

ISSN 0289-825X

現象学年報 5

'89 日本現象学会・編

目次

ハイデガー生誕百年記念論文

個体の現象学

竹市明弘

I

世界に住まうこと

篠憲二

21

自己と時間

山崎庸佑

39

イメージの不確定性

村田純一

57

『聖なるもの』の現象学

宮原勇

75

時間形態

竹田純郎

93

他者と時間性

斉藤慶典

109

日本現象学会第十回研究会の報告

129

編集後記

個体の現象学

竹市明弘

I

個体をそれが個体であるということに於て明らかにすること、このような課題はフッサールによれば現象学的哲学にとってふさわしからぬテーマであった。彼は次のように書いている。「学問としての純粹現象学は、それが純粹であり、自然を現実存在として措定するようなことを一切しない限り、本質の研究以外のものではなく、決して現存在の研究ではありえない……。それに^①とって個体は永遠にアペイロン（無限定なもの）である」。

それならば、ハイデッガーの現象学では、個体の問題は

どのように扱われているであろうか。『存在と時間』に於て、個体は確かに最も根本的な考察の対象となっているが、しかしそれは、人間的個体というただ一種の存在に関してだけのことである。ハイデッガーによれば、人間存在の「最も徹底した個体化^②」の可能性のなかに、人間的現存在の存在をそれ自身からしてそれ自身の前にもたらず可能性、つまりその存在を根源的に開示する卓越した可能性が存する、と言う。ここでは個体が、（フッサールのように）単に考察のための類例的な対象として機能するのではなく、哲学にとつてその問うべきものに近づきうる、唯一無二の通路であると考えられている。フッサールとハイデッガーとでは、個体の問題に関して全く逆の方向がとられるので

ある。

フッサールの形相的な本質の現象学に対して、ハイデッガーの唱導した「事実性の解釈学」が人間の個別的な現存在を積極的に主題としたことは、既に一九二三年の初期フライブルク講義に於て強調されたところである。その場合、ハイデッガーの問題設定に関して二つの根本的な問いが生ずると考えられる。第一に、個別的現存在を問い、しかもこれをその形相的本質に向けて還元するのでなく、あくまでもその個別的現存在のありのままを根源的なあり方として問い出すという、そういう彼の問題設定の当否は、問いの結果得られた対象の根源性の如何に懸かってくる筈である。現存在の根源的な解釈性を決する規準として彼が挙げるのは、全体性と本来性^①とであるが、これらの基準は何故そのような権限を有するの^②か。

ハイデッガーに於て本来性とは、「良心を持つとうと意志すること」によって達成される実存の指標であり、その内容は、全体存在でありうることに向かつて表明的に自己を企投することである。現存在の根源性は、このような意味での本来性と全体性によって構成されるから、根源性の存在論的な実質は、現存在の全体存在ということにのみ存する。それ故、次のような問いが立てられねばならない。ハ

イデッガーの言う全体存在自身は何によって構成されるのか。そのような全体存在がそうであることの根拠は何処に存する^③のか。

個体の問題に関してハイデッガーに問わるべき第二の問いは、次のようなものになるであろう。

ハイデッガーに於て、人間的現存在以外の他の種類の個体も問題にされているであらうか。そもそも個体を個体たらしめる個性性が一般的な仕方であらかじめ明らかにされているのであ^④らうか。

最初の問題から考えていく。ハイデッガーによると、現存在は死へと先駆することに於て、「その存在しうる全体を確実に知る」ことができる^⑤。何故か。それは、死が現存在の最も固有で追いつき難い可能性であり、このような可能性へと先駆することによって、この可能性に先立つ一切の可能性を共に開示しうるからである。つまり、「死への先駆のなかには、全現存在を、実存しつつ先取する可能性^⑥が存する^⑦」からである。

ところでハイデッガーは、次のようにも記している。「最も固有な仕方^⑧で存在しうるとい^⑨うことが大事である場合には、配慮されるもののもとにある在り方の一切、他者と共にある在り方のすべてが作動しなくなる^⑩」。

もしハイデッガーの言うように、現存在の存在を十全に理解するためには、現存在を世界内存在として常にその統一的な全体性に於て見て行かねばならぬとすると、右のようなハイデッガーの記述からは直ちに問題が生ずるのである。すなわち、本来的な自己理解に於て、現存在を構成する二つの構造が右のように作動しないとすれば、例えその二つの構造が本来的な自己存在から「締め出され」てはいないとしても、そこには明らかに不完全性が生じているのであり、これをもって現存在の根源性が達せられた存在であるとは認め難いのではないかということである。ハイデッガー自身が記しているように、単なる存在論的可能性としてではなく、本来的現存在がその最も固有な存在可能性を事実に企投するとすれば、それは常に、……のもとに配慮しつつあるというあり方とか、……と共に顧慮しつつあるというあり方との関連のなかでのみなされうる筈である。

ハイデッガーの分析の筋道を追って言うならば、この問題は明らかに次の問いに集約される。すなわち、彼は現存在を構成する三つの構造契機のなかで、最も固有な仕方で存在しうるということを他の二つに先んじた位置につけた、つまり実存性とか、自己に先んじてあるということをも

優位におき、時間性の構造で言うならば、既存とか現在に對して将来を優位においたが、このような優位性は現存在の全体性のなかでいかなる根拠をもち、更に具体的な全体性の達成を実際に保証する力をもつのか、という問いである。

現存在の存在は、一つの統一的で全体的な現象であり、三つの構造契機によって等根的に構成されると言われる。そうすると、このうちの一つの構造契機を右のように優先させることに對して、現存在の存在自身は、すなわち関心や時間性という全体構造自身は、存在論的な根拠を与えることができない筈である。無論、実存性の優位が、現存在分析の当初に前提された「実存の理念」から来ていることは確かであるが、議論がもしそこにとどまるとすれば、現存在分析は循環論証に終わってしまうことになる。

それならば、全体存在であることの根拠は何処に見出されるべきなのか。しかし我々がハイデッガーの解釈学的方法に則って全体性を吟味する限り、このように全体存在の根拠を存在論的に規定しようとする試みは、そもそも逆転した道を歩むことになるのではないか。

ハイデッガーによれば、存在論的な解釈は、現存在自身がオンティッシュに開示するものをただ明確化するだけで

ある。したがって解釈学のもつ前提の全体は、「開示されるべき〈対象〉の根本経験から、そしてその根本経験において、先行的な解明と保障とを」^⑥うける必要がある。それならば、このような根本経験に、我々は一体何処で出会うのか。ハイデッガーの答は次のようである。すなわちそれは、現存在の究極的存在構造たる時間性が、それにおいて現象的・根源的に経験されるところの、先駆的決意性に於てである。従って彼は次のように記している。「関心の本来性というこの様相（先駆的決意性）は、現存在の、根源的な自己―存立性と全体性とを含有する」。このように見れば、この先駆的決意性という仕方で与えられる経験的全体性が、ハイデッガーの存在論的分析の根本前提をなしていることは明らかである。

しかしながら既に見てきたように、死への先駆によって獲得される全体存在には、世界内存在を構成する他の二つの構造契機が本来欠如している。しかし反面から言うと、まさしくこのような欠如があつてこそ、現存在は自己自身へと投げ返されるのである。つまり死への先駆は、現存在を他から切り離された単独のあり方にもたすが、その単独化された個体においてこそ現存在の全体存在がそれ自身にあらわとなると考えられている。このような全体存在の

構造は、今述べたようにその存在論的分析に先立って、既にひとつの根本経験のなかで経験的に決定されている。つまり、現に生きている個体が、その死を自らの全体存在を完成する可能性として経験することが、死への先駆であるが、この経験によって現存在の全体性自身の構造が決定されているのである。全体存在の存在論的規定がこのような経験的起源をもつものであるとすると、その妥当性は、「死は、現存在の最も固有で、追い越し難い可能性である」というハイデッガーの有名なテーゼが、経験に則して現象学的に証示されうるか否かということを決せられよう。

しかしながら、死についてのみ当て嵌まるとされている右の二つの根本性格が、現存在の他の事実的可能性についても見られるということはないであろうか。例えば、私が今夜良く眠ることができるといふ可能性は、死と同様、私自身にのみ関わる可能性である。何人と言えども、私に代わつてその可能性を引受けることはできない。今夜も遂に眠ることができないのではないかといふことを思い浮かべる時、不眠は、死を俟たずとも私にとって「不可能性の可能性」を意味する。その意味で良く眠ることができるといふ可能性は、死と同様、私の現存在の最も固有で、追い越し難い可能性である。確かに散歩が一本の

道と関わり、対話が一人の人間を相手とするように、事実的な可能性はすべてなんらかの配慮された物とか顧慮された人物に関係している。しかしそういう事実的可能性のいずれも、我々の現存在によってその都度、諸々の可能性のなかから、他の人によっては代行され難い最も固有な可能性として、またこの今に於ては追ひ越し難い究極の可能性として選出されたものである。少なくともそれらの事実的可能性が現存在によってその都度真剣に引受けられたものである限り、すなわち、現存在の現在の全体存在を可能にする可能性として引受けられたものである限り、それらは右のような根本性格を帯びていると言わねばならない。

しかしそうすると、死への先駆が、他の諸可能性によっては達成不可能な、全体存在をうるための特別の可能性であるということの権原は、一体何処に存するのであるか。そもそも右のように見た時、死と他の事実的な諸可能性とを区別する標識として一体何が残るであろうか。それは恐らく、今から死に至るまでの時間道程だけであろう。この時間道程は、その他に現存在が持ちうる一切の時間道程に比し、とにかく最も長いものであることは明らかである。しかしながら、死への先駆によって達成される現存在の全体存在を規定するものが、ただ最も長くして有限的な時間

道程にすぎないというのであれば、このような全体性に基づいて理解される現存在の存在構造はどのような内実をもちうるであろうか。我々は次のように答えるをえぬ。現存在の存在はこの場合、単に現存することが可能なだけの存在 (ein mögliches Nur-noch-dasein) に還元される。すなわち、今から終末までの純粹な現実存在 (existentia) に還元されるのである。このような単なる純粹現実存在にとっては、それが何らかの事実的可能性によって充実されているか否かということは、問題にならない。

もし人間的現存在の存在を、一定期間持続することが可能なこのような単なる現実存在であると考えたとすれば、我々の現存在からその根本性格である代理不可能性が失われるであろう。何故なら、一定期間の単なる現実存在ということであるなら、なんびとの現存在であろうとその存在たりうるし、それどころかどのような事物の存在ともなりうるからである。それ故ハイデッガーが、我々の現存在にとって関心の的であると言うところの我々の最も固有な存在、すなわち実存 (Existenz) は、右のような単なる現実存在乃至その可能性では決してありえない。それはむしろ、「現在に於て分割不可能で統一的な存在」という性格をもった存在、すなわち個性性を標識とする存在でなければ

ならない。ある個体がその全体性に於て現存するために、それは決して先駆を必要としない。つまりその個体に残された有限的な時間道程を先取する必要はない。個体の可能的な全体性はむしろ存在の統一に基づいており、その存在の統一はなんらかの仕方で本質特性に依存する。したがって、もしこのような本質特性を失っても尚、単なる現存在として現実存在し続ける存在者があると想定した場合、このような存在者はその統一性を失って、その属する種の名前で表記されることが不可能になると言わねばならない。

ところで或る一定の本質特性をもった或る存在者は、他の存在者によって取り替えられることができる。それは同じ本質特性をもつものならどの存在者によってもよい。しかしいかなる他の存在者によっても取り替え不可能な存在者が問題であると言うのなら、そのような存在者は、そのなかに可能的には無限に多くの規定性を持ち、その無限の規定性によって他の一切の存在者から自己を区別するような存在者でなければならぬ。可能的には無限の規定を自己の規定として提示しうる存在者、このような存在者のみがそれぞれ固有な個体であるとして経験されるのである、その固有名によって名指され、他の一切の存在者から

区別されるのである。

現存在に対して、最も固有で、代理不可能な、追い越し難い存在の可能性を与えるのは、まさしく右のような個体としての存在に他ならない。従って人間的な現存在が本来的な全体存在たりうることの根拠、すなわちその根源的な存在たりうることの根拠も、人間的現存在がもつ、個体としての存在体制に存すると言わねばならぬ。しかしこのような意味での個体性について、ハイデッガーはその現存在分析において殆ど何の関心も示さなかった。

しかしこの観点（個体）から見るとき、人間以外の、非現存在的な存在者は、ハイデッガーに於てどのように扱われているのか。この問いをもって我々は、先に立てた第二の問題に到達する。「存在と時間」によれば、我々が差し当たって大抵出会うところの非現存在的な存在者の存在は、指示関係の全体、すなわち有意義性によって規定されている。この有意義性自身は、現存在がその為にあるところの目的（*Worum-willen*）からする、現存在の自己指示に最終的な起源をもつ。「現存在は、それが存在する限り、その都度いつも既に、存在するものを手元にあるものとして出会わせている」^⑧。しかしそういう手元にあるものとしての道具

が、役立たなくなつて来ると、その存在が目立つてきて、手元にあるという方を失う。つまり目立たない仕方ですれ自身に於てあるという道具のあり方が失われる。そういう道具は、まだ役に立つか或いは更にもっとよくその役割を果たすような別の道具によって取り替えられる。眼前にあるもの (Vorhandensein) と名付けられた対象的事物が、取り替え可能なことは言うまでもない。こういう種類の存在者が出会われる領域、すなわちハイデッガーの考える日常性の領域に於ては、それぞれが固有な個体に見られるところの代替可能性は存在しないのである。

さてハイデッガーによれば、世界の世界性を形成するのは有意義性であり、世界はかかるものとして、現存在の根源的な世界企投に、オンティッシュにではなく超越論的に依存している。本来的なあり方をとった現存在が、「彼にとつてありうる、実存の不可能性という無」に向けて自己を投げかけるとすると、このことによつて世界自身は、「無意義性へと沈下し」、「そういう仕方で開示された世界は、事情のないという性格の存在者しか解き放つことができない」^⑩。無意義となった世界も、「最も根源的な意味でのへなにか或物」ではありえよう。そのことについてハイデッガーは、『存在と時間』において一度だけ触れている (一八

七頁)。しかし世界がただ単にこのようなへなにか或物にすぎないとする、そういう世界とは一体何であろうか。

この場合世界は、有意義性という内容を欠如した空虚な世界企投に基づくことになり、世界内存在の形式的な枠組構造だけが世界として残るのであるろうか。他方存在者の方も、事情のないところで出会われるような存在者とは、一体何であろうか。それは、いかなる規定性も持たず、従つて単なる裸のままの「……があること」にすぎないような或物であるうか。もしそうとするなら我々は次のように問わねばならないであろう。不安の経験に於て根源的な仕方に出会われるとされる存在者は、かろうじて単に眼前に存在するだけという、最も派生的な存在の仕方をとるものに他ならないではないか。

これ迄の考察からして以下のことが確認されよう。公刊された『存在と時間』に於ては、世界についても非現存在的な存在者についても、それらの根源的なあり方に対する十分な解明はなされていない。非現存在的な存在者の個性については、その根源的なあり方ばかりでなく、日常的なあり方についても全く関心が示されていない。

II

その中期作品に属する『芸術作品の根源』という論文で、ハイデッガーは次のように言っている。「フアン・ゴッホの絵画は、一足の農夫の靴という道具が真実に何であるかということを、知らせるものである」⁽¹⁾。芸術作品の本質は、「真理を作品のなかに置いて具現すること」、すなわち世界と大地との間の争いを生起せしめることである。この争いを生起せしめるという意味で、芸術の本質は歴史である。「芸術は、歴史を根拠づけるという本質的な意味で、歴史である」⁽²⁾。

ここに於て我々は、先に探し求めていたところの非現存在的な個別的存在者に対して、その根源的なあり方に関する明確な言明がなされているのを見る。つまりそれは、芸術作品に於てその根源的な存在に到達するといっているのである。

しかしながらこのように見るのがまた、我々に新しい問題を課することになる。すなわち、芸術作品に於て存在者が根源的な現われに到来するとしても、その度毎にどのような場合であっても、世界と大地との間の争いが生起し、

それによってその都度歴史の根拠づけがなされるのであろうか。とすると、芸術作品による歴史の根拠づけは、例えば絵画に於てどういう存在者が画かれるとしても、またそれがどういふ種類の芸術であり芸術様式であっても、そしてその芸術家が誰であるかにも全く関わりなく、生起することなのであろうか。

或る種の本質的な芸術作品が歴史に対してなんらかの根拠づけをなしうるということを、我々も認めるに吝ではない。しかし芸術作品の建立する力が、世界と大地との間に立つ民族に対して、歴史の始源となるものを贈ることによって歴史を根拠づけるという、歴史の次元の内にのみ存するとするならば、他の民族に属し、しかも現代に生きる我々が、本質的であるとは言えヨーロッパの古い芸術作品を今理解しうるということの根拠を、説明することが困難であろう。本質的な芸術作品のうちには、歴史の根拠づけということよりもより一層根源的な建立の力が、存しうるし、存せねばならぬ筈である。それは恐らく、歴史を超えて本質的に現成するものの境域のうちに参入しうるような力であろう。もし芸術作品がなんらかの争いを生起せしめるとするなら、その争いは、世界と大地という歴史の刻印を帯びた二つの力の間で起こるのではなく、歴史的なもの

と超歴史的なものととの間で起こるものである。

更に後期の『物』や『言葉』という講演でハイデッガーは、個体と世界、そして両者の関係についてその根源的なあり方を規定しようとしている。その方法は、それらの事象をなんらかの仕方でも論理的・言語的に分析して説明するという道ではなく、それらが我々の経験的現実において生起する有様をその最終的な事態にまで追いつめて明らかにするという、あくまでも現象学的方法である。

物の物化は、世界に対してそれが生起する場を与え、世界をそこに滞在せしめる。世界の世界化は、物に対してそのそれぞれ固有な本質を認容し、かくして物を「その都度の間のもの」として生起せしめる。ここに見られる根源的な生起は、物と世界とを相互に委ねあわせ脱目的に収用する働きであるが、この働きのことをハイデッガーは、差別 (Unterschied)、決着 (Austrag)、性起 (Ereignis) 等の様々な名で記しており、それは以前に、存在の近さとか存在の真理という名で問われていたところの究極の事態に他ならない。物と世界との間の差一別は、両者を相互に委ねあわせ、そういう仕方でも両者をそれぞれの固有性のうちに収用する。ここでは物が、ただ「その都度の間のもの」としてのみ理解されており、しかもこの「その都度の間」の

滞在中も、徹底的に脱自的に、交互に自己を委ねあう働きによつてはじめて浮上すると考えられている。従つてここで見られている根源的な事態に対しては、存在による存在者の根拠づけという形而上学的思考法も、また自己確定的な主観性に基づける超越論的な思考法も、容喙するいかなる余地も持たないと言えよう。それ故ハイデッガーは次のように記している。「もし我々が、物を、世界化する世界からの物化において本質的に現成せしめるならば、我々は物としての物に想いを致しているのである」⁽¹⁹⁾。

さてそうすると右の記述によつて、個体的な事物の全体的な現実性が最終的に明らかになったのであろうか。世界はここで、その世界性のまったき全体に於て理解されたのであろうか。ハイデッガーがここで問題としたような方域 (Geniet) としての世界は、われわれが先に論じた、本来の実存の世界理解に於ける「無意義性」とどのように関係するのか。確かに我々はハイデッガーに於て、方域としての世界に関する次のような記述に出会う。「死を能くする者としての人間たちがはじめて、世界としての世界に、住まいつつ到達する」⁽²⁰⁾。しかしながら死への本来的なあり方をとつた現存在においては、存在するものが全体的に滑落ち、完全な意義喪失に陥るのではなかったか。もしこのよ

うにして存在するものが全体的に脱落し、ただ「世界の無のなかで裸のへ……があること」だけ」が残るとしたら、そのことは、先程の「物と世界とを相互に委ねあわせ脱的に収用する」という根源的な働きもまた脱落することを、意味するのではなからうか。そうとすれば、方域として解された世界の正体は、最も根源的な世界ではなく、単なる神話的な世界概念の一つであったことが露呈されるのではないか。

以上の議論に關係して少なくとも次のことは言えるであろう。様々な世界現象が見られるなかで、そのすべてを一つの変様相だけに一面的に還元することは誤りである。同様に個体についても、様々な仕方で現象しうる個体を、その唯一つだけのあり方に、プロクルステスの寝台のように無理矢理押し込むのは許されないことである。

III

これ迄述べてきたことに基ついて、ハイデッガーに対して新たに二つの問題を提起しようと思う。第一の問題は以下のようなものである。ハイデッガーによると今日存在するものは、現代世界の呼びかけ、つまり「組立て」という

技術の本質の呼びかけに全面的に従っており、単に計算可能な用象(Bestand)としてのみ我々の前に現れるという。しかし例えば飛行機のように全く技術的な生産物が、そういう用象のあり方と同じく先程の「物」のあり方をも同時に提示するものとして、我々に出会われるということもありうるのではなからうか。飛行機で外国出張している状況を考えてみよう。飛行機という現代技術の粹を結集して造られた機械といえども絶対的安全性を保障されることは不可能であるから、何時でも墜落する可能性をもって飛んでいる。そのような可能性が現実化することなく、この飛行機で安全に再び故郷へ帰りつく幸運に我々が恵まれるとしたら、それは天と地との順調な運行と人々の協力に負うと共に、万一の墜落の可能性を与えようとはしない何か「眼に見えぬ」ものの働き、すなわち神々の好意とも言うべきもののお蔭であると思わざるをえない。天、地、人々、神々という四者の結集は、方域としての世界であり、このような世界が世界化することに於てはじめてその存在の全体性が達成される飛行機という機械は、機械として用象であると同時に先のハイデッガーの意味で「物」でもあると言わねばならない。飛行機が特殊例であるとか、状況が特別であるとかいう批判は当たらない。むしろ我々は、強調さ

れた一面的な現象の仕方の際で共現前しているところの、具体的現実の多様な姿にこそ眼を向ける努力をすべきであろう。今日の世界に現前するものは単なる用象だけであり、近世的世界の存在者は専ら対象であると宣言するような存在理解の仕方は、抽象的・一面的であるばかりでなく、物についても世界についてもその豊かな現実性に対して眼を塞いでいると言わねばならぬ。

飛行機は更に多かれ少なかれ歴史的・政治的な役割を担っている。最新型の飛行機は現代の美的感性を先導するものでもある。これらの規定はすべて連関しあつて、この飛行機という個体の全体存在を形成している。しかしそれらの諸規定がそれぞれ固有の役割を働く諸段階、諸次元、諸領域等は、個体の存在の記述に当たつて明瞭に区別されねばならぬ。さもないと記述は経験の分析を離れ、個体は一切をその内に含有する形而上学的な存在となつてしまふであらう。

そこでハイデッガーに対する我々の第二の問いは、彼の思想における分化の欠如、特に超越現象の把握におけるそれに向けられる。この問題と関連して大切なことは、ハイデッガーが個別的人間の実存と死とを、歴史性の隠された根底であると見做していることである。私の考えでは、ハ

イデッガーのこのような見解にこそ、彼に於て非一世界的な超越に関する論議と、他方歴史の具体的構造に関する論議とが、本質的に欠如していることの原因が求められると思われる。

ハイデッガーは、現存在が現存在として超越する先を、世界と名づける。¹⁶超越は、「世界内存在」として、常にこの構造的な枠組のなかで生起する。したがつて「もしいかなる現存在も実存しなかつたなら、いかなる世界も現存しないであらう」¹⁷。しかし逆に言つて、世界への超越が存在しない場合にはいかなる超越もはや生起しないのであらうか。そうではない。むしろ別種の、より徹底した超越、すなわち現存在の自己自身をも含めて存在するものを全体的に脱落せしめる超越、いわば超越するものなき超越が、無の無化に於て出現する。世界への超越と無への超越との間のこのような現象的差異は、『形而上学とは何であるか』に於けるハイデッガーの記述からも読みとることができ、そこで意識的に明確化されているとは言い難い。

存在するものが全体的に脱落する場合、そこでは無に向かつての超越が起こるだけでなく、更に、存在するもの全体でもなければ無でもないものへの、つまり非一世界的・理想的なものへの超越、その意味で前二者とは全く異なる

種類の超越が生起する可能性も与えられるのではなからうか。ハイデッガー自身はこの第三番目の超越について積極的に語ることは殆どなかったが、彼の言う方域としての世界の少なくとも二つの要素、すなわち神々と人間たちとが、単に時間と世界とからなる次元の内にもみ所属するものではないことは明らかであろう。神々についてそれは言うまでもないことだが、人間たちについても、彼らが世界の地平を越えて無のなかに踏み出し、時間を超えて妥当する理想的な真理の領域を探究するものである限り、彼らの存在の可能的地平を時間と世界の内に閉塞させることは不可能であろう。飛行機の生産や飛行がそれに基づいて行われる科学的な諸原理の存在が、世界的・時間的なものの領域を超越していることは、明白な事実として承認されねばならない。

このような超越の次元は、世界への超越や無への超越という他の二つの種類の超越から厳密に区別されねばならぬが、それと同様に後の二つの超越の次元も相互にはつきりと区別されねばならない。ということは次の事を意味する。すなわち、死の問題とか良心の問題という個別的な現存在の実存に関わる問題系は、それ固有の領域を形づくっており、それに対して歴史的・政治的な諸問題の領域はそれと

は全く異なった次元に所属しているということである。確かに『存在と時間』においては、死へと先駆することによって現存在が「自分の時代に対して……瞬間という仕方であり」¹⁹うること、つまり根源的な歴史的現在のたりうるということが語られている。しかしだからといって、現存在がそういう仕方では歴史的状況の内容的理解をも獲得しうると言われているのではない。実存的決意が本来的であるからといって、それはハイデッガーの言う事実的な選択の「一義性」¹⁹を保証するものではない。本来性は、個別的現存在の事柄であって、社会のそれではない。もしもある社会に所属する人なら誰でも皆、その内で喜び幸せに生活して死んでゆけると考えられる社会、つまり本来的な共存の理想的社会が、実際に実現されたとしたら、そのような社会は、本来それぞれ固有な現存在に対して、禍々しい運命を招く社会となるであろう。我々の死は、「歴史性」を根拠づけるのではなく、非世界的・非時間的な超越を根拠づけるものである。世界について言えば、世界を方域という仕組みから論ずることが重要であると同時に、世界の歴史的・政治的構造の次元からの分析もまた常に考慮されねばならない。

ここで我々は次のような問いに向かって進まねばならないであろう。これ迄議論してきたような様々な次元は、そ

れぞれ固有な個体の存在に於てどのようにして統合され、その統一的な全体存在を形成しているのか。この問いを問うためには、ハイデッガーの思索の歩みから距離を取って、個体が我々の経験に現われる事態を、我々自身の眼で確かめながら分析することが求められよう。

IV

ハイデッガーは次のように書いている。「真の意味で最も身近に与えられるものは……、知覚されるものではなく、配慮の交わりに於て現前するもの、つまり手に握んで届く範囲で手元にあるものである」。²⁰経験における知覚の始源性を否定する点で、右の言明は事態を正しく記述していると言えるが、しかしこの言明の後半部分については、それ程唯一的な妥当性を認められるであろうか。ハイデッガーはまた次のようにも記している。「日常的な現存在は、既に常にこのようなあり方（配慮の交わり）のうちに²¹ある。例えば扉を開けつつ、把手を使用している。しかし問題は、我々にとって最も身近に「差し当たって大抵」という性格をもつて現象する日常的なものが、右に述べられたような配慮の交わりに於て現前するもの、つまりいわゆる道具と完全に

一致するかどうか、ということである。日常的なものはむしろ先に分析したように、多くの重なった層をもって構成されたものではなからうか。ハイデッガー自身『存在と時間』に於て確かに、手元にあるものが使用不能になったり失われたりしてその指示連関が乱されることにより、今迄手元にあるものとされていたものに、眼前にあるという性格が欠如的に付け加わって現われてくることを、認めている。しかしこの使用不能とか喪失ということによって「目立ち」、「押し迫ってくる」のは、本当に「眼前にあること」が欠如しているということだけなのであろうか。もしも本当にそれだけのことであるなら、役に立たなくなったり失ってしまった道具を使用可能な別の類似の道具で取り替えさえすれば、欠如状態は解消されてそこに何ら問題は生じない筈である。

道具は道具である限り、その取扱いがスムーズになされるか支障をきたすかというような違いはあっても、手元にあることとか眼前にあることとかというその存在が、常に指示連関のうちに組み込まれたものであることには変わらない。しかし道具であっても、大工の鉋や眼鏡のように、まるで自分自身の身体の一部であるかのように全く、「目立たない」仕方を取扱われうる道具、つまり身体になじんで

しまった道具というものがある。それ程完全、「目立たない」道具は、普通の道具と違って本質的に取替え不可能である。つまり他の類似の道具によっては取替えられないということが、身体にすっかりなじんだ道具の特色である。

このような道具が使えなくなったり失われたりすれば、それは我々にとって、単に道具の眼前存在の欠如だけではなく、いわば我々の身体の欠損、世界内存在そのものの欠損を意味する。我々は、それまで全く目立たなかった道具の存在を欠如によって知ることを通じ、無意識のうちに隠されていた我々自身の存在、すなわち実存を自覚する。

大工は、それぞれ固有のなじみの鉋を使う時にのみ、自分の手を動かすように全く自由に仕事をする事ができる。どの鉋が自分のものであるかという事は、手が知っている。このことは、ひとかどの棟梁であれば皆認める事実であるが、そういう専門技術者でなくとも例えば我々が新しい眼鏡に替えた場合、それが以前のものにどれ程正確に合わせて拵えられていても、それによってはどうしても世界がどこか違った風に見えてくるといったことがよく経験される。この二つの例で明らかに言えることは、それらの道具が一方では確かに指示連関に所属しているものの、しかし同時に他方では固有な身体とのそれぞれ独自の関係をも

つことによって指示連関から抜け出しているということである。更にそこで注目すべきことは、人が自分の身体に適合した道具を探すだけではなく、逆に自分の身体の方を道具に適合させるということもなされることである。ここに見られる道具と身体との関係は、単なる目的合理性によって律せられているのではなく、そういう指示連関から相対的に解放された、それぞれ個別的な道具と個別的な身体との出会いによって生ずる、自由な相互作用であると考えられる。

更に別種の道具を考えてみよう。古い卓上ランプとか外国土産の小箱とかはどうであろう。これらは我々の身体と今決して直接的な関係をもっていないが、それにもかかわらず我々に対しては、指示連関から相対的に自由で、類似の別の道具によっては取替え難い、唯一独自の道具として現出している。それらは道具として働く限り指示連関のなかに組み込まれて目立たないが、しかし同時に絶えず指示連関を抜け出してその存在の独自性を主張し、それぞれひとつの個体として「目に立つてくるものである。したがってそのような道具が失われたとなると、我々は我々と同じ共同の現存在者が死亡したに等しい打撃をうける。このように見てくると、全く日常的な様々な道具が、道具であり

ながら同時に、それぞれ固有な個体として存在する可能性をもつことが理解されるであろう。

さて、このような個体的存在の全現実を完全に解明しつくすことは、原理的に不可能である。個体を他ならぬその一つの個体として規定するためには、その本質規定と共に無限の付帯的規定を与えねばならぬからである。しかし我々は、「これ」というただ一語でもってその個体を指示することが出来る。そういう仕方でもって、その固有名や無限に多くの記述を用いることなしに、当該の個体自身を示すことが可能である。「これ」は最も簡単な指示語にすぎないが、この語が具体的な現実^レに於て語られるかぎり、既に潜勢的に一定の意味を含んだ指示が行われているのであり、例えば「これ」は「この鉋」を指示しているのであって、その指示によって指示された存在者は、鉋でない他の一切の存在者から区別されるのである。しかし「これ」と言う時、この鉋は更に他の一切の鉋からも区別され、そのことによって他ならぬそのもの自身が指示される。このような個体の指示こそ、「これ」という指示語の本来の役割である。しかし更にもっと重要なのは次のことであろう。「これ」によって示されるのは、他のすべての個体に対して無限の差異をもつて区別される特定の個体であると言うにと

どまらない。「これ」と言うことによって指示された個体が現実^レに存在していることもまた、暗黙のうちに示されている。そうでなかったならば、我々が経験的現実の場で個体を「これ」として指示することは起こりえないであろう。

この場合、どのようにして無数の規定性が一つの個体に於て結合され、現実存在となりうるのか、という存在論的な問いがただちに生ずるであろうが、我々がその問いに対処する方法は、一切の規定性を含有しうるような形而上学的基体を前提することなく、どこまでも経験的現実の全体的分析を通じて、個体の指示の可能性と、その指示を通じて示される個体的な現実存在の可能性の條件を明らかにするという道である。

大工が自分自身の鉋で木材を削るという時、既に「この鉋」は彼にとつて、指示連関のなかにすっかり組み込まれた単なる削るための道具ではなく、取り替え難い一つの個体である。このような個体は、ここで言う大工という経験の中心から開かれる存在空間のなかで、遠近法的な位置価をもつて「これ」とか「あれ」として現出する。遠近法的な位置価を決定するのは、経験の中心である大工の身体と道具との関わり方、そして経験の中心が歴史的・社会的拡がりをもつことに応じてその道具存在に露呈される歴史

的・社会的沈澱物、あるいは文化的伝統を担った経験の中心によって発見されるところのその道具の美的・聖的意味などであろう。逆に言うところ、これらの様々な層が入り組んで構成される遠近法が、それぞれの道具に経験の中心とのそれぞれ固有な関係を与え、「これ」とか「あれ」という仕方ですれらの道具の唯一的な固有性を指示することを可能にしているのである。

「これ」によって指示されるものは、第一義的にはこのような唯一的な固有性であって、その固有性をもつ個体が現実に存在することは、既に述べたように潜勢的に示されるにとどまる。しかし我々は、このような指示に含まれる現実存在について、それが示されることを可能にする条件を、指示が行われている遠近法空間の成立の条件を問うという仕方です問題にすることができ。遠近法空間が現実に成立するためには、さしあたって三つの基本前提が与えられねばならない。第一の前提は、そこから遠近法が開かれてくる元としての、経験の中心が現実に存在することである。第二は、一切の遠近法がそのなかで活動空間を与えられるところたる世界の現実存在である。第三は、前二者の現実存在と一つのこととして与えられる、個々の存在者の現実存在である。

大工が自分自身の鉋を失うことによってこの個体の現実存在を欠如的な様相であらわに経験した時、それとともに知られるのは、代替し難い個体の欠如によって傷ついた遠近法の空間であり、更には経験の中心と世界との間に張り渡された「世界内存在」という構造の欠損である。単なる道具とか対象的な事物が欠如したとしても、別の類似物によって代替されうるが故に、個体の欠如の場合のような、世界内存在自身の欠損とそれによる世界内存在の現前といった現象は決して生じない。我々が「これ」によって指示される個体の現実存在を、右のように充実した意味であらわに経験するならば、それと共に常に既に、その個体の位置価を決定する遠近法の空間や更には世界内存在の構造が、なんらの仕方でも現前していると言わねばならない。言い換えると、個体の現前は、経験の中心と世界との統一構造たる「世界内存在」の生起をその都度前提としていのである。

世界内存在や個体の現実存在がそのようなものとしてあらわに現前する経験は、無論日常生活に於て常時生ずるものではないが、しかし不安や死のような特別の「限界状況」的な経験にのみ、限定される必要はない。またその経験内容の解明が、哲学的反省をまっしてはじめて可能であるとい

うこともない。むしろこのような経験は、日常性のそれ自身に対する反省現象として特徴づけられることができるもので、日常性自身の内で可能な、日常性の自己超越現象に属する。すなわち、個体が単に「これ」とか「あれ」として我々に現象するだけでなく、そのことに於て更にその現実存在をも示しているということを知ることは、単なる日常的な知覚経験の及ぶところではない。それは、欠如的様相によって差し当たって大抵の潜在性が打破されてはじめて可能となる、個体的現実存在の反省的確認を俟たねばならない。このような反省は日常いつでも起こりうるが、継続的ではない。反省の生ずるその都度、個体と共にそれを可能にする経験の中心と世界との現実存在が共に確認されることは、いま述べた通りである。

現実存在が反省的確認のその都度現前する現象であることによつて、現実存在には、経験の中心に相関的な「ここ・いまの存在」という性格が本質的に所属せざるをえない。そもそも無限の規定可能性をもつ個体が、「これ」として指示されるうるのは、「ここ・いま」に発する遠近法によつてその位置価が定まるからである。個体は、その都度の「ここ・いま」に於て現象するそのもの以外のなものでもない。世界もまた、その現実存在を経験的現実に基づける限

り、「ここ・いま」に現われる「この世界」の他に別の世界を求めるのは、言語的矛盾に他ならない。「私」についても、それがどこまでも対象化されえない経験の主体であるとする、経験的現実を分析する立場から言えることは、それが、「ここ・いま」からその都度開かれる遠近法の、見えざる中心としてのみ現前するということである。個体、世界、経験の中心という現実の全体がこのようなものであるなら、そこにはいかなる実体的同一性も存在せず、ただその都度の「ここ・いまの存在」が見出されるのみである。

しかし今我々の提示した、現実性の「ここ・いまの存在」には、ある原理的な矛盾が含まれている。反省がそれを振り返ることによつて確認する現実存在の「ここ・いま」は、この反省作用自身がその都度そこで遂行されるところの「ここ・いま」と同じではない。前者の「ここ・いま」は、経験の中心自身が既にそこには居なくなつたような「ここ・いま」である。しかしそうとすると、後者の経験の中心自身が現実存在する「ここ・いま」は何によつて確認されるのか。無論それは経験の中心自身による他ないが、そのようにして確認された「ここ・いま」は、既にその確認作用自身が働く「ここ・いま」ではなくなっている。このようにして現実存在の反省的確認は、自己根拠づけの限

りない循環運動に陥り、その運動の外にはこれを支えるべき何の基盤も見出さないことになる。世界のなかのあらゆる存在は遠近法によって位置価を与えられるが、その遠近法の中心自身は、その存在すべき場所を、この現実の世界の何処にもたないものである。経験の中心はその意味で、現実存在性の、根拠をもたない根拠 (abgründiger Grund) である。逆に言うところ現実存在ということ自身の内で、存在と無との間の裂け目が開いている。この世界の現実存在性は、何物によっても支えられていない。即ち、無が支えである。

個体がこれ迄述べたように、本質的に「ここ・いま」においてのみ現象するものとしてあるとすると、或る個体が何であるかという問いに対して、その属する種の名を言うことによって答えられるところの個体の本質もまた、ただ「ここ・いま」においてのみその個体に妥当する本質特性であると見られねばならない。このような本質特性は、既に述べたような様々の層によって構成される遠近法のなかでの位置価と自然の知覚的構造との相関関係によってその都度決定されると考えられる。もしも個体の本質特性が、このように入り組んだ重層的文脈を捨象して、形式存在論的に普遍的な妥当性をもって規定されねばならぬとした

ら、例えば丸焼けになった一本の樹木の本質を、我々は何と表記したらよいであろうか。なお「樹木」と名づけるべきか。それとも既に「炭」の表記が適切であろうか。あるいはむしろ現代芸術の意味で「オブジェ」と言うべきか。それとも単なる「粗大ごみ」か。

これ迄の分析を通じて我々は以下のような帰結に達する。すなわちそれは、我々が現実になる一つの具体的な個体に出会う時、いわゆる形相的本質と付帯的性質という二種類の規定性は、同等の重みをもって、その個体の個体としてのあり方を決める全体的な意味を形成しているということである。個体の有する無限の規定性のなかから、先程の重層的な文脈の力学という篩を通して、その都度「ここ・いま」という刻印を帯びた一つの本質特性が定まってくる。しかしその背後には数限りない残りの性質が、その個体の固有性の全体を規定する性質として共現前しているのである。先程の例で言えば、「ここ・いま」においては「炭」という表記がこの現象の本質特性として適切であろうが、それは以前には鎮守の森のなかの「樹木」であつたのであり、将来は抽象芸術の「オブジェ」として使われる可能性をもっている。そういう背景を帯びることによって「この炭」は、単なる燃料の炭という扱いを拒む固有性をもつのである。

さてなお次のような根本問題が困難な問いとして残っている。個体の固有性がその都度の本質特性と共に潜勢的な無数の付帯的性質によって成り立っているとすると、このような無数の性質は如何にして統一されて、代替不可能なそれぞれの一なる固有性を形づくっているのか。この問いに対しては簡単に次のような三点を示唆するにとどめた。

一、個体を個体として認識することは、我々有限者には不可能である。何故なら、その認識は、個体の隠された無数の規定性、すなわち無限者の認識を要することになるからである。個性とは、我々の認識を規制しそれぞれ固有な一つの全体性に向けて統括するところの、理念的枠組に他ならない。

二、個体の本質特性はただその都度現象する性質にすぎないが、しかし我々人間はこのようなその都度の本質特性を介して、時間を超えた理想的本質についての探究を行うことができる。

三、個性自身を理念的枠組であると理解し、更に個体のその都度の本質特性を超えて超時間的に妥当する理想的世界を設定することは、個体の現実存在がただ無に基づくものであるからこそ、認められることである。

注

- (1) Husserl, E., "Philosophie als strenge Wissenschaft" S. 318, in Logos I.
- (2) Heidegger, M., "Sein und Zeit" S. 38, 7. Aufl.
- (3) a. a. O. S. 266.
- (4) a. a. O. S. 264.
- (5) a. a. O. S. 263.
- (6) a. a. O. S. 232.
- (7) a. a. O. S. 323.
- (8) a. a. O. S. 86.
- (9) a. a. O. S. 266.
- (10) a. a. O. S. 343.
- (11) Heidegger, M., "Holzwege" S. 25, 1950.
- (12) a. a. O. S. 64.
- (13) Heidegger, M., "Vorträge und Aufsätze" S. 179, 1954.
- (14) a. a. O. S. 181.
- (15) "Sein und Zeit" S. 276-7.
- (16) Heidegger, M., "Vom Wesen des Grundes" S. 35, in Wegmarken 1967.
- (17) "Sein und Zeit" S. 365.
- (18) a. a. O. S. 385.
- (19) a. a. O. S. 384.
- (20) Heidegger, M. GA. Bd. 20, S. 264.
- (21) "Sein und Zeit" S. 67.

(たけいち あきひろ・京都大学)

世界に住まうこと

——ハイデガーと現象学

篠 憲 二

盲目は欠如や喪失に由来するのだろうか、それとも過剰

や過度のうちに宿っているのだろうか——そう問いかねながら、ハイデガーはヘルダーリンのある断片から、「オイディプス王には眼が一つ多すぎるのだ」^①という句を引いている。実際、彼の運命は、一つの卓越した明察そのものが高次の秩序への盲目をはらみ、明察―盲目というその自己差異を苦難として展開せざるをえなかったところにあるのだから。存在の歴運という思想に含意されるように、形而上学の歴史にも故郷を喪失してさまよう文字ど通りの惑星の世界時代にいたる運命があるとすれば、それもまた形而上学に固有の明察であるような盲目、忘却であるような過剰表象に胚胎しているのであろう。哲学にもまた一つ多くの

眼がそなわっているのだから。

一 現象学における世界の問題

超越論的差異と世界論的差異

自然的な生態度にそなわる正常な眼なごしは、たとえば知覚―運動機能においては物へ、言語機能においては意味へまっすぐに向かっていくのであり、その限り機能そのものは気づかれず忘れられており、また本来そうでなければならぬ。身体の神経系や言語の共時体系におけるその根本機能は、差異化ないし弁別化に存するのであり、物や意味の現出は差異を原理としている。したがって、反省の

——病理現象にも似た——自らをふり返る眼なごしは、機能しつづめる差異を見る眼である。しかし、同じ一つの水準における分節的な差異を実証的に分析する構造論的な可知性や、次元的な差異のすべての水準を包括的な構成体にまで総合する階層的な可知性をこえて、哲学はもっとも根源的かつ普遍的な次元的差異を投機的に思惟しようとする。こうした差異についてのそのつど創造的に有限な思惟経験こそが、一つの哲学の存立と運命を決定しているのである。だからこそ、おのれの自我のうちに世界性と超越論性の「区別」を見出したとき、フッサールはそれを「あらゆる真正な哲学にとって決定的な意味をもつべき……へニュアンス」(「一つの哲学の存在と非存在を決定する……へニュアンスづけ」(H. V 144, 147, 148))として強調したのである。ニュアンス——というのも、この超越論的差異は存在と存在者の存在論的差異と同様に、通常の知覚や言語のうちには与えられていない、哲学的思惟の別の眼にとつてのみ微明であるような差異なのだから。したがって、もっとも普遍的に近いがゆえにもっとも根源的に暗い次元について語るといふ困難、超越論性や存在について世界性や存在者に由来する言葉で語らざるをえないという困難、こうした困難から哲学が救われることは決してないの

である。

とはいえ、超越論的差異というこの新たなへ揺るぎない基礎——新たなというのも、デカルトの *cogito* はいまだ *res cogitans* との未差異のうちに留まっているのだから——のうえに立つてみれば、なんであれ存在すると言いうる限りのものはすべて、超越論的志向性にとつての存在意味として現象することになる。この世界的な現象一般をどこまでも徹底的、普遍的に超越論的な意味構成にまで引き戻して理解可能にすること、それが、一つの哲学的可知性つまり超越論的可知性の創設としての、超越論的現象学あるいは超越論的世界学なのである。ところで、超越論性とともに差異連関の根本契機をなす世界性は、さしあたりは、現象としての存在者一般がへ世界のなかに存在する——というその存在様式を意味している。それでは、世界のなかに存在するものと区別される限りでの世界そのものとは何であらうか。こうした世界問題はつねに改めて立てられなければならない。人間の自然的生活は世界のなかに存在するものとの交渉においてただひたすら世界のなかに生きているがゆえに、世界そのものが自明的に忘却されているからである。それにまた、世界概念も、神学形而上学的な伝承——たとえば、神による世界の創造、世界からの人間の

救済といった思想動機に先規定された神—世界—人間の特殊形而上学的な区別——によって根ぶかく支配されながら、自明化されているからである。こうした二重の自明的忘却態から世界そのものを志向性によって生きられる現象として現象化し、その独自の現象様式を主題化したこと、そこに現象学の卓越した功績がある。なぜなら、それは現象学的課題に固有であるような現象性の創造的なアナムネシス（想起）のもっともすぐれた事例であるばかりでなく、人間の世界開放の本質の一つの完遂でもあるのだからである。

フッサール現象学ではその表象主義によって、世界現象もまた表象志向とのなんらかの相関性において規定されるように、予め方向づけられている。世界はしかし、表象志向がそのつど自らのまえに定立し、自らの意識野をそれで満たすような個々の対象としての物ではない。また、物とは別にそれだけで独自に立ち現われるなにもかでもない。それは——物のてまえで作動する身体に似て、しかも絶対的に——、いかなる物の表象にも普遍的、恒常的に共伴しているが、それ自身は物のかなたに非对象的、非現出的に開いている。こうして、神と世界の創造論的な差異とか世界と魂の救済論的な差異とかではなく、物と世界の、

ノエシス的にいえば「世界意識と物意識の……原理的区別」（H, VI 146）という、まさに世界を世界そのものとして主題化する世界論的差異が創設されることになる。

世界の地平性と地盤性

世界は、物意識がそのつど主題的に志向する個別的对象の〈な〉（ノエマ核）への関係から、内容的充実性において規定されることはできない。ただ、対象の与えられ方ないし定立のされ方（〈いかに〉）とその諸変様への関係から、それらをつねに予め可能にしている構造的様式性においてのみ透察されうる。つまり、対象の定立様式には種々の状態があり、それがまた経験過程においてさまざまに変様していくが、世界意識の方はあらゆる変様過程をつらぬいて変わることがなく、始源的に潜在的な〈機能する志向性〉として、絶対的に普遍的かつ永続的なある先所与様式を生きつづけている。したがって、一方では対象の現前性性格にかかわらず、他方ではその信憑性性格にかかわる定立とその変様の基本類型に応じて、世界の先所与様式もまた二つの契機に分節される。第一に、対象はそのつど現在の知覚に対して現前し、時空的移行にしたがつてつぎつぎに既往的に潜在したり将来的に潜伏し、また想起に再現したり

予期に先現前したりする。こうした現前性のあらゆる移行の変様を通じて、対象がつねに新たに際限なくそこから現前しそこへ脱現前していくような、可能化の構造が始源的に開かれている。このように原・開放された現前性の地平の構造が世界であり、現前性定立を遂行する知覚・運動的な（私はできる（ich kann））は、不斷に「世界地平のなかに入りこんで生きている」（H, VI 146）のである。第二に、対象はそのつど確実として確信され、蓋然的として推定され、疑わしいとして疑問視され、誤謬として否定され、しかも、それらのあいだでさまざまに変動する。こうした信憑性のあらゆる変動を通じて、したがって、いかなる懷疑や否定いかなる錯覚や幻覚にさらされようと、その変動過程をささえつつそのままで始源的に信頼されているような、可能化の構造が前提されている。このように原・信頼された信憑性の地平の構造が世界であり、信憑性定立を遂行する自然的態度の（私は信ずる（ich glaube））は、「普遍的な世界地平のたえざる把持のうちに」（H, VI 471）生きている。フッサールが「生とは不斷に世界確信のうちに生きる」（In Weltgewißheit leben）である」（H, VI 145）と語り、メルロ＝ポンティが「世界一般の絶対的確実性は存在するが、個別的な物のそれは決して存在しない」（PP,

344）と語ったゆえんである。

地平性と地盤性——表象の志向様式との相関性から導かれたこれら二つの超越論的な世界概念は、その性格を大きく異にしているといえ、具体的な経験のなかでは、経験を可能にする二つの契機として分かちがたく統合されている。われわれの経験はそのつどつねに、いわば垂直的に原・信憑の地平に根ざしながら、現前化・可能性の地平へむかつて移行的投企を遂行し、諸対象の現前性や信憑性が調和的に連関していくような、どこまでも開かれた経験体系を形成しつつっていくのだからである。しかし、地平性の概念は、世界の現象構造そのものをゆたかに解明しうる点でいっそうすぐれた概念である。まず第一に、地平概念はわれわれの経験の現象性に即すことによって、いわゆる世界の有限性と無限性についての思弁的な二律背反を止揚し、私のそのつど限定された視点・視野と世界の到達不可能な開放構造とをよく統合している。そのうえ、この概念は、経験の統覚過程とそれと呼応する世界の現出過程とのつねに新たに展開する相互触発的な力動性格をも含意している。第二に、地平概念は、いくつもの異なった水準における地平構造——射映の地平としての物、物の地平としての領野、領野の地平としての地平線——を内包している現象

野の階層構造を見えるようにしてくれる。物は一方では射映を通じ射映を包越しつつ、他方では領野の焦点として領野に包越されつつ、両者の間に現われる。私が立つそのつどの地点からでも、領野は相互移行的、相互包含的に限りなく多様に現われうるが、それらの諸領野を包越するような限界線が狭い意味での地平である。しかし、経験の移行運動に應じて、地平もまたずれや後退によって際限なく変化する。諸地平がそこから涌出しそこへ潛入していくような、しかしそれ自身はもはや一つの地平として現出することのないような、諸地平の地平というべき絶対的に包越的な場の構造、これが固有の意味での世界地平である^③。

それに対し、地盤性の概念は、世界そのものがわれわれに対して現前する仕方ではなく、世界に対するわれわれ自身の信憑関係を指し示している。その限りで、この概念は、われわれの世界への関係一般の基底を開示し、またそのことによって、高次に構築された世界関係に対する哲学的批判的反省の定位方向をあらかじめ決定するという、重要な意義を有している。まず一方では、受動的かつ普遍的な世界信憑に支えられた表象志向は、対象に対する端的な明証的信憑としての知覚を基礎ないし核として、しだいに高次の認識や複合的な情意の活動へと拡張していくのだから、

理論的な理念形成体や実践的な価値形成体はすべて、明証的信憑性の秩序においては知覚および世界信憑に基づけられていることになる。こうした理論的・実践的な文化的形成体を基礎づける基底としての世界地盤は、フッサールによって——原理的に直観可能な知覚世界という狭い意味での——生世界あるいは自然と名づけられている。しかし他方では、高次の形成体は不可避免的にその始源的な基盤を忘却することによって形成され、伝承されていく。それどころか、近代物理学の自然像は自らを客観的、普遍的に真なる世界構造として定立し、生世界に固有の意味権利をうばい、自らの論理的明証によってかの根源的明証にとって代わるまでになる。「物理学的自然の……発見者ガリレイは、発見する天才であると同時に隠蔽する天才である」(H, VI 23) (ここにもまた明察であるような盲目があり、それは、生にとつての世界意味の空洞化という近代的運命をたどることになる)。一般に、理論的・実践的な形成体はその感性的な存立態や実在的な作用態において生世界へ流入し、沈澱し、その——包括的な歴史的・文化的世界という広い意味での生世界の——具体的な構成成分になるが、生世界的な経験を蔽い隠す近代物理学の「理念の衣」は、まさに流入し沈澱の顛倒形態にはかならないと言うべきであろう。した

が、学的認識の妥当性そのものを否定するのではないが、学的認識における生世界の忘却性および生世界への顛倒した流入態を現象学的に破壊しなければならぬことになる。一般的にいえば、歴史的に沈澱した文化的な意味形成体から、その志向的含蓄態を解きはぐすことによって、つまり発生現象学的な破壊によって原明証的な信憑地盤へと立ち帰らなければならない。文化の忘却・隠蔽態からのアナムネーシス的な還帰——それが帰るべきところとして、世界地盤は「原故郷 (Urheimat)」と名づけられるのである。

世界の異郷化

フッサールの手稿「コペルニクス説の転覆」のなかで用された *Urheimat* という語をメルロ＝ポンティは *patrie* (祖国) と訳しているが、彼ならば、「われわれをわれわれの祖国としての世界に結びつける〈根源的信憑〉」(PP, 371-2) のうちに断固として身を据え、知覚する身体に住まい、それとともに世界に住まうだろう。しかし、フッサールにとって〈原故郷〉は最後の言葉ではなかった。生世界そのものがすでに構成されたものであり、そこからさらに遡って、その構成源泉である超越論的主観性にまで還帰しなけ

ればならないからである。しかし、知覚的生とその器官を基盤として発生している主観的機能が生世界に対する普遍的な構成者になるというヒュブリスは、知覚世界を基盤として形成された客観的理念性が知覚世界の普遍的な意味規定者になるという顛倒とまさに対をなすような、流入の同じ倒錯形態ではないだろうか。こうして、知覚的信憑を忘却した物理学の客観主義と同様に、超越論的主観主義もまた、世界信憑からその機能次元へ突き進むことによって、もはや世界に住まうことがないのである。生きられた現象世界へ立ち帰るといふ現象学に固有の還帰のモチーフは、現代の生と学問の歴史的状況のうちにあって、へ世界に住まうという倫理的な課題——というのも、エートス (ethos) は住まうところを含意するのだから——を動機づけている。が、フッサールはそれにはなんの顧慮もはらっていない。彼の超越論的還帰は、始源論的には「ego と alter ego の区別にさきだつ原・自我 (Ur-Ich)」へ、目的論的には共同の人間性の極限理念である「超世界的、超人的な極としての神」へむかうのだから、むしろ神学・形而上学的な還帰のモチーフの磁力にひかれ、それをいわば厳密学的に反復しているように思われる。

神によって創造された世界から魂の内面的な諸階梯をた

どって神のうちへ帰入するというネオプラトニズムの形態、神的ロゴスの自己外化した自然から精神の歴史的な諸形態を遍歴して絶対知にいたり着くという弁証法哲学的形態、超越論的主観によって構成された世界から——世界のうちにかつて神的痕跡が見出されたように、ノエシスへいたる手引が見出され——主観の志向的な諸能作を逆行して原自我に帰着する、あるいは志向的歴史の極である神にいたるという超越論主義的形態、これらいずれの形態においても、ヨーロッパ哲学の差異構想と体系構想をつよく規定している、神と世界と人間という特殊形而上学的構制の発出——還帰による円環構造が類比的に展開されているのである。ちなみに、こうした円環構造の要をなしているのは、事実性に即して言えば、世界にある人間の根本的な存在感情である。たとえば志向的な自己世界において、世界にむかつて生きる人間は自らに固有の自己性を忘却しつつ、そのつど多様な存在者のなかへ分散し埋没している（自己疎外の志向的必然性）。また相互人間的な共同世界において、人間は真や善や悦びといった自らに固有の本性的希求を容易には実現しがたく、その相互関係から織り成される幻想性や悪や苦のただなかを歩まざるをえない（人間性の相互阻害態としてのこの世）。さらに生態的な自然世界において、人

間はその世界開放性によって自らに固有の環境への自足的適合を失い、つねに蓄積・投企をより以上に亢進させていく競争と支配と破壊の生活へ駆り立てられている（樂園喪失の世界開放のない生態論的な意味）。こうして、いくえにも重なるこれらの動向に収斂的に動機づけられた世界感情は、諸宗教が普遍的に表現しているように、本来の自己を忘却・疎外してこの世界に墮落ないし頹落しているという、故郷喪失の情態性である。世界はもはや表象志向にとつてのように原故郷ではなく、異郷なのである。エックハルトはそれを簡潔な命題で言い表わしている——「神が故郷であり、人間は異郷にある」、と。

二 ハイデガーにおける世界の問題

世界の超越論性とその時間的条件

フッサールにおいても、世界にある人間的自我は「超越論的自我の自己客観化」（H, VI 190）とみなされている。つまり、自我における超越論性と世界性との自己差異化に関する構成理論によって、自我の世界性——頹落性を含意する *Mundaneität*——は超越論的機能の疎外的な自己構成態、現象へと下属した客体性として解釈されるのである。

それに対して、ハイデガーが「超越論的構成は事実的自己の実存の中心的可能性である」(H, IX 601-2)というテーゼを対置したとき、実存の超越論性と世界性とはただ一つの同じ存在論的事態として結び合わされることになる。というのも、超越論的構成とは、実存が存在者一般をあらかじめ超出しつつ、存在者が出会われる可能的空間を先行的に開放するような、世界への超越あるいは「世界投企」にほかならないからである。現存在の根本体制である超越は、世界を先行的に開き与えることとしては「世開(Welten)」であり、世界を明け開きつつ存在することとしては「世界内存在」である。このように、超越に属し超越を構成する本質契機である世界は、超越にかかわるものの本質性格が「超越論的」と規定されるかぎり、もっとも優れて超越論的なものである。こうして、世界こそはハイデガーの思索を一貫する恒常的な根本主題となる。それは、「類落しつつ」被投的に「投企する」という世界内存在の構成契機のそれぞれを超越論的世界現象への可能的な通路として、あるいは、世界内存在がかかわる存在者の相関的な存在様態——用具、芸術作品、物——をそこに開かれてあるそれぞれに独自の構造的現象の集撰態として、くり返しいくえにも追究されるのである。

たとえば類落における存在者との配慮的交渉は、そのつど存在者の用具的な趣向性の指示連関のなかを動きつつ、つねにその有意義性連関の全体としての世界を前提地盤としており、それに根源的になじみ親しんだ「世界信頼性(Weltvertraulichkeit)」(SZ, 86)——表象意識ではなく、現象的にはそれに先行する配慮的交渉^{ブラクシメス}の世界信憑——のうちにある。それに対して、被投性の根本気分としての不安においては、用具的存在者のあれこれの趣向性が気どおく退落していき、また有意義性そのものが消滅し、その無意義性のただなかに世界がことさら世界そのものとして、その無性において——世界はいかなる存在者でもないのだから——現われてくる。日常的世間に融けこんでいたあの世界信頼性は、いまや世界そのもののうちでの違和的な不気味さ(Uneheimlichkeit)、家郷を失った居心地の悪さ(Unzuhaeuse)にまで変容する。このように、現存在の被投的な世界異郷性がときとして情態的に露出してくるが、それは実存の本来的自己性への還帰を、したがってまた自己に固有の在り処への帰郷を動機づけるものとなるだろう。

ところで、地盤性の方向において開示されたこうした現存在の世界関係の現象に対して、世界の超越論的構造そのものは、ハイデガーにおいてもやはり地平性格をそなえた

世界現象として示されることになる。たとえば一九二八年の講義では、世界は、実存の超越的投企によって開かれた、さらに根源的には実存の脱自的時間性によって可能にされた地平として——したがって、知覚野を現象的に拡張する記述からではなく、超越論的可能条件を根源化する解釈から見られた地平として——考究されている。そこでも、現存在が超越するところとしての世界の超越論的性格や、存在者一般を越えつつそれを現前させるところとしてそれ自身は存在者ではない世界の無的性格（あるいは存在者ではない存在という性格）がきわだたされているが、さらに、こうした性格がいずれも現存在の時間性を究極の根源として発源してることが解明される。その時間性を構成する根本性格というべきものは、脱自性と地平性と時熟性であり、それらはたがいについて共属しあっている。つまり、時間性は将来のへ…へ向かって、現在のへ…へ立ち帰って、現在のへ…のもとでという三つの脱自態の統一として時熟するが、それぞれの脱自態は、それが脱自する限りで張り開かれるそれ自身の圏域によって、自らを地平的に包囲している（*apfseu*）。たとえばへ…へ向かってという将来の脱自態は、それ自身から可能的存在者を産み出すわけではないが、なんであれ可能的な存在者が将来的に——期待

や予想などにとつて——先現前してくるような、可能性一般の地平圏をあらかじめ開いているのである。したがって、地平そのものはどこにもなく、なんの存在者でもなく、ただ時間性として時熟し、世界として空開するのみである。

地平は脱自態において脱自態とともに時熟する。地平は脱自態の脱自圏（*Ekstema*）である。……そして、時熟における諸脱自態の統一性に対応して、諸地平の統一性は根源的な統一性である。

時間性の地平のこの脱自圏の統一性は世界が可能であることの、また世界が超越に本質的に帰属していることの時間的条件にはかならない。というのも、この超越はその可能性を脱自的躍動の統一性のうちに有するからである。……脱自圏的なものは躍動しつつ世開（*Welen*）として時熟する。脱自的躍動のごときものがそのつど一つの時間性として時熟する限りにおいてのみ、「存在者の」世界参入（*Weleingang*）が生起するのである（G, XXVI 269-70）。

世界は、存在者ではないものであるという意味において無である。……それにもかかわらず、与えられて

いる (es gibt) なにものか。このような存在しないものをそこに与えるへそれ (es) はそれ自身存在しているのではなく、時熟する時間性である。そして、この時間性が脱自的統一性として時熟させるものは、時間性の地平の統一態すなわち世界である。世界は根源的に時熟する無、時熟において時熟とともに発源するもの、それ自体であり——したがって、われわれはそれを根源的無と呼ぶのである (G, XXVI 272)。

脱自的・地平的統一は世界を可能にするものであると同時に、その統一態そのものがすでに世界にはかならない。しかし、超越論的な問題設定の動向は、存在者との志向関係からそれを可能にする世界への超越へ、さらにその超越を可能にする時間的脱自性へと、超越論的な先行的可能化の機能をフッサールにおとらぬ徹底さで追究している。ここには、超越と時間的脱自という二重に超・志向的な次元が、あるいは超越を可能にする時間性というメタ超越論的な次元が開示されている。しかし、現存在の超越としての世界投企の時間的可能条件にまで極限的に遡源したこの構想は、同様に現存在の超越としての存在了解の時間的可能条件を標定しようとしていた一九二七年の講義とともに、転

回的に放棄されざるをえなかった。

存在の開けとしての世界、存在と世界の差異

超越論主義は哲学的意識のいわば青年期の自我性の高揚であるが、それを通り抜けて成熟するためには、「人間の主観性にその根拠をもつことのない連関」(G, LIII 203)のうちへ、それに目覚めそれを引き受けつつ帰り立たなければならぬ。メルロ＝ポンティが述べているように、還元や構成の意義も、それを最後までつきつめたときに、超越論的に動機づけられない世界の涌出が啓示されてくるというところにあった。それと同じように、現存在の世界超越からさらに時間性の自己投企へとメタ超越論的に極まったとき、逆説的な転回性に対抗性によって開かれてくるのは、「人間の本質を徹底的に統べている存在の真性という次元」(G, IX 329)であり、さらに、存在の真性 (α-ληθεια) としてそれ自身を隠蔽しつつ開披する存在の非・隠蔽性 (es gibt) を現存在に送ってくる歴史 (Geschick) としての存在の歴史である。こうして、世界を与える (es gibt) あの es はもはや究極根拠としての現存在の時間性ではなく、存在の自己性起としての歴史性となる。つまり、時間性の時熟が地平的脱自圏として世界を世開するのではなく、無根拠的かつ

歴運的に性起する存在の開け(Offenheit)として、「世界が世開する」(VA, II 52)ことになる。現存在は超越論的機能の座ではなく、いまや存在からの存在の開けの座なのである。

ちなみに、現象学的な世界論はこの Offenheit という概念を共通の横糸にすることによって、世界開放性(Welt-offenheit)の現象学ともいふべきものさまざまな形態として転位しているように思われる。ハイデガーは『存在と時間』のなかで現存在による世界の先行的開放を意味する超越論的概念として Welttoffenheit という語を使用したか、

これはおそらくシェーラーの用語に由来している。しかし、後者の用法では、動物がその環境に閉鎖的に適合しているのに対し、人間は環境拘束性から開放されて世界に開かれている、という事態を言い表わす人間学的概念にとどまっていた。フッサールの「コペルニクス説の転覆」によれば、私の身体が原身体(Urleib)という意味を持ちつつけるように、身体的に生きられた風景や大地は原住処(Urheimstätte)として、そこから表象的、理念的に形成されるようなあらゆる世界にとっての構成地盤、Bodenstätteでありつつける。したがって、理念的思考が指定する世界の客観的無限性に対しては、そのつど有限的であるとともに原理

的に開かれている地平としての「周囲世界の開放性(Offenheit der Umwelt)」^②が対置されることになる。そして、この生きられた世界の地盤性と地平性という二つの性格を統合している開放性が、客観的宇宙に編入された地球・大地を現象学的に復権しようとする生・世界論的な問題系において論じられるのである。メルロ＝ポンティはフッサールのこうした Offenheit を ouverture という語で翻訳するが、彼自身その前期から後期にいたるまで変わることなく「世界への開在性(ouverture au monde)」について語っている。たとえば、「あらゆる知覚の地平としての世界全体への知覚の開在性」(PP, 350)、「知覚的信憑であるような存在への開在性」^③、「世界ないし存在……への身体性の Offenheit」(VI, 122, 308)といったふうに。それはハイデガー的な世界への超越とフッサールのな世界の地平的開放性とをあわせ含むような概念である。言いかえれば、知覚する身体を通じて世界のうちの一視点に内属しつつ、まさにそのことによってそこから志向的・脱自的に世界へ自らを開いているという、知覚論的に両義的な世界への内属的・超越的な開在性を言い表わしているのである。^④

以上のようになんらかの意味で人間の超越によって開かれる世界に対して、後期のハイデガーにおける世界は、存

在が人間に対してそれ自身を開いてくる明け開け (Lichtung) 、人間がそのうちに被投的に脱存する存在の明け (Offenheit) そのものである。

〈世界〉は……存在者の領域ではなく存在の明けを意味している。……人間は存在の明けの「うちに」被投的に立つ。〈世界〉は存在の明け開けであり、そのうちに人間はその被投の本質から出で立つのである (G, IX 350)。

このような存在の明けは、存在の真性がそれ自身を隠しつつ顕わにする歴運的に固有の性起として、存在歴史のエポック的変転において現成する。したがって、世界は存在歴史のあるいは性起論的な存在の明けなのである。このことはまた、存在と世界との存在歴史的・性起論的な差異を言い表わしていることにもなる。つまり、存在は隠蔽と開披 (Verbergen-Entbergen) 、現成と脱去 (Wesung-Entzug) という尽きることのない逆行的、拮抗的な動態そのものであるが、世界の方はその動態が存在歴史的に開披的に明け開いたところ、現成的に開いたところだからである。

存在の歴運的性起あるいは存在の多形現象

ところで、後期のメルロ＝ポンティは世界と存在 (Etre) についてはほとんど同義に語りながらも、両者の区別を「見えるものと見えないもの」という知覚論的な差異から規定しようとしている。そして、驚くべき大胆さによって、存在世界の知覚論的差異はその性起論的差異に近づけられ、重ねられさえするのである。

世界と存在……それらの関係は見えるものと見えないもの (潜在態) との関係である。……見えないものは原理的な Verborgenheit [隠蔽態] 、つまり見えるものの見えないもの、Umwelt の Offenheit である (VI 305)。

私が絵画について語った〈無定形な〉知覚世界——絵画をくりかえし制作するための絶えざる源——、それはいかなる表現様式をも含まず、しかもすべての表現様式を呼び求め、要求し、各々の画家とともに表現の新しい努力をくりかえし喚起する。——この知覚世界はつまるところハイデガーの意味での存在であり、その存在はあらゆる絵画、あらゆる言葉、あらゆる〈態度〉より以上のものであり、……いつか語られるであ

ろうすべてのものを包含するもの、しかもそれを創造するようにわれわれに委ねるものとして現われるのである (VI 233-4)。

絵画や言語のさまざまな文化的表現となつて多形的に発現していく知覚世界の多形現象 (polymorphisme)。しかしさらに、この「知覚そのものが多形的である」(VI 265) のだから、それ自体は無定形の潜在態として汲み尽しえない発現可能性を包蔵しつつ、多形的な知覚世界となつて発現していく存在の多形現象。——それは実際、それ自体はどこまでも隠蔽性を退蔵しつづけながら、歴運的な開披によつてそのつど固有の世界を現成させていく存在の歴史的性起と類比的であると言えよう。⑨。それどころか、世界の始源的な層ないし生起へ立ち帰り、その世界を故郷として住まうということに人間の本来の本質を見定めている点で、メルロ＝ポンティとハイデガーには一つの共通の思惟エートスがあるとさえ言えよう。前者では、文化的に既定化された表象的知覚が忘却している「生まのないし野生の存在」(VI 223)、身体実存が始源的に住みついている〈第一日目の〉世界への知覚論的な還帰がめざされ、後者では、ヨーロッパ形而上学が存在者への表象・意志的な固執 (Insistenz) に

よつて忘却してきた存在の真性への脱存 (Eksistenz)、その覚醒的・待機的な脱存に対して初源的に性起すべき世界への存在歴史的な帰郷がめざされているのである。したがつて、両者においては、神からの発出と神への還帰という円環構造を内包した特殊形而上学的な差異構制が払拭され、この世界に住まうことへと還帰するヨーロッパ的思惟の新しい境位が開かれている、とすることができ。

存在歴史的離郷と故郷としての世界

「存在歴史的な意味における〈世界〉は、人間に対して存在の真性が非対象的に現成することを意味している」(VA, I 84)。存在者が対象性ではない本来の固有性において物として現成するような、存在の真性の開披ないし性起が世界であるとすれば、存在者がもっぱら人間主観にとつての対象あるいは用象として現われるような、存在の真性の隠蔽ないし脱性起 (Enteignis) は非世界 (Unwelt) である。そこでは人間主観と用象的存在者がその非本質性 (Unwesen 狼籍) において安らぎなく (unheimisch) たがいに駆り立てあい、存在の真性は忘却され棄却されている。こうして、形而上学の完成期としての今日の技術時代は、「存在棄却の非世界」であり、地球・大地はいまや存在歴史的

的に「惑星(Irستم)」(VA, I 89)そのものとなっている。しかし、もともと形而上学そのものが存在者性(Seiendheit)にとらわれた存在忘却の歴史にほかならなかったのであり、とりわけ近代形而上学の表象・意志の本質は、その存在者支配の動向によって存在の明け開きを塞ぎ、故郷喪失の歴史を容赦なく貫徹してきたのである。こうした存在忘却と故郷喪失という存在歴史的な経験から見て、存在の真性の性起としての世界が故郷(Heimat)と名づけられ、この故郷としての世界への帰郷とそこに住まうことが、存在歴史的待機論的(Kairolologisch)に思惟されるのである。

ハイデガーによれば、ギリシア精神の成熟した本質は、対向的なものの一側面を選び取るのではなく、その対向性の根底に踏み留まるといふ点に存している。「自然は隠れることを好む」というヘラクレイトスの断片は、まさに現成と退蔵の対向的結合を語っているし、技術(τέχνη)もまた *tekneiv* (産み出す)として *a-lētheia* の一形態、存在の隠蔽であるような開披となっている。それと同様に、帰郷はほかならぬ離郷の運動と逆行的に結びついた同じ一つの運動である。実際、ソフォクレスやヘルダーリンは、人間の本質を「異郷に安らぎなく在りつつ故郷に安らぐにいたる」と (das Heimischwerden im Unheimischsein) (G,

LIII 143)として詩作していた。威勢をふるう人間の離郷的な本質動向を唱った『アンティゴネー』の合唱歌は、あまりにも有名である。——「安らぎなき不気味なもの (το δεινόν, das Unheimliche) は数々あるが／人間をたち越えてさらに安らぎなき不気味なものはない」。しかも、オイディプスやアンティゴネーは、最も安らぎなき不気味さを受苦し貫徹することによって、その極度の離郷の内的転回において、死とともに故郷の安らぎにいたるのである。ヘルダーリンにとっても、異郷への安らぎなき遍歴は、自己に固有なものへ帰郷していくための掟にはかならない。ハイデガーはこの対向的な根本動向を「歴史の本質法則」(G, IV 8)と呼んでいる。こうして、ニーチェのうちに、ヨーロッパ形而上学の存在歴史的な離郷のカタストローフ——*katastrophē* は破局とともに逆転を意味する——が、自らの来歴を仮借なく暴いていく「オイディプスの眼」で読まれ、ヘルダーリンのうちには、離郷しつつ帰郷する人間の歴史的本質が、比類なき共感と存在歴史的な予感において読まれるのである。

世界への帰郷、その転回と風光

それでは、こうした帰郷的転回はどのように生起するの

だろうか。ハイデガーはそれを「意欲から放下への移行」(G1, 35)と言いつわっている。この意欲は超越論的な表象—意志という近代形而上学的な人間の本質動向であり、その超越によって世界を超越論的地平として打開し、その表象—意志によって存在者を対象用象として確保してきたものである。こうした表象—意志性から解き放たれ (losgelassen)、それを放捨する (ablassen) こと、超越に依属することなく性起する開けとしての方域 (Gegend) のうちに自らを放ち入れ (einlassen)、放ち委ねられている (überlassen) こと、この方域—世界のうちで存在者が自性的な安らぎにおいて存在するように任せる (sein lassen) こと、これらの lassen の集約態が Gelassenheit (放下) と呼ばれるのである。このような歴運の意味と語彙連関の独自性にもかかわらず、Gelassenheit という語はエックハルトに由来し、彼が強調した放下における「高貴な貧しさ」としての人間本質への深い結びつきをも保持している。さらに、存在の真性は人間を要求する (in den Anspruch nehmen, brauchen) という思想は、神は人間を必要とするというエックハルトに始まる思想伝統に連なっている。もっとも、神への人間の絶対的従属から神にとっての人間の必要性へむかう神秘主義的な転回と、人間への世界の超越論的依属から存在の

真性 (世開) による人間への非依存的要求へむかう性起論的な転回とは、意味のヴェクトル——人間における神性の高揚か超越論性の抑下か——において逆転しているのであるが。

死の自覚が非本来性から本来性 (Eigentlichkeit) への実存的転換の契機であったように、存在棄却が存在の性起 (Bereignis) への放下的脱存へと歴運的に転換する機縁もまた、死の自覚のうちにある。あの *deinótnys* (安らぎなき不気味さ) も死に対してのみは貫きがたいと唱われていたが、死はつねに、自己に最固有なもの (Eigenstes) への帰郷を目覚めさせる根本契機なのである。死に臨むことは、それ以外のことが存在者へのなんらかの関係においてあるのに対し、存在者への表象—意志的な関係、類落的な関係一般を最極度に無化することによって、「存在者からの離別」(G, IX 310) —— Abschied (離別) はエックハルトの Abgeschiedenheit (離脱) を想起させる——となり、存在への放下的な自己開放となるからである。「真の貧しい人間はひたすら無へ向けられて立つ」⁽¹⁰⁾。このように、死は一つのきわだった開放性、存在への開放可能性として人間の根本本質を形成しており、それゆえにこそ、人間は「死を死として能くし得る」死すべき者と呼ばれうるのである。「人間

であることは死すべき者として大地のうえにあること」(VA, II 21)、「死への近さにおいて存在の開けとしての世界のうちに放下しつつ住まうことである。

しかも、このように人間が世界に住まうことによって、それとともに初めて、存在者も存在者としてそれ自身に安らいつつ相互に真実に関与しあうような、帰郷の風光が現成することになる。こうした存在者をハイデガーは Ding (物)と呼んでいるが、それは、この語の古い意味 Versammlung (集撰) に注目してのことである。同様に、'Gegend (方域) についてもその古い語形 Gegend (会域) が使用されるが、そのことによって、物をそれ自身とそれら相互に自性的に出会わせる (gegenen) という、世界の集撰的な働きが強調されているのである。物、世界、場処 (Ort 尖端への集撰)、ロゴス……、それら枢要な語とその事柄はいずれも集撰の本質において把握されている。集撰態とは、それぞれに固有なものが他のすべてのものとの生き生きした働き合いの場となつてその関係的な自性を單純に成就している有様である。こうしていまや、世界が神話的に簡勁な——それだけに生経験にとつては普遍的な——対偶関係の集撰態、つまり Welt-Geviert なし Geviert (方界、四者の集撰態) として呈示される。「大地と天空」、神々しきも

のと死すべきものが性起しつつ映現、遊働しあう單一態を世界と名づける」(VA, II 52)。そして、一九五〇年代の講演が橋と壺について印象ふかく示しているように、物もまた「物としてその本質のうちに放下されるとき」(VA, II 26)、方界を集撰しつつそれ自身に安らうのである。セザンヌやロダンの作品において、一つ一つの筆触や面がそれ自身とそのまわりの諸契機を集撰しつつ、いわば「世界の細胞」となっているように。そのように——あるいは、根本的に言葉の人であるハイデガーにとつてはとりわけ——、詩作はそれが名づけ唱う物のうちに世界の諸次元とその映働を開示し、そのことによって物を護りつつ、世界を住まいとして始元的に建てるのである。「詩作は人間的に住まう根本能力である」(VA, II 77)。人間であることは、物への放下において方界としての世界のうちに詩作的に住まうことである。こうして、ハイデガーはふかい畏愛の念をもつてヘルダーリンの詩句をくり返し註解するのである。

——「功に充ちながら、しかし詩作的に、人間はこの大地のうえに住まう」⁶¹⁾

「オイディプス王には眼が一つ多すぎるのだ」という言葉を、ハイデガーはこのように詩作の本質を詩作したヘル

ダーリン自身に返している。そうだとすれば、哲学の本質を哲学しなければならぬ哲学、思惟の本質をつねに新たに思惟しなければならぬ思惟にもまた、一つ多くの眼がそなわっていると言うべきであろう。しかし、思惟の本質はどこから問われつつ思惟されるのだろうか。『根拠律』の講演は、地球―大地はどうなるのか、この地球のうえで人間の本質はどうなるのか、という問いで結ばれているが、ハイデガーはそれを「思惟の世界の問い (Weltfrage)」(SG, 211)と呼んでいる。今日はじまったばかりの世界経営の時代にあつて、人間の世界に住まう本質について熟思するこうした〈世界の問い〉からこそ、思惟が思惟であることの本質と真価も問われなければならない。思惟の本質が世界に住まうことの本質に過っているのか、思惟のロゴスが住まうことのエートスに養われており、またそれを養うものであるのか、と。

一九八九年十一月二十六日

本文に組み込まれた引用箇所^マの指示は次の略号による。なお、ローマ数字は巻数、アラビア数字は頁数を示している。

- H... Husserl: Husserliana
- G... Heidegger: Gesamtausgabe
- SZ... Sein und Zeit
- Gl... Gelassenheit
- VA... Vorträge und Aufsätze
- SG... Der Satz vom Grund
- PP... Merleau-Ponty: Phénoménologie de la perception
- VI... Le visible et l'invisible

(1) Hölderlin: Sämtliche Werke 2/1, S. 373.

(2) 階層的な統合体——物体—生命—心のような実在的階層性ではなく、統覚水準に相関的な統覚的階層性——の各水準において分節的差異の地平的・包越的な脈絡を構成しつつ、全体として開放的な構造を形成しているという点で、世界(射映・物・領野・地平・世界)と言語(音素・記号素句・文・言述)とはある構造的な類比性を有することになる。世界構造そのものに具わるこのようなテクスト性格から、〈世界の書物〉、〈世界の散文〉、〈世界の詩〉といった比喩が事象的な根拠をもって語られうるのだと言えよう。——また、〈地平の地平〉という人間にとつての世界現出のメタ構造は、人間の世界開放的な超越的本質に基づいた、人間に固有の道具、言語、意識にそなわるメタ構造とも、内的連関をもつて重なりあっているように思われる。

- (3) Husserl: *Umschurz der kopernikanischen Lehre*——*Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*, M. Faber (ed.): *Philosophical essays in memory of Edmund Husserl*, p. 319.
- (4) F. Fink: *Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit*, Edmund Husserl 1859-1959, S. 113.
- (5) A. Diemer: *La phénoménologie de Husserl comme métaphysique*, Les études philosophiques 1954 N°1, p. 35, 48.
- (6) Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe Bd. 24.
- 一九二七年の講義第二部では、時間性が現存在の超越としての存在了解を可能にする限りにおいて、時節性(Temporalität)として術語化され、「存在と時間」で予告されていた「時節性の問題系」への歩みが開始されている。時間性の脱自的地平という同じ主題については、時間性が「端的に根源的な自己投企」(436)、「脱自的」地平的な自己投企(444)であるという、その究極的な自己根源性の確定がなされ、また、「時間性の脱自態の根源的な地平的図式」(436)を規定するという具体的な課題の提示がなされている。存在了解との関連で「地平的図式」として分節化されたものが、世界投企との関連で統一的に「脱自圏」と呼ばれるのである。
- (7) Husserl: op. cit., p. 307.
- (8) 超越論的遡行の問題にかかわらない——しかも、区別するよりも結びつける人である——メルロ・ポンティにおいては、志向・超越・脱自は同じこととして収斂する。そこから、「ハイデガーが超越と呼ぶものである……〈作動的・志向性〉とか、「諸超越の領野への私の始元的開在性、つまり脱自」(PP, 478, 432)といった把握と表現の仕方が出てくる。
- (9) もっとも、存在の歴史的性起の思想はもっぱらヨーロッパの哲学的思维の歴史に定位しているが、存在の多形現象の思想は、人間の文化や知覚の多様性はかりでなく、種の知覚環境の多様性(〈自然〉の種的環境への polymorphisme)にも及ぶような普遍的射程を包含しつつある。
- (10) Angelus Silesius: *Der cherninische Wandersmann*, II, 148.
- (11) Hölderlin: op. cit., S. 372.
- (12) 思维の本質についての思维が徹底されるためには、さらに別の示唆を付言しておかなければならない。一つ多くの眼はまさにその過剰によって盲目を宿していると言われていたからには、思维そのものにそなわる本質的な盲目性に気づかずにはすまずわけにはいかないからである。それはおそらく、われわれが最後まで固執する経験、思维、言葉の終息とともにしか開かれえないような盲目である。それゆえ、われわれがさらに彼方に、むしろさらに手前に帰真しなければならぬとすれば、思维とは異なった別の放下、また——ヨーロッパの思维と言葉の存在論的性格を顧慮すれば——〈存在の家〉とは異なった住まいのうちに、最も純に直入しなければならぬのであろう。

自己と時間

一 現存在の存在意味としての時間性と自己

古来、汝自身を知れと言うが、汝と名ざされている当の
もの自身、つまり自己とは一体なにか。これは哲学の究極
の間であり、それに答えるのは容易な業ではないと言われ
る。しかし、自己が古くは魂やこころと呼ばれ、今日では
おおむね意識と呼ばれるものと不可分のなにかであること
は確かである。ところが、その意識やこころから一切の付
带的・偶有的なもの、質料的とみなし得る非本質的なもの、
例えば白や冷などの感覚的質、知覚されている空間的な拡
がりの形態、さらには生世界的な意味をおびて意識に現前

山 崎 庸 佑

するテーブルとその上のコップ、等々との関係を洗い落とし、
こころそのものの、意識そのものの骨格を純粹にそのものと
してとり出してみたとすれば、どうであらうか。そこには
時間的な流れないしは持続しか残らないであらう。してみ
れば意識の本質は純粹な流れないしは持続そのもの、ある
いはその持続のありようとしての時間形象、カント的にい
えば時間規定ということにならう。逆に、まだない未来時
やもはやない過去時が、その「ない」にもかかわらずある
場所はどこかと問われれば、アウグスティヌスやフッサー
ルにならって、期待し注意し記憶するこころや内的な意識
の主体性がその場所だと答える以外にないであらう。

こころや意識は端的に切りつめた場合、純粹に時間的な

形象になるとすれば、自己を時間と不可分のもの、ことに
よつては同一のものと見做すのは自然の成りゆきである。
メルロー・ポンティが言うように、主体と時間には「内側
から通じ合う」ものがあり、ハイデガーが現存在の存在意味
は時間性だと託宣したのも不思議ではない。もつとも、不
思議でないが真であるに直ちに等しいかどうかは別問題で
はあるが。

ハイデガーによれば、自己をカント的に主観（主体、基
体）と見るのは、自己の自己性を捉えるゆえんではない。
それは自己を事物化し、自己性を事物的に存在するものの
事物的な「同一性」、「恒常性」におとしめるものである。
なにゆえ自己を事物的に実体化するに至るかといえ、そ
れはカントが正當にも「我は思惟す」に着目しながら、さ
らに一步を進めてこの「我は思惟す」の存在論的な前提に
なっている「自己の根本規定」、「時間性」としての自己を
見ないからだというのがハイデガーの批判である。

「我は思惟す」を手がかりとしながらも、たんに主体と
しての自己把握に終るカントを批判するハイデガー自身
は、現存在（人間存在）の本来（固有）性という実存論的
契機に目を転じ、自己の自己性すなわち「自己が立ってい
る（自己の恒常性 Selbstständigkeit）」とは、実存論的には、

先駆的覚悟性のことに他ならない」と言い切る。より厳密
に言えば、自己の自己性は「本来（固有）的な自己存在可
能の存在意味」、すなわち本来（固有）性がそこから時熟し、
当の本来（固有）性として了解される根拠、可能性の制約
である（本来的）時間性に他ならない。現存在の存在の意
味ないし根拠は「ゾルゲ（関心）」としてのその存在のかか
る構成自体を可能にするもの」である。本来（固有）的ゾ
ルゲである先駆的覚悟性をそれとして構成し、企投的に了
解することを可能にする意味根拠、「現存在のこの本来（固
有）的全体存在を分節をもったその構造全体の統一性にか
んして可能にするもの」は、自己の存在可能へと「到来」
するという仕方で「死への存在」を可能にし、この到来が
じつは同時に自己が本来すでにそれである事実性に還帰し
つつそれを「既在」することによって「負い目ある存在」
を可能にすることでもあると同時に、かつまた、そのよう
に既在しつつ到来することによって現存在がおかれた情況
を逃避したり隠蔽したりすることなく「現前」化するとい
う仕方でもとの存在」を可能にする時間性に他ならな
い。要するに「時間性が本来（固有）的ゾルゲの意味であ
ることが露呈される」のであり、「自己の根本規定」とは「既
在しつつ『現前化する到来』であつたわけである。

自己の自己性を根本から規定する時間性は、通俗的時間了解がまっさきにかんがえる時間、すなわち、「内時間的」に事物存在するものが「いまはまだないが、後に」という意味で未来的であったり、「いまはもはやないが、前は」という意味で過去のであったりする均質的に水平化された時間ではない。時間性そのものは「内時間的」なものか、特に事物存在するものではない。しかしそれにしても、それが「時間」性と名づける以外にない或る時間的な生動、^{エクステンゼ}「脱自」や「時熟」とよばれる非もの的な動性、到来・既在・現前という三つの「脱自を統一しながらの時熟」であることに変わりはない。それゆえハイデガー自身、時間性を「根源的時間」とよんでよいと語っている。しかし本来に人間の「自己」は時間に還元できるのであるうか。

いま仮に他者についてもその当の他者の「自己」自身^{ゼルフ・メット}を言いうるとした場合、それ自身一個の中核であるその自己ないし自身がたんに意識あるいは時間であっては困る。なぜなら、意識であり時間であるその限りでは、他者は原樣態的に自己であるこの私の本源^{モト}的あるいは第一^{エーデル}次的な意識ないしは時間のうちにその一変様として吸収・包括されて、真実、自己ないし自身であることの実を失うかもしれないからである。他者の自己を言う以上、その自己はた

んに時間ではなくて、なにか本体的・叡知的な存在性（存在意味）をもつのでなければならない。しかし、もしそうだとすれば、翻ってこの私の自己、他者がその対者である私の自己にもなにかしら本体的・叡知的なところがあると言わなければならないか。しかもこれは「仮に、もし」の話どころか、真面目な倫理のことがらは実はそうした本体的・叡知的な自己相互の間にのみ成立するのではないか。

しかし、『存在と時間』のハイデガーは自己の「時間的」解釈に徹底して固執する。『時間概念の歴史のためのプロレゴメナ』という一九二五年夏学期の講義の締め括り（283）でも「時間は存在する、というのではなくて、現存在は時間としておのれの存在を時熟する、のである」と謳われ、自己の時間的解釈は貫かれている。「時間的」解釈とは「時間性を根拠にして現存在の存在構造の可能性」を証示することに他ならない。⁽¹⁰⁾カントをもじって言えば、時間性に人間の自己の「可能性の制約」を求める戦略、「時間性の時熟構造」を下敷にして「自己の存在^{ザイン}」をかんがえる姿勢は、主観（主体、基体）という自己把握に終ったとして一言のもとに批判し去るのではなくて、カントを生かしたつもりで『カントと形而上学の問題』においても一向に変わらない。自己は「内時間的^{インナー・ツァイトライク}」に（事物）存在する物ではな

くて、根源的時間である時間性の「時熟」として生起するというのが「存在と時間」の自己論の骨子であったが、『カントと形而上学の問題』では自己（統覚）と時間が本質的に一つであることの実を示すものとして想像力が主役を演じる。超越論的想像力は「根源的な純粹綜合として、純粹直観（時間）と純粹思惟（統覚）の本質的な統一性を形成する」、つまり想像力は時間と統覚の本質的な一性が一性であるゆえんを實地にしめすのである。

想像力はカントが「対象が現前していなくても」ものの形像を受けとり直観する能力であると規定したとおり、事物存在するものに束縛されない無碍なる能力、むしろ存在するものの像（形、相、姿）を産出する能力である。それは像を直観的に受けとるという点では受容的であるが、受けとるその像を現前（在）するものに拘束されることなく想像的に産出するという点では自発的である。「存在するものの経験に先立って、対象性そのものの地平の姿、形をあらかじめ形成する」想像力は、アレコレの事物の現前（在）に束縛されないというよりも、およそ事物の経験一般に先だって（束縛されずに）その経験の姿、形を「純粹な時間像」として産出する。想像力は事實的・経験的な直観に依存せずに対象性一般の純粹な姿、形を決めるのである。

しかし、右の事態は、ものの像（姿）を形成的に与える純粹直観と自発性（思惟する自己の自己性）の想像力における一体化を意味する。「経験を可能にする」、したがってそれ自身は「経験から自由な」純粹産出的想像力とは、ほとんど思惟する自己（統覚）そのものではないか。現前するものに束縛されず、「今すぐ」を予視すると同時に「たった今」を遡視することによって系列的に伸展する時間の姿、像を直観する想像力は、今の連続系列としての時間を成立せしめる源であり、その意味で「根源的時間」であるが、この根源的時間は一方では自己でもある。カントにおける経験の「可能性の制約」、すなわち対象が対象として成立してくる対象性の地平を形成するゆえんのものは、大筋でいえば「綜合」という一点に集約されるが、その際この綜合は覚知、再生、再認という三つの相を示し、そのうちの覚知は現在（前）を直接的に形成し、再生は既在（過去）を把持的に形成し、再認は対象の（概念的）自己同一性の地平を目ざし予持する、しかも覚知と再生の二相を先行的に指導しつつ予持する再認であることによって未来を形成する。綜合の三相のうちの最後の再認は概念的な思惟のはたらしに他ならず、純粹統覚の「自己」はこの思惟の一性としての「自己」、概念が概念であるゆえんの自

己同一性を支える「自己」以外のものではない。

「自己^{セルフ}」をそれ自身において時間的として把握する⁽¹⁴⁾、ないしは「時間そのものが自己性の性格を有する⁽¹⁵⁾」ことを明らかにしようというハイデガーの試みは、大略、以上のようなものである。ハイデガーはほかにも時間の純粹自己觸発というカントの論点（感性論B版六七ページ以下）を捕えて、有限（時間的）の主観の本質にはなにかによって関係されるといふ受容の側面がなければならないが、しかし、主観が純粹主観である限りその関係するなにかは経験に束縛されない純粹の自己自身である以外にないという自己觸発の観点から「自己の時間性格」に迫る途をも示している⁽¹⁶⁾。しかし『存在と時間』の時熟する時間性との連関でいえば、綜合の三相による上述の説明で十分であろう。ハイデガーのカント解（改）釈によれば、「立ちどまり持続する^{シユテールエンブライベン}」統覚の自己とは、要するに、「立ちどまり持続する」時間そのものと本質的に同一である。カントは表向き自己に時間性格を帰することを拒んでいるが、それはハイデガーによれば自己を「内時間的」に存在するものと同一視することの拒否であつて、その本質に遡って把握された時間、「根源的に時間そのものであるもの⁽¹⁷⁾」、『存在と時間』で「根源的時間」と呼ばれたあの時間性については話は別である。

二 立ちどまり流れる現在としての自己

「自己^{セルフ}はもつとも内面的なその本質においては根源的に時間そのものであるからこそ、自己は「時間的なもの⁽¹⁸⁾」、すなわちここでは内時間^{インナーツァイト}的なものとして把握されることはできない⁽¹⁹⁾」。この、自己とは時熟しつつそれ自身である（それ自身を維持する）根源のダイナミズム、「立ちどまり持続する」動性としての時間性そのものであるというハイデガーの示唆あるいは教唆に正面から応えるかのように、自己と時間の同一性テーゼをフッサールの現象学に適用したのが、現象学的時間論の白眉といわれるヘルトの『生ける現在』（一九六六年）である。

現存在の存在意味である時間性がすなわち自己であるというハイデガーの、近代哲学風の古い言葉でいえば意識、コギトの主体性に淵源するらしい、あるいはすでに陳腐になった当世風のより新しい言葉でいえば実存の主体性に立脚する生動性に自己の本質を求める見方を検討しおえたところ⁽²⁰⁾で、それが自己の観知的・本体的な側面に無神経であるゆえんを批判しておくのが順当かもしれないが、この順序で主観性の時間的な自己構成、世界を経験する生の生

動性である原^{ウーアーゲーグツアルト}現在がとりもなおさず超越論的な自己の存在様式であるという、ヘルトがフッサールから採り出した時間論を見おくことにする。それはヘルトの著書が現象学的時間論として群を抜いているからであるが、しかし念のために言い添えておけば、たとえばメルロー・ポンティの『知覚の現象学』（一九四五年）における短い時間論（原文で二七ページ）と比較して、それが本質的にどれほどの進展を見せているかと問われれば、筆者としては速答できないことを告白しなければならない。メルロー・ポンティも既に移行総合的な動性としてある「現^{シヤンドブレザンス}在^{シヤンドブレザンス}野」に、時間位置的な今の系列としての時間とは異なる本源の時間が本源的に生成時熟する現場を求め、究極の意識（主観性）は現在の意識であると語っていたのである。

とはいえ、ヘルトのほうがメルロー・ポンティよりも遙かにおおく後期フッサールの思索に通暁していたことは紛れもない。彼によれば後期フッサールにおける超越論的な対象構成は「時熟」という形、すなわち「諸々の段階の時間的に存在するものを『意識』の中で指向的に表示することの可能化」という形をとる。しかるに、この「時熟の原段階は超越論的自己の自己現前化ないしは自己時熟」であり、その自己現前（在）化ないしは自己時熟のプロセスの

場所が「生ける現在」に他ならない。「自己とはあらゆる現場（在）化の『生ける現在』以外のなにものでもない」⁽¹⁸⁾

時間としての自己はまず第一に、「生動的」^{レベディイヒ}であり、時点から時点へ、今から今へとたえず流動する動性、流れる今^{nunc fluens}の「間」^{ツウツイエン}である原印象によってかつ担い運ばれ、かつ結ばれる過去把持と未来予持の構造諸契機を統括する全体としての生ける現在、すなわち「流れる現前（在）化」であると同時に、第二にそれはまた、イデア的对象とも共通するかに見える汎時間的な存続、立ちどまる今^{nunc stans}でもある⁽¹⁹⁾。しかし、究極の構成者である原現（前）する自己が「流れる」と同時に「立ちどまる」という事態がどうして可能かというその仕組は、どこまでも「非对象的、すなわち匿名的」な秘密である。それ自身（反省的に）構成される準対象としての自己（現在）は「流れる」か「立ちどまる」かのいずれかの状態においてある以外になく、同時に両者であるというのは対象化的反省が対象化的に見てとることのできない最内奥の秘密であるというのがヘルトの見解である。

およそ内容あるポジティヴな言表は存在するもの（存在者^{デス}）、構成された内時間的对象についてのみ成立する。したがって、自己がそれに他ならない恒常的に立ちどまると同

時に移行綜合的に推移する「原受動的な流れが、それを存在者化する以前にあってなんであるか？」この間は立てられることができないし、立てられてはならない²⁰⁾。それは匿名の非対象的なもの、最内奥の秘儀であるものを「存在者」として対象化することだからである。流れることによって自己は自己自身にたいして距離をとり得るし、それゆえまた反省という働きも可能になるが、この自己が自己内距離性にもかかわらず、一個同一の自己であるという「前反省的な原一致の謎」、「自己の言いいえない……前反省的な『綜合』²¹⁾」が、とりも直さず「自己の、流れつつある恒常性²²⁾」を言いかえたものである。

流れと停止を結ぶこの最内奥の秘密は、ヘルトによれば、立ちどまる自己の点性格のうちに既にして萌す前対象的・前反省的な広がり、点的な自己と自己との間に生起する自己連帯、時間的な巾の匿名的・前対象的な先駆形式であるこの自己連帯のうちに見とどけられねばならない²³⁾。それ自身も一種の対象化(指向的行為である現象学的反省によってさえも、本当のところは把捉し難い「根源的な複数性の立ちどまり流れる一体化」²³⁾であるこの自己連帯の秘儀あるによって、自己は不可捉であると同時に自己自身を「今から今へと流れる自己」として、あるいは逆に「今から今へ

と存続する自己^{フエアレン}」として、すなわち汎現在(前)的な恒常性をその時間性とする形相、エイドスにも似通う「汎時間的にとどまる或るもの」として反省的に直観し得るのである。

自己というものは根源的に匿名的であり、不可捉であると同時に反省可能、つまり可捉的でもある。それというのも現実の現前^{フアンゼン}に見られる立ちどまり持続する形式としての今が、その今を通り抜けて流れるものに「一つの現在」という印を押し、このように今の印を押された流れる現前化をして時間位置(時系列上の一点)としての今という意味を帯びさせるからである。要するに、立ちどまる今という「形式の恒常性」と今の流れの「連続性」が巾を成立させるからであり、「形式の恒常性と、連続性とが現在野の現前化という移行綜合の統一性を保証する」²⁴⁾からである。今形式の立ちどまる恒常性と今の流れの連続性から巾をもった移行的な野が原受動的に構成されるのである。それゆえまた、ハイデガーの到来優位の時間論とは異なり、フッサール「ヘルトの場合、移行綜合的に「形式・恒常」的であると同時に「流れる」現前(在)が優先する。「フッサールの場合、自己は第一次的に現現前化する」^{フアラレン}」²⁵⁾であり、「我あり」は「我は現前(在)化する」と言いかえられる。把持

される過去や予持される未来から切り離され、点的な瞬間的今の中にとじこめられているのではない移行総合的なこの現前化としての現在が、とりも直さず、フッサールにおける「自己」のありようである。

「我あり」とは「我は現前(在)化する」である。現前(在)化の働きの中枢として「自己はある」＝「自己は現前(在)化する」という場合のその「現前(在)」は、当然たんに去来する今としての内時間的現在、時間位置的な現在ではない。時間位置的な時間以前の時間を仮に先だち時間(前時間)とよぶとするならば、問題の現前(在)は「先だち時間(前時間)的な現在」であり、「自己が現前(在)化する働きそれ自身の恒常的で持続する『現』としての現在そのものである。自己がその中枢であるこの現在(前)は「自己が現前(在)化する働きそれ自身の立ちどまる現前(在)」である。⁽²⁶⁾平たく言えば、意識体験があるかぎり自己もそこに恒常的に現前しているし、反対に自己がそこに現前していないような意識体験は、本来、意識体験とも言えないわけである。自己は同一の持続する機能の現前(在)として常にそこ(現)にあり、その意味で「立ちどまる」のである。

しかしこの「立ちどまる」は、硬直や固定を意味しはし

ない。現象学者である自己(わたし)が「我は現にあり」と反省するその反省のノエシス的作用とともに自己は「流れる」。「我あり」＝「自己は現前(在)化する」は過去と未来のあいだを受動総合的に移行する「流れ」である。自己がそれである現在(前)は「推移する停止」、時間位置的な今の根底にあって「時間相にまさになるうとしている」恒常性(nunc stans)である。結局、「生ける現在の超越論的自己」は「停止と流れの本質的一性」として規定されるというのがヘルトの見たフッサールの自己把握である。「自己は立ちどまり流れる現在(前)の中で自己自身を現前(在)化し、そうすることによってノエシス的な生の流れにおける自己に時熟する」。⁽²⁸⁾自己が自己を(反省的に)捉えることができるのは、自己が「流れる」自己であればこそその話、つまり自己の自己に対する距離が成立可能であればこそその話である。しかし働く自己の現前(在)の「流れる」諸相の多様性は、同時に、原受動的・移行的な総合によって自己の「恒常」的一性と一体化されているのである。⁽²⁹⁾流れの諸相の多様性は内時間的な「時間位置系列ではまだあり得ない」⁽³⁰⁾と言われるように、前・内時間(先だち時間)的な原・現象として流れと恒常性は一体的である。

現在を決定的なものとするか、未来(到来)を重視する

かの違いはあっても、意識から質料的なものを洗い流し、純粹の骨格に煎じつめてみた自己は時間にほかならないとする点で、ヘルトの解釈するフッサールも『存在と時間』や『カントと形而上学の問題』におけるハイデガーも軌を一つにしている。自己とは畢竟「現前（在）化する現在」に他ならないと言われる場合の原受動的に流れる現在とは、もちろん、均質的に水平化された時間位置系列としての客体的時間、内時間的時間の一樣態としての現在ではない。

それは、「時間位置的な数多性の前形式、前段階」であり、その意味ではこの現在、自己がそれである原時間はむしろ「前-時間」(先だち時間)であり、「自己は非時間的である」とさえ言うべきかもしれない。⁽³⁾ たしかに、一般の外的対象や反省の対象(内的経験)が「時間の中にある」という意味では自己は(内)時間的であるのではない。自己を、「内時間的、時間の中の」ものに見たてるのは誤りであるが、しかしそれは自己が時間そのものであることを妨げるものではない。自己はやはり現前(在)の流れながらも立ちどまる今と切り離せないのである。この今は自己を時間位置系列の上に対象として出現させるものではないが、それにしても超越論的自己の存在様式が問われ得る場所は、フッサール・ヘルトの場合、この「生ける現在」を描いて

ほかにはない。

ヘルトはこの現前の本源性を強調して「超-時間的、非-時間的に今的 über-zeitlich, un-zeitlich jetzhaft」である⁽³⁾と言うが、しかし現在はいずれにしても「今」的である以外にありようがない。この超-時間的、非-時間的な今を時間位置的な今に对照させ違いを際立たせようとする場合、「立ちどまる今 nunc stans」という言葉はたしかに好都合かもしれない。「立ちどまる今」は「永遠の今 nunc aeternum」と同様、イデア的・非實在的なものの存在様式とないがしか共通するものを持ち、自己をいくぶんイデア的・観知的なものにおもわせるかもしれない。しかし「今」的である限りその自己の存在様式はただか汎時間性^{アルツァイトリヒカイト}であり、時間性格を端的に越えるものではあり得ない。ヘルトが解釈するフッサールの場合、自己の超-時間的、イデア的な存在性をたと言い得るにしても、そのイデア的本体性はただちに汎時間性、自己反省(自己指定)という現前(在)化的な行為の「無限」(イデア的)反復可能性と不可分の汎今性に、したがって時間性の様態に逆もどりするのである。

三 「自己の野」としての時間

自己の存在様式は本質的に時間的である、あるいは自己は「根源的時間」に他ならないとする限り、自己の超時間的、観知的存在性をどこかで確保しておく余地は、厳密に言えば残りようがない。主観性や意識を哲学的探究の本来的な場所とする現象学の立場では、自己はしよせん時間であるに止まるようにもおもえるが、ヘルトやハイデガーはともかく本家のフッサール自身にあつても本当にそうであろうか。

たしかにフッサールは時間を自己が現象してくる場所、「自己の野」として捉えてはいる。自己はフッサールの場合も経験の持続の構造的（同）一性に關係し、複数のコギトが一つの意識流にぞくするか、つまり「自己」にぞくするか否かは、それらが一つの「時間」、一つの「流れ」にぞくするか否かと等値だと言われたり、モナドが「一」であるとは内的時間流に間隙がなく、各出来事が他のすべての出来事と連結していることであり、それが「二」でないことと他ならないとされた³⁵たりもする。フッサールは「現象学的な持続の野」が自己というものの現前が可能になる「自

己の野³⁶」であることをしばしば指摘するところか、生前公刊された『イデー³⁷ン』第一巻においても、「純粹自己の時間^{ツァイト}野^{フェルト}」を問題にし、「一つの純粹自己」と「一つの体験流」つまり持続とは「必然的な相關者³⁸」であると明言しているのである。

時間を「自己の野」、自己が現象する場所と見做し、時間と自己とを緊密に關係させる傾向はフッサールに限らず、古来、哲学にはしばしば見られるものである。しかし、密接不可離の關係というに止まらず、時間と自己の同一性というテーゼになるとどうであろうか。フッサール自身も明確にそれを主張しているであろうか。ヘルトの研究によればこれを肯定せざるを得ないようだが、筆者の管見にはいったところでも、例えば、「或る夜の対話 本源的な流れの絶対的自己への還元。この絶対的自己は固有の自己の、および他の自己の、存在を含む。諸本源のエゴの無限性。モナドロギー」と題する一九三三年六月二二日の草稿には、注目すべきことに、「究極の超越論的なもの、これを私は流れつつ生きる現在とよんではならない」³⁹とある。ただし「ない」に傍点を付して強調したのは筆者であるし、引用文の直後には、「それ（「究極の超越論的なもの」——筆者注）は絶対に超越論的な自己の本源的生、絶対に原的に^{ウーァシムトレイメン}流れる

生である」ともあるように、フッサールの記述は揺れ動いている。この「原的に流れる生」や「時熟する原存在 [Ursein im Zeitigen]」、「原時熟 [Urzeitigung]」する「流れ」が文脈上、究極の超越論的なものであり、結局は自己でもあるように見えるし、「絶対の本源的生」や「原受動的な流れ」と「本源の我あり」をほとんど同義に使った個所もあるにはあるが、しかし前後のどこにも自己とはすなわち時熟する時間だと明言されてはいしない。むしろ、「その絶対の生とともにいっさいの存在者に先立っているエゴ」、「本源的自己の本源的生」といった措辞にみられる「ともに」や「の」は、自己が生や流れを必然的に伴うにしても、自己すなわち流れる時間とは言えないことを示唆するように見えさせるのである。

目下のところ筆者としては右の点にかんする断定をさし控える以外にないが、これに反して前述の「自己の野」としての時間というテーゼについては、それを承認するにやぶさかではない。「その中に自己がある、流れという絶対の本源的前存在」というフッサールの苦心の言葉は、とりも直さず、本源の非対象的な時間が自己の野であることを述べているのであろう。「絶対のエゴは非時間的で、あらゆる時熟と時間の担い手」だという規定も同趣旨である。原

受動的・移行総合的に時熟しつつ流れる「生ける現在」は「本源的自己の本源的生の場所」であって、直ちに本源の自己そのものではないようである。内的時間意識の現象学がそのまま直ちに自己性の、ないしは自己意識の現象学であるのではないであらう。

四 統覚と時間

『フッサリアーナ』第十五巻には、自己と時間を根源的には同一とおもわせる記述も、そうではなくて、最終的には距離があり、時間は自己の存在様式が問われうる場所、自己の野にとどまるかにおもわせる記述も見られ、揺れ動いているようである。特に「原恒常的な(原的に立ちどまる)生ける現在における自己の時熟」というような言い方は、自己も時熟することを示唆し、自己と(原ないし前)時間の同一性テーゼをかなり強く支持するかのようである。しかし「流れる原本源的現在の自己」といったよく見られる言葉遣いにおける「の」がどこまでも「の」にとどまり、「という」に転換するには大きな抵抗が残るのは事実であって、後者の記述がどうしてもフッサールの真意のように見える。もしそうだとすれば、自己と時間はどのような

に異なり、どのように関係するであろうか。「時熟と時間の担い手」という場合の「担い手」としての自己とはなにを意味するであろうか。

しかしフッサールの場合、自己と時間のあいだには微妙な紙一重の相違しか認められず、記述自体も右に述べたように揺れ動いているので、ハイデガーが「自己の時間性格」に焦点を合せつつ解釈したカントの場合に帰って考察するほうが、なにかにつけて事を明瞭にするであろう。ハイデガーは『カントと形而上学の問題』の第二版の序でこの解釈が間違いであった旨を告白しているが、それは感性と悟性を想像力に一本化する想像力一元論がカント解釈としては間違いであったという意味であると同時に、自己と時間の同一性テーゼをカントの場合にも押し通すことの無理を暴露しているのではないだろうか。そこで、演繹論によりながら統覚である自己、想像力、内感の形式としての時間の関係を正確に見とけておくことにしよう。それというのも、ハイデガーが最重要視する図式論では、「悟性概念がその使用にあたって制限される感性の純粹な形式的制約をこの悟性概念の図式とよびたい」(A140 = B179)というように、想像力の産物である図式すなわち超越論的時間^{ゾーグタイム}規定は一応はつきりと「感性の……制約」であるとされ、

感性に属すると同時に悟性的でもあるとは言われていないが、それにしても根源の悟性である統覚(自己)は規定する側のもので、時間を形式とする内感^{インテンション}は規定される側のものであることは、演繹論のほうで一段と明確に述べられているからである。

すなわち、悟性は「統覚の総合的一性にしたがって」「内感を規定する」(B150)と言われるように、悟性は、というのはつまり、「想像力の総合との関係のうちにある限りでの統覚の一性」(A119)は、その形式が時間^{ゾーグタイム}である内感を「規定する」(内的に触発する^{アフライト} B153)側のものであって、自己(統覚)が即時間であるとは決して言えない。この「規定する」のかたちが形像的^{シネマシス}総合である時間^{ゾーグタイム}規定、つまり想像力の産物としての図式であって、自己(統覚)は直接・無媒介に内感に働きかけ、これを規定するのではない。すなわち、自己は想像力を使役して内感を規定するのであり、時間規定(図式)がのちに「想像力の超越論的産物」(A142 = B181)とされるゆえんである。

問題の想像力は「諸々の悟性概念に対して」——経験的事実として「対象が現前していなくても」——超越論的に、つまり対象の事実存在に先行して、「対応する直観^{コルゲグアンダーシュン}を与える」能力であるが、この想像力は「感性に属する」(B151)

と明言されている。対象は諸々の悟性概念（カテゴリー）にしたがった法則的形成態であってこそ対象であるが、その対象が経験的・事実に現前するのに先だって、超越論的にその対象（カテゴリー複合体）のア・プリオリな直観（図式、時間規定）を与える想像力は、いまだ一度念を押せば、「感性に属する」。想像力は感性に属するが、しかし統覚（自己）に根源をもつ自発性（悟性）の指示にしたがって働く限り、その想像力は「感性をア・プリオリに規定する」（B152）ものとされ、「規定する」ものの側に立つことになる。本来、感性に属する想像力が「規定する」ものの指示にしたがって働き、それ自身「規定する」側に立つというこの事態が、とりも直さず、「悟性の感性に対する作用」（B152）である。

ハイデガーはこの B152 からの引用文および後述する B154 の「悟性の内感に対する総合的影響」という言葉を挙げながら、B 版の A 版よりの「後退」について語っている。しかし B 版で削除されなかった図式論の根本的趣旨もこれらの個所と同じであるから、それを単に、「後退」と決めつけることはできないであろう。ハイデガーによれば、B 版で導入された想像力の働きという特別の名称「形像的綜合^{シユンテシス・ベシュタム}」は、感性和悟性の根底にある共通の根本能力として

の想像力という洞察からの「後退」を示す以外のなにものでもないといわれるが、⁴⁵形像的綜合はどう見ても後に図式として展開されるものと同じではないだろうか。

後退があるかどうかはともかくとして、統覚と時間の問題にもどらう。自己とよばれるものが事實的・現象的に意識され経験されるためには、その自己が「内的に触^{アインツィーレ}発^{エミッテ}される」必要がある。物自体としての自己ではなくて意識される（現象してくる）限りでの自己（客体的自己）は内的に触発（規定）される自己、つまり内感に属する時間的自己である。それゆえ対象的事実学である心理学では内感と統覚は同一視されるのが常であるが、しかし本物の自己である統覚は「規定する^{ベシュタイムン}」ものの、内感とその形式（時間）は「規定される^{ベシュタイムン}」ものとしてはっきり区別しなければならぬ。「内感を規定するのは悟性とその根源的能力、すなわち直観の多様を結合する、言いかえれば（悟性の可能性さえそれに基づくものとしての）統覚の下にもたらず能力である」（B153）。

統覚としての自己は、直観の多様に関して内感を「規定する」。これが内的直観について言われる主観の内的自己触発⁴⁶（B156）の事態であり、「悟性は内感を触発する」（B156）⁴⁶と言われるゆえんである。統覚（自己）に淵源する「悟性

はそれゆえ、想像力の超越論的綜合という名称の下に、受動的な主体——悟性はその主体の能力であるが——に對して、内感がそれによって觸発されると言つて然るべき作用を及ぼす。統覚とその綜合的一性は内感と同じものでは全然ない。……それに反して内感^{ベシユアムンク}は直觀の單なる形式を含む……」(B153f.)。ちなみに、單なる形式を含むにすぎないところあるのは、「(悟性の内感に對する綜合的影響である) 想像力の超越論的作用による内感の規定」つまり形象的綜合なしには、内感はまだ單なる形式を含むのみで、「規定された(一定の)直觀」にさえなり得ていないという意味である(B154)。

五 観知的・本体的自己への転回

統覚は対象経験の、したがつてまた経験されている限りでの対象の、「可能性の制約」であり、それゆえそれ自身が一般の対象と同列に客体的に「存在」するとは言えない、その意味では存在・非存在が問題にならない(認識)論理的で形式的な自己である。ヒュームは同一性や單純性が帰せられる自己^{セルフ}なるものが觀念としてさえすでに曖昧模糊としており、とうてい本物の觀念ではないことを批判したが、

統覚としての自己は、自己という表象(觀念)が明晰判明かそれとも混濁した觀念かということが問題にならない、それどころか知覚された觀念として現に意識されて現實存在するか否かさえ問題にならない論理的・形式的な自己を意味している。自己という「この表象が明晰(経験的意識)であるか曖昧であるか。それはここでは問題にならない。それどころかその現實性さえ問題にならない」。むしろ統覚としての自己は、「あらゆる認識の論理的な形式の可能性がこの統覚への關係に必然的に基づく」と言われるような超越論的・形式的な自己である(Allg. Ann.)。この統覚としての自己と時間が「規定する」ものと「規定される」ものとの關係にあるということにも格別の問題はないであろう。しかしそれにしても、自己はその存在性をまったく語りえない單なる論理的・形式的自己にひたすら終始するのであるうか。

フッサールの言えは時間を現前ないし現象の場所とする自己、カント的に言えは時間を作用力發揮の場所とする自己は、その観知的・本体的な存在性を問うことがまったく不可能な自己であろうか。あるいは、自己の存在性は結局、本源^{フッセル}の(原)意識ないしは(原)時間そのものに解消し、つまりは意識あるいは時間を本質的には越えないで

あろうか。統覚＝自己に淵源する「悟性の感性に対する作用」や「悟性の内感に対する総合的影響」というカントの言葉は、内感とその形式である時間に作用する自己そのものは内感ではなく、その意味でこの自己はすでに「時間の外なる自己」であることを示唆しているようにも見受けられる。しかし普通、観知的・本体的自己を否定しているように読まれる誤謬推理論において、自己は一体どこに帰趨するのであろうか。

第二版の誤謬推理論末尾の「合理的心理学から宇宙論への移行に関する一般的注」によれば、直観の多様を結合する「結合の自発性」としての思维の働きというものに拠るかぎり、つまり認識論の見方に拠るかぎり、「意識の主体」は単なる現象には決して解消されない(B498f)。意識の主体(観)は現象がそれにとって現象である、したがってそれ自身は単なる現象ではない認識論的な自己である。この認識論的主体、現象を認識する自己は物自体としての自己でも、現象としての自己でもない。要するに統覚、「我は思维す」の「我」である。それは思维の主体(基底)、思维の根拠としての主体＝自己であるが、この場合の主体(基底)や根拠はもちろん範疇の意味での実体や原因ではない。むしろ範疇の究極的な担い手であるその主体＝自己は

「我は思维しつつ現実存在す」と言われるような或る「実在するものそれ自身」である。実在として現実存在するこの自己は、しかし他方または単に「論理的」という枠に納めることはできそうにもない。

自己の帰趨するところは、カントの場合、結局、単に現象であることを越える超越論的な自己、つまり原受動的・移行総合的に生起する多様を直観として現象的に「規定」しつつ現実存在する思维者としての自己であった。その自己の自己性にのみ着目して、これを直知しようとするれば、「その直観様式を捨象」することも可能な、したがって超直観的・超感性的な実在するもの、それが自己である。「我は思维す」という命題は、それが「我は思维しつつ現実存在す」と同じ意味である限り、単なる論理的機能ではなくて……主体を現実存在に關して規定する(B499)。ここで言われている規定、自己の現実存在の規定が本来的に成就するには主体の学である倫理学、本体的・観知的な主体性がどうしても問題になる実践理性の学という位相への高揚をまたねばならない。自己の現実存在を、現象を与えるのみの内的な経験的直観との関係において例えば実体としての現実存在、原因としての現実存在という形で規定するのではなくて、「観知的世界との関係で」規定するためには、

「自己自身の現存在ゲイザインに關して自己を立法的」として措定する倫理の位相への上昇が必要である (B330f.)。

内的に直観される思惟主体はしよせん「単に現象」であつて、自由の主体であるような自己であつてはじめて「可想象イマギン体」であるというのは第二批判の序にみえる「超越論的差異」、カントが第一批判の感性論において導入した現象的事実と物自体の異なりという「超越論的差異」

(A45 = B62) のヴァリエーションである。この超越論的差異はハイデガーの存在論的差異と同じものではないが、われわれとしては『存在と時間』において決定的に欠落しているのは単なる顧慮フューアールグの対象や世人ヒトではなくして、観知的・本体的な主体であるような他者という視点、したがつてまたこの本物の他者に直面しての倫理という視点、あるいは本体的他者につき当たつたところで参照する本体的自己という視点であることによく思いを致すべきであろう。トイニッセンによれば他者は「すでに第一哲学のテーマ」であるが、ダレカレという事実的他者との事実的交渉に先行する、そして事実的他者経験の可能性の制約、超越論的な根拠になつてゐる非主題的な共同存在ミットゲザインは、本来、平均的な「ひと」の層にとめ置かれるのではなくて、観知的・本体的な他者とその他者の対者である自己との観知的

な共同存在へと深化されるべきであらう。⁽⁵¹⁾ フッサールの間接現前化レゼンタイオンによる他者経験の基礎づけも、他者の所在を空間に求めた点に、主体≠他者の観知的本体性への無神経さを示しているが、他者の他者たるゆえんが本當に空間に拘束されるか、「ここ」と対をなす「そこ」に縛られるものかどうかの検討も当然、あらためて必要になるであらう。⁽⁵²⁾

注

- (1) Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, p. 459. 「時間を主観アクト(体)として、主観(体)を時間として理解しなければならぬ」(p. 483)
- (2) Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 2, S. 425. 特にハイガー自身による欄外記入を参照。
- (3) a. a. O., S. 427.
- (4) a. a. O., S. 429.
- (5) a. a. O., S. 430.
- (6) a. a. O., S. 432.
- (7) a. a. O., S. 433.
- (8) a. a. O., S. 435.
- (9) 山崎庸佑「超越論哲学」(新曜社、一九八九年)第七章を参照。
- (10) Heidegger, op. cit., Bd. 2, S. 438
- (11) Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 2te

Auf!, S. 118.

- (12) a. a. O., S. 121.
(13) a. a. O., S. 160.
(14) a. a. O., S. 170.
(15) a. a. O., § 34.
(16) a. a. O., S. 177. 原文は "das, was ursprünglich die Zeit selbst ist." である。
(17) ebenda.
(18) Held, K., *Lebendige Gegenwart*, S. VIII. 本書には新田・小川・谷・斎藤の諸氏による翻訳『生き生きとした現在』(北斗出版)がある。
- (19) a. a. O., S. X.
(20) a. a. O., S. 103.
(21) a. a. O., S. 112.
(22) a. a. O., S. XI.
(23) a. a. O., S. 171.
(24) a. a. O., S. 31f.
(25) a. a. O., S. 44f.
(26) a. a. O., S. 63.
(27) a. a. O., S. 73f.
(28) a. a. O., S. 79.
(29) a. a. O., S. 96.
(30) a. a. O., S. 115.
(31) a. a. O., S. 116f. メルローは「ボンティもまったく同趣旨で」[究

極の意識は、^{インテンション}内時間的ではなく、^{サントワン}無時間的(「ミヤ
イ・テローム」である)。(Merleau-Ponty, M., op. cit., p. 483)
と述べている。

- (32) a. a. O., S. 124.
(33) a. a. O., S. 127.
(34) Husserliana, Bd. XIII, S. 184-S. 187.
(35) op. cit., Bd. XIV, S. 36.
(36) op. cit., Bd. XIII, S. 53. など、山崎庸佑『現象学と歴史の基礎論』(新隆社一九八〇年)第一部第一章の三を参照。
(37) op. cit., Bd. III, S. 201.
(38) op. cit., Bd. XV, S. 584.
(39) a. a. O., S. 584f.
(40) a. a. O., S. 585.
(41) a. a. O., S. 587.
(42) a. a. O., S. 586. 原文は "die urtümliche Lebensstätte des urtümlichen Ich" である。
(43) a. a. O., S. 356.
(44) a. a. O., S. 355. 原文は "Ich der strömenden uroriginalen Gegenwart" である。
(45) Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 149f.
(46) 原文は "innerlich von uns selbst affiziert werden" である。
(47) 山崎庸佑「死と自己」(理想 No. 642 一九八九年春号)の三を参照。
(48) 前掲論文の末尾を参照。

(49) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, philosophische Bibliothek, S. 6f.

(50) Theunissen, M., *Der Andere*, 2te Aufl., 1977, S. 1.

(51) この点について筆者は、『超越論哲学』の第七章で、レヴィナスの所論に言及しながら若干、私見を述べておいた。共同存在については筆者の『現象学の展開』（新曜社一九七四年）の第三章を参照。なお、本源の先行的共同存在を可能性の制約とした上で、個々の他者の事実経験が成立する事實的・經驗的な仕組みに、フッサールがしばしば指摘するように時間性、特に準備前化という点で過去把持の変形派生態とみられる想起、すなわち過去把持を経て沈下したものの想起との照応と平行があるというのは、また別次元の問題である。

(52) Theunissen, M., op. cit., S. 106f.

(53) なお、「*ここ*」と「*そこ*」という対・空間をもちや共有しない死者も立派に他者でありうる場合があることにも思いを致すべきであろう。前掲拙稿「死と自己」を参照。

(やまさき ようすけ・九州大学)

イメージの不確定性

村 田 純 一

〈要約〉

以下の論稿において提出されるテーゼは概ね次の三つである。すなわち、第一に、想像の本性は絵を「見る」ことや概念的に思考することではなくむしろ「行為」することにあるということ、第二に、概念的・一般性に還元されないイメージ固有の一般性のレベルがあるということ、第三に、このイメージの一般性を考えるために、想像の経験・連関から切り離されたイメージのあり方、すなわちイメージの不確定性が重要な手掛りを与えてくれるということ、以上である。

1 一般観念は存在するか——問題の端初

言葉の意味は心の中に生じる観念である、という今では大変評判の悪い考え方を提唱したロックは、一般語の意味を説明するために、一般観念ないし抽象観念の存在を主張して次のように述べている。

「心は、個々の対象から受けとった個々の〔特殊な〕観念が一般的になるようにする。それはこれらの観念を、他のすべての存在や、時間とか場所とかのようないかなる実在としての諸事情や、その他いっさいの同伴観念から切り離されて心に現われたものとして考察することによって行なわれ

る。これが抽象と呼ばれ、これによって、個々の存在者から取られた観念は、同種類のすべてのものの一般的代表となり、その名まえ、すなわち一般名が、そうした観念に合致して存在するどんなものにも当てはめられる。心の中のそうした現われ方、すなわち、どのようにしてとか、どこからとか、どんな他のものといっしょにとか、そうしたことを考えない、きっかりそれだけの裸の現われ方、これを知性は（これに普通は名まえを結びつけて）蓄え、それを基準として、いろいろな実在物をこの範型に一致するままに種へ類別し、これに従って名まえをつける。」

以上のようにロックは、観念の孤立化の過程を「抽象」と呼び、それを抽象観念を獲得するための一つの方法とみなしている。ここで言葉の意味をめぐる問題を捨象して、もっぱらこの抽象という操作に注目するなら、何故、そしていかにして個別的観念が孤立化の過程で一般的観念に変貌しうるのがまず問題になる。しかしながらロック自身はこの点を説明することはなかったし、また後の論者達も、孤立化という操作の意味に着目することはなく、もっぱら抽象観念の存在性格をめぐる争って来た。

その中の代表者が周知のようにバークレーとヒュームである。

バークレーによれば、もちろんわれわれは身体の全体から分離して手や眼を想像することはできるが、それらは特殊な形や色を持ち続けており、一般化するわけではない。さらに、どんなに努力をしたところで、「斜角三角形でも直角三角形でもなく、等辺、等脚、不等辺のどれでもないような三角形の観念」を想うことは不可能なのである。^③

そしてまたヒュームによれば、「如何なる量も質もその程度に関する精密な思念を造らずには全く想いえない」のであり、また自然界に存在するものはすべて個別的で確定的な量と質を持っている以上、それらの印象も、そして弱い印象である観念も、同様でなければならないのである。^⑤

しかしながら以上のようなバークレーやヒュームの批判は、観念をまるで心の中に存在する事物のようにみなした上で、心の中の事物も自然界の中の事物も存在性格に違いはないはずだと言っているようなものである。このような感覚主義に基づく批判が成立しないことは、ロックの指示に従って何らかの対象を少しでも想像してみたことのある人には明らかであろう。

例えば、周囲から孤立した三角形を想像してみよう。要するに漠然とした形で三角形を思い浮べてみるのである。少なくとも私の念頭に浮んだ三角形の場合、その位置を正

確に定めるのは困難であり、またその辺の長さや角度も曖昧としており、揺れ動いている。それは正三角形のようでもあるが、二等辺三角形のようでもあり、少し努力すれば直角三角形に変化させることも困難ではないように思える。しかもこのような現われ方の不安定さ、不確定さは、必ずしもその対象が一般概念であることに基づいているわけではない。というのも、私は先の三角形と似たような具合に私の所有する三角定規を思い浮べてみることもできるからである。その場合、私の三角定規は家の屋根ほど大きかったり、米粒ほど小さかったりするように思われないうとしても、その大きさはかなり漠然としており、とても「確定された量」を持つているように思われぬ。あるいは私が直接見たことのない建築物、例えば姫路城を思い浮べる場合なども、周囲から浮き上がって孤立して現われる姫路城の姿は、城についての知識のない私にとっては何か「城一般」を示しているようにも思われる。従ってここで問題となつてゐるのは対象が個別的な存在か普遍的な存在かといふ存在上の区別ではなく、それとはさしあたり相対的に独立な現われ方の特徴である。以下でこの現われ方の特徴をイメージの不確定性と呼ぶことにする。

フッサールはこのイメージの不確定性を想像現象の「プ

ロテウスの」性格と呼び、この性格によつて想像現象を物理的絵の現象や知覚現象から明確に区別してゐる。さらにサルトルは、このような想像のあり方を、「観察の態度をとるのであるが、しかしそれは何一つ教えることをしない観察」とみなし、「準観察」と呼んでゐる。そしてそれに引き続きサルトルは次のように述べてゐる。

「^{イメージ}或る像について漠然とした意識をもつことは、漠然とした像^{イメージ}についての意識をもつことだ。それ故今や私たちは一般的な像^{イメージ}、不確定な像^{イメージ}はあり得ない、と宣言したバークレーやヒュームからは遙かに遠ざかつた。」⁽⁸⁾

このようにして、ロックの抽象という操作をめぐる先の問いへの第一の仮説的答えが得られたことになる。すなわち、ある種の想像、とりわけ孤立の対象の想像は対象の現われ方を不確定にするのであり、この不確定性が現われ方に一般的性格を付与するのである、というわけである。觀念の個別性と觀念の一般性を媒介するのが觀念の不確定性、あるいはイメージの不確定性なのである。

しかしながらこの答えは文字通り全くの仮説にとどまつてゐる。まず第一に、イメージの孤立化と不確定性との間に本質的關係があるのか否かについてはいまだ何も明らかにされてはいない。第二にさらに問題なのはイメージの不

確定性と一般性との関係である。この点については既にいくつもの反論が存在している。

例えばW・ジェームズは、一方では感覚主義者達がイメージの不確定性という自明な事実を見逃したのは、彼らが自ら奉ずる理論的偏見によって盲目にされていたからであると断じているが、他方では、イメージの不確定性に觀念の一般性の根拠を見ようとするハクスレーらを批判して次のように述べている。

「換言すると、ぼけた絵は鮮明な絵と全く同様に単一の心的事実である。そして心が、どちらにせよ、それらの絵を使って個物のクラスの全体を表現するということは新しい心的機能であり、この機能は、絵が明確か否かを単に知覚することとは違った意識の変更を必要とするのである」⁹⁾

そして最近では、J・ベネット、J・マッキー、G・ピッチャーらがやはり一方ではイメージの不確定性を強調しながら、他方ではその不確定性が限定されたものであることを根拠にして（例えばキリンからミミズまでを含む動物といった一般性を示す不確定なイメージがありうるだろうか）、イメージの不確定性と觀念の一般性の起源が異なることを主張している。¹⁰⁾

ひるがえってサルトルの主張を考えると、サルトル

がイメージの不確定性を一般性と直ちに同一視し得たのは、彼が感覚主義的イメージ観を徹底的に批判すると同時に、想像の本性を思考に見ていたからである。もちろんサルトルにおいて純粹思考と想像的思考とは慎重に区別されている。しかし想像は感覚主義による物の存在論から解放され自由で自発的な作用としての意識の領域に置かれることによって、結局その本性は知覚から根本的に区別された思考に見出されることになる。¹¹⁾従ってここでも思考とは区別された想像に固有な一般性が問題とされているわけではないのである。

このようにしてみると、イメージの不確定性と一般性との関係については三つの可能性のみが存在するということになる。第一の可能性はイメージの不確定性も一般性も両方とも否定する感覚主義者の見方、第二の可能性は、イメージの不確定性は認めるが、一般性は認めずこれを思考の次元にのみ認めるというジェームズらの見方、第三の可能性は、イメージの不確定性も一般性も認めるが、両者とも思考の性質とみなすサルトルの見方である。もしこの三つの可能性しか存在しないのであるとすると、ロックの言う抽象という働きに何らかの積極的意味を見出す道は始めから閉ざされていることになる。

しかしながらこのような考え方は、感性と悟性、直観と概念の区別、そしてそれに重ね合わされた個別と普遍という二元論的区別を自明な前提とした上で、想像のあり方をとらえようとしたものであり、想像における現われ方の次元、すなわち現象学的次元に固有なあり方に基づいてそれらの選択肢が導き出されているわけではないように思われる。そしてこのような二元論を前提する限り、結局のところ想像は、心的絵の知覚か概念的思考かという二者択一から逃れられないことになってしまい、イメージの孤立化といった過程が現われ方の次元で何を意味するのかを探究する道が最初から閉ざれてしまうように思われる。

そこで以下では上のような二元論を「カッコに入れ」た上で、イメージの孤立化の意味を考えることにしたい。そのためにまず孤立的でないイメージ体験のあり方を探ることにしたい。

2 イメージの世界——行為としての想像

例えば東京タワーの姿を思い浮べてみよう（ここで東京タワーを題材に選んだのは、それが多くの人によく知られていると思われるからである。東京タワーを一度も見たこ

とのない人やそれについての記憶をほとんど持っていない人は、何か別のものを選んで頂きたい）。人によってその姿は、どこから見られているか、いつ見られているか、誰と一緒に見られているか、などに応じて千差万別であろう。

私の場合は、田町駅から慶応大学へ行く途中、雑然とした街並みが自動車道路に突き当たって視界が開けた所で、右手に向ってその自動車道路の先に姿を現わす東京タワーが思い浮ぶ。これは多分最近私が東京タワーを目にしたのがいつもこの角度からだったためであろう。それ故このような想像体験は一種の想起であり、心理学者はこのようなイメージのあり方を記憶心像と呼ぶかも知れない。いずれにせよ私の想像に現われた東京タワーは、東京の芝公園に隣接して立つあの東京タワーであり、世界のどこにあるかわからないような、あるいはどこにでもありうるようなタワーではない。さらにその東京タワーは四つの足でどっしりと大地に立っており、足の数が六つになったり八つになったりといった具合に変化するわけではない。こうした点では想像に現われた東京タワーは知覚の場合と類比的に個別性、具体性、そして確定性を示しているように思われる。

しかも想像が示すこのような知覚との類似性が絵の知覚

との類似性でないことも明らかである。もちろん、東京タワーの絵葉書や模型が思い浮ぶこともあるであろうし、また前節であげた姫路城の想像の場合のようにどこにあるのかはつきりせずひどく漠然と思ひ浮べられる場合もあるであろう。しかしながら上で述べた想像においては、東京タワーは一定の視点から見られたものとして、一定の状況の中に登場するのであり、それを「見る」ためには私は田町駅から歩いて行かねばならないのである。その東京タワーは、土産物屋の店先の絵葉書の中や、あるいは私の頭（頭蓋？）の中にあるわけではない。東京タワーの想像とは、東京タワーのイメージを見ることなく、むしろ想像の中で東京タワーの所へ行きそれを見ることなのである。

ここで述べた想像と知覚との類似性、すなわち、視点依存性、状況性格、そして移動性格などは、既に今世紀の初頭にポーランドの心理学者ヤコブ・セガルが明確に指摘していたものである⁽¹⁹⁾。

セガルの基本テーゼの一つは、イメージを思い浮べることは、何か像が浮んでくるといった受動的なものであるよりは、むしろ能動的な行為であるというものである。この点は、まず第一に、与えられた刺激語に対する事物を表象するという課題に答える実験において、被験者の行なっ

た探索過程に関して示される（ちなみにセガルの実験では、ほとんどの場合、被験者は眼を閉じて想像を行なう）。例えば被験者は、対象のイメージを明確に持つために、その対象が存在する所へと何らかの仕方での移動（する想像を）しなければならぬ。第二には、いくつかの地点を表象において巡歴するという「移動実験」(Wanderversuch)において想像活動の行為的性格が顕著に示される。というのはここでは文字通りイメージの中で移動することが問題だからである。

「この移動実験において」被験者達は、その全過程の経過の仕方が、第一に夢に、第二に想像や覚醒夢における自らの振い方に大変似ていることを確言した。それ故表象の中でのこの巡歴(Wandern)が、われわれが想像活動(Phantasietätigkeit)と呼ぶところのもの⁽²⁰⁾の一つのタイプとして認めうること、それ故またこの実験方法がわれわれに想像過程をよりよく理解させてくれるものであることを主張しうる。というのも、現象学的に見るなら、想像を持つということではなく、一つの行為(Handeln)であり、表象された状況において様々な心的機能を遂行することだからである⁽²¹⁾。」

いくつかの地点をイメージの中で移動していくというこの事例は、最近の心理学の言葉を使うと「認知地図」の適用例ということになる。しかし認知地図はしばしば「紙の地図」の記憶像のようなものであり、それを利用するということはそれを心の眼で「見る」ことのように考えられている。それに対してセガールの実験が示したのは、イメージとしての認知地図を眺めるのではなく、むしろ認知地図の「中」を移動するというあり方であり、その移動によって様々な対象が想像的に立ち現われてくるという過程である。このような言い方には一種の循環が含まれている。しかしながら知覚することによって移動し、移動することによって知覚することがむしろ知覚的認知の本性であるのと同様、想像において移動し、移動することによって想像するということあり方を想像活動が示しても不思議はないであろう。想像においては、ちょうど知覚の場合に同一の（身体的）行為が知覚すること（知覚において）移動することの両方の役割を果しうるように、同一の行為が想像すること（想像において）移動することの両方の役割を果しうるのである。この点から見ると、セガールが想像の行為的性格としてあげた二つの側面は密接不可分な関係にあるのであり、セガールはその点を移動現象に則して明確に示し

たと言いうるであろう。

こうしてわれわれは、想像は心的絵を「見る」ことなのか、それとも概念的に思考することなのか、といった二者択一からだいぶ離れた見方に到達することになる。もしあえて想像と絵を見ることを対比するならば、むしろ想像は絵を描くことに近いと言わなければならない。そしてその際、描く道具の役割を担うのは「身体」であり、キャンバスとしての想像空間は、知覚空間と同様、本質的に運動感覺的なのである。

想像活動の運動感覺的性格については、最近の心理学においても指摘されている。²⁸⁾

先天的盲人を被験者にして行なわれたいくつかの実験において、これまでもっぱら視覚的イメージの存在を支持すると思われる多くの実験（対象を回転させる「心的回転」、地図のイメージに基づく走査、あるいは視覚性の高い言葉とそうでない言葉を使った記憶や連想テスト）の結果は、盲人に対しても妥当することが示された。先天的盲人も、触覚的に熟知した対象に基づいて、それを想像の中で回転させたり、一定のイメージ空間の中を走査することができ、それらの実験結果によると、操作のスピードの違いを除くと、晴眼者と先天盲の間ではほとんど違いがないの

である。こうした結果は、想像の中核には、感覚様相とは独立の（あるいはむしろ感覚様相に共通の）運動感覚的働きがあり、これが大きさ、運動、形などのイメージの空間性を形成していることを示している。想像意識の本質は、「私は『見る』」でもなく、「私は考える」でもなく、「私は行なう」なのである。

想像活動の本性がこのような行為性格にあるとすると、対象を一定の姿で思い浮べるということは、常に多かれ少なかれ一定の状況の中で対象と相互作用を行なう経験連関を形成することになるであろう。それ故、対象がどのような姿を取るかは、この経験連関のあり方に依存し、経験連関が豊富化すればする程、対象の姿も確定性を増して行くことになるであろう。それに対して、もしこうした経験連関が中断され、対象を「描き出す」活動が不可能になると、対象の姿は養分を失った枯花のように生彩さを失い、確定性も失われてくる。対象はもはやどのような視点から見られたものかも、どのような状況に存在しているのかも不明になり、私はそこに到達することもできないように思われてくる。これが前節で見た孤立化された対象の想像のあり方である。それ故、イメージを孤立化させるということは、まず第一には行為としての想像が形成する経験

連関を中断することを意味するのである。

このようにしてイメージの孤立化の操作とイメージの不確定性との間に密接な関係のあることをある程度まで明らかにすることができるとは、しかしそれでは、イメージの不確定性と一般性との間の関係はどうなるのであろうか。

確かにこれまで見て来たように、状況から切り離された対象の姿は一般性を帯びるように思われる。実際セガールも孤立したイメージに関して次のように述べている。

「状況の表象が白日夢や睡眠中の夢のような状態でより大きな役割を果すのに対して、孤立した対象の表象は思考において大きな役割を果すのである。この事實は、孤立した対象の表象が状況の表象に比べてより大きな普遍的性格を担うという事実と完全に一致している。このようにして、表象の再生過程の滞りは、それによって、対象の環境が欠落し、それとともに対象をこの個別的対象たらしめているすべてのものが制限されることになるので、一般化の条件になるのである。対象は不特定の何らかの(*irgendwelche*)対象になり、それによってクラス全体の代理という役割を担うことが可能となる。対象は、その個別的な契機を失うことなしに、その働きという点では『普遍的表象』になるのである。」

このセガールの考え方は一般観念に関するロックとバークレーとの和解案であると言うこともできる。セガールによれば、想像において表象されるのは決して何らかの像ではなく、世界に実在する対象自身であり、そして対象が常に個別的なものである以上、「普遍的表象」なるものは存在しない。にもかかわらず、状況から切り離されて対象が現われることによって、その対象の表象は一般性を帯び、類似した対象からなるクラスを代表する働きを担いえるようになるのである。セガールは像としての表象を一切認めない点で、ロック等の経験論者とは根本的に見方を異にしている。しかし、「普遍的表象」を否定して代理説をとる点ではバークレーに従い、他方、個別対象のどのような表象でもこの代理の役割を果しうるのではなく、ロックが抽象と呼んだような操作によって成立する表象のあり方が、その役割を可能にする、という点でロックに従っていると考えられる。

確かに以上の考え方は、「代理」や「代表」というあり方を具体的な表象のあり方に則して示している点で特にバークレーの見方の改良案になりうるであろう。しかし普遍の問題がもつばら個物のクラスを「代理」したり「代表」したりする機能の中で考えられている限り、少なくともこの

点に関する限り、W・ジェームズの場合に見た考え方と原理的には違わないことになり、結局、イメージに固有の普遍性という観点は否定されることになる。にもかかわらずセガールの見方にもイメージの一般性を考える上での手掛りが含まれていないわけではない。われわれは既に孤立したイメージは想像が形成する経験連関の中断によって生じるものであり、それによってイメージが不確定化することを見た。セガールも、「表象の再生過程の滞り(Hemmung)」が表象の一般化の条件になると述べている。そうであるとすると、想像過程の中断や滞りの中にイメージの不確定性と一般性をつなぐ鍵があるように思える。しかしそれほど一般的な鍵であろうか。

3 イメージの不確定性と開かれた可能性

最近の心理学における「イメージ論争」⁽¹⁷⁾においては、イメージの本性を記述ないし命題のような抽象的あり方に見るか、それとも、絵のような直観的、具体的あり方に見るか、という点が争われている。この論争において記述派の論点を支持するものとしてイメージの不確定性が持ち出される場合がある。例えばデネットは、次のような議論によつ

てイメージの本性は記述であると主張している。

「もし私がある人物の記述を行なう場合、誰かが、私の記述はその人物が帽子を被っているかいないかについて言及しないわけにはいかないと言ったとすれば、それはばかげたことであろう。私の記述は好きだけ短かく簡略でありうるからである。同じく、誰かを想像する場合、その人が帽子を被っているかどうかという問題に立ち入らざるを得ないと主張したとしたらやはりばかげたことであろう。

第一に、帽子を被っている人を想像すること、第二に、帽子を被っていない人を想像すること、第三に、頭の部分がひどく不明瞭なため帽子を被っているか否かについては不明なように想像すること、そして第四に、およそ帽子に関しては全く立ち入ることなしに人を想像すること、これらはそれぞれ異なった想像のあり方なのである。」⁽¹⁹⁾

確かに、絵や写真のような表現手段によってデネットの言う第四の場合を現わすのは困難に思える。何かに隠れていたり、ぼやけている場合には、帽子の存否を不明なように表現しうるが、不明であるということ自体は頭に現われており、その点で帽子の存否に「言及」せざるを得ないからである。

しかしながら、写真や絵画もあらゆる事態に「言及」せ

ざるを得ないわけではなく、いかなる範囲に「言及」せざるを得ないかは、表現媒体やその都度の約束事に依存している。写真にもカラーと白黒があり、絵画にも具象と抽象の区別がある。さらに略図や略画というものもあり、これによって「好きだけ短かく簡略」であるわけにはいかにいにしても、衣服や帽子には「言及」しない人物の略画を描くことは困難ではないであろう。⁽²⁰⁾ また逆に、どれ程短かく簡略な記述表現が形成されうるとしても、その表現が実際に使用される場合を考慮するなら、例えばある人物が帽子を被っていたか否かが関心の的になっているような場合には、帽子に言及しないことがむしろ帽子の存否という事態に一定の仕方で関与してしまうということも十分に考えられる。従ってイメージの不確定性は、記述か絵か、命題かイメージか、といった表現媒体の区別によっては適確に捉えることはできないのである。問題なのは、そうした表現媒体の「使用」の仕方であり、その「使用」によって対象とどのような仕方で関係するのかという点、すなわち「志向性」のあり方なのである。

さて次にこのイメージの不確定性に対応する志向性のあり方を考えるために、フッサールが『受動的総合の分析』の中で可能性の形態に関して行なっている一つの区別を手

掛りとすることにした。

フッサールは、志向性の様態化の一つのあり方である可能性を、「推測的可能性」(annutliche, vermutliche Möglichkeit)と「開かれた可能性」(offene Möglichkeit)と大きく区別している⁽²⁰⁾。

推測的可能性(これは問題的可能性ないし動機づけられた可能とも呼ばれる)は、例えばロウ人形館である人を見た時、それが本当に人なのかそれとも人形なのかが怪しくなった場合のように、二つの相対立する信念傾向の間で不確実な状態に陥ったような場合を示す概念である。これを想像体験に適用すると、先のデネットのあげた三番目の想像のあり方に対応する。すなわち、何かに隠れたり、ぼやけたりして帽子の存否は不明であるが、その人物が帽子を被っているかいないかのどちらかであるということは前提されており、その都度の想像のあり方によって二つの可能性は異なった重みを持つことになるであろうが、いずれにせよ二つの相入れない可能性がここでは問題になっている。この意味で、このような場合に想像された事態は「潜在的には確定的」であると言うことができるであろう。換言すると、さしあたっては不確実であり不確定であるが、原理的には確定化可能であるとみなされているのである。

それ故、もし想像体験の中で確定化しうる手段が見出されると(例えば自分の家の窓の数を数えるために、想像の中で家の中を歩き回るように)、「探究」を始めることができるのである。この意味で、推測的可能性は、先の東京タワーの想像の場合のような確定的イメージにそなわる可能性ということになる。

それに対して「開かれた可能性」においては、問題となっている諸可能性の間で重みや動機付けに関して全く平等であり、しかも相互の間で排除し合う関係には無いのである。例えば見知らぬ物体を初めて見る場合に、その裏側の色を意識する仕方、すなわち地平志向性のあり方がこの可能性を示している。この場合には、裏側に色があることは確実なこととして、そして「予め描かれた」(vorzeichnen)こととして意識されているが、それが何色かに関しては全く「未規定」(unbestimmt)で、そこには「自由な変更可能性」(freie Variabilität)の範囲が存在するように意識されている⁽²¹⁾。確実に意識されているのは「何らかの色一般」とでも言うべきものであり、フッサールはこのあり方を「未規定の普遍性」(unbestimmte Allgemeinheit)あるいは「普遍的未規定性」と呼んでいる⁽²²⁾。

ここで問題になっている未規定性は、A・マイノンクが

「完全対象」と「不完全対象」との区別において用いた未規定性という概念に対応しているように思われる。⁽²³⁾

「AはBである、というわけではない」という否定判断は、必ずしも「AはBでない」という否定判断を導くわけではない。「青色は重いわけではない」から「青色は重くない」が導かれることはなく、それ故「青色は重いわけではない」が、重くないわけでもない」と言い得ると同様、「三角形はそれ自身としては、斜角でも直角でもなく、等辺、等脚、不等辺のどれでもない」と言うこともできるのである。要するにAがBに関して未規定であるということは、Bの規定性に関与しておらず、それ故Bに関する排中律が成立しないのである。

マイノックはこの規定性、未規定性の区別を、完全対象、不完全対象という対象のあり方の区別とみなしたのに対し、フッサールはそれを対象への志向の仕方の違い、あるいは対象の「現われ方」の違いとして捉えたのである。このように考えうるとすると、デネットが四番目にあげた想像の種類は、対象のある性質に関して未規定的に想像する場合ということになる。われわれは、三角形をその形状に関して未規定なままで、パンテオンの神殿をその柱の数に関して未規定なままで、そしてまたある人物をその帽子に

関しては未規定なままに想像することができるのである。それはちょうど、ある物体をその裏側の色に関して未規定なままで知覚できるのと類比的である。

しかしながらこのような類比が成り立つとするなら、不確定な想像においては、いわば物体の表側をその裏側を意識するような具合に意識するというまことに奇妙なことになるのではなからうか。

この点を考えるためにも、次に、フッサールがこの未規定性を同時に「普遍性」と呼んだ意味を考えてみる。

フッサールはこの点について次のように述べている。

「未規定性は普遍性の根源的形成であり、その本質は、『特殊化』(Besonderung)されることによってのみ〔予め指示されていた〕意味との合致において充実されるという点にある。」⁽²⁴⁾

それ故ここで問題となっている普遍性は、あらかじめ存在する個物を分類したり、抱摂したりする概念の持つ普遍性ではない。むしろこの普遍性は、それぞれの対象が知覚の過程で特殊化され個別化される以前に持っていた「普遍性」ないし「可能性」である。従ってまたフッサールはこのような未規定的普遍性の意識を、いまだ対象への志向が明確な形で成立していない「空虚な志向性」とも呼んでい

る。⁽²⁵⁾空虚な志向性とは、直観的に充実されていない志向性、ないし直観的に充実される以前の志向性のことである。そして、直観化するということは知覚の場合に典型的に見られるように特殊化を通して規定性を増大させ対象を「構成」することであるから、空虚な志向性においては、単に対象が普遍的に意識されているのみではなく、およそ意識は対象へまで届いていないのである。未規定な志向、空虚な志向とは、対象への志向が途中でストップした志向、あるいはその対象が未だ出来上がる以前のあり方をした志向なのである。

それ故もし不確定な想像の本性がこのような空虚な志向にあるとすれば、たとえその想像において対象が一定の姿をとって現われているように思えても、すなわちそこに表側と裏側とが区別されうるように現われているように思われたとしても、実際にはそのような区別は未だ成立していないのである。表側も裏側と同じように未規定性を含み、それ故いつでも表側と裏側とは逆転しうるのである。このような意味で不確定的イメージは「プロテウスの」⁽²⁶⁾性格を示すのである。

こうしてイメージの不確定性の本性は、対象の構成過程が中断した志向性、この意味で未規定性と普遍性をそなえ

た空虚な志向性にあることが明らかになる。換言すると、不確定な想像とは、対象を構成する経験連関が何らかの仕方で中断された場合、その連関から切り離されて、未規定性が未規定性として顕在化した体験ということになる。以上によってようやく、孤立化されたイメージの不確定性と普遍性との本質的關係のあり方が見出されることになった。

他方、それと同時に、ここで問題となっている普遍性は、例えば「何らかの三角形一般」という形で表わされるにしても、決して様々な個別的な三角形のクラスを代表し代理するといった仕方の普遍性を示すものではないことも明らかにされた。むしろその普遍性は、そこにおいて、あるいは、それに則って様々な特殊化が生じうる枠組を示すものであり、ここであえてカントの言葉を借りると、「それによつてそれに従つてはじめてイメージ(Bilder)が可能であるところの略図(Monogram)」⁽²⁶⁾、すなわち「図式」の持つ普遍性ということになる。

4 イメージの図式性

不確定なイメージとは、未規定的、普遍的イメージ、空

虚なイメージ、そしてまた図式的イメージのことである。

この図式的イメージないしイメージ的図式は、多くの場合、知覚経験や想像経験の連関の中で、一定の対象への志向性をはらんだ知覚現象や確定的イメージを形成するため「使用」され、「適用」されている。そしてこの使用しないし適用の過程において、それぞれの図式的イメージはその規定性を豊富化されたり修正されたりして行くのである。それ故この図式的、不確定的イメージは、世界へかかわる経験連関の中でそれ自身が主題的に登場することはないのである、むしろ世界へのかかわりを可能にする役割を果しているのである。それに対して不確定的イメージがそのものとして意識に上るのは世界へのかかわりが部分的にはあれ途切れた場合であり、その時意識は世界へ向かう経験の進行方向とはいわば垂直的に異なった方向へと向かうのである。そしてその切っ掛けを作るのが対象を世界との連関から切り離して想像する場合であり、そのような孤立化によつていわばイメージは世界の重さから解放された無重力状態を獲得し、その不確定性が不確定性として、あるいはその「自由な変更の可能性」がまさに変更の可能性として意識化されることになる。このことを一つの方法として行なおうとするのがロックの「抽象」であり、そしてフッサー

ルの言う「自由変更」(freie Variation)である。

もちろん以上によつて、フッサールによるロックやバークレー批判を無視して、ロックの抽象観念説とフッサールの本質直観説とを強引に結びつけようと言うわけではない。そうではなくここで強調したいことは、ロックの抽象観念説には、しばしば指摘されるように、観念の感覚主義的理解(あるいは誤解)を排除すれば救済の可能性があるが、しかしその救済の方向は、観念をイメージから全く切り離された概念あるいは規則と捉える主知主義の方向にのみあるのではなく、イメージ固有の次元での「抽象」という方向にもあるのではないか、という点である。換言すると、概念と直観、悟性と感性との「間」に、イメージ固有の「一般性」、すなわち「図式性」を確保する方向もあるのではないか、というわけである。しかしながらイメージの不確定性に依拠して進んできたこれまでの考察が、その不確定性の本性を図式性に見出したからと言って、それによつて直ちに求める方向が保証されたわけではない。というのも、カントにおいて図式は「思考の中以外のどこにも存在しえない」ものである以上、結局のところ不確定的イメージの下で述べられて来たことはすべて思考にかかわるものではないか、という反論がまだ可能だからである。

そこで最後に、この反論に答えるために、概念の図式とは違った「イメージの図式」に特有なあり方を考えてみることにしたい。

まず最初に再び漠然とした形で三角形を思い浮べ、実際に自由変更を加えてみよう。例えば三角形の底辺や高さを極端に引き延して行くと、たしかにそれらも三角形であることには変わりはないが、三角形「らしさ」を失って行くように見える。ここで類似という言葉を使うと、引き延された三角形も正三角形や三角定規の形をした三角形に類似していると言うことはできるが、逆に後者が前者に類似しているということにはかなり抵抗がある。類似性に関して非対称的な方向があり、その方向を規定しているのが、三角形「らしい」現われ方である。このようなことは三角形を概念として考えている限り理解できない。というものの三角形も三角形としての必要かつ十分な条件を満たしている以上、もし類似性を言うとするなら、その関係は全く対称的なはずだからである。

最近の心理学では、以上のような事情が三角形のような幾何学的図形のみならず、色や音の感性的性質、家具や乗物などの人工物、ひいては動植物の自然種に至るまで様々な事例で見出されることが示されている。そして類似性に

非対称性を与える「らしい」あり方を持つものは「プロトタイプ」と呼ばれている⁽²⁸⁾。

プロトタイプは、抽象的規則のように概念に包摂されるものの必要十分条件を規定する機能を果たすのではなく、一種の具体例ないしパラダイムとして機能し、様々な事物はこの具体例としてのプロトタイプとの類似性に応じてグループ分けされるのである。そしてこの類似性の度合が対象の認知のあり方に影響を与える。例えば、人々にはわとりよりもこまどりの方が容易に（すなわちより早く）鳥として認知することが示されている。さらに、人々は、ある島で伝染病が発生した時、その病気はこまどりからアヒルへ移る方が、その逆よりも起こりやすいと信じる傾向があることが示された。一般化の方向までもが非対称的なのである。⁽²⁹⁾このように、プロトタイプに示される類似や一般性は、文字通り具体的現象が感性的に描き出されるその仕方を規定しているのである。ここでベルグソンの言葉を借りると、問題となっているのは思考される類似ではなく、「感的に演じられる類似⁽³⁰⁾」であるということになる。

さらにプロトタイプの提唱者であるE・ロッシュ達は、カテゴリー化に様々な段階があることを示し、心理学的に

最も重要な段階を「基本レベル」(basic level)と呼んだ。

例えば「椅子」や「机」は、その上位概念である家具や下位概念である安楽椅子、仕事机などに比べて、知覚や行為、あるいは知識の組織化において中心的な役割を果しているのである。そしてこのレベルは、その概念に対応するイメージを形成しうる最高のレベルであり、その概念に属する事物を扱う身体行為の間に類似したパターンを見出しうる最高のレベルであると言われている。

もしこのロッシュらの知見が正しいとすると、少なくとも「基本レベル」までは、単なる概念的図式ではなく、「イメージ的図式」が問題になりうると言えるだろう⁽³¹⁾。

それでは、この基本レベルを越えると、そこから先はイメージの不確定性では届かない純粹思维の普遍性のみが存在しているのだろうか。確かに、「家具」や「建築物」、あるいは「動物」や「植物」などといった概念に対応する普遍性をイメージ固有の次元で扱うのは不可能に思える。しかし、それらの対象について概念的に考える場合であっても、その内部と外部、部分と全体などについて問題にしないわけにはいかない。そして（ここではもはや詳しく論じる余裕はなく、断定的に述べることができるのみであるが）例えば「内部と外部」との概念的区別一つを取っても、そ

の区別は、身体を持って空間を移動し、空間内で行為する可能性を前提しない限り理解不能である。すなわち、「内部と外部」という区別は本質的にイメージ的、運動感覚的図式なのである⁽³²⁾。それ故、対象をどれ程抽象的に思考する場合であっても、その思考は、決して知覚や想像において経験される世界から完全に解放された無重力状態に達することとはできないのであり、むしろ逆に世界に繫留されることによって意味を補給され続けることが不可欠なのである。

注

- (1) 『人間知性論』(Locke, J., *An Essay concerning Human Understanding*)、第二巻、第十一章、九。岩波文庫版、二二八頁。
- (2) 『人知原理論』(Berkeley, G., *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*)序論、十、岩波文庫版二二八頁以下。
- (3) 前掲書、序論十三、二八頁。
- (4) 『人性論』(Hume, D., *A Treatise of Human Nature*)、第一篇、第一部、第七節、岩波文庫版、四九頁。
- (5) 前掲書、五十一頁以下。
- (6) Husserl, E., *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung*, Hu.

Bd. XXIII, M.Nijhoff, 1980, S.58ff.

- (7) 『想像力の問題』(Sartre, J.P., *L'imaginaire*) 第一部 1° 邦訳、人文書院 二二三頁。
- (8) 前掲書、三十三頁。
- (9) James, W., *The Principles of Psychology*, vol.2., Dover, 1890, p.49.
- (10) Bennett, J., *Locke, Berkeley, Hume*, Clarendon Press, 1971, p.39ff.; Mackie, J.L., *Problems from Locke*, Clarendon Press, 1976, p.123ff.; Pitcher, G., *Berkeley*, Routledge & Kegan Paul, 1977, p.70f.
- (11) サルトルの想像論が二元論的存在論の前提によって方向付けられている点については、拙稿「イメージの志向性」『理想』六一二号、一九八四年五月号、参照。
- (12) Segal, Jakob, *Über das Vorstellen von Objekten und Situationen, Ein Beitrag zur Psychologie der Phantasie*, Verlag von W.Spenemann, Stuttgart, 1916. ヤーガールの想像論については北村晴朗『心象表象の心理』誠信書房、一九八二年、四六頁以下に簡にして要を得た紹介がある。
- (13) Segal, op.cit., S.470.
- (14) 知覚と運動との密接不可分な関係を強調する論者は多いが、この脈絡では特に次を参照。U・ナイサー『認知の構図』(Neisser, U., *Cognition and Reality*, Freeman, 1976) サイエンス社、一九七八年。ナイサーは、ブルワット人が航海において利用する「認知地図」エタクに関して、「同一の行為が、知覚することと移動することの両方の役を果たしているのである。」(一一九頁)と述べている。
- (15) Kerr, N.H., "The Role of Vision in 'Visual Imagery' Experiments: Evidence from the Congenitally Blind", in *Journal of Experimental Psychology: General*, 1983, Vol. 112, No.2, 265-277; Zimler, J. and J.M. Keenan, "Imagery in the Congenitally Blind: How Visual are Visual Images?" in *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, 1983, Vol.9, No.2, 269-282.
- (16) Segal, op.cit., S.409.
- (17) この「イメージ論争」に関しては、前掲注(11)の拙論、及びその引用された諸文献を参照。
- (18) Dennett, D.C., *Content and Consciousness*, Routledge & Kegan Paul, 1969, p.135.
- (19) 以上の議論は若干の修正を参照した。Block, N., "The Photographic Fallacy in the Debate about Mental Imagery" in *Nous*, Bd.17, 1983, 651-662.
- (20) Husserl, E., *Analysen zur Passiven Synthesis*, Hu.Bd.XI, M. Nijhoff, 1966, S.39ff.
- (21) Ibid., S.41.
- (22) Ibid., S.40, S.41.
- (23) Meinong, A., *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit*, Leipzig, Verlag von J.A.Barth, 1919, §25, S.168ff. vor allem S.178.

- (24) Husserl, *Analysen zur Passiven Synthesis*, S.8.
 - (25) Ibid., S.71f. *「ものの見方」* Husserl, E., *Erfahrung und Urteil*, Felix Meiner, 1972, § 26 参照。
 - (26) 『純粋理性批判』(Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*) B181.
 - (27) Ibid., B180.
 - (28) このプロトタイプ、及び次に述べるカテゴリーの「基本レベル」なごをめぐる最近の研究については次を参照。Lakoff, G., *Women, Fire and Dangerous Things*, Chicago U.P., 1987, Part I.
 - (29) Ibid. p.41f.
 - (30) 『物質と記憶』(Bergson, H., *Matière et Mémoire*) 邦訳、白水社、一九六五年、一八一頁。
 - (31) この点に關しては、Lakoff, op.cit., p.46ff., p.266ff. 参照。
 - (32) この点に關しては次を参照。Lakoff, op.cit., p.269ff.; Johnson, M., *The Body in the Mind*, Chicago U.P., 1987, p.41f.
- (むらた　じゅんいち・東洋大学)

「聖なるもの」の現象学

——宗教現象学についての方法的考察——

宮 原 勇

一 宗教現象学の目指すもの

フッサールに始まる現象学を目指すのは、何よりもまず、経験を通じて常に我々に与えられているこの現実を解き明かすことであると言ってよいだろう。我々が直面している現実とは、いうまでもなく、社会的・文化的諸層によって複雑に構造化されている。その諸層に対応して、我々の経験自体も、多層構造を成し、しかもその構造は固定したものではなく、常に絶えざる変換を被っている。このような我々の経験全体と、その相関項としてみられた現実そのものを、個々の領域に細分化したり、あるいは特定の領域に還

元したりするのではなく、あくまでもその全体的連関そのものを考察するのである。これが現象学本来の課題なのだが、それには絶えざる方法的反省が不可欠といつてよい。つまり、現実において出会われる事象に対して、その方法が果たして有効であるかという問いを問わねばならない。

さて、我々の経験を振り返ってみると、聖なるものについての宗教的体験や、苦や挫折、さらには死に直面しての祈りといった体験は、我々の生を織り成すもつとも重要な要素である。聖なるもの・神的なものに対する畏敬の体験や、祈りというのは、特定の信仰を持つかいなかに関わらず、我々現代人にとつても、無縁のものではありえない。その意味でも、宗教現象学が取り組んできた「聖なるもの

の顯現」(Hierophanie)の分析は、我々の経験全体の解明を目ざす現象学そのもの可能性を試す試金石となると言える。

そこで、以下では、これまでなされてきた「聖なるもの」をめぐっての現象学的考察を検討し、現象学の方法自体の孕む問題点を摘出し、その解決の方向を探りたい。その問題点は、現象学の二重の学問性格、すなわち「本質学」としての面と、「志向性分析」という面の双方に互って指摘されるであらう。

二 「聖なるもの」の自立性

一九一七年に刊行されたルドルフ・オットーの『聖なるもの』は、具体的事象に関する現象学的分析の成功した例である。ただし、それは表明的に「現象学的」方法を標榜しているわけではない。しかし、そこでの分析は、すべての宗教にとって本質的な「聖なるもの」の顯現の体験が、まさに「事象そのものへ!」という格率に則って分析されているといつてよい。そのような方法論的意識は、宗教体験を特殊な意識状態に、宗教を単なる社会的風習に還元してしまうのではなく、それらの自立性を認めんとするシユ

ライエルマッハー以来の信念を受け継いだからである。宗教現象をその独自の構造に従って解明することは、たとえフッサール流の現象学的ジャーゴンを使用せずとも、既に典型的な現象学的究明になっている。オットーは非合理的な要素を含む宗教体験を「ヌミノーゼ」と名付け、その有する諸契機を分析している。彼の分析の特徴は、①ヌミノーゼの体験を謂わば〈現象学的〉に記述しているということと、②「聖なるもの」を「アプリオリなカテゴリー」として措定するという点にある。後者に関して言えば、オットーの分析は中間的形態を呈している。つまり、聖なるものを「アプリオリなる絶対的価値」として措定するというカント的立場(ヴァインデルバント)と、本質直観によって直接に把握される実質的アプリオリとして「聖なるもの」を考えるという現象学的立場(シェーラー)との中間項を成す。従って、オットーの分析にかかる前に、「聖なるもの」というカテゴリーがカント流の超越論哲学ではどのように捉えられているかをまずは見てみたい。

三 「聖なるもの」と「絶対的規範意識」 (ヴァインデルバント)

新カント学派の一つ、西南ドイツ学派の創始者である

ヴィンデルバントの論考「聖なるもの——宗教哲学の素描——」(1902)では、哲学の基本三学科、すなわち、論理学・倫理学・美学はそれぞれ真・善・美という理念的目標をもっているのに対し、宗教の目的・規範・理念を「聖なるもの」(あるいは「聖」と名付け、この概念は、前三者のすべてに関連していると同時に、それらすべてをもつてしても汲み尽くしえない「より以上のもの」であるという。しかし、そのような絶対的価値でもなお、「理性そのものの内的本質」から理解されねばならない。具体的には、「聖」を「超越的現実性として体験された、真なるもの、善なるもの、美なるものの規範意識(Normalbewußtsein)」⁽¹⁾として規定する。この規定へと導く行論をたどってみよう。

まず我々人間に本質的な一事実から出発する。すなわちそれは、「当為と必然」、「規範と自然法則」との間の「意識のアンチノミー」である。換言すると、心理学的実在と「規範的なもの」(das Normale)との対立、さらには「規範を自己のうちに保つこと」と「規範に反すること」とが、同じ一人の人間のうちに存するというヘンタゴニズム⁽²⁾つまり「良心の呵責」(das Qualende des Gewissens)に出发点をとるのである。そのような呵責が生じるのは、我々人間には、現実の事実的生の連関には見出せない、「永遠な

るもの」・「より深い生の連関」を希求するという本性的傾向があるからである。つまり、良心は、何らかの「規範意識の形而上学的実在を前提とし、そのような超越論的実在性を有するものの意識として、規範意識がまさに「聖なるもの」なのである。」人が宗教的と呼ばれるのは、そのように、聖なるものという、より包括的価値であり、超越的でもあるものによって規定されているということに、むしろ「規範への反抗」を自らのうちに自覚し、自己の内面の不幸なる分裂を良心において自覚することによって、気づく限りにおいてである。

ヴィンデルバントによれば、現実の世俗的生の内面で実現すべき道徳的理想は、「神的なるもの」の顕現にしたがい、聖なる価値に則って生きることにあるという。そこに、道徳的規範を媒介として、俗から聖への架橋が可能となるのである。ただし、それは同時に、聖なるものを、世俗的生における道徳性という規範意識の内部にとどめおくことをも意味する。

また、ヴィンデルバントでは、「聖」の絶対性・「彼岸性」のみが主張されているだけではない。「神に対する人間の直接的関係の表現」として「礼拝」・「祈り」という現象が論じられている。彼によれば、「祈り」とは、身体的働きをも

含めた全人格的にかわりによって、神を「現前化」するこ
とであるという。神は、絶対的な困窮に際して、祈願さ
れ、求められる。その願いが成就すれば、「感謝の祈り」に
かわる。このような、神との「神秘的」ともいえる交流
(Verkehr)こそが、「良心」の呵責を生じさせる根源的基
盤であると言えよう。

四 「ヌミノゼ」(Numinose) と 「聖なるものの預覚」(Divination) (オットー)

「聖なるもの」を、諸々の規範や価値の「総体」(Inbegriff)
と捉え、それ自体「絶対的アブリオリ」と考えるカント的
立場を受け継ぎながら、同時に「神的なるもの」の直接的
体験を、一切の還元主義を排して考察したのが、R・オッ
トーである。彼の『聖なるもの』では、はっきりと現象学
的立場が表明されているわけではない。むしろ、カント的
立場が濃厚であるのだが、シュライエルマッハーの『宗教
論』で展開されている宗教感情の分析の影響も見られる。
ただ、先に述べたように、一切の発生心理学的還元論は、
鋭く拒否されている。「聖なるもの」の非合理的契機^③の分析
は、シェーラーやティリッヒなどによれば、明らかに「現
象学的方法」にかなっているという。とくにシェーラーは、

「聖なるもの」という価値様態の最も重要な諸性質を、現象
学的本質究明という道を辿って、開示しようとした最初の
真摯な試み^③である」と評価している。ただ、興味深いこと
に、シェーラーは、オットーが『聖なるもの』の後半で展
開している「アブリオリなるカテゴリーとしての「聖」の
概念」に対して、認識論的に反対の旨を表明している。そ
れに対して、ティリッヒは、そこにこそ「現象学の力の限
界」を見て取る。つまり、オットーが、価値の領域の中に、
アブリオリなカテゴリーとして「聖なるもの」を見いだそ
うとするときに、純粹直観的な「現象学的方法」では不可
能であって、カントの意味での「批判的」方法が必要にな
るのである。オットーの分析のなかには、「聖なるもの」の
現象学的分析という側面と、ヴィンデルバントにも共通す
るカント主義的側面とが、共存している。以上が一般的特
徴であるが、以下では、そのオットーの理論を詳しく検討
したい。

彼の有名な用語「ヌミノゼ」とは、「あらゆる宗教の中
に、その本来的に最も深い部分として生きている」もの、
それなくしては宗教は成り立たないもの、つまり「聖なる
もの」を取り出し、しかもそこから道徳的・合理的要素を
取り除いたものをいう。彼は、ヌミノゼの有する契機^③の

いくつかを挙げているが、端的に言えば、それは「畏怖すべき」かつ魅する神秘」(Mysterium tremendum et fascinans)という、互いに反撥し合う契機を内蔵するものとして描いている。つまり、「神的なるもの」は、有限的存在者である人間にとっては、自らを拒むと同時に引き付けるものでもある。

シュライエルマッハーは、宗教体験の核を、神への「絶対的な依存感情」としたが、オットーは、それに対して「自己の存在の無化の意識」を伴う「被造者感情」(Kreaturfurchung)と呼ぶ。これは、謂わば自らの実存の根底に有る「無」の自覚を伴った、「神的なるもの」の否定的把握である。彼は、そのみならず、「聖なるもの」の直接的で、肯定的把握も可能であるとし、それを「預覚」(Divination = Ahnung)と呼ぶ。これは、シュライエルマッハー、フリース、デ・ヴェッテらの用語である「予感」(Ahndung)の説を受け継いだものである。その「預覚」とは、宗教的意味での「徴」(Zeichen)を誘因として、〈語りえない (arrêton)〉、全くの非合理的なものの、概念によっては捉えられない、神秘的で、魅力があり、かつ畏怖の念を呼び起こすもの、つまりヌミノーズ^④が、直接的に自らを露にする、我々の能力をいう。端的に言えば、「聖なるもの」についての神秘的

直観である。この「預覚」という能力は、人間の「理性的精神能力一般」に属するとされる。^③この意味で、人間にとって普遍的なのだが、だからといって、普遍的に誰でもが「実際に」(in actu)所持しているわけではない。ただ優れた才能に恵まれたものだけが、そのような預覚的能力を持ちうるのである。このように「聖なるもの」の非合理的要素は、個人による現実の体験において、顕現しうるのであるが、オットーは、他方「聖なるもの」を理性的精神のアプリオリなカテゴリーと考える。彼によれば、「聖なるもの」は、その合理的要素と非合理的要素の両方についてともにアプリオリであるという。^④そこで、彼のいうアプリオリの意味を見なければならぬ。

ヌミノーズの感情が我々の経験において生ずる場合、感覚的印象は、それに対してただ「誘因」するのみであって、超感覚的要素として、高次の認識能力によって「付与」(hinzugeben)されたものである。^⑤つまり、〈感覚知覚的与件の意味解釈(Bedeutungen)であり、評価(Bewertungen)である〉。「解釈」の根拠・源泉は、精神の内奥に求められねばならない。それは、結局、純粹理論理性と純粹実践理性との双方から区別され、しかも、それらよりも、より高い、あるいはより深い「純粹理性」である。それをオットー

は「魂の根源」(Seelengrund)と名付ける。あるいは、この「源泉」を、「人間精神の隠れた素質」(Anlage)とも表現している。一般に、この素質とは、人間の体験や経験や行為の方向をアプリアリに決めているものであり、そのようなアプリアリな素質があるからこそ、特に宗教に関して、宗教的衝動が生ずることになる。この衝動が、「預覚」を引き起こすのである。オットーによれば、「アプリアリな認識とは、理性的存在者のだれもが持っている認識ではなく(もしそうなら、生得的認識となってしまう)、むしろだれもが持ちうるものである」、つまり可能性として持ちうるというわけである。さらに、より高次なアプリアリな認識は、経験的に自分自身によって所有するものではなく、他のより高い能力を持ったものによって「呼び起こされる」という。この「素質」としての可能性を、発展・開花させるには、「天賦の才」に恵まれている者の示唆によるという。そこに宗教的アプリアリの歴史性が生ずるわけである。そこにおいて「聖なるもの」が顕現する「預覚」は、人間に普遍的な能力であったが、その意味は、だれでもが事実として備えているわけではなく、あくまでも可能性として持っているというものであった。ただし、「聖」なるカテゴリーのアプリアリ性は、人間精神の内奥に有る「魂の根

源」・「素質」にその源泉が求められたのである。

以上が、オットーの所説であるが、特に注目すべきは、次の点である。

①「聖なるもの」が「預覚」という直観の働きによって、捉えられるという点と、②宗教的アプリアリとは、事実の意味で「生得的」なのではなく、人間の根源的「素質」として備わっているが、現実にはアプリアリな認識がもたらされるのは、特別な才能に恵まれたものにより、我々に伝達されるという点。我々にとって「聖なるもの」が顕現するのは、したがって、預覚能力を備えた者による言語的伝達により可能となる。そこで、「預覚」とは現実には、歴史的に伝承された、あるいは伝承されうる言語的啓示の「解釈」という形で遂行されることとなる。このように言語的形成物である啓示の解釈を通じて、我々が「聖なるもの」に近づく場合、一般に「預覚」には「徴」(Zeichen)がその誘因として必要であったように、その宗教的言語形成物は、宗教的「象徴」として機能するのである。このように、宗教的言語の象徴機能を媒介とし、宗教的言語形成物を解釈することを通じて、「聖なるもの」が体験されるという場合、そこにおいて目指されているのは、〈預覚能力の有する宗教的人格の、原初的体験の追体験〉であることにならう。し

かし、伝承された宗教的言語形成物は、所謂「聖者」による「神的なるもの」の原初的顕現の「痕跡」にすぎず、しかも、「聖なるもの」の本質を形成する非合理的要素とは、概念的把握を拒み、言語化そのものを拒むものであった。

「神的なるもの」の、全き意味での自己顕現とは、もしそれが可能であつたならば、それは全くの一回性を持つはずであり、それは歴史的出来事としての意味を持つのである。そして、その言語化は、せいぜい不十分な仕方ではか可能ではないだろう。

以上のような、宗教的言語の象徴的機能による「聖なるもの」の顕現(Hierophanie)、あるいは「預覚」(Divination)の可能性への反省は、オットーの問題圏では、主題的に取り挙げられてはいないが、しかし、その可能性の根拠は、人間自らが有する「魂の根源」・「素質」に求められるのである。つまり、人間精神の内奥に求められるのである。

さてこれまで、ヴィンデルバント、オットーと「聖なるもの」とその顕現をめぐる議論を検討してきたが、いまや、シェーラーによる「現象学的転回」を検討すべき時がきた。

五 「宗教の本質現象学」(シェーラー)

まず、シェーラーが、ヴィンデルバントやオットーの所説に対してどう評価しているかを見てみたい。

ヴィンデルバントは、「絶対的で、かつ実在的規範意識」を「聖なるもの」と呼び、論理的法則・倫理的法則・美的法則の定立といった様々な領野における「当為」の体験においてそれは我々に告知されるというが、シェーラーによれば、それは、価値哲学の基本原則に照らして正当化できないような、「意識一般」という概念の「実体化」であるという。そして、彼の試みの宗教哲学上の誤りは、「神的なるもの」の存在次元の独自性も、「聖なるもの」という価値次元の(実質的)独自性も認めないことにある。そして、彼は、神の「現存在」を「当為存在」へと帰着させるという不可能な試みをしたという。つまり、「聖なるもの」という、実質的な価値様態を、『善』・『美』・『真』という精神的価値の単なる総体、あるいは単なる総和へと還元する」という試みを行ったという。カントでは、アприオリな学問体系を担う「超越論的」認識主観を、一時期、「意識一般」と呼んでいたが、ヴィンデルバントでは、それを「絶対的で実

在的（形而上学的實在性を有するという意味で「実在的」規範意識」と規定する。「聖なるもの」とは、このように理性的精神の有する、當為体験の「規範意識」においてこそ与えられるという見解に対して、シェーラーは、オットーが主張したように、「聖なるもの」とは、他の価値とは違い、まさに「非合理的要素」こそがその核を成し、それらとは全く別の与えられ方をせねばならないという。初期現象学派に属するシェーラーと新カント学派のヴィンデルバントとは、①アプリオリとそれの与えられ方と、②超越論的認識主観についての両方で、全く意見を異にしている。その違いが「聖なるもの」という価値をめぐって非常に明確に浮彫りされているのである。

それでは、R・オットーの評価はどうか。

既に述べたように、シェーラーはオットーの分析を「宗教現象学的」試みとして高く評価する。しかし、ここでもまた、①アプリオリとそれの与えられ方、②「聖なるもの」の相關者としての主観性の存在様態という二点において本質的に意見を異にしている。シェーラーの主要な見解を端的に表現すれば、次のようになる。

(1)「聖なるもの」は、本質直観によって与えられるアプリオリな実質的価値の一つである。端的に言うと、〈実質的

アプリオリとしての「聖」〉と〈本質直観による、その把握〉が主張されている。

(2)「聖なるもの」は宗教的精神作用 (religiöser Akt) の志向的相關者であり、「聖なるもの」についての宗教的体験は「宗教的ノエシス学」(die religiöse Noetik) において探究される。

以上の二つの点は、後に述べるように、宗教現象学が採るべき二つの方法、つまり「本質直観」、換言すれば「形相的還元」という方法と、〈宗教的なるもの〉と、我々の志向作用とのあいだの、ノエシスノエマ的相關関係への「超越論的還元」とにかかわるテーゼである。

五—アプリオリ

まずアプリオリに関して、シェーラーによるオットーの批判をみてみたい。

彼によれば、オットーは、「聖なるもの」がカントのいう意味でアプリオリなカテゴリーであることを証明しようとしているが、それは誤りであるという。先に述べたようにオットーは、カントにならって、「聖」なる価値は、感覚的与件の内には見出せないものであるから、そのような感覚外の、超感覚的要素は、〈意識の綜合作用〉によって付与され

たものと考えるが、それはシェーラーによれば、誤った見解であることになる。我々の経験において、アプリアリなるものは、超越論的統覚の総合的働き (synthetische Bewußtseinstätigkeit) により産み出されたものであるとする見解に、反対する。それでは、彼自身の考え方はどうか。

『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』での議論からわかるように、シェーラーは、アプリアリな本質は、あくまでも、客観的なものであり、直観において与えられる、という見解をとる。ハイデッガーと同様に、彼は、フッサールの概念「カテゴリー的(範疇的)直観」(kategoriale Anschauung) は、直観概念を拡張したものであるとして、高く評価する。というのも、それによって様々な現象の本質的構造が、他のものに還元されることなく、そのもの自体、客観の対象性として研究可能となったからである。そのような本質直観・形相的還元なる方法を宗教へ適用したのが、彼のいう「宗教の本質現象学」である。

シェーラーによれば、「アプリアリ」を、①生得観念とみたり、②総合的なカテゴリー的機能 (die synthetischen Kategoriafunktionen) に帰するというのは、どちらも誤りである。アプリアリとアポストリオリの区別は、〈所与の内

実の区別〉として保持されるべきであるという。対象の有する現存在様態 (Daseinsmodi) を除去することで得られる様存在規定 (Soseinsbestimmtheit) の総体が、直観において与えられるものの中のアプリアリな要素なのである。^(?) それに対して、「實在の対象の何であるか (Was) を規定するもの、つまり内容規定に対して妥当するような、『実質的意味でのアプリアリな真理』が存在する」。〈アプリアリな所与内容についての知〉というのは、生得的でも、また内容の面から見て、〈精神の純粹なる所産〉でもない。アプリアリなものについての知は、所与の知のどれもがそうであるように、「受容されたもの」(receptio) であり、したがって、それ自体が起源の上からいって「アプリアリなもの」であるわけではない。ただ、それは、偶然的事実の機能的経験によって証明されたり、反駁されたりできないものである。以上のようなシェーラーの「アプリアリ」概念は、本質認識に関して次のようないくつかの特質を帰結することになる。

①本質認識は、いったん歴史の中で獲得されたら、その後のいかなる経験によっても、疑問に付されたり、変更されたりできない。ただし、アプリアリな法則の知は、成長・発展しうる。

②本質認識は、悟性が偶然的事実世界を本質連関に従って「明確に」把握し、分析し、直観し、判断する際には、その偶然的事実に向けられた悟性によって適用され、一法則へと機能化される。

③へ人間の理性は、根源的で普遍的な、そして一定不変の機能法則を備えている」というカントの想定は誤りで、あらゆる機能法則は、根源的な対象経験、しかもこれは本質経験、または本質直観に帰着せられる。

④理性的精神は、すべての人間の集団を通じて「論理的に同一である」というカントのテーゼは誤りである。「理性機能のうちでも、形式的機能もしくは法則についての同一性は、同じ対象の形式的本質 (daselbe formale Gegenstandswesen) の同一性からはじめて理解できる。」個々の事実は、すべての人間の集団にとってそれぞれ異なるから、異なった主観 (民族・人種など) の有する本質洞察も、多種多様である。(＝理性の有しうるアプリオリの複数性) 逆に言えば、「すべての人間のうちに見られる理性 (世界理性) の実在的同一性」なる説には、徹底して反対する。

以上のアプリオリの特質は、端的に言えば、「アプリオリ (実質的・形式的の双方を含めて) の直観的所与性」から

出てくる帰結だが、次の二つの問題に関して大いに示唆的である。それは、まず第一に、存在論的傾向を持つ初期現象学派は、フッサールの現象学を含めて、へ無歴史的アプリオリスムス」と呼ばれたが、アプリオリの歴史性を考える上でシェーラーの見解は重要である。すなわち、確かにアプリオリな本質内容は「不変」なのだが、その直観的看取自体は、あくまでも一回的なものであるから、それは、ある歴史段階において獲得されるという意味で、歴史的起源を有する。しかもそれは伝承されうるのである。

普遍的同一性を有する人間理性の内実を形成する主観的機能法則としてアプリオリを考えるのではなく、シェーラーはアプリオリな内実をあくまでも、対象性の側に残し、「客観的」(objektiv)なものとして見做すのである。ただ、我々人間には、シェーラーによれば、「本質直観」の能力が与えられているという。シェーラーは人間の普遍的理性を認めないが、本質認識という作用 (シェーラーのいうAkt) の主体として「精神」、あるいは、その担者 (Träger) として「人格」を考える。

また、アプリオリの複数性と、個々の文化・民族などへの依存性をシェーラーは主張しているが、これは相対主義の問題にかかわる。彼によれば、アプリオリの個々の内実

は、通時的にはそれ自体としては不変であるが、人間によって看取された理性機能や法則の総体としては、そのアプリオリ性を失うことなく、成長・発展するという。その意味で人間理性の「永遠不変性」(die ewige Stabilität)を否定する。また、共時的観点から見れば、アプリオリなる法則体系の複数性と、多様性を主張するのであるから、ある意味では「相対的」立場に立つと言えよう。しかし、通時的観点でも、個々のアプリオリな内実は、その妥当性が減少することはあり得ないと考えたように、共時的にも、個々の本質法則は、それが事実的日常経験のうちで洞察されたものであれば、それがたとえ同時にすべての人間集団・社会文化圏に通用するものでなくとも、十分アプリオリ性を有するとされる。このように、シェーラーが、ある意味では相対主義的立場に立ちながらも、アプリオリスムスに固執するのは、彼の人間学上の前提があるからである。つまり、人間とは、有機体の中で、内世界的事物の本質連関を洞察しうる唯一の存在であるという。人間のみが、〈ここ〉と〈へいま〉において現出する個別的事実性の領野への束縛から逃れ、事物の本質的連関を生きているのである。人間存在自体には、アプリオリなるものの看取が、本質的に備わっているのである。しかもそれは同時に、世界自体の本

質的構造なのであって、たんに主観の本質構造なのではない。アプリオリなるものが単に主観的なのであれば、人間という有機体が世界の中で生きる際に、なんらの意義を持たなくなる。つまり、謂わば「情報的価値」が無くなるはずである。以上が、アプリオリに関するシェーラーの理論である。

五二 宗教的志向作用の分析

シェーラーの宗教現象学は、もう一つの重要な要素から成っている。それは、宗教的志向作用の本質構造の分析である。これは、オットーでは、「預覚」の理論にあたるだろう。オットーでは、神的なるものの顕現は、あくまでも個人のうちに、それも才能に恵まれた、謂わば、宗教的人間において実現され、しかもそれは「非合理的要素」の現出なのであるから、最初から概念的把握や、合理的体系化を拒む類のものなのである。ここにシュライエルマッハーの感情分析に見られる「心理主義」の残渣がみられる。しかも、それが、特定個人に限定されているのである。

シェーラーは、「神的なるもの」を志向する、人間の精神的志向作用を、その独自な本質的構造に注目して分析しようとした。しかも、その宗教的志向作用は、単なる意識の

内部に見いだされる或る種の感情ではないと言う。オットーと異なり、シェーラーは「宗教的志向作用は、いかなる人によっても必然的に遂行される^⑨」という。

この宗教的志向作用の志向性としての特徴を、シェーラーはいくつか挙げているが、重要と思われるものを紹介し、検討しよう。

①宗教的志向作用は、経験可能な諸事物や自分自身を含めた世界全体をも超えるという、「超越的」性質を有する。

②この志向作用は、「神的なるもの」^⑩によってのみ充実せられる。

③この志向作用は、「神的本質を備えた実在」の所与様式であり、それと相関関係を成している。

④宗教的志向作用、ひいては、すべての人間のうちにある「宗教的素質」の現存在と、「神的性格を有するもの」の現存在とが、根源的連関にある。

特に、③・④に関しては次のように言うことができるであろう。志向性とは、二つの関係項の実在を前提するような因果関係ではない。従って、志向対象は、その志向作用の「原因」である必要はない。それゆえに、志向性分析の立場から見れば、宗教的志向作用の現実的遂行と、そのような志向性を遂行するという内的素質の存在から、「神的な

るもの」の実在を推論することはできない。

それにもかかわらず、シェーラーは、宗教的志向作用が各々に備わっているということから、「神の現存在」が、現実になるという。彼によれば、「もし、他の何ものも神の現存在を証明しないとしても、次のことが不可能であるということが神の現存在の証明になるであろう。それというのは、宗教的素質を通じて、自己自身を、自然な仕方で、人間に認識せしめる神以外のものから、その宗教的素質を導き出すことはできないということである。」^⑩端的に言えば、神に関する知が、必然的に、神による知であるというのである。

これは、人間には宗教的素質があるということから、そのことの「原因」、これは単なる自然主義的因果論で考えられるような「原因」ではなく、人間をして神へと向かわしめる人間の内奥の傾向の起源として、志向の対象とされる絶対的超越者の現存在が、「要請」されるのである。

このように「要請」として「神的なるもの」の現存在を〈証明〉するというのは、現象学的には、認めることができないのは明らかである。むしろ、そのような存在証明自体、あらゆる事物の存在証明が、現象学的には無意味であるのと同様に、これも例外無く、無意味である。というの

は、現象学の志向性理論が前提する「存在」観では、存在者の存在状態は、多様なものであり、あらゆる対象性は、それ独自の存在状態を備えて現出しているからである。そして、その存在状態とは、同時に我々にその対象が与えられる状態でもある。しかも、物理的存在者の実在的存在状態が特権性を有するわけではない。

この意味で、フッサールの考えた現象学的還元は、逆説的に言えば、あらゆる種類の還元主義の否定であり、現象学が掲げる「事象そのものへ!」というモットーは、「非還元主義の宣言とも言えよう。

いづれにしても、シェーラーは、神的なるものの把握として、人間のすべてが必然的に遂行する宗教的志向作用を考え、その本質構造を分析することを、〈宗教的对象と宗教的志向作用〉に関する「本質学」(Eidologie)の課題とした。個人がその都度遂行する宗教作用の個別的特性を記述するだけの「具体的現象学」(die konkrete Phänomenologie)ではなく、その本質構造の学であるとしたのは、確かに、志向的体験の形相学(Eidetik)を提唱するフッサールに忠実の故ばかりではなく、その根底には、神学上の「客観主義」、さらには宗教的「保守主義」が潜んでいる故とも考えられよう。事実、シェーラーは、近代のプロテスタンティ

ズムの主観主義的、個人主義的神学基盤の上で展開された宗教心理学的理論を批判しているのである。

さてこれまで、シェーラーの宗教現象学に見られる「アブリオリ」概念と、「宗教的志向作用」の理論を検討してきたが、そこで明らかとなった問題は、単に宗教現象のみならず、現象学一般の可能性に重要な示唆を与えるものである。

六 現象学的方法の評価と批判

シェーラーに見られるように宗教学的分析には、二つの側面、すなわち、宗教現象の本質分析と、宗教的意識作用の分析とがある。それらがシェーラーの〈宗教的志向作用の本質現象学〉という理念の下に、有機的に合一されている。ただし、形相的還元、換言すれば本質認識を手段として、ノエマの側での「聖なるもの」というアブリオリな対象性を直接把握するという面が前面に出されれば、それは、「聖なるもの」・「神的なるもの」の本質存在論となる。そうなると、これは本質直観という一種の神秘的手段を前提にしての形而上学になってしまう。他方、宗教的志向作用の分析が前面に出ると、単なる宗教「心理学」に限り無く

近くなるという危険性を持つ。シェーラーは、一般に意識のレベルで観察できる心理作用と、精神の遂行する精神的な志向作用とを区別するが、その区別の困難さを、宗教的心理作用と、精神的な宗教的志向作用との区別も免れることはできない。そこに、現象学的方法が持っている危険性が見られる。つまり、宗教的体験についての単なる記述心理学に陥ってしまうという危険性である。

これまでの宗教現象学的試みに対して、それらの試みの、孕む問題点を指摘し、しかも、現象学的方法の問題点を、異質的要素によって補完しようという試みが様々に成されてきた。そこで、本論考を終わるにあたり、それらの試みの中でも独自の「組織神学」の体系を築いたP・ティリッヒと、「宗教的言語の超越論的解釈学」を構想する現代の宗教哲学者R・シェフラー(Richard Schaeffer)の説を検討し、宗教現象学の方法の可能性を探ろうとおもう。

六一 「宗教的生の創造的力動性」(ティリッヒ)

ティリッヒは、従来の宗教哲学の方法として、①カントの批判哲学に起源を持つ批判的方法、②現象学的方法、③プラグマティズムの応用としてのプラグマティズム的方法という、三つの方法を挙げ、それぞれの立場の欠点を補っ

た独自の方法として、「メタ論理的」(metalogical)な方法を提唱する。彼によれば、「宗教哲学とは、意味の宗教的機能とそのカテゴリーについての学であり」、その「意味の機能は、意味が有意味的現実(Sinn-wirklichkeit)の構造の中で占める必然的位置が示されることにより、把握される」という。カント流の批判的方法というのは、(その有意味的現実の統一の構造の先行条件(precondition))を探究する。しかもその際に問題となるのは、「意味の形式」のみである。つまり、批判的立場で最終的に問題となるのは、意味の形式の統一であり、意味概念の絶対的綜合である。それに対して、現象学的方法は、(本質直観によって意識にもたらされるアプリオリなる本質の体系)の構成を目指す。ティリッヒが現象学的方法の欠点として指摘するのは、その本質直観の方法では、「個体的なものの内的無限と永遠の意識とが抹消されてしまう」⁽¹³⁾のであり、それは、歴史の問題に関しては、致命的欠陥であるという。つまり、歴史的出来事、あるいは歴史における一回的な個別的出来事の「創造的特性」が無視されてしまう。歴史的現象に関しては、現象学はせいぜいのところ、本質直観、イデアチオンの為に、なぜその当の個的な出来事が選ばれたのか、の理由を示すにすぎない。つまり、或る普遍の本質の一事例としてその当

の事象を取り上げる理由を提示しうるにすぎない。つまり、本来的にすべて歴史的なはずの諸事象の有する個的 (individual) で創造的な特性は、捉えられないという。そのような生の現実の個的で創造的性格 (the individual-creative character of the living reality) を捉えんとするのが、プラグマティックな方法である。ただ、このプラグマティックな立場からでは、「宗教的虚構の有する、生を高める意識」を示唆しうるにすぎず、宗教的に真の生きた信仰に到達し得ないという。これら、三つの方法の根底には、それぞれに「一般的な精神的状況」が存しており、特に現象学的方法について言えば、それは次のような精神的態度の表れであるという。それは、「現象の世界から事物の内的本質へ転向」せんとする態度であり、本質に関する内的直観というのは、「神秘主義的・禁欲的要素」が含まれていると指摘する。それは同時に、「静態的形而上学と、知的作用を通じて、永遠不変の實在と合一せんとする願望」の表れであるという。ティリッヒは、このような現象学的方法を核に、その欠陥を補う独自の方法として「メタ論理的」方法と考えた。それは、個的な宗教的現象の歴史性と創造性を考慮しつつ、最終的に「有意义的現実の構造に含まれる内的力動性 (the inner dynamics) の直観的把握」をめざす立場である。

ティリッヒは、結局、宗教現象の有する個性・歴史性・力動性を把握しうる方法を模索する。それには、本質論的現象学では不可能であり、我々の現実の生において現れる意味連関を、「解釈学的」方法によって捉えるということが必要であろう。そこにおいて、宗教現象学の歴史性も、生全体の歴史連関のうちで位置付けられることになる。

しかし、生の解釈学が、単に我々の経験的生の事実性のレヴェルにとどまっていたのは、生の「意味連関」は捉えられないであらうし、ヴィンデルバント、オットー、シェーラーなどが苦心しつつ主張した「聖なるもの」・「神的なるもの」のアプリオリ性は、全く否定されてしまうことになる。

六二 主観性の可能性根拠としての

「超越的なもの」(シェフラー)

解釈学の場合と同様に、現象学でも、単なる「経験的与件 (それが内的なるものであれ、外的なるものであれ) の列挙」に終わるのではなく、何らかの形で「超越論的」な要素を必要とする。現代において、宗教学での現象学的方法を評価しつつも、「超越論的」契機を補うことによって、新たな宗教哲学を提示しているのが、R・シェフラーであ

る。

彼の理解する「超越論的」とは、神の「超越」(Transzendenz)という古い概念の再解釈から導き出される。彼によれば、「世界」とは、直観したり、考えたり、欲したり、語ったりといった働きに予め与えられている諸現実の総和なのではない。そうではなく、主観のこのような活動によってはじめて構成される諸対象からなる全体性(Gesamtheit)である。したがって、我々の主観性から生じたのではなく、むしろこの主観性をまずはじめに可能とするようなものこそ、その世界に対して「超越的」なものである。そうなると、「超越的なもの」とは、それが超越論的に理解されれば、へ主観をして、対象構成という作用を可能ならしめている可能性根拠なのである。そして、宗教とは、へ人間の超越論性のそのような可能性根拠へのかかわりへ(das Verhältnis zu den Ermöglichungsgrund menschlicher Transzendentalität)であり、それは人間にとって「本性上」備わっているのである。それはちょうど、可視的世界の色や、形の一切に、そのような色や形を見えるようにしている光が反射しているのを見出すという能力が、我々の眼に本性的に備わっているのと同様であるという¹³。そのような、人間の超越論的主観性そのものに対しての「可

能性根拠」を問う、つまり内世界的事物への志向性自体を可能にする根拠を問うという方向に、宗教的なものを見いだそうとする。

このような方向は、謂わば人間の内在領域に「超越的なもの」を見いだそうとするものだと言ふことができる。そののみならず、彼は、より具体的な宗教体験にも眼を向ける。そして、「聖なるものの顕現」(ヒエロファニー)におけるへ宗教的ノエシスと宗教的ノエマへの相関関係が展開する「弁証法的力動性」(dialektische Dynamik)を、特に我々の生における挫折に面しての祈りと希望という体験の分析から析出しようとする。ここから彼は、宗教的言語の象徴機能の解釈学的説明を展開するのである。

七 結びにかえて

以上の検討から、次のテーゼを導くことができるのではないだろうか。

(1)もし「聖なるもの」というアプリオリの設定を目指すならば、道徳規範の根拠付けという方向から、摸索されるべきで、直観によるそのようなアプリオリの直接的把握の主張は、宗教現象の解明にはつながらないし、その

ような主張自体、根拠付けは難しい。

(2) 宗教現象学でも、何らかの形で「超越論的」の問題設定が必要である。それは人間の内在的領域への反省を行い、そこに超越論的主観性自体にとっての可能性の根拠として「超越的なもの」を見出すという仕方で行われるべきである。これは言うなれば、人間の現存在の超越論的構造から、「超越的なもの」に遡及することである。

(3) 宗教現象学は、宗教的生の歴史性・創造的力動性を解明できるものでなければならぬ。そのためには、生の解釈学といった側面を持つ必要がある。

(4) 宗教現象と言語とは本質的に連関しており、その意味で、宗教現象学は〈宗教的言語の象徴的機能〉に関する解釈学的究明へと展開していく必要がある。

本論考では「聖なるもの」に関する諸説を批判的に検討してきたが、そこから得られた結論を基礎に、次の課題として新たに宗教的生についての現象学的・解釈学的理論の構築に向わねばならない。

註

- (1) Wilhelm Windelband, "Das Heilige" (1915), in: Die Diskussion um das "Heilige", hrsg. von Carsten Colpe (Darmstadt, 1977), S. 305.
 - (2) Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen (1920), in: Max Scheler: Ges. Werke, Bd. 5 (Bern, 1954), S. 166.
 - (3) Rudolf Otto, Das Heilige (1917) (München, 1987), S. 178.
 - (4) Ibid., S. 137.
 - (5) Ibid., S. 138.
 - (6) Scheler, op. cit., S. 280.
 - (7) Ibid., S. 196-197.
 - (8) Ibid., S. 197-198.
 - (9) Ibid., S. 261.
 - (10) Ibid., S. 258.
 - (11) Paul Tillich, What Is Religion?, (New York, 1969), p. 41.
 - (12) Ibid., p. 46.
 - (13) Richard Schaeffler, Religionsphilosophie, (Freiburg/München, 1983), S. 209.
- (みやけら いちむ・愛知県立大学)

時 間 形 態

竹 田 純 郎

われわれは、ときに、「河の流れ」を眺めて、流れさつて元に戻らぬ人生の不可逆的な時間構造を理解する。あるいは、ゴヤの描くサトゥルヌス像、つまり人間を食い殺す「時の翁」の絵を眺めて、シェイクスピアのように人生の「すべてを養い育てると同時にすべてを殺さる」時間構造を理解したりもしよう。われわれは、「河の流れ」や「時の翁」等の諸形態を眺めたときに、たとえ明確にはないにせよ生の時間構造を理解しているわけである。V・ヴァイツェッカーに従って、生の時間構造をわれわれに理解させる形態を、「時間形態(Zeitgestalt)」となづけよう。いま、「時間形態」に関して三つの問いを立ててみたい。第一に、いか

にして時間形態から時間構造を理解するのか。第二に、形

態から形態化に眼を移してみれば、形態化の可能的条件がわれわれの生の時間構造だといえないのか。第三に、われわれの眼にする時間形態が、生の時間構造の隠喩ではないのか。

たしかにわれわれは、形態の動きや変化を眼にして、時間や時間構造を理解している。そのさい、われわれが見ているのは形態であり、その形態から時間構造を理解するのである。とすれば、形態と時間は区別されるべきであり、それゆえに時間形態を介して時間構造を理解するということべきである。では時間形態を介してとは、どういうことか。「時の翁」の絵からわれわれの生の時間構造を理解するた

めには、パノフスキーがのべるように「時間（クロノス）」の文化的伝統や象徴的・寓意的表現法を知っていなければならぬ。そうでなければ、「時の翁」の絵の「主題的意味」である時間構造は理解されない¹。また「河の流れ」は、すぐさま人生の不可逆的な時間構造を想い起こさせはしない。ましてや、兵どもの争いの跡に繁る「夏草」の風景は、人生の生成流転の時間構造にすぐさま結びつかないばかりか、その形態の隠された生命衝動や形態変化を現しはしない。われわれが眼にするのは、「夏草」の静止した形態である。つまり時間形態は、すぐには時間構造に結びつかないし、静止した形態であることもあるわけである。それゆえに、時間形態を介して時間構造を理解する手法が、問題になる。

われわれが眼にしうる様々な形態のなかで、形態と時間とが鋭く対立するように思われるのは、絵画テキストである。しかしそのテキスト製作に照らしてみれば、絵画テキストは、それを構成する諸形態を鑑賞者が一つ一つ時間を追って眺めていかねばならないように仕組まれている。鑑賞者が絵画テキストの鑑賞に要する時間は、時計で量られる時間である。この意味での時間は、絵画テキストの「主題的意味」を理解するために必要ではあるが、しかし十分

な条件ではない。というのは、例えば「時の翁」の絵が主題的意味としていた時間構造は、その絵をどれだけ長く鑑賞しても分らない者には分からないからである。絵画テキストの鑑賞に要する時間を、形態変化の長さや運動の速度を外側から測定する時間と同じ意味で、絵画テキストの外側にある時間となづけるならば、「時の翁」の意味している時間のように、絵画テキストがわれわれに理解せしめる時間を、絵画テキストの内側にある時間となづけてよからう。この内側にある時間の理解が懸案である。

いかにすれば、この内側にある時間が理解できるのか。いま、セザンヌの描いた「林檎と桃のある静物画」を眺めているとする。この静物画は、もちろん平面空間に描かれた静止した形態である。にもかかわらず林檎と桃を、日常われわれの眼に触れる客体的なもののようにみることはできない。なぜならば林檎と桃の置かれている机の形、果実の配置、それらの色彩の連関は、画面の左上方へとゆっくりと動いていくようにみせているからである。ゆっくりと動いていくようにみえるのが、画像である。それゆえに画像は、鑑賞者が静物画の静止した形態から想像力を駆りたてられて、鑑賞者のなかで結実した像であって、セザンヌの静物画が実際に動いたものではない。静物画の静止した

形態と、鑑賞者がその形態から受けとる画像とは区別される。とはいってもその画像は、鑑賞者の想像力の悪戯な仕業ではない。むしろその画像は、セザンヌの静物画と鑑賞者の想像力との相互作用において生じてきたものなのである。その相互作用の賜物という意味で、画像は鑑賞者のいわば内なる外にあるといつてよい。だとすれば、先程の絵画テキストの内側にある時間とは、絵画テキストが呈示し、それと同時に鑑賞者が想像を巡らす画像のゆっくりとした動きのことなのである。絵画テキストの内側にある時間を理解しうる鍵は、われわれの想像力が握っている。想像力は、時間理解においてどのように働いているのか。

われわれが静止した形態から想像を巡らし、ゆっくりと動く画像を捉えるさい、静止した形態と画像は異なるゆえに、形態を別のものとして、つまりそれと異なる何か時間構造をもったものとして解している。ところで、或るものを別のものとして見せしめる働きは、古来、隠喩となづけられてきた。アリストテレスによれば、隠喩は「現に生動しているもの」を「眼前に彷彿させる」ことである。^②「眼前に彷彿させる」ことが、隠喩の指示機能である。その指示機能を発揮するのが、例えば絵画テキストのような静止した形態である。そのような形態は、われわれの想像力に訴

えて、それとは異なるゆっくり動く画像をわれわれの「眼前に彷彿させる」のである。ゆっくりとした動きは一種の時間構造であるから、形態のもつ隠喩的な指示機能に従って時間構造の理解が生じるわけである。そこに、想像力が働いている。その意味で、「時間は、存在様相のすべてのなかで、想像力に最も従うものだ」といえよう。^③しかし「眼前に彷彿させる」ことは、見えないものを見えるもの・形態的なものにしてしまう。既にのべたように時間構造は、時間形態と同じではないのである。時間構造は、時間形態を介して理解できるにしても、非・形態的なものであり、形態化を退ける面をもっている。その意味では、時間とは「想像力という主人に跪く従臣ではない」といえよう。^④想像力による時間理解は、時間構造の形態化を退けるメカニズムにその限界をもつわけである。

想像を巡らして、静止した形態から時間構造を理解する格好の実例は、シェーラーのセザンヌ批評が示している。シェーラーは、「林檎と桃のある静物画」が呈示する画像のゆっくりとした動きを受けとめえたがゆえに、セザンヌは「植物が暴力をともなわずに、ゆっくりと生長していく」^⑤様を描いたのだと評したのである。シェーラーにしたがえば、セザンヌのこの静物画は、植物の生長していく時間

構造をわれわれに理解させる時間形態だということになる。セザンヌが静物画として描いた時間形態から、われわれは植物の生長と発展の時間構造を理解するように、例えば植物の形態をみて、その生長の隠れた時間構造を「読む」仕方は、古来、形態学的な見方となづけられてきた。そして形態学的な見方の特徴づけるものが、「メタモルフォーゼ (Metamorphose)」という伝統的な概念である。^⑤その系譜を辿れば、「メタモルフォーゼ」という言葉で、動物の生長過程における運動秩序を言い表そうとしたゲーテが、まず挙げられよう。さらに、ゲーテのロマン主義的有機体論にある生物学的要因と人間の歴史的要因との類似化を払拭して、形態を介してわれわれの生の時間構造を読むための鍵として「メタモルフォーゼ」(GSS. LXXXII)という言葉を用いたディルタイが次に、その後にV・ヴァイツェッカーが来よう。

メタモルフォーゼという言葉は、「越えて」という言葉と「形」という言葉との複合語であるから、或る形を越えていくことを意味している。したがってまずメタモルフォーゼは、或る生命体がその生長段階の一つの「形」を「越えて」完成態へと発展していく過程を意味する。つぎに、或る生命体が完成態へと生長していく過程には秩序があるか

ら、メタモルフォーゼは生命体の生長の「運動のうちにある秩序」^⑦を意味するのである。

メタモルフォーゼは、その語源の意味からしてすでに生命体の時間構造を仄めかしている。生命体がその形態を徐々に変形し、徐々に成分を入れ替えて形態変化を遂げていくのが、生命体の生長過程である。その形態変化には、以前と以後、過去と現在等という時間系列を含んでいる。例えばシェーラーがセザンヌの静物画を評したような「植物のゆっくりとした生長」は、形態変化の時間系列を表している。このような時間系列が植物の生長の「運動のうちにある秩序」であり、この秩序が生命体の生長過程にある時間構造となづけられる。ヴァイツェッカーは、生命体の生長する時間をその生長過程を「貫つてくる」(GZ. 19)時間となづけて、生命体の生長過程を外側から等間隔の点で測定する物理学的时间から区別している。それは、生命体が必ずしも等間隔の間を同じ速度で生長しはしないためである。ヴァイツェッカーのいう生長過程を「貫いている」時間は、生長過程の内なる運動秩序であるとともに、形態変化を介して外から理解しうる運動秩序としての時間構造を有している。他方セザンヌの静物画は、静止した形態であるが、その形態を介して「植物のゆっくりとした生長」

という時間構造を理解させるのである。

形態から「形態化 (Gestaltung)」に眼を移してみれば、われわれの生の時間構造が形態化の可能的条件だといえないか。時間形態にしても、疑いなく形態化されたものである。形態化は、まずその力から考えられる。生の言語的現象化のお手本として詩人の創造力が実例に挙げられるように、われわれの生を凝集し形態へともたすためには力業が必要である。なぜならば、われわれの生が流れさつていく以上、生の形態化は流れさつていく生に逆って生を繋ぎ止めねばならないからである。G・ミッシュは、生とその形態化がこのように対立するという意味で、生は形態化でき把握できる一面と、十全に形態化できず把握できない「測りがない (ungründlich)」(LP. 132) 別の一面という二重の根本動向をもっているという。また、生のこの根本動向に対応した規定として、生は「無限定 (grenzlosig)」だと、形態化の力は生を「限定」(LP. 140) することだとい^⑧う。そのさい、力による限定に比べて、生の無限定に重きが置かれている。すなわち生が無限定だとは、生が形態化の土台であるゆえに形態の背後にあるということである。

そればかりか、生が形態へと凝集するとともに、形態の統一を相対化し、また破壊するとい^⑨うことである。形態化が生を形態へと凝集するとともに、生からの破壊を蒙るということが、形態化が元々もっている時間性格を仄めかしているわけである。

形態化のもつ時間性格は、「現前化 (Vergegenwärtigung)」から考えられる。ミッシュによれば、形態化とはわれわれの生を「實在化しつつ現前化する」(LP. 132) ことである。現前化は、現在において、過ぎ去った生の想起であれ、来るべき生の予期であれ、生の出来事を一個の形象として見えるようにすることである。形態化は、現在においてしか生じえないから、現在といういわば基点において可能であり、現在を基点とする時間性格をもつわけである。現在を基点とする生の形態化は、このように言い表せる。すなわち、われわれは過ぎ去った生を想起し「現在」の形態として見えるようにし、来るべき生を予期し現在の生の「拡張」(LP. 132) した形態として見えるようにするのだと。だとすると、現在という基点を特権化することになりはしないか。

特権的な現在について、言語的形象に賭けた詩人リルケが、こう詠っている。「音楽・彫像のいきづかい、おそらく

は／絵画の静謐。おまえ言葉よ、言葉の終わる／さかいに、おまえ時よ。／過ぎゆく心の方向に垂直に立つ時よ。…と。リルケの詠う「過ぎゆく心の方向に垂直に立つ時」は、「過ぎゆく」時の流れを超越した或る瞬間である。超越とはいえ、もちろんその瞬間は、時間を超越した意味での永遠ではない。その瞬間は、流れざる生と流れきたる生がその瞬間において凝集して統一態となっている以上、流れさった過去と流れきたる未来を併せもっているという意味での永遠の性格を帯びる瞬間である。リルケは、言語的形象に賭けた以上、言葉を絶する境にあって「静謐」の支配するその瞬間を言語的形象にもたらそうとしたわけである。その瞬間の言語的形象は、シラーが「生き生きとした形態(Lebendige Gestalt)」と称し、ニーチェが「生成に存在を刻印する」と語ったものにほかならない。そのような瞬間が、形態化を可能にする現在の特権化の最高の可能態だといつてよからう。そしてまた、その瞬間を最高度に形態化している時間形態は、流れざる生と流れきたる生を形態に凝集しているであろうから、生の時間構造を全体として統一的に呈示しているであろう。リルケのいう言語的形象、つまりその瞬間を最高度に形態化している時間形態は願うべき理想形態であろう。しかしながらそのような形態化と時間形

態は、あくまで理想に留まるであろう。流れざる生と流れきたる生の全体を現在において現前化し、統一的に形態化できはしない。過ぎさった生を回想するにしても、「記憶の鮮明度に段階があつて、ついには記憶像はおぼろげの中に消えざる」し、来るべき生を予期するにしても、「その未来像は不確かで、漠としたもの」(GSF, 193)なのである。それゆえに現在を特権化し、現前化・形態化を全能とみなすとすれば、生に極端に対立することになろう。極端に対立するゆえに、危険が生ずるといってもよい。その危険は、特権的な現在において生を全体として統一的に現前化・形態化する追求が挫折する運命にあるということを意味する。なぜならば、求めて求めえざる全体と統一を追い求めることは、挫折すべき運命にあるナルシステイクな企てであるからである。したがってシラーのいう「生き生きとした形態」、そしてリルケのいう「過ぎゆく心の方向に垂直に立つ時」は、詩的想像力の冒険だといわざるをえない。もちろん否定されるべきは、そのつどの現在の過度の特権化なのであつて、現前化・形態化を可能にするそのつどの現在という基点ではない。では、現在という基点をどう考えればよいか。

われわれが過去を回想し未来を予期するのは、いつもそ

のつどの現在においてである。その意味で現在は、現前化を可能にする唯一の基点である。逆に、過去を回想し未来を予期する唯一の基点であることによって、そのつどの現在は充実した現在となりうる。そのように充実した現在を、ディルタイのように「生き生きした現在」(GS19, 212)と称してもよい。とはいっても、現在は回想と予期によって「充たされる」のであるから、現在は回想される生と予期される生とに負っているわけである。それゆえに、繰り返しを厭わずにいえば、過去・現在・未来という時間の三様態のなかで現在は特権的な地位を占めはしない。ただし三様態のなかでの現在の特徴は、回想と予期の基点であるゆえに、現在が過去と未来を繋ぎあわせる基点だということである。その繋ぎあわせは、回想と予期との相互作用に基づくのである。過去の回想を土台として未来を予期するし、逆に未来の予期から過去を新たに回想するというように、過去と未来を繋ぎあわせることができる。そのように繋ぎあわせる基点という意味で、ヴァイツゼッカーにしたがって現在を「時間の橋渡しをする現在」(GZ, 19)となづける。

形態化を可能にするのは、そのつどの現在という基点である。それにもかかわらず、現在が「時間の橋渡しをする現在」である以上、「橋渡し」されうべきものが過ぎられる

生と来るべき生として前提されているから、形態化を可能にするのはわれわれの生の時間構造だといえないか。形態化に関して先程のべたように、生が形態へと凝集するともに形態を破壊する以上、生の形態化はそのつどの現在においておこなわれる絶えざる企てである。それゆえに生の形態化は、過程的な時間性格を元々から有しているのである。さらに一歩踏みこんで、生の形態化は生の時間構造を可能的条件とするといわざるをえない。それというのは、流れざる生と流れきたる生の時間構造がどのように捉えられるかは今は不問にするにしても、生の時間構造があつてはじめて、生の形態化の生じる現在は時間の三様態のなかの現在として際立ってくるからである。生の時間構造が形態化の可能的条件となれば、それはパラドクスを含んでいることになる。すなわち生の時間構造は、一方で、時間形態を介して理解されうるが、他方で、生を時間形態へと形態化する可能的条件だということになる。では、生の時間構造をどう考えればよいのか。

第一に、われわれの生の時間構造は、時間形態と同じではないにもかかわらず、例えば「時の翁」等の時間形態を介して理解されうる。パノフスキーが「時の翁」等の時間形態の「主題的意味」と言い表したものは、時間形態を介

してそれとは異なるものとして理解される時間構造にほかならない。というのも、パノフスキー自身は「主題的意味」について明確な定義を与えてはいないにしても、時間形態の含む「主題的意味」は、それとは異なる非・形態的ものを、まさに隠喩的に指示しているからである。隠喩的とは、或るものが別のものを意味することだというのは、繰り返すまでもない。とすれば生の時間構造は、時間形態が隠喩的に指示するものとして理解できるし、一義的かどうかは別として、ともかく表現できるということになる。形態学的視座は、生の時間構造の体験可能性・表現可能性に基づき、形態の生長していく過程の「運動にある秩序」つまり「メタモルフォーゼ」なる言葉を鍵にして、形態を介して生の非・形態的な時間構造を表現しようとするわけである。しかしながら第二に、生の時間構造は形態を介して十全には理解できないのである。生の時間構造を理解するために、時間形態を眼にしているのは、この現在においてである。しかしそのつどの現在は、形態化・現前化を可能にするにせよ、つねに流れさり流れきたる。つまり現在は、「現にあって、もはやない」のである。現在が「現にある」という保証は、回想と予期によって「充たされ」、われわれが「充実した現在」を意識するからである。しかし回想と予期は確

たる保証ではないばかりか、それすら消え去っていく。それゆえにデイルタイは、「過去はもはやないし、未来はまだない、現在は無、つまり捉えがたい」ということが「時間を構成する事実の捉えがたいこと」(GS19, 215)だということ。時間の構成に関して、「もはやない」と「まだない」は、まずともかく「現にあって、もはやない」「現在を基点として言いうることである。さらに現在を基点として、「もはやない」と「まだない」を繋ぎあわせ、しかも全体的に組み立てることができる。だとすれば、現在からみて「もはやない」と「まだない」といういわば二重の無からなる全体的な組成が生の時間構造だといえよう。また、現在を基点とした組成という意味で、生の時間構造は現在から構造化されたものだといえよう。われわれは、現在からみて二重の無からなる全体的な組成を例えば生成流転とか不可逆的な流れの時間構造として解することができるのである。そうだとすると生の時間構造は、二重の無からなる組成であるゆえに、捉えがたいのである。とすれば第三に生の時間構造は、時間形態を介して捉えられると同時に、捉えがたく、見えると同時に、見えないという半・可視的な性格を有していることになる。たしかに生の時間構造は、形態化を可能にし形態を理解させる枠組み、つまり地平であるゆえに、

そのものとしては見えない。にもかかわらず生の時間構造は、時間形態を介して理解されうるし、時間形態を見せる地平として、たとえ非対象的・非主題的な仕方であっても見えているのである。生の時間構造は己れを時間形態に顕すと同時に、己れを時間形態から隠すのである。

われわれに見える時間形態は、われわれの見えない生の時間構造を隠喩的に指示している。しかし逆に、時間形態が生の時間構造の隠喩だとはいえないか。いま形態学的視座を超えて、生の時間構造の顯れると同時に隠れるというメカニズムを問うことから、今立てた問いに答えてみよう。⁽¹³⁾

われわれは一定の文化的伝統に従って、或る時間形態を介して生の時間構造を理解し、たとえ十全にはないにしても言語的に表現することができる。例えば「時の翁」という時間形態は、絵画的に表されうるし、言語的にも語られうる。事実、絵画的形態はわれわれに像を結ばせることによって、その絵画的形態の含む意味を理解させるし、文学的表現は言語的に指示することで、われわれに像を造らせるし意味を理解させる。絵画的形態と文学的表現それぞれが産み出す像と意味は、共通のものでありうる。あるいはまた、絵画的形態の意味を言語的に言い表しうるし、文

学的表現の意味を画像に形態化することもできる。それゆえに古来、「絵は黙せる詩、詩は語る絵」と語り継がれてきたように、絵画的形態と文学的表現とは、お互いに作用しあうし翻訳しあえる。それら両者が互いに翻訳しあえる以上、両者を媒介するメカニズムがなければならぬ。しかもそのメカニズムは、両者の根底になければならない。というのは、絵画的形態と文学的表現が生の時間構造という見えないものを理解せしめる以上、見えないものを見えるようにするメカニズムが両者の根底になければならないからである。そのメカニズムとは、「可視性」あるいは「造形性 (Bildlichkeit)」のことである。G・ベームによれば造形性とは、「形態なしには見えないもの、形態から切り離されては見えないものを見えるようにする」ということである。⁽¹⁴⁾生の時間構造に関して造形性のメカニズムは、このようにいえよう。すなわち第一に、見える形態と見えない生の時間構造との両方があつてはじめて、それ固有の機能を発揮するメカニズムである。第二に、その機能が見えない生の時間構造を見えるようにするゆえに、絵画的形態と文学的表現とを媒介することができるメカニズムである。第三に、その機能が、絵画的であれ言語的であれ、生の時間構造の意味理解を可能にするから、見えない生の時間構造をわれ

われの言語的意味として構造化するメカニズムである。構造化に関して、見えない生の時間構造が元々アブリアリな構造を有しているかどうかが問題になるが、今は問えない。造形性のメカニズムは、われわれの生の時間構造が時間形態を介して理解されるにもかかわらず、形態化の可能的条件であるというパラドクス、つまり生の時間構造の自己開示と自己隠蔽を言い当てているわけである。

われわれの生の時間構造は、造形性のメカニズムが前提にしている見えるものと見えないものとの両方の性格、つまり半可視的な性格を有している。一方で、生の時間構造は時間形態を介してわれわれに理解されるし、非主題的・非対象的な仕方であるにしても、われわれに対して「現れ」である。他方で生の時間構造は、そのものとしては理解されずに「隠れ」ている。しかし、それは述定しえないにもかかわらず、「在る」と称されうる。なぜならば、生の時間構造をなりたたしめる「もはやない」と「まだない」という二重の無は、「すでにあった」と「あるだろう」として在ると称されるからである。とすれば、生の時間構造の自己開示と自己隠蔽のメカニズムを解く鍵は、その組成たる二重のいわば無の存在にあるといえよう。その無の存在のゆえに、生の時間構造の「存在」は「現象」から分離

されえないと同時に、分離されねばならないのではないか。ヴァイツゼッカーは、現象と存在との分離と不可分離を、「現象は存在ではないが、しかし現象の示すものが存在そのものである」(ZMP, 185)と言い表わしている¹⁶。ヴァイツゼッカーの言いかたを借りて、まず第一に、生の時間構造に関する現象と存在の不可分離について、このようにいえよう。すなわち、時間形態を介して理解される生の時間構造の「存在」は、われわれにとっての「現象」であるゆえに、「現象の示す存在そのもの」であると。もちろん現象としての「存在そのもの」は、カントのいう物自体の存在でもないし、客体的なものの存在でもない。生の時間構造は、往々に「存在者」として解かれてしまうにしても、元々から既にあるような「存在者的(ontisch)」なものではない。われわれの理解する生の時間構造の「存在」は、時間形態を介する非主題的・非対象的な仕方での「現象」にはかならないのである。また、その仕方での現象たる「存在」としてしか、生の時間構造を言語的に意味理解することはできないのである。しかし第二に、生の時間構造に関する現象と存在の分離について、このようにいえよう。生の時間構造は、「もはやない」と「まだない」という無の存在を組成とするゆえに、時間形態を介さないならば「現象の示す

存在そのもの」ではないと。その無の存在は、そのものとしては決定しえない。われわれの所有する意味が「現象の示す存在そのもの」にあてはまるものであるならば、無の存在は意味理解の網から逃れるゆえに、われわれの所有する意味と称してはならないものである。それどころか、その無の存在を前提してはじめて、時間形態を介する生の時間構造の言語的な意味理解が可能になるといってよい。結局のところその無の存在そのものに関しては、「現象は存在ではない」といわねばならない。

以上のようなわれわれの生の時間構造に関する現象と存在の分離と不可分離が、生の時間構造の自己開示と自己隠蔽のパラドクスを示している。すなわち、われわれの生の時間構造は、時間形態を介する非主観的・非対象的な仕方での「現象」として存在するにもかかわらず、しかし無の存在としてわれわれの意味理解をはねつけるような沈黙を護っているのである。それは繰り返すまでもなく、生の時間構造が無の存在から成り、己れのなかにその無の存在を秘蔵しているためである。生の時間構造に関する分離と不可分離から、生の時間構造が地平となづけられる場合の地平の半可視的性格が第一に、「形態なしには見えないものを見るようにする」という造形性のメカニズムが第二に、

説明できるわけである。無の存在が、生の時間構造の組成として前提されているゆえに、その自己開示と自己隠蔽というパラドクスを、また現象と存在の分離と不可分離というパラドクスを産むとなれば、生の見えない時間構造がアプリオリにまさに構造としてあって、己れを見えるようにするといつてよいのか、どうか。たとえばそうとしても、「形態なしには見えないものを見るようにする」なかには、人間が介在するのではないか。

既にのべたように、例えば「時の翁」という時間形態を介して理解される生の時間構造は「物理学的」なものではなく、あくまで「体験的」な時間構造である。そのような生の時間構造はアプリオリに存在するのか、どうか。たとえばそうだとすると、そのアプリオリな存在は経験的に確定できはしない。また、一定の文化的伝統の制約の下で州域的にしか意味理解されえないし、言語的に表現されえない。事実、生の時間構造の体験やその意味理解が或る文化的伝統の州域性を超えることは難しい。それゆえに、生の時間構造のアプリオリな存在を予め指定しえないように思われる。とすれば逆に、生の時間構造は、人間が構造化したものなのか。たとえばそうだとすると、生の時間構造の組成である二重の無、つまり存在者化も対象化もできない「ま

だない」と「もはやない」が、構造化の前提となっている。この前提は、人間の打ち消しがたいものである。ただし、生の時間構造が時間形態を介して体験され、言語的に意味理解される以上、生の時間構造の組成をまさにその時間構造として見えるようにするさいに、われわれ人間が介在していることも確かである。とすれば、一方で生の時間構造のアプリオリな存在の指定を、他方で生の時間構造の人間主義的な構造化を避けるには、前提を前提として認めて、その前提を構造化していくという選択肢しか残ってはいない。

ここでは構造化の仕組みを素描できるにすぎないが、われわれはその仕組みを「生の自己省察 (Selbstbesinnung)」にみる。生の自己省察とは、われわれ意識の生がわれわれの生を省察の前提とし、その前提を言語的に言い表わすことである。それゆえに生の自己省察を、己れの生の言語的構造化といつてよい。自己省察の前提が、われわれの生の時間構造の組成である存在者化と対象化しきたい「もはやない」と「まだない」二重の無にはかならない。このような前提を省察するためには、省察はまずともかく主題的・対象化的反省を中止し、二重の無に対して受身的な姿勢をとらねばならない。省察に予め現れているのが、二重の無

という組成である。つまり、省察は言語的構造化に先立って、そのような組成に受身的に気づくことができる。ただし気づいたときには、「もはやない」は「かつてあった」ことに、「まだない」は「今ある」ことになっているから、気づいた後ではじめて、二重の無からなるわれわれの生を例えば不可逆的とか生成流転とかという時間構造として言語的に構造化することができるのである。このように生の時間構造が言語的に構造化されたものとして生じるとすれば、あきらかに生の自己省察は円環を描いている。なぜならば、われわれ意識の生がわれわれの生を前提とし、その生に反省的に逆行し、そしてその生の現れに即してその生を言語的に構造化するからである。生の自己省察のこのような円環構造を「自己関係性 (Selbstbezüglichkeit)」と名づけてよからう。さらに、生の時間構造が言語的に構造化されたものとして現れるさいに、われわれ意識の生が介在している。われわれ意識の生の介在を、新田義弘の言葉を借りて、生の時間構造が現れるための「生ける媒体」と名づけることができる。

言語的構造化とはいえ、見えないもの、非・形態的なものをそのものとして語ることはできない。なぜならば、われわれの言語表現が言語的形象化を伴う以上、非・形態的

なものを形態的なものとして語ることができないからである。従って、見えないものを見えるものとして言い表わす危険を犯してでも、見えないものを語ろうとするときには「隱喩的表現(Metaphorik)」に寄り掛からざるをえない。生の時間構造を言い表わすときにも、たとえその表現が絵画的であれ詩的であれ、形態ならざる時間構造を形態に擬えている。それゆえに生の時間構造の表現の場合にも、隱喩は「或るものを別のものとして語る」という隱喩の本来の機能を全うしている。隱喩的表現は、その本来の機能を發揮することによって、生の時間構造の組成をまさにその時間構造として言語的に構造化することができる。このような言語的構造化を隱喩的構造化^①と言いつ直すことができる。例えば「時の翁」という時間形態は、生の時間構造の組成を隱喩的に構造化し、その形態ならざるものを形態として見せているわけである。もちろん隱喩的構造化にも、先にのべた危険が伴う。隱喩は「現に生動しているもの」を「眼前に彷彿させる」のであるから、生の時間構造を形態化し現前化してしまう。形態化と現前化は、否定しえないにもかかわらず、生の時間構造の組成である「まだない」と「もはやない」の二重の無から反撃を食らうことになる。隱喩的構造化に伴うそれ以上の危険は、現前化と形態化を

果たすことで、非・形態的なものと形態的なもの、つまり見えないものと見えるものとの両項を類比化してしまいかねないということである。類比化を防ぐ手立ては、隱喩は見えないものを直接的に指示するのではなく、ただ「仄めかす(anspielen)^②」のだと解するほかにはあるまい。隱喩的表現は、生の時間構造の組成を言語的に構造化するいわば境界例であるわけである。

いま時間形態は、生の時間構造の隱喩的構造化であるとなれば、生の時間構造の隱喩と化す。そのさい、時間形態を「読む」意識のあり様も変わることになる。「運動にある秩序(メタモルフオーゼ)」なる言葉を鍵にして時間形態から生の時間構造を開示する読みかたは、十分に機能するにしても、しかしなお「解読」する人間の主体に重きを置いている。それに対して時間形態を生^③の時間構造の隱喩として読むさい、人間が「生ける媒体」となって生の時間構造が「現れ」たものとして読むわけである。そのさい第一に、その「現れ」を読みとるわけだから、現に眼にしている時間形態のみが実在するという頑固なリアリズムは動搖を来し始めるだろう。第二に、生の時間構造の全体を統一的に現前化し形態化することは、生に鋭く対立してしまう詩的想像力の冒険であるから、むしろそのつどの現在において、

繰り返し生の時間構造の隠喩的表現を求めなければならぬであろう。そして、このように読むことが、生の時間構造の開かれた経験となりえよう。

註

本文における語句は、以下に通ず。

GS Ditley, *Gesammelte Schriften*.

LP G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Leipzig 1931.

GZ V. v. Weizsäcker, *Gestalt und Zeit*, Halle 1942.

ZMP V. v. Weizsäcker u. D. Wyss, *Zwischen Medizin und Philosophie*, Göttingen 1957.

(1) E. ハノフスキー著『イコノロジー研究』、美術出版社一九七一年刊、序論。

(2) Aristoteles, *Dialektik*, 3, 2, 1411b 24-5. の意味は、D. リッター著『生たる隠喩』、岩波書店刊、五六、四〇二頁を参照。また、隠喩を「隠氏」とみなすリッターの区違は、P. Aubenque, *Le Probleme de l'Etre chez Aristote*, Paris 1966, pp. 199-205.

(3) W. K. Wimsatt, *Poetry*, Kenyon Review IX, 1947, などと關して M. C. Beardsley, *The Metaphorical Twist*, in: *Philosophical Perspectives on Metaphor*, S. 109. また時間形態を介する時間構造の理解が多義的になることが、生の発展的な時間構

造を伸びゆく樹に擬えたる「時の樹」(P. Celan, "Eine Hand") に関する解説 H. Weinlich, *Semantik der kühnen Metapher*, in: *Theorie der Metapher*, Darmstadt 1983, S. 336-339 を参照。

(4) M. Scheeler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928, S. 20. 以下 L. Dittmann, *Überlegungen und Betrachtungen zur Zeitgestalt des Gemildes*, in: *Neue Hefte für Philosophie* 18/19, S. 149. など後者は、D. ハンペルマカーの時間論と、絵画とをやる時間形態の關係をこつと論じている (S. 137)。

(5) G. キャンメルは、形態を介してその生命の動態を読む方法を「読むこと」を、物を解釈することだとしてテーゼで表している。キャンメル著「ゲーテ自然科学の受容——G. マンチア J. ケーニヒ H. リップスの場合」、『モルフオロギア』第四号、六五頁。なお、現代芸術において「メタモルフォーゼ」と解する実例は、ルネ・テグリニットの作品である。その詳論は、H. Holländer, *Bilder als Textes, Texte und Bilder*, in: *Sprache und Weiterführung*, Hg. J. Zimmermann, München 1978, S. 293 を参照。

(6) Fr. Rodi, *Hermeneutik und Morphologie*, Stuttgart 1969, S. 52.

(7) A. クンケル著「形成衝動について」、『ギンフクロギン』第三号、一一二頁。ヘンチガーの同題解説は、H. G. Gadamer, *Heideggers Weg*, Tübingen 1983, S. 125-6.

- (8) Fr. Rodi, *Dilthey, die Phänomenologie und Georg Misch*, in: *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart* [エドト DPG と論議] Hg. E. W. Orth, München 1985, S. 127.
- (9) O. Bollnow, *Dilthey*, S. 250, *42, Studien zur Hermeneutik 1, S. 232.
- (10) 引用箇所における斜線は原詩の改行を示すものとする。M. v. Rilke, *Werke* (Insel-Verlag) 2, S. 111. 生野幸吉著『抒情と造形』思潮社一九六六年刊、五五頁。
- (11) シラー著『人間の美的教育について』、法政大学出版局一九七二年刊、九四頁。シラーの「生き生きとした形態」に関する要を得た論述は、谷川握著『時間と形象』、白水社一九八七年刊、一九頁を参照。また Nietzsche, *Kröner sämtliche Werke* 9, S. 418.
- (12) 同じ見解は、D. Carr, *Künftige Vergangenheit*, in: DPG, S. 434-5 を参照。
- (13) ヴァイツェッカーは、存在の自己開示と自己隠蔽のメカニズムが形態学的な視野に収められないことを示唆している。ZMP, S. 202, 178. なおその点は、A・エー著『ゲシュタルトクライスについて』、邦訳『ゲシュタルトクライス』三一八頁をも参照。
- (14) G. Boehm, *Zu einer Hermeneutik des Bildes*, in: *Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt 1978, S. 457. 邦訳は、新田・村田編『現象学の展望』国文社一九八九年刊に所収。また、鷺田清一著『分散する理性』、勁草書房一九八九年刊、九二頁を参照。
- (15) 形態を介するわれわれの「現象」と、その背後の「存在」との分離と不可分離を示す実例はマッリットの作品であろう。H. Hollander, a. a. O., S. 299, *42, G. Boehm, *Die Dialektik der ästhetischen Grenze*, in: *Neue Hefte für Philosophie* 5, S. 123.
- (16) 自己関係性の点で、解釈学的思考と現象学的思考が軌を一にた。R. Bubner, *Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfasst*, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt 1971, S. 241. L. Landgrebe, *Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins*, in: *Phänomenologie und Marxismus* 2, Frankfurt 1977, S. 51.
- (17) G. Kurz, *Metapher, Allegorie, Symbol*, Göttingen 1982, S. 37.

(ただた すみお・金城学院大学)

他者と時間性

——超越論的現象学とE・レヴィナス

斎藤慶典

他者とは誰なのか。私は他者とのように関わっているのか。そもそも他者が問題となるとはいかなる事態なのか。これらの問いは、E・レヴィナスの思索を貫く導きの糸である。本稿の課題は、超越論的現象学における他者問題の位置を確認し、その地点こそレヴィナスの問いの出発点であることを示すことである。

世界が現出している。この世界には、事物もあれば他人たちもいる。そして、その中の一存在者として私も存在している。この、一見自明な世界のありさま、これこそが現象学の問題である。事物や他人たちがこの世界に存在しているのは、どのようにしてなのか。さらには、この私が世

界内の存在者として、さまざまな他人たちの中のひとりとして、そうした他人たちと同様の存在者として、存在しているのはどのようにしてなのか。世界があるがままにあるということ、このことへの驚きに端を発して、それがいかにしてそうなのかを可能なかぎり問い詰めること、すなわち世界の構成の分析を行うこと、これがフッサール現象学の根本動機であり、彼がみずからの現象学をギリシア以来の哲学の正嫡子であると自負した所以でもあった。

そこで彼がまず第一に着手したのは、世界があるがままに現われる領野を確保することであり、それが現象学的還元をへて獲得された超越論的領野にほかならない。現象学は必然的に超越論的現象学なのである。したがって他者問

題もまた、この超越論的領野において問われねばならない。さしあたり他者も、この世界における一存在者として現われているからである。しかしこのことは、他者問題が超越論的領野の中で、解決しようということを必ずしも意味しない。おそらく他者問題は、存在問題とともに、超越論的現象学の転回を画する問題となろう。^①しかし、他者が一箇の問題であること、このことを超越論的現象学ほど厳密に、かつ切迫した仕方で示したものはなかったように思われる。そこで本稿は、超越論的現象学の徹底化の方向で他者問題を取り扱う。

この方向で最も徹底した議論を行ったのはK・ヘルトである。^②しかし彼の議論は、他者問題の位置すべき次元を指示したにとどまっておき、具体的に他者がいかなる問題であるかを展開していない。彼はこの問題の入口で立ち止っており、問題の中に足を踏み入れてはいない。そして、その一步を歩み抜いたのがレヴィナスである。

レヴィナスを超越論的現象学の徹底化と見るのは、いささか意外に思われるかもしれない。しかし筆者の考えでは、レヴィナスの言わんとするところは超越論的現象学の領野を歩み抜くことによってしか明らかにならない。(そして事実彼はそれを行っている。このことを示すことが本稿のね

らいである。)彼は確かに超越論的現象学に全く新たな次元を切り開く。それはある意味では超越論的現象学の否定の上に――さらに言えばギリシア以来の哲学の否定の上に、成り立っている。しかしそうしたレヴィナスの歩みが力強い響きをもちうるのは、まさにこの否定の力によっているのである。結論を先取りして言えば、原理的にその外部をもちえない超越論的領野がその外部にさらされるということと、そこにこそ本来の他者問題は成立するのである。他者が、決して解決されないひとつの問題であること、このことを示すことこそが真の他者問題なのである。

1

フッサールの相互主観性論は、その発端から、厳密に、客観的世界の構成という超越論哲学の問題系のうちに設定されていた。客観的世界とは、単に私にとってのみならず、他の誰にとってもの世界である以上、その他者たちの構成を通じて客観的世界がうちたてられる、というわけである。ところが、周知のように、他者を私の主題化的意識において構成しようとするフッサールの試みは失敗に帰した。その失敗の原因はヘルトによれば次のようなものであった。

フッサールは、そこにある物体が私の身体Ⅱ物体と同種のものであるという知覚意識（「対化」）を挺子に、私と私の身体Ⅱ物体との関係を、「私がそこにいるときのように」（wie wenn ich dort wäre）という意識を媒介にしてそこにある物体へと移入（Einführung）し、こうして「私のここから知覚されたそこにおいて、私の絶対的ここと同時に現存している第二の絶対的ここにおける機能」——すなわち他者——が構成される、と論じた。しかし問題は、「私がそこにいるときのように」という意識にこうした媒介機能があるかどうかである。この意識は、一方で、「あたかも私がそこにいるかのように」（als ob ich dort wäre）という擬似定立を示している。この場合、私はあくまでここにおいて、その物体は私の身体Ⅱ物体ではないことを前提としたうえで、虚構意識の中で、そこにある物体の中に私を擬似的に置き入れているわけである（接続法第二式の非現実話法）。他方でこの意識は、「私がそこにいるとき」（wenn ich dort bin (wäre)）という可能的定立を示している。この場合、私は実際にそこに行くことができるのであり、その可能性の中で、そこに私のここが定立されている（可能話法）。フッサールは先の「私がそこにいるときのように」という曖昧な定式化の中で、擬似定立と可能的定立とを混

合し、「そこに、私のことと同じ第二の絶対的ここ、すなわち他者が構成される」と論じた。しかしこの議論では、第二の絶対的ここはあくまで私の虚構（擬似定立）でありつづけるか（たとえば、その樹木に私を虚構のうえて置き入れる、といったような）、あるいは、実際に私がそこに行く場合を想定するか（可能的定立）のどちらかでしかなく、いずれにしてもそこに他者は現われえないのである⁴。

還元によって確保された超越論的領野内の自我（私）の固有領域から、身体意識を媒介に、自己移入によって他者の主題的意識を定立的に構成する方途は失敗した。そこでは他者は、あくまでも私の変様体にすぎないからである。それにもかかわらずわれわれが他者についての主題的・定立的意識をもちうるとすれば（実際われわれはそれをもっている）、その意識は、他者についての、定立的ではあるが非主題的意識に基づいていると考えなくてはならない。

フッサールが、他者についての意識の原本的な様態は主題的意識であると信じていたことが、彼の構成分析をつまずかせたのである。ここで基づけ関係が逆転されなければならぬ。他者についての主題的意識は、他者についての非主題的意識から派生する、二次の様態にすぎないのである。他者についての非主題的・定立的意識とは、世界につい

ての意識にすでに他者が共同主観 (Mitsubjekt) として、主題となることなく、居合わせていることについての意識である。しかも世界についての意識が、世界を意識している私の意識をいつもすでに非主題的に伴っているのと同じ次元に、他者が居合わせていることを意味している。この次元は受動性の次元と呼ばれる。この次元で他者は、共同主観として、私と共に、匿名的に機能している。相互主観性はこの受動性の次元に位置づけられるのである。さて、他者がこの次元で私と共に世界についての意識を構成しているとする⁵と、他者についての意識は、意識の受動的発生過程の中に位置づけられることになる。他者が主題的に意識されるときには、いつもすでに他者への非主題的意識が成立しているからである。こうして他者問題は、意識の発生的分析に送り戻されるとともに、時間意識の問題圏に接続する。

「いつもすでに」という性格は受動性をあらわすメルクマールであるが、この次元はさらに二つの層から成っている。一つは、語の厳密な意味で受動性と呼ばれる層である。フッサールによれば受動性という概念はすでに、何かを受け入れる者を暗に含んでいる。つまり、時間意識の場面で言えば、何かを受け取っているこの意識の流れが、私の意

識であることを非主題的な仕方であれ含意しているのである。受動性は自我の相関概念である。では、この意識の流れが私のそれであるという規定はいったどこでなされるのだろうか。かりに、この狭義の受動性の次元に他者が居合わせていないとすれば、そこは世界のすべてが受け入れられ現出へともたらされる場なのであるから、この意識の流れは世界のすべてと完全に重なり合い、世界のすべてを包含することになろう。その場合には、この意識の流れは世界のすべてであることになる。しかし、われわれの現実はそのようではない。この意識の流れは、他ならぬ私の意識として主題化されるのである。そしていまや、この「私の」という人称性の規定は、受動性の次元で共にはたらいっている共同主観としての他者たちとの相互規定によってもたらされるものであることは明らかであろう。私は、この世界が単に私にとってだけの世界ではなく、他者たちと共に在るわれわれの世界であり、この世界に私は、他者たちとは別の、つまりこの私の視点から参加している、ということ⁶をすでに了解しているからである。つまり他者は、受動性の次元でこの意識に非主題的な仕方⁷で居合わせつつ、共にこの世界を構成している共同主観⁸われわれとして位置づけられるのである。この次元の私と他者たちとは、ともに

非主題的意識であるかぎりで匿名的なものであるが、いつでも主題化されて、私と他者についての主題的・定立的意識へと移行しうるものである。こうして主題化された際には、私も他者たちも、この世界内の存在者として姿をあらわすことになる。フッサールは、意識の受動性の次元のこうした構造を地平構造として捉えている。

さて受動性のもう一つの層とは、もはやいかなる意味でも何かを受け取る者を含意しない、端的に没主観的 (ichlos) な層である。フッサールは、すでに初期の時間論の中で次のように論じている。この意識の流れは、受動的意識の流れの中ですでに一つの流れとして構成されているのであって、決してバラバラで不連続なものではない。つまり、受動性の次元ですでにこの意識の流れは、自己同一的なものとして構成されている。しかし流れ自身の自己同一性を構成するもう一つの構成者をさらに想定することはできない。なぜなら、(そうしたもう一つの構成者を流れの背後に独断的に虚構することは論外として) かりにそうしたもう一つの構成者を意識の流れの中に想定するとすれば、この構成者自身も一つの流れなのであるから、再びこのもう一つの流れを構成する構成者を考えねばならなくなり、無限背進に陥ってしまうからである。したがって、意識の流れ

が一つの流れとして自己同一的に構成されるのは、まさにこの流れの流れることの中で、この流れが流れるかぎりにおいて構成されているのでなければならぬ。これをフッサールは、意識の流れの中に働く「縦の志向性」(Längs-intentionalität)として捉え、この構成の働きを「時間を構成する絶対的意識流」と呼んだ。この絶対的意識流それ自体は、流れることそのことの中で働く機能であるから、決して主題的意識の対象となることのない「絶対的匿名性」の内にある。この問題圏は、晩年のフッサールによって「生き生きた現在」の名のもとに再び繰り返し取り上げ直されるものであり、先の受動的次元における地平構造とは厳密に区別され、「原受動性」(Urpassivität)の次元とされる。それは、時間の発出と生成の地点(「源泉点」)を名指すものであり、もはやそれ自体は自我(私)性をいかなる意味でももたないのである。⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿ということは、フッサールにとつてこの地点は、先の受動性の次元とも全く絶縁された次元を形づくっていることになる。

以上が超越論的現象学における他者問題の位置であり、またそれを取りまく問題圏の粗描である。そしてレヴィナスが彼の思索を展開する出発点は、まさにこうした次元においてである。このことを以下に示そう。

原受動性の次元は、意識の流れとしての時間の発出と生成の地点を指し示すものであった。この次元は、超越論的現象学の最も底層に見出され、いかなる意識の働きもそれをそれ自体として捉えることのできない絶対的匿名性の内に沈みこんでいる次元でもあった。そして超越論的現象学が、世界のすべてをその現出の場において説明しようとする企てであるかぎり、この絶対に出出しえないものの次元は、超越論的現象学自体の限界と転回を迫る地点でもあった。フッサール自身、晩年の時間論草稿においてこの問題圏に直面し、動揺の中で何とかこの問題圏を取り押さえようとし、かつまた意識の現象学を超え出る事象と格闘していた。しかしこの原受動性の次元は、世界のすべてが存在へと現われ出る最終的な次元として、「存在」の生成、流出、あるいは「生」(Leben)として捉え返すことを示唆する次元でもあった。ハイデガーが哲学を「存在者の存在すること」の次元へと向き直らせ、西欧形而上学をギリシアの始源にまで立ち戻らせるべく、一気に跳び越えたのもこの地点であった。⁸⁾

ところで、この絶えざる生成・流出の次元は、それ自体としてみれば、あらゆるものがそこに呑みこまれて行く、一様で無差別な、いわば「のっぺらぼうな」ものである。かつてヘラクレイトスが、二度と同じ流れに足を踏み入れることができない⁹⁾と述べ、クラテュロスが、へいや一度たりとも同じ流れに足を踏み入れることができない⁹⁾と形容したと伝えられる絶対的な流転の次元である。ここではすべてが流れ去ってゆき、かつ、全く何も流れ去らないことと区別がつかない。流れの中にとどまるものが何もないからである。レヴィナスもまたこの次元を存在の生起する次元として捉え、それを、すべてが漆黒の闇の中に沈む夜にたとえている。

「あたり一面に広がる避けようもない無名の存在(existence)のざわめきは、引き裂こうにも引き裂けない。そのことはとりわけ、眠りが私たちの求めをかすめて逃れ去るそんなときに明らかになる。もはや夜通し見張るべきものなど何もないときに、目醒めている理由など何もないのに夜通し眠らずにいる。すると現前という裸の事実が押し迫ってくる。ひとには存在の義務がある、存在する義務があるのだ。ひとはあらゆる対象やあらゆる内容から離脱してはいるが、それでも現前がある。無の背後に浮かび上

がるこの現前は、一個の存在でもなければ空を切る意識の作用のなせるわざでもなく、事物や意識をともどもに抱擁する〈ある〉(il y a)という普遍の事実なのだ」(EE 109/107、強調レヴィナス)。「光を絶対に排除した状況にも経験という言葉が使えたとすれば、夜こそ〈ある〉の経験だということができるだろう」(EE 94/93)。

原受動性の次元のもつ匿名性＝無名性は次のようにも述べられる。「夜の目醒めは無名である。不眠のうちには、夜に対する私の警戒があるのではなく、目醒めているのは夜自身なのだ。〈それ〉が目醒めている。この無名の目醒めにおいて私は存在にくまなく曝されている」(EE 111/109)。「〈ある〉は本質的無名性だ」(EE 95/93)。そして絶えず、存在の生成・流出は、「存在するという営みを倦むことなく続ける存在の確実性、…存在そのものの不眠」(EE 110/108)として捉えられる。存在の生成は、何ものも見分けのつかない一様性であり、「暗やみにひしめく点の群れに遠近法がないように、〈ある〉にはリズムがない」(EE 111/108)。そしてレヴィナスの存在把握の決定的な特徴は、われわれが決してそこから逃れられない重荷として存在が捉えられている点である。「存在は…：重苦しい気配のようなものとして在り続ける」(EE 95/94)。たしかに世界のすべて

は〈ある〉のであって、何ものもこの存在から逃れることはできない。その意味で、すべては在らざるを得ない。ハイデガーの場合は、存在者から存在への還帰こそが重視され、存在とはわれわれの故郷にほかならないのであるが、レヴィナスにあつては存在は、すべてを呑みこみ、何ものもそこから逃れることのできない桎梏と化す¹⁰。存在は、「恐るべきもの」、「おぞましきもの」(EE 20/22)なのである。したがってレヴィナスにとっては、われわれが、いや正確にはこの私がこうした存在とどのように関わるのかは、ハイデガーとちょうど逆の方向で問題となる。ハイデガーの場合、私というこの現に存在する者(Dasein)を足がかりに、存在への還帰の道すじを探ることこそ重要となるのに対して、レヴィナスの場合、逆に、この「恐るべき」存在の中でどうやって存在からの距離を確保することができるのかが問われねばならないのである¹¹。

この「恐るべき」存在のただなかに、ある一つの能力が到来する。それは、一様でのっぺらぼうな存在の生成の連続性にくさびを打ちこみ、時間を分節化する能力である。そもそも純粹な生成は、時間の流れを一つの自同的な流れとして構成する機能だったのであるから、それ自体は時間ですらなかった。時間が過去・現在・未来へと分節化され

た三つの位相をもち、一定の方向性をもつものだとすれば、純粋な生起としての存在の運動は、こうした時間にすら先立つ一様性なのである（この点はフッサールにおいても、生き生きとした現在の先時間性として捉えられていた）。ところが、こうした一様な生成の中に、「現在」を分節化する能力が登場する。絶えざる流れ去りの中で、流れ去りゆくものをこの「今」につなぎ止める能力、それが「瞬間」(instant)である。この時、何かが「始まる」のだ。しかしこの「瞬間」は、「風のように自由自在に」(EE 35/37)到来するのではない。そうではなくて、存在の中での存在することの重荷のゆえに、存在がみずからの重みでたわみ、みずからへと折れ込み、みずからへのこの折れ込み、回帰の中で、存在がみずからを所有する「瞬間」があるのだ。「存在の運動は、たわみ、それ自身のうちでぬかるみにはまり、へ存在する」という動詞の内にその再帰動詞としての性格を露呈させる」(EE 38/40)。この「瞬間」は、みずからを所有したとたんに、絶えざる流れ去りの中に、所有された自己を失う。しかしこの時に、つまり何ものかが失われるというそのことの内に、はじめて時間が流れとして姿を現わすのである。「始まりの瞬間の中には、すでに何かしら失うべきものがある。というのは、何ものか——たとえそれがこの瞬

間それ自体でしかないとしても——がすでに所有されているからだ。始まりはただ単に「へ存在する」だけではない。それは自分自身への回帰の中でみずからを所有する」(EE 36f/37)。「瞬間」とは、一様な存在の生成の中に、(in)「一瞬、立ち止る」(stance)能力である。この「瞬間」に、時間は「今」へと分節化され、時間が「始まる」のである。この事態は、純粋で一様な生成である存在の運動が、みずからの重みでたわみ、みずからへと折り重なるという仕方であり、流れが現出し、同時に流れとしての自己同一性へと達するという事態である。フッサールが「時間を構成する絶対的意識流」として、流れ自身の自己同一性の構成を見て取っていたのは、こうした事態であつたということもできるかもしれない。しかしフッサールにあっては、この流れの自己同一性の構成は、存在の生成の様な運動と区別されてはいない。むしろそれははじめから、「源泉」からの時間の流出として捉えられている。少なくとも初期時間論の時点でのフッサールが、いまだ存在問題を見るに至っていないことの証左であるといってもよいであらう。

こうして時間の流れが構成されたとき、そこには、ある一つの自同的な流れという一種の自己性が登場していることに注意を払わねばならない。これは、先に受動性の次元

に見た、非主題的なこの私の意識ではない。こうした人称的な意味での私の成立は、受動性の次元の中に求められねばならないのに対して、ここで問題になっている流れの自己同一性としての自己性は、原受動性の次元で成立しているからである。いや、より正確に言えば、この自己性の成立は、原受動性の次元から受動性の次元への移行を可能にしているというべきであろう。受動性が、何ものかを受け入れる者としてすでに何らかの自同性をもつものを含意するとすれば、その自同性の成立がこの自己性なのである。そして、この自同的な時間の流れに、他者たちが非主題的な仕方では居合わせることになる。しかし他者たちの問題はのちに取り上げ直すことにして、ここでは、この自己同一的な時間の流れにもう少し目をむけることにしよう。

存在の生成の絶えざる運動は、何もものそこから逃れることのできない重荷として捉えられた。したがってそこでは、すべてが疲労と怠惰の内に沈んでいる。「疲れる」とは、存在するのに疲れることである(EE 50/51)。われわれが存在の運動に完全に身を委ね、なおかつ安らうことができるのであれば、それは眠りの状態であろう。しかし眠りうるのはわれわれが疲れているからだということもできる。永遠に眠り続けることはできない。必ず覚醒が訪れるのだ。

(逆に、永遠の眠りとしての死は、存在からの解放であり、真の安らぎということになる。死とは、存在に穿たれた一つの断絶である。)この意味で、疲労こそ存在との関わりと同様態なのであり、眠りはむしろ存在との関わり「一時中断」である(Cf. EE 42f/43, 115/111)。疲労とは、存在の生成と流出の中で、その流れに付いてゆけず遅れをとっている状態である。存在の運動は、みずからの重みでみずからに遅れをとり、たわむ。「疲労は自己と現在に対する遅延を印している」(EE 44/45)。しかし、この遅れるということの内に、すでに、純粋な存在の運動の中に何ものかが現われようとしている。この疲労の中から「努力」が湧き立つのである。「努力(effort)」は疲労から湧き立ち、疲労の上に崩れ落ちる(ibid.)。努力とは、存在の運動への遅延である疲労の中にすでに現われている、この一様な生成の運動の中に生じた「距たり」を媒介にして、現在という今を打ち立てる能力である。したがって、疲労は努力に伴う一種の随伴現象ではなく、むしろ疲労の中でこそ努力が生じうるのである。努力は存在の中に立ち止り、現在を引き受ける。「存在の無名の流れのただ中に、停止(arrêt)と定位(position)」「現在という位置を占めること」とがある。努力とは瞬間の成就そのものなのだ(EE 48/48)。

こうして一様な生成の運動の中に、現在という位置を占めた一種の主体が登場する。ここに時間が成立するのである。「現在とは、存在の無名のざわめきの中でこの存在と格闘し、それと結ばれ、それを引き受ける一つの主体の出現」(EE 48f/49)なのである。この意味で「現在とは一つの主体の成就」(EE 126/121)である。そして「同一化とは、あたりに広がる無名の存在のただなかでの存在者の定位のことなのだ。したがって主体を同一性によって定義することはできない。というのも、同一性は主体の同一化の出来事を包蔵しているからだ」(EE 149f/143)。

このようにして主体が出現してくる過程をレヴィナスは、「実詞化」(hypostase)と呼び、さらに詳細な分析を加える。実詞化とは「存在と関わることそのこと」であり、「存在における存在者の出現」(EE 52/52)にはかならない。この次元が、われわれの意識が受動的に構成されてくる次元であることはもはや明らかであろう。意識とは、存在の運動の中に生じた一種の遅れ、「ずれ」(EE 51/51)、「距り」(ibid.)の中で、存在との関係が生じ、存在が存在として引き受けられることであり、存在の存在への屈折〔意識は折り返したへひだんの次元をもっている。〕EE 115/111)、存在の運動のすきまに生じた剰余なのである。「私

は意識であるがゆえに同一的なのだ」(EE 149/142)。それは同時に、存在からの何ほどの距離によって、存在から離脱するかすかな可能性をも秘めていることに注意しよう。しかしここでもう一度繰り返しておかなければならないが、この主体Ⅱ自己はみずからの存在することを、みずからへの折り返しのうちで担うことによって始めて主体Ⅱ自己なのであって、決してそれ自体では存在から逃れることのできないもの、存在の重みに押しひしがれているものであることが忘れられてはならない。主体であることには、「自己への繫縛と、それをふりほどくことの不可能性」が含まれている」(EE 150/144)。主体がみずからの力で自己から、そして存在から離脱することは不可能なのである。

3

以上の論述は、原受動性の次元から受動性の次元への移行としての主体の成立を、時間の現在を定立する「瞬間」において考察した。主体は、存在の自己自身への折り返しとして捉えられ、いわば単独者の相において考察された。しかしこうした主体の捉え方は、主体の一面を明らかにしたにすぎないのではないか。事実、主体は、現在の主体と

して捉えられたにすぎず、時間の他の位相、過去や未来はまだほとんど考察されていない。他者たちも、現在の主体といういまや自己同一的な意識の中で、ともに世界を構成するものとしての位置を与えられているにすぎない。ここでわれわれは、こうした他者の捉え方が果たして十分に他者を捉ええているかどうかを問わなければならない。

われわれは先に死を、逃れたい存在の運動から逃れうる唯一の出来事として記述した。存在の運動そのものは、全くその外部をもたず、永遠に存在であり続ける。永遠とは時間ではないもの、時間を超越したものの謂である (cf. DEHH187)。こうした存在の絶えざる生成の中に、死という存在の断絶が入り込む余地はない。世界は、たとえすべてが死に絶えたとしても、在り続ける。「ある」は死の不可能性…である」(EE100/98)。これに対して、存在の自己所有と自己喪失である主体Ⅱ自己のみが、死の可能性をもつのである。しかしそれは主体にとって、主体が主体としての権能を失う出来事であり、主体のあらゆる可能性の不可能性である (ハイデガーが死を現存在の不可能性の可能性として、主体の権能の極限形態として捉えたのに対し、レヴィナスにとって死は、可能性の不可能性として、主体の権能の外部を指し示す事態である。cf. TA 57f./58f., 92

/105)。死は、主体の自己同一性の中に決して吸収しえない「絶対的に他なるもの」(TA 63/65)である。このようなものとしての死は、いったいどこから主体Ⅱ自己に到来するのであろうか。主体Ⅱ自己は決して死を現在において経験することはできず(死は体験の対象ではありえない)、「死は決して現在ではない」(TA 95/60, cf. TI 211/361)以上、それは現在とは別のところから到来するものでなければならない。死が主体に対して到来する方向、それが「未来」(avenir)である。主体によって「死が引き受けられることはない。死は、や、つ、て、く、る、の、だ」(TA 61/62)。死とは「未来との唯一の関係」(TA 59/60)なのである。主体が「絶対的に認識しえない…何ものかが現われてくるような状況」(TA 58/59)、それが未来である。

ここでレヴィナスが「未来」に与えている規定に注目しなければならない。彼にとって未来は、それが現在と共通するいかなる性質をももたないからこそ、未来の名に値するのである。みずからの重荷にあえぐ主体Ⅱ自己にとっての外部を指し示すもの、そのみが未来の名に値するのである。だからこそそれは、主体Ⅱ自己にとって「絶対的に他なるもの」、「絶対的に新たなもの」(TA 71/78)なのである。未来の本質的な規定は、それが「他なるもの」で

あることであって、その逆ではない。つまり彼は、「未来によって他者を定義するのではなく、他者によって未来を定義しているのである。死の未来そのものが、その全面的な他者性から成り立っていたからである」(TA 74/81)。こうして「死との関係に到達した存在[すなわち主体Ⅱ自己]」だけが、他者との関係が可能となるような場に身を置くことになる」(TA 64/66)。「どうやっても捉えられることのないもの、それが未来である。未来の外在性は、未来が全く不意打ち的に訪れるものであるという事実」(TA 64/71)に由来する。「未来とは、捉えられないもの、われわれに不意に襲いかかるもの、われわれを捉えるものである。未来とは他者なのだ。未来との関係、それは他者との関係そのものである」(ibid.)。

主体が自己への束縛から解放されうる唯一の方向は未来からやってくる。この未来は、予期によって先取りされるような未来ではない。予期はすでに現在の一部にすぎない。そうではなく「先取りされえず、現在に這入り込むことのできないものとして現在に這入り込む」(TA 65/68)不意打ち的未来、これこそが主体の外部を指し示す(cf. TI 235/397, 273/400, 242/408, 260/438)。死はそうした外部の極限形態である。死においては主体はもはや主体たり

えないからである。しかし、主体が主体としてその外部と向かい合う可能性が存在する。それが他者なのである。先にわれわれがフッサールとともに受動性の次元に定位させた他者たちは、果たしてこうした他者性をよく捉えうるものであろうか。

ここでわれわれは再び超越論的現象学における他者問題に立ち戻ろう。受動性の次元で私に非主題的に居合わせる他者たちは、主題的意識の中に、「いつもすでに」という性格をもって現われる。その意味でこの他者たちは、主題的意識にとつての過去に位置づけられている。この他者たちは、主体Ⅱ自己の自己同一的な現在にともに居合わせ、その現在につなぎ止められているからこそ(過去把持)、過ぎ去った現在として想起によって私と共に現前化(Vergegenwärtigung)されうるのである。こうした他者たちは、私とともにある「われわれ」であって、決して主体Ⅱ自己の外部を指し示すものではない。こうした他者たちは、いわば主体Ⅱ私と同類の仲間(Mitmenschen)であり、私と同様、世界内の一個の存在者である。つまりあくまでも存在の内部にあるものである。われわれは確かにこうした他者たちとともに世界の内に存在している。その意味でこの他者たちは、世界内の存在者として対象化可能な他者であ

り、われわれの日常の他者経験の一つの側面を示している。しかし他者とは、こうした対象化可能な存在に尽きるものなのだろうか。還元によって獲得された超越論的領野の中にすっぱり収まってしまうものなのだろうか。他者とは、超越論的領野をと、にも、構成している相互共同存在 (Miteinandersein) にすぎないのだろうか。

フッサールの時間分析は、絶えず流れ去ってゆくものを現在へとつなぎ止める把持の働きを中心に展開されており (その意味でレヴィナスの「瞬間」概念と密接に結び付いている)、未来は、裏返された把持としての予持 (Proention) をもとにしてその延長上に捉えられているにすぎない。つまり、未来はあくまでも現在において予期可能なものとして (どんなに不確かであってもやはり一つの可能性として) 捉えられているにすぎない。この構造はハイデガーにおいても基本的には維持されており (投企と将来としての未来、不可能性の可能性としての死)、このことがフッサールならびにハイデガーの他者把握を限定しているように思われる。つまり他者はあくまでも共同主観として、主体 II 自己と同じ「われわれ」なのであり、自己の可能態にすぎないのである (cf. TI 39/89f.)。そこでは、全くの未知なるものとしての他者、不意打ちをくらわせる未来が射

程に入っていない¹⁵⁾。

しかしこのことは超越論的現象学の限界を示すものではなく、フッサールの時間把握の不徹底によるものであることが、すでにヘルトによって指摘されている。¹⁶⁾ フッサールは、現在が絶えず流れ去っていくという「退去性」にのみ目を奪われ、全く新たなものが到来するという、未来の本質的性格を見失ってしまった。そこで、過ぎ去りゆくものを現在につなぎ止める把持を裏返しにした予持と、それに基づく未来の予期とに、未来を限定してしまったのである。確かに、到来するものを待ち受ける予期という意識の形態が存在する。しかしそれはすでに現在の意識の一部分であることは、先に触れた。ところで、不意打ちという性格が未来の本質的性格を形成しているのだとすれば、到来するこの「厳密に新たなもの」は、フッサールによって捉えられた自己同一的な意識の時間流とは、「いかなる連続性も形成しない」ものでなければならぬ。連続性を構成しうるのは、あくまでもすでに現在へと到来したものであらなのであり、あるいは予期によってすでに現在へと取り込まれていたものからなのである。ヘルトによる未来の「不連続性」の指摘は重要である。¹⁷⁾ つまり、原受動性の内で時間意識の流れの自己同一性を構成する「絶対的意識流」は、

絶えざる存在の生成としての一樣性ではなく、未知性としての本来の未来への通路を開いているものとして捉え直されねばならないのである。この意味で、フッサールの言う「絶対的意識流」は、原受動性という全くの匿名性の次元から、流れの自己同一性が構成される受動性の次元への移行地点に位置づけ直され、かつ、「絶対的に他なるもの」としての「未来」へと開かれた時間形式を備えたものと解釈し直されねばならない。そして、この「純粋な到来性」は、受動的意識の次元にともに居合わせている「匿名的な共同現在」「他者」の時間形式として、共同主観としての他者たちが、単に自同的な流れの共同構成者であるばかりでなく、全く未知な「他なるもの」への通路ともなりうる可能性を開くものでもある。「相互主観性もまた到来性から規定された時間性において基礎付けられる」⁽¹⁸⁾。ただし、この「純粋な到来性」は、フッサールにあってはあくまでも時間の発生の根本的「形式」であり、具体的な他者意識は、受動的に他者を経験する間接的現前の内ではじめて生ずるのである。こうしてヘルトは、超越論的現象学における他者問題の成立すべき位置を（絶対的に未知なるものとしての他者の到来の可能性をも含めて）正確に指し示しつつ、分析を終える。しかしそれは、超越論的現象学において未来性と

他者性とは結びつく地点を時間形式として示したにとどまり、この問題にこれ以上踏み込むことなく終わっている。他者が本来問題となるのはいかなる事態であるかを問うわれわれは、最後に再びレヴィナスに戻らなければならない。

4

「絶対的に他なるもの」「未来」として捉えられた他者は、還元によって確保され・この私もそこで構成されてくることになる超越論的領野（その最低層が絶対的匿名性の内に沈む存在の次元であった）の外部の可能性を指し示すものであり、それは、時間を構成する絶対的意識流の時間形式が純粋な到来性としての未来へと開かれていることによって可能となった。超越論的領野は、そこにおいてすべての存在が構成されてくる場であり、そのかぎりで原理的にその外部をもちえないものであったにもかかわらず、ここにそうした超越論的領野の外部の可能性が到来したわけである。したがってこの外部は、同時に、存在の彼方をも指し示すものである。

こうした外部性としての他者は、主体＝自己とは何の共通性ももたず（何らかの共通の性質をもつものであれば、

それはすでに自己の部分と化してしまうのだから、自己から完全に分離された(absolu、絶対他者 cf. TI 75f./148f.)ものである。したがってこうした他者は、私の仲間として私と対等な関係にはいることが原理上ありえない者である。他者と私との関係は、その本性からして、非対称的なのである (cf. TI 23f./64f., 190f./327f., 229/386)。そもそも他者と私とは絶対的に分離されたものなのだから、何らかの共通性を媒介にした関係をもつことすら不可能であろう (「関係なき関係」 TI 52/110, 271/452, cf. 155f./255f.)。それにもかかわらず私が他者とかろうじて関係をもちうるのは、身体という媒介を通じてである。身体性は、私が存在の世界に一個の存在者として、主体として成立するための重要な契機をなしているが (cf. TI 101/138)、「同時に、存在の秩序の外部である他者そのものに通じた隘路でもある。レヴィナスが他者を「顔」(visage)として捉えるのはこうした文脈に於いてである。他者そのものは、存在の次元に定位されえない。存在の次元に定位された他者は、「われわれ」という共同主観として、私と同じ、世界内の一存在者であらざるをえない。受動性の次元で私と共に非主観的な仕方であく「われわれ」||他者とは、こうした他者たちであった。それはあくまでも他者の一つの側面、

存在の内に姿を現わした他者にすぎなかったのである。こうした他者たちは、現在の主体である自己によって対象化可能な存在として、「いつもすでに」という性格を帯びた者として、主体の時間の中に、主体が想起しうる「過去」として位置づけられた。しかし、こうして他者たちをもみずからの機能の支配下においた主体は、存在の重荷に押し潰されながらも、自己自身を所有し、絶えざる喪失の中で自己を回復しようとする「努力」の主体であった (cf. TI 214f./366)。近代哲学の「主体」とはまさにこうしたものだといってもよいであろう。

しかし、いまやこうした主体に、その外部が開けている。この外部性は、主体に、全く新たな次元を垣間見させるものである。このとき主体は、絶対に未知なる未来としての他者と向かい合い、はじめて「私」となる。世界のすべてをみずからの権能の下におき、世界と合い覆う主体||自己にかわって、みずからの外部に曝された個別者(単独者ではない)としての「私」が登場する。²⁰しかしこうした個別者としての「私」が現われ出るためには、その「私」は、絶対的未来としての他者のもとにすでにあるのでなければならぬ。「私」は、みずからの外部に曝されてはじめて「私」だからである。未来へと開かれた「私」は、すでにして他

者の下にある。この意味でこそ、「私」は本来の意味で「主体」(sujet)下に置かれた者、あるいは *sujetion* ≡ 隷属する者、(AA 70)なのである。他者そのものは全くの外部性として、不意打ちをくわせる未知性として、未来に位置しているが、その他者が、その「顔」を通して私に姿を現わしたときには(その時はじめて自己は主体Ⅱ「私」となる)、すでに私には手の届かない者、私が想起しうるどんな過去よりも遠くの過去へと過ぎ去ってしまっている。⁽²¹⁾ 私が想起しうる他者は、すでに私の現在につなぎ止められ、私の一部と化した、世界内存在者としての他者にすぎないからである。自同的な主体の統一をすでにして逃れ、その逃れるという仕方でのみ「私」に対して現われる他者、主体の自同性を攪乱し、動揺させ、かつその攪乱ゆえに「私」にとって救いともなりうる他者、それは、主体の時間の中で想起の対象として現われる対象他者のはるか彼方に、主体の時間とは完全に絶縁された隔時性(*diachronie*, AA 11, 14, 18, 48f., 60, 73, 87 etc.)の内に垣間見られるにすぎない(時間の断絶、不連続性)。他者は、私の内に残された「痕跡」(trace, DEHH 198, 200f., AA 15, 123f., 127)の彼方にしかないのである。こうした他者は、「私」を無限に凌駕するものであり(『全体性と無限』では、他者との関係は「無限」

との関係として考察された)、存在の次元の「彼方」(au-delà)を指し示す者なのである。こうした他者との「関係なき関係」、それは真の他者関係としての「倫理」の次元を指示している。他者が問題として立てられる状況、他者が解決しえない「謎」として立ち現われる次元、それは「倫理」の次元にはかならない。他者問題は、存在の彼方を志向する哲学、存在と自然を超越するものを志向する哲学、新たな「形而上学」(meta-physics)を要請するのである。⁽²²⁾

レヴィナスからの引用にあたって次の略号を用いた。引用ページは、原書／邦訳書の順で示してある。訳文は文体、訳語の統一のために若干変更したものもある。訳者の方々の御寛恕を乞う。なお強調は原則として引用者によるものである。

- EE: De l'existence à l'existant, Vrin, Paris, 1986 (1947)
『実存から実存者へ』(西谷修訳、朝日出版社、1987)
TA: Le temps et l'autre, P. U. F., Paris, 1965 (1948)
『時間と他者』(原田佳彦訳、法政大学出版局、1986)
DEHH: En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Vrin, Paris, 1988 (1949)

TI: Totalité et infini—essai sur l'extériorité, M. Nijhoff, La Haye, 1961

『全体性と無限』(合田正人訳、国文社、1989)

AA: Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, M. Nijhoff, La Haye, 1974

註

(1) 筆者の考えでは、存在(自然を含む)と他者こそが現象学の根本問題である。存在問題は、いうまでもなくハイデガーによって展開された。そしてレヴィナスは、ハイデガーの存在把握との対決の中で、他者問題の根本性を確立したのである。

(2) Held, K.: Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie, in: Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung, M. Nijhoff, La Haye, 1972, pp. 3-60. 邦訳(本論の第二部、第三部)「相互主観性の問題と現象学的超越論哲学の理念」(坂本満訳、新田、村田編『現象学の展望』、国文社、1985、pp. 165-219)

以下も参照。

鷲田清一「超越論的現象学に於ける〈他者〉の問題」(『位置』第二号、京都、1977、pp. 1-64)

「間主観性の現象学」(『(二) 関西大学『文学論集』第二十九

巻第一号、第三号、1979、pp. 27-49, 43-65)

(3) レヴィナス自身は「否定」という語を好まない。西欧哲学においてはこの語は否定と揚棄の弁証法にすくいとられてしまうからである。「否定性には超越を受け入れる度量がない」(TI 12/44)彼の言葉に忠実に言うなら、それはみずからを無限に超えたものの「欲望」(desir)である。cf., TI 3/31

(4) cf., Held, op. cit., pp. 33-42/177-187

(5) cf., Held, op. cit., pp. 42-54/187-202

(6) レヴィナスもこの没自我性を指摘している。cf., DEHH 222f.

(7) 受動性と原受動性の区別は、後年の草稿の段階になってはじめてなされる。初期時間論の段階では、「縦の志向性」自体は、なお意識の一種の能力として、受動性の次元に位置づけられている。以上についての詳しい議論は、拙論「フッサール初期時間論における〈絶対的意識流〉をめぐる」(日本哲学会編『哲学』37号、法政大学出版局、1987、pp. 186-198)ならびに Held, K.: Lebendige Gegenwart, M. Nijhoff, Den Haag, 1966、邦訳「生き生きとした現在—時間の深淵への問い」(新田、小川、谷、斎藤訳、北斗出版、1988)を参照されたい。

(8) この点については拙論「時間と存在をめぐる—生き生きとした現在の謎と内存在論の試み」(新田、常俊、水野編『現象学の現在』、世界思想社、1989、pp. 87-110)を参照いただければ幸いである。

(9) cf., Aristoteles, Met., 1010a 7-14. レヴィナスもこの比喩に言及している。cf., TI 32/75f.

(10) ここで両者の存在把握のいずれが正当であるかを論ずるつもりはない。ギリシアの穏やかな自然と、砂漠の過酷な自然を思い浮かべてもよい。いずれもが存在であると言うべきであらう。しかしレヴィナスはハイデガー的存在の一面を「享受」(jouissance)、「元基」(élément)という仕方であてているように思われる。cf. TI 116 / 212, 133 / 241

(11) レヴィナスはみずからの存在把握と存在への関わり方をアブラハムに、西欧形而上学(ハイデガーを含む)のそれをオデューッセウスになぞらえている。「イタカに帰ってくるオデューッセウスに対して…われわれは…未知の土地を求めて永久に祖国を去ったアブラハムを対置する」(DEHH 191)。なおレヴィナスは、存在のこの「おぞましき」をサルトルに先立って、すでに一九三五年に「吐き気」(la nausée)と形容している(cf. De l'évasion, p. 386)。

(12) 「瞬間」概念については、「実存から実存者へ」p. 173f.に訳者西谷氏の詳細な訳注がある。参照されたい。

(13) レヴィナスはフッサール時間論の中の「原印象」(Urimpression)をめぐる議論に着目して、それを存在の生成と時間流としての意識との接点を示すものとして解釈しようとしている(cf. DEHH 所収の「志向性と感覚」。特に3、4、6節)。またレヴィナスは、絶対的意識流を主体の出現として位置づけている(cf. DEHH 154)。これらは、レヴィナスにとって存在からの主体(自己同一的なもの)の成立こそが問題であったことを示しているといつてよからう。

(14) レヴィナスは「実存から実存者へ」の「実詞化」の章で、こうして主体としての自己が現われ出てくる過程を詳細に分析している。この章に限らず同書全体は、ハイデガーの『存在と時間』での現存在の分析に比肩しうる密度と思考の強靱さをもって遂行されており、かつ「存在と時間」ではほとんど欠落していた部分(疲労、怠惰、眠り、身体…)に光をあてた重要な論稿である。しかしここではその分析にこれ以上立ち入ることは控え、先を急ぐことにする。

(15) レヴィナスはこうした視点から、未来(将来)を時間の「脱自」(extase)として捉えるハイデガーを批判している(cf. DEHH 188)。

(16) cf. Held, K., op. cit., pp. 58-60 / 207-210

(17) レヴィナスも「時間の不連続性」を主張している。cf. TI 260f. / 439

(18) cf. Held, K., op. cit., p. 60 / 219 レヴィナスもフッサールの時間論における「原印象」を解釈して、それは「自発的発生」(genesis spontanea)であると同時に「他者を受容する全き受動性である」(DEHH 156, cf. 162)と述べている。

(19) cf. TI 22f. / 61f., 161f. / 282f., 206 / 353 他者との関係が成就される場面を、レヴィナスは「意味生成」(significance)としての言語として捉える。「受肉」ということが本来の意味で語られるのはこの次元においてである。cf. DEHH 194, AA 87, 97, 100, 139

(20) みずからの外部性としての他者と向かい合う「私」の個性

について、次のような言い方をしている個所がある。「同一性を
きずく性」(unicité sans identité AA 73, cf. 133, 136f.)

- (21) レヴィナスは「主体＝「私」への他者のこころした与えられ方
を次のようなちまたな言い方で記述している。「過去に先立つ
過去」(TI 145/258)「幾く昔、限りなく遠く昔(ヤマンナー)」
(ibid. AA 11, 134)「現前化こそなる過去」(AA 60, 99)「
(ibid. AA 11, 12, 66)「最大の、極度の受動性」
「無起源的過去」(AA 11, 12, 66)「最大の、極度の受動性」
(AA 61)「よきな受動性よこそ受動的な受動性」(AA 18, 64,
70, 73, 91)「あひもる受動性の手前よある受動性」(AA 128)「
「幾く昔の受動性」(AA 133, 140)「ヤマンナーは他者ぞ」「全体
性・無限」とはちまたは主としてその未来性にならう考察して
きたが、「存在するのと別な仕方ぞ…」ではその過去性(無起
源性 anarchie)と考察の重点を移してやる。この世をヤマン
ナーはヤマンナーの「転回」(Kehre)と云へようぞ」
(Strasser, S.: *Jenseits von Sein und Zeit*, M. Nijhoff, Den
Haag, 1978, p. 219f. マントリゅうの見解を踏襲してやる。cf.,
Krewni, W.: *Die Spur des Anderen, Einleitung*, p. 18f.,
Alber, Freiburg/München, 1983)「よなき「転回」よこそ
りはむじろ、他者が「私」と現われる二つの様態を解する
あやう。他者は常に絶対的に新たな者として未来から到来する。
同時に他者がわれわれに到達したとき、彼はすでに過去を去り
しまっている。現在へと対象を取り集める「瞬間」のちまたは、
対象他者しか残されていない。それはあくまでも他者の痕跡に

過ぎない。現在へと対象を取り集める私の能力をいいますで
超えてくる者、それが他者なのである (cf., DEHH 211)。

- (22) 「形而上学的超越とは、絶対的に他なるものあるいは真理と
の関係が確立される場であり、この超越の王道が倫理なので
ぞ」(TI XVII/27)。

＜参考文献＞

- Krewni, W.: *Le temps comme transcendence vers l'autre—la
notion du temps dans la philosophie d'E. Levinas*, in: *Ar-
chives de Philosophie* 44, 1981, pp. 529-560
—: *Zum Zeitbegriff in der Philosophie von Emmanuel
Levinas*, in: *Phänomenologische Forschungen* 13, Alber,
Freiburg/München, 1982, pp. 107-127
Levinas, E.: *Ethique et Infini, Dialogues avec Philippe Nemo*,
Fayard, Paris, 1982 (『無限と無窮』原田佳彦訳、朝日出版社、
1985)
Lingis, A.: *Emmanuel Levinas, Collected Philosophical Papers*,
Translator's Introduction, M. Nijhoff, Den Haag, 1987, pp.
vii-xxxi
Peperzak, A.: *Rezension von Autrement qu'être*, in:
Philosophische Rundschau 24, 1977, pp. 91-116
—: *Der Andere und die Metaphysik; Emmanuel Levinas als*

批評者の西洋的 Ontologie, in: Überlieferung und Aufgabe. Festschrift für Erich Heintel, Wien, 1982, Bd. 1, pp. 171-181

——: Einige Thesen zur Heidegger-Kritik von Emmanuel Levinas, in: Gethmann-Seifert, A. und Pöggeler, O. (Hrsg.), Heidegger und die praktische Philosophie, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988, pp. 373-389

——: Der Andere und die Ontologie, in: Gethmann-Seifert, A. (Hrsg.), Philosophie und Poesie Bd. 2, frommann-holzboog, Stuttgart, 1988, pp. 195-212

Römp, G.: Der Andere als Zukunft und Gegenwart: Zur Interpretation der Erfahrung fremder Personalität in temporalen Begriffen bei Levinas und Husserl, in: Husserl Studies, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, Vol. 6, No. 2, 1989, pp. 129-154

池上明哉: 「レヴィナスにおける存在論から倫理への移行行き」, 『三田哲学会編『哲学』第87集』, 1988, pp. 87-104

合田正人: 「レヴィナスの思想」, 弘文堂, 1988

山形頼洋: 「現代倫理の新潮流Ⅱ——フランス」, 小熊・川島・深谷編『西洋倫理思想の形成Ⅱ』, 晃洋書房, 1986, pp. 269-288

(ちいとう よしみち・中央学院大学)

日本現象学会第十回研究会の報告

本学会の第十回研究会は、昭和六三年一月二六、二七両日、下記のプログラムにより広島大学総合科学部の大会議室で開催されました。同研究会で発表された特別報告とシンポジウム提題、および一般研究発表の要旨を次頁以下に掲載します。ただし山形氏と竹原氏はフランス留学中のため今回は原稿をいただくことが出来ませんでした。6号に掲載できればと思っています。またこの頁に記入した各氏のご所属は昭和六三年当時のままにしてあります。

特別報告 「フッサール没後五〇年」
—— Transzendental ということについて —— 加藤 精司 北海道大学

シンポジウム 「地平の現象学をめぐる
て —— 現象学と解釈学」 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

一般研究発表

『存在と時間』における存在論的差異 丹木 博一 上智大学

解釈を導くもの —— 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 —— 『危機書』再読 門脇 俊介 山形大学

アリストテレス『分析論後書』39b20
-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

フッサール没後五〇年

——Transzendentalismusのことについて——

加藤 精 司

序 困 惑

フッサール没後五〇年、実に重たい表題であった。五〇年という荷を背負っているのである。どのような話をどのように語ったらよいのか。まず普通思いつくことは、フッサールの死後、かれの創設した「現象学」が辿った道程、つまりその後現象学がどのように受け継がれ、展開し、また解釈されて来たかということ、独自の道を拓いた現象学者ならびに現象学研究者たちを援用しながら叙述する、ということになるであろう。しかしそのような話は客観的であろうとすれば、それだけ一層網羅的な叙述を必要とす

るので、まずすぐに私にはその資格はないと思われたし、たとえ無理してしたとしても、アクセントのない、気持の通わない味気ないものになる気がした。

歴史的経過の客観的、一般的叙述ができないのなら、こちらから特定のテーマに限定してみてもどうかとも考えてみた。自分好みの問題なり研究者を選定して、そこからアプローチするのである。しかしそれでは表題の意味から遠くなるような気がして、それにも今一つ乗り切れなかった。両方が駄目で、それでも「没後五〇年」の話となれば、フッサールと私とのかかわりを基にして、あるいはそれを緒にして行くしかないと思った。最初に考えた二つの道の間を行くことである（現象学の展開過程とそれに合せての主題

設定)。そうと決まれば気持は少し楽になったが、これがまた怖いことである。自分に引きつけた仕方で語るとなると、すぐに自分の力が透けて見えてくるからである。いろいろな局面で、ああこの位のことしか理解していかないのかと思われて。しかしこの危い橋を渡ることにした。一応、視点が定ったのだから、困惑の前置きはこの位にして本題に入ることにする。

I フランス現象学

一九三八年にフッサールは亡くなり、その翌年、第二次大戦が勃発し、四五年まで続く。戦後の現象学の開花はなんと言っても、フランス現象学であろう。サルトル、メルロ・ポンティはすでに己の主著を完成して、かれら独自の道を歩き始めていた。^①

このフランスの「実存的現象学」にわれわれはフッサールの具体化した姿を見る気がしたし、また見ようとした。それはかれらがフッサールとハイデガーを意識的に区別せず一緒に受け取り、そのことのうちに積極的可能性を見出そうとしていたからでもある。^②したがってこの段階ではかれらから目新しさは十分に感じとられたのであるが、本

質的―原理的な新しさがあったわけではない。そのことはハイデガーからの「実存」という中心概念の一般的共有性を見てみれば明らかであろう。^③実存というのは具体的人間存在のことであり、それに対して抽象的人間とは物の如く定義可能な人間であるから、その定義可能な人間に対して、実存は定義不可能である――「人間とは定義不可能である」(サルトル)、だから人間をさしあたりは「世界内存在」と言い換えるしかない。そうした具体的人間にとっては思考よりも知覚が先であり、また世界の中にいることを実感するのはまず状態感としての気分であり、この世での平均的生活としての日常性を脅かすものは死であり、さらにまた自分が対他存在であることの顕著な事態は羞恥である。したがってそうした実存的現象の分析・記述が好まれたのである。

サルトルやメルロ・ポンティの外にも、今日では自らの哲学を打ち立てているリクールやレヴィナスもこの当時はまだフッサールの現象学から出発していたところなのである。^④特にリクールの『イデー』第一巻の仏語訳(一九五〇)は学会賞をもらったものであり、適切な註がついており、日本語訳が手に入りやすかったのも手伝って、私自身非常にありがたかったことを憶えている。

また一九五〇年代はまだマルクス主義が一枚岩として威力を発揮していただけに、観念論としての現象学、弁証法への理解を示さなかったフッサールを抱えての現象学徒にとって、フランス現象学はマルクス主義に対するよき防壁でもあった。かれらはマルクス主義者以上に弁証法の理解を自負し、唯物論と弁証法の結婚にためらったのである。^⑤

II ドイツ関係

次に目をドイツの方に転じたい。一九五〇年代に三回に亘って国際現象学会議が開かれた。^⑥また哲学雑誌にも現象学研究の論文が多くなり、特集も組まれたりした(特に独・仏の関係誌で六〇年代にも続く)。全集の刊行も始まっていた。その流れの中心にいて、現象学の復興をリードした現象学者として、フィンクとラントグレーベを挙げたい。特にこの二人を選んだのは、フッサールの後年の助手を前後して務め(フィンクが後)、またかれの速記原稿の解読、整理者としてフッサールとの連続性を保てる資格十分であるというだけでなく、それにも増して二人の解釈にはその後のフッサール研究の新たな方向づけを感じ取らせる魅力があったからである。そのうえ二人はフッサールとハイデ

ガーとの間の距離を保ちつづけることによって、新しい可能性をフッサール固有のものから見つけ出そうとしたのである(これについては後でまた触れることになる)。

フィンク

それでこの両者を話題にするが、まずフィンクから見て行くことにする。かれはこれら三回の会議において注目すべき報告をしている。^⑦それらを簡潔に要約して述べたいと思う。

「事象そのものへ」と「意識はあるものについての意識である」は現象学を支える二大柱のようなものであり、前者は現象学が自らを哲学であると——単に記述のない現象学的心理学としてではなくて——主張するときの哲学的態度を表明しており、後者はまさに志向的な分析・記述そのものとして、現象学が志向性一般の理論と言える意味で、これまた現象学を代表する言葉である。志向的分析は「事象そのものへ」というスローガンに支えられて、つまり反思弁的なものとして、形而上学を無用にするものとして展開されているかのように見えもし、またそう主張されてもきたが、フィンクによれば、決してそうではなくて、志向的分析のなかには思弁的要素がいくつもかくれている。む

しろこの「地下で働いている (nur unterirdisch wirken)」^⑧ 思弁的諸契機が——これはいろいろと挙げられているが、分析・記述に直接かわるものとして、典型的なものを挙げれば、例えば志向性の原形態（あるいは原様相）とみなされるものの優位、すなわち知覚対想起、今意識対過去意識、自己経験對他者経験において、後者が前者の^{アジゲン}変^{インデックス}様とされる——無前提と言いつながら前提となっていて、分析をあらかじめ（アプリアリに）支えているのであって、支えられている分析・記述の方はこの思弁の仕事にとって代るわけにはいかないのである。そしてこの思弁的思考こそ形而上学的思考として本来的なものである。それこそ他の通常の思考を事後的に可能にしてくれるものだからである、とフィンクは言うのである^⑨。

しかしかれはまた続けて、フッサールのこの素朴性^{ナグイイナート}（このことに気づいていないこと）にもかかわらず、かれの志向的分析はその実質的な価値と意義を傷つけるものではない。すなわち、志向的分析・記述は経験のうちに潜在的に含意され、堆積している意味の解明として行われるから、そのことは生が顕現している明白な意味によってよりも隠れた意味によってより多く規定されている、ということに合致するからである。そしてそのためには分析・記述は錯

綜したもの（志向作用のからみ合い）を「微妙な差異」でもって解きほぐす「分析のきめ細かさ」^⑩を必要とする。そしてそうした分析が実際になされていたのである（死後の手稿の出版がなお一層そのことを証明している）。

たしかにフッサールの本領はきめ細かな分析にあるのであって、かれの素朴な——反省されていない——思弁的概念にのみかかわっていたのでは、かれの哲学は魅力の乏しいものとなろう。この事情をフィンクは数年後に（第三回国際会議で）「フッサール現象学における操作的概念」という報告論文で、もっと普遍的な仕方ではつきりさせてくれる。今日ではもう一般的となっている「操作的概念 (operativer Begriff)」と「主題的概念」の区別と緊張関係である。操作的概念とはあくまでも思考の主題とはならず、主題となるものを説き明かすときに、その中ではたらくのである。このことは一般的には何にでも言えることであるが、現象学では素朴さと反省、自然的態度と超越論的態度ないし環元との緊張関係として目立って現われるのである^⑪。操作的概念それ自身は主題とならないから、反省を助けながらも、それ自身は反省されず——その意味では逆に素朴である——普通に理解されていること以上の規定を受けないのであり、それでいながら最初にあつて何にでも適用され

ることから、単純で空虚で、時には形式的にみえるが、その操作的概念の豊かさはその操作を通して、つまり主題的概念の展開を通して現われるのであり、主題的概念を汲み出すことにあるのである。⁽¹²⁾

先にあげたフッサールの思弁的思考ないし概念は操作的概念に当るもので、それらの概念の豊かさは、それらの概念が直接に規定されることにあるのではなくて、それらを使っての、かれのきめ細かな分析にあるのであり、それらの分析を通して、逆にそれらの概念の通常の規定が規定し直され、見直されて認知されることにあるのである（このことはまた現象学のキースタムの直接的規定のむつかしさ、しつくりしなさを説明してくれる）。反省の実効は未だ反省されざるものを汲み出すことにあるが、そのことの言わんとすることは、最早反省されるものがなくなることにあるのではなくて、その反省を通して、反省以前の、気づかれざる仕組の露呈にあるのであり、超越論的態度への移行（環元）は自然的態度の構造ないし構成をどこまで言い果せるかにかかっているのである。

第二回の国際会議でフイנקはフッサールの『危機』書を取り上げ、フッサールの歴史観を解説している。フッサールにとって歴史は第一義的には知の歴史とみなされてお

り、その中に登場してくる主だった哲学ないし哲学者、すなわちデカルト、英国経験論、カントなどすべてに共通の（知の）性格を超越論性として捉え、その歴史——かれはイデインゲンシヒテ——はフッサール自身に収斂する。そこにはヘーゲルとの抜き差しならない類似性（かれが意識的には決して近づかなかったと見られるヘーゲルへの近親性）が浮び上る。と言うのはフッサールも自分の問題提起とその解決に、その問題提起と解決の歴史が内属している（レーヴィット）ことを示そうとするからである。これはヘーゲルによって一般的となった歴史意識に外ならない。しかしそのことができるのは、ヘーゲルを知らずとも、もっと根本的なところで、超越論的主観性が構成的生として捉えられており、したがってその主観性はそれ自身において歴史的なものであるからである。ここに現われている「超越論的かつ歴史的」とはかれの主観性概念を特徴づけているものであるが、この特徴づけがかれの哲学の歴史的位置を逆に指定することになるであろう。これについては後でまた触れることにして、次にラントグレーベに移ることにしよう。

ラントグレーベ

ラントグレーベも、第二回国際会議で「現代の自己省察

に対するフッサール現象学の意義」と題して報告している。現象学のキータームの説明をかれの口から聞くことにしよう。まず「客観主義」であるが

客観主義とは存在者を科学的認識を基にして余すところなく意のままにしうるとの信念である。このことは社会的現実についても同様である。したがって弁証法的法則が科学的認識であると自認している限り、マルクス主義もこれに含まれる。

すると「還元」はこの客観主義の還元であるが、さらにその行き先も示して

客観的科学的諸規定からそれ以前の超越論的生への還元であり、それはまた能動的思考規定に先立つ（vor）経験的なものの受動的先行的所与性への帰還（Rückgang）でもある。

能動的構成から受動的構成へと戻るのであるが、そのとき働いて、その先所与的なものを捉える「直観」は次のようになる。

直観とはもともと存在者にその意味充実を与えるものであるから、先行所与性まで戻って問うことは存在者との最初の交渉を意味することになる。

客観主義の還元、受動性への帰還、直観の重視、これらと

連動すると「理性」概念も変様する。

理性は能動的な投企や支配よりも受容の能力である、と受容の面が強調されることによって、理性概念が拡大される。

これらを基にして、その後のかれの見解も加味しながら、かれの立場を一般化して言えば、自然的態度の一般的定立すなわち世界信は還元により取除かれるのではなくて、むしろそれはわれわれのすべての行為が前提としている地盤として、還元によって再発見されるのである。地盤としての世界は確証されるのではなくて、確信されるしかない、と言うのである。これでは還元やエポケーについてフッサールの言っていることと、文面上は違いすぎると感じられるならば、フィנקに従って次のように言い換えてもいい。「われわれは体験する人間として世界への存在信を決して止めることはできないが、しかし思索する人間としてこの主観的な存在信（念）を差し控え（sich enthalten）、エポケーを行うのである、それを逆に見つめるために」。

ところでラントグレーベの話であるから、ここでのかれの有名なデカルト批判をつけ加えると、デカルトはこの世界信を「跳び越えて」その後の論証の拠点（アルキメデスの点）——後の註(2)参照）としての自我を見出したのである。

その限りデカルトの自我は空虚で孤独な自我である——後で外界の存在証明をしなければならない破目になる。フッサールの場合、私は在るといふ自我の肯定はそれと共に生きられている現実世界の同時肯定である。自我はキネステーズが主題となるような身体を伴った自我、つまり「自然的側面」をもった私であり、それに応じて世界もわれわれの活動の場である生活世界である。すると還元は生の素朴性への正しい帰還であって、その帰還が「反省」という形で、その素朴性を超えて行くことになる。これを一般的に言えば、還元は自然的態度の解明となる。

その後の二人の哲学がどのようなものであれ、この兩人によって示された地平で、フッサール研究は進展して行ったと言ってもよいのではないかと思う⁽¹⁷⁾。

先に私は巨視的に見て、フランス現象学ではフッサールとハイデガーとの区別がなく、一緒に受取られているのではないか、それに対してフィンクもラントグレーベも両者の間の相違を意識していると述べたが、たしかに肝心なことはフッサールに欠けているもの、あるいはフッサールのナイーフさをただ数え挙げるのではなく、フッサールの「現象学が提出した様々な問いが、今後どのように追求さ

れるかという、可能性の面の展望を与えることである⁽¹⁸⁾ということからすれば、区別の意識は取るに足らないものかもしれない⁽¹⁹⁾。しかし両者を区別することはまた両者への距離^{ディスタンツ}を取ることにつながるのであり、それは一方ではフッサールへの批判となって現われるが、他方では新しい可能性をフッサール固有のものとして見届けようとする努力として結実するのである。このことがなければ、フランス現象学が有力であっただけに、フッサール研究者としてはなかなか落着けないのである。またこのことはフッサールとフランス現象学とのつながりを新たに見直せる視点を与えてくれるものでもあろう。

III デリダ事件

六〇年代で現象学にとってショッキングな出来事はデリダである。デリダ事件がフッサールとなぜ関係するかと言えば、デリダが自分の哲学の発端をフッサールの現象学に（サルトルにでもメルロ・ポンティにでもなく）あるとしているからである⁽²⁰⁾。ハイデガーの主観性の形而上学批判、さらに遡ればニーチェのイデア性批判と符合しての、現前の形而上学批判であり、その核心にフッサールへの批判

的解釈が据えられているのである。かれの行ったフッサール理解は人を引きつけるものがあり、またかれの批判は説得的であり、それだけにまたかれの影響を見過すことはできないであろう。かれの解釈をフッサールに引き寄せながら見てみたい。

フッサールはデカルトに倣って、真理の最終的基準を明証性（思考の疑いのなさ）に置いている。その意味で現象学は明証性の哲学である。ところで明証性とはデカルトにあってもそうであったように、意識への直接的現前、意識の直観である。その意味で現象学は現在と直観優位の哲学である（フィנקの見解とも合致しよう）。ここまではデカルトと同じであるが、デカルトと平行してもデカルトと違うところは、デカルトの自我ないし意識が、先にラントグレーベの処で述べた如く、明証性の核として、論証の出発点という抽象的な点的意識であったにすぎなかったのに対して、フッサールの意識ないし自我は体験の総体であり、しかもそれは体験流を構成している具象的な場である。フッサールが自分の哲学の歴史上の最初の先駆者としてデカルトに敬意を払いながらも、デカルトのことを「新世界を発見したが、実現しえなかったコロンブス」と言っている（②）。デカルトがせつかく発見した主観性——志向的体験——の

領野をそれ以上開拓せず終ったとしているのもこのためである。このあと歴史はイギリス経験論、カントの先験的哲学と続いて自分（フッサール）に到ることはすでに述べたが、その道程はすべて志向的体験の領野の開拓にかかっているのである。そしてそこにわれわれも今世紀になつてから一般的に使われるようになった、具体化された意識概念を見ているのである。

しかしこのように意識概念が拡張され、具象化されてくると、直観と現前（現在）中心の哲学は非現前、非直観によって脅かされることになる。つまり主観性の不在がもたらす受動性、忘却、意味の沈澱、理解不可能などである。現前の哲学だから、自分を脅かしている非現前を克服するには、当然、それらを現前にもたらし、すなわち現前化（Vergegenwärtigung）ないし再現することである。こうして紙に書かれただけのピタゴラスの定理は、われわれがもう一度それを証明し直すことで、再び活性化（Reaktivierung）され、自己を取り戻す、つまり反復（Wiederholung）されるのである。このこと自体はごく普通に理解できることに見えるが、デリダが注目するのは正にここであつて、直観と現前の哲学が自分を脅かすものを克服したかに見えるのは、実はもっと深いところで、もっと根本的

なところで、現前の哲学がその脅かすもの（非現前）をひそかに自分のうちに抱き込んで、それに現前の資格を与えてしまっているからではないのか。つまり活性化の可能性の保証をすでにしてしまっているからである。デリダの批判的解釈が始まるのはここからである。デリダはこのことを現象学の根幹をなす時間性（生きた現在）と、相互主観性につながる他者認識とにおいて指摘する。詳しいことはもちろん——一般に知られていることでもあり、時間もないので——省略するが、話の都合上それをごく簡略化して述べれば次のようになる。

現象学においては——これは体験の志向的分析の結果なのであるが——現在とは点としての瞬間ではなくて、ある巾をもったものと考えられている。現在は彗星が尾を引くように過去とつながっているというのである。そしてこの「彗星の尾」が Retention（過去把持ないし過去志向）と呼ばれる。フッサールはこのレテンツィオンを現在に入れることにより、現在と過去の境界線を近い過去にまでずらすのである。境界線は厳密に言って、これまでの現在と過去との間にではなくて、第一次過去と第二次過去との間に引かれる。このことは現前にそれと矛盾する現前の跡⁽²²⁾(trace)を組入れることである。他者認識においても同じことが言

える。私は私に直接に現前しているのであり、そのかぎり自己意識なしの自己認識には内と外との区別はない。これに反して他人（他者）は私にとってそのような仕方では現前しない。それにもかかわらず他者認識が可能なのは、他者が——それが物体としてであれ、もっと高次の身体としてであれ——私に直接に現われていること（Präsenz）を通して——心的なもの、精神的なもの、人格的なものとして——現われる（Appräsenz）からである、とフッサールは言う。他者現象においては、直接に現われているものと、直接に現われないが、それを通して現われているものが共に（mit, com）現われているのである。つまり内と外との共現前である（このことはラントグレーベとも矛盾しなからう）。したがってフッサールの場合、非現前を現前と同じように根源的なものとすることによって、現前を救おうとするのであり、そのかぎりフッサールの哲学は現前の形而上学の外に出るものではない。

デリダの戦略はこの矛盾を積極的に評価することにある。つまり非現前も現前と同じように根源的である、そしてこれこそ現前の哲学が行き着いたところなのである、と。するとデリダにしてみれば、反復と痕跡の哲学としての己れの哲学は現象学に内属するわけにいかず（現象学はその

反対の現前と直観の哲学として、痕跡を還元しようとするのだから）、また現象学と手を切ることもできない（反復と痕跡の意義を際立たせてくれたのが外ならない現象学なのだから）状態に置かれることになる。避けて通ることも、そこから後戻りすることもできない現象学、そしてそこに留まるわけにもいかない現象学、ということは、現象学が必然的であって、現象学の手前（un-en-deça）と彼方（un-au-delà）があることであって、そのことをデリダはわれわれに信じさせようとしているのである⁽²³⁾。

私もこの話に乗ろうと思う。しかし彼方の話はデリダの話であって、デリダのその後の哲学の話であって、フッサールの話ではない。また真の哲学（者）は彼方の話は直接しないものである。すると手前の話である。現象学の手前から見ての現象学の話である。それはまた現象学から見ての手前の話でもある。現象学に安住できないからと言って、現象学の手前に戻れないのは、現象学が批判した素朴な経験論ないし客観主義にわれわれは再び陥るわけにはいかなしいということである。そしてその批判を、つまり現象学から後戻りできないことを、現象学は自らを超越論的と特性づけ、その超越論性⁽²⁴⁾の名において行ったのである。したがって話を次に「超越論性（Transzendentalität）」に移そうと

思う。それも現象学の手前からの話として、現象学への必然性の話として。

IV トランスツェンデンタール

では超越論的（transzendental）とはどうゆうことか、もう一度フィנקに戻って考えてみると、かれが第二回国際会議の報告論文「世界と歴史」の中で、『危機』書を問題にしたとき、transzendentalを次のように解説した。知は人間がその認識する対象をとらえることによって成立するが、その場合通常は（「自然的（素朴な）立場」では）とらえられる対象は認識する人間から、知から独立（超越）して存在し、両者の関係は互に外的なもの（äusserlich）とみなされている。しかし超越論的見方に立つとき、知の性格が変ってくる。すなわち、見方のこの変更（超越論的還元）とともに、知の構成力が透明となる、つまりそのときまで背後にあった構成の担い手である主観性が現われて、その知の仕組を照し出すのである。このことによって主観性は対象（存在者）の知的構成の根拠として、超越的存在者に先行する（vorausgeht）ことになる、つまり超越論的性格を帯びるのである⁽²⁵⁾。そうすると、知の仕組のこの照し出し

方の度合に應じて——超越論性の深度の程度に従って——フッサールは自分の哲学への近さを測るのである。したがってまず、知の確実性を求めて自我（主観性）の存在に行き着いたデカルト、つぎに経験を自我の経験として遡ったロックやヒューム、そしてついに主観性のうちに経験の可能性の諸条件を確定することで大きく前進したカント、かれらはフッサールにとっては、超越論的哲学の進行の中で重要な役割を果たしたことになる。この進行を歴史的に辿ったのが「理念史」であった。この理念史は大方カントで終り、その後の約一世紀を飛び越えて自分の哲学へと短絡する。

この空白、空隙は何を物語っているのだろうか。かれが超越論性の名の下に、己れと同質のものとみなした一八世紀末までの認識論と己れとの間に、果してかれ自身が考えていたような単純で一様な連続性（もちろん内部での起伏は承知の上で）が保たれうるものであろうか。このことを確めるために、それも現象学の内部からではなく——現象学以前、つまり外の話の内からするには限界があるから——外から確めるために、ここでフーコーに登場してもらうことにする。フーコーを採用するには三つの理由があった、その一つは今述べた、外からフッサールを見ること、

次に認識論的にみて、かれの行う時代の特徴づけがフッサールにも適用可能なこと、そして最後にかれが六〇年代後半からの現代思想であることである。⁽²⁵⁾

超越論性の不連続性

フーコーの思想を特徴づけるものは、理性の連続的拡大としての歴史を前提とせずに——もっと正確にはそうした歴史を思い描くようになるのも歴史のなかでのある時期からのことであるから——時代によって認識の台座^{ソール}が変るという発想である。もちろんフーコーはそう発想しただけでなく、それを確認する作業を行っている。それが例の大作『言葉と物』（一九六六年）である。ここでも理解の手順上、必要最小限のことを略述すれば、この大冊は人間の生活^{レベ}を支えている三大次元、つまり人間が言葉を使い、生き物として存在し、交換や労働によって欲求を満たしていることに照準を合せて、それぞれの経験的次元に対応する知的次元で、文献的に広範かつ緻密に己れの主張の裏を取るのがあるが、それは実証風に見せかけられた一大虚構^{フィクション}である。しかしそこには虚構から逆に現実を測定（理解）するといふ興味深い試みがある。フーコーのこの虚構的仮説が妥当するなら、フッサールは一七・八世紀のデカルトやカント

と結びつくよりも先に、同時代の一九世紀の認識の台座（ア
プリオリ）と結びつくのである。そしてこの一九世紀はか
れがその台座の上に生きていたところに、フッサールにそれ
の意識（自覚）が欠落していたところなのである。ではそ
の台座はそれ以前の台座からすれば、どのように異なるの
であらうか。それに伴って、認識論を考える上で、その台
座の哲学的表現の中心にあるものとしてここで問題とされ
ている“transzendental”の意味もどのように変化したので
あらうか。

フーコーの構図によれば、一七・八世紀の古典時代にお
ける、人間にかんする知の同質性を特徴づけるのは「表象」
である。こう言っただけではあまりに抽象的かつ唐突なの
で、それを知の実定性（ポジティヴイテ）（実際に形成され実行されている知）
の次元に移して言い換えれば、博物学の動・植物の分類、
普通文法での言葉の表象力そのものの分析（分類・整理）、
富の分析の中での物品交換の一覧表の作成である。²⁶それら
はすべて存在が透明な表象（思考）に還元されることを理
想として行われたのであり、コギト・エルゴ・スムは逆に
表象から存在への移行が明証裡になされることを端的に示
しているのである。

これに対して一九世紀以降の現代の、人間存在にまつわ

る知の特性は「歴史性」である。奇妙にも歴史性が歴史の
なかでの、認識の台座に着くのである。知の形態が歴史性
として特性づけられるということは、存在がそれぞれの時
間的厚みによって透明さ（自己表象性）を失い、その実定
性の（経験的に認められる）各分野で、表象する主体から
離れて、対象（客体）化されることなのである。ここでも
先のように少し敷衍すると、史的言語学の誕生であり、生
物学の分野では生命体の研究は、外面的な特徴の分類から、
時間的厚みのある内的類似へと向う（比較解剖学、発生学）、
経済学では商品は交換記号であることを止めて、労働の産
物となる。つまり価値は労働過程によって決定されるので
ある（リカード式経済学）。人間は欲求をもって生きる、話
す主体というよりは経済学、生物学、言語学の対象となっ
たのである。これはまた人間についての実証的科学的幕開
けでもある。自然学は完全に自然科学となり、それと共に
人文・社会科学の誕生である。

新しい台座の出現と超越論性

この幕開け、誕生と共に、超越論性の意味も変化する。
ではどのようにか、これが次の問いである。超越論性とは
超越的な対象に対する先行性（Vorausegehen）であった。言

い換えれば、超越的なものの可能性の条件である。知の超越論的モチーフとは知の可能性の条件を求めて、その知を遡ることである。しかし経験ないし経験的認識を可能にするもの、と言っても、それは一八世紀の理性主義者が求めた、一度決めればそれっきりの、いつまでもどこでも通用する、認識の可能性の条件（カント）でも、経験主義者が分析した、認識一般を可能にする、表象の諸性質や諸形式の定義（コンディヤック）でもなくて、それは「認識の中に与えられた経験内容から出発して」その枠から出ることなく、「その認識の条件を明らかにする」ことである。経験に与えられているものから、その経験に先行して、経験を可能にするものへ向うといっても、あらゆる経験よりも以前の、すべての経験を越えているという意味での「先験的」ではない。³⁰経験を可能にするものとしてやはり経験に与えられているのである、つまり経験内での経験の条件の探究である。一言で言えば、認識の条件の実証主義的研究が先験的研究に取って替わろうとしているのである。いや、それは二つの事実となつてすでに現われていた。一つは認識の自然的条件の研究である。知覚器官のメカニズム、神経—運動図式の研究によって認識が生理解剖学的条件をもっており、認識は身体の仕事の中で少しづつ形成されて行くとい

うのである。³¹もう一つは認識の歴史的社会的条件の研究である。認識は人間生活の織りなす関係の中で次第に形成され、人間がその関係の中でとりうる特殊な立場から独立ではないことを示そうとする。すなわち新たなイデオロジー（観念の学）である。

たしかにフッサールにも自分こそが真の実証主義者、経験主義者であると宣言するところがある。それはかれが、経験の中で直観に与えられているものを与えられている通りに卒直に受取り、そこに与えられ（現われ）ているものの範囲を超えてはならない、と言うときである。しかしそこでかれが言わんとすることは、素朴な実証主義や経験主義に転落すること（単なる言葉上の符合）ではなくて、実証主義や歴史主義の風潮の中で超越論性の再興である。かつての先験的なもの、主観の側にあったものが、経験的なものへ、対象の側へと引き下げられて、全体が水平化されて、先験的なものが空席になるというのではない。主観的なものの次元が再興されねばならないのである。しかし再興と言っても、そのときの超越論性（先験性）はもはやもとに戻らない。つまりカントやコンディヤックに戻るのではない。新たに再興された先験的な場は主観と客観の循環する場、かつての先験的なものと経験的なものとが一緒

に維持されるような場である。かつての先験的なものも構成し直されるのである。カントのカテゴリあるいは基本的な論理形式もまた更に構成されねばならないのである。

そのとき拓かれる分析の場は「そこですべての経験内容が経験に与えられる処であると同時に、それらの経験的内容をはじめて可能にし、定着させる原的形式でもある」³⁵ような場である。これこそフッサールの言う生きられた経験、つまり体験の場であり、現象学的分析はこの体験の領野を「その普遍的構造に従って説明する」ことである（『デカルト的省察』第二省察の表現）。

したがって、カントになぞって言えば、この「志向的分析論」は一切の意味形成を先験的タイプの反省の中に巻き込んで、それらの意味形式を先験的主観性しか開拓、構成、維持しえないような、けれども経験内容を多分に含んだ地平に結びつけるのである。³⁴このことはフッサールが自己省察と称して主観の形式を反省して行くうちに、習慣（Habitus）とか他者問題、相互主観性に到達したこと、また科学への反省が生活世界を通らねばならないことに端的に現われている。また現象学的分析・記述は複雑な、つまり多元的規定を必要とする役を演じなければならぬ。それは空間（表象）と時間（歴史性）を、つまり意味の分類

と発生を交わらせようとする。自然の認識の客観性を身体を通しての原的経験につなげようとし、また文化の歴史を生きられた経験のなかで沈澱する意味の厚みにつなげようとする。³⁵こうしてフッサールの超越論性は、一九世紀以降の「歴史のアブリオリ」である歴史性ならびに実証性と抜き差し難く結びついているのである。³⁶

V もう一度振り返って

ここまで来て、現象学のこの超越論性からデリダ、ランググレーベ、フリンクを振り返って見ると、かれらの主張ないし見解の必然性も理解できるのではないか。

デリダは現前（直観）と非現前（痕跡）とを対比して、私は私に現前するが、他人は私に現前しない、また現在に直接的な自己現前であるが、過去は間接的な現前にすぎない、という区別、この区別がフッサールの直観の哲学の基本をなしているが、この区別原理は確固不動なものではなくて、むしろ貧困な原理であるから、現前の形而上学自身のうちで侵犯されていることを暴くことによって、その反対の非現前である痕跡の形而上学を打ち立てようとした。しかしすでに一九世紀にはもう自己は自己に現前していな

かつたのである。⁽³⁷⁾したがってかれの批判は当然すぎるだけに、批判はフッサールの建前(思弁)には通用しても、フッサールの作業にまでは届かないのである。またそれだからこそ、かれは己れの形而上学の出発点をフッサールに求めることができたのである。

ラントグレーベのデカルト主義との決別にはもはや多言を要しないであろう。還元の結果には、そこではすべての思考が透明となる主観性に到達しえないのである。時間性の厚みに阻まれて、生の流れに妨げられて、透明な固定した表象に達しえないのである。ラントグレーベはそのことを、フッサールの表向き主張の下にかくされた内実としてあらわにくれた。還元しても残る世界信。超越論的主観性の異的なものとして向い合っているのではない自然性、それは身体性として告知される「自然的根底」として、超越論的主観性の受動的な契機を構成しているのである(超越論的身体性の問題。すなわち主観性のうちにある、身体を通しての原的経験という自然的側面の確認)。

フッサールが無意識のうちに加担していた形而上学としてフイंकが慎重に——フッサールの本領はそこにあるのではないとして——指摘するもの、すなわちある時は古典的形而上学の「現在の優位」、ある時は同時代の、しかもフッ

サルが反発した生の哲学、そして歴史を論ずるとなれば、かれが体系哲学として嫌ったヘーゲルの、しかもヘーゲル流の自己収斂型の歴史観との意識せざる親近性、今やそれらの指摘の必然性も理解されよう。

これまで挙げてきた三人のひとたちはフッサールを糧として思索した哲学者である。かれらは、再度フイंकの言葉を借りれば、フッサールに無いものねだりをしたのではなくて、フッサールの提供した問題の可能性を探ることに専念したのである。そして今、フッサールの現象学は現代哲学というよりも、二〇世紀の古典として幾多の新たな可能性を問われる哲学として位置づけられようとしている。⁽³⁸⁾

これで私の話は終るが、その他「フッサール没後五〇年」の射程に入るものがある。例えば人間科学(現象学の成立と人間科学の誕生の同時代性より来る両者の親近性)あるいは解釈学など、しかしそれらはそれぞれの専門的な問題として、そちらの方に残すことにする。

小稿は昨年(一九八八)一月二六日、広島での特別報告の原稿を基にしている。本文は大方そのままであるが、今復活字にするにあたり、副題を付けて論旨をより明確にし、多少の註を加えて、本文の説明ないし論拠とした。

註

- (1) サルトル(一九〇五—八〇)『存在と無』一九四三年。メルロ・ポンティ(一九〇八—六二)『知覚の現象学』一九四五年。
 - (2) たしかに一九四三、四五年当時ではハイデガーの存在論はまだはつきりした形をとっていないと言えるだろう。
 - 一九三二年、モンバルナスのカフェでのR・アロンのコップのカクテルの逸話。観念論でも実在論でもない哲学。意識主体の非還元性と世界の現存の共立。
 - (3) もちろんこの共有性は五〇年という展望からのマクロ的見方でのことである。
 - (4) レヴィナス『フッサールの現象学における直観の理論』一九三〇年。『フッサールとハイデガーと共に実存を発見しながら』一九四九年。
 - (5) サルトル『唯物論と革命』一九四六年。『弁証法的理性批判』一九六〇年。
 - メルロ・ポンティ『ヒューマニズムとテロル』一九四七年。
 - 『意味と無意味』一九四八年のなかからの諸論文。『弁証法の冒険』一九五五年。
 - (6) 第一回 一九五一年 ブリュッセル 「現象学の現代的課題」 *Problèmes actuels de la phénoménologie*, 1952.
 - 第二回 一九五六年 クレーフェルト 「フッサールと現代思想」 *Husserl und das Denken der Neuzeit*, *Phaenomenologica* 2, 1959.
 - 第三回 一九五七年 ロワヨモン 「フッサールの著作と思想」
-
- (7) それを挙げれば「志向的分析と思弁的思考の問題」(第一回)「世界と歴史」(第二回)「フッサール現象学における操作的概念」(第三回)。これらはいずれも現在では論文集 *Nähe und Distanz*, 1976 に収録されている。
 - (8) *Problèmes actuels*……p.82. *Nähe und Distanz*, s.154.
 - (9) その他の思弁的思考としてフィンクが挙げているもの。概念的なものがより後であるとの主張。構成概念の無規定さ。生概念のあいまいさ。対象を直接的、直観的に与えられているものとして現象を解すること。徹底的再開始という不可能な要求。「方法」への信念。
 - (10) *Problèmes actuels*……, p.80. *Nähe und Distanz*, S.154. *Chaire de Royakmont*, P.237.
 - (11) これが最後には反対に、反省のなかの素朴さ、超越論的態度のうちの自然性となっても現われることになる。
 - (12) フィンクは「現象」「エボケー」「構成」「超越論的論理学」などの諸概念は主題的に解明される以上に、はるかに操作的に使用されている、とこの論文で述べている。 *Nähe und Distanz*, S.203.
 - (13) *transcendentales Selbstverständnis des konstituierenden Lebens. ibid.*, S.171. *Phaenomenologica* 2, S.150.
 - (14) 「反省の限界としての事実性と信の問題」(一九七六)。論文集 *Faktizität und Individuation*, 1982. に収録。先の報告論文もこれに収録。

Husserl, Chaire de Royakmont, Philosophie No III, 1959.

(15) *Nähe und Distanz*, S.192.

(16) 「フッサールの構成論についての反省」一九七四年（現象学の根本問題）参照。

(17) この両者の拓いた地平で展開される諸研究（ヘルト、アグイーレ、ブランド、ヴァルデンフェルス、クレスゲス、トイニッツェンたちの）は邦訳論文集『現象学の根本問題』（晃洋書房）『現象学の展開』（国文社）で展望されうる。このことは両者の編者である新田義弘氏によっても確められた。

(18) *Ibid.*, S.152-3. *Problemes actuels*……P.78.

(19) フランス現象学からすれば、こうした先の可能性をすでに見通してたと言えるかもしれない。事実、当時からフッサールから得られるものだけを強調し表だった批判は行わなかったのである。

(20) 『幾何学の起源』一九六二年。『声と現象』一九六二年。『グライトロジー』一九六七年。

(21) Husserl, *Erste Philosophie I*, S.634. その箇所の付録に「デカルトにとって純粹主観性は、必証的に基づけられるべき哲学のための基礎を築くことになろう自我論的研究の領野にいたらず、方法的懐疑で失われてしまった世界を、確実な推論で取戻すことができるために基になる「アルキメデスの点」にすぎない」とある（S.342）。

(22) この痕跡は記号—反復—不在とつながって、直観—起源—現前と対立する。

(23) デリダは「痕跡は根源の根源である」（『グラマトロジー』）と

言う。これは現前を起源に置く発想の転換を求めたものである。

(24) *Phaenomenologica* 2, S.150. *Nähe und Distanz*, S.167-8.

(25) このことはフッサールに対して外からの図式を押し付けようというのではない。外からの考察の必要性は、くり返し言えば、現象学以前から見ての現象学、現象学もその中にある時代、あるいは現象学もその上にある台座の話だからである。現象学そのものを問題にしているのだからである。やがて分るように、フーコーの図式が適用されるようになるのも、現象学がそのように内在的に展開したからなのである。

超越論性についての内在的考察はすでに種々なされているし、私もまた試みたことがある（拙著『フッサール』（清水書院）の「超越論主義」の章参照）。超越論的ということではフッサールの主張からすぐに分ることは、(一)自然的との対比、(二)不可疑な基礎としての主観性の特性づけである。しかしこの二つはつきつめて行くと、決して直接に結びつくものではない。前者は哲学と哲学以前との対比の広い意味をはらんでいるだけに、いつの時代にも適用される一般的意味をもつのに対して（したがってさまざまな解釈が可能である）、後者はデカルトという特定の哲学的伝統に直接結びつくものだからである。これは還元ということのもつ二重性でもある。

(26) 生物分類学で自己の身体のカニズムを知る。普遍文法で思考を透明にする方法を知る。富の分析で交換の一覧表を通して欲望を満足させる手段を知る。

(27) 史的言語学——言語はもはや透明な記号であることを止め、

各民族の魂を宿した、時間的興行きをもった形成体となり、実証的研究である言語学（リグ）の対象となる。

(28) 無意識（ミエニ）的想起、想像、記憶などの定義。

(29) *Les mots et les choses*, P.329.

(30) カントの場合、先験的と言うのは当を得ていることになろう。

(31) もっと簡単に言えば、認識は頭を割って脳を調べてみれば分るだろう、ということである。

(32) ここに超越論主義と客観主義との新たな緊張関係を見ることができよう。物理学的客観主義の変様としての人間科学的客観主義との緊張関係を。

(33) *Les mots et les choses*, P.332.

(34) *Ibid.*

(35) *Ibid.*

(36) したがってかれの分析は自分がその線上にあると思っているものの分析が同時に、無意識のうちに自分が巻込まれている別の路線の分析となっているような分析である（多元的分析）。

(37) 知の実定性においてはもはや現前していないということ（思弁において現前させたとしても）。表象と存在との透明な結びつきの喪失。自己表象性の消去。

(38) 近年同時代のものとの関係づけの活潑化が見られる。これも現象学の古典化の証であろう。

（かとう せいし・北海道大学）

地平の形成とその制約となるもの

新 田 義 弘

一、地平現象の現代的意義

地平の概念は、今日現象学のみならず、解釈学や、また広く人間諸科学にとつて重要な役割をはたしている。フッサールの現象学における経験の分析において積極的に注目された地平の現象は、さらにハイデガーの現存在分析論において存在理解の先行的現象として存在論的に分析された。もともとシュライエルマッハー以来の解釈学の歴史において解釈学的循環と呼ばれていた、理解作用における全体と部分とのあいだに起こる交互交替現象のさまざまな捉え直しの運動とこの現象学の地平現象の分析とが重なっ

て、現象学と解釈学とのあいだに積極的な交差領域が形成された。さらには、テキスト理論、コミュニケーション的行為理論にもこの先行的理解の現象とか理解の循環現象のヴァリアンテが見いだされていくことによって、いまや地平現象の知識論的権能には注目すべきものがある。

たとえば対話をモデルにしたガダマーの地平融合の理論と、たえず新しいテキスト理解の可能性をテキストの構造そのものから論ずる受容美学や文芸解釈学のテキスト理論とのあいだの論争などもここに関連してくる。

さらには科学研究における理論全体あるいは理論の枠組みの先行的投企（いわゆる理論負荷性）なども広く解すれば地平の現象であるといえよう。

それでは、地平の現象のどういふ点が今日の知識理論にとって積極的な意義をもつか。地平とは文字どおり解すれば、開けた視野または視圈のことであるが、個々のものに關わりつつ個々のものを越えている、という意味で有機的な全体的視野のことであり、理解とか知識とかについてこの語が用いられるということは、個々のものの理解に伴う仕方で個々のものを越える全体が理解されているということにはかならないが、まさにそのことによってそのような全体的理解が逆に個々のものの理解を成り立たせているのであり、また個々のものの理解と相互に制約しあっているともいえるのである。もうひとつの特徴は、理解の地平とは視野が有有限であるように理解の限界を示している。

つまり開かれていると同時に有有限であるような、そのかぎりでけつして固定的かつ完結的でない人間の知識性格を表わしている。

フッサールはこのような全体的な意味の理解の仕方をまさに地平志向性と呼んでいる。地平志向性は個々のそのものの主題的規定作用を可能にする一般の意味の投企作用である。この一般の意味をフッサールは規定可能的未規定性と呼んでいる。この一般性意味またはフッサールの言い方でいえば類型的意味は、主題意味によって規定できる、つ

まりその一般性を特殊化できるような「意味の枠組み(Sinnrahmen)」のことであるが、そのことは同時に主題規定としての作用志向性の活動を可能にする場所を開くということなのである。そしてこの先行的に投企された意味はかならずしも主題的意味によって充足されるとはかぎらず、そこに決定的な修正の現象が起きることもある。このように地平志向性と主題志向性とのあいだに起こるさまざまな運動は、対象についての理解が「より詳しく」「より豊かに」「より完全に」または「別様に」という仕方での動的プロセスを描いて進行することを物語っている。つまり流れゆく類型(fließende Typik)による修正(Korrektur)、転移(Verlagerung)、補充(Ergänzung)のプロセスが形成されるのである。

以上のように、地平とは、第一に、意味の場の投企であるとともに、第二に、構造的布置性(Konfiguration)、一般にゲシュタルトと呼ばれる)、さらに第三に、生成しつつ自己を拡大または修正していく過程性(Prozessualität)などをその性格とする知識形成の現象であるといえるであろう。現代の広い意味での解釈学的運動においては、地平のこの動的プロセスに見られる現象が知覚モデルから行為モデルまたは対話モデルに移されて、広く知識のダイナック

な形成の遊動空間が論議されるようになった。

二、地平形成の機能

1・地平の受動的 성격 今日地平と呼ばれている現象は、すでに近代の哲学の歴史のなかで、不定無限の現象として論じられたものをその先駆形態とするものである。不定無限とは、終項のない無限系列のことであり、この無限性を形成する働きは想像力の働きとされた。想像力または構想力(Einbildungskraft)は、対象を自発的に構築する悟性(知覚)を助けて空間の全体的連関へと関与させる媒介的な活動力である。直接に与えられていない潜在的全体への推定能力であるともいえる。カントでは、超越論的(transzendental)な構想力は悟性と感性とを媒介する能力であり、悟性をして感性に働きかけさせ、カテゴリーを経験の対象に適用させる。今日の現象学(現象学)の分析は、地平の形成の機能を能動的(aktiv)な主題規定の作用に伴って意味の一般性がつねに受動的(passiv)に形成される現象として考察している。超越論的構想力は、現象学的に考察すれば、意味の投企の能力なのである。地平はつねに対象化作用と結びついて働く現象として能動的-受動的(aktiv-passiv)な性格をもつ

ている。そうするとこの受動的な性格は一体どこから由来するのか。地平の性格を追求するにはこの受動性の働きがどうして起きるのかということをぜひとも明らかにしなければならぬ。しかしここでは、受動性の哲学的意義の解明に先立って、とりあえず地平の形成を促すものは何かを次に問うことにしたい。

2・地平形成を促すものは何か。地平は、一般的意味の投企であるが、このことは地平が指示機能を果たすことでもある。地平は直接に与えられたものよりもつねに「より以上のもの(Mehr)」へ向う志向作用(地平志向性 || Horizontintentionalität)によって形成される。たとえば知覚における地平の発生は、知覚における意味の志向と充実とのあいだに十全なる合致がけつて成立しないことに基づく。たえずそこにはズレが生じ、つねに余剰が残されるのである。対象はそのつど立ち現われるもの以上のものとして与えられるということは、対象の所与はつねに「より以上のもの」を指示しているということである。もとより、この場合の「より以上のもの」というのはかならずしも一般的意味にかぎられるものではない。動機づけられた期待意味の形成の場合もあれば、対象の属する現実性の連関への指

示機能がそこに働いている場合もあり、そのかぎりでは地平の指示機能は重層的である。

これら指示機能を通じて個々のそのつどの地平形成が、結局世界連関のそれぞれの限局された現出であることが改めて問われねばならないことになる。地平という問題を問題にするとき、そのつどの地平の現象を越えて、それらの現象がそこにおいて成り立つ場所として世界というものとの与えられ方を改めて問うことが必要になってくるのである。

もちろんこうした指示連関の機能から見た地平の全体的連関には、いわゆる現実性連関だけでなく、これに基づけられ、それによって局所づけられた、さまざまな高次対象も含まれることになり、したがって、地平の考察が深まるにつれて、地平がそのつどの限定された現出野における対象の与えられ方に見られる現象だけでなく、それらのものの全体に及ぶ広範にして、きわめて錯綜した構造をもつ、意味の全体的な連関の形成現象であることが、次第に浮かび上がってくるのである。いいかえるならば、世界というものとの与えられ方から地平という現象が考察されねばならないことがだんだんと明らかになってくる。周知のごとく、フッサール自身、世界をその与えられ方から世界地平と呼

んでいる。地平の形成は「世界に向う超越」としてはじめてその全貌を現わしてくるのである。

三、世界の地平的現出……世界地平とは何か

それでは世界地平とは一体なにか。世界地平といわれる場合の地平性は、はたして知覚の地平と同列において性格づけられるものであろうか。フッサールの分析では一面ではたしかに、世界地平を知覚の地平とのアナロジーにおいて語っているところもある。たとえば世界は外部地平の極限の方向に「地平の地平」として与えられるといわれる場合とか、また世界全体の意味が総体性概念として類型的一般性として先行的に投企（予料）されるといわれたりしている場合がそうであるが、しかし他方では世界が地平として与えられるというのは、このような存在者の総体としての世界意味の予料的地平のことではなく、いかなる経験にも先行して「いつもすでに（immer schon）」地盤として与えられているという現象のことであるとも語られている。

たとえばルーマンは、そのシステムの構想をフッサールの地平の概念に負っているが、彼はフッサールの世界の概念が地平であるとともに地盤であるとされているというの

は、矛盾している、つまり地平とはそれに向って動くものであって、その上を動くのではない、と言っている。^①ルーマンにかぎらず、フッサールの世界概念の多義性については、多くのひとによってこれまで指摘されているが、しかし、フッサールの残した仕事をほぼその全体にわたって追跡することができるようになった今日、彼の世界概念の多義性は、世界の与えられ方が目的論的な構図をもっていることに深く関わっていることから解明できるのである。世界がその与えられ方から考察されるということは、世界の現出をその全域において問うことである。フッサールは世界という現出圏域の全体を目的論的動態において問おうとしているのである(筆者は、このテーマに関して、以前に「フッサールの目的論」という論文(立松弘孝編『フッサール現象学』所収)で論じたことがあり、ここでは目的論そのものには詳しくは立ち入らない)。

そこでまず第一に、地盤としての世界概念が挙げられる。そしてこの世界が各自的に感性的に現出してくる仕方、さまざまな原秩序を形成しつつ与えられる仕方から出発して、第二に、さまざまな目的形象に向う志向作用によってさまざまな特殊世界の相互主観的構成のプロセスが形成されるのであり、第三に、これらの構成作用は究極的目的的

あるイデー(フッサールはこれをカント的意味でのイデーと言っている)としての世界に向けられている。したがって世界の地平的所与とは、このような目的論的意味形成の全域についていわれるのであり、すべての限局された地平を含む意味でいわれている。地平形成にとって、この目的論的運動が、そのつどの所与を越えて「より以上のもの」に向う超越の生起を駆り立てるのである。

ところで種々の目的形象に向けて構成される特殊世界は、客観的科学の対象世界を含む相互主観的に構成された文化世界であり、複数的な共同世界として構成員をその中に所属させているこの世界の構成にあたって、さきに述べたようないわゆる解釈学的理解が積極的な役割を演ずることになるわけである。

四、地平的現出を制約するもの

1・目的論的存在論的前提としての事実性

地盤として語られている世界の所与の仕方は、全体としての世界の目的論的プロセスに属するとはいえ、厳密にはむしろ目的論的構成全体の前提になる働きをしている。フッサールは世界を「すべてのものがそこからわれわれを

触発してくる地盤」(EJ. S. 225)という言い方をしている。世界のこの感性的所与の仕方に関するフッサールの分析において、世界のアプリオリの機能する現場として、最もプリミチーフな段階で生起してくる意味化の現象が捉えられようとしている。超越論的感性論で試みられた、この意味のさまざまな原秩序が形成される場所の分析をふまえて、フッサールは、30年代に、世界と自我との根源的な共在性という事態を取り押さえようとしている。そして世界というものがわれわれに立ち現われてくるその現場にわれわれが立ち臨んでいる事実性すなわち「その背後に遡ることのできない現(Da)」とでもいうべき原初的事実性(Urfaktum)についてしばしば言及し始める。この原初的事実性が目的論の発生する現場であることについて、つぎのように言われている。「事実のうちにあらかじめ一つの目的論が生じるということが含まれている。一つの充実した存在論は目的論であるが、それは事実を前提にしている。私は必然的に存在し、世界信念において必当然的に存在する。私にとって、事実のうちに目的論が経験する世界性が超越論的に存在する」(Hua. XV. S. 385)。この事実性の意識がいわゆる世界の存在に関する受動的原信念(passive Urdoxa)といわれるものにほかならない。すべての志向性の

感性的根底に働く世界意識はまさにこの事実性の意識であるが、それは「世界が在る」という確信と「私が此処に在る」という確信とが一体になっている受動的存在確信のことである。この確信こそ世界の目的論的な現われの根本前提となる開示性であるといえよう。しかしそれはけっして地平の場に対象をもつ意識ではない。この意味での世界の存在は、けっして地平の現出圏域に姿を現わしてこない。あくまでも地盤としてのみわれわれに与えられているものなのである。

2・超越論的媒体の差異性構造

地平現象の現象学的考察は現出圏域の成立の可能性そのものへの問いに導いていく。パースペクティヴ性そのことは一体どうして成り立つのか、という問いに必然的に導いていくのである。たしかに近代の精神史のうえで、パースペクティヴ思想は視点(Gesichtspunkt)の思想として形成され、視点に拘束された人間の視野の有限性(空間の意味のみならず、時間的な意味も含めて)、したがって有中心の現出仕方が問われていた。さらに解釈学の歴史のなかで、渦中からの出発つまり知識形成の状況拘束性や、知識形成の未完結性とか漸次性といったものが登場してくる。こう

した人間の知識のペースペクティヴ性格の形成を感性的次元におろして現出論的に考察したのが現象学であるが、さらにいまや現出の成立条件にむけて、問うべきなのである。そこでフッサールの場合に即して、

a・現出の環境世界的（空間論的）制約としての身体性

b・現出の時間論的制約としての「生き生きした現在」

c・現出の相互主観的制約としての「われわれ性」

という三つの次元について、フッサール自身の残した分析を追いつつそこに含まれている問題を取り出して見たい。

a・現出の感性論的制約としての身体性またはキネステゼ的主観性。身体が現出の系列を制約することに関して、フッサールは次のように語っている。「私は（キネステゼの）一つの系列を、（私は動く）という自由なシステムのなかで実現するとき、到来する現出は、最初から先行的に枠どりされている。現出は依存的システムを形成する。それはキネステゼに依存するものとしてのみ連続的に錯綜しつつ移行し、意味の統一を構成できる。このような経過を辿ってはじめて、現出はその志向的指示を展開する」

(XI. S. 14)。

ここに地平形成の身体的制約を読み取ることは容易であろう。だがこうした制約をさらに制約するような原制約と

もいえる身体そのものの独自の現出仕方が記述されている。

つまり身体は、それ自身現出することなく、零現出(Nulter-scheinung)として環境世界の現出に「居合わせている(dabeiseind)」ものとして、環境世界(Umwelt)の現出を成立させる働きをするといわれている。しかしこの零(Null)の語は単に極限を意味する語以上の意味をもっているようである。身体がそれ自身、環境世界に属するということからすれば、つまり身体の二重現象ということからすれば、この零(Null)は相反する二つの機能の打ち消しあう意味でのNullであるように、すなわち見える身体と、それ自身見えないで他を見えるようにする身体との相互に媒介しあう関係がこのNullの語に籠められているように思われる。零現出(Nullerscheinung)は非現出(Nicht-erscheinung)のことであり、このnichtは単なる否定ではなく erscheinenlassendes Nichterscheinenの意味でのnichtである。すなわち見える身体と見えない身体とは互いに否定を介して互いに属しあう関係にあるが、一方が身を却けることによって、他方の属する環境世界の現出を成立させるという相互否定的な構造をもっている。身体はしたがって、空間的世界現出の媒体(Medium)の働きをしているわけである。

b・現出の時間論的制約。後期フッサールの時間論「生き生きた現在」の分析において見られるごとく、現出の制約をその時間性の次元において問うとき、時間の未来地平とか過去地平というものをさらに還元することによつてはじめて見いだされてくるのは、「立ちとどまる」という契機と「流れる」という契機とが相互に属しあう仕方で生起する自我の機能する現在である。この現在の生起からはじめて時間の地平（時間位置の系列化された方向、または存在者化された時間）というものが構成されてくる。対象化された時間は流れ去った時間である。ここにも「自らを顕わにしてくるもの」と「自らを隠しとどめるもの」との相互依帰の運動を見ることが出来る。相反する二つの契機の否定性を介した依属関係がまさに生きられた時間の生起なのである。

c・世界を構成する主観機能をもつ他者たちとの関わりにもまた、このような私と他者たちとの相互否定的依存構造を見ることが出来る。私は他に代替できないという意味での唯一性(Einzigkeit)をもつが、私はあくまでも他者たちのなかの一人である。超越論的主観性の唯一性はすべての他者を対象化してしまう。しかし他者が他者であるのは私と同じ主観性の機能と権限をもたなければ、他者とは言え

ないであろう。そういう意味での他者は、対象としては構成されない。フッサールは、それゆえ「われわれは機能する(wir fungieren)」という言葉の方で共機能(Mitfungieren)としての他者との同格的在り方を表している。このような超越論的他者がいわゆる超越論的相互主観性であるとすれば、そのような他者への通路はどのように開かれるべきであろうか。非対象的他者たちへの関わりにもじつは唯一性と共同性という二つの相互に却けあう契機の相互に依存しあう構造を「われわれ性(Wirheit)」という媒体に見いだすことができるのではないかと思われる。

以上のように自己と世界(周囲世界)、自己と自己、自己と他者(他者たち)というそれぞれの原関係に媒体構造、または媒体機能が見られるのである。媒体とは、「現われ出ること」と「隠れとどまること」との同時的生起を可能にする働きであるとともに、多数性と唯一性との相関構造をもっている。媒体はあくまでも生きられることよつてのみその機能を発揮するのであり、フィヒテの言うように、もし媒体として機能するものを対象としてその構造を眺めるならば、論理的には矛盾した構造を呈するといわねばならない。³⁾

フッサール自身が用いた表現によると、この相互依帰的な関係は、唯一性(Einzigkeit)と多者(他者たち)のもとでの一者(eins <einer> unter den vielen <anderen>)との関係になる。自己は唯一性という意味では他の何者とも代替できないが、しかしそれだけで独立して存在できず、つねに他のものの許に在り、多者のなかの一つとしてのみ存在する。そのような構造を生きる機能が媒体なのである。媒体は否定性を介して二つの構成契機が相属しあっている統一体であり、一方の項が他方の項を多者(他者たち)に属するものとして顕かにすることが、多性(Vielheit)を顕現させることになる。およそ知というものの成立するための根底にある絶対的他性(absolute Fremdheit)の働く場所が媒体なのである。地平のダイナミックな知識形成の働きをもし差異化(Differenzierung)のプロセスと呼ぶならば、そういう差異化を可能にする原初的差異(Urdifferenz)の働きがここにいう媒体の働きなのである。

以上、三つの、すなわち一、空間的現出圏(周囲世界)を形成する身体性の機能、二、時間地平を形成する生き生きした現在の機能、三、他者とのコミュニケーション的行為の場所を形成する「われわれ性」、という機能に見出される媒体の働きについて論じた。これらの次元はいわば先言

語的存在いは非言語的機能とでもいうべきものであるが、さらに言語の根源的な媒体機能が論ぜられるべきである。それは、とくに哲学の言語の機能に関わってくるであろう。

ところで、これらの媒体機能について、いくつかの重要な問題が指摘されるであろう。まず第一に、これらの媒体機能は、地平の生起の条件として、地平の生起とともに機能しているが、しかし地平的現出圏に姿を現わしてこない、そのかぎりではフッサールの言葉でいえばアノニムな機能である。しかしアノニムな機能のなかにすでに働きそのものの何らかの自己理解または自己の機能への気づきの作用が働いているのでなければならぬ。そうでないと、われわれは、あとからそれについて語ることができない。遂行の現場に働く行為的直観というべきものがあってはじめて、言語的分節が可能となるといわねばならない。否定性を介した媒体的な機能それ自身に働くこの自己意識あるいは自己感情とでもいうべき非主題的開示性は、フッサールが「絶対的ここ」というときの一種の受動的確信とか、「私は動く」という場合のキネステゼ的自己意識とか、その能力的可能性の非主題的意識としての「私はできる(Ich kann)」などは、差異構造を貫いている自己直観であると言えるであ

ろう。つまり身を却けるといふ意味でのアノニムな働きのなかで働く自己理解のようなものとしてこれを解すべきではなからうか。これは差異性のなかに働く直接知といえるであろうが、しかし通常の行為の直接知の場合とどのように区別さるべきかという問いが残る。

第二に、この媒体構造の哲学的主題化の方法はいかにして見いだされるか、という問題がある。フッサールは、その記述のうえで困難に出会っている。現出面での記述には限界がある。というのは外部からの抽象的構築では、まさにこのアノニミテートの機能については、語り得ないからである。哲学の思惟そのものがこの媒体機能のなかに分け入りそれを分節化しそれについて語るには、その思惟そのものの媒体性の発見という事態と取り組まねばならないからである。そのときに哲学の思惟自身に、ここでは現象学の思惟自体に大きな変化が起きることになる。それについて、以下に論じてみたい。

五、思惟の転換の問題

すでに述べたように、身体による周囲世界の開示とか他者たちとの共同機能の意識とかに働く「自己を隠すもの」

への気づきは、まさに遂行の現場に働くアノニムな意識として、決して対象化できないものへのそれ自身非対象的関わりであるが、哲学の思惟は、単なる記述にとどまることなく、この「自己を隠すもの」が「自己を隠すもの」として生起する、その構造と論理について語らねばならない。

しかしその場合、哲学の思惟は、外部からこの事態を論理的な構築によって語ることを断念して、まさにその内部に立ち入り、事象が自己を示すままに事象をして語らしめようとするなら、そのときにこれまでの視方から別の視方への思惟の転換ということが、当の哲学の思惟そのものに振りかかってくることになる。というのは哲学の思惟自身がそれ自身の根(Wurzel)をこの原差異(Urdifferenz)に見いだしてゆかねばならないからである。これはじつは現象学の思惟の進行のなかに起きてくる決定的な出来事とでもいふべきことなのであり、現象学が「現出のロゴス」として、現出の原理を問おうとするかぎり、思惟のこの自己転換に直面することは、避けられないのである。

もとよりすべての人間の開示性機能を言語の差異化機能に還元することはできないが、しかし言語を媒介にしてはじめて未分節のものが分節化されて、それがなんであるかが見えてくる。なぜならこのアノニムな働きを内にもつ言

語にしてはじめてこの事態を語りうるからである。しかしすべてのアノニムな働きそのものは言語によって作りだされたものでもなければ、言語のアノニムな働きに還元されるものでもない。ただみずからのアノニムな働きを語ることのできる思惟のみが、すべてのアノニムな働きを語ることができるのである。このことは、言語の媒体機能に関するさまざまな誤解をとり除くという意味で重大なことである。

ところで、本稿の最初に挙げた解釈学を貫く horizontal な視方(Sichtweise)は、たしかに知識の拡大化や精密化にとって重要な役割を果たすが、つねにその場に働くアノニムな機能に対しては接近の通路をもたないのである。今日われわれは、一部の解釈学者(たとえばアーペル)が解釈学の方法のもつ自己修正的機能を余りにも過大評価して、哲学の真理性要求をこの機能そのものに基づけるがごとき主張をしているのをみかけるが、まさにそこに解釈学の自己盲目性(Selbstblindheit)とでもいうべきものが見られる(フィנקは『第六省察』において、解釈学的循環の方法は本質的には自然的態度の内部にとどまることを指摘している)。

それでは超越論的反省といわれる方法の場合はどうか。

もとよりこの方法は本来は垂直的(vertikal)な方向への問いをすすめることによって、意識または思惟の機能そのものを捉えようとするものであった。しかし超越論的反省といわれるものが、その反省構造からして自己指定的性格を脱し切れないかぎり、やはりまた、さきに述べた媒体の働きをその生起するままの相において捉えることはできないわけである。ここでは、たとえばヘルトのいい方では、「生き生きした現在」という事態を、「その匿名性を損なわないようにして思惟する道」が問われているのである。もとよりこのことは「生き生きした現在」だけでなく、総じてアノニムに機能する媒体のすべてについていえることである。それではいかなる意味の、またはいかなる形の思惟がこの媒体機能のなかに入り込むような仕方の思惟といえるのであろうか。この哲学の思惟そのものに起きる方向転換とでもいうべき出来事について、ここにマルチン・ハイデガーの哲学に生じたいわゆる思惟の転回(Kehre)の問題を「地平的思想から媒体的思惟への転換」という方法論的側面から取り上げてみることにしたい。

ここではハイデガーの前期思惟とよばれる『存在と時間』期の仕事について詳しく立ち入ることはできないが、ただひとことだけのべておきたいことは、ハイデガーが当時、

彼自身の哲学を解釈学的現象学と呼んでいたことを、この地平的思惟の本質との関わりで改めて考察してみると、彼の後期の思惟への移行に起きた転回の事象的な意味を、方法論としての具体的な場面で論じることができているのではないということである。

要約していえば、存在者とその存在との差異性を、ハイデガー自身が用いた解釈学的方法の言語でいえば、「まず大抵自己を示すもの」と「まず大抵自己を示さないもの」との区別をどう取り押さえるかが、決定的な問題点であろう。「まず大抵自己を示さない」ということは、「随伴的に与えられている」ことであり、そのことは現存在分析論の進行によって、「先行的に理解されていること」の構造として取り出され、こうした「先行性」の構造はすべて現存在のそのもの「先ー構造」にほかならないことが明らかにされている。注目すべきことは、「まず大抵自己を示すものの蔭に隠れている」ということは、「いつもすでに、ともに与えられていること(Mit-Vorgehen)」なのであって、まさに地平的な所与性にはかならないということである。

このようにしてハイデガーの現存在分析論は意味の全体的な連関の先行的な投企を取り出してくるが、じつは一九二九年の『根拠の本質について』において、こうした現存

在分析論そのものの可能性が、この地平的な現象にひき戻して解釈されることになるのである。

ハイデガーは、『根拠の本質について』のなかで、存在者の存在論的根拠づけを、「世界投企」や「存在者のなかに位置を占めること」とならんで、根拠をおくことの超越論的に発生する三つの側面のひとつとみなしている。存在者からその存在へのたえざる越えゆき、すなわち超越(Transzendenz)は、それ自体「投げられた投企」として、現存在の自由のなかでのみ起きるのである。自由そのものが「根拠の根拠」であり、自由は、現存在が根拠からたえず離れること、すなわち深淵(Ab-Grund)にほかならない。ここに根拠を深淵として経験するニヒリズム経験が関わってくる(『形而上学とはなにか』参照)。この経験において、現存在の超越が存在者に対する他者すなわち無(Nichts)への越えゆきであるとして語られるのである。無は「存在者から経験された存在」であるとすれば、ここにハイデガーがみずからの思惟が動いていた圏域を問題視(Problematisieren)しはじめた現場を目撃することができる。ハイデガーの思惟の転回といわれる出来事はまさに「地平に拘束された思惟(horizontales Denken)」からの自己解放であったといえるであろう。

ハイデガー自身は『放下(Gelassenheit)の究明について』のなかで、地平的な思惟について語っている。ハイデガーによれば、これまで支配していた思惟の本質は、「超越論的・地平表象作用の形態における思惟」である。そして「地平と超越は、対象とわれわれの表象作用のほうから経験されており、対象とわれわれの表象作用だけしか顧慮しないで規定されている」と語っている。さらにハイデガーは、地平はわれわれを取り囲んでいる開け(das Offene)の、われわれのほうに向けられた側面にすぎないとも言っている。そうすると、個々の対象ではなく、その成立の場所であるという意味では、地平は表象作用を越えた、或る意味では非対象的圏域を表わしているが、しかしつねに表象作用に伴う形で成立するかぎり、半対象性の性格を脱却していないという、中途的性格をもった現象である。別の言いかたをすれば、視の転換を果たさないで、不可視のものを可視化するという視の限界現象であるといえよう。したがって、そこでは不可視のものはお不可視のままにとどまっただけで、不可視のものとして語られる道をまだ見いだしていない。それゆえに、形而上学から、形而上学に隠された形而上学の本質への還りゆきは、地平的超越から身を引きはなすこと(Losgelassenheit aus der horizontalen

Transzendenz)」と語られるのである。ハイデガーが言っているように、「現象学は、現出の本質由来そのものがそこに現出する経験にみずからを関与させることである」(『言葉への途上』『ツォリコーナ・ゼミナール』)。現われのロゴスとしての現象学は、それ自身、みずからの思惟の底へと深まっていく思惟の道なのである。

それでは、さきにのべた非言語的な媒体に対する現象学的思惟の関わりかたはどのように理解すべきであろうか。ハイデガーでは、存在者を頭わにしつつ、おのれみずからを却ける存在の動きは、存在者と存在との存在論的差異性の名でよばれている。このDifferenzとしての構造は、Fuge, Austrag, Ribなどの語のよっても語られている。ハイデガーは、存在の呼びつけに近づいていく思惟の動きについて語るが、彼の思惟はヘルダーリンにひきつけられて詩的思惟に化していく方向に傾いている。しかし哲学の思惟は、言語にだけにでなく、すべての非言語的な次元で現われを成立させる働きに対しても、同時にそれを適正に見張り、それを適正に言語化する役割をはたすべきであろう。それにはその思惟がそれ自身、尺度をみずからに受け取る思惟として、自己を隠す動きへの気づきをもたねばならない。Maß-Nahmeとしての思惟、みずからのなかに働く原距

離に気づいていて思惟にしてはじめて、すべてを適正に整えること(einrichten)ができるための最終審として機能することができ得るであろう。この問題については、改めて論ずること⁽⁴⁾にしたい。

注

- (1) N. Luhmann: Die Lebenswelt - nach Rücksprache mit Phänomenologen, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 72 (1986), S. 176-194) zitiert nach Waldenfels

- (2) フッサールの現象学では、地平の現象の根底に地平の地平として世界地平が横たわる。これが現出圏域である。それがわれわれに現出してくるかぎりでは、さまざまな地平を重層的かつ漸次的に限定する仕方、つまり目的論的プロセスにおいてのみ生起するが、このような種々の地平を限定する世界地平の根底にあるのは、現出圏域としての世界があるという存在確信がすべての地平意識をささえているという原初的事実性である。

- (3) フィヒテの後期知識学の像理論における貫徹(Durch)と生ける貫徹(lebendiges Durch)の関係について、拙論「深さの現象学」【思想】Nr. 749, 1986 参照。なおここに挙げた三つの媒体については、すでに、本誌創刊号(1984)所収の拙論「近さと隔たり」において、まだ十分な仕方ではないが、論じたことがある。

- (4) 後期のハイデガーは、このような働きを、存在の隠れに、つまり秘密に気づくこと= in die Acht nehmen という語で表現している。

- (5) 後記：筆者はその後、本年一九八九年四月にボンで開催されたA・フンボルト財団主催のハイデガー生誕百年記念学会で、この「尺度を受容する思惟」の問題をとりあげ、ハイデガーの思惟を現象学の思惟として受け取るべきであることを論じた(“Der Weg zur Phänomenologie des Unscheinbaren”)。

(に) った よしひろ・東洋大学)

フッサールにおける地平と明証

千 田 義 光

I

周知の通り、『イデーンI』におけるフッサールの超越論的現象学にとって、認識を確証する場は原本的直観であった。「原本的に能与する直観は認識の権利源泉」(III, 52)であり、「いっさいの理性的主張の最終的な権利源泉」(III, 44)である。彼の理性主義において、理性とは直観する認識、明証であり、理性認識の「最初の基本形式」(III, 333)が原本的に自己能与する直観であった。存在者の自己能与という理念が、彼にとって、われわれの知を可能にする条件であり、あらゆる理性的証示の最終的尺度が明証である。

しかし同時に、認識対象は多様な経験の過程を貫いて同一的なものとして一致する諸経験の志向的統一である。経験対象は「非本来的な共存の所与性と曖昧な非規定性の地平に囲まれて」(III, 100)現出する。存在者は不定の随伴する所与性をもつのであるから、対象性の十全の所与性は「カントの意味での理念」(III, 350)、「近づくことのできる限界」という意味をもつ一つの理念」(III, 419)となるが、しかしこの「本質的に動機づけられた無限性の理念」は原理的に与えられることができないというヘーゲルの悪無限の意味での無限的なものではなく、むしろ「この無限性の理念の洞察的所与性を要求する」(III, 351)態のものである。従って『イデーンI』において対象性の経験的所与性とその意

味および真理性に関して、明証性と地平性との連関の問題性は、フッサール自身においてまづ提起されるべき問題として既に示唆されていた。それは、それ以後の彼の思索の展開において現象学の中心的問題性として分析されることとなるのであるが、以下において、そのことが現象学においてどのような意義をもち、またどのように位置づけられるのであるかを簡単に考えてみたい。

II

明証理論は地平概念の発展と密接に連関することにおいて直観にもたらされないにせよ、地平の特定の被規定性が明晰な所与性において規定可能なのであるから、原本の所与性はその他の所与性の合法性の源泉とされた。明証においては、その原本の所与性の「核」に関しては地平的な経験の過程と理性的な措定とは一致しているから、それによって経験対象は地平的な経験の志向的相關者として現実的に存在意味と存在妥当とを獲得することとなる。理性は統握する作用からみると直観する認識作用、対象性からみると現実性を措定する作用という二機能をもっており、

様々の意識仕方がそのつどの対象性との関係において理性によって基底づけられ、証示されるところの対象性の与えられたのであった。しかし同書においては、パースペクティヴ的射映、そのつどの統握、対象領域に應じて多様に分節化されているところの、同一化する綜合が対象性の所与性に必然的に属することや、明証とその変様との様々な基底づけ連関が指摘されるにとどまり、真に地平概念はその所与性に関して考えぬかれていなかったのである。

一九二〇年代に入り、意識の構成的志向的な分析と、受動的経験、身体性、相互主観性、人格、還元、方法的反省等々の分析、特に時間論が彼の体系のなかで結びつけられ、従来の意識の静態的な志向的分析が主観性の生の発生的分析へと発展していった。それとともに、作用の構造分析であった志向的分析は、当初は個々の経験対象の志向をその顕在的遂行において問題としたのであったが、今やそれらの意味統一としての、根底にあって、その経験に先立って既に機能している、従ってたんに諸事象の複合態であるばかりではなく、意味規定的に働く被規定的―規定的な地平ないし地盤の次元における動的な真理化の現象学的分析へと移っていったのである。

III

それによると、経験の個的対象は知覚の領野においては内部地平を、事物の領野においては外部地平をもつ。いっさいの意識体験の最下層には、不断の、絶え間のない一つの意識の流れという一般的形式を構成する時間意識が非主観的に受動的に機能しているから、経験の各局面の未来志向が原印象において充実されていきつつ連続的に統一が構成される(XI, 166 参照)。その結果、そのつどの経験の現在のな作用において予料的先取という形式で様々な規定性をもった既になんらかの形式において知られた類型が共に経験されている。経験対象は既になんらかの親密さをもった「類型的な先行の既知性の地平」において、ある一定の枠組みをはめられている。そしてこの先行的な既知性の地平において経験対象は予め一定の輪郭を帯びある解釈を受けて現出し、一定の様相化を受けつついっそう詳細に規定されあるいは修正、変更され等々されながら、経験の諸志向の整合的に相一致する全体的地平へと編成されていく。こうして諸地平の「既に獲得した自己能与をその極限へと、絶対的明晰性の理念へと接近させること」(XI, 203)によっ

て、終には「可能的現出の開かれた無限の統一地平を伴う諸現出の絶えず証明される全体の統一、換言すると、確実な普遍的統一構造の経験可能性の整合的信憑(Glaube)」として、完結することのない絶えず連続する充実に応じて妥当するものとして証明される地平を伴う諸現出の全体の統一」(VIII, 404)としての世界が現出してくる。地平的な一致する類型が経験対象の予料を動機づけているかぎり、世界についてのこの確信は不可疑で自明的であり、世界信憑は「普遍的な信憑基盤」(EJ, 23)として機能する。その意味において、世界の全体的地平は決して疑われることもなければ、初めて判断作用によって獲得されるものでもなく、個別的経験がそれに基づいて初めて真理として現出するところの地盤である。生活世界が近代の客観的学問の意味と妥当性の地盤であるのもこの意味においてである。

しかしまた、不断に進む経験の充実は同時に不断に進む空虚化でもある。世界の地平性が世界の親密性であるにしても、しかし既知性へと未知性が完全に転化することはできず、決して追いつくことのできない未知性が残る。無限の統一地平を伴う諸現出の全体の統一である世界地平、すなわち十全的明証において与えられる世界地平は、既に獲得した自己能与を絶対的明晰性の理念へと接近させること

によって形成されるカント的理念に他ならなかった。絶対的明晰性の理念とは、十全の明証が対象と完全に合致することである。しかし対象を限なく捉えつくすことは、現出のもつパースペクティヴ的射映の原理を捨てることになる。

いずれにせよ、世界地平の構造においては、(一)一般的かつ推定的性格をもついわば地平的な主題的相対的な直観の明証、(二)絶対的明晰性の理念としての実現不可能な十全の明証(例えば、学問の理念)、を指摘しておくことができる。ところが、このように地平はもともとの主観的相対的な現出から十全的自己能与という理念へ接近させられることが可能であり、さらにそればかりではなく抽象化する思考の所産である自然主義的意味での「客観的世界」、実在化された「科学的世界」へと転化されることもできる。そうすると明証と考えられたものもその後疑わしくなり、「人を欺く明証」(FTL, II)となつて、その仮象であることが判明する可能性が成立する。

したがつて、フッサールにとつて明証的な事象や事態の存在の確実性ばかりではなく、それらの事象や事態の存在・非存在に関する疑念をも批判的反省によつて根拠のないものとして予め排除する、それ自体最初の明証を必要と

なる。そしてそれが必然的明証である。しかし批判的反省の必然的明証も、体験そのもののものもつ随伴的な地平の存在のために十全の明証を全体的にもつことはできず、必然的に明証的に反省されうるのはエゴ・コギトの「生き生きした自己現在」(I, 62) だけとなる。

IV

反省がそこへと逆行すべき場合は、こうしてフッサールにとつては、エゴ・コギトの「生き生きした自己現在」である。このような根源的な意味での明証が、そこにおいて原本的に自我と世界の立ち現れる場である。それでは、「生き生きした自己現在」とはいかなる現在であらうか。必然的に明証的な批判的反省は、反省であるかぎり、形式的には既に過ぎ去つた体験の事後的な確認である。しかしフッサールは、『内的時間意識講義』において内的知覚をもちだして以来、反省は「分離における統一」を前提にして成立すると考える。時間意識の根源的な源泉点は「生き生きした現在」、「生き生きした今」等々であり、いつさいの経験の妥当の最終的絶対的な地盤である。それは「その時々」の具体的に充実し、流れる生の現在」(XI, 125)であり、そこ

において生きるのは、具体的な世界構成の遂行が根源的にそこから湧出してくるところの生動性としての構成する主観性である。しかしそれは主題的に今として意識されず、むしろ非主題的に構成する生き生きした湧出において生きつつかつ流れ去るのであるが、このような超越論的主観性の生の「分離における統一」が事後的な反省を保証するものである。

フッサールはこのような事態を表わすために、「立ち止まりつつ流れる現在 (stehend-strömende Gegenwart)」等々の表現を用いるが、さらにいっそう根源的には流れつつ自己を時間として形式化する流れの核、すなわち絶えず流れ去る連続態の最先端の、不断に流れ去りつつも不断に新たに流れ来る先端に立つ根源的な点的現在を「立ち止まる点」、「立ち止まる今」等々とよぶ。しかしフッサールにおいて、存在とは構成された存在者を意味するのであるから、「流れる」ということそのものは流れにおける時間的存在ではなく、むしろ「絶対的な根源的先存在 (Vorsein)」(XV, 585)であり、その意味においてこの「原現在とは時間様態ではない」(XV, 668)こととなる。充実した流れる具体的な生の源泉は、「時間の無時間的な源泉根拠」として「あらゆる時間化と時間の、あらゆる存在統一の、あらゆる世界の

担い手」(XV, 587)であって、反省による主題化を原理的に免れるとともに、しかし同時に流れ来たりつつ流れ去って自らを時間化して時間において存在し、「たった今あった生き生きした現在」(CIII, 24)へと移行することによって、反省を可能にする。このような現在では、根源的な創造的存在源泉として「絶対者」(XV, 669)であり、そのうちになんらかの意味でのいっさいの時間と世界が存在する、とされる。

フッサールはこうして「生き生きした自己現在」へ到達すること、いっさいの妥当の源泉である「絶対者」へ到達した。超越論的生の根源的に流動的に構成する恒常的な働きは、それ自身が原時間化 (Urzeitigung) なのである。超越論的主観性の生の総体は、このような時間化の流れの普遍的な統一形式において共存在可能な動機づけられた生の総体であり、モナド的生の「受動的かつ能動的な生成」(I, §38)という「普遍的生成の形式的合法則性」(I, 109)の内部において、このような生成の統一である多様な特殊的な動機づけと動機づけ体系とをもつ機能する諸能作の動機づけられた生の過程である。超越論的主観性の生は、このような意味において歴史の統一において自己自身に対して構成されていることとなる。

ところでフッサールにとって、時間とは形式であって、現象ではない。時間はあらゆる現象を貫いて統一する形式であり、反省が事後的な確認であるにもかかわらず反復による反省の同一性が成立できるのも時間の形式性にあった。それによつて現象は生の豊かな歴史性である。形式は内容をもたなければ存在できない。超越論的生は原時間化であることによつて、現象として現出するためには自己をモナド的な超越論的主観性の生の具体的な豊かな歴史性として告知しなければならない。そして歴史性とはまた地平性でもある。われわれの経験が地平性に基づいて初めて与えられるのも、超越論的生が自己を歴史的生の統一として現象的に構成することによる。そして歴史的統一としてそれが自己を構成するのは、生動的な現在の世界地平においてであった。

反省は、根源的に湧出する生動性を、歴史的地平性や世界的地平性を通じつつその生動的な今において明証的に問い求めるものにはかならない。生き生きとした現在の野において、時間が私の生の全体を貫く形式であるために、反省は豊かな全歴史へと解放され、このような反省において原本的な所与性は、一定の先行的法則的な地平構造に従いつつ、自己を触発し、自己と関わり、それを刺激し、いわば

行動へと呼びかけ、実際に激励する。原本的な現在において、既に創設された経験の所与性に沈澱している自己の伝統を呼び戻し、新たな意味の生成と展開と変様を生起させること、現在の世界の意味と妥当性の構成に参与する超越論的歴史性を開示させること、すなわち真理として自己を能与し確証する超越論的生の存在がフッサールにおいて問われている。しかも根源的現在の存在源泉である「絶対者」が、反省の限界に存在するかぎり、このような現象学的反省は無限に問われ続けなければならない。たとえこのような無限の問いが有限な人間にとつてけしきとどけられない試みであつたとしても、問うことを要求し、かつその要求に従わなければならない。そしてフッサールにとって、それが理性的な知の基礎づけへと召命された現象学の仕事にはかならない。地平性と明証性は、以上の意味において徹底した知的自己責任という彼の哲学者としての存在理由を形作るものであり、そればかりではなくまさにわれわれをも哲学的思索へと駆り立てているものであろう。

(ちだ よしてゐる・国学院大学)

『存在と時間』における存在論的差異の現象学

丹 木 博 一

ハイデガーを終生、思惟に沈潜させた存在への問いは、『存在と時間』では、存在一般の意味への問いと規定された。それは、存在を、存在者一般の存在了解の可能根拠として問うことを意味している。存在者の存在は、存在者の由来を因果的にたどっていき、他の存在者から法則論的に説明するという仕方では問い求められず、あくまでも存在了解の遂行の内に定位し、その可能根拠を問うという仕方で探求されねばならなかったのである。このように、『存在と時間』は既に、存在を存在者との差異において思惟するという存在論的差異の洞察によって規定されている。そのためにも、存在への問いは、存在了解を有する現存在の実存論的分析を媒介にして問い進められ、存在者の発見を

可能にする先行的な存在論的地平の解明として展開されることになるのである。

だが、存在一般の先行了解に導かれたこの実存論的・解釈学的な歩みは同時に、その先行了解を現象学的に自己証示していく道でもあった。しかもその際、方法的な自己根拠づけの姿勢が徹底的に貫かれており、現象学的態度は独断的に先取りされることはない。現象学的な態度は可能にする根拠は、日常的な態度自身の内から見出されるのである。こうした現象学的態度への移行およびその深化を可能にする事象的な場として求められたのは、否定的な経験である。これは、そのつどの態度にに応じて存在論的差異が現出する様式であるとともに、その現出の主題化を可能と

する場でもある。換言すれば、存在論的差異は、一方では、現象学的思惟において開示される事柄であると同時に、他方では、現象学的態度を可能にする事象的根拠でもあるという二重性を有しているのであり、それ故に、存在論的差異は、現象学的還元の遂行次元に於いて多様な相貌を呈示することになる。そしてこのことは、存在論的差異がどのようにつえられるかが、ハイデガー現象学の有り方をそのつと決定するということを意味していると言えよう。

『存在と時間』では、否定的経験を媒介にした還元の遂行の場合は、次の三段階に分節されている。①道具の使用不可能性を介した世界内存在の露呈、②不安に定位したゾルゲ構造の解明、③死への先駆的覚悟性における時間性の剔抉が、それである。ここでは、以上の三つの還元の場合に光をあて、現存在という存在者が次第に超越論性を深めていくこの還元の過程に沿って、存在論的差異の現象学というべきハイデガーの思惟の運動を再構成してみたい。それによって、存在論的差異は、存在者とその存在との差異から、内世界的存在者と存在論的地平としての世界との差異へ、また、この地平論的差異から、その差異性の発生次元へと深められていくことが示されよう。

『存在と時間』の実質的分析は、存在把握の場を獲得す

ることと主観の存在を規定することとの本来の統一次元を求めて、現存在を世界内存在と規定することから始まる。その分析に場を開くのは、道具の使用不可能性の経験である。この経験は、道具的存在者がたいていは目立たなさを現象様式とする用在性という存在意義において出会われていたことを主題化可能にする。存在論的差異はまず、道具的存在者とその存在である用在性との差異として開示されるのであるが、同時にこの経験は、道具連関の全体を顕在化させることによって、道具的存在者の世界適合性をも告知せしめるのである。この分析は、現れ(Erscheinung)の解釈を媒介として現象(Phänomen)を剔抉するというハイデガーの予備的な現象学概念が見事に実現されている例の一つである。道具的存在者という現象に即して己れを告知する世界適合性という現れは、道具連関を最後まで、つまり現存在の究極目的性(Worinwille)にまでたどることによって、有意義連関たる世界現象として解釈されるに至る。こうして道具的存在者の存在意義への還元は、さらに世界へと次元が深められたのであり、ここで存在論的差異は、存在者とその存在という限定を越え、内世界的存在者と世界との言わば地平論的差異として捉えられることになる。このことは、事実的な存在者としての現存在の内に、

世界へ開かれているという超越論性が見出されたことを示している。

だが、世界内存在として解釈された現存在の実存可能は、内世界的存在者の指示連関を最後までたどるという形で、存在者の方から規定されたのであり、まだ世界と現存在との統一は、究極目的性それ自身においては根拠づけられていない。それ故、世界と自己との本来の統一根拠に至るという課題が、次の歩みを方向づけることになる。

この課題を実現するには、日常的な頽落傾向を打破せねばならないが、この試み自身が思弁的構成にならないように、分析の端緒は日常性の内に見出されねばならない。そのためにハイデガーが注目するのは、頽落自身の持つ逃避性格である。頽落的現存在は、恐れの場合とは異なり、現存在自身から逃避するのだが、そのような逃避が可能なのは、あらかじめ自己の可能性が不安という情態性において無気味な可能性として開かれているからである。ハイデガーは、頽落の逃避性格という現れを媒介として、頽落の可能根拠として常に機能しているこの不安という根本情態性の現象の内に実存論的に踏み込んでいく。このとき、世界は自明な有意義性を喪失し、究極目的性は、既存の有意義連関からは分節化され得ないものとして、自由な規定可

能性において示される。ここに、現存在の自己への実存的な関係が真に開かれたと言えるが、このことは同時に、実存的自己関係を主題化する可能性が開かれたことをも意味する。こうして、現存在の存在はゾルゲと規定されるのである。実存可能性は常に既に世界へと開かれながら、内世界的存在者のもとにある可能性として分節化されるとともに、現存在はそのような実存可能性へと否応なく引き渡されていることが示される。世界が、内世界的存在者の理解地平としてではなく、現存在が常に既にそこへと投げ込まれている地盤として捉えかえられることで、世界と自己、超越論性と事実性、存在者と存在の本来の統一の場に次第に収斂していくことになる。

しかし、ハイデガーは、存在一般の意味を問うのに、この解釈学的状況では不十分だと考えている。ゾルゲの分析の場合、不安は頽落的逃避の可能根拠として投企されたのであり、実存の可能性が可能性として開かれる場合は、十分には規定され得なかったからである。では、分析のための本来の地平を自ら開きつつ、その地平が根源的であることを自己証示する道はいかにして可能なのであろうか。

現存在をその全体性においてまなざしにもたらしには、分析する主体自身がその全体性を存在するのになければな

らないが、その実存的な可能性は死への先駆に求められる。通常、死は現存在の存在を時間的に限界づける可能性の不可能性として表象されているが、ハイデガーは死についてのこの通俗的な理解を利用しながら、死の経験可能性の問題を媒介にして、死を不可能性の可能性とする実存論的に徹底した解釈を打ち出す。ハイデガーは、このような解釈地盤に立ち、死を追い越し得ない可能性として捉えることによって、地平の全体性を根拠づける可能性を開き、さらに、これを自らの実存可能として引き受ける死への先駆において、実際に全体的地平を開かんとしたのである。死への先駆は、不可能性の可能性への開きとして、頽落的な実存了解の自明性を打ち破り、実存の可能性を、不可能ではない可能性全体の現存として開くことを可能にするからである。ここでは、既に潜在的に開示されている世界地平が主題的に顕在化されるというより、むしろ世界の原初の開示の可能性、存在者と出会うことを可能にする存在了解の現出可能性が問い求められ得るようになるのである。

死への先駆によって、前段階までに見られたような、還元の遂行という方法的場とそこで開示される事象との乖離は埋め合わされるが、死への先駆という実存可能性が、日常的には頽落している現存在にとっていかにして可能か

という解釈主体の成立に関する問題は残される。この問いに答えるのが、良心分析の課題である。ゾルゲの声として実存論的に解釈された良心の呼び声は、被投性という無性によって根本的に規定されている自己の存在をそのまま引き受けることへと、現存在を呼び出す。良心の呼び声を聴くことによって、現存在は非本来の実存のただ中から本来の実存の可能性へと招かれるのであり、ここに、本来の現象学的態度が成立する。良心を持つとうと欲し、投企によって自己の存在を自らに与えたのではないという自己の存在様式を引き受けるならば、自らの存在は自明性を剝奪され、常に無と隣合わせになった形で開かれる。だが、この否定的経験は、存在者を超越した無の地平が開かれることを意味するというより、存在者が存在するということが、事実に存在者の方からではなく、存在了解の生成に向けて捉え直されるに至ったことを示している。

従って、良心を持つとうと欲することが、良心現象の常住性ゆえに死への先駆に結びつけられるとき、それは時間系列の充填を意味するのではなく、現存在の存在が、徹頭徹尾可能性として捉えられねばならないことを示している。それ故、先駆的覚悟性に定位して現存在の存在の意味が時間性として解釈されるにあたり、将来性・既在性・現在の

三脱自性の等根源性が主張される一方で、将来性の契機の優位が語られるのは、事象に適ったことなのである。

以上のように、『存在と時間』のハイデガーは、存在論的差異によって自らの分析の場を開きながら、そのつど差異性の次元を深めていき、ついには差異性それ自身の発生を問い得る地点に到達した。つまり、地平論的枠組みを越えて、存在者の存在了解の生成が問われるに至ったのであり、その意味で事実性と超越論性との本来の統一の場に近づき得たのである。しかし、ハイデガーは、存在者と存在との差異化の出来事を、存在一般の意味への問いという当初の課題に向けて問い直すとき、再び地平論的に解釈してしまう。ハイデガーの基礎存在論の構想は、時間性の脱自地平を存在了解の地平として解釈するという方向に向けられていたのである。だが、存在をその現出において問うという課題に当たって、なおも地平に定位するならば、仮に地平の潜在的な開示の事実性へと遡行し得えたとしても、地平の現出を可能とする媒体は、地平自身の表象性格によって、常に既にふさがれてしまうことになる。また、地平とは、存在者の発見の可能根拠ではあっても、存在者を産出する根拠ではあり得ないため、存在者の事実的存立もまた前提とされざるを得なくなる。地平の論理の枠内ではなお、

存在論的差異は、何か実体間の関係として措定されかねないのである。

だが、先駆的覚悟性の分析においては、現れを媒介とした現象の剔抉という予備的な現象学概念が乗り越えられ、存在の現出とその制約とが相互に限定し合うという事態に立ち至っていた。しかもその限定は、いかなる意味でも差異項からは規定できず、むしろ、存在論的差異の差異化と呼ばれるべき事態へと向かわしめるものであったはずである。ただ『存在と時間』では、実存論的・概念論的根拠づけの理念ゆえに、存在論的差異の発生のレヴェルを再び地平論的に解釈するという誤りを犯してしまったのである。従って『存在と時間』の挫折は、ハイデガーの思惟の歩みを現象学から離脱させたのではなく、むしろ真の意味での現象学、つまり実存論的・解釈学的な地平の論理を乗り越えた差異性の発生の現象学へと向かわしめるものだったのだと言うべきであろう。ハイデガーは以後、差異性の発生の近みに立ち、差異化への徹底した歩み戻りを遂行し続けるに至るのである。

(たんぎ ひろかず・上智大学大学院)

解釈を導くもの

——ガダマーの存在論——

佐々木 一 也

序

この論考では、次の三点を考察する。(1)解釈学が存在論であるとはいかなることか。(2)解釈学が存在論であることにならざる利点があるのか。(3)解釈の正当性とはいかなるものであるのか。

我々は解釈を行う時、正しい解釈を目指す。しかし、解釈は個別の解釈者によって主体的になされるものである。で、唯一絶対的な解釈に到達するのは、ほとんど不可能であると考えられている。それにもかかわらず、正しい解釈が求められるのであるならば、そこには、有限なる個別者

と、無限なる普遍者との、何らかの連関が前提されていないことはなるまい。従って、正しい解釈を目指すということには、我々を越えた何者かによる導きを予想させるのである。それが何であるかが、本稿の真のテーマである。まず、正しい解釈とは、解釈されるものが何らかのし方で「ある」通りそのままに、我々に示してくれるべきだと考えられる。そこで、「ある」という事態、すなわち「存在」が正しく知られる必要がある。それゆえ、まず、正しい解釈のあり方を考察すべき解釈学は、存在を論じなければならないことになる。

ガダマーによれば、解釈学は、言語を介して、存在論であるという。だが、一見、それは不可能であるように見える。なぜならば、解釈学は有限な主体の活動の上に立脚しており、一方、存在は最も普遍的で、言わば無限の概念であるからである。つまり、存在は有限な地平の中には捉え切れない。それにもかかわらず、解釈学が存在論であり得るというのであるから、そこには、有限者と無限者とを結び付ける媒介が用意されていなければならない。ガダマーは、『真理と方法』の最終ページで次のように言っている。「我々の認識しようとする意志は、常に、我々の先入見の呪縛を逃れることを目標にしていなければならない。」(WM465)ガダマーの解釈学において、このことを可能にしてくれるのは、私見によれば、彼の説明する言語である。ガダマーによると、言語は、解釈学的経験の媒体であって、解釈には必然的に伴わざるを得ない要素である。その言語には二つの層がある。一つは「陳述」(Aussage)として語り出された通常の言語である。もう一つが、陳述の基底にあって、それより深いところの層になる「思弁的言語」

(spekulative Sprache)であるというのが、これは説明を要する。(WM444-445)「思弁的」という概念には、もともと「鏡の作用」(Spiegelung)の意味があり、ガダマーは、それを生かしてここで使っている。思弁的言語とは、陳述が語り出される瞬間の、生成する言語の活動である。それが語り出される時、言葉は、これから言われるべき内容との映し合いを経て選択される。その時、人間が、主体となつて、それを選び、語り出すのではない。実は、言語自体が主体となつて、映し合いの中で、まだ言われてい「ない」ことを、言われて「ある」ことに変える。その証拠には、我々は、同じことについてさえも、決して同じ表現でもって再現することはできない。言葉の選択権は、本当は、我々にはないことになる。言葉は、いわば、一期一会のものなのである。その際、思弁的言語は、我々有限者の限界を越えて、「存在の全体への関係をして語り出さしめる」(WM445)とも言われている。

「理解され得る存在は言語である」(WM450)とガダマーは言うのだが、その通りだとすると、思弁的言語は、地平の限界内にある我々人間に、地平を越えた「存在」を示してくれることになる。その意味で、地平の限界内からの認識を説く解釈学も、地平を越えた存在を論ずることができ

る。つまり、解釈学も思弁的言語を介して存在論なのである。

その際、思弁的である言語の方に主体性が認められている事実は、有限なる人間の行う解釈という営みが、人間を越えた、無限なる何者かによって導かれていることを示唆している、大変興味深い。

(2)

ガダマー自身は、解釈学に存在論への道を開いたとはいえ、存在の扱いについては、慎重であるように見える。彼自身は、存在論であることが持つ大きな可能性について、特に意識している様子がないからである。彼は、解釈学が存在論であることから、解釈学的経験が、単に精神科学の基礎づけであるにとどまらず、あらゆる認識にとって普遍的な基盤だ、と言うだけである。しかし、解釈学が存在論であることから、多くの新しい可能性が生じると思われる。

まず、正しい解釈が目指されるべきであるならば、影響作用史、地平融合による解釈学的経験は、単に開かれた認識と言うだけではなく、ある方向へと収斂してゆかなければ

ばならないだろう。というのは、開かれているだけでは、その認識が、どこまで普遍性に迫っているのか分からないからである。普遍に近づくべく広げたつもりでも、偏った知見を深めているだけかもしれない。ところが、ガダマーの方法の根幹を形成する「影響作用史」と「地平融合」に關しては、テキストとの時間的な隔たりや、有限性が強調されるばかりで、その開かれた認識の展開し、変遷して行く先については、全く触れられていない。従って、ガダマーの解釈学自体には、正しい解釈への明確な指針はなく、いわゆる相対主義に陥る危険をはらむ。だが、実は、解釈学が存在論であることによって、影響作用史、地平融合は、地平の限界内にありつつも、それを越えたものに導かれていることが分かる。そして、解釈とは、そもそも、ものが何らかの意味でどのように「ある」か、という問いをめぐる行われるのであるから、究極的には、「存在」が解釈の成否を握っている。それゆえ、注意深く、思弁的言語の語りかけに耳を傾けるならば、そのようして行われる解釈は、事象の「ある」がままの姿を伝えてくれるであろう。ガダマーも、思弁的に語り出されてくるのは、事象自体の営みであると言っているからである。(WM450)

この事実はまた、解釈学的経験の遂行過程において、そ

の方向性を示す一つの補助である「権威」に関して、新たな可能性を明らかにする。ガダマーの解釈学においては、権威は乗り越えがたいものとして力を持つ。だが、解釈学が存在論であることによって、解釈学的経験の蓄積が、存在経験の蓄積にもなる。単に乗り越えがたいだけでなく、存在の導きをも受けていることにより、権威の力は積極的な正当性をも持つことになる。

更に、解釈学が存在論であることは、存在論自体に影響を与える。思弁的言語が映すところの存在は、形而上学的な概念としての形式を持つてはいないが、地平を越えた何らかのものとして、解釈に力を及ぼすことにより、その実的な機能を我々に示していることになる。つまり、解釈という具体的行為の中に、存在という形而上学的であったものは、概念的形式では表現されないものの、少なくとも間接的には、ここに実的で具体的な姿を現したことになるのである。こうして、解釈学的存在論は、直接的にはないが、存在を具体的場面において示すことを可能にしたのであった。

以上のことが総合されると、正しい解釈というものが自ずと明らかになる。

(3)

テキストの正しい解釈とは、普通、著者の意図を正しく汲み取ることとされる。古いところでは、シュライエルマッヘルが立てた、原著者の意図したところを心理学的に再構成してゆく、という原則がある。こういった考え方は、ガダマーによって、テキストと解釈者との時間的隔たりを考慮することを通じて、乗り越えられた。しかし、ガダマーの解釈学は、前にも述べたとおり、今度は、相対主義問題を引き起こしてしまった。それは地平に内在する解釈者の視点からすれば必然的である。しかし、これに対し、ヒルシュのように、原著者の意図を表す意味(verbal meaning)と、歴史的隔たりを加味した解釈者の読み込む意味(significance)を区別して、テキストには本来の一つの意味があり、それを基準として、客観的に正しい解釈が有り得るとする見解もある。(V18) ガダマー自身は、このような批判に対し、有効には答えていない。

しかし、解釈学が存在論であることを考えれば、事情は一変する。もともと、著者の意図なるものは、思弁的言語の説明の際に指摘したとおり、本人でさえ再現できないの

である。ヒルシュの理論によっても、著者の意図に鑑みた、客観的な解釈の基準は必ずあるはずであるが、我々には、それをそれとして、確実に自覚することは必ずしもできないという。解釈の目的は、その内容の正しさの蓋然性を高めてゆくことになる。つまり、テキスト本来の意味も、実は、確証 (verify) されるのではなく、有効と認められる (validate) だけなのである。(VI207) 因みに、verify は、正しいことを示すの意味であるが、validate は、我々に知られていることを基礎として、多分正しいだろうことを示すことだという。(VII71) その場合、もし有効であるならば、その正しい解釈は、有限な我々によって知られていることの積み重ねに基づき、しかも、テキストに盛られている事象を、著者の意図していたところという意味で、本来「ある」がままに、伝えることになるだろう。そうだとすると、ヒルシュの言う意味での正しい解釈を遂行することは、まさに、存在論である解釈学の説くところの解釈学的経験のプロセスに他ならない。

このように考えるならば、もし正しい解釈というものがあるとするならば、それがたとえヒルシュのような客観主義的なものであっても、存在との触れ合いにより保証されることになる。正しい解釈とは存在に導かれた解釈なの

である。とは言っても、思弁的言語も有限であるゆえに、決定的な一つの解釈があるわけではない。収斂の方向が定まる程度である。だが、このように正しい解釈の方向が定められるならば、古典に学びつつ、未来の進むべき道を模索する我々は、実は、存在に導かれて解釈へと向かっているのではなからうか。というのも、解釈の根源では、主体性は我々人間にあるのではなく、存在を映す言語の側に有るからである。こうして見ると、解釈学的経験を深めて行くことは、ハイデガーの思索に通ずる側面をも持っているだろうことが明らかにになる。しかし、ここでは予想するにとどめておきたい。

WM : H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, 4. Aufl. 1975.

VI : E. D. Hirsch, Jr., Validity in Interpretation, 1967.

(さちき かずや・立教大学講師)

哲学と心理学

——『危機書』再読

門脇俊介

哲学と心理学との関わりは、西洋哲学の歴史と共に古い。イデア認識の担い手である「魂」を自らの愛知の営みの主題としたプラトン、さらには、学としての心理学の位置づけを初めて試みたアリストテレスの名を挙げるまでもないだろう。近代哲学もまた、思维主体の「意識内容」観念へと、哲学の出発点を切り詰めることによって、「認識論」という、哲学の占めるべき一つの場を確保し、そうすることと同時に、哲学と心理学との特別な連帯を告白しているのではなかったか。しかし一九世紀後半に、心理学的考察と哲学的考察とが曖昧な形で重なり合うという状況の中から、心理学が自らを実験的な実証科学であると標榜して、哲学に別れを告げてからは、両者の関係を、親密な連帯と

呼ぶにはほど遠い状況ができあがってしまったている。

現在この両者の奇妙な対立に対して、哲学の側から終止符を打とうとする一連の試みの存することを見逃すことはできない。それは「認識論の自然化」と名付けることのできる傾向であって、こうした傾きを持つ哲学者達は、近代以来哲学の特権的な場であった「認識論」あるいは「知識論」は、それ自身では決して自立できぬものであると考え、（認知科学を含めた上での）経験科学としての心理学に、取って代わるべきである、あるいはそれと協同して進むべきだと主張するのである。この傾向を最も先鋭な仕方代表しているのは、W・V・O・クワインであって、彼は直接的な「感覚経験」によって科学を基礎づけようとする

認識論のモデルに代えて、自然科学の一部としての心理学に新しい認識論の役割を負わせる。例えばまた、A・I・ゴールドマンは、信念の正当化というモデルをも含んだ意味での伝統的認識論に対して、認知心理学によって探求される心の情報処理過程についての知見を考慮に入れた「Epistemics（認知論）」のアイデアを提案する。

このような「認識論の自然化」の傾向は、単に、行動主義心理学や認知心理学の成立の問題とだけ関わりを持つのではないだろう。むしろ一般に、哲学の特権性を主観性や意識へと訴えることによって正当化しようとする時、そうした空虚な試みを離れて、心的なものの学的探究を、より実りある自然主義的な具体的作業へと委ねようとする傾向が生ずるのを、とどめることはできないのではないか。我々がフッサールの名をもう一度呼びたいと願うのは、このような状況においてこそなのである。何故なら、フッサールの現象学のうちでこそ、心的なものをめぐる哲学と心理学との相剋が、哲学の運命を決するものとして主題化されているからである。

フッサールの現象学の方法が、彼の最初の本格的著作である『算術の哲学』以来、心理学的方法論との宿命的な緊張関係を取り結びながら進んでいったこと、そしてこの緊

張関係が、彼の最晩年の著作『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』（以下『危機書』と略す）のうちへと持ち越され、最終的表現にもたらされたこと、このことはよく知られている。

『イデーンI』でなされた現象学と心理学の二重の区別——「形相的」・「事実的」および「超越論的」・「實在的」——のうち、後者の区別が、フッサールを終生悩ませ続けたのである。フッサールは一面で、現象学の「超越論的」性格を、實在的世界の「排去」後の純粹意識の「残余」という、伝統的な認識論の発想に依拠して正当化しようとする。しかし他方、「超越論的現象学」の内幕が、實在性を前提にしている「形相的心理学」の作業と平行的であること、むしろ前者は後者の作業に事実上依存しているという発想が、フッサール現象学のうちで伝統的な発想に対して優位を占めるようになる。フッサールはこの「超越論的現象学」と「形相的心理学」との関係を、どのように最終的に解明し得たのか。もし伝統的な認識論のやり方で自らの「規範性」（超越論的性格）を基礎づけることができないとしたら、現象学はどのような意味で、クワイン的な意味での「認識論の自然化」の傾向性に抗し得たのだろうか。

ここで『危機書』を読み直そうとするのも、この著作の

うちで、「實在」性と「超越論的」性格という対立が、「生世界」という概念を用いて再考され、そのことによって、哲学と心理学との関係が、全く新たに考え直されている、と考えるからに他ならない。『危機書』再読の要点を三つに絞っておく。

- (1) 「生世界」をどのように特性描写すべきか。
- (2) 「生世界」概念の成立は、「心理学」概念に対してどのように寄与するか。
- (3) 「心理学」の概念は、「生世界」の問題に対してどのように寄与するか（超越論的問題）。

(1)

「生世界」の概念は、『危機書』のうちで、まず消極的な形で、自然の数学化がそこから開始される、主観的—相対的な経験的世界として、幾何学の発生史の発端に置かれる。自然の数学化、理念化が完成され即自的に「真なる」世界が想定されるや、この世界は学的探究の対象としてはかえりみられることのないものとなる。しかし、この前科学的で日常的な世界が、科学に対して一定の寄与をなしていることも、否定はできない。科学は生世界が提供してくる「所

与（データ）」を自らの必要に応じて利用しているからである。このように生世界は明証の源泉として科学の「地盤」の役割を果たしているのだが、ただし生世界のこの寄与は、理論に対するデータの問題として、客観的科学にとっての「部分的主題」であるにすぎない。

ところがフッサールは、客観的科学と生世界との関係を、たちまち逆転して見せる。論理的形成物である科学の述語の体系は、科学者共々、具体的な生世界に包摂される、とフッサールは言うのである。この断定の決め手となるのは、科学的な「客観的に真なる世界」が、一種の「仮説」であって、その意味で実践的な性格を持たざるを得ない、という点である。「帰納」あるいは「予見」とも言い換えられる、この「仮説」という概念は、現前するものを超えて、当の現前するもの以上の性質を事物や行為に帰属させるという意味で、日常的な知覚、行為にもひそんでいる目的論的特性であり、志向性の「地平」概念と重なり合ってくるものである。「客観的に真なる世界」の理念をかがげる自然科学者達も、実際に確認された特性を真なる世界に帰属させるだけではなく、むしろ実際に確認されていない特性をもその世界に帰属させているのであるから、日常の知覚や行為と同様な仮説的な操作を行い、その意味で「客観的に真な

る世界」の理念とその仮説を立てる主体とは、実践的目的論的な「生世界」の統一性に属するのである。

その際重要なのは、この実践的「地平」としての生世界が、「記述」のシステムを形作っているということである。そもそも人間の知覚（行為としての）や意図的行為は、ある「記述」の核を必要としているが、生世界は、物体―生命―心の系列を基本として、物体の自然物体と人工品への区分、生物の類種別、人格についての述語などの、知覚、行為の成立要件となる多様な相互に関連し合う諸区分のシステムとして、フッサールのいわゆる「質料的存在論」の自然的基盤となっているのである。

(2)

このように自然の実在性が、即自的な客観的世界（より狭く物質的自然）のではなく、記述的秩序を持った生世界だと見なされることによって、心あるいは精神の位置づけが決定され、それによって心理学の地位もまたそれにふさわしく再考される。『危機書』の第三部Bは、この問題に関わる。

ここでフッサールはまず、心を物質的身体と同じ因果法

則に従い、身体と実在的な関係を取り結ぶ一種の実在と見なす自然主義を斥ける。生世界的経験からすれば、心による身体支配の働きは、物質的実在の持つ因果性とは全く異質なものである。フッサールは続いて、物と心との二つの領域へと接近する仕方に従って形成される「経験的二元主義」を検討する。物体性に関する明証の源泉としての「外的経験」に対置される、個々人の「内的経験」に基づいて、本来の意味での心理学が形成されてくるのである。否、である。生世界の経験は、心が事物や他者と志向的な関係を取り結んでいることを教えている。だから真に心的なものを獲得しようとするのなら、実在的な関係を捨象して、そうした志向的な関係を取り出してやらねばならない。

こうした意味での「記述的心理学」の概念のうちに、哲学と心理学をめぐるフッサール現象学の全問題性が潜んでいるように思われる。まず第一にそれは、生世界という自然的領域の内部での、心的なものという実在者についての学であり、しかし第二にその心的なものは、志向的に他のあらゆる存在者と関係を持ち得る独自性を持ち、さらに第三に驚くべきことに、この心的なものについての純粋な学は、全世界を志向的な現象として担うものについての「超

越論的哲学」と同一であるはずだと、結論されさえもするのである。生世界的実在に属する心的なものが、実在を構成する主観性であるとするこの逆転は、伝統的認識論による基礎づけが放棄されているなら、何によって可能となるのか。

(3)

既に述べたように、生世界は、科学の地盤となる観察上の「知覚」の世界であり、かつ実践的「予見」の地平としての世界であり、しかも、一定の記述のシステムを蔵しているものなのであった。問題は、生世界をこのような意味での（知覚的・実践的）記述のシステムと考える場合に、どこまで「志向的なもの」が不可欠かを考察することにある。

確かに、自然種分類をも含んだ生世界的記述のシステムは、我々にとって一種のア・プリオリとして既に与えられており、主観の側から恣意的に、ある一定の概念枠が実在の側に投げ入れられて、こうしたシステムが成立するわけではない。だが確認しておかねばならないのは、この記述のシステムに属する各々の記述が、決して単独に与えら

れることはなく、それを支える背景的信念と共に出来るということである（「犬」という記述に対してなら、「猫と同じく動物」、「三次元空間を占める」、等々学的、日常的な信念）。各記述はこれらの背景的信念の総体に還元されてしまうのではないが、いわば一つの事物が多様な射影を通して同一のものとして思念される場合のように、諸々の背景的信念によって支えられている。

重要なことは、これらの信念が志向的動詞（信ずる）の文法上の目的語となる「志向的対象」（アンスコム）をなしているという点であり、しかもその場合の背景の記述は、不在の事態をも記述し得るという点である。生世界の記述のシステムにとって「志向的なもの」が不可欠だというのは、まさにこれらの背景的信念によって記述が可能になるということであるが、しかしそれは、生世界的記述が根拠のない（不在に関する）様々な信念によってのみ支えられていることではない。ある信念が空虚であることが露呈しても、他の多くの根拠のある信念によって記述は支え続けられるのである。（「鯨は最大の魚類だ」という背景の記述が偽となっても、「鯨」という記述が以前とほぼ同じように成立し続けたように）。

心理学の生世界問題への寄与（超越論的問題）の表現と

しての、この志向性——記述のシステムの問題は、なお未
決の様々な論点をよび起こすであろうことを、最後に付け
加えておかねばならないが。

(かどわき しゅんすけ・山形大学)

アリストテレス「分析論後書」

99b20—100b17の現象学的解釈

山 田 央 夫

「何ものかについての意識」という表現での「何ものかについて」が何を意味しているのかを考えるときに、個別を通じて一般へとという方向性にそった分析がありうる。つまり、意識へと現れているものは具体的な特定の現れであり、それが一般的な概念のもとで意識されているというものである。個別を認識することのありかたを学的認識への方途として再構成しようという試みをフッサールは現象学の内部で行っているが、このような体系化の概略は既にアリストテレスの認識論のうちに与えられている。そこで例えば「類・種・個」といった系列の中で位置づけられて「アリストテレス的」と形容される「一般」が実際に論理的な抽象的概念なのかどうかをアリストテレスの記述を追って

確かめることにする。その過程でいくつかのフッサールの考え方が浮かび上がるとすれば、そのことが意味するのは、アリストテレスを現象学の概念で再構成するということではなく、現象学の先行形態を彼のうちに解釈の結果として見出すということだろう。学的認識（エピステメー）のありかたとこの体系を得るための方途が論じられるのは『分析論後書』第二巻全体である。論証においては、もはやそれ以上遡って証明することのできない端緒・原理が前提されている。同様に、思考によるすべてのことがらは各自が予め有している知識から生じる。しかしこの端緒としての既知のものは個別的であり、必然性と共に知られているわけではない。ここから出発して学的として認めら

れうる一般性の領域を得る方途を記述した箇所が第十九章である。

「感覚からは記憶が生じ、同じ事象について繰り返して得られた記憶から経験が生じる。つまり、数多くの記憶が一つの経験だから。さらに一般が、すなわち多と並んでの一（すべての事例のうちに含まれている同じ一つのもの）が魂の中で静止すると、経験から、あるいはむしろ、経験のうちにある個々の事例の全てから、技術と知識の端緒が、つまり生成に関しては技術の端緒が生じ、存在に関しては知識の端緒が生ずる。」⁽¹⁾このような認識のあり方は一種の帰納法であり、個別的なものからことごとの本質を、つまり一般を無媒介に直接に洞察する方途である。しかもこの洞察を行うに際して我々は、無媒介な端緒が存在していることと、その端緒が何であるかということとを基礎に指定しなければならぬ。⁽²⁾この二つの指定が意識的に行われて、実在しているものも可能的なものも想像的なものも全て「存在者」として主題化される。そして存在（ウーシア）⁽³⁾を十のカテゴリに数え入れるなら、洞察の主題を存在者として指定するこの手続きはカテゴリー化である。存在者は、ものの何であるかや個物を示し表すことも、性質や量やその他つまりカテゴリーを意味することもあるからである。

これは命題においては、「結合に即して」語られているものを「結合なしに」⁽⁴⁾語られるものへと変形することである。そして真と偽ということは必ず結合関係の中で問題になる以上、結合なしに語られるものそれ自体は真でも偽でもない。⁽⁵⁾つまりこのカテゴリー化は、洞察の主題を命題の成分としてはその機能の点で中立的にするということであり、意味的な一般として扱うことである。

知識の端緒は全体として感覚に由来する。このことは退却する隊列の比喻で説明されている。⁽⁶⁾その都度の感覚の多くは我々から退却し逃れ去って行く。しかしそのうちの一つが我々の記憶に留まることがあり、この留まりがいったん生じると、その留まった感覚が起因となって次々と感覚が留まってゆく。このことは、感覚相互の間にある可能的な指示連関が記憶のうちに実際に機能する連関へと変化し、ある感覚が別の感覚を動機づけてゆくことを表現している。一つの感覚が別の感覚を指示し、さらに別の感覚を指示する連鎖が記憶のうちに形成されてゆく。この連鎖は類似性として位置づけられる。変化するという条件づきで類似しているものもあるが、原則として類似は、幾つかの同一の性質を共有することとして規定される。この規定からすれば、類似した個物のなかには、同一のもの・共通の

ものがあらかじめ帰属していることになる。指示の連鎖へと個々の感覚を結びつけるものは、同一のもの・共通のものであり、これが「一般(ト・カトルー)」である。カトルーは本来は、全体へと方向づけられていること、もしくはそれ自身が全体的であるということの意味する。個々の個別の間に成り立ち全体への方向性をもった指示連関、さらには我々がそれを受けとるときでの全体的な動機づけの連関そのものが一般ということがらの意味であり、それを表現したものが「多と並んでの^⑦」である。このような一般は抽象化の作用によって産出されるというよりも、相互に指示連関を予め形成している多様から眼差しが「多と並んでの^⑧」へと転じられるときに、個別と一般についてともにその本来の位置づけがなされるというべきである。そしてその位置づけが可能となるのは、感覚しているということから^⑧のうちに一般が感覚内容に結びついているからである。

さらに「一般」は「全てについて、しかもそれ自体に即して、またそれ自体としてあるもの^⑨」と定義されている。また「それ自体に即してということと、それ自体としてということとは同じである。」^⑩「それでは「それ自体に即して(カタ・ハウト)」とは何か。その規定は四つ挙げられているが、

それに続けて述べられるところでは、あることがらごとばの無限定な意味で学的に知られるものという領野で「それ自体に即して」語られるのは、「当該の事物がその何性に帰属する場合」、「次に、特定の属性が特定の基体に帰属し、その基体が、当該の事物の何性を説明する言表に内属する場合^⑪」である。第一の規定にあたるものは基体に内属し、第二の規定にあたるもの(述語)には特定の主語(基体)が内属する。挙げられた事例をここに適用すると、第一に、「三角形はそれ自体に即して線である」という場合、線は三角形を構成する要素として、三角形に内属している。また第二に、「直線はそれ自体に即して線である」という場合、直線は線一般のうちに包括される一つの事例として、線に内属する。このことから明らかのように、当該の事物の何性(本質)を構成する要素として位置づけられること。当該の事物の何性について述定され、当該の事物の特定のあり方を規定する構成要素として位置づけられること。この二つが「それ自体に即して」ということがらの意味である。

「一般」の定義での「全てについて当てはまる」というメルクマールを検討しよう。これは「全てに共通する」、「全てを通じて同じ」などと言ひ換えられるが、しかし、その明確な規定は『分析論後書』の中では与えられていない。

そこで『オルガン』の中から『トピカ』の一箇所を使うことにしよう。ここでは「同じ」は、種・類・数の三つの点で区別されている。¹³ただし、数的同一性は必ずしも個体の同一性を表現していない。数的同一の事例としてあげられた外套と外衣の同一性は、個体のレベルで述べられているとするよりも、最も個に近い一般というレベルでその同一性が語られていると理解するほうが自然である。数的同一性はさらに、名称・固有性・付帯性のそれぞれにおける三つの同一性に分類されており、むしろ個体的同一性はそのうちの一つとして位置づけられるとすべきだろう。同定の対象が単一の現れであり、それに対応する呼び名や定義が複数与えられている場合、その対象の単一性によって、複数の呼び名のあいだの同一性が確定される。この場合の対象はその都度の個物であってもいいし一般であってもいい。しかし、いまはこの二つは敢えて区別しておらず、それを名称や定義が示す指示項の同一性と規定しなおせば十分だろう。ついで、固有性における同一性はどうだろうか。固有性によって規定されているものが種の場合でも個体の場合でも、固有性による規定は他の種もしくは他の個体からは独立しており、それ自体で完結している。この意味で、第二に挙げられた同一性は事象の内的規定の領

野での同一性である。さらに、第三の付帯性からの同一性は、必ずしも全ての場合に成り立つものではなく、同一性が問われるその都度に同一か否かが決まり、対象のおかれているその都度の関係・時・所・状況などに応じて別様でもありうる類いの同一性である。他との関係の中で規定されるこの付帯性は、内的な規定性と対の概念である。従って、第三のこの同一性は外的規定の領野での同一性と呼ぶことができる。『カテゴリーアイ』で挙げられた十のカテゴリーのうち、実体を除く九つをここにあてはめると、性質の同一性の一部と量の同一性が内的規定の同一性に対応する。なぜなら量は他との関係なしに規定され、性質には必然的なものと偶有的なものがあるからである。そして残りの属性の同一性つまり、性質の一部・関係・所（位置）・時（時点）・状況・所持・能動・受動、これらのそれぞれの同一性が外的規定の同一性に対応する。

認識の過程のうちで、最初に生じる共通のものは最低次の一般であり、他の一般からの差異をまだもたない「最初の全体的なもの」である。次に最初の一般のうちで、さらにいっそう一般的なものが生じ、ついには最高類が生じる。事例としてあげられているものは、個から種へ・種から類へという仕方であり、より上位の一般が確定されて行く過程で

(15) である。しかし、一般が第一義的には本質的な構成要素との関係の中で成り立つものである以上、階層的にここで生じてゆくものは、必ずしも形式的な一般性、もしくは抽象的一般性だけではない。むしろそれは、質料との関連の中にある一般性と形式的な一般性とを包括するものでなくてはならない。種における同一性および類における同一性は形式的な一般性の系列に属し、他方、数における同一性、すなわち指示項の同一性、内的規定の同一性と外的規定の同一性は、質料的な一般性の系列に属する。このテキストで述べられているものはこの二つの系列を包括する階層的な体系である。

注

出典箇所の記事は Liddell-Scott の方式に従う。

- (1) Apo. 100a3-9.
- (2) Apo. 93b23-24.
- (3) Metaph. 1028a10-13.
- (4) Cat. 1a17.
- (5) Cat. 2a8-10.
- (6) Apo. 100a11-13.
- (7) Apo. 100a7.

- (8) Cf. Apo. 100a16-b1.
- (9) Apo. 73b26-27.
- (10) Apo. 73b28-29.
- (11) Apo. 73a34-b1.
- (12) Apo. 73b16-18.
- (13) Top. 103a7-14. 執筆年代からすれば、『トピカ』は『分析論』に先行するとされているが、本論考では『オルガノン』を一体として考えた。
- (14) Top. 103a23-31.
- (15) Apo. 100a15-b5.

(やまだ ひさお・広島大学大学院)

日本現象学会への入会方法

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

へご照会下さい。

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）は年間三千円です。

本誌の購読についても事務局へお申し込み下さい。

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 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兼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。

(昭和五十五年五月三〇日制定)

編集後記

会員諸氏にはすでに御案内のとおり、従来、北斗出版との共同事業であった『現象学年報』の刊行は、諸般の事情により同社の手を離れ、第四号からは学会事務局の所在地の名古屋にある印刷会社、クイックス（旧社名 刈谷高速印刷）の協力を得て続けられるようになりました。商業出版社との共同による限りは市販するについての配慮も当然要求されましたが、前回よりその制約は撤廃されたわけであります。市販を意図しない純粹の学会機関誌に性格を変更したのに応じて、編集方針にも変更が生じたので、次にそれをお知らせします。

(一) 『現象学年報』は元来、つねに現象学特集であるわけですが、従来はその上さらに細部的な特集の形式をとってききました。しかし、売行きを考慮する必要がなくなった今後は、純粹の学会機関誌としての本来の姿にもどすべきだという線で編集委員会の合意が成立しました。したがって、今後は原則として論文集形式をとることになりましたが、今回の第五号は大部分を論文集、一部のみをハイデガー（一八八九—一九七六年）の生誕百年に因んだ特集をする折衷形式としました。

(二) 今後、本学会の年次研究大会における口頭発表から一な

いし二編を編集委員会の判断により年報に掲載することにしました。

(文責 Y・Y)

<GENSHOGAKU NENPO 5>

Annual Review of the Phenomenological Association of Japan

Contents

In memory of the hundredth birthday of M. Heidegger :

- Akihiro TAKEICHI Zur Phänomenologie des Individuums 1
- Kenji SHINO Das Wohnen in der Welt—Heidegger und die Phänomenologie
21
- Yousuke YAMASAKI Self and Time 39
- * * * * *
- Junichi MURATA The Indeterminacy of Images 57
- Isamu MIYAHARA Die Phänomenologie des „Heiligen“—Methodologische Betrachtung von der Phänomenologie der Religion— 75
- Sumio TAKEDA Zeitgestalt 93
- Yoshimichi SAITO L'autre et la temporalité—la phénoménologie transcendente et l'éthique d' Emmanuel Levinas 109

* * * * *

The Report of the tenth Conference of the Phenomenological Association of Japan 129

●編集委員●

千 田 義 光
野 家 啓 一
小 川 侃
山 崎 庸 佑

現象学年報 5

1990年3月31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) ク イ ッ ク ス
