

# 現代科学と現象学

現象学年報 3



# 現代科学と現象学

---

## 現象学年報 3

'86 日本現象学会・編

●編集委員●

児 島 洋

田 島 節 夫

常 俊 宗 三 郎

渡 辺 二 郎

北 斗 出 版





目次

I 科学と哲学

フレーゲ対フッサール、ラッセル対ハイデッガー

「幾何学の基礎」と現象学

——ヒルベルト、フレーゲ、フッサール

渡辺 二郎 7  
野家 啓一 29

II 個別科学の諸問題

社会科学における「科学的世界」と「生活世界」

——シュッツをめぐって

丸山 高司 49

心理学の過去と未来

土屋 俊 65

III 記号と芸術

現象学的記号論の試み

田島 節夫 77

マチエールの世界

金田 晋 93

——芸術作品の現象学

IV 学界報告

日本現象学会第七回研究会の報告

\*

編集後記

# フレーゲ対フッサール、ラッセル対ハイデッガー

渡辺 二郎

## 一

現代は科学の時代である。したがって、哲学や思想の上でも、科学哲学的なものや、分析哲学的なものが、徐々に浸透し、人々の思考に影響を及ぼし、また時に好んで話題にされ迎え容れられる傾向にあることも、一面たしかに否定できない事実のように思われる。

けれども他方、かつてハイデッガーがいみじくも指摘したように、やはり、「科学は思索しない」<sup>(1)</sup> Die Wissenschaft denkt nicht. と断定せざるをえない面が、科学を奉ずる諸潮流の様々な諸相のうちに見届けられうることも、否定できない事実であろう。仔細に検討すれば、それらの諸流派が、

根本的に、驚くほど単純で無思慮であり、人間と世界の在り方に対し理解を欠き、哲学の長く深い伝統に対し盲目であることが、明らかとなる。それらの諸思潮は、本質的に、哲学という事象、哲学という営為、哲学固有の問題に、無知である、と言わざるをえないのである。

このような対立を意識すれば、勢い、人は、科学に加担する潮流と、本来の哲学的思索を擁護しようとする立場との間に、埋めることのできない大きな溝の横たわるのを感じ、そこにおける一切の架橋の試みを、ほとんど絶望的徒勞と感じ取るであろう。その結果、時に人は、科学哲学の趨勢に耳を塞ぎ、哲学本来の試図をも放擲して、文学や芸術、新興の社会科学や文明評論に走り、新奇を衒う雑学によって、おの

れの哲学の空しさを糊塗しようと試みるに至る。こうなれば、哲学の頹廢は、その極に達すると言わねばならない。

今日において、眞の哲学は、まず何よりも、科学的思考法との対決において、おのれの立脚点とその内実を確立しなければならぬ。過去の大きな哲学体系も、当代の科学や文化全体への批判的視座の設定において、形成されたことが多い。現代文化の中核が、科学と技術によって統括されていることが自明であるかぎり、いよいよもって「時代の精神」<sup>(2)</sup>としての現代の哲学は、科学思想的なものとの批判的対決を不可避な課題として受け止めねばならない。

その際の抛り所をわれわれに与えてくれるのは、やはり何と言っても、近現代の大きな哲学体系が遺産として残してくれた、哲学的問題設定の根本的な方法的視座、ないしは様々な問題を批判的射程において位置付ける根本的な哲学的構想そのものである。たとえば、カントの「超越論的哲学」<sup>(3)</sup>、ヘーゲルの「意識の経験の学」<sup>(4)</sup>といった哲学的構想は、その方法と内実において、今日もなお生き続け、現代の科学思想を批判的に位置付ける際の哲学の立脚点を、われわれに教えてくれる。さらにニーチェの「生の光学」<sup>(5)</sup>や、ディルタイの「歴史的理性批判」<sup>(6)</sup>の視角も、諸科学の皮相を暴き、生の根源へと眼差しを向け返す強力な武器を、われわれに与えてく

れる。

しかし、今何よりもわれわれがここで想い起こすのは、フッサールとハイデッガーである。フッサールが最初、数概念や算術学の基礎付けという問題設定から出発し、やがてそれを論理学全般の基礎付けという学問論・科学論的課題へと拡大し、その結果種々の理由からして遂に、超越論的現象学の理念に到達したことは、よく知られている。そこでは、「経験科学」ないし「事実科学」の根底に、「本質学」ないし「形相学」(これらは「存在論」とも呼ばれる)が基礎として考えられ、しかしさらにこれらの諸学の根底に立ち還って、それら諸学が扱いたわれわれも夙にその中に生きている「世界」という現象を、それとかわる超越論的「意識」の「志向性」の構造に基づいて、その最根源からその「構成」を解明することが企てられたと見てよい。晩年の生活世界の問題群もその一環として、終生変わらぬフッサールのこの根本課題のうちに属する。フッサールは終始、実証諸科学から、その基礎の形相的理論科学ないし存在論へ、そしてさらにその根底の超越論的現象学へ、という三段構えで、科学批判を遂行し、学問論的基礎付けを達成するとともに、ひいてはこれによってわれわれの生の根拠を明らかにし、こうして人間に最根源的な知を保証する哲学そのものの権限と立脚点

を指示して倦むことを知らなかった。

一方、ハイデッガーの場合も似た事情にある。ハイデッガーは終始、「存在への問い」を掲げて、人々に根源的思索を求める。しかしその問いは、最初から決して、科学批判や学問論的設問と無縁の地点で、設定されたものではない。彼によれば、「実証的諸科学」はそのつど様々な「存在者」を「存在的」に問題にし、「具体的開示」を行なうが、しかし当該事象領域の根本諸概念については無反省であることが多い。学問の基礎付けのためには、したがって、それらの事象領域を、その根本諸概念や根本構造に向けて問い直し、それら事象領域をその「存在」の仕組みから解明するところの「存在論」的探究が必要になる。けれども、「存在者の存在」を問うこの「存在論的な問い」も、さらに存在一般の「意味」を未解明のまま放置するならば、素朴で不透明にとどまる。こうしてハイデッガーは、「実証的諸科学」からその根底の「存在論」へ、そしてさらに「存在一般の意味」の解明を遂行するところの「基礎的存在論」の試図へ、という三段構えで、おのれの思索の根源的位置を指示する。それは言葉を変えれば、「存在者」から「存在」へ、そしてさらに「存在の意味」へと向けて問うことにはかならない。この試図が、実際上は、まず『存在と時間』において、「現存在の実

存論的分析論」の展開という形を採って遂行されたことはよく知られている。その後の転回がさらに拓いた様々な思索の諸位相がいかに新しい境位を含むとはいえ、ハイデッガーは終始、諸科学や学問の根底に立ち還って、われわれの現存在の真只中から「存在の意味への問い」を遂行することのうちに、哲学の根源性を見出し、これによって西洋形而上学の全体および存在者に囚われた人間の営為全体への、徹底した批判的衝撃たろうとした。

これらのフッサールおよびハイデッガーの哲学的抱負は、今日のわれわれがなお引き継いでさらに発展させるべき不朽の理念であると思う。そこにまた、カントやヘーゲル、ディルタイやニーチェの試図もかかわってくる。われわれはこれらの哲学的思索の伝承を守り育てねばならない。

しかし、このように言うのと直ちに反論する人があるかもしれない。たとえば、フッサールは、なるほど数理哲学的研究から出発し、最終的には、「意識の志向性」による世界の構成の超越論的現象学的解明という理念に到達しはしたが、しかし、その最初期において、すでに、その数理哲学的研究をフレーゲによって厳しく酷評され、心理主義的偏向によって毒された誤った算術学理解に囚われていた人物として批判されたところの、問題の多い哲学者ではなかったのか、と。ま

たとえ、ハイデッガーについて言えば、なるほど彼が終生「存在の意味への問い」に全精力を傾注したとしても、しかし彼の「存在」や「無」の概念の扱い方に対しては、かつてカルナップが挑発的な異論を提起した上、そもそも彼は、

それに先立つラッセルの記述理論に見られる「存在」概念の近代論理学的扱い方に関し無知であり、終始、このような科学哲学的・論理学的知見に対し、内在的な対決を拒んで、ただ「科学は思索しない」といった類いの、拒絶反応に終わっているだけの哲学者ではなかったのか、と。存在の問題については、フレーゲからラッセル、さらにはカルナップからクワインの系列の科学哲学者たちが、有意義な路線を敷いたのであって、ハイデッガーの思索は、晦渋難解、ただ「言葉がお祭りをしている」<sup>(9)</sup>だけの、真でも偽でもない、「無意味」の羅列にすぎないのではないのか、と。これにさらに輪をかけて、そうした人は言うであらう。カントの「超越論的感性論」は、非ユークリッド幾何学を知らないために根本的に誤謬に陥っており、ヘーゲルの「自然哲学」は、荒唐無稽の思弁に満ちみちており、ニーチェの「生の光学」は、彼の詩人哲学者的直観が生み出した単なる世界観の表明にすぎず、学的哲学ではないし、ディルタイの「歴史的理性批判」は、過ぎ去った十九世紀における精神科学擁護の一試図にすぎず、

ガダマーでさえそこに客観主義的偏向を批判的に摘出してゐるほどではないのか、と。

屢々耳に入ることの多いこうした悪意と曲解に満ちみちた、古典的哲学に対する無理解については、厳しくこれを咎めねばならないと思う。しかし今これらのことを周密に論じ尽くす紙幅の余裕はないし、とくにカントやヘーゲル、ニーチェやディルタイについては今は暫く措くほかはない。ここではとりわけフッサールとハイデッガーについての右のような誤った意思表明に対し、ごく一、二の点を指摘することによって、これを駁し、曲解に満ちた風評の根絶のために、若干のことを申し述べておくにとどめる。フレーゲ対フッサール、ラッセル対ハイデッガーという、対蹠的視点の周密な究明は、現代喫緊の枢要な哲学的課題に属するが、ここでは簡略な指摘でもって満足しなければならない。

## 二

フッサールは三十二歳の時『算術の哲学』（一八九一年、そのうちの一部は一八八七年の教授資格論文）を公刊したが、その中で、若さの大胆さから、フレーゲの『算術の基礎』（一八八四年、フレーゲの第二作）に数多く言及し、ことごとく異論を樹て、これを批判した。その書を贈呈され

た十一歳年長の不遇のフレーゲが、これに一矢を報いざるをえないと考え、その三年後に、フッサールを年来の宿敵の一味として、これを酷評し去ったことは、あまりにも有名である。これに端を発する二人の関係とその哲学的意義については、筆者は別の機会に詳論したことがある。昔からこの点については種々の議論があり、フッサールに分がないとする通説(たとえばシュピーゲルベルク)のほかに、近時はフッサール擁護の立場が強くなっている(古くはファーバー<sup>(12)</sup>、最近ではモハンテイ、R・シュミット、シュトロマイヤー等)。今、諸家の意見にあまり囚われずに、フレーゲ『算術の基礎』<sup>(16)</sup>とフッサール『算術の哲学』<sup>(17)</sup>における、方法態度と、数論の二点についてのみ、考察を加える。

フレーゲのその書での方法態度が、数を「思考」<sup>(18)</sup>の根本法則、すなわち「普遍的な論理学的法則」<sup>(19)</sup>によって基礎付けようとする「論理主義」<sup>(20)</sup>であることは周知の通りであり、これは心理主義と厳しく対立する。したがってフレーゲは序論での著名な三原則の最初に、「心理学的なもの」と論理学的なものとを峻別し、主観的なものと客観的なものとを峻別しなければならぬ<sup>(21)</sup>と提唱した。いわばフレーゲは、「心理学的主観主義」に対し、「論理学的客観主義」を標榜したわけである。しかしこの「論理学的客観主義」とは何かと改めて問

うと、その内容は必ずしも明瞭ではない。

それはまず、数や数学的命題が、個々人の中に現われては消えてゆく雑多な心理的表象内容ではなく、あくまで普遍的に論理的に、真なる妥当性をもって存立する客観的なものである、ということを意味する。したがって、そうしたものがどのような「心理的身体的条件」<sup>(22)</sup>から生まれたかの如き「歴史的」な発生過程の「心理学的」説明方式は、一切無用とされ、数学上の命題が、少数の「根源真理」からの「定義」と「証明」による「導出」によって成り立つ「分析的」体系であるゆえんが強調される。こうした学に対しては、いわばカント的に *quid facti* ではなく *quid iuris* を問うことによって、その存立の正当性の権利根拠が示され、こうしてその学の体系的構築が図られねばならないというのが、フレーゲの立場である。

しかしながら、そうした定義と証明による分析的かつ客観的な体系が、人間的主観を離れて、どこかに宙に浮いたように存立しているのであろうか。決してそんなことはないであろう。そうした客観的なものも、何ほどか主観化され、人間的主観との関係の中におき入れられねばならないのではないであろうか。主観とのかかわりの中におかれた形で客観的なものの構成を辿り直すこと、これこそは、カント的に言え

ば、「超越論的」考察であり、フッサールの言え、現象学的な「構成的」研究である。ところが、フレーゲは、このように認識主観との関係の中に問題をおき入れると、直ちにそれは、心理学的かつ主観的な *quid facti* の問題になると誤解したのではないであらうか。言ってみればフレーゲは、客観的な主観主義、つまり客観の構成にかかわる超個人的な主観主義というものの可能性に思い至らなかったように思われる。つまり主観主義にもいろいろのものがあ、り、心理学的な個人的主観主義もあるが、それとは別に、超越論的な客観的主観主義もまた存在しうること、に、フレーゲは気付かなかったように思われる。それでいてフレーゲ自身も、暗にこの隠された問題点に言及しているのである。

ここで詳論はできないが、フレーゲによれば数は、「外的事物の性質」等ではなく、かといって個人差のある主観的「表象」<sup>(27)</sup>でもない。数は「客観的」<sup>(28)</sup>なものである。「客観性」とは、「感覚・直観・表象に依存しないこと」<sup>(29)</sup>であり、「非感性的なもの」が「客観的なもの」なのである。しかし、「非感性的」であることは、それが「理性に依存しないことではない」<sup>(31)</sup>とフレーゲは言い、端的に言って、「客観性の根拠」は「理性」<sup>(32)</sup>のうちに存すると彼は説く。「われわれは算術において、われわれに外部から何か異質のものとして感官を介

して知られるような対象とかかわるのではなく、直接理性に与えられる対象とかかわるのであり、それを理性は、自分に最も固有のものとして限なく洞察することができる」とフレーゲは述べ、数が「万人」<sup>(34)</sup>にとって「共同の対象」として「同一」であることを強調している。

してみれば、フレーゲが、数を高次の客観的理性のうちから万人にとって同一のものとして構成され「再認識される」<sup>(35)</sup>ものと考えていることは、明らかである。しかし、一体この世で、理性によって構成されないものが何かあるであらうか。カントによれば、道徳法則でさえ、理性の産み出すものである。理性の何がどう働けば、数学的世界が生じ、また歴史的世界が生ずるのであろうか。また、理性と感性や悟性は、どう相互に関係するのであろうか。しかし、これらの問いをフレーゲに向けても、答えはない。フレーゲは、その意味では数学者・論理学者ではあっても、哲学者ではなかった。すなわち、広く理性そのもののうちから様々な対象領域が構成されるゆえんの仕組みを超越論的に問い直すという、カント、ヘーゲルからフッサールにまで続く正統的な哲学の理念に照らせば、そうした超越論的発問は遂にフレーゲには無縁であったと言わねばならない。彼は、もっぱら定義と証明によって分析的に構築されるべき数の体系の樹立に腐心し



た論理学者だったのであり、この点にフレーゲとフッサールとの根本的な分かれ目があったように思われる。

一方、フッサールの『算術の哲学』における方法態度は、その書の副題の示すように、「心理学的かつ論理学的研究」という態度である。一見すると、「心理学的」と「論理学的」とは、この書物の第一部と第二部に割り当てられうる態度のようにも思われるが、決してそうではなく、全巻を通じてこの二つの態度は共存していると見なければならぬ。

一体、この書での「心理学的」考察様式とは、その本質的な意味において、何であつたであろうか。たしかに、そこに何ほどか、フレーゲによって難ぜられるような悪い意味での心理学的要素も混在しているが、しかし良い意味での心理学的考察態度もまたそこに燦然光を放っていることは見逃せない。それは、純化されれば、後年の超越論的現象学的な構成的研究に明らかに繋がっている。

フッサールはこの書の中でフレーゲを批判してこう言う。フレーゲによれば、或る表象がどうして生ずるかの発生的記述は、数学上の「定義」と受取られてはならない。しかしフッサールによれば、定義できるのは派生的概念だけであつて、「究極の基本的概念」に至れば「どんな定義もみなおしまいになる」<sup>(35)</sup>。では定義できないからと言って、それらを放

置しておいてよいのかと言えば、決してそうではない。そのとき人は、「それらの概念がそのうちからまたそれに即して抽象化されて (abstrahieren) くるゆえんの具体的現象 (konkrete Phänomene) を明示して (aufweisen)」、この抽象化の過程の仕方を明瞭にする (klarlegen) ことを試み、「この概念の形成に必要な心理的過程 (psychische Prozesse) をわれわれのうちに再度産み出し (nacherzeugen) する」ようにしなければならぬ。しかもその際に常に、われわれの「内的経験 (innere Erfahrung)」「内的知覚 (innere Wahrnehmung)」に依拠しながら、断を下さねばならない、とフッサールは考えている。ここには一面たしかに心理学的用語が使われており、また右のフレーゲ批判を後にフッサールは『論理学研究』第一卷四五節注で撤回するが、しかし他面ここには、根本概念や事象の成り立つ仕組みをそれとかかわるわれわれ意識主観の在り方との相関関係の中から、再構成的に辿り直すという方法態度が仄見えており、ゆえに晩年のフッサールが処女作の試図を未熟ながらも「現象学的構成的研究」<sup>(41)</sup>の発端であつたと位置付けるのも当然と思われる。右のような「認識上の解明 (epistemic clarification)」こそフッサールの「最も重要な点」であるとフアバーが語るのも当然であらう。<sup>(42)</sup>

そればかりか、フッサールのこの書には、「論理的なもの」の存立が明確に容認されている。反証例は一つあれば十分であるから、心理学的色彩のやや強いこの書の第一部においてさえ、「論理的なもの」が認められていることを指摘しておくにとどめよう。フッサールは第一部第二章で数に関する五つの謬見を順次批判するが、その中の一つに、「時間的継起」が「数」を成立させる主要要件だとする謬説がある。フッサールはこれを駁して、時間的順序で与えられるものは、その順序が変われば、その現象内容も別物になるが、しかし現象内容とは別に、現象の「論理的意義 (logische Bedeutung)」<sup>(44)</sup> というものがあり、数はこれに属するがゆえに、時間的順序は数と無関係であると言う。たとえば、A B C D という四つのものがあつたとき、A B C D という順序の現象と D C B A という順序の現象とは、その内容が別物だが、しかしそうした時間的順序と関係なくその「論理的意義」として「四」という数が成り立つというわけである。フッサールは後年『イデーン I』一二四節の注でこの議論に触れ、自分が処女作においてすでに「現象の心理学的記述」と別に「現象の意義の提示」つまりイデア的な「論理的な内容」を認めていたことに言及している。

右の議論と似た論述は実はフレーゲの『算術の基礎』にも

見出せるのだが、<sup>(46)</sup> ともかくフッサールは「論理学的内容なし意味」と「実際に経験される変化交替する心理学的内容」<sup>(47)</sup> とを峻別していたのである。ここで詳論はできないが、フッサールによれば、数は、事物のもつ「第一次的性質」<sup>(48)</sup> でもないが、しかしまたわれわれが勝手に作り出したところの「一般的記号」<sup>(49)</sup> だとする「唯名論的」解釈も退けられ、ひとえに、数は、あらゆる内容を含みうる「形式的概念」ないし「カテゴリー」とされ、<sup>(50)</sup> 数には「概念の内容」<sup>(51)</sup> がこめられ、そこには「概念」に対応する「意義 (Bedeutung)」が存立するのであり、ゆえに数は、「論理学的」に成り立つ「意味 (Sinn)」と「意義 (Bedeutung)」<sup>(52)</sup> を具えた「カテゴリー」の世界とされていたのである。それは、「志向的」<sup>(53)</sup> に構成される「論理学的なカテゴリー的对象性」<sup>(54)</sup> であったと言わねばならない。

してみればこのような数という対象に向けられたフッサールの「論理学的」かつ「心理学的」研究とは、数に関するノエンス・ノエマ的な研究だったのであり、<sup>(55)</sup> ファーバーの言うように、この「二重の関心 (dual interest)」<sup>(56)</sup> 「二重の分析法 (dual mode of analysis)」<sup>(57)</sup> こそが、フッサールに一貫する現象学的考察様式のコルネを形造るものだったと言わねばならない。そして哲学者であるかぎり、すべての人は、こう

した構成的研究を重視するものでなければならぬと思う。  
では次に、フレーゲとフッサールは、数論においてどのような帰結に到達したか。紙幅に余裕がないので、ここではごく簡略な指摘にとどめる。

「個々の数」ではなく「数の普遍的概念」<sup>(58)</sup>に関するフレーゲの見解にだけ問題を限れば、まず彼によれば、「数の言明は概念の言表を含む」<sup>(59)</sup>とされ（たとえば、馬は何頭いるかと訊かれても答えられず、「皇帝の車を引く馬」は何頭か——四頭、のように、問題になっているものの「概念」が明確でなければ数を言うことはできない、とされ）、次に或る概念に帰せられる特定の「個々の数」とは総じて何かが論ぜられる。その際第一に、「或る概念Fに或る数Nが帰せられる」と一般的に立言しただけでは駄目で、一定数の帰せられるゆえが万人に「再認可能」<sup>(60)</sup>な形で示されねばならない。第二に、一般に「命題の連関の中でのみ語は何かを意味（指示）する」<sup>(63)</sup>のであって、数もその例に洩れず、「等式（Gleichung）」<sup>(64)</sup>の中で、これこれの数はこれこれの数と「等しい」という形で、当のものの「識別基準」<sup>(65)</sup>が示されてこそ、各数は再認可能である。その点の吟味の結果、「或る一つの概念に属する対象を、他の概念に属する対象と、双方一義的に対応付け（zuordnen）うる可能性」<sup>(67)</sup>こそは、「数の等式」<sup>(68)</sup>と同義である

り、数の「再認判断」<sup>(69)</sup>の内容とされる。そしてそのとき二つの概念は「等数（Gleichzahlig）」<sup>(70)</sup>と名付けられる。第三に、この双方一義的に対応付けうるものは、どこまでの範囲に及ぶのかが問題にされ、結局、それと同じ仕方で及ぶかぎりのものを含み、またその及ぶぬものを除外する、という形で、「或る概念に帰せられる数」とは「その概念に等数」という概念の外延」である、という著名な定義においてフレーゲの議論はひとまず結論に至るわけである。ただし、この「概念の外延」<sup>(72)</sup>に関してはフレーゲ自身においても曖昧さが残っており、ティールも言うように、その点を明確にしようとするれば結局、「等性（Gleichheit）」<sup>(74)</sup>ないしフレーゲも重んずるそれに関するライブニッツの定式すなわち「真理値を損わずに一方が他方に代置されうるものは同じである」<sup>(75)</sup>に至らざるをえない。つまり数について言えば、「双方一義的に対応付けうる」「等数」なものは「外延」が等しく、こうしたものは相互に「代置」しても「真理値」が変わらず、そうしたものの及ぶ範囲のすべてが、そのものの「外延」ないしは当のその数ということになるであらう。フレーゲの目指したものは、こうした数の定義に基づいてさらに「個々の数」<sup>(76)</sup>を規定し、ひいては算術学の論理的な演繹的体系を樹立することにあった。

さて一方、フッサールは処女作のとりわけて第一部において、本来的な数表象の心理学的成立過程に説き及び、「具体的現象」としての何らかの諸客観の「集合 (Inbegriff)」においては、個々の客観が「個別にそれぞれ与えられ (einzeln für sich gegeben)」注意され (bemerkt)」る。しかも「集合的に取り集められ (kollektiv zusammengefaßt)」て、それらが「一つにまとめて把握 (in-eins-zusammen-begreifen)」られると見る。したがってそこでは、個々の客観の内容の差を度外視して、それらを「同種類の」ものとして、<sup>(87)</sup>「個別的要素を全体へと結合する」<sup>(88)</sup>「集合的結合 (kollektive Verbindung)」の作用が働いている。客観の内容を度外視して成り立つこの結合は、したがって、物理的関係ではなく、われわれの心理的作用によって「志向的」に構成される「関係」である。それは、個別のものに「それぞれ注意しつつ」、<sup>(86)</sup>しかもそれらを「そして (Und)」という形で取り集める心理的作用を前提している。この「集合的結合」という心理的作用への「反省」を介して、「多 (Vielheit)」の概念が獲得される。<sup>(89)</sup>「多」の成り立っているところでは、各内容の特殊性は「全く度外視」され、これに「特に注意しないで」、それらを「何らかの或るもの (irgend etwas)」としてだけ注意して、それらを「そして (Und)」という形

で取り集めることが行なわれている。<sup>(89)</sup>つまり、「何らかの或るもの、そして何らかの或るもの、等々 (irgend etwas und irgend etwas usw.)」「何らかの一個のもの、そして何らかの一個のもの、等々 (irgend eines und irgend eines usw.)」「ひまわり「簡単に言えば」「一つ、そして一つ、等々 (eins und eins usw.)」というわけである。この「等々」という「未規定性」が除かれると「一定数」がいろいろ生じる。この「一定数」という「種概念」の上に立つ「類概念」として「基本数 (Anzahl)」が成り立つ。「基本数」と「一定数」とは「論理的全体と部分」の関係においてある。

以上のフッサールの議論には、或る一点で不明瞭なものがあるように思う。というのも、フッサールは右で、「何らかの或るもの」を「そして」の形で取り集めることが、結局「簡単に言えば」「一つ、そして一つ」と捉えることと同じだと言いが、しかし果たして「或るもの (etwas)」は「一つ (eins)」と直ちに同じであらうか。「或るもの」を「一つ」と言い換えたとき、実はすでに「数の演繹的体系」の知がいつの間にか忍び込み、前提され、利用されているのではないであらうか。或いはこう言ってもよい。「等々」の「未規定性」が除かれると様々な「一定数」が生ずるとフッサールは言うが、どうして、「何らかの或るもの」の「そして」の並

列をどこかで切ると、たとえば「三」という数が生ずるのであろうか。実はそのとき「 $1+1+1=3$ 」という「数の演繹的体系」の知が前提されてしまっているのではないであろうか。したがってフッサールの説明は、数概念ないし一定数の成立根拠を与えていず、むしろ逆に説明されるべきものの知をすでに前提し利用していると言わねばならない。実際フッサール自身が、「或るもの (Etwas)」或いは「もの (Ding)」の概念は、「多の概念への関係から自由」<sup>(94)</sup>であり、「あらゆる思考可能な内容」<sup>(95)</sup>を表出しているのに対し、「一つ (Eins)」は「多への相関関係」<sup>(96)</sup>をもつとして、両者を区別しているのである。それゆえ、「或るもの」を「一つ」と言い換えたときには、何か別のことが起きているのである。むしろ、多に相関的な一と、数の一とは別物で後者は「人工的産物」だとフッサールは言うが、<sup>(97)</sup>しかし全く別物であったら、「一つ、そして一つ」の限定から「一定数」が生ずることも不可能になってしまふであろう。フッサールにおいては、「或るもの」から「一つ」への移行がよく説明されていないばかりか、さらに多と相関的な一から人工的記号的な一への移行も十分説明されているとは言い難いのである。ということは、フッサールの如上の心理学的分析では、「論理的全体と部分」の関係においてある算術的世界のノエマ的構造が、十分考慮され

ているとはいえないということである。このように「数の演繹的体系」の性格をやや等閑に付した論調に、フレーゲがフッサールに不満をもった最大の理由があったように察せられる。

しかし、数の概念を論じて、「数の演繹的体系」の側面に言及しないで済ますわけにはゆかないであろう。したがってフッサールは、処女作の第二部に至ると如上とはやや別の論調の中に入ってゆくばかりか、今日フッサリアナ第一二巻の『算術の哲学』に収録された、多数の遺稿諸論文を見れば、フレーゲの書評の出る以前にすでにフッサールが種々の点で考え方を改めまた発展させていることが分かり、さらには近時のフッサリアナ第二一巻『算術学および幾何学研究』を繙読すれば一層フッサールの一貫した歩みが明らかとなる。しかし今は紙幅欠如のゆえに、ごく僅かの点のみを摘記するにとどめる。すなわち、処女作第二部に至るとフッサールは、対象を直接直観しつつ集合的に結合する「本来的な表象」<sup>(98)</sup>による数(せいぜい一二ないしは原始的には三か五、普通には一〇)<sup>(99)</sup>を超えた、大きな数の問題を取り上げ、ここに算術学の「目的」「意味」<sup>(100)</sup>「根源」を認め、そこでは「内容を一義的に性格付ける記号 (Zeichen)」によって対象を「間接的に表象する「非本来的な」「符牒的な (symbolisch) 表象」と

しての数が機能し始め、しかも「現実的な数」に取って代わって、それを「簡略化」して示す「表示様式」が幅を利かせ、「現実的な表象に取って代わる代理物」すなわち「間接的な記号表示」(Signieren)<sup>(10)</sup>」が大きく力を揮い出すことに説き及ぶ。こうした記号的に表象された数による「計算操作」に算術学固有のものが認められるようになる。その際「概念」が根本に据えられながらも、これを「記号」によって置き換え、「感性的記号」による「規則的な操作」に基づく数導出が重視され、何らかの法則に従う「アルゴリズム」の記号体系」が中心部分を占めるとされる。こうしてフッサールは、「普遍的な操作論」を「一般算術学」と見なすようになる。ここにはフレーゲにはない「記号による操作」の考えがフッサールに強く認められるが、しかし操作は規則による導出や計算を意味するから、ここではフレーゲと同じく「等式」(Gleichung)<sup>(11)</sup>」が重要なものとなり、フレーゲに通ずる「数の演繹的体系」の思想がフッサールに萌していることになる。そうなれば、本来の数表象にも記号化は浸透してゆくから、本来の数表象が非本来の数表象に勝るかの如き「特別の位地」<sup>(12)</sup>は失われ、したがってまた「基本数」を「一般算術学の基礎」とすることも捨てられ、やがては、「無限数」を認めなかった処女作の「欠陥」<sup>(13)</sup>も告白される。とりわけ大事

なのは、処女作公刊直後カントール研究を介してフッサールが、かつての処女作での、外延的な「等値」理論への反対を、「間違い」として撤回した点であって、エーライやシュトロマイヤーは、ゆえにフッサールがフレーゲふうの外延的な対応付けの「等値」理論に今や賛成するに至ったと解釈している。その他なお多数の重大な論点を指摘しうるが、ともあれフッサールが処女作公刊後に基本的に、「数学」を「可能な演繹的体系一般の最普遍的な学」と考えて進んだことは見紛う方もなく、この線上にやがて公理主義的な「確定的多様体」<sup>(14)</sup>として数学を捉えるフッサールの思想が熟すると見てよい。フッサールは、演繹的体系としての数学に深い理解をもっていたと言わねばならない。

ただし、フッサール自身はそうした数学の演繹的体系そのものの構築に腐心する数学者・論理学者であったのではなく、『論理学研究』第一巻七一節や『イデーンI』七二節で明示されているように、認識批判的な記述的本質考察に哲学者の課題を見ていた。およそ専門科学者でない哲学者の仕事とは、そうしたものであるはかばかしく思う。フッサールの仕事は、フレーゲとは別個に、哲学的偉業として燦然光を放っていると言わねばならない。

### 三

フッサールの構成思想をさらに深め、構成を担うものを、世界内存在する実存に求めたのが言うまでもなくハイデggerである。現存在の実存という在り方に基づいて、存在者の存在の意味への問いに答える地平を拓こうとした彼の思索の努力によって、現代の哲学は、最も深い地盤に到達し、翻ってギリシア以来の存在の思索に接続する。

このハイデggerに噛みついたカルナップの的外れについては筆者は別の折に若干のことを書いた。<sup>(128)</sup>クワインの問いを敢えて重ね合わせて考えてみることは、なお課題に属する。<sup>(129)</sup>しかし彼らに先立ち、すでにラッセルは、「哲学において非常に卓越した役割を演じた」「實在(reality)と存在(existence)の概念」が、「記号に関する混乱(muddle)の結果」であり、この点が明らかになれば、「これまで存在(existence)について言われてきたすべてのことが全くの誤謬(mistake)である」ことが分かうと言ふ、<sup>(130)</sup>「存在(existence)が何を意味するのかを実感しないことによって、ほとんど信じられないほどの量の間違った哲学が生じた」と断言し、「存在する(exist)」ということについて「通常の形而上学」が「単純な論理的誤謬(mistake)」を含むやう方

で扱ったと語り、<sup>(131)</sup>「あらゆる伝統的形而上学は、悪い文法(bad grammar)に起因する誤謬(mistake)に満ちみちている」と述べていた。

しかし本当にそうであろうか。その点の吟味は、クワインの一論文の標題にあるように、「ラッセルの存在論的發展」の全体やその含む種々の位相すべてへの行き届いた配慮や理解を必要とし、右の主張が打ち明けられる彼の哲学の枠組そのもの全体への批判を要求して、ここで到底詳述しうる底のものではない。ここではほんの一つの指摘で満足しなければならぬ。したがって、いわゆるラッセルの「事実の存在論」fact ontology(クワインの言い方)<sup>(132)</sup>の全射程やまた「存立(subsistence)」<sup>(133)</sup>についての考え方にも触れえないし、一方またマインングとの関係も論ずる暇はない。加えて、この考え方の発端となった『On denoting』(一九〇五)から、それ以後のこの問題に関する全文献に言及することもできないし、とりわけまた「記述の理論」と「タイプの理論」との関係やそれらをめぐるラッセルの基本的業績全体にも触れない。さらにここでは「確定記述」よりもむしろその前提となる「不確定記述」の考え方のごく基本的な一部を引き合いに出すにすぎない。それも『論理的原子論の哲学』The philosophy of logical atomism(一九一八)に依拠

してである。とはいえ、それだけですと十分なほど根本問題は見えてくる。

さて、「不確定なもの (indefinite things)」の表現には、英語では、「all, some, a, any」などの語が付くが、ラッセルはこれらを二グループに分け、一つは「all」すなわち全称のグループ、他は「some」以下の特称のグループとする。ところで大事なのは、「全称命題」は「存在 (existence) を含まぬもの」と「解釈」すべきだとラッセルの説く点である。なぜなら、もし「全称命題」が「存在」を含蓄すると考えたと「不必要な混乱」が「論理学」に生ずるからである。というのも、伝統的な三段論法の Darapti の格式に、それだと形式的には正しいが内容的には「誤謬 (fallacy)」が生ずるからで、この点が見抜かれなかったためにライプニッツも近代論理学の樹立に「常に失敗した」とラッセルは言う。たとえば、「すべてのカメラ (ギリシア神話に出てくる火を吹く怪獣) は動物である」「すべてのカメラは火を吹く」「ゆえに、或る動物たちは火を吹く」は、形式的には Darapti の正しい推論だが、大前提の全称判断がそのまま「存在」を含蓄する (つまり「すべてのカメラは動物であり、そしてそれらは存在する」) と考えたために、現実と虚構をごちゃごちゃにした誤った結論に至っているとラッセルは見る。したが

って、全称命題は「存在」を含蓄せず、ゆえに「存在」はもう一つの特称のグループの方に関係する。それはどういうことか。

ラッセルによれば、およそ「不確定的な」all, every, some, a の如き語のあるところには、「命題関数 (propositional function)」があるが、全称命題は、命題関数の「すべての値 (value) が真である」ことを言っているにすぎない。命題関数とは、一つ或いはいくつかの「未限定的要素」つまり「変項 (variable)」を含む表現であり、未限定的要素が限定されれば「命題」を生み出すものだが、この命題関数は、「常に真 (always true)」すなわち「必然的 (necessary)」か、「時々真 (sometimes true)」すなわち「可能的 (possible)」か、「決して真でない (never true)」すなわち「不可能的 (impossible)」かのいずれかという、三つの「様相」をもつ。命題は真偽の二値しか持たぬが、命題関数は、その「変項」に何らかの「値」を入れた場合、右の三つの在り方を探るわけである。

さて、全称命題が、命題関数の「常に真」(「必然的」) であることを言っているにすぎないとすれば (そして、命題関数の「決して真でない」すなわち「不可能」の場合が、「存在」に関係しないことが明らかである以上)、残る一つ



の場合すなわち命題関数が「時々真」であり「可能的」であるとき、そこに「存在 (existence) の基本的意味 (meaning)」「存在の概念 (notion)」が与えられてくるということにならざるをえない<sup>(14)</sup>。というのも、「その命題関数が真となるような  $x$  の一つの値が少なくともある」[There is at least one value of  $x$  for which that propositional function is true <sup>(15)</sup>]とが、「時々真」「可能的」ということだからである。したがって——ここが重要な点だが——、「存在 (existence) は、本質的には、命題関数の性質 (property) である」とラッセルは結論付ける。「存在」はあくまで「命題関数」或いは「クラス」の「述語 (predicate)」であって、したがって「その命題関数を満足させる個物 (individual)」にこれを「転移」させるのは「誤謬」であり、それは「個別的事物 (individual things)」については何も言わず、ゆえに人は、「存在命題 (existence-proposition)」を知っていても、それを真たらしめる「個物」を知らないことがあることになる。要するに、「存在」とは、「命題関数が少なくとも一つの事例において真である」ことを言っており、つまり「これこれであるような一つの  $x$  がある (there is an  $x$ , such that  $x$  is……)」ないしは「( $x$  はこれこれである) は可能的である [ $x$  is……]

is possible.」ということにはかならないという<sup>(16)</sup>。

さて、右のようなラッセルの考え方の根底には何が潜んでいるであろうか。この考え方は、何よりもまず命題関数というものを考案し、この枠組が定まっているところでのみ、「存在 (existence)」を考えようとする。命題関数の枠組が定まっていなければ、そもそも「存在」を考えることができない<sup>(17)</sup>、とこの考え方は言っている。もっと言えば、この考え方は、予めまずわれわれ人間の側での「知の枠組」が定まっていなければ、そもそも何かが「ある」とか「ない」とかは言えない、と説いている。さらに言い換えれば、この派の考え方は結局、知や認識の枠組や網目をまず拵えておいて、それに引かかるものが「ある」か「ない」かを調べようとしている。つまり何らかのものの「本質」が、知や認識の形で確立されているときにのみ、「存在」について語りうるとする考え方を取っている。「本質」の側から、「存在」を裁断しようとするのが、この考え方の実体である。その際、「本質」は人間的知によって確定されうると見なしているから、この派の考え方は結局、人間中心主義になる。

しかしながら、このような考え方は果たして正しいであろうか。なるほど、知の枠組のないところでは、何かが「ある」とも「ない」とも決定できないことは或る意味ではたし

かであろう。しかし、逆に、そもそもまず何かが「存在」していなければ、およそそれについての知も認識も、要するに「本質」も吹き飛んでしまうのではないであろうか。およそ、まず先行する「存在」の根拠の上に、やがて「本質」的な知の枠組が、あとから形成されるのではないであろうか。

この問題は、ラッセルを飛び超し、古代から中世、そして近代から現代へと至る存在論の根本問題へとわれわれを差し向ける。しかし今は哲学史的連関を追う余裕はない。<sup>(14)</sup>ここでは、いかに「知」優先のラッセルの考え方の中にも、先行する「存在」の問題が顔を覗かせていることを指摘すれば十分である。

第一に、この考え方は、命題関数の枠組が定まっていなければ、そもそも「存在」について決定することができないという。ということとは、「これこれであるようなもの」つまり「x, such that x is……」<sup>(15)</sup>「(x is……)」といった、「述語(predication)のis」が、関数の形で(たとえば、x is a manとか、x, such that x is a manとかというように)定められていなければ、そもそも「現実存在(existence)のis」を確定することができない、ということである。ラッセルは、「is」に三つの局面<sup>(16)</sup>、すなわち、「同一性(identity)のis」(これは「確定記述」の問題に出てくる)と、

「現実存在(existence)のis」と、「述語(predication)のis」とを、分けるのだが、今、同一性を暫く措けば、要するに、「がある」を確定するためには、「である」が明確でなければならぬ、というのがラッセルの根本前提である。けれども、「これこれである」という「述語のis」のところに、「存在の諸相」の問題が潜んでおり、命題関数的に「これこれである」という枠組を拵えるためには、そもそも、たとえば being a man ということについての「存在了解」<sup>(17)</sup>がまず形成されていなければならないであろう。しかし、この枠組は決して分かりきったものではなく、まさにこの「存在了解」の根本的枠組の形成こそは、存在論の根本問題として哲学が長く様々な議論を戦わせて来た肝心要の事柄であろう。しかるにラッセルではこの問題はすっぱりと抜け落ちる。「これこれである」については、常識的に分かりきっているとか、或いはそれは科学の仕事であるとか、として、彼はこれに深く立ち入ろうとしない。しかしまさに哲学の問題は、この being の諸相についての根源的全体的な存在論的省察にあるのである。「ちなみに、ハイデッガーにおいて根本的に問題とされるのも、こうした存在の諸相、存在様式の問題であり、それが「存在了解」のうちから汲み出されるのである。言い換えれば、Existenzを問題にしているからと言

って、単に「がある」を確認しているのではなく、人間や事象の在り方、「である」を根源的に問題にしているのである。およそ、命題関数の内容が物理的な事柄であれば、その形成も比較的容易かもしれないが、自由や精神や情念や人間の事象になれば、命題関数そのものの枠組が解釈によってぐらついてくることは必定である。

したがって第二に、存在とは命題関数が「時々真」「可能的」であることとラッセルは主張するとき、まさにその「(x is……) is sometimes true, possible」の being sometimes true, being possible ということの「判別基準」の根本であり「可能的である」ということの「判別基準」の根本問題を、彼は等閑に付していると言わねばならない。命題関数の「可能存在」とは何か、まず根本的に問題である。これはさきの第一の存在論的省察と結び付いて、哲学的な難問を成し、ラッセルの単に技術的な存在概念の扱い方を、根本的に揺るがすであろう「ちなみに、ハイデッガーが存在を問題にするときも、常に真理の問題が結び付いていることは、人のよく知るところであろう」。

第三に、以上のような根本問題の等閑視と結び付いて、ラッセルにおいては、「存在」つまり何か「がある」とは、命

題関数を真たらしめるxの少なくとも一つの値「がある」と (There is at least one value of x……) だとか、これこれであるような一つのx「がある」と (There is an x,……) だとか、その答えの中に「がある」が用いられるという循環が出来している。すなわち、「存在 (existence)」・「がある」とは、命題関数を真たらしめる少なくとも一つの値「がある」(there is) ことだ、というわけである。「がある (existence)」とは「がある (there is)」ということだ、というわけである。これでは説明になっていないことは縷言の必要もないことであろう。このような循環が出現するということも、「存在」の根本事態のゆえであり、ラッセルはこの点をもっと直視すべきであると思う。

さらにそのほか、「命題」の身分の問題や「命題」は「無」nothing だとラッセルは言う<sup>(15)</sup>。「がある (there are)」と言われる様々な「事実」facts の問題や (ラッセルは「個別的事実 (particular facts)」のほかに「全称的事実 (general facts)」を認めるばかりか<sup>(16)</sup>、「存在事実 (existence-facts)」<sup>(15)</sup>「否定的事実 (negative facts)」をも認め<sup>(15)</sup>、しかし「選言的事実 (disjunctive facts)」の存在は認めない<sup>(15)</sup>、「固有名」で「名指される」ものの問題や、さらには「存立 (subsistence)」の問題や、ひいては、存在の時間性<sup>(16)</sup>および空想性と

現実性<sup>(10)</sup>の問題など、数多くの重要問題があるが、今は触れうる余裕がない。またフレーゲとラッセルの関係も論ずる暇がない。

しかしいずれにしても以上によって、存在の問題は近代論理的な「存在(量)記号 (existential quantifier)」をもって片付けられはせず、また「存在するとは、変項の値である」といふことである (To be is to be the value of a variable<sup>(11)</sup>)。というテーゼでもって存在の問題が寸毫も解決されはしないことが明らかであろう。存在了解に定位して存在の問いを模索し続けたハイデッガーの全営為は、無意味であるどころか、最も根本的な事象へと突き入った現代の試図として、絶えず参照されねばならないことが、明らかである。

#### 註

- (1) Heidegger, Vorträge und Aufsätze, 1954, S. 133.
- (2) Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der philosophie I, Werke (Suhrkamp), Bd. 18, 1971, S. 73.
- (3) Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft.
- (4) Vgl. Hegel, Phänomenologie des Geistes.

- (5) Vgl. Nietzsche, Die Geburt der Tragödie, Kröners Taschenausgabe, Bd. 70, 1955, S. 32.

- (6) Vgl. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften.

- (7) Vgl. Husserl, Ideen I.

- (8) Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, 7. Aufl., 1953, insbesondere, S. 8—13.

- (9) Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, I—38.

- (10) 昭和六〇年度の日本現象学会第七回研究会 (五月二十七日、於東洋大学) の特別報告で筆者はこの点について拙論を開陳した。その講演原稿は量が多いので別の機会に発表する予定でいる (東京大学文学部哲学研究室『論集V』)。なお、筆者はこの問題を含め、フッサールとフレーゲ問題全般を考察すべく稿を用意しつつあるが、目下はごくその最初の部分のみが、拙論「フッサールとフレーゲ研究序説(その一)」(東京大学文学部哲学研究室『論集III』、昭和六〇年一月刊、一—一七頁)として印刷されているだけである。

- (11) cf. H. Spiegelberg, Phenomenological movement, vol. 1, 2. ed., 1971, p. 93.

- (12) M. Farber, The foundation of phenomenology, revised 3. ed., 1967, P. 25—60.

- (13) J. N. Mohanty, Husserl and Frege, 1982.



- (77) PA 95, 139, 14 (22) PA 16. (23) PA 23.  
 (78) PA16. (24) PA 95. (25) PA 19f.  
 (78) PA 18. (26) PA 20. (27) PA 68.  
 (78) PA 74. (28) PA 75. (28) PA 77.  
 (78) PA 79. (29) PA 80. (29) PA 81.  
 (78) PA 82f. (30) PA 82. (30) PA 84.  
 (78) PA 80f. (30) PA 84. (30) PA 134.  
 (78) PA 193. (30) PA 192, 197, 222.  
 (80) PA 83, 105. (31) PA 224. (31) PA7.  
 (80) PA 287. (31) PA 192-4. (32) PA 185ff.  
 (80) PA 194. (31) PA 188. (32) PA 182.  
 (80) PA 229f. (31) PA 258. (31) PA 283.  
 (81) PA 281. (31) PA 236.  
 (81) PA 7, 12, 399, Vgl. Husserliana, Bd. XXI, S. 245.  
 (81) PA 399, S. XXV. (31) Vgl. insbesondere PA 122.  
 (81) PA 392, 394, 403. (31) PA, S. XXVI.  
 (81) Husserliana. Bd. XXI, S. XXIII. (31) PA 431.  
 (81) 拙訳『フーテンー』註三三六頁を参照。  
 (81) 拙稿「無・否定・存在とロジカ・マナシニク」『理想』  
 昭和六〇年二月、一八七—二〇六頁。参照。  
 (81) 拙稿「存在と存在者研究序説」『理想』昭和六〇年七月、  
 一六九—一七八頁。参照。  
 (81) Russell, The philosophy of logical atomism, in:  
 Logic and knowledge, ed. by R. C. Marsh, 7. impress-  
 ion, 1984 [訳: PLA 41註], p. 186.  
 (81) PLA 234. (81) PLA 242. (81) PLA 269.  
 (81) Quine, Russell's ontological development, in: Essays  
 on B. Russell, ed. by E. D. Klemke, 1971, p. 3—14.  
 (81) Quine, op. cit., p. 11f.  
 (81) Quine, op. cit., p. 8 seq.: PLA 201—3.  
 (81) cf. Russell, Essays in analysis, ed. by D. Lacky,  
 1973.  
 (81) PLA 228. (81) PLA 229. (81) PLA 229.  
 (81) PLA 230. (81) PLA 230. (81) PLA 230.  
 (81) PLA 231. (81) PLA 230. (81) PLA 230—1.  
 (81) PLA 231. (81) PLA 232—3. (81) PLA 232.  
 (81) PLA 232. (81) PLA 233. (81) PLA 233.  
 (81) PLA 234. (81) PLA 232.  
 (81) cf. Gilson, L'être et l'essence, 2 éd., 1972.  
 (81) PLA 245. (81) PLA 245. (81) PLA 245.  
 (81) Heidegger, Sein und Zeit, 7. Aufl., 1963.  
 (81) PLA 223; cf. Quine, op. cit., p. 10.  
 (81) PLA 182 seq. (81) PLA 183—4, 236.  
 (81) PLA 235. (81) PLA 184, 211 seq. (81) PLA  
 209, 215. (81) PLA 200. (81) 註(81)参照。  
 (81) PLA 248.  
 (81) 日本語訳「理想」註三三六頁を参照。cf. PLA 241—  
 254.

(161) Quine, On what there is, in: From a logical point  
of view, 2 ed., 1980, p. 15.

(わたなべ じろう・東京大学)





# 「幾何学の基礎」と現象学

——ヒルベルト、フレーゲ、フッサール——

野 家 啓 一

## 1 はじめに

「ギリシア人このかた、数学を語る者は証明を語る (Depuis les Grecs, qui dit mathématique dit démonstration<sup>(1)</sup>)」。これは、現代数学の集大成とも言うべき、ブルバキの『数学原論』冒頭に掲げられた一句である。なるほど、「証明」を発見したのは確かにギリシア人たちであろう。では、その「証明」は、いささかも姿形を変えずに、今日まで引き継がれてきたのであろうか。ブルバキはそれに続けて、「ユークリッドにとつての証明は依然としてわれわれの眼にも証明である。・・・しかしながら、この尊敬すべき遺産に

対し、一世紀ほど前から重要な収獲がつけ加えられるようになった<sup>(2)</sup>」と述べている。ここで言及されている「重要な収獲」とは、後の行文から明らかなように、「公理的方法」の発展とそれに伴う「数学的構造」の発見にはかならない。一言で言えば、「数学の形式化」の進展ということになろう。

この「形式化」の運動に先鞭をつけ、それを強力に推進したのがヒルベルトであったことはよく知られている。むろん、ヒルベルトとて時代の子である。彼の「公理主義」およびその発展形態としての「形式主義」も、全くの「無」から生じたわけではない。ブルバキの言う「一世紀ほど前」とは、「非ユークリッド幾何学」の成立と「集合論のパラドックス」の発見とによって、数学全体が深刻な「基礎論上の危

機(Grundlagenkrise)<sup>(3)</sup>」に震憾させられた時期であった。

この〈危機機〉に見舞われることによって、「数学的真理」と「数学的存在」をめぐるギリシア以来の伝統的な観念は、根底から揺るがされたと言つてよい。あるいはそれを「アプロリズムの克服」<sup>(4)</sup>と特徴づけることもできる。本稿の課題は、この時代に際会した三人の数学者・哲学者、すなわちヒルベルト、フレーゲ、フッサールが、とりわけ「幾何学の基礎」をめぐる問題場合において、いかなる論争を展開し、またそれぞれがどのような〈危機機〉克服の方途を見出していったかを確認することにある。

## 2 非ユークリッド幾何学の衝撃

「証明」の範型を確立したのは、言うまでもなくユークリッドの『原論』であった。そこでは、二三の定義、五つの公準、九つの公理の合わせて三七個の「基礎命題」を前提として、純粹に論理的な手続きのみによって五百余の「定理」が演繹されている。『原論』のもつ意義を、フッサールは次のように簡潔に要約している。

「ユークリッド体系のこのような建築術的性格、その余す

所ない明確さ、その比類ない説得力、そして厳密な帰結は、そのために原論が千年余にわたってあらゆる真正な学問的体系の理想と見なされてきた特質であった」<sup>(5)</sup>

われわれは今日、ニュートンの『プリンキピア』やスピノザの『エチカ』の中に、「叙述形式としてのユークリッド体系」<sup>(6)</sup>のあからさまな影響を見てとることができる。

それゆえ、ユークリッド的演繹体系の構造を解明する作業、あるいはそれを「基礎づける」試みもまた、古来さまざまな形で行われてきた。その嚆矢をなすのは、アリストテレスの『分析論後書』であろう(むろん年代的にはアリストテレスが先行するが、当時すでに『原論』の原型ともいふべきものが存在していたことを数学史家は推定している)。彼は論証の構造についてこう述べている。

「論証的な知識が〔イ〕真の、〔ロ〕第一の、無中項の、〔ハ〕結論よりもいっそうよく知られえ、結論よりも先であり、結論の原因である原理から出発して得られるものであることもまた必然である。……〔イ〕原理は真にあるものでなければならぬ。なぜならば、あらゆるものの知識をもつことはありえないからである。……〔ロ〕また論証は第一の、論証されえない原理から出発しなければならぬ

い。なぜならば、もしも、そうでないとすれば、論証がそこから出発する、それらの論証の原理について「ふたたび」論証をもたない限りは、事物の知識をもつことがなからうからである」

引用文の中で論証の「原理」(*ἀρχή*)と呼ばれているものは、ユークリッド体系における「公理」と「公準」に対応している(以下では両者を合わせて「公理」と呼ぶ)。ここでアリストテレスは、公理の「真理性」と「証明不可能性」とを指摘しているのである。公理が証明できないのは、それを証明しようとすれば無限背進か循環論法に陥らざるをえないからにはかならない。では公理の「真理性」を、われわれはいかにして知るのであろうか。アリストテレスは「理性の洞観」によって、と答える。

「これらの理由からするならば、『論証の』原理については『論証による』知識はないことになる。そして、理性の洞観を除いてはいかなるものも『論証による』知識よりも真なるものでありえないのであるから、『論証の』原理については理性の洞観があることになる」<sup>(9)</sup>

ここで述べられているのは、通常、公理の「直観的自明性」と呼ばれている事柄であらう。その「自明性」を、アリスト

テレスは人間に本来備わった「理性の洞観」という能力を引き合いに出して根拠づけているのである。

近世において、ユークリッド体系の「基礎づけ」を試みた最も著しい例は、もちろんパスカルの遺稿「幾何学的精神について」である。そこでパスカルは、基本的にはアリストテレスの「基礎づけ」の精神を引き継ぎながらも、「定義」と「公理」とを区別して論じていることにおいて、一層立ち入った分析を展開している。

「もっとも卓越した論証を形成すべきこの方法は、それに到達することが可能であるとしたら、二つの主要なことから成り立つであらう。一つは、あらかじめその意味を明確に説明しなかった用語はひとつも用いないこと、他は、既知の真理によって証明されなかった命題は決して提出しないこと、つまり、約言すれば、あらゆる用語を定義し、あらゆる命題を証明するということである」<sup>(10)</sup>

「確かにこの方法は立派には違いないが、絶対に不可能である。なぜかといえば、最初の用語を定義しようとする、それを説明するのに用いる、それに先行する用語を予想させるであらうし、同様に、最初の命題を証明しようとする、それに先行する他の命題を予想させるであらう」とは、明白であるから。そのようにして最初のものに決し

て到達しないであろうことは、明らかである<sup>(11)</sup>

論述は極めて明晰であり、間然する所がない。ここでもまた、「定義不可能性」と「証明不可能性」の論拠となっているのは無限背進である。そのアポリアを回避するために、パスカルは、もはや定義することのできない「始原的な語 (mots primitives)」と、証明する必要がないほど明白な「原理 (principes)」とを要請する。「原理」はむしろ基礎前提としての公理であるが、「始原的な語」という概念は、後に見るヒルベルトの「無定義用語 (undefined term)」の先蹤とも見なしうるものである。

では、パスカルはそれらの自明性をどのように正当化したのであろうか。彼は「自然の光 (lumière naturelle)」という概念に訴えている。「*lumen naturare*」とは元来スコラ哲学の用語であり、超自然的な存在である神を認識する能力である「恩寵の光 (*lumen gratiae*)」に対して、自然界の事物を認識する理性的能力を意味している。パスカルによれば、始原的な語や原理は「自然の光に照らして明白で不変なことがら<sup>(12)</sup>」であり、また「自然がすべての人間に与えた共通観念 (*idée pareille*)」<sup>(13)</sup>にほかならないのである。

しかしながら、ユークリッドの体系の中には、パスカルの

「自然の光」やアリストテレスの「理性の洞観」をもってしても、決して自明の真理とは言えないような原理が存在する。すなわち、第五公準あるいは平行線公準がそれである。この第五公準に対しては、直観的自明性の欠如ゆえに、古くから「定理」ではないかとの疑いがもたれ、それを残りの公準と公理から「証明」しようとする試みが十九世紀に至るまで倦むことなく続けられてきたことは、数学史のよく教える所であろう。その帰結が、第五公準の「独立性」と「非ユークリッド幾何学」の成立であったことは言うまでもない。だが、その衝撃と影響とは、当初はさほどのものではなかった。ポイヤールによれば、「非ユークリッド幾何学は、リーマンの目ざましい一般の見解によって完全に統合されるまでは、数十年の間、数学の周縁的局面に留まり続けていた<sup>(14)</sup>」のである。そのリーマンすら、彼が就職講演において提起した仮説の正否は、最終的には「経験」によって保証されるべきものと考えていた。そのことからわかるように、非ユークリッド幾何学が喚起した問題が十全な形で受け取められるためには、ヒルベルトの登場を待たねばならなかったのである。そして、一八九九年に<sup>(15)</sup>公刊された彼の『幾何学の基礎』こそは、「幾何学の英雄時代」の掉尾を飾るに相応しい内容をもった作品であった。

「集合論のパラドックス」の発見が、数学全体の基盤に直接的に危機的状况をもたらしたのに対し、「非ユークリッド幾何学」の成立が与えた衝撃は、従来の数学的世界像の自己理解を根底から揺るがす、むしろ哲学的性格をもつものであった。ブルバキはその影響を、「ユークリッド幾何学の $\wedge$ 絶対的真理性 $\vee$ に関する権利要求の放棄」および「定義の意味がわかれば公理もわかる」というライプニッツの見解の放棄<sup>(16)</sup>という二つの点に求めている。ヒルベルトは前者を、公理を直観的自明性から切り離してその「仮説性」を強調することによって、また後者を、「無定義用語」の導入と「間接的定義」の方法とを活用することによって、共に肯定的に正当化したと言ってよい。彼の『幾何学の基礎』は、ユークリッド『原論』の不備を補完しつつその公理主義的再構成をなし遂げると同時に、「平行線公理の独立性」の証明を通じて、非ユークリッド幾何学の成立可能性をも基礎づけたのである。あるいは、ヒルベルトの見解は「非ユークリッド幾何学の研究にまとりついたステイグマを取り除いた<sup>(17)</sup>」と言うこともできる。

『幾何学の基礎』の内容に立ち入る前に、非ユークリッド幾何学に対してフレーゲとフッサールのとった態度を瞥見しておこう。それというのも、ヒルベルト、フレーゲ、フッサ

ールの論争状況を根本的に規定しているのは、非ユークリッド幾何学に対する三者三様の距離の取り方だからである。

まずフレーゲであるが、彼には「ユークリッド幾何学について」と題された、ヒルベルトとの論争の渦中に書かれたと推定される短い手稿が残されている。そこに開陳されている見解は、今日のわれわれの目から見れば、いささか驚くべきものである。

「誰も二人の主人に仕えることはできない。われわれは真理と非真理に仕えることはできない。もしユークリッド幾何学が真であるならば、非ユークリッド幾何学は偽であり、また、もし非ユークリッド幾何学が真であるならば、ユークリッド幾何学は偽である。……われわれは、二千年以上も争われぬ名声を保持してきたユークリッドの原論を、敢えて占星術のように扱おうというのか。そのようなことを敢えてしない時にのみ、われわれはユークリッドの公理を偽でも疑わしくもないものとして主張することができる。その場合には、非ユークリッド幾何学は、わずかな注意を受けるに足る歴史上の変事としてのみいまだわれわれの耳目を引く非科学<sup>(18)</sup> (Unwissenschaften) のうちに数え入れられるに違いない」

フレーゲはここで、非ユークリッド幾何学を、こともあろうに占星術や錬金術と同列の「非科学」の部類に入れている。

むろん、彼にも言い分はあろう。その背景にあるのは、彼の「学問論」であり「意味論」である。

フレーゲが語の「意味(Sinn)」と「指示体(Bedeutung)」とを区別したことはよく知られている。文の場合には、その意味は「思考(Gedanke)」であり、指示体は「真理値」にほかならない。意味な文はすべて一定の「思考」を表現しており、その「思考」は真か偽かのいずれかなのである。また彼は、学問を「結合された真理の総体」<sup>(19)</sup>として考えている。それゆえ、幾何学が一つの真正な学問である限り、真でも偽でもない幾何学などというものは存在しない。そこに有意味な文であれば、真偽が問えるのは当然であらう。したがって、「平行線公準」もまた、真か偽かのいずれかでなければならぬ。これがフレーゲの思考の筋道である。このような強い実在論的主張が、ヒルベルトの一見規約主義とも見える主張<sup>(20)</sup>と真向から衝突するのは理の当然であった。

それに対してフッサールの見解は、非ユークリッド幾何学に対してむしろ好意的な理解を示している。彼はガウスに始まりロバチェフスキー、ボヤイに至る非ユークリッド幾何学

の歩みを叙述しながらこう述べている。

「このような展開に際して、他の定義や公理に対するいかなる矛盾も生じなかったし、また諸定理相互間の矛盾も生じなかったのであるから、自己の内に矛盾を含まない非ユークリッド幾何学の可能性が、実際の作業によって示されたものと思われる。そしてユークリッド幾何学は、無限に多くの可能的幾何学の特殊事例であることが判明する。このような立場に到達すれば、われわれの空間は果してユークリッド空間なのか、という問いが心に浮ぶ。だが、アプリアオリには、ユークリッド空間は非ユークリッド空間に劣る所はない。アプリアオリな根拠からは決定されないのであるから、経験のみが決定できるのであり、それゆえわれわれは実証せねばならないのである」<sup>(21)</sup>

この草稿が書かれたのは『算術の哲学』発刊以前(一八八九—九〇)であり、それゆえこれを成熟期の思想とそのまま重ね合わせることはできないが、フッサールがヒルベルトの『幾何学の基礎』より十年も前に、非ユークリッド幾何学について極めて透徹した理解を示していたことは注目に値する。この時期にフッサールが、リーマンとヒルベルトを熟読していたことは、残された別の草稿<sup>(22)</sup>からも明らかに窺われ

る。

その影響下に、やがてフッサールは「空間の純粹本質」を演繹的に導出する幾何学を「確定的多様体 (definite Mannigfaltigkeit)」の研究としてより高次の観点から捉え直すに至る。『イデーニー』から関連する箇所を引いておこう。

「数学的確定的な多様体においては、『真』という概念と『公理からの形式論理学的な帰結』という概念とは同義である。そして同様に『偽』という概念と『公理からの形式論理学的な矛盾的帰結』という概念とは、やはり同義である」<sup>(23)</sup>

この行文を先に引いたフレーゲの「真偽」に関する見解と比べてみるならば、フッサールがヒルベルトの立場に著しく近い所にいることがわかるであろう。しかし、フッサールはヒルベルトの公理主義的基礎づけの方向を、全面的に受け入れているわけではない。彼はやがて、「現象学」を掲げて基礎づけた「超越論的転回」を要求し、ヒルベルトの「形式主義」に対しては、批判的態度をとるに至る。ゲッティンゲン大学において一瞬触れ合ったかに見えた両者の軌跡は、やがてヒルベルトは「形式主義」へ、そしてフッサールは「超越論的現象学」へとその歩みを大きく異にすることになるのだ。

ある。

### 3 ヒルベルトーフレーゲ論争

ヒルベルトの『幾何学の基礎』は、ユークリッド『原論』の諸公理を現代的見地から再構成するというつましい企図から出発してはいるが、その構想は「厳密な公理論的基礎づけをドラマティックに成就したのみならず、全体として数学の基礎づけにおける里程標ともなった」<sup>(24)</sup>ほどの射程をもつものであった。いわばそれは、現代数学全体の再編成を促すだけの起爆力を秘めていたのである。それだけに、抵抗の力も強かったことは想像に難くない。以下に検討するヒルベルトとフレーゲの間の論争の中に、われわれは形式主義数学の構想を懐胎したヒルベルトの「産みの苦しみ」を見て取ることができる。

ユークリッドの『原論』が、「点とは部分をもたないものである」という明示的定義を劈頭に置いているのに対し、『幾何学の基礎』は次のように始まっている。

「〔説明 (Erklärung)〕われわれは三種の異なるものの体系を考える。第一の体系に属する物を点と言い、A、B、C……で表わす。第二の体系に属する物を直線、と言い、

a、b、c……で表わす。第三の体系に属する物を、面と言ひ、 $\alpha$ 、 $\beta$ 、 $r$ ……で表わす。(中略) われわれは点、直線、平面をある相互関係において考え、これらの関係を「 $\alpha$ 」の上にある「 $\beta$ 」、「 $\gamma$ 」、「 $\delta$ 」、「 $\epsilon$ 」、「 $\zeta$ 」、「 $\eta$ 」、「 $\theta$ 」、「 $\iota$ 」、「 $\kappa$ 」、「 $\lambda$ 」、「 $\mu$ 」、「 $\nu$ 」、「 $\xi$ 」、「 $\omicron$ 」、「 $\pi$ 」、「 $\rho$ 」、「 $\sigma$ 」、「 $\tau$ 」、「 $\upsilon$ 」、「 $\phi$ 」、「 $\chi$ 」、「 $\psi$ 」、「 $\omega$ 」などの言葉で表わす。これらの関係の正確な、数学的に完全な記述は、幾何学の公理によって行なわれる」<sup>25</sup>

冒頭に置かれた“Erklärung”という語は、むしろ「定義」という意味を合わせもった言葉であるが、ヒルベルトが“Definition”ではなくこの語を選んだ背景にあるのは、彼の「間接的定義(implicit definition)」による全体論的(holistic)あるいは文脈主義的(contextualism)な体系構成という独自の視点である。

引用文中に見られる「点」「線」「面」、および、「の上にある」「間」「合同」「連続」「平行」などの語は、幾何学を構成する基本用語であるが、これらに対しては、ユークリッド『原論』に見られるような「明示的定義」は与えられていない。これらの「無定義用語」の意味は、「公理系」の中で文脈的に規定されるのである。例を挙げておこう。

「この群の公理は『問』の概念を定義する(definieren)もので、この概念に基づいて直線上の点、平面内の点、お

よび空間内の点の順序づけが可能になるのである。

「説明」一つの直線上の点は互いにある関係にある。この関係を述べるために特に間という言葉を用いる」<sup>26</sup>

「この群の公理は合同の概念を、したがってまた運動の概念を定義する(definieren)。

「説明」線分は互いにある関係にある。それを表わすのに合同または等しいという言葉を用いる」<sup>27</sup>

それぞれの引用文の後には、一群の「順序の公理」および「合同の公理」が掲げられている。各々の無定義用語は、これらの公理系によって規定される諸関係を満足する「ある物」であり、逆にこれらの用語の意味は、公理系が設定する諸関係の網の目の中で「間接的」あるいは「文脈的」に定義されるのである。それゆえ、「定義」と「公理」とは不可分のものであり、それらは相互依存関係にあるものと言わねばならない。

フレーゲの攻撃はまずこの点に、すなわち「定義」と「公理」との境界が不分明である所に向けられる。彼は先に挙げたヒルベルトの行文に対して、私信の中でこう批判している。

「それによって、定義の仕事が公理に負わされています。そのため、定義と公理との間の境界が疑わしい仕方では抹消



され、また、公理は直観の基本的事実を表わすという命題に示されている『公理』という語の古い意味と並んで、別の意味が、私には正しく理解できないのですが、姿を現わしているように思われます (S. 61<sup>(6)</sup>.)

「私は、真ではあるが証明されないような命題を公理と名づけます。というのも、それらの認識は、空間直観と呼ぶことのできる、論理的源泉とは全く異なる認識源泉から結果するものだからです (S. 63)」

フレーゲの立場は極めて鮮明である。むしろその鮮明さは、公理は「直観的自明性」をもたねばならないとするアリストテレス以来の古典的見解に由来している。それゆえ、ヒルベルトの「説明」では、「点」や「直線」の意味が明確に規定されておらず、むしろ周知の事柄として前提されている (S. 62) という彼の批判も、その意味では当然のものであろう。しかし、ヒルベルトが企図しているのは、そのような古典的見解に対する全面的な「反措定」にはかならない。

彼の返信を見ておこう。

「それに対して、私の考えでは、点の定義を三行で与えようとすることは不可能です。なぜなら、むしろ公理の構造全体によって初めて完全な定義が与えられるからです。す

べての公理は定義に対して何らかの寄与を行なっており、すべての新しい公理は、それゆえ概念を変化させます。ユークリッド幾何学、非ユークリッド幾何学、アルキメデス幾何学、非アルキメデス幾何学における『点』は、そのたびごとに異なったものなのです (S. 66.)」

したがって、もし個々の基本概念に明示的定義を与える余地があるとすれば、その場合には、当の概念の構成に寄与しているすべての公理を引き合いに出さねばならない。ヒルベルトは別の箇所で、その例として『間』とは直線上の点に対して成り立つ関係であり、以下のような特徴をもつ。公理 II・1……II・5 (S. 63) という明示的定義を挙げている。幾何学的概念には、公理によって与えられる以外に「あらかじめ前提された意味」なるものは存在しないのであり、そのようなものを想定する所に誤解の源泉があるのである。ヒルベルトが、物の体系として、例えば「愛」「法則」「煙突掃除夫」の体系を取ったとしても、それらの間の関係を公理として仮定すればピタゴラスの定理が成り立つ (S. 64) と述べていることも、そのような意味で理解されねばならない。

以上見てきたことから、「アリストテレスからフレーゲに至る伝統に対する、ヒルベルト流の公理の把握の革命性」<sup>(29)</sup> は明らかであろう。公理は今や無定義用語の間の基本関係を

記述する以上の何ものでもなく、「アプリアリな真理」という聖痕はすでに失われている。では、公理はわれわれが任意に設定できる「ゲームの規則」にすぎないのか。ヒルベルトは、それに対しては否と答える。すなわち、公理系は「無矛盾性」と「独立性」という根本的な制約を課せられているのである。あるいは、公理は直観的真理という「真なる具体性」を放棄した代りに、「可能な形式性」に縛られることになったと言ってもよい。

無矛盾性とは、「これらの公理から論理的推論によって、そのうちの一つの公理と矛盾する事柄を導くことは不可能である」<sup>(30)</sup>ことを意味する。言い換えれば、ある公理系から命題Pとその否定Pが同時に導出されることはない、ということである。また独立性とは「上述の公理群の主要部が各公理群ごとに、それより前にある公理群から論理的に導くことはできない」<sup>(31)</sup>ことを意味する。少々分りにくい説明だが、簡単に言えば、公理系の中の一つの公理は残りの公理からは導出されない、ということである。これは一種の「思考経済」の原理であるが、「平行線公理」の独立性の証明が非ユークリッド幾何学の可能性を保証するという意味で、極めて重要な役割を担っている。

フレーゲはそれに対して、無矛盾性の証明は幾何学の体系

にとって、あらずもがなの余計な手続きだと考える。

「公理が真であることから、それらが互いに矛盾していないことが帰結します。それゆえ、さらなる証明は不必要です(S.63)」

「すべてをこのように同じ図式に還元した後で、われわれはこう問わねばなりません。ある性質や要請が互いに矛盾しないことを証明するために、われわれはいかなる手段をもっているのか。私が熟知している唯一の手段は、それらの性質をすべてもつような対象を呈示すること、またそれらの要請をすべて満たすような事例を挙示することにはなりません。他の手続きで無矛盾性を証明することは、おそらく不可能でしょう(S.70.)」

周知のように、『幾何学の基礎』においてヒルベルトは、ユークリッド幾何学の無矛盾性を、解析幾何学の手法を用いて実数論の無矛盾性へと還元することによってその「証明」を行なっている。フレーゲは、このような手続きを無用のものとして斥ける。彼に従えば、無矛盾の証明は所定の条件を満足する「實在」を呈示することによってなされるべきなのであり、それ以上の証明は必要でもなければ可能でもないのである。

ここに現われている対立は、「数学的真理」と「数学的存在」という数理哲学の最重要問題に関わるものである。公理の「真理性」から「無矛盾性」が帰結すると考えるフレーゲに対して、ヒルベルトはこう答えている。

「お手紙の中のこの文を読んで、私は大変興味をそそられました。というのも、私は、この件について考えたり、書いたり、講義をした限りでは、まさに逆のことを述べてきたからです。任意に指定された公理が、全ての帰結に関して互いに矛盾しないのであれば、その公理は真であり、それらによって定義された物は存在するのです。これが私にとっては、真理と存在の規準にほかなりません (S.66)」

ここにおいても、フレーゲの側は古典的真理観を固持し、他方ヒルベルトはそれに根本的な転換を迫っている様子が窺われる。しかし、このヒルベルトの立言は、多少無造作に過ぎると言わねばならない。というのも、これを額面通りに受け取るならば、フレーゲが批判するように、(1) A は理知的存在である、(2) A は遍在する、(3) A は全能である、という三つの公理が互いに矛盾しないことから、いとも簡単に「神の存在論的証明」がなされることになるからである (S.75)。それゆえ、ヒルベルトの主張は、レスニックが指摘する

ように、正確には「もし公理群が演繹的帰結に関して無矛盾であるならば、それらの公理が真であるような領域が存在する」<sup>(32)</sup>と述べ直されねばならない。これはむしろ、無矛盾の公理系はモデルをもつという「完全性」の概念を先取りするものにはかならない。

それでは、公理系の「独立性」についてはどうであろうか。それを証明するヒルベルトの手續きは以下のようなものである。先に見たように、「点」「線」「面」のような無定義用語に対して、われわれは様々な「解釈」を与えることができる (例えば「愛」「法則」「煙突掃除夫」でもよい)。そこで、ある公理系の中の一つの公理を偽にし、残りの公理をすべて真とするような解釈が見出されれば、その公理は残りの公理から独立であることが示されるのである。それに対するフレーゲの批判を見ておこう。

「もし公理の相互独立性だけが問題になっているのであれば、これらの公理の一つが成立しないことが、残りの公理の成立と矛盾しないことが示されるべきでしょう。さて、そのような例を挙げることは、初等ユークリッド幾何学の領域内では不可能でありましょう。なぜなら、まさにここでは、すべての公理は真であるからです (S.71)」

ここにおいても、フレーゲはあくまでも公理の真理性にこだわっている。しかし、それをフレーゲの頑迷さとして無下に斥けるわけにはいかない。その主張を支えているのは、フレーゲの独創的な言語哲学だからである。

ヒルベルトとフレーゲの間に交された往復書簡は、ヒルベルトの側の事情で一九〇三年に中断されるが、フレーゲは自身の論点を改めて敷衍した論文「幾何学の基礎について」を発表してヒルベルトに解答を迫っている。そこにおける批判の中心点は、ヒルベルトが「概念」の階層を混同していることに向けられている。それは、「この区別がなければ、数学と論理学に対するより深い洞察が不可能」<sup>(33)</sup>になるほど、フレーゲにとっては重要なものであった。

よく知られているように、フレーゲは、飽和した「対象」と不飽和な「概念」という基本的な区別を立てている。その上で、さらに第一階の概念と第二階の概念とが区別される。例えば、「2は素数である」という単称命題においては、ある対象(2)が第一階の概念(素数)に帰属している。また「素数が存在する」という存在命題においては、第一階の概念(素数)が第二階の概念(……が存在する)に帰属している。この階層的区別は、厳密に守られねばならない。次に、概念の「特徴(Merkmal)」という規定が、「ある概念の特

徴とは、ある対象が当の概念に帰属するならば持たねばならない性質<sup>(34)</sup>」として定義される。それによって、さらに次のような区別が可能となる。

「上述のことから以下ことが容易に推察される。第一階の概念は第一階の特徴だけを、第二階の概念は第二階の特徴だけをもつことができる。だが、第一階と第二階の特徴の混同は不可能である」<sup>(35)</sup>

フレーゲの批判は、ヒルベルトの定義がこのような混同を犯しているという所にある。

明らかに、個々の点は「対象」であり、それに対して「点(……は点である)」という概念は第一階の概念に属している。それゆえ、「点」の特徴、すなわちある対象が点であるために持たねばならない諸性質は第一階の特徴である。ところが、ヒルベルトの公理を「点」の定義の一部として見る限り、「公理において挙げられている特徴は第一階のものではなく……むしろ第二階の特徴」<sup>(36)</sup>にほかならない。例えば、「点」という概念の直線という概念に対する関係(S.N.4)などがそれに当る。それゆえフレーゲは、書簡の中でヒルベルトに宛てて、「貴兄はもともと第二階の概念を定義しようとしたのでしょうが、それを第一階の概念から明確に区別して

いないように私には思われます(S.74.)」と書かざるをえなかったのである。

(97) 以上の論点に関する限り、カンバルテルが評価するように、フレーゲの批判は正当であり、ヒルベルトに対する「先行性」を示している。しかしフレーゲは、ヒルベルト批判をさらに一步押し進める。前述のように、ヒルベルトの公理は第二階の概念や関係を表わすものであり、そこにおいて「点」や「直線」という概念は、いわば「変項」の役割を担っている。それゆえ、フレーゲはこれを「擬似公理 (Pseudoaxiom)<sup>(38)</sup>」と呼んで、ユークリッドに見られるような「本来の公理 (eigentliches Axiom)」から区別する。注目すべきは、彼が「擬似公理は思考を表現していないということから、さらに、それらは推論連鎖の前提とはなりえないということが帰結する<sup>(39)</sup>」と考えていることである。このことはさらに、独立性の証明に対する批判へとつながって行く。

「ヒルベルト流の独立性の証明において問題となっているのは……命題の間の独立性でもなければ、思考の間の独立性でもない<sup>(40)</sup>」

「確認すべきは、ヒルベルト流の独立性の証明は本来の公理、すなわちユークリッド的な意味での公理には全く関わりがないということである。なぜなら、後者はまぎれもな

く思考なのであるから。……ヒルベルト氏は、誤って彼の擬似公理について証明された独立性を、無造作に本来の公理へ転用していると思われる。というのも、彼はこの区別にそもそも気づいていないのであるから<sup>(41)</sup>」

確かに、ヒルベルトの公理とユークリッドの公理との間に論理的身分の差があることは事実である。しかし、そのことから、擬似公理は「思考」を表現しておらず、したがって独立性の証明をなしていないという論法にはいささか無理がある。

ヒルベルトの公理は、「擬似公理<sup>(42)</sup>」と言うよりは、むしろ「公理図式 (axiom-schema)」と呼ばれるべきものである。つまり、そこに現われているメタ変項に代入を施すことによって初めて具体的な公理がその値として生み出される一種の「母式」と考えてよい。それに対してフレーゲは、公理をあくまでも全称量化命題の形で考えている。それゆえ、公理は「思考」を表わしており、またその真偽が問われうるのである。しかし、ヒルベルトの論述に即す限り、われわれは「点」や「直線」などの無定義用語を「陰伏的な束縛変項としてよりは、むしろ図式・文字として<sup>(43)</sup>」考えるべきであろう。もし、そのような解釈が許されるならば、先のフレーゲによる批判は、容易にかわすことができる。なぜなら、カリ

1が指摘するように、「擬似公理の独立性を証明することにおいて、われわれはそれによって擬似公理の任意の特殊事例の独立性を証明している」ことになるからである。むしろ、これらはヒルベルトが明示的に述べている事柄ではない。彼はフレーゲの批判に対しては口を噤んだままであった。しかし、ありうべき解答を推測するとすれば、おそらくは次に引くシューラーの一節が、ヒルベルトの考えを最もよく代弁するものであろう。

「ヒルベルトの公理は……言明ではなく言明形式、すなわち、その中に現われる変項を対象ないしは関係の名前で置き換えることによって、初めて言明が生じるような言語的形成体である。これらの公理は、それゆえ真でも偽でもない。なぜなら、言明形式としての公理は、そのような量化を一切許さないからである。同じことは、公理から帰結する定理に対しても当てはまる」<sup>(45)</sup>

おそらくフレーゲは、このような解答には満足しなかったに違いない。フレーゲの数学観を支える「存在論」と「意味論」とが、それを許さないからである。

それゆえ、これまで検討を重ねてきたヒルベルト・フレーゲ論争は、「形式主義」対「論理主義」という単なる基礎論

上の見解の相違に留まらず、両者の「存在論的態度決定 (ontological commitment)」に淵源する哲学的背景に關わる論争だと見なければならぬ。確かにフレーゲは、書簡において「貴兄は幾何学を空間直観から完全に解放し、算術と同じ純粹な論理的学問にすることを望んでおられるように思われます (S. 70)」と述べているように、ヒルベルトの企図を的確に把握している。しかし、幾何学を空間直観から解放することは、フレーゲには、幾何学的命題から「思考」と「真理値」とを奪い、それを無意味化することと見えたに違いない。ヒルベルトとフレーゲの間には、ひと跨ぎでは越えることのできない溝が横たわっているのである。では、「現象学」はその溝をよく越えることができたであろうか。われわれはここで、フッサールの見解を一瞥しておくべきであろう。

#### 4 「幾何学の基礎」から「幾何学の起源」へ

論争が進行していた同じ時期（一八九九—一九〇三）に、フッサールは『論理学研究』を公刊して哲学者としての地歩を築き、ほどなくゲッティンゲン大学に助教として招聘される。それゆえ、大学の同僚であるヒルベルトと処女作『算

術の哲学』の厳しい批判者であったフレーゲとの間に交された論戦に、彼が無関心でいられたはずはない。

幸いなことに、フッサールの手稿の中には、両者の往復書簡からの抜き書きとそれに対するコメントが残されており（おそらくヒルベルトが回覧したものと推測される）、短いものながら、われわれは論争に対する彼の評価を知ることができ。書簡からの抜粋は、要点を押えた極めて適切な箇所ばかりであり、フッサールが両者の係争点を的確に把握していたことが窺われる。フレーゲに対する評言を引いておこう。

「気づかれるのは、フレーゲがヒルベルト流の『公理論的』な幾何学の基礎づけの意味、すなわち、問題となるのは規約の純粹に形式的な体系であり、その体系は理論形式に従ってユークリッドの体系に合致している、ということ（<sup>46</sup>）を理解していないということである」

「形式的な演繹体系（アルゴリズム）の中には、フレーゲの言う意味での『説明』は存在しない。……基礎づけの中には、単なる定義は存在しないのである」（<sup>47</sup>）

さらに、公理の認識源泉は空間直観にある、という先に引いたフレーゲの行文の抜粋には、わざわざ「空間直観」の語の後に感嘆符（<sup>48</sup>）まで挿入されている。

それに対して、ヒルベルトの書簡については、ほとんどがその抜粋がフッサールによる言い換えだけであり、批判的評言は全く見られない。ヒルベルトは同僚であり、フレーゲは論敵であったという関係を割引いたとしても、この手稿に関する限り、明らかにフッサールはヒルベルトの公理主義の側に与している。同じ時期に書かれたと思われる手稿からも、その傍証を得ることができる。

「純粹理論の仕事は純粹な演繹である。純粹理論は、そもそも基本命題の出自を問いはしない。それらを仮定するのである。幾何学の基本概念や基本命題の認識価値については争いがあるとしても、幾何学の命題はあらゆる争いを超越している。全く当然のことながら、それらの妥当性は、幾何学上の基本仮定から得られる帰結の確実性という以外の意味はもたないからである」（<sup>49</sup>）

これをヒルベルトからの引用と称しても、誰も怪しみはしないであろう。また別の手稿では、諸命題間の調和性あるいは無矛盾性は、「幾何学的関係の直観」に基づくものではなく、「幾何学を越えた、すなわち一般的なカテゴリー的関係への洞察」に基づくものだ、とも述べている。この「一般的なカテゴリー的関係」の解明を、当時のフッサールは「確定的多様

体」の研究として展開しており、その内容をゲッティンゲン  
の『数学協会』において報告してもいる。<sup>(51)</sup>そして、彼自身が  
明言している通り、この「確定性」という概念は、ヒルベル  
トが『幾何学の基礎』に付録として収録した論文「数概念に  
ついて」の中で導入した「完全性の公理」と密接なつながり  
をもっているのである。<sup>(52)</sup>

これまで急ぎ足で見てきたことから明らかなように、  
『論理学研究』執筆前後のフッサールに対するヒルベルトの  
影響には無視しえないものがある。それゆえ、乱暴を承知で  
言えば、『論理学研究』全体（特に第一巻）をヒルベルトの  
公理主義的数学観に対する哲学的基礎づけとして読むこと  
も、あながち不可能ではないのである。<sup>(53)</sup>しかし、その後の両  
者は大きく歩みを異にする。ヒルベルトはその公理主義を徹  
底化して「形式主義」の立場へと至り、他方、フッサールは  
『イデーンI』を経て「超越論的現象学」の確立へと向か  
う。そして、一切の事象を主観の能作へと立ち還って問い直  
すことを要求する「超越論的現象学」の立場は、数学を「遊  
式のゲーム（Formelspiel）」と見なす形式主義の見解を容  
認できるものではなかった。それゆえ、ヒルベルトに発する  
形式主義の潮流が急速に現代数学全体を制覇して行くのを傍  
目に見ながら、フッサールには心中秘かに期するものがあっ

たに違いない。

フッサールが『論理学研究』で取り組んだ主題を再び正面  
から取り上げるのは、約三〇年後に書かれた『形式論理学と  
超越論的論理学』においてである。この書の特に第二篇は、  
佐々木力氏の指摘されるように、「明らかに形式主義者の認  
識論的素朴さを論駁する意図のもとに綴られたもの」<sup>(54)</sup>と読む  
ことができる。むしろ、この本の中でフッサールがヒルベル  
トに明示的に言及するのはただ一箇所を数えるのみであり、  
それも前述の「完全性の公理」に関連して引き合いに出され  
ているにすぎない。<sup>(55)</sup>しかし、そのことは、言うまでもなくフ  
ッサールの無関心を示すものではない。

「それゆえ一般に、科学者は特定の領域に対する理論的関  
心の排他性の中にあって、研究の中へ主観的主题を取り入  
れようとはしない。したがって、例えば幾何学者は、幾何  
図形の研究と並んで幾何学的思惟をも探究しようとは考え  
ないのである」<sup>(56)</sup>

このような箇所、われわれは暗示的ながらフッサールの形  
式主義批判の通奏低音を聴き取ることができる。

「無矛盾性」の証明を至上目的とする形式主義に対する明  
示的な批判は、例えば「整合論理学（無矛盾性の論理学）」



と「真理論理学」との区別の中に現われている。純粹分析論としての整合論理学には、もっぱら「分析的整合性と矛盾」<sup>(57)</sup>のみが規範概念として属しており、「真理と虚偽およびその様相」<sup>(58)</sup>は現われてこない。それゆえ、「可能な真理とその様相の形式的法則」<sup>(59)</sup>を主題とする「より高次の論理的探究」<sup>(60)</sup>が要請されねばならず、それが真理論理学にほかならない。また、この二つの論理学の区別には、それぞれ「判明性」と「明晰性」という明証性の二つの段階が対応している。判明性とは、「判断としての判断それ自身が自ら与えられる」<sup>(61)</sup>ような明証性のことであり、「現実的かつ本来的な判断遂行はそこから取り出される」<sup>(62)</sup>のである。それに対して、顕在的な判断がなされただけでは、まだ「明晰性」は獲得されない。そのためには、「判断を一步一步遂行する中で、同時に事象に関する明晰性と、判断全体の中での事態に関する明晰性」<sup>(63)</sup>とをもたねばならない。それゆえ、「十全な明晰性をもった判断のみが現実的な認識たりうる」<sup>(64)</sup>とも言われるのである。そして、このような明証性の段階的区別と現実的認識の解明こそ、形式主義的思考に欠如しているものであった。S・バシユールが指摘する通り、「公理主義的研究は明証性の問題を回避している」<sup>(65)</sup>のである。

だが、整合論理学と真理論理学の区別ということだけなら

ば、それは「統辞論」と「意味論」の区別として形式論理学の範囲内でも十分に取扱いが可能な事柄であろう。しかしフッサールは、そこにおいて眼差しを構成的主観の側へと向け変え、「超越論的論理学」の構築へと歩みを進める。確かに論理学の主題は、判断、推論、証明、真偽といった客観的形成体の間に存立する規範的法則を解明することであろう。しかし、論理学にはもう一つの探究の方向があることを忘れてはならない。

「それ〔もう一つの方向〕は、理論的『理性』が自己の能作をその中で実現する深く隠された主観的形式に関係づけられている。ここでまず最初に問題となるのは、顕在的に活動している理性、すなわち生き生きとした遂行状態にある志向性であり、先の客観的形成体はその中に己れの『起源 (Ursprung)』をもっているのである」<sup>(66)</sup>

すなわちフッサールは、論理学的形成体に関わる明証性の構成的・発生的起源を問い直そうとするのであり、それこそが「超越論的論理学」の主要課題にほかならない。

この「起源」への遡行は、その後『危機』論稿において更に深化され、最晩年の遺稿『幾何学の起源』に一つの到達点を見ることがになる。そこにおいては、「幾何学的理念性」の

成立機制が、「言語」伝達共同体」における通時的構成という新たな視座の下に、〈歴史性〉と〈超越論性〉との緊張関係を孕みながら捉え返されている。われわれはようやく、ヒルベルトの『幾何学の基礎』とフッサールの『幾何学の起源』とを一つの視野の中に収めうる地点にまで到達した。だが、すでに紙幅も尽き、両者の関係については稿を改めて問い直すべきであろう。<sup>(67)</sup>

# 註

- (1) ブルバキ、前原昭二訳『数学原論・集合論Ⅰ』東京図書、一九六八年、一頁。
- (2) 同前。
- (3) Cf. Weyl, H. "Über die neue Grundlagenkrise der Mathematik", *Gesammelte Abhandlungen* Bd. II, Berlin 1968.
- (4) 広重徹「アプリオリズムの克服——近藤洋逸著『新幾何学思想史』について」『思想』一九六七年三月号を参照。
- (5) Husserl, E., *Husserliana* Bd. XXI, Hague 1963, S. 313.
- (6) *Ibid.*
- (7) フリストテレス、加藤信朗訳『分析論後書』第一巻第二章 (71b20—30) フリストテレス全集第一巻、岩波書店、一九

七一年、六一七頁。

- (8) 同前、第一巻第三章 (72 b 1—73 a 20) を参照。
- (9) 同前、第二巻第十九章 (100 b 10—15) 七七一頁。
- (10) Pascal, B., *Oeuvres complètes*, Paris 1963, p. 349. (前田陽一他訳『パ斯卡ル全集』第一巻、人文書院、一九五九年、一一八頁)。
- (11) *Ibid.* (同書、一九九頁)
- (12) *Ibid.*, p. 350. (同書、一二〇頁)
- (13) *Ibid.* (同書、一二二頁)
- (14) Boyer, C., *A History of Mathematics*, New York 1968, p. 588.
- (15) *Ibid.*, Ch. XXIV, p. 572 ff.
- (16) ブルバキ、村田全、清水達雄訳『数学史』東京図書、一九七〇年、一二二頁。
- (17) Resnik, M., *Frege and the Philosophy of Mathematics*, Ithaca 1980, p. 78.
- (18) Frege, G. "Über Euklidische Geometrie", *Nachgelassene Schriften*, Hamburg 1983, S. 183f.
- (19) *Ibid.*
- (20) Resnik, M., *op. cit.*, p. 108.
- (21) Husserl, E., *op. cit.*, S. 322.
- (22) *Ibid.*, S. 412 ff.
- (23) Husserl, E., *Husserliana* Bd. III, Haag 1950, S. 167. (渡辺二郎訳『イデー・ン・ハーネ』みすず書房、一九八四年

一三六頁)

- (24) Resnik, M., "The Frege-Hilbert Controversy", *Philosophy and the Phenomenological Research*, vol 34, 1973—74, p. 386.

- (25) Hilbert, D., *Grundlagen der Geometrie*, 6 Aufl. Berlin 1923, S. 2. (寺阪英孝訳『幾何学の基礎』共立出版 一九七〇年 五頁)。

ヒルベルトの『幾何学の基礎』は第一版(一八九九)から第九版(一九六二)まで刊行されており(第八版以降はヘルナイスが編集)、各版ごとに多少の異同が見られるが、筆者が参照できたのは第二版と第六版のみである。邦訳は前掲の寺阪訳の他に、中村幸四郎訳『幾何学基礎論』(清水弘文堂 一九六九)、および本邦初訳の林鶴一・小野藤太訳『幾何学原理』(大倉書店 一九一三)がある。

なお「冒頭の“Erklärung”については、寺阪訳、中村訳は共に「定義」とあるが、林・小野訳は「規約」の語を採っている。また E. J. Townsend による英訳 *The Foundations of Geometry* (Chicago, 1902) は “definition” の訳語を採用している。

- (26) *Ibid.*, S. 4. (同書 七頁)。  
(27) *Ibid.*, S. 9. (同書 十三頁)。  
(28) Frege, G., *Wissenschaftlicher Briefwechsel*, Hamburg 1976, S. 61f. など、煩雑さを避けるため、以下の書簡集からの引用については、引用文の末尾に頁数のみを記

す。

- (29) Schüler, W., *Grundlagen der Mathematik in transzendentaler Kritik*, Hamburg 1983, S. 63.  
(30) Hilbert, D., *op. cit.*, S. 24. (註釋書 三三頁)。  
(31) *Ibid.*, S. 26f. (同書 三六頁)。  
(32) Resnik, M., *op. cit.*, p. 396.  
(33) Frege, G., “Über die Grundlagen der Geometrie”, *Kleine Schriften*, Darmstadt 1967, S. 269.  
(34) *Ibid.*, S. 271. (35) *Ibid.*, (36) *Ibid.*, S. 272.  
(37) Kantbartel, F., *Erfahrung und Struktur*, Frankfurt a. M. 1976, S. 159ff., S. 167f.  
(38) Frege, G., *op. cit.*, S. 305.  
(39) *Ibid.*, S. 306. (40) *Ibid.*, S. 316. (41) *Ibid.*, S. 317.  
(42) 「公理図式」については例へば A. Church, *Introduction to Mathematical Logic* vol. I, Princeton 1956, p. 148f. を参照。  
(43) Resnik, M., *op. cit.*, 1980, p. 112.  
(44) Currie, G., *Frege: An Introduction to his Philosophy*, Sussex 1982, p. 78.  
(45) Schüler, W., *op. cit.*, S. 63.  
(46) Husserl, E., *Husserliana* Bd. XII, Haag 1970, S. 448.  
(47) *Ibid.*, S. 449. (48) *Ibid.*, S. 448.  
(49) Husserl, E., *Husserliana* Bd. XXII, Haag 1979,

S. 431.

- (50) *Ibid.*, S. 429.
- (51) Schuhmann, K., *Husserl-Chronik*, Haag 1977, S. 68.
- (52) Husserl, E., *Husserliana* Bd. III, S. 168n (渡辺二郎訳『イデーニール』三三二頁)。なおこの箇所には渡辺二郎氏による詳細な訳注(邦訳三七六—八〇頁)が付されており、多くの示唆を受けた。
- (53) Cf. Mahnke, D., "From Hilbert to Husserl", *Studies in History and Philosophy of Science* vol. 8, 1966, pp. 71—83.
- (54) 佐々木力『科学革命の歴史構造(下)』岩波書店、一九八五年、四五七頁。
- (55) Husserl, E., *Husserliana* Bd. XVII, Haag 1974, S. 100f.
- (56) *Ibid.*, S. 40. (57) *Ibid.*, S. 60. (58) *Ibid.*
- (59) *Ibid.* (60) *Ibid.* (61) *Ibid.*, S. 65.
- (62) *Ibid.* (63) *Ibid.* (64) *Ibid.*, S. 66.
- (65) Bachelard, S., *A Study of Husserl's Formal and Transcendental Logic*, tr. by L. Embree, Evanston 1968, p. 89.
- また、ドゥルケンハフトの形式主義のめぐり認識論上の意味について、Kitcher, Ph., "Hilbert's Epistemology", *Philosophy of Science* vol. 43, 1976, pp. 99—115 を参照。
- (66) Husserl, E., *op. cit.* S. 38.

(67) 紙数の制約から、第四節は甚だ不十分な素描に留まらざるをえなかった。いずれ、続稿においてその欠を補いたい。その際には、ヒルベルトの公理主義を単に否定的に葬り去るのではなく、彼の「間接的定義」による文脈依存的な体系構成の手続きを、「知識の全体論(Holism)」「解釈学的循環」あるいは「共約不可能性」の問題と関連づけることにより、むしろその可能性を積極的に評価し直すことが課題となるであろう。なお、フッサールの『幾何学の起源』に対する筆者の評価については、拙稿『意味論的還元』から『解釈学的還元』へ、立松弘孝編『フッサール現象学』(勁草書房、一九八六)所収、を参看いただければ幸いである。

(のえ けいいち・東北大学)

# 社会科学における「科学的世界」と「生活世界」

——シュッツをめぐって——

丸 山 高 司

## 一 問いの設定

フッサールの『危機』は、日常的な生活世界があらゆる科学の「意味基底」であり、すべての科学は生活世界の「理念化」によって成立するという、そういう洞察を軸にしている。つまり彼は、「生活世界」と「科学的世界」との関係を、

「意味基底」と「理念化」との関係としてとらえたわけである。フッサールのこの洞察は、そのままシュッツの社会科学論の基本思想になっている。<sup>(1)</sup>シュッツの社会科学論は、意味基底である生活世界とその理念化である科学的世界との関係を「志向変様」として分析し、そうした分析によって、社会

科学の「対象」と「方法」とを規定しようとしているのである。

ところで、フッサールの「生活世界」の概念には、近代科学ないし近代知に対する根本的な批判<sup>フジカール</sup>という意味がこめられていた。すると、シュッツの社会科学論にも、そうした方向を期待できそうである。だが、この期待は、かなり裏切られる。これは奇妙なことである。最近の科学論の動向を思うとき、それはますます奇妙に感じられる。

今世紀の六〇年代に「科学論」が大いなる高まりを見せたが、その根本動向をあえて一言で表現するならば、それは「科学的世界」と「生活世界」との関係に光を当てながら「近代知」を根本的に問い直すことであるといえる。つまり

最近の科学論は、フッサールが定式化し、シュッツが彼の社会科学論の基本思想としたような方向で、議論が展開されているわけである。たとえば、いま社会科学論に話を限定して、「社会学の自己反省」に取り組んでいる二人の代表的な人物を取り上げてみよう。

ハーバマスは「批判的社会学」の名のもとに、またグルドナーは「自己反省的社会学」の名のもとに、ともに従来の「アカデミックな社会学」(機能主義)の方法論的前提と、そこにひそんでいるイデオロギーとを暴露しながら、社会学の基本的な方向づけやその存在理由をあらためて考え直そうとしている。その二人の議論はほぼ同じ方向に向かっている。彼らの共通点を要約すれば、次のようになる。アカデミックな社会学は、「主観—客観の關係」を認識論の準拠枠とし、「価値自由」の原則にのっとって「理論」と「実践」を峻別しつつ、ひたすら「科学的客観性」を追求しようとしてきた。ここでは、社会学者と常人という二種の人間が区別され、社会学の専門職業化と知的自律性が維持され強化されてきた。その結果、社会学の客体としての人間は断片化された「物」となり、たんなる技術的操作の対象に化してしまいかねないのである。と。こうした学問理念に対して、ハーバマスもグルドナーも、「社会学は、それが対象として

いる社会に帰属している」という事実をあくまで堅持しようとする。社会学の社会的起源とその帰結とは、科学の内的契機とみなされねばならないというわけである。したがってまた彼らは、社会学者がたんなる社会の観想者ではなく、批判的かつ実践的な主体であるということを強調している。<sup>(2)</sup>

もっとも、彼らの間に相違がないわけではない。グルドナーにおいて、「社会学の自己反省」は、「社会学の社会学」というかたちをとる。もちろん彼は、それ以外の可能な道も自覚している。<sup>(3)</sup>しかし、「社会学の社会学」にひそんでいる内的限界にはいま触れないでおくとしても、彼の「背後仮説」の考えをつきつめていくならば、それはおのずからハーバマスの「社会的生活世界の自然的解釈学」と重なってくるのではないだろうか。このとき社会学の自己反省は、「社会学の社会学」とか「社会学の心理学」、はたまた「社会学の社会心理学」といったものとどまっていることはできず、「意味基底」である「生活世界」とその「理念化」である「科学的世界」との關係という「哲学的」な問題につきあたらざるをえないのである。

ところで、シュッツの社会科学論もまた、「生活世界」と「科学的世界」との關係をめぐる展開されており、だが彼は、ハーバマスやグルドナーの考えとはおおよそかけ離れた

方向に向かっている。なぜそういうことになるのだろうか。おそらく、生活世界と科学的世界との関係をどのようなしかたで受けとめるかという、その受けとめ方の相違が原因であろう。シュッツは、その関係を、もっぱら志向変様として分析するにとどまり、そこから一步も出ようとはしない。これは、彼の「現象学的心理学」の限界である。しかしだからといって、シュッツの現象学を、フッサールの現象学の無意味な歪曲にすぎないというふうにきめつけてしまうことも性急にすぎない。シュッツの現象学の意義と内的限界とを明らかにし、その限界を突破する道をさぐってみたい。

## 二 現象学的心理学の性格

シュッツの現象学は、どのような性格をもっているのだろうか。彼がしばしば明言しているように、社会科学の「基礎」として有効な現象学は、「超越論的現象学」ではなく、「現象学的心理学」(ないし「自然的態度の構成的現象学」)である。現象学的心理学は、「超越論的な相互主観性」という問題にかかわるのではなく、「現世的な相互主観性」を前提しそこから出発する。それが分析しようとしているのは、「超越論的自我」と「生活世界」との志向的相関ではなく、「日常

的自我」と「日常世界」<sup>(7)</sup>との志向的相関である。しかし、こうした現象学にとまどいを感じるひとがいるかもしれない。おそらく、そこでは哲学的立場の分裂が生じているというふうに思われるからであろう。

現象学的心理学は、日常人(自然的態度)の志向性を分析しようとする。ところが日常人にとっては、他者が存在するということが、他者が私と同じ意識主体であるということ、このことは自明のこととして前提されている。また日常人の生活の場である社会的世界は、「私的な世界」ではなく、「相互主観的な文化の世界」である。社会的世界は、ひとびとの日常的经验において、すでに相互主観的に有意味なものとして構造化され秩序づけられている。日常人がこうした前提に立って「素朴に」生活しているということ、これはまちがいないだろう。

シュッツは、日常人が自明のこととして前提しているこうした社会的世界を主題的に取り上げて、その意味構造を、「自我論的」な立場で現象学的に分析しようとする。現象学の観点からすれば、現実の意味は人間の「意味付与作用」によって構成される。そこで、日常人が社会的世界をどのように経験しているのか、したがって社会的世界が日常人にとってどのように現れてくるのかということが、分析されること

になる。ただし、この分析がめざしているのは、そのつどの経験内容ではなく、あくまでも日常人の一般的な経験様式ないし社会的世界の一般的な現出様式（シュッツの言葉でいえば、自然的態度の「不変」で「本質的」な構造<sup>(8)</sup>）である。こうした「形相的」な分析によって、社会的世界の「本質的」な意味構造が明らかにされるのである。

それゆえ、このような現象学的心理学にとっては、相互主観性の「基礎づけ」というような問題は、そもそも問題とはなりえないということになる。たしかに、シュッツは相互主観性の問題にしばしば言及しており、しかも彼の考えは顯著に変化している。彼は当初、超越論的領野での相互主観性の構成というフッサールの試みに賛同し、それに望みをかけていた。しかし渡米後まもなく、そうした試みに対して疑いを表明し、やがてはつきり否定するにいたる。つまり相互主観性は、超越論的な構成の問題ではなく、「生活世界の所与」だというわけである。するとこの点でシュッツは、ディルタイの「客観的精神」、ハイデガーの「日常性」、ウィトゲンシュタインの「生活形式」など、一般に解釈学的立場に立つことになる。

このように、現象学的心理学には、もともと「解釈学的立場」と「自我論的な志向分析」という一見したところ相容れ

ないような二面が共存しているわけである。しかし、こうした二面性を、ただちに哲学的分裂ときめつけてしまうことは早計であろう。というのは、現にシュッツの分析が証明しているように、「自然的態度」に関して、現象学的心理学は、ひとつの有効な分析方法となりうるのである。ところが、「科学的世界」と「生活世界」との関係という問題を立ち入って考えていこうとするとき、かの分裂が「分裂」として際立ってくるように思われる。したがってまた、そこで現象学的心理学の限界が表立ってくるように思われる。だがこの点を論じるまえに、まず現象学的心理学の「意義」を明らかにしておかねばならない。

### 三 現象学的心理学の意義

現象学的心理学は、日常人の志向性を分析しようとしており、またこうした分析にもとづいて「社会科学の現象学的基礎づけ」をめざしている。つまりシュッツにおいて「現象学」は、社会科学の実質的な方法を意味しているのではなく、いわゆる社会科学の「哲学的基礎づけ」という課題を担っているのである。<sup>(12)</sup>ただし、こうした一般的課題の枠内で、シュッツは現象学的心理学をさまざまなかたちで展開してお



り、そのねらいも同じではない。三つのレヴェルに分けて、それぞれの意義について概観しておこう。

第一は、最も形式的な「社会的世界の構造分析」である。

『意味構成』においてシュッツは、日常人が他者をどのようなしなかたで経験しているかという他者経験の様式にもとづいて、社会的世界の最も基本的な構造を析出しようとした。社会的世界は、私の「いまここ」を原点として、他者の体験を同時性において共同体験しうる「直接世界」、そして類型的にしかとらえることができない「同時世界」(および「過去世界」と「未来世界」というふうに、同心円的な構造をなしている。たしかに、直接世界も同時世界も、「親密性」や「匿名性」の程度、つまり「内容充実性」の程度に応じて、多様な意味層をなしている。ただし、他者を「個性」としてとらえることができるか、それとも「類型」としてしかとらえることができないかという、こうした区別は動かしがたい。

このようにして、私の他者経験の変様と、それと相関的な社会的世界の意味変様とを明らかにすることができるようだが、この分析を、さらに「日常的態度」から「科学的態度」へと押し進めていくことができる。すると、社会科学が「対象」とする社会的世界の意味層(同時世界)と、社会的世界を意味変様するさいのその「方法」(科学的な類型化)とが規

定されることになる。この点にこそ現象学的心理学が「社会科学の現象学的基礎づけ」として有する意義があるのであり、またこのことこそ『意味構成』におけるシュッツの中心の課題であった。

ところで第二に、「社会的世界の構造分析」は、より具体的なかたちで展開されることになる。シュッツの知識社会的ないし社会心理学的な研究(『著作集』第二巻の二部)がそれである。ここでは現象学的心理学は、「社会科学の現象学的基礎づけ」からやや遠ざかって、いわゆる「現象学的社会学」へと接近していく。ただし、この場合でも現象学的心理学は、個々の経験内容にかかわるのではなく、あくまで日常的経験の組織化の「一般的原理」にかかわるのであるから、そのまま経験科学としての社会学になるわけではない。

すでに『意味構成』において、「類型」(ないし「理念型」)は「関心」(ないし「問題」)の関数であるということが、しばしば強調されていた。いまやこの観点に立って、日常人の「類型的」な経験様式がより具体的に分析される。日常生活は「実践的関心」ないし「プラグマティック実践的な動機」によって支配されている。そのつどの関心や問題に応じて、何が、いかなるものとして、どの程度の厳密性において知られるのが規定される。ところが関心や問題は、個人の「生活史」によって私

的に規定されるのみならず、いつもすでに社会的に規定されている。ある社会では、さまざまな社会領域において「<sup>レ</sup>有意性の体系」と「類型化の体系」とが制度化されており、これに関する知識が「社会的遺産」として個人に与えられている。この常識的知識が、同じ社会に属するひとびとの思考や感情、価値づけ、行為、生活などの一般的な準拠棒（文化パターン）を形成しており、こうした枠組が、状況の定義や実際的な問題解決のための確実な処方箋として機能している。<sup>(16)</sup>

しかも、ある集団で自明のごとく妥当している文化パターンは、その集団に属していないひとびとにとっては、けっして自明の真理ではない。文化パターンについての「内集団の自己解釈」と「外集団の解釈」とは、しばしば大きくくいちがう。<sup>(17)</sup> こうしたことは、比較的大きな社会の次元でも、比較的小きな集団の次元でも、同じようにあてはまるだろう。

このように現象学の心理学は、制度や集団と結びついた多様な解釈パースペクティヴと社会的世界の現出様式とを、志向分析という手法を用いて説明することができる。それはいわば〈同時世界の現出論〉である。こうした分析は、集団や社会を経験的に研究していく社会学に対して、実質的な方法的視点を提供することができるだろう。

第三は、「多元的現実論」である。これまでのシュッツの

分析は、もっぱら「社会的世界」に限定されていた。だが彼は、ジェームズの「下位宇宙」の考えにヒントを得て、志向分析を人間的生の全体にまで拡大し、「さまざまな限定的な意味領域の類型論」を展開しようとする。つまり、日常生活（社会的世界）は「<sup>アイキン</sup>営為の世界」として規定され、それが「究極のないし至高の現実」あるいは「現実経験の原型」とされる。そして夢や狂気、遊びや幻想、宗教や芸術や科学などの世界は、日常生活の派生的な意味変様とみなされるのである。<sup>(18)</sup> するとこうした分析は、もはや「社会科学の現象学的基礎づけ」をめざしているのではなく、また「現象学的社会学」の方向に向かっていっているのではなく、むしろ「現象学的人間学」とでもいうべきものであろう。ただしここでも、「常識的解釈」と「科学的解釈」との相違が志向変様として考察されているのであり、この点で「多元的現実論」もまた、「社会科学の現象学的基礎づけ」という課題に貢献しようと考えていることができる。

ところで、これら三種の現象学的心理学は、〈方位〉や〈成層〉あるいは〈様態〉といった観点で、人間的生のさまざまな意味層や意味領域を説明しようとしているのだというふうに解することもできる。

たとえばシュッツの「多元的現実」論は、〈様態〉という観

点での人間的生の分析であるといえる。ここでは、「現実性」そのものの意味変様が問題になっているからである。また、

「方位」の観点で、つまり私の「ここといま」を原点とする同心円的な構造化という観点で、社会的世界を分析することができる。「直接世界」と「同時世界」との区別はここから生じてくる。ただしここでの区別規準になっているのは、「親密性」や「匿名性」の程度、つまり「内容充実性」の程度である。ところが、これまた「方位」の観点での分析であるが、「親和性」や「異他性」の程度を区別規準にすることとできる。たとえば、私はひとつの大きな言語共同体に属しており、これは私にとっては親和的な世界である。これを「故郷社会」と呼ぶならば、その外には「異郷社会」があり、さらにその外には私にとってまったく無関係な「疎遠な世界」が広がっている。しかも「故郷世界」の中では、私は家族や近隣、友人や親戚、職場や学会などさまざまな部分世界をもっているが、この世界の「外」は私にとって異他である。このように、「原点」としての故郷世界や故郷集団、あるいは故郷集団の「内」と「外」といった観点から、社会的世界の意味構造を分析していくことができる。

さらに、層の重なりとしての「成層」という観点からの分析も可能である。「親和性」は「既知性」と同じではない。私

の「親和的な」世界の中では、すべての物事がことごとく私にとって「既知」だというわけではない。すでに触れておいたように、ある社会や集団では、「有意性」と「類型化」との一定の体系（文化パターン）が形成されている。ある実際のな問題に関しては、特定の重要な事柄が主題化され、それが必要な程度の厳密性をもって類型化されている。主題に関する知が明るい核をなし、段階的に暗さを増していく知の層がその背後に存在している。<sup>(19)</sup>こうした一定の知の成層化、つまり既知のものと未知のものからなる一定の段階秩序ないし布置、これが「親和性」ないし「異他性」の本質である。

ともかく、現象学的心理学のこうした分析によって、人間的生の広さや奥行きのみならず、その深さも説明していくことができるように思われる。またこうした分析方法を、具体的な経験的事象に適用することによって、経験科学としての「現象学的」な社会学や社会心理学ないし知識社会学が可能になると思われる。

さてシュッツの現象学的心理学では、そのすべてのレベルにおいて、主題的にしろ非主題的にしろ、「日常的態度」から「科学的態度」への志向変様、および「生活世界」から「科学的世界」への意味変様が論じられている。いまやこの点に焦点をあてて、彼の社会科学論を検討することにしよう。

#### 四 科学的世界

科学は、科学に特有な態度を前提するが、シュッツによれば「科学的態度」とは、「公<sup>20)</sup>平な観察者」の態度にほかならない。「日常的態度」では、ひとびとは「ここいま」を原点とし、そのつどの実践的な関心にもとづいて、他者との社会関係に参入している。社会的世界は、そのつどの解釈パースペクティヴのもとで、多様なしかたで現出してくる。「科学的態度」は、こうした自然的態度からの離脱ないし距離化によって成立する。そうした距離化が可能になるのは、「関心」の移行、つまり「実践的関心」から「認知的関心」への移行によってである。いまや「科学的問題」のみが科学の観点となる。つまり科学の問題が、社会的世界をとらえるさいの「パースペクティヴの一般的枠組」を決定する。これをシュッツは、科学の「有意性の原理」と名づけている。この原理によって、科学の認識主体とその対象とが方法的に分離され、対象である社会的世界は脱中心化され脱パースペクティヴ化されるのである。

すると、こうした科学的態度のもとで、社会的世界は徹底的な意味変様をこうむることになる。ある「科学的問題」の

光のもとで、社会的世界の特定の局面のみが照らし出され、それが「類型化」の方法によって加工される（つまり抽象化され、理念化され、形式化され、一般化される）。このとき社会的世界は、日常経験による構成物（一次的構成物）から科学的構成物（二次的構成物）へ、つまり社会的世界の「類似物」ないし「モデル」へと変換される。そこに登場する人間は、もはや人間性をそなえた現実的人間ではなく、一定の意識しかもちえず、また所定の行動しかなしえないように人為的に構成された「あやつり人形」ないし「人間模型」にすぎない。社会的世界は、いわば社会科学者によって演出された「人形劇」の舞台となるのである。

シュッツのこうした社会科学論は、ウェーバーの「価値自由」の考えにもとづいている。むしろシュッツは、「日常的態度」から「科学的態度」への志向変様というかたちで、価値自由論を現象学的に基礎づけようとしたのである。彼の現象学的心理学は、こうした志向変様の解明をめざしており、またそれに限定されている。この限定のもとでは、そこにはさして問題がないように思われる。

ところがシュッツは、「多元的現実について」という論文において、「生活世界」と「科学的世界」との「弁証法的な問題」に直面する。それまで彼は、「直接世界」をいわゆる「根

源的明証性の領域」とみなし、「同時世界」などのその他の社会的世界および科学的世界を、その意味変様として分析していた。ところがその論文では、「日常世界」が「至高の現実」とされ、科学や宗教、遊びや夢などの「さまざまな限定的な意味領域」が、その派生態と考えられるようになった。

つまりここでは、「直接世界」や「同時世界」などのさまざまな社会的世界がすべて、「日常世界」というひとつの「限定的な意味領域」とされ、その他の意味領域の意味基底と考えられることになった。その結果、そうした日常世界をあらためて規定し直す必要が出てきたように思われる。現に彼は、日常世界を「営為の世界」として規定し直す。すなわち、自発的な生から生じた主観的に有意意味な体験（行動）であって、あらかじめ考えられた計画（行為）に、しかも身体の運動によって外界に働きかける外的行為（営為）<sup>(21)</sup>、これが日常世界の核をなしている。それゆえ、外的事物との行為的交渉、他者との相互行為やコミュニケーションなどは、すべて「営為の世界」に属することになる。しかるに、日常世界のこうした規定それ自体がきわめて不自然であるということはいまさておくとしても、<sup>(22)</sup>ここでシュッツは二つの「弁証法の問題」に直面することになり、しかもこの問題において彼は内的矛盾に陥ることになる。

第一に、シュッツによれば、「ある変換公式を導入することによって、ひとつの意味領域を他の意味領域に関係づけるということは、まったく不可能である」。そうした移行は、いわばキルケゴールの「飛躍」であり、心理的にはつねに「ショック」をとまなうと、<sup>(23)</sup>しかしもしそうならば、なぜ彼は「主観的解釈の原理」といったものをわざわざ強調せねばならなかったのだろうか。「科学的解釈」は「常識的解釈」に「準拠し」、またそこに「基礎をもつ」のでなければなら<sup>(24)</sup>ない。すると、科学的解釈は、常識的解釈を引きずりつつ、しかも科学的世界に「飛躍」せねばならぬということになる。ところがシュッツは、こうした「弁証法的な難問」を、「科学的方法」によって「克服」することができると主張する。だが「科学的方法」というのは、実は日常世界を科学的世界へ変換するさいのその「変換公式」のことであった。<sup>(25)</sup>シュッツの現象学的心理学は、そうした変換公式を解明し、また変換の「型」を区別することによって、さまざまな社会科学の種類（たとえば〈行為論的アプローチ〉と〈機能主義的アプローチ〉）を区別しようとしていたのである。

ところで第二に、シュッツによれば、「理論化する自己は孤独である。その自己はいかなる社会的環境もたない」のである。<sup>(26)</sup>ここでは、科学者が社会関係の外に立つということ

が主張されているのみならず、「理論化それ自体の社会性」が否定されているのであり、この点は注意されるべきである。科学の伝統に足を踏み入れること（おそらく教育を受けることによって）、科学者の間での相互確証や相互批判、あるいは道具を用いての測定や実験、また論文を書いたり読んだりすること、こうした活動やコミュニケーションは、（先の定義により）「営為」<sup>ワキナゲ</sup>に属し、それゆえ「純然たる理論的領域の外部」の事柄である。そこでシュッツは、「ぎわめて逆説的な状況」、つまり「コミュニケーションの逆説」に直面する。科学者は、自己の研究成果を他者に伝えようとするさいには、「科学的世界」から「生活世界」へ立ち帰らねばならないというわけである。彼は「間接的なコミュニケーション」という考えを導入して、この逆説を解消しようとする。だがもしそうならば、なぜ彼は「適合性の原理」なるものごとさら主張せねばならなかったのだろうか。科学共同体や科学言語と生活共同体や日常言語とが対立しつつ連関するがゆえに、「科学的解釈」と「常識的解釈」との「一致」<sup>コンシステンシー</sup>ないし「両立可能性」が強調されねばならなかったのではないだろうか。

「主観的解釈の原理」や「適合性の原理」は、生活世界から科学的世界へ、また科学的世界から生活世界へという、「科

学的世界」と「生活世界」との解釈学的弁証法的な連関をはっきり指し示していた。シュッツは、科学的世界と生活世界とのこの弁証法的連関にもとづいて、「主観—客観の関係」にもとづく従来の社会科学論（とりわけ行動主義）と対決しつつ、「理解社会学」の現象学的基础づけを試みようとしていたのではないだろうか。しかしながら彼は、「社会科学の方法」や「間接的コミュニケーション」といったものによって、この弁証法的な連関を切断しようとするのである。

## 五 「科学的世界」と「生活世界」との弁証法

シュッツは、「生活世界」概念の多義性を考慮していない。ここでとりわけ問題になるのは、クレスグスが明確にしたような「生活世界」の二つの意味である。<sup>(29)</sup>シュッツの言葉でいえば、一方で生活世界は、「営為の世界」としてひとつの「限定的な意味領域」にすぎない。ただしそれは、「至高の現実」であり、科学（およびその他の意味領域）はそこからの派生態である。だが他方で生活世界は、「生の宇宙」であり、それゆえすべての意味領域を包括している。かくしてここに、フッサールが指摘していたような逆説、つまり生活世界は、

「根源的明証性の領域」として、科学の「意味基底」であり、だが他方では、その「全具体相」としては、その中に科学を包括するという逆説、が生じてくる。<sup>(30)</sup>しかしシュッツは、生活世界概念のこの二義性を主題化しておらず、それゆえこの二義性かはらんでいる逆説を考え抜こうとはしていない。おそらくこのことこそ、彼が科学的世界と生活世界との「弁証法的な問題」を、まさしく「弁証法的」な問題としてとらえることができなかった根本原因であろう。

もし生活世界が「生の宇宙」であれば、そうした意味での生活世界は、科学（およびその他の意味領域）のみならず、あらゆる目的活動や目的定立、それゆえ「営為」それ自体がそこで可能となるような地盤、つまり超越論的な全体地平でなければならぬだろう。ところがシュッツは、生活世界のこの超越論的な次元を見落している。彼は生活世界を、ひとつの意味領域としての「営為の世界」に局限してしまう。というのは彼の現象学的心理学は、「至高の現実」としてのひとつの意味領域（日常生活世界）から他の意味領域（ここでは科学）への志向変様しか主題化しえないからである。たしかに、こうした志向変様の分析それ自体がまちがいだというわけではないし、また無意味だというわけでもない。しかしこうした限定的な観点では、「生活世界」と「科学的世界」との

関係は十分に見えてこない。そもそもシュッツの現象学的心理学は、「現世的な相互主観性」から出発していたが、その相互主観性は、あらゆる「営為」と「科学」とがともにそこで可能となる地盤であったはずである。

ところで、超越論的な全体地平としての生活世界といっても実のところそれは、ある特定の「相互主観的な文化の世界」にほかならない。これは奇妙なことと思われるかもしれない。だが、われわれ人間に現実と与えられているのはこれしかない。われわれが生まれ落ちるのは、歴史的に形成され言語によって媒介されている特定の文化的社会的世界である。われわれが不可避的に帰属している特定の社会の「文化パターン」にもとづいて、われわれは世界を解釈するとともに自己を理解し、自己を表現するとともに環境世界を変えていくのである。したがって、いつもすでに事実的に与えられている「相互主観的な文化の世界」が、同時に超越論的な機能をもっているということになる。そうすると、シュッツがとらえそこねた「弁証法」というのは、実は「生活世界」それ自体に内在する弁証法ということになる。このことを理解するためには、たとえば「日常言語」と「科学言語」との関係を考えてみればよい。

日常言語は、科学言語の究極的なメタ言語である。科学言

語は自己自身について語りえない。それゆえ、科学言語がいかなる事物や経験を対象にしているのか、またそもそも何が事物や経験としてみなされるべきか、ということを理解しうるのは日常言語によってである。さらに、科学的研究のためには、観察や実験の手続き、その他のさまざまな研究上の技法が必要であるが、それがいかなる意味や意義をもっているのかを理解しうるのは、これまた日常言語によってである。つまり日常言語によってはじめて、そもそも「科学」とは何であるかが理解できるようになるのである。

それだけではない。日常言語は、科学的知識を科学的知識として理解しつつ、それを自己の内に取り込むことができる。たしかに科学は、常識とはちがった知識、しばしば常識に反するような知識すらわれわれに提供する。ところが、科学的知識を有意義なものとして理解しうるのは、科学言語と日常言語とが対置されると同時に、両者を包括するような地平が開かれていなければならない。だが、この包括的な地平を開きうるのは、日常言語のほかありえない。すなわち日常言語は、科学言語と対置されるべきひとつの意味論的枠組であり、そのようなものとしてあらかじめわれわれに与えられており、だが他方では、自己自身と科学言語とをともに包括する超越論的な地平でもありうる。日常言語は、自己と

異質な言語を内から分泌しつつ、それをふたたび自己の内へと取り込むのである。こうした自己関係的な開放的構造によって、日常言語は科学言語の「意味基底」であるとともに、自己自身を包括する「全体的地平」でもある。日常言語のこうした構造こそ、生活世界に内在する弁証法的構造を理解する鍵であろう。

そうだとすると、「生活世界」と「科学的世界」の弁証法は、生活世界に内在する「帰属」と「異化」との弁証法のひとつの特殊形態とみなされるべきである。もちろん、日常生活のさまざまな目的活動（営為）の内部においても、そうした「異化」作用がある。そのつどの関心や解釈パースペクティヴの変化によって、かつて重要であり妥当と思われていたものが、いまや無価値となり疑わしいものとなる。ここに「批判」の契機がある。こうした地平のズレによる異化作用は、「営為の世界」とそれを超越する世界（芸術、宗教、科学、あるいは夢や遊び）との間では、より鋭いものとなる。たしかにそうした異化作用によって、生活世界の全体が一挙に疑問に付されるということはありえない。ただし、批判的な異化作用がふたたび全体地平としての生活世界へ還帰することによって、全体地平そのものの内容が豊かになり変化するということはたしかである。またそのことによって、そこに



新たな問題地平が開示されることになろう。

したがって、ここで社会科学のひとつの理念を導き出すことができるように思われる。つまり、「社会を支配するため技術」に対して、「人間の自己省察の機<sup>オルガン</sup>関」という理念がそれである。科学的世界と生活世界との「弁証法的」な問題を正しくとらえることによって、おのずからこうした理念にたどりつくように思われる。

しかし、ここから新たに問題がはじまる。生活世界に内在する弁証法は、そもそもいかにして可能になるのだろうか。おそらく、その可能性の根拠は、人間の存在構造に求められるべきであろう。歴史生の存在論が必要となるゆえんである。だがこの問題については他の機会にゆずることにした。

## 註

- (1) フッサール『ヨーロッパの学問の危機と先験的現象学』(一部および二部)一九三六年、細谷訳(『世界の名著』51 中央公論社、四一〇頁以下)。シュッツ「現象学と社会科学」一九四〇年『社会的現実の問題』I 渡辺・那須・西原訳 マルジュ社、二〇二頁。『危機』におけるフッサールのこうした洞察と問題設定は、シュッツの『社会的世界の意味構成』(一九三二年)にはあてはまらないのではないかと思われるかも

れない。たしかに、フッサールの『危機』が公にされたのは一九三六年であり、シュッツがこの書にはじめて言及したのは一九四〇年の「現象学と社会科学」においてである。しかし『意味構成』では、社会科学が「意味基底」としての生活世界を「理念化」していく過程が、志向変様として解明されているのであり、したがってこの問題設定は、シュッツの社会科学論の全体に妥当しうるのである。

- (2) ハーバマス「哲学と科学の間」一九六〇年『理論と実践』細谷訳 未来社、「分析的科學理論と弁証法」一九六三年『社会科学の論理』城塚・浜井・遠藤訳 河出書房新社。グールドナー『社会学の再生を求めて』一九七〇年、岡田他訳 新曜社、一、二、一三章。

- (3) グールドナー 前掲訳書 四〇頁。

- (4) たとえば、「社会学の社会学」というとき、「主体」としての社会学と「客体」としての社会学との関係はどうなっているのだろうか。そこにおいて、グールドナー自身が非難していたような、主体と客体との分離がまたもや生じてくるのではないだろうか。「自己反省」という契機を導入することによってこの分離を回避ないし克服しようとするならば、そのとき「自己反省的社会学」は、もはや「社会」を研究する社会学ではありえず、「社会学者」を研究する社会学でしかありえないだろう。もしそれがなお「社会」学でありうると主張するのならば、その可能性を明示し、またその(機能主義的でない)方法論を明確にせねばならない。このとき社会学

の自己反省は、もはや「社会学の社会学」ではなく、「社会学の哲学」ということになる。(*モズウん*、ここで「社会学」と「哲学」という区別は、もっぱら問題次元の区別を意味している。)

- (5) ハーバマス「分析的科學理論と弁証法」前掲訳書 一六五頁。

- (6) A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, 1932, Suhrkamp 2. Auf, 1981, S. 55—56; *Collected papers*, Vol. 1 1973, p. 104, 116, 131—32, 149, 175. 以下において、シニッツからの引用は、『社会的世界の意味構成』および『著作集』からとし、略号 (Aufbau および CP I, II, III) と頁数のみを記すことにする。なお以下の翻訳を参照した。『社会的世界の意味構成』佐藤訳 木鐸社、『現象学的社会学』森川・浜訳 紀伊国屋書店、『現象学的社会学の応用』中野・桜井訳 御茶の水書房、『社会的現実の問題』I、II 渡辺・那須・西原訳 マルジュ社。

- (7) ここでは、超越論的次元での「生活世界」と現世的 (内世界的) 次元での「日常生活」「社会的世界」「日常生活の世界」「常識の世界」など、とを一応区別しておく。ただし文脈によっては、こうした区別を厳守することはできない。実のところ、解釈学的哲学の立場において、生活世界の現世的次元と超越論的次元との二重性を強調することが本論のねらみである。

- (8) Aufbau, 56; CP I, 132.

- (9) Aufbau, 43, 137, 350.

- (10) CP I, 167.

- (11) CP III, 82.

- (12) CP I, 116, 118—19, 136—37, 149.

- (13) この点の詳細については、拙著『人間科学の方法論争』一九八五年 勁草書房、一三六頁以下を参照されたい。

- (14) 厳密に言えば、「科学」も、他者の存在や相互主観的な日常生活を前提しているがゆえに、「自然的態度」に属する。したがって、「常識的解釈」と「科学的解釈」というシニッツの区別に対応するものとして、「日常的态度」と「科学的态度」という区別を立てておくことにする。

- (15) CP I, 59.

- (16) CP II, 95, 226—38.

- (17) CP II, 96ff., 246ff.

- (18) CP I, 229ff.

- (19) CP II, 93.

- (20) 「科学的態度」と関する Aufbau, 8 43; CP I, 36ff., 137ff., 245ff.; CP II, 81ff. など、を参照されたい。

- (21) CP I, 209ff.

- (22) 「日常生活」に関する彼の規定に従えば、いわゆる習慣的行為、伝統的行為、感情的行為などはことごとく排除され、外的行為である「目的合理的行為」しか残らないのではないだろうか。(cf. CP I, 211) また、シニッツが「飛び地」という考えを導入せざるをえなかったということからも、そ

の規定の不自然さが明らかとなる。つまり、重大な問題に直面していろいろ思いをめぐらしたり、父親として教育上の問題について考えているとき、これらはたしかに「広い意味での理論的観想」であるが、それがひとつの「限定的な意味領域」をなしているというよりは、むしろそれは「営為の世界」の内部の「飛び地」を形成しているとみなすべきである」と。(CP I, 245) もしそうならば、そのような「飛び地」をすべて取り除いた真正の「営為の世界」というのは、いったいどういう世界であろうか。さらにシュッツの規定では、科学や遊びの世界から、「社会性」が全面的に排除されかねない。たとえば、私がだれかとキャッチボールをしているとき、私は「遊びの世界」にいるのだろうか、それとも「営為の世界」にいるのだろうか。というのは、キャッチボールにおいて、私は相手と言葉を交わしたり、相手にボールを投げたりするのであり、これらの行為はすべて「営為」に属することになるからである。

(23) CP I, 253ff.

(24) CP I, 232.

(25) CP I, 6.

(26) CP I, 138; CP II, 81.

(27) CP I, 253.

(28) これに関しては、拙著『人間科学の方法論争』一四六頁以下を参照されたい。

(29) クレスゲス「フッサールの〈生活世界〉概念に含まれる二

義性」一九七二年、鷲田・魚住訳（『現象学の根本問題』晃洋書房、八二頁以下）

(30) フッサール 前掲訳書 四九九―五〇〇頁。

（まるやま たかし・府立大阪女子大学）



# 心理学の過去と未来

二〇世紀における「科学」をそれ以前の科学と区別する重要な要素は、「人間の科学」という概念が持つ意義である。

もちろん、「人間の科学」が構想されること自体には古い歴史がある。比較的新しいものとしても、デイヴィッド・ハトリリーは、「ニュートン氏の振動の理論の延長」として自らの連想心理学を構想し、その展開もまた命題とその証明からなるという形式をとり、ニュートンの物理学や光学を意識的にまねるものであった。<sup>(1)</sup> 一九世紀においてもまた、たとえば J・S・ミルが「論理学の体系」の名のもとに科学方法論の総合的な展開を企てたとき、経験科学の方法は、一方では数科学のような論証科学を基礎づけるものであり、他方では、社会科学の方法としても十分に妥当すると言う性質を持つもの

土屋 俊

であった。<sup>(2)</sup> さらにまた、一九世紀後半にヨーロッパ大陸を席捲した進化論的諸理論は、人間と人間以外の生物との連続性を強調するのみならず、シュライヒャー<sup>(3)</sup> やスペンサー<sup>(4)</sup> のように、言語や社会という領域に関しても進化論的原理が妥当することを主張して、人間的諸営為に関する「科学的」研究の可能性を提唱した人々を生んだ。<sup>(5)</sup>

しかし、これらの先行する試みが存在したにもかかわらず、今世紀における人間の科学が独自の要素を有していると言い得るのはなぜなのであろうか。

このような「自然主義的」ともいえるさまざまな動向は、哲学者といわれる人々の批判の対象となった。そのような批判は、主として十九世紀の後半に展開が始まったが、実は、

現代の人間の「科学」は、ある意味でこの時期の批判を十分に自覚して展開しているといえることができるように思われるのである。たとえば、ハートリーの発想がいわば単純にニュートンの方法を外挿したにすぎず、また、進化論の諸分野におけるさまざまな応用が「分類の歴史化」を実践するにすぎなかったのに対して、たとえば、フェヒナーやヴントの科学的な心理学は、それが誤ったものであったか否かは別としても、人間の身体と心、あるいは、物理的存在としての側面と精神的存在としての側面との関係に関する考察を踏まえて、精神の科学を実験的、経験主義的精神によって確立することを目標としたものであったし、また、ワトソンやスキナーが人間の「行動」の科学を目指したときには、逆にそのような心身の間の関係の議論からの脱却を自覚して、あらたな科学的アプローチを試みようとするものであった。

このように今世紀に試みられた「人間の科学」は、それ以前を試みとは少なくとも「自覚」の点に関しては、一線を劃するものなのであり、それゆえにまた、現代における人間の科学の性質を明らかにするという作業は、たんなる科学史的考察でも、また、たんなる概念的考察でも不十分であるという困難を有することになる。にもかかわらず、このような困難な作業を試みなければならないという課題は、依然として

否定することができない。なぜならば、すでに述べたようにこのような「人間の科学」のあり方こそがある意味で、現代の科学のあり方そのものを規定しているように思われるからである。

本稿においては、当然のことながらこれらの作業のすべてを遂行することはさまざまな点から不可能である。第一に、ここで「人間の科学」と称している領域をどのように限定して考察するかということを決定する手段が存在しない。心理学から社会科学までの全域にわたる領域に共通した方法的意識を求めることはもはや不可能である。<sup>(6)</sup>さらに第二に、そもそも人間の科学のあるべき姿がいかなるものであるかということに関する筆者自身の展望がいまだに確定していない。そのような展望なしには、過去を振り返るときの座標軸を確定することは不可能となるであろう。

したがって、本稿では関心を「心理学」という現代で人間の科学を確立しているとも考えられる領域に限定し、その範囲の中の「人間の科学」すなわち、「心の科学」が持つさまざまな問題について論じることにした。まず最初に、心理学において優勢であったこの二つの考え方について検討を加える。ただしその際、「過去」という表現を使うことによって歴史的な考察を加えることは意味しない。なぜならば、

取り上げようとしているさまざまな立場は、依然として心理学者とわれわれが心という「もの」について持っている共通了解であると言ひ得るものであるからである。すなわち、これから取り上げて検討したい「生物学還元的立場」と「情報処理論的立場」はいずれも、なんらかの形でわれわれの「常識としての心理学」を規定し、心理学者がわれわれに対して自らの成果を語るときに参照する枠組みにほかならないように思われるからである。しかもある意味では不思議なことに、これらのさまざまな立場は、互いに対立し、そのすべてを取り込んだ整合的な理論を形成することが明らかに不可能であるにもかかわらず、これらのそれぞれとわれわれの常識とは整合的であるという直観をわれわれは持たざるを得ない。したがって、これらの立場の論理的な関係を明らかにすることが重要であり、またそれゆえに、歴史的詮索を行うことによってその対立的側面が見失われてしまうことは避けなければならない。<sup>(?)</sup>

この「不思議な」事態を説明することが本稿の最終的な課題である。この説明の試みが成功したならば、それは、過去のさまざまな立場のそれぞれの不十分性を一挙に説明することになると同時に、これからの「心の科学」、あるべき本来の心理学の姿を展望することにもなるであらう。本稿におい

てこの説明のために導入される概念は、「内容」という概念である。過去に属するいかなる立場も、この心の「内容」のあり方について誤解があったことを示すことができるであろう。基本的な考え方は、「内容」といわれているものはけっして「中身」ではないということである。それは、われわれが容器の内容物を調べるように調べることができないものなのである。このことは心が「うつわ」ではないという認識と共に自明のこととなっていなければおかしかったのであるが、以下に示すように、依然として、心の中を覗くことによって心についての語り方を説明しようという傾向は終っていない。

### 生物としての人間

人間が明らかに生物の一種である以上は、人間について述べられるさまざまな心的性質、心的出来事もその「生物としての人間」が持つ性質であると考えことは不思議ではない。たとえば、一人の人物が「喉の渇きを癒すには、水を飲めばよいと信じる」ということは、その人物がなんらかの生物学的状態にあることであると考えることができる。また、その人物が、「喉の渇きを癒したいと望む」ということは、

さきの信念を持っているときに属していた状態とは異なる生物学的状態にその人物があるということであると考えることができる。この二つの状態は異なる状態でなければならぬ。なぜならば、この二つの状態が同一であるならば、その信念とその願望とが同一のものになってしまうからである。

さて、このような関係が信念や願望と生物的状态との間にあるとき、この二つの生物学的状態が同時に生じたならば（二つの状態が同時に生ずるということがどのようにに定義できるかということは別にして）、おそらくその信念とその願望も同時に生ずることになっているであろう。この人物に論理的な能力が備わっており、かつ、「論理的な能力」ということで、少なくとも「AのためにはBをすればよい」と「Aをした」という二つの心的状態から「そのときはBをすればよい」という信念を導くことができるということを意味するならば、この人物は、このときに、「水を飲むとよい」という信念を抱くであろう。「Xをするときよい」という信念を抱き、かつ、それがそのときその人物にとって可能であるとする、その人物は「水を飲む」という身体的動作をすることになるであろう。

人間がなんらかの心的状態にあるときはかならずその心的状態にとって固有の生物学的状態にあるということを前提す

るならば、概略以上のような説明をすることが可能となるように思われる。しかし、このような説明が実際に意味を持つためには、今の説明の中の「論理的な能力」という部分に対応する生物学的概念を想定しなければならない。ところが、想定されるべきその概念が論理的な能力でないことは、それが生物学的概念であるがゆえに必然的なことである。それはたかだかその論理的な能力を可能にする「生物学的」基礎であるにすぎない。したがって、以上のような説明は、人間の行動についての純粹に「生物学的」説明であるということができる。そして、この説明を聞いてわれわれが納得できるならば、そのことは、心と心的状態に言及して行っていた説明がすべて生物学的な説明に還元されたことを意味する。

ここにおいて心理学の課題は、この還元が行きつく先の「生物学的」な説明を確立することとそのような生物学的説明とわれわれが日常的に使っている用語との間の対応をつけることにはかならない。そして、この意味での心理学が成功するか否かということは、このような説明の確立と日常用語との対応の成立に依存しているのである。

しかし、生物学的な説明が明らかに心に関して研究を行う心理学の説明であるとはいえない理由が存在する。なぜならば、生物としての人間のさまざまな状態と機能の中には、明



らかに心の状態や機能であるとはいえないものがあるにもかかわらず、生物学的な説明の原理によつては、それらの状態や機能を心の状態や機能から区別する一般的基準を示すことができないからである。すでに例として示した熱力学と気体分子運動論との関係という場合には、気体分子運動論を一部として含む物理学の理論の内部において「理想気体」や「系」という概念を一般的に規定することが可能である。それに対して、人間の身体の内部の状態や機能の記述をいかに全面的に行つたとしても、その記述自身の特質からその中に心理学的なものを定めることは不可能である。なぜならば、第一に、われわれが心の特徴として自明であると考えているいくつかの特徴、あるいは、それを心の特徴としないならばほかには心について考えることができないような特徴を記述する様式を生物学的記述の中には見出し得ないからである。たとえば古典的な例として、われわれの心の状態の中には明らかに心の「外」にあると考えられるなものに関わるとされる（いわゆる志向的な）状態が存在する。これを生物学的記述の中に埋め込むという可能性を考えてみよう。たとえば、「地球が丸い」ということを信じているという場合について、この信念の状態はどのように生物学的に特徴づけることができるであろうか。この特徴づけを行うためには、身体

の内部に、「地球の丸さ」となんらかの形で対応づけられる状態を想定しなければならない。しかし、それはもちろん地球の丸さではない。なぜならば、どのような人間も地球の上で生活しているのであり、地球を身体の内部に持つて生活するということはないからである。しかし、人間はこのように地球のように自分の外にあるものだけでなく、自分の身体のうちにある状態についてもさまざまな信念を——たとえば、自分がいま憤りを感じているという信念——抱くことができる。したがって、人間の生物学的状態としてこのようなさまざまな信念を規定しようとする、信念が自分の「外」側に関するもののみであるならばなんとか無理にでも対応する状態を見つけることができるとしても、自分自身の状態に関する状態の存在を承認するかぎり、それらのすべてを集めたものは無限に多くの状態を含むものとなり、たんに時空的に連続的であるという点を除くならば明らかに有限の状態に分類されるべき——なぜならば、そうでなければ記述することそのものが不可能になるから——である生物学的状態によつては、記述し尽くされないということになるのである。第二に、この第一の点とも関連することであるといえるが、心の状態は相互に関連を持ち、どれかの状態を特徴づけるときになんらかの一つの状態にのみ言及することによつてはそれを

特徴づけることができないという事実が、生物学的還元主義に対する批判となる。一つの信念を持つということは、それと矛盾している信念を持たないことを意味していると一般に考えられている<sup>(9)</sup>。このような心的状態の間の相互依存的な関係は、明らかに、生物学的な記述によっては表現することができない。なぜならば、生物学的状態はそれぞれ一つを取り上げて完全に特徴づけることが可能であるからである。たしかに、生物学的な状態の中には、たとえば、「生命」というような記述されるべき対象の全体に言及することによって初めて特徴づけられ、また、その特徴づける様式がたんなる部分の総和とはいえないように思われるものも存在する。しかし、そのような状態は、生物が持ち得る諸状態と論理的関係も因果的な関係も持たない。それはあくまで、その生物の全体としての様子を表すにすぎないのである。たしかに細胞活動の総和が生命的な状態であるということはできないにしても、その生物が生命を持つということが、その生物のさまざまな状態と機能とに影響を及ぼすということはない。それに対して、誰かがなにごとかを信じるということは、その人物がほかになにごとかを信じ、また、さらになんらかのことを望むとき、なにごとかをを行うということを意味する。すなわち、心的な状態は、このような論理的、因果的な役割を人間

の説明において果しているのである。「生命」を持つということは、説明されるべき概念であったとしても、それによってなにかを説明することはできない。

### 情報処理のモデル

心の状態の一つ一つに対して、他の状態に対する論理的関係あるいは因果的關係を想定する必要が感じられる。この場合にわれわれは、心、あるいは、心的な状態がなんらかの生物学的基礎に還元されるという可能性を考える必要はない。すなわち、心と心の状態に対する言及は、そのみによって意味を持つものであり、それらの言及が本当に指すものは何かということを考える必要がないのである。それらの用語法は、その額面価値通りの働きをするということになる。

このとき、それらの論理的、因果的な関係を一般的にいかなるものとして理解するべきであろうか。一つの方法は、「心」というものを想定してそのものの内部での状態の変化や関係として表現するということが考えられる。しかし、そのようなものを考えるということは、当然のことながら、それ以外のもの、すなわち、前節で扱った生物学的基礎を構成しているものとの関係を問題にしなければならない。このよ

うなことを問題にすることは、いわゆる「心身問題」に関わることであり、不毛である。したがって、ここではそのような問題の検討は、控えたい。<sup>(10)</sup>

別の観点は、心に対する言及がそれ自身で意味を持つことを認めつつもそれが生物的基础を持つことは否定せず——身体を持たない心はない——それらの言及の意味のみを与えることに専念するという立場である。すなわち、われわれが心と心的状態に言及して表現するさまざまな現象が相互にどのような関係を持つかということを研究するのである。そのためには、「情報」という概念が重要な役割を果たすことになる。<sup>(11)</sup>なぜならば、たとえば網膜上に結ばれた像と知覚の内容とはなんらかの本質的な関係がありながらも、その関係は因果関係でもなく——なぜならば、網膜像が成立する時間と知覚が成立する時間との関係は単純な順序にはならないから——、また、当然論理的な関係でもない——いずれも、相手の十分条件でも、必要条件でもない。このような両者に共通するものを示すものとして「情報」という概念を利用することができ。なぜならば、情報は、これらの両者に共通するものを取り出すという役割のみをはたすからである。たとえば、ある場所で雨が降っているという情報は、それを伝達するアナウンサーの言葉によっても、図上の天気概況によって

も、さらに、その雨を体験することによっても伝達され得るが、しかし、共通のなにかが伝えられていることは明らかである。この共通のものを情報と名付けることができるであろう。

したがって、このようなモデルでは、たとえば知覚は次のようなプロセスを経るということになる。<sup>(12)</sup>

網膜像——↓「……処理過程……」——↓意識

このプロセスを経て変化しないものが「情報」である。すなわち、網膜上に存在する情報は、比較的低次の処理過程を経て「検出され」、さまざまな高次の処理過程によって意識へともたらされる。この意識の内容は、網膜上の情報から得られたものであり、途中のさまざまな心的状態とさまざまな関係を持つと同時に、この網膜上の情報が外界からの物理的刺激によって成立したものであることによって、この意識の内容は、心の外のなものに関わるものであることが可能となるのである。

このように、心の志向的性格はこの情報処理モデルにおいて確保されたかにみえるが、あくまでこのような知覚の場面に限定されたものである。なぜならば、知覚の場合には、処理されるべき情報とその内容を限定するべき知覚の対象との

間に因果的關係があることが想定されるが、たとえば、願望や信念のように、その状態が関わっているものがかならずしも実際には存在しないというような場合には、このような關係は想定できるはずもないからである。このような場合にはなんらかの「志向的」な対象が存在し、知覚の場合はさらに実在的な対象が存在すると考えることが非常に奇妙であることはいうまでもない。なぜならば、それでは、「願望が実現する」ということに意味を与えることができなくなるからである。

このような不十分さの由来は、すでにいま述べた知覚と願望の性格の違いを捉えられないという事実によって示されている。すなわち、この立場においては、さまざまな心的状態がいかにして世界に関わりあっているかという状態を示すことができない。なぜならば、それは情報として認知的に処理可能なもののみを対象として処理するモデルを考えているからであり、そのような情報がいかにして与えられているかということに関しては、盲目であるからである。そのような情報、生物学的還元主義においてならば与え得ることには注意しておきたい。

以上に述べた二つの理由によって、二つの両極端——生物学的還元主義もまた情報処理論的アプローチも——が心理学

の本来のあり方ではないことが明らかになった。繰り返して述べるならば、心理学の本来のあり方とは、われわれが自分たちの心に関して語る言葉遣いを体系的に記述することを可能にする枠組みを提出することである。さらに同様の議論を展開することによって、心理学におけるいわゆる「行動主義」の限界を明らかにすることも可能であるが、本稿では展開しない。なぜならば、徹底した「行動主義」といわれるものですら本稿で理念的に定式化した「生物学的還元主義」に比べて中途半端な還元にとどまり、また修正された「行動主義」ですら「情報処理論的アプローチ」に比べて中途半端な概念構成にとどまるからである。しかし一方で、これらの二つの理由、すなわち、志向性と全体性を考慮するならば、十全な心理学という人間の科学が未来において成立し得るのであろうか。

### 心の全体性と未来の心理学

ここで「心の全体性」と名付けた性質とは、心の諸状態の規定が各々の状態の記述のみでは完結せず、可能的にはその状態が属している心の全体への言及を要求するということを意味している。この事実を理解するために最適な事例は、知

覚の事例であろう。たとえば、目の前を一人の女の子が走り抜けているときの知覚を考えてみよう。このとき私は、一人の女の子を知覚している。しかしこの「一人の女の子の知覚」という心的な状態を特徴づけようとするとき、その知覚が一人の女の子という外部の事物に関わっているというこのみを指摘することによって、十分な記述を与えることはできない。なぜならば、この知覚の詳細を描こうとするならば、その女の子が走っている地面、そして、その女の子がきている洋服などが、知覚されている事物を巡る視野のなかに含まれているからである。これもまた、なんらかの意味において、「一人の女の子の知覚」というものを規定する要因であり、かつ、それは、「一人の女の子の知覚」という記述には含まれないものである。そしてそれは、さらになんらかの意味において心的な状態であるということができる。なぜならば、それらの事物自体は心の「外」側にあるにもかかわらず、心的状態としてのさまざまな背景的事物が全体としての「一人の女の子の知覚」を成立させているといえるからである。

さらに、心の全体性は、このような知覚の内容の決定という場合だけではなく、知覚の成立という事態とも関わりを持っている。すなわち、このような「一人の女の子の知覚」が

成立するためには、私とその女の子の方を向いていなければならないのである。このような状態——ここでは、この状態が心の状態であるのか、身体の状態であるのかという問題はあつかわない——を参照することなしには、「一人の女の子」という内容が知覚の内容であるのか、それとも、たんに想像されただけの内容であるのかということは決定できない<sup>(13)</sup>。私とその女の子の方を向いているという、「一人の女の子」という内容の「外」側の事実こそがその内容を知覚の内容としているということである。

このことから、この種の全体性を理解して、説明することが、心理学にとって最大の課題であるという考え方が登場し得る。すなわち、心理学においては、一つの心の状態をそれがそれ以外のさまざまな状態とどのように関わり合うかということを参照しながら特徴づけ、説明することが必要なのである。そして、そのような状態の中には、心的な状態のみならず、かならずしも心的とはいえないような状態も含まれているということが明らかとなった。この「かならずしも心的とはいえないような状態」の存在が、本稿において検討を続けてきた志向性と全体性の正体である。

すでに以上の議論から明らかのように、生物学的還元主義は心的状態の内容の確定に関して最大の困難を有していた。

また、情報処理論のアプローチは、その状態がどのようにして成立しているかという来歴を辿る手段を自分のうちには持っていないという点に最大の困難を有していた。この二種類の困難は、すでに明らかにしたようにいづれもこの「心的状態に重大な関係を持つが心的状態かどうかは判明でない」状態への配慮を怠ったことから生じたものである。したがって、きたるべき心理学がこのようなものを考慮して展開されなければならないことは明らかであろう。そのようにしてこそ初めて、心理学がわれわれの疑問に答えられることになるからである。

しかし、そのような心理学は、そもそも可能であり、可能であるとしたならば、いかにして可能となるのであろうか。しかもまた、そのような心理学が不可避免的に心的状態以外のものへの言及を必要とするならば、それはそもそも心理学と呼ぶべきものであろうか。この疑問に対する解答はまだ、だれも持っていないように思われる。しかし、少なくとも次のことは明らかである。このようにして、人間の心のあり方を問題にする科学は、必然的にいまままで心理学と考えられていた領域を越えて、全体としての人間に関する科学とならなければならないということである。

註

- (1) David Hartley, *The Theory of the Human Mind* (1748) [以下は、一七七五年にプリーストリーが編集刊行したものを、一九七三年に復刻したもの (AMS Press, Inc. New York, 1973) による] は、しばしば内観心理学の先駆であるようにいわれているが、これがニュートンの科学方法論と「振動」にかんするニュートンの成果を自覚的に適用して、ロックの連合理論を基礎づけようとするものであることは著者自身が明言している (pp.5-6)。

- (2) John Stuart Mill, *A System of Logic* (1843) は、論理学の書と名付けられているが、周知のように実際には科学の方法論の一般を扱うものであった。そこで考察される諸学の中でも著者がもっとも力を注いで検討を加えた話題は、社会科学の方法の問題であった。

- (3) August Schleicher は、非常に早い時期に言語学と進化論との結び付きを着想した。一八六三年に刊行された *Die Darwinische Theorie und die Sprachwissenschaft* [本稿では、その英訳 *Darwinism Tested by the Science of Language* を利用した] では、言語を有機的な統一体として理解することによって生物学における系統的進化の方法が適用できることが主張されていた。

- (4) *The Social Statics* (1850) に引き続いて発表された *The Principles of Ethics* (1879-1893) [本稿では、一九七八年の復刻版 (Liberty Classics版) を利用した] では、人間の

行動に対しても科学的方法——ここでは進化論的方法が適用できることを明らかにすることが第一の目標とされ、それに基づいて倫理的概念のあり方を検討することが課題とされた。

(5) 以上にあげた著者たちはごく限定されたものとどまる。おそらく、さらに同様の観点から枚挙するべき人々、たとえば、コントやマルクスなどが一九世紀にはいた。本稿は、一八世紀、一九世紀の科学思想を検討する場所ではないのでそれらについての言及は控えるが、今世紀における「科学的人間観」の起源を明らかにするためにも、この観点からの検討が進むことが期待される。

(6) このこと自体が、現代科学の特徴であると見なすこともできる。すなわち、個別科学を特徴づけると一般に考えられている。「対象領域」と「方法」という二つの概念に関する決定的恣意性が不可避であり、研究は「学際的に」、「クロスオーバー」して展開されなければならないという一般の確信である。しかし、このような「感覚」を考察の対象とすることは本稿では控えたい。なぜならば、そのためには膨大な事実観察を必要とするからである。

(7) 過去においても、また、現在においても「よい心理学者」はこれらのすべての側面を兼ね備えているように思われる。それゆえに、彼らの「心に関する解説」はバランスを失わず、われわれにとって解り易いものであり得ているのである。しかし、「科学的心理学」の理念は、もしそのようなも

のがあるとしたならば明らかに、「対象領域」と「方法」の限定によって可能となるものでなければならぬ。したがって、「よい心理学者」は「よい科学的心理学者」ではあり得ないはずである。心理学史がそのような語り方をしているとしたら、それは一種の詐欺である。歴史を忠実に再現するために個々の心理学者について検討を加えることは、以上の理由によって現在の状態を知るためには役立たない。むしろ、ある意味では針小棒大かつドグマティックに歴史を再構成しなければならぬのである。

(8) 「説明」という概念をどのように規定するかということは非常に困難であり、それ自身重要な科学哲学の課題である。しかしここでは、まず、それがたんなる事実の記述ではなく、なんらかの一般性あるいは法則性を参照しながらその記述についてなにごとかを述べることであるということと、次に、それが単純に真であるか偽であるかということだけではなく、さらに、成功するか不成功であるかという評価の基準を受け入れるようなものであるということとを前提するのみにしたい。

ある種の説明が別種の説明に還元されるということは、明らかに異なる種類の説明でありながら、以上の二つの基準に関して変化がないということである。たとえば、圧力が一定であるときの温度と体積との関係に関する熱力学的説明が気体分子運動論の説明に還元されるということは、いずれの場合においても一般的ないし法則性への言及があり、かつ、一

方の説明が真でありかつ成功しているときには、他方の説明も真でありかつ成功しているということを各々の説明の性質から明らかにすることができるといふことである。ただし、還元に関するこのような規定では、還元されるべき説明と還元の結果得られた説明との区別がつかないということも事実である。科学の統一性などの科学の全体像に問題を扱うときには、この区別は重要であるが、ここでは特定の二種類の説明、すなわち、われわれが日常的に行動を説明するときに利用している説明法とそれに対するより科学的な説明法という限定された範囲の説明を問題にしているゆえに、この場合の区別は自明でありあえて論ずる必要はない。

- (9) そうではないという議論を土屋「矛盾する信念」(『哲学雑誌』一九八五年)で論じた。しかし、その議論は、さまざまな心的状態の間に、論理的あるいは因果的關係があるということ自体を否定するものではない。本文の論旨は、さまざまな關係の存在を論拠として心の状態が相互規定的なものであることをして期することが目的であるからゆえに、二つの議論は直ちに矛盾するものではない。

- (10) この点に関する検討の概略は、土屋『心の科学は可能か』(一九八六、東大出版会)で示した。そこで提案されている考え方は、次に述べる「別の観点」と大体一致する。

- (11) このような立場の代表として参照することができるのは、ある時期のナイサーである。本稿においては、Ulric Neisser, *Cognition and Reality* (1976, W. H. Freeman and

Company、古崎・村瀬訳『認知の構図』サイエンス社)を参考にした。ナイサー自身はこの著書の後で立場に修正を加えたが、本稿の論旨にとって重要な問題は、同書にすべて含まれている。

- (12) *ibid.* p. 36

- (13) ただし、このときに、私がある方向を向いていると思っているということが重要であるのか、それとも、事実としてそこに体が向いていることが重要であるのかはここでは扱わない。これは、本文でも指摘した「向いていること」が心的状態であるのか、身体的状態であるのかということと連動する問題である。

(つちや しゅん・千葉大学)



# 現象学的記号論の試み

田 島 節 夫

## 一 J・サールの知覚論と記号の問題

ここで現象学的記号論という主題を追究するにあたって、われわれは、哲学者J・サールが近著『志向性<sup>(1)</sup>』の中で、知覚の問題をめぐる示している興味ある幾つかの着眼を、資料として活用させてもらうことにしたい。言語行為論の理論家として有名なこの哲学者は、現象学者でも記号学者でもなく、専らフリーゲ、ウィトゲンシュタイン、オースティンの影響下で研究を進めてきた人であるが、その洞察力と明快な論述から、われわれはさまざまな点で有益な手がかりを得ることができぬ。「志向性」(intentionality)とは、現象学者

の場合と殆ど同様に、彼にとっても、信念、恐れ、期待、願望等々がつねに何かについて(about)のそれらであること、すなわち心のさまざまな状態ないし出来事が固有な方向性をもつことをいう。各々の志向性は言語行為と同じくその充足条件(condition of satisfaction)をもつ。たとえば陳述は真であるとき、命令は服従されるとき、約束は履行されるとき、かつそのときにのみ充足されるが、同様に信念も信じたところの事実があるとき、願望にしても願いがかなうとき、かつそのときにのみ充足されるのである。ところで、J・サールの独自の見解によると、志向性の中でとくに知覚(および記憶)の場合と、意図(intention)の場合は、充足条件は自己参照的に因果関係を含んでいる。すなわち、たとえば目の

前に黄色いワゴン車が停っているのを見る、といった知覚が充足されるためには、信念の場合と同じく、実際にそういうワゴン車がそこにあることが必要であるが、それだけではなく、まさにその事実によって当の知覚的経験自身が引き起されるのでなければならぬとサールは考え、この点で、知覚因果説ともいふべき立場をとるのである。というのも、もし別な原因によって、幻覚や錯覚が引き起されたのであれば、当然、この知覚は充足しないからである。同様に記憶も、記憶どおりの事実が過去にあったから生ずるのでない限り、充足されないであろう。他方、意図の場合には、心と世界との関係がこれと逆になる。多くの意図的行動において、J・サールは事前の意図(prior intention)と行動における意図(intention in action)という二段階を区別するが、意図が充足されるのは、前者が行動を生じさせ、さらにこの意図的行動がめざす出来事を生じさせたときであり、かつそのときに限られる。<sup>(3)</sup> 同じ結果が別な原因によって生じたとしたとしても意図は充足されない。たとえば敵が偶然病死した場合、仇討ちは本懐を遂げることができないであろう。

私は、意図的行動におけるこの因果性の捉え方は的確であると思う。しかし知覚の場合についていえば、議論は一見明快であるにもかかわらず、問題があり、簡単な因果説が成り

立つとは思えない。というのも、サール自身、問題がけっして単純でないことをよく自覚しており、つぎのような補足的考察をつけ加えているのである。<sup>(4)</sup> すなわち知覚は、外的原因ばかりでなく、当事者のもつ予期や信念によって、さまざまに異なる場合があることに注意せねばならない。たとえば、

- (1) 一つの家を全体として知覚するけれども見えているのは表構えだけという場合がある。これが、じつは映画のセットであったということがわかれば、われわれは、今度は、たんに表構えだけのセットとしてこれを知覚するようになる。
- (2) よく知られた太陽の見かけの大きさの例。地平線上の太陽は、中天にあるときと同じ大きさだということがわかって、どうしても大きく見える。

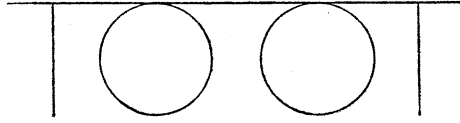
(3) 次頁の図形は何に見えるであろうか。眼鏡をかけた顔、机の下、風船、footと上線、橋の下、土管等、いわれて見れば、さまざまに見えるにちがいない。しかも、英語には foot (吹き鳴らす) という単語もあるから、英語国民ならそう読むかもしれない。こうした違いが出てくるのは、J・サールによると、当事者をとり囲んでいる志向的ネットワーク、および前志向的バックグラウンド preintentional background によるものが多く、それらを全面的に考察することは非常に困難だとされる。なおまた、注意を要する点として、以上の

三つの場合は一見似ているが、それぞれ違った所があることを彼は指摘する。(1)の家の場合は、視覚的刺激は同じであっても、当事者の信念に応じて視覚的経験が変り、充足条件も変わってくる。(2)の太陽の場合は、同じ信念が、異なった充足条件をもつ異なった視覚的経験と共存している。(3)では、同じ図形であるという信念は変わらないのに、視覚的経験は入れかわり、しかも充足条件は同じままなのである。このことを指摘したのち、J・サールはつぎのように書いている。

「これらの種々なパラメーターの間の関係の体系的理論的な説明があるはずだという感じはあるが、それがどんなものであるか私は知らない<sup>(5)</sup>」

このようなわけで、J・サールはこの著作では、それ以上の探究を断念していた。しかし私は、いま私自身の観点——これをとくに現象学的記号論の観点とよんでよいと思う——から、これらの事例を吟味することにした。これらはそのためにまことに適切に選ばれていると思われるのである。

これらの事例は、J・サールによって、すべて知覚という用語で一括されている。しかし、精確を期するためには、適切な区別を設



けて見る必要があろう。(1)と(2)はおそらく普通の意味での知覚であろうが、(3)は問題が多く、たとえばウィトゲンシュタインのいう「……と見る」sehen als……、すなわちいわゆる「うさぎ・あひる」の奇妙な視覚的経験や、あるいはP・リクルの「別様に見る」voir autrementなど、いろいろな人の説がここに輻奏してくる。大事なことは、この種の図形が眼鏡や風船や土管に見えるという場合は、いずれにせよその実物だと思われるのではなく、その絵だとみなされるという点であらう。フッサールなら、これを写像化的変様 *verbildliche Modifikation* とよんで、普通の知覚から区別していたはずである。これにたいして 1001 という数字や FOOT という英語は、いうまでもなく文字、狭い意味での記号である。フッサールはまた変様としての写像 *Bild* と記号 *Zeichen* とを区別していた<sup>(6)</sup>。ではこれらの特殊な意識はそれぞれのようにして生じてくるかが問題である。もちろんフッサール自身はこのとおりの事例を論じていたわけではない。しかし分散した形ではあれ、彼の書き残した見解には、問題を解明するためにきわめて重要なものが含まれていると思われるので、そこから示唆を汲みながら、各場合について考えることにしよう。

では、まず完全な家として知覚されたものがじつは表構え

だけのセットであったような場合。この種の錯覚が起こる条件は、常識に照して容易に説明がつくと思われる。少なくとも、このとき眼前にある構造物は、それまでに経験された家の表構えと類似しているはずであり、この類似に基づいて、表構えと近接する内側、すなわち直接与えられていない、補完的な部分の存在が信じられるであろう。したがって、イギリス経験論以来、連合の二大原理とされた類似の關係と近接の關係がこの知覚的意識を不可分に織り成しているものであり、もし裏へ廻って見たり中へはいって見たりすること、隠れていた部分の存在が確かめられるならば、経験のこの調和的な進展を通して、知覚は充足されていくことになる。この場合、単純な知覚因果説が困難と思われるのは、因果性のことばで事態を記述しようとすると、完全な家の最初の知覚を引き起した原因が、正確には、家の表構えの部分であって家の全体ではないことになるからである。完全な家の存在は、最初の知覚が充足される原因にはなるかもしれないが、最初の知覚の原因ではなかったのである。さて、完全な家と見たものが、じつは表構えだけのセットであったことがわかれば、知覚は充足されず、フッサールの言葉でいえば、幻滅 *Enttäuschung* が起るであらう。これと同時に、知覚そのものが変ってしまい、同じ構造物が、こんどはたんに表構

えだけのセットとして知覚されるに相違ない。しかし、それにもかかわらず、それが「あたかも完全な家であるかのように見える」という意識は残るものと思われる。この場合は、再びフッサールの言葉を使うと、「あたかも *gleichsam*」(のちの用語ではしばしば *als ob*) という変様、すなわち中和性変様 (*Neutralitätsmodifikation*) が起り、中和化された意識(擬似措定的意識)が生じているのである。<sup>(7)</sup> この種の意識にとつては、本当はそうでないことが一方でわかっている、本当かどうかはどうでもよいことになるであらう。たとえば演劇を見る場合に、舞台の大道具をはじめすべてがそういうふうを意識されるのであって、そうでなければ演劇の鑑賞はできないはずである。こうした場合、われわれは、それを何かに「見立てる」という点で或る種の自由をもつように思われる。しかし、太陽が中天にあるか地平線にあるかによって見かけの大きさが変るという場合は、見え方がいわば強制されるのであり、見る人にとって、このことはたしかに如何ともし得ないようである。おそらくここで重要なのは、この種の効果がさきのような類似や近接ではなく周囲との対比に關係することであらう。事実、われわれは適當なものをかざして太陽を見ることによって、その見かけの大きさが変るのを経験する。このような対比が意識にとつて一そう

根本的な役割を果たしていることは、たとえば類似的の把握にしても、その背景の如何に左右されることから、容易に窺われる。すべてこうしたことは、知覚を因果性のことばで記述する場合、その対象の存在だけを切り離して考えることの危険を物語っている。しかし、こうして見え方が強制されるにせよ、それとも「見立て方」に自由の余地があるにせよ、いずれにせよ今いわれた意味での中和化の可能性が、知覚的意識には含まれていると考えるべきである。たしかに知覚は、たんなる空想のようなものではなく、通常は、知覚されているとおりのものが現実存在するという信念と一体をなしているが、すでに見たようにわれわれは知覚されるのとは別なことを信じている場合があり、しかもそのさいどう信じるかは問題外になって、専らどう見えるかにだけ関心を向けることが可能なのである。中和的意識の例としてふつう考えられるのは空想や虚構であるが、中和化された知覚はいま現在見えている姿や聴えている音の意識であるという点でこれらと異なる。これに反して空想や虚構は脱現在化された意識なのである。

フッサールは中和化された知覚の例として、『論理学研究』では実体鏡を覗いたときの知覚に注目していたが、その後『イデーエン』では写像意識、すなわち絵画の画面に描かれた色や

線や形の知覚がやはり中和化されたそれであることを指摘するに到った。<sup>(9)</sup> たしかにそこでは画布や塗りつけられた絵具などの物質的実在が問題ではなく、どう見えるかということだけが問題であろう。しかしこの場合、何かを模写している色や線や形があるだけでなく、模写されたものがあって、そのような実物が存在すると信じられることもある。これにたいして、模写されたものも空想の産物であり、そのようなものとして中和的に意識されていることもあろう。いずれにしても、サールの前出の図形が眼鏡や風船や土管に見える場合は、われわれは写像意識をもっていることになる。

しかし同じ図形を IOOI とか TOOT とか読む場合には、われわれは明らかに記号を前にしている。フッサールは、最初に記号論 Semiotik を構想したときには、記号 Zeichen という言葉を唯名論者の伝統に近い広い意味で用いていたが、『論理学研究』で指標 Anzeichen と表現 Ausdruck<sup>(10)</sup> の独自の区別を導入してから、その後は代表象 Repräsentation の理論を考えるのに伴って、代表象を類似 Analogie による直観的 intuitiv なそれと近接 Kontiguität による表意的 signitiv なそれに分け、前者の例として写像、後者の例として記号を対置するようになる。<sup>(11)</sup> この対置は『イデーエン』でも再確認されるが、こうした発展を統一的に理解できるかど

うかは検討に値する問題であろう。しかしさしあたってまず写像と記号の關係を明らかにしなければならない。この關係は、生前公刊された著作では必ずしも明らかではないが、一九〇四・五年の講義は、写像の内在的 immanent 機能と象徴的 symbolisch 機能とを区別して、写像意識に二種類のものがあることを明らかにしている。<sup>(13)</sup> いずれの場合も、写像は類似による代表として機能するが、たとえば芸術作品として絵を鑑賞する場合は、写像は内的に機能するのであって、われわれの関心は模写された対象ではなく、それがいかに、Wie 画像のうちに呈示されているか、Dargestelltheit にある。しかし同じような写像であっても、美術館の目錄にのっている複製の場合には、見る人が関心をもつのは複製ではなく原画の方であり、こうした複製の写像機能は、フッサールによれば、外的、象徴的であって、想起を助ける用をなす他の種々な代理物の場合と異ならない。象徴的 symbolisch という言葉の古いものとの意味は、写像を通して外的に表象可能になることであり、言葉や文字も、もともとはこの意味で象徴的、象形文字的な性格をもつ、とフッサールは考へた。それらが洗練され、また人工語や代数的記号などがつくられるに到り、はじめて、事象とまったく無關係で、内的にかかわるところのない記号による表意的表象 signitive

Vorstellung が成立するのであり、内的写像意識の直觀的性格とは完全に対極をなすようになる。このようにして、写像性に内的（内在的）と外的（象徴的）が区別されるだけでなく、象徴性にもまた、写像性を保存するものと、まったく事象への關係を欠いた記号との二種類があるともみなされるであろう。しかしフッサールはさらに自問して、つぎのように考えるに到る。問題は「写像的機能と象徴的機能の混合」にあるのではないか。言葉や文字の起源にある象徴性ないし象形文字性にも、内的写像性が含まれる。しかし、（既存の写像性とならんで）その上に、第二のもの、新しい現象へ向う、いま一つの志向、まさしく「象徴的志向」が加わるのである。「内在的写像機能」写像の内に対象を觀取する。超越的象徴機能「われわれはすでに内的写像意識をもっており、その上に、新しい現象へ向う新しい志向をもつ」<sup>(14)</sup>。

フッサールのこの見解は、美的經驗の本質を示唆すると同時に、写像性と象徴性の關係に光をあてているので、一般記号論的觀點から見て非常に興味深いものがある。さらに中和性変様の理論が丹精されるに到ったのは、『イデーエン』I においてであるが、その後、一九二一年から二四年にかけて書かれた草稿<sup>(15)</sup>では、さきの講義ですでに獲得されていた基本的視点が再確認され、現象学の根本的方法である還元あるい

はエポケーとの関連においてとらえなおされているので、フッサール研究自体のためにも重要な思想がここにあることは明らかであろう。しかし今われわれがこの理論に注目するのは、とくに記号論の問題を考えるためである。

## 二 記号の再分類のために

ここで記号の問題をできるだけ広い基盤から考察するために、現代における記号論の創始者パースに始まって今日広く知られている分類、すなわち彼の定義したアイコン、インデックスおよびシンボルの三分法を想起すること(17)にしよう。彼によれば、記号には、絵画のように類似に基づいて対象を表示するアイコンと、煙が火の所在を推測させるように実在的連接に基づいて指示するインデックスと、人為的な約束、慣習によってつくられるシンボルとが区別される。この分類は一見わかり易いが、よく考えてみると、いろいろな問題を含んでいる。パース自身は、すべての記号がこの三種類に截然と分れるとは考えず、インデックスにはアイコン的要素が、シンボルにはインデックス的要素が含まれるという見解を示しており、さらに別な観点による分け方と絡み合わせて、複雑な分類を完成しようとしたものである。すなわち記号と対象のこ

の二項関係(第二次性)による区別以外に、記号自体の在り方(第一次性)による区別(性質記号・個物記号・法則記号)、また解釈項を含めた三項関係(第三次性)による区別(名辭記号・命題記号・論証記号)があつて、どの場合も区別されたものがそれぞれまた低次から高次への三段階をなしている。高次なものは低次なものを含むが逆はあり得ないという原則に立ってこれらを組み合わせると計十種の記号が合成され、さらに文脈によって高次な記号が低次なそれへ退化した形で用いられ得ることから、計六十六種の記号があつてよいことになる。このような分類は異常に煩瑣であるとはいへ、興味ある事例を見いださせることも確かであり、尊重されるべきであろう。

しかしわれわれは基本的な問題点として、とくにアイコンとインデックスとシンボルの関係がパースの望んだとおりのものであり得るかどうかを問わねばならない。彼自身はインデックスの指示作用を、対象から現実に影響されることに基づくとし、影響される以上それは「必ず対象と或る共通した性質をもつ」から「一種のアイコンを含む」<sup>(18)</sup>とのべている。またシンボルについていえば、これは普遍的な法則記号でありその対象も普遍的であるが、普遍的なものはそれが規定する事例のうちに存在をもち、たとえ想像界においてであろうと

「存在するexistent事例」によって「間接に影響されるであろう」から、「二種のインデックスを含むであろう」というのである。<sup>(19)</sup>われわれはこのような説明に満足することはできない。なぜなら、この論法でいくと、あらゆるものは、何らかの共通した性質をもち、相互に影響する限りで、他のもののアイコンでもインデックスでもあり、またおそらく任意にシンボルでもあるというだけのことになって、三種類の記号を階層的に区別する理由はなくなるように思われるからである。

問題を明らかにするために、再びわれわれは前節でサールからとった事例に沿って考えることにしよう。家の表構えに面してこれを完全な家として知覚する場合、内部や奥の存在は表構えと実在的に連結するものとして指示されるのでなければならぬから、表構えは、すでにパースのいうインデックスであることになる。これにたいして、例の図形が眼鏡をかけた顔や橋の下の土管や机の下の方船と見える場合には、いずれにせよそれらの絵、すなわちアイコンが問題である。しかし同じ図形がTOOIやTOOTと読まれる場合には、これは、当然パースのいうシンボルになっている。同じものがこのように、異なった種類の記号として意識されることは注意を要するであろう。これら異なった種類の記号は、さしあたり、

常識どおり、インデックスは近接、アイコンは類似、シンボルは慣習に基づく規則によって何かを示していると解釈することができ。しかし、今すこし立ち入って考察してみよう。

家の知覚のなかで、直接与えられていない近接的部分が補充されるのはなぜかといえ、すでに明らかのように、その表構えが、かつて経験した完全な家のそれと多少とも類似しているため、同様に類似した奥や裏の存在を予期させるからであろう。この意味で、近接による指示は全体的な類似を予想しており、パースが望んだように、(ただし彼が語った理由からではないが) インデックスはアイコンを含むともいえない。しかし、絵画を典型とするようなアイコンの場合を、この種の類似連合と比べてみると、何か非常な相違があるように思われる。おそらく絵画の場合と近づいてくるのは、その構築物が、本物の家ではなくただ表構えを模した作り物であることが判明した場合であり、このときは、われわれは、それが「あたかも本物の家であるかのように」見えるという中和化された意識をもつ。これはたしかに、フッサールのいう中和化された知覚としての写像知覚であろう。この中和化された知覚と結びつく意識は、さまざまなものであり得る。たとえばそれが西部劇のセットであり、それにふさわしい内部の様子や人物たちをわれわれが空想する場合には、



この空想自体も中和化されている。しかしそれが建売住宅の模型やパノラマであれば、われわれが思い浮かべるのは実物の方であり、本物の住宅が別な所に実在することをわれわれは信じている。すなわちフッサールの用語を使えば、そのような対象の存在が措定されているのである。中和化された写像意識と措定的意識がこのように結びつくのは、実在する対象とその模写がたんに類似しているからではない。模写を行う者が介在して、両者の間に実在的連結があったにちがいないからであり、この関係によって、写像もまたインデックスと同じ指示の機能を含むことがわかる。だからこそ、とりわけ写真の場合には証拠能力を発揮するのである。

写像がこうして外在的に機能する場合は、フッサールがいう固有な意味ですでに象徴的であり、インデックスの機能をも含んでいるが、写像の知覚そのものは、あくまでも「あたかも……かのように」という性格をもって中和化されており、その点、内在的機能の場合と異なるわけではない。相違はただわれわれの関心が、この知覚を媒介として、外部の模写されたものに向う点にある。さて、この外的写像性が、模型から画像へ、象形文字へと次第に象徴的になり、ついには事物の内容とまったく無関係な外的記号へと移行するといった過程において、この系列にどんな変化が現われるかを考えて見

よう。象形文字が絵ではなく文字とみなされるのは、それがすでに表意的であって、もはや個体的対象を描出するためではなく、多少とも一般的な意味を表現し伝達するためのものであるからに相違ない。このような機能を果すようになった文字にとっては、対象と類似することは、じつはもはや不要なのであり、漢字の変遷を見てもわかるように、類似は結局失われていく。しかし、この場合、類似ないし模写という関係は、どこにも存在しなくなるのであろうか。そうではない。かきしるされた形が文字として読まれるためには、それはすでに文字として確立されコード化されたものを再現していなければならない。いいかえれば、同じ文字としてみとめられる程度に、既存の範例と充分に類似し、それを模写していなければならないであらう。だから、文字は、何らかの手本を模写することなしには習得されない。このように見れば、パースのいうアイコンとシンボルの相違は、前者では記号と事物の間にあった類似ないし模写の関係が、後者では記号と記号の間というよりは同じ記号の異なった実現の間に転位するところにある、と考えることができる。しかも写像知覚が中和化された知覚であるという事情は、シンボルの場合にもやはりみとめられる。ある字が読まれるための条件は、それがどんな字に見えるかということだけである。それが個々

に実現される事例は、書く人により、また時と場合によって、実際はさまざまに異なるにもかかわらず、あたかも同一であるかのようでありさえすればいい。それがどんな筆記具で、どんな素材に書かれ、あるいは刻まれるかということも、記号としてそれがもつ意味には関与しない。フッサールはこの事情に注目しながら、代表象的内容 *repräsentieren-der Inhalt* <sup>(2)</sup> あるいは代表 *Repräsentant* という言葉を用いたが、現代の言語学であれば、記号であるための条件は、関与的な *relevant* な特徴を具えることだけである、というであろう。いま文字についていわれたことは、音声言語の場合、音韻の成分をなすいわゆる弁別特徴 *distinctive features* にかんしても、そのままではまるにちがいない。ただここでは、どう見えるかではなくどう聞こえる、ということが問題なのである。

パースの場合とは異なって、われわれが記号の考察のために導入したのは、中和化という変様であった。中和化された意識とは、対象の現実存在にかかわる信念や関心が働かず、ただその現われ方だけが関与性をもつようなそれであって、フッサールの用語では、対象の存在に信を置く措定的意識と対立する。しかしこの問題は微妙であり、混乱し易いから、ここで記号を分析するために、言語学者ソシュールの有名な

用語を借り、能記 *signifiant* と所記 *signifié* の区別を導入して、事情を考えることにしよう。ソシュールが扱った言語記号の場合は、能記は聴覚的イマージュ、所記は概念であったが、われわれは、彼自身その可能性をみとめたように拡張された意味での記号一般を考え、その能記と所記を区別した上で、これらのいずれにも、中和化された場合と措定的な場合とがあり得ることに注意したい。ソシュールの考えた言語記号の能記と所記がどのような場合にあたるかは、すぐに自ら明らかにするであろう。広義の記号の中で、インデックスについていえば、その基盤にある全体的な類似連合にかんしてもいえることだが、ここでは明らかに能記も所記も措定的である。しかしフッサールのいう写像の内在的機能においては、能記も所記も中和化されるであろう。これにたいして、彼のいう写像の象徴的、あるいは外在的機能においては、所記は措定的になる。写像の知覚は中和化されていても、そこから転じて、この知覚を支える物質的事物や、これと実在的に連結する実物の存在について、われわれは措定的意識をもつことができるし、これはインデックスの機能を引き入れた新しい変様である。ここからさらに、フッサールのいう事物と無関係な外的記号に移るとすれば、すでに見たとおり、写像関係は能記間に転位し、われわれは同じ能記について個々

の実現にかかわりなく中和的意識をもつと同時に、所記にさんしても、もはや全体と部分や因果関係に拘束されないある意味で純粹な近接関係によってこれを能記と結びつけるのであり、個体的対象の現実存在にも拘束されない一般性において、その中和化された意識をもつことになる。したがって、インデックスの能記と所記がともに指定的であったのにたいして、ここでも能記と所記はいずれも中和化されるのである、それらは個別的現実存在を指定しない一般性を本質とする。ソシュールのいう聴覚イマジューとしての能記や概念としての所記に見られるのもこの特性である。またパースは、彼のいうシンボルを定義したとき、われわれの注意した能記における写像性をも含めて、同じ事情を的確に把握していたように思われる。「それ（シンボル）は、それ自体一般的な型あるいは法則である。そのような資格で、それは模写 *Reproduction* を通して作用する。それ自体が一般的であるばかりでなく、それが指示する対象もまた一般的本性をもっている」。しかし所記がこのように一般性を持ち、また中和化されるにしても、ちょうど写像が外在的に機能したように、一般化された所記すなわち意味を通して個体的対象が指示されることを妨げるものではないし、パースのようにこれを退化形態とよぶかどうかは別として、言語行為においてはむしろそれが

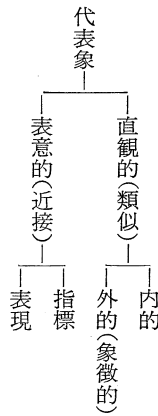
通常のこととさえある。また、われわれはさらに明らかにしなければならぬが、一般化と中和化は、確かな理由から、けっして混同されてはならないのである。

パースのインデックスにあたるものは、フッサールの場合には、『論理学研究』の第一研究で導入された指標 *Anzeichen* であり、これと表現 *Ausdruck* の有名な区別に注目するならば、われわれは、いま写像から出発して到達した帰結を再認識することができるであろう。ここでは広義の記号の中で、指標と表現とが区別される。指標とは、フッサールによれば、事物に属してそれを識別させる徴表を含め、火星人の存在を臆測させる運河状の線條や太古の動物の實在を示す化石、人為的な目印等、広範囲な事例をもつが、いずれにも共通な事情は、その存在の確信が他の存在の確信ないし臆測の動機として（ただし前提から帰結を推理するように洞察的にはなく）体験されることであり、これがフッサールのいう指示 *anzeigen* である。このような指示作用をもつ指標が日常生活に非常に多くあらわれることはいうまでもない。われわれが例にあげた家の表構えもそうであるが、伝達の場面でも、何かを指さすことや、「これ」、「あれ」等の転換詞の機能は典型的な指示であり、ほかの品詞に属する言葉でも、事実上、しばしば同様な役割を演じている。ところで、このよう

に指標が指示するということは、言葉や文字やその他の記号による表現が意味をもつということと同じでない。ちがいを際立たせるために、フッサールは、伝達の場合ではなく独りだけの精神生活においては、語音や活字が現存するものとして知覚されることなく、精々想像されるだけで、表現として意味をもつこと、われわれの関心は意味に向けられるが、意味されるものの現存の確信を指標が動機づけているのではないことを指摘する。要するに表現が意味をもつためには、現実に指標が存在することも、そう信じられることも必要ないし、また表現されるものも、現存すること、あるいはその現存を確信ないし臆測されることを必要としない。初期のフッサールの記号論では中和化の概念はまだあらわれず、ここでもまだその言葉は使われていないが、事柄はすでにまったく明らかであろう。フッサールの考える表現と意味の本質は、指標と指示が中和化されるところに確認される。表現は指標が中和化されるところに、意味は指示が中和化されるところに成立するのである。フッサールはここで、指標の干渉を避けるのに最も適した孤独な精神生活と、中和化を最も容易にみとめることができる想像あるいは空想を選んで、表現と意味の純粹な概念をとり出そうとした。しかしすでに見たとおり、彼にとっては、中和化された意識は空想だけではな

い。知覚もまた中和化されるのであり、現実に発せられた語音や書かれた文字が、やはり表現として意味をもつためには、その中和化された知覚がなければならないはずである。さて、われわれは記号とかかわりのある問題として、写像の内的および外的機能、そして指標と表現をめぐるフッサールの見解を吟味してきたが、おそらくフッサール自身には、これらすべてを記号の名のもとに一括する考えはなかったであろう。すでに言及したように、論理学的諸研究の進展に伴って、彼が採用した包括的名称は代表象というそれであり、これは直観的と表意的に大別され、記号という用語は後者に限定されるからである。われわれの視点は、フッサールの思想だけを追求するところにあつたのではない。しかしフッサール自身の見解は、四つの場合がばらばらに存在するのではなく、緊密な事象の連関をなして、互いに重なり合いつつ焦点を移し、他へ移行することを示しており、記号が写像と含み合う関係にあることは明らかである。事実、初期の草稿「記号の論理学——記号論」の中で、彼は記号 *Zeichen* という言葉の定義を「考え得る限り広い意味にとる」ことを提唱し、「ある事象（内容一般）の記号とは、その事象を顯示し *auszeichnen*、それを他と区別するに適するすべてのものであり得る」<sup>(24)</sup>とみなしていた。この草稿では、中和化にかんす

る考察はまだ欠けているが、事実上、写像に相当するものも、記号の例としてあがっている。このような点からみて、記号という言葉を最広義にとるなら、これを代表象一般と等値することもできるはずである。そこで、これまで見てきたフッサールの見解に沿うて、つぎのような包括的分類を図示することができよう。

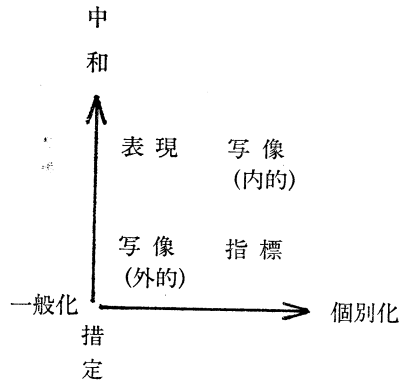


しかし、われわれがこれまでのべてきた限りでは、この分類の原理にかんして、まだ不明な点が残るかと思われるので、予想される疑問を解くために若干の補足を加えねばならない。

フッサールのいう類似に基づく直観的代表象と近接に基づく表意的代表象の二分割から、その下位区分を見いだすためにわれわれが注目したのは中和化という契機であった。この場合、能記と所記を結びつける類似についていえば、およそ現実の対象であろうと空想物であろうとあらゆるものの間に成り立つ関係であるから問題はないが、近接関係はといえ

ば、全体と部分か、因果関係か、それとも偶然的共存かを問わず、パースがインデックスについてみとめたように、實在的連結でなければならぬ。しかし表現の場合に、能記も所記も中和化されているのに、なお近接について語ることができるのであるうか。なるほど、能記はたんに空想されているだけであり、所記に対応する实在物がなくような場合、何が両者を結びつけるかは問題である。しかし、答えはおそらく簡単であろう。こうした場合でも、能記を空想する作用と所記を思念する作用はある意味でまさに純粹な近接関係に置かれるのであって、フッサールのいうあらゆる体験を結びつける時間的統一がこのことを可能にしている。<sup>(26)</sup> R・ヤコブソンは、パースのシンボルにおける能記と所記の結びつきを、いみじくも、負託された近接 *imputed contiguity* とよんだものであった。<sup>(26)</sup>

いま一つ問題になるのは、ここにいう中和化が、直観的なものと表意的なものいづれにも適用されるという点であろう。たしかにわれわれは、個体的対象の現実存在への関心が停止されるという意味で、いずれの場合にも中和化について語ることができる。しかしそこから出てくるものは、とくに写像の内的機能と表現の場合を比べてみると非常に異なるばかりでなく、ある意味で正反対ですらある。有名な例とし



て「円い四角」や「正十面体」のような、事実上存在しないばかりでなく原理上不可能な対象の表現も意味なのであるが、そのような対象を直観に与える代表象があり得ないことはいうまでもない。のみならず、表現における個性の中和化は、あらゆる非関与的なものを捨象して純粋な一般化へと向うのたいし、たとえば芸術としての絵画において、描かれた対象の個体的現実存在が中和化されるということは、逆に、まさしくその个性的な現われ方、呈示され方そのものが見る人の心を捉えることを意味するであろう。したがって、われわれは、等しく中和化という契機を含みながら、一方は一般化へ、他方は個性化ともいふべき特有な意味での個

別化へ向う二つの方向があることをまとめねばならない。ところでこの二つの方向は、中和化とは逆に措定作用においてもやはり見いだされる。指標による指示は、普通の意味での個別化、すなわち個体化へ向うのたいしして、写像の外的機能においては、複製やカタログに見られるように、能記と所記のいずれかまたは双方の没個性化、一般化が支配的になる。このような関係も、容易に図式的把握を許すにちがいない。

#### 註

- (1) Searle, J. R., *Intentionality, An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, 1983.
- (2) cf. Op. cit. p. 49-53
- (3) cf. Op. cit. p. 81-86
- (4) cf. Op. cit. p. 53-57
- (5) Op. cit. p. 57
- (6) Vgl. Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie u. Phänomenologischen Philosophie*, § 99.
- (7) Vgl. Ideen, § 113.
- (8) 連合に於ける対比 Kontrast の根本性について Vgl. Husserliana, Bd. XI, s. 138 u. f.

- (c) Vgl. Logische Untersuchungen, V. § 40 u. Ideen, § 111.
- (10) Vgl. Husserliana, Bd. XII, s. 340.
- (11) Vgl. L. U. I.
- (12) Vgl. L. U. VI. § 15. § 26.
- (13) Vgl. Husserliana XXIII, s. 34-36.
- (14) ibid. s. 35, Anmerkung.
- (15) ibid. s. 36, Anmerkung.
- (16) Phantasie—Neutralität (1921/1924) [Husserliana XXIII, s. 571 u. f.
- (17) cf. Peirce, Ch. S., Collected Papers, II, Cambridge Harvard University Press, 1932, chap. 2.
- (18) Op. cit. 2. 248.
- (19) Op. cit. 2. 249.
- (20) Vgl. L. U. VI. § 25.
- (21) cf. Saussure, F. de, Cours de linguistique générale, Ire Partie, Chap. I, § 1.
- (22) Peirce, Op. cit. II, 2. 247.
- (23) Husserliana, Bd. XII, s. 340.
- (24) ibid. s. 341.
- (25) Vgl. Husserl, E., Erfahrung und Urteil, § 42, a)
- (26) ヤーコン自身も、彼の有名な二項対立から出発して、パースの分類に手を加えている。彼もまた類似と近接の基本的二分割に基づいて、事實的近接すなわちインデックスと負託

された近接すなわちシンボルを区別すると同時に、事實的類似すなわちインデックスとして、負託された類似すなわち音楽におけるような内向的 introversive 記号が存在することを指摘する。事實的 factual なものと負託された imputed のを区別することが、果して四種の記号にあてはまるかどうかについては疑問があるが、この四分割は、こころわれわれがフッサールから引き出したものと結果において一致している。この分類とフッサールの理論との関係を彼が意識していたかどうかはわからないが、もともと彼は青年期以来、フッサール『論理学研究』の心酔者であつたから、この一致は偶然ではなからうであらう。cf. Jakobson, R., Selected Writings, Mouton, 1971, II, p. 704 f.

(たじま るたな・東京都立大学)





# マチエールの世界

——芸術作品の現象学——

## 問題状況

竹橋の東京国立近代美術館で一九八一年末から八二年初めにかけて開催された「一九六〇年代——現代美術の転換期」展のカタログによせて、三木多聞は、一九五〇年代末より日本美術界を席捲したアンフォルメル運動をとりあげ、それを「抽象表現主義」という呼称でくくりながらこうのべている。「抽象表現主義は、純粹抽象や幾何学的抽象が冷たい抽象と呼ばれたのに対し、熱い抽象とも呼ばれ、そこでは従来の自然の対象の描写はもちろん、造形的な要素を構成することも拒否して、物質としてのマチエールそのものと生命感の

金 田 晉

緊張した表現行為そのものを重視し、美術における『表現』という概念に決定的な変革を迫るものであり、……その意味で二十世紀後半の美術の出発点であった。<sup>(1)</sup>美的に馴化された形態や幾何学的に統制された形態が入りこむ余地はここにはない。「生命感の緊張した表現行為」がすべてである。だがそうはいってもこの表現が一切の制約を免れた勝手気儘なものということにはならないであろう。表現とは物質を基底にする身体的作用であり、その身体の物質的相面において、絵具やカンヴァスといった物質としてのマチエールと共軛されている。ということは抽象表現主義の主張する表現とは、身体をもそのうちにまぎこんだマチエールの自己形成の運動ということになる。ということは、表現の概念が変革され

たとにとどまらず、マチエールのありかたも徹底的に変革されてこざるをえない。

もう一つの証言がある。一九八四年七月から九月にかけて同じく東京国立博物館で開催された「三次元性——ドイツ彫刻の現在」展のカタログでエドゥアルト・トリアーは、第二次世界大戦後の彫刻の素材の変遷をたどりながら、素材のもつ役割をこう要約している。ここで言う素材とは、もちろんマチエールのことである。「つまり素材は、彫刻芸術、とくに二十世紀のそれにあつては、任意のもの、無名のもの、受動的ないし交換のきくものではなく、その特性や、それに形を与える際にともなう制約性、またその実体をともなった表現力<sup>(2)</sup>によって、芸術的な生成過程に本質的に関与しているのである。」伝統的な彫刻の素材は、土であり石であり木であり、ブロンズであつた。彫刻家はまず素描等で想を練り、いくつかの部分あるいは全体の習作を経て作品制作に着手した。とりわけロダン以後今世紀前半の彫刻の素材はブロンズが主流であつた。だが八〇年代彫刻はブロンズ彫刻をものはや代表型としない、とトリアーはつづける。それは既にある型に流しこむことにおいて遂行される彫刻である。それらに共通しているのは、芸術活動が語の本質的な意味でミメーシスなのであり、再現 Representation にほかならないという点

である。六〇年代にあればど使用されたアルミニウムもはや代表的素材とはならない。「アルミニウムは、スケールの大きな軽い感じの構造物に用いられ、しかもその際に、素材自身のもつ形式的、表現的な個性を主張することがない<sup>(3)</sup>。」アルミニウムは軽い感じがするだけではない。その表面のどこまでも伸びる冷い滑らかさ、作家の意図に応じてどのようなでも塑成されてゆく柔軟さ等の諸性質は、物質自身がつもっている制約性を気づかせないようにしてしまい、物質性を忘れた形式だけがきわ立ってくる。さらにまたその金属の表面は外界を美事に映すために、ちょうどわれわれが鏡に映る像に陶醉して鏡の存在を忘れるように、金属の存在感が稀薄にならざるをえない。人工素材としてのプラスチックも六〇年代には愛用されたが、八〇年代には既に後退している。八〇年代には鉄と鋼鉄が素材として浮上してきて、事実この展覧会の中心をなしていた。それらの金属処理の工程は、「鍛造、切断、接合などいづれも溶接によって代表される」ものであり、アルミニウムやプラスチックにくらべると、重さや硬さや可塑性等の点ではるかに物質的制約性の大きい素材である。軽さの効果については紙が使用される。「紙は混凝紙の材料 papier maché として、これまであまり注目されることがなかったものの、彫刻家や彫塑家が以前から用いてきた

素材だが、われわれの時代にあつては、それは、空間のなかに軽くて透明な平面を設定するうえでも、また重量感のある、球形のヴォリュームを作るうえでも、新しい表現可能性をもっている。<sup>(4)</sup> 素材の性質そのものが喚起してくる重さと軽さ、「浮びあがるような軽やかさと、のしかかるような重さ」、またしなやかなやわらかさと硬直さ、張力と収縮力といったものが彫刻あるいは彫塑の本質的契機として参画するにいたつた。

もちろんここではマチエールや素材の変遷をたどるために、先の証言をあげたのではない。マチエールが現代芸術においてぬきさしならない問題 Problematik として登場しているということをこそ指摘したかったのである。

## 一 マチエールの基本性格

だがマチエールの問題は芸術の現代的状況の中で忽然と登場してきたものではない。芸術制作のそもそものはじめから、マチエールは芸術に運命づけられている。

画家はものを描く。だがその画家は、たとえ物をつかむとき、人は自分ののばす手を主題化することがないようにであ

っても、絵具やカンヴァスに相対さなければならぬ。それがマチエールの領分である。

マチエールはさしあたり物質的素材全般をさす広い意味に用いられている。だが同じ絵具であっても、絵具工場で荷積みされている段階での絵具、画材店の棚に並べられている段階での絵具、私の机の引出しの中に他の文房具と一緒にほおりこまれている段階での絵具等は、同じ絵具であっても、ここではマチエールとはよばないことにしよう。絵具の物質的組成それ自体はわれわれの関心事でないからだ。ここでは「絵を描く」あるいは「絵である」という連関の中に組みこまれた物質的素材としてのマチエールが問題である。だから画家たちが頻繁に用いる「マチエール」、つまり筆触と絵具が画面上に作り出す材質感という意味での画面の肌、普通に「絵肌」と訳されているマチエールのほうが、ここで主題化するマチエールに近い。油彩画と水彩画は同じ画題を描いて既に絵肌がちがっているし、素地が普通のカンヴァスであるか粗いジュート地であるかで絵具ののりかたがちがってくるし、同じ油絵具でも厚塗りか薄塗りか、下地をどう処理するかで、絵肌は当然かわってくる。このマチエールの重視の傾向、あるいは新しいマチエールの開発は二十世紀になると急に加速されて、たとえばキュビズムのパピエ・コレ、ダ

ダイズムやシュールレアリズムのカラージュ、あるいは絵具に砂をまじえた手法等まことに多彩、多様に展開されている。

モリス・ドニが一八九〇年、「新伝統主義の定義」という小論で絵画について行った定義は、その後の美術運動の展開からふりかえるとき、きわめて予言的なものであった。

「絵画は——それが軍馬の図や裸婦の図やなにか逸話を描いた絵である前に——本質的に、一定の秩序の色彩で覆われた平たい表面である。」<sup>(5)</sup>ドニと同じ精神を共有しながらフオビズムやキュビズム、「ブリュッケ」に端を発する表現主義運動、さらにはカンディンスキー等に代表される抽象美術等、今世紀の初頭さまざまに表現活動を開始した。ドニのあの宣言は、絵の第一はマチエールにあることを意味している。

だが画家はやはりなにか、軍馬や裸婦や日常の風景等を描く。抽象絵画であっても、それが地上的なものではなくても、なんらかのかたちを描かざるをえない。その描かれた対象性もマチエールと無関係というわけにゆかないであろう。描かれた対象性とマチエールの効果が乖離しているとき、あるいはその相乗作用が感じられないとき、われわれはその絵に失望する。われわれはときに、どのような画題を扱っていても、いつも同じマチエールを感じさせる画家に出会う。そし

てわれわれはこの画家をマンネリズムとして軽蔑する。描かれた対象性の世界はふたたびこのマチエールの中に沈んでくはじめて賦活されてくる。だとすればマチエールは、画家の制作活動の最初の問題であるばかりでなく、最終の目標とすることにもなってくる。

フッセルもまた一九〇四／五年冬学期の講義『現象学と認識理論の主要問題』の第三部にあたる「仮想と像意識」において、像意識の基本特徴を要約する箇所でこう語っている。

私は、以前にはこのことについては語ってこなかったのだが、再現手段や再現素材の美的機能、たとえば多くの巨匠たちの太い筆はこびのことを想起するし、大理石の美的効果等のことを想起する。像主体意識 *Bildsubjektbewusstsein* はこの場合でも存在しており、けっして非本質的ではない。というのもこの意識が存在しなければそもそも美的な像 *ästhetisches Bild* など存在しないからである。

だが思念のしかた、つまり思念的志向や感情志向の分布のしかたは、われわれが美的に直観するのではなく、ある友人、ある巨大な男の像として直観する写真の場合とはまったく別のものである。写真の場合にはわれわれはただ媒材としての像によって人物を観<sup>シヤウミン</sup>じているだけだからである。

写真の場合には、そこに写った像を見て、写された人物（像主体）を観ずるだけでよい。両者の間には類比<sup>アナロジー</sup>の関係があるだけである。だが美的観照の場合はちがう。そこでは「思念は専ら主体に向うというよりはむしろ、関心は、しかも美的な感情関心は像客<sup>シユジェ</sup>体に執着しており、その非類比<sup>ニヒトアナロジー</sup>的な諸契機に執着しているのである。」(Hua X X III, 52) 白黒写真の場合でも、写真として見るかぎり、多彩の衣裳に身を包んだ健康な色艶の人物を想起する媒材であれば、その役は全うされる。だが、その写真を美的に観照する場合に、その写真に映る像（像客体）の白―黒の諧調そのものに関心は向けられるであろう。絵画の場合なら、さらに筆の運びかたや彩色のしかたに、彫塑の場合なら、大理石やブロンズの光の吸収、反射のしかたに関心は向けられるであろう。思念の分布のしかたが像主体にだけ向けられるのではない。要するにマチエールの重要さをフッセルも指摘するのであり、このマチエールの「美的機能 *ästhetische Funktion*」や「美的効果 *ästhetische Wirkung*」に言及しているのである。

## 二 マチエールの透明化

ルネサンス以後ヨーロッパの芸術理念は、ミメシス（模倣）である。これはそもそもプラトンがそれによって芸術を貶下し、アリストテレスがそれによって芸術を宣揚したギリシャの概念であった。プラトンの場合、もっともよく引合いに出されるのは『国家』第十巻の記述である。ここでは画家の描くベッドは、職人が制作した現実存在としてのベッドの模倣であり、職人のほうも型としてのベッドを模倣して制作するのであるから、イデアのがわからなければ模倣の模倣の模倣ということになり、イデアから遠ざかること三段階とされた。職人の作るベッドと画家の描くベッドとは一方が存在するものであり、他方がそう見えるものというふうに根本的に差違しているが、それにもかかわらず画家は美しい形と彩かな色彩で人の眼を眩惑し、イデアへの還帰を忘れさせてしまう。かれによればマチエールに執着することはイデアを忘却することであった。アリストテレスの『詩学』で語るミメシスは、プラトンの場合、物存在（たとえばベッド）の模倣であったのに対し、行為の模倣 *mimesis tēs praxeōs* であり、その行為とは、人間の所作振舞い、さらに殺人や武勲等といっ

た個的諸行動 *pragmata* では断じてなく、たとえばオイデ  
イプスが運命として甘受し他の人物、ライオス王やイオカ  
ステ妃とともにつれ合つて形成してゆく劇的空間のことで  
あり、諸行動の連関を意味し、だからあの行為の模倣は諸行  
動の合成 *synthesis tón pragmatón* と同義とされた。その  
ようにして悲劇の構成要素中最大のミュートス（物語、筋）  
は行為の模倣とされたのであった。そこでは上演に不可欠な  
マチエールの諸相は、アリストテレス自身言及することが多  
かったにせよ、用心深くミメーシスの位相から除去されてい  
たのであった。<sup>(6)</sup>

そのミメーシスの像を、アルベルティは対象と視る者の間  
に立てられるヴェールに映る像とみなした。かれは言う。  
「絵画とは、与えられた距離と視点と光に応じて或る面上に  
線と色を以て人為的に表現されたピラミッドの裁断面に外な  
らない。」<sup>(7)</sup>そして「われわれの仲間の間で、『裁断面』とよび  
習わしているあのヴェール以上に有用なものは見出し得ない  
と私は考えている。それは薄い繊細に織られたヴェールで、  
君の好みの色に染められるし、思うように太い糸を幾本でも  
平行に並べることが出来る。このヴェールを眼と対象物の間  
におくと、視的ピラミッドが薄いヴェールを透つてゆく。」  
いかに正確な模倣を獲得するかがアルベルティの課題であつ

たろうし、芸術の原理はミメーシスに求められる。正否の評  
価は別にして、プラトンやアリストテレスの芸術論の系譜が  
復活したと見るべきであらう。だがそこには新しい解釈が混  
入していることもまた見逃すべきではない。つまり眼と対象  
物の間にヴェールを介在させるといふ思想である。かれにと  
つては対象物の世界の調和不調和は問題ではない。ヴェール  
を透して見た、あるいは糸を何本も平行に織りこんだヴェー  
ル上に映る像的世界の秩序が第一であり、そこからの派生的  
帰結として実在的世界のありかたが推測されることになる。  
ヴェールという平面においてすべてのかたちは点という均質  
な要素の結合として解釈される。アルベルティの『絵画論』  
が点に還元するところからはじめているのは、この意味で象  
徴的である。

ヴェールとはさしずめ画面を等質化し、数量的に処理して  
ゆくための、人為的な装置である。だが現実的空間の中にも  
既にその類同物が存在している。それは建築物の窓であ  
り、室内から外界をのぞむ「窓」という機構である。だから  
アルベルティはこうも語る。「私は自分が描きたいと思うだ  
けの大きさの四角のわく「方形」を引く。これを、私は描こ  
うとするものを、それを通して見るための開いた窓であると  
みなそう。」<sup>(8)</sup>さらにその絵がよくできているかどうが確かめ

るために、「鏡」の効用を語っている。「君にとって各裁判官となる鏡を知っておくべきである。どういふわけかわからないが、巧く描かれたものは鏡の中では大いに優雅さを増すものであり、不思議なことに絵画のあらゆる欠点は、鏡にうつると歪んでいることが一層はつきりするものだ。したがって、自然から摂取されたものは鏡で匡正される。」

このヴェール―窓―鏡を一貫する平面への主張こそアルベルティの絵画論の真髓であり、だからこそかれは泉の水面に映った自分の美貌に陶醉して果てるナルキッソスを絵画の発明者だと讃美することにもなるのである。

アルベルティは画面を「開いた窓 *fenestra aperta*」に見立てよ」とすすめる。この「開いた窓」の思想そのものは、だがなにもアルベルティにはじまるわけではない。それはもともと中世の神学的イコノグラフィの中で鍛えられてきたイメージであり、そうであったからこそ、アルベルティのこの提言も説得力をもちえたのであろう。イコノグラフィでは、その典拠は旧約聖書中ダニエル書にもとめられる。「茲にダニエルはその詔書を認めたることを知りて家にかへりけるがその二階の窓のエルサレムにむかひて開ける處にて *fenestris apertis* 一日に三度づつ膝をかがめて褥りその神に向ひて感謝せり是その時の前よりして斯なし居たればな

り。」<sup>(10)</sup>ダリオス王がダニエルをなきものにせんとする部下たちの口車にのせられて王以外のものに願事をしてはいけないという詔書を出したあとに、そのことを知ってなお神に祈る條りである。この開いた窓からダニエルは、眼下に広がる現実のバビロンの風景を眺めたのではなく、かれらユダヤの民の故郷としてのエルサレムを望んだのである。べつのイコノグラフィによれば、暗い教会空間に侵入し室内を五彩に輝かせる陽光によって、キリストと教会との関係（結婚）が象徴化されるが、そこで窓自身はマリアの象徴とされた。「開いた窓」とはだから本来地上の言葉と神の言葉を繋ぐ媒介的存在であり、それ自身予言者ダニエルの存在性格に相應していた。

だがアルベルティには、たとえばかれが「開いた窓」についての神学的イコノグラフィを知り、かつそれを援用して説得力を発揮したにせよ、平面上の科学的処理のほうにはるかに関心があった。そして画面の平面性といっても透視される平面であった。ヴェールがそうであり、窓がそうであった。だからこそかれは画面に直交して後退する距離を画面上の立面としていかに合理的に呈示するかに腐心し、構図の最大の課題としたのである。エルヴィン・パノフスキーは、この画面観を中世の絵画観とルネサンスの絵画観の分水嶺とみなす。

「中世の初期ならびに盛期を通じて二次元的平面の上に三次元的空間を再構築することは問題にならなかった。『絵画』は三次元的対象の象徴として解釈されうる線と色彩で覆われた物質的平面とみなされていた。『中略』しかしながら一四世紀になると、表面上に現れる形は表面の背後に存在するものの影像と考えられるようになり、ついにレオネ・バチスタ・アルベルティは絵画を『開いた窓』にたとえるにいたった。<sup>(12)</sup>」

それに対して、ヴェルナー・ハフトマンは、キュビズムの画家たちがセザンヌを承けて開発した絵画空間の処理法について、こう要約している。「絵というものは、自然のそれと見まがうような自然主義的な空間を覗く窓、というものであってはけつてならなかった。独立した絵画空間こそが問題だった。そこで立体派の画家たちは、絵というものを、奥行方向を中心に限定し、形態を平板な空間各層のうちに、浮彫におけるように、段々と背後に向って重ねてゆくのである。絵はその表面との関連を顧慮しつつつくられた平板な層、さまざまな造形的価値のヒエラルキーが梯形をなし順列をつくっている層のうちに、おのずと固有の空間性を造り出すのである。<sup>(13)</sup>」

パノフスキーとハフトマンの二つの意見を並べてみると、セザンヌ以後の絵画観の史的状況は明瞭になるであろう。そ

してマチエールの問題が二十世紀になってクローズアップされてくる事情も容易に理解できるであろう。ただし「開いた窓」に見立てられた画面では、ひたすら画面の透明性もしくは透視性が問題になるのであり、画面のマチエールが目立つことは、ちょうど埃によれた窓ガラスのように忌むべきことであった。

### 三 身体的表現としてのマチエール

マチエールを欠如した絵画作品をわれわれは考えることができない。ルネサンス以後の近世絵画においてもそのことはかわらない。巨匠たちは驚嘆すべきマチエールの処理法に熟達していた。絵画展に出かけてオリジナルの作品の前に立つのも、われわれはその作品のマチエールをたのしみたいからでもある。だが絵画観、つまり絵とはなにかについて間主観的理解に関しては、ヴェールに映る影像があいかわらず絵画の原型であった。アルベルティは輪郭線をよく描けることが画家になるための第一の要諦とした。フレスコ画を念頭に置いて語られたのであるが、輪郭線は視覚的現象である。ヴェネツィア派はカンヴァスに油彩画を描いたが、輪郭線をひかないまま、直接絵筆をすすめた（アッラ・プリマ）。そのこと



によってかれらは現実の生き生きした姿態を描くことに成功した。だがそれも、至近距離に立てばなにを描いているのかわからない、たんなる色斑を見せるためにかれらがそうしたのではなく、あくまで一定の距離からいかにも現実のものがそこにあるかのように見せるためにそうした方法を選んだのである。

それに対してここでパウル・クレーの『日記』の中から一文をひこう。「自然主義的な習作で腕を磨いた私は、いままた、魂の即興画という、私本来の領域に足を踏み入れることを許される。いまや魂の悩み、喜びを大胆に表現するのだ。

自然は、もはや間接的な役目しかはたさない。森羅万象を黒一色でぬりつぶす闇の夜でも、線に移しかえることのできる体験を、私は記すのだ。<sup>(14)</sup>自然は、もはや間接的な役目しかはたさないと言われるとき、その場合の自然とは自然主義的な絵画の自然、つまり対象化された自然のことである。同じ日の日記に、自然主義的絵画には線がない、とかれは言い切る。闇の夜でも線に移しかえられる体験をこそ描かなければならない、そうかれは自分に言いきかせている。だがだからといってかれは自然に顔を背けて、自閉的な体験にふけると言っているわけではない。逆である。クレーの「自然研究への道」という短文の冒頭で、「自然との対話は、芸術家にと

って、つねに不可欠な条件である。芸術家は自然の一部である<sup>(15)</sup>」と語る。クレーはもはやヴェールを間にはさんで画家の眼と対象が相対峙するアルベルティ流の態度をとらない。画家は自然の外に立つことになるからだ。画家は純粹の視線に還元されるべきではない。そのとき画家は見る者に、自然は見られるものに両極分解されるからだ。画家が自然の一部になるということは、まず画家が身体的存在として自然の中に入りこんでいるということであり、森羅万象が黒一色にぬりつぶされる闇であるとき、身体もまた黒一色にぬりつぶされていなければならないということである。だが第二に自然もまたそこに画家の身体と結びつくことによってはじめて自然となるということであり、どこまでが自然であってどこからが身体なのかを問うことが意味のなくなる、そうした自然である。だから魂の表現といっても、自然に対立する主観的体験の表現ではなく、自然の奥底を揺るうずきの表現と言ってもよいはずである。クレーの記述は、二十世紀美術における身体の復権への証言としてうけとめることができる。

さて自然の一部としての身体の働きとはなにか。H・ベルクソンは既に『意識の直接的与件試論』(一八八八)で感覚の直接知としての性格を論じ、『物質と記憶』(一八九六)ではその副題「身体の精神への関係に関する試論」が示している

ように、身体の知的機能を分析した。かれにおいて身体、その働きとしての触覚はきわ立って認識論的テーマになった。それはデイドロやヘルダー以後、哲学史の正統派からは除外されてきたテーマであった。かれの晩年の著作『道徳と宗教の二つの源泉』の一節ではこう語られている。「われわれの学にとって、身体とは本質的に触れることを事としている。身体はわれわれから独立した、限定された一つの形と一つの次元をもっている。身体は空間の中に一つの特定の場所を占め、中間的位置を順々に占める時間をとることなしにその場所を変えることができない。われわれが身体についてもつ視覚的イマージュはそのとき一つの外貌 appearance にすぎないであろう。いつもこの見せかけの変化を、触覚的イマージュに立ち返ることによって修正してゆかねばならないであろう。触覚的イマージュは物そのものであり、視覚的イマージュは物に合図を送る signaler <sup>(16)</sup> かしらないであろう。」

(傍点―筆者)

ベルクソンは身体的作用を触覚に見定め、触覚によって、視覚像として世界をうけとめる以前の世界の直接知の可能性を模索したのである。眼を閉じて私は物に触れて堅いと感じ、冷たさを感じる。そのとき私は堅さや冷たさの <sup>イマージュ</sup> 像を感じているのではない。だからベルクソンの言う触覚的イマー

ジュという用法は避けたほうがよい。堅いと感ずるのは物が堅いからであり、冷たいと感ずるのは物が冷たいからである。それと同時に私は触れることによって身体の存在を感ずるのである。身体が構成されると言ってもよい。とすれば物と身体が分裂し、それぞれに別途に構成されてゆくのは触覚の現場においてであり、同時にそして一方が主題化されるようにして構成されてゆくはずだ。

そのベルクソンの思索精神を生きた美術史学者アンリ・フオションは美術論『形の生命』の中に収められた「手の礼讃」という珠玉の文章の中で、芸術家の手が作り出す世界についてこう語る。「手によって人間は思考の手ごたえに触れる。手は塊りに対して、形を、輪郭を、そして書体そのものによってスチルを押しつける」<sup>(17)</sup>。またこうも言われる。「しかし芸術家の特性とは、まさに手をもっていることであり、彼において、形はつねに、手との切迫した関係に置かれているのだ。形は行動の決意ではない。いつでもそれは行動そのものだ。形が素材および空間を超越することは不可能にちがいない」<sup>(18)</sup>。芸術の「形」とは素材や空間から離れたところで、幽霊のように浮遊しているのではない。和紙の上の形とカンヴァスやジュート布の上の形とは、図式的にたとえどれほど似ていても、しかも同じ形ではない。手の行動によって、形は素

材や空間の自己形成として現象してくるはずである。手とその延長たる筆が画面に接触するところ、そこにタッチが生ずる。タッチとは触れることである。それはもはやなにかを描写するためのたんなる手段ではなく、芸術という営為がすべて凝集して、画家も絵具もカンヴァスも絵筆もがそこではじめて自己自身となる活動の場となる。ここでフォシヨンは「触れる」ことの新しい段階を指示している。「手によって人間は思考の手ごたえに触れる」(傍点―筆者)と。手はもはや紙やカンヴァスといった素材に触れるだけではない。手は思考、精神にも触れる。つまり手、タッチにおいて素材と精神が触れる。しかもまず思考がまずあって、それからそれをなぞるようにして、手の活動があるのではない。はじめにイメージがあつて、そのイメージを固定するために手の活動があるのではない。むしろイメージの生成と手の活動は同時に進行する。手の活動が精神を呼び醒ませる。

フォシヨンはタッチを、形、素材、道具、精神が瞬間的に遭遇する現象とみなした。そしてフォシヨンが語るタッチの中に現れる材質感こそが、本来のマチエールではないのか。マチエールは絵画において生氣に溢れており、それはいわば絵画の身体だと言ってよく、けっして物理的存在ではないのである。

#### 四 現象学的美学からの展望

画面の窓的性格を否定したキュビズムの運動がはなばなしく登場する同じころ、伝統的な美学や特殊芸術学にかわって「一般芸術学」がM・デッソワを中心に興った。その機関誌「美学および一般芸術学」は一九〇六年以来一九三〇年まで刊行されるが、その方法確立にはたした現象学的美学の役割は大きい。たとえばゲッチンゲン時代のフッセルのもっとも旧い弟子の一人ワルドデマール・コンラトは同誌第三・四巻(一九〇八―九)に作品の重層構造論の先鞭をつけた「美的対象―一つの現象学的試論」を、A・ブフェンダーと並んでミュンヘン現象学派の初期を領導したモリツ・ガイガーは同誌第六巻(一九一一)に、「気分感情移入の問題によせて」を、また美的対象の分析における現象学を説いたリヒアルト・ハーマンは同誌第十巻(一九一五)に「美学の基礎づけのために」をそれぞれ寄稿している。とりわけガイガーは一九二四年、デッソワの主宰する「第二回美学ならびに一般芸術学會議」で、「現象学的美学」と題する講演を行い、美学における現象学の意義性を決定づけた。それ以後、ロマン・インガルデンをもっとも純血な種としつつ、多かれ少かれ

現象学に啓発されて生まれた美学や芸術学の著作や論文は枚挙にいとまがない。

ただマチエールの問題を正面から論じた研究は意外に少ない。数少い代表的研究はオーデブレヒトの『美的価値論の基礎づけ』第一巻であろう。かれは未刊のままの第二巻で芸術様式のありかたを哲学的に解明しようとしていたことから明かなように、「素材機能」という概念には深い先験的意義が潜んでいる」と考え、「素材機能は芸術作品における運命的理念である<sup>(19)</sup>」と主張した。絵画も彫刻も文芸も音楽も、自己であるかぎり素材、マチエールを避けて全体的理念を表現することができない。だがかれはこの素材を純粋な理念を表現するための物理的制約とは見ていない。かれはノエンスーノエマの志向的関係を知覚と感情の両面に認め、これを合して美的明証体験の全体性としたのであるが、さらにこれらの根柢に明証体験を支え取りかこんでいる非志向的感情、換言すれば気分 *Stimmung* の論理的先在性の存在を指摘した。その上でかれは素材の機能をこう要約する。「素材機能は領帯的气分体験を志向的に充実させるものとしてある<sup>(20)</sup>」

美的気分論は、ハイデガーの『存在と時間』に強く感銘したフライブルク期のフッセルの弟子、O・ベッカーやF・カウフマン等によっても精細に論及されたテーマであったが、

オーデブレヒトもかれなりのしかたでその戦列に加わったと言えるであろう。ともあれ素材機能を気分体験に結びつけ、その機能に一つの志向的性格を発見したことは、本稿では特筆しておいてよい。

このことは、ガイガーの論文「芸術体験におけるディレクタンティズム」で行われた外方集中 *Außenkonzentration* と内方集中 *Innenkonzentration* の区別と対比すれば、一層明瞭になってくるであろう。かれは風景を例にとりあげる。感傷的に風景にひたるといふことがある。暮色に染まった遠方は淡いヴェールのかかった色調の中に沈んでゆく。それでいてわれわれはこの風景を構成しているわけではない。われわれはそこに醸し出される雰囲気享受着しているだけである。その場合、意識の内方集中が顕著である。だがまったくちがったしかたで風景が体験されることもある。つまり自身の気分感情に態度をとるのではなく、風景そのものに態度をとり、それを構成している個々の要素を全体と同時に観察する場合である。たしかにその場合も感情の昂揚はある。だがそのときなお風景という外部に向けられた態度が失われていない。このような風景体験をガイガーは外方集中とよび、美的体験の純正な志向性をそこに認めた。「疑いなくこうした外方集中だけが特殊に美的な態度である。この態度の中で

だけ芸術作品のさまざまな価値とその構造特性が把握されるのである」<sup>(21)</sup> かれはこの内方集中のうちにも芸術体験に移行しうる可能性を認めながら、やはり客観化された構造性に芸術の真価を見ていた。その場合マチエールは、像 Bild の現象的ありかたにすくいあげられるかぎりでのみ問題にされることになる。別の機会にフッセル自身の想像力論について詳しく論じたので、ここでは省略するが、以上のガイガーの考察はフッセルの Bildsubstratum-Bildobjekt-Bildsujet の三層より構成される Bildbewußtsein についての考察と基本的に合致している。それはまたインガルデンの芸術作品の重層構造論にもつながってゆくであろう。

だが、先に紹介したあのクレーの「黒くぬりつぶされた闇」の中でひかれる線のマチエール、あるいはフォションが指摘する「形、素材、道具、手」の四者が瞬時において遭遇する場としてのタッチの、そのマチエールはどちらの論の方向でとらえられるべきだろうか。

フッセルもまた一九〇七年の「物講義」以来、先経験的 prägnantisch な構成に注目し、そこでは視覚的現出と対等なものとして触覚的現出をとりあげていた。この触覚の構造は『イデー』第二巻（一九一二執筆）において精細に論じられる。視覚的に偏向した Bild 分析を脱して、先経験的地

平からマチエールの問題をとらえ直すとき、現代美術が無謀と思えるほど大胆に提起している素材への問題意識と現象学的方法意識とが交叉することが可能になってくるのではないか。

最後に芸術と哲学の現代に依然として問題を投げかけている二人の言葉をぶつけることで、本稿を終えることにする。

「自然との対話は芸術家にとって必須条件である。芸術家は人間であり、そのようにして自身自然であり、自然の空間の中で自然の断片である」(クレー)<sup>(23)</sup>。「われわれは視覚と触覚という両圈の間の顕著な差違を見出す。触覚的領域においては、われわれは触覚的に構成される外的対象と第二の対象、身体をもっている。……つまりここではあの二重統握がある。すなわち同じ触覚感が『外的』対象の徴表として統握されると同時に、身体・対象の感覚としても統握されている。そして身体のある部分が他の身体部分の対象になる場合、われわれは二重感覚(どの身体部分もその感覚をもっているのだから)と物理的対象としてのあれこれの身体部分の徴標としての二重統握をもっている。純粹、視覚的に構成される対象のもとではわれわれは類似の事柄をもたない」(フッセル)。(Hua IV. 147)

註

- (1) 「一九六〇年代—現代美術の転換期」カタログ、東京国立近代美術館、一九八一—四頁。
- (2) 「三次元性—ドイツ彫刻の現在」カタログ、東京国立近代美術館 一九八四 七頁。(3) 同。(4) 同。
- (5) W. Hofmann: Von der Nachahmung zur Erfindung der Wirklichkeit, Die schöpferische Befreiung der Kunst 1890—1917. Du Mont, 1970, S. 79 以下の転用。
- (6) 金田督「ペリンタイプとアナグノーリスミス—アブリムストレンスの『詩学』解釈のための一章—」(『今道友信編「美学史研究叢書」第四輯 東京大学文学部美学芸術学研究室 一九七八所収) 参照。
- (7) L. B. フルベルティ、三輪福松訳 絵画論 中央公論美術出版 一九七一 二〇頁。
- (8) 同書 二六頁。(9) 同書 五七一八頁。
- (10) 舊新約聖書 聖書協聯盟「ダニエル書第六章」。
- (11) Vgl. Gerd Heinz-Mohr: Lexikon der Symbole Bilder und Zeichen der christlichen Zeit, Eugen Diederichs Verl., 1971.
- (12) E. Panofsky: The Life and Art of Albrecht Dürer, Princeton, 1955, S. 227.
- (13) ヴェルナー・ハフトマン 西田秀雄他訳 パウル・クレー美術出版社 六七頁。
- (14) パウル・クレー 南原実訳 クレーの日記 新潮社 一九

六一—二五八頁。

- (15) P. Klee: Wege der Naturstudiums, in: H. M. Wingler (Hrsg.): Das Bauhaus, Bramsche, 1962, S. 86.
  - (16) H. Bergson: Les deux sources de la morale et de la religion: Lib. Felix Alcan, 1932, p. 1384.
  - (17) ノンリット・ノキミヨシ 杉本秀太郎訳 形の生命 岩波書店 一六四〇—一六五頁。(18) 同書 一一三頁。
  - (19) R. Odebrecht: Grundlegung einer ästhetischer Werttheorie, Bd. I, Verl. Reuthin Reichard G. m. b. H., 1927, S. 213. (20) op. cit., S. 214.
  - (21) M. Geiger: Zugänge zur Ästhetik Der Neue Geist Verl., 1927, S. 15.
  - (22) KANATA S.: Die Imagination als komplizierte Struktur—über das Bildbewusstsein bei E. Husserl-, Aesthetics II, S. 69—86, The Japanese Society for Aesthetics, 1986.
  - (23) P. Klee: Wege der Naturstudiums, S. 86.
- 「なお本稿は日本現象学会第六回研究会(一九八四、於新潟)でのシンポジウム「芸術作品の現象学」の提題報告を部分的に修正加筆して整理したものである。」

(かたす すずむ・広島大学)

## 日本現象学会第七回研究会の報告

本学会の第七回研究会は、昭和六〇年五月二七日、東洋大学に九〇余名の参加者を迎えて開催された。以下に掲載するのは、同研究会で発表された研究報告の要旨である。五名の会員によるこれらの研究報告のほかに、渡辺二郎氏（東京大学）により「最初期のフッサールの一断面」と題する特別講演が行なわれた。

本学会の第八回研究会は、昭和六一年一月二九―三〇の両日、大谷大学で開催され、「科学と現象学」および「意味」についての二つのシンポジウムと五つの研究発表が行なわれた。

日本現象学会への入会希望（入会資格は大学院生を含む現象学研究者）等については、日本現象学会事務局（千四六六名古屋市昭和区山里町一八、南山大学哲学研究室内）へ照会

されたい。本学会の会員数は約二四〇名、年間会費（年報の代金を含む）は昭和六二年度から年間三千円に改定される。

## フッサールの『算術の哲学』

### における「集合」の概念をめぐって

小 熊 正 久

のちにフッサール自身が、『形式論理学と超越論的論理学』<sup>(1)</sup>

の中で述べているように、『算術の哲学』における「集合 (Inbegriff)」および「多 (Vielheit)」の概念の「心理学的分析」は、さまざまな「形式的なもの」の彼の研究の端緒をなすものであった。集合における「形式的なもの」とは、

『算哲』において「集合的結合 (Kollektive Verbindung)」と呼ばれた関係のことを指すが、フッサールは、この関係は心的作用によって初めて成立する、と考える。彼は、『算哲』において、この形式的関係と心的作用はどのような連関にあると理解していたのか。また、この理解にはいかなる問題が含まれていたのか。このことを、『論理学研究』における「心理学主義批判」との関係において考察することが、研究発表

の趣旨であった。

フッサールは、「そこから、また、そこにおいて、〔論理的にはそれ以上分析不可能な基本的〕概念が抽象されてくる具体的現象を呈示し、この抽象の有様を明示すること」を「心理学的分析」と呼ぶ。この分析の性格に関して注目すべきことは、それは、いわゆる「心理学主義」的な分析とはみなしえない側面を有していることである。このことは、集合の成立に関する諸説に対するフッサールの批判において看取される。この批判の中で、我々の関心にとって重要な事柄は以下の二点である。(一) 集合の成立を時間表象と関連づける説明に対して、フッサールは、表象作用は或る時点において生起する出来事であるが、表象内容は時間的契機を含まない、と



主張する。(二) また、彼は、集合の成立を空間表象と関連づけるランゲなどの説に対して、表象的内容に関して、直観内容そのものにおいて認められるところの「内容的関係」とそうではない「心的関係」を区別すべきであると主張する。なお、「心的関係」とは、のちに「形式的関係」と呼ばれる関係である。以上の区別が『算哲』においてなされていることを顧慮するならば、そこにおける「心理学的分析」を、『論研』において批判された「心理学主義」の立場に立つ分析とみなすことはできないであろう。というのも、集合、数などの「形式的なもの」と感性的表象内容を混同する観方、また、表象作用と表象内容を混同する観方が、『論研』において「心理学主義」として斥けられたのだからである。

とはいえ、集合の概念の成立に関するフッサール自身の説明には、「心理学主義」的分析と言わざるをえないような側面も残っている。『算哲』における説明と『論研』における説明を対比してこのことを明らかにしよう。先にみたように、彼によれば、或る具体的集合において認められる「集合的結合」を成立せしめているのは心的作用である。そして彼は、『算哲』においては、集合ないし多の概念——これは「etwas und etwas und etwas u. s. w.」などと表現される——を獲得するためには、この心的作用への反省と集合の要素の個

別的内容を捨象する抽象作用が必要だと述べる。これに対して『論研』においては、「集合の概念はこの作用〔具体的集合を与える作用〕への反省によって生ずるのではない。我々はむしろ、その作用が与えるところのものに注目すべきであり、その普遍的形式を普遍概念的意識へと高めるべきなのである<sup>(2)</sup>」と言われている。

こうして、『論研』において、集合の概念は心的作用への反省によって与えられるのではないとされているが、この見解の変化は、先にみた『算哲』における二つの区別の徹底化とみなしうるであろう。時間的出来事としての心的作用への反省によって得られるのは、作用相互の関係、つまり、(形式的関係に対する)内容的関係にすぎない。それゆえ、形式的関係を把握するために反省されるべきなのは、作用の内容、すなわち、我々が集合形成に際して行っていること、なのである。『論研』においては、単に『算哲』の見解の変更がなされたと言うのではなくて、それが徹底された、言うべきであろう。

なお、私には、集合形成の際の「結合する(集める)」という作用の遂行、「諸対象の共在の思念」ということについては、さらに考察の余地があると思われる。私は、研究発表において、右の作用の遂行は、undなどの記号の使用を必要と

するのではないか、という意見を述べた。だが、この点については、更に綿密な検討が必要であることを付記しておく。

注

(1) 第二十七節<sup>a</sup>

(2) 第二卷第六研究第四十四節

(おくま まさひさ・山形大学)

## 人格主義的態度について

人格主義的態度と呼ばれているものは、フッサールが『イデーン II』において主題的に考察した態度のひとつをさしている。この労作は、よく識られているように、1)質料的自然の構成、2)動物的自然の構成、3)精神的世界の構成という三部からなるものであるが、前二者に対応する態度形態が自然主義的態度と呼ばれ、人格主義的態度が主題となるのは、精神的世界の構成においてである。自然主義的態度と人格主義的態度との対比は、当然のことながら、自然科学と精神科学という問題、つまり十九世紀後半以後急速に発展しつつあった自然科学に対して、精神科学の独自の権利を保証し、これを基礎づけるといふ、当時の主要な哲学的学問論的状况に直面したフッサールが、その問題に自ら取り組む際の根本的

な主題であった。しかしながら、精神科学を基礎づけるといふ重大な役割を担うものであった人格主義的態度の問題が、その後の、彼の著作において主題的に問われていないのは、どのような理由に基づくものであろうか。『イデーン II』には、どのような問題がひそんでいるのであろうか。

このような問いに、少しでも答えようとするのが、この発表の意図である。

まず、与えられている第一の手がかりは、自然主義的態度も人格主義的態度も、共に、理論的態度と呼ばれていることである。たとえば、自然の理念は、自然科学の理念の相關者である。つまり自然と呼ばれるものは、自然科学的に直観し、思惟する主観の態度において遂行された経験の志向的相

岸 恭 博

関者である、というわけである。このような理論的態度はまた主題的態度と呼ばれているが、さらにまた、信念的・理論的態度とも呼ばれている。信念的ということとは、これまた言い換えられて、客観化的とも呼ばれている。しかしながら、これらの特徴的なことがらは、自然主義的態度においてばかりではなく、人格主義的態度においても見出されなければならない。つまり、精神の理念は、精神科学の理念の関与者であり、云々。そうであるならば、問題であるのは、そのような態度がまさに遂行される、その仕方である、ということになる。

さて、理論的主観の定立的性格は、『イデー・I』において詳細に考察されていた。それをかいつまんで言えば、あらゆる原理の原理は、見ることで一般であって、見ることで、あらゆる理性的主張の権利源泉であった。そして、見ることで、本源の明証は、やがて、理性の現象学の立場から、改めて、理性の明証と呼ばれた。理性の明証とは、理性定立とそれを動機づけるものとの統一である。さらに、このような理性の定立は、本源の所与性のなかに、その根源的な権利根拠をもつ、と表明されるに至って、理性の権利源泉にたいする権利根拠が呈示されたわけである。こうして、理性は、それが定立的であるということによって、みずから、まさに、理

性の正当性の審判を遂行することができる、というわけであった。

こうしたことを踏まえて、理論的態度の定立的性格に立ち戻ってみると、まず、自然主義的態度は、自然を、もっぱら単なる事象の領分と見なし、精神性に対するあらゆる関心を遮蔽することによって遂行される態度と呼ぶことができる。この場面で、人間というものが与えられるにしても、それは、自然としての人間であって、精神としての人間、あるいは、人格的自我は登場しないのである。自然主義態度においては、人格的自我は捨象され、ないしはむしろ、人格的自我の一種の自己忘却性によって、特定の自立性が獲得され、そうすることによって、始めて、自然を不当にも絶対化する、というわけである。したがって、自然主義的態度は、人格主義的態度に従属しなければならない。なぜならば、人格主義的態度への態度変更は、自然主義的態度における人格的自我の自己忘却性から、この自我を取り戻すことであり、現象学的還元とは、この場面では、自然主義的態度の意味の制限からの解放を意味することになるからである。

こうしてみると、初めに、等根源的な二つの態度形態のように思われた、自然主義態度と人格主義的態度とは、定立的性格を共有しながらも、全く別の次元にあることがわかる。

別次元にあるというのは、自然が、原理的に一般的規定によって規定されたXであるのに対して、精神は、精神の経験において与えられたものそのものであるとされているからである。

それでは、精神が規定されたものではなくて、与えられたものである、ということはどのような意味においてなのか。このように精神を主題化することは、逆に、精神を不当にも絶対化することになるのではないだろうか。定立的性格の根拠が問われなければならない。

(きし やすひろ・筑波大学)

## 意識流の把握可能性に関する考察

——ベルナウ(時間)草稿を中心にして——

和田 渡

フッサールの時間論は、端的に言えば、時間客観の現出及びその経過諸様態の内在的把握に依拠した反省的自己経験の記述に集約される。この経験に対する内的視線の方向に応じ、その都度、意識変様と転化のプロセス、意識の生、生の極としての自我に検討が加えられる。その際に、意識現象の変転に伴う微細なニュアンスにとりわけ注意の視線が向けられる。そうした入念な反省的試みのあらゆる段階において究極的な問題となるのは、意識の受動的な総合と、能動的な構成のプロセスが、不断に相互浸透しつつ経過する、生の根源的領域としての意識流である。それ故にフッサールの時間論は、意識流への現象学的還元を基軸に展開され、この還元を通じて、根源的転化(Urwandlung)としての流れることと、意識流において生起するその都度の出来事との関係が、

想起と反復に基づいて反省化される。

ベルナウ草稿(一九一七—一八)において集中的な反省の対象となるのも、意識流という、反省がそこから出現すると同時にそこへと融解する(verschmelzen)、流れの根源的位相である。体験諸相の記述の入念化に伴い、静態論から発生論へと移行するフッサール現象学の展開において、「流れ(Fluss, Strömen)」に関する諸概念は常に重要な位置を占めるが、フライブルク時代初期には意識流概念が思索の中心に位置づけられるのである。この時期には、体験の反省と反省の体験、時間の反省と反省の時間という、フッサール現象学の各段階で繰り返して考察される問題も、反省作用そのものを可能にする生成、差異化の連続的、統一的位相としての意識流と結びつけられる。しかし、一方でそうした考察の際

には、根源的な流れの領域の把握可能性に関して常に検討が加えられている。

一体意識流とはいかなる流れの形態を持ち、いかにして把握されうるのか。そもそも意識の流れが内在的把握の対象となり得るのか。意識流の反省という事態は、それを再度反省化した場合に、いかなる事態として捉えられるのか。ベルナウ草稿を一貫して流れる通奏底音としてのこうした問いから明らかになるのは、意識流という生の領域の反省的把握の困難さである。意識流における構成的位相であり、同時に経過変様する受動的位相でもある現象学的反省にとって、己れ的作用の起源としての流れは、その絶え間ない変様性の故に容易には把握され得ない。流れに関する実には多様な表現の駆使も、反省的意識に与えられる流れの形態の多様性を物語るものである。そうした諸様態は、一九二〇年代の発生的現象学においては、それらが現前化され得る限りで記述の対象となった。また周知のように、一九三〇年代のフッサールは、根源的流れの把握可能性の問題を生ける自我の存在様態の問題として位置づけ、展開した。しかしながら、そこにおいて意識流への還元から還元主体としての自我論及び生ける現在論への移行が認められるとしても、そのことで意識流に関する困難な問題が解明されたことにはならない。それに対してベ

ルナウ草稿では、意識の流れそのものをめぐる考察が頂点に達する。それ以後の思索過程においては、意識生の流動的諸相の記述及び生ける自我の生成論が主題化され、意識流に関する反省論は後景に退いたと言える。とは言え、フライブルク時代初期に徹底して掘り下げられた意識流の問題が、それ以後の発生論へと続くフッサールの歩みを根本的に規定していることは注目に値する。その意味でも、ベルナウ草稿の重要性は明らかであろう。

それ故、本発表では、内在的時間対象性を構成する根源的意識流への還帰と、それによって開示される現象領域の相关性を考慮しつつ、心的諸作用を反省化される流れの位相において検討することが第一の課題となる。第二の課題は、意識流への還元を通じて開示されているにも拘らず、未だフッサールによって言語化されていない流れの位相を、根源的意識流との関連において把握することである。

この二つの課題の遂行は、とりもなおさずフッサールの眼差しの枠を超えた地点から意識流把握のありかたを照射する作業である。その作業を通じて、現象学的反省の再反省化、現象学的意識論が有する意味の批判的吟味への道が、新たに開かれよう。

## テキストとコミュニケーション

### ——音楽的理解の構造——

宮内 勝

芸術作品としての音楽は作者の意図の内在を思念してきた。それゆえ、音楽においても発信者―受信者というコミュニケーションの一般モデルが適用されてきた。このモデルを担ってきたのが、音楽作品とそれに相關する静観の対象化的受容態度である音楽聴 *Musikhören* である。けれども、ガダマーや受容美学の指摘を俟つまでもなく、事実上音楽においてはこのようなコミュニケーションの枠組は絶えず踏み越えられていた。

この研究は、まず音楽作品―音楽聴という枠組をより未規定的な音楽テキスト―音楽的理解へと移動させ、発信者―受信者という表層モデルの下に蔽われていた本来的な音楽的コミュニケーションの解明を狙っている。したがって考察は、

音楽的理解の構造規定を進めつつその理解の可能性の条件としていつもすでに成立している音楽的コミュニケーションの次元を露呈するという途をたどる。

周知のように、ガダマーと受容美学はテキスト理解を対話的読解モデルから捉えているが、そのモデルの根底を支える地平主義と言語主義は確かに文学テキスト理解に対しては一定の有効性を持ち得るにせよ、音楽テキストの理解に対しては妥当し難い。音と一つになって経過してゆく音楽的理解では、対話的な交互的非同時性でなくむしろ同時性が支配するし、言語的概念的であるよりむしろ情緒的身体的であるからである。音楽的理解は決して「何を」を語り得ない非対象化的理解である。この音楽的理解を、私は、根源的な意味でミ



イメージ的理解と規定し得ると考える。だが、なるほどイメージは近代の表現性と対立する古代の概念であり、しかも創作や演技の次元に限定され受容次元には拡大し得ぬかにみえる。けれども、イメージはその本質において、外なる対象の単なる再現ではなく、対象としての存在者をそれであらしめているものの形象化である。芸術の実践に、存在者に先行する非対象的次元の理解が先立っており、受容は形象化された姿の内にそれであらしめている何かを再認するのである。他方、近代の表現性は、通常、精神物理的な内なる対象の形象化として捉えられている。しかし表現性は、その本質においては、先在する内的対象を再現することではなく、感情、気分等様々に比喩的に言い表わされる自己の存在仕方の形象化である。表現性は、実践においても受容においても自己の存在理解に基づいている。古代のイメージも近代の表現性も非対象的次元、つまり存在理解に根差しているものでありこの地点において両者は重合する。この地点から、そしてこの地点においてのみ音楽的理解はイメージの理解であると言える。

イメージとは、ガダマーによれば「何かをそこ存在させること」であるが、この「何か」を対象性の次元に求めることは最早できない。ノエマから解き放たれた音楽的理解

への問いは、「何」でなく「どのよう」つまり「(存在)させること」への問いである。それを導くのが「そこ」への問いである。どこで「何か」が存在者となるのか。勿論、音楽が鳴り渡るのはこの世界においてである。しかし音楽が現出するとき我々は「どこか他のところ」(ハイデガー)に立つ。

それは「世界の二重化」(フィンク)を通じた「別の世界としてのこの世界」(ヴァルデンフェルス)である。音楽の現出において世界は別様に現出し、世界の多次元性の内で我々は非対象的なものを音と共に洞察するのである。

音と共に運動し響きあうという音楽的理解の遂行仕方を比喩的に「共に歌うこと」と規定しようように思われる。シュ

ツは音楽的理解の根本に「相互協和関係」をみたが、これは音楽を通じて私と他者が共通の生き生きした現在を生きていることを意味する。それはより厳密に言えば「私」の生き生きした現在においてアノニムな他者達といつもすでに共同性が成立しているということである。「共に歌う」という音楽的理解遂行における「共に」は単に「音と共に」だけでなく「他者達と共に」を意味している。「共に歌うこと」は決して音楽を通じて実在した作者というような対象的他者を理解することではない。それは、受動的次元での他者との共同性という根源的コミュニケーションによって担われ、そしてま

さにこの共同性「を」共に歌いあげているのではないか。  
「共に歌うこと」としての音楽的理解は決して対象としての  
他者との能動的なコミュニケーションの次元でなく、非対象  
的な他者達との受動的次元でのコミュニケーションの出来事  
なのである。これが音楽的コミュニケーションの始まりにし  
て終わりであると私は考える。

(みやうち まさる・明治大学)

## 後期ヴィトゲンシュタインの 超越論的側面について

岡本 由起子

超越論的な問い（または、それへの動機）と方法をもつことこそ哲学であることの基本的特徴づけであるという観点の下に「超越論的」とはいかなる特徴づけなのかを再確認することを含めて、後期ヴィトゲンシュタインの哲学は哲学たりうるかを検討するのが、本発表の課題である。

1、この課題にもとづいて展開される考察はまず後期ヴィトゲンシュタインの哲学の次のような理解から出発する。その基本的な概念として「文法（深層文法）」あるいは「生活形式」と、「言語ゲーム」があげられる。又その基本的な立場は、形而上学一般の排除及び、説明や仮説による科学主義的理論体系の構築の排棄を掲げ、言語ゲームをモデルとして、言語そのもののあるがままの純粋な記述を求めるもので

ある。

その結果遂行される彼の言語考察は、全体としての言語そのものの可能性を示す文法（生活形式）の把握を意図しており、そして少なくとも言語ゲームの記述主義的な現象学的方法を有する点で既に超越論的方法をもっていると言えよう。

2、こうした理解の可能性を特に詳細に吟味しているのが、ギール（Z. F. Gierl）の考察である。従って以下には、それを手掛りに、後期ヴィトゲンシュタインの超越論的側面についての検討を進めていきたい。

ギールの主張する第一点は、ステニウスの行った「論理哲学論考」のヴィトゲンシュタインとカントとの類比を、後期ヴィトゲンシュタインについても行えることである。

第二点は、中期、後期を通じてヴィトゲンシュタインは、  
〈übersehen (展望する、見通す)〉〈übersichtliche  
Darstellung (展望的呈示)〉という方法概念によって、現  
象学の方法を保持しているということである。ギールはこの  
第一点については「生活形式」を示す文法命題に、カントの  
総合的アプリオリを重ね合わせている。即ち「生活形式」の  
統一的表現である「世界像」の概念のうちに「生活形式」が  
言語ゲームに対してもつ一種の意味の全体論〈Semantic  
Holism〉的な優先性が示される。これが言語ゲームの可能性  
の条件として、カントの総合的アプリオリに比せられてい  
る。第二点については、フッサール現象学における志向性、  
構成などの概念をヴィトゲンシュタインのうちに確認してい  
く作業を通じて検討される。そしてギールは「生活形式」の超  
越論的現象学」を後期ヴィトゲンシュタインのうちに認める  
のである。

しかしこれらのギールの主張は、「超越論的」という性格付  
け、また彼が「世界像」概念のカント的あるいは意味の全体  
論的そして文化的社会的な解釈によってヴィトゲンシュタイ  
ンの現象学の不整合性及び弱点を指摘し、更に文化的ソリプ  
シズムと結論する点に関して、批判されうるものといえる。

3、私の批判は、まず、「超越論的」という語の意味が、

ベルジュとフィנקの指摘したように、カントでは「経験  
的」に対立し、フッサールでは「世界的」に対立するとい  
点にある。「生活形式」及び「世界像」概念を、「意味の全体  
論」的に、内世界的なものとみなすことによってギールは、  
展望的呈示もまたそこから制約を受ける不徹底な方法である  
と主張する訳である。

しかし次に、ハッカーとベイカーの考察したように「展  
望」は一つの哲学的技術の錬成を示唆する概念なのであつ  
て、またそうであるならば、それが「世界像」の超越論的基  
盤に達する可能性を排除していないといえる。

更に、ホーグビーの指摘するように、ヴィトゲンシュタイ  
ンにおいては、「世界」が存在すること自体への意識、即ち  
ハイデガーの「存在〈Sein〉」への問いと同質の問題意識が  
認められるのである。言語ゲームの絶対的始源性を示す「原  
現象」の概念、言語ゲームの一般的限界としての「基体」や  
世界がある事自体への確信、根源的振舞いといった後期の諸  
概念の中に、既に文化的社会的「世界像」に限界づけられた  
思考でなく、その限界への思考が読みとれるのである。ここ  
に言語ゲームが、根源的に現実へと開かれていることと、言  
語ゲームの可変性が示され、同時に、文化的ソリプシズムか  
らの脱出の道が示されているのである。

## 結 語

カントとフッサールとの比較は本発表の範囲を越えるものであったが、少なくともフッサールの現象学に照らして、ヴィトゲンシュタインの現象学的方法のうちにその超越論的側面を看とることができたのではないだろうか。また超越論的主観性の問題については、そのアポリアへの批判的視点としてヴィトゲンシュタインの主張する「私的言語」の原理的不可能性を示す言語ゲームモデルにおける共同体的基盤という前提を指摘することができよう。

更に以上述べた超越論的側面はむしろ、言語そのものもつ超越論的機能に帰せられるとも言えるだろう。しかしこれは存在論的解釈学の文脈において主題化されるべきものであると思われる。

(おかもと ゆきこ・自由学園)



## 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とかわることができない。

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三〇〇〇円を納入する。

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・昭和六一年十一月三〇日改正)

## 編集後記

現象学年報の第三号をようやく読者のお手許にお届けできる段階にまで漕ぎつけた。本号発刊までの労苦にみちた難産を思えば、これは大変に嬉しいことである。多少の遅れはあるにせよ、無事に本号が、新たに特集方式を採って「現代科学と現象学」の題目のもと、発行のほうは従来どおり北斗出版の御協力をえて刷り上がり、やがて書肆の店頭あるいは研究室や書斎において、読者の眼に触れ、また繕かれうるということは、日本現象学会の健在を示すことにも繋がるわけで、編集委員のひとりとして喜びに堪えない。学会の財政難、編集刊行にかかわる困難な諸問題や事故などの続出にもかかわらず、なんとか危機も乗り越えて、ここに第三号が順調に上梓されたことを、読者諸氏と共に素直に慶賀したい。日本現象学会の機関誌としての地固めもこれによって一層鞏固となり、現象学と他の哲学的かつ科学的な思考法との交流や討議がこれを機として盛んになることを切望したく思う。

目下滞日中の西独ポツダム大学のホーレンシュタイン教授は、言語学と心理学に大層造詣の深い現象学者である。同氏の

診断によれば、いわゆる今世紀の言語への転回もしくは言語分析の時代は終焉し、言語活動を支える人間の心の在り方へと今や人々の注視は転ぜられつつある。実際、心理学もまた今日では認知科学の台頭を迎え、心の在り方を問題にし始めるに至っている。けれども、認知科学をも超えて、真に直観に基礎をおいた人間の心の在り方が今や明るみにもたらされねばならないとして、同氏は、新たに、広い意味での現象学的見地から、言語学・心理学・文化論に関する知見を総動員して、人間の精神の本性に関する「普遍的構造の探究」に立ち向かっている。

これは、現代における現象学のひとつの研究動向であろう。おそらく今後、哲学に志す者は、現代科学の多面的な発展の渦中におかれ、必ずや各自の得意とする自然・社会・人文諸科学のいずれかの特殊諸部門との接点を求めつつ、おのが哲学的営為をそれら諸科学への批判的精査という形態において精錬してゆくことが不可避の課題となつてゆくであろう。

つい先頃公刊されたフッサリアナ第二五巻には、一九一三年における『哲学および現象学的研究のための年報』発刊に際してのフッサールの「序言」が、収録されている。改めて再読してみれば、状況は今日と少しも変わっていないことに気が付き、思わず微笑を禁じえないほどである。フッサールは言っている。現象学への関心は近時まぎれもなく拡大し、研究者の数は急増し、人々は、「本来の哲学的問題のためばかりでなく、哲学以外の諸科学の基礎づけという関心のためにも」、現象学的解明へと赴いている。それだからこそ年報を発刊するのだが、



その際自分たち編者の共通の確信は、「直観の原的源泉へと立ち還ること、そして直観のうちから汲み取られうる本質洞察へと立ち還ることによってのみ、哲学の偉大な伝統も、その概念と問題の面で活用されえ、こうした道程においてのみ、諸概念は直観的に解明され、諸問題も直観的根拠の上に樹てられ、そうしてまた原理的に解決されうる」という点に存する、とフッサールは述べる。しかし、直観を重んずるといっても、そのために年報が「曖昧模糊とした革新的な思い付きの遊び場」となってはならず、「真剣な学問的作業の場」とならねばならない、とフッサールは結ぶ。

数学の畑から出発し、科学と対決しながら哲学を築き上げたフッサールにとって、直観とは、安易な主観的思い込みではなく、事象の本質をありありと見て取る洞察のことであつた。ここに根差した研鑽のみが、首尾一貫した研究成果を結実せしめうるわけであらう。おのれに閃く洞察を、どのように磨き上げ、精錬するか、学問的考察のすべてはかかっている。この現象学年報が、そのためのささやかな場となることを望むや切なるものがある。

(渡辺二郎)

# MODERN SCIENCE AND PHENOMENOLOGY

〈GENSHOGAKU NENPO 3〉

Annual Review of the Phenomenological Association of Japan

---

## contents

- Jiro WATANABE      Frege versus Husserl, Russell versus Heidegger    7
- Keiichi NOE      "The Foundations of Geometry" and Phenomenology:  
Hilbert, Frege and Husserl    29
- Takashi MARUYAMA      Relation between Scientific World and Life-world in  
the Social Science: A Criticism against A. Schutz    49
- Shun TSUCHIYA      Whence and Whither our Psychology?    65
- Sadao TAJIMA      An Essay in the Phenomenological Theory of Signs  
77
- Susumu KANATA      The Problem of the *matière* in the Visual Arts:  
Phenomenology of the Work of Art    93
- The Report of the seventh Conference of the Pheno-  
menological Association of Japan    107

Editorial Postscript

# 現代科学と現象学

——現象学年報 3——

日本現象学会 編

1987年 3 月25日 初版第 1 刷発行 定価1900円

---

発行所

株式  
会社 北 斗 出 版

〒101 東京都千代田区神田神保町 1-64

電話 (03) 291-3258 振替東京6-27052

---

印刷 三和印刷 製本 三水舎

© 1987 by the Phenomenological Association of Japan, Printed in Japan.

