

φαινόμενον

現象学年報

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

καί

21

日本現象学会編

2005

λογος

も く じ

特集「エコロジカルな現象学」

物が地面から離れることが与えていること……………佐々木正人 (1)

生態心理学の革命性……………染谷昌義 (13)

日本現象学会第26回研究発表大会の報告

【シンポジウム】「モノドロロジーと現象学」

諸モノダの「脱モノダ的」視点……………田口 茂 (25)

——フッサールとライプニッツのモノドロロジーにおける「思惟の影」をめぐって

振動と分散、あるいは「哲学の二つの迷宮」……………村井則夫 (37)

——ハイデガーのモノダ論解釈をめぐって——

二つの迷宮とモノダ……………松田 毅 (49)

——ライプニッツとフッサール、交差する二つのモノドロロジー

【個人研究発表】

記述心理学的抽象理論から形式的存在論へ……………齋藤暢人 (61)

超越論的発生は現在に対して外的か……………村田憲郎 (69)

イマージュと運動と延長……………平光哲朗 (79)

死と残余……………古賀 徹 (89)

超越論的主観性とは誰のことか：供述心理学を例として……………河野哲也 (99)

中期ハイデガーの思索と自由の問題……………鷲原知宏 (109)

脱自的共同存在—ハイデガーの「根源的倫理学」をめぐって

……………齋藤元紀 (119)

信念と態度決定—知覚的信念をめぐるフッサルとセラーズ—	荒畑 靖 宏 (127)
ガダマーにおける「対話」概念について——「遊び」概念との関連から	浜 善 昭 (137)
正常化の哲学としてのフッサル現象学..... ——フッサル現象学における正常性の役割——	北 野 孝 志 (141)
フッサルにおける個体化の問題.....	中 山 純 一 (145)
ベルクソンにおける時間の概念——現象学的手法に照らして	荒 谷 大 輔 (151)
隠喩の彼方としての自己自身..... ——後期レヴィナスにおける再帰性の記述をめぐる——	三 河 隆 之 (155)
『存在と時間』および1930年代前半のハイデガーの真理論における政治的含意	三 谷 竜 彦 (159)
哲学理念の原創設と自然的生世界.....	三 松 幸 雄 (163)
ノエマとは何か——「表象主義」を超えて——.....	轟 孝 夫 (167)
【海外事情】	
オーストリア現象学会の紹介、および二〇〇四年度大会報告	井 上 克 人 (171)
【書評】	
B・ヴァルデンフェルス『講義・身体の現象学—身体という自己』 (山口一郎・鷲田清一監訳、知泉書館、二〇〇四年)	小 林 睦 (177)

物が地面から離れることが与えていること

佐々木 正人

一 地面

人は地面に生まれる⁽¹⁾。

地面に隣り合つて、ほぼ一定の酸素を含有し、類まれな均質性を地球上で長期に保つてきた空氣の層がある。空氣中で起こる、物質間のあらゆる衝突は、周囲の空氣に大小規模の振動波を伝える。代謝、成熟、開花などの動植物の生化学的变化や、腐敗や燃焼など、物質の氣化も空氣に伝わり、その源の周囲に化学的放散物の雲をつくる。光源からの放射光は、空氣中の微小な塵や、地表や他の物質表面の小さな凹凸である肌理に衝突して多方向に散乱する。散乱は表面で何度も繰り返され、やがて空氣中にきわめて密な光のネットワークができる。

これを照明とよぶが、定常な照明状態になった空氣中の全てのところでは、全ての方向から光が交差することになる。この全方向から交差する光を包囲光とよぶ。自然遠近法の原理で、包囲光には周囲の物質表面の配置が球状に投影されている⁽²⁾。

地面に生まれた人は、衝突源から連続して伝わる振動波を次々と身

体に浴び、周囲に漂う化学的放散雲に包まれ、包囲光に囲まれている。さらに空氣は上下の極性で貫かれ、重力が全てを下に押しつけている。したがって地面に生まれた人は、いつも地面に触れている。身体の中の重い器官が組織を圧迫し、筋が緊張し、地面と接触する身体下部面は、機械的変形を被っている。

地面に生まれた人は、ある振動波と放散雲と包囲光と力学的接触が複合したことに包囲されている。そして、この複雑なエネルギーの複合が、人に周囲に生じていることを知らせる。空氣には周囲についての情報⁽³⁾が埋め込まれている。空氣は情報の媒質である。

広大な地球上のそこだけに起こることがある。その側にいる人を包囲している空氣にある情報だけが、それを特定している。つまり、人がいるところは、一つの固有な観察点になる。人は他の人とは別の固有の場所に生まれて、別の場所で生きていく。

地面に生まれた人は、やがて動きはじめる。動くこと、動きながら、周囲に生じていることを空氣の中に知ること、動物だけがしていることである。というか、移動して、周囲を感じるこの存在に、私たちは「動物」という特別の名前を与えてきた。

地面に生まれた人は、やがて他の人が生まれ落ちた所まで移動するようになる。移動すると、他の人と観察点を共有して、その人が知っている周囲を知ることができる。人は他の人とは別の場所に生まれて育つが、どの場所も、同じ一つの環境の中にある。人は地面に生まれ、情報に囲まれ、観察点を移動している⁽⁴⁾。このことが人に他の人と同じことを知る可能性を与えている。

二 姿勢

地面に生まれた人は、重力で地面に押しつけられている。やがて筋が発達し、人は全身を振じり、地面の上を転がる。寝返ることは容易ではない。地面と身体の間にある凹凸や傾斜、地面に散在する物（クッションや敷布団）や、物と床とのわずかな隙間、段差が横転を可能にする。地面に生まれて動きはじめた人は、そのようにして地面の性質を知りはじめる。

人の姿勢は不安定である。重い頭部は地面から少しでも離れると、揺れる。揺れは全身に伝わり、姿勢の維持を困難にする。座る、四肢で立つ、二脚で立つなどの姿勢はどれも転倒へと連続している。どの姿勢も、元来、揺れであり、揺れ幅がやがて拡大していつて転ぶことでもある。

あらゆる姿勢での、転倒への過程を繰り返した人は、やがて異なる地面を利用するようになる。基底面の配置を変えたり広げたりして揺れをとどめる。いま利用している地面とは異なるところに身体の下部を移すと、転倒は一時遅延する。しかしまた新しい揺れが開始し、人はまた異なる地面を探す。

地面に生まれたとき、クラゲのように地面にへばりついていた人が、少しでも頭を持ち上げはじめると安定が失われる。人は肢の配置を変え、利用できる地面を探し、身体の揺れを吸収し、転倒への経過を経験しながら、転倒にいたらない肢の配置を習得する。身体各部の揺れを相殺する、新しい揺れの組み合わせを発見する。どの移動法も、不安定と転倒から派生した、揺れの組み合わせであり、新しい地面の利用である。どの姿勢も、即座の転倒をまぬがれるための、地面の広さや平坦さや凹凸などの利用である。身体は地面への定位をそのようにして獲得していく。

姿勢を維持し続けようとするのがそのまま運動になる。運動は、どの部分でも地面に定位した姿勢であり、同時にその全体でも地面に定位している。歩行や走行や飛躍などの運動は、その各部と全体が定位すべき特別な地面を知っている。

運動を構成する姿勢には、ここから、ここまですという境界がない。運動では多くの姿勢が区切れなく繋がりが、そして一つの姿勢になっている。繰り返す。運動を構成する姿勢を分けて数えあげることができない。姿勢から運動が生じているが、生じた一つの運動全体も、一つの姿勢なのである。運動のこの本性を「姿勢の入れ子」⁽⁵⁾と呼ぶ。

三 配置

固くてその中は動物が移動できない物質と、動物がそこを移動できる媒質の間には表面がある。地面がもつとも大きな表面である。

表面には、固有の粘性、固さ、柔らかさがあり、一部の表面は光を放射し、大部分の表面は光を反射している。光源に向かう角度によつ

て、ある表面は強い照明、他は弱い照明を受けている。表面には肌理がある。肌理は表面の粗さや滑らかさである。たいがいの表面は不透明で、一部に透明な表面もある。表面を構成する微細な物質の比が、表面への入射光の反射率を決める。それは照明の強度が変動しても不変であり「色」とよばれることを人に与えている。触れてみればわかるが、表面の温度は皮膚よりも高いか低い。

表面は地球上に広がった物質が空気に露出した所である。表面は物質から分離せず、空中に浮かんではない。もし海底面までたどることができると、いま立っている、この表面から出発して、地球上を覆う表面の全体を一周することができる。表面がどこまでも繋がり地球を覆っている。表面が遠くへの移動を動物に与えている。

たとえば地面をよく観察しても、ここからここまでがこの表面、ここからここまでが次の表面というようにそこを区切ることができない。表面には境界がない。表面を区切る線はない。ある表面上を移動していると、いつのまにか他の表面の上にいる。ペンキで塗り分けられた壁のように、明瞭に区切れてみえる人工的な表面も、表面同士の間切れ目をよく見るとそこには小さな縁がある。その縁は微小な表面の配置で構成されている。一つの表面は縁で他の表面に連続しており、厳密には境界はない。だから表面を数えることはできない。一つの表面は、より大きな表面に埋め込まれ、より小さな表面を埋め込んでいく。表面には表面が入れ子化している。

表面は境界なく他の表面に隣り合っている。ここまで、あそこまで、というように限定できないので表面には位置がない。表面はただ他の表面に配置するだけである。表面を地理的に特徴づけているのは他の表面との隣接である。表面を移動し続けている人は、どこにその表面

があるということではなく、どの表面がどの表面と隣り合っているのかということにやがて熟知することになる。どこにいいのかよくわからなくても、景観の隣り合いを利用して街をナビゲートする。この表面同士の間切れ目を表面の配置という。環境を埋めているのは表面の配置である。

人は表面の配置に生まれる。人はいつも表面の配置に包囲されている。まえに述べたように人の身体は姿勢の配置であるが、それは表面の配置に包囲されている。

人は地球上で生き、表面の配置に、姿勢の配置を配置する方法を知ることになる。表面の配置に、姿勢の配置を配置する方法は変化していくが、人はそれを運動の獲得とよんでいる。

四 遊離物

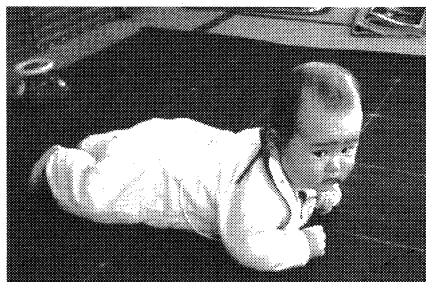
部屋に家具があるように、地面にも備わるものがある。地面に備わるものの一つは、他の表面の配置から区切られている表面の配置である。それは媒質である空気によつて完全に囲まれ、トポロジ的に閉じている表面の配置である。それは他の表面との連続性を破らずに、自ら動いたり、動かされたりすることができる。

この表面の配置は、掴み上げる、持ち運ぶ、投げる、振り回すことができる。それは石、棒、熊手、テコ、槍、針、きり、ナイフ、斧、ボール、糸、ひも、ロープ、鉛筆、クレヨン、ペン、容器、ボールなどであり、あらゆる道具、装飾物、楽器などである。

この、他の表面から切り離すことができる、閉じた表面の配置を遊離物⁽⁶⁾とよぶ。遊離物は、手のある動物に、それを操作したり、制作



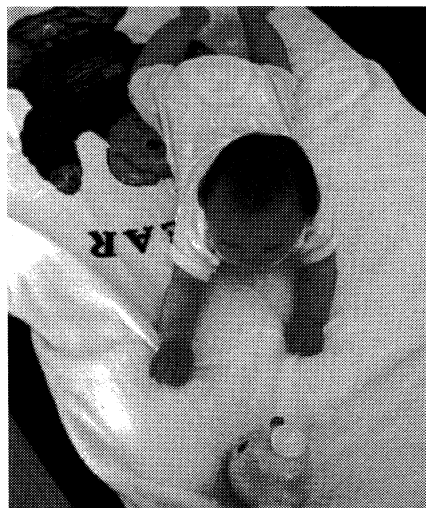
A



B



C



D

することを与えている。

人は表面の配置の一部を、表面からちぎりとり遊離物にする。パンを分割して口に入れるように、一つの遊離物を二つ以上の遊離物に分けることもある。動物自身も遊離物である。遊離物である動物の周囲には、いつも他の遊離物が散在している。

不透明な遊離物では、手前の表面が、奥の表面を隠している。遊離物が回転すると、手前と奥の表面が入れ代わる。その時に遊離物を構成する表面相互に遮蔽が生ずる。遮蔽が、物が地面から切り離せること、そして遊離物がどのようなかたちをしているかを特定する。人は遊離物を動かして、あるいは遊離物の回りを移動して、手前と奥の表面間の可逆的な遮蔽をつくりだし、遊離物の性質を知ろうとする。遊離物は、それに接近して、そのかたちを知ること、それを持ち上げることを人に与えている。

五 事例：うつ伏せのリーチング

筆者は2001年末に第一子の誕生した2家族に、乳児の行為のビデオ撮影を依頼した。撮影は一週間に約1時間の割合で行われた。その映像を用いて松裏⁽⁷⁾が観察したのは、一人の乳児Kが「うつ伏せ」で「物に対して手を伸ばす（リーチング）」ことである。Kのはじめのリーチングが記録されたのは、誕生後2ヵ月8日目であった。母親が、ソファア⁽⁸⁾の上で仰向けに横たわっていたKのそばに起き上がりこばしを置いた。Kはしばらくそれを注視してからリーチングした。3ヵ月4日目に、母親がKをはじめてうつ伏せの姿勢にした。当初はその姿勢で頭部を持ち上げ続けることは困難であり、額は床に付いていた^(A)。一ヵ月後の4ヵ月4日目に、うつ伏せの状態の両上肢で上体を支え、頭部を持ち上げ、周囲を見ることが開始された^(B)。

うつ伏せでの初めてのリーチングが記録されたのは、それからさらに約50日を経過した5ヵ月23日目であった。乳児用布団の上で、頭のすぐ前の布製人形に向かいリーチングした。最初のうつ伏せでのリーチングは、右手指先で人形にかすかに触れることであり、その時、身体下面の大部分が布団に接触していた。最初のリーチングの後、この広い身体下面をベースとして、頭部が人形を見るために高く持ち上げられたが、この頭部姿勢の保持は困難で、頭部はやがて下降し、そのまま額が人形にリーチングした(㉔)。この日のリーチングは手と頭で行われたことになる。

二週間後の6ヵ月5日目、乳児布団の上のKの直前に、揺らすと音がする起き上がりこぼしが置かれた。この日、両手は、以前よりも物に近く配置されていた(㉕)。この両手と腕の広い配置が、差し上げた頭部を支えた。Kは左右の手でリーチングしたが、物に向かう手が、布団面から完全に離れることは少なく、布団に肘を付けたまま、布団



E



F



G



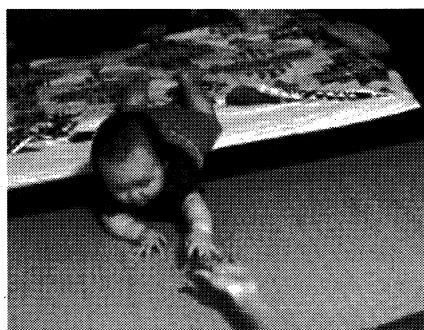
H



I

の上を滑って物に到達した。その時、非リーチング側の手は、厚手のタオル地シーツを握っていた。リーチングすると、身体はリーチングする側へと横転しそうになったが、それを止めるためにシーツのしわを手綱のように非リーチング側の手で握り、引いたりゆるめたりした。両手は、リーチングと不安定で転倒しそうな体幹を元に戻すことの両方を同時に行っていたことになる。

それから12日後の6ヵ月17日目、Kは、非リーチング側の肘を一貫して曲げ続け、胸の下に固定して置き、リーチングが起す上体の動揺を止めるストッパーのようにしていた(㉖)。うつ伏せ寝の大人が物を取るときにはよくこの姿勢をするだろう。うつ伏せでのリーチング時の姿勢動揺を減少させる確実な身体配置をKは発見したわけである。しかし、この姿勢でも、リーチングにともない非リーチング側の手が床から離れてしまうことがあった。その時には全身のバランスが大崩れしたが、Kはあわててリーチングを中断し、両脚と両腕をバタ



バタと速く大きく揺らして上体のバランスを回復した(F)。

6カ月23日目、プラスチック製の音楽のおもちゃが乳児布団の上の、手を伸ばしてやっと触れることのできる程度のところに置かれた。Kの身体の左側面は、ちょうど布団と絨毯の縁の部分に配置していた(G)。おもちゃの上部には押せば音楽が鳴り出すスイッチがあり、Kはそこにリーチングしようとしたが、当初の姿勢を維持しては到達できなかった。Kは頭部を左に大きく倒し込み、左手を遠くへと差し出した(H)。この左への横転は5回繰り返されたが、横転した姿勢を戻すときに、右手がシーツを強く握って引いた。5回目の横転時には、両手でシーツを掴んで胸元まで引いた。その勢いでおもちゃがシーツに乗ってKのそばまで来た(I)。Kはおもちゃに手を伸ばしてスイッチを押し音楽が開始した。

この日、Kはわずかに移動したことになる。身体を側方へ倒し、手を強く差し出すリーチングで、腹を中心にして全身が回転した。遠く

にある遊離物のおもちゃと、布団と絨毯の縁にできた段差、シーツのたわみなどに配置したKの姿勢から、横転から小規模な移動が生じた。

7カ月2日目、Kの下半身は布団の上、上半身は畳の上にあった。Kに向かって大人が差し出した片手の指に、Kはリーチングしようとした。大人の手はKの手先から少し離れたところに差し出された。Kは両手を畳に突っ張り、胸から上の上体を高く持ち上げ、まず大人の手を注視し、それから上体を床に落下して着地させ、右手を差し出した。それでは届かなかったため、非リーチング側の右手を胸の前に置き、上体をそちらに倒し、身体をねじり、こんどは左手を差し出した(J)。その動きは、匍匐前進のようであったが、前進はできなかった。手が差し出されると同時に、両足がばたばたと上下に動き、空を蹴った。

7カ月27日目には、Kは床よりも高い、棚のビデオカセットを見上げてリーチングした。まず右手でカセットを掴むために、左手で棚の棧を握ったり、左手を床の上に置いたりして、左右両手の配置を替えながらカセットを掴みだそうとした(K)。それを見た母親がカセットを布団の上に置いた。Kはカセットを床と棚の下のわずかな隙間に押し入れた。棚の下に入ったそのカセットにリーチングしようとした時に、突然、両手と両脚、4肢が突っ張っていわゆる高這いの姿勢がはじめて現れた(L)。母親の報告ではこの次の日、7カ月28日目にKは

はいはいをはじめた。

はいはいがはじまった次の日、7ヵ月29日目、ベビーベットのサークルの中、一メートルほどのところに母親がぬいぐるみを置いた。それに接近するために、Kはまず両手と両膝をベット表面に付き、尻を持ち上げ、体幹を前後に揺すり(M、はずみをつけて前に倒れ込んだ。倒れ込んで腹が床に付く姿勢になり(N、そのまま肘を使って匍匐前進してリーチングしたO。はじめてはいはいとリーチングが入れ子になった。

人のそばには遊離物があり、それは地面から切り離すことを人に与えている。自身が遊離物である人は、転ばないように遊離物に接近し、遊離物を地面から切り離そうとする。乳児は意外に長い時間をかけてそれを達成する。

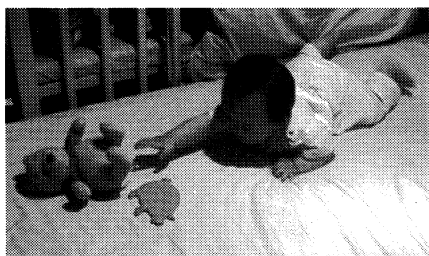
遊離物を掴んで地面から切り離すために、それに向かって手を伸ばすことをリーチングという。遊離物はリーチングすることを人に与え



M



N



O

ている。

遊離物に対して、地面と表面が接続し、地面から切り離すことのできない物、たとえば壁、ドア、樹木などを付着物とよぶ⁽⁶⁾。ドアを開けるためには、ドアからどの程度離れるべきか(立ち位置)、どのような姿勢をとり、どの程度の力でドアノブを引いたり、押したりすべきかなど、大部分をドアの開閉動にゆだねる必要がある。付着物は、このようにそれにかかわる動物の行為をきわめて強く制約しており、その制約ゆえに人に危害を加えることがある。

遊離物も地面から切り離すことを人に与えており、人を制約している。しかし遊離物が人に与える制約は付着物よりも緩やかである。したがってそれとかわる運動は多様になる。動物は地面に定位しながら、身体各部の組み合わせを多様に変えて、つまり柔軟に、遊離物を与えている切り離すという意味を身体で具現する。

上記の事例で乳児は、身体下面、両手の広さ、横倒し、四肢の揺らし、高這い、倒れ込み、はいはいなど、多種の全身の配置をリーチングのための背景とした。リーチングしない側の手は、シーツを引く、肘を曲げて胸の下に置く、棧を握るなどして、これもリーチングする手の背景となった。これらの全身の配置を土台として現れたリーチングも一樣ではなかった。当初は頭部をリーチングに使用した。手のリーチングは、はじめは手を地面(床や布団面)に付けたまま、それで上体を支えつつ物まで滑っていった。また身体を側方へ倒す勢いを使って差し出すなど、リーチングする手の動きは他の身体の動きと連続していた。リーチングの仕方は毎回異なっていたが、それはリーチングがどのような姿

勢の入れ子であるのかに依存していた。

リーチングという姿勢の入れ子は、それだけで成立していたわけではない。リーチングは、縁、段差、シート表面、床の性質、地面に垂直な表面の性質など、周囲の環境表面の配置に埋め込まれていた。もちろん、身体と環境だけがあつたわけではない。時期ごとに物とKとの距離を絶妙に調整していた母親がいた。母親はKの行為に可能性を見ていた。

遊離物を埋め込んだ表面の配置が持つ、物を地面から分離することを人に与える性質と、物を地面から切り離そうとする人の姿勢の配置が、多様な出会いをつくりあげた。この出会いを行為とよぶが、それは、表面の配置が与えることを利用して、姿勢の入れ子の柔軟性を徹底して探ることである。

遊離物を地面から切り離す行為は、おそらく、遊離物の性質（その表面の滑りやすさ、握りやすさ、突起や穴の存在、固さ、大きさ、重さ、かたちなど）、周囲の配置（しわや寝具の広さ、床、その他の散在物など）、そして、養育者がそれらをどのように配置するか、また乳児自身の身体の配置の柔軟性を試してきた履歴など、多くのことからそのつど選択されて生じている。

リーチング行為は遊離物と地面を共有し、地面と遊離物のその時の配置に、自らを配置する必要がある。乳児は遊離物を地面から引き離す行為を、地面への定位と同時に行う。転倒しない工夫と物に手を伸ばす工夫は一体である。おそらく、転倒しない工夫という言い方は正確ではない。リーチングのための種々の身体的な方法は、むしろ転倒することともに探られていた。転びそうになること、そして転ばないこと。その両方を同時に探りながら乳児は物にいたる頭や手の経路

をそのつど発見した。安定姿勢をあえて崩して、転倒を企ててみると、しかし実際に転倒してしまわないこと。そういう全身の姿勢の入れ子に、物に到達する手が埋め込まれていた。この過程から、はいはいや立位での歩行など、多くの移動の行為が獲得される。リーチングと移動は連続している。リーチングはあらゆる移動の種子である。

生まれた後しばらく人は仰向けでいる。やがて重い頭をもたげて、顔を下向きにして、地面を見ようとしはじめる。人はその後の生涯、大部分のことをこの下向きの姿勢で行っている。自動車の下に入って行う修理、星を見上げること、外野に上がったフライを取ること、天井画を描くことなど、限られた行為は空の方を見上げて行われるが、そのような行為はわずかである。大部分の人は表面の配置を変化させて何かを作り上げることが、地面を見下ろす姿勢で行われる。乳児はうつ伏せでのリーチングで、遊離物と地面を同時に見て、遊離物の配置を変える、生涯続く仕事の姿勢を開始する。

六 事例：地面に散在する遊離物

野中（2005）が観察したのは、Kとほぼ同時期に誕生したもう一人の乳児Dである。Dは床に散在する多数のブロックを集めて、それを収納するための専用プラスチック容器に入れる行為を、一室で数カ月繰り返した。記録された場面は、誕生後14ヵ月16日目から24ヵ月9日目までにわたっていた。大小2種類合計40個のブロックのすべてが、はじめてDによってプラスチックの容器に入れられたのは18ヵ月28日目であった。

Dは当初はただ数個のブロックを数回（どの場合も10回以内）容器

に入れただけだったが、18ヵ月以降は、大部分のブロックが、数十回（最大で42回）の行為を費やして容器にはほぼ全て収められるようになった。たまたま容器の周辺に散らばっていたブロックを散漫に入れることから、4畳程度の広さの絨毯上に散在しているブロックを移動して拾い集め、容器に片づけるというように行為は変化した。

野中の観察では、この間、Dには大きく分けて5種の姿勢を取った。それは①尻あるいは膝で床に「座る」、②前傾姿勢で「手をついて座る」、③移動しない「しゃがむ姿勢」（両足裏を床に付け、膝を曲げる低い姿勢）、④「立って移動」、⑤「しゃがむ姿勢での移動」である（図1）。毎回数分間のブロックを集める行為が5種の姿勢のどれで行われたのかを、示したのが図1である。

当初から見られた「座る」、「手をついて座る」、「立って移動」の3種の姿勢は観察がすむとほぼ見られなくなり、23ヵ月目からは姿勢は、移動なしかありかの「しゃがむ姿勢」だけに限定されていた。

地面に散在する複数のブロックを拾い、それらのすべてを容器に入れるためには、ブロックが広がった地面全体を縦横に移動しなければならぬ。横に床の広さを、縦にブロックを入れる容器の入り口と床の高低さを移動しなければならない。この水平移動と垂直移動の両方を同時に可能にするのが「しゃがむ姿勢」での移動であった。図の右上に書かれているように、観察の最終場面では、Dは左腕と手で容器のフタを抱え持ち、その上にブロックを拾い集めてのせては、フタを容器の上でひっくり返して入れるという方法を発明した。その方法が開始されてからは移動しながらの「しゃがむ姿勢」という一つの姿勢ではほぼすべての作業が行われた。この部屋の広さ、地面と容器入り口の高低さ、そしてブロックの数がこの姿勢を選択した。

人は多数の遊離物に囲まれて暮らしている。遊離物は、別の遊離物と並べることができる。遊離物を集めてきて、分けてみることができる。複数の遊離物は容器にまとめて入れておくことができる。人は、おそらく毎日、多数の遊離物を周囲から集めてきて、自分の周囲に配置している。

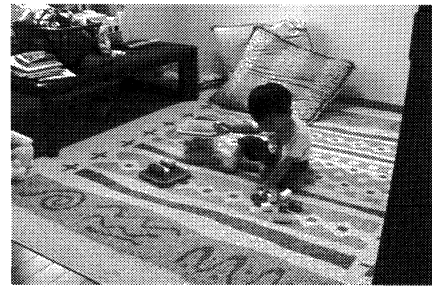
人は多数の遊離物を蒐集する存在である。遠くまでかけて遊離物をその地面から切り離し、鞆に入れて持ち帰り、それを配置し、配置を何度か変えて、その中で暮らしている。遊離物を集めて周囲に置くこと、それらの配置を変えることが、生涯かけて行う人の仕事の中心にある。人類の知識はこうのようにして発見され、蓄積され、伝承されてきた。それは一つの家でも同様である。家族は蒐集と配置換えを共に行っている。

蒐集した遊離物の配置は、人にとって焦眉の問題である。人は毎日周囲の遊離物の配置を変える。それを掃除と言ったり、片付けと言ったり、配膳と言ったり、整理と言ったりしている。仕事を始めるときには、まず机の上にある種々の遊離物の配置を変える。街では気の遠くなるほど多数の遊離物が、配置され、売られている。それらを見に行くこと、それらの一部を売り場から切り離して自分の住居に配置してみることが人の喜びの一つである。旅行は、周囲に配置している遊離物の一部を、自身と共に移動することである。出発の前夜、鞆のなかに入れる遊離物を何度も変更することから、旅行は開始している。

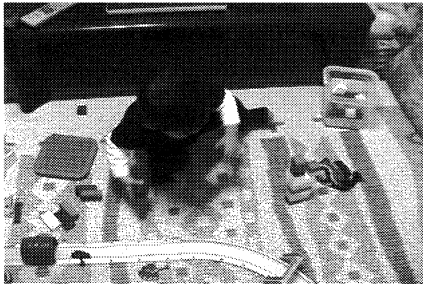
人は遊離物を集めて、分けて、配置するために、種々の容器を作っている。そして容器を周囲に配置している。人は地面に散在する多数の遊離物の配置を変えることを生涯続けるが、乳児Dがしていたことはそのはじまりである。



◀ 立つ移動



◀ 座る



◀ しゃがむ移動



◀ 手をついて座る

P



◀ しゃがむ移動なし

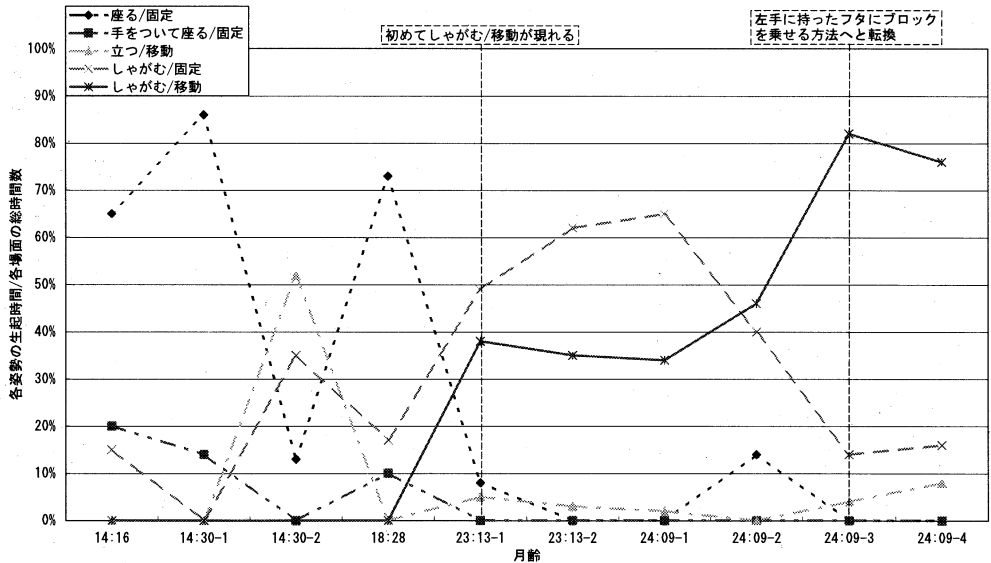


図1 各姿勢の生起時間割合の変遷 (野中2005より)

七 終わりに

人は表面の配置に生まれ、やがて表面の配置にある意味、すなわちアフォーダンスを知る。アフォーダンスは行為に与えられた意味である。表面の配置の一部は、リーチングや、集めたり、分けたりする行為を人に与えている。すべては、この地面の上で行われている。アフォーダンスを発見して、利用する人はいつも地面に定位している。

表面の配置も、姿勢と運動も、境界のない入れ子をなしている。だから、それらが出会う行為は、目が眩むほど複雑になる。その複雑さは、人の想像できることを超えているだろう。だから、それについて、つまり周囲の意味と身体の実事を知るためには、内省という方法はおそらくはあまりうまくは働かないだろう。私たちができることはせいぜいその一部を観察するという程度のことだろう。

伝統的に心理学が欠いてきたのは、この行為の複雑さへの注意である。ただし、普通の人の誰もが、その複雑さの一部をたしかに知覚して、それを生活の糧としている。生態心理学とは、この普通の人の心理学である。

注と引用論文

(1) 1942年、ジェームス・ギブソンは米空軍の求めに応じて視覚テスト作成のためにテキサスの部隊に赴任した。数名の心理学者と共に、爆撃手やパイロットの視覚能力を予測することが任務だった。視覚的運動（絶対、相対）、距離、

空間定位、動きからの対象の同定などについての研究で、ギブソンは地面（ground）を発見する。「視野ではなく「視覚世界」には肌理ある地面があり、物は宙にではなく地面に配置している。除隊後、書かれた最初の著作「The perception of the visual world」(1950) Cambridge, MA, Riverside には、彼の発見した「地面」を表わす多数の創意ある図が収められておりそれだけでもこの本を見る価値がある。半ばジョークで、ギブソンは自身の発見を「グラランド・セオリー（地面説）」と呼んだが、視覚論の近代に終了を告げたのはこの地面である。

(2) 生態光学（ecological optics）は、媒質（空気と水）を密に埋める包囲光（ambient light）に含まれる情報の光学である。その詳細は、ギブソンの第二の著書「The senses considered as perceptual systems」Boston, MA, Houghton-Mifflin（佐々木他訳『知覚システム論』東京大学出版会近刊）の10章「視覚システム：環境の情報」に詳しい。同書では基礎定位、聴覚、身体―触覚、味―嗅覚などすべての知覚システムとそれらが特定する環境情報が論じられている。この視覚についての章を発展させ死の年に上梓されたのが「The ecological approach to visual perception」Boston, MA, Houghton-Mifflin（古崎他訳『生態学的視覚論』サイエンス社）。生態光学はギブソンの最大の業績である。

(3) 媒質にあるエネルギー流動である情報が環境の出来事を特定（specify）する。動物は媒質中で大小規模の移動することで情報を特定する。それが知覚である。特定（specification）は環境と動物の2項関係を意味する。推論などの第3項を不要とするこの関係を直接知覚（direct perception）とギブソンは呼んだ。

(4) 移動は制御されている。地面に定位するために、人は地面と接触してその力をやりとりするだけではない。地面への定位のために、人は周囲の光や振動の変化も用いている。包囲光は人が移動すると流動する。包囲光に投影された地面の肌理のマクロな流動は、移動者に自己を特定する。包囲光の流動と移動

は循環して移動を制御する。計測してみると、歩行者の頭部動揺は、腰部動揺よりもその振幅が小さい。それは移動中でも、人が頭部の揺れを少なくして、周囲に起こる光の流動に視覚で接続しようとしているからである。包囲光の流動は力を持たない。力を介さない情報との循環が移動を制御する。移動が視覚情報に「制御 control」されているという考えは、エジンバラに留学中のギブソンにおとずれた。早速一つの論文 (Visually controlled locomotion and visual orientation in animals and man, 1958 British Journal of Psychology, 49, 182-194) が書き上げられ、英国の心理学誌に投稿された。

(5) 入れ子についてギブソンは以下のように書いている。‘Units are nested within large units. They would constitute a hierarchy except that this hierarchy is not categorical but full transitions and overlaps.’ (ギブソン 1979 前掲)。

(6) 遊離物は detached object、付着物は attached object

(7) 松裏寛恵(2003)「乳児期のリーチングと姿勢における入れ子構造の発達」
東京大学大学院教育学研究科修士論文

松裏の修士論文は主として両手の機能分担に焦点をあてた詳細な分析を特徴としている。またリーチング過程の定量的な分析も行っている。本稿では、彼女のデータのごく一部だけを紹介した。

(8) 野中哲士(2005)「遊離物体の機能的な配置換え行為の観察—環境のレイアウトを改変する行為と知覚について—」東京大学大学院学際情報学府修士論文
野中の修士論文は、ここに示した姿勢の変化以外に、両手の使用や容器とブロッックとフタの配置などの多様性と発達的变化を詳細に分析したものである。

(佐々木正人・ささき まさと・東京大学)

生態心理学の革命性

一、生態心理学の革命性はどこにあるのか

ロックは『人間知性論』の冒頭に置かれた「読者への手紙」の中で、この書の成立を動機付けた次のようなエピソードを伝えている。かつて五、六人の友人と居間に会して、或る問題（現在ではそれは道德・宗教上の問題であつたと考えられている）を議論しあつていたところ、解決できない難問疑問が次々にまき起り途方にくれてしまった。そこで「自分たちの道がまちがっていて、このような探究を始める前に自分たち自身の才能を調べ、私たちの知性を取り扱うのに適した対象と適さない対象とを予め見ておく必要がある」⁽¹⁾。認識能力のそうした吟味をしない限り、知性の適用範囲を不当に逸脱した、無価値な認識しか獲得できない、こう考えてかの書物を記すことにしたという。

カントが『純粹理性批判』において企てた理性能力批判の試みも、内実を異にするとはいえ、その動機はロックのものとはほぼ重なる。アンチノミーを引き起こし泥沼化する形而上学的議論を避けるためにも、認識能力一般を批判的に吟味し、形而上学の可能不可能性、その範囲と限界を画定しなければならないという⁽²⁾。

下って、二十世紀。フッサールは、『論理学研究』において、理論

染谷昌義

的学問一般を可能にする法則や諸原理の解明を意図した「純粹論理学」の探究途上で、純粹論理学形成のための前提を提供してくれる認識批判としての現象学に取り組むことになった。現象学もまた、論理的認識の批判的吟味の一部として、「客観性の持つ『それ自体』という存在性格が『表象』され、しかも認識において『把握』されるということ、したがって結局は再び主観的になるということとは、いったんどのように理解されるべきであろうか」⁽³⁾という認識論の問題に、意識の根本性格である「志向性」の分析を通して乗り出したのである。

認識批判もしくは経験批判の伝統には、共通した傾向を見ることが出来るだろう。それは、使用している概念、探究方法の違いこそあれ、どれも認識主観の能力自身の批判的吟味に焦点が当てられるということだ。観念の連合、純粹悟性概念による感性的多様の綜合、志向性の働き……、認識問題の探究は何故にかくも主観的能力の批判として展開されなければならないのだろうか。しかもこの傾向は哲学だけに固有のものではない。認知活動の解明を企図する現代科学の分野でも、脳を始めとする神経生理学的なメカニズム、それらの因果的機能の解明、さらには、後に見るように、そうした傾向に反対する立場である昨今

の「身体化された認知」の動向でさえ、(運動する身体を持った)認知主体の活動に考察の焦点は当てられている。これらは知識を正当化する認識根拠の探究といった哲学的認識論の文脈を必ずしも共有していないが、「方法論的独我論」とでも呼べるような、主観内部の機構に認識・認知の起源を探ろうとする姿勢は、伝統的な認識批判の潮流と軌を一にしている。

本論文は、知覚という認知・認識活動に焦点を絞り、生態心理学の革命性の所在を提起することを目的としている。簡潔に言えば、それは、近代以降の認識批判の伝統、そして最近の心の哲学や認知科学の動向にも深く根づいている「方法論的独我論」とはまったく逆方向で、認識(知覚)を捉え直そうとする発想にある。認識主観の能力ではなく主観を取り囲んでいる環境存在に、認識を可能にする「超越論的(?)」ライセンスを譲渡せよ、これこそ、現象学を含めた哲学や認知の科学に対する生態心理学からの最大の異議申し立てである。

生態心理学の創始者ギブソンは、大胆にも知覚認識の問題を環境存在の問題へと転換した。ギブソンが最も力を注いだ「どのように実在する環境の事実を見るのか」という視知覚の認識問題の大半は、以下に見るように、環境とそれを満たす光の問題へと回収される。それは、より一般化して言えば、認識論の問題を存在論の問題として解消・解決しようとする試みであると言えよう⁽⁴⁾。以下では、話を視知覚に限定し、ギブソンの構想した生態光学(情報の存在論)を見ながらこの試みの一端を示してみたい。

二、生態光学とその意義

環境の事実を見ることを可能にする最大の根拠は、知覚者の能力に

ではなく、照明・光の中にある。これがエコロジカルな存在論的転換の第一ステップである。但し、生態光学が念頭においている光とは、環境の事実についての情報を不十分にしか運ばない「光刺激」といったものではなく、現象学で視覚的現出あるいは射影と呼ばれる現象を作り上げている「照明」に相当する。ギブソンは、物理光学と幾何光学では環境の事実を視知覚するための根拠を提示できないと考え、環境の事実を「見る」ための有効刺激(情報)を形成することのできる「光の理論」を新たに独力で作り上げた⁽⁵⁾。この光の理論の趣旨は、エコロジカルな水準での光は、様々な環境の事実を特定するように「構造化されている」というものである⁽⁶⁾。

光源から放射された光は、環境内の様々な表面にぶつかって表面同士の間を反射し合い、媒質中を満たして安定状態に達する。これが照明の出来上がった状態である。この照明媒質中の任意の場所―それは知覚者の眼が位置することのできる潜在的観察点である―はどれも、包囲光配列という、方向に応じて異なる〈光強度の差異の配列(コントラストの配列)構造〉を持つている。包囲光配列とは、それを静的に考えるならば、差異境界の内部の等質的領域を底面とする視覚的立体角(光の錐体)として幾何学的に描くことができ、こうした無数の視覚的立体角が入れ子になって相互に結びついた構造をなしている。これら視覚的立体角は、対象の運動や観察点の移動に対応して、変形したり、差異境界が削除されたり添加されたりする。光強度の差異、この差異によって作られた立体角の変形パターン、そして立体角境界の削除と添加のパターンは「変化の中での不変項」として、環境内の表面・表面の性質・表面レイアウト、さらにはそれらが組み合わさってできる様々な環境の構造的・機能的性質と法則的に対応している。

そのため、こうした差異と差異の変化パターンは、環境の事実を見るための「光学的情報」として環境の事実を「特定 (specify)」している。知覚者は媒質中の任意の場所において、眼を動かして「見つめ」、頭を動かして「見直し」、上半身や両足を動かして「見回る」ことで、変化する風景 (包囲光配列) の中から変化しないパターン (不変項情報) を拾い上げる (ピックアップする)。このピックアップされたパターンが、環境の事実を法則的に「特定している」ので、私たちは環境の事実を見ることができるのである。「直接知覚」ということでギブソンが意味しているのはこのことなのである⁽⁷⁾。

生態光学の (哲学的) 意義は次の三点にまとめることができる。

①意味＝情報の外在性

現象学的な知覚論が明らかにしたのは、見られる対象は常に、「同一のもの／様々な現れ方」という連関の中で体験されているということだった。そこで最も重要な機能を果たしていたのは、多様な現れ方を貫いてそれらに同じ対象についての現出としての統一性をもたらす、「意味」と呼ばれる知覚志向性の一契機であった。しかし、生態光学の知見が正しいとするならば、いまやこの契機は意識内在的な地位を奪われることになる。「意味」は情報として、照明に満たされた媒質中の任意の位置に形成される包囲光配列 (光強度の差異・コントラスト) の保存と乱れのパターンとして、環境中の媒質内に存在するものとされる⁽⁸⁾。

②志向性の担い手としての情報

情報は、環境内の事実 (環境の構造的性質や機能的性質—アフォー

ダンス・価値) に法則的に対応しており、環境内の事実を法則的に特定している。この意味で、志向性性格 (aboutness) を有するのは、意識や運動する身体ではなく、媒質中の情報であることになる。情報は、「何かについての情報 (information about something)」としての志向性性格を、自然界でのその出自 (照明の成立) の中で実現している⁽⁹⁾。

③知覚の新たな定義—情報探索・情報ピックアップとしての知覚

光学的情報の存在は、知覚者の存在とは全く独立に媒質内で実現している環境の事実である。それゆえ、視知覚とは、媒質中を「見つめ」、「見直し」、「見回り」ながら、環境の事実を特定する情報を探索してピックアップする達成として定義される⁽¹⁰⁾。環境の事実を特定する情報はすでに媒質中にあるのだから、環境の事実を見るために入力刺激の操作や、触発を受けての能動的意識作用を想定する必要はなくなる。情報という存在者を導入することによって、知覚的認知過程として従来想定されてきた「無意識的推論」や「逆光学的計算過程」、「表象の操作・作成」、あるいは「解釈」や「意味付与」や「意味を用いた感覚多様の総合」といった心的活動・処理活動を一切不用にすることができる。いわば従来考えられてきた知覚認知の問題の半分は、「環境におまかせ」になる⁽¹¹⁾。

たしかに知覚者は、環境内に利用可能になっている情報 (意味) を採り当てピックアップする努力をしなければならない。そのためには、環境に多様に存在する情報をピックアップできるように、ピックアップされるべき情報の豊かさに対応して、視覚システムの振る舞い—身体の歩行移動や姿勢の調整に始まり、頭部の回転の調整、まぶた・瞳

孔・水晶体の調整、そして網膜上の視細胞や視神経の調整までも含む全身的調整——をより豊かに分化していかなくてはならない¹²⁾。しかしながら、知覚者が「見る」ためにしていることは、情報（意味）を何らかの内部機構によって創出したり、入力から推論したりすることではなく、体を適切に動かして情報を採り出すこと、視覚システムの調整作業に限定される。

もし知覚をこのように考えることができるとしたら、「知覚対象を持つ『それ自体』という存在性格が知覚において『把握』され、再び主観的になる」ということは、どのように理解されるべきか」という知覚認識論上の問題に頭を悩ます必要はない。知覚対象の客観的即自性は、情報の特定性によって保証されるため、対象が知覚されるとき、それが主観的になることなどあり得ないからである。知覚認識が成立するための必要な機構を主観内部に求める必要はない。

生態心理学に主観の能力を考慮する「方法的独我論」の残滓があるとしたら、それは上の三番目の項目に伏在するだろう。しかし、そこで想定された知覚者・主観の認識論上の役割は、伝統的認識論や認知の科学において想定されている役割とはおよそかけ離れたものである。なぜなら、生態心理学で想定される知覚者は、知覚意味や表象といったものを通して環境を主観的に「構成」などしていないからである。知覚者の役割は、自己の身体の振る舞いを情報のピックアップを目指して調整するだけである（しかし、これだけでも、大変な作業なのである）。しかも、その調整具合の学習の主導権を握っているのもまた、環境内に存在する情報の方である¹³⁾。もちろん動物、特に人類は環境を改変し操作することで自然状態では存在しなかった情報を生

み出し、それによって知覚システムの振る舞いをより豊かに分化させてきた（典型的なものとしては、絵画情報や言語情報に対する知覚システムの調整である）。しかし情報（意味）は、知覚によって創造されたものではないことは依然として変わらない。環境の物質的改変、表面レイアウトの配列操作を行うことができる因果的効力を持っているのは、知覚ではなく行動である¹⁴⁾。見ること（知覚）は、いかなる意味でも環境を創造しない。

三、アフォーダンス——高次情報（高次不変項）が特定する環境の機能的性質

ギブソンは、「情報による環境事実の特定」という以上のアイディアをさらに一歩進めた。光学的情報は、環境の構造的性質だけでなく、構造的性質が知覚者の特定の行為や操作にとつてどのような機能的価値（行為の可能性としてのアフォーダンス）を持っているのかということも特定できるのではないかと考えたのである。

最初にアフォーダンスの概念が登場するのは、ギブソンの二番目の著作『知覚システムとしての感覚』においてである¹⁵⁾。そこでは、ケラーの有名なチンパンジーの知恵実験において、バナナを取ろうとしたチンパンジーが、それまで使ったことも使用法を観察したこともなかったやり方で——棒を使ってバナナを手繰り寄せて取る——バナナを取るといふ行動が検討されている。ケラーはこのチンパンジーの行動を、経験的な連合学習ではない「洞察」学習として解釈した。チンパンジーは棒と自分とが置かれた状況を纏め上げるゲシュタルトを完成させたというのがケラーの解釈であったが、同時に、ケラーを始めとするゲシュタルト心理学者は、棒には「手繰り寄せる道具として

使用できる」という、特定の行動への潜在的誘因性があるということも主張した。

ギブソンは、ゲシュタルト心理学者たちが誘因性の現れる世界を内在的でも外在的でもない「現象野」と考えていた点、並びに、洞察された誘因性のゲシュタルト形成は、外界ではなく脳内における神経ゲシュタルトの形成だと考えた点に異議を挟んだ。たしかに棒の有用性の知覚は、事物との多くの操作的交渉を経た後でなければ成立できないと考えられるが、有用性自身は行動が創造したもので、ましてや知覚が創造したものでない。棒にバナナを取り寄せる有用性があることは、棒を掴みバナナを取り寄せる行動によって証示されている。

もし棒の有用性を特定する情報が包囲光配列の中で利用可能になっているならば、チンパンジーはその情報を探り出し、有用性を直接知覚したと言えるのではないか、これがギブソンの考えだった。しかし環境がアフォードするもの（価値）の直接知覚のためには、棒の様々な物理的構造的性質を特定する情報だけではなく、それら複数の情報が組み合わさって構成されているような、より高次の情報の存在を仮定する必要がある。この時点でのギブソンは、高次情報（連合された不変項」と呼ばれていた）の可能性を示唆するに留まっていた。

この見方の延長上に、最後の著作である『生態学的視覚論』では、アフォードダンス知覚は一つの理論として展開されるに至る。ここでは、複数の不変項（情報）が複合した複合不変項（複合情報）もまた、高次不変項という一つの不変項単位（高次の情報）となることができること、そして、高次不変項はアフォードダンスを特定する情報となることが明確に指摘されている⁴⁰。つまり、環境媒質中の中に無制限にある包囲光配列の「差異と差異変化のパターン」の組み合わせは、より

論理階型の高い「差異と差異変化のパターン」として環境のアフォードダンスを特定する情報に成り得るということである。知覚者はこの高次の情報を探索しピックアップすること、環境のアフォードダンスを直接知覚する。アフォードダンスとは、アフォードダンスを特定する情報が高階の情報であるのに対応して、表面の性質や表面を構成しているサプスタンスの性質、表面レイアウトの種類、表面の変形や運動といった複数の環境の性質が複合し、一つの単位となった高階の性質であると言いうことができる。そして高階の性質を特定する高次情報もまた、知覚者によって創造されたものではなく、環境媒質中の存在者なのである。

こうして、アフォードダンス知覚の問題も、知覚者の側の機構にはなく、あくまでもそのアフォードダンスを特定する情報の存在問題に置きかえられる。知覚されるアフォードダンスの実在性の根拠は、そのアフォードダンスを特定する情報が媒質中に存在すること・利用可能になっていることにある⁴⁰。もともと、アフォードダンスが知覚できるためには、知覚者の側に、アフォードダンスを特定する高次情報をピックアップできる能力（高次情報に共鳴できる知覚システム）の振る舞いの調整が必要とされるという点は指摘しておかねばならない。しかしながら、アフォードダンスを特定する情報をピックアップできる知覚システムが存在しなければ、アフォードダンスも存在しないというのではない。事態はまったく逆である。アフォードダンスとそれを特定する情報が存在してこそ、知覚システムは当の情報を探索しピックアップする能力を、経験を通じて学習することができ⁴⁸。存在（環境）が認識（知覚）に依存しているのではなく、認識（知覚）が存在（環境）に依存しているのである。

四、生態心理学は振り子を振りすぎたのだろうか？

生態心理学のこうした逆コペルニクスの転回に対しては、当然多くの批判が予想される。以下では野家（1996）とヴァレラら（Varela et al. 1991, Thompson et al. 1992）の批判を取り上げておこう。

野家は、村田（1995）の書評において、メルロ＝ポンティが『知覚の現象学』において触れた、知覚者がたとえ存在していなくても世界は「それ自体において可視的になっている・知覚者に見られるばかりになっている」という事態を生態光学の「構造化された包囲光配列」によって解釈する村田に対して疑問を提起する。批判のポイントは、たとえ色彩を知覚できる能力を持った存在者がこの世にいなくても色彩は環境内に存在すると言えるのかどうか、という問題に関わっている。しかし、本論との関連でいえば、この問題は、色だけではなく環境の事実とはたとえそれを知覚できる存在者がいなくても存在すると言えるかという問題に等しい。当然、これまでの議論からすれば、生態心理学はそれにイエスと答える。しかし、野家はこの点を批判する。

「おそらくこのように（人間の存在以前でも、色は存在していると）主張されるとき、大兄〔村田〕は『構造化された包囲光配列が成立した光景』を眺めている超越論的な視点（神？）を密かに仮定しておられるのではないのでしょうか。これは、小生にとっては承服しがたいことです。言うまでもなく、『知覚者に見られるばかりになっている』色と現実を知覚された色との間には千里の径庭があります。この懸隔を飛び越えてしまえば、『色の知覚』という問題設定それ自身が成り立ちません。大兄は色の知覚を『主観化』する道を遮断し、色の『客観的存在』を確保しようとするあまり、振り子を逆の方向に振りすぎ

たように思われます。」⁽¹⁹⁾

生態心理学は「振り子を逆の方向に振りすぎ」ているというこうした批判は、現象学の知見を積極的に取り入れながら、「身体化された認知」（認知に対する「イナクティヴ・アプローチ」という認知科学の新たな潮流を形成しようと試みているヴァレラらにも共通する。彼らは生態心理学の洞察を認め、かつその反表象主義的姿勢に共感しながらも、生態心理学は知覚をほぼ全面的に環境の側から（視覚に関して言えば光学的用語によって）理解しようとしており、「動物の活動をガイドする上で必要となる複雑な神経過程を無視するだけでなく、そうした神経過程がどのようにして動物に依存した様々な環境を形成（shape）すること」に貢献しているのかということを無視している」⁽²⁰⁾と批判される。彼らによれば、生態心理学のプログラムは、第一に有機体を自律的な組織体として見る視点がなく（神経ネットワークの自己組織化性、感覚運動パターンの形成の無視）、第二に環境が、そうした組織体の活動によって「構成・イナクト（enact）」されることをまったく考慮に入れていないというのである。第二の論点は、別の著書では、生態心理学が主張する不変項（情報）の存在は知覚的にガイドされた有機体の活動に（も）依存しているのであって、そうした活動がなければ不変項もまた存在しない、つまり、有機体がいなければ情報などそもそも存在できないと解されている⁽²¹⁾。生態心理学は知覚者の役割を過小評価し、知覚を理解する上で、あまりに環境の側に振り子を振りすぎている。「見られるばかりになっている」風景を「構成」しているのは、環境（だけ）ではなく知覚者で（も）あるというわけである⁽²²⁾。

これらの批判に対して生態心理学はどう応答できるだろうか。まず、生態心理学が「振り子を逆の方向へ振りすぎた」という診断は部分的に正しいと思われる。知覚認識の問題の大半を、環境存在の問題へと転換したからである。しかしだからといって、それは知覚者の役割を無視あるいは軽視していることにはならない。知覚において主観の側には、自らの体を動かして環境の中から情報を見つけ出す探索作業・情報ビックアップ作業が割り当てられた。生態心理学にとっては、環境は「イナクト・主観化(?)」されるのではなく、知覚によって探索され発見される存在である。したがって、生態心理学は、知覚における「環境(存在)」の取り分と「知覚者(認識作用)」の取り分の境界線を新たに引きなおし、両者にそれまでの知覚論で考えられていた役割とは別の役割を割り当てたというのが正しい診断であろう。いわば、振り子の左右の振れ幅を修正したのだ。

では、こうした修正は密かに仮定された「超越論的視点(神?)」の導入なのだろうか。生態心理学は、「超越論的視点」ならぬ「生態学的視点」を、「密かに」どころか大胆に仮定し、導入している。野家、そしておそらくはヴァレラらは、こうした視点の導入が承服できない。なぜなのだろうか。逆に、生態心理学にとって承服しがたいのは、このような視点を導入することがどうして承服しがたいのかということである。

生態心理学は独断的に生態学的視点を導入しているのではない。知覚を可能にする最も基本的で重要な要因として知覚者の機構ではなく環境に注目するというリサーチプログラムを提起している。このような観点に立つとき、主観と客観の認識関係は如何に?とか、どうして相互に独立なもの同士が認識関係を結べるのか?といった知覚にまつ

わる伝統的な認識論的難問は消滅する。こうした難問は、知覚認識の問題を主観の認識能力の批判的吟味から出発しなければならぬと考える、方法的独我論の視点を密かに仮定し採用するからこそ生じる。しかし方法的独我論の視点をとらなければならぬとする理由もない。むしろそうした認識批判の伝統を転倒した点に生態心理学の革命性があった。野家のように、「知覚者に見られるばかりになっている」、構造化された光(情報)が充満した豊かな環境の存在を導入した途端に、環境の知覚という問題設定それ自身が成り立たなくなってしまうと思われるのであれば、生態心理学はむしろこうした思いこそ投げ捨てるべきだと主張したい。認識批判ではなく「環境(存在)批判」をすることで、知覚の問題自体もまた新たに設定され直されるのである。新たな問題設定が理解不能だとすれば、それは認識批判の伝統に深く囚われてしまっているからではないだろうか。

五、環境はイナクトされるのだろうか?

最後に、ヴァレラらの批判について検討しておく。生態心理学は、ヴァレラらの主張するような知覚者の側のメカニズム(感覚運動パターンの自己組織化活動)の解明を全く否定しない。ギブソンは、より高次の情報を探索しビックアップできる知覚システムの「発達」や「分化」に言及しながら、知覚システムの側の「情報への共鳴」メカニズムについて、未完成とはいえず、積極的に主張していた²⁴⁾。ヴァレラらとの違いは、こうした知覚者の側の活動に環境(存在)を「イナクト・構成する」役割を割り当てるか否かにある。しかし、どうして環境構成といった役割(それはまた知覚者の構成でもあるが)を知覚者に背負わせなければならないのだろうか。

ヴァレラらに有機体と環境との「相互決定（構成）・イナクション」の好例として持ち出すのは、花の色とミツバチの視覚との共進化過程である²⁴⁾。しかし、この例は、環境と有機体とのイナクションを証示するには不適切である。

ミツバチの感覚運動系によって捉えられる花びらからの紫外線の反射を可能にしているのは、何も、紫外線を反射する花びらの存在だけではない。照明を作る太陽光の成分（波長分布）、光を伝える媒質（空気）の成分（分子構成）、光の速度、地球の自転・公転周期が作り出す太陽の日内・年内変動周期、重力条件、こうした環境の規則性を背景にしてこそ、ミツバチは、太陽光源の方向と重力の方向とを情報として自らの運動を制御し、媒質中を満たす照明光の中から花びら（紫外線反射）を特定する情報を発見する感覚運動システムを進化させることができた。逆に、花は、そうした環境の規則性に支えられてこそ、水分の吸収や光合成を行って成長して花をつけ、ミツバチに発見され、繁殖（受粉）の機会を持てるようになりえた。ミツバチと花の色との共進化過程の多くの部分は、そうした無生物的な環境性質と規則性によって支えられている。したがって、もし環境と有機体とが一般にイナクションの関係にあるとするなら、有機体が生きている無生物的な環境とその規則性までも含めて、カップリングの歴史を通してイナクトされた主張しなければならぬ。共進化の事例は、共進化の相手となる環境が両方とも有機体であるから、環境と有機体のイナクションとしてあたかも説得力を持つように思われる。しかし、花とミツバチを取り囲む地球環境とその規則性を背景にしてこそ共進化が可能になるのだとすれば、この事例を環境と生物とのイナクションの事例として一般化することはできない。少なくとも、イナクトされる環

境は、せいぜい環境の一部分であるにすぎない。

ギブソンであれば次のように答えるのではないだろうか。水・空気・太陽光・重力など無生物的環境性質が持つ規則性の中で構造化された包囲光配列が成立し、包囲光配列の情報をピックアップできるようにミツバチの視覚システムは進化したのであると。逆に花の色も、花びらの表面の性質が特定できるような情報が媒質中に存在できるからこそ、花はミツバチによって発見され、ミツバチの視覚システムによって発見され易い花びらを持つ種の植物がミツバチによる受粉を介して選択されたのだと。この場合、ミツバチも花も媒質中の包囲光配列をイナクトなどしていない。むしろ、ミツバチの視覚システムの方が、花に囲まれた環境において、花の色を特定する光学的情報によって選択されていたと考えられる²⁵⁾。

知覚認識の根拠を、主体の能力に求めようとする「方法論的独我論」の傾向性は、「身体化された認知」を標榜する論者にあつてさえ根強い。彼らは、知覚によって発見される意味（情報）や、行動において利用される価値（アフォーダンス）が、環境内に資源としてどのように存在するかを考えてみようとしぬ。現象学的な身体論に触発されて、感覚運動活動の自己組織化による環境の「感覚運動的構成（イナクション）」を語るヴァレラたちにおいてさえ、環境存在へのこうした批判的視点を全く欠いているのだ²⁶⁾。わたしたちを取り囲んでいる環境を馬鹿にしてはいけない。環境をエコロジカルに見るレッスンを始めなければならない²⁷⁾。

註

* 以下、Gibson (1966) は SP、Gibson (1979) は EV と略記する。

- (1) ロック (1972) 一九頁。
- (2) カント (1961) 一六頁。
- (3) フッサール (1970) 一六頁。
- (4) たとえば現代を代表するギブソニアン、ターヴェイとショウ (Turvey and Shaw, 1995) は、認識問題を物理学の改変と拡張(存在論の新たな構想)によって再考すべきだという大胆な提案を行っている。
- (5) 光についての新しい存在論と同時に、有機体が生活するメゾスコピックな環境の構造を「サブスタンス」、「媒質」そしてそれらの境界となる「表面」という三つの基本カテゴリーを用いて分析し、「見られるべきもの」を「見る」ことに先立って設定する環境存在論の構想も生態心理学の革命性の重要な部分であるが、本論では紙幅の都合上この点は省略する (EV, Ch.1 参照)。またこのギブソンの環境存在論は、現在フォーマル・オントロジー研究の応用としての環境形而上学の試みと密接に関連している(齋藤・染谷, 2002 参照)。
- (6) 生態光学については、EV, Ch.4; SP, Ch.10; Gibson (1982a; 1982b; 1982c; 1982d) Gibson (1970) を参照。
- (7) 表面の存在、表面レイアウトの種類、物体の形態、遮蔽現象、表面の剛体性と可変性、表面の消滅と表面が視界から消えること、出来事の可逆性と不可逆性などを特定する光学的情報についての実証的研究については EV, Ch.5, 6, 7 を参照。
- (8) 「同一性」と「現れ方の差異」は、ギブソンの用語では、包囲光配列の「保存 (preservation)」と「乱れ (disturbance)」当たる。「保存」は、環境内の場所や対象の「持続 (persistence)」を、「乱れ」は「変化・運動」を特定する情報である (EV, p. 274 参照)。

- (9) SP, p. 187, EV, p. 242: 志向性を「情報の志向性」として論じたものとして、Reed (1983) を参照。
- (10) EV, p. 239.
- (11) もう半分は、情報を探索しビックアップする視覚システムの適切な調整という問題である。註(12)参照。
- (12) 解剖学的な構造的単位ではなく、情報を探索しビックアップする機能的単位としての視覚システムが、媒質中のより微細で入り組んだ情報を探索しビックアップできるようにするためには、視覚システムの調整がより複雑に洗練されなければならない。ビックアップすべき情報に「共鳴できる」身体の振る舞い技能のこうした調整は、「知覚学習」によって身につけられる。知覚(視覚)システムについての詳細は、SP と EV, Ch.12 を、また知覚システムの機能分化説 (differentiation theory) としての知覚学習については、SP, Ch.13, 特に pp. 270-1; EV, p. 245, 250; Reed (1996) pp. 105-6, 176 を参照。
- (13) 情報や情報によって特定される環境のアフォードダンスは、進化した時間スパンにおいても個体の行動上の時間スパンにおいても、知覚システムの機能分化に対する選択圧となる。この論点については、Reed (1996) Ch.3, 5 を参照。
- (14) ギブソンは、情報を「探索する活動 (exploratory activity)」としての知覚と、その知覚にガイドされながら環境を利用し、改変し、操作する「遂行的活動 (performatory activity)」としての行動とを区別する (SP, pp. 31-33)。前者が環境の意味(情報)をハンティングする活動であるのに対し、後者は環境の価値(アフォードダンス)を実際に利用する活動である。動物、特に人類は、多様な遂行的活動を通して、環境を改変・操作し、構造化することで、新たな情報を媒質内に作り出す。そして、いわばそれがリバウンドするような形で、逆に知覚システムの分化と行動レバトリの豊饒化をもたらすことになった。この点についての議論は、染谷 (2004) を参照願いたい。

- (15) SP, pp. 274-5; 285.
 - (16) EV, pp. 140-1. を参照。
 - (17) Gibson (1982e) を参照。
 - (18) 註(12)、(13)を参照。
 - (19) 野家 (1996), p. 83. 傍点と「」補足は筆者による。
 - (20) Thompson, et al. (1992). 再録された Noë and Thompson (eds.) (2002) p. 399 より引用。
 - (21) Varela, et al. (1991) pp. 203-4.
 - (22) イナクティヴ・アプローチは知覚者が環境をイナクトするだけでなく、知覚者もまた環境によりイナクトされるという、動物（知覚者）と環境との「相互決定 (codetermination)」 「相互性 (mutuality)」を強調するため（ ）を補足した。
 - (23) Fodor and Pylyshyn (1981) のギブソン批判の主要な論点も野家の批判とは同じである。見られるべき環境の事実を特定する情報がすでに光の中にあり、知覚とは（入力から計算も推論もしないで）情報を単に探索しビックアップするだけなのだとする直接知覚説は、知覚をまったく説明したことにはならない「トリビアリズム」であると彼らは批判する。
 - (24) 特にSPを参照。
 - (25) 「共進化は、環境の規則性が前もって存在するもの (pregiven) ではなく、ミツバチの感覚運動系と植物の特徴との」カップリングの歴史によってイナクトされた、もしくはもたらされたものであることを示す、すばらしい事例である」 (Varela et al., 1991: p. 202. 「」内筆者補足)。
 - (26) 視覚システムの進化史上の選択過程については、SP, Ch.9 参照。
- メルローポントイでさえ、晩年には、身体の体制化能力と知覚世界の構造化との連関が示唆する「知覚世界の構成」というそれまでの見方を脱し、「自然概

念」の見直しを通じて存在論を修正する試みを展開していた（河野 2001 参照）。イナクティヴィストたちはこうした存在論的転換には全く注目していない。

(28) 本論では触れることはできなかったが、知覚に対して「方法論的独我論」を誘発する原因の一つとして私たちが環境の事実を「誤って見る」可能性が考えられる。知覚錯誤の問題に対する生態心理学からの可能な応答は、拙稿（染谷 2005a, 2005b）を参照願うたい。

文献

- Fodor, J. and Pylyshyn, Z. W. (1981) "How direct is visual perception?: Some reflections on Gibson's 'Ecological Approach'." *Cognition* 9, pp. 139-196. Reprinted in Noë and Thompson, (eds.), (2002) pp. 167-228.
- Gibson, J. J. (1979/1986) *Ecological Approach to Visual Perception*, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates. (古崎敬・古崎愛子・辻敬一郎・村瀬晃 (訳)『生態学的視覚論：ビートの知覚世界を探る』サイエンス社 EVと略記)
- Gibson, J. J. (1970) "A Theory of Direct Visual Perception." In J. R. Royce and W. W. Rozenboom, (eds.), *The Psychology of Knowing*, New York: Gordon & Breach. pp. 215-240.
- Gibson, J. J. (1966/1983) *Senses Considered as Perceptual Systems*, Westport, Connecticut: Greenwood Press. SPと略記。
- Gibson, J. J. (1982a) "The information contained in light," in Reed, E. and Jones, R. (eds.), pp. 53-60.
- Gibson, J. J. (1982b) "Ecological optics," in Reed, E. and Jones, R. (eds.), pp. 61-75.
- Gibson, J. J. (1982c) "A history of the ideas behind ecological optics: Introductory remarks at the workshop on ecological optics," in Reed, E.

- and Jones, R. (eds.), pp. 90-101.
- Gibson, J. J. (1982d) "What is involved in surface perception," in Reed, E. and Jones, R. (eds.), pp. 106-112.
- Gibson, J. J. (1982e) "New reasons for realism," in Reed, E. and Jones, R. (eds.), pp. 374-384.
- フッサール, E. (1970) 『論理学研究』²、立松弘孝・松井良一・赤松宏(訳)、『ミズ書房』。
- カント, I. (1961) 『純粹理性批判』上、篠田英雄(訳)、『岩波文庫』。
- 河野哲也 (2001) 『ギブソンとメルローポント』、『現代思想』、『青土社』 Vol. 29-17 pp. 286-298.
- ロック, J. (1972) 『人間知性論』(一)、『大槻春彦(訳)』、『岩波文庫』。
- 村田純一 (1995) 『知覚と生活世界—知の現象学的理論』、『東京大学出版会』。
- Noë, A. and Thompson, E., (eds.) (2002) *Vision and Mind: Selected Readings in the Philosophy of Perception*, Cambridge (Mass.): MIT Press.
- 野家啓一 (1996) 「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、『現象学年報』12 pp. 79-85.
- Reed, E. (1996) *Encountering the World: Toward an Ecological Psychology*, Oxford, NY: Oxford University Press. (細田直哉(訳) 『アフォーダンスの心理学—生態心理学への道』、新曜社)
- Reed, E. (1983) "Two theories of the intentionality of perception," *Synthese*, 54, pp. 85-94.
- Reed, E. & Jones, R. (eds.), (1982) *Reasons for Realism: Selected Essays of James J. Gibson*, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates. (境敦史・河野哲也(訳) 『ギブソン心理学論文集—直接知覚論の根拠』、勁草書房)
- 染谷昌義 (2005a) 「知覚は誤らな(上)—認識へのエコロジカル・アプローチ

- と知覚の倫理学』、『思想』No. 970『岩波書店』 pp. 42-67.
- 染谷昌義 (2005b) 「知覚は誤らな(下)」、『思想』No. 972『岩波書店』 pp. 109-130.
- 染谷昌義 (2004) 「拡張する心—環境内存在としての認知活動」、『信原幸弘(編)『心の哲学IIロバート篇』、勁草書房』 pp. 175-222.
- Thompson, E., Palacios, and Varela, F. J. (1992) "Ways of coloring: Comparative color vision as a case study for cognitive science," *Behavioral and Brain Sciences* 15, pp. 1-26. Reprinted in Noë and Thompson (eds.), (2002) pp. 351-418.
- Turvey, M. and Shaw, R. (1995) "Toward an ecological physics and a physical psychology," in R. Solo & M. Massaro (eds.), *The Science of the Mind: 2001 and Beyond*, Oxford: Oxford University Press. pp. 144-167. (高橋弘樹・三嶋博之(訳) 『生態物理学と物理心理学の構築とむけ』、『生態心理学の構想』、東京大学出版会』 pp.175-208.)
- Varela, F., Thompson, E., and Rosch, E. (1991) *The Embodied Mind: Cognitive science and human experience*, Cambridge (Mass.): MIT Press. (田中靖夫(訳) 『身体化された心—仏教思想からのエナクティヴ・アプローチ』、工作舎)
- (染谷昌義・そめや きやうし・東京大学)

諸モナドの「脱モナド的」視点

——フッサールとライプニッツのモナドロジーにおける「思惟の影」をめぐって

田口 茂

ライプニッツの著作を自由に繙くことのできる現代において、モナドロジーを「窓のない」閉じた部屋の並列という粗雑な誤解に基づいて揶揄する声はさすがに聞かれなくなりつつある。しかし逆に、ライプニッツに共感しつつ、モナドロジーを無限に開かれた「鏡の映し合い」(Spiegelung)として理解する場合にも、別の問題がありうる。

この場合モナドロジーは、いわばその全体が明るい光で照らされ、隈無く見渡せる統一的体系として表象されがちである。これに対し本稿が提起したいのは、モナドロジーの思想が本来的に或る「暗い」次元を孕んでいるのではないか、という問いである。モナドロジーのこうした「影」の側面は、モナド論的思想がその内を動いている媒質を成しているがゆえに、最も見通しがたいと同時に、実はその理解にとつて欠くことのできない鍵の一つを成しているのではないか。

こうした議論は、「荒唐無稽なお伽嘶」と揶揄されるモナドロジーに、さらにもう一つのお伽嘶を付け加えるものに見えるかもしれない。しかし、モナドロジーの浮世離れた外観が、いわばその超越論的・観点的の不明瞭さに由来するとしたらどうであろうか。モナドロジーの体系が「どこから見られているのか」という観点から、当の体系のなかで

表明的に見えてこない次元を問題化することは、モナド論的構想そのものがどのような地盤の上に根づいているのかを洞察させることになる。

これに対して、もしわれわれが、「お伽嘶」との批判を怖れるあまり、モナドロジーを過度に「客観的」あるいは「自然化的」に解釈しようとするなら、モナドロジーの根本思想そのものが失われてしまう危険がある。というのも、そこで人は、「お伽嘶」との非難が立脚している態度、すなわち〈モナドロジーを単に思惟による構築物として、操作可能な対象として思い浮かべる態度〉を、不用意に共有してしまっているからである。これは、モナドロジーの生命論的側面を理解するためには、とりわけ不適切な態度であるといえよう。そもそも「生ける鏡」としてのモナドの多元論という発想は、単に「見られたものの総体として宇宙を眺めるかぎり、決して現われてこないものである。「視点」とその「生動性」(Lebendigkeit)の考察を度外視したまま、モナドロジーを「自然的態度において」理解可能にしようとする試みは、モナドロジーをそもそもモナドロジーたらしめている根本的立脚点を無効にしてしまう恐れがある。むしろ、「お伽嘶」との非難への

最善の対処法は、モナドロジが有意義な思想としてわれわれに現われてくるさいの「観点」ないし「態度」を、より明確に主題化するこ
とであるように思われる。

これは、あるテーマを提示してそれを説明すれば済むような話ではない。むしろそこで問題となるのは、モナド論的思想の「中に入っていく」、「内側から」これを眺めるための、方法的手続きである。本稿が示唆しようと試みるのは、まず第一にこうした方法的手続きであるが、この手続きを主題化するなかで、同時に、その当の手続き自体を可能にしている問題次元が、それとして際立ってくる。モナドロジを「見る」仕方の方法的深化こそが、その当の「見ること」が立脚している媒体的な次元を、逆に照射してくるのである。

このような方法的手続きの明示化の試みにおいて、フッサールの現象学的なモナドロジは格好の手がかりとなる。というのも、「モナドロジ」を見る、そして語る主体」については語らないまま、一切を擬似・可視的な仕方では語る形而上学の立場をとるライブニッツに対して、フッサールの方法論の特徴は、まさしくそうした見る・語る主体へと徹底して注意を向け続ける点にあるからである。といつても、何らかの見る主体をあらかじめ規定し規定した上で、そこから一切を導き出そうとするのではない。むしろ、何かを思考し語る際に、〈思考され語られたことが、それを通してしかそうしたものでありえないような次元〉に対しても、そのつどつねに注意を怠らないということである。

それに対して、客観的に思考されたものの構造連関しか問題にしない思考は、単により素朴であるばかりではなく、思考されたものを手堅く確保するという自らの目標をも逸してしまっている。というのも、

ある特定の観点を無反省に前提するなら、それに立脚した言明の体系は、その観点を離れた途端に、意図された確実性を失うからである。何かを確実と見なすさいに、われわれがより信頼を置いているのは、むしろ特定の観点であり、それにもとづいてこそ、何かを確実と見なすことも、その認識を部分的に修正することも、錯覚として排除することも可能になる。しかもそうした観点自体を、われわれは——多くの場合無自覚に——絶えず取り替えたり、修正したりしているのである。

すでにフィンクが指摘したように、哲学的思惟においてその「見ることの媒体」はつねに「哲学の影」「思惟の影」にとどまる (Fink 1976, 186ff)。しかもこの影の次元こそが、実は当の思惟を動かす関心そのものとして働いている。フッサールの現象学の根本動向は、ある関心において自己を示してくる諸現象を記述的に明示化しつつ、そこでの思惟の動き自体を絶えず同時に方法化してゆこうとする点に現われている。(それを端的に示すのがたとえば「還元論」である。また「明証論」は、ミニマルな具体的分析においても至るところで方法として機能しているが、同時に繰り返し主題的にも究明されている。) フッサールが、こうした根本動向に従うことを通して「モナドロジ」へと導かれたとすれば、その歩みのうちに、ライブニッツのモナド論的洞察を迫理解可能にするための有効な手がかりを見出すことができるように思われる。この試みは同時に、モナド論的思考が現象学にとってもちうる潜勢力を考察するための準備ともなりうるだろう。

一 フッサール現象学の二つの転回とモナドロジー

モナドロジーをめぐるフッサールの歩みを辿り直してみると、とりわけ二つの転回が注意を引く。第一の転回は、現象学の相互主観的転回である。これは、初期におけるいわゆる「無自我的」(ichlos)な還元論から、二十年代における自我論的かつモナド論的な還元論への漸進的な転回に対応している。第二の転回は、「原自我」(Ur-Ich)の問題系の顕在化である。これは、モナド論的・相互主観的現象学に収まりきらない問題として、時間論的諸問題と連関しつつ、三十年代になると明確に前面に現われてくる。いずれの転回も、急激な転換であるよりは、緩慢な変化がある時点で明白に優勢な思考へと結晶化するといった形をとる。

(1) まず、第一の転回について考察してみたい。初期の現象学は、その非自我論的な還元論に対応して、「無自我的現象学」(Marbach 1974, 23ff.)とも呼ばれる特徴を示している。初期還元論は、物でも心でもない「絶対的所与性」としての「純粹意識」への還元を目指す(vgl. II, 6ff., 43ff.; XXIV, 241f.; XVI, 41)。そこでは、「自我への関係づけの差し控え」(II, 44)が強調され、現象学という「内在的な所与性」が、「個体的意識の圏域内におのれを保つという誤った意味で内在的なものではない」(II, 57; vgl. II, 7)ことが力説される。つまり、初期の現象学的還元は、個体的に捉えられた意識への還元を意味しない。むしろ、純粹意識の非個体性が意識的に強調される。これに対応してフッサールは、相互主観性の構成をも、〈個体化以前の絶対者としての「純粹意識」から、個体としての自我と他者とが相關的に統握されるに至る過程〉として考察することを試みている(XIII,

241ff., 245f.)。

これに対し、意識流の個性性を主題的に分析するなかで、フッサールの思考はむしろ、意識の個性性の乗り越えがたさと他なる意識の異他性の問題へと導かれることになる。「モナド論的」思考が浮上してくるのは、この文脈においてである。フッサールのモナド論的考察としては最初期のものとみられる一九〇八年頃の草稿では、まさしく意識流の個体的な「私性」をめぐる考察から、「いかなる意識も絶対的存在である」という考えへと進み、汝の意識が「絶対的に外なる存在」であることが語られる(XIII, 5f.)。そうした議論を背景として、フッサールは、ライプニッツのモナド論を新たに蘇らせるといふ課題に言及する(XIII, 7)。このような問題意識を直接に受け継いでいるのが、一九一〇/一一年に行なわれた『現象学の根本問題』講義(XIII, 111ff.)である。後年のフッサールは、彼のモナド論的思考の端緒であるこの講義へと繰り返し立ち帰っているが(VIII, 433; XII, 195ff., 448; XIV, 3, 307)。このことは、先に見た非個体的純粹意識からの個性化という考えでなく、意識の根源的な個性性とその相関的多数性の思考としての「モナド論的」な思考の系列が、フッサール現象学において優勢を占めるに至る過程を示している。

実際、二十年代に至ると、フッサールは超越論的・現象学的還元への帰結を明確に「モナドロジー」として規定するようになる。『第一哲学』講義(1923/24)は、「かくして現象学は、ライプニッツによって天才的な洞察のうちで先取りされたモナドロジーへと導かれる」(VIII, 190)という言葉で結ばれている(VIII, 190)。一九二九年に執筆され、二十年代の現象学の総決算ともいえる『デカルト的省察』においても、「現象学的・超越論的『観念論』」は、「一種のモナドロジーであること

が判明した」(I, 176, vgl. 182)と述べられている。二十年代の現象学が、全体として一種のモナドロジーへと結実していることは間違いないと思われる。

そこでは、超越論的主観性は、一つの絶対的な個体として捉えられ、この意味で「モナド」と呼ばれる。現象学的還元は、こうした個体的主観性としてのモナドへと導くが、そのとき個体的モナドは他のモナドを「含蓄する」(implizieren)ものとして見出される。還元は、孤立した意識へと導くのではなく、諸モナドの相互的含蓄、「相互内在」(Ineinander)へと導くのである。さらに、一切のモナドにとって、世界は「一なる世界」として経験される。多数的主観性の経験プロセスは、唯一的世界の共同経験として、モナド論的な絡み合いにおいて進展する⁽¹⁾。

(2) このように、二十年代の現象学の到達点是一种の「モナド論的相互主観性」にあったということが出来る。ところが、三十年代になると、さらにその根底において「原自我」の問題がフッサールに決着を迫るようになる。最晩年の『危機』(1936)においては、「生活世界」への還元を通していったん超越論的相互主観性へと至った歩みが、再び第二の還元によって修正される必要があるといわれる。この第二の還元は、「あらゆる構成の究極的に唯一の機能中心である絶対的エゴへの還元」と呼ばれる(VI, 190)。ただちに相互主観性へと躍入し、唯一的な「原自我」を飛び越えてしまったのは方法的に問題がある、というのである(VI, 188)。

さて、そうすると、フッサールにとってモナドロジーとは、一時的な通過点に過ぎなかったのか、という問いが浮かぶ。しかし、「原自我」をめぐる議論を立ち入って検討するなら、むしろそこでは、二十年代

におけるモナドロジーが、モナドロジーを見る「視点」の問題をめぐる、さらに徹底して深められていることが見てとれるように思われる。以下、その点を考察してみたい。

二 モナドロジーを「見る」視点の問題

— 明証と原バースペクティヴ性

モナド論的相互主観性が主題化されてゆく過程を辿ってみると、「現象学する自我」の一人称的視点が、そこで決定的な役割を果たしていることが浮かび上がってくる。個体的主観性の多元性が現象学的主題となると、分析する主体自身が分析される圏域のなかに姿を現わし、特有の役割を果たすという、独特の現象が顕在化してくるのである⁽²⁾。「原自我」の主題化は、この延長線上にある。ここからも、原自我論がモナド論と密接な関連の内にあることが見てとれる。

なるほど、「原自我」「原エゴ」が主題化されるレベルは、モナド多数性さえも構成体として時間化されてくる原次元であるといっている。三十年代においては、「モナド的存在はまだ究極的なものではなく、「構成された」ものである」(Dok II/1,84 Anm.)といわれ、それに対し「絶対的『エゴ』」は、一切の時間化と存在統一に先立つといわれている(XV, 58f)。この意味でフイנקは、原自我を「あらゆる自己的な個体化以前の生の深み」と捉えており、自我多数性の構成を「絶対的存在の自己化」と言い表している(Fink 1976, 223f.)⁽³⁾。フッサールも、原自我が自我の一性と多性とがはじめてそこで構成されてくる原現象に関わることは認めるであろう。だが、それにもかかわらず、フイנקが報告するとおり、フッサールは「個体的精神として

出発する哲学する主観を、あらゆる個体化以前に存している絶対的精神の生の深みへと還元することに対して、哲学する主観の個体的概念を擁護した」(Dok II/1.183)。フッサールが看過することのできなかつた問題とは、「哲学する」主体、「現象学する自我」の問題であり、究極的時間化という原現象について「語る」ということの明証をいかに確保するかという問題であつたと考えられる。

原初的な「流れること」が、私なしに流れているという事態は、実は現象学にとっては考えられない。第一に私が私の視点から反省するかぎり、そこではすでに多数の自我の一つとしての自我の構成が前提されており、それに「先立つ」次元がそれ自体として姿を現わすことはできない。だが、それでも自我が構成されるものであるかぎり、自我の構成に先行する次元を想定することはできる。しかし、そのような次元がおよそ私に知られる、私に対して何らかの意味で「現われる」のであるならば、その「現象」は、それなりの現象学的「明証」を要求する。でなければ、それは単なる仮構的な想定にすぎない。「流れること」は、それが明証的にそれとして洞察されるという点から見れば、そこで「見る私」、「現象学する私」なしには真に具体的でありえず、単に見られた内容を抽象化したものにすぎない。原初的な「流れること」について語るといふ事態は、そこで現象学的に「見る私」を前提する。まだこの「私」が、人間としての私でないどころか、多数の超越論的自我(モナド)の一つでさえないとしても、そこには、最も具体的にみるならば、「私が私に先立つものを見る」という事態が生起している。どうあつても存在者の地平に取り込めないこの「私」こそ、フッサールが最後まで譲れない一点だったのではないか。

このことをフッサールは以下のような言葉で示唆している。「こ

では遡行的問いが一切を明らかにしなければならない。流れはアプリオリにエゴから時間客観化されうる。この時間客観化することは、それ自体流れることである。流れることはつねに先立つている。だがしかし、自我もまた先立つている。この自我は目覚めた自我(超越論的現象学的に目覚めた)として、つねに意識自我である」(XXXIV, 181)。ここには、流れることの先行性と同時に、それとは全く異なつた先行性としての「目覚めた自我」の先行性について語られている。ここでフッサールは、「流れること」という唯一の根源からの一元的な発生のモデルを超えて、「私が見る」ということの、ある全く別なる先行性——私自身が捉えうるいかなる私にも先立つ「私」の先行性——に気づいているのである。

このことを次のような仕方でも言い換えられるかもしれない。全モナドがそれとして生起する(自己構成する)根源的な普遍的発生という事態が、確かに現象学的に考えられうるとしても、それは盲目的過程として生じるのではなく、それ自身のうちに原初的な「知」の契機を含んでいる。この出来事の内に、いわばそれ自身を見る「眼」が埋め込まれている。ここで「見る」は、「私が私となる」現象がエポケーのなかで自己を示してくる事態と一つになって、いかなる実体的なものをも背後に持たない純粹な「生の自覚」のようなものと化しているようにみえる。生に内在する最も根底的な「自己覚醒性そのもの」ともいうことができる。

ところが、それがある普遍的な「絶対的視」ではなくて、あくまで「この私」の具体的視として、私の個体的自己責任の内に引き受けられる点に、フッサール現象学が思弁的形而上学として完結し得ない所以がある。「私が私となる」事態が「見られる」ということは、一つ

の「絶対的視」による普遍の見渡し・絶対的俯瞰としてではなくて、むしろ一つの選択不可能な「原パースペクティヴ」の開かれとして生起する。(フッサールのいう「自己責任」という語の内には、この原パースペクティヴをそれとして根底的に引き受ける態度が含意されているように思われる。)

このように、フッサールの原自我論は、彼自身強調するように、決して思弁的自我形而上学を意図したものではなく、むしろ生と生きられるものの一切がある種の原パースペクティヴからしか開かれられないということを言い表したものと考えることができる。この原パースペクティヴは、他の諸々のパースペクティヴと単純に並立するものとしては考えられず、この意味では「絶対的に唯一的」なのであるが、にもかかわらず自己が一つのパースペクティヴであることに気づいている。

このようにいうと、「原自我」の思想は、「モナドロジー」の思想のうちにも——それがある方向へと徹底化するならば——すでに含まれているものではないか、と思われてくる。というのも、諸モナドは絶対的に各自の視点からのみ世界を表出しているのであり、各モナドの視点は絶対的に個体的・個性的であると同時に、全世界がそこに表現される点でもあるからである。諸モナドは、全世界を俯瞰することなく、全世界を映す。そうしたモナドの個性的視点到徴するならば、それは、無個性的な上空飛翔的観点でもなく、単に横並び的に捉えられた相対的多数視点の一つでもない「原パースペクティヴ」として捉えられるのではないか。

さて、このような見方は、「モナドロジーを見通す視点」への問いかけを促す。というのも、フッサールにとって原自我的な「原パース

ペクティヴ」とは、あくまで「現象学する自我」という、現象学的に考察する自我——いま現にここに生きつつ、自らの生と世界を考察している「この私」——への問いを決定的な契機として主題化されているからである。以下、この点へと考察を進めてみたい。

三 諸モナドの並列を超えるもの

——モナドロジーに内在する「脱モナド的」視点

モナドロジーが単に一つの完結した体系として見られるとき、往々にして、「それがどこから見られているのか」が不明瞭であるように思われる。それが仮に全くの仮想的体系であるとしても、それを案出し想定している主体が考えられる。それが個体的主体によって内的に洞察されうるものであるならば、なおさらそれを「見る主体」は無視できない。いずれにしても、モナドロジーがモナドロジーとして見通される「視点」がある。しかし、これはもはや、単に並列的な多数のモナド的視点の一つではありえない。仮に自己の視点しか知らなければ、視点の多は私にとって問題にもならないはずである。(この場合、私の世界は世界そのものと重なる。)

要するに問題なのは、いかにして私は、私の個体的視点から視点の多数性、諸モナドの多数性について知りうるのか、という点である。モナド論的思想においては、つねにそうした多数性の知が前提されているが、その前提された知の性格が不明瞭であるかぎり、モナドロジーは矛盾した帰結に脅かされている。

(1) どのモナドも、自己のパースペクティヴから世界を見るしかない、という相対主義的解釈は、かえって暗黙裡に諸モナドの並列を、

さらに並列を俯瞰的に見渡す視点を、前提している。これは結局のところ、生ける主体の多元論を放棄することである。そこで見られているのは、死せる客体の並列にすぎないからである。

(2) 反対に、自己の視点を単純に絶対化し、唯一の視点とするならば、「視点」に含蓄されるパースペクティヴの多元性が廃棄されるため、もはやそれを「視点」と呼ぶ意味もなくなる。この方向もやはり多元論の破壊を帰結する。

これに対し、諸モナドの並列的視点を超えて、モナドロジーを見通す視点は、ライプニッツにおいては「神」において確保されているように思われる。フッサールにおいてはどうかだろうか。この問いをケラーも立て、フッサールを批判する。フッサールは一モナドから出発してモナドの多を論証しようとするが、それはそもそも不可能だというのである (Kahler 1995)。しかしフッサールは、一モナドに籠もって不可視の外部にある多数性を単に「要請」しているのではないし、諸モナドを超える審級を全く認めないわけでもない。原自我は、単なる諸モナドの並列の多数性を超える次元として問題化されてくるのである。なるほど原自我は、ライプニッツにおける神のように、諸モナドとは実体的に異なる別の主体であるわけではない。こうした違いはあるが、モナド論的思想がその根本直観の内に含んでいるような例の「原パースペクティヴ的」視点の問題が、ライプニッツの神とフッサールの原自我に関わっていることは確かであるように思われる。

四 フッサールの原自我論と「視点」の問題

まずフッサールについていえば、彼の原自我論は、モナドロジーを

破壊せずにモナドロジーを見通す視点を探するという課題に、直接取り組んでいると考えられる。

原自我という主題はまさしく、モナドロジーの徹底化として現われてくる。諸モナドが、単に「見られた」横並びの多数性としては考えられず、それぞれが「生ける視点」として「見るもの」であることを考えると、「原自我」とは、まさしくこのようなモナドの本質的性格を徹底して捉えようとしたものといえることができる。生ける視点の比類のない固有性・個性性こそ、それを掛け値なしに捉えることにおいて、必然的に「原自我」の概念へと導くものである。ただしそこでは、個体の概念が、他の個体との並列を超えて、それを並列不可能性へと突き抜けてしまう。個体の個性性が、その徹底において、逆説的に個性性を否定してしまうように見える。

しかし、「還元する私」である原自我は、決してそれ自体で自足した超審級ではありえない。個体を超えた原自我などありえない。個体のあるところにしか原自我はない。しかしそれにもかかわらず、ある意味で原自我は個体を「超えている」。個体と分離した仕方、それから離れた原理として原自我があるのではない。そうではなく、個体自身における個体の自己超越こそ、フッサールが「原自我」の語と共に名指そうとした事態なのである。「原自我」とは、ある根源的な個体化の出来事を名指している。その出来事を、「唯一的な根源からの多数性の産出」というわかりやすい図式で捉えることはできない。こうした図式への根底的なアンチテーゼが、原自我論の内に含まれている⁽⁴⁾。それは、横並びの多数性（結局相対主義へと導く）とは全く別の仕方、唯一的なものの全包括的支配に異議を唱える。それが目指すのは、個性性を絶対的に擁護することであり、同時に「他性」を絶

対的に擁護することである。

これらの思想（個体性と他性の擁護）は、正當に理解されたモナドロジの内に本来的に含意されている。それゆえ原自我論は、個体の自己理解を通して深められた観点から見たモナドロジと見なされる事が可能である。ただしこのモナドロジは、明るい普遍性として見渡されたモナドロジではなく、むしろ何らかの普遍的な見渡しそのものに可能にする観点の原パースペクティヴ性、見渡し可能な多数性に先立つレベルでの、「見る事」そのものの非単一性ともいふべき次元に関わっている。それは、生ける個体の多元論としてのモナドロジが、現実そのものの自己表現となるさいの根底的観点といったものを表現している。それは、モナドロジの体系の中に位置づけられうるものではない。しかし、モナドロジが直観されるとき、眼差しは暗黙の裡にこの非現象的な影の次元に定位しているのではない。そして、その直観の内には、個体を越えつつ、対象化的に俯瞰するのではない仕方で個体の多を知る眼差しが含まれているのではない。

さて、そのような、諸モナドの内的秩序を超えた「脱モナド的」な次元が、ライプニッツのモナドロジにおいて考えられるとしたら、それは「神の創造」として表現されている次元において他にありえないのではない。重ねて言うが、原自我と神を同一視するわけではない。ただ、上記のような「諸モナドを超えた観点」の問題を、ライプニッツの「神」の問題に寄せて考えてみたいのである。

五 ライプニッツの「神」と諸モナドの「脱モナド的」観点

ライプニッツにおいて、モナドの内に真の意味でモナド自身を超える契機を見出すとしたら、それは神との関係、とりわけ神によるモナドの創造を描いて他にありえないように思われる。一切に対して自立的な実体であるモナドは、神に対しては「創造」という仕方で全面的に依存している。もともとこの依存性は、盲目的な自然的因果性ではないし、それ以外の何らかの直接的流出でもない。しかし、神なしにモナドがまるでありえない点では、この依存性が全面的であることに変わりはない⁽⁵⁾。宇宙の一切は、モナドの内的秩序の内に映されているといえるが、モナドの創造は、モナドが一切を「映す」こと自体、およそ「見る」ということ自体の創造であるがゆえに、当の見るの内には現われ得ないはずである。しかしライプニッツは、モナドの内には自己の存在根拠であるこの創造についての明らかな内的知があるという⁽⁶⁾。ここに、モナドの内的観点を超えた観点からモナドロジを見るという問題が関わってくる。

まず個々のモナドと神との関係を考えてみたい。われわれは、神を頂点とした三角形ないし円錐形のモデル（底辺には諸モナドが並ぶ）でそれを思い描いてしまいがちだが、そのように個々のモナドと同一平面ないし同一空間上に並列されるようなものは、神とはいえないであろう。ライプニッツにおいて神とは、過去において因果連鎖に最初の一撃を加えた第一原因のようなものではなく、その「連続的な閃光放射」(Fulgurations continuelles)によって一切のモナドが現に刻々と存在するような、あらゆる存在の「源泉」である (GP VI, 614)。時間と歴史さえ神からしか存在しえない。空間もまた同様で

ある⁽⁷⁾。さらに、現実的宇宙を超えて、可能的な一切のものとその秩序もまた、神の内にその源泉をもつ⁽⁸⁾。とすれば、神を他のなにものかと並列して見うるような「領野」「広がり」「座標系」などはおよそ存在しえない⁽⁹⁾。神は、そこからこそ一切の並列が可能となるような原源泉であり、その意味で、並列された諸モナドに対して、どんな形であれ、同次元に並列されることはありえない。諸モナドを外から媒介する第三者として、諸モナドと神とを並べて表象することはできないのである。

ここで、〈諸モナドは神の「内」にあり、神は諸モナドの「内」にある〉という言い方が、とりあえず上記のような外的関係の表象を破壊するために有効かもしれない⁽¹⁰⁾。ただしこの「内」もまた、空間におけるような単純な包摂関係を意味しない。包摂関係もまた一種の並列を意味するからである。この「内」は、むしろ神の異次元性を表わしている⁽¹¹⁾と見たほうがよい。といっても、遠い彼方を意味するのではなく、諸モナドにとってある意味で「最も近い」、諸モナドの存在根拠そのものの異次元性である。

M・セールが印象的な仕方です示したように、諸モナドの秩序からすれば異次元である神は、むしろ諸モナドに「距離ゼロ」で接している⁽¹²⁾ (Series 1968, 160f.)。諸モナドはその存在を全面的に神に依存しているのだから、その存在の全体が神に直接しているといつてよい。「すべてのものは神に直接現前していて、この中心からはいかなる隔たりも無い」(GP VI, 604)。それゆえに、神を介した実体間の交流は、迂路であるところか、 0×0 の最短の道である (ebd., 157f.)。相互に独立な諸モナドは、神への接点を通して距離ゼロで互いに直結しているのである。

ライブニッツもまた、自ら神でない以上、この神との距離ゼロの接点からモナドロジの体系を直観し、語るしかない。ライブニッツにとって神の認識は、われわれに内在する、一切の真理の尺度であり、あらゆる根本認識の源泉である⁽¹³⁾。しかしこのとき、神は単に体系の一要素として見られるものではない。むしろ、この神についての原初的知は、個体が個体自身を超えて見る〈視の場所〉であるといえるのではない⁽¹⁴⁾。それは、視の対象であると同時に、もはや「見ること」自身がその背後に身を保つことができないような最後の場所、視点が視点であることを止めずに単に相対的であることを止めるような場所といえるのではないか。

こう見てくると、フッサールにおいてもライブニッツにおいても、そのモナド論的直観の根底には、少なくとも以下のような事態が含まれていると考えられる。すなわち、個体が自己の根拠の内に「自己を超えて見る」視点を含んでいる、という事態である。そのさいもちろん、個体が自己を離れるわけではない。むしろ逆に、自己の根拠へと深まることが、このような視点の「想起」を促す。それは、モナドロジの思惟の根底に潜む、ある暗い原生成的次元であり、脱現出的な立脚点であるといつてよいのではないか。モナドロジの思惟が、真に具体的かつ包括的なものでありうるためには、それを「見る」視点が、モナド自身における「脱モナダ的」視点として、モナドロジ自身内部に自覚化されることが不可欠であるように思われる。おそろくそこに、モナドロジの思惟が現象学的課題のなかに生かされうる可能性があると同時に、現象学的思惟がモナドロジを新たな視点から蘇らせる可能性もあるように思われるのである。

文献

1. フッサール

フッサール全集 (Husserliana, Den Haag/Dordrecht 1950ff.) からの引用は、巻数(ローマ数字)と頁数(アラビア数字)のみで示した。Husserliana Dokumente, Dordrecht 1977ff. は Dok と略記し、巻数と頁数を同様に示した。

2. ライプニッツ

ライプニッツ哲学著作集 (Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, hg. v. C. I. Gerhardt, Berlin 1875-1890; Nachdruck, Hildesheim 1978) からの引用は、GP と略記し、巻数(ローマ数字)と頁数(アラビア数字)を付記した。他に以下の原典を用いた。

Deutsche Schriften, hg. v. G. E. Guhrauer, Bd. I, Berlin 1838; Nachdruck, Hildesheim 1966. (GS と略記)

Réfutation inédite de Spinoza, Lecture et appareil critique de M. de Gaudemer, Paris: Actes Sud, 1999. (RI と略記)

3. その他の文献

Fink, Eugen (1976): *Nähe und Distanz*, Freiburg/München 1976.

Jalabert, Jaques (1960): *Le Dieu de Leibniz*, Paris 1960; Reprint, New York/London 1985.

Kaehler, Klaus Erich (1995): *Die Monade in Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 57, 1995, S.692-709.

Marbach, Eduard (1974): *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag 1974.

酒井 潔 (1987): 『世界と自我—ライプニッツ形而上学論攷—』, 創文社

Serres, Michel (1968): *La Communication substantielle démontrée more mathematico*, in: *Hermes I*, Editions de Minuit, Paris 1968, 154-164.

田口 茂 (1996): 「フッサールの『モナド』概念——相関と現実化」、『現象学年報』第11号、日本現象学会編、193-204 頁

—— (1997): 「モナドと『窓』——フッサール相互主観性論への一視角」、『哲学』第48号、日本哲学会編、278-287 頁

—— (2000): 「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、60-79 頁

—— (2004): 「〈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」、『現象学年報』第20号、日本現象学会編、15-27 頁

Zahavi, Dan (1996): *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Dordrecht 1996.

註

(1) こうしたモナドロジーの具体的な構制については、拙論1996, 1997を参照された。

(2) 拙論2000^{67ff.}

(3) これをザハヴィは、自我の多数性を絶対者の統一へと吸収・解消するものであるとして批判するが (Zahavi 1996, 55f.)、しかしフィंकは、多数を単に包摂する一として絶対者を考えているのではない。それは一と多の対立に先立つがゆえに、「一でも多でもなく」のである (Fink 1976, ebd.)。究極的な還元における「私」は、「可能的な複数がそれに対立するような単数的なものではないやなう」 (Dok II/2, 51)。

(4) フッサールは、個体的モナドの構成としての「モナド化」 (Monadisierung) そのものが「モナド化される」という (XV, 640; Dok II/1, 192)。⁶⁸これは、多数個体の構成そのものがつねにすでに多数化されて現われるという意味で、唯

一的根源からの一元的発生という見方を無効にする考え方である。この点に関しては、拙稿 2004 参照。

- (5) 諸モナドの美学的自立性は、神への依存性と矛盾しないどころか、「力」において直結する。神と諸モナドの「力」は、「創造」において差異を廃棄せず一致するのである。酒井 1987, 422f.; Jalabert 1960, 144ff.

(6) 後述の注(11)を参照。

- (7) 神が空間に依存しないという点は、クラークとの書簡における主要論点の一つである (GP VII, 352ff.)。

(8) GP VII, 305; VI, 614; V, 141.

- (9) 神は「系列の外」にいる (GP VI, 613, 602)。「世界の根拠は、状態の連鎖や、相集まって世界を構成している諸事象の系列とは異なる或る超世界的なものの内に潜んでいる」(GP VII, 303)。この意味で神は何ものとも比較不可能である。
- (10) 「神は世界を超えていると言っても、神が世界の内にあることを否定しているわけではなく」(GP VII, 366; vgl. V, 141)。神が諸事物に現前するのは、「神の直接的作用によってである」(ibid., 365)。「切は神の内にある。だがそれは、全体の中の部分とか、主語の中の偶有性としてではなく」(RI 27)。

- (11) 「神の認識は知の始元であり、神の諸性質は認識の正しい秩序における根本真理である。」「この本質的な「われわれに内在する」光は神の永遠の言葉であり、その内には一切の知、一切の光が、それどころか一切の本質＝存在 (Wesen) の原型と一切の真理の根源がある。」(DS I, 410)「われわれのうちには神的な認知と永遠の言葉とのある種の光線が存している。すなわち、そこから発してくるその他の真理の尺度であるような、最初の永遠真理の数々が存している。すなわち神があらゆる事物の原源泉であるのと同様に、あらゆる根本的認識もまた神の認識から導き出されうるのであり、神の光の中に、われわれは光「そのもの」を見るのである。」(GP VII, 111; vgl. GP IV, 453.)

- (12) そもそもライブニッツは、「神は魂の唯一の外的直接的対象である」とし、「われわれの精神は一切を神において見る」と言う (GP VI, 593f.; IV, 453; II, 14)。セールが言うように、ライブニッツにとって、神と予定調和の体系とは相互に変換可能であり、神を理解することはモナドロジーを理解することと等しい (Serres 1968, 163f.)。

(田口 茂・たぐち しげる・山形大学)

振動と分散、あるいは「哲学の二つの迷宮」

——ハイデガーのモナド論解釈をめぐつて——

村井則夫

序

近代哲学の中でもとりわけ特異な概念であるモナドにおいては、個と全体、内部と外部、主観と客観、自と他といったさまざまな対概念が複雑に絡み合っているように見える。ドゥルーズがバロツクの建築になぞらえたように⁽¹⁾、それはその根底に無限に入り組んだ迷宮を隠しもっているのである。そして、そうした「モナド」の上に自らの「現存在」を上書羊皮紙のように重ね書きしながら展開されるハイデガーのモナド論解釈⁽²⁾においてもまた、現存在の投企と被投性、自由と事実性といった事象が、相互関係の内にありながら、常に互いに侵犯し合うようなかたちで叙述されていく。そうした解釈を通じて浮かび上がってくるのが「振動と分散」という事態である。現存在が世界開示を遂行し、それを通じて、存在者との関わりをもつ一連の構造が、時間性との関係で「振動」と呼ばれ、その具体的様相として「分散」が語られるのである⁽³⁾。

現存在と同様に「自ずからすでに開かれているがゆえに窓を必要としない」とされるモナドは、「脱目的」な存在として、常に外部へと

開かれながら、外部を自らの内に映し込むという仕方、外部を内部へと反転させる。それはまさに、一でありつづけながら同時に多を内包し、有限でありながら無限であり、遠さでありながら近さでもあるというかたちで、自らの内で「振動」し、自らの「一」(モナス)を多へと「分散」させていくものでもある。言うなれば、モナドとは、「振動と分散」という一つの「出来事」なのである。しかも、ハイデガー自身、この「分散」という語を、現存在の開示性が身にまとう身体性との関係で語っているように⁽⁴⁾、「分散」とは、モナドないし現存在が、存在者の経験の場を開く超越論的機能を遂行しながら、同時にそれ自体が内世界的な存在者(身体)として存在するという逆説を名指している。そうした一切を考慮するなら、振動と分散という事態は、究極的には超越論性と経験性のあいだで生起するものでもある。人間は、実存する超越として、諸々の可能性の内に超振動し、遠さをもった存在である⁽⁵⁾。ここでは、超越論的機能と経験的事実とをあわせもつという意味で、「現存在する超越論性」(daseiende Transzendentalität)とも呼ばれるべき事態が注目されることになる。

モナドが現存在と同様に、超越論的機能をもちながら個別化された

実体として存在するなら、世界を開示するモナドは、同時に世界の中の一成員として、自らが開く世界そのものの中に属していることになる。「世界を映す鏡」であるモナドは、自己自身をも世界の内部に存在する一個の存在者として映し出し、そこで映されるモナドが再び、自らをも含む世界全体を映し出す。無限に入れ子状に連鎖する映写の反転は、視覚を揺るがし錯乱を生むことになるだろう。視ることがその限界に達するような極限的な事態がここでは考慮されなければならない。現象学が「視る」ことから始まり、「視ること」に徹していった経緯を考えるなら、現象学がやがて接することになる「視ること」の逆説がここに浮かび上がってくる。「視ること」が自ら自身をも「視る」という視覚の極みが、同時に「視る」ことの限界に触れ、視ることそのことを脅かし始める、そうした危機的な瞬間が問題にならざるをえないのである。

I モナドとしての現存在

一) 実体形相 —— 存在了解の遂行

論理計算による演繹的な学知の体系化である「結合術」(ars combinatoria)、あるいは「普遍記号法」(characteristica universalis)を構想し、その「弁神論[神の擁護]」(Theodizee)やさえも「弁論理學論[論理の擁護]」(Logotizee)の性格をもつとも言われる²⁾ように、ライプニッツの思想には論理的思考が大きな比重を占めている。二十世紀初頭の中心なライプニッツ解釈も、まさにそうした論理學中心のライプニッツ像を提供するものであったが、そうした趨勢にもかかわらず、ハイデガーが提起したのは、ライプニッツに即しながら論理

學そのものをその「形而上學的始原根拠」へと「解体」することであった。もちろん、ハイデガーにとって「解体」とは、事態の基底層へと遡り、隠蔽された根源的次元を「取り戻し、反復」(Wiederholung)することである以上、「論理學の解体」と言われるものも、論理學の単純な否定ではなく、むしろその根底に潜む思考の経験への遡及を通じて、最終的には思考と存在との「形而上學的」な關係を策定することを狙いとしていた。そのために、ハイデガーの議論は、まずは論理學を主語と述語の關係としての「包摂」論へと絞り込み、ついでそこに働く思考の超越論的機能としての「同一性」への還元を行い、最終的にその同一性の担い手である「実体」の存在論的意味を問い糾すというかたちで進められる。そこでは、論理學という思考の規則が、主語と述語の総合という思考の超越論的機能の内に基礎づけられたうえで、その超越論的機能そのものの存在論的位置づけが問われることになるのである。

論理學から超越論的論理學(哲學的論理學)へと遡る第一の過程においては、同一化を遂行する「一」としてのモナドが、カント的な「統覚」に近いものとみなされている。その意味では、ここでハイデガーはモナド論を一種の超越論哲學として読解する可能性を示しているとも言えるだろう。しかし、その「一」としてのモナドが「実体」として規定され、実体の実体性の理解そのものが問われることによって、問題は一挙に存在論的な次元へと移行することになる。これはまた、思考そのものの可能の制約としての統覚を意識の構造として提示することとどまらず、さらに当の意識そのものの存在論的な意味を問うこともある。その際に大きな意味をもってくるのが、「エンテレケイア」、あるいは「実体形相」としてのモナドの規定である。モナドはエンテ

レケイアとして、機械論的因果性によって説明しえない内発的な「根源的力」の遂行であると同時に、「実体形相」である限り、自存性である「実体」という存在論的規定をもちながら、「形相」という理解の原理をもそれ自身の内に含んでいる⁽⁸⁾。そのために、「単に受容的な」実体とは異なり、実体であると同時に意識遂行でもあるモナドには、実体としての自らのあり方そのものの自己解明の可能性が認められるのである。経験に先行するアプリアリ性のみが無批判に前提されていたデカルト的な実体概念に対して、モナドとして解釈された実体は、まさに自らの実体性に対する自己解明をも遂行しており、それによって自らを「根源的力」として、遂行的に了解しているものと考えられる。つまり、モナドにおいては、実体というアプリアリ性とその自己解明の遂行が創造的な意識概念の内に統一されているのであり、それこそが存在論の規定であると同時に理解原理でもある「実体形相」の概念に籠められた含意にはかならない。そのためにハイデガーは、自己了解を遂行する実体としてのモナドの内に存在了解の契機を見出し、そこに存在了解の遂行である現存在を重ね合わせることができたのである。

しかしながら、実体の実体性の自己解明、あるいは現存在の存在了解とは、存在についての了解でもなければ、ましてや存在の「観念」の保持でもない。「われわれは、存在者としてのわれわれ自身へと帰還することによって、存在の観念を抱くということにはならない。……われわれ自身はたしかに存在了解の源泉ではある。しかしこの源泉は、現存在の原超越(Urtranszendenz)として解されなければならない」(MAL 109)。存在了解とは、事象や自己との対象的な関係の根底にあって、その関係性そのものを開いてゆく遂行である。したがって、

モナドにおいて原超越が開かれる場面としてハイデガーが注目するのは、知覚に対する高度な反省としての「統覚」(appereptio)ではなく、むしろモナドの活動性をその根底において遂行する「衝迫」(appetitus; Drang)である。論理学の根拠としての「統覚」から、原超越としての「衝迫」へと移行するこの議論を、モナド内部の機能的な区分の問題と混同してはならない。ここでは論理学を基礎づける構成論の次元から、論理の遂行としての知そのものが成立する発生論的次元への転回が行われているのである。統覚は知覚に対する事後的な自覚であつても(ライブニッツ)、あるいは経験的認識の可能条件であつても(カント)⁽⁹⁾、いずれにしても何らかの経験的次元の成立を前提として、そこからの遡及によって発見されるが、「衝迫」において問題となるのは、むしろそうした経験の成立以前にあって、モナドの根底でその遂行を支えている流動的な活動性である。

二) 衝迫 —— モナドの暗い底

「衝迫という」活動力[vis activa]はある種の活動(Wirken)であるが、しかし本来的な遂行における活動性(Wirkung)ではない。それはまたある力能(Fähigkeit)であるが、しかし静まれる力能でもない」(MAL 102)。つまり、自らを内側から支える「保持力」(conatus)としての衝迫は、活動への単なる傾向性である中世的な「活動的能力⁽¹⁰⁾」(potentia activa)(トマス・アクイナス)とは異なるが、他方では十全な意味での活動としての「行為そのもの」(actio ipsa)とも区別される。ハイデガーによれば、衝迫とは「素質でも行為の経過でもなく、[何かを]目指してあるように自らをあらしめること(Sich-angelegen-sein-lassen)」である。つまりこの「主観・客観

関係に先立って、活動が目覚め志向性が働き出し、いまだ対象とも言えない「何か」との関係が最初に開かれるような原初的場面が想定されている。もちろんそれは、時系列的な意味での「誕生」ではない。むしろそれは、生命という活動性の源基的次元とも言えるような、あるいはフッサールの「衝動志向性」(Triebintentionalität)に近い、生命の自己遂行の原初的な胎動なのである。ここでは、生命自身の自らとの根源的な近さが生じられると同時に、その中に最初の差異が萌し、その差異ゆえに活動が始まるという事態が重要となる。そのためこの衝迫は、知覚という遠心的・離心的な関係性の原型であると同時に、「自らをあらしめる」(Sich ... lassen)という仕方での求心的な自己関係をも含んでいる。これはつまり、生の直接的近さの中で生じる原初的な距離性であり、それこそが「知」と呼ばれる事態の発生でもあるだろう。そのために衝迫は、「自らを自己自身に向けて」定置する(Sich-auf-sich-selbst-anlegen)、あるいは「自己自身に関わる」といふこと(Sich-selbst-anliegen) (MAL 102)とも言われるのである。

モナドの根底に働く「衝迫」は、実体としてのモナドの「同一性」の内にありながら、原初的で内的な差異を生み出すことによって、生命の生動性(Lebendigkeit)を形成していく。それは、対象との関係を創設しながら、同時にさまざまな「知覚」間相互の移動を促し、精神的な活動を可能にする。衝迫とはまさに「諸知覚の進行」(progressus perceptionum)であり、「変化への内的傾向」(tendētia interna ad mutationem)なのである。そのためにこの衝迫は、生命である限りにおいては、自らの遂行の内在性を生きる自己充実であるが、他方でそれが活動である限りにおいては、遂行それ自体の内に自らと

の差異を生み出し、知と反省の原型を形成していくものでもある。このように差異を孕んだ同一性である衝迫は、生命の充足とそこからの離反である知の成立との相互性と緊張を、その力動性のままに表すものとなっている。生命と知の原型である衝迫とは、求心性と遠心性のあいだの運動であり、近さと遠さのあいだの振動なのである。それはまた、生命が脈打ち始める一拍目の鼓動であり、理性の光の最初の閃きであるとも言えるだろう。

このように、知が自らの成立をその原初的次元にまで遡って語るというのは、きわめて逆説的な事態には違いない。知が対象的な知にとどまっている限り、自己の起源を語る言説というものは、論理的な自己言及のアポリアに突き当たることと破綻するか、思弁的な物語となることで自らの学問性を放棄するという方向に陥りがちである。こうした困難にもかかわらず、ハイデガーのモナド論解釈が「衝迫」という事象を手がかりに語ろうとしているのは、対象的な知をその根柢にまで遡って反省すること、知そのものの様相が変貌を遂げる場面だと言えるだろう。いわば、超越論的反省の徹底化とともに、反省主体であるはずの知そのものが逆に事象の内に姿を現すという逆説的な場面が問題になっているのである。ここにおいて「衝迫」はもはや他の機能とならぶ構造上の一契機ではなく、むしろ対象関係と自己関係とを開く超越論的な遂行、すなわち現存在の「存在了解」と重ね合わせられることになる。そのためにハイデガーは、モナドを「卓越的な実体」(substantia praeminens)と語ったライブニッツの言葉¹²⁾を受けて、その「アプリオリ性」(prae-)を強調して、「先行把握と包括的把握」(Vorgreifend und Umgreifen)という世界の開示をそこに読み込むことになる。こうして、ライブニッツ解釈の最初の課題であった

論理学の「解体」は、「存在了解」そのものの生成という事態に接することによって、経験と知の発生へとその場面を移すことになる。いわばこのような操作によって、モノド論は汎論理主義的な解釈を離れ、まさに現象学として理解することが可能になったのである。

Ⅱ 視点性と自己性

一) 遠近法 —— 眼差しの振動と分散

初期フライブルク時代より、「生の事実性」の解明を通じて現存在の理解を築きあげてきたハイデガーは、モノド論の中の「衝迫」に注目し、そこに生の事実性の遂行とともに、現存在の開示性を認めることになった。それは同時に、現存在の世界開示において存在了解が遂行される原初的な「自己開放性」(Selbstoffenheit)の事態を発生論的に理解する方向を開いた。このような世界開示において、現存在は「各自性」として自ら固有の世界を開き、またモノドは「個体」としてそれ独自の世界を「表現」する。したがって、現存在ないしモノドの「個体化」(Individuation)の契機がここで問われなければならないのである。そのため、ハイデガーが注目するのが、モノド論における「視点」の問題である。多様な「視点」(points de vue)から見られた同一の都市¹⁰³というイメージで語られる、モノドにおける「遠近法」の主題が、ここで「衝迫」との関係において再解釈されることになる。

「表象する欲求としての衝迫の内には、そこへ先回りして注意が向けられているようないわば一個の「点」が、すなわち、そこから発して衝迫が合一するところの統一そのものが存している。……こうした着眼点は、すなわち衝迫において先立って表象されたものは、また先

立ってすべての衝迫作用そのものを規則づけているところのものである」(MAL 117)。ハイデガーが、モノドの視点とそこから開かれる眺望を、現存在の先行的な地平開示に引き込んで解釈していることは明瞭である。しかし、ここで注目されるのは、ハイデガーがモノドの「視点」(Gesichtspunkt)を、「着眼点(消尽点)」(Augenpunkt)とも言い換え、「視点」という一つの術語が「視る」側と「視られる」側の両面に設定されているような記述をおこなっている点である¹⁰⁴。こうした記述は、一見すると解釈上の混乱のようにも見えかねないが、これはむしろモノドの遠近法的性格、あるいはそれに重ね書きされた現存在の開示性の複雑さを正確に反映しているものと理解することができる。つまりハイデガーは、遠近法的な世界開示という事態が、視るものと視られるものとの境界の攪乱として生起するということを、その記述を通して明らかにしようとしているものと考えられるのである。現象学的な意味での遠近法的な視点とは、単に眼差す主体の取る立場に尽きるものではなく、視られた光景によって逆に視る側の位置が決定されるような相互的な現象である。「知覚と欲求はそれゆえ、それらの衝迫において、第一次的には着眼点の方から規定される」(MAL 103)と述べたとき、ハイデガーはその間の事情を正確に表現していると言えるだろう。

遠近法的な地平開示とは、自らの観点に従った世界の投企ではあるが、その世界開示の起点となった自ら固有の観点は、逆にそこで開かれた世界の中でこそ初めて独自の視点として成立する。その意味では、眼差しは視るものと視られるものとのあいだで動揺し、それと同時に個々の視点は、さまざまに選択可能な複数の視点のうちのひとつとして相対化される。眼差しは多様な視点のあいだを振動し、そこに現れる

風景は多様に分散する。このような視点の相対化という意味では、ライプニッツの「遠近法」理解は、「騙し絵」ないし「歪曲画法」を本来の意味とする十七世紀の「遠近法」の語法に忠実に従ったものであり¹⁵、ハイデガーの解釈もそうした方向に沿ったものであったと言えるだろう。しかしながら、十七世紀バロック的な眼差しの錯乱と相対化をモデルとして構想されたとも思えるライプニッツの遠近法¹⁶は、ハイデガーにおいては世界開示における自己理解と世界理解のあいだの循環として新たに定式化され直している。そうすることによってハイデガーは、「遠近法」というモデルにつきまとう視覚の隠喩系を転換し、それをむしろ世界解釈の範例として用いようとしているのである。モナド論の解釈学的転回とも言うべきこうした理解は、思想的にもモナド論の一つの系譜として確認することができる。それというのも、ライプニッツ学派に属するクラデーニウス(Johann Martin Chladenius 1710-1759)が「視点」(Sehe-Punkt)の理論を展開したときに、それはすでに歴史解釈の視点拘束性として理論化されていたからである¹⁷。バロック的遠近法の文脈においては、視るものが視られるものとなり、宇宙を映す鏡それ自体が当の鏡そのものの内に鏡映するという逆説的な事態として表現されるものが、解釈学の文脈においては、解釈学的な先行地平と個々の意義との循環として、またハイデガーによって投企と被投性の等根源性として記述されるようになるのである¹⁸。

二) 有限性と自我性 —— 振動としての自己

現存在は、モナドと同様に自らの開く遠近法的な世界の中で、自らが出会う対象を現出させ、それによって自ら制約される。現存在は、

脱自的に超越することで世界を開くことを通じて、「世界としての拘束性」(MAL 254)を自らに課し、内世界的存在者への依存関係に入るのである。こうした固有の視点の下での世界現出、およびそれにもなう被制約性は、「有限性」と呼ばれる(MAL 117)。この「有限性」の概念によって、世界を開きながら、同時にその世界の内部に属する現存在の両義的なあり方が具体的に表現されることになる。「存在者の特定の遠近法においては、宇宙全体が眼差しの内に捉えられるが、それはある特定の屈折をとまなうという仕方においてなのである」(MAL 118)。ここで「屈折」(brechen)という語によって巧みに表現されているように、遠近法的な世界において語られる有限性とは、世界を開く主体の有限性というよりは、特定の視点から開かれ現出する世界そのものの有限性と言うべきだろう。

有限性に対するこの規定は、ハイデガーがモナド論を現象学的に解釈する際の一つの特徴をなしている。それというのも、ここにおいて現存在ないしモナドの有限性という規定は、(デカルトのように)概念的に無限性と対比されることによって獲得されるものでもなければ、(カントにおける超越論的「場所論」[*Ort*])のように能力上の区分を目安として整理されているわけでもなく、もっぱら世界開示そのものの遂行の内部にとどまりながら、その遂行を通じて明らかにされているからである。これはまさに、概念操作や能力論にもとづいて外的・客観的に規定される有限性ではなく、遂行の只中で記述された現象学的・遂行的な有限理解とも言えるだろう。すでに『存在と時間』においても、現存在の有限性は「死への存在」(Sein zum Tode)として語られていたが、それは自らの外部としての「死」によって区切られることを意味するのではなく、むしろすでに「終わりに至っている

存在」(Sein zum Ende)として、不断に自らの「終末目的」を存在しているという事態を指すものであった²⁸⁾。それはまさに、自らの有限性を遂行の内で把握する内在的で動態論的な理解なのであるが、それと同様にモナド論解釈においても、その有限性はあくまでも遂行の内に捉えられる。現存在が常に自らの「終末目的」に達しているという仕方では有限であるのと同様に、モナドはそれ自身において「目的終末」(telos)に達している「エンテレケイア」(entelecheia)として、自己充足的でありながら同時に有限なのである。遂行の内在的な記述に徹することによって、ここに自己充足性と矛盾しない有限性の概念が獲得される。それはまた『存在と時間』が——「実存主義的」なバイアスをとまないながらではあるが——「本来性」の用語で記述しようとしていた事態にはかならない。

世界開示と自己制約の相互性として記述された有限性は、生きられた視点性として、現存在の「自己」の核心をなしている。ハイデガーがモナド論解釈において最終的に示そうとするのが、この究極的な視点性としての「自己性」(Selbstheit)な「自我性」(Egottat)である。すでに有限性の内在的な規定の内に見られたように、モナドに重ね合わせられた現存在は、脱自的な超越としての「自由」でありながら、世界開示によって世界の内に侵入してくる存在者によって制約を受ける存在者でもある。その意味で自己性とは、「自己自身にとっての、そして自己自身に対する自由な拘束性」(MAL 247)なのである。現存在はそうした自由と拘束のあいだの緊張であり、「ある世界への超出」(Überschritt zu einer Welt)でありながら、同時に存在者の「世界侵入」(Welteingang)を待ち受けるという仕方では、自らを伸長させ同時に自らを収縮させる。「この振動ゆえに、企投(Wurf)、事実性、

被投性が生じる。そしてこの振幅運動ゆえに、投企がある」(MAL 268)と言われるとおり、自己性とはこの「振動」という出来事にはかならない。自己とは、対象世界に向き合っただけであらう存在する一領域なのではなく、むしろ開示と自己制約、伸長と収縮として、振動という一つの出来事なのである。このような超越論的な生起である自己性は、「私」と語り、「私」を遂行する代替不可能な根源的視点であり、有限的な世界の起源としてのゼロ地点(Null-punkte)である。しかし、「この〈私〉は私自身の個人的な私性(Ichheit)のことではなく、形而上学的な中立性における私性」であり、それこそが「自我性」(Egottat)と呼ばれる事態である(MAL 242)。

振動という超越論的な出来事である自我性は、モナドが「集中された世界」(modus concentratus)と呼ばれていたのと同様に、世界の現出を集約し、世界を私の世界として現出させる凝集点であり、振動の原点である。しかしながらこの自我性は、一切の視点の視点性である以上は、超越論的に中立的であり、匿名的である。どの「私」も「私」と言い、「私」として世界を生きているというその原事実こそ、ここで「自我性」と呼ばれているものにほかならない。しかし、自我は事実上、さまざまに異なった「私」であるため、この自我性は、「身体性へ、それゆえに性別への事実的な分散の可能性を宿して」(MAL 172)おり、各々の「私」へと「分散」する。そのために、この自我性は、「汝なるものが実存し、我、汝関係が実存しうることを可能にする形而上学的な制約」(MAL 242)でもある。もちろん、さまざまな「私」への分散とは、抽象的な本質の具体的な多様化のようなものではない。それは「超越論的分散²⁹⁾」と呼ばれるように、自我性の内奥、あるいは衝動と言われたモナドの暗い根底に孕まれる異他性の契機で

あり、根底に秘匿された複数性である。他者構成の議論においてモナド論を用いた『デカルト的省察』のフッサールとは異なり、ここでは、自我性と区別された外部の「他我」が問題になっているわけではない。対象的に出会われる異他性の経験を前提とするのではなく、むしろ「異他性」の経験なるものが、自我性の内部から散布され、分散される経験の暗い基底がここで問われようとしているのである。

Ⅲ 根拠の次元へ——「よりもむしろ」と「存在の彼方」

論理学の「形而上学的始原根拠」を説明するというハイデガーのライプニッツ解釈は、判断の超越論的基礎である「同一性」の遂行から、実体理解の変貌を経て、超越の自由にもとづく有限性理解へと到達した。これによって、実体の問題と自由の問題という、ライプニッツの言う「哲学の二つの迷宮²¹⁾」は、「振動と分散」という原初的生起から捉え返されたようにも見える。しかし、このような自己理解を介しての世界開示、および世界への超越による世界侵入がどのようにして生じ、「振動と分散」という出来事がどこから起こるのかという問いが、ここには最後の「迷宮」として残されている。「何ごととも根拠なくして存在することはない」(*Nihil est sine ratione*)と定式化される「充足根拠律」が問われなければならない所以である。すでに判断の同一性をその「形而上学的始原根拠」へと「解体」したように、ハイデガーは根拠律に関しても、それを同一律・矛盾律と並ぶひとつの思惟規則としてではなく、存在論的原理としてその構造を説明しようとする。つまり、ここで問われなければならないのは、「形而上学的始原根拠」の「根拠」なのであり、いわば「振動と分散」という知と生命性の根

拠そのものの根拠である。

「根拠の根拠」を問うというこの二重化された問いの中で、超越論的な世界開示の根拠でありながら、それ自身有限的に世界の内存在する「自我性」の逆説が、現存在自身の方として大きく浮上する。つまりここで現存在は、原初的な根拠に対してさえも、さらに加えて「なぜ」を問わなければならない存在者として、その可能性と必然性ともども問われることになるのである。「なぜ、なぜなのか」(*Warum das Warum*) (MAL 178)という問いが、根拠律の最大の謎なのである。そこでハイデガーが注目するのが、根拠律のもう一つの定式、すなわち「なぜむしろ存在するのであつて、存在しないのではないのか」(*cur potius sit quam non sit*)「存在しないよりも、むしろなぜ存在するのか」という表現である。もちろん、これまでの議論を踏まえるなら、この問いを存在者の客観的實在性の根拠への問いと捉えることはできない。なぜなら、モナドとしての現存在は脱自的に世界に向けて超越し、「窓」を必要としないと言われるほど、それ自体がひとつの外部性なのであり、その現存在の外部に「物自体」としての實在を想定することはできないからである。そのような観点から見ると、現存在の超越と存在者の世界侵入というのが、すでにこの「なぜ」に対する解答になっているようにも思える。それにもかかわらず、なおも根拠律が問われるとき、そこで注目されるのは、この問いの形式をなしている「よりもむしろ」(*potius quam; eher als*)という構造そのものである。「根拠律の核心」(MAL 14)と言われるこの「よりもむしろ」は、存在と非存在の差異を開くことによって、脱自的地平の内に存在者が現出するという事態そのものを相対化し、地平的現出そのものの根拠を問うことを可能にしている。すなわちこの「よ

りむしろ」こそが、「根拠の根拠」という二重化のための距離を創出すると同時に、「なぜ、なぜなのか」という自己言及的な関係を自らに課す構造を作りなしているのである。そしてハイデガーはこれを、「根拠への超越論的自由」(MAL 276)と名指し、そこに「根拠の根拠」を見出していく。

根拠律において表現される「よりむしろ」(eher als)におけるalsとは、地平内部で存在者を規定するAns構造でもなければ、地平的な余剰を表現する「より以上」(mehr als)とも区別されなければならぬ。「よりむしろ」は、ある種の「比較」ではあるが、それは内世界的現象同士と比較ではなく、世界地平そのものが「根源的無」(nihil originarium)として開示されるその原事実そのものの「開かれ」を指しているからである。これは地平そのものの超越論的な根拠づけというよりは、地平的思考そのものから距離を取り、地平現象を存在論的差異の原現象に向けて解放する役割を果たす。論理性の解体と超越論性の徹底化によって、現象学的な「視る」ことをその極限的な形態で洞察した内在的・発生論的考察は、この「よりむしろ」とともに、「視ることを視る」ことの不可視性に到達したようにも見える。視ることを視ること、「なぜ」に対して「なぜ」と問うことは、根拠の根拠の探求である以上、それは世界地平の領域内部に属するものではないが、かといってそれは世界の外部に存在するわけでもない。逆説的ではあるが、根拠の根拠を問うという仕方では世界を超えることは、むしろ世界開示の一つの側面と考えなければならない。つまり、「世界へ」と超越すること」が同時に「世界を超越すること」でもあるというその同時性、あるいは視ることがその根底において不可視的であるということ、つまり可視性そのものの不可視性こそがここで問題になるのである。

る。根拠律においては、存在者の現出の根拠として捉えられた世界地平そのものの現出性格が問われることで、それ自体としては地平内部には現象しない「根拠の根拠」の次元が、地平開示というその一つの出来事の中で同時に開かれることになる。このような「世界への超越」と「世界の超越」の同時遂行こそが、ハイデガーによって「自由」と呼ばれるものである。したがって、根拠律における「よりむしろ」とは、こうした自由の内では生起する地平性と脱地平性のあいだの「振動」を名指していると言ってもいいかもしれない。根拠律における「よりむしろ」は、確かにある種の比較の構造をもっているもの、それは何らかの対象との比較ではありえない以上、それは地平開示の遂行にもなつて生じる、内在的な距離性とも言うほかはならないものである²⁸。「根拠への自由とは、超振動における、すなわちわれわれを脱出させ、われわれに遠さを与えるものにおける、その振幅振動である」(MAL 285)。

自らの遂行の内ですらに「遠さ」を与える、このような内在的な自己相対化の契機は、すでに「自我性」の有限性を考察した際に視野に収められていたことであつた。根拠の根拠に関する議論を経ることで、この内在的・遂行的な有限性は、むしろ自らの根拠に対する相対化であり、自らの根底からの「遠さ」であるということが洞察される。そこでハイデガーは、最終的にこの根拠の次元に「究極目的」(Worumwillen; Unwillen seiner)の議論を導入することによって、現存在の「自己性」の根底で遂行される「根拠一般の原現象」(MAL 276)を示そうとするのである。それだけでなく、ここでの「究極目的」は、アリストテレス的な「使用目的」に即して構想された『存在と時間』を踏み越えて、プラトニックな「善のアイデア」によって解釈され、しかも「ウーシ

ア「存在」の彼方」という「超越」との関係において語られるのである(MAL 237)。こうして、現存在の有限性は、自由の自己制約でありながら、自らの根拠である「ウーシアの彼方」に対する自己相対化として記述され、有限性の問題と根拠律の問題が、現存在の自由の遂行という同一の現象の中で結び合わされることになる。「根拠の自由だけが拘束性の根源として〈存在する〉のであり、そのようなものとして自己を了解する。へゝのために」(Umwillen)ということが、再帰的な、自己自身のためであるがゆえに、根拠への自由とは本質必然的に根拠の根拠である」(MAL 277)。もちろん、こうで「善のイデア」に託して語られる「究極目的」とは、世界地平の彼方の不動の静止点などではないし、現存在の投企によって遠近法的に設定される「視点」でもない。根拠の根拠は、まさに「彼方」として、脱去し逃れ去る次元と考えられるのであり、自由とは、一切の自発性の根拠として、それ自体は自発性を逃れる自我の根底であり、自我にとって見通すことのできない「深淵」(Abgrund)として、経験にならない仕方を経験される。現存在は、このような根拠の根拠を問う自由を通じて、自らの遠近法的地平を地平開示の只中で振動させ分散させる。それはいわば、遠近法性と脱遠近法とのあいだの振動であり、現存在自身の内部に亀裂を走らせる分散なのである。振動と分散の出来事として現象学的に解釈されたモナド論は、ここに至って、存在了解の場としての実体や、視点性の逆説といった議論を経て、超越論的反省の果てに顕現する「根拠の根拠」の次元へと結びつくことになるのである。

註

- (1) G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris 1988.
- (2) ライブニッツに関するハイデガーの言及を概観する資料として、以下を参照。
K. Sakai, *Lexikon: Martin Heidegger*, in: R. Crislin, K. Sakai (Hgg.), *Phänomenologie und Leibniz*, Freiburg/München 2000, S. 304-315.
- (3) Die Zeitigung ist die freie **Schwingung** der ursprünglichen ganzen Zeitlichkeit; Zeit **erschwingt** und **verschwingt** sich selbst (Und nur weil **Schwung**, deshalb Wurf, Faktizität, Geworfenheit; nur weil **Schwingung**, deshalb Entwurf); M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (= MAL), Gesamtausgabe Bd. 26, Freiburg 1928, S. 268.
- Dieses **Schwingen** der sich zeitigenden Ekstasen ist als solches der **Überschwung**, gesehen auf alles mögliches Seiende, was da faktisch in eine Welt eingehen kann. Das Ekstematische zeitigt sich **schwingend** als ein Welten; nur sofern dergleichen wie ekstatische **Schwingung** als je eine Zeitlichkeit sich zeitigte, geschieht Weiteingang; MAL 270.
- (4) Das Dasein ist als faktisches je unter anderem in einen Leib **zersplittert** und ineins damit unter anderem je in eine bestimmte Geschlechtlichkeit **zwiespältig**; - **Zersplitterung**, **Zerspaltung**, das klingt zunächst negativ; zum Wesen des Daseins überhaupt gehört seinem metaphysischen neutralen Begriff nach schon eine ursprüngliche **Streuung**, die in einer ganz bestimmten Hinsicht **Zerstreuung** ist; MAL 173.
- (5) M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes* (1929), in: Wegmarken, S. 215; cf. MAL 285.

- (6) E. Heintel, "Einheit" als fundamentalphilosophisches Problem, in: id., *Grundriß der Dialektik*, Bd. II: Zum Logos der Dialektik und zu seiner Logik, Darmstadt, 1984, S. 135, id., Die Rede von der Gegenständlichkeit, in: *ibid.*, S. 110-113.
- (7) E. Cassirer, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, in: id., *Gesammelte Werke: Hamburger Ausgabe*, Hamburg 1998, S. 426.
- (8) W. G. Leibniz, *Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps*, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hg. C. J. Gerhardt, Berlin 1875-1885 (=GP), t. 4, p. 479.
- (9) ライブニッツとカントの「統覚」概念の相違については、以下を参照。酒井 潔「経験的統覚と超越論的統覚——ライブニッツからカントへ」同「世界と自我——ライブニッツ形而上学論攷」創文社、1987年、所収。
- (10) Cf. Thomas Aquinas, *Quaestiones disputate de potentia*.
- (11) Cf. E. Husserl, *Phänomenologie der Intersubjektivität* III, Hua XV, 593.
- (12) ハイデガーはライブニッツの全文を引用しつつ「以下に該当箇所を挙げておく。Si massam sumas pro aggregato plures continente substantias, potes tamen in ea concipere unam substantiam praeminentem seu entelechia primaria animatum: Leibniz, an Volder, GP, t. 2, p. 252.
- (13) Et comme une même ville regardée de differens côté paroist toute autre et est comme multipliée perspectivement, il arrive de même, que par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de differens univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les differens points de veue de chaque Monade: Monadologie, 57, GP, t. 6, p. 616.
- (14) この点はずべて以下のものによつて指摘されている。木田元「ハイデガーとライブニッツ 覚え書」同「哲学と反哲学」岩波書店（岩波現代文庫版）、2004年、所収。
- (15) Cf. E. B. Gilman, *The Curious Perspective. Literary and Pictorial Wit in the Seventeenth Century*, New Haven/London 1978, pp. 96-97.
- (16) 『弁神論』216頁以下に用法を参照。C'est comme dans ces inventions de perspective, où certains beaux desseins ne paroissent que confusion, jusqu'à ce qu'on les rapporte à leur vray point de veue, ou qu'on les regarde par le moyen d'un certain verre ou miroir. C'est en les plaçant et s'en servant comme il faut, qu'on les fait devenir l'ornement: *Theodicee*, II^e partie, 147, in: GP, t. 6, p. 197. 217頁に perspective の語が、幾何学的な線形遠近法ではなく、アナモルフォーズを指しつつ「これは明瞭である」。
- (17) J. M. Chladenius, *Einführung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, Leipzig 1742 (reprint: Düsseldorf 1969), S. 191; cf. P. Szondi, *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Frankfurt a. M. 1988, S. 79-86.
- (18) 現象学におけるバースペクティブ理論の射程に関しては以下を参照。新田義弘「現象学と近代哲学」第一部「バースペクティブ理論としての現象学」、岩波書店, 1995; G. Boehm, *Studien zur Perspektivität. Philosophie und Kunst in der frühen Neuzeit*, Heidelberg 1969.
- (19) Sein zum Endeや「終りに至つてゐる存在」となる解釈に関しては以下を参照。細川亮一「ハイデガー哲学の射程」創文社, 2000年, pp. 157-164.
- (20) Diese zum metaphysischen Wesen des neutralen Daseins gehörige transzendente Zerstreuung - als die bindende Possibilität seiner je faktischen existenziellen Zersplitterung und Zerspaltung -, diese Zerstreuung

gründet in einem ursprünglichen Charakter des Daseins: der Geworfenheit.

... Die wesentlich geworfene Zerstreuung des noch ganz neutral verstandenen Daseins bekundet sich unter anderem darin, daß das Dasein *Mitsein* mit Dasein ist: *MAL* 174.

- (21) Il y a deux Labyrinthes fameux, où nostre raison s'égaré bien souvent: l'un regarde la grande Question du Libre et du Necessaire, sur-tout dans la production et dans l'origine du Mal; l'autre consiste dans la discussion de la continuité et des indivisibles, qui en paroissent les Elémens, et où doit entrer la considération de l'infini: G. W. Leibniz, *Essais de Theodicée*, GP 6, 29; cf. E. Heintel, Der Begriff der Erscheinung bei Leibniz, in: id., *Gesammelte Abhandlungen*, Bd. 2: *Zur Fundamentalphilosophie*, Stuttgart-Bad Homburg 1988, S. 44f.

- (22) 数学的な「比例」の操作に従いながら、その比例を自己否定するかたちで超越の次元を開くクザースの「無知の知」を、ここに重ね合わせることでできるといふ。 Cf. N. Cusanus, *De docta ignorantia; De conjectura*, in: Nikolaus von Cues, *Die Kunst der Vermutung. Auswahl aus den Schriften*, besorgt und eingeleitet von Hans Blumenberg, Bremen 1957.

(村井則夫・むらい のりお・明星大学)

二つの迷宮とモナド

——ライプニッツとフッサール、交差する二つのモナドロロジー

松田 毅

二つの名高い迷宮がある。我々の理性はそこでたびたび迷ってしまふ。一つは自由と必然性に関する大問題であり、…もう一つの迷宮は連続性とその連続性の要素と考えられる分割されえないものの議論に見られる。…ここには無限の考察が関係してくるはずである。第一の迷宮は人間のほとんど誰しもが頭を悩ますが、第二の迷宮は哲学者だけが問題としている。第二の迷宮について、人は実体や物質の本性を捉えそこなつたために誤つた立脚点に立ち、どうしようもない困難に陥ってしまった。…(G.629. 邦訳 617. 傍点ライプニッツ、訳文一部修正)

I. 「二つの迷宮」と「モナドの学」

ライプニッツは、生前公刊の唯一の大作『弁神論』(一七一〇年)で上記引用の一七世紀哲学の二大難問の解決努力から自分の哲学を特徴づけている。本稿ではこの二問題に着目し、ライプニッツの「モナド」概念の問題構制を明らかにし、フッサールのそれとの比較の基準点を提示したい。まず『モナドロロジー』(一七二四年執筆)の手前にある二迷宮それぞれがどうこの概念の形成を促すかをたどり、続けて、二つ

のモナドロロジーの交差点を「心的存在」としての「モナド」に確認する一方、超越論的自我と対比したライプニッツの「モナド」の世界帰属、自然的性格を浮き彫りにし、一人称の観点と両立可能な形のモナドロロジーの「自然化」の道筋を提示したい。

実際、ライプニッツがホッブズの「物体論」やスピノザの「一元論」を批判する一方、両者に多くの点で共鳴したことはもつと強調されてしかるべきである。この点は、用語「モナドロロジー」とも矛盾しない。モナドと心理学の関連を語る或る草稿は、心理学を「根源的実体」としての「モナドの学」と定義(C:526)し、以下の二つの課題を挙げているからである。つまり、表象する生物一般の探究 *psychologia* と知性をもつ我々自身に関する *pneumatologia* である——『モナドロロジー』の後半も生命論に多くの節を割いている。ライプニッツ自身が「モナドの学」と「心理学」とを同一視し、それをこの二重の意味で把握することは二つのモナドロロジーを考量する上で重要である。カントの「超越論哲学」以前に位置するライプニッツは「厳密学としての哲学」のフッサールのような「反自然主義者」ではない。『心理学者のためのライプニッツ』のシャゾー(Chazaud)は、ライプニッツ主義者に数え

られる神経生理学者の系譜を辿って見せたが、筆者も一人称的主観性と同時に三人称的自然性の観点からモナドロジーを展開させる必然性があると考ええる。

Ⅱ・「連続体合成の迷宮」から——「分割されえないもの」としての「モノアド」

『モナドロジー』は、「モノアド」の名目的定義「複合的なものに含まれている単純実体」と「単純とは部分がないことである」から始まる。続く二節（以下、特に断らない限り『モナドロジー』の節数）で述べられるように、複合的なものがあるから、単純実体がなくてはならず、「複合的なものは単純なもの寄せ集め、集合体に他ならない」。この定義は、極端に抽象的でモノアドに関する表象も与えないが、それがライプニッツの重要な問題意識から発することは、引用も示す通りである。三節は「部分がないところには、広がりも、形も、分割の可能性もありえない」とした上で、モノアドは「自然の真のアトム、事物の要素」であると宣言する。こうして「部分を持たないもの」として導入されたモノアドは、後の叙述で「心的存在」として実在的に定義されるだろう。だがその軌跡を辿る前に「連続体合成の迷宮」を垣間見しておきたい。

初期近世の自然哲学の基本線は、アリストテレス主義に對抗し、自然現象を粒子（延長）の形態、大きさ、量、運動などで説明しようとするものであった——ライプニッツ自身も大局的にはこの潮流に属する——が、この自然哲学の制限を「モノアド」は意味する。ライプニッツは、原子論者に対しては、物体は現実無限分割可能であると主張し、デカルト派の「幾何学主義」に対しては、延長だけでは物体の統

一や運動の連続性は説明できず、他の原理が必要であると批判するからである——これに数学的連続体の合成問題が加わり、「迷宮」が生じるといふ。この難問解決の鍵は、以下のデ・フォルダー宛一七〇六年一月一九日の書簡で「観念的」と「実体的」の混同の回避に求められる。

「現実的なものの中には、不連続的量、つまりモノアドないし単純実体の多数性しかない。とはいへ可感的寄せ集め *aggregation* ないし現象に対応するものにおいては、それはいかなる数よりも大きな数でありうる。しかし連続的量は観念的であり、可能なものと可能である限りの現実的なものに関わっている。連続体には不定の部分が含まれるが、現実的なものの中には不定なものはない。現実的なものにおいて分割し得るものは、実際に分割されているのである。現実的なものは単位から成る数のようなものであり、観念的なものは分数から成る数のようなものである。部分は現実には実在的全体の内にあるのであって、観念的なもの内には存するのではない。しかし、我々は観念的なものを実在的実体と混同して可能なものとしての秩序の内に現実的部分を求め、現実的なものから成る寄せ集めの内に不定の部分求め、そのために連続体の迷宮や解き難い矛盾へと落ち込んでしまふ。」(G2282; 邦訳 9126 松田修正)

この一節に凝縮された主張を敷衍しよう。ライプニッツは、迷宮に陥らないためには、モノアド間の関係——整数とその数列に準えられる——を、一方では数学上の点と線分の間の観念的關係と、他方では寄せ集めとしての物体の現象的關係と区別するのである。つまり、連続体である点と線の不定性を含む「観念的」関係、同じく無限分割可能な物体の部分と全体の現実的關係に対して、あくまで「単位」として

の單純実体の相互独立的關係は異なると言いたいのである。というのも、点と線分の關係では、線分は「点に先行し」、不定な仕方では無限に分割、拡張可能であり、部分である点を独立存在と見なせないからである——独立存在と考えると、無限に多数の点からの合成が、例えば、ゼノンの逆理を生む点で、關係を「觀念的」と考えるのである。

また物体は、その「部分が全体に先行」し、寄せ集めⅡ複合的存在を構成している点で、数学的存在ではないが、それが現実に無際限に分割・合成される点で「分割されえない」実体としてのモナドと存在仕方が異なる現象的なものである⁽¹⁾。モナド間の關係は、この両者に対して、一方では單純実体である限りの「部分が全体に先行」する現実的獨立關係として、他方では五一節のように、相互に表現しあう「觀念的關係」として捉えられることになる。單純実体としてのモナドは、こうした数学的存在や現象的物体を「実体的」と見なすことから生じる難点を避けるために、両者と区別されるものとして仮説的に着想された。「モナド」は概念と類比的「ハイブリッド」であるが、この意味で「モナドロジ」の端緒、「分割されえないもの」は「モナド」の核心をなすのである。

モナドの名目的定義、單純性、非空間性、しかし原子性が、連続体の迷宮に由来する事情はおおよそ以上の通りである。しかし、その定義の諸論拠にはモナドを現象学に直結させるものはまだない。そのためには『モナドロジ』でモナドが心的存在として積極的、實在的に描き出される過程を示さなくてはならない。その手掛かりは、「分割されえない」モナドに「力」の契機が含まれる点——七から十一節に力学の問題は示唆されている——にある。力学に関連して、ライプニッツが『形而上学叙説』でデカルトの運動量保存則に対し、「活力保

存則」を唱えたことは、よく知られている通りであるが、彼の批判はデカルトによる運動の幾何学的定義、「一つの物質部分が、これに直接に隣接しており、かつ静止していると見なされる物体の傍から、他の物体の傍らへ移動すること」(『哲学の原理』二部二五項)が、運動の原因を説明しないことにも向けられていた。そこでライプニッツが「物体の内在力」の概念を導入することが重要である(松田 2005a)。物体運動において真に不変量として保存される「力」こそ実体的であり、そこに力学の基礎があると考えるのである。この結果、物体運動の連続性は「よく基礎づけられた現象」、また絶対時間・空間の数学的連続体は「觀念的」と見なされた。ここで運動の原因としての「力」と、個体の諸変化、個体がこの世界で描く一連の軌跡を説明する「内的原理」との類比が成立する。物体的現象や数学的存在と区別される「分割されえない」モナドは、今やこの意味の力の性格をもつ「内的原理」とされるのである。したがって、次にこの「力」を物体との対比で「表象」と「欲求」の二つの観点で把握される心的活動として特徴づけることが要求される⁽²⁾。それが問題となるのがもう一つの「自由と必然性」の迷宮である。

Ⅲ.「自由と必然性の迷宮」から——「自発的存在」としての「モナド」

ライプニッツが、モナドを分割不可能な「自然の真の原子」と呼び、内在力により特徴づけるよう促したのは、存在論的危惧であつたが、ライプニッツはもう一つの迷宮にはより実践的な危険を察知する。問題は『弁神論』の主題、ホッブズやスピノザの必然主義とエビクロス風の偶然主義のディレンマである。この迷宮も、一見したところでは、直接、現象学的モナドロジには関係しないと思われるが、ライプニ

ツツがモナドを「自発的存在」として、またフッサールが「超越論的」にも位置づけるときに、無視できない重みをもつ。ライプニッツは、問題のディレンマに関しては自由と決定論の「両立説」に立ちながら、モナドを自発的存在として規定し、かつ遠近法主義の内に位置づけるが、それはモナドを、したがって行為者を世界超越的にするのではなく、他のモナドとの間に有り、視点に拘束された有限な存在者として描き出すことになるだろう。

「モナドには、そこを通過して何かが出たり入ったりできるような窓はない」という隠喩の登場する七節(G.6.607)の主眼も、モナドの「自発性」の強調にある。すでに触れた十一節の「内的原理」も自発性を含意するが、それはこの文脈で外的なものから因果的影響を受けないものとしてモナドの存在論的独立性を立てることを意図したものに他ならない。それが自由の存在論的基礎だということである。ライプニッツがすでに『哲学者の告白』(一六七三年)で自発性を自由の要件の一つとしていたことも、モナド概念のこの起源を示唆している。当時、ライプニッツはルターの『隷属意志論』を念頭に『ニコマコス倫理学』第三巻の意志的行為論(1111a26)を手掛かりにした自由論を試み、自由の本質を理性的行為者の自発的選択に求め、行為者の自発的力と選択する精神の働きを強調していた。ライプニッツは、アリストテレスに従い、自発性を「行為の原理が行為者の内にあること」そして自由を「選択を伴う自発性」として定義していたのである(A.6.3133)。もちろん、若いライプニッツは、自発性をまだ形而上学には高めてはいず、自由の経験の本質契機を指摘するにとどまるが、自由の定義に関連して行為の原理が行為者の内にあることを強調していることは重要である。しかし、ライプニッツが自発性を、力の発現として、意

識的なものに制限しないこと、言い換えれば、当事者が自発性や選択を意識することは、自発性や選択の必要条件ではないと考える点に注意したい。自発性はそのような自然的性格をもつ。つまり、意志的行為を解明し、道徳的賞罰に値する、責任ある行為とは何かを確定しようとした、アリストテレスへの依拠にもかかわらず、ライプニッツの場合、行為の原理が行為者の内にあると言うとき、自発性と理性の選択能力の存在の方が、行為の道徳的責任の所在以上に強調されている(G.6.288)。これがモナドを自発性から限定する背景にある。この点は、自由や良心を現象学的還元——最も意識的・意志的な反省——の動機とする『第一哲学』のフッサールと対照的である⁽³⁾。

さらにモナドロジと自由論との関連は意志と知性の相互独立、つまり、欲求と表象の二元性の主張にも確認できる。一五節が「一つの表象から他の表象への変化や推移を引き起こす内的原理」(G.6.605)を心的用語で「欲求」と位置づける点にそれは示される。『モナドロジ』の語る意志は、ほとんどの場合、神の意志であるが、『エチカ』のスピノザが意志と知性とを同一視したのに対して、ライプニッツは表象と欲求とをあらゆるモナドに共通の独立した二つの根源的能力——人間にはさらに本質として「反省行為」が加わる——として位置づける。そして意志の自己決定に自由の本質を見る「主意主義」が、時に「意志を意志する」(G.6.130, A.6.3132)倒錯に陥りうることで、またそれが、意志の最終的規定根拠を意志自身に求め、無限後退に陥るか、選択に十分な理由を与えない難点を指摘し、意志の規定根拠を知性の表象する事物の良さに求めることを主張するのである。

ライプニッツがこの主意主義を避け、行為の充足根拠を事物に「実在する価値」に求めることは、行為の目的である善を主観的と見なす

立場の批判を含蓄する⁽⁴⁾。ライプニッツからすれば、良いものの表象を通して、知性は他の印象や感情よりも強い理由や印象を意志に与えることにより、意志を特定の行為へと限定する(G.5:161)。つまり、対象は知性によって判断される良い特性、価値をもつからこそ欲求されるのであり、その逆ではないのである。このように表象される価値とそれに相関する欲求の自然的性格が、自由意志と(傾向的)決定論の両立説の基底の一つを形作っている。

ライプニッツ自身が注意を喚起するように、もともと『モナドロジ』と『弁神論』は、相互参照的に読まれるべきであり、『弁神論』の主題に自由意志の擁護があることを考えるなら、スピノザ形而上学のような、貫徹する因果律の絶対的必然性を説き、自由意志と道德的責任の足場を奪う必然主義を批判する基盤を求め、ライプニッツが、相互に独立するモナドの自発性と多元論を構想することに何の不思議もはない。連続体の迷宮から脱出するため、数学的存在と物的存在とから区別される「分割されえないもの」を着想したように、必然主義から逃れるために、ライプニッツは、唯一実体の「様態」(非独立の部分)でも、単なる自動機械でもない、自発的存在としてモナドを構想したのである。

『弁神論』は、悪が事実、存在するのを認めた上で、世界創造における可能世界からの最善の選択を語り、神の正義を弁護するが、その含意は『モナドロジ』にも染み渡っている。その意味で自由かつ自己同一で無限に多様な諸実体の調和が語られる。したがって、ライプニッツのモナドロジの以上の諸動機とその仮説的性格⁽⁵⁾を強調するなら、むしろ現象学との距離は拡がるかもしれない。とはいえ仮説は、思弁を自己目的とするものではなく、心身合一に関する予定調和説と

同様、迷宮から「連続」と「自由」の「現象を救う」ためのものであり、そのためにモナドを血肉を持った「心的存在」としてあからさまに語り始める時、二つのモナドロジの交差点は一挙に輪郭を露わにするのである。

Ⅳ. 「心的存在」としての「モナド」——「一人称性」と「自然性」

「モナド」が「心的存在」として姿を現わすのは、七節の窓と同様、よく知られた「風車小屋」のモデルが登場する一七節以後である——そこでは表象が機械論的に説明できないことと「単純実体の中に見出すことができるのは、表象とその変化のみであり、そのみが単純実体の内的作用の全てである」(G.660.傍点ライプニッツ)ことが述べられる。この後、ライプニッツはモナドを「非物的自動機械」、「魂」、「広い意味での表象と欲求をもつものすべて」と呼び始める。*psychologia*と*pneumatologia*の区別について見たように、その場合、「魂」は、表象しかもたない「エンテレキア」と区別され、「判明な表象をもち、かつ記憶を伴っているモナド」、つまり「人間精神」を意味することとなる。

一七節が現象学的心理学の出発点にある記述主義の着想に通じることは一目瞭然である——それは一人称の志向的経験の領域を開示する現象学と基礎を同じくする⁽⁶⁾。しかし、同時に注目される点は、ライプニッツの「コギト」が「事実の第一真理」として「表象活動 *perceptiones*、つまりわれわれが感覚し、表象する事実」(cf. 松田 2003b.255)を意味し、自我が能動的に物体に向かい「感覚するもの *sentiens*」(A.6.2.283)と表現されることである。この表現は、最初、感覚を受動としたホップズ心理学への批判で登場したが、感覚する身体が存在をも懐

疑するのがデカルト的「コギト」の特徴とすれば、違いは重要である——もちろん表象活動に、懷疑主義者も否定できない「それ自身明証的」(C183)という性格が妥当することは変わらないが。

『モナドロジー』の出発点は「神」でなく、モナドであるが、モナドがこの意味の第一真理として措定されるとすれば、表象活動には先のモナドの諸規定が妥当しなくてはならない。モナドは「部分なき全体」「単純実体」として、複合的実体に対して名目的に定義されたが、それだけでモナドが心的存在であることが帰結しないとしても、表象活動にこそこの規定が妥当するとすれば、モナドは「心」だというのが『モナドロジー』に込められたメッセージなのである。しかし、その場合、モナドは、純粹精神ではなく、感覺する身体でもある。したがって、或る人物を念頭に、無条件に心的存在が「部分なき全体」であると主張することはできない。とはいえ「連続体」の迷宮から脱出する途上でモナドが構想されたとすれば、心的存在にこそ何らかの意味で「部分なき全体」が見いだせなくてはならないのである。

その手掛かりは、風車小屋内部の機械仕掛けのモデルでは把握できない、心的活動の分割不可能性に認められる。この分割不可能は分析不可能を意味せず、表象活動の単一性を認識させる自己意識の直観性は、自己認識の分節的・反省的性格と区別される(C4123)。概念分析と概念に対応する現象の観察との組み合わせは、ライプニッツの方法の特徴の一つであるが、「単純性」の概念にもそれが見られる——「私」の、「存在」と「単一性」の同値の主張には個体の論理と自己意識の経験が共に働いている(G297)。この意味の表象から出発して心を分析し、現象する実在を探究する限り、表象は記述的に表象自身を含むあらゆる現象の説明に先立つ。この地点でライプニッツのモ

ナドロジーは、フッサールが同時代の生理学主義への批判も込めて始めた意識の記述学に最接近するのである。

第一真理が対象への関連を含むことが「現象学の発見」、志向性との関連で重要である。この点にはライプニッツの同時代の「観念」の存在をめぐる論争が反映している。「一切を神の内に見る」マルブランシュを懷疑主義者フーシェが、神はどうあれ、観念が心の存在様態とならなければ、認識は成立しないと批判した点、つまり観念が内的作用として、実体の内なる「偶有 accident」とならなければ、認識は機能しないと指摘した点にライプニッツは同意する⁽⁸⁾。同時にライプニッツは、表象活動を作用と対象へ分離することは抽象である(C4233)とし、その二面の等根源性を示唆するが、表象活動の対象志向に注目することは見落とすことができない。そこにデカルトが「コギト」だけを必然真理とした点を批判し、事実の第一真理を志向性の定式化に当たる「私は考え、かつ多様なものが私によって考えられている cogito et varia me cogitatur」(C4357)とした理由もある。フッサールが、意識における「多の統一」の契機から対象構成の超越論哲学的問題へと進んだこととそれはまさしく対応するように見える。

しかし、この交差点に立つとき、同時にライプニッツのモナドロジーが現象学的記述主義を超える点を指摘しなくてはならない。その最たるものが「微小表象」論である——それが、第一真理としての表象活動の延長線上でモナドの自然性を重視するモナドロジーの読解を要求する。人格の同一性の問題はその点を鮮明にし、三人称の観点からのモナドロジーの規範的・形而上学的次元を示唆する。というのも、モナドが原理的に表象と欲求の用語法で説明され、その構造が心的存在

の自己」反省的記述として展開されるとすれば、その記述が自己意識や記憶に依拠する限り、それは不可避の限界を抱え込むことになるからである。問題はロックの内観に依拠した心理主義的デカルト主義との対決の場面で先鋭化する。ライプニッツが一人称的に意識できない自己の存在の潜在性を承認し、「私」について証言する他者の存在を積極的に認めることが、モナドの世界帰属の様相を具体的に示唆する。この点は『人間知性論』二巻の人格の同一性論への批判(C.5.236ff)に指摘できる。

「同じ意識こそが隔たった行動を同じ人物に合一する」(Locke, 1.2.281)とし、人格とその實在的基体とを分離するロックは、一人称の記憶だけに依拠し、一つの基体＝肉体に二つの人格が宿る可能性や一人格が二つの肉体を移動する可能性まで主張する。これに対し、他者の目撃する身体の振る舞いを基礎に「私の外なる」他者の観点を前提とする仕方で、人格の同一性論を展開するライプニッツの対応は常識的ですからある。自分の直接意識できない自分を自分と認めることは心理主義的コギトの哲学には受け入れ難いが、表象活動が、いかに事実の第一真理であるにしても、一人称の表象には無意識の不透明な位相が潜在する点是否定できない。私は感覚する身体と一つであり、意識的表象の顕在性と潜在性の間にあるギャップを埋めるのが微小表象なのである——微小表象論は不可識別者同一の原理や充足根拠律と関連する体系的意義を持ち、身体次元に基礎をもつ人格の同一性と無差別の自由を退ける傾向的決定論の哲学を支えている(C.5.45ff)。モナドロジーは、身体の個性性のこの奥深くに分け入り、人格の基礎を求めるのである。この奥行きで個体化を問題とする限り、ライプニッツのモナドロジーは形而上学であって、現象学ではない。

つまり、ライプニッツは「表象の透明性」のテーゼ(Chazaud, 41)に与しないのである。表象活動が第一真理であることは表象内容の確実性を保証しないし、心が実在することは、心が純粋なコギトであることを意味しない。私は身体的に存在し、自己認識のためには他者の恩恵に与る。私の認識はそれを必要条件とすらする。実際、ライプニッツの無意識の理論は、欲求の抑圧理論を前提とする精神分析よりも、盲視や半側無視を説明する神経学や遺伝子レベルに組み込まれた行動の個性性の説明を試みる生物学に近い⁹⁾。ゲノムの名の下に細胞レベルの生物個体の自己同一性を話題にする遺伝学や分子生物学の姿勢は、感覚できない微小表象が、身体に帰属する同一性の痕跡を表現するというライプニッツの発言を想起させる(C.5.48)。「魂」の「進化的」仮説すら含む『モナドロジー』の生命論を見る限り、ライプニッツは個体論をそのように展開することも厭わなはずである。ライプニッツのモナドロジーは心と自己の認識をこの拡がりで探究する。

V. ライプニッツにおける「間主観性」問題

最後に、心的存在としてのモナドの一人称的主観性と三人称的自然性の両面を踏まえ、ライプニッツのモナドロジーに間主観性の現象学の契機を探るとすれば、それはまずモナドが心身統一として、いわば世界内存在である点に求められるだろう。私の身体は認知的に不透明な仕方で世界に帰属——微小表象がその認知様態であり、その原理は四六節の事実真理の「適合性」として特徴づけられる——し、モナドはこの有限性の状況から逃れることができない。したがって、二つのモナドロジーを対比する上で、重要なことは、身体の世界帰属によって、表象と行為の連関——習慣や技術——に自然的基礎を与え、判

明でない観念も有用に機能することを認める「プラグマティック」な合理性(Olaso.159ff)をライブニッツが容認する点にある。この種の合理性の承認は、他者認識に纏わる懐疑を避けるためでもあるが、同じ問題は、方法的独我論を採用する現象学にも認められる——フッサールは、知識の客観的妥当性を保証するために、他者認識の問題を介して、客観的世界を間主観的世界として構成しなくてはならなかった。

この点、しばしば現象学との比較で論じられる「実在的現象と想像的現象の区別」を扱う論考(G7.319ff)にも確かに間主観的次元が見出される。ライブニッツは、眠り、夢、幻覚、妄想の記述と病理的説明の可能性を示し、その特異性を確認する一方、そこで実在的表象と想像的表象との区別を行うために、まず一人称の心的現象から出発して、現象に内在して確保される区別の基準を示すことで表象Ⅱ夢の仮定を退ける。それはある種の現象学的アプローチであり、外部世界の実在性の論証というより、その認識基準を示すものである。そこで挙げられる基準は、現象を幻覚や仮象から区別する、表象の生動性、多様性、整合性である。この時点では夢論証を退けるために、他者に助けを求めず、諸表象を内的に区別するものとして、実践的現実性をもって将来の出来事を帰納的に予測させるに足る規則性を実在的表象が有することが確認される。それは夢論証の決定的反駁ではないが、反対にその自然な説得力を否定するものも困難である。ライブニッツは、この規則性を「心の外」にある原因と結びつけるが、そのような原因の存在主張を許すのは、世界を構造的に表現する表象と「内的原理」の形で決定された欲求の「合理性」なのである¹⁰⁾。

しかし、これだけではフッサールがライブニッツに類似するとした

バークリと余り変わらない。事実、『第一哲学』は、ライブニッツが「純粹に自己自身の内に閉じた意識内在の現象として外面性を構成する問題」(H7.154)をモナドの概念とともに登場させたが、それを十分展開することはなかったと評している¹¹⁾。だが、本稿の叙述から理解されるように、モナドの一人称性と同時に、自然性を探究したライブニッツから見れば、もはや純粹意識の領域に止まらず、私の身体の固有領域を語る『デカルト的省察』のフッサールと言えども、デカルトのコギトからバークリを仲立ちとし方法的独我論に対応するモナドの意識記述を大きくはみ出すことはなかったとも言える。ライブニッツ流の「構成」を現象学的と呼ぶのは躊躇される¹²⁾が、彼が上記三基準に、他者との相互関係とその結果としての一致を加えることでフッサールの客観的世界の構成論と比較可能な論点が生じることは確かである。しかし、この一致あるいは間主観性こそが客観的世界を構成するといふのはライブニッツの場合、正しくない。五七節の都市の隠喩——「各モナドの異なる観点から見た唯一世界の様々の眺望」——、あるいは一七二二年二月五日のデ・ボス宛て書簡の二つの図法——「われわれにとつての物体の現われ」を表現する遠近図法と「神にとつての物体の現われ」を表現する平面図法——の隠喩は、各モナドがそれぞれの観点からではあれ、同一物、同一世界を見ていることを、モナド共同体に先んじる世界の唯一性として語っているからである。「遠近図法が観察者の位置によつて違ったものとなるのに対し、平面図法は一通りしかなく、神は事物を幾何学的真理に従つて正確に見ている」(G2.438. 邦訳 916f)のである。「神の眼」に映る二つの図法の違いは、知覚を基盤にする現象学と表現能力を強調するライブニッツとの看過できない差異も暗示している。

この形而上学が他者認識に纏わる懷疑を防げるが、それはモナドロジーを「寛容」の原理の規範的制約下に置くことも意味する(Dascal, 2000:27, Christin, 2000:219)。われわれは「他人の身になってみる」ことで他者の表象と欲求とを自分のものと見なす心理と倫理の二重の課題を要求され、その方法論は「他人の表象する世界」の知を含む。

そのために記号や言語を介在させ、燃る懷疑に対して同一の世界への帰属を地盤に事実真理の有用な「合理性」から類推の妥当性を認めるのである。そのため他者認識とモナド共同体の構成問題は現象学の場合のように深刻な形では意識されない。世界が実在論的に認められた上で、多様な自然言語の普遍的翻訳や普遍記号学の構築が目指されているのである。ライプニッツは、根拠が完全に判明には説明されていない場合も、観念がそのような「合理性」をもつ限り、それを保持し、さらに解明可能な暫定的なものであるとして維持する方が賢明と考える。この認識論上の決定の背景には懷疑主義と独断主義とが、感覚知覚について整合性や予測可能性を超える「認識と実在との直接的対応」に真理基準を置く点で共に誤ったとする診断がある(Cassirer:184, G. 4.356)が、ライプニッツと比べれば、フッサールはこの基準にあくまで固執し続ける熱心な認識論者なのである。

モナドの独立性以上にその自然な関係性——表象の世界表現性と欲求の傾向的決定——を本稿は強調した⁽¹⁾。独立性が自由論の重要な遺産であることは間違いないが、「他人の身になる」ことを求める規範を含む「道徳的恣」は、単なる「体系上の不正則事例」ではないからである(Chazaud, 77, n.44)。同じ問題は、フッサールの場合、根源我と超越論的間主観性、自然の関係をどう考えるかに帰着するが、ライプニッツの場合、微小表象が万物の共感的連鎖、つまり関係の認識

論的対応物と見なされる。微小表象論は欲求の傾向的決定論と一組になり、行為者が無意識裏に方向づけられることを語っている。微小表象はこの意味で自然主義的に理解可能である——ただし「決定」は「何もそれを妨げなければ、何かがそこから帰結する状態」(Gr.526)として内在力(G.4.469)の観点から規定される。現象学が心的存在としてのモナドに対するこのような自然主義的見方を積極的に考慮するならば、二つのモナドロジの新たな交差点をわれわれは見出すことができるかもしれない。筆者には晩年のフッサールがそれ拒否しなかったように思われるのである⁽¹⁴⁾。

【註】

(1) 「部分と全体^{レオロジ}の論理」に関するライプニッツと『論理学研究』などの扱いは検討に値する問題である(Cf. Longo)。D.W.スミスは「志向性」の問題にこの観点を適用し、現象学を自然主義と両立しうる「単一主義」の観点で捉えている(Smith, 松田, 2005c)。

(2) フィッシャーは、物体の位置づけの問題が『形而上学叙説』の主として論理主義的に構想された「個体的実体」の立場から「モナドロジ」の「単純実体」としての「モナド」の立場への変遷を動機づけた点(Cf. Eichant, 74ff)をアルノーとの往復書簡などの分析を通して指摘する、と同時に心的活動が人間に限られない「モナド」の自然性を強調している。この点が「デカルトの道」に位置する「純粹意識の現象学」との重要な違いである。

(3) 自由と良心の現象学的還元の方法に関する意義については(松田, 1986)を参照されたい。

- (4) ライプニッツの見解は現象学の「価値」直観の理論と親和的かもしれない。
- (5) 例えば、ヘーゲルもライプニッツの「モナドロジー」を皮肉を込めて「仮説」と呼ぶ(Hegel, 1986, 236)。
- (6) 「風車小屋」モデルと現代の「心の哲学」の連関については(松田, 2003a)で論じた。
- (7) 脳と意識活動の相関研究も心的現象の所与の「統一」を前提として初めて可能となる。
- (8) 表象活動を能動的力として把握する際、マルブランシュの精神の受動性への批判が意図されていた(A, 63326, cf. 松田, 2003b, 43)。なおライプニッツがデカルト以後の観念説から生じる、外部世界に関する近世的懐疑主義を避けるため、「観念」を構造的対応を基盤とした「表現」へと転換する企図とその意義については(松田, 2003b)を参照されたい。
- (9) ジャクソンや分離脳研究のスペリーはライプニッツ主義者と見なされる(Chazaud, 84)。
- (10) 自然的基礎をもつこの合理性は、ライプニッツ流の「表現」と「決定」の「形而上学」を選択することが懐疑主義や「主意主義」を選択することに勝ると考へることに帰着する。
- (11) バークリとの差異を明確にすることは、ライプニッツの「現象主義」的解釈の根強さを考えると、重要である。筆者は、モナドを内と外の対立からではなく、多元性あるいは「同一性と差異」の観点から捉えることに可能性を感じる(cf. Mahke, 254, 松田, 2005a)。筆者はこれに関連してライプニッツのバークリ『人知原理論』に関する短い覚え書きを他で論じた(Matsuda, 2004, 松田, 2006)。
- (12) クラーク書簡の「抽象空間」及び「人間知性新論」などの数の「構成」は「イデーⅡ」や「危機」、「算術の哲学」における分析と十分に比較可能である(cf. 松田, 2005a, b)。

- (13) ライプニッツは、モナドの単独性に疑問を呈するベールに向かい、モナドが神だけと共にあるかのような状況は虚構であると認めている(G, 4:530, cf. Ishiguro, 1990, 63ff)。

- (14) この点については本稿で論じる余裕のなかった、モナドの「世界帰属」「自然性」と「超越論的主観性」の位置づけをめぐる晩年の『危機』書前後のフッサール、その弟子でライプニッツ研究者、マインケとの往復書簡そして『第六デカルト的省察』のフィנקとの興味深いやり取りとその解釈については(松田, 1998, cf. Christin & Sakai)を参照されたい。本稿を今回のシンポジウムに関わられた現象学会の会員諸氏に感謝して閉じたい。

【文献と略記号】…典拠は本文中に丸括弧内で示した。原典類は(G, 4:249)のように、略号を用い、アラビア数字で巻数と頁数を表記する。ライプニッツのゲアハルト版哲学著作集(G)、クチュラー版(C)、アカデミー版(A)、グレア版(Gr)である。他も筆者名、発行年、頁数で表記し、タイトルは文献表に記載した。邦訳は工作舎ライプニッツ著作集である。またフッサール全集(H, 巻数、頁数) *Studia Leibnitiana* (SL) などの略号を用いた。その他は本稿で直接言及するものにとどめる。

- Cassirer, E. 1998 (1901). *Leibniz System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*. Darmstadt.
- Chazaud, J. 1997. *Leibniz pour les psy*. Paris.
- Christin, R. 1990. "Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz" SL22.
- Christin, R & Sakai, K. (ed). 2000. *Phänomenologie und Leibniz*. Freiburg/München.
- Dascal, M. 2000. "Leibniz and Epistemological Diversity" in: *Unità e Multiplicità*

nel pensiero filosofico et scientifico di Leibniz. ed. Lamara. A. et Palaia. R. Firenze.

Fichart, M. (ed) 2004. *G. W. Leibniz. Discours de métaphysique, Monadologie*. Paris.

Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. III. Frankfurt. a. M. 1986

Ishiguro, H. 1990. *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*. 2nd. Cambridge Locke, J. 1974. *Concerning human understanding*. London.

Longo, G. 1999. "The Mathematical Continuum: From Intuition to Logic." *Naturalizing Phenomenology*. ed. Petitot, J et al. Stanford Univ. Press.

Mahke, D. 1920/21. "Die Neubelendung der Leibnizschen Weltanschauung" *Phänomenologie und Leibniz*. Freiburg/München.

Matsuda, T. 2004. "Leibniz's "Realism" in contrast to Berkeley's *Principles*" (manuscript, *Leibniz and the English-Speaking World*. by British Society for the History of Philosophy, University of Liverpool. UK2003)

松田毅. 1986. 「フッサールのファンタジー——現象学的還元の現象学の試み」『哲学』36

松田毅. 1998. 「相互関係と自己関係——フッサール超越論的間主観性の現象学の帰結——」『神戸大学文学部紀要』25

松田毅. 2003a. 「モノドロジックな「心」の哲学の可能性——ライプニッツの自己知をめぐる反懷疑主義的論証から見た「合理性」——」『フランス哲学・思想研究』8

松田毅. 2003b. 『ライプニッツの認識論』創文社

松田毅. 2005a. 「なぜライプニッツは時間と空間を「観念的」と考えるのか?——ライプニッツークラーク書簡の認識論的考察」『関西哲学会年報「アルケー」』13

松田毅. 2005b. 「ライプニッツ 真理と根拠の多様性と統一性——「同一性」の論理と認識のトポス——」『真理の探究』知泉書館

松田毅. 2005c. 「形式存在論の範疇としての志向性——D.W.スミスのアプローチ」神戸大学哲学懇話会編『愛知』

松田毅. 2006. 「ライプニッツの「物体論」——ライプニッツとバークリの認識論は違うのか——」『神戸大学文学部紀要』32号(近刊予定)

Olaso, E. 1980. "Praxis sans theorie? La refutation pragmatiste du pyrrhonisme selon un text inédit de Leibniz" *SL. Suplementa*. 21

Smith, D. W. 2004. *Mind World. Essays in Phenomenology and Ontology*. Cambridge

(松田 毅・まつだ つよし・神戸大学)

記述心理学的抽象理論から形式的存在論へ⁽¹⁾

齋藤 暢 人

0. はじめに 現象学の方法論を確立する以前のフッサールの著作『算術の哲学』については、現代論理の曙光が漸く差し込み始めた時代の牧歌的な数理哲学の試みのひとつであり、哲学史上の一挿話にすぎないという評価が今日定着したかにみえる。しかし同書の内容は本当に単なる骨董的興味の対象ではないのであろうか。本稿では、同書の記述心理学的な抽象理論のなかに、後のいわゆる形式的存在論の萌芽的アイディアを探り、その現代性・先端性を示そうと思う。

1. フッサールのねらい⁽²⁾ はじめに『算術の哲学』の主題を確認しておこう。それはいわゆる「数学の基礎づけ」であつたが、一般に、数学の基礎づけとは、ある哲学的な立場から数学のある基礎的な部分を説明することであろう。フッサールの狙いもまた同様であるが、それはさらに限定可能である。彼は数学の初等的・本質的な部分として算術を選び、その説明を試みた。つまり、『算術の哲学』の目標は算術の哲学的説明である。

ところで、議論の舞台として算術が選ばれたことのうちに、すでにフッサールの特徴的な問題意識が現れているように思われる。彼によ

れば、算術の基本概念は基数 *Anzahl* であり、その本質は、複数性 *Vielfachheit* を含意することにある。しかもそれは、いかなる数学的概念も前提せずに、直ちに明らかである。このような複数性についてはさしあたりほとんど何も明らかではない。しかし、0と1が数ではないことは直ちに明らかである。複数性という規定についても直観的に明らかで性格を漠然と認めることは許されるだろう [P.A. pp.14-17, p.129ff.]。すると、数学の基礎づけという当初の課題は、この自明な所与に基づいて複数性概念が成立することの哲学的解明に帰着する。すると、問題は、「一と多」の関係如何という伝統的な形而上学的問題に限りなく接近するのではないか。実際フッサールは、『算術の哲学』における課題をそのような形而上学的難問と考えているようにみえる。彼が議論の足がかりとしてやや無造作に選ぶのは、ひとつの全体としての対象が部分をもつことは直観的に知られる、という意識の事実である。とりわけ典型的な意識作用である知覚においては、われわれはたしかに対象の諸部分を同時に捉えている。彼によれば、複数体 *Vielfachheit* の直観的所与は疑い得ないのである [P.A. p.15]⁽³⁾。

2. 記述心理学的な抽象理論 数概念の必要条件としての複数性概念

の成立は、この意識の事実に加えてさらに決定的な一歩が必要である。それは、直観的な所与がすでに含んでいる複数性ないし総体 *Inbegriff* に反省を加えることによって、「要素の全体への結合」を抽象することである。こうして、個々の意識体験としての内容が捨象された、形式的な概念としての「集合的結合 *kollektive Verbindung*」が得られる。複数性の概念とはこれに他ならない [PA, p.17f.]。つまり、フッサールによれば、個別的なものとしての諸部分からなる全体と一般概念としての多 *Vielheit* の区別が数学的思考の出発点にあるのである。すると、『算術の哲学』における基本的な課題のひとつは、算術の哲学的・存在論的抽象理論による説明であろう。フッサールはこれにどのように取り組んだのであろうか。彼の具体的な分析を検討すると、そこには際だった特徴が認められる。彼は、その師ブレンターノの哲学、いわゆる記述心理学を自身の問題関心に合わせて巧妙に応用してみせたように思われるのである。

2. 1. 「記述心理学的な抽象理論」とはなにか フッサールの分析

を具体的にみてみよう。彼は次のような二つの例を挙げている [PA, p.19f.]。ひとつは「連続的結合 *kontinuierliche Verknüpfung*」である。点と直線、瞬間と時間的持続、色のニュアンスと連続的な色の系列、音質と音の進展（旋律）、といった事例を考えてみよう。これらの諸現象はいずれも何らかの関係である。そればかりではなく、これら諸関係はある性格を共有しているように思われる。つまり、これらはいずれも、諸部分が結合されて連続体をなす、という関係の個別的な事例とみなせる。ここで共有される性格こそ、概念としての連続的結合

に他ならない。

もうひとつは「形而上学的結合 *metaphysische Verknüpfung*」である。延長に対する色の関係や色に対するその強度の関係を考えてみよう。これらの一方は、自身が存在するために他方に依存する、という関係に立っている。しかも、その関係に立つこと自体、個々の事例の事実的性格を超えてアプリアリかつ必然的であるから、これは「形而上学的な」関係であろう。ここで、先の連続的結合の場合と同様に、これらから存在論的依存性を抽出できるならば、諸事例に共通のものとしての結合、つまり、形而上学的結合の概念が得られる。さらに、この依存性が関係項のあいだのメレオロジイの関係を示唆するならば、色は延長の「部分」、色の強度は色の「部分」であると言える。もちろんいわゆる部分関係は、本来ならば物的なもののあいだで成り立つのであるから、ここでの「部分」の意味は拡張されている。これらが「形而上学的部分」と呼ばれるのはそれゆえであろう。この種の結合、とくに形而上学的結合については、パースが論文「新しいカテゴリー表について」において注意を促している [NL, §51]。

ここでパースの理論を簡潔に紹介しておく。パースによれば、想像 *imagination* の可能性としての連合解除 *dissociation* は赤と青の相互の非依存性を説明してくれるし、表象 *representation* の可能性としての概念分析 *discrimination* は赤の色への依存性を説明してくれる。しかしこれらのケースは、アリストテレス流に言えはいずれも同類のもの同士の関係である。所与としての現象のなかには、空間（延長）と色のような、類を異にするものが当然含まれる。こうしたものの関係はどのようなものであろうか。パースは、色から延長を抽出できるが、逆に、延長から色を抽出できないような抽象作用、「抽象分離 *abstraction*」を考える。これは、想像（直観）と表象（概念）の中間にあつて、ちょうどカントの構想力に該当す

るような想定 supposition の可能性である。依存性としての綜合の本質はここに求められるかもしれない。彼が精製する三つの基本的カテゴリー(質 Quality、関係 Relation、表象 Representation、のちにはそれぞれ第一性、第二性、第三性)の階層的依存関係は、まさにこの抽象分離によつて分析されるべき関係なのである。

だが、フッサールの議論は、パースの精緻で明晰な現象分析を想起させる内容をもつてはいるものの、直接にはブレンターノの哲学に由来する⁽⁵⁾。ブレンターノは、伝統的に普遍者、抽象者として措定されていたものを、すべて実体とその部分に還元するプログラムを抱懐していた。例えば、線や点などの幾何学的な対象、極限的なものは連続体の部分である。また、類は種の部分であり、また種はいずれ個体の部分となるので、類は個体の部分である(論理的部分)。さらに、色は延長の部分である(形而上学的部分)。かくして、依存的なもののやその構成要素が立っている関係は、いまやすべて部分関係とみなされることになる。しかもアリストテレス流に、部分は潜在的にしか存在しないとすれば、関係の担い手となるひとつの全体としての実体以外のものを存在者として措定する必要はない、ということになる。

すると、フッサールが算術の基礎づけにおいて直面した「一と多」の関係の解明という形而上学の問題は、記述心理学を援用して得られる広義の部分関係によるこの関係の分析という課題に帰着するであろう。つまり、基数概念が必要とする集合的結合も、ブレンターノが現象を分析したのと同様の手続きを経て抽象されるというわけである。

しかし、現象の分析に際して結合の概念を利用するということは、現象における依存関係、メレオロジイの関係を考察の出発点に選ぶこと、そして同時に、ブレンターノの存在論を受け容れることを意味するのではないだろうか。これがフッサールの狙いと本当に整合的であるか

どうかについてはさらなる検討が必要であろう。

さて、フッサールがブレンターノの理論を利用したとしても、両者の現象に対する態度が全く同様であったとは考えにくい。すでに明らかなように、多様な「部分」関係は内容に関する限定を必要とする。

物的な部分関係は物的対象のあいだに成り立つのであり、その他の関係も全く任意のもののあいだでは成立しない。しかし、一切の限定なしに任意の対象のあいだに成立し、それゆえどのような関係よりも抽象度が高いことのなかに集合的結合の本質があるはずである [P.A. 274]。これはどのように説明すればよいのだろうか。

ここで、フッサールはやはりブレンターノに依拠するが、しかしその説を巧みに応用してみせる。今度利用されるのは現象の分類である。周知のように、ブレンターノは、感覚質のような意識の直接与件は、志向性を欠くという点において物的な、あるいは一次的な現象であるのに対して、表象、判断、好悪などの心的現象は、まさに志向性をもつことをその本質とする、として両者を区別した。フッサールはこれを承けて、物的／心的というこの区別は、単に現象一般に対して妥当するにとどまらず、関係一般に対しても適用可能であるとする。つまり、フッサールは、一般に関係は物的関係／心的関係の二種類に区分できる、と主張するのである [P.A. 266ff]。かくしてブレンターノの説は拡張され、物的現象のあいだの関係は物的関係ないし一次的関係、心的現象のあいだの関係は心的関係となる。

ところで、ブレンターノの現象分類にはもうひとつの定義的な特徴がある。それは反省の必要性である。彼によれば、物的現象は意識の直接の所与であり、これを捉えるための意識内容への反省は不要だが、心的現象はそうではない。このことは、ブレンターノの現象の分類を

拡張したフッサールの関係の分類にとつても同様重要であろう。つまり、物的関係とは反省を必要とせずに成立する関係であり、そうでない関係、反省によって抽象されなければならない関係は心的関係である、ということになるはずである。

すると、フッサールの分類に従えば、内容の類似性は一次的关系である。また、内容の同一性、(強度の) 上昇、連続的結合(部分の連続体への結合)、形而上学的結合(色のような性質と延長の結合)、論理的包含(色が赤に含まれる、というような包含ないし論理的包摂)なども一次的关系である[PA, p.68]。具体的には、例えば、バラの表象全体を分析すると、葉や茎などの物的部分、色、その強度、香などの性質などが得られ、さらにこれらから、葉の連続的結合、赤と空間的延長のような性質の結合などが得られる。このような結合は、部分だけを含んでいて結合を含まないような「単なる総体以上のもの」das Mehr gegenüber dem bloßen Inbegriff」である[PA, p.72f]。

それに対して、集合的結合は、その個々の内容に依存しないのであった。これは、一次的关系のような全体の特徴を欠いていても成立し、「結合されていない」あるいは「無関係な」内容 „unverbundene“ oder „beziehungslöse“ Inhalteをひとつの全体として表象することを可能にする[PA, p.73]。また、そうした結合は、個々の心的作用に対する反省による内容の捨象のみによって成立するであろう。つまり、「作用の作用」、二階以上の高次の作用による以上、この集合的結合は心的関係である[PA, p.74]。これは反省によって見出され、われわれにとつてより後なるものであるが、あらゆる結合がこれを前提する以上、本性においてはより先なるものでさえある[PA, p.75]。

フッサールの基数概念の分析は、こうした図式に一貫して従ってい

るように思われる。個々の内容を捨象することによって、例えば「あるものとあるもの eins und eins」「あるものとあるものとあるもの eins und eins und eins」のような集合的結合が得られる。基数2や3といった概念はこうしたものに他ならない[PA, p.79ff]。そして、基数一般の概念とは、このような個々の基数概念を部分とする全体である。彼は、両者の関係が、物的部分や形而上学的部分(外界の事物の色や形態)と部分概念一般との関係とは異なり、色とその種差「赤」の関係である論理的部分関係に近い、とわざわざ注意している[PA, p.82]。こうしたことを考慮すれば、彼が立てていた戦略は、同様の手続きの反復による算術の構成であつたと想定してもあながち不当ではないであろう。

かくして、フッサールは、『算術の哲学』において、自身が逢着した形而上学的な問題を解決するために、ブレンターノの記述心理学を拡張した抽象理論を採用したように思われる。この理論は、現象のメレオロジイの関係や依存関係を手がかりにしている点において、また、物的/心的という現象分類を利用して一般概念としての集合的結合が抽象されるプロセスを記述する点において、まさに「記述心理学的な抽象理論」と呼べるであろう。そして、『算術の哲学』の成功は、まさにこの理論の成否にかかっているのである。

2. 2. 理論の基本性格 ここでフッサールの理論の特徴をまとめておこう。第一に、ブレンターノの存在論より、われわれにとつての所与である多様のなかにはメレオロジイ的構造が認められる。第二に、ブレンターノの心理学より、われわれには、それらの内容に無関係な相互関係のみを一般的なものとして抽象する能力がある。

しかしこの理論は一見したところよりも強い主張をもっており、そこに疑いが生じるかもしれない。というのも、この理論によれば、集合的結合が成立するためには必ずその個々の内容への反省が必要であることになるからである。われわれ自身の経験に照らしてみれば、明らかにそうではない場合、つまり、個々の要素の結合が把握されなくとも、ただちに集合的結合が成立することがありうるであらう。それはフッサール自身認めるところである。例えば、ホールに詰めかけた人々の集団や満点の星々の集団などは「一目で」把握される[PA, p.196]。一列に並んだ兵士、一山のりんご、一連の並木、列になった鶏、鳥の群れ、列になったガチョウなども、とりたてて個々の要素を算えることなく、直ちにひとつの集団として把握される[PA, p.203]。

しかしフッサールによれば、これは表象のしかたの問題であると考えればよい。この場合、複数体は「記号的な表象 symbolische Vorstellung」によって捉えられており、記号の役割を果たすのは、複数体に付帯する特別な性質、「擬似性質的契機 quasi-qualitativen Moment」、「形象的契機 figurales Moment」である[PA, p.203ff.]。これらの直接の対象は全体であり、その部分である個々の要素は間接的に対象でありうるにすぎない。そのような意味において、これらは個々の要素に対する記号である。ゲシュタルト心理学者の「形態質 Gestaltqualität」は、このような記号的表象の典型である[PA, p.210]。したがって、集合的結合の無反省な把握は可能であり、それが必ず反省を要求すると言ふ必要はない。最終的に彼は、意識現象における多様ないし複数体を少なくとも三種類に区別したように思われる。すなわち、1. 分析の出発点となる具体的現象において直観的・直接的に与えられる多様、2. そこから反省によって抽象され、記号的に把握

される集合的結合、および3. 擬似性質的特徴を介して記号的に把握されているが、直観的性格をもつ感性的集合、である。

このようなフッサールの理論には、ベルクソンが『意識の直接与件についての試論』第二章において展開した理論を補足する役割ができるかもしれない。周知のように、ベルクソンは、純粹な時間性である直接与件としての質的多様性と、反省的意識によってそれに記号があてはめられ、空間化・概念化された量的多様性を峻別した[Essai, pp.63ff, 78, 83, 90-95]。フッサールが提示した多様の概念のうち、これらに対応するのはそれぞれ、具体的な多様と集合的結合であらう。ところで、ベルクソンの図式は明快な二元論であって、前者は純粹な時間、あるいは運動の本来の姿である。彼は、この具体的多様としての運動を空間化し、集合的結合のような無時間的な形式と混同する思考の不合理を鋭く告発している。しかし彼に論難される哲学者たちも自らすすんで過ちに陥ったわけではない。彼らを危険な暗礁に誘い込んだのは「そもそもなぜそうしたことが起こるのか」という問ではなかっただろうか。また彼によれば、時間の空間化において決定的なのはわれわれの記号の使用であるが、これは習慣に由来する所与として前提されているようにみえる[Essai, pp.58, 63ff, 67, 92ff.]。フッサールならば、感性的集合という記号を自発的に生成する機能をすでもつ、と答えるのではないだろうか。このような、現象にその振舞をして自らを語らせるといったフッサールの姿勢は、のちに現象学という方法論に目覚め、その発展に積極的に取り組んでゆく立場と、少なくとも整合的・親和的であらう。

3. 存在論的困難 かくして『算術の哲学』には極めて興味深い形而上学の試みという側面が認められる。しかし現実には、同書は公刊直後からさまざまな批判に晒され、無理解をもつて迎えられた。とりわけフレーゲによる批判は手厳しい。彼によれば、例えば、同一性を定

義しようとした点は論点先取である。さらに、経験とは独立であるべき数学を心理現象によって基礎づけようとした点は心理学主義である。論理的な観点からみて同一性は定義不可能であるから、前者の批判は正当である。しかし後者の批判は問題である。フッサールは、人間の事実上の経験から数学を構成しようとしてはいいない。彼が依拠した意識の理論はたしかに経験主義者であるブレンターノに由来するが、それが権利上設定された一種の仮説であることは文脈から明らかであり、心理学主義であるという論難は一方的である。もしそのような批判が成り立つならば、いかなるかたちであれ数学を基礎づけることはできず、数理哲学は不毛な営みになるであろう。

しかし、こうした数理哲学上の問題だけが『算術の哲学』の欠陥だったのであろうか。フッサールの理論の存在論的性格を把握するためにはさらに立ち入った考察が必要である。先に挙げた基本的性格の第一を再検討してみると、これは少なくとも以下の諸帰結をもつ。a. 直観的な所与としての内容はすでに複数性を含んでいる。b. この構造を規定する関係は全体部分関係である。しかもそれはいわゆるメレオロジーの関係であり、集合とその要素の関係から区別されなければならない。c. メレオロジーの関係はあらゆる解釈以前に見出される現象の秩序であり、形而上学的には中立的なものともみなすべきである。a については次のことに注意すべきである。カントは、意識の直接所与は単なる「表象の多様」にすぎず、その構成要素は無関係であり、対象認識が成立するためにはカテゴリの適用による総合が必要である、とした⁽⁶⁾。フッサールはこれに明確に反対する [PA, pp.38-41]。彼によれば、意識の総合的性格は疑いないが、そのことは必ずしも悟性ないし知性の関与を意味しない。また、b は、対象とその「部分」

ないし「構成要素」の関係が少なくとも二種類ありうることを意味する。ひとつは「分配的な意味での in distributive sense」要素関係であり、典型的には集合と元の関係である。もうひとつは「集合的な意味での in collective sense」要素関係、メレオロジーの関係である⁽⁷⁾。これらのあいだでのフッサールの動揺は、例えば、概念「あるもの Eins」と「単数性 Einheit」の差異に関する考察から窺える [PA, p.136f]。彼によれば、あるものが個々の対象の統一体でしかないのに対して、

「単数性」はあるものの抽象名辞 abstrakter Name である。一般に抽象名辞には、概念そのものを指す本来の抽象名辞としての用法と、概念に妥当する個々の具体的対象を一般に指す一般名辞 allgemeiner Name としての用法がある。例えば名辞「色」の場合、抽象名辞としての「色」は色の概念そのものを指すが、一般名辞としての「色」は個々の色を指すのである。複数体に関しても、「複数性そのもの」あるいは「複数性としての複数性」と、「単数性としての複数性」は異なる。前者は複数性の概念であるが、後者は全体としての複数性であり、その要素は部分なのである [PA, p.156f]。

a はフッサールの信念であり、b は技術的な話題であるから、ここでは問題にならない。問題は c である。議論の出発点に遡ると、記述心理学的な抽象理論による説明が算術の哲学的説明でありうるためには、多様が含まれとされる構造は形而上学的な解釈以前の所与でなければならない。よって、c は彼にとつて致命的に重要なポイントである。a、b は構造の単なる記述であり、したがってその存在論的性格については語らないと考えられるが、c はそうではない。彼の存在論的な立場は c において鮮明である。

すると、フッサールにはブレンターノの存在論は必要ない。それと

ころか、むしろ受け容れられないであろう。布伦ターノにとって、その存在論は心理学と独立の形而上学的仮説であり、メレオロジは物的なものに関する理論である。しかし、フッサールにとってはそうではない。彼にとっては、現象におけるメレオロジ的構造が認められればそれでよい。メレオロジが物的なものの理論であるという解釈は必要なかったであろう。さもなくば記述以前に物心の区別を受け容れなければならないが、それでは算術の哲学的説明という当初の目的を達成したことにはならないであろう。

フッサールが布伦ターノの形而上学を拒否しなかったことは、唯名論的形而上学を許容し、権利問題を解決する場として意識現象を選びながら、事実問題を扱う存在論に依拠する、という不整合を招くのである。

4. 結論 フッサールにとってメレオロジとは、現象の秩序についての一般理論であったが、それは特定の形而上学を前提した理論ではなく、あらゆる対象に対して妥当する一般理論でなければならなかった。すると、もし布伦ターノの哲学に依拠することでメレオロジの一般性が損なわれるならば、それは彼自身の手ではじめから構築し直されなければならないのではないだろうか。そうした動機の方性の延長線上に、『論理学研究』第三研究の全体部分論や『経験と判断』（とくに第28から33節にかけて）の契機 Moment の存在論といったかたちで「形式的存在論」が展開されたのではないか。

『算術の哲学』以降、『論理学研究』の公刊（1900年）に至るまでフッサールがこの課題に精力的に取り組んだことは、1891年論文「演繹計算と内包論理」、および1894年論文「初等的論理学の心理学的

研究」などから知ることができる。1891年論文は、シュレーダーによって大成された論理代数 *Algebra der Logik* の分析である。形式的体系としてみた論理代数は、クラス計算、ブール代数などと多様に解釈される。そうしたなかには、クラスの外延についての理論という側面も含まれてよいであろう。すると、その限りでは、論理代数は複数体の存在論でありうる [ARb, p.50ff.]. 1894年論文においては、「具体的／抽象的」という概念対が「独立的／非独立的」という概念対によって定義され、その現象における役割が記述されるばかりでなく、意識の階層構造がこれらによってどのように記述されるのか検討されている [ARb, §§1-2]. 1891年論文の外延的メレオロジの基礎と、1894年論文のいわゆる「基づけ」という内包的なメレオロジ的概念とがひとつの理論に統合されて「形式的存在論」が誕生し、現象学は強力な記述の武器を手に入れることになるのである。

文献

- Albertazzi, L., M. Libardi, & R. Poli (eds.), 1996, *The School of Franz Brentano*, Kluwer; Bergson, H., 1889, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Presses Universitaires de France (Essai); Brentano, F., 1924, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Vol. I, O. Kraus (ed.), Felix Meiner; —, 1933, *Kategorienlehre*, A. Kastil (ed.), Felix Meiner; —, 1982, *Deskriptive Psychologie*, R. M. Chisholm & W. Baumgartner (eds.), Felix Meiner; Chrudzimski, A., 2004, *Die Ontologie Franz Brentanos*, Kluwer (Phaenomenologica 172); — & B. Smith, 2004, 'Brentano's Ontology: from Conceptualism to Reism', in JACQUETTE [2004], 197-219; Holenstein, E., 1972, *Phaenomenologie der Assoziation: Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, Nijhoff (Phaenomenologica 44); Husserl, E., 1891, 'Der

Folgerungskalkül und die Inhaltslogik', in AR, 44-66 (ARa); —, 1894, 'Psychologische Studien zur elementaren Logik' in AR, 92-123 (ARb); —, 1970, *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*, L. Eley (ed.), Husserliana XII, Nijhoff (PA); —, 1979, *Aufsätze und Rezensionen 1880-1910*, B. Rang (ed.), Husserliana XXII, Nijhoff (AR); Jacqueline, D. (ed.), 2004, *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge University Press; Kern, I. 1964, *Husserl und Kant: Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Nijhoff (Phaenomenologica 16), Libardi, M., 1996, 'Franz Brentano (1838-1917)', in ALBERTAZZI et al [1996], 25-79; Peirce, C. S., 1876, 'On a New List of Categories', in PEIRCE [1992], 1-10 (NL); —, 1992-98, *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, Vol.1, N. Houser & Ch. Kloesel (eds.), Vol.2, the Peirce Edition Project (ed), Indiana University Press; Rollinger, R.D., 1999, *Husserl's Position in the School of Brentano*, Kluwer (Phaenomenologica 161); Smith, B. (ed.), 1982, *Parts and Moments: Studies in Logic and Formal Ontology*, Philosophia; —, 1994, *Austrian Philosophy: The Legacy of Franz Brentano*, Open Court; — & K. Mulligan, 1982, 'Pieces of a Theory', in SMITH [1982], 15-109; Tieszen, R., 1989, *Mathematical Intuition: Phenomenology and Mathematical Knowledge*, Kluwer; Willard, D., 1982, 'Wholes, Parts and the Objectivity of Knowledge', in SMITH [1982], 379-400; —, 1984, *Logic and the Objectivity of Knowledge*, University of Ohio Press

(1) 本稿は日本現象学会第26回研究大会における発表「記述心理学的な抽象理論にひそむ存在論的な困難——フッサールの場合——」に基づいている。掲載にあたって全面的に改稿し、併せて題名を変更した。

- (2) ARの全体像を以上で詳しう。 Cf. WILLARD [1982], [1984], Ch.2, TIESZEN [1989]
- (3) Brentano学派においては、デカルト以降の近代哲学の完成形態としての「エッセンス」哲学の枠組みは中心的なテーマであったと考えられるであろう。
- (4) 以下では複数の箇所を参照して理論を再構成しよう。 Cf. PEIRCE [1998], p.270ff.

- (5) BRENTANO [1924], Book 2, Ch.4, [1982], Part 1, §2, Part 2, §2.D などと「4」。 BRENTANO [1933]は多くの関連箇所を含むが、今回詳細には立ち入らない。 Brentanoの「メネオロギー」については近年研究の進展が著しい。 Cf. SMITH [1994], Ch.2-3, LIBARDI [1996], ROLLINGER [1999], CHRUDZIMSKI [2004], CHRUDZIMSKI & SMITH [2004]

- (6) 『純粹理性批判』の演繹論（二つに第二版）においては、経験的要素が徹底的に排除され、すべての綜合は超越論的統覚に帰せられる。この説に対するフッサールの反応は否定面である。 Cf. KERN [1964], §22, HOLENSTEIN [1972], §14a)

- (7) うち線分AB上に点CとDをとる（左からACDBとなる）。これらの部分ADとCBについて考える。分配的な意味での要素関係のこれらの和はAD, CBとなり、線分ABのCD部分の要素（部分）にならなう。しかし、集合的な意味での要素関係のこれらの和AD + CBは、ABとCD両者を部分とする。 Cf. SMITH & MULLIGAN [1982], p.56

（齋藤暢人・さいとう のぶ・早稲田大学）

超越論的發生は現在に対して外的か

村 田 憲 郎

通常の意味での發生が、或るものが時間的経過の中で生成してくるものだとなれば、發生そのもののプロセスを追うことには、發生したその或るものに対するのとは別の見方が要求される。つまりその「或るもの」は、当のそれへと生成する以前には、その「或るもの」ではなかったであり、成立してはじめてそれは「或るもの」たりうるのである。こうして見ると、發生そのものはそれが發生させる「或るもの」に対して外的であり、時間経過の中では、發生そのもののプロセスはその所産に対していつも過ぎ去ったものである。それでは、現在のこの「私」の發生についての探求もまた、現在の外部への探求であるのだろうか。

このような問いは、フッサールの發生的現象学の構想と照らし合わせてみると、とりわけ晩年の、「生き生きした現在」への還元において問題となる。例えばヘルトは、徹底的還元によって「世界を経験する生の過去地平と未来地平とが現象学的に括弧に入れられなければならない」(S)と述べている。もし上のような意味で、發生の探求が現在の外部にある過去へと向かうものならば、發生的現象学という問題設定もまた「徹底的還元」によって排除されるように思われる。実

際ナミン・リーは、「妥当の根源」と「發生の根源」とを区別した上で(S2)、ヘルトが示したような妥当の根源としての自我への徹底的還元によつては發生は汲みつくされず、發生的現象学の一般的方法は還元「志向的心理学の道」であるとしている(Jes. 74)。しかしそれでは、現象学は再びカント的な事実と妥当の二項対立に陥ってしまうのではないだろうか。

本稿ではこうした想定が、フッサールの意味での發生を十分に汲み尽くすものではないという立場をとる。つまり、發生もまた「徹底的還元」において現在の中心に見出されてくるものであり、それはその發生によつて成立するものの外部に探し求められるものではなく、むしろ現在の中心で起こっている時間化へと遡って問われるべき發生なのである。それゆえこの發生は、構成された時間経過を前提した上での發生的プロセスではなく、単線的・不可逆的時間経過ではないような、まさしく超越論的發生なのである。

以下ではまず、習慣性の基体としての人格的自我の發生を、客觀的時間の中にある心のレベルで通覧する。次に、徹底的還元の概略を示し、最後にそこで問題になってくる原—自我を、人格的自我および極

自我と比較しながら、それが妥当の根源でもあり発生の根源でもあることを示す。

(1) 人格の発生と習慣性

「超越論的発生」という語が登場する『デカルト的省察』(I, 100)では、習慣性の基体としての人格的自我が問題となっているので、まず習慣性について考えてみよう。

習慣性とはもっとも広い意味において考えれば、絶えず流れていく生において、その流れにもかかわらずとどまっている固有性である(IX, 105)。そのような固有性にはまず第一に、態度決定(Stellungnahme)の習慣性が考えられる。私が或るものについて、それが存在し、かくかくに存在することを学んだとき、その或るものについての存在確信(Seinsberzeugung)を私はもつことになる。あとになってその確信が修正され、あるいは抹消されることもあるが、それまでその確信は私のものとして存続し続ける。また意志の態度決定(Willensstellungnahme)もある。実践的な行為の指針となるような、私の決心や宗教的・道徳的な信条などがこれにあたる。第二に、私の傾向(Tendenz)や素因(Disposition)に関わる習慣性がある。これは個人的な嗜好(食べ物の好みなど)や、意志を伴っていない癖としての行動などである。また性格と言われる心情と一緒に振る舞いなどもこの傾向に関わるだろう。第三に、計算・言語能力や身体的能力に関わる、「私はできる」のシステムとしての習慣性がある。意識的で反復的な訓練によって、習得の対象に固有の規則(例えば動詞の活用規則や、体重を

傾ければ自転車がそちらに曲がるといった規則)を内面化し、最後にはほとんど無意識的に外国語を話せるようになったり、自転車や自動車運転できるようになったりする⁽¹⁾。

このような習慣的固有性の探求はどのようなものだろうか。習慣性が習慣性であるゆえんは、能動的で自由なコギトの活動に対して相対的に独立して存続する固有性である、ということにあるだろう。ここから、習慣性が保持されている場所は、能動のコギトと区別される受動的な感性の層であり、習慣性とはそこに沈殿している規則性であるということになる。ただし感性の層といっても、習慣性そのものは、知覚アスペクトや生き生きした感情といった、そのつど移り変わる顕在的なものではなく、知覚対象の背面志向における先行描出や所与の感情からの連想などにおいて、顕在的な意識経過を規則的に導いている、沈殿した潜在的・連合的な諸志向のシステムである⁽²⁾。

また、習慣性はこのような心的実在に特有の固有性として、超越論的還元を施さずにも、こうした規則性を実在としての心(Seel)一般に属するもののレベルで追求することができる。この意味で習慣性の領野は、「客観的な出来事としてひとりてに経過するが、しかし主観的に演出(Inszenieren)されるような諸連関の固有の領野」(IV, 336)である。そうすると私の心の習慣性のみならず、他者の習慣性、さらには心をもつものとしての動物の習慣性などが研究対象となりうるのであり、私は自分自身の習慣性が構成されるありさまを想起によって追及することもできれば、他者への移入や、単なる想像もまた習慣性の構成のあり方の範例となりうる(IV, 333)。こうして観取された習慣性の発生のあり方は、それ自身では法則性ではないが、想像変更による検証をへて理念化され、「形相の心理学」的な一般法則として確

立されるのであり、その途上では、心理学や人間諸科学の実験的な諸成果から大いに学ぶことができるだろう。

そこでこうした固有性に即して人格的自我の発生を考えてみよう。

私たちの日常生活においては一般に、ある人物が特定の能力を失ったり信念を変えたりしても、彼がその人物であることに変わりはないと考えられているが、そこでは個々の習慣的な固有性の所有期間よりも長く自我の同一性が時間的に拡がっていることが前提されている。このように人格的自我の存続をもろもろの習慣的固有性の存続とは別に考えるのであれば、自我は個々の習慣的な規則性を獲得する以前にも、あるいは習慣性を失った以後にも、同一的な自我として存続しているものでなければならない。

すると、自我に始まりはあるのかという問題が生じる。個々の習慣性を一つ一つ捨象していき、その習慣性を獲得する以前の自我へと遡っていくと、それに応じて自我は固有性を失ってますます貧困になっていく(C8, 2a-3a)。最終的には人格的自我の端緒として、習慣的獲得物を何ももたない自我を想定することになるが、そのような自我はいかにして習慣性を獲得するのだろうか。

知覚において個々の事物類型を認識する働きである「統覚」もまた、発生の所産である(XI, 336, Vel, C16, 68b)。例えば先に述べたように、「存在確信」もまた習慣的固有性であった。そうすると自我がまったく習慣性をもつていない発生の端緒においては、自我が世界について何も知らないような状態から出発することになる。「発生的な遡行的問いにおいてわれわれは始まりとして、依然として世界を欠いた先領野(welthoses Vorfeld)と、すでに中心である先—自我(Vor-Ich)を構築するが、しかしそれはまだ「人格」ではなく、いわんや人間的な

人格という通常の意味での人格ではない」(C16, 68b/ Lee(164), Montavaut(251/2))。しかしそれでは能動的な統覚は、いわばまったくの白紙状態から突然成立するのだろうか。

この問題を避けるためには、能動的なコギトをもたないこの段階においても、習慣性の産出がおのずから行われるのでなければならぬ。そこでフツサルはこの段階に志向性の原初的形態を想定している。とはいえそれは対象へと統覚的に認識しつつ向かっていく本来的な意味での志向性ではなく、「本能的志向」である。「原段階においては自我は、露呈されない衝動的な目標をもった本能自我である」(C13, 5a/ Lee(215))。つまり人格的自我の前段階としてのこの先—自我は、本能的志向の放射する極なのである。この本能的志向の目標が露呈されないのは、その本能が空虚志向として、自我と疎遠な(ichfremd)充実化する契機を欠いたままにとどまっているからである⁽³⁾。この空虚志向は特定の内容についての像内容をもつような「表象」ではない。

フツサルは本能的志向が露呈されるあり方を二つの段階において述べている。まず第一に、その志向が充実化される(C13, 5a)という段階である。例えば新生児は授乳の際に、空腹が充たされるのを感じ、またそれと相關的に飲み込む運動のキネステーズなどにおいて自身の本能志向を意識する(C16, 36a-b)。ここで快の享受において、自我と疎遠な(ichfremd)側面における周囲世界的なヒュレー的契機と、自我的(ichlich)側面における感情やキネステーズなどが共に形成され、習慣的な結びつきとなるわけである。

また第二に、満足ののちにも新たな本能的志向は絶えず働いているが、空腹もまた周期性(Periodizität)をもって生じてくる⁽⁴⁾。この志向はかつて経験した匂いなどの間接的な契機がいま知覚されているこ

とによって、触発されて空腹をますます強めるのだが、そうした一連の経過を周期的に反復することにおいて、間接的な習慣性のシステムの彼方に目的表象が生じる(C16, 37a / Lee(183))。こうして原初的段階においては、本能的欲求の充足が習慣性を形成していくのである。

かくして時間内での連続性として考えられた人格的自我は、その前段階としての先—自我にまで遡ることになる。この先—自我から一つ一つの習慣的な人格的固有性を獲得してゆき、現在の人格的自我にまでいたる過程としての発生が「心理学的発生」(C8, 3a)ということになる。

(2) 生き生きした現在の諸構造

このような発生は構成された客観的時間のうちで考えられたものであり、それゆえ現在の自我に対して、発生のプロセスそのものは外的なものとして、つまり過去のものとして与えられる。それに応じて発生の探求も、心理学的な反省によって過去へと遡りながら「一步一步進む(in Schritten)」(XXXIV, 296)ものとなる⁽⁵⁾。

ところが超越論的還元によって具体的な現在へと還帰する場合には、過去が現在のうちで構成されたものとして現れてくることになる。それゆえ、過去が現在のものを発生させているという上のような意味での発生は成り立たなくなる。

この生き生きとした具体的な現在は、存在するものがすべてそこに帰着するような「原地盤(Urboden)」(XXXIV, 186)「原的な場(Urstatte)」(C3, 32a / Montavant(218))である。つまりそれは私にとって存在す

るものがすべて、そこにおいて現れるような場所である。

そこでは過去や未来も、この現在において想起され、予期されるものである。「この現在において私は想起を遂行し、想起を通じて私にとって、私の生き生きした現在において、私の過去が、私が自体現在的に、それゆえ流れつつ知覚に即してかつて存在したということとして呈示され、同様にして私は現在の私の前に、私の到来する自体現在存在、未来性の私の地平をもつ」(C3, 19a-b)。つまりこの現在は過去や未来と并列に並ぶ一つの時間様相としての現在ではもはやなく、むしろ過去と未来を内に含むような、より包括的な現在である。

そこでは再想起作用や予期作用の相関者である過去と未来は、より高次の形成物として構成されている。「その現在は、私の過去や未来もまた私にいま妥当するものとして「包括し」、そのようにして「超越」の何らかの仕方において私にとって妥当するあらゆるものを包括する限りで、全包括的なものである」(C6, 3a)⁽⁶⁾。

さらに過去や未来のこの「超越」を捨象すると、純粹にヒュレー的な層からなる「内在的な事象—現在(Sach-Gegenwart)」(C6, 3a)が得られる。「具体的な流れる現在を、私は総合的に、「解体(Abbau)」を通じて還元する。私は原印象的な内在的な事象—現在へと、「自我と疎遠な(ichfremd)」つまりは内在的なヒュレー(感覚領分)へと還元する」(ebd./Montavant(219))。このレベルで始めて、知覚意識を取りまいてる把持的・予持的な周囲地平が捨象され、顕在的な核への還元が行われる。ヘルトが「徹底化された還元」と呼んだ還元も、この強い意味での還元であった。

そしてこの後者のヒュレー的な現在についてさらに、「われわれが究極的に存在するものとして、原存在者として、「原現象的な現在

(urphänomenale Gegenwart)」という題目のもとに取り上げるものは、まさしくその存在者がわれわれにとって「現象」であるということのゆえに、究極的なものではない」(C2, 10a/ Held(13))⁽⁷⁾と言われる。そこでは「自身の触発と活動における、従属する諸様態に即してあらゆる本質形態をもった、機能する原—自我としての、私の本源的な自我」と、「時間化の本源的な流れとしての私の本源的な非—自我、および時間化の原型式としてのそれ、時間野を、原—事象性という時間野を、構成するもの」とが区別される(C10, 15b/ Zahavi(12))。上では具体的現在とは志向的に構成された層とヒュレー的な層とに区別されたが、後者の層においてさらに、「原—自我(Ur-Ich)」としての機能する自我と、非—自我としての時間化された流れとが区別される。そこで、この原—自我と、超越論的な極自我、および人格的自我の関係が問われなければならない。

(3) 能動的反省と自己触発

(i) まず極自我ないし純粹自我と、人格的自我との関係について見てみよう。まず、人格的自我は「能動の発生」の所産である(I, 101)と言われている。自我は自身を志向の対象として反省的に意識することによって「実在化する統握(realisierende Auffassung)」(IV, 326)を受け、能動的・統握的に「或るもの」として措定される⁽⁸⁾。「…純粹自我は、自分自身への関係における純粹自我の新たなアクトウスおよびその想起的に意識される過去の振る舞い方が遂行しうるような、あるいは別のものへの関係における理解作用(Komprehension)におい

て純粹自我が遂行しうるような、実在化する統握を受け取る。つまり、純粹意識の同一的な主観としてのどの純粹自我も、…或るものとして統握されうる。成熟し発達した者はだれでも、そのようにして自身を把握し、人格として自身を見出すのである」(ebd.)。

こうした自己自身への統握は能動的反省であり、その能動性において私の目標へと方向づけられているという点で、通常の能動的作用と同じである。ところで、反省とはその語の意味からして、反省以前の直線的に対象へと方向づけられている作用を前提している。反省以前にそうした作用がまずは「まっすぐに」対象へと向かっており、それに対して後からまなざしを振り向け反省するのである(C16, 82b, 85b/Kortooms(283))。それゆえ能動的反省においては、反省以前の自我と反省され対象化された自我とが弁別的に分裂している。また能動的な反省作用は、対象化する志向的統握作用として考えられる限り、自我をいわば個体的対象の同定と同じ仕方と同定する。この強い意味での同定は、フッサールにとって個体的なものが客観的な空間時間のうちに一定の位置を占めることと同じことである。それゆえフッサールは、自我が人格として客観的世界のうちに位置を占めるという意味で、こうした反省を「実在化する統握」と呼ぶのである。

ところがこの能動的反省による人格的自我の構成以前に、自我は「体験流をくまなく支配する発生」(IV, 251)において構成されている。この発生を、上で見たような心理学的発生と考えることが、一つの考えられうる道であろう。しかし他方でフッサールはこの構成の原理を、「私がすでに反省されないまま不断に、それへの関係においてその他のすべてのものが「対象的」であるところの、同一性の極として存在するゆえんの普遍的総合」(IX, 208)と呼んでおり、またカントの言

業を借りて「超越論的統覚」(chd)とも呼んでいる。

人格的自我の発生は、生の流れにおいてとどまるものとしての習慣的固有性の発生であった。ところが極自我もまた、ある特別な意味において生の流れにおいてとどまるものである。そこでフイंकにならって、「同一的な自我存在の習慣性」ないし「エゴの超越論的習慣性」を考えることができる⁽⁹⁾。すると、現在において同一的に立ちとどまる自我の発生を、超越論的発生と呼ぶこともできるのではないか。

(ii) そこで今度は、生き生きとした現在における原—自我と極自我との関係を考えてみよう。

極自我が同一的な極であるとは、自我がもろもろの能動的作用の放射の中心という意味である。それゆえ、極自我は自我が能動的・志向的に自身を方向づけていることと切り離せない。この意味で極自我は「遂行—自我」(Vollzugs-Ich) (C10, 17a)¹⁰とも呼ばれる。しかしまた他方で、この自我の同一性は内在的時間において伸び拡がっている体験の持続する統一とは区別される。「自我の同一性は単なる持続するものの同一性ではなく、遂行者の同一性である」(C10, 18b/ Held(85), Brand(136))。私が自分自身を能動的に反省するとき、私の体験は客観的時間の中に位置づけられ、私の人格がもつ体験となる。ところがこのとき極自我はそのもとの体験を遂行する自我ではなくなり、いまや反省作用そのものの遂行自我となってしまう。いわば極自我はつねに反省という体験の背後にまわりこんでしまうのである。つまり体験的契機が反省において客観化されうるのに対して、極自我は客観化されるものではない。

しかし極自我が能動的な作用の遂行者として絶えず現在にたちとど

まっている同一的なものであるということは、「受動的な同一化」の所産である。「覚醒した生においてわれわれは、多様な機能する諸作用と、機能する自我としての同一極を区別するべきであって、後者が「同一的」であるというのは能動的な同一化によってではなく、「受動的な」同一化によってであり、まさしく固有の作用によって作り上げられた統一合致の総合によってではない」(C10, 7a)¹¹。しかしこのことは極自我が能動的な反省から知ることではない。そこでは能動的な反省と区別される何らかの自己についての知が可能でなければならぬ。

このような知が、自我の「自己触発」であろう¹²。自我は能動的な極自我として機能する以前に、受動的な層におけるもろもろのヒュレーの統一からの触発を受けていた。その幾つかの触発が総合されて、自我は自身を能動的に方向づけるのである。「作用は必然的に触発するものであり、もろもろの作用においてその合致の極として登場する自我は、まさしくそのことによって同様に触発するものなのである。自我は、自分自身を、機能するものとしての自身を触発することなしには、機能することができない」(C10, 9b-10a/ Brand(74), Held(11), Montavant(138))。このような意味で、極自我は能動的な作用の放射点である以前に、もろもろの受動的志向性が互いに触発しあって融合した総合の所産としての「自我的な際立ち」(C10, 2b)なのである。

こうした事情について知るのは誰であろうか。それは明らかに極自我ではない。能動的な作用の放射極としての自我は、反省することによって自らを客観化してしまい、受動的な層で起こっている事態をつかみ損ねるからである。極自我の能動的な反省に先立って、触発されて

いる自分自身について知っている者、それがおそらくフッサールが「原自我」と呼んでいる根源的な自我であろう。

「われわれはそれゆえ次の区別をしなければならない。すなわち一方では、われわれは時間的な意識流をもち、この時間性に関係している、諸作用、諸能力、獲得された習慣性の超越論的自我をもち、この自我が空間時間的な世界を構成したのであり、絶えず構成している。

他方ではこの時間化の、およびこうした内在的な時間化に対立するあらゆる「超越的」時間化の原根拠として、原自我をもつが、これは具体的には以上のすべてを時間化する生の自我として把握される」(XXXIV, 300)。

この時間化するものとしての原自我は一方で、つねに時間化しつつあるものである限り、それ自身は時間化されず、自我と疎遠なヒュレーの層において姿をあらわすことはない。この意味で原自我は「時間のうちにはなく」(C10, 14a/Held(17))と言われている。しかしあたかもいわば時間の外に不死の魂がいるかのような自我の実体化は避けなければならない。実際また、このレベルにおいては、自我的な側面と、自我と疎遠なもしくは非自我的なヒュレー的側面とは、具体的には絡み合っていて切り離しえない(C3, 42a/Montavanti(236))。だとすれば、この原自我は時間化を遂行する主体というより、生の自己時間化の働きそのものであると考えるべきであろう。というのも時間化されたものなしに、時間化の働きを独立に捉えることはできないからである。また他方、この時間化作用はそれ自身が時間的なものへと転化して、現在のうちに登場する。「時間化が同時にそれ自身時間化されている」(C3, 39a/Held(14))。「自我が同時立ち」とは、このようにしてそれ自身時間化された間隙、自我的な側面をなしている隙間のようなものであろう。

したがって自己触発においては、触発されるものと触発するものは、反省における人格的自我と極自我との場合のように、弁別的に分裂し、対立させられているのではない。原自我は「自我的な際立ち」として時間化されつつあるのであり、その際立ちがまた作用を触発し、触発されるものとする。こうしてこの際立ちが能動性へと転化するとき、能動性の放射極としての極自我が生じるのである。

ナミン・リーの言葉をもちって言えば、原自我は「妥当の根源」であると同時に、自我の「発生の根源」でもある。まずそれは、受動的な層についての現象学的な分析の出発点である。能動的反省によつては捉えられない、原初的な層における触発や覚起について語りうるのは、原自我が極自我に先立ってすでに自我と疎遠なヒュレー的な層を時間化していたからである。そしてまたこの原自我は、まずは極自我の、したがって人格的自我の発生の根源でもある。原自我は、意識の流れを時間地平として形成しつつ、自己自身を自己触発として時間化することによって、時間化された同一的な自我を現在のうちに生じさせる。この事態を、フッサールは「超越論的主観性の原生起(Urgeschehen)」(XXXIV, 299)とも呼んでいる。そして自我がさしあたり自我と疎遠な層へと方向づけられているにもかかわらず、いつでも自身を反省し、人格的自我として客観化することができるのは、自己触発が極自我に反省への動機づけを与えるからである。「本質的にわれわれは、どのように触発され、動機づけられ、方向づけられていようと、そうしたものとしても自分自身によって触発され、自我反省へと動機づけられることができる」(C16, 82a/Montavanti(31))。こうして極自我は自分自身を能動的に反省し、人格的自我が発生するにいたる。つまりこの原自我のレベルにおいては、妥当が発生かと

いう二者択一を迫られることはないのである。

結びにかえて。超越論的発生と心理学的発生

このようにして、超越論的発生はまさしく現在において現れてくる出来事であることが示される。最後に超越論的発生と心理学的発生との関係について示唆し、結論にかえたい。

心理学的発生においては、客観的時間の中にある人格的自我の発生が、その前段階である先―自我から出発して探求される。それゆえ構成された客観的時間ははじめから前提されており、その中で発生の各段階が時系列的に解明されていくことになる。これに対して超越論的発生は客観的時間の秩序にはおさまらない。それゆえ、過去や未来と同列に並ぶ現在ではなく、それらを包括するより根源的な現在を考える必要があったし、さらにはこの現在の時間化を考える必要があったのである。

しかしこうして見出される、時間化する根源としての原―自我は、先―自我に似ていないだろうか。なるほど先―自我はそれ自身客観的時間のうちに存在するが、にもかかわらずそのことを知らない自我であり、これに対して原―自我は、自覚的に客観的時間の外側に存しながら、原初的な時間化を行う自我である。しかしこの原初的な時間化の働きは、先―自我の本能的志向の超越論的対応物ではないだろうか。もしそうだとすれば、発生の探求は、私の誕生にまで遡って私の生をたどりな出すという含意をもつことになる。こうして超越論的発生が心理学的発生に接合することになる。つまり私の個人史に相当する、

先―自我に始まる習慣性の獲得の歴史に、私が現にいま生きているというリアリティが超越論的な地盤として提供され、客観的時間の中に存在する無数の生の中で、ただ一つの生に私のものという権利と責任が与えられるのである。

*筆者の2003年のケルン大学フッサール文庫訪問の際、未刊草稿の閲覧を許可し研究を援助してくださった、データー・ローマー教授およびミットアルバイターの方々に感謝いたします。

文献

フッサールへの指示は（フッセリアーナ巻数、頁数）で、未刊草稿は（草稿番号、頁数／文献（引用箇所））で表した。

Brand, Gerd: *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund*

Husserls. Martinus Nijhoff, 1955

Fink, Eugen: *VI. Cartesianische Meditation, Teil 2, Ergänzungsband*. (Husserliana

Dokumente Bd. II/2, Hg. v. G. v. Gerckhoven, Kulwer Academic Publishers, 1988)

Held, Klaus: *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des*

transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, Entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik (Phaenomenologica 23, Martinus Nijhoff, 1966)

Kortooms, Toine: *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness* (Phaenomenologica 161, Kluwer Academic Publishers, 2002)

- Lee, Nam-In: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte* (Phaenomenologica 128, Kulwer Academic Publishers, 1993)
- Montavart, Anne: *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl* (PUF, 1999)
- Sakakibara, Tetsuya: *Das Problem des Ich und der Ursprung der genetischen Phänomenologie bei Husserl* (in: Husserl Studies 14, Kulwer Academic Publishers, 1997, p.21-39)
- Zahavi, Dan: *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation* (Northwestern University Press, 1999)

註

- (1) 『デカルト的省察』の当該箇所が付されたフィଙ୍କの注解参照(Fink, 234-6)。なおこの分類は人格的自我に関する『イデーⅡ』の叙述(V, 265)にはほぼ対応している。
- (2) この意味で習慣的沈殿物としての「二次的感性」と「原感性 Ursinlichkeit」が区別される(IV, 334)。
- (3) フッサールは本能的志向性を、時間意識における予持とその原印象による充実化とを考えていたようである。「発生的な構成の「始まりの」、およびそれ「以前の」、自我を欠いたとされる予持と原印象による充実化は、この場合は自我的な本能であろう」(C16, 67b/ Kortoorn(256)) (ただしこの箇所はのちに削除されている)。実際予持もまた、それ自身独立には露呈されない空虚志向である。

- (4) Lee(183) 参照。
- (5) Lee(68/9, 77) 参照。
- (6) Brand(82) 参照。
- (7) Zahavi(121) 参照。

- (8) 榎原(32) 参照。
- (9) Fink(235/236)。フィଙ୍କもこれをカントの「超越論的統覚」と同じと見なしつつ。
- (10) Held(86) 参照。
- (11) ヘルトは同じ事態を自我の「先反省的総合」と呼んでいる(104f)。
- (12) 超越論的発生を根源において見出すという本稿の趣旨からすれば、ヘルトがブランドを批判して主張した(104+112)ように、自我極の先反省的な総合を体験流の地平的な統一を形成する総合と混同しないことが重要であろう。ところで、ヘルトは同じ趣旨で「自己触発」も後者の総合として捉えている(111)。しかし本稿では、自我の地平的なノエシスとの共時間化は考慮しておらず、機能する極自我は時間化されるにしても、現在から動かないと考えており、自己触発もそこに属する事態とみなしている。「先反省的自己感知 (self-awareness)」を「自己触発」と言い換えるザハヴィ(71-72)もこうした解釈であるように思われる。
- (13) zahavi(122) 参照。

(村田憲郎・むらたのりお・一橋大学)

イマージュと運動と延長

「能登の岩海苔を一枚食べればそこに海があり、それが荒海であつても岩には日が差していることを思うのも難しくはない。又それには醤油を付ける必要もなく海がある感じがする食べものは幾らもあるが、その多くがその他に何かと味がしたりして複雑なのに対してこの海苔の一枚にはただ海、或は能登の海岸があるだけである。」

吉田健一「能登の岩海苔」

はじめに

イマージュ、物質とは私たちにとってイマージュの総体だ、とベルクソンは言った。彼が改めてこの概念について解説した『物質と記憶』第七版の序論によればその本質は次の通り。「常識にとつては、対象はそれ自体で存在し、また、それ自体において、私たちが認めるがまま絵のようにある。これはイマージュだが、それ自体で存在するイマージュだ」(5)。物質的对象をイマージュとすることの要件は、二つある。対象はそれを知覚する意識とは独立して存在し、また知覚される通りの質をそれ自体で持っている。

平 光 哲 朗

ところで『物質と記憶』にはイマージュの他に外部知覚を説明する思考の線が三つある。一つは実在する運動。一つは具体的延長。一つは生命へのまなざし。前の二つは「物質の哲学」であり、後者は生命体の認識におけるある特徴を述べたものだ。それぞれ異なるこれら思考の線はある一点において重なりあう。それは知覚と知覚された対象は部分的に合致するという点においてであり、また物質と知覚は全体とその部分として連続すると表明することにおいてである。それぞれの思考はその線上のどこかでこうした事柄を明らかにしている。

イマージュの名のもとに指示されていた事柄は、この三つの思考のラインの重なりあう結節点と等しいこと、私はこのことを示そうと思う。『物質と記憶』はイマージュの理論を第一章で掲げ、物質を持続として把握する第四章と共にこの理論を放棄している。この仕様からはベルクソンの物質論が、イマージュは仮象、物質の実在は持続であるという結構を持つような感触が抜きがたく残るだろう。しかしそうではない。物質の実在はその現れとは異ならず、イマージュと運動と延長は、物質と知覚が全体とその部分として一致することを等しく示している。

1. 1 イマージュ

イマージュ論の先にあげた二つの要件を、『物質と記憶』第一章に即してごく簡単に確認する。

物質がイマージュだと言うのは、次のような素朴な確信を肯定することだ。車を走らせていて、前を行く車のテールランプが光れば、私はブレーキを踏む。私が見たのは前の車の最後部の赤い光の点灯である。このテールランプについて、私はこの光は私の意識が形成し外部に投影したものだ、などと普段は思っていない。この赤の光はそれ自体で存在しているし、それは見た通りそこで光っている。知覚されている対象はそれを知覚する意識とは独立に存在し、知覚されるがままに色づいている。

イマージュというのは、まずはこうした常識的な確信のなかに表明されている物質の対象の存在である。そしてこの思い込みのポテンシャルを徹底して引き出そうというのが純粹知覚という想定である。この純粹知覚とは外部知覚から記憶を取り除いたところに成立する。こうすることで、物質と知覚とは全体と部分の関係であることがあらさまになる、とベルクソンは考えた。それはどういうことか。「物質の中には、現実的にあたえられているものより以上のものがあるにせよ、異なったものがあるのではない」(25)。物質にはいまだ未知なる性質はあるかもしれない。しかしそういったものはいずれ物質的性質であつて、物質は不可知ではない、ということだ。

1. 2 純粹知覚

私の目に飛び込んできたテールランプの赤い光、それが前を行く車がブレーキを踏んだことを示すというのは、私の記憶が教えるところだ。あるいは赤い光が形作るほんやりとした形象にも以前に見た類似

した記憶の像が重なっていて、いっそう明確になっているかもしれない。普段の何気ない景色にも記憶は知らぬ間に働いている。しかしベルクソンが知覚から取り除くと言うのはこうした記憶の重なりばかりではない。彼の考える独特な意味での記憶の働きを取り除くのがここでの最大の眼目である。赤い光が、赤に発光して見えていることのかなにも、実はすでに私の記憶力が働いている、というのである。

例えば赤い光は物理学の扱うところでは、一秒間に400兆の振動に分解できる。ところで、私たちが意識できる最小の時間は1/500秒だそうだと。ここから面白い計算になる。この1/500秒に赤い光の継起振動の一つを数えるとして、私たちが一秒間に知覚している赤い光の継起振動を、ひとつひとつ数えていけば25000年以上かかることになる。そこで、ベルクソンによれば、私がテールランプの光るのを見たというのは、この25000年分の継起振動が、私の意識の持続する一秒間に、圧縮されているということなのだ。そしてこの圧縮を行うのがすでに私の記憶力の働きだという。こうした記憶力をも排除することで、普段は後景に追いやられていた知覚の客観面が全面的に姿を表すことになるというのである。

こうして「説明しなければならぬのは、いかにして知覚が生まれるかではなく、いかにして自らを限定するかである。というのも、知覚は、権利上は、全体のイマージュであり、事実上は、利害に関わるものに減少されているだろうから」(38)。純粹知覚によつて、知覚はもはやだれのものでもなくなる。知覚を特定の主観に帰属させる記憶はまったく働いていない。私の身体も記憶から切り離されていて、諸他のイマージュと同じく物質的対象の一つでしかない。知覚はここで物質の全体、物質的対象はイマージュであるからその総体と、ぴたり

と重なる。知覚は権利上は全体のイマージュである(38)。知覚は物質界全体を覆い、物質と純粹知覚とはどちらもイマージュの総体として区別されない。

1. 3 イマージュの総体

物質界のイマージュが全部、知覚されているというのは、単にイマージュが現存している(*présence*)ということに等しい。対して知覚されていると言うのはイマージュが表象(*représenter*)されているということである。「現存しているイマージュ、客観的實在としてのそれを、表象されたイマージュから区別するもの、それは必然性である。この必然性とは、ただ現れているのみのイマージュが、自らの各点において諸他のイマージュのすべての点に働きかけ、自らが受容するものの全体を伝達し、各作用に対して等しい反作用を返し、結局は、膨大な宇宙の中に伝播する変容があらゆる方向に通過していくための通路に過ぎないということである」(33)。ただ現れているのみのイマージュは、物質界すべてのイマージュと作用しあっているが、それらは作用に対して等しい反作用をかえすのみであり、全体としては中和され、すべてはフラットな連続に置かれる。物質的宇宙のイマージュを一つ残さずすべて集めたら、その全体像はこのようであることだろう。

だから知覚については次のように問われることになる。物質すなわちイマージュの総体のなかで知覚が自らを限定するのはいかにしてか。ベルクソンは、この限定が生きる必要の利害によって決定されると考えた。イマージュの全体が、あるイマージュの利害に関わる部分に減少することが、事実上の知覚の成立である。知覚するとは「対象を照らすのではなくて、反対に対象のある側面を暗くして、対象自身の大部分を失わせ、その残りを……絵(*tableau*)のようにそこから際立

つようにすることである」(33)。

イマージュの総体の中で、ある生命体の利害に関わる部分を残し、関わらないものを闇にしずめることで、イマージュには周囲のイマージュと自らを区切る稜線ができる。イマージュに形があたえられるのはこのようにしてである。こうして単なるイマージュの現存は知覚になり、表象が形成される。この表象されたイマージュが存在するのは、単なる現れから表象に転化したそのままの場所である。その場所でも知覚も知覚された対象も同時に成立したのであって、イマージュが存在するとはこのことを謂っている。

2. 1 實在する運動

次に取り上げるのは實在の運動。『物質と記憶』第四章で行われたベルクソン哲学における「物質の形而上学」の核心である。その思考を可能にしたのは「経験への屈曲点に身を置く」こと(206)。これが物質の形而上学を開く方途である。純粹知覚の想定によって露呈した知覚の客観面が、今度は物質の實在として明らかにされる。結論としてはこうなる。外部知覚は、運動そのものを捉えている。この運動において、対象もその知覚も区別されない。むしろこうした区別が解体されるとところで實在の運動が姿を表わす。

2. 2 経験への屈曲点

経験への屈曲点(*tourant de l'expérience*)、この言葉でベルクソンは、實在の運動が経験へと、人間的経験へと組織されていくある転回を指示する。「直接的なものから有用なものへの移り行き」(206)である。ベルクソンはこの有用性へ向かうカーブを生命のはじまりとみなしている。彼は経験への屈曲点に身を置いて、この屈曲の手前でありうべき知覚の直接性を見極めようとする。

この経験への屈曲点と純粹知覚とはほぼ等しい境涯にあるだろう。ただ前者に身を置いた上でベルクソンが試みるのは、知覚から生存の欲求が果たしていた役割をことごとく放逐することであり、こうして露出するのはもはや知覚と呼びうる一切の徴表なき知覚である。それは文脈の中で時に「直接的直観」とか「直接的知覚」などと呼ばれている。

2. 3 全体のアスペクトの変化として運動は実在する

この経験への屈曲点で行われた「物質の哲学」は「実在の運動は、事物の移転ではなく状態の移転である」(226)というテーゼを一つの頂点として発見し、この状態の移転である変化として「実在の運動は存在する」(215)。ベルクソンは次のような手順を踏んでこのことを確かめていった。

自分で手を動かしつつ、その運動を見ているというシチュエーションを想定する。手が動いていることは、運動の実行にともなう筋肉の努力感において、現実である。それに対して手の運動を外から見ている視覚は、手の移動が通過した軌跡をもとにこの運動を把握するという。ここにはすでに想像の働きが知覚の中に入り込んでいる。「私は運動体がある点へと通過するのを見ているとき、おそらく私はそこで止まることもあるだろう(puisse s'y arrêter)と思う。：しかしここで静止するのは私の想像力(imagination)だけであり、運動体の役割は反対に動くことなのである」(210)。

私たちは手の運動そのものを見ているのだが、この見ることととも想像力が働いていて、つねに運動が「止まることもあり得る」と仮想しているというのだ。手の動きはその運動の軌跡を描くが、この軌跡はイメージナールなものであり、この軌跡の各点に静止した手の形象

が構成されるだろう⁽¹⁾。「あなたがたは、これらの様々な点において、かわるがわる運動を表象するだけで、必然的にそこで運動を止めてしまふ。あなたがたが継起的にとる位置は、結局のところ、想像的停止(arrêts imaginaires)にすぎない」(211)。要するに運動体は想像力の産物だというのである。そしてこの想像の働きによる運動の仮想的停止は、行動の利便性に起因すると考えられている。流れの中で物事を扱うよりもそれを固定化するほうが行動に有効であり、これは生存の必要が要求することであるのだ。ところでこの想像力の働きを外部知覚の中で区別できればどうだろうか。

ベルクソンは運動そのものが不可分な連続として直接与えられていると主張する。「私の眼が運動の感覚を私にあたえるとき、この感覚は現実であり、対象が私の眼に対して移動するにせよ、私の眼が対象の前を移動するにせよ、何かが実際に起こっているのだ」(219)。運動体が動いているのか、あるいはその対象を追っている眼が動いているのかはもはや問題にならない。こうした判明に区別される諸対象間の関係として運動を把握させるような視点は、想像力とともに放棄されている。もはや対象もその感覚も一つの全体的運動の中にしかない。このような認識に立つ時、運動は、物質界のどの部分が動いているかということではなくて、「全体のなかで、いかにしてアスペクトが変化するか」(220)ということの本質とする。そして「実在する運動がある」というのはこのような変化としての運動の絶対性をいうのである。運動は関係ではない。

「音と静寂とは絶対に異なりまた一つの音は他の音とは異なる。光と影の間も、色と色との間も、ニュアンスの間でも、差異は絶対である。一から他への移行もまた絶対に実在する現象なのだ。だから私は

鎖の二つの極を掴んでいる。私の中の筋肉感覚と私の外にある物質の感覚質とを。もし運動が存在するとすれば、どちらの場合も運動を単なる関係として捉えるのではない。運動はひとつの絶対である」(219)。外部知覚で直接与えられているのはこうした質の変化であり、手の運動の視覚的感覚もこうした感覚質の変化に帰着する。

ここが「物質の形而上学」の頂点である。経験への屈曲を遡って辿り着いた先に見い出されたのは、運動の実在である。そしてまさしくこの頂点で、物質の形而上学は、持続の哲学へと接続する。この運動の実在は持続である。それは感覚質の変化が、私たちの意識の持続と似ているからだ。運動があり、少なくとも私が自分から動き出す場合、私は状態の変化として、運動の実在を生きている。では、私たちが事物の内に質の変化を知覚する場合もどうして事情が異なると言うのか。

3. 1 類似する持続

この「似ている」というのは、ベルクソンニズムにとって本質的な関係である。関係というよりもさらに根源的な認識である。似ているというのは、実在がそれぞれ異なり異なっていることの肯定であり、そのうえで一致する事柄があることの表明である^(註)。実在の運動は、その本質が状態の変化であるならば、それは『試論』で発見していた私たちの意識の状態の変化と類似している(218、226)。

外部知覚の分析の果てに見い出された運動は質の変化であった。この変化としての運動は意識の内的な連続と似ていて、だから物質も持続していることになる。

3. 2 空間を許容する運動のリズム

物質を実在の運動として把握したあと、ベルクソンは改めて延長と

いう従来の物質概念を再考に付す。延長は、デカルトが考えた無限に分割される幾何学的な延長実体とは違い、またイギリスの観念論が言うような触覚に固有な性質でもない。ベルクソンにとって物質が延長であるのは、物質という持続についての次のような認識に基づく。「実在する運動は…自らの存在を計算できないほど多数の瞬間に分かちつある質そのものではないか」(227)。

ベルクソンは物質的な持続を、相互に区別される諸瞬間へと自らを分割すること(赤色光線を物理学が400兆の継起震動に分割するよう)に、を、許すような運動のリズムと捉える。それは空間の出生を許容するような運動であり、デカルト的な延長の本質は、この運動のリズムの抽象的図式にすぎないというのだ。「空間は実在する運動を支えるようなものではない。反対に実在の運動こそ、自分の下に空間を沈澱させるのである」(244)。

3. 3 ひろがり

物質の問題を扱うにあたって、ベルクソンは『試論』で意識に適用した方法を物質へ応用するといっていた。それは「延長を去ることなく空間から離れる」ことで「直接的なもの」へと復帰を果たすことだという(208)。ここで「具体的延長」というベルクソン固有の延長概念の提起が意味を持つてくる。すなわち「具体的で連続し、多様でありかつ有機的である延長」(208)。具体的ということに少し注意しておこう。感覚に明白な延長は、ベルクソンの延長概念にとってはむしろ二次的である。「いつそう注意深い心理学は、諸感覚はすべて根源的にひろがっている(primitivement extensive)とみなさねばならないこと、そしてこうした延長は、触覚的延長または視覚的延長の優勢な強度と有用性のまえでは色褪せて消失してしまうことを明らかにして

いる」(244)。通常の具体的ということとは感覚的な明白さを言うのだろう。しかしその意味での延長の具体性はここでいう視覚的延長、触覚的延長に尽きている。ベルクソンが思い描いている具体的延長とはここでいう「根源的にひろがっている」ものだ。「私たちは延長を本当に知覚する」(208)とベルクソンが言う時、念頭にあるのはこの延長である。この具体的ということに注意しつつ、ひろがりすなわち具体的延長としての物質的世界を明らかにしていこう。私たちの経験の基底である物質的生の極限としてひろがり(extension)は出現するが、その出現に至る過程には十分な説明が与えられていない。

3. 4 持続から具体的延長へ

すでにあらゆる実在を持続のリズムの違いとして捉える視点は確保されている。持続には様々なリズムがあり、このリズムが早いか遅いか、つまり「意識の緊張(tension)あるいは弛緩(relâchement)の程度」によって実在の多様性は表現されるだろう。こうして物質というのは、質の変化ないしは状態の変化である持続の緊張が弛緩していることを本質とすることになる。先の赤い光の例えを援用してみようか。私たちは一秒間の中に400兆もの膨大な振動を圧縮して赤い光を知覚するといったが、この私たちの記憶力による圧縮をなくして(純粹知覚)、赤い光の発光をこの400兆の諸振動そのものにまかせてみるとしよう。ところでここでひとつベルクソンから物理学に対して異議が入る。この振動が多数あるというのは、究極的には質の変化の問題になるはずだ。この400兆の継起振動の各々の振動(運動体)は、本当は、非常に微かな質の変化である実在の運動が、ごく微細な質の違いに即して個々の震動に分割されることを許容するものであるからこそ成立したのである。実在はこの質の変化であり、この変化を動かしている

のは私たちの持続に類似した、それ自体で自らの持続を展開する「働き」である⁽²⁴⁵⁾。ではこの働きに任せて、赤い光が発光するまで待つてみよう。私たちは多分、25000年、待たされることになる。

この質が運動であることの理解には、さらに低音の響きが参照される。「運動のリズムが―例えば音階の低い音調の場合に起こるように―十分に遅くて私たちの意識の習慣にはまり込む場合、知覚された性質が、内的連続性によって結ばれた、反復され継起する震動に自ずから分解するのが感じられるのではないか」(228)。低く重く鳴り渡る音の反響は、はじめ密であるが次第にゆっくりと間をおいて伸びていき、次第に音が振動であることをあからさまにしていくな。

そしてこの時、音を聞いている私たちはこの音の持続、緩慢な反復する運動のリズムと同じ程度の意識の緊張状態すなわち弛緩を呈しているのではないか。このとき運動と質と感覚とは連続して、全体として区別なくひろがっているはずだ。同じ運動を体现することによって、いわば私たちも物質になっているのである。

この極限の状態では、「物質は無数の震動へと解消され、これらの震動はすべて中断されることのない連続のなかで結ばれている」(235)。持続のリズムの物質的極限には、このひろがりというほかない、どこまでも切れ目のない連続的状态があらわれ、この連続性をベルクソンは新たに延長と、具体的延長と呼ぶのである。

こうして私たちは物質の全体を表現する第三の概念に辿り着く。この時「もはや私たちは知覚と知覚される物との間に、質と運動との間に、越すことのできない距離も本質的な差異も見い出さないだけでなく、本当の区別を見い出すことすらない」(245)。

3. 5 隔たりがないから見るができる

ついで必要なのはこの物質界で、知覚がどのように語られるかを確認することだ。このすべてひろがっている物質平面、平面と言うよりも二次元の世界というべきか。「表面はその三次元が回復されるような空間の中以外で、表面として知覚されるだろうか」(240)。私たちが踏み込んでいるのは、空間なき延長の世界である。

「見ること (une) はほんらい空間の諸関係について何も告げないとしよう」(242)。そうすれば、「ある対象の視覚において、脳も神経も網膜も、そして対象そのものも、ひとつの緊密な全体 (un tout solidaire)、網膜の像も一つの挿話に過ぎない連続的過程を形づくっている」(242)。

ある対象とその視覚とはここで「ひとつの緊密な全体」の部分である。対象も網膜も、そして脳も同じく延長であり、それらはひとつの連続した過程の中のひとつの出来事といってもよい。知覚と知覚された対象には区別はなく、従って両者の間に間隙はない。「知覚される対象とそれを知覚する主体との部分的合致」(246)。「一つの緊密な全体」として知覚とその対象は一致している。この間隙のなさが外部知覚の基底であり、この根源的かつ具体的な経験がなければ、何かを見るということもあり得ないだろう。

4 イメージと運動と延長

イメージと運動と延長、これら物質を巡る思考の諸線はその途上で、揃って外部知覚における同様の事態を指示している。

知覚の対象をイメージと呼ぶことによって示されていたのは、対象はそれが知覚される場所に存在し、感覚されているままに存在することであった。再びテールランプの光りを思い起こそう。私がそれを知覚した前の車の最後部を点Pとする。そこで「意識の中で形成され

てから点Pへと投射されるような、ひろがりのないイメージなど存在しない。本当は、点Pも、それが発する光線も、網膜も、関係する神経要素も、ひとつの緊密な全体をなしている。発光点Pはこの全体の部分をなしていて、Pのイメージが形成され知覚されるのは、他の場所ではなく、まさにPにおいてなのだ」(47)。

知覚も知覚された対象もその部分として「ひとつの緊密な全体」に帰属する。イメージという概念はこのことに込められた内容の、端的でコンパクトな表現になっているだろう。ベルクソンは対象をイメージと呼ぶことで、ある対象の存在とその知覚とは、極限においては、同じだということ、をこの一言に凝縮したのだ。

経験への屈曲点で確かめられたのは、外部知覚に直接的な運動を考えれば、物質界のどの部分が動いているかは問題ではなくなることだ。ある対象の運動か、あるいはその運動の感覚か、運動はどちらかに起因するのではなく、運動があるということが実在であり、こうして一つの全体的運動に行き着く。

そして点Pにおけるテールランプのイメージが発している光線は、実在する運動によって私の意識とは独立に展開されることが肯定される。光りは非常に緩やかなリズムではあるが、自らを質として展開していくある持続によって、私たちの意識とは独立に現れている。

このようにイメージと運動は、具体的延長における部分的合致を、別の仕方で表明していたのであり、この結節点においてそれぞれは重なりあっている。また持続の類似を手がかりに導かれたひろがりのなかで、運動と質と感覚は連続に置かれるが、他の物質の概念もそれに固有な全体性の表現において、物質的基底を同様の状態として示していただろう。だから、物質については、その実在は現れと異なら

ず、物質はイマージュと運動と延長として同じ事柄を表明している。

5 客観的な類似

さらにこの「物質の哲学」の結節点は、生命論によっても踏襲されている。生命体は「中間的な認識あるいは顕著な性質ないしは類似の漠然とした感覚」(176)から出発するといふ。

サメが一匹沖合にいて、そこから6キロ離れたビーチに向かって真直ぐ泳いでいるとしよう。この行動を開始させたのは血の匂いである。このサメはなんとなく似ている感じに従って動いている。匂いの感覚は漠然としているが似ているということに間違いはない。

生命体は、欲求にしたがって行動している限り、個体に興味を示さないと。何が何に似ているかということ、つまり個体として対象を表象する以前にこの類似は働いている。それはいささかも心理的なものではないとベルクソンはいふ。それはむしろ客観的というべきであつて、作用に対して等しい反作用を返すことと同じ水準の現象と考えられている。「この類似は客観的に力として働くものであり、深い同じ諸原因には、同じ全体的な結果が伴うといふ、まったく物理的な法則によつて、同一の反作用を引き起こすのである」(177)。

塩酸が石灰に対して常に同一に反応することと、植物が、雑多な土壌から自らの養分になる要素を常に同じように吸収していることとは、同じだといふことだ。前者と後者には本質的な差異はない。欲求をもち、その欲求に従つてある作用を受容することは、物体の反応と程度の差異に置かれる現象であり、生命にはこの現象が客観的に働く類似の感覚として備わっている。

サメは血の匂い一般に働きかけられ、羊は草一般に惹き付けられる。客観的類似は何と何が類似しているか、ということ以前に働いている。

中間的認識というのと同じことを表わしているだろう。それは感覚している主体と感覚されている質との間に成立する認識関係ではない。

まず存在するのは連続性の認識であり、それが何と何の間かというのは後に来る。いわば関係そのものの直接性が根源的なのだ。二つの項の間が中間的ではなく、中間の両極にそれを挟む二項が見い出されるのである。物質の哲学における部分的合致は生命論の中で、この客観的な類似あるいは中間的認識の名のもとに再発見される。類似が客観的だといふのは、知覚が物質に全体の部分として合致することの生命論的な表現であるだろう。ではこの生命の認識における部分的合致は、どのような生命の全体性を前提するのか。このような疑問の前には、『創造的進化』へ向かつたベルクソンの思考の過程が自ずと開かれて行くに違いない。

むすびにかえて ~ pittoresque ~

むすびにかえて、イマージュと運動と延長についてこれまで行つてきた考察で得られた知見と、客観的類似の感覚とをあわせて、物質的極限としてひろがっている世界のなかで、ある見るものに現れるであろう宇宙の相貌を描いてみよう。

「こうして私はできるだけ漠然とした意味におけるイマージュ、私に感覚を開く時には知覚され、閉ざす時には認められないイマージュの現れを前にしている」(8)。数々のイマージュが織り成す世界は「pittoresque」、すなわち「絵(tableau)のように」私の前に展開している。

ここで純粹知覚を想定してみる。あるいは「延長をさることなく空間から離脱」してみる。イマージュは互いに区別される輪郭をなくし、それぞれのイマージュはすべて一様な背景に沈んでいく(イマージュ

の総体)。または延長の世界。諸振動はあらゆる方向に伝播していきすべては緊密な連続をなして全体がフラットな物質平面が露出する。

イマージュの総体という表現から、世界はあたかも一幅の風景画であるかのようだが、この風景画を眺めているような超越的な視点は存在しない。もし、観客がいて「物質的世界」というタイトルはこの絵を見ているとすれば、その観客に見えているのはその画面ですべてであつて、彼は画面を縁取る枠の内側を視界の全体とするような観客である。純粹知覚は権利上全体のイマージュであるというのはこのように観客とイマージュがびつたり一致した状態であるはずだ。

さらに観客自身も、この画面の一部に描きこまれていたとしよう。

その時、この全体の一部である観客に見えている世界が、イマージュの総体のなかで繰りひろげられる知覚である。この物質的基底のなかで知覚するものがあるとして、その眺めに三次元を回復するような支点は存在しない。二次元の世界。画面の一部にオレンジが一つ転がっていれば、このオレンジが見られるのは、同じ平面に立っている観客の肖像によつてである。プラドが「イマージュの総体」を「見るものなきスペクタクル」と言っているのは、私たちがここで考えているのととそう遠いものではない⁽ⁱⁱ⁾。

ところでフラットな状態の物質平面に、欲求をもった生命体(観客)が置かれることで、その全体の中には活発になった地帯が現れる。この肖像はオレンジに欲求していて、この欲求が平面にある変化をもたらす。画面には一つの連続した起伏が生じ、この起伏(reief)によつてはじめて画面は絵のようになっていくだろう。画面の一部である観客がテーブルのオレンジを見ている。ピトレスクとはイマージュの総体の内側からこうして実現していくほかないはずである。

本文中(一)内に示したページは『物質と記憶』カドリージュ版のものである。

Henri Bergson, *Matière et mémoire*, QUADRIGE/PUF, 1993

なお既存の邦訳は適宜参照させていただいた。

- (i) この想像力批判によつてイマージュという概念は役割を終えるというのは、ウォルムスも指摘しているし、大方の一致をみる見解だろう。だが、ウォルムスにしてもイマージュに対してつねに知覚が二次的であることには注意を促している。Frédéric Worms, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, puf, 1997, p218

- (ii) 「自然界の至るところには質的な差異がある」という『試論』の言明に重ねて言えば、全ての実在は質的な差異として似ているのである。

- (iii) 「もし感覚的諸性質の多少とも等質的な基体にかんする私たちの信念が根拠を持つとすれば、それは質そのものの中で、あたかもこの感覚が推測されるが認知されない細部をはらむかのように、私たちの感覚を超える何かを把握あるいは推察させるような働きによる以外ありえない」(229)

- (iv) 彼は同じものを「主観性なき超越論的経験の場」とも呼んでいる。Benito Prado, trad. par Renaud Barbaras, *Présence et champ transcendantal*, O.L.M.S., 2002

(平光哲朗 ひらみつ てつろう 大阪大学)

死と残余

死が意味をもつような応答可能性や結びつきを私たちはもつことができる。なぜなら、そもそものはじめから他者は私たちの意に反して私たちを触発しているのだから。

レヴィナス

一、問いの設定

いまなお生きることの意味があるのか、という問いについて考えるとき、その背後にはつねに、いかなる生といえどもいつかは終わり、自らの生をある意味づけとともに回顧する可能性が永遠に失われるという予感がある。結局は死ぬのであるから生きることとは無意味だというささやきに抗するには、私が死ぬこともまた他者にある意味を与えるのであり、したがって私は私の生と死それ自体のあり方に責任があると答えるほかはない。他者とは、私が死んだあともなお私の生と死の意味を確保してくれるはずの、私の外部の可能性である。だが私の死後なおそれら他者たちからなる世界が存続するということを、私はどのような哲学的権利でもって確信できるというのであろうか。

現象の第一次性を主張し、世界の自体存在を素朴に信憑する態度を

古賀 徹

否定する現象学の立場からすれば、現象を超えたその先に何かが存在するということを主張するいかなる哲学的権利も存在しない。そこで世界と他者は現象、すなわち私の意識の働きの相関者以外のものではない。死とは私の意識が消失することである。とすればそこで世界もまた消滅するであろう。私は、誰にも支えられることなくただ一人で、全世界を道連れにして死んでゆかなければならず、世界はもう永遠に開かれない。そこには暗黒すら存在するとはもはやいえない。

現象に内在する立場はこうした孤独な意識のありかたを主張するものではない、とさしあたりはいうことができるだろう。というのも、世界は私の意識によって支えられているのみでなく、私の意識もまた世界によって編み上げられているということができるからである。他者との関係についていえば、他者は現象である以前にすでに私自身の意識のうちに住み着き、私の志向性を編み上げている。私が他者を一方的に構成するのではない。他者を構成する私の志向性は、すでにその他者とともに、他者によって存立している¹⁾。

以上のような論述の枠組みをかりに相互主観性論とよぶとすれば、その枠組みにおいては、私の死後も他者が残余する可能性を私は確保

できるように思われる。なぜならそこでは私を構成するものとして、他者の存在がなお、私の意識作用の外部、つまりは現象の地平の外部に想定されうるからである。したがってそうした他者を含意した意味の世界の内部で行為するかぎり、私を欠いた世界の存在を前提として私は行為できると考えることも可能であろう。

しかしながらこの考え方は、私が死ぬという事態に対してかりそめの慰めを与えうる以上のものではない。現象の地平を超えた外部に他者が存在する、といってみるところで、しかしながらその他者は、素朴な意味で実在するものではない。それは素朴な実在とは異なつた意味で、私の意識を可能にする論理的な根拠のようなものになるだろう。私の世界経験の根拠となるという意味で、それを超越論的他者と呼ぶこともゆるされよう。ここで考えてみるべきなのは、そうした現象の根拠としての他者の存在は、それが超越論的他者という名で呼ばれるにせよ、複数の超越論的主観性からなるモナド構成体とよばれるにせよ、あくまで私が私の現象の根拠を問題とする限りで、そうした反省する私によって見いだされ、発見され、構成される理論的構築物以外のものではないということである。

とすればここでは存在と非存在に関する一種の弁証法が生起することになる。すなわちそれは、超越論的他者が存在すると言つたとたんに、その存在根拠が私の反省的理論活動に基礎を持つかぎり、私の死とともに他者もまた消滅するほかないものである。超越論的他者が、現象の地平を超えたものであり、通常の実在をささえる理論的（現象学的）想定であるといかに主張するにせよ、それが何らかの土台的・支持的性格を持つかぎり、その土台的性格もまた私の死によつてもろともに突き崩されるほかないであろう。実在するものとして

の経験的他者の存在と同様、私の現象を支えるものとしての超越論的他者性もまた、私の死に対して脆弱であることを免れない。

このことこそ、じつは死がもつ恐ろしさの中核なのである。死は、存在の総体が―それが実在物か理論的構成体かを問わず―私の意識というきわめて脆弱なものの上に立脚していることを強烈に思い知らせる。私は日々世界内部の他者たちの死を目撃し、それをトリビアルな出来事としてやり過ごす一方で、そうした基準で見ればトリビアルなものにすぎない私の意識にじつは世界総体がその全重力をかけていることに気づかざるを得ない。この矛盾こそ、死を宣告された者がその全身をもつて直面する孤独の論理にほかならない⁽²⁾。

そしてその種の死は、私の死後なお世界が持続すべきだとすれば、私がくりかえしこの世に誕生することを私に要請する。世界の持続はそれを保証し確認する私の意識の再生をいまの私に強要する。私は死ぬやただちに世界の持続のためにふたたび繰り返しこの世に生まれ出なければならぬ。私はいかにしても私の死後の他者の持続に関してそれを保証することができず、また他者の持続を保証しようとするかぎりでは死ぬことができない。そのかぎりでは死と残余のアンチノミーと呼ぶこともできるだろう。

とすればわれわれは、死と残余の問題を考察するにあたって、私の死後の他者の存在をいかにして保証するか、という問いの構え自体を転換しなければならなくなる。私の死と他者の生という単純な対立図式がある種の論理的アンチノミーを引き起こすとすれば、自他ないしは生死の二項対立を突き崩して考えなければならなくなる。

二、崩壊の自我論

死が問題化するのとはそれと相容れない生のあり方にとってであろう。もし自我がはじめから自己保存を宿命づけられ、それを自らの本質とする以外にありえないとすれば、自我にとって死は決して乗り越えられない壁となる。しかしながら自我とはそもそも自己の存在に固執するかぎりのものではない。死のありようもまたそれと向き合う自我のあり方によって変容するという観点から、われわれは自我についての考察をはじめることにはしたい。

意識の志向性はそれ自身のうちに自己との時間的差異をかかえている。意識の現在とは未来把持や過去把持というかたちでそれ自身のうちに非現在の浸食を受けている。意識の現在性が対象の実在性を支えるとすれば、その現在性が非現在により浸食されている以上は、それが向き合う対象の実在性もそのうちに非存在の要素を浸透させていくことになる。

これに加えて意識の浸食は他者によってもたらされるものでもある。私は私の意識の現在のみによって対象と向き合っているわけではなく、そのうちには私の現在に回収できない他者性が入り込んでいる。私の意識の現在が他者性の浸透を受けてはじめて存立しているとすれば、私の意識はすでに他者によっていわば篡奪されているのであり、そのかぎりでは私の現在によって保証される対象の実在性もすでにあるしかたで失われていると言うことができる。

ここでまず問題となるのは、この私の現在を構成する超越論的他者性なるものが、はたして肯定的なものかそれとも否定的なものかという点である。というのも、もしこの他者なるものを私の死後も残存する肯定的存在、すなわち、たしかにいまの私にありありと現象する経

験的存在ではないとしても、それでもやはりその地平を超えたどこかで私の生を背後から充実し、それを支える土台のようなものと考えたとすれば、私は私の現在性の欠損、ひいては対象の実在性の不足をそうした他者たちによって補填し、存在の強化を図るということになる。その場合に他者はその見かけ上の不在の彼方において、依然として存在を支えるより高次の存在といったものになるだろう。一般に相互主観性論において他者はこのように理解されていると考えることができる。というのもそこにおいて他者は私に浸透することによって私を支えるものであり、私をその内側から編み上げる実定的な勢力だと考えられるからである。そしてこのように考えるかぎり、そうした超越論的他者は、私の存在の領域を補完し、それを補強するものということになる。志向性とはそもそも、非存在に対してひらかれた自己差異化（地平）であり、その差異化の運動自体がさらなる現在化、つまりは存在化の衝動を引き起こす。私は自己の自同的なあり方を支えるために繰り返し他者を呼び出し、それによる補完を求める。

だがこうした超越論的他者の肯定的解釈は、先に述べたとおり、その存在根拠を依然として私の意識のうちにおいている。そこでは、一方で私の意識を支えるものとして超越論的他者があり、他方でその他者が私の理論的意識によって支えられるという相互的な循環が成立している。そしてそうである以上、一方の項目である私の意識の消滅とともに、その他者も、ひいては世界総体もまた消滅を余儀なくされる。とすればわれわれは、死を全体の絶滅から救助しようと欲するかぎり、こうした存在可能性の連関総体を超越しうる次元として「他者」を定義するほかなくなる。いまは生きている私の志向性は、意識の現在が抱え込む欠損をその背後から充填する他者ではなく、むしろその

存在の欠損を逆に拡大し、生の充実を奪い去る空虚としての他者にとりまかれているのではないか。その他者はもはや私の現在を支える存在の基盤ではなく、それを不断に脅かし存在の安定を突き崩す強迫的なものではないのか。そして他者のこうした否定的転換こそ、私の外部への道を切り開くのではないか。

伝統的な自我論においては、まずもって感性のレベルがあり、そこで感受された感覚にもとづいて対象を把握する知覚の働きが存立する。そしてそうした統一化作用を指揮する主体性の核心として私という精神の統一性の次元が存在する。そうしたいわば積層構造とは異なる自我のあり方として、他者のいわば真空化作用によって脅かされ、崩壊させられるものとして感受性の次元をまずもって構想してみよう。

このような感受性の再定義は、地平に対する伝統的な解釈を完全に書き換えるものである。というのも通常の地平概念にあつては、意識の現在をとりまく過去把持や未来把持の次元（いまだ統一・対象化されていない感性の次元）は、現在の存在指定をその背後で準備する肯定的なものにとどまっていたからである。感受性を肯定的なものに見なすか否定的（強迫的）と見なすかという違いは、自我統一の極としての現在の性格付けに強い影響を与える。すなわち通常の地平概念における現在が感受性の次元によって支えられ安定した性格を保持しているのに対し、強迫的な感受性の次元において現在は、放置すればただちに解体されるものとしてつねに不安定なあり方を余儀なくされ、したがって自我に強迫的な性格を付与する。

強迫的な感受性においてはつねに、非現象へと崩壊するものとしての同の萌芽（感性であるかぎりの私の次元）がかるうじて存立するにす

ぎない。そしてその私の萌芽としての同の原初的な次元が存立する裏面として、欠損、空虚が、つまり他が存立するにすぎない。感受性において同は他に崩壊しゆくものとして存立し、他は崩壊しゆくその同を背景としてはじめて成立する。そこで他と同は相補的であり、いまだ相互に独立した存在とはなっていない。感受性とは、崩壊させる他の強迫とその傷を埋めようとする同の反応とが同時に生じているような原初的な関係性の局面にほかならない。

つねに他性のなかへと崩壊してゆくこの感受性の次元を土台として、自己同一的であることを主張する主体性が存立する。同と他の同時性、つまり関係性としての未分化状態はここでひとたび切断される。そしてその切断によつてはじめて、自立した項としての主体、自我が生ずる。こうして感受性の次元を超えて、自己同一的な自我が実体化される。こうした自我の実体化はなにゆえに、そしていかにして生じるのだろうか。

それはおそらく、原初的な同の次元としての私の感受性の次元が、他による崩壊威力に対抗して己の安定した自己同一性を確保しようとする衝動によつてであると考えられる。しかしそうした自立化は、他者の強迫性をその根本的な動機としているという点で、その強迫によつて実現させられるということもできる。自我という同一性の次元は他の強迫によつて、つまり非同一性からの崩壊強制によつて、他者の方からいわば作りだされる。したがって自立した個としての私は、本来的に他性に由来するものをあえて自己だと主張すること、つまり自我による他者の置き換ええないしは身代わりとして生起する。自己のうちに浸透する空虚としての他を私はあえて自分だと言い張り、それを私だと僭称することで私は他に対して負債を負う。したがって主体性

とは、他者の否定性を深く自己のうちに受け入れながらも、そうした自己の振動を何とか押さえ込むかたちで確立される同一性であり、したがってそれ自身の内部のもっとも深いところにつねに崩壊の層を抱え込みながら、あえてそれを自分だと再認し続けるそのたびごとにころうじて存立する、そのつどの再帰性であるのにはかならない。

私は他者に由来するものを自分だと強弁することで他者を否定する。私ははじめから他者に負債を負ったもの、傷を負ったものとして作りだされる。そうであるがゆえにこそ、主体はふたたび他者に返答を贈与し、そうすることで他者を承認し、その地位を回復させ、負債を何とか帳消しにしようとする。他者への責任（応答）とは他によって課された主体性を、つまりは自己僭称という根源悪を引き受け、そのうえで自己というその悪を緩和しようとする行為である。主体は他者を承認しそれに応答することで自己の変容を迫られる。他者への応答と自己の変容は主体確立という根源悪に対抗する緩和処置にはかならず、そのやましさに駆られて自己のあり方を他者の面前で変革するよう、主体はつねに迫られ続ける。

まずもって私が成立し、その私の一つの態度としてはじめて応答と責任が実現されるのではなく、まさに責任というかたちで倫理的な強制負荷をかけられた私なるものがそのつど他者の方から作りだされる。自己意識はこうしてすでに根源的な次元で構成されていると考えるべきであろう。そしてこういう強迫的自我モデルは、他性を肯定的（実定的）に捉えるかぎりの相互主観性論においては構成できないのである。

三、コナトゥスの機序

自我とは、他者に応答する責任主体であると同時に、それを拒み、自己保存を図るものでもある。こうした自己保存としての自我のありかたをここでさしあたり「コナトゥス *conatus*」と呼ぶことにしよう。コナトゥスとしての自我にとっては、自己の存在を脅かす他者性から自己が防衛され、安全化されている。そしてそうした安全な自己を確保する手段として逆に他者が利用されるのである。私が死ぬという事態がとりたてて問題化するのは、死に直面したその私がコナトゥスであるかぎりのことだろう。とすれば死と残余について考察を進めるためにはコナトゥスとしての自我について立ち入って考察する必要があると思われる。

まず注目すべきは責任もコナトゥスもどちらもある種の強迫性を帯びているという点である。他者に対するレスポンスのみでなく、安全衝動もまた何かに駆動されている。われわれは差し迫った危険がある場合はむろん、そうした危険がなくとも得体の知れない不安に突き動かされ、いわば強迫的に安全への衝動に把握される。こうした自己存在への固執とその他の他者支配へのドライブは、じつは根源的な他者の強迫性を抑圧するところに生じるのではないか。

この抑圧の機制とは次のようなものになると思われる。他者の強迫に強制的に触発されるところに感受性が成立し、その感応をかつての私の感応として、いまの私と同一の主体の経験として再認することを他者によって強要されるとき、そのつどそのかぎりにおいて自同姓としての自我が存立する。その自我の同一性の次元は、他者の強迫によって、他性からの浸食状態からひとたび断裂させられたものとして無理矢理に作りだされる。そのかぎりでは自我は他によって傷を負わされ

たかたちではじめから成立しているのである。とすれば、傷を負った主体性は、他の強迫によってはじめて存立する感受性の次元を自己の一部としたまま、それでもそれは自分だと言い張ることであらうじて立っていられるのである。このように自我は自己同一性の存立の条件としての他者に、つまり自己の存在の条件としての非現象にどうしようもなくつながれている。

他であることではじめて自己である、この矛盾が自我の逃れられない構造である。だがこの矛盾は自己を安全化し安定したものとして維持しようとする自我にとっては障害となる。自我は自己の内部に抱え込む不安定要因、すなわち他者によって自己が強制的に剥離されつつけるその局面を意識に上らせないようにする。そうすることで自我はあたかも自分がまずもって自存し、そのうえで始めて、他者に対面的に対応しているかのように思いこもうとするのである。つまり主体は自らの従属的側面、つまりは主体の主体性（従属性）を忘却し、何ものにも従属することなき自由な自我であると自己を欺瞞する。だが、私は私だといかに自己を欺瞞するにせよ、そこから他者の強迫が消失したわけではない。主体はつねに意識下で他者の可能性に脅かされ、駆り立てられつつける。そこで主体は自らを脅かしているその何かを消滅させたい。そこで主体は自己のうちに浸透する他者性を否認し、これを眼前の対象に投影し、他者を存在化するとともに、それに対面する自己を実在化する。そしていまや存在する主体は、同じく存在するその「他者」を外側からコントロールし、それが困難な場合は抹殺しようとする。主体は眼前の他者のうちに投影された自己の空洞の影を、他者を抹殺することで同時に抹殺しようとするのである。

だが自己が抑圧したいその他者性こそ、主体の自己同一性の条件に

ほかならない。主体は自分を脅かすその影をけっして消し去ることができない。それゆえにコナトゥスとしての主体は、その眼前の他者（人間）に対する支配衝動を無限に強化せざるをえなくなる⁽³⁾。とすれば、存在としての経験的他者とコナトゥスの主体の存立とは同根源的なものだということになる。

そもその自我の成り立ちを忘却し、否定的他者性に対する超越論的レスポンスを抑圧したところに、眼前の他者への実定的暴力が発動される。暴力の発動を強迫的に迫られ続ける主体のありかたこそ、強制された自己保存、すなわちコナトゥスであるのにほかならない。

とすれば、志向性と志向対象との古典的な相関性のテーゼに従うならば、哲学の伝統が真理の根拠として依拠してきた実体の自存性、自己同一性もまた、他者性を抑圧する主体のあり方に支えられていることになる。というのも主体のあり方が他者性によって脅かされるとき、主体性と相関する対象のあり方もまた非同一性に脅かされると思われからである。実体とはつねに同一者であるべきというテーゼは、脅かされる主体が自己自身を同一者として措定するとともに、その相関者としての対象の動揺を同時に抑圧し、それを常に同一なものだと強弁する再認の反復強迫性を基礎としている。われわれはここに、他者性を抑圧するところにはじめて存立するものとして、硬化した存在の概念を定義することができる。これに対して他者性やその強迫は、この意味での存在に先立つという意味で、存在を免れたもの、いわば非存在であるのにほかならない。

倫理が暴力を延期するものであるとすれば、それはコナトゥスの支配強迫性を内側から宥めるものでなければならぬ。ところがコナトゥスの自我に他者への責任を直線的に訴えることは、その自我を解体

させるどころかその支配衝動を強化することにもなりかねない。というのも自我は、他者への応答というその動揺を抑圧することによってはじめて、みずからの圧倒的な自己保存をドライブしているのだからである。

とすればわれわれは、コナトゥスの自我の強迫性を解除する契機として、自らの安全化がじつは決定的に不可能であるその必然性、すなわち死の不可避性を位置づけ直すことができる。死の必然性は、その先取りにおいて、いかんともしがたい絶対的に否定的な壁として、コナトゥスとしての自己をその内側から破壊する。そこで自己保存は死の壁に激突してその強迫的支配衝動の挫折を思い知るのである。

四、散乱の意味論

絶対的に否定的なものとしての死は、コナトゥスとしての自我とってはたんなる生の限界であり、二度とひらかれることなき世界の終局であり、無意味であり暗黒であろう。だが死が暗黒であるのは、主体がコナトゥスであるかぎりにおいてのことである。主体がコナトゥスとしての自己を離れるとき、死は意味を持つ。その手がかりをふたたび探ってみよう。

古典的な現象学において意味とは、意識が対象を再認する際の同一化の契機として定義されている。意味とは、その言葉が連想させるいかなるイメージの変動をも貫いてそこに実現される対象の同一性そのものの、すなわち理念的対象性のことだというわけである。ここで何かの意味を持つとは、その「何か」がたとえ変動し崩壊するとしてもそこに維持されるべきその「何か」の本質、その普遍の固有性が、その具体的内容をもって同定できるということにはかならない。意味はこ

こで変動と破滅を貫いて維持される同一性、事実的なものの変移の頭上に燦然と輝く象徴としての性格をもつことになる。ここで「生きることに意味がある」というためには、私の生命が破滅してもなお残る私の人生の本質、その理念が象徴として確定できなければならない。その同一性の地点が設定できなければ、私の人生に意味があるとは言えないことになる。

だがこれは考えてみるに、コナトゥスとしての自我の別のあり方にすぎないのではなからうか。すなわち存在の持続を切望する自我は、乗り越え不能な死の壁に直面して自己の同一性の維持が困難となり、その同一性を（生きる意味という）理念的なものに変換して生きながらえさせようとする。しかしながらこの策略も結局は無力である。というのも、同一性を維持するには変動に抗してそれを同一だと強弁する操作が必要であり、死はその操作そのものを不可能にするからである。とすれば自我は、自己の理念的同一性を確保するために、その操作を反復してくれる他者を私の死後なお持続する存在としてイメージネールに措定せざるをえなくなる。それはあるいは自分の血を分けた家族であり、あるいは民族・国家共同体であり、あるいは自己の業績を繰り返して参照する読者であるのかもしれない。いずれにせよコナトゥスとしての自我は自己同一性を反復維持する手段として他者を欲望し、それを利用する。自我はこういうしかたで他者に同一性の重荷を負わせるのである。だがそうしたイメージネールな他者たちの地点を確保しているのも結局は私である。

こうした自己同一化の意味の原初的局面は、他者に向かって言ったことに私が不安になり、それをふたたび私自身に取り戻し、私が言ったのはこういうことだったと安心する局面のうちに見いだすことがで

きる。私は自分の「言うこと」を「言われたこと」として取り戻し、再認し、確保する。しかもこの強迫的な同一化の運動は、自分の言葉を他者からふたたび「言われたこと」として取り戻そうとする。私が言ったのはこういうことだったよねと、他者に同意を、確認を強いる。そうすることで私は自分の「言ったこと」の取り戻し運動のうちに他者を巻き込み、そこで他者を同一化しようと欲する。自己同一化する意味は、その無限の反復確認衝動において他者性を回収し、領土化する。

だが意味とは同一化の強制のもとでしか存立し得ないものなのだろうか。拘束するのではなく散乱させるもの、同一化するのではなく非同一化させるものとして意味を構想することはできないだろうか。意味を再認と同一化のくびきから解き放つて考えれば、私は自分の言ったこと、為したことの意味をそれとして確認することができなくなる。私は他者の面前で自分のメッセージの実定的内実を失う。私のメッセージは他者の強迫に曝されて、それへのレスポンス（責任）として発されるものであった。その他者なるものが経験的他者に先立ち、実定的に確認できないものである以上、私のメッセージの由来が私を知ることはできない。そしてまた、私のメッセージの行き先である他者をも私は知ることができない。何かを言うこと、何かを為すことは、いわば差し出し不明、宛先不明、内容不明な手紙の強制転送のようなものであり、そのかぎりでは、その転送を迫られる自我とは、それ自身アイデンティファイ不能な「記号を送付する記号」とでもいうべきものである。

とすれば、誰かにむかって何かを「言うこと」、つまり他者の要求に応じて他者に応えることとは、他者の代わりに、それに強要されて

自己が言葉を発することであり、しかもそれは、他者への直接的な反応ではなく、他者からの切斷、つまり自己の主体性の存立を通じて、私の行為として責任を持つて、内実を知ることなき―取り戻しも確認もできない―メッセージを發送してしまうことなのである。意味作用とは、不可知なメッセージにそれでも責任をとるというかたちで他者とかかわること、そのことを指すのだといえよう。その他者が私の存在の領域を超えるものであるかぎりでは、つまり私と非存在との境界において、はじめて言葉は意味を持つ。

このように考えてくれば、私の消滅こそ意味を持つということができるように思われる。なぜなら意味作用とは、私の非存在から、私の非存在にむかつての、確認不能なメッセージの圧倒的な贈与のことであつたからである。私は私のメッセージの發送によつてそのつど私の非存在のうちに消失する。にもかかわらず、まさにその消滅を通じて私は、意味の發生の現場に立ち会う。このかぎりでは、メッセージを発するということは、最期的に非存在へと至る、私の死の予行演習だということができる。

そもそも私という主体性の存立は、他者からの由来と他者への来歴という双方の非存在のあいだで、それに応えるレスポンスとして、両者から切斷されながらもそれとつながる応答可能性そのもののことであつた。とすれば、そうした非存在としての他者たちのあいだで私が生まれ、そして主体となつてそこで生き、そしてそのあいだで死んでゆくということは、それ自体として意味があるといわなければならぬ。コナトゥスとしての自我のあり方が不可能となる経験を通じて、私たちは、存在と非存在のあいだで意味を創造し、それを贈与する。そしてそれは、他者を私のコナトゥスへの拘束から解き放ち、自由に

する。私が発するメッセージは、それが私の意図を超えて贈与されるという意味で豊饒であり、それがどこから由来し誰に向けられているかも分からないという意味で散乱である。死を目前とした挫折の瞬間においてすら、私は意味をゆたかに散乱させる生の実感を手にすることができる⁽⁴⁾。

註

- (1) たとえばフッサールの『デカルト的省察』においてこのことは「対化 *Parung*」の相互性といったしかたで表現されている。「すべての対化的連合は相互的」であるとするれば、他者の身体を通じて他者の志向性についての私の理解も、その理解する私の志向性自体が他者によってすでに前もって形成されているかざりで成立することになる。フッセリアーナ第一巻『デカルト的省察』149頁以下参照。
- (2) これはいわばかたちを変えたデカルト問題でもある。デカルトは、私の意識の存立の事実をもって、世界の最初の実在 *sum* を定義した。だが、*cogito ergo sum* の命題のうち、最初の *cogito* が拒絶されたときにどういう事態が生じるのか。 *sum* なき世界は思考の限界を超えるものだが、しかしそれは不可避の問題である。

- (3) このように自己のうちに巣くう空洞としての超越論的他者性を投影された人間のあり方を顔とよぶとすれば、経験の対象としての人間の顔は、そこから責任と応答の次元を回復する通路となるとともに、予感される他者性を抑圧の機制によって抹殺する暴力の引き金ともなる。

- (4) 本論は、Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academic Publishers 1991 に対する筆者なりの読解にもとづいて構成された。

オリジナルに書くことは、参照テキストを独自の視点から独自の文体で書き換えること、その過程のうちにテキストの持つ力に押されてそれを拡張し、改竄し、変形するプロセスをどうしても必要とする。

(古賀徹・こが とおる・九州大学)

超越論的主観性とは誰のことか… 供述心理学を例として

河野 哲也

1. 超越論的主観性と経験的自我の亀裂

メルロ・ポンティの「超越論的主観性は相互主観性である」(『意識と言語の獲得』55頁)という一文はきわめて有名である。彼はこの箇所ですで「である」をイタリックで記し、超越論的主観性と相互主観性主張とが同一であることを強調している。これと同じ発言は、『知覚の現象学』(2巻231頁)や『人間の科学と現象学』(21頁)にも見出すことができ、これが彼の一貫した思想であることを示している。『意識と言語の獲得』の邦訳注(264頁)で訳者が指摘しているように、メルロ・ポンティはこの言葉をフッサールに帰しているが、フッサールの遺稿にはそうした発言は見当たらず、むしろ参照されている『危機』の箇所では、「超越論的相互主観性は、自我や自我の超越論的諸機能・諸操作に基づいている」といった全く逆の趣旨の主張がなされているという。

そこで、この主張はメルロ・ポンティの立場の独自性(フッサールとの差異)を表わすものとして解釈されているのだが、その意味するところは必ずしも明確にされているとは言えない。そこで、本考察の目的は、「超越論的主観性は相互主観性である」という主張の主意を

読み解き、それをメルロ・ポンティを超えて徹底的に展開することにある。

ところで、現象学における最も標準的な定義によれば、超越論的主観性とは超越の対象を構成する主観のことを意味する。フッサールによれば、「超越論的主観性とは、私の対象となるいつさいのものを自らの構成する生のうちにおいて構成するものであり、あらゆる構成を行う自我」(『デカルト的省察』第45節)のことである。そしてここで言う対象の「構成」とは、対象の観念論的な産出としてではなく、多様な認識作用を貫いて持続する対象の同一性の形成、すなわち、「それが何であるか」という意味を賦与する働きとして理解されねばならない。超越論的主観性の構成の働きは、それによってすべての経験が可能になるような根源的な働きだと考えられている。超越論的主観性とは人格以前の匿名の機能であり、固有名や代名詞をもって答えるような個人、すなわち経験的自我(あるいは自然的自我)が登場する世界は、この最も根源的な働きを待ってはじめて成立するとされる。

しかるに、メルロ・ポンティは、現象学の常識に逆らうように、相互主観性こそがこの根源的な働きを担っていると主張しているのであ

る。その最もラディカルな含意は、超越論的主観性の脱個人化（脱私化）だと言えるだろう。これまでの現象学では、経験的自我と超越論的主観性は、その機能や特性においては厳しく区別されながらも、存在論的には両者は無批判のうちに同一視されてきた。たとえば、現象学のテキストを見れば、「後者の自己客観化によって前者が定立される」などと主張されている。一般的に、経験的自我である一つの個体が死亡すればその超越論的主観性も消滅すると考えられている場合には、両者は存在論的に同一視されていると言つてよい。しかし、この同一性はつねに保たれているものだろうか、あるいは自明のものなのであるか。超越論的主観性は、経験的・自然的な存在である一人の人物に内在している作用であり、結局は、個人の能力の一つにすぎないのであるか。

ところが、メルロ＝ポンティが言うように、「超越論的主観性は相互主観性である」ならば、経験的自我と超越論的主観性は同一ではありえない。そこでは、私にとつての超越の対象を構成する主観はもはや私ではなく、経験的自我であるところの私が、私ではない主観が構成した世界に住んでいることになるのである。そして、そこに至つては、「超越論的主観性とは私ではない。それは誰のことか」という問いを發することが可能となるであろう。だが、いかにして超越論的主観性は相互主観性である、と主張できるのだろうか。いかにして超越論的主観性は脱個人化されるのだろうか。以下にまず、メルロ＝ポンティの主張を読み解き、超越論的主観性の脱個人化の可能性について考察することから始めよう。

2. 構成としての文脈化

メルロ＝ポンティが「超越論的主観性は相互主観性である」という主張に到達するに至つた理由は、彼が、意味のゲシュタルト理論、別の表現を使えば、意味の文脈原理を採用したことにある。先に定義したように、超越論的主観性とは対象に意味的な同一性を与える働きである。だが、対象に意味を与えるとはどのような働きであろうか。『知覚の現象学』のメルロ＝ポンティが強調したのが、対象への意味はゲシュタルト的に与えられるということであつた。

周知のように、有機体に与えられる刺激の効果は、必ずしも刺激の物理的特性によつて決定されない。同一刺激であつてもそのときの刺激文脈や先行経験などによつて異なつた判断が生じるし、その逆もありうる。この現象は、従来の連合主義心理学では、恒常的で要素的な刺激に、連想や推理などの構成作用が加わることで生じると説明されていた。しかし、ゲシュタルト心理学は連合主義を退け、知覚機制そのもののうちに可変的な「心理的座標系（基準系）」を仮定することで恒常現象を説明した。すなわち、与えられた刺激が可変的な座標系のどこに位置づけられるかによつて、刺激の心理的特性が決定されると考えたのである。この考えでは、知覚における順応とは、知覚判断の基準が同種かまたは類似の刺激系列における全体（あるいは文脈）に依存して作られる過程であることになる。ヘルソンはこの判断の基準になるものを、順応水準と呼んだが、それを成立させる因子として、呈示刺激の順序、背景刺激、有機体内部の刺激条件があげられている。このように、ある刺激がどのように知覚されるかは、全体の布置、あるいはより一般的な表現を用いるなら「文脈（コンテキスト）」に、根本的に依存している。実際、要素をボトムアップ的に組み立てるこ

とでは知覚は成立しない。たとえば、感覚素材なり感覚位相なりが、無意識的な自我の根底層なる場所でないか意味内容をもって受容されたとしても、それを集合させ組み立てることでは決して知覚対象にはならない。「四角い」「硬い」「茶色い」などのさまざまな感覚的要素を組み合わせても、「机」という意味を生み出すことはできない。下位のレベルの要素は上位のレベルから分析的に析出することはできても、その逆の過程は不可能なのである。

むしろメルロ・ポンティによれば、何かが意味づけられるということは、その当の対象が一定の文脈になかに含まれるということに他ならない。これを意味のゲシュタルト理論、あるいは文脈原理と呼ぶならば、これは現代哲学で広く承認を得ている考え方だと言えよう。たとえば、古くは、分析哲学におけるセンス・データ理論批判、言語的にはフレーゲにはじまる言語的な意味の文脈説、アンスコムらの意図的理論が挙げられるし、現在では、心の哲学や認知科学などにおける心的内容の外在主義や環境主義などにおける要素主義批判と文脈主義を思い出せばよいであろう(河野 2003; 信原 2004)。

たとえば、感情に関して言えば、それを内的感覚のみに頼って弁別することはできない。怒りと気迫に満ちた状態、悲嘆と無念、失望と残念などは、内的な感覚や気分としてはほぼ同じようなものである。しかしそれらが明確に異なった感情であるのは、対象とのやり取りや人物との応答といった、その感覚を縁取っている人間関係的文脈や社会的文脈が異なるからである。怒りも気迫に満ちた状態も、内的には同じようなある種の興奮状態であるが、前者は不当な被害を受けるなどの対人関係的な文脈に組み込まれており、後者はスポーツの試合などの文脈において生じる点において区別される。また、ある人物が何を

意図していたのかは、その人物がいかなる文脈において身体運動を行ったかに依存する。ピストルによるある人物の射殺が、「大統領暗殺」を意図していたのか、「無差別殺人(大統領はたまたまその現場に居合わせた)」を意図していたのかは、その犯人がいかなる文脈において引き金を絞るという身体運動を行ったかによるであろう(Anscombe 1972)。

このように、現象学的な意味賦与をゲシュタルト化として理解するメルロ・ポンティ的な立場からすれば、超越論的構成の本質とは、ある感覚なり心的内容なり経験なりパースペクティブなりを一定の文脈のなかに位置づけることだ、ということになる。メルロ・ポンティは『知覚の現象学』において、人間とは世界内存在であることを強調したが、これは、私たちがつねに世界という文脈のなかに置かれた存在であることの謂いであろう。

3. 相互主観性の脱個人化

さてメルロ・ポンティによれば、この文脈化による意味賦与の働きは、個人的主観の領域から相互主観的領域へと拡張されてゆき、ここから、「超越論的主観性は相互主観性である」と呼びうるような事態が生じてくる。しかし、文脈原理が超越論的主観性の脱個人化に繋がってゆくのは、いかにしてだろうか。その理由を「幼児の対人関係」というソルボンヌでの講義のなかに読み取ることにする。

「幼児の対人関係」では、人間の精神発達における他者の根本的な役割が強調される。そこでは、ジャン・ピアジェの発達心理学について批判的に論評しながら、独自の発達観が解説される。ピアジェによれば、子どもの発達は「脱中心化」にある。「脱中心化」とは、特定

のパスpekティブを、他の（あるいは可能な）パスpekティブとの関係で相対化してゆく過程をいう。この過程によって、私たちは物を広い文脈から理解できるように、いわゆる客観的な態度を身につけてゆく。メルロ＝ポンティによれば、このピアジェの発達定義そのものは間違っていない。しかし問題はそれをどうやって獲得してゆくかにある。一挙に絶対的な脱中心化を達成することは不可能である。突如として普遍的で抽象的な物の見方が得られるわけではない。実際には、私たちは、現在のものとは異なる視点を一つ一つ取ることによって徐々に自分を相対化してゆく。脱中心化を達成するには、他の視点への「再中心化」を幾度も経なければならない。

とすれば、他者の立場に身を置くこと、すなわち自己と他者の同一視は、脱中心化にとって不可欠のステップのほうである。脱中心化とは、自分に捕われた視点を相対化して客観的な態度を取ることという。人はしばしばこれを抽象的な知性の働きによると考えているが、脱中心化は、具体的な人間関係のなかである人物の立場に再中心化することからはじまり、それを繰り返すことによって徐々に成立してゆく。つまり、経験を構成する作業は、たえず、この再中心化を可能にする、対人関係によって支えられているのである。伝統的に知性は、経験に意味と構造を与える働きであると考えられてきた。その知性が対人関係によって成立するのであれば、その帰結は重大である。つまり、対人関係は私たちの経験の単なる一部分ではなく、かえってその根本的構造を担っていることになるからである。「超越論的主観性とは相互主観性である」とはこのような意味である。

メルロ＝ポンティによれば、私たちの経験は対人関係のなかに置かれることによって、新たに意味づけられてゆく。私の経験は、他者の

視点によって、それまでとは異なった仕方で解釈される。ある心的内容や経験の意味は、実体的な要素のように確定的な性格が賦与されているのではなく、多様な人の視点に立ち、それまでの自分の視点を脱中心化することによって新たなものと変化する。個人の経験は、それが差し入れられる相互主観的文脈によって変化するような多元決定性をもっている。私たちは他者との交渉に入ることによって自分の経験の事実に諸制限を超えてゆくのである。

では、この相互主観的な意味賦与の過程において超越論的主観性はどのように位置づけられるべきだろうか。超越論的主観性と経験的自己を存在論的に同一視する立場では、相互主観的な意味賦与（すなわち相互主観的文脈化）の段階においても、相互主観性はあくまで「われ思う」という個人的な主観に基づいていることになる。こうした考えに立てば、相互主観性とは、他人の観点を取り込んだ私の主観、社会学的に言うならば「役割取得」した私の主観以上のものではなく、あらゆる相互主観的な文脈化は、結局は、私の固有領域を出ることはないであろう。

しかし先の引用でメルロ＝ポンティが論じている相互主観性は、そうした相互主観化した私の主観を超えている。他人の観点を取り込んだ私の主観は、いまだに私の主観以上のものではないが、メルロ＝ポンティによれば、文字通りに一個人を超えた相互主観的關係性（ないし状況）こそが、私の経験の意味を定める（すなわち、文脈化する）超越論的主観となるのである。このように超越論的主観が脱個人化していることを確認できるのは、私の経験の意味が、対人関係的な文脈化のなかで自分があずかり知らないようなものと変化し、あまつさえ自分の意図さえそのなかで形成されてしまうような場合である。も

し、ある対象への意味賦与があらかじめ自分の自我の能動性によって行われているとするならば、他者との交流において対象への意味づけが自分も予想がつかないように変化してしまい、以後、自分もその変化した意味を受け入れざるを得ない、などということはありえないはずであろう。しかもそれが、社会的な意味のような高次の意味であるならば、自我の働きは意識的であるはずであり、無自覚のうちに対象に異なった意味が賦与されるということは、なおさら最初的前提に矛盾してしまう。

メルローポンティは、「人間の科学と現象学」における「超越論的主観性とは相互主観性に他ならない」という主張に先立って、「哲学者はいつも状況のなかに置かれ、個性化されているのであり、だからこそ、哲学者は対話が必要とするわけである。哲学者がおのれの制限を跳び越える最も確実な手段は、他の状況（他の哲学者や他人）との交渉のなかに入りこむことである」（21頁）と述べている。彼によれば、超越論的主観性の脱個人化・脱私化が最もはつきりと現れるのは、対話の場面においてである。まさしく対話においてこそ、私の経験が予想も付かなかった意味の文脈に巻き込まれ、その事態に当の私も驚くといったことが生じるからである。そこでは、他人の観点も所詮私の根源層にある超越論的主観性によって構成されたのだ、とはもはや言えないような状況が出現する。

そこで以下では、超越論的主観性の脱個人化が最も顕著な形で現れる例として、うその告白を取りあげることにする。やってもいない犯罪を「告白」してしまう虚偽の告白は、私の主観に反して私の経験が意味づけられる典型的な例だからである。

4. 供述の心理学

対話状況は個人主観に還元されない意味賦与作用の場であり、個人主観に対して対象の意味を与えるような超越論的機能を有している。供述の場面はこのことがもつとも明確に現れる対話状況の一つである。浜田寿美男(1998, 2002)を嚆矢とする近年の供述に関する心理学は、うその告白に関する優れた研究を報告している。浜田が注目するのは、罪を免れようとする、あるいは取調官を欺くつもり虚偽の供述ではなく、その逆に、拷問や強要のない取調べにおいても、自分の身に憶えのない犯罪を「告白」してしまうようなケースである。

そうした常識的には考えられない告白が生まれてしまうのは二つの過程による。まず、日本の裁判ではいまだに告白が重視されるが、取調べにおいてどんなに真摯に否認しても、聞き手がこれを認めず、さらに追求を強めていくならば、やがて被疑者は、その心理的苦しさや先の見えない不安、あるいは諦めや根負けから磁場にでも吸い寄せられるように告白に引き寄せられてゆくという（浜田2002: 82-86）。そして、一旦「私がやりました」と言った以上、もはや後戻りできなくなるのが、第二の段階である。後戻りすれば、再び否認と取調べが待っているだけと考える被疑者は、やりもしない犯行の筋書きを自分から語り始める。取調べの圧力を避け、取調官との緊張を避けるために、取調官の把握している証拠状況に合う筋書きを、自ら協力しながら作り上げてゆくのである。こうして、取り調べる側と取り調べられる側の共同作業として一つの犯罪物語が生成され、取り調べられる側はその物語を補完するように自分でフィクションを「供述」してしまう。

浜田が取りあげている、わいせつ行為と殺人の罪に問われた重度の知的障害をもったタダシの例はとりわけ印象的である（浜田1998:

87-150)。事件は、ある農村地帯で、小学生の女子を竹林に連れ込んでわいせつ行為に及んだ上に殺害し、古井戸跡に埋めたというものである。決定的な物的証拠に欠いたまま逮捕されたタダシの場合、とりわけ自白が重視された。タダシはやったことが前提のあからさまな誘導の繰り返しに根負けして、相手の話に飲み込まれていく。供述でタダシが自発的に自分の側から話した情報は少なく、乱暴から殺人にいたる筋書きのほとんどは取り調べる側が作り出した。タダシは取調べのあいだ、その犯罪の筋書きをはっきり否認するでもなく、「わからない」を連発するが、しつこい尋問に押されて「やっちゃった」という短い自白をするようになる。これをきっかけに事件を起こしたことを前提とする供述が作り上げられてゆく。だが奇妙なことに、ひとつたび書かれた供述でも、新しい証拠が見つかるのとそれに応じるように供述し直された。さらに公判においては、被害者やその家族のことをどう思うか、裁判官に尋ねられるとやおら「ほんとうは僕、殺したんじゃない」や「ええもの。ほんとうは」と否認したのである。

タダシは、やったのではないかとこの前提でしつこく聞けば「やっちゃった」の世界に舞い戻ってしまうが、それがなければ自分であえて「やっちゃった」と言うことはない。第三者的に事件を傍観したかのような言葉で答え、やっていないのかと聞けば「やっていない」とはっきり答える。タダシにおいては、尋問のなかで生み出される「やっちゃった」の世界と、「ほんとうはやっていない」の世界が同居している。

タダシの例は、取り調べる側の思い込みと物語に巻き込まれて、私的のなかに他人の物語が染み込み、気づいてみるとそれがまるで自分自身の物語であったかのように我が身に同化している事例である。しか

し浜田の分析によれば、これは取り調べる側の圧力の強さと、被告の側がそれをはねのける抵抗に欠いていた、ということだけでは説明がつかない。むしろタダシが自分から犯人としての役回りを演じ、それを飲み込んでいった側面があるという。タダシの例にかぎらず、無実の人の虚偽自白には自分の側から積極的に犯人に扮するという倒錯した心理が入り込んでいるのである。取調官との緊張した敵対的な関係性に耐えられず、尋問の圧力に負けてしまうと、取り調べる側に迎合した話をするようになる。自分が「犯人になった」以上、自分の実際の行動のうえに犯行物語を矛盾しないように書き込み、自分の体験を再解釈し、あまつさえそれを信じ込みさえするのである。

こうした浜田の先駆的な研究に対して、大橋たち（大橋ほか 2002）は一定の限界を指摘する。第一に、浜田の研究は、尋問者主導の取調べにおいて供述者の弱さを示すためには有効であるが、他のもっと積極的な供述をする事例を説明するには十分でない。浜田が扱っていた供述者たちは、取調室や法廷の場で自分の体験を語ることが苦手な人たちである。彼らは、取調官が圧倒的に優位な状況で、供述の生成に十分寄与しない弱者として位置づけられている。しかし、大橋たちが出会った供述者たちのなかには、自分から積極的に体験を語り、一貫した豊かで複雑な（虚偽の）供述世界を作り出す者さえいるという（大橋ほか 102）。

第二に、浜田の供述分析では、被告と取調官の各行為は、供述の生成というゴールに向かう共同活動に関与しているとされる。すなわち、供述は、取調官と被告が過去の出来事（事件）に関する合意を形成してゆく、目的論的な共同作業のプロセスとして考えられている。しかし、大橋たちは、供述を生成するコミュニケーションを「独特な運動

パターンを示す各個人の動的な個別性がズレながらも接触を繰り返して、その結果生み出された軌跡」として理解するべきだと主張する(大橋ほか…166)。つまり、コミュニケーションを枠組やシステムとしてまず設定し、そのなかに人々を位置づけるのではなく、語り手同士がたがいに相手に対して自分固有の態度を維持し続けることによって、コミュニケーションの複雑な流れが自ずと創発すると考えるのである。言いかえれば、「ローカルで反復的な姿勢を維持しながら人々が互いに接触する行為のなかから生み出されるものとしてコミュニケーションを理解しようとする」のである(大橋ほか…166)。すなわち、浜田が相互過程を調査官が優位な状況にある目的論的過程として捉えているのに対して、大橋らは、被告がより積極的な役割を果たすボトムアップ型の創発として見るのである。

大橋らによれば、供述者と尋問者のあいだで起こっていることは、バフチン(Bakhtin 1988)が言うところの「応信性 *addressivity*」である。つまり、あらゆる発話は、つねに先行する他人の発話に何らかのかたちで返答したものである。それによれば、あらゆる発話は、つねに先行する他人の発話に何らかのかたちで返答したものである。「供述者は事件に関わる体験をもつ者として尋問者の語りかけに応答し、尋問者は体験をもたない聞き手として供述者への語りかけを重ねていく。供述の場において責任を果たすとは、このように体験の語りに向かつて供述者と尋問者がそれぞれ応信性を適切に振り分けることにある。私たちのアプローチは、供述者と尋問者がそれぞれの応信性とそれらの関係を、動的な個別性としてのスキーマの相互参照的な関係としてとらえる」(大橋ほか…166)。

このように、浜田と大橋らの研究は、その分析事例と方法において

大きく異なっている。しかし彼らの研究が共通して示していることは、ある発話は個々の発話者の意図に還元することはできず、自分の発話と他人の発話が出会い、相互に参照しあう脱個人的な過程のなかで捉えられなければならないことである。これまで見てきた虚偽の自白は、隠蔽や欺きといった被疑者の積極的な意図から発したのではない。被疑者たちは自分一人で置かれた状態ならば、やってもいない犯罪を「自白」し、重罪を背負うことなど思いもよらなかっただろう。しかし、権力による独特の圧力のかかる取調べの状況において、供述者と尋問者の共同行為(浜田)として、あるいはその応信的な運動パターン(大橋ら)のなかで虚偽の物語が紡ぎだされてくる。こうして相互主観的に生み出された物語は、供述者の記憶さえも変換し、それまでの自分の経験にまったく異なった意味を与えてしまう。タダシが二つの世界のあいだで揺れていたことを見れば分かるように、彼にとって自分の経験が何であるかは、尋問の状況によって変わってしまう(あるいは定まってしまう)のである。

以上のことは、対話状況が、脱個人的な一種の自律性を獲得し、それが各発話者の発話を導いてゆくばかりか、過去の経験を物語る際にもその物語に一定の意味と構造を与えていることを示している。供述の現場で生じている応信性は、取調べという非日常的な空間だけに生じるものではなく、私たちのごく普通の対話においても生じていることは明白である。そこである発話者の経験に意味を与えているのはその発話者本人の志向ではないし、また、その対話に参加しているどの個人の志向でもない。ある発話者の経験を文脈化して意味づけているのは当の対話状況と発話のやり取りそのものであり、そこで働いている相互的な「応信性」としての相互主観性なのである。ちょうど複雑

系が、ニュートンの単体運動と線形因果の加算によつては決して捉えられないように、対話における相互主観的な意味賦与の運動は、個人主観の志向性には還元できない意味の構造と文脈を形成する。意味賦与の文脈原理から考えれば、この相互主観性によつてこそ個人主観における心的内容や経験やパースペクティブの意味づけがなされるのである。

5. 新しい超越論的哲学に向けて

以上のような対話の状況は、一方に社会的・公共的世界があり、他方においてその主観的な解釈や意味理解があるという従来の図式を許さない。対話の状況において、私たちは社会的・公共的世界に参与する能動性を示しながら、その意味構成において受動的であり、意味を恣意的に自分の手元に置くことができない。対話は、個人主観に還元されない相互的な自己言及的過程として自律的に発展するにも関わらず、対話の参加者はそこで自分の発言を我がこととして引き受けざるを得ないのである。そして、その一方で、その対話を方向づけている（警察における供述といった）社会的枠組が、対話の外側に確固として存在し、それが私の経験を意味づける最終的な外枠、あるいは一番外側を縁取る文脈となっているのである。この対話の状況こそが、メルロ＝ポンティが「超越論的主観性は相互主観性である」と呼んだような状況であり、そこでは超越論的主観性は個人を超えているのである。そして、繰り返しになるが、こうした形で状況に巻き込まれていることこそが、私たちが世界内存在であることの証しなのである。

超越論的現象学的還元とは、「私たちが自然的態度で自明のものとして捉えているものを一旦、括弧にいれ、超越論的主観性による世

界の構成として跡づけることである」と定義されている。とするならば、超越論的主観性が相互主観性である場合、現象学的還元はどのようなものだろうか。それは、対話の場合であれば、その対話状況と文脈を構成しながら私たちの発言を導くあらゆる要因を考慮しなければならないであろう。そこには、対話に参加する複数のエージェント（言語行為者）のみならず、その対話の場面を成立させている力（たとえば、供述の場合であれば権力）、言語や慣習的行動様式のような媒体、とくに、バフチンの言う「発話ジャンル」（たとえば、日常的な会話、手紙、軍隊の定型的命令、事務文書、文学、学術論文などのジャンル）などが含まれるはずである。対話という文脈を構成する要因として、それらすべてが分析されるべきであろう。そして、メルロ＝ポンティによれば、他人の身体にその人の意図や思考が見える形で表われるように、相互主観的な技術とそれを実現する道具のなかにも、いわば人々の「客観的精神」が住みついているのである（1945-2巻、209-211）。

したがって、私たちの人間関係（社会的関係、権力的関係）、言語や慣習的行動様式、発話ジャンルなどといった公共的な事物や事象、あるいは規約や制度や技術のなかに、私たちの経験を意味づける超越論的相互主観性が宿っているのである。ここに至つて現象学的分析は、個々人の心理の分析を完全に越え出て、ある政治権力や社会制度の下における集団行動の分析へと発展していかざるを得ないのである。これはメルロ＝ポンティさえ最後まで追及しきれなかった私たちの課題であると言えるだろう。

終

ことわり…本論については、審査委員の方から貴重なご批判をいただ

いた。最初の発表原稿は内容を盛り込みすぎであり、論述が舌足らずになっているとの適切なご批判を受け、当初は入れていたテクノロジーについての議論を割愛することにした。

参考文献 引用文献は邦訳があるものではできるだけ限り邦訳を尊重した。

Anscombe, G.E.M. (1972). 『インテンション…実践知の考察』 菅豊彦訳、産業図書、1990.

Bakhtin, M.M. (1988). 『つとば 対話 テキスト』(バフチン著作8) 新谷敏三郎・伊東一郎・佐々木寛訳、新時代社。

浜田寿美男 (1998). 『私のなかの他者』 金子書房。

—— (2002). 『くそくを見抜く心理学』 NHKブックス。

Husserl, E. (1931). 『デカルト的省察』 船橋弘訳、『ブレンターノ・フッサール』 中央公論社、1970.

河野哲也 (2003). 『エロロジカルな心の哲学』 勁草書房。

Merleau-Ponty, M. (1945). 『知覚の現象学』 1巻 竹内芳郎・小木貞孝訳、2巻 竹内芳郎・木田元・宮本忠雄訳、みすず書房、1967/1974.

—— (1962). 『人間の科学と現象学』 『眼と精神』 滝浦静雄・木田元訳、みすず書房、1966.

—— (1968). 『意識と言語の獲得』 木田元・鯨岡峻訳、みすず書房、1993.

信原幸弘編 (2004). 『シリーズ心の哲学』 全3巻、勁草書房。

大橋靖史ほか著 (2002). 『心理学者、裁判と出会う』 北大路書房。

(河野哲也・ここの てつや・玉川大学)

中期ハイデガーの思索と自由の問題

鷲原 知宏

序

本論文の目的は、中期ハイデガーの思索を「自由の問題」という観点から解釈し、「自由」が彼の「存在の真理」の思索にとってどのような意味を持つのかを考察することである。

ハイデガーの思索の流れを大きな枠組みで捉えた場合、彼の思索は「存在の意味 (Sinn)」を説明する前期の立場 (一九二七年―一九三〇年代前半) から、「存在の真理 (Wahrheit)」を思索する中期の立場 (一九三〇年代後半―一九四〇年代前半) へ、さらに「存在の場所 (Ort)」を究明する後期の立場 (一九四〇年代後半以降) へ展開する。

「存在の真理」を思索するなかでハイデガーが自由を問題にすることの必然性は、どこに存するのであろうか。この問いに対して本論文では、「存在への問い」のなかで、存在を問う者としての人間 (現存在) はどのように位置づけられるのかを論じるために、自由が問題にされねばならないと考える。前期の立場では、存在は現存在の存在了解 (投企) によって開示されるものである。中期の立場では、投企の射程が及ばない領域、開示され得ない領域、決して顕現すること (Entbergen) がなくどこまでも隠れること (Verbergen) にとどまる領域が存在に

含まれていることが、ハイデガー自身にとってより明らかになってくる。それは、ハイデガーの術語を用いるならば、「非本質 (Unwesen)」または「非真理 (Unwahrheit)」である。本論文では、これらの領域を「意のままにならないものの領域」と名づける。そのような領域へと思索が進み入った場合には、「意のままにならないもの」に対して人間 (現存在) はどのように振舞うべきなのか、存在と人間の関わり合いをどのようなものとして考えるべきなのか。本論文では、これらの問いに対するひとつの答えとして、「Seinlassenとしての自由」を提示することを試みる。

ハイデガー哲学における自由の問題に関する著名な研究としては、ギュンター・フィガール氏の著作 *Martin Heidegger Phänomenologie der Freiheit* を挙げることができる¹⁾。フィガール氏の研究の特色は、著作の表題が示しているように、ハイデガーの哲学を現象学として捉える立場から出発していることである。氏は、ハイデガーにおける「存在への問い」を「自由の問い」として解釈し、ハイデガーにとつては時間を存在の地平として挙示することが重要であったという見地から、自由の問題を時間との連関において考察している (vgl. PF, 27f.)。

フイガール氏の研究のもうひとつの特色は、frei (自由な) の根本の意味を Freigabe (明け渡し) として規定していることである (vgl. PF, 84ff.)。氏の著作において自由は、das Freie (自由な開けた場) として捉えられており、そこで存在者が出会われる場として考えられている。このことから、自由を存在が開ける場、存在の在処 (Ortschaft) として考える方向性を見出すことができる。したがって、フイガール氏の研究は、存在の場所論 (Topologie) としての自由論と特徴づけることができるであろう。自由の本質を das Freie から考察する態度、及び「ハイデガー哲学全体を自由の哲学として解釈するならば、そのことは当然、ハイデガー自身を中心として理解していた存在への問いに関係する」(PF, 23) という氏の見解に対しては本論文では基本的に肯定の立場を採っている。たしかにフイガール氏の研究は、自由と存在の開け (Er-schliesen) の連関についての考察は十分であるが、しかしながら存在の開け (Ver-schliesen)、あるいは隠れ (Verbergen) についての言及が欠けているように思われる。それに対して本論文は、「非真理」や「非本質」の問題と関連づけることによって、存在に含まれている「隠蔽 (Verbergung)」に関しても自由の問題を考察している。このことは、本論文とフイガール氏の著作とは異なる点であると言いうことができるであろう。

1. 前期ハイデガーにおける自由の問題

前期における自由の問題を確認しておく。『存在と時間』(一九二七年)や『根拠の本質について』(一九二九年)等に見られるように、前期において自由は、主に現存在の「…のために (Umwillen)」の投企に即して思索されている。このことから自由は、いわば或る意志的

なものを含んでいるとみなすことができる。そのような自由から「存在と人間 (現存在) の関わり合い」を考えた場合、「現存在から存在へ」という構図が中心になっていると言えるであろう。そこでは、現存在の投企 (存在了解) によって存在を開示することが思索の課題であり、存在は現存在によって開示されるものである。これらのことから、現存在は存在の開示ということに関しては、大部分が意のままになると言うことができるであろう。

前期において「自由の問題」と「真理の問題」の連関は、どのように考えることができるのだろうか。『存在と時間』のなかで真理論は、真理は開示性であり、しかも現存在の開示性にもとづくという立場から展開されている。根源的な真理は現存在の開示性であり、開示性的際立った様態である先駆的覚悟性をもって、現存在の本来的で且つ最も根源的な真理が獲得される。「実存の真理」としての先駆的覚悟性は、存在を眼前性という意味で捉え且つ真理の根源的現象を隠蔽している存在了解、すなわち伝統的真理概念を変様させるために分析に取り入れられている。『存在と時間』の思索にとつて真理論が持っている意味とは、「実存の真理」でもって思索の根源性と本来性を確認することであるとと言えるであろう。『存在と時間』で語られている自由は、「自己に最も固有な存在可能への自由」であり、それは「死への自由」と「負い目あることへの自由」として全体的且つ本来的に捉えることができる。先駆的覚悟性は現存在の本来性を証示する働きを持っており、自由がそれに向けて空け開いているところの自己に最も固有な存在可能とは、現存在の本来的存在可能のことである。真理の問題と自由の問題の関係を現存在の本来性という観点で捉えた場合、先駆的覚悟性としての「実存の真理」と現存在の自由は、両者とも現存在を頹落か

ら解き放ち、自己に最も固有の存在可能へと向かわせるものであり、この点において真理と自由は共通の意味内実を持つていると考えることができる。

2. 一九三〇年代前半におけるハイデガー自由論

『存在と時間』において自由は、「自己に最も固有な存在可能への自由」として捉えられており、現存在の本来性との関連が示されていた。『根拠の本質について』のなかでは自由は、「超越としての自由」あるいは「根拠への自由」という形で思索されており、自由の問題は、根拠の問題を究明する際に重要な役割を果たしている。前期ハイデガーにおいて自由の問題は、存在者全体への問いを展開し究明する機能を持つものであると考えることができる。自由の問題は、現存在の存在了解（投企）によって存在者を露わにし、そこから存在を開示するという枠組みの内に置かれている。「現存在から存在へ」という枠組みを採らない中期ハイデガーの思索では、現存在と存在者全体と存在の関係図式が捉え直される。したがって、自由はもはや現存在の投企という観点からだけでは捉え切ることができず、それに伴い自由の持つ意志的な要素も希薄になっていくように思われる。著作、講義録等において自由に関する言説が数多く見出されるのは、一九三〇年代から四〇年代の間である。ハイデガーは『存在と時間』以降、自由についての問題意識を高めていく。彼はこの時期、自由の根源を意志に置くことはせず、前期とは異なる新しい意味を自由に与える試みをなしているのである。そのような思索の歩みのなかで語り出されるのが、『Seinlassen と 〽〽〽の自由』である。

ハイデガーは、自由の問題を現存在の投企や超越という観点から展

開する立場から、どのような過程を経て、真理の本質との関連で自由を思索する中期の立場へと移行していくのだろうか。このことを確かめるために、一九三〇年代前半の二つの講義を取り上げて、彼の思索の道程を辿ってみることにする。

一九三〇年夏学期講義「人間的自由の本質について」のなかでハイデガーは、『純粹理性批判』におけるカント自由論の問題の枠組みを用いて、自由の問題を哲学の主導的問い（Leitfrage）であるところの「存在者とは何か」という問いに向けて展開させていく。主導的問いは、ギリシア人のウーシア理解を手引きにして、「存在と時間」という根本の問い（Grundfrage）に向けて展開され、自由の問題は最終的に根本の問いの図式のなかに組み込まれる。この講義から我々は、ハイデガーは自由論を「存在と時間」という問題性の内で展開しており、自由の問題は「存在と時間」の問題圏に含まれている、ということを知ることができる。真理と自由の連関は、この講義の中ではどのように捉えられているのか。「たしかに真理の本質への問いと自由の本質への問いは別のものである。しかし、前者も後者も共に全体の内へ且つ全体へと向けて問うのであり、それ故に存在者としての存在者の本質への最も普遍的な問いと必然的に連関している」（GA31,9）^②。このことから真理と自由の連関は、存在者の本質への最も普遍的な問い、すなわち哲学の主導的問い、「存在者とは何であるのか」の内に見出されることができると考えることができる。しかしハイデガーは真理と自由の連関について次のことを付言する。「真理の問題を、以前の入門において生じたように、選ぶとするならば、その場合哲学の全体は諸問題の別の成層と組み合わせとにおいて示されることになる」（GA31,14）。これらのハイデガーの言説に従えば、真理と自由は哲学の主導的問い

の、さらには根本の問いの中に組み込まれるという点に関しては関連するが、そこにおいて立てられる問題は、異なる問題系列に属することになる。

一九三一／三二年の冬学期講義「真理の本質について」では、自由の問題は真理の本質への問いの中に組み込まれ、真理との連関が指摘されるようになる。三一／三二年の講義において自由は、プラトンの「洞窟の比喩」の解釈を通して、洞窟からの解放として思索されている。洞窟からの解放に喩えられた自由は、人間が自己自身になること、つまり人間が、その本質の根拠の内に立つこととして考えられている。真の解放、すなわち自由は、洞窟の暗闇から太陽の光への解放であるので、自由は光へと向かうことである。光へ向くことの内で存在者はより存在するものとなり、非隠蔽的なものはより非隠蔽的になる。ここでは、自由が非隠蔽的なもの（真理）を一層非隠蔽にするという形で、真理と自由の問題連関を見出すことができる。また、「非隠蔽性としての真理の本質が、自由と光と存在者の間の連関に属している」（GA34.38）というハイデガーの指示は、自由の問題が真理の本質への問いのなかに組み入れられる可能性を示している。三一／三二年の講義で語られる自由は、人間の本質根拠を問題にしているという点では、三〇年の講義と重なり合う。しかし、ハイデガーは三一／三二年の講義では、三〇年の講義の問題図式を引き継ぎつつも、そこからさらに真理の本質への問いの方向に自由の問題を推し進めるのである。そのような問いの方向において現れるのが、*Seinlassen*としての自由である。この講義でハイデガーは、アイデア・光・自由・存在者の連関のなかで「存在と人間（現存在）の関わり合い」を思索している。その関わり合いとは、光（アイデア）へと自由になることは存在を理解

することであり、この理解が初めて存在者を在らしめるというものである。この関わり合いにおいて人間と存在の構図は、前期と同様に「人間から存在へ」であるように思われる。しかし、本来的に光へと自由になることは、同時に自己自身を光に拘束させることである。ここにおいて自由は、単なる選択の自由や意志の自由を超えたものとして考えられており、光（存在）という「意のままにならないものの領域」に根差していると言える。

3. 真理の本質と *Seinlassen* とする自由

一九三〇年代前半の二つの講義のなかで語られている自由の問題は、哲学の根本の問い（「存在と時間」）を根底で支えるものとしてハイデガーの思索のうちに取り入れられている。また、自由の問題は、真理の本質への問いと結び付けて問われるべきものとして考えられている。一九三〇年代前半における自由の問題は、これらの点でハイデガーの思索にとって持つその意味の重要性がそれ以前よりも増していると言えるであろう。このことから、自由の問題に限って言うならば、この時期がハイデガーの思索のひとつの転換期であると考えることもできるであろう⁽³⁾。「意のままにならないものの領域」が思索の圏内に含まれることで、意志的側面を持った自由は、*Seinlassen*としての自由になる⁽⁴⁾。「意のままにならない」とは、現存在の投企という人間的意志でもっては開示することができないという事態を指す。中期における真理の本質への問いのなかで *Seinlassen* としての自由は、どのように思索されているのであろうか。また我々は、そのような思索において語られる *Seinlassen* の意味をどのように考えるべきであるのか。どのような存在と人間（現存在）の関わり合いが、*Seinlassen*

の意味から示されるのか。

『真理の本質について』（一九四三年）では自由が、或る一つの開けた場に属する開かれうるものへ向けての自由（die Freiheit für Offenbare eines Offenen）として規定される。この「開けた場」（das Offene）が、西洋的思索の元初において「真ナルモノ（タ アレーテア）」として考えられていたということにもづいて、ハイデガーは自由の本質をアレーテアとの本質的統一において思索する。そのような思索においては存在と人間（現存在）の関わり合いを、真理の本質と Seinlassen としての自由との関連でもって考えることができる。「正しい方向を予め与えているのは、或るひとつの開けた場（Offenes）の内へと、この開けた場にもとづいて支配する露わなもの（Offenbares）のために自己自身を解放（Freigeben）することであり、この露わなものが、あらゆる表象作用を拘束している。拘束する方向の正しさのために自身を解放することは、或るひとつの開けた場に属する露わなものへ自由、に空け開かれて在ること（Freisein）としてのみ、可能である。そのような自由、に空け開かれて在ることは、これまで概念的に把握されていなかった自由の本質を示している。正しさの内的可能性としての関わり合いが開けて立つことは、自由に基づいている。言明の正しさとして理解された真理の本質は、自由である」（GA9,185f. 強調原文）。このような仕方ではハイデガーは、真理と自由の間の本質的連関を指摘し、さらに次のようにも述べている。「自由が正しさを可能にする内的可能性の根拠であるのはただ、自由がそれ自身の本質を、唯一本質的な真理の一層根源的な本質から、受け取るからに他ならぬ」（GA9,187）。今挙げた二つの文章から、真理と自由の本質的連関を以下のように考えることができるであろう。自由

は正しさを可能にする内的可能性の根拠であり、その場合自由はそれ自身の本質を、唯一、本質的な真理の根源的な本質から受け取らねばならない。『真理の本質について』では自由は、或るひとつの開けた場に属する露わなものに向けて空け開かれた自由として規定されている。表象的言明が正しい言明として、それ自身を合わしているところの露わなものとは、開けて立つ関わり合いの内ですの都度露わになる存在者である。真理と自由の本質的連関をこのように捉えようと、或るひとつの開けた場に属する露わなものへと空け開くこととしての自由が、存在者をそれがそれであるところの存在者として在らしめている、とすることが出来る。このようにしてハイデガーは、自由の本質を「存在者を在らしめること（Seinlassen）」として思索するのである。

真理の本質を問うことのうちでは、自由を存在の側に帰属させて思索せねばならない。Seinlassen は、存在者へ自己を関わらせること（Sichelassen）であり、開けた場とその開けへと自己を関わらせることを意味する。この Seinlassen の意味から「存在と人間の関わり合い」を考えた場合、そこには依然として人間の意志が働いている。しかし、意志の内実は異なる。このことは、前期との比較によって明らかになる。前期では、現存在の投企による開示を Seinlassen として考えることができるので、Seinlassen は「在らしめる」という意志的な側面を強調した意味を持つ。それに対して、中期の思索の枠組みでは、存在は現存在の投企によって開示されるのではない。存在の開けは存在自身の側に委ねられており、現存在の投企は存在の開けには届かない。したがって、中期での Seinlassen の根本の意味は、投企という人間の意志的な側面を抑えた「在るがままに在らしめる」であると言えるであろう。

一九四二／四三年冬学期の「バルメニデス講義」で語られるように、自由は開けた場 (das Offene) の本質としての自由な開けた場 (das Freie) に基づいており、この開けた場の内へ人間が入り、その内で人間が立つことが自由の本質である。したがって、自由な開けた場が自由の根源である。この自由な開けた場は、存在そのものの開けであり、自由な開けた場を開くのは存在自身であるので、自由の根源は存在そのものの開けにあると言わねばならない。自由の根源を人間の意志に置いて思索する従来の自由論に対して、ハイデガーは自由な開けた場、存在そのものの開けという、より根源的な視点から自由を思索している。自由な開けた場は、そこにおいて人間が存在者を、存在者としてそれが在るとおり在らしめることができるという点で、存在者の存在を蔵する場所となりうる。開けた場は、自由な開けた場として存在を蔵する場所であり、存在の守蔵 (Bergung) であるが、「開けた場」や「自由な開けた場」を根源的に開いているのは隠蔽としての非真理である。『真理の本質について』において非真理は、隠蔽する (Verbergen) として思索されている。ハイデガーは次のように言う。「隠蔽性は、露開性 (Entborgenheit) としての真理の方から思索されるならば、非・露開性 (Un-Entborgenheit) であり、したがって真理の本質に最も固有で、最も本来的な非・真理である。(中略) 全体としての存在者の隠蔽性、つまり本来的な非・真理はあれやこれやの存在者のいかなる開示よりも古い。全体としての存在者の隠蔽性はまた、在らしめることそれ自身よりも古い。在らしめることは、露開しつつ既に隠蔽されたままに留まっており、かくして隠蔽することへと関わり合っている」(GA9,193f)。隠蔽することとしての非真理をいのように捉えたうえでハイデガーは、隠蔽すること (非真理) と

在らしめること (自由) の関連を、「在らしめることが、全体として隠蔽されているものを隠蔽すること、つまり存在者としての存在者を隠蔽すること」という密旨 (Geheimnis) を守ること (verwahren)」(GA9,194) として捉えている。この「密旨」は唯一の密旨であり、また隠蔽されたものを隠蔽することという密旨が密旨として現存在 (人間) をどこまでも統べているのである。露開しつつ同時に隠蔽しつつ全体としての存在者を在らしめることにおいて、隠蔽することが第一に隠蔽されたものとして現出することが生起する。真理の本来的な非・本質 (Un-wesen) は密旨であるが、ここでの非・本質は本質に非ずということではなく、未だ本質の内には入り至っていない、未だ現成 (wesen) していないということである。この意味で非・本質はいかなる本質よりも先立って現成しているもので、それは先・本質 (Vor-wesen) である。したがって、非真理は「開けた場」や「自由な開けた場」よりも先に現成しているものであり、Seinlassen としての自由の根源も非真理の内にあると言える。Seinlassen と非真理の關係は、密旨を密旨として守ること、密旨を密旨としてそれが在るがままにしておくという消極的な關係にはとどまらない。非真理に対して人間 (現存在) が、意志的な関与 (投企) を差し控え、「在るがままに在らしめる (Seinlassen)」という仕方に関わり合うときに初めて隠蔽はどこまでも隠蔽として守られ、存在はそこへと守り蔵されるのではないであろうか。存在は、「意のままにならない領域」としての非真理、最も根源的な隠蔽のうちに隠されているのであり、そのような領域に対して人間は Seinlassen という在り方でしか関わることでできない。しかし、そのような在り方は同時に存在を護ることにつながる。「Seinlassen としての自由」が「存在の真理」の思索に対し

て担う役割は、存在を護るということであり、このことが自由の問題を思索に要請しているのではないであらうか。

自由の問題が、意志的側面を強く持った自由から意志的な側面を抑えた *Seinlassen* としての自由へ展開していく内的な理由のひとつとして挙げることはできるのは、西洋形而上学との対決である。西洋形而上学は、意志を人間的自由の本質としてみなしている。ハイデガーは、自由の本質を意志に限定せず、さらには意志ならざる自由を打ち立てることによって伝統的な自由論の基盤を崩し、そのことで西洋形而上学の克服を果たそうとしたのではないだろうか。自由の問題を通して西洋形而上学と対決する姿勢が顕著に見られるのは、シェリング『自由論』の彼の解釈である。「シェリング講義」(一九三六年夏学期講義)のなかでハイデガーは、「自由の体系は可能か」という問題を通して西洋形而上学の歴史との対決を試みる。観念論的思考では、体系は宿命論的な性格を持つがゆえに、体系は自由を排除するものと考えられている。また観念論の理解では、「人間的自由の本質の問い」は「自由意志の問題」である。それに対してハイデガーは、むしろ体系の形成は自由を要求し、自由こそが体系の中心であることを明らかにする。ハイデガーは「人間的自由の本質」の意味を次のように解釈している。「この論文では、自由が人間の特性とみなされているのではない。むしろ逆に、せいぜいのところ人間が自由の所有物とみなされているにすぎない。自由はすべてを包み込み、すべてを貫き通す本質であり、そこに置き戻されてはじめて人間が人間になるといったものである。したがって、人間の本質は自由に根ざしている。一方、自由そのものは、真の存在一般の持つひとつの規定、一切の人間的存在を凌駕する規定である。人間は人間として存在しているかぎり、存在

のこの規定に関与しなければならぬし、人間は、自由へのこの関与を果たすかぎりで存在する。」(GAS15) ハイデガーは「人間的自由の本質」の意味をこのように捉えたうえで、人間的自由を探索することとは、自由が存在者全体にとつての根拠の本質としての真の存在の本質であることを示すことであると考える。かくして「存在の本質」が自由への問いの領域にされる。近代哲学は、根源的存在を意欲として捉える傾向にある。観念論の限界は、存在を意志の一形態である意欲として捉えることにあり、体系形成の難問もここに存している。ハイデガーはシェリングの「善と悪への自由」をこれに對置させて、限界を超える試みをなし、最終的には、意志を存在の本質とみなす形而上学の克服を目指すのであるが、同時に観念論の限界に突き当たり、その反動から「意志の通用しないもの」、すなわち「意のままにならないもの」へと視線を転じたと考えることができないのだろうか。そうであるならば、「形而上学の克服」という観点からも、自由の問題はハイデガーの思索にとつて重要な意味を持つと言えるであろう。

4. *Seinlassen* としての自由から「放下」への展開

自由の問題は、「形而上学の克服」を動因にして、*Seinlassen* としての自由から、最終的には「放下」(*Gelassenheit*)へ展開する。*Seinlassen* をめぐる思索のうちでは、意志の内実は異なるが、人間の意志的な関わりは依然として残されている。意志を完全に消し去り、在るがままにしておくという立場に至るのは、後期の「放下」についての思索である。「放下」と題された講演のなかでハイデガーは、「物への放下」(*die Gelassenheit zu den Dingen*)とこのことを語る。この *Gelassenheit* は、「諸々の技術的対象を、我々の日々の世界の

内に入り来たらせる (herein lassen) ことと「それら対象自身をそつとしておく (beruhen lassen)」ことに含まれている lassen の集中態を指す。「物への放下」は、「密旨に向けての開け (die Offenheit für das Geheimnis)」と共属しており、「密旨」とはそれ自身を我々に対して隠蔽し、しかも我々に向かつて到来するという仕方では隠蔽しているものである。(vgl. GL, 23f)⁽⁵⁾ ハイデガーは、「物への放下」と「密旨に向けての開け」は、不断で勇気のある思惟からのみ生じると言う。(vgl. GL, 25f) 「放下の究明に向けて」と題された対話編のなかでは、この思惟が、待つこと (Warten) を本質とした思惟であることが語られる。そのような思惟は、意志を本質とした表象する思惟、形而上学的思惟ではなく、この思惟でもって人間は「放下」の所在である「会域 (Gegnet)」の「近き」に達することができる。「放下」についての思索においては、存在の根源的開示に向けて人間は、もはや意志ならざる仕方では臨まねばならないと言えるであろう。

以上のことから中期ハイデガーの自由の問いの射程とその限界について次のように言うことができるであろう。中期においては、Seinlassen という在り方で「意のままにならないものの領域」に自己を関与させることによって、人間は存在者を在らしめる。このことは、人間が Seinlassen でもって非真理 (隠蔽) の領域から脱け出し、真理 (顕現) の領域に向かう動きとして考えることができ、「関与させる」、「在らしめる」という部分に依然として人間の意志が含まれている。また、「意のままにならない領域」からの脱却という意味において、Seinlassen としての自由は消極的自由であると言えるであろう。後期においては、人間は Gelassenheit という在り方で「意のままにならないものの領域」を在るがままにしておく。「意のままにならない領域」

へ「自己」を完全に委ねるという意味において、Gelassenheit は積極的自由であり、ハイデガーが最終的に目指した自由とはそれであると言えるのではないであろうか。

註

- (1) Gunter Figal, *Martin Heidegger-Phänomenologie der Freiheit*, Athenäum Verlag, 1988 からの引用及び参照は「略号 PF を用い」、その後に頁数を示す。
- (2) *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann からの引用は略号 GA を用いて示す。略号の後の数字は巻数を、コンマの後の数字は頁数を示している。
 - GA9 *Wegmarken*
 - GA31 *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*
 - GA34 *Vom Wesen der Wahrheit*
 - GA42 *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*
 - GA54 *Parmenides*
- (3) 細川亮一氏は「一九二七年から一九三六年までを『形而上学の時期』として捉え、この時期を『超越—自由—創造』という人間の本質を言い表す三つの語によって区分している。細川氏の区分によれば、一九二七年から一九二九年までが、『超越の形而上学』の時期であり、一九三〇年から三一／三二年冬学期講義までが『自由の形而上学』の時期である。細川氏の見解からも、やはりこの時期に『自由の問題』に関して何らかの思索の変化があったと考えることができるであろう。細川亮一著『意味・真理・場所』第五章第十四節参照。
- (4) 前期においてもハイデガーは、そのような領域の一部を問題圏に取り入れていた。例えば、「被投性」や「無」である。

(5) *Gelassenheit*, Neske, 1959 からの引用及び参照は、略号 GL を用い、その後に頁数を示す。

(鷺原知宏・わしはら ともひろ・関西大学大学院 OD)

脱自的共同存在——ハイデガーの「根源的倫理学」をめぐつて

齋藤元紀

序

『存在と時間』における他者や倫理的次元の不在については、レーヴィットをはじめとして、これまでも数多くの厳しい批判が投げかけられてきた。他者を共同存在として捉える立場を掲げながらも、死に直面した独我論的主観、フッサール流現象学に則った超越論的主観を核心に据えることによって、最終的に他者と倫理学を否定した——ハイデガーへの批判は、概ねこう総括できよう⁽¹⁾。一九四六年の『ヒューマニズム書簡』(以下『書簡』と略記)でようやく、存在の思惟が「根源的倫理学(die ursprüngliche Ethik)」と名づけられることになるが、しかしその真の狙いは、伝統的倫理学のみならず、それまでの自らの「存在論」の営みさえも不徹底なものとして斥け、存在の思考の徹底化を宣言することにあつた(GA9, 356f.)。ここには倫理学はもとより、本来的共同存在についての具体的記述を見いだすことはできない。

しかしそこでことさら倫理学につけ加えられた「根源的」という言葉には、倫理学の拒否どころか、その本質を根底から問い直す、極めて重い意味が込められているように思われる。「倫理学」の語義がヘラクレイトスにまで遡られているのは、倫理学が「学」として成立す

る手前で、「存在すること」そのもののうちに立ちあらわれる「住むこと」としての人間の「振る舞い」の原初的な姿を見定めるためである⁽²⁾。《存在すること》が人間の根源的な原初の姿だとすれば、基礎存在論から『書簡』に至る存在論の歩みのうちにも、《他者》や《倫理》なるものへの眼差しが、ひそやかながらも息づいていたことになるだろう。そうだとすれば、こうした含意が最も際立つのは、現存在にとって最も「根源的」で本質的な概念、つまり事実性、死、誕生、脱自態といった有限性を特徴づける諸概念においてであるはずである。これらは『存在と時間』を含む二十年代後半の講義群の主題であるが、哲学への寄与(以下『寄与』と略記)を含む三十年代後半の膨大な覚書群では、その再検討とあわせて、さらに共同存在に対する抜本的な反省的考察が行なわれている。そしてそれが最終的に『書簡』の「根源的倫理学」に結実することになるのである(vgl. GA9, 313)。

そこで本稿は、二十年代と三十年代の後半を中心に、現存在の共同性をその有限性に即して浮き彫りにすることによって、本来的共同存在の具体相を明らかにすることをめざす。そのためにまず『存在と時間』における共同存在としての現存在の複数性を再検討する(I)。

次に二十年代後半の講義群での現存在の複数的な脱自態を浮き彫りにする(Ⅱ)。そして二十年代後半の覚書群における新たな共同存在の姿を「脱自的共同存在」として明らかにする(Ⅲ)。結論を先取りするならば、無限の《隔たり》において結び合う共同存在こそが、根源の倫理学に相応しい本来的共同存在の姿なのである。

I 現存在の複数性

『存在と時間』は、至るところで現存在の単数性を強調している。その冒頭に述べられているように、基礎存在論の分析の主題は「われわれ自身がそれぞれその存在者」である存在者の存在、すなわち「各私性」と呼ばれる「そのつどの私の存在」にある(SZ, 7, 41f.)。他者と代替不可能な単数の自己存在こそ、基礎存在論の目指す新しい《人間像》である。そのため分析の過程でたえず強調されるのも、「孤独」や「各自の死」といった現存在の単数性である。とはいえ、単数性を強調し、世界内存在を「アプリアリ」な存在構造とする点では、現存在は伝統的な意味での主観と殆ど変らぬようにも見える。その限りでは「実存論的《独我論》」という言い回しも、図らずも吐露された基礎存在論の真意と取れなくもなる(SZ, 188)。

しかしながら、現存在を独我論的主観とみなすことも、第一に単数性において捉えることも不可能である。『存在と時間』は、現存在が共同存在としてどこまでも複数的であることを明言している。「現存在はそれ自身において本質的に共同存在である」(SZ, 120)。周知のこの規定は、現存在の第一義的な規定として堅持されねばならない。というのも、共同存在は「独自の還元不可能な存在関係」であり、「す

で現存在の存在と共に存在している」ほど、現存在にとって不可欠で本質的な構成契機だからである(SZ, 125)。現存在は、何よりまず第一に複数形において考えられねばならない存在者なのである。

確かにこの規定は日常的現存在の分析に属するものであり、共同存在はすぐさま「世人」や「頽落」として否定的に特徴づけられる。しかしそこでも「率先垂範的顧慮」が本来的な他者関係として、また「世人」が「現存在の積極的構成」として語られてくる(SZ, 122, 129)。つまり日常性や世人の分析は、現存在の非本来性を描き出しはしても、その複数性を何ら否定してはいないのである。無記名な世人の姿などは、むしろ現存在の複数性を積極的に証明するものと言えよう。現存在の複数性が非本来性と無関係であるならば、その複数性は「無差別」な「平均的日常性」とされる基礎存在論の出発点にもすでに前提されていることになる。というのも、本来性獲得へ向かうこの出発点は、それ自体最も《非本来的》だと考えられるからである。

実のところ、冒頭に挙げた現存在の定式にも、現存在の複数性はすでに象徴的に含まれている。「われわれ自身(wir selbst)がそれぞれであり、とりわけて問うという存在可能性を有している存在者を、われわれは術語上現存在と呼ぶ」(SZ, 7)。この主語の「われわれ」は、著者と読者の間に跨る一般的な「ひと」、あるいは分析のための普遍的な「視点」ではない。というのも、基礎存在論の現象学的分析は、いかなる前提や先入見をも排して、現存在をあくまでそれ自身の現象に従って記述することを旨としているからである。現存在の定式に従う限り、基礎存在論の分析の前提となり、かつその分析の対象となりうるのは「われわれ」のみである。こうした「われわれ」のアプリアリで事実的な基礎的性格は、現存在の《事実的な複数性》と呼べ

るだろう。現存在は、何よりまずこうした複数的存在者であるからこそ、人称代名詞を添えて、ことさらにその固有の存在を問われねばならないのである。

現存在の複数性は、それがアプリアリな事実である以上、「死への存在」において単独化した現存在においても、決して失われたりするものではない。死への先駆的決意において、現存在から「配慮と顧慮の声が失われる」とはいえ、「共同存在」は「本来的自己存在から切斷されるわけではなく」、「現存在の存在体制の本質構造」として「実存一般の可能性の条件」に属している(SZ, 263)。現存在が死において自己に固有な存在に企投するにしても、不安における世界と同様、共同存在そのものは消失したりしない⁽³⁾。共同存在は何らかの「意味」を「何も提供できなくな」り、「ものを言わなくなる」だけであって、他者のための「顧慮」と共同存在の様態そのものは維持されている(SZ, 187, 263)。死においてやえ顧慮と共同存在の様態が失われないうなら、現存在の複数性は、死への先駆の《本来性》にさえアプリアリに先行していることになる。

もちろん現存在の複数性は、あくまで事実として先行しているだけであって、個々の現存在にその本来的な「可能性」を与えることはできない。それができるのは「死」のみである。というのも、死が自己の存在不可能性として、代替不可能な最上位の「追い越せない可能性」である限り、死以外のあらゆる「可能性」を打ち開くのは、やはり「死」への先駆だからである。しかしまさにそれゆえにこそ、死への先駆は現存在のアプリアリな事実的複数性を立証することになる。

追い越せない自らの死に私がどれほど真剣に向かいあうにせよ、他者はそんな私の死をやすやすと「追い越して」しまう。他者はそれほ

どにまで私の死を隙間なく取り囲んでいる。だからこそ他者は、死へと先駆してゆく現存在にとって、死の代替不可能性を気づかせる《最後》の存在者として現れ、また先駆的決意において自らの死を引き受けた現存在にとつては、何よりまずその「可能性」を満たさねばならない《最初》の存在者として現われるのである(SZ, 264)。

基礎存在論の「倫理学」が成立するのは、このように死への先駆において複数的現存在の事実性と可能性が媒介され、現存在が「そのつどの事実的可能性」へむかって「自由に解放」される瞬間であると考えられよう(SZ, 307)。しかしハイデガーは、そもそも単数の現存在の「事実的可能性」すら実現困難であることを十分に認識していた。

というのも、最上位の審級とも言うべき「死への先駆」さえ、現存在の全体存在可能性を捉えきれないからである。誕生と死のあいだの「伸び広がり」を、そして「誕生(Geburt)」という「始まりへ向かう存在(Sein zum Anfang)」を、*zu*には「*so*」で「事実的に開示される可能性」を考慮しなければ、現存在の真の全体は獲得できない(SZ, 373, 383)。それゆえ基礎存在論の倫理学を確立するためには、単数はもちろん、複数の現存在の《死にざま》や《生にざま》、そしてさらには「こう言つてよければ—《生まれざま》さへ含む一切の「事実的可能性」が獲得されねばならないのである。

歴史性の問題圏のとは口で頓挫した『存在と時間』は、最終的に現存在の複数性を共同存在の歴史的位相たる「共同運命(Geschick)」として定式化している。共同運命は「相互存在」や「特定の可能性への決意」においても「個々人の運命」を先行的に導く、決定的にアプリアリな様態である(SZ, 383ff)。もつともこの定式化は同時に、共同運命と「民族」とをほとんど無造作に同一視することによって、現存

在の複数性を存在者的次元で不当に均等化し、個々に固有の「事実的可能性」をうやむやにするものでもあった。それは歴史性はおろか、民族や国家といった共同体の問題に対する反省的意識の不足を示すものと言わざるをえない⁽⁴⁾。

Ⅱ 複数的脱自態としての散逸

こうして複数性が一方的に存在者的次元へと押しやられたのは、基礎存在論が自らの出発点をその事実的な「存在者的基礎」へと、いわばあまりにも「かたく結びつけ」すぎていたからだと言つてよい(SZ, 38, 436f.)。この結び目を解きほぐし、複数的な「事実的可能性」を獲得することによって倫理学を確立しようとする試みが、二十年代後半に登場する「メタ存在論」である(GA26, 199)。ただし事実性と可能性の媒介それ自体は、すでに「脱自態(Ekstase)」として明らかにされている。現存在が共同運命を回復し自らの歴史を「個有化(Aneignung)」づくるのは、現存在が「脱自的に開かれている」からである(SZ, 386)。メタ存在論が主題とするのは、この複数的な事実性と可能性とを媒介する、複数的な脱自態に他ならない。

『存在と時間』が現存在を「範例的存在者」として些か特権的に導入していたのに対して、メタ存在論は「形而上学的中立性」においてより慎重な再定式化を試みている。それによれば、現存在は、性差や身体的特徴をもたず、世人でも孤立した自我でもないが、しかし抽象的に空虚な存在でもない。この現存在の動態は、そうした一切の存在者的規定に対して中立的でありつつ、それらすべてを可能とする「根源的」な「力」として、「散逸(Zerstreuung)」と呼ばれてゐる(GA26,

173)。それは、現存在を個々の具体的に事実的な存在者として多様化する力、《複数化》する力と言えるだろう。

実のところすでに『存在と時間』も、頹落した世人の配慮と解釈を導く存在可能性として、この「散逸」に言及している。散逸は、最も身近な解釈可能性を与えることで、現存在を「世人」や「主観」へと「散逸させる(Zerstreuung)」。「好奇心」が配慮するのは、もっぱらそうした「気晴らし(Zerstreuung)」の可能性ばかりである。そのため現存在は、こうした雑多な日々のものごとへの「散逸」から、あらためて自己を取り返さねばならないのである(SZ, 129, 172, 338, 389f.)。しかし問題は、そのようにして取り返された「私」もまた、すでに散逸した「私」を事後的にかき集めて作り上げた「私」、いわば自己喪失の産物にすぎない点にある。つまり現存在は、おのれ自身の散逸につねにすでに出遅れてしまっているのである。

ところがこうした散逸の先行性は、頹落ばかりでなく、良心の呼び声や先駆的決意の核心部分にすら及んでいるように思われる。というのも『存在と時間』は、良心の呼び声や先駆的決意による非本来性や頹落の打破にさえ、「散逸」という表現を与えているからである。良心の呼び声は「世人・自己」の一切を「飛び越えて散逸させる」。また死への先駆的決意も現存在に「一切の逃避的な自己隠蔽を根本から散逸させる可能性を死に与える」(SZ, 273, 310)⁽⁵⁾。共同存在によって良心の呼び声や先駆的決意が追い越されていたと同様、良心の呼び声が聞き届けられ、先駆的決意が引き受けられるとしても、それらはただちに散逸せざるをえない。頹落するにせよ先駆的に決意するにせよ、現存在は散逸せずに存在することはできないのである。

メタ存在論は、常にすでに散逸するこの複数的現存在の姿を「自己

性(Selbstheit)」において描き出している。自己性とは、個人的主観でも超越論的主観でもなく、「私性と自己性一般の本質」として、「私自身」や「あなた自身」に共通する「自身(selbst)」を意味する(GA26, 242f.)。つまり「私」は同時に「あなた」として、複数の「われわれ」として存在することができるのである⁽⁶⁾。もちろんそれは、「私」が「あなた」や「われわれ」と同一化するのではない。それは「選択」という決意の場面から明らかに。「現存在は自己自身を選択することにおいて…本来的にまさにその共同存在を…選択している」(GA26, 245)。私は、他者なくして決意することはできない。なぜなら、私の決意に厳密な意味で他者が一切かわらぬことなどありえないからである。私の決意が世人として、あるいは死への先駆において下されるにせよ、その決意はどこまでも複数の決意である。このように、頽落にも決意にも先んじて一切を複数化する散逸こそ、複数の現存在の最も事実的で根源的な脱自態と考えられよう。したがってまた、相互存在から「共同体(Gemeinschaft)」が成立しうるとされるのも、最終的には、この複数の脱自態によるのだと言えよう(GA27, 145-148)。

他方でハイデガーは、『存在と時間』の予告に應えるように、新たに「誕生」の局面で脱自態を分析している。驚くべきことに二八・二九年の『哲学入門』講義は、生まれたての幼児にも、ある種の脱自態を認めている(GA27, 123-126)⁽⁷⁾。「外部の何かへ方向づけられている(hinaus zu...gerichtet)」とこの志向的な脱自態が目指すのは、ところが「はじめから寄る辺なく世界へと委ねられている」という被投的な『無根拠性』である。いわば現存在は、誕生において死への脱自態を開始するのである。すでに初期ハイデガーが研究のモットーと

して掲げていたルターの言葉に倣えば、「われわれは母胎内に宿ったときから直ちに死に始める」のである(GA61, 182)。もちろんこの分析の狙いは、死を誕生のうちに組み込むことで、脱自的な先駆的決意の《可能性》と誕生の《事実性》とを結び合わせ、現存在の完全な全体存在を確保することにある。

しかしこの分析は、死への存在をもつばら誕生の事実性において強調し、結局は複数性よりも単数性を優先してしまうように思われる。散逸が根源的に事実的な脱自態である限り、強調点は他に求められるのではないだろうか。つまり、ルターが語るように、誕生における死への脱自態の始まりは、何よりまず「われわれ」のものではないのだろうか。「私」が死にゆく者として誕生し、選択をなしうるのは、「われわれ」がすでにそれを「本来的であれ非本来的であれ」《選択》したからである。私が一人きりで生まれるわけではないという《事実》が、その複数の《選択》の存在を立証する。それゆえ、このように散逸において結び合わされる複数の選択的決意の《可能性》と誕生の《事実》においてこそ、はじめて「始まりへの存在」もそれとして開始されうるのだと考えられよう。

このことはさらに、「死」にも等しく当てはまるように思われる。私が他者の代わりに死ぬことができず、また他者が私の代わりに死ぬことができないのは、そもそも、他者が私と共に存在している限りで死に、私もまた他者と共に存在している限りで死ぬからである⁽⁸⁾。まず複数の現存在が存在していなければ、代替不可能性もありえない。良心の声が死への先駆によつて失われず、死において決意した現存在が《良心》として伝達されうる可能性を残しているのも(SZ, S. 203)、何よりわれわれが、言ってみれば《死への共同存在》として

そもそも存在しているからなのである。

Ⅲ 現・存在の脱自的共同存在

しかしながら、メタ存在論はこうした考察を展開できなかった。メタ存在論もなお、個別的現存在の誕生や死といった「存在者的基礎」の事実性に拘束され、複数的な「事実的可能性」の領域を確保しうるまで基礎存在論を《転回》できなかったのである。それに対して「寄与」周辺の覚書群では、「原存在(Sein)」を中心とした基礎存在論の全面的な《転回》が敢行されている。ここでは死や脱自態といった有限性をめぐる諸概念とともに、これまでの複数性にかんする諸概念が徹底的に再検討され⁽⁹⁾、さらには空間性や神といった新たな諸概念までもが共同体との関連から考察されている。その意味で『寄与』こそは、かのありうべき倫理学の確立を目指す最初の本格的な論考と言えるだろう。

『寄与』は、現存在の複数性を考察の前提や帰結から斥けている。「私」や「われわれ」はすでに「散逸」によって「ずらされた(versetzt)」立場である以上「出発点」としては不適格であり、また神なき時代の「超越」論的規範や「目標」と称して「民族」の名のもとに人々を集めることも「最大級の危険」を冒すことになる(GAGS, 321, 265, 98)。「自己性」ももはや複数性としてではなく、「私」や「あなた」や「われわれ」のすべてに固有な「固有態(das Eigentum)」であるとして、最終的に原存在の「本有化(Ereignis)」へと帰属させられている。この原存在の本有化によって初めて自己の固有態に至るのが、『寄与』の新しい《人間像》としての「現・存在(Da-sein)」である。

現・存在こそ「われわれ」の「根拠」であり、「民族の本質」なのである(GAGS, 375, 319f.)。

とはいえこれは、複数性の否定でも新手の総動員体制でもない。そもそも原存在の本有化は「自己隠蔽(Sicherbergung)」を伴っている。そのため現・存在が獲得する固有態も、つねに不完全な固有態であらざるをえない。このことは、数的規定や既存の集団的規定には回収しえないが、しかしなおそれらを成り立たせる何らかの共同性を帯びた、ある種の《隔たり》を現・存在が備えていることを意味している。現・存在が「あいだ(Zwischen)」と呼ばれるのは、そのためである(GAGS, 285)。この《隔たり》は、一方で、計算的思考によってすべてを駆り立てる「作為(Machenschaft)」として、原存在の自己隠蔽が非本来的に本有化する場所となる。その場合現・存在は、数的に算定可能な「私」や「われわれ」や「民族」へと非本来的に散逸することになる。しかし他方でこの《隔たり》において、原存在が本来的に本有化するとき、かつての有限性をめぐる諸概念は本来的な《隔たり》の共同性のうちで変容を遂げることになる。例えば「死」は、「特異なもの」や「異他なるもの」として、すべての人間に対してその「唯一性」と「必然性」を与えるために到来する共同の出来事になる。こうした意味で現・存在は「死への原存在」なのである(GAGS, 282ff.)。ところがさらにこの《隔たり》では、人間の有限性が全体として広大な時間性へと拡張されている。現・存在は「人間を根底から根拠づけると同時に限界まで高める」。しかもその拡張は、過去の人間存在から「将来の人間存在の根拠」までのすべての人間にとつての共同的・歴史的範囲に及ぶ(GAGS, 300f., 306)。つまり現・存在とは、既存の共同性や歴史的時間性を踏み越え、死を含めた有限の人間の一切を

開示する、絶対無期限の共同的な《隔たり》なのである。してみれば、現・存在の《存在すること》や《住むこと》とは、この《隔たり》において、すべての人間の過去と将来の事実性と可能性をそのものとして引き受けることに他ならない。何らかの外部ではなく、徹頭徹尾現・存在の無期限に共同的な内部としての「あいだ」へ向かうこの動態は「耐え抜き(Inständigkeit)」と呼ばれる(GA65, 31, 233; GA66, 88)。やがて『書簡』の「脱・自(Ek-sistenz)」へと結晶することになるこの動態こそ、複数的な散逸にも先立つ、最も根源的で共同的な《脱自態》と考えられる(GA9, 328)。それゆえこの無期限の《隔たり》を共同で脱自的に存在する現・存在の存在を脱自的共同存在と呼ぶことができるだろう。

原存在に由来する《隔たり》を自己の内で耐え抜くとはいえ、この共同存在は受動的な態度に終始するわけではない。というのも「寄与」によれば、原存在それ自体は「別な始まり(der andere Anfang)」として、新たな《可能性》を《誕生》させる出来事でもあるからである。そこで最後に大まかながら、この《隔たり》をつうじて脱自的共同存在が生み出す新たな共同体の《可能性》を明らかにしておくことにしよう。第一は、この《隔たり》そのものに共同性を与える根本気分の開示可能性である。「驚愕」は「異他なるもの」のための場所を開き、「控えめさ」は「民族」や「人間」を「静けさの歴史」のうちに集めるが、「物怖じ」はなお人間に「拒絶」を味わわせる(GA65, 16ff, 33f)。共同体のための歴史かつ空間的《隔たり》を最初に生み出すのは、何よりもこうした根本気分なのである⁹⁰。第二は、全人称の代替可能性である。この《隔たり》の耐え抜きをつうじて、「自己性」が「私」や「あなた」や「われわれ」の「根拠」となる(GA66, 117)。そもそも

もこの《隔たり》がなければ、「私」が「三人称」として発言することも不可能なのである⁹¹。

そして第三は、言語の開示可能性である。言語理解の地盤をまず最初に与えるのは、根本気分が生み出す「静けさ」や「沈黙」である(GA65, 510)。伝達不可能性や翻訳不可能性といった言語の《余白》を含んだ「沈黙」が根源的な《公用語》であるからこそ、われわれは各々の《母国語》を語ることができるのである。そして第四に、「暴力」に対する拒否の可能性である。非本来的な原存在の自己隠蔽として作爲は「暴力」となる(GA66, 16ff)。しかしそれに対して脱自的共同存在は、同じ暴力による「抵抗」や非暴力による「無力さ」を行使するのではなく、むしろ原存在に「根源的な尊厳を与える自由な能力」によって、かの《あいだ》の可能性をそのものとして耐え抜くことを要請する。その要請はさらに、第五の可能性において最も高まることになる。それは、既存の政治体制や国家体制を超えた、惑星規模の「全体的」な暴力「支配」に対する抵抗可能性である⁹²。脱自的共同存在が目指すのは、こうした一元化の暴力に抵抗し、それを上回る「強い勇氣と寛容(Starkmut und Langmut)」の獲得である(GA66, 85)。原存在に尊厳を与えつつ、共同性のための無期限の《隔たり》を耐え抜き創出するこの態度こそ、脱自的共同存在の本来のかつ根源的な振る舞い^{エーリス}と言えるであろう。

こうした《隔たり》を引き受けつつ、伝達困難な存在の知を互いに与え合う複数の者たちのことを、ハイデガーは本来的な意味で「散逸した個々人たち(die zerstreute Einzelnen)」と呼んでいる(GA65, 434)。しかし、かの無期限の《隔たり》の可能性を忠実に受けとめるのなら、この者たちは、もはや少数の詩人や哲学者の《集団》を作

ることとさえできず、むしろ詩作と哲学を行う絶対的な《個々人・たち》であり続けるのではないだろうか。根源的倫理学に相応しい本来的共同存在とは、こうした絶対無期限の《隔たり》において結び合う、個別的な者たちの《可能性》そのものである。

註

ハイデガー全集版からの引用は括弧内に巻数と頁数を表示する。それ以外の引用は括弧内に以下略号と頁数を表示する。

SZ: *Sein und Zeit* [1927], 16. Aufl., Tübingen 1986.

- (1) J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M. 1985, S. 177f.
- (2) J.-L. Nancy, Heidegger's "Originary Ethics", in: F. Raffoul, D. Pettigrew (Ed.), *Heidegger and Practical Philosophy*, State University of New York Press, Albany N. Y. 2002, pp. 67-68.
- (3) ハーバーマス氏の点を看過しつつは R. J. Dostal, Eros, Freundschaft und Politik: Heideggers Versagen, in: D. Papenfuss, O. Pöggeler (Hrsg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. 1: *Philosophie und Politik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1991, S. 184f.
- (4) 以下拙論を参照。「弁論術」の反復と日常性の解釈学—ハイデガーにおける言語の公共性と日常性の倫理を巡って—『倫理学年報』第五三集、二〇〇四年、九七—一〇頁。
- (5) 散逸や「飛びつぎ(Überspringen)」といった表現は主に非本来的な世界了解に宛てられてくる(SZ, 65f., 100)。こうした非本来的な術語を良心の声や先駆

的決意といった本来性の重要な局面で用いるのは、誤用ではなく意図的である。だからこそメタ存在論は、本来的かつ非本来的な散逸の両義性を逆手に中立化を行なっているのである。

- (6) ほぼ同じ事柄をアレントは「唯一存在の逆説的な多数性」として捉えている(志水速雄訳『人間の条件』ちくま学芸文庫、一九九四年、二八七頁)。

- (7) 以下拙論を参照。「実在性と超越—ハイデガーにおけるデイルタイ『獲得』の新たな意義」日本デイルタイ協会編『デイルタイ研究』第十五号、二〇〇三／二〇〇四年、八九—一〇九頁。

- (8) J.-L. Nancy, *Être singulier Pluriel*, Galilée, Paris 1996, p. 113.

- (9) メタ存在論から三十年代半ばまでの共同存在に「かんする」主な言及については、以下参照。GA38, 29-77, 165f.; GA39, 72f.; GA40, 31, 40f., 55, 208; GA5, 28, 63.

- (10) K. Held, Authentic existence and the political world, in: *Research in Phenomenology*, Vol. 26, 1996, p. 49.

- (11) ホネットの「三人称」の議論は上の次元を看過しつつは A. Honneth, On the destructive power of the third, Gadamer and Heidegger's doctrine of intersubjectivity, in: *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 29, no. 1, pp. 5-21.

- (12) ハイデガーの政治体制や国家体制に対する批判については、以下参照。GA65, 25, 38, 53f., 148, 319; GA66, 18, 45f. 122f.

(齋藤元紀・さいとう もとちろ・法政大学)

信念と態度決定——知覚的信念をめぐるフツサールとセラーズ——

荒 畑 靖 宏

「信念」を次のようなものとして考える傾向が存在する。ある主体が抱いている内容は、必ずしも世界の実際のあり方に対応しているとは限らない。つまり、世界の一片を描写していると称する内容の全てがすべて真であるわけではない。さもないければ、そもそも「知識」という考え自体が無意味である。知識というものが成立するなら、誤って知識とされうるようなものも存在しなければならない。こうした変則を説明するための常套手段は、表面的には知識と見分けがつかないが、世界のあり方に対応していないという「外在的」な要因のせいで知識になり損ねた別のクラスを考えるというものである。この新しいクラスを「信念」と呼ぶことにしよう——この考え方に従うなら、信念とは「緩衝材^{バッファ}」としての理論的構築物であることになる。ことによると、われわれの言語の発展史上のどこかにそうした発明の瞬間が存在したのかも知れない。けれどもこの考えは、信念は、それを帰属させられた(自分をも含めた)主体が何らかの責任を負うべきであるという意味で規範的なものである、という点を見失わせるおそれがある。しかし信念は、モラトリウムではあるかもしれないとしても、それをめぐって帰責が問題となりえないようなものではない。

信念の本質がそうしたものであるとして、今度は外延にかかわる問いが生じる。つまり、こうした意味での信念はわれわれの認知的ないしは志向的状态のどこまでをカバーするのか、というのがそれである。この問いによってクローズアップされるのが「感性的知覚」であるのは、哲学における常である。というのも感性的知覚という出来事ないしエピソードは、それ自体は規範的な制約というものと無縁であるように思われるからである。この問題は、知覚に基づく信念というものがあるとして、それは、主体がそれに対して責任を負わねばならないようなものであるのか、という問いとして定式化できよう。私の考えは、知覚の成立そのものは規範的な責任性の脈絡に属するというものである。

以上の二つの断定に説得力をもたせるような知覚的信念ないし知覚についての描像を得るための一つの有望な手だてと私に思われるのは、W・セラーズが特に『経験主義と心の哲学』(以下EPMと略記)⁽¹⁾で提案している概略的な描像の細部を、フツサールの自然的態度の現象学ないし生活世界的ドクサ論⁽²⁾に見られる詳細な議論によって埋めるという作業である。しかしこうした試みは、EPMの成果をもつば

ら「所与の神話」批判だけに見ようとするセラーズ解釈を所与とする、望みのないものと映るかもしれない。たしかに彼が実際に標的としているのは非信念論的内在主義の代表であるセンスデータ論であるが、しかし彼の神話批判は、もっと広く所与という枠組み全体の、すなわち認識的独立性と認識的実効性⁽³⁾という二つの条件を満たす「正当化されざる正当化子」⁽⁴⁾という考えの不合理性(それが二つの相容れないクラスの「異種交配の結果としての雑種」であることを暴くことを骨子としている。したがって所与の神話は、経験主義的な性向の哲学者ばかりでなく、合理主義や観念論の伝統のうちにも根を下ろしているというのがセラーズの診断である(cf. EPM, 14)。たとえば彼の「見えるlooks」の論理の解明は、フッサール現象学の「還元」という方法そのものを揺るがす効果をもっていると思われるかもしれない。というのも、もしも次のような「還元」解釈を正当とするならば、フッサール現象学はまさに「見える」の論理ないし文法を誤解した所与の神話の典型であることになるからである。それは、絶対的な研究基盤の獲得のための方法としての現象学的還元とは、われわれの存在措置 *Seinssetzung* の対応物である現実を現れ *Erscheinungen* へと還元することで明証性を得ようとする試みのことであり、要するに *Es scheint (mir), daß ...* という形式の命題によって表現されうる「知識」にその基盤を求めるための手段である、とする解釈である。だがセラーズに言わせるなら、自余一切の知識(とされるもの)や信念を基礎づけるような真理と知識を存在措置の遮断としてのエポケーによって獲得すべしということが意味するのは、「見える」と「である」の論理的結びつき(ないし前者の後者への寄生関係を断ち切って、真偽という揺れをもち、だからこそそれを使用する者のエンタイトルメントと

コミットメントを要求する「である/存在」を知識の領域から永遠に放逐するという宣言にはかならないのである。だが、この「現象学的還元」解釈の是非はさておき、私がここで示したいのは、少なくともセラーズが取り出した「見える」の論理は、フッサール自身も完全に理解していたところであるし、それどころか彼はそれを積極的に、自身の「志向的体験」ないし「作用」概念の規定のために利用している、ということである。

神話批判というセラーズの否定的な作業は、その反面として建設的な形而上学的主張を含んでいる。すなわち、何か認識的なもの⁽⁵⁾が問題となるのなら、たとえそれが世界との無媒介的接触と思われるものであっても、その各アイテムが正当化や理由づけといった関係によって結びつけられているような規範的領域——「理由の論理空間」——にそれは属する、という考えがそれである。私の考えでは、自然的態度にある主体や生活世界的主体についてフッサールが提示しているいくつかの説明は、セラーズが理由空間と呼んだ規範的空間を活動領域とする合理的主体についてのより詳細な描像として読むことができる。本論文の大半は、認知的活動の本性についてのこの描像をフッサールとセラーズから比較的・相補的に取り出すにあたって第一の障碍となりうる上の誤解を除去することに集中せざるをえないが、最後の節(Ⅳ)で、ある重要な論点を素描的に指摘することをもって締めくくりに代えたい。

I.

問題のセラーズによる「見える」の論理の解明は、現象主義的センスデータ論者のセンスデータ推論⁽⁶⁾(伝統的に「錯覚論法」と呼ばれ

てきたもの)の妥当性を破壊するためのものであるが、その要点は、「見える look」と「見る see」との対比にある。セラーズによれば、後者は前者と異なり、ライルが達成動詞と呼んだもの(セラーズの言い方では「その通り」語ないし「正しくそう」語(EPM, 40)のひとつであり、したがって(自分をも含めた)誰かの経験を「見る」として特徴づけるといことは、その経験に真という意味論的概念を適用することである。この論点に基づいて、セラーズは、たとえば(a)「清美はxが緑であるのを見る」と(b)「清美にはxが緑であるように見える」の相違を次のように説明する。すなわち、(i)たしかに、(a)も(b)も経験であることに変わりはないし、(ii)どちらにおいても、清美の経験に何らかの命題的内容あるいは「主張」が帰属させられているが、(iii)(a)においてはその命題的主張が「是認」されているのに対して(b)においてはそれはその「差し控え」られているという点に決定的な相違がある、と(cf. EPM, 36f)。このように主張内容とその留保や差し控えといった点に注目するかぎり、現象主義者が望むように「見える looks」によって「である is」を定義することは不可能である。これが、セラーズが「見える」に対する「である」の論理的先行性、あるいは「である」の論理的単純性などと呼ぶものである(cf. EPM, 36; 43f)。このような特殊な働きをする「見える」や「思われる(seems, appears)」等々を、ブランドムにならって以下では総称的に「見える」オペレータ⁽⁷⁾と呼ぶことにしよう。

この論法があらゆる所与主義の息の根を止めることができるかどうかは別として、少なくともわれわれは、ここから反デカルト的な含意を読み取ることができる。「見える」オペレータは、「主張」をキャンセルするという働きをもつ。したがってこのオペレータは、その作用

域内にあるアイテムが「確言(assertion)⁽⁸⁾のために使用できる文ないし内容」という身分をもつことを要求する。逆に言えば、その作用域内に確言が存在しない場合、この演算子は何の機能も果たさなくなる、ということである。ここから、この「見える」オペレータの反復不可能性(ないし反復の無意味性)が帰結する。それは、

- (1) (向こうにハイディ・クルムが歩いている)ように見える。
 (2) (向こうにハイディ・クルムが歩いている)ように見える)ように見える

- …
 (n) (…(向こうにハイディ・クルムが歩いている)…ように見える)…)のように見える

(1)に対して(2)は、それどころかどこまで行っても何もつけ加えたことにならない、ということから明らかである。われわれは、すでに「見える」オペレータの最初の適用によって、コミットしうる内容を手放してしまっただけであり、コミットメントのないところにキャンセルも存在しないというわけである。このオペレータは、たとえば否定の演算子などとは違って、反復に何の意味もないのである。

さて、周知のようにデカルトのコギトは、懷疑という方法的な操作によって獲得されたものである。しかしこの懷疑の働きは、ほかにならぬ「見える」オペレータの働きとまったく同じである。疑うということとは、「見える」と同じく、コミットメントを差し控えるということである。したがって疑うという操作が反復不可能であるのも当然である。最初に疑った時点で、われわれにはもうそれ以上コミットメントを差

し控えるものなど何も残されていないからである。こうした作業によって得られたものを、デカルトのように「もつとも確実であり、かつまた他の知識に一切依存せず、むしろ自余一切の知識の基礎として働くような知識」とみなすということは、明らかに倒錯している。ここでは、反復の不可能ないし無意味性が、適及不可能ないし背後適行不可能性と混同されているのである。

さて、たしかにフッサールは、明示的には『現象学の理念』(1907)以降デカルト的な方法を採用しており、しかも晩年にあってもなお、デカルト的動機づけから脱却したわけではない⁹⁾。しかし私の見るところ、フッサールも上のような事態を正しく見抜いている。その証拠となるのが、彼の「中立性変様 Neutralitätsmodifikation」という概念である。

II.

「中立性変様」という考えは、すでに『論理学研究』第二巻の第五研究において、「性質的変様 qualitative Modifikation」の問題として登場している(vgl. XIX/1,472: 473 Ann.)。つまり、作用の志向的内容(「質料」)ではなくそのあり方にかかわる変様である(作用「性質」のバリエーションとして挙げられているのは、単純表象、判断、疑問、感情、欲求などである)。この作用性質が、やがて『イデーンI』においては「ノエシス性格」と呼ばれ、ノエマの側の「存在性格」の相関項とされる(vgl. III/1,298)。ここで注目すべきなのは、フッサールが「ノエシスの側の諸性格、つまり存在様態に相関的に関係したノエシス性格」を「『ドクサ』性格もしくは『信念性格』(„doxische“ oder „Glaubenscharaktere“)(III/1,239)と呼んでゐることである。

これは、作用の性質の変様ということで問題になっているのは、われわれがある内容をどのようなかたちで信じているかの差異である、ということを示唆している。しかしこれは「信じる」の通常の使用からは大きく外れるように思われる。フッサールに従うなら、「…であることは本当らしくない」や「…であつたらなあ」といった表現で表される状態も、信じているという状態の一種であることになるからである。実際ここでのフッサールは、問題のなくはない論証を踏まえてではあるが¹⁰⁾、まさにそうした結論に至っている。さらに、ノエシスの側の信念性格としての「確信 Glaubensgewissheit」が、「信じる」仕方のうちで、変様されていないところの、「…すなわち『様相化』されていない」原形式の役割を演じている」(III/1,240)とされ、その意味で「確信」は「原信念、原ドクサ(Urglaube, Urdoxa)」(III/1,241)と呼ばれる(これに应じて、ノエシス性格にノエマの側で対応する存在性格である「現実性(Wirklich-sein, Wirklichkeit)」(vgl. III/1,239)を「原存在(Ursein)」と呼べるだろう)。これはたとえば、思い(thought)の同定に際して信念は中心的な役割を果たす、というデヴィッドソンの主張¹¹⁾よりも遙かに強いものである。フッサールの主張は、含意や前提や依存といった関係を鑑みるなら信念を中心的なものとみなすべきだというだけのものではなく、志向的作用の諸性格は全て何らかの仕方で信念(確信)と共通なものを核として持っている、というものである。だがわれわれは、この一見したところ無茶な主張の背後にある戦略的な意味を見失ってはならない。フッサールは、これらの意識様態を全て「信念」ないし「ドクサ」という集合のメンバーとして一纏めに括ることで、それらをまた別の、また違う意味での変様態に對して限定しようと考えている。それが、中立的に変様された意識にはか

ならない。フツサルは、ある意識が「信じること」の一樣態であるということとは、それが「存在」定立的な作用(Seins-*setzende* "Akte")ないし「措定的作用(theitische Akte)」であることだと考える(III/1, 239)。つまり、「全ての知覚すること、判断すること、評価すること等々、全ての遂行された、かつ中立化されていないそうした作用は、したがって、ひとつの態度・決定的な作用なのである」(III/2, 612; 強調筆者)。ある内容に対して、ひとはそれを最も狭い意味で信じるという態度をとるだけではない。「そんなことはありそうにないと思う」という態度をとることもできるし、「私はそうであることを望む」という態度をとることもできる。しかしいずれにせよそうした場合にはわれわれはつねに——たとえば、ありそうにないと思うという意味で、願うという意味で——何らかの態度をとることを決定しているのである。こうした最も広い意味で態度が決定されてある状態が、フツサルが「設定立性 Positionalität」と呼ぶものであり、これが、フツサルが「信念」ということで考えているもののなのである。

すると、中立化によって変様を被るのが何であるのかも、もはや明らかである。それは「態度決定 Stellungnahme」である。これによって、中立性変様を「態度決定の差し控えへの移行」として読み替えることができる。「…中立化された定立は、その相関者は、定立されうるいかなるものをも含まず、現実的に述定されうるいかなるものをも含まない、ということによって「定立とは」本質上で区別される。中立的意識は、いかなる点においても、おのれが意識しているものに対して、『信じる』という役割を果たしていないのである」(III/1, 249)。

また、この中立性変様は、否定という操作とも異なる。「今われわれが問題としている変様は、それが加えられるとどんな信念の様相も

ある種の仕方ですべて完全に停止させられ、全く力を殺がれてしまう、といった変様である——しかしそれは、否定とは全く別の意味においてである。否定ならば、…停止したり力を殺いだりにすることに加えて、否定された事柄のうちに自身の積極的な「設定立的な」実績(Leistung)を残しているのであって、すなわちその実績とは一つの非存在(Nichtsein)ではあるが、ただしその非存在はそれ自身が再び存在(Sein)なのである。ところがいま問題になっている変様は、抹殺したりはしない。それはいかなる「実績ももたらさ」ない。その変様は、意識の上で、一切の実績をもたらず働きとは対蹠点に立つものであり、すなわち、実績をもたらず働きを中立化することなのである」(III/1, 247f.)⁴²。

さらにフツサルは、この中立性変様の反復不可能性ないし反復の無意味性という点をも指摘している。彼はこの変様を、一見したところ同じように措定や定立を含まないように思われる「想像する」という働きから区別すべきであることを強調する。その論拠として彼が挙げているのは、想像の場合には基本的には繰り返しが可能であるし、十分意味がある(たとえば、想像の中でまた想像するというように、それこそ想像力が許すかぎり任意の段階の想像を積み重ねる——あるいは入れ子式にはめ込む——ことが可能であるし、基本的にはこれは、何らかのフィクションを鑑賞する場合にわれわれが日常的に行なっていることである)のに対して、「中立化という『操作』の繰り返しは、本質上ありえないことである」(III/1, 253)という点である。中立化とは、定立の中立化である。したがって、すでに中立化された定立はもはや何も措定していないのだから、それをさらに中立化するのは、無意味であるどころか、そもそも不可能なのである。

Ⅲ.

フッサールは以上のような考察から、態度決定としての信念についてある決定的な論点を含意するような（そして、セラーズが知識や信念の属する領域を「the logical space of reasons」と呼んだその動機にまさしく対応するような）帰結を導き出す。それは、措定や定立が中立化されているということは、理由による正当化という責務から、つまり理性の命令にしたがうという義務から解放されているということの意味する、というものである。「……本来的な、中立化されていないノエシスは、その本質からして、『理性による正当性』の判決 *Rechtsprechung der Vernunft*」に服するのに対して、一方、中立化されたノエシスにとっては、『理性と非理性』[無分別]という問題は、何の意味もなさない」（III/1,249）。中立性オペレータによって信念が中立化され、態度決定が保留される。これはつまり、コミットメントに必ず伴う一定の責任から免れている、ということの意味する。セラーズに言わせるなら、中立化されたアイテム（中立化された「信念」）は、知識ゲームとしての「理由を挙げ理由を尋ねるゲーム」のなかの一手とはなりえないのである。

ところでフッサールは、この中立性変様の働きを、「実績をもたらし働きを中止する」、「それを作用の外に置く」、「それを『括弧』に入れる」、「未決定のままに放置してそのままにしておく」、あるいは「実績を、それに『参与する』ことなしに、『ただ単に思い浮かべる』」こと等々として特徴づけている（III/1,248）。ところが、これらの表現を見る限り、フッサールの次の言葉を待つまでもなく、ひとはこの中立性変様と「現象学的還元」との繋がりに着目することが正当であるように思うであろう。「中立性変様においては」全てのものは、変様

的な『括弧』を受けている。その括弧は、以前にわれわれがかなりのところ論じたあの括弧、そして現象学にいたる道程を準備するためにきわめて重要であるところのあの括弧と、近しく親近である」（III/1,248: 強調筆者）。しかしこれを認めるなら、また、私が論じたように、中立性変様と「見える」操作を同じものとして考えるなら、これは結局、「見える」操作についてのデカルト的誤解への逆戻りを意味することになる。けれどもこれは、フッサールの側の不注意以外の何ものでもない。実際フッサール自身も後年には、上記引用文中の「近しく親近」の語の傍らの欄外に「否 *nein*」と書き込んでいる（III/2,510）。しかしこれは当然のことである。そもそもこの分析は、われわれのありのままの意識（自然的意識）を貫く二大変様、つまり定立する意識と中立的な意識という根本的な区分を浮き彫りにし、理性的な意識といふものの本性を明らかにしようという企図のもとに行なわれたものである³⁰。もしもこの中立性変様がそのまま現象学的還元と同列に置かれるなら、フッサールが還元の「不自然さ」（『反「自然的態度」』性）や「困難さ」をあれほど強調したことの意味がそもそもなくなってしまうであろう。われわれは、日常的に自分が自然に行なっていることのある一面を、意図的に助長してやればそれで済むことになるからである。そればかりではなく、中立化された信念はあらゆる意味で理性的要求を欠くというフッサールの主張を真面目にとるなら、彼の過失は全く明らかである。理性的要求をもたないものを普遍化することから、どのような「哲学的に」理性的な主張が生じてくるというのであるのか。したがってわれわれは、超越論的還元についての「正しい」説明がどのようになるうとも、フッサールの自然的態度の認識論（ないし生活世界的ドクサの現象学）は、日常世界的合理性についての独

立の描像を提示している、とすることができよう¹⁴⁾。

Ⅳ.

やがて後年のセラーズは、カント解釈に基づいて、直観や感性的経験そのものにおいて少なくとも疑似命題的な内容それは典型的に「この—しかしか」という論理形式をもつが実現されているのでなければならぬと考えるようになった¹⁵⁾。しかし、理由空間内の最小アイテムは何であるべきかという問題に言う¹⁶⁾と、『論理学研究』における作用の「志向的本質」(XIX/1,431)や、『イデーン』においてそのノエマ的相関者とされる「Satz」(III/1,305)というフッサールの考え¹⁶⁾のほうが事柄に敏感である。すでに述べたように、理由の論理空間とは、その各要素が正当化や理由づけといった関係で結ばれている領域のことであり、ある現象やエピソードは、この空間の内に位置づけられることによって、「理に適った reasonable」ものとなる。

しかし、経験の「内容」だけでは何の理由にもなりえないことは明らかである。経験の内容は、典型的には命題の形で表現されるだろうが、合理性や正当化といった関係は、命題そのものの間に成り立つ関係ではないからである。命題は真か偽かでありえない。たとえある命題「P」が他の命題「Q」を含意したり、あるいは蓋然化するとしても、「P」が「Q」を正当化したり理に適ったものにしたりするわけではない。合理化や正当化とは、ある命題の内容に対してある主体がとっている最も広い意味での態度の間の関係なのである。したがって、ある信念や疑念や願望が理に適っているということは、ある人がある内容に対してそういう態度をとることが理に適っているということである。端的な観察報告が世界観に依存する論理的次元が存在するという考え¹⁷⁾

をもつてセラーズが示したように、たとえ「これは私には赤く見える」という経験(とされるもの)が私に生じたとしても、もし私がそれは赤くないということを知っているならば、あるいは自分の視覚環境に異常があることを私が知っているならば、それは私に「これは赤い」と信じる理由を与えない。つまり、ある経験がそのまま内容信じ理由となりうるのは、それと整合的な他の内容に対してすでに賛成的な態度をとっている者にとつてのみであつて、そうした者にとつてのみ、その内容を信じるのが正当化され、そして理に適ったものとされるのである。真と偽を基点とした含意や蓋然化や矛盾などの命題間の論理的ないし推論的關係は、いわば伝統的な意味で「イデア的」であると言えるかもしれない。しかし、ドクサ的態度の規範的ネットワークにおける関係は、そうした関係だけで汲み尽くされるものではない。何かが丸く見えるという経験は、もしかしたら、状況と人によつては、それが四角いと信じる正当化された理由を与えるかもしれないのである。T・エデンと共に言うなら、フッサールの「論理学」におけるモットーは、「理念的なものが最初から、実在的なものとの関係において探求される場合にのみ、理念的なもののもつ規範的な力が理解可能となりうる」¹⁸⁾ということなのである。

周知のとおり、こうした考えは、『受動的綜合の分析』や『経験と判断』などで発生的現象学という表題のもとにさらに詳細に展開されることになる。何が日常的な知覚的知識を生み出すのかという問いに対してそこでフッサールが与える答えは、それは「志向的システム」(XI,25ff.)の整合性である、というものである。知覚もまた「斉一性のシステム」(XI,15)であり、統一的な意味からなるひとつのシステムなのである。しかしこの整合性や斉一性は、ある主体の内在的シス

テム内のそれに限定されるわけではない。『経験と判断』において言われているように、「根源的基体」たる個物の直接的認知としての知覚経験ですら、「絶対的基体」としての「世界」を地平として前提することではじめて成立しうるものである⁵⁰。こうした考えはまさに「世界を視野に入れること having the world in view」⁵¹に依存する知覚的知識というセラーズの反基礎づけ主義的な描像の細部を埋めるものであると思われるが、その詳述はまた別の機会に譲らざるをえない。

註

- (1) セラーズの「経験主義と心の哲学」(Wilfrid Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind. With an Introduction by Richard Rorty and a Study Guide by Robert Brandom*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1997)からの引用は略記EPMと頁数、フッサール著作集(Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*. Husserliana. R. Boehm et al. (Hg.), Den Haag: Martinus Nijhoff u. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1950ff.)からの引用はローマ数字による巻数・頁数のみを本文中に記載する。

- (2) 以下は'E.W.Orth, "Phänomenologie der Vernunft zwischen Scientismus, Lebenswelt und Intersubjektivität" (in: ders. (Hg.), *Profil der Phänomenologie*. Zum 50. Todestag von Edmund Husserl. Freiburg/München/Karl Alber, 1989, S. 63-87), S.80 & Klaus Held, "Husserls neue Einführung in die Philosophie: Der Begriff der Lebenswelt" (in: C.F.Gethmann (Hg.), *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*. Bonn: Bouvier, 1991, S.79-113), S.79 などに見られる『イデーネン』におけるフッサールの自然的態度の位置づけと、晩年の生活世界概念への着目は同一線上にある

という解釈に従っている。

- (3) Willem A. de Vries & Timm Triplett, *Knowledge, Mind, and the Given*. Reading: Wilfrid Sellars's "Empiricism and the Philosophy of Mind", including the complete text of Sellars's essay. Indianapolis:Hackett, 2000, p. xxi.
- (4) Cf. Robert Brandom, "Study Guide to Sellars's *Empiricism and the Philosophy of Mind*" (in: EPM, pp.119-181), p.125.
- (5) セラーズの見立てでは「センスデータ論的所与主義は、「経験されたもの」の the experienced」に「経験する」に the experiencing」の混同にも基づいている(cf. EPM, 54)。彼は、1966年にEPMの第24節に追加した注で、自分は「experiencing」を認知的な意味で使用しているとこのことを断っているが、この発言に関してデヴァリースとトリプレットは次のように言っている。「セラーズの使用法では、「経験する」は「指されているものがひとつのはたらき act である(必ずしも行為 action である必要はない)ことを強調しているのである」(de Vries/Triplett(2000), 47)。さらに、「セラーズは、作用がつねに心的なはたらき mental act である」とみなしており、さらには「認知的領域にあるものとみなしている」(ibid.)。彼によつて、正当化や理由づけといった関係は「なつた意味での心的はたらき同士の間にしか成り立たない」。
- (6) これはチザムの命名である。Cf. Roderick M. Chisholm, "The Theory of Appearing" (in: *Philosophical Analysis*, ed. May Black, Ithaca), p.107.
- (7) Cf. Brandom, *ibid.*, p.140.
- (8) 私が「assertion」になつた訳語を当てたのは「セラーズが使う「主張 claim」」との対比を出したためである。彼の考えでは、是認するか否かという問題以前に「主張」はすでに経験に帰属させられており、経験に「主張」が含まれている(EPM, 39)からである。それに対して「確言」は、この経験に含まれる主張が是認された結果であり、私はそれを「セラーズが一般に「報告」と呼ぶも

のよりも狭い意味で使用している。

- (9) 生活世界へのフッサールの着目は、決してデカルト的・超越論的主観性という枠組みからの脱却を意味するわけではないという——最近ではむしろ常識と化しつつある——解釈には、拙論「還元と二つの主観性」(『現象学年報』17、日本現象学会編、2001、pp.121-128)に触れたことがある。

- (10) フッサールは、ノエマの側での「可能な」、「蓋然的な」、「疑わしい」、「信じがたい」等の様相は全て「可能である möglich seiend」、「蓋然的である wahrscheinlich seiend」、「疑わしくある zweifelhaft seiend」等に書き換え可能であるということとを指摘し、そこから、全ては「である(存在) [ist (Sein)]」に還元可能であると主張する(vgl. III/1, § 103f.)。フッサールはこの成果を「ノエシスの性格との相関関係に置くのである」。

- (11) Cf. Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*. Second Edition. Oxford: Clarendon Press, 2001, p.156f.

- (12) この考えは、すでに『論理学研究』の第六研究のうちでも表明されている。Vgl. XIX, 656.

- (13) 『イデーニー』では、この中立性変様の分析の成果を携えてなされる最後の第四篇は、「理性と現実」と題されている。

- (14) Vgl. Eugen Fink, „Operative Begriffe in Husserls *Phänomenologie*“ (1957) (in: ders. *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Freiburg/München: Karl Alber, 1976, S. 180-204), 196f. フォン・ヘンツェは、現象学の「主題的」概念と「操作的」概念という彼自身の区別を、「自然的態度における中立性変様と一般定立の遮断としての現象学的還元とのフッサールの区別と対応させ、それによって——フッサールに代わって——両者の緊張を緩和し、そうしているように思われる」。

- (15) Cf. Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes*.

London: Routledge & Kegan Paul, 1968, pp.2-4.

- (16) 全体としてのノエマは「全きノエマ」と呼ばれるが、作用の志向的構造を分析するフッサールにとって重要なのは、全きノエマの一部、すなわち「全き核」と呼ばれる部分のみである。これをフッサールは「ノエマの本当の具体的に完全な核」(Hu.III/1,303)として特徴づけているが、これは『論理学研究』において作用の認識の本質と呼ばれていた統一体(対象+質料+性質+充実)に対応するノエマ的契機にはかならない。ノエマの全き核とは、「当該ノエマ的要素が完全に具体化されたもの」、「その充実の様態における意味」(Hu.III/1,304f.)のことだからである。フッサールは、この充実の指数を捨象したもの、つまり「論理学研究」においては作用の志向的本質ないし意味的本質と呼ばれていたもの、要するに質料と性質の統一のノエマ的相関者を、「Satz」と呼んでいるのである。『論理学研究』においては「この定立的契機は(性質という名称のもとで)はじめから、意義 Sinn という(すなわち『意味的本質』という)概念のなかへ取り入れられ、つづいてこの統一の中で、二つの構成要素が、すなわち『質料』…と性質とが、区別されたわけであった。しかしながら、意義という術語はこれを単にかの『質料』のことと定義し、こうして次に、意味と定立的性格との統一はこれを命題と呼ぶほうが、いっそう適切であるように思われるのである」(Hu.III/1,305)。

- (17) Cf. EPM, 78; John McDowell, “Having the World in View: Sellars, Kant and Intentionality” (in: *The Journal of Philosophy*, vol.XCV, 9, September 1998, pp. 431-91), p.435.

- (18) Tania Eden, *Lebenswelt und Sprache. Eine Studie zu Husserl, Quine und Wittgenstein*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1999, S. 319.

- (19) Vgl. *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburg: Felix Meiner, 1999, S.25: 「世界を信じる Weltglauben」とは「この普遍的な基

盤は、生活上の実践であるか理論的な認識実践であるかを問わず、あらゆる実践の前提である。全体としての世界の存在は自明の事柄で、決して疑われることなく、また判断活動によって初めて獲得されたりするものではなく、すでにあらゆる判断の前提をなすものである。世界意識は確信という様相の意識であって、生活連関のうちに特別に登場してくる存在措定や把握といった作用によって現に存在することが認められたり、述定的な存在判断によって獲得されたりするものではない。そうしたことが全てがすでに、確信という形での世界意識を前提にしているのである。」

(20) McDowell, *ibid.*

(荒畑靖宏・あらはた やすひろ・フライブルク大学)

ガダマーにおける「対話」概念について——「遊び」概念との関連から

浜 善 昭

序

広く知られるように、ガダマーの哲学における主要概念は、彼の著書『真理と方法』第二部で論じられている「地平融合」である。この議論の際、或る一つ概念が重要な役割を果たしている。例えばガダマーは、解釈者とテキストの間で生じている事態を次のように述べる。「私達はこのことを先に、地平融合として記述した。私達はそこ〔地平融合〕において対話(Gespräch)の遂行形式を認識するのである」(S.392)。つまり、地平融合において、「対話」という概念が注目されるべきものとして現われて来るのである。この対話概念を明らかにするため、『真理と方法』第一部で扱われている「遊び(Spiel)」に関する議論を参照する。

本論でまず目指されるのは、遊びと対話の関連を明らかにすることである。第一節では、遊び概念に見られる特徴を参考にしつつ、ガダマーの対話概念の基本構造を析出する。そこで主に語られるのは、遊びや対話の運動仕方であり、参加者に対する遊びや対話そのものの優位性である。そして第一節の考察を踏まえ、第二節ではそのような対話と、ガダマーの主張点でもある解釈学的対話や地平融合の議論との

接点について考察する。

第一節 遊びと対話に共通する構造

(a) 終わる目標のはっきりしない往復運動

ガダマーによれば、遊びという語は、自然や人工物といった人間の行動としては考えられないものなど様々な領域に用いられている。これら様々な領域への用いられ方から「常にそこでは、終わる目標のはっきりしない、往復運動が考えられている」(S.109)ことが明らかにされる。

他方、ガダマーは対話の特徴を述べる際、対話が「問いと答えの必然的な構造」(S.372f.)を有していることに注目している。こうした問いと答えの関係、発言と応答の交換は、対話者間で交わされる往復運動だと言える。遊びの特徴である「終わる目標のはっきりしない往復運動」のうちの「終わる目標のはっきりしない」という要素もまた次の文に見ることが出来る。「どの対話も内的な無限性を有し、決して終わることがない。十分に言われたと思われる場合や、もはや何もうことがない場合に、人は対話を中断する。しかし、そのような

中断は、対話の再開と内的に関連している」(GW2 S152)。問いと答えの往復が行われ、無限性を有する対話は、「終わる目標のはつきりしない往復運動」という特徴を持つ遊びと構造的に類似しているのである。

(b) 魅了と拘束

ガダマーは遊びの概念について分析を行なう際、「遊びを行なう遊ぶ者に対する、遊びの優位」(S111)を主張する。それは、遊びが遊ぶ者を魅了する仕方での優位と、遊びが遊ぶ者を拘束する仕方での優位である。

魅力や魅惑といった遊びの特徴は、「遊びの魅力(刺激 *Reiz*)や、遊びが引き起こす魅惑は、遊びが遊ぶ者を支配下においてしまうという点にある」(S112)。一人で遊ぶ時でさえ、成功や失敗、その行末を気にしながら遊びを試みる。遊びに挑戦する者は、その時既に遊びに誘惑されてしまっている。遊ぶ者を襲うかもしれないリスクが、遊びの魅力や刺激となり、遊ぶ者を魅了するのである(vgl. S112)。このリスクは、遊ぶ相手が現実にいるかどうかにかかわらず、「遊ぶ者に逆襲でもって答える他のもの」が存在することから生じてくるのである(vgl. S111)。

拘束という要素が見出されるのは、遊びに関する次のようなガダマーの論述である。「ある遊びの本質を決定するのは、その遊びの空間の満たし方を規定する規則や秩序である」(S112)。つまり、遊び方を規定する規則や秩序が遊びの本質を決定し、遊ぶ者はそれらによって拘束されているのである。

遊びの分析では、リスクによって魅了されるということが遊びへの

没頭、即ち遊びへと巻き込まれることを促したが、この特徴は対話においても確認される。対話が次にどのような方向に進むのか、何が「対話のもとで〈生じてくる〉」のかわからないということは、先を予測することができないために、その対話が幸運な良い対話になるか、不運な悪い対話になるかわからないといったリスクを感じさせる(vgl. S387)。そして、対話者もリスクを伴いながら対話へと魅了される。

話すことにおいては、何か、もしくは誰かと関係を持ち、そこへと巻き込まれようとする誘惑が、自ら変化を試みることを誘うのである(vgl. GW2 S335)。対話における「何か、もしくは誰か」を他なるものとして読むならば、その変化への試みが安全なものとは限らない。なぜなら、対話が行われる中で自らの先入見が明らかにされ、場合によっては変更を迫られるかもしれないということ、すなわち先入見を危険にさらすということが求められるからである。また、対話においては「事柄の導き」に対話参加者は導かれると述べられているように、「事柄の導き」に拘束されている(vgl. S373, S383)。

第二節 対話としての地平融合

「テキストとその解釈者の間には、問いと答えが働いている」(GW2 S6)とガダマーが言うように、解釈学的対話においても、問いと答えの往復運動は生じている。テキストが私たちに問いを立て、それに答えるために私たちが問うというのがガダマーの基本姿勢である(vgl. S379)。

更にガダマーは現実の会話におけるように、解釈学的対話においてもテキストと解釈者をお互いに結びつける共通な事柄が存在すると述べている(vgl. S391)。この場合、解釈者は問題や焦点となる書かれ

た事柄と結び付けられているのである。

そして、解釈者がいわば魅了されるという事態を読み取ることができるのは、地平融合の概念が登場する『真理と方法』第二部である。

そこでは、過去の伝承やテキストなどの歴史的解釈が論じられ、地平融合の概念は先入見と関連付けられている。「諸々の先入見が現在の地平を形成する」(S311)のだが、地平融合の際には、その先入見が吟味にかけられるのである。過去の伝承やテキストの真の理解を導く先入見は、次のようにして生じてくる。間違いの源となる先入見を含め、先入見が気付かれずにある限り、先入見を十分に取り扱うことはできない。解釈者の先入見が自分の下に取り出されるのは、伝承によって「刺激された(gereizt werden)」時である(vgl. S304)。他なるものとして妥当しているテキストや伝承が、解釈者を理解へと誘うのである。

対話において、何かと関係を持ち、そこへと巻き込まれようとする誘惑が変化への試みを引き起こすということを前節で論じた。その際、変化への試みが安全なものとは限らず、自分をさらすことや自らの先入見を危険にさらすことへとつながると述べた。それはテキストと解釈者の間においても同様である。気づかれないままに先入見が働くのではなく、新たな理解の源となるような本来的な活動を先入見が開始するのは、先入見が「危険にさらされて」(auf dem Spiel stehen)時である(vgl. S304)。先入見がその際もたらされる遊びとはリスクを伴ったものであった。自らの先入見は他のものと関係を持ち、そこへと巻き込まれることによって、先入見が変化するという危険に見舞われているのである。

この先入見が変化する過程を言い換えたのが「私達の先入見全てを

吟味する」(S311)という表現である。地平融合の場面で「現在の地平は絶え間ない形成において把握されている」(S311)と言われるが、この絶え間ない形成とは先入見の吟味や変化が常に生じていることを記述したものである。したがって、その地平の変化は、いわば対話相手である過去の地平との関係で語られることになる。「現在の地平は過去なしには決して形成されな」(S311)と表現されるのはそのためである。また、対話においては一方だけが変化を蒙るのではなく、もちろん参加者それぞれが変化を蒙る。テキスト理解の場面に当てはめるならば、テキストはある時点で確定された意味を有しているのではなく、そのつど新たな意味を獲得することになるのである。このことを表すのが、「過去の地平もまた常に既に動いて」(S309)というガダマーの言である。現在の地平と過去の地平が、遊びの要素を伴った対話のように、それぞれ影響し合いながら共に活発に動く——このことを、ガダマーは「理解は、常にそれだけで存在しているかのごとく思われている諸々の地平が融合して」(S311)と述べ、地平融合と呼ぶのであり、それゆえに、地平融合は対話として記述されるのである。

結

遊び概念に基づいて本論で明らかにしたのは、対話は終わる目標のはつきりしない往復運動であり、対話はその参加者に対して魅了し拘束するという仕方では優位に立つということであった。私達がテキストを理解するという事態を、ガダマーは解釈学的対話として叙述するのだが、そこでは地平融合が生じている。現実の対話と同様に、地平融合において、共通の事柄のもと、私達はテキストと共に結ばれ拘束さ

れている。その際私達の先人見は、過去の伝承やテキストといったいわば他なるものとの出会いを通じ、刺激され魅了されることになり吟味される。以上のようにして、ガダマー解釈学における対話概念は、遊び概念を紹介することによって、地平融合の議論とも関係付けられることができるのである。

註

『真理と方法』が収録されている、ガダマーの全集第一巻からの引用はページ数のみで示した。同全集の他の巻からの引用はGと略し、その後に巻数とページ数を示している。

Gadamer, H.-G.: *Gesammelte Werke*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1985-1995.

(浜 善昭・はま よしあき・京都大学)

正常化の哲学としてのフッサール現象学

——フッサール現象学における正常性の役割——

北野孝志

はじめに

正常性 *Normalität* はフッサール現象学、とりわけ彼の相互主観性理論において重要な役割を果たしている。フッサール自身、正常性を彼の現象学の中心概念である構成 *Konstitution* に属している一つの形式として特徴づけている (Vgl. Hua XIV, S.68)。この問題圏に関しては、これまでそれほど十分に扱われてこなかったが、その理由としてはフッサール自身がこの問題を体系的に扱うことはなかったということが挙げられる。

そこで、本論ではこの問題圏をフッサールの相互主観性理論において重要な意味を持つ静態的現象学 *statische Phänomenologie* と発生的現象学 *genetische Phänomenologie* との区別に基づいて論じたい。静態的現象学と発生的現象学の区別の重要性については、これまでフッサールにおける正常性の問題に取り組んだ研究者たちからは注目されてこなかった訳だが^①、私見によれば、この区別は正常性の問題を考察する上でも有効であるように思われる^②。

1. 静態的現象学における「正常性」…正統論理、正統感性論

静態的現象学における正常性の概念を明らかにする際には、まず独我論的な経験における正常性（と異常 *Anormalität*）、フッサールが正統論理 *Orthologie* とか正統感性論 *Orthoästhesie* と名づけたものの中で、つまり知覚の正しさという観点で記述している感覚的正常性 *sinnliche Normalität* が問題となる。フッサールは、このような感覚的正常性について『イデーンⅡ』を執筆していた頃に取り組んでいる。その際、この感覚的正常性は知覚にとつての一種の前提として機能しており、正常と異常を分ける指標の役割を果たすのは身体 *Leib* である。そしてここでの異常は、フッサールに従えば、正常からの逸脱 *Abweichung* を意味する。

その際、異常として考えられているのは、例えば照明・明るさの違いや媒介物の挿入といったものである。他方、指の水ぶくれ、斜視などの身体器官の異常な変化は、身体性の異常として捉えることができる。それ以外に、フッサールはさらに「別のグループの異常」(Hua

IV, S.62) があるという。それは、例えばサントニンを服用するような場合である(サントニンを飲むと、全ての事物が黄色く見える)。

この事例は、フッサールが心理物理的条件性 *psychophysische Konditionalität* と名づけた心理物理的因果性が事物の経験に關与していることを示している (Vgl. Hua IV, S.63-64)。

靜態的現象学においては、相互主觀的正常性についても同様に、正統論理(正統感性論)の中で扱われるが、そこではとりわけ心理的正常性 *psychische Normalität* (と異常) が問題となる。そして、このような心理的正常性の問題となるところでは、知覚をめぐる葛藤(矛盾) *Widerstreit* といったものが前提となる。つまり、私は他者の表象との解消できない矛盾を経験し、我々は「貫した矛盾の中に」あるのである (Vgl. Hua IV, S.79-80) ⁽³⁾。

その際、フッサールは正統論理(正統感性論)に対して異種論理 *Heterologie* (異種感性論 *Heteroästhesie*) としたものの可能性を示唆する。相互主觀的段階において、その異種論理は二番目の正統論理として特徴づけられるが、知覚の場面においてこのような二つの正統感性論は維持できるものではなく、何らかの仕方で総合できない場合、片方の知覚は病理学 *Pathologie* の対象、すなわち病的なものともみなされる ⁽⁴⁾。つまり、このような心理的異常は相互主觀的にのみ認識可能なのである ⁽⁵⁾。しかし、我々はどのようにして他者を心理的異常として理解することができるのであろうか。

フッサールによれば、これは「自己移入 *Einfühlung*」によってなされる ⁽⁶⁾。しかし、このような自己移入は常に確証される訳ではない。フッサールは異常な自己移入 *anomale Einfühlung* ⁽⁷⁾ についても言及しており、そこではこの問題は人格的な正常性という主題へと移行して

いくこととなる。

フッサールはこの問題を精確に展開していくにつれ、特に自己移入の問題を考えていくにつれ、発生の問題に突き当たる。そのことを示すように、彼は『イデーンⅡ』の中で正統感性論的な意味での正常性の問題を扱っていたが、さらには発生的現象学で主題となるような人格の問題を論じてはいたが、その後考察されるようになった人格的な正常性や異常について論じることにはなかった。

2. 発生的現象学における「正常性」

発生的現象学における正常性の概念は、特に後期フッサールにおいては、主に人格的正常性 *personale Normalität* と異常が問題となる ⁽⁸⁾。その際、正常性はダイナミックな概念となり、異常との関係の中で規定される。フッサールに従えば、動物や子供、狂人といったものも正常性、すなわち正常な大人の変様態 *Modifikation* という意味で一種の異常と特徴づけうるものであると考えられる。

フッサールによれば、靜態的現象学においては、「発達してしまった」主觀性の段階、すなわち成熟した大人 *reife Menschen* の主觀性の段階が問題である。これは、「定義の意味で正常な人間とは、成熟した人間の理念化である」(Hua XV, S.141) ということの意味している。という訳で、正常性の概念は、ブランドが指摘しているように、差し当たりある種の抽象を含んでいる ⁽⁹⁾。

ところで、「成熟した者」が「正常」である時、子供や動物はフッサールに従えば一種の異常である ⁽¹⁰⁾。動物は動物的な環境の中での「人格

Person」¹¹⁾と言えるが、決して人間的な環境を持たないものとして捉えられる¹²⁾。一方、子供は「前人格 Vorperson」¹³⁾という性格を持つ存在として、さらに狂人はもはや人間ではないが決して動物でもないものとして捉えられる¹⁴⁾。

このように、フッサールは正常性の問題を異常との関係で捉えようとしていたが、それがどのようにして正常性となるのかという問題、すなわち正常化 Normalisierung の問題は、彼自身示唆していたものの主題化することはなかった。その問題を考える時、フッサールとともに、あるいは彼を超えて、断絶 Bruch を正常化の前提として理解することができ。断絶の中には、経験に影響をもたらさないと考えられる眠りや幻覚といった一種の休止 Pause や中断 Unterbrechung と特徴づけられるものもあるが、他方異常もそのような断絶と考えられる。異常な状況や身体の異常の場合には、何らかの「操作（手術）Operation」によって正常性を取り戻すことができる。他方、正常性の概念はこうした異常を例外 Ausnahme として既存の正常性に関係づけられるようなものとして考えられうる。

しかし、人格的異常の場合には事態は異なる。ここでは、唯一の正常性に関係づけられるような固定した異常はなく、様々な正常性といったものがあるだけである。正常化は正常性の回復 Wiederherstellung ということだけでなく、正常性の拡大 Erweiterung という意味を持ち、それによって異常は正常性に組み込まれていくことになる。

しかし、もし正常性が完全に断絶するなら、それは正常性の不可能性を意味していないであろうか。このような問いをフッサール自身も立てている¹⁵⁾。そして、彼がここで示唆しているに過ぎない問いは正常性の発生 Genesis に関する問いであると言える。しかし、フッサール

ルはこのテーマにそれほど詳細に取り組むことはしなかった。

結論…正常化の哲学としてのフッサール現象学——正常化の限界に向けて——

さて、我々はフッサール現象学における正常性という問題圏に焦点を当てて、それも静態的現象学と発生的現象学という区別に基づいて吟味してきた訳だが、そのことにより次のように結論づけることができるように思われる。

フッサールは、自らの現象学の展開の中で、正常性の問題を明確にはないものの重要な主題として扱っており、その思索の深まりとともに正常性の問題となる次元が変化している。さらに、フッサールは異常の分析を通して、いかに正常性が到達されるのかということについて関心を持ち考察していた。その意味で、フッサールの現象学は正常化の哲学であると言える。

逆に言えば、フッサールが捉えていた異常は常に正常性からの逸脱や例外、さらには変態といったものに過ぎず、最終的には正常性の中に組み込まれるようなものとしてしか考えられていなかった。しかし、フッサールは異常を異常として、つまりいかにしても正常化されぬ正常化の限界に位置するものとして、考える必要があったのではなからうか。

最後に取り上げた正常性の発生に関わる問いは、この正常化の限界という問題に足を踏み入れるきっかけを与えてくれるもののように思われるが、フッサールは結局このような限界概念としての異常、すな

わち異他なるものをそのものとして捉える間際まで行きながら、最終的には正常性という枠組みの中にとどまり続けた。その意味で、現象学がこの問題にどう答えることができるのかが今後の課題であると言えよう。

註

フッサール全集 (Husserliana) からの引用は、Huaと略記し、巻数をローマ数字、ページ数をアラビア数字で示した。

(1) スタインボックがこの問題について論じているが、正常性の問題を發生的現象における問題として扱っている点に疑問がある。Vgl. A. J. Steinbock, *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston, Illinois 1995.

(2) そのような考え方を支持するように、フッサールは「静態的現象学と發生的現象学〈故郷世界〉そして異他なるものの理解。動物の理解」(Hua XV, S.613-627)と題された草稿を書き、その中で正常性の問題を扱っている。

(3) Vgl. Hua IV, S.80 anm.

(4) Vgl. Hua IV, S.80.

(5) Vgl. Hua XIII, S.368.

(6) Vgl. Hua XIV, S.69.

(7) Vgl. Hua XIV, S.124-125.

(8) Vgl. A. Diemer, *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Meisenheim am Glan 1956, S.295, R. J. de Folter, „Reziprozität der Perspektiven und Normalität bei Husserl und Schütz“ in:

Sozialität und Intersubjektivität. Phänomenologische Perspektiven der Sozialwissenschaften im Umkreis von Aron Gurwitsch und Alfred Schütz, herausgegeben von R. Grathoff und B. Waldenfels, München 1983, S.168.

(9) Vgl. G. Brand, „Die Normalität des und der Anderen und die Anomalität einer Erfahrungsgemeinschaft bei Edmund Husserl“ in: *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, herausgegeben von W. M. Sprondel und R. Grathoff, Stuttgart 1979, S.121.

(10) Vgl. Hua XIV, S.120.

(11) Vgl. B III 1, S.46; zitiert nach Diemer, a.a.O. S.325.

(12) Vgl. Hua XV, S.180.

(13) Vgl. Hua XV, S.178.

(14) Vgl. Hua XV, S.159.

(15) Vgl. Hua XV, S.213.

(北野孝志・きたの たかし・豊田工業高等専門学校)

フッサールにおける個体化の問題

中山 純 一

I

本稿では、近年公開された『ベルナウ草稿』での個体化の分析を中心に据え、フッサールの時間意識分析の展開における個体化の問題を考察する。「個体化の契機」となるものを確認した後、『受動的綜合』での「触発」の機制を介した意識の生動的構造を呈示し、内在的時間性を舞台とした『ベルナウ草稿』での自我の極化の分析と関連させ、個体的自我としてのモナド概念の内実を、自我の極化という生の出来事から照射してみたい。

II

まずはフッサールの個体化の分析において、「個体化の契機」となるものを確認する。この個体化の契機は、『時間講義』の第31節で、客観化の二側面として呈示されている。それらは、時間質料を生じさせる感覚素材の質的内実と、この感覚素材の時間位置の統握である(XI, 66)。持続して所与される同一の感覚内容は、時間位置において統握されることで個体化される。どのような個体も、それが時間位置において持続とともに与えられることなしには、己を示すことはでき

ないが、フッサールはその際、時間位置をより重要な個体化の契機としている。というのも時間位置は、時間が持続してゆく中でも、己の絶対的一回性を有しているからである。時間位置の絶対的一回性は、二度とその体験を現代的には体験することができないという意味で、繰り返し不可能な根源的差異を形成している。それゆえ、持続する内容がまったく同等であったとしても、これら等しい内容は、時間位置に即して個体化される(XI, 307)。

さて、客観的空間のうちに特定の位置を占める超越的事物は、空間的に延長しつつ充実する内容を伴って、客観的空間―時間規定において個体化される。空間は個体化の契機として「共在性」の形式を提供し、超越的な時間対象を個体化する(XI, 303)。ここでは、不可進入性 *Undurchdringlichkeit* の原理が働いている。等しい空間位置に己の場所を占め、一つの時間のうちで合致しているような二つの物体は、フッサールによって「単なるファントム」と名づけられる(XI, 302)。対するに時間は、個体化の契機として、フッサールの用いた時間図表に端的に示されているように、「継続性」の形式を提供し、内在的時間における内在的な時間対象を個体化する。継続性とは、持続におけ

る時間点間の継起の關係性を規定し、純粹に内在の領域における個体化の契機をなす。個体化のより根源的な契機を時間形式に認めるフッサールにとって、内在的時間意識における個体化の問題が焦眉の課題となる (XI, 142)。では内在の対象性はいかにして、内在的時間意識において個体化されるのか。次に我々は、内在の対象性の個体化の場面を確定する作業を『ベルナウ草稿』のうちに、そしてその具体的分析を、『受動的綜合』での「触発」をめぐる議論のうちに確認しようと思う。

『ベルナウ草稿』での時間意識分析は、構成する意識の形成プロセスの廻行的説明をその目的とする、發生的分析を含んでいる (XXXIII, 13)。この構成する意識の形成プロセスの成立現場が、受動性における非反省的感性的対象性の時間性である「根源的感性的受動性構造」として露呈される (XXXIII, 276 auch 318)。フッサールは以下の手順で、この露呈作業を行う。まずもって現象学的還元を遂行することによって純粹主観性の領域が開示される。この領域が「純粹体験の流れと、体験の純粹自我」の必然的な形式をなす内在の時間の秩序形式である (XXXIII, 281)。ここから二つの操作がフッサールによって区別される。まずもって全ての自我的なものを抽象化する還元によって、内在的時間秩序において感覚与件や感性的感情が見出される (XXXIII, 275f.)。ここで感性的なものとは、自我への受動的な係わり、触発を示している。これは「刺激」とそれへの自我の反応の領域である。続く操作が、この自我の反応の領域の遮断である。フッサールが「根源的感性的受動性構造」と名づけたのは、このような触発とそれへの反応によって極化した自我を遮断した領域である。ここでフッサールは、構成的意識が統握を遂行する以前に、ヒュレーそれじ

いがこのような受動性の領域で最低限度のまとまりを形成していることを述べる (vgl. XXXIII, 351)。ヒュレーはまったくのカオスのうちで生成しているのではなく、持続する時間対象へと統一的に連関している (XXXIII, 282)。

さて内在的時間とは、対象性の所与形式であった (vgl. XXXIII, 310)。内在的時間は高次の構成段階の志向的对象へと入り込んではいかない。内在的時間はそれが実的な領域である限り、ヒュレー的与件の時間形式であり、これら内在の諸対象は、内在的知覚に「十全的に」所与される (XXXIII, 328)。ヒュレーは受動性の領域で生成し、内在的時間における内在的知覚による統握の素材をなす。これらを基盤とした感性的な時間系列は、内容に即した感性的対象の統一性格、不一致性格を有するが (XXXIII, 352)、この性格は時間の充実仕方において理解される。つまりその内容が異質的に充実しているのであれば、この感性的時間系列は不一致の性格を示すのであり、他方、それらが同質的に充実しているのであれば、それらは連続的に融合する。同質的な内容による綜合とは「流れる現在の継続的な綜合的統一」 (XI, 128) である。この流れる現在を、流れのなから「現在」として取り出すために、『受動的綜合』では、「再想起」の機能ならびに、「予期」の機能が考察外におかれる。「再想起」の機能は、それによって対象が対象として対自的に意識される「再生的綜合」として示される (XI, 176)。「再生的綜合」は、内在的時間における過去存在の構成という側面に関わる。再想起一般の可能性の条件への問いによって、このような連合現象の排除が方法的に要請され (XI, 123)、この操作の後に、原現在の内的構造における即自的妥当性の説明のために着手されたのが、質による内容の綜合の分析である。

内在的素材間の質の差異は、流れる現在における「共在性」と「継続性」という形式において、際立ちを形成する。「共在性」とは、先に確認したように、質的な延長や左右上下といった空間の秩序形式のことであり、「継続性」とは、時間的秩序にしたがった漸層性の系統の統一のことである。例えば音の持続や、色、形態によって、内在的素材間の特定の契機が相互に触発力を行使することによって、際立ちが形成される。しかしながらこの際立ちの形成は、自我による比較判断とは区別される(XI, 132)。自我による作用志向性の発動以前に、内在的素材間相互に及ばされる触発力によって、質の差異に応じた類縁性を可能にする諸契機が際立ってくる。そもそも、自我の能動性による特定の部分の顕現化や判断は、受動性の領域におけるこの「内的類別化」を前提している(XI, 133)。ここで言われている触発力が、類縁性の程度差を示しており、これが特定の契機の際立ちや融合を条件づけることになる。

「触発」の現象とは、フッサール自身の定義によると、意識された対象が自我へと働きかける際の特有な動向のことである(XI, 148)。触発力の自我への行使があつて初めて成立するような融合と統一形成である「連合」に対して、根源的かつ受動的な感性の領域が「原連合」として呈示される。「連合」と「原連合」は触発力の程度差によって条件づけられた段階性として、『受動的綜合』で呈示される(XI, 180f.)。そしてこの触発力の程度差と相關して、意識の生動性のプロセスがフッサールによって導出される。これによって「無意識」が、意識の生動性のゼロ位として規定される(XI, 167f.)。このような意識の生動性のゼロ位として規定された「無意識」が、『受動的綜合』で呈示される無意識概念である。「まずもって覚起が可能なのは、構

成された意味が、無意識と呼ばれる非生動的な形式において、背景意識のなかに実際に含蓄されているからである」(XI, 179)。フッサールがなぜ無意識は無ではないと述べたのかがここで理解される。

III

最後に、これまでの本稿での考察をもとにして、『ベルナウ草稿』での自我の個体化の問題にかんする若干の試論を述べてみたい。

さて、『ベルナウ草稿』での自我の個性性の分析では、まずもって自我が個体化する場面が慎重に取り出される。これが上述の「根源的感性の受動性構造」の露呈であり、「根源的に構成する生の流れ」(XXXIII, 286)への遡行である。これによって、流れの本質構造に即して、感性的な原印象が偶然的な内容を伴って「原発生」し、それと一つとなつて、「原—自我 U-r-Ich」が、触発と行動様式の数的に唯一の主体極として、この流れに属していることが露呈される(ebd.)。原印象は偶然的に流れの本質構造へと属するが、自我の行動様式も、この偶然的「客観」の系列に關係づけられる。偶然的「客観」の系列に關係づけられた自我の行動様式は、時間のうちに生じ、時間対象になる。したがって自我の行動様式は自我の反省の対象になる(Vgl. XXXIII, 281)。自我は、触発を受け、それへと振舞うことで、己を反省的な時間対象として見出す(XXXIII, 287)。自我の個体化とはしたがって、触発や行動様式の中心として「極化する」ということである。

ところで、『ベルナウ草稿』テキスト14番第2節では、極としての自我は体験の流れのうちにはないことが述べられている。しかしここでいわれている極とは、体験の流れの内実全体へと關係づけられた極

であることに注意されたい (XXXIII, 277)。諸触発と、諸行動様式の中心極としての自我の極化という偶然性に対して、自我の諸々の行動様式の統一が、必然性の性格でもって理解される。このことは、フッサールがこのような自我の個性を、「必然的内在的個性性 notwendige immanente Individualität」(XXXIII, 285)、「遍時間的個体 das allzeitliche Individuum」(XXXIII, 286)と表現したことにも端的に示されている。このような自我の個性性は、時間的に延長せず、時間の位相で異なったりもしない (XXXIII, 280)。体験の流れの連続のさなかで、特別な触発を受けずとも、自我はこの流れの連続性の中で同一である。触発を受け、時間のうちへと入り込み、活動することで、自我は自らの内実を獲得するのであり、触発を受けず、活動しない自我は、時間のうちになんら内実を有してはいない (ebd.)。この意味で、この自我は数的に同一ではなく、全ての時間点に対して、絶対的に同一の「意味」を有している。ここでフッサールは、この自我の有する「意味」の同一性が、繰り返し時間的に局所化されうるという意味で、ある程度イデアールな同一性性格を示していると述べる (ebd.)。先の「必然的内在的」、「遍時間的」という表現も、その意味で解されうるのである。

さてこのような己の生を生きる自我は、この生の流れのうちで極化しつつ、己の「習慣性」を担うことによって具体化し、人格を形成していく。そもそも自我極とは、『イデー』Iでは、内容を持たない空虚な基体であったが (III/1, 179)、ベルナウでの自我の個性性の考察を経た『イデー』IIでは、極としての自我が、諸触発やそれらへの反応といった活動のさなかで「習慣性」を獲得し、具体的内容を備えるようになる (IV, §29)。自我が己の意識の流れを生きることで、

個体的自我の生が示されている (XIV, 22)。「習慣性」は触発と活動の中心として極化した自我が、この流れの中で、自らの過去を担っていくことで形成されてくる。フッサールはこのような自我の生き方全体に「モナドの流れ」という名を与えている (XIV, 27)。つまり「モナドの流れ」とは、己の意識の流れのうちに、触発と活動の中心としての自我の極化を伴いながら、この流れを生きている自我の個体的な存在仕方を表している (XIV, 34)。したがって、「モナドの流れ」の自我中心化(自我の極化)は、まさに、内在的時間、すなわち体験の時間における出来事として理解される (XIV, 35)。以上のように、フッサールの個体化の問題において、内在的対象性の個体化の契機に即して考察された、自我の個体的な存在仕方の分析が、ベルナウでの考察を経た20年代を中心として、モナド論として展開されていたことが理解される。

IV

意識の生動性のプロセスを解明し、無意識についての分析を展開することで、フッサールは、意識主観に対する世界の生成の根底へと迫った。これによって、世界と自我の関係が、触発の機制を介した意識の生動的な構造化のうちに呈示された。この分析がなされたのが『受動的綜合』であり、それは対象世界の成立根拠を問い抜く試みであったといえるだろう。しかしながら同時に、意識それじたいの生成をも問わざるをえない段階にフッサールは絶えず導かれていた。自我の極化そのものをうちに含んだ生を生きる個体的(個別的)自我としてのモナドの分析は、このようなフッサールの試みである。このような生を生きるモナドはもはや、自我と世界が、相互に対峙する関係構造と

しては取り出せない。この課題は、超越論的モノドロギーの展開として、フッサール後期思惟に継続されてゆくことになる。以上のように、20年代までのフッサールの現象学的思惟における個体化の問題を追跡することによって、自我との関係のうちでの世界の成立の根拠が、意識の生動的構造化のプロセスを廻行的に分析することで説明しうる段階が示された。

【凡例】

フッサール全集からの引用は、巻数、頁数の順に示す。
フッサールの著作は慣例に従って略記する。

(中山純一・なかやま じゅんいち・東洋大学)

ベルクソンにおける時間の概念——現象学的な手法に照らして

荒谷大輔

はじめに

ベルクソンにおける時間は、どのようなものか。一見するところベルクソンは、根源的な時間性を示しながらも、時間それ自体について反省的に考察していないように見える。ハイデガーによれば、例えば、ベルクソンの時間概念は、質的なものであるとはいえずアリストテレス以来の継起の時間概念から自由ではないことになるし、サルトルもまた、「ベルクソンの持続は、時間的な凝集をなすことなく、蒙るだけであり、自ら時間化することなく、不断に時間化されるだけだ」[EN, 206]と批判していた。本稿は、こうした現象学の側からの批判を念頭におきながら、ベルクソンにおける時間概念を、それ自身において積極的に規定しうるものであることを示す。そのために、本稿は、ベルクソンの時間概念を、いわゆる「現象学的」な手法に照らして考察することにもなる。事象に即して考察を進めようとする現象学的手法は、単にたとえば「フッサール解釈」のような枠組みに限定されるものではないだろう。それは、我々の経験の記述として、常に事柄が提示する肌目に即して問いを立てようとしていたベルクソンの思考

にも、根底において通じているといえる。そうした検討によって、ベルクソンにおける時間概念の構造が、通俗的あるいは形而上学的な時間記述を前提にすることなく、我々の経験に即して規定されるものであることが、示されるはずである。

一、保持の機能による一元的な時間秩序の構成

例えば、ある経験「E₁」が我々の意識に立ち上がるとき、そうした「E₁」から「E₂」の経験の連続的な変化は、「E₁」がある過去性を帯びたものとして記憶のうちに保持されることによつて果たされるといえる。「現在における」各瞬間は生じると同時に分割される。というよりも「現在の」各瞬間はこの分割そのものにおいて存立する」[ES, 136]といわれるように、ベルクソンにおける「時間」とは、「真の意味での記憶」が、「我々の意識のすべての諸状態をその生じた順に保持 (retenir) し、配列する」[MM, 168] ことにおいて生起するのである(註¹)。

だが、こうして意識のうちに保持された経験の間に時間的な隔た

りが生じるだけでは、何らかの客観性をそなえた時間が構成されるとはいえない。保持によって構成される時間が、各々の意識の「保持の仕方」に強く依存するものであるならば、そこで「感得」される時間は、単なる主観的な時間にすぎないことになる。それゆえ、ベルクソンの時間が他の客観的な時間性を前提にするものではないことを示すためには、意識において構成される時間が、一元的に妥当する時間秩序を構成することが示されなければならないことになるだろう。次々に立ち現れる経験を保持する働きが、同時に一元的な時間秩序をもった時間を構成するとするならば、意識に内的な時間性は、単なる恣意にとどまらない客観的な妥当性をもつものであることになるのである。

ベルクソンによれば、記憶の「保持」の働きとは、それによってその都度の瞬間において立ち現れる経験を時間的に流れるものとして構成しながら、同時に、何らかの「貯蔵庫」のようなものの中に「蓄える (emmagasiner)」ものではないといわれていた [cf. MM.14 et 98]。 「保持」されることによってはじめて時間的に経験されるはずのものが、それにもかかわらず決して「蓄えられる」ことはないというベルクソンの主張は、一見するところ、矛盾するものであるかのようにみえる。しかし、まさにこうしたベルクソンの一見矛盾した規定にこそ、記憶の保持によって構成される時間の一元的妥当性を示す鍵がある。すなわち、記憶による「保持」の機能を、その都度立ち現れる経験をどこか局所的な場所に格納する働きをなすものではなく、むしろ、その都度不断にすべての経験を「保持し直す」機能と考えることで、それによって構成される時間が、一元的に妥当する時間秩序をもつものであることが示されるのである。その点、詳細に検討してみよう。

新たに立ち現れる経験 E_3 に際して、それ以前に記憶のうちに保持されていた経験 E_1E_2 は、新たに記憶によって、二つながら保持される。このとき、この二つの経験が、単に記憶に「蓄えられる」だけならば、新たに立ち現れた経験 E_3 との対比において、「過去性」を帯びた経験 E_1E_2 がどのような「時間性」を構成するのかについては、意識の側の保持の仕方の恣意にゆだねられることになる。保持される経験の間の隔たりによってのみ時間が構成されるならば、そうした「時間」は、経験 E_2 と E_3 の間の時間的な隔たりによって指示されるのか、 E_1E_2 の間にあるのか、はたまた、 E_1E_2 の間に生起するのか、一元的に決定することができないことになるのである。

しかし、経験 E_3 が、以前の経験として過去性を帯びながら記憶のうちに保持されるとき、それ以前に与えられていた時間的な隔たり E_1E_2 もまた同時に「保持し直される」と考えるならば、その限りではない。それを示すために、次のような記号を用いることにしよう。すなわち、ある時点 T_1 において、以前の別な時点 T_2 において与えられた経験が保持されているとき、その経験を $R(T_2)$ と記すことにするのである (註 2)。時点 T_1 において新たに立ち現れる経験 E_1 は、経験 E_2 への変化に際して記憶によって保持され、 $R(T_2)$ となる。経験 E_1 が、ある過去性を帯びて経験 E_2 との間に時間的な隔たりを生じさせるとき、意識において時間が「流れる」という事態が引き起こされるのであった。しかるに、さらなる経験 E_3 の立ち現れに際して経験 E_2 が $R(T_2)$ として保持され、 E_3 との間に新たな時間的な隔たりを形成するとき、先ほど保持されていた経験 $R(T_2)$ もまた同様に保持し直され、 $R(T_2)$ となるとする。このように、以前に保持された経験が「以前に保持された」経験としてその都度新たに保

持し直されるならば、各々の経験の間の時間的な隔たりは、常に一元的に流れつづける時間的な変化を指示することになるのである。そうした一元性は、さらに新たな経験E₄の出現に際しても、経験E₃がR(4.3)として保持されると同時に、そのとき保持されていた経験R(3.2)、R(3.1)は、おしなべてR(4.2)、R(4.1)へと保持し直されることでも維持される。記憶によって保持されるすべての経験が、新たな経験の立ち現れに際して一様に保持し直されることによって、ただ一つの時間の流れが構成されることになるのである。

意識において経験を保持する働きは、こうして、その都度の経験をどこか局所へと蓄えることなく、不断の保持の仕直しによって、一元的な秩序をもった時間の流れを構成する。確かに、こうして刻まれていくベルクソンの時間は、それに対して意識がいかなる「能動性」も發揮することのできない受動的なものである。時間を構成する主体であるはずの意識は、しかし、不断に繰り返される保持の働きに対して、全く自らの能動性を介入させることができないのだ。だが、そのような時間の「受動性」は、意識の外部に他の時間的な構造を要請するものではない。F・ウォルムスがいのように、ベルクソンにおける純粋な持続とは、「自動的な保持 (autoconservation)」[Worms, 76]の働きであり、決して能動的ではないままに、自ら一元的に妥当する時間秩序を構成するものである。

二、純粋記憶の残存

さて、ベルクソンの時間概念をこのように規定するならば、通常のベルクソン解釈において、「形而上学的」に解される「記憶の残存」

というテーゼを、経験内在的に理解できる。『物質の記憶』においてベルクソンは、記憶が時間の中で消え去るものではなく、生起したそのままに残存し続けるといっていた。こうした記憶理解は、我々の通念に妥当するものではない。だが、ベルクソンが提示する「記憶」の概念は、こうした我々が通常思い描くような「記憶」の観念とは異なつた次元において規定されるものであることは、すでに明らかである。すでに見たように、ベルクソンにおける記憶の働きとは、その不断の保持仕直しによって時間性自体を構成するものであり、時間の流れを前提にして、そこで「移ろい去る」ものではなく決してなかつたのである。

では、そのような決して消え去ることのない「記憶」とは、実際、どのようなものであろうか。それは、具体的な「何」として「想い出されるもの」とは異なるといわなければなるまい(註3)。ベルクソンにおける記憶とは、「我々の意識と同じだけの広がりを持ち、我々の意識のすべての諸状態をその生じた順に保持し、配列するもの」[MM, 168]であつた。記憶は、まさにそうしたすべての経験を保持し直し続けることによって、一元的な時間秩序を構成するものだったのである。だとするならば、そうした記憶によって「保持されるもの」とは、具体的に「何」かの経験であるよりもむしろ、単に時間的な序列だけを付与されて流れていく、純粋な流れであるといわなければなるまい。記憶によって「保持されるもの」は、過去の時間軸上に同定されるような具体的な「何」かではなく、一元的な時間秩序のうちにただ時間の形式だけを付与されるものである。

記憶によって「保持」される経験とは、具体的な「何」として同一的に「想い出されるもの」であるよりも、むしろ、決して再び「想い出される」ことのないままに、現在の時間を支え続ける「純粋な流

れ」である。「決して想い出されることのない純粹な記憶」は、しかし、だからといって、何らかの「独断」に基づくものではない。これまでの記述から明らかなように、ベルクソンにおける純粹な記憶とは、我々の経験に忠実に記述することによってはじめて規定されるものであった。決してそれ自身として想い出されることのないベルクソンの純粹記憶は、こうして、我々の時間的な経験自体を粹付けるものとして、我々の経験において立ち現れる現象に内在的に記述されることになるのである。

本論中で参照した文献の略号は次の通り

[MM] Henri Bergson, *Matière et mémoire*, P.U.F, 1997

[ES] Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*, P.U.F, 1999

[Worms] F. Worms, "La conception bergsonienne du temps" in *Philosophie*

No.54, 1997

〔真達〕 真達大輔、「過去把持の二重の志向性について」(『現象学年報』一九号、

日本現象学会、二〇〇三)

〔荒谷2002〕 荒谷大輔、「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」(『現象学年報』一八号、日本現象学会、二〇〇二)

〔荒谷2005〕 荒谷大輔、「認識批判とベルクソン」(『フランス哲学・思想研究』

日仏哲学会、二〇〇五)

註

(1) この点については、拙稿〔荒谷2005〕を参照されたい。

(2) このような記号を用いて示したのは、〔真達〕の記法によっている。真達は、フッサールにおける「把持(Retention)」の横の志向性を、このような記法を用いて考察した。

(3) この点に関するフッサール現象学的な記述としては、〔荒谷2002〕を参照。

(荒谷大輔・あらや だいすけ・江戸川大学)

隠喩の彼方としての自己自身

後期レヴィナスにおける再帰性の記述をめぐつて

三 河 隆 之

倫理の基礎づけをもっともラディカルなたちで試みつづけたエマニュエル・レヴィナスは、第一の名著『全体性と無限』において、有名な「顔としての他者」の議論を通じて、倫理は他人の顔によって即座に要請されるという見解を提出した。しかし、あえて単純化して言うなら「顔と顔との対面関係」として倫理を語ろうとしていたこの時点でのレヴィナスは、この後「他者」を主題的に論じる機会を明らかに減らし、代わって議論の主題を「自己自身」へとシフトさせてゆく。

第二の名著『存在の彼方へ』は、そうした「転回」以降に積み重ねられた議論の頂点をなすものである。本論は、この書物、とりわけ第四章「身代わり」における記述を集中的に分析することを通じて、「顔としての他者」以降のレヴィナスにおいて、倫理的要請を再帰によって直接に引き受けている自己自身とはいったいどのようなものであったのかという問題に迫った。ただし、この際の着目点は、彼の特徴的な記述のスタイルに置かれることになる。つまり、再帰という観点をレヴィナスはどのように記述しているのか、また、なぜそのように記述しなければならなかったのか、という問いが、より大きな問いの手前に設定されざるをえない。そして、この問いの探求の果てに、彼が

再帰を語るうえで用いた特異な隠喩群のもつひとつの意味が立ち上がってくる。

一、再帰という観点は、倫理が意識に先立つことを示すために要請される

倫理的要請が、それを引き受けるか否かという選択の余地を残すものに過ぎないのだとしたら、それは任意の要請に過ぎず、誰もが課される要請であるとは言えない。たとえばジャンケレヴィッチは、道德の根幹を疚しい意識に見て取った。しかしながら、このように疚しい意識に道德性の原動力を置いてしまうと、悪をなしておきながらも疚しい意識のコードをまるで受けつけないような人に対しては、ただただ憤慨せざるをえず、赦しによっても赦しえない悪の存在を認めることを強いられてしまうのである。これに対してレヴィナスにおける倫理は、主体の意志や状態にかかわらず、存在に先立つてすでに存在へと課されている、そのような「他なるものへの責任」として提示され

ている。

だが、すべてに先立っている以上、言語にも先立っていると考えるをえないそのような事柄を、どのようにして言語化できるというのだろうか。本論の関心はまさしくこの点にあるのだが、この点は直ちに、レヴィナスにおいて再帰、「自己自身」、「一(者)」などの措辞によつて提示されているものは何なのかという問いへと直結している。

というのも、倫理的要請が道徳的慣習や社会性といった主体の外部から訪れるものではないのなら、主体そのものの内側にすでに責任が備わっていると考えるをえないからである。だがさらに、倫理的要請が疚しい意識のような自己の内なる声のごときものとして認められるでもないのなら、いま「主体そのものの内側」と述べたこの表現すら適切ではないだろう。主体の身体の内側も、いわゆる「心」なる内面も認められない以上、内面性を避けることが困難な主体の観念をいったん退けておく必要がある。レヴィナスは「自己自身」を、それ自身の内側すら認められないまでに切り詰められたものとして提示してゆくことになる。

二. レヴィナスは再帰をどのように記述しているのか

レヴィナスが再帰としての自己自身という観点を最も端的に要約している箇所は次の部分である。「対自の志向性モデルの上に、あるいは自己についての反省の開けとして、存在することのまっすぐな糸のうちで自己性の結び目を提示すること。それは、人が還元したいのであろう自己性の背後に新たな自己性を定立することである。」(ここで

言われている「自己性の結び目」という隠喩の示唆的な点は、現在が過去や未来と不可分の関係を保っている点それ自体をレヴィナスが否定しようとしているのではないという点にある。

『存在の彼方へ』第二章は、「存在すること」が時間の連続性そのものであるということを詳細に論じている。このような「存在すること」ととつての現在とは、過去把持と未来予持とが常にすでに織り込まれたものとみなされる。しかしながら、再帰とは、現在が常に過去や未来の隣接による担保の恩恵をこうむつて確保される自己性のことではないのである(ここで対自的自己認識もまた同様に否定されることになるだろう)。再帰性の根拠となりうるのは、常に現在へと呼び戻されることへと備えているような過去や未来にあるのではなく、現在それ自身を措いて他にはない。つまり、結び目が結び目であることを示すものは、現在というその一点に糸が重層的に絡み合い、曲がりくねりながら相互に身を寄せ合つて形成された当の結び目以外にはない。ところがこの結び目は、存在することが時間性そのものであることを洞察するためには、顕在化している必要がないのである。注意深いレヴィナスが「人が還元したいのであろう自己性の背後に」結び目のありかを示唆しているのは、内在的体験流としての存在することという観点によつては提示されることがない、あるいは提示される必要性を持たない、そのような自己性の議論がここで展開されているためである。

しかしながら、このように「結び目としての自己性」として自己自身を記述することは、なおも隠喩に訴えていることを免れない。なぜなら、存在しているのは糸でもなければ結び目でもなく、呼吸や食事をし、感受性を持ち、そして言葉を発するこの「私」、すなわち、身

体性そのものとしてのこの自分自身に他ならないからである。彼が示そうとするのは「自己性の正当化できない自己同一性が、他なるものたちに対する責任を記述するものとしての魂、感受性、傷つきやすさ、母性、そして物質性といったものから出発して、私、自己自身のような項というかたちで自ずから説明する」ということである。

三、「詩の創造的言語」としての意味作用は、ただひとつの意味方向 (sens) を持つ

ここであつたん、論文「意味作用と意味方向」へと分析の眼を転じる。レヴィナスは同論文を、意味作用についてのある見解を批判することからはじめる。それは「感覚受容性に与えられる現実」を伝えるものとして意味作用を措定する立場である。これは、意味作用によって伝えられる当の現実の現前、その現前を支える地平、さらには世界、意味作用の地位を確固たるものとする言語、さらに世界内での現実と言語の結びつきで織り成される文化、これらをすべて前提とすることが許されてのみ成立しうる立場である。言い換えれば、このような立場においては、言語によって現実の意味作用を示すことには限界があり、完全なる言語化という理想状態として現実、あるいは経験内容が確保されているということになる。

レヴィナスはこれに対して「言語は、表現として、すべてに先んじて、詩の創造的言語なのだ」と宣言する。この限りにおいて詩は、すでに言語化のルートが確立した経験内容を語に移すといった言語活動、つまり表象にはとどまらない。むしろ経験内容に先行し、現実を

「活性化」し「存在を照らし出す」ような言語のありかた、それが「詩の創造的言語」に他ならない。このような意味作用は「人間の欲求に応じて世界が獲得する、固定され特権化された意味作用とは対立するものである」というのも、欲求 *le besoin* は、最終的には自己所有として結実することを目指すものであり、他のものを意味するには至らないからである。これに対して「欲望 *le Desir*」は他へと向かう運動であるとされる。つまり、意味作用とは流通の経路をすでに獲得して社会的なものとなった記号の伝達に過ぎないものではなく、「同じもの『自我』から他なるものへと自由、に赴く方向づけ」であり、これが「作品『仕事』 *l'Œuvre*」に他ならない。そして、この方向づけは他なるものという「唯一の方向 *sens*」へと向かうことであり、これがこそが「意味 *sens* の統一性」に他ならないのである。言い換えれば、個々の言語表現が何を言わんとしているのかということをめぐる様々な位相においてなされうる考察すべてに先立って、表現となつてかたちをとる前から、すでにしてひとつの意味方向を担っていて、かつすでにして隠喩的でもあるのだ。

四、隠喩の彼方としての自己自身

それでは、レヴィナスの言語論における隠喩のこのような位置づけは、再帰の記述にどのように反映しているのだろうか。

彼の立場をとる限り、再帰は最終的には隠喩によつてしか語りえないと言わざるをえない。隠喩を持ち出さない限り、再帰、自己自身といった語彙がいかに志向性を担った意識主体において捉えられるそれ

らと異なるのかを、具体的に記述することができない。随所に織り込まれた隠喩的表現をすべて削除してしまうと、レヴィナスの議論を理解することはほとんど不可能となってしまう。このことは、レヴィナスの記述が隠喩頼みの不出来なものであることを意味するわけではない。そうではなく、隠喩がただのたとえ話に過ぎないのではなく、むしろ隠喩そのものが前・歴史的かつ無・起源的な再帰の方を照らし出しているという、彼の隠喩論がここでもまた実践されていることの証左なのである。

この点はさらに二つの点を示唆している。一方で、『全体性と無限』以降のレヴィナスによる「語り直し」の軌跡は、「痕跡」「謎」「近さ」といった隠喩的な措辞によって彩られている。レヴィナスにおける鍵語となる隠喩には、彼独自の議論に資する限りにおいて用いられるものである点で一貫している。とすると、ここでは先ほど述べた隠喩の二つの用法が、相互に不可分だが先ほどとは別の関係を帯びて、回帰してくることになるだろう。つまり、レヴィナスの議論に登場する隠喩は、それ自身として存在を照らし出すような他への意味^{意味}方向^{方向}を担っているながらも、まさにそのこと自体が読者に把握されるためには、たとえば原子や皮膚や肺の粘膜といった語から、たんなるたとえとして「感覚受容性に与えられる規定」が喚起する歴史性を帯びたイメージが、排除されるものであるとはいえ、否定的な前提として保持されている必要が生じてしまっているのである。

他方で、これまで追求されてきたような自己自身は、レヴィナスによつてなされたあの記述を通じてのみ、われわれにも把握可能となりうる、という点を見過ごしてはならない。つまり、この主格なき対格の自己性は、レヴィナスその人の記述を待つことなしには、その前・歴

史性^{歴史性}がそれとしてわれわれの理解するところとはなりえなかったといふことである。隠喩の自ら意味を照らし出し他へと向かう方向づけを発揮するためには、実際に記述がなされていなければならないのだ。

つまりは、これらのことが、「他者のための一・他者に代わる一 l'un-pour-l'autre」へとすでにして要請されている倫理と重合する、記述することへの要請だったのではなかったか。「語られたこと」「Dit」でも「私が語る je dis」でもなく「言うこと le Dire」としての自己自身。たとえそれが先立って隠喩に彩られていようと、「文も語もなきコミュニケーション」であつたとしても、こうした矛盾を前に何も言わないのであつてはならない。なぜなら「言うこと」は、最終的には「証言すること」というひとつの意味^{意味}方向^{方向}そのものだからである。すべての記述には隠喩という負荷がかかっているが、その彼方の自己自身を「言うこと」において実践したのもまた、「レヴィナス」という隠喩を担った「一」に他ならなかった。

(三河隆之・みかわ たかゆき・東京大学)

『存在と時間』および1930年代前半の ハイデガーの真理論における政治的含意

三 谷 竜 彦

ハイデガーの思想とナチズムとの類縁性は、とりわけ彼の歴史性の概念に関して、すでに多く指摘されている。だが歴史性概念においてだけでなく、彼の真理論の内にも、しかも従来あまり注目されてこなかったと言えるが、『存在と時間』（1927年）および1930年代前半の真理論の内にも、ナチズムに繋がるような政治的含意が読み取られうる。本考察はそのことを明らかにすることを目的とする。その際、特に全体主義という契機を読み取ることに、具体的に言えば、全体主義の次の基本的諸特徴を読み取ることに、重点を置く。①個体の独自性を抑圧し、個体を全体へと統合しようとする志向、②独裁的指導者の存在、③イデオロギー——ナチズムの場合は人種「民族イデオロギー」だが、ハイデガーの場合は人種主義を基本的に採らないため民族イデオロギーである——の存在、④暴力性¹⁾。

1. 『存在と時間』

現存在は覚悟性 (Entschlossenheit) によって、世人への没入における偽装的・仮象的な非真理の状態を脱し、最も根源的な真理へと到達するのだが、その最も根源的な真理は個的自己のみならず他者にも

関わる (vgl. SZ, 122, 220ff., 297ff., 307)。このことは、ある覚悟した現存在が到達した最も根源的な真理が、他者の真理でもあることを意味するが、このことの内には、他者の独自性を損なう全体主義的な思想が示唆されていると言える。そのことは、歴史的生起 (Geschehen) や運命 (Schicksal) が論じられる際により判然となる。現存在の覚悟性は、自己自身の究極の可能性である死への先駆的覚悟性に基づいて、そのつどの事実的な諸可能性を、伝承的な諸可能性の中から選択するという、プロセスによって構成されている。このプロセスが、現存在の根源的な歴史的生起としての運命である (vgl. SZ, 384)。そしてこの運命は同時に他者との共同運命 (Geschick) であり、それは民族共同体の歴史的生起である (vgl. SZ, 384)。そして注目すべきことに「同じ世界の中での相互共同存在において……諸々の運命は予めすでに導かれている」 (SZ, 384)。つまり諸個人の個的運命は、民族の共同運命によって予めすでにそのルールが敷かれているのである。このように『存在と時間』において、個的現存在は畢竟、共同現存在の内に取り込まれてしまっており、したがってある個的現存在が到達した最も根源的な真理も、やはり他者に関わらざるをえなくなっ

ているのである。かくして我々はこの最も根源的な真理の中に、他者を民族共同体としての共同現存在へと全体主義的に統合することを志向する政治的含意を読み取ることができる。つまり上述の全体主義の諸特徴の内、①個体を全体へと統合しようとする志向、③民族イデオロギーの存在を読み取ることができるのである。だがここにはことさらに②独裁的指導者の姿、④暴力的なニュアンスを読み取ることではない。

2. 1930年代前半

——『真理の本質について』および『存在と真理』——

ハイデガーは『真理の本質について』（1931/32年）と『存在と真理』（1933, 33/34年）という両講義において、プラトン『国家』の洞窟の比喩の解釈を試みている。それによれば、洞窟の比喩は真理への解放という人間の本質歴史を描出したものである。その本質歴史は、偽装的・仮象的非真理の状態を脱し、真理へと自由になり、そして再び偽装的・仮象的非真理と対決し、その非真理の状態にある他者を解放するという、プロセスからなっている。またその本質歴史は「ある民族の歴史」でもある（GA34, 145）。ここに我々はやはり、ある個人が到達した真理が他者にとっても真理であると端的に前提されている点、およびそのような真理へと他者を導こうとする志向が存在する点において、①個体を全体へと統合しようとする志向、③民族イデオロギーの存在を見取ることができるであろう。

ところでそのプロセスの中の他者の解放という契機は、本来的自由にとって不可欠の契機であり（vgl. GA34, 85f., 88ff.; GA36/37, 183, 186）、したがって自由である者は解放者でなければならない。

しかもその解放は暴力活動（Gewalttätigkeit）である（vgl. GA34, 42ff., 76, 81, 85; GA36/37, 144, 176, 181）。このことから、真理への他者の解放は④暴力的な性質を持つに至ったと言えるであろう。またプラトンにしたがって解放者は哲学者として規定されているが、この哲学者は存在への眼差しを持つ「存在の友」として「時代に先んじて投げられ、人間の存在を創造し（schaffen）、発現させ、前方へ駆り立てる」という、極めて大きな権能を有しており（GA34, 82; vgl. GA36/37, 188f.）、この哲学者によって「国家の支配および支配秩序が徹底的に統べられるべきである」とされている（GA34, 100; GA36/37, 194）。ここに②強力な独裁的指導者による統治を支持する思想傾向を読み取ることができるであろう。

3. 『存在と時間』の政治的思想と1930年代前半のそれとの連続性について

以上において論じてきたように、我々は『存在と時間』および1930年代前半のハイデガーの真理論の中に、全体主義的契機を読み取ることができる。したがってまた、我々は『存在と時間』の政治的思想と1930年代前半のそれとの間に、連続性を認めることができる。しかしそのような連続性を認めず、むしろそれらの間に断絶を認めようとする主張がある。こうした主張に対して、我々はここで批判を試みておくことにする。

3-1. 個体主義志向と集団主義志向との断絶？

そうした主張の代表として挙げられるのが、レーヴィット等の主張であり、つまり『存在と時間』における、先駆的に覚悟した現存在の

個別化 (Vereinzelung) に見られる個体主義志向と、1930年代前半およびそれ以降の思想における、民族の共同運命への集団主義志向との間の断絶を、主張するものである⁽²⁾。こうした主張は次の二点で批判されう。

(1) 確かに『存在と時間』によれば、先駆的に覚悟した現存在は個別化されるのだが、すでに述べたように、まさにその個別化された、先駆的に覚悟した現存在の運命が、民族の共同運命によって予めすでにそのルールを敷かれている。またその際、個別化された現存在は孤立化された (isoliert) 主観事物ではなく、あくまで世界内存在であり (vgl. SZ, 187f., 263f.)、実際、個別化された現存在の本来的共同と云うものがある (vgl. SZ, 122, 298)。

(2) 『存在と時間』における、先駆的に覚悟した現存在の個別化という概念は、その意味内容を基本的に保持したまま、1930年代前半の思想における、解放者としての哲学者の単独性 (Einsamkeit) という概念 (vgl. GA34, 86; GA36/37, 183) へと連続的に繋がっており (vgl. GA61, 244; GA13, 11; GA29/30, 8; GA34, 86; GA44, 23)、そこに断絶を見るのは困難である。つまり我々は、上述のようにすでに『存在と時間』において集団主義志向を持っていると考えられる、個別化という概念が、基本的にそのまま1930年代前半の思想へと連続的に受け継がれていると、考えてよい。

以上の二点から、やはり集団主義志向が『存在と時間』から1930年代前半の思想へと連続的に受け継がれていると、考えるべきだと思われる。

3-2. 理論的探究と世界観的主張との断絶?

次に挙げられるのが、フランツェンやハーバーマス等の主張であり、つまりそもそもハイデガーの思想の政治化・世界観化は『存在と時間』の頃にはまだ始まっておらず、1929年頃に始まるとする主張である⁽³⁾。このような主張は次の二点で批判されう。

(1) 現在では、ハイデガーが極めて初期の頃から、1930年代前半におけるのと同様の政治的・世界観的主張を表明していることは、明らかである (vgl. GA13, 1ff. GA16, 3ff.)。したがって1929年頃になつてようやく、彼の思想が政治化・世界観化するわけではない。

(2) 実際『存在と時間』の中で、ハイデガーは次のように述べている。「しかし現存在の実存についての、これまでに遂行された存在論的学的解釈の根底には、本来の実存についてのある特定の存在的把握が、すなわち現存在のある事実的な理想が、潜んでいるのではないか。実際そうである」(SZ, 310)。本来の実存とは、先駆的に覚悟し、個別化された現存在であるが、その事実的な理想像が『存在と時間』の中でも前提されているのである。

以上の二点から、ハイデガーはやはり『存在と時間』のはるか以前から、1930年代前半に爆発的に表面化することになる世界観的理想を持っていたと考えるべきだと思われる。

結び

以上において論じてきたように、我々は『存在と時間』および1930年代前半のハイデガーの真理論の中に、ナチズムに繋がるような政治的含意を読み取ることができる。ハイデガーにとってそもそも真理とは、存在へと接近する通路、あるいは存在の開けそのものである。

このように存在の問いにとって要となる真理論の中に、しかもすでに『存在と時間』におけるそれの中に、ナチズムに繋がるような政治的含意が潜んでいるとすれば、彼の思想は極めてナチズム的なものだと言ってしまうのではないだろうか。我々はハイデガーの真理論における政治的含意を読み解くことによって、彼のナチス参与はやはり彼の思想に深く根ざしたものであったと、改めて確認せざるをえないように思われるのである。

注

本文および注の中で、ハイデガーの著作からの引用および参照箇所の手示に際しては、全集版からの場合は、GAに巻数とページ数とを併記することによって、また全集版以外の著作からの場合は、以下の略号の後にページ数を記すことによって、それぞれ示している。

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

(1) Cf. chiefly *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, pp.442ff.

(2) Vgl. Karl Löwith, *Heidegger: Denker in dürftiger Zeit*, S. Fischer, 1953, S. 46ff.; Jürgen Habermas, "Heidegger — Werk und Weltanschauung", in Victor Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, S. Fischer, 1989, S. 21.

(3) Vgl. Winfried Franzen, "Die Sehnsucht nach Härte und Schwere. Über ein zum NS-Engagement disponierendes Motiv in Heideggers Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik* von 1929/30", in Annemarie Gethmann-Siefert u. Otto Pöggeler (Hg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, 1988, S. 83f.; J. Habermas, *op. cit.*, S. 16ff., 33f.; O. Pöggeler,

哲学理念の原創設と自然的生世界

三 松 幸 雄

一

我々の周囲に「世界」というものがあり、しかもそれが常にそこに
予め与えられてある、ということ——このことは、あらゆる学的な思
索と関心に先立つて存する自明性に属している。そのつど疑いえぬ仕
方で存在しつつ妥当しているこの先所与性の領界は、自然的態度の一
般定立において、恒常的に存する匿名的な地盤として先づ措定された、

「自然的世界」である。それは、その「自然性」において「いかなる
助力もなく、それを把握する眼差しの対向もなく、いかなる関心の喚
び起こしもなしに、常に既にそこにある」[VI. 148]。そのノエマ的
な意味内実に関して言えば、それは諸々の世代に亘る生活日常的な経
験が、流動的に変移しながらもそこに習慣的に沈澱しつつある「受動
的なドクサの統一野」[EU. 24]として、歴史的・相互主観的に構成
された意味形成体でもある。各々の人間は、歴史的な沈積物をなすこ
の伝統性の領野へと生まれてくる。そうして事実的人間性は、周囲を
取り巻く事物の意味に関する様々の類型的な慣れ親しみのもとに生き
始める。人間は、日常的生の実践に際して、この生活世界の先行的既
知性の内で、世界の存在妥当を確信しつつ、周囲環境への親近性を帯

びた（私には「思われる」(Doxet Hou)という態度に、そのつどの状
況に制約された「ドクサ」(Doksa)に導かれて生きていたし、また現
に生きているのである。

我々の根源的に自然的な生は、ドクサのこうした一面的な地平を絶
えず非主題的な仕方で意識しつつ、その内に素朴に直線的に入り込ん
で生きている。これに対して「最初の哲学者」は——哲学史の古典的
な知識を事実的な手引きとしつつ、フッサールが歴史的に解釈するこ
ころによれば——「タウマゼイン」という根本的な態度変更を遂行す
ることによって、日常的真理に結びつけられたあらゆる実践的な関心
を遮断する「理論的」観想的な態度へと移行し、必然的に証示され
る知としての「エピステメー」を新たに且つ最初に創設したのであ
った [VI. 148, 327, 331ff.]。

哲学理念の原創設、それはフッサールにとって、何よりもドクサと
の断絶をなすこのエピステメーの創設であり、自然的態度に対する
エポケーの最初の遂行であった。プラトンのイデア論はこの原創設の
範例をなす。フッサールはまた、この理念のうちに、あらゆる価値や
目的の規範的關係を打ち立て、それらに究極的な意味を与える「絶

対的「理性」の原創設をも見定めようとしていた [VI. 10-1]。

二

右のような見地からすれば、神話的な修辭のもとで非論証的に語る前哲学期の思惟へと遡りつつ歩むことは、「復興した形而上学」[VI. 136]の深遠さの見かけに退行する道を拓くものであり、現象学的哲学の「尊厳」を危うくするものであらう。しかしハイデガーは、こうした「理論的」態度とは異なる記述と解釈の可能性がありうることを、古代ラテン文芸から引証された「神話」に即して例示していた。現存在が根底的に「歴史性」によって特徴づけられるのであるかぎり、「あらゆる学問以前に存する言明」は固有の「前・存在論的」な重みを持つ。そこでは、「現存在が自己自身について「根源的に」、つまりは理論的な解釈の影響や、かような解釈への意図によって規定されることなしに、語り出している」。ヒロギヌス [ca. 64 A.C.-17 P.C.] に帰せられてきた「Cura (憂い)」の寓話の中に語り出されている前・存在論的な自己解釈が、現存在の存在の「氣遣い」を解釈するための一つの礎たりうるとされた所以である [GA2. 26ff.]。

現象学的記述の方法に解釈学的な傾斜を施すこの思惟の「半径」は、やがて「元初的思考者」たちの言葉と「ピュシスの本質」をめぐる省察に到る。後の世代によってなされた哲学の古代ギリシア的な由来をめぐる現象学的研究は一般にこの方向に導かれている。それらは、「ギリシア的」に思惟されたピュシスを前存在論的な、更には生・世界的な「自然」であるとして、その起源的な意味を省察しようとするものである。しかしここには、歴史・現象学的な探究にとって看過しえぬ或る陥穽が控えているように思われる。

ハイデガーが「事象それ自身」に即して思惟するところによれば、ピュシス (φύσις) とは、「生起を「自らの内に」(ἐν αὐτῇ) 持つところの、「自ずから」明け開かれつつ「現れ出でること」である。このような自生性は、技術的な所産が、自らではない「他のものの内に」(ἐν ἄλλῳ) ——つまり行為者の内に——その根拠を持つているのとは対照的である [e.g. GA7. 12-3; GA40. 16-7; GA55. 280; GA79. 64]。生 (ζωή) や生成などと互いに相覆う概念としてのピュシスのこうした分節は、事象的には概ね首肯しうるものであるかもしれない。この意味で、「あったし、あるし、あるであらう」と証言する古代の断片は [cf. DK22. B30; DK31. B21.7-10]、自ずから生ずる自然という意味での太古的なプシユケーを証言するものと解される。ヘルトによれば、「生・世界」を「自然的」と特徴づけることの「事象的な正当性を根源的に与える」のは、ピュシスのこうした生動性にある⁽¹⁾。だが、事実は、抑々ピュシスの語をこのように範例的に取り上げる発想そのものが、或る歴史的な由来によって限界づけられた伝統的・哲学的な解釈の地平になお拘束されているのではないか。この解釈学的状況の危険は、思考が伝統性の循環の内を動いているということではなく、寧ろ資料体から理念化的に遊離した解釈学的地平の恣意性によって思考が受動的に形成されてしまっている、という点にある。例えばハイデガーは、ピュシスについて「直接に」語り出している証言として、ヘラクレイトスの二つの断片を挙げていた。

[...] 私はそういった「生じている全ての」ことを φύσις に従って詳らかにし、それぞれの事柄を分別し、いかにあるのかを明示しつつある。 [...] [DK22. B1]

φύσιςは隠れることを好む。[DK22. B123]

これらの言葉はアリストテレスの『自然学』B巻第一章を解釈する試みの末尾で引用されている[G49. 300-1]。そこでは、ピュシスの存在史的な規定が、ヘラクレイトスからアリストテレスに到るこの言葉の意味の「歴運的」な統一において解釈されている。

だが、このように解釈された φύσις の事象的な正当性は、「伝承の事実」[VI. 511] によって或る根本的な不安定性に絶えず曝されている。例えば、φύσις を実定性の水準で分析するだけでも、前哲学期からプラトン以後へと伝承される過程でこの語が受けた意味の複雑な転位が、幾重かの不連続な地層として劃定されてくるであろう⁽²⁾。抑々プラトンにおいてさえ、この言葉はイデアをも指示しうる複義性を保持していた[Phd. 103b5; Men. 81c5-d3]。しかしハイデガーは、ピュシスの解釈に際し一種のアリストテレス主義的な立場を予め選択してしまっており[G426. 221; GA29/30. 48ff]、またその選択の可謬性を更めて問うには余りにもペリパトス派的な学説誌が提供する解釈学的循環に適切に入り込んでいるために、「事象」への思惟に付着している伝統的・哲学的な解釈を分析し直すことができないでいる。かくして、存在をめぐる思惟からは φύσις という文字の物質的な記入が備えている散文的な字義性は放置され、*「ピュシス」* なるものの歴史・哲学的な形象化が引き起こされるに到る。

前哲学的な資料体の解釈を「復興した形而上学」の素朴な深遠さへの逆戻りと等置するフッサールの「理論的」方向づけは、それ自体が一つの先入見の所産である。だが他方で、「元初的思惟」によって証

言されるものはおそらく、存在の思惟が解釈してくる「根源性」や、生・世界的な自然の原受動性に直接に呼応するものではなく、むしろ既に——幾何学を発見する以前の測量術者が赴いていた前科学的世界と同様に——それなりに経験的な信念システムの相関者であり、述定的な実践によって分節された文化的世界の所産なのである。

三

現象学的な歴史省察は、それに固有の権利のもとでなされるにせよ、他方で、資料体の事実性に適合し、その意味の解明に資するものでもなければならぬ。だが、哲学理念の創設をめぐるフッサールの解釈は、当の出来事の複雑性を、差し当たり実定性の水準で読み取る分析を対置されることにより、テクストの連関から些か理念化的に乖離した解釈学的地平の内を動いていることが明らかとなる。

その分析を要述すると以下になるだろう。イデア論の原創設において、恒常的な現在という特定の時間的顧慮のもとに把握された、イデアが*「ある」*という解釈が、言論を一種の必然的推論に定位させ、思考を論証的たらしめようとする学的態度とともに創設された[Eth. 7d-8a; Th. 162e5-6]。この理念は、技術化した弁論術や自然科学者たちが依存している論理的な素朴さから自らを方法的に遮断することによって確立されている。その方法は、基本的な論理法則や幾何学的な技術に準ずる一義的な精密性を既に指向している[Men. 85b-d, 86e-7b]。そうして、自然的世界について語る前哲学的な言(λόγος)を論理的推論(λόγος)の空間に還元することにより、それを(同じものが対立する属性を持つ)という命題の形で解釈し直し、その非合理性を批判することが可能となった[Phd. 96e-7b, 101a-3b]。

しかし、プラトンが〈ピュシス〉と呼ぶ事象領域が、ハイデガー主義的な傾斜を持つ現象学が解釈してきたように、自ずから「現われ出

でる生動的〈自然〉であるとするれば、哲学理念の原創設とは同時に、哲学的な〈方法〉の所産に他ならぬ理念性の世界が既にプラトンのもとで自然的生世界にすり替えられていた、という事態をも指示していることになる。換言すれば、それは〈哲学理念の衣〉による自然的生世界の理念化的な隠蔽を引き起こしているのである——事象的歴史性を新たに標記し直すこのような見地からすれば、いわゆる〈現前性の形而上学〉とは、世界について〈あったし、あるし、あるであろう〉と語る前哲学的な証言を、必然的推論と哲学的仮説法を通じて思考の範囲から除外し、専ら現在のな〈ある〉のみを世界に関する真なる言明であると見做す、一種の理念化的客観化の働きに捕縛された思考の伝統である。そうであれば、このような前哲学的な働きの全体とそれが住み込んである自然的生世界こそが、哲学の意味基底であり、理念性が発見されるための地盤をなしているということになる。

しかしここから、ピュシスを所与の根本語と見做し、前哲学的証言を「歴史的」に思惟しようとするところに、ハイデガー主義的な問いの歴史・哲学的な囚われがある。伝承の事実性の複雑な捩り糸を解体するなら、ピュシス概念は解釈学的な理念化を既に経た「意味」を付与されたものであることが明らかとなるであろう。前哲学的証言を手引きとして自然的生世界へと事象的に踏み越えて行く思惟は、こうしたハイデガー主義的な解釈の由来を安定性の水準で（ただし、歴史的に生起する出来事を「歴史主義的」に相対化することなしに）解明する、いわば系譜学的・解釈的な分析論を経て後に、或る「別の元初」への移行を——今ひとつの別の仕方——準備しうるように思われる。

略号・註

Martin Heidegger, Gesamtausgabe (Klostermann, 1975-). [GA]

Edmund Husserl, Husserliana (Nijhoff; Kluwer, 1950-). [巻・頁数]

—— *Erfahrung und Urteil* (Meiner, 1999). [EU]

Platon, *Platonis Opera*. (ed.) Ioannes Burnet (Clarendon Press, 1900-7).

Eth: *Euthyphro* Men: *Meno* Phd: *Phaedo* Th: *Theaetetus*

DK: Herman Diels & Walther Kranz (hrsg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Weidmann, 1996). [DK]

- (1) Klaus Held, 松本啓二朗・安部浩訳「天空と大地——自然的生活世界の不変なるもの」『人間存在論』第二三号（一九九七年）三三三頁。“Sky and Earth as Invariants of the Natural Life-world” in *Phenomenology of Interculturality and Life-world*, (eds.) Ernst Wolfgang Orth & Chan-Fai Cheung (Karl Alber, 1998), p. 27.

- (2) cf. Felix Heinmann, *Nomos und Physis* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978).

(三松幸雄・みつまつ ゆきお・東京大学)

ノエマとは何か——「表象主義」を超えて——

轟 孝 夫

この発表の目標は、フッサール現象学の基本概念である「ノエマ」の意味を明らかにすることである。まず本発表では彼の著書『イデー』に即してノエマの意味を明らかにする⁽¹⁾。ついでここで得られた解釈に基づいて、門脇俊介氏の近著『フッサール——心は世界にどうつながっているのか』⁽²⁾のノエマ解釈を批判的に検討する。この書を取り上げるのは、分析哲学を考慮に入れた氏のノエマ解釈が、人々がノエマについて陥りがちなある典型的な誤解を示しており、これとの対比で私の立場をより明確にできると考えるからである。

『イデー』におけるノエマ論

『イデー』ではノエマは第三編第三章「ノエシスとノエマ」以下で詳しく論じられているので、われわれもその内容に即してノエマの意味を具体的に検討する。「志向的体験は、何ものかについての意識である」という意識の志向的構造にしたがって、知覚、想起、判断、意志などといった意識の作用面、すなわちノエシスの側面は、それに相関して必ずその意識が向かう「何ものか」、思念される対象をもっており、それが「ノエマ的内容」、略してノエマと呼ばれるものである。

このノエマを構成するもつとも基本的な契機として、フッサールがまず最初に取り上げているのが、「意味」である。この「意味」とは、例えば知覚においては「知覚されたものそのもの」、判断においては「判断されたものそのもの」である。

例えば知覚はそのノエマを持っている。その最基層としては知覚意味、すなわち知覚されたものそのものである。同様に想起はそのつど想起されたものそのものをまさに自分に属するものとしてもち、ちょうど想起されたものが想起において「思念されたもの」、「意識されたもの」であるような姿においてもつ。また判断することも判断されたものそのものを、気に入ることには気に入つたものそのものを持つている等々。ここで（非常に拡張された意味において）「意味(Sinn)」と呼ばれているノエマ的な相関者は、とにかくどこでも、それが知覚や判断や気に入ること等々の体験において「内在的に」存在するのと同じよう、同じように捉えられねばならない……。 (182)

このようにフッサールは志向的体験において「意識されたものそのもの」が「意味」であるという。知覚体験における「知覚されたものそのもの」とは、例えば木の知覚では「物体」、「植物」、「木」、「花が咲いている」などとして記述されるその当のものである。ただしノエマはこのような「対象的な意味」によってそのすべてが汲み尽くされるわけではない。ノエマにはそれに加えて、「性格」(Vgl. §31.)、「存在様態」といった契機もあるとされる(Vgl. §103.)。「意味」にこの「性格」、「存在様態」を加えて、ノエマは「全きノエマ」となるのである。フッサールがノエマの記述について述べている箇所は、ノエマがいかなるものであるかをより一層明確にしてくれるだろう。

……〔ロギトの〕ノエマにはある「対象性」……が何らかのノエマの実質をもって属しているが、これは特定の範囲をもった記述において、「思念された対象的なものを思念されているがままに記述すること」として、いかなる「主観的」表現も回避するような記述において開陳される。そこでは「対象」、「性質」、「事態」といったような形式・存在論的表現、「事物」、「形態」、「原因」といったような質料・存在論的表現、「さらさらした」、「固い」、「色をもった」といったような事象内容に関する規定が用いられる。

(269)

ここで問題とされている「記述」はノエマのうちの「意味」と呼ばれる契機に関わるものであるが、それによって「形式存在論的」、「質料存在論的」、ないしは「事象内容にかかわる」「諸述語」の総体が獲得されることになる。

解明と概念的把握によって、形式的もしくは質料的な「述語」、事象内容という点で規定されているかも知しくは「未規定」な(「空虚」に思念された)「述語」のある完結した総体が獲得され、こうした述語はその変容された意義においてノエマの、ここで話題とされている対象の核の「内容」を規定しているのである。(270)

ノエマにはこのような「対象の意味」に加えて、そうした対象が意識されている仕方、「性格」といった契機も含まれており、こうした側面も「ノエマ的記述」において記述されねばならない。またノエマの記述には事物の背面など、本質的に未規定にとどまらざるをえない性質をまさに「未規定なもの」として語ることも含まれるであろう(Vgl. S. 269f.)。

門脇氏のノエマ解釈

さて、これまでは『イデーン』においてノエマがどのように語られているかを検討してきたが、今度は以上で見てきたことを門脇氏の著書『フッサール』におけるノエマ理解と対比する。以上で見たとおり、ノエマは「意識されたものそのもの」であるから、ノエマを心と世界を媒介する「表象」、「信念」として捉えることは誤りである。現象学的還元後はノエマの外部の対象、世界といったものはや想定されない。われわれはただノエマに向かい合うのみである。しかし門脇氏は「心は世界にどうつながっているのか」という著書の副題にも示されているように、まさに心とその外の世界をつなぐ「表象」、「信念」といった思考図式にあくまで囚われている。氏はフッサールの志向性について「信念システムとして世界に赴く意識」と述べている。しか

しフッサールはこの「全体論的な信念システム」について明示的に語っている箇所は、少なくとも『イデー』においてはまったく見当たらない。

ノエマとは意識に現れた対象そのもの、ならびにその現れ方であって、意識と対象をつなぐ「信念システム」といったものではない。例えば「赤いツツジ」の知覚においては、「物質的事物」、「植物」、「木」、「赤い花を咲かせている」、「美しい」等々と記述されうるような内容を持ち、またそのつど直感においてとか想起においてとかといった仕方では現れている「赤いツツジ」そのものである。

そもそもフッサール現象学では、「思念されているもの」を「思念されているがままに」記述することが求められてはいても、そうした対象への思念が何によって、何を媒介にして可能になるかといったことは問題とはされない。「ノエマ的記述」においては、われわれはすでに与えられているものを、与えられているがままに記述するだけであり、それは志向的意識において対象との関係を成り立たせている命題や文の形式を持つ信念システムを書き出すという作業とは意味を異にする。フッサールの議論の枠組みにおいては、信念システムによって意識と世界が結ばれているか否かはとも問題ではなく、何はともあれすでに対象が意識に現れているという事実を前提にして、そこで現れているものを現れているがままに記述することしか問題にならない。

もちろんノエマの記述は、それはそれで何らかの言語表現という形を取らざるをえない。しかしこの言語表現が意識と対象との関係をはじめて成り立たせるわけではない。文や命題の形をとる信念システムによって世界との関係が可能になるといったこと、またその信念シス

テムの内容を書き出すということはフッサール現象学の枠内では問題になりえない。また仮に「全体論的な信念システム」という問題設定を認めるにしても、それが一体どこにどのように存在し、それらは具体的にどのような連関を形成しているのか。とにかくその「全体」を明示しない限り、存在論的に不透明でアドホックな議論だといわれても致し方がないであろう。「信念システム」論は、まさしく現象学的に証示されていないという意味において非・現象学的な議論である。

門脇氏もさすがにフッサールの知覚論においては、文や命題の形を取る信念などといったものは見出せないことを認めざるをえなくなり、苦し紛れに「事物の存在に対する不確定な意味を持つ信念」、「現実をより分ける意味」⁽³⁾なるこれまた存在論的な性格の定かではないものを持ち出してくるが、こうした語り口にも氏が「意味」ということで、あくまで何かそれを通して現実との関係が可能になる媒体のようなものを想定していることが示されている。

まさに氏がフッサールの思想を「表象主義」として解釈するのも、フッサールのノエマ概念に「心」と「世界」をつなぐ形而上学的媒体を読み込むことに起因する。しかし「心のなかの観念」が世界を表象すると考えるにせよ（これが氏のいうところの「表象主義1」）、「真偽の値をとる文や判断を基本単位として世界を表象する」と考えるにせよ（「表象主義2」）⁽⁴⁾、どちらもある内容を通して世界を表象するという発想をとる点では変わりがない。そしてこの発想こそフッサールが現象学的還元⁽⁵⁾の議論でもって否定しようとしたものである。

このことからすれば、表象主義1から表象主義2への転換が「哲学上のきわめて大きな転換」⁽⁵⁾であるという氏の主張にも首をかしげざるをえない。そもそも命題、文の規範性を世界との関わりを中心にお

く「ロゴス中心主義」の克服こそ、現象学の革新性をなしている。氏が「意識されたもののそのもの」を単純に記述することの代わりに、対象のそうした現出がいかに可能かを問ひ、その可能性の条件として「推論的な信念システム」なるものを持ち出して説明するとき、「フッサールの言葉」が「単なる古典的な理性主義」、「基礎付け主義」の疑惑を読者に抱かせかねないと危惧している氏自身が、皮肉なことに典型的な理性主義、基礎付け主義の思考パターンに陥っているのである。

まとめ

この発表では、まず現象学の根本概念「ノエマ」についてフッサール自身が何を語っているかを検討した。ノエマの基層をなす「意味」とは、まさに意識されている対象そのものであり、心と世界をつなぐ媒体ではない。こうした「意味」と対象の「与えられ方」（「性格」）からなるノエマを、それに相關するノエシスの側面とともに記述するのが現象学の仕事である。それにしても『イデーン』でフッサールがノエマ的記述として語っていることは拍子抜けするぐらい単純であるが、どうもこれまでのノエマ解釈、ひいては現象学研究においてはこの単純さがまったく理解されていなかったという感じがする。それはやはりノエマというものを意識と世界のつながりを説明するものとして、無自覚に表象主義的に捉えていたことに由来するのではないか。このことからすれば、門脇氏の研究は、この表象主義を強引にフッサールの立場と見なすことにより引き起こされる矛盾と混乱が、かえってフッサール現象学の表象主義との異質性を浮き彫りにしている点で貴重な仕事だともいいうるのであろう。

註

- (1) E. Husserl, *Husserliana* III/1, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch*, Martinus Nijhoff, 1950. 本論でフッサールのテクストの頁もしくは節の指示はすべて『イデーン』に関するものである。また引用文中の強調はフッサール自身のものである。
- (2) 門脇俊介『フッサール——心は世界にどうつながっているのか』NHK出版、2004年。
- (3) 同書、98頁。
- (4) 同書、39頁以下。
- (5) 同書、42頁。

(轟 孝夫・とどろき たかお・防衛大学校)

オーストリア現象学会の紹介、および二〇〇四年度大会報告

井上 克人

昨年(二〇〇四年)の十二月九日～十一日までの三日間、ウィーン大学にてオーストリア現象学会大会が開催された。昨秋から半年間、勤務先の大学より在外研究の機会を与えられ、ウィーンに滞在していたこともあって、この大会に参加することができたことは幸いであった。しかも統一テーマは「ハイデガーと古代」で、小生とても関心の深いところであり、本誌の編集委員からの要請もあって、報告させていただくことにした。

本大会はウィーン大学の G. Pöltner 教授の開会の辞に始まり、ヨーロッパ各地の研究者七名の発表が行われた。各発表内容の梗概は後ほど触れることにして、まずオーストリア現象学会の沿革などについて簡単に紹介しておきたい。

当学会が主眼とするところは、現象学に基づく哲学研究は勿論のこと、他の個別諸科学、例えば心理学、精神療法、精神医学、社会学、教育学などの諸分野の研究者たちとの学際的な共同研究であり、さらに重要な点は、現象学と解釈学との関係である。そうした研究が意図するところは、現象学の単なる歴史的 연구に留まることなく、現代にいたるまでの現象学の発展をも含み入れることである。

オーストリア現象学会は Dr. Carl Ullmer 教授によって設立されたが、氏の死後、活動は長い間滞ったままであった。しかし一九九五年三月十五日の総会において、Dr. Helmuth Vetter 教授がイニシアティブを取って、新たに理事会が設置され、同氏が理事長に就任された。二〇〇四年四月二十一日からは、Dr. Günther Pöltner 教授が新理事長を務めている。現在、会員数は約一〇〇名ほどである。

当学会では一九九八年以来、研究叢書がシリーズで刊行されており、以下にそれを年代順に列挙しておく。

Band 1 Vetter, Helmuth(Hg.): *Krise der Wissenschaften - Wissenschaft der Krisis? Im Gedenken* (1998)

Band 2 Vetter, Helmuth(Hg.): *Heidegger und das Mittelalter* (1999)

Band 3 Vetter, Helmuth(Hg.): *Siebzig Jahre Sein und Zeit* (1999)

Band 4 Diaconu, Madalina: *Blickumkehr. Mit Martin Heidegger zu einer relationalen Ästhetik* (2000)

Band 5 Pöltner, Günther(Hg.): *Phänomenologie der Kunst* (2000)

Band 6 Klun, Branko: *Das Gute vor dem Sein. Levinas versus Heidegger* (2000)

Band 7 Vetter, Helmuth (Hg.): *Nach Heidegger. Einblicke - Ausblicke* (2003)

Band 8 Kuhn, Rolf: *Radikalisierte Phänomenologie* (2003)

Band 9 Helmuth Vetter (Hg.): *Lebenswelten. Ludwig Landgrebe - Eugen Fink - Jan Patocka* (2003)

Band 10 Vetter, Helmuth/Flatscher, Matthias (Hg.): *Hermeneutische Phänomenologie - Phänomenologische Hermeneutik* (2005)

Band 11 Blamauer, Michael/Fasching, Wolfgang/Flatscher, Matthias (Hg.): *Phänomenologische Ausblicke* (近刊)

Band 12 Pölter, Günther/Flatscher, Matthias (Hg.): *Heidegger und die Antike* (近刊)

さらに今年(二〇〇五年)、『現象学事典』がVerlag Meinerから刊行されることは特筆すべきであろう。

Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe. Unter Mitarbeit von Klaus Ebner und Ulrike Kadi herausgegeben von Helmuth Vetter.

そして、二〇〇四年度の活動としては、ウィーン大学において、三月十一日にDr. Alejandro G. Vigo (Santiago de Chile)教授の講演: Heidegger. Phänomenologie und Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen が行われ、これは先のシリーズの第十巻に掲載されている。また四月二十一日にはDr. Hartmut Tiefen (Freiburg i. Br.)教授の講演: Zu Konzeption, Geschichte und Problemen der Martin-Heidegger-Gesamtausgabe が行われた。その他、冒頭で紹介したように十二月九日から十一日にかけて大会が開催された。この成果は先のシリーズの第十二巻に掲載されることになっている。

ところで、本大会のテーマは先述の如く「ハイデガーと古代」であ

ったが、その趣旨は、古代の哲学に対するM・ハイデガー(一八八九―一九七六)の多彩な関連付けを明確に浮き彫りにすることであった。ハイデガーは、E・フッサール(一八五九―一九三八)と並んで、現象学を標榜する傑出した思索家だが、彼は二〇世紀という時代状況のなかにあつて、西洋形而上学の歴史との格闘を通じて、現象学の方角を独自の流れとして構築したといえる。ハイデガーにあつて、西洋の哲学はソクラテス以前の思索家から始まり、プラトン、アリストテレスにおいて最初の頂点に達する。ハイデガーによれば、存在論的根本諸概念を鮮明に明示し、そこから来るべき将来の思索のための選択を行うためには、何よりもこの哲学の元初を追跡することが重要だったのである。

ハイデガーにとつて、古代ギリシアの思索との対決は、テクストの書誌学的・時代考証的な再構築や、その思考様式の射た批判を意図したものではなかった。むしろ現在の私たちの思索を遡及し、将来の思索のための導きともなりうるような歴史的省察こそが肝要なことであり、今もなお支配的である形而上学的、表象的思考の出所を指し示し、「今日、本来的に生起しているもの」(Bd34, S.10)に対するまなざしを私たちに開くことこそ重要なことであった。したがって、古典的テクストを現象学的視座に立つて批判的に読み解くという営みは、ハイデガーにあつては、歴史的底層たる伝統的思惟を無碍に排斥することではなく、伝承されてきた思索にあつて未だなお語り尽くされてはいない先行的想定へ注意を喚起し、同時にそこから二〇世紀にいたるまでの伝統的な問題設定が余儀なく持つて来ざるを得なかった様々な制約と不履行、およびそうしたかたちでの思惟の展開のあとを指摘することが眼目であった。過去との取り組みはなるほど歴史的地

盤へと突き進んでいくものの、同時に現在の思索とのいわば対位的奏法が開演されるのであり、同時代の哲学、つまりハイデガーによれば形而上学的な哲学の終焉は哲学の元初に繋ぎとめられるのである。

したがって、今回の大会の趣旨としては、以上述べてきたことを踏まえ、まず第一に、ハイデガーの思惟方法への反省と相俟って、古代哲学への立ち帰りがどの程度まで将来の思索のための選択的問題設定を提示しうるのかを示すことである。因みに、このテーマは、永年に渉って当学会の初代理事長を担当され、このほど大学を退職されることになった H. Vetter 教授の中心的な研究分野でもあった。教授はウィーン大学において多年、ハイデガーと古代ギリシア哲学との交渉について教鞭を執られ、過去の伝統との取り組みの緊急性を指摘しつつ、これまで多くの学生の学位論文等の指導をされる一方、多くの刊行物を上梓された。こうした氏の功績を讃えるとともに国際交流の一層の促進を図ることが今回の大会の第二の目的であり、したがってヨーロッパ各地から国際的にも著名な研究者が今回の大会に集まることになった。ドイツ・フライブルクの F.W.Herrmann 氏をはじめとして、ヴェッパタールからは Claudius Strube 氏と Heinrich Humi 氏、イタリアのミラノからは Ivo De Gennaro 氏、クロアチアのザグレブからは Damir Barbarić 氏、ギリシアのアテネからは Mark Michalakis 氏が招聘された。第三の目的は、本大会で発表された研究成果をまとめた形で刊行物として提供することであり、当学会編集による研究叢書の第十二巻として近く上梓される予定である。そうすることによって、今回現象学および古代研究の二つの分野にまたがって取り組まれた研究が生きたかたちで運用され、大きな意義をもつものとして江湖に迎えられることであろう。

なお、オーストリア現象学会のホームページは、以下のとおりである。

<http://phaidon.philo.at/oegesph/hauptseite.htm>

二〇〇四年度の活動に関しては、次のサイトで見ることができる。

<http://phaidon.philo.at/oegesph/Veranstaltungen.htm>

さて、次に本大会の講演内容の概略を手元にある Abstracts に即してごく簡単に紹介しよう。

(1) Helmuth Vetter(Wien): *Jede philosophische Vorlesung ist ein zweideutiges Beginnen*

講義『形而上学の根本諸概念』にあるハイデガーの「いずれの哲学講義も両義的仕儀である」という言葉(GA 29,30, 19)は、哲学はいかにして教えるべきか、という基本的な問題に私たちの注意を喚起する。ここにいう両義性とは、現存在の頹落した在り方なのだが、語り(Rede)そのものの、つまり何について語られているのかというその内容と語ること(アリストテレスのいわゆるレトリックにつながる)に関わっている。この問題は、語りの内容が、両義性を超えて、通常の哲学的・文献学的要求を満たしていないように見える場合にこそ却って一層鮮明なものとなる。初期ギリシアの思索家のテキストをめぐるハイデガーの解釈はまさにそれである。

(2) Damir Barbarić (Yagreb): *Heideggers Platondeutung*

今回論及すべきテーマの中心には、次のような問いが立てられるべきであろう。すなわち非隠蔽性(アレーティア)からプラトンにおける正当性にいたるまでの真理概念の本質的変容についてのハイデガーのテーゼが歴史的にもまた事象的にも適切な仕方では受け入れられるの

かどうか、という問題である。このテーゼおよびそれに裏打ちされた彼のプラトン理解は、いったいどのような前提に基づいており、またプラトンを最初の形而上学者とみなすことがどのような前提に従ったものなのであろうか。却って、ハイデガーの思索と、彼には大抵の場合隠されたままになっているプラトン自身の思索との間には、ある本質的な親近性があるのではないだろうか。これに関連して、こうした問いかけに同意を示そうとしたのはH.G. ガダマーであった。彼はプラトンの二つの中心テーマ、つまり魂とコーラの詳細な解釈に基づいており、またハイデガーの立場をも対比している。

(3) Ivo De Gemaro (Mailand): *Polis und Sprache*

この講演は、ハイデガーがギリシアのポリス構想とどのように格闘したかという視点を探究したものである。ハイデガーにあつて、政治的思惟は、ヘラクレイトス、パルメニデス、プラトン、アリストテレスと同様、そのときどきの哲学的中心思想から展開されており、それは一言でいえば表現技法(Kunst)との格闘の試みであつた。「政治的」思惟とは、ここでは、言葉の基礎構造を考慮することを意味しており、それは言葉に対して責任を持ち、言葉に適合した人間的相互関係のうちに歴史的となりうるのである。こうした意味で、ギリシアの現象学もハイデガーのそれも、どこまでも政治的なものである。

(4) Friedrich-Wilhelm V. Herrmann (Freiburg i. Br.): *Augustinus im Denken Heideggers*

ハイデガーがアウグスティヌスを解釈したテクストは三つある。一九二一年夏学期の初期フライブルク講義『アウグスティヌスと新プラトン主義』、一九三〇年の Beuron 修道院で行われた講演『時間に関するアウグスティヌスの考察』、そして一九三〇年から三一年の冬学

期のフライブルク・ゼミナールのための膨大な手記「アウグスティヌス、『告白』第十一巻(時間について)」である。

一九二一年の講義のなかでハイデガーは、すでに展開されていた事実に生に関する根源学の地平に立つて、『告白』第十巻の神を求める魂についてのアウグスティヌスの自己解釈をめぐるトレルチ、ハルナック、デイルタイの三つの研究の解釈を行い、ここでアウグスティヌスの自己解釈と、ハイデガー自身が露呈した事実的生との事象的親近性を発見している。講演とゼミナールは『告白』の第十一巻に取り組み、時間を「魂の分散 (distentio animi)」とみなすアウグスティヌスの規定のうちに、現存在の時間性に近づける営みがあることを看取しようとしている。

ところで、氏はこの講演の第三部で、次のことを指摘する。つまりハイデガーは、存在のテムボラリテートを一九六二年のフライブルク講演『時間と存在』のなかではエルアイクニスの歴史と規定したのだが、それはアウグスティヌスの『告白』第十一巻にある有名な時間論、すなわち「現在」、「もはやない現在」、「いまだーない現在」という現在の三つの位相の考え方から発想を得たものだということである。

(5) Heinrich Humi (Wuppertal): *Heidegger bei Heraklit*

歴史的なものが経験の拡張を意味しているとすれば、歴史の起点はどこまでも決定的なものである。ハイデガーにあつて、それは人間的実存の経験であつた。彼の解体としての歴史的省察もそこから始まるのである。形而上学として露呈された哲学のはじまりにあつて、まずその解体史的省察がはじまるのはヘラクレイトスである。しかしヘラクレイトスは、それとはまったく異なる解釈も可能であつた。彼によって掘り起こされた世界―思考は、ハイデガーによって、その徹底し

た元初性の反復へ向けた姿勢があったにも拘らず、彼の視座からする優先的批判の追認というかたちになってしまっている。ヘラクレイトス自身は今なお戸口の前の見知らぬ人であり続けている。

(6) Mark Michalski (Athen): *Dasein und Bewegung. Heideggers Interpretation der aristotelischen Physik I*-3

人間存在を現存在とするハイデガーの解釈は、この存在を「運動」とみなす解釈を含意している。西洋の哲学―神学的伝統を現象学的に解体するといった広く張り巡らされたプログラムのなかで、ハイデガーは初期フライブルク時代から現存在の解釈学に取り組み始めるのだが、アリストテレスのテクスト、とくに自然学第三巻に見える「キネーシス」が問題解決の鍵となる重要な役割が与えられているのも偶然ではない。すでに一九二二年に起草されたナトルプ宛の報告（「アリストテレス草稿」）によると、当時ハイデガーによつて計画されていたアリストテレス書の第一部は自然学のテクストの解釈で頂点に達するであろうことが示唆されている。そして一九二四年夏学期のマルブルク講義のなかで、ハイデガーは予め準備されていた第一部に引き続き、アリストテレスの根本諸概念の反復的解釈に集中することになる講義の第二部を始めるにあたって、「キネーシス」の概念を「現存在解釈のための根本的把握」と捉えることから着手している。一九二八年夏学期および一九五一年から五二年の冬学期の、自然学テクストに関するゼミナールをみると、キネーシスがハイデガーにとって重要な意義を持ち続けていたことがわかる。

(7) Claudius Strube (Wuppertal): *Die hermeneutische Situation einer heutigen Deutung des griechischen Wahrheitsverständnisses*
これについては、Abstractがなすのび、省略した。

以上、簡単な梗概にとどめたが、各発表者の原稿は上述のシリーズ第十二巻に掲載されるので、そちらを参看されたい。

なお、この原稿執筆に際して、当学会書記長であり、ウィーン大学助手の Mathias Flatscher 氏の協力を得た。記して感謝の意を表したい。

（井上克人・いのうえ かつひと・関西大学）

B・ヴァルデンフェルス『講義・身体の現象学—身体という自己』

(山口一郎・鷺田清一監訳、知泉書館、二〇〇四年)

一 身体への問い

身体とは何か。二十世紀になってから、繰り返し問われるようになったこの問いに、最も本格的に取り組んだ哲学者の一人は、メルロ＝ポンティである。本書の著者B・ヴァルデンフェルスは、晩年のメルロ＝ポンティに師事し、その後、ドイツの現象学とフランスの現代哲学とを架橋する作業に従事しつつ、現象学運動の現代的展開に大きく貢献してきた。その彼が、一九九六年から九七年の冬学期にリール大学(ボツム)で行なった講義録をまとめた上で、さらに新たな章を書き加えたものが、本書である⁽¹⁾。

本書の序文で、この講義のテーマは「身体性の現象学」であると言われているが、〈身体〉という主題は、さまざまな選択可能なテーマの一つではなく、他の諸現象の構成にたえずかわるような、〈時間〉や〈言語〉などと並ぶ根本現象として理解されなければならない。「身体」の現象は、単なる対象領域を開示するのではなく、私たちがさまざまな事象に遭遇するとき、その遭遇の仕方そのものに影響を与えてい

るような何か⁽²⁾だからである。

ここで問われている身体とは、ドイツ語で〈Körper〉と表現される単なる物体としての身体だけではなく、われわれによって直接生きられる生身の身体としての〈Leib〉でもある。後者の意味での身体を表わす単語は、たとえばフランス語には存在しないため、物的な〈corps〉と区別するために、〈corps propre〉〈corps fonctionnant〉というように形容詞をおぎなうことにより、その違いを表現しなければならない。日本語の場合は、「物としての体」に対する「身としての体」とでも言えばよいだろうか。本書では「物(的身)体」と「身体」と訳し分けられるこの区別は、ヴァルデンフェルスの身体論を貫く基本的な視点であり、それを踏まえることではじめて身体の現象学に着手することができるような、議論の出発点を形づくっている。

「物(的身)体」から区別される「身体」を、「特別な種類の事物」として他の事物から際立たせているのは何か。それは、デカルトによって見出され、フッサールによって詳細に記述されることになった、いくつかの特徴である。すなわち、(a)自分の身体がつねにここにあり、それを振りはらうことができないという意味での「存続性」、(b)身体

小林 睦

の感性に属している、自分に触れつつ触れられるという意味での「二重感覚」、(c)感覚的な質としての快感や痛み等によって、身体が存在自体が触発されるという意味での「情動性」、(d)私が動くことが感覚することと不可分に一体化し、運動しているという意味での「キネステーゼ的感覚」、(e)身体だけがじかに自分で動かせる特殊な客体であるという意味での「意志器官としての身体」、という特徴である。

こうした特徴をもつ「身体」について、ヴァルデンフェルスは、主として三つの観点からのアプローチを試みる。(i)両義性、二義性、多義性、(ii)自己関係、(iii)自己退去と他者関係、である。

これらの観点からどのように身体が分析されるのかを確認するまえに、本書全体の構成を展望しておくことにしよう。まず「身体之谜」と名づけられた第一章では、本書の問題設定と議論のおおよその方向づけが提示される。第二章から第五章では、「感覚することと知覚すること」「空間時間的方位づけと身体運動」「自発性と習慣」「身体的表現」といった身体の諸次元について、現象に即した分析が展開される。第六章と第七章では、これらの身体的諸次元が、方法的な観点から分析されることになる。つまり、第六章「転換箇所としての身体」では、両義的・多義的な身体が「物(的身)体」と「身体」との相互的な自己関係性として捉え直された上で、第七章では、「自分の身体と他者の身体」との交差としての間身体性が、自己退去と他者関係において成り立つことが示される。最後に第八章では、身体を「身体的応答系」として解釈することによって、身体における「他者の要求にこたえるような行動の仕方と体験の仕方」が考察されることになる。

二 身体という根本現象

本書で展開される身体にかんする現象的な記述において、議論の導きの糸とされるのは、メルローポンティやE・シュトラウスによる知覚や感覚の分析、あるいは、さまざまな生理・心理学的な身体現象の分析である。具体的には、幻影肢、知覚の恒常仮定、ゲシュタルト形成、共感覚と身体的協働、身体図式、運動的志向性、反射弓と志向弓、身体言語(Körpersprache)による身体的表現、などについての分析である。

こうした身体現象の諸次元を詳細に検討しつつ、ヴァルデンフェルスがもくろむのは、デカルトに代表される精神と物体、あるいは、内部と外部との二元論的思考を批判し、自己の起源を精神にではなく、身体という両義的な領域に見出そうとすることである。「身体的自己(Das leibliche Selbst)」という本書の原題が示しているのも、身体に起源をもつそのような自己のあり方にほかならない。

ヴァルデンフェルスによれば、身体における根源的両義性は、身体現象のさまざまな次元で見出されるものである。すなわちそれは、(1)感覚の次元では、「感覚すること」と「感覚されるもの」との相互内属的な絡み合いとして、(2)身体的運動の次元では、私が「自分自身に対する」あり方と「他者に対する」あり方との蝶番(身体図式)として、(3)身体の現勢性と習慣性の次元では、「現勢的ないまにおいて遭遇するもの」と「すでに成しおえた堆積する歴史」とを媒介する審級として、(4)身体的表現の次元では、「表現そのもの」を「表現されているもの」のうちに自己関係的に受肉せしめる身体言語として、多層的に理解されうるようなものである。

以上のような特徴をもつ身体性は、(i)両義性、二義性、多義性、(ii)自己関係、(iii)自己退去と他者関係という三つの観点から、方法的に解釈し直されることになる。

第一に、身体の「両義性、二義性、多義性」とは、先に確認した〈Körper〉と〈Leib〉との二面性のことである。身体は、自然主義的な態度においては物理的な「物(的身)体」として、人格主義的な態度においては作動する「身体」として、自己を二重化するような、自然な因果性と理解可能な意味との「転換箇所」として存在する。しかし、ここで注意しなければならないのは、この二重性が、中立的な立脚点から見えて理解されるXの二側面ではなく、身体が〈Leib〉自身と〈Körper〉へと自己差異化する働きによるものだという点である。「この身体(Leib)は身体(Leib)として、そして物(的身)体(Körper)として現れる」⁽³⁾。

身体における自己二重化は、第二の観点、すなわち、身体の自己関係性と密接な関連をもつ。「自己関係」とは、〈Leib〉と〈Körper〉とのあいだで成り立つ、自己適及的なかわりのことである。たとえば、私の一方の手が他方の手に触れ、私の耳が自分の発話をその反響のうちに聴き、私の眼が鏡に映る自分の姿を見る、というように。「身体(Leib)は自分自身に適及的に関わる」⁽⁴⁾。

しかし、このような自己関係には、本質的に「自己退去と他者関係」が含まれているということ、これが第三の観点である。「自己退去」とは、身体の自己関係性においてつねに自分に与えられない側面が残っていること、つまり、「自己の異他性」を意味している。「物(的身)体性(Körperlichkeit)」は、身体(Leib)が自ら退去するという意味において「それ自身、体験される」⁽⁵⁾。しかも、こうした自己関係は、H・

シュミッツが主張するように「他者関係」に先立つのではなく、むしろ「他者関係」を前提しているとされる。「他者関係への関連が存在し、それと同時に身体(Leib)の自己自身への関連が存在している」⁽⁶⁾のである。

ヴァルデンフェルスは、以上の観点から、身体の根本的なあり方を「自己の身体」と「他者の身体」との「間の領域」あるいは「キアスム」としての「間身体性(Zwischenleiblichkeit)」に見出すことになる。このような意味での「間の領域」は、第一に、経験と知覚の段階においては、世界の中に一緒に住んでいることとしての「共住(Kohabitation)」として、第二に、会話や共同行為の段階においては、他者によって刻印を押され、個々人の活動に帰することのできない「共働(Kooperation)」として、成立すると考えられている。

三 要求と応答の場としての身体

それでは、「間身体性」としての身体は、具体的にはどのようなものか。こうした問いに対するヴァルデンフェルスの解答は、身体とは「応答系(Responsorium)」である、というものである。

彼によれば、人間の行動を特徴づけている根本特性は、三つの水準に分類されうる。(1)志向性、(2)コミュニケーション性、(3)応答性である。これらの水準のうち、間身体性の本質とみなされるのは、第三の「応答性」である。応答性は、他者の要求と結びついている以上、「間の領域」を構成する基本契機だと考えうるからである。ここで言われる「要求」とは、(1)〈それに向かうところのもの(Worauhin)〉としての「意味」でも、(2)〈それに従うところのもの(Wonach)〉とし

ての「規則」でもない。要求とは、(3)〈それに対するとおころのもの(Woruf)〉として、われわれに答えることを促してくるような、応答の基盤のことである。

興味深いことに、ヴァルデンフェルスは、こうした意味での要求の具体例を、ゲシュタルト理論によつて主張されたひとつの概念のうちに見出している。すなわち、K・レヴィンが最初に提案した「促しする性格(誘引特性 Auforderungscharakter)」という概念である。たとえば、階段は昇ることや降りることを、ドアは開けることや閉めること等々を、われわれに促してくる。このような形で、対象がわれわれに対して特定の行為をとるよう働きかけてくるという意味での「誘発性」も、応答系における要求の一形態である、というのである。

「誘発性」という考え方は、われわれにJ・J・ギブソンの「アフォーダンス」概念を思い起こさせるかもしれない。しかしギブソンは、「アフォーダンス」の源泉がゲシュタルト理論によつて提唱された「誘発性」にあることを認めつつも、それらは概念として同じではないことを強調している。彼にとつての「アフォーダンス」は、対象に物理的に実在する性質だとみなされるのに対し、ゲシュタルト心理学者にとつての「誘発性」は、対象に現象として帰属させられるだけで、実在するとは考えられないからである⁽⁷⁾。

他方、ヴァルデンフェルスは、応答を促す要求のあり方を説明するために、「誘発性」には言及するものの、「アフォーダンス」には言及していない。彼が二元論的思考を批判するために依拠するのは、ギブソンのように環境にある情報の存在を主張する生態学的実在論の方法ではなく、メルロ・ポンティのように両義性や間身体性を強調する実在的な現象学の方法だからである。その意味で、ヴァルデンフェルス

の身体論は、あくまで身体における根源的な両義性に定位した「間の領域」の分析である点で、ギブソンとは異なると言わねばならない。

ところで、間身体性としての「応答系」は、「知覚系(Sensorium)」と「運動系(Motorium)」との「機能環」(ユクスキュル)あるいは「ゲシュタルトクライス(形態環)」(ヴァイツゼッカー)のような、対称的で円環的な構造とは区別されなければならない。応答系における要求と応答は「敷居(Schwelle)」によつて隔てられているからである。

応答性の基本特性はこの「敷居」にもとづく非対称性にある。

ヴァルデンフェルスによれば、「敷居」は、自他の区別にかんする二つの次元、つまり、(a)「自己同一／他在」と(b)「固有／異他」のうち、後者の区別を可能にするような境界づけにかかわっている⁽⁸⁾。(a)前者の次元における「自己同一的なもの(Selbes)」と「他なるもの(Anderes)」との区別は、概念的な「区分け(Abgrenzung)」によつて成立するタミノロジカルな規定である。こうした水準における「自己同一」と「他在」との関係は、たとえば、人称における「私」と「あなた」がつねに転換可能であるように、可逆的かつ対称的なものである。それに対し、(b)後者の次元における「固有なもの(Eigenes)」と「異他的なもの(Fremdes)」との区別は、トポロジカルな規定であつて、行為遂行的な境界づけの働きによつて可能になる。「私たちは：固有の自己が他の自己から自らを排除することによつて、自らにおいて自らを整えていく」という意味で〈局限(Eingrenzung)〉や〈除外(Ausgrenzung)〉に関わっている⁽⁹⁾。「除外」とは、われわれがまず出会う異他性から自己を切り出すことであり、「局限(「取り込み」)」とは、そうして異他性から排除された自己を固有性へと回収することである。こうした水準における「固有」と「異他」との関係は、目覚

めと眠りの交替において、眠りがつねに目覚めの側からしか語りえないように、不可逆的で非対称的な関係である¹⁰⁰。

要するに、「敷居」とは異他的なものから固有なものを析出する過程で設定される《差異のマーク》である、と言つてよい。「固有なもの」と異他的なものは、結びつけると同時に分離もする敷居によってわけられて¹⁰¹いる。このような「敷居」の設定、「局限」と「除外」の働きによる固有性と異他性の境界づけ、「固有／異他」関係における自己関係と他者関係との交差。これらの諸相において間身体性は成立する。「応答系」とは、そうした間身体性における、不可逆的で非対称的な《要求と応答の運動の場》の謂いにほかならない。

四 身体性をめぐるメタファー

以上の考察において印象的なのは、間の領域としての身体のある方が、いくつの特徴的な比喻によって表現されている、ということである。ここでは、ヴァルデンフェルスの身体論にとつてきわめて重要な三つの概念に注目することしよう。「応答系」「レジスター」「鏡」と反響である。

第一の「応答系 (Responsorium)」は、一見すると、比喻表現には見えないかもしれない。しかし、ドイツ語 (ラテン語) の《Responsorium》は、もともとカトリック典礼用の聖歌 (グレゴリオ聖歌など) の朗唱形式を意味する言葉であった。典礼聖歌の朗唱形式は、旧訳聖書にまとめられたヘブライ語の詩編を朗唱するという、初期の修道士たちによって行なわれた習慣が、中世の在俗教会や修道院における聖務日課となつていく過程で確立された。レスポンソリウムとは、聖務日課に

おいて行なわれる聖書等の「朗読 (lectio)」や「小課 (capitulum)」に対する正式な応答という意味をもち、具体的には、応唱型聖歌の一曲種として、独唱される詩編の唱句の前と後に全員で斉唱する反復句がともなうものを指す¹⁰²。こうした語の由来を視野に入れるならば、「レスポンソリウム」として捉えなおされた身体性は、聖歌の朗唱のように、呼びかける声とそれに答える声が響き合う要求と応答の場として、新たな相貌をもつてわれわれに立ち現われてくる。

第二の「レジスター (Register)」は、本書ではあまり用いられないにもかかわらず、ヴァルデンフェルスの分析において、きわめて重要な意味をもつ表現である。この語は、身体における応答性を理解するための鍵概念となるからである。「答えることは、様々な応答的索引 (responsorische Register) を経て経過している」¹⁰³。本書の注¹⁰⁴でも参照が求められている『解答の索引 (Antwortregister)』によれば、元来《Register》というドイツ語は、「目録・リスト・一覧表・索引・記録簿」を意味するラテン語の名詞《regesta》に、さらには「の」とへ運ぶ「返却する」「に返事する」「書き込む・登録する」という意味の動詞《regere》に由来する¹⁰⁵。ヴァルデンフェルスは、《Register》という語のこうした来歴を踏まえつつ、それを、身体における要求と応答の記録装置を意味するものとして用いるのである。「声」《眼差し》《手》は——そこにおいて《見ること》《聴くこと》《掴むこと》のレジスターが形態化するのだが——それらが共感覚的かつ協働的に相互浸食し、相互陥入することによって、特定の誘発する複合体 (Aufordnerungskomplexe) に対してそのつと答える¹⁰⁶のである。

第三の「鏡と反響」は、間身体性における自己関係と他者関係の比喻として、ヴァルデンフェルスの議論に導入されている。彼は、この

自己関係と他者関係の純化した形象を、オウィディウスの『変身物語』のうちに見出ししている。ナルシス（ナルキッソス）とエコーの物語である¹⁰。周知のように、美少年のナルシスは、誰も愛さず人々につれなくしたため、復讐の女神によりみずから愛するよう運命づけられる。泉の水面に映る自分に恋いこがれるナルシスは、他者関係のない自己関係のうちに閉じこめられている。水の鏡に映る自分の姿は、実体の影でしかないからである。他方、妖精のエコーは女神ユノーの怒りにふれたため、みずから言葉を発することができない。彼女にできるのは、相手の話の終わりをくり返し、聞いたことばをそのまま返すことだけである。ナルシスに恋いこがれるエコーは、ナルシスとは逆に、自己関係のない他者関係を生きている。反響（こだま）を自分自身に返すことはできないからである。しかし、自己関係は他者関係を前提し、他者関係も自己関係を要求するゆえに、自己への関係を失ったエコーも、他者への関係に到達できないナルシスも、それぞれ死を迎えるほかない。

以上で確認した三つの表現は、主として聴覚的な比喩として機能している点に、その特徴をもつ。身体にかんする従来の議論では、視覚的・触覚的な比喩が多用される傾向があるが、ヴァルデンフェルスの場合、これに加えて聴覚的な要素がきわめて重要な役割を果たしている。こうしたメタファーが用いられるのは、それが身体という間の領域における非対称性の構造を示すことができるからだと思われる。そのことは、本書でもくり返し言及されるメルロ＝ポンティの比喩表現に照らしてみれば、いっそう明瞭になろう。メルロ＝ポンティの分析では、間身体性における可逆性が、「キアスム」「絡み合い」「相互内属」「蝶つがい」「肉」「髻」などのメタファーによって、両義的で

対称的な構造をそなえたものとして表現される。それに対し、ヴァルデンフェルスの議論では、間身体性の構造をより精密に分節すべく、そこに含まれる不可逆的で非対称的な契機をも示しうるメタファーがえらばれている。

間身体性は、ナルシス（他者関係なき自己関係）でもなく、エコー（自己関係なき他者関係）でもなく、両者のあいだで成立する。「自己関係は、他者関係の中で立ち現れる」のであり、それゆえ、「私は、最初から他者への関連において私自身と関わっている」¹¹からである。要求に対する応答の場としての身体。他者の身体への関係のなかで可能になる自己の身体への関係。そうした間の領域における身体性に、非対称的な異他性の構造を見て取ること、これが本書でヴァルデンフェルスが試みたことの核心である。

注

- (1) B・ヴァルデンフェルス『講義・身体の現象学―身体という自己』山口一郎・鷺田清一監訳（知泉書館、二〇〇四年）。Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst: Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 2000. 以下、本書からの引用は、「邦訳（『身体と『自己』と略記）の頁数のみを示す。

- (2) 『身体という自己』、三頁。
 (3) 同、二七〇頁。
 (4) 同、二七八頁。
 (5) 同、二八六頁。
 (6) 同、三〇八頁。

- (7) J・J・ギブソン「アフォーダンスに関する覚え書き」、E・リード、R・ジ
ヨーンズ編『直接知覚論の根拠』境敦史・河野哲也訳（勁草書房、二〇〇四年）、
三四九―三五二頁。
- (8) 『身体という自己』、三八二頁―三八六頁、三九四頁。
- (9) 同、三八三頁。
- (10) 固有性と異他性の境界づけについては以下が詳しい。Bernhard Waldenfels,
Der Stachel des Fremden, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1998, S.28-40.
「局限と除外 (Ein- und Ausgrenzung)」から生まれる内部（「固有性」と外部
「異他性」）の関係は、その具体的な出発形式においては非対称的で不可逆的
である」。Ebenda, S. 33.
- (11) 同、三八四頁。
- (12) J・ハーバー『中世キリスト教の典礼と音楽』佐々木勉・那須輝彦訳（教文館、
二〇〇〇年）、第五章および第六章を参照。
- (13) 『身体という自己』、四〇二頁。
- (14) 同、注③。
- (15) そこから、ドイツ語では、「書留」を意味する郵便の書き込み・記録、パイプ
オルガンの音を調節する音栓（ストップ）、特定の声帯の使い方と結びついた人
間の声の音域、などの意味をもつようにもなった。Bernhard Waldenfels,
Antwortregister, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1994, S. 17.
- (16) Ebenda, S. 516.
- (17) オウイディウス『変身物語（上）』中村善也訳（岩波文庫、一九八一年）、一
三二―一二二頁。
- (18) 『身体という自己』、三〇八頁。

（小林 睦・こばやし むつみ・岩手大学）

日本現象学会会則

第一条 本会は日本現象学会 (The Phenomenological Association of Japan) と称する。

第二条 本会は現象学の研究を進め、その発展をはかることを目的とする。

第三条 本会はこの目的を達成するために左の事業を行う。

- 1 年一回以上の研究大会の開催
- 2 国内および国外の関係学術団体との連絡
- 3 会報および研究業績の編集発行
- 4 その他必要な事業

第四条 本会の会員は現象学に関心をもつ学術研究者とする。入会には委員会の承認を要する。

第五条 本会は左の役員をおく。

委員長 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

夜明け前に啼く秋の虫たちの声は深く、まるで地球の底から湧き出てくるかのようです。すっかりの秋の季節となりました。

『現象学年報』第二一号をお届けいたします。

特集「エコロジカルな現象学」の佐々木正人先生と染谷昌義先生のご論文はいずれも、昨年度一月一三・一四日、東洋大学で開催されました第二六回研究大会でのワークショップの記録でもあります。主観性問題がつきまとう現象学の立場にとり、脱主観性を前提とする生態学的心理学からのご議論は、大変に刺激的で且つこれからの現象学の在り方に大きな示唆を与えてくれると思われましたので、あえて特集という形にいたしました。

特集の後に、同じく第二六回研究大会におけるシンポジウム、個人研究発表の原稿を掲載いたしました。個人研究発表の部には、審査内規に則り例年通り厳正な審査を経て優秀と判断された論文八編が全文掲載されております。さらに本号のため特別に、井上克人先生から海外事情についての記事を、小林陸先生から書評をご寄稿いただきました。ご多忙のなかご無理を申しましたにもかかわらず、ご快諾いただきましたこと、心より御礼申し上げます。

こうして本号もまた、皆さんのご協力とご誠意のおかげで充実したものとなりました。いずれもそれぞれに渾身の力作。地底から鳴り響いてくるかのような重厚な論攷ばかりです。秋の夜長、たんとご味読くださいますように。

本年報を出版するにあたり、協和印刷株式会社の宮田末男氏はじめ

スタッフの皆様には、格別のご協力とご配慮をいただきました。本学会の趣旨を心底からご理解くださったうえ、損得ぬきの献身的なご尽力と、朗らかなご厚情を賜りましたこと、この場をかり学会員を代表し、深謝申しあげます。

(古東哲明 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
購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

〒六〇三―八五七七 京都市北区等持院北町五六―一

立命館大学文学部人文学科哲学専攻内

FAX・・〇七五―四六五―八一八八

郵便振替・・〇〇九八〇―九一―〇九一五三

公式ホームページ

<http://www.soc.nii.ac.jp/paj2/>

（入会申込書はこのホームページからも入手可能です）

- | | |
|------------------|--|
| Motoki SAITO | Das ekstatische Mitsein - Zur „ursprünglichen Ethik“ Heideggers. |
| Yasuhiro ARAHATA | <i>Glaube und Stellungnahme</i> : Husserl und Sellars zum perzeptiven Glauben |
| Yoshiaki HAMA | Über den Begriff „Gespräch“ bei Gadamer
—Mit Beziehung auf den Begriff „Spiel“ |
| Takashi KITANO | Husserls Phänomenologie als eine Philosophie der
Normalisierung
—Die Rolle der Normalität in Husserls
Phänomenologie— |
| Junichi NAKAYAMA | Das Problem der Individuation bei Husserl |
| Daisuke ARAYA | Essai sur le concept du temps chez Bergson
—suivant la méthode phénoménologique |
| Takayuki MIKAWA | Soi-même comme l' « au-delà » de la métaphore |
| Tatsuhiko MITANI | Politische Implikationen der Heideggers Wahrheitslehre
—in “Sein und Zeit” und der ersten Hälfte der 1930er
Jahre— |
| Yukio MITSUMATSU | Urstiftung der philosophischen Idee und natürliche Lebenswelt |
| Takao TODOROKI | On Husserlian Concept of Noema
— Over and Against Representationalism — |

Abroad Information

- | | |
|-----------------|---|
| Katsuhito INOUE | Vorstellung der Österreichischen Gesellschaft für
Phänomenologie und Bericht über ihre Jahrestagung 2004 |
|-----------------|---|

Book Review

- | | |
|-------------------|---|
| Mutsumi KOBAYASHI | Bernhard Waldenfels,
Das leibliche Selbst: Vorlesungen zur Phänomenologie des
Leibes, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2000. (Japanische
Übersetzung von I. Yamaguchi und S. Washida, et al.) |
|-------------------|---|

GENSHÔGAKU NENPÔ 21

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 ecological Phenomenology

- | | |
|------------------|--|
| Masato SASAKI | What does object detached from the ground afford? |
| Masayoshi SOMEYA | The Ecological Revolution in Philosophy and Science of Cognition |

Report of the 26th Meeting of PAJ

Symposium: Monadology and Phenomenology

- | | |
|------------------|---|
| Shigeru TAGUCHI | Der „entmonadisierte“ Gesichtspunkt der Monaden. Zum „Denk-Schatten“ in der Monadologie von Husserl und Leibniz |
| Norio MURAI | Schwingung und Zerstreuung, oder 'zwei Labyrinth der Philosophie'
Heideggers Interpretation von Leibniz' Monadologie |
| Tsuyoshi MATSUDA | Two Labyrinths and Monad — Crossroads between Leibnizian and Phenomenological Monadology |

Articles read in the 26th Meeting of PAJ

- | | |
|--------------------|---|
| Nobuto SAITO | From Descriptive Psychological Theory of Abstraction to Formal Ontology |
| Norio MURATA | Ist die transzendente Genesis ausserhalb der Gegenwart? |
| Tetsuroh HIRAMITSU | L'imdge et le mouvement et l'étendue |
| Toru KOGA | Death and the rest |
| Tetsuya KONO | Who Is It; Transcendental Subjectivity? |
| Tomohiro WASHIHARA | Das Problem der Freiheit im Denken des Heideggers von 1936 bis 1943 |

● 編集委員 ●

古 東 哲 明
井 上 克 人
浜 渦 辰 二
山 口 一 郎
和 田 渡

現象学年報 21

2005年11月10日 発行

編集
発行

日 本 現 象 学 会

〒603-8577

京都市北区等持院北町56-1

立 命 館 大 学 文 学 部

人文学科哲学専攻内

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

ISBN4-9902763-0-2

