

現象学と現代哲学

現象学年報 4

'88 日本現象学会・編

目次

I 人工知能をめぐる

現象学と人工知能の哲学——ドレイファスの人工知能批判をめぐる

野家伸也

I

II 志向性をめぐる

知覚における志向性と因果性

小熊正久

13

フッサールの連合論

貫成人

29

III 情緒・世界・存在

情緒と情念の現象学に関する一展望

清水明

47

現象学と相対主義の問題——その予備的考察

鷲田清一

63

生きられた現実、あるいは夜

古東哲明

79

隠れたる自然

——現象学と非現前の思惟

谷徹

101

IV 学会報告

日本現象学会第八回研究会の報告

日本現象学会第九回研究会の報告

編集後記

現象学と人工知能の哲学

—ドレイファスの人工知能批判をめぐって—

野 家 伸 也

序

近年の人工知能研究と認知科学の急速な進展にともない、英米系の分析哲学においても「言語中心主義からの撤退」とも言うべき事態が進行し、今や「心の哲学」が中心的なテーマとなっている。言語分析的方法によって意識中心主義を克服したはずの分析哲学が、今日にいたって「心の復権」を申し立てるといふのは皮肉な巡り合わせのように見える。しかしこのことは、意識を言語へと還元しようとする「言語中心主義」が反省を迫られるようになったということであって、言語分析的方法そのものが無効になっ

たわけではない。ただ言語が思考、知覚、記憶などを含む心の認知機構のはたらき一般の（きわめて重要ではあるが）一つの特例にすぎないということが認識されるようになったのである。言語に対して正当な位置づけを与えることができるようになったことは、人工知能研究が哲学にもたらした最も重要なインパクトの一つであろう。それに「形而上学の排除」をスローガンに掲げて哲学の「科学化」を目指した論理実証主義以来、分析哲学者たちは経験諸科学の展開がもたらす「外圧」に対して常に敏感に反応して、それに適合しようとしてきたのであるから、彼らの態度はその科学主義的志向においては一貫しているとも言える。

一方、これもまた皮肉なことには、これまでもつばら

ディカルな実証科学批判によって特徴づけられ、分析哲学の側からは「形而上学」の極致のように見られてきた現象学が、かえって本質的な点で人工知能研究に適合した哲学であることが明らかになり、そのことを背景として、現象学の現代的な「再生」の可能性を探る動きが現れている。この動きは、特に最近のアメリカにおける現象学研究において顕著である。

こうして、人工知能研究と分析哲学の新しい展開と現象学という三つの流れが図らずも合流するという事態が現出している。こうした事態が現象学にとってどのような意味をもっているのかを明らかにするために、われわれはここでは、H・ドレイファスの人工知能批判を手がかりにして、現象学と人工知能研究との連関を探ってみることにしよう。

1

現象学の人工知能研究に対する関係は両義的である。一方で現象学と人工知能研究との間には、行動主義的・物理主義的心理学の方法に反対し、それと相關的な因果的な分析方法を排除するという点で、心的活動についての理論と

しての方法論上の共通性が見られる。つまり両者は、心的活動は神経生理学的事実に還元できないとする機能主義 (functionalism) の還元主義的な観点を共有しているのである。現象学では心的状態を志向性において捉え、その本質構造を「ノエシス」(志向作用)と「ノエマ」(志向対象)との相関関係として分析し記述しようとする。人工知能研究でも心的状態の内容を抽象的な「表象」(representation)として考える。しかもどちらも心的活動を、「ノエマ」や「表象」に対する操作として考えるから、心的活動の説明に際して外界との因果関係を完全に排除する。すなわち外界の超越的存在を説明項としては一切用いない。その意味では人工知能研究もまた外界の存在についての一種の超越論的エポケーを行っているとも言える。他方人工知能研究では、心的活動を表象の形式的性質のみにもとづいて定義される形式的操作すなわち「計算」(computation)であると考え、こうした計算主義の立場は現象学が本来もっている反形式主義的・直観主義的志向と鋭く対立している。

現象学と人工知能研究の方法論の類似という事態を捉えて、フッサールの研究を人工知能研究の先駆として取り上げているのは、カリフォルニアの諸大学を拠点とするアメリ

カの「新世代」の現象学者たちである。実際、フッサールによる意識の内省的分析の実質的な成果そのものは、ある面で今日の人工知能研究にも寄与しうるだけの先見性をもっていると言える。このような立場から、ドレイファスは人工知能における知識表現の理論であるM・ミンスキーの「フレーム」理論がフッサールの「地平」の理論と親近性をもっていることを指摘している。ここでドレイファスの基本的立場について説明しておく、彼は人工知能に対して批判的であるが、フッサールの言うノエマが抽象的存在としてのフレーゲ的な「意義」(Sinn)と本質的に同じものである、その一般化であると考えるD・フェレスダール(および彼に導かれた「新世代」の現象学者たち)の解釈をそのまま受け入れている。そして彼の場合、後に見るように、そのことが人工知能批判の一つの根拠となるのである。

ドレイファスは『コンピュータには何ができないか』の初版(一九七二)において、フッサールの現象学的分析を援用しながら、いかなるプログラムも「期待」を用いていないということが人工知能の主要な弱点であるということ^②を指摘した。ドレイファスによれば「文脈から自由な諸事実を、すでに蓄積されているデータ構造の中へ受動的に受

容していく過程として知能をモデル化する代わりに、フッサールは知能を文脈依存的で目標指向的な活動として——すなわち予測された事実を探索する過程として考えている。彼にとつては、いかなる類型の対象の心的表象すなわちノエマも、入ってくるデータを構造化するための文脈あるいは期待の『内部地平』あるいは『予描』を与えてくれるものである^③。」

ここで言う「内部地平」あるいは「予描」(Vorzeichnung)すなわち「同じ対象についての可能な——つまりその本質があらかじめ描かれている類型の例示として可能な——他の意識を支配する規則^④」について、フッサール自身は次のように説明している。

「たしかに予描はそれ自体つねに不完全である。しかしそれは、未規定ではありながらも規定性の構造を備えている。たとえばさいころは、まだ見られていない側面に関してはなお多くのことが未規定であるにもかかわらず、すでにさいころとして『把握』されており、さらに色がついているとかくぼみがあるなどの特性についても、あらかじめ把握されている。もっともその際、それらの規定のどれも、その特殊性に関してはつねに未規定

のままにとどめられているということは、現実には詳細に規定される（おそらくそれは、決して完全には行われな
いであろうが）以前に、それぞれの意識そのもののうち
に含まれている契機である。⁵⁾

このような「未規定的な規定性」としてのさらに詳細な規定への予示が、物の類型的把握には本質的に含まれている。われわれが物を類型的に把握するということは、この予示の連鎖をたどりながら物の可能な内的諸規定の連鎖の一部分を直観化し（物は射映的現出を通じて与えられるのであるから、直観化しうるのはつねにその一部分だけである）、そのことによって同時に他の直観化の可能性をも「期待」するということにはかならないのである。

ドレイファスは、このようなフッサールの地平の理論を踏まえて、ノエマは「ある類型の対象を探索する際に確信をもって期待されるすべての諸特徴⁶⁾」の記述と「可能ではあるが、この類型の対象に必然的に備わっていないなければならない特徴ではないような諸性質の予描⁷⁾」の両方を含んでおり、前者はフッサールの言う「対象がまさにこの対象として、そしてかくかくの種類の対象として意識されている限り、変換ることなく同一⁸⁾」でありつづけるような諸特

徴に、後者は同じくフッサールの言う「空虚な意味の枠組み」(Leerer Sinnestrahmen)⁹⁾に対応するという（ドイツ語の「ラーメン」が英語の「フレイム」に相当することも興味深い）。

ミンスキーがフレイム理論を発表したのは、このドレイファスの批判の一年後の一九七三年である。ドレイファスは『コンピュータには何ができないか』の改訂版（一九七九）に付した長文の序論においてこれを取り上げ、そこにフッサールの地平の理論との「驚くべき類似性¹⁰⁾」が見られることを指摘する。

フレイムとは、人間の日常的知識が心の中でどのように（「内部表現」として）構造化されているかを説明するための認知科学的模型の一つであって、特に計算機上へのモデル化（情報処理的言語による知識の「外部表現」を強く意識したものである。それはミンスキーの説明によれば、居間にいるとか、子供の誕生パーティーに行くとかいうような、型にはまった状況を表現するためのデータ構造であり、人は新しい状況に直面したとき、記憶の中からそうした構造（記憶された枠組み）を選び出す。その細部は必要に応じて現実に適合するように変更されなければならない。「フレイムは節点（ノード）と関係とからなるネットワークと

考えることができる。フレームのトップレベルは固定されており、それは考えられている状況に関してつねに真であるような事柄を表す。もっと低いレベルには多くの終端（ターミナル）——すなわち特定の例やデータによって埋められるべきスロットがある。¹¹これらのスロットは一般に、あらかじめ「デフォルト値」(default value)——すなわち通常期待されるような付随的諸特徴によって満たされている。

ドレイファスによれば、ミンスキーのフレームモデルにおける「トップレベル」はフッサールの言う表象において「変わることなく同一」なものに対応し、「デフォルト値」はフッサールの言う「予描」すなわち「空虚な意味の枠組み」に対応するという。このように人工知能研究において、認知のはたらきを、与えられたデータを単に受動的に受容していく過程としてとらえる立場から、逆にあらかじめ選ばれた「枠組み」に適合するようなデータを能動的に「探索」していく過程としてとらえる立場への発展がもたらされたことによって、人工知能の理論は超越論的現象学に著しく接近しつつある。このことは逆に言えば、超越論的現象学が人工知能研究の知見を先取りしているということでもある。しかしドレイファスがフッサールの超越論的現象

学を人工知能研究の哲学的先駆とみなすのは、フッサールの研究の「先見性」を称揚するためではなく、むしろ人工知能研究と超越論的現象学をともに批判するためなのである。

2

ここでドレイファスの人工知能批判の内容に触れておこう。彼が人工知能批判の論拠として主に援用しているのは、ハイデッガーの哲学である。周知のようにハイデッガーは『存在と時間』（一九二七）において、われわれ自身の現存在を通路として存在そのものの意味を問う試みを「基礎的存在論」として展開した。その際彼が批判的に克服しようとしたのは、事物に対するわれわれの関わりを意識に内在化させ、ノエマに対する志向的関係として考えたフッサールの立場であった。ハイデッガーによれば現存在は「世界内存在」という構造をもち、世界の中の存在者に「気遣う」ことがその根底的なあり方である。世界の内には「事物存在」(Vorhandensein)とともに「道具存在」(Zuhandensein)があり、現存在はそのつとすでにこの道具存在の作り出す「道具連関」との交渉の内にある。彼はこの連関の全体性

を「有意義性」(Bedeutsamkeit)と呼んで、それがフッサールの言うノエマのような抽象の意味——彼はそれを「意義」(Bedeutung)と呼んでいる——の可能性の「存在論的條件」をなしていると主張するのである。

ドレイファスは、このようなハイデッガーのフッサール批判に彼自身の人工知能批判を重ね合わせている。人工知能もまた、事物との関わりを表象に対する関係に還元した上で、表象に対する操作を合理的な問題解決の過程として遂行することによって知的活動を達成しようとするものである。これに対してドレイファスは、人間の心的過程には原理的に表象化(形式化)不可能で、それゆえ計算機のプログラムのような明示的な形式的規則の集合に還元できないようなものが存在することを主張することによって、人工知能の限界を指摘する。それは身体的熟練によって獲得される「技能」とか、行為の「背景」あるいは「外部地平」といったものである。

人間の知的活動は文化的慣習や社会的制度や日常的常識といった背景を前提として行われる。ミンスキーも言っているように、たとえば「商取引きは通常、法律、信用、慣習といった社会的背景の下で行われる。このような背景となる事実をも表現しなければ、ほとんどの取引き業務は意

味がわからなくなってしまうであろう。」⁽¹²⁾人工知能に商取引きをやらせようとすれば、こうした背景をすべて明示化しなければならぬが、それは原理的に不可能なことへの挑戦である。ドレイファスは考える。ここから、知的活動の主体はあくまでも人間であるべきであって、人工知能は人間の行う知的活動を支援するシステムにとどめるべきであり、またそういうものでしかありえないという彼の年来の主張が帰結してくるのである。

同様の批判はフッサールに対しても向けられる。事物に対する関わりをすべて志向性において考えたフッサールを批判して、ハイデッガーは、事物に志向的に関わるのとは別の仕方での事物との「出会い」方があることを主張した。こうしたハイデッガーのフッサール批判に与するドレイファスは、ハイデッガーとフッサールの立場を分ける「決定的な問い」を次のように言い表す。

「当然のこととみなされている日常的な常識という背景は、それを構成している信念のそれぞれの志向的内容によって分析されうるような信念の体系とみなすことができるであろうか。あるいは、その背景はむしろ熟練、習慣、識別等々の結合体であって、それは志向的状态では

なく、したがってなおさらのこと、形式的規則によって説明されうような種類の志向的内容をもつてはいないのであろうか。」

ドレイファスの見るところ、フッサールは前者の問いに「然り」と答える。そして彼自身はハイデッガーとともに後者の問いに「然り」と答えるのである。フッサールは、さまざまな類型の対象のノエマの「内部地平」を分析していく過程で、受動性の次元において前もって与えられている「外部地平」というものが、「内部地平」の構造化のための前提条件であるというハイデッガー的な問題に気づくことになる。「外部地平」とは、経験の可能性を制約するものことであるが、カント的な意味での認識主観のアプリオリな「形式」ではなく、世界とそれを生きる実践的・行為的主体との関わりのアプリオリとしての「原的信憑」である。これは、空間的地平——すなわち個々の事物が「図」としてそこに浮かび出てくる「地」として、事物の存在確信の基盤として「つねにすでに」非主題的に与えられている「世界地平」と、時間地平——すなわち経験を可能にするもう一つの根本的な構造契機としての意識の時間性に分けられる。

ハイデッガーはこれらの「外部地平」を、われわれがその中に没入していて、それ自体は決して対象として顕在化されえないようなものと考えている。これに対してフッサールは、「外部地平」をも、それぞれがそれ自身のノエマ的内容をもった「沈澱した」背景の仮定の集合であって、現象学者によって「再活性化」されるべきものと考えている——ドレイファスはこのように述べた上で、「フッサールは實際上、背景をフレームの体系とみなしている」と結論するのである。

こうした断定を導いているのは、彼の独特なフッサール解釈である。ドレイファスによれば、フッサールは『イデー』第一巻（一九一三）において、彼が「超越論的観念論」と呼ぶ強力な認知主義的理論を打ち出したという。すなわちノエマを「述語の意味」と呼ばれる単純な要素（個々の原子的性質を指示するとみなされるもの）から成る複合的な「抽象的構造」として理解し、心的作用を一定の規則にしたがった要素の秩序化とみなす立場を確立したのである。この規則にしたがった要素の秩序化が、対象の「意味的構成」ということにはかならない。しかもフッサールはノエマを形式的構造とみなし、心的活動を支配する規則も形式的なものとして（すなわち、意味論的規則ではなく、

いかなる解釈からも独立な統語論的規則として）考えていた。そのために、日常的な対象のノエマのすべての構成要素を形式的規則の集合として明示化しようとして、ノエマのもつ「無限の具体性」や「途方もない複雑さ」に突き当たり、人工知能研究が現在直面しているのと同じ困難に陥ったというのである。

ドレイファスによれば、人間の心的過程には、文脈依存のであり、あいまいさや漠然とした意識などを伴っているという特質があり、それらは原理的に形式化不可能である。そしてそうした特質は、人間を構成する非形式的要素としての身体、それも対象として捉えられる「客観的身体」とは区別された、主体的に内側から生きられている身体（メルローポンティの言う「現象的身体」）を基盤にしてはじめて可能になるのであって、計算機にそうした特質が備わっていないのは、究極的には計算機が身体を持たず、かつ持ちえないからだという。

こうしたドレイファスのフッサール批判は人工知能批判には、言うまでもなく重大な問題点が含まれている。それは、フッサールを形式主義者＝計算主義者とみなしている点である。人工知能学者は心的活動を計算機をモデルにして考えるから、彼らが計算主義を奉ずるのは当然であると

しても、計算機モデルという裏づけをもたなかったフッサールが計算主義的立場に立っていたとは考えにくい。それどころか、フッサールの超越論的現象学は形式主義的思考とはまったく相容れないものである。

たとえば数学に関して言えば、数学の形式的記号体系が本来は人間の有限性を補うための技術的手段として操作的に構成されたものであって、直観的「明証」の裏づけなしには自立しえないものであると考えるフッサールの立場は処女作の『算術の哲学』（一八九一）以来一貫していた。そしてこうした立場から『危機』（一九三六）においては、ヒルベルトの公理主義に典型的に見られるような形式主義的思考、すなわち概念（公理論的に定義された数学的概念）の無矛盾性を概念の存在性と同一視するような考え方を、「あらゆる理念化に際して前提されている現実として直接に与えられているもの」を「方法的に理念化する作業」によって代替するものであるとして批判し、存在と同一視された方法ではなくて「事象そのもの」を直接に与える直観的「明証」へ還帰すべきことを説いたのである。

最後に、公理主義的思考や人工知能の思考が、形式主義的思考である限り陥らざるをえない問題を指摘しておこう。その際それと対比的に明らかにするのは、E・ホーレ

ンシュタインが、人間の心的過程に固有な特質として指摘している「直観」の重要性である。

3

直観とは一般的に言えば、判断、推論などの思惟作用や反省に頼ることなく、対象を直接的に把握するような認識作用のことである。「直観」と訳されている intuition という語が「見ること」を意味するラテン語 *intueri* に由来していることや、ドイツ語の *Anschauung* の原義も同様であることからわかるように、何かを端的に「見る」ことが直観のモデルである。ただし「見る」作用をどのようなものとするかによって「見られるもの」も異なってくる。経験主義的な立場に立って、「見る」はたらしきを感性的知覚に限れば、「見られるもの」は個物の特殊なあり方となる。一方、非感性的直観（知的直観）の存在を認めて、その「見る」はたらしきを理性と考えれば、「見られるもの」は超感性的な普遍者やアブリオリに真なる命題などとなる。

カントは非感性的直観を人間に対して認めず、直観は受容性の能力としての感性によってのみ与えられ、「直観の多様」が自発性の能力としての悟性によって思惟にもたらさ

れることによって認識が成立すると考える。思惟と直観（あるいは概念的表象と直観的表象）は人間の認識の互いに不可欠な二つの構成要因であって、カントの有名な命題によれば、「感性なくしてはわれわれにいかなる対象も与えられず、悟性なくしてはいかなる対象も思惟されない。内容なき思考は空虚であり、概念なき直観は盲目である。」¹⁸ カントは機械が「認識」を行う可能性には思い至らなかったであろうが、彼の教説は機械の認識と対比的に人間の認識の特質を明らかにする上で大いに役に立つ。

直観は、デカルトの「われ思う、ゆえにわれ有り」の命題やユークリッド幾何学の公理のように、推論によって得られたものではなく、むしろすべての推論の前提となるべきアブリオリな知識を正当化する機能をもつとみなされる。しかし特に幾何学の公理に関しては、十九世紀末にヒルベルトの公理主義が登場して以来、こうした直観のもつ正当化の力に対する信頼は大きく揺らいでいる。公理主義によれば、幾何学の公理はそれ自体として明証的な直観的真理を表現したものではなくて、単なる「仮定」ないし「規約」にすぎない。公理の中で使われる「点」「直線」「平面」といった語も、公理の中で指定されている関係を満足する任意の「あるもの」を代表しているにすぎないから、ヒル

ベルトが語ったと言われているように、それらの語を「テーブル」「椅子」「ビールジョッキ」というような語で置き換えても幾何学が成り立つということになる。

公理主義的思考は幾何学的概念から一切の直観的内容を取り去ってしまう。つまり幾何学的認識を、カントの言う認識の二つの構成要因のうちの第一のもの、すなわち思惟のみで行われる認識にしてしまうのであるが、その結果、幾何学的思考はまさに「空虚」になったと言えよう。「空虚」ということは、形式的に操作される記号に対して、可能な解釈の中の任意のものを帰属させることができるということである。同様のことは、もう一つの純粹に思考的な認識、すなわち人工知能の認識に関しても言うことができる。人工知能にとっての思考とは、直観的表象を欠いた概念的表象（記号）の操作としての計算であり、計算機にプログラムされた記号は、それに適合的な任意の対象を指示しているにすぎないのであるから、人工知能の思考もまた「空虚」である。逆に言えば、そうした任意性を解消して対象を確定するところに、すなわち対象との意味論的關係を確立するところに直観の本質的な機能があるとも言える。直観を欠けば、人間の認識は単なる「統語論的遊戯」に終わってしまうであろう。ホーレンシュタインは、こうした直観の確

定機能を重視して、そこに機械の認識とは異なる、人間の認識の固有な特質を認めている。⁽¹⁹⁾ われわれはここで、現象学が「あらゆる理性的主張の究極の正当化の源泉」⁽²⁰⁾ としての直観の権利を擁護する理論であることを想起すべきであろう。現象学はそのことによって人間的認識の権利を擁護しているのである。

註

- (1) もう一つの課題は、現象学と心の哲学との連関（この連関においては「志向性」の問題が両者の接点となる）を探ることであるが、これは別稿に委ねることにした。
- (2) Dreyfus, H., [1979] *What Computers Can't Do*, revised ed. (Harper & Row, pp. 241, 242, 250).
- (3) Ibid., p. 34.
- (4) Husserl, E., [CM] *Cartesiansche Meditationen*, Husserliana Bd. I (Nijhoff, 1973), p. 90. 船橋弘訳「デカルト的省察」（『世界の名著』51、中央公論社、一九七〇）p. 236.
- (5) Ibid., p. 83. 邦訳 p. 227f.
- (6) Dreyfus [1979], p. 34.
- (7) Ibid., p. 35.
- (8) Husserl [CM], p. 88. 邦訳 p. 234.

- (9) Husserl, E., *Erfahrung und Urteil* (Felix Meiner, 1972), p. 141. 長谷川宏記『経験と判断』(河出書房新社)一九七五) p. 111.
- (10) Dreyfus [1979], p. 35.
- (11) Minsky, M., "A Framework for Representing Knowledge," in *Mind Design*, ed. J. Haugeland (Bradford Books, 1981), p. 96.
- (12) Ibid., p. 102.
- (13) Dreyfus, H., "Introduction," in *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, ed. Dreyfus (MIT Press, 1982), p. 23.
- (14) Ibid.
- (15) Husserl, E., *Formale und Transzendente Logik*, Husserliana Bd. XVII (Nijhoff, 1974), p. 251.
- (16) Ibid., p. 253.
- (17) Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana Bd. VI (Nijhoff, 1969), p. 51. 細谷恒夫・木田元記『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』(中央公論社)一九七四) p. 72.
- (18) Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* (Felix Meiner, 1956), p. 95 (A51 / B75).
- (19) E・ホーレンシタイン(村田純一訳)「機械の知識と人間の意識」『現代思想』一九八七年四月号(青土社)参照。
- (20) Husserl, E., *Ideen*, Bd. I, Husserliana Bd. III (Nijhoff, 1950), p. 36. 渡辺二郎訳『イデーンI』(みすず書房)一九七九) p. 105.

知覚における志向性と因果性

小 熊 正 久

知覚は事物が現出する最も重要な場であるゆえに、現象の学としての現象学の中心的テーマであった。フッサールは、知覚を志向性の一種と捉えているが、言うまでもなく、志向性とは、「意味」、「意味志向作用」、「意味充実作用」の三契機からなる関係であり、たとえば、主観が「机」という意味を志向し、感性的所与を含む意味充実作用がその意味を充実するならば、机の知覚が成立している、といった関係である¹⁾。こうして、フッサールによれば、知覚において対象は「意味」によって把握されている。また、フッサールによれば、物は知覚において多様な側面を通して唯一の個体として措定されている。そしてこのことは、知覚におけるその時々、志向性は相互に無関係なのではなくて、内

容的に関連し合っているということにはかならない²⁾。

ところで、知覚の志向性の分析において、「対象」ないし「事物」は意識から超越したものと捉えられていない。志向性の分析においては、対象はあくまでも意識の志向的相関者とみなされなければならないのである。たとえば『イデーン第一巻』では次のように述べられている。

「端的な樹木は焼失しうる。しかし意味が、つまり樹木の知覚の本質に属している意味が焼失するなどということはありえない。この意味はどんな化学的要素も、どんな力も、どんな実在的特性も有していない³⁾」。

それゆえ、知覚に関して、意識から超越した実在を知覚像でないし知覚作用の原因とみなすことは、現象学的には無意

味なこととなる。⁽⁴⁾

しかしながらこれに対して、知覚は因果的な出来事であるという見解にも、それなりの説得力があるように思われる。ゴルトマン (A. I. Goldman) は次のように、知覚に基づく知識の本性を理解するためには因果関係という契機の顧慮が不可欠であると主張していた。⁽⁵⁾たとえば、或る人物が花瓶の知覚像をもっており、その知覚像に基づいて「私の眼前には花瓶がある」という信念を形成し、そして、事実彼の眼前には花瓶があったとする。そうすると彼の信念は知覚像によって正当化されており、しかも、真である。⁽⁶⁾

ところが、たまたま彼の眼と花瓶の間に本人に気づかれないような仕方では花瓶の写真が立てられており、そのために彼の花瓶の知覚像が生じているのだとすれば、われわれは「彼は花瓶を見ている」とは言わないであらう。そこでゴルトマンは、「或る人物Sが彼の正面に花瓶があることを見ている」ということの必要條件は、花瓶の存在と花瓶が在るというSの信念の間に或る種の因果的結合が存在することである⁽⁷⁾と述べるのである。たしかに日常生活において、或る人物が本当に或る物を知覚しているかどうかが問題になることはあるし、その判定基準の一つは、ゴルトマンの言うように、因果関係の存在であるようにも思われる。

こうしてみると、もしゴルトマンの知覚の因果説が正当な根拠を持ち、しかも、現象学が知覚に関するこうした日常的理解を解釈できないとすれば、現象学における知覚論は重大な変更を余儀なくされることであらう。その場合には、志向的分析の枠外にあるとみなされた「因果関係」が知覚の不可欠の構成要素だということになるからである。

とはいえ、右のゴルトマンの主張に対しても種々の問題が指摘されうであらう。因果説⁽⁸⁾を積極的に主張しようとするれば、知覚という現象の何を因果的に説明しようとするのか、知覚の原因・結果の関係をどのような関係と考えるのか、さらに、その場合の「原因」とは何か、といった問題を避けて通るわけにはいかないからである。

そこで本論では、こうした問題を解決すべく執筆されたゴルトマンの第二論文と第三論文を現象学的観点から検討することを通して、知覚における志向性と因果性について考察したい。

ところで、右の二人の見解を比較してみると、まず両者の知覚の分析態度の大きな相違に気づくことであらう。フッサールは知覚者⁽⁹⁾にとつての物の現出を分析しているのに対して、ゴルトマンは、知覚者の知覚の成立について他者が評価する際の条件を分析しているのである。そこで、

ゴルトマンの因果説の現象学的観点からの検討とは、へ知覚者にとつての物の現出」とへ他者によるその知覚の観察及び評価」とがどのように関係し合っているかという視座からの検討となるであろう。

ゴルトマンの論文の検討にとりかかる前に、彼の分析の基本的枠組みを概観し、フッサールのそれと比較することによって、検討すべき問題を整理しておく。

ゴルトマンの因果説においては、①知覚者ないし彼の持つ知覚像 (percept)、②知覚像によって産出された信念 (belief)、③知覚像の原因である事物 (object) という三つの項が立てられている。これらの項とフッサールの用語との対応関係は以下になるであろう。

①「知覚像」はフッサールの「感覚的所与」に対応するであろう。②「信念」とは、「しかじかの性質の対象が存在する」、もしくは、「対象はしかじかの性質を有する」という信念のことであるから、これはフッサールの「対象の措定」ならびに「対象の意味的把握」に相当する。また③、ゴルトマンの「知覚像の原因としての対象」は、先にみたように、さし当っては現象学の志向性の分析の枠外にある。このことから解るように、「対象」という語は両者において

異なった意味で使用されている。そこで以下、この差異を顧慮する必要がある場合には、ゴルトマンの言う「対象」を「(知覚像の) 原因としての事物」と呼ぶことにする。

さて、ゴルトマンの第二論文では、「知覚像(感性的所与)」と「それによって産出される信念(対象の措定ならびに意味的把握)」の関係が問題になっている。この点に関してはまず、これらの間に存在すると考えられている因果関係がどのような関係であるかということが問題となるであろう。またさらに、唯一の個体としての対象の措定——このことは現象学においては個々の志向性の内容的相互関係ということから説明されていた——は因果関係によって説明されうるかどうかということも問題となるであろう。

第三論文では、「知覚像(ないし知覚者)」と「原因としての事物」がどのような関係にある場合に、知覚者が或るものを知覚していると認めうるかという問題が扱われている。そして、その関係として、「環境的關係」、「反事實的依存關係」、「物理的メカニズムとしての因果關係」が挙げられている。この点に関しては、第一に「原因としての事物」の与えられ方が問題となるであろう。また第二に、因果説は「原因としての事物」をどのようにして特定するのが問題になるであろう。そして最後に、因果説における「因

果関係」の意味を検討しなければならない。

われわれは以下、ここで提示した問題を順に検討していくが、基本的視座は現象学と因果説の分析態度の相互関係の解明にあることは先に述べたとおりである。

* * *

第二論文の要点をみてから、最初の問題を検討しよう。

たとえば、双生児ジュディとトゥルディがおり、サムが二人を別々に見る時、ジュディによって産出される知覚像の特徴を $\wedge a, b, c, m \vee$ 、トゥルディによって産出される知覚像の特徴を $\wedge a, b, c, n \vee$ としよう。

ここでの m, n を双方の眉の形だとすれば、サムのトゥルディによって産出される知覚像とジュディによって産出される知覚像は異なった眉の形を持つ限りにおいて違うわけである。そこでさらに、サムは、この眉の形の差異によって二人を区別することはできないものと仮定する⁽¹⁰⁾。

さて、右の例における二つの知覚像はいずれも、サムを「ジュディがいる (P)」という信念に導くので、ゴルトマンはこうした知覚像を、信念 P に関して「知覚的に等価 (perceptual equivalent)」であると呼ぶ。そして、実際にサムの眼前にジュディがいる場合にも、こうした知覚的に等価な知覚像がある場合には、「サムは彼の眼前にジュディ

がいることを知覚的に知っている」とは言えないと主張する⁽¹¹⁾。一般的に言えば、或る信念に関して知覚的に等価な知覚像が存在する場合には、その信念は知識とは呼べないということになる。以上のようにゴルトマンは、「知覚的等価」という概念を導入して知覚的知識の条件を提示しており、この提示は第一論文の因果説では解決できなかった問題を解決するのには成功していると思われる⁽¹²⁾。

ところで、ゴルトマンは「知覚的等価」という概念をさらに説明して、先のような場合には、サムのジュディによって産出された知覚像の明確な眉の形は「ジュディがいる」というサムの信念に対して因果的に責任のある (causally responsible) 知覚像の特徴の一つではない⁽¹³⁾という意味で、二つの知覚像は知覚的に等価なのだと述べている。つまり、ゴルトマンは知覚像と信念の間に或る種の因果関係を考えているのである。だが、この因果関係はどのような関係なのであろうか。

第三論文の内容を先取りすることになるが、ゴルトマンは「因果関係」を、「反事実的依存関係」の意味での因果関係と「物理的メカニズム」の意味での因果関係とに分けている⁽¹⁴⁾。この分類に従うならば、右の場合に「因果的に責任がある」と言えるのは、「知覚像の眉の形が m でないとすれ

ば、サムはその人をジュディとは判断しない」という反事実的依存関係の意味にだけであろう。というのも、知覚像の眉の形がサムの信念に対して物理的な影響を与え、ということとは、信念を物理的事物とみなすのでない限り、考え難いことだからである。そして、「反事実的依存関係」という意味での因果関係であるならば、それは現象学において「動機づけ」の関係として記述されうる事柄なのである¹⁵。

次に、知覚像によって生み出される信念に関する第二の問題、つまり、同一物としての事物の指定は因果関係によって説明されうるかという問題に移ろう。

先の例のように、知覚者Sが「眼の前にいるのはジュディだ」というような信念を持っている場合には、知覚者にとつて特殊な人物の再同定が問題となっている。ところで、このような知覚対象の特殊性（ないし同一性）に関しては、サールが『志向性』¹⁶の中で、志向性を考慮しない知覚の因果理論はこのことを説明できないと述べている。そこで、サールの意見をみることによって、この点についての因果関係による説明が十分であるかどうか検討してみよう。

まず、サールの提出している例を紹介しておこう。それは、地球と完全に同じ構造を持った天体、双生地球（Twin

Earth）があるとし、地球にはジョーンズとサリーがあり、双生地球には双生ジョーンズと双生サリーがいる、そして、それぞれのジョーンズはそれぞれの妻サリーを見ているというものである。さて、サールの志向性の理論においては、知覚は当の知覚経験が知覚対象によって引き起こされているという充足条件をその内容の一部として含んでいるとされている。その充足条件が充たされる場合に「知覚者Sは対象Oを知覚している」という命題は真であるということになる¹⁷。そこで、この理論を右の例に当てはめると、二人のジョーンズの経験は仮定から質的に同一であるが、その充足条件は、一方は、サリーの存在がその知覚経験を引き起こしていること、他方は、双生サリーの存在がその知覚経験を引き起こしていることとなる。以上の点ではサールの見解は因果説と同様である。だが、サールはさらに、「なぜ、ジョーンズの知覚経験の充足条件は双生サリーではなくて、サリーが当の知覚を引き起こしていることなのか」、つまり、「ジョーンズの観点からみて、以前の経験の対象と現在の経験の対象が同一のサリーであるということはどういうことなのか」という問題を設定するのである¹⁸。

こうしたサールの問題設定は、余計な問いのように思わ

れるかもしれない。サールの問いは、言い換えれば、「時点の異なる二つの知覚経験が同一の対象の経験であり、しかもその経験内容の中にこのことが含まれていることがありうるのはいかにしてか」という問いであるが、この問いに對しては、「過去の経験を引き起こしたのと物理的に同じ物が現在の経験を引き起こしているならば、それらは同じ物についての経験である」と答えることができるようにも思われるからである。しかしながら、これだけではサールの問いに對する回答としては不十分である。

たとえば、二人の人物が同じ物を見ているならば、たしかに二人の知覚経験は同じ物についての経験だと言えよう。しかし言うまでもなく、同じ物を見ているということが二人の経験の内容に含まれているかどうかは、その場の状況によって異なるのである。これと同じことは、異なる時点における同一人物の二つの経験についても妥当するであろう。つまり、先の回答はサール問いの「同一物についての経験であるということが経験内容に含まれているのはなぜか」という部分には答えていないのである。そして、サールの言うように、この問いに對しては因果関係のみを用いて答えることはできないであろう。

というのも、「同一物の経験」という場合の「同一性」と

は、経験する者にとつての同一性、また、経験の内容における同一性なのであって、因果関係によつてこの同一性を説明することは不可能だからである。そこでサールは、同一物の指定の根拠を経験の「自己指示性(indexicality)」（つまり知覚経験が他ならぬ知覚者の経験であること）と志向性及び経験のネットワーク性（つまり、志向的内容が他の志向的内容と内的に関係していること）に求めている²⁰。そして言うまでもなく、この点に関しては、フッサールもサールと同じことを語っていたのである。たとえば、或る物の想起とは「自分がかつてそのものを経験した」という内容を含蓄していると言われていた²¹。また、過去の想起を含まない知覚の現場での個体の同一性に関しても、冒頭でみたように、それは物の多様な側面の知覚の内容的相互連関によつて与えられると語られていたのである。

因果説へのこうした指摘に對して、ゴルトマンは次のように答えるかもしれない。「知覚者による同一物の指定に関してはこのような考察は意味を持つかもしれないが、私が行なおうとしているのは、知覚者の知覚を観察者が評価する際の条件の提示である」と。しかし後にみるように、同一物の指定ということは、観察者にとつても必要なことなのである。

* * *

次に、因果説の核心部と考えられる「原因としての事物」と「知覚像」の関係の問題に移ろう。まず、第三論文の要点を概観し、その後、現象学的観点からの問題点を再度提示し、彼の因果説の枠組みを検討したい。

第一論文で提示された因果説に対しては、次のような反例が考えられる。

Sは柱Pの方向を見ているが、彼のPへ向かう視線は鏡によって遮られており、その鏡には性質上はPと同じ柱Pの像が写っているけれども、Sにとっては鏡があるようには見えない。またさらに、Pの位置とP'の位置は機械仕掛によって連動するようになっていて、Pの位置はPの位置によって定まるものとする。こうした知覚状況を仮定すると、われわれはたしかに「PはSのもつ視覚像の原因である」と言いうるけれども、「彼はPを見ている」とは言いえないのである。⁽²²⁾（なお、この例を以下、「二本の柱の例」と呼ぶこととする。）

そこでゴルトマンは、「或る者Sが対象Oを知覚している」と認めうる事例から右のような事例を排除するために、まず、SとOの間に以下の三種類の関係を考える。第一は「環境的關係」であり、OがSに対してこの関係を持つ

は、(a) Oが照明を受けており、(あるいは照明の光源であり、) (b) Sが視覚的知覚像を有しており、(c) Sの眼が開いており、(d) OがSの視線上の最初の不透明な対象である場合、に限られる。第二は「反事実的依存関係」であって、これは、「もし環境的關係にある対象(の集合)に或る変化(たとえば、対象の存在、形態、色彩などの変化)が起こると仮定すると、Sの視覚的知覚像に一定の種類の変化が生じるであろう」という関係である。第三は「物理的メカニズムの關係」であり、これは、反事実的依存關係の基礎となると考えられる(光や音の伝播といった)因果的メカニズムがSの知覚像O'とOの間に存在するという関係である。⁽²³⁾なお、「環境的關係」とは、「もしOに照明があたっていなければ、Oの知覚像は与えられない」という関係と解することができるので、広い意味では反事実的關係と言いうるであろうが、ゴルトマンの用語に従っておく。また、ゴルトマン自身も述べているように、環境的關係には、感覚器官や神経の正常な機能なども含まれる。

こうした三種類の関係を考えたうえでゴルトマンは、「SがOを見ている」と言いうるのは、これらの關係のうち十分なもの(必ずしも全部ではない)が成立している場合のみであるとする。⁽²⁴⁾先の二本の柱の例においては、右の關係

はどれも成り立っていないので、「SはPを見ている」とは言えないことになる。²⁵

さて、たしかにこうした関係をを設定することによって、ゴルトマンは「いかなる条件の下でわれわれは或る者が対象を見ていると言いうるのか」という問題に対しては、説得的な回答を与えていると言つてよいであろう。けれども、彼の問題設定、及び彼の分析の基本的枠組みを現象学的観点から見ると、冒頭に挙げたような問題が生じてくるであろう。ゴルトマンの分析をみたところで、その問題を再度確認しておこう。

(1) 知覚の因果説において知覚像の原因とみなされる物は、どのような仕方であれわれに与えられるのであろうか。というのも、フッサールによれば、われわれは知覚において意味的把握と感覚的与えられ方を通して対象を志向しているのであるが、その対象は「原因」としては把握されていない。そこで、因果説は「原因としての事物」ということを語る以上、その与えられ方を示す必要があると思うのである。

(2) 一般に、或る対象の知覚の原因を挙げようとするならば、われわれは様々の事柄を挙げることができる。たとえば、花瓶の知覚の原因としては、光の伝播、神経系の正常

な機能、花瓶の存在、さらに花瓶を机の上においた人物などを挙げることができるであろう。それでは因果説は、これらの多数の原因のうちのどれを、またどのようにして、或る知覚像の原因と特定するのであろうか。

(3) もし知覚像と原因としての事物の関係を「反事実的依存関係」と解するのであるならば、その解釈を特に「因果説」と呼ぶ必要はないであろう。先にも述べたように、「反事実的依存関係」とは現象学的記述において「動機づけの関係」と呼ばれるものだからである。他方、因果関係を「物理的メカニズムの関係」と解するならば、右の(1)と(2)の問題に対してどのように答えることができるであろうか。

これらの問題は、因果説において語られる「原因としての事物」および「因果関係」の「与えられ方」の問題である。たしかにゴルトマンは第三論文において、これらの問題に答えようとしている。しかしながら、彼は、問題設定を「いかなる条件の下で、われわれは或る者Sが事物Oを知覚していると言いうるか」ということに限定している故に、知覚者自身に対するそれらの与えられ方を考慮していない。私には、この結果彼の回答は不十分なままにとどまっていると思われるのである。そこで、これらの問題の考察

の準備として、原因としての事物、因果関係、また一般に、事物の与えられ方を、知覚者Sにとつての与えられ方（以下、「第一の様態」と呼ぶ）とSの知覚状況を観察する者Tにとつての与えられ方（「第二の様態」と呼ぶ）に分けて記述し、どのようにして知覚の因果的把握が出現してくるかを見ておきたい。というのは、この二つの様態はフッサルとゴルトマンの知覚の分析の基本的視点となっているものであり、また、第二の様態は第一の様態を不可欠の前提としているのではないかと思われるからである。ただし、ここで「知覚状況」と呼ばれているのは、ゴルトマンの言う「環境的關係」、「反事實的關係」、「物理的メカニズムの關係」が成り立っているかどうかという点からみた状況のことである。

「一」他者による知覚者の知覚状況の観察や評価を考慮しないとすれば、フッサールの言うように、「私は様々な視点からの多様な現われを通して物そのものを見る」ということが、視覚における或る物の知覚者にとつての与えられ方だと言つてよいであろう。この場合、「現われ」は「物そのもの」の一面面にすぎないという意味で、両者の区別はなされているけれども、「物そのもの」が「現われ」とは別に存在するとみなされているわけではない。私は机の上の花

瓶そのものをその現われを通して見ていたのである。また私は、顕在的に、花瓶が現われ（知覚像）の原因だと考えているわけではない。²⁶

ところで、私の現在の知覚は、それ以後の知覚の予期や以前の知覚の参照を潜在的に含んでおり、それらの知覚内容と相互に関連しあっている。²⁷ 私は物をより良く見るために照明を明るくしたり、物の裏側がどうなっているか見るために視点を變えてみたりするが、こうしたことは右のことを端的に示している。そこで、このことと類比的に、私の現在の知覚は潜在的には他者の視点（われわれが以下に考察しようとする第二の様態）の顧慮をも含むと言いうるのである。²⁸ とはいえ、私にとって他者の視点はあくまでも可能的な視点にすぎないのであって、私が現に今とつている視点を他者の視点に取り替えることはできない。すなわち知覚者は、自分の知覚状況の純粹な観察者となることはできないのである。

「二」知覚者S以外の者が知覚の現場に居合わせ、知覚者の知覚状況を観察、評価する場面では、適当な位置にいる観察者Tは、知覚者にとって隠されている環境的状況を観察しうる。その状況としては、たとえば、知覚者にとつての物の裏面、物と知覚者の正確な距離、光を屈折ないし変

質させる物の有無、また極端な場合には、知覚者と物の間の写真の有無などが挙げられるであろう。その結果観察者は、知覚者の知覚像と「物そのもの」、そしてSの知覚状況を比較・対照することが出来る（もちろんこの場合、Sの知覚像はTに直接与えられるのではなくて、Sの報告によって知られるわけである）。また同時に、知覚者にとって

の物の与えられ方であった「私は様々な視点からの多様な現われを通して物そのものを見る」ということは、観察者Tにとっては「Sが多様な知覚像からしかじかの性質を持つ或る物が存在するという信念を形成する」ということを意味するようになる。こうして、観察者にとっては、知覚者の知覚像は知覚された物とは異なる存在と見なされているのである。なお、この状態における「物そのもの」とは知覚者Sと観察者Tによってともに知覚され、同定されるものであることに注意する必要がある。（言うまでもなくこれは、Tが「SはOを見ている」と認定しうる場合のことであるが。）

さて、ゴルトマンの問題設定に従えば、観察者はこうした場面で知覚者Sの知覚に関して以下のことを問題とするであろう。

(A)「知覚像」が「物そのもの」と対応しているかどうか。

観察者はまさにこのことを知覚者の知覚状況の観察によって判定するわけである。

(B)また、右の対応関係が成り立っている場合にはさらに、ゴルトマンの「二本の柱の例」のように、「知覚者Sが事物Oを知覚している」という命題の真偽が問題となることもありうる。

ゴルトマンの第三論文の課題は右の命題が真である条件を提示することであつたが、彼は先に見た通り、「環境的關係、反事实的關係、物理的メカニズムとしての關係のうちの十分なものが成立している時にのみ右の文は真である」と述べていた。だがここでは、環境的ならびに反事实的關係と物理的メカニズムの關係の差異を重視して、ゴルトマンの回答を二つに分け、二種類の回答を挙げておくことにする。

一方は、「知覚者と事物Oの間に環境的ならびに反事实的關係がある場合にのみ右の文は真である」というものであり、この回答は、物理的因果關係という觀念を使っていない。

他方は、「知覚者と事物Oの間に物理的メカニズムの關係がある場合にのみ右の文は真である」というものである。

さて、第一と第二の様態を顧慮しつつ、先の現象学的観点からの諸問題を考察することにしよう。

まず、第一の問題点、つまり、「知覚の原因としての物」の与えられ方について。もちろん、この問題は第二、第三の問題と密接に関連するのであるが、さし当たって次のことが言えるであろう。

ゴルトマンの回答においては知覚者の知覚像が現実の事態に対応していること（先のA）が前提となっていたわけであるが、先に注意したように、観察者はその対応関係を調べるためには、まず、知覚者から知覚像についての報告を聞くとともに、事物Oを同定しなくてはならない。従って、「原因としての物」は少なくとも知覚者と観察者によって同定されている必要がある。そしてこれは、観察者が自分でOを知覚することによって（つまり第一の様態において「多様な側面を通して物そのものを見る」ことによって）初めてなされるのである。このようにみえてくるならば、知覚者の知覚が実際に成立しているという認定、そしてまた、その認定の条件の提示は、暗黙のうちに、SにとってもTにとっても第一の様態においてOが与えられていることを前提としているのである。

次に、第二の問題点、原因の特定について。

この問題に対するゴルトマンの回答は、「或る者Sが事物Oを見ている」と認定しうるための条件の提示の中に含まれていると言ってよいであろう。つまり、知覚者と事物Oの間に環境的關係と反事實的依存關係（他の物（N）ではなくてOが存在するが故に知覚像Oが与えられているのであり、もしNが存在すると仮定すれば、Oではなくて、Nに対応する知覚像N'が与えられることであろう」という關係）が成り立っているならば、知覚像Oの成立の無数の原因のなかで、特にその事物OをO'の原因とみなすことができるのである。

たしかに、この点に関するゴルトマンの洞察は優れたものと言いうるであろう。しかし、翻って考えてみると、この答えは同時に、物理的因果關係だけでは知覚の原因の特定の問題には答えることはできないということをも示しているであろう。そもそも彼は、（第一論文で提示された）物理的因果關係だけでは原因の特定の問題を解決することはできなかったのだ、その後の論文で、「環境的關係」ならびに「反事實的依存關係」を補足しなければならなかったのである。

ところで、知覚における特定の原因とその他の原因の差異はあらためてわれわれのみてきた第一の様態における知

覚の構造を明らかにしてくれる。それは、見るということ
は、知覚者Sと環境的關係ならびに反事實的關係にあるもの
を見ることであって、その際、それ以外のもの（環境的
關係にない物や環境的狀況そのもの、先に特定の原因では
ないといふなされた原因——たとえば光線などの物理的メカ
ニズム、網膜、視神経など——）は見えていないのだとい
うことである。たとえば、物がある側面から見れば、
必然的に他の側面は隠されるのであり、同様に、サンガラ
スをかけている時にその様子を自分で見ることはできな
い。また、眼前の花瓶を見ると同時に自分の視神経の狀態
を見ることはできないのである。

しかも、先にみたように、このことは知覚者Sのみなら
ずSの觀察者Tに対しても妥当するはずである。すなわち
觀察者Tは、Sの知覺狀況を觀察する際に、自分の知覺の
成立条件である環境的關係や物理的メカニズムをまさにそ
の時点においては觀察できないのである。してみれば、S
の知覺についてのTの觀察・評価は、これらの關係のみに
よっては表現できない「物の知覺者に対する現出」(つまり、
われわれの「第一の樣態」を潜在的に含蓄しているのだ
る。それゆえ、こうした知覺の構造から必然的に、環境的
關係と物理的メカニズムによってわれわれの知覺理解のす

べてを表現し尽くすことはできないと言えるであろう。

最後に、因果關係の意味について考察しておこう。

先に見たように、因果關係を物理的メカニズムの意味での
因果關係と解することは、右の環境的關係並びに反事實的
依存關係を、空間的位置關係、光、音の伝播、物の物理的
性質などに、いわば「翻訳」することによって、それらの
關係の成り立つ根拠を示すことである。だがこの「翻訳」
に関しては、第一、第二の問題に関するわれわれの考察が
妥当するであろう。つまり、この翻訳は常に「觀察者自身
による対象Oの同定」を前提としているのであって、たと
えば、知覺の原因としての物の物理的性質とは、觀察者が
同定した花瓶の物理的性質でなくてはならない。また、こ
の「翻訳」は、事物Oと知覺者の知覺像O'との間の反事實
的依存關係をも前提にしており、この前提がなければ、觀
察者はどの物理的対象、どの物理的性質が知覺像O'の原因
なのかを特定できないのである。

ところでゴルトマンは、こうした「翻訳」に関して、「反
事實的依存關係の基礎となっている因果的メカニズムを研
究するのは自然なことだ」と言っている。⁽²⁹⁾ たしかに、反事
實的因果關係の成立の根拠を問うならば、そこに物理的メ
カニズムがあるからだと言えるのは自然なことであるかも

しない。しかし注意しなければならないのは、たとえば事物の物理的性質と眼球や視神経の変化の間に物理的因果関係を認めることはできるかもしれないが、こうした物理的出来事と知覚像の間に物理的因果関係を認めることはできないということである。それゆえ、なるほど或る物理的出来事がなければ、また、物理的出来事相互の間に因果関係が成り立っていないか或る知覚像はないとは言えるかもしれないが、物理的出来事が物理的な意味で、或る知覚像の原因であるとは言えないのである。このようにみると、ゴルトマンの「物理的メカニズムとしての因果関係」は、やはり、広い意味での「反事實的依存関係」（現象学で言う「動機づけ」の關係）の一種だと言ってよいであろう。⁽³⁰⁾

* * *

これまでの考察の結果をまとめておこう。

知覚の因果的理解は、他者の知覚状況を観察し、「物そのもの」と「知覚者の知覚像ないし信念」を対比する態度、また、自分が知覚する際にそうした観察者の視点を顧慮する態度と相關的である。そして、この態度は知覚者にとつての物の与えられ方（われわれの言う「第一の様態」）を前提としているのであり、この様態において事物は唯一の個体として措定されるのであった。

他者の知覚状況の観察において見いだされるのは、事物と知覚像の間の「反事實的依存關係」及び「環境的關係」である。それらの間に「物理的メカニズムとしての因果關係」を認めることができるのは、先にみたように、広義の「反事實的依存關係」という意味においてだけである。

フッサールは、事物の知覚は潜在的な地平をとまうと語っていた。立方体の私にとって見えない側面は見える側面の地平をなしており、それらが全体として立方体という「意味」を形成している。メルローポンテ⁽³¹⁾はこれを受けて、自己の身体はこうした地平の一部であると述べている。

私は、自分の身体の全体を知覚することはできない。たとえば、私は、少なくとも机上の花瓶を見ながら、自分の眼球や網膜あるいは視神経の状態を見ることはできない。けれどもそれらは、私の身体という「意味」の一部を成しているのである。他方、適当な位置にいて特殊な装置を使う観察者は、これらの私の身体の状態を観察しうるであろう。つまり、私の知覚にとって地平となっているものを観察者は頭在的に見ることが出来るわけである。ところが観察者の方は、私の眼球などを見ることはできるが私の見ている風景をそのまま（頭在的に）見ることはできない。こうして、メルローポンティの言うように、知覚者と観察者の間

には「顕在的に与えられるもの」と「潜在的にしか与えられないもの」の「意味の交錯 (entrelacement)⁽³²⁾」があると
 言えるであろうが、この交錯は、ゴルトマンの提示した知
 覚像と事物の間の三種類の関係にも妥当すると思われる。

先にみたように、私の知覚は他者による観察の顧慮を潜
 在的に含んでいる。つまり環境的關係、反事実的依存關係、
 物理的メカニズムとしての因果關係は、知覚者Sにとって
 は潜在的地平である。他方観察者Tにとっては、これらは
 顕在的に与えられるが、今度は、自分自身Tと知覚者Sの
 第一の様態における物の与えられ方が潜在的地平となる。
 Sの知覚についてのTの観察・評価は、第一の様態を潜在
 的に(意味的に)含蓄しているのである。

こうした二つの態度の交錯と対応關係がわれわれの知覚
 理解の全体であって、どちらか一方の態度だけをとること
 によってその全体を表現することはできないであろう。そ
 れぞれの態度は、互いに対応しつつ他方を覆い隠し合っ
 ているのである。

注

- (1) "Logische Untersuchungen"(Husserliana Bd. XIX)を
 け第五、第六研究参照
- (2) cf. "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und
 phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch"(Husser-
 liana Bd. III) (以下『イデー・第一巻』と略記する) §149,
 "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die
 transzendente Phänomenologie" (Husserliana Bd. VI) (以下
 『危機書』と略記する) §46.
- (3) 『イデー・第一巻』§89
- (4) cf. *ibid.* §52
- (5) 知覚の因果説に関連する彼の論文は三編あり、以下のとおり
 である。
1. A causal theory of knowing (Journal of Philosophy, Vol.
 LXIV, No. 12, 1967)
2. Discrimination and Perceptual Knowledge (Journal of Phi-
 losophy, Vol. LXXIII, No. 20, 1976)
3. Perceptual Objects (Synthese, Vol. 35, 1977) (なお、この論
 文の引用箇所の頁数は"Causal Theories of Mind" ed. by
 Steven Davis, de Gruyter 1983に採録された頁数である)
- 以下これらを発行年順に第一、第二、第三論文と呼ぶ。以下の
 「知覚の因果説」の説明はは第一論文による。
- (6) 周知のようにバクマン (E. L. Gettier, "Is Justified True
 Belief Knowledge?") は「ある人物の信念が正当化されたも

のであること、そして、その信念が真であることという二つの条件が充されているだけではその信念は知識とは呼べないとして伝統的真理観を批判したが、第一論文におけるゴルトマンの知覚の因果説はこのゲティアの見解を継承して主張されたものである。

(7) 第一論文。p.358.

(8) 以下「因果説」とは「知覚の因果説」を指すものと解していただきたい。

(9) 本来は知覚が本当に成立している者だけを「知覚者」と呼ぶべきであるが、そうでない者に対しても便宜的に、「知覚の成立が問題となっている者」という意味でこの語を使うこととする。

(10) 第二論文。p.782.

(11) *ibid.*

(12) 第一論文で提示された形の知覚の因果説によれば、知覚者の「その対象はジュディである」という信念(p)が実際にジュディの存在によって引き起こされているならば、知覚者はpを知っているということになるはずである。

(13) 第二論文。*ibid.*

(14) 第三論文。§ VIII.

(15) たとえばフッサールは「身体をしかじかの仕方では動かすならば、知覚像はしかじかの仕方では変化する」という形の身体の運動感覚と知覚像の関係を「動機づけの関係」と呼んでいる。

『イデー第二巻』(Husserliana Bd. IV)五十六節参照。

(16) J. R. Searle "Intentionality" (Cambridge, 1983), p.p.62-71.

(17) *ibid.* p.p.61-62. なお、右のサールの例は先のゴルトマンの例と或る点で類似しているけれども、その類似性は目下のわれわれの論点には関係ない。

(18) *ibid.* p.p.63-64.

(19) なおこの問題は、対象の同一性という充足条件がいかなる場合に充されるかという問題ではなくて、その充足条件の存在についての問題である。

(20) *ibid.* p.p.65-71.

(21) たとえば、『危機書』§ 46, p.163.

(22) 第三論文§ I.

(23) *ibid.*, §§ II - III, p.p.274-279.

(24) *ibid.*, § III, p.280.

(25) *ibid.*

(26) 知覚における原因と志向性に関して、サールは「知覚の志向性はその対象が当の知覚の原因だという充足条件を含んでおり」、また、「知覚において原因の経験が存する」(前掲書 p.125)と述べている。またヴァルデンフェルス(*)は、「正常に経過する単なる知覚においてわれわれは「因果的」作用を被っている」と述べている。私は、サールやヴァルデンフェルスの言うように知覚において「因果関係の経験」が存在することもあるけれども、常にそうであるとは限らず、大抵の場合知覚は、当の対象がその原因であることを潜在的に含蓄しているのだと考える。そして、このことが顕在化するのには、自分の知覚につい

ての他者の観察を顧慮する場合であると思うのである。なお、サールやヴァルデンフェルスが「因果関係の経験」と言う場合の「因果関係」とは、モハンティ（*）が指摘しているように、「物理的な意味での因果関係」ではなく、その経験は現象学で「受動的経験」と表現されるものである。なお、こうした受動的経験の対象とゴルトマンの言う「反事実的依存関係」にある対象の関係については、「知覚における因果関係」（小熊正久、山形大学紀要、第十一巻第二号）を参照されたい。

* B. Waldenfels, "Intentionalität und Kausalität" (in "Dem Spielraum des Verhältnens", 1980)

* * J. N. Mohanty, "Intentionality, Causality and Holism" (in "The Possibility of Transcendental Philosophy", 1985)

(27) 『危機書』四十七節参照

(28) *ibid.*

(29) 第三論文§ III, p. 279.

(30) 以下、「物理的メカニズムとしての因果関係」と言う場合にはこのように解された関係を指すこととする。

(31) cf. Merleau-Ponty, "la structure du comportement", p.p. 228-237. 邦訳三二四—三二七頁

(32) *ibid.* p. 234. 邦訳三二三頁

（おぐま まちひち・山形大学）

フッサールの連合論

貫 成 人

連合という現象をフッサールは簡潔に、「現前するものが過去のを思い起こさせる(Das Gegenwärtige erinnert an das Vergangene)」(IX, 118) ことと定式化している。

既にアリストテレスに現れ、近代の英国経験論の伝統のなかで観念同士の結合を説明するものとして重要であったこの概念は、19世紀のいわゆる連合主義的心理学における中心的概念の役割を果たしたものの、やがて心理学の分野ではゲシュタルト理論によって批判されるに到る。しかしフッサール現象学内部に話を限った場合には、連合現象の分析を中心とする受動的総合の分析は、生活世界概念や歴史の現象学とならんでいわゆるフッサールの後期思想を代表し、現象学的分析一般に新たな地平を開くものであった。

このことは、それ以前の彼の分析が意識の能動性を中心としたものであったこと―「作用(Akt)」という『イデーニー』の術語は、まさに能動的活動性(actus)という意味を含蓄するものである―を思えば自明なことである。しかもこの受動的総合の分析が特に感性的経験つまりフッサールの言う「感性的ヒュレー」に關してなされたものである以上、それはまた、『論理学研究』ならびに『イデーニー』におけるこの概念をめぐる問題点―すなわち「統握作用―統握内容」の図式に纏わる問題―に新たな解決を提供するものと考えられる。

本稿においては、その解決がいかなる形でおこなわれ、またいかなる形でおこなわれることがなかったのかを具体

的に検討し、あわせてそれが超越論的現象学全体にとって持つ意味を探ってみたい。以下においては、先ず中期フッサールにおける感覚概念の位置とそれに纏わる問題点の所在を簡単に振り返り(Ⅱ一)、次いで連合理論が超越論的現象学に取り込まれたことから生じうる問題点の所在を明らかにする(Ⅱ二)。以上二点に関する解決の見通しを獲得するためにはフッサール自身の分析の精密な読解を前提する。本稿ではこの問題に関して現在のところ接近可能な唯一の資料である『受動的総合の分析』におけるフッサールの分析を検討したい(Ⅱ三)。最後に、連合が「超越論的現象学的基礎概念」(I, 113-114)とまでみなされることが超越論的現象学自体にとって持ちうる意味に関して若干の見通しを述べておきたい(Ⅱ四)。

(一)

フッサールの志向性理論が、彼の師ブレンターノのそれと比べて持つ長所のひとつが、志向性を持たぬ心的要素つまり「感覚与件」の発見にあったことは、フッサール自身再度揚言する通りである(III, 74f, 195. LU V, §15)。『論理学研究』において第一次内容として導入されたこの概念

は、『イデー』においては構成問題ないし機能問題というより広い連関のなかにおかれ、さらには、この感覚与件を扱うことに専従する「それ自体完結した学科」(III, 198)としてのヒュレー論(Hyletic)なる理論が、志向性理論の下部理論としての意識の構造分析論のなかに位置を与えられるまでにいたる。けれどもこの学科が実際に展開されることは『イデー』においてはなかったのである。ヒュレー論に比べればむしろノエシス論的現象学こそが「比較を絶して重要であり、かつ豊かな」(ibid. 196)分析とされた。

現象学的分析が専ら志向性分析と考えられ(ibid. 198, 33)、そしてノエシスの意味付与作用こそが志向性の源泉とみなされたことを思えば、ヒュレーが現象学的問題としての位置を確保しうるのも、ひとえにそれが志向の対象構成という文脈のなかで何らかの機能をはたす限りにおいてのことであるのも自明なことである(Cf. Smith & McIntyre, pp. 2-3)。つまりヒュレー論が意味を持つのは、

「それが志向的織物に可能的横糸を提供する、つまり志向的形成に可能的素材を提供する」(ibid. 199)限りにおいてのこととされるのだ。しかしその一方で、フッサールはその代償を、いわゆる「統握作用―統握内容」もしくは「形相―質料」図式の困難という形で支払わねばならぬことに

なる。『イデー』におけるヒューレーは、「活性化了的統握の素材として機能し、この統握を介して対象を提示する射映もしくは現出となるもの」という形で機能的にのみ規定され、それ以上の記述的規定は、与えられたとしてもごく貧しいものでしかなかったのである (Holenstein, S.92 u.a.)。それでは「形相—質料」図式が持つ困難とはいかなる点に存するのか。

(1) この図式に基づく限り、意識にとって「新しいもの」もしくは「異質 (fremd)」なものがいかにして経験されるにいたるかが理解しえないかに見える。この問題は、後に異質な世界の理解不可能性という形でフッサール自身によっても取り上げられることになる (XV, 196f. 428f.)。

(2) この図式を感覚に関するものと限定した場合、感覚に関するいわゆる「感覚論の見解」におちいることは最終的に避けられない。ゲシュタルト理論から批判される限りでの感覚論は、「分解原理 (Zerlegungsprinzip)」および「恒常性仮説 (Konstanzannahme)」によって特徴づけられる。前者は、意識が最終的要素としての感覚にまで分解可能であり、そして逆にこの要素からの合成によって理解可能であるとすする原理である。また後者は、感覚与件が客観的な物理的刺激との間に緊密な関係にあるという仮説である

(Landgrebe, 113-114 u.a.)。もとよりフッサールの現象学は、その全ての概念構成に先だって現象学的還元による自然主義の排除を実行することを前提するのであるから、右に述べたような感覚概念がそのまま踏襲されるわけではない。だが中期フッサールの感覚与件は、それが事実上それ以上の分析のなされない最終的与件に止まる限りにおいて『形式論理学と超越論的論理学』における感覚論批判でフッサール自身が用いる言葉を使っていいたえれば、「できあがった対象 (fertiger Gegenstand)」= XVII, § 107b に止まる限りにおいて「分解原理」に従い、そしてまた「同一の」感覚与件が相異なる様々な統握をこうむり、それによって様々な対象を提示する (III, 230. LV V, § 14. XI, 34. EU, § 21b, 100) とされる限りにおいて「恒常性仮説」に従うのである (Holenstein, 283f. D. Welton, 59)。

なるはこの「形相—質料」図式に対しては、フッサール自身により一九〇七—〇八年の時点で、少なくともその普遍的妥当性に関しては疑義が提起される。この図式が時間構成の説明原理とはなりえないかぎりにおいて、それは構成の全ての場面で有効であるわけではない (X, 7, F3n. Vgl. ibid. XXXII f. 貫 122-126)。けれどもそれはこの図式自体の廃棄を帰結するものではない。第一に、一九〇八

年の時間講義において展開された時間性分析は、上位のノエシス／ノエマ分析に対してはもとより(III, 191f.)、総合の階梯においてはそれに直結するはずの受動的総合の場面からすらも断絶したものとみなされる(XI, 125f.)。第二に、時間性分析においてかの図式の廃棄をフッサールに迫った困難は、通常の知覚分析においては生じえないものである。したがって時間性分析の成果がヒュレー概念自体にとってもつ意義は、たかだか、それがいかなる意識の総合からも身を引く「できあがった対象」とは最早みなされなくなるという程度のことにはすぎない。ヒュレーは少なくともその時間性格に関しては、内的時間意識の総合を前提するのだ。その限りでフッサールのヒュレー概念は、感覚論的感覚概念とは一線を画する。けれどもこのことは逆に、感覚的なものにかんして時間規定と内容規定を区別することによって、時間規定すらをも超越した感覚内容の想定に導くものでしかない。すなわちヒュレーに関する限り、このことは、今まで問題となっていた「統握形式―統握内容」図式に加えてさらに「時間形式―時間内容」の図式を上乗せすることにほかならないのである。この点を考えれば、「形相―質料」図式の問題の解決を与えるべき受動的総合分析ないしは連合論は、右で言及したような時間意識の総

合と切り離された形のものでは不十分であることは明らかである。内容的総合と時間的・空間的総合との相互浸透こそが取り出されなければならないのだ。しかしその点に立ち入る前に、連合の問題が置かれるべきもうひとつの問題連関に注目しておく必要がある。

(二)

前節では、感覚の理論と見なされた限りににおける連合論にとってその背景となる諸問題を取り出した。『受動的総合の分析』や『経験と判断』における連合理論は、『イデー』その他にみられる感覚概念と比べ、意味付与的ノエシスに対する感覚の自立性を保証し、それと共に「形相―質料」図式をある範囲内で乗り越えるものを含む。けれどもそれはあくまでもフッサール現象学の内部に話を限定した場合のことにはすぎず、一般に感覚の理論とみなされた限りでの連合理論は、古典的感覚論の不備を補う為に構想され、そして結局はゲシュタルト理論によってのりこえられたものとみなされている。つまりそれは、古典的感覚論の諸前提をそのまま保存し、ただ、群化や結合といった、感覚論のみでは理解不可能な現象を説明するための、いわば ad hoc

な理論とみなされるのである（ギョーム、6 ページ以下。

Merleau-Ponty, p. 20f.）。そして、そのような要素主義的感覚論および連合理論に根本的な異議を申し立てたゲシュタルト理論に対してフッサールは、終始冷淡な態度を取り続けたのである（V. 156, XVII, § 107c, III. § 112, I, § 16）。

しかしこのことはゲシュタルト理論の感覚論批判についてフッサールが全く素朴であることを意味するわけではない。むしろ、フッサールの連合理論は、ゲシュタルト理論が持つ自然主義的素朴性に対しては、それが現象学的発生的分析を感覚的なものに関して遂行したという点で優位を持ち（Holenstein, Kap. 14）、そしてまたそれは、19 世紀的連合理論と比較してもある注目すべき独自性を示すのである。フッサールの現象学的連合概念が持つ独自性は、既にホーレンシュタインによって指摘されている。すなわち、(1) 感覚論的連合理論においては、要素の総和によって全体が説明されるのに対して、現象学的連合理論においては、逆に部分に対する全体の優位が確保されることによって、要素主義が克服されている（Holenstein, 114）。すなわち、連合理論によって認められるのは「要素間の外的連携のみ」であり、諸契機の内的必然性による結合や思考の目的論的機構をこの理論から理解することは不可能とされる

（ギョーム、p. 12, Vgl. Merleau-Ponty, 22）。ところがそれに対してフッサールの連合理論においては、根源的現象（Urphänomen）としての融合（Verschmelzung）の場面における統一形成が、全体一部分関係に基づく対照（Kontrast）および形象化（Konfiguration）によって説明される。この事態をまたドン・ウェルトンは次のように表現する。「総合と、総合において形成されるものとの間にはある区別が存するのに対して、このレベル（＝連合的総合のレベル）においては、“内容”と統握との間の相対的独立性は存在しない」（Don Welton, 63）。例えば、類似性による A と B との結合においては、予め存在する二つの項 A と B との間に類似性関係が成立するのではなく、むしろ存立している類似性関係の二つの項として A と B とが区別されるのである。(2) 感覚論における感覚事件と同様、ゲシュタルト理論におけるゲシュタルトは、それ以上の分析を拒む「できあがった対象」と考えられるが、それに対して超越論的現象学の立場からは、そのゲシュタルトすらも意識において総合されたものであるという異議が申し立てられる。感性的諸統一が意識の発生的構成の産物であることが示されて初めて、超越論的現象学の終始一貫した課題であるところの自然主義の克服が、この領域でも達成されたこ

とになるのである。つまりフッサールの意味における連合は、「経験的」・「因果的」・「盲目的」なものではなく(Held, 1986, 23)むしろ理性的・「合法的」(XI, 117)・「志向的」・「ア・プリオリ」(Holenstein, 3)・「超越論的」(Yamaguchi, 14-16, 88)かつ発生的に構成されたものという点で、従来の連合理論とも、またゲシュタルト理論ともたもとを分かつのである。

フッサールの連合理論が、このような独自性を持つことは、上に挙げたように多くの研究者達によって指摘されていることであり、また次に挙げる引用からも窺える通りフッサール自身によっても強調されていることである。

「われわれにとって連合という名称は、意識一般に属する、内在的発生の形式および合法性則性を表すものであり、それは、心理学者達にとってのように、客観的・精神的な因果性の一形式を表すものではない……」(XI, 117)。

けれども連合が、このようにして非因果的なものであり、盲目的機制ではないとされるのは何故なのかという点に関しては、必ずしも明らかではない。この点に関しては、研究者の間でも意見が分かれている。ホーレンシュタインによれば、連合が因果的でないのは次の事情による。つまり

それは、例えば私が現在の所与Aによって喚起されて(geweckt)過去の所与Bへと向かう時、私がそのAによってまさに動機づけられていることは、私にとって明証的に知りうるからだからである(Vgl. XI, 155-156, 188)。一方ヘルトによれば、「連合が盲目的機制でない」ことは、ある連合を追体験し「始めに意識内部である対化(Parung)が生じたのは、いかなる結合点を介してのことであるのか」を理解する反省によって示される(ibid., 23)。つまり連合の非因果的性格は、ホーレンシュタインによれば、連合的に動機づけられていること(Motiviertheit)の現象的認知可能性に基づくが、それに対してヘルトによれば、二つの所与の結合項の後からの反省的確認可能性に基づくのである。この二つの解釈はただちに相蓋うものではない。AによってBを思いだしたことを私が知っている場合でも、その連合がAとBとの間のいかなる類似性連関によるものであるのかは明らかでないことも可能なのだ。

さらに次の事情を考えれば、連合が盲目的機制ではないという主張は、単に一義的でないというばかりでなく、その正当性に対する疑義すら許容しかねないものであるようにも思われる。『受動的総合の分析』においてフッサールが連合論へと歩を進めた背景には、それが想起一般の可能性

の制約であるという事情があった。未来へと進むことをその本質とする志向的生にとって、過ぎ去った位相を現在から一歩ずつ逆行するということは、その現象学的な構造上成立しえないことである。だが他方、それが不可能であるというのはあくまで超越論的意識の（時間）形式にのみ着目した場合のことであり、内容的側面すなわち連合的喚起に着目すれば、これこそまさに他のなにものにもなしえないこと、つまり生動的現在から過去への跳躍を可能たらしめるものであることがわかる。その意味で連合は想起の可能性の制約である。さらにまた、過ぎ去った時間位相に關して時間的順序が成立し、その結果、意識流とその内在的時間が「最初の超越」(304)として構成される上でも、過去の任意の時間位置の喚起が前提されることを考えれば、連合はまた意識流および内在的時間の構成の可能性の制約であるとも言える。過去の任意の時間位置を現在へ喚起する連合のこうした作用をブランドは「七里靴 (Siebenmeilenstiefel)」に例えたが、それはこの限りでは全く正当なことである(Brand, 108. Vgl. Holenstein, 67f)。

だが問題はこの点で生じる。民話の七里靴であれば、それを用いて遠く離れたどの地点に行くのかを決定するのは靴をはいた当人の役目である。ところが連合の場合このよ

うな決定を下すことはそもそも問題となりえない。むしろ逆に、この場面で連合には二重の不確定性ないし偶然性がまわりついているのである。第一に、現在の所与がそれと類似した過去の所与を喚起する時、この二つの所与の間の類似性は、所与が持つあらゆるディテールに關して成立することはありえない。むしろそれは必ず「ある観点からみた」限りでの類似性でしかないだろう。ところがそうするとこの時、可能な諸観点のうちどの観点が他のそれに対して優先されるのかは、その都度全く不確定なのだ(§26, 32, S.427)。第二に、現在の所与と特定の観点のもとで類似した過去の所与は一つには止まらないはずであるが、その中からどの所与が選択されるにいたるのかも、その都度不確定であろう。

現象学的連合概念は非因果的・非盲目的であるとするフッサールのテーゼが超越論的現象学の全体の性格を解明する上でも重要であると述べることの背景には、更に次の二つの事情が存する。(1)連合の概念は、フッサールにとつては一九二〇年代後半になって初めて登場したものではなく、既に一九〇一年の『論理学研究』第一研究において、指標概念の起源となる心的事実の名称として登場している(LUI, §4)。ところが初期から中期のフッサールにおいて

連合は決して超越論的な概念ではなく、むしろ遅くとも一九二一年まで彼はこの現象を経験的なものとみなしていたのであり(Yamaguchi, 88)、実際一九二〇年ないし一九二八年に書かれたとされるテキストには、「一種の因果性」としての連合という表現がみられるのである(XI, §386, Z. 5f.)。連合に関する彼の見解の変化は、なるほどこの現象についての現象学的分析の深化、それに伴う連合概念の成熟の結果ともみなしうる。(2)しかしながら、『論理学研究』において連合がその発生の起源とされた指標概念とは、デリダが指摘する如く、表現体験つまり志向的体験への「一種の現象学的還元」によって、超越論的現象学の領域から排除された当のものにはかならない。そして、デリダによれば、その結果「志向性概念は、いぜんとして主意主義的形而上学の伝統にとらわれている」(Derrida, p.30)のである。こうした経緯をふまえれば、一九二〇年代後半になって連合が、単なる経験的・因果的・盲目的なものから、「超越論的現象学的基礎概念」(I, 113-4)へと解釈しなおされたことは、いわば『論理学研究』において排除されていた指標的なもの、つまり連合が、超越論的なものの領域に侵入したことを意味する。勿論それが、上に述べた連合概念の変質のみによって説明されるべき事柄なのであれば、この指

摘もトリビアルなことにすぎない。しかしながらも連合が、あくまでも、非意志的な部分を内を含むものであり、なおかつ志向的なものであるとすれば、ここに志向性のまさに概念にかかわる変質が生じているといえる。一方、現象学が超越論的といわれるのは、それが所謂機能問題つまり対象性の構成問題を主題とするが故であり(III, §86)、しかもそこにおいては目的論の観点が支配的であるとされる(Ibid, 197)。ところが連合の過程自体には、ある盲目性が最後までつきまとうとすれば、それを超越論的基礎概念とみなすことにより、対象構成の目的論的性格自体になんらかの変質が生じるのは避けられないこととなる。

以上の問い、および関連するいくつかの問いに関する見通しを得るためには、先ずもって『受動的総合の分析』および関連するいくつかの―公開された、あるいは未公開の―草稿の内容をここで振り替えることが必要である。

(三)

連合の問題に関するフッサールの最もまとまった論述は、フッサール著作集第11巻『受動的総合の分析』の、特に第三編において与えられている。今、この書物において

連合分析自体が置かれているより広い文脈は度外視して、連合現象自体の分析を先ず概観しておく。三編の分析は、念頭に置かれている場面が、「際だった統一 (abgelebene Einheit)」の成立以前であるか否か、および、それが「生き生きとした現在 (lebendige Gegenwart)」内部に限られるものであるか否かという二つの観点から、総計四つの場面に分けることができる。

連合現象の暫定的性格付け (121) および一連の準備的考察 (§26) の後、(1) 先ず、「生き生きとした現在」内部に考察範囲を限定し、また「際だった、内在的統一」が既に構成されていることを前提とした上で (128)、二つないしはそれ以上の感覚的統一が相互に結合されるための条件としての類似性 (§28) および時間的・空間的順列 (Ordnung) (§29) が取り出される。いわば連合規則を取り出すことを目的としたこのような分析をフッサールは「静的分析 (statische Betrachtung)」(130, Z.8) と呼び、それに対して、例えば類似した統一同士からなる高次の統一が意識の総合によって成立する過程に関する「動的分析 (kinetische Betrachtung)」(ebenda, Z.13) を区別している。その分析によると、二つの項の対 (Paar) が成立する過程は、「A」生き生きとした現在内部に既に構成されて存在するいくつ

かの感性的統一の内、二つの所与 a と b とが相互に類似している時、まず a が自我を触発する。「B」自我がこの a、およびそれと類似した b に注意をむけた時、一方ではこの触発が解除され、他方では、a についての意識と b についての意識との「重なり合」(Deckung, Überschiebung) が成立し、また同時に対象の側では、a と b とが同一のものとして現れることになる (130f.)。感性野における感覚的諸統一の対ないしグループはこのような過程を経て成立するとされるわけだが、ここで予め感性的統一同士の間で成立している形式的諸関係 (類似性・同一性・継起・順列・上昇系列…) とそれに対応し、またそれに応じて強度も変化する (Vgl. 134) 触発力ないし触発傾向 (affektive Kraft bzw. Tendenz) への言及がみられる点において、なるほどこの分析は注目には値するとは言え、しかし基本的には当の統一について意識同士の重なり合いによって総合を説明する限りにおいて、『論理学研究』以来のフッサールの総合論の枠組が基本的に乗り越えられたとはいえない。

われわれにとって興味深い論点が現れるのは、(2) 先にはその構成が既に前提されていた感性的統一が統一として成立する過程、ないしはそれがわれわれにとって際立ったものとなるための条件に関する分析である (§§137-177)。分

析のこの場面でフッサールが試みているのは、感性野における諸統一が成立するための「本質的諸法則 (141 u.a.)」としての内容的連続性 (Abstandlosigkeit) (対照と形象化)、および形式的な条件としての時間的連続性を取り出すことである。後にフッサールが言う受動的総合の「場 (Ort)」（Ms. C-3 VI. S.3）としての時間的流れ (Strömen) と、そこで構成される感性的統一との関係が、その特殊性において捉えられるのは、この分析においてのことである。たとえばフッサールは、つぎのように述べる。

「…それぞれの際立った所与が、他の諸所与と継起 (Sukzession) という生き生きとした関係に立つのは、単に外在的な仕方においてのことではない。むしろ、それはそれ自身の内において、内的な総合的構造をもつのであり、しかもそれはそれ自身の内において継続 (Folge) の連続性なのである」 (140)。

この個所から窺う限りでは、時間性と感性的統一との関係は、通常の事物が時間性との間に持つ関係 (事物は、超越の対象と見られた限りにおいても、またその現出仕方においてみても持続の統一であり、その意味で時間性を内に含んでいる) と変わるものではない。しかし、今の引用の直後に現れるつぎの発言は、受動的総合における時間性と

統一との関係を通常の事物におけるそれと等しいものと捉えてはならないことを示している。

「こうした内的連続性は、連続的・内容的融合 (Verschmelzung) …の基礎である」 (ebenda)。

また、

「ある具体的統一—内在的所与の統一—は、延長 (Extension) すなわち持続の連続性における、またこの連続性に基づく (in und vermöge der Kontinuität) 内容の連続性としてのみ思惟可能なのである」 (141)。

感性的統一が単に時間内のものという意味で、あるいはそれ自身が持続の統一であるという意味において時間的であるばかりではなく、むしろ時間的生成自体が統一形成の必要条件の一つであること、(講義のこの段階では、感性的統一の成立のための条件としては、いま述べた時間的な条件と内容的な連続性という条件のみが考えられていた。いづれも統一形成のための必要条件であり、両者が一緒になつて十分条件となる) のことの内幕がより鮮明となるのは、やがて「触発 (Affektion)」の問題が分析に導入された時である (第二章 §32, 148ff)。触発とは、フッサール自身による当初の性格付けによれば「意識された対象が

自我に対して行使する、意識された刺激」(ebenda)として、感性的統一という対象的契機と自我との間の非対称的關係と見なされるが、しかしこれが同時に感性的所与同士に働くなんらかの影響關係をも意味するものであることは、連合現象の本質からしても明らかである(154, 172)。講義のこの部分で主題とされているのは、この触発と、先に述べたような感性的な統一形成とが果たして分離されうるのか否かという問いである。『受動的総合の分析』第三編のおそらく中心問題を構成するこの問いは、単にこの問いに答える過程で、先に触れた「時間的生成に基づく統一形成」の内実のより立ち入った現象学的分析がなされているという点において重要であるばかりではない。むしろこの部分の分析を通じて、フッサール自身の連合概念はおそらく基本的な變動を被るのである。

『論理学研究』の時期から『受動的総合の分析』に到るまで一貫して、フッサールの連合概念は、感性的領野における諸所与の「純粹に内容に基づく統一」(LUI, 29)とは切り離されて考えられていた。『論理学研究』における連合概念は、専らそれが過去の内容を現在の意識へと呼びもどし、同時にまた現在の内容が過去のそれを呼び出すことが「感知可能な連関」(ebenda)であることから前者から後者

への指示關係(Hinweis)という「記述的に独特な諸性格および統一諸形式」(ebenda)が創造されるという点にのみ存したのであり、そのようにして過去から呼び出された内容と現在の内容が結合する際の統一形成とは、当面別個の事柄として考えられていたのである。このことは連合がそのような統一形成を「させるにまかせる(überlassen)」⁴⁹「またげない」といった言い回しからも窺えることである(Vgl. XI, 148, Z.30-31, 151, Z.17-22)。しかも『受動的総合の分析』においてフッサールは、こうした連合を特徴付けるものである触発はかの統一形成、およびそれによる所与の際立ち(Abhebung)を前提するものと考えていた(49そこでフッサールはつぎのように述べる。「触発はなによりもまず際立ちを前提する」)。ところが、この触発自体の条件を問う中で、むしろこの触発がたつてまた連合こそが、先の形式的・内容的諸条件とともに統一形成のためのもうひとつの条件を構成するのではないかという問が生じるのである。

「われわれが記述したような、内在的統一形成の本質的合法則性⁵⁰は、結局のところそのような統一の単なる可能性の制約を表すにすぎないのではないだろうか、そしてそれに対してこうした諸統一の本当

の成立そのものは触発および連合に依存するのではあるまいか」(153)。

つまりこの新たな考えによれば、先に述べた形式的・内容的諸条件と共に、触発という第三の条件が加わって初めて感性的統一は形成されることになる。このような仮説が生じうるのは、ある統一が際立つために、単にその形式的・内容的条件のみでは不十分で、他の所与からの触発の「伝導 (Fortpflanzung)」が必要とされる事例が観察されるからである。例えば、ある音が最初は大きな音で始まるが、徐々に小さくなりやがて殆ど聞こえないほどになるといった場合である (153-153)。最後のピアノシモの音は、最早聴覚野の中では、他の所与に比べて強度の点でもまた輪郭 (Konfur) の点でも劣り、したがって通常の場合であればそれが際立つことはない。ところがにもかかわらずこの微弱な音がわれわれに気付かれうるのは、予め大きな音が先行し、それによって生じた「喚起 (Weckung)」がこの普通なら気付かれない音にまで伝導し、それを喚起するからなのである。この時、最後の音が感性的統一として成立するためには、したがって、その形式的・内容的諸条件に加え、さらに触発が加わる必要がある。同じくあるメロディーに關してなされたフッサールのもうひとつの分析 (156) は、

この事態をより説得的な形で示している。あるメロディーが現に鳴っていても、そのことに私が何らかの事情から気付かずにいる場合がある。そこへとりわけ快・不快の感情を刺激する節回しが現れた時、この部分は当然私を触発するが、しかしそればかりではなく、既に過ぎ去ってしまった (しかし現前野においては依然としてその生氣を保っている) メロディー全体が一挙に際立つのである。すなわちこの場合には、触発が過去把持的なものへと逆に働くのだ。この問題に対するフッサールの解決は、統一形成と触発とを峻別する先の問の背後に存する考え自体の否定によってなされる。なるほど統一形成そのものについて触発はなら寄与するところはない (160, 161)。しかし、「受動性の能作」により構成されたものは、それがおよそ構成されたものである限りにおいて既に私にとって存在するものでなければならぬ。そして「意識にとって構成されたものが私にとって存在するのは、ひとえにそれが触発することに」(163)のであるとすれば、結局のところ統一形成ないし際立ちと触発力を持つものという性格とを区別することはできなくなるのである。先の二つの例にみられる如き、成立はしていても気付かれない統一の存在や触発力の伝播といった現象は、「触発の本質に存する程度の相違」(163)

によって説明されることになるのである。

こうした分析は、一方では受動的な感性的統一形成の脱自然化を意味するが、他方では、連合概念が単に想起の領域を越えて受動性の場面一般に拡大されることをも招来する。そしてまた逆に、『受動的総合の分析』の導入部分においては、内容的総合と鋭く断絶するものとして考えられていた時間的総合すらも連合的性格をもつものと考えられるにいたるのである。たとえばおそらく30年代始めに書かれたと思われるある草稿においてフッサールは、次のように述べるのだ。

「それ（＝根源的様相における止まりつつ流れる現在＝*die unmodale stehende strömende Gegenwart*）自身もまた連合的融合の統一である…」（C-15, S.2, *＝ ohne Datierung*）。

他方、われわれの目的にとって興味深いことは、感性的領野における統一の構成がこうした連合的融合の能作と考えられ、そしてこの融合が時間形式と内容的条件との二つによって説明されねばならないということである。その結果生じる感性的統一を、『イデー』等における図式に当てはめればヒュレーにあたるものであろうが（Vgl. z.B. XI, 162 Z. 13）、これは最早それ以上還元・分析不可能な原子的

要素としてではなく、融合によって総合されたものとみなされるのである。フッサールは、先に引用した草稿で次のように述べる。

「融合には、形式と充実の類比が同時に関与しているのであり、その点にこそ融合の完全性が存するのだ」（C-15, 3）。

(四)

連合現象は二重の不確定性もしくは偶然性に委ねられている、と述べた。つまり現在の所与が過去のある所与を連合的に呼び出す時、連合が過去のどの所与を呼び出すかという点に関しても、またいかなる観点において類似したものとして呼び出すかも不確定で偶然的なのである。けれども、他方においてフッサールは次のように述べる。

「触発と作用とは既に存在論的構成、つまり目的論的なものを目標としている。連合的に時間化する能作の過程も既に目的論的意義を持っている。既にこの能作も『目的を持っている』のだ」（E III 9, S.7 *＝ 1931-33*）。

三節における叙述からも明らかな通り、連合が仮に合法

則的なものであるとしても、その合法性は単に連合の形式的条件、つまりそれが何らかの仕方では時間構成的意識流の各位相の中においてのみ成立しうることであり、また何らかの仕方では当の時間的・空間的場における様々な対照の交錯のなかで成立する融合現象として捉えられ、あるいは少なくともそれを出発点とすべきものであるということの意味するにすぎない。とすれば、連合が合法的・理性的と言われうるのは、そのような形式的法則化可能性に関してのみであり、内容に関しては全く偶然的であるに止まるであろう。そのことが現象学分析としての不十分さを意味するものでないことは言うまでもない。しかし他方において、こうした偶然性が超越論的意識による世界構成の基礎的位置に存することは、構成の目的論の性格自体にある影響を及ぼさずにはいないことであろう。フッサールは連合につきまとうかの不確定性を解消する努力のなかで、連合を可能にする類似の観点の選択をその都度の「関心 (Interesse)」によって説明しようとする (427)。けれども、後のフッサールが全ての構成の前提として衝動志向性 (Triebintentionalität) もしくは本能 (Instinkt) をおいた時 (XV, 595 usw.)、それもまた連合的なものとみなされるのである (E-III 9, 25)。こうした問題は、本来フッサール

が30年代前半において関心を寄せていたモナド論の文脈で取り扱われるべき問題であり (Vgl. Heidegger, bes. S. 86ff.)、この点については稿を改めて論ずる必要がある。以下、連合と目的論との関連について二つの点だけを述べておきたい。

(1) フッサールによって取り出された意識の目的論的構造が包括するものは (Vgl. 新田, 53usw.)、単に一例えば『論理学研究』に見られる如き「志向的体験の「志向—充実」の過程や、あるいは『危機』書におけるような歴史の目的論のみではない。むしろそのような形で個別化された目的論は、究極的には「調和 (Harmonie)」・「自己把持 (Selbsterhaltung)」を目指す「あらゆる形式の形式 (Form aller Formen)」としての目的論 (XV, 380) の顕現とみなされなければならないのである。この自己把持の過程にとって超越論的主観性の自己構成は、こうした「真の自己把持へと向けられたもの」 (XV, 378) として目的論的意義を持つ。ところがこの超越論的主観性の自己構成にとって連合はその可能性の制約をなすのである。およそ主観性が主観性として存在しうるためには、単に存在しているというだけでは不十分であり、「存在しながら、おのれ自身にとって存在するもの」・「おのれ自身をおのれ自身にとって存在するも

のとして構成するもの」(XI, 124)という意味がその存在に
としては不可欠である。超越論的主観性のこうした自己構
成において、その都度の現在にまで到る意識流とその内在
的時間は、「最初の、根源的超越 (das erste,
urquellmäßige Transzendente)」(204)として構成され
るが、その際には、既に流れ去った過去の所与を呼び出す
連合の能作が不可欠である。「千里靴」としての連合がなけ
れば、流れ去った過去はそのまま失われてしまうのであり、
また、現在において根源的な仕方で創設 (Urstiftung) され
たものが「即自的存在」という意味を獲得するのは、それ
が自由に繰り返し同定可能であることを前提とするが
(110)、このこともまた連合によって可能となるのである。
そのような意味で連合は、超越論的主観性の存在自体に
とってもまた可能性の制約となる。

(2) 主観性の自己構成の場面においても、また超越的な
世界構成の場面においても、連合はその基礎を提供する機
能を持つが、しかしこの連合自体は確かに形式的には合法
則的ではあっても、内容的には偶然的であることを逃れら
れない。しかし他方、フッサールの意味における目的論は、
上に述べた素描からも明らかな通り、例えば「不動の動者」
といったなんらかの実体的な理念を目指す目的論なのでは

なく (Vgl. 新田、166usw.)、むしろ「調和」・「自己把持」
といった単に形式的な理念を介してのみ規定されはする
が、その内容に関しては全く自由な、いわば「開かれた目
的論 (offene Teleologie)」なのである。そのことは、フッ
サールの言う「カントの意味での理念」の機能の仕方を見
ても明らかなことである。すなわちこの理念は、実践ない
しは志向的過程にとってなんら具体的「目的」を設定す
るものではなく、むしろその都度の経験がその理念から外
れている時にのみ、その外れているというこのみを明ら
かにするという仕方だ。いわば「否定的 (negativ)」な仕方
でしか機能しないのだ。超越論的生がこのような構造を
持つということは、フッサールにとってなんら独断的な形
而上学的想定ではなく、むしろそれを裏打ちするのは『論
理学研究』その他で取り出された志向性の構造自体の中
に存するであろう。しかし他方、フッサールの目的論が、そ
のような性格をもつ以上、それは連合の含む内容的偶然性
と何らの矛盾をもきたすものではない。それどころか連合は、
「開かれた」目的論の根底にあって、その開放性を支える
という意味で、むしろ積極的にこの目的論に参与している。
連合は、その意味において、まさに理性的なのである。

〔文献〕

本文中の引用箇所は、フッサール著作集からの引用はその巻数とページによって(但し、著作集XI巻からの引用が続く個所においてはそのページ数のみ)、またその他の参考文献については著者各々のページ数によって示した。

公刊されたフッサールの著作

Husserliana, M. Nijhoff, Den Haag :

- Bd. I, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, hrsg. S. Strasser, 2. A. 1973.
- Bd. III, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I. Buch, hrsg. v. K. Schuhmann, 2. A. 1976.
- Bd. IV, Ideen... 2. Buch, Hrsg. v. M. Biemel, 1952.
- Bd. V, Ideen... 3. Buch, Hrsg. v. M. Biemel, 1952.
- Bd. X, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, Hrsg. v. R. Boehm, 1966.
- Bd. XI, Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926, Hrsg. v. M. Fleischer, 1966.

Bd. XV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil: 1929-1935. Hrsg. v. I. Kern, 1973.

Bd. XVII, Formale und transzendente Logik. Hrsg. v. P. Janssen, 1974.

Logische Untersuchungen, Bd. II 1 1900/01, 5. A. Tübingen 1968. (zit. LU)

Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik. Hrsg. v. L. Landgrebe, Hamburg 1972. (zit. EU)

未公開草稿

- Ms. C-3 VI "Rückfrage zur Hyle. Hyletische Urströmung und Zeitigung" (1931).
- C-15 "Urassoziation und Urzeitigung, zunächst in der hyletischen Kernsphäre behandelt" (ohne Datierung).
- E-III 9 "Instinkt, Welt, Gut, Teleologie, Normstruktur der Persönlichkeit" (1931-1933).

その他の参考文献

- Brand, G., *Welt Ich und Zeit*, Den Haag 1969.
- Derrida, J., *La voix et le phénomène*, Paris 1976.
- キョーム・ド・バシタート心理学 (八木訳) 岩波書店 1980°
- Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (Gesamtausgabe Bd. 26) Frankfurt a.M. 1978.
- Held, K., *Phänomenologie der Lebenswelt*, Ausgewählte Texte II, Stuttgart 1986.
- Holenstein, E., *Phänomenologie der Assoziation*, Den Haag 1972.
- Landgrebe, I., "Prinzipien der Lehre vom Empfinden" in *Der Weg der Phänomenologie*, Mohn 1978.
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945.
- 新田 義弘 現象学 岩波書店 1978°
- 貫 成人 「フッサール中期時間論の生成」 東京大学哲学研究室研究論集 1 1982°
- Smith, D. W. & McIntyre, R., *Husserl and Intentionality, A Study of Mind, Meaning, and Language*, Dordrecht/Boston /London 1982.
- Welton, D., "Structure and Genesis in Husserl's Phenomenology", in *Husserl Expositions and Appraisals*, Notre Dame/London 1977.
- Yamaguchi, I., *Passive Synthesis and Intersubjectivität bei E. Husserl*, Den Haag 1978.

* なおこの論考は、ドイツ学術交流会 (Deutscher Akademischer Austauschdienst) 奨学金による一九八六年十月より一九八七年九月までの西独 Wuppertal 大学における研究成果の一部である。この留学に際して助力を賜ったすべての方々に、この場を借りてお礼申し上げます。

(ぬき しげと・埼玉大学)

情緒と情念の現象学に関する一展望

清水 明

情緒や情念には、何か現象学的探求を拒むものがあるかのようにも思われる。情緒を分析しようとその範例を思い浮かべるとき、そこには情緒にとって本質的な何かが欠けている。さらには、人は自らの情念の存在に気付かぬこともあるというのに、一体どの様にして情念を主題化することとができるのだろうか。さらに別の困難もある。それは、当該現象に多くの名前があり、それぞれ微妙に意味が異なりつつ一見無秩序に用いられていることである。このことは日常生活においてはかえって趣があるが、少しでもそれらの現象の何たるかを考えようとすれば大きな障害となる。情緒と情念の現象学はこれを整理することから始めなければならない。そのため本稿では、情緒や情念とそれら

に近接する身体的感覚や身体的表出などの諸現象との区別を行う。

一、感情（情緒）と情念の区別

後に区別するが、いまは感情と情緒を区別しない。それらとこれから情念と呼ぼうと考える現象との区別を、愛を例にして考えよう。普通、愛は感情の一種だと考えられている。しかし、他の代表的な感情例えば喜びや悲しみと比較してみると、次の違いがある。喜び悲しみはそのつど感じるものであるが、愛はそうではない。喜び悲しみには、それぞれの気持ちを言い表わす言葉、うれしい悲しいがあ

るのに、愛には適切な言葉がない。

子どもが生まれて喜ぶとか、親しい人が死んで悲しむという場合、その喜びや悲しみはある時感じたものであり、その時限りのものである。もちろん、思い出して喜び悲しみを感ずるが、それはまたそれで新たな喜び悲しみである。これに對して、愛はそのつど感ずるものではない。愛という名前の感情（以後、愛情という）が存在すると仮定してみよう。そしてここに、愛情を感ずる人がいるとしてみよう。しかし明らかにその人は四六時中愛情を感じてはいない。ある時は悲しんだり喜んだりしている。つまり愛情とは別の感情を抱いている。なんの感情も抱いていない時もある。眠っている時や氣絶している場合もある。それでもし愛が感情の一種だとすると奇妙なことになる。愛情を感じているときはその人は愛しており、感じていないときは愛していないということになる。しかし、我々は普通「愛している」という言葉をその様には使っていない。事態は、次の三つは整合しないという具合になっている。

a、感情は感じられた限りで存在する。

b、愛は感情の一種である。

c、何も感じていない時でも、愛していると言える。

不整合を解消するには、a、b、cのうちどれかを否定し

なければならぬ。

第一の選択肢：愛は感情の一種であり（b）、感情は感じられない時でも存在するので（aの否定）、何も感じないときでも「愛している」と言うことができる（c）。

第二の選択肢：感情は感じられた限りで存在し（a）、何も感じない時でも愛していると言え（c）、愛が感情の一種ではないからである（bの否定）。

第三の選択肢：感情は感じられた限りで存在し（a）、愛は感情の一種なのだから（b）、何も感じない時には、愛しているとは言えない（cの否定）。

第一の選択肢は、感情は感じられなくとも存在する、感じられない感情がある、とするものである。「感じられない感情」というのは矛盾した言い方ではないだろうか。これを受け入れることは極めて困難である。

第二の選択肢が一番無理がない。問題なのは、愛を感情の一種だと考えるのがほぼ常識になっているという点だが、そう考えることに何か根拠があるわけではない。

第三の選択肢をとると、「愛している」という言葉の使い

方を変えなければならなくなる。単に「あの人は誰それを愛している」とはもはや言えず、「あの人は誰それを何時から何時まで愛し、その後しばらく愛してはおらず、再び何時から愛した」などと言わねばならなくなる。我々の言語習慣を変えることは極めて困難である。たとえ変えることができたとしても、次のような問題点がある。感情についてしばしばみられる現象を思い起こそう。ある人が親しい人の死にあい、悲しむという場合、その人はその後も折りに触れて悲しむことになるであらう。その人は親しい人の死をきっかけとしてしばしば悲しむ傾向を持つに至る。「愛する」という言葉をそれが感じられている時間帯に限って使用することになると、この様な現象を我々は見失うことになるのではないだろうか。たとえ愛が感情の一種であるとしても、その感情をしばしば抱くという傾向があるのではないだろうか。そして我々が「愛している」という動詞を使うとき、愛情よりむしろそれをしばしば抱くという傾向をこそ言い表わしているのではないだろうか。

すると、不整合はないとする考え方があるかのように思われる。愛という言葉は二義的であり、一つは愛情を表わし、もう一つは愛情をしばしば感じやすい傾向を表わす、という考え方である。愛は感情の一種である(a)という

ときには愛情が言われており、何も感じないときでも愛していると言える(c)というときには「傾向としての愛」が言われていると考えるのである。だが、「傾向としての愛」というようなものがあるとしても、問題は、愛情とはどのような感情であるか、果してその様な感情が存在するのか、である。これに関しては、愛にはその時の気持ちと言い表わす適切な言葉がないという点を考察しなければならぬ。このことは愛情が存在しないことを示しているのではないだろうか。少なくとも、愛情が存在していなければ、そのことは、愛にはその時の気持ちを言い表わす適切な言葉がないことのよい説明になる。

しかし捜せば、「いとしい(愛しい)」という言葉がある。そして確かにいとしきはうれしさが一つの感情であるのと同様に一つの感情である。いとしきはそのつど感じるものだからである。そしてまた、いとしきを感じる人はその人がいとしいと思うものを愛しているのが普通である。それゆえ、愛情とはいとしきのことであり、傾向としての愛とはいとしきをしばしば持つ傾向だと考えたい。だが、「いとしい」が愛する人が持つ感情を言い表わしているとしても、愛する人はそれを常に感じてはいない。また、それだけが愛する人が持つ感情のすべてではない。愛する人

が相手のいないとき感ずる寂しさ切なさ、その人が愛するがゆえにある。また、その人の喜びや悲しみは、その人の持つ愛ゆえにある場合が多い。従って、傾向としての愛がある場合、いとしさを感じることが増えるとしても、同時に寂しさや切なさ、それに喜びや悲しみを感ずることも増えるのである。傾向としての愛によって感ずることが増えるということだけでは、愛情という名前を独占することはできない。言い替えれば、愛情という名前の一つの感情があるのではない。喜びや悲しみの場合はその名前の感情は一つしかないことを考えれば、この点は愛を喜び悲しみなどの感情から区別する重大な点である。

このことにより「傾向としての愛」という概念に対して疑問符が付く。この「傾向としての愛」は何ら特定の感情を抱き易くなる傾向ではないからである。親しい人になくして悲しみやすくなったという傾向は、まさしく悲しみを感ずやすい傾向である。それに対して傾向としての愛の場合は、なるほどなんらかの感情を感じやすくなるのであるが、その感情は一定しない。何が生じるのか不定である場合を傾向と呼べるかどうかは疑問である。「感情傾向」とはある特定の感情を抱き易くなる傾向という意味で使うのが適切であり、愛のようにそれゆえに喜びも悲しみもいと

しさもという場合は使うべきではない。

以上で、愛は感情の一種ではないと考えるべきであることが分かった。では、愛は一体何であろうか。この問題を愛を何と呼べばよいかという問題として答えれば、愛は情感である、というのがよいと思う。言い替えれば、その様に「情感」という言葉を使おうという提案である。愛は感情傾向であるとするのがよくない理由として、愛は特定の感情だけの傾向ではないという点をあげた。それ以外の理由として、愛は感情生活の場面だけにあるものではないという点も重要である。言うまでもなく愛は感情生活に影響があるばかりではなく人間の行動全体に影響を及ぼす。

愛が感情の一種ではないということから重要な帰結が生じる。それは、愛が感情であれば、それはまさに感じられるものなので、愛があるかどうかはそれを感じる当人が一番よく知っていると言えるが、愛が感情の一種ではないとすると、もはやそうは言えないということである。愛があると当人は考えている場合でも、本当は愛などない場合がありうるし、また逆に、愛しているとは気付かず愛している場合もありうることになる。関連して、愛はどの様にして認識されるのかという問題も生じる。これはもちろん愛だけにとどまらず情感一般について問題になる事であ

る。

本稿では愛を例にして情念を感情から分離した。本来は一つ一つの情念について慎重にそれと混同しやすい感情から分離すべきであろう。しかし、情念を感情から分離する基本的観点はすでに明らかに became と思われる。

二、感情と情緒の区別

この区別については、心理学的情緒理論の綿密な検討が必要であるが、本稿では暫定的な結論だけを述べておく。なおこれまでの論述では喜びや悲しみに対して感情という言葉を使ってきたが、心理学では情緒という言葉を使うのが一般的である。そして、感情という用語はより狭い意味で用いる。以下の論述もそうした用語法を採用する。

情緒を「感じる」時起こっていることは、動機づけとそれによる身体的変化、及びそれを感じることであり、さらにそれを引き起こした状況の解釈とその状況の下に自己を位置付けることである。ここで感じられると言うことができるものは、動機づけとそれによる身体的変化だけであり、しかもそれは快―不快の次元で感じられている。そこで快―不快の次元で感じられるものを感情と呼び、動機づけ、

生理的变化、快・不快の感情、及びそれらを引き起こした状況とその中の自己の位置付け、これらすべての総合的な解釈を情緒と呼ぶことにする。

この様に考えれば感情は依然として感じられるものであるが、情緒は感じられるものではなく、認知・命名・解釈の過程である。もちろんその認知・命名・解釈の過程自身も意識されうるが、常に意識されているとは限らず、むしろ意識されないことが多い。情緒はしばしば「感じられる」と言われるが、それは誤りである。「感じられる」という言葉を使うとき人は回顧的錯覚に陥っている。「ああ、恐ろしかった」と言うとき、そこで感じられたものを感じていた時点では「恐ろしい」という意識はない。「恐ろしい」という言葉でそのときの感情を後から解釈するのである。「恐ろしい」という言葉を使用するか否かは、そのときの状況の把握とその状況の下に自己をどの様に位置付けるにかかっている。

三、感覚と感情との区別

感覚とは、色、音、味、臭、寒さ暑さ（冷、熱）や痛み等を感じることと考えられている。これは感覚器官に対応

して作られた概念である。常識では、五感（五官）という言葉も作られた。現代の生理学では細分化され九つないし十である。目、耳、舌、鼻は同じ。皮膚には温冷、圧、痛の異なった感覚受容器が区別され、温冷は更に温点と冷点にも分けられる。そのほか、前庭感覚と呼ばれる三半規管で感じられる平衡感覚、筋運動感覚と呼ばれる身体の運動と位置の感覚がある。筋運動感覚は身体の関節付近と筋肉の中にある神経終末から生じる。しかし、こうした生理学の心理学における感覚の定義は常識の延長上にあり、感覚についての知識を豊かにはするが、感覚という概念そのものを理解することには役立たない。なぜなら、これらは感覚という概念を前提しているからである。感覚とは何か、感覚とは感覚器官によって感じるものことである。感覚器官とはなにか、感覚器官とは感覚を受け取る器官である。感覚は知覚の要素と考えられることがある。この考えは受容器によって諸感覚を定義するいま述べた考え方と近親関係がある。しかし、ここでは詳しく論じないが、その考えは採らない。ここでは感覚と知覚とを区別しない。知覚と区別される感覚などというものはなく、感覚と呼んでいるのもすでに知覚の一種である。

しかし、知覚と感覚を区別することを正当化できる場合

がある。例えば、何か光っているものを見たとき、我々は光を感じると言う。この場合、感覚だけがあってまだ知覚は成立していないと考えてはならない。何か光るものの知覚が成立している。その光っているものが何であるか言えないとき、感覚と呼ぶのである。感覚は未だ何についての知覚であるかを言えない知覚である。このように、感じると言うことのできる知覚を感覚と呼ぶ。ただしそうするとこれまで感覚と呼んできたものの多くが除外される。例えば、林檎の「赤さ」などは除外される。なぜなら、我々は林檎を前にして「林檎が赤く色づいているのが見える」とは言っても「林檎の赤さを感じる」とは言わないからである。バラの香りは「バラの香りがする」と言い「バラの香りを感じる」とは言わない。「林檎の赤さを感じる」は林檎を前にしていないときに言うのである。「バラの香りを感じる」はバラを前にしていないときに言う。目の前にバラが見えないからこそ、「バラの香りを感じる」と言い、何が刺さっているのか分かる前にとにかく痛くてたまらないから痛みを感じると言うのである。何についての知覚であるか問題にしない場合の知覚が感覚である。問題にしない場合には、問題にできない場合の他に改めて問題にするまでもない場合も含まれる。

前庭感覚は意識にはのぼらず感じることはできない。そこで、先に感覚器官によって定義された感覚で残るのは、皮膚感覚や内臓感覚等の身体感覚である。ここで皮膚感覚とは痛みやかゆみのように身体感覚でもあるような皮膚感覚である。皮膚感覚の内、熱い冷たい、ざらざらしている等は、何かが熱い、何かが冷たい、何かがざらざらしているということであり、林檎の赤さと同様のことが言える。内臓感覚とは胃が痛い頭が痛い足がだるい肩が凝るなどである。胃が痛い足がかゆいというとき、胃及び足を知覚しているということを言っているのではない。痛み或はかゆみがある場所にあるということを言っている。身体感覚は何についての知覚であるかを常に暗黙にする。

では、感情と感覚はどの様に区別されるのであろうか。感情はただ快・不快の感情である。感覚として主に身体感覚を考えると、その区別は難しい。生理学・心理学では次の二つの徴表をあげて身体感覚と感情を区別している。

①感覚は身体はどこにあるかを言うことができるが、感情はそうではない。

②感覚はそれに注意することによって鮮明になるが、感情はそれに注意することによってぼやける。

痛みと不快感を例にして確認しておこう。痛みは身体はどこにあっても、その場所を言うことができる。歯の痛み

はどの歯が痛いのかを言い難い場合があるが、これは歯そのものが痛むのではなく、歯茎が炎症を起こしているからである。おなかが痛いと言うとき、痛むのはどの臓器であるかを言い難い場合があるが、これはその臓器の名前を知らないためか、痛みがある範囲に拡散して感じられるからである。しかし、いずれの場合も痛みの場所を指定できないということではない。一方、不快感の方は、痛みが気にならないこともあれば耐え難いこともある、その耐え難さを不快感と考えてよいが、その耐え難さがどこにあるかということは意味をなさない。またそれは、必ずしも痛みの強さに比例してはいない。それほど強くない痛みが、あるときは耐え難くまたあるときは適度の刺激となって心地よい。通常ほとんどの人が不快感を覚える痛みが、ある種の人にとっては快感でありうることも知られている。痛みは何か他のことに夢中になっていると忘れていることがある。反対に、痛み注目してそれを観察しようとする、その痛みは注目以前より強くなる。しかし不快感は強くなるとは限らない。冷静に観察すると、冷静になればなるほど不快感は薄れる。何か他のことに夢中になっていて痛みを忘れてるとき何か不快感を感じ、そしてその不快感から初めて痛みが気付く場合がある。痛み以外でも同じであ

る。同じ様な疲労感が、ある時は不快でありある時はむしろ心地よい。ある料理に甘味が感じられたとしても、その甘味はその料理を一層おいしく(快に)することもあれば、逆にまづく(不快に)することもある。これらは、我々が日常経験する事柄である。注意すれば誰でも認めることができる。

こうした感覚と感情との区別は、感覚と感情を区別せずに立てられた理論に対しては有効な批判点となる。功利主義の主張によれば、ある行為の道徳的価値はその行為が生み出す快(正)と痛み(負)の量を計算し、その総和によって決定できるとする。しかし、快と痛みは別の次元にある。痛みに対応し正の値をもつ感覚はない。また、快は不快と対立するがそれを測定することはできない。功利主義が必要とする計算は不可能である。現代の生理学的心理学においては、痛みですら客観的に計測することは不可能である。痛みを与える物理的刺戟の量は客観的に計測することができる。しかし、同じ量の刺戟が同じ程度の痛みを感じさせるとは限らない。痛みは刺戟を受け取る感覚受容器だけでなく、神経系全体の状態によって左右される。

こうした区別はさらに、苦痛とか快楽などという概念が実は曖昧で混乱した概念であることに気づかせ反省を促

す。我々は粗雑にも「肉体的苦痛」に対して「精神的苦痛」などという概念を作り出す。この様な概念で考えるとき、肉体と精神とは全く別のものとして考えられてしまう。しかし痛みですら全くの肉体的なものではない。苦しみに至っては肉体的ということからあまりに遠く、それ以前に不快という感覚があり、それがすでに肉体的かつ精神的なものである。苦しみは、その元をただせば痛みなどの身体的原因によるものであったとしても、そうした痛みを感じ際の全体的状況の解釈としての情緒なのである。

四、身体的表出における、以上の諸現象間の違い。

ここで問題にする身体的表出とは、他の人が通常の知覚で確認できるものを言う。感覚の際には感覚器官からの神経はインパルスを発射し、中枢神経系も特有の活動をしている。しかし、これらは通常の知覚によっては観察できない。また、感情・情緒の興奮時の皮膚の電気伝導度の変化なども特殊な測定装置(嘘発見器)によらなければ観察できない。呼吸や動悸の変化や発汗、筋緊張、立毛等は注意深い観察によって捉えられないことはない。身体的表出に含めてもよいが、主なもの顔面の表情や全身の身振り

である。

問題は、感覚と感情・情緒は普通一緒に起こるので、そのときの身体的表出を何れのものに見なすべきかという点にある。私は感情と情緒の身体的表出と考える。というのも、感情・情緒を伴わない感覚の場合は身体的表出がないからである。そこで問題は感情表出と情緒の表出とをどの様に区別するかである。情緒は自己と状況の解釈であるから、その解釈自身による身体的表出は考えられない。しかし、その様に解釈したという思いが当人に習慣的に取らせる動作がある。従ってそれはいわば二次的な身体的表出として、感情の身体的表出から区別しうるであらう。

感情・情緒の表出に関する心理学的研究は顔面表情の研究や情動語の分析として行われている。こうした研究によって、感情と情緒を区別することが否定されるのではない。なるほどこの種の研究者の多くは情緒の表出を分類していると考えている。つまり、様々な異なった情緒があり、各々が表出されていると考えている。しかしそこで考えられた情緒の次元に注目しよう。例えばシュロスバーグの3次元説で言えば、緊張―睡眠の次元は活性化の次元であるから情緒の種類には関係しない。快―不快の次元こそ感情の次元である。注目―拒否の次元が問題であるが、これは

デイビッツの名称を使えば関係性、つまり情緒を感じる主体がおかれている状況に対する関係性であり、情緒が状況についての解釈であるという考えを支持しているであろう。心理学的研究によれば、感情の表出は、生得的要素が強い。一方、情緒の表出は学習によるところが多く、文化によって多様である。このことも感情と情緒の区別を支持している。

感情と情緒の表出は個人差も大きい。感情の場合はそれを表出するかどうかは多分に生得的であるが、表出の仕方は様々である。痛みによる不快感の場合、子どもであれば泣き叫ぶが、大人になればしかめ面をし脂汗を流す。痛みによる不快感が強いときには身体的表出を抑えることはできない。しかし、同じ程度の痛みでも人によってその不快感は異なる。従って、同じ程度の痛みの感覚があっても人によって様々な身体的表出を示す。さらに、同じ様な振舞いをするからといって同じ程度の不快感があるとも言えない。なぜなら、人は不快感の身体的表出を努めて見せないようにすることもできるし、また偽りのそぶりをすることもできるからである。これは表出の仕方として言語的表現をとる場合も全く同じである。すなわち、嘘を言うことができる。言語的表出は情緒の身体的表出の延長上にあり、

嘘を言うことができるという言語の特性は情緒において偽りの表出をすることができるといふ特性の延長である。これらの能力はともに状況から身を引き離すという一般的な能力を根拠にしている。

感覚・感情・情緒は当人にしか分からないのだとか、当人が一番よく知っているとかなわれる。それは正しいのであろうか。これまでの考察によれば、感覚にはその表出がないのであるから当人以外には知りようがない。しかし、いま考察したのは身体的表出であり、言語的表出を考慮していなかった。痛みなどの感覚を持つことを我々は十分言語的に表現しうる。そしてその言語に通じている限りそれを聞いてその人に痛みがあることを我々は知ることができ。もちろん知るといっても、その人が感じている痛みを感じるのではない。感じると知るとは異なった認識である。そこで、痛みを訴える人が嘘を言っている場合に、それが嘘であることを見破る方法は原理的にない。痛みが不快感を起こし、その不快の感情に伴う身体的表出がある場合は別である。感情の表出は生理的に当人による抑制が難しいものであるから、感情表出を伴う痛みの場合は見当がつく。しかし、見当がつくのは不快感の存在であって、痛みの存在ではない。当人が痛み以外で苦しんでおり、しかも

当人が痛みがあると嘘をつくならば、やはり我々にはそれを見破ることはできない。

しかし、痛みの表現が言語的表出を取る限り、常に有効だとは限らないが、嘘を見破る一般的な方法がある。その一般的方法は次のことに基づいている。それは痛みの言語的表現それ自身は痛みを訴える当人でさえそれを学ばなければならなかったということ、また、痛みを訴えるのが適切な状況があり、痛みの言語的表現を学ぶということはその適切な状況がどういふものであるかを学ぶことであるということである。もちろんその状況には当人が実際に痛みを感じているということが必須の条件として含まれている。しかし、それ以外の状況は他人にも観察可能な事柄であるので、当然痛みがあつてしかるべき状況であるとき痛みがないと言え、まず嘘であることが疑われる（あるいは神経系等に異常があると考えられる）。たしかに「痛みを感じる」と言うことによって初めて痛みの状況が生じていることに気付く場合がある。その場合、さしあたっては当人が痛みを訴えることのみが痛みの状況を形成しているかのように思われる。しかし仔細に調べれば、痛みの状況は当人が痛みを訴えることのみで成り立ってはいない。例えば歯が痛いと訴えて初めて歯を調べ虫歯ができていたこと

を発見するという場合である。胃の痛みなどのように外から見ただけでは分からない場合はどうか、胃を検査すればよい。手続きに多少手間取ることもあるが、一般的には本当に痛みがある状況かどうか判断することができる（むち打ち症はかなり困難である）。

従って、感覚が当人だけにしか分からないという言い方は曖昧な言い方である。「分かる」ということで「感じる」ということが考えられているとすれば、それは当然のことである。当然とは、それが我々の「感ずる」の「文法」だからである。他人の感ずるものを感じることができない理由は、もし感じたとすればそれは自分の感覚ということになるからである。しかし「分かる」ということで「知る」ということが考えられているとすれば、誤りである。感覚は当人だけにしか感じられないが、その故をもって他人はそれを知ることができないということではできない。

感情（快・不快）の場合も同様である。他人の身体的表出によってその人の感情を知ることができるのはもちろんであり、通常感情には身体的表出が伴い、その抑制は困難であるから、間違える可能性は感覚の場合より少ないであろう。

情緒は内面的な出来事でありそれを他人が感じたり知る

ことはできないと言われることもある。それも一部正しく一部間違っている。情緒は状況の解釈であるから、その状況を正確に把握すれば他人にも十分知ることができる。ただ他人には当人が感じている快・不快の感情が欠けている。それ故、当人の情緒がどの様な情緒であるか知ることではきててもその情緒を「感じる」ことはできない。ただしここで情緒を感じることができないとは正確には快・不快の感情を感じることができないということである。

穏やかな情緒と呼ばれる、殆ど身体的表出のない情緒がある。例えば絵や音楽を鑑賞して、しみじみとした情感を味わうという場合である。その場合、確かに動機づけは弱い。しかし、その絵をもっとよく見たいとかこの音楽をずっと聞いていたいとかの動機づけはある。そしてその動機づけは快・不快の感情に伴われているであろう。そしてその際的情緒すなわち状況の解釈とは、ほとんどその芸術作品の解釈ということになる。もちろんこの場合の解釈とは通常の意味での作品の解釈ではない。それは知的な判断ではない。むしろ鑑賞と呼ぶべきであろう。これを他人が同じように行うことは難しい。

情緒は、ある動機づけを快・不快の感情と共に受け取る時の、その状況に対する解釈であるから、その解釈を誤る

可能性が当人にとっても存在する。そこで、例えば恥しさを感じたと解釈した場合、確かに恥しさという情緒をもつことに偽りはないが、その状況は必ずしも恥しさを感じずべき状況ではないという批判が他人によってなされる。感覚・感情について他人が批判することは意味をなさない、ということを考えれば、これは情緒をそれらと区別する大きな差異である。痛みを感じる人に向かって痛みを感じてはならないと言っても無駄である。不快感を感じている人に不快ではないのだといっても無意味である。しかし、悲しんでいる人に、これはそんなに悲しむべきことではないのだ、と言うことは十分意味のあることである。悲しむようなことではないと悲しんでいる人に向かって言うことは、場合により慰めにも忠告にも非難にもなる。

それ故、情緒に関してはそれを感じている当人より他の人がその情緒についてよく知っているということさえある。この場合、よく知っているとは、その情緒が状況に適したものであるかどうかについてよく知っているという意味である。情緒が道德的・倫理の意味を持つのはこの点があるからである（穏やかな情緒の場合は美的価値である）。情緒の道德的・倫理の意味は状況に対する適切性として現れる。悲しむべき、驚くべき、喜ぶべきという形容詞

は単に強調の意味で使われる場合が多いが、「何々すべし」という倫理的命令でもある。情緒を持つということは状況の受け止め方であり、その人の倫理的態度の表明である。親しい人が戦死したとき悲しむのは悪でありむしろ誇らしく思わなければいけないとされた時代があった。捕虜にした敵兵を見て同情するのは悪であり、むしろ軽蔑しなければならぬとされた時代があった。情緒に関して命令することは無意味であるという理由でその時代を批判することはできない。無意味ではないからである。人間が人間として自然に抱く情緒は悪ではないと言って批判することは簡単である。しかし、人間にとって自然な情緒とは何であらうか。我々が自然であると考えるものが別の時代からみれば不自然であるということもありうる。また、人間が自然に感じる情緒はすべて善であると思えることは難しい。さらに、どの情緒を持つことが人間にとって自然であるのか決めたい状況もある。「自然な情緒」という概念を持ち出すことは、動機づけ理論における「本能」の概念と同様、何の解決ももたらさない。しかし、そこに問題が潜んでいることだけは示している。

情念は更に倫理的価値が大きい。情念はそれが情緒の場面で効力を持つとき、その状況における「自然な情緒」か

らの構造的逸脱だからである。それほど同情すべきでない時ことさらに同情する場合、その人は同情の相手に対して愛などの情念を持っている。それほど非難すべきでないとき、とりわけ強く軽蔑や怒りの情緒を示す人は憎しみの情念を持っている。

五、志向性の観点からみた、以上の諸現象間の違い。

現象学では志向性は意識の本質と考える。意識は常に何ものかについての意識である。では志向性を持つものは意識だけであろうか。記号も常に何ものかの記号であり、志向性を持つとは考えられないだろうか。

記号はそれ自身で自立しておらず、他のなにもものかによって構成されて初めて成立する。例えば、紙に書かれた文字はそれを読み理解する人にとってだけ文字であり、何事かを指し示し、また意味するものとなる。それを読み理解する人がいなければそれは記号ではなく、紙の上にまき散らされた線や曲線に過ぎない。それ故、記号の記号性はそれを読む人に依存する。でたために書かれた線や曲線と、文字として書かれた線や曲線とは明らかに区別される。でたためとはそこになんらの意図もないことである。記号が

記号であるのはそこになんらかの意図が込められているからである（意図には種々様々なものがあるが今は問わない）。従って更にこうした意図を意識の何らかの志向性にまで帰着させる可能性が考えられる。それがもし可能であれば記号の持つ志向性は意識の志向性から生じる二次的なものと考えられるであろう。そして志向性を持つものは本来意識だけであるということになるだろう。これがフッサールの現象学のとった方向であった。

しかし、記号にはそれを発する人の意図が裏切られる可能性が常に存在する。「このはしを渡るべからず」という立て札は、「この端を渡るべからず」と読むことができる。記号はそれを使用する人の意図以前にすでに意味を持つっており、その意味を推し量り自分の意図と一致する記号を選ぶことができるだけである。必ずしも一致するとはかぎらず、一致するよう努めるだけであるとすら言える。すでにある意味と僅かなずれを持つ意図で記号を用いることによって、意味に種々様々なずれを生じさせることもできる。もちろん、個々の使用に先立ってすでにある記号の意味は、それはそれで多くの使用者の長年にわたる使用によるものであり、それら多くの使用における意図の沈澱物であると考えられることもできよう。もしそうならば、ここにおいても

記号の志向性は二次的であることになる。メルロ・ポンティはほぼこのように考えた。

しかし、個々の使用の際にはその使用からは独立にすでに定まっているという点で、その志向は個々の意図に直接依存しているのではない。従って、記号が存する限り、それが記号であるということだけですでに志向性を備えており、意識が存する限り志向性を持つということと見かけ上同じことになる。そこで、記号がそれ自身として志向性を持つと考えてもよい多くの場面が生じる。同様に、何ものかへと向かっていると考えられるものにはすべて志向性の概念を適用できる。情念としての愛にも適用することができる。愛は感情の一種ではなく、従って愛を感じることはなく、愛の意識というものは考えられないとしても、愛は志向性を持つ現象である。愛とは常に何ものかについての愛である。情念は総じて常に何ものかについての情念である。では、感覚はどうか。感覚とは何についてということが問題にならない場合の知覚である。すると志向性はないのであろうか？ 感覚に浸っている人は確かに知覚の「何」を意識していない。しかし、感覚はそれがすでに知覚であるという観点から考察する場合には、ただちに志向性が問題になるということでもある。痛みから一歩退くと、手が

痛い、足が痛いという現実がある。手についての知覚、足についての知覚があったのである。その知覚は志向性を持つ。手についての意識、足についての意識がある。しかし、再び感覚としての痛みに帰れば、何についてを意識していない。しかし意識していないからといって、そこに志向がないとは言えない。いま志向は意識だけには限らないとしたばかりである。従って、感覚とは自らを志向であるとは意識しない志向であると言おう。

ここで志向するものはすべて意識であるという前提に立てば、自らを志向であるとは意識しない志向とは、自らを意識であるとは意識しない意識である。自己にとって意識されない意識とは無意識のことである。しかし、無意識は意識という概念の考え方によっては矛盾した概念ともなりうる。その考え方とは、意識とは原理的に自己意識である、ということ考え方である。何ものかについての意識は、その何ものかに気付いていると同時に、気付いていることに気付いていることでもある。何ものかについて気付いていながら、その気付いていることに気付いていないならば、結局何ものにも気付いていないことになるからである。気付いていることに気付いているということが意識である。このようにして初めて自己が成立する。従って意識は原理的に

自己意識である。自己意識とは、最初に自己というものがあってそれを意識するということではない。自己意識とはむしろ意識の原理的な構造のことである。このような考え方にとっては、無意識とは矛盾した概念である。意識、即ち自己意識でありながら、自己を意識していないというのは矛盾である。さて、しかし、ここで志向と意識とを区別すれば、即ち、意識であれば必ず何ものかについての志向であるが、志向は必ずしも意識であるとは限らないとすれば、「自らが志向であるとは意識しない志向」は矛盾した概念ではない。そしてこれをいわゆる無意識のことだと考えれば、無意識も矛盾した概念ではなくなる。(フッサールは、意識に顕在性と非顕在性を区別することによって、この問題の解決をはかった。何ものかについての意識は、必ずしもその何ものかに気付いていることではない。)

自らが志向であることを意識しない志向である感覚は、従ってまだ意識ではない。それゆえ、痛みの場合痛みについての意識というものはない。痛みは痛みを意識することではない。ただ痛むのである。痛みを感じるのである。「痛みを感じる」と言うとき、「痛み」と「感じる」を分けることはできない。感じられない痛みなどは存在しない。感じていることを離れて痛みは存在しない。痛みという感覚は志向

であるが、痛みを志向することではない。実はここには何ものかについての志向である知覚が前提されているのだが、感覚とはその際の志向の仕方そのもののことである。それ故、実際には、足についての知覚、手についての知覚、等々がある。しかし、その知覚は痛みという仕方では、手を、意識している。

感情については、感覚を知覚における志向の仕方と考えるのに対して、知覚におけるもう一つの志向の仕方と考える。即ち、知覚は自己意識である限りにおいて、何ものかについての志向であると同時に自己についての志向である。何ものかについての志向という場合の志向の仕方が感覚であり、自己についての志向という場合の志向の仕方が感情である。従って知覚は常に感覚と感情とを伴っている。ただしこの場合の自己とはまだ個性化していない一般的なものである。普通自己とはその人に固有のものである。ところがこの場合の自己はまだその人にとって固有のものではない。誰でもあれ傷があれば痛みを感じる。誰でもあれ痛みがあれば不快に感ずる。この場合の自己はまだ誰ということもないものである。身体がありさえすれば、そこに感覚はあり、また快・不快の感情がある。従って、この場合の自己とは身体と考えてよい。知覚は感情という仕方では自己

Ⅱ身体についての意識である。

情緒は、知覚が生起したという意識が生じた場合、その意識（知覚体験についての意識）の志向の仕方である。なぜなら、情緒はこれまで快・不快の感情が引き起こされた状況についての解釈であるとしてきたが、それは解釈とはいえ知的な営みではなく、状況についての意識という程度のものである。そして状況とは知覚された状況であり、知覚体験と言ひ替えることができる。この知覚体験についての意識もやはり自己意識であるが、この場合の自己は個性化している。この自己は、自己Ⅱ身体を知覚された状況において位置づけ引き受けるからである。ところが、この位置づけ、引き受けは顕在的であれ、暗黙のうちにであれ、なんらかの言語使用に依存している。情緒は認知・命名の過程である。それゆえ、人間に本来定まった情緒などというものは存在しない。文化の中で言語として定着されたものだけが情緒として認められるようになる。むしろ、人は常にその語彙の貧しさと戦っている。いまだ表現されない情緒を表現することによってこそ文化は豊かになる。先ほど知覚には常に感覚と感情（快・不快）が伴っているといったが、この意識を知覚に平行させれば、情緒は知覚における感覚にあたる。それゆえ、日常的にはこれも感覚とし「情

緒を感じる」と言うのである。さらに、知覚における快・不快の感情にあたるものがこの意識にも存在し、精神的な意味での快・不快の感情を形成する。いわゆる美意識である。穏やかな情緒と呼ばれるものには、さきに述べた直接的情緒のほかに、この快・不快の感情に基づく間接的情緒もある。なお、この快・不快の感情をも日常的には感覚と呼ぶ。感覚的に合わない人とはつき合いたくない、などと言うときの「感覚」である。しかし、この感覚は個性の表層にある。

情念は、情緒の個性的な傾向を生むものであるが、そのつどの情緒経験の沈澱したものでもある。それは、記号が長年の使用によって、そのつどの使用に先立つようなある志向を獲得してくるのに似ている。すなわち、情念は知覚体験についての意識の志向性が沈澱し生じた二次的な志向性を持つと言ってよい。それゆえ、情念こそ個性化された自己の核をなすものである。

（しみず あきら・弘前大学）

現象学と相対主義の問題——その予備的考察

鷺田 清一

「究極的な自己責任にもとづく学問」——フッサールが

終生夢み、また自らの思索に厳しく要求しつづけた〈哲学〉の理念は、フッサール自身によってこのように表現されている。世界について何らかの分析や判断をおこない、そしてそれを「学」として表明するかぎりにおいて、それは自ら主張そのものがよって立つ〈根拠〉を明示しうるのでなければならぬ。しかもその場合の〈根拠〉は、それ以外のいかなる根拠をも前提せず（つまり、先行的に妥当させず）、それ自身が必然的な明証において証示しうる究極的無前提的なものでなければならぬ。したがって、フッサールは、先にあげた哲学の理念を「究極的な基礎づけにもとづく学問（Wissenschaft aus letzter Begründung）」

（VIII 139）であるとも言いかえている。

しかし、究極的な基礎がそれ自身において証示されねばならないというこの要求は、それが自己に現在という様態において直接経験されうるものでなければならぬという要求にほかならず、したがって、基礎≡根拠は経験を越えたところに形而上学的に想定されるようなものであってはならないし、また、それ自身は経験されない〈経験の可能性のア・プリオリな条件〉として理論的に要請されるようなものであってもいけない。それは、先行的に妥当している他の何ものかとの関係のなかではじめて妥当するようなものであってはならず、それ自身において自らの絶対的な妥当性を証示しうるような経験でなければならない。そこか

らフッサールは、「あらゆる意味付与と意味確証の根源的な場所」としての「へわたし」という、この超越論的主観性の反省的な自己経験のうちに、あらゆる世界経験を究極的に基礎づけている「絶対的な経験」を見いだし、すべての世界経験をこのような主観性の自己経験に溯って問うよう要求するのである。この意味で、自らの基礎を見失い、単なる「相対的な妥当性」のうちに漂いながら、しかも「学問」を僭称する諸々の主張を摘発すること、このことが現象学の問題意識の出発点にあったものであり、「相対主義」の主張ほど哲学としての現象学の理念にきわだって対立するものはないと言ってもいいくらいである。

「相対主義」ほど現象学の理念と無縁な主張はないということ、フッサールの生前に公開された書物の大半がこのことの指摘から議論をはじめている。またとくに『厳密な学問としての哲学』では、同時代のもっとも相対主義的な主張として歴史主義を取り上げ、それを全面的に批判している。ところが晩年の『危機』では、科学の客観主義に対する批判というコンテクストで、「主観的・相対的」にしか妥当しない生活世界が「基底づけ」の秩序においてもっとも基盤的なものとしてポジティブに取り上げられる。もっともこの生活世界の基盤的な性格は、「究極的に機能してい

る自我」へのさらなる遡源の過程でもう一度相対化されるのではあるが。われわれが本稿で考察してみたいとおもうのもまさにそのことなのである。つまり、相対的な妥当性しかもたないものがいったん復権されたかに見えて、すぐにふたたびその相対性のゆえに廃棄されてしまうときの、相対主義のその問題のされかたである。言いかえると、現象学の入口で現象学の理念に背馳するものとしていつもきびしく排斥される相対主義が、フッサールの思索の深まりとともにいわば内側からもう一度問題として頭をもたげるときそのその問題論的状况、それをここで考えてみたいとおもうのである。もっともこの問題は、受動的綜合、地平、発生、間主観性、生活世界などといったフッサール後期の研究テーマ全般に関わる問題であって、それをここでその全域にわたって展開する能力はいまの私にはない。相対主義が現象学にとってどのような意味で内在的な問題なのか、そしてそれが哲学としての現象学の理念にどのような変更を迫ってくるのか、そのことを検討するために、ここではその準備作業として、フッサール自身が抱いていた「相対主義」の観念と、さらには「相対主義」という問題の一般的性格について、まずはきわめて基本的な考察を行っておきたいとおもう。

1 内在的問題としての〈相対主義〉

『厳密な学問としての哲学』は、ある意味では相対主義批判の書であると言ってもよい。この著作のなかでフッサールが自然主義と歴史主義、なかでもとくに後者を相対主義の極みとして攻撃するときに、そのような批判を貫く基本的な視点は、それらが「究極的に基礎づけられた学問」という絶対性の要求を基本的に満たしえないということである。フッサールの自然主義・歴史主義に対する批判の眼目は、それらが本質（あるいは理念）と事実、妥当するものと存在するものとを混同することによって「懷疑主義」という病いを患っている」（PSW 340）ということにある。フッサールは自然主義を「その本質が自然としての存在を含んでいないものを自然化するという背理」（PSW 332）と規定しているが、これをそのまま歴史主義に適用すれば、それは「その本質が歴史としての存在を含んでいないものを歴史化するという背理」ということになる。したがって、自然主義を批判するときにも歴史主義を批判するときにも、批判の鋒先は同じところに、つまり自然主義の場合には、意識や理念の次元に属するものを自然的事実に還元し

てしまうことに、歴史主義の場合には、たんなる「文化現象」ないしは「文化形成体」としての学問という歴史的事実と「妥当的な理論体系」としての学問という歴史を超えた妥当統一とを混同すること²⁾に、集中して向けられている。

絶対的／相対的という区別には、このような本質（理念）／事実、妥当／存在の区別だけではなく、さらにはアブリオリ／経験的、普遍的／特殊的、客観的／主観的、超時間的／歴史的、理論的／実践的といった、諸概念の規範的な（つまり、一項が同時に両項の区別の規準として働くような）二項分割が連動している。そして「本質学」としての哲学の名に値するものは、「下方から築き上げられ、確実な基底のうちに基礎づけられ、厳密な方法にしたがって進展していく根源的な学問」（PSW 337）だけであるとされ、それを形容するのに、先の概念対の前項のみを組み合わせた数々の表現——たとえば「絶対的な妥当性」、「客観的な妥当性」、「原理的な普遍性」、「超時間的な普遍性」、「客観的な妥当統一」、「純粹理論」など——が用いられる。これに対して、歴史主義や「世界観哲学」は、先の概念対の後項を組み合わせた概念によって規定される——「歴史的が「流動的」・「事實的」・「相対的」と同一視され、「実践的な動機」の混入について語られる——という図式になってい

る。要するに、歴史主義Ⅱ相対主義が「懐疑主義という病を患っている」のは、それが自然的ないしは歴史的な「経験的事実」をはじめから与えられたものとして素朴に受けとり、それを絶対化する「事実という迷信」に取りつかれているからであって、真に学問の名に値するものの「事柄」を経験的な「事実」ととり違えるからである。フッサールは言っている——「歴史的な理由から生じうるものは歴史的な結果だけである。事実にもとづいて理念を基礎づけようとしたり、理念を論駁しようとしたりするのは背理である」(PSW 326)。また『危機』では、「たんなる事実学はたんなる事実人しか作らない」(VI 4)と言われる。

歴史主義あるいは「世界観哲学」に対するフッサールの批判は、このように、まさに理念的なものの次元に事実的Ⅱ経験的なものを混入しているがゆえに、純粹かつ絶対的に妥当するものの体系としての哲学の理念を危うくすると論じられるわけであるが、このような批判の視線がどのようなものであるかは、「相対的」(relativ)という術語の使用法からもうかがえる。

たとえば超時間的な妥当性について語っているところでは、超時間的というのは、「一つの時代の精神」と「何の関係もなし」(keine Relation auf)ことだとされている。

言いかえると、歴史的Ⅱ相対的というのは、何か別のもの(この場合には歴史的な事実性)との〈関係〉においてはじめて妥当性をもつことだということになる。同じように、「世界の存在」についてそれが相対的であるとされるのは、それが超越論的な主観性「との関連」(「Relativität auf」)においてのみその存在意味をもちうるからなのである。つまりここで relativ は relational (「いて訳せば「関係的・相関的」——フッサールがしばしば用いる言葉で表せば bezogen auf)——に「関係づけられている」——という意味をむしろ第一義的に含んでいることがわかる。実際、超越論の主観性が「絶対的経験の領野」とされるのは、それが「irrelativ(d.h. nur auf sich selbst relativ)」(「非相対的Ⅱ非関係的(すなわち、ただ自己自身にのみ関係している)」(VI 153)であるという点に求められている。したがって、フッサールが「相対的な妥当性」とか(世界の存在の)「相対性」などと言うときには、何か別のものとの関係においてしかその妥当性を手に入れえないということの意味しているのであり、言いかえると、自らのうちで究極的に基礎づけられていないということなのである。そして、絶対的な基底を見失っているからこそ、そこから真理の複数性という意味での「相対性」が帰結するのであ

て、したがってまた、複数の真理という事態は、真理は絶対的・普遍的・客観的・唯一的なものでなければならぬという学問の理念に背馳するからこそ、相対主義は真理を非真理化する懷疑主義でしかありえないということにもなるのである。

このように見てくると、絶対的に妥当するものと相対的に妥当するものとの区別、したがってまた本質的なものの次元と事実的なものの次元の区別が成り立つのは、前者が後者に何ものも負うことなく自足的な存在の妥当性を確保しうる場合に限り得ることがわかる。フッサールは、周知のように、絶対性の要求に適う経験を超越論的主観性の反省的な自己経験に求め、この「我れあり」という絶対的な存在領域を、「超越論的な存在は自己自身のうちに完全に密封されている」(VII 76c)というふうに、自己完結的なものとして、したがってまた反省的な自己基礎づけの可能なものとして捉えたのであった。ところが(すでに他所で論じたことがあるので要点だけを述べると)^③フッサールの現象学的分析のその後の展開とともに、こうした「我れあり」の絶対的な存在領域それ自身が「歴史的な地平」(あるいは「志向的含蓄」、「意味の歴史」)をもっていることが明らかになっていく。受動的綜合、時間、間主観性などをめぐる

分析は、さらにそれらを内包する(生活世界)というグローバルな問題系は、このような世界の歴史的地平の形成条件へとさらに問いを遡らせ、もはや構成の所産とはいえないような、超越論的主観性の基底にある原事実的な岩盤を露呈していく。このような事態をラントグレーベは「無歴史的なアプリオリズムとしての、また近代合理主義の完成としての超越論的主観主義の挫折」^④と表現しているが、まさにここでは、事実を素朴に受けとるのではなくその前提をこそ問うた現象学の内部で原事実的なものが問題化してきているのであり、フッサールの表現を用いれば、「新しい種類の歴史性」(VI 507)に遭遇することになるのである。言いかえると、フッサールが意味発生の究極的な基盤へと遡源していく過程で「還元」という名のもとに次々と捨象してきた、主観性にまとわりつくいつさいの不純物(あるいは、フッサールが超越論的自我による構成の所産とみなしたもの)、たとえば身体(主観の内世界性)、言語(他の主観との交通)、共同性(主観の歴史的被拘束性)などが、意識の原初的な自己構成の構造の内部にそもそものはじめから組こまれていることが明らかになるからである。^⑤

こうして、メルローポンティやラントグレーベがかつて指摘したように^⑥、超越論的なものないしはアプリオリなもの

と經驗的なものとの區別、本質的なものと事實的なものとの區別、妥当するものと存在するものとの區別など、絶對的妥当性と相對的妥当性の區別の根拠となつていた諸々の概念区分が揺らいでくることになる。超越論的な領野そのものの歴史性が問題となつてくる。客觀的・普遍的に妥当していると思へたもの（たとえば科学のいう客觀的・アプリアリ）が「主觀的・相對的」な生活世界的・アプリアリに「進行的關係づけられ」（*zurückbezogen auf*）ねばならなくなる。

生活世界という地盤への還帰、それはしかし、生活世界が歴史的に生成してきた世界地平としていつも複数的なものと（*Lebenswelten*）であるかぎりで、歴史主義＝相對主義への退却を意味するのだろうか。もちろんそうではない。真理の「事實的」な地盤について、そしてまたそのような地盤の複数性（他の地盤の存在）について語りうるその場所への問いが、依然として、遡行的に問われるべきものとして残るからである。超越論的なものが同時に事實的な地盤に根づいているという、あるいは歴史的なものがアプリアリとして機能するという、こうした問題次元にどこまでも立ち続けることが求められているのであつて、對象的な事實性の次元に移行することが求められているのではない。

い。このような兩義的事態は、フッサールが用いているいくつかの重要な概念のうちにも見いだすことができると思われる。

相對主義が現象学的反省のいわば内部からいまだ一度問題化してくる局面にとくに注目するならば、たとえばそのような問題性をもっとも明確に読みとれるのは、『幾何学の起源』における「歴史的アプリアリ」（*das historische Apriori*）の概念である。この概念は、アプリアリの歴史性と歴史のアプリアリとのあいだを（後者に重心を傾けつつ）揺れ動いている。言いかえればそれは、「歴史的に生成してきた世界統覚の相對性」、つまり歴史について問い語るときその地平そのものの歴史性（この場合にはむしろ *das geschichtliche Apriori* と呼びたい）と、そのような歴史性そのものの構造的アプリアリ（「普遍的な歴史的アプリアリの基底」としての理性の「内的歴史」）との二義性を含んでいる。

「事実性」（*Tatsächlichkeit* [Faktizität]）という、すでに初期から用いられている概念についても同様のことが言える。フッサールでは、たとえば個物、あるいはその総体としての世界がよく「事實的」なものとして規定されるが、それは、その存在が偶然的なものであり、必然的な確実性をもたないからだとされる。ところで、ある存在が

「偶然的」であるというのは、たとえば『イデー』においては、「いま現にそのようなものとしてあるが、その本質にしたがって、別のあり方をすることもできたはず(Könn-te...anders sein)」(III 12)のものだということの意味している。同じように『第一哲学』でも、事実性≡偶然性が、「別様であること(と存在しないこと)の可能性(Möglichkeit des Andersseins)」(VIII 451)として論じられている。このような事実的≡偶然的存在に対して、事物の「本質」は「ある個体の自己固有の存在のうちにその個体の何として見いだされるもの」とされる。つまり、事物の理念的な本質は、その事実的≡偶然的な存在に左右されないということである。

ところがこうしたAndersseinの問題は、『経験と判断』第二十一節に典型的に見られるように——そしてまた、時間の移行性を現在の自己変様化として捉える彼の時間論、他我を自我の自己変様態として捉える彼の間主観性論と同型的に——「原確信」の様態化(「妥当性格の変化」)として捉えられるだけで、その意味ではこの「他性」はあくまで自己性のヴァリアントでしかない。しかしこのAndersseinの問題は、間主観性における他者の他性(Andersheit des Andern)に関係づけられるべきであって、そうすると、間

主観性論において他者の存在が最終的に、構成されえない原事実的なものとして見いだされるのに対応して、Andersseinも否定や未知性、可能性とともにSelbstseinの変様態として説明するだけでは不十分なことが見てとれるであろう。そして相対主義が問題となるところでは、他の真理、他の真理条件(他の生活世界、他の歴史性)が同時に問題になるのであるが、そのような他なるもの(還元不可能な根源的他性)について語ることでできる場所への反省がさらに要求されるであろう。

以上見てきたように、相対主義の問題は、現象学においてはその出発点において排斥されながら、経験の具体的な分析過程でこんどは内在的な問題としてもう一度発見されるわけである。しかもその問題は、現象学をかたちづけている諸々の基礎的な概念にことごとく関わってくるものでもある。したがって、現象学にとって相対主義の問題が現象学の基本的な問題構制にどのような修正を迫ることになるのかを検討することが、われわれの次の課題となる。そしてそのために、少し迂路をとって、相対主義という問題そのものが孕んでいるいくつかの問題性を一般的なかたちで見えておきたいとおもう。そのことを通じて、相対主義が現象学の内部から問題化してくるときのその角度が見え

てくるだろうと期待するからである。

2 一般的問題としての〈相対主義〉

「粹組という神話」と題された論文のなかで、K・ポッパは次のように述べている。

現代の知的生活のもっとも穏やかならぬ特徴のひとつは、非合理主義的な教説が当然のものとなさされている点にある。私の考えでは、現代の非合理主義の主要な構成要素は、相対主義（真理はわれわれの知的背景ないしは知的粹組に相対的なものであり、粹組が変われば真理もおそらくは変わるであろうとする教説）であり、とくに、異なる文化、異なる世代、異なる時代のあいだの相互理解は不可能であるとする教説である^⑦。

ポッパに代表されるような相対主義の批判的規定には、二つのポイントがある。ひとつは、相対主義の主張はそれ自体が非合理的なものであるということであり、もう一点は、真理が個人によって、あるいは社会によって相対的であるということではなく、真理はむしろ一定の知的粹

組（解釈図式と言ってもよいし、概念粹組、生活形式、思考体系、パラダイム、認識関心といった言い方もなされる）に相対的であるという主張が、現代の相対主義を特徴づけているということである。

まず第一の点から見ていくと、「相対主義」はよく、主観主義、ニヒリズム、認識論的ないしは道徳的アナキーに直結するというふうに見られる。また、真理の相対性の主張そのものが、その主張に従えば相対的な妥当性しかもたないことになるはずだというふうに、相対主義は自己矛盾を犯すことによってしか自己主張を行えないと批判される。けれども、真理は複数的であるという主張（もしそれが「相対主義」の主張であるならば）は、ただちに真理の否定に結びつくものではない。相対主義はむしろ、相対主義をただちに懐疑主義と同一視してしまうような真理についての考え方、つまり、真理はいつ、どこでも、だれにでも通用するような絶対的・普遍的・唯一的な妥当性をもたねばならぬという真理論の前提そのものに異を唱えていると考えられる。言いかえれば、相対主義が不合理であるとする視点そのものが不合理であるとみなすのである。

ところで、メイランドとクローズは相対主義と懐疑主義の対立について次のように述べている。

不可能なある目標を設定したうえで、これとは別種の真理が不可能であるという理由から、われわれがもちうるし、また現にもっている真理をけなすものとして、相対主義者は懐疑主義を見る。それはあたかも、架空の宝物を捜し求める無益な旅の途中にある探検家が、道すがらほんものの宝物（架空の宝物よりはおそらく劣るであろうが）に出会いながらも、それを脇へ放り投げるか無視するようなものである。相対主義はこのような態度を不合理的なものと考えるのである。^⑧

ここで懐疑主義者の見解とされているものは、（相対主義を批判する）真理についての絶対主義者の見解と実は同じものである。つまり、真理は存在しないという考え方は、真理は普遍的・唯一的な妥当性をもたねばならぬというイデーを絶対主義と共有しているわけである。ところが絶対主義の立場からすれば、複数の真理が存在するという相対主義的な主張は、真理は存在しないという懐疑主義の主張にそのままつながる。とすれば、メイランドとクローズが考えている相対主義は、相対主義を懐疑主義へと直結させるような真理観そのものに異を唱えているはずである。つ

まり彼らが問題にしている相対主義の要諦は、複数の真理が存在すると主張することではなくて（そう主張するのであれば、ふたたび自己言及的論法を用いる絶対主義の罠にはまる）、真理の相対性と真理の複数性とのあいだのある概念的なずれを指摘することにあるはずだろう。言いかえれば、彼らのいう真理の相対性とは、真理相互の相対性ではなくて、真理はつねに何かと相対的に真であるという事態をさしていると考えられる。つまりそこでは、真理の複数性（いわゆる Polytheismus）ではなくて、むしろ真理条件の複数性が問題となっているのである。その意味では、相対主義とは真理が一定の知的枠組に相対的なものであるとする教説である、と定義するポッパーの考えは正確だったわけである。

ポッパーの議論の問題性はむしろ別のところにある。つまり、真理は一定の知的枠組に相対的であるという主張は、ただちに、「異なる文化、異なる世代、異なる時代のあいだの相互理解は不可能である」という主張にはつながらないということである。この後者の主張をスベルベルは、「異なる文化に属するひとびとは異なる世界に住む」(People of different cultures live in different worlds) という命題のかたちで（ただしあくまで批判的に）定式化している。^⑨ し

かしそのような命題で示されているような事態が現実存在しているのかどうか（遡って言いかねれば、ポッバーによる相対主義の第二の批判的规定そのものが実際にひとつの理論的立場として成り立つのかどうか）、それが問題なのである。

真理は一定の歴史的・社会的な知的枠組に相対的である、という命題をとりあえず認めておくことにする。ところが、ここで言う一定の知的枠組は、それとして確定できるような閉じたもの、自己完結的なものではない。すでに他の機会に確認したように、それはけっして一義的な基礎づけの層位構造として明らかにされるものではないし、またそこには特定の基底づけの構造はあっても究極的な基礎とといったものは認められない。さらにまた、それは何らかの斉一的な体系的空間を形成しているわけでもない。実際、自動車の工学的構造を知らなくても自動車を十分にうまく運転できるように、あるいはまた心理学者がかならずしも他者の十分によりき理解者であるとはかぎらないように、われわれの知は、身体的な実践知や素朴な前反省的な生活知から方法的に統御された科学知にいたるまで、多岐的に構成化されている。そして、それらは分散したまま、ときに重層的にかさなりあったり、交差したり、並行したりもし

ている。しかし、こうしたたがいに異質な諸々の知の配置関係を総体として見透しうるような唯一的な視点などといったものはそもそも存在しえない。知の布置はすべてがそこへと遡源するような究極的な基礎をもたず、したがってまた、ひとつの閉じた自己完結的な系をなすことはないからである。だから、「『に相対的である』というときの『に』はけっして閉じた関係なのではない。

われわれがそれに依拠してのみ「成熟した個人」としての自己の行為を構造化しうるところのもの、そしてそれとともに自己が内属している世界を一定度整序された固定的な《実践の場》として編制することが可能となるところのもの、それをエートス（「住みなれた場所」という意味での生活世界）と呼ぶならば、たしかに、われわれはその生の根底において、一定の歴史的社会的エートス——*das geschichtliche Apriori*——のうちに織りこまれていていると言つてよい。われわれ自身による反省に先だつてすでにその機能を発効させており、したがっていつも先行的に妥当している諸々の匿名的な意味場——たとえば事象のカテゴリリーの構造分節、實在領域の境界設定、さらにそれに基づく学問の分類システムといった世界の現出枠、あるいは、神話、芸術、常識、制度、礼儀、習慣的な行為様式とその

理解などのうちに澱のごとく淀み沈んでいる世界解釈の諸々の暗黙の枠組——、こうしたものに住みこむことからわれわれの生は始まるからである。しかし、ここで「住みこむ」と言っても、それをあたかもある閉じた空間のなかに外部から入りこむことであるかのように考えてはならない。そのような閉域はどこにもない。反相対主義者が想定しているような相対主義の主張がそもそもありえない主張なのである。

マッキンタイアは、反相対主義者が相対主義者を攻撃するときに次の二点が当然のこととして前提されているという。^[1]まず第一に、われわれは自分自身の「概念枠組」(ないしは「世界観」)に住みこむ(inhabit)のであるということ、第二に、自分たち以外のひとびとが抱いている概念や信念を理解するには自分たちのそれへの「翻訳」によるしか手がないということである。もしこのような前提に立てば、そこから、異文化間の相互理解や交通は不可能であるといったいわゆる共約不可能性の主張や、文化を横断する批判の可能性を否定するニヒリスティックな視点が帰結するのは当然のことである。そして相対主義は、皮肉なことに、ひとつの独我論的な問題設定へと転落してしまう。なぜなら、彼らの主張する歴史的アプリオリの複数性は、自分自

身の知的枠組とそれへと「翻訳」された(したがって異他性を消去された)別の知的枠組との関係にすぎないことになるからである。

反相対主義者はこれに対して、一見相違する複数の知的枠組の背後に、あるいはそれを表層の事態と考えてその深層に、ひとつの不変項を捜しだそうとする。多様な現象形態の背後にひとつの「認知的普遍」(cognitive universals)を発見し、その変異項あるいはそれからの偏差として多様性と共約不可能性とを回収しようというわけだ。^[2]しかし、歴史的アプリオリの複数性を主張する側から言えば、これはわれわれの身体的な経験の地平を超越する理念的なレヴェルに仮構された単なる論理的構築物(これもわれわれの知的枠組のなかに位置する)を根拠として、われわれの経験を説明しようとするひとりよがりなゲームにすぎない。つまり、反相対主義こそ独我論的だということになる。

相対主義をめぐるこうした議論の循環から脱け得るためには、われわれは一定の知的枠組のなかに「住みこんで」いる、他のそれについては「翻訳」を通じてしか理解できないという、あの前提をこそ問題としなければならない。浜本満は、「架橋不可能な異文化という概念は言語の特性にたいする誤認のパロディーとしてのみ成立する」としたう

えて、次のように述べている。

相対主義者と反相対主義者のあいだで戦わされる不毛な応酬……がともすればなおざりにしているのは、言語が自らのうちに自分自身との「ズレ」を含み、また不斷にそうした「ズレ」を生みだすことによって特徴付けられる体系である、という言語に関するきわめて基本的な事実である。詩人の活動がこれを最も端的に例証しているが、なにも詩人を持ちだすまでもなく、我々の日常的な言語使用の過程もけっしてそれと無縁なわけではない。子供が大人の成熟した概念を習得する以前にその言葉を用いて語ることを学び始めるという事実自体、そもそも我々が言語を本来「ズレ」たものとして習得しはじめるのだということを明瞭にものがたっている。この「ズレ」はつねに相対的なものである。つまり、確かに一集団内での言語使用の総体が比較的安定した体系を志向しているということは言えるとしても、言葉の「本来の用法」だとか「文字どおりの意味」だとかを仮定したり確定しようとする努力がつねに困難に陥るという事実が示しているように、「ズレ」がそれとの関係で測定できるような絶対的な基準、不動の中心はアプリアリには存在し

ないのである。異文化理解や、他者理解、詩の理解がそもそも可能なもの、そしてブロックのような人類学者が「普遍」について語ることができるのも、自らのうちに「ズレ」を産出し、言語使用者にそれを存分に駆使することを許す人間言語のそうした特質のおかげなのだ¹³。

ここでわれわれは、言語をそれが表現しているものの代理的現前としてとらえる考え方ときっぱり手を切ることを迫られていると言つてよい。メルロ・ポンティは晩年の講義のなかで、次のように述べている——「語ることないし書くことは、まさしくひとつの経験を翻訳することであるが、しかしこの経験は、それが惹き起こす言語行為によってのみ原文となりうる¹⁴」。原文は翻訳のプロセスのなかではじめて原文となる、経験の構造化は経験の翻訳Ⅱ変換としてのみ可能であるというこの考えに立てば、そして浜本のいう「言語」を「理解」一般へと置き換えれば、経験の「理解」とはそのまま経験の変換にはかならないことがいまや明らかであろう。われわれはたしかに異文化に属するひとたちの経験を、いやそれどころか自分たち自身の経験を、「自分で磨いたレンズを通して見る」しかないのであるが、それは同時に「(理解の)地平の再指定とパースペクティブの

非中心化¹⁵⁾」(ギアツ)としてのみ可能である。そして経験の理解が(その定型の再生産をもふくめて)経験の加工、あるいは経験の転位であれば、翻訳としての理解がつねに立ち還らなければならない不動の参照軸といったものはわれわれの経験の内部には存在しえないことになるだろう。

実際、浜本が言うように、「確かにどのような言語もそれによって語りうる現実しか語りえないとはいえず、唯一の現実をしか語りえないような言語もまた存在しない」以上、「異なった現実理解に別個の認識体系を想定することもナリセンスなのだ¹⁶⁾」から、異文化における異なった現実理解の異なった連関態に接触したときに重要なことは、それらを自らの理解の枠組のなかに翻訳することではなくて(そのような事態そのものがひとつの抽象の産物である)、むしろ翻訳不可能なものの存在がわれわれの現実理解のどのような変換、どのような組み換えを促し、動機づけるかを見ることであろう。ベンヤミンは「翻訳者の使命」のなかで次のように述べている。

翻訳は、創作のようにいわば国語の森林そのもののなかにあるのではなくて、その外にあってこれと対峙する、そして、その森林に踏み込むことなしに、翻訳の言語の

筈が外国語で書かれた作品の反響を発しうるあの唯一の場所に原作を呼び込む¹⁷⁾。

だから、われわれの理解の枠組という架空の場所に立つて他の理解の枠組に対面的に向きあうことが問題なのではなくて、経験が既定の構造的布置からはみだし、別の可能的布置へと転位していくその変換と移行の運動が他のそのような運動と側面的に交叉しあうような場所——(メルロ＝ポンティは「側面的な普遍」(un universel lateral)の経験について語っている¹⁸⁾——が問題なのである。翻訳不可能なものの乗り越えがたい異他性を縮減することなく、それに自らを露しながら、「われわれにとって意味をもつものの限界を押しひろげ、主題の意味のせまい地帯を、それを包含する非主題的意味の地平のなかへ置きもどす¹⁹⁾」こと、それが問題なのである。そのときわれわれは、たとえば、自らがすでにある特定の視角を標準的なものとして前反省的に採用しているがゆえにいわば欄外として脇に押しやり、その可視性を奪ってしまったものに気づかされるであらう。また、自明のもの、ノーマルなものはそれ自体が規範的^{イデオロギカル}に構成されているのであって、しかもそうした規範性の構造には複数のかたちがありうることに気づかされるであら

う。

われわれはここでこうした経験のさまざまな胎動を、ふたたび普遍的な《理性》機能の一覽表の上に配置しようとしてはならない。理性的〔合理的〕ということを、へ究極的な基礎づけが可能であるとか、一義的な規準による《普遍化》が可能であるとかいった、別の「上部から張りだした」規範性でもって包囲してはならない。われわれに求められているのはむしろ、経験のこうした動性のスイッチを全開にすること、そうして「われわれの理性を拡大し、それを、われわれ自身や他者のうちにあって理性に先行し理性を越えるものをも、理解しうるようなものたらしめる」⁽²⁰⁾ことである。反相対主義者が想定しているような相対主義

は、現実にはどこにも存在しない（絶対主義者あるいは普遍主義者の）仮想敵であるか、それとも単なる粗忽な独断論であるしかないのであって、それにもかかわらず相対主義に対する反相対主義者の非難に論及する意味があるとすれば、それは、他なるものとの遭遇という偶然がわれわれの経験に突如ある未知のサイクルを切りひらき、そうしてそれを思いがけない仕方に変容させていく、そのような経験の、さらには歴史的なアプリアリの変換プロセス一般に、われわれの注意を向かわせるからである。そして、不

断に自己を乗り越えていく経験のこのような動性を、フッサールは「生の世界」(Lebenswelt)と呼び、メルロ＝ポンティは「自分自身の文化のうちに取りこまれていないために、それによってかえって他の文化とも通じあえるような、みずからの野性の領域」と呼んだのであった。そこで、一般的問題としての相対主義へのこのような反省からえられた視点を携えて、現象学に内在的な問題としての相対主義が現象学にその変更を迫ってくる問題構制の再検討に取り組むことが、われわれの次の課題となる。

〔注〕

- (1) 以下、フッサールからの引用は本文中に略号で記入する。その場合括弧内の数字は、ローマ数字が *Husserliana* の巻数を、アラビア数字がページ数を表す。PSW は Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Logos I, 1911 を表す。
- (2) 『デカルト的省察』第四節では次のように言われている。「文化の事実性としての学問と、真実にして真正な意味での学問とは同一でない。言いかえれば、学問はその事実性を超えたひとつの要求、すなわち、その学問がたんに事実上存在しているということだけでは、すでに満たされているとはけつして言えないような要求を、自らのうちに宿している。」(150)

- (3) 拙稿「コミュニケーションと規範」〔思想〕第六八四号、岩波書店、一九八一年) 三—四を参照いただきたい。
- (4) Ludwig Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Gittersloh 1963, S. 204.
- (5) シン・トニー・ベックの点に關連して次のように指摘している。「超越論的主観性の現存在は……自己のうちに閉鎖した世界の統轄の内在性を打破する。」(cf. L. Landgrebe, *ibid.*, S. 204)
- (6) cf. Maurice Merleau-ponty, *Signes*, Paris 1960, p. 134-1. Landgrebe, *op. cit.*, S. 205f.
- (7) Karl Popper, "The Myth of the Framework", in *The Abdication of Philosophy and the Public Good* (ed. by E. Freeman), Illinois 1976, p. 25.
- (8) Jack W. Maitland and Michael Krausz (eds.), *Relativism* — *Cognitive and Moral*, London 1982, p. 3.
- (9) cf. Dan Sperber, "Apparently Irrational Beliefs", in: M. Hollis and S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Cambridge Massachusetts 1982.
- (10) 拙稿「科学・イデオロギー・エートス」(日本倫理学会編『思想史の意義と方法』、以文社、一九八二年)を参照いただきたい。
- (11) Alasdair C. MacIntyre, "Relativism, Power and Philosophy", in: K. Baynes, J. Bohman and Th. McCarthy (eds.), *After Philosophy — End or Transformation*, Cambridge Massachusetts London 1987, p. 404.
- (12) こうした傾向は、「人間」というものについての、文化のコン
- テクストに依存しない諸々の概念へと向かうものであり、そこには、「人間性」「人間の自然」に根拠を求める自然主義と「理性」に根拠を求める合理主義という、二つのヴァリエーションがある。キブツは指摘している。cf. Clifford Geertz, "Anti Anti-relativism", in: *American Anthropologist*, Vol. 86, No. 2, 1984.
- (13) 浜本満「文化相対主義の代価」〔理想〕第六二七号、理想社、一九八五年) 一二二頁以下。
- (14) M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, Collège de France 1952-1960, Paris 1968, p. 41 [滝浦静雄・木田元訳「言語と自然」(みすず書房、一九七九年) 二八頁]
- (15) cf. C. Geertz, *op. cit.*, p. 257f.
- (16) 浜本満「前掲論文」一二二頁参照。
- (17) Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften* (Verkaufsgabe), Bd. 10, Frankfurt a. M. 1980, S. 16. [田子修平訳「翻訳者の使命」(『ベンヤミン著作集』9、品文社、一九七五年) 二二二頁]
- (18) cf. M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 150. [竹内芳郎監訳「シニエ」I (みすず書房、一九六九年) 一九三頁参照]
- (19) cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, p. 318. [竹内芳郎・小木貞孝訳「知覚の現象学」2 (みすず書房、一九七四年) 一〇五頁]
- (20) M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 154. [邦訳I、一九七頁]
- (21) *ibid.*, p. 151. [同書、一九四頁]

(わしだ きよかず・関西大学)

生きられた現実、あるいは夜

古 東 哲 明

気を落とさないように。もしおまえが既に私を見出していなかったならば、そんなふうに私を探し求めたりはしないはずだから。 — パスカル『パンセ』553 —

I 現にある／現にない⁽¹⁾

無我夢中という。なにかに専念し没頭する人の在りようである。可能な限り間近にものごとが来襲し、その成り行きに身を譲り渡している時である。ある意味で、現実(生／世界)との直接的接触を果たしその生成現場に居合わせている(anwesend-sein, dabei-sein)、人間の唯一の在り方ですらあろう。だがそれは同時に、我を忘れ、現(Da)を

抜かすことでもある(abwesend-sein, nicht dabei-sein)。生きていること(実存＝自己存在)も、それと一つに生きられていること(世界)も、ともに顕現的視野から脱け落ちていく。焦点的になる幾つかの事物事象だけが私の顕現的眼差し(Intentionalität d'acte)を占領し、生きて驗られている筈の生／世界は「ひいては当該の存在者の存在も」、暗黙裡の知のまま放心(Abwesenheit)される。迫るような間近さで現に生きられその渦中にある(Da-sein ≡ présence)筈なのに同時に、逃げ去り隠れ空けたまま(Nicht-Da-sein ≡ absence)に終始する。まるで背後に落ちる影のように。

さまざまな生の遂行形態があろうが、事情は基本的に変

わるまい。飲み食いから革命活動に到るまで、なべて生きることとは自然の態度。拙文を読んでいる今この時この場がすでにそうだろう。読んでいる自分の存在（生）も、それと一つに開ける解読世界〔解読現場に披かれる、複綜的にして全体的な意義の脈絡連関態〕も、ともにその間近さゆえに、それとして露頭せぬ隠伏状態でしか現れてはいまい。暗黙裡に了解されてはいる。しかし、その顕在化を求めれば、暗黙裡であることによって稼働できていたその全体生起は途絶し霧散し、粗い形骸の断想だけが後に残る。とすれば、生／世界の脱去・隠蔽こそ、生／世界の生起・了解の積極的前提をなすというべきだろう。つまり、見失われることを代償にはじめて、生／世界は生き生きと起動できるのである。生起（現出・了解）と脱去（隠蔽・忘却）とは、切断不可能な同時錯合現象。その現出が同時に闇である夜のように。このことをハイデッガーは「現にあると現にないとの同時」という（29/30-94 ff.）。生／生の無（61-143 ff.）、実存／頹落、真理の内にいる／真理の内にいない、実存する／眠っている（29/19-34）、家郷に居る／家郷に居ない（同上5、EH. 92 f.）、近き／遠き、存在・了解／存在・忘却（31-40）、現前・シテイル・コト／不在・デアール・コト（WD. 143）、存在／無（15-374, 361 ff.）Ereignis/Enteignis 等。

周知の彼特有の相即語群はすべてこの奇妙なパラドックスの、発展と充実を宿した変奏曲である。いづれも、通常・異常、貴・賤を問わず誰しもの、現実生起（生／世界）の根本的な〈現れ方〉を指示する。フッサールも、表面の背後に隠れ続けることがその唯一の〈現出様式〉をなす奥行き現象に譬えて、生世界に纏わる同種のパラドクス（顕現的な表面の生と、潜伏的な奥行きの生との間の相補拮抗関係）を示唆している。措定的反省（対象化的作用志向性）にとり、絶対的に匿名なままに留まらざるをえない〈先反省的な機能現在〉乃至〈原受動性〉の問題である。

この〈現にある／現にない〉としての現実生起（生／世界）に覚醒し、その取り戻しをを目指すこと。それが、これまででも現在もこれからも、現象学に課せられた根本課題だと想われる。むろん恐ろしい問題である。右足で右足の影を踏もうとするような、トリッキーな錯乱に満ちている。詳しくはどういうことであろうか。〈夜〉なる現実生起を露開する方途はあるのか。それとも現実とは「明けることのない夜」（J・バタイユ）なのか。以下、問い確かめてみたいのはそのことである。

II 生きられた現実

夜は、星々〔の遠き離れ〕を縫い寄せる縫女 Nälerin...縫い目も縁も糸も使わずに、一つに接ぎ合わせている。 — Heidegger, *Gelassenheit*, S. 71 —

たとえば溪谷添いに新緑の山に分け入るとしよう。様々な事物事象が一举に殺到し、歩み行く私を起点に凝集してくるのを感じるだろう。落ち葉の堆積した道、鮮やかな緑、樹間に立ち竈める匂い、溪流のざわめき、小鳥の羽音。筋肉運動の円滑な流れ、山頂を極めようとする内なる動機や意欲、あるいは、暗黙裡に去来する先行的諸判断^{フオーアウフデイル}、等々。事後的に反省すれば、おそらくそのように分離抽出し記述できるであろう内外の膨大な事物事象が、その山行現場ではただバラバラではなく、登り行く歩みの刻一刻の進行とともに、相互の差異性も同一性も充分に確立しあえないような融合状態で、縫れ合い照り返し合いながら、ある漠とした視界のようなものを開いてくるだろう。豊饒な意味で充溢しわれわれの内深くまで浸潤する、雰囲気的な場の開けといってもいい。この漠とした視界のような場の開けの全体を、山登るその生の遂行とともに「生きられた現実

(*realité vécu*)⁽⁵⁾」ということは許されるであろう〔事例 A — 喧騒と機械に囲まれた工場労働の現場でも構わない〕。

あるいは舞踏を鑑賞するとしよう。踊り手が舞台に舞う。その舞の生起とともに、その鑑賞現場に登場する様々な事物事象が合い寄りもつれあいながら、舞台と客席との垣根を越えた辺り一面に、不可視の舞踏空間^{シュビールラウム}を開いてくるのを感じるだろう。大小の舞台装置、照明の光彩、劇場の造形配置、鳴り渡る音楽。内なる興奮、情動の攪乱、暗黙裡の解釈。場合によっては、裏方達の労苦への追想、等々。舞踏空間を構成するそうした陰頭様々な事物事象が、さしあたり顕現的眼差しがそこに釘付けになっている踊りの進展を核としそこへ収斂するような仕方^{フー}で、非主題的に、ある纏まりのある不可視の活動空間 (Spielraum) を開いてくる。しかも踊り手の一挙手一投足に微細に呼应し、刻一刻、集結離散を繰り返し見えない場面を切り開きつ、かつそれを光源 (現出の地平) にして、それぞれのそのつどの生動的な意味相貌を帯び続ける。舞踏を観ている現場に我々の生が生きて抜く現実とは、そのような一種の場の開けの生起ということができよう〔事例 B〕。

前者は、実践的現実経験の事例であり、後者は、観照的現実経験の例である。現実経験は大方この二類型に集約で

きよう——粗雑な分類であるが。とまれいづれの事例でも「生きられた現実」は、生の遂行と一つになって刻一刻生起する、不可視で統合的な超越論的「場の開け」として、認取される。たんに恒常的要素事物の寄せ集め（モノ世界 mundane Welt）ではないし、主観が眼前に顕在的に表象する像世界（Weltbild）に還元できる出来事でもない。もしこのことに間違いなければ、現実とは一般に、生の遂行と一つに、「受動的先所与性」として生きられた、次のような「脈絡連関構造」として概観できよう。

中空に、網の目状の形態を想い描かれない。複数の結 endpoint と結 endpoint を結ぶ複数の分岐線とが、錯綜しあう図象である。蜘蛛の巣・漁網はその最も簡素なモデルだろう。各結 endpoint は分岐線を伝って緊密に連動し、網状構造全体の編成を目指す。どの点も線「構成契機」も網全体の編成に不可欠である。どれもが、全体布置に占める各々の位置に応じた生動的意義・役割「位置価」を起動させる。その位置価に特権性はない。どの点・線を揺すっても、他へ波及し、網全体の揺動を生来する。どれか一つでも削除されれば、微細なりとも他の契機の変動を招き、終局、網の全体模様は変容する。

周知の構造論的思考モデルである。本当は、内的分化を

最大限にし、分岐線の連結方向や方法もできる限り不規則多様な図象が望ましい。しかも不可視で、その構成全般に人間的生の遂行が絡む錯綜体が相応しい。たとえばソシュールが、〈体系〉概念を説明する件で採択した、盤上駒ゲーム。一指し毎に、各駒が緊密に連動し、不可視の意味連関（反目・連帯・伏線・防御など）によってなる稠密な脈絡連関網（局面）を、織り上げる例である。局面を構成する諸契機を、鑑賞現場や山行現場に登場する諸事物象と見立てれば、「活動空間」「場の開け」とさしあたり記述した現実生起が、透過されよう。この基本図式から、次のことが確認できる。⁽⁶⁾

（１）諸構成契機「事物事象」すべてが、複雑多様に連動し重層的に錯綜し合って造り成す膨大精緻な脈絡連関の複綜態（Zusammenhang, contexture）として、現実が披かれる。

（２）この脈絡連関の複綜態が、そこに登場する諸契機の存在を可能にし露頭させる現出の地平をなす。当然、各契機は、地平なす脈絡連関全体から切り離されれば、その生動的な有り様を失う。その存在は、他の構成契機との多次元的な錯合関係全体に依存しており、それらとの緊密な相関関係の中でしか、その〈何で有るか〉つまり位置価は決定されない。

(3) 独立自存する諸事物を第一次的要素と見なし、その要素的実体事物の事後的相互関係として〈現実〉を説明する実体論的立場は、最初から〈生きられた現実〉を忘失して成り立つ抽象であり、具体的に生きられた現実ではない〔具体的とは語義的に「全体を具備する」の意。konkrete ≡ concretere(相互に生い育つ)も参照〕。現に具体的に生きられているのは、諸契機が、ものごとを確定的 (final) に対象化する作用的志向性の側生的 (lateral) 位相に、複雑多岐な経路を辿って回付し合い、総体として、刻一刻ある不可視の脈絡連関態を織りあげる一連の包括的生起現象だけである。仏教でいう「事々無礙」論に奇妙に符合する。

(4) 各事物事象が〈相関的〉で〈全体帰行的〉であることは、その個別性の抹消ではない。むしろその可能性の根拠である。たとえば文献内に登場する「蟬の聲」。それだけ抽出してみれば、凡庸貧弱な語句に過ぎぬ。鈴虫ではなく蟬が、飛んでいるのではなく啼いているという、確定的 (final) ではあるが陳腐な意義しか語りはしない。しかし、たとえば芭蕉のかの一句の中に填め込まれた時、なんと豊かな意味を受肉してしまうことか。「閑かさや 岩にしみ入る 蟬の聲」。すべてはこのテキスト全体の中に布置され、他の諸契機との側生的照合関係の中に置かれ、豊穠な脈絡

連関の意味全体を、その〈小さな〉部分の中に〈縮限的に宿す〉ことによる。各契機は、相互に住み込み回付しあうことによって、各契機単独ではその〈内部〉に含みえなかった脈絡連関の全体意味を、その諸契機の側生的〈間〉に染み出させ、そうして樹立されてくる全体に填め込まれ全体を縮限的に内に宿すという仕方ではじめて、刻一刻の唯一一回的なそれ足りうる、そういつてよい。

(5) もはや、全体 (現実生起) と部分 (事物事象の生起) の何方が優先するかとか、重要であるかという議論は無効である。「総体的脈絡連関 (Gesamtzusammenhang)」から個別的なものは決定され、かつ、個別的なものなしには総体的脈絡連関は存在しない」(SO. 87)。全体性を統合構成する各項の存在が、同時にそれらが統合構成している全体に基礎付けられるという、一見背理しあう力動的循環構造の重なり合いを何処までも堅持すべきである。自存する〈超絶的全体〉が先行し、それが先導原理となって各部分を統一するとする全体主義的立場も、全体性を、それを構成する一契機にすぎない部分 (たとえば身体性とか言語性とか) のいづれかに収監して割り切ろうとする還元主義的立場も、ともに斥けられなければならない。全体↓部分、部分↓全体、このいわば演繹的動向と帰納的動向とが同時

交錯し、もはや「部分—全体」という実体論的概念区分が無効になるようなところに、現実が生起してしまう。

以上が、生きられた現実の素描である。叙述の密度を高めても、内容的には以上の範囲を脱しないと想う。その生動的全体の復元は拒まれている。なぜか。複雑性のため、潜在的出来事だから、というのでは皮相である。どんなに複雑多様なモノ〔精密器械〕も、もし眼前に見続けることが出来るならば、時間と根気さえあれば露頭可能である。

どんなに深く隠れ潜んでいるモノ〔未知の微生物・内奥の心理〕でも、将来的な露頭の可能性は拒まれている。問題はそもそも現実生起が、露頭しないことをその唯一の現れ方としていることにある。つまり、ある時は隠れある時は現出するモノ（存在者）とは異なり、〈隠れる〉という仕方ではか〈現れる〉ことができないこと（存在）だということにある。その膨大稠密な複雑態に出会いたければ、それを直接生きるしか方途はないが、しかし生の直接的遂行態（受動的先所与性の領野）を生きるためには、主題化的関心や顕在的眼差しを失ってはいけない^⑦。それとの遭遇が同時にその忘失であるようなことを、どうして我々は明^{スベシイフアイ}示できよう。たとえどんなに鋭利な眼差しを向けても—それが事後的で対象化的表象作用である限り—、

受動的先所与性という仕方で発現し熟知されていたその生動性は爆破され、痕跡の余韻だけ漂う追想の波間に脱け去ってしまう。

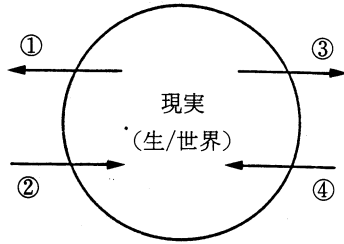
生きられた現実のこの根本的脱去性に気づき、その上でなお、そこへの帰還の道を模索した男がいた。その根本体験が起こったのは、1919-1921年のいずれの年かと推測される。この体験、後に名付けて「存在忘却の根本経験」という。ハイデガーである。以下、彼のこの時期の講義草稿をも参看しつつ、現実生起の脱去性の詳細に迫ってみたい。

III 夜の構図

ドイツの思想家には、難解な叙述で相手を煙に巻く傾向がある。簡潔に表現すれば即座に合点がゆくものを、そうしなければ本当に理解してもらえないといわんばかりの〈方法的疑心〉に基づいて、微に入り細に入り論述の網目を張り巡らせる悪癖がある。素人はおろか、専門的研究者にもおいそれと口出しできないような概念装置を駆使し、不鮮明な方向への秘教化を図る。ハイデガーにもそのような習癖がなかったとはいえないように想う。とまれ、その独特の叙述法ゆえに、様々の誤解やあらぬ信奉者を産み

だしてきた彼の思想は、次にのべる四つの運動契機が錯合して造り成す「現実生起（生／世界）」の議論として、再構成することができると思う。

四つの契機とは、



① 現実が脱け去る契機 (Abwesen, Verborgenheit, Entzug)

② 現実が現成する契機 (Anwesen, Unverborgenheit)

Unverborgenheit

③ 人が現実を抜かす契機 (Wegsein, Nicht-Da-sein, Sein-sverlassenheit)

sverlassenheit

④ 人が現実に住合わせる契機 (Ek-sistenz, Da-sein, Sein-sverständnis)

sverständnis

である〔図参照〕⁽⁸⁾。

つまり、生きること（生）と生きられたこと（世界）との共働態「生にして世界」である現実生起、これを敢えて生きられた世界の側に定位して言えは、現実とは、人の生の遂行と一つに発現し臨現しているが②、事物事象のように眼前に露顕するようなモノではない。「無（存在）である」ゆえに、同時に脱け去り隠れてしまうということであり①、

生きている人（生）の側に定位していえば、人は既に常に、現実なる場の開けの渦中に曝し出され、迫るような間近さでそれを了解しているが④、しかしその間近さと無なる生起ゆえに、現実生起を見過ごし見失っているということであり③、こうした相互に背反しあう四つの契機の同時交錯現象として、生きられた現実生起は、考えられなければならないということである「テーゼ」。

ハイデガーは一貫して、そうした現実生起「存在」の構造とそこへの帰還の方途を問うてきた。この現実生起、だれしも刻一刻つねに既に生きて開いている場の開け（生／世界）に他ならない。それゆえ彼の思索の課題は、次のような簡素な定式に集約できる。即ち、「われわれがすでに宿りをえている処に、いま一度ことさらに (erst einmal eigens) 辿り着こうとするだけ」(US, 12) のこと「テーゼ II」⁽⁹⁾。

「宿りをえている処」は、最初期には、原一^{ウイ・エトワース}事とか状況とか「生きて験る生動性の位相」(Bd. 56/57) と名付けられ、のちに、現、開^{ダイリヒトウツク}け、「先述定的開け」(29/30-494 ff)、あるいは存在の真理、間、開けた処と名づけられる。「物と人との間に横たわり、物の向こうまで届くと同時に人の背後まで届いているような次「元」^{デイメーション}」(41-246) とも言う。

トポロ・ア・サインズ
最後期の立場では、存在オント・ア・サインズの在処 (15-334、344) とか、

「Ereignis...我々がすでに常に宿りを得ている近さの最も近きこと」(ID. 26) などとも言われるが、基本的にIIで述べた〈場の開け(現実生起)〉と異なりはしない。

この場の開けとしての現実生起へ、「殊更」アゲンツ辿り着こうとすること、そしてその自覚的所持ないし取り戻しアゲインク (Bd. 61-80) を目指すこと、これが、彼の哲学的知の営みであり、いうところの〈本来性アウソントリヒカイテ〉という人の有り方であることも既に見えてこよう。なぜ、殊更そこに辿り着かねばならぬのか。③(ひいては①)の契機のためである。つまり、「われわれが既に居る処に居る」④のは、われわれが同時に、そこに居ない「③」という仕方においてだからである」(US. 199)。この④にして③のまま生きている人の在りようが、いわゆる〈非本来性〉である。とすれば、③の契機に可能なかぎり抗し、④の契機を出来るかぎり覚醒させること「現存在に属し、存在者とのどんな交渉現場でもへ生動して」いる存在了解を、自覚的にかつ表明的に完遂すること」(SZ. 67)。④を「殊更に引き受けるという仕方で、開けへ向かって、現存在が自らを開く在りよう」(GL. 59)が、本来性ということになる。つまり、③/④の変様モディフィカチオンの遂行である。いうところの〈本来性〉も、実存主義的潤色を払っ

て見れば、〈誰しも其処を生きておりながら、大抵は脱去し見逃されている場の開けに、思いを潜めようとするだけのこと〉である。つまり、「身近に在ることのものとに留まり、最も身近に在ることに思いを潜めれば、十分なのである。いまここで、われわれの誰にも来襲していることに思いを潜めればいいのである」(GL. 14)。

この議論は終生、繰り返される。たとえば VA. III, S. 76 以下。大略つぎのように言う。人は、現実生起(開け)のうちに「絶えず差し向けられ」身を曝し、それを地盤として、諸々の事物事象との交渉に勤しんでいる④。しかし現実生起は、秘密「開けの輝きがそれ自体同時に、自らを蔽い隠すこと。その意味で、最も暗きこと」である①。また、「現前している事物事象やその配置に心を勞す我々の通常の表象作用にとっては、余りに近すぎて、この近さの支配を、構えることなく経験したり充分に思索することはできない」。このため、「死すべきものなる人間が、日々出会っていること「開け」は、彼らには見知らぬままに留まる」。来襲直下「②」に居合わせているのに、顕現的眼差しからは見過ごされる。ために、「開けに背を向け、日常の交渉において直接出くわすあれこれの事物事象にだけ、人は向かう」。たとえ鋭い反省の光を投射しても、「それ自体掴まえ

られるものではない、純粋な生起であるゆえ、掴まえられる。こうして、その〈純粋な生起性〉と〈近き〉ゆえ、人は「確実に頑くなに秘密の傍らを通り過ぎてしまふ」③。ヘルダーリン論考「EH」も同じ構図で貫かれている。

場の開け、ここでは故郷(Heimat)として登場する。故郷とは、「諸事物と、それが織り成す統合的な諸関係性」とから成り立つ……「領野」(16)であり、「人間と事物事象とがその内で初めて現出する」ような超越論的地盤を意味する。この故郷、我々に「既に贈られているが、同時に黙秘してゐる」(14)「①/②」。常にすでに人に出会われ(Begegnung dir schon)、間近にある(nah ist)のだが「②-④」、しかし自らを背後に留め置き、隠れ閉ざしている「①」。このため人はそれを「たいてい見逃し見過ごす」ことになる。つまり「自覚的に獲得されてはいない」16「③」。この故郷を殊更自覚的に「獲得しようとする」と、これが帰郷＝「根源への近きへの帰還」28である「テーゼII」。この「帰郷」より初めて、故郷は根源への近きの領野として惹起されてくる」(28)。

八十才を過ぎたハイデガーも次のように言う。自分の思索とは「常に遙か遠くへ脱け去りゆく」①「①」始源への、微かな反響「テーゼII」……この始源は、なんらかの仕方です

でに現れ告知しており「②」、不斷に経験されている「④」。だがその固有な在りようは、最初から思惟されぬままに留まる「③」。このことが、後から到来することとしての思惟に、独特の遅延を課する」(1-38、全集編集に寄せた指示書き)と。

場の開け(Da)が、DaseinのDaとして人間存在を基軸に考えられていたのが、Da des Seinsとして存在生起を起点に捉え直されるという転回はあるにしろ、基本構図に変更はない。隠れの契機ゆえの苦闘の軌跡が、その思索を貫く。

ところで、こうした〈隠れの契機①③〉がハイデガーに自覚されてきたのはいつのことであろうか。隠れの契機の自覚とは「存在忘却の根本経験」のことである。「存在と時間」がそこから経験されてきた次元(9-326)をなし、「存在忘却の覚醒を目指して」「存在と時間」が書かれねばならない根本の「衝撃」となった体験のことである(ND, 22)。その経緯を初期講義に遡って跡づけ、テーゼI、IIを更に詳述してみたい。

IV 夜の目覚め

A 前夜

若き日のハイデガーが、事実的生を問い、そこに思索を集結させたことはよく知られている。しかし、その詳細については、切れ切れの伝聞から憶測するしかなかった。

今日、事情は一変した。初期フライブルク講義録が刊行され始めたからである。その最初の講義録(Bd. 56/57, 1919年)の要点は、(a)「生きて験る生動性の位相」論^(エー・レーベン)(b)「脱・生」論^(エント・レーベン)(c)「原学問」論の三点に纏められる。

(a)「生きて験る(Er-leben)生動性の位相」(90)とは、自然的経験において「直接、第一次的に与えられている」(85)原初の生/世界の位相である。「端的に反省なしに生きられている体験」(100)の位相ともいう。教卓体験を例に概略次のように分析する(71 ff.)。

教卓は、それ単独で現れるのではない。教卓体験は「教卓とひとつに現れている統合的な有意義性の脈絡連関の中で」(85)成立する。つまり、たとえば私には少々高すぎ、部屋の前方に置かれ、春の日射しを浴びたものとして、教卓を見ている現場に登場する諸事物象との相関関係にお

いて、しかもそれら事物事象が統合し構成する脈絡連関全体を「背景」にして現出している。この脈絡連関の背景は、「顕現的に把握する思考反省的な回り道なしに、直接わたしに与えられる」(73)全体的了解の地平であり、「周囲世界」とも「状況」とも言い換えられる。要点は、なにかの現実経験は、背景的に了解された脈絡連関の複綜態と密接不離に相即し、その全体として成立するということである。基本的に、第II章の分析内容に重ね合わせることができる議論である。因みに、周囲世界を生きている〈私の存在〉^{II}生きられた自己は、周囲世界的体験「と一つになって漂い：響き合う」(73)という。世界と自己は錯合し溶け込み合う。当然、世界(状況)から「それだけ取り外しできない状態」(206)にある。こうした〈生きられた自己〉をハイデガーは、「歴史的自己」「自己自身Ich-Selbst」「状況自己」(74, 206 他各所)と名づけ、対象化的意識を發動させる「意識自我」や「認識自我」から峻別する。

留意すべきことは、生きて験る生動性の位相が、意識自我が事後的に対象化して表象するようなObjekt (Vor-gänge, Vor-gestellte)の位相とは「まったく質の異なったこと」(75)であること、それは没頭的な生の遂行直下に、〈生ける自己〉たる「わたしの身に惹き起こる (passieren

nir, ereignen mir)」(205, 75) 現象であること、状況自己と周囲世界とが分離未然に錯合し共働して開く原初の〈生／世界〉の位相であることである。そのような意味でこの位相をハイデガーは、Vor-gangの次元と区別し、Ereignis (一)とも名付ける(75, 205 f)。

(9) こうした Ereignis を看過し、眼前に表象された対象的世界を、〈現実〉だと見なす態度も可能である。意識自我を一切の基底におき、〈現実〉を、意識自我の眼前に経過する認識内容と見立てる立場である。しかし、意識自我は、状況自己としての「固有の自我を背後へ駆逐することの代価に」(73)獲得された自己の在りようである。生きられた自己と共働し共に鳴り響く〈生きられた現実〉は、必然的に抹消される。「生きて験る生起性格を剝奪され」(76)、「ひとの吐息が跡絶えた、人がそこでは生きれないような圏域」(112)を、〈現実〉と取り違えているにすぎない。そこでは、「直接、生きて験られたこと」(85)は「損傷し浸食され」Dinghaftigkeitへ転化し、生きられた自己は、Dingの単なる相関者へと縮減される(89)。この脱生(Ent-leben II 生から離脱し、その生動性を抜殻して生きること)の典型が、通常の理論的学問的態度である。

(c)では、〈生きられた現実〉を、その生動性を損壊するこ

となく思索する道はあるのか。そこで提唱されるのが「原学問」の構想である。術語の大層さに似合わず、念頭に置かれているのは基本的に、フッサール現象学的手法である。『原理中の原理』、つまり直観の中に本源的に…呈示されてくることすべてを、それが与えられている通りのままに、ひたすら受容すること、この『イデー・I』の周知のテーゼを引きながら、現象学的反省によって、「以前には見られておらず、反省されることなくただ端的に生きられていた体験が、〈閃き現れる〉」(100)、そう主張される。

これには直ちに、ナトルプ流の批判が起ころう。どんな類の反省であろうと反省である以上、理論的態度には変わらない。つまり理論化であり概念化であり、終局、記述の道である。語義の一般性の下に、個別的事実性を包摂する普遍化の手法である。当然、生きられた体験流の「流れを静止させ」脱・生化する。とすれば、「生きて験られたことの直接的把握など存在しない」故、それを「学問対象にすることは…望みえない」(101)と。

これに対しハイデガーは次のように反駁する(109 ff)。(i) ナトルプの批判は、反省はすべて理論的態度でありしかも概念的記述の道だとする〈理論的態度〉から始まる。現象学的反省 II 概念的記述 II 一般化的包摂という短絡な等

式から出発している。しかし、「記述に先立ち、記述される事柄がまず見られなければならない」。記述未然の仕方では現実生起を見ろという「現象学の基本的要請を見落としている」。(ii)〈言語とは一般化普遍化なり〉、この言語観も一面的で通俗的。「生は無限に流れる全体的なものであり、概念は生を静止させる形式。生を本来的にとらえることは不可能」として、生の表現不可能性 (*Individuum est ineffabile*) を導出する月並みな遣り口である (Vgl. 9-39)。生を生からして語らしめる言述の可能性を見ていない。「最小限の理論化」Ⅱ「状況を最大限に保持する」ような言述は可能である。それが、「説明的学」と区別された「了解的学」としての「直観的現象学、つまり哲学的な原学問」である (207 f.)。

では原学問の詳細はいかなるものか。ここで「解釈学的直観」が語り出されてくる。「基礎的直観」、「了解するという仕方での直観」(111 f.) 等とも名づけられるが、要点は、「生が、生きて験ることそれ自体と一つになる共感 (*Lebensympathie*)」(110) を遂行することにある。「体験が、自己自身に同行しつつ、自己自身を自分のものにするという仕方で、体験すること」、「(体験しつつ、体験されていることを体験するという仕方で) 体験に同行すること」

(117) ともいう。生それ自体を、その生の生起現場でへ生きながらにして験る、そうデイルタイ流に言い直してもいいだろう。解釈学的直観と言われる所以である。叙述が難解で、筆者には未だ不明な処があるが、少なくともこの時期ハイデガーが、生きられた現実には直観の方途で把握可能である、と考えていたことは間違いない。「生にしっかりと繋ぎ留められ、生と一つに流れる」⁽¹⁾、その意味で、現実生起に直接しその〈現前の場〉に立ち会うような〈直接的思考〉の方途を捨てていない。原的直観をひたすら受容すればよしとする「原理中の原理」への忠実な信徒である。「根源的なもの、真の真理は純粹な直観の中にある。これが西洋哲学の基本である」(SZ. 171, Vgl. 138, 147, 358, 364) と難じ、直観の立場を徹底的に斥ける姿勢は希薄である。へ生きられた自己「世界」〈とへ見る自己〉との間の跨ぎ越せない懸隔は、気付かれていない。現実生起が見えないのは、理論的態度をとる人間側の姿勢の問題であり、その姿勢を捨てれば、つまりへ見る気があればへ見えてくる、そんな明るい希望さえ流れる。つまりこの時期まだ、存在忘却の根本経験は起こっていない⁽¹²⁾。

B 朦朧性・無

ところが61巻 (1921/22)。事象的生それ自体にへ隠れの

契機」が内填されていることの洞察「朦朧性・無↓耽落論」が表れる。生きられつゝも隠されていく生／世界を殊更表明化しようとする格闘の苦しみが滲み出る「事象的生の取戻しとしての哲学↓反・耽落の思想」。

事象的生とは、生きること（人間存在）と生きられたこと（世界）、その二極分裂未然に生起する「包括的で究極的で同時に、様々な意味が充溢した現実(einer umfassenden, letzten, zugleich bedeutsamen Wirklichkeit: das Leben)」（61-81）のことである。現実生起（場の開け）と見做していい。この事象的生の根本特徴としてハイデガーは、「朦朧性(Diesigkeit)」（88）を挙げる。非表明性、目立たなさとも、不透明性、謎性(148)ともいう。留意すべきことは、生の朦朧性が、「生の事象性をともに構成する」（89）という点である。単に、人間が生を「見失っている」ということでも、ましてや、理論的態度をとる人間の側の姿勢を撤回すれば、すぐに解除されることでもない。あくまで、生自体に咎(Schuld)がある、生それ自身の「現れ方」を示す。「生の朦朧性は、生それ自体に咎がある。つまり生の事象性とはまさしく、そうした咎の中に身を置き、つねに新たにそこへ陥ることに他ならない。これは空理空論でも比喩でもない！」（88）。生「世界」それ自体が、露

身を隠すように自らを暗がりの中に蔽い、それとして露顯することを拒んでしか「現れない」のである。W・ブレックカーのノートにより、この生の朦朧性を知ったガダマーが、この朦朧性を、後の、「隠れ①／隠れなさ②」問題に関連させるのも肯首できる。¹⁴

朦朧性という仕方でのみ現れる生「世界」の「存在性格」をハイデガーはさらに、「事象的生の無」と捉え返す（148）。「事象的生の無」とは、「事象的生自体は、それ自身に対して現れ出ないこと Nichtvorkommen」の意味である。「不在」だということではない。事象的生は文字通り現事実として刻一刻生起し、「なお現に有ること noch Dasein」に間違いはない。だが、存在者のように眼前に露顯するようには「現れ出ない」。それゆえ言う。「『現れ出ないこと』とは、周囲世界的生（生／世界）が、『なお現に在る』在り方を示す表現である」と。「現れ出ない」という「現れ方」でしか「現に有ること」ができないという、生／世界の根本的存在性格が、「事象的生の無」という術語に託されている。明らかに存在忘却の根本経験は起こっている。不可逆的な一回性——いったん現在化すれば決して変更も取消しもできず、また安直な復元や再生も拒む手厳しさ——を含意する faktisch が、「生」に冠されたことも、その傍証となろう。¹⁵

C 耽落^{ルイナツ}

それにしても、生「世界」はなぜ無「非現出」であり朦朧性に留まるのか？ 答の所在は耽落(Ruinanz)という生自身の根本動性に求められる。耽落とは、生が自己自身から脱け落ち、それが生きて開く世界へ耽溺し嵌まり込んでいく運動性を言う。自己自身から脱け出て生きている／その世界に固着して生きている、この同時錯合的な事実的生の根本運動である(130)。あくまで、「事実的生が、ほかならぬ自分自身の中で、自己自身として、自分自身に対して、自分自身から脱け出て、つまり自分自身に抗って、遂行する…運動性である」(131)。結果、生きている自己も生きられている世界も、ともに顕現的視界から見失われる。『存在と時間』の Verfallen に重なり合う議論である。

ではなぜ生は、耽落運動を余儀無くされるのか。その経緯をハイデガーは、生の三つの基本動向「傾き、隔てなさゆえの隔たり、封鎖」に則し、概略つぎのように説明する。

(a) 傾き(Neigung)

革命家の生が「革命的世界」を、百姓の生が「農耕世界」を志向し、それへの傾斜と不可分に遂行されるように、生は、それがそこで展開し実現される筈の世界へ向かう「重心」をその発現の始めから内填し、そこへ偏向することを

余儀無くされている。無記的生の居住まいがあり、しかる後に世界を志向するというふうに出て来ていない。これが「生の傾き」である。ここで「世界」とは、「生きられていることと Was gelebt wird」にして、「生が刻一刻それに養われ、支えられている処」(86)の意味である。いわば、魚にとつての水のような「活動圏」として、「根源的でありながら、気付かれてもいず、ましてや理論的に見だされてもいない世界」(24-243f)の意味である。より正確にいえば、生の遂行現場に登場する諸事物事象が、全体において(im Ganzen)如何に(Wie)存在するかを先行的に(vorgänglich)規定しその現出の地盤をなすような「原光景」(9-142ff) Ⅱ「脈絡連関の全体(有意義性)」(24-415f. 他各所)のことである。⁽¹⁶⁾もとより、生きることと別に世界があるのではない。Lebensvollzug(生の遂行)と gelebt Welt(生きられた世界)とは同時錯合現象。「生はそれ自体、世界関連的であり、〈生きていること〉と〈世界〉とは、二つの自存する客体のようなものではない…両者の関与性は、一つの関わり、一つの遂行である」(86)。当然「生きていること」は、その都度生きた世界と密接に絡み合い、それへ向かい続けていく。外部からではなく、世界と絡み合うその生起の内側から、世界へ向かう重心が内発する。生が世界を離在した

「無世界的」現象ではなく、常に「世界の内に生きる」[「世界内存在」] (174) のものためである。

こうした生の具体的な遂行形態は必然的に、生きられた世界への傾注性 (Geneigtheit) あるいは没頭というスタイルをとる。水が低きに流れるよう、「傾注性が生を世界の中へ駆り立て、その中に拘留する」 (100)。世界から離在することない繫留状態としてのみ、生は具現する。このことは、傾注先の世界の側に定位していえば、世界が生を虜にし自分の側へ連れ去っていること、あるいは「生が世界のある種の圧倒・強制に身を譲り渡し」、「世界に放心し散逸している」 (101) ことを意味する。けて吐唾すべき墮落状態ではない。生が、世界に傾注し埋没し世界との亀裂なき融合状態「つまり生／世界」にあつてはじめて、生き生きとした生活も実現できるからである。

(b) 隔てなさゆえの隔たり (Abstand)

世界へ傾注し身を譲り渡していることは、見方を変えれば、「生／世界に直撃され、その生成現場に居合わせていることでもある。なにかに没頭する在りようほど、そのなにかとの「隔たりを解除し」その機微に通じる道もないだろう。その意味で、生の傾注性とは、生が、生きられた生／世界の間近に居合わせ、それとの直接的面前 [Vor]

Ab-stand (隔てなさ) を果たしていることの、別称でもある [②—④]。『存在と時間』の Ent-fernung 論を援用して言えば、Ab-stand (Ent-fernung) とは「離隔 (Ferne, stance) を消尽」¹⁾、生／世界という「近さへ向かう」、「現存在」の本質的傾向 (SZ. 105) であり、これにより我々は、「世界」[生] の「リアリティー」の最もリアルなもの²⁾ あるいは「真なる世界」[生] の An-sich-sein を、発見している (SZ. 106) のである [④の契機]。

だが、そのような直接的面前性は、世界への傾注性と表裏一体である。生は、その生／世界の直下に立ち会い、迫るような間近さで生／世界を直視できる可能性に有る筈なのに、その Ab-stand (隔てなさ) の実現が、つねに、世界に傾注し埋まり込むことと同時にあるゆえ、結局、その面前性を帳消しにされてしまう [③]。隔てなさ (直対面 Vor) ゆえの Abstandstilgung (隔てなさを帳消し) というこの、生自身に内蔵された「レン・運動構造」 [③—④] が、Ab-stand (隔てなさゆえの隔たり) である。

結局、生／世界からの懸隔だけが表立つ。「Vor は放心的に駆逐され、Ab-stand そのものは表明的には、現にない」³⁾。その結果、生は、自己自身を見失い、「経験の遂行最中に、自己自身から立ち去ってしまう」⁴⁾。この「見失いのなかで、

生は、自分自身を見損なう、つまり、自分自身に相應しい尺度で、自分自身を捉え損なう」（以上103）ことを、余儀なくされる「非—本来性の必然」。

とはいえ、隔て無き「④」が、生の生起に内属し続けていることに、変わりはない。「隔て無きは完全に抹消されない」（103）。傾注性に駆逐され蔽われるという仕方ではあれ、不断に生に同行する「④／③」。生／世界が脱け去って行く「①」としても、「脱け去っていくその限りで、まさにDaにある」こと「②」に変わりはない。「配慮の充溢（生き生きとした生活）」の中では空席にされるものとして、無視されなければならない」（以上107）だけのことである。

このことは、後の「存在了解」「自己所持性（Jemeinigkeit）」と深く関わる問題である。存在了解とは、人間存在が—樹木や石が只存在する（Nur Sein）のに対し—自らの生へ逆流し関与しそれを暗黙裡に了解しているという、人間存在それ自体の根本体制（Zu Sein）である。むしろ問答を入れない生の遂行の直下にある。内的知覚で内的状態を認知することではない。「へ生きること」の最中で…自己の存在とひとつにおいて且つそれを通じ、その存在を自分に開示している「ような「自己」へ逆流する根本経験」（9-29 f）である。いわば原初の自知構造「因みに、Verstehenとは

Vorstehen。『Vor「面前」に留まり…それと同じ高さを保っていること』（15-334）の意味である」。この原初の自知構造を根拠にして、生が「ことさらに理解も概念把握もすることなく、自分自身を自分のものとしている（sich selbst zu eignen sein）」（21-229）こと「自己」を持つ（sich selbst haben）」（24-242）こと「つまり Jemeinigkeit（「Übereignetheit（自己存在が自分に引き渡されていること）2-57 脚注）」も可能になる。むしろ通常、自覚的把握ではない。たとえば携行品の所持が、自覚的である必要がないどころかむしろ「所持していることを忘れている」ことのほうが尋常であるように、自己存在（実存）の所持「④」は同時に無自覚・忘却性「③」と同伴するのがつねである。いずれにしろ、自覚的であること「本来性」も無自覚であること「非本来性」も、「自己所持性」を前提にして云々できる事柄であることが理解されるべきであろう「本来性、非本来性という両存在様態は…そもそも現存在が Jemeinigkeit によって規定されていることに、基づいている」SZ. 43」。その際、自己所持が同時に世界「ひいては諸存在者の存在」の了解「暗黙裡の所持」でもあることに留意する必要がある。「現存在には本質的に、世界の内に存在することが所属する。したがって、現存在に所持されてい

る存在了解は、「自己了解と」等根源的に世界の了解と、世界内部で近づかれています存在者の存在の了解とも出くわしている」(SZ. 13, Vgl. 16, 146, 365)。自己所持性とは、同時に世界や諸存在者の存在の了解・所持である。

(c) 封鎖 (Abriegelung)

ともあれ通常、原初の自知の契機〔④〕は、表立ちはない。「Vor」を殊更表明的に獲得する」いわゆる〈本来性〉のチャンスは、生の遂行の最中、その面前行ゆえに常に既に与えられているのに、生の遂行最中とは、生／世界に亀裂なく嵌まり込んで放心する〈無我夢中状態〉にはかならずぬため、「執行されないままに終わる (unterbleiben)」。この結果、「Vor」を獲得出来る筈の傾向は喪失される。それと同時に、「Vor」の最中に生きられつつあること「Abstand (隔てなき面前行) においても」とも(eigentlich)、「生に突き付けられていること」生／世界は「忘失されてしまう」(106)。「予め露顕していることは再び、閉塞と隠匿状態へ沈み込む」。「現存在は…真理の中にあるとしても同時に、非真理の中にある」(SZ. 222)。こうして生は、「自己から脱け出て」(109)、「自分に盲し」(blenden)、「自分を auslassen (飛ばす、外す、漏らす)」という「自己省略 (das Elliptischen)」(108)の軌跡を辿る。Vor 獲得の執行停止ゆえの生／世界

への通路の自己遮断、こうした生自身の運動構造が〈封鎖〉である。

以上、傾き・隔てなきゆえの隔たり・封鎖という三つの内的構造によって、生みずからが、自己から脱け落ち世界へ固着する耽落運動であらざるをえない必然をみた。事実的生が、〈無(現れ出ない)〉という仕方でしか〈現れ〉ない理由も証した。「世界／生」との出会いの直接性〔②—④〕が常に「ルイナント」〔③〕の中で実現される直接性であるゆえに (15)、無「現れ出ないこと①」がむしろ、生(／世界)が生き生きと起動する〔②〕ための、そして我々がそれに直接する〔④〕ための積極的条件ですらあることも確認できたと思う。当然、③の契機を剝奪した④も、④を撤去した③もありえない。「人間が Da を抜かして存在できるのは、人間の存在が Da に有るという性格をもつ場合だけである」(29/30-95 ff)。「現存在が Verfallen できるのも、現存在が、了解し情態的な仕方、世界の中に存在することに関与しているからある」(SZ. 179)。「現存在が開示性を通して自己存在の面前にもたらされている限りでのみ、現存在は、自己の面前から逃げ去ることができる」(SZ. 184)。そもそも所持してもいないものを、どうして失うことができよう。見てもいないものを、どうして見失

うことができよう (29/30-5)。

さて、ではいかにしてこの〈遭遇／忘失〉というジレンマから脱け出て、Vorを再獲得できるのであるのか。61巻では、「反」耽落の運動」(153, 160)とか「取戻しとしての哲学」(80)として簡述されるが、基本的にテーゼIIが示す内実とかわりはない。つまり、③の契機に抗いVor獲得の執行停止を解除し、④の契機「生自体に内填されつ封鎖されている「解明傾向」(152)」を目覚めさせ、そこに孕まれている「存在の人間への関わり」②—④」を、完遂する(vollbringen ⇨ ausbilden, auslegen)」(9-313)方途である。「存在の語りかけ」②」に応答の言葉を返すこと」(各所)、「われわれに來襲する」②」ことに思いを潜めること」(WD 159)、「詩作的思索」「回想」「放下」等々、様々なヴァリエーションで生涯繰り返されるパターンである。形式的にはむろんそうであろう。しかし問題はその詳細なロジックである。生／世界が閃光を放つその現場の機微である。

V 明るい夜—不在の現前—

愛しすぎるからこそ…亡きものとするのだ。というのもその去り逝きは、その在りし存在(Gewesensein)を破壊するのではなく、むしろ産み出し保持するからである。—M. Heidegger.

ger, Bd. 39-94—

この世に生きて有るのだということ(生／世界)が痛切に実感されるときがある。たとえば、最愛の子の死の時。蒼白の屍が眼前に横たわるこの時、幽明の境という無言の間隙がいやでも、〈そちら〉ではない〈こちら〉の生／世界を浮き彫りにする。同時に、亡き子の〈存在〉を、これまでになく間近さで突き付けてくる。

このことは、我々が通常、生きて有ることも生きられた世界をもともに忘れて生きていることを逆証していよう。理屈で微かに理解できている、その生起を間近に感得しているわけではない。気付こうと身構えて直ちに覚えてくる事柄でもない。これまで纏説した通りである。この忘却性が死の事実を前にして、突如破れる。身近に出会い、熟知されながら隠れたままに留まるわが子の存在が、その喪失体験を通路にしてはじめて、迫るような間近さで來襲し、同時に私の存在をも炙り出す。自分の死を先駆的に想う時も事情は一緒であろう。場合によっては、変哲もない周囲の事物さえ突如輝く。直接現前的に見えるものより遙かに多くを湛えて潜む事実に気づく。その〈現れ〉が同時に〈隠れ〉である現実生起が、それとして閃くのは、

こうした「Vernissen（無いのに気付く哀しむ）」と一つに生じる現前の不在の状態「不在の現前」（34-42）という仕方においてである「病が健康な生を、別離が別れた者の存在を、かえって炙り出す逆説として、誰しも熟知のこと」。そして、この不在の現前のパラドックスが皮肉にも、懸案である（現実生起と出会う方途（「今までとは全く別な仕方」で世界の中に宿りをえる可能性）G.L. 24）の機微と論理を告げているように思われる。

「積極的なことは、欠損的なこと^{デストラクティブな}ことからとりわけ明瞭になら」（Bd. 24, 439）とハイデガーは言う。そもそも彼の世界論自体が、道具存在の欠損場面を糸口に展開されている[Bd. 29/30では「退屈」という欠如的生活形態を手引とする]。道具が破損したり、不在であることにかえって、それまで暗黙裡に起動していたそのZuhandensein（生きられた現場での生動的在りよう）がことさら表立ち、「いわば別れを告げにくる」（SZ. 74）からである。このとき同時に、個々の手元性「位置価」を可能にしていた有意義性の脈絡連関としての場の開け全体も露出する。あるべき場所^{Ort}に道具がない時、そのないの通告によって、あるべき場所を定めていた脈絡連関が、当の道具がその一旦を担えない綻びをみせる場として炙り出されてくるからである。テキスト

のある箇所が解説不能な時、それまで暗黙裡に起動できて疑念もなかったテキスト全体^{テクニカル全体}の脈絡連関^{脈絡連関}が浮かび上がると類比的である。全集15巻（386）でヘーゲルの命題を振り、「ちゃんとした靴下」よりも「引き裂かれた靴下」のほうがましだというのも、同じロジックである。「引き裂かれると、この靴下が、より大きな力で、破れた靴下を貫通して現れでる」。引き裂かれて靴下は、その「生ける統一」を失うが、しかしかえって、「喪なわれた統一」としてその靴下そのもの（靴下存在）が迸り溢れ出てくるからである。

こうした不在の現前の前提には、当然あるべき脈絡連関を予期し（将来的契機）維持し続け（過去の契機）、その予期的維持という仕方^{方式}で諸事物事象との交渉を現在化しようとする（現在の契機）我々の日常の時間性がある。三つの時間契機が織り成すこうした日常的時間性がその予期的維持的現前化の期待を裏切られること^{こと}は、Vernissen的破綻状況が生じ、へいまいこくにして常に既在^{現在}（^{過去}）なる存在が剥き出しになる（SZ. 353ff）。

無論、日常生活の中では、このような破綻はすぐに補填され、脈絡連関の綻びは何事もなかったかのように、縫い合わされる。しかし、たとえば生きて有ること（自己存在）自体が疑念に曝されるような不安が襲うことがある（Vgl.

9-110 ff. 29/30-199 ff.)。この時、脈絡連関全体が動揺をきたす。一切の期待を裏切る「脈絡を付けられぬもの」として押し迫る。「全存在者とわれわれ自身が、どうでもよさの中に沈み込む」(9-111)。意味も理由「位置価」も失った諸事物が散乱し、散乱したまま「世界の無」の中に不気味で纏まりのない一大敵対力となって来襲する。さしあたり嫌悪すべき破局体験の時ではある。しかし、この不安の無という破局体験(夜)が、生/世界を全体としてはじめて気付かせる明るみと成ることも事実である。「不安の無の明るい夜のなかで初めて、存在者そのものの原初の開けが蘇生する(erstehen)」(9-114)。こうした不安の情態性へ自覚的に追い込んで、生/世界をそれとして閃めかす方途、これが「死への先駆」である。冒頭に記した死の状況を先駆的・擬制的に生み出す手法「末期の眼」である。へ真にその喪失や不在を哀しむことへの意味でハイデガーがいう「聖なる悲哀」や「断念」も同じロジックと思われる(39-94, U.S. 169 f. 他各所)。「最初に所持せることを去り逝くに任せること」(→Gelassenheit)によって、逆に「不在の現前という仕方」で与えられる(39-94)からである。「断念を余儀なくされているもの、そして向こうへ過ぎ去るものを、哀しみつつ堪えることは……それ自体がすでにその受領であ

る」(同上)からである。不在なるものを待つことが同時に、それへの接近の道となるというのも、同じ構造であろう(GL全編)。これらを、仮に「隠しの方途」と名付ければ、おそらく、このような「喪失/蘇生」という隠しの方途を通じてしか、「現にある/現にない」あるいは「遭遇/忘失」なる生きられた現実の夜は明けないのではないか？

ところで、たとえばガダマーは、間近に生きられ熟知されていていながら、むしろそれゆえに、通念の手垢に塗れその真なる存在を隠してきた「既知なること」を、改めて知ることを、「ヘミメーシス」再認識(Wieder-erkennen)と名づけ、そこに芸術の本質をみる。不安や悲哀と常に同行するこの芸術の存在は、「隠しの方途」と深く関わるように想う。予期的時間性の中で進行する日常の惰眠を破り、馴化され知的麻痺状態に陥っている日常的解釈機構に亀裂を与え、眠れる②—④を目覚めさせるような作品構成の手法も問題となるように想う。あるいは、「不在の現前」現象が起きるだけの最低限の記述や形や音響や所作を呈示し、あとはすべて側生的空間「行間・余白・沈黙」に構成される脈絡連関の複綜態に委ねるような手法「能・枯山水・俳句・パントマイム」も想い合わせられてくる—芸術作品とはそもそもすべてそのような構成体ではないのか？ つまり、直接

記せないこと「現実生起」を、直接記せる構成要素「言句・色・形・音響」が回付し錯合しあうことで産み出す脈絡連関態という充溢した空隙「これは直接記せない」として、^{イン・キホーテ}「*イン・キホーテ*」をめぐる省察」^{（4）} 覚者、道元でせよ言う。「而今（*nunc et hic*）は吾も不知なり、誰も不義なり、汝も不期なり、仏眼も顧不見なり、人慮あに測度せんや」（『正法眼蔵』溪聲山色）。

（5）「生きられた（*vécu, gelebt*）」が、①〈現に、迫真の、生き生きとした〉と②〈過ぎ去りし〉をとともに含意することは示唆的である。

（6）^{バト} A. Gurwitsch, *The field of Consciousness*, H. Rombach, *Strukturontologie*（中図説「存在論の根本問題」）、以下 SO（略記）⁷ M. Serres, *Hermès* I⁸ B. Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*⁹ 拙論「ロンテキスト的知の位相」（『研究報告 1986』広島大学比較文化講座）など参照。

（7）E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, S. 24.

（8）それぞれの類似あるものは関連表現を列記しつなぐ。

① Untergehen, Vergessen, Entgehen, Ausbleiben, Epoche, Abgründen, Vergessenheit des Seins, Versagen, sich nicht zeigen (SZ. 35).

② Aufgehen, Ankunft, Anspruch, Sichzeigen (SZ. 29 f.).

③ In-der-Unwahrheit-sein, weg-gehen, Aufgeben seine Wesen, Das Sichversehen des Menschen, Abfall, Überspringen¹⁰「我々は存在を殆ど捉えることなく存在者との実在に多様な関係に目を奪われ、存在との関わりを忘失する」

注

（1）一体二重的錯合関係にある甲と乙とを、以下「甲／乙」のように記す。

（2）ハイデガーの著作の略号は以下の通り。

- 無印 *Gesamttausgabe* 「巻数と頁を（5-89）のように記す。
巻数が文脈から判然としている場合は略す」
- SZ *Sein und Zeit*.
- EH *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung*.
- ZD *Zur Sache des Denkens*.
- N Nietzsche.
- WD *Was heißt Denken?*
- ID *Identität und Differenz*.
- US *Unterwegs zur Sprache*.

＝「存在との関わりが暗くなっている」(NII. 207)。

Wegenden vom Geheimnis = Zuwenden zum Gangbaren (9-196), *Avāṇavajau* (私が私を扱わなれど) (VA. III-61, Verfallen, Überhören das eigene Selbst (SZ. 271), In-sistenz, Entrückung, Aufenthaltlosigkeit, Irre.

- ④ In-der-Wahrheit-sein, Ausgesetztzeit, Freiheit, Transzendenz, Bodenständigkeit「我々なすじと Gegen (Da) に帰属している」(GL. 51)。「存在者の全体の中びやふやふ人間というものが存在している根本的事実」(NI. 402)。「人間が開けの中に宿りをえていること」(ZD. 78) Interesse (WD. 2)「存在の開けの場に脱存していること」(NII. 358)。

以下、各運動契機を①、②、③、④と略記する。

- (9) 類似の表現は数限り無い。「元々すでに宿りを得ている処へ、まずは第一に帰還しなければならぬ。」(US. 90)等その他、ID. 20 f. VA. I-60, SZ. 67 等々。

- (10) 95/57 巻 91 巻既刊。85/60 巻は *Dilthey-Jahrbuch*, Bd. 4 (以下 DJ. と略記)の詳解論文「特に T. Kiesel, Das Entstehen des Begriffsfeldes > Faktizität < im Frühwerk Heideggers」が参照可能。

- (11) DJ. S. 61.

- (12) それが、1919 年以降、Bd. 61 が講述された 1921 年迄の二、三年の間のどこかであることは確かであるが、DJ. の詳解論文を見ても、定かな判定はできない。なお、Ereignis という術語が

登場するが、たとえば ZD. であらうに、Ereignis を思索するとは「Ereignis そのものを経験すること」ではなく、「経験するのは Ereignis の隠れ、脱去、つまり Ereignis が存在ではない【無いである】こと」というた考えは皆無である。

- (13) キリシヤ的に考えると「生 *Sein*」は生物学的生命でも人間主体の生存でもなく、「生起」<発現>「開花」の意味と、ハイデガーが言う (55-90 f. 101 f)。

- (14) H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 3, 1987, S. 224 f. DJ. S. 21 の記述も参看された。

- (15) 実際「ハイナンツして現存在する最中、事実的生が自己自身を現出していること(事実性)」という記載もある (61-148)。⁹ なる、faktisch の初出は 1919-20 年の冬講義 (Bd. 58 未刊) の *Grundprobleme der Phänomenologie* natürlich に変えて初めてこの形容詞を使ったという (Vgl. DJ. S. 102)。

- (16) Welt が「存在の開け」[Da] などと等置されることは多々ある (9-350 等)。もとより Da = 現実生起、生にして世界なのだから当然かもしれないが迷う。因みに Situation (Da, 場の開け) を「生やられた生世界 die gelebte Lebenswelt」と名づけよう (61-172)。

- (17) H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 108 ff., *Kleine Schriften* II, S. 22, 210, etc.

- (18) むろん「隠しの方途」は、現実生起の構造分析の段階へ至るための階梯にすぎぬ。

(ことう てつあき・広島大学)

隠れたる自然

現象学と非現前の思惟

問題の設定

本書の共通テーマである「現象学と現代哲学」について考察するということは、そもそもどういうことであろうか。現象学はもはや「骨董品」^①であるという認識のもとに、その「骨董品＝現象学」と、いわば「とれたての現代哲学」との関係の問題にしようというのであろうか。あるいは、現象学も「現代哲学」であるという認識のもとに、「他の現代哲学の諸潮流」との関係のなかで現象学の位置を定めようというのであろうか。^②あるいは問題はさらに限定して、他の現代哲学の諸潮流とのいくつかの共通概念を考察しよ

谷 徹

うというのであろうか。^③こうした方向からの研究も重要ではあろうが、筆者はそうした方向から現象学を考察しようとするものではない。なるほど現象学は、フッサールの著作の刊行の日付によって（その日付が「現代」に属するかどうかはさておいて）、その成立時期を規定された哲学史上の一事実である。しかしながら、現象学は「事象そのもの」を問題にするところにその面目があるはずであり、筆者の信ずるところでは、現象学は、まさにその点において、現代はもちろんのこと、過去のものもろの哲学と、^④そしておそらくは未来の哲学とさえ対話することのできる哲学である。こうした筆者の認識にとって、「現象学と現代哲学」という問題設定における「現代哲学」は、「事象そのもの」

へといたる通路を拓くかぎりにおいて登場するにすぎない。主眼はあくまでも事象である。⁽⁵⁾

では現象学が問題にする「事象」とは何であろうか。なるほど、「事象そのものへ！」(Zu den Sachen selbst)の事象は複数形である。現象学は、この複数的な事象のそれぞれにおいて、もろもろの哲学と複数的・多面的な関係をもつことができる。しかしながら、現象学そのものの学問的性格によって規定されたひとつの根本的な事象が見出される。現象学の学問的な根本特徴をなしているのは、還元という手続きをつうじた反省である。ありとあらゆるものは、すべて「私にとっての」それであって、そうでないものなどはない。ありとあらゆるものの総体を「世界」と言い換えるならば、世界はつねに「私にとっての世界」であり、「私が経験する世界」である。世界の即自存在への素朴な信念は、「私が経験する」を忘却して、「世界」のみに目を奪われ、それに没頭している。いや、たとえ「私」を認識していたとしても、それを「世界的なもの」と同列なものとみなしているならば、事態はなんら変わらない。超越論的還元は、この忘却・没頭からの回復をはかる手続きである。この還元をつうじて、現象学は、「経験する」という動詞が結びつけているかぎりでの「私」と「世界」——「私

の世界・経験」——へとまなざしを向け直す(反省する)ことを試みる。しかし、この私の動詞的な「経験」にもさまざまな、より派生的な、あるいは、より根本的な層がある。現象学はその最も根本的な——現在のな——層を捉えようとする。すなわち「経験遂行のさなかでの経験」を純粹に捉えようとする。なぜなら、この経験に依拠してはじめて、他のもろもろの経験が可能になるからである。したがって、還元をつうじた反省によって開示されるかぎりでの私の原本的現在の世界経験、これこそが現象学の根本事象である。

フッサールはその晩年にこの事象を捉えるべく「徹底的な還元」(radikalisierte Reduktion)を試みた。しかしながら、この試みは、かえってこの原本的現在の経験の反省不可能性を示してしまうことになる。反省可能性を「現前における認識可能性」と言い換えるならば、これは、ある意味では「現前の形而上学」の破綻である。しかしながら、フッサールが直面した問題は、デリダの意味での「現前の形而上学」のそれではない。本稿は、まずもってデリダの議論のいわば「的外れ」を指摘する(第1節)。これをもつて筆者なりの「現代哲学」と現象学との接点の考察に代える。そして晩年のフッサールが真に直面していた問題は、

むしろ「非現前の思惟」あるいは「隠れたるものの思惟」であることを示す。この「隠れたるもの」を本稿は「隠れたる自然」という概念に向けて展開したいと思う(第2節)。この概念が二つの「古典哲学」——クザヌスとシェリング——に強く結びついていることは説明を要しない。こうした現象学と「古典哲学」との対決が同時に、自然をめぐる「現代哲学」の議論へのかかわりともなるならば、そのことによって「現象学と現代哲学」についての二次的な考察の可能性も拓かれるであらう。しかし、それはもはや本稿の目的ではない。目的は、さしあたって「隠れたる自然」という事象への通路を拓くことだけである。そこへの案内人はフッサールであり、メルローポンティである。

第1節 現在野の地平性と究極的絶対者

デリダは『声と現象』の第五章「記号と瞬間」において、三つの論点からフッサール批判をおこなっている。第一は「今の点性(punctualité)」への批判である。フッサールはこの点的な今に特権性を与えており、そのことによって、フロイト的な「無意識」の「事後性」を退けている、というのである。この批判の一部は正しい。たしかにフッサール

ルは「点的な今」を認めるが、ただし、あくまでも「極限表象」(Limesvorstellung)として、あるいは「観念的限界」^⑥としてにすぎない。このこと自体はデリダも一応は承認しているのだ、これ以上述べる必要はない。ところがデリダは、フッサールが「無意識の事後性」を退けているという事実を、「点的な今」の議論に結びつけている。そのことから、あたかもフッサールが「事後性」一般を退けているかのような文脈が形作られている^⑦。しかしフッサールによって退けられているのは、あくまでも「無意識」の事後性にすぎない。実際には、フッサールは反省における「意識」の事後性を認め、それを最大の問題として捉えていたのである。ただし、どのような意味で問題だったのか、という点に十分注意を払わねばならない。それはデリダの言うような意味で問題ではなかったからである(後述参照)。

第二の論点においてデリダは、点的な現在、知覚的現在^⑧は、非現在(過去把持と未来予持)と連続的に妥協するということ^⑨を批判的に主張する。これは、経験の現在が点的なものではなく、過去把持および未来予持の方向に広がりをもっているということである。それゆえ、現在のうちに非現在が介入し、あるいは非明証性が介入しているということである。しかし、このデリダの主張はじつはフッサール

ルの主張でもある。実際、幾人かの研究者がこのことを論証している。⁸現象学的な現在とは「幅のある現在」であり、それゆえ「地平的な現在」である。ここで注記しておくが、筆者は、デリダの主張がすでにフッサールのうちに含まれていた、などということを言いたいのではない。「事象」への問いにおいて「第一発見者」の名誉争いは無用である。「誰が見つけた」の問題ではなく、事象そのものが「幅のある現在」「地平的な現在」を呈示しているのである。しかしながら、現在の地平性格については、今日の現象学の研究レベルではもはや「言うまでもない」であろう。問題点はこのさきにある。

右の論点からさらに展開して、デリダは第三の論点において、現在のうちに非現在が介入していることこそが、反省と再現を可能にする、と主張する。「根源的」と称せられる現前が、このような「自己との非同一次性」をそなえていないとしたら、反省および再現の可能性がすべての体験の本質に属することを、どう説明したらよいのか。⁹第一の論点においてデリダは、点的な今を否定し、それに含まれる自己同一性を否定したが、ここではこの論点を「自己との非同一次性」として捉え直す。後者こそが、むしろ点的な今の可能性の根拠、現前性の可能性の根拠だとい

ある。この議論そのものは誤りではない。しかし、この「自己との非同一次性」が「現在野の地平性」の言い換えにすぎないならば、この議論はまったく不十分だと言わざるをえない。

これに対して、晩年のフッサールも「自己との非同一次性」を問題にしていた。しかしながらフッサールは、デリダとは異なった「自己との非同一次性」を問題にしていたのである。それは、「反省意識」としての事後性をつうじて開示されてくるような非同一次性であった。（誤解を避けるために付け加えるが、フッサールは「自己との同一性」——反省による自己認識——を指そうとする志向をもちつづけていたと思われるが、事象に忠実たんとする彼の現象学が、反省的に廃棄されない「自己との非同一次性」を開示してしまったのである。「事象」を問うわれわれにとって重要なのは、もちろん後者の側面である。）

すでにヘルトが明らかにしたところであるが、晩年のフッサールは「徹底した還元」をつうじて、最も原本的な現在、すなわち「生き生きした現在」を反省的に捉えようとした。この現在こそが、世界を経験する生の最も根源的な存在様式である。ところが、この現在は、いかなる反省のまなざしの前にも直接に現前してこない。生き生きした

自我現在は、自己自身との一致・同一性（＝完全な自己認識）に到達することができない。「反省によって反省された極は生き生きした（究極的に作動している）極ではない⁽¹⁰⁾」ということが、現象学的与件として意識されてしまうのである。なぜか。その直接的な理由は、点的な今が存在しないから、というのではない。原印象が過去把持、未来予持によって浸食をうけているから、というのではない。そうではなく、力点はあくまでも「反省によって、生き生きした現在⁽⁹⁾は捉えられない」というところにある。言い換えれば、生き生きした現在⁽⁹⁾は現在野・時間野の構造によって認識されないのではなく、反省活動の根本性格によって認識されないのである。なぜなら、反省そのものがひとつの時間意識であり、すなわち「時間化されたものに：出会わせる活動であるからである」⁽¹²⁾。

現象学的には、意識活動における能動的、受動的の区別が知られている。すでにフッサールの一九三〇年代以前の研究において、知覚意識の受動性は分析されている。しかしフッサールはそれ以後の研究（とくにC草稿群）において、その知覚的意識よりさらにもう一次元受動的（＝原受動的）な意識を問題にした。時間意識の原受動性は、最も根源的な、いつもすでに生起してしまっている運動である。

およそ「自己を反省する」ということが可能であるためには、あらかじめこの根源的運動のなかで何らかの「自己」の同一性が形成されていなければならないが、他方でこの同一性が厳密な意味での「自己同一性」であつたならば、すでに反省以前に「自己との一致」すなわち「反省」が成立していることになってしまう。ここで反省はみずからの根源における「謎」に直面する。反省そのものを可能にするこの根源的な時間意識の運動を、フッサールは Strömen と動詞的に表現する。生き生きした現在の Strömen は、時間の「流れ」(Strom) を構成する究極的な運動であつて、フッサールの生前の諸著作における「絶対者」さえもこの運動によって構成されたものである。その意味で、言うなればこの運動は「能産的流れ」なのであるが、ただし「能産的」とはいつでも、あくまでも原受動的な——厳密な意味での「自己同一的な自我」の成立・介入以前の——構成運動である。反省の成立と存立それ自体がこの時間化し・構成する原受動的な Strömen の運動に依存しているのだから、反省はこの運動を押しとどめて、それを見ることはできない。反省にできることは、すでに生起した原受動的運動の「事後寛認」——nach——という状態での時間化——だけである。反省は「時間化されたもの」だけしか見ること

ができない。反省に先立って最も根源的に構成している原受動的意識そのもの、すなわち『究極的絶対者』は、反省のまなざしの前では、いつもすでに流れ去っており、その姿を現わさない。こうした意味において、反省にとって『究極的絶対者』はいつも隠れたる絶対者である。¹³この絶対者は、反省において「自己との同一性」を得ることはできない。ここにおいて、デリダとは異なった△自己との非同一性▽が確認される。デリダのそれは△時間野の地平的構造による非同一性▽であった。他方、フッサールのそれは、自己反省の可能根拠であるがゆえに、反省的に認識することのできないStrömen¹⁴がもたらすところの△根源的運動の内的な非同一性▽なのである。

第2節 隠れたる自然へ

右で本稿の題名の一部をなす「隠れたる」究極的絶対者が確認される。これは、クザールヌスが展開した「隠れたる神」(deus absconditus)から転用した概念である。クザールヌスは神の隠れることを視覚に擬えて説明する。以下の引用における「色の領域」を「現在野||対象世界」、「視覚」を「原受動的な構成意識||究極的絶対者」と読み換えるな

らば、その平行性は容易に理解されるはずである。「色の領域において視覚(visus)が見出されないのは、視覚が色をもたないで存しているからにはかならない。」¹⁵「神は『或るもの』として肯定されるよりもむしろいっさいの把握から逃げ去る(aufgiet omnem conceptum)。¹⁶」神は、色のような対象的なものとしては現われない。究極的絶対者は、対象化||現在化・時間化されたものとは別の次元に属するのである。

現象学における究極的絶対者は、生き生きした自我現在¹⁷と呼ばれる。しかし「自我現在」という言葉から、自己完結した自我を思い浮べてはならない。現象学的な超越論的自我は、そのいかなる構成段階においても「無内容」¹⁸なもので、世界と無関係なものではない。むしろ、それはいつも、「世界を経験している生」(welterfahendes Leben)である。世界から切り離された「名詞的な生」などは現象学的には存在しないし、また生の機能中心としての超越論的自我¹⁹も、名詞的な独立項ではありえない。自己自身をも含めてすべてを構成している究極的絶対者は、最も強い動詞的な意味での「世界を経験している生」の全体であり、これが反省において「隠れる」のである。クザールヌスにおいては神が「いっさいの把握から逃げ去る」が、現象学におい

ては、世界を経験している動詞的な生がいっさいの反省から逃げ去る。そしてこの逃げ去りが、現象学の精緻な分析において時間的な「事後性」として意識されるのである。

この事後性の意識は、厳密な意味で現象学的な与件である。

しかしながら、ここでさらに対象を注意深く捉えねばならない。「事後」という意識の成立の可能性は、反省以前に「今」がなんらかの仕方で意識されているというこのうちにしか存しない。しかし、この「今」は、断じて対象的に意識されることはできない。そのように与えられてしまえば、この「今」は反省以前にすでに対象化され、それとして認識・同定されている（それゆえすでに完全な「自己との同一性」が成立している）ことになってしまうからである。すでにフッサールは『内的時間意識』において、いまだ不十分にはあるが、この「今」の意識に気づいていた。デリダがその含蓄を捉え損なった命題をあえて引いておきたい。「…根源的所与もまた、対象化されることなしに——しかも《今》という固有の形式で——すでに意識されているのである……」晩年のフッサールはこの《今》についてさらに考察を深めている。この《今》は、「現在（Gegenwart）」、すなわち向かい合って立っている今を意味しない⁽²⁰⁾。「現—in」とは、文字どおり、認識の、反省の

まなざしにとつて「gegen」の方向に見出される存在」である。言い換えれば「構成されて存在している」(Konstituiertsein = Gegenstandsein)を意味する。しかし問題なのは、そうした「現—in」ではない「原存在」(Ursein)、「先存在」(Vorsein)としての現在である。あるいは、対象化的に固定されていないことを言い表わすには、「原的生」(Ur-Leben od. urtümliches Leben)という術語がいっそう適切である。原存在は、反省のまなざしの gegen の方向に見出されるのではなく、むしろ動詞的な生——世界を経験している生——の遂行の内部で感触される存在である。この意味で「原現象の匿名性はそれ自体なお、なにか知られたものである」⁽²¹⁾。「原現象」「根源的所与」「原存在」「原的生」…すなわち最も根源的な「世界を経験している生」は、反省のまなざしから絶えず逃げ去り、隠れる。しかしながら、それにもかかわらず、この生はいつもすでに非認識的に——*un-thematisch*な仕方——知られているのである。

ここで、ふたたびクザヌスを引きたい。彼は、神の隠れること＝認識的把握不可能性を強調した後、つぎのようにつづける。「しかし、神が見えるものとなる様式は、知性的なもの (intellektuelles) であって、たとえあるがまま

には到達されないとしても、それでも、いかなる比喩的な表象像もなしに、知性的な霊の純粋性において(in puritate spiritus intellectualis)直観されるであろう(intuebitur)²²。「隠れたる神」「知られない神」は被造物(万物)の可能根拠として、被造物が認識されるような仕方においては認識されない。それにもかかわらず、「知性的直観」においては、神は万物と一体的に捉えられるとされる。「知性的直観において(in intellectualis intuitione)、万物がその中にある一者と、一者がその中にある万物とは一致する」²³。

ここにおいて「知性的直観」という魅惑的な概念が登場する。これは哲学史上何度も問題になった概念であり、とりわけカントが「それは私たちの直観ではない」²⁴と述べていることは周知の事実である。その後にはシェリングがそれを積極的に展開するが、現代においても、それを「非合理主義的傾向」として退ける研究者も少なからず存在する²⁵。しかしながら、ここでも事象に忠実であろうとすれば、「知性的直観」が登場する場面は、クザーヌスにおいてもシェリングにおいても、通常の対象化的な認識の不可能性が確認される次元、「隠れる」という言葉が言い表わす次元であることを思い起さねばならない。そして、非認識的な自己

知が登場する場面は、みずから最も厳密な対象化的認識たらんと欲した現象学的反省がかえってその認識不可能性を露呈したところの次元であることを思い起こさねばならない。そうであるかぎり、この次元に問題を限定するならば、この「知性的直観」は新たな「非現前の思惟」への可能性を開くのではなくるか。非合理主義の危険は問題次元を限定しないことのうちにのみ存する。ここで、反省の問題を追求したメルローポンティが晩年にシェリングを論じた箇所を引用しておこう。「カントが、その慎み深い言説の果てに、いわばある日夢見たもの」を、シェリングは思惟しようとする。いやむしろ、それを生きよう(leben)とし、それを体験しよう(erleben)とする。これが「知性的直観」である。これはオカルト的な能力ではなく、理念に還元されてしまう以前の知覚であり、おれ自身のうちに眠っている知覚なのであって、そこにおいてはすべての事物は私である。なぜなら、私はまだ反省主観ではないからである。²⁶メルローポンティを知るものは、この短い引用のなかに、一方で彼自身の晩年の哲学のエッセンスを、他方でクザーヌスから、カント、シェリング、そしてフッサール、メルローポンティにいたる問題事象——隠れたる原存在・原的生——の連関をはっきりと読み取ることができるであら

う。⁽²⁸⁾そして、まさにこの問題連関のなかで「超反省」⁽²⁹⁾も捉えられる。「なまの事物と知覚を見失わない」という彼の規定がそのことを立証している。

原生的生は、対象化的反省によつては現前しないが、それでも非主題的に意識されている。この場合の非主題的な意識は、もはや地平的な意味での——世界的・対象的・名詞的な次元での——非現前性の意識ではなく、垂直的な意味での——内的・作動的・動詞的な次元での——非現前性の意識である。⁽³⁰⁾しかも、この非現前的に意識されているものが、孤立した生ではなく、つねに「世界を経験している自我」⁽³¹⁾であるかぎり、世界と自我は分離されていない。この世界は文字どおりの意味で「生世界」(Lebenswelt)である。⁽³¹⁾この非分離の一体性において「すべての事物は私である」し、またその意味で生世界と自我は同一である。この同一性は、《認識以前の存在の同一性》、《絶対的同一性》であつて、《認識的な——デリダが批判した意味での——同一性》ではない。あくまでも *ur...*, *vor...*, *primordial*, *préobjectif*, *savage*, *brut* などによつて修飾された存在のそれである。「原存在」は、世界から分離された自我においてではなく、むしろ『絶対的同一性』において、その生の動詞的遂行(原生的生)のただなかにおいて、原存在の内部

において知られて(知性的に直観されて)いる。メルロ＝ポンティの「存在の内部から形成される、存在への関係」という言葉もこの文脈において理解されるべきである。この「存在」を手に入れることによつて、ようやく「自然」への通路が拓かれる。マディソンは右の言葉を引きつつ、「存在」を「自然」と等置する。⁽³³⁾これは、ハイデガーの『形而上学入門』におけるピュシスと存在の等置を念頭においてのことである。しかし、これにはつぎの留保が必要である。メルロ＝ポンティは「自然」を「感覚的なもの」などとも等置するからである。⁽³⁴⁾この等置は、「すべての事物は私である」といわれる意味での「事物＝感覚的なもの」と「私」の『存在の同一性』のなかに置き戻されるべきである。一語で表現さるべき《私》である「自然」、まさに「存在、自然、人間という諸概念の結合」⁽³⁵⁾における自然が問題なのである。メルロ＝ポンティの自然はこの三一的な結合「『絶対的同一性』のなかにこそ位置づけられるべきである」⁽³⁶⁾。

こうして非現前の次元で、問題は新たな展開点に到達した。ここに登場する自然は、もはや「時代ばなれした(inactuel)問題」⁽³⁷⁾ではない。近年まさに現代哲学の問題として自然が話題になるが、現象学は『原存在』の次元においてそれを問題にすべきであらう。自然はたしかにデカル

トによって隠された。しかし、そもそも『絶対的同一性』のもとにあるかぎり、自然はみずから隠れる。この隠れたる自然はもはや人間の「原因」などではない。⁽³⁸⁾むしろ「原因」とか「結果」という概念に先立つものとしての『事実』、すなわち「それを演繹することなど問題にもならないような一個の事実」⁽³⁹⁾である。この『事実』としての自然は、すべての経験の根源において、その超越論的な根拠として生きられている。その意味で、これを「超越論的な自然」「原自然」と呼ぶことが許されよう。こうして超越論哲学としての現象学には、その新たな問題事象が課せられるにいたる。

結 語

本稿は、デリダのフッサール批判に反論することから出発して、経験の隠れたる超越論的な可能根拠の次元に立つにいたった。この次元こそが、「隠れたる自然」の次元である。この次元において、われわれは——固定された・名詞的なKonstituiertseinではなく——動詞的なSeinのうちに垂直的に根つきつつ、自然を経験しているのである。この存在の動詞的性格はさまざまに、いわば polymorphe

な仕方で表現される。すでに述べた言葉のほかに、*other, been* などによってである。もちろん、これらの言葉は「それにある『表象』なり対象なりが対応させられるような記号ではない」⁽⁴⁰⁾。われわれは、これらの言葉を「事物をその外部から指し示す記号」として捉えることをやめ、むしろ、それらをわれわれ自身の存在の内部に置き戻さなければならぬ。そして、この動詞的な存在においては「すべての事物は私である」とすれば、われわれは、そうした絶対的・超越論的な同一性の内部にあるかぎりでのすべての事物＝自然に問いかける (*interogen*) のでなければならぬ。⁽⁴¹⁾ところが、メルローポンティの *interrogation* は、予定されていた「自然」の章⁽⁴²⁾にいたる前に、彼の突然の死によって中断されてしまった。今度はわれわれが、フッサールの、そしてメルローポンティ自身の「作動しつつある思索への参加」⁽⁴³⁾を企てねばならない。このとき、われわれはとりわけシェリングと対決する必要に迫られていることを感じる。彼の自然は「経験 (*Empirie*) の表現ではなく、超越論哲学の表現に『ほかならない』」⁽⁴⁴⁾からである。近年盛んになったシェリング研究においても、まだこの方向からの研究は少ない。しかし、超越論哲学としての現象学にとってこうした研究は不可避である。「自然」へいたる道は切り開かれ

たが、紙面はそこに踏み込むことを許さない。広大な未踏地の探査は明日の課題である。

註

〔紙面の都合上、引用の指示は必要最小限に簡略化した。また邦訳からの引用の一部には変更を加えた。訳者諸氏の御寛容を願う。〕

(1) 『認知と言語』(E・ホーレンシュタイン著)〔訳者あとがき〕(村田純一執筆) 二八六頁。

(2) フェルマン『現象学と表現主義』、リュッベ『歴史における意識』などもこうした方向性をもっているように思われる。 Spiegelberg の *The Phenomenological Movement* は過去から現代にまで跨がっている。

(3) たとえば「志向性」概念をめぐる問題がその最も顕著な例である。

(4) 過去の哲学と現象学との関連については、I. Kern の *Husserl und Kant* をはじめとして多くの研究書があるが、本稿が示唆するシェリングとの事象的な関連については、まだほとんど研究がなされていない。

(5) このことは他の哲学との対話が不要だということではない。なぜなら、本稿が示すように、本来の「事象」は、固定された名詞的なものではなく——それゆえ一度かぎりで獲得されるようなものでなく——、動的・動詞的なものだからである。歴史

上のいくつかの哲学は——メルロー・ポンティの言葉を借りれば——この「事象」の *poly morphic* な諸形態である (vgl. *Le visible et l'invisible*, S.260)。

(6) 『内的時間意識』では、デリダの引用に後続する頁で、「点的な今」は「観念的境界」であることが示されている。「…観念的な意味では、知覚(印象)とは純粹今を構成する意識の位相であり、記憶とはそれ以外の連続性の諸位相のこととなる。しかし純粹今はまさに一個の観念的境界であるにすぎず、それだけでは何ものでもありえない抽象物にすぎない。」(邦訳五五頁、強調筆者)これと同じことは「イデアインI」についてもいえる。ここではフッサールは、点的な今は抽象的な「形式」だ、と述べているのである。そして印象(今)が「極限的位相」(邦訳I-II七九頁)であることが明記されている。力点はむしろこちらにある。たとえフッサールの論述に曖昧な点が残るとしても、現象学者は事象そのものに注目すべきであらう。

(7) デリダのこの文脈を鵜呑みにした例として、ステーターン『ウィトゲンシュタインとデリダ』九九頁参照。

(8) たとえば Rudolf Bernet, "Die ungewenartige Gegenwart" in *Phänomenologische Forschungen* Bd. 14 (1983) や「山形頼洋」『ディフュランス…』『理想』No.615を参照。拙稿「行為と責任」『現象学の現在』近刊の註も参照。また「Wolfgang Walter Fuchs (*Phenomenology and the Metaphysics of Presence*) も「地平」概念を拡張しつつ現前と不在を論じているが、しかし「地平」概念の拡張によって、生き生きとした現在の

Strömen は捉えられないと筆者は考える。なぜなら、「地平的なもの」は基本的に「構成されたもの」、「名詞的なもの」の次元に属するが、Strömen は、むしろ「構成する流れ」であり、「動詞的なもの」であるからである（後述参照）。

- (9) Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, S.76. [邦訳一六頁]

- (10) Ms. AV, S.2, zit. nach Held.

- (11) 誤解を避けるために確認しておくが、フッサールも先述のように、点的な今といったものは具体的には存在しないことを認めている。ただし、それが存在しないがゆえに直接にどうこうというのではない、ということが重要なのである。

- (12) Klaus Held, *Lebendige Gegenwart*, S.113.

- (13) ここで反省の「帰謬法」をめぐる議論が連想されるかもしれない（『イデーンⅠⅡ』三八五頁、渡辺二郎氏訳注（三〇）参照）。誤解を避けるために述べておくが、なるほど反省なくしては、反省を疑う議論そのものが不可能になるとしても、その事実それ自体は反省の構造（「隠れること」）につづいて何も述べていない。しかるに本稿はまさにその反省の構造を問題にしているのである。

- (14) 本文ではデリダとの比較のために非同一性＝差異性の契機を強調したが、じつは『究極的絶対者』のうちには *Stehen* という最広義での同一性の契機も含まれる。問題対象は「差異性」でも、ある「同一性」なのである。

- (15) NICOLAI DE CUSA *OPERA OMNIA*, IV, S.9. [邦訳

「隠れたる神」一五頁]

- (16) *Ibid.* S.10. [同書一六頁] クザリヌスが「神」と呼ぶものが真には何であるのか、という点はそれ自体大きな問題点である。たとえば、クザリヌスの「神」を「絶対的主観性」として捉える E・フレンツキの立場について、新田義弘氏が考察を加えている（「主観性とその根拠について」。こうした詳細な検討は本稿の目指すところではないが、しかしまずもってここで重要なのは、「何が、隠れるか」ではなく、「隠れる」という動詞の表わす事態そのものである。この事態そのものに限定するかぎりでは、クザリヌスの概念をここに転用することもあながち無謀ではないと思われる。

- (17) この「絶対者」については、『イデーンⅠⅡ』七七頁およびそこにおける訳注（五六）また指示された *Lebendige Gegenwart* 参照。筆者はヘルトの解釈に賛同する。

- (18) Hua, VI, S. 158.

- (19) Vgl. Held, *ibid.* S.4.

- (20) Ms. E III 2, S. 27, zit. nach Held.

- (21) Held, *ibid.* S. 122.

- (22) *OPERA OMNIA*, S. 47. [一三二頁]

- (23) *Ibid.* S. 51f. [一三七頁]

- (24) 「判断力批判」B. S. 352. また『実践理性批判』B. S. 178. 『純粹理性批判』B. II, S. 72 も参照。ただし、このカントの否定は感性と悟性・理性の明確な分離に結びついている。それゆえ、単なる用語上の一致をもって、カント以前のクザリヌスと、カ

ント以後のシェリングを結びつけることの危険性は言うまでもない。しかしここでも筆者は「隠れる」という動詞の事態のなかに限定して、それぞれの哲学者の概念を転用したい。

- (25) 「知性的直観」については、とくに *Schellings Werke II, S. 369* 参照。「知性的直観はすべての超越論的思惟の器官である。」また以下の引用も参照。誰もが本性的に絶対者を求めようとする。しかし、彼が絶対者を反省的に固定しようとすることによって、絶対者は彼の面前から消えてしまう。絶対者は彼のまわりを浮遊しているが、彼はそれを捉えることができない。私が絶対者をもたないかぎりでのみ、絶対者は存在し、私がそれをもつかぎりは、絶対者はもはや存在しない。この矛盾において主観的な活動性があの客観的なものと、予期せぬ調和のうちに置かれるその瞬間にのみ、絶対者は心の前に現われる」(*ibid.*, I. *Erg.* S.409, Anm.)。なお、*Manfred Frank* はこの箇所をシェリングの後期思想の萌芽だとしている。

- (26) たとえば *Marie-Luise Heuser-Kebler, Die Produktivität der Natur*, S.111 参照。

- (27) *Resumés de cours*, S.107. 他方、メルロロ・ポンティは、「マールブランシュ・メーヌ・ド・ビラン・ハルクソンとの関係から」「知性を直観に統合する可能性」(*L'union de l'âme et le corps*, S. 114) を問題にしているが、「こうした方向からの「知性的直観」の検討もまだ不十分である。

- (28) さらにメルロロ・ポンティは「なまの存在」を「隠れたる神」(*le Dieu caché*) として捉えている (V. I. S. 264)。この事実

も「問題事象の連関」を示す傍証であらう。

- (29) V. I. S. 61. なお拙稿「反省と言語」[現象学と解釈学]参照。
- (30) 「垂直的」という用語を、筆者はメルロロ・ポンティと新田義弘氏から借用している。メルロロ・ポンティについては、とりわけ *“intelligibilité par le monde et l'être tels quels, «verticale» et non horizontale”* という表現を参照 (V. I. S. 322)。また非現前性は、メルロロ・ポンティにおいては多くの場合「見えないもの」と表現される。この概念は多義的であり、地平的・名詞的なもの（あるいはその変様としての「図と地」の「地」を表わすのにも用いられる。しかし、彼はその内容を区分しつつ、そのなかに *“les Jetera, le Cogito”* をあげている (V. I. S.311)。ロギトが動詞的な意識活動を意味するかぎり、右の事実は、メルロロ・ポンティが動詞的な、それゆえ垂直的な「見えないもの」も捉えていたことを示唆している。そうであるかぎり、彼という *profondeur* も事象的には、地平方向での「奥行」としてのみならず、垂直方向での「深さ」としても理解されねばならないだろう。
- (31) 拙稿“Life and the Life-world” in *Husserl Studies* 3 参照。
- (32) V. I. S. 268.
- (33) Gary Brent Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, S.224ff.
- (34) Z. B. *ibid.* S.321.
- (35) *Ibid.* S. 240. [強調筆者]
- (36) 筆者はこの「絶対的同一性の内部における自然」を「文字と

おりの生世界」と等置できると考える。メルロー・ポンティが『*Note de travail*』において「生世界」の考察から、「自然」と「存在」の考察へなだらかに移って行くことができたのは、このシェリング的な絶対的同一性の把握によるものであろう。なお一見すると「自然としての生世界」を否定するような表現が見られるが（*ibid.* S. 228）、それは「創造運動から分離された世界」を否定する意味で言われている。むしろ「生世界」に創造運動が結びつけられていることに注意。

(37) *Résumés de cours*. S. 92.

(38) スピンザの「神すなわち自然」Ⅱ「能産的自然」も、「所産的自然」の「原因」であるかぎりには、やはり自然主義的概念だということになる。しかし、「神はあらゆるものの内在的原因（*causa immanens*）である」という第一部定理十八には注意が必要である。どうまでもなく、絶対的同一性が関わってくるからである。

(39) *Résumés de cours*. S. 131.

(40) *Ibid.* S. 155.

(41) Dietrich von Engelhardt の言葉を借りれば、「この同一性が十全な自然理解を可能にするべきである」（“Prinzipien und Ziel der Naturphilosophie Schellings” in *Schelling*, hrsg. von Ludwig Hasler, S. 78）

(42) Vgl. V. I. S. 10 / 11, 328.

(43) *Résumés de cours*. S. 160.

(44) Hermann Krings, “Natur als Subjekt” in *Natur und*

Subjektivität, S. 112. 以下に W. Wieland のように自然を主観性の可能根拠として捉える解釈もある。いずれにしても「シェリングの自然像がヤムスの顔をもっている」（Werner Hartkopf, “Denken und Naturentwicklung” in *Natur und geschichtlicher Prozess*, S. 85）かぎり、その考察にはさらに慎重な準備が必要であらう。

* 本研究は文部省科学研究費の助成を受けたものである。

（たに とおる・九州歯科大学）

日本現象学会第八回研究会の報告

昭和六一年一月二九日

「身体的知覚と科学的認識」

「メルローポンティの『問いかけとし」

ての哲学』」

シンポジウム「意味」

「意味の諸相」

「世界と論理」

「感情―底無しの無意味さ」

司会

昭和六一年一月三〇日

「現象学的還元におけるデカルト的動機」

機

「記号論から現象学へ」

「初期フッサールにおける『Vorlesung』概念の『考察』」

シンポジウム「科学と現象学」

「科学と生活世界」

E・ホーレン
シュタイン

ボッフム大学

「科学と生活世界」

安彦 一恵

滋賀大学

村田 純一

東洋大学

野家 啓一

東北大学

三島 憲一

東京大学

司会

(所属は大会開催時のそれを示す)

本学会の第八回研究会は、昭和六一年一月二九―三〇日の両日、大谷大学に一二〇余名の参加者を迎えて下記のとおりに開催された。次頁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、ならびに「意味」および「科学と現象学」についての二つのシンポジウムの提題要旨である。ただし、シンポジウム「科学と現象学」の提題者、E・ホーレンシュタイン氏と村田純一氏の報告要旨は都合により本誌に掲載できなかったが、村田氏の発表原稿は、加筆修正の上「Wissenschaft, Technik, Lebenswelt」という表題で「Husserl Studies 4」(1987, p. 193-203)に掲載されている。

身体的知覚と科学的認識

竹原 弘

1 身体的知覚

我々は身体的存在として世界へと現前しており、世界はそうした世界へ向かってゆく我々の身体能力、世界において自らの意図を実現すべく企投する身体に対して、そのアスペクトを提示する。世界は身体的能作作用と交叉し、絡み合うことによって、身体的能力の体系との組み合わせとして現出する。世界は、私の身体が位置する時間的空間的な「ここ」と「いま」という原点を中心にして、遠近法的に時間的空間的地平を展開する。私の身体的知覚能作に対して、私の身体が占める時間的空間的パースペクティブ

の相の下に組み込まれることによってのみその相貌を示す。「いま」という、身体が面している時間的原点を軸にして、過去の時間と未来の時間が交叉するのであり、いいかえれば、私の身体が世界へと関与するのは、「いま」を中心とした、過去と未来との交叉の中においてである。私の身体が占める時間的空間的原点としての「ここ」と「いま」は、私の身体が有する能作体系の世界への能作のうちに融合して一体となっている。コーヒーカップに手を延ばすという私の身体の所作は、空間性と時間性との融合態であり、「ここ」から「そこ」へ、「いま」から「つぎの瞬間」へ、という時間的空間的両契機が、私が自分の手をコーヒーカップへと延ばすという所作の中で一体となって潜んでい

る。さらに、私の身体の能作が集約される極としてのコーヒークップも、私の身体の所作が織り成す時間性空間性の統一態の中に組み込まれることによって、己れの存在の内に時間性と空間性とを融合せしめる。

我々が自然を知覚し、自然に対して働きかけるのは、我々の存在の要求に則してであり、いいかえるならば、我々が自らの存在を参画せしめている全体的世界が我々に与える世界への関与様式を、我々が遂行してゆく中で為す身体的企投に則してである。

2 科学的認識

自然科学は数学的言語によって自然を把握し、表現する。このことは、自然科学が自然を表現する場合に、既に述べた日常生活体験の中での身体的能作体系との交錯によって身体に現前する自然、つまり自然の感性的要素を排除する、ということの意味する。日常言語は身体的意味とはその秩序性を異にするが、相互に交換可能なシステムである。つまり、言語的に表現された意味を身体の機能組織へと取り入れて、身体的な意味へと秩序転換を為し、また逆に身体的に把握され、身体機能へと取り込まれた意味を、言語

体系に基ずく意味集合へと転換することは可能である。それは、日常言語の体系が、言語習慣の集積に基ずいて構成されたが故である。ある言語的表現が法則に過っているのは、つまり言語体系の有する秩序性に基ずいているといいうるのは、その言語表現の形式的秩序性が、過去の言語行為の集積によって保証されているが故である。また、言語体系内の個々の記号の意味規定は、ソシュールがいう様に、言語体系内での他の記号との差異によって為される。言語体系内での新しい意味を指示する記号の出現による差異化の変動は、全体的世界における新しい役割分担の出現による、全体的世界への新しい関与の仕方が、世界を新たに言語的に分節化することによってである。人間と世界との存在関係、人間の世界への多様な関与の仕方が、言語的に差異化され、差異の体系を形成してゆく。それ故、日常言語と身体的存在の世界への関与の仕方との間には、言語的差異化の過程において既に相互に関連性があった。それ故に、両者は相互交換可能である。それに対して、数学的言語の場合に、諸記号間を連結せしめる統辞法が、過去の言語的行為の集積によって形成されたのではなく、論理的必然性による。数学的言語はそれ故、あらゆる事象を論理的関係性へと還元する。数学的言語における諸記号間の差異は、

カッシーラーが述べている様に、数学的言語体系内における個々の記号のもつ論理的な機能の差異にはかならない。したがって、世界における何らかの出来事を数学的言語の枠で捉えるということは、その出来事を論理的関係性へと解体せしめて、その出来事を構成する諸々の要素を、出来事全体の中での論理的機能値へと分解することにより、その出来事の、人間存在とのあらゆる存在関係のもつ意味を払拭する。例えば、ガリレオは物体の落下運動が、物質の質量と関係なく常に同じであることを $s = \frac{1}{2}gt^2$ と定式化した。つまり、ガリレオは物体が落下するという出来事を、時間と空間との関係性へと置き換えることによって、落下運動は物体の質量と無関係に常に一樣であることを主張した。物体の落下運動を数学的言語で表現すると、我々の身体感覚においては区別しえない時間性の契機と空間性の契機が明確に分離せしめられて、落下運動は時間と空間との間の論理的関係としてとらえられる。ガリレオが物体の落下運動という出来事の構成契機を為すものとして、出来事全体を関係性として捉えた一つの項としての時間は、物体の落下が開始される瞬間と、落下が終わる瞬間との間の量的差異としての時間であり、等質的なものである。物体の落下の開始と終わりという両極端は、我々が体験する「い

ま」を中心とした時間地平の何処にも位置しない。両時点間の量的差異が、空間的距離の量を導き出す量としての意味をもつにすぎない。同じく、運動の始まりと終わりとの間の時間的量的差異から導きだされた空間も、我々の身体が占めている空間的地平の何処かに位置づけられるのではない。我々は絶えず「ここ」から「そこ」へと向かって自らの身体を投げかけることによって、「そこ」を自らの身体の空間的処理能力の支配下に置くために、つまり「そこ」において何かを実現するために「そこ」を「ここ」へと転換せしめる。我々は全体的世界によって要求される、日常生活サイクルを構成する一つ一つの行為の実現のために、全体的世界の多様な意味体系が散乱する空間のいたるところを、自己の身体にとっての「ここ」にし、「そこ」と「ここ」との転換を為す。我々の日常的世界体験にとって現出する、そうした空間性は、数学的言語によって表現されることによって、我々の世界との存在関係を断ち切った無機的等質的空間性へと変貌する。落下運動の定式における時間の相関項としての空間は、その定式全体が物体の落下速度の一樣性を意味するのみであるが故に、我々の周囲に、身体的存在の位置を中心にして繰り広げられる生活空間ではなくて、時間性との関数関係においてその具体的数量が

規定される、物体の落下現象を構成する一契機である。

3 自然科学的認識に関するフッサール批判

フッサールは、自然の数学化によって数学的言語から独立した、あるいはあらゆる人間の営みから独立した理念性を築きあげたと考える。その理念性は、確かに文字言語という形で、世界の内へと固着せしめられたのであるが、しかし表現された理念性は、表現手段としての数学的的文字言語から独立していると考ええる。しかし、数学的言語のもつ論理的枠組の適応によって、諸要素を論理的に結びつける関係性は、数学的言語に依存することなく、たとえ数学的言語が消滅したとしても、永遠に存在しうるイデア的理念態であろうか。カッシーラーが述べているごとく、数学的言語の個々の記号の意味は、数学的言語体系内での個々の記号の論理的機能によって規定される。したがって、個々の数学的言語記号は、数学的言語記号体系内における諸記号の論理的差異の全体性を離れて、その意味はない。そうした数学的言語を自然界の様々な現象へと適用せしめることは、自然界の様々な現象を数学的論理の枠組に適合せしめることであり、自然現象を数の法則性の下へと従属せし

めることにほかならない。自然の中には、いい換えるならば諸物体間の諸々の関係の間には、数学的論理が介在しているわけではないのであり、有るのは物体相互の力関係にほかならない。そうした、物体相互間の力関係に数学を適応することによって、その力関係のメカニズムを、数学的論理の関係性へと置き換えることが可能である。物体についての感性的所与は、それ自身数学的要素はまったくもないのであり、それを数学へと還元するためには、測定のための数学的関係の体系をそれに適用しなければならぬ。ガリレオが物体の落下現象を、空間と時間との関数関係の方程式で表現する場合にも、物体が落下する空間的距離が時間の二乗に比例するという、時間と空間との比例関係は、我々が知覚する物体の落下現象にはない。空間が時間の二乗であるという関係自体が数学的論理の枠組みの中でのみ意味を有する事であり、身体感覚が経験する落下現象の中には、二乗という数学的概念はない。「しかし、自然自体の中には、そうした関係性がある」といった議論は意味がない。何故ならば、我々は自然自体といったものを経験しえないからである。したがって、数学的言語によって言い表された理念的客観性は、あくまでも数学的言語体系内での論理的機能値を有する個々の記号によって、論理的

に關係化されることによって、有意味的であるのであり、それを離れて数学的論理が自然に内在しているということとはできない。ガリレオは「新科学対話」において、数学的論理の組合わせによって、砲弾の角度が半直角のとき最大飛距離を得ることを論証したこと、数学的言語による論証と経験的事実とが一致したことを述べている。しかし、ガリレオが砲弾を最も遠くまで飛ばす発射角度を問題にするとき、既に自然の中に、いい換えれば物体相互の關係性の秩序の中に、数学的概念を導入している。つまり、砲弾の最大飛距離、発射角度という概念自体既に数学的概念であり、そうしたことを問題にすること自体すでに、数学的論理の枠組というフィルターから自然を見ているということである。自然の中に数学的論理に対応する關係性が内在しているというよりも、むしろガリレオが自然の中に数学的問題意識の下に、数学的問い掛けを為しうる問題状況を設定することによって、自然を数学的論理の枠組みの中に押しこんだのである。何故ならば、そうした問題状況の下以外において、自然の中に砲弾の最大飛距離等といった概念は存在しないのであり、角度とか最大飛距離といった概念自体が、現象を数学的基準体系に基づいて見ることに由来するが故である。

メルロ＝ポンティの「問いかけとしての哲学」

重 野 豊 隆

メルロ＝ポンティは、『見えるものと見えないもの』のなかで古典的反省哲学を批判しつつ、彼自身の哲学の立場を「問いかけ」(interrogation)としての哲学として規定している。「問いかけ」としての哲学の狙いは、さまざまな古典

的哲学との対決を通じて、彼自身の現象学の立場を徹底化し、そのことによって自らの哲学的思惟の活動空間を自ら切り開きつつ規定し、「交錯」(chiasme)がそこで展開される場を切り開いていくことにあった。本発表の意図は、「交錯」の展開それ自体を主題として追跡してみるのではなく、「交錯」がそこで展開されている場を切り開くにいたるまでの、「問いかけ」としての哲学の問いとしての独自の在り方と、この哲学の本来の活動空間とのかかわりを、他方

でメルロ＝ポンティが行なった古典的反省哲学に対する批判的な対決作業を顧慮しつつ、それと関連させつつ明らかにすることにある。

この哲学的「問いかけ」は、解答がやがて見出されることが前提されているような日常的な問いや、そもそも知るとはいかなることかを考察せずに積極的に不可知論を主張するモンテーニュ的な懐疑とは区別される。この「問いかけ」はひたすら問いなのであって、一定の問題に対してどこであらかじめ準備されていた解答なるものを獲得しようともくろむものではない。この「問いかけ」としての哲学は、「問いかけ」の結果やその効果に対していかなる予断もなしに「問いかけ」を開始するものである。だがそうは

いっても、この哲学はいわば宙に浮いた全く無制約的営みであるというわけではない。この哲学はおのれの存立にかかわる次の二つの事態を、すなわち第一に、「問いかけ」は問かけられているものから、解答といったものを受け取るのではないにしても、この「問いかけ」に対する驚きの確認を受け取ることを、第二に、問いかけられているものについての知および「問いかけ」自身に対する知が存在することを、否定するものではない。問いかけられているものへと常に開かれていくがゆえに、自己完結的におのれを規定することのできないこの哲学が、自らの正体を顕在化させ自らの活動空間の規定をまずもって可能にするのは、とりわけ古典的反省哲学との対決という作業においてである。というのも、第一に、古典的反省哲学に対する批判がそれに続く否定性の哲学、弁証法の哲学等を批判するときのいわば原型をなす批判だと考えられるからであり、第二に、この哲学と古典的反省哲学は両者とも「知覚的信」(cognitive-perceptive)を表現しようと企てる点において共通点をもちながらも、後者が「反省の独断論」に強く支配された思惟であるということから、「知覚的信」に対するわれわれの思惟のうちに、「反省の独断論」から由来する諸偏見がすでに潜んでいることが考えられ、したがってこうした諸偏見

を明らかにすることによって、「問いかけ」としての哲学が古典的反省哲学からおのれを区別し自らの哲学的思惟の活動空間を規定することができるからである。メルロー・ポンティはこうした古典的反省哲学に対する徹底的な批判的作業を、「超反省」(surreflexion)を遂行することによって果そうとした。

ところで彼にとって『知覚の現象学』以来、現象学的反省の遂行とは、反省が非反省的なものについての反省であるばかりでなく、反省しつつあるおのれ自身をも主題化しようとする「徹底的反省」を遂行することであった。「徹底的反省」の方法は、『見えるものと見えないもの』のなかで、「超反省」の方法として再び取り上げられている。ところが「超反省」の方法の立場は、「問いかけ」としての哲学の立場との関連において考察するならば、両者の間にはかなり微妙な、以下のような両義的事態が見てとられる。すなわち、一方では、「問いかけ」としての哲学があくまで古典的反省哲学の思惟の歩みに同行し、「反省の独断論」に強く支配された古典的反省哲学をもつばらこの反省哲学の思惟の歩みを徹底化するという仕方で越えていこうとする場合に、「超反省」の方法が要求される。このかぎりでは「超反省」の方法とは、「問いかけ」としての哲学が古典的反省哲学と

のかかわりのなかでおのれの活動空間を明らかにするさい要求される方法であるといえよう。ところが他方で、彼は「問いかけ」としての哲学が本来狙っていることが古典的反省哲学とは「別の道」をとることであると語っている。そうだとすれば、「問いかけ」としての哲学は古典的反省哲学の徹底化である「超反省」の方法とはいかなるかわり合いもないことになる。

この両義的事態を説明するために、両者ともに「反省の独断論」の立場に対立した立場に立っていることを確認した上で、両者の関係を改めて考察してみることが必要である。「反省の独断論」の立場は相互に関連し合った次の四つの規定に集約できる。

第一に、「反省の独断論」の立場は、自己完結的、自己閉鎖的思惟の立場である。というのは反省がひとたび開始されれば、同時におのれがどこに達するかをすでに完全に見抜いているからである。この意味で反省は開始すると同時に完成されている。第二に、この立場は、円環的思惟の立場を表している。というのは反省の遂行はおのれがあらかじめ潜在的に置いたものを、再び顕在的に取りもどすまで終結しないからである。したがってこうした反省は、構成の道を逆に辿り直していると信じており、すでに世界のう

ちに働いているとみなしている構成的原理と単純に一致するまで続行される。第三に、この立場は、知の絶対性をあくまで要請する立場である。というのは反省は、知の不透明性、不十全性という事態に遭遇すると、その由来をもっぱら自らの展開力の不足、自覚化の不足のゆえにであるとみなし、知の不透明性を克服して知の絶対的透明化、十全的知の所有をあくまでもめざそうとするからである。第四に——われわれの課題に最も重なってくることであるが——この立場は、事実性としてのいっさいの「知覚的信」を、思惟されたものへと、すなわち「意義」(signification)ないしは「本質」へと取り込もうとする立場である。というのは反省は、探究されうるべき未知のもの(「知覚的信」)をもっぱら既知の項(「意義」)だけを用いた諸関係によって規定しようとするからである。

「問いかけ」としての哲学が「反省の独断論」に強く支配された古典的反省哲学の思惟の歩みと鋭く対立した様相を呈するのは、両者の思惟が世界の現出の仕方をめぐる逆説に直面するさいにである。すなわち、われわれは「知覚的信」において、一方で「世界そのもの」を見ていると確信しながら、他方で懷疑論者のいうように世界が夢や幻想ではないかといった疑いが生じる。「知覚的信」におけるこ

うした逆説に直面して「問いかけ」としての哲学が狙っていることは、こうした逆説を逆説のままにとどめ、そうすることで「生きられたもの」（「知覚的信」）を解体することなくそのまま「知られたもの」へと高めようと試みることであり、したがって世界について、世界の隠蔽性の可能性を排除することなしに、世界への開在性の存立を認めて行くことにある。それに対して古典的反省哲学は、「知覚的信」のすべてを保持しながらも、「世界そのもの」に対するわれわれの確信を錯覚の可能性とあい矛盾するものと想定している。古典的反省哲学はこの矛盾を解決するために、いっさいの諸「意義」を構成する「普遍的能産者」へと移行しそこからこの確信と錯覚の両者を諸「意義」の次元に置き直し、そのことによって「知覚的信」における逆説を透明な諸「意義」の関係へと解消してしまふ。

メルロ＝ポンティは、こうした古典的反省哲学に対して、「知覚的信」と反省との相互の送り返しを含んでいる全体的状況を重視することを課題とする「超反省」の方法を遂行することを要求する。ところが「超反省」の方法は、その形式的規定が示されただけにとどまっている。というのは、「超反省」へと向かう思惟は、もっぱら古典的反省哲学の延長上に位置し、この反省哲学にとって隠されたままで

ある新たな活動空間を、あくまで既知の固定された活動空間からのみ規定しようとしたがゆえに、「超反省」の方法を、本来動的思想である「問いかけ」の一旦停止された思想形態としてのみ、語り出すことになったからである。「問いかけ」としての哲学と「超反省」の方法とのきわだった相違は、両者の活動空間の相違にはっきりと見てとれる。フッサールの形相的還元の理論に対してメルロ＝ポンティが行なった独自の解釈が、古典的反省哲学に支配されたかぎりの形相的還元の理論の解釈に向けられていたと解しうるならば、「超反省」の方法は、さらにすすんで「本質」ないし「意義」の領野を通過して、事実性の次元を開示することになり、反省は事実性の次元へと卦くことによってその仕事を終えるのである。したがってここでは本質と事実とは固定的に対立させられている。それに対して「問いかけ」としての哲学は、「知覚的信」に表されるがままの世界へと向かうことによって、むしろ本質の次元と事実性の次元が交叉する場、すなわち「交錯」がそこで動的に展開されている場を切り開くのである。

（しげの　とよたか・東洋大学）

意味の諸相

宮原 勇

現代アメリカでは、D・フェレスダールの「ノエマ」の解釈に影響を受け、全く新たな角度から「志向性」を説明しようとする研究が出てきている。そこで、以下では、これらの「ノエマ」論の検討と、従来から正統的ノエマ解釈と看做されてきたA・ギェルヴィッチのノエマ論の分析を通じて、われわれ自身のノエマ解釈を探ろうと思う。その際、論究は、フッサール現象学の一概念である「ノエマ」解釈のみにとどまらず、最終的には、イデアの対象・言語表現の意味・知覚対象としての個体といった三層の存在次元の区別にもかかわることとなる。

フェレスダールの「ノエマ」論の検討に入る前に、まずフッサールでは「ノエマ」とはどのように規定されている

かを述べておく。『イデー・I』でのノエシスIIノエマ論によれば、意識にとって対象が構成されるのは、感覚的ヒューレなる素材が、ノエシスにより「意味」を付与されることで活性化され、志向的モルフエーを持つこととなり、一つの総合的統一体が形成されるのである。ここで注目すべきは、対象構成の際に付与される「モルフエー」・「形式」といったものが「意味」として捉えられているという点である。つまり、謂わば志向的形成化(intentionale Formung)と意味付与(Sinngebung)とが等置されているのである。このフォルムII意味という等置に、この発表で論ずるノエマ解釈上の二つの立場、つまりゲシュタルトか意味かの二者択一の源があると思われる。

ノエマとは端的に言えば、知覚においては「知覚されたものそのもの」であり、判断においては「判断されたことそのこと」を言う。ノエマは重層的構造を蔵し、存在性格などの契機の他に、「核」として「ノエマの意味」を内に持つ。このノエマの意味は、知覚の場合では「知覚意味」と呼ばれる。

以上がフッサールのノエシスⅡノエマ論の大枠である。次にフェレスダールのノエマ解釈を検討しよう。彼のノエマ解釈の特徴は、フッサールの「ノエマ」をフレーゲの「意味」(Sim)で解釈し、前者は後者の「一般化」であるとするものである。それによって、彼は、知覚などの認識作用によって把握される「意味」を、言語表現の「意味」に同化するのである。

フェレスダールは『フッサールのノエマ概念』なる論文で、フッサールのノエマ理論を十二のテーゼに要約している。その中で最も重要だと思われるのは、次のテーゼである。すなわち「ノエマは内包的存在者であり、意味(Sim, Bedeutung)の概念の一般化である」。このテーゼの後半の部分は、そのまま『イデーンⅢ』に見出せる表現である。フェレスダールはフッサールのノエマ論のこのような側面を指摘することで、フッサールの「ノエマ」とフレーゲの

「意味」概念との著しい類似性を強調する。フッサールのノエマ論は、ある意味では、「作用—対象」というブレンターノ流の二極構造を、ノエマを媒介項とする「作用—ノエマ—対象」という三極構造で入れ替える試みであると言える。フェレスダールは、これをフレーゲの「固有名—意味—指示対象」という三極構造の「一般化」・「類似物」と解しているのである。

フェレスダールの以上のようなノエマ解釈を受け継ぎ、フッサールのテキストの詳細な検討を通じて、その解釈の裏付けを行っているのがH・ドレイファスである。彼の主張の要点を述べればこうなる。フッサールは『論理学研究』において言語表現の理解を次の三つの要素からなるものとして分析していた。すなわち、1「意味賦与作用」・2「イデアの意味」・3「充実化する直観」／「思念された対象」といった三つの項を考えていた。この三項図式は、フレーゲが「意味と指示対象について」において述べている三項図式、つまり、1「表象」・2「意味」・3「指示対象」の三項図式に対応しており、このトライコトミーはフッサールがフレーゲから受け継いだものである。これがドレイファスの主張なのであるが、フェレスダールとドレイファスのノエマ理論の問題点を指摘しておく。(1)知覚のノエマ

も概念的意味と解することができるのか。(2)フッサールにみられる「意味賦与作用・イデア的「意味」・指示対象」という区別は、フレーゲの「表象・「意味」・指示対象」の区別から学んだものなのか。(3)意味論的概念である「意味」を志向性一般の領域へと拡張できるのか。つまり、フレーゲの理論では「意味」は媒介項として、固有名の指示機能を限定していたように、普遍性を持つ「概念」とみなされた「ノエマの意味」は、はたして志向の対象への方向付けを媒介し、その志向的方向付けを限定するという機能を果たしうるであろうか。以上の三点であるが、特に(1)の問題点に関連して、次にA・ギュルヴィッチのノエマ解釈に触れてみたい。彼のノエマ解釈をひと言で述べれば、「知覚のノエマとは知覚されたゲシュタルトである」というもの。彼によれば「知覚された事物」とは、「射映の現出の体系的に組織化された全体」であり、そのような全体としての「ノエマ的体系」に対して、「個別的な知覚ノエマ」がその体系の部分として考えられている。その知覚ノエマ自体、「図と地」という内部構造を持つ「有機的統一」を成し、「ひとつの意味」を持つものである。そのような「意味」とは、フレーゲにおけるように普遍性を有する概念などではなく、言わば「受肉した意味」なのである。このようにギュ

ルヴィッチのノエマ論は、フェレスダール・ドレイファス流のノエマ解釈のテーゼ、つまり「知覚のノエマも概念的意味である」というテーゼに真向から対立するものである。さて、先に述べたフェレスダール・ドレイファスのノエマ論の三つの問題点の内、第二のものについては、ここでは立ち入らずに、第三の問題点に関して以下では考察を進めたい。この問題は、「志向的方向付けの限定」に関するものであるが、知覚という志向作用において個体的対象の同一性がどのように保証されるのかという問題設定の下に考察をして行く。

フッサールにおいては、認識対象の同一性は、射映論とノエマ論の二面から考えられている。まず、射映論に関して。知覚においては、様々な現出が連続的に進行し、「射映」を成している。物の現出とは、射映という構造を持ったひとつの連続体であり、その連続体を貫いて「同一なる」事物が認識されるのである。したがって、多様な現出と言っても、まったくの混沌ではなく、認識主観の能動的把握によつて、それらの多様はひとつの「総合的統一」へと形成され、それによつて「個体的対象の同一性」が保証されるのである。

他方、ノエマ論からみると、「知覚されたもののそのもの」

であるノエマが、知覚されている対象へと関係するのは、その「核」を形成する「ノエマの意味」によってであり、さらにつきつめれば「ノエマの意味の中の規定可能なX」、つまり「あらゆる述語を捨象した純粋なX」という「中心的統一」によってである。この「純粋なX」とは、諸々の述語の結合点、「担い手」という積極的側面があり、しかも言語的には「規定可能な主語」として表現されうるものである。

以上の二系列の議論の両方を視野に入れてはじめて知覚対象の同一性が理解されよう。

先に触れたA・ギュルヴィツチのノエマ解釈では、射映の瞬間的アスペクトは個別的ノエマとされ、それに対して「対象そのもの」はそれらの個別的ノエマから成る「ノエマの体系」と同一視されている。つまり、個別的ノエマとノエマの体系とが〈部分と全体〉の関係で考えられているのである。実は、フッサールでも、瞬間的アスペクトと、アスペクトの体系とが、非独立的部分とその全体という関係で考えられていると解せなくもない。ただ注意しなければならぬのは、個体的対象は常に更なる規定が可能であって、完全に規定し尽くされることはないという点である。したがって、「完結性」という含みを持つ「全体」とい

う表現は、なじまない。特に時間性を考慮にいれると、対象の規定は原理的に無限に進行可能なのであるから、対象そのものを、たとえかりに「全体」と捉えたとしても、それはすでに述べたように、「到達不可能な理念」としての「全体」と解するほかはない。それゆえに、フッサールは個体的対象の同一性を言い表すとき、未規定的な無限規定可能性を考慮して、諸々の現出の全体という言い方よりもむしろ、「規定可能なX」という表現をするのである。さらに、この対象自体の同一性を示唆している「規定可能なX」という表現も、厳密に考えると抽象的響がする。つまり、一種の理念的存在者のように看做されているように思える。結局、「全体」という理念であれ、抽象的な「X」であれ、われわれの知覚経験にも、常に同一性を設定する、しかも「厳密なる同一性」を設定するという知の能動的働きが、背後に伴っていると言わねばならない。そもそも、そのような同一性の設定という働きがなかったら、われわれの経験自体が解体し、「無意味」なものとなってしまうであろう。「発表要旨という性格上、以上においては議論が尽くされていないが、詳しくは拙著『現象学の再構築』（理想社刊）の第二章のB「ノエマと意味」を参照していただきたい。」

（みやはら いさむ・愛知県立大学）

世界と論理

——超越論的論理学のひとつの可能性について——

伊藤 春 樹

フッサールは論理の在処を意味と考えた。この根本テーマに導かれて、フッサールのな超越論的論理学にどういう可能性がひらかれるだろうか。そして、この新しく切り拓かれた地平において、このテーゼそのものの正当性がどのように示されるだろうか。

『形式論理学と超越論的論理学』を見る限り、そこで考えられている論理学は、演繹的学問を導いている論理、すなわち形式論理学というかたちに定式化されている具体的な論理そのものであった。そして、フッサールの超越論的論理学の狙いは、この形式論理学にたいする超越論的な反省にあったとみなすことができる。つまり、これまでそのつど巧妙に理性批判を免れてきた形式論理を批判の俎上に

のせること、その意味でフッサールの超越論的論理学を形式論理学の理性批判と呼ぶこともできる。

フッサールにとって超越論的論理学とは、学問を可能にする諸々の概念や論理法則を超越論的主観性による能動的な、あるいはまた受動的な構成のレベルにまで遡って解明することであった。『形式論理学と超越論的論理学』では、それはまだ主題的には展開されていない。しかしながらそこには、超越論的論理学への道が大きくいつて三つばかり示されていると見ることができる。ひとつは、形式論理学を可能ならしめている諸前提の解明を糸口とするもの。もうひとつは、論理学の実証性ないしは実定性(Positivität)にたいする批判をてがかりにするもの。そして最後は経験

の統一性からアプリオリな論理的構造がどのように構成されてくるのかを問題とする発生論的探究という道である。

この三つの道のうち、真正な超越論的論理学は三番目の発生論的解明の道をたどって展開されるべきだとフッサール自身は考えていたとおもわれる。フッサールが信じる唯一の真正な超越論的論理学が具体的にはどういう形態をとるのか、その一端を『経験と判断』の内に窺うことができる。そこでフッサールは、論理的な形式、具体的には例えば主語述語関係というような論理構造について、前述定的な経験に遡ってその発生を解明し、それが理念的な論理空間内部の形式にまで純化され理念化される様子を粘り強く記述している。けれども、『経験と判断』で展開されているような発生論的考察が彼の念頭にある超越論的論理学の究極の姿だとすると、フッサールのな超越論的論理学の可能性についていささか否定的ならざるをえない。そこでいう論理の発生とは、既存の論理形式を経験の内に逆投影して辻褃を会わせているにすぎないではないか、という素朴な印象をぬぐいきれないが、その点は措くとしても、すくなくとも次の二点において、そのような発生論は超越論的論理学の任務を全うしえないのではなからうか。主語述語形式のようなものは、なるほどそういう考察によって経験か

らの発生を説明できるにしても、それ以外の論理法則についても同様に説明できるとは到底考えられないこと。これがその第一の難点である。第二の難点は、理念的な論理的世界の構成を説明するためにフッサールが用いる自由変更という概念、ないしは手続きにある。すなわち、経験の次元に萌芽の形ですでに折り込まれている前学問的な論理形式を純粹に抽出しそれを理念的な論理形式として鍛えあげるものが自由変更と呼ばれている。これは一種の本質直観の作用であるが、フッサールは論理学の発生を問う際にこの自由変更を全面的に、しかも無批判的に援用しているように思われる。けれども、そもそも自由変更とは、ある種の論理空間内部でのみ成立するものではないか。それゆえ自由変更によって論理の発生を説明しようとすることは、説明すべき論理の効力をすでに前提してしまっているのではないか。フッサールが還元の営みを終わることのないものとして位置づけたのも、この困難ゆえにであらう。

超越論的論理学への三つの道のうち、二番目にあげた論理学の実定性批判を次に検討してみよう。フッサールは形式論理学が実証科学の一つに身をやつしてしまった現実を問題にする。形式論理学が他の実証的諸学とならぶひとつの実証的な学になりさがったということは、学問全体のな

かで論理学の占める位置が見失われてしまっているということだが、これは一方では、論理学以外の学問が、自己を学問たらしめているものを論理学の内部に認めることなく、素朴に自己の客観性を前提しているということである。そして他方では、当の形式論理学自身があることかその素朴な前提をともししているということでもある。形式論理学もまた自己をなにか客観的な世界にかかわるがゆえに客観的なのだとみなしているわけだ。伝統的な論理学が素朴なのは、それが論理学の世界連関性を素朴に前提しているからである。物理学が世界の本質構造を探究する学であるのと同様に、論理学も世界の構造に関する学だという考えが、無反省に前提されている。いったい世界とは何なのか、そもそも世界が存在するとはどういうことなのか、世界が客観的に存在するとはどういう事態なのか。これらの問いが全く没却されていることが問題なのである。

論理学の世界連関性を一方で糾弾しながらも、他方でフッサールは論理を世界の論理として展開している。論理は世界の本質構造であるという同じ命題が一方では伝統的論理学の素朴さを示すものとして否定され、他方では、論理の本質規定として肯定されている。論理の世界連関性はこのような一見すると相矛盾したふたつの側面をもっている。

そしてフッサールは、この二つの側面を解明するには超越論的次元の解明をまたねばならないと考えていたようだ。論理学の世界連関性が矛盾した二つの側面をもつようにみえるのは、世界の存在を素朴に前提するからであるといえよう。フッサールの洞察のうちでわれわれがひきうけるべきは、この点である。世界には客観的認識および論述を成立させる枠組みが分かち難く織り込まれている。そして世界自体は一種の統制的理念にほかならない。そのようなものとして世界は論理によってその構造を決定されているのである。

では論理そのものはどのように問われるべきか。件の根本テーゼに従って意味の本性からそれを考えようというのである。論理は意味であるという命題はいくつかの意味をもつ。まず、意味は物理的なものにも、また心理的なものにも還元できない独自の在り方をしている。つぎに意味は、固有の意味空間とでもいうような構造をもって独自に存立している。この場合には、論理法則はこの意味空間の構造とみなされる。以上における意味の在り方を意味の自律的性格と呼ぼう。自律的であるとはいえ、第三の領域という形で独立に存在しうるものではない。フッサールによれば、意味は精神的な働きの志向的对象としてのみ存立してい

る。これが、論理が意味であるといわれるときのもうひとつの含意だ。ここには意味的形象の存在性格について二つのことが語られている。ひとつは、精神のはたきが存在しないところでは意味もまた存立しえないということ。もうひとつは、意味はその精神主体の内面において自己をしめすということ、この二点である。このふたつの側面を総称して、意味の精神的性格と呼ぶことにしよう。意味は意味の理解から独立には存立できないわけである。そして、理解の働きから独立には存立しえないとなれば、意味はそのつどあらたに再解釈されねばならない。しかも意味は、あたかも、すでにおのれの本質が残るくまなく現出しているかのように、自己の何たるかを自ら語り出す。これを意味の再帰的 (recursive) 性格と呼んでおきたい。

論理の在処を意味とみなすことは、さしあたりは何らかの立場に固執することの否定となる。まず、いうまでもなく論理にたいする実在論的見方が批判される。意味は自律的であるにしても決して自体的に存在するわけではない。また論理を論理定項の言語規則に還元する規約主義も批判される。論理法則に関する洞察力は、われわれが言葉を学ぶ過程で形成されるのだと考える規約主義に全面的に依拠

することはできない。なぜなら日常言語における言葉は具体的な内容をもった文のなかで用いられていて、論理定項として必要な形式的意味をもつという保証はないからだ。言語を学ぶ過程で論理を学ぶという立場を徹底するには、例えば、数学を展開できるに充分なだけの言語を学ぶ限りで論理を学ぶのだといわざるをえない。しかしこれでは、論理を学ぶ限りで論理を学ぶと主張するのにひとしい。論理は、われわれの直観のもとにあるとしか言えないような側面をもっているのである。意味と直観にたいする過度の警戒心は論理の本質を見誤らせることになる。一面で論理はわれわれの洞察から離れては存在しえないにしても、われわれの洞察に還元しつくすことはできない。論理が形式論理と不即不離のものであるならば、それは数学とともに進化してきたと解するのも、また可能であろうから。

論理は一面でわれわれの直観とむすびついており、また一面では演繹体系に組み込まれており、また一面では形式論理から独立には存在できないような何かである。論理を意味の次元のものとして捉えらるゝとは、それを、自律性と精神性と再帰性をもった何か得体の知れないものとして見直し、かつ見守ることにほかならない。

(いとう はるき・東北学院大学)

感情

底無しの無意味さ

意味について語るつもりはない。私が語りたいのは、無意味さについてである。無意味さは、通常、何らかの有意味なコンテクストのなかで、それから食み出すもの、それから締め出されるものとして現れる。そうした無意味さの現れかたを見るかぎりでは、無意味さは意味の枠組みがなければ現れようのないものとして、あくまでも意味を前提とし、意味に従属するものであるように見える。意味があつてはじめて無意味さもあるというわけだ。しかし、そうした無意味さだけを無意味さだと考えるとすれば、それは大変な誤りである。なぜなら、無意味さを意味に従属させるそうした考えは、われわれが拵らえあげた意味の秩序を絶対化することになるからだ。そんな馬鹿げたことはない。

魚住 洋一

われわれが拵らえあげている意味の秩序は、いわゆるノモスとして、かつ消えかつ結ぶような脆弱さを抱え込んだものでしかない。だとすれば、無意味さが意味に従属するといふよりはむしろ意味が無意味さに従属するのではないのか。けつして有意味化できない無意味さが底にあるからこそ、われわれがこの世界に当てがおうとする意味の枠組みから逃れるものがつねにあり、意味の枠組みはつねに打ち破られる危険に曝されているのだ。

しかし、意味に従属するのではなく逆に意味に従属させるようなそうした純粹な無意味さは、いったいどのようなかたちで現れるのだろうか。私が問題にしたいのは、そうした純粹な無意味さの現れである。私は、そうした無意味

さの現れをわれわれの感情のありかた、特に不安という感情のありかたのなかに求めたい。私がここで問題にしたいのは、感情というものの得体の知れなさである。われわれは、訳も分からずに不安に取り憑かれたり悲しみに襲われたりする。正体が分からないからこそ、われわれは感情の虜になるのであって、正体が分かっってしまうえば、感情など掻き消えてしまうだろう。こうした感情の非合理性こそ、いわば理性によって合理化することのできないわれわれと世界の繋がりやの暗い根底を指し示しているのではなかろうか。そのことを端的に示すのが、不安という感情である。不安に襲われたときには、われわれは何が不安なのか分からぬままにあてどのない不安に翻弄されるのだが、そのとき、不安は、われわれを脅かすものが何処にもないというこの「無」のなかにすべてを溶かし去り、われわれをすぐるものも何もないままに宙吊りにしてしまう。つまり、ハイデガーが語っているように、まさに「不安は無を開示する」のであり、不安は、われわれが世界の上に投げ掛けていたいっさいの意味を「無」のなかにことごとく無意味化してしまうのである。不安の「無」は、われわれを訳の分からぬままに翻弄するという感情に付き纏う得体の知れなさの端的な現れである。それは、感情というかたちでわ

れわれに示される世界の無意味さの端的な現れなのである。

ところで、ここで問題になるのは、古来パトス(*pathos*)とかパッション(*passio*)と呼ばれてきた感情の受動性だ。われわれは感情に「襲われる」のであり、感情に「取り憑かれる」のである。そうした感情の受動性はわれわれの行為の能動性の対極にあるものだ。泣いたり叫んだりするといった感情の爆発はわれわれの行為をどうしようもないようなかたちで不可能にしてしまうものだ。ところが、ここで不可能とされてしまう行為こそ世界を意味づけようとするわれわれの営為を支えてくれるものではないのか。というのも、さまざまなものに当てがわれる意味の基層はプラグマティックなものであるし、われわれが施す意味づけが空虚なものに終わらないのも、われわれが力づくでする行為によってそれらのものがわれわれの思うがままのかたちをとるかぎりでのことだからである。だとすれば、意味と無意味さの葛藤は、同時にわれわれの行為と感情の葛藤だということになる。泣いたり叫んだりするといった感情の爆発は、行為と感情の葛藤を表していると同時に、行為的世界の意味の秩序が寸断され解体される無意味さの出現をも表しているのである。

こうしてみると、私の無意味さへの問いは、必然的に現象学的方法を要求することになる。私の関心は、無意味さのもっとも純粋な現れをあるがままに記述することであり、また無意味さがそうしたかたちで現れてくる場面としての感情のありかたをあるがままに記述することにあるからだ。けっして有意意味化されないような無意味さというものがあると言ってみただけで、それだけでは当たり前のことと語っているだけだ。問題はそうした無意味さがどのようなにして現れ、「現象」となるのかということである。この問いこそ、現象学的方法がここで必要である真の理由である。

私が述べようとしていることは、それ以上のものではない。私は無意味さを無意味さとして現象学的に記述したいだけであって、無意味さの意味を求めようとしているのではないのだから——。無意味さの意味を求めるといえるのは、無意味さを有意意味化しようとする試みにすぎない。だとすれば、そんなものは糞食らえである。

付記

この発表に大幅に加筆したものが、丸山高司他編『知の理論の現在』

（世界思想社、昭和六二年）に同一の表題で収録されている。
参照されたい。

（うおずみ よういち・京都市立芸術大学）

現象学的還元におけるデカルト的動機

榊 原 哲 也

〈序〉

フッサール現象学が、その成立以来、経験対象とその与えられ方の相関関係の本質を解明しようとする認識論的関心に導かれ、また、この相関への認識論的反省の権利を確保し、これを単なる心理学的反省から区別するために、現象学的還元の方法を確立したことは、周知のことであろう。つまり、現象学的還元は、心理学主義へのメタバシスを防ぐために導入されたわけだが、実は、この方法の形成を根底から支えたのが、表題に掲げたデカルト的動機であった。

ここに言うデカルト的動機とは、反省を通じて絶対不可

疑な明証地盤を求め、そこに定位しようとする思考動機であり、これは、フッサールが、デカルトの懐疑考察を批判検討する中で受け取った動機であると考えられるが、本発表の目的は、まさにこの動機のもとで現象学的還元が方法的に確立され、超越論的主観性の品位(Dignität)が証示された点を明らかにすること、またこの動機のその後の行方を最晩年の『危機』書のうちに探ることにある。還元思想におけるデカルト主義については、それが『第一哲学』講義を境にして、次第に背景に退いていった、とするのが、ベームやラントグレーベ以来の通説であるが、しかし、デカルト的道が自己批判された『危機』書においてさえ、その叙述を詳細に検討すれば、デカルト的動機は還元を本質

的に規定し、超越論的現象学に至る決定的契機として指摘されうるように思われる。従って、本発表においては、まず現象学的還元の方法的確立がデカルトの動機によって為された事情を、一九〇六／〇七年冬学期の講義草稿に即して概観、次に、還元によって開示される超越論的主観性の品位を明証にもたらしめるものが、まさにこの動機によってなされる世界無化の試みであった点を、『イデーニー』において確認し、そして最後に、最晩年の『危機』書においても、この動機が還元思想の根底に生きていることを示すことによって、還元思想におけるデカルトの位置を見極めたい。そうした中で、また、フッサール自身が超越論的主観性に最晩年まで付与しつづけた「必当然的(apodiktisch)」という明証性格が、絶対不可疑というよりも、むしろ、どのようなものとして解釈されるべきであるのかも、同時に示されるはずである。

〈一〉

現象学的還元が現象学の方法として初めて表立って語られたとされる一九〇六／〇七年の講義「論理学と認識論への序論」においては、現象学的還元は、認識論を実現すべ

く、以下のようにして導入された。

まず認識論においては認識一般が問題になる以上、認識批判を経ていない全ての自然的な諸認識・諸学問は絶対的にエポケーされ、次いでデカルトの懐疑考察が引合いに出されて、絶対確実な反省現象が確保される。しかしこのデカルトのコギタチオは、記述的心理学の次元にとどまっているから、認識論の地盤とする為には、さらに、そこに潜む自然への超越的關係が遮断されねばならぬ。まさにこれが現象学的還元なのである。

以上の歩みにはデカルト的な考え方が色濃く反映している。なるほどコギタチオの心理学的性格等の点で歴史的デカルトは批判されるが、そこには、先に規定したような「デカルトの動機」が、はっきりと認められる。現象学的還元も、デカルトのコギタチオになお潜む可疑の超越物の遮断として、まさにデカルト的な思考動機の批判的かつ徹底的遂行だったと考えられるのである。

〈二〉

ところで、現象学的還元によって得られた領圏は、一九〇八年頃には超越論的主観性と呼ばれるようになるが、そ

れがふさわしい品位において直観的明証にもたらされたのは、『イデーンI』の還元の道においてであった。この道は、意識体験への反省によって内在と超越の明証を批判的に吟味し、その延長線上で世界無化を試みる、というきわめてデカルト的な道であったが、その中で、まさに意識連関と世界との普遍的相関の発見に基づく世界無化の試みによって、世界に対する意識の原理的先行性が明らかになり、意識が、世界的前提としてそれを志向的に構成する非實在的な(irreal)超越論的主観性として、発見された。デカルト的動機に支えられたこの試みによって、超越論的主観性が、心理学的意識からはっきり区別された「非實在性」という品位において、初めて直観的明証にもたらされ、それとともに、超越論的現象学と心理学との相違も、明確になったのである。

しかし、「超越論的」の第一義は、非實在性ではなく、「人間の意識と世界との相関関係に関わる」ということではないのか。——予想されるこの疑問に対しては、我々は、「還元によって開示される主観性が、人間の意識をも含めた實在の世界の全体に原理的に先行し、それによって世界全体を己れのうちで志向的に構成しうるような非實在的な場だからこそ、意識と世界との相関関係も根源的に解明されう

るのだ」と答えよう。実際、単に意識と世界との相関関係に関わるだけなら、記述的心理学も同様だからである。

しかし、以上の解釈にはまだ問題が残っている。この還元が絶対不可疑な明証地盤を求めようとするデカルト的動機に支えられている以上、世界無化の試みによって非實在的な超越論的主観性が発見・開示されたとしても、さらにその全体が絶対不可疑であるかどうかの吟味がなされなければならぬはずだからである(実際、この問題は、後の『第一哲学』において顕在化する)。しかし、「超越論的」という語の第一義が、非實在性にあるならば、「たとえ絶対不可疑であることが証示されなかったにせよ、デカルト的動機に支えられた世界無化の試みによって初めて、非實在的な超越論的主観性が開示されえた」という事実を認めることが重要であろう。実際、後述するように、「危機」書における必然性概念の扱いは、この事実をそのまま認めていく方向に向かっていると考えられるからである。

＜三＞

最晩年の『危機』書においては、デカルト的道の大きな短所が指摘されたが、これは、フッサールがデカルト的動

機から離反したことを意味するのだろうか。断じて否である。『危機』書の目的論的歴史省察を詳細に検討するならば、フッサールはそこで、歴史的デカルトを批判的に考察する中で、まさにデカルト的動機のもとで、意識経験と世界との相関関係を反省しつつ、世界無化の想定を伴うデカルトのエポケーを行い、かくして、全存在者に原理的に先行し世界を己れのうちで構成する脱世界化した「非実在的な」自我を発見している。しかも、この自我に立ち帰るデカルト以来の動機を「超越論的動機」と規定し、自らの現象学を、この超越論的動機の真の実現として、位置づけようとしているのである。従って、『危機』書においても、超越論的主観性はデカルト的動機のもとで発見されており、この動機は失われるところか、歴史を貫く超越論的動機として、捉え直され受け継がれていると言わねばならない。

『危機』書におけるデカルト的道への批判は、主に、デカルト的道がデカルトのエポケーによって、先行的解明を欠いたまま一挙に超越論のエゴに至ってしまう点に向けられているが、それは、デカルトのエポケーの廃棄を意味するものではない。むしろ『危機』書の新しい道においても、人間的主観性と超越論的主観性とを混同する真に重大なパラドクスを解決する最終部分では、根元自我を飛び越えて

相互主観性へと導くそれまでの素朴なエポケーが、デカルト的なエポケーへと改造される。非実在的な超越論的主観性の品位を示すためには、デカルトのエポケーがどうしても必要なのである。

『危機』書においては、また、デカルトのエポケーによって開示された脱世界的・非実在的な主観性が、「その背後に遡って問おうとすることが無意味であるような明証領圏」という意味で、そのまま「必・然・的」と言われている。そしてそれが、歴史的省察を通じて、デカルト以来の「必然性の失われることのない真の意味」として見定められているように思われるのである。

〈四〉

以上で、フッサールの還元思想のうちに、デカルト的動機が本質的なものとして、最晩年まで生き続けてきたことが明らかにになった。しかし、このことは一体なにを意味するのだろうか。

元来、フッサールの超越論的現象学の営みとは、自らが意味として存在させ妥当させている世界の、その意味と妥当のありさまを、自らの責任において辿り直し証示しよう

とする努力であり、それが世界の「構成」の名で語られていることの本質的な意味であった。しかし、そうした自己責任の哲学の所以を問うならば、デカルト的動機によって実際に世界無化の試みを遂行し、己れの意識こそが世界に意味を与えていることに気付くところからだ、と、答える以外にあるまい。フッサールが、デカルトに言及して、哲学者たる者「一生に一度は」徹底的に懐疑を遂行してみなければならぬ、と繰り返し語った理由も、まさにそこにあつたのである。

デカルト的動機は、世界に対する態度の変更を促し「構成」の営みを可能にするものとして、超越論的現象学にとって不可欠なものである。だからこそそれは、還元思想においても、本質的な契機として最晩年まで生き続けたのである。

(さかきばら てつや・東京大学)

記号論から現象学へ

三上真司

フッサールは、処女作以降一貫して、自己の問題設定を、論理的、あるいは数学的領野と、心理学的領野との接点に位置づけていた。これら二つの異質な学問領野に共通した、中立的探求領野を築くこと、これこそ、フッサールが自己の探究方法の総体を「現象学」と名指した以降も維持され、深化された課題であったことは言うまでもない。したがって以上のような問題設定は、現象学の構想とともに生じたものではなく、最初期の数学上の研究に端を発しているのではないか、という想定がなされて当然である。数学に由来する構想が何故現象学に結びつきうるのかという点を示すこと、あるいはより具体的に言えば、処女作構想当時のフッサールの関心の所在を整理して、言語を含めた

記号的表現の考察から、志向性の主題化へと向かったフッサールの足取りを追認し、フッサールによる志向的体験の構造的主題化は、記号的表現の構造を作用の構造へと一般化することによって成立した、という点を示すことが本発表の中心であった。

まず『算術の哲学』の周辺の事情はどうであったか、という点の整理が出发点であった。教授資格取得論文を書いていたときのフッサールは、数学の基礎をなす最終的単位は「基数」でなければならぬ、という当時の数学界で支配的であった信念から出発し、『算術の哲学』第一巻第一部でも、同様の前提に基づいて、抽象化（集合的結合）による数概念の心理学的生成過程を詳細に説いた。しかしその

大前提が全く維持しえぬものであることを、フッサールは既に1890年2月のシュトゥンプフ宛書簡で表明していた。つまり考察範囲を自然数から複素数にまで拡張したとき、それらの多様な種類の「数」には共通した概念的基盤をものはや指摘できないこと、したがって基数であれ、複素数であれ、なんらかの特定の領域に限定された数概念を数学的研究の根拠としてはならず、一度それらを全く無意味な記号体系に還元して、その記号体系に対する多様な解釈（意味付与）によって成立する諸体系間の（今日的にいえばモデル間の）関係を考察すべきである、という結論にフッサールは『算術の哲学』出版以前に達していたのである。（実際「数概念の拡張問題」とよばれていたものは、実質的な領域の拡大という「存在論的」問題ではなく、形式的言語とその解釈の枠組み（モデル）の拡張という考察様式に帰着する他ないだろう。この考察様式を後にフッサールは「確定的多様体」の理論と呼ぶことになるが、今日的に言えばそれはモデル理論の守備範囲に属するのであって、現代の形式的意味論を先取りする先見性がここに存している）。いま述べたことに、基数概念に立脚した『算術の哲学』第一部を第二部が批判するという同書の特異な構成も由来しているわけであるが、その際の批判の眼目もまた数表象の記

号的性格の強調にあった。

他方、当時の数学者（例えばハンケル）が「数の拡張問題」に対して提起した理論的基礎づけは決して十分なものではなかったのも、フッサールは一方では数の心理学的基礎づけという試みの無効性に気づきながら、他方で数学内部での基礎づけにも懐疑的にならざるを得なかった。そこでその基礎づけの役割を負うものをフッサールは「記号論」とよび、そこに自己の中心的課題を見出したのである。この記号論の内実を調べてみると、その大部分が心理学的と言っていい方向を目指していたことがわかる。一言で言ってそれは記号的認識の起源を探る発生的探求であるが、しかしこのことは教授資格取得論文の立場に逆戻りすることの意味するのではなく、一方で形式的な記号体系とその解釈との意味論的連関を念頭に置きながら、他方で記号的認識の起源を心理学的に探求するという極めて整合的な意図のもとでなされた再出発なのである。

しかし記号的認識の起源の探求を試みをそれ自体として受け取るならば、もはやそれは数学的記号操作に限定されるものではなく、あらゆる記号的表象、さらには言語の機能の了解にも関わる射程の広さをもっていることは明らかである（勿論、意味論的形式性において捉えられた言語

に重点があるが)。それは、60年代初頭から表現および意味の問題を感性的所与性の側から追及していた、という『イデーニー』の或る脚注におけるフッサールの証言を裏打ちするとともに、なぜフッサールが『算術の哲学』第一巻第二部以降に示された洞察の正当性を自覚しながら、しかしそこにとどまることができなかったのか、という疑問に対する解答も提供してくれる。なぜなら『算術の哲学』の続刊が要求する問題の領野は、純粹な意味での数学的枠組みにはもはや収り切れない多様性と根源性に達していたからである。したがってよく想定されているように、心理主義的な欠陥という消極的な理由のためにその続刊が放棄されたのではなく、全く逆に初期の数学的研究に由来するモチーフの積極的特質のために、数学的問題設定に限定されることのない包括的な視野に立つ必要があったからこそ『算術の哲学』は一時中断されたのである。

他方記号的認識の起源を探るといふ課題は、そもその始めから作用構造の中心に或る二元性を導入することに存していた。当時のフッサールの関心は、記号の表示機能、つまり自己とは異なるものを示すという機能を、表象作用の内側から捉らえようとするにあった。直観的所与性が、直観的に与えられていない事柄を表わすという作用構

造は、Representationと呼ばれ、この構造の解明が認識一般の可能性の解明に他ならないと1894年の論文は述べている。明らかにこのことは、『記号論』の課題を作用論的に徹底化したものであるといえよう。さらにこの直観的契機と非直観的契機との二元的構造によって、純粹意識の本質構造を規定しようとする試みが、後の現象学的体験記述の原型となったことは、その二元的構造を述べている当の論文の箇所が『論理学研究』第五研究にほとんどそのままの形で引用されていて、いわゆる「統握図式」の正当化に役立っていることから判明する。大まかに言って、志向的体験の構造を形成する二つの層、つまり感覚的、あるいは実的な層と、志向的、あるいは非実的な層との根本的区別（あるいはヒュレーとモルフェーの区別）を、フッサールは記号表現の表示機能の探求から引き出していたわけである。

以上の事は、現象学の原理的次元とより一層結びつけられ得なければ、単なる一つのエピソードにすぎないことになるかもしれない。しかしそうではない。フッサール現象学が、記号表現の表示機能から出発して志向性の探求に向かったということを、別の角度から見れば、形式的意味論が語るような言語の基本構造と、直観を含めた作用の

るのである。

(みかみ しんじ・東京大学)

基本構造を可能なかぎり接近させることに現象学の課題があった、ということを含意している。『論理学研究』、とくにその第六研究が論理学的基礎概念が充足されるための作用面での条件を呈示していたことには異論の余地がないであろう(発表では十分触れられなかったが、有意義性のリカーシブな規定、それに対する充足条件の規定、概念間の階層性等を同書は十分に主題化している)。したがってフッサールの志向性(質料概念)の規定に、フレーゲの意味論の根本概念(真理値の概念)が反映しているとしても、事象的に見るならば極めて当然なのであり、フレーゲの意味論をも包摂しうるような構造において、意識領域の探求を進めたという点に現象学の包括性があるのである。

繰り返すならば、論理学的、あるいは数学的領域と、心理学的領域との統一的連関を目指すという現象学固有の課題と通常見做されているものは、初期の数学研究に由来するものであり、当時の構想の核心は記号体系として表わされる数学的活動の起源を心理学的に解明すること、さらには記号の表示機能を表象作用の構造へと内在化することだった。そしてそのような構想を、数学的枠組みから解放して、志向性という、より包括的な枠組みにおいて追及することによって、現象学的問題設定が成立した、と言いう

初期フッサールにおける“Vorstellung”概念の一考察

宮田 幸一

フッサールがフレーゲの批判を契機に心理主義から脱却したというフェレスダル以来の通説を、モハンティは論駁したが、残念ながらその重要な論点において、彼はフッサールのテキストを誤って解釈している。私はまず第一にそのことを論証したい。

しかしフェレスダル説もフレーゲとフッサールの意味論の決定的相違を看過しており、フッサールは1893-4年の諸研究において、1901年の『論理学研究』で公表される意味論に、フレーゲとは独立に到達した。私は次にこのことを論証したい。

1

モハンティは、フレーゲの1894年の『フッサールの算術の哲学への批評』における批判の最大の論点はフッサールが“Vorstellung (表象)”と“Sinn (意味)”と“Gegenstand (対象)”の区別をしていないということだと考え、実はフッサールが1891年の『シュレーダーの論理算術講義への批評』において既にこの区別をなしていたことを示すことによって、フェレスダル説を論駁しようとした。確かに『シュレーダー批評』のなかに「著者(シュレーダー)は名辞の Bedeutung (意味)と名辞によって命名された

Gegenstand の Vorstellung を同一視している」という一文があり、フッサールが意味と Vorstellung を区別していたというモハンティの説も正しいようにみえる。しかしこの文はモハンティの「Vorstellung の主観性と意味の客観性を対比的にフッサールが意識していた」という解釈までも正当化するものではない。フレーゲは Vorstellung ≡ 主観的、意味 ≡ 客観的という定義をしたが、フッサールに Vorstellung ≡ 主観的という定義は見あたらない。むしろ当時のフッサールは Vorstellung を Begriff (概念)、Bedeutung と同義に使用していた。したがってモハンティが『シュレーダー批評』を論拠にしてフェレスダル説を論駁しても有効とはいえない。

2

次にフレーゲの『フッサール批評』の意味論的意義を見てもみると、まず彼はフッサールが『算術の哲学』において Vorstellung を多義的に使用していることを指摘し、次いで Vorstellung ≡ 主観的 (Simn, Gedanke (思想) ≡ 客観的) という定義を述べ、「(フッサールにおいては) Vorstellung と Begriff Vorstellen (表象作用) と Denken (思考作用)

の区別が消えている。」と批判する。このようなフレーゲの『フッサール批評』が、フッサールに対してどのような影響を与えたかは当時のテキストには明確には述べられていない。しかし 1893-4 年の著作、遺稿を見ると、既に Vorstellung という用語の多義性については自覚されている。またフレーゲの批判の第 2 点である Vorstellung ≡ 主観的 (Simn, Gedanke ≡ 客観的) という考えに対して、フッサールはフレーゲの考えは正しくても、その説明は不十分であると考えたと思われる。なぜならフレーゲの説明では、Vorstellen という作用によって主観的な Vorstellung が生じ、Denken という作用によって客観的な Gedanke が把握されるということになるが、この考えは心理学的にも恣意的な区別であり、認識論的にもあまりにも素朴な考えであるからだ。

フッサールの意味論の特徴としてイデアの意味の客観性ということだけを考えるならば、フレーゲによる意味の客観性の主張はフッサールに大きな影響を与えたというフェレスダル説にも一理あるかもしれない。しかしながら『論理学研究』におけるフッサールの意味論の特徴とはそのようなものではない。フッサールは 1903 年の『パラギー批評』で、パラギーがフッサールの意味論の特徴として、作用の

主観性と意味のイデア的客観性を対置させたことであると解釈したことに對して、意味に關して、スペチエス的抽象化によつて対象となる *Idee* (イデア的対象) としての *Sinn* と、記述的・心理学的な *Sinnmoment* (意味要素) とを、すなわちイデア的に同一な *Sinn* と、*Bedeutung* (意味作用) の作用の中にある *Bedeutungsmoment* (より一般的には作用の *Materie* (質料)) とを区別すべきであり、したがつて「*Bedeutung*, *Bedeutungsmoment*, *Bedeutend* の十分な作用」を区別すべきであり、この3つの区別はボルツァーノにも欠けていたと述べている。

すなわちフレーゲは單に主観的な *Vorstellung* と客観的な *Sinn*, *Gedanke* とを区別しただけであるが、フッサールは主観的作用の中に、客観的イデアの意味に對應する意味要素が含まれていると考へていたのである。この客観的イデアの意味と作用内の意味要素との關係は、スペチエスとその個別事例との關係であると解釈されているが、このような考へにフッサールはいづごろ到達したのであらうか。

フッサールがこの問題を集中的に考へたのは1893-4年である。1893年の『直観とRepresentation (代表象)』という草稿で、*Begriff* の反復における同一性ということが、習慣すなわち時間的持続性として心理学的に解釈されてい

る。またこのころの断片には異なつた諸作用の中にあつて対象の同一性を支える *ideell* (理念的) な方向性を持った統一的 *Intention* (志向) ということが述べられており、『論理学研究』における意味要素と似た考へが現れている。しかしまだそこでは *Intention* の統一が *dispositional* (傾向的) なものであるという心理学的解釈がなされている。

作用の中にある *gleich* (同等) な意味要素とそれをイデア的に見た客観的 *identisch* (同一的) な意味との区別が見られるのは、1894年の『志向的对象』ならびにほぼ同時期に書かれたと推定される『表象された対象の同一性』という断片である。これらの中でフッサールは *Vorstellungssakt* (表象作用) の *ideal* (イデア的) な内容と心理学的内容とを区別し、個々の *Vorstellung* は心理学的に同一的要素をならん共通にもたないのに對して、*ideal* な内容は、われわれが志向の同一を把握するときの同定連関を示すと述べている。またその *ideal* な内容は客観的内容とも作用の本質とも言われている。すなわち作用の中で心理学的内容と区別された *ideal* な内容、あるいは客観的内容は、われわれが対象の志向の同一性を把握する場合の同定連関を示すというのである。ここに『論理学研究』における作用の中にある意味要素と同じ考へが現れたと見ることができる。

このことは『志向された対象の同一性』という断片でも、二つの *Vorstellung* が同一の対象を表象する場合、作用としては時間的にも心理学的な内容においても異なっているが、「同じ対象を *meinen* (思念) している」ということについては同じであると述べている。そしてこの「同じ対象を *meinen* する」ということが作用の中で *identisch* であるということとは、*ideal* な考察であって、それはまた *real* (実在的) には *gleich* であると述べている。この「同じ対象を *meinen* する」ということは作用における *ideal* な内容、意味要素であるが、それは *real* には *Gleichheit* (同等性) しかなかった、*ideal* な考察においてのみ *Identität* (同一性) を持つというようにフッサールが考えていたことをこの断片は示唆している。すなわち1894年にはフッサールがイデア的意味と、作用の中にある意味要素との区別についての萌芽的思索に到達していたことが確認できる。

このような1894年のフッサールの研究段階を見てみるならば、フッサールがフレーゲの影響によって意味の客観性についての着想をえたというフェレスダル説は全く何の根拠もないことがわかる。フッサールにとって大事なことは意味の客観性ではなく、客観的意味が主観性の中で、*Representation* と直観の間においてどのような役割を果た

しているかを究明することであり、作用の中にあるイデア的客観的内容については、1893-94年の一連の研究の中で自覚されていたことであり、フレーゲには全くそのような研究が欠けていたのであるから影響のあたえようもないのである。

付記 この口頭発表は後に『新潟短期大学社会科学論集 第23号』に同名の論文として発表されているので、詳しくはそれを参照されたい。

(みやた こういち・新潟短期大学)

科学 と 生活 世界

安 彦 一 恵

以下、E・フッサールの『危機』論文における「科学の生活世界的基礎づけ」論をテーマとして取り上げ、その問題点を指摘しつつ、我々としての「科学の基礎づけ」のあるべきかたちを提示してみたい。

1

フッサールのこの論には、a) 真理の問題として (Crisisismus の立場から) 科学の経験的理論を確実なもの (「明証」) としての生活世界に fundieren させる、という「正当化」の問題を扱う考え方と、b) いわば「意味づけ」(あるいは「意味理解」) として理論を理論の発生のある生活

世界に関連づける、という考え方が混在していると言うことができる。理論の正当化に関する標準的考え方では、理論は(感覚的)経験による検証によって正当化されるとされているが、この経験的検証に相当するものがフッサールでは生活世界的明証への基底づけとして説かれていると見ることが出来る。しかしまた他方、この「正当化」の考え方と共にフッサールには、科学の「危機」への処方として科学理論を、その生にとっての意味を再び明らかにするというかたちで生活世界に関連づけるという考え方が示されている。我々は、この二つの考え方は相対的に別個のものであると見る。というか、別個のものとして了解しなければならぬと考える。(フッサールでは更に「超越論的主

観性」への還元が説かれているが、この、それ自身一つの問題である次元は本稿では考慮の外に置く。）

2

よく言われるようにフッサールの「生活世界」概念は多義的であるが、a)の〈正当化〉において問題となるのはクレスゲスの表現で言えば「狭義での生活世界」(x)であり、b)の〈意味づけ〉において問題となるのは「最広義での生活世界」(y)である、とひとまず言える。

3

フッサールは〈正当化〉を、a)例えば「思想上の構築物は、それがそもそも真理性を要求する限り、まさに生活世界の根源的明証性に立ち帰って関連づけられることによつてのみ、本当の真理性をもちうる」(Husserliana, Bd. VI, S. 130)として理論を「根源的明証性」の場である知覚的事物世界、x)へと関連づけることとして、b)生活世界は「主観的—相対的」であるにもかかわらず、それなりの普遍的構造をもつとしつつ、この「アプリオリな構造」へと理論

を関連づけることとして主張している、とひとまず読み取ることができる。さて、ここで問題点として以下のことを指摘することが出来る。1.「相対的」であるが、にもかかわらず云々と言われるのは、例えば文化によつても規定されたものとしての生活世界なのか、それともx)そのものなのか。文脈からはどちらにも読みとれるが、大方の解釈では前者である。つまり逆に言つて、大体は、x)の知覚的事物世界はいわば全ての者にとつて同型なものとして現出する普遍的なものである、と見ている。我々も一応この読み方を採り、そして、この「普遍」はアプリオリを、「構造」の形式的アプリオリであるだけではなくて更に実質的アプリオリを含むものであると了解しておく。2. x)は「具体的生活世界」から「抽象によつて取り出されうる世界核」(136)であるとも言われているが、それは何らかの非日常的態度において現出するものであると考えられる。3. アプリオリは *Ideation* によつて見出されていくとされているが、この点については多いに疑問が残る。しかし、ここでは何らかの方法によつてアプリオリが見出されうるとしておく。4. しかしながら、そのようにアプリオリが見出されうるとしても、〈正当化〉において実際にどのようなアプリオリが(その時々において、それぞれ見出されて)使

われるかは、(実質的アプリオリについて)その時々において様々でありうる。その意味で、それぞれ用いられるアプリオリな体系といったものは必ずしも相互に同一のものではない。そして、その意味では、それら諸体系は相互に相対的であると言うこともできる。(但し、それら諸体系は、或る人々には事実として、見出されていなくとも(他の人々にとってと同様に)見出されうるという意味では普遍的である。) 5.これに対して、普遍的なものにこだわること(、その結果として専ら形式的なものを重視すること)は無意味であると考え。なぜなら、〈正当化〉のためには体系はその時々において必要なかぎりで関係者間で間主観的に合意されていればそれで十分であるからである。逆に、普遍的な形式的アプリオリだけでは実際に理論の〈正当化〉を行っていくためには不十分ではなからうかと思う。 6.いづれにせよアプリオリなものへと *fundieren* させることが〈正当化〉であるとして、その *fundieren* させることそのものは、非明証的な、「解釈」の事柄なのではなからうか。我々は、ここにおいて、より強い意味で普遍、アプリオリが、従って逆に相対主義が問題になってくると思う。またこのことに對して、より強い意味で〈関係者間の合意〉が重要になってくると思う。

4

これは我々が考慮の外に置くとしたことであるが、フッサール自身にとっては、究極的には超越論的主観の構成の所産として科学をも含む全ての事象を把握することが基礎づけである。そしてそこでは、我々が区別した〈正当化〉と〈意味づけ〉とは一つになっている。しかしながら、そのようなことで、フッサール自身も「危機」への対処として課題としている〈意味づけ〉は果たして遂行されているであろうか。この、フッサール自身にとっても課題である〈意味づけ〉の点からも以下のことを言うことができる。

1.「生にとつての意義の喪失」(3)として「危機」を語りつつ、その克服を志向する場合、その「生」とはいわば「自然的態度」で、かつ日常的に我々が経験している世界でなければならぬ、と我々は考える。これを「生活世界」と言う場合、それは上述の y)、厳密に言うと、その y)の「日常的生活世界」の部分である。 2.我々は、理論の〈意味づけ〉はこの「日常的生活世界」へと関連づけることであるべきだと考える。知覚的事物の世界ではなく、この日常世界の(フッサールの言う「確かな」事実」(17)の)意

味こそが、理論の有意味性の基礎になると考える。

3. この世界は、言うまでもなく歴史的・文化的にも規定されて相対的なものである。例えば「経験と判断」で展開されているような「類型」論に関連づけて言うなら、普遍といっても歴史的に形成されてきた経験的普遍としての「類型」の世界である。しかし、ここで「意味づけ」の基礎としても普遍的なものを求めるのはそれこそ無意味であると思う。もちろん、ここでも何らかの「アプリアリ」を探究することは意味あることであるが、それは言ってみれば相対的アプリアリ（フッサールの言葉で言えば「各民族のアプリアリ」（382））である。

4. このような「意味づけ」は、少しく飛躍した関連づけになるが、シュッツのチームでいう「主観的意味」を重視するものである。（一般の人々にとってではなく、例えば哲学者にとつての）「客観的意味」を重視しての「意味づけ」もまた考えうるであろうが、そういうものは更に「生」そのものを批判の対象とするのでなければならぬであろう。フッサールにおける「意味づけ」はこちらの方から捉えられるとも言えるが、ここでは、それについての論究は留保したい。

5. 我々はここで同時に、理論の言ってみれば「実践的正当化」を語ることができる。それは基本的には、理論的にではなく実践的に理論

を反省して、日常世界で人々がもつ目的を満たしているかどうかという観点から理論を評価するものである。しかし、この「実践的正当化」がそれ自身十全なものであるためには、更に日常世界そのものの評価が必要になってくるであろう。それは、倫理学の一つの課題である。そして我々は、理論の最終的正当化はこの次元において初めて十全に語りうると考える。

5

フッサールの考え方の展開の最も主要な傾向としていけば歴史的・解釈学的傾向を指摘することができるが、それは我々の議論との関係で言うと、基礎づけの基礎として普遍的なものを求めることの拒否である。我々は基本的にこの傾向は妥当であると考ええる。但し、「正当化」に関して相対主義に陥らないという限定は付けなければならない。この相対主義に対しては我々は絶対主義を主張する。しかしながら、この絶対主義は普遍主義を含意しない。我々の言う絶対主義とは、既に我々の議論の前提として暗示されているように、対立するものの在る場合にどちらの方が正当かが証示できるという立場のことである。そして、このた

めには何ら普遍的なものはない。対立する両者が認める（に至る）だけの単に共通なものが在ればそれで十分である。——この場合、当然〈正当化〉概念そのものが問題となってくるが、これについては『現代倫理学と分析哲学』（以文社）所収の拙稿を参照して頂きたい。

6

このような意味での絶対主義が実効性をもつためには、同時に、具体的に正当化を問うことがなければならぬ。

7

実は、以上の議論の基本を成すもの、特に〈正当化〉と〈意味づけ〉との区別は、フッサールと或る意味でよく似た発想をもつ構成主義の主張を批判的に検討するなかで辿りついたものであるが、この構成主義の批判的検討については『カント哲学の現在』（世界思想社、近刊）所収の拙稿を参照して頂きたい。

（あびこ かずよし・滋賀大学）

日本現象学会第九回研究会の報告

本学会の第九回研究会は、昭和六二年五月二五日、国学院大学に九〇余名の参加者を迎えて下記のとおり開催された。

次頁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、ならびに「主観と構成」についてのシンポジウムの提題要旨である。

「リクル解釈学における言
述と解釈の対応構造」
巻田 悦郎 筑波大学

「相互主観性における自己移
入論」
尾形 敬次 北海道大学

「他者経験の構造と発生：
フッサール相互主観性の現象
学をめぐる」
浜渦 辰二 西南学院大学

「現象と時間」
石田三千雄 広島大学

シンポジウム「主観と構成」

「主観と受動性」
佐藤真理人 早稲田大学

「主観の人格的側面」
池上 哲司 大谷大学

「構成と反省」
成田 常雄 岡山大学

司会
鷺田 清一 関西大学

高橋 哲哉 東京大学

リクール解釈学に於ける言述と解釈の対応構造

卷田悦郎

P・リクール (Paul Ricoeur, 1913-) の解釈学は六〇年後半における言語学の受容に伴い、象徴の解釈学から一般解釈学へと変容する。以前は解釈は象徴の明白な意味から隠れた意味への運動であったが、一般解釈学ではテキストの世界を開示することに向けられている。確かに、テキスト概念そのものは以前から用いられていた。しかし、今やそれがエクリチュールに基礎付けられた解釈学の中心概念となったのである。本発表は七〇年代に展開されたこの一般解釈学を対象とし、そこに見られるある特異な構造を明らかにすることに目的を置く。

一般解釈学は言述の変容を扱った部分と解釈の諸段階を論じた部分とに区別できる。本発表では前者を言述過程論、

後者を解釈過程論と呼ぶことにする。言述過程論は一般解釈学のいわば存在論、解釈過程論はその認識論・方法論を構成している。

言述 (discours) はラング (langue) の実現としてラングに由来する。しかし、ラングが非時間的な閉体系であるのに対し、それは時間的で、主体や現実との関係を有し、伝達過程の中に置かれた言語である。だが、言述は一過的な出来事にとどまるのでない。言述過程論によれば、言述は発話の出来事 (événement de parole) として生ずるが、對話者に理解される際に持続的で理念的な意味 (signification, sens) へと止揚される。意味は言述において伝達可能なもの、再同定可能なものである。

意味は話し手の状況と時代を越えて伝承される場合、文字に記される、つまり、テキスト(texte)によって運ばれる。テキストはこの時著者の意図やそれが産出された状況、予定されていた読者から自律する。これをリクルールは「意味論的自律 (autonomie sémantique)」と呼ぶ。テキストは新しい状況に伝承され、新しい不特定の読者に読まれ、そこに世界 (monde) を開示する。ここで意味は読みの出来事として実現されるのである。この出来事は最初の出来事の反復ではなく、意味とテキストから出発する新しい出来事である。

解釈過程論によれば、解釈(interprétation)は了解—説明—了解の三つの段階を持つ。素朴な了解(compréhension naïve)は構造分析を経ることによって、批判的了解へと高められるのである。

素朴な了解はテキストの意味の直観的・全体的な推測(parti)で、この推測は蓋然性についての評価(validation)によって選択される。説明を経ない了解は存在しない。テキストは構造を持っているで、その解釈は説明を経由するのである。説明(explication)は因果的説明ではなく、構造主義的説明、つまり、テキストの内容の真理性を度外視した形式的関係の分析である。構造分析はテキストを閉体

系として扱うが、しかし、テキストが言述の一形態であることを否定することはできず、かえって最後にはテキストの指示、つまり世界、を解放させる。ここで構造分析は批判的了解到り乗り越えられる。批判的了解到りは同化(appropriation)とも呼ばれるが、同化はロマン主義解釈学が考えたような著者の心的生の同化ではなく、世界の同化である。同化によって読者の存在様式は想像的に変容される。

言述過程と解釈過程は無関係ではない。前者は後者の条件である。言述は文字言語として外在化され、作品として構造化されているゆえに、その解釈はその外在的構造の説明を経ざるをえない。実際、複雑な構造物は直観的には理解できず、その細部を一つ一つ確認していかなければならないから、この論法は素朴で非常にわかりやすい。だが、ここには重大な問題が潜んでいる。リクルールにおいて、解釈がテキストの構造の説明を経由することと、単に構造を経由することとは等価なのである。

解釈は言述が読者の手に渡ってから初めて起こる事態であるから、解釈過程は言述過程の一部であると考えられる。言述過程の第三段階は解釈の出来事であるが、この出来事の中で素朴な了解も構造分析も行われるのである。実際、リクルール解釈学にこうした関係付けは疑いもなく前提され

ている。ところが、リクールは同時に解釈過程を言述過程の全体にも対応させた。この対応関係に従えば、素朴な了解は発話の出来事に、構造分析は意味ないしテキストに、批判的・了解は解釈の出来事に対応する。

このことはリクール自身の叙述の多くの箇所から示すことができる。例えば、『解釈理論』(Interpretation Theory, 1976)では彼は、読む行為が書く行為の相補物であるかぎりにおいて、了解と説明の弁証法は出来事と意味の弁証法に対応すると明言している。推測と評価はそれぞれ出来事と意味に、構造分析と同化はそれぞれ意味と指示に対応するのである。また、『説明と了解』(Expliquer et comprendre, 1977)では二つの過程が並行して記述されている。構造分析から批判的・了解への過程を説明する際、リクールは同時にテキストが読者に伝承され、同化される過程を論じている。驚くべきことに、解釈の二つの形式である素朴な了解と構造分析は解釈に先立って行われるのである。

この対応関係を構成する三つの段階の一つ一つに關しても、これを示す叙述、表現を見出すことができる。

第一段階について言えば、『「解釈学的論理学」へ』(“Logique herméneutique?”, 1981)で素朴な了解が「日常的對話で行使されているような了解に近い」とされ、また、別の

論文で、テキストがこの段階で持つ意味論が「語られる神話 (le mythe raconté) の意味論」と言い換えられていることがその根拠である。素朴な了解はテキストの解釈であるにもかかわらず、実質的には音声言語の次元に属しているのである。

第二段階に關しては、解釈過程の第二段階(構造分析)において読者がテキストに「自己を移入する」とされていることである。構造分析はテキストに対し読者がとる態度の一つではなく、テキスト内部の出来事なのである。このことは構造が構造分析の實在的条件であるということと呼応する。解釈は説明を経るというより、テキスト(ないしその構造)そのものを經由するのである。

第三段階でも解釈過程は言述過程と一致する。読者は批判的・了解の段階で、テキストの内部からその前に、つまり、読者の状況に出る。というのも、批判的・了解は意味から指示への、テキストそれ自身の運動に従うとされるからである。読者はそれが属す状況の中にあつてテキストが開示する世界に出会う、というのではない。第三段階で初めて読者はそれ本来の状況を獲得するのである。

このように、読者は解釈の諸段階を辿る時に、テキストの背後(テキスト成立以前)からその内部へ、そしてその

前へと運動する。こうした運動が実際に起こるとは考えにくいことであるが、言述過程と解釈過程のこの対応構造を前提すると、リクルールの叙述のある側面が一貫して説明できるようになるのである。

ところで、言述過程と解釈過程の対応というこの構造は、ある興味深い帰結を有する。すなわち、テキストは解釈に際し世界を開示するが、この世界開示が解釈過程のどの段階で始まるかということに関して、解釈上の曖昧さが生ずるのである。

言述は常に指示(Reference)、つまり言語外の現実への関わりを有する。これはリクルール解釈学の根本原理である。

これに従えば、言述の一形態であるテキストは常に指示を有する。ところで、指示は音声言語(Garole)の場合明示的(ostensif)で、話し手の周囲の確認可能な状況(Umwelt)に向かっている。しかし、文字言語(écriture)では指示は非明示化される、つまり、直接的状況が失われた代わりに精神的な世界が獲得される。従って、言述がいつも指示を有するとすれば、テキストはいつても世界を開示しているはずであり、当然、世界の開示は解釈過程の端緒から起きているのでなければならない。

ところが、リクルールの解釈過程論を読むと、世界は解釈

過程の最終段階(批判的理解)で初めて開示するような印象を受ける。発表者の考えでは、これは解釈過程が言述過程の全体と対応させられたために、世界の開示がその第三段階にまで延期されたのである。というのも、この対応関係においてテキストは解釈過程の第二段階まで読者の状況に関係付けられていないからである。第一段階ではテキストはまだ成立しておらず、指示は明示的な指示である。第二段階ではテキストは成立しているが、まだ現実に対して閉鎖されている。第三段階で初めて、世界を展開すべき場としての読者の状況が獲得されるのである。

しかし、世界の開示を解釈過程の第一段階にまで遡及させようとする傾向は依然存在しているから、二通りの解釈が生ずる。従来のリクルール研究にこの曖昧さを指摘したものはまだないが、研究者たちのリクルール理解はどちらか一方の解釈を暗黙に前提している。本発表がリクルール研究に寄与すべき点があるとすれば、それは研究者の間にみられるこの潜在的な見解の相違がどこに由来するかを示すことができたことであろう。

(まきた えつろう・筑波大学)

相互主観性における自己移入論

尾形敬次

客観的認識の根拠を問おうとする現象学においては、「自我論的還元」によって自己の超越論的機能を問うていくのであるが、そこで超越論的自我とは独我論的自我ではないのか、という批判があった。この批判に答えようとして、フッサールは独我論の克服のために他我経験の問題に着手する。以下『デカルト的省察』およびそれ以降に論じられた他我問題と、「明証」という現象学の原理との関係に着目しつつ、フッサールの考察を追っていくことにする。

他我の問題を考察する場合に限らず、現象学は「純粹意識」あるいは「エゴ・ユギト」あるいは「超越論的現象野」と呼ばれる領域において考察を遂行する。この領野を現象学者は一貫して保持しなければならない。というのも現象

学とは諸学に対して絶対的な根拠を与えようとする学であることをめざしているからである。即ち諸学が顧みようとしなかった学問するもの自身に、したがって意識自身に還帰し、それとともにそれ自身のよってたつ基盤を忘れてしまっている諸学を根拠付けようとするものであった。従ってそれは意識の意識自身による主題化となり、この意味で絶対的考察とされる。「全ての世界的超越者を自己に含み、構成している」絶対的存在、「絶対的で固有な存在である純粹意識」に帰り、これを分析しなければならない（Vgl. H. III, S. 93, ff.）。言い換えるとその考察は「絶対的所与」つまり「超越論的反省に与えられる純粹所与」から離れることなく、意識自身に現前しているもののみを記述する。即

ちそれらの所与を「端的な明証において純粹に直観的に与えられるがままに受け取り、純粹に直観されたもの以上のものをその所与のなかに読み込むような、あらゆる解釈から遠ざけておかなければならない」(H. I, S. 74)。もしこのような直観から逸脱するような記述がなされたとすれば、それは絶対的基礎付けという目的を逸脱してしまう。明証的直観、あるいは明証に基づくということは現象学における「あらゆる原理中の原理」(H. III, S. 43)なのである。

さて「現象学は独我論的になるのではないか」という既述の批判は上のような考察方法に対する批判であるが、この批判に答える場合でもフッサールは明証的直観の領域、即ち超越論的現象野において他に答える場を持たない。つまり批判されている当のものを使って批判に答えるよりないわけである。即ち、なるほど他我は私の外に超越して存在しているものであるかもしれない。しかし意識に明証的に与えられる領域をこえて責任のある解答がなされるだろうか。「現象学的領域に属している超越論的な事実」(H. I, S. 122)である他我経験を具体的に分析するよりほかに、批判に答える道はないであろう、と。簡潔にのべるならば、現象学者には明証的直観の領域である現象野しかないの

あるから、そこに実際にある他我経験を分析することによって批判に答えていこう、というわけである。

では「デカルト的省察」における他我経験の構成され方を検討してみよう。「私の一次世界の普遍的意味増法」(H. I, S. 137)と述べられているように、私の固有存在としての「一次性」に還帰したのちに、そのうえに徐々に積み重ねられていく経験が、即ち志向的体験が記述されている。それは自己移入による他我経験から始まり、相互主観的世界の構成、そしてその世界と客観の世界との関係が記述される。このような記述の仕方は上述の批判に対する直接的な解答方法ではない。というのも自我論的還元の上での記述方法が独我論的ではないのか、という批判に対して、自我論的還元のうちの「エゴ・コギト」の領域を離れることなく、その上での経験を分析しているからである。つまり方法自体に疑問がだされているにもかかわらず、その方法を用いて解答を試みているわけである。しかし先程から述べているようにフッサールにはこれ以外に答えられる場がない。とにかくこのようにして客観的世界が構成できるのである、だからこれで答えになっているではないか、ほかに答えようがあるだろうか、という反問がフッサールから提出されることであろう。この反問はさらに次のよう

に補強される。他我にはふたつの契機、即ち一方では私の自我と同じく世界に対する主観であるという契機があり、他方ではあくまで異他的、超越的存在である、という契機がある。しかし「他の自我がある」という認知は言う迄もなく「この私の自我」という認知をまずもって前提しているということは明証的認識であろう。世界を構成する自我の能作を知ることなしに他我を知ることができらるだろうか。従って認識という観点からすれば、他我は自我からの分析、自我の他我構成の分析にならざるをえない。他我は「私の自我の志向的変容」(H. I, S. 144)として分析される以外になく、私の意識から超越した他我の存在は論じられようがない (Vgl. H. I, S. 122)。

しかしそれだからといって『デカルト的省察』の記述によってフッサールが述べるように「客観的世界のイデア的相関者」(H. I, S. 138)であるような相互主観性が見えられた、とは言いがたいであろう。というの上の分析は他我を、そして世界を構成する私の分析とは言い得ても、世界に対して等根源的な諸主観の説明とはなっていないからである。独我論を克服するための相互主観性の問題は客観的世界に対して等根源的な自我と他我とを示し得ないかぎり、満足な解答とはなり得ない。このような解答に到達す

るために『デカルト的省察』以降のフッサールの考察は、明証的に与えられた超越論的自我の内部から、つまり現象野の中から、世界に対して私の超越論的自我と対等な超越論的他我を示すことを試みている、といえるだろう。フッサールの最晩年の説は上の要求をかなえている。以下、それを見てみたい。「自然的素朴さ」を克服するための現象学的還元によって、超越論的エゴの領野を獲得することは、今後なされるべき省察の領野を確保することであった。そこで今や「超越論的素朴さ」(H. VII, S. 169)に立ち至った現象学者はさらに省察を進め、そしてついには「最後の還元」(H. XV, S. 565)を行なう。この還元は「素朴さの最終的克服」であり、あらゆる能動的働きを禁止し、根源的な生、絶対的エゴに至る。このエゴは「生き生きとした現在」における「根源的に流れる構成作用」(H. XV, S. 590)をなすものであることが突き止められ、またこの構成作用はエゴが自己展開することを言い、自己時間化、あるいはモナド化とも言われる。さらにこの機能はエゴの持つ再現作用が顧慮されることによって想起と自己移入であることがわかる。言い換えるとこれらの作用は生き生きとした現在における絶対的エゴがそこで自己自身との結合、自我極結合あるいは「自己共同化」と、「他者との共同化」とのふた

つの共同化という作用を行なっているということである。つまり絶対的エゴは自己展開としての自己時間化において、自己の一次エゴと他者の一次エゴとを相互主観的なモノナド的存在者としてともに構成している。このように自己と同格の他のモノナドが同時に構成されることによって、モノナドの共同体、即ち相互主観の世界が構成される。こうして超越論的エゴとはモノナド化されることによって相互主観的エゴになっていることが示され、自我は流れているかぎり一次エゴとなり、相互主観的であることが示される。しかし他方この絶対的な流れる作用は生き生きした現在にあるものの特性として「後からの作用」(H. XV, S. 585)によって確認されるにとどまる。それ故その構成の機能する現場、「機能現在」が記述されることは不可能である。

この説は『デカルト的省察』の説がさらに深められたものといえる。即ち『デカルト的省察』においては私の一次エゴが他者の一次エゴを構成する、ということになっているが、ここでは絶対的エゴが私と他者の一次エゴとをとともに構成する、ということになった。そしてここで一次エゴとしての超越論的自我も他我も、世界に対してともに等根源的なエゴであることが示される。他方でこの説は『デカルト的省察』の記述方法とは根本的に異なっている。それ

は即ち絶対的エゴの共同化という機能は現象野をこえたところにあるが、現象野の中にあるその活動の「痕跡」を記述したのが上の説である、といえる点である。明証的に直観化できるものの記述が『デカルト的省察』におけるものであるといえるのに対し、ここでは現にある明証的事実が成立するために必要な、疑い得ない活動が記述されている、といえる。モノナドを構成する基体が変わったこのような説に至りながら、『デカルト的省察』と同じ意味の自己移入という言葉を用いる理由は、現在とは過去を担い従って私の一次性を担っているために、その志向的変容としての他者の共現在を、私の自我の現在が自己移入的に構成できる、ということなのであろう。しかしこれらは全て痕跡あるいは「状況証拠」による記述であり、現象学本来の明証的直観による志向的分析ではない。即ち現象野を越えたものが現象野の中から記述されているのがこの新たな自己移入の説、あるいは共同化の説なのである。ここにある諸問題は今後の課題である。

(おがた けいじ・北海道大学)

他者経験の構造と発生

——フッサール間主観性の現象学をめぐって——

浜 渦 辰 二

およそ、或ることの構造を問うことと、その発生を問うことは、密接に交錯しながらも、混同されてはならない二つのこと、その一方を他方で代置してしまうことのできない二つのことであろう。フッサールはこのことに絶えず気を配っていたように思われる。こうした《構造への問い》と《発生への問い》の関係を手がかりに、フッサールの他者経験論を検討することが、ここでの課題である。

人間が社会的存在であることは、フッサールにとっても自明のことであった。しかし、彼がこの自明なことを述べるのは自然的或いは人格主義的態度の人格的な生世界の記述としてであって、超越論的或いは現象学的態度での他者経験の分析においては、独我論的な我から出発するように

見える。これを無人島のロビンソンのような自然的な意味での独我と誤解するところから、彼もまた自己経験の直接性というドグマに陥っているという批判が生じることになる。しかしフッサールによれば、自然的に解された自己経験は、暗黙の内に前提された世界の内の一人の人間（「人間」とは内世界的な概念である）と解された限りでの自己に関わっており、それは決して直接的ではなく、他者によって媒介された自己経験である。私が人間としての自己を経験するのは、他者という迂回路を通じてであり、それゆえ私は、他の人間の経験を直接的に持っているようには、人間の人格としての自己の直接的経験を持たない。それに対し彼が設定する出発点は、このような自然的な人間関係とし

ての自己と他者の相關の成立に先立つ原初的 (primordial) な経験の場面である。そうである限りこれを、自然的・人格的な我々の共同性をもって批判するのは、彼が他者経験をそこにおいて論じようとしている超越論的な問題場面を無視することになるう。

自然的な世界経験が常に既に他者への關係を含み、暗黙のうちに他者経験によって媒介されているということも、フッサールにとって自明のことであった。と言うよりも、これをどのようにして理解にもたらしことができるか、ということこそ彼が取り組んだ問題であった。そしてそれ故にこそ彼は、まず、まさに問題になっている他者経験そのものを遮断し、他者によって媒介されていない固有な (eigen) 領野を限界づけ、ここにおいて、それを踏み越える異他な (fremd) 領野が如何にして成立してくるかを浮き彫りにしようとするのである。この固有領野の限界づけというあくまでも方法的な抽象が取り出すのは、原初的と呼ばれる経験の一つの構造、世界の一つの層である。彼が他者経験を問うのは、我々が自然的に世界を超越的・客観的なものとして経験しているその根拠への超越論的な問いにおいてであったが、この原初的世界は、客観的世界の構成の秩序において最初の超越であり (正確には、その更に

下層に、時間的なもの原超越の次元がある)、これに基づいて他者経験に媒介された間主観的・客観的世界という高次の超越が成立する。この基づけ關係は、發生の比喩 (虚構的發生) によって考えられるとしても、それは時間的な發生を意味しない。他者のまだ現れない原初的经验が最初のものと呼ばれ、そこから他者が登場する間主観的经验への移行が語られるとしても、それは構成の秩序としてであって、時間的な發生としてではない。それ故、ここで問題になるのは靜態的 (statisch) な分析である、とフッサールは言う。それが解明しようとするのは、他者経験が構成の秩序において担っている構造である。

私が他者を経験している (類推ではなく)、それはフッサールにとって自明のことであった。彼の他者経験論のうちには、なるほど「類推」説や「感情移入」説の用語や要因が多く見出されるにしても、彼が自然的・人格的な他者経験を記述するときには、「直接知覚」説のもっとも近くにいる。しかし彼によれば、他者経験は或る意味で直接性を有するとしても、なお別の意味ではやはり或る間接性を持つことが見逃されてはならない。他者が私ではない他者として経験されるためには、或る異他性・超越性において経験されるのでなければならぬからである。さなければ

他者経験は自己経験と変わるところなく、それが世界経験の超越論的根拠となることはできないであらう。この間接性を間接性として確かめるためにこそ、原初的経験の世界をまず限界づける必要があったのである。

原初的世界とは、原身体である私の身体を中心とする方位づけにおいて現出しているバースペクティブの世界である。他者経験を巡るフッサールの思索は初めから、感情移入や表現理解といった次元の根底にある、他の身体としての経験の問題へと向けられていた。他者経験とはけっきょく、私が私の身体へと方位づけられた原初的世界のここにありながら、そこにある他の身体へと方位づけられた、異他なる原初的世界を経験するということにある。

それは、現前 (Präsentation) していかないものが共現前 (Apresentation) する一種の準現前化 (Vergegenwärtigung) であるが、単なる想起や予期でもなければ、単なる想像でもなく、まさに一つの経験である。それは、私の身体のキネステゼ的能力可能性と、私の身体と他の身体の対化という受動的総合に動機づけられた「経験の固有の一つの根本形式」であり、自己経験にも事物経験にも還元され得ない或る固有の次元の超越の経験である。しかし繰り返すことになるが、私はまず内在のうちにあり、それか

ら超越への踏み越えが生ずる、というような時間的な発生を問題にしているのではなく、さしあたり問題なのは常に既に行われてしまっている他者経験の静態的分析であった。

ところでフッサールが一九二〇年代に盛んに語るようになる区別によれば、初めに形成される現象学は、静態的で記述的な構造の研究であり、そこでは発生については問われない。この必然的に先行する静態的現象学に続いて、その構造そのものの生成・歴史を追う発生的現象学が築かれる。しかし、それは心理学的・人間学的発生ではなく、あくまで現象学的還元において考察される超越論的発生である。ところが、同じように発生的現象学の必要を説いている『デカルト的省察』において、肝心の他者経験論は静態的な分析に留まっている。彼はそれ以前の時期に既に、他者経験の発生的考察を眼中に収めていたにもかかわらず、ここではそれに立ち入ろうとはしていない。それは、ここでの彼の他者経験への関心が、他者経験の分析そのものによりむしろ、世界と世界経験の根拠への超越論的な問いに他者経験が如何に関与しているか、という問いにあったからである。

それに対し『間主観性の現象学』に収められた草稿のな

かには、他者経験の發生的考察への若干の指示を見出すことができる。そこでは、私の發生と共に他者経験の發生も問われることになる。しかし、こうした發生的な分析によって、先の靜態的分析がとって代わられたり、無意味になると考えてはなるまい。自然主義や心理学主義に陥ることなく、發生が超越論的な問題となり得るためには、構造の記述を経なければならぬ。しかし他方で、靜態的分析に至る所で發生の問題に突き当たり、發生的現象学によって補足される必要が露呈して来る。フッサールにとって問題なのは靜態のか發生的かという二者択一ではなく、両者は、相互補完的にのみその本来的な機能を果たすことができる、と言えよう。

草稿に見られる發生的考察はおもに、出来上がった他者経験に先立つ根源的な自他の差異と関わりの發生を、①時間間における自己複数化に求めようとするもの、②受動性・衝動的生の次元に求めようとするもの、にまとめられよう。①の方向は、私の發生する最根源的な所に他者との繋がりを求めるようでいて、時間的な超越の次元と異他的な超越の次元を混同することになりかねない。②の方向には、他者経験をけっきょく主題的・対象的经验としてしか見ない靜態的考察を越えて、非主題的・先対象的な経験と

して捉える發生的考察が展開される可能性があるだろう。しかし、それが再び自然主義や心理学主義に陥らないために、先行する靜態的な構造分析が役立ってくるのであり、このような仕方では他者経験の超越論的な發生的考察が可能となるのは、頭わなものを手引きとして隠れたものを露呈して行く「地平的現象学」という方向においてである、といま筆者には思われる。

振り返って見ればフッサール現象学は、論理学主義的な構造論と心理学主義的な發生論という二つの暗礁を縫って現象学的起源の探究を始めたところに成立した。そこでは初めから、硬直化した「構造の問い」とすべてを流動化してしまう「發生の問い」を二者択一的に立てることは拒否され、両者は相互補完的關係として考えられて行った、と差し当たり言えよう。なお微妙な問題を残す両者の關係を問い直しつつ、そもそもフッサールの言う現象学起源とは何であったかを明らかにする作業はまだ残されている。しかし、ここで筆者が強調したかったのは、他者経験という問題もまたフッサール現象学全体のこのような脈絡のなかに置き直して考えられねばならない、ということであった。

付記

筆者は、この発表ののち、口頭発表した原稿を大幅に加筆・訂正した拙論「他者経験の構造と発生——フッサール『デカルト的省察』を読み直す——」を九州大学哲学会編『哲学論文集』第二十三輯に掲載したので、それとの重複を避けて本稿では、発表のさいに頂いた諸氏の有益な御批判を考慮しつつ、発表原稿を若干書き改めさせて頂いたことをお断りしておきます。

(はまうず しんじ・西南学院大学)

現象と時間

石田 三千雄

一

世界がわれわれに日々開かれること、それと共にまた時間が流れ去ることに改めて注目してみると、われわれはその不思議さに驚きを禁じえない。しかも、それが極めて日常的なことであるがために、なおさらである。われわれは、さまざまな存在者に取り巻かれ、その多様な現出に居合わせて生きている。けれども、われわれを含めたさまざまな存在者が現出しているというこのことは、われわれが素朴に生きる限り主題化されることは極めてまれである。それを主題化するためには、もっぱら事物へ向かうわれわ

れの眼差しを事物が「現出すること」そのことへと向け変えねばならない（エポケー、還元）。このことから観て取れることは、現出することは、存在するさまざまなものとわれわれが編み合わされている最も根源的な「出来事」であるということである。現象学はさまざまな存在者がわれわれに現出してくるその流動的状况を主題化する。この状況はわれわれと存在者との直接の出会い（体験）として示される。この出会いはいつでもすでに非主題的、非反省的にわれわれと存在者との接触として生起しており、これをわれわれはその都度後からの反省によって主題化する。この直接的体験としての現出することの次元は、対象的な志向的体験以前の現出次元であり、時間性にかかわる特有の次

元である。従って、時間はいつでもすでに根源的な生起（生成）の次元として体験されている。

二

事物はわれわれにさまざまな射映、アスペクトを通して現出する。このとき多様な現出は、私がそのうちで存在するその現出状況において或る特定の現出が中心、核となり、他の現出がそれに伴うという仕方で起こる。つまり、ここで「核心的現出」と「付随的現出」が区別される。そして、その際、私はこの現出状況の中で私の身体に関係づけられる絶対的な「ここ」と「いま」を担い、パースペクティブを切り開いている。従って、これに応じて、現出するものは、私にとって「いま」「そこに」「有り有り」と現出しているか、「付随的に」現出しているかである。これらの現出の仕方は「根源現前」(Urpräsenz)・「付帶的現前」(Appräsenz)と言われる。しかし、根源現前と付帶的現前は、たとえ一方が根源性で他方が派生態であるとしても、固定した現出の仕方ではない。核心的な現出である根源現前にはつねに付隨的現前が伴うのであり、また現出の進行に応じて根源現前は付帶的現前へ移行し、付帶的現前は根源現

前へと移行する。

現出するものはその現出することにおいて根本的に私に有り有りとした近さにおいて与えられ、私に現前する。この近さは現出することに固有の根源的に時間的な近さである。この時間的な近さが「現在」である。従って、現出するものは、現在において有り有りと、顕在的に私に現出する。ところで、この現在は始まりの点としては今である。

すなわち、現在は持続する客観の産出が始まる源泉点、根源印象をもつ。根源印象は絶対的に変様されていないものであり、他のあらゆる意識と存在にとつての根源源泉(Urquelle)である。しかし、根源印象—今は私によってその都度顕在的に体験されるとしても、それ自体独立したものとしては把握されえない。何故なら、それは把握しようとするや否や、すでに今ではなくなり、すぐさま過去把持に変様されるからである。この根源印象の今はつねに新しい今であり、この今によって現出することは絶えず更新されていく。従って、今は今でなくなるといふ仕方でのみ存在し、絶えず新しい今になる。こうした今が顕在的に有り有りと体験される間隔（拡がり）が現在である。

このように現在には源泉点としての根源印象—今という核心位相に中心化されるが、点的に規定される今ではなく、

私によって生きられる内的拡がりである。それは私が時間的に活動しうる拡がり、遊動空間(Spielraum)である。それはまた私の身体の「ここといま」を可能にする、私に最も近い時間、しかも原初的に空間に浸透された時間である。この私によって生きられる現在には、いままさに現出している位相であるが、すぐさま連続的になつたいまあった位相へと変様する。このような根源印象―今という核心的位相に中心化される現在には、「いままさに現出しようとしている(まだ今ではない)」と「現出してすでに退去しつつある(もはや今ではない)」という付随位相をつねに伴いつつ、それらと相互に融合し合いながら流動している位相である。また他方で、この現在には根源印象―今の湧出によりつねに新たに現出し続ける位相であり、流れつつもとどまり続ける位相である。

三

諸現象は互いに連関し合つて一つの現出連関(現象野)を成している。これは、現出するものが現出することにおいて自らを示す圏域、つまり現象的圏域(phänomenale Sphäre)である。この圏域がわれわれに示されるのは知覚

においてである。知覚は、現前化(Presentation)、現在化(Gegenwärtigung)の働きとして、対象を本能的に捉える働き、つまり「原本意識」である。しかし、知覚が原本意識であるとしても、それはやはりその都度対象の或る側面を本能的に捉えるにすぎず、対象のすべての側面を一挙に全面的に捉えるわけではない。それ故、或る側面の原本的な意識は原本的ではない別の側面の付随的意識を伴う。つまり、知覚されない側面も意識にとつては何らかの仕方で見存し、共に現在しているとして付随的に思念されるのである。知覚はそれ自体で完結した働きではなく、それ自体の内に満たされるべき空虚な部分を含み、このために必然的に他の可能な新しい諸知覚を指示し、これに向かおうとする傾向をもつ。換言すれば、すべての本来的に現出するものは、或る志向的な空虚地平(Leerhorizont)によって貫かれており、空虚さの庭によって取り巻かれている。しかし、この空虚さは満たされるべき空虚さ、規定可能な未規定性(Bestimmbare Unbestimmtheit)である。意識の庭はその空虚さにもかかわらず、新たに顕在化する諸現出への移行に対して、何らかの規則を前もって描く先行的な枠取り(Vorzeichnung)をもつ。現出するものが多様な現出において与えられることは、この多様な現出が先行的な枠

取りにおいて未規定的なものをより詳細に規定していくことである。それは志向―充実の連続的過程である。

しかし、他方で充実化には同時に空虚化(Entleerung)が伴う。つまり、知覚は対象の或る側面を充実によって際立たせることによって、他の側面を空虚にし隠す。けれども、そのことによってその側面は失われてしまうわけではなく、過去把持的に保持される。このような現出経過を生じさせているのは、制約としての現出の流れ及び私の身体である。知覚現出は不可避免的に流れ去るのではなく、私の身体の体制を形成しているキネステーズの制約の下で経過する。だから、私は「私はできる」の能力的な潜在的体系のうちで特定の現出するものが現出することに居合わせる。従って、現出体系は私によって切り開かれるキネステーズの体系と編み合わされている。

現出することはプロセスであり、現出するものは一挙に全面的に登場することはできない。現出するものが現出することは、その或る部分が中心となって、他の部分がそれに付随的に伴うという仕方で起こる。その際、現出するものの或る部分が登場することは、すでに現出していたものの退場を引き起こし、次にまた別の新しい部分が登場することを準備する。現出することはこのような動態的なプロ

セスであり、このプロセスを通じて現出するものは自らを示す。現象野はこのようなさまざまの現出体系の複合である。しかし、その内で実際に私に体験されるのは、ごく限られた現出体系である。或る事物の諸現出はまず私の身体に関係づけられて現出体系を形成する。しかし、或る事物の諸現出はさらにその背景となる諸現出の中で生じており、それら諸現出の体系は幾重にも重なり合って複合的に形成される。現象野はこのようなさまざまの現出体系が形成される場である。それはさまざまの志向によって織り成されており、私はその一部を現出の系列として現的に切り開く。現象野において絶え間なく紡ぎ出される志向とこれを実現していく充実化は織り合わされており、私はそこから現出の系列を引き出しつつ生きている。

現象野において私にさまざまのものが現出するが、その際現出することは個々の現出するものにのみ関わるのではなく、現象野における現出するもの全体に関わる。現出することを根源的に生起させているのは流れであり、この流れは現象野全体を貫く。私に或るものが現在において現出していることは、現象野全体においてあらゆるものが相互に関連し合って現在において現出していることを意味する。

(いしだ みちお・徳島大学)

主 観 と 受 動 性

佐 藤 真 理 人

提題の意図は、「構成」の問題と関連させつつ、世界経験と他者経験の面から主観の受動性について若干考えてみることである。フッサールとレヴィナスとの比較が論述の中心をなす。

フッサールにおいて構成の問題は、イデア的な論理的形成物の主観的構成から始まり、そこから普遍的な構成問題へと発展していった。また『デカルト的省察』では、現象学の問題群は意識による対象性の構成という統一的な全体的項目に還元されると言われている(§四〇)。それゆえ構成の問題はフッサール現象学全体を貫く極めて重要な問題である。

現象学的立場が確立された『イデーンI』における「構

成」の考え方は比較的容易に見て取れる。そこでは意識の存在は世界の存在が無化してもおのれの存在を保持する絶対的存在であるとされている。つまり、超越論的主観性は実在的世界から独立し、かつそれを担う絶対的領域なのである。「絶対的あるいは超越論的主観性は、特別の、全く比類なき仕方では、実在の全体世界を……『おのれの内に担っている』、すなわち現実のおよび可能的な『志向的構成』によっておのれの内に担っているのである。⁽¹⁾」世界は絶対的意識の相関者として存在し、意識の意味付与によって意味的統一性を得るのである。ここに明白に、意識ないし主観性の側に絶対的優位性を認めるフッサールの「観念論」的態度が認められる。これはその後のフッサールに一貫して見

られる傾向である。もちろんフッサールは伝統的な主観—客観図式に基づく認識論を乗り越えようとしているのであり、彼の「志向的分析」は主観と客観の相関性において対象の解明を行なおうとするものである。したがって、フッサールが基本的には、主観—客観をパラレルに、その両面を考えていることは明らかである。しかしそれにもかかわらず、フッサールの思惟態度には、モナドとしての主観性の中に世界を内在化させる観念論の傾向、あえて言うならば偏向があることは否定できないと思われる。なお、フッサールは、志向性を意識と対象との相関性と見る靜態的な見方から進んで、発生的現象学の立場で志向性を能動的な構成作用として促えるようになる。つまり志向性とは、意味付与によって対象を構成する *die konstituierende Intentionalität* なのである（『論理学』§九四参照）。

しかし、意識の能動性に対して、フッサールが他方で受動性を問題とし、それが後期においては特に強調され、「受動的総合」とか「受動的構成」が語られることは周知の通りである。後期の「生活世界」の現象学では、世界が「あらゆる現実のおよび可能的実践の普遍的領野として、地平として、前もって与えられている」ということ、つまり世界の先所与性が強調される（『危機』§三七）。自然主義的態

度に基づく科学的世界から、その地盤である自然的世界—生活世界へと還元が行なわれ、生活世界があらゆる意味の発生地盤として捉えなおされる。ところで、フッサールが「端的な経験」あるいは「感性的経験」と呼ぶ第一次の世界経験における受動性は、生活世界の内に歴史的に蓄積され、沈殿した意味ではなく（この沈殿した意味は過去において相互主観的に構成された意味であるはずである）、「自然」にかかわるものである。「われわれの経験の世界では、自然が、他の一切を基礎づける最下層である。」（『経験と判断』§一二）

では後期のフッサールは根本的に立場を変えたのだろうか？ そうは言えないと思われる。彼はやはり「世界を構成する超越論的主観性への還帰」について、つまり生活世界から超越論的主観性への還元を語っているからである。すなわち「一、あらゆる意味沈殿、科学および科学的規定を伴った、あらかじめ与えられている世界から根源的生活世界への還帰（*Rückgang*）。二、生活世界から、この世界そのものが発現してくところの主観的諸能作への問い直し（*Rückfrage*）。」（同上§一二）フッサールは依然として、生活世界をではなく、世界から独立の超越論的主観性を、その能動的構成作用を究極のものとして見ているのであ

る。

さて、受動性の問題はフッサールにとってアポリアであるように私には思われる。というのは、主観の能動的構成の立場からすれば、受動的構成とは能動的構成が及ばないこと、できないことにはかならないからである。受動性はまさにフッサール現象学の、超越論的観念論の、限界をなすものである。メルロー・ポンティも一九五九/六〇年の講義「現象学の限界に立つフッサール」において、フッサールが能動性と受動性の間で揺れ動いていることに注目し、「超越論的観念論」が受動性によって崩れると考えている。

エマニュエル・レヴィナスは右のようなフッサール現象学の「△限界▽」を突破して受動性の領域に踏み入り、そして受動性が発する現象学的思索を大胆に展開しているように思われる。レヴィナスとフッサールとの間にはハイデッガーが介在するが、ハイデッガーの哲学に関してレヴィナスが評価するのは「存在と時間」、その中でも「情態性」(Befindlichkeit)の分析に限られる(後期ハイデッガーの思想に対してレヴィナスは否定的である)。情態性が開示するのは現存在の「被投性」、いいかえれば、現存在が世界内存在として投げられて現にあるという「事実性」である。ここにわれわれはハイデッガーが現存在を受動性において

促えていることを見る。しかしレヴィナスはハイデッガーをも突き抜けたところで考えている。例えば、ハイデッガーでは世界は道具連関という意味をもっているが、それに對しレヴィナスは、「世界は道具の体系である前に、糧(nourritures)の総体である」と言う(『時間と他著』p・四五)。糧とは「それによって私が生きているところのもの」(ce dont je vis)である。そしてこの糧の享受(jouissance)が生(vie)である。道具的世界以前の、ましてや認識対象としての世界以前の、糧としての世界、そこにおける自足的な享受としての、あるいは感性としての生、かかる生はハイデッガー的な「世界内存在」よりいっそう根源的なあり方である。この生は、生きているというよりもむしろ、△生かされている▽という徹底的に受動的な生である。レヴィナスは享受される世界を「エレメント」(élément)として示すが(『全体性と無限』第二部)、これはフッサールが生活世界の根底に認める「自然」に当たるものであろう(そしてそれは初期のレヴィナスが語っていた「ある」^{イリヤ}に通じるものである)。レヴィナスはこのようなエレメント、享受的世界からの自覚的自我の生成を一種の弁証法的叙述で展開していくのであるが、このさい重要なことは、レヴィナスが感性の領域、徹底的受動性の領域における世界経験の

現象学的分析を行なっていることである。このことと関連するが、レヴィナスにおいて志向性は受肉という形で身体と結合され、それによって意識の限界が、したがってフッサールの「観念論」が超出されると考えられている。そして彼の見る場所では、フッサールはキネステーズと身体の現象学に取り組もうとしながら、自分を制御して、すぐに純粹自我に戻って行ってしまうのである（「志向性と形而上学」）。こうした見方は意識内在主義の立場を脱して他なるものへと向かうレヴィナスの志向を明瞭に表わしている。

レヴィナスの哲学で受動性の様相が最も顕著に現われるのは、「顔」(visage)の議論においてである。顔とは、自我の外に超越している人格的他者＝他人の現われである。フッサールは世界の客観性の保証として相互主観性を基礎づけるために、他者を構成しようとする。自己移入(Einfühlung)によって構成される他者は「私自身の反映(Spiegelung meiner selbst)」であり、構成する意識の内にある他者である（『省察』§四四）。レヴィナスによれば、顔としての他者は構成されず、意味付与もされない。むしろ意味は他者との対面の関係＝倫理的関係において生ずるもので、他者の顔こそ意味の根源である。「(他者の)」意味

作用は、Sinngebungに先立ち、そして観念論を正当化する代わりに、観念論の限界を指し示す」と彼は言う（『全体性と無限』p・一八二）。そして彼は意識の内在性から脱出して他者へと超越する形而上学を主張するのである。

かくしてレヴィナスに特徴的なのは、世界経験の面でも他者経験の面でも、意識あるいは主観性の能動的作用の及ばない次元における人間の生である。彼の哲学はフッサール現象学の限界を突破したところに成立する受動性の哲学である。しかしレヴィナスもやはり現象学者である。彼はフッサールが提示する「全原理中の原理」に忠実である。

すなわち、「原的に能与するすべての直観は認識の正当性の源泉である。『直観』においてわれわれに原的に（いわば生身の現実性において）自己を呈示するすべてのものは、それらが自己を与えるがままに、しかもそれらが自己を与える限界内においてのみ、端的に受け取られるべきである。」（『イデーーン』I §二四）直観と構成は別々のことではない。構成はまずもって主観の能動的作用であるが、同時に直観、すなわち意識に与えられたものをそのまま受け取ることである。フッサールは現象学的構成における能動的側面に固執したのだが、それに対しレヴィナスは、構成の受動面を最大限に強調し、大胆に受動的経験の次元に踏み入ったの

である。かくしてS・シュトラッサーの言うごとく、「レビューナスは、ある深層次元を開示したことによって、現象学的思惟の視野を拡げたのである。」

注

- 1 “Ideen I” § 33. Biemel 版による。Schumann 編の新版では Beilage 38. 一九二九年の追加だとしても、同じ思想圏に属する発言である。

(さとう まりと・早稲田大学)

主観の人格的側面

池上哲司

主観という言葉にはどうしても認識論的な意味合いが強く感じられてしまうため、それと人格とがどう関わるのかという問題が我々の念頭から去らない。しかしここでは、その問題には直接向わずに、主観(Subject)を広い意味での行為の主体と考えることによって一気に倫理の領域へと入ることにしたい。

人格とは何か

普通我々は人格という言葉を自明のものとして使用するが果たしてそうだろうか。少なくともこの言葉は日々の会話ではそう使われるものではない。ということ、この

言葉の使われるレベルと我々の日常生活のレベルとの間にはなんらかの距離があるということである。したがって人格という概念を明確にするためには、この距離を出来る限り精確に見極める必要がある。第一には、自明でない概念が自明のものとして使用してなされる議論の危うさを避けるためであり、第二には、いわば概念と現実との距離、緊張をどのように引き受けるかが倫理の本質的課題と思われるからである。

人格という言葉によって、人間の固定的本質なるものが考えられている場合がある。しかし人格とは勝れて個性的なものはずである。ある人のその人らしさに我々は彼の人格を見る。だが、彼の彼らしさとは彼を彼たらしめる彼

のあらかじめ決められた本質ではない。実体としての人間、あるいは実体としての彼を人格と呼ぶのではない。というのは、もし人格が実体であるならば、いついかなるときでも我々は人格であり、人格と成りうるかいなかという倫理的問題自体が無意味となるからであり、それと同時に人格というこの言葉自体が現実から乖離し空虚となるからである。生きて働くものこそが人格である。しかし他方で我々は、私は私であるという感情をどうしても否定しがたく感じている。だからこそ我々はともすれば人格を実体的なものとして考えてしまうのである。この感情の切実さは認めるとしても、我々はこの感情が無前提に肯定されうるものかどうかを究明するために、働くものとしての人格という点に眼を向けねばならない。働き、つまり作用という面に重点をおくとき、人格は作用中心と捉えられることがある。

この場合面倒なのは、作用ということからどうやって人格の同一性なるものが言いうるかという問題である。この同一性をめぐる困難を回避するために中心ということが言われるのであろうが、依然として中心ということの内容が問題となるのである。

人格が問題となるとき

人格という言葉はある特定の状況において、つまり善、悪を担う主体という意味が強調されて使われることが多い。しかし人格を働くものとして捉えるなら、人格ということが問題となるのは善悪がはっきりした形で話題になるときだけに限られない。我々は不断に働いているからである。この働くということから言えば、人と人との関係が問題となる場がまた人格なるものの問題となる場でもある。というのは、我々の人としての働きはまずもって人としての他者に向うものだからである。換言すれば、我々は人に対してのみ人として立ちうるのである。ここで人ということとで何が考えられているのであろうか。

人ということで人間一般が言われているわけではない。毎日の通勤電車で乗り合わせる人々を我々は人格として見てはいはしない。彼等は我々にとって人というよりも物としての他人にすぎない。つまり我々は他人を常に人として見ているのではなくて、むしろ現実においては他人を物として見ている場合のほうが多いのである。したがってまた我々は日常生活において人としてあるよりも物としてある

ことのほうが多いことになる。にもかかわらず、ときとして我々は他人を一人の人、他者として見、自らも人として対応する事態が生じる。それは他人が我々にとってその他者性をはっきりと示してくるときである。たしかに他人が我々にとってなんらかの意味での障害として現れてくるとき、我々は他人が我々ではないことを認めざるをえない。しかしこのことがそのまま他人を他者として見るということではない。電車の中で足を踏まれて相手を睨み付けるとき、我々は他人を人としてではなく、むしろおぞましい物として見ているのであって、他人は一方的に駆逐されるべき対象である。他人を人として見るとは、我々と他人との違いを認めたらうで、他人の立つ場へこちらから出ていき、他人に我々を曝すということであろう。人とはそのような場に立つ者のことである。

自ら人格と成ることはできない

人として人に向う、そのとき我々は人格と呼ばれてよいのかも知れない。しかし、我々が人として人に向おうとすることそれ自身が我々に人格たる資格を与えるものではない。これは「私は人格者です」と言うことの不自然さから

も明らかであろう。つまり我々は自らの裁量によって我々が人格であることを主張しえないのである。我々は人格であるのではなくて、人格と成るのである。しかしさらに、その人格と成ることも実は他者によって可能となるのである。我々はたしかに自らの働き、行為によって人格と成りうる、しかし人格と成るためには他者が我々を人格として認めることが必要なのである。正確に言うなら、我々は我々の働き、行為によって人格と呼ばれるに値するだけであって、我々を人格と呼ぶるのはあくまでも他者なのである。他者が我々を人格と呼ぶとは、他者が他者として、すなわち一人の人として我々に自らを示すということである。他者からのこうした応答によって初めて、我々が人格と成りえたことが確認されるのであり、この意味で我々が人格と成るために他者が必要とされるのである。逆から言えば、他者が人格と成るためには他者の他者たる我々が必要となる。つまり、我々が他者に対して自らを開き示し、それに対して他者が我々に対して自らを開き示してくれ、さらにそれに対してまた我々が他者に対して我々自身を開き示し・・・という、そのプロセスこそが他者と我々とが相互に人格と成る場なのである。

人格と成る場が上に見たようないわば問と答のプロセス

であるという点から、人格をめぐる概念と現実との距離、緊張を再度考えてみることにしよう。プロセスということから当然、実体として人格を捉えることはできない。では作用中心ということはどうか。もし中心ということと何か固定的なものが考えられているとしたら、それは誤解である。我々は作用そのものを見るべきである。川が流れているその作用、働き、運動それ自体が川なのであって、それらの何処に固定的中心なるものを探す必要はない。つまりプロセスの中で現れてくる我々なり他者なりの在り方、それこそが人格なのである。しかしそれでもなお、我々には意志というものがあって、川と人間とは違うと言われるかもしれない。たしかに我々はなんらかの意図をもつて行為し働く、しかし先述のプロセスが成立するかどうかを我々だけでは決定できないのである。我々と他者との作用、働き、行為が相互に上手く噛み合ったときのみ、つまり我々と他者とが相互に向い合って自らの外へと歩み出るときにのみ、あのプロセスが成立するのである。川も時と共に流れを変えるが、常に変わらない部分もあるにちがいない。もし中心ということ言うのなら、そこを指してのことと考えることもできるだろう。しかしその場合には、時間を越えた視点を仮定せざるをえないのである。

さらに面倒なことに、あのプロセスは成立するのが極めて稀であり、たとえ成立したとしてもまた壊れ易いのである。それほど我々は我々自身を他者に曝すということを恐れている。したがって、我々が人格と成るということは、現実としては非常に難しいと言わざるをえない。しかし、あのプロセスが成立するための機会は常に我々に開かれているのであるから、その意味では我々のあらゆる行為が、一挙手一投足でさえもが我々を人格たらしめる可能性を秘めているのである。この場合でも忘れてならないのは、そのプロセスが我々と他者との間で成立するということである。つまり我々が人格たりうるためには、我々の行為が他者に引き渡され引き受けられねばならないのである。行為の主体としての我々の主体性が一旦は否定され、その上で承認されることによって、我々は人格と成る。こうして、広い意味での行為の主体たる主観は、その人格的側面において自己完結的ではありえず、むしろ他者を不可欠の要件とすると言うことができる。

(いけがみ てつじ・大谷大学)

構成と反省

成田常雄

フッサールの「構成」は、『論理学研究』から『イデー
ン』にかけて、彼の現象学の基盤が確立される時期に、重
要な役割を果たした概念であり、フッサールの現象学全体を
貫く超越論的な哲学理念に深くかかわっている。超越論的
現象学への「突破口」(Hu. XVIII. 8)は構成の問題によっ
て開かれたといつてよく、とくに『論理学研究』において
は、これが「代表象」(Hu. XIX/1. 474, XIX/2. 609,
621 ff.)の問題として論じられていたことが注目される。

フッサールを超越論的立場へ向かわせる転機となったの
は、彼が「超越の謎」(Hu. II. 43)と呼ぶ問題に遭遇した
ことであるが、これは、「対象がへ自体的に存在し、しか
も認識のうちにへ与えられている」というのは、一体どう

いうことなのか」(Hu. XIX/1. 13)という問題として表
現できる。超越の問題がこのように認識論的な観点から提
起された背後には、『論理学研究』に固有の論理学の基礎づ
けという課題があり、フッサールは、従来の論理学主義と
心理学主義の対立を批判して、論理学的諸理念のイデア的
内容がそれ自身として正しく洞察されるべきことを主張す
る。それは「理念化的抽象」(Hu. XVIII. 109)の作用に
よってなされるが、この抽象が可能でありうるためには、
イデア的契機が何らかの仕方ですでに体験の所与となりえて
いなければならない、それは結局、われわれが個別的对象を
しかるべき「何か」として認識するときの、その「何」を
おいて他には考えられない。とすれば、問題は認識の成立

基盤を問うところから掘り起こされねばならず、こうして現われてくるのが先の超越の謎なのである。

フッサールによれば、超越の謎は認識批判的反省が必然的に創り出す「懐疑論的中間段階」(Hu. II. 24)であり、これを正しく謎としてとらえることが肝心である。つまり、意識にとって対象はあくまでも意識で非ざるものとして、意識を超えたものであるので、意識がどのようにしてそのような超越の対象に的中しうるのかは疑いある余地があるのである。ところが、その一方では、対象をまさにそのような超越的なものとして「思念」することは、意識の本来の志向的な働きに属し、或るものについての意識」として、意識はつねにすでに超越の対象との志向的關係のうちにある。現に或る事物を見ているときには、この志向的關係そのものは意識に上ることはないけれども、これはその關係の遂行態のうちにあるからであって、見るということとは元来、この志向的關係としてのみ成り立ちうるのである。事物は、見る作用の志向的相關者として、その存在が超越的に思念されているのであり、的中性の問題は、この思念の「充実」の可能性を問うことに帰着する。そして、思念が充実されるのは、対象がそれ自身として意識に「現出」するときである。

われわれが対象を然るべき「何か」として捉え、これを述定的言表にもたらずとき、つまり述定的判断がなされるとき、フッサールによれば、それが「認識」である。認識の妥当性(的中性)は、志向の充実の問題として、述定内容つまり志向された意味の充実化と、その意味を通して志向される対象の充実化の問題となる。意味志向の充実化は、命題的に述定された事態については、「範疇的直観」(Hu. XIX/2. 673)により、個別的名辞については端的な直観(知覚と想像)によってなされ、範疇的直観は端的な直観によって「基づけられる」(Hu. XIX/2. 681)關係にある。また、意味を通して志向された対象は、その現実存在を以て充実されねばならないが、そのためには現実存在する対象がそれ自身として意識に現出しえなければならず、これを可能にするのは感性的知覚である。したがって、認識は最終的に感性的知覚によって充実されねばならないのである。

対象の自己現出がなぜ感性的知覚において可能であるのかは、これを事実として認める以外に説明することができず、いま現に対象をありありと見ているとき、その対象の現実存在を疑うことはできない。なるほど、知覚の射映構造により、対象が完全に現出することはありえないが、し

かし対象それ自体といえども、知覚がたとえ不完全にもせよ現出してみせる対象と「全く別のものではない」(Hu. XIX / 2. 589) のであり、そこには対象自身が現出しているのとみて差し支えないのである。これはフッサールの、直観の明証性のうちにあらゆる妥当性の根拠を求める立場から自ずから導かれる主張である。ところが、知覚の遂行態のうちにあるかぎり、そのような対象の自己現出そのものは知覚されず、ただ現出者としての対象のみが知覚されるだけであり、そのとき対象はそれ自身の根拠を欠いている。そこで、あらためてこれを根拠づけるために「構成」の問題が立てられたのである。

『論理学研究』における構成の問題は、もともとあらゆる段階の志向の対象について、イデア的普遍者から具体的個物に至るまで、それぞれの志向がいかにして充実されるかを問うものであった。その場合、特徴的なことは、これを問うに際して、それぞれの志向を充実する固有の直観作用があらねばならず、そしてまた現にあり、それによって充実が可能であるということが前提された上で、そのような充実化の機能において明らかになる志向性の関係が問題にされたことである。つまり構成は、それによって何かが新しく産出されるというのではなく、すでに機能

し、体験されてはいるが、意識されてはいなかった志向的關係を明示化するという問題であったのである。このことは、フッサールが構成を「代表象」という機能的概念によって説明していたことから、一層明らかになる。

フッサールは代表象の概念を、構成問題の全体にたいして適用するので、それには「範疇的代表象」(Hu. XIX / 2. 604 ff.) をはじめとして様々な形態が含まれるが、代表象とは元来、それ自身が対象となるかわりに、何らかの対象が「表象されるのを助ける」(Hu. XIX / 1. 525) 働きのことを指している。「代表象するもの」は、体験されてはいってもそれ自身としては意識されておらず、或る対象についての意識として成り立つ何らかの表象を可能ならしめるものとして、機能しているのである。フッサールは、このように、それ自らは隠れて働く代表象の機能を明らかにすることとが、構成問題の主題であるとみるのであるが、いまこれを感性的知覚の場合にあてはめていえば、感性的知覚において現実が存在すると思念されている対象に対して、これをそのように思念せしめているものは何かと問うことになる。

そのようなものとして直ちに思い浮かぶのは、ヒュレーとノエシスであるが、この両契機の合わさったものが代表

象に該当する。代表象の概念は、代表象するものが明示化されて、それ自身として表象にもたらされると、さらにそれに対する代表象が求められるというように、機能的性格をもつが、無際限にこの過程が繰り返されるわけではない。その最終的な終着点は、実は、感性的知覚によって予め与えられている。それというのも、現に対象をありありと見て、その対象が紛れもなくそこにあると確信するときの、その確かさは、対象の直観的な自己所与性のみ依拠して、それ以外のいかなる先入見をも混じえていないかぎり、決して揺らぐことはないのであり、この存在確信を遡及的に明示化することが最終的に目指されているからである。

ここには、問題の端緒においてすでに解答が示されているという一見奇妙な循環が生ずるが、もともと超越論的立場では、超越の対象が疑わしいから、これを問うのではなく、逆にこれが確かであるから、その確かさを明らかにしようとするのである。フッサールの場合、究極的な権利根拠は直観の明証性にあるとされるので、志向的体験の基底において働く存在確信も、それ自身として直観的な所与となりえなければならず、これがなされるのは、内的時間意識の根源的「現在」においてであるとされる。ここでは代表象の機能が、もはや他のものを待つことなく、「過去把持」

と「未来予持」という時間意識そのものに含まれる契機を介してなされるので、最も源初的な現出が実現される。もとより、これによって超越的な存在の問題が十分に論じ尽くせるかどうかは議論の分れるところであるが、フッサールは、直観の及ばない暗い存在を「地平」の概念によって許容しながらも、あくまでもそれが中心の明るさに比しての暗さであるとしていたところに特徴がある。フッサールの構成が能動的か受動的かを巡る議論については、代表象するものと代表象されるものが、理念的な本質直観から内的時間意識の持続性に至るまでの、どの位階において問題にされるかによって、それは能動的とも受動的ともなりうるのであり、肝心なことは構成問題の基軸が代表象の概念にあることを洞察することであると思う。フッサール自身は代表象という概念を術語として固定することに固執していなかったので、これを通常の、志向的な反省という言葉に置き換えるならば、構成は志向的機能の反省論であることになる。

(なりた つねお・岡山大学)

日本現象学会「第十回研究会」のお知らせ

日本現象学会への入会方法

会場 広島大学総合科学部 六階 大会議室

十一月二六日（土）

「『存在と時間』における存在論的差異の現象学」 丹木 博一 上智大学

「解釈を導くものーガダマーの存在論」 佐々木一也 千葉工業大学

「哲学と心理学ー『危機』書再読」 門脇 俊介 山形大学
特別報告「フッサール没後五〇年」 加藤 精司 北海道大学

十一月二七日（日）

「『分析論後書』96b20-100b17の現象学的解釈」 山田 央夫 広島大学

「他者存在と倫理的価値」 竹原 弘 徳山大学
シンポジウム「地平の現象学をめぐってー現象学と解釈学」

提題者

新田 義弘 東洋大学
山形 頼洋 大阪大学
千田 義光 国学院大学

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

〒四六六 名古屋市昭和区山里町一八

南山大学哲学合同研究室内

電話 ○五二一八三二一三一一（代）

振替 名古屋 四一三九九三九

へ照会されたい。

本学会の会員数は現在約二六〇名

年間会費（年報の代金を含む）は年間三千円である。

本誌の購読についても事務局へ照会されたい。

日本現象学会会則

第一条 本会は日本現象学会 (The Phenomenological Association of Japan) と称する。

第二条 本会は現象学の研究を進め、その発展をはかることを目的とする。

第三条 本会はこの目的を達成するために左の事業を行う。

1 年一回以上の研究大会の開催

2 国内および国外の関係学術団体との連絡

3 会報および研究業績の編集発行

4 その他必要な事業

第四条 本会の会員は現象学に関心をもつ学術研究者とする。

入会には委員会の承認を要する。

第五条 本会は左の役員をおく。

委員長 若干名

会計監査 二名

第六条 総会は年一回定期的に開き、その他必要があれば、委員会の決議によって臨時に開くことができる。総会は

会の活動の根本方針を決定し、会員の中より委員および会計監査を選出する。また、総会は一般報告ならびに会計報告を受ける。

第七条 委員の任期は四年とする。

第八条 会計監査の任期は四年とする。会計監査は他の役員をかねることができない。

第九条 役員はすべて重任をさまたげない。

第十条 委員は委員会を構成し、総会の決定に従って会の運営について協議決定する。

第十一条 会計監査は年一回会計を監査する。

第十二条 会員は会費として年一〇〇〇円を納入する。

第十三条 本規則は委員会の決議を経て変更することができる。但し、総会の承認を要する。

(昭和五五年五月三〇日制定)

編集後記

昭和六二年五月二五日に国学院大学で開催された第九回現象学研究会の折の委員会および総会の席で話題となったように、従来北斗出版にお願いしていた『現象学年報』刊行の事業は、経費の面のみならず、編集方針等をめぐる出版社側と日本現象学会側との意見の相違などが起因となつて、その後暗礁に乗り上げ、年報第四号の続刊も危ぶまれるようになった。

しかし折角始まつた年報発刊の仕事中途頓挫させるわけにはゆかないであろう。幸い事務局の御努力で、名古屋市内の刈谷高速印刷に年報続刊の仕事を依頼できる見込みが得られた。こうして昭和六二年十二月下旬における事務局と編集委員会、昭和六三年二月上旬における事務局と委員会との間の緊密な相互連絡の結果、すでに昭和六三年四月一日付の日本現象学会会員への「お知らせ」に記載されていたように、今後は年報を本学会の純粋な機関誌として編集刊行することが決定された。この方が経費も安上がりで済み、編集方針についても他の容喙に右顧左眄することなく振舞える利点があるからである。

それで、右の事務局、編集委員会および委員会全体の合議の結果、年報第四号は「現象学と現代哲学」と題する特集号として、主として中堅の七名の会員に寄稿をお願いすることが

決まり、加えて、第八、九の二回の研究会のシンポジウムおよび研究発表における報告要旨の掲載も決定された。

こうしてここに、『現象学年報』第四号が、会員諸氏の御努力のもと、無事に刈谷高速印刷から刊行されるに至つたわけである。本年報は今後、本学会の学問的な機関誌として、一層幅広く、会員諸氏の現象学的諸研究の発表の場となつてゆくことが期待される。

どの学問においても、研究成果を広く世間全体に知らしめ普及させるという面と、逆に一般化を拒み極度の専門的集中において切磋琢磨するという面とがある。前者の啓蒙的普及の度合いが強まれば、その学問は世に受け容れられるが、それだけにまた内容の薄い平明さだけが拡散してゆく。逆に後者の専門的集中が強化されれば、その学問の中核への参加は一般人には拒否され、少数の識者の天才的努力の中でのみ真理の火花は散るといふ結果になる。いかなる学問においても、エクソテリシユなものとしてエンゾテリシユなものとの間の落差と葛藤は、永遠の宿命として不可避である。とりわけ哲学においては、公教性と秘教性の問題は、昔から種々論ぜられ、常に鋭く意識されてきた。学会の機関誌とは、両者の溝を埋める一手段であると言つてもよいであろうか。ともあれ、この媒体を通じて、専門化と一般化との両極の間を揺れ動く真の学問的精神の運動が、生き生きと活性化し、活発化することを庶幾つてやまない。

(J・W)

PHENOMENOLOGY AND MODERN PHILOSOPHY

<GENSHOGAKU NENPO 4>

Annual Review of the Phenomenological Association of Japan

contents

Shinya NOE	Phenomenology and the Philosophy of Artificial Intelligence: On H. Dreyfus's critique of AI 1
Masahisa OGUMA	Intentionality and Causal Relation in Perception 13
Shigeto NUKI	Husserl's Theory of Association 29
Akira SHIMIZU	A Perspective on Phenomenology of Passion and Emotion 47
Kiyokazu WASHIDA	Phenomenology and the Problem of Relativism 63
Tetuaki KOTOH	The Lived Reality, or Night 79
Toru TANI	Natura abscondita-Phénoménologie et une pensée de la non-présence 101

The Report of the eighth Conference of the Phenomenological Association of Japan 115

The Report of the ninth Conference of the Phenomenological Association of Japan 159

Editorial Postscript

●編集委員●

児 島 洋

田 島 節 夫

常 俊 宗三郎

渡 辺 二 郎

現象学と現代哲学 現象学年報4

1988年11月20日 発行

編集
発行

日 本 現 象 学 会

〒466

名古屋市昭和区山里町18

南山大学哲学合同研究室内

印刷 (株) 刈谷高速印刷
