずからがそれであったものをあらためて反復する（自分の既在性に立ち返る）ことによって存在者のもとに赴く（存在者を現在化する）という時間性――「既在し現在する将来」(H2, 432) ――は、主体に客体が現前するという現在中心の存在論的図式を突き崩す。世界内存在という現存在の根本構造も同様である。後年、現存在の存在意味としての時間性を梃子にした存在論はまだ主体性の哲学に呪縛されていたと反省するようになると、もっと明確に語られる。主体が客体をみずからの眼前に立て（vor-stellen 表象し）制作する（her-stellen）主体-客体の関係は、主体に対して立つ対象（Gegen-stand）を捉えるだけで、存在者そのものを思考してはいない。近代は世界全体を像として描きとり現前させる「世界像の時代」だという。

それはアドルノも知らないわけではない。ハイデガーが「観念論の精神崇拝」や「自己偶像化」(A6, 105) に挑んだことは認めている。「〔死への〕先駆は、実存に自己を放棄するという極限的な可能性を開示し、それゆえそのつど到達した〔現在する〕実存に対する固執をことごとく打ち砕く」(H2, 350) というハイデガーの言葉が、「自己保存原理への批判的反省」(A6, 519) の可能性を秘めた真実なものであることも付記している。これは、自らの存在を永遠化するスピノザ的努力と死への先駆とを同一視するレヴィナスとは好対照である。

しかし、それはただの譲歩にすぎない。自然の支配が自然への服従と人間の物象化に逆転するという関係は、さまざまなかたちで自然ないし根源状態への還帰を促した。それらはもはや現前しない過去を現在させる時代錯誤の企図である。アドルノは、「物象化に反対して直接性に固執する」(367) というこの傾向を、つまり現在ないし直接性という理念を、ハイデガーのなかにも見てとる。ハイデガーは「〔主客の〕同一性のうちに非同一性を弁証法的に洞察するぎりぎりの線にまで達している」のに、この非同一性をもみ消す (110f.) という。自他の非同一性は無視され、他は全面的かつ直接的に現前させられる。とりわけ、ソクラテス以前の思索者に立ち返る姿勢は、失われた根源的時間を再現する復古主義として非難の的になる。いわばラッダイト運動家哲学者というわけだが、ただし知的に洗練されているハイデガーの場合、「根源はひどく遠くまで遡行させられるので、時間の外に、

したがって遍在するものとしてあらわれる」(113)。

これは読み損ないである。アドルノは、ハイデガーが時間の外部に逃れたことをしばしば難じた。ハイデガーにとっては過ぎ去らないものが是とされるとか、存在は「時間を超越する」(A11, 459)というぐあいである。「存在と時間」という表題をどう読んだのか、首をかしげないわけにはいかない。もともと存在論の伝統の解体とは隠れている可能性を取り出して反復することであった。ソクラテス以前という最初の始源に向かったのは、三〇年代後半から四〇年代前半にかけては別の始源を準備するためである。アレーテイアという語を手がかりにするのも、古代ギリシャ世界の復元ではなく更新である。アレーテイアという真理、存在そのものとしての真理の本質は「西洋の思索の始源であるプラトン以前の思索においてさえ考えられていない」(H5, 263)というのが彼の見立てである。彼はかつて現在した黄金時代という幻を追う人ではない。純粋な現在などいつもどこにもない。

むしろ、〈ある＝永遠の現在＝静止＝同一性〉というエレア派の等式を引き裂いたプラトンの『ソピステス』は、ハイデガーが哲学の伝統を解体する上で重要な手がかりであった。「或るものの現在にとっては非現前性が本質的である」(H18, 311)。私の手が握っている鉛筆には握っていない部分がともなう。まだ現在しているわけではない私の死やもう現存しない死者も広い意味で私に現在している。目の前でつぶやく息子の言葉を私は取り違える。私はそれらとかかわる(忘れるというかたちにせよ)という仕方で存在している。直接性ないし現前の形而上学者としてハイデガーを切り捨ててはならない。

三　他の優位
——主体と客体の否定弁証法　あるいは　存在することと人間の転回

他がまさしく他である以上、他は自に還元されず、まるごと私に現前してはいない。それゆえ自は他に届かないことに、二人の哲学者は気づいていた。

アドルノは主客の関係を次のように記述する。「客観は主観によってのみ思考されうるが、主観に対して他なるものとしてつねにみずからを保つ」(OD, 334)。これはちょうど、『存在と時間』期においてあるという事象が現存在の存在理解と相関的でありながら、現存在にとってみずからの存在そのものが存在論的には最も遠いのと同じである。この相関性は対等性でも主観の優位でもない。啓蒙の暗黒面を看過しないために啓蒙の啓蒙をめざすアドルノは、主観の権限を縮小する。「自然を支配する理性の傲慢」とは異質な「形而上学的受動性」(A11, 490f.)こそ、彼の眼目であった。それはとりわけ、現存在の存在理解という導きの糸を放棄したあとで、存在することの声に聞き従おうとするハイデガーとそっくりの構図を描く。アドルノが述べたように、「意識に対する存在の優位というテーゼを…ハイデガー哲学は弁証法的マテリアリズムと分け合う」(OD, 197)。

意識に対する存在することの優位は、アドルノにおいては主体と客体の否定弁証法(弁証法的マテリアリズム)である。彼は主観と客観への分裂を派生的なものとみなすかぎりでライバルと軌を一にすることを自覚しているが、啓蒙はよくもわるくも主客未分から主客分裂への道のりを歩んでしまった。失われたものは返らない。主客の相互媒介を大切にするのが彼の「客観の優位」(A6, 184)である。

主客の弁証法の対偶が存在と人間（むしろ現-存在）の転回（Kehre）である（H65, 265, 361）。図式化すると、転回とはまず存在が人間に呼びかけ次に人間がこれに応じる非対称のかかわりである。存在することは思索する者としての人間を用い、人間はこれに従うことによって現-存在に変容する。それゆえ、人間は何のずれも生まない完璧な受信機ではなく、存在することは現-存在による媒介を必要としている。ハイデガーという人間は、ましてハイデガー研究者は、存在することに立ち遅れそれをゆがめている。人間が存在を忘れるという歴史は存在そのものから贈られている。汚染されることなき存在することは与えられていない。ハイデガーの思考は「客観的存在それ自身の声」でもあるかのような不遜さに陥っている（OD, 249）とアドルノがいうのは、「客観的な」という形容を度外視しても誤りである。

たしかに、だからといって弁証法と転回を混同し、前者による批判を無効にすることはできない。アドルノがもとめているとおり、理性の道具化をも反省する理性（その意味での主体）は必要である。哲学が野蛮と手を結ぶという歴史的現実を目の当たりにした者はなおのこと、憑かれたように自然を征服する道具的理性を、また知性の装いをまとった非合理主義を厳しく吟味しないわけにはいかない。神話は非神話化されなくてはならない。とはいえ、ハイデガーも非合理主義に軍配を上げたことはなかった。あるときは、学としての哲学を、「自分の限界を忘れた実証科学」などとならんで「呪術や神話、感情哲学」から峻別した（H24, 467f.）。学としての哲学という理念を放棄したあとでも、ナチズムをほのめかしながら、「〈合理的なもの〉をしりぞけることは、〈非合理なもの〉に安直に助けをもとめることと同一視してはならない」（H52, 133）と注意するのを怠らなかった。存在することへの聴従は「盲目的屈服」（OD, 251）ではないし、そうであることはできない。

四　他なるものの声

しかし、アドルノによればハイデガー哲学は二十世紀の神話である。それを内在的批判として明らかにするのが、「存在者的なものの存在論化（Ontologisierung des Ontischen）」という（転換後の思索にも照準を合わせた）第二の論点である。これによれば、(1)存在者からその根底をなす存在に還帰することは、存在者を（必要としていながら）排除することであり、(2)つまりは、存在論への欲求を生み出した社会的現実を肯定する神話に堕す。この論点を検討しながら、現前しないものの声に耳を傾ける二人の様子をうかがってみたい。

(1)存在者と存在を明確に区別する思索者に、弁証家は「洗浄強迫」（OD, 103）という診断を下す。存在者を汚れとしてしか感じられない「存在者アレルギー」があるという。洗浄強迫は否認されるべき内なる不潔さを外部に投影する。それと同じく、存在者が存在に滲入しているからこそ、存在という無垢な手にこびりついた存在者という泥を洗いおとさずにはいられないということであろう。しかしその結果、存在論からあらゆる内実が消去される。存在論は存在者に対する存在の先行性を前提しているが、個々の存在者をすべて切り離してしまえば存在には何の規定も残らない。「存在者を想い起こさせる痕跡を自分のなかからことごとく払いのけ…あまりに抽象的になって自分自身も空ろになる」（105）。

こうして、存在と存在者を分断すべきだが存在者ぬきの存在論は不

可能だというアポリアに追い込まれる。これを切り抜けるために、アドルノの解釈するハイデガーは、存在者の概念ないし本質・構造を存在に仕立てるというトリックを用いる。「存在という語義の内包はつねに存在者の概念的統一にほかならない」(A6, 122)。これが存在者的なものの存在論化である。「現存在は…それ自身において〈存在論的〉である」(H2, 18)といった言葉がその証拠として採用される。この文からアドルノは、「現存在は空間時間的個体化によっては存在者的であるが、ロゴスとしては存在論的である」(OD, 320)といういかさまを告発する。H氏は人間としては存在者であるが、同時に存在を語る(レゲイン)かぎりでは(本質としては)存在論的であるという。

それゆえ、初期から事実的な生に立ち戻ろうとしたはずのハイデガーが、レーヴィットを手本にして具体的なものからの逃亡者として描き出される。オーラを発する事実性や歴史性は、存在者の存在論化という玉虫色の操作にもとづく偽りの具体性でしかない。それは個別的な事実や歴史を抽象した実存カテゴリーであって、存在者をエポケーしている。「現実の歴史の代わりに歴史性が、つまり構造としての歴史が登場することによって、歴史そのものの概念があっというまに昇華される」(254)。「存在の歴史」も同じ理である。

(2)存在者の迂回と現実の歴史の抽象は、社会的歴史的現実の黙認だとやはりレーヴィットにならって断罪される。存在者は存在へと美しく昇華されるから、「存在しているもののむき出しの是認、つまり権力の肯定しか残らない」(A6, 136)、これが存在の思索に対する否定弁証法の判決文の結論である。そうすると、ハイデガーは時間を無視して永遠の存在に向かったという先のひどい誤読は、歴史の抽象化という点に目をつけてなされた確信犯だったかもしれない。

だが、(1)存在するということについての問いは、存在者から切り離されたことはない[11]。主著において存在の問いの存在論的優位だけでなく存在者的優位にもふれたのは、存在の問いが現存在という存在者にとって緊急だからであった。存在者がまさしく存在者であるようにしているのは存在である。「存在者が出現するためには、存在することが開かれなくてはならない」(H4, 41―九三六年)。存在者は禁断の木の実ではない。(2)したがって、存在者はそれとして立ち現れていないという現状への批判がハイデガー哲学に含まれている。「存在するものをあるがままのものであらしめること」という意図は、現実を追認するどころか、断片化したものに重みを与えようとしている。自然支配と自然服従の同一性という激しい流れは個人の意志では変えられないが、存在者のあるべき姿でもない。この思考がときにある種の神話に戻っていないかどうかは糺されなくてはならないにせよ、ひとびとのひざまずいている「社会」という「神[12]」を崇拝しないことが現実の権力関係の肯定になるとはかぎらない。むしろ、あるを際立たせる死への先駆は、物象化という社会の実相を照らし出すこともできる。

じっさい、存在者の存在論化をなじる一方で、アドルノは存在と存在者との区別に賛意をも表している。彼によれば、「存在が存在するものの、つまり事実であるものの総体ではないということは、明白である」(A6, 112)。『論理哲学論考』が「世界とは成立している事柄のすべてである」という命題に始まり、「語りえないことについては沈黙しなくてはならない」で閉じられたのを思い出そう。アドルノが存在ということばで指しているのは、「たんなる存在者しか残さない」(394)啓蒙、広い意味での実証主義(Positivismus)によって排除

されるものである。眼前に置かれたもの（positum）、現在している既成のものだけを承認する肯定主義は、あらゆる啓蒙がそうであるように神話に頽落する。数学的自然科学の厳密さとは違う厳密さが哲学にはあると考える点で、彼はハイデガーを受け入れた（OD, 11）。経験的事実の記述によっては語りえない事柄、みずからを示すだけで言表されえないとヴィトゲンシュタインが語った事柄、それがアドルノのいう存在である。実証主義的技術的理性を限界づけるという動機を、彼らはハイデガーと共有している。「存在概念は、…表現されえないものを表現しようとする哲学的衝動をも概念的に把握するときにはじめて正当に扱われる」（A6, 115）。

存在者がまさしくあるということがこの存在概念とどこまで重なるのか、疑義をはさむ余地はあろう。しかし、アドルノの存在は、現在とはちがう存在者のあり方（現前しない存在、ないし同一化・表象を拒む存在）を意味するとすれば、まさしく存在することである。主客の否定弁証法は、存在者が意識に現前するのとは別の仕方で存在する可能性を保証しようとしており、存在することと人間の転回にいっそう接近する。ひるがえって、転回の思索も物質的社会的領域の批判的省察を忌避できない。

自然であれ人間であれ存在者は技術的利用の対象、管理され交換される無名の数として存在する。安閑と暮らしてきたはずの大学や大学人も、市場競争力という価値の観点から評価され淘汰されようとしている。それを極限的で無残なかたちで具現したのが強制収容所であった[13]。存在者は人間に現前しているのとは異なるみずからのありようを示さない。だが、物象化されて現前する姿は、現前しない姿の痕跡である。アドルノは、葉むらのざわめきが何かを語り、音楽が人間の概念を逃れる何かを訴えようとしていることを承認し、そこに「ハイデガーが存在という名で論じている経験」（OD, 274）を見出している[14]。

こうして、自然が物象化され個人もまた断片となった科学技術の時代にあって、彼らはともに「ものいわぬすべてのものの声であること[15]」という課題に不十分ながら答えようとした。存在者のありさまが隠されているなかで、それぞれの仕方で、存在者が存在するという他なる事象の無言のことばに応じ、語らせようとした。

註

1 Fr. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, Bd. 6, 1980, DTV, S. 266.

2 ハイデガー全集とアドルノ全集への指示は、それぞれHとAのあとに巻数とページ数を記しておこなう。ODはTh. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, Suhrkamp, 2002 の略号である。

3 アドルノのいうハイデガーの「存在論」には、存在論を放棄した転換後の思索もふくまれる。

4 G. Petitdemange, Adorno-Heidegger: quelle més-entente?, in: *Heidegger: questions ouvertes*, Osiris, 1988, pp. 97f.

5 「ハイデガー研究の現在」という課題に答えるにはこの試論が――四〇年以上前の講義録の出版が現在に近いという点を除けば――アナクロニックであることは否めない。しかし、現在しない事象も広義で現前し存在しているということは、本文でみるようにハイデガーその人の教えである。それだけでなく、アドルノとハイデガーの対質は最近の研究潮流の一つであり、またハイデガーの非神話化（啓蒙）も、アドルノとは直接結びつかない研究者（ガダマー、キャピュトー等々）が明言さえするハイデガー解釈の近年の方向である。

6　『存在と時間』（一九二七年）にあらわれる物象化（する）ないし括弧つきの「意識の物象化」という語彙が、一九二七年においてルカーチの『歴史と階級意識』（一九二三年）だけを暗示する（L. Goldmann, *Lukács et Heidegger*, Denoël, 1973, pp. 91-94 邦訳『ルカーチとハイデガー』川村晃自訳、法政大学出版局、一九八八年、一五五―一五九ページ）かどうか、私は確信がもてない（vgl.OD,383-386）。フッサールも、自然科学を範として純粋意識を自然化する心理学主義を「意識を物象化する」ものとしてしりぞけていた（『厳密学としての哲学』一九一一年）。ハイデガー自身一九一九／二〇年冬学期講義で、科学の主導理念がもの性であり、すべてが物象化（括弧ぬき）への理論的傾向のなかに入りこむため、生が「瓦礫の場」になると指摘していた（H58, 126f.）。

7　M. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, Continuum, 1974, p. 97.（邦訳『理性の腐蝕』山口裕弘訳、せりか書房、一九八七年、一一八ページ。）

8　*op.cit.*, p. 95.（邦訳、一一六ページ。）

9　後年の態度からは信じがたいことだが、一九三二年のホルクハイマーもハイデガーに積極的な可能性を見出していた（H. Mörchen, *Adorno und Heidegger*, Klett-Cotta, 1981, S. 614）。アドルノも、ホルクハイマーに宛てた一九四九年の書簡で自分たちとハイデガーの近さを説いた（R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, DTV, 1988, S. 658）。アドルノの批判には、ハイデガーのファシズム関与という政治的側面のほかに、大学地図におけるフランクフルト学派に対するハイデガー学派の優勢というこれまたオンティッシュでマテリアルな側面も無視できない（OD, 146）。

10　E. Levinas, *Totalité et Infini*, *Nijhoff*, 1984, p. 8.（邦訳『全体性と無限』合田正人訳、国文社、一九八九年、三八ページ。）

11　無の不安においては、レヴィナスの〈ある（il y a）〉のざわめきにも似て、存在者がまるごと滑り落ち、「ある」だけが浮かび上がるが、いずれこれも存在者へと差し向けられる。

12　ハイデガーのメルヒェン宛て書簡（一九六一年）によると、この偶像崇拝は「キリスト教民主同盟からアナーキストまで」同じだという（H. Mörchen, *op. cit.*, S. 475）。彼は技術的対象に対して「ものに対する放下（Gelassenheit）」という態度をとる（H16, 526f.）。それらを日々利用せざるをえない点で「イエス」と、しかし絶対化することはできない点で「ノー」と答えるような振舞いが放下であり、これも権力肯定に背を向ける。ウアトゥラはアドルノという希望なき者のための希望である「神秘的ユートピア」（描写を許さないもの）と放下する者の「存在論的メシアニズム」とを対にしている（B. Ouattra, *Adorno et Heidegger: une controverse philosophique*, L'Harmattan, 1999, pp. 19, 273）。また、アドルノにとって実存的不安とは「体系になった社会のなかでの閉所恐怖症」（A6, 35）であるが、エスクーバが適切に批評しているとおり、アドルノのハイデガー分析には開放性（Erschlossenheit, Offenheit）が脱け落ちている（E. Escoubas, Préface, Le *polemos* Adorno-Heidegger, in: Th. Adorno, *Jargon de l'authenticité*, trad. E. Escoubas, Payot, 1989, p. 30）。

13　とはいえ、市場競争に追い立てられる人々をアウシュヴィッツの犠牲者になぞらえるのは、あしき同一化である。物象化の犠牲という公約数で約分することは異他性の消去である。同様に、機械化された食料産業である農業は「ガス室や絶滅収容所における死体の製造のようなものと本質的には同じもの」（H79, 27）だとか、「原子爆弾はとうの昔に、つまり人間が、存在することに対して反乱を起こし…自分の表象作用の対象にした瞬間に爆発していた」（H15, 433）とかいうのも、不当である。たとえそれが、「ジェノサイドは絶対的な統合であり、これは人間が均一化されるところではどこでも準備され…ついには…人間は文字どおり抹消される」（A6, 355）という発言と同じ趣旨だ（R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*, Hanser, 1994, S. 475

邦訳『ハイデガー』山本尤訳、法政大学出版局、一九九六年、六〇三ページ）としても。それは、ガス室を生み出した者に結果的に加担した人間、被爆したのではない人間が他の優位を忘れることだからである。なお、刃はアドルノにも向けられている。一九三四年に書いたある評論で彼はヒトラーにささげられた詩集に収められた詩による男性合唱曲を称讃した。これが発掘されたときに彼を問いただした公開書簡に対して一九六三年にしたためた返書を、アーレントは「いいようもなくひどい手紙」と評した（*Hannah Arendt Karl Jaspers Briefwechsel 1926-1969*, hrg. v. L. Köhler u. H. Saner, Piper, 1985, S. 679）。

14 これがしかしハイデガーを免責するわけではない。もちろんそれには留保がつけられている。その何ものかをハイデガーはわれわれが所有し思考できる対象、肯定的・実定的なもの（das Positive）たらしめた、とアドルノはいう。だが、彼が皮肉をこめて洩らしていたとおり、「きわめて洗練され整合的な」ハイデガー哲学は、存在することそのものを口にできる…という不合理」（OD, 73）をおかしていない。ハイデガーは存在という崇拝対象の直接的伝達者や巫女ではないからである。

15 M. Horkheimer, *op. cit.*, p. 101.（邦訳、一二二ページ。）これは容易ではなく、時間的にもずれは避けられない。無機的なニュータウンに住む十四歳の殺人者は、不意に「よくも殺しやがって。苦しかったやないか」という声を発した。殺された少年が自分の声を借りてしゃべっている、と彼は思ったという（高山文彦『地獄の季節』新潮文庫、二〇〇一年、二九二ページ）。他なるものの声がすべてそうであるにせよ、あまりに遅きに失したあまりにかぼそい声である。十一歳の少年は殺害される前にも無言で叫んでいたであろうに。

（後藤嘉也・ごとう　よしや・北海道教育大学）

付記　本稿は、平成一六年度科学研究費補助金「基盤研究（C）②」（課題番号14510001）による研究成果の一部である。

超越論哲学の二形態
―純粋理性の批判と現象学―

平田俊博

一、なぜフッサールは『純粋理性批判』第一版に注目したのか？
二、『純粋理性批判』第一版と第二版の相違
三、純粋理性の批判と『純粋理性批判』
四、批判哲学と社会契約論
五、超越論哲学と現象学
六、超越論的主観と社会契約論的主権者

一、なぜフッサールは『純粋理性批判』第一版に注目したのか？

フッサールがカント研究に没頭しだしたのは、イゾ・ケルンによれば、一九〇七年夏学期の五回講義『現象学の理念』の直後からしい。そして一九〇八年に、「超越論的」というカントの術語を、自分の「現象学」の表示に採用するに至ったのである。当時フッサールは次のように述べている。「私の超越論的現象学とカントの超越論哲学との対決に関して」（フッサリアナ第7巻付録XX、VII 381-395）。ここに、超越論哲学の二つの形態が出揃ったと言えよう。カントの純粋理性の批判とフッサールの現象学とである。

新カント学派の絶頂期に、それとの格闘の中からフッサール現象学が呱呱の声をあげたのだが、両者の関係は錯綜していた。新カント学派は成立順に、初期グループとマールブルク学派と西南ドイツ学派に大別できる。初期グループと西南ドイツ学派に対してフッサールはきわめて批判的だったが、マールブルク学派に対してはかなり好意的だった。ちなみに、初期グループとマールブルク学派がもっぱらカントの『純粋理性批判』第二版（一七八七年）の前半部に依拠したの引き換え、西南ドイツ学派は同じく第二版を重視しつつも、前半部だけではなく巻全体に目配りし、さらには、同書を中心とした批判期の全作品を、批判哲学として一体的に論じようとした。『純粋理性批判』第一版（一七八一年）や『実践理性批判』（一七八八年）、『判断力批判』（一七九〇年）などをも同等に扱おうとしたのである。

フッサール現象学のカント批判哲学に対する関係は、新カント学派に対する以上に両面的で、単純ではなかった。フッサール自身が中期の記念碑的労作『イデーンI』（一九一三年）で次のとおり述べている。「『純粋理性批判』第一版の超越論的演繹論は本来すでに現象学的地盤の上を動いているのだが、しかしカントはこれを心理学的地盤だと

誤解してしまったので、その現象学的地盤を再び自ら放棄する。」つまり、カントによる範疇の超越論的演繹は『純粋理性批判』第一版の主観的演繹が現象学的であってすぐれているのに、その後の第二版の客観的演繹は形式論理に陥っていて、直観的内実を欠いた空虚な概念構成に堕している。こうフサールは判定するのだった。

すでに見たとおり、新カント学派は一般に第二版を重視しており、その傾向は、超越論的主観を論理的に意識一般として促えた、西南ドイツ学派のリッケルトで極まる。ところがフッサールは、心理学的主観性を力説するマールブルク学派のナトルプの影響もあって、第一版をはるかに重んじる。第一版に立脚する限りカントならびに新カント学派とフッサールの関係は緊密さを増すが、第二版に基づけば厳しく対立せざるをえない。

二、『純粋理性批判』第一版と第二版の相違

それでは、『純粋理性批判』の第一版と第二版はどのように違うのだろうか。しかも、その違いは、フッサールが目論んだように、超越論哲学の二形態として明確に区分できるほどのものだろうか。

これに確答するためには、何よりもまず、テキストの客観的な考証が不可欠となる。カント自身は、第二版序文（Vorrede）の終結部で、両版には実質的な変更がなく、ただ「叙述（Darstellung）」（B XXXVIII）だけを「改善（Verbesserung）」（同）した、と述べている。そして、改善箇所として、次の四箇所を明示している。

1、時間論に関する感性論の誤解
2、悟性概念の演繹の曖昧さ
3、純粋悟性の原則の証明の不十分
4、合理的心理学を非難した誤謬推理論の誤解

ところが、フッサールからすれば、これは改善どころか、むしろ改悪にすぎない。ともあれ、『純粋理性批判』の第一版と第二版の相違をフッサールは、カント自身のこの言明に即して理解しているのは間違いあるまい。だが、この言明だけで、『純粋理性批判』には超越論哲学の二形態が何ほどか出揃っている、第一版にはフッサールの現象学へと発展する萌芽があったのに、第二版でカントはその方途を放棄して別方向へと転じ、独自な批判哲学として展開していった、と言い切れるものかどうか。

そこで、カント自身の主観的言明を越えて、それでいながら、この言明に実質的に呼応して、フッサールの見解を裏付けるような資料がテキスト内部に存在しないのか、が問われてくる。すると、注意深くテキストを読む習慣があれば、すぐに気づくことであるが、カントは『純粋理性批判』の第一版と第二版とで、序文を全く違った内容のものに、黙って差し替えている。さらに、序文に先立って、新たに扉の辞を設け、実験科学の祖フランシス・ベーコンの『大革新』序言から抜粋した文章を掲げている。洋装本では表紙の次に、表題、著者名、発行者、発行年等を記した見返しがあり、見返しの裏に扉があるのであるから、扉の辞の意義は重く、書物全体を性格づけ、方向づけていると見るのが普通である。またカントは、序文に続く序論（Einleitung）をも全面的に書き換えている。

扉の辞の新設と序文の差し替えと序論の全面的書き換えは、なるほど『純粋理性批判』という書物の本論の変更とは言えない。しかし、それでも、書物自体の評価や位置づけの変更であるのは間違いない。現代ドイツにおけるカント文献学の第一人者ノルベルト・ヒンスケ教

授によれば、ドイツでは再版後も初版の序文を冒頭に置くのが通例で、ことに一八世紀には七版までの序文をすべて順に掲載した例もあり、初版序文を削除した例を知らないそうである。『純粋理性批判』はカントの生前の一七九九年までに第五版まで版を重ねているが、第三版以後はすべて第二版に準拠しており、第一版序文を掲載していない。

もっと重大なのは序文の中味の変更である。扉の辞のベーコンからの引用に呼応して、第二版序文は、「思考法の革命」(B XII)から出発し、専らこの思考法の革命の説明と意義と適用に関する叙述でもって終始している。

これに対して、第一版序文は、人間理性のもつ「奇妙な運命」(A VII)の指摘から始まり、「純粋理性の批判」についての説明と意義、そして叙述の不十分さへの弁明から構成されている。有名な法廷の比喩が出てくるのも第一版序文である。「理性のあらゆる仕事の中でも最も困難な仕事、すなわち自己認識という仕事を理性が新たに引き受けて、理性の正当な要求については理性を擁護し、逆に、根拠のない越権行為はすべて、鶴の一声に拠らずして、理性の永遠不変の法則に従って棄却する法廷」(A XII.)こそが、「純粋理性の批判」(A XII)に外ならない。純粋理性の批判とは、「理性が、一切の経験から独立に、追求できる一切の認識に関しての、理性能力全般の批判」(同)を意味する。

ところが、第二版では、格調高いこの法廷の比喩もろとも、第一版序論がすっぱり削除されて、代わりに、「ポリツァイ」(B XXV)の比喩が提示される。ドイツ語ポリツァイ(Polizei)の語源はギリシャ語ポリテイアで、カントの当時は公共行政全般を指していたようである。公民相互の安全と行動の自由を保証してくれるセーフティネットを司るのがポリツァイで、今日の英語ではpolityに相当しよう。これが分化して、現在で言う警察(police)の意味を持つようになるのは、一九世紀以降のことである。

第二版でカントは、もはや「純粋理性の批判」を持ち出すことがない。代わりに、「純粋思弁的理性の批判の仕事」(B XXII)を新たに提示する。この仕事とは、「形而上学の従来の方法を変革しようとする企図、しかもそれを幾何学者や自然研究者の範例にならって形而上学の全面的革命を計ることによって試みようとすること」(同)である。この純粋思弁的理性の批判の仕事をカントは新たにポリツァイの任務にたとえるのである。

ここで「幾何学者や自然研究者の範例」とは、カントによれば、ベーコンが提唱した「思考法の革命」をさす。すなわち、「われわれが事物についてアプリオリに認識するのは、われわれ自身が事物の中へ投入するもののみである」(B XVIII)という想定であり、いわゆるコペルニクス的転回のことである。自然研究者にならったこの方法の本質は、「純粋理性の諸要素を、実験によって確証され、もしくは否定されるものの中に求めること」(B XX)にあり、こうした「純粋理性の実験」(B XXI)を化学者たちが「還元(Reduktion)」の試みと呼んでいる、とカントは述べる。

またカントは、そのような純粋理性の実験者を「任用裁判官」(B XIII)にもたとえている。「理性はただそれに合致する諸現象だけが法則と見なされうるような、自分自身の原理を一方の手にもち、自分がその原理に従って工夫した実験を他方の手にもって、自然に向かわねばならない。それはもちろん自然から教えられるためではあるが、しかし教師の欲するとおりを何でも言わされる生徒の資格においてで

はなく、証人をして自分が彼らに提出する質問に答えるよう強制する、任用裁判官たる資格においてである。」（同）。

ともあれ、事実としてカントは、第二版で法廷の比喩をポリツァイの比喩に差し替えている。そこに、カント解釈上ゆるがせにできない重大な意味が四点ほど見いだされうる。

その一は、第一版序文の法廷の比喩はミスリーディングで、しかも書物としての『純粋理性批判』と「仕事」としての「純粋理性批判」が混然としていた。それで、第二版では、法廷の比喩の適用される箇所が、正確かつ厳密に、『純粋理性批判』後編部の超越論的方法論第一章「純粋理性のディシプリン」に限定された。そこでの法廷の比喩は、理性の関心ないし実践的理性の優位の思想と不可分に結び付いている。

その二は、第二版のポリツァイの比喩は、『純粋理性批判』で成し遂げられた仕事が、純粋理性全般の批判ではなくて、「純粋思弁的理性の批判」であり、「消極的な」ものであることを明らかにした。

その三は、純粋理性全般の批判は、『純粋理性批判』だけではなくて、むしろ『実践理性批判』や『判断力批判』を含めた三批判書全体によって達成されている。

その四は、第一版序文は三批判書から成る批判哲学体系のための序文にふさわしく、第二版序文は「純粋思弁的理性の批判」と限定された『純粋理性批判』第二版だけのための序文にふさわしい。

三、純粋理性の批判と『純粋理性批判』

そもそも『純粋理性批判』第一版の段階では、カントは純粋思弁的理性批判と純粋思弁的理性批判を概ね同一視していたのである。

発展史上の経緯を省みるならば、はじめカントが、純粋理性批判すなわち批判が、書物としての『純粋理性批判』と一体であり、実質的に思弁的理性の批判ないし純粋思弁的理性の批判であって、その後に思弁的理性の形而上学である自然の形而上学が続くと考えたのは、むしろ当然の成り行きだったと言えよう（A 845:B 873 参照）。実践的理性の形而上学である人倫の形而上学のほうは、さらなる後の課題であって、少なくとも、当面の問題と見なされていなかったようである。単純化すれば、カントの構想は当初、表(1)のように、単線的な三層構造から成っていたと言えよう。

しかしながら、『純粋理性批判』第一版で示されたカントの当初の構想は、その後、紆余曲折を経て、ようやく『判断力批判』（一七九〇年）に至って最終的な解決をみることになる。カント最終の思想は、表(2)のように、表面的に見るかぎり、当初の構想から大きく隔たっていた。思弁的理性や純粋思弁的理性という表現が極端に用いられなくなる。全体が理論的理性と実践的理性で統一され、さらに両者の中間項として、反省的な能力である判断力が独立して、新たにつけ加えられる。二線構造が三線構造に変わったと言えよう。決定的に重要なの

表(1)［『純粋理性批判』第一版1781］

純粋理性の体系

人倫の形而上学（純粋理性の実践的使用の形而上学）
自然の形而上学（純粋理性の思弁的使用の形而上学）
純粋理性の批判 （『純粋理性批判』第一版）

表(2) [『判断力批判』1790]

純粋理性の体系

自然の形而上学	(道徳的神学)	人倫の形而上学
(『自然科学の形而上学的定礎』)	(目的論的判断力の批判)	(『徳論の形而上学的定礎』) (『法論の形而上学的定礎』)
理性の理論的使用 認識能力 悟性 『プロレゴーメナ』	理性の反省的使用 快・不快の感情 判断力 「感性論的判断力の批判」	理性の実践的使用 欲求能力 理性 (『人倫の形而上学の基礎づけ』)
純粋悟性の批判 (『純粋理性批判』) (第二版)	純粋判断力の批判 (『判断力批判』序論)	純粋理性の批判 (『実践的理性批判』)
(第一版)	純粋理性の批判	

は、理性のタイトルが実践的理性に譲られた点である。実践的理性が理性を代表することとなり、今や『実践的理性批判』が「純粋理性の批判」なのである。これに対して、純粋思弁的理性ないし思弁的理性と当初称された理論的理性は、むしろ悟性と呼ばれるようになり、『純粋理性批判』は版を問わず、厳密には「純粋悟性の批判」と命名されるに至る。格下げと言ってよい。

要するに、カントは『純粋理性批判』第二版において、実践的理性に独立した地位を与えることで、思弁的理性との違いを明確にしようとしたのであるが、それが結局は、思弁的理性の名称を敬遠することにつながってしまった。思弁的理性と実践的理性の異同も、最終的には、むしろ理論的理性と実践的理性の相違として顕現したのである。

四、批判哲学と社会契約論

カントの法廷概念には一般的には三つの相が認められる。第一は、読者公衆を裁判官に見立てるもの、第二は、良心に係わるもの、第三は、公民権に係わるものである。だが、『純粋理性批判』に関しては、同書そのものを法廷と見なす第一版序文の例を除けば、二種類見いだされる。弁証論における懐疑的理性の法廷と、方法論における批判的理性の法廷とである。また、裁判官については、読者が想定された第一版序文のケースを除けば、有意味なものとしては二種類、そのほかに例外的な使われ方として一例見いだされる。弁証論における懐疑的理性の裁判官と、方法論における批判的理性の裁判官、ならびに第二版序文に初めて登場する「証人を強制する任用裁判官」である。

カントの政治哲学については、その世界公民的思想と平和論の重みが今日ますます再認識されつつある。そこで、政治哲学にからんでこ

こ三十年来、あらためて『純粋理性批判』が後編の方法論から読み直されつつある。その結果、当書が、もともとは批判的理性の法廷として構想されていたのが明らかとなった。その法廷は消極的立法を事として純粋理性の規律（ディシプリン）を制定する。したがって、そこでは裁判の概念は司法の概念より広く、今日の憲法裁判所的性格が見いだされる。カントの理性の法廷はすこぶる近代立憲主義的な性格をもち、しかも司法モデルというより、むしろ立法モデルに拠っていると言えよう。

さらに言えば、カントの批判哲学は社会契約論の系譜に連なるとみてよい。その証拠として、次の文章を紹介したい。

「純粋理性の批判は、純粋理性のあらゆる抗争に対する真の法廷と見なされうる。といのも、純粋理性の批判は……理性の最初の公共機関の諸原則に従って、理性の正義を全般にわたって規定し判定するために置かれているからである。

純粋理性の批判がなければ、理性はいわば自然の状態にあり、理性の主張や要求を通用させたり確保したりするには戦争によるしかない。これに対して、理性自身が制定したがゆえに誰もが疑いえぬ威信を有する根本諸規則から、あらゆる決定を取り出す純粋理性の批判は、我々に平穏な法律的事態を調達してくれる。この事態においては、我々は訴訟による以外に抗争をなすべきでない。……第二の［法律的］事態においては、宣告が抗争の源泉そのものに係わるから、宣告が永遠平和を保証しなければならない。さらに、単なる独断的理性の果てしない諸抗争は、最後にはこの理性自身の何らかの批判によって、また、その批判に基づく立法によって、努めて平定されざるをえない。それは丁度ホッブズの主張するとおりである。つまり、自然の状態は不法と暴行の状態であり、法律的強制に服するために、その状態を必然的に離れなければならない。法律的強制のみが我々の自由を制限して、我々の自由が他の誰の自由とも、そうであるからこそ公共の最善とも、共存できるようにしてくれる。

実に、この自由に、自分の思想を……公然と公開して批評してもらう自由も属している。そのようにしても不穏で危険な公民だと非難されることはないのである。こうしたことは、すでに、人間的理性の根源的権利のうちに存するのである。人間的理性が承認する裁判官は、ほかでもなく、それ自身またもや普遍的人間理性であって、普遍的人間理性という点では、誰もが一票の投票権を持つ。そしてこの投票権に、我々の状態になしうる改善すべてが由来しなければならないのであるから、そうした権利は神聖にして、侵されてはならない。」（A 751/B 779）

以上の文章は『純粋理性批判』の後編である「超越論的方法論」からの引用であって、第二版でも手を入れられていない部分である。ここでカントは明確に、純粋理性の批判がホッブズの社会契約論に立脚し、これをさらに発展させたものであることを明言している。純粋理性の批判がなければ、理性は不法と暴行が横行する自然状態にあり、人間的理性の根源的権利が保証されない。

誰もが一票の投票権をもつ普遍的人間理性そのものが批判的理性の裁判官であり、これに基づいてのみ批判的理性の法廷が開廷されうる。批判的理性の法廷の任務は、純粋理性の規律（ディシプリン）を制定することにある。このディシプリンの効用は消極的であって、理性の越権を予防することにある。

五、超越論哲学と現象学

ところで、周知のとおり、カントの批判哲学とフッサール現象学の対立点は「超越的」と「構成」の概念をめぐって先鋭となる。超越的とはカントでは、超経験的ということで、経験的には認識不可能な対象である物自体について言われる。ところがフッサールでは、日常ふつうの「自然的態度」をとる限り、経験に与えられる対象すべてが超越的なのである。何であれ全体像を一挙に経験することは不可能で、経験に与えられるのは時間空間的な一定の視角像つまり「射映」でしかないからである。

それでは経験の対象はどのようにして与えられるか。カントの場合それは悟性の自発的活動を待つ。感覚的に受容される直観の内容は形式も法則も欠く流動的な質量にすぎず、そこへ純粋直観（空間と時間）及び純粋悟性概念（範疇）が適用されて形式と法則を獲得し、初めて経験の対象として構成（構築）されるに至る。

それに引き換えフッサールの場合、経験の対象は物を知覚するという体験として、局面的な射映でなくて当初から十全に直感されてしまっている。それで構成とは、何らかの物についての体験が、換言すれば意識の志向性が、いかなる層や構造をもつかを内的反省によって促え直し再確立することを意味する。

カントでは、アプリオリな総合判断が数学や物理学の科学的判断として現に事実として存在することを前提した上で、そうした事実がどのようにして可能であるかを、権利問題として法訴訟手続きに則って吟味するのが批判哲学の重要な仕事であり、「超越論的演繹」と呼ばれる。また、そういう判断を成立させるための基礎的な論理的条件をカントは「超越論的統覚」ないし「超越論的主観」と名付ける。これらが形式的概念であることは、『純粋理性批判』第二版ではよほど鮮明なのだが、第一版では「純粋根源的意識」などとのからみで実在性論議の余地を残している。

ところがフッサールは、カントや新カント学派が自明と見た事実を疑う。科学的判断はもとより、その基底にある日常的判断すら、既にあまねく先入見に浸透されてしまっているのではないか。真の理性批判のためには、そうした日常の「自然的態度」のみならず科学の「形相的態度」をも全面的に停止（「エポケー」）し、一切の先入見をひとまず括弧にくくり遮断してしまって、「事実そのものへ」と迫る「現象学的態度」が不可欠ではないのか。そこでフッサールは、自然的態度から現象学的態度への転換操作を総称して「現象学的還元」ないし「超越論的還元」と呼ぶ。その還元のあとも残留する根基部が「純粋体験」とか「純粋意識」とかと呼ばれる。フッサールが言うところの「超越論的主観性」のことである。

カントの批判哲学とフッサールの現象学が超越論哲学の二形態を代表する。『純粋理性批判』第一版で超越論哲学を創唱したカントによれば、超越論哲学とは、「人間理性が対象一般についてもつアプリオリな概念の体系」（A11f.）のことである。われわれが心に描く一切のイメージ（表象）は超越論的主観に属し、経験の対象も形式に関してはこれによって構成される。超越論的主観は立法者として経験の対象全体つまり自然に法則（＝形式）を指定する、と言うのである。ただしカントが自認する通り、彼が実現したのは前段階に当たる純粋理性の批判であった。超越論哲学そのものの展開は後にドイツ観念論や新カント学派によって意図されたが、その場合、フィヒテやマールブルク学派で明らかなように、超越論的主観は自然の立法者としてよりも、

むしろ自然の生産者として、形式のみならず内容をも産出しようとした。批判哲学本来の動機と成果が忘れられ、人間理性の限界が再び踏み越えられた、とカントが感じたとしても不思議ではない。

フッサールは原点であるカントに戻り、その理性批判と超越論哲学の構想とがもつ画期的意義を確認し、根本特徴を「超越論的主観主義」と見定めたうえで、改めて近代哲学の祖デカルトにまで溯ろうとした。「超越論的」という言葉を最も広い意味にとって、実にデカルトの自我（エゴ）・我思う（コギト）から超越論哲学が始まったと見るのである。最晩年の著書・遺稿『ヨーロッパ諸科学の危機と超越論的現象学』（一九三六年、一九五四年。いわゆる『危機』）における定義によれば、超越論哲学とは、「前科学的な客観主義や科学的な客観主義とは反対に、あらゆる客観的意味形成と存在妥当の原産地たる認識する主観性へと還帰して、存在する世界を意味形成体と妥当形成体として理解しようとする哲学」である。

要するに、フッサールの超越論哲学にとっては自我こそアルキメデスの点となる。だが、彼によれば、自我の発見者たるデカルトは当の自我を「心」として客観的心理学的に分析しようとした。心理学的内在を自我論的内在にすり替えてしまったのである。デカルトの試みた意識主観性への転回を徹底して、客観的科学の方法や客観的世界の真の存在意味が主観的根拠に基づいていることを明らかにしたのが、カントの試みた超越論的主観への転回である。けれどもカントは超越論的主観を心から区別したために、神話的とも言うべき架空の概念構成に陥った、とフッサールは非難する。そこで最後に、彼自身が志向的分析を通じて、心と不即不離の関係にある超越論的主観性の圏域を開拓した、というわけである。現象学による究極的な転回だと、フッサールは勝ち誇る。

フッサールによれば、デカルト流の心理学的すり替えやカント流の神話的概念構成を免れるためのキーワードが、「生活世界」である。自然的態度の日常的世界が超越論的還元によって、先ず一般的基盤としての生活世界へと還元され、そのあと最終的に、生活世界の相関者たる超越論的主観性へと還元されることとなる。心や自他の自我が共同で属する生活世界にあって各が相互に構成しあいながら、人間は各自の個人的な自己意識を越えて、一つの普遍的な自己意識を、一つの「超越論的ー間主観的な自己意識」をもつに至るのである。したがって生活世界の相関者たることによって初めて超越論的主観性は、客観性の基礎となり理性の普遍的な構造であるような主観性として現象する。

六、超越論的主観と社会契約論的主権者

結論を先取りすれば、フッサールの現象学は独我論的一元論に連なるもので、その超越論的主観は「われ思う」の「われ」であって主観的必然性に根差す、と言うことができよう。これに対して、カントの批判哲学は社会契約論の流れを汲む論理的多元論であり、その超越論的主観は一種の論理的擬制（例えば、社会契約論的主権者）にほかならず、「われ主張しうる」（あるいは「われ考える」）を権利づけるものであって、普遍妥当性を要求することができる。

カントの超越論的主観を社会契約論的主権者とみることについては、フィヒテの例が参考となろう。一七九七年にフィヒテは「知識学の新叙述の試み、第一章」という論文を発表している。「知識学への第一序論」として有名なこの論文において彼は、カントは偉大な真理

を発見したが普及することに失敗したので、代わって自分が、カントとは独立に体系を構築すると公言している。その際興味深いのは、フィヒテがその第一序論の前置き（Vorerinnerung）に、ベーコンの言葉を、カントが先に『純粋理性批判』第二版の扉の辞に用いた引用文から、さらに抜粋して掲げていることである。

また、これに先立って、一七九三年にフィヒテはカントに書簡を送っている（四月二日付け）。カントは『純粋理性批判』の中程で、「各人の自由が他人の自由と共存できるようにする法則に従った、最大の人間的自由の憲法」（B 373;A 316）という「必然的理念」（同）に言及しているが、カントのこの理念に立脚して法哲学を樹立したい、という希望を、青年フィヒテが老カントに伝えている。

『純粋理性批判』のこの箇所をもう少し詳しく引用しておこう。「各人の自由が他人の自由と共存できるようにする法則に従った、最大の人間的自由の……憲法は、やはり少なくとも一個の必然的な理念であって、国家憲法の最初の草案においてのみならず、一切の法律においてもその根底におかれなければならない。」（同）。

カントの超越論的主観は社会契約後の公民状態的主観であり、これに対して、フッサールの超越論的主観は社会契約前の自然状態的主観である、と言うこともできよう。このことに関しては、道徳発達論者のコールバーグの見解が理解の助けになると思われる。

コールバーグは道徳的発達に、まず、三つのレベルを区別する。前慣習的レベルと慣習的レベルと脱慣習的レベルである。次いで彼は、以下のとおり、それぞれに二つの段階を設ける。

レベル1　前慣習的レベル
　第一段階　自己中心的な他律的道徳
　第二段階　具体的な個人主義的道徳
レベル2　慣習的レベル
　第三段階　協調的な対人道徳
　第四段階　社会システム的な良心道徳
レベル3　脱慣習的・原理的レベル
　第五段階　功利主義的な社会契約論道徳
　第六段階　人格的な普遍的原理道徳

フッサールの超越論的主観はレベル1からレベル2にかけて属しており、カントの超越論的主観はレベル3に属している、と言えよう。フッサールの超越論的現象学が第二段階から第四段階を目指しているのに対して、カントの批判哲学は第五段階から第六段階へと向かうのである。これは優劣の問題ではなく、それぞれがそれぞれの領域を精緻に整備しているとみたい。

[参考文献]

1、Iso Kern: Husserl und Kant – Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus, Martinus Nijhoff, den Haag 1964.

2、David Carr: Interpreting Husserl – Critical and Comparative Studies, Martinus Nijhoff, den Haag 1987.（磯江景孜他訳『フサール―批判的・比較的研究』、晃洋書房、1993）

3、九鬼一人『新カント学派の価値哲学―体系と生のはざま』（弘文堂、1989）

4、コールバーグ他『道徳性の発達段階』（新曜社、1992）

5、渡邊二郎「フッサールとカント」、牧野英二・中島義道・大橋容一郎編『カン

ト―現代哲学としての批判哲学』（情況出版、1994）pp. 86-96.
6、有福孝岳・坂部恵他編『カント事典』（弘文堂、1997）
7、平田俊博「フッサールと新カント学派―超越論哲学の二つの形態と今日的意義―」、新田義弘編『フッサールを学ぶ人のために』（世界思想社、2000）pp. 171-187.
8、Hirata, Toshihiro: Kants Modellwechsel im Hinblick auf die Kritik der reinen Vernunft. Vom Gerichtshoffmodell zum Polizeimodell, "Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant Kongress", Bd. IV, Walter de Gruyter/Berlin New york(2001), pp. 177-194.
9、平田俊博『柔らかなカント哲学（増補改訂版）』（晃洋書房、2002）の第二章「純粋理性の批判と現代―理性の法廷をめぐる司法モデルと立法モデル―」pp. 39-65.
10、平田俊博「カントと純粋理性の批判」、『羽陽学園短期大学紀要』7（2003）1、pp. 71-98.

（平田俊博・ひらた　としひろ・山形大学）

フッサールとカント

飯野　由美子

現象学の展開の初期から中期にかけて、フッサールのカントへの関心は決して大きなものとは言えなかったであろうし、カントへの言及がなされるとしても、批判的な文脈でなされることの方が多かったかもしれない。しかし後期に至り、現象学にとって「デカルトの道[1]」が塞がれていることが明らかになるにつれ、これに代わって「カントを通り超越論的哲学へと至る道[2]」が模索されるようになってくる。後期現象学を理解するにはこの「デカルト主義との決別[3]」が鍵となる以上、フッサールのカントに対する評価は現象学研究において重要な意味を持つことになる。カント哲学に対するフッサールの立場に関しては、イゾ・ケルンの詳細で包括的な研究[4]が既に存在するが、本論稿では、現象学がもともとはそこから出発した論理学の文脈においてカントとの関係を問い直すことを課題としたいと思う。そして、論理学におけるフッサールとカントの共通の問題意識を明らかにした上で、その問題がやがては、後期現象学の焦点となる自己についての反省的意識とその明証性の問題へと繋がっていくことを示したいと考える。

I　論理学における共通の問題意識

1.「経験の可能性」の条件としての「必然性」

ある命題が真であるとしても、それが単に事実として真であるのかあるいは「必然的」に真であるのか、この両者の間の違いは哲学上重要な事柄である。事実としての真理は経験と結び付けられ、ア・ポステリオリにのみ知られるとされる。他方、必然的な真理は（一般的には）経験によらず、ア・プリオリに知られるが、このタイプの必然的真理は分析的なので、何らわれわれの知識を広げない。このような主張に対してカントは、必然的でありながら知識を拡張するようなア・プリオリな綜合判断が存在すると考えた。『純粋理性批判』の問いが「ア・プリオリな綜合判断はいかにして可能か(B19)」という形で立てられたことは良く知られている。

カントがア・プリオリな綜合判断として挙げる例は、複数の学問領域に属するので、その妥当性を一括して論じることはできないが、カントはそれらの「必然性」を「経験の可能性の条件」として説明して

いる。すなわち、「主観が客観に従うのではなく、客観が主観に従うのである」というコペルニクス的転回に基づいて、その適用によって始めて経験が成立する主観性の側の形式という形でこの「必然性」を説明したのである。これらの条件の内、悟性に関わるカテゴリーを論じているのが「超越論的論理学」であり、カントは「超越論的論理学」を「真理の論理学(B87)」として特徴づけた。「真理の論理学」は対象一般の可能性を問うものであり、それに反するならば、「あらゆる対象への関係が失われる(B87)」という。

2. 論理的真理はなぜ「必然的」か—心理学主義と論理学主義—

カントと同様にフッサールにおいても、「必然性」は重要な問題であった。だが、フッサールの場合、カントのようにア・プリオリな綜合判断に主眼があるのではない。フッサールにおいて特徴的であるのは、分析的判断そのものの「必然性」が問題とされているということである。おそらくフッサールは、カントがア・プリオリな綜合判断の例として挙げている幾何学的真理も、実は分析的なものであることに同意したであろう。だがフッサールにとっては、この分析的「必然性」こそが批判され説明されるべきものだったのである。

論理法則の「必然性」の問題は、論理学主義と心理学主義との対立として、フッサールの生涯を通じて問題でありつづけた。論理学主義は論理的必然性を論理的実在のもつ絶対的な性質とみなし、それに関して哲学的反省を行う道を閉ざしてしまった。これに対して心理学主義は、論理的必然性を根拠づけるべく主観性へと向かう点は良いのだが、人間という種の生物学的もしくは心理学的性質として説明し、その「必然性」を相対化してしまった。両者の間に第三の道を見出すという現象学的試みは、後期の『形式論理学と超越論的論理学』においてすらフッサールの主要テーマでありつづけていたのである[5]。

事実フッサールがカントをどのように評価していたかというならば、「論理学研究」の時期にはカントに対する反発が先に立っていたと見られる。「必然性」の根拠を「経験の可能性の条件」とみなすカントの方向性は、初めはフッサールにとっては受け入れ難いもののように思われたのであろう。経験が成立するために主観性があらかじめ持っている枠組みというような説明の仕方をすれば、それはまさにフッサールが批判していた心理学主義であるように見えるからである。実際、自著『算術の哲学』の心理学主義的傾向に関して自ら反省的となったフッサールは、しばしば「心理学主義」という名の下にカントを批判している。しかし、カントの主張する主観性が超越論的主観性である点を考えるならば、もちろんその主観性に内在する実在的枠組みとして説明した点は批判されるべきであるとしても、「必然性」の根拠を探るカントのこの方向性をフッサールとは異質なものと即断することはできない。「論理学主義」と「心理学主義」の間に第三の道を見出すという困難な試みの果てに、その道は実はカントに近いところにあることを発見し、そのことが後期におけるカントの超越論的哲学再評価へと繋がったのではないかとも考えられる。

3. 対象一般の可能性を問う論理学

まず初めに、『論理学研究Ⅱ』の第四研究[6]でカントと同じ名称を持つ「真理の論理学（Wahrheitslogik）」について論じている所を考察してみよう。フッサールにとって論理学とは、どのような領域の対象であれ、それが意識の対象でありうる限り従わなければならない普遍的な法則である。フッサールは最初に、「対象のアプリオリな不可能性」である「反意味（Widersinn）」を排除するものとしての「無矛盾性の論理学（Konsequenzlogik）」と、「意味志向作用そのものの不在」としての「無意味（Unsinn）」を排除する「純粋論理学的文法（reine logische Grammatik）」とを対比する。（「丸い四角」は反意味であるが、「アブラカタブラ」は無意味である。）「純粋論理学的文法」に従う限り、たとえそのような対象が現実に存在することはなく、したがってその対象が直観的に充実されることがありえないとしても、そこには対象を構成し、対象へと向かい、カント的に言えば対象への関係を成立させる意味志向作用が存在している。意味志向作用こそは、自らを越え出て対象へと向かう意識の本質的作用である。これに対して、「純粋論理学的文法」から逸脱している「アブラカダブラ」のような表現は、全体としての統一的意味を欠いており、ひとつの対象へと向かう意味志向作用も存在しない。

だが、「アブラカタブラ」という例においては、「純粋論理学的文法」から逸脱しているとしても、カントの場合のようにあらゆる対象への関係が失われるわけではない。われわれは、何を意味するかわからないこの文字をひとつの感性的対象としても意識しているからである。「純粋論理学的文法」は、感性的対象となる諸々の個体からなる経験世界をすでに前提とし、それらの個体あるいは個体の集合を基体として判断が加えられた際に、その判断が統一的意味を形成することができ、さらに判断全体を「名詞化（Nominarisierung）」してさらに高次の対象を形成することができるための法則である。そこにはすでに感性的対象が存在し、「対象への関係」が成立している。

ある対象に関して、「この物体は丸い」という判断がなされると、この判断は「S（名詞的範疇）ist P（形容詞的範疇）」という形式で「純粋論理学的文法」に従っているので、全体を名詞化して「この丸い物体」という形で対象化できる。フッサールにとって論理学とはこのような対象を構成するための形式的な学であり、この質料的内容を伴った判断の場面から目を転じて、この形式そのものを範疇的対象として把握する学なのである。ただしこの形式性は意外なことに、空虚な形式ではあっても直観的充実の中にその根拠を持っている。フッサールは、「純粋論理学的文法」と「無矛盾性の論理学」の他に「真理の論理学」の段階を構想し、そこにおいて論理的形式を直観的充実にもたらそうとする。

確かに「純粋論理学的文法」においては、直観的充実が得られるかどうかは度外視されているが、先ほどの「丸い四角」、判断形式に直せば「この四角は丸い」という形式が無意味ではない（「純粋論理学的文法」に従っている）とされるのは、この「S（名詞的範疇）ist P（形容詞的範疇）」という形式に同じ範疇の別の質料が入ってくれば（例えば「この四角は青い」）、現実に存在する青く四角い対象によって直観的充実が得られるからである。それゆえ、「純粋論理学的文法」の正当性は、実は直観的充実における明証性に基づいており、その正当性を基礎づけるには、「真理の論理学」が必要なのである。

4．超越論的論理学としての「真理の論理学」と経験の可能性の条件

カントと同じ名称をもつフッサールの「真理の論理学」は、「論理学研究」においてはその存在意義が不明確なのだが、後期の『形式論理学と超越論的論理学』においては空虚な形式性を直観的充実にもたらし、さらには学問以前の感性的経験世界へと遡行し、この感性的世界の構成を問題とする「超越論的論理学」へと導くという重要な役割を持たされている。この段階では、それについて判断がなされる基体としての対象はあらかじめ前提されていないので、法則からの逸脱は「あらゆる対象への関係」の喪失へと繋がることとなる。この段階に至って初めて、対象一般の可能性を問うフッサールの論理学は、「経験の可能性の条件」を問うカントの超越論的論理学と重なり会うことになる。

Ⅱ　対象への関係と自己意識

1．「観念論論駁」

以上のようなカントとフッサールに共通する問題意識を確認した上で、フッサールによるカント批判の検討に移りたいのだが、その前に、議論を抽象的なものにしないためにも、カントの『純粋理性批判（第二版）』から「観念論論駁」（B274-B279,以下「論駁」と略記）の議論を取り出し、これを土台として論じていきたい[7]。「論駁」では、簡略化すると次のような三つの段階によって、外界の恒存的な対象の存在が論証されている。

①わたしはわたしの存在を時間において意識している。

②あらゆる時間規定は、知覚における常住不変なものを前提としている。なぜならば、時間そのものを直接知覚することはできず、時間は常住不変なものを介してのみ知覚されるからである。

③この常住不変なものは内的経験（つまり自分自身）の内には見いだされず、外界の物質としてのみ見いだされる。

カントは『純粋理性批判（第二版）』の「観念論論駁」において、時間における自己意識が成立するためには何か恒存的なものがなければならないとし、この恒存的なものは外界の物質に他ならないと論じている。一軒の家を上から、あるいは下から眺めていくと仮定するならば、この時家という現象における多様なものの覚知は時間的に継起するものであり、それがどのように継起するかは、当然私が家を上から見ていくか、下から見ていくか等々によって異なる。それにもかかわらず、私は継起する諸表象をまとめあげ、事実上はどのような順序で覚知されようとも、家の上部も家の下部も同時に存在するものとみなし、同じ一つの家として認識する(B235)。

ヒュームによって明らかにされたように、外界の物的対象の知覚においても、われわれ自身の内的知覚においても、何か同一にとどまるものなどは実は存在しない。しかし事実として私たちは、与えられた諸表象の変易を超えて同一の対象（例えば一軒の家）を知覚している。そして、この対象を介して時間における自己意識を持っている。この

論証を『純粋理性批判』における「演繹論」に結びつけて解釈するならば、時間において継起する諸表象を恒存的なひとつの対象にまとめあげる際に、「実体」というカテゴリーを適用することが不可欠だということにつながるだろう。そして、このまとめ上げるという「統覚（Apperzeption）」の作用についての反省的意識、すなわち、「意識の統一」についての意識こそが自己意識ということになろう。

時間は何ものかの変化をとおして知覚できる。変化とは何か恒存的なものの変化である。したがって、何も同一なものが無い覚知の変易だけでは時間は知覚できない。時間における自己意識を可能にするこの恒存的なものを、カントが外界の物質以外にありえないとしたのは、自己の実在をあらかじめ前提することを拒否したためであろう。自己の実在があらかじめ自明とされるのならば、時間における恒存的なものとしてはこの自己が第一に考えられ、たとえ自己以外のものが何ら存在しなくとも、この同一の自己の内的状態の変化によって時間が知覚されることとなろう。そして、私の内的経験のみで、時間における自己意識が成立することになろう。観念論者はまさにこのような主張をする。ところがカントは、むしろ自分と自分ではないものとの区別によって初めて意識は対象（自分ではないもの）へと向かい、対象（自分ではないもの）を介して自己意識を獲得できると考えているように思われる。

自分と自分でないものとの区別とは、対象自体の変化と自己の内的状態の変化との区別に他ならない。すなわち、時間における諸表象の変易において、その変易の一部が対象の変化として対象の側に帰され、別の一部が自分自身の内的状態の変化として自分自身に帰されて初めて、自分と自分ではないものとの区別が生じうる。この区別は相互依存的である。対象の変化のみが知覚されるということもありえなければ、自己の内的状態の変化のみが知覚されるということもありえない。（もちろん一旦世界が構成され自己意識を得たならば、あらゆる外感を一時的に遮断しても自己の内的状態の変化だけで自己意識を持つことは可能であろうが。）したがって、「観念論論駁」でカントは次のように主張しているように思われる。外界の物的対象と自己とは差異によって同時に成立する。ただし、意識が直接に向かっているのは物的対象の方であり、自己意識はその経験の反省によって成立する以上、外界の物的対象の存在の方が直接的に知られると。

2. 論理的「必然性」と自己意識の可能性

カントのこの問題は、現象学における「現われ」と「現れるもの」の問題とほとんど同じ構図を持っていると考えられる。われわれに与えられるのはもっぱら「現れ」であるにもかかわらず、意識は「現れ」を越え、「現れるもの」を志向している。「現れるもの」は相互主観的な意味での客観性をもち、これに対して「現われ」は私の視点から見られたパースペクティヴ的現出という意味をもつ。この「現れるもの」と「現われ」の差異なくして、「対象への関係」は成立しない。

カントもまた、覚知における諸表象の変易という、いわば意識の内在的領域の中で、いかにして対象への関係を成立させることができるのかを問うているのである。ここでは、まず対象と自己という関係項が独立に実体としてあって、この間の関係がいかにして成立するかと問うのでは決してない。むしろ、関係が成立することによって初めて

関係項（対象と自己）が構成されるという構図がある。対象への関係がいかにして成立するのかという問いに対するカントの解答は、カテゴリーを適用することによってというものであり、そのためにカテゴリーに関連する論理的判断は「必然的」とみなされる。フッサールもまた、この対象への関係を可能にする普遍的条件が、論理的「必然性」とかかわっていると考えていた。

だが、このような両者の問題設定における類似点にもかかわらず、フッサールは幾つかの点でカントを批判する。

Ⅲ　フッサールのカント批判

1．カントにおけるカテゴリーの超越論的演繹という方法

まず、第一の批判点は、カントが既存の論理学を前提とし、そこからカテゴリーを演繹した点である。フッサールにおいて超越論的論理学は既存の論理学の批判であった。既存の論理学において自明視されている分析的真理や外延性への現象学的反省がその課題なのである。それゆえフッサールは、カントは理念化を引き入れる前の前学問的自然に対して超越論的問いを提出すべきであったのに、両者の区別に対して自覚的ではなく、理念化を含む既存の論理学からカテゴリーを引き出してしまったと批判する[8]。

フッサールはこの点について具体的に述べているわけではないが、たとえば「実体」は、理念化されたならば判断の基体として、永遠に「常住不変なもの（das Beharrliche）」とみなされても良いかもしれない。たとえば、「ナポレオンは００××年にワーテルローで敗戦した」という判断が正しいならば、現実のナポレオンという人物が死んで消滅した後も論理的空間においてはナポレオンという名前が指す対象の外延は不変であり、この判断も常に真である。だが、感性的経験の世界では、諸対象の外延は地平を伴った全体的構造の中で構成され、また抹消されもする。ナポレオンが実在しない人物であったことが判明したり、あるいは別のよく知られた歴史上の人物と同一人物であるという証拠が見つかったりすることもある。このような学以前の経験世界での「実体」は、内的状態の変化と対象の変化との区別がとりあえず成立するためだけならば、ある程度持続的に存在すれば良いのであって、永遠に常住不変である必要はないであろう。前学問的世界における「実体」とは、その持続性にしても緩いものであろうし、また、カテゴリーの適用に関してもあらゆる対象に厳密に適用しなければ経験が成立しないわけではない。

多くのカント研究者が指摘しているように、カントにおいては「可能的経験の条件」という問題設定が、しばしば当時の科学、ニュートン物理学の基礎付けと混同されているところがある[9]。「実体」概念も、質量保存の法則と結びつけられる等、直接に経験可能な具体的対象から離れていってしまう場面もある。フッサールのカント批判もこの点と関連してこよう。もちろん、「論駁」での考察や「図式論」を見てみるならば、カントが問題としているのはまさに目の前に知覚される感性的具体的世界であり、決して学問的客観的世界などではない。哲学史的に様々な含意を持つ「実体」にしても、常住不変性という「図式」に転換されるならば、時間における持続的なものとして具体的世

界に見出されるのである。ここでは明らかに主観性と世界とが出会う場で議論がなされている。だがそれだけに、この常住不変性の実質的内容と、その有効範囲を経験に即して解明するという超越論的論理学の課題が、カントにおいては貫徹されていないのである。

2. カントにおける純粋形式の概念への批判

フッサールがカントを批判する点はまだいくつかある。カントが感性と悟性をあまりにも明確に分断してしまったこと[10]。直観的に証示する方法を欠いていたこと[11]。そして、先に挙げたカントの心理学主義的傾向[12]。これらはカントの形式性の概念への批判に関連しており、次のような論点に集約できると思われる。すなわち、「可能的経験の条件」としての必然的なものをカントのように個別のカテゴリーという形で対象化することはできないという点である。

前学問的な感性的世界の経験の場面では、個別的な対象に意識が向けられている場合でも、常に主題化されない潜在的地平が伴われており、個々の対象の訂正や抹消に際しても、世界は全体として超越的意味を保持している。地平現象を成立させている根本条件など、このような世界経験の全体的構造の中にこそ、対象一般の可能性の普遍的な条件は見いだされる。学問的段階では理念化され、範疇的対象として個別に取り出されるこれら諸条件を、経験の全体的構造の中に差し戻し、直観的充実の中で改めて全体と共に批判的に考察し直すことが超越論的論理学の課題である以上、カントのような形式としての対象化は不可能となる。さらに付け加えるならば、この形式をあらかじめ主観性内部に実在するものとみなすことは、超越論的主観性をこの形式と共に世界内に実体化し、超越論的主観性と世界内に存在する心とを混同することに繋がるであろう。

一般的には、「必然性」、「悟性」、「形式」等の概念は、各々「経験的事実性」、「感性」、「質料」と対置され、前者と後者のグループは明確に分離するべき概念と考えられている。感性に関してもア・プリオリな要素を認めるカントですら、それは純粋直観の形式という形で経験から切り離されているのである。しかしフッサールにおいては、もともと形式は感性的質料と明確に分かたれるものではない。先に『論理学研究Ⅱ』の考察で示したとおり、形式の正当性、つまりその必然性の根拠は、直観的充実にあるのである。さらに付け加えると、受動的な感性と能動的な悟性という両者の特徴づけも、フッサールにおいては妥当しない。「受動的綜合（passive Synthesis）」の用語からも明らかなように、能動性と受動性の差異もまた段階的なものに過ぎないのである。

フッサールは、能動的な判断という形で機能する高次の理性の段階から、具体的な感性的世界の構成段階で潜在的に機能している理性へと遡行していく。そしてその考察は、発生的現象学におけるキネステーゼ的主観性の問題と重なってくる。

Ⅳ キネステーゼ的主観性における身体構成と物体構成

カントは「論駁」において、内的経験に関する判断の確実性を否定

し、デカルト的観念論を論駁した。後期現象学も、もはや自己の意識領野について十全な明証性を主張しはしない。現象学的還元は、確実な判断が可能な特権的領域を一挙に現出させるような方法ではなく、根源への段階的遡行という遠い道のりであることが明らかとなる。

フッサールの現象学的還元は、フッサール自身がデカルトの『省察』における懐疑の方法になぞらえたこともあったために、還元によって得られる超越論的主観性とはあたかも感性とは無関係な、思考するだけの純粋意識であるかのように受け取られてしまった。だが、より根源へと遡行する発生的現象学の考察では、悟性の能動的な段階から受動的に潜在的に働く段階へと遡行し、その際確かに、外界のあらゆる存在とともに既存の自己の身体も還元されるのだが、そこに開かれるのは、「わたしは動く」というキネステーゼ意識による身体構成と物の構成という根源的な場なのである。ここでは超越論的主観性とは、感性を欠いた純粋な思惟実体などではなく、自分ではない物（対象）を知覚することによって自分の身体を構成していくキネステーゼ意識なのである。

カントの「論駁」における一軒の家を知覚するという例は、後期現象学においては、私自身の眼球や首の動きを介して、家の上部を見ている時でも下部を現出させることが「できる(Ich kann)」というキネステーゼ意識として考察されることになるだろう。だが、このような場面でフッサールは、ある困難なパラドックスに出会っている。物的対象を知覚するということは、その物を触ったり見回ったりする身体活動を前提としている。そして、自己の身体もまた、それに触れたり見回ったりする身体活動によって物として構成される。身体活動としてのキネステーゼ意識を前提としなければ物としての身体が構成されえない一方で、物としての身体を前提としなければ身体活動としてのキネステーゼ意識が成立しないのである[13]。

この問題は、おそらくフッサールにおいては、一軒の家を見るというような視覚領野においてではなく、触覚的領野において問われることになろう。フッサールは、純粋に見るだけの存在は身体を持つことはできないであろうと述べているからである[14]。われわれが触覚によって物を知覚する時、その感覚は二重の意味を持っている。それはまず、外的対象としての物の知覚であるとともに、私の身体の上のある場所に感じられる感覚でもある[15]。物に触れるのは私の身体であり、一連の同一の感覚与件が、一方では物の知覚（この知覚における変化は、対象の変化として把握されるであろう。）として捉えられ、他方では私の身体上に「局在化(lokalisieren)」されて、身体上の感覚（この感覚における変化は、私の状態変化として把握されるであろう。）としても捉えられる。このように物と自己の身体の構成は表裏一体である。上記のような二重の意味がどのように獲得されるのかという問いに答えるためには、詳細な現象学的考察が必要であり、それについては稿を改めて論じたいと思う。

註

＊『純粋理性批判』からの引用は、慣例に従い第一版をA，第二版をBとし、そのページ数を本文中に示した。

1 Vgl.E.Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, in Husserliana Bd.VI (Haag, 1954)

2　『危機』書では、第三部Aの表題として「あらかじめ与えられている生活世界から問を遡らせることによる現象学的超越論哲学への道」と記されており、カントについて言及されている。Vgl. Ibid.なお、イゾ・ケルンはこの道を「存在論を越えていく道」とも呼んでいる。Vgl.I.Kern, Husserl und Kant (Haag,1964) §18.

3　L.Landgrebe, Husserls Abschied vom Cartesianismus, in Der Weg der Phänomenologie: Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung(Gutersloh,1963)

4　I. Kern, Husserl und Kant (Haag,1964)

5　Vgl.E.Husserl, Formale und transzendentale Logik. in Husserliana Bd. X VII (Den Haag,1974) S.284.

6　Vgl.E.Husserl, Logische Untersuchungen II; Der Unterschied der selbständigen und unselbständigen Bedeutungen und die Idee der reinen Grammatik, in Husserliana Bd.X IX/1 (Haag,1984)

7　「観念論論駁」の解釈については多くの論争があり、さまざまな見解が提出されているが、本論稿の立場については、拙論「『観念論論駁』におけるカントの論証」(「科学基礎論研究」80号，1993年,pp.71～76) を参照されたい。

8　Vgl. E.Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, in Husserliana Bd.VI (Haag,1954) §.30.

9　Cf.P.F.Strawson, The Bounds of Sence (London,1966)

10　Vgl.I.Kern,Ibid. ,§.9.

11　Vgl. E.Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, in Husserliana Bd.VI (Haag,1954) §.30., Vgl.I.Kern,Ibid., §.11.

12　Vgl.I.Kern,Ibid., §.12.

13　Vgl. E.Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Drittes Buch, in Husserliana Bd.V (Den Haag, 1952), Beilage I, S.121.

「われわれの身体の場合はすでに、この身体が物としてそこにあることを前提としていた。しかし、自由に身体に触れまわったり、見回ったりなどする可能性によってのみ、われわれにとって身体は経験の中での物としてある。そして、この触れまわること、見回ることは、それ自体また身体活動として把握されており、物としての身体の把握は再びまた可能的身体運動を遡示している。それゆえわれわれは困惑に陥らざるをえないのである。」

14　Vgl. E.Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch, in Husserliana Bd.VI (Dordrecht/ Boston/ London, 1991) S.150.

Vgl. U. Claesges, Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution, Phaenomenologica Bd.19 (Haag,1964) S.105.

15　Vgl. E.Husserl, Ding und Raum. Voresungen 1907, in Husserliana Bd. X VI (Den Haag,1973) ,S.163.

（飯野由美子・いいの　ゆみこ・東京福祉大学）

メルロ＝ポンティと哲学的人間学
――コスモロジーをめぐる問題――

音喜多　信　博

はじめに

本稿の目的は、M・メルロ＝ポンティの思想形成の過程において、「哲学的人間学」からどのような影響を受けているのかを検討することである。本稿においてとくにとりあげるのは、現代的な意味における哲学的人間学の祖とされているM・シェーラーの思想と、古生物学の分野で独特の人間学を展開したP・テイヤール・ド・シャルダンの思想である。両者ともに、現代自然科学（とくに進化生物学）の成果に基礎をおきながらも、それを越えて宇宙（コスモス）のなかにおける人間の地位を形而上学的に確定しようとしたという意味において、独自のコスモロジーをうち立てている。

本稿では、メルロ＝ポンティの著作のうちでも、とくに哲学的人間学のコスモロジーからの影響が感じられる『行動の構造』（一九四二年）と、一九五六年度から一九五九年度のコレージュ・ド・フランスでの講義録「自然の概念」（『自然』というタイトルで一九九五年に出版）を中心に考察していく。前者では、シェーラーおよび彼と同時代にあって相互に影響をあたえあっていたと思われる人間学的な思想家たち（ボイテンディクやゴルトシュタインなど）への言及が多く、また、後者にはテイヤール・ド・シャルダンへの直接的言及が見られる。

一　前期メルロ＝ポンティとシェーラー人間学

さて、『行動の構造』の文献表には、シェーラーの著作としては、『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』（一九一三―一六年）、『知識形態と社会』（一九二六年）、『宇宙における人間の地位』（一九二八年）があげられている。フッサールやハイデガーを本格的に受容する前のこの時期、メルロ＝ポンティはシェーラーから大きな影響を受けていたということは、しばしば指摘されるところである。

シェーラーは、進化生物学に基礎をおきながらも、自然主義的・機械論的な人間理解に逆らって、あくまで世界内での生体の行動という現象的所与から出発して、人間の特殊性とそのコスモロジー的意味を探究しようとしているが、これはメルロ＝ポンティの評価するところとなっている。すぐに目につくのは、シェーラーが『宇宙における人

間の地位』において人間と他の動物との差異を特徴づけるために導入した「世界開放性」という概念を、メルロ=ポンティが継承して、人間的行動の特殊性を記述しているということである。メルロ=ポンティは、『行動の構造』において、行動の「癒合的形態」、「可換的形態」、「象徴的形態」の区別をおこなっているが、「象徴的形態」という人間独自の次元を設定するにあたっては、シェーラーの「世界開放性」の概念が影響を及ぼしていることは容易に見てとれよう(1)。

しかし、問題はここにはとどまらない。シェーラーもメルロ=ポンティも、生命界、生物界における人間の地位を問題にするにとどまらず、物理的世界、無機的世界をもふくめた自然界における人間の位置づけについて、自然哲学的な観点から考察しているからである。

シェーラーは、『宇宙における人間の地位』において、無機的世界から生命的世界へといたる存在の諸階層を考え、それらがある意味で連続しているとみなす。つまり、電子の間に働く諸力は原子のゲシュタルトに、また無機的世界内部に活動する諸力は生命的ゲシュタルトの形成に役立つという具合に、世界の生成過程において、低次の存在領域の諸力が高次の存在の形成に役立たせられるようになると考えている。このような関係性を、シェーラーは（フロイトのことばを借りて）「昇華（Sublimierung）」と呼ぶ。さらに、シェーラーは、人間生成と精神生成は、「自然における今までのところでは最終的な昇華事象」（*SM*, 53/82）であると言う。つまり、シェーラーは、通常は人間の心理現象について用いられる「衝動」や「昇華」という概念を一般化して無機的世界にまで適用し、世界生成の過程自体に働く原理と考える。心的な過程としての「衝動の昇華」は、この自然界に一般的に見られるエネルギーの昇華現象の一環であるというのである。

ところで、シェーラーによれば、一切の存在者がその内的存在・自己存在との関連においてとる形態には四つの段階があるという（*SM*, 35-36/53-54）。まず、無機物はそのような内的存在・自己存在をもたない。生命体にいたって、はじめてひとつの「空間時間的統一」と「個体性（Individualität）」が生ずるのであり、植物はすでに内的存在をもつ「存在的中心（*ontisches* Zentrum）」である。さらに、動物には感覚と意識があるために、有機体の諸状態に対する中心的な「再帰的通報箇所（Rückmeldestelle）」が存在し、さらにこの再帰的通報のはたらきによって、その中心が変容するという可能性をもっている。そのため、自己への関係は二重になっている。人間の場合は、動物の場合に加えて自己意識をもつようになり、自己の心的経過と感覚・運動装置そのものが対象化されるため、自己への関係は三重になっているという。

このような自己への再帰的関係性と個体性とが、世界のなかで徐々に昂進していくことについて、シェーラーはつぎのように述べている。

「このことは、あたかも一連の段階があり、その段階をつうじて唯一の根源的存在者が世界の構築において自己自身へとますます向きかえり、かくしてたえずいっそう高い段階、いっそう新しい次元において自己自身を知るようになり、そして最終的に人間において自己自身を完全に所有し把握するようになる、といったようなものではないだろうか」（*SM*, 36/54）。

これは、一種の人間学的なコスモロジーであると言える。このようなシェーラーのコスモロジーの背後には、「自己自身による存在（Sein-durch-sich）」が「世界の歴史の衝迫のなかで、人間のうちで人間をつうじて永遠の神性（deitas）を実現する」（*SM*, 55/85）とい

う「グノーシス的」[2]な神観が横たわっている。

このようなシェーラーにおける人間学的コスモロジーと、『行動の構造』におけるメルロ=ポンティの議論とを比較してみよう。メルロ=ポンティは、「物理的秩序」、「生命的秩序」、「人間的秩序」という三つの存在の秩序を区別しており、物理的秩序から生命的秩序を経て人間的秩序へと、さしあたりは連続的に上昇していくものとして考えている。これらの秩序は、シェーラーが述べていたのと同様に、「結局のところ個体性が絶えずよりいっそう実現されていくような階層を構成しているに違いない」(SC, 143/198)という。

しかしながら、メルロ=ポンティとシェーラーとのあいだには重要な相違点がある。シェーラーは、「存在の宇宙論的生成」という観点から、三秩序間の関係をかなり単純に連続的なものと見なしていた。(さらに、その背後には、人間精神の登場を究極目的とするようなコスモロジーが存在した。)これに対して、メルロ=ポンティによる右の三秩序の区別は、単に「存在論的な」区別なのではなく、それぞれの秩序の支配的な特性に応じて、人間がそれを捉える認識態度が異なってくるという「認識論的な」区別でもある[3]。

上位の秩序の成立は、新たな「秩序」、「構造」の創発なのであって、上位秩序の登場とともに、下位秩序は上位秩序の部分として「統合」される。「物理的秩序」、「生命的秩序」、「人間的秩序」は、それぞれ「量・秩序・意味」がその「『支配的な』特性」(SC, 143/198)であるとみなされているが、それに応じて、物理的秩序については「法則的説明」が、生命的秩序については「記述的了解」が、人間的秩序については「現象学的記述」が、その方法論的な立場となる[4]。思い切って図式化して言うならば、「統合」という概念によって言い表されている事態には二面性があり、「存在の生成」という存在論的観点からすれば三秩序は連続しているのであるが、「人間に対する現象様式」という認識論的な観点からすれば三秩序のあいだには不連続性、飛躍がある。上位秩序の成立は、人間に新たな認識態度をとるように要請するのであり、したがって、上位秩序の存在構造を下位秩序の法則性に還元することはできない。たとえば、心的ゲシュタルトや生理的ゲシュタルトと等価な物理的ゲシュタルトを考えることは定義上不可能なのである。

ところで、メルロ=ポンティは、ゲシュタルト心理学の「実在論的要請」(SC, 143/198)を批判しながら、「構造」は即自的実在ではなくて、あくまで「意識の対象」(SC, 157/216)であることを強調しているが、このことによって、逆に「観念論」の立場に立っているようにも見受けられる。しかしながら、メルロ=ポンティによれば、彼の立場は観念論ではないという。メルロ=ポンティは『行動の構造』の最終章において、とくに意識と身体との関係の問題をめぐって、自らが到達した「超越論的態度」(SC, 222/307)をブランシュヴィック流の批判主義的観念論から区別しようとして、さまざまに論を重ねている。

それによれば、ここでメルロ=ポンティが考えている「意識」とは、批判主義的観念論におけるような表象や知的認識の主体である「知性的意識」ではなく、あくまで「知覚的経験」(SC, 227/312)である。構造は意識にとって存在すると言っても、それは意識が物理的構造や生命的構造から切り離されて、それを外部から俯瞰し、おのれの眼前に展開される意味として構成するというわけではない。「構造」は、あくまで、世界内での生命的・実践的行為としての知覚の対象であり、

したがって「構造」の相関項は物理的・生命的状況に内属している身体的主体なのである。

このように、『行動の構造』においては、物理的秩序、生命的秩序、人間的秩序のあいだには統合の関係があるとされていたわけだが、統合の最高形態とは、自らの発展の過程を外部から俯瞰する絶対精神なのではなく、知覚する身体として、ふたたび自然――自然科学の客観主義が考えるような客体の総体としての「自然」ではなく、現象的身体と相互包摂の関係にある「自然」――のなかへと織り込まれるという循環的な関係が存する(5)。おそらく、メルロ=ポンティは、シェーラーやゴルトシュタインに由来する人間学的な階層理論、つまり、人間の意識の成立を自然の生成の最高形態と考える階層理論では、この循環的な関係性を十分に表現することができないと考えていたのではないだろうか。

ここでメルロ=ポンティが問題としているのは、自然の生成過程のなかで生成しつつある意識が、その生成過程に内属しつつ自らの生成をかえりみるというような複雑な事態である。これはまさに、晩年のメルロ=ポンティがその「内部存在論（endo-ontologie）」（VI, 279/328 etc.）において正確な記述にもたらそうとしていた事態であり、この点においては、『行動の構造』といわゆる「後期」思想とは、一貫した自然哲学的テーマを追求していると言える。次節では、このような観点から、「後期」メルロ=ポンティにおける哲学的人間学との影響関係を考えてみたい。

二　「肉」の存在論とテイヤール・ド・シャルダン

さて、メルロ=ポンティは、晩年のコレージュ・ド・フランスでの講義「自然の概念」において、現代の（おおよそ一九五〇年代前半までの）生物学（とくに発生学、進化生物学、比較行動学）や物理学（相対性理論、量子力学、ホワイトヘッドの自然哲学）の成果を総覧することによって、すでに『行動の構造』で批判の対象とされていた古典的な存在観、つまり「主観-客観」の分離を前提としたデカルト的ないしは古典物理学的な存在観を疑問に付し、主体と世界とを徹底した相関関係におくような新たな存在論を構想しようとしている。『見えるものと見えないもの』に収録された草稿群や絵画論『眼と精神』は、この講義の最終年度とほぼ同時期（一九五九年から一九六〇年）に執筆されたものであり、この講義の記録『自然』は、メルロ=ポンティのいわゆる「後期」存在論が形成されるうえでの思想的背景を伝えるものとして、きわめて重要な資料となっている。

ここでわれわれが着目するのは、それまでのメルロ=ポンティの著作では見られなかったテイヤール・ド・シャルダンの人間学についてのコメントである。テイヤール・ド・シャルダンへの言及は「自然とロゴス：人間の身体」と題された一九五九―六〇年度の講義ノート（第六、七草稿）において何度か繰り返されている(6)。そのなかで、メルロ=ポンティは、『現象としての人間』（一九五五年公刊）のテイヤール・ド・シャルダンが、進化についての「実体主義的な区別」（機械論-生気論、非生命-生命、生命-精神など）にとらわれることなく、あくまで生命現象を「記述」することに徹していることを高く評価している（N, 332-333）。

メルロ=ポンティが参照している『現象としての人間』の議論をたどりなおしてみよう(7)。古典物理学は、その機械論的前提ゆえに、

生命を物理学的世界のなかに偶然的に生じた例外的事象として扱わざるをえず、生命現象そのものを説明するのに成功していない。このような状況のなかで、テイヤール・ド・シャルダンは、むしろ生命現象を一般的現象として包摂できるような世界観をつくりあげるべきだと考え、その可能性を追求していこうとする(8)。テイヤール・ド・シャルダンは、宇宙そのものが進化の過程にあると考えており、それは、原子が分子へ、分子が有機的細胞へ、あるいは細胞が生体全体へなどといったぐあいに、部分的要素が新たな全体を形成することによって成し遂げられていく。この進化の過程は、単に要素が無秩序に集積しているのではなく、相互に有機的な結合を深めて「複雑化(complexification)」していくと同時に、内面性を形成していく「内面化(intériorisation)」のプロセスである。高等生物においては、この内面性は中枢の発達とともに「意識」を形成していく。

テイヤール・ド・シャルダンは、無機物の段階、有機体の登場、人間の登場といった各段階で確認される進化の方向性を、「複雑性＝意識の宇宙的法則(la loi cosmique de complexité-conscience)」(PH, 333/366 etc.)と呼ぶ。物質間の力学的関係性のなかにすでにこのような法則性を認めるテイヤール・ド・シャルダンの議論は、「汎心論的」であるとの非難を受けることが多いが、ここで重要なことは、テイヤール・ド・シャルダンが、物質と生命、あるいは物質と精神とを実体論的・二元論的に対立させないで、両者の関係が人間の経験においてひとつの方向をもつようになるという事態を、原初的な経験的所与と考えていることである。つまり、物質的な統合を成し遂げていくことと、内的な意識を自己に集中させていくこととは、宇宙進化における表裏一体の「現象」とされているのである。

さて、以上のようなテイヤール・ド・シャルダンの議論とメルロ＝ポンティの存在論とを対比してみよう。テイヤール・ド・シャルダンにおいては、宇宙は完成されつくした静的な存在(ニュートン＝ラプラス的宇宙)ではなく、動的な生成過程にあるものとして表象されている。一方、ホワイトヘッドにおける自然の「移行(passage)」という考え方を参照していた晩年のメルロ＝ポンティが、ある意味でテイヤール・ド・シャルダンが考えたのと同様の、人間をも包摂する動的な生成過程としての「存在(l'Être)」を構想していたことは明らかである(N, 158-165)。ここでわれわれの興味を引くのは、テイヤール・ド・シャルダンの用語法とメルロ＝ポンティの用語法との著しい類似性である。

テイヤール・ド・シャルダンは、古典物理学の「物質」概念にかえて、物質と生命との対立に中立的な、宇宙の「素材(étoffe：生地)」(PH, 33/29 etc.)という概念を用いる。そのうえで、つぎのようなコスモロジー的なヴィジョンを表明している。すなわち、宇宙の進化とは、宇宙の「素材」が自らのうえに「巻きこむ(s'enrouler)」(PH, 333/366)ことによって宇宙が一種の自己認識をめざすことであり、そしてその自己認識は、人間が「自己へと折れ重なる(se replier sur soi)」(PH, 181/190)作用である「反省(Réflexion)」の登場において実現する。つまり、物質の世界ですでにはじまっている宇宙の展開は、生命界を生み出し、ついには人間の登場へと上昇していくわけだが、その上昇は人間の反省能力において折れかえり、人間による自己と宇宙の認識へといたって完結するというのである。したがって、地球上に人間の「思考」が登場することは、宇宙の発展史の「特異点(point singulier)」であると言われる(PH, 43/41 etc.)。これは、

前節で見たシェーラーの人間学的-神学的コスモロジーとよく似た議論である。

このようなテイヤール・ド・シャルダンの用語法は、われわれ自身がその一部であるところの「見えるもの（le visible）」という「肉（chair）」――やはり物質と生命・精神の対立から中立的な概念である――の再帰的な「巻きこみ」、「折れ重なり」によって、見るものと見えるものとの間に「裂開（déhiscence）」、「分裂（fission）」が起こり、主体の「内部」と「外部」、あるいは「主体」と「客体」とが同時に生起してくる、という「後期」メルロ＝ポンティの用語法、とくに『見えるものと見えないもの』の「絡み合い――交叉配列」の章に見られる用語法と非常によく似ている(9)。「見えるもの」という「肉」の内的な折れ重なりによる「見るもの」の生成というイメージの形成にあたっては、フッサールの『イデーン』第二巻における「感覚論的身体（corps esthésiologique）」についての議論（cf. N, 271; N, 280; N, 286）をはじめとして、いくつかの発想の源泉があったわけだが、われわれはそのひとつとしてテイヤール・ド・シャルダンのコスモロジーをあげることができる。メルロ＝ポンティは、テイヤール・ド・シャルダンの進化論的コスモロジーから時間軸に沿った生命進化の過程という年代記的含意を除き去り、それを知覚論的に精製しようとしていたと言えるであろう(10)。

しかしながら、両者のあいだには重要な相違点もある。メルロ＝ポンティは、テイヤール・ド・シャルダンが、そこにおいて「巻きこみ」が生じるとされる人間の「反省」を、「意識」、「思考」、「大脳化」と同一視していることをとらえて、これを「現象主義的観念論（idéalisme phénoméniste）」（N, 337）であるとして批判している。つまり、テイヤール・ド・シャルダンのように「反省」概念を主知主義的に考えてしまえば、結局のところ、精神がその自己展開の果てに、おのれが乗り越えてきた物理的・生命的状況を知的に包摂するという観念論的図式に逆戻りしてしまうであろう。

これに対して、メルロ＝ポンティの用語法を見ると、「巻きこみ」は人間の「意識」や「思考」の登場によってはじめて生ずるのではなく、身体の再帰性のなかで生ずるものと考えられている。メルロ＝ポンティにおいては、人間の「反省」は、かならずしも知的で透明な自己意識による反省なのではなく、視覚や触覚においてすでに現れている身体の運動-感覚的「再帰性」（「ナルシシズム」）の発展形態として捉えられる。テイヤール・ド・シャルダン自身が指摘しているように、通常「反省」の場とされている人間の大脳は、他の身体部位から切り離されてそれだけで発達したのではなく、直立二足歩行、手の自由な使用、あごの筋肉の退化と顔面の平面化などといった、世界内における運動と知覚の主体である身体の全体的な形態学的変化と厳密に相関しながら発達してきた。とくに、両眼の接近によって、自分の手がつかむものに視線を集中できるようになったことを、テイヤール・ド・シャルダンは「外在化された反省の所作そのもの」（PH, 188/197）と呼んでいる。このように、人間の反省能と身体の形態学的特徴とのあいだには、どちらが先かといった因果関係を想定することはできないのであり、人間の身体はそれ自体が「形をとった反省（réflexion figurée）」（N, 335; N, 340）にほかならないのである(11)。

ところで、存在の生成のなかで再帰性をもって存在しているという点においては、人間の身体も動物の身体も同等であろう。したがって、「人間-動物性の関係は、階層的な関係ではなく、側面的な関係であり、

類縁性を廃棄しない乗り越えである」（N, 335）。ここでメルロ=ポンティは、『行動の構造』で採用したような人間学的な階層理論から距離をおいているように思われるが、それでは、シェーラーが「世界開放性」ということばで、またティヤール・ド・シャルダンが「特異点」ということばで考えていたような人間の「特殊的地位」という問題はどうなるのであろうか。メルロ=ポンティにおいても、人間の特殊性が全面的に排去されてしまうわけではない。ただし、それは人間が表象的意識や知的認識によって宇宙を所有するからではない。そうではなくて、人間の知覚的身体が、それ自身が「見えるもの」という〈存在〉の織り地にとりこまれ、他の動物との間身体的な関係性を保ちながらも、その反省能や言語能力によって、〈存在〉がそこでおのれへの折れ重なりを果たすようなひとつの新しい「次元」を開くという意味において、人間は特殊だとされる(12)。晩年のメルロ=ポンティにとって、反省とは、あくまで「主観という概念なしでの〈存在〉の自己還帰（venue à soi de l'Être）として、〈存在〉の自己化（*Selbstung*）として」（N, 335; cf. N, 340）理解されるべきなのである。

結論

さて、メルロ=ポンティの思想の形成を、哲学的人間学との影響関係という観点からたどってみたが、簡単に論点を振り返ってみよう。哲学的人間学は、生命的な次元とは隔絶された理性や精神によって人間を定義づける伝統的な主知主義と、人間を世界内の一対象と見なすことによって、その特殊性を一切認めない自然（科学）主義という二元的対立のはざまの道を模索していたが、この点において、メルロ=ポンティは哲学的人間学の試みを継承していると言える。メルロ=ポンティは、シェーラーやティヤール・ド・シャルダンを参照しながら、人間の精神についてはその身体的・自然的状況への内属性を強調し、自然については古典的な「客体の総体としての自然」という観念を越えて、知覚主体と相関関係にありながらも意識の構成作用には解消されないような自然、人間をも包摂するような動的な自然を構想していた。

しかしながら、哲学的人間学に対するメルロ=ポンティの評価は両義的である。シェーラーにおいてもティヤール・ド・シャルダンにおいても、人間の自己認識を宇宙の生成の軸にすえる存在論が存在する。両者ともに、人間の精神や自己意識の登場を究極目的とするような観念論的-目的論的なコスモロジーを構想するにいたった。メルロ=ポンティが承服することができなかったのは、このような哲学的人間学の観念論的-目的論的傾向なのである。

＊引用文献の指示については、左記の略号を用いて本文中に組みこんだ。略号に続けて原著のページ数を、スラッシュ（/）のあとに邦訳のページ数を記した。引用にあたっては原則的に邦訳にしたがったが、適宜筆者が改めたところがある。

Merleau-Ponty, Maurice

SC: *La structure du comportement*, P.U.F., 1942.（滝浦静雄・木田元訳『行動の構造』みすず書房、一九六四年）

OE: *L'œil et l'esprit*, 1964.（滝浦静雄・木田元訳『眼と精神』みすず書房、一九六六年）

VI: *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964.（滝浦静雄・木田元訳『見えるものと見えないもの』みすず書房、一九八九年）

N: *La nature — Notes, cours du Collège de France*, Seuil, 1995.

Scheler, Max

SM: "Die Stellung des Menschen im Kosmos" in: *Späte Schriften, Gesammelte Werke Bd.9*, Bouvier, 1995 (1.Aufl. 1928).（亀井裕・山本達訳「宇宙における人間の地位」:『シェーラー著作集13』白水社、一九七七年所収）

Teilhard de Chardin, Pierre

PH: *Le phénomène humain, Œuvres de Pierre Teilhard de Chardin, vol.1*, Seuil, 1955.（美田稔訳『現象としての人間—テイヤール・ド・シャルダン著作集1』みすず書房、一九六九年）

注

（1）たとえば、メルロ=ポンティは、第二章第三節の2において、シェーラーも参照していたケーラーによるチンパンジーの観察記録を再解釈して、「象徴的形態」の定義づけをしようとしている（SC, 122-133/171-185）。また、第三章第三節の2では、シェーラーを直接引用しながら、「本来の人間的意識」について語っている（SC, 189-191/260-262）。

（2）金子晴勇『マックス・シェーラーの人間学』、創文社、一九九五年、二九頁および七七頁。シェーラーとグノーシス主義との関連については、阿内正弘『マックス・シェーラーの時代と思想』、春秋社、一九九五年、一六七—一九〇頁をも参照のこと。

（3）木田元『メルロ=ポンティの思想』、岩波書店、一九八四年、五〇頁を参照。

（4）この整理の仕方は木田の前掲書（四九頁）にしたがった。

（5）たとえば、メルロ=ポンティは、統合の最高形態である人間的意識について、つぎのように述べている。「われわれの立場では、意識は絶えず有機体への内属を体験することになる。というのは、われわれにとって大事なのは、意識が物質的諸器官——そういうものは実際、意識にとっての対象でしかありえないのである——に内属しているということではなく、意識には、意識自身の歴史と、自らが越えてきた弁証法的諸段階が現前しているということだからである」（SC, 224-225/309）。

（6）他の年度の講義録は聴講者のノートに基づく再現であるのに対して、この年度のノートのみはメルロ=ポンティ自身による講義ノートの再録である。したがって、このノートは『見えるものと見えないもの』の「研究ノート」などの遺稿と同程度の信頼性をもつものと思われる。このノートは何度もはじめから書き直されており、重複部分をもちながらも、それぞれ少しずつ内容を違える八つの草稿が講義録に採録されている。

（7）以下のテイヤール・ド・シャルダンの学説の整理にあたっては、C・トレモンタン『テイヤール・ド・シャルダン』美田稔訳、新潮社、一九六六年（C. Tresmontant, *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, Seuil, 1956）をおもに参照した。

（8）このようなテイヤール・ド・シャルダンの宇宙論は、無機的世界への生命の発生をも対象とする量子宇宙論や宇宙生物学が本格的に発展する以前の一九三〇年代末に構想されたものであることを想起されたい。

（9）たとえば、「絡み合い—交叉配列」の章には、典型的な一節としてつぎのようなものがある。「もう一度繰り返して言えば、われわれの語っている肉は、物質ではない。それは、見えるものの見る身体への、触れられるものの触れる身体への巻きこみ（enroulement）なのであり、そうした巻きこみが証拠立てられるのは、特に、身体が物を見つつある自分を見、物に触れつつある自分に触れ、その結果、身体が、触れられるものとしては物の間に降りていくが、それと同時に触れるものとしてはすべての物を支配し、おのれの塊（masse）の裂開ないし分裂によって、おのれ自身から両者のこの関係を、さらにはこの二重の関係

を引き出してくるときである」(VI, 191-192/202)。これと同じ意味で「巻きこみ」ということばが用いられている箇所としては、VI, 153/158; VI, 185/195; N, 271 などがある。また、『眼と精神』においては、「肉」とならんで「織り目 (tissu)」、「生地 (etoffe)」などの比喩が用いられていることにも注意されたい。「私の身体は世界の織り目のなかに取りこまれており、[・・・]世界は身体という生地そのものから作られている」(EE, 19/259)。

(10) メルロ=ポンティは『見えるものと見えないもの』の「研究ノート」のある箇所で、進化論における目的論的思考を批判しつつ、自分の存在論の試みを「見えるもののコスモロジー」と呼び、「私にとってはもはや起源の問題も、極限の問題も、第一原因へと向かう出来事の系列の問題もなくなって、あるのはただひとつ、永遠につづく〈存在〉の炸裂だけだ」(VI, 318/391) と述べている。

(11) ここでは詳述できないが、言語能力ですらこのような身体の再帰性の昂進形態として捉えられるであろう。言語は知覚的なものについて語ることによって、身体の再帰性を増幅する。

(12) たとえばつぎのような一節を参照のこと。「私の肉そのものが可感的なもの (les sensibles) の一つであるのだが、それは他のすべての可感的なものの記入がおこなわれる場所なのであり、他のすべての可感的なものが参与する軸となる可感的なもの、鍵となる可感的なもの、次元的な可感的なものなのである」(VI, 313/382)。

*本稿は、平成十五年度文部科学省科学研究費補助金（若手研究（B））による研究成果の一部である。

（音喜多信博・おときた　のぶひろ・椙山女学園大学）

非独立性あるいは依存という概念について
『論理学研究』第三研究の意義と射程

倉田剛

Ⅰ. はじめに

「全体と部分についての理論」と題された『論理学研究』（以下、『論研』）第三研究は、フッサール自身が、自らの哲学を読み解くうえでの「最良の出発点」であると述べているにもかかわらず、その形式的な性格のためか、他の諸研究と比べ、議論の俎上に上ることは少ない。「私の受けた印象では、この研究は殆ど読まれなかったようである」と第二版への序言のなかで哲学者自らがこぼすように、当時の状況も今日のそれとあまり大差はなかったようである。

しかしながら、この二十年来、主に英語圏の哲学者たちの詳細な研究によって、第三研究の哲学史的な意義と、その現代哲学における射程が徐々に明らかにされつつある[1]。本稿では、そうした近年の研究成果の一部を参照しつつ、第三研究の骨子となる独立的（selbständig）／非独立的（unselbständig）という区分を、ブレンターノおよびシュトゥンプフまで遡って検討し、続いて、『論研』における非独立性（依存）概念の問題点および可能性について、主にサイモンズの研究を手引きに考察してみたい。

Ⅱ. 分離可能性：ブレンターノ『記述心理学』

『記述心理学』[2]の主要な課題は、「人間の意識の諸要素とそれらの結合様式を規定する」ことにある（S.10）。この課題は、当然のことながら、意識が多数の部分（Vielheit von Teilen）からなるというテーゼを前提としている。自転車という空間的延長を有する存在者が、車輪・サドル・ペダルなどといった複数の部分から成るように、意識もそれを構成する諸部分から成り立っているのか。

確かに、意識の諸部分は、空間に位置を占める連続体の諸部分のように空間的に並立して現れることはない（S.12）。それにもかかわらず、意識のある種の部分は、延長を有する連続体の部分と似たやり方で現実に分離されうる。そうした部分は「分離可能部分（ablösbare Teile）」と呼ばれる。ある部分Aが他の部分Bから分離可能である基準とは、たとえ同じ統一体（ここでは意識）に属するBが存在しなくなったとしてもAは存在しつづけることである（S.12）。例えば、「見ること（Sehen）」と「聞くこと（Hören）」という二つの心的作用は相互に分離可能である。あなたが公園のベンチに座り、ウォークマンで音楽

を聴きながら往来する人々を眺めていたとしよう。あなたはウォークマンの電源を切り、行き交う人々をただ見ることもできれば、目を閉じて音楽を聴くこともできる。このように二つの作用は現実に切り離されうる。「聞く」という意識の部分は、同じ意識に属している「見る」という部分が存在しなくなったとしても存在しつづける（この場合は、その逆も成り立つ）。このことは上記した分離可能性の基準を満たしている。

今しがた検討した例は相互的な（beiderseitig/gegenseitig）分離可能性の例である。だが、あらゆる心的作用が相互に分離されうるとは限らない。相互的でない分離可能性は一方的な（einseitig）分離可能性と呼ばれる。典型的な例として「表象する（Vorstellen）」と「判断する（Urteilen）」という二つの心的作用のあいだの関係を挙げておこう[3]。われわれは、「青いスズメ」を、例えばそれが存在すると判断することなしに表象することができる（つまり「青いスズメ」についての観念をもつことができる）。しかし当該の判断作用は、「青いスズメ」を表象する作用から切り離すことはできない。したがって、表象作用はそれに関する判断作用から一方的に分離されうる。

さて、上記の分離可能部分とともに意識の諸部分を成すもう一つのクラスは区別可能部分（distinktionelle Teile）と呼ばれる。この区別可能部分は「現実には切り離すことはできないが、それでも区別することが可能な部分（Teilen, die nicht wirklich ablösbar, aber doch unterscheidbar sind）」（S.13）と規定される。ブレンターノはこのクラスに属する意識の諸部分をさらに細かく分類し、実に興味深い分析を行っているが、ここでは志向的相関者ペアの部分（Teile des intentionalen Korrelatenpaares）についてのみ短く触れておく。

ブレンターノの志向性理論によれば、あらゆる心的現象には「対象（内在的対象性）への関係（方向性）」が属している。この意識特有の関係においては、二つの相関者が見出される。ひとつは意識作用であり、もうひとつは「それが向かうところのもの（das, worauf er gerichtet ist）」である。これら二つの相関者は互いに区別可能な部分として意識の部分を成している。ブレンターノが挙げる例は、「見ること」と「見られるもの」、「愛すること」と「愛されるもの（Geliebtes）」などのペアである（S.21）。これらの相関者ペアは、思考においては区別可能な部分ではあるが、現実には切り離しえない。「見られるもの」なくしては「見ること」は成立しえず、「見ること」なしに「見られるもの」は存在しえない[4]。

Ⅲ．独立的内容（selbständige Inhalte）と部分的内容（Teilinhalte）：カール・シュトゥンプフ『空間表象の心理学的起源について』

『論研』第三研究における独立的／非独立的対象の区分は、フッサール自身も認めるように、シュトゥンプフ『空間表象の心理学的起源について』[5]（以下、『空間表象』）にて論じられる独立的内容／部分的内容の区分と重なる。フッサールは、シュトゥンプフによるこの区分を限定された意識内容の領域から対象一般の領域へと拡張するのだが、ここでのわれわれの狙いは、心理学的領域にとどまりながらも意識内容間の必然的な関係を説くことによって、『記述心理学』から『論研』第三研究への橋渡しを行った『空間表象』の意義を論じることにある。

『空間表象』第一章第5節での問いは、「いかにして空間と質が表象のなかで互いに関わりあうか」（S.107）という問題に向けられる。

この問いに答えるべく、シュトゥンプフは、複数の意識内容が共に表象されうるいくつかの様態を考察する。それらの様態は、異なる諸内容の一方が他方に対し、いかなる関係を有しているか（この関係をシュトゥンプフは共属性Zusammengehörigkeitあるいは親和性Verwandtschaftと呼ぶ）を見ることによって分類される。

網羅的ではないと断ったうえで、シュトゥンプフは以下の四つのケースを挙げる（SS.107-8）。

（1）互いに矛盾する内容は共に表象されうる：（例）「木製の鉄（ein hölzernes Eisen）」。この矛盾した内容は表象可能である。そうでなければ、「木製の鉄は不可能である」という判断は下せない。「木」という内容と「鉄」という内容が共に表象されることは可能であり、それは共表象作用（Zusammenvorstellen）の一つの様態として数えられる。

（2）異なる感覚に属する質は共に表象されうる：（例）「色と音」。色と音が共に表象されうることは明らかであろう。この二つの内容は、（1）における二つの内容（「木」と「鉄」）と比較すれば、少なくとも互いに矛盾していないという点で、より緊密な共属性を示している。だが、次の（3）のケースで問題となる諸内容に比べれば、「色」という内容と「音」という内容との隔たりは大きい。

（3）同じ感覚に属する複数の質は共に表象されうる：（例）「一つの和音における複数の音」。ここでは同一の類に属するような諸内容が問題となる。このケースにおいて積極的な親和性が現れる。しかし、こうした緊密な共属性の関係に立つ諸内容といえども、われわれは一つの和音の中に複数の異なる音を聴き分けることができるように、互いに切り離しうることに変わりはない。

（4）同じ感覚に属する強度（Intensität）、質、持続などは共に表象されうる：音に関しては「音のピッチ」「音質」「ある時間の幅」などが例として考えられるであろうし、色に関しては、「明るさ」「色彩」「空間的な延長」などが考えられよう。音あるいは色に関するそれぞれの諸内容の共属性は、前述した（1）（2）（3）と比べ、はるかに緊密である。ただし、先の三つのケースとこの（4）のケースとのあいだには、単なる共属性の程度の違いにとどまらない、ある本質的な差異が存在する。

シュトゥンプフは、上に挙げた諸内容間の共属性の観点から、あらゆる内容を独立的内容と部分的内容という二つのクラスに区分することを提案する。この区分の定義（あるいは基準）は以下のように記されている。

> ある表象複合における諸要素が、それらの本性に従って（ihrer Natur nach）、分離して表象されることも可能であれば、そこには独立的内容が現存している。それが不可能な場合には、部分的内容が現存している（S.109）。

先に挙げた四つのケースのうち、最初の三つでは独立的内容が問題となっており、最後の（4）においては部分的内容が問題となっていることは明らかであろう。念のために確認しておけば、（1）において、共に表象されていた「木」と「鉄」は当然分離して表象されうるし（むしろ分離せずに表象するのは困難と言える）、（2）では、例えばオペラのビデオ録画を観賞している際に、音を消して舞台の映像だけを見ることもできれば、画面に背を向け音だけ聴くことも可能である。こ

のように、共表象されていた音と映像は別々に表象されうる。（3）においても、ある和音の個々の構成音は、緊密に結ばれているにもかかわらず分離して表象されうる。ところが（4）のケースにおいては事情が異なる。シュトゥンプフの言葉をそのまま引いておこう。

> 色の質はなんらかの強度なしに表象されえないし、運動はなんらかの速度なしに表象されえない。もしそうしたことが可能であるとすれば、確実にそれらの本性に矛盾してしまうであろう。故にここでは[ケース（4）では]、[諸内容間の]結合は本性上必然的であり、最初の[三つのケースが属する]クラスにおいてはそうではない（S.109）。

このように部分的内容というクラスに属する諸内容は、一方が他方なしに表象されえないと規定される。ここで注目しなければならないのは、シュトゥンプフが「本性（Natur）」あるいは「本性上必然的（naturnotwendig）」という概念を用いていることである。この意義は強調されねばならない。何故ならば、心的内容間のの結合は恣意的であると説く連合主義的心理学に対し、シュトゥンプフは、色と空間的延長といった内容間の結合は必然性に従ってなされることを明確に示したからである。スミスの言葉を借りれば、「ゆえにシュトゥンプフは、現象的内容の領域に、必然的あるいはア・プリオリとも言える秩序を認め、感性的領域に、結合と分離の可能性の制約に関する包括的な体系を認めた」[6]ということになる。

経験的心理学が前提とするア・プリオリな学問、すなわち心的内容およびその構造に関する本質学 Wesenslehre（あるいは "Vorwissenschaft"）は、われわれが既にその一部に触れたように、ブレンターノが「記述心理学」と名づけたものに他ならない。シュトゥンプフが、いみじくもこの本質学を「現象学」と呼んだことは意義深い[7]。

Ⅳ. 対象への一般化：フッサール『論研』第三研究

ブレンターノにおける分離可能性／不可能性についての議論に始まり、シュトゥンプフによる独立的内容／部分的内容という区別を経て、フッサール『論研』第三研究では、独立的対象／非独立的対象という二つのクラスが問題となる。内容から対象への移行、言い換えれば、現象学的心理学から存在論への転回はいかにして行われるのか。

> ある対象（今ふたたびわれわれは、体験されうる直観の諸内容を一緒に包括する、いっそう普遍的な用語を選ぶ）はそれ自体で存在することができ、他の対象は単に他のものの中に、あるいは他のものに付帯してのみ存在することができる、というこの区別のような諸区別は、われわれの主観的思考の事実性とは何の関わりもない。それらは、事象の純粋本質に基づく、事象的な区別である（S.242/25）[8]。

この一節からも明らかなように、フッサールは、独立的／非独立的対象の区別といった全体と部分に関する客観的区別を、意識に関わる用語で定義することは「不正ないし誤解であるか、もしくは、純粋に客観的なイデア的な事情を主観の側に転回させた表現以上の何ものでもない」（S.240/22-23）と考えた。こうした事象自体の本質、あるいは必然性を強調してやまない「第三研究のフッサール」を、「スコラ的レアリストの立場」と呼んだとしても、それはまったくの的外れ

ではなかろう[9]。

V. 非独立性は存在論的依存か

上で引いた引用のなかでも規定されているように、対象にはそれ自体で存在できるものと、他のものに付帯してのみ存在できるものがある。前者は独立的対象（部分）、後者は非独立的対象（部分）と呼ばれる。「非独立的ということの意味は依存性（Abhängigkeit）という積極的思想にある」（S.239/22）と言われるように、依存性と非独立性は同義である。以後、われわれは「aはbに対して非独立的である」と言う代わりに「aはbに依存している」という表現を用いることがあるが、さしあたりこれら二つの表現は同一の事態を指すと理解されたい。

さて、サイモンズは上の意味における非独立関係あるいは依存関係を存在論的依存（ontological dependence）と呼ぶ[10]。「aはbの存在なくしては存在しえない」というaのbに対する依存関係を、存在論的依存（「aは存在論的にbに依存している」）と名づけることに大きな問題はないように思われる。サイモンズに従えば以下のように記号化される[11]。

Individual Dependence of a on b (Weak Foundation)

$\Box(E!a \rightarrow E!b)$

"$E!a$"は「（個体）aが存在する」と読まれる。したがって、式全体は「aが存在すれば、bも存在することは必然である」。

この式の意味は明らかである。例えば「この白さ（this whiteness）はこの紙に存在論的に依存している」というケースを考えてみよう[12]。この白さが存在するならば、この紙も存在することは必然であろう。対偶をとると、「この紙が存在しなければ、この白さも存在しないことは必然である」と読める。

しかしながら、スミスが挙げる例の中には、「A氏が存在するならば、A氏の心臓が存在することは必然である」といった類のものが含まれている。だが、こうした例は受け入れ難い。確かに、「A氏の生存はA氏の心臓に依存している」かもしれないが、この依存関係は、「A氏の頭痛がA氏に対して立つ依存関係」とは明らかに異なる。第一に、臓器移植や人工心臓といったケースを考慮に入れれば、A氏が依存するのは、特定の心臓である必要はない。第二に、A氏が存在すれば、A氏の心臓も存在することは必然ではない。あるいは少なくとも、A氏の頭痛の存在がA氏の存在を含意する必然性とは異なる必然性である。

さしあたり、サイモンズが説く存在論的依存は、『論研』における非独立性概念の拡張であるという事実を確認したうえで、しばらくサイモンズの議論をみていくことにする。

VI. 概念的依存と存在論的依存との区別

存在論的依存関係は概念的な依存関係と区別されねばならない。例えば、「妻なしには夫は存在しえない」は概念的依存関係を表している。だが、a男さんはb子さんの夫ではあるが、妻であるb子さんに存在論的依存をしているわけではない。たとえb子さんが存在しなくなったとしても、a男さんが存在しつづけることは可能だからである。

この区別は『論研』に照らし合わせても妥当であろう。フッサール

は、独立的部分と称されるものが、それが属する全体なしでも存在できると主張することに何の矛盾も生じないと言う（S.257/40）。実際のところ、「部分は全体なしに存在することができない」といった命題は、単なる分析的な必然性を表しているにすぎない（「父は子なしに存在することができない」、「王は臣下なしに存在することができない」も同様）。それに対して「この白さはこの紙なしに存在できない」、あるいは一般に「色は延長なしには存在することができない」といった命題は綜合的アプリオリを表している。この種の存在論的依存関係は、後者の実質的（質料的）法則性に属しており、それは前者の形式的法則性に従った依存関係と混同されてはならない。（SS.255-8/38-41）

さて、この区別をより明確にしてみよう。サイモンズに従えば、形式的法則性に属する概念的依存関係は以下のように記号化される[13]。

Notional Dependence of F on G

$\Box\forall x\Box(Fx\rightarrow\exists y(Gy\wedge x\neq y))$

この式は、「xがFであれば、Gであるような（xとは別の）yが存在することが必然的であることが、すべてのxについて必然的にあてはまる」を意味する。われわれの先ほど例「妻なしに夫は存在できない」を当てはめてみれば、より分かりやすいかもしれない。$\Box\forall x\Box(Hx\rightarrow\exists y(Wy\wedge x\neq y))$。すなわち、誰かが夫であれば、妻という性質をもつ別の誰かが存在することは必然である。これは夫と呼ばれるxに必然的にあてはまる真理である。

Ⅶ. 類的な依存関係

われわれは存在論的依存を個体間の関係に限定して考えてきた。だが、フッサールが念頭におく個体間の依存関係は類的な依存関係を前提にしている。一例を挙げると、「相対的な非独立性」は以下のように規定されている。

> 類的な本質α，βに基づく法則が存立していて、その法則に従えば純粋類（reine Gattung）αの或る内容は類βの或る内容の中でのみ、あるいはそれと連繋してのみアプリオリに存立できるという場合に、或る内容αは或る内容βに対して非独立的である（S.264/46）。

α，βは（純粋）類を指し、或る内容α，βはそれらのメンバーである個体を指している（対象a，bと言い換えてもよい）。フッサールによれば、おのおのの個体はそれらが属する類の本質に従って互いに依存関係に立ったり、立たなかったりすることになる。つまり、aがbに依存している場合、より正確には「αとしての個体aは、βとしてのbに依存している」と言わなければならない。これを記号化すると以下のようになるであろう[14]。まずは類αの類βに対する依存関係を定義し（1）、次に類αに属する個体sの類βに属する個体tに対する依存関係を定式化する（2）。"$\alpha\ulcorner\beta$"は「αはβに依存している（基づけられている）」と読み、"$s\,\alpha\ulcorner\beta\,t$"は「$\alpha$としてのsは$\beta$としてのtに依存している（基づけられている）」と読む。

（1）$\alpha\ulcorner\beta:=\Box(\forall x)(x\in\alpha\rightarrow\exists y(y\in\beta))$

（2）$\Box(s\alpha\ulcorner\beta t\rightarrow(s\in\alpha\wedge t\in\beta\wedge\alpha\ulcorner\beta))$

定義（1）は、「類αが類βに依存している」とは「すべてのxに関して、xが類αに属していれば、類βに属しているようなyが存在することは必然である」と読める。式（2）は、「αとしてのsがβとしてのtに依存していれば、sは類αに属しており、かつtは類βに属しており、かつ類αは類βに依存していることは必然である」を意味している。例えば、「色という類αに属する或る特殊な色sは、延長という類βに属する或る特殊な延長tに依存している」と考えてみよう。この場合、まずもって類同士（色と延長）の依存関係が規定され、その依存関係に従って、次に個体同士（或る個別的な色sと或る個別的な延長t）の依存関係が規定される。ゆえに個体間の依存関係が成り立っている場合には、各々の個体はそれぞれ異なる二つの類に属しており、それらの類のあいだに依存関係が成り立ってなければならない[15]。

Ⅷ. als solchesと内包的文脈

第二章冒頭の「基づけ」に関する定義は以下のように規定される。

> 或るαそのものが（ein α als solches）、本質法則的には、それを或るμと連繋する或る包括的統一体の中でのみ実在しうるにすぎない場合、われわれは或るαそのものはμによる基づけ（Fundierung）を必要とすると言う（S.277/49）。

「或るαそのもの（ein α alssolches）」とは何を指しているのか。サイモンズによれば、'als solches'という表現は、内包的（intensional）文脈をつくりだす機能を担う。サイモンズが挙げる例は、おおかた以下のようなものである[16]。ジャズ喫茶ジャイアント・ステップスの店主は、ウエイトレスよしこの夫でもあると仮定しよう。次の二つの文は真である。

（a）ジャイアント・ステップスの店主は、ジャイアント・ステップスが存在しなければ、それとして（als solcher）存在することができない。

（b）よしこの夫は、よしこが存在しなければ、それとして（als solcher）存在することができない。

ところが、〈ジャイアント・ステップスの店主〉＝〈よしこの夫〉と代入則より、（a）と（b）の主語を入れ換えて得られた文は偽となる。

もしサイモンズの解釈が正しいとすれば、たとえ同一の外延をもつ対象でも、異なる内包をもって記述されることにより、存在できたりできなかったりすることは明らかであろう。だが、果たして内包的存在者の依存関係とモメント（個別的性質）の依存関係を同列に扱うことは可能なのか。前者の依存関係は、むしろ分析的アプリオリに属するのではなかろうか。

第三研究に従えば、綜合的アプリオリに関する命題は分析的アプリオリに関する命題から区別させねばならない。ところが概念的依存の記号化と類的な依存の記号化を比べればわかるように、それらのあいだに大きな違いは見受けられない。実際のところ、類的な依存関係に従って成立する個体間の依存関係と、概念的な依存関係を厳しく峻別することは困難である。これらのことはいずれも、綜合的アプリオ

リと分析的アプリオリとのあいだの線引きは、『論研』においてもさほど容易でないということを示している。

心的内容に関する洞察から始まった独立性／非独立性の区分は、『論研』第三研究において対象一般に関する区分へと拡張された。その試みにおいて、色などに代表される知覚の対象に関しては、先行する研究と比べてはるかに厳密な分析が可能になったと言える。しかし、知覚とは独立して論じられる外延的な対象や内包的存在者に関しては、少なからぬ混乱を生じさせる曖昧さを含んでいると言わざるを得ない。今後のわれわれの課題は、フッサールの理論からそうした曖昧さを取り除いたうえで、さらに理論そのものが示唆する広範な応用可能性の領域を厳密な仕方で探ることではなかろうか。

参考文献

Brentano, F. 1969. *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis.* Hamburg: Meiner.

Brentano, F. 1973. *Psychologie vom empirischen Standpunkt Erster Band.* Hamburg: Meiner

Brentano, F. 1982. *Deskriptive Psychologie.* R.M. Chisholm/W. Baumgartner (Hrsg.). Hamburg: Meiner.

Ginsberg, E. 1931/1982. On the Concepts of Existential Dependence and Independence. (English translation from Polish) in Smith 1982, 265-88.

Husserl, E. 1979. *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910).* B. Rang (Hrsg.), *Husserliana* XXII. The Hague: Nijhoff.

Husserl, E. 1992. *Logische Untersuchungen.* Bd. 2. *Untersuchungen zur Phanomenologie und Theorie der Erkenntnis.* Teil 1. Text nach *Husserliana XIX/1.* Hamburg: Meiner.

Husserl, E. 1992. *Logische Untersuchungen.* Bd. 2. *Untersuchungen zur Phanomenologie und Theorie der Erkenntnis.* Teil 2. Text nach *Husserliana XIX/2.* Hamburg: Meiner.

フッサール, E. 1995.『論理学研究』3. 立松弘孝／松井良和訳. 東京：みすず書房.

Rollinger, R D. 1999. *Husserl's position in the School of Brentano.* Dordrecht: Kluwer.

Simons, P. 1982. The Formalisation of Husserl's Theory of Wholes and Parts. In Smith 1982, 113-59.

Simons, P. 1987. *Parts: An Essay in Ontology.* Oxford: Oxford University Press.

Simons, P. 1992. *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski.* Dordrecht: Kluwer.

Smith, B. (ed.) 1982. *Parts and Moments : Studies in Logic and Formal Ontology.* Munich: Philosophia.

Smith, B. and Mulligan, K. 1982. Pieces of a Theory. In Smith (ed.) 1982, 15-109.

Smith, B. 1986. Ontologische Aspekte der Husserlschen Phänomenologie. *Husserl Studies* 3, 115-130.

Smith, B. 1994. *Austrian Philosophy: The Legacy of Franz Brentano.* Chicago: Open Court.

Sokolowski, R. 1967-8. The Logic of Parts and Wholes in Husserl's Investigations. *Philosophy and Phenomenological Research* 28, 537-53.

Stumpf, C. 1873. *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung.* Leipzig: Hirzel. Reprinted E. J. Bonset - Amsterdam, 1965.

註

1 その最初の纏まった成果は、B+Smith (ed.) 1982に収められた諸論文であろう（先駆的業績Ginsberg1931/1982を含む）。なお、Sokolowski 1967-8もそれ以前の重要な研究である。

2 Brentano 1982.

3 よく知られているように、ブレンターノ心理学においては、表象作用は他の心的作用（判断作用や願望作用など）の基盤（Grundlage）とされる。「なにものも、それが表象されない限り、判断されうることはないし、欲求され、期待され、恐れられることもない」。Brentano 1973,112. 同様の考えはBrentano1969,17などにも見られる。

4 もちろん、ここでの「見られるもの（Gesehens）」とは、意識の作用から独立した外界の事物ではない。

5 Stumpf 1873.とりわけ「心理学的部分についての理論」と題された第一章第五節に焦点をあてる。なお、ブレンターノ-シュトゥンプフ-フッサールという三者の師弟関係については、Rollinger 1999が参考になる。

6 Smith 1986, 116.

7 Smith 1986, 116-7.を参照。

8 『論研』第三研究からの引用にはすべてMeiner社版の頁数に続き立松／松井訳の頁数を付した。訳出に際しては邦訳にほぼ全面的に従った。

9 Smith and Mulligan 1982, 39.

10 Simons 1982, 1987 (ch.8).

11 Simons 1987, 295.

12 われわれは個別的性質（individual property）を認める立場にある。

13 Simons 1987, 298.

14 Smith 1982, 125-133.

15 しかしながら、（2）の逆は成り立たない。例えば、特殊な色sが色という類に属し、特殊な延長tは延長という類に属し、かつ色と延長という二つの類のあいだに依存関係が成立していたしても、それらの前提から色としてのsが延長としてのtに依存していることは導けない。何故ならば、sは他の延長uの色であるかもしれないし、tは他の色rを有しているかもしれないからである。依存関係が成り立つためには、実際に延長tはs色でなければならない。

16 Simons 1982, 132-133.

（倉田　剛・くらた　つよし・東京大学）

フッサールの多様体論について
―形式的学問の哲学としての現象学―

鈴木俊洋

序

本論文の目的は、フッサールの使用する「多様体 Mannigfaltigkeit」[1]とはいかなる概念かという問いに答えることである。そのためまず、『算術の哲学（以下『算哲』とする）』の延長線上にある「数領域の拡張問題」の考察において現れた「多様体」の概念とそれをめぐる問題点を提示し、そののち、フッサールの現象学的問題背景のもとで「多様体」概念がいかに捉えられるべきかを提示する。

1　数領域の拡張問題と「多様体」概念

フッサール独自の「多様体」の概念がはじめて公にされるのは、数領域の拡張問題を主題とする１９０１年のゲッティンゲン数学協会での講演[2]においてである。ここでは、その問題の概略とそこで使用される「多様体」概念をめぐる問題点を論ずる[3]。

1．1　数領域の拡張問題

数領域の拡張問題とは、『算哲第一巻』が第二巻で扱われるべき課題として残したものの一つである。『算哲』プログラムの枠組み内での具体的問題として、この問題を表現すれば次のようになる。有限の自然数のみが登場する算術の命題（あるいは式）に関しては、「数える」という行為に原理的には遡って分析することができる。しかし、算術の命題には、例えば負の数のような、原理的に「数える」行為に遡れない概念も現れる。そうした概念は、数える行為に遡ることができる有限の自然数の算術の体系において、計算を便利にする道具として導入された「虚的なもの」と考えることができる。そこで、そのような「虚的なもの」の概念を含む命題を介した演繹によって結果的に「虚的なもの」を含まない命題が得られた場合、その結果は正当化されうるのか、正当化されうるとしたらいかなる条件のもとに正当化されるのか、ということが問題となる。

『算哲第二巻』は結果的には公刊されなかったのであるが、純粋に技術的な問題として数領域の拡張問題については、ゲッティンゲン赴任直後の数学協会での二回の講演において結論が提示されることになる。そこでは、問題は算術に限らず演繹的体系一般に関する問題として扱われている。

1．2　数領域の拡張問題の解決とそこでの「多様体」概念の使用

ゲッティンゲン講演でフッサールが証明したのは一般的にいえば、次のようなことである。〈ある形式的な演繹的体系$\mathcal{O}$〉と〈その体系を「虚的な概念」も含むように拡張した体系$\mathcal{O}'$〉があるとする。（具体例として、$\mathcal{O}$は有限の自然数のみを扱う算術体系、$\mathcal{O}'$は負の数のような「虚的な概念」を含む算術体系を考えればよい。）そのとき、もし、体系$\mathcal{O}$が無矛盾かつ（後で述べる「決定可能」という意味で）完全であり、拡張された体系$\mathcal{O}'$が無矛盾であれば、「虚的な概念」を自由に使用した$\mathcal{O}'$内の演繹によって導出された、結果的に「虚的な概念」を含まない命題（つまり$\mathcal{O}$の命題として解釈できる命題）は、$\mathcal{O}$の帰結として正当化される[4]。

ここで証明されたことを述べるさいに、フッサールは、演繹的体系に相関的な対象側の概念として「多様体」という概念を使用する。フッサールの言葉を使えばこの結果は、ある体系が、またその相関者である「多様体」が、「確定的 definit」であれば、その体系で定義上虚であるような概念を自由に使用して演繹してもその結果は正当化される、と表現できる[5]。

1．3　「多様体」概念をめぐる問題点

こうしてあらわれた「多様体」概念は、それと密接に関係する「確定性 Definitheit」の概念とともに、フッサールの晩年に至るまで著作に登場しつづけることになる。ここで、これらの概念をめぐる問題点を提示する。

《問題点1　公理系の「モデル」と「多様体」の関係》

まず、そもそもここで演繹体系の対象側の相関者といわれている「多様体」とは何であるのか。Da Silba (2000) も指摘するように、この点についてフッサールは不明瞭である。一つの解釈の候補としては「〈特定の諸対象の集合〉と〈それら対象間の関係〉のセット」という解釈がありうる。これは、今日の言葉で言えば、「解釈された公理系」の「モデル」[6]に相当する概念である。しかし、公理系が複数の「モデル」を持つのとは異なり、フッサールのいう「多様体」は公理系に対し唯一の相関者である[7]。この点をどう解釈すべきか。

《問題点2　構文論的完全性と意味論的完全性》

フッサールが数領域の拡張問題に与えた解決に現れる、公理系の（あるいは「多様体」の）「確定性」という概念は、ヒルベルトの言葉では公理系の「完全性」に相当する概念である。ヒルベルトの「完全性」には三つの区別すべき意味があり、ここでフッサールのいう「確定性」は、そのうちの①「拡張不可能性」[8]と②「決定可能性」[9]の二つの意味に対応している[10]。しかし、この二つのうちいずれを意味するにせよ、これらの概念はどちらも徹頭徹尾構文論的なものである。つまり、公理系を純粋に形式的な演繹的体系として扱う態度の中で現れる完全性である。完全性の三つ目の意味は、〈ある公理系が公理化しようとしている領域を遺漏なく汲み尽くしている〉ことを表現している③「意味論的完全性」[11]であるが、数領域の拡張問題におけるフッサールの「確定性」はこの意味では使われていない[12]。つまり、そこでは、公理系が表現している何ものか（この場合は「多様体」と呼ばれるもの）と公理系との間の関係、いわゆる意味論的な要因は全く関わってこな

いのである。したがって、そこでフッサールが「多様体」の概念を持ち出す必要性はないのではないか、という疑問が生じる。

《問題点3　ゲーデルの不完全性定理》

ゲーデルの不完全性定理によって、算術を展開するにたる無矛盾な公理系においては上述の②「決定可能性」の意味での完全性は成り立たないことが証明された。この定理はフッサールの「多様体」概念に基づく数学論にいかなる意味を持つのか。

《問題点4　現象学的問題背景との関係》

以上の問題点は、最終的には、一つの問題点に集約されてくる。上記の問題点は、全て、フッサールの「多様体」概念をヒルベルトの公理的手法の枠組みで解釈する中で挙がってくるものである。そこで問題となるのが、フッサールの問題背景とヒルベルトの問題背景のずれをどう認識するかということである。例えば問題点2について、フッサールの「確定性」の概念は、数領域拡張問題の時期においては、ヒルベルトの意味の①「拡張不可能性」あるいは②「決定可能性」の意味で使われているが、1913年以後は、②「決定可能性」と③「意味論的完全性」の二つの意味を持つようになる。Lohmar（1989）は、このことから、数領域の拡張問題考察におけるフッサールの問題背景とフッサール独自の現象学的問題背景のずれを指摘する[13]。つまり、ゲッティンゲン講演は、『算哲第二巻』準備研究の中心テーマであった数領域の拡張問題考察を材料に、ヒルベルトの公理的手法による強い刺激のもとにまとめられたものであり、実は、そこでの「多様体」概念の使用は、フッサール独自の問題背景との連関を欠いたものだったのである[14]。

そこで、次章において、「多様体」概念をめぐるフッサールの問題背景がいかなるものであったのか、また、その問題背景と現象学の発生がいかに関わっているのか、現象学的枠組みにおいて「多様体」概念はいかに解釈されるべきなのか、について論じる。

2　現象学の発生と「多様体」概念
―「多様体」概念の現象学的認識論における位置―

「多様体」概念は、フッサール的問題背景のもとでいかなる姿でとらえられるのか。ここでは、現象学の発生を「多様体」概念の発生を軸に論じ、フッサールの現象学的認識論の枠組みでの「多様体」概念の位置付けを行う。

2．1　イデア主義への転向と多様体概念

フッサールは、数学におけるいわゆる「存在論的革命」[15]がおこっていた19世紀に数学を学び、哲学へと転向した哲学者であった。19世紀数学に起こった「存在論的革命」によって、数学は、自然数や実数、平面、直線などを対象とする学問から、それらの対象がその中の一つの場所として解釈されるような関係形式としての自然数構造、実数構造、幾何学的構造を対象とする学問へと変化し、ヒルベルトに主導される公理的手法において、その構造を汲み尽くした（と仮定される）公理系の研究へと移行していくことになる。

フッサールの「存在論的革命」の受容は幾何学におけるリーマン・

ヘルムホルツ理論とヒルベルトの公理的手法を通じてであった。『算哲』第二巻準備期における幾何学研究を通じての「存在論的革命」の受容は、結果的にフッサールに〈①数学における「心理学的要素」の不必要性の認識〉と〈②リーマン・ヘルムホルツ理論の多様体概念からのフッサール独自の「多様体」概念の発生〉をもたらすことになる。しかし、リーマン・ヘルムホルツ理論は、同時に〈③数学の発展における「直観的要素」の重要性〉を示す好例でもある。そして実際にフッサールは「存在論的革命」受容後も「直観的要素の重要性」の認識は保持しつづける。「心理学的要素の重要性」という意味を失った「直観的要素の重要性」はフッサールに新しい枠組みへの移行を強いることになる。

では、その過程を具体的に見てみることにしよう。

《リーマン・ヘルムホルツ理論》

リーマン・ヘルムホルツ理論とは、一般化すれば、n次元多様体（n個の実数の組を要素とする集合）[16]上の二点（つまり、二つの「n個の実数の組」）の間の「距離」の定義の仕方に関する理論である。具体的に二次元で考えると、二点間の距離は平面上では$\sqrt{(\Delta x)^2+(\Delta y)^2}$で与えられるが、曲面上では〈二点間の距離の定義の仕方〉は〈その点が載っている曲面の曲率〉によって異なる。その間の相関関係を考察したのが、ガウスの曲率理論である。ガウスの曲率理論を三次元に拡張し、空間の曲率というものを想定すると、〈空間曲率〉と〈その空間内の二点間の距離の定義の仕方〉の相関関係についての理論が得られる。それをn次元に一般化したのがリーマン・ヘルムホルツ理論である。この理論においては、ユークリッド幾何学は、三次元多様体において、二点間の距離を$\sqrt{(\Delta x)^2+(\Delta y)^2+(\Delta z)^2}$で定義した場合の幾何学であり、距離の定義の仕方、つまり空間曲率を変化させることによって、さまざまな非ユークリッド幾何学が考えられることになる。この意味で、リーマン・ヘルムホルツ理論は、当時問題となっていたさまざまな非ユークリッド幾何学を包括的見地から解釈できる画期的な理論であった。

歴史的に見ると、幾何学は古代ギリシア時代から公理的手法により確立した学問領域として研究されている。なぜ、19世紀になって初めてリーマン・ヘルムホルツ理論という大躍進があったのかといえば、それは、測量術という実際的動機から発生したガウスの曲率の理論によって直観的な表象が準備されていたからであった。この歴史的事実は、諸命題の演繹体系としての公理系の扱いのみでは数学に発展はないことの良い例となる。

《直観的要素の重要性の再認識と心理主義的手法の棄却》

1889年冬学期に行われた『幾何学の発展についての歴史的概観』[17]講義でフッサールは、ユークリッドの原論から、ガウスの曲率の理論を経てリーマン・ヘルムホルツ理論へと至る幾何学の発展の歴史を概観している。もともと、ここでの歴史の概観は、数学の発展における直観的要素の重要性を再確認するためのものであったと考えられる。そして、この段階のフッサールは未だ「直観的要素の重要性」を「心理学的要素の重要性」つまり「実際的表象可能性の重要性」と解釈しており、心理学的な起源への遡行という研究態度にとどまっている。

変化は、上記講義の補足研究である、1892、93年の幾何学研

究の草稿で起こる。その変化は、リーマン・ヘルムホルツ理論の、高度な抽象性と普遍性に由来するものである。上述で見たように、リーマン・ヘルムホルツ理論は、一般的には n 次元多様体についての理論であり、ユークリッド幾何学や当時知られていたいくつかの非ユークリッド幾何学を包括的に扱えるにとどまらず、次元の増やし方や距離の入れ方によっては我々の想像もつかない空間概念を導き出しうる。では、リーマン・ヘルムホルツ理論において高度な抽象化のもとに定義される多様体という概念は、直観的な空間表象に起源をもつ概念としていかなる程度まで真正な意味を持ちうるのか。たとえば、多様体内の二点の「距離」の定義の仕方は、直観的な「距離」の概念と照らし合わせて、いかなる程度まで許されるのか[18]。こうした問題は結果的に、フッサールを〈純粋幾何学は実際的表象可能性という意味での「直観性」とは何の関係もない〉という結論へと導く。

> 曲率はある一群の多様体についての形式的な性格付け特徴であり、ユークリッド平面においてこの特徴は普通の意味の曲率（曲がり方）に対応するのである。直観が拒否するか否かはどちらでもよいのである。直観性はまったく非本質的なものである。我々がユークリッド空間以外の空間を直観的に表象できるかどうかが果たして問題だろうか？ある表象は、それが認識論的に使用可能であるためには、直観的に遂行可能でなければいけないだろうか？〔いやそうではない。〕・・・〔リーマン・ヘルムホルツ理論のような〕メタ幾何学的研究に反対する者達が、メタ幾何学概念の非直観性の証明によってその認識論的妥当性が否定される、と考えていることは根本的な誤解である。
>
> ・・・
>
> いつも同じ誤解である。あらゆる直観的空間表象において、我々は直観的空間の形成の法則に拘束されている。しかし、他の空間、全く直観できないがそれでも論理的に完全に規定されている空間、の概念の形成においても拘束されているわけではない[19]。（　）内は筆者の補足）

『算哲』の第二巻が決定的に断念されるのはこの時期であったといってよい。これ以後フッサールの草稿から『算哲』第二巻の準備として位置付けられる数学に主題を限ったものは姿を消す。これは『論理学研究』につながる研究が始まったためである。

《多様体概念の変化　―ヒルベルトの公理的手法―》

実際的表象可能性という意味での空間直観との関係を断ち切られたリーマン・ヘルムホルツ理論の多様体の概念は、さらにヒルベルトの公理的手法の影響によって、「理論の形式」というフッサール独自の意味を持つ「多様体」概念へと変化する[20]。

ヒルベルトの公理的手法において、例えば、ユークリッド幾何学の公理系における諸公理は純粋に形式的に捉えられる。つまり、そこに登場する「点」「線」など諸々の語は「対象一般」で置き換えられ、その「対象一般」は、それを規定している公理形式が表現する〈他の対象との関係〉のみによって規定されることになる。そう考えると、

> 我々は、未規定な一般化のもとで、何であれ、いろんなものを、ユークリッドの公理の形式化であるような公理形式によって定義することができる。多様体は、いまや、もう普通の意味の点の多様体（連続体集合）ではなく、もうすでに空間が話題になってはいないのである[21]。

ユークリッド幾何学の公理系が表現しているユークリッド「多様体」とは、すでに「点集合としてのユークリッド多様体」のことではない、そうではなくて、後者を一具体例としてもつ関係形式のことに他ならない。こうして、公理系が表現している「理論の関係形式」というフッサール独自の意味の「多様体」概念が発生する。

《フッサールの用語法の本質的意味 ―直観と形式―》

ここで一見奇妙に思われるフッサールの用語法に注目しなければならない。ヒルベルト的観点から見ると、たとえユークリッド幾何学の公理系が抽象的理論形式を表現するものに変わっても、ユークリッド多様体（ユークリッド空間）という概念自体は何の変化もこうむらない。ただ、以前と違って、ユークリッド多様体は公理系が表現している抽象的形式の一つの特権的でない具体例となるだけである。

ここでのフッサールの用語法は、彼が〈対象（あるいは名辞）間の関係形式のみに注目してそれを抽出する過程〉を、演繹的体系としての公理系にのみでなく、その対象側の相関者である多様体にも適用していることを示している。フッサールによれば、我々は、対象間の関係形式のみに注目し、それを抽出することによって、多様体自体の抽象的形式を、すなわち「多様体」を把握するに至るのである。『論理学研究』でフッサールは、このような、数学研究に特有の対象の捉え方の変化を、「イデア化的抽象 idealisierende Abstraktion」と区別して「形式化的抽象 formalisierende Abstraktion」と呼んでいる[22]。

ヒルベルトの公理的手法を受容した後もフッサールは、数学が演繹的体系そのもの（空虚な言語的表現として捉えられた演繹的体系そのもの）を扱う学問へと、つまり記号の遊戯へと変化していく動きには監視の必要性を感じていた[23]。公理系が形式的に解釈された後でも、やはり数学者が扱っているのは、空虚な言語的表現としての公理系そのものではなく、公理系が「表現しているなにものか」でなくてはならない。ここにフッサールが「多様体」概念を使用する必然性がある。「多様体」とはその「なにものか」につけられた名前である。

つまり、フッサールにおいて「多様体」概念は、数学研究における直観的要素の重要性の確保のために導入された概念である。だとすると、「多様体」は「直観」されていなくてはならない。では、多様体が、あるいは形式が、「直観される」とはいかなることか。また、その「直観」が数学研究における導きの糸となる、とはいかなることか。こうした問いに答えるためにフッサールは、「直観」というあいまいな語を使用せずに数学における直観的要素の重要性を表現できるような新しい枠組みを模索しながら作っていくことになる。その新しい枠組みが『論理学研究』に始まり超越論的還元で完成する現象学的認識論の枠組みに他ならない。

2．2　超越論的枠組みにおける「多様体」概念

《「多様体」は「対象」である》

『イデーンⅠ』の付録においてフッサールは、形式化的抽象とイデア化的抽象の二つが根本的に異なる普遍化の仕方であることを確認しつつ、

> ただ、この二つに共通することもやはりある。それは、…形式本質も対象性のように扱ったり、それについて純粋な言表〔空虚な直観を伴わない言語表現〕をしたり、それに関連する事態を把握したり、…することができるということ

である[24]。

と述べる。また、『形式的論理学と超越論的論理学』では

> とくにリーマン以降の現代数学の大きな進歩の本質は、幾何学やさらに他の事実的学問からある演繹的体系の形式への（つまり演繹的学問のそれぞれの形式への）遡行の可能性を明らかにしたこともそうであるが、そのような体系形式そのものを数学的対象とみなし、自由に変化させ、数学的に一般化したり一般性を特殊化したりするようになったことにある[25]。〔傍点強調は筆者による〕

と述べる。ここから、フッサールが少なくとも「多様体」を「対象」として扱うことができるという可能性は認め、その可能性こそが現代数学の可能性と発展を担っているという認識を持っていたことが分かる。つまり、現代数学の可能性と発展性を信じるならば、超越論的枠組みにおいて「多様体」は「対象」でなければならないのである。

《志向性の根本構造 ―「対象」と「与えられ方」―》

超越論的な認識論の枠組みにおいて、「対象」とは、それが我々に与えられる際の「与えられ方」の「結束点」あるいは「担い手」のことである。我々は超越的「対象」をその「与えられ方」を通じてしか把握しえない。そして、「対象」が我々に与えられるとき、そのさまざまに変わりうる「与えられ方」は常に「〃その対象の〃与えられ方」として与えられる。超越論的還元によってフッサールが得たのは、変動する可変的な「与えられ方」をその担い手として統一する対象極という「対象」の捉え方である。

《現象学的認識論の枠組みにおける「多様体」 ―外的知覚との対比―》

さて、このようなフッサールの認識論的枠組みにおいて多様体はどのように解釈されるべきか。「あらゆる述語（与えられ方）を捨象したところの純然たるX」[26]といわれる超越的契機としての「対象」を、我々は直接定義したり説明したりすることはできない。志向的対象とは、それが「与えられ方」などの他の諸契機と関係を持つ場面を記述していくことによる、「陰伏的」な形でしか規定され得ないものである。

したがって、超越論的認識論の枠組みでは、知覚における志向的対象とは何か、という問いに答える場合と同じように、「多様体」とは何か、という問いに対しても、もろもろの場面の記述による陰伏的な規定でもって答えることしかできない。ここで、「多様体」の陰伏的規定を外的知覚との対比の中で考えてみたい。

外的知覚において、対象とはさまざまな与えられ方の中で同一でありつづけ、与えられ方を統一しているなにかである。その自己同一的な何かは、こちら側の射影を介して与えられたり、あちら側の射影を介して与えられたりする。また、志向的体験は根本構造として、志向的対象の十全な把握という理想へと向かう傾向性を持っている。その傾向性に従って、我々は、例えばこのりんごをこちらから見たりあちらからみたりする。かつ、先天盲の開眼手術の事例からも分かるように、対象把握の練習を積んでいない人においては、視覚刺激は像を結ばない。つまり、射影はある対象の射影として把握されないで統一的契機を持たないままである。

「多様体」把握においても事情は同じである。ある自己同一的な「多様体」は、公理系という言語的（記号的）表現を介して与えられるこ

ともあるし、「モデル」を介して与えられることもある。しかし、「多様体」はそれら「与えられ方」の全体でもないし、その中の一つでもない。それら全てとは区別されるそれらを「担い手」として統一しているものである。例えば我々は、三次元ユークリッド「多様体」について考える際に、その公理系を介して考えたり、実際に表象されている空間の中での点や線の操作を介して考えたりする。それらは全て、十全に三次元ユークリッド「多様体」を与えるものではない。ただ、志向的体験は根本構造にしたがって、その「多様体」を十全に把握しようという傾向性のもとに推移してはいく。そして、外的知覚と同様、「多様体」把握においても、段階を踏んだ練習を積んでない人においては、「与えられ方」はいくら集まっても像を結ばない。つまり、与えられ方が、ある「多様体」の「与えられ方」としては把握されない場合もある。

このように捉えられた「多様体」概念は、数学者の研究活動を導いているとされる「数学的直観」についての神秘的でない把握を我々に与えてくれる。これが、フッサールの枠組みが提出しうる〈形式が直観される〉ということの解釈である。

《数学的対象の特権性という間違った前提》

ここで注意を要することが一つある。実際には、フッサールは「多様体」について右のような具体的分析を行ってはいない。それは、フッサールの持つ〈数学的「多様体」は確定的である〉という間違った前提に起因するものである。というのも、「多様体」が確定的であるとは、それが公理系という言語表現によって遺漏なく汲み尽くして表現されているということであり、「与えられ方」の一つである言語表現としての公理系によって遺漏なく汲み尽くされているのであれば、対象極と「与えられ方」をことさらに区別して複雑に論じる必要はないのであるから。

この点で我々は、純粋にフッサールのテキストに即した数学の哲学の枠組みからは少しはみ出すことになる。そこで、上で得られたような数学考察の枠組みを「準フッサール的枠組み」と名づけたい。「準フッサール的枠組み」とは、すなわち、フッサール的枠組みから数学的対象の特権性を除き、数学的対象も知覚等の他の志向的体験と同じ基本図式で扱うような枠組みである。

結びにかえて

最後に結びにかえて、論じ残した問題点1と3に簡単に触れておく。

《「モデル」と「多様体」（問題点1）》

最終的にえられた多様体に関する超越論的枠組みでの解釈では、公理系の「モデル」は、志向的対象としての「多様体」の「与えられ方」の一つであると位置付けることができる。

《ゲーデルの不完全性定理との関係（問題点3）》

Shapiro（2000）によれば、「真理値に関する実在論」の立場に立てば[27]（そして、フッサールはShapiroの分類規定に従えばこの立場に入ると考えられるが[28]）、ゲーデルの不完全性定理は〈主観とは独立に存在する「算術」という形式的体系の構造はいかなる公理系によっても完全に公理化的に再構成することができない〉ことを証示していると解釈することができる[29]。フッサールの言葉で語れば〈算術理

論の形式という「多様体」を公理系という一つの「与えられ方」でもって十全に規定し尽くすことはできない〉ということである。つまり、少なくとも、算術理論の形式という「多様体」は「確定的」ではないのであり、ゲーデルの不完全性定理は、フッサールの前提としていた数学的対象の特権性を否定しているわけである[30]。したがって、フッサールの数学論への影響として、この定理は、「フッサール的枠組み」から、数学的対象の特権性を前提しない「準フッサール的枠組み」への移行を促すものと解釈することができる。（了）

註

1 本論文ではフッサールの独自の意味での多様体概念を示す場合「多様体」と「 」つきで書く。

2 Schuhmann(2001), HuaXII S.430-451. 以下、原則的にこの講演からの引用はSchuhmann(2001)により、そこで示されている起源草稿番号を示す。

3 数領域の拡張問題と「多様体」概念について、歴史的資料的にはHill(1998)が、論理学的体系的には、岡田(1997)、Da Silba(2000)が詳しい。

4 Hua XII S.441. Schuhmann(2001)ではK I 26/83.

5 FTL S.101f.

6 例えば、ユークリッド幾何学の公理系における「点」「直線」「間にある」などの語を、ユークリッド空間内の対象「点」、「線」、と関係「間にある」などに対応付けるとユークリッド幾何学の公理系は「解釈された公理系」となり、ユークリッド空間はその公理系の「モデル」である。

7 ゲッティンゲン講演草稿では、フッサールは常に'die' Mannigfaltigkeit, あるいは'das' Gebietという言い方をする。[DaSilba(2000)]

8 ①拡張不可能性：「当該の体系の諸公理から独立である、つまりその体系の諸公理から導出できないような、ある新しい公理を付け加えることによって、その体系を拡張した場合に、その体系が矛盾を含む体系になってしまうような公理系の性質」 Lohmar(1989) S.184では「構文論的完全性」とされている。以下の注の完全性の意味についてもLohmar(1989) S.184による。

9 ②決定可能性：「その公理系の概念を使って表現できる文が全て、その体系の公理から証明できるか反証（その命題の否定が証明）できるかのいずれかであるような公理系の性質」

10 Schuhmann(2001), K I 26/93.K I 26/82. Lohmar(1989) S.185参照。

11 ③意味論的完全性：「ある領域に関する公理系があり、その公理系が、その領域内の妥当する式（形式的命題）の全てを証明できるとき、その公理系を意味論的に完全であるという。」

12 Lohmar(1989) S.185.

13 Lohmar(1989) S.185ff.

14 ただ、歴史的には、フッサールがこの問題に関係して、ヒルベルトよりも20年以上も先行して、「虚的なもの」を介した推論と体系の完全性を問題にしたという事実は非常に重要である。[岡田(1987)]

15 Gray(1992)では、この過程が代数的整数論の歴史を範例に考察されている。

16 この意味での多様体は「 」なしで記す。

17 Hua XXI S.312ff.

18 Hua XXI 2ter Teil Beilage III, IVでこうした問題が扱われている。

19 Hua XXI S.411 (2ter Teil Beilage V).

20 Hua XXX §57. Hill(1998)も参照。

21 Hua XXX §57.

22 Hua XIX/1 S.291ff. [LU3 §24]

23 Hua XVIII S.255f.[LUP §71], FTL S.102f. 等を参照。

24 Ideen I, Beilage I S.384.

25 FTL S.97.

26 Ideen I §131.

27 ゲーデルの不完全性定理を哲学的にどう解釈するかは、数学の哲学上の立場によって異なる。ここでいう「真理値に関する実在論」は、「数学的命題の真理値が主観とは独立に決まっているとみなす立場」である。[Shapiro(2000) p.29]

28 ここでいう「実在論」はShapiroの定義以上のことを意味せず、フッサールの哲学が、伝統的意味での「実在論」か「観念論」かという問題とはさしあたり無関係である。

29 Shapiro(2000) p.43f.

30 右述で「間違った」前提と言ったのはそのためである。

【文献表】

フッサールの著作は、ゲッティンゲン講演以外は、Husserliana 版により（ゲッティンゲン講演の草稿のみ Schuhmann(2001)による）、Hua と略記し、巻数、ページ数（あるいは節番号）を示した。また、頻出主要著作については、以下のように略記した。

Hua III/1 : Ideen I

Hua XVII : FTL

Hua XVIII : LUP

Hua XIX : LU1,LU2 等

(1) Da Silva, Jairo Jose (2000) "Husserl's Two Notions of Completeness", *Synthese, 125.*

(2) Gray, Jeremy (1992) "The nineteenth-century revolution of mathematical ontology", in *Gillies, D. (ed.), 'Revolutions in mathematics', Oxford, 1992.*

(3) Hill, Claire Ortiz(1998) "Husserl's Mannigfaltigkeitslehre", in *Hill, C. O. and Rosado Haddock G., 'Husserl or Frege?', Chicago, 2000.*

(4) Lohmar, Dieter(1989) *Phänomenologie der Mathematik,* Dordrecht, 1989.

(5) Schuhmann, K. and Schuhmann, E.(2001) "Husserls Manuskripte zu seinem Göttinger Doppelvortrag von 1901", *Husserl Studies, 17.*

(6) Shapiro, Stewart (2000) *Thinking about mathematics,* New York, 2000.

(7) 岡田光弘(1987)「フッサール初期の『哲学的－数学的諸研究の終結テーマ』とゲッチンゲン学派の論理哲学」、『哲学』*vol. 37.*

(8) 岡田光弘(1997)「フッサールの形式論理学分析における『多様体』概念の役割」、『哲学(三田哲学会)』101.

（鈴木俊洋・すずき　としひろ・東京大学）

言葉の意味、その二つの相貌

寺本　剛

序

フッサールの理論的枠組みにおいて言葉の有意味性は志向的意識に定位して説明されており、しかもその志向的意識は暗黙のうちに対象の直観的充実に従属したかたちで捉えられている。しかし、こうしたフッサールの説明は言葉についての我々の直観を完全なかたちで捉えたものではない。一方、『論理学研究』（以下『論研』とする）の叙述には、その理論的枠組みの中では主要なものとして扱われることのない一つの意味概念が存在しており、それは『論研』の主要な枠組みの不備を補う可能性を持っている。本稿の趣旨は、フッサールの意味論にあらわれる二つの意味概念を手がかりにして、言葉の意味というものが我々にどのようなものとしてあらわれてくるのか、を明確に理解することにある。具体的には①『論研』の理論的枠組みにおいて成立する意味概念の本質を確認し、②第一の意味概念では捉えきれなかった言葉の意味のもう一つの在り方を、フッサールの理論において傍流に位置するもう一つの意味概念の可能性を具体的に展開することによって浮き彫りにする。

I．言葉の意味の第一の相貌

《言葉の意味についてのフッサールの基本認識》

本稿がフッサールの意味論にそくして言葉の意味の問題を探求する理由は、フッサールが示した一つの認識が、言葉の意味というものについて我々が持っている直観をうまく言い当てており、そこから出発することによって言葉の意味の在り方を的確に捉えることができると考えるからである。まずはそのフッサールの認識を確認することをとおして、言葉の意味が持っている特性を大まかにつかんでおくことにしたい。我々は『論研』のなかに次のような叙述を見出すことができる。

「知覚言表においても、我々はすべての言表の場合と同様、内容と対象を区別するのであり、しかもこの内容という言葉でもって、自分自身は知覚者ではない聞き手にも正しく把握しうるような同一の意味のことが考えられているのである。」[1]

知覚言表に言及したこの叙述において、フッサールは言葉の意味を「自

分自身は知覚者ではない聞き手にも正しく把握しうる」ものと特徴づけている。これはほとんど至言だと言ってよい。聞き手に与えられるのは話し手の発した言葉だけであり、その発言だけによって聞き手が理解できるものこそまさしく言葉の意味と呼ばれるべきものであるはずだからだ。こうした認識は、フッサールにおいて直観の概念が感性的知覚だけに限られたものではないということを加味したとき、さらに明確になってくる。たとえば、フッサールにおいては想像や空想も直観の一つであるし、本質を洞察することもまた本質直観と呼ばれ、直観の一つに数えられている。したがって、言表の対象を想像したり、空想したりしなくとも、なお言表に見出すことのできるものこそ言葉の意味であるし、数学的、論理学的な事象についての言表、矛盾した内容を言い表す言葉の内に、それらの言葉の内容を洞察したり、またそれが不可能であることを悟ったりしなくとも、見出すことのできるものこそ言葉の意味だということになる。フッサールが指摘した重要な認識とは、直観と呼ばれるあらゆるものが欠如しているにもかかわらず、言葉には何かが残されているということであり、その残されているものこそが言葉の意味だということである。ただし、このような認識は、「知覚者ではない聞き手にも理解しうる」とか「直観の欠如」といったことでどのようなことを考えるかに応じて異なった相貌を呈してくる。その一つの相貌は『論研』の基本的な理論的枠組みにおいて実現されている。

《『論研』の理論的枠組み》

『論研』において言葉の有意味性は基本的に次の三点によって規定されている。

①

フッサールにとって、語音や文字は、それだけではまだ有意味な言葉ではなく、それらが志向的意識と独特な仕方で統一されたときにはじめて有意味なものとなる。すなわちフッサールにおいては志向的意識こそが言葉の有意味性を担うものなのである。このような意識がはたらかない場合、語音や文字は語としての機能を果たしていないため、「語の性格を失い」、単なる外部知覚の対象になると言われる[2]。

②

「意味を持つ表現を使用することと、表現することによって対象に関係することとは、一つのこと」[3]である。語音や文字が語として機能するのは、語音や文字そのものが統握の対象となるときではなく、語音や文字を介してそれらとは別の対象が志向されるときである。

③

一口に「志向的意識の対象への関係」と言っても、その関係の仕方には様々なものがある。フッサールは『論研』第六研究において「作用が対象に関係する仕方」を作用のいくつかの本質契機として取り出している[4]。本稿ではそれをつまびらかにすることはしないが、少なくともここでの議論にとって問題となるのが作用の「質料（Materie）」と「充実（Fülle）」という二契機である。「質料」とは作用がどの対象をどのようなものとして把握するかを規定する契機であり、同じ質料を持つ作用は同じ対象を「完全に同じように規定された対象として」[5]思念するとされる。一方「充実」とは志向的対象が意識に与えられる直接性の度合いのことである。たとえば、ある対象についての知覚作用はその同じ対象についての想像作用よりも充実の度合いが高く、また諸々の知覚作用間や想像作用間でもこの充実の度合いには程度差がある。フッ

サールはあらゆる作用を質料と充実というこの二つの契機によって特徴づけると同時に、同じ質料を備えながら異なった充実の度合いを持つ無数の作用がグラデーションをなしているさまを「充実化の増強系列(Steigerungsreihen der Erfüllung)」[6]として取り出してくる。この増強系列にあって、言葉を有意味にする「表意作用(signikative Akt)」は特異な位置を占めている。知覚作用や想像作用が程度の差こそあれ対象を直接呈示し、なにがしかの充実をもたらすのに対して、語音や文字などの感性的内容に基づいて対象を志向する「表意作用」においては対象を指示する記号が与えられるだけで、対象そのものは少しも与えられないため、充実の度合いはゼロである。それゆえ、「表意作用」は充実化の増強系列をかたちづくるグラデーションのなかで一番端に位置する「直観的表象の極限的事例(Grenzfall)」[7]であり、いわば「充実度ゼロの直観作用」である。

《同定可能性としての意味》

以上の枠組みにおいては、「知覚者ではない聞き手」が言葉の意味を理解するという現象は、聞き手による表意作用の行使として説明することができる。その時、聞き手は充実度ゼロの状態で対象を志向している。しかし充実度ゼロの状態で対象を志向するとはどういうことだろうか。フッサール自身が表意作用のことを「直観的表象の極限的事例」と述べていることから明らかなように、表意作用は充実化の増強系列において直観作用といわば地続きになっている。同じ質料を持つ以上、表意作用と直観作用とで異なっているのは対象との関係の直接性の度合い、充実度だけであり、表意作用においては直観作用において与えられる対象がそのまま先取りされていると言ってよい。むろん表意作用において対象は直観されてはいない。だが、それはまだ直観されていないだけであって、表意作用を行使するものは、対象をいつでも直観できるくらいに明確に先取りしているのである。このような先取りの状態こそ充実度ゼロの志向である。

ところでこのような「先取り」をさらに特徴づけるようなことをフッサールは述べている。フッサールは「マドリッドの市街そのものを知らない人」が「スペインの首都はマドリッドである」ということを言葉だけで教えられたとしても、その人が「マドリッドという語の固有名詞的意味」を知ることにはならないと言う[8]。この主張からわかるのは、フッサールが言葉の有意味性を対象の既知性にもとづけているということである。すなわち、まず充実を伴ったかたちで対象を経験し、それが既知のものとなっていてはじめて充実度ゼロの志向が可能となるのである。より精確に言えば、充実度ゼロの志向とは「対象がどのようなものであるかを知っており、それを同定する能力を持っているが、それをまだ実際には同定していない状態」なのである。『論研』の枠組みにおいて実現されている以上のような意味概念をここでは便宜上「対象の同定可能性としての意味」と呼ぶことにしよう。

《同定可能性としての意味、その一面性》

「同定可能性としての意味」は直観作用を排したあとでもなお言葉に残っているものであり、「知覚者でない聞き手にも把握しうる」という我々の直観に沿ったものである。また、ある聞き手が話し手の言葉を聞いてもその言葉が言い表す対象を認知することができないならば、その人は「言葉の意味がわかっていない」と見なされてしかるべ

きであろうから、この点でもこの意味概念は言葉の意味というものの一側面を捉えていると言ってよい。しかし、一方でこの意味概念は以下の三つの点で言葉についての我々の直観を説明できない。

① フッサールによれば、表意作用による先取りがなされることによってはじめて、単なる語音や文字は言葉となる。つまり、フッサールにおいては「言葉が言葉である」ということと「言葉を理解する」ということは同じ事態の異なった観点からの記述となっているのである。しかし、この二つの事態は明らかに別のことである。言葉が理解に先立って存在してこそ、我々は「言葉を理解する」ことができるはずである。同定可能性による言葉の意味の説明は、「理解する」というはたらきの観点だけから言葉の有意味性を捉えようとするために、言葉そのものが理解されうるものとして、すなわちそれ自体に何らかの意味を備えたかたちで存在しているという我々の直観を説明してくれない。

② 言葉の指示対象が聞き手にとって既知のものである場合には以上の説明は有力だが、それが未知のものである場合にはこの説明は説得力を持たない。「対象を同定する」ということが既知の対象についてのみ可能である以上、同定可能性による言葉の有意味性の説明は、未知の対象についての言葉を無意味なものとして切り捨てなくてはならないのである。しかし、我々はある言葉が未知の対象についてのものであったとしても、その言葉に何らかの意味を見出しているのではないだろうか。

③ 「同定可能性としての意味」は言葉から切りはなされうる。このことはある対象の名称を知っていなくともその対象を同定することができる、という事実から明らかである。例えば、ある人物の名前を知らなくとも、その人物を同定することは可能である。そこでは知覚的な同定能力が問題になっているのであり、言葉による同定能力は問題となっていない。同定可能性という特徴は言葉の意味に固有なものではないのであり、言葉の意味の特徴づけとしては不完全なものである。

フッサールは「知覚者でない聞き手にも把握しうる」という言葉の特性を「直観的充実がゼロでも把握しうる」として解釈し、さらに「対象の同定可能性」に読みかえた。そのことによって、言葉の意味は既知の対象の直観に従属するものとなり、言葉の意味は言葉そのものに見出されるものではなく、言葉から切りはなされても成り立ちうるような外観を呈するものとなった[9]。たしかに「同定可能性としての意味」は言葉の意味の一側面ではあるが、言葉の特性はそれに尽きるものではない。この一側面だけに過重な負担をかけている限り、『論研』の理論的枠組みは言葉の意味というものを説明する道具立てとしては不十分なものだと言わざるを得ない。

Ⅱ. 言葉の意味の第二の相貌

《指示する意味》

我々は『論研』の叙述の中に言葉の意味のもう一つの概念を見出すことができる。この意味概念はフッサールの理論において傍流に位置しており、それが論じられるスペースは先の主要な意味概念と比べて極めて小さいが、その特性は『論研』の枠組みが持つ一面性を補う可能性を持っている。以下ではこの概念の可能性を積極的に展開することによって、言葉の意味というものの在り方についてより明確な認識

を得るよう試みたい。

このもう一つの意味概念は『論研』第一研究ならびに第六研究において展開される「本質的に偶因的な（okkasionell）表現」の分析の中で取り出されてくる。「本質的に偶因的な表現」とは、「私」「今」「ここ」「これ」等といった、時、場所等の状況に応じてその意味が変動する表現のことである。たとえば、「私」という言葉は「その時々で別の人物を指し、しかも常に新しい意味によって指し示す」言葉であり、「そのつどの意味がどのようなものであるかは、ただ生きた会話と、その会話に属する直観的事情からのみ察知されうる」[10]。つまり、「本質的に偶因的な表現」においては、そのつどの状況に応じて異なった対象が志向され、それに応じてその表現の意味が決まってくるのであり、逆にそのような表現においては、そうした状況が決まらない限り、対象への志向が確定されないのである。

ところでフッサールによれば、本質的に偶因的な表現には、状況に応じて変動する意味だけが見出されるのではない。それについてフッサールは次のように述べている。

「その〔私という〕語をだれが書いたか知らずに読むような場合、たとえ無意味な語を持つのではないとしても、少なくともその語の通常の意味とは違った語を持つことになるであろう。もちろんこの場合、それがただのからくさもようとは違うことが感知されるであろう。すなわちそれが一つの語であり、しかもその時々の話者がそれによって自分自身を表示する一つの語であることを我々は知っている。」[11]

「私」という語は、それが誰を指しているかがわからなくとも、すなわちそのつど変動する意味がそれに欠けていたとしても、なおある意味を留めている。だからこそ、それはたんなるからくさ模様ではなく、一つの語として認知されうるのである。では、ここで見出される意味とはどのようなものか。たとえば、「私」という語には、そのつど変動する意味のほかに、「そのつどの話者を表示する」とか「自分で自分のことを言う（sich-selbst-meinen）」[12]といった機能が備わっている。つまりここで認知される意味はそれぞれの語が持つ「普遍的機能に関わる意味」「示唆機能の概念」[13]「指示の一般的な性格」[14]といったものであり、それぞれの語によって対象が指示されていない場合には、こうした指示機能の類型だけが際立ったかたちで感知されるのである。フッサールは言葉が備えているこのような指示機能の類型のようなものを「指示する意味（anzeigende Bedeutung）」と呼び、状況に応じてそのつど変動する意味を「指示される意味（angezeigte Bedeutung）」と呼ぶ。言うまでもなく、この「指示される意味」は、我々が先に論じた意味概念、すなわち表意作用ないし直観作用において成立する「同定可能性としての意味」にあたるものである。

《指示する意味の特性》

「指示する意味」は、直観作用が欠如し、さらに表意作用が欠如したとしても、なお言葉に残るものである。そのいみでそれは「知覚者でない聞き手にも把握されうる同一の意味」と呼ばれる性格を十分にそなえている。さらにこの「指示する意味」という概念は我々の直観、すなわち、言葉の意味が①言葉そのものに属するものとして見出されるものであり、②言葉が言い表す対象を同定する能力が無くとも把握できるものであり、③言葉に固有なものである、という直観に以下の

ようにうまくあてはまる。

① 指示する意味は、それに基づいて特定の対象が志向される以前に、すなわち、言葉の理解に先立って、言葉そのものに見出されるものである。

② 聞き手は「これ」という言葉に基づいて特定の対象を特定の仕方で志向することはできないにせよ、「これ」という言葉が持つ特定の指示機能を把握することはできる。それゆえ、指示する意味は、言葉が指し示す対象を経験したことがない人にも把握できるものである。

③ 指示する意味はそれぞれの言葉が担っている機能の類型のようなものである。それゆえ、それは言葉以外のものにも見出されるようなものではなく、まさに言葉に固有の特性である。

《指示する意味の領域の拡大》

しかし、たとえ「指示する意味」が言葉の意味についての我々の直観を的確に捉えたものであったとしても、「指示する意味」と「指示される意味」の乖離は「本質的に偶因的な表現」という特殊事例に限って確認されているだけである。それゆえ、少なくとも『論研』の枠組みでは、この二つの意味概念の乖離を広く言葉全般に適用することは許されない。しかし、我々は本質的に偶因的な表現に関してだけではなく、言葉全般に関してこのような乖離を見て取っているのではないだろうか。フッサール自身図らずもすでに『論研』においてこうした乖離を描き出している。

「何らかの固有名詞が、与えられた対象と直接結びついて（すなわち対象を与える直観に基づいて）いったん形成されたならば、固有名詞による命名を反省して形成される〈というHeißen〉の概念は〈われわれに与えられておらず、したがって直接知られてもおらず、ただ単に一定の諸徴表の担い手として間接的に特徴づけられているに過ぎない諸対象〉に固有名詞を当てはめたり、あるいはそれら諸対象の固有名詞を知るのに役立ちうる。たとえば、『スペインの首都はマドリッドという（マドリッドという固有名詞を持っている）』と言うような場合がそうである。マドリッドの市街《そのもの》を知らない人も、この文からマドリッドという名前を知り、その名前を適切に使えるようになるが、しかし彼はマドリッドという語の固有名詞的意味を知るわけではない。彼の役に立っているのは、この市街を直観することによってのみはじめて可能になる直接的な思念ではなく、そのような思念の間接的な指示（Anzeige）、すなわち特徴的な徴表の表象と〈しかじかというso-heißen〉の概念とに媒介された指示である。」[15]

この場合、「マドリッド」という語に「同定可能性としての意味」は欠けている。しかしこの語は「しかじかという(so-heißen)」というこれまた特定の機能を持った語を手助けとして「スペインの首都」を指示するという特定の機能を持つようになる。この間接的指示機能の類型こそ「指示する意味」に該当するものである。このようなかたちで、それぞれの語は「同定可能性としての意味」とは別に、あるいはそれに先だって、「指示する意味」を持つことになる。マドリッドを訪れたことがなくとも、「マドリッド」という言葉をやはり意味あるものとみなしているという我々の直観はこうした指示機能の感得とし

て理解できるのである。またフッサールは『論研』において、状況に拘束されてはじめて意味（同定可能性としての意味）を獲得する「本質的に偶因的な表現」に対して、状況に拘束されなくとも意味を持つ「客観的表現」を対置したが、その一方でこの客観的表現もまた「さまざまななかたちで複義的であり得」、そうした複犠牲は「心理学的状況（聞き手の偶然的な思想方向、進行中の話の筋、そしてそれによって惹起される諸傾向に）依存している」[16]とも述べている。『論研』の例を借りるならば[17]、Hundというドイツ語は状況に応じて「犬という動物の一種」を意味したり、「車の一種」を意味したりするのであり、このいみではHundという語もまた、十分に状況依存的であり、「偶因的」なのである。そしてこのような偶因性が見られる限り、Hundという言葉においてもまた「指示する意味」と「指示される意味」の乖離が認められるはずである。

もちろん、ここで示した例だけですべてが説明できるわけではない。実際に使われている言葉は指示詞や固有名詞、普通名詞の場合ような単純な指示機能によって説明できるものではないからである。おそらく、それぞれの言葉がただ一つの決まり切った指示機能を担っているのではなく、多様な指示機能を担っているというのが普通の状態であるし、また同じ言葉の機能が移り変わる可能性も想定されるべきだろう。我々は「指示する意味」をそうした多様性や変異の可能性も孕んだかたちでそのつど見て取っているのである。こうしたことがどのようなメカニズムで起こるのか、といったことを詳細に論ずることは本稿の範囲を遥かにこえる問題である。とはいえ、そうした複雑さがあったとしても、「指示する意味」と「指示される意味」の乖離、理解の層と指示機能の層の区別というものが、本質的に偶因的な表現ばかりでなく、言葉全体において見出されるものであることに変わりはないように思われる[18]。

《指示する意味が本来の言葉の意味であるのか》

我々は以上で言葉の意味のもう一つの相貌を見て取った。それは言葉が備えている指示機能の類型としての意味であった。このような類型は、その指示対象が実際に直観されていなくとも、あるいは充実度ゼロの状態で先取りされていなくとも、またその指示対象が未知のものであったとしても、ただそれぞれの言葉の使い方に習熟していさえすれば把握できるものである。それゆえ、言葉の意味というものが、言葉そのものにおいてのみ見出されるべきものであるとするならば、こちらの意味概念の方こそ言葉の意味と呼ばれるにふさわしいものだということになるかもしれない。しかし、言葉の使い方に習熟するということをよくよく考えてみると話はそう簡単ではない。そのつどの言語使用の目的が、それに基づいて対象を明確に志向することや、他人に志向させることにあるとするならば、そうした目的を果たせるような仕方で言葉を使用できるようになることが言葉の使い方に習熟することであるだろう。しかし、指示する意味はそれだけでは対象を極めて曖昧なかたちでしか指示できないものであり、それは同定可能性としての意味と重なり合ってはじめてその本来の役割を果たしていることになるようなものである。また、言葉が複雑になり、それに伴って指示機能やそこで表現される意味が複雑になればなるほど、指示する意味と指示される意味のこうした重なり合いは密接なものとなり、両者の境界線は曖昧なものとなってくるだろう。したがって、言葉の使い方に習熟するということは、この二つの意味に同時に習熟すると

いうことでなければならないはずである。そうした場合、どちらが言葉の意味と呼ばれるのにふさわしいかなどと言った問いは不毛なものとなるし、指示する意味こそが言葉の意味だというのもまた、偏った見方だということになるのである。

結び——指示する意味と指示される意味の乖離がいみすること

本稿ではフッサールの理論において傍流に位置する意味概念に着目することによって、主流を占める意味概念では捉えきれなかった言葉の意味のもう一つの在り方を浮き彫りにすることを試みた。しかし、だからといって傍流に位置する意味概念の方が本来言葉の意味と呼ばれるべきものだ、ということを主張したいわけではない。言葉は、それに基づいて対象を認識することができるという点で他の諸事物とは違った機能を持つ存在者である。「同定可能性」という性格を持つ「指示される意味」はこのような言葉の認識的機能の側面と密接に結びついた意味である。一方、言葉はただ単にそれに基づいて何らかの対象が認識されているときだけ言葉であるわけではない。それ自体がある特定の指示機能の担い手であるからこそ、すなわち「指示する意味」を備えて存在しているからこそ、「言葉を使う」、「言葉を理解する」、「言葉を習得する」といった言い方がいみを持つのであり、また言葉はコミュニケーションの手段として多くの人の共有するところとなるのである。言葉はそのつど対象認識の手段として体験されるもの、すなわち志向的意識の担い手であると同時に、一つの対象ないし存在者として、すなわち志向されるものとして我々に対峙してもいる。指示する意味と指示される意味という二つの意味の乖離という現象は、日常的な言語使用において我々があたりまえのこととして経験している以上のような言葉の二面性のあらわれなのである。

註

1 Husserl, E. *Logische Untersuchungen II / 1*, 6.Auflage, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1980.(以下LUII/1と略記する)S.51／立松弘孝他訳『論理学研究2』みすず書房1995年

・引用文は「」内に挿入し、地の文から区別した。その他、筆者の強調箇所にも同じ記号を用いたが、混乱は生じないはずである。引用訳文において邦訳を参考にしたが、地の文との兼ね合い等を考慮に入れて、訳し変えた部分もある。訳者の方がたに感謝したい。

2 LUII/1, S.40

3 LUII/1, S.54

4 Husserl, E. *Logische Untersuchungen II/2*, 6. Auflage, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1980.(以下LUII/2と略記する)§27／立松弘孝他訳『論理学研究4』みすず書房1995年。

5 LUII/2, S.86

6 LUII/2, §24

7 LUII/2, S.81

8 LUII/2, §5

9 事実フッサールはこうした誤解を与えかねない議論をしている。『論研』第六研究§15では、「表意的内容から切りはなされた意味志向の充実」に「言語的認識の性格」を認めている。このような発想は対象を空虚に志向する表象全般と表意的表象を誤って同一視したことに起因している。しかしこの誤りはのちに修正される。1908年夏学期の「意味論講義」には空虚な表象一般と表意的表象を区別する箇所が見出され(Husserliana, Bd. X X VI, *Vorlesungen über*

Bedeutungslehre Sommersemester 1908, S.13 を参照のこと)、さらに１９１３年夏に執筆された『論研』の別巻ではまさにその§15が修正の対象となっている。そこでは、知覚的な空虚志向と表意的な志向との類似性と差異とが論じられ、表意的表象という用語を空虚な志向全般にまで拡大適用した第一版の用語法を放棄する旨が述べられている (Husserliana, Bd. XX/1, *Logische Untersuchungen Ergänzungsband Erster Teil Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen(Sommer 1913)* S. 86-91、ならびに編者による序論XXX-XXXIを参照のこと)。

10 LUIII/1, S.82
11 LUIII/1, S.82
12 LUIII/1, S.82-83
13 LUIII/1, S.83-84
14 LUIII/2, S.23
15 LUIII/2, S.21
16 LUIII/1, S.80-81
17 LUIII/1, S.80
18 フッサールの思想も本稿のこうした主張を認める方向へと向かっていたと筆者は考える。というのも、フッサール自身、本質的に偶因的な表現を表現の特殊事例とする考えをすでに『論研』第二版の時点で放棄しているふしがあるからである。『論研』の第二版の序言では第一版における偶因的表現についての考察を振り返り、「綿密に検討してみると、あらゆる経験的述定の意義もやはりこの〔偶因的意義の〕一種である」という補足がなされている。また『形式論理学と超越論的論理学』では「途方もなく広大な偶因的判断の領域」という言い方がなされ、こうした判断の真偽が「個々人や共同体の日常生活全体が諸状況の類型的な種的類似性と結びついていることに基づいている」(Husserliana X VII *Folmale und transzendentale Logik*, §80)と言われている。ここでは表現の偶因性はすべての日常言語を網羅するものにまで拡大されている。

（寺本　剛・てらもと　つよし・中央大学）

受動的再想起における予示の役割
――『ベルナウ草稿』から

村田憲郎

遠い過去の体験は現在の意識のうちに、能動的な再想起によってだけではなく、受動的再想起によっても与えられる。つまり私がそれを能動的に思い出そうとするわけではないのに、過去の体験のほうが私の現在の意識のうちに浮かび上がってくるのである。このようなことはいかにして可能か。

というのも、「あの体験」をあらかじめそれとして思念しつつ再想起するのであれば、その作用は能動的な準現在化作用であり、すでに「あの体験」の対象的同一性、つまりその体験の「即自」は前提されている。その場合私が想起しようとしまいとその体験は現にあったのであり、その気になれば私は自由に想起することができ、その体験は「意のままになる」ものである。しかしこうした対象的同一性はそれ自身反復的再生によって構成されたものであり、それには空虚表象が先行するとフッサールは述べている（XI,180-181）[1]。つまり過去の与件は、「あの体験」として思念され、それとして同一化される以前に、受動的かつ空虚に現在の意識へともたらされるのでなければならない。

そうすると問われるのは、受動的再想起において、もはや顕在的ではない体験契機はいかにして現在にもたらされるのか、しかも同一化する空虚な意義志向としての「あの体験」への思念を介せずに、そのようなことがいかにして可能なのか、ということである。

ところで近年編集・刊行された『時間意識に関するベルナウ草稿』[2]では、「予示（Protention）」[3]の働きが詳論されている。そこでは予示は与件を空虚に志向しつつ充実化へともたらす働きとされている。この予示は、いまだ到来しないものを現在のうちに呼び寄せる働きをもちながら、統握的な表意作用、つまりスペチエス的意義を介して同一的な「或るもの」へと向かっていく志向的意識ではなく、それより以前のいわば受動的な空虚志向である。この予示によって、受動的再想起も説得的に説明されうるのではないか。

本稿ではそのような展望のもと、『ベルナウ草稿』に散見される受動的再想起についての理論を、『受動的綜合の分析』を参照しつつ再構成する。まず問題となる事象領域を性格づけ、次にそこにおいて受動的再想起がどのように行われるかを発生的に説明する。それから『受動的綜合の分析』に収録されたテクストを参照しつつ、「あの体験」の同一性が構成される仕方を論じる。最後に結論として、同一化の働

きに先行する、予示の差異化の働きを強調する。

1）発生的問題設定と受動的層の構造

通常発生的分析は静態的分析と対比させられるが、しかし静態的分析をまったく欠いたまま着手するよりも、むしろあらかじめ静態的分析によって事象領域を確定するほうが得策であろう。

静態的分析においては、「再想起」を特徴づけているのは「知覚の再生」ということである。つまり再想起とはその語の意味からして、「かつて知覚された」ものを再び思い起こすことである（X,57）。しかしこの意味において受け取った場合、具体的には、漠然と思い浮かべられた段階での、「あのとき知覚した」ものの再生かどうか定かではない体験がある。こうした体験を明示化してはじめて、それはかつての知覚であった、つまり「私は想起している」と言いうるわけである。これに対応してフッサールは前者の体験を「思い浮かぶ想起（einfallende Erinnerung）」、「浮かび上がること（Auftauchen）」などと呼び、明示的な想起体験を「構成する再想起」と呼んでいる。「あらゆる再想起は二つの様態をもっており、つまり浮かび上がるという様態、混乱した、非明示的な再想起という様態と、再生された、再び刷新された知覚という明示的な再想起との様態をもっている。そして必然的に浮かび上がることが先行する」（XXXIII.370）。つまりここでは「想起とは何か」という問いから、「なにゆえ想起したのか」という問いへの転換があるわけである。そこで問われているのは「…ゆえに…である（weil...so...）」といった「動機づけ連関」である[4]。

こうして静態的分析が発生的分析へと移行する。結局のところ、再想起を再想起たらしめているのが、まさしく知覚の再生であるということであるとすれば、ここで再想起の発生的分析の出発点となる「浮かび上がる想起」と呼ばれているものは、厳密に言えばまだ想起とさえ言えないものであることがわかる。「暗さのうちに現に存在しているこのこと、およびこの多かれ少なかれ浮かび上がってくることは、想起と呼ばれるべきではない。これは根源的志向の地平に属している様態である」（XXXIII,363）。実際、範例として能動的に再想起を遂行してしまった場合、かつての知覚の再生であるという性格が既成のものとして構成されてしまい、その体験の発生への問いの道が閉じられてしまう。したがって発生的な遡行的問いは、再想起を遂行して過去に向かうのではなく、いわばジグザグの歩みを遂行して「根源的志向の地平」に向かわなければならない。

それはどのような場面か。まずそこではいまだ「あの体験」そのものの同一性は構成されていない。したがってそれは客観的ないし対象的同一性の成立以前の感覚野である。しかしだからといってその地平は、何ものも規定されないような、つまり絶対的に混濁した盲目的な無意識のようなものであってはならない。つまりそこにはすでに何ものかが分析可能な仕方で分節化して現出しているのでなければならない。

この点で示唆を与えるのが、別の個所でフッサールが行っている受動性の層への還元である（XXXIII,274-276）。この領圏においては、自我の同定するまなざしによって与件に確固たる同一性を付与してしまわないように慎重さが必要である。

A）この還元においてまず目指されるのは、能動的な自我の活動の

所産である客観的な対象的同一性を遮断した後に残る、受動的な触発とそれに対する自我の受動的な反応の層である。「感性的な衝動は自我に向かう触発であり、そして自我が受動的に関係づけられていることであり、同様に「感性的な」実現なのであって、「衝動的行為」は受動的な反応であるが、しかし受動的であり、その場合何ものも自我からは由来せず、何ものも自我そのものからアクトゥス（actus）として湧出してはこない。それゆえこれは「刺激」と刺激に対する「反応」の領分、すなわち興奮性（Irritabiliät）の領分である」（XXXIII,276）。

B）しかしこの層からさらに、フッサールはあらゆる自我の関与を捨象する。「しかしこの領分をもまたわれわれは遮断する。というのもそこでは自我がともに作動させられているからである」（ebd.）。この抽象化ののちにも残る層が「感受性（Sensualität）」の層と呼ばれている。そこには「まったく自我を欠いた（ichlos）感性的傾向、連合と再生の感性的傾向、それによって規定される地平形成」（ebd.）が見出される。

まずA）「興奮性」とB）「感受性」の両層の関係を考えてみよう。後者においては「自我が触発と反応の極としても考えられてはいない、あるいはむしろ捨象されている」（ebd.）。しかし「感受性」の層が、自我のまったく与り知らないところにあるならば、それは直接には接近不可能な層になってしまう。つまり具体的に自我によって見出される受動性の層はつねにすでに、自我が刺激を受け、それに反応する「興奮性」の領分であるはずである[5]。

しかしこの両層の区別は無意味なものではない。というのも一方で1）、顕在的な「興奮性」の領分においても「傾向」がより受動的な規則として自我の関与を規制しているからであり（『ベルナウ草稿』で内在的時間地平を形成する「傾向」を、自我が特定の関心をもって追従する「努力」から区別している（XXXIII,38,Fussnote）のはこのような意味においてである）、また他方で2）、触発による自我の受動的関与が顕在的なものであるとしても、それはさらに潜在的な「傾向」から動機づけを汲み取っているからである（この意味でフッサールは『受動的綜合の分析』において、「現実の触発」と、単なる「触発への傾向」を区別することになる（XI,149））。

ところで、こうした「傾向」は予示の働きと深い関係にある。まず1）、それは自我の関心に関わりなく、時間地平一般を構成する働きである。意識の流れが自らを絶えざる流れとして構成するのは、予示が把持と絡み合って不断に充実化されているからである。「以前の意識は予示（つまりまさしく以後のものへと「方向づけられた」志向）であり、あとからくる把持はそれゆえ以前の把持の把持であろうが、この以前の把持は同時に予示として性格づけられる。それゆえこの新たに登場する把持は、以前の把持をその予示的な傾向とともに再生するのであり、この後者を同時に充実化し、しかしこの充実化を貫いて次の位相への予示が進んでいくような仕方で充実化するのである」（XXXIII,25）。空虚な予示が充実化されるということは、空虚な予示が流れ去りつつも把持され、この把持された空虚な予示と、次にやってきた把持された与件とが合致するということなのである。

こうして顕在的に充実化されたものの充実の程度性をフッサールは「差異性（Differenziertheit）」（XXXIII,37f）と呼び、また充実化がまさしく起こっている「原現前点（Urpräsenzpunkt）」を「原差異的な（urdifferenzial）もの」とも呼んでいる（XXXIII,15）。充実化が各位

相間の合致の働きであるとすれば、その所産としての充実とは内的に時間的差異をはらんだものにほかならず、受動性の層において支配しているのは同一性ではなく、この意味での「差異性」なのである[7]。

とはいえ時間的な差異性は、具体的には内容的差異と絡み合ってしか現出することができず、純粋にそれ自身として現れることはできない。というのもこの層における統一が「特殊的な自らを際立たせる（sich abhebend）統一」（XXXIII,125）として現れるとき、他の与件からの「際立ち」によって現出するこの内容的統一は、すでに時間的な差異性の把持的な「融合（Verschmelzung）」（ebd.）の所産だからである。そこでフッサールは「消失（Abklang）」という概念を導入する。消失とは、内容そのものの変化とは区別されるような、把持的変様の所産としての内容であり、つまり時間的差異が内容的なものとして現出したものである。「それはまだ客観的な過去ではなく、ここではそれを密輸入してはならない。おそらくこの領圏においては、過去そのものについてではなく、現在の消失について、ないしは消失という変様について語るのが最善であろう」（XXXIII,65）。把持される与件は時間図表で言えば縦方向に沈んでいき、変様を受けるが、これも内在的ないまにおける内容的所与性とみなすことができる。こうして時間的差異は暫定的に、把持されて現出する「消失」の内容的差異に則して現象学的に分析することが可能となるのである。

また2）、顕在性に対する潜在性という意味でA）「興奮性」の層と区別される、すでに沈殿してしまった与件に属する「傾向」がある。これは予示ではあるが、むしろ特定の与件に固有の与えられ方をあらかじめ規定する、そのプロセスそのものに属する「予料（Antizipation）」である（XXXIII,368）。ではこうした潜在的な「傾向」はどこに属しているのであろうか。

顕在性が差異性によって特徴づけられるのに対して、潜在的な周囲は「差異に関する貧困化」（XXXIII,74）と呼ばれ、さらには完全に沈殿して潜在化したものが「差異のない点」（XXXIII,227）と呼ばれているが、この「差異のない点」は同一的な客観的時間位置から区別されるべきである。ここでフッサールは「消失」の時間的な「見かけ上の大きさ」としての「時間パースペクティヴ」[8]という概念を導入している（XXXIII,69）。空間的な事物が遠ざかるとき、その事物の外見は遠ざかるにしたがって小さくなるが、時間においてもこれと類比的に、プロセスの統一は、把持的に流れ去り「脱充実化」されるにつれて、差異性を失って本来の時間的拡がりを失い、いわば縮小していき、ついには点となる。「消失が「現実的にそこにある」限りで、それは幅をもつものであり、その限りで持続するものであるが、しかし消失すべてをともに融合させて含蓄している一つの点はそうではない。われわれはおそらくただ、小さくなる拡がりの限界として一つの点に行き着き、その点はもはや区別を自らのうちに含んでいないが、しかし数学的な点ではなく、まさしく一つの拡がりの下位の限界である、としか言いえない」（XXXIII,80-81）。このようにして、顕在的なものは縮小しつつある「時間パースペクティヴ」としての潜在的なものに周囲を取り巻かれている。「差異化された諸契機と、可能な再想起の単なる潜在性であるような無限性の地平とが区別されなければならないだろう」（XXXIII,28,Fussnote）。フッサールが「再生と連合の感性的傾向」と呼ぶものはこの潜在的なものの領分に属するのである。

したがって受動的再想起の発生的分析は、具体的には顕在的な触発と反応の領分であるA）「興奮性」の層に定位しつつも、動機づけを

潜在的なB)「感受性」の領分から汲み取ってくるようなものとなる。ただしこの両層では、同一性はいまだ成立していないのだから、その領分における与件は、時間点の同一性によってではなく、外的な差異としての「際立ち」と内的な差異としての「融合」によって統一を保つのである。

2) 受動的再想起における予示の役割

問題領圏が確定されたので、実際の発生的分析を通じて、予示の役割を具体化してみよう。

a) まず、時間地平の彼方の「暗闇 (Dunkelheit)」から刺激が発せられる(XXXIII,363)。ここで潜在性の領分に属していた単なる「傾向」であったものが「顕在的な触発」となり、「感受性」の層から「興奮性」の層へと移行する。さしあたりこの刺激を発するのは、ほとんど点にまで収縮している時間パースペクティヴである。

b) 次に、その刺激に対して自我が凝向 (sich zuwenden) する。「浮かび上がる」与件は、「刺激を発して自発的な凝向へと促す」(XXXIII,364)。こうして「傾向」は凝向として自我の「努力」となる。したがってこの凝向はある意味で自我の自発性なのだが、しかしその凝向の自発性そのものも時間地平の構成の受動的法則に制御される。つまり、さしあたり顕在的な原プロセスの充実化に埋没していた自我が、その経過には属さない与件へと振り向けられたため、以前は顕在的であったものが背景へと退き、把持的に流れ去っていって潜在的となり、逆に以前は潜在的であったものが予示され、前方に捉えられるのである。この反転は瞬間的に行われるのではなく、それ自身ゆっくりと経過していく。それとともに、前方に捉えられた「時間パースペクティヴ」は、徐々に把持的な流れ去りの経過とはいわば逆回転に、徐々に顕在的な充実化にしたがって自らの「時間パースペクティヴ」を展開させる。

c) 時間パースペクティヴの展開とともに、与えられた出来事が明示化され、その固有の現れ方にしたがって経過し始める。ここでその与件に固有の仕方で機能する予示が「予料」である。ここでは予示は、把持された与件を通じて方向づけられ、それを前方に投映することによって新たに志向する。「把持的な分枝の、およびたったいま登場した把持的な分枝のそのつどの志向的内実の経過は、内容を規定するように予示に作用し、予示にともに意味を先行描出する」(XXXIII,38)。「この予料はしかし、進行していく連続体としての先行したもろもろの把持の連続体によって動機づけられている」(XXXIII,24)。ここでは予料を動機づける把持された与件は、同質的な単純な与件であるのみならず、複数的な諸与件からなる現出のあり方の複合的なパターンでもありうる。これをフッサールは「スタイル」と呼んでいる。「ある出来事がさらに進行すればするほど、それだけ多くのものをその出来事は自分自身のうちで差異化された予示のために提供するのであり、「過去のスタイルが未来へと投映される」のである」(XXXIII,38)。

このように見ると、予示と把持とはその機能からして非対称的だということ (ebd.) がわかる。予示はそれ自身としては特定の方向をもっておらず、把持と絡み合い、把持によって内容的に規定されてはじめて特定の方向づけをもつことができるのである。a) の刺激がb) の凝向に動機づけるものとして先行しなければならないこと、b) の凝向が瞬時には行われず、ゆっくりと行われることもまた、このこと

によるのである。

以上から、予示とはまず第一に、顕在的な領分から潜在的な領分へと跳躍する働きであり、また第二に、その与件を展開させ、別の連関を設定する働きであると言えるだろう。

3)「実的ノエマ」と「あの体験」の同一性

上で見たような別の地平連関への跳躍は、「あの体験」の客観的同一性についての意識がなくても起こりうる。では、「あの体験」の客観的同一性はいかにして構成されるのだろうか。

一方で、上で詳論した領分に属する「時間パースペクティヴ」は、刻一刻と時間的経過に応じて変様しつつもそれ自身統一である。この統一は差異性における「際立ち」によって保たれる。つまり「際立ち」によって他の与件あるいはその斉一的な延長にある背景的な「暗闇」から自らを際立たせることによって、「浮かび上がる」与件は自らの統一を保つのであり、時間パースペクティヴの統一は周囲からの「際立ち」という内容的差異によって成立している。これに対して客観的同一性は、際立った時間パースペクティヴが経過とともに刻一刻と変化する中で、その変化を通じて同一のものとして思念されるものである。

この両契機の関係は、一九二〇年頃に書かれた「意識と意味 ― 意味とノエマ」と題する論考において明確化されている(XI,304-335)。そこではフッサールは「対象的意味に属する同一的な時間点ないし時間持続」を、「現出の仕方」から区別しており、時間パースペクティヴは後者に属すると述べ、そしてこの関連における時間パースペクティヴを「ノエマ」とも呼んでいる(XI,331-332)。したがってこの「ノエマ」はもはや『イデーン I』におけるような、実的成素と対置される志向的成素としてのノエマではないことがわかる。「それゆえ再び、『ノエマ』を体験から引き離し、それの実的成素としての性格を否定するいかなる理由もないことが示される」(XI,335)。というのも「現出の仕方」としての時間パースペクティヴは、統握作用による能動的な意義作用を捨象したのちに残る、実的与件としてのヒュレー的与件やその時間的射映そのものだからである[10]。

客観的同一性を構成する働きをフッサールは「意味とノエマ」では「同一性綜合」(XI,327)と呼んでいる。「…反復される再想起は、意識そのものにとって同じものについての次々と新たな再想起として意識され、同一性綜合を通じて意識される。われわれがそれとともにある種の同一化する諸作用、認識の諸作用に注意することによって、われわれは種的なロゴスの領野をなすような諸作用への先視(Vorblick)を行う」(XI,327)。つまりここではじめて、刻一刻と変化する時間パースペクティヴを貫いて同一のものが、いわば内在的な超越化的統覚としての「先視」[11]を通じてスペチエス的に思念され、客観的同一性が対象化されるのである。

したがって静態的分析と異なり、この同一化においては、体験をあたかも事物であるかのように幾つも眼前に並べ、比較した上で同一性を措定するわけではない。過ぎ去っていく体験契機はそれ自身受動的に把持され、それと「生き生きと構成する想起」とが合致するのであるが、この合致における同一性が意識されるのである。『ベルナウ草稿』で次のように言われるのはこの意味においてである。「新たな反復に

おいて再び、それ自身からして当然、連鎖を通じて同一性意識が貫徹しており、それゆえ一つの同じ個体であるという意識が貫徹している。その際私が以前に反復されたものを能動的に堅持する必要はない。受動性においてそれが保持されれば十分であり、つまり消失するものとして、受動的になる能動性として保持されれば十分である」(XXXIII, 366)。

このようにして「あの体験」の客観的同一性が創設されると、それが今度は「思向されたものそのもの」(XI,335)として、空虚な表意作用としての能動的再想起の相関者となる。私たちが日常において、あのときの体験を想起しようと努力する際の、「あの体験」の同一性はここに存するのである。

4) 結論。差異化の働きとしての予示と目的論

こうして同一性がはじめて統握作用としての空虚表象を可能にするとすれば、それに先行する受動的層は同一性ではなく差異によって規定されるのでなければならない。しかしその層においては空虚志向がまったく働いていないわけではなく、予示が受動的な空虚志向として働いているのである。

ところで上で見たように、予示とはまず第一に顕在的領分から潜在的領分へと跳躍する働きであり、第二に与件を展開させる働きである。こうした働きを把持との対比においてそれ自身として強調するならば、予示とは純粋な差異化の働きであると言いうるのではないか。なるほどこの差異化の働きは、具体的には把持された与件と絡み合ってしか現れることができず、すでに現出している与件どうしの差異と区別することは大変困難である。というのも、把持されて現出する与件においては、同質的ないし類似的な与件どうしは時間的差異をもっていても、互いに融合して、差異性を覆い隠してしまうからである。しかし時間的差異が、現出している内容間の差異によっては汲み尽くされないということは、ブレンターノの「根源的連合説」批判以来フッサールの時間論が一貫してこだわっている点である[12]。この時間的な差異化の働きこそが予示なのではないだろうか。

もしそうだとすれば、予示は把持および再想起との共同作用によってはじめて同一的な「或るもの」へと向かっていく志向的意識としていわば目的論的な運動となるのではあるが、しかしそれ自身としては目的論的な志向ではなく、拡散的な志向、差異化する働きであることになる。つまりのちにフッサールが拠り所とする目的論は、意識の生にとって決して根源的なものではなく、二次的なものであるように思われるのである。

追記。本稿は一橋大学海外留学奨学金によるドイツ留学の研究成果の一つである。また、本稿の構想段階で有益な批判的コメントをいただいた、ベルンハルト・ヴァルデンフェルス教授、ラズロ・テンゲリイ教授、山口一郎教授、田口茂氏に感謝いたします。

註

1 以下フッサールの著作への指示は、(Husserliana の巻数, ページ数)で表す。なお『経験と判断』(*Erfahrung und Urteil*. Hrsg. v. Ludwig Landgrebe, Felix Meiner Verlag (PhB 280), 1985)は略号 E.u. Uとする。

2 『ベルナウ草稿』に関する文献としては、Toine Kortooms, *Phenomenology of*

Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness (Phaenomenologica 161) (Kluwer Academic Publishers, 2002, とりわけ第二部, p.107-223), Ronald Bruzina, *The Revision of the Bernau Time-Consciousness Manuscripts: status questionis – Freiburg, 1928-1930* (in: *Alter Nr.1, Naître et Mourir*, 1993, p.357-385), James R. Mensch, *Husserl's Concept of the Future* (in: *Husserl Studies 16*, 1999, p.41-64), Edmund Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, hg.v. Roman Ingarden (Phaenomenologica 25) (Martinus Nijhoff, 1968)を参照した。また個々の論点に関しては、Klaus Held, *Lebendige Gegenwart* (Phaenomenologica 23) (Martinus Nijhoff, 1966), Laszlo Tengelyi, *Lebensgeschichte als Selbstkonstitution bei Husserl* (in: *Husserl Studies 13*, 1997, p.155-167), 榊原哲也, *Das Problem des Ich und der Ursprung der genetischen Phänomenologie bei Husserl* (in: *Husserl Studies 14*, 1997, p.21-39), Luis Roman Rabanaque, *Passives Noema und die analytische Interpretation* (in: *Husserl Studies 10*, 1993, p.65-80), Guido Küng, *Das Noema als reelles Moment* (in: *Phenomenological Perspectives* (Phaenomenologica 62), Martinus Nijhoff, 1975, p.151-153)を参照した。

3 従来 Protention は「未来予持」ないし「予持」と訳されてきたが、本稿の結論に鑑みて「予持」の「もつ」「保持する」といったニュアンスがやや不適切と思われたので、本稿に限って「予示」という訳語を提案してみた。

4 『イデーンⅡ』(IV.229f)参照。文献学的観点から言えば、発生的現象学は『イデーンⅡ』における人格主義的態度の方法論であった習慣性の構成の説明という課題が、より原理的な次元に据えなおされていったものだと言えよう。この点に関しては榊原参照。

5 この時期の受動性の層への還元は、再想起の源泉である潜在的な周囲地平が遮断されておらず、また内的時間意識が受動的ではあるが「自我を欠いたもの」ないしは「自我と疎遠なもの」と考えられている点で、30年代における「原受動性」の領分への「徹底化された還元」とは異なる。この点に関しては一九三〇年代の回顧的コメント(XV.594-5)および Tengelyi (S.161)、また一九一六年のフッサールに関するインガルデンの証言 Ingarden (S.130-131)を参照。また「徹底化された還元」に関しては Held (S.66-93)参照。

6 『経験と判断』における、「能動性の中の受動性」と「能動性以前の受動性」の区別を参照(E.u.U.119)。フッサールはそこで、受動性と能動性との区別は固定的なものではなく相対的なものであると述べているが、同じことは顕在性と潜在性の区別にも言えよう。

7 同じことをブルジーナは「意識の存在そのものの構造的性格」と呼んでいる。Bruzina (p.370)参照。

8 「時間パースペクティヴ」に関しては Kortooms (p.171f)参照。

9 ただしこの刺激が自我の凝向に先行するのは動機づけとしてであるから、実際には自我がそれに気づくことが分析の出発点であり、それから自我は反省的な遡行的問いによってそれを明らかにしていくのである。この「即自的に第一のもの」と「われわれにとって第一のもの」(XI.120)のずれは発生的現象学の端緒においては不可避的なものである。

10 この実的成素としてのノエマについては、Küng および Roman Rabanaque 参照。

11 フッサールはこれをカントの言葉を借りて「再認(Rekognition)」(ebd.)とも呼んでいる。なおメンシュの「統握とは予料である」という定式は、ここでの「先視」に当てはまる。Mensch (p.45-47)参照。ちなみに本稿では、「スタイルの前方への投映」としての受動的・感性的な「予料」と、能動的・統握的な「先視」とを区別している点で彼と見解を異にする。

12 ブレンターノ批判については『時間講義』第三節(X.10-13)、また補完テク

ストNr.14（X.170-173）参照。

（村田憲郎・むらた　のりお・一橋大学）

「X」概念の二義性について
――フッサールにおける「対象」の問題――

吉田　聡

『イデーンI』におけるフッサールは、変動していく把握内容の中で同一に留まり続ける対象の実相を追求して「X」概念の獲得に至った。しかし、「X」に関わる諸々の記述においては、異なる問題関心から生じた「X」の二つの意味が混在しているように思われる。そこで本論文ではこの「X」概念の二義性の内実を明らかにし、その問題点を呈示することを試みる。なおここで考察する二義性とは、ベルネが指摘したような「X」の「ノエマ的意味の同一性の極」と「現実的な事態の同一性の極」という二重性[1]ではなく、むしろ「極」という概念そのものに内在している二義性であると言えるだろう。

以下では、まずノエマ概念における「X」の位置付けを簡潔に確認した上で、空虚な「X」という規定の内実を明らかにする(1)。次にフッサールの記述の中から「X」概念に込められた〈「諸述語」の統一点として回顧的に確認される空虚な「X」〉と〈諸規定の進行において常に同一な、理念の相関者としての「X」〉という二つの意味を抽出し、その二義性が孕む問題について考察する(2、3)。そして最後に第二の意味における「X」と後期のフッサールの見解とを対置し、問題点を明確にすることを試みる(4)。

1　ノエマの階層構造と空虚な「X」

周知のように『イデーンI』では「何かについての意識（Bewußtsein von etwas）」（III/1, 73）の構造が「ノエシス（Noesis, Noese）」（III/1, 194）と「ノエマ（Noema）」（III/1, 203）という概念によって記述されている。それらは作用の働きそのものと把握される内容という意識の二つの側面を表わしているが、「何かについての意識」は単に「ノエマについての意識」なのではない。フッサールによればノエシスとノエマは「平行関係（Parallelismus）」（III/1, 299）のもとにあり、「ノエマをそれ自体として取り上げてみても、「内容」と「対象」とは区別されなければならない」（ibid.）[2]。そしてこの区別によって、かつて『論理学研究』で導入された「意味」と「対象」の区別が一般化・徹底化されていくのである[3]。

フッサールはノエマを「諸性格」（III/, 232）と「ノエマ的意味」（III/1, 299）に分け、さらに後者のうちに「諸述語」と「X」という区別を導入する。この「諸性格」・「諸述語」・「X」という諸契

機から成るノエマの構造は、対象の同一性の階層に対応していると言える。

まずノエマの外郭に位置付けられる「諸性格」とは把握内容の所与様態のことである。例えば知覚において把握される内容は「原的（知覚的）」という性格を持ち、それが後から想起される場合には「想起的」という性格を持つ。また「諸性格」の中でも「「可能的」・「蓋然的」・「問題的」・「疑わしい」」（III/1, 239）等といった諸様相は特に「存在諸性格（Seinscharaktere）」（III/1, 238）と呼ばれる。この「存在諸性格」は時々刻々の体験の移り変わりに応じて様々に変転していく。木の上に何か動くものを見つけ、あれは栗鼠「かもしれない」と思いながらその木に近づき、枝に栗鼠の姿をはっきりと確認できればその内容は「確か」なものになるが、できなければその内容は「疑わしい」という性格を纏うことになる[4]。しかし、そこで起こっている「諸性格」の変転の中でも「栗鼠がいる」という把握内容は同一であり続けている。この内容に対応するのが「ノエマ的意味」である。

「ノエマ的意味」はそれ自体再び「諸述語」と「X」という二つの契機に分けられる。「諸述語」とは「硬い」・「柔らかい」・「枯れている」等といった「事象内容を含んだ規定」（III/1, 301）のことである。そして「X」はこれら「諸述語」の主語、すなわち「諸述語の結合点あるいは「担い手（Träger）」」（ibid.）として規定される。この「X」は「ノエマの最も奥底の契機」（III/1, 299）であり、「志向的客観」（III/1, 301）・「同一の志向的「対象」」・「対象」（III/1, 302）等とも呼ばれるが、そうはいっても通常の意味における主語や対象ではない。それは「あらゆる述語を捨象された純粋なX」（ibid.）であり、「空虚なX」（III/1, 303）として規定されるのである。

この「空虚なX」という重要な規定は、「諸述語」と「X」の区別の徹底化によって要請されたものであると考えられる。両者の区別についてフッサールは、まず「それは、諸述語と並んで立てられることも諸述語から分離されることもできないにも関わらず、諸述語から必然的に区別されなければならない」（III/1, 301）と述べている。「諸述語」は「X」についての「諸述語」である以上、両者は不可分である。だが、例えば花の事象内容的な「諸述語」は「まだ咲いていない」・「咲き誇っている」・「枯れてしまった」等様々に変化し得るが、その際にそれらが結び付けられている当の「何か」としての「X」は変動しない。この点において「X」と「変動する可変的な「諸述語」」（III/1, 302）は区別されねばならない。

だが、「空虚なX」という規定に到達するには通常の意味における主語と述語を区別するだけでは不十分である。通常、「栗鼠が木の上を駆けている」という言明の主語は「栗鼠」と見なされる。しかし、フッサールのいう「X」には「栗鼠」に含まれる事象内容さえも認められない。「栗鼠」は「木の上に居る動物は栗鼠である」といった言明においては述語の位置に置かれ得るし、「小さな動物」や「茶色のかたまり」等といった表現と置き換えることも可能であろう。そうすると「栗鼠」は当該の対象について把握された内容の一つとしても考えられ得ることになり、究極的な主語とは言えなくなる。このように何らかの事象内容を含んでいる主語は全て把握内容を表わす述語に転化し得るのであって、その意味では「可能的な諸述語」に含まれる。フッサールは、それら「可能的な諸述語」から「自らの可能的な諸述語の規定可能な主語」（ibid.）としての「X」を区別することによって、「X」を「空虚なX」として規定するに至ったと考えられる。

この「空虚なX」に関する見解は、一見すると、知覚内容から独立した対象を哲学的な想念として拒否したヒュームの見解とある程度まで類似している[5]。しかし、フッサールはヒュームのように同一の対象「X」の存立を否定したわけではない。むしろ、それについての把握や思考が現に可能であることを前提として認めた上で、それが成立するための条件を明らかにしようとしたのである。それではこの「X」の把握はどのようにして成立するのか。

2　対象についての思考の事後性——「X」概念の第一の意味

この点に関して『イデーンI』では、「多様な諸々の志向的体験が思考可能であることなくしては、何らの客観もまた思考可能ではない」(ibid.) という見解が示される。つまり、私たちは諸々の志向的体験の存立を前提としてのみ「客観」(「X」) について思考することができる、というのである。フッサールによれば、「X」は次のような過程を通じて把握される。まず、ある一纏まりの知覚作用は諸々の知覚作用が連続的に結合したものと見なすことができる。この連続的な結合に伴って、それら個々の知覚作用における把握内容 (あるいは「諸述語」) は相互に融合して、「同一性の統一 (Identitätseinheit)」(ibid.) を形成する。そして、この「同一性の統一」が成立する場合においてこそ同一の「X」についての意識が可能となる。

こうした見解の内実は、『論理学研究』第六研究、「ゼーフェルト草稿」、『意味理論についての講義』で展開された同一性の把握をめぐる議論の帰結に直結していると考えられる。そこで以下ではそれらの議論を再構成しつつ、フッサールの見解の内実を明確化することを試みる。

まず『論理学研究』第六研究では次のように論じられている。例えば、「本」についての連続的な知覚が進行する場合、「この本を上から見ようと下から見ようと、内側から見ようと外側から見ようと、常に私はこの本を見ている」(XIX/2, 677) と言うことができる。ここでは、「並び合わせられた諸作用の志向が絶え間なく合致し、それによって統一が成立する」(XIX/2, 678) という事態が起こっている。この連続的な知覚において成立する統一を、フッサールは「同一化の統一 (Einheit der Identifizierung)」(ibid.) と呼ぶ。だが、この「同一化の統一」の現場においては、いまだ対象の同一性は確認されていない。対象の同一性は、「個々の諸知覚の間で働く連続性 (諸志向の合致による融合) の統一」(XIX/2, 679) へと反省しつつ、それを個々の知覚へと分節し、それらを関係付けることによって初めて把握されるのである。この同一性を把握する作用は「同一化の作用 (Akt der Identifizierung)」(XIX/2, 678) と呼ばれるが、それはすでに成立している「同一化の統一」に基づいて、言わば回顧的に遂行されるのである。

この同一性の把握に関する見解は1905年の「ゼーフェルト草稿」での分析へと受け継がれている。例えば、私たちが〈茶色〉を知覚するとき、その〈茶色〉は様々な現出の変化を通じて同一の「持続的なもの」(X, 238) として捉えられている。だがその同一性は、もちろん「イデア化的抽象」(X, 242) によって捉えられるスペチエス的な〈茶色〉の同一性とは異なる。ここでいう「持続的なもの」はスペチエス的なものではなく「個別的なもの」(X, 246) であり、それは、例えば「以前に赤かった対象が今は橙色である」(X, 245) というよ

うに直観的な表象の内容が大幅に変わってしまう場合でも同一であり続け得る。そうするとこの変動する直観的な表象の中には「個別的なもの」は見出され得ないことになる（ibid.）。それでは、それはどのようにして把握されるのか。

フッサールはここでも回顧的な立場に言及する。そのことは「現出の統一へと反省するとき、私たちはそこに同一性を見出す」（X, 240）という主張に表わされている[6]。そして結局この「持続的なもの」の把握は、例えば「変化の連続性において、私たちは同一性を「確認する」」（X, 245）、「連続的な変化を知覚するとき、私たちは変化のうちの同一性を想定する」（ibid.）といった言明に見られるように、変化の把握に基づいて成立するものと見なされるのである。

このような見解は、1908年の『意味理論についての講義』で「判断」の領域においてさらに徹底される。そこでは「同一の対象的なものは、判断において同一のものとして定立される」（XXVI, 49）という洞察が示される。例えば〈AかつBである同一の対象〉についての思考は、AとBを個々に表象するだけでは成り立たない。AとBが「…は同一である」という意識によって結合されて「AはBと同一である」と判断される際に、初めて〈AかつBである同一の対象〉が定立されることになる[7]。そして、〈AかつBである同一の対象〉についての言明は、すでに成立しているAとBの同一性についての判断への回顧を通して形成される「反省的な語り」（XXVI, 62）なのである。

同講義ではこれと同様の事柄が繰り返し取り上げられているが（XXVI, 63f., 73）、その考察を通してフッサールは次のような見解に至る。すなわち、判断における諸表象の結合によって成立している「真なる諸述定の統一的な連関」（XXVI, 63）が対象の同一性についての意識を基礎付けており、またそうした諸表象によって、同一の対象が「諸述語の同一の主語」（ibid.）・「諸関係における同一の関係点（Beziehungspunkt）」（XXVI, 64）として示される。そして結局、対象は「何らかの名詞的な諸表象が判断作用の連関において関係するところの同一のもの」（XXVI, 71f.）として規定されるに至るのである[8]。

こうした諸見解を背景とすることによって、私たちは先の『イデーンI』における主張の内実を次のように解釈できるように思われる。すなわち、「X」についての思考や言明は、「同一性の統一」において融合している諸々のノエマ的な意味内容から「諸述語」を切り出し、個々の「諸述語」が関係している（はずの）統一点を設定することによって可能になる。このような事後的・回顧的な視点においてこそ、同一の対象・「空虚なX」といったものが私たちにとって意味を持ち得ることになるのである[9]。こうした観点から見ると、「X」とは、結合された「諸述語」が帰されるべき対象の同一性そのものが極点として回顧的な立場において捉えられたものであると言えよう。以上の考察により、私たちは〈「諸述語」の統一点として回顧的に確認される空虚な「X」〉という「X」概念の第一の意味を確定することができる。

3　際限無く規定されていく同一の対象――「X」概念の第二の意味

この第一の意味に従えば、「X」についての把握や思考は連続的な体験において獲得された「諸述語」に依存して事後的に成立することになる。しかし、『イデーンI』での次のような記述においては「X」

概念の別の側面が現れてくるように思われる。

「…志向的客観は、意識の連続的あるいは総合的進行においていつも意識されているが、しかしその同じ進行において自らを繰り返し「異なった仕方で与える」。その志向的客観は「同じもの」であり、それはただ異なった諸述語において、異なった規定内実と共に与えられる…」(III/1, 301)

この記述における「志向的客観」(すなわち「X」)は、体験の進行において常に意識され、変動する「諸述語」とは独立に、それ自体で同一性を保持するものとして語られている。ここにはすでに「X」概念の第二の意味が伏在しているように思われる。この第二の意味は、事物の諸規定の進行過程に本質的に属している「無際限性」についての諸々の記述を通して、さらに明確に表面化してくる。

フッサールは、事物は常に「不十全的(inadäquat)」(III/1, 319)にしか現出せず、そのような現出に基づく「理性定立(Vernunftsetzung)」は「最終妥当的」で「克服不可能」なものではあり得ないと主張する(III/1, 319f.)。この「不十全的」な所与様式は全ての「実在性(Realität)」(III/1, 331)の本質に属している。確かに、常に一面的にしか現出しないという事物一般のあり方を考えてみれば、いかに事物についての知覚が進行したところで、それがさらに詳しく規定される可能性はどこまでも残されている。

この事物の完全な所与性は、フッサールによれば同一の「X」(ibid.)の「諸現出の連続体」、それも「無限な連続体」(ibid.)において獲得される。もちろん「諸現出の連続体」が際限無く連続し得る以上、事物の完全な所与性は実際には「思考され得ない」(ibid.)が、それは「洞察」され得るものとしてならば存立しており、「理念(Idee)」(ibid.)という様態において予描されているとフッサールは主張する。事物の規定は、この理念へと向かう「調和的な直観の「進行における無際限性(Grenzenlosigkeit im Fortgange)」」(III/1, 346)において進行していく。だが、この際限の無い過程に関するフッサールの記述においては、「X」概念の理解の根幹に関わる問題が表面化してくる。その過程は例えば次のように記述されている。

「…一つの調和的な現出連関において、同一の常に与えられているXが、連続的-調和的に、「より詳しく」、そして決して「違った仕方で」はなく、規定されていくのである。」(III/1, 331)

ここでフッサールは「X」が知覚体験の進行によってより詳細に規定されていく過程について述べている。そのことは次のような箇所でより明確に表現されている。

「…新たな知覚が、未規定性をより詳しく規定し、不充実性を充実させていく。こうしたそれぞれの進行と共に、同一の事物Xに不断に属している事物ノエマの規定内容が豊かになっていく。」(III/1, 347)

こうした文脈における「同一のX」・「同一の常に与えられているX」・「同一の事物X」は、それの完全な規定が理念として予示されているもの、無限に続き得る規定の進行において常に同一であり続けるものとして想定されている。この意味での「X」は言わば完全な所与性という理念の相関者であると言えよう。ここに〈諸規定の進行において常に同一な、理念の相関者としての「X」〉という「X」概念の第二の意味を見て取ることができる。

しかし、「X」についてのこうした言明は「X」の第一の意味とは調和し得ない。第一の意味に従えば、「X」は連続的な体験やそこで獲得される「諸述語」に依存して確認される。この見方を徹底するな

らば「X」が諸規定の進行過程において一貫して同一であり続けていると考えることはできないはずである。この点については、フッサール自身が次のような見解を示している。まず、諸々の意味の本質には「任意の段階の諸々の意味統一へと調和的に結合する可能性」(III/1, 303)が属している。それら任意の段階の意味統一はより高次の意味統一へと統合され得るが、その際には、任意の段階の意味統一に属していた諸々の「X」は相互に合致して「その都度の意味統一の全体的意味が持つX」(III/1, 304)へと統合される。つまり「X」の第一の意味に従うならば、下位の段階の意味統一が持つ諸々の「X」は同一のまま保持されていくのではなく、高次の意味統一が持つ一つの「X」へと統合されていくと見なされるべきなのである。このことは、諸規定の進行において常に同一であるという第二の意味における「X」のあり方とは相反している。

このように『イデーンI』におけるフッサールは、同一の対象としての「X」が「空虚なX」であらざるを得ないことを示し、それが事後的にのみ把握されるという構造を明らかにした一方で、その「X」概念を対象の諸規定が進行していく現場の記述のうちにも混入させている。その結果、「X」概念は〈「諸述語」の統一点として回顧的に確認される空虚な「X」〉と〈諸規定の進行において常に同一な、理念の相関者としての「X」〉という二義性を持つことになった。しかし、それら二つの意味を一つの概念に属するものとして理解することはやはり困難を伴うと言わざるを得ない。

諸規定の進行の現場において私たちが向かっているのは、実際には空虚な「X」などではない。例えば『受動的綜合の分析』にはこの点に関する洞察の進展が見られる。そこでは再び「恒常的なX」(XI, 5)が登場するが、その「X」はもはや空虚なものとしては語られず、「すでに見られたものこそが、いつも、常に新たなものに対して前もって指定する枠組みなのであり、それはより詳しい規定に対するXである」(XI, 7)という見解が示されるのである[10]。そこで以下ではこうした見解の内実を考察し、諸規定の進行過程の様式を呈示することを試みる。

4 諸規定の進行過程と対象の生成

『受動的綜合の分析』で強調されるのは、知覚においては現に把握されていない諸側面もまた共に意識されており、この意識に支えられて知覚は成立しているという点である。もちろん、フッサールが「連続的に進展する充実は、同時に連続的に進展する空虚化でもある」(XI, 84f.)と述べているように、新たな知覚が遂行される際にはそれ以前に知覚されていた内容は見えなくなる。知覚はこのことの繰り返しのうちで進行していく。しかし同時にフッサールは、「見えなくなったものは、私たちの知にとって失われてしまったわけではない」(XI, 9)とも主張する。すなわち、知覚において把握される諸側面は個々に独立して知覚のうちに登場し、消え去っていくのではない。確かに知覚された内容はやがて「本来的な知覚の領野」(ibid.)の外へと姿を消していくが、この知覚において獲得された知は過去把持によって「空虚地平」(ibid.)に繰り込まれ、「把握のうちに留まっている」(ibid.)という性格において保存される。

それゆえに、「本来的な知覚の領野」を取り巻く「空虚地平」は知覚の進行に伴って獲得された諸々の知によって生成し、その一連の知

覚が遂行される以前とは異なったものになる。知は言わば持続的な所有物として獲得されるのである（XI, 10）。このことは次のようにも表現される。

「あるものの裏側を見てから再びその表側に戻ってくると、その知覚の対象は私にとってある意味規定を獲得しており、その意味規定はすでに見られたものを空虚においてではあるが指示している。すでに見られたものは対象に帰せられたままになっている。」（XI, 12）

この諸規定の進行過程においてすでに獲得された知が保存されていく際の様式に関するフッサールの見解を、私たちは『経験と判断』における「開明的な観察」の分析のうちに見出すことができるだろう。「開明的な観察」とは、端的に捉えられた対象の内部地平を、観察によって獲得された知識によって詳細に規定していく作業を意味する。だが、ここで「対象」として考えられているのはもはや同一性の極としての空虚な「X」などではなく、むしろ諸規定を含みこむことによって生成していく観察の「主題」である。フッサールは次のように述べている。

「不確定的な主題Sは、観察の展開において登場してきた諸特性の基体（Substrat）となる。そして、この諸特性そのものは展開の中で主題の諸規定として構成される。」（EU, 126）

このように観察の進行過程は、「主題」Sが「基体」として諸規定α、β、…を獲得していく過程として捉えられる。フッサールはここで生じる「主題」と諸規定の合致のことを「開明的な合致（explikative Deckung）」（EU, 129）と呼んでいるが、それではこの「開明的な合致」の様式とはどのようなものなのか。フッサールはその様式を次のように示す。

「Sはαの開明の後ではSαとなり、さらにβがあらわれると（Sα）βとなる。だから、α、β、…はもはや本源的にも副次的にも把握されてはおらず、自我はもはや特別にそれらに向かっているわけではない。しかし自我は、それらを沈殿物（Niederschlag）として自己のうちに含むところのSに向かっている。」（EU, 133）

すなわち、まず主題Sは「Sはαである」という観察によって（αであるS）という内実を持つことになる。さらに「（αであるS）はβである」という観察がなされると、主題Sの内実は〜βである（αであるS）〜となる。このとき、βという特性を把握する段階では、もはやαという特性には注意が向けられていない。しかし、αはSの規定内容として、すでにSの内実のうちに含み込まれているのである。

例えば、庭の木にとまった鳥について、〈まず、その鳥の鮮やかな青色が目にとまった。次に、やや尾が長いということに気がついた。さらに良く見てみると、その鳥は怪我をしていることがわかった〉という一連の観察がなされたとする。この観察過程においては、まず〈鳥〉という観察の主題は〈鮮やかな青色をしている〉と規定される。次に〈尾が長い〉という観察による規定がなされる場合、その対象となっている〈鳥〉は漠然と捉えられたただの〈鳥〉でもなければ〈赤い鳥〉でもない。そこではまさに〈鮮やかな青色をしている鳥〉こそが観察の対象となっているのである。さらに新たに〈怪我をしている〉という規定がなされるときには、もはや〈鮮やかな青色をしている〉〈尾が長い〉といった以前の把握内容には目が向けられていない。しかし、それにも関わらずその対象は〈尾が長く、鮮やかな青色をしている鳥〉として前もって了解されている。こうした場面における観察の主題としての対象は、『イデーンI』における「X」のように常に同一に留

まるのではなく、諸々の規定を受け取ることによって生成していくのである。

ここで重要なのは獲得された諸規定が「習慣的な知（habituelles Wissen）」（EU, 137）――新たな知覚体験の度に想起されるものではなく、むしろその暗黙の前提として効力を保ち続ける知――として残り続け、主題Sの中に階層的に埋め込まれていくという洞察であろう。この洞察によって、常に同一の空虚な「X」が徐々に諸規定を獲得していくという説明が放棄され、新たな諸規定が主題Sの中へS↓Sα↓（Sα）β↓（Sα）β γ↓…という形で沈殿することにより主題Sとしての対象そのものが生成していく過程が捉えられるに至ったのである。

以上のような諸分析を参照することによって、『イデーンI』での見解の問題点がより明確になってくる。対象についての諸規定は、常に同一の空虚な「X」に諸規定α、β、…が単純に付け加えられていくという形で進行していくのではない。それはS↓Sα↓（Sα）β↓…という意味的な階層の形成過程としてより適切に表現され得ると考えられる。従って、諸規定の進行過程においては「X」は問題とはならない。その過程は、『経験と判断』での分析によるならば、前もって獲得された既知の内容を含蓄した主題としての対象のうちに新たに獲得された諸規定が「習慣的な知」として「沈殿」することによって、対象が生成していく過程として捉えられるべきなのである。

結論

本論文では、対象「X」概念が〈「諸述語」の統一点として回顧的に確認される空虚な「X」〉と〈諸規定の進行において常に同一な、理念の相関者としての「X」〉という二義性を含むことを指摘し、その内実と問題点について論じた。結局のところ、両者は異質な場面を念頭に置いて語られている。つまり、前者が語られる際には回顧的・反省的な立場において対象の同一性を確認する場面が、後者が語られる際には対象の規定が進行していくその現場が念頭に置かれている。だが、『受動的綜合の分析』や『経験と判断』の議論をこれらの見解に対置すると、後者の現場に常に同一で空虚な「X」を持ちこむことの問題点が明らかになってくる。むしろその現場において保持される主題の同一性は、〈諸規定の沈殿による主題としての対象の生成〉という事態を考慮に入れることによってより適切に表現され得ると考えられる。

註

フッサール著作集（Husserliana）からの引用については、括弧内に、巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で示した。また、*Erfahrung und Urteil*, hrsg. von L. Landgrebe, Hamburg, Felix Meiner, 7 Aufl. 1999 については、EU と表記した。

1　ベルネは「X」概念が持つこの二重性が『イデーンI』における論述の理解を困難にしていると主張する。ベルネによれば、「現象学的意味理論」の層と「現象学的認識理論」の層を区別することによって、「ノエマ的意味の述定的諸規定を「通した」、ノエマ的意味とそれに属するXとの関係」と「真の意味を「通した」、言明と現実的事態との関係」との区別が明確にされねばならない。Vgl. Bernet, R., Husserls Begriff des Noema, in: *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*,

Kluwer Academic Publishers, 1990, S.78f.

2　註4を参照。

3　なおダメットはこの意味概念の一般化がフッサールとフレーゲの間を隔てていると指摘する（Dummett, M., *Origins of Analytical Philosophy*, Harvard University Press, 1994, p.112f. 野本和幸他訳『分析哲学の起源』、勁草書房、1998年）。

4　『論理学研究』における「性質」は作用から抽出される契機であったが、この「諸性格」・「存在諸性格」はノエマの側に認められる。その理由は、把握内容の性格を把握する際に私たちは「決して作用へと目を向け返すということはしない」（III/1, 246）ことにある。このような視点はすでに1908年の『意味理論についての講義』において獲得されていた（XXVI, 47）。こうした見解がノエシスーノエマの「平行関係」という見方に繋がっていると考えられる。

5　ヒュームによれば、同一の物体が連続的に独立して存在するという見解は様々な「印象」の「一貫性」や「恒常性」に依存して成立する（Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, 2nd edition, Oxford Univesity Press, 1978, p.195.）。そこから「知覚（perception）」と対象を峻別する哲学説が生じてくるが、私たちに実際に現れるものは「知覚」のみなので、それと対象との因果的関係を観察することはできず、また別々の知覚からどのようにして連続的存在の信念が生じてくるのかを説明することもできない。それゆえに「知覚」から独立した対象を想定することはできない、とヒュームは主張する（ibid., p.212.）。

6　ここではこの意識が「本来的な同一性意識」（X, 240）と呼ばれている。

7　なおフッサールによれば、同一の対象が本来的な意味で実際に存在し得るのはこの判断が真の場合に限られる。もしこの同一性の判断が偽であるならば、そこで存立する対象とその同一性は単に思い浮かべられただけの「思念」や「表象」と見なされる（XXVI, 51f.）。

8　さらにここでは、対象は諸述定に対する「同一の統一点」として存立すると主張される（XXVI, 72）。この対象概念については、高野孝「意味の理解と意味論」（『現象学年報9』、日本現象学会、1993年）を参照。

9　「X」という用語は、カントの『純粋理性批判』（Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner, 1998）第一版における「あるもの一般＝X」（A104）、「超越論的対象＝X」（A109）を想起させる。カントは、表象に対応する「X」（対象）は、あらゆる表象から区別されねばならない以上、「私たちにとっては無」（A105）であるとする。それに対して『イデーンI』の「X」は、事象内容を持つものではないが、ある特定の「諸述語」の「統一点」として把握され得るという限りでは「無」とは言えない。

10　この「X」はテクスト上では小文字で表記されている。

（吉田　聡・よしだ　あきら・東京大学）

ハイデガーの現象学的還元

若見理江

はじめに

ハイデガーは、一九二七年の講義『現象学の根本諸問題』で次のように述べている。「フッサールにとって、現象学的還元とは、[…]物と人格の世界へ入り込んで生きている人間の自然的態度から、超越論的な意識生へと、またそこにおいて客観が意識の相関者として構成されるこの意識生のノエシス－ノエマ的諸体験へと、現象学的な眼差しを連れ戻す方法である。私たちにとっては、現象学的還元とは、存在者のいつもどおりに規定される把握から、この存在者の存在の理解(存在の非覆蔵性という仕方へと企投すること)へと現象学的な眼差しを連れ戻すことを意味する」(GA24,29)。ここで、ハイデガーは「現象学的還元」を自らも行っていることを表明している[1]。しかし、同じ用語を使っているとしても、それはフッサールの還元とは全く異なっているように思われる。実際、フッサールをはじめとして多くの人がハイデガーには還元がないと見なしてきた。

本稿は、ハイデガーが述べている還元とはどのようなものか、またハイデガーはどのような点でフッサールの還元を斥けるのかを明らかにすることを目的としている。手順として、まず、ハイデガーがフッサールの還元を批判する理由が「存在の区別」の問題に関係していること(一)、また、ハイデガーが理論的態度に由来する「事実性／妥当性」の対立を問題にしていることについて述べる(二)。そして、以上のような対立以前のあり方を問う方法である「形式的告示」を明らかにし(三)、この方法に基づく「還元」および「反省」について言及する(四)。最後に、ハイデガーの還元が『存在と時間』においてどのように働いているかを見ることによって(五)、ハイデガーの還元がその本質的な部分において、フッサールの還元と同じような意味を持っていたことを示したい。

一　現象学的還元と「存在の区別」

ハイデガーは、一九二五年の講義『時間概念の歴史への序説』においてフッサールの還元について言及している。ハイデガーによれば、「超越論的還元」は意識の実在性を度外視するが、その際体験流が「私」の個別的な一回かぎりのものであることは遮断されていない。しかし「形相的還元」は体験のそのつどの個別相を度外視する。そしてこの還元によって考察されるのは「作用(Akt)」の「何内実(Wasgehalt)」、

「本質内実（Wesensgehalt）」であって、「私」の作用や「他の人」の作用がどのようにあるかということではない（GA20,137f.,150f.）。ハイデガーは、実在性と個別性が還元によって捨象されることを問題にし、「志向的なもの」は、むしろ還元の出発地点である自然的態度において経験されているはずだと主張するのである（GA20,152）。以上からすると、ハイデガーはまさしく還元を、そして純粋意識を拒否しているように思われる。純粋意識は、自然的態度から身を引き離すことによってはじめて明らかにされるものであるにもかかわらず、ハイデガーはそれを自然的態度においてまず明らかにするべきだと言うのであるから、これは還元および純粋意識の拒否にほかならないだろう。

しかしながら、ハイデガーは、フッサールの現象学における純粋意識の解明が「存在の問い」への解答を目指しているとして『イデーンI』の次の箇所を引用している。「カテゴリー論は一貫して、あらゆる存在の区別（Seinsunterscheidung）の中でも最も根本的なこの区別――意識としての存在と、意識の内に自己を〈告げる〉〈超越的な〉存在との、区別――から出発しなければならない。この区別は、洞察されるように、現象学的還元の方法によってのみ、その純粋さにおいて獲得され評価されるのである」[2]（GA20,157f.）。そしてこの引用の後、ハイデガーは次のように述べている。「存在者における根本区別が、純粋意識そのものの獲得によって見出されるべきであるだけでなく、還元そのものの課題は、この基本的な存在の区別を確定し証明することにほかならないのである」（GA20,158）。つまりハイデガーは、純粋意識の問題がまさに「存在の問い」に関わっており、そして現象学的還元という方法こそが「存在の区別」を問うことを可能にするものであると見なしているのである。

もっとも、ハイデガーは、フッサールの課題に「存在の問い」との関わりを見出しつつも、フッサールの還元によっては「存在の区別」を捉えることができないと考えている。フッサールの還元は実在性と個別性を遮断するのであるが、このことは、「志向的なもの」、すなわち「志向性を有する存在者」の「存在」への関わりが問われないということを意味している。純粋意識は、自らは何の影響も受けない絶対的な領域であり、この「意識としての存在」において、「超越的な存在」が志向性の対象として示される。つまり、フッサールが主題にしているのは「反省（Reflexion）」の対象となるかぎりでの存在者である（GA20,143）。

一方ハイデガーにとって、志向性は「自らを関わらせる」という構造を有しており、それは「超越的な存在」を「構成」するだけでなく、そのことによって同時に「意識としての存在」をも規定するようなものである。ハイデガーは、このような志向的なふるまいが属している存在者を「現存在（Dasein）」と呼ぶのであり、「存在の区別」がまさに生じているところのもの、すなわち「現存在の存在」は「反省」による対象化によっては捉えることができない、と見なすのである。そして以上のことは、ハイデガーにとって、理論的な態度に基づいて取り出された純粋意識から、他の分野、とりわけ実践的な分野を規定するという要求がなされる場合に特に問題になってくる（vgl.GA20, 162）。

二　理論的なものの優位という問題

ハイデガーによれば、存在の問いを遮る原因は「理論的なもの」の優位にある。「理論的」とは、ものごとを自己とは切り離されたものとして対象化して問う仕方を意味している。ハイデガーは、一九二三

／二四年の講義『現象学的研究への入門』でフッサールの「厳密学としての哲学」を取り上げ、フッサールが哲学の概念を他の諸学科を統一するという課題によって方向づけ、そして哲学を他の諸学科の「規範学」として位置づけていることを指摘する。つまり、理論的認識作用が手引きとされており、実践的意識も理論的認識作用から「類比的に」論じられることになる（GA17,82）。「人間性の理念の本来的完成としての理想的な文化形成を可能にするための規範の絶対的に正当化された拘束性」（GA17,90）が主張される一方で、具体的自我や心のような現象は遮断されるべきだとされるのである。

それに対しハイデガーは、「規範性の可能性は、それがのため（für）の規範性として探究されることなしには、すなわちその何のため（Wofür）がその存在構造において探究されることなしには、解明されえないのである」（GA17,87）とし、「事実性（Tatsächlichkeit）」と「妥当性（Gültigkeit）」の対立を問題にする。つまり、一方に「事実」として人間を、他方に「本質」として規範を切り離し可能なものとして設定し、事実的なありようを省みずに本質に向かい、そうして獲得した規範的なものを後から事実的な人間に適用しようとしていることにハイデガーは異議を唱えるのである。ハイデガーにとって、このような対立は理論的態度や判断によって導かれるのであり、これは、フッサールだけではなく西洋哲学の歴史全体に当てはまる。また、「普遍主義／相対主義、懐疑主義」という対立もそうであり、以上のような対立は、「真理」が「普遍妥当性」に基づいて考えられていることに由来しているのである（vgl.GA56/57,59;GA61,162ff.）。

しかし他方で、ハイデガーは現象学にある可能性を見出しており、「カール・ヤスパースの『世界観の心理学』に寄せる論評」（一九一九／二一年）で次のように述べている。「[…] 現象学的動向の哲学的意味を徹底的に理解し真正に自己のものとする可能性は、次のことにかかっている。すなわち、何らかの哲学的伝統に対応して分けられた〈その他の〉〈体験諸領域〉（美的、倫理的、宗教的）が〈類比的な〉仕方で研究し尽くされるだけでなく、本来的な事実的遂行連関において完全に経験することが、歴史的に実存する自己において見られるということである」（GA9,35）。ハイデガーは、フッサールの「理論的なロゴスの現象学」をその理論的なものの優位の点で批判しつつも、諸領域に分断されえないあり方を問う方法として受け継ぐのであり、またそのような方法によって「本来的な実存現象」（ibid.）を示そうとするのである。

三　形式的告示

ハイデガーは、前述したような対立以前の私たちのありようを、初期フライブルク講義において「事実的生（faktisches Leben）」と呼び、これを問う方法として「形式的告示（formale Anzeige）」を形成していった。一九二〇／二一年の講義「宗教現象学入門」では、どんな「経験（Erfahrung）」[3]も、すなわち「経験すること（Erfahren）」も「経験されたこと（Erfahrenes）」も「現象の内へ取り入れることができる」とされ、次のようにまとめられている。「一、現象の内で経験される根源的な〈何（Was）〉（内実）。二、その内で現象が経験される根源的〈いかに（Wie）〉（関係）。三、その内で関係意味が遂行される根源的〈いかに〉（遂行）」（GA60,63）。ハイデガーは、「内実意味（Gehaltssinn）」、「関係意味（Bezugssinn）」、「遂行意味（Vollzugssinn）」による「意味方向」によって事実的生の経験を問うことができると考

えるのである。[4] つまり、私たちが「いかに」あるかを示すことによって、個別的な経験は私たちそれぞれの側で「表現（Ausdruck）」されうる（vgl.GA9,39f.）。「いかに」（関係意味）に即して各々に各自の経験を遂行（遂行意味）させることによって、二つの「いかに」の先に「何」（内実意味）が示されるのであり、その際、各自の個別的な意味は各々の側で経験されることになるのである。

ハイデガーは、この形式的告示をフッサールの「志向性」を捉え直すことによって形成した。[5] 関係意味がノエシス的側面を、内実意味がノエマ的側面を表しており、さらにノエシス的側面として、関係意味に即して働く遂行意味が加わることによって、事実的生の歴史的なありようが表現される。しかし、この方法における「形式的なもの」は、フッサールの「形式化」によって取り出される「或るもの（etwas）」とは区別される（vgl.GA58,106f.,216f.;GA60,57ff.）。フッサールの形式化が普遍化を行うのに対して、形式的告示は普遍的なものとは関わらない（vgl.GA60,59;GA61,98）。つまり、形式化が個別的なものを排除するのに対して、形式的告示はまさに個別的なものを指し示すのであり、そこでは「或るもの」は「有意義性連関における未規定的なもの」（GA58,217,vgl.220）を意味しているのである。

ハイデガーは、一九二一／二二年の講義で事実的生のあり方を次のように規定している。「或るもの〈の内で（in）〉生きる、或るもの〈から出て（aus）〉生きる、或るもの〈のために（für）〉生きる、或るもの〈と共に（mit）〉生きる、或るもの〈に抗して（gegen）〉生きる、或るもの〈に向かって（auf..hin）〉生きる、或るもの〈によって（von）〉生きる」（GA61,85）。ハイデガーは、「生」が関係している多種多様な「或るもの」を「世界」として特徴づけ（GA61,85）、そして「世界」を「内実意味」として、「世界への生の関わり」を「関係意味」として捉えている（GA61,86）。さらにハイデガーは、「生の関係意味」を「気遣うこと（Sorgen）」（GA61,89）、また「気遣うことにおける世界性格」を「有意義性」（GA61,90）と規定し、「気遣うこと」を「指示（Weisung）」（GA61,94）によって特徴づけ、次のように言う。「関係意味はそのつどある仕方において、それ自身において指示することであり、生が自己に与え、生が経験する指示、すなわち教示（Unterweisung）を自己の内に持っている」（GA61,98）。そしてこれを「志向性の完全な意味」と見なす。つまりハイデガーは、自分が与えた指示によって今度は自らのあり方が規定され、そのように規定された自己から再び指示を与えていくという意味が込められた「志向性」を「気遣うこと」と呼ぶのである。

一九一九／二〇年の講義には「動機づけ（Motivation）－傾向（Tendenz）」などフッサールに由来すると思われる用語が数多く見出せ、またその内容は『イデーンⅡ』[6] 第三篇の記述をいくらか感じさせる。ハイデガーは、フッサールが考察した意識の構造を「気遣うこと」という「再帰的に自己へと関わるあり方」へと捉え直した。この「気遣うこと」は『存在と時間』では「気遣い（Sorge）」と呼ばれることになる。「気遣い」は、物との関わりである「配慮（Besorgen）」と他の人々との関わりである「顧慮（Fürsorge）」を包括するあり方であり、また別の言葉で言えば「世界－内－存在（In-der-Welt-sein）」である。つまり『存在と時間』では、これらが「関係意味」の働きをしているのであり、「動機づけ－傾向」は、気遣いの「被投的企投（geworfener Entwurf）」というあり方に受け継がれていくのである。

また、「論評」や一九二一／二二年の講義『アリストテレスについ

ての現象学的解釈』では、形式的告示が指し示すものとは「私はある（Ich bin）」の「ある」の意味だと言われている（vgl.GA9,29;GA61,172ff.）。「世界」というあり方をしているのは「私の存在」であり、この「存在意味（Seinssinn）」は、実際に各自が自分の「私はある」を「遂行する」ことによってのみ問われうる。ハイデガーは、このような自己の存在を、つまり私たち各自の個別的な存在を意味しているかぎりにおいて「実存（Existenz）」とも呼ぶのであり（vgl.GA9,29,31）、こうして『存在と時間』における「形式的告示」の用法（vgl.SZ,53,114,116,117,231,313,315）に引き継がれていくのである。

四　還元と反省

さて、上述した形式的告示はハイデガーの還元の方法でもある。ハイデガーは、現象学的還元について一九一九／二〇年の講義『現象学の根本問題』で何度か言及しており（vgl.GA58,151,156,249,250,254）、例えばオスカー・ベッカーのノートによって補われた箇所では、還元の積極的な機能を「理解可能なもの、純粋な自己充足性の領域を限界づけること」（GA58,250;vgl.GA61,39）と捉えている。「自己充足性」とは「生の充実形式」（GA58,30）であり、常に世界の自明性の内で自己を理解していくような生のあり方を意味している（vgl.GA58,35）。これはフッサールの「自然的態度」を思わせるだろう。ハイデガーの還元においても、いわば「自然的態度」から出て世界の自明性を捉え直すことが目指されているのである。

だがハイデガーは、「反省」によってはじめて自然的態度においては捉えられない諸体験へと至ることができるとするフッサールの主張を「ある連関においては正しい」としながらも斥け（GA58,251）、「参加すること（Mitmachen）」また「同行すること（Mitgehen）」を自らの方法として主張する（GA58,254）。これはフッサールのエポケーとは全く逆のことを意味しているように思われる。しかしハイデガーは、そのような見解は事柄の否定的な側面を見ているにすぎないとし、還元を「人格的な生の経験に〈参加すること〉」（ibid.）に結びつけるのである。ハイデガーによれば、「事実的生の経験において、私たちは世界へ入り込んで生きている」（GA58,157）のであり、生は字義通りの意味において「世界的に縁取られ（weltlich gesäumt）ている」（ibid.）。そして生の自明なありようを、生自らが疑問視するようになることが求められる。ハイデガーにとって、「生の存在、諸体験の存在は、出現（Vorkommen）ではなく、遂行――自己における遂行を意味している」（GA58,156）。このような遂行的な生の存在は、生のあり方に即しつつ、そのありようを「分節（Artikulation）」し「理解（Verstehen）」へともたらしていくことによってのみ明らかにすることができるのである（vgl.GA58,150,157,254f.）。ハイデガーは、以上のような仕方を「諸現象の学的解釈（Interpretation）」（GA58,255）とも呼んでおり、また一九二一／二二年の講義では、「還元」を「生の事実性そのものから現象学的解釈を導き出すこと」（GA61,87）と捉えている。

ところで、フッサールにおいて「遂行」は、「自然的態度において諸作用を素朴に遂行する」という意味と「定立をやめ、定立の方に向けられた反省作用を遂行する」という意味[7]、つまり「エポケーを行なう」という意味において用いられており、これらの「遂行」は切り離されているが、ハイデガーが「参加する（共になす）」とか「同行する（共に行く）」と言う場合、反省作用が自然的態度に付き添うとい

うことが意味されている。一九一九年の講義「哲学の理念と世界観問題」でハイデガーは、「いったい、現象学的直観は、〈見られるもの〉と対峙しているような〈見ること（Sehen）〉だろうか」（GA56/57,111）と述べ、「直観（Intuition, Anschauung）」を「理解すること」から捉えようとしていた（vgl.GA56/57,117）。「理解」から規定されることによって「直観」は、ただ眺めやるというようなものではなく、自己のあり方を担っていくような「見ること」を意味することになる。つまり、直観によって表現される自己の状況を分節し理解しつつ遂行すること（vgl.GA58,166f.,185）、これがハイデガーの還元の方法であり、また学的解釈と呼ばれるものである。そして、学的解釈によって明らかにされるものは、そのすべてが「自我」へともたらされるというわけではなく、むしろ「私はある」の「ある」において、すなわち自己のあり方において遂行的に保持されていくのであり（vgl.GA61,133）、ハイデガーにとっての「エポケー」とは、認識的に存在妥当を停止するという意味ではなく、動機づけの未完結性の性格、つまり「まだ―ない（Noch-nicht）」（GA56/57,115;vgl.GA58,109f.;GA61,145ff.）を意味しているのである。

ハイデガーは一九二五／二六年の講義『論理学』で次のように述べている。「同一化の志向的遂行そのものの内に含まれているこの非反省的な固有理解が、遂行そのものによって特別に捉えられるなら、この理解はひとが明証性と呼ぶものと見なすことができる」（GA21,107f）。ハイデガーは、このようなフッサールの真理概念に影響を受けつつも、なおもそこに含まれている理論的なものの優位を斥けることによって、真理との関わりを「私はある」の遂行から捉え直した（vgl.GA61,35）。そして『存在と時間』（一九二七年）において、現存在の存在、すなわち「私はある」の遂行を通じて「実存の理念」へと、さらには「存在一般の理念」へと到達しようとしたのである。

五　『存在と時間』における還元の遂行

さて、ハイデガーは一九二七年の講義『現象学の根本諸問題』で、志向性を「志向（intentio）」と「志向されるもの（intentum）」とに分け、志向性には「志向されるものにおいて志向されているものの存在様式の理解」（GA24,101）が属していると言う。この存在様式の理解には、「自我」が自分の志向性によって自ら規定されるというあり方、つまり「自己の共開示性（Miterschlossenheit）」（GA24, 225）が属している。ハイデガーは「反省すること」を次のように捉え直す。「或るもののところで屈折すること、そこから放射し返すこと、すなわち反射の内で或るものから自己を示すこと」（GA24,226）。これは『存在と時間』では、「現存在は世界の方から自己を理解する傾向を持っている」（vgl.SZ,15）と表されている。つまり、さしあたり「私」は自己を日常性に見出しており、自分が関わっている物や他の人々の方から自己を理解している。自己理解は「非本来性」と「本来性」という根本形式において変化するのであり、ハイデガーは、以上のような「反省」、言い換えれば志向的な関わりが属する存在者である現存在の日常性における「視線」に即して問いを進めるのである。

『存在と時間』第一篇第三章では「配慮」、第四章では「顧慮」、第五章では「現（Da）」という「開示性」が扱われている。そして第六章で「気遣い」という現存在の存在の構造が論じられる。この気遣いが以上のすべてを包括するあり方であり、いわば現存在の「主観」を意味するものなのであるが、ハイデガーはこの「主観」へと至るため

に「客観」を出発点とするのである（vgl.GA24,236）。第三章では配慮に具わる「配視（Umsicht）」（vgl.SZ,69）が、第四章では顧慮に具わる視（vgl.SZ,123）が、学的解釈の進行において主導的な役割を果たしている。そして、私たち各々の配視や顧慮に具わる視がそれらに即して働くことになる。その際、そうした視のいわば「反射」は意識化されずに「自己（Selbst）」へと、言い換えれば「私はある」の「ある」へと返っていく。そして、この「ある」から再度「私（自我）」が規定されるのである。

そして第五章では、以上の「視（Sicht）」が「現」の契機である「理解」に属していることが明らかにされ（SZ,146）、物や他の人々との出会いが「現」（情態性、理解、話）に基づいて行われていることが示される。ハイデガーはこのような開示性について論じた後、第六章で現存在を「不安」という気分に直面させ、「指示（Verweisung）」の有意義性連関を崩壊させることによって、「気遣い」の構造を取り出すのである。この時、内世界的存在者の「意味」が剥がれ落ち、「世界ー内ー存在」という形式があらわになるのであり、ここで、現存在は「個別化（Vereinzelung）」された自己自身へと眼差しを向けることになるのである（vgl.SZ,188）。

さらに第二篇で、ハイデガーは、現存在を「本来性」へ導くために、まず現存在を自己自身の「死」に向かわせ、自らの可能性の地平には限界があり、したがって他の人々を自分の可能性に引き止めることができないことを示し（vgl.SZ,264）、そして「良心」が告げる「負い目」を分析することによって、現存在の存在である「気遣い」が「無性（Nichtigkeit）」によって規定されていることを明らかにする。つまり第一に、現存在は自らによって存在したのではないという点で「無的」であり、第二に、ある可能性を存在することは別の可能性を存在しないことを意味するという点で「無的」である（vgl.SZ,284ff.）。こうして、現存在の存在は徹底して「ない（Nicht）」によって規定されていることが示されるのである。

ハイデガーが言う本来性とは、以上のような「無性の無的な根拠」を存在すること（vgl.SZ,305）、すなわち自己のあり方が絶えず自己の理解によって規定されていることを自覚し、そのことに対して責任を持つあり方である（vgl.SZ,288）。このように個別化された「私はある」は、「真理」として、言い換えれば「ない」によって常に規定されている「非覆蔵性（Unverborgenheit）」として捉えられる。つまり、現存在の存在そのものが無性によって規定されているということは、開示性も無性によって規定されているということであり、したがって「普遍妥当性」とは何かそれ自体であるようなものではなく、現存在の開示性によってあらわにされた状態であり続けていることを意味している（vgl.SZ,227）。この存在者の存在自体、そして開示性自体が被投的企投というあり方によってそのつど未規定的に規定されているのであり、現存在として存在しているかぎり固定化されることはありえない。ハイデガーにとって「理解することは、より正確には、ある可能性へと自己を企投すること、企投において自らをそのつどある可能性の内で保持することを意味する」（GA24,392）。このようにしてハイデガーは、現存在の眼差しを、現存在自身の理解の企投を「用いて」、被投的企投というあり方をしており常に無性（覆蔵性）によって規定されているこの存在者の存在（非覆蔵性）へと導いていったのであった。

おわりに

ハイデガーは一九二七年の講義で次のように述べている。「存在と存在者の区別は、たとえ表明的に知られていなくても、潜在的に現存在とその実存において現にある。区別は現にある。すなわち、この区別は、現存在という存在様式を持ち、実存に属している。実存とは、いわば〈この区別の遂行においてある〉ということである」(GA24,454)。ハイデガーは、この区別が表明的に遂行された場合に特にそれを「存在論的差異(ontologische Differenz)」と呼ぶのであるが(ibid.)、この区別は反省によっては捉えることができず、それが起こっている存在者の存在においてその存在者が自らの理解の企投を遂行することによってのみ示されうる。ハイデガーは、フッサールにおいては現象学的還元を経た後で明らかにされる意識や自我の構造を自らの現象学的還元の過程に組み込み、そして自らの還元によって、フッサールにおいて見て取られていた「存在の区別」を「私はある」の遂行によって明らかにしようとしたのであった。そしてまた、フッサールが後に『危機』において述べているように、ハイデガーにとっても現象学的還元とは「人間性そのものに課せられている最も偉大な実存的変化」[8]という意味を持つものであったのである。

ハイデガーからの引用は以下の略号と頁数で記した。全集(GA)は巻数と頁数で表している。

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

GA: Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

註

(1) ハイデガーの還元を論じたものとして、cf.Rudolf Bernet,"Phenomenological Reduction and the Double Life of the Subject," translated by François Renaud, in: Theodore Kisiel and John van Buren(eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*, State University of New York Press,Albany,1994, pp.245-267.

(2) Edmund Husserl,Husserliana Bd.III/1,*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, Martinus Nijhoff, Den Haag,1976,S.159.

(3) ハイデガーは、当初は自分の用語として「体験(Erlebnis)」(GA56/57,208)を用いていたが、しだいに否定的な意味で使うようになり、代わりに「進行する(fahren)」という「経過(Verlauf)」(GA58,67)の意味が含まれる「経験」を用いるようになっていった。

(4) また、三つの意味に加えて「時熟(時間化)意味(Zeitigungssinn)」が挙げられている(GA61,53)。

(5) Vgl. Ramón Rodríguez, "Heideggers Auffassung der Intentionalität und die Phänomenologie der *Logischen Untersuchungen*," übersetzt von Arturo Campos, in: *Phänomenologishe Forschungen* ,NF.2, Bd.2,1997, S.234.

(6) 『存在と時間』の注で言及されているフッサールの「未公刊の研究」がこれにあたる(vgl.SZ,38)。榊原哲也「起源への遡行と解体――初期ハイデガーとフッサールとを繋ぐもの――」『創文』四二四号、二〇〇〇年九月、一一－一四頁参照。

(7) Vgl. Husserliana Bd.III/1, S.106f.

(8) Edmund Husserl, Husserliana Bd.VI, *Die Krisis der europäischen Wissenshaften und die transzendentale Phänomenologie*, Martinus Nijhoff,Den Haag,1962,S.140.

(若見理江・わかみ　りえ)

体験・生・世界内存在
初期ハイデガーにおける〈世界内存在の現象学〉の生成

池田喬

問題設定

周知のように、ハイデガーが『存在と時間』で取り組んだ「世界内存在」の現象学的分析は、自己理解と世界理解の等根源的な関係について次のような説明を与えた。私達は自らを「目的であるもの(Worumwillen)」として理解するが、まさにその目的である自己を中心に世界の「有意味性(Bedeutsamkeit)」が開示され、理解される。しかしまた逆に言うと、私達はそのように有意味に開示された世界のほうから自己を理解しているのであって、自己が先か世界が先かということはできない。「理解の開示性は、目的であるものと有意味性の開示性として、等根源的に十全な世界内存在に関わっている。(…)目的であるものと有意味性が現存在において開示されているということ、このことは現存在が世界内存在として自己自身を問題とする存在者であることを意味する」(GA2,190)わけである。

人間を語る際の従来の哲学のやり方をその表象主義的傾向においてハイデガーが鋭く批判できたのは、世界内存在というこの現象を現存在の根本体制として解明し得たからに他ならない。しかし、ハイデガーの分析の卓越性を、単に従来の説明様式への代案を提示したことにあると見るならばそれは不十分である。彼はむしろ、まさにこの世界内存在の現象自体の内に、彼が批判の対象とする表象主義的傾向が不可避に含まれていることを示すことで、単に人間の存在様式に新しい説明を与えるだけでなく、なぜその真正な存在様式から誤った存在解釈が生じるのかということにまで突っ込んだ説明を与えたからである。つまり、世界内存在という現象は、自己や世界を開示すると同時にそれらを表象主義的傾向において隠蔽するという仕組みにこそ議論の要点があり、『存在と時間』でのその議論のやり方は、世界内存在の現象自体の内に、道具的又は事物的存在性といった現存在には本来適用不可能なカテゴリーが現存在に適用されてしまう傾向が潜んでいて、このことが、自己と世界との関係を主観と自然のような独立した二つの存在者の関係のように表象する私達の抜き去り難い傾向を生むことを示すというものだった。

自己と世界を開示しつつ同時に隠蔽する現存在の仕組みという視点は、最も優れた意味で開示されつつ同時に隠蔽されている「存在」への問いを扱う『存在と時間』の哲学と、脱隠蔽の境域である真理や場所を扱う後期思想を統一的に理解する為に不可欠であると私は確信し

ているが、ここでこれらの全てを扱うことはできない。ここでの私の課題は、開示しつつ隠蔽する世界内存在という仕組みの記述の萌芽を初期フライブルク期の諸講義に確認し、それによって、彼が「事実性の解釈学」という名で行った分析を『存在と時間』のそれと統一的に解釈する一つのやり方を提示することである。その為に私が焦点を当てるのは、人間の基本的な存在様式を表現するためにハイデガーが用いる術語の変化、即ち「体験(Erlebnis/Erleben)」→「生(Leben)」→「世界内存在(In-der-Welt-sein)」であり、私はこれらの概念を、自己と世界を開示しつつ隠蔽する仕組みという視点において統一的に解釈しつつ、また、これらの概念の変遷の結果、「世界内存在」概念が生成する様子を明らかにする。

1.「体験」の構造とその隠蔽の仕組み

フライブルク大学に職を得て初の講義でハイデガーは「体験」の分析を行い、すでに上述の自己と世界の当根源的な関係について整合的な説明を与えている。彼が例にとる「講壇体験」(GA56/57,71)において、「私は、講壇を、一定の明るさと、そして背景をもつものとして見る」のであって、「他と切り離された仕方で」例えば色や形を伴って独立存立する事物的対象として見るのではない。その上で、彼は殊更に「シュバルツバルトの農夫」や「セネガルの黒人」を例にとり、こうした環境世界は一定の生活習慣・行為者としての立場・文化的背景をもって体験する各々の「私」にとって現れることを論じる。「講壇を見るという体験においては直接的な環境世界のほうから私に何かが与えられてくる」(72)。しかし、この「私」は基体的には見いだされない。ハイデガーの言い方ではむしろ、体験と共に「私」は「共鳴」(73)する。「そのつどの固有な私が鳴り響くことの内でのみ、環境世界的なことが体験される」(ebd.)。

自己と世界が等根源的に関係するこの「体験」の構造にはしかし、「脱生(Entleben)」という自己隠蔽の仕組みが備わる。ここでのハイデガーの説明はこうである。彼は、「感覚与件」(85)「所与性」(88)のような心理的なものの端的な事実を表す概念が「直接的に与えられるもの」と見なされていることに注目し、「直接性」が先の体験の環境世界性格を抹消し、「与えられる」は体験において共鳴する「私」を遮断していることを指摘することによって、体験を感覚へ還元することは「論争の余地なく」(85)可能だと認めつつも、それが体験を破壊して得られる「例外状況」(88)であることを示す。このように、所与性が真正な体験からの「脱生」のプロセス(これは同時に「客観化の増大プロセス」(91)と言われる)を経て得られる以上、それは、体験を特殊に説明する機能は担い得ても、体験自身の基礎的構成要素とは言えないことが主張される。

だが、この体験分析においては二つの問題が抜け落ちている。第一に、自己と世界の等根源的な関係ないしは共鳴自体の存在様式、即ち『存在と時間』期で言う「内存在」の様式が問われていない。第二に、隠蔽の仕組みの説明が、真正な体験からその派生形態が発生するプロセスを記述することのみでなされ、なぜ不可避的に体験は脱生というかたちで自己隠蔽するのかに関しては問われていない。この二点に答える為には、ハイデガー自身が上記の講義の中で心理学的な響きを嫌って「適切でない」(66)と断っていた「体験」概念に代わって「生」という新しい根本概念を導入する必要がある。

2.「生」の構造とその隠蔽の仕組み

ハイデガーは同年冬学期の講義で「生」概念を導入し、その「構造性格」(GA58,42)として「自己充足性(Selbstgenügsamkeit)」を挙げ、それは「何らかの世界へとそのつど常に根本的に方向付けられているという、充実形式の志向的構造」(31)を意味すると述べるのだが、彼はここで先の自己と世界の「共鳴」を生の「方向(Richtung)」という新たな術語で捉えようとしている。この場合の生の方向とは、その人の生が一定の諸事物・他者或いは人間関係のもとに属していて、それらによって構成された「圏域」(32)の内にあり、「私は常にどこかに滞在している」(ebd.)(「内存在」に関する同様の表現を『存在と時間』の中で(GA2,73)確認されたい)という、生が常に既に自己充足的に向かう世界への方向のことを指すが、しかもまたその方向はいわば逆向きに、その圏域の内にある事物や他者がその人の生を反照的に活気づけるという仕方で働いてもいる。このように自己と世界が相互に自己充足する仕組みが生にとって決定的に構成的であるからこそハイデガーは生の本質性格として「生の世界性格」を挙げ、「私達の生は、ただそれが何らかの世界の内で生きている限りでのみ、生として存在する」(34)と強調する。「一切の生は何らかの世界の内で生きている(Alles Leben lebt in einer Welt)」(36)という「世界内存在」の原型と言える表現をも用いてハイデガーが「生」を捉え得たのは、その場合の「内に」の意味を「内存在」に先駆けて「方向」概念で表し得たからだと言えるだろう。

さて、まさにこの「方向」性格の発見が、生のもつ隠蔽の仕組みを説明する強力な概念を提供する。まず、世界の内に生きる生の自己充足性は、生が自らのある一定のアスペクトを強調する「浮き彫り性格(Reliefcharakter)」(39)を要求する。一定の世界に方向付けられて生が遂行される為には、生が「一貫して一義的な諸傾向の内にしっかりと固定されている」という「安定性(Stabilität)」(ebd.)を獲得する必要があるからである。例えば或る人にとっては宗教生活が強調されて生が一定の側面において安定する、そうした生の浮き彫り性格が重要なのは、ハイデガーがその主要性格を述べる際に指摘する次の特徴故である。「これらの性格は、大抵表立ってなく、そしてまさしく表立っていないものであるにせよ、何らかの際立ちの中に与えられている。ひとはその生の中でこの際立ちに——逆説的な語り方だが——或る後退した、もはや注意を払われない卓越性において出会うのである」(ebd.)。つまり、自己充足的な生は、生の一定の側面が表立たない仕方で際立つというこの逆説的状況、即ち、世界の一定の側面に生が没入しているとその側面はもはや表立ってこないという仕組みを自らに蔵しているわけだが、こうした生の浮き彫り性格にはまた、「生においては一切が何らかの仕方で表現されるという、生き生きとした生そのものの、この新しい注目すべき構造」(46)が備わっている。表立っていない生の側面はしかしそもそも際立って強調されている以上、これまた逆説的だが、可能的には常に表立たされうる＝表現されうるのでなければならないからである。この構造に基づいてハイデガーが企てるのが、学問のような〈日常を超えた〉事柄をも生の表現連関の一種と捉え、自己充足する生のもつ「表現」への傾向こそが、私達に生を或る一定の形で解釈させ、時には高度に理論化された言明にさえ至らしめる、という新たな説明を導入することに他ならず、このように刷新された脱生の説明は、1921/22年冬学期講義において「墜下(Ruinanz)」或いは頽落という生の傾性、即ち生がまさにそれ自身の

内に体験内容を歪曲する隠蔽傾向として概念化されることになる。

以上より、体験分析においては欠けていた二つの問いが生分析においては、第一に生の「方向」性格の発見によって、第二にその性格のもつ表現傾向が生から隔たった理論的解釈にまで生を導く頽落現象の説明によって答えられたと言える。

3.「生の意味」の構造発見と「世界内存在」の概念的生成

体験と生の分析を経て、自己・内存在・世界といった世界内存在に不可欠な三契機の内実は揃っているが、統一現象であるにも関わらずその各構成契機への分節化が十分可能であるこの現象を概念的に仕上げる必要が残っている。上述の1921/22年冬学期講義でハイデガーは、私達が研究する対象の「十全な意味」「現象」は、その「関連意味」「遂行意味」「時熟意味」「内実意味」へと分節化されることを指摘し、「生」の場合ならば、その関連意味は「気遣い」であり内実意味は「世界」であると言う（さらに、遂行意味は関連意味の徹底化であり、時熟意味は遂行意味の相関者と言える）(GA61,52f.)。つまり、「気遣い」という「関連意味」と「世界」という「内実意味」は、「生」の「十全な意味」が分節化されたもの（意味）であり、換言すれば、「気遣い」や「世界」は「生」という一つの「現象」に共属する部分契機だというわけである。「生」という還元不可能な現象が分節化されたものとして「気遣い」や「世界」が意味をもつというこの発想を受け、ハイデガーは1923年夏学期講義において一切に先立つ世界内存在のアプリオリな体制を主張するに至る。つまり、「世界」「世界の内に」「世界の内に存在すること」といった現象への問いは、「事実的生（現存在）とは世界内存在することを意味する」という「先行把持内容」(GA63,85)に先行的に条件付けられて展開される旨がついに述べられるのである。「現存在の現象はこれらの諸規定［世界、内に、存在］から組み立てられるべきではない。表示の中の一つの術語がそのつど強調される場合、そこにはつねにただ、同じ統一的現象［世界内存在］への一つの可能な観点があるだけなのである」(ebd.)。（この引用文と『存在と時間』における「世界内存在」の導入箇所(GA2,71)を比較し、前者が後者の原型となっていることを確認されたい。）

結語

以上のように、初期フライブルク期における〈世界内存在の現象学〉の発生は、現存在に固有な存在体制がいかに自己隠蔽の仕組みを蔵しているかという問題に定位して理解されうる。そうだとすると次の課題は、こうした隠蔽傾向へと逆らって自らに固有な存在を把握する可能性がこれまた現存在自身の存在傾向の内に蔵していることの説明ということになるだろうが、実際この問題は初期フライブルク期に引き続いて『存在と時間』を準備したマールブルク期の諸講義を貫いている。この観点に基づいて、初期フライブルク期から『存在と時間』に至る道のりを解釈する試みはしかし別稿とする。

［註］

Vittorio Klostermann 社発行のハイデガー全集(Gesamtausgabe)からの引用は巻数と頁数の併記によって指示する。

（池田　喬・いけだ　たかし・東京大学）

現象学と存在論
―ハイデガー基礎存在論における『論理学研究』の受容をめぐって

板倉代志彦

ハイデガーの存在論的思惟は、反唯名論的立場を支えるその諸前提とともに、存在の超越を思索する現代の存在論的哲学にとって主要なモデルとしての地位にある。だが晩年に至るまで個別的存在（個体）が個別的存在として知覚されるという事態は彼にとってアポリアのままにとどまっていた。現代の存在論の出発点をなす「基礎存在論」を検討するならば、人はその方法論が最初からこの問題を取り扱うのに適していなかったと考えることもできるのではないだろうか。本稿の趣意はその理由を明らかにする作業を通じてこの困難のうちに孕まれる諸問題を呈示することにある。

存在の思惟の道をあゆむ若きハイデガーはブレンターノのアリストテレス研究の視点から出発したが、形相論的個体主義にたつドン・スコトゥスの意義論と範疇論を研究した一九一五年の教授資格論文ではすでにフッサールの『論理学研究』（以下『論研』と略記）からの影響がうかがわれる。さらに一九一九年からフッサールのもとで助手をつとめるようになると現象学的なまなざしでアリストテレスを読み直してあらためてこの著作の第六研究に強い関心をもったことが知られているが、その場合の彼の関心が存在するものの多様な意義に関して感性的直観と範疇直観の差異が意味するところにあったことは周知の点である。しかしながらその場合にしても、実体を論ずるアリストテレスの存在論自体そもそも個体の感性的識別を前提とせざるをえなかった[1]ことは正しくはどのように理解されるべきであろうか。「何ものもかつて感覚のうちになかったものは知性のうちにない」というアリストテレスに由来するとされるスコラ哲学の格言に真理があるとすれば、知性による実体の統覚から出発するとしても（「…知性自身を除いて」）、現象学は範疇直観に先立って個別的存在が感性的に与えられるという点を等閑に付すことはできないはずである。

よく知られているようにフッサールはこの第六研究で「白い紙」という言葉で知覚が表現される場合、その紙は単に「白い」として認識されるのではなくむしろ「白いもの」として認識されており、この語の意味のなかには「白である紙」というひとつの繋辞の形式が感性を超越する「過剰」（Ueberschuss）として残留していると考えている。この論点を決定的なものとみなすハイデガーにとってフッサールによる発見であると同時に本質的な課題となるのは、存在するものの現出を可能にしながら自らは現出することのない実体性の構造をどのよう

に理解するかという問題であった。[2]

『論研』の議論の脈絡にあって「存在する」は判断のうちに与えられる。ここで存在するものは感覚（アイステーシス、ヒュレー）として与えられるだけではまだ思考の対象ではなく、範疇的に見られることによってはじめて実体的存在（超越）として開示されると解することが可能であろう。超越論的構成が事実的自己の実存の可能性の中心におかれる「基礎存在論」の時期には、有限存在をアレーテイアとして理解する現象学的存在論の立場が打ち立てられ、存在の形而上学的探求にあたって一切の感性的ドクサを排除して存在を思索するパルメニデス-プラトンの哲学の伝統が自らの祖として仰がれる。[3]範疇的直観において存在と思考は一であるとみなしうるとすれば、同じ伝統の延長上に、フッサールが『論研』で展開した範疇直観の理論をカントのテーゼ「存在はレアールな述語ではない」（第六研究でも引用される）に訴えながら存在論的に徹底するところに現象学的存在論としての基礎存在論は成立した。またその際ハイデガーは人間を他の動物から区別する言語と存在の直観、範疇的思考の枠組みを自らの問題としてとりあげたのであるが、このような哲学的関心は人間存在を有機的生命やその母胎としての自然から裁断するキリスト教とプラトンの形而上学的二元論の伝統にもきわめてよく適合している。したがってその立場はスコトゥス研究において表明されていたスコラ学評価の観点とも不可分な関係にある。すなわち力動的で流転する実在的心理的なものを目ざしたり、意義分析において経験論的-発生論的説明に訴えることなく、対象的-ノエマ的なものに定位しながら普遍的なものの支配のうちに思念と対象的意義内容を把握しようとする観点である。かような経緯を経て形而上学の復権を図った『存在と時間』こそは、ベルグソンの生成の哲学とともに原子論、多元論などの伝統を斥ける一方で、何にもまして実証主義に対する哲学の反逆を決定的にした著作であった。教父哲学の伝統に依拠しながら構想力一元論にたつ独自のカント解釈の立場を加えることにより、この著作は現存在の本来的（形而上学的）実存の超越をパルメニデス-プラトン以来の「哲学」の伝統の延長上に構想するところに成立したということができるであろう。

このようなハイデガーの思索が勝れて言語によって存在を思索し、世界の属性を言語の属性から導き出した哲学者たちの伝統を継承するものであったことはそれゆえ驚くにはあたらない。それは際立った仕方で経験論や唯名論の伝統、実証主義や科学の立場と対立するものである。その場合存在が可感的な実在性ではなく理念的なものの存在、エイドスの存在であるとの予断がハイデガー、フッサールらの現象学—つまり現象学そのもの？—に共通の前提をなすことは諸家によって夙に指摘されてきた。しかもこのことは経験論を斥け大陸の反唯名論的伝統に与する陣営によれば、現象学の哲学的出自がギリシア哲学の伝統にあることを証拠立てるものと理解されている。しかしながら現象学のこのような解釈に対しては次のような論点が対質されて然るべきではなかろうか。すなわち初期実証主義の非二元論的観点に負うフッサールの現象学の成立の由来や後期の生活世界論の立論の根拠をたずねるならば、彼の現象学を一方的にギリシア哲学の伝統に由来するものとしてのみ理解することは実は決して当を得た解釈ではないのではないかという問題である。[4]

このような批判の観点からみて何よりも重要なことは、『論研』では個別的なものを「予め与える」素材としての感覚が範疇的思考作用

（統覚）の自由を制限するものと解されていることである（第六研究第六二節）。これは言い換えれば経験対象の「与えられ方」に「第一次内容」（初期実証主義に由来する感覚の現象学的概念）が関与していることを著者自身が認識していたということにほかならない。実際、地に対して図が射影的に変化する際「スペチエスがイデア的に把捉するものによって尽くされないような諸契機の変化には、関数的依存関係の成り立つ余地がまだ残っている」（第三研究第四節）というのであれば、例えば実証主義の盛期に印象派の画家たちが魅せられた刻々と変化する色の契機は、二つの具体的な直観においてすでに同じ契機ではない。時間論の文脈に置き直せば、比較を介する個別的存在の統覚は、本来決して時間的存在者（個体）の感覚的印象（第一次内容、すなわち根源的印象）から自由ではないということである。これは基礎存在論の想像力一元論とは裏腹に、天を眼差す形而上学的思考でさえ実は元来大地に根づき、地球環境を等閑に付すことができないことを意味している。このような立場はサルトル流の実存理解と対照的なメルロー・ポンティの相対的自由の概念を先取りするばかりでなく、デカルト的二元論の克服をめざした後期フッサールの生活世界論における世界の先所与性の考えに先駆けているのである。但し思考の自由を制限するものであるにもかかわらず「素材」（感覚）としての個体に独自の形相や意味を認めないのは、『論研』の立場が自己矛盾に陥っていたことを物語っていよう。

第一次内容の概念を評価したレヴィナスも強調したように、存在の思惟を含めた現象学的直観の性格は、たとえ実践的様相を呈する場面があろうとも根本においては観想の立場である。また基礎存在論の構想は進化する有機的生命、身体性と絶対的受動性などを超越の本質的契機としてうけいれる方向とは対照的であって、この意味で古い「哲学」によって伝承されてきた形而上学的二元性そのものを問いに付してその克服に努めようとする動機は見あたらない。しかし超越者としての存在へと脱自的に超越する現存在の最も本来的、根本的なあり方がひとつの際立った可能性（将来）が優位となるところにもとめられるのであれば、そもそも予持がそれに先行するものと不可分である以上、この形而上学的個体化の理論には出発点において本質的な困難が予想される。何故ならば実存の企投はその都度の今―フッサールでは「根源的印象」（「第一次内容」）の今―から出発するほかはないからである。歴史的企投が現在から出発せざるをえない点についてはメルロー・ポンティもこれを『知覚の現象学』で指摘していたが、一般に環境（世界）と人間存在、被投性と企投の不可分な関係にもかかわらず後者を前者に対して優位におく形而上学的立場において現存在の空間性を時間性に帰そうとする試みが失敗に終わった事実[5]については、それゆえ今後もっと多くの注釈がほどこされることが必要であろう。

註

1 『形而上学』第七巻第十三章、第十四章の議論を参照。

2 Heidegger, *Vier Seminare*, 1977, Frankfurt am Main, S.114ff.「プラトンよ、馬は私に見えているが馬性は見えない。」(Simplicius: in Cat. Ar.,scolie 66 b 45)

3 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd.20, Frankfurt am Main, S.102.

4 この点に関する詳しい議論については筆者の次の論文をご参照ねがいたい。大阪大学『メタフュシカ』平成十五年第三十四号五三―六九頁「初期実証主義と現象学―経験論的現象主義と超越論的現象学との間」。『論研』のなかで実証

主義的感覚論に由来する要素は「反省内容」との対比のもとに「第一次内容」と呼ばれているが、これが統覚（志向性）に対して「素材」を与えるものとみなされることによって「ヒュレー」の用語が成立する。特に『論研』第六研究第五八節などを参照のこと。

5 Heidegger, *Questions IV*, 1976, Paris, p.48. Cf. Didier Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, 1986, Paris.

（板倉代志彦・いたくら　よしひこ・神戸学院大学非常勤講師）

ベルクソンの『試論』と『物質と記憶』における自由

内山智子

0．自由裁量に対するベルクソンの二つの立場

ベルクソンの最初の主著である『意識に直接与えられたものについての試論』（1889、以下『試論』とする）は、その題名が端的に表しているように、我々の意識に直接与えられたものを分析の対象にしている。「先入見をはさまない直接の視覚」（PM,4）で「意識が意識自身を対象に取り、その際持続を止めずに観察者と行為者をかねてとらえようとしたなら、持続はその意識にどう見えてくるか」（PM,105）を探究するベルクソンの姿勢は、『内的時間意識の現象学』におけるフッサールの、客観的時間についてのあらゆる前提を排除して現出する時間そのもの、持続そのものを分析しようとする態度にも通じるものであった。そうした探究によってベルクソンが見出したのは、数学が扱う時間とは単に同時性相互の関係に過ぎず、意識に直接与えられる持続こそが真の時間であって、この不断の創造たる持続はまた自由そのものに他ならないということであった。ここからベルクソンは、持続が意識に与えられた事実である以上、自由はいわば直接的に証明されているのに対し、自由に対する反論は「事象と記号の混同から生じる誤謬」（Cf.Essai,vii）であって、この混同を一掃すれば解消するという確信に至る。『試論』はこの見解に沿ってその第三章で扱われている自由の問題を主題にしており、自由の問題に直接関わらないように見える一章と二章も、元来三章への導入として役立つように書かれたものであった。

この『試論』における自由論はしかし第二の主著である『物質と記憶』（1896）の自由の定義とは矛盾するようにみえる。というのも『試論』では自由な進展である持続を固定的な記号で再構成することが全面的に批判され、その過程で自由を可能な選択肢の間での二者択一型の図式で表すことも批判される一方、『物質と記憶』では可能な選択肢の間での行動の選択が生物の自由として定義されるからである。

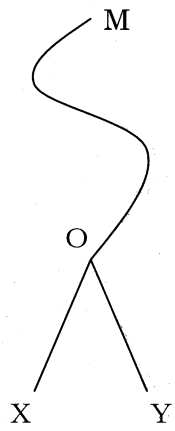
ベルクソンの理論に対し、『試論』の議論をもとに、ベルクソンは複数の選択肢の間での任意の決定という自由、つまり自由裁量libre arbitreに批判的であり、ベルクソンの自由とは、行動が外的強制によらず自我のみから発するという自由、つまり自我の独立性に他ならないと解する立場もある。そのような立場からは、ベルクソンの自由は自我のあり方によって行動が必然的に決定される一種の決定論であるとみなされた[1]。しかし『試論』の議論は本当に自由裁量を批判する

ものなのか。また『物質と記憶』の自由の定義は『試論』の議論と矛盾しないのか。この点を明らかにすることが以下の目的である。

1.『試論』における自由裁量批判

『試論』第三章は、具体的には、①物理的・心理的決定論批判、②二者択一型の図式で表された自由裁量の批判、③予見可能性批判、④因果律批判、からなっている。これらの批判が展開される根拠は、「そのつど独自の状態である動的な意識の持続は、そうした状態の中の共通部分しか表せない普遍的で静止した言語や記号では、全的に表象できない」点に集約される[2]。このため、意識への決定論的法則性の適用が批判される過程で、立場的には自らに与するはずの自由裁量の擁護者の見解までもが、記号的表象を用いているという理由で批判されるのである。まずこの自由裁量の図式に対するベルクソンの批判について概略をたどることにしたい。

ベルクソンは、「別の行動も同じように可能であった」と主張する自由裁量の擁護者達の見解を、「ある行動Xがためらいつつ果たされたとき、対立肢を前に迷っていた段階Oでは、いまだどちらの行動も可能であった」という具体例によって取り上げる（左図）[3]。



図においてXやYで表されるのは、例えば「腕を上げる」「腕を上げない」といった対立的な行動の実現であり、曲線MOはその二つの行動への対立的傾向の間で迷う一連の心的状態の経過を表している。自由裁量が擁護される場合、行為者はある行動Xが果たされる以前のOの時点では、いまだXとYのいずれを選ぶことも可能であったと主張されるが、ベルクソンはこのような図式が結局は頑迷な決定論に帰結することは明白だと批判する。なぜならこの同じ図式に対して決定論の立場から、「実際にXという行動が果たされたなら、O点に置かれるのは中立的な活動などではなく、一見ためらいと見えるにもかかわらず、予めOXの方に向けられていた活動である」（Essai,134）という反論が成り立つとベルクソンは考えるからである。

ベルクソンはそもそもこのような図を描くことが「内的状態を全的に表すようにはできていない記号でもって意識の事象を説明し、この説明を事象そのものとすりかえる」誤りを犯しているのに他ならず（Cf.Essai,123）、このようにして事象にすりかえられた図式は、自由な進展たる真の時間を取り逃がしているがゆえに避け難く決定論の様相を呈すのだとして、時間の図式化そのものを否定することで上述のような決定論を退けている。

従って、その議論の内実を吟味すると、ベルクソンの批判は自由裁量そのものに向けられているのではなく、本来記号化し得ない心理状態やその進展を記号にすりかえることと、そのすりかえによって、自由裁量を表す図式が決定論に帰結することに向けられているのが明らかである。では『物質と記憶』で述べられる選択の自由はこの批判に当てはまるのだろうか。次にこの点を考える。

2.『物質と記憶』における選択の自由

ベルクソンは『試論』で「いかなる外部の決定因でもなくただ自我のみから発する行動」を自由な行動と定義する[4]。これに対し『物質と記憶』の第一章は、知覚を「行動の選択のために諸々の可能な行動を予め描くもの」とみなすことで、生物の自由を選択の自由の側面から捉えている。つまり知覚によって予描された、周囲の事物に対する諸々の行動可能性の中から、一つの行動を任意に現実化する点に生物の自由が置かれるのであり[5]、ここでは自由裁量としての自由が考えられている。ではこのように考えられた自由に対し、『試論』の批判は当てはまらないのであろうか。

先の図式に対してベルクソンは、自由裁量を擁護するために描かれるそうした図式が、実は決定論に帰結していると批判した。ベルクソンによれば、決定論者にしても自由裁量の擁護者にしても、そうした図式を描く際、果たされつつある行動を考えるのではなく、「ある行動Xが果たされた後に身を置いている」(Essai,135)。このため特定の行動が果たされたというその事実を、決断以前の状態に対しても考慮せざるを得ず、するとそれらの状態は予め特定の行動へ向けられていたことになるとされた。

では生物の、可能な行動の予描の中から一つの行動を選択するという自由は、この批判に当てはまるだろうか。この答えは明白である。可能な行動は未だ果たされておらず、我々は現在の状態に対して考慮すべき結果をまだ持っていない。可能な行動の予描が存在することは、その中の一つの行動が未来において現実に存在することを意味せず、したがって現在の状態が予め特定の方向に決定されていることにはならないのである。

シュッツも指摘するように[6]、我々は、過去の行動を振り返る場合ばかりでなく、未来の行動を想定する場合にも、その行動がすでに果たされた未来の時点に想像の中で身を置いている。しかしこの想像された未来の行動に何がしかの現実性を与えて、予め未来の中に存在するもののように考えるならば、そして想像の未来から現在を振り返って、現在の状態が予め特定の方向へ向けられているように考えるならば、それは過去の決定性を未来に投影する錯覚に過ぎない。我々の思考に根深いこうした錯覚についてベルクソンは、『思想と動くもの La pensée et le mouvant』所収の1930年の論文、『可能なものと現実のもの Le possible et le réel』の中で詳しく論じている。さらにまた、知覚に予描されている諸々の可能な行動は、意識に直接に与えられている表象であり、従ってここには、諸々の心的傾向を記号で表すような、心的状態の記号へのすりかえも生じていない。

結論として、自由裁量そのものは決定論に結びつかず、ただその図式化、つまり心的状態を記号で表し、継起を空間的な同時並置に変えることが決定論を導き入れるのであって、ベルクソンが『試論』で否定したのはこの図式化のみだと考えるべきである。『物質と記憶』における選択の自由は、『試論』の外的強制によらない自我の独立性の自由とともに、ベルクソンの自由論に不可欠な要素だといえる。

註

1 Cf. Roger-E.Lacombe, *La psychologie bergsonienne, étude critique*, Félix Alcan, 1933. Ch.VI M.Fénart, *Les assertions Bergsoniennnes*, J.Vrin, 1936. pp.55-57

2 Cf. Essai, 120

3 Essai,133 図も同頁から引用

4 Cf. Essai, pp.129-130

5 Cf. MM, pp.27-29, p.38

6 Alfred Schutz, *The problem of social reality*, Nijhoff, 1973, pp.68-69

（内山智子・うちやま　ともこ・京都大学）

衝動と知性—ゲーレン人間学に於ける「言語」の意義

窪田徹

従来、ゲーレンの人間学は、人間の特質をあまりにも生物学的な観点から論じ過ぎている、として批判される事が多かった。確かに、ゲーレンほどに、人間の身体機能を基盤としつつ、言語の問題を探究している所説はない。しかし、彼の言語論は、知性の特質を、最終的には生物学的な観点から距離を置いた所で明確化するものである。『人間』に於いて、人間の言語能力は、幼児期からの身体発育と連動した音声活動を土台としつつ、やがては、高次の言語活動へと発展する。この過程と知性の形成とは同時的なものであり、高次の言語活動に至って初めて、人間の知性は生物学的な必要性から完全に離脱し得るのである。本稿では、この様なゲーレンの言語観を明らかにしたい。

一、「過剰衝動」を基盤とするゲーレンの人間観

『人間』では、まず、人間の特質を解明するうえで、自己の衝動を如何に抑制してゆくのか、という論点が重要なものとして考えられている。人間に於ける衝動といっても、ゲーレンの場合、それは、往々にして生存の最低限の水準を超えた知的活動に関わるものとして考察される。ゲーレンは、この様な衝動の特性を「過剰衝動」(Antriebsüberschuß)として捉えている。人間の生命エネルギーは、自己保存の地平を超出するものであり、こういったエネルギーを、自らの身体機能に拠って、絶えず統御してゆかねばならないという問題が、彼の人間学の根底に見据えられているのである。

ゲーレンは、人間が他の動物種とは異なり、特定の環境に適応する為の身体の成熟が、生後の短期間では期待出来ないという点に注目して、この問題を「過剰衝動」と関連させて次の様に述べている。

「〈過剰衝動〉が長期間に渡って特定の課題に傾注されず、遊び半分で不安定な活動に費やされるのは非常に理に適っている。人間は周辺状況との交流に於いて欲望から距離を置きつつ、世界へ、自らの刺激開放性を活動的に制御する能力を自由に結び付けるのである。人間は世界にあって自らを方向付け、言語・運動能力・思考・手先の器用さ・あらゆる種類の熟練を身に付けた時、そこで初めて、生物としての自らの力に目覚め、成熟して自己の実存をまかなう様になる。それ故に、〈過剰衝動〉とは先天的なものであり、なんとしても人間に対処する事を強いるものなのである」(MS59)

ここでは、人間が一定の適応能力を持ち合わせず、裸の状態でこの世界に生まれて来るという点が、生物学的に身体の無力さを示すものとしては考えられていない。むしろ、ゲーレンはこの問題を、自然界に於ける人間の生存の条件を具体化するものとして、徹底的に重視するのである。重要な論点は、先天的な「過剰衝動」が、外界との不断の交渉の結果、多様な知的活動の動因として徐々に限定されてゆくという点である。ゲーレンは、人間の特質を、やがて知的存在として成熟してゆくまでの長い時間の過程で考えている。それは、本来、特定の適応内容に調律されていない「過剰衝動」が、学習や自己鍛錬の積み重ねの中で抑制され方向付けられるという、人間に固有の時間なのである。

二、言語活動の地盤を形成する幼児期の音声活動

『人間』では、人間の知的能力の基盤として、特に、幼児期の音声活動の効用が重視されている。発達心理学の研究では、幼児の身体機能は、生誕直後から非常に精巧なものであり、周辺からの刺激を統御する能力をかなり持っているという点が明らかにされている[1]。しかし、ゲーレンの人間学が強調する論点とは、幼児の身体機能と連動する言語能力の土台の形成である。換言するならば、それは、人間に於ける知的能力の発達の基礎を作るものなのである。

幼児が、手足をばたつかせながら幾度も発する喃語とは、身近に認められる親への呼び声である。ゲーレンは、こうした呼び声を、漠然とした衝動が唯単に音になったものとしては考えていない。彼は、幼児が自分の発する音声に依って、親から欲求を充足する何らかのものを獲得しようとしている、と見るのである(Vgl.M.S209-211)。ここで肝要な論点は、欲求充足が成功すればするほど、幼児はあらかじめ、自らの欲求を先取りして一層高揚した音声を発する様になる、という点である。これは、まだこの世界に生きる様になって間もない存在が、親との親密な音声交流を繰り返しながら危険性の少ない生活圏に安息しつつ、自らの生命感を律動的に体験するという、人間の成長の基礎的な段階を意味している。ゲーレンの人間学に於いて、幼児が視覚機能と聴覚機能を連動させつつ、欲求充足を先取りした活発な音声を発し続けるという事は、その「過剰衝動」を自覚し抑制してゆくうえでの最良の訓練として考えられるものである。眼と耳、声帯の機能が連動しながら幼児の衝動構造が次第に抑制されてゆくという点は、幼児の情緒面の発達のみならず、ひいては、その知的能力の形成を考える際に不可欠の論点となる。これは、やがて高度な言語活動に発展してゆく意思伝達手段の最大の基盤なのである。

更に、幼児が聴き取った音の性質を鮮明に再現したり、多様に増幅したりする行為は、発話の際に最低限必要となる音声分節能力を育むものとして、重要となる。

「純粋に感覚的な交流伝達の道があり、そこで子供は自分や他者の発する音声を聴き取り、口真似し、繰り返し、変化させながら、知らぬ間に分節運動に導かれているのである。この運動過程を、私は〈音声の生活〉(Leben des Lautes)と名付ける。それは言語能力の向上を伴う感覚的な交流伝達であり、これに比肩し得るものは触覚の領域にしかないであろう」(MS141)

幼児が、自らの発する音声や他者から発せられる音声を聴き取り、それらを口真似し、微妙に音調を変えて繰り返すという行為は、他者

との初歩的な交流の場面を表現するものとして重要である。しかし、ここで注目すべき論点とは、生活の中で幼児が最初に教わる様々な言語の意味や概念も又、通常、聴覚の印象に支えられた要素として習得されてゆくという点である。のちに高度な言語活動に依って思考を展開するには、読書や文章作成等の学習方式が不可欠となるが、幼児は音声分節能力を伸展させる中で、まず、言語が象徴する意味や概念を律動的な印象として把握するのである。言い換えるならば、言語の意味は、音の印象として、幼児の能動的な運動感覚の一部となるのである。

つまるところ、幼児の音声活動に於いて、「過剰衝動」は、外的な刺激を自立活動へと転化させる為に活用されてゆく。『人間』は、この事を明確に論証している。幼児に於ける衝動の活用は、自らの身体能力の自覚と自立を助けるものであり、こうした活動こそが、幼児の意識を強化するのである。幼児は、遊戯的な音声活動を繰り返しながら、他の動物種とは大きく相違する、複雑な言語行為の基盤となる音声の分節能力を発達させるのである。

三、高次の言語活動の特質

幼児の音声活動に於いて、主として言語は音の印象として把握されるが故に、語は理解される以前に、むしろその大半が無意識的に吸収され使用されるものとなる。この段階では、言語の特徴が、衝動的な感覚もしくは感性を地盤として把握されるのである。これに対して、高次の言語活動では、かなり様相が異なるものとなる。

「言語手段には、知覚可能な事態を描出し、物語り、これを指示する――つまりは、分かり易く眼前にありありと思い浮かべられる様に表現する――可能性がある。しかし、そこには更に別の可能性もある。事象への直接的な方向から退いて、思考そのものの水準に踏み留まりつつ、事象へ向かう展開可能な別の志向を宙吊りの状態にしておくという可能性である。この様な思考の特定の自己滞留は認識に於いて保持され、この認識は、その都度、特殊な自己滞留を規定するものとなる。認識とは、どれほど知覚に由来しようとも、本質的には思考されたものだ」(M.S275-276)

右の如く、人間の認識の在り方が、多様な知覚に由来しながらも、本質的には徹底的に思考されたものとして確立される、という論点は重要である。緻密な文法体系が出来上がった中で言語を使用する場合、人間の思想表現は形式と切り離せない。思想は、使用する諸言語の相互関係が統語論的な制約を受ける過程で、言語自身の平面に留まるのである。高次の言語活動では、言語相互の統語論的な関係は、人間の感覚・感性的な状況からは距離を置いている。高度に観念的・抽象的な思考は、この様な言語に於いてこそ自由に働くものである。

深い思考では、「過剰衝動」は、物質的な要素に対する志向性を一旦は失う事となる。『人間』では、幼児に於ける遊戯的な音声活動とは、その身体能力の自覚と自立を促すものであった。こういう局面に於いて、幼児の衝動は、多彩な刺激を自立活動に転化する為の具体的な志向性を絶えず保持している。しかし、人間が高次の言語活動を展開しつつ、深い思考そのものの地平に留まっている時、生命衝動は直接的かつ具体的な志向性を手離しているのである。

思考を展開する過程では、過去の経験の反芻と様々な直観的・感性的な素材が必要であり、同時に、適切な語の選択と正確な統辞法、も

しくは文法体系が不可欠となる。人間が、この様な思考の内実を深めるには、外界の状況をあらかじめ秩序化するだけでなく、自己の内面をも明瞭に客観視する必要性が生ずる。人間に於ける高次の言語体系の習得とは、幼児期からの昂揚した衝動が次第に鎮静化され、自らの内面が精錬されてゆくという事を意味している。この論点は、自然界に於いて、人間が人間として成長するうえで看過出来ないものなのである。

人間は、言語を学習しながら、まず周辺世界を秩序立てられたものとして認識しつつ、やがては、身体機能の効力の重点を徐々に精神活動に移行させる。ゲーレンの言語論に於いて、成熟した人間の生命衝動が、幼児期に顕著な身体発育の必要性から完全に方向転換するという事は、人間が高次の言語活動に依って知的な精神活動に入っているという意味なのである。

結語

ゲーレンに於いて、言語はまず、人間が自然界を秩序立てて認識する為に肝要なものとして考えられている。この様な観点では、言語は、生物としての環境適応に不可欠な要素の一つとして看做されるものである。しかし、同時に『人間』では、生命衝動に単に支配されない人間の創造的な活動が、他の動物種とは峻別されて、「真正の活動」(echte Aktion)と呼ばれている(Vgl.M.S242)。ゲーレンは、こうした活動の本質を、とりわけ、人間の長い成長過程で習得されてゆく高次の言語活動に見ている。ここに於いて、言語は、最早、生物学的な必要性から完全に離脱するのである。それは、人間自身が世界へ向かって進んで働きかけ、その豊かさを自らの内で増幅させる貴重な契機を作り出す要素である。ゲーレンの人間学は、人間の身体機能から派生した高次の言語活動に関して、それを、人間に固有な時間と空間に於いて論ずる射程と枠組みを齎すものなのである。

註

ゲーレンの著作は、Arnold Gehlen, *Der Mensch*, 13. Aufl., AULA-Verlag Wiesbaden, 1986 に拠る。
M: *Der Mensch*

(1) マッセン、コンガー、ケイガン『発達心理学概論』I、三宅和夫他訳、誠信書房、一九八四年、一五七－一六二頁参照。

(窪田　徹・くぼた　とおる・関西大学)

レヴィナスにおける「繁殖性」の概念について
―「エロスの現象学」の理解のために―

榊原達哉

序論

レヴィナスは、主観の主観性を、時間構成を通して世界及び自我を構成する究極の能作ではなく、「絶対的に他なるもの」が己の構成の秘密を握るような徹頭徹尾「受動的な受動性」として提示する。「繁殖性」とは未来からの他者の無限の到来であり、主観性は「自己への現前」としてすべてを構成する超越論的「自我（moi）」ではなく、「いかなる受動性よりも受動的な」「自己（soi）」となる。この根源的に受動的な主観性の存在様式を記述する立場をレヴィナスは「エロスの現象学」と定式化するが、ここで決定的な位置を占める「繁殖性」の概念を明らかにすることが本論考の目的である。

本論

時間意識の考察におけるレヴィナスの問題構制は、時間意識の起点となっている「今」の意識、後にフッサールが「生き生きした現在」と呼ぶであろう「今」の意識の生動性である。フッサールにとって、時間意識は時間の開始相たる「今」を起点として、過去把持や未来把持という現在から延びる志向性によって、未来から生起し過去へと沈下する原印象の系列を自己のうちに包摂し統一性を賦与するものである。だがその作用をなしている「今」の意識が反省されるのは、当の「今」においてではない。それが過去へと沈下するという時間的隔たりを介して、新しい今によって事後的にのみ反省されるのである。『時間講義』に即していえば、時間意識の根源的開始相たる「今」の意識が、原印象と原印象との位相差のうちで体験される「内的意識」として自らの存在を現前化させるということになる。しかしこの内的意識は、過去へと変容した原印象の自己反省であり、「生き生きした現在」の生動性ではない。生き生きした「今」における原印象、すなわち「今の意識」は、顕在的な今において自らを反省することはできないのである。同時にこの意識は、時間意識がそこから生成する時間の開始相であるが故に、何ものによっても構成されない「絶対的活動」、「自発的発生」、「原創出（Urzeugung）」（EDE155）である。それは、時間の開始相たるこの意識は、未来から生起する原印象を産出できないということを意味する。レヴィナスは、こうした原印象を、いかなる他の意識及び他の存在からも導出できず、またいかなる予見からも逃れ去っている「新しさ」（EDE155）、「全き受動性」、「同のなかに浸透してくる《他》の受容性」（EDE156）と解釈する。意識は、志向性

による反省から逃れ去っているこの原印象の生起がなければ、意識として成立しえないのである。レヴィナスは、この原印象の生起を「他者の他性」と解釈する。

原印象の生起は意識の自同性には回収されない絶対的な「新しさ」であり、それは未来から到来する。レヴィナスは、この「他性としての未来」を死との類比で捉えている。死は我々にとって未知の出来事であり、主体は死という出来事から根源的に分離されている。死は時間の地平のなかで捉えられる「対象」とはならない。「死は決して現在ではない。死がそこに存在するとき、私はもはやそこには存在しない」(TA59)。死は、意識の志向には内在することなき全き外在性(extériorité)として未来であり、主体の志向的意識には決して現前しない全き他性である。かくして主体は、反省の力を超え永遠に現在とはならない死を通じて、「絶対的に他なるものである何ものか」と関係を持つことになる。レヴィナスにとって、「未来」としての他者の他性とは、「絶対的に不意なる」ものである。

しかし、予見不能な死としての未来は、「私」には到来しないのだろうか。とすれば、原印象は生起せず、時間の連続性は解体してしまうのか。「死がもたらす未来、出来事の未来は、まだ時間ではない。というのも、誰のものでもないこの未来、人間が引き受けることのできないこの未来は、時間の一要素となるためには、やはり現在との関係に入らなければならない」(TA68)。ただしこの未来と現在の関係は、「時間の一要素」となった未来が意識によって把持されるということを意味しない。他者は、この「人間が引き受けることのできない未来」という他者としての位格を維持したまま、自我の現在に投げ込まれるのである。レヴィナスが「他者」と呼ぶものは意識の統握から絶えずすり抜けていく未来としての他者であり、志向性による超越の運動としての自我にとっては「神秘」として立ち現れるものである。この「神秘」をレヴィナスは「女性的なもの(féminin)」との関係と呼んでいる。「女性的なもの」との関係は、志向性によって一切を自己へと現前させる男性的な意識の超越の運動とは相反する。「女性的なもの」とは、意識の超越の「光」から絶えず他所へと自分自身の身を隠すことであり、まさしく恥じらいをもって身を隠すという「慎み深さ(pudeur)」(TA79)の運動なのである。

では、意識にとっての「神秘」、「女性的なもの」は、どのようにして私の経験に、私の現在に与えられるのか。「女性的なもの」としての他者が与えられるのは、志向的関係とは別の仕方によってである。レヴィナスは、この「女性的なもの」の現在への到来の仕方を、「エロス」(TA77)の関係と呼ぶ。「エロス」の関係は、志向性による自己構成とは全く別の仕方で主観性を構成し、自我のうちに「他なるもの」の契機を置くばかりか、「他」によって自我の同一性が可能になることを証示する。この関係によって、自我は根底的に受動的な主体として成立することになる。

ここで、「女性的なもの」とのエロス的関係を説明する一つの契機として、自我から予見不能な未来としての「未だ存在しないもの」、「未来ならざる未来」(TI285)に向けられる「愛の志向」、「愛撫(caresse)」が問題となる。「愛」や「愛撫」とは、現在から女性としての他者を目指す欲求の運動である。未来把持は、諸可能事を把握するが、愛撫が捜し求めるものは、「把持可能なものの領野」(TI289)に位置するものではない。「愛」や「愛撫」は、到達不能な対象を目指し何も把持しない(TI292)がゆえに、本質的に挫折がともなっている。愛の

志向は「ヴィジョンなき志向性」(TI291)であり、《愛される女》(Aimée)は、自らを現出させながらも自己のうちに逃亡するという秘匿性である(TI286)。自我は到達できない対象としての他者に欲望を燃え立たせる。それが、他者がその他性を維持しつつも主体の欲求の対象として現れる可能性の契機である(TI285)。愛の志向性に愛撫されるや否や、「愛される女」はその身体の形態そのものを脱ぎ捨て、エロス的裸出性として自分を差し出す。「《愛される女》は把持可能なものである。と同時に《愛される女》の裸出性は触れることのできないものである。対象や顔の彼方に、そしてそれゆえ存在者の彼方にある《愛される女》は処女性をその本質にしている。本質的に犯しえるものであると同時に犯しえないものである《女性的なもの》、つまり《永遠なる女性的なもの》は処女あるいは処女性の不断の再開である」(TI289)。こうした愛の志向と《愛される女》との両義的な関係がエロスの関係であり、この両者の関係は自我と到達不能な未来との関係である。

このことは何を意味するのか。もちろん愛撫は表象ではない。絶対的未来に向かう愛撫の運動は、他者を把持するのではない。自我は絶対的未来に不意に襲われることで、能動的構成としての主体性を喪失する。自我は、自我が産出したものではない絶対的未来に襲われるのだ。これがまさに、絶対的未来としての他者が他者の位格を維持しながらも現在に投げ込まれるという事態である。他者と自我とは、エロス的関係のうちで、主−客の図式、つまり「構成するもの」と「構成されるもの」との図式が機能しなくなった「感覚するものと感覚されるものとの共同体」(TI297)が形成される。ここから新たな原印象である「子」が生まれるのである。

この「子を産む」という事態こそ、レヴィナスが時間の「繁殖性(fécondité)」として捉える事態である。この「繁殖性」が、時間の生起、意識の生誕を可能にするものなのである。自我がエロス的関係のもとで「女性的なもの」との間に子を宿すということは、原印象が過去へと沈下し、新たな原印象が予測不能な未来から到来してくる事態を指している。絶対的他者としての未来は、現在に到来することによって同時に私の「未来」でもある。すなわち、他者は「私」の現在となる。換言すれば、それは私の権能を超えた他者を自我のうちに受容することである。従って、未来からの他者の到来とは、原印象の自己刷新であり、それまで現在に位置していた原印象が、新たに生起した現在によって刷新されること、自我は「他者」によって構成される自我となり、絶対的な未来としての「他者」が新たな「自我」と化すことである。「父」たる自我は、「子」たる他者に自らの場所、「今」を明け渡す。自我が「自分自身でありながらも自分自身とは他なるものと化す」(TI305)、これこそ「父性」(paternité)(TI305)である。しかし、「子」とは自分自身である。「子」は志向性によって産出されるのではない。「子」との関係は意識による所有の関係ではない。「私は、私の子を持つのではない。私は、いわば、私の息子である」(TA86)。

この現在へと到来する未来は、時間を構成する開始相、つまり原印象であるが、それは常に不意に予見不能な未来から私を襲う時間の位相なのである。この時間の位相は、いかなる意識の能作からも逃れ去る「絶対的他性」であるが、自同性としての意識はこの「他者」を構成することはできず、逆に意識の自同性はこの「他者」によって可能になるのである。「子を産むこと」、「繁殖性」は志向性の構造を有さない(TI304)。「子」を生むという原印象の連続的な創造は、自同性

としての主体をそのつどの「今」において自同性の外部から他者に襲われる主体へと「実体変化（transsubstantiation）」（TI304）させるのである。

結論

「繁殖性」という「実体変化」において、「絶対的に他なるもの」が自我たる「私」と関係を結び、「他者」が到来することによって「私」が成立する。しかし、同時にこの「絶対的な他なるもの」は、「私のもの」であり続けることはない。「絶対的なもの」は、神秘へと退き、絶対的な「他者」の位格を放棄しない。この「他者」の神秘への後退を可能にするのが、「繁殖性」に基づく主体のあり方である。レヴィナスにとって主体とは、能動的意識の超越によって「絶対的他なるもの」を構成するものではなく、「絶対的に他なるもの」を前に受苦し、それを受容するものである。「繁殖性」において成立している主体は、「いかなる受動性よりも受動的な主観性」なのである。

文献略号

EDE : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, J.Vrin, 1967.

TA : *Le temps et l'autre*, Paris, P.U.F., (Quadrige), 1983.

TI : *Totalité et Infini*, Paris, Librairie Générale Française, 1990.

（榊原達哉・さかきばら　たつや・同志社大学）

体験される体験——意識と時間の根源へ

笹岡健太

序

例えば知覚する際、私はことさら反省しなくても、今自分が知覚しているということを漠然と感じ取っている。フッサールは『論理学研究』第二巻（以下『論研』と略）以来しばしば、このような非反省的な自己意識を〈体験が体験されること〉として記述している。体験に関わる様々な概念、特に「感覚する働き(Empfinden)」に着目して、体験が体験されるというこの事態がフッサール現象学の中で有している重要な意義を明らかにすることが本稿の目的である。

1．体験される側の体験

体験される側の体験は、「志向的な諸体験」と感覚与件(Vgl. XIX-1/397-400)との二種がある。例えば光の強さが変化するにつれて感覚与件としての色はその都度変化するが、変動する感覚与件を通じて、同一的な「ノエマ的なもしくは『客観的な』色」が呈示されてくる(III-1/172,202; vgl. XIX-1/359,397)。こうして事物の客観的な色が呈示されることによって、〈事物の色についての意識〉という志向的体験が成立する。このような二種の体験が非反省的に体験されるという考え方は『論研』以降、一貫している。だが『論研』後に時間意識について考察していく中で、これら二種の体験を体験する側の体験についてのフッサールの見方は大きく変化する。

2．体験する側の体験

「自我ないし意識が体験するのはまさにおのれの体験である。体験された内容ないしは意識された内容と体験それ自身との間には何の相違もない。例えば感覚されるもの(Empfundenes)は感覚(Empfindung)に他ならない」(XIX-1/362)ここに見られるように、『論研』では、体験される側の体験と体験する側の体験との間には何の相違もない。

ところが『論研』後、時間意識について考察していく中でフッサールは次のような洞察に至る。「感覚する働きをわれわれは根源的な時間意識と見なすのであり、この時間意識の中で色や音のような内在的統一体が……構成される」(X/107)。ここでは、感覚する働きが、構成する時間意識と見なされているのに対して、感覚与件は、その時間意識によって時間的なものとして構成されるものと見なされている。また感覚与件が時間的であるのに対して、感覚する働きは非時間的である(Vgl.X/78)。なぜなら「究極的な［時間を］構成する意識の時間について語ることはもはやできない」(X/78)からである。感覚与

件だけではなく、志向的体験についても同様のことが言える(Vgl.X/126)。つまり志向的体験(作用)も感覚与件と共に感覚されており、それら二種の体験を感覚する働きは「根源的な時間意識」(Ibid.)であるから、二種の体験は双方とも、時間位置や今や同時といった時間性を持ったものとして構成される——これが〈体験が体験される〉という事態の意味することなのである。

以上で明らかになったように、『論研』で述べられていたことに反してここでは、体験する側の体験と体験される側の体験との間に明確な相違が認められている。では、なぜ『論研』での見方がこのように変更されることになったのだろうか。

「…なぜ私が『論理学研究』で感覚する働きと感覚内容を同一視しえたかが理解されるだろう。私が内的意識の枠の中を動いていた時には、そこには当然、感覚する働きはなく、ただ感覚されるものだけがあったのである」(以上、X/127-128)。

『論研』では、「内的意識の枠の中」にあるもの、つまり、体験される側の体験(「感覚されるもの」)にしか眼差しを向けておらず、感覚されるものとは区別される感覚する働きは、捉えられていなかった。それゆえ『論研』では、体験する側の体験と体験される側の体験とが同一視されてしまっていた——この様にフッサールは回顧している。

3. 無限遡行の回避と反省の限界

フッサールによると、体験は、把持される前に、印象的に意識されていなければならない(Vgl. X/119)。同じ事が、「もし原意識(Urbewustßein)が存在していないならば、把持も考えられないであろう」(Ibid.)と表現される。つまり、体験は、把持される前に原意識されていなければならない(「原意識」とは感覚する働きの原本的位相である(Vgl. X/107))。

ところで、意識の無限遡行が想定されるのは、意識が自己関係的だからである。反省についての反省についての…という無限遡行も、把持の把持の…という無限遡行も、意識がおのれ自身に関わるがゆえに起こりうると推測されることである。逆に言うと、もはやそれ自身は意識されない意識が見定められることによって、この無限遡行が回避される地点が示される。そしてまさに〈体験が原意識される〉という事態こそ、この無限遡行が回避される地点なのである。まず把持の把持は、原意識と結び付いていることによって、自己関係が断ち切られる。というのも、原意識に直結している把持それ自身はまだ把持されていないからである。また、「われわれが意識を客観としうるのは把持のおかげである」(X/119)のだから、まだ把持されていない、原意識されている反省作用は反省されえない。それゆえ反省作用が原意識されている場面において、反省の自己関係も断ち切られる。また原意識それ自身が原意識され…という無限遡行も回避される。というのも、あらゆる作用はまず原意識されるが、原意識は作用ではないからである(Ibid.)。つまり原意識それ自身はさらに原意識されることがなく、原意識の無限遡行も回避される。それゆえこの原意識は「それ自身はもはや構成されることのない原統握」(X/92)とも表現される。以上から、体験が体験(原意識)されているのおかげで意識の無限遡行が最終的に回避されることが分かる。

4.『生き生きした現在』における究極的・先時間的次元

最後に、先反省的・究極的な構成的次元を扱ったフッサール解釈として代表的なヘルトの『生き生きした現在』とわれわれの議論を比較することによって、われわれの解釈と一般的な解釈との違いを際立た

せておく。その際、自我が重要な論点となるので、これまでの議論と自我との関係について論及しておく。自我と体験される体験との関係は、これまでのわれわれの議論の延長線上に捉えられる。すなわち、作用を遂行する者が純粋自我であり、作用(志向的体験)と自我が切り離せない以上、自我もまた、志向的体験と共に感覚され、根源的に構成されると考えられるのである。

確かに『イデーン』第一巻では、純粋自我は一見、時間的なものとして構成されるようには思われない(Vgl.III-1/124)。だがここでの純粋自我は、変動する諸体験とは区別された自我である(Vgl.III-1/123)。そして志向的体験と区別された自我は、あくまで抽象によって析出された自我であって、具体的な自我ではない。具体的な自我は、作用を遂行する自我、志向的体験と結び付いた自我である(Vgl.IV/99)。そのような具体的自我は時間性を有している。例えば、〈たった今、私は知覚していた。だが今、私は反省作用を遂行している〉という場合、知覚していた私や反省しつつある私は、「たった今」や「今」において作用を遂行する者として意識されている。志向的体験と結び付いた自我は、時間的なものとして構成されるのである(Vgl. IV/103,112)。以上を踏まえて『生き生きした現在』を検討しよう。

ヘルトは、「徹底的した還元」によって、「過去の地平と未来の地平」(把持と予持)を括弧に入れ、原印象的位相、すなわち「生き生きした現在」に注意を向ける(Vgl. LG35,42-43,63,66.)。この「生き生きした現在」は、「私自身がそれである究極的な機能現在」(LG115)であり、この「私自身」は「志向的諸機能の極としてのみ」(LG4)、「諸作用の極」(LG88)としてのみ自我である。また、この自我は、「現在化しつつある現在である」(LG80)。すなわち、この自我は〈原印象的今において「知覚する現在化」(LG32)や「反省的現在化」(LG23,80)を遂行しつつある自我〉である。このような自我現在こそは、「根源的に時間位置を構成しているが、それ自身は先時間的」(LG94)であり、「端的に時間性の外部にある」(LG117)。

しかし、体験が体験(感覚)されるという事態を考慮に入れるならば、ヘルトのこのような解釈に問題があることは、われわれのこれまでの議論から明らかであろう。先反省的な原印象的今における「諸作用の極」としての自我も、その諸作用と共に、時間的なものとして(まさに今、作用を遂行しているものとして)構成されている——このことこそわれわれが明らかにしてきたことであった[11]。ヘルトの言う意味での生き生きとした現在、すなわち、〈原印象的今において反省(もしくは知覚)しつつある自我〉は、より深い次元の時間意識(原意識)によって構成されているのだから、真の意味で究極的なものではなく、「端的に時間性の外部にある」とも言えない。

結語

〈今私は物を見ている〉ということが反省以前に漠然と意識されているという平凡なこの事実が、フッサール現象学においては極めて重要な意義を有していることが明らかになった。この事態は意識の究極的な次元——ヘルトの示した生き生きした自我現在より根源的な次元——に位置しており、また無限遡行の回避、反省や意識の限界といった重要な諸問題と密接に関わっているのである。

註

・フッサール全集からの引用は巻数の後に頁数を示す。なお、引用文中の［ ］内は論者による補足であり、強調は特に断らない限り論者による。

・ *Klaus Held, Lebendige Gegenwart : die Frage nach der Seinsweise des Transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik* (Phaenomenologica 23), Martinus Nijhoff, 1966(略号LG). 引用文中の強調は論者による。

i 原意識をその原本的位相とする内的意識、すなわち感覚する働きが「内的に知覚すること」と言い換えられた上で、次のように述べられる。「内的に知覚することはそれ自身、さらに内的に知覚されることはないのである」(X/127)

ii ヘルトは、自我が作用と共に時間化されていることを「共時間化(Mitzeitigung)」として認めている。しかし、「自我は、個々のノエシスが転化する中で既に共に流れていた(mitströmte)のであるから、共時間化を免れない」(LG86)と述べられていることから分かるように、既に流れ去った自我が、作用と共に時間化されているとヘルトは考えている。つまり「過ぎ去ったノエシスが…そのノエシスへと私が振り返ることができるという領野に存している」ということと同じことが「自我についても当てはまる」とヘルトは考えているのである(Vgl. LG110-111)。したがって原印象的位相の自我(生き生きとした自我現在)が、その作用と共に、時間的なものとして構成されていることが認められているわけではない。

(笹岡　健太・ささおか　けんた・京都大学)

ハイデガーにおける〈力〉の現象学

信太光郎

はじめに

小論の目的は『存在と時間』を中心にした前期ハイデガー思想を〈力〉という観点から解釈し直すことである。前期ハイデガーは古代ギリシャ思想のうちに、「現実性」（恒常的現前性）に固着した存在了解の伝統を暴き出そうとするのだが、その議論は、存在一般を与える「力」としての根源的時間を、「制作的能力」に対して際立たせようとする動機によって導かれていたことが明らかにされる。そしてその問題意識が、「場所」の思想を経て、後期思想へと受け継がれていくことが確認される。

1．プラトン、アリストテレスにおける「力」

プラトンは、見るものの見る「能力 dynamis」と、見られるものの見られる「能力（可能性）dynamis」を繋ぎ止める「軛」を「善のイデア」とよぶ。それは太陽の「光」によって表象される、ある「根拠 aitia」の「力 dynamis」なのであるが、ハイデガーの存在論はこうしたプラトンの図式をさしあたり引き受けている。ハイデガーもまた、「主体」（見るもの）と「客体」（見られるもの）の手前で「存在了解」（見ること）を可能にしている、ある「根拠 Grund」の「力 Macht, Kraft」を問おうとするのである（GA34, 70ff.,100ff.）[1]。

一方ハイデガーはプラトン的な「光」の形而上学に批判的でもある。その問題意識は、アリストテレスの「力 dynamis」の議論との取り組みにおいて際立ってくる。ただしそこで問題にされるのは、ひとり古代ギリシャ固有の思考法でなく、その後の西洋的思考一般を規定した根本事態である。アリストテレスは力を「作品」存在の「根拠 logos」として考え、そこから「制作 Herstellen」における「能力」を論ずることになるのが（GA33, 136ff.）、それは「現実性」に定位した存在了解の伝統の下部構造となっていく。プラトンの存在了解は「見られるもの」の現前性に定位すればこそ、その根拠の力を「光」として発見するのだが、それはまさに、制作的能力という根拠による作品存在者の現実化（現前化）というモデルの裏面にすぎない。そしてハイデガー存在論の問題意識は、制作的能力に定位した存在了解の現実性（現前性）への固着を、「存在一般」を与える「根拠」の「力」へと解き放つことへと向かうのである。

2.「根源的時間」という力

『存在と時間』における用具連関の議論においてハイデガーは「世界の世界性」を論ずる。しかし用具連関が制作的能力の実践という伝統的存在了解の下部構造を取り出したものであることに注目すれば、その基本スタンスは批判的なものであるはずであり、つまりハイデガーの意図は決して内世界的存在者（あるいはその「総体 Summe」としての世界）の制作的根拠を論ずることでなかった。だとすればハイデガー世界論が自らに課する、現存在の「被投性」の解明という課題もまた、現存在を含む存在者の総体を被制作物（被造物）とみなす「神学」的立場から区別されねばならないのである（GA9, 159Anm. [56]; GA24, 167f.; GA26, 211Anm. [3]）。

ところで、存在了解が制作的実践へと固着する事態（いわゆる「頽落」）をこうして批判するとしても、それは制作的能力ならざる「力」、制作的なそれに先立つ「存在一般」（「全体 Ganze」としての世界）の「産出力」を探究するという動機を排除しない。この高次の産出力をハイデガーは「自然 Natur」と名付けるのである（GA9, 155f. Anm. [55]; vgl. GA29/30, 38f.）。現存在の「被投性」とは、世界の制作的産出根拠（神）の確信へと止揚されるような被造物性のパトスではなく、その非制作的な根源的産出性を指示している。被投性のうちに情態的に開示される「投げ」、つまりそうした高次の産出の文字通りの「根源・源泉 Ursprung, Quelle」、それが「根源的時間」であり、そしてその「現 Da」であることが、ハイデガーの考える現存在の「自由」なのである(2)。

3. 力の「有限性」への問い

ところでハイデガーは「根源的時間は有限的である」（SZ, 331）と述べている。この十分に理解されているとは言いがたい命題の意図は、根源的時間が力＝産出力であることを踏まえてこそ明らかになる。ハイデガーは制作的能力の原理的な、つまり単なる欠如態ではない「有限性」をアリストテレスの議論のうちに論証する。制作的能力は作品存在者の形相の「限定（ペラス）」によってはじめて現実化（現前化）され、それは他の可能的形相を非現前性へと排除することと同時である。こうして制作的能力は、現前（有）と非現前（無）という「分裂性」を内在させていることになり（GA33, 138ff.）、ハイデガーはこれを力の「有限性」（GA33, 158）とよぶのである。ハイデガーが現存在の実存可能性の「被投的」本質を、「他の可能性を選ばなかった」（SZ, 285）ことに見るのも、実は同じ構造の議論である。つまりそこでも力の内的事態としての有限性が論じられているのである。しかしすでに確認した通り、現存在の被投性は被制作性を意味しておらず、いまや現存在にその有限性が現象するところの「力」とは、実存の本来的自由を担うと想定された、非制作的産出力としての「根源的時間」にほかならないのである。この根源的な力における根源的有限性を論ずるには、作品存在ならざる力の「終末」、つまり、作品の現実性（有）やその恒常性（無限性）へと弁証法的に止揚されるのではない「無」が実存に即して取り出されねばならない（SZ, 286, 300f.; vgl. GA65, 325）。ハイデガーはそうした実存態勢を指して「死へ臨む存在」と呼んだのである。

4. 死、あるいは力の「無規定性」

つまりここでハイデガーのいう死＝終末は、「無限時間」の内に「いつ」でもって確定されるような「内時間的」出来事などではない。そのような通俗的な時間理解は、根源的時間に照らして文字通り「派生的」(SZ, 331) なのだとハイデガーはいう。ハイデガーによれば、死＝終末の本質は「いつ何時でも可能であること」、つまりその「いつ」に関する「無規定性」である (SZ, 258, 308)。これは消極的な規定であるかのようで実はそうではない。「いつ」という問い方は、制作的能力の実践モデルに固着した存在了解が、作品の現前化の「いつ」を問うことに帰着するのであり、ここで「無規定性」という時間規定は、内時間的な「いつ」＝「現前（現在）」の無限集合という時間理解の伝統を脱構築するという積極的な意味を持っているのである。つまりこの〈無規定なもの＝ト・アペイロン〉という根本性格こそは、根源的時間という力＝産出力の根源的有限性に看取されるべき根源的「無」の事態なのであり、それはもはや制作的産出の過程で、作品の現前性（有）の「限定（ペラス）」へと止揚される契機ではない。ハイデガーはそれをあらゆる現前性に先立つ〈場所〉[3]として考えようとしているのである。

5. 〈場所〉としての力、およびその問題性

ハイデガーの世界への問いはこの〈場所〉という問題意識から理解されねばならない。世界の世界性、つまり現存在を含む存在者全体の「内－存在 In-Sein」は、被制作的な「内世界性」、つまり「～の内で Sein in」からは逆算されえない (SZ, 53f.)。かくしてハイデガーが、それ自体が内世界的である制作的根拠を、内世界的存在者に即して論じるかわりに、より根源的な根拠、非制作的に世界を「世開させる welten lassen」ところの「無－根拠 Ab-grund」を主張するとき、それはプラトン＝アリストテレス的な「光 Licht」を「開け Lichtung」の根源性にまで差戻しつつ (GA34, 59)、根源的時間の無規定性を「開性 Offenheit」として、つまり存在者の拠る場所という意味での「根拠」（"das Worin gegründet" (GA65, 29)）として取り出そうとしているのである。

自身を含む存在一般（存在者全体）のための〈場所〉たること、これこそが現存在の存在了解の本質である。しかし論じてきたように、これは存在者全体の優れた意味での産出根拠に与ることと一体の事態なのである。「死ぬことができる sterben kann」(SZ, 424) という〈能力〉のうちに現存在は、先に「自然」とよばれた、制作的能力ならざる根源的産出力を経験する。作品の現実化（恒常的現前化）という制作的産出のモデルから存在了解を解放せんとするこの自然の思想から、やがて「芸術作品」論における場所の思想、つまり「大地」概念が成熟してくるだろう (vgl. GA5, 28)。つまり死は非恒常性や非現前性の表象として、制作実践的な自由（自己現前性）の理念への反定立であると同時に、制作的能力よりも根源的な自然産出力の表象でもあり (vgl. GA9, 298)、その根源的な力の〈場所〉＝「現」であることをハイデガーは、現存在の本来的自由として、「死へ臨む自由」(SZ, 266) と呼ぶことになるのである。

自由を自然に差し戻し、力を場所として思考するというモチーフは、後期ハイデガーにおいても西洋的思考一般の脱構築を主導するものとして機能し続けることになる。しかし力を「開け」に性急に差戻すことは、力＝場所をめぐる「差異」の出来事を一足飛びに乗り越えてし

まうことを意味する。やがてハイデガーは、「開け」が「隠れ」の「歴史」を経過してきたことを論じ、そうした力＝場所の「困窮」の事態が、ニーチェの「力への意志」の「永遠回帰」という思想において極まると論ずることになる。それを踏まえてあらためて、死の「能力」(GA7, 152)の復権が主張されることになるが、そこに今度は「言葉」という問題系が現れてくる(vgl. GA36/37, 106ff.; GA12, 203)。こうしたハイデガーの〈力〉の現象学の展開を追跡することがこれからの課題である。

注

ハイデガーからの引用は、"SZ"は Max Niemeyer 版の『存在と時間』を、"GA"は Vittorio Klostermann のハイデガー全集を指す。

(1) 「根拠」としての「力」という議論は、ライプニッツの「根拠律」との取り組みにも結びついている(vgl. GA9, 172f.; GA6. 2, 402ff.; GA26, 141ff.; GA33, 93ff.)。

(2) 根源的な「産出力」を実存の時間性に取り出そうとするハイデガーの動機は、カントに即した「想像力」論としても展開される(GA26,272ff.)。

(3) ハイデガーは後に、時間を「場所 topos, Ort」とみなす古代ギリシャの「自然 physis」思想を論じることになる(GA54, 209ff.)。

(信太　光郎・しだ　みつお・東北大学)

形而上学としての日常性

中橋　誠

ハイデガーの思惟における日常性の重要性は否定されることが多い。しかし、ハイデガーによる日常性の第一の把握が「現存在へと導く接近様式」(SZ,16)であることを想起するなら、存在の問いにおいて現存在の分析が不可欠である以上、存在の問いにおける日常性の重要性は否定できないのではないか。本論では、ハイデガーの思惟における日常性の役割を解明したい。この作業は、日常性の形而上学的側面を示し、それと同時に、『存在と時間』の構成を理解するための手がかりを与えてくれるとわたしは考える。

一　第一の日常性

現存在への接近様式である日常性は、「任意の理念」の拒絶と表現されている(SZ,16)。「任意の理念」の例が、「哲学的心理学、人間学、倫理学、『政治学』、詩作、伝記、歴史記述」(SZ,16)であることを顧慮するなら、「任意の理念」の拒絶とは、諸学問の拒絶でもあろう。諸学問の拒絶、そして任意の理念の拒絶とはどのようなものか。

ハイデガーは、『存在と時間』の執筆時である一九二六年の講義で、『形而上学』第四巻第一章を参照しつつ、「存在の学問たる哲学」とその他の諸学問とのあり方について論じている(GA22,286ff.)。そこで、後者については、「そもそも存在に関して述べられうるものを全体において眺めること」がなく、「存在者の一領域を考察」し、「存在者の普遍的境域から一領域を切り抜き、この存在領域に属するもの、そこで共に与えられているもの」を探究するものと、他方、前者については、「他の諸学問とは一線を画し、どの学問とも一致」せず、「領分に関しては存在者の境域のどこにも入れることができない」(GA22,287)ものと表現されている。このような諸学問の把握は、任意の理念そのものの把握をも明らかにしている。というのは、任意の理念とて、存在者の一領域にのみ関わるという点においては、諸学問と区別されず、存在の学問たる哲学と対照をなすからである。この対照のもと、諸学問の拒絶を含む任意の理念の拒絶は、存在者の領域に関わることがない「存在の学問たる哲学」として示される。これは、アリストテレスの「存在を存在として研究」する学問を継承したものであり、その点で、「存在の問いの『設定』に存する課題」(SZ,15)として必要とされた日常性と共通点を有する。以上から、ハイデガーの日常性は、アリストテレスの第一哲学から把握されているとわたしは考える。この日常性は、存在論の可能化という役割を担っている。

二　第二の日常性

二―一　解釈されるべき存在理解のあり方としての日常性

ハイデガーの思惟において「日常性」と「平均性」とが同義であることを想起するなら、『存在と時間』には、現存在への接近様式以外のあり方をした日常性についての言及も見いだされる。次の記述を参照されたい。

「簡単に示しておいたように、われわれはいつでもすでに或る存在理解のうちを動いている。……この平均的で曖昧な存在理解は原事実である。〈原文改行〉この存在理解はいまだ全く浮動のものであり、単にその語を知っているということに過ぎないかもしれない――そのつどすでに自家薬籠中のものとなった存在理解の無規定性は、それ自身、一つの積極的現象であり、その解明が必要である。しかし、存在の意味についての探究は、この解明を最初に与えようとはしないであろう。平均的な存在理解の解釈がその必然的な手引を初めて獲得するのは、存在の概念を明確化したときである。」(SZ,5f.)

この引用に従えば、平均的存在理解すなわち日常的存在理解の解釈は、「存在の概念」が「明確化」された後に行なわれる。「存在の概念」が「明確化」されるのが、「テンポラリテートの問題設定の解明」においてであると予告されていることを顧慮すると(SZ,19)、日常的存在理解が解釈されるのは、『存在と時間』第一部第三編における「テンポラリテートの問題設定の解明」の後、つまり『存在と時間』第二部においてであったと予想される。この予想が正しければ、『存在と時間』におけるハイデガーの探究は、現存在への接近様式たる日常性から開始され(第一部第一編第一章)、現存在の存在論的分析論(第一部第二編まで)、テンポラリテートの問題設定の解明(第一部第三編)を経て、テンポラリテートの問題設定の解明を手引にして、再び日常性(第二部)に立ち返り、日常的存在理解が解釈の対象となる予定であったと結論づけられよう(vgl. SZ,38,43,436)。

二―二　ギリシア存在論とその歴史のあり方としての日常性

第二部における日常的存在理解の解釈の概略は、『存在と時間』第六節に示されている。第六節では、「日常的」と同義の「平均的」という語、ならびに、「日常性の存在の根本様式」と表現される「頽落」(SZ,175)について、次のように述べられている。

「もっとも身近で平均的で、それ故そのうちにおいてさしあたって歴史的でもある存在様式に関して、現存在の基礎的構造を準備的に解釈することで以下のことが判然となる。それは、現存在がおのれの存在の場であるおのれの世界へと頽落し、反射的にそこからおのれを解釈する傾向を有するのみならず、それと同時に、多少なりとも明瞭に把握されたおのれの伝統へと頽落もするということである。」(SZ,21)

この引用に従えば、平均的現存在、つまり日常的現存在の解釈が、伝統への現存在の頽落を判然とさせる。ハイデガーが現存在を「存在理解の場」(SZ,439)として捉えていることを顧慮するなら、伝統への現存在の頽落を判然とさせるのは日常的存在理解の解釈であると考えることが許されよう。さらに、この引用箇所と同じ頁には次の記述が見いだされる。

「さまざまに継承され、歪められつつも、今日いまだに哲学の概念性を規定しているギリシア存在論とその歴史は、現存在がおのれ自身と存在一般を『世界』から理解していること、そのようにして生じた存在論が伝統へと頽落し、伝統がこのような存在論を自明性へと、そして(ヘーゲルにとってそうであったように)単に新たに加工されるべき素材と失墜せしめていることの証拠となっている。」(SZ,21f.)

この引用に従えば、「ギリシア存在論とその歴史」が、「存在論が伝統へと頽落し、伝統がこのような存在論を自明性へと……失墜せしめていること」を証拠立てている。これは、「ギリシア存在論とその歴史」のあり方を探究すれば、伝統への頽落が判然となるということを意味している。これは、日常的現存在（日常的存在理解）の解釈と同一の働きである。ここからは、ハイデガーが、日常的存在理解の解釈と、ギリシア存在論とその歴史の探究とを重ね合わせて理解していると考えられる。

二―三　第二の日常性の役割

日常的存在理解の解釈の役割は、「存在の意味への問いの不可避性を十全に証明し、この問いの『反復』について語ることが有意味であることを明瞭に示す」（SZ,26）ことにあると述べられている。これは、「本探究の冒頭では、存在への問いの不必要性をつねに新たに育成・培養する先入見について詳細に究明することはできない。これらの先入見はその根を古代存在論自身に有する。他方、古代存在論が――存在論的根本概念の由来である基盤に関して、諸範疇の証示・完全性の適切さに関して――十分に解釈されうるのは、存在への問いが予め解明・解答されたとき、それを手引にしてのみである」（SZ,2f）という記述に従うなら、存在の問いの発生を妨げてきた歴史的由来を示すことで、存在の問いの発生の歴史的必然性を証明しようとする試みであると考えられる。

三　日常性の二重性と形而上学の二重性

以上の考察を通じて、『存在と時間』において扱われる日常性が、存在論を可能にする、現存在への接近様式と、存在論の必然性を証明する、解釈されるべき存在理解のあり方とに区分されること、これらがそれぞれ、『存在と時間』の第一部・第二部の構成に関わることが示された。

ところで、前者の日常性が形而上学から把握されるなら、後者も同様ではないか。この点に関して、一九二八年の講義では次のように述べられている。

「基礎的存在論は、一に現存在の分析論であり、二に存在のテンポラリテートの分析論である。しかし、このテンポラールな分析論は同時に転回（*Kehre*）であり、この転回において存在論自身は、不明確にではあるものの、つねにそのうちにある形而上学的存在学（Ontik）へと明確に立ち返る（zurücklaufen）。重要なのは、徹底化・普遍化という動性を通じて存在論を、存在論に潜在する転換へともたらすことである。そこで転回が遂行され、メタ存在論（Metontologie）への転換へと至る。」（GA26,201）

「現存在の分析論」は『存在と時間』第一部第二編までにおいて、「存在のテンポラリテートの分析論」は――予定では――第一部第三編において扱われる。それゆえ、この両者を含む「基礎的存在論」は『存在と時間』第一部に相等する。『存在と時間』第一部が、テンポラリテートの問題設定の解明を手引にして日常性へ立ち返ることはすでに確認されている。それならば、この引用で、第一部に相等する基礎的存在論が、「テンポラールな分析論」たる「転回において」「形而上学的存在学へと明確に立ち返る」、「メタ存在論への転換へと至る」と表現されているとき、存在論の歴史の解体という課題における日常的存在理解の解明（第二部）が「形而上学的存在学」、「メタ存在論」に相等するはずである。

この日常性、形而上学の二重性はどのように捉えられるべきか。ハイデガーは上の引用に続けて次のように述べている。

「基礎的存在論と、それと統一的なあり方をするメタ存在論とが、形而上学の概念を形成する。ここで表現されているのは、すでに序論において πρώτη φιλοσοφία と θεολογία という哲学の二重概念を用いて言及されていた、哲学自身の根本問題の変転に他ならない。」(GA26,202)

この引用に従えば、基礎的存在論、つまり、現存在への接近様式としての日常性により可能となる存在論が第一哲学(πρώτη φιλοσοφία)に、メタ存在論、つまり、存在論の歴史の解体という課題における日常的存在理解の解明が神学(θεολογία)に相等し、両者の統一が「形而上学の概念を形成する」。前者は『形而上学』1003a21以下に、後者は『形而上学』1026a18以下に由来する(GA26,12f.)。日常性の二重性は、存在論と神学という形而上学の二重性に対応している。

『存在と時間』第一部において、現存在への接近様式たる日常性が基礎的存在論(存在論)を可能にする一方、「転回」「立ち返」りを経た第二部において、日常的存在理解を解釈するメタ存在論(神学)が基礎的存在論の必然性を証明する。『存在と時間』は、日常性という、ハイデガーが独自の仕方で継承した形而上学の圏域のうちを動いている。

(中橋　誠・なかはし　まこと・大阪大学)

あやまちと原罪
～人間的実存の根源的事実としての〈罪〉について

福田肇

はじめに

「原罪」、すなわち、単にアダムとイヴが犯した「最初の罪」にとどまらず、「われわれ一人一人がその中に生まれ、それを担っている根源的な罪」という問題は、キリスト教神学の中で、あるいは西洋哲学の中で、多くの議論の対象となってきた。また、そうした歴史において、「原罪」は単に教義論の枠組を越えて、罪を背負うひとりの人間の苦悩や不安という実存的な関心においてしばしば主題化された。「原罪」は個々の罪を可能にするものであるから、特定の状況での個々の道徳的罪は、原罪を規定し特殊化するものにすぎない。そうなると、特定の行為について咎を感じることは、ある条件下である道徳的規範に違反したからというよりも、むしろわたしたちが何かにつけて「在るべきこと」を欠損させる根源的な構造を実存の基底に有していることを、「在るべきこと」の側が告発しているからではないか。

一

こうした問題に対し現象学的方法においてアプローチを試みたのがハイデガーである。ハイデガーは、良心と、それがわたしたちにもたらす「咎」を、通俗的道徳的解釈から切り離し存在論的次元で解釈しようとする。つまり「咎ある者〈で在る〉」とは何か、というのがハイデガーの問題意識である。「良心(Gewissen)の呼び声」は、「不安」という情態性の中で、現存在を「世人」からもっとも自己的な存在可能へ向かって召還し、現存在を「咎」ある身とする。「咎」ある存在とは、現存在が、本来的に、その実存論的構造において、「在るべきこと」を欠損させる(「…でない」にする)可能性の「根拠」であるということ、いいかえれば、「非性」(Nichtigkeit)の根拠であるということを示している。まず現存在は、存在可能の中に、好むと好まざるとにかかわらず「投げ出されている」。現存在は、この「被投性」というみずからの存在性格の根拠を自分で置いたのでは〈ない〉。しかし、現存在は、「存在可能」の中に投げられているかぎり、その可能性へ向かって自己を投企する。このかぎりにおいてのみ、現存在は、被投的な根拠、〈ない〉の根拠でありうる。ところで、投企においてみずからの根拠であるということには、現存在がただ一つの可能性の選択の中だけに在り、他の可能性を選ば〈ない〉ということが属して

いる。「投企は、ただたんに〈根拠で在る〉ということの非性を通して被投的であるとして規定されているのみならず、投企自身としても本質的に〈非的〉(nichtig)である」(SZ285)。最後に、この非性は、頽落における〈非〉本来的な現存在の、非性の可能性にとっての基礎である。こうして、被投性、投企、頽落をふくむ関心、現存在がそれであるところの関心は、いかなる面でも、非性の根拠で在ることを意味している。このように、存在論的次元で「良心の呼び声」が開示するのは、現存在が「咎在る者」として、「非性」の根拠として本来的に存在しなければならないということである。こうして、ハイデッガーによれば、現存在が本質的に「…でない」という可能性の根拠で在ることが、「道徳的な善と悪にとっての、つまり道徳性一般とその事実的に可能な派生形式にとっての可能性の実存論的条件」(SZ286)である。「道徳性によって、根源的な〈咎在ること〉は規定されえない。というのも、前者は自分自身のために後者をすでに前提しているからだ」(SZ286)とハイデガーは述べるのである。

二

「良心の呼び声」は、本来的な存在可能の「証言」として現れ、この証言の中で現存在、つまり「呼びかける者」自身が自分自身を「世人」への没入からそのもっとも自己的な存在可能の前に呼び出す。リクールは、ハイデガーを、レヴィナス、ナベールとともに、「証言の思想家」(penseur du témoignage)と呼び[1]、三者の思想を「高み」(Hauteur)と「外在性」というパースペクティヴから比較可能な思想として考察している。彼は、ハイデガーの「良心」という「高み」を、ナベールの「根源的肯定」(affirmation originaire)という「高み」と対置している。

もちろん、ナベールの方法は「反省的分析」であり、「現象学的存在論」の立場であるハイデッガーの方法とむやみに混同して論ずることは禁じられよう。実際、ナベールによれば、反省的分析とは「行為と、行為がそこでみずからを対象化するところの諸意義の密接な関係を明るみに出す」(PR406-407)ことを使命とし、「創造的意識の諸行為を我有化する(s'approprier)ことによって、その不毛な二重化となるのではなく、なんらかの程度、時間や空間や言語や歴史とつねに連帯している生み出された諸意義から、精神的な内面性を戦い取ることを目指している」(PR407)。それに対し、現象学は、むしろ、「もともとの行為からすでに切り離された意義の方に」注意を払っているとして、ナベールは現象学的立場からみずからの立場を截然と隔てるのである。しかしながら、ナベールの反省的分析は、諸表象を痕跡、記号ないし「解読すべきテクスト」とみなし、そこに隠されているもともとの行為、はたらきを再発見しようとするもので、その意味ではリクールとともに、彼の反省的分析は、「一個の解釈学」でありうるし、またそうでなければならないと言えるのではないか。そうなると、現象の背後に、そこで現象となるべきものがたいてい隠蔽されていて、それをあらわにするために現象学的解釈学が必要であるとする、ハイデガーの流儀との或る近似性を指摘することもできよう[2]。

ハイデガーの「良心の呼び声」は、本来的な自己の存在可能を「証し」するが、それと同様、ナベールの「あやまちの感情」つまり「罪責感」は、一方で「根源的肯定」という「高み」の原理を、他方で「意識の原因性の中にある悪」という実存の最基底にある「根源悪」を「証し」する。ナベールは、ひとつの行為の結果としてわたしがもつあや

まちの経験には、或る奇妙な感情がつきまとう、と述べている。わたしが遂行し、「あやまち」とみなされる行為は、わたしが為してきた、またこれから為しうる行為のうち、たったひとつだけの行為であるにもかかわらず、わたしは、その行為の主体であるわたしを、そっくりそのまま断罪してしまう。この行為に帰されるネガティヴな価値は、本来はそのたったひとつきりの行動そのものに帰されればそれで済むはずなのに、行動する主体の原因性へと推移し、わたし全体へ感染してしまうのである。このとき、わたしは、「どうしてわたしはこんな行為をしてしまうほどだめなやつなのか」と悔い、自分の過去について反省をはじめる。しかし、反省とは、ただ過去の想い出についての反芻ではなく、わたしがもう一度わたし自身を捉え直そうとする作業にほかならない。ナベールは、こう言う。「反省のそのときそのときが、〈わたし〉にとって自分の解放のときである。なぜなら、それは、〈わたし〉があらゆる希望をそこから入手する確実性へと〈わたし〉を前進させるのだから」(EE25)。したがって、罪責感は、「わたしを救う原理」の側からの「呼び声」でもある。

深化された反省がまず発見するのは、「意識があやまちとみなす行動を生み出す原因性をそっくりそのまま自分のものとはできないという、意識がいる状態」(EE25)である。つまり反省は「あたかも自分のものではないかのように否認することもできず、かといって自己に完全に透明にすることもできない或る原因性」(EE25)があるということに、気づき始める。わたしが悔いているたったひとつの行動のネガティヴな質を、自分の全人格の評価へと転移させ、自分自身を全面的に告発すること、このこと事態が、「意志の堕落の指標」である。あらゆる反省は、この「意志の堕落」の前で停止する。「或る原因性」「意識の原因性の中にある悪」あるいは「意志の或る堕落」とナベールが呼ぶもの、これこそが、今わたしが悔いているあやまちの行為を結果させたひとつの原因性にとどまらず、わたしの純粋である〈べき〉原因性全体に混ざりこんでそれをつねに多かれ少なかれ「不純な原因性」へと変えてしまう「根源悪」である。たったひとつの行動のあやまちは、この「根源悪」を個別化し、規定するものでしかない。だからこそ、わたしは、特定のあやまちの経験においてさえ、わたしの原因性全体に対する「グローバルな有罪宣告」をしてしまうのである。

ところで、わたしの原因性全体に対するグローバルな有罪宣告あるところ、「果たされなかった義務」が予感されているはずである。これもまた個々の行動において果たしえなかった個々の義務ではない。その義務は、「純粋な原因性」であるところの自己意識、つまり「純粋自己意識」に成ろうという欲望（存在しようとする欲望）がわれわれに課すような義務である。ナベールによると、根源的肯定は、「〈わたし〉という単独の具体的なモード」でみずからを肯定し、「在れ」という命法へ転化することによってみずからに存在を付与する（「我在り」）はたらきであり、純粋自己意識はその肯定のはたらきの意識であるが、この存在所有は、「根源悪」の側からの浸潤によって、減摩していく。この減摩を充填し、存在所有をやり直そうとして現れるのが「根源的肯定」の確実性の側からの「呼び声」である。

それでは、ナベールが言う「根源悪」は何か。わたしは、この「悪」が原因性に滑り込んでくるおかげで、「おそらくわれわれにとって自分の存在を構成する欲望が開花するような機会となるであろう義務」(EE26)につねに違反している。この違反は、個々の具体的な義務違反に対する悔いのもとで、われわれの実存の根底で感じられる「より

根源的な罪責感」となって現れる。この罪責感は「〈わたし〉の或る単独な一時の行動に対する関係を超える、別のレヴェルの罪悪感」(EM76)である。この根源的な罪責感は、「われわれがしなかったことに対して自分が支払わなければならないであろう負債(dette)」(EM76)「〈わたし〉が自分自身の行為によって自分自身に傷を負わせる」(EM76)ことに対して感じる感情、いいかえれば「存在しようとする欲望」を満たしていないという感情である。そしてわたしの恒常的な義務違反をつくりだしているのが、「自己愛」である、とナベールはそう考える。

結び

ここで興味深いのは、ハイデガーが「良心の呼び声」によって本来的な自己存在が「咎[負債]ある者」として開示されることを指摘しているのと同様、ナベールもまた、根源的な罪責感において、実存の基底に「負債」が見出されると述べていることである。そして両者とも、個々のあやまちにおいて、「高み」からの「呼び声」が、個々の罪を犯すことよりも以前にある、根源的な「負債」まで、主体を呼び返すと考えていることである。そして、両者によれば、倫理なるものの条件は、まさにここに置かれているのである。

註

1 Ricoeur, Emmanuel Lévinas, *penseur du témoignage*, in *Répondre d'autrui, Emmanuel Lévinas*, Neuchâtel, les Editions de la Baconnière, 1989, p.17.

2 ルードビッヒ・ロベレヒツは、「現象学的反省と倫理学的反省」と題された論文において、ナベールの方法と、現象学的方法、ただしフッサール現象学の方法との間に「深い近縁性」があるとして、その近縁性を示す三点を挙げている。すなわち、「厳密な学を樹立すること」「自我の意識の優越性を浮き彫りにすること」「現実的なものへの回帰の姿勢」をあげている。しかし、ロベレヒツは、ハイデガーとナベールの対照についてはまったく言及していない。(Robberechts, *Reflexion phénoménologique et réflexion éthique*, in *Les Etudes philosophiques*, 1962, 3, pp.403-420.)

＊ ハイデガーとナベールの著作からの引用は、以下の略号によって示される。

Heidegger
SZ : Sein und Zeit, Tübingen, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1984.

Nabert
PR: *Philosophie réflexive*, in *L'expérience intérieure de la liberté et autre essais de philosophie morale*, Paris, puf, 1994.
EE : *Elements pour une éthique*, Paris, Aubier, 1971.
EM : *Essai sur le mal*, Paris, cerf, 2001.

(福田　肇・ふくだ　はじめ・Université de Rennes1)

全体性と無限の折り目としての自己他者関係
―E・レヴィナスの中期倫理思想から―

横地徳広

レヴィナスはその第一主著である『全体性と無限』のなかで自らの哲学を語り出すのに既存の諸概念を改鋳して用いている。「エロス」、「家政」、「無限」といった概念がそれである。小稿は、若き日のレヴィナスがM・ハイデガーの講義や討論から直接学んだ場面を振り返りつつ、それらの概念のもとで展開されたレヴィナスの主張を読み解き、第一主著が「全体性と無限」というテーマをもつに至った理由のひとつを明らかにしたい。

*

「エロスの現象学」を最初期に提示した著作である『実存から実存者へ』（一九四七年、以下『実存者へ』と略記）のなかで、レヴィナスはある興味深い指摘を残している。これは彼がフライブルグ留学の際に出席していたハイデガーの講義『哲学入門』（一九二八／二九年冬学期）の第二〇節をめぐるものである。

> エロスの対立と矛盾の独自性をハイデガーは取り逃がしている。彼の講義においては、性の差異は類の特殊化として提示されることが目指されていた。しかし、エロスのうちでこそ、超越は根源的な仕方で思考されうるし、存在に捕えられて避けがたく自己へと回帰していく自我にこの回帰とは別のものをもたらし、自我をその影から解放することができる。（EE,164）

『実存者へ』の主張が手短にまとめられたこの箇所は、未来性を担う他者とのエロス的な関わりのなかで自我は閉塞的な現在から解き放たれることを指摘しているが、これはハイデガーによる次の発言に関連する。つまり、「まさにこの性別関係が可能となる唯一の根拠は、現存在がその形而上学的な中立性（Neutralität）において相互的共同（das Miteinander）によってすでに規定されていることである」（GA27,146）という発言である。

ハイデガーの考えるところ、人間は事実、男女のいずれか〈として〉日常生活を営んでいる。例えば、現存在が父〈として〉母である他者と関わるとき、この関わりの意味も、父や母といった様々な役割意味が織り合わされた全体的意味地平にもとづいて、言い換えれば、役割世界のなかで分節化される。「相互的共同」とは差し当たり、役割世界における自己他者関係のことである。こうしたことが可能なのも、現存在が「世界内存在」という「存在体制」を備えているからであり、

現存在が男女や父母のいずれかであることは副次的な事象であって、世界内存在としての人間の本質は形而上学的な中立性である。ハイデガーはこうして日常性の存在論的基底に向かいながら、役割関係という、他者への「存在的な（ontisch）」な超越の意味が時間から了解される仕組みを解き明かしていく。

レヴィナスはこれに対して、「瞬間の連続創造」と「時間の不連続性」を構成契機とするデカルトの時間論を取り入れつつ、超越と時間の問題を考察し、「生成消滅」する現在に閉ざされた自己が異性的他者に向かうエロスという具体的事象を取り上げる。レヴィナスはだから、ハイデガーのように、時間性が自ら時間化していく現存在という場において時間性の超越機能は現存在と異性的他者との関わりの意味を形成するとは考えない。レヴィナスにとってその哲学的思考の核となるのは、端的に未知であるがゆえに「予期」によっても現在に回収できない未来性を有した異性的他者と関わっていく現在的自己のエロス的超越が、つまりは端的な他者と自己の具体的な関わりが、時間の時間化を進行させるという洞察である。

こうしたエロス的時間論をもとにレヴィナスは加えて家政論を展開する。すなわち、エロス、時間、家政をめぐる議論はひとつの交錯地点をもつ。

「労働は元基（élement）の定まりなき未来を無期限に制御し、一時中断する」（TI,172）。移ろうに任せた元基を「糧」に変えて未来の空腹に備える労働は優れて時間的な営みである。こうした労働を可能にするのは家であり、さらに、この「家の内部性および住むことの条件」（TI,166）が女性的他者である、レヴィナスはそう断言する。女性論としては読み解きがたいこの断言を、女性的他者の未来性から解きほぐしていくことができる。

まず、明日は手にしえないかもしれない元基の不確定な未来を労働によって飼いならしうるのは、動物的な現在の閉塞から脱し、未来性という契機の強く働いた開放的時間へと時間の時間化の仕方を転換させる家を人間が構えるからである。次に、こうした家を構えうるのは、女性的他者への関わりから現在的自己がその未来性へと開かれたからである。エロス論発想の由来を踏まえれば、女性論を離れ、未知なる異性的他者への関わりが現在的自己に未来性をもたらすと言うことも可能だろう。したがって、人間の家政的生はエロス的時間に従ってその意味が分節化されている。

レヴィナスはこうした家政論の具体的内実を語り出すために、一方でハイデガーによる「日常性の解釈学」をレヴィナスなりの仕方で読み換えていく。すなわち、家政的生において自己が関わる他なる存在者は、口による糧の享受、手による道具の使用、目による事物の認識という場面で、身体を成り立たせる有機的全体性、「用具的存在性」を成り立たせる実践的全体性、「事物的存在性」を成り立たせる認識的全体性にそれぞれもとづいて意味づけられる。他方でしかし、こうした家政的生のなかでは、自己から他なる存在者へという関係が一方通行でしかない。この方向性に対して疑問を抱いたレヴィナスは、これを解消するために彼独自の無限論を提示することになる。

ここで注目したいのが、ハイデガーとE・カッシーラーのいわゆる「ダヴォス討論」（一九二九年三月）である。この討論を目撃したことが『全体性と無限』の構想に小さくはない影響を与えたのではないか。というのも、ダヴォスの地で争点になった事柄のひとつは、カント哲学における有限性と無限性の関係であったからである。

ハイデガーがダヴォス討論のなかで素描した無限概念に関するレヴィナスの理解をまとめれば、ハイデガーはまず神の無限性を人間に断つことで現存在の有限性を確定し、そのうえで有限的人間が遂行する存在了解の可能的無限性を指摘したということになる。しかし、レヴィナスから見れば、こうした可能的無限性は存在了解に関わる意味地平的全体性と連動したものである。なぜなら、時間的意味地平を無限に産出可能な構想力は、事物の認識、道具使用、自己他者間の役割行為などの全体的意味地平を更新する働きだからである。とすると、こうした可能的無限性は、自己が他者を意味地平的全体性へと回収同化する関係の一方向性に対する疑問からレヴィナスを解放することはない。

それゆえ、レヴィナスは神の無限性と重ね合わせうるような他者の無限性に注目し、これを第一主著の理論的核心に据え、デカルト『省察』の無限論に向かう。

では、レヴィナスの取り上げるデカルトの無限論とはどのようなものだろうか。レヴィナスの参照する『省察』の形而上学が必要最小限に繰り返された『哲学原理』第一部で、デカルトは「無限（infinitum）」という名称は神だけに用いられると述べ、可能的無限としての「無際限（indefinitum）」と区別している(cf.VIII-1,p.15)。レヴィナスが他者の無限性を明らかにするために注目するのは、前者の無限（infinitum）、すなわち、神の形而上学的無限性である。彼はデカルトの形而上学的無限を次のように解釈している。

> 無限のデカルト的概念、つまり、分離的存在のうちに無限によっておかれた〈無限の観念〉に立ち戻ることで考慮できる無限の肯定性とは、有限な思考すべてと有限をめぐる思考すべてに対する無限の先行性、有限に対する無限の外部性のことである。これが分離的存在の可能性を特徴づけている。無限の観念は、内容によって限定された思考をあふれ出ること（débordement）である。(TI,215)

「分離的存在」とは個体化した自己のことであるが、その自己が観念を介して関わる無限は、有限的人間による思考をあふれ出る。レヴィナスがデカルトの無限概念のうちに探り当てたのは、ハイデガーの可能的無限性とは異なり、意味地平的全体性をあふれ出る形而上学的無限なのである。この形而上学的無限をレヴィナスはデカルトの言葉を交えてこう説明する。

> 無限の観念が例外的なのは観念されたもの（*ideatum*）が観念を凌駕する点であり、これに対して事物の場合、その〈想念的〉事象性と〈形相的〉事象性（réalités《objective》et《formelle》）との全面的一致は除外されていない。(TI,40)

レヴィナスが取り上げるデカルト『省察』のなかでは、差し当たり、「物（res）」の「何であるか（essentia）」を意味する事象性は二つに区別されている。すなわち、物が観念として精神の内にある場合にその可能的規定を表わす〈想念的〉事象性と、物が現実として精神の外にある場合にその現実的規定を表わす〈形相的〉事象性とである。無限の観念の場合、これら二つの事象性が一致することはなく、それゆえ、無限は人間の観念に対して「剰余（surplus）」をもつとレヴィナスは考える。様々な全体的意味地平を孕んだ存在了解の可能的無限からあふれ出る剰余に示された形而上学的無限こそ、端的な他者の無限

である。

こうした無限性に彩られる他者のことをレヴィナスは自己に呼びかける他者だと言う。自己他者関係の方向は、自己が他者を全体的意味地平へと回収同化するだけではない。他者から自己へと関係の方向が逆転し、他者による呼びかけという新たな関係が自己他者関係の一方向性に対する疑問を解消する。この呼びかけのことをレヴィナスは「教え」と名づけ、「教えは…全体性の閉ざされた循環を越え出た無限の現前である」（TI,186）と説明する。

他者から自己への関わりがどんな形を取ろうとも、この関わりには端的な他者からの関わりが、すなわち、他者が他者であることそのものを教える他者から自己への呼びかけが必ず孕まれている。呼びかける他者が、自己の存在了解による諸全体性への回収同化を超え出ているのは、他者の他性を教えるがゆえであり、この他者は全体的意味地平をあふれ出る無限なのである。

*

自己と他者との関わりは、日々の生活のなかで関係の方向を入れ換えながら、止むことなく積み重ねられていく。しかし、他者から自己へのどんな関わりも、他者からの呼びかけを必ず内蔵する以上、様々な全体性にもとづいて存在了解を遂行する自己も、そうした全体性をあふれ出る無限としての他者と絶えず出会っていることになる。このような出会いを取り上げるレヴィナスにとって、自己の全体性と他者の無限が折り畳まれた自己他者関係、すなわち、全体性と無限の折り目としての倫理こそ、第一主著で描き取ろうとしたテーマであったように思われる。

註

レヴィナスの著作からの引用は以下の略号を用いる。E.Lévinas, EE:*De l'existence à l'existant*, J.Vrin,1990. –TI:*Totalité et infini*, Kluwer Academic,1988. また、SZはM・ニーマイヤー版『存在と時間』（第十七版）を、GAはV・クロスターマン版ハイデガー全集の巻数を示し、ローマ数字はアダン・タヌリ版デカルト全集の巻数を示す。

（横地徳広・よこち　のりひろ・東北大学）

東アジア現象学サークル第一回会議

石原孝二

二〇〇四年の五月二十四日から二十八日にかけて、香港中文大学で東アジア現象学サークル(Phenomenology for East-Asian CirclE, PEACE)の第一回会議が開催された。本会議のオーガナイザーは香港中文大学哲学科と同大学現象学・人文科学研究センター(Research Centre for Phenomenology and the Human Sciences, CEPHS)であり、本会議はまた、香港中文大学、同大学崇基学院、米国の現象学高等研究センター(Center for Advanced Research in Phenomenology, CARP)の後援を受けている。この会議は東アジア圏の現象学研究者のネットワークを構築することを目的として開催されたものであり、中国本土、香港、台湾、韓国、日本のほか、米国、ドイツ、スイス、チェコから計三十二人の研究者が参加した。会議期間中の活発な議論と密度の濃い交流を通じて、会議のこの目的の第一歩は十分に達成されたものと思われる。本稿では、会議の開催までの経緯と会議の概要について報告するとともに、今後の課題についてまとめておくことにしたい[1]。

1. 開催までの経緯

今回の会議の主催団体である東アジア現象学サークルは、二〇〇二年五月にフロリダで行われたシンポジウム「アジアと西洋の架け橋としての現象学」(Phenomenology as a Bridge between Asia and the West)の際に立ち上げられたものである。このシンポジウムには、二四人の研究者が参加したが、そのうち日本から九人(有坂陽子、嘉指信雄、貫成人、石原孝二、野家伸也、長滝祥司、村田純一、門脇俊介、河野哲也の各氏。有坂氏はサンフランシスコ大学所属)が参加し、アジアの他の地域からも劉國英(香港中文大学)、靳希平(北京大学)、ナミン・リー(ソウル大学)、Jung-Sun Han Heuer(メソジスト神学校、韓国)の各氏が参加した。

日本と米国の現象学研究者の間では、一九八九年から日米現象学会議が行われていたが[2]、一九九八年の第六回デンヴァー会議を最後に途絶えている。このシンポジウムは当初、日米現象学会復活のための足がかりという意味合いもあったと記憶している。しかし、アジアの他の地域からの参加者もあり、また、シンポジウムのオーガナイザーのエンブリー教授の示唆もあって、むしろ東アジア圏のネットワーク

を構築するための出発点となることになった。このシンポジウム期間中に合意を見たのは、以下の四点である。①東アジアの現象学研究者の間でネットワークを構築し、ネットワークの名称を「東アジア現象学サークル」とすること、②会議を隔年で開催すること、③第一回目の会議を香港中文大学で開催すること、④暫定的なウェブサイトを開設すること[3]。今回の東アジア現象学サークル第一回会議は、この時の合意に沿って開催されたものである。

2. 会議の概要

基調講演

会議の統一テーマは「同一性と他性—現象学と文化的伝統」(Identity and Alterity : Phenomenology and Cultural Traditions)に設定され、二つの基調講演を含む十八のセッションが組まれた。会議の冒頭では、香港中文大学副学長のAmbrose KING教授、CARP会長のエンブリー教授、香港中文大学哲学科長の關子尹教授、同現象学・人文科学研究センター長の張燦輝教授による挨拶が行われ、引き続きニューヨーク州立大学バッファロー校の曹街京教授による基調講演Ⅰ「伝統の中で現象学を基礎づける必要性—東アジア的視点から」(The imperative of grounding phenomenology in tradition—an East Asian perspective)が行われた。ここでは、ホーレンシュタイン教授の基調講演Ⅱと合わせて、基調講演の内容を簡単に紹介しておきたい。

曹教授はまず、会議全体のテーマ「同一性と他性」に関し、フッサールが間主観性や故郷世界・異他世界といった問題群を通じて大きな刺激を与えてきたことを指摘する。他方でまた、ギリシアに発する普遍的な目的論的運動として理性を捉えようとするフッサールの考え方は、アジアの哲学者たちにとって看過できないものである。フッサールにとって、理性のエンテレケイアのモデルはアリストテレスの「完全に理性的な魂」であるが、フッサールは歴史的に媒介された観念を引き合いに出すことによって自らの格率に違反しているばかりか、「完全に理性的な魂」に関するフッサールの理解は誤ったものである。それはフッサールが想定していたような、純粋に理性的な思想家ではなく、寛大さ、寛容、勇気等々の徳によって特徴づけられるものなのである。いずれにせよ、フッサールは歴史の終わりにおいて達成されるべき普遍的な理性的人間を想定することによって、人間の事実性、実存的な有限性、日常的な企ての偶然性等々を忘却している。こうしたフッサールのヘゲモニー的・普遍的な理性に対しては、「横断的な理性」が対置されるべきである。ヨーロッパ人の人間中心主義的な理性に対して、宇宙中心主義的な理性(cosmocentrically restructured rationality)を対置することが、アジア的な視点からフッサールの現象学を補完するという作業にもなるのである。ところで、こうした宇宙中心主義的な視点は、まさにギリシア人たちが有していたものであり、また、ニーチェを鼓舞した考え方でもあった。フッサールが自然を構成されるものとして捉えるのに対して、ギリシア人たちやニーチェは自然の生や宇宙の秩序の中にも理性が宿っていることを示唆しているのである。

会議二日目の冒頭では、ホーレンシュタイン教授(スイス連邦工科大学名誉教授・日本在住)による基調講演Ⅱ「複合的な文化的伝統—現象学的考察」(Comlex Cultural Traditions: Phenomenological Considerations)が行われた。ホーレンシュタイン教授は、まず文化的伝統は同質で離散的なまとまりであるわけではないと指摘する。文化

的伝統とは、常に互いに交じり合う、異質な構成要素から成り立っているものなのであり、これらの要素は、ある文化に特有のものではなく、「超文化的」なものである。一つの文化の中には、競合する様々な価値を見出すことができるが、これらの価値は、文化に特有のものではなく、文化の違いは価値の重み付けの違いに由来するに過ぎない。たとえば、自分の家族への義務と国家への忠誠との間のコンフリクトなどは、どの文化にも見られるものなのである。文化的伝統を構成する要素間に一定の共通性があることは、ある文化が他の文化からの影響を受けたときに、自分の文化的伝統の中に、その裏づけを求めようとすることからも分かるだろう。たとえばスカルノは、インドネシア憲法を作成する際、その前文に「すべての人々とすべての人種への敬意、コンセンサスにもとづいた国家の統一、代表制民主主義、社会的連帯」という西洋近代的な原則を盛り込んだが、その裏づけとして、宗教的寛容や農耕における共同作業、村長の直接選挙、隣人同士の助け合いといった、インドネシアの伝統を引き合いに出している。もちろん、新たな状況への伝統の適用は、伝統をその原初的な形態とは異なったものに変えざるを得ない。文化的伝統を同質的なものと捉えることは、その意味でも不可能なのである。

曹教授とホーレンシュタイン教授による二つの基調講演では、それぞれ異なった視点から会議の統一テーマに対する現象学的なアプローチをが示された。両講演は活発な議論を誘い、多彩な発表が行われた本会議全体に統一をもたらす役割を十二分に果したように思われる。

一般発表

上述したように、本会議では二つの基調講演を含めて十八のセッションが組まれ、参加者全員が発表を行った。ここでは紙幅の都合上、発表順に発表者と発表タイトルのみを紹介することとしたい。（発表はすべて英語で行われたが、紙幅の都合上、翻訳タイトルのみを示す。正式なプログラムは、香港中文大学現象学・人文科学研究センターのウェブサイトに掲載されている(1)。）

倪梁康（中山大学、中国）「フッサールとシェーラーにおける感情の現象学の問題」

村田純一（東京大学）「色彩の多次元性」

バート・ホプキンズ（シアトル大学）「同一性、他性、文化的伝統の超越論的・現象学的本質」

蔡錚雲（国立中山大学、台湾）「臨床倫理学者にとってのエピステーメとしての感性学」

ナミン・リー（ソウル大学）「批判的合理性と文化的伝統の問題」

呂炳強（香港科学技術大学）「他者と自我。社会という謎―デュルケムからレヴィナスを経由して、フッサールとハイデガーへ」

ウンジュ・リー（韓国外国語大学）「生活世界における間主観性の超越論的現象学―同一性と他性の問題に対する治療的な示唆」

龔卓軍（国立中山大学、台湾）「文化の皮膚から文化の治療学へ―メディアイメージの経験」

石原孝二（北海道大学）「人工物と志向性―技術と科学技術の現象学へ向けて」

ハンス・ヘルムート・ガンダー（フライブルク大学）「現象学の問題としての承認」

劉國英（香港中文大学）「フッサールと仏教、ヨーロッパ諸学の危機の問題性」

方向紅（南京大学）「イデアのタオとタオのイデア」
ソンハ・ホン（ウソク大学、韓国）「韓国の風水における直観」
ドュギュ・キム（ウソク大学、韓国）「韓国の伝統的な風水における大地と直観—現象学的アプローチ」
レスター・エンブリー（現象学高等研究センター）「私の知的伝統と他の知的伝統」
貫成人（専修大学）「主体としての「アジア」—自己疎外の現象学的構造分析素描」
張燦輝（香港中文大学）「私と他者との間—愛の経験の現象学」
游淙祺（東呉大学、韓国）「「故郷世界と異他世界」の間—ヴァルデンフェルスの間文化性」
ウィリアム・マッケナ（マイアミ大学）「寛容の認識論的基礎」
王慶節（香港中文大学）「共同存在としての現存在」
ピーター・ハ（仁濟大学、韓国）「ハイデガーの solus ipse 概念における間主観性の問題」
王煒（北京大学）「ハイデガーの「現象学と神学」における信仰に関する思惟」
門脇俊介（東京大学）「ニーチェの「囲い」に抗して」
ジョン・ドラモンド（フォーダム大学、米国）「普遍的な善、文化的特殊性」
汪文聖（国立政治大学、台湾）「同一性と他性を超えて—ハイデガー的視点から」
洪維信（香港中文大学）「メルロ＝ポンティにおける知覚と自己＝意識—『知覚の現象学』における沈黙のコギトの問題」
Ivan CHVATÍK（プラハ現象学研究センター、パトチェカ・アルヒーフ）「パトチェカ最後の論文—人間の生の意味の現象学へのプロレゴメナ」
浜渦辰二（静岡大学）「同一性と他性—シュッツとフッサールの間主観性の現象学」
インジェ・チョン（ソガン大学、韓国）「王陽明の哲学を経由して、現象学的道徳哲学を基礎付ける試み—陽明における志向と現象学的な志向性の比較」
關子尹（香港中文大学）「代名詞の現象学へ向けて」

各発表は原則として二組ごとにセッションとしてまとめられ、質疑応答はセッションごとにまとめて行われた。しかし同じセッションでも、テーマに関連性が薄い場合もあり、質問の仕方が難しかったように思われる。セッションや質疑応答の時間の設定の仕方には、工夫の余地があるだろう。

発表タイトルからも伺えるように、各発表者の発表内容は多岐に渡ったが、おおよそ以下の四つのカテゴリーに分けることができる。①文化的伝統に対する現象学的な基礎考察を行おうとしたもの、②アジアの伝統的な哲学・思想と現象学理論の比較研究を試みたもの、③現象学の古典的なテキストの解釈を試みたもの、④オリジナルな現象学的考察を試みたもの。各発表は、それぞれの仕方で会議の統一テーマに関連性を持つものであった。今回の統一テーマは多彩な内容を許容しながら、会議にゆるやかな統一性を与えたという点において適切なものだったと言うことができる。

3. 会議の準備・運営について

香港中文大学哲学科には、十五人の常勤スタッフが在籍しているが、そのうち四人が現象学研究者であり、また、香港の他の大学の研究者も参加する現象学・人文科学研究センター（CEPHS）が設置されているなど、現象学関連の国際会議を開催するための体制が十分に整っていた。CEPHSセンター長の張氏、副センター長の劉氏、哲学科長の關氏を中心に準備が進められたものと思われるが、会議の準備は周到に行われ、ポスターやプログラム・要旨集が発行されたほか、CEPHSのウェブサイトの中で専用ページが開設され、プログラム及びアブストラクトが掲載された。各発表者の原稿本文は、当日配布されたほか、会議終了後CEPHSのウェブサイトに掲載されている。宿泊については、大学内の宿泊施設が無料で提供され、また、期間中の食事もすべて主催者によって提供された。

4. 第二回東京会議へ向けて

すでに述べたように、東アジア現象学サークルは隔年で各地域の持ち回りで会議を開催するという合意がある。今回の会議期間中にミーティングがもたれ、次回二〇〇六年の第二回会議は東京大学（駒場キャンパス）で開催されることになった。第一回会議の成功により、東アジア圏の現象学研究者の間にネットワークを構築するというPEACEの目的の第一歩は達成されたが、今後このネットワークを維持し、発展させていくためには、次回会議の成否が重要な意味を持つものと思われる。そこでPEACE第二回東京会議に向けて、いくつかの検討課題を挙げておくことにしたい。

①事務局の体制整備―現在PEACEの事務局は明確には定まっていない。当面、次回会議開催地域（大学）が事務局の機能を果たすことになると思われるが、次回開催校に事務局を置くと同時に、各国（地域）ごとに事務局をサポートするPEACE担当者を定めておく必要があるだろう。また、各地域には、現象学会が組織されているが、現象学会とPEACEの関係を明確化する必要があるかもしれない。

②ウェブサイト―上述したように、現在PEACEのウェブサイトは暫定的に開設されているが、事務局の管理下で、内容を充実させていく必要があるだろう。

③ジャーナル―会議の最後の総括セッションでジャーナルの発行が話題に上った。費用のかからない方法として、オンライン・ジャーナルが提案されたが、いずれにせよ、ジャーナルを発行するためには、事務局の体制整備が前提となる。

④テーマ設定―本会議とフロリダでの会議では、統一テーマを意識して、文化論的な発表が多かったように思われる。過去二回の会議に関しては、それで良かったように思うが、今後も文化論的なテーマを掲げるべきか否かは、今後検討する必要があるだろう。

⑤PEACEの位置づけ―④にも関連するが、PEACEが目指すところをある程度明確化する必要があるように思われる。東アジアの文化や哲学の現象学的分析、現象学や哲学一般のアジアにおける受容などについて議論するためのサークルとして捉えていくべきなのか、あるいは現象学一般の研究のための国際的な地域サークルという位置づけを与えるべきなのか。このことを明確化するために、さしあたり簡単なステートメントを作成する必要があるように思われる[4]。

⑥費用負担―フロリダ会議と香港会議では、旅費は参加者負担、宿泊費・食費は主催者負担というスタイルで行われた。しかしこの方式

では、定期的な開催や、地域持ち回りでの開催が難しくなる可能性がある。将来的には宿泊費・食費も参加者負担という方式に変更することも選択肢として検討すべきかもしれない。

PEACEの意義は、何よりも国際的な近所づきあいというところにあるだろう。東アジアの各都市を訪問するのは、当然のことながら、欧米を訪問するよりだいぶ楽である。フロリダ会議以降、この二年間余りの間に、COEや科研のプロジェクトを通して、東アジアの研究者との間の交流が急速に進んでいるが、隔年で開催されるPEACE会議がこうした東アジア圏の研究者の交流の結節点となっていくものと期待している。

註

(1) 会議の詳しい内容は、香港中文大学現象学・人文科学研究センター（CEPHS）のウェブサイト（http://www.cuhk.edu.hk/rih/phs）に掲載されている。なお、中国現象学会のウェブサイト（http://www.xianxiang.com）でも会議について簡単に紹介されている。

(2) 児島洋「日米現象学会議の由来」『現象学年報』13（一九九七年）、一八三～一九〇頁参照。

(3) PEACEの暫定的なウェブサイト（http://www.pheneastwest.org）は現在有坂陽子氏によって管理されている。

(4) 現在、曹教授によるミッション・ステートメントがCEPHSのウェブサイト（註(1)参照）に掲載されている。

（石原孝二・いしはら　こうじ・北海道大学）

『現象学年報』（既刊総目次）

現象学年報1　（一九八四）

Ⅰ　現象学の現代的位置

近さと隔たり
——隠れたる媒体についての所感　新田　義弘

過渡期としての近代
——メタ現象学的エッセイ　児島　洋

Ⅱ　言語論的考察

固有名の意味
——フッセル言語論への一視点　滝浦　静雄

言語と現象学　常俊宗三郎

Ⅲ　フッサール研究

「全きノエマ」と「全き核」　渡辺　二郎

フッセルにおける「超越」と「内在」および「超越論的問題」　立松　弘孝

Ⅳ　分析哲学と現象学

サールの背景　E・ホーレンシュタイン

Ⅴ　学界報告

日本現象学会活動報告　金田　晉

＊

編集後記

現象学年報2　（一九八五）

Ⅰ　自己と他者

精神医学における現象学の意味　木村　敏

呼びかけへの傾聴
——言葉の超越論的構成機能について　K・リーゼンフーバー

責任の構造　青木　隆嘉

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

意味への道程
フッサールの「運動感覚」論　千田　義光

Ⅲ　方法への問い

エポケーによる現象野の開示　小川　侃

Ⅳ　学界報告

日本現象学会第六回研究会の報告

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

メルロ＝ポンティにおける肉と現象
ハイデッガーと伝統　庭田　茂吉

超越論的概念としての生活世界
アプリオリの概念——意味と世界
世界・自我・他者　伊藤　徹

＊

編集後記　林　愛子　日暮　陽一

現象学年報3　現代科学と現象学（一九八六）

Ⅰ　科学と哲学

フレーゲ対フッサール、ラッセル対ハイデッガー
「幾何学の基礎」と現象学
——ヒルベルト、フレーゲ、フッサール　野家　啓一

Ⅱ　個別科学の諸問題

社会科学における「科学的世界」と「生活世界」
——シュッツをめぐって　丸山　高司

心理学の過去と未来　土屋　俊

Ⅲ　記号と芸術

現象学的記号論の試み
マチエールの世界
——芸術作品の現象学　金田　晉

Ⅳ　学界報告

日本現象学会第七回研究会の報告

フッサールの『算術の哲学』における「集合」の概念をめぐって　小熊　正久

人格主義的態度について　岸　恭博

意識流の把握可能性に関する考察
——ベルナウ（時間）草稿を中心にして——　和田　渡

テクストとコミュニケーション
——音楽的理解の構造——　宮内　勝
後期ヴィトゲンシュタインの超越論的側面について　岡本由起子
＊
編集後記

現象学年報4　現象学と現代哲学（一九八八）

Ⅰ　人工知能をめぐって
現象学と人工知能の哲学
——ドレイファスの人工知能批判をめぐって　野家　伸也

Ⅱ　志向性をめぐって
知覚における志向性と因果性　小熊　正久
フッサールの連合論　貫　成人

Ⅲ　情緒・世界・存在
情緒と情念の現象学に関する一展望　清水　明
現象学と相対主義の問題
——その予備的考察　鷲田　清一
生きられた現実、あるいは夜
隠れたる自然
——現象学と非現前の思惟　古東　哲明
谷　徹

Ⅳ　学会報告

日本現象学会第八回研究会の報告
身体的知覚と科学的認識　竹原　弘
メルロ＝ポンティの〈問いかけとしての哲学〉　重野　豊隆
意味の諸相　宮原　勇
世界と論理
——超越論的論理学のひとつの可能性について——　伊藤　春樹
感情——底無しの無意味さ　魚住　洋一
現象学的還元におけるデカルト的動機　榊原　哲也
記号論から現象学へ　三上　真司
初期フッサールにおける“Vorstellung”
概念の一考察　宮田　幸一
科学と生活世界　安彦　一恵

日本現象学会第九回研究会の報告
リクール解釈学に於ける言述と解釈の対応構造　巻田　悦郎
相互主観性における自己移入論　尾形　敬次
他者経験の構造と発生
——フッサール間主観性の現象学をめぐって——　浜渦　辰二
現象と時間　石田三千雄
主観と受動性　佐藤真理人
主観の人格的側面　池上　哲司
構成と反省　成田　常雄
＊
編集後記

現象学年報5　（一九八九）

ハイデガー生誕百年記念論文
個体の現象学　竹市　明弘
世界に住まうこと　篠　憲二
自己と世界　山崎　庸佑
＊
イメージの不確定性　村田　純一
『聖なるもの』の現象学　宮原　勇
時間形態　竹田　純郎
他者と時間性　斉藤　慶典
＊

日本現象学会第十回研究会の報告
フッサール没後五十年
——Transzendentalということについて——　加藤　精司
地平の形成とその制約となるもの　新田　義弘
フッサールにおける地平と明証　千田　義光
『存在と時間』における存在論的差異の現象学　丹木　博一
解釈を導くもの
——ガダマーの存在論——　佐々木一也

哲学と心理学――『危機書』再読　門脇　俊介
アリストテレス「分析論後書」
99b20–100b17の現象学的解釈　山田　央夫
編集後記
＊
現象学年報6　（一九九〇）
美的感情について
――現象学的素描――　新田　博衛
「現れ」の現れ方について　松井　良和
相対性の復権と相対主義の陥穽
――フッサール間主観性の現象学の問題圏にて――　浜渦　辰二
カントとハイデッガー
――人間的自己の非本来性と本来性――　有福　孝岳
美的価値の現象学のための基本的境位　金田　晉
真理自体と超越論的論理学　伊藤　春樹
初期ハイデガーにおける
事実性の解釈学の理念とその射程　溝口　宏平
＊
第十一回研究会の報告
ハイデガーにおける神学と神への問い
クラウス・リーゼンフーバー
両義性と両価性　池田　広
現象学的還元と世界　田中　康司
志向性と空間　牛島　謙
ハイデガーと脱構築　マイケル・ラザリン
＊
第十回研究会から
Cogitoと解釈学
――無意識の存在論――　山形　頼洋
他者存在と倫理的価値　竹原　弘
＊
編集後記
現象学年報7　（一九九一）
哲学における感情について　桑野　耕三
理想主義者フッサール　里見　軍之
比類なき哲学的孤独の動機　矢島　忠夫
存在と行為　実川　敏夫
言語的信　富松　保文
志向性・意図・行為　柴田　正良
＊
第十二回研究会の報告
メルロ・ポンティによる現象学の可能性　水野　和久
リヴァーシブルな思考　鷲田　清一
メルロー＝ポンティと〈根源的自然主義〉　高橋　哲哉
「問い」について　杉田　正樹
いわゆる自己臭妄想について　足立　博
フッサールにおける現象学的本質洞察について　榊原　哲也
実体と偶有性　中村　雅樹
空間と力　宮坂　和男
「他者」という出来事　森村　修
＊
編集後記
現象学年報8　（一九九二）
現象学の現象　細川　亮一
現象学における真理の概念　貫　成人
メルロ＝ポンティと倫理学の可能性
――共感の倫理学のために――　箱石　匡行
奥行きの次元
――メルロ＝ポンティ後期哲学への一試論――　吉谷　啓次
レヴィナスにおける志向性の問題　佐藤真理人
オナニストの夢想
――現実と仮象の対位法のために　魚住　洋一
＊

第十三回研究会の報告
ポール・リクール著『時間と物語』における「歴史学と物語論と現象学の三者会談」について　久米　博
世界と時間
——ハイデガー『存在と時間』における「世界時間」の問題——　森　一郎
経験の明証と論理学　飯野由美子
メルロ＝ポンティにおける「超越」の諸相　嶋谷　洋
フッサールにおける本質看取と他者理解　布施　伸生
ハイデガーのニーチェ解釈を巡って
——地平論の帰趨——　村井　則夫
『存在と時間』に於ける現象学の意味　田中　敦
＊
編集後記

現象学年報9　（一九九三）
ソリプシズムと間主観性　滝浦　静雄
人格としての人間　深谷　昭三
想像力はいかにして認知及び行動を誘導するか　湯浅　慎一
現象学と遊びの理論　丸山　徳次
根本的翻訳と根本的解釈
——解釈学のもう一つの系譜から　冨田　恭彦
ノエマと「意味」　岡本由起子
真理と否定
——ハイデガーにおける否定性の現象学の展開——　丹木　博一
＊

第十四回研究会の報告
「本質を観ること」と「本質を問うこと」　熊谷　直男
現象と存在　篠　憲二
存在神秘の現象学　古東　哲明
存在論的アプリオリについて
——カントからハイデガーへ　門脇　俊介
意味の理解と意味論
——フッサール『論理学研究』から『意味論についての講義一九〇八年夏学期』へ　高野　孝
ベルクソンのイマージュ論と現象学　河津　邦喜
構造と意味
——メルロ＝ポンティの一つの意味観をめぐって——　佐藤　義之
物の超越性の多様な意味について
——ハイデッガーの「転回」の一つの位相との連関で——　吉本　浩和
時間的意味について　竹原　弘
＊
編集後記

現象学年報10　（一九九四）
声と生き生きした力
フッサールの感覚感（Empfindnis）とビランの生ける抵抗（résistance vivante）　山形　頼洋
時熟の場について
——現象学と汎主体性の形而上学　遠藤　弘
シュッツと「音楽の現象学的社会学」の意味
——シュッツ論の新たな課題へ——　西原　和久
作品のなかの自然
ハイデッカー『芸術作品の根源』における世界と大地　伊藤　徹
フッサールにおける自我と発生　榊原　哲也
「別なる始源」と歴史的省察
——ハイデガー『哲学への寄与』における歴史論——　村井　則夫
＊
海外事情：ハンナ・アーレントと現象学
——フランスの一動向　高橋　哲哉

書評：E・フッサール『危機補巻』（全集第二十九巻）　工藤　和男
書評：ジャン＝リュック・マリオン、ギイ・プランティ＝ボンジュール編『現象学と形而上学』（三上真司・重永哲也・檜垣立哉訳、法政大学出版局）　野村　直正
書評：『アルテール』　永井　晋
＊
日本現象学会第十五回研究会の報告
他者の現象学の展開　斎藤　慶典
「超越論的他者」とは何だったのか？　浜渦　辰二
大地のロゴス
——フッサールにおける「超越論的地質学」の可能性　小林　睦
非場所的思惟　戸島貴代志
コミュニオンからコミュニケーションへ
——「メキシコ講演」におけるメルロ＝ポンティの他者論　松葉　祥一
フッサール現象学における身体の問題　伊藤　均
存在の思惟に対する〈根本課題〉としての存在論的差異　有馬　善一
＊
編集後記

現象学年報11（一九九五）

現象学的宇宙論の可能性　明珍　昭次
レヴィナスと現象学　池上　明哉
人格と死
——シェーラー人格論再説——　池上　哲司
フィヒテにおける超越論哲学の理念
——現象学の構想と意義——　山口　祐弘
＊
海外事情：ベルギー管見
——現象学運動の一面——　和田　渡
国内情報：インターネットによるフッサール・データベースの公開　浜渦　辰二
＊
書評：アドルノ『認識論のメタクリティク』をめぐって
——内在的批判の外在性について——　徳永　恂
書評：E・フッサール、E・フィンク『超越論的方法論の理念』（新田義弘・千田義光訳、岩波書店）　宮坂　和男
＊
日本現象学会第十六回研究会の報告
主観的目的論の帰趨
——カントとフッサール——　里見　軍之
形態・構造関係と目的論　佐藤　康邦
フッサール現象学と目的論　谷　徹
意識と心身問題　村田　純一
絡み合いと同時性
——後期メルロ＝ポンティのフッサール解釈をめぐって——　加國　尚志
断崖に立つサルトル
——自由と狂気についての素描——　永野　潤
フッサールの「モナド」概念
——相関と現実化——　田口　茂
メルロ＝ポンティの方法論　井原健一郎
メルロ＝ポンティにおける他者の問題　柳澤　有吾
根本的経験論、もしくは方法的エポケーなき現象学
——ジェイムズにおける「存在と無」の問い——　嘉指　信雄
個別的本質とイデー
——ヘリング、インガルデンにおけるフッサール本質論の批判について——　三村　尚彦
＊
編集後記

現象学年報12　（一九九六）

創造的進化と肉としての、自然と人間　大野木　哲
「政治的・闘争的であること」の意味について
——H・アーレントとフェミニズム——　志水紀代子
メルロー＝ポンティにおける偶然性の問題　片山洋之介
形而上学的思考の本性と限界　菊地　惠善

＊

海外事情：ドイツ現象学運動の一面
——ヴッパータールからの報告——　榊原　哲也
書評：村田純一著『知覚と生活世界』
東京大学出版会、一九九五年　野家　啓一

＊

日本現象学会第十七回研究会の報告
自己言及性と現象学　田島　節夫
歴史現象の存在論的解釈の可能性について
——ハイデガーの「存在史」をわれわれは
どのように評価すべきか——　溝口　宏平
歴史的現在　竹田　純郎
現象学と歴史の問題　貫　成人
フッサールにおける「二重感覚」の問題　元明　淳
初期ハイデガーにおける「アリストテレス
解釈」の展望　森　秀樹
実定性と虚構
——M・フーコーの近代批判を通じて——　古賀　徹
像の指示機能と代表機能　佐藤　英明
ベルクソンの知覚理論　石井　敏夫
空間-時間-運動
——フッサールとフィンクの世界概念を
巡って——　武内　大
ハイデガーにおける現存在の空間性と
身体性　河村　次郎
初期ハイデガーにおける根源的自己解釈と
歴史の問題　松本啓二朗
類似性と呈示
——像理論のフッサールによる自己修正の
意味——　伊集院令子

＊

編集後記

現象学年報13　（一九九七）

日本現象学会・第十八回研究大会での
報告要旨
シンポジウム「想像力の現象学」
想像力の現象学　金田　晉
幻視者の夢
——われらがドン・キホーテ・デ・ラ・
マンチャ——　魚住　洋一
サルトルの想像力論におけるアナロゴンの
概念について　谷口佳津宏

＊

ワークショップ「現象学」
現象学批判　加藤　尚武
現象学批判試論
——「超越論的現象学による学問の基礎づけ」
と「生活世界論」をめぐって——　小林　道夫
ワークショップへの「あとがき」　野家　啓一

＊

一般研究発表
フッサールにおける主観性と人格　林　克樹
レヴィナスとフッサール現象学　岡田　篤志
自我の発生論と相互主観性
——〈学の究極的基礎づけ〉のために——
神谷　英二

「良き両義性」と「悪しき両義性」
——メルロ＝ポンティ「現象学」の一転回点　安川　慶治
フッサールにおける真理概念について　三上　真司
身体と時間
——メルロ＝ポンティの『知覚の現象学』をめぐって——　東　昌紀
現象学的反省という方法の形成
——再現前化から再生へ——　堀　栄造
美的仮象の現出
——アドルノ美学のモチーフ——　田辺　秋守
＊
学会情報：日米現象学会議の由来　児島　洋
書評：リヒャルト・グラトホーフ編著、佐藤嘉一訳『亡命者の哲学者たち—アルフレッド・シュッツ／アロン・グールヴィッチ往復書簡1939～1959』（木鐸社、1996）　水谷　雅彦
＊
編集後記
現象学年報14　（一九九八）
経験的精神医学の超越論的事象性　松尾　正
他者経験の現象学と他者の他者経験の解明　中田　基昭
日本現象学会・第十九回研究会の報告
シンポジウム「現象学的方法の可能性と人間の科学」
生への架橋
——精神科学に対する現象学の使命——　高野　孝
ハイデガーの世界概念の再検討と現象学の可能性　有馬　善一
フランス・スピリチュアリスムからみた現象学的方法の可能性
——リクール解釈学の由来と生成——　岩田　文昭
ヤスパースにおける現象学
——精神病理学と哲学——　佐藤真理人
ワークショップ「ハイデガーと現象学への原理的問いかけ」
ハイデガーと現象学への原理的問いかけ　榊原　哲也
一般研究発表
歴史のミクロロギー
——ベンヤミンの歴史哲学における いくつかのモティーフについて——　柿木　伸之
《偽》の可能性
——真理論としての『存在と時間』——　佐々木　護
フッサール『危機』書における〈自明性〉をめぐって　土戸　敏彦
E・レヴィナスの全体性批判
～フッサール、ハイデガー批判における全体性の二義性　関根　小織
「放下」とは物へのいかなる関わり方か　安部　浩
生世界・歴史・他者
フッサールにおける歴史への問い　加藤　雅
メルロ＝ポンティにおける「私はできる」と実在　河野　哲也
現象学的モナドロギーへの一視座
——フッサールとマーンケ——　北野　孝志
レヴィナスにおけるエロスと言語　屋良　朝彦
カント認識論における現象
——現象が「現れる」という事態について——　桝矢　桂一
ドン・キホーテ騎士道と超越論哲学の関連について
——日常性と現実性にまつわるシュッツの悲劇から——　實川　幹朗

サルトル『存在と無』における世界の二重性　前原有美子
メルロ＝ポンティとベルクソンにおける科学と形而上学の関係について　大小田重夫
フィンクの存在論的思惟　家高　洋
＊
書評：エドムント・フッサール著（山口一郎・田村京子訳）『受動的総合の分析』（国文社、一九九七年）——夜と霧のなかから浮かび上がる世界——　浜渦　辰二
国内事情：インターネットは日本現象学会に世界の開けを与える　浜渦　辰二
＊
編集後記
現象学年報15　（一九九九）
特集　「認知と言語——認知言語学の新しい流れと現象学——」
特集「認知と言語」について　宮原　勇
言葉と意味の身体性——認知言語学からの眺望——　山梨　正明
他者認知としての言語へ　菅野　盾樹
認知意味論の哲学的含意　門脇　俊介
言語と進化　佐藤　英明
日本現象学会　第二十回研究大会の報告
シンポジウム　「日本の哲学と現象学」
日本における現象学の可能性——二人の先達、高橋里美と三宅剛一に拠りながら——　滝浦　静雄
現象学と弁証法——ハイデッガーと田辺元——　常俊宗三郎
和辻哲郎における現象学の位置　佐藤　康邦
ワークショップA「現象学の最近の動向と課題」
制作と哲学、制作と政治——「ハイデガーとアーレント」のために——　森　一郎
改めて時間の逆説を問う　山口　一郎
ワークショップB「教育の現象学」
授業における共同化と相互主観性の現象学　中田　基昭
教育の現象学的研究について（教育的会話・生活世界・他者）　岡田　敬司
一般研究発表
ベルクソンにおける自由と行為の問題——自我の二つの解釈を巡って——　小関　彩子
存在の有限性——ハイデガーにおける自由の問題——　鞍田　崇
精神病理的現象の意味について——ハーバーマスによる精神分析経験の再構成を手がかりにして——　総田　純次
H・アーレントと現象学　高橋　正和
事物知覚における「付帯現前化」に見られる「他者」の契機　千葉　胤久
志向的対象とは何か　長沼　淳
オートポイエーシスと「身体」の問題　本間　直樹
ハイデガーの真理概念における自由と気分　山本與志隆
ディルタイにおける想像力と類型　伊藤　直樹
神話的な世界観と真理の問題——一九二八／二九年冬学期講義『哲学入門』にそくして——　鎌田　学
意味と類型　紀平　知樹
エポケーとコギト——近代懐疑主義の方法とフッサールの反省論——　塩川　千夏
フッサールの形相的還元の根本動向　野村　文宏
心脳問題における言語と意識の働き——唯脳論反駁——　山本　史華

＊

書評

レスター・エンブリー他編著『現象学事典』
——Lester Embree (Editor), *Encyclopedia of phenomenology*, Kluwer Academic Pub.——
和田　渡

谷徹著『意識の自然』勁草書房　三村　尚彦

海外事情

はじめに——編集委員から——　村田　純一

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

＊

編集後記

現象学年報16　（二〇〇〇）

特集　「主観性の行方——近世主観主義と現象学の立場——」

モナド的主観の〈無窓性〉　酒井　潔

「相互人格性」理論の陥穽　加藤　泰史

〈私〉を語るいくつかの現象学的な仕方について
——〈触発〉の議論を中心に——　檜垣　立哉

超—主観的なものの現象学
——フッサールとシュミッツ——　林　克樹

特別寄稿

通態的理性と近代の超克　オギュスタン・ベルク

日本現象学会　第二一回研究会の報告

ワークショップA「明証性と直観」

第三のものとしての光　細川　亮一

〈確からしさ〉の直観
——アナロジーをめぐって——　木岡　伸夫

ワークショップB「フェミニズムと身体」

身体とジェンダーの近代
——男性の化粧史と若者の流行意識から——　石田かおり

性暴力の〈力〉はどこからくるのか
——セクシュアリティと権力とをめぐる断章　加藤　秀一

個人研究発表

現象学派によるフロイト批判
——「欲動」概念を中心に——　音喜多信博

「死者の現象学」へ向けて
——脳死移植問題の一考察　後藤　博和

否定判断論再考
——フッサールの論理学の哲学——　鈴木　俊洋

現象学的心理学の一展開
——David Katzの色彩の現象学——　染谷　昌義

脱我とアレーテイア
——ハイデッガーの思索における形而上学克服の道　高橋　裕喜

ハイデガーは多元的実在論者か　轟　孝夫

「私」の同一性根拠
——ウィリアム・ジェイムズの「主我」論をめぐって　冲永　宜司

受動的領域における構成と「意味」の成立　佐藤　幸三

メルロ＝ポンティにおけるprise, reprise
——把握、把持、知覚——　佐藤　勇一

ジャック・デリダの「超越論的言語」論　髙井　雅弘

＊

書評

竹田純郎著『生命の哲学』ナカニシヤ出版　安部　浩

斎藤慶典著『思考の臨界——超越論的現象学の徹底——』勁草書房　森　秀樹

＊

海外事情

日中哲学交流　野家　伸也

＊

編集後記

現象学年報17（二〇〇一）

特集「現象学と東洋思想」

「物」をめぐる思索　井上　克人

親鸞の宗教体験　松尾　宣昭

明恵上人とアッシジの聖フランシスコの自然・生命観の比較
——宗教現象学の試み　湯浅　慎一

日本現象学会第二二回研究会の報告

シンポジウム　刊行百周年
『論理学研究』再考

フレーゲ、初期フッサールそしてその後
——算術および論理学の哲学（論理的意味論）を巡って　野本　和幸

フッサール著『論理学研究』再考　立松　弘孝

哲学上の『論理学研究』　山崎　庸佑

［パネルセッションA］法と政治の現象学

法と政治の現象学
——法と政治における〈他者〉問題から——　青山　治城

法と政治の現象学的社会学
——シュッツ理論の系譜から——　西原　和久

［パネルセッションB］歴史と根源——ニーチェ，ハイデガー，ベンヤミン

ベンヤミンの思考の核にあるもの
——「哲学」的著作からの一視点　高橋　順一

時代の「根源」へ
——ニーチェの視圏より　須藤　訓任

個人研究発表

還元と二つの主観性　荒畑　靖宏

フッサール相互主観性論のパラドクスと独我論の問題　岡山　敬二

意識流における自我の射程　沖永　宜司

否定の無の存在論的虚構について
——竜樹とハイデッガーにおける「同一と差異」の問題　高橋　裕喜

フッサールにおける範疇的直観　信木　晴雄

ガダマーにおける現象学的解釈　巻田　悦郎

非理念的意味と身体性
——フッサール『論理学研究』第一研究と『イデーンII』第五十六節をめぐって　村上　靖彦

「ノエシス—ノエマ」の同時性と個体的同一性
——「ノエシス—ノエマ」分析と時間意識の分析との、分離と関係に関する一解釈　村田　憲郎

ハイデガー『存在と時間』における解釈と記述　入谷　秀一

現前へと遣わす力としての性起と括上（くくりあげ）　岩井　美好

経験の規則化の意味　宇多　浩

ウーシアの彼方を巡って
——ハイデガーの解釈学におけるプラトンの超越論的次元　齋藤　元紀

自然から大地へ
——中期ハイデガーにおける自然への問いの展開　三谷　竜彦

書評

R・クリスティン／酒井潔編『現象学とライプニッツ』（Renato Cristin/Kiyoshi Sakai (Hg.), *Phänomenologie und Leibniz* [Orbis Phaenomenologicus: 1, Perspektiven, Bd. 2] Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2000, 350 S.）　K・リーゼンフーバー

海外事情

イタリアにおける現象学研究の現状への批判的コメント　アントネッロ・ジュリアーノ

現象学年報18　（二〇〇二）

特集「フランス現象学の現在」

フランスの現象学の現在　小川　侃
出来事の現象学：待つことと驚き
　フランソワーズ・ダストゥール
　（訳：小関　彩子）
現象学的無意識について
現象学的なエポケー、点滅そして還元
　マルク・リシール（訳：村上　靖彦）
「顔」と物語　佐藤　義之

日本現象学会第二三回研究大会の報告

シンポジウム「今日のフランス現象学」

現象学の形而上学化と他者の問題　山形　頼洋
〈今日のフランス現象学〉と脱弁証法
　――メルロ＝ポンティの見地から――
　実川　敏夫
「差異」の差異　デリダとドゥルーズ
　檜垣　立哉

ワークショップ「現象学と認知科学」

認知科学に現象学は何を寄与しうるか
　柴田　正良
進化論の起源ついて　長滝　祥司
ヴァレラの「自然化された現象学」をめぐって
　野家　伸也

個人研究発表

一なる意識に潜在せる歴史
　――フッサールにおける意識流の内容と形式
　荒谷　大輔
生と言葉――ミシェル・アンリの言語論――
　川瀬　雅也
形式的存在論の現在　齋藤　暢人
意味と時間
　――フッサールにおける知覚的意味の発生
　高野　孝
パウロの「現象学的解体」
　――初期ハイデガーにおける遂行としての
歴史理解をめぐって――　竹之内裕文
死の実存論的意味
　――ハイデガーは「個人閉塞した死」を
語っているのか――　轟　孝夫
「現象学の現象学」をめぐって
　――フィンクとメルロ＝ポンティの
超越論的方法論――　原田　雄平
初期ハイデガーの現象学的解釈学と気分の
現象　佐々木正寿
意識の外側と意識の役割　實川　幹朗
エマニュエル・レヴィナスにおける神の
観念と倫理の問題　西川　貴紀
国内事情
フッサール・ルネサンス
　――フッサール研究会設立さる――　浜渦　辰二

現象学年報19　（二〇〇三）

特集「アメリカ現象学の現在」

「悪」の志向的分析　下店　栄一
アメリカ現象学の流れ　有坂　陽子

日本現象学会第二四回研究発表大会の報告

【シンポジウム】自然と精神――『イデーンII』の哲学

『イデーンII』への一視点
　――遺された未刊草稿からのアプローチ
　榊原　哲也
領域構成論と生活世界概念　三村　尚彦
私の身体、一つの顕著な事物
　――フランス現象学と『イデーン』第二巻
における身体の構成　加國　尚志

【ワークショップ】時間への探求

過去と脳透視　植村恒一郎
時間単子論　佐藤　透

『ベルナウ時間意識草稿（1917/18）』の解読
——自我（作用）と意識流（自我の生）の絡み合いの探究　和田　渡
【個人研究発表】
和辻哲郎の倫理学における「規範性」の解釈学的構造
——ハイデガーの現存在分析との対比から　飯嶋　裕治
根源的闘争
——メルロ＝ポンティとジャック・デリダにおける〈暴力のエコノミー〉について　杉本　隆久
初期フッサールの数概念の分析　鈴木　俊洋
初期レヴィナスの現象学研究
——『全体性と無限』形成への観点から　関根　小織
「存在と時間」再び
——ハイデガーによるヘルダーリン論の根本モチーフ　入谷　秀一
カントの真理概念の現象学的思考法への接近と乖離　福光　瑞江
過去把持の二重の志向性について　真達　大輔
心的外傷とフラッシュバックの生々しさについて
——フッサールとメーヌ・ド・ビランを手がかりに——　村上　靖彦
現象とファントム
——フッサールの「現象」概念の再検討——　吉川　孝
物への問いと藝術作品　石黒　義昭
絵画における可視性の哲学　伊藤　周史
自我・生・衝動
——フッサールにおける自我と意識流の問題——　稲垣　諭
表現としての〈肉〉とロゴス
——メルロ＝ポンティ後期存在論と言語の問題　大森　史博
『デカルト的省察』における自己と他者
——第五省察を導きとして　桂田亜希子
人間存在の根本気分をめぐって
——ハイデガー、シェーラーと西田——　佐々木正寿
非覆蔵性における覆蔵性のはたらきについて
——後期ハイデガーの真理論より——　茂　牧人
表現の意味の現象学的分析
——『論理学研究』第一研究の再検討　寺本　剛
ワロンの相互主観的表象観　西岡けいこ
後期サルトルにおける集団の形成について　沼田　千恵
フッサールにおける明証性　信木　晴雄

日本現象学会会則

第一条　本会は日本現象学会（The Phenomenological Association of Japan）と称する。

第二条　本会は現象学の研究を進め、その発展をはかることを目的とする。

第三条　本会はこの目的を達成するために左の事業を行う。

1　年一回以上の研究大会の開催
2　国内および国外の関係学術団体との連絡
3　会報および研究業績の編集発行
4　その他必要な事業

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

第五条　本会は左の役員をおく。

委　員　若干名
会計監査　二名

第六条　総会は年一回定期的に開き、その他必要があれば、委員会の決議によって臨時に開くことができる。総会は会の活動の根本方針を決定し、会員の中より委員および会計監査を選出する。また、総会は一般報告ならびに会計報告を受ける。

第七条　委員の任期は四年とする。

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

第九条　役員はすべて重任をさまたげない。

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

第十一条　会計監査は年一回会計を監査する。

第十二条　会員は会費として年一〇〇〇円を納入する。

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

（昭和五五年五月三〇日制定）

（会費は昭和六二年度より『年報』代を含め三〇〇〇円に改定）

編集後記

『現象学年報』第二〇号をお届けいたします。

今回は、「自己と自我」という特集を組みました。

「自我(ego/Ich)」や「自己(self)」は、すぐれて近世哲学的な概念ですが、現象学においてもそれらは「純粋自我」と「人格的自我」、「本来的自己」と「世人自己」、「自我の超越」と非措定的な「自己（についての）意識」、さらには「自己触発」や「機能する自我」などといったさまざまな形で、〈事象そのもの〉に迫り、解明するための、きわめて重要な役割を果たしているように思われます。ことフッサール現象学に限っても、近年、遺稿が続々出版されるなかで「原自我」や「先自我」などの概念に注目が集まり、ときには精神医学や精神分析の知見とも絡めて、「自我」と「自己」性の問題が種々議論されているのが現状です。

そこで本号では、精神病理学がご専門で現象学にもきわめて造詣の深い木村敏先生をお迎えし、また本会会員からは田口茂氏、村上靖彦氏にお願いして、「自己と自我」をテーマにご寄稿いただくことにしました。お忙しいなか、たいへん興味深く、また読みごたえのあるご論考をお寄せくださったお三方に、編集委員会を代表して、心から御礼申し上げます。

特集に続く「第二五回研究大会の報告」では、例年に倣い、昨年度、山形大学で開催された研究大会におけるシンポジウム、ワークショップ、個人研究発表の原稿を掲載いたしました。このうち個人研究発表の部では、諸論考のうち、審査内規に則り厳正な審査を経て優秀と判断されたもの七編が全文掲載されています。なお、個人研究発表の報告は例年どおり、編集委員会から発表者全員に寄稿をお願いいたしましたが、そのうち二名の方からは辞退の申し出がありましたので、残念ながら今回は完全な「報告」にはなっていません。大会プログラムは、学会ホームページで公開されていますので、必要な方はそちらをご覧下さい。渾身のご論考をお寄せくださった執筆者各位には心より御礼申し上げます。

なお、特集以外の記事としては、海外事情として「東アジア現象学サークル第一回会議」の報告を掲載いたしました。急なお願いにも関わらず、快く執筆をお引き受けくださった石原孝二氏には心より感謝いたします。

さて、二〇号の節目を迎えた本号では、巻末に『現象学年報』既刊総目次を掲載することにいたしました。学会ホームページでもバックナンバーの目次そのものは公開されておりますが、今回の「総目次」では、初期の頃の『年報』目次には記載されていなかった「研究会報告」の諸原稿の題目と執筆者とを可能な限り掲載し、またその他の原稿についても改めて掲載原稿と照合して副題等を補い、会員各位のいっそうの利便を図ることにいたしました。総目次の作成、校正にあたっては、本会会員で東京大学大学院生の池田喬氏、瀧将之氏の全面的な協力を得ました。ここに記して感謝の意を表したいと思います。

本号の印刷、出版にあたっては、協和印刷株式会社の飯沼聰一郎社長と宮田末男氏から格別のご協力を賜りました。ここに編集委員会を代表し、心から感謝申し上げます。

さて、本年（二〇〇四年）度の第二六回研究大会は、来る一一月一三日（土）、一四日（日）の両日にわたり、東洋大学で開催されます。

この大会に多くの方々がご参集されますことを、心より期待いたしております。

（榊原哲也　記）

日本現象学会への入会方法

本会へ入会を希望される方（入会資格は大学院生を含む現象学研究者）は、左記の学会事務局にご照会ください。学会費は、年間三〇〇〇円（『現象学年報』の代金を含む）です。また非会員の方で本誌を講読なさりたい場合も、左記事務局にお申し込みください。

日本現象学会事務局
〒一五三－八九〇二
東京都目黒区駒場三－八－一
東京大学教養学部科学史・科学哲学研究室内
ＴＥＬ／ＦＡＸ：〇三－五四五四－六九七八
郵便振替　〇〇九八〇－九－一〇九一五三

公式ホームページ

本学会は、インターネット上にホームページを開設しております（静岡大学の浜渦辰二氏のご尽力によるものです）。ＵＲＬは左記のとおりです。

http://www.soc.nii.ac.jp/paj2/

Tsuyoshi KURATA	Husserls Lehre von der Unselbständigkeit oder Abhängigkeit
Toshihiro SUZUKI	Husserls Mannigfaltigkeitslehre: Phänomenologie als Philosophie der formalen Wissenschaften
Tsuyoshi TERAMOTO	Zwei Gestalten der sprachlichen Bedeutung
Norio MURATA	Rolle der Protention bei der passiven Wiedererinnerung in den *Bernauer Manuskripten.*
Akira YOSHIDA	Zweideutigkeit in Husserls Begriff „X" ——Eine Betrachtung über das Problem des Gegenstandes——
Rie WAKAMI	Heideggers phänomenologische Reduktion
Takashi IKEDA	Eelebnis, Leben und In-der-Welt-sein ——Zur Genesis der Phänomenologie des In-der-Welt-seins in den frühen Freiburger Vorlesungen Heideggers——
Yoshihiko ITAKURA	Phenomenology and Ontology —Heidegger's interpretation of "Logical Investigations" in the Fundamental Ontology
Tomoko UCHIYAMA	La problématique du libre arbitre chez Henri Bergson
Tohru KUBOTA	Antrieb und Intelligenz —Die Bedeutung der Sprache in Gehlens philosophisch Anthropologie
Tatsuya SAKAKIBARA	Fécondité chez Lévinas —— pour comprendre la phénoménologie de l'Eros
Kenta SASAOKA	Das erlebte Erlebnis
Mitsuo SHIDA	Phänomenologie der 〈Macht〉 bei Heidegger
Makoto NAKAHASHI	Alltäglichkeit als Metaphysik
Hajimé FUKUDA	Faute et péché originel —— du péché comme fait originaire de l'existence humaine
Norihiro YOKOCHI	Un rapport entre soi et autrui comme un pli entre totalité et infini chez Levinas

Abroad Information

Kohji ISHIHARA	Report on the First Conference of Phenomenology for East-Asian CirclE (PEACE)

Complete Table of Contents (Vol.1-19)

GENSHÔGAKU NENPÔ 20

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

Contents

Special Issue on the Self and the Ego

Bin KIMURA — Future and Self. Essay on a Clinical Philosophy of Schizophrenia

Shigeru TAGUCHI — Das „Ich" in der einzigartigen Multiplikation.
Das Problem der intentionalen Modifikation und der Monadisierung bei Husserl

Yasuhiko MURAKAMI — Lévinas en tant que méthode
—L'horizon du soi dans la phénoménologie de l'affectivité

Report of the 25th Meeting of PAJ
Symposium: Studies on Heidegger today

Hideki MORI — Das Bedürfnis nach dem Ursprung und sein Schicksal
—Heideggers Auseinandersetzung mit der Wertphilosophie und ihre Folge—

Masataka FURUSHO — The Space of Reasons (rationem reddere) and the Question of Philosophy

Yoshiya GOTO — Die Stimme des Anderen :
Negative Dialektik von Subjekt und Objekt oder der kehrige Bezug von Sein und Mensch

Workshop: Kant versus Husserl

Toshihiro HIRATA — Die Transzendentalphilosophie in zwei Formen
— Kritik der reinen Vernunft versus Phänomenologie —

Yumiko IINO — Husserl und Kant

Articles read in the 25th Meeting of PAJ

Nobuhiro OTOKITA — Merleau-Ponty and Philosophical Anthropology :
Their Cosmological Aspects

● 編集委員 ●

榊原哲也
小川侃
貫成人
井上克人
山口一郎

現象学年報　20

2004年11月15日　発行

編集
発行　日本現象学会

〒153－8902
東京都目黒区駒場3－8－1
東京大学教養学部科学史
科学哲学研究室内

印刷　協和印刷株式会社
〒590-0962
堺市寺地町東2－2－10
TEL 072(229)6488
FAX 072(229)8030

ISSN 0289-825X

