

ISSN 0289-825X

現象学年報 7

'91 日本現象学会・編

目次

哲学における感情について

桑野耕三 1

理想主義者フッサール

里見軍之 17

比類なき哲学的孤独の動機

矢島忠夫 33

存在と行為

実川敏夫 47

言語的信

富松保文 63

志向性・意図・行為

柴田正良 79

— *

第十二回研究会の報告

メルロ・ポンティによる現象学の可能性

水野和久 97

リヴァーシブルな思考

鷺田清一 113

メルロー＝ポンティと〈根源的自然主義〉

「問い」について

いわゆる自己臭妄想について

フッサールにおける現象学的本質洞察について

実体と偶有性

空間と力

「他者」という出来事

— * —

編集後記

高橋哲哉

127

杉田正樹

139

足立 博

157

榊原哲也

171

中村雅樹

185

宮坂和男

191

森村 修

197

哲学における感情について

桑 野 耕 三

はじめに

本稿で私はフッサールにおいてもカントにおいても彼らの哲学思索の中にあると思われる非合理なものを合理化するところに位置する先感情と言ってもよいアプリアリな感情についての一試論を、特にカントとフッサールとの感情に対する用法から、また補助的にハイデガーも加えて、述べてみよう。私がこの問題を扱うのは、〈定言的なべし

(Sollen) はアプリアリな総合的命題である〉(IV. 454. “Grundlegung”)という定言的なべしをアプリアリで分析的であるとしないうカントの記述が、また〈理論理性だけでは

なくて、実践理性、その他のあらゆる理性〉(Huss. II. 52)と語る理論理性、実践理性の他に第三の理性の存在を仄めかすフッサールの記述に、更に、定言命法に対するカントの突然の敬意が「存在論的に前提されている」〈実践的に働いた感情〉(Ms. F120. S. 262)であるというフッサールの言い様に、彼らの哲学の根幹的姿勢を見るからである。本論稿ではこの問題を、〈人間〉、〈自然〉、〈趣味〉、〈主観〉がどのように語られているか、ということから見よう。

一 フッサールの「人間」

フッサールが人間を基本的に次のように語る彼の人間に

ついでの規定は彼の哲学姿勢の前提と思える重要なものである。二つ挙げる。

その一。「人間にとって世界は先所与としてある」というこの構造、「それと同時に」人間自身にとって人間が先所与としてあるという構造は人間が有限性の中に生きるという構造である」(vgl. Huss. XV. 388f.)。ここでは人間の有限性が語られている。それは、先人間と言ってもよい歴史的人間の存在を前提することで、現在の人間が存在する、という主旨であろう。現存在は先存在の規定を受ける。人間はその意味で常に歴史的存在であり続け、歴史的現在を生きる人間である。その歴史的人間によって我々人間は規定を受けているのである。それは人間の感情についても同じである、というのがその二である。

その二。「我々ヨーロッパの人間性(Menschenheit)には一つのエンテレキーが土着している。これはヨーロッパの形態変遷を支配し、それに一つの永遠の極としての理念的な生活形態と存在形態とにまでの発展の意味を与える、ということを我々は感じる。(不明であるにも拘らずこの感情は確かにその正当性を有している)」(Huss. VI. 320. Ergänztender Text. "Die Krise des europäischen Menschentum und die Philosophie")。この二は「その二」語ら

れていることの他に、最後の〈感情〉が問題である。〈人間性〉には一つのエンテレキーが土着していると感じる感情は不明であるにもかかわらず確かに正当性を有している」というフッサールの感情はその一で潜在的に規定されてきているであろう感情であろう。〈不明であるにも拘らず〉という言い様に存在論的なヨーロッパに土着している先感情〈を讀みとりたい。フッサールは次のようにも言う。「我々がすべての感情を人間の胸中から拒絶することを試みたと、すべての倫理的概念、例えば目的と手段、善と悪、徳と義務といった概念やそれらに帰属する特別の概念はその意味を失う」(Ms. F128. S. 200. 『倫理学研究』A・ロート著 北樹出版訳六二頁)と。

こうして個々人の感情はその根源において、本来的に、規定されて存していることとなり、この意味では感情は主観的ではあるが、规定的、客観的でアプリアリであるということになる。人間にはその感情に関しても先感情があり、この感情の内にはヨーロッパに基底流として流れ続けているエンテレキーを讀みとることができるのである。

二 カントの「人間」と「自然」

周知の通りカントの主題はへいかにしてアプリオリな総合判断は可能であるか、という形而上学的認識問題の解決にある。〈形而上学的〉とは〈経験の彼岸にあって、しかも純粹理性と純粹悟性との〉の意味であるということから (IV, Pro. 265-266)、カントの次の文章を考える。

「形而上学にも先天的総合認識は含まれているはずであり、そして形而上学にとって大切なことは、……我々が自己の先天的認識を拡大しようとする事である。そしてこのために我々は与えられた概念を越えてその概念中に含まれていなかったものをつけ加えるような原則を用いなければならぬ。そしてアプリオリな総合的判断によつて最早経験そのものがついてくることのできない境位へすら超越しなければならぬ。例えば世界には初めがなければならぬい等という命題におけるように。かくて形而上学は少なくともその目的からみてまったく先天的総合命題のみからなるものである」(B18 傍点筆者)。

この引用から判断して、形而上学は、経験学のように後天的で総合的でもなければ、論理学のように先天的で分析

的でもなく、先天的で総合的であるということが大切である。そして我々がアプリオリな先天的認識を拡大しようとする(II 総合する)ということが大切である。私は、経験では扱うことのできない境位へのアプリオリな総合判断による遡行・超出としてのこの拡大化には図式化が機能すると考える。

さてこの拡大の経過がカントの三批判書となるのであるが、私にはこの拡大は、カントの言葉では更には、遡行は極めて恣意的また主観的であるように思われ、その意味で極めて人間信頼的であるように思われる。恣意的で人間信頼的であってもよいのはカントにあっては人間の恣意ないし決意 (Willkür) は自然の法則に従うが故である (B580)。本稿では『純粹理性批判』の内にも垣間見得るカントの直観的な人間信頼を語り (vgl. B80ff.)、この姿勢がカントの哲学の基本姿勢であるとする。カントは〈私としては人間愛の立場から、我々の行為の大部分が実践的法則に対する純粋な尊敬の念に基づいて行為しなければならぬという必然性である義務にかなっていることを認めたい〉と語る (vgl. IV, 403, 407. "Grundlegung")。カントが人間に寄せる信頼は人間に与えられている道徳的法則の約束に寄せる信頼である (UK462. Ann.)。

カントは自然について次のように語る。

(イ)「全ての現象は、一つの自然の内に横たわり、かつその一つの自然に横たわらなければならない。何故ならばこの自然のアプリオリな統一がなければ、経験の統一は可能ではないであろうし、従ってまた諸対象を経験において規定することもできないであろうからである」(B263. Anm. *ハルテンシュタイン版強調)。ここでは、「自然のアプリオリな統一がなければ、経験の統一は可能ではないであろう」が重要である。

(ロ)第一命題。「およそ被造物の具有する一切の自然的素質は、いつかはそれぞれの目的にかなって完全に開展するように予め定められている」(『世界公民的見地における一般史考』岩波文庫訳二五頁)。ここでは、「完全に開展するように予め定められている」が大事である。

(ハ)また第二命題。「地上における唯一の理性的被造物としての」人間にあっては、理性の使用を目指しているところの自然的素質は、類においてのみ完全に發展するのであって、個においてではない」(同訳二六頁)。ここでは「類においてのみ完全に發展する」に留意する。

(ニ)さらに第三命題。「自然が人間について欲してきたところのものは、人間が、動物的存在としての機械的体制

よりも高いものはすべてこれを自分自身の内から作り出し、また本能にかかわりなく、自己自らの理性によって達得した幸福や完成でなければ一切これに与らないということである」(同訳二七頁)。ここでは「自然と人間理性との共通性」が語られている。

以上をまとめると、(ホ)「人間理性は自然のアプリオリな統一によって予め類において定められて、自然が望んだことを自分自身の内に開展する」ということである。カントにあっては自然が因果律に従って生起するのに対して、人間の意志は自発的自由な動機律とでも言うてよい法則に従って生起するのであるが、しかしこの意志の自由は道德法則からの命令を受ける。(ハ)での「類においてのみ完全に發展する」での類とは、従って、道德的類のことであろう。またカントの有名な定言命法である「汝の意志の格率が常に同時に普遍的立法の原理に妥当し得るよう行為せよ」は主観的行動規範が普遍妥当性を持つようという要請であるが、この要請は上記引用(ハ)から判断すると、「主観的行動規範が、普遍妥当性を持つべく予め類において開展するように、定められている」ことになり、従って道德命法も個に向けられるべくもないことが定まっていることとなり、カントが語る位置も人間の理性を語ることで、

個の論理というより、類の論理（または種の論理であろう同種性の法則 Homogenität (B678), Gleichartigkeit (B682)）にあると言わなければならない。自然と人間との関係については次のように語る。「人間の決意はある経験的性格を有し、この経験的性格が人間のあらゆる行為の（経験的）原因をなす。人間をこの性格に合致するように規定する制約であつて自然の働きの系列に含まれていないものは一つもなく、自然の法則に従わないような制約は一つもない」（B580）と。この類の論理がなければ経験は一切不可能なのである。道徳的な類としての人間に備わる素質を人類の自分に適合するように発展させ、自然的な類と衝突しないようにしなければならない（『人類の歴史と憶測的起源』岩波文庫訳 六四頁、また VI: 25 参照）。

こうしたカントの先定的姿勢は彼の立場上の方法論的な実践的アプリアオリ性であろう、つまり総合的アプリアオリ性であろう。

では個はどこから来るのか「この疑問はカント、フッサール、ハイデガーの三者に言える」。例えば汝の意志の格率が常に同時に普遍的立法の原理として妥当し得るよう行為せよ（VI: 30）という定言命法において、個体私の意志の格率がどのようにして普遍的立法の原理に妥当するのかと

いう問いについてはカントは答えているのだが、ではそこで語られている個体私はいかにして発生するのか。個体は先定されているのか。同様であるが、カントが『世界公民論』の「自然」に関しての第二命題において「人間にあっては理性の使用を目指しているところの自然的素質は類においてはのみ完全に発展する」と語るとき、人間の理性的行為には類の論理での妥当性は認められていると考えてよいが、それに対して個はどのように扱えばよいのか。個はどのようにに登場するのか。カントでは個は扱われていないのではないのか。また個が扱われないとすると、趣味や感情や快は主観的なものではないのではなからうか。カントは個を普遍に埋没させているのではなからうか。

三 カントの「趣味」

趣味判断は範例 (Beispiel) から生産的判断、生産的構想力によって始まる。従つてそれは範疇に則った判断というわけではなく、趣味判断（美的判断）はその意味で主観的であり、自由である。しかしそこにある主観性は範例的であるとして、併せて客観的でなければならない、正確には、客観的というより、図式的でなければならない。周知の如

く、図式とは範例であり、というのは例えば我々はある一匹の犬を見て、犬一般を想像(構想)する。この犬が範例・形となって、この犬から我々は犬一般、犬全体を、カントの言葉では、犬に対する全体的な可能的経験一般を構想する。

趣味問題は〈学としての批判が趣味の主観的原理を判断力のアプリオリな原理として発展させ、その合法則性を立証することにある〉(vgl. UK144)。ではこの立証は如何にしてなされるのであろうか。包摂の原理なるものを見よう。〈趣味は主観的判断力として、直観或いは表示能力(構想力)を概念(悟性)のもとに包摂する原理(Subsumtion)を含む〉(UK146)。ここで、〈趣味〉に包摂原理があるということは、趣味には一般化能力が、普遍化させる能力があるということであろう。では何故趣味に一般化力があるのか。次を見よう。「たとえ判断力は、それが独自の立法を含んでいなくても、やはり法則を求めるといふ判断力によって独自の原理を単に主観的なものであるにせよアプリオリに自らの内に含んでいてよいのではあるまいか」(UK. S. XXI)ということから、私は、カントは判断力に主観的原理をアプリオリに含持させている、と推測する。〈アプリオリに含んでいてよい〉という言い様は〈独断的でよい〉と

いうことである(vgl. XX. 295)。こうして、自然の概念が悟性の立法に基づき、自由の概念が理性の立法に基づくのと類比化させて、趣味に法則性(一般化力)を持たせる。ここで更にカントの趣味についての規定が登場する。二つ引用する。先ず「趣味とは与えられた表象に関する我々の感情に、概念を導入することなく、普遍的に与り得る(allgemein mittheilbar)ものを判定する能力である」(UK160)。概念を導入することなく、普遍的に与り得るものをもつものが趣味であって、趣味はカントでは現実的な人間個々の判断能力として与えられてはいない。趣味が概念を導入させることなくそうしたことが可能であるということは、趣味は自由であるということ、更には趣味には自発力が与えられているということとなり、更にカントで自発力や自由が問題となるのは普遍共通連関を指摘していることであって、個別化を企画しているのではないということを考え併せると、趣味は、主観的なものではあっても、美学的共通感覚として普遍者を目指すものである。また感情については「感情は決して物の表象能力ではなく、全認識能力の埒外に存するものであるから、……」(B829. Anm.)と言われているところからして、カントにあって感情は理性の埒外にあって、それに先立つものとして認識を基礎づけるも

のであると考えてよい。「何か或るものを美しいと断定する。そしてこの種の判断においては他の人たちが我々と異なる意見を持つことを許さない (nicht verstaten)」。それにも拘らず我々の判断は概念に基づくのではなくて、全く我々の感情に基づいて行われる」(UK66f.)。こう言われるのも認識を基礎づけるということが、感情がカントにあって個人的感情としてではなく、共通感情 (gemeinschaftliches) として、趣味判断としての美の判断の根底に置かれているからであろう。〈mittelbar〉という可能性が趣味判断の中心的述語カテゴリーとなる。次は、「我々は趣味を美学的共通感覚 (sensus communis aestheticus) と名づけ、普通の人間悟性を論理的共通感覚 (sensus communis logicus) と名づけてよいだろう」(UK160. Ann.) と言われているが、ここでは共通感覚 (Gemeinsinn) での〈共通〉が大切である。前の引用とから併せ判断して語るならば、カントは趣味をへ普遍的に与り得る共通感覚」と捉えている。それ故に趣味は、概念を介せず与えられた表象と結びついている感情にすべての人が普遍的に与り得ることをアプリオリに達成することができる能力である、ということになる (vgl. UK161)。「ところでこのような共通感覚は経験に基づいて設定されるようなものでは決してない。こ

の共通感覚の旨とするところは、一種のへべし (当為 Sollen) を含むような、判断の権利の確立にある。この共通感覚は、およそすべての人の判断は我々の判断に一致するであろう (werden) と言うのではなく、我々の判断に合致すべきであると言明する」(UK67)。¹⁾ このへべしは実践理性での道徳律の命令としてのへべしと同根であろう。我々に定言的に (kategorisch) 作用してくる道徳的法則に対して我々の意志が仮言的に (hypothetisch)・蓋然的に (problematisch) 働きかけるところに、意志の能動的自由がある。しかし自由とは定言命法を受ける受動的自由でもあり、こうした自由である限りの人間である限り、人間は主観的でもあるのである (vgl. IV. 412-415)。²⁾ 『判断力批判』にも当為はあるものと思われるが、その当為は感情理性とでも言つてよい判断力理性の能力の要請作用と考える。カントにとって、感情はすべて総合の根拠なのである。

では何故趣味には普遍的に与り得る共通感覚を期待し得るのであるうか。私はカントにおいて思弁理性(理論理性)の世界では自然の因果律が支配しているが故に共通性(共通化)、社会性(社会化)、一般性(一般化)は、従つて世界の構成は自ずと成り立っている、また可能であるが、判断力の世界では本来的にはこの共通性(共通化)は成り立つ

ていないと考える。従って世界の構成は自由な総合作用による以外には考えられないこととなる。カントは本来的に共通性が成り立っていない判断力の世界に世界構成を成り立たせるために共通性（共通関係）を成り立たせるべく趣味概念を導入するのである。その共通性（社会性）と人間とについては、「経験的には美しいもの（美）は社会においてのみ関心を生ぜしめる。それ故に社会への衝動が人間にとって自然的なものであることを認めると同時に、社会に対する適格性と社会を求めようとする性行、即ち社会性^{sozialer Natur}とが社会のために指定されている（bestimmt）被造物としての人間の要件である」（UK162 傍点筆者）と語り、人間は社会的であるために指定されていることとなる（ここでは“bestimmt”ということが大切である、誰が、何が人間を社会的として指定するのは定かではないが）。人間は社会的であるべく指定されているというのは人間の有限性である。人間は本来社会的であるということから、当然演繹的に人間の趣味判断についても社会性がつきまとい、従って趣味を美学的共通感覚と名づけることもできるのであろうが、続いて、先の引用と結局は同じになっているが、前述の通り、へ趣味とは我々の感情にすべての人が普遍的に与り得る（*mitteilbar*）ということに関して、判定できる能力^{能力}

（UK163）、「報告することのできない普遍的規則の範例と目される或る一つの判断に対してすべての人が同意する（*Beistimmung*）必然性」（UK62）、「美に対する満足には模倣ではない継承である範例への同意の必然性がつきまとう」（vgl. UK139）、「と言われることにもなる。人間には社会的被造物として範例に同意せざるを得ないという指定（*Bestimmen*）」がある。美的判断力の世界は本来的に社会的で共通感覚的に指定（規定）されているというのがカントの哲学姿勢の前提（先定）である。

フッサールは範例を次のように語る。「精神の意味での個体性は自然個体性とは全く別物である。事物は自らの個体的本質をここと今にあるもの（*Was*）として持っている。しかしこの *Was* そのものは一つの普遍的なものである。これは、各事物は或る普遍性の範例（*Exemplar*）であるということである」（Huss. IV. 298）。「実験（*Experiment*）は何等実在物の経験（*Erfahrung*）を提供することなく、却って本質直観の基盤としての単なる範例的直観を提供する」（Huss. V. 52）。さらに「純粹本質は経験所与、例えば知覚、回想、等々の経験所与において、直観的に範例化することができる。同様にまた単なる想像所与においても範例化することができる。それ故我々は、本質自体に、また

原的に把握するためには、それに対応する経験的直観から出発することができる。同様にまた経験的ではない、實在把握ではない、むしろ単に想像的な直観からも出発することができぬ」(Huss. III. 16)。フッサールでは現実的なものの(Dies)が、経験に先立って既に横たわっている枠組み、経験のアプリオリな前示(予兆 Vorzeichnung)が本質認識の手本(Vorbild)となる、つまり本質認識の範例となる(“Die Krise des Apriori” L. Eley, S. 55)。そしてこのもの(Dies)からの本質直観は想像的直観からも出発するというのはここでの範例化が生活世界のアプリオリ性を承認した上での、カント的には構想力の一種であるからであろう。範例は現実的なし可能的(Huss. XV. 383)、また現実的にして可能的であると語られているのも、範例化に構想力の想像性が含まれているからであろう。現実性は可能性の一つであって範例化は可能界(蓋然界)において、更に概念界において実施されているからであろう(Vgl. UK340)。〈現実性ないし可能性である範例的自我〉なる用語があるし(ibid.)、さらに「物は現象として空間を限定する。即ち空間のあらゆる可能な述語(量及び関係)のうちから、いずれかの述語を現実に属せしめる(zur Gehör-en)」(B460)とも言われている。構想力は図式ないし範例

を想像することについてのフッサールの説明を引用しよう。フッサールは、人類について人類を共同化された多様な相対的人类、自身は再び特別な人類によって構築される特別な人類と語り、そのような人類として人類の自己保存には自己責任と「図式化、範例化の一種と考えられる」自己規範化とが属し、どの形式の階層の共同化にも共同体化された責任が属していると語った上で、次のように語る。

「我々は個別者の存在や共同体の存在のこうした一切のことに、構想された構成された規範(Normen)が、従って、構成的には人間的人格としての人格(Personen)に、またより高階次元の人格性に属しているところのそうした規範が、属しているということを知っている。——このことは当然のことながら先験的主観性にまで中継「移入」される。このことは、従って同時に、人格性の構成の、即ち個別の人格性や共同人格性や全人格性(Allpersonalität)に到るまでの人格性構成の最高段階を示す。そしてこの全人格を通して初めて具体的に人格(Person)「つまり個人」が現にあることとなる」(Huss. XV. 421)と。

四 「主観」

宗教家の例で語ろう。イエス・キリストは私人であり個人である。宗教においてはその個人の思想が普遍化されている、普遍化というより図式化されていると言った方が正確であろう。この場合にはカントの図式論は適用されないであろうか。図式論の適用範囲が個体（物質）だけではあるまい、それ以外にも習慣、慣習、習俗、文化、道徳、倫理、信念、信仰の世界にも適用可能でなければなるまい。図式化の際には、一種の直観が、カントの言葉では直観的悟性（*der intuitive Verstand*）の働きがあろう。個人私人的思想への図式論の適用において私の図式化がなされ、普遍化がなされたとき、個人イエス・キリストの思想は無媒介的に普遍化されたキリスト教思想として図式化されて一般化され普遍化され、例えば親鸞の宗教は（親鸞一人の為なればなり）の一人親鸞の思想が同時に全人類の思想ともなるのであろう（西田幾多郎全集一一巻四三一頁岩波書店）。私は図式化論の中には、というのは図式化が可能となるためには、フッサールの語る有限性理論が前提されているものと考ええる。図式も先存在の規定・先定を受けると考える

し、一般的には、普遍化されるために比較する範例があるということである。

このあたりの事情をカントは次のように語る。先ず我々は、偶然的条件のもとでのみ妥当するものを一切の理性的存在者に対する普遍的指定として無制限な尊敬の対象とすることがどんな権利の下で可能であるのか、という問いを立て、個人キリストを一つの範例として掲げ、次のようにその可能性を道徳の原理から語る。「自分に示された範例について、それが原型的範例即ち模範（*Muster*）として使用される価値があるか否かを道徳的原理に従って判定しなければならぬ」。「ここで〈範例〉と言っても、それは基本的にはフッサールでの人間の有限性解釈での〈先存在〉のことではないのか」。そして次である。この姿勢はキリスト自身の場合でも同じである。「福音書の聖者キリストさえ、我々がキリストを聖者として認める前に、予め道徳的完全という我々の理想と比較しなければならぬ」。この理想の比較は先存在との比較としか言い様はないのである。キリスト自身も（なぜ（汝らの見ている）わたしをよき者（善の原型）と言うのか。神ひとりのほかによい者はいない）（ルカ伝一八章一九）と言うことで、個人キリストは善き者の範例とはなっていない。個人キリストが聖者キリスト

になるのには道徳的な自由意志の介在が必要となる。この姿勢は教会に対して、先ず「教会は唯一の教会に普遍的に合一することへと必然的に至らなければならない」という教会の普遍性、従ってその数的単一性（VI. 101）と語り、その教会を「不可視な神の国の、地上での可視的表象（図式）（VI. 131）」と語るときは教会に対して、自由な道徳的な立法に従う倫理的公共体（VI. 101, 138）と語るときにも見受けられる。カントは答える。「我々はこの最高善としての神の概念を、理性が道徳的完全についてアプリアリに設計し、これを自由意志の概念と不可分離に結びつけた理念から得たのである」と（IV. 408-409, “Grundlegung”）。カントでは意志の自由つまり自由意志の理念は神の存在の理念に先行する。カントは「形而上学の進歩に関する懸賞論文」（XX. 295 理想社版カント全集第一二巻二八六頁）において実践的に独断的に認識される超感性的なものを総合的な方法によって提出する順序を「自由」、神「そして不死」としているが、超感性的なものである理念の総合的な方法による提出順序も「自由」が「神」より先になっているのも、理性のアプリアリな実践例なのである。しかも超感性的なものにだけ法則をアプリアリに、従って独断的に認識するため、第一順位にあるこの自由には、その始まりが作

られなく、ならない」とされている。「純粹実践理性の自律は同時に独断である」、すなわち究極目的の形式的条件、つまり道徳性に関して自然の影響が感性的存在者としての我々に及ぼし得るすべての障害の下で、しかし同時にやはり観知的存在者としての究極目的にこの地上で到達し得る能力」（XX. 295 傍点カント）である。こうして個人キリストが普遍者（聖者）キリストになるのもこうした自由意志に従うこととなり、自由意志とは先存在に従い、先存在によって規定される有限的な人間の意志の自律であって、道徳法則もこの有限的な自由意志としての人間の意志の自律に基づくということから、カントは個人キリストの中にある自律的な自由意志が基礎づける道徳法則に、人間は道徳法則の主体であるが故に、普遍者（聖者）を見ようとしているのであらう（V. PV. 131-132）。自由意志には受動的能動としての同一律的モノローグがある。人間はこうした道徳法則に従わなければならないこととなるのであり、その意味でキリストを我々個人の内にある自由意志のシンボルであると考えてよいであらう。個人キリストも先存在・先人間の規定を受けなければならないまい。人間愛の立場から我々の行為の大部分が義務にかなっているとするとカントでは人間が道徳法則の主体であるということが範例化を可能

ならしめている。以上は「道德法則」という名の下に法則をアプリアリに、従って独断的に認識する」(XX. 295)という「主観的なものが客観的なものだとして配慮される」(VIII. 138. Anm.) 非合理的なことの合理化策である。

我々は自分の行為の主観的格率が普遍的法則となることを欲することができなければならない (muß wollen können IV. 424f. "Grundlegung" 傍点カント)。また、「汝は格率の普遍性を法則として同時に欲することができるように行為せよ」(ibid. 437 傍点筆者)。この「欲することができる」(ibid. 437 傍点筆者) という可能性はカントにあってはアプリアリで総合的で、しかも必然的にして実践的であり、先の自由意志に特徴的な同一律的モノローグからくることである。この「必然的・実践的」ということは、しかも、自由自発的でもあるということであろう。ここにカントの有名な命題である筆者解する「定言命法そのものはアプリアリな総合的・実践的命題である」(vgl. ibid. 454 傍点筆者) も、この命題自身が無前提に前提されている、つまり定言命題であるから言えることなのである。カントでは「定言的なべしはアプリアリな総合的命題である」(IV. 454 "Grundlegung") となっている。ここにカントでは先験的論理学が登場し、この先験的論理

学によって、先天的総合判断は存在することができるのかという問いと、また先天的総合判断が認められるための条件は何かという問いとが扱われ、純粹悟性の範囲と限界とが規定されることとなる (vgl. B193)。その結果、「定言的なべしはアプリアリな総合的命題である」の謂は、この定言的なべしが純粹悟性の当用範囲外、純粹悟性の能力の限界外のことであるの意味であり、従って定言的なべしをもつ命題の存在根拠は実践理性信仰または道德的意図によって真だとする (Fürwahrhalten) 我々の意見・決断であることとなるし、先天的総合判断が認められるための条件は道德の世界と美的世界とに存することとなるのである。

ここで A・ロートの『エドムント・フッサール倫理学研究』(北樹出版訳五六―七二頁) から説明してみる。彼は次の主旨のことを言う。

「アプリアリに意欲する存在者は同時に価値づける存在者でもあるのだから、倫理的義務が当為性格をもっているということを示して見せるためには、意志を動機づける感情の能力が引き合いに出されなければならない。カントもこの事実を全く吟味せずに通る過ぎることはできなかったのであって、彼は道德的なバネとしての定言命法に突然敬意を表している。フッサールの考えによると、この定言命

法への突然の訴えはカントの学説の筋道の立たないところである。なぜなら定言命法への突然のこの敬意は前提されている「実践的に働いた感情」(Ms. F120. S. 262 北樹版訳六〇頁)に他ならないからである。この感情によって法則に遵守することも可能となるのである。ここでロートがフッサールの用語を使用して「実践的に働いた感情」と語っているのは我々のこれまでの「定言的なべしはアプリアリな総合的命題である」とするカント自身の非合理ではあるが合理的な、従って理性的な態度そのものでもあろうし、それ故にこの態度はアプリアリで理性的な感情とでも言うてよい筆者解する存在論的感情であろう。定言命法への突然の訴えは定言命法をアプリアリとしている態度(「感情」)に依拠し、この態度(「感情」)に依拠する限り、定言命法は総合的で実践的であろう。真正な倫理学は感情に訴えなければならぬし、感情のアプリアリな必然的参加を純粋倫理学は要求する。そして「純粋倫理学の理念は実践理性の問題と共に、「感情を媒体とする理性の問題、つまり特殊に価値論的な理性の問題」(Ms. F128. S. 123)を扱う」とこととならなければならない。

『思考の方位を定めるとはどういうことか (“Was heißt : Sich im Denken orientieren?” 1786)』(VIII. 131-147)

の小論において、カントは「思考の」方位を定めるに就いての説明の中で、「アプリアリ」について、「左右を地理的に区別するのは、右手と左手との区別の感情が東西南北が分かるためにはどうしても私には必要である (Ich bedarf durchaus das Gefühl)」という私自身の主観における区別の感情、主観的区別によることであり、こうしてこの区別の感情が対象の位置づけをアプリアリに規定する(VIII. 134-135)のであるが、実は区別をアプリアリに規定するこの主観的感情は「理性自身の認識衝動 (Erkenntnistrieb)」による「必要の感情」(Gefühl des Bedürfnisses) (ibid. 136)である」という説明と類比させて、理論的区別・定位の場合にも、「我々は判断しなければならぬから、また認識衝動によって、その必要に迫られて (genügt werden)」、必要の感情を持つ (ibid. 139 u. Anm.) という必然性の主観的根拠に基づいて、アプリアリに(「認識衝動的に主観的に」) 理性そのものの必要を見いだすことで、必要が洞察 (Einsicht) であると配慮されることで (Bedürfnis für Einsicht gehalten werden)、「主観的なものが客観的なものだと思わるのである」と語る。

「必要が洞察であると配慮される」とは理性衝動に条件的な合理性をもたせている理論(思弁) 理性的な仮言的な、

それ故に純粹理性批判の立場からの言い様であろう。〈必要〉と〈洞察〉との関連づけがどこからくるかと言えば、それは、例えば「認識し洞察する」(V. PV. 4)という洞察を認識と同一視する言い様や、また「自由とは、それが我々が知っている道徳法則の条件であるが故に、洞察しなくてもそのアプリアリな可能性を知っているところの、思弁理性のすべての理念の中で唯一の理念である」(V. PV. 4)という『実践理性批判』での〈洞察しなくても知っている〉という言い様から、そして〈知っている〉(Wissen)が〈客観的根拠に基づくとしても、しかしまた判断する人の心の中の主観的原因をも必要とするという意見(Fürwahrhalten)である〉(B843, 850)のを考え併せてみるならば、認識・洞察機能のある理性に先立つ感情の存在を(主観的にして客観的となる)〈必要〉から語ること、理論理性でもない、実践理性とも言えない、フッサールの言葉では「その他の」あらゆる理性」(Huss. II. 52)と言われている筆者考える感情的理性の存在を承認するところからくるのであろう。ハイデガーが〈純粋な感性的理性〉(“Kant” S. 178)と語るのはこれなのであろう。〈必要〉と〈洞察〉の関連づけは、〈必要〉が〈命令〉(強要)(ハイデガーの〈クレオーン〉“Holzwege” S. 314)となり、〈洞察〉が〈認識〉(ハ

イデガーの“Denken”)となるとき、存在論的に解釈された「カントは存在論的には解釈していないが」〈汝なすべきであるが故に、なしあたう〉(vgl. V. PV. 30, 159)「Sollen」であるが故に「Können」である」ということであると私は解釈する。そう解釈した理由は、この〈汝なすべきであるが故に、なしあたう〉を、「理性が理性的存在者のもとにあって障害なしに実践的であるとすれば、この条件下では、この定言的命法の当為(Sollen)はすべての理性的存在者にとって妥当する意欲(Wollen)である」(IV. 449, “Grundlegung”)での〈当為が意欲である〉「Sollen」であるが故に「Wollen」である」ということから、当為と意欲とを命令としての強要と必要として解釈すること、〈すべきであるが故に、なしたい、なしたいが故に、なしあたう〉と解釈したからである。我々は必要であるという強要を感じるが故に、洞察し認識することができるのである。ハイデガーでは、仕向け(Heißen)である存在の語りかけ(Anspruch)に応答(entsprechen)せられるのである。「理性使用のために何か或るものを前提するための主観的根拠は客観的だと配慮される(für objektiv gehalten werden)」(VIII. 138, Anm.)。この“für objektiv gehalten werden”の言い様に、理性の理論的使用における仮定を

見、実践的使用における要請を見る。こうして、認識の必然性は客観的だと思われ配慮される思念的な主観的根拠によるものとなり、この思念的根拠に因って思考の方向が定められる。認識は客観的だと配慮し思う感情から始まる。

カントはこの感情はアプリアリなものであるとしているのであろう。(フッサールはこうしたカントの姿勢に対して「カントの理性批判の根底には至るところで、超越的な形而上学的想定でもってやりくりしている一種の独断的客観主義が存している」(Huss. VII. 369)と批判する)。理性の認識衝動の必要は感じられた(gefühlte)ものであって、理性自身はその理性衝動を感じることはない(fühlt nicht

VIII. 139)。カントの「理性は感じない」と「理性の感じられた必要」という始動因としての理性の受動性を認める言い様の中に、私は理性に先立つものとしての感情のアプリアリ性を窺い知る。理性が自分自身を満足させる理論的使用に対するこのような理性の必要は純粹な、理性のヒュポテーゼ(Vernunfthypothese)に他ならないが、実践的意図における理性の必要に基づいた理性の信仰は理性の要請(Postulat der Vernunft)と呼ぶことができるだろう(vgl. VIII. 141)とこうカントの説明は『純粹理性批判』での理論理性の仮象と実践理性の理想との説明と平行的で

あるし、また理論的使用での理性の必要はしたい(wollen)ならばという条件的(bedingt)なものであるのに対して、実践的使用における理性の必要はしなければならない(müssen)という無条件的(unbedingt)なものである。

このように考えると、カントでは我々には思惟すべく欲しなればならないという必然性が理性衝動的に強要されているのであり、何が思惟を強要するのかはその後のハイデガーの『何が思惟を仕向けるか』(“Was heißt Denken?”)に一脈通じよう。それをカントはアプリアリな感情であると言いたいのであろうし、ハイデガーは存在であると言

さいごに

「信憑的(doxischen)様相こそは、特に信憑的原定立、信確實性の原定立は、その「先」指定的(positionale)潜在性が意識の全領界を被うという独自の優先をもっている」(Huss. III. 289)という「イデーニー」でのフッサールの記述は重要である。これは信憑的定立が意識の全域を被って、意識に先立って原定立的に先指定されているということである。私はこの記述から、この信憑的原定立は意

識作用ではない、と解釈し、更に私はこれを一種のアプリオリな存在論的な感情作用であると考える。

以上

注

引用について一言。カントの引用はアカデミー版から、フッサールはフッセリアーナから引用し、各その巻数と頁数とを文中括弧内に明記した。また『純粹理性批判』の第一版をAで、第二版をBで示した。『JK』は『判断力批判』の略記である。また邦訳のあるものは利用させていただいた。関係各諸先達に御礼申し上げる。」

平成三年八月四日

(くわの こうぞう・東海大学)

理想主義者フッサール

——フッサールのフィヒテ講義によせて——

里見軍之

を述べ、続いて問題点を検討する。

一 フィヒテ講義の概要

フッサールは一九一七年十一月、フライブルク大学において、大学関係の休暇中の従軍者のために「フィヒテの人間性の理想」に関する三回講義を行った。さらに翌年一月および終戦直前の十一月始め、今度は哲学部の関係者を対象に同じ三回講義を繰り返した。^①その講義は、無神論論争を境にして、倫理家フィヒテが宗教者フィヒテ、愛国者フィヒテに転回していく経過を、ただ単に凡そ辿っているだけのものである。しかし、フッセリアーナ第二五巻に収録されているこの講義録を読む時、フッサールはそこで本当に彼の本心を語っているのだろうか、彼はかなり無理をしているのではあるまいか、と釈然としない思いを筆者は禁じえない。したがって、本稿では以下、まずその講義の概要

編者が「事行の絶対的自我」という表題をつけている第一講の前半はフィヒテ講義全体の意味づけに費やされているが、まずは「宗教改革からほぼゲーテの死に至るまでのドイツの精神生活はわれわれに著しい特徴をもった姿を示しています」(XXV, 267)^②という一文で書き出されている。特に、かつては世界中に遍く光彩を放っていたドイツ観念論は一九世紀中葉からにわかには厚い霧に閉ざされ、その躍動がかき消えてしまっている。それに代わって今や、精密

科学とこれに規定された技術的文化とが支配するに至ったのだが、この哲学は、「われわれドイツ人と現代人にとって、わが民族において独自の発達を遂げた、わずか一世紀ばかり前のドイツ観念論よりは理解しにくいように思える」(ibid.; 268)代物である。しかしほんの少し前、世紀の変わり目あたりから精神的関心の転調が起こり、ささやかな範囲ではあるがドイツ観念論に対する新たな態度が呼び覚まされた。そこへさらに、未曾有の規模の国際的な同盟がドイツの力とドイツ民族を抹殺せんとして組織され、「われわれドイツ国民の偉大にして困難な運命」が国難として重くのしかかってきた。まさにこうした危急存亡の時であるからこそかえって、今は心ばえの正きものにとつて内省と改心が要求されている革新の時なのである。すでに一世紀前、ドイツ民族は生存を賭けた戦いを勝ち抜いたのだが、それは「ドイツ観念論と当時のその旗手たるフィヒテがドイツのなかで呼び覚ました新しい精神の力」によってである。ドイツに芽生えた理想と、「最高の宗教的かつ倫理的理念」に向かうことこそ、弱き者を英雄にするのである。「急迫と死とが今日教師である」(ibid.; 269)。「解放戦争の哲学者フィヒテ」、「彼について、真正な人間性の理想の、彼の哲学の最深の源泉からする新たな形成について私はここで

話そうと思います」。

フィヒテの理論を動かしている情熱は単に知への乾き、純粹な理論的関心ではなく、彼はひたすら実践に向かう性向の持ち主であった。「素質と主導的な生の意思からみて、彼は倫理的・宗教的な改革者、人類の教師、先覚者、予言者でありました」。それだけにかえって、彼の知識学の技巧を凝らした思弁に追隨するのは誠に難しく、厳密な学を目指す人ならとても耐え難いかもしれない。しかし、彼の「論理的な牽強の背後には」(ibid.; 270)深い意味が潜んでおり、しかも「彼の一切の倫理的・宗教的直観は彼の場合には理論に係留されています」。そもそも一般に、「自然な経験や思惟には縁遠い最高の諸問題を厳密に学的な認識の光で限なく照らそうとする哲学は、究極的に基礎づける学の階梯を登り詰めるためには、まさに長き道のりと長き時間を必要とする」のであり、この点で哲学は今日でもまだ目的を達していない。そのためにも、そしてまた究極的には、真の人間性の尊厳のために、偉大な哲学体系の直観的な精神内実をわがものとするよう努めなければならない。「皆さんは、一たび堅い外皮を貫いて透視するなら、プラトンの場合と同様、フィヒテから放射してくる、かの高貴この上ない高揚と英気の刷新とを感じることでありましょう」

(ibid., 271)。以上の序論に続いて、第一講の後半ではフィヒテの出発点が見届けられる。

生を規定するものへ、人格的生の最高目的を与えるものへの問いこそが哲学の真の理論的な問いであるということが解れば、実践家フィヒテがなぜ観念論（理想主義）に期待したかが解るのである。そのために、最初に彼が主題としたことは、日常的な意味での時空的なこの現実世界の現存についてであった。素朴な人なら、外界はわれわれと無関係に現に目の前に存在していて、この基体の上に自然科学がその確実性の証明と予見とを行う、とみなすのが普通である。しかし、デカルトと共にこの素朴な見方からの革命的転回が起こる。第一のものは世界ではなく、われわれ自身であり、世界はあくまでわれわれにとっての世界である。そして、ここから観念論への道が開かれ、さらにカントがこれを強力に推進した。カントによれば、自然は認識主観の形式によって規定される、その所産である。ただ、主観は、自然を因果法則によって構成するための、その材料までもは自ら生産しうるのではなく、それを超越的な物自体による触発におおがなければならない、という制限を免れない。しかし主観は実践の世界においては単に因果法則によって規定し尽くされるのではなく、叡知的側面におい

ては自由の主体でもある。物自体（この場合は自由）は現象界を超越しており、認識不可能であるが、主体は純粹実践理性の事実としての道徳法則（定言的命法）を担うものである限りに於いて、叡知界にも参入しうる、したがって自由に、自律的に行為しうる。そしてさらに、神が、ひとえにこうした道徳的行為の完成のために要請される。この要請は理論的証明ではなく、あくまで実践的要請であり、したがってまた、この信仰もあくまで「実践的な理性信仰」である。カントのこのような成果がフィヒテの出発点となる。カントによれば、客観を生産する主観も、それが受動的に触発される限りでのみ、活動しうるのだが、「意志と行為の人フィヒテはそれでは満足しません。触発は物自体の抹消によって停止されます。主観のなかに残るものは今や（死せる残余として）乱雑な感覚質料です。主観性のなかに、それが自らは産出しなかった何かがありうるのでしょうか。いや、主観であることは全く行為者であることに他なりません。主観がいつでも自らの前に、行為の基体として、自らの活動の客観としてもっているものは、彼に内在的なもの、それ自身すでに行為によってえられたものでなければなりません。したがって、主観であることと行為することとは一致するばかりでなく、主観に対する客観であ

ることと行為の所産であることとは一致します。われわれが根源にまで進むなら、行為以前には何もないし、われわれが主観の歴史を考えるなら、端緒は事実ではなく、『事行』であります。そして、『歴史』をわれわれはここで考えなければなりません」(ibid., 274f.)。行為から行為への連鎖において、自我が一つの自我としての統一をもつ限り、行為は相互に関連しているのでなければならず、したがって、一つのテロスをもつのでなければなりません。そして、この目的論的統一は最高の道徳的目的でありうる。

第二講は編者によれば「世界創造的原理としての道徳的世界秩序」を主題とする。フィヒテの絶対的自我、絶対的叡知は自己自身を措定する事行であり、この事行の無限の系列を通じて、常に自己の制限を克服し、課題を解いていくものである。この自我は個体的な人間―自我ではなく、その展開も、現象としての世界と自我とを主導する必然的な目的論の歴史であり、形而上学的なポテンツの上昇である。それが向かうところは絶対的な価値であり、そして、カントの倫理学が示したように、道徳的行為のみが絶対的価値をもっている。「道徳的世界秩序は唯一思惟可能な絶対的価値であり、かつ世界の目的であります。こうしたものとしてそれはまさに世界の現実性の根拠であります」しか

も、神という言葉でこの世界の目的論的原因が言い表される限り、「したがってこのように、フィヒテの場合に実際に言われていることは、神が道徳的世界秩序であり、それ以外の神はありえないということです。他面この神はやはり絶対的自我に全く内在しています。それは、自我の外部にあって自我に働きかけるような外的実体でもなければ、いかなる実在でもありません。自我は絶対に自律的であり、自我はその神を自らのうちに、その事行を賦活し導くものとして、それ固有の自律的理性の原理として身に帯びています」(ibid., 277f.)。この考え方は、神が善のイデアであるという点でも、理論が人間性の実践的な高揚と救済との基礎であるという点でも、プラトンのそれに似ており、「倫理のかたちをとる形而上学」である。感性界にのみ絶対的現実をみる者はこの世俗的世界の、すなわち快と苦痛の、欲望と享楽の奴隷である。彼は希望と恐怖の間をうろつき回り、決して満たされることはない。したがって、実践理性から鳴り響いてくる声に従うことこそ人間の使命である。道徳的人間こそが宗教者である。「真の宗教者はいかなる天国も、彼岸の浄福も要せず、彼はすでに此岸で、その倫理的に自由な行為において一切の考えうる浄福を所有しているのです」(ibid., 281)。

ところが無神論論争以降、フィヒテの著作の性格は大きく変貌し、「熱烈に宗教的な神秘主義」(ibid., 282)へと傾斜した。道徳主義的志向もまだ強く残っている『人間の使命』においてもすでに、神と道徳的世界秩序との同一視は消えている。神は、それによってわれわれが一切の光と、この光によってわれわれに現象する一切のものとが見えるようになる根源の光である。道徳的生は、高次の宗教的生によって完成さるべき下位のものであるのに対し、宗教的生は神における生であり、それこそが淨福の生である。こうした移行は丁度、プラトンから新プラトン主義の発出論への移行とよく似ている。一にして善なる神が存在の一切を自らの永遠の流出によって、根源の光からの自己疎外的遠心力によって段階的に惹起する。この場合、初期の絶対的自我とその事行は姿を消してしまったのではなく、別の目で見直されることになる。「さてフィヒテ自身は依然、絶対的自我を創造的神として把握するものではありません。神は彼にとって今や永遠にして不変の唯一存在であり、これが自我において自らを啓示します。そしてこのことに含まれていることは、この存在が自己を啓示するのが、物理的世界と精神的な世界とを現象として構成する無限の系列の事行においてである、ということですよ」(ibid., 283)。こうし

た無限の系列において自我は次第に、神を覆い、隠している闇、影のヴェールを取り除いていき、神との完全な合一に至らなければならない。フィヒテによれば、神性からの人間性の疎隔、または神性への接近の道は五段階よりなる。それは「一、感性の立場、二、道徳性の立場、三、高次の道徳性の立場、四、宗教、信仰の立場、五、観取、『学』の立場」(ibid., 284)である。

第三講は、フィヒテの成熟を示している『淨福なる生への導き』において特に豊かな表現にもたらされている「人間性の諸段階における神の自己啓示」を主題とする。神は永遠の必然性において純粹自我の形式を通して自らを啓示する、すなわち、それは自己を外化し、全く暗冥な形式から最高の非隠蔽性に至るまでの意識諸形態を辿る、無限の段階の自己反省を通過する。われわれが自由に決断し、段階を昇るということは、実は神自身の自己啓示の歩みなのである。われわれの自由は神の自由の放射であり、われわれの意志は神の意志の放射である。高次の人間性においてわれわれが神へと決断することは、実は神自身がわれわれにおいて決断することである。われわれの生は、われわれがこのことを知ろうと知るまいと、その最深の根拠においては神の生なのである。究極的にこのことを限なく観取す

ることこそ淨福なる生である。フッサールはそこに至るまでの五段階を概括しているが、ここではそれを省略して、講義の結びをみておこう。

フッサールの講義の目的は打ちひしがれている聴衆の再生を願ひ、彼らを叱咤、鼓舞することにあつたのだらうから、フィヒテの社会教育的な講義や演説について語ることこそ終講に相応しい。『学者の本質』に関するエルランゲンの講義や、フランス軍のドイツ進駐のさなか、ベルリン大学における演説『ドイツ国民に告ぐ』がその材料になっている。フィヒテはそこで、何年も孤立と屈辱のうちにあつたドイツ民族に崇高な国民的理念や国民的自覚と民族的使命とを示し、理想の実現を呼びかけたのであつた。しかもその呼びかけは、現にある状態のドイツ民族をそのまま肯定するがごとき単なる国粹主義的なものではなく、地上において永遠性を実現できる可能性をもつものとしてのドイツに対する愛国主義であつた。フッサールもフィヒテの雄々しい演説に触れつつ、次のように語る。「實際今日の急迫の時に当たり、われわれを支え、逞しくし、いやそれどころか無敵に、かつ全き受苦のなかでも『淨福に』しうるものは一つしかありません。それは理念の神的精神であります。それは純粹な理想を熟慮することであり、われわれ

はその実現、すなわち、われわれドイツ民族にその最も高貴にして崇高な代表者を見出した理想の実現のためにここに存在しているのです」(ibid., 292)。そして最後にフッサールは次の言葉で講演を結んでいる。こうした「一つの民族」は「人間性の希望であり、またそうであり続けなければなりません。だがその民族にとつてこのように生ける真理のうちにあらんとすることはわれわれすべての無限の課題であります。ドイツ民族が成長して眞の栄光に至り、自らのうちで自らを高揚させ、自らを通じて人間性全体を高揚させるために、われわれ雄渾なドイツ民族における神的理念のうち続く啓示のためにこの戦いにおいて勝利しようとするわれわれすべての無限の課題なのであります」(ibid., 293)。

二 フィヒテ講義の奇妙さ

フッサールのフィヒテ講義は比較的解りやすく、また格調も高いものである。しかし、当時フッサールを取り巻いていた外的事情を度外視すれば、この講義内容に関連しては直ちに幾つかの疑問が浮かぶ。

まず、講義内容がフィヒテ哲学の祖述でしかないという

ことが第一に腑に落ちない点である。この講義は概してフィヒテ哲学の発展の跡を素直に辿っているだけであり、批判的言辞を極力慎んでいる。そして、僅かにみられるフィヒテ批判の言葉も全く裏づけされていないままである。例えば、「彼の知識学の幾多の注文の多い技巧を凝らした思惟」(ibid, 269)が実際にフィヒテのどの点を指し、「論理的な牽強」、「学的にはまだ十分に成熟していない直観」(ibid, 270)が何を意味しているのか、あるいは、「人間の使命」に関する飛躍の多い著作」と言われる場合、どこに「飛躍」があるのか、等にはどこでも答えられていない。したがって、われわれには隔靴搔痒の感があるのみならず、全体的にみて、フィヒテの思想がほぼ全面的に肯定されているという印象が与えられる。特に、フィヒテの倫理学や宗教論には無条件の賛意を表しているとは思えないほどである。だが、フッサールは本当にフィヒテをそこまで評価していたのであろうか。フッサール哲学全体を見れば、フィヒテの思弁を十分に生かしているとは筆者にはとても思えない。

この第一の疑問と密接に関連することだが、第二に、この講義がフィヒテ哲学の祖述であるにとどまらず、とりわけ無神論論争前後に比重の偏った祖述であるということも

不思議な点の一つである。あれほど学の基礎づけとそれに基づく厳密な学の形成にこだわり、それを畢生の仕事としたフッサールであれば、前期の理論家フィヒテを、特にその知識学の基礎づけこそを厳しく詮議すべきであるのに、理論的基礎づけの部分は軽く流し、ひたすら実践の規範のみを主題としているようにみえる。実は、元の原稿にはあるが、実際の講義では削除された文言があつて、そこでは、「知識学」におけるフィヒテの実践理念の具体的、理論的基礎づけを、「ほとんど耐え難いほどの牽強さによる構成」とさえ酷評している有様である。そうであるとなると、フィヒテの理論において、根としての基礎づけは欠けるか間違っているとしながら、歪んだ根から生長した実践論というその果実のところだけをフッサールが摘み食いし、高く評価していることになる。そのような不連続性は本来まさにフッサールの忌み嫌ったことではなかっただろうか。その意味で、フッサールの講義は誠に奇妙な立論によると言うほかない。

次に第三の奇妙なことはフィヒテの宗教論に対するフッサールの評価に関係する。人間が神に至りうる背景として、神が人間に至るのでもないという、フィヒテ晩年の思弁的宗教論をフッサールが本当に気に入っていたと

はとても信じられない。フッサールの立場としてはむしろ、フィヒテの処女作『一切の啓示の批判』にみられる、カント主義のストレートな延長線上にある啓蒙主義的、理性主義的宗教論、すなわち、神概念を主観の内なるものの外化とみ、宗教を道徳の究極目的とみる考えの方が相応しいのではないか。この著作は実のところ、フィヒテがその後思弁の立場に深まっていたがゆえに、自著ながらもはや価値あるものとはみなさなくなった代物なのである。ところで、フッサールが聴衆に推薦したフィヒテの著作と云えば、フィヒテが宗教哲学への変貌をあからさまにした、一八〇〇年以降のものばかりである。すなわち、『人間の使命』『現代の特徴』『淨福なる生への導き』『ドイツ国民に告ぐ』『学者の本質について』『学者の使命に関する講義』である(ibid, 271)。しかし、フィヒテに完全に追隨してよいだけの根拠がフッサールの考え方のなかに見出されると到底思えない。ここにはフッサールの飛躍または賭けが潜んでいるのではなからうか。

最後に、フッサールが自らの思想を徹頭徹尾フィヒテという他人の口を借りて語っているということも拭いきれない疑念の一つである。そうしたやり口はいかにもフッサールらしくないものであろう。元々彼は哲学史にさほど関心

もなければ、詳しくもない。ましてやドイツ観念論については、時代的にも場所的にもほとんど評価しない雰囲気なかで若い時代を過ごしてきたのであった。もっとも、カントについてだけは例外であり、自然科学的、実証主義的にディフォルメされたかたちのカントは知っていたし、またナトルプの影響で次第にカント哲学に本格的に深入りしていくことにはなった。さらに、フィヒテについても当時あの場所で全面的に否定されていたわけでもなかった。しかしとにかく、フッサールは特定の哲学者にのめり込むことなどないような種類の人であった。一般的にみても、周知のように、彼は「事象そのものへ」をモットーとし、周知の「ロゴス」論文でも「哲学からではなく、事象と問題とから研究の推進力が出てくるのでなければならない」(ibid, 61)ということ、あるいはこれと同主旨のことをしきりに主張していたはずである。実際、かの講義が初めて行われたのと丁度同じ年の、「現象学者と哲学の歴史との関係」に関するある手稿でも次のように記している。「かくして、『カントに還れ』という呼びかけは、そのすぐ後、これと同じ響きをもつ『フィヒテに還れ』、『ヘーゲルに還れ』、『フリースに還れ』、『ショーペンハウアーに還れ』という呼びかけを必然的に伴ったのだが、その『カントに還れ』

という呼びかけは決してめでたいものではなかった。本当の呼びかけはやはり、次の通りである、すなわち、純粹に理論的な関心によって、自由な精神の持ち主として、事象そのものへ、と」(ibid., 206)。そればかりではなく、彼は哲学史にいちおう敬意を表しつつも(彼は当時漸く、ドイツ哲学の伝統に目覚め始めていた)、しかしそれを忘れるべきだとさえ言う。「かくしてさらにまた、哲学史の材料はわれわれの伴侶ではある。それでもやはり、カントに還れ、とか、かくかくの偉大な哲学者に還れ、というのではない。反対に私は、今は当分かつどうしても、歴史とその刻印をできるだけ忘れるよう努めなければならない。無味乾燥な言葉から離れて、内的生が呼び覚まされた、忘れるべからざる思想動機こそが、カントの一切に煩わされず、自己固有の生を展開させ、自由に成長すべきものである。かくしてのみ、われわれ生けるものは、死者によって動かされる危険から免れるのである」(ibid., 207)と。このように語ると言わんばかりの講義を行うとは、一体どうしたことであろうか。

もつとも、フッサールがフィヒテに肩入れするのはそれなりの社会的、歴史的背景があり、全く理解不可能とい

うわけではない。一つには重要だが微視的な背景、すなわち彼の置かれていた立場、時局を斟酌しておかなければなるまい。当時、落魄のドイツの民衆に語りかけるのに、百年前のナポレオン戦争の際のフィヒテのドイツ国民に対する呼びかけをフッサールが思い出したのはもつともなことである。しかも、彼が時流に迎合して節を曲げたのではなく、実際に当時彼はフィヒテにかなりのめり込んでいたことは間違いない⁴。したがって、理論的基礎づけが脱落していること等の、講義におけるさまざまな不十分な議論、論証は当時彼に課せられていた役割、聴衆の質、講義時間の制約という外的な事情にも起因しているのであろう。当時彼は行論のある程度の無理は承知の上でその講義を行ったのではなからうか。

もう一つ、この講義にはもっと大きな背景がある。元々「ドイツにおいては、実証主義が、フランスやイタリアにおけるような大きな地歩を占めたことは一度もない。ドイツ人にとって、理想主義〔観念論〕哲学は第二の本性のごときのものであった」し、究極的なものは感覚的なものではなく、精神または観念の内にあるとみなす考え方は、「ドイツの哲学的伝統をヨーロッパの規範から確然と分かち取った⁵」³。その上さらに、第一次世界大戦はドイツの知識

人に格別の思いを与えていた。この戦いは第二次世界大戦とは違って、半世紀にわたる平和に慣れたヨーロッパ人にとって全く予期せざるものであり、それだけに一般大衆にとっても知識人にとっても、その精神の興奮は尋常なものではなかった。実際は単に帝国主義政策の角逐にすぎないものを、連合国側はいち早く「精神と精神の、原理と原理の、人間性と人間性の戦争（イデオロギー戦争ないし宣伝戦）」にもち込み、ドイツに『人類の敵』『文明の敵』『正義の敵』『ドイツの野蛮』『近代の匈奴』⁶といった非難、攻撃、戯画を雨あられのように浴びせた⁶のに対し、ドイツの知識人達もペンによってこれに激しく応戦した。彼らの多くはこの戦いを「人類の精神的生まれかわりと文化の再生のためにくぐらなければならぬ試練」とさえ感じ、「当時のドイツの知識人の多くは冷厳な現実としての戦争を忘れるほどに形而上学的であった⁷」のである。常ならば時流に無頓着なフッサールもこうした状況の部外者ではありえなかったからこそ、フッサールらしからぬあの「ドイツ国民に告ぐ」風の演説をしなければならなかったのである。彼はこの時局にあたって、ドイツの偉大な理想主義的伝統と、また特に、ナポレオンの侵入に対してフィヒテのうちに燃え上がったあの憤怒を思い出したのである。フッサールが

他の多くの知識人と同じような気持ちでいたこと、フィヒテのなかにドイツ精神を見出していることは、まだアメリカが中立を保っていた頃の一九一五年始め、あるハーヴァードの哲学者に送った手紙によって知られる。「国家的孤立のこの感情をわれわれ自身のなかで耐え、克服するのは厳しきこの上ない試練でした。戦場に出ている我らの栄えある兵士達……ゲッティンゲンのすべての身体健康な学生達と同じく私の二人の息子もまた戦場に出ています……はぬかるんだ塹壕のなかで、言うに言われぬ苦境にありつつ敵に抵抗しています。砲火にさらされない日とてなく、ベッドにいる夜もなく、およそ濡れた服の着替えさえかわず、死体に囲まれ、心底ぞっとするような気持ちでいます。そして、彼らが前進する時には、歌を響きわたらせながら突撃します。本当にそれは驚くべきヒロイズムです。しかも、汚らわしくくだらぬ悪態がその上に投げつけられます。彼らはフィヒテ的精神によって真の聖戦としてこの戦を闘うために、そして、自らを心から祖国の犠牲として捧げるために出でいったのです。ところが今は彼らは残酷な野蛮人として世界の前でさらしものにされているのです。ところでアメリカはどうしたのでしょうか。われわれの驚きは度外れのものでした。われわれはどんな助力も期待

しませんでした。しかし理解を、少なくとも公正さだけは期待しました。アメリカはどうしたのでしょうか。われわれは心のうちに新生アメリカについて何と理想的なイメージをもっていたことでしょうか。われわれは新しい理想主義のことを信じ込んでいましたし、また、アメリカの理想主義がドイツの刷新された信念と結びつくなら、新世界の時代が来るものと夢見ていました。驚きの波はひきました。

われわれはこの失望をも耐えることを学びました。われわれはもうこのことについては話しますまい」(ibid, 293f)。ここから、かのフッサールの講義が職務上仕方なく行われたものではないということが知られる。そして次に、ドイツ観念論を再評価する姿勢については、一九一五年十二月のリッカート宛の手紙で、「私は自分がこの十年というもののドイツの観念論的学派のリーダー達と密接に結びついているように感じております。われわれは、われわれの共通の敵である、われわれの時代の自然主義に対して盟友として戦っています。われわれはめいめいそれなりの仕方と同じ神々に仕えております」と言っていることから、また一九一八年六月のナトルプ宛の手紙で、「私自身の展開がとっている方向はすでに、ほぼこの十年来、形而上学的、宗教的および歴史哲学的関係の点で、あなたが描いているのと非

常に近いものです。……このように、あなたの素晴らしく豊かな、かつ調和のとれたかたちで結びつけた思想に基づいてあなたが誠実に我がものがされたことと、あなたがわれわれに世界の発展の意味として、主観性における神の発展、世界創造として示されたことを、私は全くいかなる違和感もなく私に受け入れることができますし、むしろそれは、普遍性とか主要な方向とかタイプの面で、ずっと前から私にも親しく近しいものとしてなのです」と述べていることから窺われる。だが、フッサールがこの時より十年も前からドイツ観念論にここで言われているほど関心をもっていたとはとても考えられないが(ただしカントを除く)、ただ、大戦がそれとの結びつきに大きな影響を与えたことは間違いないであろう。「戦争の状況がフッサールに新たな哲学的課題を突きつけたのである。フッサールはドイツ民族に抵抗の精神的源泉として、また大なる急迫の精神的克服として役立ちうるような哲学的世界観の必要を感じた」のであるが、しかし「この実践的な目的のためには彼自身の哲学はあまり相応しいものではなかった」⁹⁾。そこで彼はとりあえず大急ぎでフィヒテ後期の思想に寄りかかったのではなかったのだろうか。それにしても、「世界の発展の意味として、主観性における神の発展、世界創造」というナトルプ的、

後期フィヒテ的宗教観とフッサールの立場から出てきそうな宗教観との差異はあまりに大きすぎるのではなからうか。ここで改めて、フッサールとフィヒテとの接点を探っておく必要がある。

三 フッサールのフィヒテ観

フッサールの学生時代は周知の「カントに還れ」で知られているように、カント復興の気運が盛り上がりつつあった。フッサールのカント理解は主としてブレンターノに影響を受けた自然科学的・実証主義的にディフォルメされたかたちのものであった。また当時はシェリングやヘーゲルは「非学問的」^⑩ だとして全く誤解されるか軽蔑されるかであったが、フィヒテについての評価はそれほどひどくはなかつたようである。そこで、フッサールも若い頃はドイツ観念論にあまり関心をもっていなかったであろう。その結果、『論理学研究』になってもまだフィヒテの名前は登場してはおらず、同じく「学問論（知識学）」という概念が用いられながら、全くフィヒテが無視されてしまっている。もちろん両者のこの概念使用の実態はかなり異なっていることは言うまでもないが、しかし彼らの狙いと

行論の方向はそれほど違ったものではない。フッサールは「学問論」ということで厳密に基礎づけられた哲学の形成を企て、そのために差し当たり論理学から出発したが、結局は絶対的主観性からの基礎づけに行き着いた。他方、『全知識学の基礎』がいきなり絶対的自我の第一原則から始まっているように、フィヒテの「知識学」は始めから、論理学をも基礎づける絶対的自我から一切を演繹しようとした。つまり両者は論のその出発点は異にしているものの、絶対に確実なものから哲学と学問一般とを絶対的に基礎づけようとする志向では一致しているわけである。したがって、フッサールが批判的な対象としてすらフィヒテに全く言及しないということは、その段階では彼がまだフィヒテについてほとんど知らなかったということを示していると言えよう。その上、フッサールは「知識学」^⑪ に関してはそれ以後もあまり研究してはいないと言われている。

一九〇三年、フッサールはゼミナールで『人間の使命』を用いているから、漸くこの頃からフィヒテに関心をもち始めた^⑫ ことが解る（しかしフィヒテ後期のこの著作の範囲に限られていたであろう）。一九一五年のリッカート宛の手紙で、十年ほど前からドイツ観念論に興味をもち始めた、^⑬ と言っていたことも照応する。次に、一九一一年

の「厳密な学問としての哲学」では、ロマン主義の哲学と区別して、フイヒテではまだ厳密な学問として哲学を形成しようとする意志が残っていたと述べ、フイヒテをある程度評価している(ibid., 6)。評価されるべき点がどこにあるかは明らかにされていないが、それはフイヒテが「知識学あるいはいわゆる哲学の概念について」の、初めて「知識学」を宣言した箇所を思い出させる。知識全体を基礎づける学問、学問一般の学問、すなわち哲学は今までもまだできあがっておらず、それが学問たりうるためには物知りと言うような名称を脱ぎ捨てなければならない、とそこでは言われている。¹³ もっとも、この程度のことは多くの人が言うことであり、カントは『純粹理性批判』の第二版序言で、哲学はまだ摸索の段階である、と語っていたし、フッサールがロマン主義と同列の低い評価しか与えていないヘーゲルにしても、『精神現象学』の序言では、今こそ哲学が学問になるべき時である、と述べていた。そのような意味でも、また実際に、フッサールがフイヒテの当該論文を読んでいなかったと思われることから、フッサールのこの論文でのフイヒテ評価がフイヒテの詳しい研究を通してのものであるとは言えない。なお、晩年の『危機』書ではフイヒテやヘーゲルには学問的哲学への真面目な意欲があったこと

を認めている(VI, 204)。

フッサールが哲学の伝統に目覚め、真剣にドイツ観念論、特にフイヒテに取り組んだのは第一次世界大戦中の一九一五年から一九一八年にかけてである。¹⁵ 彼も他の知識人達と同様、戦争を通じての「文化の革新」とその担い手としてのドイツ民族の精神に、戦争遂行の名分または倫理的意味を求めた。「われわれが勝利することは絶対に確実です。この精神、この意志力には今や一八一三／一四年と同じく、世界のいかなる力も抗えません」(開戦直後、一九一四年八月のある手紙)¹⁶。そして一般的には、この頃のフイヒテ研究を通じて、フッサールが観念論的傾向を深めていったことは間違いないし、また単なる静的意識ではなく意識生へ、その生成の歴史性へ、すなわち発生的現象学へと転回し、¹⁷ 最終的には、ドイツ哲学一般の抜きがたい伝統としての歴史哲学への傾斜を強めていったことも周知の通りである。しかしながら、フイヒテ講義を除けば、その後もフイヒテに関する言及は僅かなものであり(例えば、VII, 408, VIII, 326)、具体的にフイヒテのいかなる概念、どのような考え方が現象学に生かされているのかは見極めがたい。ただはっきりしていることは、フッサールが世界観としての目的論に強く惹かれているということである。しかもその理

論を宗教的なものと折れ合いがつくかたちで完成したいと念じていたのである。「人生は本当に厳しく、私はこの世の存在の自然な終わりである安らぎを強く熱望しています。私はもちろんまだ十分には宗教的な心構えができていないとは感じていますが、私の哲学的人生の終わりは最後の宗教的―哲学的な決着を熱望しています。残念ながら私は私の長年の仕事、さらにぜひとも、今まで支配的であった自然主義的世界観と目的論的世界観との和解のための学問的基礎を提示する仕事を完成し印刷する義務があります。しかし、目的論的世界観が究極的に真なる世界観です。私は困った境遇、それは部分的には私自身のせい、私に力がないせいでもあるのですが、いつもこの境遇と闘っています」(一九一七年八月のある手紙¹⁹)。しかもフッサールはこの「究極的に真なる世界観」、「目的論的世界観」を後期フィヒテのなかに見ようとしていた。彼はある人に当てた手紙(一九一八年六月)で、「現象学によって私に開かれた宗教哲学的バースペクティヴはフィヒテ後期の神についての理論に意外にも近い関係にあります。概して彼の最後期(一八〇〇年以降)の哲学はわれわれに非常に興味深いものです」と言い、「人間の使命」と、特に『淨福なる生への導き』を推薦している。しかしながら、われわれの知る限りでは、

彼のこの熱望も成就したとは到底思えない。なぜなら、もし成就したとすれば、フッサールの現象学はフィヒテが「現象学(現象論²¹)」と呼んだもの、すなわち、「一八〇四年の知識学」以降の、絶対者、神が現象、意識へと展開する側面、知識を絶対者の映像として見る部門と同じものになってしまからである。フッサールは本当にそこまで踏み切れるであろうか。少なくとも、そこまで進んだという証拠は乏しい。なるほど彼は晩年には、理性のテロスについて度々語っていたし、「神への非宗派的道²²」ということさえ述べていた。だがそうだからと言って、かりに「神への」がありうるにしても、しかし「神から」ということは、厳密な学問への意志を放棄するのではない限り論証できないであろう(フィヒテはそれも学問であると主張してはいるのだが)。そもそもフッサールの純粹自我は元々フィヒテの絶対的自我ほどの威力を有してはいない。後者は端的に、すなわち形式に関しても内容に関しても無制約なものである。これに対し、前者は、一切の意味形成の基体であるという点で形式としては無制約(フッサールの言葉では絶対的)であるが、しかしいつでも推量的でしかない地平にとり囲まれ、絶えず時間のうちに分散し、世界構成に付きまとう事実性を免れないという意味で、内容的には常に制約され

(25) ている。したがって、フッサールの絶対者は真無限ではなく、悪無限または無際限なのであり、この面では彼はフィヒテよりもはるかにカントに近い。

かのフィヒテ講義は時局に相応しいし、また時局柄やむをえないものであった。しかも内容的にはある程度の無理があるのを承知でおこなわれたものであっただろう。管見するところによれば、その後彼は後期フィヒテの立場を憧憬しつつ、この無理を理論的に清算できる方途を探ったのだが、しかしその試みは表向きでは(公刊された範囲では)最後まで成功しなかったのである。

註

- (1) Vgl. K. Schuhmann, *Husserl-Chronik*, Nijhoff, 1977, S. 218, 220, 230. & I. Kern, *Husserl und Kant*, Nijhoff, 1964, S. 36.
- (2) *Husserliana* からの引用はローマ数字で巻号を、アラビア数字で頁づけを表わし、本文中で示す。
- (3) Schuhmann, *ibid.*, 36.
- (4) 「真の精神的父」(A. Diemer, *Edmund Husserl*, Hain, 2. Aufl. S. 312) と称せしむる。

- (5) H. S. Hughes, *Consciousness and Society*, Knopf, 1958. (生松、荒川訳、ヒューズ『意識と社会』、みすず書房、一九七〇年、二八頁)。

- (6) 脇圭平『知識人と政治』、岩波新書、一九七三年、二二頁。
- (7) 脇、上掲書、二四頁。
- (8) Kern, *ibid.*, 34.
- (9) Kern, *ibid.*, 35.
- (10) Vgl. Kern, *ibid.*, 4.
- (11) Vgl. Kern, *ibid.*, 36f. ケルンによれば、フッサールが『全知識字の基礎』(一七九四年)を読んだ形跡はなく、また一七九七年の二つの「序論」も借りものである。彼はメディクス版選集(一九一〇年)を所有している。
- (12) Vgl. Einleitung des Herausgebers (Th. Nenon u. H. R. Sepp) (対し EH. 28), in: *Husserliana* Bd. XXV, S. XXVIII & Kern, *ibid.*, 37. & Schuhmann, *ibid.*, 75, 77.
- (13) *Fichtes Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, W. de Gruyter, Bd. I, S. 44.
- (14) Vgl. Kern, *ibid.*, 38.
- (15) Vgl. Kern, *ibid.*, 292.
- (16) EH. XXX.
- (17) Vgl. Kern, *ibid.*, 355.

- (18) Diemer, *ibid.*, 215.
- (19) Schuhmann, *ibid.*, 212f.
- (20) EH. XXIX. Vgl. Schuhmann, *ibid.*, 225f.
- (21) *Fichtes Werke*, Bd. X, S. 195.
- (22) Diemer, *ibid.*, 315.
- (23) Vgl. Th. M. Seeborn, Fichte's and Husserl's critique of Kant's transcendental deduction, in : *Husserl Study*, Vol. 2, No. 1, 1985, p. 68.
- (24) Vgl. Kern, *ibid.*, 297.
- (25) 形式は無制約で内容が制約されていると言え、フイヒテでは非我に関する第二原則のことになるが、ここではこの原則との異同についての議論は割愛する。
- (26) Seeborn, *ibid.*, 70f. なお、彼はフッサールの「全体性」(無限)がコントロール後の「超限」に当たることを指摘している。
(ちとみ ぐんし・大阪大学)

比類なき哲学的孤独の動機

矢 島 忠 夫

超越論的エポケーは「比類なき哲学的孤独」を創造する。それが、本当に徹底的な哲学の方法的根拠要件である。そう言われている^①。なぜか。

一 徹底的であること

「徹底的」(ラディカル)であるとは、「根底」に達することである。

真に「徹底的」であるとは、いちばん「初め」から始めることである。いちばん初めから始めることが、ことさらに「徹底的」と言われるのは、いちばん初めから始めること

が「異常に」困難だからである。初めから始めることが困難であるのは、すでに途上にあるからである。すでに途上にあるものにとって、初めから始めることは、初めからあゆみ直すことである。初めからあゆみ直すためには、すでにそこにある途上をとりあえずの「初め」として、それ以上遡ることのできない「終わり」にまで、すなわち、そこからあゆみ直すための「初め」にまで帰還していくのできないばならない。

この帰還が、「還元」である。帰還が可能であるためには、すでにそこにある途上から自由になりえなければならぬ。すでにある自分から自分自身を自由にするひとつの方法、それが「エポケー」(判断中止)である。

探求には、二つの「初め」がある。探求者が初心者として遡行をそこから始めるとりあえずの「初め」と、すべてがそこから始まる究極の「はじめ」、すなわち、それ以上背後に遡って探求することが背理である「終わり」としての「初め」である。探求は、この二つの「初め」のあいだの、つねにあらたな往還であるしかない。究極の初めは、そのつど、探求の成果としてのみ可能である。説明がそこから始まる究極の初めは、探求がそこから始まるそのつどの初めによって、決定的に規定されている。

二 徹底的帰還の情熱

なぜ、徹底しなければならないのか。徹底的であることが、わたしにとって「重大事」となるのは、いかなるときであろうか。どうすれば、徹底的帰還がわたし自身の情熱となりうるのか。

(一) わたしが、危機に陥っているからである。わたしは、いわば「死にいたる病」のうちにある。病は、誤った途をあゆんできたことの必然的帰結である。この途をあゆみつづけることは、破壊である。いまからでも遅くはない。初めから、正しい途を、あゆみ直そう。

すなわち、帰還を徹底することが不可避なのは、危機が徹底的であるからである。徹底的帰還が情熱となるのは、危機の徹底性が認識されるからである。そう答えることは可能である。

だが、いつでもそうなのか。徹底的な危機にさらされているひとはだれでも、その危機を徹底的に認識するのだろうか。徹底的に認識することがわたしの情熱になるのは、なぜか。それもまた、危機の徹底性の必然的結果だと言うのだろうか。徹底的帰還、徹底的あゆみ直し、徹底的認識への情熱が、哲学の情熱だとしても、哲学への情熱は何によって動機づけられるのだろうか。

わたしの存在が危機にさらされているからだ、とわたしも言うのだろうか。しかし、どう言うことだろう。ごくふつうに生活しているさなか、自分の生活の底が抜けていたことにふと気がついて、愕然とするのだろうか。徹底するとは、抜けてしまった底を修繕したり、取り替えたたりすることなのか。それが、危機に対処することなのだろうか。なぜ、危機に気がつくのか。日々の不如意のせいだろうか。取り繕っても取り繕っても、崩壊しつつあるわたしから、それ以上に多くのわたしが抜け落ちて、遂に、にっちもさっちも行かなくなるからだろうか。哲学の情熱、ラディカリ

ズムは、「絶望」から生まれると言うのだろうか。

(二)わたしの存在が、根底から揺るがされているからである。そして、この動揺が、徹底的な飛躍として「喜び」の感動であるからである。⁽³⁾

徹底的帰還が困難であるのは、自分の存在の根底の動揺が「喜び」でありうることが、途方もなく理解し難いからである。それを根拠に存在しているものとして自分自身を理解してきたものにとっては、そうあるしかないのである。自分自身の存在が根底から揺り動かされていることを、自分自身の存在威力の飛躍的増強として感動しうるためには、自分自身の存在の根底に関するこれまでの自己理解の枠組みを、ある仕方ですでに、根底からひっくり返しているの でなければならぬ。すなわち、ある仕方ですでに、自分の「外部」に飛び出しているの でなければならぬ。

他方、自分の存在の根底の動揺が「悲しみ」であることは、きわめて理解しやすいことである。それを根拠に存在しているものとして自分自身を理解してきたものにとつては、そうあるしかないのである。自分自身の存在が根底から揺り動かされていることを、自分自身の存在威力の壊滅的減衰として感動しうるためには、自分自身の存在の根底に関するこれまでの自己理解の枠組みを、ある仕方ですでに、

根底において堅持しているのでなければならぬ。すなわち、ある仕方ですでに、自分の「内部」に立て籠もっているの でなければならぬ。

存在の根底が揺るがされることを、危機としてではなく、解放として理解すること、悲しみとしてではなく、喜びとして感動することが、困難なのである。

だが、哲学の情熱が理解可能であるなら、わたしは、自分自身の存在の根底が揺るがされることを、ある仕方ですでに、危機としてではなく解放として理解し、悲しみとしてではなく喜びとして感動していたのでなければならぬ。途上から自由になること、自己の「外部」に出ることが、哲学の方法としての「エポケー」によって初めて可能になることはありえない。さもなければ、エポケーへの情熱が、不可解になってしまふからである。哲学は、あたかも無動機であるかに見えることだろう。徹底的認識への情熱は、せいぜい知的誠実性に基づかされることだろう。

いわく、存在の根底はすでに揺らいでいる。つらくても、悲しくても、真実を見なくてはならない。中途半端なごまかしはやめなければならない。いやでも、苦しくても、既存の存在を一切放擲し、堅固な存在を根底から再建しなければならぬ。それが、徹底的思想家の、哲学者たるもの

の、いな、理性的存在たるべきあらゆる人間の使命だからである。かくて、動機がないところに使命が、情熱がないところに認識が求められる。しかし、それは、無理である。使命が動機を、認識が情熱を代理することはできない。

方法としてのエポケーがわたし自身の情熱になりうるのは、わたし自身の存在の根底が揺るがされたことを、わたしが、ある仕方ですでに、危機としてではなく解放として、悲しみとしてではなく喜びとして体験していたからである。しかも、理解可能になるにはあまりに比類がなく、陰蔽されてしまうにはあまりにかけがえのないこの特異な体験を、わたし自身が、ある仕方ですでに、思い返しているからである。

三 自明性の外部

エポケー（判断中止）が、方法として有効であるのは、この体験を、わたし自身に対して不可解にし、隠蔽している当のものが、わたし自身の「判断」や「信念」の威力であるかぎりにおいてである。わたし自身の判断ないし信念の自然な威力を方法的に停止させる「エポケー」によって初めて、わたし自身の判断ないし信念の自然な威力の自明

な権利を方法的に問いただす「還元」が可能となるのである。

エポケーによる遡行は、「反省」による遡行である。遡行によって到達されるはずの「初め」は、それもまたわたし自身である。遡行の「初め」、とりあえずの「初め」は、そのつどの反省するわたしであり、そのつどの反省されるわたしである。そのつど一定の判断ないし信念を遂行し、その信頼にすがって生きているわたし、自分自身をこれこれのものとして、これこれの仕方であれこれのものと連関しているものとして理解し、その理解を自明なものとして信じ、疑わないわたしである。反省によって問いただされるのは、あらかじめすでに威力を発揮している自己理解のこのとりあえずの「自明性」の究極の「初め」である。

なぜ、自分の自己理解を信じて疑わないのだろうか。自明だからである。自明なものは、そもそも、それ以上の説明を拒むものである。自明なものは、それ以上の説明を必要としないものであると同時に、それ以上の説明が無益なものである。では、なぜ、あえて、説明を強いるのだろうか。説明が無益なものを説明することが、どうすれば、情熱になりうるのだろうか。説明が無意味であるものを説明することに、どうすれば、意味を見いだすことができるのだろうか。

うか。それ自身によって明かなものは、それ以上の解明なしに鵜呑みにできるものであると同時に、それ以上の解明なしに鵜呑みにするしかないものだからである。自明なもの、ひたすら鵜呑みにすることだけを強いる理不尽な威力だからである。自明なものが理不尽なものであるのは、ひとが、ある仕方ですでに、自明なものの「外部」に出ているからである。自明なものの外部に出ていることは、ある仕方ですでに、究極の解明を与えるものの内部に入りこんでいることである。自明なものの外部に出ることができるのは、自明なものが、そのつどつねに、とりあえずの「自明なもの」だからである。すなわち、究極の「初め」からあらためて徹底的に解明し直されなければならないとさええずの「初め」にすぎないからである。自明なものは、それ自身によって明かなものであると同時に、それ自身によってしか明かでないものである。それは、自分の外部のいかなる解明も、いかなる明るさも、いかなる根拠もなしに、ただ意味もなく信じられ、わけもなく鵜呑みにされているにすぎないものである。自明なものの解明が強いられるのは、ある仕方ですでに、このとりあえずの自明なものの「外部」に出ているからである。エポケーは、この外部かを、方法的に取りもとすだけである。反省は、この外部か

らの解明を、方法的に再開するだけである。

自明性の根拠とは、自明なものをまさに自明にしている当のものである。すなわち、わけもなく鵜呑みにすること、を強いる不可解な威力の根拠である。したがって、自明なものの自明性の根拠は、同時に、自明なものの不可解性の根拠でもある。反省が、自明性の根拠を解明できるとすれば、自明性の根拠がわたし自身であるからである。自明なものの自明性の根拠がわたし自身であると言うことは、自明なものの不可解性の根拠もまたわたし自身であると言うことである。

反省は、原理上、わたしであるもの、わたしの「内部」を、わたしに知らせることができただけである。反省においてわたしは、原理上、わたしでないもの、わたしの「外部」を知ることができないはずである。しかしながら、反省においてわたしが会おうのは、反省なしには知りえなかったわたし、わたしの「外部」であるわたしである。しかしながら、そのわたしは、わたしが反省なしに知っているわたし、わたしの「内部」であるわたしと同じわたしでなければならない。すなわち、反省によって知られるわたしは、わたしの「外部」であると同時に、わたしの「内部」でなければならない。

反省は、いったい、何をするのだろうか。

反省が「重大」であるのは、反省が、わたしの「根拠」に出会わせるからである。だが、反省は、原理上、わたしの「外部」に出会わせることはできない。したがって、わたしの根拠に出会うことは、わたしの「内部」に還ることである。だが、わたしの「内部に還る」ためには、わたしは、ある仕方ですでに、わたしの「外部に出ている」はずである。しかしながら、外部に出ることは、反省自身が可能にしているのではない。しかも、自分の「根拠」の外部に出てしまったものを、どうすれば、反省は、自分自身に還すことができるのだろうか。

不可解な秘儀となって崩れ落ちないためには、反省は、「自分自身を忘れているものが、自分自身を思い返す」とことでなければならぬ。だが、誰が、「自分自身を知る」のか。「自分自身を忘れる」とは、どういうことか。内部とはなにか。外部とはなにか。

(→まず、「内部」であるのは、自明な自己理解に究極の解明を与えるはずのわたし、自分に忘れられているわたし、である。逆に、「外部」であるのは、自明な自己理解に我身をあずけて生きているわたし、自分を忘れていくわたし、である。そのかぎりで、反省は、自分を忘れていくわたし

「外部」が、自分に忘れられているわたし「内部」に還って行くことである。

しかしながら、自分を忘れていくわたし「外部」は、自分を忘れていくわたし「外部」それ自身にとっては、自明な自己理解のうちで知り尽くされたわたし「内部」である。

(→したがって、「内部」であるのは、自明な自己理解の内部に閉じ込められて生きていくわたし、自分を忘れていくわたし、である。逆に、「外部」であるのは、自明な自己理解を揺るがすわたし、自分に忘れられているわたし、である。そのかぎりで、反省は、自分を忘れていくわたし「内部」が、自分に忘れられているわたし「外部」へ出て行くことである。

だが、反省が、「わたしがわたしを」知ることであるかぎり、反省における往還は、内部へ還ることも、外部へ往くことも、「わたしの内部での往還」としてのみ可能である。反省に、「真実のわたしを知る」ことを求めるなら、わたしの外部は、あらかじめすでに、ある仕方です、わたしの内部に還っていたのでなければならぬ。反省に、「新しいわたしを知る」ことを求めるなら、わたしの内部は、あらかじめすでに、ある仕方です、わたしの外部に出ていたのではなければならぬ。

反省するわたしが、あらかじめすでに、何であつたのか、何処にいたのか、方法としての反省の遂行にとって、決定的な意味をもつのである。

四 比類なきわたし

反省が可能なのは、誰か。反省において内部に還ることができるものの、反省において外部に出ることができるものは、誰か。われを忘れることができるもの、忘れられている自分を反省によって思い返すことができるものは、誰か。人類のひとりとして、そのつど特定の共同体の一員として、他の人間たちとともに、他の人間たちによって、他の人間たちを根拠にして、ごくふつうに生きている、すべての人間わたしである。わたしは、他の人間たちと、「共同体」の他の成員たちと、多くのものを共有している。どのわたしも、分有するその「共通のもの」において、互いに「類比的」(アナロジカル)である。

「唯一(ユニーク)である」とは、「比類がない」こと、比べられるべき同類の他のものがないこと、それと他のものを分かつ種差について語ることが無意味であるものである。いかなるものも、ただ他のものと共有しないもののゆ

えに、「無比」でありうるにすぎない。どの人間わたしも、他の人間わたしと共有するもののゆえに、「比類なきもの」(ユニーク)ではありえない。人間は誰も、互いに「同類」(アナロジカル)であるほかない。

共同体の内部と共同体の外部との関係は、共通のものを分有するものと共通のものを分有しないものとの関係として、わたしの内部とわたしの外部、わたしの自分とわたしの他者との関係と、類比的である。わたしの共同体の内部、わたしの内部、わたしの自分は、わたしと共通のものを分有するものである。わたしの共同体の外部、わたしの外部、わたしの他者は、わたしと共通のものを分有しないものである。そのかぎりで、わたし自身もまた、類比的に、一つの共同体である。わたしの内部に、いわば一つの自己内共同体がある。逆に、共同体自身もまた、類比的に、一つのわたしである。諸々のわたしによって分有される、いわば一つの共通のわたしがある。いずれにせよ、一つの同じ共同体の成員は、だれも、ひとつの共通の自己理解、一つの共通のわたしを、自明なものとして、分有している。一つの同じ共同体の内部にあるかぎり、わたしの自分とわたしの他者、わたしの内部とわたしの外部との境界も、分有する一つの共通のわたしのゆえに、決定的な意味をもちえない。

いであろう。わたしと他者は、そのかぎりで、わたしたちではない。

したがって、いかなるひとも、たとえ「亡命」によって自分自身の共同体から脱出してみても、いわば世界共同体の内部にあるかぎり、そのままでは、比類なき他者に遭遇することはできないであろう。いかなるわたしも、たとえ徹底的な反省によって自分の共同体から離脱してみても、いわば自己内共同体の内部にあるかぎり、そのままでは、比類なきわたしを発見することはできないであろう。一方では、外部・他者が、あらかじめすでに、内部・わたしと同類である。他方では、内部・わたしが、あらかじめすでに、外部・他者と同類である。

わたしにとって比類なきものとは、わたしの外部にあるもの、わたしと共有するものをもたないもの、わたしの共同体の外部にあるものである。わたしの外部とは、わたしの共同体の外部である。わたしの他者とは、わたしの共同体の外部にあるものである。わたしにとって比類なきものは、わたしの他者、わたしの共同体の外部にあるものである。わたしにとって比類なきものであるためには、たとえ、わたし自身でさえも、わたし自身の共同体の外部、わたし自身の他者でなければならぬ。

比類なきわたしとは、共通の自己理解、共通のわたしを、自明なものとして、わたし自身と共有しないわたしである。この異様なわたしに会いうるためには、どうすればよいのだろうか。反省が、わたしの自分、わたしの内部へ還る途であるのに対して、対話は、わたしの他者、わたしの外部へ行く途である。だとすれば、他者との対話によって、わたしは、自明なわたしの殻を破る比類なき外部へ開かれるのだろうか。他方、対話が、共同体への参加であるのに対して、反省は、共同体からの離脱である。だとすれば、この孤独なわたしの自己内対話によって、自明なわたしを震撼させる比類なき外部に出ることができるようか。

しかし、自己内対話が可能であるのは、対話の相手、他者であるわたしが、わたしの自己内共同体の他者、わたしの同類、あらかじめすでに同じ一つの共同体の内部にあるわたし、あらかじめすでに同じひとつの規則を共有しているわたしだからである。同じ一つの共同体の内部にないもの、いかなる規則も共有していないもの、外部、他者、比類なきもの、特異なものとの対話は、原理的に不可能である。むしろ、あらゆる対話が、共同体の内部の対話、同類との対話として、自己内対話である。自己内対話は、独白である。あらゆる対話が、独白である。そのかぎりで、反

省にできないことを、対話が可能にすることができるわけではない。対話にできないことを、反省が可能にすることができるわけでもない。

(一) 反省は、反省としては、わたしの内部からわたしの外部を遮断することである。あるいは、わたしの内部にわたしの外部を閉じこめることである。だが、対話としては、わたしの内部にわたしの外部を展開することである。反省は、反省としては、わたしの内部からわたしの共同体を遮断することである。あるいは、わたしの内部にわたしの共同体を閉じこめることである。だが、対話としては、わたしの内部にわたしの共同体を展開することである。こうして、反省によって、わたしの内部に、他者との対話の空間が展開される。だが、その他者は、わたしの内部、自己内共同体に閉じこめられた他者である。

(二) 対話は、反省としては、わたしの外部からわたしの内部を遮断することである。あるいは、わたしの外部にわたしの内部を閉じこめることである。だが、対話としては、わたしの外部へわたしの内部を開放することである。対話は、反省としては、わたしの外部からわたしの共同体を遮断することである。あるいは、わたしの外部に、わたしの共同体を閉じこめることである。だが、対話としては、わ

たしの外部へわたしの共同体を開放することである。こうして、対話によって、わたしの外部へ、自己との対話の空間が開放される。だが、その自己は、わたしの外部、自己外共同体に閉じこめられた自己である。

反省も、対話も、そのままでは、わたしを、比類なきわたし、比類なき他者へと開くことはできないであろう。

五 喪失・懐疑・エポケー

「ある仕方ですでに外部にある」とは、「超越論的に外部にある」ことである。あるいは、「外部にある」ことがすでに、「超越論的にある」ことである。「外部にある」、「超越論的にある」とは、共同体の外部にあること、自明性の外部にあること、比類なきものであることである。比類なきわたし／他者とは、超越論的なわたし／他者のことである。超越論的なわたし／他者とは、わたしとの共同体の外部にあるわたし／他者、自明な自己理解をわたしと共有しないわたし／他者、自明性の外部のわたし／他者である。

自然な自明性に身をゆだねているわたし、「自然的なわたし」からすれば、「超越論的なわたし／他者」は、不可解な、特異な、異様なわたし／他者である。

ひとは、自然的に生きているかぎり、いかなる自明性もなしに、いかなる共同体にも所属せず、一切の共同体の外部で生きることができない。ひとは、ただ、「自明性を喪失する」、「自明性を疑う」、「自明性をエポケーする」等々の仕方で、自明性の外部にあることができるだけである。

(一)自明性なしに生きることができないものが、自明性を喪失してしまうことは、生きることができなくなることに、すくなくとも生き難くなることである。

誰もが分かっていることが、誰もがやすやすとやり過ぎす些細なことが、わたしには、依然としてまだ、あるいは、つねに新たに、異様に不可解なこと、のつびきならぬつまずきとなる。そのことを、わたしは、自分自身の存在の危機として生きている。すなわち、わたしは、その些細であるはずのものの喪失によって、わたしの存在の根底が決定的に揺るがされていることに、悩んでいる。誰もがする当たり前の生活を、わたしは、異常な努力と苦痛なしには為しえない。わたしは、他の誰とも共有するものをもたないわたし、比類なきわたし、異様なわたしである。

わたしには、解決済みのものが何もない。わたしは、他の人たちにとっては解決済みのことを、莫大なエネルギーを注いで、いつもいつも「初め」からやり直さなければなら

ない。自分は何か、自分は何をしているのか、つねに新たに問い直さなければならない。わたしは、わたしの振舞いの規則を、いつも初めから、まずは自分自身で創造し、まずは自分自身と共有し、まずは自分自身にとって自明なものとし解明してやらなければならない。わたしは、わたし自身とさえ共有するものをもたないわたし、比類なきわたし、異様なわたしである。

自然的生活の自明な規則を初めから創造し直すこの「超越論的作業」は、自然な生活の自明性が威力を発揮しているかぎり、同時に何気無く自然に遂行されている。何気無く自然に生活しているとき、誰もが、同時に何気無く自然に遂行しているこの作業を、わたしの方は、自然な生活が根底から崩壊してしまっているかぎり、ことさら自覚的にぎこちなく不自然にやり遂げなくてはならない。そして、まさにそれゆえに、わたしは、この作業を為し遂げることができない。

共同体の外部に不本意に出してしまったわたしは、自分自身の力で共同体の内部に還るすべを失ってしまったことに、苦悩している。自明性の喪失が、喜ばしき開放としてではなく、襲来する制御不能の外部として、自分の存在威力を壊滅させる異力として生きられているかぎり、わたし

は、いわば超越論的な「病」のなかにある。

だが、はぐれ出てきてしまった特定の共同体に復帰することが病をいやす唯一の処方であるかぎり、わたしは、依然として、特定の共同体の自明性の内部に閉じこめられている。わたしは、わたしの苦悩によって、共同体の威力を実証している。

(二) コギトは、自明性を方法的に疑うことである。コギトの明証は、比類なきわたしの実証である。コギト、すなわち、「わたしが考えているのだから、わたしが存在しているわけだ」において、「考えている」ことは、「すべては偽であると考えている」、「他のものたちの真理を疑うことを考えている」ことである。コギトにおいて、「考える」ことは、「すべてを疑う」こと、あるいは、「すべてを疑おうと意欲する」ことである。コギトにおいて実証されるわたし、考えているわたしは、すべてを疑っているわたし、すべてを疑おうと意欲しているわたしである。

すべてを疑っているわたし、すべてを疑おうと意欲しているわたしは、比類なきわたし、異様なわたしである。わたしは、わたしの共同体の内部の誰一人とも、わたしの他者とも、わたしの自分とさえも、いかなる規則も、いかなる信念も共有し

ていない。わたしは、わたしの共同体の内部の誰一人とも、わたしの自分とも、わたしの他者とも、同類ではない。だが、どうすれば、すべてを疑うことができるのだろう。どうすれば、すべてを疑おうと意欲することができるのだろうか。どうすれば、異様なわたしを意欲できるのだろうか。

一度も旅をしたことがないもの、自分の国からも、自分の時代からも、一度も遠ざかったことがないものにくらべ、共同体のはざま、世界を往還したことがあるものには、繁華な都会の中にあつて「人里離れた無人の荒野にいる」と同じようにただ一人引き籠もつて暮らすことができたものには、一切の共同体から身を引き剥し、自分のなかで学ぶため精神の全力を傾けようと決心することが、ことのほかうまくいくであろうことは理解できる。

しかし、どうすればわたしは、他人にとってばかりでなく自分自身にとってさえも異人となることを、「とりつかれた病として悶え苦しむのでなく、みずからすすんで欲する」ことができるのだろうか。この異様なわたしに、たじろぎ、戦慄しないことができるが、どうすれば可能なのか。

比類なき他者に対面しうるのは、自分自身もまた比類なきものであるわたしだけである。そして、神、「この上なく完全なもの」であれば、比類なき他者として不足はないよ

うに思われる。比類なき他者の前に立つわたしは、もはや、いかなる自明性にすぎることでもないわたしである。こうして、すべてを疑うことが、わたし自身の情熱になりうる。しかし、すべてを疑うこと、すべてを偽であると信じることによって、かえって、誰もが共有する自然の光に照らされ、誰もが共有する理性の声に呼びかけられて、一切の誤謬から解放されることが約束されるのでなかったら、どうだろう。比類なきわたし、異形のわたし、異形の他者・神の同類ないし似姿でなかったら、どうだろう。いくたび「異形」と言いかさねても、わたしと神が、「異形の規則を共有する異形の共同体の異形の共同主体である」ことを、信じられるのでなかったら、どうだろう。

それでも、わたしは、「正気」(ここで正気云々はおかしなことだが)でいるだろうか。すくなくとも、比類なきわたしの実証が、確実な真理の礎石になることは、ありえなかったはずである。

(三) エポケーは「比類なき哲学的孤独」を創造する。それが、本当に徹底的な哲学にとって、方法上の根本要件である。エポケーのわたしを跳び越して、エポケーのわたしたちに、初めから一挙に跳び込んでしまうとすれば、方法的に順序が逆である。そう言われていた。

エポケーを遂行するのは、わたしである。何人ものひとがいて、彼らもまた彼ら自身で、あるいは、わたしと共同してエポケーを遂行していたとしても、エポケーのなかでは、すべてのひとが、人間であるかぎり(共同研究者たちも、わたし自身さえも)、わたしの世界現象と化しているはずである。エポケー遂行者わたしは、共同研究している現象者たちの共同体(わたしを排斥し孤立させる共同体であつても)等々を通じて、依然としてなお、わたしと同類である人間たちの共同体に所属し、一つの同じ共同体の共通の規則、共通の信念を妥当させて生きている現象学者・人間わたしではない。

しかしながら、エポケーの遂行によって到達されるわたし、超越論的作業の遂行者、「それ」(Es)を、わたしは、わたしが遂行するエポケーと反省という「方法」を通じて把握し名指すほかないかぎり、人間わたしと同じ名前で、「ワタシ」(ego)と呼ぶしかない。すなわち、エポケーによって到達されるそれを、エポケーを遂行しているわたしが名づけるとすれば、方法的にエポケーを遂行している「わたし」がそれである、そう言うほかないのである。したがって、それは「わたし」である。だが、人間わたしが、人間きみ、人間わたしたち等々へ人称変化可能であるのは、自明であ

る。ところが、エポケーを遂行するのは、そのつど「わたし」である。超越論的な主体に許される人称は、つねに、比類なき「わたし」である。したがって、超越論的主体わたしは、人称変化不可能であるかぎり、そもそも「人称」（人格）でも、自明な「わたし」でもなかったのである。それは、かろうじて「元・わたし」（わたしの素）である。

かりに、わたしの外部わたし、元・わたしを人間わたしと人間わたしのままにかいま見ることができたなら、人間わたしは、自分がこのわたしと同じわたしであることに戦慄するか、歓喜することだろう。それは、先人間わたしとして人間わたしと同類でありえたとしても、非人間わたしとしては、自明な人間わたしと似ても似つかぬわたし、異形（非形）のわたしであるはずである。

しかし、そんな機会は永遠に訪れない。そう、反論することもできる。すなわち、人間わたしは、自分が超越論的わたしの自己客体化であるかぎりにおいて、自分のなかに超越論的なわたしを担っている。だが、わたしは、この自己客体化の「事実」を、人間わたしであるかぎりで知りうるわけではない。すでに超越論的エポケーを遂行し、超越論的わたしに変身してしまったわたしとして、超越論的自己解明のなかで、この事実を実証できるだけである。人間

わたしを、人間わたしとして知るのは、人間わたしであるが、超越論的わたしの自己客体化として知るのは、超越論的わたしである。他の人間わたしを、他の人間わたしとして知るのも、人間わたしであるが、他の超越論的わたしの自己客体化として知るのは、超越論的わたしである。人間わたしのなかに現に機能している超越論的わたしが何をしているのか、ことさらに気遣うことなく生きていること、この自己忘却、自明性が、人間わたしの自然な生活のスタイルなのである。

そう答えることは、可能である。では、誰が、「超越論的エポケー」を遂行するのか。「人間わたしから超越論的わたしへの変身」を、自分のなかで、自分独りで、遂行するのは、誰か。

超越論的エポケーを遂行するのが超越論的わたしであれば、超越論的わたし自身が、超越論的わたしである自分を忘れ、超越論的わたしである自分を想起することができるのでなければならない。だが、それでは、超越論的わたし自身の超越論的自己忘却の超越論的動機も、超越論的自己想起の超越論的動機も、不可解である。ここでは、その人間的動機を想定しても、意味がない。他方、人間わたしが超越論的わたしである自分を忘れることが、自己客体化の

構造それ自身によって必然的であると言われるなら、それも理解しうる。だが、それでは、人間わたしに超越論的わたしである自分を想起させる動機が、したがって、人間わたしに超越論的エポケーを遂行する動機が、まったく不可解にならざるをえない。

方法的反省によってエポケー遂行者わたしの同類「わたし」と名づけられる以前に、自明な人間の生活のただなかに、すでに、自明性を破る異形の超越論的外部「それ」(es)が開かれていたのでなければならぬ。

注

- (1) E・フッサール 『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』
第五四節 中央公論社
- (2) B・スピノザ 『エティカ』第三部 中央公論社
- (3) W・ブランケンブルク 『自明性の喪失』VIII みすず書房
- (4) R・デカルト 『方法叙説』第四部 白水社
- (5) 柄谷行人 『探求II』第九章 講談社

(やじま ただお・弘前大学)

存在と行為

——メルロ＝ポンティの存在論的企図とその道徳的含意——

実川 敏夫

我々は決して「神学」と無縁のところにいるのではない。

——我々が何かを知ることを敢えて試みる時、実は「神」にとつては「既に賽は投げられている」(RC. 98)。即ち、我々が探究を敢行する時、我々の彼方では既に勝負はついているのである。とすれば、我々の行為は実効のないものであるということになるであらう。(また、「既に賽は投げられている」ことを否定し、「神」を否定するならば、それは取りも直さず、真理というものを捨てるということである。)——知への移行ということ、真理の探究ということについて改めて反省するならば、我々は恐らく決まってそのように考えるであらう。

もし「神」が存在するならば、即ち、「完全性は世界の手

前で既に実現されている」(SN. 309)ならば、為すべきことは何もない。たとえ何かを為しても、我々はそのことによって功績を望むことはできないのである。しかし、そもそも「神」というものは、言い換えれば、全く欠けるところのない知、全く無を含まぬ存在というものは、明証的なものなのであらうか。存在は存在であり、無は無であるということとは、明証的なことなのか。もし無は無であり、「無は何ものでもない」(PP. 55n)とすれば、つまり、知らない、ということは何ものでもないとすれば、無知から知への移行ということも(移行という出来事それ自体としては)何ものでもない。もし「罪は非実在的である」(SN. 309)とすれば、回心ということも何ものでもない。——しかし、

メルロ＝ポンティは、「無は何ものでもない」というのは真の明証ではないとする。それは「神学の擬似＝明証(pseudo-evidence)」(PP. 55 n)である。とすれば、また、存在は存在であるということも同様である。メルロ＝ポンティにとっては、絶対的な存在、絶対的な知というのは、明証というより要請なのであり、それは「神学的オブティミスム」(PP. 456)を背景とする独断的観念なのである。

〈神学〉、即ち、存在は存在であり、無は無であるとする〈存在論〉を打破しなければならない。我々がそのような存在論から解放された時に初めて、「学び、つ、ある、意識(à conscience en train d'apprendre)」(PP. 36)というものが、即ち無知から知への移行が、つまり行為が、有意義なものとしてその輝かしい姿を見せることになるであろう。しかし、とすれば、この行為というところで改めて存在を捉え、存在を定義し直すという企てが考えられるのではないか。然り、『行動の構造』以来のメルロ＝ポンティの基本的な哲学的企図はまさにそうした存在論的企図に帰着する、と見ることができるのである。

ところで、右に示唆した、要請というものに対するメルロ＝ポンティの反発は、言い換えれば、イデオロ化、価値、当為といったものに対する反発である。そう考えると、メ

ルロ＝ポンティには道徳への言及が極めて僅かしか見出されないということも尤もなことのように思われる。メルロ＝ポンティの哲学は非倫理的なのである。だが、ここで話を終わらせることはできないのではないか。というのも、価値を却けることが価値の概念そのものを変更することの意味する、ということもあり得るからである。メルロ＝ポンティにおいては、存在あるいは知は、もはや〈価値＝当為〉というところでは捉えられない。しかし、実は、そもそも〈価値＝当為〉はもはや価値ではないのである。

即ち、件の存在論的企図は価値の概念の変更、価値の場所の移動を伴っているものであり、つまり、それは道徳的含意を有するのである。従って、メルロ＝ポンティの哲学を、倫理的な問題提起を含むものとして見直すことも可能であるかもしれない。ともあれ、〈反省〉という仕方では、即ち〈目的〉に邁進し、それを崇める、というようなことはもはや問題ではない。(ここで、いわゆる人格者は決して道徳を振り翳したりしないものだということを、よくよく考えてみることは有意義であろう。徳は人格者そのものにあるのである。)メルロ＝ポンティにとって、価値、道徳は、〈内面〉に、即ち〈神〉に求められるべきものではない。それは、内と外、当為と事実、存在と無、知と無知が結ば

れるところ、つまり行為に、あるいは行為の次元への自覚的定位に、存するのである。

そして、哲学はそれ自身道德性の所在である。つまり、哲学は反省Ⅱ観想ではなくて行為なのである。^①——この指摘を前置きの締め括りとして、早速、メルロー・ポンティの存在論の解説に取りかかることにしよう。

一 創造的合致

現象学は「存在の現出 (l'apparition de l'être)」(PP. 74, 86)に関わる。但し、存在の現出の「可能性を前以て与えられているものと想定」(PP. 74)しないという条件を加える。つまり、現象学は「創造的活動」(ibid.)として存在の現出に関わるのであり、まさにこの点に現象学の現象学たる所以があるのである。尤も、創造といっても、それは任意の創作ではない。それは「真理の実現」(PP. xv)であるのでなければならない。(虚偽の産出は創造とは言えないであろう。)かくして、「現象学的世界は先行的存在の顕在化 (l'explicitation d'un être préalable) ではなくて、存在の確立 (la fondation de l'être) である」(ibid.)と言わ

れる。真理の実現であるところの創造、——この問題は、メルロー・ポンティが晩年に書き残した断章の中では、同時に存在の再統合であるところの創造 (VI. 250)、「同時に合致 (adéquation) であるところの創造、合致を獲得する唯一の仕方」(VI. 251)という言葉で示されている。

まずは簡単な具体例に基づいて問題点を手短かに提示してみることしよう。私は一枚のデッサンに眼を遣る。最初は無意味なものと思われた点や線の集合が、突然人の顔になる。さて、私は決して何の理由や動機もなしに恣意的に人の顔をそこに投射したのではない。点や線が私に示唆するところを(つまり真相を)的確に見抜いたのである。しかし、だからといって、人の顔が予めそこに形成されていたわけではない。私はそこに意味あるものを見ようと努めた。そして、人の顔を見抜くことができたその瞬間に初めて、点や線はまさに人の顔を表すものとなったのである。

つまり、点や線といった「問題の与件は問題の解決より以前に (antérieures) あるわけではない」(PP. 46)。私は問題を解くと同時に問題を創造したのであり、従って問題の解決も創造なのである (cf. EP. 2)。存在自身の中では一切が解決済みであると考えてはならない。我々が問題と共に問題の解答を創造しなければならない。但し、それは決

して勝手に捏造することではない。そもそも「存在は、我々に存在の経験を持ってもらうために、我々に創造を要求するもの」(VI. 251)なのであり、存在との接触は創造というかたちでこそ獲得されるのである。

さて、こうした存在との創造的合致は、メルローポンティの哲学の次元を構成する根本問題である。そこで、主観・時間・世界(という三位一体)を軸としてその次元の骨格を解明しつつ、改めて創造としての合致について考察することにしてしよう。

メルローポンティには或る種の実体-様態、潜在-顕在の枠組みがある。「私は思惟する一般(Je pense en général)」(PP. 463)・即ち「普遍的自我」(PP. 465)と、そしてその都度の現在におけるその展開、即ち私の「個別的思惟(pensées particulières)」(PP. 458)——これら普遍と個別の二項は、「私の実存」とその「様態(modalités)」である「行為(actes)」(PP. 410)として、また「分かたれぬ潜在力(puissance indivise)」とその顕現(manifestations)」(PP. 485)として、言い換えられ得るのである。しかし、メルローポンティの実体論には創造論が絡む。それは如何にしてか。

普遍的自我は決して個別的思惟に還元されない。後者は

あくまで前者の様態であり、その顕在化である。多は一に内在し、一はつねに多の手前に留まる。主観は「自己への絶対的現前」であり、「全く格変化しなない(indéclinable)ものである」(PP. 488)。

しかし、こうした主観は、それ自体としては、「分節化されていない(言葉になっていない)叫び(un cri inarticulé)」(ibid. OE. 76)のようなものである。即ち、件の自己への絶対的現前は黙したコギト(cogito tacte)なのであり、主観は、個別的思惟、即ち個別的行為の中に自己を拘束することによってのみ、「自己に現出し(s'apparaître)」(PP. 485)・自己意識に到ることができる。即ち、「私の存在(mon être)との……接触」(PP. 432)は、その都度の現在における個別的思惟においてのみ獲得されるのである。

しかも、行為におけるこうした存在の現出、存在との接触は創造的事象に他ならない。どうしてそう言えるのか。

——メルローポンティが愛読したラシエーズ・レイはこう主張する。「精神にとって問題なのは何よりも、潜在力(puissance)の主となり、その潜在力から無数の顕現(manifestations)が涌出するのを見ることである」⁽³⁾。と。ところで、メルローポンティによれば、行為とは「主観がその秘密を握っているわけではない能力を主観が展開す

る」(PP. 463)ことである。「画家は彼の行為の組織法則を自分で知っているわけではない」(EP. 79)。音楽の演奏家も同様であろう。そして、「薔薇」も「何故ということなしに咲く」(RC. 145r)。では、こうした、潜在力の主ではないという意味での無知は、単なる事実上のものなのか。もしそうであれば、メルロー・ポンティの立場はラシエーズ・レイの立場と何ら変わらないことになる。というのは、後者が主張していることは、精神が事実上の無知を克服して(精神が本来それであるところの)絶対的思惟となり、一なる源泉点に立つて多様の涌出、即ち流出(emanation)の鳥瞰者となることだからである。ところが、メルロー・ポンティが「遂行されることによってその正しさが立証される暴力的行為」(PP. XVI)を語り、主観は自分がその秘密を握っているわけではない能力(例えば語る能力)を発揮することにおいてのみ自己を知るに到るのだと言う場合、決して単なる心理学的記述が行われているのではない。というのは、実は人間的意識の背後には絶対的思惟が潜んでいて、後者が前者にその「目的」を指定する(cf. PP. XII)のだとするような考え方は断固拒絶されるからである。目的は誰によっても予め知られていたのでないのである。とすれば、行為は紛れもなく創造である。

我々はまず初めに一への多の内在を語った。しかしいまや、創造を、即ち「ひとは為すことにおいて自己を越える」(SN. 317, cf. PP. 53, 449)という超越を見出したのである、まさに逆の主張に到ったのである。しかし、困惑するには及ばない。主観を時間として考えるならば、事態の理解が一層深められるはずである。

さて、もし、私は思惟する一般、普遍的自我が「自己と不動の同一性」(PP. 487)であるならば、どのようにしてそれが各現在における個別的思惟となるのかは理解し難いであろう。しかし、それが「分かれたれぬ推力、推移としての時間」(PP. 484)であって、「自己を他(un Autre)へと開き、自己の外に出ること」(PP. 487)をその本質とするものであるならば、多様化(超越⇐創造としての多様化)ということが、容易に理解されるであろう。「時間の推力とは現在から現在への推移以外の何ものでもない」(ibid.)からである。一なる実存があり、その様態として多なる行為がある。しかし、一なる実存とは超越の運動そのものである、つまり絶えざる行為化・多様化(現在化)以外の何ものでもないのである。従って、自己意識は行為の背後で(つまり時間の外で)成立するのではない。「実存すること(exister)についての私の意識は〈脱-存(ex-sistance)〉

の實際的所作と「一体」(PP. 485)なのであり、存在の現出、存在との合致は、行為と共に実現されるのである。

しかし、こうして我々は超越を理解することができるようになったが、そうすると今度は内在ということを見失ってしまうことになるのではないか。否、現在から現在への推移としての時間の推力は、「受動的超越」ではなくて「能動的超越」(PP. 431, 491)なのである。もし脱-自が盲目的没入であるとすれば、多なる個別的心思はいわば引き受け手のない私秘的な心理現象として分散するがままになるであろう。しかし、時間の分かれたれぬ推力は、——特にそれを音楽的イデーとして考えれば納得し易いのだが——分かれたれぬ潜在力とはいわゆる物理的な力、即ち「その結果を外部に産出しつつもそのことを知ることでできない力」

(PP. 463)などではないことを教えるのである。私は潜在力の主ではないが、かといって、現在から現在への推移は無我夢中で為されるのではない。音楽的イデーは決して個々の音、個々の旋律の中に自己を失ってしまうことはない。そうではなくて、それらを生きるのであり、引き受けるのである。それ故、まさに超越であるところの「実存は、決して自己自身から立ち去らない (ne se quite jamais elle-même)」(PP. 197, cf. PP. 486)。「時間の核心には眼

差があり……誰か (quelqu'un) がいる」(PP. 482)。それは、あらゆる行為の「証人」(PP. 411)としての独我論的自己である。

しかし、我々はただ超越と内在という二つの面の各々を見るだけで済ますことはできない。両者の両立を把握しなければならぬのである。さて、確かに、黙したコギトは「いまだ自己を思惟していない」(PP. 462)。但しこれは、客観的心思としての思惟はないということなのである。一切の思惟を奪われているものがいつしか思惟し始めるということはあり得ないであろう。格変化しない主観とは即自的な完成物ではなくて、分節化されない叫びなのであり、或る独特の志向性によって自己を先取りしている。即ち、諸行為によって顕在化されるであろうものすべてを先取りしている。しかし、といっても、それはまた対自的な完成物であるわけでもないのであるから、顕在化するために、即ち自己を知るために、創造的行為を要求するのである。一なる音楽的イデーは、自己を実現するためには、多様な音、多様な旋律の引き受け手としてへ自己の外に出るものでなければならぬ。そうすることによってのみへ自己の内に帰ることができるのである。一は意に反して多と関係しなければならぬのではない。「分かれたれぬ推力、推

移としての時間のみが継起的多様性としての時間を可能にする」(PP. 484) という言葉は、この言葉の文脈的意味を越えて、思いのほか深い含蓄を有するのである。

さて、我々は先に、「時間の核心には……誰かがいる」という言葉を引いたが、その誰かは時間を鳥瞰するのではなくて生きるものであるから、件の言葉は、「時間は誰かにとって (pour) ある」ということではなくて、「時間は誰かである」(PP. 482) ということでなければならない。時間の統一性はまさに人格的統一性なのである。ところで、時間と並んで人格的統一性を持ったもの (普遍的なもの) がもう一つある。それは世界である。「時間はそのすべての部分において自己自身に適合する (convient à soi-même) ただ一つの運動である」(PP. 479) と言われるが、同様に、「世界とは「それ自身と符合した不可分なもの」個体・個人 (individu en concordance avec lui-même)」(PP. 402) なのである。

主観にとつて、この「巨大な個体・個人」(PP. 468) はいわば生来のお話相手であり、両者は切っても切れない関係にある。件の、私は思惟する一般とは「思惟すべき」漠然とした世界を前にした私は思惟する一般」(PP. 463) であり、「黙したコギト」とは「世界の原初的企投」(PP. 465)

であり、分節化されていない叫びとは「世界の包括的な、分節化されていない把握」(PP. 463) であり、分かれたぬ (indivise) 潜在力、時間の分かれたぬ推力とは、「全体的企投、即ち世界のロジック」(PP. 463) である。そして、超越の運動としての行為は、主観の自己への現出と世界の現出とを同時に実現する。つまり、それは「私の存在と世界の存在、双方との同時的接触」(PP. 432) なのである。^③

主観と世界との関係を押えたところで、再び創造的合致という問題に立ち戻ってもう一度それを反芻することしよう。さて、我々はいまや、「先在する (préexister) 唯一のロゴスは世界そのものである」(PP. XV) ——そして哲学はそれを顕在化するものである——ということが、「黙したコギトは……あらゆる哲学より以前に (antérieur) ある」(PP. 462) ——そして哲学は「この一般的企投の奪回」(PP. 463, cf. VI. 224) である——ということに対応することに難なく気づくことができるし、また、問題は、右の「先在する」とか「以前に」ということに存することを見落とすこともない。哲学は、それに先行する、「前客観的個体」である「世界」(PP. XIII) への「前客観的眼差し (vue)」(PP. 95) 即ち「あらゆる定立、あらゆる判断以前に既に働いてゐる活動的志向性 (l'intentionnalité opérante)」

(PP. 490) という「原文 (texte)」の、「正確な言語への翻訳 (traduction)」(PP. XIII, cf. VI. 58) たることを試みる行為である、とすることができ。但し、この場合、翻訳は原文から派生する (dériver) のではない (cf. PP. 451)。そこがポイントである。原文である活動的志向性とは「感性的・美的世界のロゴス」であり、「あらゆる芸術と同様に、その結果・成果においてのみ自己を知る (ne se connaît que dans ses résultats) へ人間の魂の奥深くに隠れた芸術」(PP. 490-1, cf. PP. 39) なのである。原文は翻訳を待つて (即ち、自己を翻訳して初めて) 自己を知る。とすれば、翻訳は原文の中で予め形成 (préformer) されていたわけではなく、それは創造であって或る意味で原文に先立つということ、そしてまた、その翻訳は原文を妥当な仕方である (valablement) 規定するということ、これら二つのことが同時に言えるのである (cf. PP. 54)。

「私が感覚的世界について言う事柄は感覚的世界の中にあるわけではないが、しかしながら感覚的世界が言わんとする (veut dire) ところを言うという以外の意味を持たない」(EP. 37, cf. S. 120)。このように創造性と合目的性とを結合するメルロ・ポンティにおいては、いわゆる回顧的錯覚は極めて微妙な問題であることになる。そしてこのこ

とは、取り分けメルロ・ポンティ自身の思索史を考える場合に顧慮すべきことであろう。

二 隠蔽の開被

先の考察を続けよう。原文は翻訳を待つ。メルロ・ポンティがしばしば言うように、表現されるものは表現と不可分であり、それと別個に存在するのではない。例えば、身体は実存を表現するわけだが、それは、「実存は身体において自己を実現する」(PP. 193) ということである。従って、表現は表現されるものへの唯一の、しかも確実な通路である。つまり、射影性は決して主観性を意味しないのである (cf. S.C. 201)。しかし、といっても、行為は存在の「全的な顕在化 (l'explicitation totale)」(PP. 74) なのではない。行為が創造的である限り、即ち私は (というより誰も) 潜在力の主ではなく、行為は超越の運動である限り、原理的に言って、行為は存在を吸収しない。どの翻訳も原文の自己実現、その肉化的顕現としての射影であり得るが、しかし、射影は射影であって、どの翻訳にも原文は全的に顕在化することはない。だが、よく考えてみよう。もし仮に原

文が翻訳に全的に顕現しそこに吸収されてしまうとすれば、原文はその存在理由とも言うべき汲み尽くせぬ豊かさを失い、またそれに応じて、翻訳の方は表現力というものを失ってしまうことになるであろう。つまり、開被によって本質的な隠蔽性というものがあるのである。

そこで次に問題とすべきは、隠蔽の開被ということ（これは創造的合致ということが含意していることであり、或る意味でそれと同じことであるが）である。

メルロー・ポンティが晩年に書き残した断章に、「見ること、それは見えないことである」(VI. 278)、「すべての見えるものは見えないものである……知覚は非知覚である」(VI. 300)という言葉がある。見ることは見えないことであるとはどういうことなのか。それはこういうことである。——「見ること、それはつねに、見る以上を (plus qu'on ne voit) 見ることである」(ibid. cf. S. 29)。「我々の知覚は各々、我々が文字通りに知る以上を (plus que nous ne savons à la rigueur) 主張する」(SN. 317, cf. PP. 415)。

では、見る以上を見る、即ち見えないものを見るとはどういうことなのか。「行為とは、定義によって、私が持っているものから私が目指すものへの……暴力的移行である」(PP. 438)。行為とは本質的に賭であり、多かれ少なかれ

闇雲的である。すべてを隈無く吟味できるのを待とうとするならば、いつまでたっても行為は起こらないであろう。つまり、行為とは隠蔽を代償とする開被なのである。「知覚」とは「一挙にすべての可能な懷疑を横切る (traverse) ことによって全き真理に身を据える人間的行為」(PP. 50)である。疑い得ることをいちいち立ち止まって疑っていたら、他者は勿論、灰皿一つもあらしめることはできないであろう。「言葉 (Parole) とはまさに、それによって思惟が自己を真理へと永遠化する行為である」(PP. 445)。自分が用いる言語をいちいち主題化しないという条件においてのみ、私は言語の翼に乗って真理に到ることができるのである。

隠蔽は開被を妨げない。それどころか、それをもたらす。ここで肝腎なことは、「全的な顕在化」という理想から、あるいはそれを理想と見做す先入観、思い込みから、自らを解放することに努めることである。そうすることによって初めて、「ドクサの明・暗における、まさに世界の隠蔽による世界の開被」(S. 207)ということを理解する途が拓かれるのである。「世界の統一性と同様に、自我の統一性は、私が知覚を遂行する度毎に、即ち明証を獲得する度毎に、経験される (éprouvée) というより祈願される (invquée)」。……私はあらゆる個別的思惟の外に私を垣間見る

(entrevoir) ことが出来る……」(PP. 465)。即ち、「ただ一つの自然的世界」と同様に、「普遍的自我」は諸々の行為が「光輝く形象」(figures brillantes)としてその上に浮かび上がる「地(fond)」なのであって(PP. 340, 465)、こうした地と図の境域においてこそ、開被は隠蔽であり、隠蔽は開被であるということが成り立つ。存在の形象(figures)は存在への唯一の通路であるが、同時に、まさに通路であることにおいて存在を隠す(cf. RC. 155)のである。

かくして、見ないことなしには(あるいは、見ないこととしてしか)見ることは成立しない。そして、こうした隠蔽の開被の次元としての行為の次元に定位できてしまえば、隠蔽なしの開被、即ち「全的な顕在化」という理想は、もはや完全に、空虚な幻影となる。全的な顕在化は、既に「どこかで為されていると想定」せずに、それを「遂行できる可能性」(PP. 74)を問わなければならないものである、というだけではない。そもそもそれは、それが遂行できないことが不満となるような類いのことではないのである。隠蔽の開被としての行為の光は原初的な光である。「現在の未来への爆発、裂開は、自己の自己への関係の原型であり、それは内面性、自己性を素描する。ここに光が射す」(PP.

487)。そして、更に重要なことは、行為の光の卓越性である。「私が私の諸思惟の統一性を作るのは現在の思惟を通してである」(PP. 465)ということは、遺憾ながら受け入れなければならぬ人間の条件なのではない。「生ける現在の光を凌駕する光は存在しない」(S. 120)のである。行為はドクサであるが、それはいづれ完全な知に取って代わらるべきドクサではなく、「知の最も自覚的で最も成熟した……形態」(PP. 454)であるドクサなのである。

ところが、行為の光、即ち「現象の明証」(PP. 454-5)はたいてい逸せられる。ひとは「現象を経由せずに存在に到達しようと努める」(PP. 455)。即ち、現象を飛び越えて当為としての存在に、即ち全的な顕在化に飛躍する。かくして、あるべき・必然的な(言い換えれば、あり得る・可能な)知と存在、つまり「絶対的な知と存在」(ibid.)の觀念に眼を奪われて、もはや、存在が或る独自の仕方で見出す現象の次元を然るべく捉えることができないことになる。いまや、理論的に可能なものから現実的なものが説明(expliquer)されることになる。つまり、行為は観想に従属させられるのである。しかし実は、「如何なる説明的仮説も、我々がこの未完の世界を捉え直すことによってそれを総合し思惟する行為そのものより明晰(plus claire)である

わけではない」(PP. xv)。「絶対的な思维は私にとって、私の有限な精神より明晰であるわけではない。というのも、私が絶対的思维を思维するのは、私の有限な精神によってであるからである」(PP. 468)。

ところで、ひとが行為に固有の光、現象に固有の明証を逸するのは、右に見た、「現象を経由せずに存在に到達しよう」と努める「場合だけではない」。「現象を存在から切り離す」(PP. 465)場合もそうなのである。即ち、全面的隠蔽に到るベシミスティックな独断論と同様に、全面的隠蔽としての存在の現出の場から逸脱したものである。そして、注目すべきことは、両者は実は共通の存在論的地盤に立っているということである。つまり、現象を存在から分離した単なる主観的な現れとしてしまう懷疑論も、まさにそのように考えることにおいて、実は、現象の彼岸に絶対的な存在と知とを独断的に(但し、暗々裡に)措定しているのである。従って、現象学の敵は一つに帰着する。それはつまり、(イデー化の産物である)客観の世界、即ち「絶対的に規定された存在(l'être absolument déterminé)」(PP. 50, 55 n)をアブリオリに措定する「古典的」思维、「古典的」存在論である。メルロ＝ポンティにとって、現象学は、存

在をどこでどのように捉えるかということについての厳格かつ厳密な方法であり、それ自身存在論(の再確立の企て)に他ならない。つまり、メルロ＝ポンティにおいては、現象学は存在論と対概念を成すものではないのである。現象学はその概念そのものの内に存在論を含む。もしそうした了解が持てないとすれば、それは、現象を見損ないそれを貶める、件の独断論、懷疑論に与しているからである。

三 信仰の誠実

先にふれたように、メルロ＝ポンティにとって行為とは賭であり「暴力的行為」(PP. xvi, 415)である。それはあらゆる可能な懷疑を横切る。本当は疑うことができるのに疑わないのである。信仰とはそういうものであろう。行為は隠蔽性を、即ち不誠実性を含意する限り、それは信仰である。しかし、忘れてはならない。あらゆる可能な懷疑を横切るのは真理に到るためであった。隠蔽は開被の条件である。つまり、信仰においてのみ誠実は達せられるのである。「躊躇(scrupules)を封じ込め(prévenir)」、¹「為すこと」の中に眼を閉じて身を投じることによってのみ、ひと

は「誠実性」に到る」(PP. 438)。

このように信仰は誠実と逆説的に結びつく。とすれば、信仰は自覚的なものである。それはいわゆる盲信ではない。可能な懷疑を横切るといふことは、それを文字通り抹殺することではなくて、いわば黙殺することである。確かに、信じることは本気で信じることにししか成立しない。不安を振り払い、眼を閉じて行為に没入しなければならぬ。しかし、本気で信じるということは何かに安住してしまうことではない。それは自分に対して永久に懷疑を免除することではない。信仰は独り善がりではない。「疑いの可能性」(VI. 140)であることこそが、信仰の信仰たる所以である。「確信とは懷疑である」(PP. 454)。

信の問題はメルロー・ポンティにおいて重要な位置を占める問題である。知覚の信念(*la foi perceptive*)という言葉が象徴的に示しているように、知覚の問題は信仰の問題に他ならない。(信が問題であるから知覚が問題なのであり、その逆ではない。)ところで、我々は右において、信仰とは誠実的信仰であるということを見たわけだが、それは言い換えれば、誠実とは信仰的誠実であるということである。「自己から曖昧さを追ひ払うことに存する」(SN. 316) 誠実性はもはや問題ではない。尤も、自らを行為から解放し、

現存する世界から遊離して反省を行えば、ひとはそうした誠実性に熱狂することになる。しかし、一切の責任を回避した反省が到達するマニャックな誠実性というのは、虚言的(*cf.* SN. 120, 317)であり、虚偽的である。メルロー・ポンティは次のようなP・エルヴェの言葉を引用する。「ひとが誠実である時、ひとはそのことを考えたり誇示したりしないものである。自分のことを誠実であると自称することは、既に二重化、反省を含んでいる。反省は誠実性を腐敗させるのであり、ひとは誠実性を自負し気取ることになる……。誠実性を価値とすることはまさに、世界に働きかける(*agir sur le monde*)ことをせずに自分自身に折れ曲がる(内向する)、誠実ならざる社会に特有のことである」(SN. 318)。

しかも、一切の曖昧さを払拭することを標榜する理想主義は、現実主義と共犯関係にある。理想は「内的」生活においてしかあり得ない。従って、イデオとして誠実性は、却って、「外的」生活における不誠実性の口実となり、それを正当化するのである。そして、これら誠実性なき信仰と信仰性なき誠実は、どちらも道德性の欠如である。「真の道德は、外的規則に従うことにも、客観的価値を尊重することにも存しない」(SN. 71)。規則の遵守と価値の尊重とい

う二つの極端は、どちらも「無為の主観 (un sujet oisif)」（PP. 37）に属することであって、実は二つは共通の地平に属しているのである。

信仰と誠実とが、相対するものとしてただ並置されている平板な地平から脱しなければならぬ。「人間の価値は、人間をして……己れ自身において信仰と誠実とを結合することを可能ならしめる、高位の意識にある」（SN. 318-9）。ところで、哲学はそうした「高位の意識」に他ならない。即ち、哲学者とは信仰と誠実、等々を結合できる者のことであり、そうした結合が哲学者の任務である。「現象学によって得られた最も重要なことは恐らく……極端な主観主義と極端な客観主義とを結合したことである」（PP. xv）。では、件の結合とは如何なるものなのか。それは、左眼の像と右眼の像とを一つの像にする（cf. RC. 127）ような結合、即ち「行為的・能動的統合 (intégration active)」（SC. 240）である。哲学者とは二つの単眼像を比較考量するような〈精神〉ではない。そうではなくて、見るという行為において、二つの単眼像を一つにすることができ、者、しかもそのことについて自覚的な者のことである。行為における結合——この奇跡、驚異に対する鋭敏な意識が「形而上学的意識」であり、そして「道徳性・精神性 (moralité)」

（SN. 166）はまさにそうした意識に存する。メルローポンティは「驚異の確認」を「形而上学そのもの」と見做すと共に、そこに「道徳の原理」を見出すのである。

ところで、この「道徳の原理」という言葉から、同じ言葉が現れるパスカルの『パンセ』の有名な断章を連想することは無駄なことではない。「……それ故、我々の尊厳のすべては思惟に存する。……従って、よく考える (bien penser) ことに努めよう。そこに道徳の原理がある」、とパスカルは言う。しかし、メルローポンティは二つの次元「思惟」と「空間」の一方を価値の場所とするのではない。メルローポンティは或る箇所で、「考える章」を述べるもう一つの断章を念頭に置いてこう語っている。「パスカルは、或る観点「思惟の観点」においては私が世界を含み、別の観点「空間の観点」においては世界が私を含む、ということを示している。だが、それは同じ観点においてそうなのだと言わなければならない」（PP. 467）。メルローポンティが求めるのは、二つの観点を統合すること、即ち、信仰と誠実、外に出る運動と内に帰る運動が、円運動を成して互いに他に転化し合う様を把握することである。「真の哲学は自己の外に出ることが自己の内に帰ることであり、またその逆でもあるようにするものを把握すること。この交差、この反転

の把握、それが精神である (C'est là l'esprit) (VI. 252, cf. VI. 74, S. 203)。

メルローポンティは例えば次のようなキアスム構文の文章^⑥——「現在は永遠性の素描であるとも、真なるものの永遠性は現在の昇華であるに過ぎないとも、無差別に言うことができる」——を書いた上で、こうした二重方向の曖昧さは「決定的な」ものであるとする (PP. 451, cf. 419)。「可逆性」は「究極的真理」(VI. 204)なのである。〈神〉にとってはキアムスの曖昧さは存在しないと考えるはならない (cf. PP. 197)。存在はそれ自体において一と多、内と外、開被と隠蔽、等々の交差なのであり、絶対的に充実した「純粋な存在」(PP. XV, VI. 116) というものを措定することは許されない。しかし、何故そう言えるのか。それは、純然たる誠実性より信仰的誠実 (誠実的信仰) の方に、全的な顕在化より隠蔽の開被の方に、我々の生の彼方の「虚しい光」(PP. 412) より生ける現在の光、意識「それ自身に与えられる (donnée à elle-même)」(PP. 494) 光の方に、価値があるからである。では、何故そう言えるのか。この問いは無効であろう。価値はどこにあるか、どのような境地に道徳性が存するかについての主張は、もはや理由づけを必要としない。つまり、道徳が究極的なものを決め、存

在論を決めるのである。

メルローポンティは或る一つの価値観を背景として、存在を定義し直すことを企てた。存在はその「絶対的肯定性 (l'absolue positivité)」(OE. 47) を奪われる。この肯定性の剝脱は、措定する (poser) ことが難しい音楽的イデーを例として考えれば比較的分かり易いであろう。存在は非創造的に自己充足しているのではない。それは「行為的・放射的存在 (être actif)」(RC. 155) であり、「自己に現出するために……多様の中に自己を展開する必要があるとする」(PP. 485) である。つまり、存在はそこから無数の顕現が涌出する潜在力であるとしても、それは肯定的な無限ではない。「存在の無限性」とは「活動的 (opérante)、戦闘的な有限性」(VI. 305) であり、無限はつねに地平的なものである。そして、地平的なものはいくまで措定されてはならない。無限が措定されるや、即ち〈説明〉的仮説が立てられるや、初めに見出されていた「努力と緊張」は「永遠の休息」(SN. 170 n) と化する。(ここで、行為はそれ自身の結果・成果の下に埋葬される (cf. PP. 77) ものだということを、併せて考えるべきであろう。) 折角の現象学が、結局は〈神学〉によって台無しにされてしまうこと、それは例えばベルクソンにおいて起こったことではないか (cf.

EP. 79)。「神学」は行為の次元と共に道德性を抹殺する。存在を「神」において考えてはならない。メルロ・ポンティは「究極的な存在論的能力が属するのは経験である」(VI. 148, cf. VI. 162, S. 223)と、いうことを完全に自覚し、存在を決定的に「前客観的存在」(RC. 154)として定義した。メルロ・ポンティの哲学の問題性はここに帰着する。

注

- (1) 因みに、メルロ・ポンティは反省をも行為の相において(つまり、そこに引き戻して)観る。(cf. «L'acte concret de réflexion» (PP. 53)) それは、「反省にその事実性を自覚させること、即ち反省を本質と事実とが結ばれるところに位置づけることである。次の言葉を参照。「反省の結果・成果についてだけではなく、反省自身についても意識する……」(PP. 75, cf. VI. 61) / 「反省を意識の非反省的生と釣り合わせる野心」(PP. XI)
- (2) P. Lachèze-Rey, *L'idéalisme kantien*, 15 アルキエの証言によれば、メルロ・ポンティはラシエーズ・レリのこの書をかなり読み込んでいた。ラシエーズ・レリの議論はメルロ・ポンティのテキストの中で引用されているだけでなく、そこに浸透しているのである。また、目下の我々の問題に関連して特に

注目すべきは、デカルトのコギトを反目的論的なものとして論ずる(批判する)ラシエーズ・レリの議論である。

- (3) 主観と世界とは文字通り対応する。黙したコギトとしての主観、私は思惟する一般が自己への絶対的現前であるとすれば、「世界一般」は「絶対的確実性」(PP. 344, cf. PP. 386)を有する。そして、後者は前者と同様に多の源泉としての一である。つまり、世界は「諸事物がそこから引き出される無尽蔵の貯蔵庫」(PP. 396)である。

- (4) *Un inédit de Maurice Merleau-Ponty*, Revue de Métaphysique et de Morale, No. 4, 1962, p. 409

- (5) B. Pascal, *Pensées*, B. 347 因みに、続いて言及する断章は B. 348

- (6) 同様のキフスムは PP. 77, 201, SN. 47 等に見られる。また、田のイマージュは PP. 458 や VI の各所に見られるが、特に、「ラクレイトスに言及した VI. 125 が重要である。

メルロ・ポンティの著作の題名は以下の略号で示した。

- SC : *La structure du comportement*
 PP : *Phénoménologie de la perception*
 SN : *Sens et non-sens*
 EP : *Éloge de la philosophie*

S : *Signes*

OE : *L'oeil et l'esprit*

VI : *Le visible et l'invisible*

RC : *Résumés de cours*

(じつかわ としお・東京都立大学)

言 語 的 信

——メルロ＝ポンティ言語論の再検討——

富 松 保 文

一 「語が意味を持つ」を巡る二重の問題

「語が意味を持つ」*le mot a sens* というこの指摘だけで、われわれは経験論とおなじく主知主義をも乗り越えることになるだろう」(PP. 206)。本稿の目的は、ここにある「語が意味を持つ」という一句を問い直すことにある。なぜ問い直す必要があるのか。言い換えれば、この一句がこれまでに十分に問われることがなかったとすれば、それはどうしてなのか。ここではまず序に代えて、メルロ＝ポンティの言語論に対するどういう視点がこの一句を問いの組上に乗せることを妨げてきたのかを見ることにしたい。それに

よって、逆に本稿の問いがどういう視点からメルロ＝ポンティの言語論に向かおうとしているのかをあらかじめ示しておくことができるだろう。

たしかに、これまでもこの一句は『知覚の現象学』における言語論の核心として言及されてきた。例えばマディソンによれば、『知覚の現象学』の議論は本質的に、……『語が意味を持つ』というこのテーゼに要約される」(傍点、富松^①)。またエディは、「言葉における意味と音声との統一のこの強調こそが、『知覚の現象学』におけるメルロ＝ポンティの立場の本質である」^②と述べている。しかし、この一句が核心であるというのは、いったいどういう意味においてなのか。というのも、これまでこの一句はあまりにも性

急に所謂「所作説」^③と結び付けられてきたように思われるからである。この性急さを典型的に物語っているものとして、マディソンとクワントからそれぞれ次の一節を引くことができるだろう。「メルロ・ポンティにとって、語の意味は語とは不可分である——彼が《語が意味を持つ》と言うことで表現しているのはこれである。言葉はその意味をまさに所作と《同様に》comme 含んでいるのであり、このことが言わんとしているのは、言葉とは本質的に、身体が自分自身に関して行う使用であるということである」^④。「一見したところでは、言語の意味が言語そのものの内に内包されているということは、奇異に思われるかもしれない。しかしながら、もしわれわれが、人間の身体によって用いられる他の表現形式に注意を払うならば、この主張の信じ難さもかなり薄らぐことであろう」(傍点、富松^⑤)。ここで念頭に置かれているのは、おそらく次のような箇所である。「言葉は一つの真の所作であり、所作がその意味を含むように、言葉はその意味を含んでいる」(PP. 24)。「言語的所作は、他のすべての所作と同様に、それ自身でその意味を描き出している。こうした考え方は最初は人の意表を突くが、……」(PP. 217)。なるほど、『知覚の現象学』において「語が意味を持つ」ということが「所作説」として展

開されていることに間違いはないとしても、それは、まず知覚や行動が意味を持つものであり、そして言語とは所作に他ならないがゆえに「語が意味を持つ」と主張されているわけではない。言い換えれば、確かに「語が意味を持つ」ということが身体的所作との類比において語られているとしても、この命題自体は、身体的所作からの類比によって提示されたものではない。メルロ・ポンティが「ひとの意表を突く」と言っているのは、言語が所作であり、所作と同様にその意味を持っているということであり、クワントの言うように、「言語の意味が言語そのものの内に内包されているということ」、つまり「語が意味を持つ」ということではない。いったい「語が意味を持つ」ということが奇異で信じ難いことに思われるだろうか。それはむしろまったく逆に、一見したところ、あまりにも自明のことに思われるだろうか。もしそれが奇異だとすれば、所作が意味を持つと言うことも、やはり同様に奇異ではないか。「語が意味を持つ」ということは、身体的所作と同様の所作として捉え返される前に、まずそれ自体として、つまり、知覚・身体的経験への参照なしに、われわれの素朴な言語的经验そのものから取り出されてきたものではないのか。この点を見落すとき、「語が意味を持つ」ということは、結局「所

作が意味を持つ」ということに還元されてしまうことになるだろう。「当然ながらこの『語が意味を持つ』という命題は、『行動が意味を持つ』『知覚が意味を持つ』といった考え方の一つのヴァリアントに外ならない」(傍点、富松⁶)。こうして、「語が意味を持つ」という一句を核心とする『知覚の現象学』における言語論そのものも、いまだ知覚Ⅱ身体論のうちに留まるものであり、「言語そのものに関してはむしろ予備理論でしかない」と見ることも可能である⁷。とさえ評されるようになるだろう。これに対して、まず「語が意味を持つ」ということを、言語的経験そのもののうちで問い直すこと、つまり、それを所作によって説明するのではなく、そもそもそれがどこから語り出されたのかを明らかにしなくてはならない。言い換えれば、「語が意味を持つ」という一句を所作説によって支えられるべき「テーゼ」(マディソン)、「主張」(クワント)、「命題」(加賀野井)として凝固させてしまう前に、この一句がどこから出発してテーゼ、主張、命題として形成されたのかを明らかにしなくてはならない。そしてこの一句がそこから語り出されたその場所にこそ、この一句が核心であるということの意味は求められなくてはならない。これがまず第一の課題であり、これについては第二節で論じる。

第二の問題として、こうした性急さの背景には、『知覚の現象学』以降展開された言語論からの一つの子断が働いているように思われる。周知のように、『知覚の現象学』公刊後メルロー・ポンティは今後の研究課題として次のように述べていた。「もちろん、知覚的信念から、言語や概念や文化的世界の水準で出会われるような明白な真理への移行 passage を正確に記述する必要があるだろう。われわれは『真理の起源』となるべき作品においてそれを行なうつもりである」(SNS: 165)。「準備中の諸著作で、われわれは、われわれを真理へと導いてくれた知覚を、他者とのコミュニケーションや思考がいかに取り上げ直し、乗り越えていく dépasser かを示したいと思う」(Inédit: 402)。メルロー・ポンティ自身によるこうした証言をもとに、加賀野井は「移行そのものについての直接的な説明はまだない」と周到に留保を施した上で、この問題は「帰するところ、《知覚の意味から言語的意味への移行 Passage の問題》として論じることができるよう⁸」と括っている。たんに『知覚の現象学』以降、メルロー・ポンティの関心が知覚から言語へ移行したというのではない。言語そのものが、《知覚の意味から言語的意味への移行の問題》として捉えられるのであり、言い換えれば、言語自体が知覚からの「移行」、知覚を「乗

り越える」ものとして問題となるのである。こうした観点からすると、『移行の問題』として立てられる以前の言語論は、まだ本当の言語論ではないということになるだろう。

そればかりではない。こうした評価の観点としての『移行の問題』は、それを観点として前提するとき、かえって当の『移行の問題』という問題自体を不問に付してしまうように思われる。確かにメルローポンティは『移行の問題』として言語の問題を自らに課した。しかしこれも周知のように、この問題の解明は、最後の土壇場でメルローポンティ自身によって断念を強いられることになる。「この、その場での乗り越え *dépassement sur place* を解明するには、今はまだ早過ぎる」(VI, 200)。だとすれば、「移行そのものについての直接的な解明」は、「まだ」どこか決して望まれないだろう。『移行の問題』が未決のまま永久に延期された今、この観点からメルローポンティの言語論に迫ろうとするどのような試みも、結局はメルローポンティの言語論は未完であったという結論に至るしかない。もちろん未完でなかったわけではない。しかし、このようにあらかじめその答えを奪われた問いは、かえってその問い自体の意味を不明にする。『移行の問題』とは、そもそもどういう問題であるのか。言語が知覚からの「移行」であり、知覚を「乗

り越える」ものであるというのは、いったいどういうことなのか。これを問いとして引き受けるためには、もはや『移行の問題』を前提とすることはできない。『移行の問題』という観点から言語について考えるのではなく、逆に言語それ自身のうちに、『移行の問題』を問題として問い直すための視点を見出さなくてはならない。「語が意味を持つ」という一句を捉え返すことから出発して、この『移行の問題』がまさに問題として問われる場を言語それ自身のうちに開くこと、これが第二の課題(第三節)である。

二 言語的信としての「語が意味を持つ」

「語が意味を持つ」という一句が最初に文字どおり肯定文で語られるのは、本稿の冒頭にも引いた次の一節においてである。「語が意味を持つ」というこの指摘だけで、われわれは経験論とおなじく主知主義をも乗り越えることになるだろう」(PP, 206)。この一節に至るまでの当該章冒頭から四頁では、言語に対する経験論的見解と主知主義的見解が「語が意味を持つのではない」という点において批判されている。この点だけを見ても、この一句を直ちに「所作説」と結び付けてしまうのはあまりに性急であると言えるだろ

う。この一句は所作説によって支えられるべき積極的な主張として、したがって、差し当たり何の根拠も示されないままいきなり提示されているのではなく、「語が意味を持つのではない」という否定的見解の検討を通して初めて提示される。したがって、「語が意味を持つ」という一句が核心であるということの意味を明らかにするためには、まずこの「持たない」「持つ」という対比の意味をこそ正確に押さえておく必要がある。

経験論も主知主義も「語が意味を持つのではない」という点では、互いに一致する」(PP. 205)。経験論は語の意味を「語詞映像の再生」(PP. 205)という点から説明しようとし、主知主義は思惟による「カテゴリー的操作」(PP. 206)にこそ意味を求める。前者にとっては語の意味はたんなる心理的ないし生理学的過程に過ぎないことになるだろうし、後者にとっては、語以前に、語とは独立にある「内面的認識」(PP. 206)となり、結局、語そのものが意味を持つのではないことになる。ここから一見、ここで問題となっているのは「語が意味を持つ」のか「持たないのか」という真っ向から対立する二つの立場の戦いであり、メルロ＝ポンティは「持つ」という方に軍配を上げているのだと思われるかもしれない。しかし、ここでの議論の核心は決し

てこのような点にあるのではない。いったい「語が意味を持つ」か「持たない」かということが、言語についての二つの立場、同じ土俵上に立つ二つの選択肢でありうるだろうか。「語が意味を持つ」という一句を主張として読む性急さが見落してしまうのは、まさにこの点である。

「語が意味を持つ」ということは、まず、差し当たっては、言語についての何らかの主張ではなく、言葉を語り聞かすというわれわれの日常的な言語活動における、素朴な信の表明にすぎない。それは、日本語で「言葉には意味がある」と言い換えてみれば容易に分かるように、言語とは何か、意味とは何かという問いに対する答えである前に、われわれはたんなる音を発したり耳にしたりするのではなく、まさに意味のあるものとしての言葉を語り聞いているのである、その意味をこそ語り聞いているのだというわれわれの信の確認である。もちろんこの信は、それが表明された限りでたしかに主張として読まれうる。とは言え、ここでこの「言語についての主張」と「言語における信」との差異は、たとえ両者が密接に結び付いているとしても——あるいはその結び付きが密接であればあるほど——決して見過ごされてはならず、この両者を混同してしまうことは、そのまま「語が意味を持つ」ということが核心であるという

この意味を見失うことに他ならないだろう。しかもこの差異は、たんに言語論にのみ特有な差異ではなく、それが何であれ、われわれがそれを自分の営みとは無縁なものとしてではなく、まさにその営みにおいて問おうとするときには必ず繰り返し問い直され明らかにされなくてはならない差異なのである。この差異を知覚の場面において最も印象深く描いているものとして、『見えるものと見えないもの』の冒頭の一節を挙げることができる。

われわれはものそのものを見ており、世界とはわれわれが見ている当のものである、こういった類の決まり文句は、自然的人間にも、目を開いたばかりの哲学者にも共通の信²⁰を表しており、われわれの生活のなかに含まれている暗黙の《臆見》²¹ opinions という深い層を指し示している。しかしこの信は奇妙なことに、もしこの信を命題や言表に明確化しようとし、われわれとは何か、見るとはどういうことか、ものや世界とは何かを自問するならば、われわれは様々な困難と矛盾の迷宮に入り込んでしまうのである。(VI. 17)

われわれはものそのものを見ている。このことは、それだ

けではまだ知覚についてのいかなる主張、例えば「知覚によつてわれわれはたんにものの似姿を持つただけでなく、まさにものの自体に到達することができる」と言い換えられるような主張ではなく、目を向ければそこにもが見えるからそれが見えると言ひ、それを見ていると言ひ、それだけのことにすぎない。われわれは見えているものが見えていゝるのとはまったく別様にあるとは差し当たり思わないし、もし思ったとしても、その時われわれは「ものそのものが見える」ということを疑ったり否定したりするのではなく、よく見えないならもっとよく見てみようとするだろうし、よく見えるとは、そのものがよく見えるということに他ならない。ここでこうしたパラフレーズがぎこちなくならざるをえないとしたら、それはおそらく、ここで問題となっているのが、例えば「あそこに樹が見える」といったそれ以上簡潔で当たり前の言葉が見当らないような事態であるからに他ならない。

したがって、ここで言われる「知覚的信」とは、知覚とは然々のものであるという知覚についての思いなしという意味での信ではなく、実際に知覚することにおいてわれわれが何を当たり前のことと思ひなしているかという意味における信であると言ひことができるだろう。もちろんこの

両者は決して無関係ではなく、互いに分かち難く結び付いている。知覚することにおいてわれわれは、見えているものが、見えていないその通りのものであることを差し当たり疑ったりはしない。知覚におけるこの信ゆえに、知覚についての信(Ⅱ主張)、すなわち、知覚とはもののそのものをわれわれに与えてくれるのだという見解が生じる。この両者の結び付きとその差異は、より一般的に反省の構造において捉えることができるだろう。メルロ＝ポンティは反省の構造を、非反省的なものを「基づけるもの」、反省を「基づけられるもの」とする次のような「基づけの関係」として語っている。

基づける項は……、基づけられるものが基づけるものの一規定ないし一顕在化として与えられるという意味では最初のものであり、このことが基づけられるものに基づけるものを完全に汲み尽くしてしまうことを禁じているのだが、しかし基づけるものは経験主義的意味での最初のものではなく、基づけるものは基づけられるものを通してのみ明らかになるのだから、基づけられるものはたんに基づけるものから派生したものではない。(PP. 451)

知覚についての信と知覚における信とがこのような基づけの関係にあるとすれば、たんに後者から前者が生じてくるとだけ言うて済ますことはできない。「基づけるものは基づけられるものを通してのみ明らかになる」。知覚においてわれわれがどのようなことを当たり前だと思っているかは、それが当たり前であればあるほどかえってそれと気づかれることがない。誰かが知覚とは然々のものだと言う。それをその通りだと思うにしろ違うと思うにしろ、そのように思うのは知覚についての私の見解に照らしてではなく——あるいはそのように照らすときでさえ——、私が手にしている武器は自分が今も現に行なっている知覚でしかなく、それにこそ知覚とはどのようなものであるかを問いかけつつ相手の見解に頷いたり首を振ったりするのであって、しかし逆に、こうした場面において初めて、私は私が暗黙裡に抱いている知覚的信がどのようなものであるかを知るのである。¹⁹⁾

知覚についての主張と知覚における信とをこのように反省の一般的構造として捉えるならば、言語それ自身のうちにおいても——決して知覚からの類比によってではなく——まったく同一の構造を指摘することができるだろう。

「語が意味を持つ」ということも、まず差し当っては、われわれが普段行なっている語り聞くとする経験における素朴な信を表わしているにすぎない。しかしこの素朴に表明された信は、それが表明されるや否や、同時に言語についての主張として読まれうる。言語とは何か、意味とは何か、持つとはどういうことなのかという問いが生じてくるのはこのときであり、クワントの言うようにこの主張が奇異で信じ難いものに思われてくるとすれば、それもまたこのとき初めてであって、しかし、その奇妙さとは、いまだ聞いたことのない主張が持つような奇妙さではなく、あまりにも自明であると思われることが改めて問われたときを持つ奇妙さに他ならない。われわれはこの問いに取り組もうとして、「様々な困難と矛盾の迷宮に入り込んでしまう」ことになるだろう。主知主義も経験論も共にある意味ではこの問いにこそ答えようとしたのだと言える。両者ともその出発点においては、少なくとも言語という現象に意味が不可欠なものとして付きまとっていることは認めているわけであり、そうであるからこそ、まさに意味を言語という現象において説明しようとしていたにちがいない。しかしそうしようとして、両者ともかえって自らの出発点を忘れることになってしまった。つまり、最初に「語が意味を持

つ」という信がそこにおいて抱かれた語り聞くとする実際の経験の場を離れて、第三者的に言語という現象を眺めるようになってしまい、その結果、いずれも「持つ」ということを否定することになってしまった（なぜこうした錯誤が起るのかについては次節で論じる）。これに対してメルロー・ポンティはもう一度われわれの信を提起する。たんに出発点となった暗黙の信に留まるというのではなく、その信を信として——疑いえず真としてではなく——明確に打ちだし、その信を真へもたらそうとする。すなわち、「持たない」という結果に終る主張に対して「持つ」という主張を対置するのではなく、「持つ」ということを問われるべき問題として提起するのであり、それが経験論をも主知主義をも「乗り越える」と言うのは、両者がそれによって密かに養われながら問いの場にもたらしえなかった信を、まさに問われるべき問題として提示するからである。「語が意味を持つ」という一句が核心であると言うのは、これが言語についての主張である前に、言語における信——これを「知覚的信」という表現になぞらえて「言語的信」と呼ぶことにしよう¹⁾——の表明であるからに他ならない。

三 移行としての言語

このように「語が意味を持つ」という一句を言語的信として捉え返すとき、ここから出発して、『移行の問題』という問題は、どのような形で他ならぬ言語の問題として見出されることになるだろうか。ここで少しの間メルロー・ポンティの言語論を離れて、この「語が意味を持つ」という信そのものに従ってみることにしよう。

語が意味を持つ、あるいは、言葉には意味がある。われわれは言葉を語り聞くが、それらが言葉であるのは、そこに意味があるからである。こう言い換えていいだろうか。われわれは意味そのものを語り、聞いている。さらにこう言い換えてみよう。言葉は語られた通り、聞かれた通りのことを語っている。言葉の意味が言葉自身の内にあるならば、言葉が語っていることは、それが語っている通り以外ではありえないだろう。だがこの言い換えは、言葉が普通何かについて言われるものだという当たり前のことを思い起こすとき、いきおい奇妙な響きを帯びる。

例えば誰かが窓の外を見て「雨が降ってきた」と言う。あるいは「歯が痛い」「ラーメンが食べたい」「明日、映画

に行こう」「ドアを閉めてくれ」等々。こうした言葉を聞くとき、われわれは当然のこととして、実際に雨が降ってきたのであり、彼は実際に歯が痛いのであり、実際にラーメンを食べたいのであり、実際に一緒に映画に行こうと誘っているのであり、実際にドアを閉めてくれと頼んでいるのだと思う。すなわち、ある言葉を聞くとき、われわれはただその言葉の辞書的な意味、文法的な構造を理解するだけでなく、その言葉によって語られていることが、実際にその通りであると思う。もちろん本当はその通りでないかもしれない。われわれは嘘をつき人を騙すことができるし、言い間違えることも、うまく言えないこともある。しかし嘘をつき人を騙すことができるのは、まずもって語られていることが実際にその通りであるという信があるからであり、この信なくしては、虚偽は語りえても、騙すことはできないだろう。騙された人は、言葉と事態との突き合わせを誤った、あるいは怠ったから騙されたのだというよりも、そもそもそういうことをしなかったからであり、そうしたことが普通だからである。もし一人の言葉を疑ってかなければならないとしたら、およそわれわれは何のために語っているか分からなくなってしまうだろう。こう言っているだろうか。われわれは言葉が真であることを信

じている。疑いが介入し、真・偽が問題となった場面でその言葉が真であることを信じるというのではなく、そもそも真・偽が問題となる以前に、真であることを信じている。すなわち、まず真でも偽でもない言葉があり、それに対応する事態をまっぴら初めてその言葉が真や偽になったりするというのではなく、われわれは言葉を語り聞くことにおいて、その言葉が語っている事態が当然その通りであると信じている。言語的信におけるこの意味での真を仮に括弧つきで「真」と言うならば、言葉はまず己れ自身が「真」であることを要求する。

ここから、先の経験論と主知主義に対する批判に続いてメルロ・ポンティが思考と言語との分離に対して行なっている批判を、謂わば裏面から理解することができるようになるだろう。つまり、その分離が言語に関するどのような経験を理解不能にするがゆえに批判されるべきかではなく、逆に、なぜそうした考え方が取られるようになったのか、それはどこにその根を持っているのか、をである。

メルロ・ポンティは言う。「語る人のもとで、言葉はすでに出来上がった考えを翻訳するのではなく、それを完成するのである」(PP. 207)。主知主義的言語観においては、言葉の意味は思考であり、その思考は言葉以前に「すでに

来上がったもの」として考えられる。そして言葉とはその思考を翻訳したものにすぎない。ところで、言葉は思考を翻訳するというこうした考え方は、最初からまったくナンセンスだというわけでない。自分の考えを語ろうとする。が、うまく語れることは稀だし、うまく語るにはかなりの努力を要する。しかしうまく語れなかったとしても、私は何も考えていないわけではないし、まさにうまく語れていないと言う時点で、私は語られたことは別に、自分の考えというものがあると思っている。言い換えれば、語られたことが「うまく」語られているか否かを判定する規準(あるいは、原典)を私は持っている。そしてその規準こそ私の思考に他ならず、それに照らしてこそ、私は語られたことがうまく語られたかどうかを判断することができる。だとすれば、やはり私は言葉によって翻訳されるべき思考というものを、言葉以前に持っているのだ。こう考えて、なぜ悪いのか。

問題は、「うまく語れた」と言うときの、その「うまく」というものがどこで決めるのかという点にある。考えを語る。語られたことが本当に考えをうまく言い表しているかどうかを知るために、われわれは言葉と考えとを見比べるように思われるかもしれない。例えば二枚の判じ絵を見比べる

とき、われわれはその各々をそれ自体としてそれがどのようなものであるか明確に見ることが出来る。しかし思考と言葉の場合、そのような見比べが果たして可能だろうか。たしかにいかなる見比べもないわけではない。というのも、そうでなければ、なぜ、「うまく言えない」ということがあるのか分からないだろう。「うまく言えない」と言う以上、私は自分が語った言葉とは別に、自分の考えを持っているのだ。しかし当然ながら、「うまく言えない」と言えるからといって、そのうまく言えない自分の考えがどういうものなのか分かっていくわけではない。だからこそ「うまく言えない」。考えを語ろうとすると、たしかにその言葉を導いていくのは思考の方であり、この意味では、言葉以前にまず思考がそれ自体としてあるように思われる。われわれは思考から言葉へと向かう。しかし、そうやって語られた言葉がうまく語られたかどうかを考えると、われわれはむしろ言葉から思考へと向かう。語られたことが果たして「その通り」なのかどうか。「その通り」であるならば、それが私の考えだ。では「その通り」でないとしたら、私の考えとはどのようなものなのか。それはまた語ることにおいて、そして語られたことが「その通り」であるかどうかに懸っている。こう言えるだろう。「その通り」であるかどうかを測

る規準はたしかに思考の側にあるとしても、その規準は、「その通り」であるとされる以前には、何かそれとして指定しうるようなポジティブなものではなく、ただそうではないと示しうるだけのものであり、「その通り」だと言う時点で初めて埋められる空虚のようなものであると。

思考は《内面的なもの》ではまったくなく、それは世界の外部、語の外部に存在するのではない。……表現以前にそれ自体で存在している思考があるとわれわれに信じさせるのは、既に構成され表現された思考であり、われわれはそれを沈黙のうちに思い起こすことができるし、それによってわれわれは内面的生活という幻想を抱くことになるのである。……《純粹な》思考とは、つまるところ、意識の或る空虚、瞬間的な祈願に他ならない。(Pp. 213)

ここからなぜ思考を「すでに出来上がったもの」と見なし てしまうかが理解されるようになるだろう。思考は、それが語られ、語られたことが「その通り」であるということから、すでにその通りであったのだと思われるようになる。すなわち、語られたことはその通りにあるという言語的信

こそが、言葉以前にそれ自体としてある思考という幻想を支えているのである。しかし、そうであればこそ、この幻想をたんなる幻想として退けてしまふべきではない。たしかに思考を言葉以前に「すでに出来上がったもの」と見なし、してしまうことは幻想かもしれない。しかし、ここから直ちに、言葉以前にはどんな思考もないとってしまうことは、結局、同じ幻想の裏面でしかないもう一つの幻想に陥ってしまうことではないだろう。この両極をなす幻想をいかにしてかいくぐるか、言語の全問題はここに懸っていると言っておそらく過言ではないだろう。つまり、語られたことがその通りにあるという信は、まさに言語という迷宮の入口なのである。

いかにして言語は言語以外のものに関わるのか。言葉は、言葉以前に「すでに出来上がったもの」としてある思考を「翻訳する」のではない。では、思考ではなく、感情や感覚についてはどうだろうか。それらもまた言葉以前に「すでに出来上がったもの」としてあるのではなく、言葉はそれを「翻訳する」のではない、と言うべきだろうか。この問いに応じることは、しかし小論の枠を遙かに越える。私がここでなしうるのは、ただこのような形で立てられた問いのうちに、《移行の問題》をまさに言語自身の問題として

問い直すための一つの視点、言い換えれば、《移行の問題》がどこで問われるべきなのか、その問いの場を提示することではない。メルロ・ポンティにとって《知覚の意味から言語の意味への移行の問題》とは、言語が知覚の経験に基づきながらもいかにそれを乗り越えて行くのかという問題であった。これに対して、語られたことがその通りにあるという言語的信を出発点にここまで辿ってきた道は、《知覚の意味から言語の意味への移行の問題》とはまったく逆に、《言語の意味から知覚の意味への移行》であったと言えるかもしれない。周知のように、メルロ・ポンティは自身の哲学的課題をフッサールに託してこう言っていた。「問題は、いまだ無言の経験を、……その本来の意味の純粋な表現へともたらすことである」(PP. X, VI, 171)。知覚の意味を、それを損なうことなく言語の意味へもたらすこと。しかし、語られる以前の無言の経験、知覚の意味とは何か。それは、それを語り出す言葉以前に「すでに出来上がったもの」としてあるのだろうか。それとも思考の場合同様、それは言葉をまつて初めて「完成」されるものなのだろうか。あるいはもっと別のありかたをしているのか。ともあれここで問題なのは、知覚の意味の身分がどのようなものであれ、それが問われうるのは、まさにその知覚の意味に

ついで語る言葉のうちにあってだという点にこそある。知覚の意味とはどのようなものか、そしてそれがどのようにして言語の意味に関わっているのかという形で問うのではなく、知覚について語る言葉そのもののうちで知覚の意味を問うこと。もちろんこのことは、知覚の意味を言語の意味のうちに解消してしまうことを意味するものではない。言葉はまず己れ自身が「真」であることを要求する、と言った。言葉の意味はそれ自身のうちに閉じられたものではなく、言葉の外へと開かれている。われわれは言葉を語り聞くことにおいて、語られたことが「その通り」であると——言語的信という意味において——信じている。知覚された事態について語っている言葉を聞くと、われわれはその事態がその言葉の通りであると思ひ、その言葉が「その通り」であるように、例えば目を凝らし耳を澄ます。あるいは逆に知覚された事態について語るとき、われわれはその言葉が「その通り」であるように言葉を選ぶ。言語的信という意味で——つまり言葉を語り聞くことでわれわれが当たり前のことと看做しているという意味で——、ここには知覚の意味と言語の意味という別々の二つのものがあるのではなく、われわれは知覚の意味そのものを語っているものであり、知覚された事態について語る言葉の言語的意

味とは、当の事態の知覚の意味そのものに他ならない。言い換えれば、言葉の中で、知覚の意味そのものが言語的意味へと己れを乗り越える *dépasser* のであり、同時に逆に言語の意味そのものが知覚の意味へと己れを乗り越える。「語が意味を持つ」のであり、したがって言葉の意味は言葉以外のどこにもなく、確かに言葉自身が持っているのだとしても、まさに意味を持つというそのことにおいて、言葉は自らの外部へとみだして *dépasser* しまう。言葉が知覚を「乗り越える」*dépasser* というよりも、言葉は自分自身を乗り越える。言葉自身のうちに、言葉が意味を持つということのうちに、すでに言葉から知覚への移行 *passage* がある。あるいはむしろ、言葉とは、それ自体、言葉の外部への通路 *passage* に他ならない。語られたことがその通りにあるという言語的信に含まれているこの通路として言語こそが、知覚と言語との関係に対する問いの場であり、《移行の問題》が問題として問われうる場なのである。

注

- (1) Madison, Gary Brent, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, Klincksieck, 1973, p. 127.

- (2) Edie, James M., *Speaking and Meaning*, Indiana University Press, Bloomington and London, 1976, p. 79. (邦訳『ことばと意味』滝浦静雄訳、岩波現代選書、一九八〇年、一一七頁。)

- (3) 「所作説」自体がどのようなものであり、またそれをどう評価するかについては別の機会に譲ることにしたい。ここではただ諸家のほぼ一致した見解として『知覚の現象学』における言語論が「所作説」として特徴づけられるということを述べておくに留める。

- (4) Madison, *op. cit.* p. 67.

- (5) レミ・C・クワント『メルロー・ポンティの現象学的哲学』滝浦静雄・竹本貞之・箱石匡行訳、国文社、昭和五十一年、一〇〇頁。

- (6) 加賀野井秀一『メルロー・ポンティと言語』世界書院、一九八八年、一五八頁。

- (7) 加賀野井秀一、上掲書、一五四頁。

- (8) 加賀野井秀一、上掲書、一五三頁。

- (9) 誤解を招かないよう言っておくが、私はここで加賀野井が詳細に論じてくれているようなデロッシを本家とする従来の言語論の区分そのものが間違っていると考えているわけではない（この区分については加賀野井、上掲書、一六四—一七二頁を

参照）。そうした区分は何よりもまずメルロー・ポンティの著作を辿って行く上で誰もが抱くだろう変化・進展に関する印象をうまくまとめてくれており、より詳細な検討に際して有難い指標となってくれるだろう。しかしこうした区分論は、それがメルロー・ポンティの言語論に対する一つの視点である限りで、当然、同時に盲点をも持っている。そしてその盲点の最たるものは、区分を行なうその視点自身、つまり、『知覚の意味から言語的意味への移行』という観点からメルロー・ポンティの言語論を整理しようとするところにあるように思われる。これに対して私がここで試みたいのは、メルロー・ポンティがこの《移行》をどの程度まで解いたのかを提示することではなく、そもそもこの《移行》という問題がなぜ言語の問題であるのかを、メルロー・ポンティの言語論の基底に——したがってそれ自体はまだいかなる論をなしているとも言えないような地点において——見出すことにある。

- (10) この区別については次の一節を参照。「信」という概念を明確にすべし。それは決断という意味における信ではなく、あらゆる措定以前にあるものという意味での信であり、動物的信および「？」である。」(VI. 17)

- (11) 「言語的信」という概念の射程に関しては、すでに拙稿「野性と問いかけ——メルロー・ポンティにおける知覚と哲学——」(北

北海道大学文学部紀要』三十九ノ三（平成三年三月）において提示しておいた。

メルロー・ポンティからの引用は次の略号に従った。

PP : *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.

SNS : *Sens et non-sens*, Les éditions nagel, 1948.

VI : *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, 1964.

Inédit : “Un inédit de Maurice Merleau-Ponty”,
Revue de Métaphysique et de Morale, 1962, n°
4, pp. 401-409.

(ふみまこ やすふみ・北海道大学)

志向性・意図・行為

言うまでもなく現象学の中心課題の一つは志向性(intentionality)の解明であらうが、この問題はフッサール以降の現象学者たちによって、どちらかといえば知覚の場面を主に論じられ、もう一つの志向性の舞台である行為、および行為の意図(intentions)といった問題側面に光が当てられることは少なかつたように思われる。^①しかし、サールの著書『志向性』^②は、この点で極めて特異な注目すべき存在である。というのも、それは明らかに現象学の問題構成を意識的に継承しつつ、しかも最近の英米の行為論の成果を十分に踏まえながら、志向性という現象の二本の柱の一つとして正面から行為を分析しているからである。しかしながら、サールの分析は多くの点でいかにも鮮やかに見

えるものの、幾つかの重大な点で問題があるように私には思われる。^③そこでこの論文において私は、サールの『志向性』における行為分析を批判的に検討しながら、行為についての因果的説明と志向的説明の相互関係に関してサールとは別の道を素描してみたいと思う。以下では、まず出発点として現代行為論の基本的前提を確認し(一節)、その一つの立場(因果説)からサールの行為論における動作意図の概念を批判的に検討する(二節)。しかし、このことによつてわれわれは、行為説明における意図は行為の原因といかなる関係にあるのか(三節)、さらに行為の志向的説明はいかなる特徴をもつのか(四節)、という問題へと導かれる。

柴田正良

一 意図的行為と行為記述

まず、現代の行為論ではすでに常識となっている二、三の事柄を確認することから始めたい。それらはいずれもアンスコム⁴の提起した「ある記述の下で (under a description)」という概念と、「観察によらない知識 (knowledge without observation)」という概念に関連する。

誰かがいま床にコーヒーをこぼしたとしよう。彼がコーヒーをこぼしたことは彼の行為であろうか。この問いにこのままで答える術はない。なぜなら彼が(1)誰かに腕を揺すられてコーヒーをこぼしてしまったのか、あるいは(2)中身をお茶だと思ってそれをこぼしたのか、あるいは(3)意図的にコーヒーをこぼしたのか、分からないからである。さて、われわれが最も広い意味で「なす」身体の運動のうち、(1)を行為に含めようとは誰も思わないであろう。(1)の部類の身体運動には、くしゃみや、足の座彎や、誰かに押された結果の転倒などが含まれる。他方(2)では、コーヒーをこぼしたことは意図的ではないが彼のなしたこと(行為)であり、(3)ではそれは紛れもない彼の意図的行為である。このことは、(3)に劣らず(2)のもたらず結果の責任をも彼に問い

うる、ということのうちに示されている。すると、われわれは行為と単なる身体運動との区別を、その行為を行なうとする行為者の意図の有無には求め得ないことになる。

しかし、行為を行なうため、意図以外の何か独立の基準があるのだろうか。まず行為の概念規定が先行し、それに意図の概念規定を加えたものが意図的行為の概念であるように見えるにもかかわらずそのような基準は見出せない、というのがアンスコム⁵の考えを継いだデイヴィドソンの結論である。それによれば、

A…ある人がある出来事の行為者であるのは、彼がなしたことに關して、彼がそれを意図的になしたという文を真ならしめるような記述が存在するときであり、そのときにかぎられる。

かくして行為の概念はある意味で意図的行為の概念に依存するが、ここで決定的に重要なのは、行為は「ある記述の下で」のみ行為者にとって意図的である、という事情である。(3)の場合、行為者は彼の同一の動作によって「床を汚す」、「見ていた人を憤慨させる」、「周囲の空気分子をかき乱す」、「腕の運動ニューロンを発火させる」といったこ

とをなすが、これらは彼が意図的になす事柄ではないかもしれない。彼が意図的になすのは「床にコーヒーをこぼすこと」である。行為は複数の記述を受け入れ、それらの記述が彼の行為の正しい記述であるなら彼はそれらの記述によって特徴づけられる数だけのことをすべてなしたのであり、その意味で行為は外延的であるが、意図的行為は内包的である。なぜなら、余りに使い古された例で恐縮だが、オイディプスが自分の母親と結婚したのは彼の意図的行為であった、というのは誤りだからである。

アンスコムはこの「記述」という概念を用いて意図性を三点にわたって特徴づけたが、それらはいずれも志向的現象一般に適用されるものと考えられている。その第一はすでに述べた、ある記述の下でのみ行為は意図的であるという点であり、第二は、意図された行為の記述は曖昧、不確定であっても構わないという点（行為細部の未規定性）であり、第三は意図された行為の記述は真でなくとも構わないという点（行為の失敗）である。記述の不確定性、および記述された対象の非存在可能性というこれらの論点の妥当性は、行為についてのみならず、「三歳の娘の未来の結婚相手」の想像のような他の志向的現象についても直ちに確かめることができる。

しかし、私にとってさらに重要と思われるのは、アンスコムが志向の対象の概念を以上の三点を用いて文法的な基準によって析出したことである。彼女によれば、志向の対象とは先の三つの関連した性格によって特徴づけられた、（文の動詞の）直接目的（対象）の下位クラス（the subclass of direct objects）に他ならない。⁷つまり、木の偶像を太陽神ミトラとして崇拜している人々の志向の対象は、「木の偶像」ではなく「太陽神ミトラ」という、いま特徴づけられた意味での記述によって与えられる他はないが、このこと自体は、私が娘に赤いボールを与えたとき私の与えたのは「赤いボール」である、と言うことと同じ文法的注釈にすぎないのである。このことの重要性は、黒田亘の指摘するように、志向の対象に現実の対象とは別個の存在論的地位、例えば意識世界での内在を割り当てる必要はなくなるという点にある。⁸むしろ、志向の対象に配置されるのはこれまた文法的な概念としての実質的对象（material objects）であり、それは志向の対象がたまたま実在するときに、当の対象がそれに該当する任意の記述の下で、つまりそれに適合する任意の記述の担い手として扱われる場合の、その対象に他ならない。⁹行為の場面に話を戻せば、(3)の「コーヒーをこぼすこと」は志向の対象であるが、「見ていた人を憤慨

させる」や「周囲の空気分子をかき乱す」として記述された場合のその彼の動作は実質的対象に相当するのである。

ここで、アンスコムを導入したもう一つの重要な概念に急いで触れておこう。それは、そもそも意図的行為とは何か、という問いに関わっている。この問いは、意図なるものが目の前のテーブルのような存在であると認められているならば、何の困難も惹き起こすことはないであろう。しかし、後に論ずるように、この意図なるものこそがすべての混乱の種なのである。アンスコムの意図的行為の規定は、暫定的なものとはいえ、意図なるものの存在へのコミットを巧妙に避けながら、意図的行為を十分に一般的な仕方の特徴づけるものであった。しかもそれは、行為についてのわれわれの独特の知り方をも浮き彫りにするものである。

B：意図的行為とは、ある意味で用いられる「なぜ(Why)」という問いが受け入れられるような行為である。もちろんここで言う、ある意味とは、その答えが肯定的ならば行為の理由を与えるようなものである。⁽⁹⁾

この規定の妥当性は、この問いが上の意味で受け入れられない幾つかの場合を考えてみれば明かである。例えば(3)

の場合に、「あなたはなぜ見ていた人を憤慨させたのか」と問われて、行為者は「自分がそうしていたのを知らなかった」と答えることもある。あるいは行為者は、「なぜ床を汚したのか」という問いに、そのことを知ってはいたが自分はそれを観察によつて初めて知ったのだ、と答えるかもしれない。つまり、この規定によつて捉えられている直観は、意図に対する行為者の第一人称的な接近可能性であり、それをアンスコムは観察によらない知識と呼んだ。この概念には未だ説明すべき点が残っているが、これが行為主体と単なる運動物体とを分かち重要な概念的差異の一つであることには間違いない。しかし注意すべきは、観察によらずに知るためには何ら特殊な内省も反省も必要とされない、という点である。

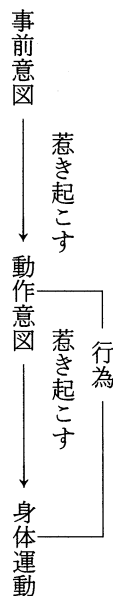
さて、最後に、現代の行為論の常識というよりは今なおその係争点である一つの立場を表明して、二節以降の私の議論の前提としておきたい。それはデイヴィッドソンに代表されるような行為の因果説であり、その主張は一言で「行為の主たる理由は行為の原因である」と要約することができる。ここで「主たる理由」というのは、Bで与えられるような理由であり、具体的には(a)欲求、欲望、価値判断のような、ある種の行為に対する賛成的態度(Pro attitudes)

と、(b)自分の行為がその種のものであるという信念とから成っている。⁽¹⁾つまり、ここで行為の因果説の名の下に私が考えているのは、理由を与えることによって行なわれるような行為の合理化は因果的説明の一種だという一般的論点であり、したがって、そのような合理化を核とする行為の志向的説明、すなわち素朴心理学的説明はある意味で因果的説明だという点である。⁽²⁾しかし、それはいかなる意味で因果的説明なのか。その答えの一部を私は以下の議論で示したいと思う(もっともデイヴィッドソンの因果説に対する幾つかの批判と、それに対処するための因果説の洗練化にはここで触れる余裕はない)。

二 サールの動作意図

まずサールは意図と行為の関係を論ずるにあたって、行為に先立ってその行為をなそうとする意図と、行為のさなかにおいて働いている意図とを区別し、前者を事前意図(prior intentions)、後者を動作意図(intentions in action)と呼ぶ(p. 84)。例えば、私は近くの海岸にまでドライブしようと思図し(事前意図)、実際に車を走らせるが、その途中で行なう一々のギア操作に対応する事前意図を私があら

はじめ形成していなくとも、その操作は意図的行為である(動作意図)。つまり両者の関係の特徴の一つは、いかなる意図的行為にも動作意図はあるが事前意図があるとは限らない、ということである。両者と行為の関係はサール好みの図式に従って次のように表わされる(p. 94)。



図にみられるように、事前意図は動作意図の原因となり、その動作意図が身体運動の原因となるが、行為そのものは動作意図と身体運動の二つの要素から成っている。ところが別の箇所では「その行為経験(the experience of acting)が腕の上がるのを惹き起こす」(p. 88)と述べ、したがって「動作意図の志向的内容と行為経験とは同一である」(p. 91)とするのである。他方、志向的因果(intentional causation)を主張する彼は同時に、「私が腕を上げるとき私は因果(the causing)を直接に経験する」(p. 123)と言いつ、「知覚ないし行為のあらゆる経験はまさに因果性の経験に他ならない」(p. 123f)と述べる。

私は以上のすべてを整合的に主張できるとは思わないが、私のサールに対する批判の要点は、彼が心身の交差因果を見通しやすくするために、志向的説明と因果的説明の接点としてそのどちらの語彙でも十全に捉えられる存在としての「動作意図」なる架空の原因存在を捏造したということであり、しかも彼の分析は本質的な点において少しもアンスコムの水準を越えていないばかりか、両説明間の関係について誤った描像を与えているということである。

詳しく見てみよう。サールは第一に単なる身体運動と行為を分かちような現象的な質を、単なる錯覚から知覚を分かち場合と類比的な意味で動作意図にもたせようとする。機の視知覚から機を取り去った何が残るのか（答え—視覚経験）、という問いと類比的な意味でウィトゲンシュタインの有名な問いを解釈し、「腕を上げる」から「腕が上がる」を差し引けば行為経験が残る、と彼は答えるのである（p. 87）。確かにサールは「腕を上げるときに私はある種の経験をする」（p. 87）とは言うが、黒田の批判する如くその行為経験が「筋肉感覚や運動感覚」であるとは明言していない。⁽¹⁴⁾その行為経験は、「私の腕がこの動作意図の結果として上がること」（p. 16）という志向的内容である。しかし、彼が行為経験の存在証拠として提出しているジェイムズとペン

フィールドの事例は、行為経験の内実に関して疑いを抱かせるに十分である（p. 89）。ジェイムズの事例では、腕に麻酔をかけられた患者は腕を上げるように求められ、自分は腕を上げたつもりなのに目を開けてみると腕が上がっていないことに驚く。サールの分析では、これは行為経験があるのに身体運動が生じなかった事例である。しかし、腕が上がることを因果的に惹き起こせなかった行為経験とは、もはや患者に感じられた何らかの感覚（あることへの努力感、遂行感）や、感情の類（あることへの期待）以外のものではないであらう。他方、ペンフィールドの事例では、被験者の脳の運動皮質が電極で刺激され、自分の腕が勝手に動くのを見ると被験者は「私ではなく、あなたがそれをしたのだ」と主張する。これはサールによって行為経験がないにもかかわらず身体運動がある場合として分析されるが、被験者にアンスコムの意味での腕を動かす理由がないということに加えて、この場合何がないのであろうか。やはり、被験者に感じられるなんらかの感覚、感情の類しか考えられないであらう。しかし、この種の何らかの感じが行為の原因ではなく、結果としてそれに付随するものであることは明らかであらう。すると、行為経験を現象的メルクマールとして身体運動と行為を分けようとする限り、そ

れを同時に行爲の原因とすることには本質的な困難があるのである。

他方、サールはある意味でこのことをよく承知していたように思われる。行爲経験は受動的経験でも感覚でも意志のようなものでもない(Ⅱ. 88)。人は意識的な行爲経験なしに意図的行爲をすることがあると認めたとき(Ⅱ. 92)、彼は、意図的行爲にとって行爲経験は本質的でないことを認めたのである。そこで彼は第二に、動作意図の志向的内容は行爲経験と同一であるとしていたにもかかわらず、動作意図は何らの行爲経験なしにも存在しようと主張し(Ⅱ. 92)、動作意図の原因としての側面を行爲経験から切り離そうとする。しかしこのことは、志向的内容を欠いた動作意図がいかに意図的行爲の原因となるのかという理解し難い問題のみならず、そもそも行爲の原因としての動作意図に対する根本的疑念をわれわれの内に生じさせるのである。

ここでのサールの小さなトリックは、アンスコムの「なぜ」という問いに代えて、「あなたは何をしているのか(What?)」という問いによって動作意図が同定されるところである(Ⅱ. 90)。このことが必要なのは、「なぜ」に対する答えが導入する行爲理由から動作意図を原因とし

て独立させるためであり、それはサールの見取図において、事前意図が意図的行爲にとつては本質的でないという事情の内に表現されている(Ⅱ. 90)。しかし、そのように動作意図を行爲の十分な原因として立てることによって、何が説明されるのであろうか。まず、動作意図は問題の身体運動を惹き起こす十分な原因として考えられている。そこで、「腕を上げる」という動作と、それとまったく生理・物理的には同じ運動でありながらもそこに対応する動作意図が欠けているような動作(「夢うつて手を上げていた」というような場合)とを比較してみるならば、両者の身体運動の原因にはいかなる相違があるのだろうか。サールが想定するようにこの原因が脳の特定状態であるとしよう。すると少なくとも、両者の脳状態はともに同じ運動を惹き起こすのに十分なものである。しかし、もちろん仮定上そこには何らかの相違があるはずである。問題は、その相違をいかなる仕方で動作意図による説明の中に取り込めるのか、ということである。

一つの道は、(Ⅱ)その相違をあくまで志向的概念の分析から取り出そうとすることである。しかしこの道はすぐに行き詰まってしまう。なぜならこの場合、結局、それは「何をしているのか」と問われてそれに答えうる場合の脳状態

と答えられない場合の脳状態との相違である、と言う他はないからである。というのも、もはやここで決意のような現象的性質に訴えても説明の一般的助けとはならない上に、志向的説明は脳状態のような生理学的原因には無知だからである。しかしそうなれば、動作原因による行為の因果説明は空虚なものとなる。なぜなら、自分が何をしているかを「知っているということ」が、そのことを行うことの十分な原因たりえないのは自明だからである。しかもサールは、この「知っているということ」の内に、アンスコムの「なぜ」の問いに対応する理由への言及を含めることはできない。なぜなら、そうした場合は主たる理由を原因として行為を説明することに道を開くことになり、結局、主たる理由とは区別された限りでの動作意図を原因として立てることに意味がなくなるからである。しかし同時にサールは、行為理由と動作意図を完全に切り離すこともできない。なぜなら、自分が何をしているか知ってはいてもそれが自分の意図的に行っているものではない、という場合があるからである。それゆえいかなる動作意図も行為理由への潜在的な言及を避けられないが、このことによって動作意図の存在は、「なぜXをなしているのか」の問いに対する答えが「何」に対する答えをすでにその行為記述「X」

の内に概念的に含意している、という事情のなかに解消されてしまうのである。

他方、(i)動作意図をあくまで意図的な身体運動を惹き起こすのに十分な生理的原因(脳状態)を指示するものと考へ、そうでない身体運動の原因との相違を生理・化学的探究に委ねるという道も考えられるが、しかしこれにも別の困難が待ち受けている。というのも、全体としての単一の行為が、別々の生理的原因を予想させる幾つかの異なった身体動作から成る、という場合があるからである。サールが動作意図は事前意図よりも規定されている(それは、単に腕が上がることのみならず、ある仕方、あるスピード等で腕が上がることを含む)と言い(p. 93)、さらに動作意図の充実条件は行為ではなく行為者の運動ないし状態であると述べるとき(p. 100)、明らかに彼はこの困難に対処しようとしている。しかし、ここでの問題は、動作意図をこのように身体の細分化された各動作に対応させていくと、最後にはその動作は「あなたは何をしているのか」という問いによって答えられるものではなくてしまうということである。そして、もしその場合でも彼のなしていることが全体として意図的行為として認められるなら、動作意図は身体運動を意図的たらしめている特徴的な脳状態を指示

する、と主張することはもはやできなくなる。例えば、あなたが自転車で人混みを避けながら友人とある場所まで競争しているとしよう。このような場合に、一々の身体動作を問題にする意味での「あなたは何をしているのか」という問いに答えを与えることは困難であり、「ハンドルを右にかなり切った」とか、「ペダルに入れる力を少し緩めた」といったことはむしろ自分の身体感覚を後で反省して初めて知ることであろう。つまり、初めて試みられるような身体動作によって行為がなされるのではない限り、言い替えるそれがわれわれの日常的な、慣れ親しんだ行為である限り、「何」に対する答えは、「なぜXをなしているのか」に含意される「X」、つまり身体運動記述ではなく行為記述（「友人と自転車競争をしている」）である他はないのである。したがって、スキートの滑走のような連続的動作の場合、その各動作に動作意図を対応させることは困難であるが、それでもスキーヤーのなしていることは「麓まで滑り降りる」という意図的行為である。ところが、この一見して明白な動作意図なき意図的行為の事例の指摘を前にして、サールは、それらには行為経験¹⁵があるがゆえに動作意図もあると主張するだけである。しかし、行為経験のなんたるかをすでに見たわれわれにとって、このサールの答えは何ら事態

を救済するものではない。結局のところ、多くの場合に同定しようのない動作意図を各身体運動の十分な生理的原因（脳状態）として要請することは、その動作意図が生理学的な同定手段によって導入されるものでない以上、いかなる意図的な身体運動にもその十分な生理的原因があるという空虚な主張することに他ならず、ここで動作意図とはそのような原因のミスリーディングな別称に成り下がる以外にはないのである。

かくして、行為に付随する経験内容と、志向的説明で言及される行為原因（主たる理由）と、身体運動のための十分な生理的原因は、動作意図という概念の整合的な要素ではありえない。その理由は簡単である。動作意図という整合的な概念は存在しないからである。しかし、このことは翻って行為の志向的説明と因果的説明との交錯の問題にわれわれを誘う。意図は本当に行為の原因と何の関係もないのだろうか。

三 意図は原因か？

われわれは以上の考察から、黒田のように原因としての意志（意図）はあくまで擬制的存在であると言い切ってよ

いであらうか。⁽¹⁶⁾しかし、そう主張するにしても、それではなぜ意図に言及する行為説明が有効なのかの説明されねばならない。ここで私は、デネットの描くようなモデルの中に意図や行為を置くことによって、全体の見取図を今までとは別様に引き直すことを提案したい。あらかじめ断わっておきたいが、この見取図はもちろんありそうな話の一つにすぎず、実質的な経験的仮説でも、ましてや何らかの強い哲学的論証といったものでもない。それは一言でいえば、意識を行動制御のために進化した脳の産物と捉え、しかも脳過程への一人称のアクセスは不完全で誤りうるとする観点である。この観点からすると、行動しつつある自分の状態の認知(awareness)には区別すべき二つの種類があることになる。一つ(認知1)は自分の気づいている状態を言葉で報告しようという意味での認知であり、もう一つ(認知2)は言葉をもたない動物でさえもが環境の変化に気づいて適切に行動するという意味での認知である。例えば、助手席の友人と議論をしながら通いながれた道をドライブするとき、私の意識は議論の自身にもっぱら集中し、途中の多くのカーブや、歩行者や、標識や信号の変化に特に注意を払うということもない。後で思い返してもそれらをはっきりとは思いつけぬが事故もなしに到着した以上、私は

ある意味でそれらに気づいていながら(認知2)、ある意味では気づいていなかったたのである(認知1)。内観報告としての認知と行動制御の必要条件としての認知のこの区別を、デネットは次のように整理する。

C1…Aが時刻 t でPであるということを認知1しているのは、Pが時刻 t におけるAの「発話中枢」への入力状態の内容である場合であり、その場合に限られる。

C2…Aが時刻 t でPであるということを認知2しているのは、Pが、現在の行動を支配するのに実効的な、 t におけるAの内的な出来事の内容である場合であり、その場合に限られる(p.118f).⁽¹⁷⁾

さて、さらに続けてデネットは知覚機構を求心性データを分析する部分と発話中枢の部分に分け、認知線(awareness line)という、これまた仮想的な理論的境界を導入する。要するに、人がPであるということを認知1するのはPが認知線を越えてくるような出来事の内容である場合だ、ということである。このような見取図は、ある考えにふけりながらも周囲の変化に応じて同時に多数のことを処理する能力や、初心者「意識的な」ぎこちない仕草が慣

れると共に「意識されない」自動的な身のこなしに変わっていく、といった事情を説明するのに有効である。すると、意図的行為の説明はこの大雑把ではあるが魅力的なモデルではどうなるのだろうか。デネットの考えでは、アンスコムの「観察によらない知識」を人がもつのは、行為の内容記述を伴った信号が認知線を越えてくる場合であり、しかもその信号は筋肉や関節からの身体運動感覚でも、また他の感覚器官からの間接的な信号でもない(p. 165)。例えば、「ドアを開けろ」という遠心性の行動命令が認知線を越えて信号を送ってくると、われわれはその内容を認知1することになる。その場合、われわれは自分がドアを開けようとしているということを認知1するであろうし、その認知1は身体運動を行為として特徴づける特定の記述によって表現されるであろう(p. 166)。つまり、観察によらない知識とは遠心性の行動制御に関する認知1のタイプの知識なのである。

私は意図のこのような側面を「モニター意図」と呼びたい。それは主としてわれわれの脳が発する運動命令をモニターした結果であり、われわれが「なぜ」の問いに答える際の内容である。しかし同時に私は、このモニター意図の部類に二重、三重の神経回路のフィードフォワードや

フィードバックに伴う様々な(身体運動)感覚や、その他の認知2されている感覚、そして感情も含めておきたい。というのも、われわれが自分の行為の遂行を内側から感じているときの独特の感じは、決して意図的行為の本質的特徴ではないものの、われわれが「意図」によって漠然と意味していることの一部ではあるからである。このような感じの重要性は、単なる身体運動よりもむしろ道具を使用しそれを身体の一部として使いこなす場合の、その運動制御の導き手として明らかになるのかもしれない。しかし、いづれにせよ以上のようなモニター意図は行為の原因ではなく付随的結果であり、行為制御の発する中心ではありえない。それゆえデネットは、意図の重要性は自分自身の運動を制御することに関わるよりは、言語的刺激によって他人の行為を制御することに関わると言うのである(p. 176)。

しかし、デネットのこの診断が大筋として正しいとしても、そこでは意図を行為の原因として語りたくなる事情、つまり決意や、決断や、決心や、選択といった形での意図と理由との独特な結びつき方が忘れられているのではないだろうか。つまり彼の言うように、意図的行為の場合には何らかの合理的議論によってその行為に他人が影響を与え

うるとしても、そのことは行為者本人がその議論に従って行為を変えうるということを前提している。その場合、「私は今やこうすべきだ」とか「私はこれをもはや止めよう」とか「私は今これに決めた」といった、「意図」よりは「意志」として一般に表現されるものは、遠心性の行動命令のモニターであるよりは、様々な理由の葛藤とその解決の劇的な表れであり、その意味で行為の急迫した強い原因の一部をきわめて特徴的な仕方で表現していると言った方がよいであろう。もっと正確に言えば、切迫した切実な「Xしようと思う」という意図の内実は、「今したい」という強い

欲求や「今しなければならぬ」という差し迫った判断などとほぼ同じであろう。したがってこのことは、こうした「意図」を欲求や信念や判断と別種の原因的存在として立てることではないが、ある種の意図的行為のためには「今Xをなそう」という顕在的な思いの形成とその認知1が必要である、ということ率直に認めることである。私はこの種の場合の意図を逆説的ながら「停止意図」と呼びたい。というのも、先ほどのデネットをひねって言えば、意図的行為の重要さは人が自らの行為をそう思えばいつでも停止しうるということに関わっているからである。つまり、一節での行為規定Aの裏面には、行為とはその身体動作を停

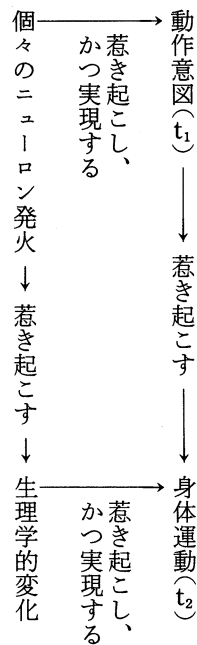
止させようとする意図が生じるならば行為者がそれを途中で停止しうるような身体動作である、ということが意味されているのである。それゆえ、停止と発動に或る種のシンメトリーがあるならば、決断や決意の場合にも「停止意図」に似た、対抗理由を圧倒する急迫した理由が表現されていると言つてよいであろう。

四 結論…志向的説明のルーズさ

しかし、以上の考察によつて、私は意図の諸要素の網羅的な分析を試みたいのでもないし、ましてや意図なる存在を「モニター意図」や「停止意図」などによつて改めて定義しようと考えているのでもない。まったく逆に、私の主張したいことは「意図」がいかにルーズな概念かということである。意図はあるときにはモニターされた認知1の命令内容であつたり、認知1されていない複雑に絡み合った多様な感覚であつたり、習慣的行為の場合のように理由を漠然と指示したり、あるいは決断の場合のように顕在的な切迫した理由を表現したりする。しかし、このようにルーズな概念による行為説明はいかにして、法則的な正確さではなくとも、大体において正しいという有効性を確保しう

るのであろうか。その答えは、原因へのルーズな指示、原因へのルーズな随伴、原因のルーズな表現等が、逸脱事例を含みながらも、ある種の生理的な結果（身体運動）を惹き起こすのに十分なある種の生理的な原因（脳状態）と大體において対応している、ということである。つまり、意図はこのようにルーズでありながらも、行為原因たる理由と緩やかに結びつくことによって行為を志向的説明のシステムの中に引き入れると同時に、理由による行為予測と行為説明の妥当性を原因による説明の力から引き出すのである。しかし、このことは単に意図概念の特殊なルーズさだけの問題ではない。

ここで、サールがどこで根本的に誤ったのかをもう一度考えてみよう。彼は心的なものと物的なものとの交差因果を正しくも認めるが、存在論上の二元論を拒絶するポーズにもかかわらず(p. 271)、その際の図式は、時刻 t_1 から t_2 のミクロレベルの因果過程「ニューロン発火↓生理学的変化」に同時刻のマクロレベルの因果過程「動作意図↓身体運動」が対応し、しかも後者の二項が前者の二項によって惹き起こされる (be caused) と同時に実現される (be realized) 、という奇妙な四項関係である (p. 270)。



個々のニューロン発火↓惹き起こす↓生理学的変化

私には因果関係に関するサールの説明の幾つかは混乱しているとしか思えないが、ともかくここでの問題は、彼が心的出来事（動作意図）と物的出来事（ニューロン発火）との関係を（記述を異にするだけの）同一性関係とするまでに徹底せず、動作意図に因果関係上の独立の存在を与えざるをえなくなったことである。それゆえ動作意図は、それだけで身体運動を惹き起こすのに十分な原因としての単一の事象を意味せざるをえなくなった。しかし、このことによって他方では、心的概念の分析によって行為の十全な原因を余す所なく説明しうるかのような誤解を招き入れ、「厳密な」法則性についての彼の否定的なほめかしにもかかわらず (p. 271)、マクロレベルでの（志向的現象を含む）因果記述とミクロレベルでの因果記述の対応の非法則論的な性格がうやむやになってしまったのである。

サールが断片的に語っている幾つかのアイデアを一貫さ

せるには、デイヴィッドソンの主張するような心脳のトークン同一説、および物心の非法則論的一元論 (anomalous monism) を掛値なしに受入れる以外にはない、と私は考える。¹⁸ それによれば、われわれの説明のシステムには、同一の出来事を心的出来事として記述するやり方と物的出来事として記述するやり方の二つがある。ところが、この両者は同一の出来事 (存在) に対する二種概念化であるにもかかわらず、互いを法則的な仕方に対応づけることができない。なぜなら、例えば人にある信念を帰属させようとするだけでもそれと関連した無数の信念や態度や能力をはっきりとは限定できない仕方で彼に帰属せざるをえないように、心的なものの領域は、物的なものの領域とは違って不可避的に全体論的 (holistic) だからであり、また他方で、脳過程に対するわれわれの一人称的なアクセスは本質的に不完全だからである。したがって、物的な領域では限定された主題に関してその説明を次々に洗練化させ、数量的な法則にまで達することが可能であるのに対し、心的な領域ではそれができない。心的出来事の領域には厳密な決定論的法則がないのである。それゆえ、非法則性は心的な領域のみならず、それと物的な領域との対応関係にも現われる。つまり、心的なものと物的なものの間にはタイプ同一性は

なく、トークン同一性があるのみであり、すでに意図の場合に見た如く、心的な概念の切り取るパターンは物的なもの描くパターンと正確には対応しないのである。言い替えば、心的概念を本来的に含む志向的説明は、それ自体および、それと法則的因果説明との対応、という二重の場面において非法則論的である。したがって、このことと、志向的説明をなお因果的説明の一種であるとするテーゼとから、志向的説明は因果過程に対するある意味で不完全な因果的説明である、ということが帰結する。それゆえ、志向的概念の洗練化や分析によつては「ニューロン発火」のような生理学的概念に達することも、また逆に、志向的概念をそうした生理学的概念によつて定義したり、それに還元したりすることもできない。言うなれば志向的説明自体が、法則的説明としての因果的説明からすると本質的にルーズであり、量的法則化にそぐわないルーズな仕方では因果過程を捉えていないのである。¹⁹ しかしそれにもかかわらず、それは大体において因果過程の要点对称し、大体において人間の行為についての有効な説明となっている。それゆえここには、行為説明の概念的分析によってわれわれはどこまで進めるのか、ということの限界が暗示されている。われわれが行為の「完全な」因果記述を手にし

たとき、実はわれわれの説明の主題は行為ではなく別のものに変わっているであろう。行為とは、志向的概念による記述のシステムの中にのみ存在するからである。サールの誤りは、「記述」から「記述された現象」へと無造作に突き進み、明快にすぎる図式を描くことの代償に、志向的記述に基づく説明のこの独特の曖昧さを切り捨ててしまったことである。

註

(1) もちろんこれは極めて大きな言い方であって、例えば歴史的にも、フッサールの『イデーンII』における「動機づけ関係」(Motivationsbeziehung)の分析や、現象学的社会学者A・シュッツによる日常世界における行為連関の分析を、われわれは忘れるわけにはいかない。

(2) ホーレンシュタインの以下の診断は、どちらかと言えば悪い意味で当たっているように思われる。「サールは新著によって、一五年前彼の言語行為に関する著作によってオースティンの独創的な考察に対して為したのと似た貢献を、フッサール現象学の或る中心の主題に寄せたのである。」「E・ホーレンシュタイン、「サールの背景」(門脇・牛島・貫訳)、『現象学年報1』、一九

八四年、一〇三頁。

(3) 私はサール批判の基本的立場に関しては黒田亘の晩年の諸論考に賛成する。しかし、黒田の「制度としての因果関係」という志向性解釈には留保をつけるべき点が幾つかあると考えている。黒田亘、「志向性と因果」、「知識と行為」第八章、東京大学出版会、一九八三年、「行為の志向性」、「科学哲学18」所収、一九八五年、および「志向性」の文法、「志向性の問題」所収、哲学会編、一九八五年、などを参照。

(4) Cf. G. E. M. Anscombe, *Intention*, Basil Blackwell, 1963. (管豊彦訳、「インテンション」、産業図書)

(5) D. Davidson, 'Agency', in *Essays on Actions and Events*, Oxford U. P., 1980, p. 46. (服部・柴田訳、「行為と出来事」、『勁草書房』、六九頁)

(6) G. E. M. Anscombe, 'The Intentionality of Sensation', in *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Basil Blackwell, 1981, p. 4.

(7) *ibid.*, p. 6.

(8) 黒田亘、「『志向性』の文法」、一六六—一七一頁を参照。ついでながら、現象学的に還元された世界、あるいはデネットの言う想念世界 (notional world) は、志向文を含んだ記述世界に他ならないと私は考えている。

(6) G. E. M. Anscombe, 'The Intentionality of Sensation', p.

10.

(10) G. E. M. Anscombe, *Intention*, p. 9. (邦訳「但し訳文は多少かえてある」)

(11) D. Davidson, 'Actions, Reasons, and Causes', in *op. cit.*, p. 3f. (邦訳「五頁」)

(12) 私は以前に素朴心理学的説明の規範的側面を強調したことがあるが、そのこととこの主張は矛盾するわけではない。この真相は本稿では論ずる余裕がないがデイヴィッドソンの言う物心の非法則論的一元論にある、と考えている。拙論「信念の实在性について」、『現代思想』六月号、一九八九年、および「非法則論の一元論と重ね描き」、『現代思想』七月号、一九九〇年を参照されたい。

(13) J. R. Searle, *Intentionality*, Cambridge U. P., 1983. なお、以後本文中での同書への参照もこのように丸括弧にページ数で示すことにする。

(14) 黒田亘、「『志向性』の文法」一七五頁。

(15) Cf. J. Wakefield and H. Dreyfus, 'Intentionality and the Phenomenology of Action', and J. R. Searle, 'Response', in *John Searl and His Critics* (eds., E. Lepore et al.), Basil Blackwell, 1991, pp. 263ff. and p. 294.

(16) 黒田亘、「行為の志向性」二七頁。

(17) D. C. Dennett, *Content and Consciousness*, RKP, 1969, p. 118f. 以下の二つの「発話中枢」は「生理学的構造に対応するものではなく、論理的、概念的な仮想上の存在である。なお、以下同書への参照は丸括弧にページ数で示す。

(18) 以下の主張については D. Davidson, 'Mental Events', 'Psychology as Philosophy', and 'The material Mind', in *op. cit.* 邦訳「心的出来事」「哲学としての心理学」および註(12)に挙げた二つの拙論を参照されたい。

(19) よもや誤解されることはないと思うが、このことは、行為の哲学が解明すべき内在的論理連関が欲求・信念・意図・行為等の間に存在することを少しも否定するものではない。

(しばた まさよし・金沢大学)

日本現象学会第十二回研究会の報告

本学会の第十二回研究会は、平成二年十一月三日（土）
（四日（日））に、下記のプログラムにより三重大学にて開
催されました。同研究会でのシンポジウム提題、特別報告
および一般研究発表の概要を次頁以下に掲載します。

*シンポジウム 「メルロー＝ポンティと現象学の可能性」

提題者

水野和久

神戸大学

鷺田清一

関西大学

高橋哲哉

東京大学

杉田正樹

関東学院大学

特別報告

一般研究発表

「問いについて」

「自分のからだからいやなにおいが発散している、という妄想
について—— における現象学への懸け橋として」

足立 博

三枚橋病院

「フッサールにおける現象学的本質洞察について」

榊原哲也

東京大学

「実体と偶有性

—— プレンターノの形而上学」

中村雅樹

中京大学

「空間と力

—— 現象学と解釈学における他者について」

宮坂和男

東北大学

「力への善意志と善意志の力

—— コミュニケーションにおける他者の問題」

森村 修

東北大学

メルロ・ポンティによる現象学の可能性

水 野 和 久

一 メルロ・ポンティの存在論の基礎概念

いま現象学が哲学の方法としてどのような可能性、どのような

射程距離をもっているかを知らうとするなら、フッサールの超越論的現象学が没後どのように取扱われたかを迎える必要があろう。しかし、その最初の歩みとしてはすでに三〇年もまえに急逝したメルロ・ポンティにおいて現象学的思惟がどのように醸成され、どのように変貌したかを知ることはきわめて重要である。なぜなら、メルロ・ポンティの現象学が後期フッサールの、当時まだ、未刊であった遺稿を閲覧することによって方向づけられたことは周知

の事実であるから。むしろ、そのことはメルロ・ポンティの独自性を疑わせることを意味しない。というのも、メルロ・ポンティの晩年に着想された存在論は、後期フッサールの現象学と明確に異なっているからである。

メルロ・ポンティはその遺稿において、「相互内属」(Ineinander)という語をなんとか使用している。(VI, p. 226, 228, 234, 257, 297, 321.) それによると、メルロ・ポンティは、この「相互内属」によって次の三つの事柄を表示しようとしたと考えられる。

まず第一に、時間過程において過去と現在とは「相互内属」の関係にあること。そして、このように共属しあっていることと、「肉」(chair)といわれているものとは等価状態に

あること。(VI. p. 321) しかもこのことは、現在と未来の關係についても同様に妥当すること。(VI. p. 297)

しかし第二に、この「相互内属」はこのように内的時間系列において生ずるだけではなく、それは、他者がわれわれのなかへ浸蝕することであると同時に、われわれが他者のなかへ浸入することをも意味する。(VI. p. 234)

さらに第三に、現象学的還元が十分に徹底化された場合、いままで不十分な還元によって提示されて来たいわゆる「超越論的内在」をはるか彼方へ越えでたところに、この「相互内属」が開示されるという点である。その意味でこれこそ、メルロ・ポンティにとって、真に「超越論的な領野」である。(VI. p. 226) したがって、メルロ・ポンティにとって現象学的反省の責務とは、いわゆる「超越論的内在」の「外」に開示される、このような「現前不可能なもの」の根源的現前「(Urpräsentation du Nichtur-präsentierbar VI. p. 308) (présentation originaire de l'imprésentable VI. p. 257) に「つづいて、そのあらゆる様態における「在庫目録」(inventaire, VI. p. 257) をつくることである。

しかし、みずからの中核思想をあらわす概念として、メルロ・ポンティはなぜドイツ語を使用したのであろうか。

すでに、この「相互内属」(Ineinander)という概念は、「肉」(chair)「可逆性」(réversibilité)「交差配列」(chiasme)「裂開」(déniscence)「浸蝕」(empiètement)などによって、彼の後期思想を特徴づける概念群のなかで、それらフランス語で表されている概念と全く同等の市民権を得ている。なぜ、このコトバがドイツ語のままで他のフランス語の概念群にまじって対等の権利、あるいは総括的な地位をもち得たのであろうか。唯一の推測可能な理由は、この語がフッサールの遺稿からひそかに輸入されたということにある。げんに、フッサールは一九三一年十月の遺稿において、メルロ・ポンティと同じ意味をこの語に付与している。すなわち、超越論的自我と超越論的他我が、「相互に向きあっていること」(Freinandersein)は、志向的に相互内属していること (Ineinandersein) であり、そのような内部性 (Innerlichkeit) は《形而上学的な》根源的事実 (Urtatsache) であり、それは絶対的なものの相互内属 (Ineinander des Absoluten) である。(Hua. XV. S. 366)

しかし、メルロ・ポンティとフッサールの間の、このような重なり合いはいったい何を物語るのであろうか。原点における一致は、両者の現象学全体の合致を意味するのであろうか。先述の通り、メルロ・ポンティにとっては、「相

互内属」が開示されるためには現象学的還元が十分に徹底化されることが必要であり (VI, p. 226)、しかもこの徹底化はフッサールによって「超越論的内在」といわれたものからさらに「志向的違反」(transgression intentionnelle VI, p. 227)を遂行することを意味する。この違反こそがまさしくメルロ・ポンティをしてフッサールの展開した方向と異なる地平へ現象学を向けかえさせた一歩であった。したがって、ここではないなければならないことは、メルロ・ポンティの越境のこの一歩が現象学にとって、いかなる意味をもつのかを知ることである。

たしかに、「相互内属」から超越論的目的論へ進むことによって現象学の展開をはかろうとしたフッサールに対して、メルロ・ポンティがあからさまに反対したという証拠はない。むしろメルロ・ポンティにも日常生活世界における身体構造的目的論として「統合」(intégration)の理論があったことは指摘できる。しかし、それはフッサールの超越論的目的論とは根本的に異なっている。メルロ・ポンティにとって意識的遂行はすべて環境世界に対する応答であり、そのかぎり、身体的経験も意識的遂行もいずれも開かれた領野をその地平としている。したがってそこには収斂点として「神的神ロス」を内に含むことはありえない。

メルロ・ポンティにとって歴史性とは、羅針盤のない偶然性のなから行動を模索することにある。

しかし、それならばメルロ・ポンティは、「神的神ロス」(Hua. XV, S. 381, S. 610)が超越論的態度変更を動機づけることがないような状況において、超越論的目的論と異なったどのような現象学を展開しようとするのであろうか。ここで考察はもう一度、あの「相互内属」という共通の原点に復帰しなければならない。

かつてベルクソンは、哲学の方法は直観であり、直観は事物を外から見るのではなく、内部に入り込んで直接に経験することだといった。メルロ・ポンティも急逝の前年に、世界を内部から見ることによって世界と身体と精神の間の血縁性を発見するような「内部存在論」(Endo-ontologie, VI, p. 279) (intraontologie, VI, p. 280) (ontologie du dedans, VI, p. 290)を提唱した。しかし、ベルクソンと違って、メルロ・ポンティは最初から空間を告発することはしなかった。それどころか、『知覚の現象学』において彼は身体運動の方位性から空間を記述する道を発見した。同時に、時間は身体の統合化作用としてとえられた。ところが、それから十五年後、メルロ・ポンティは『知覚の現象学』から『内部存在論』へ移行した。現象学は存在論へ移行す

るための基礎部門にすぎなかったのだろうか。「相互内属」を現象学としてよりも、むしろ存在論の内実として示そうとするメルロ・ポンティの意図は何であったのか。そのためにまず注目しなければならないのは、メルロ・ポンティが死の数年前から頻度を高めて使用したいくつかの基本概念の特徴をとらえておくことである。というのは、これらの概念は対をなして分類されうるように見えるからである。たとえば、「肉」(chair)と「可逆性」(réversibilité)、「癒着」(adherence)と「裂開」(déhiscence)、「覆蔽」(recouvrement)と「分裂」(fission)などである。これらの対概念化されたものに対する対応物を伝統哲学の用語の中に求めるなら、一見してそれは「同一性と差異」(identité et différence) (VI. p. 187) 以外にはないようにみえる。それにもかかわらず、メルロ・ポンティがいう「生得的匿名性」(anonymat inné) (VI. p. 183) を従来の哲学用語のなかに探すこと自体が無益なのである。メルロ・ポンティによれば、哲学とは言語によって沈黙を見出すことであった。(VI. p. 267) そのかぎり、「同一性」と「差異」の関係を分析的に相互に外部から関係させる道をとるのではなく、むしろそのような対概念化を事後的に生起せしめるような原初の内部性を、伝統哲学の用語使用からはみだした

地点に立って、言語化しようとしたのが、メルロ・ポンティの努力であったとみるべきである。

二 「可逆性」の存在論

知覚の根源的現象は、フッサールも『イデーン』第二巻においてみとめているように、触覚性にある。(Hua. IV. S. 150) 触覚性における同一性と差異性が同時発生する現象は、メルロ・ポンティも指摘するように、触・被触の交換現象である。(PP. pp. 124 VI. p. 165, OE. p. 21) 触・被触現象があらゆる層の「可逆性」(réversibilité) のモデルとされた理由は、触る手と触られる手が合体することが絶対にならないのに身体的統一性が保持されていることによる。しかし、触覚的「可逆性」が視覚性にまで拡張されるとき、「可逆性」の先端はより明確に亀裂し、それらの間に通底する事実を見出そうとすると、日常言語は通常の自明性から、かなりの飛躍を強いられることになる。たとえば、「森の中で私が樹木を見るとき、私は樹木から見られている自分を感じる」という報告がなされた場合、そこに含まれている「可逆性」は、両手の触・被触モデルに含まれている「可逆性」の知解レベルとけっして同じではない。なぜな

ら、通常は見ると働きは眼によって行われると思われるのに、樹木にはその眼がないからである。そこで、このような拡張を理解可能にするために、メルロ・ポンティはたとえば画家のアンドレ・マルシャンの眼を借用する。(OE, p. 31)メルロ・ポンティが画家の眼をかりてまで表現しようとしたことは、文化的に汚染された知覚から精神を解放すること、つまり、さらにより一層、現象学的還元を徹底させて、自然的態度や習慣的態度の自明性から精神の拘束をとりはらうことであった。「可逆性」のレベルを日常性から非日常性へ拡張することは、精神的な構えを素朴性の呪縛から解放することである。解放のこの道を往きつくしたところには、おそらく私の身体と世界全体とさらに精神との間にも「可逆性」が生起することを保証するような「野性の知覚」が開示されるであろう。ここでは「見えるということ」つまり大文字の「可視性」(Visible) (VI, p. 181, 183)とは、「見えるもの」と「見えざるもの」の間の可逆的關係性そのものをさしている。「可視性」の極限においてはじめて、身体と世界が結局は同じ素材でできているとメルロ・ポンティをしていわしめたあの「肉の癒着」(adherence charnelle) (VI, p. 187)の思想が誕生するのである。これはメルロ・ポンティの「基本的ナルシシズム」(narcis-

sisme fondamental) (VI, p. 183) である。

その代り、このような存在論的ナルシシズムは目的論的進展と両立しえない。「肉の存在論における時間の経過は目的の実現過程ではない。メルロ・ポンティはいつている。……内部時間と内部空間を考えれば、もはや私には起源の問題も、限界の問題も、第一原因へ向ってゆく出来事の系列の問題も存在しない。むしろ在るのは、存在の永久につづく炸裂だけである。」(VI, p. 318)ここでは、いかなる出来事も肉のヴァリアントであり、いかに烈しい炸裂も肉の自己分解として語られる。さもなければ、亀裂したものが相互に可逆的に関係しあうことなどありえないからである。

がんらい「可逆性」が可能であるためには一つの逆説が妥当しなければならない。すなわち、可逆的である各項はそれぞれ合体しえないように区別されていると同時に、その可逆項のいずれもが等根源的でなければならない。したがって、可逆性が可動しているところでは、主語に続いて線型的に述語づけをするような表現形式は不適切である。むしろ、言明はいわば代名動詞の交互性によって表現されるのがふさわしいであろう。主語と目的語が動詞の優越的活動に従属するような言明においては、身体も世界も、お

よそいかなる存在者も実詞化されえず、むしろ述語的なエレメントが「肉」として、あるいは「大地」として、あらゆる存在者に向かって全方位に開放された場として表現される。少なくとも、このような存在論にとって明らかなのは、フッサールの超越論的目的論におけるようなデロスとは、ここには見出されないということである。したがって同時に、自己責任にもとづいて出来事たちを整序することのできる究極の視点も見出されない。そのようなところでは現象学的記述はいったいどのような新しい意味をもちうるのであろうか。

実詞化を突破して全方向に開放された場に到達したような自在な存在論がありうるとしても、そこでは各々の出来事に全方向への「開放性」(ouverture)が保証されているために、出来事たちはすべて等価な遊戯性のなかを浮遊することになるであろう。もしそうだと、このような出来事のアナルシーについて、現象学的に何かを記述することにとどのような意味が残っているのであらうか。記述がすべて視点を要求し、出来事がすべて各々の視点から光を照射されるかぎりでは、ここでは記述をはじめのやいなや、出来事の記述は一つの解釈であるだろう。その代り、全方位に向って等価的に開放されている場においては、どのような

な視点からのアプローチも等しく許容されうる以上、記述された解釈に正解というものは見出されえない。解釈学が「釈義術」(exegese)であるあいだは、実証と技術の出積みの努力によって、解釈間の葛藤は誠意ある討議を経て納得しうる暫定的帰結に到達しうるであらう。しかし、解釈学が釈義術の域を越えて存在論になるやいなや、解釈の葛藤に結論を与えることができなくなる。その代り、そのような存在論は、解釈の相対性そのものを等価性のなかで許容しうる「開放性」のメタ理論として自己を規定することができよう。メルロ・ポンティが現象学的記述の背後に「開放性」の存在論を求めたのは、このような理由からであると考えられる。すなわち、第一に、「見えるもの」を「見えるもの」として記述するためにはかえってその地平から近づく以外に方法がないこと。ところが第二に、「見えるもの」の地平である「見えないもの」についての記述は、それが見えないものであるがゆえに、解釈にならざるをえず、解釈は迷宮に陥ること。それゆえ、第三に、相対的な解釈のバースペクティブを決定的に乗りこえるためには、そのような相対を成立せしめうるメタ理論としての存在論が必要となる。

たしかに、このような経緯は存在論へ導かれる道程を説

明しうるかもしれない。しかし存在論がそれであるための資格をもちうるためには、たとえ反省哲学の言語によってではなくとも、少なくともなんらかの仕方での普遍的な形式化をまぬがれることはできない。メルロ・ポンティの場合、一種のシステム性を付与することによって事態の打開がはかられている。彼はいう。「肉は偶然でもカオスでもなく、それ自身に還帰し、それ自身に適合する織地(texture)である。」(VI, p. 192) メルロ・ポンティが「織地」という語によって示そうとしたものは、外部から全体化することができないけれどもそれ自身のうちに分節性をもった統一性、いいかえれば内からのシステム性である。外部から全体化されるシステムは自己自身に閉鎖的な領域を形成するのに反して、内からのシステムは周辺に「開口部」(ouverture)をもち、システム全体はその「開口部」のおかげで決定的な外部というものをもちたない。それでいて、「開口部」をシステム内部から産出する「裂開」(déniscence)現象は繰り返されつづけている。

ところで、このような開放されたシステムを構想する傾向は、メルロ・ポンティの思考が存在論へ移行したことによって始まったのではない。すでに『知覚の現象学』における現象学的記述はこの傾向によって支えられていた。周

囲世界の空間を、身体が定位する地平としてとらえ、身体自身については、「統合化」(intégration) (SC, p. 192-197, 218-219)の時間性として記述するような視点は、開放システムの思想へ通ずる萌芽であった。「統合」とは機械的即自性と意識的対自性の両極へ「崩壊」(desintégration)する危機を一瞬一瞬に克服する身体的統一の「運動性」(motricité)である。たとえば、「幻影肢」(membre fantôme)の現象は、精神機構の純粋に生理学的な因果性(causalité)の故障に還元することもできないし、逆に麻痺に対する心理的拒否に帰することもできない。むしろ習慣的な身体図式がとまどうような肢体切断という事態に直面して、身体が、沈澱した身体図式の実現を魔術的に果たそうとして、非現実となってしまった古い統合に固執し、そのためにいまだに新しい状況のなかでの統合を果たさないでいる異常現象と解されなければならない。(PP, p. 91) 身体が経験する時間は、この現実的な統合の過程であり、その過程は決定的な「崩壊」(desintégration)にいたるまではつねにいくら開放されている。

しかし、このように身体の主体的運動に即して開放性を追求することは、個体の自然的終焉とともにその方向性を全く失う。個体の視点からみるかぎり、自然の不可逆的閉

鎖系全体のなかで、個別の可逆的開放性を永続させようと思ふことは不可能だからである。したがってメルロ・ポンティによる追求も、主体的統合過程を契機としながらも、主体への固執から解き放たれて存在全体の可逆構造へ「開放性」そのものが波及する必要があったのである。『知覚の現象学』の時期に対してメルロ・ポンティ自身の自己批判（VI. p. 224, 229, 237, 253, 319）が生ずる根拠はまさにこの点にあったといえる。

三 「肉の存在論」批判

それにもかかわらず、「肉の存在論」によって現象学の徹底化が極まったということはできない。なぜなら、もともと「開放性」（*ouverture*）は「非対稱性」（*asymétrie*）によってしか開示されないのに、「肉」の「可逆性」（*réversibilité*）はこの「非対称性」と両立しえないからである。

それなのに、メルロ・ポンティは「肉の存在論」のなかでは「非対称性」は「可逆性」に吸収される下位概念とみなしている。なぜなら、「肉とは鏡現象であり、鏡は私と私の身体との関係の延長である」（VI. p. 309）と語られるようなナルシスムにあっては、折り返して重なりえない「非

対称性」はもともと見出されえないからであり、むしろそれは、最初から巧妙に排除されており、同一素材の両端で行われる「往復運動」（*va-et-vient*）の「可逆性」にすりかえられてしまっているからである。このすりかえが最も際立っているのは、他者問題にかんしてメルロ・ポンティが次のように語るときである。「可逆性によってのみ、『対自』から『対他』への通路がある。実際、私も他者も、何かポジティブなものとして存在しているのではない。両者は二つの巣窟、二つの開放性であり、……両方とも同じ世界に属しているのだ。」（VI. p. 317）「見ているのは私でもなく彼でもなく、むしろ一つの匿名的可視性がわれわれ二人の中に住みついているからこそ、ここでは他我の問題は存在しない。」（VI. p. 187）また、『他者の知覚と対話』において、メルロ・ポンティは、他者との無言の関係については大文字の「可感性」（*Sensibilité*）一般の共通性によって別の自己の知覚が可能であるといい、言語を介する他者関係については他者も私も同一の文化世界に属し同じ言語を共有するかぎり理解の「可逆性」は保証されうると考えている。（PM. pp. 193）かくして、メルロ・ポンティの肉のナルシスムは、自然的次元から歴史的次元を通じて言語文化の水準に至るまで同じ「可視性」一般、「可感性」一般に

よって、あらゆるレベルの「裂開」の問題を消失せしめてしまふのである。ここでは、他者の素顔は私の鏡像のなかに発見される影にすぎず、彼の呼びかけは鏡の部屋でこえる私のこだまである。このような「肉的癒着」の思想傾向は実は現象学の時代から一貫して、メルロ・ポンティの独自性を形成していたといえる。すでに一九五〇年の講義『幼児の対人関係』(Bulletin de psychologie, 236 XVIII 3-6, Paris, 1964)において、彼は生後六ヶ月頃の幼児の鏡像経験を母子癒合状態(syncretisme)の最初の喪失経験としてとらえ、この癒合喪失は二〇ヶ月頃からの代名詞「私」の使用によって言語的次元における人稱的分節化へ進展すると説明する。それにつれて原初的な匿名的癒着は抑圧された願望へ変質する。「無意識」というものが、もし現象学的に語りうるとしたら、この抑圧によってはじめて生産されるような「失われた時」としてではないだろう。晩年の「肉の存在論」はこの「失われた時」のナルシスの再発見であるか、もしくは再発見の幻想である。

したがって、いまわれわが、メルロ・ポンティの残したこのような問題に直面するとき、おそらくそれは、現象学の命運をわけるような事態に立会っているのだと考えなければならぬ。惟うに、現象学は本質学としてであれ記述

学としてであれ、なんらかの意味で現前的直観に依存しているのに、素朴的自明性への徹底的反省を遂行するとき、現象学的言説自身が現前的直観から違反するものを取扱わざるをえず、その結果みずから直観的権利そのものに対して批判的検討をくわえることになるであろう。直観による記述が解釈を含まざるをえないのもそのためである。少なくともメルロ・ポンティが「可逆性」をみずからの存在論のキー・ワードにしようとしたこと自体、現前的直観がそれ自身からやって来るのではないことに気づいていたからである。彼は次のようにいつている。「哲学はそれ自身への還帰であり、あらゆるものへの還帰であるが、直接的なものへの還帰ではない。というのは、直接的なものは哲学がそれに近づこうとし、それに溶け込もうとするにつれて遠ざかるからだ。直接的なものは地平においてあるのであり、地平という資格で考えられるのでなければならぬ。直接的なものが直接的なものでありつつけるのは、距離をおいてでしかない。」(VI, p. 164)

そこで問題は、地平というものが、単に背景という以上に何か重大な経験を提供する契機なのではないかどうかである。まずフッサールによれば、「先立つ現在の生き生きした性格のなかには、その現在が新しい現在へ変化するとい

うことがあった。さらにそこから、たえず新しい現在への変化があった。そのさい生の過程のなかで過ぎ去った現在は徐々に《無意識》という暗闇のなかに沈んでゆく。しかしその都度の現在は、暗いが問うことのできる地平として、過去地平を自身のなかに含んでいる。」(Hua, XV, S. 395)ところが、フッサールにとっては、生き生きとした現在の「地平」は、現象学者の視向が向けられるやたちまち問うことができるばかりか、主題化することさえできるものであった。そのかぎりフッサールにとって「無意識」とは、意味付与作用によって呼び出し隅から隅まで光を照射することのできる「前意識」以上ではない。

むしろ、メルロ・ポンティは主観性の内部へ観念論的に沈潜するような言語を使用することを注意深く警戒している。しかしそれにもかかわらず、「フロイトの哲学は身体の哲学ではなく肉の哲学であり、エス、無意識、自我などは肉から出発して理解されなければならない」(VI, p. 324)ともらしている。がんらい「無意識」とは、いかにしても意識に対して素顔をみせないでいながら、それでいて効果を及ぼしてくる見えない作用源泉である。メルロ・ポンティは現前的直観の前へひきだすことができずに隠れつつけている地平が存在することに気づいてはいたが、だからと

いってそれを「無意識」として「意識」に対して設定することは、かえって「無意識」を実体化する危険を犯すことになると考えた。だからこそ、意識化できない地平を「肉の可逆性」のなかへ解消しようとしたのである。これは、メルロ・ポンティが地平の読解作業を解釈のアナーキーの手に委ねないで、パースペクティブの相対性を突き抜けたところで受けとめ、存在論としてたて直そうとした結果である。しかしそれがまさしく存在論であるがために、かえって開放性にとって障壁となったのである。

しかし、困難さの由来ははっきりしている。それは、「非対稱性」がいつも「不在」(absence)の形でしか「現前」(présence)しえないということに起因する。ここで分かっていることは、現象学者がすべての「不在」を切り捨てるといふ暴力に加担しないかぎり、失われた直観の権利を再構築するなどという解釈学的錯誤にとられず、しかも相対主義的「釈義術」(cagégoie)に陥ることもなく、ひたすら現象学的記述の限界をきわめなければならないということだけである。それはおそらく、記述の限界を記述することになるであろう。あるいはまたそれは、思考が言語と断絶する地点を指し示すことになるであろう。しかしそれだけが、超越論的思考に許された僅かばかりの光明かもしれない。

ないのである。

がんらい地平というものは意識の構成作用が作動するために必要な前提であって、地平性そのものを意識が創設したり構成することは現象学には許されていない。フッサールによる「射影」(Abschattung)は、あらゆる知覚に付随して知覚対象の背景を形成する地平であった。しかしこの種の地平は、知覚する者の空間的な位置移動と時間的経過に依りて、知覚ノエマの中核へ次々と登場しうるような潜在性を意味するにすぎない。デリダはフッサールについて語るとき、もう一つ別種の地平の重要性を指摘している。

むしろ正確には、それは地平というよりも地平の裂開という方がふさわしいかも知れない。というのは、そこでは意識の地平の中へ、たとえ感性によってであれ、あるいは言語を介してであれ、還元することができない「他性」が呈示されるからである。つまり地平全体が亀裂を生ずるのである。デリダによれば、超越的事物の「他性」は「無際限に他なるもの」(l'indéfiniment autre)であるのに対して、「他者の他性」は「無限に他なるもの」(l'infiniment autre)として規定される。(ED. pp. 183) というのは、事物の射影は経験の進展につれて私のなかにますます豊富な情報を沈澱させてくれるのに反して、他者の場合はそのプロフィ

ルがいかに豊富にされても、他者そのものが遂に「私固有のもの」(das mir Eigene, ce qui m'est propre)へと転化されることはできない。私の中の他者のフィジオノミーが部分から部分へと「無際限」に増殖されたとしても、他者の超越は私の所有圏の「無限」の彼方に立ちつづけている。このとき私の「無際限」の地平は他者の「無限」によって解体させられてしまう。他者をたんなる「共感」や「同情」によって知りうると考える日常性擁護論はここでみごとに粉碎されるであろう。

ところが一見、奇妙なことに地平の日常性の粉碎にかんして、フッサールとレヴィナスはきわめて近いところにいるとデリダはいう。(ED. p. 183) すなわち、「類比化的共現前」(appréhension analogique)に訴える必然性は、他者を類比的かつ同化的に還元することを意味しているのではない。むしろそれは分離(séparation)の確認であり尊重なのである。(ED. p. 182) 他者の「自我性」(égoïté)が私の「自我性」の手のとどかないところに立っているからこそ、フッサールは類比化的統覚を必要としたのである。しかしながら次のステップでフッサールは他者を共通の「自我性」一般の志向的変様の地位へ取り込み、かくして他者に到達する権利と他者について語る権利を獲得したと

思い込んだのである。

むしろ、他者の自我性の超越だけを出发点にしながら、フッサールのように即座に超越論的自我へ反転することを断念するとき、まず最初に示されるのは実践的次元における自我性の超越という事実である。ところが、実践的次元において自我性の超越を扱った現象学的記述について、われわれには相反した二つの考察が残されている。むしろ厳密にはこれは、メルロ・ポンティ以後とはいえないが、可能的な方向の一つとみなすことができる。それは、他者への「まなざし」(regard)が他者を「物化」(réification)することによって他者を私の所有圏内に取り込むというサルトル的な方向の見方である。ここでは他者も私に向かって「まなざし」を実践するから、ここに在るのは「相剋」(conflit)の不均衡すなわち力の不均衡にすぎない。これは、実は「均衡」(symétrie)を前提にして測定された暴力の「不均衡」(dissymétrie)にすぎず、ここで要請される解消法は、せいぜい、前提となる「均衡」の公正さを、もう一度取り戻すべき行為の規範としうるにすぎない。ここでは自我性の「非対稱」(asymétrie)は最初的前提から排除されてしまっている。したがって他者の自我性も、結局は、他者と私の間の民主主義的「均衡」または平和共存のワン

デンフェルスの「中間」へ吸収される。なぜなら「均衡」は、超越に特有の「非対称性」を拒否することであるからである。

それゆえ、自我の超越性にかんして残されたいま一つの実践的次元の現象学的記述は、これとは逆のレヴィナス的な方向のそれである。他者の自我性はその身体上の諸性質をすべて剥ぎ取られた後の否定的超越つまり、「裸出状態の顔」(visage dans sa nudité)として提示される。サルトルの場合もレヴィナスの場合も、いずれも実践的次元の記述ではあるが、しかしレヴィナスの場合は「他者の他性」が現象学的記述の権能そのものを解体させる原理として機能するところに、とくに超越論的関心をひきつける重大な視点がひそんでいる。「顔」の主体である他者は、レヴィナスによればつねに「貧しき者」(pauvre)であり、「異邦人」(étranger)であり、「やもめ」(veuve)であり、「みなし子」(orphelin)である。(TI, p. 50, 190, 222, 223, 229)「顔」はいつも私の身边にありながら存立を脅かされた主体の呈示である。それでいて同時に、算定可能な権力の及ばない無防備の高さに位置している。他者の他性とは、殺害の暴力に対して「均衡」を指摘して対抗する力をもともとしていない者が示す抵抗を意味する。

このような実践的水準の記述がなぜ超越論的関心を呼び起こすのであろうか。デリダはこの「裸出状態の顔」のなかに二つの暗号を解読している。すなわち、救いを求める「言葉」(parole)と「まなざし」(regard)である。(ED. p. 157, 211)「言葉」は私への他者の呼びかけであり、「まなざし」はその「言葉」の意味すなわち滅却の底から発光する権力批判である。他者の他性は「均衡」の公正を求める権利要求としてではなく、正義への「呼格」として登場するのであり、その「非対稱性」は私の「属格」や私の「対格」として現出するのではない。人と物が可逆的に交差する世界を開示しようとしてかえって他性への開口部を見失ったメルロ・ポンティとちがって、レヴィナスは「裸出状態の顔」の「非対称性」を物ではなく人の他性に限局することによって、他性の真の特性を浮彫りにしてみせた。

しかしながら、これによって現象学は記述の限界を越えてしまったのではないだろうか。あるいは記述の枠を越えることを強いる経験だけが、超越論的反省を喚起する契機となりうるのではないか。レヴィナスにとって物が存在する世界も、人が利害「関心」(intérêt)の「享楽」(jouissance)によって生きる世界も、意味を見出しえずにただ単に事実として「在る」(Il y a)という性格をもつだけの世界であ

る。「顔」は、この閉域に無限の静かな切り口を創設する。「顔」は、物の「享楽」の次元から「人格」の次元を隔絶することによって、「均衡」の公正を求める政治学ではなく、「非対称」による正義を要求する倫理学を現象学の第一前提として定立する。

しかし、「顔」が発するパロールはあくまでも「呼格」(vocatif)であり、述定作用の記述言語ではない。「呼格」を受けとめる場所はどこまでも実践的命令の次元から離れることはない。現象学的方法の前提として提起される倫理学は、なるほど「根本的经验主義」(empirisme radical)によって語られるかもしれない。しかし、経験主義は超越の「形而上学」へ導くことはあっても、みずからを哲学として提示することはできない。もしも「非対称性」にかんして、みずからを哲学として提示しようとする超越論的言説があるとしたならば、それには次のような前提条件が確認される必要があるであろう。第一に、他性を経験する仕方として、他者の「顔」を私の責任喚起の命令として実感すること、私の存在全体が他者の前に「さらされている」(exposé)という経験をすることは区別されなければならないということ。第二に、私から発信された言説は私の意図から遊離して全面的に他者の意味付与作用の手の中に

おちているということ。第三に、それでも「非対稱性」の経験を記述しようとすれば、他者の手におちた私の言説にたよる以外にないことなどである。言語コミュニケーションにかんする、このような非対称性条件は、日常性のなかでは通常は隠蔽されている。他者についての他性経験だけが、この忘却から精神を呼び戻す超越論的な機能を果たしうるのである。その意味では他性経験は、まさしく、現象学的還元の徹底的遂行にとつての最低の必要条件である。

注

(1) 顔にかんするデリダの読解二つ。

「顔のこの裸出性は赤貧として、また求めつひける哀願としてさし出され、人目にさらされる。救いをもたらそうとするパロールと、救いを求めるまなざしとの思考不可能な統一として差し出される。」(ED, p. 157)

「顔は裸のまなざしとパロールとの権利との始発の統一である。」(ED, p. 211)

(引用文献略記号表)

Hua : Husserliana, Den Haag, (Nijhoff)

PP : Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 1945 Paris.

VI : *Le visible et l'invisible*, 1964 Paris.

OE : *L'oeil et l'esprit*, 1964 Paris.

RC : *Résumés de cours*, 1968 Paris.

PM : *La prose du monde*, 1969 Paris.

ED : Derrida, *L'écriture et la différence*, 1967 Paris.

TI : Lévinas, *Totalité et infini*, 1961 La Haya.

AE : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974 La Haya.

参考文献

メルロ・ポンティとの関係書

Capalbo, C. : *L'historicité chez Merleau-Ponty* 1975 (in Rev. ph. de Louvain t. 73)

Dauenhauer, B. P. : *The Teleology of Consciousness ; Husserl and Merleau-Ponty*, 1979 Dordrecht (in Analect. Hus. vol. 9)

Dillon, M. C. : *Merleau-Ponty's Ontology*, 1988 Bloomington.

Frosthalm, B. : *Leib und Unbewusstes*, 1978 Bonn.

Geraets, Th. : *Vers une nouvelle philosophie transcendente*, 1971 La Haya.

Guliani-Tagmann, R. : *Sprache und Erfahrung in den Schriften*

von Merleau-Ponty, 1983 Bern.

Madison, G. B. : La phénoménologie de Merleau-Ponty ; une recherche des limites de la conscience, 1973 Paris.

: The Hermeneutics of Postmodernity, 1988 Bloomington.

Maier, W. : Das Problem der Leiblichkeit bei J-P Sartre und M. Merleau-Ponty, 1964, Tübingen.

Mallin, S. B. : Merleau-Ponty's Philosophy, 1979 New Haven
Park, Y. : Merleau-Ponty et la phénoménologie du sens, 1979

Paris (in Rev. de M. et de M. 84e)

Strasser, St. : Réhabilitation de l'intentionnalité ; réflexions sur la dernière philosophie de Merleau-Ponty 1986, (in Rev. ph. de Louvain n. 84)

: Merleau-Ponty et "la métaphysique dans l'homme". 1988,
Paris. (in Etude phénoménologique t. 4, n. 7)

メルロ・ポンティの現象論

Derrida, J. : L'introduction à l'origine de la géométrie, 1962
Paris.

: La voix et la phénomène, 1967 Paris.
: Marges de la philosophie, 1972 Paris.

Bernet, R. : Differenz und Anwesenheit, 1986 München. (in
Phän. Forsch. Bd. 18)

Casche, R. : The Tain of the Mirror, 1986 Massachusetts.

Harvey, I. E. : Derrida and the Economy of Differance, 1986
Bloomington.

Llewelyn, J. : Derrida on the Threshold of Sense, 1986 Hamp-
shire.

Strasser, St. : Von einer Husserl-Interpretation zu einer
Husserl-Kritik. Nachdenkliches zu J. Derridas Denkweg,
1986 München. (in Phän. Forsch. Bd. 18)

メルロ・ポンティの現象論

Greef, Jan de : Lévinas et la phénoménologie, 1971 Paris (in
Rev. de M. et M. 76e)

Krewani, von W. : Zum Zeitbegriff in der Philosophie von E.
Levinas, 1982 München (in Phän. Forsch. Bd. 13)

Peperzak, A. : Einige Thesen zur Heidegger-Kritik von E.
Levinas, 1988 (in Heidegger und die praktische Philosophie)

Renau, A. : L'ère de l'individu, 1989 Paris.

Strasser, St. : Jenseits von Sein und Zeit, 1978 Den Haag.

: Antiphenomenologie et phénoménologie dans la philosophie
d'Emanuel Lévinas, 1977 (in Rev. ph. de Louvain t. 75)

: Le concept de "phénomène" chez Lévinas et son importance
pour la philosophie religieuse, 1978 (in Rev. ph. de Louvain

(みずの かずひさ・神戸大学)

リヴァーシブルな思考

——メルロ＝ポンティと《現象学》

鷺田 清一

メルロ＝ポンティ《と》現象学の関係について考察しようというときに、まず問題となるのは、メルロ＝ポンティがいったいどのような意味で「現象学者」であったのかということであろう。たとえば、コレージュ・ドゥ・フランスでのメルロ＝ポンティの講義題目をもじって、メルロ＝ポンティは「現象学をその限界にまで導いていった」と言われることがある。しかし「限界にまで導く」というのは、《現象学》を完遂することなのか、それともそれを乗り越えてしまうことなのか。あるいは、そもそもメルロ＝ポンティが「現象学者」であるというのはどういう意味で言われているのか。あるいはこういう問い方もできるかもしれない。メルロ＝ポンティについては、これまで後期フッサールの現

象学の実存主義的展開という文脈で語られすぎてきたきらいがあるし、さらに、このようにフッサールの影のなかでのみメルロ＝ポンティを見ることが、構造主義からはじまってフーコー、デリダ、ドゥルーズ、リオタールへと続く現代フランス思想の諸言説の構築／解体の渦のなかで彼の姿を見失なうという事態を惹き起こしてきたのではないかと。

メルロ＝ポンティの《現象学》は現代哲学にとってどのような出来事であったのか。あるいは、構造主義、解釈学、ポスト構造主義を経たあとの現代思想の領土のなかで、メルロ＝ポンティの思想にどのような未知の光景を切り拓く力があるのか。こういった問題に最終的に答えうる準備は

いまのわたしにはないが、ここではとりあえず、それを検証するためのいくつかの力線ないしは座標軸を設定してみたいとおもう。

一

メルロー・ポンティの《現象学》を検証するにあたってまず、彼の思想の痕跡をその後のフランス思想の展開のうちにたどっておくことは、たぶんそれほど難しいことではない。

《構造》や《野生》といった概念をめぐるレヴィ・ストロースとの相互触発と一種のすれ違いについては、これまでも幾度か指摘されてきたが、たとえば、フーコーが《秩序》の系譜学的踏査というかたちで合理性の出現を問題化したとき、「合理性というものは、それが開示される場としての諸経験に正確に寸法を合わせられている」というメルロー・ポンティの言葉が、ニーチェと並んでフーコーの頭を占めていたとは言えないだろうか。実定的基盤としての《秩序》を、偶然的に生起しながらも以後《水準》あるいは《次元》として一定の領野を開くことになるような構造的出来事としてとらえる視点は、同時にメルロー・ポンティのそれでもあったようにおもわれる。あるいは、近代的理性を擁護す

るのではなく、別の理性を対置するのでもなく、理性を解消してしまうわけでもなく、むしろ理性を複数化していく視点は、ハーバーマスに代表される現代の合理性論に一石を投じて然るべきものであるはずだ。

裂開 (dé-hiscence)、偏差 (dé-viation)、過剰 (ex-cès)、変形 (dé-formation)、侵犯 (trans-gression) といった晩年のテクストに散りばめられた術語、ずらしあるいはずれという意味の含みをもつこれら一連の接頭辞を冠せられた術語は、あらゆる意味が、与えられたものの間隙に、「側方的」・「斜行的」にしか出現しないという事態を物語ろうとしている。あるいは、現在が《隔たり》と《おくれ》を内蔵し、いつもひび割れていること、現前の裏面にへばりついた非存在の地帯こそが世界の開在性を可能にしているということ……メルロー・ポンティが初期にはゲシュタルト心理学との対話のなかで、後年にはソシュール言語学との交流のなかで固めていったこの見解が、六〇年代以降のいわゆる《差異の思考》に残響していることを、たやすく否定できるであろうか。メルロー・ポンティの精神の申し子として出発したルフォールやカストリアディス、あるいはリオタールについては言葉を改める必要もないだろう。

このような隠れた水脈は、フランス語圏の外においても、

メルローポンティの《現象学》のドイツ現象学への逆流とは異なったところで、現在さまざまに流れ出している。おもいつくまに挙げて、〈間〉の構成的機能に着目する精神医学者W・ブランケンブルクの『自然な自明性の喪失』、意味的多義性、ゆらぎ、地平構造、可能的なものの力に定位して独自の読書論を展開している受容美学のW・イーザー、「間身体性」概念を挺子にして社会理論の再編を試みるR・グラートホフ、W・シュブロンデルらドイツの現象学的社会学グループ。J・オニールを中心とするアメリカの現象学的社会学グループ。そしてフレイム・アナリスのE・ゴッフマン。

こうした浸透力はたしかに、メルローポンティの思想の組立てを《現象学》的に改竄するところだけからは出てこない。彼の思索を貫通している幾筋かの張り糸、たとえば、〈かたち〉(形態化)の論理、〈スタイル〉を核とする表現と運動の論理、あらゆる実定性を排する否定性と開放性の哲学とその軸をなす〈間〉(inter)の論理、言語・身体・芸術・歴史に根源的な同型性をみてとる〈制度化〉の論理、自然／文化、普遍／特殊、理性／非理性といった二項対立の実体化を廃棄する〈相互蚕食〉ないしは〈可逆性〉(両義性)の思想。メルローポンティの思想を縦断し、あるいは横

断するこれら張り糸が織りなす問題空間を、《現象学》という枠を少しずらせたところで再構成する試みに、遅滞きながら携わるべきではないかと考えられる。

メルローポンティの仕事は《現象学》の枠組からいったん解除するといっても、メルローポンティの《現象学》に対してしばしば加えられる性急で不当な批判に対しては、もちろんあらかじめ逆批判を試みておかねばならない。ここでわれわれが念頭に置いているのは、たとえばM・セールが現象学一般に対しておこなう次のような批判である。

いや、私は現象学に立ち戻ろうというのではない。現象学は外観を明白なあらわれと考える人との結び付きが強すぎる。それは、観念論的で単調で怠惰な、すみからすみまで表象で織りあげられた世界にくみしている。現象学の語る風景は知覚されたもので、情報というかたちで観察者のもとにやってくる。それは軽い風景だ。ひとはそれについて語る。それはとりわけことばの風景なのだ。^③

見えるもののひそやかな裏面、見えるものの見えない骨組、要するに見えるものを見るものたらしめている見え

ないものの存在水準に定位すること、また語りうるものと語りえないものとのたがいに蚕食しあう関係、とりわけ世界の「厚み」をかたちづくっている「黙して語らぬ経験」の層を析出することが、メルローポンティの《現象学》の変わらぬ関心であったことを想えば、セールの評言は少なくともメルローポンティには当たらないと言わねばならない。

あるいは――

最初というものはけっして存在したことがなく（起源は存在しない）、また最後というものもけっして存在しない（歴史の終末は存在しない）。これは現象学者たちの耳には苛酷なテーゼだ。³⁾

これは、「世界は寓話にすぎない」というニーチェクロソウスキーのパスベクトリズムにこと寄せて述べたヴァンサン・デコンブの言葉だが、これとてもメルローポンティにとっては何ら痛手でも致命傷でもなく、むしろ彼はすべての問題がここから始まることを指摘しつづけてきたと言つてよい――完全な現象学的還元の可能性、たとえば変換・翻訳としての経験の構造、そして経験の、歴史の未完結性。

もしも《現象学》がセールやデコンブが規定したように切り詰められたものであるならば、メルローポンティは一度も「現象学者」であつたためしはないと言うべきだろう。しかし皮肉なことに、それとは反対に、メルローポンティの《現象学》を、フッサールが創始した《現象学》の可能性をフッサールの観念論的自己解釈を越えてそのありうべき極限にまで探求していったものとして見る場合にも、メルローポンティの思想の解釈に別の奇妙なバイアスがかかつてしまわざるをえないのだ。

二

『行動の構造』（一九四二年）から遺稿『見えるものと見えないもの』（一九六四年）に収録された晩年の思考の跡にいたるまで、およそ二〇年間にわたるメルローポンティの思索の大きなうねりに、遺されたテキスト群の解釈を通じて何らかの形を与えようと試みるときに、その作業の下敷きとして、彼の思索においてつねに中心的な位置を占めていたいくつかの概念や構想のパラレルな転位ないしは反転という現象を取り上げることができる。とりわけ象徴的な例としては、〈身体〉(corps)から〈肉〉(chair)への、〈両義

性〉(ambiguïté) から「可逆性」(réversibilité) への転位、「一種の現象学的ポジティヴィスム」(un positivisme phénoménologique) から「否定的存在論」(ontologie négative) への「徹底した反省」(réflexion radicale) から「超反省」(surreflexion) への反転などを挙げることできるだろう。

概念や構想のこのような位相転換とともに、メルロ＝ポンティの思考の地平にどのような変容が起こったのか、それを通してさらにどのような未知の問題次元が切り拓かれることになったのか、メルロ＝ポンティによって「考えられな

いでしまったこと」(l'impensé) をも含めてこれを解釈することが、(メルロ＝ポンティの言い廻しを転用すれば) 思想の出来事としての「超越論的」メルロ＝ポンティ」を浮かび上がらせることになる。

さて、その「超越論的」メルロ＝ポンティ」を取りだすうえでいわば一種の首枷になってきたのが、後期フッサールの現象学の実存主義的展開という文脈からするメルロ＝ポンティ解釈なのであった。断るまでもないだろうが、われわれはこうした解釈の妥当性を全面的に否定しようというのではない。ある意味ではメルロ＝ポンティこそ、現象学の可能性を、あるいはフッサールの自己解釈のなかで曇ら

されていた超越論的現象学の理念の究極の問題性を、「われわれのうちにあって現象学に抵抗するもの」(あるいは「非現象学」) と関係づけつつ、その極限にまで問いつめたと言えるのであって、フッサールがその必要を説いた「現象学の現象学」はメルロ＝ポンティによってはじめて自覚的に実践されることになったからである。そしてその意味ではたしかに、メルロ＝ポンティは「現象学をその限界にまで導いていった」と言うこともできるわけである。ただその場合に、その営みを(かつてリクールが命名したように)「実存的現象学」と規定することは是非については、留保が必要である。

さて、一九六六年に『知覚の現象学』のドイツ語訳が刊行されたが、そこには翻訳者ルドルフ・ベームによるかなり長い序文が載せられており、この文章がドゥ・ヴァーレンのそれをはじめとする当時の「実存哲学的」に解釈されたメルロ＝ポンティ像の哲学的な位置づけをいわば典型的ななかたちで、しかもやや突っ込んでおこなっている。ベームのこのメルロ＝ポンティ論はわれわれにとって二重の意味で興味深いものである。一つには、メルロ＝ポンティをあくまで「哲学の正統」として擁護しようという姿勢のうちに、「哲学」についての在りし日の強迫観念が露出している

点で。いま一つには、彼のメルロ＝ポンティ評価の視角が、実はメルロ＝ポンティが何よりも乗り越えなければならぬとした論点に酷似しているというアイロニーによって。

ベームはここで、メルロ＝ポンティの思索を、現象の「可能性の条件」についてのカントの超越論哲学的な議論や、「充足理由律」をめぐるライプニッツの論点に関係づけながら論じているのであるが、それはメルロ＝ポンティの思想的な営みが、〈現象の理由〔＝根拠〕〉を問う哲学の超越論的な伝統のうちにあることを証示しようとするからであろう。カントとともに主観性の哲学へと転回した超越論哲学が、その後、〈現象〉という媒介、さらにはそのような〈現象〉（＝媒介）そのものを媒介しているものへの徹底した分析を通じて主観性の根底に見いだすことになった事実性の次元、われわれの経験のこの廃棄しがたい事実性の構造への超越論的な問いこそが、メルロ＝ポンティの哲学的思索の核心にあるものだというわけである。実存哲学的であるというよりはむしろ解釈学的なオリエンテーションをもったメルロ＝ポンティ解釈、ベームの論調はさしあたってこのように性格づけることができるとおもわれる。

〈身体〉という主題がメルロ＝ポンティの思索の中心にあるとする点では、ベームの『知覚の現象学』論はなるほど

オーソドックスなものであるが、彼の議論の特徴はむしろ、そうした〈身体〉論を、われわれの経験の〈視点〉的性質への超越論的反省という観点から評価しているところにあると言ってよい。われわれの経験はつねに「ここにおいて」あるいは「ここから」なされるものであって、世界、あるいは一般に対象的なものは、このような局所づけられた特定の視点、つまり一定の地平、一定のバースペクティヴにおいてしか与えられないものである。そして、見るという経験がこのように視点によって地平的に制限されているということそのことがまさに見るということの可能性の条件になっているという、そうした経験の超越論的／事実的なあり方（＝有限性）への反省がメルロ＝ポンティの現象学的哲学の骨格となっているというのが、ベームの見解である。彼によれば、こうした経験の地平性は人間が身体的な存在であるという事実に由来するものであって、その意味で身体とは〈超越論的視点〉そのもの（＝「あらゆる視点の視点」）にはかならない——「超越論的視点としての身体」の現象学こそ知覚の現象学の基礎をなすものである^⑧。そしてそこからメルロ＝ポンティの哲学は最終的に「有限性の哲学」であると性格づけられる。ベームはこのように〈身体〉、「視点性としての」〈超越論的事実性〉、〈有限性〉という三つの

契機を、メルロ＝ポンティの思想にもっとも本質的なものとして抽きだすわけである。ついでに言えば、こうした解釈はA・ドゥ・ヴァーレンの『両義性の哲学』の主張をそのまま引き継ぐものであって、後者においてもその総括の部分でもっとも強調されたのが〈受肉〉の問題、つまり「私のものであるような事実性」あるいは「われわれの身体の実在の事実性」の問題であり、また経験の偶然性や視点拘束性（つまり *la conscience engagée*）の問題なのであった。

しかし、このようにメルロ＝ポンティを西欧哲学の古典的な問題設定に接続し、その正統的な嫡子として認定しようという試みのなかで——「人間の身体」の現象学・事実性の超越論的現象学・有限性の哲学・主体性の哲学・実存主義として規定する場合であれ、あるいは理性と事実（偶然）・意識と自然・形式と内容・主観主義と客観主義といった二者択一の問題地平を批判的に乗り越えるという脈絡においてであれ——、さらに突き詰めるべき問題が封じ込められる、あるいは問題としては隠蔽されるという事態が同時に発生しはしなかっただろうか。

たとえば、シニエールの指摘にもあるように、メルロ＝ポンティが身体性の分析を通じて主観性の新たな概念を手に入れようとしながら、主観性を身体領域に移し入れるだ

けで、主観性の古典的な概念を保存する結果に終わったのではないかといった疑いが、「意識の現象学から身体現象学へ」といった勇ましい標語とともにかき消されはしなかったか。そもそも意識の哲学、主観性の哲学を身体地平に置き戻すとはどういうことなのか。たしかにメルロ＝ポンティ自身も「身体は自然的な我れであり、いわば知覚の主体である」と書いてはいるにしても、この主体とは「身体のうちへと下降した古典的主体」のことなのか、それとも「ある別の主体、主体についてのある別の概念」をさしているのか——こういう問題が問い詰められないまま放置されはしなかったか。ドゥ・ヴァーレンの著作が出る以前にメルロ＝ポンティの現象学が当初どれほどはなはだしい誤解と非難にさらされていたかは、メルロ＝ポンティが一九四六年、つまり『知覚の現象学』の公刊の翌年にフランス哲学会に招かれておこなった講演と討論の記録（「知覚の優位性とその哲学的帰結」）にあからさまにうかがわれるが、しかし他方でまた、同じ場でのJ・ボーフレの次のような問いかけが、メルロ＝ポンティの思索の「実存哲学的」解釈のなかで見失われる傾向が少なくとも一時期発生したこと

も否めないようにおもわれる。

私は、『知覚の現象学』ほどに有益なものは他に例を見ない、と思います。その著者に対して私が言いたい唯一の不満は、彼が「極端」に走ったということではなくて、むしろ未だあまり徹底していなかったということだと言えます。例えば彼がいまわれわれに説明されている現象学的記述は、実際は、観念論が用いる表現をとっています。その点で彼の記述の仕方は、フッサールの記述に従っているわけです。だが大事な問題は、徹底的な現象学は、フッサールを創始者としハイデガーが遂行したような主観的観念論の唱える主観性とか、またそれが用いてきた用語を、われわれが放棄してしまうことを要求していないのかどうか」という問いなのです。⁽¹²⁾

同じように、「人間的」身体の強調や「ヒューマニズムの存在論」という規定づけが、メルロ＝ポンティの思想のうちに見られる人間学主義（anthropologism）批判の契機を見えにくくしたり、メルロ＝ポンティの現象学に含まれる超越論的な問題設定の拡大視が、「超越論的閉域」の不可能性とか「知の」「究極的な基礎」の不在として指摘されたような事態の意味するところを推し測りにくくしていたことも否定できないようにおもわれる。厳密に考えれば、そもそ

も「身体」という概念からして、それが現象学の一つの重要な「主題」であったと言うことがはたして適切なことなのかどうか、想像以上にこみいった問題なのではないだろうか。

三

「未だ黙して語らない経験を、それ自身の意味の純粹な表現へともたらずべきである」——メルロ＝ポンティが『知覚の現象学』の序文にはじまって最晩年の遺稿にいたるまで、フッサールの『デカルト的省察』からくりかえし引用したこの文章は、ある意味でメルロ＝ポンティの「現象学的」思考のモチーフをもっともよく表わしている言葉であると言いうことができる。われわれの経験の「母胎」ないしは「素地」としてのこの無言の経験は、「「あらゆる定立以前の」より根源的な世界」とも言われ、われわれの思考の永続的な地盤としてのこの世界次元を掘り起こすことが、メルロ＝ポンティによって『現象学』の課題であるとされている。ところで、われわれの前反省的で前述語的な存在次元をまさに「身体性」として発掘しようというこの試みは、主観／客観あるいは精神／身体（意識／物）といった二項対立を

背後から規定している形而上学的な思考の限界を乗り越えるために企てられたものである（ルフォールはこれを「形而上学的な伝統の外部に一つの通路を切り拓こうという企て」と呼んでいる）。世界に対する主題的「対象化的な関係に先だっていつもすでに発効している、世界とわれわれとの開かれた交通関係（「世界の一般的な形態への前人称的な加盟」¹³）、この先コギト的な出来事に分け入って、両者のたえざる変換の運動あるいは交換の開かれたプロセスを復元してゆくことが、メルロ＝ポンティにとつては、何よりも《主観性の形而上学》からの脱却の第一歩となるはずなのであった。ルフォールはしかしここに一つのアイロニーを見てとる。形而上学的な思考のなかではうまく形をとりえないこの《身体》という概念の発掘が、形而上学的な思考の枠をつき崩してゆきながら、そのことによってかえって一つの形而上学を隠蔽し温存することになったのではないかと言うのである。

メルロ＝ポンティは身体の現象へと還帰することによって、発見の道を歩むのだ、とわれわれは言った。しかし、形而上学が否定するのはそれ自身が覆い隠しているものにはかならないとすることによって、メルロ＝ポン

ティは形而上学に対する全面的な信頼を保存しているのではないだろうか。……あるいは彼に、本質のこちら側、無言の経験のなかに最終的なテキストを求めさせるのも、こうした信頼ではないだろうか。もちろん、世界ならびにわれわれ自身の経験の登記簿は時間性とともに限りなく開かれていく以上、このテキストには最終的に確定した解読などあるはずはないが、しかし、起源についての知は喪失せざるをえないにしても、少なくともそこから真理の確信が紡ぎだされてくるような知の起源は保存されることになるだろう¹⁴。

この問いは根本的なものである。そして何よりもそれは、冒頭に掲げたようなパラドクシカルな規定をもつメルロ＝ポンティの《現象学》が何を企てていたのか、そのモチーフと方法の問題にも深く関わることからである。ルフォールは続いて次のような問いも発している。

反省を意識の非反省的な生に一致させようとする試み、それは、破壊されるべきもの、すなわち存在と思考のあいだの権利上の合一という虚構を復興するというはめに陥らなかつたか。無言の経験をそれ自身の意味の純

粹な表現にまでもたらそうとする試み、それは、神の言葉にも匹敵するような完全な沈黙を想像すること、あるいは、第二の言語がその反響となるような言語以前の言語といったものを設定することにはならなかったか。

「その意味の純粹な表現へともたらす」べき無言の経験、その基底、そうしたものがそもそもほんとうに存在するのか？ なぜそのような根源的領域に還帰する必要があるのか？ そしてどのようにしたらそこへいたりうるのか？

《現象学》的反省の可能性の根幹に関わる、反省とそれについて反省がなされるところの非反省的なものとの錯綜した関係が、ここで改めて問われているわけである。しかし彼はまた、われわれがこうした批判の論拠をメルロ・ポンティ自身の批判から引き出していることも忘れてはならないという。事実、メルロ・ポンティは、『知覚の現象学』において（ルフォールの言うところの）「知の起源」をなすとされた無言の経験（「無言のコギト」）について、晩年の研究ノートの中で、「沈黙についてのその記述そのものが全面的に言語の力にもとづいているというのに、おのれが沈黙せる意識に合致していると信じている沈黙のコギトの素朴さ」というふうに言及していた。しかしこの「素朴さ」

は反省のなかで一挙に廃棄されるものではなく、むしろたえず反省に巻きついてくるものなのであって、その「素朴さ」をめぐるわれわれはさらに次のような反省を強いられるはずである。つまり、「非反省的なものについての反省としての」反省は、それ自身が「いつも自分がどこから湧出してきたかを自分では知らないで湧出する」という意味でまさに非反省的に生起するのだが、しかし「逆にこの非反省的なもの自体は、ただ反省によってしかわれわれに知られないのであり、反省の外に或る不可知の項として措定されるはずはない」ということである。

この問題はメルロ・ポンティにおける《現象学》の意味そのものに関わる。あるいは、一方で忘却からの覚醒として、たえず根源的なもの・始元的なものの探索へと赴こうとしながら、他方でくりかえし根源的なものの炸裂と散乱について語りつつ、根源的なものの失効をひそかに宣告するという、メルロ・ポンティのあの思考の揺れを想い起こしてもよい。メルロ・ポンティの著述を読むときにだれもが味わう、あの思考スタイルに特有の「へうねり」については、かつてポンタリスが次のように書いたことがある。

メルロ・ポンティの思考は、対となった諸々の対立項、

なかでもとくに即自―対自、現実的―想像的、能動的―受動的といったサルトル流の二項対立に支えられているが、これは、そうした二項対立のうちに必然的ではあるが誤った思考のスタート・ラインを見いだし、不可避のものとなされるこうした二者択一に異議を申し立てながら、総合への強制を阻止するためである。¹⁹⁾

世界について、あるいは世界の経験について反省しようというときに、われわれのまえにこのように二つの対立的な解釈図式がそれこそ両立不可能な仕方で設置されているとする。そのときメルローポンティの思考は、そうした解釈の二項的対立を抽象的な対立とみなし、それらを別の第三項のうちに回収・揚棄するという論理的な「総合」の方法はとらない。やはりそうした対立の抽象性をきつかけとしながらも、彼の思考はつねに、対立するそれぞれの解釈とそこから浮かび上がってくる現象の光景を丹念に対照しながら、そうした解釈の対立を呼びこんだ現象の内的構造のなかに、さらに深く分け入ってゆく。より具体的なもの、より根源的なものを求めて、対立する解釈のあいだを行ったり来たりするこの「不断に繰り返される往復運動」²⁰⁾、こうした彼のうねるような思考のスタイル、それは世界という

存在の生成スタイルそのものが要求しているものではないのだろうか。はじめに「両義性」と規定され、後に「可逆性」ないしは「転換可能性」(réversibilité)として主題化された存在様式のことである。メルローポンティの思考のこうしたリヴァーンシブルな地形は、それが問いかけようとしている現象の地形へと接続し交叉してゆくのであって、それらの相互交錯的な関係は、たとえば言語とそれが語りだそうとしているものとの、あるいは言語と沈黙との、錯綜した関係として摘出されていた(「語ることないし書くことは、まさしくひとつの経験を翻訳することであるが、しかしこの経験は、それが惹き起こす言語行為によってのみ原文となりうる」とか、「言語は沈黙を破ることによって、沈黙が手に入れようと望んで果たしえなかったものを手に入れる。〔しかし〕沈黙は言語を包囲しつづける」、²¹⁾と言われている)。

《解釈学的循環》にも比せられるこうした循環関係の析出は、先に指摘した、反省と非反省的なものとのたがいな巻きつき、反転しあうような関係と、直接に接続している。われわれの見るころでは、言語と沈黙、現前と不在、内部と外部、反省的なものと非反省的なもの、自然と非自然、一般性と特異性などといった、哲学的反省の可能性の根拠

そのものにも深く関わるような二項対立的な差異の生成を、(メルロ＝ポンティがくりかえし強調したように)その「生まれ出づる状態において」問おうとするとき、われわれはそうした差異そのもののリヴァーシブルな、ということとはつまり相互反転的な生成の光景に立ち会うことになる。初期の著作を構成する中心的な概念であったヘゲシュタルトや「構造」をはじめとして、メルロ＝ポンティの思考は、つねにそうした光景を取り戻すことのできる概念装置と方法論的な基礎とを模索してきたと言えるのではないだろうか。

反転するものというより、反転の現象そのものが世界に意味を呼びこむという言い方をしてよいし、対立する契機の交錯ないしは絡み合いのなかで世界は現出すると言ってもよい。要するに、「リヴァーシブル」ということで、われわれは、実体的な項ないしは定点を恒久的に設置することなく、次から次へと開口し、反転し、増殖してゆく交換のたえずる運動という世界イメージを思い描いている。そして、メルロ＝ポンティの思考のいくつかの力線が交錯する場面で行った「リヴァーシブル」な光景を目撃すること、それがありうべきメルロ＝ポンティ論の最初の作業になるようにおもわれる。

注

- (1) *Les Cahiers de Philosophie*, N° 7, 1989 © Jean Marc Besse と Etienne Tassin による序文。
- (2) ミシェル・セール「風景としての現実」、西谷修訳、J・デリダ他著「現代フランス哲学12講」(*Donze leçon de philosophie, supplément aux dossiers et documents du Monde*, Paris 1982)「青土社」一九八六年「所収」一六六頁以下。
- (3) ヴァンサン・デコンブ「知の最前線」、高橋允昭訳 (Vincent Decombes, *Le même et l'autre, quarante-cinq ans de philosophie française* (1933-1978), Paris 1979) [L'Esprit 1979]、一九八三年「二六六頁」。
- (4) メルロ＝ポンティは、「人びとの想い出のなかに生き続ける」在りし日のフッサールではなくて、「今日哲学史のうちにそこそかに身を構えているフッサール」のことを「超越論的フッサール」(de Husserl (transcendental)) と呼んでいる。cf. *Signe*, Paris 1960, p. 203. [竹内芳郎監訳「シーニエ2」‘みすず書房’一九七〇年、四頁]
- (5) cf. *ibid.*, p. 224f. [同書「三三頁」]
- (6) cf. P. Ricoeur, “Phénoménologie existentielle”, dans : *Encyclopédie Française XIX* (1957).
- (7) R. Boehm, Vorrede des Übersetzers, in : M. Merleau-

Ponty, *Phénoménologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966.

- (8) *ibid.*, S. XVII.
- (9) cf. A. de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté, L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, 1951, p. 6-9, 386-389.
- (10) cf. B. Sichére, *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*, Paris 1982, p. 83f.
- (11) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, p. 239. [竹内芳郎・木田元・宮本忠雄訳『知覚の現象学・みすず書房』一九七四年、八頁]
- (12) "Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques", dans : *Bulletin de la Société française de Philosophie*, vol. 49 (1947). [菊川忠夫訳『メルロ＝ポンティは語る——知覚の優位性とその哲学的帰結』(御茶ノ水書房、一九八一年)、七二頁]
- (13) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 99. [邦訳、一五一頁]
- (14) C. Lefort, *Sur une colonne absente*, Paris 1978, p. 121f.
- (15) *ibid.* p. 122.
- (16) M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris 1964, p. 232f. [滝浦静雄・木田元訳『見えるものと見えないもの』、みすず書房、一九八九年、二五二頁]
- (17) cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 53. [邦訳、八九頁参照]
- (18) J.-B. Pontalis, "Présence, entre les signes, absence", *L'Arc*, 46, 1971, p. 57. これに対して、「サルトルの場合には、事象に深く侵蝕してゆく分析の才が、メルロ＝ポンティの場合とは逆に、分割できないもののうちに対立を生じさせ、それを際立たせることでこちらにもっと強靱な新しい対立を惹き起こしてゆく」というふうに働く」とポンタリスは注釈をつけている。
- (19) *ibid.*
- (20) M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, Collège de France 1952-1960, Paris 1968, p. 41. [滝浦静雄・木田元訳『言語と自然』、みすず書房、一九七九年、二八頁]
- (21) M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 230. [邦訳、二四八頁以下]

〔附記〕

本稿は、一九九〇年十一月四日、三重大学で開催された日本現象学会第十二回研究大会におけるシンポジウム《メルロ＝ポンティと現象学の可能性》に際して提題発表された内容を展開したものであるが、当日の発表内容が、当時『みすず』（みすず書房刊）に連載していた「三

○年後のメルロ＝ポンティ」という論稿のうち、(1)「伝統の忘却、あるいは忘却としての伝統」(第三四九号)、(2)「〈超越論的〉メルロ＝ポンティ?」(第三五〇号)、(3)「リヴァーシブルな地形」(第三五四号)の記述にもとづいて構成されたので、結果としてこれらの原稿をいわば要約する形になっている。筆を擱くにあたって、この点をお断りしておきたい。

(わしだ きよかず・関西大学)

メルロー＝ポンティと〈根源的自然主義〉

高橋 哲哉

一

つねに基礎的意義をもつことになる〈見ること〉に関して、次のように言われる。

「わたしが或る視野をもっているということは、……わたしが諸存在の一体系、可視的諸存在に開かれていて、それらに接近できるということ、すなわち、それらの存在が一種の原初的契約 (*contract primordial*) と自然の贈与のおかげで、わたしの側でのいかなる努力もなしに、わたしの意のままになるということである」(PP 251)。

メルロー＝ポンティの現象学的哲学の根本問題は、或る一つの「契約」に徹頭徹尾忠実であること、言いかえると、われわれの起源にあって一切を可能にしている或る一つの「契約」を、あらゆる忘却や隠蔽に抗して不斷に呼び覚まし、護持しようとするのであったように思われる。どんな「契約」かと言えば、それは、われわれが生誕の時に「自然」とのあいだで交わした契約であり、「自然の贈与」(*don de la nature*)に関わる契約である。たとえば『知覚の現象学』においては、メルロー＝ポンティの哲学全体にとって

「象徴機能は視覚を基盤としてそれに依存しているのだが、それは視覚が象徴機能の原因だからではなくて、視覚

とは《精神》があらゆる希望を超えて利用せざるをえなかった自然の賜物 (*don de la nature*) だからであり、《精神》はこれに根本的に新たな意味を与えなければならなかったとしても、それでもやはり《精神》は、単に受肉するためだけでなく、そもそも存在するためにも、それを必要としたのである」(PP 147)。

『知覚の現象学』は主知主義と経験主義とを二大論敵としているが、それは視覚に関して言えば、世界の普遍的構成主体たる《精神》を仮構して視覚を飛び超えてしまう前者も、視覚を高次の象徴機能の「原因」とする後者も、「おのれの下部構造でもあれば、おのれの生誕でもある出来事を不問に付しているにすぎない」(PP 517)からである。この「出来事」こそまさに、「原初的契約」に基づく「自然の贈与」にほかならないのだ。

一九五二年に自己の哲学的構想を綴ってマルシャル・ゲルーに手渡された「未公開文書」では、より一般的に次のように言われている。

「知覚の主体は……絶対的な思考者ではなく、われわれの生誕の時にわれわれの身体と世界とのあいだ、われわれ

自身とわれわれの身体とのあいだに交わされた契約 (*pacte*) の履行として働いているのであり、それはいわば連続的生誕 (*naissance continuée*) であって、或る物理的および歴史的状況がそれに対して管理すべく与えられている者、しかも一瞬ごとに新たに与えられつつある者なのだ」(IM 404)。

「原初的《自然》」(*Nature primordiale*) という觀念は、すでに処女作『行動の構造』(SC 180)に見出されるだけでなく、最晩年の『見えるものと見えないもの』においても形を変えて、大文字の《存在》(*Être*)という形で生き続けている。メルロー・ポンティにとつては、現象学の導入以前も、そこからの離脱以後も、終始一貫《根源的自然》が問題であったのであり、ちょうどフッサールでは学 (*Wissenschaft*) の理念が、ハイデッガーでは「存在」の理念が彼らの現象学觀を規定したように、メルロー・ポンティにあっては《根源的自然》の理念が彼の現象学觀を規定したとさえ言えるかもしれない。現象学的意志とは「世界や歴史の意味をその生誕の状態において (*à l'état naissant*) 捉えようとする意志」である (PP XVI) ——『知覚の現象学』序文のこの宣言も、彼の現象学がひたすら《根源的自然》

との「原初的契約」を呼び覚ますためのものであることを、よく示しているように思われる。

もちろん、問題が〈根源的自然〉であり、「原初的自然」であるのは、この自然が経験主義の考える自然、「自然主義的」な自然、自然科学の対象として物象化された自然とはまったく異なるものだからである。

「要するに真実なのは一つの自然があるということ、ただし諸科学の自然ではなく、知覚がわたしに呈示する自然があるということであり、意識の光でさえもハイデッガーの言うように自然の光 (*lumen naturale*) なのであって、あらかじめ意識自身に与えられたものなのだ、ということである」(PP 494)。

「諸科学の自然」は唯一の自然なのでも真の自然なのでもなく、その根底には「知覚がわたしに呈示する自然」がある。「諸科学の自然」は、なんといっても「意識の光」に負うものであり、それ自身〈根源的自然〉から贈られた「自然の光」の所産であって、ただそれを不断に隠蔽し忘却させているだけなのである。

科学ばかりではない。「諸科学の自然」の下への〈根源的

自然〉の隠蔽、忘却を暴露する哲学そのもの、すなわち現象学的―哲学的反省そのものもまた「意識の光」による営みであるかぎり、〈根源的自然〉の「光」にそのすべての可能性を負っているのだと言わなければならない。

「[哲学的]反省でさえも、自己自身に対して完全に透明であるわけではなく、つねに言葉のカント的な意味での経験において自己自身に与えられる。すなわち、それはつねに自分がどこから生ずるのかを自ら知ることもなく生ずるのであり、つねに自然の贈与 (*don de nature*) としてわたしに呈示されるのである」(PP 53)。

ここで「言葉のカント的な意味での経験」とは、先知主義的《精神》による普遍的な世界構成ではなく、「有限な主体と、この主体がそこから現われ出るがいつまでもそこに関わり続ける或る不透明な存在との交わり」コミュニケーション (communication) だと説明される (PP 253)。この「不透明な存在」が「精神へ以前に」あるもの」としての《自然》(PP 56)でしかありえないことは明らかだが、ここで使われている「コミュニケーション」という言葉は重要である。というのも、メルロー＝ポンティは「経験」

——根源的には「知覚」——を「わたし」と「根源的自然」

とのあいだの「コミュニケーション」と定義することによって、他者との関係としての社会関係についても独自の「根源的自然主義」を貫こうとするからである。メルロー・ポンティにとって、「わたし」と他者とのコミュニケーションの可能性は、「わたし」と他者とともに一つの「根源的自然」とコミュニケーションしていること、「わたし」と他者とのあいだを一つの「根源的自然」が循環していることによって原理的な保証を得ており、この一つの「根源的自然」が及ぶかぎり、普遍的コミュニケーションの可能性はいわばア priori に保証されていることになる。「コミュニケーション」としての「経験」あるいは「知覚」は、しばしば「コミュニケーション」(communication)とも言われるが、「コミュニケーション」は「合一」であるばかりか「聖体拝領」であり、「わたし」と他者とはこの「コミュニケーション」を通じて同一の「根源的自然」に参与し、「根源的自然」との「共通本性」(con-naturalité)を確認し、「根源的自然」と「ともに一生まれる」(con-naître, con-naissance)というわけである (PP 370, 245 sq.)。

二

コミュニケーションとしての知覚における「根源的自然」の現前。一切の知、一切の経験、一切の行為を、根源の「自然契約」の反復にはかならない「連続的生誕」として見ること。それは一つの「形而上学」に機会を与え、さらには「道德の原理」をも提供してくれるだろう、とメルロー・ポンティは言う。

「知覚の研究はわれわれに、〈悪しき両義性〉すなわち、有限性と普遍性、内面性と外面性の混合物だけしか教えてくれなかった。だが、表現の現象のうちには〈良き両義性〉すなわち、ばらばらな諸要素を考察しているかぎりでは不可能だと思われていたことを成し遂げ、多数のモナドを結びつけ、過去と現在とを、自然と文化とを結びつけて唯一の織り物 (un seul tissu) に仕立てあげる自発性があるのだ。この驚異の確証こそが形而上学そのものなのであるうし、それは同時に或る道德の原理をも与えてくれることになるだろう」 (IM 409)。

「知覚」の「悪しき両義性」から「表現」（とその「自発性」）の「良き両義性」へ。ここにはメルロー＝ポンティの一種の回顧的錯覚がある。知覚と表現とは本来けっして対立しあうものではなく、知覚そのものが「表現」であることは『知覚の現象学』の最も重要な論点の一つであった。知覚の主体である「わたしの身体」は、〈根源的自然〉から「自然的表現の一能力」（*PP* 211）として贈与されたのである、そのようなものとしてのみ「一つの自然的主体」でありうるのだ（*PP* 231）。

「われわれの身体は、単にもろもろの表現空間と並ぶ一つの表現空間にすぎないのではない。……身体はむしろ他のすべての表現空間の根源であり、表現の運動そのものであって、これによって初めて意味は場所を与えられ外部に投射されて、われわれの手もとに、われわれの眼下に、ものとして存在し始めるのである」（*PP* 171）。

したがって、「あらゆる知覚、知覚を前提とするあらゆる行為、要するに身体的人間的使用はすべて、すでに原初的表現（*expression primordiale*）なのである」（*S* 84）。こうした表現が「自発的表現」と呼ばれるのだが、この「自発

性」（*spontanéité*）を、カント的な意味での概念能力の自発性、すなわち、感性の受容性に対する悟性の自発性と混同してはならない。表現の「自発性」とは、むしろ「意思されざる自発性」（*S* 122）であり、〈根源的自然〉の「賜物」にふさわしく、文字通り「自然発生性」に近い概念である。「言語による表現でさえそうであるが、すべての表現には命令というものを受けつけず、わたしがわたし自身に与えようと思う命令さえ受けつけないような自発性＝自然発生性がある」（*PM* 122）。それは「素材の偶発的配列」によって「概念なしに」「一気に意味を創造する」働きであり、「何らかの先行する規約を条件にしてではなく、諸記号の配列そのものとそれらのゲシュタルトの雄弁さによって、意味をもたなかったものに意味を注ぎ込む作用」であって、カントで言えば「生産的構想力」（*produktive Einbildungskraft*）の作用に当たると言うべきだろう（*SC* 223, *PP* XII, *PM* 110, *S* 84）。

メルロー＝ポンティの「形而上学」の企図を可能にするのは、まさにこのような「自発的＝自然発生的」「表現」の概念である。すなわち、「有限性と普遍性、内面性と外面性」を真に統一し、「多数のモナドを結びつけ、過去と現在とを、自然と文化とを結びつけて唯一の織り物に仕立てあげる」

ことができるのは、「表現」の「自発性Ⅱ自然発生性」が、狭義の身体的意味作用から言語による文化的意味作用に至るまで、すべての意味作用を貫く本質性格となっているからにはかならない。つまり、「わたしの身体」が「他のすべての表現空間の根源」として〈根源的自然〉から贈与されたとすると、「原初的表現」としての知覚はもとより、「知覚を前提とするあらゆる行為」も、「身体的志向性の顕著な一事例」(S111)である言語表現も、言語表現を前提とする文化も歴史も、すべては〈根源的自然〉の唯一の運動に貫かれたものと見ることができるのである。

「現象学的哲学の固有性は、独断的形而上学によっても心理主義や歴史主義によっても捉えられない」(教示する自発性Ⅱ自然発生性)(*spontanéité enseignante*)の次元に、決定的な仕方で自己の足場を置くことであるように思われる。そしてパロールの現象学は、この自発性Ⅱ自然発生性の次元をわれわれに啓示するのにとりわけ適しているのである」(S 121)。

さて、ここで問題にしたいのは次のことである。すなわち、〈根源的自然〉から贈与された「表現」の運動によって「自

然と文化とを唯一の織り物に仕立てあげ」ようとするメルロー・ポンティの「形而上学」は、何よりもまず〈根源的自然主義〉であるのだが、しかし同時に、存在するものの全体の中で「人間」と呼ばれる存在者とその所産とを自然化することによって特権化する〈人間中心主義〉ではないか。〈根源的自然主義〉とは矛盾せず、むしろ〈根源的自然主義〉であるかぎりでの〈人間中心主義〉ではないか。この「形而上学」は、人間的主体を根源的に自然化することによって文化の全体を自然化しようとするのだが、しかもそのことによって人間はその特権的地位をけつして失わない。むしろ人間は、あの根源の〈自然契約〉に基づいて、〈根源的自然〉の恵み(*dona*)を最も豊かに一身に浴びた〈自然の寵児〉となり、〈根源的自然〉の創造性、生産性をその極限に至るまで、すなわち最高度の文化に至るまで導いていく〈自然のテロス〉となるのではないか。

ここで決定的なのは、自然の「創造性」ないし「生産性」という観念である。〈根源的自然〉はその創造性のゆえに、メルロー・ポンティが叡知的主観と解して批判した「普遍的能産者」とは別の意味で、いわゆる「能産的自然」にきわめて近く、人間は、その主観性の中心部をもこの〈能産的自然〉に射し貫かれることによって、それ自身、意味一

般の創造的・生産的主体となることができるのである。

たとえば、パロールの現象学において言語表現の「奇蹟」は、慣習的・類型的意味作用を超えて「新たな意味」を創り出すことにあるとされるが、この能力は「へ自然の深み」の中で意味を現出せしめる「隠れた技術」(PP 48)としての「生産的構想力」(PP 224)であると言われる。

あるいは、カントは『判断力批判』(第四六節以下)において、「芸術に規則を与える才能」としての「天才」を、「自然の賜物」(Naturgabe)あるいは「自然の寵児」(Günstling der Natur)としての「構想力の独創性」と規定したが、メルロー＝ポンティもまた「知覚の天才性」について語り、同時にそれを「各瞬間における世界の再創造」(PP 240)になぞらえて、全体的主体の創造とのあいだにアナロジーを立てるのである。

「わたしが初めて発見する光景の知覚ばかりでなく、どんな知覚もその一つ一つが知性の誕生を再開するものであり、何か天才的創出 (*invention géniale*) のようなものをもっていることにわたしは気づく。たとえば、木を木として認知するためには、あたかも植物的世界の創造の日のように、感性的光景の瞬間的配列がその木の個体的観念を新

たに描出し始めるのでなければならない」(PP 54)。

さらに、知覚や言語を超えて、芸術とりわけメルロー＝ポンティが特権的事例としたセザンヌの絵画や、哲学といった極限的な文化的表現の場合には、人間の主体の創造性・生産性に或る重要な次元が付け加わる。セザンヌの絵画や現象学的哲学は、それ自身が「自然の賜物」として「創造的作業」(PP 74)であるだけでなく、あの「原初的契約」への忠実さを証言する表現として、へ根源的自然へのロゴスそのものを主題とする反省的表現とならなければならないのだ。

たとえば、メルロー＝ポンティにとってセザンヌの絵画が特権的事例であるのは、それが一方では即自的自然の「再現」(representation)という理念を放棄し、いわゆるセザンヌ的「歪曲」(déformation)を実践しながら、他方では、まさにそのことによって「根源における自然」(la nature à son origine) (SN 23)の運動を、可能な限り忠実に表現しようとするからである。それは、まったく独自の意味で「自然に即した絵画」(SN 18)であり、「自発的＝自然発生的な組織化によって生誕しつつある秩序」(SN 23)を、すなわち自然の内に顕現する「無限の《ロゴス》」(SN 33)

を表現しようとするのである。ところが、メルロー・ポンティによると、「まさしく人間のみが、構成された人間性の手前で、根元にまで達するこうした視覚を行使することができる。動物が事物を眺めたり、真理以外の何ものも期待せずに事物の中に入り込んだりできないことは、まったく明らかである」(SN 28)。〈根源的、自然〉のロゴスは人間に對してしか顕現しないのであり、〈根源的、自然〉は自己自身の先端たる人間を通してのみ自己自身を見る。反省することのできるのである。人間とはいわば、〈根源的、自然〉がそこに自分の姿を映し出す〈自然の鏡〉、〈根源的、自然〉の〈自己への関係〉そのものなのだ。

哲学においても事情はほぼ同じである。『知覚の現象学』の「序文」にあるように、「哲学とは先行する真理の反映ではなく、芸術と同じく真理の実現」であり、しかもこの「真理の実現」は、即自的ないしは教知的真理との合一でこそないが、「先在する唯一の《ロゴス》」としての「世界そのもの」の表現である (PP XV)。そしてこの表現の能力、この「唯一の《ロゴス》」である「世界」を「顕在的存在へと移行せしめる」能力は、反省およびパロールの能力であるかぎり、当然ながら、「自然の賜物」としての人間的能力に属している。人間を通しての〈根源的、自然〉の自己反省、

自己実現としての哲学というこの論理は、大文字の「《存在》」(Etre)の比重が増していく晩年においても基本的には変わらない。

「哲学とはまさに、われわれのうちで語りつつある《存在》として、無言の経験の自己表現として創造 (creation) であり、同時に《存在》の再統合でもあるような創造である。……哲学とはしたがって、或る根本的な意味での創造であり、同時に合致 (adequation) であり、合致を獲得する唯一の仕方であるような創造なのだ。……《存在》とは、われわれがそれを経験しようとすれば、われわれに創造を要求するようなものである」(VI 250)。

メルロー・ポンティによる「人間」の「形而上学的」特権化。要するにそれは、〈根源的、自然〉の能産性が、それなしには自己実現しえないようなテロスとして人間を特権化するということである。

三

メルロー・ポンティは、「自然と文化とを唯一の織り物に

仕立て上げる」「表現の奇蹟」の確証は、同時に「道徳の原理」をも与えるだろう、と言っていた。これはいいという意味だろうか。メルロー・ポンティが道徳哲学の著作を残さなかったことはあらためて言うまでもないが、そもそも彼の哲学は、「道徳の原理」を与えるようなものであったのだろうか。極言すれば、歴史を通してつねに非人称の「自然」の運動を透視し(PP 376)、「すべては《存在》のただ一つの渦巻きであり、ただ一つの収縮である」(VI 265)と観ずるような哲学に、他者への責任としての倫理を語る固有の言葉がありうるのだろうか。

ここで問われるべきは、一切の根拠であったあの根源の〈自然契約〉である。「原初的契約」に基づく「自然の贈与」である。たしかにわれわれは、メルロー・ポンティの言うように「生まれて来た存在者としての運命」(PP 396)を逃れるわけにはいかず、その意味で「自然」との関係なしに生きることはできない。しかしながら、もしもそれが自然との「契約」であるならば、その内容、効力、その他について、メルロー・ポンティの定式化がはたして妥当であるかどうか疑ってみることもできるだろう。われわれに対する「自然の贈与」(don de la nature)が、メルロー・ポンティの言うように汲み尽くしえぬ恵み(don)であり、よろ

こび讀えられるべき奇蹟(merveille)であり、あたかも聖体拝領(communion)におけるキリストの肉(chair)に等しいというのは、はたして一般的真理だと言えるだろうか。この贈与(Gift)が実は毒薬(Gift)の贈与(Gift/Gift)であって、場合によっては逆に、果てしない災厄をもたらすことがないなどと、どうして言えるだろうか。「わたしの起源の作者」たる〈根源的自然〉がデカルトの「悪霊」に似ていて、「自然の光」そのものが、つねに狂っているのではないにせよ、つねに狂いうるものであるのに、あたかもつねに良きものであるかのように、〈偽りの契約〉をしたのだとしたらどうだろうか。

メルロー・ポンティにとっては、このような疑いの余地はまったくないように見える。彼の言う「原初的契約」は、当事者の一方が絶対的に誠実であり、何らかの底意や奸計を隠しもっていたり、不履行や破棄に至ったりすることは決してなく、絶対的に善意であるような、いささか奇妙な「契約」であり、したがって、「自然の贈与」はつねに、誰にとっても「恵み」でしかありえないのである。だが、そうだとすると、次のようには問えないだろうか。すなわち、メルロー・ポンティにおいて〈根源的自然〉として現われる《存在》は、あらゆる道徳以前にすでに《存在》と

して善であり、この存在のいわば形而上学的善性によって、すべての災厄そして悪は、存在の偶有性、二次的で非本質的な現象となってしまうのではないかと。

「生の中に据えつけられ、わたしの思惟する自然に支えられ、わたしの最初の知覚から開かれてきた超越論的領野、そこではあらゆる不在が現前の裏面で、しかも、あらゆる沈黙が、音声を発する存在の、一様態でしかない超越論的領野のうちに押し込められているわたしは、一種の原理的な遍在性と永遠性を有しており、自分が汲み尽くしえない生の流れに捧げられているのを感じる」(PP 418)。

不在が現前の経験的変様にすぎないように、災厄は至福の、悪は善の、暴力は平和の、死は生の、誤謬は真理の経験的変様にすぎない、とメルロー・ポンティは考えているように見える。「われわれは真理のうちにいるのだ」(PP XI)とか、「世界的内在」と「真理的内在」とは「区別がつかない」(PP 452)と彼が言うときにも、それが単なる知識論的な意味ではなく、以上のような「形而上学」的文脈の中で言われていることに注意しなければならない。

他者との関係について言えば、「コミュニケーションの拒

否もまたコミュニケーションの「一様態だ」(PP 414)というのがメルロー・ポンティの基本的立場であり、コミュニケーションのあらゆる経験的変様は、あの「わたしと他者とのあいだを循環する根源的自然へのコミュニケーション」を前提としており、このコミュニケーションにおいては、「わたし」と他者、「わたし」と自然とのあいだにいかなる暴力性もありえないものと想定されている、といえるだろう。

「人間は〈思考〉が作ることのできない他我(alter ego)を作ることができるのだが、それは、人間が自己を抜け出て世界のうちにあるからであり、一つの脱自(ekstase)は、他の脱自と共存可能だからである。そしてこの可能性は、野生の存在(être brut)と身体の紐帯(vinculum)としての知覚において実現される。……この次元においては、コミュニケーションに何一つ問題はないし、わたしが知覚の領野を忘れ、反省によって得られるような自分の姿に自分を還元してしまうのでもないかぎり、コミュニケーションが疑わしくなることもないのだ」(S 215, 221)。

もちろんメルロー・ポンティも、「原初的自然との契約」を「道徳の原理」にして現実の暴力に対処しようと考

いるわけではないだろう。しかし以上のような発想からすれば、いかなる暴力も、善でしかありえない《存在》すなわち《根源的自然》におけるコミュニケーションを前提にして、その上に事後的にのみ現われうるものなのだから、暴力が善を破壊し尽くすことはけつしてできない、ということにならざるをえない。メルロー＝ポンティの哲学は、この点においてもまた、西洋形而上学の或る強力な伝統——神義論 (theodicee) とは言わないまでも、《存在》を義とするいわば「有義論」 (ontodicee) の伝統——に連なっているように思われる。

さてしかし、このような言説を受け容れることができるだろうか。メルロー＝ポンティ自身、一方では次のように言わざるをえなかったのだとすれば。

「人間相互の關係に関していえば、われわれの時代以前には、そこに自然的調和を認めなかった思想家たちでさえ、それがカオスに陥るべく定められているなどと考えはしなかった。……ところが今や、歴史がそのまわりに組織されるはずの普遍的な核が解体されてしまったのである。かくして暴力、すなわち社会的關係の不透明性、また世界的規模の文明の諸困難が、はたしてすでに乗り超えられてし

まった生産形態にのみ起因するのかどうか、本当に疑問になってくる。こうした問題が日程にのぼり、こうした疑念が（まったく確信を誇示している人たちにとってさえ）避けがたくなってくる世界は、おのずから絶望的な暴力と対抗暴力とを分泌する。……しかし、読み解きにくくなったのは人間の世界ばかりではない。自然そのものもまた爆発しそうになっているのだ。技術と科学はわれわれを、もはや世界の枠内にあるのではなく、おそらくは世界を破壊することもありうるようなエネルギーに直面させ、利用される以前から、絶対的《他者》に出会いたいという古い欲望とそれにつきまとう古い恐怖とを目覚めさせる探検手段を、われわれに所有させている。何世紀ものあいだ人々の眼に大地としての堅固さを有していたものが、今やそのはかなさを証明され、われわれの地平として予定されていたものが、暫定的なパースペクティヴになってしまった。世界は人類出現以前の形態を身にまとい、あるいは再発見することになるのだ」(RC 145)。

人間の人間に対する暴力が「極限悪」(カント)をも思わせる様相を呈するに至り、その犠牲者の対抗暴力が新たな犠牲者を産み、その新たな犠牲者の対抗暴力がまた新たな

犠牲者を産み等々、暴力の際限なき連鎖のうちに「絶望的」なまでの災厄が経験されるに至った場合、〈根源的自然〉におけるコミュニケーションに訴えて、あらゆる悪を二次的なものにしてしまうような発想を維持することができるだろうか。人間の文明そのものが蓄積したエネルギーによって「自然そのもの」が「爆発」しかねないのだとしたら、〈自然のテロスとしての人間〉そして〈人間を通してのみ実現される自然のロゴス〉とは、いったい何を意味するのだろうか。もはや「世界の枠内にはない」エネルギーを人間が〈創造〉し、「世界」そのものを「破壊」してしまうこともできるような場合に、人間は「世界内存在」として「真理内存在」であり、「われわれは真理のうちにいるのだ」という思想は、どのような意味をもちうるのだろうか。

「自然の贈与」は、はたして「恵み」であったのか「毒薬」であったのか。〈根源的自然〉はやはりあくまでも誠実であったのに、われわれの方が「契約」を破り、〈根源的自然〉に対して親殺し——「〈自然〉は肉であり母である」(VI 321)ということからすれば、母親殺し——を犯そうというのか。だがそうだとすると、〈根源的自然〉の意図あるいは善意を超えて、やはりわれわれに与えられた「人間的自然」(nature humaine)のうちに、何らかの毒が含まれてい

たのではないか。

メルロー・ポンティはしかし、彼の哲学の枠組みを突破してしまような事態を自ら語り始めたにもかかわらず、結局そうした方向に思索を転回させるには至らなかったのである。

注

本文中、メルロー・ポンティの著作からの引用は次の略記号と頁数によって示した。

- SC *La structure du comportement*, PUF, 1942
- PP *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945
- S *Signes*, Gallimard, 1960
- VI *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964
- SN *Sens et non-sens*, Nagel, 1966
- RC *Résumés de cours*, Gallimard, 1968
- PM *La prose du monde*, Gallimard, 1969
- IM *Un inédit de Maurice Merleau-Ponty, in Revue de métaphysique et de morale*, 1962 n°4

(たかはし てつや・東京大学)

「問い」について

杉 田 正 樹

「問い」とは何か。しかし、これは奇妙な問いです。というのも、この問いはそれが問うていことがらをすでにそれ自身が行っているからです。自己言及的なことからにおいて予想されるやっかいな問題を避けるためには、問いを次のように言い直す必要があるでしょう。すなわち、「問いにおいて何が生じているのか」、「問うことはそれ自体何を示しているのか」というふうにです。これが、ここで扱おうとする問題にはかなりません。

一 「問い」における受動性

問いを発するというのは、余りにもありふれた行為です。

余りにもありふれたことがらの本質は、それ故に、見出すのにしばしば困難が伴います。従ってむしろ、ヘーゲルが同一性の命題を「語りの破綻」とみて、そこから思惟の本質を探ろうとしたように、またハイデガーが、突然使用不能になった「道具」において有用性の連関や指示の連関を見たように、彼らのひそみにならって、「問い」に固有の困難や破綻をとおしてその本質にせまるというのが、迂遠なようでも近道かもしれません。この発表では、プラトンの『メノン』の難問と（第一節）、テキストにまつわるある循環をとりあげてみたいと思います。（第二節）

「一」『メノン』での有名な問いとは、「分からないものをいったいどうして問うことができるのか」(8c, D)という

ものでした。これを少し敷衍していえば次のごとくです。

すなわち、①それについて何も知らないならば、それをどうして問い始めることができるだろうか。②しかしまた、もし何かを知っているとすれば、もはや問う必要はないであろう。③たとえ問いが生じたとしても、そしてたとえ答えが与えられたとしても、それを知らない以上、どうして求めていたものであると判断できるだろうか。

ソクラテス・プラトンは、これに対して「想起説」で答えています。しかしこの答えは次のような理由で答えになっていません。

ひとつは、もし、完全に忘却しているのであれば、たとえ教えられても「想起」することはできない相談でしょう。また一つには、この問題は、彼らが幾何学の証明で示したような、具体的な図形における一般的な規則の理解という問題には解消できない、より深刻な事態を示しているからです。たとえ彼らが、自らあげた事例において成功しているとしても、事例は一向に解決されません。むしろ、こうした事例で事が済むと考えているらしい彼らの無神経に驚きを覚えるほどです。しかも、その証明に成功していないとすればどうでしょうか。実際、ソクラテス・プラトンは証明に際して少年に補助線を教えています。この補助線と

いう木馬のなかには、証明さるべき答えがひそかにこめられています。この意味で、少年は「自力で」「想起」したのではないのです。

例えば、まったく見知らぬどうしが、駅かどこかで待ち合わせする場合を考えてみましょう。相手を知らない以上、たとえ鼻の先に求める相手がいても気がつくことは不可能でしょう。そもそも、知らない人を「待つ」ことができるのでしょうか。それはもはや「待つ」とは言えないではないか。これと同様、「問う」ということそれ自身の中にも、自己破綻が含まれているのではないか、上のメノンの議論はこう語っているように思えます。

この厳しい議論は、問いの全面的な不可能を語っているように見えます。この議論が正しいとすれば、われわれは日頃問うていると思ひ込んでいただけで本当は何も問うてはいないことになります。しかし、これに対して次のような反論が可能です。すなわち、「われわれの通常の問いは、……事実や肯定的言表の欠如ないし暫定的不在であり、われわれがその連続性を確信している物や直接法の織物の中の孔のようなもの」であり、いわば安定した文脈の上に立ち、その指示に従って、「問い」という空欄を埋めようとするのである。この意味で、問いは決して不可能ではない、

と。(メルロリボンティ、『見えるものと見えざるもの』)

議論は残りますが、とりあえずそれは認めるとして、では「哲学の問い」はどうでしょうか。「哲学は、文脈を所与のものとは受け取ら」(同)ないところに、その面目がある主張してはいないでしょうか。前提を排し、無前提の根源へと問い進むことにこそ、哲学が自らに課した本来の任務があると自負してはいないでしょうか。しかしそう言うや否や、メノンの議論が待ち受けていることになります。周知のようにソクラテスは、自分は何も知らないと言いつつ人に問答をかけ、知っていると称する相手が、実は何も知らないという結論に達するのを常としました。彼は一体何をしていたことになるのでしょうか。

それはさておき、「想起」説を定式化すれば次のようになるでしょう。すなわち、「問われているXは、知らないものでも知っているものでもない」と同時に、知っているものであるとともに知らないものでもある。」しかしこれでは、一見気が利いているようで、ナンセンスな答えでしかありません。試みにこれを「AはBであるとともに非Bでもあり、同時に、Bでもなくまた非Bでもない」と書き換えて、適当な語を代入してみれば明かです。

これは何に由来するのでしょうか。それは、「へそれにっ

いて何も知らないもの」を問うことができるか」という問いに、すなわち、それ自身の内に不可能が最初から含まれている問いに由来します。少し注意すれば明らかのように、この「想起」説は、この問いに対する答えではなく、問いの変形にすぎません。従って、問いが立てられる限り、その「答え」は、成り立っているように見えます。しかし、その問いが問いの不可能を含んでいるのですから、そう見えるにすぎません。このような問いに合理的に答えることは不可能です。問題は、「問うことができるか」というまさにその「問い」自身にあるからです。われわれは右のような事態は、問いを能動的な行為としてのみ考え、それにおける受動性の契機を失念するところから生じると考えたいのです。

そこで、われわれは問いの場面にもどってそこで何が起こっているかを見ることにしましょう。

「二」われわれは日頃、他人に対して質問をいたします。

ここから、人は、次のように考えがちです。すなわち、問いとは、

「人が人に対して、何かについて答えを求める行為である」

と。(答えと問いとは、相関概念ですから、これでは問いの

概念規定にはなっていません。しかし、ここでの目的は、問いを規定することではなく、単に、通常思念される問いの能動性を示したいだけです。したがって、ここではまだ答えとは何か、は、問いとは何かと同様、まだ未規定のままです。問いは能動的な行為である、と付け加えてもよいでしょう。このとき、問われる者は、答えを持てていることを期待されています。問う方は、相手がすでに持っているが、しかし、自分はまだ持っていない答えを得られると期待しています。

しかし、なぜ人は、他人に対して問うのか。それは、彼が問わざるをえない事態に直面したからです。ここで決定的に重要なことは、人は問う前に、すでに問われているのだ、ということです。人が他人に問うに先だって、人は自分が問われていることを見い出すのです。ところで人は、そうした時、多くの場合他人に尋ねます。そこから、次のような想念が出て来やすいことは容易に想像が付きまします。すなわち、答えは人によって所有されるという形で存在すること。また、人に問うとき、ほとんどの場合言葉によってそれを行うことから、答えは言葉によって保存されるようなものである、という想念がそれです。

しかし、最初に挙げた事態は、これらの想念に反したこ

とを主張しているようにみえます。問いが言葉によって他者に対して立てられ、またその問いに対して答えが言葉によって与えられる、という問いと答えの流通の場面は、その「起源」として、「問われている」という事態をもっている、ということがそれです。ここからすぐに、「根源的な問い」は、非、ないし前言語的だ、というつもりはありません。しかし強調したい点は、問いにおける受動性という点です。一見能動的に見える「問うこと」は、その始まりにおいて、受動的であるということなのです。アリストテレスが、哲学の始まりを「驚き」においたことは、この事情を物語っていることは明白で、あえて説明を付け加えるには及ばないでしょう。

問いは外部からやってくるものであり、まずはそれに対して受動的であらざるをえないのです。その時、では「分らないX」に迫られたとして、どうしてそれと分かるのでしょうか。それに対しては「分らないのだ」と答える以外にありません。だからこそそれは問いののですから。問は、さしあたっては受動的で。しかしここですぐさま、次のような転倒——と、言いたいのですが——が生じます。すなわち、私が問うこと、つまり私が問われていることから、私ではないもの、しかも私にとって未知のもの、

したがってまだ未規定のままであるが、しかし私ならざるものとして、私に問うところのものが在る、とみなすことです。デカルトの問いに懐疑においても同様のことを指摘できるでしょう。問いのあるところ、問いかけられている私と、問いを迫る何か私ならざるものがすでにそこにあると普通考えます。デカルトの発見は、この「問いかけられている」という事態の分析判断的表現ということになります。従って、「故に」は正確な意味では「故に」になっていません。それは、「われ在り、故にわれ思う」が正しくないのと同じです。

しかし、問われている以上問う何者かがいるのは当然ではないか、という反論が聞こえてきます。日常の場面ではもちろんそうです。しかし、その当の問われている人に即してみるとどうか。それを今考えているのです。「問う者なき、問われてあること」を、考えていると言ってもいいでしょう。(第三節)

さて、「問われていることがら」について、もう少し考えてみましょう。

そのとき、問われているものは、まさに問われているが故に、まだ未規定の何かです。なるほどここから、未規定の何かが、それ自体としてそこにあると言うのは行き過ぎ

かもしれません。しかし、問われている未規定の何かは、何か既知のもの、すなわち規定されたものにおいて、ないしは即して、まだ知られていないものとして、そこに「在る」のであって、「問い」とは現にあるところのものを通して、そこに無いもの、不在の何かを、まさに不在という仕方です。そこに現れさせているのだ、とは言えないでしょうか。こう言うとき、空欄を持った文脈としての問いではなく、それ自身とは別の意味を表現しているテキストとしての問いを考えていることになります。次にそれについて検討してみましょう。

二 「問い」とテキスト、あるいは循環について

ここではある循環を取り上げてみましょう。テキストにおける循環というと、すぐさま例の「解釈学的循環」を思いうかべることでしょう。しかし、ここでは、それは扱わないことにします。

では、テキストにおけるある循環とは何を意味するのか。

それは、テキストの「意味」とよばれるものの一性格に関わる問題です。それは次のように定式化できます。

A…①「同一なる意味」がある。②それ故、その反復が可

能である。

B ①あるのは反復だけである。②ここから「同一なる意味」が在るかのごとく思念される。

今は意味の何たるかにはまったく触れていません。ただ意味と考えられるものについて、その同一性という性格について語っているだけです。この二つの立場は互いに対立しています。しかも、他方は自分の結果であって、自分の方が第一であると主張しています。互いに自分の方が、他方の前提をなすと言っているわけです。ここには、相補的な対立があるといってもよいでしょう。あるいは、これを循環と呼んで差し支えないと思います。とすれば、この循環をどう解決するか、ということになります。

そこでこのような循環がどのようにして出てくるのか、それを以下に試みてみましょう。そのためには、テキストをめぐる、作者と読者の関係、およびそこにおける意味の帰属について考えることが、格好の手がかりを与えてくれます。

① 作者が書く以上、テキストの意味は作者に属しているというのが、ごく普通の考えです。作者は、自分が所有する意味作品Ⅱテキストを介して／において／として表現するわけです。

② しかし、ここにはすでにある困難を指摘することができます。すなわち、一つは、作者の次のような感懐です。つまり、自分の思うようには表現できないという不満足感です。これは、作者の持っている意味が必ずしもテキストとして表現されないことを意味しています。もう一つは、作者がテキストにおいて意味を表現しているとしても、その意味そのものには、読者は原理的に到達不可能ではないか、という問題です。たとえ、作者に直接尋ねたとしても、得られるのは彼の抱く意味についての（近似的ではあるが、しかし）別のテキストであって、もとの意味は、原理的に拒まれていきます。いいかえれば、読者に与えられるのはテキストだけなのです。

③ ではテキストの意味とは何か。無論、作者がテキストに込めた「何か」であるということを否定するつもりはありませんが、ただそれが原理的に拒まれている以上、それだと言いつにはいきません。しかも、作者自身にも困難であるとすればなおさらです。そこで、テキストの意味とは、作者の思念ではなく、読者がそこに読み込んだものであると考えるのです。この意味で、テキストの意味は、読者に属します。

④ しかし、これにも無理があります。読者はあくまで

作品に触発されてそこに意味を読み取ったのです。いわばテキストによって「与えられた」のであって、自分でテキストから独立に「構成」したわけではありません。その意味で読むことは受動的な行為です。そうでなければ、彼はもはや読者ではなく、作者になってしまおうでしょう。ただし、書かない作者です。このことは、彼の抱くテキストについての意味が、テキストによって拘束されていること、完全な自由であるのではなく、テキストのもつある方向性によって規定されていることが端的に示しています。(なかには、「作者の死」を言う論者もありますが、それを言うなら同時に「読者の死」も言わなければ片手落ちというものでしょう。)

⑤ 従って、テキストの意味は、簡単に、読者に属するとは言えません。ではどこに属するのか。残るのはテキスト自身です。しかし、ここにもまた困難な点があります。そもそも読まないテキストをテキストと言うことができますでしょうか。テキストが意味をもつのは、誰かがそれを書き、誰かがそれを読むかぎりのことではないでしょうか。テキストが意味を持つように見えるというのは、誰が読んでも意味を与えるが故に、誰も読まなくても意味を持つ、と思いなされているにすぎないからではないでしょうか。

こうして意味はどこにも属さない「何か」になってしまいました。しかしまた、ある拘束性をもつ「何か」でもあります。

ところで、先に述べた循環はここにおいて起こるのです。すなわち、(ア)どこにも属さない「ある意味」があるからこそ、読者はそれをそれとして受け取ることができる。そのような仕方ではテキストが「反復」され、その都度「意味」が再生産されるのは、この「意味」があるが故である。しかし、これに対して、(イ)かかる「反復」がなされ、多くの読者が同じようなことを読みとることが反復されるが故に、「同じ意味なるもの」が、あたかもあるかのごとく、思いなされるのである、と。

このような議論は、話す者と、聞く者とが互いに役割を交換する対話においても同じように成り立ちます。例えば両者がそれについて十分な理解を持っていない事柄——と、ソクラテスは言うのですが、——「徳」について話しているとき、(ア)彼らは同じ「徳」があるから、それに就いて一貫して話すことができるのか、それとも、(イ)二人が話し続けるといふ事実が、あたかも同じ「徳」なるものがあるかのような見かけを生み出すだけなのか。この場合は「徳」についての同意がないままに「対話」が行われてい

るのですから、そして結局のところ合意に達することができないとすればなおさらのこと、問題はより鮮明に現れているといえましょう。

この議論は、このままでは解決不可能な対立、ないしは循環をなしています。しかし、「コード」という概念をいれることによって、解消することができるという人があるかもしれません。すなわち、テキストはコードによって書かれているのであり、作者はコードに従って書き、読者もまたコードによって読むのである。このコードがテキストの意味の同一性を保証しているのである。無論、解釈は「自由」であり、「解釈の革新」は常に可能である。とはいえその自由は、コードが許す範囲の中でのことであるに過ぎない。コードを破壊したり、あるいはそれに違反したりするなら、その時にはテキストはもはやテキストではない、といわなければならない、というわけだ。

コードは、それ自体緩い「同一性」をもっています。しかし、それがどこに在るのか、あるいは誰に属するのか、と問いはじめるや、困難が生じます。この点で、テキストの意味の持つ問題性格と同型だといえます。テキストが意味をもつのは、このコードにおいてであるとすれば、意味はコードと同様の、あり方をする外はありません。

しかし、コードはテキストがそれとして成り立つための必要条件ではあっても、十分条件ではありません。テキストが意味を持つための必要な条件ではあっても、その意味が「同一」であるための十分な条件ではないのです。とすれば、相変わらず循環の問題が残ったままであると言わなければならないでしょう。

こうしてわれわれは、循環にまだ閉じ込められたままであることを認めない訳にはいきません。そこで、いまだ少し、その「循環」について考えることにしましょう。

循環については、次の二つの立場が考えられます。すなわち、一つは循環は仮象にすぎない、従って循環は解消されなければならない、というのがそれです。もう一つは、循環には積極的な意味があつて、そのようにしか語れない、すなわち、循環という形でしか語れない事態がある、というものです。

最初の、循環は仮象であるという立場は、例えば次のように主張します。すなわち、循環を構成する二つの要素を考えるならば、これらの間の循環は、①これらの内で働き、それらをそれたらしめながら、②しかし、これらの要素によつては記述されない、従つて、隠された第三のものが、まさに隠されていることによつて生じるのである。従つて、

その限りで循環は在る、と同時に無いのであって、また、第三の要素は、循環の中にあると同時に、また、外にある、と言うことができます。

第二の、不完全ではあるが、循環としてしか表現できない、ないしは、循環という表現を要求するような事態がありうる、という立場からは、次のような議論がなされます。すなわち、循環を解消すると称して、第三の契機を導入しても、それは循環の先送りが、その第三の契機への巧妙な循環の隠蔽にすぎない、むしろ、循環をそのものとして受け取ることこそ肝要である、というのがそれです。例えば先の「コード」の議論はその一例ということになるでしょう。

循環についてのこれら二つの立場は、実は共に成り立っているところに問題の深さと困難があります。つまり、第一の立場に立って循環の解消を試みても、循環はその時、第二の立場からすれば、別の形に変わっているにすぎないことになります。つまり「解決」は、多くの場合気づかないで、新しい「だまし絵」——問題自体の巧妙な隠蔽——を描くことに外ならないというわけです。しかし、それが、「だまし絵」の無限後退であったとしても、それを一段でも遡行できればもって銘すべしなのかもしれません。そこ

で次に、そうした試みを行ってみたいと思います。

三 「問うものなき問い」

前の節では、問う行為をテキストをめぐる行為と読み変えて、そこにある困難を取り出し、それを介して問題に迫ろうとしました。しかし、循環を取り出したのはいいのですが、そこから進めないという仕儀に陥ってしまいました。そこでここでは、ともあれ循環をなんらかの仕方で解消してみよう、ないしは、この循環が示すところを見てみよう、というわけです。そこで、われわれにとってそれほど都合とは見えないある事例を使って、それを試みてみることにしてみましよう。すなわち、

「いま何時か」(1)という問いがそれです。この問いに対して、

「いま六時である」(2)と答えたとします。この過程で何が起きているのでしょうか。(この「いま何時か」という問いは、MIIボンティの『見えるものと見えざるもの』のなかで、「通常の問い」として出されているものです。彼の議論をここで扱うことはできませんが、人は容易にこの稿への影響を見て取ることができるはずです。)

ここで次のように考えるのが普通です。すなわち、(1)の問いは、事実によって「答えられる問い」である。この問いは、事実によって満たされるべき「空欄」を持った問いである。しかも、この「空欄」は、「何時か」という指定によつてすでに答え方が決定されている。つまり、安定した常識の文脈を前提とし、その前提そのものを問うようなラディカルな問いではなく、至極常識的な問いにすぎない、と。これは「答えられる」陳腐な問いにすぎない、というわけです。

しかし果してそうでしょうか。私たちはここで次の点を見落としてはなりません。すなわち、(1)の問いが、すでにある事態に対する答えであるという点です。では、どのような事態に対する、しかも、答えなのか。

それは、(1)のような問いをさせしめるような事態というより外はありません。あえて言えば、暗くなった、まだバスがこない、なんだか心配だ、腹が減った、どうなっているんだろう、といったような事態です。しかし、こう言ってしまうと、それらはそれで、すでにこの事態に促された答えとしての問い、ないしは、問いとしての答えになっ

てです。

このとき、次のようなことが生じています。すなわち、仮に事態をXと記せば、Xから問い(1)が生じたとき、—— 実際には私がXに促されて(1)と問うわけですが、—— この問いが逆にXを規定してしまいます。Xとは実は(1)で叙述されるような事態であったのだ、というふうにです。こうして、(1)の規定によつて、Xは、いわば半分隠されます。人はXを、いつものよく慣れた公式によつて(1)にしてしまったのです。言いかえれば、Xは別様にも答えられ、あるいは問われ得たにもかかわらず、(1)の限定を受けたわけですから。とはいえXが無方向的な、何でも許す無規定的なものであるかといえ、そうではありません。あくまである方向性をもっています。しかし、その方向性の中で、それは何でもありえたのです。

さらに、(1)は、(2)と答えられました。限定されたXは、ここには姿をもはやとどめていません。Xは完全に隠されてしまったのです。Xが(1)を引き起こし、さらに(2)を引き出したのですが、その結果、Xは完全に消滅してしまいました。しかし実は、Xそのものが消滅したのではなく、誤ってXと解された(1)が、(2)によつて解消したにすぎないことに注意する必要があります。

例えばタレスが、「万物のアルケーは何か」と尋ねたとき、彼にそれを問わしめた事態Xは、まさにこの問いによって限定されることによって、半分隠されてしまったのであり、「水だ」と答えたとき、完全にそれは消滅したといえないでしょうか。彼に続く多くの哲学者は、彼のしつらえた問の内部で、ということは、X抜きで、この問いに答えようとしたのだ、ということができないでしょうか。彼に帰せられる「哲学の開始者」の名誉は、同時に「哲学の問いを促すものの隠蔽の開始者」のそれでもあるのです。

(1)のような陳腐な問いにおいてすら、こうしたことがおこっています。ただその陳腐さの故に、われわれは(1)と(2)の間のやり取りに目を奪われて、その背後に在り、それらを生じさせたXを見逃してしまうのです。

これを一般化すれば、次のように言うことが許されるのではないでしょうか。すなわち、われわれが通常問いとみなしているところのものは、実はXの限定という意味で、Xに対する「答え」なのである。Xは「問い」へと限定され、ないしは、「問い」へと変形されて表現される。しかし、そのような「問い」は、まさにXでもあるが故に、更に答えを要求するのである、と。

このような、問いを引き起こす事態Xをわれわれは、「問

うものなき問い」と呼びたいのです。あるいはこの事態を、「問うものなく問われてあること」と言いたいのです。

ここでもう一つの例を出してみましよう。ある心理学者が昔話を比較研究した興味深い書物の一節です。(これについては別のところで論じたことがあります。(拙稿「解釈学と弁証法」『現象学と解釈学(下)』、世界書院、一九八八)彼は、「見るなの里」をヨーロッパのメルヘンと比較した後に、次のように述べています。

「わが国の『見るなの里』において、それではいったい何が起こったのであろうか。本当に何も起こらなかったものであろうか。ここでわれわれは、何が起こったのかという考えにとらわれるよりも、一転して、何も起こらなかった、ということを経極的に評価してみてもどうであらうか。何も起こらなかったとは、つまり、英語の表現 *Nothing has happened*. をそのまま借りて、「無」が生じたのだと言い換えられないだろうか。このような観点に立つと、一つの昔話が「無」を語るために存在している、というように受けとめられてくるのである。……このような「無」の直接体験は、おそらく人間の言葉をうばってしまうものである。……それを客観化し、言語化することを不可能ならしめる。しかしながら、そのような「無」はそのまま言語化

しえないにしろ、その働きの一端を何らかの意味で言語化しようと務めるとき、それは一つの解釈としてあらわされる。このように考えると、昔話そのものが、一つの解釈であることが解る。……昔話というものは、言うなれば、「自己」という書かれざる經典に対する民衆の知恵に基づく解釈なのである。」(河合隼雄『昔話と日本人の心』、岩波書店、一九八二)

語る者も、聞く者も、そして、語られ聞かれるテキストも、「あるものX」のいわば媒体にすぎません。しかも、話手も、聞き手も、テキストを介して現れ／隠れるX、まさにテキストがそれに対する答えであり、解釈であるところのXを、決して聞き取りはしないようなXが、それらを裏から規定し、働いているというわけです。

さてでは、このような「問うものなき問い」を導入することによって、第二節の問題はどのように解決することができるのでしょうか。

① 先の循環は、(1)と(2)の間の地平で、「同一なるもの」を考えようとして、Xを見落としていたが故に、あるいは、二番目の例で言えば、語り手と聞き手の間でやり取りされるテキストの意味を考えようとして、Xを見逃しているが故に生じた循環であるにすぎない。というのも、問いはま

さしくこのXによって引き起こされたものであって、読者や書き手、あるいは話手や聞き手が、能動的に作り上げるものではないからである。

② テキストの意味の「同一性」は、予め在るものでもないければ、反復されることによって構成されるものでもない。予め在るのはXの同一性であって、テキストの意味の同一性ではない。テキストに在るように見えるとすれば、それは反復によってではなく、Xの先在性の故であり、テキストがそれへの第一の答えであるところの、Xの同一性の故である。また、反復が可能なのは、テキストの意味の同一性の故ではなく、同一のXによって問われているからである。というのも、問いⅡテキストⅡ答えは、このXの自己表現にすぎないのであるから。

③ 対話においても同様である。互いにいくら確かめあったとしても、「同じ事柄」について語っている保証にはならないのであって、ともに同じXに問われていることを前提しないかぎり、ナンセンスな壊れた対話との区別は不可能である。

こうした議論には、しかし、次のような反論が予想されます。「いま何時ですか」という場合のXは、あくまで具体的な事態であって、これを「何か語りえないもの」、「es」と

いった、「表現以前のもの」と考えるのは行き過ぎではないか、また、二番目の例で言えば、誰にも聞き取られず、また語り手もそれと気づかぬようなXというのは、単なるフィクションではないのか。たとえそのようなものが在ったとしても、不可知のものだと予め規定されては、それ以上論じようがないではないか。つまりは神秘的な独断論とどこがちがうのか。総じてこうした議論は、「誤った推論」から仮構された在りもしないものなのにすぎないのではないか、というわけです。

その際「誤った推論」とは、次のようなものです。すなわち、先の(1)(2)の問いと答えのセットから、いわば逆の方向に(0)としてのXの「實在」を想定することです。「Xとは何か」という問いにおいて、(0)の方向に「Xなるもの」を想定し、それに上に述べたような機能を与えると、というのがそれです。

面白いことに、一般に「Xとは何か」という問いは、しばしばこうした逆転をもたらし、内容を欠いた、逆に問いに規定された機能を、あたかもそれ自身の本性として持つてでもいるかのようなXを生じさせます。例えば、これには反論が予想されますが、ハイデガーの「存在」あるいはアレーティアとしての「真理」にもそうした点を指摘でき

るように思われます。Xとして答えられるところのものは、この問いがもっている機能に外ならず、したがって、問いによって規定されたもの、問いに依存したものの、答えとされた問いにすぎないわけです。

また例えば、プロチノスが、「果していったい何ものが、精神に父なる神を忘れさせてしまったのであろうか」(『三つの原理的なものについて』)と問いはじめるとき、彼は、「忘れられた」、したがって、かつて知られていた、ということはかつて在ったところの神を想定してしまい、その範囲内で問いを問うべく自らを規定してしまっています。「忘れる」という言葉の選択が、あらかじめ一切を決定してしまっているのです。ハイデガーの「存在忘却」にも同種のことを指摘できるでしょう。

さらに次のような批判も可能です。すなわち、Xは様々な形をとり、自らを問わせるべくその問いⅡテキストの中に変形して現れ／隠れるといっても、そのようなXにそもそも、同一性を求めることができるのだろうか、という批判です。このテキスト、あのテキストにおいて、実は同じXが現れ／隠れている、(しかもそれは、誰にも知られず、語られ、聞かれる過程で完全に隠れてしまう)とあっては、もしそういったXが在ったとしても、あまりにも漠然とし

すぎていて、何も言っていないのと同じだ、というわけですね。

むしろ、「問いの受動性」に固執するべきであって、先にも述べたように、それを能動形にして、Xなる主体を立てるところに問題があるのではないか。そもそも、そうした受動から能動への変形は、「因果律」によって、すなわち、ある事態を「結果」とみて、それに対応する「原因」をでっち上げることであるが、「因果律」はおくとしても、その手続きはすでにフィクションに属するのではないか、という主張です。（たとえ「問うものなき問い」と言ったところで事態が解決されたとは言えないではないか、とつけ加えてもいいでしょう。）

こうしたいくつかの批判に対して、「問うものなき問い」の立場から反批判が可能でしょうか。「聞くことも話すこともできないようなもの」、「言葉にしてしまうとはやそれではなくてしてしまうようなもの」、にもかかわらず「話すこと、聞くこと、書くことのうちで働いているところのもの」、「問いがそこから由来し、また答えもそこから由来するところのもの」……、こうしたものを、いかにして弁護することができのでしょうか。われわれは次の節で、それを論じてみたいと思います。

四 反復と変形、あるいは「問い」の弁証法

先の節でXは、深刻な批判を受けました。これに答えることによって、われわれは、「問いにおいて何が生じているのか」という問いに答えを出すことができるでしょうか。

事柄を整理すれば次のごとくです。すなわち、Xを立てなければ循環に陥る。この循環はしかし、定義における循環と異なり、無意味を帰結するわけではない。しかし、それがある限りわれわれの問いは未決定のままにおかれることとなります。

他方、Xを認めれば、前節で指摘した困難が現れます。それは機能としてXにある性格を認めようとするのは、問いに逆に規定されたことからの反映ないしは投影にすぎない。しかも、その内容たるや余りにも漠然としすぎている。このこと自体、機能の投影されたものであることの証拠ではないか、というものです。

ここで第一節での問い、すなわち、「それについて何も知らないものを問うことができるか」という問いに帰ってみましょう。私はそこで、この問いは、その内に不可能が含まれているから、「合理的には」答えることは不可能である、

とおききました。しかしそうはいっても、こうした事態のあることは否定できないとも言っておきました。

この問いは次の問いへとわれわれを導きます。「答えられる問い」と「答えられない問い」の区別の問題がそれです。と言うのも、Xの問題は、恐らくは問いが答えられる／答えられないという点において最も先鋭化するはずですし、とりわけ答えられない場合に、特にそうであろうと予測できるからです。

さてところで、意味とは、テキストによって隠すという仕方では表されているところのものである、という言い方はそもそも正しいのでしょうか。こう語ることによって、すでにミスリードされる危険はないでしょうか。つまり、丁度、仮面が裏に素顔を隠すのと同じように、素顔もまた内面を隠すといったとき偽瞞が始まるような意味で、テキストも無いところの意味を持つという偽瞞をつくるのではないか。これが問題だった当のものでした。

では、「答えられない問い」と「答えの無い問い」との区別は、何でしょうか。これを論ずるためには、「答えられる」とは何を意味するか、が問われなければなりません。

「答えられる問い」として、その問いのうちに巧妙に答えが隠されている場合が考えられます。例えば「 $y = ax +$

b の直線が、点 P (1, 2)、Q (3, 4) を通るとき、a、b の値を求めよ」という問いのなかには、すでに、答えが与えられています。ないしは、答えを得るための条件は十分に与えられている、といってもいいでしょう。ただ直接、a、b の値としてではなく、二つの点を通るという形で、変形され、間接的に与えられているのです。(『メノン』においてソクラテスが示す補助線が、巧妙に答えを隠し含んだものであることは先にふれたとおりです。)

従ってこれは、常識的な使用方法とはことなりますが、本当の意味で問いとはいえません。

では「答えられる問い」とは何か。そうした問いとして最も簡単なのは、問いに対応する事実がある場合でしょう。しかもその事実が、問いによって充填されるべく規定されているときです。例えば「私はどこにいるのか」という問いです。「どこ」という問い方によって、答え方が規定されています。「私は三重にいます」。これが十全な答えであるために、さらに何かを必要とするのでしょうか。

では、「答えられない問い」においては、何が問われているのでしょうか。いかなる意味で答えられないのでしょうか。その時何が起こるのでしょうか。

「答えられない問い」には次のようなものがあります。

① 条件が不足していて、答えが不定になる場合。いいかえれば、問いが不完全な場合です。(しかし、完全な問いはすでに答えを含んでいます。)

② 原理的に不可能が問いの内に含まれている場合。例えば、「語れないものを語ることができるか」「扉を閉めた時の冷蔵庫の中のランプの点滅をたしかめられるか」

③ もちろん問いは完全であるが、その問うている事柄そのものが現実的にまだ分かっていない場合も答えられません。明日の天気は分からないものの一つです。まだ到来していない未来とならんで、確かめようのない過去の事実、認識の及ばない現在の諸事実すら、答えられない問いの対象をなしています。しかしこれらは、答えられないにせよ、答えられないままにそれが何であるかは問いによって規定されます。明日の天気は、水色でも、机でも、親切でもなく、晴れか曇りか、あるいは雪なのです。

しかし、これらの「答えられない問い」とは異なる問いがあります。それは、

④ 答えがすぐさま問いとなるような問いです。あるいは、問いでしかありえないような答をうみだすような問い、といったいいかもしれません。先に挙げた「それについて何も知らないものを問う」問いは、この表現自体が問いな

のではなく、このように問いの形で表現される状態そのものが、「問われてあること」なのでした。

⑤ 「答えられる問い」は、この「答えられない問い」によって生じ、その上で問いと答えに分離され、結合されるのです。

では、「答えられない問い」を問うことは不可能なのでしょうか。これに対しては不可能ではないが、ただ正確にいえば、問うべく強いられることはありうる、といった方が事実に近いでしょう。ただ答えられないだけであり、それは、いかなる答えも乗り越え、絶えず形を変えて問いとして在り続ける、あるいは、続けざるをえないのです。すなわちあらゆる答えを破砕して、問いとして迫り続けるわけです。そして、くり返して言えば、「答えられる問い」の一切はこの上に成り立っているのです。

このように言うときわれわれは、カントが彼の『第一批判』の序論(A. VII)で述べている、あのよく知られた章句を想起せざるを得ません。すなわち「理性の本性そのものによって課せられているが故に、避けることができないが、かと言って、人間の理性の能力を超えているが故に、解くこともできない問い」、これが課せられているという、人間の理性の「特殊な運命」についての記述がそれです。

この表現がたとえ余りに消極的であったとしても、それがわれわれに課せられた「運命」であるとするれば、それに従容として従わざるを得ないのではないか、これをこの発表のさし当っての結論、そして、さらなる展開の始まりにしたいと思います。

（これは、一九九〇年度「日本現象学学会」大会（三重大学）で「特別報告」として発表したものである。質疑の際いただいた多くのご批判や、質問に答えるべく、若干の手は入れたが、ほぼそのままの形で掲載することとした。ご批判をいただいた各氏に感謝するとともに、まだ十分お答えできていないことを遺憾とする。）

（すぎた まさき・関東学院大学）

いわゆる自己臭妄想について

—— においの現象学への懸け橋として ——

足 立 博

序章

日本において、一九六〇年ごろから、「自分からいやなおいが発散している」といういわゆる自己臭患者がふえた。なぜなのか。その問いに対して、そのころからとくに日本の社会がにおいを失っていったことと無関係ではないというのが精神医学の臨床の場で私が考えてきたひとつの解答であった。

ここで、においを失うというとき、においという言葉は、さしあたって、つぎのようなふたつの意味においていわれていると考えなくてはならない。

ひとつは直接鼻に感じられる嗅覚的においである。水洗便所や下水道の発達とともに、街々から糞尿の臭いが消えた。温室栽培の野菜や果物、夜も煌々と電燈をつけている巨大な鶏舎でつくられる卵からもにおいが消えた。大都会の河川はつぎつぎに蓋をされ、道路は舗装され、高層建築におおわれた大地からは土のにおいが消えた。このように嗅覚的にとらえられるにおいが失われたのである。

しかし、においという言葉はより広い意味で用いられている。嗅覚的にはとらえられないにおいである。表象にくい領域であるので、ここでもいくつかの例をあげておかなくてはならない。この街には中世のにおいが立ちこめている。ヘルダーリンの『ヒュペーリオン』にはズゼツテ・

ゴントルトの悲しみのにおいがする。ヨーロッパの文化にはにおいがあるが、アメリカの文化にはにおいがない。このようなにおいは嗅覚的にとらえられるものではない。しかも、私たちは日常的に、このような意味でのにおいという言葉を常に口にしており、そのようなにおいがあることを、お互いに了解しあっているのである。

そして、この世界からにおいが失われているというとき、失われたのは嗅覚的にとらえられるにおいだけではない。嗅覚的にとらえられないにおいも失われているのである。

しかも、この第二のにおいの喪失のほうがより根源的な出来事なのであろう。手作りの品々、民芸品などにはにおいがある。規格化され、大量生産された品々からはにおいが消えている。素材としての大地のにおいが失われ、故郷のにおいが消えていくというとき、それは嗅覚的にとらえられるにおいのことではない。大地にそむき、故郷を失っていくということは、人間にとってもっとも根源的な歴史的な出来事であったはずである。

自己臭患者を苦しめ、その精神症状の発現に力をかしたのは、むしろこの根源的なにおいの喪失であったと考えられる。

一 自己臭妄想について

自己臭妄想とは、「自分のからだからいやなおいが発散している」という特異な妄想である。多くは思春期にはじまり、この訴えのみを単一症状的に年余にわたって頑固にもちつづける患者が、さきに述べたように、一九六〇年ごろから、とくに日本において、目立って多くみられるようになった。それまで文献的にもあまりみられなかったものであり、妄想的色彩の強い、新しいかたちの対人恐怖のひとつと考えることができた。しかし、たんなる恐怖症というのではなく、そんなにおいはしていないという誰のどんな説得にも応じない訂正困難な妄想であって、その強い妄想性のゆえに自己臭パラノイアということもできた。私は多くのこのような体臭妄想の患者に治療的に関与し、記述し、考察してきたが、においのつかみにくさ、とらえにくさがつねに大きな壁として私の前に立ちはだかっていたのである。

人間において嗅覚は退化し、においはおおざりにされがちであった。そして、他の学問領域と同じように、精神病理学的諸概念もまた多分に視聴覚優位の世界に培われてき

た概念であった。においを主題とする精神病理学的現象にまともに対峙するときそのことを痛感する。私にはおいを内容とする幻覚や妄想や恐怖症、さらにまた、おいによる回想、自他の身体のおいの意識等について考えてきたが、視聴覚優位の世界に築かれた既成の精神病理学的概念をたよりにすることはできなかった。そして、視聴覚のきずなをはなれて、においそのものから問うていくことを課題としてきたのである。これが私をおいの現象学に近づけていったのだと思う。

(一) 自己臭妄想の世界

自分のいやなおい、広がっているという世界について、ここにひとりの青年のすぐれた自己描写がある。

「揮発性の、いがらっぽい、性的なおいは煙のようにただよう。荒涼として索漠とした雰囲気。そのなかで、人びとは気分的に女性的になり、陰気に、湿っぽくなって、ことんとも音を立てぬ。職場の雰囲気は自堕落な、不潔な、じめじめしたものになり、それまではきちっとしていた青年が無精ひげを生やし始める。人びとのあいだは、割りきった乾いた関係ではなく、煮えきらない、女性的な関係、去勢された関係になっていく。においに対する人間の反応とはそういうものなんです。下宿でもどこからにおってくる

のだろうと、皆が黙って、ごそごそと、やっきになって探している。前の住人が廊下に残っていた大きな箱を開けてみたり、便所をしらべたりしている。ぼくのにおいは味の素のように便所のおいをひきたたせている。道路では、犬がぐすんぐすん、猫は性的に興奮するのか、すり寄ってきて舌なめずりをする。薄暗い喫茶店では壁にひそむ虫までが、ぞろぞろとはいだしてくる。家族も始終風邪をひき、いつも疲れた、疲れたといっている。故郷に帰ったときはぼくのおいは父を衰弱させ、老化を早めたと思う。自分のからだがおうようになってから、故郷の庭に咲くもくせいのおいがわからなくなってしまった」。

多くの深い意味が秘められている貴重な証言である。それをここで逐語的に指摘することはできないが、このにおいの世界は、普通の精神分裂病に特徴的にみられる被害妄想の世界とはかなり様相が違う。

まなざしの構造としてみても、この世界には、被害妄想の世界のように、見られ見すかされ精神内界にまで侵入してくる強大な他者のまなざしがない。「死ぬ」とか「殺す」などの声が聞こえてくることはない。この世界には死の主題がない。言葉が襲ってくる世界ではなく、むしろ、みなが無言のうちに、おいの場所を探しているような言葉のないしじ

まの世界である。死の切迫した、ひきしまった時間はなく、無時間的な時間が深い淵のようによどんでいる。ここでまわりの人々はまるで檻の中の動物のように細かく観察されている。犬や猫、地をはう虫のように、人間は他者性を奪われて、たゞうごめく存在と化しているのである。

まなざしの関連においてつぎのこともはつきりした臨床的事実である。これまで述べられた患者のにおいの広がりには部屋いっぱい、アパート全体、道路にまで広がるという大きいものであった。しかし、自己臭患者のなかには、自分のおいはずぐ隣にいる人くらいにしか判られないというような、においの広がり小さいひともある。このような場合、小さなにおいの広がり外には、自分に向けられた厳しく冷たいまなざしがある。「あいつははずかしいにおいをさせている」というような噂さの広がりがある。

(二) 自己臭患者の存在様式

自己臭妄想の意味に近づくために、この人たちの日常的な対人関係のあり方を記述しておくことが必要である。なおに關すること以外、この人たちの言動は整いすぎるくらい整っている。礼儀正しく、服装にも隙がない。つねにまわりの人たちにこまやかに気をくばり、硬さ、冷たさを感じさせない。むしろ、良すぎるくらい柔らかな人あたり

のよさこそ特徴的である。それは人によっては如才ないなれなれしさとして、あるいは消え入るような淡さとして現れている。しかも結局、まわりのすべての人びとに対して、望むべくもない親子のような、恋人同士のような親しさを求めているのである。だがそれは満たされることのない空しい親しさの拡散であり、その実、何の応答もない日常的世界への自己喪失である。

事実、この人たちは「人並みに」という言葉をよく使う。人並みに大学にいきたい。ネクタイをつけてよい会社に通いたい。人並みに恋人も欲しい。世間がすべての規範になり過ぎているのである。そうして、かけがえのない自分にはかないものを匂わすことができなくなっているのである。

自己臭妄想は女性より男性に多くみられた。その男性患者に目立つことであるが、むしろ美少年、華奢で、ひ弱で、たくましさに欠けているという青年が多かった。長めの髪で、膝を揃えてすわるなど、雰囲気として男くささの少ない青年たちであった。自分でも男らしさへの劣等感をもっており、しばしばそれを自分のおいと関連づけているのである。「こんなに華奢なからだなのに、一人前に夢精などして性器が壊れ、そこからおうようになった」という青

年や、「自分を可愛らしく見せようと二重まぶたの手術をしたあと、お腹からいやなガスが間歇的にでるようになった」という男子学生があった。第二の誕生といわれる青年期において、男らしさを獲得し、男のにおいを発散することができないということが、この妄想の根底にあるひとつの悩みであると考えることができた。

二 おいとともに消えていくもの

(一) おいの消退と死への存在

しかし、においの患者から教えられたもっとも重要なことは、治療の過程において、いやなおいが消えていくとともに、淡い光が消えるように人知れず自ら命を絶ってしまった人たちがあったということである。

中学一年の頃から、おならの臭いに悩み続けていたある少女は高校三年、この臭いの消退とともに、「自分がどういう人間なのかわからなくなった。生きていこうという意欲がなくなり、死んだ方が楽だという気持ちが消しがたいものとなった」というようになった。そして二度目の入院のとき、退院を予定していた桜の咲くころ、病院をそっと抜け出し、ある遊園地、満開の桜の木の下で睡眠薬自殺を遂げたので

ある。また、二十歳台後半から下腹部から発散する性的なおいに悩み続けていたある既婚の男性も「臭いは消えた。生きようという望みもでてきた」と喜んでいた矢先、勤め先からの帰り、多摩川べりの小さな松林のなかで、睡眠剤三百錠をのみ、ひとりこの世を去ったのである。いずれも、静かな、しかしあまりにも淡い死であった。

自殺してしまった人だけではない。よくあることだが、いやなおいが消えていくにつれて、それまでなれ親しんでいた世界が全体として消え失せるのである。もはや、なんの支えもなく、死は切迫して、暗い無の不安のなかに投げ出されてしまう。しかも、大切なことは、このような状況にたえているその人が、それまでみられなかった人間としての深い悲しさ、寂しさをたゞよわせているということであった。

そのような状況を浮彫りにするひとりの女性患者がある。

「このごろにおいのほうはどんどんよくなっているのに、すぐく気が沈む。何のために生きているのか。何をしても面白くないし、意味がない。何を生きがいにして生きていったらいいのか、規範というものがない。何か寂寥としたもの、寂寥としたものを感じる。死がおしよせてくるよう」。

こういつて彼女はひたすら死ぬことばかり考えて、それでも一日もやすむことなく、自宅と役所のあいだをひとりとぼとぼと歩き続けていたのである。まる八ヵ月、病院にきても彼女は静かに涙ぐんでることが多かった。そして面接二十一回、夕暮れの診察室はもっともやさしい、静かな霧囲気に包まれていた。自らの死と孤独を知るものの根源的な静けさである。「いつか先生もおっしゃったことがある、わたしも死ねないから生きていたのです……と。私も死ねないということがわかったとき、何か脱皮したような、抜けだせたような気がするのです」。私はその日、彼女が人を愛しようようになったことをはっきり知った……。

(二) においと存在の明るみ

私はこのような静寂を、限りあるものとしての人間の本来的な美しさであると思った。美しいものについて、ハイデッガーはその講義『ニーチェ』のなかでいっている。「美しいものはわれわれを存在の忘却から引き立て、存在への視向を授けるものである (NI, 228)」。「美しいものは存在を閃かせ……、同時に人間をして、それをつらぬいて、それを越え出て、存在そのものに引き移らせていく (NI, 228)」と。私はこの「存在を閃かせる」という言葉に——まさに匂うがごとくに——という言葉をつけ加えたい。すな

わち、いやなにおいが消えてはじめて、深い不安と悲しみに包まれた彼女は人間としての本来のにおいを匂わすことができるようになったのである。「不安が無をあらわにする (WM, 111)」。「不安をおぼえることが世界を世界として根源的にかつ直接的に開示する (SZ, 187)」まさに「不安の無い明るい夜 (WM, 113)」にひそやかに匂い立つものがある。私はそれを人間の本来的なにおいであると思うのである。

ここでハイデッガーの「人間は根源的に遠さをもった存在 (ein Wesen der Ferne) である (WM, 173)」という言葉の意味は重い。「人間がその超越においてすべての存在するものに対してうちたてる根源的な遠さを通してのみ、事物に対する本来の近さが立ちのぼってくる。この遠さに耳を傾けることができてはじめて、現存在そのものに共同現存在の応答が目覚めてくる」と。ただ孤独なる魂のみが人と人との間柄的存在の意義を真に自覚しうるのである。あの日、彼女がはじめて人を愛しようようになったと感じたのもこのような根源的な意味で彼女が ein Wesen der Ferne となり得たからだと思う。

「いやなにおい」に苦しんでいた時、彼女が失っていたのはこのような意味での自分のおいであつた。それまで

彼女は日常的類落の世界に掬めとられて、本来のにおいを匂わすことができなかった。死への存在としての先駆的覚悟性において、無の深淵のなかに、深い静寂とともに、はじめてにおい立つものがあつた。本来の匂いを獲得して、類落のにおいは消えたのである。

(三) におうという言葉の意味

ここで混乱を避けるために、日本語の《におう》ということばの語源を問うておくことが必要と思われる。《におう》は《丹穂ふ》、《丹》は赤、《穂》は秀でる。《ふ》は語尾である。ある言語学者によると、《丹》は赤を、さらには太陽を意味し、《穂》はウラル・アルタイ系の言葉では草原の彼方を走る幌馬車のホロを意味して、《丹穂ふ》は、語源的には、《こと》のほか赤く秀でてある《すなわち、extraordentlich-rötlich-sein》という意味ではないかと。

たしかに万葉集のなかではこの言葉は嗅覚的にとらえられるにおいのことではなかった。言葉の古い意味において、においは嗅覚や視覚の区別をこえたより原初的な領域にあつたのだと考えられる。

春されば春霞たち 秋されば紅にはふ

春去者 春霞立 秋往者 紅丹穂経

(万葉集 卷十三 三二二七番)

それにくらべて源氏物語は匂いに満ちている。そのながい物語のなかで、光の世界と匂いの世界が見事なコントラストをなして浮き彫りにされている。美しく照り映えるような光源氏の没後、つづく宇治十帖は薫の君と匂宮の世界となつた。その名のとおりの物語は主として霧ふかい宇治を舞台にくりひろげられている。生まれながらにそのからだから芳香を発する薫の君と負けじと薫香を身にまとう匂宮との宇治の姫君たちをめぐる物語である。朝まだきひそかに宇治への路をいそぐ薫の君のにおいは人々を驚かせた。

かくれなき御にはひぞ、風にしたがひて、
ぬし知らぬ香とおどろくねざめの家々あり
ける。
(源氏物語、橋姫 二四)

ときあたかも末世思想の時代。薫の君はひたすら御仏に仕えて来世を待つ、その時間はよとんでいるかのようであつた。霧につつまれた宇治川のほとりの情景といい、よんだような時間の流れといい、舞台はすでににおい満たされているような時空間であつた。

においてはディオニュッスの世界をひらいて主客を融合する。そこには主客合一、忘我の境地がある。すべてを自分に近づけ、すべては自分にとけこむ。過ぎ去った時が甦り、歴史が息を吹きかえす。燈心の燃える油のにおいと線香のにおりのように、あの世の人をさえ呼びもどすかのようにある。このようなにおいが失われていくことの意味は大きい。

三 おいへの回帰

ハイデッガーの『形而上学入門』につきのような一節がある。すなわち、存在を問いながら、ひとつの例として高等実業学校の建物のおいことが述べられているのである。「このような建物の存在は、いわば嗅ぎつけられうる。そして、しばしば何十年もたった後でもまだ鼻の中に匂いがのこる。この匂いは記述とか視察とかがおりにふれて伝えうるよりもっとずっと直接的に、真実に、この建物という存在者の存在を与える(EM, 25)」と。ここでハイデッガーは「この建物の存立が、このように、どこかに漂っている嗅覚的素材にもとづいているわけでもない」とつづけて、この問題をさらに展開する事はなかった。また『見え

るものと見えないもの』の研究ノート(VI, 301)のなかでこの箇所を引用しているメルロ・ポンティもこのおいの問題を深めることはなかった。しかし、ハイデッガーもメルロ・ポンティももうすこしなにかをいおうとしていたのに違いない。

私は自分の経験から次のようなことをつけ加えたい。建物のおいといえど忘れられない情景がある。法隆寺の金堂のことである。

——法隆寺をはじめて訪れたのは昭和十九年の冬のことであった。人っ子ひとりいない回廊の冷たい石の上にすわっていた。いつの間にか高い空から雪が舞い降りてくる。目の前にあるどっしりとした金堂が灰色のシルエットのようになり、降りしきる雪の中を空へ空へと静かにのぼっていくように見えた——

私はこれを《においのある風景》であると思っている。夕闇のせまる灰色の世界でありながらそこには明るみがあり、存在の開けがあった。この情景はいつまでも消えることなく、折りにふれて私のなかに浮かびあがってくる故郷のようなものであった。その後何度かそこを訪れたが、雑踏する観光客のなかで、この同じもの、法隆寺の真実に出会ふことはなかった。においはなかった……。

また、ハイデッガーが「何十年もたった後でもまだ鼻の中に匂いがのこる」といつていることに関連して、ブルーストのつぎの言葉が思い出される。

——古い過去から、人間の死後、事物の破壊後、何一つ残るものがなくなるときも、ただ匂いと味とだけは、ごくか弱くはあるが、それだけに根強く、執拗に、忠実に、長い間かわることなく、魂のように残っていて、あの追憶の膨大な建物を、他のすべてのものの廃墟のうえに喚起し、期待し、希望し、匂いと味の極微のしずくのうえに、しっかりと支えるのだ——(Du côté de chez Swann, 46)

そして、『失われた時を求めて』という膨大な小説の全編を通して、随所に、匂いのことが語られている。あの有名なマドレーヌの味と匂いについてだけではない。失われた時とともに失われた匂い、失われた存在が執拗に求められているのである。そこでは光も音も、まるで居所を探すかのように、空間に漂っている。

ちなみに、生理学の分野でも通説となっていることであるが、においは過ぎ去った過去を、情景的に生き生きと浮かびあがらせる。私の臨床経験のなかで次のような症例があった。側頭葉腫瘍で亡くなったある外科医である。診断的に重要な初期症状として鉤回発作がみられた。においが

してくる幻嗅発作である。においはきまって同じにおいであった。それは、終戦後の困窮時代、注射器もなく、米軍払い下げの油性ペニシリンの注射器を再生するため、裏庭で焼いている時の油の焦げる臭いであった。そして、その臭いとともにその時のみじめな気持と裏庭の情景がまざまざとうかびあがってきたのである。

このように、ハイデッガーはとくににおいを主題にすることはなかったが、その後期、存在を語り、大地を語り、詩作的思惟、帰郷的思惟について語るとき、そこにはにおいがあった。『野の道』には榎の木のおいがある(FW, 3)。『森の道』には古いギリシャの香が漂うといわれている。

そして、『芸術作品の根源』のなかの《大地の沈黙のよびかけ》という言葉にはもっとも深い意味でにおいがある(HW, 23)。ゴッホの描いたあの絵、《農夫の靴》は土と汗と青草のにおいにする。ハイデッガーは別の個所では「ヴァン・ゴッホのあの絵……、これを見るや直ちにわれわれ自身が晩秋のたそがれ、じゃがいもの茎を燃やし終えて、鋤を肩に、野から疲れた足で家路をたどっているかのように、そこにあるものとひとり対面する……(EM, 27)」とのべている。じゃがいもの茎を燃やすにおいが晩秋の野辺にひろがっていく。

である。この超感性的なるものの本質的崩落を、われわれはその腐朽 (Verwesung) と名づける (HW, 204)」と。古くギリシャに端を発する存在忘却の歴史のなかで人間は、故郷を喪失し、大地のにおいを失い、腐朽のにおいを放つようになった。そして、ニーチェは「あくまで大地に忠実であれ (Z, 14)」といっている。「事実大地の周辺には、早くもある新しい香気が漂っている。治療にききめのある香気が…… (Z, 80)」と。永遠回帰のにおいである。

思うに、今日の人間におけるにおいの喪失は深刻な事態になっている。そのことが、氷山の一角として、自己臭妄想の増加にも現れているのではなからうか。ニーチェの言葉待つまでもなく、《大地のにおい》を回復しなければならぬ。においはより原初的なものとしてより存在に近い領域にあると思われるからである。

終章

においの現象学への歩みは精神医学から哲学への橋を渡ることであった。

「もともと単なる技術に転落していた科学が——自然科学だけでなく精神科学も——、かくも途方もない荷重と直

接の効用を迫られているとき、大破局なしにこの荷重に耐え抜くためには、諸科学の内面に最大の対重を懸け、すなわち科学が根底から哲学的になるようにするほかはないのである (NI, 374)」。

その道は現象学の思惟の道であった。その橋は存在者から存在へと超え得る橋であった。

ハイデッガーはこの橋についてツァラトゥストラの言葉「最高の希望への橋、かざかずの長い暴風雨のあとの一つの虹 (Z, 102)」という言葉をとおりあげてつぎのように述べている。「存在するものの存在が同じものの永遠なる回帰として人間に示されるとき、はじめて、人間はこの橋を超えてゆくことができる (VA, I, 110)」と。

しかも、存在するものの存在が永遠に回帰するとき、世界はあの『醉歌』のにおいに満たされていたのである。永遠のにおい、至福の喜びのにおいである。ツァラトゥストラは繰りかえしている。「永遠性の放つ匂いと香りだろうか。そなたたちには聞こえて来ないか。そなたたちには匂って来ないか。今まさに、わたしの世界は完成したのだ、真夜中は同時にまた正午なのだ (Z, 327)」と。

においの現象学への道もこのような根源への道なのである。そこで私の思い描く橋は、ニーチェの虹のように天空

にかかる橋ではない。むしろ、芳香の故郷に帰る野の道の小さな橋である。

芳香の根源は故郷にある。

人間は直立位をとり、樹上生活をするようになって世界を見遙かす存在となつて、その文化は発達したが、そこで失われたものは大きかった。フッサールはとくに『危機論』のなかで生活世界への還帰を呼びかけている。発見する天才であると同時に隠蔽する天才でもあったガリレイは(H. VI, 53)、この根源的な生活世界を《理念の衣》で覆ってしまったのである。それによって、われわれは一つの方法に過ぎない理念化された世界を真の存在として受けとるようになった。

その生活世界にはかならずにおいがあらずである。洗いたての母のエプロンにおいて、父の寝具にしみついたたばこにおいて、幼い日のひそかな遊び場所であった材木置場の木において、そぼ降る雨の外套の襟にしみついたほりにおいてなど。

そして森には森のにおいがある。メルローポンティはアンドレ・マルシャンのつぎの言葉を引用している。「森のなかで、私はいくとも私が森を見ているのではないと感じた。樹々が私を見つめ、私に語りかけているように感じた……。画家は世界によって貫かるべきなので、世界を貫こうなどと望むべきではない……(EE, 31)」。森は息づいている。存在における呼吸(respiration dans l'être)があるのだとメルローポンティはいっている。夏の日のむせかえるような森のにおいては森の真実が秘められている。——秋の日の降りつもる落葉のにおい——。

やがて帰るべき故郷には暗い湿った土のにおいがあるはずである。そして、においは消え去りやすく、また消え残るものである。

文献

本文における略号はつぎの通りである。

Heidegger, M.

EM "Einführung in die Metaphysik" 5, Aufl. Niemeyer 1987.

FW "Der Feldweg" 8, Aufl. Vittorio Klostermann 1986.

HW "Holzwege" 5, Aufl. Vittorio Klostermann 1972.

“Der Ursprung des Kunstwerkes” in Holzwege.

“Nietzsches Wort «Gott ist tot»” in Holzwege.

NI “Nietzsche” Band I, 5, Aufl. Neske 1989.

SZ “Sein und Zeit” 8, Aufl. Niemeyer 1957.

VA “Vorträge und Aufsätze” 3, Aufl. Neske 1967.

“Wer ist Nietzsches Zarathustra ?” in Vorträge und Aufsätze
Teil I.

WM “Wegmarken” 2, Aufl. Vittorio Klostermann 1978.

“Vom Wesen des Grundes” in Wegmarken (1929).

“Was ist Metaphysik ?” in Wegmarken (1929).

Nietzsche, F.

F-W “Die fröhliche Wissenschaft” insel taschenbuch 635.

Z “Also sprach Zarathustra” insel taschenbuch 145.

Merleau-Ponty, M.

GEE “L'Être et l'Esprit” Gallimard 1964.

VI “le visible et l'invisible” Gallimard 1964.

参考文献

H Husserl, E., “Husserliana”

“Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die trans-
zendentiale Phänomenologie” Husserliana Band VI 1976.

Proust, M., “À la recherche du temps perdu” Du côté de chez

Swann. Gallimard 1987.

Hölderlin, F., “Hyperion” insel taschenbuch 365.

(おたけ らんご・三校橋病院)

フッサールにおける現象学的本質洞察について

榊 原 哲 也

序

本質直観は一般に、現象学的還元と並んでフッサール現象学の根本方法であると言われる。けれどもこのことは、本質直観が現象学固有の方法であることを、直ちに意味するものではない。というのも、現象学的還元が、超越論的な意識の領野を開くという意味で現象学に固有な方法であるのに対して、その領野についての本質直観は、現象学のみならず様々な形相的学問においても認められる共通の方法であるとして一般に考えられているからである。様々な領域において、個別的事例を範例として、そこに本質を観て取

る直観の働き、それがフッサールの本質直観だとされてお
り、それゆえまた、現象学的還元と本質直観とを別個のも
のとして切り離して考えるのが、一般的な見方なのである。^①

しかし本質直観は、本当にさまざまな形相学に共通する
方法なのだろうか。むしろそれは共通性を持ちながらも、
それぞれの学によって異なり、従って現象学の**本質直観**も
それに固有の特徴を持つのではないだろうか。また現象学に
おける**本質直観**は、本当に、現象学的還元とは切り離され
て別個に——例えば、さしあたり現象学的還元によって開
かれた超越論的意識の領野に、次いで施される、といった
具合に——遂行されるものなのだろうか。それはむしろ現
象学的還元と密接不可分に絡み合うと考えなければならな

いのではないか。

実際、現象学の方法が初めて表立って体系的に呈示された『イデーンI』を詳細に検討するならば、フッサール自身が本質直観にいくつかの種類を区別しながら、他の本質直観からの差異によって現象学の本質直観の性格を特徴づけようと努力していることが明らかになるように思われるし、また現象学的還元と本質直観による認識が、両者の絡み合いによる力動的な認識運動としてしか考えられないことも明らかにするはずである。

従って、我々は本稿において、主として『イデーンI』に即しながら、まず本質直観についてのフッサールの一般的見解を確認し(一)、次に、他の形相学の本質直観に対する現象学の本質直観の特徴を、二つの点から、明らかにしたい(二)。しかしその際、現象学の目指す本質認識が、現象学的本質直観の言語表現によって成就する以上、我々は現象学的本質直観とそれの言語表現との関係をも同時に問題にせざるを得ない(三)。まさにそうした中で、中期フッサールの現象学的本質直観の方法を、へ言語表現の働きと密接に結び付いた形での独自の力動的認識運動として明らかにすること、それが本稿の狙いである。

一 本質直観一般について

『イデーン』緒論で現象学の方法とされた本質直観(形相的還元)は、『論理学研究』第六研究の範疇的直観、とくに「理念化的抽象 (ideierende Abstraktion)」(XIX/2, 60)に端を発し、これが時間意識の研究を機に、方法として自覚化されてきたものと言うことができるが、『イデーンI』では、まず第一篇「本質と本質認識」において、本質直観一般が論じられているので、我々はまず、これについて、その要点だけを確認しておくことにしたい。

フッサールによれば、時間的空間的に現存在する個体的な対象は、ただ単に「一回限りのことにあるこのもの」であるわけではない。個体的対象はどれも、それ自身のうちに、「本質的な述語要素」を貯蔵させており、己れの内に「本質」「形相」を持っている(III, 12)。ところで、そうした本質は、当の個体的対象の知覚や想像に基づきながら、個別に、あるいは他の諸々の対象との比較を通して「共通なもの」として直観しつつ取り出されてくることができる(III, 13, 16)。この、(1)知覚や想像における範例から出発し、(2)そこから個別に、もしくは他の対象との比較を通じて、(3)

諸対象に共通なものとしての本質を直観し取り出してくるという手続き、これが一般に、フッサールにおいて、「本質直観」(III, 13)と呼ばれているのである。

しかし、その場合、直観的に取り出されてくる本質に様々な段階があることは言うまでもない。ある段階の本質から「類的普遍化 (Generalisierung)」(III, 31)を行っていったら、種や類を通して、最後には事物一般、体験一般といった最上位の類に達する」(III, 30)、逆に「種的特殊化 (Spezialisierung)」(III, 31)を行えば、最後には最下の本質、すなわち「形相的単独態」に行き着くとフッサールは考えている(III, 30)。ここで形相的単独態とは、個体的定立を欠いて本質の相において見られたここにあるこのものであり、例えば、本質の相において見られたこの事物やこの体験がそれに当たるわけである。

ところで、今、例としてあげた本質は、事象内容を含んだ「質料的本質」(II, 26)であり、我々はこれについて質料的本質学・領域的存在論を形成することができるが、しかし我々が捉えることのできる本質は、これだけではない。我々は質料の本質の形式(例えば「対象一般」「事態」等)をも捉えることができるのであり、こうした「本質形式」も、質料的本質とは区別されるにせよ、「形式的本質」とし

てやはり本質の内に数え入れられるのである(Vgl. III, 26)。質料的本質を、形式的本質へと普遍化する本質直観は「形式化 (Formalisierung)」(III, 31)と呼ばれ、先の類的普遍化とは全く別の本質直観であるが(ebd.)、まさにこの形式化によって、形式的本質を探索する形式的本質学・形式的存在論が形成されるのである。

さて、以上の概観によって、フッサールが本質直観一般について、どの様に考えているかが明らかになったが、ここで注意しておくべきなのは、既に第一篇のこの一般的解明において、本質直観に少なくとも二種類が区別されていることである。本質に、質料的本質と形式的本質とが区別されるのに応じて、本質直観も類的普遍化と形式化とに区別され、両者は全く別のものとされている。従って、質料的本質学と形式的本質学を支える本質直観は異なる種類のものだと考えなければならぬのである。むしろ両者は、本質直観である限りにおいて、「あらゆる個体的定立から完全に免れている」点や取り出された本質が「無条件的な普遍性ないし必然性」を有する点等、いくつかの共通点を持つてはいる。しかしそれらはなんと言っても本質的に異なる本質直観だと、フッサールは見るのである(III/2, 578-580)。

それでは、現象学が行う本質直観とは如何なるものなのだろうか。それは今述べた区別とどの様に關係してくるのであるか。我々は次に、それを考察することにした。

二 現象学における本質直観について

フッサールは、『イデーンⅠ』第二篇において現象学的還元を導入・呈示した後、続く第三篇の方法論的考察において、現象学の営みについて次のように述べている。「現象学においては我々は、超越論的に純粋な意識の範例的所与に即して直接的な本質観取を遂行し、その本質観取を概念的ないし術語的に確定する」(III, 139f.)。即ち、現象学の本質認識の営みに關しても、彼は、範例に即した本質観取の遂行という先に確認した本質直観の基本的手続きをその内に認め、そうした本質直観に基づいて概念的確定・記述を行うことによって現象学の**本質認識が成就すると考えているのである**。しかし問題は、**当の本質直観がどのような性質のものであるか**であろう。この点について、我々はい下、二つの点を指摘することにした。

第一。現象学における本質直観の対象は、超越論的に純化された意識体験の本質であるから、この本質直観はそう

した意識体験への反省に基づく「反省的本質直観」(III, 172)であるわけだが、当の体験本質が形式的本質ではなく質料的本質である以上、現象学そのものも質料的本質学に属するとされる(Vgl. III, 149f.)。しかし、フッサールはここで、質料の本質をさらに**理念的本質と類型的本質**とに分け、現象学を超越論的な意識の類型的本質についての記述の本質論として位置づけようとしており、これが、現象学的本質直観の第一の特徴を形成するように思われる。それはどういふことだろうか――。

フッサールは、質料の本質を理念的本質と類型的本質とに区分する際、幾何学と記述的自然科学という二つの質料的本質学を対比的に引合いに出しながら、おおよそ次のように述べている(III, 154-156)。

記述的自然科学は、感性的直観に与えられてくる「流動的所与」を範例とし、これに即して、例えば「ギザギザの」とか「刻み目の入った」というような「**類型的本質**」を直接的に本質直観しようとする。そこで働く本質直観は、諸々の「**端的な直観**」に基づいてなされる「**端的な抽象**」による本質把握(Wesenserfassung durch schlichte „Abstraktion“)であり、これは流動的な所与の内から「**ある際立った契機**」を本質の領域へと高めて、**類型的なもの**と

して取り出すわけである。取り出された「類型の本質」は、不精密ではあるが、他の類型の本質から厳密に区別されえ、これが「類概念」として表現される。このように、記述的自然科学は、流動的な自然という領圏における類型の本質を、抽象による本質把握によって厳密に記述する〈記述学〉なのである。

これに対し、幾何学は、流動的所与に基づきながらも、そこから一転して、ひとが見ることのできないような「理念の本質」〔カント的な意味での「理念」を直観する。そこに働く本質直観は、「理念視(Ideation)」であり、これは後年の「理念化(Idealisierung)」にあたるものと言っている。また見て取られた本質は「理念的諸概念」によって一義的に規定されて表現され、これらは類型的概念とは異なり、精密である。このように幾何学は、理念化によって理念的本質を捉えて規定する〈精密学〉なのである。

フッサールは以上のように、質料の本質を類型的本質と理念的本質とに区別し、それに応じて、本質直観も端的な抽象による本質把握と理念化とに分け、そしてさらに、記述学と精密学とを区別する。そしてその上で、現象学を〈超越論的に純化された諸体験の類型の本質についての記述的本質論〉として位置づけようとするのである。

すなわち、——超越論的な諸体験の領野は一般に、流動的な「波動作用」をなしているが、現象学は本質学である以上、最も特殊的にみた場合でも、個物を個物たらしめる「個体化」の契機は遮断し、個々の流れ行く体験を本質の相において、「形相的単独態」として受け取らなければならない。しかしさらに現象学は記述学であろうとするのであるから、記述的自然科学の場合と類比的に、そうした流動的な形相的単独態の中から、〈抽象による本質把握〉によって〈ある際立った契機〉を〈類型的なもの〉として取り出して、それらを例えば「物理的事物性の知覚」の本質とか、さらに普遍的に、「知覚一般」の類の本質とかとして、厳密に概念的に規定することに向かう。従って、形相的単独態より「より高次の種的特殊性を備えた本質」の「厳密な概念的把握」を目指すことになるのである(以上、III, 156f)。

このように、現象学が記述的本質論として、流動的所与の直観に直接に基づきながら、より高次の類型的本質の厳密な把握を目指す点、従って、そこでの本質直観が、理念化ではなく、流動的な形相的単独態からの端的な抽象による本質把握となる点、これが現象学の本質直観に関して第一に指摘すべき点なのである。

第二。本質把握の方法は、フッサールによれば、一般に、

「一步一步着実に進む前進の仕方 (schrittweises Vorgehen)」を要求する (III, 144)。しかしこのことが、現象学の本質把握の場合には、際立った特徴を形成するように我々には思われるのである。

まず、フッサールが一般的に述べていることから確認しよう。形相的な学においては一般に、本質普遍的なものの把握が目指されるが、「一つの本質普遍的なもの」を明瞭に獲得しただけでは、「主導的なねらい」を達成したことにはならず、さらに「一緒に絡み合っている諸本質」をも明瞭にしてもっと詳細に規定して行かなければならない。しかしそのためには、「範例的個別態をもっと身近にもたらし、あるいはもっと適切な個別態を新たに入手したり」しなければならず、こうして「一步一步進む前進の仕方」が要求されることになるのである (III, 144f)。

しかしここで注意が必要である。現象学的還元を遂行し、現象学的態度で行う現象学の本質直観の場合、この「一步進む前進の仕方」とは、何を意味することになるのだろうか。

我々が今、考察の手がかりにしている『イデーン』の第三篇は、第二篇の還元の道に続くものである。従って一見すると、ここで論じられている本質直観は、予め現象学

的還元によって開かれた超越論的領野に対して、次いで施されるべき方法であり、それゆえここで問題になっている「一步一步進む前進の仕方」も、現象学的還元後の、還元からは切り離された本質直観の歩みであるかのように思われるわけである。

しかし、これは明らかな仮象である。現象学的本質直観が、範例としての諸体験を、その流れ行くありのままの具體的な姿で形相的単独態として捉え、そのより高次の類型的本質を見て取るためには、例えば第七七節の叙述が明らかに示すように、まず「生き生きとした直観において……何らかのある一つの作用遂行に身を置き移して」(III, 163f.) みなければならぬ。つまり、さしあたりは現象学的エポケーを差し控え、自然的態度に身を置いてこの作用に眼差しを向け、いわば心理学的反省を行わなければならないのである。その上で「あらゆる還元を遂行し、現象学的事象の純粹本質の内に何が含まれているのかを見る」(III, 164)。すなわち、自然的態度の心理学的反省から出発しつつ、現象学的エポケーを行いながら、範例としての作用体験の内に含まれている「或る際立った契機」を本質直観取するのである。しかしさらにその体験の本質と共に絡み合っている諸々の本質を見て取るためには、「範例的現象を

さらに展開」(ebd.)させなければならない。しかしこの展開も、その範例的現象をありのままに生き生きと直観するために、やはりもう一度、自然的態度に身を置き移して、心理学的反省を行ってみなければならないはずのものなのである。従って、なるほど現象学における本質直観も、「一歩一歩進む前進の仕方」をとるが、しかし以上から明らかのように、この歩みは「現象学的還元を予め遂行し、エポケーを行ったままで後からなされるようなもの」ではありえない。むしろ、現象学的還元を遂行しつつも、範例を生き生きとした有様で受け取るべくエポケーを緩めて自然的態度に立ち戻り、心理学的反省を行って、そこからまたエポケーを遂行して超越論的次元へと上昇していく、というような、超越論的次元と自然的態度との間をいわば往復する力動的な歩みにならざるを得ないのである。このように、現象学的還元と本質直観とが力動的に絡み合い、心理学的反省と超越論的反省との間を往復するような歩みこそが、現象学的本質直観による「現象学的態度」の真の姿なのであり、従って、現象学の遂行においては、本質直観は現象学的還元と不可分に結び付いており、切り離すことはできないと考えなければならない。^⑦これが第二に指摘すべき点なのである。

さて、以上の指摘によって、現象学的本質直観の特徴が明らかにになり、現象学的本質直観による現象学的態度が力動的なものとならざるを得ないことが明らかになった。しかし本節冒頭で引用したフッサールの言明からも明らかのように、本質直観はそれが言語的に表現され、概念的に記述されて初めて、本質認識として成就する以上、我々もここで最後に、現象学的本質直観が表現される場面を考察せざるを得ない。確かに、フッサールは現象学的本質直観の表現の場面を『イデーンI』において詳しく考察しているわけではないが、我々は敢えて、言語表現一般についての現象学的記述をもとに、その場面を描き出すことにしたい。そうすれば、現象学的本質直観は、言語表現と密接に結び付いたさらに力動的な姿で、我々の眼前に現われてくることになるはずである。

三 現象学的本質直観とその言語表現

フッサールは、言語表現に関して一般に、感性的・身体的な「語(Wortlaut)」による記述という場面の手前に、その前提として、それが非感性的・精神的な「意義」として成立してくる「表現」の場面を認めているが、そこでは、

表現される下層の作用において思念されている「意味 (Sinn)」が、上層の表現作用の「意義 (Bedeutung)」を通じて表現される、と考えられている。表現は「ある特有の志向的媒体」であって、その中で「意味」が「概念的なもの」へと高められ (III, 286)、こうして初めて「語」による記述も成立する、とされるのである。

しかしここで注意しなければならないのは、一方で、表現の層が「概念的なものという形式」を授けるだけであると言われながら (III, 287)、他方ではそれは「上に着せられた衣」のようなものではない (III, 288) と言われている点である。表現は、「志向的下層に新たな志向的諸機能を施しつつ、その下層から相關的に志向的諸機能を蒙るような精神的形成」(ebd.) であって、ここには、表現される層と表現する層とが区別されながらも相互に影響を及ぼし合う密接な絡み合いが認められている。表現に際しては、表現される下層の意味の分節に、表現の意義の分節が忠実的に適合する場合もあるが、逆に、表現の意義の分節によって下層の意味が影響を受けて初めて分節化したり、場合によっては変化させられ歪められてしまうことも十分にありうるわけである。

実際、それを裏付けるかのようにフッサールは、意義作

用の層の〈判然性—混乱性〉と、表現される下層の〈判然性—混乱性〉とを区別し、下層が混乱していても、語や命題が判然と理解される可能性を指摘している (III, 289)。これは、下層がそれ自身の内に己れの分節を顯在的に含んでいないのに、表現の層に適合することによって、分節 (Artikulation) が行われ、表現が顯在的に遂行される場合 (vgl. III, 289) なのであるが、フッサールは注目すべきことに、そこで、「たいていの場合 (zumeist) がそうなのだ」(ebd.) と記しているのである。これは言い換えれば、下部の直観の層が、たいていの場合、言語表現を待つて初めて顯在的に分節化されて認識が成立するということであり、それゆえ場合によっては、逆に言語表現の層が明快であるが故にかえって、語の判明さに引きずられて下部の直観の層が十分に直視されないままになってしまう危険性があるということ、表現が下層の直観に対して過剰になってしまう危険性が常に付きまとい、ということ、を意味しているのである。

しかし、さらに、表現が「普遍性」(III, 291) を持つており、表現されることによってそれが普遍的なものになってしまうという点にも、注意しなければならないであろう。表現が普遍性を持つが故に、表現されるべき下層の特殊性

の全てが表現の内に反映されることは原理的にあり得ないことになる (Vgl. III, 291)。このことは、表現が、表現される下層の豊かさに、即ち直観の豊かさに決して追いつくことができないことを意味しているのである。⁽⁸⁾

さて、表現作用と表現される直観との間に、このように、ズレから生じる緊張関係および相互的絡み合いが、一般に認められるとするならば、これらは、現象学的本質直観に基づく本質記述においても、全て当てはまると考えなければならぬ。

第一に、超越論的な意識の記述的本質論たろうとする現象学は、流動的な形相的単独態の一義的規定ではなく、形相的単独態の内の「或る際立った契機」を「より高次の類型的本質」として取り出して厳密に記述するのだったが、今やその理由が、次の事態、すなわち「表現は普遍性を持つが故に決して直観の豊かさに追いつくことができぬ」という、たった今、解明された事態と密接に関連していることは明らかであろう。流動的直観の所与から一転して、これを理念化し、理念的極限的なものに置き換えてしまう精密学であれば、直観との対応は問題にならないであろうが、直観の所与を与えられるがままに直接に記述しようとする記述学の場合はそうはいかない。しかし記述学は、直接的

に直観される流動的な形相的単独態を規定しようとしても、表現の意義が普遍性を持つが故に、その豊かな特殊性を一つ残らず規定することは原理的に不可能であり、だからこそ、そうした豊かで具体的な形相的単独態の内から「際立った契機」を取り出し、これを「より高次の類型的本質」として記述せざるを得ないのである。

しかしながら他方、第二に、現象学的本質直観の記述においても、直観の層はたいいていの場合、言語表現を待って初めて顕在的に分節化され、これによって本質認識が成就する、と考えざるを得ない。とすれば、逆に表現の層が明快であるが故にかえって本質が十分に直視されずに、これに引きずられ、直観に対して表現が過剰になってしまう危険性も常に付きまとうはずである。従って、表現の層を完全に論理的に判然とさせることは勿論であるが、それと同時に我々は、下層の直観の層を直視し、表現と直観とのズレに絶えず注意していかなければならない。こうして初めて現象学的本質直観に基づく本質解明の方法が、正常に機能するのである (Vgl. III, 289f.)。

それゆえ現象学的本質直観に基づく本質記述は、先に明らかになった現象学的本質直観そのものの力動的運動に基づきつつ、さらにそれと密接に絡み合いながら、へ一方で、

表現がそれ自体普遍性を持ち、直観の豊かさに追いつかぬことを自覚しつつ、他方では、表現が過剰にならぬよう気を配りながら、より適切な記述を目指していく」という形での開かれた力動的弁証法的な認識運動とならざるを得ない^⑨。しかしこれが、『イデー・I』から読み取れる現象学的本質直観と本質記述の、真にあるべき姿なのである。

結語

我々以上で、『イデー・I』の叙述をもとに、中期フッサールの現象学的本質直観および本質認識の、真にあるべき姿を何ほどか明らかにしえたように思う。それによれば、現象学における方法としての本質直観は、一般に言われるような、〈現象学的還元とは切り離されて別個に遂行される、様々な形相学に共通の方法〉ではなく、むしろそれは、第一に、形式化や理念化からは区別された、「端的な抽象に基づく本質把握」であり、また第二に、それは、現象学的還元と切り離された形で別個に遂行されるようなものでは断じてなく、むしろ現象学的還元と不可分に結び付いた形で一步一步遂行されざるを得ない力動的なものであった。しかも、このような本質直観は、それがたいいは言語表

現によって初めて顕在的に分節化される以上、言語表現一般の力動的運動とも密接に結び付かざるを得ず、こうして現象学的本質直観に基づく本質認識は、へ自然的態度と超越論的次元との間の往復・緊張関係の中で、直観に基づきつつ、より適切な記述を目指していく開かれた力動的弁証法的認識運動」とならざるを得なかったのである。

しかしながら、我々がここで明らかにしたのは、他の本質直観からの差異によって性格づけられた中期『イデー・I』にみられる現象学的本質直観の姿であるに過ぎない。それゆえ、これが、その後のフッサールの思索の展開にしたがって、どの様な変貌を遂げて行くのかを、我々は今後、考察して行かなければならないであろう。ちなみに我々は、『イデー・I』において為された本質直観の区別が、その後の現象学的な本質洞察においては、次第に乗り越えられて行く、と考えているのであるが、しかし、それをここで述べる紙幅は、もはや残されてはいない。^⑩我々の現象学的本質洞察についての考察は、まだ始まったばかりなのである。

註

一、フッサール全集 (Husserliana) からの引用は、慣例に従い、巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で示す。

二、引用文中の傍点は筆者に由来し、……は筆者による省略を示す。

(1) 超越論的還元と形相的還元との関係に関するベッカーの著名な見解を想起せよ。O. Becker, *Die Philosophie Edmund Husserls*, 1930, jetzt in: *Husserl, Wege der Forschung* Bd. XL, Hsg. von H. Noack, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, S. 154-156.

(2) Vgl. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, 1970², S. 108f.

(3) この点については拙稿 *Husserl on Time-Analysis and Phenomenological Method*, in: *Japanese and Western Phenomenology*, University Press of America (forthcoming) もしくはこれを一部改稿した *Methode und Analysen in der Phänomenologie Husserls* (『文化』第十四号、駒沢大学文学部文化学教室編、一九九一年、所収) を参照されたい。

(4) 以上から伺えるように、一九一三年の『イデーンI』においては、なるほど本質直観において諸々の範例を採ってくる際の想像の役割は十分に認められているが、しかしアプリアリに必

然的な本質普遍性を獲得するための自由変更 (Vgl. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Felix Meiner, 1985², S. 410f., 422f.; IX, 72f., 78f.) という観点は、未だ明瞭に自覚化されていなかった。無論、『イデーンI』においても潜在的には、本質は、範例の自由変更に基いて獲得されていたものではあろう。しかし、ヘルトも言うように、『イデーンI』以降、『一九二〇年代』の「本質直観の理論が批判的に再考」され、「本質直観の現象学」が展開されることにより初めて「形相的変更の理論」は成立し、自覚化されたのである (Vgl. K. Held, *Einführung*, in: E. Husserl, *Die phänomenologische Methode*, Ausgewählte Texte I, Reclam, 1985, S. 27)。

(5) Vgl. E. Husserl, *Idees directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, traduit par P. Ricœur, Gallimard, 1950, pp. 235-236, n. 1.

(6) まるにフッサール自身が言うように、「現象学的態度」は自然的態度における「心理学的態度」と共に絡み合う (mitverflochten) のである (III, 117f.)。

(7) 他方、現象学的還元を遂行しこれに依って超越論的主観性にいたるべき還元道においては、本質直観がなければ、現象学的還元は遂行され得ない。実際、『イデーンI』の還元道では、現象学的還元の呈示・遂行は、現象学的エポケーへの宣言 (Vgl.

III, 61ff.) がなされた後、「自然的態度」において「心理学的反省」を行い (III, 69)、「意識の本質分析」(Vgl. III, 69f.) を遂行

する中でなされるのであって、また、あの世界無化の試みも、

意識の経験連関と世界との相関関係への「形相的考察」(III,

100) に基づいて初めて可能になってくるのである。実は、フー

ーも指摘するように (A. Aguirre, *Geneitische Phänomenologie*

und Reduktion, Nijhoff, 1970)、「還元」の「全」の「道」は、「経

験の現象学的批判を通り抜けることによってのみ」超越論的領

域に至りうるのであり (S. 51f.)、しかもこの批判は「全ての存

在者が純粹意識に本質的に相関していること」(S. 39) を明らかに

にする本質洞察なのである (Vgl. auch S. 51ff.)。従って、「還

元の道における現象学的還元」の呈示・遂行は、「自然的態度にお

ける意識経験への本質洞察の中から、この本質洞察を通じてな

される」と言わなければならない。ここにも、現象学における

本質直観と現象学的還元との不可分な関係が認められるのであ

る。

- (8) 以上述べられた直観と言語表現との一般的関係、すなわち表現されるべき直観は、たいていの場合、言語表現されることによって初めて顕在的に分節化され、しかしそれでいて言語表現は豊かな直観に対して常に不十分なままに留まる、というこの相互関係は、我々が日常ごく普通に経験している事柄であろう。

エディも、先言語的に体験されている思考や心理的志向と、その言語表現との間に「右のような相互関係を認めている。Vgl.

J. M. Edie, *Speaking and Meaning. The Phenomenology of*

Language, Indiana University Press, 1976, pp. 148-149, 143

-145.

- (9) 開かれた弁証法的認識運動という表現は、「ここでは、〈与えら

れ直観されたもの〉と〈思念され表現されるもの〉とが一致せ

ず、常に部分的重なり合いの状態にあり、それゆえ必然的にこ

れら二つの契機が互いに制約し要求し合って自ら固有の運動を

展開していく、という意味で使用されている。「開かれた弁証法」

という表現については、筆者は次の論文から示唆を受けている。

B. Waldenfels, *Abgeschlossene Wesenserkenntnis und of-*

fene Erfahrung, in: H. Kuhn u. a. (Hrsg.), *Die Münchener*

Phänomenologie, Nijhoff, 1975, insbes. S. 77f.

- (10) この点については、次の拙稿を参照されたい。「反省の限界と

限界への反省——現象学的反省の新たな可能性に向けて——」

(『理想』第六四八号、一九九一年、所収)。

付記

本稿は、日本現象学会第十二回研究会(一九九〇年十一月三日、三重大学)において行った同名の発表の原稿全文を、ほぼそのまま

論文の文体に書き換え、必要最小限の註を添えたものである。紙幅の関係で触れられなかった論点もいくつかあるが、それらについては、右発表原稿の主旨をより包括的な視点からさらに詳論した拙稿（「フッサールにおける現象学的本質直観について」、『論集』IX、東京大学文学部哲学研究室編、一九九一年、所収）を参照していただければ幸いである。また末筆ながら、研究会発表後に様々な質問、意見をお寄せ下さった方々に深く感謝し、この場を借りて御礼申し上げます。

（さかきばら てつや・東京大学）

実体と偶有性

— F・ブレンターノの形而上学 —

中村雅樹

一

アリストテレス以来、心理学は魂 (Seele) についての学問であると規定されていた。このとき魂とは精神的諸特性の「実体的担い手」(P. 8) と考えられている。これに対して、ブレンターノは「心理学は心的現象についての学である」(P. 27) と言う。ブレンターノは心理学を一旦は形而上学から切り離し、内部知覚によって直接的明証的に経験される心的現象の分類と記述とに限定するのである。「魂が存在しようとしまいと、心的現象はいずれにせよ存在するからである」(P. 27)。

しかしこのことは、ブレンターノが形而上学にまったく関心を抱かなかったということの意味しているのではない。彼に終生大きな影響を及ぼしたのはアリストテレスの思想であった。またカトリック教会から離脱したとは言え、彼は敬虔なキリスト者であった。ブレンターノの経験主義の根底につねにアリストテレス的な、あるいはまたキリスト教的な形而上学が前提されているのである。例えば、彼によると、心理学の究極的目的は魂の永生に関わっている。心理学はわれわれが不死であることを教える (P. 37)。事実、実現されなかったとは言え、『経験的立場からの心理学』の当初の計画によれば、最終章において「肉体の崩壊の後にも心的生の存続が考えられうるかどうか」について論じら

れるはずであった。晩年になってブレンターノは形而上学的問題に対して積極的に発言するようになる。それとともに、彼の思想の骨格をなしているのが彼独自の形而上学であることが明らかとなる。心的現象の経験的記述に限定されていた記述的心理学の目的は大きく当初の枠を踏み越え、心的現象も形而上学的観点から考察されてくるのである。以下において、われわれはブレンターノの形而上学を实体と偶有性に焦点を当てて論述することにしよう。

二

ブレンターノの形而上学的思惟は、彼のいわゆる「もの主義(reism)」とともに明らかとなる。彼によれば、「語が本来の意味において使用されるならば、存在者ということで『もの(Ding)』が理解されている」(K. 4)。そして重要なことは(本稿では詳述を避けるが)、非本来の意味における存在者、またそのような存在者についての言明は、「『存在』が本来の意味において使用されている言語的表現への還元が可能である」(K. 26.)ということであった。

(→)「もの」の構造は实体と偶有性という観点から述べられる。「もの」が表象作用の対象となるとき、その表象作用

の普遍性の程度に基づいて、「もの」は差異化された種々の諸規定とともにわれわれに対して現れる。それら諸規定は、「もの」を名づける言葉として、直近の種差によって秩序づけられた諸系列をなす。例えば、「赤いもの」を見ているもの——「見ているもの」——「感覚しているもの」——「精神」のように。この系列において、「赤いもの」を見ているもの」というより低い種概念が、「見ているもの」というより高い種概念を「もの」の論理的部分」(K. 146.)として含んでいる。もっとも規定のかつもっとも複雑な「もの」概念はもっとも低い種概念、すなわち「究極的種概念」であり、もっとも無規定のかつ単純な論理的部分は、普遍的概念としての「もの」という類概念である。ここで指摘しておかねばならないのは、「赤いもの」を見ているもの」から「精神」に至るそれぞれの項は、それぞれ個物としての「もの」を指示しているということである。たとえば「精神」として普遍的にあるいは無規定的に「もの」が表象されたにせよ、その表象作用は普遍的な「もの」、すなわち普遍物としての「精神」に向けられているのではない。普遍的な「もの」は本来の意味においては存在しえず、従って表象の対象ともなりえないからである。

「もの」と呼ばれるのは、实体、実体の集まり、実体の

部分である。さらにブレンターノによれば、偶有性も本来の意味における存在者であり、「もの」である。われわれはここにおいて「実体」とは何か、「偶有性」とは何かという問題に逢着する。この問題のために全体と部分との関係が考察される。「もの」である偶有性は、「もの」である実体を部分として含んでいるような全体である。すなわち、「実体」という「もの」は、偶有性という「もの」が与えられているとき、部分としてすでに与えられているのである。

しかもその場合、偶有性が「もの」であると言われるのは、その部分である実体が「もの」だからである。ブレンターノは偶有性がそれ自体で「もの」として存在するとはみなさない。偶有性から実体は独立しうるが、実体から偶有性は独立しえないのである。これをブレンターノは、実体は偶有性から「一方向的な実在的な分離可能性」(K. 151)をもつと言う。このようにして部分としての実体は、種における類概念とは異なった意味において、全体としての偶有性に包含されている。すなわち偶有性と実体との包含関係は論理的部分としての包含関係ではなく、「即ものの的な包含」であり、いわゆる形而上学的関係である(K. 306a)。上の例で言うならば、「赤いものを見ているもの」「見ているもの」のそれぞれは偶有性でありかつ実体を含んでいるのである

から、そこにすでに形而上学的包含関係があるというのである。

このような実体と偶有性の関係は、実体は基体 (Subjekt) として偶有性に対して「基体となる (subsistieren)」と言われる。実体が「偶有性の担い手」であると言われるのはこのような意味においてであらう。ところがブレンターノによれば、「実体が絶対的偶有性の基体であるだけでなく、絶対的偶有性も別の絶対的偶有性の基体となりうる」(K. 122)。例えば、私が対象を最初に表象し、次ぎに承認するあるいは否認する、愛するあるいは憎んだりもする場合がそうである(K. 123)。この場合実体である精神は表象作用という偶有性の基体であるが、この表象作用は次ぎに承認作用という偶有性の基体となっている。従って、「偶有性の担い手」という実体の規定は、ブレンターノの立場からすれば不十分ということになる。

(二) さてアリストテレスによれば、類を形成する差異系列において、個物は一つの直近の種的差異においてのみ差異化される(K. 34)。例えば、「色」の概念は「赤」の概念、あるいは「青」の概念と差異化される。しかしそのように個物が差異化されたからといって、個物の個別化がなされたことにはならない。ある個物が質——色——赤と差異系

列をより種的なものと下降しても、この系列にとどまる限り、その個物は「赤いもの」までしか差異化されない。

「この赤いもの」も「あの赤いもの」も、究極的な種的差異という点から見れば等しいものとなってしまふであらう。プレントナーによれば、「究極的種差はまだ個別化を生ぜしめない」(K. 130.)のである。

これに対してプレントナーは次ぎのように考える。「それ」[個別化を可能にするもの]は、明らかに同一の類に属し、同時に与えられている別の究極的差異でなくてはならぬ」(K. 35.)。われわれが個物としての「ここにある赤いもの」を見るとしよう。それは「場所的——質的なもの」である。「ここにある赤いもの」において「ここ(場所)」と「赤(質)」という二つの系列が交差している。より厳密に言えば、「赤い」という「質的」規定は「ここ」という「場所的」規定を含んでおり、「ここ」という「場所」の規定は「質的」という規定を含んでいるのである(K. 35.)。それ故「個物はそれが属している二つの直近の種的差異に従つて、同一の類に従属させられている」(K. 36.)。われわれはこれらの「質」と「場所」という種的差異が、プレントナーの言う実体的規定であることに注目する。さらに二つの実体的差異系列に「時間」という実体的差異系列を交差さ

せるならば、個別化はより完璧であらう。「赤いもの」は「(時間)」——「ここにある(場所)」——「赤いもの(質)」として、実体的諸規定に基づいて限定されるのである。これは「定義づける諸特徴が交わることはまったくありえない」(K. 105.)というアリストテレスの見解を否定するものである。「われわれは互いに従属関係にある種的差異を同種系列的(homostoeichetisch)と呼び、同一の類や同一の個物の差異ではあるが互いに従属関係にない種的差異を異種系列的(heterostoeichetisch)と呼ぶことができる」(K. 36.)。個別化はこの異種系列的な種的差異の交差によってなされるのである。

次ぎに精神という実体はどのように個別化されるのか。プレントナーによると、われわれが自らを思惟するものとして内部知覚において把握するならば、われわれは実体それ自体のみを把握しているのではなく、偶有性を実体とともに把握している(K. 155.)。心的偶有性は内部知覚によって直接かつ明証的にその存在が現実的として確定されるのである。もちろんこの場合、部分としての実体を含んでいる全体としての偶有性が把握されたのであって、実体そのものがそれ自体として把握されたのではない。ところが彼は「内部知覚は実体をわれわれに「外部知覚の場合とは異

なり」場所的規定性なしに、質的規定性なしに、形態と延長なしに示す」(K. 158.)と言う。そのような実体は「ゼロ次元的実体」(K. 158.)であり、「『もの』それ自体であるような実体」(K. 159.)である。そのような実体は、偶有性を伴ってはじめてわれわれに把握されるのであって、それ自体でわれわれに把握されることはないのである。

このような実体が他人の実体ではなく、わたしの実体として個的実体として個別化されるというのは奇妙なことであろう。もともとブレンターノは、われわれは他人の自己を直接的に知覚できないのであるから、「われわれの自己を他人の自己から区別する実体的差異を挙げることはできない」(K. 159.)と述べている。どのようにして実体は私の実体として個別化されるのか。彼は例のごとく、自らを直接的明証性とともに認識する内部知覚の特性を引き合いに出す。「ある『もの』が、その『もの』自身と同様であるような『もの』」についてのみ直接的明証性をもつことができるならば、そのある『もの』は多くの『もの』について直接的明証性をもつことはできないであろう。従って、われわれは『もの』の集まりではなく、唯一の『もの』であらねばならないと認識する」(K. 161.)。こうしてわれわれは個別的差異をその特殊性において把握することがなくて

も、自らを他人と異なった「唯一の『もの』」として、すなわち個的実体として認識するのである。そしてこのような『もの』が「自己(Selbst)」あるいは「自我(Ich)」と呼ばれるところのものであった(K. 161.)。

以上述べられたように、個別化は実体においてなされる。しかしわれわれはここにおいて深刻な問題に直面する。ブレンターノの認識論においては、実体的規定とみなされた「質」「場所」は外部知覚の対象である。それは「現象的存在」しかもたず、本来の意味において存在しているとは言えなかった。われわれは物体的実体については、その実体の現実的存在を保証していない現象的存在しか知りえないのである。つまり「もの」としての物体は、「もの」としては認識されないという矛盾がここに生じるであろう。このことは実体がわれわれの経験の対象に属するというブレンターノの主張ともうまく整合しないと思われる。物体である「もの」の実体的規定が、外部知覚によって知られるということに由来するこれらの問題点を回避しようとするれば、改めて内部知覚によって知られる心的現象の特権的地位が強調されねばならないであろう。しかしこの方向は「ものそれ自体」であるような「ゼロ次元的実体」、すなわち「自我」にすべてを収斂させるといって、独我論的また形而上学

的ドグマに陥るように思われる。

引用文献

F. Brentano, Kategorienlehre, Nachdruck 1974

この著書からの引用はKと略記し、ページ数は(K. 8)のよう
記した。

——, Psychologie von empirischen Standpunkt, Bd. I, Nach-
druck 1974

引用に際してはPと略記した。

「もの」に関するブレンターノの思索は、まだ十分に明
らかとされていない。「もの」と「内在的客体」をめぐる問
題の一端は、拙稿『志向的内在』（中京大学教養論叢、第三
二巻第三号掲載予定）を参照されたい。

（なかむら まさき・中京大学）

空間と力

——現象学と解釈学における他者について——

宮 坂 和 男

ここでの課題は、言語に依拠して他者問題を考える見方について検討することである。その範例として、まずガダマーの解釈学について検討し、次にそれとの関連でフッサールの他者論について見てみることにする。

一

理解に関するガダマーの理論は、総じて〈二面性〉の形で把握されうる、と言ってよい。

ガダマーの理論の要点の一つは、人間の歴史的有限性・状況拘束性を指摘し、テキスト理解がそのつど異なるものとなる（「適用（Anwendung）」ことを積極的に容認する、

ということである。これは歴史を断絶として捉え、過去を疎遠なものとなす見方である。ガダマーは一方では、この断絶と疎遠さ（*Fremdheit*）を認める立場に立って、著者の心理状態を理解する可能性を否定し、テキスト理解の可能性を事柄に関する理解に限定する、という理論を呈示している。

だがガダマーは他方では、人間の状況拘束性を、人間が歴史の連続の中に否応なく置かれていることとして捉えている。歴史の連続によって過去の事象が現在へとつねにすでに働きかけていることを示すのが、「影響作用史（*Wirkungsgeschichte*）」という概念である。理解がつねに状況に応じて異なったものとならざるをえないのが本当である

としても、その異なり方はこの「影響作用史」によってあらかじめ制限されている。このような歴史の親密さから形成されてくる先行理解の有意義な役割を再評価することが、周知の「解釈学的循環」という概念が意味するところにはかならない。ガダマーは一方で歴史の断絶・疎遠さを強調しながら、もう一方では歴史の連続・親密さ（Vertrautheit）を認めているのである。

ガダマー自身「この間（Zwischen）」「疎遠さと親密さとの間」にこそ解釈学の真の場がある」（WM, 300）と言っているように、この〈二面性〉はガダマーの解釈学の根本的性格を示すものである、と言ってよい。

この二面性がとりわけ明確に見て取れるのは、「地平融合」を論じる際の「地平」の規定においてである。ガダマーは、一方では「地平」は本性上「ただ一つの大きな地平」でしかありえないと言いながら、他方では、過去の地平と現在の地平という複数の地平が融合することによって理解が成り立つと言っている。ガダマー自身も認めているように、ここにはアポリアがあると言わねばならない。

「われわれはなぜ、そもそも《地平融合》ということを言うのか。なぜ単純に一つの地平が形成されると言わな

この自問にたいしてガダマーはこう答えている。

「伝承との出会いはすべて……テキストと現在との間の緊張関係を経験する。解釈学の課題は、この緊張を素朴な適用によっておおい隠すのではなく、それを意識的に展開するところにある。……歴史的意識は、地平に備わっている他者性（Andersheit）を意識しており、それゆえ、伝承の地平を自分自身の地平からきわだたせるのである。」（ibid.）

ガダマーの二面性は、根本的には《他者》に関する問題として把握されうる。歴史の連続性という観点においては、地平は、過去と現在の両方を含む一つの地平として把握されねばならない。だが、それと同時に他方では、過去が現在と異なるものであることは否定しようがない。したがって現在の地平と過去の地平とが区分され、地平が複数化されるわけである。歴史の〈親密さ〉と〈疎遠さ〉という二面性は、《他者》の〈親密さ〉と〈疎遠さ〉として捉え直すことができる。ガダマーの理論に関して生じざるをえない疑問は、結局のところ「地平融合」によってすべての他者は一つの大きな地平の中に溶解してしまうのではないか、したがって他者の「他」者性が失われてしまうのではないか、ということである。

二

「地平」と「他者」とはまさに現象学の中心問題であり、それゆえここでフッサールの他者論について検討してみることが助けになる。

『デカルト的省察』に典型的に見られる他者構成理論はすでに決定的な批判にさらされているが、フッサールの他者論の問題点もまた、より正確には〈二面的〉なものとして把握されうる。しばしば批判されるように、フッサールは他者を対象的に考察しており、「類比化的統覚」「自己移入」等の作用によって、私の類似物として構成されるものとしての他者を第一次的に考えている。だがフッサールが同時に、共同主観(Mitsubjekt)としての他者の非主題的な在り方を十分洞察していたことには注意しなければならぬ。私が物を見る場合、私はその物が別角度からはどのように見えるのかを、ある仕方ですべて意識している。他者は、このような共構成によって私の構成をあらかじめ制約しているものとして存在しているのである。

「私は他者を、経験する共同主観(Mitsubjekt)として経験する。そして、この共経験(Miterfahrung)の中で

私は、客観的世界をわれわれの世界として獲得する。その際、私と私の第一次的現在とは、この世界経験と世界認識の全体を共に担い(mittragen)」、さらには他者の存在を共に担っている。」(Hua. XV, 41)

それどころか、驚くべきことにフッサールはある箇所でも、このような他者は現象学的エポケーによっても排去されない、とまで述べている。

「このエポケーは他者の意識様態と他者自身を廃棄することはない。そうではなく、このエポケーはそれらをも他者の生(Leben)として存立させるのである。この生においては、他者にとっても私にとっても、共に世界があるのである。」(Hua. XV, 113)

ところが、フッセリアーナ第十五巻の編者ケルンの注記によれば、フッサールは後にこの箇所を鉛筆で消してしまったという。この削除が意味するところは重要である。フッサールは、いったんは他者の非主題的な在り方を適切に洞察しながら、そこから再び、他者を主題的に現前するものとして規定する姿勢に転じてしまふ。

フッサールの言う他者に関しても〈二面性〉が指摘される。彼の言う他者は、一方では(1)私の眼前にいる対象として考えられていると同時に、他方では(2)私が何か物を知

覚する際につねにすでにその物を共構成している他者、非主體的に存在している他者、として論じられている。

フッサールの態度の転換について、その理由を理解することは困難なことではない。フッサールにとって重要なのは、対象の知覚の場面において最終的な基礎づけを行うことであり、フッサールは他者構成理論をもこの構図の中に組み入れようとしたのである。

この点を指摘するのは容易であろう。だがわれわれは、この点においてフッサールの他者論を無効とするだけで済ませることはできない。なぜなら、ここでの問題はわれわれの日常的な信念に深く関わっているからである。身体物体 (Leibkörper) を介して、「物的存在や物的性質を越え出るもの」(Hua. XV, 82) を間接的に直観すること。この「二層性 (Zweischichtigkeit)」(Hua. XV, 85)。この構図はたしかに、他者経験に関するわれわれの信念に当てはまっていないであろうか。

このことは、フッサールに即して言えば、他者構成の「底層 (Unterschicht)」である「第一次的自然」にまで遡って考えられねばならない。そこに属する形式についてフッサールは次のように言っている。

「このような独特の仕方では他者を捨象し排除したあとに、

われわれは、なお残存する一種の『世界』を保持している。その世界とは、私の固有領域に還元された自然 (Natur) のことである。……空間、時間形式……が、この還元された世界現象の中に属している。」(Hua. I, 129) フッサールは他者考察の過程で、折りにふれてこの形式に言及する。ここで読み取られねばならないことは、『広がり』を本質とする「空間」の表象形態である。

三

対象的に把握される他者とは、より正確には、空間的に表象されている他者と言われるべきであろう。これはわれわれの信念をも強固に束縛している表象形態である。では、あらためて他者とは何なのか。

すでに述べてきたように、それは非主體的・地平的に存在するのである。だがガダマーにおいて見られたように、地平概念と同時に他者のアポリアが生じているのはなぜであろうか。

このアポリアを生じさせているのも「空間化」なのである。地平が溶解し一つの大きな地平に融合してゆくという考えの背後には、明らかに空間的な表象がある。実際ガダ

マーは地平を「視界 (Gesichtskreis)」(WM, 307) と規定している。

だが実際には、地平は空間ではない。たとえば文字を読む場合、われわれは視覚的映像から本質的に独立した「意味」を理解しているが、この意味理解を可能にしている歴史的連関は空間的なものではない。まさにガダマーが言う意味での地平は空間ではないのである。この本来の意味での地平は、不可視な仕方であれわれを拘束しているものである。ガダマーは一方でこのことを洞察しながら、他方では地平を空間的に捉えており、地平が漸次的に解明可能なものだと考えている。このような地平の空間的な把握が自他の融合の図式をも誘引してしまっているのである。

他者に関わる事象を見誤らせ、他者のアポリアを生じさせる「空間化」の思考形態に對置して、「力」という言葉によって他者の本質を言い表すことができるように思われる。このことが具体的に意味することを、他者問題の二つの位相に即して考えてみたい。他者を理解すると言うとき、それによって意味される事柄について、多くの場合次の二つが混同されている。

- (1) ある人が私と同様の主体であることを認識する。
- (2) 他者の考え・意識内容を理解する。

フッサールの他者論が関わっているのは、他者を自己と同等の超越論的主観性として見なすことはいかにして可能か、ということであり、それは明らかに(1)の位相の問題である。この場面での「空間化」は他者そのものの空間化であり、他者を物と並存する対象と見なすことである。この場合には、他者を事物から峻別する基準はない。他者を空間的に把握するかぎり、われわれは精巧なロボットと人間との間に区別を見いだすことはできない。他者が私と同様の主体であることが知られるのは、眼差しや身体運動を通して他者が私に《力》をおよぼし、私に何らかの反応を強いることによるのである。

次に、ガダマーに見られたアポリアは、(2)の位相における他者問題に関わっている、と考えることができる。単純化して言えば、地平の空間化は、言語的な意識内容の空間化として考えることができる。一般的に言って、言語による他者理解の可能性を考えると、言語的な意識内容を空間的に事物化する傾向が指摘されうるように思われる。物化された意識内容の伝達・授受の可能性という見方が、他者理解に関する楽観的希望を生み出すのである。だが、たとえばデカルトはこう言っている。

「私は自分の意見のいくつかを、非常にすぐれた精神の

人々にたびたび説明したことがあり、私が話している間は彼らはきわめて判明に私の意見を理解しているように思われたにもかかわらず、それを彼ら自身の口からもう一度言う段になると、彼らはほとんどつねにそれを変えてしまい、私としてはもうそれを自分の意見だとは認められないようにしてしまうのであった。」(『方法序説』)

われわれはむしろ、人の言うことを自分の思考の構図に即して把握することができない場合の違和感を優先的に考えるべきではないか。この場合にも言えることは、《力》が私に働きかけている、ということである。他者の考えを理解できない場合われわれは、理解しようと努めることによって、自己の思考の図式を問題化しはじめる。他者の《力》は、私の思考を揺り動かし、その体系・連関をずらしてゆくのである。ここで生じているのは「地平融合」ではなく、《力》の効果なのである。

われわれを強固に束縛している空間性の信念に対置して、《力》という概念において考えるとき、力の主体としての他者は、いかなる意味においても私に同化されえないものとして把握される。《力》という概念をもちいることは同時に、他者の「他」者性をどこまでも容認することであり、

まさにこのことが肝要なのである。

〔略号〕

- WM : Gadamer, Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (全集版)
- Hua. XV : Husserl, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil (Husserliana Bd. XV)
- Hua. I : Husserl, Cartesianische Meditationen (Husserliana Bd. I)

〔付記〕

本発表の内容は、「テキスト理解と他者」と題して『文化』第五十五巻第一・二号(東北大学文学会、一九九一年九月)に掲載された。子細な点に関してはそちらを参照されたい。

(みやさか かずお・東北大学院生)

「他者」という出来事

——力への善意志と善意志の力を巡って——

森 村 修

一 はじめに

フッサールは、「伝達の会話(mitteilender Rede)」とは、聞き手が、「意味」を伝達しようとする話し手の志向(Intention)を理解し、話し手を意味賦与作用を行う「自分に話しかけている人物」として統握する場合であると述べている。この場合、話し手は、意味賦与された言葉を「表明・発話(äußern)する」ことによって、「伝達しよう」という志向もまた伝達されると信じており、聞き手も、話し手の言葉が「意味」の伝達であると同時に、話し手の志向の表明(Außerung)でもあると信じている。このことは、「会話」

が成立している以上、話し手と聞き手の双方にあらかじめ「伝達しよう」という志向が存在していること、互いの言葉が互いの志向を伝達し得ることを意味している。

それ故、「意味」と並んで伝達され、背後で機能している信じられている志向の存在に対する懷疑は、話し手・聞き手の両者において存在していない。言い換えれば、「伝達しよう」という志向が、「何を伝達しようとしているのか」、さらに言えば「そもそも伝達しようとしているのか」という形で問い直されることはない。なぜなら、フッサールにとって、伝達される「意味」はそのまま伝達される志向の「表明」であり、「意味」と「志向」は不可分に結びついているのだから。この意味で、表明・発話された言葉は「意

味」であると同時に「志向の充実」であり、フッサールの「伝達的会話」とは言葉と志向とが一致する、一種の「理想的対話」であるといつてよい。そして、この場面における話し手と聞き手は、形式的に役割を担っているにすぎない相互に代替可能な「同質的存在者」であるといえる。

確かに、会話なり対話が成立しているとき、互いに「何かを伝達しよう」という志向が存在するという信頼の上で、コミュニケーションが成立していることは否定すべくもない。ただ問題なのは、対話なり会話を行っている話し手と聞き手が、互いに代替可能な「同質的存在者」であるという前提、そして、話し手と聞き手が互いの語ることを理解し得るという前提である。フッサールにとって、志向が存在するにもかかわらず、互いに理解し合えない、形式的に代替不可能な「異質的存在者」同士の対話の可能性はないのだろうか。そして、互いに互いの志向を理解し得るという前提が成立し得ないような場面とは存在しないのだろうか。

この点に関して、われわれはデリダのガダマー批判を取り上げ、さらにデリダによって開示された方向を、バンヴェニストの「遂行的発言の一回性」へと収斂することで、「異質的存在者」同士の対話の可能性を模索したい。その結果、

フッサールの「伝達的会話」における話し手・聞き手の形式的関係は、レヴィナスの非対称的關係における「私」と「あなた」の倫理的關係に轉換されることを指摘したい。

二 デリダ・ガダマー・バンヴェニスト

「権力への善意志」と題する論文の中で、デリダはガダマーに三つの問いを提起した。われわれが注目するのは、ガダマーの「善意志」についてデリダが疑義を呈した第一の問いである。とりあえず、議論の順序としてガダマーの考えを検討する。

ガダマーによれば、誰でも口を開く者は、理解されたいという欲望をもっている。そして、理解の能力とは、「人間がそれによって他者と共に生きることのできるような、人間の基礎的な規定の一つ」であり、この規定は「言語と、対話の共同体の中で実現される」。さらにガダマーは、「他者の言説がいわば明解になるように、できる限り他者の視点を補強しようと努めること」を説き、それが「すべての理解にとって本質的なもの」であると考えている。これが、ガダマーにとっての「善意志」に他ならない。端的に言えば、聞き手は、いわゆる「善意（志）」によって話し手の言

語を理解しようと配慮し、聞き手から話し手になるとき自らの言葉も聞き手の「善意(志)」のもとで理解され、ここに対話の「共同体」が成立する。この「共同体」の背後で機能している互いを「理解しようと努める」ことが、「善意の力」と名づけられるものではないだろうか。つまり、「対話の共同体」が基本的に話し手と聞き手の「理解しようと努める」「善意の力」に支えられていることによって、「対話」は可能となる。

このようなガダマーに対して、デリダは相手を理解しよう努める「善意の力」を否定しているのではない。この点は強調されてしかるべきである。デリダは、「善意志に訴えること、コンセンサスへの欲望の絶対的な確信に訴えることについて」「この公準の強力な明証に賛同せずいられましようか?」といった。ただ、デリダにとって問題なのは、この公準が単に倫理的なものであるだけでなく、すべての発話共同体 (*toute communauté parlante*) に妥当する倫理の原理 (*principe*) であり、それが共同体における不一致や誤解を規制することである。この意味で、デリダは、「善意志」とは無制約的 (*inconditionnel*) であり、結果的に、この無制約的「善意志」は、主観的な「意志がこの無制約性の形式、つまり絶対的な上訴の手段、最終的

審級における決定として残ることを前提しているのではないか」と疑問を投げかけているのである。

デリダによれば、ガダマーがいくら「言語は対話的性質を持つ」と強調したところで、「発話共同体」を根底的に規制している主観的「善意志の力」が機能している限り、主観性の圏域から逃れられない。われわれはこのようなガダマーに見られるような、主観性が隠微な形で機能している思考形態を「独我論」と名づけよう。このような「独我論」は、「理解の能力」が私と同様に他者にも本質的に備わっていると考えていることから理解されるように、私と他者は「同質的存在者」として仮定されている。つまり、私と他者は権能的に同質的であるということである。したがって、「独我論」の対話は一般的・形式的であり、具体的・個人的個人としての「私」と「あなた」との対話に対する配慮が欠けている。そして、問題にすべきなのは、対話とは常に「私」と「あなた」という具体的な個人同士の対話であり、その都度一回的な出来事に他ならないということである。

フッサールやガダマーのような「独我論」は、「善意志の力」によって互いの意図・志向が理解し得るものであるということを経験している。先に述べたように、そこでは「そ

もそも伝達しようとしているのか、「実際に伝達され得るのか」という疑問は不問に伏されている。われわれはデリダによってこのような疑問について再考する可能性を獲得したといつてよい。

しかし、デリダのガダマー批判が、彼のオースティン批判の延長線にあることを認識した上で、デリダによって批判されたオースティンの中に、デリダとは別の可能性を見いだしたいと考える。ある意味で、デリダのオースティン批判は不当な批判も内含しているということである。端的に言えば、デリダはオースティンの言語行為論にオースティン起源ではない「遂行的発言の出来事性」を読み込み、それを批判している。

実のところ、「出来事性」を強調し、言語行為を別様に展開したのはバンヴェニストであり、「デリダのオースティン」とは、まさに「バンヴェニスト的オースティン」なのである。

バンヴェニストによれば、遂行的発言は一つの行為であることによって、一回きりという特性をもっている。それは、一度限りの定められたある時間と場所という特定の状態の下においてしか実現され得ない。それは一つの出来事なのである。個人的且つ歴史的な行為であるために、遂行

的発言は反復されることができない。バンヴェニストにとって、対話をする個人の遂行的発言は常に一回的であり、反復され得ない。それに対して、デリダはたとえ一回的発言であれ、「書記素的 (graphématique) 構造」による「繰り返し可能性 (itérabilité)」から逃れられないという。つまり、デリダによれば、出来事が一種の言説であり、記号的な出来事である限り、出来事の単独性 (singularité) は維持されず、結果的に反復可能なものとなってしまふことを指摘する。記号的な繰り返し可能性は、遂行的発言においても適用可能だというわけである。

しかし、デリダの批判がバンヴェニスト的オースティンに対して有効であるとしても、われわれの関心は「対話」という出来事にある。したがって、われわれとしてはバンヴェニストに加担したい。ただ当然のことながら、デリダの批判を通過したことによって、遂行的発言を為す話す主体の志向に、対話の主要な側面を担わせることはできないことも明白であろう。それ故、われわれが考えている「対話」とは、「同質的存在者」間で為される、主観的な志向の全面的な相互伝達ではなく、「異質的存在者」の間で為される、ある時間・空間においてその都度一回限り為される遂行的発言のやりとりのことである。そして、われわれにとつ

て興味があるのは、まさに「対話」の参加者である「私」と、「私」とは「異質な他者」としての、具体的個人である「あなた」とがいかにしてコミュニケーションをはかることができるか、さらに、それが可能であるとすれば、言語はどのような形で機能するのということである。

三 出来事としての他者——結びにかえて

フッサールやガダマーのように「独我論」に陥らず、デリダのようにコミュニケーションにおける「書記素的構造」を定立するのでもなく、一回的な遂行的発言を行うような「異質的存在者」同士の対話の身分は、いかにして確保され得るか。それは、「対話」が為されている場面に立ち戻って考えるべきであろう。つまり、言語が開始する瞬間から考察を始めるべきであろう。問題にすべきなのは、言葉を交わす直前に他者がわれわれに面前するという事態そのものであり、ここにレヴィナスが登場する必然性がある。

レヴィナスは、他者の顕現においてはじめて言語は構成されるのであり、言語は超越を、根源的分離を、対話者同士の異邦性を、自我に対する他者の顕現を前提としていると述べている。話し手と聞き手、つまり「私」と、「他者」

としての「あなた」とは、根源的に分離されており、同質性を仮定することができない。そして、レヴィナスによれば、「あなた」の特質は、ひとりの私であるのかどうかさえ私には分からず、そもそも「あなた」が私に何かを望んでいるのかどうか分からないものとして「私」に到来するということである。

このような「私」と「あなた」との出会いには「出来事」であり、そのような出来事として遭遇することによってはじめて、言葉が交わされる。レヴィナスによれば、言語は関係するもの同士の共通性が欠けたところで語るのであり、共通性が欠けているが故に共通性を構築することがはじめて必要となる場で、言語は語るのである。はじめから前提となる共通性・同質性はここでは存在せず、出来事としての遭遇が言語を機能させ、「私」と「あなた」を結び付ける。こうして、同質的人間としての話し手・聞き手の関係は、具体的遭遇の前で瓦解し、倫理的关系として考え直されることになる。

倫理的关系において、つまり出来事としての遭遇によって語られる言葉は、まずもって「呼びかけ」である。レヴィナスは「言語の關係は召喚、呼格をその本質的要素」であるといっている。言語が「呼びかけ」であることによって、

一般化されない「私」と「あなた」との間の単独的(singulier)言語だといえるだろう。このとき注意しなければならないのは、異質な存在者としての「あなた」は、「私」に無理やりの侵入という形で、一つの啓示として到来する他はないということだ。なぜなら、「私」は「それ自体で他者の到来を理解するための十分な能力をもっていない」からである。このような遭遇のもとで交わされる言葉は、当然「私」と「あなた」の位置関係を反映しているはずである。

「あなた」が「私」に呼びかけ、語りかけることによって、「私」はもはや「あなた」の言葉の中で「私」ではなくなり、「あなた」にとつての「あなた」に転換してしまう。

そこでは、呼びかけられることによって自らの権能を制限された「私」は、自らの権能を再度確保しようとして、「あなた」を「私」の「呼びかけ」の対象とするような言葉を発する。しかし、そうしたとしても、「あなた」が「私」に面前し、「私」に対して一回的に行つた遂行的発言の出来事は無に帰すことはない。したがって、そこでは「他者は私を自らにとつてのあなたとすることによって、私の主人となり、私を自らの人質と為す」という事態が成立する。そこでは、「私」と「あなた」は非対称的關係にある。この關係は一回的に為される遂行的発言という出来事の中で常

に生起している關係である。この非対称的關係は逆転することはできず、「私」と「あなた」は同質的で対称的な存在者ではないが故に、交換不可能である。そこでは、「われわれ」という形で「私」と「あなた」の個性を廃棄することとはできない。

こうして、「私」と異質で非対称的な「あなた」との、具体的で一回的な「対話」の内幕が明らかになると考えられる。これは、デリダによって開示された可能性のデリダとは別様の展開ではないだろうか。そして、われわれは非対称的な關係における「私」と「あなた」によって為される「対話」の可能性を模索してみたかったのである。

《参考文献》

- (1) Revue Internationale de Philosophie, n° 151, Bruxelles, 1984
- (2) P. Forget (Hrsg.), Text und Interpretation, München, 1984
- (3) E. Benveniste, Problèmes de linguistique générale 1, Paris, 1966
- (4) J. Derrida, Marges de la philosophie, Paris, 1972

- (5) E. Husserl, Logische Untersuchungen II/1, Tübingen, 1980
- (9) E. Lévinas, Totalité et infini, La Haye, 1961
- (7) J.-F. Lyotard, Le différend, Paris, 1983
- (もりむら おちむ • 東北大学大学院文学研究科)

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二九〇名。

年間会費（年報の代金を含む）は年間三千円です。
本誌の講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。

委員長 若干名

会計監査 二名

第六条 総会は年一回定期的に開き、その他必要があれば、委員会の

決議によって臨時に開くことができる。総会は会の活動の根本方針を決定し、会員の中より委員および会計監査を選出す

る。また、総会は一般報告ならびに会計報告を受ける。

第七条 委員の任期は四年とする。

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

第九条 役員はすべて重任をさまたげない。

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

第十一条 会計監査は年一回会計を監査する。

第十二条 会員は会費として年一〇〇〇円を納入する。

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

(昭和五五年五月三〇日制定)
(会費は昭和六二年度より『年報』代を含め三〇〇〇円に改定)

編集後記

予定通り『年報7』を発行することができました。ご協力を感じていたします。今回の編集は、第十二回研究会での各研究発表に加えて、委員会の選考による六篇の依頼論文を掲載することになりました。依頼論文につきましては『年報』も昨年度で六号を数えるに至り、多くの方に執筆していただきましたが、今年度も今後の学会の発展のため、これまでに書かれて然るべきと思われる方や地域のバランスのことも考慮いたしました。発表論文につきましては一層の充実を望んでおります。

なお第十四回研究会は来年の九月十七・十八両日に札幌（北大）にて行なう予定です。多数の会員のご参加を期待しております。

（文責、加藤精司）

GENSHOGAKU NENPO 7

Annual Review of the Phenomenological Association of Japan

Contents

Kozo KUWANO	Vom Gefühl in der Philosophie
Gunshi SATOMI	Husserls Vorlesungen über Fichtes Menschenideal
Tadao YAJIMA	Das Motiv der einzigartigen philosophischen Einsamkeit
Toshio JITSUKAWA	Être et acte ; l'entreprise ontologique de Merleau-Ponty et son implication morale
Yasuhumi TOMIMATSU	La foi langagière—réconsidération de la problème de langage chez Merleau-Ponty—
Masayoshi SHIBATA	Intentionality, intentions, and actions

	The Report of the 12th Conference of the Phenomenological Association of Japan
Kazuhisa MIZUNO	Quelle est la possibilité phénoménologique dans le cadre de l'ontologie de Merleau-Ponty ?
Kiyokazu WASHIDA	La pensée réversible : Merleau-Ponty <i>et</i> la phénoménologie
Tetsuya TAKAHASHI	Le naturalisme fondamental chez Merleau-Ponty
Masaki SUGITA	On The Phenomenon of Questioning
Hiroshi ADACHI	Vom sogenannten Eigengeruchswahn—Eine Brücke zur Phänomenologie des Geruchs
Tetsuya SAKAKIBARA	Die "phänomenologische" Wesenseinsicht bei Husserl
Masaki NAKAMURA	Substanz und Akzidens
Kazuo MIYASAKA	Raum und Kraft—Über den Anderen bei Phänomenologie und Hermeneutik—
Osamu MORIMURA	L'autre et l'événement

●編集委員●

金 田 晋
加 藤 精 司
丸 山 高 司
鷺 田 清 一

現象学年報 7

1991年11月30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
