

# 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

25

日本現象学会編  
2009

### λογος

---

も く じ

**特集《日本現象学会30周年記念「日本の現象学への問いかけ」》**

広大さと非主観性…………… M.S.C. シューバック (1)  
訳：瀧 将之

西田幾多郎と現象学…………… 張 政遠 (17)

日本の哲学と近代日本の道徳的秩序…………… H.P. リーダーバッハ (27)  
——和辻倫理学における個人概念をめぐる——

**日本現象学会第30回研究発表大会報告**

**【ワークショップ】《メルロ＝ポンティ生誕100年：現代フランス現象学からみたメルロ＝ポンティ》**

メルロ＝ポンティとレヴィナスに触れること、あるいは触れずに彼らに触れること…… 榊原 達哉 (37)  
——身体の自己触発による根源的能与的直観の可能性とその不可能、あるいは「触れつつ触れられること」と「触れつつ触れないこと」とのあいだで——

時間性と〈文化の危機〉…………… 川瀬 雅也 (49)  
——アンリからメルロ＝ポンティを見る——

デリダのメルロ＝ポンティ批判…………… 藤本 一勇 (59)

**【個人研究発表】**

現象主義を超えて…………… 梶尾 悠史 (71)  
——フッサール現象学における直接知覚の存在論——

偶因的表現の問題…………… 小手川正二郎 (79)  
——『論理学研究』における「私」をめぐる一考察——

形而上学における志向性の方法…………… 植村 玄輝 (89)  
——フッサールの『意味の理論』講義 (1908) の意義——

他者と唯一性…………… 吉田 聡 (99)  
——フッサールにおける他者問題の諸層——

論理学から存在論へ…………… 渡辺 和典 (107)  
——ラスクの「哲学の論理学」を契機としたハイデッガーの思索の展開——

『存在と時間』における発話概念と命題に対する実存論的アプローチ…… 池田 喬 (115)

---

---

知覚と概念……………宮原克典 (125)  
——メルロ＝ポンティ現象学を手掛かりとした非概念主義の擁護

メルロ＝ポンティの言語獲得理論……………齋藤 瞳 (133)  
——初期言語論から中期言語論へ——

エトムント・フッサールのヨーロッパ……………ティモ・ミエッティネン (141)  
——境界、限界、危機—— 訳：神田大輔

前期ハイデガーの世界概念について……………丸山英幸 (151)  
——根拠律の超越論的解釈を通して——

マックス・シェラーの連帯思想……………浅野貴彦 (159)

ジャンケレヴィッチの人称論……………三河隆之 (167)

現象学の非－主観化をめぐるフィンク－パトチカ問題……………中山純一 (175)

#### 【特別講演】

The Unity of Consciousness and the Self …………… Se-gweon An (1)

#### 【書評】

森一郎著『死と誕生—ハイデガー、九鬼周造、アーレント』…加藤恵介 (195)  
(東京大学出版局、2008年)

山口一郎著『人を生かす倫理 フッサール発生的倫理学の構築』…吉川 孝 (201)  
(知泉書館、2008年)

#### 【海外事情】

ウィーンのカフェから欧州三都物語……………谷 徹 (205)

現象学の新しい拠点としての香港……………村田純一 (211)

会則・編集後記・欧文タイトル・奥付

---

# 広大さと非主観性<sup>1</sup>

私のオーボエの先生である永峯常道が演奏する、バッハのカンタータ第七八番《イエスよ、汝は我が魂を》のアルトの Aria 中のオーボエに耳を傾けながら。

「だが、それでは、表象Ⅱ再現前化することなしに、対象化することなしに、ただ端的かつ直接的に見ること、掴むこと、掴み取られていること、あるいはむしろ触れられていることはいかにして可能であるのか。この問いに対して応答するには、以下のように言うしかない。すなわち、端的かつ直接的に見ていること、掴んでいること、掴み取られていること、触れられていることによつてである、と。したがって、この場合、見ること、掴み取ること、掴みとられ、触れられていること、これらは、深遠な広大さが滑り落ちていくことの現在Ⅱ現前に対して端的に現前してⅡ現在的存在であるということ以外の何ものでもないのである」<sup>2</sup>。

ブラジルにおける私の哲学の師、パテール・エルモヘ



M. S. C. シューバツク  
訳・瀧 将之

ネス・ハラダ（フランシスコ修道会）の言葉に改めて耳を傾けながら。

私の友人であるフミタカ・サイトウがもう何年も前に、クリスマスプレゼントとして私にくれた「詩」という日本語（漢字）の書画の連作を改めて見つめながら。

本日、私たちがそのために集まることとなった未解決の問題は、西洋の現象学と日本の哲学との間の関係に関するものであります。このように広く、一般的に定式化することにおいて、西洋と東洋の間の違いというものが、出発点として確定されています。日没する処（西洋）と日出ずる処（東洋）との間のこの差異に私たちが出会うのは、まずは近さとはるかな遠さとの間の差異としてです。この講演会は、実際、時間と空間において、長くて様々な距離を含んでいます。

みずからを遠い場所と時間へと置き移すとき、私たちはみずからを携えています。このことが意味しているのは、以下のことです。すなわち、私たちにとって近しいものを、私たちはこのはるかな遠さへと



連れて行くということであり、また私たちがそうであるところのものを、私たちが携えていくということです。私たちは、みずからが持っている様々な記憶と夢であり、みずからの知っていることと知っていないこととであり、みずからの過去であり、しかしながらまたみずからの将来でもあるのです——私たちは、私たちがそうであるところのものであるばかりでなく、私たちがそうでないところのものであるのです。こうした一切のことを、私たちは、みずからを越えてはるか遠く離れた時間と場所へと移動するとき、携えていくのです。みずからを越えて移動し、こうしたはるかな遠さへと辿り着くと、そのとき、遠くにあったものは、新しくて、目を瞠るほど思いもよらないような仕方においてではありますが、しかし近しいものとして現出します。それは異国的なもの、異国のものとして現出します。異国的なもの、異国のものは、はるか遠くのものでありながら、私たちにとって近しいものになっています。この瞬間に、異国的なもの、異国のものは、それが恰もつねに私たちにとって近くのものであったかのようになり、かつて私たちにとって近しくあったものへと関係付けられるようになります。私たちの視野の中へと入り込むことによって、はるか遠くのは、私たちにとって近しくあったものと同定（同一視）されるという傾向を持つようになります。そのときには、私たちはこの新しい近さを、古くからある近さに関係付けられたものとして見ています。私たちはそれらを比較します。私たちはそれらを、一組のものとして見ます。旅をするということは、近さとはるかな遠さとの、さまざまな近接と遠隔との遊動において、この一組のものを経験するということです。旅の経験は、遠く離れた国に旅をするときばかりでなく、私たちが何か異なったものを「見る」場合にはいつでも、ある程度生

起しているのです。異なったさまざまな物を見るということは、視覚において生じている旅を経験することなのです。

これらのまさに往還する諸印象は、テクニカルなどんな哲学的表現や説明からも、依然として遠いものであるのですが、それらの印象はさまざまな異なる物を見るところについて語っているのです。これらの単純な諸印象を、私たちは石や動物の視点、さまざまな人物（人格）、文化、世界へと移し置くことができます。ということはすなわち、世界的な（世界の内部で出合われる）物と呼びうるところのもののすべての視点へと移し置くことができるのです。実際、これらの日常的なさまざまな印象は、あるもののあるものとして同定するときには機能している比較の進行過程について語っています。ある程度まで、たとえば私たちが「これは花である」などと言うときに問題となっていないようなすべての同定は、ある種の比較を遂行してしまっているものであり、何か遠くのもののある種の近接性へともたらしてしまっているのです。指示を行なう文——（たとえば）「これは花である」において、私たちは「これ（このもの）」を「花」へと近づけているのであって、暗黙のうちにこれは花に似ている、と言っているのです。さらに「花は植物である」と言うならば、私たちは何かそれと類似したことをしているのです。つまり、私たちは暗黙のうちに、花は他のあらゆる植物に似ている、と言っているのです。さらに進んで、私たちがこの花は他のものと似ていると言ひ、この花は多かれ少なかれ他のどんなものでもある（他のどんなものとも似ている）と言ふことさえもできるのは、まさにこのような類似性のおかげなのです。私たちが、この花は他のものよりも、すぐれて（花らしく、あるいは美しく）あると言ひ、また他のどんなものよりも、もつともすぐれて（花らしく、

あるいは美しく）あると言うこともできますが、こうしたことさえできるのは、まさにこのような類似性のおかげなのです。

関係というもののなかで比較することが占める意味を定めるために、比較観察 (vergleichende Betrachtung) が感覚的・知覚の中でどのように進行するかということを『経験と判断』の中で論じながら「§ 44. 比較観察の分析。相等性と類似性」、フッサールは感覚的・知覚の比較が中立的なものでないことを強調しています。たんに一つの物が他の物と並べて集められているというだけの理由で、私たちがそれらの物を比較するということはありません。フッサールが言うには、比較することは関心に導かれた作用なのであって、何らかの所与によって惹き起こされた刺激によって生じる作用なのです。何かあるものが意識に対して与えられているということは——よくニーチェが好んで言うように——与えられたもののへの注意を動機づけるところの関心や志向、触発に呼応しているのであって、それら（関心や志向、触発）を通して、与えられたものは、データや事実として与えられるところのものになるのではなく、むしろそれが現出している通りのものになるのです。このことが含意しているのは次のことです。すなわち、与えられたものは第一に世界の非主題的な *athematisch* 所与性の中へと溶け込んでいるのであって、それが、世界が私たちに對して最初に現出してくる仕方なのであって、したがって私たちに對して非常に近くありながら、私たちはそれに気づきさえしない、ということです。刺激と関心が、世界というあり方をしている、非主題的で、近くにあつて焦点を向けられていない、その背景から、所与を、いわば掘り起こしてくるという可能性を分節してきます。そのあとで、ある所与から別の所与へと移り行き、また最初の所与へと戻ること、相

等性や類似性を認知することが可能になるのであって、つまりは比較することが可能になるのです。比較する *compare* という動詞は、ラテン語の *comparo* に由来しますが、これは字義通りには様々な物を一組のものとして、あるいは一対のもの (*par*) として、一纏めにするということを意味しています。A から B へと、花から花へと移行行き、そして B から記憶のうちに想起された A へと戻ること、B にとって固有のものはそれ自身の力を喪失するように思われますし、また A にとって固有のものがより鮮明になるように思われます。B の輪郭が消え失せていくと、A の輪郭は、まるで描き直されるかのように、より鮮明になるように思われ、私たちは、弱まった B と再活性化した A との間には何らの距離も存していないという印象を持つのです。最初の認知においてすでに現在 II 現前している、なんらかの特徴のこうした再活性化において、最終的に到達すべきものとしての一組のものであることが生起しているのであって、この、最終的に到達すべきものとしての一組のものが、その一組のものであるという事実を失うことなしに、ある統一を形成するのです。これが、これはあれに似ている、と私たちが言う理由なのです。「これとあれという」この二つのものは、そ（それらの間）のさまざまな距離を失い、非常に親密になって、それらがほとんど一にして同一のものであるほどになります。相等性ではなく、むしろ類似性が生じてくるような比較作用の場合には、二つの視覚（経験）の間の距離が、それ自体、より眼に見えるものとなってくることを除けば、先の場合と同じことが生起しているのですが、後者の場合には、この距離において二つのものは、第一の場合のように一組のものとはなっていないのであって、一対のもの (*Paar*) となっているのです。類似していることの反対は異質であ

ることであり、類似していないものは、対立するものの、対立〔対立闘争〕Widerstreit、闘争という形をとって、それ自身現出してきます。フッサールは、比較観察についてのみずからの分析の中で次の二つの点を指摘していますが、それは、私たちが現在行っている議論にとって、思い起こす価値のあるものです。一つは、さまざまの同一的なものと異なるものとの間の関係としての、さまざまな比較のはたらかしは、その持つ意味を、遠さから近さへと向かう運動から定めていくということです。二つ目は、あるものが他のものと並んでいるというだけの理由で、私たちがそれらの物を比較するということはないであって、私たちが共通する地盤を「探し」求めるがゆえに、私たちは比較をするのであり、このような「探すこと」を要求する動機付けや関心、あるいは触発が存在しているからなのである、ということなのです。この場合に探されているものは、異なる様々のものに共通のものであって、それらの共同性communalityではありません。こうした探すことにおいて、注視の眼差しは、共通する地盤、比較の〔ための〕観点、統一の〔ための〕パラメーターを探し求めて、異なる様々のものから移動し〔て離れ〕ます。「共通の」ものを探すことに対するこうした関心、異なる様々のものを同定〔同一視〕しようとする（つまり、それらを一組のものにし、一対のものにするという）こうした傾向は、遠隔性から離れて近接性へと移り、またその逆にもなるということ、こうしたこととどのように関係しているのかということ、こうしたことをフッサールは論じませんでした。

「比較観察」(vergleichende Betrachtung) についてのフッサールの記述は、視覚の領野において、人間の目が様々な物を「見ること」「知覚すること」のパースペクティブの範囲内で生じて「行われて」います。

こうした感覚的・知覚の経験が、フッサールにとっては、人間の主観性はいかにして、他のさまざまの主観性が他なるものであるということを知覚するのかということ、人間の生がいかにして人間という存在者human beingsを、様々の異なった物としてではなく、他の人間の主観的で意識的な生として知覚するのかということ、こうしたことについてののみずからの分析にとって中心となるパラメーターでありました。知覚された差異と生きた差異との間の差異というものはありませんが、しかしこの両者は、共通して比較の構造を分かち持っているものであり、この構造によって、一組ないしは一対のもの (Paarung) として現出するという仕方、遠くにあるものが近さへともたらされるのです。「私」に似ているという意味において、一組ないしは一対のものとして現出しながら、他者は、それ自身の他なるものであるということ、私自身の自己性と混ぜ合わせてしまうことなく、私との関係において示します。フッサールにとっては、このことが、別の人間の生の他性を経験することがもつ類比的ないしは比較の構造によって、私たちが他者の他性を認知すること（他者の比較可能性）と、みずからを他者の中へと移し置くことの不可能性（他者の比較不可能性）を容認することの二つを、同時に行うことができる理由なのです。そのことはまた、フッサールにとつては、他者は——類比による比較を通じて——ただ認知されることができないのみであって、ひとが別の生の中へとみずからを移し置くことができるのみであって、ひとが別の生の中へとみずからを移し置くことができない限りは、他者を真に知ることは決してできないことの理由なのです。他者は、ただ感情移入によつてのみ知られることができるに過ぎません。この感情移入的に知るといふことが意味しているのは、他の人間の生へと辿りつくためには、私たちは第一にそれの中へと通じている私たちの道を「感じる

「feel」のでなければならぬ、ということですが。

フッサールが、『経験と判断』として後に出版されることになる草稿を書いたのと同じ年である一九二九／三〇年に、ハイデガーは『形而上学の根本諸概念』（全集第二九／三〇巻）というみずからの講義を行なっています。この講義の中でハイデガーは、「人間は世界形成的である」、「動物は世界において「世界という点において」貧しい」、「石は世界を欠いている」というテーゼについて論じています。これらのテーゼは、ハイデガーによると、彼がフッサールと同様に「比較考察」(vergleichende Betrachtung)<sup>3</sup>と呼ぶところのものの骨組みをなしている、条件付きのテーゼであります。ハイデガーにとって、人間の生は事実的なものであり、ただ世界形成的なものとしてのみ生きて実存するところの一つの生であります。それゆえ、人間の生がいかにしてみずからを、あるいは他の種類の生命やさらには他の人間の生を理解することができるのか、ということを理解することは、世界を理解することはいかにして可能であるのか、ということを理解することの意味しています。異なる様々のものを理解することは、それゆえ、人間の実存が世界から、世界の内部で、また世界へと向かう一つの生であるというあり方へと、本質的に関係づけられているのです。したがって、ハイデガーにとって、人間の実存が世界の中へとやってくるのはまさに世界からなのであり、人間の実存が世界から出ていくことが可能であることも「また」、まさに世界からなのです。

ハイデガーの問いは、いかにして主観的な意識生が別の種類の生命や別の主観的な意識生を理解することができるのか、ということではありません。彼の問いは、世界形成的なものとしての人間の事実的な生が、その生自体がそれでありかつあらぬところの世界の全体性を

いかにして理解することができるのか、ということなのです。人間の実存が、みずからがそれであるところのものおよびそれであらぬところのもの、つまりみずからの内にあるものと、みずからを越え出ているものの両方に関係することができ、またみずからを世界形成的なものとして把握することができ、またみずからを世界形成的なものとして、まさにこのことからなのです。他性、異なる様々のものに関係するということは、人間の実存が、みずからではない他の諸存在者に関してまず第一に経験するところの何かなのではなく、何よりもまずそれ自身の存在を特徴付けているところのものとしてあるのです。実存するということが意味しているのは、それ自身においてみずからの外部にあり、またみずからを越え出ているということなのです。それが意味しているのは、外に出で立つということであり、実存することが同時に世界の全体性でありかつあらぬ限りにおいて、「みずからの」外に出るという脱自の場所と時間としてあるということなのです。外に出るといふ脱自的な仕方では実存しつつ、人間の実存——すなわち現存在——は、一個のカプセルのように、みずからの内に閉ざされた或るものとしてではなく、開示するものdisclosing（ということとは、つまり、世界内存在とは存在を理解するということなのですが）として実存するのです。事実的な生の内、（開示されてあることというよりは、むしろ）開示しつつあることとして現出しつつ、人間の実存は、異なる様々のものや他なるものであることへの接近可能性を持っていますが、それは、それ自身の内に閉じ込められ、完全にそれ自身の内に内在しているような何らかのものが持つ接近可能性とは異なっています。こうしたことに基づいて、ハイデガーは（上述の二九／三〇年講義の中で、明示的にではないのです

が、例えばフッサールが前提しているような、他なるものであることや他性の意識が比較され、類比される構造を持つているということに対して疑義を呈しています。というのも、こうした構造は、人間の生を、主観的な意識の生とする、つまりそれ自身の内に閉ざされ、内在するものとする考えに依拠しているからなのです。したがって、他者の主観的な意識を知ることの可能性ないしは不可能性について、それを、他者が占めている場所と時間の中へとみずからを移し置くことができる、ないしはできないという意味で論じることとは、人間の事実的な生は主観的な意識生であるとする想定の下でしか可能ではないのです。ハイデガーは、「自己の移し置き」という概念は、「…」それが自己の移し置きというものがもっている決定的なポジティブな契機を見落としているという、まさにそのことのゆえに、根本的な誤謬を含んでいるのである」<sup>4</sup>、と述べています。それは、自己の移し置きが持つポジティブな契機、すなわち、人間の実存がみずからを他者の中へではなく、それ自身の中へと移し置くことができるようになり、そのことによって「他者に対しての他なるものに留まりながら、他者に同行する」<sup>5</sup>ことができるようになるということの内にあるポジティブな契機を失念しているのです。そのポジティブな契機において、自己の移し置き (sich-versetzen) は自己の移し置きであり、自己自身への移し置きなのです。それが意味しているのは、自己自身が彼／彼女自身へと至るということであり、そうして、自己自身でありつつ他なるものとしての他者に同行するということです。それが意味しているのは、自己自身になるために自己から離れるという不可能な、ということとはつまり逆説的な運動です。ここで記述されているのは、他者の遠さの中へと辿りつくために、はるか遠くまで旅行す

るということではなく、自己のはるかな遠さに対する近さに至るということなのです。ハイデガーの著作を注意深く読むならば、私たちは、この逆説的な運動がもつ固有名性とは、自己自身を、自己を欠いた自己へと移し置くことであり、このように移し置くことからのみ、他者と同行することが可能になるということである、とこのように言ってもよいでしょう。他者の自己の似ている点、ないしは似ていない点を掴む、という意味において比較する代わりに、ハイデガーは、人間の他の人々への接近可能性を、何よりもまず、他者と同行しうるものであることから規定します。他なるものであることとともに同行することが、呼応することを可能にするものなのです。「比較考察」(vergleichende Betrachtung) という、フッサールと同じ語を用いているにもかかわらず、ハイデガーは何かまったく違ったことを記述しているのです。彼は、他の人々と共に同行しうること——あるいは呼応すること——を、様々な比較することに対する実存論的〔存在論的〕な地盤＝根拠として記述しているのです。呼応することが比較することよりもより根源的なものであって、その反対ではないということ、このことをハイデガーは示しているのです。

他の人々と同行することを可能にするという、自己を移し置くこととがもつポジティブな契機は、人間の实存が世界形成的であるというあり方の内に基づいています。事実に存在しつつ、つまり世界として実存しつつ、人間の实存は世界であるあり方、つまり、人間の实存がそれでありかつあらぬところの一切のものの内で、世界が世界となる (die Welt weltet) 仕方を反映しつつ、mirroring 実存しているのです。「比較考察」についてのハイデガーの議論は、この比較考察 (vergleichende Betrachtung) を、彼自身は、世界の世界性、

世界が世界であるということを哲学的に概念把握するための別の方法ないしは方途として提出してきているがゆえに、重要なのです。対応してうまくやってく get along with)とができる、あるいは呼応するという意味において、比較考察というものは、彼が言っているように、たとえば講演「根拠の本質について」の中で辿られた「歴史的な道」や『存在と時間』で辿られた「日常の道」とは別の方法なのです。私たちの議論のために、比較考察というハイデガーの方法を「呼応する道」と呼ばせてもらいましょう。ハイデガーは、先に挙げた様々な方法を否定しているではありません。世界が世界的なものであるあり方、「世界が世界となる」仕方に取り組む、他の様々な方法や方途すら取ることができるかもしれない、と示唆しているのです。呼応する道というのは、しかしながら、現—ある—こと *Das Seiende*、人間の事実的な実存を世界として特徴付けるところの、「みずから」外に出るといふ脱—自的な超越の構造を反映している道を指し示しているのです。この意味において、ここでハイデガーが指し示しているのは、現—存在を主観的な意識生としてではなく、(反映しつづ)開示的であるものとして理解することができ、ということなのです。現—存在は、それが世界として、ということとはつまり世界の全体性を反映するものとしてあるという意味において、根本的に非主観的 *as subjective* なのです。「…あらゆるふるまいにおいて、たとえこのふるまいがどれほど日常的なもので、また制限されたものであるとしても、そのつどこの『全体として』に基づいてふるまっているということ、このことに私たちは気づく」<sup>7</sup>。現—存在は企投 *Entwurf* であるのですが、それは未来の行為に対して計画を練ることや、あるいは現在の行為を過去と結びつけるときに、その現在の行為において未

来を受け入れるという意味においてではありません。現—存在が企投 *Entwurf* であるというのは「可能化する可能的なものの中へと見やる光」*[Lichtblick ins Mögliche-Ermöglichende]* という意味においてであって、ハイデガー自身はこれを、シェリングが人間の生を存在の光明視線 *Lichtblick des Seyns* として、つまりみずからを見やり、またその参照において人間の実存をそれ自身の鏡として見る存在の光として概念的に把握していることを参照しつつ表現しています。この講義の終わりの方(出版されたバージョンでは第七六節)で私たちは、現—存在を存在の光の反映的企投および企投的反映とする、ハイデガーの謎めいた様々の思考を辿っていくことができます。そこでは、現—存在は、その「世界全体として」あることにおいて規定されているのであって、世界全体であるということにおいて規定されているではありません。ここで、現—存在のものとして——とは、つまり世界全体として——の呼応することは「突入していく『間』 *irruptive 'between'*」<sup>8</sup>、つまり「根本的な意味における不在——決してたんに事物的に存在しているというのではなく、その本質において、その本質的な離れてあること (*wegesend*) において、本質的な既存性と将来の中へと移されながら、その本質的な不在においてであって、決して事物的にではないのだが、しかしその本質的な不在において実存的である」<sup>9</sup>。こととしての「突入していく『間』」という意味、「可能なものの中へと移し置かれて」いることという意味において把握されているのです。反映する企投および企投する反映という意味「突入していく間」という意味において、現—存在は、突入するという仕方で人間の生の非—主観性の光の中へと至る、ということの意味しているのです。現—存在は空け透かされたものとして存在し、存在が光り

輝くことによって照らし出されているので、人間の実存を主観的な意識の生とする概念、および啓蒙 (Aufklärung) のためにそれを目的論的に探求することとはまるで違った概念なのです<sup>10</sup>。ハイデガー自身がフッサールの超越論的現象学からは距離を取って、現出せざるものの同語反復の現象学なるものを提案するのは、まさにこの光り輝くこと、Lichtung の思想からなのです<sup>11</sup>。主観性ではなく光り輝くこと (Lichtung) が、存在の豊かさへと向かっていくハイデガーの道なのです。光り輝くこと、Lichtung は Es gibt, there is という非主観的な観点から語るのであって、私にとつての現であること a being there という観点から語るのではないのです。

世界の全体性の、ということとはつまり世界が世界的であるあり方、世界が世界となる仕方の反映する企投および企投的な反映として、現存在は本質的に非主観的です。この非主観的という語を用いたのは、ハイデガーではなく、チェコの現象学者であるヤン・パトチカですが、私はこの語を、ハイデガーの見方とも関係づけて、この非主観的な存在を現存在の存在として理解するための、すなわち現存在が世界の全体性を「間」の本質的な「不在」にもとづいて反映することを理解するための、可能的な道として使いたいと思います。非主観的という語は、主観性との緊張関係という意味において受け取られるべきであり、このハイフンは、無主観性 non-subjectivity と主観性との間の、あることとあらぬこと being and non-being との間の緊張関係を表現しています。世界の全体性の (世界が世界となる仕方の) 反映する企投および企投的な反映として、現存在は同時にありかつあらぬもののなのです。したがって、現存在というものを、かつてオイゲン・フリンクが示唆したように、存在論的な十字架

crux ontologica、あることとあらぬこととの交差する十字路、存在それ自身が光り輝くことの破片と呼ぶことができるでしょう。光り輝くことの発光という非主観的な仕方において、世界は世界化する mundane のであり、世界が世界となるのです。それは、人間の現存在の反映する企投において、否定的な仕方で、みずからを示します。それが、ハイデガーにとつて、諸存在者の総体性 totality として概念的に把握された世界が滑り落ちていくのに対して、全体性の光り輝く出来事としての世界は、ただ存在という全体的なものとしてのみ現出することができ理由なのです。諸存在者 (あるいは様々な物) の総体性としての世界がその意味を失うときに、全体性としての世界の意味が突入してくるという事態は、世界の脈動する無性を反映しています。大変重要な講演である、一九二九年の「形而上学とは何か」の中で、ハイデガーは、こうした世界の脈動する無性を、光り輝く全体性として世界がみずからを与える仕方として論じているのであり、それに対して「人間の」実存は、物であるという意味を喪失し、みずからを *Patzhafter des Nichts*、無の守護者として、また数年後にハイデガーが *Hirt des Seins*、存在の守り人と呼んだものとしてみずからを見出すのだ、と論じているのです。

滑り落ちていくことがある一方、現出してくるというのが、世界が世界的であるあり方であり、世界が世界となる仕方なのです。こうしたあり方が、真理のあり方であり、世界が世界化する、世界が世界となるというこのアレーティア論的なあり方なのです。滑り落ちていくことがある一方、現出してくるというのが、フッサールが主張したように、世界というものが有限であつて、無限ではないということのあり方です。有限性、あるいは世界の自己現出のアレーティア論的な

あり方——つまり、滑り落ちていくことがある一方で現出してくるということ——が、世界を、大地（あるいはピュシス／自然）との闘争「Strife」として規定します。世界の全体性についてのこの概念は、把握可能性を探し求める意識の運動がますます高じ、先へ先へと進んでいくことという意味での、無限な地平としてのフッサールの世界概念とは本質的に異なったものです。フッサールが世界を地平として理解し、また地平を意識自身の把握可能性の運動が無限に先へ先へと進んでいくこととして理解するのに対して、ハイデガーは世界というものを、滑り落ちていくことがある一方で現出してくることという、アレーティア論的な意味における有限性として理解しています。世界の有限性が意味しているのは、終わりを持つ地平ということではなく、無限性とはもつとも対立したもの（「対蹠的なもの」としての、広大さの深遠なる経験ということなのです<sup>12</sup>）。現存在を「世界内存在とは存在を理解することである」として規定するときにハイデガーが言わんとしていることを理解したいと望むのであれば、私たちはハイデガーに同行して、世界と大地、世界とピュシス（あるいは自然）との間の闘争についての彼の議論を見ていかなければなりません。現出せざるものの非主観的な現象学の意味がよりはっきりとしたものになるとすれば、それはまさにこれらの議論からなのです。世界が世界となる、世界が世界化するという表現は、その形を語源的に見るなら *phainis figura etymologica*、世界がもっている、一方でそれ自身が滑り落ちていきながらも自己現出してくるという、アレーティア論的な構造を名指しているのです——そしてそれは、超越論的主観性の相関者として与えられるところの、世界の総体性という意味からは、哲学的に距離を取りつつ行なわれているのです。

世界のアレーティア論的な出来事ということ、ハイデガーは世界を世俗化されたものというよりも、むしろ宇宙的な（「コスモス的な」）ものとして、ということはすなわち、人間諸主観（「主体」）にとつての一つの世界として理解しているのです。「宇宙的」というのはハイデガーにおける術語ではなくて、むしろ世界の大地とのアレーティア論的な闘争について論じるとき、そしてのちには天と地、不死の者たちと死すべき者たちからなる四重の遊動（*Gedreht*）として世界を考察するときにハイデガーが消さずにおいている、ヘラクレイトスの思想の痕跡 *logos* なのです。宇宙的というのは、世界の広大さを名指すヘラクレイトスの語です。世界のもつ、滑り落ちていくことがある一方で自己現出してくるというアレーティア論的な構造において、世界は、光と闇、天と地、根底と深淵、神々と死すべき者たちとの間の遊動という意味での広大さなのです。現存在として、それ自身においてそれ自身の外にあり、それ自身を越えている、外に「出るといふ脱」自的なものとして、人間の事実的な生は世界の広大性というこの遊動を、同時に、光り輝く世界の同じものと対立するものであるという仕方において反映しています。現存在は世界を、対立するもの（「どうし」）の緊張関係として、あるものとあらぬもの、ありうるものとありえないもののすべてにおける、あることとあらぬことの交差する十字路として反映しています。世界の広大さを反映する企投およびそれを企投する反映として、現存在はあることとあらぬこととの合致であるのです。

現存在とは、はっきりとした「表立たないハイフン——あるいは、そこにおいてあることとあらぬこととが合致する「間」」のことを意味しています。はっきりとした「表立たないハイフン——あるいは



「間」は、世界の広大さ、それ自身が滑り落ちることにおいて自己<sup>一</sup>現出してくることのイメージ「譬え」であります。現出せざるもののは非主観的な現象学に基づいた、このはつきりとした<sup>一</sup>表立たない思想は、世界について思考することが、そこからその地盤<sup>二</sup>根拠を見出すところの宇宙的なパースペクティブというものを差し出してくれるのです。フイंकやパトチカの現象学は、ハイデガーのこうした見解を彼らなりのやり方で展開したものです。彼らの現象学の道<sup>三</sup>道を区別することにもまして決定的なのは、私が思うに、人間の現存在<sup>四</sup>の内に世界の広大さがいかに反映しているのかということ、世界の広大さが現存在<sup>五</sup>の間にあってどのように合致しているのかということ、こうしたことを理解することです。もし私たちが、フイंकが行ったように、現存在<sup>六</sup>を昼間の光と夜間の薄暗がりの間、日中の視覚と夜の理解との間として考えるならば、この反映することはよりはつきりとしてきます。現存在<sup>七</sup>の日中の視覚において、様々な物は現存在<sup>八</sup>ではない<sup>九</sup>存在者として、人間がそれを掴む様々な仕方の外部にあるものとして現出します。昼間の光のパースペクティブのもとでは、現存在<sup>一〇</sup>は差異化するという原理を通して知を得ているのであり——知られているというあり方をしている様々な物は、知を得る存在者ではないと推定することを通して知を得ているのです。しかしながら、みずからのことを見られ、掴まれ、思考されるところのものではない<sup>一一</sup>存在者として確定しつつ、現存在<sup>一二</sup>はみずからをあらぬものとして確定しています。現存在<sup>一三</sup>は、しかしながら、たんに昼間の光における実存<sup>一四</sup>であるだけでなく、夜間の薄暗がりにおける実存<sup>一五</sup>、差異化することのない実存<sup>一六</sup>でもあります。現存在<sup>一七</sup>は自己<sup>一八</sup>を差異化する実存であると同時に、自己<sup>一九</sup>を差異化しない実存でもあって、日中の差異化

と夜の非差異化、目覚めていることと眠っていることの両方を通して知を得る実存<sup>二〇</sup>であるのです。「間」として、現存在<sup>二一</sup>は同時に両方なのであって、それはパウル・クレーの描く階段が同時に上と下の階に向かっているように、木がその根を大地の奥深くへ広げていると同時に、枝を天の広がりへと向けて伸ばしているように、なのです。このことが意味しているのは、以下のことです。すなわち、比較においては、「私は、私がそれについて知を得るところのものではない」と言う、意識という日中の光の下で、自己<sup>二二</sup>を差異化する「みずからを区別する」ことを通して知を得る一方で、現存在<sup>二三</sup>は、知を得るのではないという仕方で、「私は、私がそれについて知を得るのではないところのものである」ということを経験することという）夜の非差異化に呼応している、ということでもあります。世界の内部にある他のすべてのものからみずからを区別しつつ、現存在<sup>二四</sup>は、奇妙で逆説的な仕方<sup>二五</sup>で、世界の全体性という、現存在<sup>二六</sup>がもっている夜の非差異化に依然として呼応しているのです。対立するもの「どうし」のこうした奇妙な緊張関係において、現存在<sup>二七</sup>は世界の広大さと同じものとして現出するのでもなければ、その反対のものとして現出するのでもありません。ニコラウス・クザヌスの表現を借りるならば、現存在<sup>二八</sup>はそれの他でない<sup>二九</sup>こととして、そのnon-alindとして現出するのである。世界の広大さの他でない<sup>三〇</sup>こととして、現存在<sup>三一</sup>は、みずからのもつ様々な境界によって制限されることなく、遠隔と近接がもっている別の意味を見出します。この点で、「間」という中間性<sup>三二</sup>inbetweennessのはつきりとした<sup>三三</sup>表立たない光に対して場所と時間とを与える可能性が現出<sup>三四</sup>しうるのであり、この「間」という中間性<sup>三五</sup>から異なる様々のものが現出<sup>三六</sup>してくることができるとは、そうした異なる様々のもの

のは、比較可能性や比較不可能性としてではなく、他なるものであるのではないこととして現出してくるのです。他なるものでないものとしての他者に出会うということは、呼応するという道において、つまり他の人々に同行していくということにおいて可能なのですが、それは、他の人々を見るというよりも、むしろ他者において世界の広大さに耳を傾けるということなのです。

他なるものであることへの、実存的な接近可能性に関するその考察において、ハイデガーは比較することに対して私たちに警告を発しているのですが、それは、かつてゲーテが、その『西東詩集』において次のように言った時に警告したことを深めたものなのです。

「比較すること、すべての人は判断をより容易にしてもいれば、またより困難にもしているものであって、したがって、類似性がいかに先まで進んでしまい、比較がされすぎる場合には、判断というものは、人がそれをより正確に考察しようとすればするほど、より使い勝手の悪いものになるのである」<sup>13</sup>。

他なるものであることとしての他なるものであることへと接近する、ハイデガーの呼応する道に同行しつつ、またそれと並んでゲーテの忠告に従いつつ、西洋の現象学と日本の哲学との間の出会いや対話というものを可能にするためのいくつかの突破口を見出すことができる、と私は思っています。こうした対話や出会いは、たんに日本の中に西洋を、あるいは西洋の中に日本を認知することを目的としたり、あるいはそれらを、ある無限な空間の中でのパラレルなものと想定したり、比較観察Ⅱ考察によって異なる様々のものを認知すること

を目的としているにすぎない、というのではありません。今日の哲学はますます比較的なものとなつてしまっており、実存において世界という出来事に対して呼応するということにはますます少なくなつてしまつています。私たちは、ますます、様々な観念や概念の歴史家になりつつ、たいてい「自分と」同じか、あるいは他の諸伝統に属する様々な哲学者たちを比較し、また同じ哲学者の異なる様々な時期を比較するより以上のことは何らしめていないのです。こうしたことは、私たちが思考することを試みる際に必要な契機であるのかもしれませんが、しかし私が思うに、それでは十分ではありませんし、またそれはひどく抑圧的であつたり、不必要であつたりさえすることがよくあるものなのです。このことは、グローバルな均一化という技術的な（イデオロギー的な）様々の要求によって浸透された世界において今日起こっているように、様々な思想における遠さと近さとが理解（知性）に疑義を呈するときには、よりいっそう問題のなものになりさえします。私たちが差異についてこれほど多く語ったことは、おそらくこれまで決してなかったでしょうし、また同時に、異なる様々のものを、その差異化する運動において経験するという可能性からこれほどまでに遠く離れてしまったことも、おそらくこれまで決してなかったでしょう。しかしこれは、均一的に一元化されるようになるという傾向をもつ世界のうちで、他なるものであることに会うということが何を意味するのかについて反省する、ちよいどいい機会ではないでしょうか。これは、他なるものであることへの接近可能性としての比較の道を問いに付すいい機会ではないでしょうか。ハイデガーの言う呼応する道に耳を傾けることで、私たちは、他なるものであることに同行することを学ぶという喫緊のことに傾聴することができるのです。こ

の学びにおいて、私たちは私たち自身に対して最も近いものと最も遠いものの両方を、あとにするのでなければなりません。私たちは捨て去る(unlearn)とを学ばなければならぬのであり、一種の否定の教育学の訓練をしなければなりません<sup>14</sup>。私たちは、ただ「私たちの」間に同行することだけを学ばなければならぬのであり、その「間」において、私たちは私たち自身、あるいは他の人々であることもなければ、また私たち自身、あるいは他の人々でないこともないのです。これが、あらぬものであることbeing non beingの契機です。この間が、他者と同行しているあいだに裂け開いてくるのでなければならぬものである限りにおいて、それは私たちの様々な先入見や期待を、私たちの力への、また知への意志を、ということとはつまり、私たちの比較することへの意志を根気よく打ち壊すことを要求するのです。これは、比較観察⇨考察を用いないことを学ぶことdislearningという、行なうのがひじょうに困難なことを要求します。したがって、呼応するということとは、比較すること、たんに論理的、形式的に否定するということだけではなく、異なる様々のものももっている、世界の広大さに対する崇高な、他なるものでないということに耳を傾ける可能性に出会いつつ、比較観察⇨考察を用いないことを学ぶということでもあるのです。呼応する道を、その道自身の哲学的な重要性において見出しうるとすれば、それは比較することを用いないことを学ぶことによつてなのです。スウェーデンの幻視者であるエマニエル・スウェーデンボルグによつて展開された呼応の教義が鈴木「大拙」に与えた感銘が、比較することを用いないことを学ぶことにおいて対応すること、学ぶ、ということに對するこの要求に係していると思えます。たぶんこのことによつて、なぜ鈴木が比較するという仕方では

なく、呼応するという仕方、スウェーデンボルグを北方の仏陀と呼んだのかという、その理由を説明できるでしょう<sup>15</sup>。本講演において主張されたのは、出会うということ、またそれによつて他なるものであることを考えるということとは、自己のうちに他なるものであることが裂け開いてくることに對する条件として、間という中間にある異なる様々のものに同行していくということを要求するのだ、という洞察なのです。こうした呼応する道は「魚たちの楽しみ」<sup>16</sup>「『莊子』秋水篇、第一七、七」についての見事なやり取りの中で、莊子によつて語られた道に對應しているように、私には思われます。私たちの間というものに同行しつつ魚たちの楽しみを見ているときに、私たちは、どのように差異と他なるものであることが、他でないものとしての世界の広大さを反映しているのかということを見出しうるのであり、それでもつて静けさが考えられるべき、共に考えることの一本の道を見出しうるのであります。おそらくこれが、生のもつ形のなさが、形をもつに至る道であるのでしょう。

1 この榮えある学会において、私を北欧現象学会の代表として温かく迎えて入れていただいたことに對して、日本現象学会にお礼申し上げます。また、「物そのもののへの還帰」という主張から發して思考すること、が意味するところのものを新たに思考する、という課題のパートナーとして参集してくださったことに對しても、お礼を申し上げたく思います。

2 Harada, Hermógenes OFM. Comentário especulativo acerca da objetivacao in *Scintilla. Revista de Filosofia e Mística Medieval*. Curitiba: Faculdade de Filosofia São Boaventura, 2006, 281.

3 『形而上学の根本諸概念。世界有限性・孤独』(GA29/30)。英訳版に  
ついては、以下のものを参照。『The Fundamental Concepts of Metaphysics:  
World-finitude-solitude, trans. MacNeill, Bloomington, Indianapolis: Indiana  
University Press, 1995.』

4 GA29/30 297. The fundamental concepts of metaphysics, p.203.

5 GA29/30 297. The fundamental concepts of metaphysics, pp.202-203.

6 これが「比較考察」についてのハイデガー自身の説明なのである。  
GA29/30 272。英訳版一八四頁を参照。「世界とは何か」という、私た  
ちの第一の問いを特徴付けることから始めた。私たちが指摘したのは、こ  
の問いを展開するに際しては、私たちが取ることのできる様々な道がある  
ということであった。[1]世界概念の歴史についての歴史学的考察。[2]  
世界についての私たちの日常的な理解という基盤の上で世界概念を展開す  
ること。そして、第三の道として、私たちは比較考察の道を選んだのであ  
った。私たちのアプローチにおける主要な論点は、次の三つのテーゼに纏め  
られている。すなわち、石は世界を欠いている、動物は世界において貧し  
い、人間は世界形成的である」。

7 GA29/30 525。英訳版p.361。

8 「としつ」とは、かの根源的に突入して行く「間」という構造契機に  
対する標識である」(GA29/30 531)。英訳版では以下の通り。「としつ」  
は、かの根源的に突入して行く「間」という構造契機を指し示しつつある」  
[p.365]。

9 英訳版、pp.365-366。「人間は移行において移し出されて＝夢中であ  
り、したがって本質的に「不在的」である。不在的というのは原則的な意  
味においてであって——事物的に存在しているというのではどうあっても  
決してなく、そうではなくて既在性および将来の内へと離脱現成している

ことによって不在的なのであって、不在的であって決して事物的に存在し  
ているのではないのだが、しかしこの不在性において実存的なのである。  
可能的なものの中へと移し置かれて…」(GA29/30 531)。

10 ハイデガー「あなたが『意識』を超越論哲学および絶対的観念論に対  
する標題として受け取るならば、そのときには『現存在』という標題はあ  
る別の立場に関係しています。この別の立場とは、しばしば見落とされる  
か、あるいは十分に顧慮されることのないものです。『存在と時間』のこ  
とを取り上げるとき、ひとが差しあたって考えるのは『世人』か、あるいは  
『不安』のことです。『意識』という標題でもって始めてみましょう。それ  
は、そもそも「本来的には」ある奇妙な語であるのではないでしようか」。  
——フィンク「意識はそもそも「本来的には」事象へと関係付けられてい  
ます。事象は、それが表象されているかぎりにおいて、一つの意識された  
存在なのであって、知を得る存在ではありません。しかしながら私たちは、  
意識ということでもって知を得ることを遂行することを考えます(…)」。  
Heidegger, M. und Fink, E., *Heraklit*, S.200-201を参照。

11 フッサールの超越論的現象学およびハイデガー自身の現出せざる  
ものの現象学については、以下のものを参照。Welche Aufgabe bleibt  
dem Denken am Ende der Philosophie noch vorbehalten? In *Das Ende  
der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, Zur Sache des Denkens*,  
Tübingen:Max Niemeyer, 1976, S.66-80. 現出せざるものの現象学  
(Phänomenologie des Unscheinbaren) についてのハイデガーの規定につ  
いては、以下の箇所を参照。Vier Seminare, Frankfurt am Main: Vittorio  
Klostermann, S.135.

12 フィンクによる、無限な地平としてのフッサールの世界概念に対す  
る批判については、以下のものを参照。Roberto Walton, "Worldiness in

Husserl's Late Manuscripts on the Constitution of Time". *Veritas. Revista de fenomenología* Porto Alegre, Vol. 51, N. 3, 2006, 142-145. Hans Rainer Sepp, "Totalhorizont-Zeitspielraum. Übergänge in Husserls and Finks Bestimmung von Welt" and Yoshihiro Nitta, "Der Weltaufgang und die Rolle des Menschen als Medium" in Anselm Böhm (ed.), Eugen Fink, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.

ゆふに、私自身の論文として、以下のものを参照。"On imminence" forthcoming in *Phenomenology and Religion*, Södertörns Philosophical Studies, nr. 5, 2008.

c1 Goethe, West-östlicher Divan, Deutscher Klassiker Verlag, 2000. 「誰もが、比較する、<sup>二</sup>比較の<sup>一</sup>比較を通じて判断を容易なものにしているが、しかし人はまた困難なものにしてもいるのである。というのも、<sup>三</sup>比較の<sup>二</sup>比較の<sup>一</sup>比較が先へと進むべき、<sup>四</sup>当を得ないときには、<sup>五</sup>人が考察を正確に行なえば行なうほど、<sup>六</sup>比較する判断はますます適切ではなくなるにつれてかえりかえり」。(Johann Wolfgang Goethe, *Sämtliche Werke*, Bd.3/1, erste Aufl., Deutscher Klassiker Verlag, 1994, S.200.)」

14 つのような否定の教育学への重要な示唆としては、以下のものを参照。Yoneda, Michiko, *Gespräch und Dichtung. Ein Auseinandersetzungversuch der Sprachauffassung Heideggers mit einem japanischen Sagen*. Reihe Philosophie, Bd. 139, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1984, p.90. 「ゆふには、一つの伝統が、みずからの地平の内に他の伝統を含み込み、その伝統を解釈することによって、その地平の内部に他の伝統を導入するということもまた可能なのである。このように導入することは、しかしながら、他の伝統と真に出会うということでは何らない。というのも、その伝統が腰を落ち着かせてしまっている圏域が破り砕かれているのでは、まだないから

である。伝統自身がひとたび疑わしいものとなってしまうとき、<sup>二</sup>他の<sup>一</sup>他の伝統と対話を行なうという必然性が初めて生じてくるのである」。

15 D. T. Suzuki, *Swedenborg. Buddha of the North*. Swedenbring Foundation, 1996.

16 元王朝の時代、一二九一年のものと推定される巻物において、この話は、絵に描かれた水底で触れ合いそうになりながら泳いでいる魚から始まって、見事に描かれている。作者の周東卿は巻物の終わりのところまで、莊子の話を解釈して、次のように書き記している。『魚ではないのに、私たちはいかにして魚の楽しみを知るといふのか。／私たちはある着想を得ては、それを絵画の中にもたらしことができるだけである。／普通のものも、さまざまな不思議さを吟味するために、私たちは書くことのできないものを書かなければならぬ』。Taoism and the arts of China. Exhibition Catalogue, The Art Institute of Chicago, University of California Press, 2000, p.124.

#### (注記)

原文においてイタリック体で強調がなされている箇所については、傍点を付してこれを示した(但し、英語以外の言語や書名等をイタリック体で表記した箇所は除いた)。また訳者による補足については、「」で括弧をつけて示した。

ハイデガーからの引用がおもになされている全集第二九／三〇巻については、川原栄峰氏による邦訳を参照した(『形而上学の根本諸概念。世界に有限性―孤独』、川原栄峰／セヴェリン・ミユラー訳、創文社、一九九八年)。今回の訳出の最終的な責任が瀧にあることは言うまでもないが、先達

の優れた訳業に対して感謝申し上げる次第である。

今回 M. S. C. シューバック氏のこの講演原稿を訳出するに当たっては、東京大学大学院人文社会科学系研究科准教授榊原哲也氏、および同研究科所属の朝倉友海氏に訳文を検討してもらい、貴重なご意見・ご批判を賜うことができた。また榊原氏のお取り計らいにより、著者のシューバック氏と連絡をとり、二、三箇所、訳者の理解の正誤を確認することができた。訳の正確・不正確、また巧拙についての最終的な責任はもとよりすべて訳者に帰するものであるが、今回発表した訳文に少しでも見るべき点があると思えば、それはこのお二方のお陰である。この場を借りて、厚くお礼申し上げます。

(M. S. C. シューバック・University College of Södertörn)

(瀧 将之・たき まさゆき・東京大学大学院)



# 西田幾多郎と現象学

## 一、二つの問題

西田幾多郎と現象学について論じる前に、まず次の二つの問題を提起したい。西田は現象学者であるか。西田の哲学は現象学的であるか。一つ目の問題に対しては、「いいえ」と答えるだろう。その理由は、きわめて簡単である。西田は自らを現象学者と呼んでいなかったからである。「無の哲学者」「京都学派の父」「Mr. Denken」<sup>(1)</sup>とも呼ばれている西田は現象学者と見なされることもなく、ヨーロッパにおける現象学運動に直接影響を与えることもなかった。しかし、西田が現象学を日本に紹介したことは事実である。一九一〇年の「哲学概論」講義の中で、西田は「最近ドイツで盛んになってきた現象学 Phenomenologie」を次のように説明している。

我々がものを見る時、必らず何かの立場から見ている。例えば物理学者は物理学の立場から世界を見ており、芸術家は芸術の立場から世界を見ている。つまり何かの態度をとって世界を見ている。フツセルはこのような立場なり、態度なりのことを *Einstellung* と呼んでいる。このように何かの *Einstellung* をとるのが普通のものの味方で

ある。ところが現象学の立場はそれと違う。それはむしろ立場のない立場であり、このような立場をすべて棄て去り、現象するものをその現われるままの姿に於て見るのである。すべての立場を ausschalten (排除) し、reines Bewusstsein (純粹意識) の立場に歸つて、現われるものを現われるままに schauen (直視) するのである。その時始めて何人も認めねばならない現象の本質 Wesen が見られる。このようにして現象の本質を見て行かうとするのが現象学的方法 *phänomenologische Methode* である。(15: 84-85)<sup>(2)</sup>

注目すべきことは、西田はフッサールの現象学における「立場のない立場」という側面を的確に把握したことである。また、西田は純粹意識の立場に着眼し、純粹意識が物の本質を見えるという現象学の核心を捉えた。「とにかくフツセルは、そのように純粹意識に現れてくるものが、ありのままの現象であり、それがすべての学問の基礎である、それぞれの学問はそれぞれの立場からこの直接に現れてくるものを見て行くものであると考えるのである。」(15: 85) ところが、西田はフッサールの現象学を紹介しつつも、現象学と距離を取ろうとした。

張 政 遠



西田は高山岩男の『西田哲学』の序文（一九三五年）において、「我国現今の学界に於いては広義に於ける現象学的立場に立つ人が多い様である。私は現象学的立場を軽視するものでもなければ、又現象学的立場から種々なる問題が考えられないと云うのでもない。併し自然科学的立場から真の具體的實在が考えられないと共に、現象学的立場からも真に客觀的實在は考えられない。」（13：220）と述べている。また、西田は論文「絶対矛盾的自己同一」（一九三九年）において、次のように分析している。

哲学の出立点については多くの議論があることであろう。我國の今日まででは、大体において認識論的立場とか現象学的立場とかいうものが主となっている。かかる立場からは、私のいう所が独断論的とも考えられるであろう。しかしかかる立場も、歴史的社会的に制約せられたものでなければならぬ。我々は今日、元に還つてローギツシュ・オントローギツシュに歴史的社会的世界というものを分析して見なければならぬ。かかる立場から、私はなお一度ギリシヤ哲学の始から考え直して見なければならぬとも思うのである。主客対立の認識論的立場というのも、なお一度吟味して見なければならぬ。知ることということも歴史的社会的世界においての出来事である。（9：154）

西田が現象学的立場を批判した理由は、現象学が独断的な認識論であり、歴史的な社会的世界から切り離されたからである。おそらく西田にとって現象学は意識の問題にしかとどめることができなかったと推測できよう。西田は自らの立場をカント哲学の立場・自然科学的立場・

現象学的立場でもない」と表明している。したがって、西田は現象学者ではないと断言できる。じつさい、彼は一度も現象学と題した論著を書いたことがない。しかし、西田は現象学者であるかどうかという問いかけは、あまり意味がないように思われる。より重要なのは、彼の哲学は現象学的であるかどうかという問題にあると私は考えている。

## 二、現象学的なもの

「現象学」という言葉はヨハン・ハインリッヒ・ランベルト（Johann Heinrich Lambert）が一七六四年にすでに使ったとされている。<sup>(3)</sup>この言葉はヘーゲルの『精神現象学』（一八〇七年）の題名にもなった。しかし、ランベルトとヘーゲルの哲学は現象学的であるとは限らない。彼らの哲学は、フッサール以来の現象学からは極めて異なっているのである。また、デカルトやカントなどは「現象学」という言葉を使わなかったが、彼らの哲学の中に現象学的なエレメントがあると否定することはできない。

ここでは、前述したもう一つの問題を考えることにしよう。西田の哲学は現象学的であるか。「いいえ、それは現象学的ではない」と答えることができるだろう。その理由も簡単である。「絶対無」「矛盾的自己同一」「一即多」など西田の概念は明証性をもった現象学の概念に思えず、むしろ極めて理解しにくいと認めざるをえない。たしかに、西田の哲学には難解な概念が点在し、「洞見と非洞見の迷路」（labyrinth of insights and counterinsights）<sup>(4)</sup>と言われるほどである。日本では「現象学」といえば、フッサール・ハイデガー・メルロ・ポンティなどの著作を読み漁ることであって、フッサール・ハイデガー・メルロ・ポンティと自称する日本人の研究者は少なく

ないが、現象学的な視点から西田の哲学を読み解く研究者は案外多くはないのである。<sup>(5)</sup>

その数少ない研究者の中で、小川侃は特筆に値する。小川は西田を世界の現象学者たちに紹介した実績を持ち、『*Analecta Husserliana*』(Vol. VIII, *Japanese Phenomenology*, 1979)で「京都学派哲学と現象学」という論文を発表している。その中で小川は西田と現象学との差異を次のように説明している。第一に、西田はフッサールの現象学的還元などに見出される厳密に構成した方法論に欠けている。第二に、フッサールにとって志向性は意識の唯一の解釈である。<sup>(6)</sup> フッサールは、意識の行為の反省は成し遂げた反省する私と反省される私の間にある私の裂け目から脱出することができないとしているが、逆に西田は、意識そのものは真なる存在としている。また、小川は『現象学百科事典』(一九九七)の「西田幾多郎」項目の執筆者でもあり、その項目の中で「西田の哲学は結局現象学的ではなく弁証法的である」<sup>(7)</sup>と主張している。この主張の根拠付けは次のことにある。「現象学者は西田の思想に反対し、西田は最初から形而上学的に導かれたと断言できるだろう。西田が前提した弁証法的方法やわれわれと世界にある自己についての断言に多くの異議を唱えられるだろう」<sup>(8)</sup> 小川の立場は鮮明である。つまり、主客未分以前の純粹経験が主題化された西田の前期哲学と現象学を結びつけることが可能であるが、西田の後期哲学は弁証法のイメージが強く、現象学的ではないということである。現象学的なものは弁証法的なものにはならないという考え方があがるが、西田はこれに反対しているのである。要するに、真の現象学は弁証法的であると西田は明言している。西田は『哲学論文集第一』の「序」で弁証法を次のように定義している。「弁証法というのは論理から発

展した。併し私は弁証法というのは、我々が行為によつて物を身、逆に物が我々を限定する、我々は物の世界から生れるというにあると思う」<sup>(9)</sup> (8:3) その直後、西田は弁証法と現象学についてこう書いている。

真の具体的な現象学は歴史的事在の現象学でなければならない。而して歴史的事在の現象学は弁証法的でなければならない。現今の現象学に於いては、事物に即すると云つても、それは意識の立場に於いて見られたものたるを免れない。而もかかる現象学というもの成立するのも、既に主客相反するものの自己同一という弁証法的立場に於いてであると思う。(8:4)

はたして、弁証法的現象学はありうるのか。西田は弁証法と現象学との親近性を認めるが、小川はこれを認めない。この論争の原因を分析していくと、両者が「現象学」に対し違う定義を持っていることがわかる。「現象学」の定義は実に多様であり、弁証法を認めない現象学があれば、弁証法を認める現象学もある。

近年、多くの論者は現象学と西田哲学との関わりに注目している。大橋良介はその一人である。西田の現象学に関する論文が『西田哲学選集・第四巻』<sup>(9)</sup>に収められ、その「解説」の中で大橋は次のように説明している。「本巻に所収したテキストは、西田の思索は表面上の現象学批判とは別に、その根本動向において極めて『現象学的』な性格を有することを示すであろう。否、それだけでなく、未開拓の豊かな現象学的可能性をすら提示するであろう。西田哲学は結局は弁証法的であつて現象学ではないといった判定が短絡的であることは、覆い

ようがなくなる。むしろ西田の思索は、現代の現象学のコンテクストのなかで、ある独自の現在性を有するものとして浮上するであろう。<sup>(10)</sup> 西田は現象学を批判しているが、われわれは積極的に西田の哲学における「現象学的なもの」を見つけることができるのである。

さて、現象学的哲学としての西田哲学を如何にして理解すればよいのか。J. マラルドは、西田の現象学的存在論を「無の存在論」(neontology)として理解することができると指摘した。つまり、西田の哲学的プロジェクトは論理を個人の心や脳の偶然性に還元しようとする心理主義ではなく、現象学的形而上学や現象学的存在論として解釈できる、としている。<sup>(11)</sup> A. フィーンバークは西田の哲学と現象学との類似性に着眼している。とりわけ、意識の問題から離れた西田の出発点はハイデガーの現象学に似ている。フィーンバークによれば、両者も事実性(facticity)・所与性(givenness)・神の死(death of God)を認めており、カント哲学における「物自身」「主観性」を拒否している。対象そのものの帰還は、考える主体の構造ではなく、経験や行為の構造に関している、ということである。<sup>(12)</sup> また、フィーンバークと同様に、細川亮一は一九九六年に東北大学で行われた「日米現象学会議」に出席し、同会議で細川は「Kitano Nishida and Phenomenology」という論文を発表した。そこで、現象学は真の实在を把握しえない意識の立場であるという西田の立場について言及している。西田は前期フッサールの『イデーン』やハイデガーの『存在と時間』を批判しているが、西田哲学と『危機』など後期フッサールの著作とを比較することが極めて興味深いことである、と細川は述べている。<sup>(13)</sup>

上述の研究者たちの具体的な議論を参考にすれば、次のことがいえ

る。西田の哲学は現象学と名づけられていなかったにもかかわらず、現象学的な哲学として理解することができる。弁証法的な哲学にせよ、現象学的な哲学にせよ、西田の哲学と現象学が一元論的還元主義と二元論に反する共通の立場にある。唯物主義と唯心主義・模写説と感情移入説・機械論と生氣論・主知主義と主意主義などから「第三の立場」を探るのである。第三の立場から西田の哲学を解釈することは、単に西田と現象学とを比較することではない。むしろ、現象学的な視線から西田を読み解き、西田の哲学におけるポテンシャルを引き出すことである。

なぜ西田の哲学を現象学的哲学に読み解くべきなのであろうか。西田の哲学に対し、「あまりにも宗教論的な方法に偏った解釈が下されたために、却って西田の思想のなかに胚胎する問いのさまざまな可能性がともすれば見逃される傾向があった」<sup>(14)</sup>と新田義弘は主張している。新田は、「場所の論理を媒介にして仏教思想と科学的近代思想との結合」<sup>(15)</sup>という西田の念願に注目し、その媒介を「超越論的媒体性の現象学」として解釈している。新田の研究の重要性は、従来誤解された西田の哲学を普遍的な哲学言語によって新たに捉えようとすることにある。

また、野家啓一は、「絶対無」の形而上学を旗印に掲げて「日本的独自性」をいたずらに強調することは、西田哲学を「鎖国化」することにしかならないと思われる。それゆえ、西田哲学の「世界性」を再認識しようとするならば、われわれは西田の「行為と身体の哲学」をフッサールやメルトリボンティが形作っていた同時代の哲学的文脈の中に置き直してみなければならぬ。そうしてはじめて、われわれは西田哲学の真価とその哲学的射程の広がりを超えず計測することができる。

きるのである」<sup>(16)</sup>と論じている。もちろん、西田はフッサールとハイデガールの哲学を徹底的に研究したわけではないし、メルトール・ポンティ及び現代フランス思想についての知識は皆無のはずである。それにもかかわらず、西田の哲学は機械論や主知主義に反する身体の現象学として解釈することができよう。<sup>(17)</sup>

### 三、現象学とは何か

以上、西田と現象学に関する研究、または現象学によって西田の哲学を解釈する研究についてまとめた。しかし、一つ大きな問題が取り残される。現象学とは何か。

現象学は単なる哲学学派の一つではなく、開放的哲学運動である。『現象学百科事典』の中で、この運動の五つの特徴が挙げられた。第一に、現象学者は明証性(evidence)をもつて認知を正当化している。第二に、自然界と文化界の対象のみ存在するのではなく、自覚的生命などを含む意識の対象も存在し、しかもそれは明証性をもつて把握できるものである、と彼らは論じている。第三に、現象学者は対象に導いた遭遇(encountering)に注目している。第四に、現象学者は記述(description)の役割を認めている。第五に、現象学者はフッサールの超越論的・現象学的エポケーと還元をめぐる議論し、その可能性を探っている。<sup>(18)</sup>この五つの特徴はあらゆる現象学者にも共有しているとされているが、はたして西田の現象学的哲学をこの現象学のパラダイムに入れることができるのであろうか。

一見、西田の哲学は現象学的であるという主張には疑義を差し挟む余地がある。西田は明証性・エポケー・還元について具体的な議論を行なった痕跡もないし、その哲学も記述心理学や超越論的哲学でもな

い。しかしながら、われわれは次の角度から西田の哲学を現象学的に解説することができよう。第一に、西田は認知を哲学的に無条件に正当化しようとはしていないが、哲学の起点として純粹経験の明証性を立てようとし、見ることを考えることに新たな意味をつけた。第二に、西田はわれわれの経験的世界の実在性を否定していないが、より重要なのは歴史的・社会的世界であると示唆している。第三に、主体が如何にして客体に接近するのは西田のプロジェクトではない。むしろ、主体と客体が分裂する以前の構造は如何なるものであるのか、また、いわゆる主客未分・主客合一というのは如何なるものであるか、というのは西田が関心を示した哲学問題である。第四に、西田の哲学は弁証法的に記述的ではないかもしれないが、自己自身を哲学によって表現しようとした。最後に、西田はフッサールの現象学を評価したのか、あるいは批判したのか、というのは重要ではない。現象学はフッサール・フッサリアンの現象学だけではない。現象学とは、事象そのもののへ帰還する哲学的態度である。

ここでは、「事象そのものへ」(Zu den Sachen selbst)という現象学のモットーを手がかりとし、西田の現象学的哲学の片鱗を明らかにしたい。『知覚の現象学』序文の中で、メルトール・ポンティは「事物そのものへとたち帰るとは、認識がいつもそれについて語っているあの認識以前の世界へとたち帰ること」<sup>(19)</sup>であると明言している。私は世界を知っている。そこでは、私は知る主体であって、世界は知られる客体である。しかし、客体化された世界は現象学の世界ではない。要するに、世界は一切の分析や反省の以前に「すでにそこに」ある。だとすれば、世界は決してわれわれの経験の産物ではない。世界があつて、われわれはこの与えられた世界を直接経験していく。メルトール・ポン

テイによれば、「世界とは、その構成の法則を私が自分の手中に握ってしまっているような一対象なぞではなくて、私の一切の思惟と一切の顕在的知覚とのおこなわれる自然的環境であり領野なのである。」<sup>(20)</sup>興味深いのは、西田の「純粹経験」論はまさにこの主客未分で反省以前の直接経験に注目している、ということである。西田はこのように述べている。

経験するというのは事実其俣に知るの意である。全く自己の細工を棄てて、事実に従うて知るのである。純粹というのは、普通に経験といっている者もその実は何らかの思想を交えているから、毫も思慮分別を加えない、真に経験其俣の状態をいうのである。例えば、色を見、音を聞く刹那、未だこれが外物の作用であるとか、我がこれを感じているとかいうような考のないのみならず、この色、この音は何であるという判断すら加わらない前をいうのである。それで純粹経験は直接経験と同一である。自己の意識状態を直下に経験した時、未だ主もなく客もない、知識とその対象とが全く合一している。これが経験の最醇なる者である。(1:9-10)

純粹経験はW. ジェームズが用いた概念であるが、西田は反省以前の経験の主客未分の状態を強調している。言い換えれば、主体と客体のある状態はもはや事象そのものにならないのである。このことから、西田の純粹経験を現象学のエポケーから解釈することができよう。主観客観の対立のない純粹経験においては、知情意の分離もない。つまり、宗教経験・美的経験においても、我が物を経験するのではなく、物我を共に忘れる刹那がある。まさに、その刹那に真的實在が現前し

ている。西田は「事象そのものへ」というモットーを使っているが、「事実そのものへ」という純粹経験はまさに現象学的な哲学として理解することができる。

経験は現象学における一つの大きな問題ではあるが、現象学はどこまでも「私の経験」にとどまるものではない。「他者経験」(Erfahrung)は現象学における極めて重要なテーマである。メルトル・ボンティは「フッサールにとつては、周知のように他者の問題がはつきりと厳存しており、〈他我〉とは一つの逆説なのだ」<sup>(21)</sup>と明言している。他者の問題とは、もともと他者を如何に証明するのか、ということである。デカルト以来の近代哲学は他者の問題を解決できず、哲学のスキャンダルという事態が生じた。西田は他者の問題を重視し、ソリプシズムに陥るのを避けようとしている。彼は次のように述べている。「かくの如き難問の一は、若し意識現象をのみ實在とするならば、世界は凡て自己の觀念であるという独知論に陥るではないか。又はさなくとも、各自の意識が互に独立の實在であるならば、いかにしてその間の関係を説明することができるかということである。」(1:155) 独知論、あるいは独我論は哲学の難問の一つである。西田は「個人あつて経験あるにあらず、経験あつて個人あるのである、個人的区別より経験が根本的であるという考え」(1:156)とし、独我論を脱しようとした。しかし、純粹経験の立場は私の経験としかいえず、他者経験についての議論は不充分であった。「善の研究」以降、西田は私の経験の優位を放棄し、むしろ他者経験の領野としての基礎を探ろうとしている。この基礎は「場所」である。「場所」とは物理的な空間でもなければ、私が「ここ」にいるという領域でもない。むしろ、私と汝が共存するところである。「私と汝」(1:93)という論

文の中で、西田はこう説明している。「私と汝の関係について種々なる難問は、内界と外界とが対立し、各自が絶対的に自己自身に固有なる内界を有つと考えるから起こるのであるということが出来る。我々が厳密なる意味において個人的自己の意識というものから出立するならば、遂に独我論に陥るのほかない。」(6:384) 私が先に存在し、汝の存在を証明しようとする近代哲学の営みは、到底ソリプシズムを免れない。ところが、私の中にすでに汝があるのであれば、ソリプシズムの問題が生じないはずである。こうして、西田は私の底に汝があるという発想を生み出している。西田によれば、

私と汝とは絶対に他なるものである。私と汝とを包摂する何らの一般者もない。しかし私は汝を認めることによって私であり、汝は私を認めることによって汝である、私の底に汝があり、汝の底に私がある、私は私の底を通じて汝へ、汝は汝の底を通じて私へ結合するのである、絶対に他なるが故に内的に結合するのである。(6:384)

自己が自己自身の底に自己の根底として絶対の他を見えるということによって自己が他の内に没し去る、即ち私が他において私自身を失う、これとともに汝もまたこの他において汝自身を失わなければならない、私はこの他において汝の呼声を、汝はこの他において私の呼声を聞くことができる。(6:398)

間主観性の現象学は「間モナド論」として考えると、窓のないモナドは閉鎖された実態ではなく、むしろ窓を通じて他者と世界を見ることが出来る。しかし、「間モナド論」は私が他者を見えるという立場にすぎ

ず、西田は別の解決策を打開しようとする。つまり、モナドはもはや孤独的存在ではなく、モナドの中から他のモナドへと辿り着くのである。モナドは世界として現れ、すでにそこにあるのである。そもそも、「私は如何に他者を知ることができるのか」という問題に間違いがあったのである。むしろ、「私と汝はどこで遭遇するのか」と問わなければならない。

私と汝は経験世界 (world of experience) において遭遇するのである。(1)で「経験」の多義性は看過できない。とりわけ、現象学は「経験」(Erfahrung) と「体験」(Erlebnis) とを厳密に区別している。メルト・ポンティによれば、「経験」あるいは「いきいきとした経験」は「身体」に関わっているが、「身体」の多義性もまた無視できない。身体 (Leib) は物体 (Körper) とは相違である。要するに、われわれは身体のもたない意識によって外部世界を経験することが不可能である。身体は意味をもたらず重要な役割をもっているが、身体は病気になるものであって傷つけやすいものである。わわれは身体的存在である。つまり、身体をもつて生きており、世界において存在しているのである。

西田はメルト・ポンティの非主知主義の立場に賛同するだろう。西田の言葉を借りると、「従来の哲学がその根底に於いてどこまでも主知主義的立場を脱していないと考えられると共に、我々の自己というものの考え方がどこまでも個人主義的であつたと思う。」(7:174) また、西田はメルト・ポンティより一步早く身体に注目しており、当時流行った機械論の立場を批判している。「どうもこれまでの哲学では身体というものの問題が十分考えられておらぬと思う。身体について色々な考えがこれまでもあるが、生理学的に考えるもの、生理学が

らもつと科学的なものになろうとして生命を機械的に考える機械論などもある。しかし身体を哲学的に考える考えはまだなかった。」(14: 22) もちろん、西田は身体の現象学という表現を使っていなかったし、メルトリポンティの著作を読んだこともなかったが、西田の身体論は現象学的に読み解くことができる。

西田の身体の哲学におけるキーワードは行為的直観である。われわれの身体はまさに行為的直観の身体であると言い換えることができる。一般的にいえば、直観という概念は哲学的において行為と分けられている。しかし、西田にとっては、行為を伴わない直観は考えられないのである。「直観と結合せない行為は、単なる当為に過ぎない。行為と結合せない直観は、単なる心像に過ぎない」(10: 401-2)と西田は主張している。したがって、われわれは物を見、物を動かせるのではなく、物となつて見、物となつて動くのである。物となることは、物を主体の外にある客体として把握するのではなく、主客未分の状態へ帰還するという意味をもっている。行為的直観と習慣は多くの問題意識を共有すると主張した西田は、特にF. ラヴェッソン(一八一三—一九〇〇)の習慣論に注目している。「フランス哲学についての感想」の中で、西田はこう書いている。「習慣という如きことは、普通は、哲学的に重要な役目を有つとは考えられないのであるが、ラヴェッソンなどの哲学においては、習慣というものが世界観の根本的な役目をしている。」(12: 129) 簡単にいえば、運動が習慣になることは単なる受動的傾性であるとされているが、それだけではない。西田は別な箇所でも次のように論じている。「習慣は次第に実体的觀念*idée substantielle*となる。習慣によつて取つて代る不明瞭な知性、直接的知性は、実在的直観*intuition réelle*であるのである。私の

行為的直観というものは、此からも理解することができる。」(11: 386)

行為的直観のもう一つのフレンチコネクションがある。それは、西田の絵画論に見出される。西田はしばしば行為的直観を芸術的直観とし、創作活動における「物となつて見、物となつて行ふ」というあり方を論じている。しかし、西田は『善の研究』においても、雪舟(一二〇一—一五〇六)の水墨画を論じている。

しかし更に一步を進めて考えて見ると、眞の善行というのは客観を主観に従えるのでもなく、また主観が客観に従うのでもない。主客相没し物我相忘れ天地唯一実在の活動あるのみなるに至つて、甫めて善行の極致に達するのである。物が我を動かしたのもよし、我が物を動かしたのもよい。雪舟が自然を描いたものでもよし、自然が雪舟を通して自己を描いたものでもよい。元來物と我と区別のあるのではない、客観世界は自己の反影といい得るように自己は客観世界の反影である。我が見る世界を離れて我はない。天地同根万物一体である。(1: 156)

画僧は山水画を描くとき、山や川を見て描くのではなく、まさに山や川となつて描くのである。エッシャーは『描く手』(一九四八)で描かれた手のみならず、描く手も表現している。私は世界を描くのではなく、世界は私を通じて描かれたのである。驚くべきことは、メルトリポンティが注目した「可逆性」を西田は前もって把握していたことである。「我々の身体というものも作られたものであると共に作るものである、見られるものであると共に見るものである。」(8: 11)

547) フィーリングは次のように解説している。「西田の存在論は、エッシャーの版画と同じように、巻き込まれた階層 (entangled hierarchy) である。主体は経験を持つてゐるのであつて、経験へにおいてある」のである。二つの命題も真である。<sup>(22)</sup> 無論、西田とエッシャーは交友関係があるといえないし、二人は数学家・論理学者でもない。しかしながら、二人も自分なりの方法で数学と論理の基礎付けを考えていたことに違いない。

#### 四、現象学と日本精神

以上、西田の哲学を現象学的に解釈した上で、メルトリッポンティと西田の哲学に接点があると確認した。この接点は単なる偶然にすぎないという反駁があるかもしれないが、実は二人には共通点が多い。彼らの哲学は機械論と生氣論・唯物主義と唯心主義・東洋的なものと西洋的なものなど二元論を超越しようとする「第三の立場」の哲学である。メルトリッポンティにおいては、この「第三の立場」を現象学と名づけている。「現象学の最も重要な収穫とは、おそらく、世界または合理性についてその概念のなかで、極端な主観主義と極端な客観主義とを接合させたことにあるだろう」。<sup>(23)</sup> 西田にとつては、この「第三の立場」は日本文化の本質である。日本精神を「現実即実在として物の真実に行く」ということであるとした西田は、次のように解釈している。

物に行くといつても、それは物質に行くというのではない。自然といつて、環境的自然をいうのではない。主体から主体を越えて主体の底に行くことである。「中略」主体から主体を越えて主体の底に

物の真実に行くという日本精神に於いては、そこに何処までも東洋文化の精神が生かされると共に、それは直に環境的な西洋文化の精神とも結合するものがあるのであろう。かかる意味に於いて東西文化の結合点を日本に求めることができる。(12: 359-360)

西田の日本精神論を現象学的に解説していくと、新たな発見がある。要するに、西田は日本精神だけに注目するのではなく、より普遍的に哲学的な言葉で哲学問題そのものに注目してゐるのである。西田は決して日本の哲学を鎖国しようと思せず、われわれもまた西田の哲学を鎖国してはいけない。この論文で示した西田は「日本人の現象学者」・「日本的現象学」と一切関係がない。というのは、メルトリッポンティは「フランス人の現象学者」・「フランス的現象学」にかかわらず、一人の哲学者・現象学者として理解されるべきだからである。現象学はもはや国家や民族の運動ではなく、世界に影響を及ぼす開放的な運動であると再認識しておきたい。もちろん、すべての現象学者は自分の文化背景をもっており、それぞれの現象学を論じている。しかし、諸現象学は同じ現象学を語っているはずである。メルトリッポンティから言わせば、幾何学者にとつて円はバリでも東京でも同じものなのである。

#### 註

- (1) 下村寅太郎『西田哲学と日本の思想』(「下村寅太郎著作集」第一二巻)、一〇頁。

- (2) 西田幾多郎の著作の引用は、『西田幾多郎全集』(岩波書店、一九八七～一九八九年、全一九巻)に拠る。「15: 84-85」は、第一五巻八四～八五頁を表す。なお、旧漢字と仮名遣いを適宜に現代風にした。



- (3) Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, Hague: Martinus Nijhoff, 1982, p.11.
- (4) Heisig, *Philosophers of Nothingness*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2001, p.99.
- (5) 皮肉にも西田自身は「日本の学徒は唯ドイツの人の書物をよみそのやり方をのみこんで器用に用いるが本当に自分の心の底から真剣に命がけに考えるということがない、これではいつまでの模倣に終るのみである」(18: 489)と書いている。
- (6) Ogawa, "The Kyoto School of Philosophy and Phenomenology," in: Nitta Yoshihiro and Tatematsu Hirotsuka (eds), *Japanese Phenomenology (Analecta Husserliana 8)*, Boston: Reidel, 1979, p.219.
- (7) Embree, *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997, 494.
- (8) Ibid., p.492.
- (9) 『西田哲学選集』の第四巻は『現象学』論文集』と題し、収められた論文は『自覚に於ける直感と反省』抄・「直接に与えられるもの」・「働くもの」・「場所」・「睿智的世界」・「私の絶対無の自覚的限定とつづもの」・「論理と生命」・「行為的直観」共八篇、及び付録「取り残された意識の問題」である。
- (10) 大橋良介「解説」『西田哲学選集』、燈影舎、第四巻、四二〇頁。
- (11) Maraldo, "Nishida Kitarō," In: Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2005 Edition),  
URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2005/entries/nishida-kitaro/>.
- (12) Feenberg, "Experience and Culture: Nishida's Path 'To the Things Themselves,'" in *Philosophy East and West*, vol. 49, no. 1, 1999.
- (13) Hosokawa, "Kitaro Nishida and Phenomenology," in: *5th Japanese/American Phenomenology Conference Proceedings (I)*, 1996: 1-12.
- (14) 新田義弘『現代の間としての西田哲学』、岩波書店、一九九八年、v頁。
- (15) 新田義弘「現象学と西田哲学とが出会うところ」『西田哲学会年報』、第三号、二〇〇六年、二二六頁。
- (16) 野家啓一「歴史の中の身体——西田哲学と現象学」『西田幾多郎没後五十年記念論文集』、創文社、一九九四年、七九頁。
- (17) 現象学によって西田の哲学のアポリアを解決できるが、現象学は西田を理解する唯一の手段ではないと野家は強調している。近年、野家は科学哲学の視点から西田の哲学のポテンシャルを測ろうとして「科学哲学者としての西田幾多郎」について議論を展開している。
- (18) Embree, *Encyclopedia of Phenomenology* pp.1-2.
- (19) Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 2006, p.9. 和文翻訳は『知覚の現象学』みすず書房、一九六七年、四頁を参照。
- (20) Ibid., p.11、和訳七頁。
- (21) Ibid., p.12、和訳一〇頁。
- (22) Feenberg, "Experience and Culture: Nishida's Path 'To the Things Themselves,'" p.37.
- (23) Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p.20、和訳二二頁。  
(張 政遠・ちょう せいえん・香港中文大学)

# 日本の哲学と近代日本の道徳的秩序

## ——和辻倫理学における個人概念をめぐる——

H. P. リーダーバッハ

西洋人として日本の哲学という「他者」を学ぶ目標は、日本の哲学との対話に立ち入るならば、「自分（達）のもの」すなわち西洋哲学への新しい視野を切り開き、自らの地平を拡大することにあるといえるだろう。しかし、西洋哲学と日本の哲学の対話によって開示できる、思考の新たな可能性は哲学という専門領域に限られるものではない。日本の哲学の誕生は日本の近代というプロジェクトに密接に織り込まれ、日本の近代化の一種の表象（representation）であるがゆえに、このような対話によって獲得されうるのは、西洋近代のよりよき理解のみならず、近代そのものの新たな洞察といえよう。そのために要求されるのはまず、近代日本の特殊性の検討であり、近代日本のソーシャル・イマジナリ（social imaginary）の記述である。さらに、日本近代のソーシャル・イマジナリは西洋近代のそれと関連させられなければならないと思われる。本論では、この課題に全面的に取り組むことは無理できないが、いくつかの準備作業はできると思う。

私が試みたいのは、チャールズ・テイラーが紹介したソーシャル・イマジナリ論<sup>1</sup>を日本の近代哲学に適応することである。とりわけ、テイラーが指摘する、ソーシャル・イマジナリの根底にある規範的な

「道徳的秩序」（moral order）が、近代日本の哲学においてどのような形をとったかという問題に取り組んでいきたい、そのさい、研究対象としてふさわしいのが和辻哲郎の倫理思想ではないかと思われる。なぜなら、和辻倫理学は近代日本人の自己理解の様式の分析であり、その自己理解の様式は近代日本のソーシャル・イマジナリの規範的側面の少なくとも一部の表象として見なされうるからである。しかも、和辻倫理学においては、西洋近代に生み出された諸概念・構想を日本の既存のソーシャル・イマジナリに取り入れることに伴う困難が見いだされる。<sup>2</sup> 私がとりわけ検討したいのは、和辻倫理学において「個人」という西洋近代的な概念は日本的な思想としての「和」とどのように衝突したかという問題である。そのさい、和辻の倫理思想によって開示された、日本人の自己理解の新たな諸可能性に焦点を当て、それらの可能性を和辻が行った、具体的な倫理的現象の分析に関連させたいと思う。和辻倫理学は、近代日本のソーシャル・イマジナリの表象に貢献するものであり、近代そのもののよりよき理解を可能にするものなのであろうか。

まず、ソーシャル・イマジナリという概念の簡単な定義を提供しておきたい。テイラーは、以下のようにソーシャル・イマジナリが社会理論から区別される必要性を説く。イ) イマジナリという表現が示しているように、ソーシャル・イマジナリは、社会理論家の学説よりも平民による社会に対する想像(イメージ)である。その想像はたいいてい理論の形をとらず、イメージ、物語、伝説として伝わる。ロ) 理論とは少数のマイノリティーが持つものであるが、ソーシャル・イマジナリは多くの集団ひいてはある社会のすべての構成員に共有されるものである。ハ) 社会理論とは異なり、ソーシャル・イマジナリが共同実践を可能にし、この実践の正当性が広く認められることを可能にするのである。<sup>3</sup>

テイラーが考えるように、西洋の近代的ソーシャル・イマジナリは特殊な人間像に基づくものである。それは、「人間は理性的社会的存在であり平和的に協力しながらお互いの利益を目指すべきものである」<sup>4</sup>という。本論では、一七世紀に生まれたこの思想がいかに普及し、近代西洋人の自己理解を形作ったかという過程を辿る余地はないが、その思想が有する規範的・道徳的側面を指摘したい。つまり、この思想に基づくソーシャル・イマジナリは、社会生活の有り様の表象でありながら社会生活がどのようにあるべきかという規範的側面、即ち「われわれが普段持つ相互期待とその根底にある規範的構想とイメージ」を含んでいる。<sup>5</sup>また、そうした期待、規範的構想、イメージは「地平」とも呼びうる理解の場を構成している。<sup>7</sup>ある社会の構成員としてその社会において行動するためには、この地平の理解が必要不可欠である。さらには、地平が行動・実践を可能にしながらも、

地平が実践によつて常に変容される、という点に注意を払う必要がある。<sup>8</sup>実践と理解のこの弁証法的関係のみによつて、テイラーが語る近代西洋のソーシャル・イマジナリの歴史的展開<sup>9</sup>が理解されるようになる。

テイラーが語る西洋の近代的ソーシャル・イマジナリの発展過程は普遍的なものではないといわなければならない。というのも、これらの過程はヨーロッパと北米の社会に発生したものであり、非ヨーロッパの世界においては、同様の展開過程を見いだすことはできないからである。しかもこの限定された範囲においては、近代的ソーシャル・イマジナリとその根底にある規範等がいかに理解され、実現されたかに関しては、西洋の諸社会間にいくらかの相違が認識されよう。従つて、テイラーは、近代を普遍的なものとして扱わず、複数形の *modernities* を導入する。<sup>10</sup>なるほど、インド、中国、日本などの非ヨーロッパ的社会の近代性がそれぞれ異なる理由は、各社会において行き渡っているソーシャル・イマジナリが異なることに潜んでいるといえよう。このことを認めるならば、ヨーロッパの近代と非ヨーロッパ的諸近代の関係を以下のように規定しなかなければならない。つまり、非ヨーロッパ的社会の近代的ソーシャル・イマジナリを検討するさい、西洋の近代的ソーシャル・イマジナリを判断基準として用いることには無理がある。

非ヨーロッパ的社会の近代性の共通の特徴は、その社会に広く行き渡っていた前近代的思想が西洋の近代的思想と組み合わせられ、その社会特有の近代が形作られた、ということにある。いうまでもなく、このような営みは、特定の時代背景を持ち、時代の要求に応えるものではなくればならなかった。明治時代の日本の場合、その要求は近代

国家の形成であったが、その形成は従来の政治、経済、社会の根本的变化、改革を伴ったのである。そのために要求されたのは、西洋思想の導入のみならず、人間と社会に関する前近代的思想の再解釈でもあった。

本論の課題である、日本の近代哲学をソーシャル・イマジナリ論の観点から解釈するためには、近代的個人概念がいかに日本のソーシャル・イマジナリに統合されたかという問題を取り上げるのが適切であると思われる。以下で、和辻の人間の学を通してこの問題に取り組んでみたい。

## Ⅱ

和辻倫理学を取り上げる理由として、以下の三点があげられる。イ）和辻は近代的個人主義に対して批判的な姿勢を示した一方で、日本社会の近代化と日本人の個人化の必要性を否定しなかった。ロ）日本の近代化に直面した和辻は、近代の条件の下にある日本人の生活世界、即ち「日常的常識的な事実」<sup>11</sup>にふさわしい倫理概念を作り出すことに積極的に取り組んだ。そのさい、日本の近代性を理解するためには、日本の前近代的な思想や西洋の近代思想にとどまることなく、両方を超える第三の思想を生み出すことの必要性を認識していた。ハ）和辻倫理学はこのような第三の思想にほかならない。倫理学を作り出すさい、和辻は近代日本のソーシャル・イマジナリを理解するために必要不可欠と思われる道徳的秩序の少なくとも部分的な表象を提供したといえよう。

しかし、和辻の人間の学を検討する前に、明治時代において日本に導入された近代的個人概念が前近代日本において広く行き渡った人間

観といかに衝突したかについて述べる必要があるであろう。

一九世紀末に、英語の *individual* の翻訳語として「個人」が定着した。翻訳のために作られたこの表現は、日本人の自己理解の根本的なシフトをもたらしたのである。というのも「個人」という語が、伝統的なヒエラルキーの人間関係を超える、人間関係の新たな規定を可能にしたからである。しかし、柳父章が指摘したように、*individual* という英語が最初に導入された時点では、日本人はそれをほとんど理解できなかった。<sup>12</sup> というのも、自由で独立した市民としての個人、つまり他の市民と原則的に平等であり、奪うことのできない権利を有し、自らの幸福を追求すべき個人という思想を、当時の日本社会のソーシャル・イマジナリに適合させるのは困難であったからではないであろうか。つまり、日本の前近代的なソーシャル・イマジナリにおいては、人間関係がヒエラルキー的に把握されており、個人の幸福の追求が社会的「和」を危険に晒すものとしてみなされたのである。柳父によると明治初期の日本においては、西洋の意味での「個人」と「社会」とは存在しなかった。<sup>13</sup> では、当時の日本社会では、個人がどのように把握され、日本人は人間関係をどのように理解していたのであろうか。

『文明論之概略』（一八七四年）第九章において、福沢諭吉は日本人の人間関係における「権力の偏重」を指摘した。<sup>14</sup> 丸山真男の解釈によれば、この表現は「あらゆる社会的、文化的領域に潜んでいる人間関係の『構造的』特質を横断的に剔抉している」ことを意味する。<sup>15</sup> 日本の経済、技術、法の領域で行われた急速な近代化に対して、人間関係は、相変わらず従来の道徳的秩序に基づいていた。つまり人間関係を定めるのは「恩」「義理」「孝」「忠」などの儒教的な思想であっ

た。この道徳的秩序においては、個人が全体に服従せざるをえなかった。<sup>16</sup>しかし、和辻の人間の学によれば、それらの思想は、「自由」「權利」「個人」といった西洋的な思想との衝突において変化せざるをえなかった。換言するならば、日本の近代化という過程を伴い、西洋の近代的ソーシャル・イマジナリの根底にあるそれらの思想を従来の日本のソーシャル・イマジナリに統合することが不可避となったのである。

いうまでもなく、この営みを理論的に把握するのが哲学者の課題である。『文明論の概略』の初版から六〇年、和辻哲郎はこの課題に取り組んだ。

### Ⅲ

『風土』において和辻はいう。「風土の限定が諸国民をしてそれぞれに異なった方面に長所を持たらしめたとすれば、ちょうどその点において我々はまた己の短所を自覚せしめられ、互いに相学び得るに至るのである。またかくすることによって我々は風土的限定を超えて己を育てて行くこともできるであろう。風土を無視するのは風土を超えるゆえんではない。それはただ風土的限定の内に無自覚的に留まるに過ぎない。しかし限定を自覚することによってその限定を超えたからといって、風土の特性が消失するわけではない。否、むしろそれによって一層よくその特性が生かされてくるのである。」<sup>17</sup>

私はここで、和辻の風土論を批評するつもりはないが、この引用に示される「相学び」という和辻の方法論的な考えを指摘しておきたい。この引用の「風土」という言葉を「ソーシャル・イマジナリ」または「道徳的秩序」と入れ替えるなら、和辻倫理学の方法論的中心部が見出せ

るのではないかと私は思う。つまり和辻にとつては、近代化という過程の下にある日本社会の独特な道徳的秩序を捉えるためには、西洋近代を構成する諸構想を引き合いに出さなければならぬことはいうまでもない。しかし、日本の従来の社会生活を構成してきた道徳的秩序も無視するわけにはいかない。和辻が志したのはむしろ、西洋の近代性との対比において日本の独特な近代性を掘り出す、ということではなかっただろうか。<sup>18</sup>

和辻がとつたこの方法論的態度を際立たせるのはとりわけ彼の間柄論である。間柄論において和辻は日本社会における個人と全体の関係を規定しようとしている。そのさい彼は古くから日本社会に広く行き渡った、人間と社会に関する思想を西洋近代の思想と関連させようと、両方を統合しようとしている。この営みは二重のレベルで行われる。一つは存在論的レベルであり、もう一つは具体的な共同体のレベルである。まずは前者に目を向けてみよう。

間柄という存在論的な概念に接近するために、和辻は東洋思想史に生み出された人間と社会に関する構想を再検討している。そのさい、彼は儒教の古典、仏教の思索、日本の古典文学、日常的な言葉づかいにおいて人間の二重構造を掘り出している。「人間は『世の中』自身であるとともにまた世の中における『人』である。従つて『人間』は単なる人でもなければまた単なる社会でもない。『人間』においてはこの両者は弁証法的に統一されている」<sup>19</sup>と和辻は言う。彼はこの構造を間柄と呼んでいる。和辻は「人倫五常」という孟子の思想の解釈で明らかにするように、従来の意味においては、「間柄」とはヒエラルキー的「秩序」<sup>20</sup>によって規定された人間関係を指す。こうした人間関係における個人が得られる自己理解はあくまでもこれらのヒエラル

キーの關係に制限されるのだ。このように制限された人間存在は、事  
實的でありながら規範的な存在様相だといえよう。しかし、和辻は間  
柄のこの従来の意味を解体し新たな意味を見出そうとしている。彼は  
言う。「しからばその人倫語常の内容は何であらうか。孟子によれば、  
『人倫』を教えるとは、父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、  
朋友有信、を教えることである。父子の共同態には『親』がある。『親』  
がこの共同態における秩序である。しかし、『親』なくば父子の共同態  
そのものは可能でない。従つて、『親』は父子の共同態を可能ならしめ  
る根底である。父子の間に、『まさに親あるべし』と言わずして、父子  
親有りと言ふところに、右にごとき意味が看取せられる。同様に、『義』  
『別』『序』『信』も、それぞれの共同態の可能根底である。」<sup>21</sup> 人間関  
係の存在根底に焦点を当てるこの解釈によつて、和辻の間柄概念はそ  
れの従来の意味をシフトさせ、具体的な間柄の規範性を相対化させる  
と思われる。この意味的なシフトが個人と全体の關係規定にどのよう  
に反映されるかについては後述するが、さしあたり、和辻の間柄概念  
は個人の自己理解の新たな可能性を切り開いたと指摘しておきたい。

存在論的な意味においては、「個々の人はそれ自身に存しないのであ  
る。〔中略〕全体者もまたそれ自身においては存しないのである。」<sup>22</sup>  
「いづれも『先』であることはできぬのである。」<sup>23</sup> 和辻が考えるよう  
に、このことは「人間存在の否定的構造」<sup>24</sup>に由来するのである。な  
ぜなら、この弁証法的構造の原理は「空」<sup>25</sup>にはかならないからであ  
る。和辻がこの仏教的思想を宗教的な意味においてよりも存在論的な  
意味において使うことは、彼の人間存在の弁証法を支えるためであ  
る。個人と全体の弁証法を導入することによつて、和辻は西洋近代思  
想が生み出した、社会の構成員としての個人という思想を可能性とし

て、日本の従来の思想的枠組みに取り込もうとしている。前述された  
間柄の意味のシフトは和辻のこの統合作業の結果にすぎない。

和辻によれば、間柄として存在する人間は、二つの側面を持つ。第  
一に、人間は他の人間との様々な關係においてのみ存在でき、第二  
に、この人間が個人であるかぎり、そうした人間關係を構成するもの  
である。換言するならば、個人は人間關係に依拠しながらも、これら  
の人間關係の「自由なる形成に向か」う<sup>26</sup>のである。この考えでは、  
和辻は従来の日本の思想が定めた、個人と全体の關係規定を超えたとい  
えるのではなからうか。しかも、和辻の間柄論によつて開示され  
た、個人の自己理解の新たな可能性も認める必要があるだろう。とい  
うのも、個人は自分が背負う、間柄を構成する役割を認識しなければ  
ならないからであり、それによつて間柄の「自由なる形成」が可能に  
なるからである。しかしこの形成が既存の社会的枠組みにおいてしか  
行われえないということは忘れられてはならない。この点において、  
和辻のこの考察は、ヘーゲルが『法の哲学』において展開した考えに  
似ていると思われる。

間柄の形成のために積極的な役割を果たす個人を主張する和辻は、  
全体性のあらゆる実体的な解釈を拒否せざるをえなかった。全体性は  
「人間存在の様態であつて、実体的なる一つのものではない。」<sup>27</sup>  
全体性としての間柄を永遠不変な超時間的なものとして見なすことは  
彼にとつては不可能となつた。むしろ和辻によれば、全体性としての  
間柄を歴史的に捉える必要がある。ちなみに、この点において和辻の  
思想の近代的な性格が現れていると私は指摘したい。

間柄という概念が指すのは人間存在の事実性のみならず、人間存在  
の規範的な側面でもある。和辻はこの規範的側面を「本来性」<sup>28</sup>と呼

ぶ。和辻がこの思想をハイデガー<sup>29</sup>から学んだのはいうまでもないが、彼の本来性概念はハイデガーのそれと著しく異なるということに注意する必要がある。つまり、和辻によれば本来的な存在は人間存在の根本定義としての「間柄としての主体の自己把持」<sup>30</sup>と一致せざるをえないのである。この定義を含む規範的な側面は以下のように理解できよう。個人は、間柄の存続を危険に晒すあらゆる行動を避けるべきだ、といえるだろう。しかもこれは間柄において「和」を守ろうとする個人の自己理解には適切である。<sup>31</sup>

和辻のこの本来性概念を正しく理解するためには、間柄概念の二重性格を顧慮しなければならない。間柄の第一の意味は、日常的な言葉遣いと一致する、具体的な人間関係ないし共同体であり、第二の意味は、具体的な人間関係を可能にするいわば超越論的な観念なのである。<sup>32</sup>この観念は、「実践的理解」の対象となる存在論的な構造として理解できよう。<sup>33</sup>しかも、人間の存在論的な構造の理解は本来性への道を切り開く。

和辻によれば、あらゆる行為は実践的理解を含む。即ち、個人が全体性と他の個人との関わりにあるものとして自らを理解する。和辻はこれを「主体間の相互了解」<sup>34</sup>という。具体的な間柄関係において存在する以前に、個人はこの存在を可能にする「分」を理解しなければならない。換言するならば、「実践的理解」は、具体的な共同体の範囲に制約されず、それを超えるものだといえよう。この了解の対象となるのは「超越の場」としての間柄である。<sup>35</sup>和辻は超越論的な間柄の構造を「自他不二」と呼び、あらゆる具体的な共同体を可能にするものとして強調している。<sup>36</sup>結局のところ、本来性を得るためには、個人は自己を否定し全体性に還らなければならない。「本来の自己」は「中

略」自他不二でなくてはならぬ」<sup>37</sup>と和辻は言う。それはまさに「間柄としての主体の自己把持」ではないだろうか。しかし、この本来性概念を正しく捉えるためには、それを上述の「実践的理解」に関連させる必要がある。というのも、本来性は行為のみにいて獲得できるものだからであり、あらゆる行為が実践的理解に由来するからである。

実践的理解に切り開かれるのはまず、人間が他人とともに共同体を形成せずには存在できないという人間存在の根本真性なのだ。しかも、実践的理解によって、個人は間柄における自らの構成的な役割を認識するようになる。さらにこの了解から切り開かれるのは、個人が共同体における己の位置を反省的に把握しなければならないという事実であり、あらゆる具体的な共同体が絶対的なものではなく、相対的なものだということである。従って、本来性を得るために個人が把持しなければならないのは具体的な共同体としての間柄よりも「自他不二」としての超越論的な間柄なのだといえるのではないだろうか。<sup>38</sup>

では、和辻の人間存在論における本来性概念は、彼の具体的な共同体の分析においてどのように反映されているのであろうか。この問いに答えるために、和辻の家論に目を向けてみたい。

#### IV

和辻倫理学において「家」という思想はあらゆる共同体、即ち地縁共同体、経済的共同体、文化共同体、国民的共同体としての国家といった共同体の構造的パラダイムとして機能している。和辻が志しているのは、それらの共同体の段階的秩序を体系的に描くことである。和辻倫理学のこの目標はヘーゲルの『法の哲学』に類似する。という

のも、ヘーゲルと同様和辻は、自由を要求する近代的個人と既存の人倫的生活様式とを和解させようとしているからである。しかし、決定的な相違点を見逃してはいけない。つまり、ヘーゲルが自由な主体としての個人という発想から出発するのに対し、和辻は近代的な個人概念を倫理体系に自明な前提として基礎づけることはできなかったのだ。むしろ、和辻にとって日本のソーシャル・イマジナリーにおいて定着してこなかったこの概念を倫理体系に統合することは、きわめて困難であつたといわざるをえない。彼が直面した課題は、日本のソーシャル・イマジナリーにふさわしい個人概念を展開することにあつた。従つて、従来和辻に投げかけられてきたイデオロギー批判に反して、和辻の家論は人間関係に関する前近代的な思想、即ち村生活の「和」を喚起するためのものではない、ということ強調しておきたい。<sup>39</sup> 彼はむしろ「家」における個人と全体の関係規定を検討し、「家」の近代的な意義を掘り出そうとした。

まず第一に指摘しなければならないのは、和辻が家の構成員としての個人を主張しているということだ。つまり「個々の成員をそれとして規定するものは家の全体に相違ないが、しかしその全体は個々の成員を離れてもなお存立し得るであろうか。明らかにそうでない。」「中略」家族の全体性はただその成員にのみ依存し、それ自身においては存しない。<sup>40</sup> 換言するならば、家は個々人が担う「自由なる形成」に由来するものだといえよう。家の全体性の脱実体化を意味するこの定義では、和辻は伝統的な家論を拡大したといえるだろう。現在においては、和辻の考えは当たり前のように思われるかもしれないが、注目すべきなのは、一九世紀末・二〇世紀初頭の日本社会においては、家の絶対性を否定するのは、支配的なイデオロギーに反することだ

であつたということだ。つまり、「家の成員は家の永続のために奉仕することが義務づけられ」<sup>41</sup> いていた。即ち近代化の下にある日本社会においても、家に関する前近代的な考え方が依然として深く浸透していたということである。さらに、『倫理学』が執筆された時代背景を顧慮するならば、和辻の家論は当時の支配的なイデオロギーとは異質なものであつたといえるだろう。こうしたコンテクストのなかでは、和辻が展開した、個人の自由を重視する家論はいわば進歩的な意味合いを帯びるようになる。しかしながら、彼にとっては、個人の自由は制限されるものではなければならなかつた。このことは、和辻が展開した個人の本来性概念を彼の家論に適用することによって明らかになるだろう。

二重の弁証法の運動に従い、個人は家ないし家族に背を向け自らの個性を主張し、最終的に家・家族に還らなければならない。この運動は人間の本来的存在様態である。なぜなら「共同性にあずかる人々からヨシとせられるのみならず、自己の最奥の本質からもヨシとせられる」<sup>42</sup> からである。個人が全体性への帰還を「自己の最奥の本質からヨシと」する理由が「実践的了解」に潜んでいることはいうまでもない。しかるに、全体性からの離脱もこの了解に基づくであろうし、この離脱が家の破壊にも至りうると和辻は認めている。なるほど、和辻の人間存在論から見れば、具体的な間柄の破壊は個人を非本来的な存在様態に陥らせるとはいえない。彼は言う。「現代の家族において、親子夫婦はそれぞれに守るべきふるまい方を持っている。もし親が親として、子が子として、妻が妻として、夫が夫としてふるまわなければ、家族は解消するのである。家族の成員はその意味で家族からの独立の可能性を持っている。しかもこのようにして家族が解消した



際にも、かつて家族の成員であつた人々が、再び新しい家族の成員となることができるのである。してみると、家族に成員は、この成員たることを超えてもなお存在し、家族の全体性は成員を失うとともに存在を失う。」<sup>43</sup>

では、個人のどのような行動が非本来性に至るのだろうか。それは、個人が「自他不二」という、間柄の超越論的な原理を放棄することのみにおいてであるといえよう。つまり個人は、自らの個性に固執し全体性に帰還しなければ、非本来的存在状態に陥る。「かかる『自』の立場は実は「中略」本来の全体性から離れ出た立場、すなわち非本来性である。」<sup>44</sup>しかし、個人が還らなければならぬ全体性は、必ずしも背を向けていた共同体ではなく、それと異なる共同体でもありうるのである。<sup>45</sup>換言するならば、間柄という構造の範囲内、個人は自由に共同体から離脱したり、共同体に還ったりすることができるが、この構造の境界を超えることはできないといえるだろう。この意味においては、和辻倫理学における個人の自由は制限されたものだと思ふ必要がある。

本論では和辻の個人主義批判について論じる余地はないが、上述で明らかにしたように、和辻が近代的な個人そのものを否定したとはいえない。彼は個人の、間柄の形成のために必要不可欠な構成的な役割を十分に評価し、個人の自由を主張した。しかし、和辻が展開した自由概念は、カントやルソーに由来するラディカルでネガティブな自由よりも、間柄へのポジティブな自由として理解されなければならないものである。おそらく、和辻倫理学にラディカルな自由概念が欠けていることに、和辻に対するイデオロギー批判の理由が潜んでいると思われる。しかし、「日常的常識的な事実」<sup>46</sup>から出発した和辻にとつ

ては、ラディカルな自由概念への道が閉ざされたものであつたのではないだろうか。というのも、彼にとつては当時の日本のソーシャル・イマジナリーにふさわしい自由概念はまさにポジティブな自由であつたからである。

## V

本論で明らかになつたように、和辻が取り組んだ課題は、既存の生活様式としての日本社会の根底にあるソーシャル・イマジナリーを否定せずに、近代的な社会・個人概念を展開し既存のソーシャル・イマジナリーと和解させることであつた。この試みの結果の一つは近代化の下にある日本の道徳的秩序にふさわしい個人概念であつた。この概念は日本文化・社会の「日常的常識的な事実」を反映しながら、それを変容させるポテンシャルを持つものであつた。というのも、和辻が展開した「実践的了解」という思想は、個人のいわば反省的な次元を開示したからである。自らを反省的に理解する個人は、あらゆる社会変動の源となりうるのだ。

## 参考文献

### 和書

- 阿部謹也 一九九九 『世間』 論序説 朝日選書  
青木 保 一九九九 『日本文化論の変容』 中公文庫  
福沢諭吉 一八七四 『文明論之概略』 岩波文庫 一九九五  
加藤周一ほか(編) 一九八九 『日本近代思想大系』 第二〇巻「家と村」 岩山真男 一九八六 『「文明論之概略」を読む―下』 岩波新書  
波書店

リーダーバッハ ハンス・ペーター 二〇〇六『ハイデガーと和辻哲郎』  
新書館

酒井直樹 一九九七『日本思想という問題』岩波書店

和辻哲郎 一九三四『人間の学としての倫理学』和辻哲郎全集第九卷(WTZ 9)

和辻哲郎 一九三五『風土』和辻哲郎全集第八卷(WTZ 8)

和辻哲郎 一九三七『倫理学—上』和辻哲郎全集第一〇卷(WTZ 10)

柳父 章 一九八二『翻訳語成立事情』岩波新書

洋書

Arima, Tatsuo. 1965. *The Failure of Freedom*. Cambridge Mass.: Harvard UP.

Betu, Harumi. 1993. "Nationalism and nihonjinron" in Betu (ed). *Cultural*

*Nationalism in East Asia. Representation and Identity*. Berkeley: University of California. pp. 107-135.

Bellah, Robert N. 1965. "Japan's Cultural Identity. Some Reflections on the Work of Watsuji Tetsuro". *Journal of Asian Studies* XXXIV: 4 (August 1965) , pp. 573-594.

Dale, Peter. N. 1986. *The Myth of Japanese Uniqueness*. London: Routledge.

Heidegger, Martin. 1927. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 1986.

Taylor, Charles. 2004. *Modern Social Imaginaries*. Durham / London: Duke UP.

1 Taylor (2004) を参照。

2 阿部謹也の研究を引き合いに出すならば、その困難は今日でも過ぎ去ったものではないといえよう。阿部(一九九九)を参照。

3 Taylor (2004), 24:「ある現在のわれわれのソーシャル・イマジナリ

は複雑である。それは、われわれが普段持つ、相互期待の理解を含み、われわれの社会生活を構成する共同実践を可能にする共通理解を含んでいる。それはまた、われわれは共同実践においていかに働き合うかについての理解を含んでいる。こうした理解は事実的でありながら規範的である。」

4 Taylor (2004), 3

5 上の点についてはTaylor (2004), 3-30を参照された。

9 Taylor (2004), 23: "[A social imaginary represents] the ways people imagine their social existence, how they fit together with others, how things go on between them and their fellows, the expectations that are normally met, and the deeper normative notions and images that underlie these expectations."

7 テイラーが使っている概念は「地平」ではなく「背景」(background)である。Taylor (2004), 25を参照。

8 Taylor (2004), 25: "[The] relation between practices and background understanding is [...] not one-sided. If the understanding makes practice possible, it is true that it is the practice that largely carries the understanding. At any given time, we can speak of the 'repertory' of collective actions at the disposal of a given group of society."

9 Taylor (2004), 33-48を参照。

10 Taylor (2004), 195

11 WTZ 10, 42

12 柳父(一九八二)、二五-四二を参照。

13 柳父(一九八二)、三-二五

14 福沢(一九九五)、二〇八

15 丸山(一九八六)、七一

16 この道徳的秩序を著しく表象したのは一八九〇年に公布された教育勅語である。この点についてはBefu (1993, 124)を参照されたい。

17 WTZ 8, 119-120

18 ちなみに、和辻のこの方法論的な考えを西洋的近代性の研究に適用するならば、すなわち、西洋の近代性を非西洋的な近代性と対比させるならば、前者の特殊な性格をよりよい理解が可能になるであろう。それによって和辻が目指した、真の「相学び」が成立するにちがいない。

19 WTZ 9, 20, WTZ 9, 130を参照。

20 WTZ 9, 9

21 WTZ 9, 9-10

22 WTZ 10, 106

23 WTZ 10, 107

24 WTZ 10, 106

25 WTZ 10, 26

26 WTZ 8, 12, WTZ 10, 62を参照。さらにはWTZ 9, 141:「行為は『中略』自と他とに別れたもの自他不二においてが間柄を形成するという運動そのものである。」

27 WTZ 10, 95

28 WTZ 10, 195

29 Heidegger 1986, para. 46-53を参照。

30 WTZ 9, 33

31 WTZ 10, 142を参照。和辻は「和」の代わりに「仲ヨシ」という語を使っている。

32 詳細にリーダーバッハ (2006, 196-208)を参照されたい。

33 「実践的『了解』」は和辻倫理学の中心的概念である。WTZ 9, 139, 142-

145; 162-166; 174-177; 183-185; WTZ 10, 36-40, 46-51を参照。

34 WTZ 10, 35

35 WTZ 8, 18; WTZ 9, 143を参照。

36 WTZ 9, 151-152を参照。

37 WTZ 10, 237

38 本論ではこの考えを展開する余地はないが、詳細はリーダーバッハ (二〇〇六)、『二二二二二六』を参照されたい。

39 このような和辻批判については、Arima (1965), Bellah (1965), Dale (1986), Sakai (1997)を参照されたい。こうした批判の対象は和辻に限らず、いわゆる日本人論そのものに投げかけられた。しかし、最近このような批判パターンに対する批判も出されている。詳細は青木一九九九を参照。

40 WTZ 10, 94

41 加藤ほか (一九八九)、四五六頁

42 WTZ 10, 141

43 WTZ 10, 94-95

44 WTZ 10, 197

45 WTZ 9, 95を参照。

46 WTZ 10, 42

(H. P. リーダーバッハ・関西学院大学教授)

メルロ＝ポンティとレヴィナスに触れること、

あるいは触れずに彼らに触れること

——身体の自己触発による根源的能与的直観の可能性とその不可能、あるいは「触れつつ触れられること」と「触れつつ触れないこと」とのあいだで——

## 榊原達哉

### 1. はじめに

メルロ＝ポンティとレヴィナスとの「遠さにおける近さ」

本論文（シンポジウム）で私に与えられた使命は、レヴィナスからメルロ＝ポンティを見ることによつて、ポスト実存主義、ポスト・メルロ＝ポンティ以後の思潮の中で、メルロ＝ポンティの意味を再考することである。メルロ＝ポンティとレヴィナス。しかし、メルロ＝ポンティに対して（あくまでシンポジウム内で設定された、アンリやデリダに比べ）レヴィナスほど、関係の薄い哲学者はいないだろう。それは、一方でメルロ＝ポンティがほぼ同世代でありながらレヴィナスにまったく関心を示さず（レヴィナスの国家博士論文の副査に内定していたが、その前に死去してしまったということばかりでない）、おそらくレヴィナスの著作を一冊も読んでいないであろうという理由だけでなく、他方でレヴィナスが一本のメルロ＝ポンティ論<sup>(1)</sup>しか書いておらず、また『存在するとは別の仕方』でメルロ＝ポンティの哲学概念に触れた概念が「根源的歴史」のみであるという事実から希薄な関係を読み取るべきだという理由ばかりではない。要するにその理由

は、メルロ＝ポンティとレヴィナスとの間には、根源的な差異、裂け目があるだけではなく、否、世代を同じくしながら哲学の様式の根源的なズレが存在するからだと思われる。ドミニク・ジャンコ<sup>(2)</sup>にならつて、それを「転回」と呼ぶならば「転回」と呼べるだろう。しかしそれは、現象学が神学化し形而上学に後退したとする「神学的転回」ではもちろんない。それは哲学的・現象学的方法論の「転回」である<sup>(3)</sup>。戦後フランスの現象学を牽引したサルトルやメルロ＝ポンティが、フッサールの「志向性」、「身体性」やハイデガールの「世界内存在」の概念を輸入・創造的変様させ、世界経験の詳細な分析を行ったのに対して、レヴィナスは（他者論として）そうした「世界を経験する生」を存在論的に追求したのである。アンリの言葉を使えば、志向性が開く世界経験の記述を指向する「超越」の哲学に対して、志向性は決して現出しないがかえつて志向性を可能にする「内在」の哲学への移行こそが、「フランス現象学」の「転回」の内実なのである。言い換えれば、「顕現しないものの現象学」への転回とも呼べるだろう<sup>(4)</sup>。言うまでもなく、この立場を最も明らかな形で主張したのは、ミシエ

ル・アンリである。またアンリと関係が深いレヴィナスの他者論（あくまでもレヴィナスの側からであるが）もこの「内在」の概念に近い立場を用いている。それに対して、「超越」の立場から、サルトルやメルロ・ポンティイの概念を緻密に存在論化したのが、デリダやナンシーということができるであろう<sup>(4)</sup>。

本論文で私は、メルロ・ポンティイとレヴィナスとの「あいだ(entre)」の「転回」、ないしその「近さと遠さ」を浮き彫りにするためには、まずはこの両者の「遠さ」を埋める必要性に迫られることになる、と思う。そのため、両者の思想を近づけるために、ジャック・デリダの著作『触覚、ジャン・リュック・ナンシー』<sup>(5)</sup>（以下、『触覚』と記す）を用いることにする。デリダのこの著作は直接的には「触れること (toucher)」という鍵概念を使ってナンシーの思考を分析し、かつまたこの書そのものがナンシーの思考へのオマージュとなっているが、そこではメーヌ・ド・ビランからラヴェッソンを経てベルクソンへと至るフランス・スピチュアリズムの歴史、そしてフッサールを起点としてメルロ・ポンティイ、レヴィナス、デイディエ・フランク、ジャン・リュック・クレティアンへと至るフランス現象学の歴史が分析されている<sup>(6)</sup>。しかし、その書物は、たんなる歴史記述というよりもフランス現象学の批判的読解であり、とくに「現象性の本質」「時間性の、生き生きとした現在の解釈の問題」「他我論」（この方向性は複雑である）をめぐって、メルロ・ポンティイとナンシー（デリダ）との立場が明確に区別されている。メルロ・ポンティイのみが批判の組上に上げられるだけではない。レヴィナスもまた批判の組上に上げられている。われわれとしては、メルロ・ポンティイとレヴィナスを、デリダが設定した、ある共通の組上に上げること、そしてその

うえでメルロ・ポンティイの「身体性」「間身体性」、レヴィナスの「エロスの現象学」「愛撫」「愛」とを比較することで、この両者の「遠さ」「近さ」（議論をすることで得られる近さ）を明らかにしたい（と考えている。とはいえわれわれの試みの布置は、シュールレアリストが提起した「手術台の上のミシン」ほどの遠さは持つていないだろう）。というのも触覚をめぐる議論においてこそ、それらの問題が最も先鋭化すると思われるからである。だからこそそれは、「触れつつ触れられること」（メルロ・ポンティイ、レヴィナス）、すなわち自己「触発 (auto-affection)」と「触れつつ触れないこと」（「触れずに触れること (se toucher sans toucher)」）「自らに触れる、君よ (se toucher to)」）、すなわち自己「異他」触発 (auto-hétéro-affection)（ナンシー、デリダ）との間の差異として議論されるのである。さらにはデリダのメルロ・ポンティイ批判においては、「間身体性」の概念が扱われる。われわれとしては、まずはデリダによる、メルロ・ポンティイ「触覚の特権性」および「間身体性」に対する議論を見ていきたい。

## 2. メルロ・ポンティイの「二重感覚」と「間身体性」

### ― 接線Ⅰ「触れつつ触れられること」

デリダの「触覚の特権性」に対する批判的考察は、メルロ・ポンティイだけを射程におさめているわけではない。アリストテレスの「魂について (De anima)」の中で議論される、「触覚は他の感覚器官に対してもっとも卓越的である」という「触覚の特権性」から出発して、キリスト教の教義およびその哲学に現れる「触覚の特権性」を経て、メーヌ・ド・ビランやラヴェッソンにおける身体の、とくに触覚の「特権性」、現象学（フッサール、メルロ・ポンティイ、レヴィナスなど）

による身体 (Body) の特権性、なかんずく「触覚」の特権性が、現前の形而上学として一つのパスpekティヴのもとに批判的に議論されている。そのすべてをここで論ずるわけにいかないのが、メルロ＝ポンティに議論を絞りたい。

a. まずは、メルロ＝ポンティに対する第一の批判点。デリダは、「身体の特権性」を析出するために、「手」の特権性、ここでは身体による身体の自己触発、ないしその自己直観「触覚」の特権性(『イデーニ』)に発して、メルロ＝ポンティによって、例えば「哲学者とその影」において再解釈、変様された二重感覚、二重統握に議論の焦点を絞る。あらゆる感覚のうちで、「手」、あるいは「触覚」だけが、無媒介的に直接的に自己を直観することのできる特権的な器官である。眼は自らを見ることをできないが、唯一手だけが手に触れることができる。それゆえ触覚は、他の感覚と同じように、単なる一感覚器官ではなく、特権的な器官である<sup>(8)</sup>。そのことが、メルロ＝ポンティの「哲学者とその影」においてフッサールの二重感覚、二重統握に端的に現れており、二重感覚／二重統握による認識こそが「意志」「自由」「自己の身体としての自己固有の運動によって直接的に自らを自己触発する自我(エゴ)の自発性」(しばしばフランスで言われる)「肉 (Chair)」、「身体 (Jeib)」の特権性の本質にほかならない、とされる<sup>(9)</sup>。また、「知覚の現象学」に類出する「運動的相貌」「運動的反応」「われわれの運動的存在の意味」<sup>(10)</sup>、「運動志向性」なども後期メルロ＝ポンティに類出する二重感覚の問題を先行的に表現している、とされる。

そして、デリダの分析とその批判が集中するのもまさしくこの点なのである。デリダが『声と現象』以来展開してきた、現前の形而上学がメルロ＝ポンティの中にすっぽりと収まるといいうわけである。端的

に言いたい。これに対してデリダは、この自己による自己触発に、異他触発の可能性を対置する。次に引用する文章は、フッサールの『イデーニ』に対する批判であるが、メルロ＝ポンティの場合にもそのまま当てはまるとデリダは考えている。

(中略) 何であれ純粹かつ直接的かつそれ自体空間化されていない現象学的直観はありうるか。もし触れながら触れられるものの間から出発した投入があり、それゆえ類比的な間接呈示があるなら、そのとき触れながら触れられるものは、他我に近づくことができないうのと同様、直接的で十全たる根源的直観に近づくことはできない。われわれはここで、現象学の相互主観性の広大な(他者と時間の)のなかにいるのだ<sup>(11)</sup>。

このような形でデリダは、「触覚」における「直接的で十全たる直観」への接近不可能性を宣言する。要するに、『デカルト的省察』以来追求されていくフッサールの「他我論」における「感情移入」ないし「間接的呈示」の問題が、同じように自己への自己投入へも適応されるというのだ。言い換えれば、「私」と同じように客観的世界の証人たる他我が、直接的に私に投入できずに、「あたかも私であるかのように」という形での間接的呈示としてしか現前し得ないのと同じように、「私」が「私」に直接的に投入されるような、しかも根源的能与的直観という形で、自己認識が与えられることはない、ということをデリダは提起する。このことは、単に身体論、自我論、他我論を別々に論じているわけではなく、身体、自我、他我は統一的に論じられねばならず、またそこに時間論も問題も絡むことをデリダは主張しているのであ

る。いずれにせよ、直接的／無媒介的直観は、身体を介しては不可能であることになる<sup>(12)</sup>。

b. 次に、第二の批判点。論点は、細かい批判は措けば、以下の二点に集約される。一、メルロ＝ポンティは、フッサールの「間接的呈示」「感情移入」の議論を歪め、自らの身体と他者の身体との可逆性を主張している点。二、この可逆性の延長線上で、世界を同じ「肉」と見なし、世界や他者との全面的な非合一、非一致を主張しながらも、そこに世界との「コミュニケーション」「合一」「一致」の観念を一貫として持ち続けているという点。

デリダによれば、フッサールは、確かに「他我」を同じ世界を経験する主観としての位格を持つことを認めながら、「感情移入」という仕方では「他我」を構成しようとするので独我論に陥った。そして、そのアポリアを越え独我論を回避する、メルロ＝ポンティは触覚における二重感覚を用い、他我との間に「間接的呈示」の限界を突破し、自己の身体においてのみ成り立つ可逆的な関係を世界や他我に適応する「間身体性」に至りつくはずであった。しかし本来決して「私」の自我と一致し得ない「他者」との一致、他者の間接的接近によって保証されるはずの他者の他性を「犯す」極度の直観主義の可能性、形相と質量との区別の溶解、思考と身体との絶対的合一をメルロの中にデリダは見出す。以下デリダとメルロ＝ポンティからの引用である。

私が最も固有なものである私の固有性に接近するのと同じくらい根源的な他者、この他者、この他者への直接的接近という直観主義を再生させてしまう恐れがあるのである——また同時に、間接化、

感情移入 (*Empfindung*) がなければ、かつてないほど確實かつ全面的、さらには急激に、他者の他性を再自己固有化する恐れがある。この点で、警戒のモデルとしてフッサールの慎重さが今後ともねにわれわれの前に残るであろう。他者の他性に注意する必要がある。他者の他性が能与的・原初的直観や、この無媒介的・直接的現前化に接近することは、今後也不可能であり続ける<sup>(13)</sup>。

私が自己の身体から「出発して」他人の身体や他人の実存を理解することができ、私の「意識」と私の身体との共現前が他人と私の共現前にまで延びていくというのも、「私はできる」ということと「他人が実存する」ということが以後同じ世界に属するからであり、自己の身体が他人の前兆、自己移入が私の受肉の反響だからであり、感覚の閃光が起源の絶対的現在においてそれらを置換可能にするからなのである<sup>(14)</sup>。

デリダの言うように、確かに他者への直接的接近が可能になれば、他者の他性は侵害されてしまうことになる。自己への他者の包含である。レヴィナスが言うような、あるいはそもそもフッサールが言っていた意味でも、他者の他性は失われてしまうことになる。

c. 最後のデリダによるメルロ＝ポンティ批判点を整理しよう。bで挙げた「肉の直観主義」を第一の「直観主義」とすれば、デリダはメルロ＝ポンティの中に第二の「直観主義」を読み取っている。「一、一方は、眼差し、原初的直観性、感性的な現前化、一致、『混同』、共知覚などの特権を要求する。そして、二、他方は、これも完全に直観主

義なのだが、隔たり、不適合、距離、間接化、不一致などの経験を同じ価値の中に再記入することとなる」<sup>(15)</sup>のだとデリダは述べる。さらにデリダは、「一致」と「不一致」との戯れの弁証法を、「いつも言説の形式論理にいかなる損害も与えることなく、無限に転倒させることのできる定式」<sup>(16)</sup>と呼び、当てこする。要するに、第二の「直観主義」とは、触覚体験を視覚体験に還元しているというものである。

この第二の「肉の直観主義」に関してデリダは、フランソワ・ダステュールの「メルロ＝ポンティは、フッサールが異論を唱えた視覚と触覚のあいだに並行論を復権することに至った」<sup>(17)</sup>という発言を取り上げ、メルロ＝ポンティの「他者」との「不一致」を「直観主義」として告発している。言い換えればデリダは、メルロ＝ポンティの「一致と不一致との一致」(「不一致に一致しながら、私は私自身の一致に一致しない、等々。一致と不一致とは、一方とともに他方にも一致しないということ」で一致を見る、一致と不一致は一致せず一致する、等々)<sup>(18)</sup>の中に「肉の直観主義」を見ると同時に「視覚の特権性(Vorrang)」(「眼差しの特権(視覚にかんする)」<sup>(19)</sup>を見出しているのだ。すなわち、「触れるもの」と「触れられるもの」との間には、「中断」というものがあり、決して両者は「触れ合う」ことがないのだが、この「触覚」の「視覚」への変換(「触覚」の「視覚」への還元、あるいはとの意味での両者の並行論)によって「一致と不一致」とが「一致」しまい、また「視覚」にとってすべてが現前するように、「視覚」に還元されてしまった「触覚」もまた一切を現前化させてしまうのである。「しかもこの触覚は『我思う』として存在し、また結局私の肉に他ならない」となる。つまりは、デリダは「肉」、「肉の可逆性」、「存在との始元接触」、「触れること」がすべて観念に還元されてしまうというこ

とを主張しているのである<sup>(20)</sup>。

### 3. レヴィナスの愛撫―接線Ⅱ「触れつつ触れること」

デリダは、メルロ＝ポンティに続いてレヴィナスを批判する<sup>(21)</sup>。ここで他者問題が時間の問題から論じられる。そしてレヴィナスに関しては、「他人」、「他者」は、「原印象」をめぐる解釈として議論されている。「全体性と無限」で展開されている「愛撫」や「愛」の概念がデリダの批判にさらされることになる。デリダによれば、メルロ＝ポンティとはまた違った身体概念が、「他者」と「自我」との関係が分析されている。一言で言えば「触れないものや触れられないものとしての触れるものに触れることの経験」<sup>(22)</sup>というレヴィナスの概念にデリダの批判が集約されている。

さてレヴィナスは、他者との関係を構築する(この動詞にいかなる能動的意味もない)「愛撫」とは、「内容なきこの純粹未来の待望」であると語る。「内容なきこの純粹未来の待望」とは何か。結論から言えば、それは「原印象」の到来とそれを「受容する」「原意識」との関係の意味している。これは、フッサールの『内的時間意識の現象学』に向けたレヴィナスの時間意識の解釈である。レヴィナスは、「志向性と感覚」(「フッサールとハイデガーとともに実存を発見しながら」所収)という論文や『時間と他者』、『全体性と無限』、『実存から実存者』、『存在とは別の仕方』などの論考で、一貫してフッサールの時間意識の分析にデフォルメを加え、「原印象」が「原意識」によって構成されるのではなく、むしろ「原印象」の到来によってこそ「原意識」が可能になることを繰り返し論じている。要するに、「原印象」は志向性や地平概念によって可能になるのではなく、「その背後いかなる意識も



持たない」「絶対的自発性」としての「原印象」の到来こそが、「志向性」を、そして「地平」を可能にするという「現象性」の本質に関わる議論である。「顔」「原印象」は志向性によって「構成」されるのではなく、「愛撫」されるのではあるというのがレヴィナスの主張である。それゆえ、何ものにも構成されることないがゆえに、「顔」は決して「触れられる」ことなく、また私の一切の能動性、「私はできる (Je peux)」の力を越えたところから、「並外れたもの」、「並外れた超質料性」、「愛される女」として、「愛撫」ないし「エロス」とともに到来するのである。以下レヴィナスの引用である。

「愛撫とは、主体が他者との接触においてこの接触の彼方にまで行くような、その主体のひとつの存在様式である。」感覚としての接触は、光の世界に属している。けれども、愛撫されるものは、真の意味で触れられているのではない。接触到委ねられたこの手の柔らかい感触やぬくもりを、愛撫は求めているのではない。愛撫のこのような探究は、自分は何を探し求めているのか愛撫が知らないということによって、愛撫の本質をなしている。このように「知らない」、このような根本的混迷、それが愛撫の本質的側面なのである<sup>(23)</sup>。

レヴィナスにとって、「愛撫」という触覚は、「光の世界に属している」「感覚としての接触」(視覚、未来予想としての志向性、そして運動志向性)ではなく、それゆえ「触れえないものに触れる」愛撫は「触れられない」「愛する女」に「曖昧な仕方」で「触れる」ことになるのである。また「視覚なき志向性」たる「愛撫」によって、「愛され

る女」の「秘密は現れることなく現われる」<sup>(24)</sup>、あるいは「到来する」、とレヴィナスは主張する。

その意味で到来するのは「愛される女の公現」である。愛撫による愛は、他者を指す。愛は弱き、そして柔和な女、その極度の脆さ、傷つきやすさを目指す。しかし、その愛撫は「触れる」という目的を遂行することができない。柔和な女は、現出しつつも自己のうちへと逃亡する。まさに、愛撫は「現出」と「非現出」という逆説的な形態を取るものである。その意味で「愛される女」は「触れえないと同時に冒瀆された秘密」(触覚)である。この「秘密」は、決して現れることがない。いかなる志向性によってもその秘密を暴露することはできないのである。それゆえ、「暴露は視覚なき志向性である」<sup>(25)</sup>り、愛される女は、構成される質量(ヒュレー)を越えた「並外れた超質量性」である。そして愛される女は、いかなる形態も纏わされていない(それゆえ志向性によって剥ぎ取られる衣服を持たない)「エロスの裸出性」である。それゆえ、愛撫には主客の関係は存在しない。愛される女とのエロスの関係における愛撫は、「主体―対象、私―きみの構造をもたないのだ」<sup>(26)</sup>。顔の彼方から到来する顔を越えたものであり、いわば顔を持たないものである。

愛撫の概念をさらにデリダに沿って見てみよう。この「触れつつ触れない」という逆説的な事態はどういうことなのか。以下、デリダの分析は告発の感さへ帯びてくる<sup>(27)</sup>。さて、この愛の本質の中に、「触れる者」と「触れられる者」との関係、あるいは「触れつつ触れない」エロスの関係の本質がある。端的に言えば、それは、「感覚することの共同体」、「感覚するものと感覚される者との共同体」、「官能の非社会

性」という言葉で、レヴィナスよって言い換えられる。それらは、「触れる者」と「触れられる者」との同一性と非同ー性と言つてもよい。あるいは、両者は一人でもあり二人でもある。

官能を通じて恋人たちのあいだに確立される関係は普遍化に逆らうものであり、社会的関係とは正反対のものである。恋人たちの関係は第三者を排除する。恋人たちの関係は親密さ、二人の孤独、閉じた社会にとどまる非公共的なものの典型である。女性的なもの、それは社会に逆らう「他人」であり、二人の社会、親密なる社会、言語なき社会の成員である。「……」官能によつて成就される感じるものと感じられるものとの共同活動がカップルの社会を囲い、閉じ、それを封印するのだ。官能の非社会性を肯定的に表現するならば、それは感覚するものと感覚されるものとの共同体「強調、引用者」である。他人は単に感じられるものであるだけではない。感じられるもののなかで感じられるものが現われるのであり、それはまるで同一の感情が自我と他人に共通の実体であるかのようにある「強調、引用者」。「……」官能のうちでは、「他人」は私であると共に私から分離されているのだ。このような感覚することの共同体の只中での「他人」の分離が官能を燃え上がらせる<sup>(28)</sup>。

官能における「感覚するもの(者)」と「感覚されるもの(者)」との二人(ながら)の孤独、そしてその共同体の非社会性、「感じるもの」と「感じられるもの」とのカップルによる共同活動、そして「感じられるもの」のなかで「感じられるもの」があらわれること、他人が私であるとともに私から分離されていること、これらは何を意味するの

か。先述したように、レヴィナスによれば、このエロスの関係は、「原印象」と「原意識」との関係である。志向性によつて編まれる時間意識をラディカルに脱構築しようとするレヴィナスにとつて、原印象は志向性によつて構成されるものではなく、もつと正確に言えば、未来・現在・過去の地平を形成することで時間の流れそのものを構成する原意識、つまり現在の意識によつて構成されるものではない。そうではなくて逆に、原印象の、その背後にいかなる意識も持たない自発的発生、志向性の彼方(その意味で、「視覚なき志向性」なのである)からの原印象の到来によつてこそ、時間意識としての自我が可能になるのだ。また、そうであるからこそ、すべてを構成する「全体性」としての主観性(時間意識)は、「他者」を歓待する倫理的主体と化するのである。そして、アンリが『現出の本質』や「ヒュレー的現象学と実質的現象学」で鮮やかに分析して見せたように、原印象は何ものにも構成されないヒュレーという性格を持ちながら、同時にモルフエーとしての権能を持つのだ。言い換えれば、原印象は「構成するもの」であると同時に「構成されるもの」であるのだ。そして、原印象の志向性への(単なる時間的先行性ではなく)絶対的かつ論理的先行性こそが、地平の「形成」に先立つて地平の「受容」を可能にする。意識・自我の構成能力と地平形成能力に先立つて、原印象が受容・贈与(能与)されるからこそ、地平が形成されるのである。

レヴィナスにアンリの理屈を適応するならば、「感じるもの」感覚するもの(モルフエー)と「感じられるもの」感覚されるもの」との共同体は一つの原印象の到来(現出)であり、そして志向性の第一原因であるこの共同体は、いかなる志向性によつても構成されない「非観想的意識」、「志向性なき意識」であるという点で、「感じられるもの

のなかで感じるものが現れる」のである。言い換えれば、レヴィナスが『全体性と無限』の中で繰り返し言うように、主体は「引き受けることのできないもの」を引き受けることになるのである。それゆえ、レヴィナスにあつては、いかなる意味においても、他人は地平によって各々の瞬間を構成する〈同〉としての意識には還元できないことになる。

それと同時に、自我が自我であるのは、絶えざる他人の「私」への到来のおかげである。だが、同時に現在の意識である原印象を意識する意識は存在しない。現在の意識が流れるとき、すなわち時間意識が時間化するとき、はじめて現在の意識は対象化され構成されるが、決して「生ま身の (liebhaft)」の現在の意識は把握されることはない。

自我によって把握されるのは、つねに痕跡だけである。「生ま身の」現在の意識、すなわち時間を構成する意識は把持されず、ただ過ぎ去っていくだけである。レヴィナスの場合、たとえば『知覚の現象学』におけるメルロ＝ポンティのように、時間を構成する意識の「無記名性」を述べるだけにはとどまらない。むしろレヴィナスは、その「無記名性」の存在論的構造（たとえレヴィナスがこの「存在論的」という言葉を拒むにしても）を、表象とは別の仕方で探究し、それを「知に根差した他者との関係」を「倫理に根差した他者との関係」へとスラし、〈同〉の形而上学を脱構築したのである。すなわち、自我が他者によって憑依され、他者のために存在する主体を、倫理的主体と呼んだのである。

#### 4. 結論

さて、われわれはデリダの整理に沿ってジグザグな道を歩んできた

が、ここで結論をまとめなければならない。メルロ＝ポンティとレヴィナスは、それぞれの現象学的なモチーフが根源的に違う（表面だけを追ってみても、実存主義と倫理主義との、さらに詳細に見れば、実存の実践的記述（むろんメルロ＝ポンティにも存在論的探求はあるが）と実存の存在論的探求（単純にレヴィナスをこう呼ぶことがあたらないとしても、レヴィナスはメルロ＝ポンティが完成し得なかった実存の深層を分析した）との差異にしても、デリダのこの両者に対する批判を一貫として流れる底流は、「肉の直観主義」である。メルロ＝ポンティに関して言えばデリダの批判は、これまで見てきたように、一、単純な「肉」による自己の自己への「直観主義」、二、「間身体性」、「志向的越境」などの概念による「他者とのコミュニケーション」、「一致」、「合一」、「三」、「触覚」と「視覚」との類比あるいは同定による「現前主義」への退行となる。また、レヴィナスにも「肉の直観主義」はそのまま当てはまることとなる。「触れるものと触れられるもの共同体」、「構成するものと構成されるものとの直接的・無媒介的抱擁」、「情感的抱擁 (étreinte pathétique)」<sup>(29)</sup> という概念こそは、自己と自己、あるいは自己と「他者」との直接的合一の状態を表している。むろんレヴィナスの場合、この合一こそが他者の絶対的「近さ」を保証しているのであり、と同時に「他者」の絶対的「遠さ」（記憶不可能性、表象不可能性）を示しているのだが。しかしながら、デリダから見れば、この概念こそが「肉の直観主義」を表すことになるのである。紙数の都合のため、また本論文で私に与えられている使命の範囲を超えるため、後者のテーマはまた別の機会に論じたいと思う。

最後に、デリダ（ナンシー）の立場について簡単に触れて、この論文を閉じたいと思う。先に述べたように、「触れるもの」と「触れられ

るもの」との間には、「媒介」、「代補」がなければならず、またその両者は相互に「間接的呈示」がなければならぬ、というのが彼らの主張なのだ。言葉をかえれば自己「触発」は、必ず「自己」異他「触発」でなければならず、触発の間には「ズレ」、「代補」、「人口補綴」（技術による代補）、「テクネー」がなければならぬ。だからこそ、デリダ＝ナンシーによると、「触れずに触れる」、「自らに触れる、君よ」こそが身体のある方であり、身体存在論はそうした定式をとる。自己「触発」の内部にはかならず「見る」こと「もちろんできず直接「触れる」こと」もできない「他の経験」が介在するのである。「(……) 限界に達する」触れる、したがって触れられないものに触れる、あるいは触れずに触れる、触れることのできるものや触れられたものを通過しながら触れる、触れることなしに触れる、触れられるものをその彼方にむかつて横断しながら触れる、等々である。ところで、このような共「存在」の同時性において彼が追求したのは、『時間が必要である』、『空間が必要である』、つまり『自らを空間化＝間隔化する時間』であり、時間的な『脱（離散）＝張力』の空間、こうして共有＝分割する移行の空間であった<sup>(30)</sup>。

## 註

(1) エマニュエル・レヴィナス「間主観性について——メルロ＝ポンティの『外』の主体」所収、合田正人訳、みすず書房、一九九七。この論考では、レヴィナスはメルロ＝ポンティの間身体性の意義を認めながら、そこに自らの倫理学には異質な「知の哲学」の側面を見ている。

(2) Dominique Janicaud, *Tournant de la phénoménologie française*, Paris, Éclat De L., 1991.

(3) 永井晋『現象学の転回——「顕現しないもの」に向けて』知泉書館、二〇〇七年。新田義弘『現象学的思惟の自己変貌——フライブルク現象学の現代的展開』、新田義弘・山口一郎・河本英夫他『媒体性の現象学』青土社、二〇〇二年。

(4) この図式は、あくまでもそれぞれの立場をはっきりさせるための「誇張的な」図式にすぎない。たとえば、メルロ＝ポンティの哲学に存在論が欠如していると言え、それは誤りを犯すことになる。

(5) Jacques Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris, Galilée, 2000. 「ジャック・デリダ『触覚、ジャン＝リュック・ナンシーに触れる』」拙訳、二〇〇六年、青土社」、以下、引用は邦訳から行い、『触覚』と略す。

(6) Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, La Haye, ed. M. Nijoff, 1961. 「エマニュエル・レヴィナス『全体性と無限』合田正人訳、国文社、一九八九年」。

(7) デリダのこの著作での議論の運びは、直線的な歩みではない。その運びは、ジグザグに進みながら、いわば入れ子のように進みゆくのである。ナンシーの『コルプス』（資料体）の中から「触れること＝彼に触れること」『Le toucher』(Le toucher, Jean-Luc Nancyという著作の題名自体にLeが二重の意味が込められており、すなわち男性定冠詞の「と」人称代名詞の目的語の「の」二重の意味が込められている) というキー概念を抽出し、それをもとに、触覚においていかなる「直観性、無媒介性、顕在性、直観の充実」にも至らない（不断の「失神」状態にある）ナンシーの身体哲学を分析している。それを「触れずに触れること (toucher sans toucher)」[「自らに触れる、君よ (se toucher toi)」という破格な語法]の概念のもとに析出し、触覚のもつ自発性（私は私を動かすという能動的キネステーズ）の運動的自発性）と受動性（局所的な感覚としての受動性あるいは感覚性）の接触的・直接的・

同時自空間的共存性に対してデリダは批判を加える。これは、まずは「生き生きとした現在」における自我論（自らが話しているのを聞く（*s'entendre parler*）に代表される現前の形而上学及びメーヌ・ド・ピランやラヴェツソンに代表される身体の行動の動因としての「意欲する自我」や触覚の特権性、メルローポンティの「自己の身体における運動志向性とその感覚性、レヴィナスの「感覚するものと感覚されるものとの共同体」など）への批判に他ならない。この点で、メルローポンティもレヴィナスも批判を受ける。次にメルローポンティに関してであるが、メルローポンティの「間身体性」の概念が、フッサールの間接的呈示の踏み越えとして批判を受ける。身体性によって、自我の身体と他我の身体とが癒合的に一体化（合致）し、少なくともそこに交換可能性が生まれるとすれば、それはフッサールが間接的呈示において残しておいた「他者の他者性」を自我へと吸収してしまわないか、という批判である。その一方、レヴィナスに対しては、レヴィナスの触覚（自己との、あるいは他者との無媒介的合致／接触）に基づいて、レヴィナスの他者概念を批判する。以上、一、ナンシー的な、あるいはデリダ的な差延の思考を構築しておいて、そこから、二、触覚の直接性という点で、レヴィナス、メルローポンティを批判し、さらに「他者の他者性」という点で、フッサールを用いて（触覚の面では、『イデーンⅡ』を批判しながらも、返す刀で）メルローポンティを批判する、という工程をとっている。蛇足ながら、そうであるのなら、デイディエ・フランクやルイ・クレティアンが免罪されているのはいささか疑問を感じるが、さらには触覚中心主義、触覚の現前の形而上学を批判するのならば、フランスの現象学の大物、ミシェル・アンリの「内在」の議論を批判しないというのも疑問を感じざるを得ない。

(8) デリダは、『触覚』の中で、この点においてのみ『イデーンⅡ』を取り

上げ分析している。『イデーンⅡ』の中でフッサール自身によって引き合いに出される、触覚による自己統握と、鏡に映る眼の統握との差異をデリダは執拗に分析している。それによれば、鏡を使って、そこに映る眼の現象を眼が「見る」という形で自己統握は、手が手に触れるという形で自己統握とは異なり、媒介を経た統握であることが強調されている。言い換えれば「触覚」による自己統握だけが、自己が自己を直接的かつ無媒介的に把握する器官であることが結論されている「デリダ『触覚』第八章を参照のこと」。現象学に限ってしか触れられないが、前註において指摘したように、アリストテレス、メーヌ・ド・ピラン、ラヴェツソンなどの伝統もこのことを証示している。

(9) デリダ『触覚』、三一〇頁。

(10) 同書、二七八頁。または、Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, pp.243-245を参照のこと。

(11) デリダ『触覚』、三三四頁。

(12) デリダ『触覚』には、メルローポンティを、時間論の観点から論じていないので、これ以上記述することはできないが、メルローポンティの時間論に対して「生き生きとした現在」の特権（例えば、『知覚の現象学』）に対する否定的ニュアンスだけは読み取ることが可能である、と思われる。時間の話は、次のレヴィナスの議論を行う際、問題にしたい。

(13) 同書、三六四頁。

(14) 同書、三六六―三六七頁。Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, p.220.

(15) デリダ『触覚』、三七四頁。

(16) 同書、三七五頁。

(17) 少し長いが、引用する。「…純粹直観に与えられたこの特権は、ノエマ

平面の下では、存在論的平面にある存在者の特権に対応する。さらにハイデガーは、明らかにフッサール現象学に準拠しながら、次のように明言している。認識はいかなるものであれ『直観』を指すという主張は、時間的意味を有する、すなわち認識するということはすべて現前させるということである『Gegenwärtigen』。カントの超越論的感性論の命題であり言葉であり、ハイデガーが註の中で言及している（中略）。したがってハイデガーは、カントとフッサールという意識の哲学者にとって存在の意味は現前化だと定義する。メルロ＝ポンティは、自らの視覚に認めた並外れた特権を考慮したために、この長い伝統に対して距離を置くことはほとんどなかったように思える。逆にこの伝統は、『眼と精神』に著者が最初の著作から最後の著作までたえず提起し続けたただ一つの問い、すなわち見るとはどういうことなのかという問いのなかにその頂点を見出す」（同書、三七八―三七九頁、François Dastur, 《Monde, chair, vision》 in Maurice Merleau-Ponty *Le psychique et le corporel*, Paris, Aubier, p.136.）。

- (18) デリダ『触覚』、三七五頁。  
 (19) 同書、三七九、三八二頁。  
 (20) デリダはこの点に関して、メルロ＝ポンティの『見えるものと見えないもの』の一節を引用している。「しかも、視覚という〔の〕下部構造のうちに、じかに思考を出現させねばならないのだ。いな、われわれは思考を出現させると言い、思考を誕生させるとは言わなかった。それというのも、われわれは、思考が視覚のうちに含まれていたのかどうかという問題を、目下は未決定のままにしているからである。感じる働きが私の身体のうちに分散しているということ、例えば触れるのは私の手なのだとということ、したがってわれわれがあらかじめ感じる働きを思考に結びつけ、感じることを思考の一樣態とみなすことは禁じられているが明らかなのと同じ

程度に、触覚を寄せ集められた触知経験の一群と考えることはばかげている。われわれがここで目論んでいるのは、思考の経験的発生ではない。われわれが問い求めているのは、ほかでもない、散在している諸々の視覚を結びつけているこの中心的視覚とはいかなるものなのか、私の身体の触覚的生全体をまるごと支配しているただ一つの触覚とはいかなるものなのか、われわれのあらゆる経験に伴いうるものでなければならぬ（われ思う）とはどういうものかである」（触覚三九一、Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, 190-191. 強調は引用者）。「触覚」に対して「視覚」が単純に優位に立つ感覚であることが問題ではない。「触覚」が「視覚」としてつねに考えられていることが問題なのである。

(21) デリダは、公刊されている限りで三度レヴィナスを批判している。言うまでもなく「暴力と形而上学」（『エクリチュールと差異所収』、『アデュー』、『触覚』）においてである。だが、他の二著は本稿の範囲を越えるので、別の機会に論じたい。

- (22) デリダ『触覚』、一六五頁。  
 (23) 同書、一五二頁。Emanuel Lévinas, *Le temps et l'autre*, Paris, Q.U.F., p.82-83.  
 (24) 同書、一五一頁。Lévinas, *Ibid.*, p.82.  
 (24) 同書、一五七頁。  
 (25) 同書、一五八頁。  
 (26) 同書、一五九頁。  
 (27) 『触覚』の中でのデリダの中心的な批判は、「レヴィナスは、一度も愛される男について語っていないように思える」（同書、一六四頁、強調は引用者）という点に集約される。そこには、愛するのはつねに男であり、愛されるのはつねに女である、という男根中心主義的聖書主義に沿ったレヴィ

ナスへの根底的批判があるが、ここではその問題は「触れつつ触れないこと」に議論を集中するためにあえて「触れない」でおきたい。しかし、デリダはレヴィナスのテクストの中にある、プラトンの『饗宴』に登場するアリストファネスの神話を引き、愛する男と愛される女との関係を両性的存在、つまりアンドロギynosであるという読解の可能性を指摘している。しかし、これ以上はここでは触れない。

(28) 同書、一七一頁。Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, La Haye, éd. M. Nijhoff, 1961, pp.232-233.

(29) この表現に関しては、われわれはミシェル・アンリの『実質的現象学』に負っている。

(30) デリダ『触覚』、三七七頁。

(榊原達哉・さかきばら たつや・徳島文理大学)

# 時間性と〈文化の危機〉

## ——アンリからメルロ＝ポンティを見る——

川 瀬 雅 也

アンリとメルロ＝ポンティの間には〈近さ〉と〈遠さ〉が同時に認められる。両者の〈近さ〉を本質的に規定しているのは、当然、現象学の流れであり、とりわけ、フッサールからの影響であろう。両者はともにフッサールに影響されつつ、経験構成の起源を徹底的に追求し、その起源から、感性的諸経験だけでなく、理念性、言語、芸術、文化、歴史などの本質を探究している。

だが、両者は、こうした〈近さ〉を持ちつつも、経験の起源として同じレベルに見いだされる次元に正反対の角度から光を当てていると言える。こうした探究の角度の相違は、これまでも、例えば、両者の身体論、自己触発概念、あるいはコギト解釈などの比較を通して論じられてきた。だが、問題なのは、これら個別の問題に関して両者を比較し、一方の立場から他方の立場を検証することではなく、むしろ、両者の探究の姿勢そのものの相違がどこから派生し、それがいかなる発展的な力を持つかを見極めることであろう。

ここでは、両者の探究の姿勢そのものの分岐点を時間性の解釈のうちに見だし、そこから展開される両者の思想の展望、その現代的意義を「文化の危機」をめぐる問題のうちに探ってみたい。

### 1 二つの時間解釈

〈アンリを通してメルロ＝ポンティを見る〉ことを企てる本論において、まず、フッサールとベルクソンの時間論から論を起すことをお許しいただきたい。といっても、両者の時間論そのものについて議論しようというのではない。むしろ、両者に認められる時間論を時間解釈の二つの典型として理解して、メルロ＝ポンティとアンリが、そうした基本的に異なつた時間解釈をそれぞれの思想の地盤としていることを確認したい。

初期のフッサールの時間解釈に特徴的に認められるのは、やはり「把持」の構造であろう。フッサールの初期時間論は、基本的に、現在において印象として与えられる所与が、流れ去ること、時間的様相を変容させつつ、現在から遠ざかっていくと同時に、それが、現在において働く「把持」によって引きとめられることで、たえず現在に結びつけられ、そのようにして時間的な統一が可能になる、という発想に立っている。フッサールにおいて、時間とは、流れ去るものがあり、手から滑り去り、置いていかれるものであると同時に、隔たりをおいて保持されることで、持続として構成されるものとして理解さ



れていると言えよう<sup>(1)</sup>。

一方、ベルクソンの時間解釈を特徴づけているのは、やはり「純粹持続」の概念であろう。「純粹持続」とは、たえずその全体が質的に変化しつつ、つねに新しいものになっていく変容の連続である。過去と現在とは、単に併置されたり、結合されたりするのではなく、互いに融合しあい、一つに溶け合つて、不可分の全体を形成し、この全体に、そのつど新たな現在が相互浸透的に付け加わることで、全体の質そのものがたえず変容していく。持続の展開とともに、全体はたえず更新され、新しくなるが、その全体はいつさいの要素を有機的に統合するものとして統一を保つとされる。

初期のフッサールとベルクソンに見られる典型的な時間解釈をこのように並べてみると、両者の相違が明確になるであろう。フッサールの時間解釈においては、時間は流れ去ることを本質とし、流れ去つたものとして保持されて、今に結びつけられる。確かに、われわれの意識や知覚には様々な事象が印象として到来し、それらはいずれも流れ去り、薄れていくが、しかし、そのようなものとして——例えば「思い出」として——依然、今との結びつきを継続する。フッサールの初期時間論は、こうしたわれわれの日常的な時間感覚を的確に表現したものであると言えよう。

それに対して、ベルクソンは、別の角度から時間を見ていたと言える。ベルクソンの時間解釈は、むしろ、われわれが生物の成長を思い描くときに感じる時間感覚に呼応すると言えよう。生まれたばかりの赤ん坊が、成長し、ハイハイをするようになり、次に、つかまり立ちを始め、そして、歩き出すとき、われわれがそこに感じるのは、(過去)の諸経験を相互浸透的な仕方では組織化しつつ、一つの生きる力とし

て、たえず増大し、成長していく」という時間感覚であろう。赤ん坊が、寝返りをうとうと体をくねらせ、次第に、ハイハイができるようになり、つかまり立ちをし、ついには歩き出すという一連の過程の中には、流れ去り、置いていかれるものは何もない。そうした過程においては、「過去」と言われるものは、「過ぎ去つたもの」ではなく、むしろ、現在に生き、未来の背中を押すもの、未来へ傾いた力として現れてくるであろう。能力の成長にとっては、置いていかれるものは何もなく、過去のいつさいが今の能力のうちに宿り、未来を素描しはじめていると言えよう。

われわれは、以上のような解釈に立つて、フッサールの初期時間論に見られる時間解釈を「意識の時間」、ベルクソンに見られる時間解釈を「生命の時間」と便宜的に呼ぶことにしたい。そして、メルロ・ポンティとアンリのそれぞれが、こうした基本的に異なつた時間解釈をその思想の根底に持つと考える。メルロ・ポンティは、フッサールの「意識の時間」を踏襲し、アンリは、(フッサールに影響されつつも)ベルクソンの「生命の時間」の立場に立つ<sup>(2)</sup>。そして、フッサールにおいてもベルクソンにおいても、時間の問題が同時に実在や存在の本質にかかわる問題であつたように、メルロ・ポンティとアンリにおける時間解釈の相違も、両者の存在理解の相違に直接的に結びつくと考えられる。時間をとらえる視点の相違は、両者の思想を対置させる他の諸々の観点の相違の根底に存する最も根本的な相違であると言えよう。

では、こうした両者の思想の根本的な相違は、アンリによるメルロ・ポンティ解釈のうちに、どのような仕方では現れてきている(あるいは、現れてきていない)のであろうか。次には、アンリによるメルロ

＝ポンティ解釈をその著作の記述のうちに探ってみたい。

## 2 アンリのメルロ＝ポンティ解釈

アンリのテキストのうちにそのメルロ＝ポンティ解釈を確認するのに先立って、まずは、アンリの思想の特徴をメルロ＝ポンティの思想との対比において簡潔にまとめておくのがいいであろう。

アンリもメルロ＝ポンティも、ともに、いつさいの現象の可能性を世界という現象性の場の開在性のうちに認め、この世界の開在性を超越論的主観性としての身体の開在性のある方として理解する点で共通している。だが、メルロ＝ポンティが、超越論的主観性を身体として理解すること、それを純粹で透明な自己意識とすることを退け、たえず外在的で、超越的な世界との関係にあるものとして、それが条件づける超越的なもののうちに存在するものとして理解するのに対して、アンリは、世界の開在性を可能にする超越論的主観性そのものの存在論的条件を明らかにしようとする。超越として世界を開く主観性は、世界の存在の条件をなすにしても、それ自身の存在を条件づけることはできず、この主観性の存在の原理は「超越」ではなく、主観性が自己に触発され、自己を感得する「内在」のうちにあるとされる。アンリとメルロ＝ポンティの間には、こうした基本的な存在論的スタンスの相違が見られ、それがアンリのテキストにおけるメルロ＝ポンティ解釈にも反映されることになる。

アンリが、その著作において、メルロ＝ポンティについてある程度詳細に論じているのは、『顕現の本質』と『受肉』においてである。だが、それらの著作で展開されるアンリのメルロ＝ポンティ解釈には、ある種の誤解、あるいは看過が認められる。しかも、誤解され、看過され

る問題は、決して瑣末な問題ではなく、むしろ、メルロ＝ポンティの思想にとって本質的な問題であり、そうした意味で、この誤解や看過は、アンリのメルロ＝ポンティ理解の不十分さを示すというより、むしろ、上に述べたような、アンリの思想とメルロ＝ポンティの思想の基本的スタンスの相違を浮き彫りにするものであり、その基本的スタンスの相違から生じた「積極的な看過」として理解できる。では、アンリはメルロ＝ポンティの思想のいかなる側面からあえて目を反らすのか。まずは『顕現の本質』から見ていこう。

アンリは、『顕現の本質』四四節において、実存思想における「状況(situation)」概念を検討している。メルロ＝ポンティにおいて、状況とは、反省する意識が前提とする非反省的生を意味し、超越としての意識も決してこの状況の外部へ出ることはできないとされる。世界を知覚する主体も、世界のうちに事実に状況づけられた仕方では世界へ向かうのであって、決して、自由に世界を構成できるわけではない。また、主観性は自己性を本質とするが、この自己性も状況から自由であるわけではない。アンリが、このメルロ＝ポンティにおける自己性概念について検討しているのが次の四五節である。メルロ＝ポンティにとって、本来の意味での自己性とは、自己の非反省的生の外部へ出てそれを定立的に意識することではなく、非反省的生を生きる主観の自己への現れである。しかし、この非反省的な生とは、たえず世界へ向かう脱自の運動にほかならず、したがって、こうした自己性にとつては、「一種の曖昧さや不明瞭さの中で自己をとらえることが本質的である」(EM, 490 / PhP, 433) とされる。

こうした『顕現の本質』におけるアンリのメルロ＝ポンティ解釈において目を引くのは、アンリが、メルロ＝ポンティにおける状況概念

や自己性概念のうちに「内在の哲学の予感のようなもの」(EM, 468)を見いだしていることである。他の実存思想の哲学者とは異なつて、メルロ＝ポンティのうちに、状況を、自由な超出によって置いていられる自己の存在の偶然性としてではなく、超越が決してその外へ出ることのできない超越の前提としてとらえる観点がある。アンリは、内在における自己と自己の結びつき、自己の外へ出ることの不可能性を〈状況づけられている〉ことと理解し、内在概念を状況概念の超越論的基盤と見なしている(EM, 462)。状況概念が本質的に内在概念を意味するかぎり、状況を超越の前提としてとらえるメルロ＝ポンティの思想は〈内在の哲学を予感させる〉ものであることになる。

また、メルロ＝ポンティにおける自己把握の曖昧性が〈内在の哲学の予感〉を持つとされるのは、アンリにとつて、主観性の本質としての自己把握が決して外在性のうちにはないとされるからである。超越の本質としての自己性は内在のうちにあり、超越のうちにはない。超越の本質はたえず超越から身を引き、内在のうちで顕現する(EM, 469)。メルロ＝ポンティにおいて、自己性が〈曖昧で、不明瞭なもの〉とされたのは、自己性が超越のうちにないこと、超越においては、主観性の本質が顕現しないことを示唆したものとされる。

だが、アンリにとつて、こうした「予感」はあくまで「予感」のまま終わってしまう。メルロ＝ポンティにおける非反省的生は、思惟や反省との対置の中で、匿名で自然的な存在者のプロセスにされてしまう。それは、人格的な自我や思惟に対して、「自然的な自我」(PhP, 250)、「自然的な精神」とされ、「世界への盲目の粘着」(PhP, 294)として規定される(EM, 469-470)。また、主観性の本質としての自己性にしても、それが明瞭な思惟、反省のうちになく、不明瞭とされる

ことから、意識にとつて周辺のな、「ひと」と表現される第三人称的過程として理解されることになる。アンリによれば、メルロ＝ポンティは、こうして、他の実存思想と同様、結局、意識と偶然性の二元論に立ち戻ることになる(EM, 470)。

だが、メルロ＝ポンティが身体的主観性を「世界への盲目の粘着」として、あるいは、その本質としての自己性を〈曖昧な自己把握〉として理解したのは、メルロ＝ポンティにとつて、超越論的なものが、たえず超越的なもの、経験的なもの、自然的なものとの結びつきにおいて理解されていたからであると言えよう。そして、それは、精神を自然との繋がりの中で、あるいは、(後に示すように)歴史、伝統、文化のうちにあるものとして理解することに結びつく。精神は自然、歴史、文化のうちに根を持ち、それらに取り巻かれ、それらの取り上げ直しとして機能するのであつて、決して、自己自身の自発的で現在の活動にのみ基づくのではない。『知覚の現象学』におけるメルロ＝ポンティの議論のうちには、こうした展望や射程を認めることができるのだが、アンリは、そうした射程を考慮に入れることなく、むしろ、それを積極的に看過しているように思われる。

『受肉』の議論のうちにも、同様の看過が認められる。『受肉』において、アンリは、後期メルロ＝ポンティの身体論、すなわち、「肉」の概念を問題にしている。メルロ＝ポンティは、その後期において、前期以上に、超越論的なものと超越的、経験的、自然的なものとの結びつきを強調する。周知のように、後期メルロ＝ポンティは、さわる身体とさわる身体、見る身体と見られる身体、そして、身体と世界の「転換可能性」を主張し、さらには、〈さわる—さわるれる〉、〈見る—見られる〉(主観的身体—客観的世界)という対立を超えた〈可感

性そのもの、〈可視性そのもの〉としての「肉」を問題とする。ここにおいては、ただ単に、超越論的なものが世界や自然と結びついているというだけではなく、言わば、両者の共通の起源、両者が対置されるものとして現象するのに先立つ野生の次元が探究され、そこに主観性、身体、世界のいっさいを包括する存在の本質が見いだされる。

だが、主観的身体を内在として理解するアンリにとって、こうした後期メルロ＝ポンティの議論は受け入れられない。アンリにとって、「転換可能性」の議論は、その本質を内在のうちに持つものとして超越的世界とは何の関わりもない超越論的身体が、超越的世界の一部になることを意味し、また逆に、超越的世界の一部が超越論的身体になることを意味している (INC, 165)。内在に基づく超越論的なものと、外在性に基づく超越的なもの、自然的なものは——たとえ前者が後者を基づけるとしても——決して等質なもの、同一の次元に属するものとして理解することはできず、後期メルロ＝ポンティの「肉」の概念は、そうした二つの異なる存在論的次元の混同に基づくものとして批判される。

だが、こうしたアンリの議論のうちにもやはり看過が見て取れる。メルロ＝ポンティが見るもの——見えるもの、身体—世界、超越論的なもの——超越的なものの転換可能性を問題とし、両項を包括する概念としての「肉」を論ずるのは、メルロ＝ポンティが、これら諸々の存在規定の裂開の起源にある「野生の存在 (l'être sauvage)」を考えているからであろう。メルロ＝ポンティは、上のような対立的にとらえられる両項を「全体的諸部分 (parties totales)」 (VI, 177 / OE, 17) として規定する<sup>③</sup>。つまり、〈見えるもの〉と〈見えるもの〉は、決して二つの併置された部分ではなく、したがって、転換可能性も、そう

した併置された諸部分が相互に他の立場に移行することを意味するのではない。むしろ、それらは根源的な存在の二つの抽象的な側面として理解されており、根源的な存在は全面的に〈見えるもの〉であると同時に全面的に〈見えるもの〉であるとされる。したがって、問題なのは、上のような対立する個々の規定ではなく、その根底にある存在、言い換えれば、〈見えるもの (le voyant)〉と〈見えるもの (le visible)〉の根底にある「可視性 (visibilité)」、超越論的なものと超越的なものの根底にある存在一般の原理としての「野生の存在」である。

だが、アンリは、こうした「野生の存在」について論じることなく、後期メルロ＝ポンティについての解釈を〈見えるもの——見えるもの〉の転換可能性についての議論だけにとどめてしまう。そこにはやはり、メルロ＝ポンティにおいて真に問題になる側面からあえて目を反らすアンリの姿勢を認めることができる。

では、こうしたアンリのメルロ＝ポンティ解釈に見られる〈積極的な看過〉は何を意味するのか。看過された問題がメルロ＝ポンティにとって本質的な問題であるかぎり、そこには、両者の思想を隔てる本質的な相違が、語られないことで逆に浮かび上がってくるように思われる。では、この語られず、語られないことで浮き彫りになるアンリとメルロ＝ポンティの本質的な相違とは何か。そして、その相違のうちには、二つの哲学のどのような可能性が秘められているのだろうか。

### 3 時間と文化

アンリのメルロ＝ポンティ解釈の中で、語られないことで浮かび上がってくる両者の本質的な相違とは、時間解釈における相違であると

考えられる。先にも述べたように、メルロ＝ポンティは、基本的に、フッサールの初期時間論にみられるタイプの時間解釈、つまり「意識の時間」の立場に立つ。時間性を本質とする超越論的主観性の働きは、たえず流れ去るが、それは同時に把持されており、そのことによつて、超越論的主観性の非反省的生は、たえず沈殿した過去の伝統、その歴史のうちに位置を占めることになる。また、このように脱自的に時間を展開する主観性が、あくまで身体的主観性であるかぎり、この主観性は、それが身体的、実質的に関わり合う諸々の自然的なものと同じく離されず、そのただ中に存在すると言えり。メルロ＝ポンティにとって、脱自的、時間的なものとして規定される超越論的なものは、同時に、その過去を沈殿させ、また、身体として経験的な仕方 で存在すること、たえず歴史と自然のうちにあると言えよう。

また、後期メルロ＝ポンティにおいては、『知覚の現象学』におけるような仕方 で時間が論じられることはないが、時間の問題は「制度化(institution)」の問題として引き継がれ<sup>(4)</sup>、この制度化概念のうちに、野生の存在の時間的存在様相が見いだされていると言える。野生の存在とは、超越論的なものと超越的なもの、主観と客観、形式と実質、本質と事実などの存在の諸規定の裂開そのものとしての存在次元とされるが、そうした根源的な存在次元からこれらの諸規定をとらえることは、それらを互いに他の項へ開かれたものとして理解することを意味する。超越論的なものは超越的なものへ、見ることは見えることへ、語ることは聞かれることへ開かれ、また、その逆でもある。あらゆる超越論的な働きは、表現され、見られ、聞かれ、解釈され、誤解され、再解釈される可能性をそのうちにあらかじめ含んでおり、歴史のうち、文化のうちへの沈殿をその本質としている。超越論的な働き

は、たえず自然、歴史、文化、そして偶然性のうちにあり、これらの沈殿した偶然的要素をその母体にもしている。

メルロ＝ポンティは、このように、言わば〈作る作用〉が凝固し、沈殿して、その沈殿から再び〈作る作用〉が生じてくるプロセスのうちに歴史や文化の本質を見いだしている。歴史を動かし、文化を形成する創造力は、そこからこぼれ落ち、凝固し、沈殿した偶然性に基づいて、それに養われてしかありえない。メルロ＝ポンティにおいて、時間の問題、制度化の問題は、このように、歴史や文化の問題に結びついており、先に確認したアンリのメルロ＝ポンティ解釈において語られずに看過されていたのは、まさに、こうした歴史や文化の問題への展望を含む視点であつたように思われる。

では、こうした看過は、それをアンリの側から見た場合、何を意味しているのか。ベルクソンの時間解釈、「生命の時間」の立場に立つアンリにとつて、歴史や文化の問題はどのように理解されるのだろうか。もし、従来、現象学が考えてきたように、時間が脱自的な時間性だけを意味するなら、もはやアンリにとつて時間の問題は論じるに値しないことになる。現在から過去へ滑り去り、未来を予測するという三次元の展開のみが時間であるなら、内在の領域には時間は不在であることになる。しかし、アンリは、脱自的な時間性の概念を排斥した上で、内在のうちに、それとは別の時間性を認めている。それは、主観性が、自己自身から外に出ることなく、たえず自己を触発し、自己に到来する時間、そのようにして、主観性が、その実質性において豊かになり、成長していく時間である。

アンリにとつて、主観性とは身体的主観性にはかならないが、この身体的主観性の本質は、その「可能性(le pouvoir)」すなわち、

「世界に働きかけることができる」という能力性のうちに認められる。だが、この能力性そのものは、決して時間的に過ぎ去ることはない。（私の個々の行為ではなく、）「私が世界に働きかけることができる」という存在論的可能性は、決して過ぎ去ることなく、たえず自己のもとにとどまり、自己を内的に体験し、成長していく。また、この場合の世界も、決して外在性の地平としては理解されず、身体の努力に対して決して不在でない存在論的な抵抗、「抵抗する連続（*continuu resistant*）」として理解され、このように、身体的主観性、つまり、生命の自己感得と切り離されない抵抗としての世界が「自然」と呼ばれる。

こうして、生命は、自然と関わりつつ、自己に到来し、成長して、自己実現していくものとして理解されるが、こうした内在におけるプロセスが、アンリにおいて、歴史として<sup>(5)</sup>、あるいは文化として理解される（B 14, 110）。したがって、アンリにとって、歴史や文化を支えているのは、あくまで生命が自己に到来し、自己実現していく運動であって、そこに外在化、沈殿、凝固が見てとられることはないし、また、この生命の運動が、沈殿し、凝固した偶然的なものを母体にすると考える余地も残されていない。アンリにとって、歴史・文化とは、内在における生命の運動そのもの、生命の運動が、内在において、根源的な抵抗としての自然と関わりつつ、具体的に自己を展開していく運動そのものを意味していると言えよう。

このように、アンリのメルロ＝ポンティ解釈のうちで、語られないことで浮かび上がってくる両者の本質的相違とは、その基本的な時間解釈であり、それと密接に結びついた歴史観、文化観であると考えられる。両者は、同じフッサール現象学を土台としながら、それを、あ

る意味で対極的な歴史観、文化観につながっていると言えよう。では、こうした両者の思想は、それぞれ、歴史や文化に関して、われわれに何を理解させてくれ、また、いかなる方向性を示してくれるのだろうか。両者が文化をとらえる視線の彼方にいかなる問題提起を見いだすことができるのだろうか。

#### 4 文化の危機

アンリが、上述のような歴史観、文化観を持つとき、そうしたアンリの議論の延長線上にあるのは、文化の危機、科学技術的な「野蠻」の支配への危機意識であろう。アンリにとって、文化の本質は生命であり、その生命が文化から排斥されるとき、文化は危機に陥る。アンリは、科学技術の源泉を、ガリレイ的な自然理解、すなわち、自然から感性的・情感的性質を排除し、目の前に対象化されたものとして自然を理解する自然理解のうちに見ており、要するに、自然からの生命の排除のうちに認めている。現代文化とは、まさに、こうした科学技術によって支配された文化であり、したがって、それは、アンリにとって、生命を排除した文化、その本質を失った文化、要するに、「野蠻」にほかならない。「すべての文化が生命の文化である」（B 11）<sup>(6)</sup>かぎり、野蠻は文化の否定であり、現代社会とはまさに「文化の危機」であるとされる。

しかし、もしこうした科学技術が生命の外から生命を襲うなら、言い換えれば、野蠻が文化の外から文化にやって来る危機であるなら、その危機は本当の意味では「危機」とは言えないであろう。むしろ、「文化の危機」が本当の意味で「危機」であるのは、科学技術が生命の一樣態であり、野蠻が文化のうちに宿るからである。アンリにとつ

て、生命とは、自己触発 (auto-affection) であり、自己を被り、自己に苦しむことである。生命の本質が、この自己受苦 (souffrance de soi) にあるかぎり、生命は決してそこから逃れることはできないが、しかし、だからこそ、この苦しみから逃れようとする生命の衝動が生じる。生命は、自己の本質を否定して、自己の外部へ逃れ、自己触発とは切り離されたものとして自然を表象し、生命を表象する。ここに超越の哲学の原理、また、ガリレイ的自然理解の原理があり、その延長線上に科学技術がある。したがって、科学技術とは「生命の自己否定 (autonégation)」(B, 113) であり、言わば、「生命を内から襲う危機」にはかならない。文化の可能性は同時に野蠻にも開かれており、文化と野蠻は「ともに生まれる」と言えよう。

だが、たとえ〈文化の原理のうちに野蠻が住まう〉としても、アンリにとって、文化の本質はあくまで生命のうちにあり、科学技術的な野蠻は文化の「拒絶」であり、その「逆行」を意味する (B, 178)。そして、アンリは、文化を、こうした「拒絶」「逆行」「自己否定」に開かれたものとして理解するのではなく、それらを「生命の文化の危機」として理解し、この危機からの文化の救済を訴える。現代文化は、科学技術という野蠻、生命の自己否定という〈内なる暴力〉にさらされており、この暴力からの解放が〈内面的な生命〉という視点にたつ文化論に託される。生命の自己到来による成長、その自己実現こそが文化の本質であって、科学技術の支配により文化から人間性が失われている現代社会においては、この文化の本質の回復こそが求められる。「生命の時間」に立脚するアンリの文化論のうちには、このように、科学技術が支配する現代社会において、人間の生命を、人間性を救うための方向性が示唆されていると言えよう。

だが、こうしたアンリの文化論のうちには、同時に、多様な文化を一元化しようとする暴力が宿っていると考えることもできよう。もちろん、アンリが主張しているのは、ある一文化の価値観から他の文化を批判することではない。むしろ、個々の文化の相違を超えた、いっさいの文化 (科学技術も含めた) の本質としての生命から、文化の本来的意味を見いだそうとするものである。しかし、少なくとも、そこには、多様な文化をとらえる視点そのものを一元化しようとする傾向があることは否めないだろう。とりわけ、アンリの思想がキリスト教思想と密接な関係にあることは問題となろう。もちろん、アンリにとって、キリスト教は、多様な宗教の中の一宗教としてではなく、生命の本質をとらえた原理として理解されるのだが、それが歴史上の事実にある一文化であることも確かであり、そうしたことから、アンリの思想のうちに、文化の多様性を一元化する傾向、文化の多様性に対する暴力を読み込むことも可能となろう。

一方、メルローポンティの歴史観、文化観に立った場合には、文化の危機や野蠻の問題、そして、危機からの救済の問題を考えることが困難となる。メルローポンティにおいて、文化は明確に規定されているにしても、野蠻とは何であろうか。歴史や文化の運動は、制度化として、沈殿した偶然的な要素を取り上げ直し、再創造しては、再び沈殿する。歴史や文化に目的があるとしても、それは偶然性という重りをつけた目的であり、どこに向かうかは定かでない。それが文化の規定であるなら、文化が道を逸することはなく、危機に陥ることもない。だが、フッサールが憂い、アンリが警鐘をならすように、学問が危機に直面し、文化が野蠻におかされていることも事実ではなからうか。学問や文化は人間性、人間の生活、そして、生命から切り離さ

れ、とりわけ、現代社会においては、科学技術と生命の関係が様々な領域で問題となっている。しかし、メルロ＝ポンティの文化論のうちに、こうした危機からの救済を求めることには困難があるように思われる。

だが、メルロ＝ポンティの文化論は、文化の多様性を一つの観点から一元化するという批判からは逃れることができない。メルロ＝ポンティにとって、歴史や文化は偶然性から切り離されてはありえない。もし歴史や文化が必然性をもち、未来に一定の目的を有するなら、歴史や文化の中の一つひとつの出来事は意味を失い、現在における個々の事実が問題となることもないだろう (Epp. 5)。歴史や文化は、それが纏う種々の偶然的要素によって多様化され、その多様性の中で、それぞれが他なるものとの関係において意味を持ち、また、未来に対してさえも、その偶然的な現在が重大な意味を持ちうる。メルロ＝ポンティが、存在の根源的次元を「野生の存在」のうちに、そして、その時間性格を「制度化」のうちに見いだしたとき、そこには、文化をその多様性において理解する視点、そして、多様な文化の一元化に対する糾弾の意味が含まれていたと考えることもできよう。

現代は、科学技術が文化を支配することで、文化における人間性や生命が危機に瀕している時代であり、また、グローバル化の流れの中で、ある一つの文化が世界を席卷し、文化の多様性が危機に陥っている時代でもある。アンリの思想とメルロ＝ポンティの思想は、こうした現代社会が持つ「文化の危機」に、それぞれの立場から応答するものであると言えよう。

## 注

(1) もちろん、こうした時間解釈は初期のフッサールに顕著なものであり、その時間論の全体を特徴づけるものではない。とりわけ、発生的現象学の展開のなかでは、対象を時間的に構成する意識生の歴史性や習慣性などが問題にされている。したがって、ここでの議論は、フッサールの初期時間論を時間解釈の一つの典型として理解して、それに便宜的に「フッサール」の名を冠しているだけであり、フッサールの時間論がこうした議論に終始することを主張しているわけではない。

(2) このことは、アンリがベルクソンから何らかの影響を受けていることを意味するものではない。アンリの著作のうちにはベルクソンの姿はほとんど見られない。また、アンリの一周忌にバリで行われたコロクで、筆者は、アンリとベルクソンについて論じたある講演の後に、聴衆として参加していたひとりの女性が次のように発言するのを聞いた。「私は、ミシエル・アンリに、あなたとベルクソンの間には何か関係がありますか、と聞きました。すると、彼は「何もなし (aucun)」と答えました」。アンリのうちにはベルクソンの〈影〉しか見られない。

(3) アンリは、『受肉』のなかで、この「全体的諸部分」という言葉が見られる「見えるものと見えないもの」の一七七ページからメルロ＝ポンティの言葉を引用しているが、この「全体的部分」という言葉には目を向けなかったようである (Cf. INC, 166)。

(4) 制度化の概念は、過ぎ去った時間的位相の沈殿に基づくものとして理解されているかぎり、前期の時間概念を引き継ぐものであると考えることができよう。しかし、制度化の概念のうちには、従来の時間概念を超える側面が含まれていることも事実である。例えば、制度化の概念のうちでは、過去は、——単に滑り去りつつ保持されているだけでなく、——再活性化



されて、現在の意味を何度でも規定し直すものとして、また、未来は、——単に予料されているだけでなく、——過去や現在の意味を変容すべく待ちかまえているものとして、さらに、現在は、こうした過去や未来による意味の変更にたえず開かれたものとして、それぞれ理解し直されている。

(5) アンリは、内在の自己到来の運動、しかも、抵抗としての自然との実質的な関係を含んだ自己到来の運動としての歴史を「歷程 (historia)」という概念で表現している。(Cf. B. 82, 123)

## 文中略号

- EM Michel Henry, *L'Essence de la manifestation*, P.U.F., 1963.
- PhP Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.
- INC Michel Henry, *Incarnation, Une philosophie de la chair*, Seuil, 2000.
- VI Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964.
- OE Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Gallimard, Folio, 1999.
- B Michel Henry, *La barbarie*, P.U.F., Quadrige, 2001.
- EPH Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Gallimard, Folio, 1989.

(川瀬雅也・かわせ まさや・佐世保工業高等専門学校)

# デリダのメルロ＝ポンティ批判

デリダが新進気鋭の哲学者として世に知られるようになった最初の仕事は、一九六二年に出版したフッサール『幾何学の起源』の仏訳と、それに付した長大な「序説」であった。ところでメルロ＝ポンティは、それに先立つ一九五九―六〇年のコレージュ・ド・フランスの講義で、やはりフッサールの『幾何学の起源』をみずからの仏訳を提示しながら論じていた。しかし、デリダの『幾何学の起源』は、その内容の重なり合いにもかかわらず、メルロの講義をほぼ「黙殺」している。

デリダがメルロ＝ポンティに「触れた」唯一の文章は、彼のジャン＝リュック・ナンシー論『触覚、ジャン＝リュック・ナンシーに触れること』（二〇〇〇年）である。その「第二部」「肉」についての模範的な物語の数々のなかの「第九章 接線Ⅲ（並はずれたⅡ、「不可能なもの」の結晶化）——「肉」と再度「例えば、私の手」」は、一章全体をメルロ＝ポンティの分析に当てている。もちろん、それはあくまでもナンシーとの関係においてメルロを論じたものにすぎないが、デリダのメルロ理解がよく見て取れる文章である。

デリダのメルロ批判を大雑把にまとめてみよう。

## 藤本 一 勇

一 メルロはフッサール現象学を感性的な直接的接触論へと歪めており、そのため他者の「付帯的現前化」の問題が取り落とされている（「感覚的なものの存在論的復権」）。

二 接触の問題設定における視覚の優位。

三 手という特権的事例において、自己の手と他者の手が同一視されている、あるいは握手という融和的・共同的比喩への「偏向」が見られる。

四 見えるもの、握手といった特権的事例は「われわれ人間」の固有性へと結び付けられている（メルロの人間主義）。

五 世界の「肉」において分離の契機を認めながらも、「可能的あるいは潜在的綜合」が主張されており、分離・分裂・分散・非合一・非一致の契機が、合一・融合・和合・合致・一致へと「止揚」される傾向にある。

要するに、メルロの哲学は、デリダが初期から執拗に分析の対象とし批判してきた「現前の形而上学」の枠内にとどまるということである。「付帯現前化」（すなわち他者性）の縮減、視覚中心の現象学、技

術的・機械的・動物的な手ではなく人間的な手、人間的共同性、「肉」(「受肉」)における心身合一(身体における魂の現前<sup>II</sup>臨在)、形相と質料の融合——こうした特徴をデリダは、なるほどフッサールのような超越論的主観性の知的直観主義ではないが、現前の形而上学の歴史と構造においてそれと相補的な、感覚的なもの・可視的なもの・直接的なもの、「肉の直観主義」<sup>2</sup>だと指摘する。さらにフッサールとは別のこの直観主義はメルロー一人の身振りではなく、フッサールの理性主義、近代の合理主義、意識中心主義を批判するあまり、フランスで「積極的解釈」の名において「しばしば再生産される」<sup>3</sup>という意味で「典型的」なものである。しかしそれはフッサールが自我中心的、理性中心のであったからこそ認めざるをえなかった、「他者」についての直観的認識の不可能性を反対に縮小し、他者の触覚的・身体的・感覚的受容あるいは交流の名において、かえって他者の他者性を裏切るという「逆説的」な結果をもたらす。

このメルロー・ポンティの積極的「解釈」、フッサールが最も執着していると思われるものに対するこの自由な解釈を、われわれは「逆説的かつ典型的」なものだと述べた。典型的だというのは、こうした解釈のせいで、とくにフランスにおいて、これとよく似た身振りがしばしば生まれたからである。逆説的だというのは、より古典的で自我中心であるフッサールを犠牲にして、他者(もともと私のなかの他者、あるいは私に対する他者など)をより大胆に考慮に入れる方向へとフッサールを導いていく際に、正反対の結果に行き着く恐れがあるからである。最も固有なものである私の固有性に私が接近するのと同じくらいに根源的な他者、この他者への直接的接近

という、直観主義(強調引用者)を再生させてしまう恐れがあるのである——また同時に、付帯現前化、間接化、感情移入(*Empfindung*)がなければ、かつてないほど確実かつ全面的、さらには急激に、他者の他性を再自己固有化する恐れもある。この点で、警戒のモデルとしてフッサールの慎重さが今後もつねにわれわれの前に残るであろう。他者の他性に注意する必要がある<sup>4</sup>。

フランスの現象学受容(II変容)に対することした批判の背後にあるデリダのフッサール解釈は、基本的に『声と現象』や『エクリチュールと差異』時代のものと同じである。フッサールは『イデーニII』のなかで、他我<sup>アルター・エゴ</sup>および他者の身体は、そのものとしては決して私という「自我」に現前しえず、それは付帯的に現前することしかできないと述べていた。デリダはそこに、現象学の「原理中の原理」——すなわち絶対的な十全な直観——を危険にさらしてまで、「他者」の現象(現前)という現象学の極限点・限界点を忠実に記述しようとするフッサールを見た(分裂するフッサール)。デリダはこの付帯現前化という「乗り越えがたい深淵」<sup>5</sup>を自他関係のみならず、あらゆる現象一般(感性、意識、精神、言語、記号、自然、文化、技術、社会、等々)のなかにまで拡張して読み込む。それがエクリチュール、痕跡、差延、代補、等々といった戦略素で表現されたものである。そこでは「ずれ」や「遅れ」こそが「根源的」である。この場合の「根源性」は「起源」や「根拠」といった意味ではなく、「有限性」という意味で受け取らなければならない。「私は、間接的に、付帯現前化、比較、類推、投影、投入によってしか、他者の身体に接近することはできない」<sup>6</sup>。これこそはフッサールがとくに、そして頑に忠実であろうと

するモチーフである」<sup>7</sup>。

デリダは付帯現前化に含まれた「他者の他者性」を発掘する。そしてフッサールが記述しながらも、やはり現象学の枠内に収めようとした付帯現前化の問題を拡張し、現前性に内包された、現前性への「隔たり」を書き込もうとする。

「……」われわれは先に、付帯現前化の領野を制限するよりはむしろ拡張しようとし、また先述の私「自身の手」、人間的自我としての私の自己の身体などにおける、触れながら触れることにまで、還元不可能な隔たりを認めようとした。それは厳密な意味でフッサールのでも、メルロ＝ポンティ的でもないだろう。

デリダがメルロを批判するポイントはこの「還元不可能な隔たり」を「原初的」同時性や「起源の絶対的現在」において還元しようとする傾向をメルロがもつ、というところにある。実際メルロが、あらゆる現象の発出点とみなされた感性的な「今ここ」、接触と触発の起源性・根源性を強調する傾向にあることを指摘するのは難しくない。一例として、メルロにとつて（とりわけ彼の後期思想において）重要な「交差配列<sup>キアスム</sup>」という主題の決定的な事例（あるいは「比喩形象」）である「手」による接触を挙げておこう（デリダも引用している文章である）。

そこにあるのは、私の身体の身体自身に対するある関係であつて、これが私の身体を私と物との関係の絆（*vinculum*）たらしめているのである。例えば私の右手が私の左手に触れるとき、私は左手を

「物理的な物」として感ずるが、しかし同時に、私がその気になれば、まさしく、私の左手もまた私の右手を感じはじめる。es wird Leib, es empfindet「それが身体になり、それが感じる。Ideen II, p. 145」という異様な出来事が起こるのである。物理的な物が生気を帯びる「……」。したがって、私は触りつつある私に触り、私の身体が「一種の反省」を遂行する。私の身体のうちに、また私の身体を介して存在するのは、たんに触るもの、それが触っているものの一方的な関係だけではない。そこでは関係が逆転し、触られている手が触る手になるのであり、私は次のように言わなければならなくなる。ここでは触覚が身体のうちに満ち拡がっており、身体は「感ずる物」(Ideen, p. 119)「主體的客体」(Ideen, p. 124)なのだ、と。／このような記述が物や世界についてのわれわれの観念をも転倒させ、ついには「感覚的なもの」の存在論的復権を成就するものであるという点は、十分に考えてみる必要がある。

触れながら触れられるものという、主客転倒あるいは主客融合の「一種の反省」(感性的反省)は、ある種の触覚的統合（「触覚が身体のうちに満ち拡がっており」として捉えられている。とはいえ、ここでの話題はあくまでも「私の身体の身体自身に対する関係」であった。ところがメルロはこの一身体内におけるこの統合関係を他者関係にも当てはめる。

私の右手は、私の左手に能動的触覚が到来するのに立合っていた。私が他人の手を握るとき、あるいはそれをただ見つめるというときでさえ、他人の身体が私の前で生気を帯びてくるが、その場合も事

情に変わりはない。私の身体が「感ずる物」であり、それが触発される（……）ということを知ることによって、私は、他の生命体（animalia）や、おそらくは他の人間もいるということを理解する準備を整えたことになるのである。その際、ここにあるのは比較でも類比でも投射でも「投入」でもないということに注意しなければならぬ。もし私が他人の手を握りながら、彼がそこにいることについての明証をもつとすれば、それは、他人の手が私の左手と入れ替わるからであり……<sup>10</sup>。

デリダはここで引用を打ち切っているが、その続きは決定的である。

「……他人の手が私の左手と入れ替わるからであり」、私の身体が逆説的にも私の身体にその座があるような「一種の反省」のなかで、他人の身体を併合してしまうからなのである。私に二本の手が「共に現前」し「共存」しているのは、それがただ一つの身体の手だからである。他人もこの共現前の延長によって現れてくるのであり、彼と私は、言わば同じ一つの間身体性の器官なのだ<sup>11</sup>。

これは、「私自身の身体あるいは両手の触れながら触れる」という関係と、他者の手との接触を同一視する<sup>12</sup>と言われても仕方のない文章であろう。そこでは他者の現前は、自己の総合的身体における私の二本の手の「共現前」と同様の現象として、またはその「延長」として、自己の現前から「出発して」思考され、「同じ一つの間身体性」のなかに「併合」されており、フッサールが他者の付帯現前化を論じた際に

否応なく抉出した、埋めがたい深淵、「還元不可能な分割」「感覚の間隔化」<sup>13</sup>、すなわち現象（現前性）の臨界の問いは、後景に退いている。「私が自己の身体から「出発して」他人の身体や他人の実存を理解することができ、私の「意識」と私の身体との共現前が他人と私の共現前にまで延びていくというのも、「私はできる」ということと「他人が実存する」ということが以後同じ世界に属するからであり、自己の身体が他人の前兆、自己移入が私の受肉の反響だからであり、感覚の閃光が起源の絶対的現在においてそれらを置換可能にするからなのである」<sup>14</sup>。

『見えるものと見えないもの』で「交差配列」<sup>キアスマト</sup>とも呼ばれるこの「置換可能」性「転換可能性」可逆性（reversibility）は、ある種の〈共同—体〉の可能性でもある。

他者は、われわれ自身と同じように彼を世界に結びつける回路のうちにとりこまれ、そうすることによって、彼をわれわれに結びつける回路にもとりこまれることになる。——そして、この世界はわれわれにとつて共同のものになり、間世界になる。（……）そこから、上からの、また最先端からのものであると同様に、下からのものでもあるような肉の関係が生じる。（絡み合わせ）<sup>15</sup>。

この私と他者を結ぶ紐帯的回路、共同的回路、または肉的关系は、『知覚の現象学』における「感覚とはコミュニケーション（＝聖体拝領・信徒共同体）である」という発想の残滓あるいは発展だろうか。

ちょうど秘蹟が感覚的な形色のもとで恩寵の操作を象徴化するばかり

りでなく、神の実際の現前でもあって、それを空間の一部に位置づけ、またそれを、聖なるパンを食べる人たちに「……」伝達するのと同様に、感覚的なものは運動的および生命的意味をもつばかりでなく、世界内存在のある様式にはかならないのであって、この世界は、もし可能ならばわれわれの身体がとりもどし引き受けるところの、空間の一点からわれわれに提供されるものなのである。つまり、感覚は文字通りコミュニケーション「交わり」にはかならない<sup>16</sup>。

メルロ哲学におけるキリスト教やスピリチュアリズムの影響の問題をここで論じる余裕はない。ただ、最晩年に至るまでこの「コミュニケーション」という発想はメルロの思考の大きな脈の一つであり、それがますます存在論化され、深化しているという点、この点は確認されるだろう。「感覚的なものの果肉そのもの、感覚的なものにひそむ定義がたいものとは、感覚的なもののうちでの「内部」と「外部」との合一、自己と自己との厚みをもった接触にほかならない。——「感覚的なもの」のもつ絶対性とは、この安定した爆発、帰還をふくんだ爆発のことである」<sup>17</sup>。

### 分裂するメルロ＝ポンティ

しかしメルロの思想がこの融合的共同性（受）肉の置換関係にのみ沈潜しているならば話は簡単である。ところが周知のように、メルロには、その全著作を通じて、非現前的なものへの視座も明らかに存在し、しかもその視座は後期になればなるほど深くなるのである。メルロが現前と非現前とのあいだで微妙に揺れ動いていること、しかもつねに現前のほうに傾きながら揺れ動いていること——まさにこのこと

こそが、デリダにメルロの読解を「夢中にさせると同時に難しいものにし」、また「時にはいらいらさせる、もしくはがっかりさせるものにする」<sup>18</sup>のである。

接触による「合一」や「融合」、「置換可能性」や「転換可能性（＝可逆性）」（réversibilité）が極限的には不可能であるということ、メルロがこのことを書き記しているという事実を、ほかならぬデリダが指摘している。ここでもその象徴的（かつ決定的）な事例は「手」である（そこではまた「声」も重要な事例として現れている。その意味で、次のくだりは「現前の形而上学」における「声の特権」を問題化するデリダにとって示唆に富むものに映ることだろう）。

われわれは初めは概略的に、見る者と見えるもの、触れる者と触れられるものとの可逆性（＝「転換可能性réversibilité」という言い方をしておいた。今や、問題は、つねにさし迫っているながらも決して実際に実現されることのない可逆性にあるのだ、ということを経験すべき時である。私の左手はつねに、物に触れつつある右手に触れそうになっているが、しかし私が一致に達することは決してない。一致は、それが生み出される瞬間に消えてしまうのであり、実際に起こるのは、次の二つの事態のいずれか一万である。すなわち、本当に私の右手が触れられるものの地位に移行するか——だがその場合には、世界に対する右手の支配力は中断してしまう——、それとも私の右手がその支配力を保持しつづけるか——だがそのとき、私は本当には右手に触れておらず、私はただ右手の外被に触れているにすぎないことになる——、そのいずれかなのである。「……」この不断の後ずさり、つまり私が、私の右手による物の触覚と私の左

手によるその同じ右手の触覚とを正確に重ね合わせることができないし、また手の探索運動の中で、或る点の触覚経験と「同じ」点の次の瞬間の触覚経験とを——あるいは私の声の聴覚経験と他人の声の聴覚経験とを——正確に重ね合わせることができないということは、失敗ではない。「……」触れられている私の右手と触れている私の左手との間の、聞かれている私の声と発音されている私の声との間の、また私の触覚的生の或る瞬間と次の瞬間との間のこの間隙は、存在論的空虚、つまり非存在なのではない。それは、私の身体的全存在と世界的全存在によってまたぎ越されているのであって「……」<sup>19</sup>。

デリダが掘り起こして強調するのは、この「決して実際に実現されることのない可逆性」、不可能な「一致」「不断の後ずさり」「間隙」である。彼はそれを、現前を貫通し、現前を可能にする「差延(differance)」「間隙化(espacement)」「(特に声の問題系においては)「エクリチュール」と命名するだろう。メルロはこの分裂運動を「私の身体的全存在と世界的全存在によるまたぎ越し」において、やはり可能的・潜在的に綜合する立場から語っているのではあるが、それにもかかわらず綜合に亀裂を生じさせる空隙の存在——これはもはや存在や「非存在」としては捉えられない——を書き込まざるをえない。少なくとも、メルロのテクストを、そのように綜合と亀裂が止揚されることなく折り合わされた織物<sup>テクスト</sup>あるいはエクリチュールとして読むことは可能である。「私の身体的全存在による」「このまたぎ越しと、まさに「またぎ越し」も全体化もされず、そしてまた成就も反省もされないものの中断全体とを、同時に、同時に、考えなければならな

い」のである<sup>20</sup>。  
この困難な作業をメルロは「交差配列」や「肉」や「蚕食」や「絡み合い」といった概念のもとで試みたのではないか。

見るものと見えるものとの合致があるわけではない。そうではなく、一方が他方から借金をしているのであり、他方にとりつき、蚕食し、他方と交錯し、他方と交差配列の関係にあるのだ。これら多様な交差配列がいかなる意味でただ一つの交差配列をなすのか。綜合とか、もともと総合的であるような統一といった意味においてはなく、つねにÜbertragung「転移」、蚕食、存在の放射といった意味においてである<sup>21</sup>。

自己(見るもの)と他者(見えるもの)との「とりつき(憑依)」の関係、「蚕食」や「交錯」の関係は、終結したり治癒したりすることのない「二重化」<sup>22</sup>の運動として、デリダの描く「亡霊論」・「憑在論」(hantologie)に接続可能だろう。メルロが多用する「同じ世界」や「共同」や「反省」や「未分化」といった、〈同〉や現前や本源性の比喩体系的<sup>システム</sup>の深層に、断絶と接続の差延関係を読み取ることも不可能ではないと思われる。

デリダはメルロの「手」の比喩を、接触の直観主義、現象学的存在論におけるいわば自然性への、野生へのノスタルジー、人間的な「われわれ」とその平和状態への願望を示すものとして、「現前の形而上学」という哲学的純粹主義の文脈へ整理して批判的に扱う。しかし、メルロは交差配列の可逆性について、生の手ではなく、「手袋」の比喩を用いて語っている。

転換可能性(「可逆性」)——裏返しになった手袋の指——ひとりの目撃者が表裏両方のがわにまわって見る必要はない。私が一方のがわで手袋の裏が表に密着しているのを見るだけで、私が一方を通して他方に触れるだけで十分である(領野の一点ないし一面の二重の「表現」、交差配列とは、この転換可能性のことなのである。／「……」(対自)と(対他)とがあるわけではない。それらはたがいに他方の裏面なのである。だからこそ、この両者はたがいに合体するのである。投射—取り込み。——私の前にいくらかの距離をおいて、私—他者、他者—私の振替えがおこなわれる線があり、境界面があるのである。／与えられたただ一つの軸、——手袋の指の先は無である。——しかし、それはひとりが裏返しことのできる無であり、そのときひとりがそこにもろもろの物を見ることになる無なのである。——否定的なものが真に存在するただ一つの「場」は襞であり、つまり内と外とがたがいに密着しているところ、裏返し点である<sup>23</sup>。

ここでの「転換可能性」可逆性(リバーシブル性reversibility)は、私の二本の手のような(触れる—触れられる)関係における総合、「置換」ではない(「ひとりの目撃者が表裏両方のがわにまわって見る必要はない」)。「合体」や「投射—取り込み」といった語が用いられてはいるが、この場合の「転換可能性」とは、他方が一方に同化されたり統合されたりすることの決してない、絶えざる「裏返し」の運動のことだと理解すべきではないだろうか。自他の「振替え」の起こる境界線—限界点は、内と外の「密着」する「場」であるが、この「密着」における「いくらかの距離」は、実質的に無限の距離に等しい。この「い

くらか」ではあるが無限の、還元不可能な距離、そうした距離における密着が「手袋」という「襞」において生じるのであり、ここでの論理(あるいは比喩)の力点は、自然のあるいは人間の直接的(無媒介的)な「手」にはではなく、「手袋」という形象がはらむ距離化、媒介化(「一方を通して、他方に触れる」)、差延化——そして何らかの技術化——にある。この「転換可能性」における「振替え」を「代補」と読むことができるのではないか。「裏返し点」である「境界面」の「襞(Di)」は、自他をたがいの「裏面」として「密着」させ、さらには「合体」させるが、そこで産出される自他は多数化(multiplication)されるのである、決して単一ではない。これをデリダの「散種」や「婚姻—処女膜」(hymen)の問題系に接続することは、あるいはデリダがメルロに接近させつつも引き離すナンシーの「複数的な単数性—単独性—特異性」に接続することは、無謀だろうか。

#### 現前と非現前の形而上学

もちろんデリダが指摘するとおり、メルロのエクリチュールや比喻系が「自己との接触」「自己へのいつそう深い固着」<sup>24</sup>、自他の「調整」<sup>25</sup>といった現前の形而上学の色合いを強くもつこと、またそれと連動して技術やミメシスの問題系を軽視あるいは無視しがちであることは、しっかりと認識しておく必要がある。しかし問題は、なぜ一致の脱臼を素描するメルロが、「最終的には」(そのように言えればだが)不一致を一致のほうへ連れ戻す、あるいは不一致を一致のほうから論じてしまうのか、である。それは単にメルロの思考の不十分さのせいなのか。そうではない。「差異」や「不一致」や「分離」や「他者」や「外部」や「非現前」等々を思考することは、それが論理的な思考であるかぎ



り、「同」「一致」「接合」「自己」「内部」、すなわちなんらかの「現前」から「出発」し、あるいはそこに「帰還」しなければ不可能であるという原理的な問題があるからだ。これこそヘーゲルの弁証法の強みであり、「絶対知」を強弁しえたヘーゲルの自信の源でもあった。周知のように、これはバルメニデスの「存在と思考の同一性」あるいは「存在と無の同一性」という考え方以来の、西洋哲学の罫いであった。それはヘーゲルにおいて「同一性と差異の同一性」という形で深化し頂点に達した。「不一致」の主張は、なんらかの仕方でも不一致への一致（ヘーゲル流に言えば「否定の否定」）を前提しなくてはならないのである。

そもそもデリダが執拗に「現前の形而上学」との闘いの継続を主張するのは、この磁場の強大さを認識すればこそである。デリダは「現前の形而上学」の「外部」への「脱出」や「逃走」の安易さ（逆効果）を指摘していた。

乱暴に外に身を置き、絶対的な断絶と差異を肯定することによって、非連続的かつ侵入的な仕方では、土俵を変える決断をすること。こうした位置ずらしは、うかうかすると、自分は内を放棄するのだと宣言しておきながら、その内にかつてないほど素朴かつ密接に住まうことになり、こうしてだまし絵のような展望の虜になる恐れがある<sup>26</sup>。

現前の形而上学は思考の場そのものであり、単純にそこを脱出することは不可能である。この罫いの拘束に関する認識は、現前の形而上学に対するデリダの姿勢を両義的にする。

デリダは、何よりもまず、現前の形而上学の磁場構造および権力構造の急所を厳密に分析し、それを内破させる戦略点を探すという「脱構築」作業に重きをおく。そしてその突破口は、現前の形而上学において抑圧され抹消され搾取される非現前的なものたちに見出される。なぜなら現前の権力構造とその覇権戦略の核心には、非現前者の構造的産出と抑圧・差別が存在し、そうした搾取や排除が現前体制を構築しているからである。もちろん非現前者へのデリダのまなざしには、現前体制との闘争のための戦略的意義というだけではなく、現前システムの「不正」に対する怒りという倫理的意味もあるだろう。伝統的な思考を支えるもろもろの二項対立において下位に置かれた存在を上位項に対して侵食させていく戦略は、脱構築のもつとも基本的かつスリリングな部分であり、また政治的にも倫理的にも重要な試みである<sup>27</sup>。

しかし、現前の権力に対して非現前なものを対峙させ、その価値回復を試みることは、それがどれほど必要な行為だとはいえ、それだけでは現前の体制を解体することにはならない。非現前は現前の対として、その対立項、欠如態として、現前の体制に最初から組み込まれたものだからである。非現前の価値回復や昇進は、現前／非現前の二項対立自体を乗り越えるものではない。何よりもまずなさなければならぬのは、現前／非現前という根源的・二項対立そのものの解体である。そのために現前の形而上学によって階層構造に取り込まれ序列づけられた諸要素、とりわけ劣位に置かれたり、場を与えられていない諸要素の潜勢力を発掘し、それらを相互に連帯させ、階層秩序自体を解体する必要がある。デリダ自身、彼が生涯を通して遂行したことは、現前の形而上学のもとで貶められてきた、エクリチュール、他

者、狂気、病、痕跡、代補、技術、遅れ、散種、比喩、ミメシス、膜、襞、性差、動物……といった数々のマイナーなものたちに異議申し立ての声を与え、それらのあいだをつなぎなおし連帯を生み出す作業だったと言つてよい。

ただデリダは、この連帯した力が現前の形而上学の体制の「破壊」のみに終わることに不安を覚えるのである。もつと正確に言えば、現前の形而上学を破壊したとしても、その破壊した勢力がまたぞろ権力機構になり、さらなる現前の形而上学（その場合は、劣位にあった非現前者たちの形而上学と言つてもよい）を生み出してしまうことを恐れるのである。恐れるばかりではない。おそらくデリダはそうした「革命」の力が新たな体制暴力に転化し硬直化することを、ほとんど宿命だとみなしている。だからこそ、彼は現前の組織や体制の「破壊」ではなく「脱構築」の道を選ぶ。そこには二〇世紀の「全体主義」（「国民—国家—資本」の三位一体の帝国主義であれ、それと対決する国家社会主義であれ、あるいは一党独裁型共産主義であれ）に対する、デリダなりの反省がある。彼の「来たるべき民主主義」にせよ、「メシアなきメシアニズム」にせよ、どちらも潜勢力が顕在化あるいは現前化するときに必然的にこうむらざるをえない固定化・硬直化の暴力に対する拒絶反応を示しているように思われる。決して現前の舞台（歴史や社会や制度）に上がることなく、その影に、奥底に追いやられ排除された存在の潜勢力に議論をとどめようとすることは、現前の硬直化の宿命とその暴力の不可避性を十二分に認識した、一見反純粹主義的な振る舞いに見える。しかしデリダは、現前化の暴力を免れる「来たるべきもの」がもつ不可能な可能性の議論においては、やはりある種の「純粹主義」に陥っているのではないか。

デリダの哲学に、とりわけ「来たるべきもの」や「…なき…」といった発想に、ある種の息苦しさがつきまとうとしたら、それは現前の形而上学の純粹主義に対する反動としての、非現前の形而上学の純粹主義という側面があるからではないだろうか。そもそも、およそ一切の現前化作業がはたして硬直化の宿命にあるのだろうか。また、たとえ硬直化の宿命にあるとしても、あるいは現前化には必然的なならぬ暴力がつきものであるとしても、それでもやはり闘いを挑むべき、解体しなくてはならない対象はあるのではないか。もちろん、現前化の原暴力性を忘却したり、それに居直つたりするのは論外である。だが現前化の原暴力性をみずからふるうことを恐れて、一切の現前化の努力を放棄し、現在の現前体制の暴力構造を放置してしまつてはニヒリズムや体制順応主義に陥るだろう。脱構築による体制内作業と体制解体の作業をつなぐことは決して不可能ではないし、デリダ自身もそのことを主張していたはずである。

メルロ＝ポンティが自他をつなぐ「肉」や「交差配列」という概念にこだわっていたのも、実は、自他の境界線を絶対的なものにしてしまふことで、かえって自閉の論理に陥ることの危険を自覚していたからではないだろうか。純粹な自己を想定することも、その自己から絶対的に分離された他者を想定することも、どちらも純粹主義であり、固有性＝本来性の形而上学に舞い戻る恐れがある。デリダが「エクリチュールと差異」所収の「暴力と形而上学」というレヴィナス論において、やはりフッサールの「付帯現前化」の議論を拡張して行ったレヴィナスに対する有名な批判は、まさにこの点をレヴィナスに突きつけるものだった。メルロとは異なつたモチーフ、仕方においてはあつたが、レヴィナスは「他者」の無媒介的・本来的な実存を主張す

ることによって付帯現前化という他者の他者性を縮減したと、デリダから批判されたのであった。

実際には、現前と非現前を截然と綺麗に切り分けることはできず、相互に絡まりあっている、あるいは侵食しあっている。メルロであれば「蚕食」と呼ぶだろうこうした事態を、現前と非現前の二項へと、純粹に、截然と切り分けることこそが、むしろ現前の形而上学の欲望である。デリダはもちろんのこと、メルロもまたこうした「蚕食」の、「憑依」の事態をなんとか名指そうと、あるいは書き込もうと腐心していたのではないか。少なくとも、彼はノートにこう書き残している。

次のことから出発すること——同一性があるのでも、非同一性、不一致があるのでもなく、あるのはたがい他のまわりをめぐる内と外だ、ということ<sup>28</sup>。

メルロ・ポンティの「肉の存在論」を、そこに含まれた問題点を放置することなく、「亡霊の存在論」すなわち「憑在論」に書き換えること。これは「寛大な読解」の問いなどではなく、厳密なテキストの問いである。

1 本稿は二〇〇八年十一月九日、専修大学で開催された日本現象学会のワークショップ「現代フランス現象学から見たメルロ・ポンティ」で行った発表原稿が元になっている。その後、原稿は早稲田大学大学院文学研究科紀要第五輯（二〇〇八年）に掲載されたが、本稿はそれに修正を加えたものである。したがって、本稿の大部分は、早稲田大学大学院文学研究

科紀要の原稿と重複していることをお断りしておく。また『現代思想——総特集メルロ・ポンティ』（二〇〇八年二月臨時増刊号）の拙論「メルロ・ポンティとデリダ」も、同ワークショップのために筆者が作成した資料をもとにした論文であるので、そちらもあわせて参照していただければ幸いである。

2 Jacques Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy, Galilei*, 2000, p. 224.

（ジャック・デリダ「触覚、ジャン・リュック・ナンシーに触れる」松葉祥一・榊原達哉・加國尚志訳、二〇〇六年、青土社、三七四頁）。

3 *Ibid.*, p. 218. (同右、三六五頁)。

4 *Ibid.* (同右、三六三—三六四頁)。

5 *Ibid.*, p. 217. (同右、三六三頁)。

6 「フッサールが付帯現前化について頑に維持している言説」は、「私（＝デリダ）が、必然的に生じる転位と引き替えに、拡張し徹底化を試みた言説」であると、デリダは述べている（*Ibid.*, p. 218. 同右、三六五頁）。

7 *Ibid.*, p. 217. (同右、三六二頁)。

8 *Ibid.*, p. 219. (同右、三六六—三六七頁)。

9 Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, 1960, p. 210. (モーリス・メルロ・ポンティ『シーニュ2』竹内芳郎監訳、みすず書房、一九七〇年、一四—一五頁)。

10 *Ibid.*, p. 212. (同右、一七一—一八頁)。

11 *Ibid.* (同右、一八頁)。

12 Derrida, *Toucher... op. cit.*, p. 217. (前掲『触覚……』三六二頁)。

13 *Ibid.*, p. 221. (同右、三六九頁)。

14 Merleau-Ponty, *Signes*, p. 220. (前掲『シーニュ2』二九頁)。強調引用者。

15 Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible, suivi de notes de*

travail, Gallimard, 1964, p. 322-323. (モーリス・メルロ＝ポンティ『見えるものと見えないもの。付・研究ノート』滝浦静雄・木田元訳、みず書房、一九八九年、三九八頁)。

16 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p. 243-245. (モーリス・メルロ＝ポンティ『知覚の現象学』第二巻、竹内芳郎・木田元・宮本忠雄訳、みず書房、一九七四年、一五頁)。

17 Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 321. (前掲『見えるものと見えないもの』三九六頁)。

18 Derrida, *Toucher...*, p. 238. (前掲『触覚……』三九五頁)。

19 Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 194-195. (前掲『見えるものと見えないもの』二〇四—二〇五頁)。強調引用者。

20 Derrida, *Toucher...*, op. cit., p. 240. (前掲『触覚……』三九八頁)。

21 Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 314-315. (前掲『見えるものと見えないもの』三八五頁)。

22 *Ibid.*, p. 317. (同右、三八九頁)。

23 *Ibid.* (同右、三八八—三八九頁)。

24 *Ibid.*, p. 308-309. (同右、三七四—三七五頁)。

25 *Ibid.*, p. 299. (同右、三五八頁)。

26 Jacques Derrida, *Marges—de la philosophie*, Minuit, 1972, p. 162-163. (ジャック・デリダ『哲学の余白(上)』高橋允昭・藤本一勇訳、法政大学出版局、二〇〇七年、二三五頁)。

27 「形而上学の諸概念の対立(例えばバロール／エクリチュール、現前／不在、等々)は決して二つの項の差し向かいではなく、それは一個の位階制であり従属関係の秩序である。脱構築は中立化にみずからを制限することとはできないし、中立化へ即座に移行することはできない。脱構築は二重

の举措、二重の学、二重のエクリチュールによって、古典的対立の転覆と体系の全般的地盤変えとを同時に実践しなければならないのだ。脱構築がみずからの批判する諸対立の領野——この領野は非一言説的な諸力の領野でもある——に介入する手段をもちうるのは、まさにこうした条件においてのみである」(Derrida, *Marges...*, op. cit., p. 392. 拙訳『哲学の余白(下)』法政大学出版局、二〇〇八年、二六七頁)。

28 Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 317. (前掲『見えるものと見えないもの』三八九頁)。

(藤本一勇・ふじもと かずいさ・早稲田大学)



# 現象主義を超えて

## ——フッサール現象学における直接知覚の存在論——

梶尾 悠史

### 序論

フッサールにおける「知覚意味」ないし「知覚ノエマ」の内実を考察し、ひいては知覚経験の構造を説明することが本稿の課題である。この試みは、「意識は意味において、あるいは意味を通じて『おのれの』対象に関係する」(III/1, 297)と表現される「志向性テーゼ」の解釈をめぐる進められる。たしかに、この一文は「意識とは何かについての意識である」という「意識の根本特性」(I, 26)が成り立つための超越論的な条件を述べている。だが、そこで使用される「意味」の内実や意味と対象の関係をどう捉えるかによって、それは様々な解釈の可能性に開かれている。したがって、志向性テーゼそれ自体は何らかの問題に対する解答なのではなく、むしろ、そこから多様な議論が派生してくるところの出発点といういみで、最も先鋭化した問題提起と見なされるべきだ。

第一節では、ノエマ概念の言語的解釈および現象論的解釈を提示し、それぞれの解釈の問題点と、そして、われわれが目指すべき知覚理論の大枠を示す。続く第二節では、観念論を帰結する極端な現象論に代わって、實在論と両立可能な洗練された現象論に焦点を当てる。

と同時に、観念論や實在論に対してフッサールがいかなる立場をとるのか検討する。その際われわれが依拠するのは、『イデーン I』第二篇「現象学的基礎考察」における一連の議論である。この議論を俯瞰したとき、ある時は観念論の立場から、またある時は實在論の立場から他方の立場を批判し、最終的に双方を止揚して第三の現象学的立場を開示するという議論の展開が見て取られる。最後に第三節では、広いいみでの「現象主義」に対する批判を通して、基礎づけプログラムとは一線を画す現象学の試みの独自性を確認し、その試みによって明らかになる知覚の構造を素描する。

### 第一節 二つのノエマ解釈

フッサールのノエマ概念に関して、一九七〇年代以降のいわゆるノエマ論争がよく知られている。一方の陣営はギュルヴィッチに代表される現象論的解釈であり、それに対して、フェレスダールをはじめとする言語的解釈が論陣を張った。両者の見解の相違が最も鮮明になるのは知覚ノエマが議論の俎上に載せられるときである。

「フッサールのノエマ概念」という論文でフェレスダールは、ノエ

マを「抽象的で知覚不可能なもの」<sup>(1)</sup>、端的に言つて「言語的な意味に比せられる」<sup>(2)</sup>ものと特徴づけている。そのようなノエマは、現象学的反省を通じて知られるとされるが、その反省は「われわれの感覚を使つたりするある特別な方法なのではない」<sup>(3)</sup>と言われる。彼が、フッサールのノエマと対象の関係を、フレーゲの意義 Sinn と意味 Bedeutung の関係とパラレルに考えていることは明らかである。フレーゲの言葉を借りれば、ノエマとは、指示対象 Bedeutung が意識に与えられる様態であり、意識と指示対象との間に介在する意味 Sinn である。それは主観的な表象 Vorstellung から区別されるが、かといつて対象自身でもない、ある種の客観的存在者なのである。

フレーゲ的解釈は、意識作用から独立の实在を前提する。同時に、この解釈を採用するならば、フッサールの知覚理論は、対象そのものよりもむしろ対象と意識とを媒介する第三の客観的存在に焦点を当てるがゆえに「媒介理論 mediator-theory」と特徴づけられる<sup>(4)</sup>。

ところで、上述の言語的解釈は、現象論 phenomenism (後に言及する広義の「現象主義」と区別して以下ではこの訳語をあてる)の見地からギュルヴィッチによつて提唱された「正統派」ノエマ解釈に対するアンチテーゼとも言える。他方、ギュルヴィッチの解釈もまた、伝統的な媒介理論である表象説への批判から生じてきたものだということ忘れてはならない。彼のノエマ解釈は、「われわれが見ている空間事物」の代わりに「像や記号が与えられるのではない」(III/1, 90)とするフッサールの見解に、より忠実なものである。

表象説は、対象との直接的な接触という知覚経験のメルクマールを等閑視するために受け入れがたい。そこでギュルヴィッチは反表象主義を標榜する観念論に注目する。観念論は、主体と対象を媒介する表

象から、その知覚可能性が直ちに対象の存在と等価である現象へと観念の位置づけをシフトする。言うまでもなく、知覚経験の直接性を確保しようとするのが、観念論の主要な動機をなしている。ギュルヴィッチは、フッサールの志向性理論をバークリおよびヒュームによつて完成された観念論の延長線上に位置づけるが<sup>(5)</sup>、その根拠は、ともに知覚の直接性を重視する点において軌を一にする点に求められる。

したがつて、フェレスダールとは対照的に、ギュルヴィッチは、意識に直接現前する「知覚意味 Wahrnehmungssinn」を観念の現象学的な形態と捉え、感官を通して知覚可能な意味と断定する。彼によれば「知覚ノエマとは可能なアスペクトの一つのもとで現れているものとして知覚された事物であり」<sup>(6)</sup>、「知覚された事物と知覚ノエマの相違と関係は、全体としてのノエマ体系とその体系の一構成要素という観点から定義されうる」<sup>(7)</sup>のである。ノエマと対象の関係を部分と全体のそれに求めるギュルヴィッチの見解は、ゲシュタルト理論の諸成果に依拠したものである。と同時に、知覚される事物は「高次のノエマ」<sup>(8)</sup>であるとすると彼の見解は、意識が最終的に狙う対象すら内在的な意味にはかならないことを示す点で、フッサール志向性理論の深い洞察を体現してもいる。だが、次に見るように、まさにこれらの見解が、彼のノエマ解釈にとつて論争の火種となるのである。

知覚ノエマは感官を通して与えられる主観的な現れであると仮定する限り、事物を高次のノエマと看破する彼の知覚理論の中で、ゲシュタルト理論と観念論とが分かちがたく結びつくことになる。ここにおいて、媒介理論と対象理論との対立に並んで、实在論と観念論という別の対立軸が、二つのノエマ解釈の争点として浮き上がってくる。こ

れに關して、現象學的還元には二つの目的が混在しているとするとアゼミッセンの指摘が想起される<sup>(9)</sup>。周知のように、現象學的還元は、作用と対象の本質的な連関を開示すべく存在定立を一時的に停止するという方法的なエポケーを目的とする。その一方で、「自然的な経験明証の根拠に基づく世界の存在は……それ自身、一つの有効な現象にすぎない」(I, 58) とする考えに導かれて、現象學的還元は、存在の消去的な排除という形而上學的な目的へ向けて徹底化される。言語的解釈は、還元を前者の方法的なエポケーに制限することによって、ノエマと實在の關係を問うことの可能性を保持する。他方、事物を現れに帰する現象論的解釈は、存在を消去するラディカルな還元を遂行しようとするかに見える。

それゆえ、還元理論の形而上學的側面に向けたアゼミッセンによる次の批判は、現象論的解釈にとつて無關係のものではない。いわく、現象という概念は本来「超現象的な存在者とのコントラストを通して規定」<sup>(10)</sup>されていたはずである。ところが、還元はその徹底化において世界そのものを単なる現象に帰することで、「まさにそこから現象と還元の意味が生じてくる」ところの前提を除去<sup>(11)</sup>するという背理に陥るのである。この批判は現象論にもそのまま当てはまるであろう。すなわち、現象論的解釈は、事物をノエマの総体と同視する結果、現出<sup>II</sup>体験へ分析されるのに先立って与えられる現出者<sup>II</sup>対象Xの超越的存在性格ないし自体所与性を不当に減却するものではないか。

## 第二節 『イデーンI』における實在論と觀念論の止揚

二つのノエマ解釈の対立は、われわれが取り組むべき一つの課題に向けて収斂する。前節の議論から見て取られるように、われわれが追

究すべきは、知覚対象の直接的な所与様式とその超越的な存在性格を同時に満足する知覚理論である。

フッサール自身は觀念論や實在論に対してどのような距離をとるのであろうか。議論の糸口は『イデーンI』第四〇節に求められる。そこでフッサールは、第一性質／第二性質と呼ばれるロック以来の区別を議論の俎上に載せる。色や音、匂いなど感覺的な所与はすべて真なる性質たる第一性質を指し示す記号であり、それら自身は空虚な仮象にすぎないとする物質主義が、二種類の性質を区別する考えの一方の極に存する。彼はこうした物質主義的な實在論に対して、もう一方の極にある考え方、すなわち、事物は第二性質なしに思考することができないとして實在の独立性を否定する觀念論を「バークリの反論」(III, 1, 82) と称してぶつける。ただし、フッサール自身はバークリ流の主觀的觀念論を慎重に回避する。むしろ、彼は、實在論を精緻化する方向で議論を進めるのである。

私見では、そこで新たに提示される實在論は、觀念論の枠に囚われない洗練された現象論とも言えるセンスデータ理論に即して読み解くことができる<sup>(12)</sup>。それによると、経験から独立の事物が、「知覚において生身のありありとした現実として与えられるものとは別様に規定された」(III, 1, 82) 空虚なXとして、客觀的物理学的空間の中に現実存在すると考えられる。他方、色や匂いなどの感覺的な諸規定のみならず、そうした個々の規定のすべてを具備した対象的な何ものかもまた、経験的な現出の範疇に含まれるとされる。要するに、ここで、センスデータ言明を通して思考される経験的な対象と、個々の具体的なセンスデータを生み出す諸性質の基体たる事物との存在論的な分離がなされるわけである。このような實在論に対して、バークリの反論



はもはや効力をもたない。なぜなら、われわれが直接経験する対象は、センスデータ言明を通して思考しうる内在的實在にすぎないことを、センスデータ理論もまた認めるだろうからである。

しかし、このような實在論もおフッサールにとって不十分である。彼は第五二節で一転、實在論批判に着手する。ここで注意すべきは、センスデータ言明に基づいて物言語の対象（内在的實在）を構築する内在的な推論過程は、原因たる實在（形而上学的實在）によってセンスデータが引き起こされるとする外在的な因果連関の想定を必要としている、ということだ。内在的な推論が外的な知覚を保証するのは、「然々のセンスデータは、ある物的対象を原因として生じる」<sup>(13)</sup>とする前提を、センスデータと實在物をつなぐ自明の真理と見なし予め引き受けているがためなのである。フッサールの放つ批判の矢が向かう先は、「仮説的に想定されうるまったく未知の實在」を「現出の原因」<sup>(III/110)</sup>として措定する、まさにこの前提である。

いずれにせよ、實在論によれば、精密な物理学的、数学的な規定のみを専有する空虚なXが、事物世界の内部に想定される。これに対してフッサールは、「Xが感性的な諸規定を締め括る主語である限りにおいてのみ、そのXはまた、物理学的諸規定を締め括る主語でもある」<sup>(III/112)</sup>とする新しい見方を提起する。つまり、彼は、意識から独立に存在する未知の基体から、認識主体のときどきの関心に応じて、感性的規定や数学的規定など、多種多様な諸規定が付与されうる経験的な実体へとXの位置づけをスライドさせる。その結果、形而上学的實在と内在的實在の存在論的な区別が消去され、實在概念は後者へと一元化される。だが、形而上学からの離反がただちに経験主義との同盟をいみずるものであつてはならない。上述のような自然主義的

態度からプリミティブな日常性への回帰は、いまだ、現象学的還元とは無縁の自然的態度の埒内にとどまる。そこで、さらに歩を進めて、形而上学にも経験主義にも安易に寄り掛からない現象学的な態度が要請される。

ところで、上の引用において、Xが経験的な実体と捉えられると同時に、諸規定を締め括る主語という意味論的な実体として捉えられてもいることに注目しよう。というのも、このような考え方の延長線上に、「ノエマの意味と対象への関係」と題される「イデーニー」第四篇第一章において展開される志向性の本質記述が位置づけられるからである。表題から容易に推測されるように、そこでなされる記述は志向性理論の理解に直結している。

そこで登場する「規定可能なX」と「ノエシスの対象」という二つの対象概念は、これまでに見てきた二種類の実在概念——内在的實在と物的實在——に正確に呼応している。したがって、フッサールが、「その対象〔規定可能なX〕はノエシスの対象と同じものである」<sup>(III/120)</sup>と言うとき、再び内在的實在への一元化が、しかも今度のは、経験の偶然性を捨象した意識の本質記述において目指されているのだ。もちろん、二つの対象がまったく等価であるとは考えられない。ノエマの意味を文表現になぞらえれば、諸述語の主語であるXは表現に内在的である。他方、ノエシスの対象は表現によって指示される当のものとして、表現に対して超越的な関係に立つ。だが、この超越的な対象自身は、諸表現にその存立の足場をもっており、そこから独立には定立不可能である。しかも、それは、おのれの出自を表現内容の一要素である主語的な意味のうちに有しているのである。

このことを対象構成の観点から記述する箇所では、フッサールは、

「対象」や「X」という語を二義的に使用する (III/1, 303f)。個々のノエマの意味に含蓄される内在的对象が「規定可能な *X des bestimmbaren X*」と複数形で表記されるのに対して、多様なノエマの意味が関係する「同一の対象」すなわちノエシスの対象には、「意味統一の総体的な意味の有する *X des X*」と、単数形の表記があてられることに注意しよう。フッサールによると、諸々のノエマの意味が斉一的な体系を形成するときに限り、それぞれのノエマの意味が含む個別的な *X* (複数形) が相互に合致し、その結果、意味体系を束ねる同一の統一体である高次の *X* (単数形) が生成するに至るのである。このように、対象へ向かってゆく主題的な作用に先立って非主題的に作動するこの同一化綜合こそ、定立的意識を基礎づける対象構成のプロセスであり、言い換えれば、志向性が成立するための超越論的な条件なのだ。直観世界の背後に物理学の世界など想定しなくとも事物は「志向的統一」(III/1, 100) として成り立つとする見解は、以上の議論を先取りしている。

いまや、物的実在と主観的な所与との間に因果関係を読み込む教説は、形而上学的な「神話」(III/1, 114) として否定される。とはいえ、フッサール自身も釘を刺しているように、現象学がバークリ流の主観的観念論の軍門に降ったかのように誤解されてはならない (III/1, 120f)。自身の立場は主観的観念論から一線を画すと彼が主張する根拠は、現象学的還元は実在の存在論的な消去を目指す還元主義ではありえないという、この一点にある。次節でさらに論究するように、実在は「内在的超越」と呼ぶべき高次のノエマとして、その存在論的に独自の位相を有するのである。

### 第三節 知覚経験の現象学的理解に向けて

媒介理論は、対象の一意的な指示同定を可能にする単独の意味に目を向ける。他方、「イデーニー」の分析では、志向的对象の同一性を支える統一的な意味地平に関心が向けられる。言い換えれば、フッサールの知覚理論では「意識—意味—対象」の三項図式は廃棄され、それに代わって、同一の対象が構成される際に常に作動している動的、全体論的な地平志向を開示することが目指される。したがって、議論のこの段階に至って、「フッサールの志向性理論は対象理論ではなく、媒介理論であり」「作用は一つの中間的『志向的』存在者つまり作用のノエマを経由して、ある対象へ向けられる」<sup>(14)</sup>と主張する言語的解釈はミスリーディングである。その点で、「作用の志向性 *intentionality*」という対象そのものへの関係」を内包性 *intensionality* という「抽象的な存在者への」関係へと変換」するがゆえに「志向性の媒介理論は……誤っている」<sup>(15)</sup>と断言するドラモンドは正しい。

以下では、現象主義をめぐる批判的な議論を志向性理論に導き入れることで、対象が直接的な所与様式と超越的な存在性格を兼ね備えて構成されるシステムを補強してゆく。こうした戦略をとる意図として、現象学と現象主義を混同するという広く流布した誤解を解消することが挙げられる。このことは、本稿が目指してきた実在論と観念論の止揚を完成させる上で決定的に重要である。というのも、ノエマ論争は現象主義という共通の土俵の上で戦わされる対立であり、二つのノエマ解釈を覆う観念論対実在論という対立図式は、両陣営が共有するこの土俵を根拠から破壊することでおのずと消去されるものと考えられるのである。一方で、現象論的解釈が目指す超越の内在化は、実在を感覚的な現象へ消去的に還元しようとする経験的現象主義の試みと同一

視されがちである。他方で、志向性を言語的な意味への関係によって説明する言語的解釈は、実在は不可知であるとする言語的現象主義と安易に手を結ぶ。この両方に等しく見て取られるのは、意識と対象の関係を感覚される現れ（経験的な見え）や思考される現れ（言語的な意味）への直接的なアクセスに帰着させる現象主義的な先入見である。このような先入見を排除して初めて、われわれは実在論と観念論を止揚するとともに、実在を消去するでも絶対化するでもない、事象そのものに即した存在論（対象理論）を蘇らせることができる。

観察の「二段階的説明」に対するハンソンの批判は、現象主義批判としてよく知られているが、その議論は現象学を現象主義から判別するための試金石を与えてくれる。その要点は、「解釈は見ることの成分なのであって、見ることと並列するような操作なのではない」<sup>(16)</sup>とする「観察の理論負荷性」の考えである。観察はその出発点において単に見ることではありえず、すでに「として見る seeing as」という構造を原初的に含んでいる。煎じ詰めれば、理論的背景や先行的な知識から独立の純粹無垢な観察など存在しない。こうした考えは、フッサールの「類型」概念の内にも認められる。彼は、対象に担われる述語的な規定を分析し把握する高次の「解明的な観察」の前段階に、前理論的な「端的な観察」の段階を認める。重要な点は、端的な観察において「対象はすでに何らかの既知の類型のうちに把握される」と言われることだ（EU, II4）。この類型に即して、対象をめぐる規定可能な未規定の地平は予め下図を描かれており、いかなる規定を対象から取り出しているかについて期待の方向性はすでに指示されていると言われる（EU, II4, 125, III/1, 101f）。

具体的な経験の相の下に見れば、意味地平を制御する対象は、純粹

に形式的なXより以上のものである。対象は、経験の枠組みをアプリーオリに指定する類型のもとに捉えられる限りでの、つまり、おのれに相応しい自己能与の様式のもとに自己呈示する限りでの、Xなのである。理論においてノエマの意味の基底性が強調される。だが、経験に即して考えるなら、意味を新たな対象とする反省に先立って、理論的に高階の事物が、経験を制御する決まった概念枠の下に前もって把握されていなければならない。それゆえ、個々の記述の理解から知覚を説明しようとする媒介理論は、端的直接的な対象把握が知覚の出発点であることを見えにくくする点でも、やはりミスリーディングである。現象学の言う反省は、知覚対象がそこへと還元されるべき直接的所与を発見しようなどという企てとは無縁である。むしろ、反省の意味するところは、意識に対象を導き入れる媒体として働く生きられた意味地平を、対象構成の力動の中で活写することでありえない。これこそが、現象主義をはじめとする基礎づけ主義と一線を画す、現象学に独自の課題なのである。

翻って、現象主義は、錯覚や幻覚のリスクを負わない絶対的な所与こそ唯一にして真正の観察対象であると主張する。そして、このような所与として、例えばセンスデータのようなものが想定される。けれども、誤謬の危険を完全に免れる行為にのみ「観察」の語を適用すべきだとする考えは、「見る」経験の根本特性を取り逃している。ライルが指摘するように、観察は「天賦のもの the Given」という安息日的概念によって保証される絶対的真理を享受することではない。彼によれば、観察は、認識主体が対象の存在をそのつと「確認し」おのれの認識の正当性について「念を押す」中で、知識の真理性が絶えず更新されてゆく、オープンエンドな過程である。それゆえ、「観察する」は、

「発見する」「解決する」など「達成動詞 achievement verb」よりも、むしろ「探る」「試みる」と同じ「仕事動詞 task verb」に分類されるべき語だとされる<sup>(17)</sup>。仕事動詞「見る」の文法的なあり方は、知覚経験の漸進的なあり方（開放性）が言語の中に反映される結果である。また、知覚の開放性は、知覚がそのつど保証する真理は虚偽へ転じる可能性を払拭しえない暫定的な真理でしかないとする、相対的真理観と正確に呼応する。

いまやわれわれは、「事物知覚のうちで与えられるものとしての事物のいみには、原理的に……射映する知覚によってのみ知覚されうとということが属している」(III/1, 91) ことを正確に理解しうる。知覚の原理とされる射映は、二つの側面を併せもつ。第一に「規定可能な未規定の地平が残り続ける」ため「無限に不完全である」知覚の開放性ないし「不十全性」であり(III/1, 91f)、第二に、知覚対象の「非存在の可能性は原理的可能性として決して排除されない」(III/1, 99) ことから帰結する真理の暫定性である。したがって、射映という所与の様式が事物知覚の原理であることは、「知覚経験の開放性」および「真理の暫定性」の二つの観点から超越の意味内実が探られることを表している。

ライルの議論をフッサールの知覚理論に接合することで、超越の現象学的な意味内実をめぐる探究の、進むべき方向性がおのずと照らし出される。超越は体験を「超え出る」ものに与えられる存在性格である。だが、ここで言う「超え出る」は、意識や体験から独立自存することを寸毫も含意しない。超越とは、充実化された現前を乗り越え、空虚な共現前が新たな体験へもたらされる可能性を先取りし、絶えずその充実化へ向かってゆくノエシスの運動に相関して生成するノエマ的な

存在性格であり、知覚経験のそうした力動から独立に定められる存在規定なのではない。

## 結論

フッサールにしたがえば、両立困難な二つの独立した規定と考えられた直接性と超越性は、地平志向という着想の下で初めて統一的な理解にもたらされる。体験流の進展と蓄積の中で対象が漸進的に構成されるのだが、同時に、その対象が体験流を先導し、その進むべき方向性を予め規定している。意味地平の全体を空虚な部分も含めて端的に把握することで達成される「包括的地平志向」と、そのように予描された意味統一を絶えず再認ないし修正してゆく「漸進的地平志向」とを、一つの循環構造の相の下に有機的に捉えることで、知覚経験の直接性と知覚対象の超越的な存在性格の間の外見上のジレンマは解消される。包括的地平志向と漸進的地平志向は、相互に補充し合いながら一つの知覚経験を織り上げてゆくのであって、ここにはいかなる対立も存しない。「イデーニー」の議論を現象主義と比較する本稿の試みを通じて、実在を指示する記号として意味を導入する媒介理論や、超越の存在を感覚的な現れの内に消去的に還元する現象論からフッサールの知覚理論を分離し、これを直接知覚の存在論の表題の下に理解する可能性が示されたと考える。

## 註

- (1) Follesdal, Dagfinn. "Husserl's Notion of Noema." in H. L. Dreyfus, ed. *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. Cambridge Massachusetts: The MIT Press, 1984, p.78.

- (2) *Ibid.*, p.77.
- (3) *Ibid.*, p.78.
- (4) Cf. Smith, David W. and Ronald McIntyre. *Husserl and Intentionality*. Dordrecht D. Reidel, 1982.
- (5) Gurwitsch, Aron. "Husserl's Theory of the Intentionality of Consciousness in Historical Perspective." in E. N. Lee et. ed. *Phenomenology and Existentialism*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1967, p.38.
- (6) *Ibid.*, p.47.
- (7) *Ibid.*, p.53.
- (8) *Ibid.*, p.54.
- (9) Vgl. Asemisen, Hermann Ulrich. *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls*. Köln: Kölner Universitäts-Verlag, 1957., § 17.
- (10) *Ebd.*, S. 60.
- (11) *Ebd.*
- (12) Cf. Russell, Bertrand. *The Problem of Philosophy*. New York・Oxford: Oxford University Press, 1997., p. 47f. シュタルのサンスクリット語論の考えを適用すれば、ノエマと対象の関係は、直接知 (knowledge by acquaintance) である記述知 (knowledge by description) として区別される二種類の知識内容相互の関係と理解すべきであろう。
- (13) Russell, Bertrand. *op. cit.*, p. 47.
- (14) Smith, David W. and Ronald McIntyre. *op. cit.*, p. 87.
- (15) Drummond, John J. "The Structure of Intentionality." in D. Welton, ed. *The New Husserl*. Bloomington: Indiana University Press, 2003., p. 74.

- (16) Hanson, Norwood R. *Perception and Discovery: An Introduction to Scientific Inquiry*. Ed. W. C. Humphreys. San Francisco: Freeman, Cooper & Company, 1969., p. 89.
- (17) Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 1949., p. 237 - 238. 他方で「観察する」は、行為の達成を含む「見る」「聞く」などの知覚動詞と同系列に属する達成動詞として使用される。この場合「知覚動詞は競技者の語彙に属するものではなく、むしろ審判者の語彙に属する」(Ryle. *op. cit.*, pp. 151 - 152.) と考えられる。

知覚の構造を経験の内側から記述する現象学者は、見ることを真理と誤謬を揺れ動く不確定性の中で使用される仕事動詞に即して理解すべきである。

(梶尾悠史・かじお ゆうし・東北大学)

# 偶因的表現の問題

## 『論理学研究』における「私」をめぐる一考察

小手川 正二郎

### 0. はじめに\*

「私」という語は、いかなる意味を有するのか。本稿は、『論理学研究』（以下『論研』と略記）とその諸解釈を基に初期フッサールの立場から可能な限り厳密な仕方での問題を考察する試みである。「私」をはじめとする「偶因的表現」に関する『論研』での分析は、デリダによる解釈以来、フランスにおける現象学理解にとつて極めて重要な位置を占めるに至っている。そこで、拙論に課することは、(一) フッサール『論研』そのものにおける立場を明確化し、その分析を定式化すると同時に、(二) フッサールの解釈者たちが、原型のいずこに視線を定め、那辺へと展開したのか、はたまた何を犠牲にしたのか、を解明する作業である。具体的には、『論研』「第一研究」でのフッサールによる「偶因的表現」の位置づけを確定することをまず優先し（第一節）、そのうえで、デリダによる批判は、「偶因的表現」の扱いに関しフッサールの不足を剔抉する挙に出ることであったと論じてゆく（第二節）。だが一転して、マリオンのデリダ批判を検討することで、こうしたデリダの解釈の特徴と欠点を明らかにし（第三節）、総括として、フッサールによる「私」の分析の極まるところの意義（第四節）

と、デリダの批判が孕む真の問題性を回顧する（第五節）。

### 1. 偶因的表現の位置づけ

『論研』「第一研究」の冒頭において、フッサールは、まず「表現」(Ausdruck)を「指標」(Anzeichen)から区別する。指標の特徴は、一方が他方を洞察的ではない仕方、「指し示す」(一方の存立が他方の存立についての確信ないし憶測の動機となる)という機能にある。これに対して表現は、語り手が「自ら、或ることにについて表明する(außern)」ために、語に意味を付与するという伝達の機能を有する(§7)。確かに、伝達の発話においては、あらゆる表現が指標として働く、つまり語り手の心的諸体験を(広い意味で)告知する(kundgeben)とも考えられる(Hua. XIX.1, 40)。しかし、より厳密に言えば、(狭い意味で)「告知」されるのは、意味付与作用、つまり私がかを意味しているという作用の現存であり、語り手はそうした意味作用を通じて、語りの主題(対象)を「表現」する。それゆえ「指標」という意味での記号(目印、マークなど)は、指し示しという機能に加えて、(heben)、意味という機能を果たすのでなければ、

何も表現しない」(§11)と言えるのである。ここで取り出された意味付与作用、すなわち意味志向 (Bedeutungsintention) は、表現の物理的側面から区別された後に、表現に対象を与える意味充実作用、直観作用からも明確に区別される。直観は、表現された対象を与えることで意味志向を充実し、表現の対象との関係を規定し、顕在化する (aktualisieren)。しかし、こういった充実化は、意味志向の遂行、すなわち表現が何かを意味するということそれ自体にとつては本質的ではなく、その限りで意味志向の不可欠の構成要素とは言えない (Hua XIX/1, 44)。このようにして、フッサールは、意味と直観される対象とを同一視するような直観主義をはっきりと退けようとする。そこから無対象性 (Gegenstandslosigkeit) と無意味性 (Bedeutungslosigkeit) の区別が生じる (§15)。すなわち、当の表現に対応する対象が実在しない場合 (四角い円)、そうした表現を「無意味」と断ずるジグヴァルトらに対して、フッサールはそうした表現が単に「無対象」なだけであり、意味をもたないという点でそもそも表現ではない「無意味な」(bedeutungslos) 表現 (「緑はあるいはである」とは区別されねばならないと主張する)。

表現における、対象へ関わることと意味を有することとのこうした区別は、イデアの意味を本来的な仕方で考えることを可能にする。表現は、意味志向が充実されうる／されえないに関わりなく、何らか対象的なものとの関係を有するが、表現の意味はそうした対象とは区別され、生成も消滅もせず、同一なものともみなされる。こうした表現の意味それ自体を、フッサールは意味付与作用から区別しつつ、あくまで意味志向のうちで与えられるものとして、そのイデア的統一を確保しようとする (§11)。「偶因的表現」が問題となるのは、こうしたイ

デアの意味との対比のなかで、つまり本質的に主観的で状況拘束的な表現が意味のイデア性と客観性に対する反証となりうるかという文脈においてである (§§26-28)。

諸学の公理や理論などを形づくる客観的表現は、それ自体としては、現実の語りの諸事情にはいかなる影響も受けない同一の意味を有する<sup>2</sup>。これに対して、「私」「これ」「今」といった本質的に偶因的な表現は、語り手とその状況に応じて、その都度、顕在の意味が方向づけられ、聞き手にとつてはそうした状況を顧慮して初めて、諸々の可能な意味のなかからある特定の意味が抽出されるという特徴を有する。フッサールは、数ある偶因的表現のなかでも、人称代名詞、それも「私」(ich) という人称代名詞を第一に検討する。「私」という人称代名詞は、その都度、しかも「つねに新しい意味によつて」別の人物を指すがゆえに、その意味は「生きた会話と、その会話に属する直観的な事情からのみ引き出しうる」(Hua XIX/1, 85) とフッサールは言う。「私」という語それ自体は、特定の指し示しも特定の概念表象 (例えば「自分自身を表示するその都度の語り手」) も有していない。それゆえ「私」という語を誰が書いたか知らずに読むような場合は、「無意味な (bedeutungslos) 語をもつのではないにしても、少なくともその語の正常な意味 (normale Bedeutung) とは異なる語をもつことになるであろう」(ibid.)。

ここでフッサールは、内語 (einsame Rede) における、自らの人格の直接的表象にうったえる。「内語においては「私」の意味は本質的に自分自身の人格の直接表象のなかで遂行される (sich vollziehen) のであり、したがって他人との伝達的対話におけるその語「私」の意味も、この直接表象のうちに存する」(Hua XIX/1, 89)。ここでは

一見すると、意味作用が直観される対象への関係として、充実化する直観作用に還元されているように見える。デリダもまたこの点に、フッサールにおける「直観主義」を見出そうとする。

## 2. 直観の不在——デリダによる解釈と批判——

デリダは「声と現象」において、『論研』におけるフッサールの分析の「厳密さと緻密さ」、「無前提性」という要請を高く評価しつつ、そこに隠された形而上学的な前提を明らかにせんとした(VP2-3)。そこでデリダは、数多くのモチーフを検討した後で、上述したような「私」という偶因的表現の分析のうちに、フッサール自身の自己矛盾を見出すことで、それを果たさんとする。デリダは一方で、フッサールにおける意味志向と直観との明確な区別を評価し、フッサールならって知覚言表の場合でも、その区別が維持されることを強調する(VP103)。私がいま知覚していることを語る場合、たとえ、そこでの私の知覚が不在であっても、そうした言表の意味がイデア的であることは損なわれず、この言表を何らかの形で受け取る者は、時間的・空間的に無限に離れたところからであれ、「権利上」私が発する語を理解できる。デリダは、こうした知覚言表の聞き手による理解可能性を「私」という語において、語り手にとっても妥当する言説全般の可能性へと一般化する。<sup>3</sup>「この可能性は、言説(discours)の可能性であるのだから、知覚しつつ語る者の作用自体を構造化していることになる」(VP103-104)。それゆえ、私が語るということは、端的に、私の直観の不在、さらには〈今ここでの私〉の不在を指し示していることになる。こうした極端な一般化は、語り手が「自らの声を聞く」(s'entendre)と通常考えられている内語のうちに、語り手と聞

き手の区別を再び導入することで試みられる。デリダは、内語においても「私」という語は、対象の直観を欠く聞き手にも理解されるイデア的な意味として機能しているのでなければならぬと主張する(VP106)。

「したがって、私という語の出現は、一人の〈今ここでの私〉一般にとつて同一なものであり続けうるものとして与えられ、私の経験的現前が消えてしまったり根本的に変様しても、その意味を保持するものとして与えられているのではないだろうか。私が「私」と言うとき、たとえそれが内語においてであるにせよ、いつものようにそこに言説の対象が不在だという可能性、ここでは私自身が不在だという可能性がつねに伴うという以外の仕方では、私は、私の言葉に意味を与えることができるのだろうか」(VP106)。

このようにしてデリダは、内語においてすら、対象の直観を欠いた意味作用の自立性が保持されるべきであるとするところで、こうした直観不在の可能性を記号一般の条件と考えるに至る。「直観の不在、それゆえ直観の主体の不在は、言説によつて許容されるだけでなく、意味作用一般の構造によつて必要とされているのである」(…) (VP104)。それゆえフッサールが、「私」という語の意味は、「生きた会話」と「生きた会話に属する直観的な事情(anschauliche Umstände<sup>4</sup>)」からのみ引き出しうるとしたのは、「偶発的な」直観作用からの意味作用の独立性という彼自身の根本的な主張と矛盾することになるだろう。そしてその限りで、偶因的表現の分析における直観への依拠は、フッサールの「充実した〈現前〉のモチーフ、直観主義的要請」(VP109)を証示するものとみなされるのである。



### 3. 直観作用への依存か、意味作用の不在か

#### ——マリオンによるデリダ批判——

こうしたデリダのフッサール批判に対して、マリオンは、デリダが『論研』『第一研究』の特定のテキストに基づき、そこでの偶因的表現の役割を特権視しないし「一般化」してしまっていると反論する。偶因的表現の解釈をめぐるマリオンのデリダに対する反論は、三点にまとめられている。<sup>5</sup> (一) マリオンはフッサールが「第一研究」第二六節で、偶因的表現に「指し示す機能」(anzeigende Funktion)を見出すことで、それを「正常な」表現からの一つの逸脱、意味を欠いた「非表現的」な記号とみなしたのだと解釈する。「私」という語における直観への依拠は、その「無規定性」に起因するものであり、偶因的表現にのみ特徴的なこの性格は、意味作用が直観へ還元されていることではなく、偶因的表現には、意味作用それ自体が「絶対的かつ根底的に」欠けているということの意味している。こうした「非表現的」性格を本質とする偶因的表現は、表現についての理論には属さず、それを脅かすものとはならない。(二)「私」は少なくとも『論研』では「諸体験の複合体」に帰せられ、それ自体は、いかなるイデアの意味も持たない。したがって、「私」が介在する偶因的表現の本質的な非表現的性格は認めざるをえない。(三) フッサール自身が参照を促す「第六研究」第五節補足での偶因的表現の再検討をデリダは無視している。そこでは、「これ」という語の聞き手は、「指し示す意味」(何かが指し示されているという一般的想念)しか受け取らない場合、直観に依拠してその意味を再構成するのに対して、語り手には、そうした手続きは存在せず、「指し示される意味」(angezeigte Bedeutung)、つまり指し示しという状態においてのみ存立する意味を最初から保持している

と考えられる。それゆえ偶因的表現は、正常な意味作用ではないにしても「無意味な表現」と同一視されるものではなく、意味作用の直観からの独立性というテーゼと矛盾するものではない。

偶因的表現を「非表現」とみなし、フッサールにおける意味作用の自立性を救い出そうとするマリオンの主張は、そもそも「私」という表現が、非表現的であるか否かということ自体を問題化し、他の意味作用の正常性を問い直そうとするデリダの主張と根本的な点ですれ違っているようにも見える。マリオンは、フッサール自身による「指し示す意味」と「指し示される意味」との区別に目を向け、偶因的表現の特異性に着目した点では正しい。しかし、その特異性を表現作用からの逸脱とすることで、意味作用の直観に対する独立性を導こうとする点では性急に過ぎる。これに対してデリダは、語り手と聞き手の区別を内語のうちにも見出すことで、偶因的表現の特性をあらゆる表現にとつて本質的な問題と考えた点では正しい。しかし、偶因的表現における直観の働きをその直観への全面的依存とみなし、それでもってフッサールの「直観主義」を結論づけようとする点では、慎重さを欠いている。われわれは、フッサールによる「指し示す意味」と「指し示される意味」との区別に立ち戻ることで、偶因的表現における直観の役割がいかなるものかを明らかにし、デリダの批判が照射する真の問題性を検討したい。

#### 4. 指し示す意味と指し示される意味

##### ——「第六研究」での捉え直し——

「第六研究」第五節補足でフッサールは、偶因的表現における「指し示す意味」と「指し示される意味」の区別をより詳細に論じてい

る。(一) 聞き手の立場から考えるならば、(a) 誰かが「私」と言うのを聞いた者は、その誰かをいまだ特定できないときにも、少なくとも「私」という語が「指し示す意味」(「現に発話している者」という一般的想念)を有し、(b) 発話した者が何らかの形で特定された場合、発話した者に向かう作用のうちに「指し示される意味」を有することになる。逆に(二) 語り手の立場から考えるなら、「私」という発語は、すでに特定の方向をもった「完成された指し示し」(definite Hinweisung)を有する。しかし、フッサールは、語り手の場合でも(a) 聞き手に理解されうる指し示しの一般的な性格としての「指し示す意味」と(b) 現に目指されている「指し示される意味」が区別されうると述べている。このことは一体何を意味するのか。

偶因的表現に見られる指し示しの関係は、フッサールも注意を促しているように、「固有名」の場合に見出されるような語と実在の対象との直接的な指示関係ではなく、あくまで意味作用のうちでの指し示しに留まる。「生きた会話に属する直観的な事情」は、この指し示しが個別化され、充実されるために必要なものである。ここから、デリダのように、「私」という語は、直観を欠いた聞き手にもつねに理解されうるイデア的な意味として機能していなければならないと主張することも可能であるかもしれない。しかし、ここで問題となるのは、「私」をはじめとする偶因的表現は、まさにこの個別化にその「直接的な志向」が見いだされるということだ。「指し示す意味」は、ただこの充実化が欠けているときにのみ立ち現われてくるのであり、「私」と言うとき、つねにこの一般的な想念が志向されているわけではない。したがって、ここでは確かにその意味志向の遂行(Vollzug)のために、直観的契機が必要とされており、その点で直観作用への依拠が認め

られる<sup>10</sup>。このことは、対象の直観がなければ、「私」という表現は、全く意味をもたないということではなく、「私」という語の本来の機能、つまり「誰か発話している者が指し示されている」という一般的な想念を喚起するよりもむしろ、実際に発話している者が「誰なのか」を告知するという機能を遂行する際に、直観の助けが不可欠だということを意味している。

このように見るなら、偶因的表現は、意味作用のうちでの指し示しの関係という非直観的契機を保持しつつ、直接的ではない仕方であらうで、ただし意味志向の遂行それ自体にとって決定的な要素として直観に依拠していると言うことができる。このことは、偶因的表現が有する発話者や発話状況との密接な連関を示しているが、単純な直観主義や、あらゆる意味作用における直観への全面的依存を証示してはいない。また、マリオンのように、偶因的表現を正常な表現からの逸脱として解釈することも、意味作用全般に対して偶因的表現の特性が有する意義をおおざりにしてしまいかねない。確かにフッサールは、「第一研究」の時点では、意味それ自体という考えが主観的表現によって脅かされるという危険性を前にして、「理想的に言えば、どの主観的表現も、この表現に瞬間的に帰属する意味志向を同一のものとして確保している場合には、客観的表現によって置換されうる」という理念的な可能性をもち出すことで対処し、そのことでもって偶因的表現の特異性を解消しているように見える(Hua XIX/1, 95)。しかしながら、「第六研究」においては、偶因的表現における意味志向と直観作用との連関や「指し示す意味」と「指し示される意味」の「二重性」(Doppelheit)をあくまで「客観的な事象」として、より柔軟な意味論のうちに留めおくことで、偶因的表現をこうした理念的な可能性のうちに還元する

ことを避けている。そうであるなら、偶因的表現における直観への依拠は、フッサールの「直観主義」というよりもむしろ、偶因的表現が客観的表現に還元されうとするある種の形而上学に対するかれの抵抗として考えられねばならないだろう<sup>11</sup>。

##### 5. 「私」の使用と意味——デリダの議論の意義——

フッサールにおける偶因的表現の分析が、以上のような形で定式化されるとするなら、語り手において「私」の「指し示す意味」と「指し示される意味」とが合致しているということはどのように理解されるだろうか。それは、「私」という語の意味がその語り手自身の直接的表象に汲み尽くされるということの意味ではない<sup>12</sup>。というのも、たとえ内語においてであれ、「私」という語が有する意味は、それが発せられたときに、他人によって理解される意味と同じであり、そこにはつねに「指し示す意味」と「指し示される意味」との二重性がつき纏うからだ。しかしながら、語り手が「完成された指し示し」を有するという主張自体は、「語り手は自分が言わんとすることをつねに知っている」という『論研』『第一研究』でのフッサールの暗黙の前提に由来するようにも思われる。このような前提に対して、デリダの議論が、単純な直観主義から注意深く距離を取るフッサールの記述のなかでも、何らかの問題性を指摘しうるかどうかを今一度考えなければなるまい。

一方でデリダは、内語においても語り手と聞き手という二つの立場を考へることで、「指し示す意味」と「指し示される意味」を語り手と聞き手それぞれのうちで区別したフッサールの立場と似通った態度をとる。しかしながら、語り手における「指し示す意味」と「指し示さ

れる意味」との合致を説くフッサールに対して、デリダはあくまで語り手における両者の断絶、もつと言えは「指し示す意味」の「指し示される意味」に対する先行性を主張する。このことは、会話の場面における偶因的表現の使用からすると非常識的に見える。というのも、すでに見たように、偶因的表現の使用は、指し示される意味の理解にその直接的な志向があると考えられるからだ。とりわけデリダが集中的に検討する「私」という語の使用において、その一般的概念が喚起されることは極めてまれである。「私」という語は、他の偶因的表現に比べても、語り手の自己言及性をほとんどつねに伴う点で、語り手における完成された指し示しが最も顕著な表現であるように思われる。

デリダが「私」という語を理解するために、私は「私」という対象の直観を必要としない」と言うとき、とりわけ念頭にあるのは、「私」という語の引用であると考えられる。私が書かれた文字を読み上げるとき、私は自分が発する「私」が誰を指すのかを理解せずに使用することもありうる。こうした引用可能性<sup>13</sup>、語の使用の反復可能性は、偶因的表現の使用と理解における直観不在の可能性を告げている。このことは、すでにフッサールによって極めて興味深い形で述べられている。

「知覚は意味を規定する作用ではあるが、意味を内蔵する作用ではない」とするこの見解の正当性は、「これ」のような本質的に偶因的な諸表現も、しばしば然るべき直観の基盤なしに使用される理解される (gebraucht und verstanden werden) という事情によっても証明される。いったん適切な直観に基づいて会得された (konzipierte) 対象への志向は、何らかの適切な知覚や想像によつ

てそのつど媒介されなくても反復され (wiederholt)、同じように再生され (nacherzeugt) うるのである」(Hua. XIX/2, 555)。

われわれは、その都度、直接的な表象に依拠して「私」という語を用いているわけではない。むしろ「私」という語は、発話者との結びつきが非常に強いため、かえって「然るべき直観の基盤なしに使用され理解される」ことが多いのではないか。「私」という語の発語には、直観の不在、私の不在が許容されるだけでなく必要とされる」というデリダの主張それ自体をみるのなら、それは、このような「私」の使用と理解の正当性に対する一種の懐疑論的主張とみなされる<sup>14</sup>。それ自体としては特定の対象を持たない「私」という語の使用は、その語がいかなる対象にもかかわらず、単に反復されているという可能性を払拭しえない。というのも、われわれが「私」という語を理解している否かは、それを正しく使用できるか否かにかかっているからだ。それゆえ「私」と言うとき、たとえ内語であれ、私はそれが私の言いたい。「私」であるという確実性を有していないことになる<sup>15</sup>。「私」という発語には、自分が言わんとすることは別のことが意味されている可能性、フッサールも言うように、「私」が「つねに新たな意味によつて」(mittels immer neuer Bedeutung) 語られている可能性がつき纏うのである。

しかし、こうした懐疑論から、必ずしもわれわれが無意味なことを言っているという帰結も生じない。むしろ「私」という発語は、フッサールも言うようにつねに発話者の時間的・空間的状况 (age) によって方向づけられており (Hua. XIX/1, 87)、こうした具体的な発話状況との関わりにおいてのみ規定されると考えられる。これは内語においてであれ、「私」という語に二重性が見出されることと密接に関連し

ている。私が「私」と発語するとき、その「意味」は、私の意図だけでなく、当の私を取り巻く状況、より詳しく言えば、私が誰に向けてそれを発するのか、いかなる文脈で、いかなる状況において語るのかといった様々な要素のうちで遂行される。そして、こうした言表行為には、分析に供されうる一定の型とその型が聞き手に受け取られる際に必要な契機が存在するのである。

## 結び

フッサールの偶因的表現の分析は、偶因的表現を客観的表現に置換することも、それを単純に直観作用のうちへ還元することも拒否する点で、具体的な場面における「私」の多様な意味の分析へと踏み出すことを可能にする。こうした分析は、「私」という語が言語行為論にとつても、哲学的言説一般にとつても極めて重要な役割を担う点に鑑みるなら、単なる例外的な表現の分析としてではなく、言語や主体に関わる哲学全般にとつて避けようのない問題系を構成しているように思われる。こうした問題系のなかで、デリダが展開したような、直観する〈私〉を欠いた語の反復可能性の議論は、とりわけ語り手が現前しないような「私」の発話場面において極めて重要な意味を持ちうる。また、「語り手は自分が言わんとすることを知っている」という自明視されがちな前提の問題化は、発話主体と言語との関わりを従来とは異なる視点から捉える必要性を告げている。しかしながら、デリダが試みたような、意味論全体への「私」という語の分析の一般化には、やはりある種の留保が必要だろう。というのも、偶因的表現にみられるような特徴は、必ずしもあらゆる意味作用に共通した形で見出されるものではないからだ。そして、少なくとも『声と現象』でのデリダが「私」

の不在を「私」の死と同一視してしまったがために、発話状況に応じた様々なレベルでの「私」の具体的考察、いかなる「私」がいかなる発話に関与しているのかという問いへの通路を閉ざしてしまっている点も指摘しておかねばならない。この点では、発話における「私」と主体化の関係を考察したレヴィナスの方が、フッサールの分析が残した豊饒な可能性を引き継いでいるように思われる<sup>16</sup>。

いずれにしても、『論研』において見出された偶因的表現の特異性は、フッサール自身の哲学にとつてだけでなく、フッサールの解釈者たち、とりわけ「現れざるものの現象学」と冠せられるフランスの現象学者たちにとつて、重要な問題であり続けている。この問題は、具体的な事象に対して、どこまで「厳密」でありうるかということ測る一つの試金石であると同時に、現象学が「私」という一語をめぐる、古典哲学・分析哲学の諸研究と真に生産的な対話をすることを可能にする一つの要石でもあると私は考える<sup>18</sup>。

\*本文中の引用に関しては、以下の略号を使用した。Hua.: *Husserliana*, Martinus Nijhoff / Kluwer / Springer, 1950 - 巻数(ローマ数字)と頁数(アラビア数字)を本文中に記載する。訳に際しては、立松弘孝・松井良和訳、『論理学研究2』(みすず書房、一九七〇年)・立松弘孝訳、『論理学研究4』(みすず書房、一九七六年)をそれぞれ参照した。VP.: Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris: PUF (1967), 2007.

1 Cf. Jocelyn Benoist, *L'indexicalité*, in: *Entre acte et sens : recherches sur la théorie phénoménologique de la signification*, Paris: Vrin, 2002, pp. 212 - 213.

2 客観的な表現においても、(ドイツ語の *Heid* が「犬」とも「トロッコ」とも解されうるという意味で)多義的になりうる語がありそれを特定の意味で理解しうるか否かは、聞き手と語り手の状況に依存していると言うことはできるが、その場合、理解のための不可欠条件という形ではない(Hua. XIX.1, 86 - 87)。

3 「知覚言表を理解するために、私は知覚する必要があるのと同様に、「私」という語を理解するために、私は「私」という対象の直観を必要としなく」(VP107)。

4 仏訳 (E. Elie, L. Kelkel, R. Scherer 訳) は、*donnes intuitives* と訳している (VP 107)。

5 Jean-Luc Marion, *La percée et l'élargissement* (1984), in: *Réduction et donation*, Paris: PUF, 1989, pp. 45 - 46.

6 芦田宏直『書物の時間』、行路社、一九八九年、二五三—二五四頁。

7 マリオンは、フッサールのうちに、一方で直観概念の感性的直観からの拡大、他方で独立した存在者にまで至る意味作用の自立性の拡大を見て取り、両者が共に純粹な「能与」(donation)へ通じると考える (J.-L. Marion, *op. cit.*, p. 49)。マリオンにおいては、この「能与」の側から意味作用が捉え直されるため、直観と意味作用とが関わる諸表現の特異性が考察されなくなってしまう。Cf. Jocelyn Benoist, *L'écart plutôt que l'excédent*, in: *Philosophie* n° 78, 2003.

8 実際、デリダが指標と表現の「機能的」差異に着目し (VP20)、「記号一般の「機能」として指標を考えていた点に鑑みると、デリダの議論は、「記号一般」——それをどのように理解するかは非常に大きな問題であるが——に関しては正鵠を得ているようにも思われる。この点については、稿を改めて論じる。

9 「他方」(偶因的表現の)発語の本来の目標は、このような一般的な事柄ではなく、特定の対象への直接的志向である」(Hua XIX/2, 558)。

10 『論研』当該箇所の解釈にあたっては、Jocelyn Benoist, *Phenomenological Approach to Meaning (III) : Phenomenological Indexicality* (in: Mitsuhiro Okada (ed.), *Interdisciplinary Logic*, Tokyo: Keio University, Open Research Centre for Logic and Formal Ontology, 2008)の読解に多くを負っている。

11 無論、フッサールの意味論全体における偶因的表現の位置づけは、それ自体大きな問題となろう。この点については、Jean-Philippe Narboux, *L'indexicalité. Pierre d'achoppement de l'intentionnalisme husserlien?* in: J. Benoist (dir.), *Husserl*, Paris: Cerf, 2008を参照。

12 このことは、すでに「第一研究」で指摘されている。「正確に検討するなら、語り手の直接的表象が「私」という語の完全な意味を包含しているかのように、この事象を解釈してはなるまい」(Hua XIX/1, 88)。

13 Jacques Derrida, *Signature événement contexte* (1971), in: *Marges - de la philosophie*, Paris: Minuit, 1972, pp. 380-381.

14 デリダは語の反復可能性を考える際、おそらく自覚的に、語の使用の可能性と理解の可能性とを同一視しているように思われる。そして興味深いことに、偶因的表現「とりわけ「私」という語においては、語の理解と使用とが切り離されない形で結びついている。

15 Cf. Stanley Cavell, *Must We Mean What We Say?* New York: Scribner, 1969.

16 レヴィナスは、発語、とりわけ「私」という発語を倫理的主体の成立の条件とみなし、それを〈他者〉と共同体(第三者)との二重の関わりにおいて厳密な仕方で定式化している点で、フッサールの分析が残した具体

的な「私」の考察を引き継いでいるように思われる。レヴィナスはまた、こうした「私」の発語が、語の使用とは区別されうる、主体性を伴う知の「理解」と密接な連関を有していることを看取していた。この点は、オーステインが指摘する「私は思う」と「私は知っている」との区別と比較検討されるべきである。 Cf. J. L. Austin, *Other Minds* (1946), in: *Philosophical Papers*, Oxford: Oxford UP, 1961, pp. 99-102.

17 フッサールの原自我論からみた『論研』での偶因的表現の分析の意義については、Shigeru Taguchi, *Das Problem des Ur-Ich bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen, Nähe des Selbst*, Dordrecht: Springer, 2006, S. 161-162を参照。

18 本稿は、筆者が日本学術振興会特別研究員として文部科学省科学研究費(特別研究員奨励費)の交付を受けて行った研究成果の一部である。本稿を書き上げるにあたって貴重な意見を賜った堀江聡先生、宮原勇先生、田口茂先生、植村玄輝氏、八重樫徹氏に感謝いたします。

(小手川正二郎・こてがわ しょうじろう・慶應義塾大学)



# 形而上学における志向性の方法

## ——フッサールの『意味の理論』講義（一九〇八）の意義——

植村 玄輝

「志向性ということで、われわれは『何かについての意識である』という体験の性質を理解していた。すべての理性論的・形而上学的な謎がそこに帰着するこの驚くべき性質は、われわれに対してさしあたり明示的なコギトにおいて登場した。」(III/1, 188)

『イデーンI』第八四節にはこのような一節が見いだされる。ここでフッサールは、自身を取り組む問題を形而上学的なものとして明示的に特徴づけ、それを志向性と関連させている。だが、この一節はどれくらい額面通りに受け取られるべきなのか。『イデーンI』が超越論的現象学の開始を告げる著作であるという事実、そして、超越論的哲学のルーツであるカントの批判哲学が反形而上学的性格を持つという広く行き渡った見解を考慮するならば、われわれはむしろ、この一節をいくらか差し引いて読んだほうがよいのではないか。そうではない。『イデーンI』の超越論的観念論的な志向性理論は、形而上学的な含意を持つ。

だが、超越論的現象学の形而上学的解釈は、フッサールを信じがたい主張を持つ哲学者にしてしまわないか。たとえば『イデーンI』第

四九節における世界無化の議論を思い出そう。たとえば世界が無くなっても残り続ける意識の存在にコミットする形而上学者を真面目に取り上げるポイントはあるのだろうか。こうした疑念は杞憂に過ぎない。フッサールの主張は、額面通りの形而上学的主張として受け取られたとしても真剣な検討に値する。

本稿の目的はこれらの点を示すことである。われわれはまず、超越論的現象学における形而上学的含意を認めるという解釈の方針に一定の正当性を与える（第一節）。次に、一九〇八年の『意味の理論講義』における考察を鍵に、超越論的観念論についての最初期の草稿と関連テクストを読み解くことで、形而上学と志向性の問題がどう関連するのかを明らかにする（第二節）。そして最後に、フッサールの初期超越論的観念論および形而上学における絶対的意識の位置づけについて考察する（第三節）。

### 1 フッサールと形而上学の問題

#### 1-1 事実学としての形而上学

われわれはまず、フッサールにとって形而上学が真性の哲学的問題



であることを確認しよう。すでに見たように、フッサールのテキストには「形而上学(的)」の肯定的用法が見いだされる<sup>1</sup>。こうした言葉遣いは形而上学に関する明確なヴィジョンを背景に持つ。

われわれはこのヴィジョンに対して「事実学としての形而上学」という標語を与えることができる。とはいえわれわれが問題にしたいのは、晩年のフッサールが構想した原事実に関する形而上学ではない。晩年の構想とはさしあたり独立的に、フッサールは事実学としての形而上学のプログラムを構想している。そのプログラムとは、教科書的な言い方をすれば、(理想的に発達した) 事実学を超越論的現象学というアプリオリな本質学によって解釈することで、学問的な形而上学が完成される(そして、学問的形而上学の完成こそが超越論的現象学の眼目である)、というものである<sup>2</sup>。

こうした形而上学のプログラムは、超越論的觀念論がまさに成立しつつあった時期のフッサールにすではつきりと見いだされる(II, 13-4, 32, 58-9; VII, 381-2, XXIV, 139, 178, 191)。さらに、事実学としての経験科学とアプリオリな哲学的学科の両方によって学問的形而上学が完成するというより基本的な発想に話を限れば、同様のプログラムは一八九八/九九年冬学期講義にまで遡って確認できる(II, 植村「二〇〇九b」)。

以上を踏まえれば、超越論的現象学に形而上学的含意を認めるわれわれの解釈の方針は、フッサールを反形而上学的哲学者と見なす方針よりも素直で理にかなっている。この方針にもとづいて冒頭の引用文を読みとくことによって、われわれは、フッサールの形而上学に関する単なる教科書的なまとめを越えた描像を手にするだろう。だが、この作業に入るためにはもう少し下準備が必要である。

## 112 「論研」の形而上学的中立性テーゼ

フッサールは形而上学についての基本的見解を遅くとも一八九八/九九年に手にしている。われわれが後で論じるように、形而上学と志向性の問題を結びつける『イデーンI』の問題の一節もこの基本的見解の延長線上に位置づけられる。だが、一九〇〇/〇一年に第一版が公刊される『論理学研究』(以下、「論研」)。なお、本稿で引用・参照される『論研』は、すべて第一版である) に関しては事情が異なっている。同書においては、現象学が形而上学的に中立的であることがはっきりと強調されるのである。

この形而上学的中立性テーゼによれば、志向的体験を超越した「外界」に関するどのような形而上学が正しいかという問題は現象学にとって無関係である(Gf. XIX/1, 25-6)。この主張について包括的に論じるためには、同書の内容にそれなりに踏み込む必要があるが、これは本稿の課題を越えている。ここでは、以下の議論に必要な確認だけしておく<sup>3</sup>。

フッサールによれば、ある志向的体験ないし作用が向けられている対象(「志向的对象」)は、場合によっては現実に存在する超越的对象である(Gf. XIX/1, 436-440)<sup>4</sup>。よって、ある志向性理論が志向的对象についての考察を含むならば、その理論は、現実世界における対象のあり方についての何らかの含意、つまり形而上学的含意を持つ。しかし『論研』のフッサールによれば志向性理論に志向的对象の考察を含める必要はない。というのも、ある作用の志向性は、現象学的観点から考えるならば、その作用の实的成素に何らかの作用質料が例化されていることによって尽くされるのであって、それ以上でもそれ以下でもない(Gf. XIX/1, 386, 427)。こうして意味と作用の関係という

『論研』の中心問題への回答が、超越的对象からなる「外界」についての形而上学に話が及ぶ前に与えられるのである<sup>5)</sup>。

### 1-3 形而上学的中立性から超越論的観念論による形而上学の基礎付けへ

冒頭の引用からも明らかに読み取れるように、現象学の形而上学的中立性という『論研』の発想は、遅くとも『イデーンI』において撤回されている。この撤回の鍵を握るのが志向性の問題であることも同じく明らかである。「すべての理性論的・形而上学的な謎」は、志向性に帰着する。フッサールは、志向的对象を志向性理論の考察の対象にすることによって、現象学そのものに形而上学的含意を認めるにいたるのである。

フッサールのこうした立場の転回は、一九〇五年前後から数年間にわたって徐々に実現されていた(cf. XXIV, xxi)。だが、この過程におけるもっとも重要な考察と決定的な理論的決定は、一九〇八年から一九〇九年にかけてなされている。とりわけ重要な一九〇八年夏学期の『意味の理論』講義を中心にして、このことを明らかにしよう。

## 2 〇八年の思想

### 2-1 意味としての志向的对象

『意味の理論』でなされた考察のうちでわれわれにとつてもっとも重要なのは、志向的对象の導入による志向性理論の拡張である。だが、意味の身分の明確化という同講義の課題を無視してこの拡張を論じることではできない。『意味の理論』における志向的对象の導入——つまり、志向性理論の形而上学的含意の承認——は、意味を作用に例化されるスペチエスと見なす『論研』の立場を克服するためになされている。

る。

『意味の理論』における新たな立場によれば、ある表現の意味は、その表現を理解する作用・使用する作用(表現作用)の志向的对象である。ただしここで意味と同一視される志向的对象は、(意味されたかぎりでの意味された対象 *bedeuter Gegenstand als solcher*)であり、「この「これこれであるかぎりでの *als solche*」は、<sup>6)</sup>単に「1」存在と非存在に関する無関心だけでなく、「2」カテゴリー的統握の(いかに *Wie*)に、規定の(いかに)にも関わっている」(XXVI, 36, 角括弧内の番号は引用者による)。

順番に確認しよう。「1」意味と同一視される志向的对象は、表現作用が有意義な言語使用であるかぎりで持つ志向性の相関者であり、その志向的对象が現実存在するかどうかとは関係のない水準で認められる。「2」意味と同一視される志向的对象は、「問題となる表現作用の遂行は、どの表現の使用によってなされたのか」という観点から個別化されている。この個別化基準に従えば、私が「イエナの勝者」を使うときにはいつも、私の表現作用が関係する志向的对象はイエナの勝者であつて、ワートルローの敗者ではない。ある表現の使用(ないし理解)が関係する志向的对象の内実(規定の(いかに))は、当該の表現を繰り返し用いることによってのみ特徴づけられうるのである(cf. XXVI, 86)。これら二点を満たすかぎりで、志向的对象は、表現の意味としての機能を担いうる。

### 2-2 超越論的観念論への第一歩——志向的对象と超越的对象の同一視

ここでフッサールは新たな問題に直面する。意味としての志向的对象は、たとえば「イエナの勝者」と「ワートルローの敗者」の意味の違いを反映できるくらいきめ細かく個別化される。すると、「イエナの

勝者「ワートルローの敗者」のような同語反復でない同一性言明は、すべてトリヴィアルに偽になってしまわないか。

この疑念を退けるために、フッサールは志向の対象に意味として着目する文脈の特異性に訴えている。たしかに志向の対象は、意味と同一視できるくらいきめ細かく個別化される。だが、われわれがある志向の対象をまさに志向の対象として捉え、それについて言明を行うような文脈は「イエナの勝者「ワートルローの敗者」という言明がなされる文脈とは異なり反省的である」(cf. XXVI, 79-82)。

こうした反省的文脈の外では、フッサールは志向の対象を超越の対象と同一視している (cf. XXVI, 28, 40-8)。したがって、同語反復的でない同一性言明はただちにトリヴィアルに偽になるわけではない。だが、こうした同一視はなぜ可能なのだろうか。ここでフッサールは、超越論的観念論に向けた重要な一步を踏み出す。われわれの表現作用(さらには概念的思考)が超越の対象と同一視される志向の対象に関わることが、われわれが同一性言明をはじめとした述定をなしうることから根拠づけられるのである (cf. XXVI, 50-1, 60-1)。つまりフッサールにしたがえば、ある表現作用が志向の対象「超越の対象」に関係することの根拠は、それに対応する表現が述定における主語であるか、名辞化されて主語になりうることに求められる。「妥当な述定一般の可能性の条件が、対象一般の可能性の条件なのである」(XXVI, 161)。フッサールの対象概念は、言語哲学的考察から導きだされている<sup>7)</sup>。

### 2-1-3 超越論的観念論への第二步―現実と可能性の同一視

問題はまだ残っている。ケンタウロスや正十面体といった「存在しないもの」についても意味に何かを語りうることは、われわれの言

語能力にとって本質的である。意味としての志向の対象がその存在・非存在に関する無関心のもとで考察されるのも、こうした事情による。だがそうはいっても、存在するものとしえないものの区別は必要である。

フッサールが観念論的主張にはつきりとコミットする地点は、まさにここである。「判断とは同一性の確信であり、同一性は成り立っていたりいなかったりするのだが、このことは、判断が真であるか偽であるかに応じてそうなっている」(XXVI, 51)。だが、この言葉を額面通りに受け取ると、それについての真なる(あるいは明証的)判断が実際に下された対象だけが存在していることになってしまう。フッサール自身の立場が正確に定式化されるのは、『意味の理論講義』終了後の一九〇八年秋に執筆された草稿群においてである。

「世界は意識において構成される。世界は、意識との関係においてのみ、そのようなものである。〔…〕「ある家」が存在する」が意味するのは、意識が存在するということ、つまり、問題の家がその中で構成され、その家がその中で知覚可能・規定可能・認識可能であるような意識の合法的な可能性が「成り立っている」ということである。」(XXXVI, 29, 角括弧内は編者の補足)

フッサールの初期超越論的観念論の中核をなすのは、現実がある種の可能性と同一視するこうした考えである。「ここでは可能性が主要概念である」(XXXVI, 12)。

フッサールは一九〇八／〇九年の倫理学講義において、こうした考

察において分析上の優先的な地位が与えられるのが概念的思考・判断の水準であることを明言している (cf. XXVIII, 332)。したがってこの時期のフッサールは、「ある対象の現実存在」と「その対象についての明証的判断の遂行可能性」の相関という『イデーンI』の発想 (III, 314) にすでに到達している。この相関に従えば、現実存在する対象とは、可能な明証的判断作用 (「理性的証示」) の志向的相関者のことである。すると、あらゆる明証的判断作用について、その志向的相関者として与えられるのは、現実の対象そのものにほかならない。そして判断作用の志向的对象は命題でもあるのだから、現実の対象を把握する明証的作用は、同時に真理の把握として特徴づけられる。このような超越論的観念論的な志向性理論によって、フッサールはあらゆる学問的認識が現実の構造そのものの認識であることを保証し、学問的形而上学を可能にしようとしているのである。この目論みこそ、冒頭で引用した『イデーンI』の一節の背景にはかならない。

### 3 絶対的意識という考えそのものについて

われわれは冒頭に引用した一節の大半に解釈を与えた。だが、志向性という性質が「われわれに対してさしあたり明示的なコギトにおいて登場した」という手付かずのままの箇所は、どう解釈されるのか。この問題に取り組むためには、まず絶対的意識の身分をはっきりさせる必要がある。

#### 3-1 論理空間としての絶対的意識

世界の存在が依存する絶対的意識とは何か。一九〇八年の草稿から引用しよう。

「コギタチオの領分はそのなかですべての存在定立が遂行されるかぎり、根本的領分である。」 (XXXVI, 6-7, 強調引用者)  
「われわれが絶対的意識へと帰還するならば、われわれは、現実のおよび可能な直観的呈示・判断・推測等々の多様を見いだす。」 (XXXVI, 35, 強調引用者)

絶対的意識は、あらゆる可能な体験の総体であり、現実的・顕在的な体験は、その一部に過ぎない。したがって、絶対的意識はわれわれの経験的意識同一視できない。さらには、経験的意識にとって一般的に何が可能であるかを考察するためには、個別の経験的意識についての考慮は必要はない (cf. XXXVI, 17)。

ところで目下のところ分析における優位は判断の水準に与えられているのだから、こうした可能性の考察は、われわれが有意義な言明をなすための条件についての問題、つまり、『論研』第四研究における純粹 (論理) 文法の問題へと送り返されることになる。これに呼応するように、同時期の倫理学講義において、フッサールはこう述べている。

「諸作用の閉じた一つの集まりKreisは、へそれらの作用が判断であるか、判断の可能な構成要素であるか、さらに、判断直観 Urteilsintuitionen として機能しうる作用であるかのいずれかである」ということによって特徴づけられる。」 (XXVIII, 320)

可能な作用の総体は、可能な判断およびそれを充実しうるものの総体として、判断の形成可能性を基準にして特徴づけられるのである。

以上から分かるように、フッサールの初期超越論的観念論における絶対的意識は、経験的意識の本質構造の分析によって特徴づけられる構造である。この構造は、純粹（論理）文法という言語哲学的考察を土台にして得られる可能性の空間——われわれは、これを「論理空間」と呼ぶこともできるだろう——に他ならない。

### 3-2 存在の原カテゴリーとしての絶対的意識

一九〇八年に執筆された超越論的観念論の「証明」の一行目に絶対的意識が登場するという事実が裏付けるように（cf. XXXVI, 60）、絶対的意識の存在は、当時のフッサールの議論における出発点である。絶対的意識についての考察が現実についての考察に先行するという考えは、『イデーニー』においても支配的である（cf. III/1, 337）。

以上を踏まえるならば、冒頭で触れた悪名高い世界無化の議論も、受け入れがたい奇怪な主張にはならない。現実世界と相關する理性的証示可能性の総体は、絶対的意識のごく一部にすぎない。そしてこのことよって示されるのは、現実のレアルな世界の存在は偶然적であり、それは別様でもありえなし、そもそも存在しないこともありえた、ということに尽きる。現実世界の存在が偶然的である一方で、現実世界を含めたどのような可能世界も、絶対的意識の一部に相關するし、そもそも世界が存在しないという事態でさえも、絶対的意識から構成することができる（cf. XXXVI, 79, 108-10）。世界無化の議論は、『イデーニー』では認識論的色彩の強い言葉で進められるとはいえず、現実世界が持つ偶然的存在という様相的性質を超越論的観念論の枠組み内で示すためになされるのである。

すると、絶対的意識についてのフッサールの次の言葉も、もはや十分理解可能だろう。

「超越論的意識」は存在一般の原カテゴリー（あるいはわれわれの言い方では、原領域）であり、その他のあらゆる存在領域は、それに根ざし、自身の本質にしたがってそれに関係し、それゆえそれらの領域すべてが本質に即してそれに依存する。カテゴリー論は、あらゆる存在の区別のなかでもっとも根源的なこの区別を「…」

徹頭徹尾出発点にしなければならない（「…」）（III/1, 159）  
あらゆる存在者は、超越論的意識つまり絶対的意識の相關者である限りで、絶対的意識を唯一の参照枠として体系的に説明されるのである。

絶対的意識はわれわれの経験的意識のことではなく、経験的意識にとしての可能性の総体である。ところで、意識を持つ存在者がレアルな世界にまったく存在しないことも可能であり（cf. IV, 294ff. XXXVI, 121）、そうした世界でさえも絶対的意識から構成可能である。したがって絶対的意識の存在は、たまたま現実に存在するわれわれの経験的意識のどれからも独立している。すると、あらゆるレアルな世界やその中のレアルな存在者が絶対的意識に依存している一方で、このことは世界があらゆる経験的意識とは独立的に存在していることを除外しない。フッサールの初期超越論的観念論は、経験的實在論と両立する。

### 3-3 顕在的意識の本質的可能性としての絶対的意識

以上の考察によつて、初期超越論的観念論の基本的発想と、鍵概念となる絶対的意識の内実は、おおよそ明らかになったといつて問題ないだろう。では、志向性という性質が「われわれに対しては明示的なコギトにおいて登場した」という言葉は何を意味するのか。まず、『イデーニー』第八四節における明示的なコギトが、潜在的

potentiell)なコギトとしての地平と対比されている点に注意しよう (cf. III/1, 189)。そのかぎりでは、明示的なコギトは「顕在的 aktuell」ないし「現実的 wirklich」とも形容されうる。ところで一九〇八年のフッサールは、可能な体験の総体としての絶対的意識が顕在的になることを、それが世界内の経験的意識に顕在化されることと同一視していた (cf. XXXVI, 61)。すると、理性論・形而上学の問題に取り組む志向性理論の内部、つまり超越論的観念論の内部における一定の役割を認められている顕在的なコギトは、内世界的な存在者としてのわれわれが遂行する個別の意識作用ということになる。

だが、もしフッサールがここでも初期超越論的観念論の発想にしたがって、絶対的意識を一切の顕在的意識から独立させる立場を保持しているのならば、明示的なコギトの強調には、この発想と相性の悪い考えが紛れ込んではいないか。顕在的意識の役割を強調することは、絶対的意識の存在論的独立性を脅かしはしないだろうか。

こうした疑念は、問題の言葉に対する解釈を最小限のものにとどめるかぎり、退けることができる。最小限の解釈とは、超越論的観念論における顕在的な意識の役割を限定し、絶対的意識を「われわれの顕在的体験にとって本質的に可能なものの総体」として特徴づける場面だけに関連させるというものである。この最小限の解釈は、絶対的意識の顕在的意識に対する存在論的独立性と両立しうる。一般的にいつて、ある存在者の特徴づけにおいて別の存在者への言及が現われることは、前者が後者に存在論的に依存していることを含意しない。

論理空間としての絶対的意識を存在の原力テグリと見なし、その他のすべての存在者をそれに還元するフッサールの初期超越論的観念論は、われわれが持つ実在論的な直観を脅かすものではなく、むしろそ

の直観に根拠を与え、学問的な形而上学の可能性を保証する。こうした立場は真剣な検討に値するよう思われる。

## おわりに

最後に、われわれに残された課題について簡単に述べておく。超越論的観念論における顕在的な意識の役割についてのわれわれの解釈は、絶対的意識を所与のものとして扱うという初期の方針——これは、『イデーニー』においても支配的なものであった——と衝突しない最小限のものに留まっている。だが、『イデーニー』のフッサールには、世界の存在を顕在的意識から説明するという発想も見いだされる<sup>10</sup>。そして同様の発想は、じつは一九〇八年の段階でも萌芽的に現われている (cf. XXXVI, 12, 37, 55, 59, 61, 64)。そして、『イデーニー』以降におけるフッサールの超越論的観念論の発展は、この後者の側面を前面に出すことによって達成されるのである<sup>11</sup>。初期の方針はそのまま保持されるわけではない。

以上が示唆するのは、われわれが本稿でいささか体系的に取り出したフッサールの初期超越論的観念論は、最初から自らのうちに動揺を内包していたということである。すると、この動揺が見いだされるかぎりでは、『イデーニー』における超越論的観念論も過渡期におけるものであることになるだろう。では、その後のフッサールはなぜ初期超越論的観念論の発想に満足しなかったのだろうか。このように彫琢された問題設定のうちでフッサールの超越論的観念論の発展を追っていくという課題は、きわめて興味深いものになるだろう<sup>12</sup>。われわれの成果は、より包括的なフッサール研究にとっての重要な出発点の一つである。

## 文献

- Benoist, J. *Intentionnalité et langage dans les Recherches logiques de Husserl*, PUF, 2001.
- Benoist, J. "Grammaires pures logiques," in J. Benoist & S. Laugier (eds), *Husserl et Wittgenstein*, Olms, 2004, 5-26.
- Bernet, R., Kern, I. & Marbach, E. *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Meiner, 1989.
- Husserl, E. *Husserliana*, Nijhoff/Kluwer/Springer, 1950ff. (ローマ数字で巻数を示す。)
- Moran, D. *Edmund Husserl. Founder of Phenomenology*, Polity, 2005.
- 植村玄輝 「実的なものの現象学の限界：命題のスペチエス説はなぜ放棄されたのか」『フッサール研究』第四・五号、二〇〇七年、一七〇—一八〇頁。
- 植村玄輝 「フッサールのノエマとインガルデンの純粹志向的对象：志向性理論から世界の存在をめぐる論争へ」『フッサール研究』第七号、二〇〇九年a、一一—一四頁。
- 植村玄輝 「意味はなぜ現象学の問題になるのか：初期フッサールにおける現象学と形而上学の関係について」『哲学の探究』第三六号、二〇〇九年b、七一—八四頁。
- 佐藤 駿 「指示と構成——現象学的『意味』概念のために——」『思索』第四〇号、東北大学哲学研究会、二〇〇七年、一一三—一三三頁。
- 田口 茂 「〈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』、第九一六号、岩波書店、二〇〇〇年、六〇—七九頁。
- 貫 成人 『経験の構造』、勁草書房、二〇〇三年。

富山 豊 「フッサール初期志向性理論における『志向的对象』の位置」『フッサール研究』第七号、二〇〇九年、六一—七二頁。

## 註

- 冒頭の引用のほかにも、『デカルト的省察』の第六〇節や『危機』の一部（とりわけ第四節と第五節）を代表的な箇所として挙げることもできる。
- こうした教科書的な見解の例として、Bernet *et al.* [1989, ch. 10] が挙げられる。
- この点に関しては、植村「二〇〇九b」においてより詳しく論じた。
- これはフッサールが繰り返し強調する論点である（cf. III/1, 89-91, 206-9, 297-8ff. XXII, 343-4, XXXVI, 13, 39, 66-7, 106-7）。ただこの主張の正否については、慎重になる必要がある。この点については、植村「二〇〇九a、二二—二三頁」で論じた。
- ここで注意すべき点は、形而上学的中立性という『論研』の主張は、反形而上学的な観点からなされているわけではないということである。同書第一巻第五節を参照のこと。
- このあたりの事情については、植村「二〇〇七」で論じた。
- 以上については、貫「二〇〇三、二二—二〇」・佐藤「二〇〇七、一一九—一二」も参照。『論研』期においても事情は同様である。Benoist [2001] および富山「二〇〇九」を参照。
- このように、一見すると純粹論理学の一部門に見える純粹（論理）文法には、表現作用の遂行条件を問う現象学的分析という側面が存在する。この点に関しては、同研究第七節およびBenoist [2001, 96] によるその注釈を参照のこと。
- ワイトゲンシュタインに由来する「論理空間」という表現を用いると

いに、注意しなければならない点が一つある。論理空間の境界画定のための基準、つまり有意味性の基準について両者は見解を異にしている。ウィトゲンシュタインが「視野の同じ場所を異なる色が占める」を論理文法に違反したナンセンスと見なすのに対して『論理哲学論考』第六、三七五―節)、フッサールの純粹論理文法は、これを有意味な言明として許容するのである。両者の「文法」の(重大な相違も含めた)類縁性については、Benoiist [2004] が興味深い考察を与えている。ただし、ブノワが取り上げるのは『論研』第四研究のみであり、絶対的意識を論理空間として解釈しているわけではない。

10 たとえば次の一節を参照。「超越的な事物 *res* の世界は、(…) 論理的に考えだされた意識ではなく、顕在的な意識へと差し向けられる」(III, 1, 104)。

11 この点については、Moran [2005, 196―9] が明晰な見通しを与えている。

12 この発展についてわれわれとは異なった観点から問題を先鋭化して取り組んだ論考として、田口「二〇〇〇」がある。われわれの今後の研究が、こうした異なる観点からの成果を(どの程度)統合できるのかということも、無視できない論点となるだろう。

(植村玄輝・うえむら げんき・慶應義塾大学大学院)





# 他者と唯一性

## ——フッサールにおける他者問題の諸層——

吉 田 聡

### 序

本稿では、フッサールの他者論を検討しつつ、その深層に位置する主題の一つである他者の唯一性の問題を明確化することを試みる。フッサールの他者論は様々な仕方で批判されてきたが、最も根本的な批判の一つは、フッサールの他者論は自我による他者の構成という構図のもとで展開されており、そこでは結局のところ自我と同格の等根源的な他者が捉えられていない、というトイニツセンの主張である<sup>1</sup>。また、ヘルトは他者の主題的な把握が客観的世界を基礎付けているのではなく、他者はそもそも自我の世界経験に際して自我と共に非主題的に機能していることを指摘する<sup>2</sup>。さらに、直接フッサールへと向けられた批判ではないが、『存在と時間』におけるハイデガーもまた「感情移入」説を批判しつつ、非主題的な他者への関係を独自の仕方で描き出している<sup>3</sup>。

だが、フッサールは他者を単なる構成の対象と見なしていたわけではないし、主題的な他者経験のみを重視していたわけでもない。むしろ、フッサールは自我と他者が等根源的な同格の主観であることを世界の客観性が成立するための前提として認めていた。フッサールに

とって問題だったのは「客観性を確認することではなく、理解すること」(VI, 193)だったのである<sup>4</sup>。このことを前提として考察を進めながら、フッサールは、そもそも等根源的な自我と他者の共存について語ることそれ自体が孕む問題に行き着いたと考えられる。

以下では、他者経験に関するフッサールの多様な議論の中から四つの階層——(1)ある物体的振る舞いのうちに直接的に他者を見て取ること、(2)自らを置き入れるような仕方では他者の体験を共遂行すること、(3)他者の体験および他我を反省的に対象化すること、(4)他者の唯一性を理解すること——を取り出し、それぞれの内実について検討していく。まず(1)を検討し、主題的な他者経験に先立つ他者の了解に関する洞察をフッサールの議論から取り出す(第一節)。次に(2)、(3)の内実について、他者経験と想起の類比に関する議論を検討しつつ考察する(第二節)。そして、自我と他者の「共現在」という共存の構造について考察する(第三節)。以上の議論に基づいて、最後に(4)の内実について考察し、他者と唯一性に関する私たちの理解が常に「更新」を要求するものであるという事態を開示する(第四節)。

## 第一節 他者経験の直接性——他者の先行了解

本節では、前述(1)の階層に関するフッサールの見解を検討する。まずフッサールの問題意識について確認する。フッサールは、一方で、世界が「私にとっての世界」以外ではありえないことを「根源的事実」(XVII, 244)として強調する。だが他方で、フッサールは、世界経験は決して私の私的な経験ではなく、そもそも「共同経験」(XVII, 243)であることを認める。このことは、例えば他者との知識の交換を通じて世界のあり方を捉え直していく可能性により示される。この世界に含まれている客観性という意味は、私と共に世界の意味構成に参加しうる主観としての他者の存在を前提としている。フッサールの他者論において目論まれているのは、これら二つの見方を両立させ、いかにして「私の超越論的エゴ」が「他の超越論的エゴ」とそのエゴの「開かれた数多性」を構成しうるのかを明らかにすることである(Cf. XVII, 246)。

この問題に関するフッサールの見解は、『デカルト的省察』第五省察において示されている。よく知られているように、第五省察は現象学が「超越論的な独我論」(CM, 91)であるという批判に対する回答として展開されている。そこでの他者構成論の概略は次のようなものであった。まずフッサールは、世界の客観性という意味を捨象した「固有領域」への還元を行う。すると、この固有領域の中で私の身体が独特な客観——私が支配できる唯一の客観であり、また様々な感覚や行為に伴う運動感覚がそこで生じる客観——として際立ってくる。他者経験に際しては、この身体と、固有領域に現れる何らかの物体との類似性による「対化」(CM, 115)が起こり、その物体への身体の意味の移し入れが生じる。それによって他の身体の意味が成立し、その

身体の主體としての他我が構成される。

この他者構成論は、他者経験の実際的な過程を記述したものととしては様々な問題を含んでいる。だが、ここで重要なのはフッサールの議論に含まれている正当な観察を見て取ることである。それは、「対化」が「受動的」な働きとして規定されている点に見出される。このことが意味するのは、私たちは、ある種の身体的振る舞いに接する際に、そこに意識状態の生起を認めてしまう」という関係がすでに成立してしまっているということである。私たちはこうした他者の見方のうちに投げ込まれてしまっており、他者の振る舞いは、そもそも単なる物体の運動とは全く異なった意味を担って現れてくるのである。

例えば、顔を上げ、目を空に向ける」という振る舞いを目にした場合、私は、(その人は空の様子を見ている)」ということを見て取るであろう。また、単純な振る舞いのみではなく、(泣いている)、(笑っている)、(怒っている)、(無視している)」といった「高次の心的領域」(CM, 123)もまた、それらに特有の振る舞いのうちに見て取られる。しかも、他者の心的状態は身体的な振る舞いからの想像や推論によって告知されるのではない。私はこうした振る舞いのうちに、直接的に他者の意識体験を見て取る。フッサールが受動的な「対化」を他者経験の根底に置くことによって表現しようとした事柄とは、この直接性であると考えられる。

そして、他者が他者として立ち現れ、またその心的状態が私に対し「共現前 (Appräsentation)」(CM, 112) という形で表象されるのは、この身体の振る舞いが調和的に進行する限りにおいてである (Cf. CM, 117)。この共現前は、事物の知覚された面がその背面を共現前させる場合とは異なっている。事物の背面の形状は知覚によって現前

に転じることで確認される可能性があるが、他者の意識体験はそもそも決して物体と同様な仕方では現前に転じることがなく、常に共現前に留まるものとして捉えられる。だが、むしろこのことが他者経験の直接性を表している。他者の意識体験は現前する身体の物理的側面の振る舞いによって確認され、訂正されていくほかはない。

例えば、「考え込んでいる」、「窓の外を見ている」、「歩いている」などといった振る舞いに私が接しているときには、「本当にその人は心を持って行動しているのか」というような疑いを差し挟む余地は無い。だが、私は他者の意識体験について思い違いを起こすことがある。そうしたケースが一般化されると、直観的には自明な振る舞いと意識体験との直接的な連関が分断され、あたかも身体的な振る舞いの内部に知覚不可能な心の活動が生起しているかのような外観が生じてくる。しかし、この思い違いが訂正されるのは、身体内部で生起する事実としての、他者の隠された内面を把握することによってではない。それは、結局のところ、その後の行動や会話などの、別の身体的振る舞いの連鎖によって訂正されるのである。

こうした他者経験の特性は、何らかの物体の中に意識体験を想像する場合との相違によって際立たせられる。例えば、鉄道の遮断機が下がる様子を見ても、そのうちに何らかの体験や感情を直接的に見て取ることはできない。その遮断機を、何らかの意思を持っているものとして見なすことは、単なる解釈か空想にすぎない。それに対して、「観察する」（「うずくまる」）（「考え込む」）といった振る舞いを見て取る際には、そこに端的に他者が立ち現れている。私たちは（能動的に）ある振る舞いをするものを他者として見なすのではなく、その振る舞いのうちに（受動的に）他者を見て取ってしまふのである。

この身体的振る舞いと意識体験との直接性に関する洞察が含意するのは、次のような事態である。すなわち、ある種の振る舞いに接すれば受動的に「対化」が生じるという状態に私はすでに置かれているというところ、このことが主題的な他者経験に先行してすでに成立しているものでなければならぬ。したがって、フッサールの他者構成論は、その外観に反して、不可視的な他者の心を自己の投入によって構成するといったことを主張しているわけではない。むしろフッサールは、主題的な認識以前の、他者の振る舞いの先行了解を前提として認め、その先行了解という事態を、「対化」の受動的な生起として解釈することによって開示しようとしたのである。

しかし、フッサールの見解は、他者の意識体験を単純に身体的な振る舞いと同一視するという行動主義的な見解とも異なっている。むしろ、フッサールは私たちが他者の体験そのものについて主題的に語る場合があることをも認めている。次節では、その他者経験の様式について考察する。

## 第二節 他者の体験の「共遂行」

本節および次節では、前述(2)、(3)の階層について考察する。ここで手掛りとなるのは、他者経験と想起の類比をめぐる議論である。他者経験と想起との共通点とは何か。ヘルトによれば、それらはいずれも現在の自我にとって疎遠なもの（過去の自我、他者）を原的に与える経験であるという点で共通している。だがそれだけではなく、この類比に関するフッサールの見解は、他者の体験の構造が自我にとつて開かれたものとして捉えられているという観察をも含んでいる。

フッサールは、一九三二年の草稿で、「過去の生の準現在化」(XV)

487)としての想起を、現在の自我が遂行する過去の自我との「共同化」(XV. 488)として規定する。例えば、昨夜の月を想起する際に、私はその知覚体験を外から眺めるのではなく、昨夜の私に身を置き入れるような仕方での月を表象する。想起と他者経験の類比が見出されるのはこの点である。フッサールによれば、他者の体験の把握は、他者の諸作用の「共遂行 (Mitvollziehen)」(XV. 487)を通じてなされる。この共遂行については、「現象学的心理学」で語られている「追理解」(IX. 212)の体験を念頭に置けば理解可能であろう。「私」は自らが直接体験のうちで獲得した知のみではなく、他者から伝達された知をも自らのものとしながら生きている。そうした他者の知を「私」は「自己を他者のうちへと移し入れ共生しつつ、他の自我のうちで生きる」(IX. 213)という仕方ですらものとする。例えば「地球は青かった」という知覚体験を伝え聞くとき、私は「地球は青かった」とある人が言っていることのみではなく、そこで語られている「地球は青かった」という事態そのものをも理解する。そこでは、言わばその事態を目撃した他者の立場に身を置き入れて体験を共遂行するという体験が生じていると解釈されるのである。

このように、他者の体験は箱の中に隠された何かのように理解されているのでもなければ、自我が持つ体験と全く異質なものとして理解されているのでもない。むしろ、他者の体験は自我にとって何らかの特別な方法で説明されねばならないものではなく、共遂行という仕方ですら可能性が開かれたものとして理解されているのである。

さらにこの他者経験と想起の類比から、他者の体験を対象化しつつ把握する際の様式が明確化される。私たちは、他者とその体験について語る際に、それをどのような仕方ですら把握しているのであるか。一

般に、自我と体験は直進的に対象へと向かう作用によってではなく反省によって把握される (cf. III. 1, 175)。フッサールはこのような見方を過去の自我や他者を把握する場合にも適用する。想起によって把握されるのは過去に知覚された内容である。だが、その内容を知覚していた過去の自我とそれが持つ体験はこの直進的な想起の視野には入っていない。むしろそれは、想起に身を置きつつなされる反省、すなわち「想起の「中での」反省」(VII. 264)によってはじめて把握されたと考えられる。さらにフッサールは、感情移入のうちにも、想起の場合と類比的に「入り組んだ含蓄の形態」において「反省的なもの」が含まれていると主張する (cf. VII. 265; VIII. 135)。他者の体験は、それが体験として把握される以上、事物のように直進的な作用の対象と見なされるものではない。このように考えるならば、他者とその体験について語ることは、他者の体験の共遂行の中でなされる反省を必要とすることになるだろう。

以上の見解は、私たちは体験を私秘的なものとして捉えているわけではないという日常的な直観に適合する。仮に他者がこうした自己の「置き入れ」によって理解可能な相手と見なされていないならば、他者は客観的な世界に関する知を交換する相手とはなりえない。

重要なのは、この共遂行は自己の体験をモデルにして他者の体験を想像する作用とは区別されねばならないということである。そうした作用によってなされるのは、「私がその他者の場所において体験を持つ」という想像にすぎない。例えば、公園の樹に自己の体験を置き入れるとすれば、それはまさにそうした類の想像である。だが、共遂行とそれに基づいた反省は単なる想像ではない。それは、第一節で考察した直接的な他者経験に動機付けられて遂行される以上、単なる想像

とは異なった正当性を持つのである。フッサールの共遂行をめぐる議論の根底には、以上のような洞察があったと考えられる。

### 第三節 自我と他者の「共現在」

だが、他者経験は時間的な側面から見れば明らかに想起とは異質である。他者は過ぎ去ったものとしてではなく、自我と「共現在」にする (mitdaseind) (VII, 265) のものとして現れてくる。このことに関連して、「ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学」(以下「危機」と略記) では、想起が「脱現在化 (Ent-Gegenwärtigung)」、感情移入が「異他化 (Ent-Fremdung)」として規定される。想起は現在から脱して過去の自己の体験のうちに没入する作用であり、また感情移入は他者の体験のうちに自己を移入する作用である。そしてフッサールによれば、「異他化」(感情移入) は高次の「脱現在化」(想起) であり、「私の原現前 (Urpräsenz)」を「単に準現在化された原現前」へと移入する作用なのである。この主張はどのような事柄を含意しているのか。

このことに関連する洞察は様々な草稿のうちに見出される。フッサールによれば、他者は想起と類比的な仕方で見えられるにもかかわらず、「私の生と同時的に現在のなもの」(XV, 514) として捉えられる。つまり他者経験においては、「私の原様態的な流れる現在」が「他者の原様態的な現在」と「一致する」(XV, 343)。このことによって、自我と他者との「共現在 (Mitgegenwart)」(XV, 588) が恒常的に構成される。すなわち他者経験は、究極的には「間主観的綜合、すなわち同時的現在 (Simultangenwart)」の構成」(XV, 668)、「自我極の同時性の時間化」(VI, 175) でなければならぬ。

レンプが指摘するように、このことは他者という存在の独特さを示している。他者経験はすでに起こってしまった他者の体験の追体験であるように思われる。だが他者の体験を把握する際に、私たちはそれを過去のものと見なししているわけではない。他者は自我と同じ現在において生きる主観であるという意味を担っている。このようにフッサールは、自我と他者が等根源的な同格の主観として共存しているということの意味を、自我と他者の共現在のうちに見出したのである。しかし、この共現在——等根源的な自我と他者の共存——という事態そのものについて語ることが、ある困難を孕んでいる。そして、この困難に密接に関連しているのが他者と「唯一性」をめぐる問題である。最後に、この問題について考察する。

### 第四節 他者と唯一性——他者理解の「更新」の運動

本節では、等根源的な自我と他者との共存に関する理解の構造が互問題について考察する。この問題は、前述(4)の階層——他者の唯一性の理解——に直結している。

フッサールは、「危機」において、まずは「主観性は、ただ間主観性においてのみそれがそれであるところのもの、つまり構成的に機能する自我である」(VI, 175) ことを認める。このことは、「それぞれの主観はその感情移入の地平、それぞれの共主観性の感情移入の地平を持つ」(VI, 258)、「そのうちで自我主観の生が存立するところの、生き生きと流れる志向性においては、感情移入とその地平という状態において、それぞれの他の自我が前もってすでに志向的に含蓄されている」(VI, 259) などといった仕方でも語られる。諸主観が相互に感情移入しうることは、日常的な世界経験が成立するための前提である。

しかしながら、主観としての他者も、それが自我にとって理解される対象である限り、主観として把握された客観にすぎないのではない。そうであるとすれば、同格の主観としての自我と他者の共存という事態の理解はいかにして可能になるのか。

フッサールの「自己忘却 (Selbstvergessenheit)」(VI, 187) への言及は、こうした問題に関連している。自我と同格の主観としての他者について語るとき、自我は他の主観を主観として客観化する自己の独特の立場を忘却している。この忘却を解消するには、「絶対的に唯一的な、究極的に機能するエゴ」(VI, 186) への還元が必要になる。それによって際立つのは、自我が「主観としての他者」に対する主観でもあるという事態である。この自我は「原自我 (Ur-Ich)」(VI, 188) という言葉で名指される<sup>10</sup>。原自我は「ベルナウ草稿」において「自我の諸触発や振る舞いの諸様式に対する、数的に唯一の主観極」(XXXIII, 286) として規定されていた。しかし、「危機」の文脈では間主観性の意味そのものの構成が主題化されることにより、この規定が徹底化されている<sup>11</sup>。それはもはや多数の主観の中の一つとしては捉えられない。原自我として捉えられた「私」は、他者に譲り渡すことのできない「唯一性 (Einzigkeit)」(ibid.) を持つ。このようにして、主観としての「私」は「絶対的に唯一的なエゴ」(VI, 260) であり、「私」によって理解されるあらゆる他者は「自我中心化 (Ichzentrierung)」(XV, 351) を被っているという事態が開示される。このことをフッサールは、「私のうちには、超越論的に私に対して存在している他者たちから成る宇宙さえもが包括されている」(XV, 367) と表現する。ここで示されるのは、「私」は「私」にとって構成される他者たちとの対比によって特徴付けられるようなものではなかった」(XV, 351) ということで

ある。この洞察は「絶対的エゴ」をめぐる次のような記述において尖鋭化される。

「このエゴは、何ら有意義な複製を許容せず、より明確に表現すれば、それを無意味なものとして排除するという絶対的な意味において、唯一のものである。」(XV, 589f.)

こうした一連の見解は「主観としての自我や他者について現象学的に考察するのは「私」である」という自覚によってもたらされる。しかし、「私」が同格のものを持たず、あらゆる事象に対する唯一的な主観であるという独我論的見解がフッサールの着地点なのではない。むしろフッサールは、この原自我のあり方を捉えることによって、はじめて「世界を「全ての人にとっての世界」として構成する超越論的な間主観性」(ibid.) の真の意味を理解することが可能になると述べる。つまり、エポケーを徹底化し、自我が同等のものを持たないような唯一的な主観であることを自覚するという迂路を経ることによってこそ、それと同様のあり方をしている他の自我を理解する可能性が開かれてくるというのである。それによって、次のような見方が獲得される。

「他の超越論的自我は、へそれ自身自我であるような非自我、また〈私自身を他の自我として再び自己のうちに担っているような非自我〉として、私のうちに存している。」(XV, 366)

ここで語られているのは、「私」は他者を〈この「私」を他の「私」

として捉える、他の「私」として捉える、という事態である。このように、唯一性と間主観性の問題に関してフッサール自身が描いた構図は、自我が自己の唯一性を自覚しつつ「エポケーにおける哲学的な自己解釈」(VI, 189)を遂行することによって、その自我の唯一性が変様されて他者にも波及し、超越論的間主観性の存立が真に理解されるに至るというものであった。だが、この唯一性の波及はいかにして生じるのか。なぜ「私」だけが唯一的であるということにはならないのか。フッサールの見解を敷衍するならば、それは、他者をめぐる議論の出発点に置かれていた、世界が常に客観性という意味を担って現われてくるという事態によって生じると考えられる。世界の客観性は、絶えず「私」に対して他者を同格の主観として捉えるように要請し、他者のうちに唯一性を認めることを促してくるのである。

以上のように、「私」は他のあらゆる他者に対する主観として、唯一性を持つものとして捉えられねば真に捉えられたことにはならない。そして、それによって「私」と他者が同格の主観であることを否定せざるをえない立場に一旦は到達しなければ、間主観性の本来的理解もまた成立しえない。「私」の譲渡不可能な唯一性の理解は、この唯一性を持つ他者を理解するための場を切り開く。その他者の理解とは、「私」と同様に、他者もまた他の同格の主観の存立を否定せざるをえない立場に到達し、他者にとっての自己自身の唯一性を自覚しうる、という理解である。

しかし、フッサール自身は明確化していないように思われるが、この唯一性の自覚は静態的なものではありえない。「私」の独特な立場を持つ唯一性を真に理解するためには、それが他者へは譲渡不可能であることを自覚し、その自覚に没頭しているのだから。

だが、この自覚への没頭はすでに述べたように「私」の唯一性を持つ「譲渡不可能性の譲渡可能性」を開いてしまう。そして唯一性がどの主観にも備わっている一般的な属性と見なされてしまうと、本来的な意味での唯一性は見失われてしまう。その際には、言わば新たな自己忘却が生じており、諸々の唯一性を持つ他者たちを存立させる「私」への還元の徹底化が要請されることになる。したがって、自己の唯一性の自覚と他者の唯一性の理解は決して固定化されたものではありえない。それは、絶えざる自己忘却の解消による更新を要求するのである。

以上で明らかにしたように、「私」の唯一性は、恒常的に「私」に対して譲渡不可能な唯一性の理解の更新を促してくる。そして、他者はこの唯一性の譲渡不可能性そのものの譲渡を促してくる。確かに、この唯一性は「私」への立ち返りによってのみ更新されるという意味で、「私」と他者の双方に対称的に認められるものではない。だが、こうした唯一性の理解もまた、恒常的に更新を要求するのである。このことがフッサールの他者論から導かれる一つの帰結であると考えられる。

## 【註】

フッサール著作集 (Husserliana) からの引用箇所の指示は、巻数をローマ数字、ページ数をアラビア数字で示すことによって行った。また、*Cartesiansche Meditationen*, Philosophische Bibliothek, Bd.291, Felix Meiner, 1977. についてはCMと略記した。



1 Cf. Theunissen, M., *Der Andere*, Walter de Gruyter, 1977, p.153.

2 Cf. Held, K., "Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer Phänomenologischen Transzendentalphilosophie" in: *Perspektiven transzendental-Phänomenologischer Forschung*, Martinus Nijhoff, 1972, p.47. それに対して、フッサールの考察における非主観的な「地平」という他者への視点については、浜渦辰二「フッサール間主観性の現象学」(創文社、一九九五年、二一〇頁)を参照。

3 ハイデガーは次のように主張する。他者が非主観的に出会われる場合には、私たちは「道具」に配慮しつつ内へ存在することのうちで、常にすでに他者たちに出会っている。他方で他者が主観的となる場合には、私たちは他者に対して「顧慮的な気遣い (Fürsorge)」という態度で接している。そして「感情移入」のような作業によって他者の心中を探ることが必要となるのは、相互に「無関心」であるような共同存在の「欠如の様態」におおつたものである。Cf. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 1993, pp.117-125.

4 間主観性の構成を最終的に原自我に帰することは独我論を帰結するというトイニッセンの主張に対して、田口は「原自我」をめぐるフッサールの理論が等根源的な諸主観による間主観性に異議を唱えるものではなく、むしろ間主観性の意味を可視的かつ理解可能にするための現象学的エポケーの帰結であることを指摘する。Cf. Taguchi, S., *Das Problem des, Ur-Ich bei Edmund Husserl* (Phaenomenologica 178), Springer, 2006, pp.123-125.

5 Held, K., *Lebendige Gegenwart*, Martinus Nijhoff, 1966, p.153.

9 Cf. VII, 265; Held, "Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie", p.44.

7 ザハヴィは、想起における自我の自己分割が感情移入における自我

の他者への関係の可能性の条件であると解釈する。Cf. Zahavi, D., *Husserl und die transzendente Intersubjektivität* (Phaenomenologica 135), Kluwer Academic Publishers, 1996, p.57.

8 Cf. Römp, G., *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität* (Phaenomenologica 123), Kluwer Academic Publishers, 1992, pp.106-109.

9 なおレンプは、共現在の知覚不可能性を示唆している。Cf. *ibid.*, p.108.

10 「原自我」「原エゴ」「絶対的エゴ」の用語法については、田口が詳細に論じている。田口によると、原自我はしばしば生の「原的流れ」と対になる用語であり、「原極」と同一視されるのに対して、原エゴは「原極」と生の流れを含む具体的主観性を意味することが多い。田口はこの傾向が自我／エゴ、絶対的自我／絶対的エゴの区別にも影響していると指摘する。Cf. Taguchi, *Das Problem des, Ur-Ich bei Edmund Husserl*, pp.109-111.

11 なお田口は、間主観性の意味に関するエポケーがなされる限り、絶対的エゴは原自我と同一視されないと指摘する。Cf. *ibid.*, p.110.

\* 本研究は科学研究費補助金(課題番号: 20820012)の助成を受けたものである。

(吉田 聡・よしだ あきら・東京大学)

# 論理学から存在論へ

## ——ラスクの「哲学の論理学」を契機としたハイデッガーの思索の展開——

渡 辺 和 典

### 序

マルティン・ハイデッガー（一八八九—一九七六）の修学時代の関心が論理学に存していることは、雑誌論文「論理学に関する最近の諸研究」（一九二二年）や、学位論文「心理主義における判断論——論理学への批判的——積極的寄与」（一九二三年）、そして教授資格論文「ドゥンス・スコトゥスのカテゴリー論と意義論」（一九一五年）の主題から明らかであろう。例えば、「論理学に関する最近の諸研究」では、「……論理学とは何であるか、という問いに答えねばならないだろう。すでにここにおいて我々は、その解決が将来に留保されたままである問題の前に立っているのである」（GAT, 18）と述べ、「論理学の本来的な本質とその対象を深く自覚すること」（ibid.）の必要性を説いている。

しかるに、ハイデッガーは『存在と時間』（一九二七年）において、「存在の意味」を問い出す自らの哲学的立場を「基礎的存在論」（Fundamentalontologie）と呼ぶことになる。それは「存在論」としてであって、基礎的「論理学」となることはなかった。では、論理学から存在論への展開はどのような事象的必然性からなされたのである

うか。本稿は、この展開の必然性を、「意味」という契機を検討することによって明らかにする。そして、この展開の端緒は、一九一六年に出版された教授資格論文の「結び——カテゴリー問題」に見出すことができる。したがって、主にこの教授資格論文が考察の対象となる。その際、我々はエミール・ラスク（一八七五—一九一五）の提示する「哲学の論理学」（Die Logik der Philosophie）を、ハイデッガーによる上記の展開を準備した思想として取り上げ、これと対比する。というのも、ハイデッガーはリツカートのもとでラスクの著作に触れて以来、彼から多大な影響を受けながらも、教授資格論文においては、彼を批判的に乗り越えるような視座を示唆しているからである。よって、まずラスクの「哲学の論理学」の主張のポイントをハイデッガーへの影響に鑑みておさえ（第一章）、次にハイデッガー自身によるラスク受容を浮き彫りにする（第二章）。この作業を踏まえて、論理学から存在論への展開を、意味という契機に着目して検討する（第三章）。

### 第一章 ラスクの「哲学の論理学」

ラスクは主著「哲学の論理学とカテゴリー論」（Die Logik der

Philosophie und die Kategorienlehre) (一九一一年)において「哲学の論理学」を次のように捉えている。「この論理学は哲学そのものの自己省察であり、かつその「自己意識」なのである。それは、その他の哲学的認識が、その中でただ学的に「生きている」ところのものを「意識」へと、そして明晰さへと高めるのである」(LSW, 174)。つまり、「哲学の論理学」は、哲学することそれ自体に適用される論理学のことを意味している。以下、この著作を中心に論を進めよう<sup>2)</sup>。

論理学の展開を哲学史的観点から見ると、伝統的論理学は、感性的に経験可能な存在者に対する述定としてのカテゴリー論、つまり存在者(対象)に従う仕方で開催され(例えば、アリストテレスの挙げるカテゴリー)、カントにおいては、カテゴリーは悟性による思维の形式、純粹悟性概念として、判断する主観の側にもたらされる。ラスクは、このカテゴリーをさらに論究するためのカテゴリーを要請するのである。このように、認識論に対するさらなる認識論を考えると、ラスクが「哲学の論理学」を「哲学的認識の「認識論」」(LSW, 80)と述べる所以が存するのである。

ハイデッガーは、一九一二年の論文でラスクの功績を次のように述べている。

「ラスクの『哲学の論理学』という」その研究全体は、超越論的論理学的批判主義という地盤のうえで生じた、カントの超越論的論理学のひとつの深化と前進なのである。前進であるというのは、カテゴリー問題を感性的に「有るもの」のみ制限したカントに対し、ラスクはカテゴリーを「新たな適用領域」、つまり哲学そのものを獲得しているからである。したがって、ラスクが求めているものは、思考可能なすべてのものを、存在者と妥当するものと

いう二つの半球領域でもって包み込むカテゴリー論にはかならない」(GAI, 24)

こうしてもたらされた思考可能なものの領域の拡張こそ、「哲学の論理学」がもつとも大きな意義であるといえるだろう。

では、その骨子はいかなるものであるか。以下、ラスクの基本的な主張を順次みていくことにしよう。

### 1) ラスクにおける「意味」の概念

「哲学の論理学」がもたらす議論のなかで、「意味」はどのような内実をもつのかを把握するためには、「存在カテゴリー」(Seinskategorie)が質料に妥当するという(Gelten)関係性を押さえておかねばならない。

ラスクは「存在カテゴリー」を次のように規定している。「存在カテゴリーは、感性的な或るものにたいするカテゴリーそのものである。存在カテゴリーは、感性的なものの全領域にとつてのカテゴリーであり、感性的なものは存在カテゴリーによって存在者になるのである」(LSW, 80)<sup>3)</sup>。そして、ラスクはここで、感性的な或るもの、つまり質料に対し、それに妥当する形式としての存在を考えている。「妥当する」と(Gelten)とは、つねになにかに対して妥当するのであり、このような妥当形式を欠く質料はない。この事態を、ラスクはカントをもじって、「内容なき形式は空虚であり、形式なき内容は裸である」(LSW, 82)と述べている。そして、妥当の、言わば志向的性格をラスクは「向妥当性格」(Hingelungscharakter)と名づけている(LSW, 29)。こうして「妥当のもつこの向妥当性格を比喩的に「形式」と呼んで構わないように、妥当の向かう先であるところの或るも

の、「つまり」妥当がその充実のために必要とするものの位置づけは「内実」或いは「質料」と呼ばれて構わない」(ebd.)<sup>4</sup>。つまり、なんであれ我々が感性的に享受する或るものは、そこに「存在」という形式が伴わざるを得ないということである。

以上の、形式—質料との関係において見出されるのが「意味」(Sinn)である。ラスクにおいて、「意味」は「形式と質料の絡み合い」(Verklammerung) 或いは「融合」(Ineinander) (LSW, 30) であり、「客観的領域」したがって真理の領域は、「意味」の領域である」(ebd.)と規定される。また、「意味」は質料との連関からすれば、質料がそれぞれ異なれば意味もまた異なる、「感性的質料は…意味の相違性を基礎づけるのである」(LSW, 31)。つまり、意味は質料に依存しつつ、さらに「相違性」からして複数形で語られ得るものと言えるのである。

## 2) カテゴリーの階層性格

ところで、このような形式と質料の関係性そのものは、認識の上位階層においても維持される。つまり、直前に述べた「存在カテゴリー」は、非感性的な或るものとして、感性的な或るものに妥当するのであるが、この非感性的な或るものとしてのカテゴリーは、それ自身、質料として考えることができる。この場合、存在カテゴリーは、感性的な或るものに対して「妥当するもの」(Geltendes)「妥当質料」として、新たに高次の「形式」によって妥当せられるべき「質料」となる (LSW, 97)。これをラスクは「形式の形式」、「哲学的カテゴリー」と呼ぶのである (LSW, 78)。こうした仕方での認識の階層を重ねていけば、当然、形式の形式、そのまた形式というように無限後退と呼べる事態を惹起してしまう。ラスク自身がこの事態に関して言及している。「形式の

形式の形式は、まさに形式の形式と同様に、ただ「妥当すること」とのみ言われうる。…それ「こうした無限後退」が意味しているのは、カテゴリーが無限にカテゴリーの質料となることを許容するということにほかならない」(LSW, 94)。しかし、ラスク自身、この無限後退を自らの理論に対する批判として受け取るのではなく、「カテゴリー問題を上位の階層へと招き入れることの不可避性」(ebd.) 指摘したものとして堅持するのである<sup>5</sup>。

ラスクが「哲学の論理学」において遂行していることは、最下層である感性的な或るものに対して妥当する、非感性的な或るものをもつ論理の可能性を指摘し展開することである。さらに、非感性的な或るものに対して妥当する非感性的なもの、つまり「形式の形式の形式」については、ただ「妥当するというカテゴリーは、(さらに)「妥当するというカテゴリーにおいて、無限なものへと置かれるのであって、それは形式の形式が無限に非感性的であるからである」(ebd.) というに留まるのである。

## 3) 「生」への着眼

ラスクは、以上のような議論を進めるなかで、当時の哲学的動向の一つである「生の哲学」による影響から「生」という概念に着目し、これを論じている。さらに言えば、「生」と「認識すること」、或いは「哲学すること」との関係に言及している。「哲学的認識がなんらかの仕方での直接的体験可能性の領域からその養分を採ってきているということ、哲学的反省へ向かって、生において直接的に体験されたものの追体験が突き出ているということに、思弁と生の間の否定できない連関に基づいている」(LSW, 161f.)。そして、「思索は何らか

の仕方での領域から取り出された質料の上に築かれている」(LSW, 159)、ということが明確に意識されるのである。

ラスクにとって、哲学することの原質料は生という領域からもたらされる。しかし、哲学(思索すること、認識すること)と生は、明確に区別されていることにも注意せねばならない。ラスクの考える「生」の特質は「非合理性」であり、そこに「裸」のままの事実を見るのである。

「あらゆる認識との対立における生は…真理の直接的体験なのではなく、まさに非論理的なものをその論理的裸形性 [logische Nacktheit] において直接的に体験することであり、〔つまり〕或る論理的に浸透的でないもの、従って、二重の意味において非合理的なものである非論理的なものの体験なのである」。(LSW, 167)

以上のように特徴付けられた「生」は、したがって、「事象と絶対的規定からすれば、たしかに哲学的認識は事象的生の諸制限 [die Schranken des tatsächlichen Lebens] を跳び越えているのである」(LSW, 162)。ラスクの「生」概念は、たしかに認識のための原質料をこの生から取り出すのであるが、しかし、哲学的認識という振舞いとは画然と区別されているのである。

## 第二章 ハイデッガーによるラスクの批判的受容

ハイデッガーがラスクの思想から受容し、そして批判へと転換する様子を、「意味」を中心に検討しよう。

ハイデッガーは一九二二年の論文において、「哲学的カテゴリーは形式的形式である」(GAI, 25)と述べ、ラスクを念頭に置き、「形式(カ

テゴリー)と質料の絡み合いは「意味」と名づけられる」(GA, 24f)としている。また、彼の学位論文における「意味」概念は、「存在」という術語との連関においてラスクのそれと本質的な違いはないと言つてよい。つまり、「判断におけるコブラとしての」この存在は…妥当することを意味している」(GAI, 178)。例えば「[その装丁は黄色]という判断は、装丁が黄色で有る」(GAI, 175)と語られているように、感性的な或るものとしての質料に存在カテゴリーが妥当することである。「意味」が成立するからである。

教授資格論文においては、リッカートはこれを、ラスク以上にラスクの哲学的方向性と術語を意識的に用いていると論評している。この論文においても、「論理学の論理学」(GAI, 288)というように明らかにラスクを意識した術語が用いられている。「意味」については、その「構成要素」を「意義」(Bedeutung)とした上で、文が「意味」を、語が「意義」を持つとされる(GAI, 290ff)。そして、ラスクが「意味」を時間・空間的制約を受けない「客観的領域」或いは「真理の領域」としたように、ハイデッガーも「意味と意義はあらゆる感性的知覚から離され、…無時間的に自己同一的である」(GAI, 283)と述べる。さらに、ラスクの形式―質料の議論もそのまま踏襲されている。つまり、「形式は或る相関概念である。形式は質料の形式であり、いかなる質料も形式のうちにある。さらに、質料はつねにそれに相応しい形式のうちにある。換言すれば、形式はその意義を質料から享受するのである」(GAI, 25)。

以上のように、学位論文から教授資格論文において、ラスクの議論はほぼかたちを変えることなくハイデッガーの論述のなかに見出すこ

とができる。しかし、一九一六年に教授資格論文出版の際に付加された「結び—カテゴリー問題」には、明らかにラスクを批判的に乗り越えようとする契機が指摘できる。それは、前章で確認した「カテゴリーの階層性」と「生」の概念に関わっている。

まず、ラスクの言う形式の形式、そのまた形式というように、質料に妥当する形式が、それ自身質料としてさらなる高次の形式をとること、つまり、カテゴリーの階層が無限後退を導くことについての批判である。

「もちろん、意味と意味構造の論理的領野の内部に留まることによって、この問題〔形式—質料関係の原理的探求という問題〕の最終的解明が勝ち取られうることはないだろう。せいぜい霧化（ラスクにおける諸形式の階層説）に至るのであって、この説は、論理的なものの自身がもつ構造の多様性へ光を投げかけるという意義あることを、確かに成遂げているが、しかし、感性的質料と非感性的質料の根本的相違を充分考慮に入れることなしに、質料がもつ意義差異化機能の問題をさらに錯綜させ、これを或る新たな領野へと置き移しているのである」(GAI, 405)

ハイデッガーによれば、ラスクは質料のもつ根本的相違を充分考察することなく、形式—質料関係のもつ構造を指摘するに留まったという。問題は、いかなる特質をもつ質料が意味と意味構造の解明のための根底に置かれねばならないのか、ということである。ここに、卓越した仕方で取り上げられねばならない質料としての「生」の領域が存在する。ここから、ハイデッガーが「結び—カテゴリー問題」において提示する「生ける精神」(lebendiger Geist)が要請されるのである。

すでにラスク自身が看取していた「生」の問題は、ハイデッガーに

とつても大きな意味をもつ。ラスクにおける生は、理論的振舞いとしての哲学や認識とは区別され、「非合理性」をもって特徴づけられている。しかし、ハイデッガーにとって生は非合理的なものと映るのではない。ハイデッガーは、生から切り離されず、しかも或る合理性を備えた仕方でその哲学を志向しはじめていたのである。「生から切り離された、合理的形態としての哲学は無力であり、非合理主義的体験としての神秘主義は的外れ」[ziellos] (GAI, 410) だからである。

「生ける精神」は「意味に満ち、意味を実現する生ける活動」(GAI, 406) である。そして、「生ける精神がもつ形成の諸方向の豊かさのなかで、理論的な精神態度はひとつの精神態度にすぎない」(ibid.) と述べる。ハイデッガーは、ここにいる「理論的な精神態度」を、認識論的な仕方で事象と向き合うことと考えているが、むしろこうした態度が「生ける精神の豊かさ」の「ひとつの」現れにすぎないことが強調されている。ラスクのように、「哲学にとって本質的であるのは、ただその認識性格のみである」(LSW, 166) と主張するのではなく、「生ける精神」自身に定位してはじめて「認識論的な論理学は、(…)、論理的な意味をその・オン・ティ・ツ・シ・ユ・な・意義・に・関・し・て・も・問・題・に・す・る・だ・ろ・う」(GAI, 406) と言われるのである。

直前の引用から、「生ける精神」が根底として解明されてはじめて、「論理的な意味」は自らの「オン・ティ・ツ・シ・ユ・な・意義」、つまり存在論的な側面についても問題にされるといえる。すでに、学位論文において「存在」の全範域をその様々な現実性様式へと区分し、その認識の種類と射程とをより確実に規定する」(GAI, 186f.) という領域的存在論的な見解を示していたハイデッガーは、この「生ける精神」という領域の探求こそが最重要課題であるという見解に至るのである。ここに

「生ける精神」それ自身の、言わば存在論的身分が問題視されねばならないことが看取されるのである。

### 第三章 論理学から存在論への展開 — 「意味」概念に鑑みて —

一九一六年に「生ける精神」へと射程を広げていたハイデッガーは、同年、リッカーの後任としてフライブルクに着任したフッサールの影響のもと、現象学的方法を身につけつつ自らの主題を展開することになる。これまでの考察から、ハイデッガーは、認識論的論理学の限界から、「生ける精神」に定位した哲学の必要性を説いたことが確認された。一九一七年一月二七日付のリッカー宛書簡では、「純粹論理学とは一つの極致であつて、生ける精神の、或る偽装された曲解なのです。〔…〕純粹論理学は哲学に、個人的な生と、文化と精神の充実の根本動向をもつた連関を妨げています」(HRB, 38)と語り、「純粹論理学」という考えを拒否している。

先に見たように、ラスクによれば理論的振舞いは生の一つの現れに過ぎない。この見解についてのハイデッガーの診断は、ラスクがこの理論的なものをさらに理論的に解決しようとしたことに、採るべき方向の過ちが存するというものである (GASST, 88)。そうではなく、理論的なものをその一部とする生そのものを、その具体層において取り出すような「学」が目指されねばならない。しかし、こうした作業が「学」である以上、そこには必然的になんらかの普遍性、規則性、形式性と言えるものがなければならぬ。つまり、対象を措定しそれに関して客観的な論理学を打ち立てるのではなく、別の論理学が必要となるのである。

ハイデッガーは「結び—カテゴリー問題」において、「主観的論理

学」を顧慮することなしには、内在的妥当と超越的妥当について語ることはまったく意味をもたない」(GAL, 404)と述べていた。この主観に代入されるものが「生ける精神」であることは明白であろう。とすれば、この「生ける精神」を事象領域とし、質料とするような論理学が要請されるのである。「我々が実在的世界の諸領域における統一形式を把握しようとするならば、統一へと結びついた質料そのものを示す必要がある。どのような決まった形式が或る質料を可能にするか、これを決定するのは、質料にかかつている」(GAL, 251)からである。別の論理学が主題とするのは、種々の領域を統一しているもの、つまり「生ける精神」であり、これを質料とし、この質料に相應しい形式を見出すことなのである。前章で見たように、「生ける精神」に定位すること、「論理的な意味」がもつ「オンティッシュな意義」について問うことができるのだとすれば、そもそもこの「生ける精神」それ自身の「オンティッシュな意義」が、形式—質料関係に鑑みて解明されねばならない。

以上のようなハイデッガーの思索の推移は、「意味」の概念をもつてより判明にすることができると。

すでに確認したようにラスクにおいて、「意味」は「形式と質料の絡み合い」或いは「融合」であり、「客観的領域、したがって真理の領域は、「意味」の領域」であった。このように「意味」を理解した場合、原理的には、意味は複数で語られうる。というのも、ラスクの階層説からすれば、より高次の階層においてもまたそこに意味は見出せうるであろうし、最初の階層（つまり、感性的な或るものとしての質料と、それに妥当する非感性的形式）を考へても、「意味」は多様に見出せるからである。

ところで、ハイデッガーが「存在の問い」の目覚めにおいて問題としていたのは、存在者は多様な意義において言われるが、なにが「主導的な根本意味」であるのか、ということであった<sup>10</sup>。そうであれば、この「根本意味」とは、多様な意義がそこから汲まれて、そこに向けて理解が生じるような或るものでなければならぬのだから、この「根本意味」が多様であってはならない。つまり、事象的に複数形で語られるものではないはずである。ハイデッガーがラスクの階層説を批判したのは、そこに意味の複数性の問題があったことも挙げられよう。さらに、「生」という問題に眼を移してみれば、ハイデッガーが一九一六年に見出した「生ける精神」は、ラスクが言う「意味」がそこにおいて意味を持つようないわば「主観」である。そして、この「生ける精神」という事象において、意味はその根本性格を見出さねばならないのである。なぜなら、「生ける精神の根本構造のなかで、諸作用の唯一性、個別性が、生き生きとした統一へ向かう意味の普遍的妥当性、自体的存立と結び付いている」(GAI, 410)からである。意味とは形式と質料の「絡み合い」であるのだから、ここに「生ける精神」を質料とし、これに「相応しい形式」が求められねばならないことになる。しかも、ハイデッガーは「生ける精神」を本質的に「歴史的精神」(GAI, 407)と規定している。この「歴史的精神」を質料として成立する「意味」は、もはや、ラスクや「結び」カテゴリー問題<sup>11</sup>以前のハイデッガーが言うような無時間的で静態的に存立するものではない。このような質料—形式関係は、認識論的論理学によっては接近不可能であり、独自の仕方での関係性を扱うロゴスが要請されるのである。ここに、生という領域に対しそれに相応しい形式としての「存在」を求める学として、存在論的方向性の端緒が見出せるのである。

## 結び

これまで検討してきたことから、ハイデッガーの思索における論理学から存在論への移行には、「意味」という契機、したがってまた質料—形式関係が大きな役割を演じていたと言えるだろう。そして、後のハイデッガーの思索において「意味」(「存在の意味」として)が堅持されるということは、質料—形式関係もまた堅持されることを含意している。この関係性を論理的なものと呼ぶのであれば、存在論を遂行するハイデッガーにおいても、特殊な意味での論理学は生きていると、言うことができよう。「ナトルブ報告」(一九二二年)は次のように論じている。「哲学の問題系は事実的な生の存在に関わる。哲学はこの点に鑑みて、原理的な存在論であり、生語られていることと解釈されていることのそのつどの仕方において、事実的な生の存在に関わる。つまり、哲学は事実性の存在論として同時に、語ることと解釈することのカテゴリー的な学的解釈、つまり論理学である」(GAI, 364)。

論理学から存在論へのハイデッガーの思索の展開は、認識論的論理学を棄却し、存在を語る独自の論理学として維持される。このように把握された論理学は、存在論と独立した分野として要請されるのではなく、むしろ存在論と不可分な関係に取り込まれる。それは存在論の「論」(ロゴス)に含まれるように、より根源的に解釈されることになるのである。

## 略記号

・引用文における、( ) は原文のまま、〔 〕 は筆者による補足である。付点は原文における強調である。



・GA1 : *Martin Heidegger Gesamtausgabe Bd.1 Frühe Schriften*, 1978.

・GA56/57 : — *Bd. 56/57 Zur Bestimmung der Philosophie*, 1987.

・GA62 : — *Bd. 62 Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, 2005.

・LSW : *Emil Lask Sämtliche Werke Bd. 2*, Dietrich Schegmann Reprintverlag, 2003.

1 ハイデッガーは、一九一六年一月二八日付のリックカート宛書簡で、「ラスクについて書くという私の計画を、いぜんとして放棄してはいません」と述べている。Vgl. Martin Heidegger / Heinrich Rickert : *Briefe 1912 bis 1933*, Frankfurt am Main, 2002, S. 32. (以下HRBに略記)。

2 本稿は、ラスクの哲学的プログラムを示し、かつハイデッガーとの対比を「意味」に鑑みて検討するという性格上、『哲学の論理学とカテゴリー論』のみを扱った。ラスクの、遺稿も含めたテクストの検討は他日を期したい。

3 こうした論述に、後にハイデッガーの言う「存在論的差異」の遠因を指摘することは可能であろうし、すでに一九六〇年代に論じられている。

Vgl. Brelage, Manfred : *Studien zur Transzendentalphilosophie*, Berlin, 1965.

4 この「向妄性格」に、フッサールの「志向性」が影響しているように感じられ、vgl. Glatz, Uwe B : *Emil Lask Philosophie im Verhältnis zu Weltanschauung, Leben und Erkenntnis*, Würzburg, 2001, S. 155.

5 もちろんラスクは「論理学の論理学」を無限に要求することは、余計なことだとしてくる (LSW, 94)。

6 ラスク存命中の「生」或いは「世界観の理論」をめぐる哲学的動向に気づかず、vgl. Glatz, a. a. O., S. 63ff.

7 Vgl. HRB, S. 96.

8 この引用の原文における主語は「意識」であるが、その内実は「生ける精神」と解釈することができる。この点については、茅野良男、『初期ハイデガーの哲学形成』、東京大学出版会、一九七二年、二六一頁参照。

9 ハイデッガーの学位論文の段階では、自らの研究が「純粹論理学」へ奉仕するものであることが述べられていた (GA1, 186f.)。

10 Heidegger, Martin : *Zur Sache des Denkens*, 4. Aufl. Tübingen, S. 81. (渡辺和典・わたなべ かずのり・学習院大学博士後期課程(発表当時)、学習院大学非常勤講師(現在))

# 『存在と時間』における発話概念と命題に対する実存論的アプローチ

池田 喬

一九一六年に公刊された教授資格論文までの若きハイデガーは、典型的な反心理学主義者であり、論理学主義の哲学者だった。当時彼は、判断を下す各心理状態を貫き同一にとどまる「命題内容又は命題の意味」(GAL. 170) を現代論理学の重大な発見とし、この「謎めいた同一的なもの」(169) に哲学固有の問題領域を見出す点で、彼自身が言及する反心理学主義者達(フレーゲ、ロツツェ、フッサール、ラスク)と道を共にしたのである。

しかし、「命題の意味」に準拠するハイデガーのこの出発点は、「存在と時間」言語論の最もよく知られた主張と明らかに対立している。つまり、「言明の命題的な」(apophantisch) (GAL. 158) は「配視的に了解する解釈の根源的な」として「(ebd.) の「派生的・様態」(157) であり、命題的ロゴスとは二次的な意味での語りのタイプにすぎないという主張である。ロゴスの一次的形態を命題知に求めるという、彼自身が現代論理学の功績と賞賛していた立場は、十年余りの内に逆転して、命題構造をもつ言明に「真理の一次的で本来的な〈場〉」(154) を求める伝統的先入見として批判されている。

ところで、晩年のハイデガーは、教授資格論文までの諸論文は「意

味論というかたちで言語 (Sprache) への問い」(GAL. 156) を後の思索の道に指し示すことになったと回想している。しかし、『存在と時間』に限ったとしても、どのような意味で初期の命題中心主義から命題知の二次性テーゼへの方向付けが与えられ得るのだろうか。この点を説明するには、命題に対する態度の逆転をも (或いは、これこそを) 〈意味論から言語への問い〉への移行の内的必然性において把握するやり方を示さなくてはならない。

さて、教授資格論文の中でハイデガーが時に、意味の同一性という反心理学主義的な命題解釈に反対するかのようになり、「生き生きとした語りと言明 (lebendige Rede und Aussage) によって与えられる意味の独特な流動性」(336) を強調していることは重要な手がかりを与える。この論点は、「イデア的なもののいわば発見ないしは再発見に魅惑され、他のもの、作用や出来事は心理学に委ねられてしまった」(GA20. 161) として、「生き生きとした語り」の分析に乏しい反心理学主義の根本傾向を批判し、むしろ「語りがあるが故に言語はあるのであって、その逆ではない」(Es gibt Sprache nur, weil es Rede gibt, nicht umgekehrt) (365) という〈言語行為一元論〉に進む後の展開

を十分予想させる。実際、「存在と時間」の「言語への問い」は、初期フッサールの弱点と頻繁に指摘される発話行為の分析を言明の現象学に送り返すだけでなく、まさに言明の命題的構造の成立を、語を発声するという発話の原初的な遂行様式に基づいて説明しようと試みており、この〈発話の現象学〉によって命題知の位置づけは逆転する。以下では、アリストテレスの「声」の解釈が占める決定的重要性にも配慮して、これらの論点を明確にしていきたい。

## 1. 命題的な語りの派生的性格——発話要請の観点からの再解釈

### 1-1. 言明の本質としての発話の遂行

はじめに、『存在と時間』の言語論において発話の遂行が命題知の成立・基盤となつてゐるという本論の解釈を提示したい。そのために、配視的解釈の根源的な〈として〉から言明の命題的な〈として〉が派生するというハイデガーの説を再考する。

まず、配視的解釈の〈として〉とは「了解されているもの」(SZ 149)の「明確化」(ebd)ないし「分節化」(ebd)の構造である。つまり、既に了解されている世界の有意義性連関の中から特定の存在者に焦点が当てられ、明確に「それは〈…のためのもの〉である」(ebd)と解釈される。そして、この配視的解釈において、当該の存在者である〈ハンマー〉と〈釘を打つためのもの〉という内容が、分割されると共に総合され、〈或るものとしての或るもの〉(Etwas als Etwas) (ebd) という分節化の図式が形成されるのである。

この見解には既に伝統的言語観に対するハイデガーの挑戦が潜んでいる。彼の理解によると、この総合と分割は、アリストテレス以来、主語と述語に対応する形で、つまり命題知の構造として理解されてい

る(159)。対象と意味の区別というフッサールの重大な発見さえも、「SはPである」形式の命題に依拠する限り、この伝統の一部と考えられる。この伝統に対してハイデガーは、既に「前述定的(vorprädikativ)」(49. vgl. 359)な解釈において対象と意味の区別は成立済だと果敢に主張しているのである。「或るものとしての或るもの」を手引きとして存在者を解釈しつつ引き寄せる中で、了解されていたものが分節化されるのだが、この分節化は存在者についての主題的言明の前に存する(2) (ebd)。

では〈対象と意味〉の総合と分割が、主語に対して述定する言明に由来するのではないとしたら、解釈から派生するとされる言明においては何が初めて起こるのか。ハイデガーによると、「主題的な言明において〈として〉が初めて忽然と出現するのではなく、〈として〉がようやく発話される(ausgesprochen)にすぎない。このことさえも、〈として〉が発話可能なものとして前もって在るという仕方でのみ可能である」(ebd)。配視的な解釈において既に完成していた「或るものとしての或るもの」という図式を、主語と述語という言語表現を用いて発話することに言明固有の働きがある。

語を発話することに言明の固有性があるということとは、逆に言うると、言明の「前に」存する配視的解釈の場合に語の発話は本質的でないということの意味する。「解釈の根源的な遂行は、理論的な言明文の内にあるのではなく、〈無言の内に〉環境世界的に配慮しつつ不適切な工具を取り除くなり、交換することの内に在る」(157)のであって、「語が欠けているからといって、解釈も欠けているのだと推論してはならない」(ebd)。勿論、この解釈は、「重すぎる」や「別のハンマーを！」といった前述定的な感嘆や命令の表現において発話されること

もできる。これらの発話においては、使用中のハンマーが「釘を打つため」に適所を得ていないものとして解釈されているのだが、この解釈は無言で工具を交換する場合でも十全に遂行されていたのである。したがって、配視的解釈においては「重すぎる」だけでも既に必要最小限以上の発話を遂行しており、まして「このハンマーは重すぎる」というように、主語によって話題になっている存在者を再度「提示 (Aufzeigung)」(154) する必要はない。「別のハンマーを！」という発話がなされた場合にも、使用中のハンマーが「釘を打つために」適所を得ていないことが語られているのは明らかであり、「このハンマーは重すぎる」とか「別のハンマーは重すぎない」と、主語によって提示された存在者を「述定」(ebd) を通じて規定する必要はない。

こうしてみると、殊更に主語によって話題になっている存在者を提示し、これを述語によって規定する言明という語りのタイプは、かなり特殊であるように思える。「重すぎる」や「別のハンマーを！」のような感嘆や命令の表現とは異なり、「このハンマーは」や「重い」といった「語の欠けた」発話では言明は完成しない。「このハンマーは」とだけ発話されたならば、聞き手は「そのハンマーがどうしたのか」と、「重い」とだけ発話されたならば「何が重いのか」などと更なる発話を求めるだろう。ほとんど無言の内に多くを伝え合う配視的解釈の根源的遂行から出発して考えると、「論理学においては通常事例であり、(最も単純な) 言表現象の事例として機能する言明」(155) は、最も多くを(言わば冗長に) 語る「限界事例」(ebd) であることが判明するのである。

112. 命題のアイデア性の根拠としての、言明における発話者の任意性  
発話がどの程度まで要請されるかという観点から、言明を他のタイ

プの語りから区別し、最も派生的な「限界事例」として位置づける方法が斬新であることは間違いない。だが、困難が生じる事例もある。「このハンマーは重すぎる」という発話はその一例である。

この発話は、表現としては命題の形式をとっているにもかかわらず、聞き手はこれを「このハンマーは重すぎる」という一種の感嘆として、したがって「重すぎる」と書き換え可能なものとして解釈しうる。「配視的に発話された解釈は既に (...) 言明であるというわけでは必ずしもない」(SZ. 157)。しかし他方で、「この命題は、われわれが配視的に既にハンマーとして知っているこの目前の存在者は重量をもつ、すなわち重さの「性質」をもつということを意味しうる」(360-361)。つまり、聞き手は同一の発話を「性質」(158) —— 「言明が事物的なものをそれとして規定する当の何 (das Was)」(ebd) —— について事実報告的に語る「理論的言明」(ebd) と受け取ることもできる。

同一表現の発話が、「何のために」に関する配視的解釈としても、「何であるか」に関する理論的言明としても理解可能な状況では、「このハンマーは重すぎる」という表現自体の組成を調べても役に立たない。むしろ、本質的なのは発話者と聞き手との関係である。「語りにおいては共存在が明確に〈分かち合われる〉」(163) わけだが、発話が理論的言明として同定される場合、家を建てるという共通の目的のもとでハンマーを手渡すような配慮的行為において共存在が分かち合われるのではもはやない。むしろ、言明における共存在については通常こう考えられる。事物的存在者が「何であるか」という言明が主題化する事態は、いかなる主観の目的関心からも独立に「妥当」してあるべきであって、願望や命令が特定の時と場所で特定の相手に対して遂行

されねばならないのとは対照的に、言明において共存は中立化されているのだ、と。こうした言明の〈中立性〉は、言明文の内容は各発話状況に依存しないイデア的同一性をもつという反心理学主義の一般の見解や、さらに、表現の意味機能は他者関与的な伝達行為を排した「孤独な心的生」においても發揮されるというフッサール『論理学研究』の主張を動機づけるものであろう。

しかし、「言明」として同定可能な行為が生じるのは、中立的主観の領域ではなく、話者と聞き手が共に居合わせ、話者が聞き手に向けて言明を遂行する場面である。したがってハイデガーは、言明における存在者の提示についても、他者に存在者が「見えるようにする」(sehen lassen) (154) というアリストテレスの「アポファンシス」(ἀποφανσις) (ebd.) の意義を「堅持」(ebd.) すると宣言する。言明は、述語によって「規定する」という仕方で提示されたものを共に見えるようにする」(155) という目的をもった「伝達」(ebd.) のふるまいであり、話者と聞き手の間で「提示されたものへと見つめ・関わる・共通の存在」(das gemeinsame sehende Sein) (ebd.) が分かち合われることとして把握される。

重要なのは「見る」ということの意味である。言明においては存在者の〈何であるか〉が問題であり、この「何」は「性質」と言いかえられていた。今、この性質をハイデガーが時折「外見」(Aussehen) (61) と呼ぶことに注意したい。「外見」は「エイドス」(εἶδος) の訳語として現れており (ebd.)、対象が〈何〉であるかを表示する性質 (形相) のことである。ハイデガーはこの形相を、「あれこれの仕方で備わった事物の〈形相〉を最も鋭くただ単に注視すること」(hinsehen) (69) というように、文字通り「見る」という〈感覚〉

に結びつけて捉えている。ただし、「重さ」が再三挙げられるように、ここでの「見る」は視覚的な働きだけでなく、触覚等も含めた広い意味で対象を感覚することである。

したがって、言明が「見えるようにする」ことは、感覚的に「見る」ことの可能な性質において存在者を他者に提示することである。感覚的性質のもつ特徴とは、感覚器官を所有していれば誰もが受容でき、しかもその性質を当の存在者は時と場が変わっても (すぐには) 失わないということである。「このハンマーは重い」という命題が、特定の時と場に拘束されずに誰によっても発話され得るのは、誰もがいつでも「見る」ことのできる「性質」へと存在者に対する眼差しが「制限」(155) されたからなのである。

しかし、発話者が任意になることは、言明において発話の重要性が減じることを意味せず、むしろ逆である。重さや色は常に存在者に属する「性質」であり、そこでは環境世界におけるそのつどの「場」(Platz) (361) が「見逃される」(ebd.) のだから、「重い」や「赤い」という述語が発話されても、どの存在者が話題になっているのかは、行為の文脈から直ちに特定されない。したがって、存在者を主語によって提示することが述定によって対象規定することと共属し、結局、命題の形式で発話することが必要なのである。「主語措定と述語措定は、付加措定と一体化して、完全に厳密な語の意味で〈アポファンシス的〉である」(155) とハイデガーが言う時には、主語に述語を付加するという言明の命題的構造は、誰にとつても共有可能な仕方で感覚的に「見えるようにする」働きに基づくという意見が表明されているのである。言明と発話の内的関係は次のようにまとめられる。

「このように実存論的に了解された伝達としての言明には、発話

されることが属している。伝達されたものとしての言明されたものは、他者によって言明する者と共に〈分かち合われる〉のだが、その他者自身は、提示され規定された存在者を掴むなり見るなりできる近さの内にもつていないこともある。言明されたものは、〈さらに言い継がれる (weiter gesagt)〉ことが出来る。見ながら共に分かち合うことの範囲が拡大するのである。」(ebd)

言明は、感覚を働かせさえすればいつでも誰もが「見る」ことのできる「形相」において存在者を提示する行為であるがゆえに、環境世界的な親密圏を超えて、任意の人によって発話され、伝達される〈普遍的〉な内容を形成する。こうしたハイデガーの思考に従うならば、命題内容の〈イデア的同一性〉と呼ばれるものは、伝達としての言明のこうした非人称性に起源をもつのであり、まず命題がイデア的普遍性をもつことを前提して、そこから命題にとって発話は任意であると考ええることは根本的に倒錯しているのである。

## 2. 「存在と時間」における反心理主義批判と〈言語哲学〉の放棄

発話要請の観点から命題構造の派生的生成を暴露する『存在と時間』のこうした試みは、十分意図的に反心理主義的な意味論を「言語への問い」へと転換するものである。『存在と時間』において「命題の意味」が言及される仕方をまずは見よう。「論理学は、自身が例えば〈このハンマーは重い〉という定言的言明文をもって主題とするものを、あらゆる分析に先立ってもう常に既に〈論理的〉に了解してしまっている。無反省に命題の〈意味〉として既に前提されているのは、ハンマーという事物は重さの性質をもつということなのである。」(SZ, 157)。

「命題の〈意味〉」の無反省な論理的了解とは、実在的でない「現実性」の〈形式〉(156)としての「妥当」を「イデア的存在」(ebd)等と解釈するという、初期のハイデガーが特にロツツェから学び、支持した発想であるが(GAL 170)、今や妥当のもつこれらの意味が「不透明」(SZ 156)だと論難される。命題の〈意味〉の前提を、〈事物を性質において見えるようにする言明の発話行為〉に基づき暴くことは〈意味〉という発見物のために——フッサールの純粹意識も含めて(vgl. GAL 52ff)——世界内的でない存在領域を指定する反心理主義的傾向の明確な拒否に直結しているのである。

ところで、反心理主義という現代論理学の出発点は同時に言語哲学の開始でもあった。従来広い意味で心理的な研究に任されてきた対象認識の研究は命題的表現の分析においてこそ果されるという確信が抱かれ、ハイデガーもごく初期には論理的範疇の研究領域においてこそ「哲学そのもの」(GAL 24)が獲得されると考えていた。しかし、反心理主義の命題中心主義を転覆させようとする『存在と時間』のハイデガーは〈言語〉に基づく哲学的研究を一切信用しようとしなかった。「哲学的研究は〈事象そのもの〉へと問い進めるために〈言語哲学 (Sprachphilosophie)〉を放棄せねばならなくなるだろう」(SZ 156)。この発言の背景にあるのは、今なお言語という「存在者の存在は不明だ」(ebd)という不満であり、言語の存在論を優先する必要の意識である。そのつどの語りの行為に対して言語表現のイデア性が存在論的に優位するという発想を放棄したなら、次に、言語は伝達のための「道具」(ebd)であるという見解が誘発される。しかし道具的であることの本質には制作行為の完了があるのに対して、言語には人間の使用を離れても完成済みの何かとして存在し続けるような耐久性が

ない。「ラテン語」(GA20, 374)のように、言語は現存在の実存のことく「成長し、落ちぶれ」(SZ, 166)、「死ぬ」ことができる」(ibid.)。こうした状況を前にして、ハイデガーは「哲学研究は一体いかなる存在様式が言語にはふさわしいのかを問うよう一度は決断せねばならぬ」(ibid.)と述べるのである。

この「言語への問い」に対してハイデガーが挙げたのは、「言語の実存論的・存在論的基礎は語りである」(166)と「語りが外へと発話されたものが言語である (Die Hinausgesprochenheit der Rede ist die Sprache)」(161)という二つのテーゼである<sup>(注)</sup>。言語が存在するのは、人間が存在者のもとで世界内存在し、存在者が何としてあるかを語り、発話を行い続ける限りである。「言語表現——言語——が存在するのはただ、語りかけること (Ansprechen) がある限りであり、この、或るものとしての或るものに語りかけることは、解釈がある限りで可能であり、この解釈が存在するのは、これはこれで、了解がある限りであり、了解が存在するのはただ (...) 現存在自身が世界内存在するものとして規定される限りである」(GA20, 360)。言語の存在を世界内存在という最も事實的な次元へと改めて連れ戻そうとしているわけだが、問題はハイデガーがここで言語の存在様式についてどういう「決断」を下しているのかである。

「人間は語る存在者として自らを示す。このことは、声に出して口外すること (stimmliche Verlautbarung) の可能性が人間に固有だということ」を意味してはいない。むしろ、この存在者は世界と現存在自身を発見するという仕方で存在することを意味する。」(SZ, 165)

ここで指摘されているのは、人間が第一に世界内存在であるということだけではない。さらに、「声を出して口外すること」は、人間だけ

に許された行為ではなく、口から音声を発する他の存在者と共有可能なふるまいだということが指摘されている。この論点は、ハイデガーが、人間の語りに固有な可能性を「沈黙 (Schweigen)」(164)に見出すことと表裏一体であろう。すると、「語りがあがるが故に言語はある」という一見些細な言語観においてハイデガーが下している「決断」とは、普遍的知識をもたらずことでまさに人間に固有な理性能力を証立てるように思われた言語、そしてその言語の最良のモデルと通常考えられる言明は、発声というむしろ最も動物的な側面にこそ基づくという点を隠せず肯定することにあつたのではないか。「言語哲学」の放棄とは、「ロゴスをもつ動物」を「理性的な動物」と翻訳する哲学的人間学に反対することなのであり (vgl. 48, 165)、ロゴスはまさに「動物」としての人間の在り方から再考されねばならない。ここでハイデガーのアリストテレス解釈に目を向ける必要がある。

### 3. アリストテレスの声——〈言語〉の「存在論的な場」としての日常性

上の引用文に現れた「声に出して口外すること」という概念は、もとも『存在と時間』第七節のロゴス論において、「ロゴスとは声 (φωνή) である」(SZ, 32-33) というアリストテレスの見解と共に導入されたものである。ロゴスとは声であり、語ることはその「具体的遂行」において「話すという性格、声に出して語を口外するという性格をもつ」(32) というのがそれである。この記述から、音声に伴う発話の遂行を、ロゴスをもつ「動物」としての人間の存在様式として再把握する方針を、ハイデガーがアリストテレス解釈の文脈で得ていることは察しがつく。しかし、その解釈は単純ではない。

例えば『政治学』を参照すると、「他の動物にも音声はそなわる」(1253a11-12)とアリストテレス自身たしかに論じている<sup>(注2)</sup>。だが、そこでの強調点は、他の動物の音声「快と苦を伝える信号」(1253a10-11)にとどまるのに対し、「人間に独自の言葉は、利と不利を、したがってまた正と不正を表示するためにある」(1253a14-15)ことから、ロゴスをもつ動物はとりわけポリスの動物であるという人間の固有性を導くことにあった。

この議論は、理性的人間の突出した能力についての理説として解釈されても不思議ではない。ところが、一九二四年夏学期『アリストテレスの根本諸概念』において明白であるように、ハイデガーが着目するのは、まさにポリスの動物として「ギリシャ人が語りの内に生きた」(GA18, 108)ことによって、その日常的生の内に、「さしあたりのもの、流行、おしゃべりに没頭し、それによって牽引される傾向」(ebd.)が、つまり「世界へと頹落する」(ebd.)という「自らの現存在の根本的危険」(ebd.)が見出されたという事実的経緯である。「ソ・フィストたちの存在」(ebd.)はその証であり、彼らの詭弁的で〈非論理的〉な語り支配する危険性を前にして、ギリシャ人が本来的に「話すことの可能性に熱心に取り組んだ」(109)ことが「ロゴスの学」(ebd.)としての「論理学の起源」(ebd.)であると言う。すると、命題的ロゴスに「真理の一次的で本来的な〈場〉」を見出すことは到底現代論理学の発見ではない。それは、古代以来、発声という動物的手段を用いて他者を説得し、「本来的支配」(ebd.)を獲得し合う活動によって群集的に動かされてあるもの——動物——として生きる、人間の頹落した日常性に由来するのである<sup>(注3)</sup>。

こうした議論背景に照らすことで『存在と時間』における「空

談 (Gerede)」論の意義も見えてくるだろう。「動かされてあること (Bewegtheit)」の実存論的に固有な仕方」(SZ, 134)としての「頹落」分析の中で「空談」を主題化する直前、ハイデガーは、これからの分析と、「語りが外へと発話されたものが言語である」というそれまでの言語解釈の関係について次のように語っている。

「これまでの言語の解釈は、ひたすらこの現象にとつての存在論的な〈場〉を現存在の存在体制の内部で提示し、とりわけ後続する分析を準備するはずであったのだが、この後続の分析は、語りの基礎的な存在様式を手がかりに、他の諸現象との関連において、現存在の日常性 (Alltäglichkeit) をより根源的に眼差しの内にもたらそうと試みる。」(166)

言語にとつての「存在論的な〈場〉」を提示するという課題——言語の存在論——を、「語りの基礎的な存在様式を手がかりに」して「現存在の日常性」の鋭い解明に連結することが、空談の問題性なのである。空談論の最初のほうで、「発話された、また自らを発話しつつある語りの実存論的な存在様式が問われねばならない」(166)と問題設定されることからして、ここで言う「語りの基礎的な存在様式」が発声を伴う語りであることはたしかである。そして、発話する語りの存在性格として挙げられるのは、「語られたこと (das Geredete) それ自身が、一層広い範囲に広まって權威ある (autoritativ) という性格を帯びる」(ebd.)というものである。「相互共存在の日常性の最初の解釈学」(166)とされるアリストテレス『弁論術』を引き合いに言及される「雄弁家」(ebd.)のごとく、大多数の「気分」(ebd.)を読んで語られる言説が權威性を帯び、一般性をもつわけである。

「ギリシャ人」が読み取ったように、一見ここにはレトリック的な



語りと論理的な語りの対立があるが、この対立は実存論的な視点からすれば真正のものではない。なぜなら、両者の狙いは共に、普遍的に〈妥当〉すべき内容を他者に伝達することだからである。「発話される語り」(168)である「伝達」(ebd.)には一つの「存在傾向」(ebd.)があり、それは「聞き手 (der Hörer) を、語りにおいて語りかけられている対象へと関わる開示された存在に参加させること (in die Teilnahme [...] zu bringen) を狙う」(ebd.)。このような語りの眼目は、聞き手が「語られている存在者への一次的な存在連関」(ebd.)をむしろ喪失し、語られたことを「さらに語り広め、語り真似る (Weiter- und Nachreden)」(ebd.)という連鎖の一部に加わることにある。そしてこの語りの存在性格は第一節で見た「さらに語り継がれる」という言明の伝達性格と異ならない。

ハイデガーはこうして、発声中心の言語活動の根底に権威主義のようない見社会心理学的な現象を見出していく。凡庸な〈大衆批判〉と看做されがちな『存在と時間』のこうした一面はしかし、言語の「存在論的な〈場〉」を、世界的な次元にない妥当や純粹意識に求めることを拒否して、具体的な発話の遂行様式の中に探る一貫した態度の現れである。その意味では、思いきった〈言語哲学〉の断念が、発話行為そのものの〈社会的〉性格を主題化する現象学の可能性を開いたと肯定的に受け取ることでもきよう<sup>(注4)</sup>。

## 結びにかえて

初期フッサールの発話軽視は、反発と共に建設的な応答を呼び覚まし、本国でも「言語行為の現象学」や「コミュニケーションの現象学」が果敢に構想されてきたが<sup>(注5)</sup>、そうした試みに際してハイデガー哲

学はこれまで検討対象から全く外されてきた。しかし、本論で示してきたように、彼もまた反心理学主義者として出発した後、特にアリストテレスの「声」から重要な発想を得ながら発話の現象へと目を向け、個々の発話と命題のイデア的同一性の内的関係という『論理学研究』が謎のままに残した問題に対する〈実存論的アプローチ〉と言うべきものを開拓したのである。そしてその考察は発声を伴う語りの権威性といった共存の傾向にまで進む。こうしたハイデガーの言語論には現象学者がその必要性を感じてきた〈発話の現象学〉を展開するため手がかりが多く潜んではいまいか。本論がその可能性を感じさせることができたとしたら幸いである<sup>(注6)</sup>。

ハイデガー全集版からの引用は括弧内にGAの略号、巻数、頁数を示す。『存在と時間』(Sein und Zeit, 17. Aufl., Tübingen 1993)についてはSZの略号と頁数を示す。連続して同一の著作から引用する場合には、略号と巻数を省略する。

1 ヘルマンは以下の第五章四節でこのテーゼの重大さを指摘した。v. Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von "Sein und Zeit"*, 3. Aufl., Frankfurt a. M., 2004.

2 翻訳は次に従う。アリストテレス『政治学』牛田徳子訳、京都大学出版会、二〇〇一年。

3 詳論できないが、一九二一・二二年冬学期講義『アリストテレスの現象学的解釈』以来ハイデガーは、「ロゴスをもつ動物 (zōon)」という場合の「動物」を、生の「運動 (Bewegung)」範疇研究というかたちで考察し、「墜下 (Ruinanz)」や頹落等の概念を彫琢していった。

4 ハイデガーに学んだマルクーゼは、以下の書の第四章で、言明を技術的合理性による人間管理の言語機能として分析した。Marcuse, H. *One-dimensional Man. Studies in the ideology of advanced industrial society*, Boston, 1964.

5 以下参照。野家啓一『言語行為の現象学』勁草書房、一九九三年。八重樫徹「フッサールの言語行為論——「コミュニケーションの現象学」にむけて」、『論集25』所収（東京大学大学院人文社会系研究科）、二〇〇六年。

6 本稿は科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。

（池田 喬・いけだ たかし・日本学術振興会特別研究員）



# 知覚と概念

## ——メルロ＝ポンティ現象学を手掛かりとした非概念主義の擁護

宮 原 克 典

### 序

知覚と概念の関係の解明という問題は、経験主義と合理論の対立など哲学の歴史のなかでは長い伝統を持つ。この問題は、現象学の伝統のなかでもフッサールにおける知覚的ノエマの解釈をめぐる論争やハイデガーにおける配視の性格付けをめぐる議論など、さまざまに論じられてきた。さらに近年では、分析哲学系の論者を中心に知覚経験の志向的内容が概念的なのか否かをめぐって活発な論争が行われている(Cf. Gunther 2003)。こうした状況は、現象学と分析哲学という二つの異なる伝統の垣根を超えた議論を期待させるものだが、これまでのところ知覚内容の概念性／非概念性をめぐる論争は、ほとんど分析哲学の論者のあいだでのみ展開されてきた<sup>1</sup>。こうした状況を鑑みて、本論では知覚内容の概念性／非概念性をめぐる論争に現象学の立場からどのような対応ができるかを探り、現象学的な非概念主義という第三の立場を提案する。

以下では、まず知覚内容の概念性／非概念性をめぐる近年の論争の引き金となったマクダウエル の概念主義の要点を確認する(Ⅰ)。続いて、非概念主義陣営からの「知覚内容のきめ細かさ」に依拠した反

論を批判的に検討し、「知覚判断の形成における注意の向け直しの必要性」という新たな論点を提出する(Ⅱ)。次に、知覚経験の現象学的記述に基づいて、知覚内容に対する態度決定の両義性を捨象する概念主義の描像の問題点を明らかにし(Ⅲ)、そのことと相關的に、概念主義が「未規定なもの」を志向する知覚内容の存在によって苦境に陥らざるをえないことを示す(Ⅳ)。以上の議論は、メルロ＝ポンティによつて提案された「運動志向性」や「身体図式」などの概念が、知覚と概念の関係を解明するための重要な鍵となりうることを改めて強調するものとなる(Ⅴ)。

### Ⅰ. マクダウエルの概念主義

マクダウエルの概念主義は、経験的思考の可能性に関わる超越論的論証によつて導かれる。思考が経験的であるためには、経験的にアクセス可能な世界へと向けられて(directed)いる必要がある。すなわち、私たちの経験的思考は、経験される世界のあり方に応じて正しかったり間違っていたりするものでなければならぬ。言い換えると、経験的思考は経験的世界に「応答可能(answerable)」なものでなければ

ならぬ (McDowell 1996, xii)。

経験的思考が経験的世界に応答可能だということの内実は、経験される事物のあり方に応じた改訂可能性が信念体系に備わることとして理解される。すなわち、自らの知覚経験や他人からの証言によって、信念体系の内部に経験的に間違っている要素が含まれていることが明らかになった場合に、それらの要素を改訂できないような思考を経験的世界に向けられたものとみなすことはできない。

すると、経験的思考が経験的世界に応答可能だということは、経験が信念体系に改訂を促すものであることを含意する。それゆえ、マクダウエルは——クワインにならって——「経験の法廷 (the tribunal of experience)」という表現を用いる。つまり、経験は経験的思考に真偽の評決 (verdict) を下す「法廷」の役割を果たすものであり、思考は下された評決にしたがって信念体系に改訂を施すものと理解される。要するに、経験が思考の真理性を保証する正当な理由を与えたり、その虚偽性を暴露する負の正当化を与えたりするものであるということは、経験的思考の可能性の条件となっている。

さて、マクダウエルによれば、このことは知覚経験が概念的なものであるということを含意する。というのも、あるものが別のものを正当化するという合理的関係は概念的内容をもつもののあいだでのみ成立すると考えられるからである。こうして、マクダウエルは「私たちが経験を享受するとき、概念能力は、受容性のなかで作動させられており、「概念能力に」先行すると推定される受容性の供給物のうえに行使されているわけではない」(McDowell 1996, 10) と主張し、知覚内容に関する概念主義の立場を採る。

しかし、概念的な判断形成が自発的かつ能動的になされるのに対し

て、知覚経験は受動的に形成される。すなわち、事物についてのどのような判断を下すかは、経験とは相対的に独立な考慮によって私たち自身が自ら決定することであるのに対して、事物がどのようにに経験されるかを私たち自身が自ら決定することはできない。それゆえ、第一義的には自発的思考のための能力である概念能力の経験における作動を強調するマクダウエルの見解は、一見すると知覚経験に特有の受動的性格を取り逃しているように思われるかもしれない。

しかし、マクダウエルは、思考と経験の性格的な違いを概念能力の働き方の違いの観点から説明する。すなわち、思考においては概念能力の「能動的な行使 (active exercise)」がなされるのに対して、経験においては概念能力の受動的な「現実化 (actualization)」が生じるものとされる (McDowell 2000, 9–13)。二つの働き方の実質的な違いは内容に対する能動的な態度決定の有無に帰着する。つまり、思考内容に対しては是認や否認などの態度の能動的な決定が不可欠であるのに対して、知覚内容は能動的な態度決定を伴わずに受動的に与えられるだけだと理解される (cf. McDowell 2005, 6)。このとき、知覚判断の形成は、まだいかなる態度も向けられていない知覚経験の概念的内容に是認 (endorsement) の態度を採ることとして説明される (cf. McDowell 1996, 26, 49fn.)。

## II. 知覚判断の形成における注意の向け直しの必要性

以上の論述から分かるように、マクダウエルの議論は、知覚内容に関する大胆な主張を帰結するものでありながら、知覚経験そのものに対する反省をほとんど含まない。それゆえ、非概念主義の側からマクダウエルの概念主義に対して向けられた反論の多くは、知覚内容が実

際に概念的かどうかを問題とする。

そのような文脈で登場する「知覚内容のきめ細かさ (fine grainedness)」——知覚内容は当の内容を記述するために用いられる概念よりもきめ細かだという性格——をめぐる議論を取り上げよう (cf. Evans 1982, 229)。知覚内容のきめ細かさは色の知覚経験において顕著である。例えばイチゴのバックを買ったとき、私たちはそれぞれのイチゴの微妙に異なる赤さを知覚的に区別することはできるが、それぞれの微妙な色合いに対応する色概念を所有しているとは考えにくい。そうだとすると、知覚内容に含まれるイチゴの微妙な色合いは概念的に表象されたものではないと考えられる。こうして、知覚内容のきめ細かさという性格は概念主義に反対する一つの論拠とされる。

しかし、マクダウエルは知覚経験のきめ細かな内容も概念的に表象されていると考える。マクダウエルによると、知覚経験のきめ細かな内容が非概念的に思われるのは、所有される色概念の目録を「赤」「青」「赤褐色」などの語句で言語的に表現可能な範囲に制限してしまっているからにすぎない。知覚経験と同じくらいきめ細かな内容を表現にもたらしするためには、知覚対象そのものを利用して「あの色合い」などと発話すればよい。つまり、知覚経験のきめ細かな内容は「あの」などの直示的な表現を用いてのみ表現可能な直示的概念 (demonstrative concept) によって表象されていると考えられる。

しかし、実際に知覚経験にはきめ細かな概念的内容が表象されているだろうか。たしかに、私たちはイチゴのバックの知覚経験に基づいて、「どのイチゴも赤い」という知覚判断を形成することもできるし、それぞれのイチゴを指差しながら「このイチゴはこの色合いをしている」という知覚判断を形成することもできる。マクダウエルは、それ

ぞれのイチゴの色合いに関する知覚判断を明示化することで、最初の知覚経験においてそれぞれのイチゴの微妙な色合いを表象するのに利用されていた直示的概念を特定できると考える。しかし、いくつもの知覚判断が形成可能だからといって、それらの判断の概念的内容が最初の知覚経験に一斉に表象されていたと考える必要はないように思われる。

ここで注目したいのは、イチゴのバックをただ漫然と眺めているだけでは、このような知覚判断は形成できないという事実である。このような知覚判断を形成するためにはそれぞれのイチゴの色合いへと注意を向け直すことが不可欠である。そうだとすると、マクダウエルの議論は、注意を向け直した後の知覚経験と最初の知覚経験が同じ内容を持つものだという前提が正しい限りにおいてのみ妥当するものと理解される。

しかし、この前提を自明なものとみなすことはできない。というのも、知覚判断を形成するためにあらためて注意を向け直す必要があるということ自体が、注意を向け直す前後の二つの知覚経験が何らかの仕方で異なるものであることを示唆しているからである。知覚判断の概念的内容が最初の知覚経験に表象されているのであれば、どうしてわざわざ注意を向け直す必要があるのだろうか。知覚判断の形成における注意の向け直しの必要性に対する説明が与えられない限り、知覚判断の概念的内容を最初の知覚経験に帰属させる概念主義の主張を十分に説得的なものとみなすことはできない。

この問題に対して、マクダウエルの概念主義の立場からは「注意の向け直しは、知覚内容に対する態度決定に付随する過程にすぎない」という説明が得られると考えられる。つまり、注意の向け直しの前後

で異なるのは知覚内容そのものではなく、同じ一つの知覚内容に対する態度決定の有無だけだということである。例えば、イチゴのパックを漫然と眺めていてもそれぞれのイチゴの微妙な色合いに関する知覚判断を形成できないのは、それぞれのイチゴの微妙な色合いが概念的に与えられていないからではなく、与えられた知覚内容に対する是認の態度がとられていないからだと説明される。次節では、こうした説明の現象学的な妥当性を検討する。

### Ⅲ. 知覚内容に対する態度決定の両義性

注意の向け直しの必要性に関する概念主義の説明に反して、メルロ＝ポンティによると、

「注意をするということは、単に先在している所与により多くの照明をあたえるということではなく、所与を因として浮び上らせることによって、そのなかに一つの新しい分節化を実現することである。[...] 注意とは[...] 今までは単に未規定な地平のかたちでしか提供されていなかったものを顕在化し主題化するような、新しい対象の積極的構成なのである」(Merleau-Ponty 1945/2006, 54-55)。

つまり、注意の向け直しは、単に既存の知覚内容に対する態度決定に付随するだけではなく、知覚内容そのものを決定するために必要だということである。本節では、知覚内容の注意の向けられた要素が規定されている仕方を現象学的に説明することによって、注意の向け直しの必要性を既存の知覚内容に対する態度決定の必要性に解消しようとする概念主義の描像が現象学的に不正確であることを示す。

知覚の恒常性現象を考察の手引きとしたい<sup>2</sup>。例えば、自分の部

屋の白い壁を眺めているとしよう。この場合、陽のあたり方に応じて、壁の各部分は多様な現れ方をしているにもかかわらず、壁そのものは白いものとして知覚される。一見すると、この現象は知覚経験の概念性を経験的に証拠立てるものであるように思われる。というのも、対象の現れ方が変化するものである以上、知覚される性質の恒常性は知覚主体の概念能力によって保証されているように思われるからである。つまり、概念主義にしたがえば、このときの「白い」という知覚内容は概念的に表象されたものである。

しかし、壁の各部分に注意を向け直してみると、私たちはそれらが陽のあたり方に応じて微妙に異なる色合いをしていることを確認することもできる。それゆえ、概念主義の解釈に厳密にしたがえば、最初の知覚経験には「白い」以外にも壁の各部分に対応して多様な概念的内容が表象されていたものと理解される。このとき、「この壁は白い」という知覚判断が即座に形成可能であるのに対して、壁の各部分の色合いに関する知覚判断の形成には注意の向け直しが要求されると考えられる。それゆえ、マクダウエルを描像にしたがうと、判断を形成した時点での知覚主体は「白い」という知覚内容に対してのみ是認の態度を採っていたものと理解される。

しかし、この解釈は色彩の恒常性現象を一面的にしか捉えていない。というのも、この解釈のもとでは、知覚内容の注意の向けられていない要素に対してはいかなる態度も採られていないと理解されるからである。しかし、メルロ＝ポンティによると、「恒常性現象における決定的因子は[...]、視野全体の分節であり、それが包含する諸構造の豊かさ」と鮮明である」(Merleau-Ponty 1945/2006, 362)。例えば、壁が特定の色に見えるときには、そのときの照明条件、壁の空間的形

状、壁の各部分の微妙に異なる色合いを含んだ視野全体の構造がすでに考慮に入れられている。つまり、知覚経験そのものに即すならば、知覚内容の注意の向けられていない要素にも一種の是認の態度が向けられているということである。それゆえ、注意の向け直しの必要性を知覚内容に対する態度決定の必要性へと解消しようとする概念主義の説明は現象学的に不正確なものと理解される。

とはいえ、知覚内容のうちの注意の向けられた要素と注意の向けられていない要素が最初から同じ仕方では認識されていたのだと考えることもできない。そうだとすると、知覚判断の形成における注意の向け直しの必要性が再び説明できなくなってしまう。さらに、現象学的にいつそう重要なのは、一切の知覚内容を同じ仕方では認識されたものとみなした場合も恒常性現象の前提となる視野全体の分節を捉えられないことである。たしかに対象の色彩の恒常性現象が成立するためには対象の各部分の微妙な色合いを考慮に入れることが必要なのだが、ここでは「ある種の光の染みがそれ自体として問題にならずに照明として受け取られる」(Merleau-Ponty 1945/2006, 364) のでなければならぬ。例えば、全体的にほどよく照らされた白い壁の一部分が目に見えて明らかに日陰になっている場合、その部分に関しては色彩の恒常性が成立しない。メルローポンティが指摘したように「照明と反射光がその役割を果たすのは、それらが控えめな仲介者として目立たなくなる場合とか、それらが私たちの視線を引き止めるのでなくこれを導く場合だけ」(Ibid.) なのである。つまり、知覚内容の注意の向けられていない要素は明確に是認されているわけでも、いかなる態度も向けられていないわけでもない。したがって、一切の知覚内容を一樣に是認されたものとする描像は、知覚内容の注意の向けられていない要

素に対する態度のこのような両義性に配慮しない点において現象学的に不正確だと理解される。

以上より、知覚内容を態度決定の伴わない概念的内容として理解する概念主義の観点から、注意の向け直しの必要性に対して現象学的に正確な説明を与えることはできないものと結論付けられる。それゆえ、知覚判断が形成可能だという事実から当の知覚判断の概念的内容を最初の知覚経験に帰属させる概念主義の議論の妥当性を認めることはできない。

#### IV. 未規定な知覚内容

概念主義の描像が知覚内容に対する態度の両義性を捉え損ねているという事実は、知覚をどこまでも概念的なものと理解すること自体に問題があることを示唆する。しかし、知覚内容の非概念主義に対して、概念主義の側からは「そもそも非概念的なものを知覚内容に含めることは不可能だ」という反論がある。それによると、いかなる知覚内容も経験的世界のあり方に照らして正しいか正しくないかのどちらかでないければならないが、あるものが別のものに真偽の判定を下すという合理的関係は概念的なもののあいだでのみ成立するため、「非概念的な知覚内容」といったものが成立する余地はどこにもない。本節では、この反論に対する応答として、メルローポンティの現象学的記述に即して、日常的な知覚経験における非概念的な知覚内容の存在を明らかにする。

『知覚の現象学』で記述された日常的な見間違いの事例が手掛かりとなる。雑木林の中を散歩している状況を考えていただきたい。すると、前方に大きな平たい石があるような気がして、もっと近づいて確



かめてみると、実際は木漏れ日が陽だまりになっていただけだったと分かったでしょう。このとき、最初の知覚経験の虚偽性が後続の知覚経験によって判明しているので、二つの知覚経験のあいだには後者が前者に負の正当化を与える合理的関係が成立している。それゆえ、これらが何らかの内容を持つ志向的なものであることは疑いない。したがって、これらの知覚経験の少なくともどちらか一方が非概念的であることを明らかにすることができれば、非概念的な知覚内容の存在を証明することができる。

しかし、概念主義の立場からすると、二つの知覚経験はいずれも概念的 content を持つものでなければならぬ。そうであるからこそ、二つの知覚経験は合理的な関係に立つことができるのだと考えられる。実際、第一の知覚経験において、知覚主体はすでに概念的 content を所有しているようなあり方をしている。というのも、「大きな平たい石」を予感した主体は、それに対して「もっと近づいて確かめてみる」という行動をとっているが、このときの視線や体の動かし方は前方の平たい石に合わせて調整されているものと考えられるからである。例えば、眼の筋肉は石に焦点が合うように調整されるだろうし、メルロ＝ポンティによれば「すでに私は足の下にあのすべすべとして固い表面を感じる用意さえしている」(Merleau-Ponty 1945/2006, 350)。このような調整を行うためには、前方に大きな平たい石があるということばかりか、その石のさまざまな性質に関する概念的 content を所有していなければならぬように思われる。例えば、石の表面がすべすべして固いことを信じることなしに、そのような感触を足の下に期待することはできないだろう。この事実は、第一の知覚経験を概念的なものとみなす論拠となりそうである。

しかし、「大きな平たい石」の事例に関して、メルロ＝ポンティは次のように論じる。

「くぼんだ道において、実際には陽だまりでしかないものを、大きな平たい石が遠くのほうで地面に置いてあるのが見えるのだと思う場合、私は、近づいて行けば陽だまりを見えるであろうということと同じ意味で、平たい石を一度でも見ていると言うことができる。平たい石は、遠方のすべてのものとおなじく、もろもろの関連がまだはつきりとは分節化されていないような、不明瞭な構造をもった領野のなかに現われているにすぎない」(Merleau-Ponty 1945/2006, 349-350)。

このようにメルロ＝ポンティによると、先行する知覚経験は「前方に大きな平たい石がある」などと言語的に表現可能な概念的に分節化された内容ではなく、「不明瞭な構造」を現前させている。別の言い方をすると、第一の知覚経験における「大きな平たい石」は「不明瞭な構造」を構成する「未規定なもの (l'indéterminé)」(Merleau-Ponty 1945/2006, 28) として漠然と予感されているにすぎない。そうだとすると、いかなる概念能力を想定しようとも、先行する知覚経験を概念的なものとみなすことはできない。というのも、概念的 content とは、明確に規定された真理条件や成功条件を指示することによって規範的性格を備えるものにほかならないからである。

実際、このような記述は現象学的に妥当であるように思われる。例えば、メルロ＝ポンティの記述に反して、最初の「大きな平たい石」も後続する「陽だまり」もともに同じように明瞭な構造のなかで明確に規定されたものとして経験された場合を想像していただきたい。このような仕方では経験される現象は、日常的な見聞違いではなく、「大き

な平たい石」が突如として消滅する非日常的な超常現象とみなされるであろう。

ここで、「もっと近づいて確かめてみる」ことによって「未規定な地平」において漠然と経験されたにすぎない「大きな平たい石」が「陽だまり」として「顕在化し主題化」されたことに注目するならば、この現象を前節で取り上げた「注意の向け直し」の一例とみなすことができる。そのことと相關的に、前節でとり上げた「白い壁」に関する知覚の恒常性現象のうちに非概念的な知覚内容の存在を見出すこともできる。前述したように「白い」という内容は照明条件、壁の空間的形状とそれぞれの箇所微妙に異なる色合いを考慮することなしには成立しない。それゆえ、より注意深い観察によつて「この壁は白い」という知覚判断の虚偽性が判明した場合、これらの条件のうちの少なくとも一つの虚偽性も同時に判明することになる。しかし、「大きな平たい石」の事例と対応させるならば、注意の向けられていないこれらの諸条件は「不明瞭な構造」を構成する「未規定なもの」としてしか経験されていない。つまり、これらの諸条件も知覚経験の非概念的な志向的内容の具体的事例として理解される。このように、非概念的な知覚内容は見聞違いの現象に特有のものではなく、日常的にごくありふれた現象なのである。

## V. 非概念的内容と運動志向性

これまでの論述より、私たちはマクダウエル概念主義は現象学的に不正確だと結論することができ。しかし、そうだとすると知覚経験と概念的思考の関係をめぐる伝統的な問題は、いかなる方向で解決を模索するべきであろうか。

「大きな平たい石」の事例でみたように、注意の向けられていない知覚内容は知覚判断の形成を可能にするものではないが、知覚対象に対する身体的な調整を可能にするものである。メルローポンティは、このように目標物の概念的所成なしに目標物に対する身体的な調整が施された活動を「運動志向性 (intentional notice)」というカテゴリーへ分類する。つまり、思考主体が志向性の担い手ではないことを受けて、活動を行う身体そのものに志向性を担う役割を見出す。この観点からすると、視線や体を動かして特定の知覚対象に注意を向け直すという活動は典型的な運動志向的活動とみなされる。このことは、概念的思考の志向性が身体的行為の運動志向性に由来するものであることを示唆する。というのも、知覚判断の形成には特定の知覚対象に注意を向け直すという運動志向的活動が不可欠であるように思われるからである。それゆえ、知覚と概念の関係をめぐる伝統的問題を解決するためには、メルローポンティの提案した「運動志向性」や「身体図式」といった概念の意義の解明が不可欠であると筆者は考える。

## 参考文献

- Calabi, C. 2005. Perceptual saliences. In *Phenomenology and philosophy of mind*, eds. S. Woodruff, A. L. Thomasson, 253–269. New York: Oxford University Press.
- Dreyfus, H. L. 2001. Todes's account of nonconceptual perceptual knowledge and its relation to thought. In *Body and world*, xv–xvii. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Evans, G. 1982. *The varieties of reference*, ed. J. H. McDowell. New York: Oxford University Press.

Gunther, Y., ed. 2003. *Essays on nonconceptual content*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.

門脇俊介、二〇〇五、「知覚経験の規範性」「自然主義と反自然主義」、有斐閣、所収、二九一五〇。

Kelly, S. D. 2001a. *The relevance of phenomenology to the philosophy of language and mind*. New York: Garland.

———. 2001b. Demonstrative concepts and experience. *Philosophical Review* 110, (3): 397–420.

———. 2001c. The nonconceptual content of perceptual experience: Situation dependence and fineness of grain. *Philosophy and Phenomenological Research* 62, (3): 601–8.

———. 2008. Content and constancy: Phenomenology, psychology, and the content of perception. *Philosophy and Phenomenological Research* 76, (3): 682–90.

McDowell, J. H. 1996. *Mind and world: With a new introduction*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

———. 2001. Experiencing the world. In *John McDowell: Reason and nature: Lecture and colloquium in Münster 1999*, ed. M. Willaschek, 3–18. Münster: Lit Verlag.

———. 2005. *Conceptual capacities in perception*. 来日時の京都講演における発表原稿

Merleau-Ponty, M. 1945/2006. *Phénoménologie de la perception*. 3<sup>e</sup> ed. Paris: Gallimard.

小口峰樹、二〇〇八、「知覚内容をめぐる概念主義の擁護—マクダウェル『心と世界』における経験概念の解明を通じて—」、『科学史・哲学論叢 第十

号』、東京大学教養学部哲学・科学史部会、所収、一一九—一四五。

Siewert, C. 2005. Attention and sensorimotor intentionality. In *Phenomenology and philosophy of mind*, eds. S. Woodruff, A. L. Thomason, 270–294. New York: Oxford University Press.

Wrathall, M. A. 2005. Motives, reasons, and causes. In *The Cambridge companion to Merleau-Ponty*, eds. T. Carman, M. B. N. Hansen, 111–128. Cambridge University Press: Cambridge.

## 註

1 上の論争に現象学の立場から参入する数少ない論者の代表はKelly (2001a, 2001b, 2001c, 2008) である。ほかには Dreyfus (2001), Calabi (2005), 門脇 (2005), Siewert (2005), Wrathall (2005) 等が現象学的な観点からこの問題に言及している。

2 知覚の恒常性現象に基づいたマクダウェルへの反論として、Kelly (2001a) を参照せよ。表象される特徴が極端に多いことに訴えるケリーの議論は概念主義批判として不十分である。

\* 本稿は日本学術振興会特別研究員研究奨励金による研究成果の一部である。  
(宮原克典・みやはら かつのり・東京大学大学院総合文化研究科博士課程)

# メルロ＝ポンティの言語獲得理論 ——初期言語論から中期言語論へ——

## 本稿の目的

本稿は、エディ (Edie, J. M.) が批判したメルロ＝ポンティの言語獲得理論に十分な評価を与えらるゝとともに、メルロ＝ポンティの言語獲得理論は初期言語論において残された問題を具体的に展開した理論であるということを示す。

## 1 問題設定

『知覚の現象学』第六章「表現としての身体とパロール」<sup>(1)</sup>において提示された初期言語論<sup>(2)</sup>を一言でまとめるならば、それは発話——了解行為の言語論である。メルロ＝ポンティによれば、意味（伝達内容）は発話——了解行為によって初めて現実化される。ところが従来の経験主義的言語論および主知主義的言語論は、現実化された意味の方のみに着目している。そういうわけで、経験主義的言語論は語や語詞映像を再生する神経メカニズムの解明に勤しみ、他方、主知主義的言語論は感性的所与を統一する知性的なカテゴリー操作の内実を解き明かそうとする。しかしメルロ＝ポンティによれば、両言語論は発話——了解行為の一部分を抽象的に抜きだし形式化したものでしかなく、発

話——了解行為を理論の前提としつつも見過ごしてしまっている。これに対しメルロ＝ポンティは発話——了解行為そのものに着目し、身振りやパラレルに捉えることによってその内実を説明し、これによって言語の本質を明らかにしようとした。

しかし一方で、メルロ＝ポンティは自らが着目している発話——了解行為の条件について積極的に記述していない。ただ示唆的に、発話——了解行為は「共有されている言語体系に基づき行われているのではなく、意思伝達を基にした人間関係の「様相」(Cf. P.N.P., p. 218) に基づいている」と記述するに留まった。本稿は、この条件についての前進的な記述がなされていない点を初期言語論の問題点として挙げる。

ところで、エディはメルロ＝ポンティの言語論を詳細に追った『ことばと意味』の中で、中期言語論は初期言語論の問い直しであり、「発話行為を可能にする諸条件とその諸条件に存在論的妥当性を与えてくれる経験の中での両者の現実化と統一をいかにしてなすか」(Edie, 一八二頁) という問いに動機づけられているとみなし、この統一のためにメルロ＝ポンティは構造主義的言語学に接近したと考える。エディによれば、メルロ＝ポンティにとって構造主義的言語学はそれま

齋藤 瞳

で関心を払わなかった形式的な規則を理論に組み込み、発話―了解行為の条件を説明する手段をもたらした (Edie, 一八二頁)。しかしエディは最終的にメルロ・ポンティを批判している。というのも、メルロ・ポンティは言語獲得理論において、構造主義的言語学を援用し、発話―了解行為の条件として音韻体系に言及するまでには至ったが、結局最後まで統語論的規則に関する考察を遂行しなかったからである (Edie, 一九四―九五頁, 二一八頁)。それゆえエディは、メルロ・ポンティの中期言語論は不十分であるとする。しかし本稿はこの批判に賛同しない。メルロ・ポンティの言語獲得理論は、エディ的観点からだけでは汲みつくせない理論であり、別の観点から見ると初期言語論において示唆的に述べられていた発話―了解行為の条件である「共有されている言語体系に基づき行われているのではなく、意思伝達を基にした人間関係の「様相」という条件を具体的に展開しており、初期言語論の問い直しとして十分評価できる。本稿はこの点を明らかにする。

このため本稿は、言語獲得理論が展開された一九四九―五〇年の講義「意識と言語の獲得」<sup>(3)</sup>を取り上げ、メルロ・ポンティが幼児の言語獲得を考察する上で着目した音声と模倣についての彼の見解を検討する。その際、エディの観点と同じ観点に立つ生得的言語学と生得的言語学に対立する用法基盤言語学の二つの異なる見解をメルロ・ポンティの言語獲得理論に对照させ、メルロ・ポンティの理論の妥当性を検証する。本稿では生得的言語学の代表<sup>(4)</sup>としてジャッケンドフ (Jackendoff, R.) の理論を、そして用法基盤言語学の代表としてトマセロ (Tomaseo, M.) の理論を用いる。

## 2 音声と言語獲得

### 2.1 コミュニケーションの素地としての音韻体系

講義「意識と言語の獲得」で、メルロ・ポンティは幼児の言語獲得を子供に対する大人の発話、発話のリズムや抑揚、アクセントなどを含む音声から捉えようと試みた。この試みを理論的に跡づけるために、メルロ・ポンティはヤコブソンの音韻論を援用した。

ヤコブソンは帰納法的学习理論を批判し、音声は弁別的要素によって成層的に音韻体系として構造化されており、そして乳幼児の喃語から、真の意味での言語活動へ移行する際の音の選別は、その音が獲得する音韻的価値によってしか説明され得ないとした (Jakobson, 二頁)。こうしたヤコブソンの研究は、どのようにして音声の意味の世界を切りわけることができるかを示すとともに、既成の言語の下層に、それを成立させているレベルを開示したのだが (MS, p. 28)、この研究の中で最も評価するべき点として、メルロ・ポンティは「ヤコブソンの独創性は、音素体系の採用それ自体とそのコミュニケーション機能との間に密接な関係を打ち立てたことにある。要するに、使用されているこの体系の構造がすでに意味作用を呼び寄せるのである (MS, p. 24, 強調筆者)」と述べている。メルロ・ポンティのこの記述は次のように説明することができる。すなわち、幼児が大人の発話を聞くと、それは単に物理刺激としての音を受容しているのではなく、その後のコミュニケーションにおいて重要となる間主観的コンテクストを受容している、と。メルロ・ポンティは音韻論を理論的根拠にし、音声を単なる生理・物理的過程とみなした上で言語獲得を純粹な知性の行使とみなす見解、および言語獲得を帰納法的学习で考える見解を退ける。こうすることで、メルロ・ポンティは初期言語論において発話―了解行為

の条件として示唆した「意思伝達を基にした人間関係の「様相」を、コミュニケーションの素地としての音韻体系によって説明するに至ったのである。

現代の発達心理学でも、子供がどのように単語に当たる部分を切り出しているのか（セグメンテーション問題）は、子供の言語獲得の諸段階を探るとともに、言語獲得の促進要因を知る研究として重要とされる（Jusczyk, 1997）。メルロ＝ポンティも着目していた発話のリズムや抑揚やアクセントは韻律（prosody）として、単語や文を区別する際の鍵であることが分かっており（Jusczyk, 1999, pp. 159-207）、生後一年頃までには音韻や韻律を基に切り出しが達成され、三歳頃までに約一〇〇語の単語を獲得するというのはほぼ共通の見解である（Tomasello, 2003, p.30. 小林・佐々木編、二〇〇八、六九頁）。しかし、音声と言語獲得との関係については決定的な見解が出ていない問題も多い<sup>(5)</sup>。なかでも、言語獲得に対する音声の影響に非常に強い批判を加えているのはジャッケンドフである。

## 2.2 生得的言語論からの批判

ジャッケンドフは、経験からは導き出せない文法原理があると仮定し、言語獲得を可能にする特化された認知システムが学習以前にヒトに組み込まれていると考える生得的言語論の立場に立つ。この立場から音声と言語獲得の關係に批判を加えている。ジャッケンドフによれば、音韻構造と統語構造を意味（＝思考）は別物である（Jackendoff, 1993, p.66）。ジャッケンドフは音韻構造を言語獲得の先行プロセスとしては認めるが、それだけでは意味を表現（了解）するには不十分であるとする。音韻構造は連続音から語を切り出すが、文

を作り出す機能はないからである。この機能は普遍文法としての統語構造が担う（Jackendoff, 1993, pp.66-67）。こうしたジャッケンドフの観点においては、メルロ＝ポンティの理論は先行プロセスについての説明でしかなく、言語獲得全体のプロセスを説明したものではないだろう。実際、エディはこの観点から批判を行っていた。それではメルロ＝ポンティの言語獲得理論は誤っていたのだろうか。これを確かめるために、続いて用法基盤言語学に基づくトマセロの観点を参照する。

## 2.3 用法基盤言語学の観点

用法基盤言語学は生得的言語論に対立する。用法基盤言語学は文法知識を、形式的な構造をもつ規則体系（つまり普遍文法）ではなく、以前に経験した具体的発話を基にカテゴリー化された総体であり、こうして形成された知識が発話―了解行為の基盤となっていると考える（早瀬・堀田、二〇〇五、七五頁）。トマセロによれば、子供は抽象的で形式的な統語規則を基にして言語獲得を行っているのではなく、さまざまな構文を、繰り返されるコミュニケーションの中から、コミュニケーションのためのパターンとして発見している。トマセロの見解では、文法構造とは「コミュニケーション上意味機能を果たす用法パターン化（カテゴリー化）したもの」（Tomasello, 2003, p.100）である。

音声に関して、トマセロは連続音から意味あるパターンを発見するスキルが、初期の段階として聴覚レベルにも生じていることを指摘している。トマセロは霊長類の発声・聴覚処理に由来するこのスキルは、子供が一歳を迎える頃になると始まる実際のコミュニケーション上で

のパターン発見のための基礎になると考えている (Tomaseello, 2003, pp.28-31)。つまり、音を分節するために使用していた能力が、コミュニケーション上意味機能を果たす用法をパターン化する場面に転用されるとみなしているのである。この意味で、音は間接的に、しかし重要な形で言語獲得に結びついている。こうしたトマセロの見解から再度メルロ・ポンティの見解に戻って考えてみたい。

## 2. 4 メルロ・ポンティの妥当性

メルロ・ポンティの音韻構造や韻律の研究に対する評価には、トマセロの見解に通じるものが見出される。トマセロの見解を(1)言語獲得に関して形式主義的にアプローチすることの否定、(2)コミュニケーションの重視、とまとめれば、(1)(2)ともにメルロ・ポンティと共通しており、基本的見解が同じであることが分かる。加えて、パターン発見が聴覚レベルに生じ、それが後のコミュニケーションの土台となるというトマセロの見解は、メルロ・ポンティが述べた、コミュニケーションの素地としての音韻体系という見解を補強するものである。こうしたトマセロの観点を参照すれば、ジャッケンドフおよびエディとは反対に、音声に着目したメルロ・ポンティの言語獲得理論にも一定の評価を与えることができる。ただし、これだけではまだ不十分である。したがって続いてメルロ・ポンティの模倣についての論述をみてゆく。

## 3 模倣と言語獲得

### 3. 1 模倣による使用価値の獲得

講義「意識の獲得と言語」でメルロ・ポンティは音声模倣も言語獲

得にとって重要であると考えた。メルロ・ポンティはまずギョームの理論に依拠し模倣そのものを再検討した。そして、模倣とは自分自身の視覚的知覚―運動感覚的知覚と、他人のそれとの同一視ではなく、目標へと向かう他人の活動とその結果を真似ることであり、そうすることによって他人と同じ運動が生み出されると考えたギョームの理論を受容した。

メルロ・ポンティはこの模倣理論を言語獲得の場面に拡張するのだが、まとめると次のようになる。すなわち、幼児が他人の言語活動を模倣する際「模倣しているのは目標(意味)へと向かう言語活動全体」(MS, p. 34)であり、また「模倣を通して幼児が接しているのは他人の言語活動がもっている使用価値」(MS, p. 47)である。この使用価値とは、自分の意図や相手の意図を伝達―了解しあう場面で価値をもつ手段のことである。メルロ・ポンティはただ音を繰り返すという意味での模倣を超えて、言語活動がもつ使用価値を獲得する役割を模倣に見出した。しかしながら、この音声模倣に関しても生得的言語論の側から批判が加えられている。次に生得的言語論の音声模倣についての考えを確認する。

### 3. 2 生得的言語論における模倣

ジャッケンドフは、音声模倣が単語の音を獲得するという場面では一定の役割を演じることを認めている (Jackendoff, 2002, p. 242)。音声模倣は大量の語彙を獲得するための子供の発達過程における先行プロセスの役割を果たす。しかしそれ以上の役割をジャッケンドフは見出さない。個別的な模倣を土台にしては、無限に近い文を作り出せる人間の能力を説明できないからである。

生得的言語論は模倣では説明できない現象として次のものを挙げ  
る。子供はたとえば「went」ではなく「goed」、あるいは「feet」で  
はなく「foots」のように、過去形や複数形の間違いをするが、この誤  
りが親の発話に由来するとは考えられない(Crain, 1999, p. 12)。また、  
親は子供の言い間違いや不完全な文を自らが発話し直すことで子供に  
学習させることがあるが、いくつかの実験がそうした作業によつては  
間違いが矯正されないことを示している(Crain, 1999, p. 13)。つまり、  
言い間違いや矯正されない不完全な文は、子供が学習以前に過去形な  
ら「ed」、複数なら「s」というルールを持つているということを表し  
ており、それをイレギュラーな場合にも関わらず適用させているから  
間違いが生じていると考えるのである。これらを根拠にして、生得的  
言語論は子供が模倣ではなく、別の原理によつて言語獲得を遂行し  
ていると考えるのである。

このように、生得的言語論では音声模倣は単に音を繰り返す機械的  
な作業であり、言語獲得の場面において重要な役割を担うことはな  
い。この観点からすれば、メルロ＝ポンティの模倣重視の観点は不十  
分なものであろう。加えて、模倣という行為の中にコミュニケーション  
上の使用価値の獲得という機能を見出す見解は行き過ぎたものでは  
あるかもしれない。それではメルロ＝ポンティの見解は誤っていたの  
だろうか。ここでもトマセロの見解を参照し、メルロ＝ポンティの模倣  
理論に評価すべき点があることを確認したい。

### 3.3 トマセロにおける模倣

トマセロによれば、言語使用に至るためには（生後九〜十二カ月後  
の間に）次の三つの段階、(1)共同注意場面 (joint attentional scene)、

(2)伝達意図の理解 (intention reading)、(3)役割交替を伴う模倣 (role-reversal imitation) が成立し、それぞれが連携していなければならない  
(Tomasello, 1999, pp. 96-107, 2003, pp. 21-28)。トマセロは特に、  
役割交替を伴う模倣が言語使用へと至る重要なポイントであることを  
指摘する。以下、順番に見てゆきたいと思う。

(1)共同注意場面とは、目標指向的活動の中で子供と大人と一緒に、  
第三の何かに、また第三の何かに向けられた相手の注意に注目する場  
面のことである。共同注意が向けられていない対象は、たとえ知覚さ  
れていても、この場面の外側におかれる<sup>(6)</sup>。

次に(2)伝達意図の理解とは、自分の注意状態に対する他者の意図  
を理解することである<sup>(7)</sup>。これは単なる意図の理解より複雑である。  
なぜなら子供は大人の発話の中に、「大人は「私が「発話X」に対する  
注意を共有すること」を意図している」<sup>(8)</sup>と定式化できる埋め込み構  
造を理解しなければならないからである。この構造がなければ、発話  
あるいは発話の一部において記号化されている指示対象、出来事を同  
定することができない。ただし、同定されたものが現在のコミュニ  
ケーションの中でどんな意味を持つのかは共同注意場面が示すコンテ  
クストによつて異なる。したがって伝達意図の理解のためには、共同  
注意場面が必要であるのだが、共同注意場面だけでは不十分で、伝達  
意図が理解されなければならない。この二つのプロセスで、子供は  
大人の発話が単なる音ではなく、何事かを示しているということを学  
ぶ。

最後に(3)役割交替を伴う模倣とは、他者が目標達成のために工夫し  
た手段を注意深く観察し、その意図的活動を幼児が模倣することを指  
す。重要なのは、ここでいう模倣 (imitation) は機械的に繰り返すこ



と(トマセロはこれをmimicと呼ぶ)ではないということである。役割交替を伴う模倣は、子供が大人の立場に立って、自分が行為者になるというだけでなく、大人を自分の立場において自分の意図的な行為を大人に向ける作業のことである。この交替が可能なのは、前段階で伝達意図の理解とそれを支える共同注意場面が結びつき、何かを示す方法を得ているからである。トマセロによれば、この役割交替を伴う模倣は非常に重要である。なぜならこの模倣の成功によって「言語記号、すなわち相互交渉する双方から間主観的に理解される伝達の仕組み」(Tomasek, 2003, pp. 27-8)が確実に子供に与えられるからである。以上が、模倣の役割を含んだトマセロの説明する言語使用へと至るステップである。こうしたトマセロの見解から再度メルロ・ポンティの見解に戻って考えてみたい。

### 3. 4 メルロ・ポンティの妥当性

メルロ・ポンティは、他人の言語活動を模倣する際、幼児は他人の言語活動がもっている使用価値を模倣すると考えた。こうした模倣についての考え方は、先に示したように、生得的言語論の観点からみれば不十分なものである。

他方、トマセロは、言語記号が間主観的に伝達される仕組みを与える模倣をimitationと呼び、生得的言語論が考えるような単なる繰り返しとしてのmimicとは区別したうえで、言語獲得の場面における模倣に重要な役割を与えた。模倣とは子供が大人の発話を表面上でだけ真似することではなく、大人の言語の使用の仕方を、模倣を通して自分のものにするものである。そうすることによって、自分の言語の使用の仕方がコミュニケーション中で有効であるか否かを理解していくの

である。こうしたトマセロの観点からみれば、メルロ・ポンティが模倣に機械的な音の繰り返しではなく、コミュニケーションの場面において言語活動がもっている使用価値の獲得という役割を与えた点は評価できるものである。トマセロもメルロ・ポンティも共に、模倣によって言語記号の間主観性が獲得されると考えているのであるが、こうした観点は生得的言語論にはないのである。

ただしメルロ・ポンティは、トマセロのように、模倣が成立する背景として共同注意場面、伝達意図の理解といった段階を考えたわけではない。しかし、模倣を通して使用価値が獲得できるためには、その前段階として大人の発話が単なる音ではなく、何事かを示しているということを捉えておく必要がある。この点がメルロ・ポンティには不足している。

### 4 初期言語論から中期言語論へ

これまでメルロ・ポンティの言語獲得理論を生得的言語論の観点と用法基盤言語学の観点から検証してきた。音声、模倣に基づくメルロ・ポンティの言語獲得理論は、生得的言語論の観点から見れば、十分な点しかなかった。音韻体系は連続音を区切るには必要だが、語をつなげる原理である統語論的規則を説明しないし、音声模倣も語彙獲得には必要だが、子供が文を作り出すプロセスを説明するものではない。生得的言語論およびエディは、こうした点からメルロ・ポンティの言語獲得理論は不十分であると考えられる。エディはさらにここから初期言語論の問い直しが必要であるとみなした。

しかし、トマセロの用法基盤言語学においては、音韻や韻律はコミュニケーション上意味機能を果たす用法をパターン化するプロセス

につながる重要な機能であるし、模倣は言語記号の間主観性を獲得する役割を果たしている。この観点からすれば、模倣の先行条件（共同注意場面、伝達意図の理解）に關しての不足を別にすれば、メルロ＝ポンティの音声と模倣に基づく言語獲得理論は十分に評価できるものである。生得的言語論の観点からのみではメルロ＝ポンティの言語獲得理論を汲みつくすことはできない。この意味で、エディの見解は妥当ではない。

さらに、こうしたメルロ＝ポンティの言語獲得理論は初期言語論の問い直しとしても不十分なものとは言えない。初期言語論において、メルロ＝ポンティが示唆していた発話―了解行為の条件、すなわち共有されている言語体系ではなく、意思伝達を基にした人間関係の一樣相という条件は、言語獲得理論において幼児がいかにして言語使用者となっていくのかという視点から取り上げ直されている。メルロ＝ポンティが行った音声や模倣の分析結果はそれぞれ、コミュニケーションの素地としての音韻体系、言語活動がもつ使用価値の獲得といったものだが、これらは言語記号の間主観性が、幼児の段階で、つまり完全な言語使用者となる以前の段階で獲得されているということを指し示すものである。エディは統語論的規則に關する考察がないことを理由にメルロ＝ポンティを批判したが、むしろメルロ＝ポンティは統語論的規則がすでに前提条件としている言語記号の間主観性を言語獲得という場面において探求していたのである。このように音声や模倣に基づくメルロ＝ポンティの言語獲得理論は、初期言語論において残された発話―了解行為の条件を具体的に展開しているものであるのび、エディの言うように、その問い直しが不十分であるとは言えない。

## 参考文献

- Merleau-Ponty, M. [1945] *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, coll. «tel», note, PhP. 竹内芳郎・小木貞貴・木田元・宮本忠雄訳  
「一九六七・一九七四」『知覚の現象学1, 2』みすず書房、中島盛夫訳  
「一九八二」『知覚の現象学』法政大学出版局。  
「[1988] «La conscience et l'acquisition du langage», dans Merleau-Ponty à la Sorbonne: résumé de cours 1949-1952, Cynara, note MS, 木田元・鯨岡峻訳「一九九三」『意識と言語の獲得―ソルボンヌ講義―』みすず書房。  
「[2001] *Psychologie et pédagogie de l'enfant: cours de Sorbonne 1949-1952*, Verdier.  
Tomasello, M. [1999] *The Cultural Origins of Human Cognition*, Harvard Univ. Press. 大堀壽夫他訳「二〇〇六」『こゝろの起源を探る：文化と認知』勁草書房。  
「[2003] *Constructing a Language: a Usage-based Theory of Language Acquisition*, Harvard Univ. Press. 辻幸夫他訳「二〇〇八」『こゝろの起源を探る：言語習得の認知言語学的アプローチ』。  
Jackendoff, Ray S. [1993] *Patterns in the mind: language and human nature*, BasicBooks. 水光雅則訳「二〇〇四」『心のパターン：言語の認知科学入門』岩波書店。  
「[2002] *Foundations of Language: Brain, Meaning, Grammar, Evolution*, Oxford Univ. Press. 郡司隆男訳「二〇〇六」『言語の基盤―脳・意味・文法・進化』岩波書店。  
Edie, J. M. [1976] *Speaking and Meaning: The Phenomenology of Language*, Indiana Univ. Press. 滝浦静雄「一九八〇」『こゝろの意味―言語の現象学』岩波現代選書。邦訳書のみ使用。

Silverman, H. J. [1981] "Merleau-Ponty and the Interrogation of Language" in *Research in Phenomenology* 10, Duquesne Univ. Press.

Jusczyk, P. W. [1997] *The discovery of spoken language*, MIT Press.

Jusczyk, P. W., Houston D.M., and Newsome, M. [1999] "The Beginnings of Word Segmentation in English-learning Infants" *Cognitive Psychology* 39.

Crain, S., Lillo-Martin, Diane C. [1999] *An Introduction to Linguistic Theory and Language Acquisition*, Blackwell.

Jakobson, R. [1980] *Language enfantin et aphasie*, Flammarion. 服部四郎編・監訳「一九七六」『失語症と言語学』岩波書店、邦訳書のみ使用。

小林晴美・佐々木正人編「二〇〇八」『新・子どもたちの言語獲得』大修館書店。

早瀬尚子・堀田優子「二〇〇五」『認知文法の新展開：カテゴリー化と用法基盤モデル』研究社。

## 注

- (1) 以下、メルロ＝ポンティ著作を引用する際には、ページを略記号とともに記す。
- (2) メルロ＝ポンティの言語論の区分にはいくつかのパターンがあるが(Cf. Silverman, 1981, pp. 122-141) 本稿は、初期言語論(「知覚の現象学」第六章「表現としての身体とパロール」、中期言語論(言語獲得理論の展開を含む一九四〇年代後半から一九五〇年代前半にかけての講義や論文)、後期言語論(「見えるものと見えないもの」などで展開された一九五〇年代後半の考察)としたエディの区分に従う。
- (3) 一九四九―五二年の間に、メルロ＝ポンティは九つの講義をソルボンヌの心理学科で行っている。この心理学科での講義は、受講生たちによっ

て講義録が作られた。「意識と言語の獲得」はこうした講義録を元にメルロ＝ポンティの死後出版されたものである。

(4) ジャッケンドフは自らを生得説の内部における主流派ではないと位置づけるが、用法基盤モデルとは完全に対立する。なお、用法基盤言語学とメルロ＝ポンティ言語学の関係についての先行研究としては、中村雅之「意味の間主観的形成」(『メルロ＝ポンティ研究 第七・八合併号』メルロ＝ポンティ・サークル、二〇〇三)を参照。

(5) 例えば、大人が子供に対して行う調整(ゆっくり話したり、抑揚を大きくつけたりといった調整)が言語獲得の過程にどれだけの影響を与えるか、子供が耳にする言葉のタイプと量は言語獲得にどのように影響するかなどといった問題がある。

(6) ここでトマセロが強調するのは、子供が自分と自分の活動を、大人や共同注意の対象と同様に、この場面に含まれる不可欠な要素として理解しているという点である。この場面に自分が含まれているからこそ、子供は大人の目標指向的活動を自分にも可能な活動として捉えてゆくことができ、後の段階にある模倣が可能となる。

(7) ただし注意しなければならないのは、ベツトが飼い主の「こはんだよ」という働きかけに対し食物を理解する場合と類比的に伝達意図の理解を考へてはならない。ここには埋め込み構造がなく、単に音と知覚的出来事が結びつけられているだけである。

(8) You intend for [me to share attention to X] (Tomaseo, 1999, p. 102, 2003, p. 23.

(齋藤 瞳・さいとう ひとみ・日本大学文理学部人文科学研究所)

# エトムント・フッサールのヨーロッパ

## ——境界、限界、危機——

ティモ・ミエツティネン

訳 神 田 大 輔

### 概要

本稿では、文化的変化という問題——とりわけ現代の西洋化の問題——をフッサール現象学の枠組みの中で考察する。その際フッサールの後期草稿における境界という概念に焦点を当て、それによって、〈領域性territorialityと目的論teleologyという境界の二重構造を考慮したとき、諸々の文化はどのようなものとして理解されることになるのか〉ということを明らかにする。しかしながら、フッサールは〈これら二つの構造は、ギリシア哲学の誕生の際、その内で、根本的な意味において徹底的に変更された〉<sup>1</sup>ということを見て取っている。これは文化的な境界の脱構築、deconstructionと限界設定、脱限界化、delimitationとして記述されることになるだろう。本稿では、文化的変化が持つ力動性を詳述することによって、フッサールのヨーロッパ中心主義と称されているもののいくつかの批判に答えたい。

\*\*\*

近代性を示す一つの根本的な特徴は、それが文化的な境界の絶えざる

越境であるということである。今日「グローバルイゼーション」という名称で捉えられるこの発展は、様々な面を持つ複雑な現象であることが明らかになっている。西洋の帝国主義や、世界的規模の市場経済や、新たな超国家的連合の隆盛とともに、われわれはいくつもの国家のおよび民族的な境界の消滅を経験してきた<sup>1</sup>。とはいえ、多くの評論家が論じているように、この発展は一樣に順調だったわけではなく、危険なものでもあった。近代における境界の乗り越えは相互の対話によってのみ成し遂げられてきたわけではなく、一方的な力の政治という手段があまりにも頻繁に用いられてきた。われわれは、文化間での均衡の取れたやり取りの代わりに、各文化に固有の特徴がたくさん破壊され平均化されるのを目撃してきている——そして新たな単一文化主義が登場した。すなわち、われわれは、西洋的あるいはヨーロッパ的普遍主義という名において、誰もが自由民主主義や市場経済などの道を選ぶのが当然だと考えている<sup>2</sup>。

フッサールは、『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』の序文で、『ヨーロッパ化の光景』(Schauspiel der Europäisierung)という表現を用いてこのような発展の本性に関し問題提起を行った。フッサール

は、その正確な特徴について論及することなく、このプロセスがある「絶対的な意味」——これは「歴史的無意味」と彼が呼ぶものからはっきりと区別されている——に従って理解されうるかどうかを問うた。その際、この区別は次のことを含意しているとフッサールには思われた。それはすなわち、ヨーロッパ—西洋的な普遍主義の歴史はたしかにその真正さを失うことはあるけれども、それでも文化的限界の消滅という事態はその内部により深い意味——これはわれわれがこの歴史の発展の哲学的な動機を理解する手助けをしてくれる——を隠している、ということである。とはいえ、読者は失望することになる。というのも、フッサールは実際のところ、公刊されたビーメル版の『危機』では、ヨーロッパ化の絶対的な意味、あるいはそれに固有の意味に関する問題に決して立ち戻らなかつたからである<sup>4</sup>。他方で、そのようなフッサールの言葉の曖昧さは、彼が無批判にヨーロッパ中心主義を唱えている——そのうえ人種差別者でさえある——という世評を高めることになった。

私は本稿で、フッサールの文化的変化についての考え——とりわけ、ヨーロッパ化（西洋化）についての考え——を限界という概念と関連させて明らかにしたい。私は『危機』期の一連の草稿に焦点を当てることによって、フッサールの著作において文化は領域的限界と目的論的限界という二種類の限界に関して議論され定義されている<sup>5</sup>ということを示したい。しかしながら、フッサールは〈これら二つの構造は、ギリシア哲学の誕生の際、その内で、根本的な意味において徹底的に変更された〉<sup>6</sup>ということを見て取っている。本稿では、私はこれを文化的限界の脱構築と限界設定、脱限界化として記述したい。私はフッサールに代わり〈ヨーロッパが二つの点で自らの限界を革新す

る意志から生まれる〉<sup>7</sup>ありさまを示すことによって、フッサールのいわゆるヨーロッパ中心主義に対するいくつかの批判に答えたいと思う。

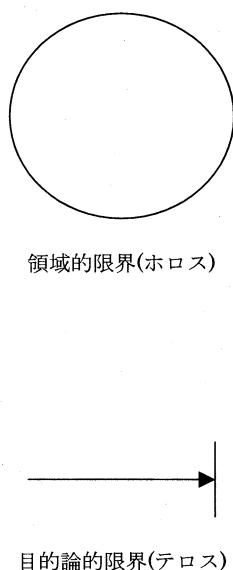
## I

限界 limit とは何か。限界はあるものの境界画定をする。限界は境界 border や境界線 boundary を設定し、あるものはそれと関係することとでその外部から区別されることになる。例えば赤道は、この意味で北半球と南半球の間の限界という役割を果たす。しかしわれわれはまた、限界という語を別の意味でも、すなわち、ある過程や活動の末端を示すためにも用いる。例えば、ある人が長距離走に参加したが、ゴールまであと数キロメートルの所で倒れてしまったという場合には、その人は「その人の限界に達した」と言うことができる。このような意味で、限界はある努力の完成や、それ自身完了してはいないが極限状態に達した作業の終わりを意味しうる。

「限界」という語がこのような二重の意味を持っているということ、決して歴史的な偶然ではない。『形而上学』第五卷第一七節において、アリストテレスは限界（περας περας）の概念を論じ、その二重の意味を見て取っている。すなわち、「限界」は「それぞれの事物の末端部分、その外には事物のどの部分も見出されない先端」を示すことができるが、しかしそれはまた「それぞれの事物の終わり」目的 end（τελος telos）も意味しうる。限界はただ具体的な境界線（ホロス hors）だけを限定するのではなく、自然物や人間の活動が持つ目的性格をなす。というのも「理性を備えた人間は、少なくともつねにある目的 purpose のために行動するのであり、この目的は一つの限

界である」からである。「というのも、目的＝終わり endは一つの境界だからである」<sup>7</sup>。

図 二種類の境界（ペラス）



フッサールは一九三〇年代初頭の一連のテキストで、故郷世界 (Heimwelt) という概念を用いて文化的な境界の問題を扱った<sup>8</sup>。フッサールは、「主観に相対的な」経験の地平としての生活世界という考えと関連させて次のことを問い始めた。すなわち「人間の環境は、どのような仕方、その有限で領域的に限定された性格を構成しているのか」と。なぜそのようなことを問うかと言えば、「人間の生はつねに特定の場所に属しており、その環境に順応している・そこにくつろぎを感じる (feel at home)」ということこそ、人間の生の最も根本的な特徴の一つだからである。生活世界は決して純粋に理念的な構築物ではなく、つねにある土地に結び付けられており、物質的あるいは具体的な条件によって限定されているのである<sup>10</sup>。

しかしながらフッサールは次のように論じている。自分自身の故郷世界が持つ諸々の境界は、固定された地理上の国境とは違って、単に地理的な事実に基づいているのではなく、なじみ深さ familiarity

(Gewöhnlichkeit) の度合いに基づいている、と。そのため、故郷世界の境界はしばしば曖昧になり、場合によっては完全に一時的なものにすらなる<sup>11</sup>。われわれは一つの絶対的な故郷世界の一部分として存在しているのではなく、実際には、最も近い共同体（家族、生まれ故郷）から始まって、自国の人々や、「ヨーロッパ人」や「アジア人」のような）最も一般的な文化形態に至る様々に重なり合う故郷世界の一部分なのである<sup>12</sup>。

われわれの故郷世界が、それに相当する他の諸世界と対比されるときには、「われわれの故郷世界には特に何が属しているのか」ということが問題になる。われわれが「他の経験、他の自然環境、他の生きる目的、他の信念を持つ人々」<sup>13</sup>と出会うとき、われわれの故郷世界はフッサールが異郷世界 (fremde Welt) と呼ぶもの、つまり異なる妥当性と客観性を持つ世界から際立つことになる。しかしながら、この「境界の経験」は必ずしもわれわれの信念を変更しない。例えば、自分のものとは異質の宗教的文化や、その文化にとつての神聖な生き物や対象について聞き学んだとしても、われわれは即座にそれらの神聖さを信じるようになるわけではない。しかし、それにもかかわらず、われわれは、見知らぬ信念と出会ったことにより、自分自身の故郷世界のある種の相対化を経験する。フッサールの術語を使って言うなら、ある生活世界と「唯一の」世界 (Die Welt) の間に、つまり、われわれにとつての世界とあらゆる人にとつての世界という考えの間に区別・差異が生じるのである<sup>14</sup>。

フッサールは後期草稿の一つで、ヨーロッパ文化の根源的な起動力——つまりギリシア哲学——は本質的にこの種の変化に基づいていたと論じている<sup>15</sup>。ギリシアの都市国家が互いに緊密に関係してい

たということが複数の伝統を受け入れるある種の感受性を高めたのであり、そしてこの感受性の方は彼ら特有の歴史への関心として現れることになった。この関心はギリシアについての記述に限定されず、野蛮人 Barbarians、つまり非—ギリシア人についての記述にも及んだ。例えばヘロドトスの『歴史』が示すように、ヒストリア Historie という語は、その紀元前六世紀と五世紀の用法では、故郷—異郷という区分に無頓着だった。すなわち、ヒストリアは自国の伝統に基づく説明と外国の伝統に基づく説明のどちらも含んでいたのである。フツサルが述べているように、ギリシア人は、たとえエジプト人やペルシャ人の神話を愚弄し嘲笑しても、彼らに対する関心をなくすことはできなかった。つまり、彼らとの類似性や、世界を見る類似の仕方、「……同じ太陽、同じ月、同じ大地、同じ海など」への関心をなくすことはできなかったのである<sup>16</sup>。このため、異なる故郷世界の存在妥当性を単に相対化するのではなく、そのような相対化を乗り越えることができるような仕方で異なる故郷世界同士を和解させるということが、ギリシア哲学を導く一つの動機となる。

あらゆる文化的な営為とは異なり、哲学は国の伝統という土壌に結び付けられた関心の運動なのではない。外国人もまた、哲学を理解することを学ぶのであり、総じて哲学から放射する巨大な文化的变化に参与する。……哲学は、伝統の内に予め与えられたあらゆるものに対する全般的な批判的態度から生じたのであり、哲学が広まっていくことは国家間の境界線 (Schränken) によって妨げられてはいないのである。<sup>17</sup>

それゆえ、ギリシア哲学の誕生は新しい理論的態度をもたらしただけでなく、文化のおよび国家的なフロンティアに無頓着な新しい種類の文化的運動のきつかけとなった。哲学は、故郷世界—異郷世界という区分全体を脱構築しようとする運動、すなわち、すべての文化的限界を設定＝脱限界化 *delimit* する運動を引き起こした<sup>18</sup>。ノヴァーリスの言い回しを借りるなら、哲学は郷愁の感覚——「どこにいてもくつろいでいたいという欲求」<sup>19</sup>——から生まれたのであり、すなわちフツサールの考えでは、この欲求こそヨーロッパの精神的運動の核を含んでいるということになる。

このギリシアの端緒に特有の本性についてさらに述べていこう。言うまでもなく、ギリシア哲学は、ある独特の土壌からそれに固有な表現の可能性を伴って生じた一つの思考様式である。ハイデガーが強調するように、ギリシアの文化は実際、特殊な種類の「ロゴス *logos* の愛」によって、つまり自分自身、身の言語の可能性に対する深い愛情によって特徴づけられる<sup>20</sup>。ギリシア語のエピステーメ *epistēmē* は、現代の意味でのどのような「専門用語」とも（あるいは借用語とも）親和性を持たず、日常的なものを表現する力を持っていた。テオリア *theoria* やウーシア *ousia* やエイドス *eidos*——これらはみな、もともと実践的な言葉、つまり前—哲学的に用いられていた言葉を哲学へ持ち込むことによって作られた言葉である。

したがって、反—伝統的ということをとどのような意味で理解しようとも、ギリシア哲学を反—伝統的と言うことはできないが、しかし「ギリシア哲学において伝統への新しい種類の関係が発見された」と言うことはできる。フツサルによれば、伝統へのギリシア的な関わり方が踏み出した決定的な一歩は、実際のところ、(課題 (Aufgabe))

を我が物とするということ」だった<sup>21</sup>。これはつまり「哲学は、命題や概念や真理の集合として理解されたのではなく、第一に、容易には実質的な内容という状態にすることのできない一つの企図として理解された」ということである。この課題をはっきりと規定する特徴はその唯一性に見出されるのであり、表現様式の違いに見出されるのではない。哲学者として態度を取る人は誰も、哲学という唯一の考えに寄与すると言うことができる<sup>22</sup>。アリストテレスが『形而上学』第一巻で強調しているように、視点や概念図式の違いにもかかわらず、初期の自然哲学の諸学派——ミレトス学派、エレア学派、ピュタゴラス学派——は実際のところ「同じ事柄について語っていた」<sup>23</sup>。すなわち、彼らはみな同じ現象を、他の人たちが理解し批判的に吟味することのできる仕方で呈示したのである。これこそ哲学が「本質的に国の違いに応じて変動することなどない一つの普遍的な企図」である理由である。

言い換えると、ギリシア哲学は、それまで「伝統」というラベルを貼ることのできたどの特定の内容にも全く基づいていなかった。その代わり、ギリシア哲学は自らの伝統を、諸々の伝統の継ぎ足し・連続化、continuation of traditionsから組み立てる。この継ぎ足し・連続化は同時に、自分自身の故郷世界の絶対的な妥当性からの離脱を要求する。ヘラクレイトスは、一つの断章の中で、この運動を「目覚め」と呼んでいる。この記述によれば、哲学とは自分自身の世界のまどろみから、「共通のコスモス」、つまり一つの共有される全体としての世界への一種の覚醒である<sup>24</sup>。コスモスという語は、それが哲学的な術語になる前には、装飾やかざりのようなものを意味し、どうやらこれらの模様の規則正しさから生じる「調和」という類比的な意味を述べ

るために用いられていたようである。ギリシア文化が共通の世界を貴重なものとして評価していたことを示す事例は非常に多くあり、このような優美さを持つ調和の隠喩、ギリシア的な美の考え方と密接に関わる隠喩はその一つにすぎない。ギリシア文化にとつては、共有される世界のために自分自身の故郷世界から出ようとするということ、すなわち、個々人のものの見方よりもこの共通のものの見方を優先するということが当然のことだとされる。

フッサールは、ギリシアに特有の端緒という性格や、ヨーロッパの理念にとつてのその端緒の意義を記述するために、明敏にも「曙光」(Morgenrot)や「目覚めること」(erwachen)という隠喩を選んで、フッサールがこれらの言葉を用いたのはおそらく偶然ではない<sup>25</sup>。しかしながら、この目覚めることに特有な性格を理解するためには、ヨーロッパの限界が持つ第二の意味、つまり目的の終わりとしての限界を考察する必要がある。

## II

標準的な哲学史の解釈と呼びうるものに従えば、ギリシア哲学の画期的な影響を説明する場合には普通、民主主義や理論的な学問や弁証法のような新しい価値や実践が言及される。現代の文献の中には、普通は近代になって作られたと思われる人権や政治的世界市民主義の最初の一貫した定式を、ギリシア人の著作のうちに位置づけようとする試みさえ見られる<sup>26</sup>。このような試みはしばしば、ギリシアの人間性は新しい目的に着目することによって理解され始め、その目的は後にヨーロッパという考えにとつて決定的な特徴となったということとを暗示している。



しかしながら、すでに見たように、フッサールはこのような「原創設」(Ursiftung)<sup>27</sup>を扱う際、それをただ実質的な内容に関して扱うだけではなく、ある独特な種類の課題の出現として、すなわち、普遍的な哲学の唯一の企図——あるいは唯一の建築物<sup>28</sup>——の出現として扱う傾向があった。しかし、哲学の構造の内部には別の特徴もあり、それが前——哲学的な共同体の諸課題と哲学の課題を区別する。(すなわち)ギリシア哲学の誕生を通じて、テロスの意味の内に全く新しい種類の限界が出現した。つまり全く新しい種類の目的のクラスが出現したのである。

この目的に特有な性格はその到達不可能性にある。前——学問的な文化の実践的な課題はつねに、終わらせることができるという意味で達成可能である。子供の養育、ピラミッドの建設、神々の心を鎮めること——これらの活動はみな、完了するという可能性によって特徴づけられる。それらはみな、到達できる目的の終わりと限界を持つという意味で有限な企図である。しかしながら、哲学はこのようなことをすべて変更する。哲学は、存在者の全体を扱う普遍的な課題と考えられることによって、純粹な理念性や無限の地平という領域を開示する。その内部では、個々の真理はどれも課題全体に対する相対的な身分しか与えられない。このことが意味するのは「学問の真理はつねに、すべてを包括する地平の部分的な把握として、つまり十全な意味でのエピステーメへ向けた途上での過渡的な一位相として理解される」ということである。哲学の諸目的の終わりは、決して完全に追いつき、追いつくことのできないものである。というのは、フッサールが述べているように、十全な意味の真理はつねに「無限遠点」<sup>29</sup>——絶えず退いていく限界——という役割を果たすからである。これこそ、フッ

サルが哲学を「無限の課題」(unendliche Aufgabe)<sup>30</sup>として、つまり際限のない追求として規定した理由である。

しかしながら、このことは、学問は成果を何も生み出さないということの意味しない。様々な学問領域——例えば、幾何学や物理学や心理学——の内部では当然、そのつど通用しているパラダイムの基盤という役割を果たす諸々の公理や命題(例えば、ユークリッド幾何学やニュートン力学や自然主義的な心理学)について語ることが可能である。これらの公理の正しさは、それぞれの方法を考慮することで証明され確認される。それでもやはり、そのような公理でさえも、幾何学や物理学や心理学の領域全体の部分的な概略であると考えられるべきである。この領域全体は補足や、さらには徹底的な再組織化に開かれている。このような革新の原理はまさに存在そのものの必然的および本質的な諸構造の記述、すなわち哲学にも関係する。哲学はつねに再構造化に開かれている。というのは、哲学的な体系や概念化はどれも存在の十全な意味についての有限な把握だからであり、フッサールが述べているように、「真理の無限性と全体性という主導理念を実現する多かれ少なかれ成功した試み」<sup>31</sup>だからである。

しかしながら、哲学の革命的な影響は、様々な学問の分野に限定されるものではない。フッサールによれば、哲学は「文化がそれ自身を見る仕方」の全体を徐々に変化させる<sup>32</sup>。というのも理論的態度は、たとえコスモスを共有するために故郷世界に対して一定の距離を取ろうとしても、実際のところ、その態度が発展すれば、故郷世界に「呼び戻される」からである<sup>33</sup>。哲学は、ただ諸々の理念性や意味構造の新しい領野を開示するだけではなく、予め与えられているドクサ(Doxa)の地平へと眼差しを向け変え、ドクサに対する新しい種類の関

係を形成する<sup>34</sup>。この関係は、フッサールが、彼の言う広い意味での責任という概念によって明らかにしたものである<sup>35</sup>。われわれは自分自身の考えや意見に対して責任を持つようになるだけでなく、われわれが特定の共同体の一員であるかぎりでも受け継いでいる（思考と行動の暗黙の規範）に対しても責任を持つようになる。哲学は必ずしも伝統的に受け継がれてきた実践や価値や慣習を破壊するわけではないが、「脱構築する」意志を生み出す。言い換えると、われわれはわれわれの起源に対して責任を持つようになる。これは、フッサールが「理論と実践の総合」<sup>36</sup>と呼んだものである。つまり、有限な実践を、哲学的な普遍性という精神において行われる絶え間のない批判に従わせるということである。

この歩みの重要な倫理的および政治的帰結を簡単に述べておこう。無限な地平という考えが個人的および共同的な生を支配し始めるや否や、「善良な人」や「善良な共同体」であるということが何を意味するのか」ということに関する考えはどれも徹底的な変化をこうむる。「今」広く受け入れられている人間性や社会は、理想的な規範に対しては本質的に不完全な形態として理解されるようになる。つまり、その真の意味は絶え間のない批判と革新によって到達されなければならないような何かとして理解されるようになる。真理と同様に、人間性や社会も決して完全に到達できず、徐々に近づいていくことしかできない無限の理念になる。この点において、哲学の無際限の課題は、ユートピア的理想主義の精神と呼びうるものを生み出す。すなわち、「完全な生」という到達不可能な理念に従って、倫理的および政治的な生を規定するという精神である。実践的な真理として、それはわれわれの実践的な生において、われわれに対し「最善を尽くす」ように

強いる規範的拘束力を持った理念になる<sup>37</sup>。そしてその理念は各人に対し、理想状態に一致した共同的な生を送るように促す<sup>38</sup>。このような思考の方向はギリシア人、少なくともプラトンとアリストテレスの生きていた古典時代におけるギリシア人の倫理的および政治的思考にとつて本質的なものである。すなわち、ギリシア人の著作の中心を占めている考え方は、おおむね（いかにして「神のような」人という意味での善良な人になるか」ということに関わっている。ただし、われわれは決して完全にこの「神のような」人になることはできないが、なるように望むべきだとされる<sup>39</sup>。同様のことがプラトンの『国家』やアリストテレスの『政治学』でも問題になっている。それらは単なる政治の領域やその可能性の条件の記述ではなく、ポリス<sup>40</sup>の理想的な形態、つまり有徳な人の共同体を定式化する体系的な試みである。

### III

今やわれわれは文化的变化についてのフッサールの見解を、とりわけ、ヨーロッパ化の「絶対的な」意味についての彼の考えを簡潔に説明することができよう。これまでの諸々の記述が暗に意味していたことであるが、フッサールはヨーロッパの限界が持つ二つの次元の間に、ある相互の力動的関係性を暗示しているように見える。ヨーロッパがその諸々の境界を踏み越えるとき——あるいはこれらの境界が他者によって踏み越えられるとき——、ヨーロッパは単に自分自身の価値と目的を異文化的な文化に譲り渡すのではない。そうではなく、ヨーロッパが譲与するのは、少なくとも理想的な場合においては、共通の課題という考え方である。つまり、その課題は「各人が直観的に自分

自身で実現することができ、各人が、味方か敵か、ギリシア人か野蛮人か、神の民の子孫か敵対する民の神の子孫かというそれぞれを取り巻く文化から直観的に自分自身で実現することができ<sup>40</sup>ものである。それは本来、実践と慣習と価値の統一の問題ではなく、「意志の統一」(Willenseinheit)の問題である。すなわち、哲学的な理念性の地平を共有するために自分自身の故郷世界の絶対的な妥当性を断念する意志が問題になっている。さらに言えば、この過程でヨーロッパは自分自身をも変化させるように呼びかけられる。限界の乗り越えはつねに自分自身を反省するきっかけを与える。フッサールが一九二〇年代初めの短い書評の中で論じているように、仏教の聖典は——他のものの中でも——われわれ「ヨーロッパ人」にとって「紛れもない可能性」を持った何かであり、つまり「われわれ「ヨーロッパ人」の文化の倫理的、宗教的、哲学的な革新」<sup>41</sup>に通じる何かである。

「革新」(Erneuerung)がフッサールの倫理に関する著作の最も中心的な概念の一つであるという事実を踏まえるなら、この短い言葉は大きな重みを持つ。というのも、フッサールは「これらの「仏教の」テクストは、異文化やその指示・参照の体系に関してわれわれ「ヨーロッパ人」に情報を与えてくれるだけではなく、われわれのヨーロッパ・西洋の伝統においてははつきりと表現されたことのない人間存在の側面を開示する」ということを示唆しているように見えるからである。言い換えると、ブッダの思考は今日のヨーロッパにとって一つの積極的な意味での危機の可能性として理解することができる。すなわち、この「ヨーロッパ」文化の最も深く最も根本的な価値と妥当性に革命を引き起こすかもしれないという可能性である。

この点に関して私は次のように主張したい。すなわち「フッサール

のヨーロッパについての言説は実際のところ、デリダが「範例性の論理」<sup>42</sup>と呼んだものに抵抗する。すなわち、ヨーロッパを人間性全体に対する範例的・模範的な姿として定義することに抵抗する」と。というのも、フッサールの言う「絶対的意味」では、ヨーロッパは自分の内部にこの範例性の根拠として機能しうるような実質的な内容を何も持っていないからである。反対に、ヨーロッパはその基盤を絶えずエポケーする傾向を持つている。もし普遍的な課題を、その具体的な達成の場面に連れ戻して考えるなら、それは、われわれが超越論的なパースペクティヴと経験的なパースペクティヴを混同し、それゆえ、ヨーロッパの理念にとつて最も本質的なものを見失っているということの意味するだろう。なぜなら、フッサールにとつては、彼がヨーロッパのエイドスと呼んだものは本質的に絶えず退いていく限界以外の何ものでもないからであり、それはギリシア哲学が最初にはつきりと言い表したものであったが、しかし決して完成にもたらずことのできないものだからである。

#### 翻訳に際しての注記

・原文の「および」は「」に、イタリクによる強調は傍点に変えた。  
・イタリクによる書名は「」で示した。

・ドイツ語の前後に書かれた丸括弧は筆者による。訳者が訳文に原語(筆者によつて書かれた英語とギリシア語の語句)を挿入する際には、括弧を用いずに挿入した。

・「」内は訳者による補足である。

・「」は語句の区切りをはつきりさせるために訳者が付けたものであり、原文にはない。

・原文の語に対して単一の訳語を当てない方がいいと判断した場合には訳語を中黒(・)を用いて併記した。そのような語がさらに互いに緊密に関係している場合にはイコール(=)を用いた。

## 原注

- 1 他方で、未開拓のフロンティアはすべて消え去ったのではなく、新たに創設されてきた。世界を、自由主義的市場経済の第一世界と、社会主義的経済圏の第二世界と、発展途上の第三世界とに分けることで、われわれは「キリスト教的なもの」対「イスラム教的なもの」や「アジア」対「中東」対「北米」などの「古くて新しい」区分の光のもとで世界を見るようになった。
- 2 この発展に関する包括的な評論についてはImmanuel Wallerstein, *European Universalism* (New Press, 1994) [イマニエル・ウォーラー・ステイン著、山下範久訳「ヨーロッパの普遍主義——近代世界システムにおける構造的暴力と権力の修辭学」(明石書店、二〇〇八年)]を参照。
- 3 Hua VI: 14.
- 4 この言葉は、ビームル版(Hua VI)に含まれているいわゆるウィーン講演においてのみ言及されている。
- 5 例えば以下を参照。David DeGroot, "Life-world Within Brackets", in David H. DeGroot, Dale Riepe and Edward D'Angelo (eds): *Philosophy at the Barricade* (Bridgeport, CT: Spartacus Books, 1971) pp. 8–15; Peter Hadreas, "Husserl and the Phenomenology of Racism", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 34/1 (2003), pp. 87–97; Jacques Derrida, *the Other Heading* (Bloomington: Indiana University Press, 1992) [ジャック・デリダ著、高橋哲哉・鶴飼哲訳「他の岬——ヨーロッパと民主主義」、みすず書房、一九九三年)。
- 6 『形而上学』第五卷第一七節 1022a4–10° [「」内の補足は筆者による]

る。]

- 7 『形而上学』第二卷第二節、994b14–16°。
- 8 これらのテキストは『相互主観性の現象学』第三部の内に含まれている。とくに、Hua XV: 205–226を参照。
- 9 フッサールはこの意味を、彼が「生活世界のアプリアリ」と呼ぶものから、つまり人間の経験の一般的地平としての生活世界から区別する。Hua VI: 126–129, 141–142.
- 10 Hua XV: 206–207.
- 11 Hua XV: 207. フッサールが述べているように「遊牧民」(Nomadenvolk)にとつては故郷世界という考えは本質的に不安定なものであり、絶え間のない限界の変更に開かれている。しかしながら、彼らも故郷世界という考えを全く持っていないわけではない。
- 12 Hua XV: 411: 604. Hua XV: 428–431などHua VI: 327を参照。フッサールは人間の諸故郷世界の構成における言語の役割に特別な注意を払っている。すなわち、われわれがくつろぎを感じるのは、われわれがその中でわれわれの生活世界の妥当性について「言葉を用いて」議論し、他者を納得させるこのびびる環境におちついている。Hua XV: 224–225.
- 13 Hua XV: 214.
- 14 *Ibid.*
- 15 この草稿(「哲学史における目的論」は、いわゆる『危機』の『補巻』の一部として出版されている。)は、Hua XXIX: 386–389を参照。
- 16 Hua XXIX: 387.
- 17 Hua VI: 333–335.
- 18 Hua XXIX: 387.
- 19 「哲学とは本来、郷愁——どこにいてもくつろいでいたいという欲求——である。Die Philosophie ist eigentlich Heimweh — Trieb überall

zu Hause zu sein]° Novalis, *Das allgemeine Brouillon, Materialien zur Enzyklopädie* 1798/99, Nr. 857.

20 Heidegger, GA 18: 262を参照。ヘーゲルの『国家』(582e5)も参照。そのほか哲学者 (philosophos) はちがいに言葉を愛する者 (philologos) と定義されている。

21 Hua XXIX: 373, Hua VII: 3を参照。Hua VI: 338 – 339.

22 Hua VI: 326.

23 『形而上学』第一巻第五章、987a10 – 11°

24 DK [H. Diels, W. Kranz (Hrsg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*]

22 B 89, 「目覚めつつある人は共通の世界を持つが、眠りは各人を脇にそらせて自分自身の世界へと向けさせる」。DK 22 B 30–B 104も参照。ヘラクレイトスが暗示しているように、この「一つの共通な世界の」全体性は本質的に、異なる故郷世界の合計以上の何かであり、それというのも、他の諸々の故郷世界から「学び」つつは、それらを実際にある広い文脈で「理解する」(didaskēi) とは異なるからである(DK 22 B 40°。

25 Hua VI: 273, Hua VI: 145 – 146を参照。

26 例へて Fred D. Miller, *Nature, Justice and Rights in Aristotle's "Politics"* (Oxford: Oxford University Press, 1977) を参照°

27 Hua XXIX: 363, Hua VI: 57, Hua XXVII: 228 – 231を参照°

28 Hua XXIX: 409.

29 Hua VI: 324.

30 Hua XXIX: 421 – 423, Hua VI: 338 – 340を参照°

31 Hua VI: 338. フッサールは『幾何学の起源』で「究極的には、真理に近づける客観的で絶対的に堅固な知識は無限の理念である」と述べている。

Hua VI: 373.

32 Hua XXIX: 55.

33 Hua VI: 329.

34 Hua XXIX: 391 – 392.

35 Hua XXIX: 413 – 420. 倫理的な概念であると同時に認識論的な概念でもあるこの「責任」(Verantwortlichkeit) の概念については、Hua VIII: 197 – 198を参照°

36 Hua VI: 329.

37 Hua XXVII: 136 フッサールの定言命法を参照°

38 究極的には、フッサールはこの理想状態を「一義的な超国家的状態」つまり「愛の共同体」(Liebesgemeinschaft) のためにあらゆる国家主義的な動機を越えること) によって定義する。Hua XXVII: 120 – 122を参照°

39 フラトンが『パイドロス』で述べているように、「知恵ある者」(sophos) という肩書きは神だけに与えられるべきであり、それに対して人間はただ「知恵を愛する者」(philosophos) とか、良くてもせいぜい、神のようになりたいという欲望にまつて定義される者と呼ばれるぐらいの価値しかない(278d)°

40 Hua XXVII: 77. カール・シューマンは、フッサールとインド思想の關係に関する論文の中で、同じ主題をより徹底的に扱っている「ソクラテス – フラトン」(MS I 21/88 – 94) という草稿に言及している。Karl Schumann, "Husserl and Indian Thought", *Phenomenology and Indian Philosophy*, (New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1992) pp. 20 – 43を参照°

41 Hua XXVII: 125 – 126.

42 Derrida, *The Other Heading* (Bloomington: Indiana University Press, 1992), p. 69.

(ティモ・シエッティネン・ヘルシンキ大学)  
(神田大輔・かんだ だいすけ・立命館大学)

# 前期ハイデガーの世界概念について

## ——根拠律の超越論的解釈を通して——

丸山 英幸

### 0. 序

本稿では「前期ハイデガーの世界概念」を主題とする。ハイデガーの中期以降の思索は存在史的思索として特徴づけられるのに対して、ハイデガーの前期の思索は超越論的・地平的思索と特徴づけることができる (vgl. GA14: 35)。そしてこの前期の思索においては、地平としての世界は常に現存在の超越の一構造契機として解釈されている。とすれば、世界がいかに捉えられるかということは前期ハイデガーが超越をいかに捉えているかにかかっているだろう。

ところで、この前期ハイデガーの超越論的・地平的思索は第一節で示すように「哲学的論理学 (philosophische Logik)」(GA26: 7) として遂行されている。そしてハイデガーによれば、この論理学においては「根拠律 (Satz vom Grund)」が「第一根本命題 (der erste Grundsatz)」となる (vgl. GA26: 282)。したがって、超越によって開示される世界について考察するためにはこの第一根本命題としての根拠律が何を意味するのかを明らかにすることが肝要であろう。それゆえ、まずわれわれは第二節において根拠律の超越論的解釈を通して「世界への超え行き (Übersieg zur Welt)」(GA9: 163) とし

ての超越および「現存在が無の内へ投げ込まれて保たれていること (Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts)」(GA9: 118) としての超越について考察し、それに基づいて第三節で前期ハイデガーの世界概念について考察していきたい。この前期ハイデガーの世界概念は通常「有意義性 (Bedeutsamkeit)」(SZ: 87) として捉えられるが、本稿ではこの有意義性としての世界を根拠律の超越論的解釈を通して新たに捉えなおすことを狙いとする。

### 1. 哲学的論理学における根拠律

ハイデガーの言う哲学的論理学とは何を意味しているのだろうか。さしあたりこの内の「論理学 (Logik)」とは「ロゴスについての学 (Wissenschaft vom *λόγος*)」(GA26: 1) と捉えることができるだろう。そしてこのロゴスについての学が伝統的に解釈される場合、それは「思惟についての学 (Wissenschaft vom Denken)」(GA26: 1) となる。もちろんこの思惟は何かについての思惟である。したがってそれが物理学の論理学であれば自然物についての思惟が問題であるし、歴史的論理学であれば歴史上の出来事についての思惟がその対

象となる (vgl. GA26: 2)。つまり、これらの「実質的論理学 (materiale Logik)」(GA26: 2) では様々な領域の存在者についての思惟がその対象となるのである。これに対して、哲学的論理学においてはあれこれの存在者ではなく、あらゆる存在者を統一している存在についてのロゴスがその対象となる。なぜなら、ハイデガーによれば哲学は存在者の存在をその対象とするからである (vgl. GA26: 18)。

また、彼はこの哲学的論理学においては、伝統的に「思惟」として捉えられるロゴスをさらに根源的に捉えなおし、それを現存在の「開示性 (Erschlossenheit)」の一契機としての「語り (Rede)」(SZ: 133) と解する。そして周知のとおり、この語りは現存在の超越を構成している「理解 (Verstehen)」と「情態性 (Befindlichkeit)」を等根源的に規定しているものである<sup>③</sup> (vgl. SZ: 133)。したがって、ハイデガーにとって哲学的論理学とはわれわれが目下取り組むべき〈超越についての学〉を意味することになるのである。

またさらにハイデガーはこの哲学的論理学の課題を、特定の存在者の思惟ではなく、任意の対象についての思惟、すなわち思惟一般を扱う「形式的論理学 (formale Logik)」(GA26: 4) との対比から規定している。彼によれば、形式的論理学は「思惟一般を内的に可能にするもの、すなわちあらゆる思惟が思惟として満たさなければならぬ法則性 (Gesetzmäßigkeit)」(GA26: 4) を問題にする。ここから、彼はこの形式的論理学を「思惟の形式的諸規則についての学」(GA26: 4) と規定する。したがって、この規定との対比から哲学的論理学を捉えるなら、それは〈超越の「根本―諸命題 (Grundsätze)」についての学〉と定式化することができらるだろう (vgl. GA26: 24f.)。そして、先述したとおり、ハイデガーによればこの根本―諸命題の中でも第一のもの

が根拠律であり、「他のすべての根本―諸命題は根拠律に基づいているのである」(GA26: 283)。したがって、超越の構造について考察する際には、この超越の第一根本命題としての根拠律について超越論的に考察することが最重要課題となるのである。

## 2. 根拠律の超越論的解釈

### 2. 1. 根拠律と世界への超越

ハイデガーはこの根拠律について前期ではとりわけ『論理学の形而上学的始元根拠―ライプニッツから出発して』(一九二八年夏学期講義)と「根拠の本質について」(一九二九)という講演論文において、そして後期では『根拠律』(一九五七)において考察している。根拠律は通常「根拠のないものは何もない (nihil est sine ratione)」ないしは「すべての存在者は根拠をもつ (omne ens habet rationem)」と定式化される (vgl. GA26: 283; GA10: 3)。これらは一見して分かるように存在者について言われた命題である。ハイデガーは根拠律の超越論的解釈に際してこの存在者に関する命題を「存在の本質に本質的に根拠が属している」という存在に関する命題として捉え直す (vgl. GA26: 284; GA10: 73)。ハイデガーは次のように言う。「存在者が存在者としておのれを露現する限り、その存在者が根拠づけられなければならぬのは、存在者の存在に根拠が属しているからである」(GA26: 283)。このように根拠律を存在についての命題として捉える姿勢はハイデガーの前期の思索に限ったことではなく、後期の思索においても一貫して見られる態度である。ただし、その存在への接近の仕方が前期と後期で異なるため、それに応じて根拠律の解釈も異なってくる。前期においてこの根拠律は後期のように存在史的ではなく、

超越論的に解釈されるのである<sup>(2)</sup>。

さてではこの根拠律の超越論的解釈とはどのようなものなのであるうか。ハイデガーはこの超越の第一根本命題としての根拠律を端的に「第一根拠をおく」(der erste Grundsatz)と解釈している(GA26: 283)。なぜなら、根拠としての存在はすべての存在者を根拠づける最も根底にある第一根拠であるので、この存在を開示することとは第一根拠をおくこと以外の何ものでもないからである。ではこの第一根拠とは何なのか。ハイデガーによれば、それは「目的志向(Umwillen)」(GA26: 281)という世界の第一義的性格を意味する。したがって「存在の本質には根拠が属している」という存在の命題としての根拠律は、いまや「存在の本質に目的志向としての第一根拠が属している」と言い換えることができるだろう。超越は根拠律にしたがって、このように目的志向としての存在を開示しているのである。

このように第一根拠としての存在は超越に基づいて開示されるので、ハイデガーはこの超越を「根拠の本質(Wesen des Grundes)」(GA9: 171)や「根拠の根拠(Grund des Grundes)」(GA9: 174)などと呼んでいる。根拠の本質としての超越が第一根拠としての存在を開示し、その第一根拠としての目的志向に根拠づけられることによって「すべての存在者が根拠をもつ」。このようにして根拠律は超越を規定しているのである。

こうした第一根拠としての存在を開示する根拠の本質についてハイデガーはさらに詳しく「根拠の本質について」(一九二九)の内部分析している。彼はそこでこの第一根拠をおくこととしての超越の構造を「建立すること(Stiften)」(GA9: 165)と呼んでいる。これは「存在と時間」(一九二七)において理解として分析されていたものであ

る。なぜなら、建立することも理解と同様に「投企(Entwurf)」として遂行されているからである(GA9: 165)。ただし、「存在と時間」においては投企はもっぱら自己投企として分析されていたのに対し、建立としての投企は世界投企と呼ばれているという点で両者の間に若干の違いが見られる。しかしながら、最初に指摘しておいた通り、世界はそもそも超越としての自己の一構造契機であり、したがって自己投企は常に同時に世界投企であることを鑑みれば、建立することと理解は構造上同じものであると言えるだろう。

現存在はこの投企において、自己の可能性を「究極目的(Worunwille)」(SZ: 87)として投企し、そのようにして「目的志向(Umwillen)」としての第一根拠を開示している。ただし、この自己の可能性を「目的志向(Umwillen)」の形式に合わせて「究極目的(Worunwille)」として投企すること自体は何の導きもなしに自由に選択されたものではなくて、世界の第一義的性格としての目的志向に呼応して性起していると考えられる。したがって、「目的志向」としての存在はそれ自体すべての存在者を根拠づけるのではなく、現存在に自己の可能性を「究極目的」として投企させることによって始めてその根拠づけを遂行しうるのである。つまり、「目的志向」としての存在は投企を必要とし、この投企は目的志向に聴従して自己を「究極目的」として投企するという呼応関係の内ではじめて存在に目的志向としての第一根拠が属しうるのである。したがって、超越は単に存在へ超え行くという一方向的なものとしてではなく、相互的な呼応関係として性起していると考えられる。

ところで、ハイデガーによれば、こうした投企はいつも気分づけられた世界投企である。彼は次のように言っている。「超越とは世界投



企を意味するが、しかもその世界投企は投企するものが乗り越える存在者によって、投企するものがまたすでに気分づけられて徹底的に統べられているという仕方での世界投企である」(GA9: 166)。次節ではこの気分に注目することによって、これまでの根拠律の解釈から明らかにされた「世界への超越」に加え、さらに「無へ投げ込まれて保たれていること」としての超越の構造が明らかにされる。そしてこの考察はハイデガーの言うところの根拠律の中心問題の超越論的解釈によって導かれることになる。

## 2. 2. 根拠律と無へと投げ込まれて保たれていること

先述したとおり、根拠律は通常「すべての存在者は根拠をもつ」と定式化される。しかし、ハイデガーによれば、この定式化は根拠律の中心問題を取り逃がした通俗的な理解に過ぎない。それに対してハイデガーは次のように根拠律を三つに形式化している。

何故に他のものよりはむしろこのものが存在するか  
の根拠がある (ratio est cur hoc potius existit quam aliud)。何故に別様よりはむしろこの様に存在するか  
の根拠がある (ratio est cur sic potius existit quam aliter)。何故に無よりはむしろ或るものが存在するか  
の根拠がある (ratio est cur aliquid potius existit quam nihil)。③ (GA9: 172)

これらの形式からハイデガーは根拠律の中心問題として「何故、よりはむしろ (cur potius quam)」(GA9: 172) という形式を見て取る (vgl. GA26: 141)。つまりすべての存在者はただその存在の根拠をも

つだけでなく、「AよりはむしろB」というAに対するBの優位の根拠をもつのである。したがって、すべての存在者は他のものに対して存在することの優位の根拠を、別様に対してこの様に存在することの優位の根拠を、そして無に対してそれらが存在することの優位の根拠をもつのである。しかし、この根拠律の形式はなお存在者の命題に留まっている。根拠律の超越論的解釈はいつもそれを存在についての命題と捉えるところにその最初の一步がある。つまり如上の形式の根拠律は、存在者がこれらの優位性格をもつことの可能根拠が存在の本質に属していることを意味するのである。以下の考察でわれわれはとりわけ「何故に無よりはむしろ或るものが存在するか  
の根拠がある」と定式化される根拠律に基づいて、無に対する存在者の優位の根拠を根拠としての存在の内に見出したい。

ただしここで注意しておきたいのは、ここでの存在とは無がその内に共属しているところの存在であるということである (vgl. GA9: 120)。したがって、この存在に共属する無を開示する超越は世界への超越ではなく「無へ投げ込まれて保たれていること」と呼ばれる。根拠律によって規定された超越はこの構造に基づいて無が共属する存在を第一根拠としておき、存在者の無に対する優位性格を根拠づけているのである。

ハイデガーは「根拠の本質について」の内でのこのような超越の構造を「基盤を受け取ること (Bodennehmen)」(GA9: 165) として分析している。彼によれば、この構造において現存在は無ではなく存在者の内に基盤を受け取り、その内で存在者に捕らわれている (vgl. GA9: 166)。それゆえ、端的に言えば、この「無ではなく存在者の内で基盤を受け取ること」そして「存在者に捕らわれていること

(Eingenommenheit vom Seienden)」(GA9: 166) という超越の構造において無に対する存在者の優位が根拠づけられるのである。

ところで、これらの超越の構造は『存在と時間』において「情態性 (Befindlichkeit)」なごしは「気分 (Stimmung)」として分析されていたものである (vgl. SZ: 134ff.)。たしかに『根拠の本質について』においても基盤を受け取ることは気分との関連において論じられている (vgl. GA9: 166)。しかし、この気分はそれが開示する無との関連において十分に論じられていない。したがって、以下でわれわれは無とそれを開示する不安という根本気分が主題的に考察されている『形而上学とは何か』(一九二九)の内に手がかりを求めよう。ハイデガーはそこで無と「基盤を受け取ること」の呼応関係を不安という根本気分において分析している。

ハイデガーによれば、われわれは不安において不気味さを感じる。その際にはすべてがわれわれ自身も含めてどうでもいいものへと沈み込む。つまり、有意義性としての世界が「無意義性 (Unbedeutsamkeit)」(SZ: 186) へと反転し、われわれに有効な指示を与えなくなるのである。たとえば不安が覆蔵され、平静さをもって、論文を書くという自己の可能性を投企している際には、ペンやノートやパソコンは有意義性の連関の中で、それぞれの存在に應じて、何のためにあり、どのように使うものなのかなどの指示を与えてくれる。しかし、不安においてはそういった指示の一切が与えられず、無意義性へと沈み込んでしまっているのである。そしてハイデガーによれば、無はこの無意義性へと滑落した存在者全体と一つとなって出会われる。無は存在者ではないので、ペンやノートのように有意義性に根拠づけられているものではない。むしろ存在者全体としての有意義

性が無意義性へと反転した後も、いやそれどころか反転して始めてその姿を現すものである。ハイデガーはその無を「拒斥しつつ滑落している存在者全体へと指示する」と (abweisendes Verweisen auf das entgegende Seiende im Ganzen)」(GA9: 114) と解釈している。つまり、不安の内で、存在者全体としての世界が無意義性に沈み込むことによって開示される無は、そこで滑落した存在者へ向かうように指示すると同時に、自己を示すことを拒否しているものとして開示されるのである。したがって、このような無の抗いようのない拒斥的指示においてわれわれは、それを本来的に受け入れようと非本来的に隠蔽しようと、無ではなく存在者の内に基盤を受け取らざるを得ないのである。つまり、「基盤を受け取ること」としての超越が根拠律に従って、存在に共属する無を第一根拠としておくことによって、すべての存在者が無に対する優位をもつように根拠づけられているのである。

ところで、この無の自己覆蔵としての拒斥的指示と存在者の内に基盤を受け取ること、すなわち存在者に気分づけられていることの間には先ほども「世界への超越」において見られたような呼応関係が見られる。なぜなら、無は不安という根本気分においてはじめてそれとして現成しうるし、また不安も無の拒斥的指示に従って無ではなく存在者の内に基盤を受け取ることによつてはじめて性起しうるものだからである。したがって、超越とはこの無と「基盤を受け取ること」の呼応関係自体を意味し、そこにおいて無が存在と共に第一根拠としておかれるのである。

### 3. 前期ハイデガーの世界概念

ここですでにこれまでの分析についてまとめておこう。われわれは前

期ハイデガーの世界概念について考察するために、まずは超越の第一根本命題としての根拠律を超越論的に解釈してきた。そこで根拠律はその超越論的解釈の第一歩として「存在の本質に根拠が属する」という存在の命題として解釈された。それは端的に言えば、「第一根拠をおくこと」を意味し、これまでにこの第一根拠として明らかにしたのが目的志向と無であった。そしてこれらは超越において、すなわち無と目的志向が共属する存在と気分づけられた世界投企の呼応関係の内第一根拠としておかれるのである。したがって、すべての存在者は共属する無と目的志向によって二重に根拠づけられている。こうした根拠律の超越論的解釈の成果を踏まえるならば、前期ハイデガーの世界概念はどのようなものとして捉えられるのであろうか。

周知のように前期ハイデガーの世界概念は『存在と時間』において有意義性として規定されていた。そして、この有意義性も気分づけられた投企としての超越によって開示されるものであった。したがって、この気分づけられた投企において開示される有意義性はこれまでの分析から、共属する目的志向と無を第一根拠とした世界として捉えなおすことができる。以下ではハイデガーが挙げている「志向性 (Intentionalität)」（GA9: 168）、すなわち「存在者への関わり合い (Verhalten zum Seienden)」（GA9: 135）を例にとつて有意義性が目的志向と無を第一根拠にしていかにそれを根拠づけているかを見てみよう。

ハイデガーによれば、有意義性とは現存在の存在可能を「究極目的 (Worumwilen)」として開示される指示連関であった (vgl. SZ: 87)。だからたとえば、家を作るという存在可能を究極目的とするならば、金槌や釘やメジャーや仕事場が、論文を書くという可能性を究極目的

とする場合にはペンやノートやパソコンなどの様々なものが有意義化され、それらの指示の連関がその活動空間をつくる。そしてこの活動空間がその都度の有意義性として言わば現存在の支えとなるのである。また他方でこの支えは同時に現存在の志向性を根拠づけている。有意義性とは指示連関を意味し、現存在はこの指示を先行的に理解することによって超越論的に根拠づけられているのである。だからたとえば、金槌を使う場合には、それを何のために使うのかの指示を、すなわち金槌の「趣向性 (Bewandnis)」（SZ: 84）をあらかじめ理解している。したがってその際には、その趣向性あるいはそれが前提している趣向全体性や有意義性から得られた指示によって、なぜ金槌を他様ではなくこの様に使うのか、なぜ他のものではなく金槌を使うのかなどが根拠づけられているのである。このように有意義性はその都度の存在者との関わり合いをその指示によって根拠づけている。したがって、指示連関としての有意義性は目的志向を第一根拠とした根拠づけ連関として捉えなおすことができるだろう。この根拠づけ連関の内ですべての存在者は目的志向によって根拠づけられているのである。

ところで、この目的志向によって根拠づけられる存在者は同時に無によつても根拠づけられているのであった。先述したとおりこの無による存在者の根拠づけも目的志向と同様に指示による根拠づけであるが、それは有意義性の内での指示ではなく、むしろ無意義性の内で際立ってくるような指示である。そしてそれは拒斥的指示として無が自己覆蔵することによつて存在者に現実的優位、すなわち「存在者が存在者であり—そして無でないこと」（GA9: 114）を根拠づけているのである。このような無の自己覆蔵としての根拠を後年ハイデガーは

「深淵 (Ab-Grund)」(GA65: 308) と呼んでいる<sup>9)</sup>。この「深淵」としての無はそれが露現しようとして隠蔽されていようと「そして無でない」という仕方ですべての存在者を囲っているのである。したがって、論文を書くという在り方をしていいる現存在も無の指示、すなわち「深淵」によって囲われており、そしてまたそこにおいて開示されている有意義性としての世界も同様に囲われているのである。したがって、先述した目的志向を第一根拠としたその都度の根拠づけ連関もこの無の指示の直中で開示されているのである。

以上の考察を最後にまとめておくならば、有意義性としての世界は、超越の内で、すなわち無と目的志向が共属する存在と気分づけられた世界投企との呼応関係の内で開示される地平であり、それは「深淵」としての無の内での目的志向を第一根拠とした根拠づけ連関として捉えなおすことができるのである。

#### 4. 結語

本稿のこれまでの考察は前期ハイデガーの根拠についての思索に依拠していた。しかし、彼の根拠についての思索自体は前期に限ったことではない。たとえば彼は『哲学への寄与』(一九三六—三八)においても根拠について思索している。そこでは人間の「開基(Ergründung)」と存在としての「深淵 (Ab-Grund)」の呼応関係が問題とされつつある(GA65: 307)。本稿第二節で示された通り、前期の思索においてはこの呼応関係の内で存在は存在者を根拠づけているのであるが、『哲学への寄与』においてはこの根拠づけは「真理を存在者の内に蔵すること (Bergung der Wahrheit im Seienden)」(GA65: 322)と解釈されつつある。ここではもはや存在者は存在によって根拠づけられるという

一方的な関係の下に存在するのではなく、その内に存在の真理を蔵し「保護する (bewahren)」(GA65: 390f.) という役割を担わされて存在しているのである。したがって、本稿において解明された世界概念は、中期以降のこうしたハイデガーの根拠についての思索からさらに深められなければならないだろう。これについてはまた稿を改めて考察したい。

#### ・文献表

ハイデガーの著作からの引用に関しては、引用文の後の丸括弧内に文献の下記の略記号とその引用頁を記す(たとえばハイデガー全集の第九巻一九八ページからの引用は「(GA9: 198)」というように)。そのほかの著作からの引用は、そのごとく明記する。

- SZ: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 17. Aufl., Max Niemeyer, Tübingen, 1993.  
GA9: M. Heidegger, *Wegmarken (Gesamtausgabe, Bd. 9)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976.  
GA10: M. Heidegger, *Der Satz vom Grund (Gesamtausgabe, Bd. 10)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997.  
GA14: M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens (Gesamtausgabe, Bd. 14)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2007.  
GA24: M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Gesamtausgabe, Bd. 24)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005.  
GA26: M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Gesamtausgabe, Bd. 26)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978.

GA65 : M. Heidegger. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (*Gesamtausgabe*, Bd. 65), 3. Aufl. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 2003.

この超越に基づいて開示されるものであるから、むしろこの超越が「深淵 (Abgrund)」と呼ばれる (GA9: 174)。

(丸山英幸・まるやま ひでゆき・京都大学)

## 注

1. ヘルマンは実際に以下の著作で「語り (Rede)」及び「言葉 (Sprache)」を根底にして『存在と時間』を再構成している。Vgl. F.W. v. Herrmann, *Subjekt und Dasein. Interpretation zu "Sein und Zeit"*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1985.

2. 後述するように前期において根拠律は「第一根拠をおくこと」を意味していた。そしてそれは第一根拠としての存在への超越、すなわち目的志向と無への超越として解釈される。それに対して『根拠律』(一九五七)において根拠律は根拠としての存在への「跳躍 (Sprung)」として解釈される (vgl. GA10: 79f.)。そしてハイデガーはこの跳躍する先である根拠としての存在を「故に (Weil)」と名づけている (vgl. GA10: 186f.)。

3. これらの根拠律の一番目の形式においては「何であるか (Wasein)」すなわち本質存在が問題とされ、二番目の形式においては「如何にあるか (Wiesein)」すなわち現実存在が問題とされ、三番目の形式においては「存在 (無) 一般 (Sein (Nichts) überhaupt)」が問題の組上に上っている (vgl. GA9: 169)。そしてこの三つの形式は超越論的に考察される。ところで、この三つの形式に見られる問題はハイデガーが基礎存在論の根本問題として取り上げていたものである (vgl. GA24: 20 ; GA26: 193)。このことからハイデガーが根拠の本質についての問いを通して基礎存在論を遂行していたことがわかる。

4. ただし、前期の思索においてはこの無は「基盤を受け取ること」とし

# マックス・シェーラーの連帯思想

## 1. 連帯性と人格

シェーラーは『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』（以下、『形式主義』と略す）において「連帯性の原理」を「本書においてはじめて厳密に基礎付け」たと述べている。中期思想におけるこの代表的著作には「人格主義の新しい試み」という副題が付けられているように、彼はここで人格価値を最も高次の価値とみなしており、「連帯性の原理」もこの人格価値の思想と密接に関連している。

シェーラー倫理学を規定している人格主義の精神に従えば、「（孤立した）人格ではなくて、もともと自分が神と結びついていると自覚しており、愛において世界に向かっており、そして自分が精神界および人類全体と一つに連帯していると感じている人格のみが、（中略）道徳的に価値ある人格である」（GW2, 15）。それゆえ、彼によると、連帯性はなによりもまず倫理的な人格同士の結びつきを意味し、その成立根拠は「教会」における神との結びつきや、人格そのものの作用にあると考えられる。

シェーラーの人格主義は、人格の個別性を尊重しようとするが、単なる個人主義の立場にとどまるものではない。むしろ彼が人格論で示

## 浅野 貴彦

そうとしていることは、人格の一定の作用には汝や共同体への志向がア・プリオリにそなわっており、こうした志向に関しては具体的経験による確証は必要でないということである（GW2, 509）。シェーラーはこのア・プリオリな志向を「社会的作用」と呼び、「個別化する独自の作用」と対比させている（GW2, 511）。具体的に言えば、「社会的作用」とは、真の愛の様式（母性愛、性愛、祖国愛、郷土愛、さらにまた人間愛と神の愛）や、支配と服従、命令、約束、そして賞賛や共感等である。それに対して、「個別化する独自の作用」は、自己意識、自己愛、自己尊重、良心の試練である。個々の有限な人格についてなされたこのような対照的な作用の分析からは、総体人格（Gesamtperson）と個別人格（Einzelperson）という人格に関する重要な区別が生じることになる。シェーラーによれば、個別人格は「個別化する独自の作用」を遂行するものとして「個別世界」を構成する。これに対して、総体人格は「社会的作用」を遂行するものとして「共同世界」を構成している。総体人格は「精神的個体」であり、「作用中心」であるから、個別人格の単なる「総和」や「集合」としてみなすことはできない。つまり、総体人格は「主体」として「体験される実在」であり、「個別人

格の〈…の意識〉とは相違し独立的な〈…の意識〉を持っている」のである。それゆえ、個別人格と総体人格はそれぞれ異なった意識をもっており、「一方の理念をもつて他方の理念の〈基礎〉を形成すること」はできないのである (GW2 512)。

とはいえ、もちろん個別人格と総体人格は相互的な関係にある。個々の有限な人格の体験意識においては「個別人格」であるという意識は「総体人格」の構成員であるという成員意識と本質必然的に連関している。成員意識は個人の自己意識から離れては体験されず、両者の意識は等根源的である。その意味で、「総体人格の意識は、総体的な有限人格の意識の中に作用中心としてそれ自身の意識と共に含まれていて、それは決して有限人格の意識を超越したものではない」(GW2 512)とされるのである。

このことから、連帯性は人格そのものの作用に成立根拠をもっているのであるが、その作用においては個別人格と総体人格の作用は等根源的に存立しており、どちらも等しく価値をもつものとして考えられている。つまり、「各人格は等根源的に個別人格であり、総体人格の成員であつて、彼の個別人格としての固有価値は彼のそうした成員としての価値からは独立的なのである」(GW2 514)。したがって、シェーラーの中期思想における連帯性は、「万人のために一者が、一者のために万人が」(GW2 518)という個と全体との有機的結合を原理としているのである。

さて、連帯性の成立根拠を考える際に重要な意味をもっている総体人格は、既に述べたように「社会的作用」を遂行する人格として「共同世界」を構成している。しかもそれは「精神的個体」であることから、他の様々な集団形式とは次元を異にした精神的・人格的な社会を形成

しているのである。彼の社会哲学の中核をなす社会の本質形態の区分によると、人間社会は次の四つの本質形態に分類することができる。すなわち、(一)群衆 (Masse)、(二)生命共同体 (Lebensgemeinschaft)、(三)利益社会 (Gesellschaft)、(四)総体人格の4つである。これらのうち精神的・人格的な連帯性がみられるのはもちろん総体人格であり、それには、国民、文化圏、そして教会という共同体が数え入れられている。これらのうち、とりわけ中期シェーラーは教会という「キリスト教精神」に根ざした共同体に「真の連帯性」をみていたのであった (vgl. GW2 515-523)。

ここで、総体人格と連帯性との連関をより明確にするために、シェーラーによる総体人格とその他の社会の本質形態との区別について触れておくのが適当であろう。彼によれば、総体人格とは異なる社会の本質形態と連帯性との関係は次のように考えられている。

①感情の伝染や模倣によつて構成されている群衆には総体人格が存在せず、したがつて連帯性は認められない。

②生命共同体には総体人格は存在しないが、自然的なつながりによる連帯性は存立している。この社会は共同体験と了解によつて構成されているが、「個別者を共同体全体から切り離す特殊な個別化の作用」(GW2 516)が欠けているので、個別者は固有価値を有していない。したがって、ここでの連帯性は「代替可能な連帯性」と言われ、ある個別者は他の個別者によつて原理的に交替されうる。

③利益社会では共同体験が存在せず、その代わりに契約における利害の一致という「利害連帯性」が存在している。しかしここには総体人格が存在せず、それゆえ精神的・人格的な連帯性も存在しない。

以上のような社会の本質形態から、シェーラーは総体人格における「代替不可能な連帯性」を峻別している。総体人格の中では、人間は「倫理的連帯性の絆によって結ばれ」ており、倫理的な普遍性が実現されていると同時に、倫理的な個性性が尊重されている。このような人間の集団は、「自立的・精神的・個性的な諸々の個別人格の統一体」(GW2, 529)として「精神的人格共同社会」(GW2, 529)と呼ばれている。この社会の本質形態は、シェーラーの価値論に即すならば「精神的価値と聖なるもの」に対応しており、それゆえ彼はこの社会は「キリスト教団 (corpus christianum) における万人の救済連帯性の、愛の理念に基づく思想と合致する」(GW2, 367)と述べるのである。

しかしながら、彼は後期における形而上学思想においては、教会によって媒介されたキリスト教的人格神との連带的関係という連帯性の前提を否定する<sup>①</sup>。そうして、代わりに、精神と衝動(Drang)という根本的属性が帰属する「生成する神」と人間との「共同遂行」に連帯性をみいだそうとしている。もはや人間は全能な人格神に仕えるものとしてではなく、精神と衝動(Drang)という世界根拠の属性が邂逅し、生成していく「唯一の場」として理解されるようになる<sup>②</sup>(GW9, 83)。人間は精神と衝動とが互いに生き生きと関係し合っていく邂逅点であって、それら根本的属性が帰属する世界根拠としての絶対者を「共同遂行」的に思惟し直観することが、後期における形而上学思想の最高の目標となる。したがって、後期思想において連帯性概念は、形而上学的・歴史哲学的な規模にまで拡張され、彼の哲学的人間学に引き継がれていくようになるのである。

だが、それにしても、連帯性の意味がこのように変遷することにより、人格にその成立根拠をみいだした中期における連帯思想は、後期

(汎神論期)に至つてはその意義を失うことになるのであろうか。つまり、連帯性をキリスト教精神を根幹にして仕上げていくことを放棄した後期シェーラーは、同時に彼の人格主義的立場や、連帯性を総体人格という社会の本質形態と結びつけた中期の倫理学的・社会哲学的考察を放棄することにもなるのであろうか。そして、放棄しないとすれば、それをどのようにして後期思想へ組み込むことができるのであろうか。

この問題を考える際に一つの手掛かりとなるのは、『形式主義』の「第三版への序言」(一九二六)である。この「序言」は、彼の形而上学の序論をなす後期の名著『知識形態と社会』が出版された翌年に書かれており、中期思想と後期思想との連関を考えるうえで重要な示唆を含んでいる。それによると、彼の人格主義的倫理学は後期の形而上学思想においても重要性を保持しており、なかでも『形式主義』の本質的に社会学的な部分(個別人格と総体人格に関する考察)は、『知識形態と社会』においてそれなりに「利用」され、「確認」されていると述べられている。この『知識形態と社会』は、いわば「社会哲学と歴史哲学の基礎としての連帯性」を一つのテーマとして扱った著作と見え、ここでは中期思想における人格理論や社会哲学の「応用」をみいだすことができるのである。

したがって、以下では後期の著作の中から主に『知識形態と社会』における連帯性概念を説明し、この著作において中期の人格理論や社会哲学がどのように「応用」されているのかをみていきたい。これにより、カトリックから汎神論への「転向」後における連帯性概念の変遷を踏まえつつ、その変遷を通じて保持し続けられている連帯性の根拠を明らかにし、連帯性に関するシェーラーの生涯にわたる思索の底



流に流れている人格主義の精神を露わにしたい。

## 2. 連帯性と社会

『形式主義』においてシェーラーは、人格の一定の作用には汝や共同体への志向がア・プリオリにそなわっていることを指摘し、この作用を「社会的作用」と呼んでいたが、こうした見解は彼の「転向」後も一貫して保持されている。例えば、『知識形態と社会』によれば、「自らがそもそも社会の〈成員〉であるという各人の知識は、経験的な知識ではなく、〈ア・プリオリ〉である。それは、発生的には、各人のいわゆる自己意識および自己価値意識に先行する。すなわち、〈われわれ〉なしでは〈われ〉は存在せず、〈われわれ〉は発生的にはいつでも〈われ〉より以前に内容的に充実させられている」(GW8, 521)。

このような人間と社会の関係に関するシェーラーの考えは、『知識形態と社会』では「領域理論」(Sphärentheorie)と結び付けられて論じられている。この「領域理論」によると、人間の存在様式はそれぞれ相互に還元不可能な五つの領域から成っており、各領域はそれぞれ独自の法則性に従って展開する。シェーラーはそれらの領域を、(1)内的(心的)存在の領域、(2)外的(自然的)領域、(3)絶対的存在の領域(宗教的領域)、(4)生物の領域、(5)われ、汝、およびわれわれの領域(社会的存在の領域)、という五つの領域に区分している。とりわけ社会的存在の領域に関して特記すべき点は、「われわれ—領域」は「われ—汝関係」に先だって与えられており、後者は前者によって構成されるということである。

さて、「われわれ—領域」には社会の四つの本質形態がみられる。それがすなわち、(1)群衆、(2)生命共同体、(3)利益社会、(4)総体人格、と

いう四つの本質形態なのである。ここで注意すべきは、これらの本質形態は現在や過去の社会情勢の分析から経験的に導出されたものではないということである。むしろ、シェーラーのいう本質形態は、あらゆる経験的な社会分析の根底にあつて、その分析を導いていく、ア・プリオリな意味統一体を意味している(GW7, 214)。しかし、もちろん、シェーラーはこれら様々な本質形態を区分し、総体人格を他の本質形態から際立たせることで、そこに連帯性のモデルをみいだすことにだけにとどまっていたわけではない。たしかに、社会の本質形態は経験的な社会分析を導いていく意味地平となるものであるが、他方でそれは、社会現象の経験的分析によってこそはじめて具体性を帯び、豊かな内実を獲得することができる。このことから、『知識形態と社会』では現在や過去の様々な社会形態やそこにおける思维様式が経験的かつ実証的に分析され、その分析を踏まえうえて将来における社会の本質形態の展開が展望されることになるのである。

『知識形態と社会』における社会哲学の中心分野となっているのは知識社会学である。そこでは、先ほど領域理論で示された「われわれ—領域」の「われ—汝関係」に対する先・性は、あらゆる知識の社会的被制約性という考えと連なってくる。つまりそれは、人間の知識(知)は単に個人的な活動ではなく、各人の所属する社会における思维様式やその社会の本質形態によって深く影響されているという考えである。

知識社会学で示されているように、宗教的知識・形而上学的知識・実証科学的知識は「知識の最高様態」であり、これら三種の知識はシェーラーにとつて最も重要な研究対象となっている。けれども、「転向」後の彼の思想では多くの場合、人格の概念に人間の概念がとつて

代わってくるように、後期思想に属する知識社会学では、これら三種の知識そのものの「成立」を、総体人格を含め他の社会の本質形態によって裏付けようとする社会学的見地はみえてこない。むしろ、シェーラーの叙述をみれば、知識の「成立」に関する考察においては精神（理念因子）と衝動（实在因子）の二元論を唱える人間学的見地が前面に打ち出されるようになる。このことから彼は、「社会学の究極かつ本来の課題は、つねに本質的・社会的な共働制約をもつ人間の生活において理念因子と实在因子、それぞれ精神と欲動に条件付けられた規定因子の相互作用がいかなるあり方をし、どのような順序だった系列をなしているか、このことを発見することにある」と主張するのである（GW8, 20）。したがって、彼の知識社会学（あるいは文化社会学）では、①理念因子相互間の関係、②实在因子相互間の関係、③实在因子の三つの主要グループ（政治、経済、人種）が個々の理念因子に対してもつ関係、をそれぞれ探究することが優先的課題とみなされている。それゆえ、知識の「成立」に関して言えば、中期思想で彼の社会学の要となっていた社会の本質形態の理論は主要な原理とみなされていないのである。

だが、『知識形態と社会』ではこのように人間学的見地が優勢になっているとはいえ、この著作ではもう一つ重要な点があつて、その点についてよく考慮されなくてはならない。それは、シェーラーの人格理論や社会学の見地にかかわる問題である。

先に述べたように、『知識形態と社会』におけるシェーラーの優先的課題は理念因子と实在因子の相互関係による知識の「成立」を考察することにあつた。しかし他方では、それらの知識が社会の本質形態によってどのように制約され、段階的に発展していくのかという問題は

同時に彼にとって大きな関心事であつた。つまり、彼はまず第一に知識の成立根拠を問い、次に、それぞれの知識内容の歴史的な生成過程と社会の本質形態の発展段階との対応関係を明らかにしようとするのである。シェーラーがここで言う発展段階は「群衆」・「生命共同体」・「利益社会」・「人格主義的な連帯性」（総体人格）という歴史的段階を意味している（GW8, 33）。そして、これらのうち「生命共同体」・「利益社会」・「人格主義的な連帯性」という歴史的段階には、それぞれ宗教的知識・実証科学的知識・形而上学的知識という三種の知識の生成過程が対応しているのである。

まず、生命共同体の段階は、西洋の歴史に即してみるならば中世の時代であり、この時代では宗教的知識が他の知識形態に対して優勢を誇っていた。社会的思维様式としてみた場合、中世的思维は「生態論的思维様式」として特徴付けることができる。

次に、近代の利益社会へ移行するにしたがつて、中世的思维様式は根本的に変化していく。近代の利益社会においては「形式的・機械論的思维様式」が支配的となり、宗教的知識や神学の思想は空虚なものになってしまふ。その思维様式においては、あらゆる価値や質は主観化され、現象は形式的・機械論的構造をもつ自然法則によつて説明される。こうした機械論的な自然論の没価値的方法においては、数学的シンボルにより世界を統制しようとする実証的知識が優勢となるのである。

これに対し現代に至つては、シェーラーのみるところ、利益社会の思维様式が重視するところの没価値的方法は、実のところ「生命価値」によつて条件付けられた幻想にすぎないことが露わになる（GW8, 125）。利益社会における実証的知識の隆盛は、自然を支配しようとする

る欲動に対応した価値（生命価値）のみを優先し、その他の価値を切り捨ててしまうことによってもたらされたものである。したがって、シェーラーは利益社会的思维様式のこうした価値観の一面性を指摘し、現代における新たな世界観とそれに対応した社会形態を、「代替不可能な人格的個人（人格的個体）」による連带的な集団形成にみようとするとする（loc. cit.）。それは、人格主義的な連帯性（総体人格）という新たな段階であり、この連帯性の社会形態では形而上学的知識が優勢となる。形而上学的知識は、世界と人間の本質的構造を開示し、これを絶対者、すなわち世界と人間双方の最高の根拠と関連づけようとするのである。

### 3. 連帯性と形而上学

前章で我々は人格主義的連帯性の歴史的段階においては形而上学的知識が「優勢」となることを確認した。しかし、ここで注意を促しておきたいのは、シェーラーはこれにより形而上学的知識が他の二つの知識を排除し、それらに取って代わるべきだと主張しているわけではないということである。むしろ彼の真意を考慮に入れるならば、三つの知識は人間精神の本質と共に与えられている認識形式であり、それらはどれも他にとって代わったり、代理をしたりすることはできない。これら三つの知識は、いずれもが同じように人間にとって本質的な三つの課題に対応している。つまり、個人ないし万人の救済（宗教的知識）、知恵による最高の人格形成（形而上学的知識）、数学的シンボルによる自然現象の解明（実証科学的知識）、という課題である。したがって、人間精神をバランスよく育成するためには、三種類の知識すべてを調和的に発展させることが必要であり、こうしたことが人

格主義的連帯性の段階における課題ともなっている。

シェーラーが近代利益社会における思维様式を批判したのは、その社会が実証科学的知識以外を承認しようとせず、人間精神の貧困化を招いているとみていたからであった。それゆえ、彼は近代利益社会における実証主義の単独支配に対して異を唱え、宗教的知識の独自性や「形而上学の再興」を主張することによって、西洋文化に本来の均衡を取り戻そうとしたのである。

シェーラーによると、形而上学そのものの課題は、世界を全体として認識し、事物の最後の基礎に関する仮説を形成することにある。つまりその課題は、人間が精神と衝動という根本的属性を共有し合うところの世界根拠（絶対者）を「共同遂行」的に思维し直観することにある。このように世界根拠を「共同遂行」的に直観することによって生み出される形而上学的知識は、人格的創造性の表現であり、その知識体系は創始者の人格と密接に結びついている。したがって、人格的所産としての形而上学的認識価値は、科学者との密接な人格的結合がない実証科学的認識価値とは異なっており、証明可能性の程度において測られるべきものではない。その認識価値はむしろ、「形而上学者」の人格が、従来の歴史的世界体験の全体への内面的連帯性と参与によって媒介されながら、世界そのものと連带的に結ばれているその結びつきの豊かさ・充実とに即してのみ測られるべきものである（GW8, 86）。

このような世界根拠の学としての形而上学は、世界根拠が世界過程において自らを表現しつつ生成するその作用を、共に遂行するという「人格的傾注」（personlicher Einsatz）によって形成される。世界やその歴史の意味を形づくっているものは、後期シェーラーの考えに

よれば、世界根拠の根本的属性である精神と衝動の「相互貫入」である。このような貫入は、理念や諸価値に本来盲目である「衝動」が精神化の度を高めていくことであると同時に、本来無力でただ理念を構想するにすぎない「精神」が権力と力を次第に獲得していく過程を意味する。後期シェーラーの社会学思想が明らかにしたのは、まさにこの過程が人間の歴史において実現されていく過程であったと言える。精神と衝動という世界根拠としての絶対者の根本的属性は、人間や人間の歴史において活動し、成長していくのであり、人間の世界の歴史は、神の自己実現の過程にほかならないのである。

こうして知識社会学における形而上学の思想は、世界歴史における神（絶対者）の生成という「転向」後の宗教観を背景として含み持つものであり、その究極的課題は、いかにして神の存在を「知る」ことができるのかという宗教的問題と重なり合ってくる。そしてその際、シェーラーが標榜している形而上学的立場は、「作用形而上学」と呼ばれるものであり、それは「対象の形而上学」とは区別されねばならない。「作用形而上学」の立場を根本的に規定している考えは、世界根拠としての絶対者は「対象」ではなく、「純粹な作用性」であるという洞察である（GW9, 83）。したがって、絶対者の存在はその作用を連带的に「共同遂行」することによってのみ知ることができ、「理論的な、つまりは対象化的な考察」によつては認識することができないのである。

中期思想においてシェーラーは、精神の中心である人格は、ただ諸作用のうちに存在し、その存在は「対象」ではないと規定していた（GW2, 386ff.）。この規定は、上述のように、後期思想における絶対者の精神概念の規定に関してもそのまま引き継がれており、対象化でき

ない精神作用は「人格的傾注」によつてのみ知ることができる。

後期シェーラーはこのように形而上学を人格の所産として理解しているが、こうした人格の所産としての形而上学的知識は、特殊な文化的母体に深く根ざしており、密接に結びついている。彼の知識社会学によると、形而上学的知識は「人格的」であるから、その社会的な存在形式は「賢者」を中核とする「学派」や「文化圏」、そして「国民」（国民的天才）という社会形態をとる（GW8, 85）。例えば、仏陀、老子、プラトン、アリストテレス、デカルト、カント、ヘーゲルらの思想は、文化的母体であるこれらの社会形態に深く根ざしつつ、それらを越えて世界的体系に成長し、社会学の勢力となった従来の形而上学の代表例である。シェーラーはこれらの例を引き合いに出しながら、来るべき時代の形而上学が、一方で自らの文化的母体の「代替不可能」な「個別性」を土台としつつ、それらを越えて「真に世界市民主義的な世界哲学」へ成長していくことを展望している（GW8, 91）。

## 結語

中期思想におけるシェーラーは、連帯性の成立根拠を「教会」における人格神との結びつきや、人格の作用や働きにみていた。このことから彼は「教会」という総体人格に「代替不可能な連帯性」をみだし、それが真に倫理的な連帯性であると主張していた。しかし、「転向」後のシェーラーは連帯性概念を形而上学的・歴史哲学的な規模にまで拡張しており、連帯性は彼の社会学と歴史哲学の基礎とみなされるようになる。その際連帯性は世界過程を共にする人間と神との「共同遂行」として主題化されており、そうした連帯性の根拠は、人間が神

に対して人格的に傾注し、その作用を共に遂行するという形而上学的知識の精神作用に確認することができる。それゆえ、後期の連帯思想においても人格の作用は重大な意味を保持し続けており、彼の連帯性概念は人格概念と切り離して論じることではできないのである。

人格と社会との関連についての中期シェーラーの連帯思想は、個別者の代替不可能な個別性を尊重しながらも個人主義を克服しようとする意図に基づくものであった<sup>(2)</sup>。こうした人格主義的見解においては、個別人格は同時にア・プリオリに社会との関係を有しているものとみなされ、そこから個と全体との有機的結合を可能にする真の「連帯性の原理」を確立しようとする試みがなされている。その際モデルとして提示された「教会」という総体人格は、人格のア・プリオリな作用である「社会的作用」によって構成されるものであった。

さらに、後期シェーラーは、このような「社会的作用」によって構成される総体人格の概念を「領域理論」と結びつけて考察することにより、彼の連帯性概念に重要な骨格を与えている。後期の彼は、連帯性のモデルを「教会」にみるという従来の基本の軸から離れることになるが、「国民」・「文化圏」といった他の総体人格の概念は固持しており、それらの社会形態を基にして連帯思想を展開していくことになる。

後期シェーラーが展望する「真に世界市民主義的な哲学」の時代においては、「国民」・「文化圏」といった社会形態は、代替不可能な個別性を有した文化的母体でありつつ、さらに高次の世界市民主義的な社会を構成するものとして理解されている。その意味でこの来るべき時代の社会もまた、中期思想で「真の連帯性」とみなされた「代替不可能な連帯性」を基にして提唱されており、個と全体との有機的結合を

説く真の「連帯性の原理」は引き続き核心的な意味をもっているのである。

## 註

※シェーラーからの引用は、Max Scheler *Gesammelte Werke*, Francke Verlagによった。本文中にGWと略記し、続いて巻数、頁数を示した。なお、引用文中の「」内は引用者による補足を表す。

- (1) ヘンクマンによると、シェーラーは連帯性概念に二〇世紀前半のどの思想家よりも包括的で根本的な意義を付与したのであるが、しかしながらその思想を読者や聴衆に容易に理解させ、受け入れさせることがなかった。その要因としてヘンクマンは、第一次大戦後の社会情勢の大きな変化と、大戦後におけるシェーラー自身の哲学的立場の根本的転換を指摘している。Vgl. Wolfhart Henckmann *Bemerkungen zur Entwicklung des Solidaritätsproblems bei Max Scheler*, in: *Solidarität. Person und Soziale Welt*, Christian Bernes, Wolfhart Henckmann, Heinz Leonardy (Hrsg.), Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006, S.13f.
- (2) Vgl. Josef Seifert: *Max Schelers Denken über Frieden und Solidarität*, in: *Solidarität. Person und Soziale Welt*, 2006, S.104 – 105

(浅野貴彦・あさの たかひこ・関西学院大学)

# ジャンケレヴィッチの人称論

本論は、ウラジーミル・ジャンケレヴィッチ (Vladimir Jankélévitch, 1903-1985) が哲学的・倫理学的著作において展開した「人称 (personne)」に関する議論の構造の明確化を目指すものである。具体的には『徳論 (Traité des vertus)』(初版一九四九年、増補改訂版一九六八―七二年) および『死 (La Mort)』(一九六四年) を扱うが、これら両者を、本論では成立年代とは逆順に扱う。この措置は本論の動機に起因するものである。

今日、ジャンケレヴィッチの名が辛うじて流通している哲学分野としては、いわゆる現代フランス思想や倫理学が挙げられるが、その他に、いわゆる「生命倫理学」がある。そこでのジャンケレヴィッチは、もっぱら「死の人称性」という分類を提起した哲学者として定位されている。確かに、『死』序論第三節では「三人称、二人称、一人称の死」の標題のもと、死の解釈格子が設定されている。ところが、ある論者たちはこの定式を自らのものとするに急であるように思われてならない。つまり、「死を三つの人称性でもって分節化する」という、これだけではジャンケレヴィッチの思考の内実を参照する必要のない単純な図式のみが抽出され、それが既存の日常的世界認識へと回収されてし

## 三 河 隆 之

まうことによつて、かえつてジャンケレヴィッチの思考から受容しうる視座が取り落とされているのである。しかし、彼の理路の「正しい」理解によつて、「生命倫理」に好都合な道具立てへと取り込まれない別の観点を、むしろこちらから提起することもできるのである。ジャンケレヴィッチ人称論に関するこうした作業は、目下ほとんど行なわれてはいない<sup>1)</sup>。

以上をふまえ、本論ではまず、『死』における死の人称性の内実と問題点を明らかにする(第一節)。そのうえで第二節では「死」という一トピックを超えてジャンケレヴィッチの倫理思想の根本をなす人称的世界図式について、改訂版『徳論』第二部<sup>2)</sup>第五章を通じて考察する。ここでは、死の人称性の議論では明らかにされなかった、「二人称」「三人称」のもつ独自の構造が、より精緻なものとして把握されることになる。最後に結語では、解明された人称構造を死の人称性の問題へと差し向けることを通じて、ジャンケレヴィッチ研究の見地から抽出可能な、人称把握に関する実践的な提言を試みる。

## 一 死の人称性とその基底——『死』における二人称と「われわれ」

それでは早速、ジャンケレヴィッチが死に三つの人称態を導入するしかたを検討しよう。最初に行なわれるプロセスは、一人称と二、三人称との分割である。そこでは、死の人称性があくまで「観点」として導入されていること (M. 25 「二四以下」)、そして、「固有の死 (mort-propre)」という造語に特徴的であるように、死が各人に固有の出来事として把握されている点がポイントである。

次いで、三人称における死と一人称における死のコントラストが述べられる。前者は、「死一般、抽象的で無名の死、ないしは非人格的・概念的に検討されるものとしての固有の死「…」であり、「医学的」、生物学的、社会的、人口学的に記述・分析される対象」(M. 25 「二五」)であるのに対し、「一人称において死は、親密に、私のすべてにおいて、いわば私の(たとえ無が、このすべてが無になることであるにせよ)無において私と関わる神秘」(M. 26 「二五」)である。ここでは、死の厳密な規準の問題や、死の認識の各人におけるありかたの問題が射程に収められていない点に注意したい。それらに囚われずとも、死という出来事の存立そのものに懷疑を抱くのでない限り、一方でその出来事を没個性的・数量的に把握する営みも、他方で「自分自身の死」が端的に不可能な「未来」の経験であることも、一般的定式として成り立つはずである。

だが、これに対して、二人称の死の規定には曖昧な点があり、それが安易な援用を誘発しているようにも思われる。二人称の死とは、一方では「近き者 (proche) の死という近さ」において捉えられる (M. 29 「二九」)。だが他方、「親しき者の死は、ほとんど、(presque) われわれ自身のもの (le nôtre) のようであり、われわれ自身の死とほと

んど同じように胸を引き裂くものだ」(ibid.) とも述べられている。この両把握はスムーズに連結しているだろうか。つまり、二人称の死が結局は他人の死であり、一人称の死のほうは経験不可能な「神秘」そのものであることを一方で確認したはずであるにもかかわらず、他方で二人称の死が「ほとんどわれわれ自身のものようであ」と言えるのはなぜなのか。この疑問は、ある特定の二人称の死と私自身との関係の特異性を踏まえてもなお、釈然としない。

私が愛したもののそれ自体であるもの (l'ipseté) は私自身のように (comme) である。しかしそれは、「存在する」という動詞の存在論的意味において私自身である (ss) わけではない。私の子どもは私自身の生の一部である——しかし、それは語り方であって、私ときみとの同一化は隠喩的性格を決して失わない。実に近しいこの存在も、モナドロジーからすれば私自身とは異なる。「…」愛でさえも、二つのモナド的な核をただ一つの核へと融合したり、二つの自体性を脱自的に合致させたりはしない。二つは数的には二のままであり、それは同一律が要請するとおりである。だが、愛の本質は端的に、この二つ組のもつ二つの「絶対的なもの」、二重奏を演じる二つのモナドの間隙を通じて成り立つ魔術的交流 (communication magique) に存する。「…」私ときみの隔たりは最小限の隔たりを表している「…」(M. 30 「三〇以下」)

一方でジャンケレヴィッチは、個性性に関する伝統的な議論に従っている。ここでは「私」「きみ」と言われているものの内実(本質)で

はなく、「私がいるということ」(quod sum)「きみがいるということ」(quod es)「そのものが、形式的事実性として一つの単位となっており、このこと自体は疑われていない。だからこそ他方で、「二つのモナド」の「魔術的交流」<sup>4</sup>」が、さらには、交流が両者の「間隙を通じて成り立つ」という事態が、取り立てて問題視されるのである。ただし、「直観の瞬間的性格」とも言い換えられているこの「交流」についてまた、二人称の成立条件として、これをなす両者の関係を言語化したものに過ぎず、何らかの質料的な媒体が示唆されているわけではない。この点では、「交流」すらも、二人称という「視点」を俯瞰的に描写し直したものに過ぎず、二人称そのものの「視点」としての独自性についての正当化根拠にはなっていない<sup>5</sup>。

この点について、「われわれ自身の死」の側からも検討しよう。

二人称と三人称は、私にとつては「きみ」と「彼」(E.)だが、その人にとつては「私」ではないか。各人は自分自身に対して、つまりその人の側にとつて、またその人自身の観点からは、反省的に一人称ではないか。他者は私自身ではないけれども、その人自身に関して私であり、この他者は端的に私、ヨウ、(instar mei)である。この面で、間接的ながらも、固有の死は再度普遍的なものとなる。「…」[「一方の」遠近法の中心、自己中心の中心であるという感情「…」、そして他方、人の数だけ中心がある他性に対する共感、これら自己中心主義と他者中心主義とは相矛盾する。この両者の葛藤が「われわれ」(Nous)の逆説を生み出す。というのも、私が定義上常に単数であり、複数形が必然的に他人へと当てはまるのが確かだとしたら、一人称複数という矛盾した観

念は一種の怪物(monstre)だからである。「われわれ」は友愛(fraternité)の定式であるが、この友愛は類推的演繹からは導出されず、親密な経験のうちで直観的に生きられる。これは遠隔作用のようであり、あらゆる実態の共同体にも含まれない魔術的瞬間的な交流である[「…」(M. 26f. [二六以下])]

ここでの「われわれ」の導出過程は破綻的なものである。なぜならば、当初、あくまで「私」の観点から導入されたはずの二人称、三人称に関して、視角の先にある他者自身の観点を導入するという禁則を犯すことを通じて、今度はもはや私のもので他者のものでもありえない視点から多中心性が導かれ、さらに、この多中心的視点と「私の視角」との両立が示唆されることで、一人称複数が「怪物」であることが提起されているからである。

しかし、本来「われわれ」とは端的に「私を含む複数」のことであり、その形式上の明晰さからすれば、何ら「怪物」的な点は見あたらないはずだ。それにもかかわらず、一人称複数が「怪物」視されてしまったのはなぜか。その原因は、そもそも人称性導入の出発点に「観点」を用いたことにあると考えることができる。ジャンケレヴィッチにおいては、私、きみ、彼といった人称代名詞は、そこに代入される具体的な固有有名にかかわらず流通可能である。したがって、人称性の導入は、これらの人称代名詞の形式だけから十分可能だったはずである。それにもかかわらず、本節最初の引用にあるように、人称性が導入されるに当たって視覚性が頻繁に召還されていた<sup>6</sup>。そのため、死ぬ者の個性ないし身体性とそれに対するまなざしが暗黙の前提として滑り込み、死の担い手として単数の他人もしくは翻って自分自身



しか射程に収められない議論に陥ったのである。

それでは、「観点」とは別の位相とはどのようなものか。これはジャンケレヴィッチ自身の議論のうちに看取できるのである。すなわち、死は「現実を起こる (réaliser)」出来事だということである。死の人称性に先立つ節で強調されていたのは、人はそれまで概念としては知っていたはずの死について「死は生じる一つの出来事だ」という点を「真に受け (prendre au sérieux)」るようになるという点である。この点を「可能態から現実態、本質から存在への不連続な移行」と位置づけたうえでジャンケレヴィッチは、未来に関してシェリングを引きつつ「すべての可能事は起こってしかるべきである (Tout le possible doit arriver。)」と述べる。つまり、ジャンケレヴィッチが執拗に死を論じるのは、この真に受けるべき現実化を最も鮮明に表現できる事例の一つが死に他ならないからなのである。

だとすれば、この「現実化」の契機から、上で問題化された死の二人称と「われわれ」について、再把握を試みるべきであろう。身近な者の死は、依然他人の死であることには変わりない。だが、死が現実を起こる出来事だということが、その近さゆえに死についてのたんなる概念上の知識・理解に実感を与えるという点において、三人称の死とは異なる。そして「われわれ」とは、そのような独自性を持つ二人称の死（もしくは現実化しうるその他の任意の出来事）が、未来において対自的にもまた現実化しうるということを了解した者が、自身自身を含む複数を指し示すときに用いる語である、ということになる。

## 二 近さと隔たり——「モナドの蒼穹」から人称の多層性へ

しかし、このように述べてもなお、二人称は十分に明らかにされ

ていない。なぜなら、フランス語の二人称には「きみ (Tu, Toi)」以外に「あなた (Vous)」という別の代名詞があるからである。ジャンケレヴィッチにおいて、「きみ」と「あなた」はいかなる関係にあるのか。この点を見るためには、もはや『死』を離れ、『徳論』第二巻第五章「正義から衡平へ」において展開されている人称論を検討しなければならぬ。そこでひとときわ目を惹くのは、ジャンケレヴィッチの著作では極めて珍しい図であり、これは「モナドの蒼穹の図式」と題されている (TV2, 780)。

\* 私 (Moi)  
われわれ (Nous)  
\* きみ (Toi)

\* 彼ら (Eux)

\* 彼 (Lui)  
あなたたち (Vous)  
\* 彼 (Lui)

この図が直ちにいくつかの問いを惹起する。(1)「きみ」と「あなたたち」の位置関係の他に、(2)なぜ「彼」の複数形が「彼ら」でなく「あなたたち」なのか<sup>10</sup>、(3)なぜここでは Vous がもっぱら二人称複数の意味のみで用いられており、いわゆる敬称の Vous が不在なのか、そして(4)この図にはなぜ「彼女 (Elle)」が不在なのか<sup>11</sup>。

まず(1)(2)についてだが、これらに関しては、ジャンケレヴィッチが『徳論』で導入している三つの位相、すなわち「きみ (Toi)」「隣人 (Prochain)」「他人 (Autrui)」を検討する必要がある。これらは「自

我(ego)を中心とした同心円的な遠近関係にあるのではなく、また、「きみ」は「隣人」にはならない、「隣人」も「他人」にはならない」とされている(TV2, 786)。このことは、これら三つの位相が相互に独立であることを意味しているので、これらを順次検討していく。

まず、「他人」について言えるあらゆるものが、否定的で未確定である。他人は私と他のものであり、常に私と決定的に異なる。概念としての他人は、彼らの職業上の他性において専門化されたものとしての他者の集合である」(TV2, 789)と、この記述からも窺えるとおり、一人ひとりのもつ自体性が全く顧みられず、せいぜい職業で同定するような関係にあるのが、ここに言う「他人」である。もちろん、他人を他人である限りにおいて扱うことは不可能ではない。しかし、「非人格的で遠いこの他者は、生きた二人称を回避し、近しい現前がわれわれに課す近き務めや義務なしですますのに役立つといつても言い過ぎではない」(ibid.)ほどであり、こうした他人への態度としての「利他主義」は逃避のシステム化である」(TV2, 790)とすら言われる。ジャンケレヴィッチによるこの批判を上図に適用するならば、これは本来「彼ら(ego)」の位置に属し、一人ひとりを識別することすらままならない他人を、まるで全員を愛することができるように「彼」(E)の位置で遇し、最終的には利己性へと還元しようとする欺瞞に対する断罪であると言うことができる。

実際、「他人」は誰でもないが、三人称は一つの人格であり、固体化された受肉された存在である」(ibid.)として、「他人」と「彼」は区別されている。もしくはこうも言い換えられている。「他人」は決して二人称ではなかったし、なることもないであろう三人称である」のに対して、「彼」は決して二人称ではなかったが、そうなりうる」(ibid.)。つ

まり、「私」と「彼」の間では、現時点において直接の接触はなされていないが、潜在的に関係する可能性が保持されているというのである。しかし、ここでは第三者を交えた私―彼関係が「きみ」は一般に消えてしまふ」として否定的に述べられ、ここでの差異は「あらゆる具体的な人格は抽象的なモノイドに、あらゆる言い難き「それ自体」(Ihse)は言表可能で総称的な自体性、(ipse)へと振り替え可能だ」として、「概念化を被った二人称」が批判の対象となっている(TV2, 793)。この時点で、上の問い(1)(2)への解答が見えてくる。つまり、図における「あなたたち(Vous)」は、ここに言う「概念化を被った二人称」に他ならないのである。私と「きみ」との交流が、具体的・個別的な「それ自体」同士の交流としてしか認められていない以上、そうした交流は一对一以外でなされない。だとすると、二人称複数、語においてたとえ「自体性」が含意されていたにせよ、私と交流する相手方としての「あなたたち自体」として私と対峙することは端的にありえない。

こうして、「私の隣人」の名に値するものとして、「最高度の近さ」においてある隣人として「きみ」が析出されることになる。だが、ここで「きみ」の意味内実を即目的に追求することからは収穫が少ない。それよりはむしろ、残された問題(3)に向かう手がかりを求めねばならない。つまり、「モノイドの蒼穹」において唯一不在の代名詞である敬称の\*Vousの探索である。これは「きみ」と「あなた」の関係に関わる。この関係は、『徳論』では尊敬と愛(称賛)の関係として考察されている。これをさらに人物像で言い換えると、聖人と英雄になるのだという。いったいどういうことだろうか。

ジャンケレヴィッチによれば、尊敬とは隔たりである。尊敬する相

手に対して、尊敬の念を抱いている当人は何らかの好ましい感情を持つている。したがって、当人からみて相手は接近してもよいと思える対象である。「尊敬は愛することを欲する。しかしそうすることはできない。あるいはむしろ、あえて、そうしないのだ。」(TV2, 774) 尊敬とは、敬意の直接的な表現がかえって相手に対する尊敬の念に反する帰結を招いてしまうような、相手との隔たりを要請される徳目である。しかし、これに対して、英雄は多くの人から称賛の嵐に曝される。彼らに対峙する立場からは「人々は英雄を模倣したいし、同じになりたいのである」のに対して、「聖人を尊ぶのは、彼が「尊敬できる」からである」(TV2, 775)とこうことになる。この場合の英雄と聖人に対する呼称が、それぞれ「きみ (To)」と「あなた (Vous)」に他ならない。これが、ジャンケレヴィッチの議論のここでの要点である。「尊敬が「あなた」に向かうようにして、愛は「きみ」へと向かう。しかし、正義は「あなた」にも「きみ」にも向かわない。なぜなら正義は対話者を持たないからである」(「」正義の人称は三人称である」(TV2, 779)。

ここにおいてようやく、先の「モナドの蒼穹」において、敬称の二人称《Vous》が登場しない理由が明らかとなる。「あなた」と呼ばれる対象は具体的に定まっておらず、必要であれば直接に交流できる位置関係にある(この点では「きみ」との違いはない)。しかし、私は「あなた」に敬意を払い、常に一定の隔たりを設けているから、両者の間では「魔術的交流」を通じた「われわれ」の関係は形成されない(この点に限り、「あなた」は「きみ」よりはむしろ「彼」の位置に置かれる)。このような両義的な距離関係を内包する「あなた」は、上の表に書き込まれることができない点では、「女性／妻 (femme)」と同様「近く

て遠き者」であると言える(ただし、後者の「遠さ」が「私」の制御を超えた契機、つまり女性性そのものに由来しているのに対し、前者の「遠さ」は「私」自身の敬意に発するものであるという違いは、銘記されるべきである)。

## 結語

最後に、「徳論」の分析を通じて得られた人称性とりわけ「他人 (Autrui)」と「あなた (Vous)」を、「死」でみた死の人称性の議論に導入し、実践的な提言を試みて結語としたい。

まず「他人」について。三人称の「他者 (Autre)」が、濃淡はあるものの辛うじて死の個体的な担い手の同定を確保していたのに対し、「他人」の場合は一箇の固有名としての同定すらままならない。これは一見してあまりにも稀薄な対象把握であるが、一般的形式として「死」を考察する場合には、むしろこの「他人」の契機は考慮に値するように思われる。というのも、現代の特徴として、一方では情報技術の著しい発達と、それに伴う情報の横溢状況にあるものの、他方で、世界の可能な全情報量やそのやり取りの偏向を前に、まさにほとんど無に等しいほどの受容能力しか持ちえない各人の変わらぬ存在性もまた認めざるをえないからである。この激しいコントラストは、「死」が規定していた「医学的、生物学的、社会的、人口学的に記述・分析される対象」としての「三人称の死」からすら零れ落ちるものを示唆している。その点で、まったく知られることのないままに、しかし絶えずどこかで現実を起こっている夥しい数の死について、その事実性を「他人の死」として人称図式に組み込むことには、一定の意義があるものと考えられる。

そして「あなた」についてだが、こちらは、二人称の死が、直接的対面関係を前提とした「きみ (Toi)」には限定されないことを示唆する手がかりを提供してはいまいか。ジャンケレヴィッチが『死』を著して四〇年以上が経過した現在、先進国における終末期医療は、技術的に高度な専門性の傍らで、家族その他の当事者がいかにして死にゆく者に寄り添い対峙できるように配慮するかという点に腐心している。こうした動きそのものが、ジャンケレヴィッチの言う「私」「きみ」との『魔術的交流』を可能にするような親密な状況下で死と直面することの困難と稀少性を示している。もちろん、この点は医療の現場に限ったことでもない。このような現状において、直接的な交流はなくとも、尊敬に値する他者の死は、「近き者の死」そのものではないにせよ、独自の位置づけを担いうるものであると思われる。特に、本稿では割愛するが、死のもつ置換不可能性、一回性、不可逆性、取消不可能性といった、『死』本編において繰り返し強調される契機を、具体的な対象の死に即して「実感する」機会としては、「尊敬する者の死」に一定の有効性を帰することもまた一案であろう。こうした考え方は、二人称の死を考える際に現前性や親族関係だけを特権的に前提することに對して、一定の留保をさしはさむ契機となりうるのではないだろうか。

## 註

ジャンケレヴィッチの著作への指示は、「(略号、頁数[邦訳頁数])」の要領で行なった。また、訳文は拙訳を用いた。

M: *La Mort, Flammation «Champs», 1977* (『死』仲澤紀雄訳、みすず書房一九七八年)。

PP: *Philosophie première, introduction à une philosophie du «presque», PUF, 1953.*

S: *Source, Recueil, Seuil, 1984.*

TV2: *Traité des vertus, tome II, Les Vertus et l'Amour, Bordas, 2<sup>e</sup> éd., 1970.*

TV3: *Traité des vertus, tome III, L'innocence et la méchanceté, Bordas, 2<sup>e</sup> éd., 1972.*

また、文中の涙点は原著イタリック、圈点は三河による強調を示す。

1 ただし、例外として合田正人『ジャンケレヴィッチ——境界のラプソディー』(みすず書房二〇〇三年)二九〇頁以下。

2 初版では第一部第一〇章。『徳論』は、初版時は一巻本であったが、増補改訂時には三巻本となった。なお、人称論の一部を構成する「寛容」章は、改訂時に増補されたものである。ただし、以後本論では改訂版の表記のみを記し、初版表記を省略する。

3 「医学的」の語をこゝで用いることには、患者本位の終末期医療が種々の仕方で提唱されまた実践もされている今日的観点からすると、異論もあるかもしれない。しかし、医師を父にもつジャンケレヴィッチ自身、医師の役割として、患者に向き合いケースバイケースで真摯に対応すべきことを強調していることからして、ここでの「医学的」には専門的な物理的処置という限定的な含意が込められているものと見るべきであろう。cf. *Penser la mort*, Liana Levi, 1994. (『死とはなにか』原章二訳、青弓社一九九五年)

4 この語の直接的源泉としては、『二者択一』(*L'alternative*, Alcan, 1938)において「ジャン・ヴァールの書評論文(『Le problème du choix,

l'existence et la transcendence dans la philosophie de Jaspers», *Revue de métaphysique et de morale*, 1934) 經由で受容したヤスバース『哲学』が考えられる。「実存の交わり (Kommunikation)」を説いた同書を一参照項とした『二者択一』の時点では、「二項間の選択の問題が、Ni. Ou. Etといった接続詞の問題として扱われており、この時点では項と項とを妥協的に結ぶ四の原理としての「ロゴス」、および、二者択一状況の継時的解消を可能にする「持続」への信頼が表明されていた。四「ジャンケレヴィッチの哲学におけるいくつかの接続詞の役割について」(哲学会第四七回研究発表大会、於東京大学、二〇〇八年一〇月二六日)。

5 ただし、次の山本史華の考察は「魔術的交流」の「記憶」という観点からのひとつの「翻訳」として有効であるかもしれない。「眼前にいる他者が二人称なのではなく、また、二人称の死がまずありそれが経験野と超経験野「引用者補注。この両者についてはP.P. ch. 1を参照のこと」を分かつのでもない。誰か特定の他者の死によって記憶と記憶を超える主我とが分離され、主我がその他者に時間の特性を与えることで二人称は生成してくと考えられないだろうか」(『無私と人称——二人称生成の倫理へ』東北大学出版会二〇〇六年、二三〇頁)。

6 ここで「彼女(四三)」が登場しないことは、必ずしも女性の貶視を含意してはおらず、むしろ、三人称一般の代名詞を「彼(四三)」一語で代表させていると見たほうが自然である。しかし「死」においてごくわずか語られた「誕生」についての議論(M. 180ff「一九六頁以下」)においても、たとえ身体性が捨象された議論であってもなお形式的に措定可能であったはずの母胎からの生誕という契機が見られない点では、女性性が積極的に考慮されているとはいえないと診断せざるをえない。

7 ここでの「観点」の導入が、『死』全体に通底しているというよりは人

称性の議論に限定的であることの傍証として、死の人称性というトピックそのものは『死』全体の議論にほとんど影響していない点を指摘することができる。ただし、本論の主たる関心は死よりは人称の方にあるので、この点は敷衍しない。

8 ジャンケレヴィッチは、若き日の博士主論文『シェリング後期哲学における精神のオデュッセイア』(一九三二年)のうちに、この言葉を冠した一節を設けていた。その後『徳論』第三巻でも同名の節を著しており、そこでは誘惑への屈服の現実化可能性が常に関わっていることが強調されている(TV3, 136ff)。

9 実際、「経験を超えたもの(métemperie)」のもつ「絶対的に他なるもの」の契機を肯定することを目標に書かれた『第一哲学』(一九五三年)では、「確かに死はそこにあり、経験を超えるものの神秘の経験を、経験のただなかで日常的なしかたでわれわれへと提起してくれるように思われる」(P.P. 3)と述べられ、「他人の死」「自身の死」「近き者の死」の三つ組で提出されている。管見では、この箇所が「死の人称性」の初出である。

10 この問いについては、上の図とともに、すでに合田正人による提起と解答がある(前掲書二九一頁以下)が、本論はそれとは異なった理路を通じた説明を試みている。

11 ただし、(4)は重要な論点ではあるものの本稿の主旨を外れるため、紙幅の関係からやむをえず割愛する。ただし、本稿の原型となる口頭発表時にはこの点に関する議論もあり、示唆を受けたので、別稿を期すことにする。

(三河隆之・みかわ たかゆき・東京大学)

# 現象学の非―主観化をめぐるフインクーパトチカ問題

中山 純 一

1

「現出することそれじたい」の主題化の現象学的試みである、「非―主観的現象学」を構想したチェコの現象学者J. パトチカは、一九七一年にルーヴァンで行われたE. フインクの講演の内容 (ND, S.299-322) に次のような批判を行っている。それは、同講演でフインクが行ったフッサール批判において、「意識分析それじたいの『超越論的野』を認めるのか否か」のフインク自身の立場が不明瞭であり、現象学の領野が超越論的意識なのか、「現出することそれじたい」なのか明らかでないというものだった<sup>1</sup>。こうした批判によつてパトチカは、フッサールがそれを主観的なものと等値した、純粹内在としての超越論的意識への還元から、「現出することそれじたい」に、還元の見線を転回する必要性を指摘したのだ (Bud, S.104)。

現象学がこうした「非―主観的現象学」に転回し、「現出することそれじたい」を適切に導き出すために、パトチカは「還元」の批判的考察を通じて「現出することそれじたい」の非―主観的性格を慎重に見極める。もとよりこうした転回は、M. アンリの「反―還元」(Kühn [2002]) や J. L. マリオンの「反―方法」(Marion [2003]) として呈

示されることになる。「事象」の要請に応じて「方法」そのものを転回させる傾向を持つが、とりわけパトチカにおいて特徴的なのは、脱中心化されつつあるパースペクティヴという媒体的機能の実現化の場として「世界」の問題を捉えていく方向である (vgl. Novotny [2003], auch ES, S.88, 98)<sup>2</sup>。したがって、現象学における「非―主観化」の契機は、「還元」が有する主観主義的傾向を、その方法の遂行者である現象学者が自覚することで、「自己」への問いが「世界」の問題系として深められていく地点に探られるだろう (ES, S.303)。

こうした「世界」の問題系に導かれつつ「非―主観的現象学」を徹底することでパトチカが最終的に到達したのは、「現出することそれじたい」の運動が「存在」を媒体として生起する「顕現」の次元である。パトチカにとつて「現れること」が何よりも「世界が現れること」に他ならない限りで、「世界が現れること」と「自己」が「自己」に關係することが、共に「顕現」の次元として理解される。「非―主観的」とは、こうした世界現出の構造化のうちで、自らが現れえない次元を形成することを通じて、「世界が現れること」そのことを可能にする「自己」のあり方を端的に表現している。「非―主観的現象学」を積極的

に展開する七〇年代のパトチカは、こうした「自己」を「人間の実存」の名のもと、情動的身体性を基盤とした、より具体的な「自己」の「生」の分析として展開するに至る (BmF. S283f)。本稿では、こうしたパトチカの「非—主観的現象学」の問題展開のもと、フィンクと交わされた書簡を読み解くことで、三〇年代のパトチカの立場から現象学の非—主観化の出来事の契機を取り出し、「人間の実存」の分析展開の萌芽をそこに探ろうと思う。

## 2

以下二つの章では、前期フィンクの現象学的立場に向けられたパトチカの評価が確認される。中心資料となるのは、フィンクの博士論文『準現在化と像』(以下、『像』と略記)と、「現在の批判におけるエドムンド・フッサールの現象学的哲学」(以下、『批判』と略記)にそれぞれ向けられたパトチカの書評である (Bud. Dok. 7 und 8)。

パトチカは、『像』におけるフィンクの探究意図を還元の問題系に、そしてその具体的分析を体験の発生の構成的分析に設定する (SNP. S9)。更に彼の分析展開を、準現在化に属する再想起において想起されたものを「現象」に属させる一方で、像意識において思念されている「像」の分析を通じて、「像」という志向的対象の特有な身分を析出するものとする。その際「現象」と「像」は、フィンクによって次のように区別される。すなわち準現在化された「現象」は時間地平の構造化を伴って現出するが、像意識にはこうした時間地平に基づいた現出構造が認められないというものである。その際にパトチカは、「現象」と「像」のこうした所与様式の相違が、現出論の問題構制に決定的に重要なことを指摘する<sup>3</sup>。

このように、『像』書評でのパトチカの試みは、現出者の所与様式である時間地平という「現象野」から逸脱していく「現出することそれじたい」という自らの問題を、フィンクの像意識分析から導き出すものであったことが理解される。あくまでこの関心のもとでパトチカは、「再想起」と「像」をその体験構造から区別したフィンクの現象学的分析を、「現出することそれじたい」の適切な主題化に資するものと評価した (Bud. S3ff)。しかしながら彼は、両者の具体的関係について述べなかった。ここでフィンク自身の叙述に戻ることで、パトチカの評価の根拠を探ろうと思う。

フィンクは像意識分析を『像』の第二章全体に捧げ、中立性変容との関連で「像」を分析している。そこでは中立性の意識仕方が、「かのように」という仕方では「非現実的」対象を構成する意識として呈示される。準現在化作用が、もはや現在ではない過去を再想起し、いまだ現在ではない未来を予期する意識仕方であるのに対して、像意識は、現出するものとしての「現実性」と、中立性として解釈された「非現実性」との間に間隙をもうけるよう働く (SNP. S7f)。ところでこうした間隙を通じて際立つ「非現実性」の経験は、実際の像意識においてどのように体験されているのだろうか。

絵画芸術に接する経験を例にとってみる。例えば絵画などの「像」に、描かれた木々や水面などの描線である「実在的担い手」と、像意識の主題的関心となる「像世界」とが統一化された構造をフィンクは認める。前者は「像」における実在的側面を示し、後者の「像世界」が、「像」のうちで呈示された「非現実性」として解釈される<sup>4</sup>。このように像意識は、描線などの実在的存在である「現実性」と、その「像」の主題となる「像世界」という「非現実性」に同時に関与している意

識経験とされる。準現在化作用における「非現実性」が「非現在」という時間様相で時間地平と関連するのに対して、像意識における「非現実性」を「現実性」の抽象化的契機としてフィンクは理解する（ebd. S75）。

さてこのように、「現実性」である「現出者」が、それが現出する限りで少なくとも時間の様相化を通じて現出するのであれば、ここで「非現実性」として理解された「現出することそれじたい」は時間の様相化を経験することはなく、現出することもありえないだろう。しかしながら果たして、像意識においてみられた「非現実性」としての非時間的人格と、「現出」一般を可能にする「現出することそれじたい」が有する非時間的人格が、パトチカが考えたように、等しいものと考えられるのだろうか。

両者はまったく同等ではない。というのも、フィンクの像意識分析がノエマ的意義の解釈である限りで（S82, S83）、像意識の関心の対象が「疑似時間性」という仕方で時間性との接点を有するからである。対するに「現出することそれじたい」は、それが「現出」の可能根拠とされる限りで、「現出」に対するある種の超越論的な優位さを持つ。換言すると「疑似時間性」は現実性とは別種の時間性であるが、しかしながらまさに別種であることに時間人格を有している。対するに「現出することそれじたい」は端的に時間地平から超越している。

それではなぜパトチカは、フィンクの像意識分析から、自身の現出論の問題構制を導こうとしたのか。像意識の経験において特徴的だったのは、「非性」の経験が現実的経験と同時に生じていることであつた。ここにパトチカの「現出することそれじたい」の独特な性格づけが認められよう。つまり「現出することそれじたい」は、それが「現出」

一般の可能根拠であるかぎりでは、決して現出しうるわけではないが、しかしだからといって、こうした「現出」とまったく無関係に、超越論的に特権的な身分を有しているわけでもない。「現出することそれじたい」は、それじしん「現出」へと入り込みながら、同時に「現出」そのものから超えている。対するに、「現出することそれじたい」と「現出」が関係する可能性はどうか。フィンクの像意識分析から、以上のような「現出することそれじたい」の独特な脱時間的人格が導かれたとしても、しかしながら「現出すること」がいかにして「現出」と接点を持ちうるのかについては、いまだ不明なままである。この点を次に、フィンクの「絶対者」概念と関連させて考えてみたい。

### 3

「再想起」と「像」の区別仕方に、自らの現出論的問題構制と共通するフィンクの立場を評価したパトチカは、「批判」にフィンク独自の立場を認めることになる。パトチカによれば「批判」におけるフィンクの仕事は、還元の射程を記述することであつた。その際に採られた戦略は、フッサール現象学へ向けられた新カント学派に代表される批判主義からの批判に対して、現象学から再批判を試みるというものである。フィンクの理解によると、フッサール現象学と、認識のアプリオリな学である批判主義は、超越論的哲学としての立場を根本的に異にしている。批判主義の問題設定が、世界内部的存在者からアプリオリな世界形式への移行によつて規定されている限りで、未だ超越論的な立場にたっていないと解釈される（S83, S105f）。換言すれば、批判主義が存在者を通じて存在者の根源へと問いを提起していったのに対して、現象学は「世界それじたいの起源」を問う。したがって、還



元の射程を見極めるフィンクの仕事は、「世界それじたいの起源」を問う具体的作業として進められる (Szp. S.101 auch S.123)。

「批判」書評においてパトチカは、「世界それじたいの起源への問い」を還元の射程問題と関連させることで、「絶対者」の自己把握というフィンクの還元解釈の独自性を評価することになる (Bud. S.40)。当然のことながら、ここでフィンクが持ち出した「絶対者」は形而上学的実体概念とは異なる。留意すべきは、還元射程を見極めるという課題設定のもと、「世界それじたいの起源」への問いを進めることで、「絶対者」が語られる地平が初めて開かれることである。フィンクが述べる「絶対者」は、「世界それじたいの起源への問い」と「還元射程の確定」とが相互に制約する連関のうちで理解されるべきである。

「世界それじたいの起源」への問いを扱う「批判」でのフィンクの具体的分析は、還元の遂行状況の現象学的分析を通じて、フッサールの超越論的主観性そのものの批判的考察を導く。その際フィンクは、批判主義における形式的アプリオリとしての超越論的統覚と峻別しつつ、更にはフッサール現象学に潜む主観主義的傾向へも警戒の視線を送りつつ、超越論的主観性の構成のうちで世界の生成について述べる (Szp. S.139)。付言すれば、こうした世界の「生成」は、フッサールの意味での志向的対象の「構成」に吸収されるものではない。ここで描かれているのは「世界化」という出来事である。還元射程を見極めるという課題設定のもとで始動した「世界それじたいの起源」への問いは、世界の「生成」という「世界化」の出来事へ導かれることで、「絶対者」についての語りの舞台を整える。

したがってフィンクの「絶対者」のうちには、「還元射程の確定」との関連で、還元を遂行する現象学者の生の状況が端的に示されてい

る。パトチカが書評中で指摘し、またフィンクも『第六省察』ですでに述べているように、現象学者は還元の遂行とともに自然的態度の拘束性から脱却し、超越論的態度へ赴くが、その後遂行される世界の構成的分析のさなかで、こうした構成プロセスそのものからみ出すことになる。こうした世界構成の遂行と同時に、世界との構成的関係から離脱していく状況が、まずは世界の構成的分析に直進的に向かっていて現象学者に自覚されることはない。というのも現象学者が「事象」として専ら注視しているのは被構成的世界であり、その限りでの存在者だからである。しかしながらそうした離脱の状況が現象学者の自覚にもたらされると、それ以前の現象学的態度がある種の素朴性を伴った態度として、初めて主題化される。ここに至って現象学者は、自らがこうした世界構成の「観視者」であったことを自覚する。注意すべきは、「観視者」が超越論的主観性となる仕方で分離したとはいえ、あくまで超越論的生の構造のうちで同一の「自己」にとどまることである (vgl. Es. S.228 und Kerckhoven [2003], S.117)。構成的分析のさなかで、世界を構成する超越論的主観生が構成の現場に巻き込まれていくのに対して、「観視者」はいわばこうした構成プロセスに無関与である (vgl. Szp. S.145)。もとよりフィンクの言う「超越論的生の二元論」が、こうした超越論的な自己の生の内部に認められた自我分裂の状況を端的に表している (VICM/L. S.22)。

以上のような還元を遂行する主体としての現象学者の生に関して、フィンクは「絶対者」の自己把握について語る。「絶対者」とは、還元を遂行しているさなかの現象学者の「超越論的生」の状況の表現以外のなものでもない。世界は絶対者に内在的であると彼が語るのも、現象学者の生の内的分裂という超越論的状況のさなかで、世界の生成

という「世界化」の出来事が現行犯確保されているからである (Szp. S105)。

このようにパトチカは、フィンクの像意識分析から「現出することそれじたい」の問題系を読み取ること、「現出」の圏域に同時に「現出しえないもの」を経験している像意識のあり方から、「現出することそれじたい」の独特な脱時間的な存在論的身分を導いた<sup>7</sup>。さらにパトチカは、フィンクの「絶対者」を、「世界それじたいの起源」への問いと、「還元の射程の確定」という課題設定の両制約において考察した。「現出することそれじたい」と「絶対者」の自己把握の過程との関連で言えば、還元を遂行しつつある現象学者の生が、こうした還元の有効域から離脱する出来事として理解された。還元の有効域こそまさしく「現出」の圏域であり、現象学者の生がこうした「現出」の圏域と、現出しえない「観視者」の態度の両者を生きる「現出することそれじたい」として、パトチカによって導かれることになった。「非—主観的現象学」の構想のもと、七〇年代に「人間の実存」として分析された「自己」の実践的分析を顧みれば、「現出」に対する超越論的制約である「現出することそれじたい」を、現象学者の実践的「生」との関連で理解する方向が導かれよう。

#### 4

以上みてきたように、「非—主観的現象学」の構想のもとで、超越論的意識における現出論の問題構制から、「自己示現」としての「現出することそれじたい」への還元の徹底性が説かれていた。こうした文脈で同時にパトチカが「現出」と区別して提示する概念が「顕現」である。彼は躊躇しつつではあるが、「現出」の「自己示現」が前提する「顕

現の次元」を指摘し、自己関係的な存在論的次元をそこに認めるようになる<sup>8</sup>。

パトチカが設定した「顕現」の次元は、「自己」と諸事物とが映し合う関係構造から導かれている (Vgl. Es. S382)。こうした諸事物との関係のうちに既にある「自己」は、諸事物同様それが既に顕現されたものである限りで、諸事物の顕現に対する一方的な根拠とはならない。「自己」も諸事物も第三者としての「世界」に根付いているのであり、「自己」はその際「交流の参与者」として振舞っている。スルバルはここに、「自己」の実践的振舞いに向けられたパトチカの視線転換を指摘し、「現象野」のラディカルな変化を認めている (Strubar [1985], S13)。つまりここでパトチカは「現象野」における「自己」の振る舞いを、構成論的に解釈するのではなく、「自己」と諸事物が交流し合う世界へと実践的に行為しつつ関係する「人間」を認めている。パトチカは、こうした「顕現化」の過程で諸事物との交流に身を委ね、参与していく「自己」のあり方を、「自己」の実践的能与仕方として示す。

その際パトチカは、デカルトの *ego* を新たに解釈し直すことで、こうした変化をもたらししている。彼は、思惟実体であるデカルトの *sum* を、諸事物との関連における行為の中で現出する自己身体として解釈し直す。しかしながら注意せねばならないのは、「自己」が現出した身体に汲みつくされてしまうのではなく、身体のうちには、ないし身体を媒介して「自己」が現出していることである (BnE. S307 und Vgl. Saito [2007])。このように、身体という媒体を通じて「自己」が現出へともたされるあり方が、パトチカの認めた「自己」の実践的能与仕方である。もはやここでは、反省作用によって反省の主題として自己身体が捉えられてはおらず、また「内的知覚」によって専ら接触経

験に基づいた身体性の次元における自己身体が体験されているものもなく、目的連関という能動的な活動のさなかで構造化された、現実的活動性として自己身体が理解されている (cog.)。

こうした自己の実践的能事仕方から明らかになるパトチカの「顕現」の次元とは、諸事物との映し合う関係のただ中に入り込みつつある身体的自己のあり方である (ES: S88)。「人間の実存」の名において、パトチカはこうした身体的自己における自己と諸事物の映し合う関係をみていた。パトチカの「顕現」は、「実存」としての身体的自己の次元で起こる、世界の「鏡映」にかんして述べられる。したがって彼にとってハイデッガーの現存在の超越も、現存在自身から生じる投企としてのみ理解されるのではなく、「自己」を受け入れること *Seh-en-langen* (ES: S309) として解釈し直される。パトチカにとって「世界」とは、こうした自己と諸事物が「映し合う」関係構造そのものであり、その際「自己」は、まったく身体的なあり方に埋没されるわけでもなく、あくまで身体という媒体における交流「鏡映 *Spiegelung*」に参与しつつある者として理解される。

こうした七〇年代の「非—主観的現象学」の構想から、「人間の実存」の運動において示された「自己」と諸事物の交流仕方が明らかになってきた。「自己」は一方で身体的自己として現出野へ入り込み、その限りで諸事物との交流の関係に参与していくが、しかしながら他方で「自己」は身体的なものに汲みつくされてしまうわけでもない。我々が「像」書評におけるパトチカの立場から解釈したのも、およそ「現出」を可能にするものでありながら、「現出」そのものとあくまで同時的関係にある「現出することそれじたい」の特殊な存在論的身分であった。「絶対者」として表現された現象学者の「生」にかんしていえば、

そこでみられていた「超越論的生の三元論」が、パトチカによって「人間の実存」の名のもとで、現象学の実践哲学化が図られつつ、「自己」と諸事物の交流関係における「世界」の分析として示されたことが理解されよう。

## 5

本稿で我々は、三〇年代フイנקの現象学的立場に対するパトチカの解釈を中心に扱った。そこで明らかとなったのは、フッサール現象学の批判的考察、具体的には現象学の方法である「還元」の問題を根本動機としてフイנקと共有しつつ、フイנקの「絶対者」の現象学を経由して、自らの「現出することそれじたい」の問題系を展開させていったパトチカの現象学的立場である。七〇年代においては上記の問題が、明確に「非—主観的現象学」の構想のもと、「人間の実存」の名をもつ身体的自己の分析へ展開するに至る。その際パトチカの分析で特徴的なのは、世界の実現化という出来事が、あくまで身体性を基盤とした「自己」と諸事物との交流にみられていることである。近年盛んに試みられてきている現象学における「実践」の問題、例えば受動的志向性を実践的志向性として解釈し、そこに実践理性の働きを認める試みや (Lee [2000])、具体的身体性の構造解明を目論んだ、フッサールの「触発」概念の価値性に基づく解釈など (Lotz [2002])、これらの試みにとって、こうしたパトチカの独自の立場は示唆に富むものである。フッサールの後期現象学的思惟からの課題、とりわけ「生活世界」を中心とした「生命の現象学」の問いを引き継いだパトチカは、フイנקの「絶対者」の現象学を経験するなかで、実践的諸(不)可能性の担い手である具体的な自己身体の地平を「人間の実存」の名

のふもとに切り拓いてつたところである。

### 【凡例】

フイinker、パトチカのテキストは、以下の略号を用いる

- VICM/1 ——— "VI. Cartesianische Meditation Teil I"  
VICM/2 ——— "VI. Cartesianische Meditation Teil 2 Ergänzungsband"  
SzP. ——— "Studien zur Phänomenologie 1930–39"  
ND. ——— "Nähe und Distanz"  
Bud. ——— "Briefe und Dokumente"  
BmE. ——— "Die Bewegung der menschlichen Existenz"  
ES. ——— "Vom Erscheinen als solchem"

### 【参考・引用文献】

- Kerckhoven, Guy van. [2003:] *Reduktion und Entmenschung bei Eugen Fink* *in* "Epoché und Reduktion Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie" R.Kühn / M.Staudigl (Hrg.), Königshausen & Neumann, Würzburg, 2003.  
Kühn, Rolf. [2002:] *Die lebensphänomenologische Gegen-Reduktion* *in*: "Michel Henry Zur Selbsterprobung der Lebens und der Kultur" Rolf Kühn / Stefan Novotny (Hrg.), Karl Alber, Freiburg, 2002.  
Lee, Nam-In. [2000:] *Practical Intentionality and Transcendental Phenomenology as a Practical Philosophy* *in*: *Husserl Studies* 17, Kluwer Academic, Dordrecht / Boston / London, 2000.  
Lotz, Christian. [2002:] *Husserls Genuss über den Zusammenhang von Leib, Affektion, Fühlen und Werthafgkeit* *in*: "Husserl Studies" 18,

Kluwer Academic, Dordrecht / Boston / London, 2002.

Marion, J.L. [2003:] *Reduktive "Gegen-Methode" und Faltung der Gegebenheit* *in*: "Epoché und Reduktion Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie", Rolf Kühn / Michael Staudigl (Hrg.), Königshausen & Neumann, Würzburg, 2003.

Novotny, Karel. [2003:] *Die Transzendentalität der Welt: Epoché und Reduktion bei Jan Patočka* *in*: "Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie" R.Kühn / M.Staudigl (Hrg.), Königshausen & Neumann, Würzburg, 2003.

Saito, Yoshimichi (斎藤慶典) : [2007] : 「『非—主観的現象学』のために——ヤン・パトチカ生誕100年——」『思想』20104所収、岩波書店、二〇〇七年。

Sepp, Hans Rainer. [2001] : 「カンデンスキー 或る現象学的問ひかけ」『現代思想』vol. 29-17所収、青土社、二〇〇一年。

Shiokawa, Chinatsu (塩川千夏) : [1998] : 「エポケーの様相——懷疑と美的中立愛様との比較を通じて」『哲学』第四九号、法政大学出版局、一九九八年。

Srubar, Ilija. [1985] : *Vom begründeten Leben. Zu Jan Patočkas praktischer Philosophie* *in*: "Phänomenologische Forschungen 17 Studien zur Philosophie von Jan Patočka" Karl Alber, Freiburg / München, 1985.

Takeuchi, Dai (武内 大) : [1999] : 「フイinkerにおける『像』の問題」『哲学』第五〇号、法政大学出版局、一九九九年。

Tengelyi, László. [1996] : *Finks "Fenster ins Absolute"* *in*: "Phänomenologische Forschungen" 30, Karl Alber, Freiburg /

注

1 Bud. S.97.「かしながらバトチカに抗して、フッサール現象学のうちですでに生じていた「自己」示現」の問いへの転換を、「還元遂行における劇的な契機」(ND.315)とフィンクが名づけ、現象学の立場転換を示しているのを我々は認める。

2 こうしたバトチカの「非—主観的現象学」と「超越論的媒体性」の現象学の史的接点として、一九七六年九月二三日にバトチカがS. フィンク夫人に宛てた書簡で、新田義弘との個人的な接点はいまだ無いものの、フィンク夫人が彼について語った内容に興味を持った旨をバトチカは述べている(Bud. S.138)。

3 Bud. S.38. フィンクも同様に、準現在化と像の有する哲学的に曖昧な概念配置の解明が、現象学的分析の主題であることを述べている(SzP. S.2F)。

4 SzP. S.74. また塩川は、像意識におけるこうした二重化するまなざしのうちに、フィンクの『第六省察』での「観視者」の分析を経ながら、内世界的理解図式と超越論的記述図式を批判的に見通すエポケーの機能を認める(Shiokawa [1998])。

5 付言すると、像意識の関心が向かう先である「像世界」は現実世界へと自ら開かれていく。この自己開示の場合「像」であり、フィンクはこうした構造を「窓」と名付けた。そして、彼の後のコスモロギー的展開にとっても示唆的なのは、フィンクはこうした「窓」構造のうちに、「像」の観察者の自己分裂構造を基づけている(SzP. S.77f)。コスモロギー的展開における「窓」の意義にかんしては、Tengelyi [1996], Takeuchi [1999] 参照。

6 したがってフィンクにとつては、構成的な遡及的問いである「再帰的現象学」は、その問いの出立点をすでに世界構成の過程のうちに置き入れられていることになる。これに関して、フィンクによる第四省察の改訂案を参照(Vgl. VICM.2. S.233, 237 und 240)。

7 付言すれば、こうした「脱時間的」なものにバトチカがみているのは、フッサールのな「超時間的・全時間的」な理念的存在者の次元ではない。むしろ彼は、存在者一般を時間的なものとして理解する形而上学の伝統的解釈そのものを批判し、「存在への問い」を、「自らの存在において思惟する主体を知ること」として「絶対者」を解釈することに向かう(Bud. S.154)。

8 Bud. S.97. 不可視の経験次元として「顕現」の議論を展開しているのはアンリである。ゼップは、アンリのカンディンスキー解釈における「還元」の試みから、不可視なものを可視化する感情の「生」の媒体的機能を取り出している(Sepp [2001], S.327)。バトチカにおいてはこうした「生」が「人間の実存」の名のもとに主題化されており、アンリ同様、情動的身体性の経験場面へと赴くが、彼にとってより重要なのは、能動的行为連関において示される「自己」の実践的態度である(Vgl. BmE. S.307f. und Strubar [1985], S.20)。

9 対話の相手がフィンクからフィンク夫人へ移った後も、バトチカは自らの「非—主観的現象学」の構想との関連で、フィンクのコスモロギー的立場を称揚している(Vgl. Bud. S.134, 137 und 142f)。

(中山純一・なかやま じゅんいち・東洋大学)



8 See Derek Parfit, "Personal Identity," *Philosophical Review* 80 (1971), pp. 3-27.

9 Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press, 1984), p. 222. "Quasi-memory" is a technical term coined by Parfit to emphasize the personal, subjective character of memory.

(Se-gweon An : Keimyung University, Korea)

## VI. Conclusion

Since Hume's challenge to the problem of self, many philosophers have tried to provide adequate answers to it, one way or the other. On the whole, there seem to be two answers. The first one asserts that the identity of self is guaranteed by substance or soul or some other principle that transcends ordinary experiences. The second one asserts that the unity of self should be found or explained within the boundary of various experiences. However, philosophers have pointed out that the former faces a difficulty in terms of verifying the ontological status of the transcendental being, while the latter ends up with a counter-intuitive conclusion that denies the reality of self.

William James is a philosopher who is strongly interested in this problem, particularly in solving the vexing question of the unity of consciousness with which Hume and other Associationists are involved. I have shown how he diagnoses the troubled situation, and how he provides his own solution. I think that he suggests an original, convincing argument for his position. I believe his theory of the unity of consciousness and the self is a precursor to future theories regarding this important problem. For, first, it contains a theoretically useful device and concepts; second, it puts emphasis on real human experiences. The workability of these ideas has been illustrated, although in different and limited ways, through the works of Husserl and Parfit.

---

1 Godfrey Vesey, *Personal Identity: A Philosophical Analysis* (Ithaca: Cornell University Press, 1974), p. 7.

2 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, edited by L. A. Selby-Bigge, 2<sup>nd</sup> ed., revised by P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1978), pp. 635-6. Hereafter referred to as *T*.

3 William James, *The Principles of Psychology*, 2 vols. (New York: Dover Publications, 1950). All quotations are from Volume 1. Hereafter referred to as *P*.

4 James's assessment of Locke here should be handled with care, for Locke in my opinion did not make the alleged psychologist's fallacy. As far as the problem of self-identity is concerned, Locke did not treat consciousness from outside as James claims. Locke's approach to consciousness with regard to the self shows that consciousness has a self-unifying function. See Book II, Chapter XXVII, Section 9 of John Locke's *An Essay Concerning Human Understanding*, edited by P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975).

5 Gerald E. Myers, *William James: His Life and Thought* (New Haven and London: Yale University Press, 1986), p. 347.

6 Page references are to the version translated by John B. Brough, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time* (1893-1917) (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1991). Hereafter referred to as *PCI*.

7 As Richard Stevens observes, this might be called an "auto-constitution" of the ego in temporality. See Richard Stevens, *James and Husserl: The Foundation of Meaning* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974), p. 85.



of self-identity lies in the self-unifying function of consciousness, Husserl provides a deep understanding of the matter and a convincing explanation for it.

### **Parfit**

Derek Parfit is an influential theorist of personal identity in the Anglo-American philosophical world. He is an attractive thinker because, like James, he emphasizes the continuity of mental activity. For Parfit, what really matters in the problem of self is continuity, not identity. Identity in the literal sense of the word is not important at all because, for example, when I wake up in the morning and recollect what happened yesterday, I understand that I, present me, am mentally connected to the past me. As long as I feel connected to the past, as long as I realize that I continue to "survive," I don't have to worry about whether I am the same person as the past. In other words, ascertaining the criterion of sameness or identity is useless.<sup>8</sup>

According to Parfit, the problem of self-identity is bound up with that of connecting various experiences running through time. And the possibility of connection depends on the causal relation of the experiences. What realizes the causal relation in actual life, he thinks, is memory:

My mental life consists of a series of very varied experiences. These include countless quasi-memories of earlier experiences. The connections between these quasi-memories and these earlier experiences overlap like the strands in a rope....Overlapping strands of strong connectedness provide continuity of quasi-memory... [The] unity of each person's life is in part created by this continuity.<sup>9</sup>

This explanation, to some extent, sounds like James's theory since it contains some important features of consciousness described by James, namely, such features as personal character of memory, the diversity of experience, and continuity of experiences. As we can see, Parfit lays great emphasis on continuity. His claim that various experiences that are past and present, are interconnected with each other like overlapping strands, seems to guarantee the unity of conscious experiences. So, at first glance, it looks similar to James's position that mental states, past and present, are tied together by means of the unifying function of consciousness. Parfit's strength is to show that there is no ground of self-identity except the bare continuity of experiences. Nevertheless, his view seems to be lacking one very important element of continuity, namely, the crucial power of self-unification. That is, he does not provide the explanation of how memory by itself interconnects these various experiences. Introducing "overlapping strands" would not guarantee the self-unifying function of experience if there were no subjective ingredients like James's "feelings of warmth and intimacy" and Husserl's "retention," both of which work in temporality. Reductionist theorists, including Parfit and others, may get some lessons from their predecessors.

## Husserl

James's view on the unity of consciousness seems to have much in common with Husserl's view on the same problem presented in his *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917)<sup>6</sup>. The most remarkable common point is that both understand the phenomenon of consciousness as a "stream." Husserl explains this by analyzing the experience of temporal objects. His favorite example is perception of a melody. When one listens to a familiar piece of music played on piano, how is it that one understands the sound as a continuous melody? For Husserl, the melody can be perceived as a continuous object because perception or consciousness itself has continuity in time. As he says, "[it] is certainly evident that the perception (*Wahrnehmung*) of a temporal object itself has temporality (*Zeitlichkeit*), that the perception of a temporal object itself presupposes the duration (*Dauer*) of perception" (*PCI*, 24).

How is the duration of perception possible, then? According to Husserl, at the center of perceptual activity is the "primal impression" (*Urimpression*) which is the ultimate source that gives birth to the multiplicity of the modes of a temporal object. "Primal impression has as its content that which the "now" signifies... Each new now is the content of a new primal impression" (*PCI*, 70). And by itself it appears newly and constantly and thereby brings to us the vivid manifoldness of phenomena. The primal impression in this sense is a "perception" in its original sense in that the essence of perception is to bring the now directly to intuition (*PCI*, 43). Thus, "a temporal object is perceived (or intended impressionally) as long as it is still being generated in continuously emerging new primal impressions" (*PCI*, 40-1).

Now, for Husserl, perception is not only an act which grasps the now; it can also place an absent now, i.e. a past now, before us. The important point here is that in bringing the past now before us, perception never makes a sharp distinction between the past now and the actual now. Husserl claims that this is crucial for the consciousness of time, for in this way consciousness continues to have its relationship to the object even when the object has expired, when its actual duration is over. This of course is possible only if the apprehending consciousness of perception is itself extended. Husserl calls consciousness in this special sense "primary memory" (*primäre Erinnerung*) or "retention" (*Retention*) (*PCI*, 33-6).

In Husserl's theory of time-consciousness thus described, we can find the essential element of James's theory. It is that consciousness flows without interruption. While James mentions the "remembrance" that can unite the present thought and the past thought, Husserl introduces "primary memory" that enables the past now to exist at the present moment.<sup>7</sup> As we have seen, James claims that the identity of self over time is constituted by means of the temporal consciousness of memory. As for Husserl, he hardly mentions the problem of self directly in his ground-breaking analysis of internal time-consciousness, but his position on time arguably contains the theoretical ground for a workable concept of self-identity like James's. Considering that the key to the problem

qualities called warmth and intimacy may in themselves be will have to be matter for future consideration. But whatever past feelings appear with those qualities must be admitted to receive the greeting of the present mental state, to be owned by it, and accepted as belonging together with it in a common self. (*P*, 239)

In addition to this, James remarks that the quality of warmth and intimacy is closely related to the body. "We think; and as we think we feel our bodily selves as the seat of the thinking. If the thinking be *our* thinking, it must be suffused through all its parts with that peculiar warmth and intimacy that make it come as ours" (*P*, 241-2). This remark sounds like materialism, but James does not seem to take it as meaning that all mental events are reduced to bodily events. Rather, as Gerald Myers suggests, his interest in the body is the result of a more profound interest in one's own individuality.<sup>5</sup> In other words, for James, the body is a source of the principle of individuality. But the body itself is not the same as the self; it is only indirectly related to the self, as the "seat" of feelings. The primary basis of the self or self-identity is introspective consciousness called feelings.

Thus characterized, we may summarize James's theory as follows:

- 1) The identity of self is constituted by the continuity of memory.
- 2) Memory is personal; it has to do with a purely subjective life.
- 3) Memory is not a matter of conception, but of feelings of warmth and intimacy that flow in the stream of consciousness.
- 4) The feelings are ultimately the feelings of the bodily activities.

With this theory James claims that he has discovered a solution to the unity problem. To the question "What is it to remain one and the same self over a period of time?" he now answers, "memory suffused with warmth and intimacy." He emphasizes that this theory of self-identity is mainly based upon the uniqueness of subjective feelings of consciousness. This subjective feature may make it difficult to explore his position in terms of conceptual analysis. But this fact would not diminish the richness of his theory.

## **V. Contemporary Relevance of James's theory**

It seems that James's theory, advanced in the late 19<sup>th</sup> century, established a foundation for the appearance of many philosophical theories about the unity of consciousness and self-identity. Above all, some theories in Phenomenology and Analytic Philosophy seem to be under the direct influence of James, or could be re-evaluated from the viewpoint of James. I will briefly explain the cases of Edmund Husserl and Derek Parfit.

elements of James's view on the issue. Of course, it contains the hypothesis Hume was looking for. James points out that Hume did not see both aspects of self-identity; Hume was so absorbed in diversity that he could not get hold of unity. In other words, he only divided the stream of perceptions into discrete items, without realizing the importance of the principle of unity running through diverse perceptions. Understanding diversity and unity at the conceptual level is one thing; experiencing them together in the flow of time is quite another. If we cannot feel the vividness of perceptions, past and present, diversity and unity will be caught in a pallid abstraction. For James, the characteristic features of consciousness are warmth and vividness (or intimacy), and in these features he discovers the principle that unifies the ingredients of self which are scattered over the stream of time. On the basis of this principle, he restores the self-unifying function of consciousness broken down in Hume. By means of this self-unifying function, the "Thought" will be able to sustain its individuality without the help of soul or substance. This is why he claims, "The phenomena are enough, the passing Thought itself is the only *verifiable* thinker" (P, 346).

Now, if warm and vivid feelings of consciousness are the backbone of the unity of self, how do they come into play in actual life? For James, warmth and vividness are the realistic expressions utilized to describe the verifiable aspect of the continuity of consciousness or thought. By this he means that "....even where there is a time-gap the consciousness after it feels as if it belonged together with the consciousness before it, as another part of the same self" (P, 237). And he gives an example. When two persons, Peter and Paul, wake up in the morning in the same bed, and recognize that they have been asleep, "each one of them mentally reaches back and makes connection with but *one* of the two streams of thought which were broken by the sleeping hours" (P, 238). In other words, Peter's present thought finds his own past thought, and never by mistake connects itself with that of Paul. But, the more important thing to be noted is that Peter may have knowledge of what Paul's last state of mind was as he went to sleep, "but it is an entirely different sort of knowledge from that which he has of his own last states. He *remembers* his own states, whilst he only *conceives* Paul's" (P, 239). Remembering and conceiving, then, are two different kinds of knowledge, and only the former can be the basis of the identity of self. And we may say that remembering, as an instantiation of the self-unifying function of consciousness, is imbued with such feelings as warmth, vividness, intimacy, and immediacy. James describes the richness of remembrance as follows:

Remembrance is like direct feeling; its object is suffused with a warmth and intimacy to which no object of mere conception ever attains. This quality of warmth and intimacy and immediacy is what Peter's *present* thought also possesses for itself. So sure as this present is me, is mine, it says, so sure is anything else that comes with the same warmth and intimacy and immediacy, me and mine. What the

mine)

James argues that the very fact that the psychologist deals with mental state from outside means that he is on the wrong track. As long as the psychologist stands outside of mental state, he is bound to disregard the fact that our experience is a continuous flow and not a series of discrete items. This fallacy is detected in "the entire English psychology derived from Locke and Hume...[that] treats 'ideas' as separate subjective entities that come and go" (P, 196).<sup>4</sup> He continues:

The continuous flow of the mental stream is sacrificed, and in its place an atomism, a brickbat plan of construction, is preached, for the existence of which no good introspective grounds can be brought forward and out of which presently grow all sorts of paradoxes and contradictions, the heritage of woe of students of the mind. (P, 196)

Hume's painful conclusion of his project concerning the unity of consciousness may be a typical example of the "paradoxes" and "contradictions."

#### IV. James on the Unity of Consciousness

Interestingly enough, Hume did not believe that the unity problem is absolutely unsolvable, although he admitted that it was too difficult for him to handle. He hoped that "others, perhaps, or myself, upon more mature reflection, may discover some hypothesis, that will reconcile those contradictions" (T, 636). But to his disappointment, James claims that it is impossible for Hume to discover such a hypothesis. One reason for this is found in a passage from the chapter entitled "The Consciousness of Self," which seems to be a positive expression of James's own position as well.

As they [the substantialist philosophers] say the Self is nothing but Unity, unity abstract and absolute, so Hume says it is nothing but Diversity, diversity abstract and absolute; whereas in truth it is that mixture of unity and diversity which we ourselves have already found so easy to pick apart. We found among the objects of the stream certain feelings that hardly changed, that stood out warm and vivid in the past just as the present feeling does now; and we found the present feeling to be the centre of accretion to which, *de proche en proche*, these other feelings are, *by the judging Thought*, felt to cling. Hume says nothing of the judging Thought; and he denies this thread of resemblance, this core of sameness running through the ingredients of the Self, to exist even as a phenomenal thing. To him there is no *tertium quid* between pure unity and pure separateness. (P, 352)

This statement, although nominally a criticism of Hume, contains the essential

This is the most positive claim given by Hume about the identity of self. It should be noted that here Hume explains mental activity purely in terms of the internal continuity of perceptions. He does not consider the identity as something which is given prior to the internal connections of perceptions, and does not presuppose any substance presiding over each and every perception. In this way, Hume's theory of self-identity seems original. But the question still remains as to how strong the internal connection or unity really is. And this question drags him down eventually. The reason is that Hume himself knows from the start that the unity of perceptions would face a serious problem when it receives help from imagination. Indeed, he faces a theoretical ruin when he says in the Appendix to *Treatise* that "I find myself involv'd in such a labyrinth, that, I must confess, I neither know how to correct my former opinions, nor how to render them consistent" (*T*, 633).

### III. James's criticism of Hume

As mentioned above, James thinks highly of Hume. In his words, "Hume showed how great the consciousness of diversity actually was" (*P*, 351), and following Locke, made us "feel that the important unity of the Self was its verifiable and felt unity" (*P*, 351). Nevertheless, James thinks that Hume's project cannot succeed.

James's criticism is aimed at the key premise of Hume's theory. In his view, Hume's grave mistake is to treat human consciousness as if it is constituted by units that are discrete and independent. For, once numerous perceptions and sensations are assumed to be separate from each other without any "tie" (*P*, 357), there is no way to connect them. Hume tried to connect perceptions by introducing the concepts of resemblance and causation, but they too cannot be a real tie since they connect perceptions discrete like atoms in the imagination. This means that the self as a "bundle of perceptions" is itself no more than a fiction. For the self cannot be something constructed out of mere collection of discrete perceptions. Hume's failure is such that "[the] chain of distinct existences into which Hume thus chopped up our 'stream' was adopted by all of his successors as a complete inventory of the facts. The associationist Philosophy was found." (*P*, 353)

James further points out that the associationists, including James Mill and John Stuart Mill, make what he calls the "psychologist's fallacy" (*P*, 196). By this he means that there is a fundamental difference between him and the psychologist as to how to deal with consciousness (thought). He says:

The mental state is aware of itself only *from within*; it grasps what we call its content, and nothing more. The psychologist, on the contrary, is aware of it *from without*, and knows its relations with all sorts of other things. What the thought sees is only its own object; what the psychologist sees is the thought's object, plus the thought itself, plus possibly all the rest of the world. (*P*, 197; Emphases are

the self to be explained in this way should be real, not fictitious. If the identity of self is not real, something created by the imagination, it cannot exert a power to bind the bundle of perceptions. The resulting theory, then, hopefully provides a strong alternative to theories based on substance. So the crucial question is: "whether it [identity] be something that really binds our several perceptions together, or only associates their ideas in the imagination" (T, 259). He answers:

'Tis evident, that the identity, which we attribute to the human mind, however perfect we may imagine it to be, is not able to run the several different perceptions into one, and make them lose their characters of distinction and difference, which are essential to them. 'Tis still true, that every distinct perception, which enters into the composition of the mind, is a distinct existence, and is different, and distinguishable, and separable from every other perception, either contemporary or successive. (T, 259)

Hume admits here that the identity cannot play a role suitable to its name. After all, the identity of self is just an assumption needed to unite the succession of distinct perceptions. He realizes that this assumption cannot work because of the very nature of perceptions, i.e. distinction and difference. The only way to make it work is to rely on imagination.

Hume's next strategy, then, is to direct his attention to resemblance and causation, and examine how they manage to bind perceptions in cooperation with imagination. His hope is that the identity constructed by resemblance, causation and imagination might explain the unity of perceptions, albeit imperfectly. Now, under this scheme, perceptions in the flow of time are taken as connecting each other by virtue of resemblance. According to Hume, perceptions have the relation of resemblance in themselves and thereby produce the relation of identity. The typical mind function relevant to such relations is memory. Thus, Hume thinks, memory plays the role of producing the identity of self by means of resemblance between perceptions. Memory, so to speak, produces the continuity of identity despite the change of time. But memory has a weakness because it often cannot recollect past perceptions, and this is why causation comes into play. Hume argues that the causal connections between perceptions in cooperation with imagination allow memory access to the past events which one cannot recollect. He explains the psychological continuity constructed by resemblance and causation in the following way:

As to *causation*; we may observe, that the true idea of the human mind, is to consider it as a system of different perceptions or different existences, which are link'd together by the relation of cause and effect, and mutually produce, destroy, influence, and modify each other. (T, 261)

In this paper I will examine a contemporary philosopher's view on this issue, which I believe gives a convincing solution to Hume's problem. The American pragmatist William James is noteworthy in this regard. Firstly, he grasped the significance of the problem and suggested an original answer to the traditional question. Secondly, his theory of the unity of consciousness and self-identity, expounded in *The Principles of Psychology*,<sup>3</sup> can be a precursor to the appearance of some future theories regarding this problem. Towards the end of the paper, I will briefly show that two influential theories in Phenomenology and Analytic Philosophy can be reassessed in terms of James's insight.

## II. Hume on the Unity Question

In dealing with the problem of self-identity, specifically in exploring a solution to the unity question, James critically examines three influential theories, including the "Spiritualist theory" and the "Transcendentalist theory" (*P*, 342). But his main interest is in Hume, a prominent figure of the "Associationist theory" (*P*, 350), who he thinks raised the most difficult and important question to be answered by psychology. Thus, he closely examines Hume's view. However, his appraisal of Hume is negative as a whole, although he thinks highly of Hume's "introspective work." What, then, is the reason for this negativity? Before getting into James's criticism, we need to see how Hume views the problem.

In a famous passage, Hume's introspection is intended to discover the self:

For my part, when I enter most intimately into what I call *myself*, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love and hatred, pain or pleasure. I never can catch *myself* at any time without a perception, and never can observe any thing but the perception. (*T*, 252)

Here Hume reports that all he experienced in his mind was a mere succession of different perceptions; he couldn't find the self. Hume declares in *Treatise* that all ideas are derived from impressions, and according to that principle, if there is the idea of self, it should have its related impression. Moreover, since the idea of self is assumed to be identical over a period of time, its alleged impression also should be identical over a period of time. But this sort of impression is not found in the mind. As Hume says, "there is no impression constant and invariable" (*T*, 251). Therefore, the idea of self cannot be derived from any of such impressions.

If the self is not found, does that mean that it does not exist? Undeterred by unsatisfactory results, Hume seeks to find a way to explain the possibility of the existence of self by connecting the distinct perceptions which succeed each other. In other words, he tries to explain self-identity by means of a "bundle of perceptions" only, without presupposing any substance or soul lying behind it. What he has in mind is that



# The Unity of Consciousness and the Self

Se-gweon An

## I. The Unity Question

The problem of self is a uniquely philosophical one which arises from the simple question, "What am I?" But, as we know, because of this very simplicity, the problem has got many philosophers into trouble. In other words, the question has been considered by them as a kind of general question which takes the grammatical form "What is X?," thereby being treated as a similar question to those concerning "substance" or "universals." Of course, like other metaphysical concepts, the self as something that exists can be regarded as a subject of inquiry. But in this case, it is likely to cause a dilemma in which the self drifts from itself and becomes another object among others.

This difficulty was perceived by some Modern philosophers who attempted to rescue the self from the metaphysical mist. The result is the problem of self-identity or personal identity. Instead of the question "What am I?" this problem raises a new question, namely, "What is it to remain one and the same self (or person) over a period of time?" From the fundamental point of view these two questions are the same, but the latter looks more concrete and clearer than the former. Therefore, it has a methodological advantage in tackling the issue. The heart of the problem of self-identity is often described as the "unity question." As Godfrey Vesey puts it, the question goes like this:

What unites a person's present experiences with his past experiences? Is it a matter of their all being related to one and the same self-conscious self... or their all being related to each other in some way, or what? What is the principle of unity?<sup>1</sup>

Many philosophers since John Locke have struggled with this question. Among them, David Hume is the philosopher who took it most seriously. It is well-known that Hume tackled the question squarely and finally admitted that "... all my hopes vanish, when I come to explain the principles, that unite our successive perceptions in our thought or consciousness. I cannot discover any theory, which gives me satisfaction on this head."<sup>2</sup> Due to Hume's confession, the unity problem became a much bigger task for philosophers, and it continues to be a controversial issue to this day.

# 森一郎著 『死と誕生―ハイデガー、九鬼周造、アーレント』

(東京大学出版局、二〇〇八年)

加藤 恵 介

「哲学は、誕生を主題に据えることを怠ってきたのである」(i)。著者は、伝統的に哲学が「終わりとしての死」については思索を重ねながら「始まりとしての誕生」についてはまともに論じてこなかったことを指摘し、この伝統的な空隙を埋める「誕生、始まりに関する考察」の開始を宣言する。しかし、もちろんそれは死の問題の等閑視を意味するわけではなく、一対を成す「始まり」と「終わり」によって構成される、まったく「いのち」についての思考が要請される。

この壮大な構想に即して、取り上げられるのは、主著『存在と時間』においてある意味で徹底した死の分析論を展開したハイデガーと、『人間の条件』において「可死性ではなく出生性」を「政治的思考の中心のカテゴリー」と位置づけたアーレント、そして『偶然性の問題』の九鬼周造である。アーレントと九鬼は、いずれも一九二〇年代後半、マルブルク時代のハイデガーのもとで学んでいるが、彼らの「出生性」「偶然性」の思索は、「出生の偶然」において重なり合い、ハイデガーに欠落していた新たな「始まり」の思考を形作る。ここで企てられる三者の間の仮想的な対話は、政治哲学の新たな構想を目指すものであると同時に、現代の哲学においてもすれば軽視されがちな「実

存」の哲学の再生を目指すものでもある。

本書を詳細に見れば、死に比して等閑視されてきた誕生の哲学的意義を強調することに重点が置かれたために、議論にある種の一面性が見られるように思われる。しかしこのことは、この試みの意義を損なうことはないだろう。

なお本書は、二〇〇九年度の和辻哲郎文化賞を受賞している。

## 1

ハイデガーの実存論的分析論においては、現存在が本質的に他者とともにある共存在として規定されているにも関わらず、この契機が軽視されているという批判は、レーヴィットや和辻を嚆矢として、近年のジャン・リュック・ナンシーに至るまで、幾度も繰り返されてきた。そもそもトイニツセンや著者も言うように、『存在と時間』においては他者との関係は主に道具との交渉を経由して分析されており、人と人との直接的、人格的な出会いは軽視されている。

この批判の系譜には九鬼とアーレントも含まれているが、第一部「被投性・偶然性・出生性」では、九鬼の「偶然性」とアーレントの「出

生性」の概念が、ハイデガーの問題とした実存の「被投性」のモチーフを引き受け直しているだけではなく、彼の現存在の歴史性をめぐる考察に欠落していた複数的な共同性の積極的な次元を明らかにし、新たに展開するものであったことが示される。

九鬼周造は『偶然性の問題』において、アリストテレスに依拠して偶然の分類を行っており、著者はここに、九鬼が出席したはずのハイデガーのアリストテレス『自然学』演習からの影響を推測しているが、確証はない。しかし少なくとも、ハイデガーはすでに『ナトルプ報告』で、アリストテレス『自然学』でいう「テュケー」（偶運）や「アウトマトン」（自己偶発）に「事象的生の『歴史的』な動性」を存在論的に解明するものとして言及しながら<sup>2</sup>、それ以上立ち入っていない。

この、ハイデガーにおける偶然性の問題の欠如が、九鬼にとつての問題を構成したことが、九鬼のハイデガー批判に示されている。それは、ハイデガーが「被投性」や「運命」を論じながらも、「空間性と共同存在性」とが重量を有たぬに伴って偶然性の存在学的意義は視野の外に逃れてしまっている<sup>3</sup>点に向けられている<sup>3</sup>。和辻の場合と同様に、「空間性と共同存在性」の軽視が批判されているのだが、それが偶然性の看過に結びついているのである。「共同存在性」とは、偶然性を孕んだ共存であり、「独立なる二元の邂逅」という偶然性の定義から、他者との出会いの場としての空間性と、二元が邂逅する「同時性」の現在を重視することが要請される。九鬼からすればハイデガーは、この偶然性と現在を軽視したことになるだろう。（他方でハイデガーからすれば、九鬼の批判は、現在＝現前性中心の伝統的な時間理解に再び陥ることになるだろう。）

そして著者によれば、この偶然性の軽視と結びついた誕生の軽視によって、『存在と時間』での現存在の時間性の具体化としての歴史性の分析は不十分なままに終わった。『存在と時間』の歴史性の議論の不備、すなわち「生起」の議論の不十分さは、この「誕生の問題が實質的に飛び越えられていること」さらには「誕生という、偶然の生起が、『始まり』として存在論的に探求されなかつた点」に求められる（七七）。歴史と「運命」を構成する「現存在の生起」とは、「偶然性に染め抜かれた『共同生起』」（七六）であり、しかもそこには誕生の問題が不可欠である。誕生とは、「独立なる二元の邂逅」たる偶然の産物であり、『出来事の新しい始まりは、生まれ出ずる者ども相互の偶然の出会いによって引き起こされる』（七八）からである。

ハイデガーは、『存在と時間』で、現存在を「死への存在」として規定するだけではなく、歴史性を論じるに先立って、現存在の全体性を構成する「もう一方の終わり＝端」として「誕生」を挙げ、「始まりへの存在」に留意する必要を説いていたが<sup>4</sup>、この「始まりへの存在」を分析に組み入れることはなかつた。彼にとつて現存在の被投性を構成するものは、結局は有限性と「終わりへの存在」に集約されるのであり、そこでは死は最も固有の「可能性」でありながら、むしろ必然性の相において捉えられていた。

これに対して、著者はそこに九鬼とアレントの思索を接続することにより、被投性を構成する出生性と偶然性の次元に脚光を当てて。たしかに、現存在の被投性は、可死性のみならず誕生によつても構成されており、誕生は偶然によつて支配されている。「そもそも存在しないこともあり得た」われわれは自らどうすることもできない偶然によつて偶々この状況に投げ込まれたのであり、これに対して徹底的に

無力であるように思われる。しかしここで著者はアーレントを援用して、われわれが「死への存在」であるに劣らず、「始まりへの存在」でもあることを示し、誕生を「新たに始める」「自由」と結びつけている。しかし、いかにして「始まりへの存在」が時間性の構造に組み入れられるのだろうか。また、なぜ自ら支配しえず、我有化しえない「出生」が、「自由」と結びつくのだろうか。それは「第二の誕生」という「比喩」に依存している。

アーレントは、「世界への参入」を「第二の誕生のごときもの」に喩えた。それは「行為という仕方で共同生活に参入すること」である。もちろんこれは比喩であり、「第一の誕生」自体は取り返しえない。しかし、「生まれる」という絶対的に受動的な「始まり」と、「始める」という能動的・自発的な世界経験」は、どちらも偶然に支配された「世界との遭遇」である点で共通しており、「誕生における偶然性は、行為においては同時に「自由」を意味する」(二二〇)。出生の偶然を挽回することはできなくとも、共同世界への参入は「生まれ変わり」の機会である。偶然の出会いごとに「私は、私自身の最初の、一回限りの誕生を、引き受け直し「挽回」する」(二二一)。それは、世界を括弧に入れる現象学的エポケーとも、「単独化」するハイデガー的な本来性とも対照的に、自己を共同世界へとさらしだす「第二の誕生」であり、「出生の事実の取り返しに擬される「新たな始まり」への踏み出し」(二二二)である。

そうはいっても、リアルな自らの「第一の誕生」それ自体が、「始まりへの存在」の時間性のうちに取り込まれているわけではなく、それが「自由」において取り返されるわけでもない。それはあくまで、「世界への参入」を「第二の誕生」に擬する比喩でしかない。この比喩は、「生

まれる」という絶対的に受動的な「始まり」と、「始める」という能動的・自発的な世界経験」の並行関係に基づいている。しかし、共同世界への参入を「自由」な「始めること」、「能動的・自発的な世界経験」として位置づけることは、アーレントのいう、共同世界としての公的領域と、私的領域の二分法に基づいている。アーレントはこの区分に従って、能動的な「世界への参入」を説いたのだが、この二分法は、われわれのもとでも維持できるものだろうか。われわれは、ことさらに「能動的・自発的」に共同世界に飛び込むまでもなく、生まれ落ちたときからすでに、支配しようもなく他者との共同存在のうちに投げ込まれている。われわれは常にすでに被動的、事実的な実存において偶然性にさらされた他者との共同世界のうちに投げ入れられているのであり、この意味で「公的領域」と「私的領域」のような区別は成り立たないのではないだろうか。

著者はここで、ある種の能動的な選択による「本来性」を説いているように見える。しかし、たとえわれわれが他者を避けて引きこもり続けていたとしても、存在論的、実存論的には、われわれがすでに他者との共同世界のうちに生きていることに変わりはないように思われる。

## 2

第二部「死と誕生」で試みられるのは、ハイデガーの死の分析論と、アーレントの出生論への、より具体的な読解の試みである。

まずハイデガーの「可能性としての死」という、「実存主義」の退潮以来「忌避」されてきた概念の「豊かな再読可能性」(iv)が示される。「可能性としての死」概念は、「1 死をわれわれは他者の死とし

てしか経験できない」「2 死を越えた不死や永遠というものがある」  
「3 問題なのは死が現実を訪れるときであり、かつそのときのみである」という三つの伝統的見解の「解釈学的破壊」であることが示される。ついで、「可能的戦争状態としてのホッブズの『戦争』概念は、ハイデガーの『死への存在』の考え方が複数性において具体化されたもの」(二七九)であるという趣旨により、ホッブズ『リヴァイアサン』の再解釈が試みられ、ハイデガーの思索の政治哲学的含意が展開される。

ホッブズのいう自然状態に、複数化された「死への存在」を見いだす解釈は興味深い。しかし、複数性における可死性のモデルは、ホッブズの「各人の各人に対する戦争状態」に尽きるものとは思われない。デリダのいう「根源的な喪」であれ、ナンシーの「無為の共同体」であれ、あるいはハイデガー自身が「ヘルダーリンの讃歌『ゲルマニエン』と『ライン』」講義で示した次のようなものであれ、それをどう評価するかは別の問題だとしても、さまざまなモデルが考えられるだろう。「犠牲の死がすぐそばにあることがみんなをあらかじめ同じ虚無性の中へ置き入れており、そのためこの虚無性が絶対的な相互帰属の原因となったのであった」<sup>5</sup>。そもそも、アトム化された個人の対立状態であるホッブズの自然状態は、常に既成の共同体と関係性のネットワークのうちに生まれ落ちるわれわれの相互共存を捉えるモデルとしてふさわしいだろうか。複数的な可死性のモデルをそこに求めるとしたら、それはわれわれの存在の被投性を軽視していることにならないだろうか。

というのは、著者が「可死性ではなく出生性」を「政治的思考の中心のカテゴリー」とするアーレントに倣って、「政治的生の積極的次元

をいうには、複数性は、可死性でなく、出生性と結びついたとき、その本領を発揮する」(二〇八)と断言するのは、この、複数性における「死への存在」をホッブズの「戦争状態」に見いだす解釈の帰結だからである。複数性における可死性について、他のさまざまなモデルがありうるとしたら、可死性を「われわれの世界内存在の複数性を積極的に捉えるのに適切」でないとする根拠は見いだせない。「積極的」という用語を、日本語化した「ポジティブ」という意味で用いるのなら別だが、そもそも著者の取り上げたホッブズ自身が、まさに政治的共同体の創設を「複数性における可死性」によって導出している。必ずしもこのような対立状態のみをモデルにする必然性もないし、われわれ、弱く傷つきやすい「死すべき者ども」の可死性が、われわれの政治的共同存在を捉えるのに不適切であるとする理由がわからない。著者はここで、可死性と出生性をともに重視するのではなく、一面的に「可死性でなく、出生性」のみを「政治的生」に結びつける。

このことはおそらく「政治的なもの」の定義に関わるのだろう。著者が「政治的生の積極的次元」を出生性に結びつけるとき、著者はここでもアーレントにおける「政治的なもの」の定義をそのまま援用しているように見える。しかし、アーレントにおける「政治的なもの」とは、公的空間と私的空間の二分法にもとづく、生活上の必要を離れた自己目的的な「活動」の次元であり、それがなぜ「政治的」と呼ばれるのか疑問があることは周知の通りである。われわれにとつての「政治的なもの」を構想するとき、アーレントの定義はそのまま援用しうるのだろうか。少なくともわれわれの「政治的なもの」は、「公的」と「私的」の区分が不明な「社会的なもの」に関わらざるをえないし、そこで可死性が重要な役割を果たすことは否定でき

ないだろう。

とはいっても、アーレントとても「死」の問題を開却して「出生性」を強調したわけではない。第二部第二章では、アーレントの『アウグスティヌスにおける愛の概念』におけるアウグスティヌス解釈から、出生性と可死性を関係づけ、「始まりへの存在」を含み込んだ時間性の構造が示される。アウグスティヌスにおいて「死への恐れ」は「根本的恐れ」であり、これに対置されるのは「絶対的未来」にある「永遠の生」「至福の生」の先取である。この至福の生の先取は、至福の生の「記憶」に基づいており、これによって「絶対的未来」としての永遠は神の創造という「絶対的過去」と通底する。この記憶とは「絶対的過去」における創造という世界外部的な「始まり」の「超世界的想起」「世界外部的想起」であり、有限性はこの記憶を介して、出生性と等置された被造性に差し向けられ、「終わりへの存在」は同時に「始まりへの存在」を構成する。

われわれは自らの誕生をも死をも、現前化しえず、支配しえず、我有化しえない。ハイデガーは、「可能性としての死」という概念によって、死をも含めた現存在の全体性を分析に織り込むことができた。しかし、誕生と「始まりへの存在」を現存在の時間性の構造のうちに織り込むことはできなかった。この出生、誕生をアーレントはここで、「絶対的過去」への「超世界的想起」を導入することによって、「始まりへの存在」の時間構造へと組み入れている。

しかしここで疑問に思われるのは、アーレントが「出生性」を織り込んだ時間性を構想するために、「世界外部的」な宗教的超越性を導入していることである。というのは、著者は「出生性」を「実存カテゴリー」として位置づけるにあたって、その厳密な「非超越性・世界性」

を、つまり共同世界への内在性、此岸性を説いているからである。ここでアーレントのアウグスティヌス解釈を取り上げることに矛盾はないのだろうか。

「誕生の哲学」は、比喩的な「第二の誕生」ではなく、リアルな「第一の誕生」それ自体を、われわれの存在の時間的な構造のうちに、「始まりへの存在」として取り込むものでなくてはならず、しかもその際、このアウグスティヌス解釈のように宗教的な超越性を經由するのではなく、著者が実存カテゴリーとしての出生性の特徴づけたように、この世界への内在性、此岸性を厳守するものでなくてはならないだろう。もしそうだとすれば、この困難な課題は未だ果たされていないことになる。

最後に著者は、旧約聖書『創世記』のイサク奉獻のエピソードを、共同での「始まり」の行為としての「約束」の範例として取り上げ、これに即して複数性における時間性を図式化している。しかし、この苛酷なエピソードは、「対等な者どうしの」(二七九)約束の範例としてふさわしいものだろうか。この「約束」は、絶対的に非対称で共同性の成り立ちえない他者、すなわち「神」とアブラハムの間で結ばれたものである。これはやはり、キルケゴールやデリダの解釈のように、絶対的な孤独の物語として読まれるのが妥当ではないだろうか。さらに疑問なのは、ここでは約束する両者が同一の次元、同一の時間軸を共有し、互いの行動がシンクロして進行するものとして図示されていることである。はたして、このように同一の次元上に図式化されるものが、真の他者性、複数性であるか否かは、疑問となるだろう。(少なくとも「神」とわれわれは、時間軸を共有することはないだろう。)

ここでは偶然性と他者性の強調に反して、予定調和的なビジョンが導入されているように見える。思えば、九鬼の『偶然性の問題』においても、二元の対立は最終的には絶対者のもとでの弁証法的な統一に至らされ、一種の予定調和に陥ってはいなかっただろうか。

- 1 Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2. ed., The University of Chicago Press, 1998, p. 9. 志水速雄訳『人間の条件』、ちくま学芸文庫、二二頁。
- 2 Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Reclam, 2002, S. 70. 高田珠樹訳『アリストテレスの現象学的解釈』、平凡社、九二頁。
- 3 「ハイデッガーの哲学」『九鬼周造全集』第三卷、岩波書店、二七〇頁。
- 4 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 14. Aufl., Klostermann, 1977, S. 373.
- 5 Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd.39, S. 73.

森一郎『死と誕生』、東京大学出版局、二〇〇八年、の頁数を括弧内に示した。  
(加藤恵介・かとう けいすけ・神戸山手大学)

# 山口一郎著『人を生かす倫理 フッサール発生的倫理学の構築』

(知泉書館、二〇〇八年)

吉川 孝

本書は、山口一郎氏によって著されたフッサール現象学に関する

研究書である。著者は、『現象学とはじめ』(日本評論社、二〇〇二年)、『文化を生きる身体』(知泉書館、二〇〇四年)、『存在から生成へ フッサール発生的現象学研究』(知泉書館、二〇〇五年)、『実存と現象学の哲学』(放送大学教育振興会、二〇〇九年)などの入門書、研究書を相次いで発表しており、ここ一〇年の日本のフッサール研究において、おそらくもっとも多産な研究者の一人であろう。こうした多産性は、著者が発生的現象学に深い造詣をもち、受動的総合という領域の重要性にいち早く注目したことによって可能になっている。こうした著作を並べてみるだけでも、この問題圏がどれだけ豊かなものであり、そこに着目した著者の慧眼がいかなるものであるか、うかがいしることができる。と同時に、発生的現象学における受動的総合の問題というのが、良くも悪くも、著者の独壇場とになっていることも確かである。著者の研究の多産性に反するかのように、こうした方向性を批判的に継承する研究、さらには著者の研究との意味な対話や議論が生まれているとはいえない。一人の研究者の生産的な活動が、学会全体における生産的な議論や共同研究に発展していないこと

は、きわめて残念なことである。

本書は、その表題が示すように、フッサールの倫理学という新たな領域にアプローチしている。フッサール倫理学に関する研究は、近年フツセリアーナやその他の資料が刊行されることにより、国内外で盛んになっている。具体的には、フツセリアーナ第三五巻『哲学入門』、第三七巻『倫理学入門』などの一九二〇年代の講義や草稿などが刊行され、それとともに第二七巻に収められた『改造』論文や第二八巻の『倫理学と価値論についての講義』も省みられるようになっていく。発生的現象学の立場から倫理学に関心をよせる著者は、おもに第三七巻の『倫理学入門』講義に依拠して、フッサール倫理学の基本的枠組みを明らかにし、その可能性を提示している。その構成は、序論、第一部・フッサール倫理学の領域設定、第二部・発生的現象学における「倫理以前」という倫理の基盤の開示、第三部・発生的倫理学の三層構造、第四部・発生的現象学の学際的諸研究領域となっている。

序論と第一部においては、「フッサール発生的倫理学」の基本構造が明らかにされている。『倫理学入門』講義のフツサルは、ヒュームのように感情を経験的なものと見なすわけでも、カントのように倫理



学の領域から感情を追放するわけでもなく、感情の志向性に目を向けることで、感情の超越論的規則性を明らかにする。さらには、「倫理学入門」講義では相互主観性の問題が十分に展開されていないが、「エゴロギーからモナドロジーへの展開」によって、倫理学の到達点としての「我―汝―関係」が定式化される。こうした概要のなかで著者が強調しているのは、「能動性は受動性を前提にする」という「倫理学の基本構造」である<sup>3)</sup>。

第二部においては、発生的倫理学の基本概念の考察が行われている。受動的総合として働く志向性というのは、対象についての志向性ではなく過去把持における感覚内容の自己合致であると指摘される。ここでは、著者の従来の研究成果としての受動的総合の次元の分析が、フッサール時間論の検討やカントやハイデガーへの批判を通じて展開されている。そして、こうした受動性の領域こそが「倫理の基盤」であることが再確認される。

第三部においては、これまで明らかにされた「倫理以前の倫理の土壌」としての受動性が、間身体性の領域として具体的に示されている。さらには、「発生的倫理学の三層構造」としての「沈黙の三段階」が、一言語以前の沈黙(受動性)、二言表の間に挟まれた沈黙(能動性)、三言語を超えた超言語的沈黙(ブーバーの「我―汝―関係」)として定式化される。そのうえで、自我中心化(第二段階)から開放された「無私性」(第一段階と第三段階)が「倫理の本質」と位置づけられている。第四部においては、発生的倫理学の基本構造を踏まえたうえで、脳科学(B.リベット、F.ヴァレラ)、認知運動療法、システム論(N.ルーマン)という三つの学問領域における倫理の問題へのアプローチがなされている。そこでは、「自由と因果性」や「事実と規範」という

倫理学の伝統的な問題に対して、著者の意見が表明されている。

まず強調すべきは、本書が次の点において独創的な著作になっていることであろう。一、発生的現象学と倫理学との関係について、きわめて大胆で明確なヴィジョンを示している。二、著者がこれまで展開していた受動的総合の研究を、倫理学という新たな分野にまで拡大している。三、具体的な事象分析という現象学的方法を実践している。これらの点からは、筆者自身が開拓した受動的総合という問題の射程の広さをあらためて実感することができた。

しかしながら、評者は、著者の示す「フッサール発生的倫理学」なるものの基本的枠組みについて、テキスト上の整合性や問題設定そのものの意義をめぐって、大きな疑問を抱かざるをえなかった。そこで「倫理学の根本構造」と「倫理の本質」という二つの点から著者への疑義を呈すことにしたい。そのうえで、発生的現象学と倫理学の関係やフッサール倫理学の意義について、著者とは別の見解を示すことにする。

まずは「倫理学の根本構造」について、著者は次のように述べている。

受動性の領域は、従来の倫理学に属さず、善悪についての問いと関わらないとフッサールは主張します。ということとは、本来、倫理学は、能動的で理性的な自我の能作の関わる能動性の領域に属するということです。それにもまして重要なのは、理性と自我作用の働く倫理学の領域が、この受動性の領域に関係づけられているばかりか、この領域から「養分」を獲得しているという指摘です。中・後期フッサール現象学の基本原理である、能動性に受動性が先行し、能動性は、受動性を前提にするという原理が、倫理

学の根本構造として規定される萌しをここに明確に見て取れるのです。(11-12)

この文章は、著者が「これからの考察の中核に位置する決定的に重要なテキスト」という『倫理学入門』のある箇所(XXXVII, IIIc)を解釈したものである。著者は引用の前半で「本来、倫理学は、能動的で理性的な自我の能作の関わる能動性の領域に属する」と解しながらも、後半で「能動性は受動性を前提にするという原理」が「倫理学の根本構造」であるとしている。しかしながら、前半と後半がどうして簡単に両立するのか不明である。というのも、著者の発想によれば、善悪の問い(理性の問い、正当性の問い)が意味をなさない「倫理以前の領域」にかかわる「倫理学」が成立することになるが、こうした発想そのものが理解しがたいのである。さらには、『倫理学入門』の当該箇所の文脈に即して読むかぎり、後半のような可能性を見いだすことはできない。そこでフッサールが述べているのは、倫理学があくまでも自我の能動的作用の領域にかかわるものであり、純粹な受動性の次元は倫理学の問題領域ではないということである。倫理学にとって重要な能動性の領域とそうではない受動性の領域が関連しあう可能性について言及されるが、それにもかかわらず、後者の次元に倫理の問いは成立しないというのである。それゆえ、この箇所から先自我的受動性の領域が倫理学にとって決定的意味をもつということを導く解釈は、かなり強引と言わざるをえない。

つぎに「倫理の本質」ということで、著者は、没自我的領域に成立する「無私性」のことを理解しているようである。沈黙の三段階について述べている箇所では、第一段階における先自我的受動性、第二段階における自我の能動性、第三段階における自我を超えた我—汝—関

係を念頭において、次のように記されている。

この第一の段階と第三の段階において、自己中心化から開放されている「真の倫理性」、すなわち、「人を生かす倫理性」が生きて生動していると思うのです(二八八頁)。

ここでは、エゴイズムの原理の関与しない無私性こそが「倫理の本質」とする立場がはっきりと表明されている。この立場は、すくなくともフッサールの読解によつては(どれほど創造的な誤読によつても)成立しえないことは明らかである。第一に、先に問題にした箇所でも、「自我」の作用こそが善悪の問いをうけつけるとされている(XXXVII, IIH)。フッサールにとつては、あくまでも自我の能動性が関与する領域が倫理の問題次元なのである。第二に、フッサールの「倫理」の規定には、第一義的には他者が関与しないことを忘れてはならない。ヘイナマーが指摘するように、フッサールの倫理学は個人主義的アプローチによつて展開されている<sup>4</sup>。フッサールが「倫理」ということで考えていたのは、個人の自己形成の様式であり、彼が責任について語るときにも、他者への責任ではなく「自己責任」が念頭に置かれている。『改造』論文などで、個人倫理学のみならず社会倫理学について語るときにも、大きな自己としての共同体の自己責任がとりあげられているにすぎない(XXXII, 49)。したがって、無私性を倫理の本質とするような立場は、かなり正面からのフッサール批判によつてはじめて成立するものであり、フッサール倫理学と相容れるものではないだろう<sup>5</sup>。

このように、フッサール倫理学は、著者の指摘するような意味で受動的総合の領域と関連しているわけではない。しかし、このことは、そもそもフッサール倫理学が発生的現象学の成果と無関係に成立する

ことを意味していない。それどころか、受動性、習慣性、連合などの發生的現象学と関連の深い概念は、一九二〇年代以降のフライブルク時代のフッサール倫理学の核心部分の特徴づけるばかりか、現象学的倫理学そのものの重要な成果になっている。簡単に図式化するならば、フッセリアーナ第二八巻に収録されているゲッティンゲン時代の講義では、自我の一つの行為を単独にとりあげてその善悪を問うような枠組みにおいて倫理学が構想されていた。しかし、フライブルク時代の倫理学においては、そうした自我の行為が、習慣や身体性などの背景をもつことが踏まえられている。それとともに、単独の行為というよりも、習慣性によつて形成されるような自我の持続的な態度が問題にされている。そうした意味において、具体的な人格としての自我の生き方が倫理学で問われている。したがって、具体的に生きる自我についての倫理学——純粹な受動性や無私性への偏狭な限定を除いたうえで著者の表現を借りるならば「モノドロギーの倫理学」——こそが、フッサール倫理学の到達点であるという指摘には、原則として賛同すべきである。自我の生の具体性に焦点をあてる現象学的倫理学の可能性を示すことは、今後の現象学的倫理学の大いなる課題となるだろう。

1 数少ない例外として、『週間読書人』（二〇〇六年二月三日号、二月二四日号、三月一〇日号）では、著者と谷徹氏との論争がなされており、『現象学年報22』（二〇〇六年）には、田口茂氏による『存在から生成へ フッサール發生的現象学研究』の書評が掲載されている。

2 このことはつぎのことを意味している。第一に、著者は、第二八巻な

どに収録されているゲッティンゲン時代の講義に大きな注意を払っていない。そのため、ゲッティンゲン時代の倫理学とフライブルク時代の倫理学の差異に無頓着になっている。第二に、『改造』論文や「生の価値、世界の価値」草稿（"Wert des Lebens, Wert der Welt, Stitlichkeit (Tugend und Glückseligkeit) (Februar 1923)", *Husserl Studies* 13, 1997）とつう重要な資料がほとんど用いられていない。これらの点がそのまま本書の瑕疵となっているわけではないが、その意義を限定的なものにしていることは確かである。

3 ここでの概要は、フッサール倫理学の一般的な紹介というよりは、自我の能動性の意識ではなく自我の関与しない受動性の次元を強調する点など、筆者の独自の倫理思想になっている。

4 サラ・ヘイナマー「フッサールの革新の倫理学——個人主義的アプローチ」『現象学年報24』、二〇〇八年。

5 著者は幼児の対人関係における衝動的な愛のうちに倫理の本質を見いだしているようである。しかし、フッサールにとって、盲目の衝動は倫理性（認識による洞察）と対立する概念になっている。

（吉川 孝・よしかわ たかし・高知女子大学）

# ウィーンのカフェから欧州三都物語

谷 徹

かつては「フライブルク詣で」によってこそ現象学の動向がわかるという時代があった、と言ってもよいだろう。しかし、今や現象学は世界のさまざまな土地に根を下ろし、かつまた、さまざまな方向に展開している。そのため、ひとりの人間が海外のどこかを訪れても、そのことで動向がつかめるといったことはなくなった。今回、私が一年間のウィーン・プラハ滞在とルーヴァン訪問で経験することができた

事柄も、海外の全体的な研究動向を示すものではなく、限定された範囲内のものにすぎない。したがって「海外事情」というのも、せいぜい「海外の一部の事情」といった程度の意味しかもたない。もし海外の全体的な研究状況について、あるいは（それを踏まえたうえでそう言えるような）なにか新たな画期的研究方向について、情報を得たいという向きがおられるとすれば、期待外れに終わるだろう。ここでは、私が経験しえたことを、学会や会議などを軸にして報告することをお許しいただきたい。そして、このことからして、私自身の行動の報告にもなってしまうし、また私の出会った人物名を並べることもなくなってしまふ。要するに、恐縮ながら、私を中心にした見聞録と交友録のメランジュになってしまうので、会員諸賢には「退屈」かもしれない

（退屈しのぎにウィーン風のカフェ・パウゼを入れるつもりだが、それでも退屈ならば、退屈はそれとして哲学的問題でもある、と言って正当化しておこう）。なお、日本であまり知られていない外国語の固有名についてはアルファベットを付加するが、カタカナ表記のほうもかならずしも原語の発音に対応しないかもしれない。

最初に、主たる滞在地ウィーンの「事情」である。ウィーンというと、会員諸賢は何を思い浮かべるだろうか。一般的な観点からして「フロイト」や「ヴァイトゲンシュタイン」（もつとはかの人名を思い浮かべる人もおられるかもしれない）や「ウィーン学団」は言うまでもないだろうが、より直接的に現象学に関わる人名では「シュッツ」とか、また概念では「初期実証主義」などであろうか。もちろん「フッサール」も思い浮かぶだろう。彼が（ギユムナジウム的一年間を含めれば）三度学んだところであり、ウィーン講演をおこなったところである。さらにフッサールの周辺を見渡せば、ウィーン大学本部（図書館）の入口に掲げられた哲学部の顕彰版にはマツハの名が刻まれ、中庭にはブレントナーの像がある（ちなみにフロイトの像もあるが、マツハの像は隣の市庁舎前の公園にある）。ウィーンとフッサールとの関係はた

いへん深い。それゆえ、このウィーン報告もフッサール絡みのことが多くなる。

ウィーンは、現象学研究の重要な拠点のひとつとして知られてきた——本学会の現事務局長もかつてここに滞在しておられた。しかし、現在は、この伝統を支えてきたギュンター・ペルトナー氏、ヘルムート・フェッター氏が退官し、さらにロルフ・キューン氏もフライブルクへ移ったことで、現象学にとっては寂しい状況となっている。ウィーン大学哲学科の主任エリーザベト・ネメット氏を訪ねたとき、こうした現象学の現状について氏が“ausgetrocknet”（干上がっている?）という言葉で表現されたのが強い印象として残っている。とはいえ、先述の先達の薫陶を受けた新進気鋭の研究者が着実に育っている。注目株のひとつであるミヒヤエル・シュタウディグ（Michael Staudigl）氏は、フッサールとアンリを軸にしながら、「暴力」の問題に関心を寄せ、その現象学的解明を試みている。また、彼は（ウィーン大学とは別組織だが）「人間科学研究所（IWM: Institut für die Wissenschaften vom Menschen）」を中心にしてさまざまな企画を実現している。そのなかで私が参加できた企画は、それぞれ「現象学と暴力」「キリスト教・歴史・ヨーロッパ——ヤン・パトチカの歴史哲学との関わり」をテーマとした二つのワークショップ（ともに二〇〇八年一〇月）と、「暴力のさまざまな顔」をテーマとした会議（二〇〇九年六月）であった。いずれも狭い意味での現象学者だけでなく、社会学や宗教などの研究者も集まったが、現象学に関わりの深い研究者だけに限定して報告しておこう。

第一のものでは、ペーター・トラヴニイ、マイケル・バーバー、ジェイムズ・ドッド、ニコラ・ドゥ・ワレン（Nicolas de Warren）、

ほかの各氏が参加し、私にもオープニングの講演の機会が与えられた。第二のものでは、ルトガー・ハーゲドルン（Ludger Hegedorn）、イヴァン・フヴァティーク（Ivan Chvatik）、アンドレイ・グニアンフスキ（Andrei Gniazdowski）、ほかの各氏が参加した（ドッド、トラヴニイ、ワレンの各氏は第一のものから連続参加した）。このふたつのワークショップでは、少人数が机を囲む形で集中的な討議を進めた。第三のものでは、まずベルンハルト・ヴァルデンフェルス氏が「暴力の諸変容」と題する基調講演をされ、暴力の概念をさまざまな角度から分析して、統合的にまとめられた。しかし、（予想外に?）多くの聴衆がつかめたため、会場に急いで椅子が持ち込まれたが、それでも足りないほどだった。そんなこともあって——夏至直前にもかかわらず肌寒い日だったが——「熱気」のこもる講演になった。その翌日からは少人数で机を囲む形式になり、現象学関係の研究者では、ジェイムズ・メンシユ、ロバート・バーナスコーニ、イリヤ・スルヴァール、ほかの各氏が討議を繰り広げた。

暴力の問題——この問題にはパトチカも関わるが——は、従来の現象学研究にとっていわば「影」に潜む問題であり、多くの困難を含んでいる。しかし、これは、現代の現象学にとって避けて通れない問題でもある。こうした問題への関心は日本でも高まっているが、ウィーンでも同様である。

ただ、これまた周知の事柄ではあるが、この暴力の問題と複雑に切り結ぶ問題として、第二のテーマに示されていたキリスト教あるいは宗教が——ウィーンというより——ヨーロッパ各地で問われている。これは一方で、問題自身としては、現象学のいわば「彼方」に関わる。しかし他方で、そのような問題を哲学的に立てる「ヨーロッパ」それ

自体も——とくにそれが（近隣あるいは遠隔の）ほかの文化と関わる  
ときに——問われることになる。日本でもこうした問題は問われるが、  
しかし、それに対するヨーロッパの問いと日本の問いは、単純には重  
ならないだろう。このとき「われわれ」の問いの「いかに」が際立つ  
てくる。

さて、二〇〇八年十二月には、ウィーン大学で三日間にわたって  
「オーストリア現象学会」が開かれた。今回の全体テーマは「現象学  
と哲学的人間学」であった。ルドルフ・ベルネ（ット）氏がオープニ  
ングで講演されたが、内容はフッサールとフロイトの空想に関するも  
のであった。これは、氏の年来の研究テーマであるとともに、ウィー  
ンにふさわしいテーマでもあった。他の発表者（オーストリア在住者  
のみならずドイツ在住者も含む）は、ユリア・ヨナス（Julia Jonas）、  
クリスティアン・バーメス（Christian Bernes）、ラインホルト・エ  
スターバウアー（Rainhold Esterbauer）、シュテファン・グレッツエ  
ル（Stephan Grätzel）、ソーニャ・リノフナー＝クライドル、ペー  
ター・カムビッツ（Peter Kampits）、ケーテ・マイアー＝ドラーヴェ  
（Käte Meyer-Drave）、イリス・デアマン（Iris Därmann）の各氏で  
あった。このテーマが示すように、今回は現象学と（広い意味での）  
人間諸科学との関係が問われた。これはある種の対話や応用の試みだ  
とも言えるが、ここにも日本と同様の研究傾向が見られる。ただし、  
マッハやブレンターノのような「メランジュ型」の哲学者を産む精神  
風土では、こういう研究方向は新しくなく、伝統的なものかもしれな  
い。そう見ると、フッサールは最初、数学と心理学の「メランジュ型」  
から出発したが、後に純粹現象学の構想で「シュヴァルツァー型」を  
示すことになったと言えそうだ。

ウィーン風の言葉を——冒頭では目立たぬように、右ではあか  
らさまに——使ったので、カフェ・パウゼを取ろう。「メランジュ  
（Melange）」とは泡立ち牛乳を入れたエスプレッソ・コーヒーで、  
ウィーンではおそらくいちばん好まれている。「シュヴァルツァー  
（Schwarzer）」はエスプレッソ・コーヒーそのままである。ついでに、  
諸外国でそう呼ばれるウインナー・コーヒーに近いのは「アインシュ  
ペナー（Einspanner）」である。これは、飲み方にもよるが、最初くっ  
きりわかれたクリームとエスプレッソ・コーヒーが後でまじる。カ  
フェにも哲学的な示唆がある。

なお、今回、オーストリア現象学会会長がグラーツの（先年来  
Husserl Studies誌の共同編集者をつとめている）リノフナー＝クライ  
ドル氏に代わったことを報告しておきたい。なお、この学会のHPは  
現時点までこのことを伝えていないが<sup>2</sup>、こうしたゆくりとした  
時間感覚も重要だと思う。

こんなことを書くと、それもウィーンのカフェでコーヒーとトルテ  
をのんびり味わった影響か、と言われそうである。そうかもしれない。  
もう少しカフェ・パウゼを延長して駄弁をつづけると（含意が多くて、  
わかりにくいことをお許しいただきたい）、新たなものが次々に登場  
してはただちにschwindenしていき、われわれにSchwindelを感じさ  
せるようなGeschwindigkeitが支配する現代の世界においても、いま  
だなおZeitassenは世界そのものの本質に属しているのではなからう  
か。それとも、この世界の本質こそがこの状態を要求したのだろうか。  
現象学の根本問題が世界であるならば、こんな問いが生じるだろう。

さて、こんな現代の世界全体に関わる大きなものとして、二〇〇九  
年四月にルーヴァンのフッサール文庫でフッサール生誕一五〇周年

の記念会議が開かれた<sup>3</sup>。ロバート・ソコロフスキー氏の記念講演から始まって、エルンスト・オルト、ベルネ(ツト)、(当初予定されていたドン・ウォルトン氏から代わって)マルク・リシール、クラウス・ヘルト、ジョン・ドラモンドといった各氏による全体講演が並んだ。これら以外にも著名な研究者の招待講演が続いた。その一部のみを記すと、クロウエル、ローマー、ルフト、マールバッハ、メレ、メルテンス、テンゲイ、ザハヴィ、ゾーヴァといった各氏の名が挙がるが、本学会会員の榊原哲也氏も「異なつた声のもとでの現象学——一九三〇年代のフッサールと西田」と題する講演をされた。この会議の性格からして、基本的にすべての講演はフッサールに(そして一部は最近刊行された遺稿も見やりながら)言及していたが、しかし、そこには(不適切な表現かもしれないが)脳から神に至るまで、じつに多様な問題と研究動向が展開している様子も示されていた。このような展開は、フッサール現象学の動的な性格からすれば当然のことだとも言えるし、また、そうした動向に会員諸賢も内的に関わっておられると思われるので、わざわざ報告するに値しないことかもしれないが、とはいえ、フッサールからさまざまな方向に研究が放射する様子を一望に見るのは、なかなか壮観だった。他方、ここでも——時間的順序は逆になっているが——ある意味で驚いたのは、参加者の多さだった。とりわけ最初の記念講演には、会場に入れないほどの聴衆が集まった。若い人が多かったのも印象的だった。当日は、三月のヨーロッパの悪天候から打って変わって一気に初夏になったような(やや暑い)日であったことも重なり、その「熱気」に汗まで流すことになった。こんな状況で、この会場には短時間しかとどまることができなかったのが残念だった。もうひとつ残念だったのはハンス・ライナー・

ゼップ氏らが急病などで講演できなかったことだが、スミーズに別の研究者の講演に差し替えられた。

さて、関連するが次の話題である。現象学は近年、間文化性の問題への展開を見せており、日本でも文化都市京都の立命館大学に「間文化現象学研究センター」が創設された<sup>4</sup>。しかしまた、「東の国」であるオーストリア、とりわけその最も東方に位置するウィーンは、歴史的に「東」との——戦争も含めた——「出会い」の地である。ムンダンすぎる例かもしれないが、先述のカフェ文化などもこうした歴史と深く関わっている。政治的には、もちろんハプスブルクの歴史がそれを示している。第二次大戦後の四カ国による統治もこれに関わっている。この時期はある意味でウィーンの苦難の時期であったが、しかし、冷戦終結後は、また多くの人々が訪れるようになったようである。現在のウィーンを歩いていると、さまざまな言語、とくにスラブ系の言語が多く聞こえてくる。観光客だけでなく、なんらかの形で居住している外国人も多い。こうした背景からすれば当然とも言えるが、ウィーンでは間文化性に関わる関心も高い。

ウィーンから南に向かって車で一時間ほどのところに、オッタータール(Offenthal)という小さな、そして、のどかな村がある。ヴィトゲンシュタインもここにいたことがある。ここで、すでに以前から「東西」——この「東」は第一義的に旧社会主義圏を意味するが——の人々が集まって、対話を進めるべく、いくらかの中断を含みながらも継続的に小さな会議が開かれてきた。Meosotesという論集も刊行されている。私は二〇〇九年四月にそれに参加する機会を得た。今回のテーマは「超越経験」であった。ヴァルデンフェルス、テンゲイ、シュタウディゲル、ハーゲドルン、カトリン・ニールセン、マティアス・

フラッチャー (Mathias Flatscher)、サンドラ・レーマン (Sandra Lehman)、ゾフィー・ロイドルト (Sophie Loidolt)、タチアナ・シトノヴァ (Tatiana Schitzova)、ほかの各氏が参加し、泊まり込みで、やはり活発な討議を繰り広げた。

さらに、二〇〇九年五月には「間文化哲学と中国医学」というユニークなテーマをもった会議がフリードリヒ・ヴァルナー (Friedrich Walner) 氏を中心として、ウィーン大学で開かれた。哲学者や文化研究者と中国医学者が集まったが、中国は大使館員を派遣して挨拶するほどの力の入れようであった。また、ウィーン大学では、橋 杢氏 (つぎ) の主催で「比較哲学フォーラム」が定期的に開かれている。

今後、七月には、ドイツのヴュルツブルクで「間文化哲学会」が開かれるが、これは本学会会員の山口一郎氏が副会長として活躍しておられる学会である。今回は、現地のゲオルク・シュテンガー氏——間文化性についての名著の著者でもある——の尽力によって会議が開催される。その他の出席者のうち、現象学研究者ではエルマー・ホーレンシュタイン氏が予定されているが、もう少し射程を広くとると、間文化性の研究者であるフランツ・マルティン・ヴィンマー氏、日本の哲学の研究者であるロルフ・エルバーフェルト氏、さらに小田部胤久氏らも予定されている。

これら以外にも、間文化現象学について、二〇〇九年五月にドイツのヴッパータールで講演の機会をいただいた。また二〇〇九年九月にスロヴェニアのリュブリアナで開かれる現象学会議に出席して講演する予定である。以上のことから、間文化性が現象学研究においてもひとつの大きな流れをつくっていることは確認されるだろう。

次に、私のもうひとつの滞在先であるブラハの「事情」についても

少々述べておきたいが、その前にチェコ全体について書いておこう。チェコは全体として政治的・文化的にウィーンと関連が深い。たとえばユーゲント・シュティールは共通の文化遺産である。チェコは地域的にボヘミアとモラヴィアに大別され、フツサールの生誕地が、モラヴィアのドイツ語名でプロスニッツ、チェコ語名でプロステヨフ——いくつものカタカナ表記があるが、こうして記しておく——であったことは周知のとおりだが、ここにもユーゲント・シュティールの劇場がある。これは一例にすぎないが、こういう近さのなかで、マッハ、フロイト、マサリク、そしてフツサールといったモラヴィア出身者が続々とウィーンに出たのだろう。その故郷で、フツサールは社会主義時代には無視されていたが、今では「フツサール広場」が設けられ、市庁舎の壁面にはレリーフがつくられていて、歴史の揺らぎを感じさせる——ちなみに、社会主義時代の学校では、マサリクも、その思想内容には触れずに、ただ初代チェコスロバキア大統領とだけ教えられていたそうである。そんな歴史の荒波のなかで、フツサールが通ったギムナジウムもある文化都市オロモウツでは、イヴァン・ブレッハ氏が精力的に研究を進めている。

他方、ボヘミア側のブラハについては、フツサールのブラハ講演はもちろん、ブラハ学派も有名である。ここには、現在「理論研究センター」所属の形で「パトチカ文庫」がつくられており、フヴァティーク氏が中心的役割を果たしている。パトチカは、憲章七七に関わる活動で（その死も含めて）政治的にもよく知られている。この側面について関心をおもちの方は、ブラハに最近できた「コミュニケーション博物館」も訪れてみるのも悪くないと思う。さらにまた、カレル大学ではカレル・ノヴォトニー (Karel Novotný) 氏が、ゼップ氏とともに積極的



な研究活動を展開している。両人は、現在、中央ヨーロッパにおける哲学研究——重点は現象学に置かれる——の拠点作りを進めている。

また、チエコと——マサリクは一体としての「チエコスロバキア」を主張したが——分離したスロバキア的首都ブラチスラバで定期的に開かれている会議では、二〇〇九年四月のテーマに「宗教とニヒリズム」が掲げられた。この会議はかならずしも現象学を中心的に扱うものではないが、現象学的研究者としては、ノヴォトニー氏、シュタウディゲル氏、そして、（現在フランスに滞在しておられる）ロナルド・ブルジーナ氏が出席して講演された。

最後に、ヨーロッパの「事情」を記しておきたい。EUによるマスタ・エラスムス・ムンドウスというプログラムが内外の若手研究者に奨学金を出している。現在、日本から二名の若手研究者が受給しているが、昨年は日本からの応募がなかったそうである。今後、応募が増えることが期待される（またもや駄弁だが、この奨学生のムンダナな呼称をムンディアーナー（Mundianer）にしようという意見があったが、これが定着するかどうかは定かでない）。これはヨーロッパと、日本を含む「世界」全体の未来の「事情」に影響するだろう。

\* 右に名を挙げた各氏には私の学外研究に支援いただいた。深くお礼申し上げます。

- 1 <http://www.iwmat/> 参照。
- 2 <http://phaidon.philo.at/oegesp/> 参照。
- 3 <http://www.hiw.kuleuven.ac.be/hiw/eng/husserl/index.php> 参照。
- 4 [http://www.risumeiac.jp/acd/re/k-rsc/hss/study/repo\\_b08.html](http://www.risumeiac.jp/acd/re/k-rsc/hss/study/repo_b08.html) 参照。

5 <http://www.int-gip.de/> 参照。

6 <http://www.fenomenolosko-drustvo.si/society.htm> 参照。

7 [http://www.zjp.cuni.cz/index\\_e.html](http://www.zjp.cuni.cz/index_e.html) 参照。

8 <http://www.europhilosophie.eu/mundus/> 参照。

9 なお、本文で名を挙げた諸氏のうち、二〇〇九年度には（本文での記載順で）シュタウディゲル、ヴァルデンフェルス、ヘルト、ノヴォトニーの各氏が来日される。

（谷 徹・たに とおる・立命館大学）

# 現象学の新しい拠点としての香港

二〇〇八年十二月一日から一九日にかけて香港中文大学で「第三回国際現象学会」(OPOs)が開催された。報告者に課せられた課題はこの会に関する報告であるが、「国際現象学会」についての報告は今回が初めてなので、以下では、まずこの国際学会に関して、ならびに第一回と第二回の過去の大会に関して簡単な情報を記したうえで、今回行われた香港での会議に関する報告を行うことにしたい。そして最後に、大会の主催校である香港中文大学・哲学科の最近の活動に関して少しばかり紹介しておきたい。

## 1 国際現象学会 (OPO) と過去の大会

OPOとはOrganization of Phenomenological Organizationsの略で、世界に展開している現象学のさまざまな活動拠点(学会、センター、研究グループなど)のあいだの交流を目指して、二〇〇二年一月九日にブラハで設立された国際的組織である。このときに、五九の現象学関係のグループの代表が集まり、第一回の設立総会が開かれた。この「学会」はもととはアメリカ・フロリダアトランティック大学のレスター・エンブレイ教授が長いあいだに築き上げたネットワークと周

到な準備のうえに成立可能となった組織であり、設立の第一回から今回の第三回に至るまで、一貫してエンブレイ氏が「学会」の運営に寄与し続けている。

設立趣意書によると、この学会の構成メンバーは地球を大きく五つに分けた地域(アジア・太平洋、東欧・中欧、ラテンアメリカ、北アメリカ、西欧)に属し、それぞれの地域の代表メンバーによって構成される「実行委員会」(Executive Committee)がさまざまな重要事項を決定することになっている。そして、この国際学会は三年ごとに国際会議を開催する計画となっており、当面はチェコのブラハに事務局が置かれることになっている(地域区分は、そのうち変更され、香港大会でのビジネスミーティングの結果、現在では、アジア・太平洋、ヨーロッパ・地中海、ラテンアメリカ、北アメリカ、北ヨーロッパの五地域になっている。また現在では一七〇の組織が会員となっているといわれている)。現在の実行委員会の事務局長はルーマニアのIon Copoceru氏で、アジア地区の実行委員代表は台湾のChung-chi Yu氏である。

ちなみに現在のところ、日本からは、日本現象学会と早稲田大学の

村田 純 一

シュッツ文庫（那須壽代表）が会員として属しており、さらに、メルロポンティ・サークルやフツサル研究会などいくつかの団体が加盟予定である。日本からのメンバーは「アジア・太平洋」地域のグループに属している。

第一回の大会は、二〇〇二年一月六日から一〇日まで、プラハで開かれた。この大会では、チェコの哲学者、J・バトチカを記念して「ポストヨーロッパ世界の直面する諸問題」(Issues Confronting the Post-European World) というテーマが掲げられた。この大会では、Hans-Rainer Sepp氏による開会あいさつに続き、Klaus Held氏による基調講演「国際的な相互理解の可能性と限界」(Possibility and Limits of the International Understanding) が行われた。日本からは大阪大学（当時静岡大学）の浜渦辰二氏と早稲田大学の那須壽氏が参加され、それぞれ発表された（各発表原稿は下記のOPOのホームページに掲載されている）。

第二回の大会は、二〇〇五年八月一日から二〇日まで、南米ベルー、リマのポンティフィチア・カトリック大学で開催された。この会の最初のセッションではエンブレー氏や主宰者のR・レーナー氏のあいさつがなされ、引き続きAlberto RosalesとJacques Taminiaux氏らの講演がなされた。組織を代表する参加者を送ったのは、三〇の組織で、地域別にみると、アジアから四、ヨーロッパから八、南米から一二、北米から六の組織であった。発表者の総数は四六名で、南米で開かれただけあって、特に南米の若手の参加者が多かったとのことである。日本からはただ一人、早稲田大学の木村正人氏が参加された。また、この大会の成果は、大会での報告論文を中心に、各地域からの寄稿論文を所収したPhenomenology 2005として二〇〇八年にZeta

Books社からネット出版された。

以上がOPOと過去二回の大会に関する簡単な報告である。わたし自身は過去の二回の大会には出席していないので、ここに記載した内容はもっぱら、過去の大会に参加された方から頂いた情報とOPOのホームページに掲載されている情報をもとにまとめたものである。さらに詳しく知りたい方は、OPOのホームページをご覧ください。（<http://www.o-p-onet/>）

## 2 香港大会

香港（特別行政区）はご存じのように、中国の最南部近くの南シナ海に面した場所であり、大きくは香港島と大嶼島（ランタオ島）そして大陸の半島部の三つの地域からなっている。大陸の半島部は古くから発展してきた香港島に面した「九龍」と北部の新しく開発された「新界」と呼ばれる地域からなっている。

第三回の大会が開かれた香港中文大学は、広大な「新界」地域の東側に位置している。香港の中心地区のひとつ九龍の最南端部「尖東」(East Tsim Sha Tsui) から香港の最北部にあり中国との「国境」に位置する深圳までは、新界地区を縦断する東鐵綫 (MTR East Rail) と呼ばれる鉄道が走っており、その沿線に最近急速に発展した町「沙田」(Sha Tin) の駅があり、そこから北へ二駅ほど先にあるのが香港中文大学のキャンパス入口に面した「大学」駅である。「大学」駅を降りると目の前に緑豊かな広大な丘、というより山が視界を覆うように迫っている。この山の全体が香港中文大学の敷地であり、山の中腹に大学の各学部やさまざまな研究所の建物が点在しており、大学駅から山頂まではバスが通っている。山頂付近には大きな孔子像が立って

大学全体、というより香港全体を見下ろしており、いかにも新儒教運動の中心地であることをうかがわせる。そして今回の大会は、大学駅から少し山をのぼり始めたところに位置するChung Chi Collegeに属するEsther Lee Buildingで開かれた。大会の参加者はみな「沙田」に位置する高級ホテルに宿をとり、大学が用意したバスに乗って毎日、会場まで通うように手配されていた。

香港での大会も基本的には過去二回の大会と同じ形式をとって行われたが、さまざまな点で変化もみられた。もともとはこの学会は組織間の協力体制や交流の発展を目的として設立されたものであり、それゆえ参加者も各組織の代表者であることが原則のはずであるが、香港大会ではこの点は必ずしもはつきりしていなかったように思われた。また、参加者には若い大学院生も加わるようになり、同じく二〇〇八年の夏にソウルで開かれた「世界哲学会議」(World Congress of Philosophy)でみられたような開かれた国際的祭典という雰囲気になっていた。

今回の大会では、南北アメリカ、ヨーロッパ(東欧やロシアを含む)、オーストラリア、そしてアジアの各国から、六六人の発表者が集まり、五日間にわたり熱心な議論が繰り広げられた。アジアで開かれたことを反映して、韓国、台湾、中国、香港そして日本など、アジアの各地域からの参加者が多かった。大会の全体のタイトルは以下のとおりである。

World Conference of Phenomenology, Nature, Culture, and Existence  
(In Celebration of the 60<sup>th</sup> Anniversary of the Department of  
Philosophy, CUHK (Chinese University of Hong Kong))

初日の一二月一五日は、午後四時過ぎからオープニングセレモニーが行われ、引き続き、アメリカ・バッファロー大学のCHO Kah-kyung先生による基調講演が行われた。

CHO先生の講演題名は“Ego cogito and natural Existence”というもので、本大会のテーマに対応して、扱われた内容もデカルトからライブニッツ、フッサール、そしてアジアでの哲学導入の役割を果たした西周などにまで触れた幅の広いものであった。そのうちChung Chi Collegeのレストランでレセプションが行われた。

一六日からは、毎日午前九時半から、基調講演や全体セッションに属する講演が参加者全員の集まれる広い会場で行われ、それらに引き続き、その他の多くの発表が三会場に分かれて行われた。別れた会場ではそれぞれ一〇名から一五名程度の聴衆のもとでかなりフレンドリーな雰囲気のなかであり形式ばることなく活発な質疑がなされた。発表時間は、基調講演も含めてすべての発表に関して、発表者一人当たり三〇分と討論のための時間一五分が与えられるように計画されていた。いずれの発表も力のこもったものであり、三〇分ぎりぎりまで使われたため討論時間が足りなくなることがほとんどであった。発表内容に関しては、フッサール、ハイデガー、メルロポンティなどに関する発表がかなり多かったが、必ずしも会議のテーマに縛られず、広い意味での現象学に関係するほとんどすべての内容がカバーされていたし、また、社会哲学や分析哲学系の議論を強く意識したものなども見受けられた。

多くの発表のなかからここでは、日本でもおなじみのエルマー・ホーレンシュタイン氏の基調講演についてだけ簡単に触れておくことにしたい。ホーレンシュタイン氏の講演の題目は“Where are we?”

Meditation by a Philosopher-Turned-Cartographer on How We Get Oriented by Maps" というもので、空間性と地図に関する現象学的分析が主題となるものだった。この講演のなかで、ホーレンシュタイン氏はわたしたちの存在理解が根本的に空間的であり、空間のなかで方向づけられていること、さらにそのようなあり方をしていくことの意味を、通常の知覚経験、思考経験、そして、地図を見る経験を題材にして、大変印象深い仕方ですべてに記述・解明された。世界地図をどのように描くかは、多くの場合、時代や地域、民族などの「主観的関心」(権力やイデオロギーにもとづく関心)によって規定されると見なす見方(「構成主義」と呼ばれる見方)が支配的である。しかしながら実際には、必ずしも「主観的関心」ばかりではなく、ゲシュタルトの原理や対象へむけられた関心などによっても、地図の見方が規定されている点を見逃すことができない。例えば、小さい図形と大きい図形があると、通常は、「小さいものが大きいものの近くにあり」と考える(見る)のであり、「大きいものが小さいものの近くにある」とは考えない(見ない)。あるいは、絵画を見るときに、絵画の方から見る側の最適の視点が決められるように、地図を見る場合も、地図に描かれた対象の姿によって見方が規定される。こうした点を、ホーレンシュタイン氏は、とりわけ日本を描いた地図や日本で用いられている地図を題材にして示された。この発表は、ホーレンシュタイン氏が、以前おもに取り組まれていたフッサール研究や認知科学についての現象学研究から最近集約的に取り組まれている『哲学の地図』の試みにいたるまで、一貫して空間性について強い関心を保持しそれを深められている点が大変印象深く示すものだった。

さて、大会のおもな参加者には、こゝであげたCHO Kah-kyung

(アメリカ・バッファロー大学)、Elmar Holenstein (スイス工科大学、現在は日本在住)のほかに、David Carr (アメリカ・エモリー大学)、Hans-Helmuth Gander (ドイツ・フライブルグ大学)、Robert Bernasconi (アメリカ、メンフィス大学)、Jeff Malpas (オーストラリア、タスマニア大学)、KWAN Tze-wa (香港中文大学)、Steven Crowell (アメリカ、ライス大学)、Ivan Chvatik (チェコ、カレル大学)、CHEUNG Chan-fai (香港中文大学)、LAU Kwok-ying (香港中文大学)、Thomas Nenon (アメリカ、メンフィス大学)、Lester Embree (アメリカ、アトランティック大学)、Dermot Moran (アイランド、ダブリン大学)、LEE Nam-ik (韓国、ソウル大学)などが含まれていた。日本からは、嘉指信雄(神戸大学)、飯田卓(早稲田大学)、阿部旬(大正大学)、景山洋平(東京大学)、村田純一(東京大学)の発表がプログラム通り行われた。さらに、枠が空いていたという理由もあって、参加していた谷徹(立命館大学)、田口茂(山形大学)の両氏の発表も急きよ加わることになった。このほかに、浜渦辰二(大阪大学)、榊原哲也(東京大学)、那須壽(早稲田大学)が司会役などで参加した(以上敬称略)。

この大会も三回を数えるまでになったことや、この間さまざまな仕方ですべて現象学関連の国際会議が開催され交流が盛んになってきたことなどが背景にあるため、大会の参加者の中核をなしていたのはさまざまな会議で相互に顔を合わせたことのある「常連」に属する研究者たちであった。とりわけアジアで開かれたこともあり、日本からの参加者も、この間、日本現象学会で企画された国際交流の機会や、「東アジア現象学会議」(PEACE)などでたびたび顔を合わせる機会のあったアジアの研究者たちと再会し、今後のさまざまな研究交流の計画を話し

合う機会を持つことができた。他方では、今回は大学院生も含めた若手の研究者も多く参加しており、この大会がアジアを中心に若手研究者の国際交流の場という意味を持ち始めてきたように見受けられた。

ここでは個々の発表内容に立ち入った紹介を行う余裕はないが、具体的なプログラムと発表論文はOPOのホームページを通してOPOの香港大会のホームページにアクセスできるので、関心のある方はそちらをご覧ください。

### 3 新しい国際交流の拠点としての香港

最後に、この大会を主催した香港中文大学・哲学科の活動について少しだけ報告しておきたい。

この大会のサブテーマにも記されているように、今大会は香港中文大学の哲学科の設立六〇周年を記念する大会であった。そのため、大会会場となった建物の一階ホールには哲学科の創始者ともいえるTANG Chun-<sup>1</sup>教授（一九〇九—一九七八）の業績と足跡を示す写真や文章を示すパネルが設置されていた。ちなみに、六〇年前、一九四九年は、TANG氏が大陸から香港に移住し、仲間とともに新儒教運動を指導し、「新アジア・カレッジ」を設立した年である。そして、一九六三年に、この「新アジア・カレッジ」はほかの多くのカレッジとともに、新しく設立されることになった香港中文大学に統合されることになったのである。したがって正確に言えば哲学科ができてからは四五年であるが、そのルーツとなった組織の設立を記念して六〇周年といわれているのである。この六〇年という歴史は、日本における各大学の哲学科の歴史と比べるなら、比較的新しいといえるかもしれ

ない。しかも、その活動が世界に知られるようになったのは、一〇年前にこの哲学科に所属しているCHEUNG Chan-fai（ハイデガーを中心とする研究者）、KWAN Tze-wan（カントを中心とする研究者であるが現象学にも造詣が深い）、LAU Kwok-ying（メルロポントイを中心とする現象学研究者）の三人が中心となって、国際的な現象学の会議を開催して以来である。ところがそれ以来、香港中文大学では、第一回のPEACE会議をはじめ、さまざまな国際会議を主催し続け、それによって、現在では、少なくとも現象学の世界では、香港はアジアで最も活発な国際的な活動拠点と見なされるようになった。わたしが香港中文大学を訪れたのは今回が三回目であったが、あらためてその熱意に打たれることになったし、また、日本から参加した研究者の多くは、最後のレセプションで垣間見た香港の持つエネルギーに度肝を抜かれ、感嘆の声をあげていた。さらに付け加えるなら、三年前からは、Edwin Cheng基金の援助を受けてアジアの若手研究者を集めた夏季セミナー（The Master Class in Phenomenology）が毎年行われるようになり、日本からも大学院生を含めて若手の研究者が訪れている。

もちろん現象学研究者の数や、現象学会の規模などを考えれば、香港と日本とは桁数が違うことには変わりはない。また、国際的な視野からすると、たしかに日本の西欧哲学導入の長い歴史は尊重されており、さらに現在では、日本でも国際的に活躍する研究者が増えてきていることは間違いない。しかしそれでも、香港（中文大学）の示すスピードとエネルギーと比較すると、日本の現在は「沈黙」の多数派といった印象を持たれても仕方がないというといえさうだろうか。いずれにしても、このような点から、今回の会議は、あらためて日本の

哲学の行方とアジアの哲学の行方について考えさせられる機会となった。

最後にさらに一つ付け加えておくなら、この会議の直前に、香港で、香港中文大学と教育学院に所属する二人の若い哲学研究者 (CHEUNG Ching-yuen氏とLAM Wing Keung氏) の努力によって、日本哲学を中心軸とする国際会議 (International conference of "Envisioning Japanese and Chinese Philosophical Potentials in the 21<sup>st</sup> Century") が開かれた。この会議には日本から、大橋良介氏、野家啓一氏、中島隆博氏、田口茂氏などが招待され、「日本哲学」を国際的文脈のなかに据えて再検討する試みがなされた。こうした試みからも、香港の持つエネルギーと将来性を強く感じざるをえない。願わくは、日本現象学会に属されている多くの若手の研究者が、こうした国際的な規模で行われつつあるさまざまな営みに呼応するような活躍をこれから見せてくださることを、と思う次第である。

☆なおこの報告を書くにあたり、大阪大学の浜渦辰二氏 (第一回参加者)、早稲田大学的那須壽氏 (第一回参加者)、木村正人氏 (第二回参加者)、立命館大学の谷徹氏 (実行委員) から貴重な情報をご教示いただいた。お名前を記して、お礼を申し上げることをお許しいただきたい。

(村田純一・むらた じゅんいち・東京大学)

# 日本現象学会会則

**第一条** 本会は日本現象学会 (The Phenomenological Association of Japan) と称する。

**第二条** 本会は現象学の研究を進め、その発展をはかることを目的とする。

**第三条** 本会はこの目的を達成するために左の事業を行う。

1 年一回以上の研究大会の開催

2 国内および国外の関係学術団体との連絡

3 会報および研究業績の編集発行

4 その他必要な事業

**第四条** 本会の会員は現象学に関心をもつ学術研究者とする。入会には委員会の承認を要する。

**第五条** 本会は左の役員をおく。

委 員 若干名

会計監査 二名

**第六条** 総会は年一回定期的に開き、その他必要があれば、委員会の決議によって臨時に開くことができる。総会は会の活動の根本方針を決定し、会員の中より委員および会計監査を選出する。また、総会は一般報告ならびに会計報告を受ける。

**第七条** 委員の任期は四年とする。

**第八条** 会計監査の任期は四年とする。会計監査は他の役員をかねることができない。

**第九条** 役員はすべて重任をさまたげない。

**第十条** 委員は委員会を構成し、総会の決定に従って会の運営について協議決定する。

**第十一条** 会計監査は年一回会計を監査する。

**第十二条** 会員は会費として年一〇〇〇円を納入する。

**第十三条** 本規則は委員会の決議を経て変更することができる。但し、総会の承認を要する。

(昭和五五年五月三〇日制定)

(会費は昭和六二年度より『年報』代を含め三〇〇〇円に改定)



## 編集後記

秋も日一日と深まり、今年もまた、紅葉の美しい季節がめぐってきました。

『現象学年報』第二五号をお届けいたします。

昨秋、専修大学（神田キャンパス）で開催された第三〇回研究大会におけるシンポジウムは、日本現象学会三〇周年を記念して、「日本の現象学への問いかけ」というタイトルのもとで開かれました。その席上で真摯な問いかけをして下さった三名の先生方のご論考が特集として収められています。

特集に続いて、メルロ＝ポンティ生誕一〇〇年を記念して、「現代フランス現象学からみたメルロ＝ポンティ」と題して行われたワークショップにおける提題者の方々（お一人はやむをえない理由で欠席されました）の寄稿論文が掲載されています。個人研究発表の部門には、審査内規に則って厳正な審査を経て選ばれた優秀論文一二編と、北欧現象学会から派遣されたミエッティネン先生のご論文の翻訳が含まれています。

特別講演をお願いしたアン先生の「意識の統一と自己」と題するご論考もぜひご覧下さい。

加藤恵介先生と吉川孝先生には、ご多忙中にもかかわらず、大変に力のこもった書評をお寄せいただき、まことに有難うございました。

海外事情の部門では、谷徹先生には、ウイーンとプラハを中心にした欧州の現象学研究の現状について生き生きと新鮮に描写していただき、村田純一先生には、香港を拠点とする現象学運動の動向について興味深い報告をしていただきました。お忙しい合間を縫ってのご執筆

に厚く御礼申し上げます。

お蔭様で、本号も読みごたえのある、力作ぞろいの一卷となりました。秋の静かなひと時に、じっくりとお読みいただければ幸いです。

本号の出版に際しては、今回もまた、協和印刷株式会社社長の飯沼聰一郎社長と宮田末男氏から多大なご協力を頂戴しました。スタッフの皆様にも大変お世話になりました。慎重で丁寧なお仕事ぶりに感謝するとともに、年報の完成・出版に到るまでの忍耐強いご努力にただただ感謝するばかりです。編集委員会を代表して衷心より御礼申し上げます。次第です。

（和田 渡 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

〒一〇八―八三四五

東京都港区三田二―一五―四五

慶應義塾大学文学部哲学専攻内

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）

- |   |  |
|---|--|
| Akira YOSHIDA                           | The Other and the Uniqueness   |
| Kazunori WATANABE                       | Von Logik auf Ontologie<br>—Lask und Heideggers Denkentwicklung  |
| Takashi IKEDA                           | The Concept of Utterance and The Existential Approach<br>to Propositional Knowledge in <i>Being and Time</i> |
| Katsunori MIYAHARA                      | Perception and Concept<br>—A Phenomenological Argument for Non-conceptual Content                            |
| Hitomi SAITOH                           | Merleau-Ponty on Language Acquisition: 1945-1952   |
| Timo MIETTINEN<br>(tr.by Daisuke KANDA) | Edmund Husserl's Europe : Borders, Limits and Crises   |
| Hideyuki MARUYAMA                       | Der Weltbegriff des frühen Heideggers : Durch die<br>transzendente Interpretation des Satzes vom Grund       |
| Takahiko ASANO                          | Der Solidaritätsgedanke bei Max Scheler  |
| Takayuki MIKAWA                         | Sur Les personnes chez Jankélévitch  |
| Junichi NAKAYAMA                        | Untersuchungen zur A-Subjektivierung im Gespräch<br>zwischen J. Patočka und E. Fink                          |

#### ***Special lecture***

- |             |   |
|-------------|---|
| Se-gweon AN | The Unity of Consciousness and the Self |
|-------------|---|

#### ***Book Review***

- |                   |  |
|-------------------|--|
| Keisuke KATO      | Ichiro Mori, <i>Tod und Geburt</i> , UTP, 2008   |
| Takashi YOSHIKAWA | Ichiro YAMAGUCHI, <i>Ethik aus der Lebenswelt: Vom<br/>Aspekt der genetischen Phänomenologie Husserls</i><br>(Chisenshokan, Tokyo, 2008) |

#### ***Abroad Information***

- |                |   |
|----------------|---|
| Toru TANI      | A Tale of three Cities : Report from a Viennese Café                |
| Junichi MURATA | OPO-3: Hong Kong as a new international center for<br>phenomenology |

# GENSHÔGAKU NENPÔ 25

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

---

## Contents

### ***Special Issue: The 30th commemoration of PAJ : Questions regarding Japanese phenomenology***

- |  |  |
|--|--|
| M. S. C. Schuback<br>(tr.by Masayuki TAKI) | Immensity and asubjectivity  |
| CHEUNG Ching-yuen                          | Nishida Kitaro and Phenomenology   |
| H. P. Liederbach                           | Japanese Philosophy and the Moral Order of Modern Japan<br>On Watsuji Tetsurô's Notion of "Individual" |

### ***Report of the 30th Meeting of PAJ***

#### ***Workshop: The centenary of Merleau-Ponty's birth : Merleau-Ponty viewed from the perspective of modern French phenomenology***

- |                    |  |
|--------------------|--|
| Tatsuya SAKAKIBARA | Les toucher, Merleau-Ponty et Lévinas, ou les toucher sans toucher<br>—Entre l'auto-affection et l'auto-hétéro-affection |
| Masaya KAWASE      | La temporalité et la crise de la culture<br>—Merleau-Ponty vu par Michel Henry—  |
| Kazuïsa FUJIMOTO   | La philosophie de Maurice Merleau-Ponty pour Jacques Derrida   |

### ***Articles read in the 30th Meeting of PAJ***

- |                  |   |
|------------------|---|
| Yushi KAJIO      | Über den Phänomenalismus hinaus<br>—Zur Ontologie der direkten Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls           |
| Shojiro KOTEGAWA | Das Problem des «okkasionellen Ausdrucks»: Eine Interpretation des "Ich" in Husserls <i>Logische Untersuchungen</i> |
| Genki UEMURA     | "The Method of Intentionality in Metaphysics: On the Significance of Husserl's <i>Bedeutungslehre</i> (1908)"       |

● 編集委員 ●

和田 渡  
古 東 哲 明  
浜 渦 辰 二  
山 口 一 郎  
加 國 尚 志

現象学年報 25

---

2009年11月10日 発行

編集  
発行

日本現象学会

〒564-8680

大阪府吹田市山手町3-3-35

関西大学文学部

哲学合同研究室内

印刷

協和印刷株式会社

〒590-0962

堺市堺区寺地町東2-2-10

TEL 072(229)6488

FAX 072(229)8030

ISBN4-9902763-4-8

---

