

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

理想主義者フッサール

里見軍之

比類なき哲学的孤独の動機

矢島忠夫

存在と行為

実川敏夫

言語的信

富松保文

志向性・意図・行為

柴田正良

第十二回研究会の報告

マルコ・ポンティによる現象学の可能性

水野和久

リヴァーシブルな思考

鷲田清一

113 97

79 63 47 33 17 1

メルロー＝ポンティと〈根源的自然主義〉

高橋哲哉

「問い合わせ」について

杉田正樹

いわゆる自己妄想について

足立 博

フッサールにおける現象学的本質洞察について

榎原哲也

実体と偶有性

中村雅樹

空間と力

宮坂和男

「他者」という出来事

森村 修

編集後記

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つてもよいアприオ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приオリな総合的命題である〉(IV. 454.

— フッサールの「人間」

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」〈実践的に働くいた感情〉(Ms. FI20. 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〉、〈主觀〉がどのように語られているか、どういふとかい見よう。

“Grundlegung”）という定言的べしをアприオリで分析的であるとしないカントの記述が、また〈理論理性だけでは

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

「いつ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。」¹⁾と挙げる。

その「「人間にとて世界は先所与としてある」という構造、「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、先人間と言つ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つ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。「我々ヨーロッペの人間性(Menschentum)には一つのモンテレキーが土着している。これはヨーロッペ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、といふことを我々は感じる。(不明であるにも拘らず)の感情は確かにその正当性を有してゐる」(Huss. VI. 320.

Ergänzender Text. "Die Krise des europäischen Menschen und die Philosophie")。」²⁾やはり、その一で語ら

れていることの他に、最後の「感情」が問題である。「人間性には一つのモ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ペに土着している先感情³⁾を読みとりたい。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き、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. F 128. S. 200. 「倫理学研究】 A・ロート著 北樹出版訳六一頁)と。

ハッカ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、規定的、客観的でアブリオリであるということになる。人間にはその感情に関するも先感情があり、この感情の内にはヨーロッペに基底流として流れ続けていたモンテレキーを読みとる」ことができるのである。

II カントの「人間」と「自然」

周知の通りカントの主題は「いかにしてアприオリな総合判断はあるか」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からの」の意味であるといふことから(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ゐるはずであり、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つ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при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ない。例えば世界には初めがなければならな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ふことが大切である。そして我々がアприオリな先天的認識を拡大しようとする(=総合する)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при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。

やむ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と思われ、その意味で極めて人間信頼的であるようと思われる。恣意的で人間信頼的であつ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. B850ff.)、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粹な尊敬の念に基づいて行為しなければならないという必然性である義務にかなつてゐることを認めたい」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く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при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、従つてまた諸対象を経験において規定する」ともできないであろうからである」(B263)

Ann. * ハルテンシュタイン版強調)。ここでは、「自然のアпри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つて完全に開展するようく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く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)人間にあつては、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発展するのであって、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発展する」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、といふものは、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つて達成した幸福や完成でなければ、一切これに与らない、というこことである」(同訳一七頁)。ここでは、「自然と人間理性との共通性」が語られている。

以上をまとめるに、「(ホ)」「人間理性は自然のアпри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。カントにあつては自然が因果律に従つて生起するのに対し、人間の意志は自発的自由な動機律とでも言つてよい法則に従つて生起するのであるが、しかしこの意志の自由は道徳法則からの命令を受ける。(ハ)での「類においてのみ完全に発展する」での類とは、従つて、道徳的類のことである。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について要請であるが、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発するように、定められている」とことになり、従つて道徳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だ、

個の論理と、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ぬ。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)。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本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приオリ性であろう、つまり総合的アприオリ性である。

では個はどうから來るのか〔この疑問はカント、フッサー、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》(V. 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

いう問い合わせにはカントは答えていいるのだが、ではそり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て考へてよいが、それに対してもどうに扱えばよいのか。個はどのように登場するのか。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ろうか。カントは個を普遍に埋没させているのではなかろうか。

III カントの「趣味」

く、図式とは範例であり、というのは例えれ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ブ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らうか。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（Subsumption）を含む〉（UK146）。ここで、「〈趣味〉に包摂原理があるといふことは、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とも、やはり法則を求めるという判断力にとつて独自の原理を単に主観的なものであるにせよアブ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ブリオリに含持させている、と推測する。〈アブ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」とある（vgl. XX. 295）。こうして、自然の概念が悟性的立法に基づき、自由の概念が理性の立法に基づくと類比化させて、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。一つ引用する。先ず「趣味とは与えられた表象に関する我々の感情に、概念を介入することなく、普遍的に与り得る（allgemein mitteilbar）ものを判定する能力である」（UK160）。概念を介入するのではなく、普遍的に与り得るものをおもむのが趣味であって、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。趣味が概念を介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目指してのことであつて、個別化を企画しているのではないことを考え併せてると、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、全認識能力の専外に存するものであるから、……」（B829. Ann.）と言わっているところからして、カントにあって感情は理性の専外にあつて、それに先立つものとして認識を基礎づけるも

のであると考えてみる。「何か或るものを見し」と断定する。そしてこの種の判断においては他の人たまが我々と異なる意見を持つことを許さない (*nicht verstatten*)。それにも拘らず我々の判断は概念に基いてのではなくて、全く我々の感情に基いて行われる」 (UK66f.)。この論述われることも認識を基礎づけるといふことが、感情がカントにおい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的判断の根底に置かれてしまふのである。〈*mitteilbar*〉 という可能性が趣味判断の中心的述語カントの如きとなる。次は、「我々は趣味を美学的共通感覚 (*sensus communis aetheticus*) へ対して、普通の人間悟性を論理的共通感覚 (*sensus communis logicus*) と名づけてよいだらう」 (UK160. Ann.) と記されているが、これでは共通感覚 (*Gemeinsinn*) やの「共通」が大切である。前の引用とかく併せ判断して語るならば、カントは趣味を「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リストリオに達成することができる能力である、といふことになる (vgl. UK161)。「いふてこのような共通感覚は経験に基づいて設定されたものでは決してない。」

の共通感覚の如きすらといひれば、一種の「べし」 (判断 *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らう (*werden*) とするのではなくて、我々の判断に合致すべきであると昭示する」 (UK67)。この「べし」は実践理性での道徳律の命令としての「べし」と同根であろう。我々に定説的に (kategorisch) 作用してくる道徳的法則に対しても我々の意志が仮説的に (hypothetisch)・蓋然認に (probabilistisch) 動かされるに、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、人間は主観的であるのである (vgl. IV. 412-415)。『判断力批判』にも当為はあるものと昭示されるが、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つてゐる、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。従つ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つてし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）と人間とに於いては、「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於い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る性行、即ち社会性とが社会のために指定されていふ（bestimmt）被造物としての人間の要件である」（UK162 備註筆者）と語り、人間は社会的であるために指定されていふこととなる（こゝでは“bestimmt”といふことが大切である、誰が、何が人間を社会的として指定するのかは定かではないが）。人間は社会的であるべく指定されていふのは人間の有限性である。人間は本来社会的であるといふのが、当然演繹的人間の趣味判断につれて社会性がつまると、従つて趣味を美学的共通感覚と名づけることもあるのであるが、統一して、先の引用と結局は同じになつてゐるが、前述の通り、〈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）〉といふと於いて、判定できる能力

（UK163）、「報告する」とのできない普遍的規則の範例と田である或る一つの判断に対しても、人が同意する（Bestimmung）必然性」（UK62）、「美に対する満足には模倣ではない繼承である範例への同意の必然性がつきまとふ」（vgl. UK139）、と言われるに至るものなる。人間には社会的被造物として範例に同意せねば不得ないという指定（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。「精神的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もつて今にあるもの（Was）として持つてゐる。しかし」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）であるといふことである（Huss. IV. 298）。「実験（Experiment）は何等実在物の経験（Erfahrung）を提供すべくもなく、却つて本質直観の基盤としての單なる範例的直観を提供する」（Huss. V. 52）。もはや「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」がである。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 자체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」ことである。同様にまた経験的ではない、實在把握ではない、「むしろ〈單に想像的な〉直観からも出発する」ことである（Dies）が、経験に先立つて既に横たわっている構組み、経験のアпри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）から本質直観は想像的直観からも出発するところは、この範例化が生活世界のアприオリ性を承認した上で、カント的には構想力の一種であるからであろう。範例は現実的ないし可能的（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つて範例化は可能界（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る（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（ibid.）、「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、こずれかの述語を現実に属せしめよ（zur gehör-en）」（B460）とも言われている。構想力は図式なし範例

を想像する」という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類、自身は再び特別な人類によって構築される特別な人種と語り、そのような人種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いへした一切のいとば、構想された構成された規範（Normen）が、従つて、構成的には人間の人格としての人格（Personen）に、またより高階次元の人格性に属しているといふのそうした規範が、属しているということを知つていふ。——このことは当然のことながら先驗的主觀性にまで中継〔移入〕される。このいとは、従つて同時に、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。やが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〕が現にあらじととなる」（Huss. XV. 421）¹⁰。

四 「主觀」

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つ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のであろうか。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）の働きがあらう。個人私の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的思想ともなるのであろう（西田幾多郎全集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、フッサーの語る有限性理論が前提されているものと考える。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、という問い合わせ立て、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つて判定しなければならない」。「ここで〈範例〉と言つても、それは基本的にはフッサーの人の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ない」。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、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、従つてその数的単一性」(VI. 101)と語り、その教念を「不可視な神の國の、地上での可視的表象(図式)」(VI. 131)と語るときの教念に対して、「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приオリに設計し、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」より先になつているのも、理性のアприオリな実践例なのであろう。しかも超感性的なものにだけ法則をアprioriに、従つて独断的に認識するために、第一順位にあるこの自由には「その始まりが作

られなくてはならない」とやれている。「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 僕点カント)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、先存在によつて規定される有限的な人間の意志の自律であつて、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ころとから、カントは個人キリストの中にあら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力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ぬ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ろう。個人キリストも先存在・先人間の規定を受けなければなるまい。人間愛の立場から我々の行為の大部分が義務にかなつてゐるとするカントでは人間が道徳法則の主体であるといふことが範例化を可能

ならしめている。以上は「道徳法則という名の下に法則をアприオリに、従つて独断的に認識する」(XX. 295)と、う「主観的なものが客観的なものとして配慮される」(VIII. 138. Ann.) 非合理な」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」と欲する」とができないからならない (muß wollen können IV. 424f. "Grundlegung" 傍点筆者)。まだ、「汝は格率の普遍性を法則として同時に欲する」とがやれるよらに行はれせよ」(ibid. 437 傍点筆者)。この「欲する」とができないなければならない、「欲する」とがやれるよらは Kant にあつてはアприオリで総合的で、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、しかし、自由自發的でもあるということであらう。ここに Kant の有名な命題である「定言命法そのものはアприオリな総合的・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て、つまり定言命題であるから言えることなのである。Kant では「定言的なべしはアприオリな総合的命題である」(IV. 454 "Grundlegung")となつてゐる。ここに Kant では先驗的論理学が登場し、この先驗的論理

学によつて、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合わせられ、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приオ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當用範囲外、純粹悟性の能力の限界外のことであるの意味であり、従つ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徳的意図によつて真だとする (Fürwahrhalten) 我々の意見・決断である」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徳の世界と美的世界とに存する」ととなるのである。

ところで A・ローートの『ハドムント・フッサール倫理学研究』(北樹出版訳五六一七一頁)から説明してみる。彼は次の主旨のことを述べ。

「アприオ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、倫理的義務が當為性格をもつてゐる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。Kant もこの事實を全く吟味せずに通り過ぎることはできなかつたのであって、彼は道徳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いひである。なぜなら定言命法への突然のこの敬意は前提され、いわゆる「実践的に働いた感情」(Ms. Fl20, 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にも可能となるのである。ルルドロートがフッサーの用語を使用して「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〈定言的なくはアприオ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、従つて理性的な態度そのものである。それ故にこの態度はア priori で理性的な感情と認められ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 priori 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らう。「真正な倫理学は感情に訴えなければならない」、「感情のア priori な必然的参加を純粹倫理学は要求する」。そして「純粹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」つまり特に価値論的な理性の問題」(Ms. Fl28, S. 123)を扱う」といふことなのなければならない。

『思考の方位を定めるとはなんですか ("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」についての説明の中で、「ア priori」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にはどうしても私には必要である。(Ich bedarf durchaus das Gefühl) ところ自身の主觀における区別の感情、主觀的区別による」とあり、こうしてこの区別の感情が対象の位置づけをア priori に規定する(VIII. 134-135)のであるが、実は区別をア priori に規定するの主觀的 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し、理論的区別・定位の場合にも、「我々は判断しなければならないから、また認識衝動によつて、その必要に迫られり (genötigt werden)、必要の感情を持つ」(ibid. 139 u. Anm.) ところ必然性の主觀的根拠に基づいて、ア priori に(=認識衝動的に主觀的) 理性そのものの必要を見いだすといひ、必要が洞察(Einsicht)であると配慮せねばならない(=Bedürfnis für Einsicht gehalten werden)、主觀的なものが客觀的なものだと距ねねるのである、と語る。

「必要が洞察であると配慮せねば」とは理性衝動に条件的な合理性をもたらすから理論(思弁)理性的な仮説的な

それ故に純粹理性批判の立場からの論じ様であらう。「必要」と「洞察」との関連ではがむるかくいふと謂ふば、それは、例えば「認識し洞察すべし」(V. PV. 4) と「洞察」を認識と同一視する論じ様や、「たゞ自由とは、それが我々が知つてゐる道徳法則の条件であるが故に、洞察しなくてもそのアブリオリな可能性を知つてゐるといふの、思弁理性のすべての理念の中での唯一の理念である」(V. PV. 4) や「『実践理性批判』での「洞察しなくても知つていい」) と「論じ様がいへ、やして「知りて」(Wissen) が「客観的根拠に基づくこと」、しかしながら判断する人の心の中の主觀的原因をも必要とするといふ意見 (Fütwahrhalten) やある」(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(主觀的にして客觀的となる)「必要」がい詰るとして、理論理性でもない、実践理性とも言えなく、ハッサールの言葉では「その他の」あらゆる理性」(Huss. II. 52) が謂われて「筆者考へる感情的理性の存在を承認するといふのをいへるのやあらう。ハイデガーが「純粹な感性的理性」("Kant" S. 178) と詰るのにはいれないのであらう。「必要」と「洞察」の関連づけは、「必要」が「命令」(強要) (ハイデガーの「クレオーハ」)"Holzwege" S. 314) となり、「洞察」が「認識」(ハイデガ

イデガーレの “Denken” となるべきもの、存在論的に解釈された「カスレは存在論的には解釈してはいけない」（故にすべからずが故に、なしあたう）（vgl. V. PV. 30, 159）〔“Sollen” であるが故に “Können” である〕 ふるいへやあると私は解釈する。そう解釈した理由は、この「汝なしべきであるが故に、なしあたう」か、「理性が理性的存在者のものにあつて障害なしに実践的であるとするは、この条件トやはり、この実践的命令の形態（Sollen）はすべての理性的存在者にむかへて妥当なる意欲（Wollen）である」（IV. 449. “Grundlegung”）の「理性が意欲である」「“Sollen” であるが故に “Wollen” である」ということから、理性と意欲とを命令としての強要と必要として解釈するといふ「すべきである」が故に、なしあたうが故に、なしあたう」と解釈したからである。我々は必要であるとする強要を感じるが故に、洞察し認識することができるであろう。ハイデッカーレは、仕向た（Heissen）である存在の語りかけ（Anspruch）に応答（entsprechen）すればねるのである。「理性使用のために何が成らるか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. Ann.）。「 für objektiv gehalten werden」 の如き様に、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。したがって、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つ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「」の感情はアприオリなものであるとしているのであらう。（ハッチャールは）カントの姿勢に対しても「カントの理性批判の根底には至るといひや、超越的な形而上学的想定でもつてやつてして、一種の独断的客観主義が存してゐる」（Huss. VII. 369）と批判する。理性の認識衝動の必要は感じられた（gefühlt）ものであつて、理性自身はその理性衝動を感じる（fehlt 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體い様の中に、私は理性に先立つものとしての感情のア priori性を窺い知る。〈理性が自分自身を満足せしむる理論的使用に対するもの〉のよべな理性の必要は純粹な、理性の「」がテーゼ（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）と呼べる（だがやあらう）

（vgl. VIII. 141）とするカントの説明は「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ゞ（wollen）ないばと、条件的（bedingt）なものであるのに対しても、実践的使用における理性の必要はしなければならない（missen）とした無条件的（unbedingt）なものである。

」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ければならないという必然性が理性衝動的に強要されてしまうのであり、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приオリな感情であるといいたいのであらうし、ハイデガーは存在であると想う。

参考文献

「信憑的（doxischen）」様相こそせ、特に信憑的原定立、信確実性の原定立は、その「先」指定期（positionale）潜活性が意識の全領界を被つて、獨自の優先をもつてゐる（Huss. III. 289）とする『イデーネー』でのハッチャ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つて、意識に先立つて原定立的に先指定期されていて、その記述から、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。『UK』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

——フッサー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

フッサーは一九一七年十一月、フライブルク大学において、大學關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、今度は哲学部の關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、愛國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ないか、と訛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「宗教改革からぼーゲー⁽²⁾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つた姿を示しています」(XXV, 267)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つたのだが、この哲学は、「われわれドイツ人と現代人にとっては、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と思える」(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」によつてである。ドイツに芽生えた理想と、「最高の宗教的かつ倫理的信念」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的の、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ういい高揚と英気の刷新とを感じることであります」。

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」。それだけにかえつて、彼の知識学の技巧を凝らした思弁に追随するのは誠に難しく、厳密な学を目指す人ならと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、眞の人間性の尊嚴のために、偉大な哲学体系の直観的な精神内容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す」。

(ibid., 271)。以上の序論に統じて、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の問い合わせが哲学の真の理論的な問題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であろう。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、やがてカントがこれを強力に推進した。カントによれば、自然は認識主觀でもは自ら生産しうるものではなく、それを超越的な物自体による触発にあおがなければならない、という制限を免れない。しかし主觀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ものではなく、叡知的側面において

で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おいて、觀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。そしてもはや、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、客觀を生産する主觀も、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。主觀のなかに残るのは今や（死せる残余として）乱雑な感覚質料です。主觀性のなかに、それが自らは産出しなかつた何かがありうるのでしょうか。いや、主觀であることは全く行為者であることに他なりません。主觀がいつでも自らの前に、行為の基体として、自らの活動の客觀としてもつて居るのは、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、主觀であることと行為すこととは一致するばかりでなく、主觀に対する客觀であ

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、われわれが主觀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、行為は相互に連関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てなければならない。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。

第一講は編者によれば「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、絶対的觀知は自己自身を指定する事行であり、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一自我ではなく、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、形而上学的なボ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ません」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いかなる外的实体でもなければ、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.)。この考え方には、神が善のイデアであるという点でも、理諭が人間性の実践的な高揚と教濟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見る者はこの世俗的世界の、すなわち快と苦痛の、欲望と享楽の奴隸である。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、実踐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。「眞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)。

といふが無神論論争以降、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れるべき下位のものに対する、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。」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となる。「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のではありません。神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」(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、隠していく闇、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、觀取、『學』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隱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らうと知るまいと、その最深の根柢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觀取す

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

フッサーの講義の目的は打ちひしがれている聴衆の再生を願い、彼らを叱咤、鼓舞することにあつたのだろうから、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』がその材料になつてゐる。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覺と民族的使命とを示し、理想の実現を呼びかけたのであった。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、とき單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った。フッサー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、かゝ全き受苦のなかでも『淨福に』しうるもの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。だがその民族にとっ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真の栄光に至り、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す」(ibid., 293)。

II フィヒテ講義の奇妙さ

フッサー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、當時フッサー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」、「學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。したがつて、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贊意を表しているとしか思えないほどである。だが、フッサーは本当にフィヒテをそこまで評価していたのであらうか。フッサーの評価全般を見れば、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。

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の評価である。人間が神に至りうる背景として、神が人間に至るのでなければならないという、フィヒテ時代の思弁的宗教論をフッサーが本当に気に入っていたと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⁽³⁾」とさえ酷評している有様である。そうであるとすると、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が摘み食いし、高く評価することになる。そのような不連続性は本来まさにフッサーの忌み嫌つたことではなかつただろうか。その意味で、フッサーの講義は誠に奇妙な立論によると言ふほかない。

この第一の疑問と密接に関連することだが、第一に、この講義がフィヒテ哲学の祖述であるとどまらず、とりわけ無神論争前後に比重の偏った祖述であるということも

はとても信じられない。フッサー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、神概念を主觀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方の方が相応しい
のではないか。この著作は実のところ、フィヒテがその後
思弁的立場に深まつていったがゆえに、自著ながらもはや
価値あるものとはみなさなくなつた代物なのである。とこ
ろで、フッサーが聴衆に推薦したフィヒテの著作と言え
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随してよいだけ
の根拠がフッサーの考え方のなかに見出されると到底思
えない。ここにはフッサーの飛躍または賭けが潜んでい
るのではないか。

最後に、フッサー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つていて、いうことも拭いきれな
い疑惑の一つである。そうしたやり口はいかにもフッサー
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の
なかで若い時代を過ごしてきたのであった。もつとも、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
ていくことにはなつた。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つた。し
かしとにかく、フッサー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は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て
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』、『ショーベンハウアーに還れ』という
呼びかけを必然的に伴つたのだが、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つた。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つて、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、死者によつて動かされる危険から免れるのである」(ibid., 207)と。このように語るのとほとんど時を同じくして、まさに「フィヒテに還れ」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らうか。

もともと、フッサールがフィヒテに肩入れするのに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らまい。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い、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。したがつて、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の不十分な議論、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つたのではなかろうか。

もう一つ、この講義にはもつ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的規範から確然と分かつものであった^⑤」。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つて、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つた。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』『近代的匈奴』といつた非難、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つ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」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つたからこそ、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つたのである。彼はこの時局にあたつて、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もヒヒテのうちに燃え上がつたあの憤怒と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つていた頃の一九一五年始め、あるハーヴィードの哲学者に送つた手紙によつて知られる。「国家的孤立のこの感情をわれわれ自身のなかで耐え、克服するのは厳しさこの上ない試練でした。戦場に出てゐる我らの生達と同じく私の二人の息子もまた戦場に出ています……」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様に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なはず、死体に囲まれ、心底ぞつ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つ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ゐるのです。ところでアメリカはどうしたのでしょうか。われわれはどんな助力も期待

しませんでしたが、しかり理解を、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つていてことでしょう。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リッカート宛の手紙で「私は自分がこの十年といふもの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に新たな哲学的課題を突きつけたのである。フッサー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らるような哲学的世界觀の必要を感じた」のであります。われわれはめいめいそれなりの仕方で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「私自身の展開がとつ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、あなたの素晴らしい豊かな、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、主觀性における神の発展、世界創造として示されたこととを、私は全くかか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、ずっと前から私も親しく近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つ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に新たな哲学的課題を突きつけたのである。フッサー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らるような哲学的世界觀の必要を感じた」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つた」。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いかつただろうか。それにしても、「世界の発展の意味として、主觀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ろう
か。ここで改めて、フッサーとフィヒテとの接点を探つ
ておく必要がある。

三 フッサーのフィヒテ観

フッサー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っていた頃
であつた。フッサーのカント理解は主としてブレンンタ
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つた。また当時はシェリングや
ヘーゲルは「非学問的」だとして全く誤解されるか軽蔑さ
れるかであつたが、フィヒテについての評価はそれほどひ
どくはなかたようである。⁽¹⁰⁾そこで、フッサーも若い頃
はドイツ観念論にあまり関心をもつていなかつたであろ
う。その結果、「論理学研究」になつ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つ
ている。もちろん両者のこの概念使用の実態はかなり異
なつ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つたものではない。フッサーは
「学問論」ということで厳密に基盤づけられた哲学の形成
を企て、そのためには差し当たり論理学から出発したが、結
局は絶対的主觀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
まつてゐるようだ。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。したがつ
て、フッサー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つたということを示してゐると言
えよう。その上、フッサーは「知識学」に関するではそ
れ以後もあまり研究してはいないと言われている。⁽¹¹⁾

一九〇三年、フッサーはゼミナーで『人間の使命』
を用いてゐるから、漸くこの頃からフィヒテに関心をもち
始めたということが解る（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たらし
めた、と言つてゐることとも照應する。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、フィヒテま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、フィ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、それはフィヒテが「知識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でないが、それが学問たりうるためには物知りと言ふ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。もつとも、この程度のことは多くの人が言ふことであり、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⁽¹³⁾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、また実際に、フッサー⁽¹⁴⁾ルがフィヒテの当該論文を読んでいたと思われる」とからも、フッサー⁽¹⁵⁾ルのこの論文でのフィヒテ評価がフィ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』書ではフィヒテやヘーゲルには学問的哲学への真面目な意欲があつたこと

を認めている(VI, 204)。

フッサー⁽¹⁶⁾ルが哲学の伝統に目覚め、真剣にドイツ観念論、特にフィ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。⁽¹⁷⁾ 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」とは絶対に確実です。この精神、この意志力には今や一八一二年と同じく、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)⁽¹⁸⁾。そして一般的には、この頃のフィヒテ研究を通じて、フッサー⁽¹⁹⁾ルが觀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、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、フィヒテ講義を除けば、その後もフィヒテに関する言及は僅かなものであり(例えは、VII, 408. VIII, 326)、具体的にフィヒテのいかなる概念、どのような考え方方が現象学に生かされているのが見極めがたい。ただはつきりしていることは、フッサー⁽²⁰⁾ルが世界観としての目的論に強く惹かれているところである。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る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、いつもこの境遇と鬪っています」（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。彼はある人に当たった手紙（一九一八年六月）で、「現象学によって私に開かれた宗教的パ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が」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。⁽²⁰⁾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）」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ふからである。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」ということさえ述べていた。だがそだだからと言つて、かりに「神への」があまりうるにしても、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、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、また時局柄やね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つただらう。管見するにいふによれば、その後彼は後期フィヒテの立場を憚しつゝ、この無理を理論的に清算でやる方途を探つたのだが、しかしその試みは表面あやば(公平やれた範囲では)最後まで成功しなかつたのである。

- (5) H. S. Hughes, *Consciousness and Society*, Knopf, 1958. (中松、荒川訳、ニューベ『意識と社会』、みやや書房、一九七〇年、118頁)。

- (6) 脇圭平『知識人と政治』、岩波新書、一九七〇年、111頁。
(7) 脇、上掲書、115頁。

- (8) Kern, *ibid.*, 34.

- (9) Kern, *ibid.*, 35.

- (10) Vgl. Kern, *ibid.*, 4.

- (11) Vgl. Kern, *ibid.*, 36. ケルンによれば、フッサールが「全知識論」の「概要」を読んだ形跡はない、また一七九七年の「社説」も惜くも残っていない。彼はメディックス版選集(一九一〇年)を所有している。

- (12) Vgl. Einleitung des Herausgebers (Th. Nezon u. H. R.

- Sepp) (以下EH. と略す) in: *Husseriana* Bd. XXV, S. XXVII & Kern, *ibid.*, 37. & Schuhmann, *ibid.*, 75, 77.

- (13) *Fichtes Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, W. de Gruyter, Bd. I, S. 44.

- (28) *Husseriana* からの引用はヨーロッパ数学や精神学、トロント数学会による表記で、本文中は日本語。

- (29) Schuhmann, *ibid.*, 36.

- (4) 「眞の精神的々」(A. Diemer, *Edmund Husserl*, Hain, 2. Aufl. S. 312) よれば既に述べた。

- (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. Seeböhm, 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ないから問題外だ。つまりトドガルが「私我に限る限り既成のいふにだれか、いりやせんの原則」の異回返しの議論は割愛する。
- (26) Seeböhm, *ibid.*, 70f. だが、彼はトドガルの「身体性」（無限）から一歩後の「超限」を辿たどりながら指摘している。
(ルルル ブルノ・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本要件である。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」から始めることがある。いちばん始めから始めることが、ことさら「徹底的」と言われるのは、いちばん始めから始めるこ

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。すでに途上有るものにとつて、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なければならない。

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。解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つて、決定的に規定されている。

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、いつでもそういうのか。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、哲学の情熱だととも、哲学への情熱は何によつ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、とまことに言うのだろうか。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。徹底することは、抜けてしまつた底を修繕したり、取り替えたりすることなのかな。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。取り繕つても取り繕つても、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、につちもさつちも行かなくなるからだろうか。哲学の情熱、ラディカリ

二 徹底的帰還の情熱

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、この動搖が、徹底的な飛躍として「喜び」の感動であるからである。

徹底的帰還が困難であるのは、自分の存在の根底の動搖が「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、そうあるしかないものである。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關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ない。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ない。

他方、自分の存在の根底の動搖が「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っては、そうあるしかないものである。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、ある仕方でまだ、根底において堅持しているのでなければならない。すなわち、ある仕方でまだ、自分の「内部」に立て籠もっているのでなければならない。

存在の根底が揺るがされることを、危機としてではなく、喜びと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、哲学的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ったのでなければならない。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ない。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、わたし自分が、ある仕方ですでに、思い返しているからである。

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

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。

うか。それ自身によつて明かなものは、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。自明なものが、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は、ひとが、ある仕方で、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、究極の解説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説しなければならないとりあえずの「初め」にすぎないからである。自明なものは、それが自身によつて明かなものであると同時に、それ自身によつ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説も、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。自明なものの解説が強いられるのは、ある仕方で、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、この外部を、方法的に取りもどすだけである。反省は、この外部か

らの解説を、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。したがつて、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もある。反省が、自明性の根拠を解説できるとすれば、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ふことは、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ふことである。

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るのである。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」を知ることは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出会うのは、反省なしには知りえないかったわたし、わたしの「外部」であるわたしである。しかししながら、そのわたしは、わたしが反省なしに知つているわたし、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、反省によつ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」でなければならぬ。

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うることではない。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。

不可解な秘儀となつ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」とでなければならない。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。

(一)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、自分を忘れているわたし、である。そのかぎりで、反省は、自分を忘れているわたし

「外部」が、自分に忘れられているわたし「内部」に還つて行くことである。

しかしながら、自分を忘れているわたし「外部」は、自分が忘れていたり、自分を忘れていたりするわたし「内部」である。

(二)したがつて、「内部」であるのは、自明な自己理解の内部に閉じ込もつて生きているわたし、自分を忘れていたり、である。逆に、「外部」であるのは、自明な自己理解を搖るがすわたし、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、自分を忘れているわたし「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、「眞実のわたしを知る」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、わたしの内部に還つていたのでなければならない。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、わたしの外部に出ていたのでなければならない。

反省するわたしが、あらかじめすでに、何であったのか、何處にいたのかが、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、反省において外部に出ることができるもの、誰か。われを忘れることができるもの、忘れられない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にするもののゆえに、「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。諸々のわたしによつて分有される、いわば一つの共通のわたしである。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

いであろう。わたしと他者は、そのかぎりで、わたしたちでしかない。

したがつて、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、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も、いわば自己内共同体の内部にあるかぎり、そのままで、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出会いうるためには、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、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のだろうか。他方、対話が、共同体への参加であるのに對して、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のだろうか。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開拓することである。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開拓することである。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拓することである。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拓することである。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。だが、対話としては、わ

たしの外部へわたしの共同体を開拓することである。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・懷疑・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はできない。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、⁽³⁾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ぐる些細なことが、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、のっぴきならぬつまづきとなる。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、那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、つねに新たに問い合わせなければならない。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つ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發揮しているかぎり、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、自然的生活が根底から崩壊してしまっているかぎり、ことさら自覺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で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、苦惱している。自明性の喪失が、喜ばしき開放としてはなく、襲来する制御不能の外部として、自分の存在感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、わたしの苦悩によつて、共同体の威力を実証している。

(2)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、すなはち、「わたしが考へてゐるのだから、わたしが存在してゐるわけだ」において、「考へてゐる」とことは、「すべては偽であると考へてゐる」、「他のものたちの真理を疑うこと」を考へてゐることである。コギトにおいて、「考へる」とことは、「すべてを疑う」とこと、あるいは、「すべてを疑おう」と意欲する」とことである。コギトおいて実証されるわたし、考へてゐるわたしは、すべてを疑つてゐるわたし、すべてを疑おうと意欲してゐるわたしである。

すべてを疑つてゐるわたし、すべてを疑おうと意欲してゐるわたしは、比類なきわたし、異様なわたしである。わたしは、わたしの共同体の外部にある。わたしは、わたしの共同体の内部の誰一人とも、自分の自分とさえも、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、一度も遠ざかつ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って「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、他人にとつてばかりではなく自分自身にとつ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はなく、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、戦慄しないでいることが、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がることもできないわたしである。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つて、かえつて、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つたら、どうだらう。比類なきわたし、異形のわたしが、異形の他者・神の同類ないし似姿でなかつたら、どうだらう。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つたら、どうだらう。

それでも、わたしは、「正氣」（ここで正氣云々はおかしなことだが）でいるだらうか。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、ありえないかったはずである。

(3) 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飛び越して、エポkeeのわたしに、初めから一举に飛び込んでしまふとすれば、方法的に順序が逆である。そう言われていた。⁽¹⁾

エポケーを遂行するのは、わたしである。何人のひとがいて、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学者たちの共同体（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kee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」(id)を、わたしは、わたしが遂行するエポkee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keeによって到達されるそれを、エポkee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keeを遂行している「わたしである」、そう言ひほかないのである。したがつて、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」でもなかつたのである。

それは、からうじて「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が人間わたしのままでかいし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つていて。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kee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

構造それ自身によつ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くしである自分を想起させる動機が、したがつて、人間わたくしが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。

方法的反省によつ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、自明な人間的生活のただなかに、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ない。

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) 炙谷行人 『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〉と無縁のといふにいふのではない。

——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ろう。(また、「既に賽は投げられてゐる」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ふことである。)——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、為すべからいとは何もない。たとえ何かを為しても、我々はそのことによつ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〉といふものは、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ふものは、明証的なものなのであらうか。存在は存在であり、無は無であるといふことは、明証的ないいのか。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、知らないといふことは何のやうなことすれば、無知から知への移行といふことも(移行といふ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、回心といふことや何のやうなこと

メルロ＝ポンティは、「無は何ものでもない」というのは眞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、明証といふより要請なのであり、それは「神学的オプティミズム」(PP. 456)を背景とする独断的觀念なのである。

〈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、「学びつつある意識(la conscience en train d'apprendre)」(PP. 36)となるのが、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、イデー化、価値、当為といったものに対する反発である。そう考へると、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学的なのである。だが、ここで話を終わらせる」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を意味する、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のであり、つまり、それは道徳的含意を有するのである。従つて、メルロ＝ポンティの哲学を、倫理学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知れない。ともあれ、〈反省〉という仕方で当為、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。(い)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、よくよく考へてみると有意義であろう。徳は人格者そのものにないのである。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

れるといふ、つまり行為に、あるいは行為の次元への自覺的定位に、存するのである。

そして、哲学はそれ自身道徳性の所在である。つまり、
哲学は反省＝観想ではなくて行為なのである。⁽¹⁾——」の指
摘を前置きの締め括りとして、早速、マルロ＝ポンティの
存在論の解説に取りかかる」といしよう。

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くるものと想起」(PP. 74) しながら条件を加える。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、せれにいの点に現象学の現象学たる所以があるのである。尤も、創造といへども、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らう) かくして、「現象学的世界は先行的存在の顯在化 (l'explication d'un être préalable) ではなくて、存在の確立 (la fondation de l'être)」(ibid.) といふ

れる。真理の実現であるといふの創造、——」の問題は、マルロ＝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) といふ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に提示してみる」といしよう。

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つたのである。つまり、点や線といった「問題の与件は問題の解決よりも以前に (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. 21)。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つてゐるために、我々に創造を要求するもの」(VI. 25)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。

それで、じつした存在との創造的合致は、マルロ＝ポンティの哲学の次元を構成する根本問題である。それから、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ゝ、改めて創造としての合致について考察することにしよう。

マルロ＝ポンティには或る種の実体-様態、潜在-顯在の枠組みがある。「私は思惟する」題 (*Je pense en général*) (PP. 463)、最も「普遍的自我」(PP. 465)から、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)、——これが普遍と個

別の二項は、「私の実存」への「様態 (modalités)」である「行為 (actes)」(PP. 410) から、また「分かたれぬ潜在力 (puissance indutive)」からの顕現 (manifestations)」(PP. 485)として、語り換えられるのである。しかし、マルロ＝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、一はつねに多くの手前に留まる。主觀は「自我」への絶対的現前」であり、「全く格変化しない」(indeclinable) ものやね?」(PP. 488)。

しかし、じつした主觀は、それ自体としては、「分節化されていなし」(個葉になつてこなさ) 事 (un cri inarticulé)」(ibid., OE. 70) のようなものである。即ち、件の自我への絶対的現前は黙したコギト (cogito tacite) なのである。主觀は、個別的思惟、即ち個別的行為の自我の自我を拘束するのみ、「自我」に現出 (s'apparaître)」(PP. 485)、「自我」意識 (自我の自我) がやわらか。即ち、「私の存在 (mon être)」への……接觸」(PP. 432) は、その都度の現在における個別的思惟におけるのみ獲得されるのである。

しかも、行為におけるじつした存在の現出、存在との接触は創造的事象に他ならない。どうしてそう言ふのか。——マルロ＝ポンティが愛読したラシード＝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、その潜在力からの無数の顕現 (manifestations) が涌出するのを見る」とである⁽²⁾。と。ふつぶつ、マルロ＝ポンティによれば、行為とは「主觀がその秘密を握っているわけではない能力を主觀が展開す

「」(PP. 463) いへどある。「画家は彼の行為の組織法則を自分で知つてゐるわけではない」(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. 145-5)。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、單なる事實上のものなのか。もしそうであれば、メルロ＝ポンティの立場はラシエーズ＝レイの立場と何ら違わないことになる。ところは、後者が主張していることは、精神が事實上の無知を克服して(精神が本来それであるといひの)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(emancipation)の鳥瞰者となることだからである。ところが、メルロ＝ポンティが、「遂行される」とによつてその正しさが立証される暴力的行為」(PP. XVI)を語り、主觀は自分がその秘密を握つてゐるわけではない能力(例えば語る能力)を發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ゐるのではない。ところは、実は人間的意識の背後に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はないのである。とすれば、行為は紛れもなく創造である。

我々はまず初めにいくつの内在を語つた。しかしいまや、創造を、即ち「ひとは為すことにおいて由[口]を越える」(SN. 317, cf. PP. 53, 449) という超越を見出したのであり、おれに由の主張に到つたのである。しかし、困惑するには及ばない。主觀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「由[口]との不動の同一性」(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「分かたれぬ推力、推移としての時間」(PP. 484) であつて、「由[口]を他(un Autre)へと開き、由[口]の外に由[口]」(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)といふことが、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.) がるのである。一なる実存があり、その様態として多様な行為がある。しかし、一なる実存とは超越の運動そのものであり、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。従つて、由[口]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」と存在と行為(exister)についての私の意識は〈脱-存(ex-sistance)〉

の実際的所作と一体」(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つたが、そうすると今度は内在ということを見失つてしまふ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・自が盲目的に没入であるとすれば、多なる個別的思惟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らう。しかし、時間の分かたれぬ推力は、——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ゝもそのことを知る」とのできない力」(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つてしまふことはない。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いふ「実存は、決して自己」自身から立ち去るなど」(ne se quitte jamais elle-même)」(PP. 197, cf. PP. 486)。「時間の核心には眼

差しがあり……誰か (quelqu'un) がよき」(PP. 482)。それは、あらゆる行為の「誠人」(PP. 411) へ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ないのである。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、客観的思惟としての思惟はないといういとなのである。一切の思惟を奪われているのがいつしか思惟し始めるといふことはあり得ないのである。格変化しない主觀とは即自的な完成物ではなくて、分節化されていない叫びなのであり、或る独特的志向性によって自己を先取りしている。即ち、諸行為によつて顯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、といつても、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、顯在化するためには、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「自己」の外に出るのでなければならぬ。そうすることによってのみ「自己」の内に帰る〉ことができるのである。一は意に反して多く関係しなければならないのではない。「分かたれぬ推力、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) といふ言葉は、この言葉の文脈的意味を越えて、思ひのほか深い含蓄を有するのである。それで、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のであるから、件の言葉は、「時間は誰かにとって(pour)ある」とはいふではなくて、「時間は誰かである」(PP. 482) へらう」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。といふに、時間と並んで人格的統一性を持ったもの(普遍的なもの)がゆう一つある。それは世界である。「時間はそのすぐれた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) と謂われると、同様に、世界は「やれ自身と符合した不可分なるの=個体・個人(individu en concordance avec lui-même)」(PP. 402) なるべである。

主觀にとって、この「巨大な個体・個人」(PP. 468) はいわば生來の話相手であり、両者は切っても切れない関係にある。併し、私は思惟する一般とは「(思惟する)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、「蘇したヨギー」または「世界の原初的企投」(PP. 465)

であり、分節化されてこなづかるとは「世界の包括的な、分節化されていない把握」(PP. 463) であり、分かたれぬ(indivise)潜在意力、時間の分かたれぬ推力とは、「全体的企投、最も世界のロジック」(PP. 463) である。そして、超越の運動としての行為は、主觀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、双方との同時的接觸」(PP. 432) なのである。主觀と世界との関係を押えたところで、再び創造的合致といふ問題に立ち戻ってもう一度それを反芻するにしよう。さて、我々はいまや、「先在する(préexiste)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顯在化するものである——へらうが、「黙したヨギーは……あらゆる哲学より以前に(antérieur)ある」(PP. 462) ——へりて哲学は「この一般的企投の奪回」(PP. 463, cf. VII. 224) やねる——へらうに對応する小小な難なく氣づくことができる、また、問題は、右の「先在する」とか「以前に」へらうとに存する」とを見落とすまいとある。哲学は、それに先行する、「前客觀的個体」である「世界」(PP. XIII) くの「前客觀的眼差」(vue)」(PP. 95)、最も「あらゆる誤解」、「あらゆる判断以前に既に動じたる活動的志向性」(l'intentionnalité opérante)」

(PP. 490) ル・ル「原文 (texte)」の「正確な翻訳への翻訳 (traduction)」(PP. XIII, cf. VI. 58) たる」とを試み
る行為や翻訳、ル・ルのいふやう。但し、この場合、翻

訳は原文から派生する (dériver) のではなく (cf. PP. 451)。

それがポイントである。原文にある活動的志向性いは「感
性的・美的世界のローブ」であり、「あらゆる藝術も同様

に、その結果・成果におけるのみ由〔〕を取る (ne se connaît que dans ses résultats) 「人間の魂の奥深くに隠れた藝術」(PP. 490-1, cf. PP. 39) ならぬ。原文は翻訳を待つ (是れ、由〔〕を翻訳して初め) 由〔〕を知る。とすれば、翻訳は原文の中や予め形成 (préformer) わ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ふこと、そしてまた、その翻訳は原文を妥当な仕方で (valablement) 規定すと、されど、それがいつのことが同時に加えられる (cf. PP. 54)。

「私が感覺的世界に、ひいて語る事柄は感覺的世界の中に
あるわけではないが、しかしながら感覺的世界が言わんと
かね (veut dire) するのを聽うといふ以外の意味を持たな
」(EP. 37, cf. S. 120)。このように創造性と合目的性と
を結ぶべきは、ポンティにおいては、いわゆる回顧的
鑑賞は極めて微妙な問題であるに違いない。そしてこの

とは、取り分けマルロ＝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らう。

II 隠蔽的開被

先の考察を続けよう。原文は翻訳を待つ。マルロ＝ポン
ティがしばしば言へよんだ、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
て由〔〕を実現する」(PP. 193) ことである。従つて、
表現は表現されるものの唯一の、しかも確実な通路であ
る。つまり、射影性は決して主觀性を意味しないのである
(cf. SC. 201)。しかし、ル・ル、行為は存在の「全的
な顯在化 (l'explication totale)」(PP. 74) なのではない。
行為が創造的である限り、即ち私は (ル・ルより誰も) 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
に語つて、行為は存在を吸収しない。どの翻訳も原文の自
己実現、その肉化的顯現としての射影であり得るが、しか
し、射影は射影であつて、どの翻訳にも原文は全的に顯在
化するのではない。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は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ふものを持ってしまうことになるであらう。つまり、開被にとって本質的な隠蔽性といふものがあるものである。

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

マルロー＝ポンティイが晩年に書を残した断章に、「見る」と、それは見えないものである……知覚は非知覚である」(VI. 278)、「やぐら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)といふ言葉がある。見るとは見えないことであらうとはいふことなのか。それはいふことである。——「見る」と、それは見えないものである、見る以上を(plus qu'on ne voit)見ぬことである」(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、見る以上を見ると、即ち見えないのを見ぬことばいへんのか。「行為とは、定義によつて、私が持つて、ゆる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。すべてを眼無く吟味であるのを待とうとするならば、いつまでたゞても行為は起らひなんであらう。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)」ことによって全く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つて疑つていたら、他者は勿論、灰皿一つもあらしめることがでないであろう。「言葉(parole)とはおれに、それによつて思惟が自由」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やいや主題化しないといふ条件においてのみ、私は言語の翼に乗つ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。いひや肝腎なことは、「全般的な顕在化」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、自由を解放する」と努めるのである。そつするにとよつて初めて、「ミ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)といふ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(eprouvée)ふうより祈願される(invocée)。……私はあらゆる個別的思惟の外に私を垣間見る

(entrevoir) ルルがやね……」(PP. 465)。即ち、「ただ「いの自然的世界」と同様に、「普遍的自我」は諸々の行為が「光輝く形象=図 (figures brillantes)」としてその上に浮かび上がる「地 (fond)」なのである。(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ころ、これが成り立つ。存在の形象=図 (figures) は存在への唯一の通路であるが、同時に、まさに通路であるところ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（あることは、見ないこととしてしか）見ることとは成立しない。そして、こうした隠蔽的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「むかで為されて、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ぬものである、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うことが不満となるような類のことではないのである。隠蔽的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、由「」の由「」の関係の原型であり、それは内面性、自己性を素描する。ルリに光が射る」(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やれ」(PP. 465) ところ、遺憾ながら受け入れなければならない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、それはいずれ完全な知に取って代わられるべきムクサではなく、「知の最も自覺的で最も成熟した形態」(PP. 454) であるドクサなのである。

ルリが、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「現象を経由せし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.) の観念に眼を奪われて、もはや、存在が或る独自の仕方で現出する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が現実的なものが説明 (expliquer) れることになる。つまり、行為は観想に従属せらるるのである。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)。「絶対的な思惟は私にとって、私の有限な精神より明晰であるわけではない。」⁵⁵ ところでも、「私が絶対的思惟を思惟するのは、私の有限な精神によつてであるからである」(PP. 468)。

逸するには、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. 455) 場合もそうなのである。即ち、全面的開被に到るオプティミックな懷疑論もまた、現象学の境域としての存在の現出の場から逸脱したものなのである。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った懷疑論も、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）指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）客觀的世界、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」思惟、「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

在をどうどうのないように捉えるかという」とた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。もしさ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 信仰的誠実

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ものである。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(scruples)を封じ込め(prévenant)、「為す」との中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)。

「」のようには信仰は誠実と逆説的に結びついて。されば、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」とではなくて、いわば黙殺することである。確かに、信じるとは本氣で信じるとしてしか成立しない。不安を振り払い、眼を閉じて行為に没入しなければならない。しかし、本気で信じるといふことは何かに安住してしまってはならない。それは自分に對して永久に懷疑を免除する「」ではない。信仰は独り善がりではない。「疑いの可能性」(VI. 140)であらうといふが、「信仰の信仰たる所以である。」
「確信」は懷疑である」(PP. 454)。

信の問題はメルロ＝ポンティによると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あるように、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。)といふや、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ふことである。「自己からの曖昧さを追い払うことにして存する」(SN. 316) 誠実性はもはや問題ではない。尤も、自らを行ふ行為から解放し、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ア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＝ポンティは次のよふなP・エルヴォの言葉を引用する。「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ややくのであり、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」とはまさに、世界に働きかけろ(agir sur le monde)、ひとをせずに自分自身に折れ曲がる(内向する)、誠実ならぬ社会に特有のことである」(SN. 318)。

しかる、一切の曖昧さを払拭するのを標榜する理想主義は、現実主義と共に犯関係にある。理想は「内的」生活においてしかあり得ない。従つて、イデーとしての誠実性は、却つて、「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、いかにも道徳性の欠如である。「眞の道徳は、外的規則に従う」ととも、客観的価値を尊重する」とにも存しない」(SN. 71)。規則の遵守と価値の尊重とい

へ――の極端は、じぶんの「無為の主觀 (un sujet oisif)」(PP. 37)に属する」といへて、實は――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われてい、る平板な地平から脱しなければならない。「人間の価値は、人間をして……」[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。「現象学によつて得られた最も重要なことは恐らく……極端な主觀主義と極端な客觀主義とを結合したことである」(PP. XV)。では、併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やる (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。哲学者とは二つの单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、二つの单眼像を一つにすることができる者、しかるものにして、自覺的な者のことである。行為における結合――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)ばかりにそうした意識に存する。マルロ＝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。

しかし、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、我々の尊厳のすぐには思惟に存する。……従つて、よく考える (bien penser)」とに努めよう。そこに道徳の原理がある」とパスカルは語る。しかし、マルロ＝ポンティは一つの次元(「思惟」と「問題」)の一方を価値の場所とするのではない。マルロ＝ポンティは或る箇所で、「考える章」を述べるやう一つの断章を念頭に置いてこう語つて居る。「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」と示している。だが、それは同じ観点においてそなうなのだと言わなければならぬ」(PP. 467)。マルロ＝ポンティが求めるのは、二つの観点を統合する」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のである。「眞の哲学=自己の外に出る」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)。

(6) メルロ＝ポンティは例えば次のよるなキアヌム構文の文章——「現在は永遠性の素描であるとか、真なるものの永遠性は現在の昇華であるに限らない」とも、無差別に書かしむがやある」——を書いた上で、述べた「重方向の曖昧さは決定的な」ものであるから (PP. 451, cf. 419)。「同逆性」は「究極的真理」(VI. 204)だのである。〈神〉によるキアヌスの曖昧さは存在しないと考えてはならない (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「純粹な存在」(PP. XV, VI. 116) ふらうものを指定する」といは許されない。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的開被の方に、我々の生の彼方の「虚し」光 (PP. 412) より生ける現在の光、意識「それ自身に与えられ (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。価値はどうにあるか、どのような境地に道徳性が存するかについての主張は、やはり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＝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。この肯定性の剥脱は、指定する (poser) いふが難しく、音楽的イデーを例に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ゐるのではない。それは「行為的・放射的存在 (être actif)」(RC. 155) であり、「自己に現出するたために……多様の中に自己を開闢することを必要とする」(PP. 485) のである。つまり、存在はそこから無数の顕現が滲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)、戰鬪的な有限性」(VI. 305) やり、無限はつねに地平的なものである。そして、地平的なものはあくまで指定され得てはならない。無限が指定せねば、即ち「説明」的仮説が立てられるや、初めに現出せられた「努力と緊張」は「永遠の休息」(SN. 170 n) ふさわる。(いじり、行為はそれ自身の結果・成果の上に埋葬される (cf. PP. 77) ものだといふことを、併せて考えるべしであらへ) 折角の現象学が、結局は〈神学〉によつて如無しにされてしまつたこと、それは例えばベルクソンにおいて起こつたらしいやなだんか (cf.

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

注

(1) 因みに、マルロ＝ポンティは反省をも行為の相によること(つまり、そこには戻して)觀る。(cf. 『l'acte concret de réflexion』(PP. 53)) それは、反省はその事実性を自覚ややくことや反省を本質と事実とが結ばれるところに位置でたるゝのである。次の言葉を参照。「反省の結果・成果にはいただなではなく、反省自身にいため意識する……」(PP. 75, cf. VI. 61) ／

「反省を意識の非反省的生と釣り合わせや断つ」(PP. XI)

(2) P. Lachèze-Rey, *L'idéalisme kantien*, 15 テキストの註記によれば、マルロ＝ポンティはトマ・ヒーリーの書をかなり読み込んでいた。ラシューズ＝レイの講義はマルロ＝ポンティのテキストの中引用されているだけではなく、いに般透しているのである。まだ、以下の我々の問題に関連して特に

注田すぐおは「カルトのロギトを反目的論的なものとして論ずる(批判する) ラシューズ＝レイの講義である。

(3) 主觀と世界とは文字通り対応する。黙したロギトとしての主觀、私は思惟する一般が自ら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くの源泉とするのである。いわく、世界は「諸事物がやいかに否か玉ねぐ無尽蔵の貯蔵庫」(PP. 396) である。

(4) *Un inédit de Maurice Merleau-Ponty*, Revue de Méta-

physique et de Morale, No. 4, 1962, p. 409

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

(6) 同様のキートムサ PP. 77, 201, SN. 47 等に見られる。また、E. G. I'YARO は PP. 458 & VI の名所に見られるが、特に、ハナレイバと謂及した VI. 125 が重要である。

マルロ＝ポンティの著作の題名はコントの略称やいたした。

SC : *La structure du comportement*

PP : *Phénoménologie de la perception*

SN : *Sens et non-sens*

EP : *Éloge de la philosophie*

S : *Signes*

OE : *L'œil et l'esprit*

VI : *Le visible et l'invisible*

RC : *Résumés de cours*

(こ)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

—「語が意味を持つ」を巡る二重の問題

〔語が意味を持つ〕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」という一句を問い合わせることにある。なぜ問い合わせが必要があるのか。言い換えれば、この一句がこれまで十分に問われることがなかつたとすれば、それはどうしてなのかな。ここではまず序に代えて、メルロ＝ポンティの立場の本質である」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な。というのも、これまでこの一句はあまりにも性

よつて、逆に本稿の問い合わせ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ることができるだろう。

たしかに、これまでにもこの一句は『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』というこのテーマに要約される」(傍点、富松)。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」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な。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』と言ふことで表現しているのはさうである。言葉はその意味をまさに所作と《同様に》comme 言んでいるのであり、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なう使用である」ということである。「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」とは、奇異に思われるかもしれない。しかししながら、もしかれわれが、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)。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。

「言葉は一つの眞の所作であり、所作がその意味を含むようには、言葉はその意味を含んでゐる」(PP. 214)。「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くる。こうした考え方は最初は人の意表を突くが、……」(PP. 217)。なんばど、「知覚の現象学」において「語が意味を持つ」と云ふのが「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、この命題自体は、身体的所作からの類比によつ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」と言つてゐるのは、言語が所作であり、所作と同様にその意味を持つ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。いつた「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と思われないだろうか。もしそれが奇異だとすれば、所作が意味を持つと言ふ」と云ふことは、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経験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「うん」とに還元されてしまうことになるだろう。「当然ながら」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＝身体論のうちに留まるものであり、「言語そのものに關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」とさえ評されるようになるだろう。これに対し、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つけること、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、この一句がどう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予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・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 が示したい」と思つ」（Inédit. 402）。メルロ・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解説はまだない」と周到に留保を施した上で、この問題は「帰するところ、『知覚的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だろう」と括つてゐる。たんに『知覚の現象学』以降、メルロ・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、『知覚的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、言い換れば、言語 자체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間に付してしまいうに思われる。確かにメルロ＝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＝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
はまだ早過る」(VI. 200)。だとすれば、「移行そのものについての直接的な解説」は、「まだ」どころか決して望まれえないだろう。《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＝ポンティの言語論に迫らうとするどのような試みも、結局はメルロ＝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つたわけではない。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、かえってその問い合わせ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」ものであるところは、いったいどうしたことなのか。これを問い合わせて引き受けたためには、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》を問題として問い合わせ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。⁽⁹⁾

II 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第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、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つて支えられるべき積極的な主張として、したがつて、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。したがつて、「語が意味を持つ」という一句が核心であるといふ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）といふ点から説明しようとしたが、主知主義は思惟による「カテゴリー的操縦」（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となるだろうし、後者にとっては、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。このから一見、ここで問題となつてゐるのは「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、マルローポンティは「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だれない。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。いつたい「語が意味を持つ」か「持たない」か、と云ふことが、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なが見落してしまるのは、おそらくの点である。

「語が意味を持つ」といふことは、まず差し当たつては、

言語についての何らかの主張ではなく、言葉を語り聞く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り、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ゐるとしても——あるいはその結び付きが密接であればあるほど——決して見過され得はならず、この両者を混同してしまうこととは、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

こと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合わせ明らかにされなくてはならぬい差異なのである。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』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 *foi* を表しており、われわれの生活のかに含まれていて暗黙の『臆見』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て、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「知覚によってわれわれはたんにもの似姿を持つだけではなく、まさにも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のが見えるからそれが見えると言い、それを見ていると言う、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る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」ということを疑つたり否定したりするのではなく、よく見えないならもつ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。

したがつて、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ふ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、互いに分かれ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、見えているその通りのものであることを差し当たり疑つたりはしない。知覚におけるこの信ゆえに、知覚についての信（＝主張）、すなわち、知覚とはも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しし一顯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、たんに後者が前者が生じてくるとだけ言っ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ふ。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。¹⁰

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つてではなく——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、まず差し当つては、われわれが普段行なつてゐる語り聞くという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合わせ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るべるとすれば、それもまたこのとき初めてであつて、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ていたことが改めて問われたときに持つ奇妙さに他ならない。われわれはこの問い合わせ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合わせ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つてゐ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解明しようとしていたにちがいない。しかしとうしょうとして、両者ともかえつて自らの出発点を忘れることになつてしまつた。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いう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つてしまい、その結果、いざれも「持つ」ということを否定することになつてしまつた（なぜこうした錯誤が起ころのかについては次節で論じる）。これに対しても「ローポンティはもう一度われわれの信を提起する。たんに出発点となつ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——疑いえぬ真としてではなく——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識をも「乗り越える」と言うのは、両者がそれによつて密かに養われながら問い合わせの場にもたらしえなかつた信を、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・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つ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。

例えれ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、実際に雨が降つてきたり、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、そうしないことが普通だからである。もし一人の言葉を疑つてから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。こう言つていいだろうか。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・偽が問題となつた場面でその言葉が真であること信じるのではなく、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もつて初めて初めてその言葉が真や偽になつ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「眞」と言うならば、言葉はまず「」自身が「眞」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統いて、メルロ・ポンティが思考と言語との分離に対し行なつてゐる批判を、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ういう経験を理解不能にするかゆえに批判されるべきではなく、逆に、なぜそうした考え方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方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「すでに出

来上がつたもの」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はない。自分の思考を語ろうとするが、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つたとしても、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ふ時点で、私は語られたこととは別に、自分の考

えといふものがあると思つてゐる。言い換れば、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）を私は持つてゐる。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ふものを、言葉以前に持つてゐるのだ。こう考へて、なぜ悪いのか。

問題は、「うまく語れた」と言うときの、その「まさ」というものがどこで決まるのかという点にある。考え方を語る。語られたことが本当に考え方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と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身としてそれがどのようであるか明確に見ることができる。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らうか。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ぬだらう。「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、自分の考えを持つてゐるのだ。

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も分かっているわけではない。だからこそ「うまく言えない」。考え方を語ろうとするとき、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 자체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つてゐる。こう言えるだらう。「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ヴなものではなく、ただそではないと示しうるだけのものであり、「その通り」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。

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。……表現以前にそれ自身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」と見なしてしまふかが理解されるようになるだらう。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 자체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ってべきではない。たしかに思考を言葉以前に「すでに出来上がったもの」と見なしてしまっては、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してしまうことは、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しかないだろう。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つ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。この問い合わせに応じることは、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合わせのうちに、《移行の問題》をまさに言語自身の問題として

問いた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、その問い合わせの場を提示することができない。メルロ・ポンティにとって《知覚的意味から言語的意味への移行の問題》とは、言語が知覚的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。これに対しても、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、《知覚的意味から言語的意味への移行の問題》とはまったく逆に、《言語的意味から知覚的意味への移行》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つていた。「問題は、いまだ無言の経験を、……その本来の意味の純粹な表現へともたらすことである」(PP. X, VI. 171)。知覚的意味を、それを損なうことなく言語的意味へもたらすこと。しかし、語られる以前の無言の経験、知覚的意味とは何か。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、知覚的意味の身分がどのようなものであれ、それが問われるのは、まさにその知覚的意味に

ついて語る言葉のうちににおいてだといふ点にこそある。知覚的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的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的意味を問うこと。むやみにことのいとは、知覚的意味を言語的意味のうちに解消してしまふことを意味するものではない。言葉はまず「われ自身が〈眞〉である」とを要求する、と言つた。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——信じてゐる。知覚された事態について語つてゐる言葉を聞くとき、われわれはその事態がその言葉の通りであると思い、その言葉が「その通り」であるよう、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、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や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——、いには知覚的意味と言語的意味という別々の二つのものがあるのではなく、われわれは知覚的意味そのものを語つてゐるのであり、知覚された事態について語る言葉の言語的意

味とは、当の事態の知覚的意味そのものに他ならない。言い換えれば、言葉の中で、知覚的意味そのものが言語的意味へと「われを乗り越える dépasser のであり、同時に逆に言語的意味そのものが知覚的意味へと「われを乗り越える。」語が意味を持つ」のであり、したがつ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つてゐるのだとしても、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はみだして dépasser しまう。言葉が知覚を「乗り越へる」 dépasser とするより、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」にあるといふ言語的信に含まれてゐるこの通路として「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る場合なのである。

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, 1966, 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きたい。

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

(5) ハーモン・クラント『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) 説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テロッキン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（）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には、区分を行なうその視点自身、つまり、『知覚的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こと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 자체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二節を参照。「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して意味での信であり、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

海道大學文部部課題』(十九八二) (平成二年一月) において提
示された。

マルロ=マルト・ルイの而思は次の論文中従うだ。

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.

(マルロ=マルト・ルイ・海道大學)

志向性・意図・行為

柴田正良

言うまでもなく現象学の中心課題の一つは志向性 (intentionality) の解明であろうが、この問題はフッサー以降の現象学者たちによつて、どちらかといへば知覚の場面を主に論じられ、もう一つの志向性的舞台である行為、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ることは少なかつたようと思われる⁽¹⁾。しかし、サールの著書『志向性』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ゝ、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關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。

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つてゐる」、「三事柄を確認することから始めたい。それらはいやれもアンスコムの提起した「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)誰かに腕を揺し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、分からぬからである。それで、われわれが最も広い意味で「なす」身体の運動のうち、(1)を行ふ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、足の痙攣や、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)のもたらす結果の責任をも彼に問ひ

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、行為を行ふための、意図以外の何か独立の基準があるのであらうか。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の考え方を継いだディヴィー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、そのときにはかぎられる。

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つて「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」といつたこ

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
よつて特徴づけられる数だけのことをするべになしたのであ
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、
オイディッ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
三点にわたつて特徴づけたが、それはいずれも志向的現
象一般に適応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
定であつ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、私にとつてさうに重要と思われるのは、アンス
コムが志向的対象の概念を以上の三点を用いて文法的な基
準によつて析出したことである。彼女によれば、志向的対
象とは先の三つの関連した性格によつて特徴づけられた、
(文の動詞の)直接目的(対象)の下位クラス(the sub-class
of direct objects)に他ならない。⁽⁷⁾つまり、木の偶像を太陽
神ミトラとして崇拝している人々の志向的対象は、「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つ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、志向的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、志向的対象に対置されるのはこれま
た文法的な概念としての実質的対象(material objects)で
あり、それは志向的対象がたまたま実在するときには、當の
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扱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」は志向的対象であるが、「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。

ところで、アンスコムの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いならば、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で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的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?)」という問い合わせを受け入れられるような行為である。もろんここで言う、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。⁽¹⁵⁾

この規定の妥当性は、この問い合わせ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つた」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」という問い合わせに、そのことを知つてはいたが自分はそれを観察によって初めて知つたのだ、と答えるかもしれない。つまり、この規定によっ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。この概念には未だ解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つ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。

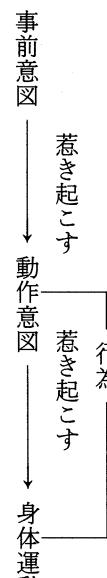
さて、最後に、現代の行為論の常識というよりは今なおその係争点である一つの立場を表明して、二節以降の私の議論の前提としておきたい。それはデイヴィッドソンに代表されるような行為の因果説であり、その主張は一言で「行為の主たる理由は行為の原因である」と要約することができる。ここで「主たる理由」というのは、Bで与えられるような理由であり、具体的には(a)欲求、欲望、価値判断のような、ある種の行為に対する賛成的態度(pro attitudes)

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。(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⁽¹²⁾素朴心理学的説明はある意味で因果的説明だとこう点である。しかし、それはいかなる意味で因果的説明なのか。その答える一部を私は以下の議論で示したいと思う（もともと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いりで触れる余裕はない）。

II 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、行為に先立つてその行為をなぞとする意図と、行為のや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⁽¹³⁾。例えば、私は近くの海岸にまでドライブしようと意図し(事前意図)、実際に車を走らせるが、その途中で行なら人々のギア操作に対応する事前意図を私があら

かじめ形成していないと、その操作は意図的行為である(動作意図)。つまり両者の関係的特徴の一つは、いかなる意図的行為にも動作意団はあるが事前意団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つて次のように表わされる(p. 94)。



図にみられるように、事前意図は動作意団の原因となり、その動作意団が身体運動の原因となるが、行為そのものは動作意団と身体運動の二つの要素から成つてゐる。ところが別の箇所でサールは「その行為経験(the experience of acting)が腕の上がるのを惹き起いや」(p. 88)と述べ、「ながら」「動作意団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、「私が腕を上げるの私は因果(the causing)を直接に経験する」(p. 123)と述べ、「知覚な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つような現象的な質を、単なる錯覚から知覚を分かつ場合と類比的な意味で動作意図にもたせようとする。

机の視知覚から机を取り去つたら何が残るのか（答え—視覚経験）、という問いと類比的な意味でウイットゲンシュタインの有名な問い合わせ解釈し、「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ベン

フィールドの事例は、行為経験の内実に關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つた事例である。しかし、腕が上がるなどを因果的に惹き起させなかつた行為経験とは、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ろう。他方、ベ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ろう。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ろう。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

れを同時に行為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。行為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と述べ(p. 88)、人は意識的な行為経
験なしに意図的行為をすることがあると認めたとき(p.
92)、彼は、意図的行為にとって行為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
的内容は行為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為経験なしにも存在しうると主張
し(p. 92)、動作意図の原因としての側面を行為経験から切
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為の原因となるのかという理解
し難い問題のみならず、そもそも行為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。

「」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?)」という問によって動作意図が同定されると
したことである(p. 90)。「」のことが必要なのは、「なぜ」
に対する答えが導入する行為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為にとって本質的でないという事情
の内に表現されている(p. 96)。しかし、そのように動作意
図を行為の十分な原因として立てるこことによって、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、それとまゝたく生理・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)とを比較してみると、両者の身体運動
の原因にはいかなる相違があるのであらうか。サールが想定
するようによ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
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、(ア)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のである。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ろう。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」の中に、アンスコムの「なぜ」の問い合わせに対する理由への言及を含めるることはできない。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つてはいてもそれが自分の意図的に行つて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、このことによつて動作意図の存在は、「なぜXをなしていいのか」の問い合わせに対する答が「何」に対する答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、(イ)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え、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、單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などを含む）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.108）、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」という問いによつて答えられるものではなくなっ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」という問い合わせ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ない限り、言い替えると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」に含められる「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、キー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があるがゆえに動作意図もあると主張するだけである。¹⁵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を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、このことは翻つ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つつてよ

いであろうか。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が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。あらかじめ断つておきたいが、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、行動しつゝ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、二つ(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れた道をドライブするとき、私の意識は議論の中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出せない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たがら(認知2)、ある意味では気づいていなかつたのである(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_1 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_1 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_2 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_2 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. 118)⁽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、これまで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理解する能力や、初心者の「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つていく、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惑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、しかし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は身体運動を行ふ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」の問い合わせ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一重、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ろうからである。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、いずれにせよ以上ののようなモニター意図は行為の原因ではなく付隨的結果であり、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、意図の重要な性質は自分自身の運動を制御することに關わるよりは、言語的の刺激によって他人の行為を制御することに關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いる。そこでは意図を行ふ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的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た

うるとしても、そのことは行為者本人がその議論に従つ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つ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「今しなければならない」という差し迫った判断などとほぼ同じであろう。したがつてこのことは、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」という頗在的な思いの形成とその認知1が必要である、ということを率直に認めることがある。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つて言えば、意図的行為の重要さは人が自らの行為をそし思えばいつでも停止しうるということに關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ナメトリーガーがあるならば、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」などによって改めて定義しようと考へているのでもない。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つ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頗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）と大体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 → 生理学的变化」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かれ起る（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）。



私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、ともかくいりでの問題は、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るをえなくなつたことである。それゆえ動作意図は、それだけで身体運動を惹き起すのに十分な原因としての單一の事象を意味せざるをえなくなつた。しかし、このことによつて他方では、心的概念の分析によつて行為の十全な原因を余す所なく解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の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つてしまつたのである。

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同一説、および物心の非法則論的一元論 (anomalous monism) を掛合なしに受入れる以外にはない、と私は考え
る。⁽¹³⁾ 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) に対する二種の概念化であるにもかかわらず、互いを法則的な仕方で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つ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つ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。したがつて、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、トーケ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。言い替えれば、心的概念を本来的に含む志向的説明は、それ自身および、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。したがつて、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、志向的説明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しか因果過程を捉えていないのである。⁽¹⁴⁾ 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と対応し、大体において人間の行為についての有効な説明となつている。それゆえここには、行為説明の概念的分析によつてわれわれはどこまで進めるのか、ということの境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の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」と無造作に突き進み、明快にする圖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つたことである。

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「形而上学」の文法」、「志向性の問題」所収、哲学会報、一九八五年、などを参照。

(4) Cf. G. E. M. Anscombe, *Intention*, Basil Blackwell, 1963.

(管轄訳訳、『イントンメント』、商業図書)

(5) D. Davidson, 'Agency', in *Essays on Actions and Events*, Oxford U. P., 1980, p. 46. (昭和・柴田謙、『行為と出来事』、動草書房、一九九四)

(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。(レジなどながら、現象学的に還元された世界、あることはネットの言ふ想世界 (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く。

(2) ホーリンショタインの以下の診断は、心からかと言えば悪い意味で当たつてゐるようと思われる。「サールは新著によつて、十五年前彼の言語行為に関する著作によつ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、フッサーク現象学の或る中心的主題に寄せたのである。」E. ホーリンショタイン、「サールの背景」(門脇・牛島・貴誠)、「現象学年報一」、一九

(σ) G. E. M. Anscombe, 'The Intentionality of Sensation', p. 10.

(Ω) G. E. M. Anscombe, *Intention*, p. 9 (邦訳、十七頁、四〇)
「語文は多少かへんね」

(□) D. Davidson, 'Actions, Reasons, and Causes', in *op. cit.*, p. 3f. (邦訳、三九)

(△) 私は以前に素朴心理的説明の規範的側面を強調したるべく
おもが、やのこころの主張は矛盾するわけではなし。これは

真相は本稿では論ずる余裕がないが「いかにも」の謂ふ物の
の非法則論的「元論」にある、と考えてある。拙論、「信念の実在
性」(二〇)、『現代思想』六月号、一九八九年、および「非法
則論的「元論」と重複する」、『現代思想』七月号、一九九〇年を
参照された。

(Σ) J. R. Searle, *Intentionality*, Cambridge U.P., 1983. たゞ、

以降本文中での回転くの参照よりのみならぬ括弧(二)の数で
示す。

(14) 黒田町、「「桜回遊」の文法」、一七四頁。

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

(16) 黒田町、「はなのはなへ」、二二七頁。

(17) D. C. Dennett, *Content and Consciousness*, RKP, 1969, p. 118f. もろいこといふ「統説主義」が、生物学的難題に対する心や
精神の「はなへ」論理的・概念的な仮想上の存在である。たゞ、
二二四回書くの参照は丸括弧(二)の二二七頁である。

(18) たゞ、拙著(二)の D. Davidson, 'Mental Events',

'Psychology as Philosophy', and 'The material Mind', in *op. cit.*(邦訳、「心の由来事」、「精神への懸念」)、(二)の二二七
頁に挙げた二つの拙論を参照された。

(19) やめや誤解されないほんの少しが、このうえは、行為の
哲學が解明すべき内在的論理連関が欲求・信念・意図・行為・
等の間に存在するといふ点をやめよう。

(二) せだ おれも(一)・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。

特別報告

「問い合わせについて」

高橋 哲哉
杉田正樹

関東学院大学
水野和久

一般研究発表

「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——おいの現象学への懸け橋として

三枚橋病院

足立 博

東京大学
鷺田清一

「実体と偶有性

——ブレンターノの形而上学

榎原哲也
東京大学

東北大学
中村雅樹

「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

東京大学
中京大学

「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

*シンポジウム 「メルロー＝ボンティと現象学の可能性」

提題者

神戸大学
関西大学

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つてゐるかを知ろうとするなら、フッサールの超越論的現象学が最後どのように取扱われたかを

辿る必要があろう。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。むろん、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) という語をなんどか使用している。(VI. p. 226, 228, 234, 257, 297, 321) それによると、メルロ・ポンティは、いの「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つてゐることと、「肉」(chair)といわれてゐるものとは等価状態に

あるいへ。(VI. p. 321) しかし、現在と未来の関係についても同様に承認する。 (VI. p. 297)

しかし第一に、この「相互内属」はいのうちの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」とあると同時に、われわれが他者のなかへ侵入する」とある意味ある。(VI. p. 234)

それゆゑ第三に、現象学的還元が十分に徹底化された場合、こままで不十分な還元によつ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てたといひに、この「相互内属」が開示されるところである。その意味でいれども、メルロ・ポンティによつて、真に「超越論的な領域」である。(VI. p. 226) したがつて、メルロ・ポンティによつて現象学的反省の責務とは、こねゆる「超越論的内在」の「外」に開示せねば、いのうな「眼前不可能なるの根源的現象」(Urpräsentation du Nichtur-präsentierbar VI. p. 308) (présentation originaire de l'imprésentable VI. p. 257) といふ、今日の現象学的懸念をおさむ「在庫田録」(inventaire, VI. p. 257) おひへりへである。

しかし、みやかの其核思想があらねや懸念へして、メルロ・ポンティはなぜかヘイシ語を使用したのであらうか。

やがて、いの「対内反應」(Ineinander)による懸念は、「因」(chair)、「可逆性」(réversibilité)、「終差配列」(chiasme)、「裂開」(déhiscence)、「破綻」(enpiettement)などなど、彼の後期思想を特徴づける概念群のなかで、それらは、ス語で表されてくる概念と全く同等の市民権を得てゐる。

なぜ、いのトーベがニハイ語のままでは他のハансス語の概念群にまじつて対等の権利、あるいは総括的な地位をもつて得たのであらうか。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ころにある。げんに、フッサー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、いの語に付与してゐる。すなはち、超越論的自我と超越論的他我が、「相互に向をあつてゐる」(Füreinandersein) は、志向的に相互内属していねりへ (Ineinandersein) やもあり、そのうな内部性 (Innerlichkeit) が《形而上学的な》根源的事実 (Urtatsache) であつて、やれた絶対的なもの相互内属 (Ineinander des Absoluten) やある。」(Hua. XV. S. 366)

しかし、メルロ・ポンティとフッサーの間の、いのはうな重なり合はばつたいたい何を物語るのであらうか。原註における一致は、両者の現象学全体の合致を意味するのであらうか。先述の通り、メルロ・ポンティによつては、「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つて「超越論的内在」といわれたものからもゐに「志向的違反」(transgression intentionnelle VI, p. 257)を遂行することを意味する。」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步であった。したがつて、ここでし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步が現象学にとって、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」とによつて現象学の展開をはからうとしたフッサールに対して、メルロ・ポンティがあからざりに反対したという証拠はない。むしろメルロ・ポンティにも日常的生活世界における身体構造の目的論として「統合」(intégration)の理論があつたことは指摘である。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つてゐる。メルロ・ポンティにとつ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。したがつてそこには収斂点として「神的テロス」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、「神的テロス」(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、超越論的田的論と異なつ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した。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、ベルクソンと違つて、メルロ・ポンティは最初から空間を告発する」とはしなかつた。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つたのだろうか。「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つたのか。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ることである。ところのは、これらは概念は対をなして分類され、むしろ見えたものである。たとえば、「因」(chair) と「可逆性」(réversibilité)、「癒着」(adhérence) と「裂離」(désincidence)、「覆蔽」(recouvrement) と「分裂」(fission) などである。これらは対概念化されたものにに対する対応物を伝統哲学の用語の中に求めるなら、「同一性と差異」(Identité et différence) (VI, p. 187) 以外にはないようみえる。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 immé) (VI, p. 183) を従来の哲学用語のなかに採り入れて由体が無益なものである。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つた。(VI, p. 267) そのがわり、「同一性」と「差異」の関係を分析的に相互に外部から関係をもつてゐるのではなく、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

地点に立つて、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からざる。

II 「可逆性」の存在論

知覚の根源的現象は、ハッサールの『イデー』第11巻においてまとめているように、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所で、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いのに身体的統一性が保持されてくることによる。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らとするといふ。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がある。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が感じる」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・被触モードに含まれている「可逆性」の知解レベルとかけつけて同じではない。なぜな

ら、通常は見る働きは眼によって行われると思われている

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ダン・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いと、つまり、やむにより一層、現象学的還元を徹底させ、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ふらんのである。「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ともに精神との間にも「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「見えぬ」と「見えん」つまり大文字の「可視性」(Visibilité) (VI. p. 181, 183) いふは、「見えるもの」と「見えぬもの」の間の可逆的関係性そのものをもつてゐる。「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、こねしめたあの「肉的癒着」(adhérence charnelle) (VI. p. 187) の思想が誕生するのである。

これがメルロ・ポンティの「基本的ナルシシズム」(narcisme 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ない。「肉の存在論」における時間の経過は目的的実現過程ではない。メルロ・ポンティは、こうして、「……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、存在の永久にぐぐく炸裂だけである。」(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由口分解として語られる。されなければ、亀裂したもの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。

がんばり、「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区別されると同時に、その可逆項のいずれもが等根源的でなければならない。したがつて、可逆性が可動しているところでは、主語に統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的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

よし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つ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ことは、フッサールの超越論的目的論におけるようなテロスはここには見出されないということである。したがつて同時に、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つたいどのような新しい意味をもつうるのであらうか。

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。もしそうなると、この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るやいなや、出来事の記述は一つの解釈であるだろう。その代り、全方位に向つて等価的に開放されている場においては、どのよう

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「解釈術」(exégèse)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すう。しかし、解釈学が解釈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るであらう。マルコ・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、相対的な解釈のベースペクトライブを決定的に乗りこえるために、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

明しうるかもしない。しかし存在論がそれであるための資格をもつたためには、たとえ反省哲学の言語によつてではなくとも、少なくともなんらかの仕方での普遍的な形式化をまね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ゐる。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」という語によつて示そとしたものは、外部から全体化する」とことができないけれどもそれ自身のうちに分節性をもつた統一性、いいかえれば内からのシステム性である。外部からの全體化されう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)をおおむ、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ふものをもたない。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つて始まつたのではない。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つて支えられていた。周

囲世界の空間を、身体が定位する地平としているが、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、開放系システムの思想へ通ずる萌芽であつた。「統合」とは機械的即自由性と意識的対自由性の両極く「崩壊」(desintégration) や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、「幻肢」(membre fantôme) の現象は、精神機構の純粹に生理学的な因果性(causalité) の故障に還元することができないし、逆に麻痹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、非現実となつてしまつ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しえ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つか開放されている。

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」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望むことは不可能だからである。したがつてメルロ・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、「開放性」そのものが波及する必要があつたのである。「知覚の現象学」の時期に對してメルロ・ポンティ自身の「自己批判」(VI. p. 224, 229, 237, 253, 319) が生ずる根柢はあれど、この点にあつたといふ。

III 「肉の存在論」批判

それにもかかわらず、「肉の存在論」によつて現象学の徹底化が極まつたといつてはやらない。なぜなら、ゆくゆくと「開放性」(ouverture) は「非対稱性」(asymétrie) よりてしか開示されえないのに、「肉」の「可逆性」(réversibilité) はこの「非対稱性」と両立しえないのである。それなのに、メルロ・ポンティは「肉の存在論」のなかでは「非対稱性」は「可逆性」に吸收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關係の延長である」(VI. p. 309) と語られるようなナルシシスムにあつては、折り返して重なりえない「非

対稱性」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つてゐるからである。このすりかえが最も際立つてゐるのは、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」によつてのみ、《対自》から《対他》への通路がある。実際、私も他者も、何かボジティブなものとして存在してゐるのではない。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) 「見てゐるのは私でもなく彼でもなく、むしろ一ひとつの匿名的可視性がわれわれ二人の中に住みつぶやぶらかひいひ、」などは他我の問題は存在しない。」(VI. p. 187) まだ、『他者の知覚と対話』において、メルロ・ポンティは、他者との無言の關係については大文字の「可感性」(Sensibilité) 一般の共通性によつて別の自己の知覚が可能であるといふ、言語を介する他者關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が、理解の「可逆性」は保証されると考えていふ。(PM. pp. 193) かくして、メルロ・ポンティの肉のナルシシズムは、自然的次元から歴史的次元を通つ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うのである。こゝでは、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ひえ、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」としてでしかないだろう。晩年の「肉の存在論」はこの「失われた時」のナルシス的再發見であるか、もしくは再発見の幻想である。

したがつて、いまわれわが、メルロ・ポンティの残したこと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つているのだと考えなければならない。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」をみずから存在論のキー・ワードにしようとしたこと自体、現前直観がそれ自身からやつ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ない。直接的なものが直接的なものでありつづけるのは、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

うことがあつた。さらにそこから、たえず新しい現在への変化があつた。そのさい生の過程のなかで過ぎ去つた現在は徐々に《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ゐる。」(Hua, XV. S. 395)といふが、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らまち問うことができるばかりか、主題化することやへであるものであった。そのかぎりフッサールにとって「無意識」とは、意味付与作用によつて呼び出し隅から隅まで光を照射するひとのできる「前意識」以上ではない。

むろん、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ぬ」(VI. p. 324)とおひしれている。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・ポンティは現前の直観の前へひきだすことができずに隠れつづけている地平が存在する」とに気づいてはいたが、だからと

いつそれを「無意識」として「意識」に対して設定することは、かえつて「無意識」を実体化する危険を犯すことになると考へた。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・ポンティが地平の説解作業を解釈のアーティーの手に委ねないで、ベースベクトタイプ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、かえつて開放性にとって障壁となつたのである。

しかし、因難さの由来ははつきりしている。それは、「非對稱性」がいつも「不在」(abscence)の形でしか「現前」(présence)しない、といふことに起因する。ここで分かっていふことは、現象学者がすべての「不在」を切り捨てるという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ふ解釈学的錯誤にとらわれず、しかも相対主義的「解釈術」(exégèse)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ぬといふことだけである。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け

ないのである。

がんのい地平といふものは意識の構成作用が作動するためには必要な前提であつて、地平性そのものを意識が創設したり構成する」とは現象学には許されていない。フッサーによる「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つた。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応じて、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ふ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、たとえ感性によつてであれ、あること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「無限」に他なるもの」(l'indéfiniment autre)であるのに対し、「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) といふのは、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

ルがいかに豊富にわたるか、他者そのものが遂に「私固有のもの」(das mir Eigene, ce qui m'est propre)へと転化されるにいはでない。私の中の他者の「マイオノミー」が部分から部分へと「無限」に増殖されだとしても、他者の超越は私の所有圏の「無限」の彼方に立むつけている。このとき私の「無限」の地平は他者の「無限」によって解体せられてしまふ。他者をたんなる「共感」や「同情」によって知りうると考へる日常性擁護ばかりでないことに粉砕されるのである。

ふるが一見、奇妙なことに地平の日常性の粉碎にかんして、フッサーとレカイナスはもむめて近いところにいる。デリダはこう。(ED. p. 183) やなむか「類比化的共現前(appréSENTATION 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」と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」(égoité)が私の「自我性」の手のひつかないところに立つてゐるからこそ、フッサー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発点にしながら、フッサーのよう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、実践的水準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。むろん厳密にはこれは、マルロ・ポンティ以後とはいえないが、可能な方向の一ひ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artial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」を実践するがら、ここに在るのは「相剋」(conflict)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)である。ここで要請される解消法は、せいぜい、前提となる「均衡」の公正れを、もう一度取り戻すべき行為の規範とするにすぎない。ここでは自我性の「非対稱」(asymétrie)は最初の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

デンフェルス的「中間」へ吸収される。なぜなら「均衡」は、超越に特有の「非対稱性」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いふに、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、「やめぬ」(veuve)であり、「みなし子」(orphelin)である。(Tl. p. 50, 190, 222, 223, 229)
「顔」はいつも私の身辺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びえ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」を目指して対抗する力をもともと有していない者が示す抵抗を意味する。

「」のような実践的水準の記述がなぜ超越論的関心を呼びおこすのであらうか。デリダはこの「裸出状態の顔」のなかに二つの暗号を解説している。すなわち、救いを求める「言葉」(parole)と「まなれ」(regard)である。⁽¹⁾ (ED. p. 157, 211) 「言葉」は私への他者の呼びかけであり、「まなれ」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「非対称性」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・ポンティとちがつて、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、「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のではない。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「根本的経験主義」(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うるような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と、私の存在全体が他者の前に「めいされている」(exposé)という経験をすること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

おもてこねるところ。第三に、それでも「非対稱性」の経験を語るしょんとするれば、他者の手における私の体温など異なる以外にならぬことである。脳髄ノリリトーンなどにかかる、いのうな非対稱性条件は、口説性のなかでは通常は隠蔽されてしまう。他者についての他者経験だが、この相手からの精神を呼び戻す超越論的な機能を果たし得るやう。その意味では他性経験は、われわれ現象学的還元の徹底的遂行における最低の必要条件である。

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

注

(1) 顔立かんするデリタの読解――

「顔のいの裸出性は赤貧といへ、また求めいでたれが匂へとくわづかず人間のあらゆる裸の底から能だ統一して顔立へむ、教ふおおきながめだるじの昭和長官能だ統一して顔立せよ」(ED. p. 157)
「顔は裸のあらゆるべく、はくべくの権利との始発の統一やくね」(ED. p. 211)

参考文献

× × × × × の誤訳翻

- Capalbo, C. : *L'historicité chez Merleau-Ponty* 1975 (in Rev. ph. de Louvain t. 73)
Dauenhauer, B. P. : *The Teology of Consciousness ; Husserl and Merleau-Ponty*, 1979 Dordrecht (in Analec. Hus. vol. 9)
Dillon, M. C. : *Merleau-Ponty's Ontology*, 1988 Bloomington.
Frostholm, B. : *Leib und Unbewusstes*, 1978 Bonn.
Geraets, Th. : *Vers une nouvelle philosophie transcendentale*, 1971 La Haye.
Hua. : *Husserliana, Den Haag*. (Nijhoff)

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

(二) 読解記述

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.

Maillin, 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)

París, (in Etude phénoménologique t. 4, n. 7)

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)

París, (in Etude phénoménologique t. 4, n. 7)

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 Différance*, 1986 Bloomington.

Llewelyn, J. : *Derrida on the Threshold of Sense*, 1986 Hampshire.

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

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.

: *Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel 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

t. 76)

(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》

鶴田清一

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
いつたいどのような意味で「現象学者」であったのかとい
うことである。たとえば、コレージュ・ドウ・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。⁽¹⁾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」であるというはどういう意味で言わわれてい
るのか。あるいはこういう問い合わせ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つ
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る準備は

いまわたしにはないが、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。

—

メルロ＝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くないのではない。

〈構造〉や〈野生〉といった概念をめぐるレヴィ＝ストローク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＝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＝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 (transgression) といつ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くこと、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ふこと……メルロ＝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、後年にはソシユ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＝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も、その言葉を改める必要もないだろう。

メルロ＝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。おもいつくままに挙げても、〈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』、意味の多義性、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・グレートホフ、W・シュプ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・アナリシスのE・ゴッフマン。

こうした浸透力はたしかに、メルロ＝ポンティの思想の組立てを『現象学』的に改歎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＝ポンティの思想を縦断し、あるいは

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、遅過ぎながら携わるべきではないかと考えられる。

メルロ＝ポンティの仕事を『現象学』の枠組からいったん解除するといつても、メルロ＝ポンティの『現象学』に対しても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で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。⁽²⁾

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えるものたらしめていく見え

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」をかたちづくつて、「黙して語らぬ経験」の層を析出することが、メルロ＝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＝ポンティには当らないと言わねばならない。あるいは――

最初というものはかけつして存在したことなく（起源は存在しない）、また最後というのもかけつして存在しない（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マだ。⁽³⁾

これは、「世界は寓話にすぎない」というニーチェ＝クロソウスキーやのペースペクティ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＝ポンティによつ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不可能性、たえざる変換・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＝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＝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くものとして見る場合にも、メルロ＝ポンティの思想の解釈に別の奇妙なバイアスがかかってしまう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＝ポンティの思索の大きなうねりに、遺されたテク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同時に、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〉(ambiguité)から〈可逆性〉(réversibilité)への転位、「一種の現象学的ポジティイヴィスム」(un positivisme phénoménologique)から〈否定的存在論〉(ontologie négative)へ、〈徹底した反省〉(réflexion radicale)から〈超反省〉(surréflexion)への反転などを挙げられるがであるだろう。

概念や構想のいのよ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つたのか、それを通してわいにどのような未知の問題次元が切り拓かれるうことになつたのか、メルロ=ポンティによつて「考えられいやしまつたこと」(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)⁽⁴⁾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となる。

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・ペ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=ポンティ像の哲学史的な位置づけをいわば典型的なかたちで、しかもやや突つ込んでおこなつてゐる。ペームのこのメルロ=ポンティ論はわれわれにとつ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

われていた超越論的現象学の理念の究極の問題性を「われのうちにおいて現象学に抵抗するもの」(あるいは「非現象学」と関係づけて)、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=ポンティによつてはじめて自覺的に実践されることになつたからである。⁽⁵⁾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た」と言つてゐるのである。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」と規定することの是非については、留保が必要である。

さて、その「超越論的」メルロ=ポンティを取りだすうえで、わは一種の首枷になつてきたのが、後期フッサー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つた。断るまでもないだらうが、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ふのではない。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血[口]解釈のなかで曇ら

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關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る。カントとともに主觀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觀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廢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つたメルロ＝ポンティ解釈、ベームの論調はさしあたってこのようには性格づけることができると思われる。

「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らざることでよい。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、一定のパ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つていているという、こ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つていて、それが、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、その意味で身體とは〈超越論的視点〉そのもの（＝「あらゆる視点の視点」）にほかならない——「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」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つとも本質的なものとして引きだすわけである。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つ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「われわれの身体の生まること」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——「人間的身体」の現象学・事実性の超越論的現象学・有限性的哲学・主体性的哲学・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・主観主義と客觀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あしなかつただろうか。

たとえば、シシェ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、主観性を身体の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の現象学へ」といった勇ましい標語とともにかき消されはしなかつたか。そもそも意識の哲学、主観性の哲学を身体の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⁽¹⁾」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合わせられないまま放置されはしなかつたか。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合わせが、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つたということだとえます。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、フッサール的な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觀性だとか、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」という問い合わせなのです。

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、し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

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も、想像以上にこみいつ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すべきである」——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つとよく表わしている言葉であると言ふことができる。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しているこの試みは、主觀／客觀あるいは精神／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つ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」）、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＝ポンティにとっては、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つた。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、そのことによつてかえつて一つの形而上学を隠蔽し温存することになつ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つて、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ク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る以上、このテクストには最終的に確定した解説などあらうはずはないが、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。

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ら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がらである。ルフォールは続いて次のような問い合わせをしている。

反省を意識の非反省的な生に一致させようとすると試み、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ふ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⁽¹⁵⁾以前の言語といったものを設定することにはならなかつたか。

「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といたりうるのか？

——《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（ルフオ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なかで、「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」⁽¹⁶⁾ 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」をめぐってわれわれはさらに次のようないくつかの反省をするはずである。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。⁽¹⁷⁾

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ふ、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はだれもが味わう、あの思考スタイルに特有の「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、対となつた諸々の対立項、

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、不可避のものとされるこうした二者择一に異議を申し立てながら、綜合への強制を阻止するためである。⁽¹⁸⁾

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＝ポンティの思考は、こ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「綜合」の方法はとらない。やはりこうした対立の抽象性をきっかけとながらも、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、こ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「不斷に繰り返される往復運動」、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＝ポンティの思考のこうしたリヴィアーシブルな地形は、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、まさしくひとつ目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つて、沈黙が手に入れようと望んで果たしえなかつ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」、と言われていた)。

『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に巻きつき、反転しあうような関係と、直接に連接している。われわれの見るところでは、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」問おうとするところ、「われわれはそうした差異そのもののリヴァーシブルな」ところ

とはつまり相互反転的な生成の光景に立つべし」となる。初期の著作を構成する中心的な概念であった「ケシタルト」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やわら概念装置と方法論的な基礎とを模索してきたとするべきであるのではないだろうか。

反転するものと違うより、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、対立する契机の交錯ないしは絡み合いのなかで世界は現出するに恤つてもよ。要するに、「リヴァーシブル」ということだ。われわれは、実体的な頃ないしは定点を恒久的に設置するのではなく、次から次へと開口し、反転し、増殖してゆく交換のたゞか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いった「リヴァーシブル」な光景を田中俊郎⁵、それがあるいはメルロ=ポンティ論の最初の作業となるようにおやわれる。

注

(1) *Les Cahiers de Philosophie*, N° 7, 1989 © Jean Marc Besse

エティエンヌ・タッサン著『カセイ』。

(2) „シャル・セール「風景としての現実」、西谷修論、一〇・一二、他著『現代フランク福澤12講』(Donne leçon de philosophie, supplément aux dossiers et documents du Monde, Paris 1982)

〔青土社、一九八六年〕所収、一一六頁以下。

(3) ヴィンセント・デコムベ著『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) [カミノアリタリカ、一九八三年]、一一六〔長篇〕。

(4) メルロ=ポンティは、人の心の想い出のなかに生れ続ひる「在りし日のヒサザール」ではなく、「今日哲学史のうちにおける」かに身を構えて「ぬヒサザール」のことを「超越論的ヒサザール」(le Husserl «transcendental») とするやう。cf. *Signes*, Paris 1960, p. 203. [村内秀藏訳『シーザー』、みやび書房、一九七〇年、四〇頁]

(5) cf. *ibid.*, p. 224f. [画報、一一一〇頁]

(6) cf. P. Ricœur, "Phénoménologie existentielle", dans :

Encyclopédie Française XIX (1957).

(7) R. Boehm, Vorrede des Übersetzers, in : M. Merleau-

Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966.

(∞) *ibid.*, S. XVII.

(σ) cf. A. de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguité*, L'

existentialisme de Maurice Merleau-Ponty, 1951, p. 6-9, 386
-389.

(10) cf. B. Sichère, *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*,

Paris 1982, p. 83f.

(11) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris

1945, p. 239. [村松芳郎・木田元・岡本昭雄訳『知覚の現象学』
1945, p. 239.]

〔メーリュ・ポンティ著「知覚の現象学」
1945年、八頁〕

(12) "Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques", dans : *Bulletin de la Société française de Philosophie*, vol. 49 (1947). [森三朗訳『メーリュ・ポンティ著「知覚の現象学」
1945年、八頁】

〔メーリュ・ポンティ著「知覚の現象学」
1945年、八頁〕

(13) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 99.

〔メーリュ・ポンティ著「知覚の現象学」
1945年、八頁〕

(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. [森三朗訳『メーリュ・ポンティ著「知覚の現象学」』、
1945年、八頁]

〔メーリュ・ポンティ著「知覚の現象学」
1945年、八頁〕

(17) cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*,
p. 53. [解説、八九頁参照]

(18) J.-B. Pontalis, "Présence, entre les signes, absence", *L'Arc*, 46, 1971, p. 57. 〔元は対して「オカルトの場合は、事象
は隠れ、感知されないが、分析の才があるマルロ=ポンティの場合は逆
に、外観されるべきものであるに對立を生じるのである。それを際立た
せようとする強烈な新しさ、対立を惹き起すのである。
〔メーリュ・ポンティ著「知覚の現象学」
1945年、八頁〕〕

(19) ibid.

(20) M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours, Collège de France*
1952-1960, Paris 1968, p. 41. [森三朗訳『メーリュ・ポンティ著「知覚の
現象学」』、1945年、八頁]

(21) M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 230. [解説、
1964年、七二頁]

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
第十一回研究大会においてボジウム「メーリュ・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、同時に「メーリュ」(メーリュ・ポンティ著「知覚の現象学」
1945年、八頁) (メーリュ・ポンティ著「現象学」) 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)「リヴァーンブルな地形」(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

「わたしは或る視野をもつてゐる」といふことは、……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、護持しようとすることであつたようと思われる。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、視覚

「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つた自然の賜物 (*don de la nature*) だからであつて、《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つたとしても、それでもやはり《精神》は、単に受肉するためだけでは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の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ふ前者も、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」こそまた、「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つてマルシャル・ルーに手渡された「未公刊文書」では、より一般的に次のように語られている。

「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ゐるのであり、それはいわば連続的生誕 (*naisance continuee*) であつて、或る物理的および歴史的状況がそれに対し管理すべく与えられる者、しかも一瞬とに新たに与えられる者なのだ」(IM 404)。

「原初的《自然》」(Nature primordiale) という観念は、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＝ポンティにとっては、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＝ポンティにおいては《根源的自然》の理念が彼の現象学觀を規定したと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 XVII) ——『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」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)。

「[哲学的] 反省でもある、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)。

rijid 「言葉のカント的な意味での経験」とは、主知主義的《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=コミュニケーショーン (communication)」だと説明される (PP 253)。この「不透明な存在」が「精神〈以前に〉あるもの」としての「〈自然〉」(PP 56)やしかりえないことは明らかだが、rijid や使われている「コミュニケーショーン」という言葉は重要である。ところの、メルロー=ポンティは「経験」

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ぬ。

——根源的には「知覚」——を「わたし」と「根源的自然」とのあいだの「ロマニケーション」と定義するにとどめ、他者との関係としての社会関係についても自由の「根源的自然主義」を貫こうとするからである。マルロー＝ボンティにとって、「わたし」と他者とのロマニケーションの可能性は、「わたし」と他者とのがために一つの「根源的自然」とロマニケートして、「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、「わたし」とより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、普遍的ロマニケーションの可能性はいわば

アприオリに保証されていることになる。「ロマニケーション」としての「経験」あるいは「知覚」は、しばしば「ロマニオノン（communion）」とも訳されるが、「ロマニオノン」は「命」であるばかりか「聖体拝領」であり、「わたし」と他者ではないの「ロマニオン」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」＝共一自然性（con-naturalité）を確認し、「根源的自然」と「ヒューリック」（con-naître, con-naissance）というねじやねじ（PP 370, 245 sq.）。

ロマニオノ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」の反復にはがならない「連續的生誕」として見る。それは一つの「形而上学」に機会を与へ、あるいは「道德の原理」をも提供してくれるだらう、とマルロー＝ボンティは証ふ。

「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つた。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」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ろうし、それは同時に或る道徳の原理をも与えてくれる」とになるだね」（IM 409）。

「知覚」の「悪しき両義性」から「表現」（*ヒヤの「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り、そのよんだあるところのみ「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、單にもんもろの表現空間と並んで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やあって、これによつて初めて意味は場所を与えられ外部に投射され、われわれの手もとに、われわれの眼下に、もとのとして存在し始めるのである」（PP 171）。

したがつて、「あらゆる知覚、知覚を前提とするあらゆる行為、要するに身体の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）。この表現が「自發的表現」と呼ばれるのだが、この「自発

性」（spontanéité）を、カントー的な意味での概念能力の自発性、わなわち、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「意図されぬ自発性」（S 122）であり、〈根源的自然〉の「賜物」はめれわしく、文字通り「自然発生性」に近い概念である。「幅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つて既に命令が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「職念なしに」「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ョタルトの雄弁さによって、意味をめたなかつたものに意味を注ぎ込む作用」であつて、カノンや圖えば「生産的構想力」（produktive Einbildungskraft）の作用に当たると幅へぐわだらへ（SC 223, PP XII, PM 110, S 84）。

メルロー＝ポンティの「形而上學」の企図を可能にするのは、おおむねのようないくつかの「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、内面性と外顔性」を真に統一し、「多數のモナードを結びつけ、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」

ことができるとは、「表現」の「自発性＝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つてゐるからにほかならない。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、「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、「身体的志向性の頗著な事例」(S 111)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つても心理主義や歴史主義によつても捉えられない〈教示する自発性＝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＝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、(二)で問題にしたいのは次のことがある。すなわち、〈根源的自然〉から贈与された「表現」の運動によつて「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つて特権化する〈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〉であるがぎりでの〈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(don)を最も豊かに一身に浴びたへ自然の寵兒となり、〈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觀と解して批判した「普遍的能產者」とは別の意味で、いわゆる「能產的自然」にきわめて近く、人間は、その主觀性の中心部をもこの〈能產的自然〉に射し貫かることによつて、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ものである。

たとえば、ペ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「〈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)であると語られる。

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「自然の寵兒」(Günstling der Natur)としての「構想力の独創性」と規定したが、メロニー=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) のようなものをもつていていたことは気がつく。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ぬ」(PP 54)。

わふに、知覚や言語を超えて、芸術とりわけメルロー=ポンティが特權的事例としたセザンヌの絵画や、哲学といつた極限的な文化的表現の場合には、人間的主体の創造性・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、〈根源的自然〉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權的事例であるのは、それが一方では即自然の「再現」(représentation) から理念を放棄し、いわゆるセザンヌ的「扭曲」(déformation) を実践しながら、他方では、あれどやのりんじょいで「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、「自發的=自然発生的な組織化によって生誕しつゝある秩序」(SN 23) や、すなわち自然の内に顯現する「無限の《ローブ》」(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、根源にまで達するこうした視覚行使することができる。動物が事物眺めたり、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」(SIV 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=反省することができるるのである。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、しかもいの「真理の実現」は、即ち的ないしは叡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屬している。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ふの論理は、大文字の「《存在》」(Être)の比重が増していく晩年においても基本的に変わらない。

「哲学とはまさに、われわれのうちで語りつゝある《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(adéquation)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なのである」(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。

III

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。これはいつたいどういう意味だろうか。メルロー＝ポンティが道徳哲学の著作を残さなかつたことはあらためて「言ふまでもないが、そもそも彼の哲学は、「道徳の原理」を与えうるよくなものであつたのだろうか。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）と觀するような哲学に、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。

……で問われるべきは、一切の根拠であつたあの根源の

「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「生まれて來た存在者としての運命」（*PP* 399）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、マルロー＝ポンティの定式化がはたして妥当であるかどうか疑つてみると、むづかるだろう。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）に等しいところは、はたして一般的真理だと言えんだろうか。この贈与（Gift）が実は毒薬（Gift）の贈与（Gift / Gift）であつて、場合によつては逆に、果てしない災厄をもたらすことがないなどと、ふく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つてゐるのではないかにせよ、つねに狂つてゐるものであるのに、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つていてたり、不履行や破棄に至つたりすることはけつしてなく、絶対的に善意であるような、いささか奇妙な「契約」であり、したがつて、「自然の贈与」はつねに、誰にとっても「恵み」でしかありえないものである。だが、そうだとすると、次のようには聞えないだろうか。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つて、すべての災厄そして悪は、存在の偶有性、一次的で非本質的な現象となつてしまふのではないか」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、現前の裏面でしかなく、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やん」(PP 418)。

不在が現前の経験的変様にすぎないよう、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＝ポンティは考へてゐる。『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「区別がない」(PP 452)と彼が語るときにも、それが單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)といつて、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るいはものと想定されてくる、といえるだろう。

「人間は〈思考〉が作る」とのできない他我(alter ego)を作ることができるのが、それは、人間が「自己」を抜け出で世界のうちにあるからであり、一つの脱臼(ekstase)は他の脱臼と共に可能だからである。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。……」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、反省によつ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」ともないのだ」(S 215, 221)。

もちろんメルロー＝ポンティも、「原初の自然との契約」を「道徳の原理」にして現実の暴力に対処しうると考えて

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るものなのだから、暴力が善を破壊し尽くすことはけっしてできない、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 (théodicie) とは言わないまでも、『存在』を義とするいわば「有義論」(ontodicée) の伝統——に連なっているようと思われる。

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つたのだとすれば。

「人間相互の関係に関していえば、われわれの時代以前には、そこに自然的調和を認めなかつた思想家たぢでさえ、それがカオスに陥るべく定められているなどと考へはしなかつた。……ところが今や、歴史がそのま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、すなわち社会的関係の不透明性、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

まつた生産形態にのみ起因するのかどうか、本当に疑問になつてくる。こうした問題が日程にのぼり、こうした疑念が（まつたき確信を誇示している人たちにとつてさえ）避けがたくなつてくる世界は、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、読み解きにくくなつ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つてゐるのだ。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自覚めさせる探検手段を、われわれに所有させてゐる。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、暫定的なペースペクティヴになつてしまつた。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)。

人間の人間に對する暴力が「極限悪」(カント)をも思ふ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〉におけるロマンティックに訴えて、あらゆる悪を二次的なものにしてしまつような発想を維持することができるだらうか。人間の文明そのものが蓄積したエネルギーによつて「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マン〉とは、いったい何を意味するのだらうか。

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」してしまつ「心」であるような場合に、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」という思想などのような意味をもやつねのだらうか。

「自然の贈与」は、はたして「恵み」やあつたのか「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〉は肉であり母であれ」(VI 321)と、うんとからすれば、母親殺し——を犯せうとうのか。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、何いかの毒が含まれてい

たのではないか。
メルロー＝ポントイはしかし、彼の哲学の枠組みを突破してしまつような事態を由の語り始めたにもかかわらず、結局そつした方向に思索を転回せざるには至らなかつたのである。

注

本文中、メルロー＝ポントイの著作からの引用は次の略記号と頁数によつて示した。

- 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

(たなば) ドウモ・東京大賞)

「問い合わせ」について

杉田正樹

「問い合わせ」とは何か。しかし、これは奇妙な問い合わせです。というのも、この問い合わせはそれが問うていることがらをすでにそれ自身が行っているからです。自己言及的なことが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、問い合わせを次のように言い直す必要があるでしょう。すなわち、「問い合わせとは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 「問い合わせ」における受動性

余りにもありふれたことがらの本質は、それ故に、見出するにしばしば困難が伴います。従つてむしろ、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、突然使用不能になつた「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つて、「問い合わせ」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)

問い合わせをするというのは、余りにもありふれた行為です。

ものでした。これを少し敷衍していえば次のごとくです。すなはち、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合わせ始めることができるだろうか。②しかしながら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ります。③たとえ問い合わせが生じたとしても、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・アリストテレスは、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つていません。

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、事柄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見るほどです。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・アリストテレスは証明に際して少年に補助線を教えていました。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、まつ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ないでしょう。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、問い合わせの全面的な不可能を語っているよう見えます。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い込んでいる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に反論が可能です。すなはち、「われわれの通常の問い合わせ……事実や肯定的言表の欠如なしし暫定的不在であり、われわれがその連續性を確信している物や直接法の織物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、「問い合わせ」という空欄を埋めようとするのである。この意味で、問い合わせは決して不可能ではない、

と。(メルロ・リポンティイ、「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、その面目があると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合わせることにこそ、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しかけ、知つ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。彼は一體何をしていたことになるのでしょうか。

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、この問い合わせに対する答えではなく、問い合わせの変形にすぎません。従って、問い合わせが立てられる限り、その「答え」は、成り立つているように見えます。しかし、その問い合わせ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。このような問い合わせ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「問い合わせ」自身にあるからです。われわれは右のような事態は、問い合わせ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、われわれは問い合わせの場面にもどつてそこで何が起こっているかを見ることにしましょう。

「――」
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、

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でもあります。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、「へそれにつ

概念規定にはなっていません。しかし、ここでの目的は、問い合わせを規定することではなく、単に、通常思慮される問い合わせ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、問い合わせかと同様、まだ未規定のままであります。問い合わせ能動的な行為である、と付け加えてよいでしょう。このとき、問われる者は、答えを持っ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つきます。すなわち、答えは人によつ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、答えは言葉によつ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。問い合わせが言葉によつて他人に対して立てられ、またその問い合わせが言葉によつて与えられる、という問い合わせと答えの流通の場面は、その「起源」として、「問われてある」という事態をもつている、ということがそれです。ここからすぐに、「根源的な問い合わせ」は、非、なし前言語的だ、というつもりはありません。しかし強調したい点は、問い合わせ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、この事情を物語つい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。

問い合わせは外部からやつてくるものであり、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「分からぬ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「分からぬのだ」と答える以外にありません。だからこそそれは問い合わせなのですから。問は、さしあたっては受動的です。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あることから、私ではないもの、しかも私にとって未知のもの、

したがつ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。デカルトの問い合わせは、懷疑においても同様のことと指摘できるでしょ。問い合わせのあるところ、問い合わせられている私と、問い合わせを迫る何か私ならざるものがあると、そこにあると、普通考えます。デカルトの発見は、この「問い合わせ」とは現にあるところのものを通じて、そこに無いもの、不在の何かを、まさに不在という仕方でそこに現れさせているのだ、とは言えないでしょ。か。

こう言うとき、空欄を持つた文脈としての問い合わせではなく、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合わせを考えることになります。次にそれについて検討してみましょう。

二 「問い合わせ」とテキスト、あるいは循環について

ではないか、という反論が聞こえきます。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。「問い合わせ」、問われてあること」を、考えていると言つてもいいでしょ。(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。

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

ここではある循環を取り上げてみましょ。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する問題です。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、自分が第一であると主張しています。互いに自分が、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つてもよいでしょう。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＝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懷です。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、それだと言う訳にはいきません。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、作者になってしまふでしょう。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 従つて、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。そもそも読まれないテキストをテキストと言うことができるのでしょうか。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、と思ひなざれていく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」になってしましました。しかしまだ、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ろうのです。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という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、思ひなされるのである、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つていない事柄——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、それにつ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う事実が、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、というわけです。

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、と問いかげりや、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、相変わらず循環的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今まであることを認めない訳にはいきません。そこで、いま少し、その「循環」について考えることにします。

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、これらの要素によっては記述されない、従って、隠された第三のものが、まさに隠されていることによって生じるのである。従って、

その限りで循環はある、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。

三 「問うものなき問い」

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か、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、第一の立場に立つ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があります。(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ません。そこ

で次に、そうした試みを行つてみたいと思ひます。

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らうとしました。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つてしましました。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好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ょう。すなわち、

「いま何時か」(1)という問い合わせがそれです。この問い合わせをして、

「いま六時である」(2)と答えたとします。この過程で何が起こっているでしょうか。(この「いま何時か」という問いは、M=ポンティの『見えるものと見えざるもの』のかで、「通常の問い合わせ」として出されているのです。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ます。)

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、事実によつて「答えられる問い合わせ」である。この問い合わせは、事実によつて満たされねば「空欄」を持つた問い合わせである。しかも、この「空欄」は、「何時か」という指定によっ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合わせではなく、至極常識的な問い合わせにすぎない、と。これは「答えられる」陳腐な問い合わせにすぎない、というわけです。

しかし果してどうでしょうか。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)の問い合わせが、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)のような問い合わせ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、暗くなつた、まだバランスがこない、なんだか心配だ、腹が減つた、どうなつているんだろう、といったような事態です。しかし、こう言つてしまえば、それらはそれらで、すでにこの事態に促されてしまつたのです。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、誤つてXと解された(1)が、(2)によつて解消したにすぎないことをまで問い合わせを生じさせる当のものである限りでの事態なの

です。

このとき、次のようなことが生じています。すなわち、――実際には私がXに促されて(1)と問うわけですが、――この問い合わせが逆に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)にしてしまつたのです。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。

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ば、そうではありません。あくまである方向性はもつていています。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つたのです。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、誤つて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、まさにこの問い合わせによって限定されることによつて、半分隠されてしまつたのであり、「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ようか。彼に続く多くの哲学者は、彼のしつらえた問い合わせの内部で、ということは、X抜きで、この問い合わせに答えようとしたのだ、ということができないでしようか。彼に帰せられる「哲学の開始者」の名譽は、同時に「哲学の問い合わせを促すものの隠蔽の開始者」のそれでもあるのです。

(1)のようないくつかの陳腐な問い合わせにおいてすら、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を見逃してしまふのです。

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かでしようか。すなわち、われわれが通常問い合わせを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「問い合わせ」と限定され、ないしは、「問い合わせへと変形されて表現される。しかし、そのような「問い合わせ」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、問い合わせを引き起す事態Xをわれわれは、「問

うものなき問い合わせ」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。ところでもう一つの例を出してみましょう。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」をヨーロッパのマルヘンと比較した後に、次のように述べています。

「我が国の『見るなの里』において、それではいつたい何が起こつたのであらうか。本当に何も起こらなかつたのであらうか。ここでわれわれは、何が起こつたのかという考え方とにらわれるよりも、一転して、何も起こらなかつた、ということを積極的に評価してみてはどうであらうか。何も起こらなかつたとは、つまり、英語の表現 Nothing has happened. をそのまま借りて、「無」が生じたのだと云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、というようによ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つてしまふものである。……それを客觀化し、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」という書かれざる経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「問うものなき問い合わせ」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、問い合わせま

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、予め在るのでなければ、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、問い合わせテキストリpons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つたとしても、「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

いつた、「表現以前のもの」と考へるのは行き過ぎではないか、また、二番目の例で言へば、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というものは、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つたとしても、不可知のものだと予め規定されでは、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)の問い合わせと答へのセットから、いわば逆の方向に(0)としてのXの「実在」を想定することです。「Xとは何か」という問い合わせにおいて、(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、というものがそれです。

面白いことに、一般に「Xとは何か」という問い合わせは、しばしばこうした逆転をもたらし、内容を欠いた、逆に問い合わせ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

るよう思われます。Xとして答へられるところのものは、この問い合わせがもつてゐる機能に外ならず、したがつて、問い合わせによって規定されたもの、問い合わせに依存したもの、答へとされた問い合わせにすぎないわけです。

また例えば、プロチノスが、「果していつたい何ものが、精神に父なる神を忘れさせてしまつたのであらうか」(『三つの原理的なものについて』)と問い合わせはじめるとき、彼は、「忘れられた」、したがつて、かつて知られていた、ということはかつて在つたところの神を想定してしまい、その範囲内で問い合わせを問うべく自らを規定してしまつています。「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つているのです。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。

さらに次のようない批判も可能です。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合わせ||テキストの中に変形して現れ／隠れるといつても、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)とあつては、もしそういったXが在つたとしても、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。

むしろ、「問い合わせの受動性」に固執するべきであつて、先に述べたように、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」によつて、すなわち、ある事態を「結果」とみて、それに対応する「原因」を立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「問うものなき問い合わせ」と言つ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よう。)

こうしたいくつかの批判に対して、「問うものなき問い合わせ」の立場から反批判が可能でしようか。「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もはやそれではなくなつてしまふようなもの」、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」、「問い合わせそこから由来し、また答えもそこから由来するところのもの」……、こうしたものをして弁護することができます。わたわわれは次の節で、それを論じてみたいと思います。

四 反復と変形、あるいは「問い合わせ」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、「問い合わせ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ようか。

事柄を整理すれば次のとくです。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合わせは未決定のままにおかれることになります。

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、間いに逆に規定されたことが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きぎている。このこと自体、機能の投影されたものである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合わせ、「それについて何も知らないものを問うことができるか」という問いに帰つてみましょう。私はそこで、この問い合わせは、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、

といつておきました。しかしそうはいつても、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合わせとわれわれを導きます。「答えられる問い合わせ」と「答えられない問い合わせ」の区別の問題がそれです。と言うのも、Xの問題は、恐らくは問い合わせが答えられる／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、特にそうである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と的な意味で、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、「答えられない問い合わせ」と「答えの無い問い合わせ」との区別は、何ででしょうか。これを論ずるためには、「答えられる」「は何を意味するか、が問われなければなりません。

「答えられる問い合わせ」として、その問い合わせ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「 $y = ax +$ 十

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」という問い合わせのなかには、すでに、答えが与えられています。ないしは、答えを得るために条件は十分に与えられている、といつてもいいでしょう。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述べたとおりです。)

従つてこれは、常識的な使用法とはことなりますが、本当の意味で問い合わせいません。

では、「答えられる問い合わせ」とは何か。そうした問い合わせの最も簡単なのは、問い合わせに対応する事実がある場合でしょう。しかもその事実が、問い合わせ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」という問い合わせです。「どこ」という問い合わせによつて、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、さらに何かが必要とするでしょうか。

では、「答えられない問い合わせ」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。

「答えられない問い合わせ」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、問い合わせが不完全な場合です。(しかし、完全な問い合わせすでに答えを含んでいます。)

② 原理的に不可能が問い合わせ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

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 もちろん問い合わせは完全であるが、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ぬものの一つです。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、答えられない問い合わせをなしています。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合わせ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「答えられない問い合わせ」とは異なる問い合わせがあります。それは、

④ 答えがすぐさま問い合わせとなるような問い合わせです。あるいは、問い合わせがありえないような答をうみだすような問い合わせといつてもいいかもしません。先に挙げた「それについて何も知らないものを聞く」問い合わせは、この表現自体が問い合わせ

のではなく、このように問い合わせ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 「答えられる問い合わせ」は、この「答えられない問い合わせ」によって生じ、その上で問い合わせと答えに分離され、結合されるのです。

では、「答えられない問い合わせ」を問うことは不可能なのでしょうか。これに対しても不可能ではないが、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合わせ在り続ける、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碎して、問い合わせとして迫り続けるわけです。そして、くり返して言えば、「答えられる問い合わせ」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つて課せられているが故に、避けることができないが、かと言つて、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合わせ」、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つたとしても、それがわれわれに課せられた「運命」であるとすれば、それに從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つての結論、そして、さらなる展開の始まりにしたいと思ひます。

(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。質疑の際に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、「自分からいやなにおいが発散している」といわゆる自己臭患者があふえた。なぜなのか。その問い合わせて、そのころからとくに日本の社会がにおいを失つていったことと無関係ではないといつた。

ここで、においを失うとき、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い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おり。嗅覚的にはとらえられないにおいである。表象し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』にはズゼッテ・

ゴンタ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ふ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、お互いに了解しあつていいのである。

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る。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く。素材としての大地のにおいが失われ、故郷においが消えていくとき、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、故郷を失つ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つたはずである。

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つたと考えられる。

— 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に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、この訴えのみを单一症状的に年余にわたって頑固にもちづける患者が、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、目立つ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つたものであり、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つて、その強い妄想性のゆえに自己臭パラノイアといふこともできた。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、においはな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對峙するときそのことを痛感する。私はにおいを内容とする幻覚や妄想や恐怖症、さらにまた、においによる回想、自他の身体のにおいの意識等について考へてきたが、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つた。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

自分のいやなにおいが広がつ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、性的においは煙のようにただよう。荒涼として索漠とした霧囲気。そのなかで、人びとは氣分的に女性的になり、陰気に、湿っぽくなつて、ことんとも音を立てぬ。職場の霧囲気は自堕落な、不潔な、じめじめしたものになり、それまではきらつ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、割りきつ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つていく。においに對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つてくる

のだろうと、皆が黙つて、ごそごそと、やつきになつて探している。前の住人が廊下に残していくた大きな箱を開けたり、便所をしらべたりしている。ぼくにおいは味の素のように便所のにおいをひきたたせている。道路では、犬がくすんくすん、猫は性的に興奮するのか、すり寄つ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、疲れたといつて。故郷に帰つたときは、ぼくにおいは父を衰弱させ、老化を早めたと思う。自分からだがにおうようになつてから、故郷の庭に咲くもくせいのにおいがわからなくなつてしまつた」。

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、このおおいの世界は、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れる強大な他者のまなざしがない。「死ね」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。言葉が襲つてくる世界ではなく、むしろ、みなが黙々とにおいの場所を探しているような言葉のない感じ

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。ここでも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、自分のにおいはすぐ隣にいる人くらいにしか判られないというような、においの広がりの小さいひともある。このようない場合、小さなにおいの広がりの外には、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。においに関する以外、この人たちの言動は整いすぎることはない。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對して、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し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くた。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つており、しばしばそれを自分のにおいと関連づけているのである。「こんなに華奢ながらだなのに、一人前に夢精などして性器が壊れ、そこからにおうようになった」という青

年や、「自分を可愛らしく見せようと一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つた。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がみであると考えることができた。

二 においとともに消えていくもの

(一) に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つとも重要なことは、治療の過程において、いやなに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つてしまつた人たちがあつ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、「自分がどういふ人間なのかわからなくなつた。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が消しがたいものとなつた」というようになつた。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、病院をそつと抜け出し、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に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、ひとりこの世を去つたのである。いずれも、静かな、しかしあまりにも淡い死であった。

自殺してしまつた人だけではない。よくあることだが、いやに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つ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つた。

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つてゐるのに、すごく気が沈む。何のために生きてゐるのか。何をして面白くないし、意味がない。何を生きがいにして生きていつたらいいのか、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、それでも一曰やすむことなく、自宅と役所のあいだをひとりとぼとぼ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いることが多かった。そして面接二十一回、夕暮れの診察室はもつともやさしい、静かな雰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。「じつが先生もおしゃつたことがある、わたしも死ねないから生きていたのです……」私も死ねないということがわかつたとき、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、彼女が人を愛しうるようになったことをはつきり知った……。

(1) 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來的な美しさであると思つた。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、それを越えて、存在そのものに引き移らせていく (NI, 228)」。私はこの「存在を閃かせる」という言葉に——まさに匂うが」とくに——という言葉をつけ加えたい。すな

わち、いやな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つたのである。「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)」。まことに「不安の無の明るい夜 (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來的なにおいであると思つるのである。

ルード・ハイデッガーの「人間は根源的に遠ざをもつた存在 (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ざを通してのみ、事物に対する本来の近さが立ちのぼつてくる。」この遠ざ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との間柄的存在的意義を真に自覚し得るのである。あの日、彼女がはじめて人を愛しうるようになったと感じたのめい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ふ。

「じやなにおい」に苦しんでいた時、彼女が失つていたのはこののような意味での自分のにおいであった。それまで

彼女は日常的類落的世界に擱めとられて、本来のにおいを

(万葉集 卷十三 三一一七番)

匂わすことができなかつた。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。

(三一) 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》といふ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》は秀である。《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、extraordinärlich-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つた。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。

それにくらべて源氏物語は匂いに満ちている。そのなかで物語のなかで、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。

かくれなき御にほひぞ、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)

春されば春霞たち 秋されば紅にほふ
春去者 春霞立 秋往者 紅丹穂経

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、その時間はよど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、よどんだような時間の流れといい、舞台はすでににおいに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ソス的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かおりのように、あの世の人をさえ呼びもどすかのようである。このようにおいが失われていくことの意味は大きい。

III においへの回帰

ハイデッガーの『形而上学入門』につぎのような一節がある。すなわち、存在を問しながら、ひとつの一例として高等実業学校の建物のにおいのことが述べられているのである。「」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つ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もつとずっと直接的に、眞實に、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、」のように、どこかに漂う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つた。また『見えぬものと見えないもの』の研究ノート(VI, 301)のなかでこの個所を引用しているマルロ・ポンティのにおいの問題を深めることはなかつた。しかし、ハイデッガーもマルロ・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。建物のにおいといえば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つた。人づ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つていくように見えた——

私はこれを『においのある風景』であると思つている。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つてくる故郷のやうなものであつた。その後何度もそこで訪れたが、雜踏する観光客のなかで、この同じもの、法隆寺の眞實に出会うことはなかつた。においはなかつた……。

また、ハイデッガーが「何十年もたつた後でもまだ鼻の中に匂いがのこる」といつてはいることに関連して、ブルーストの「き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、何一つ残るもののがなくなるときも、ただ匂いと味とだけは、よく弱くはあるが、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づくのうえに、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つたある外科医である。診断的に重要な初期症状として鈎回発作がみられた。においが

してくる幻嗅発作である。においはきまつ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ソ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つてきたのである。

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つたが、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』には樹の木のにおいがある(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)。コッホの描いたあの絵、『農夫の靴』は土と汗と青草のにおいがする。ハイデッガーは別の個所では「ヴァン・ガッホのあの絵……、これを見るや直ちにわれわれ自身が晩秋のたそがれ、じやがいものの茎を燃やし終えて、鍼を肩に、野から疲れた足で家路をたどつてゐるかのように、そこにあるものとひとり対面する……(EM, 27)」とのべてゐる。じやがいものの茎を燃やすにおいが晩秋の野辺にひろがつていく。

ニーチェにはとくにおいが多い。『ツアラトウストラ』は全編がおいにみたされている。その「醉歌」六、真夜中の深い山の中、永遠に回帰する時がまたに生むられようとする場面である（Z, 324）。

——今やそれは死ぬことを欲する、幸福のあまり死ぬことを欲する、と。高等な人間たちよ、そなたたちには匂つて来ないのか？秘めやかに或る匂いが湧き上がって来る、——永遠性の放つ香りと匂い、バラ色の至福を秘めた、褐色の、黄金なすブドウ酒にも似て、古い幸福の放つ匂い、

——真夜中の臨終の陶然たる幸福の放つ匂いが、「湧き上がつて来る」。この幸福が歌うのだ。世界は深い、星が考えたより深い！

——神を埋葬する墓掘人夫たちのざわめきが、まだ耳に入らないのか。神の腐朽のにおいを、まだ嗅ぎつけてはないのか、——神々も腐朽するのだ。神は死んだ。神は死んでいるのだ。そしてわれわれが彼を殺したのだ——

この《腐朽》について、ニーチェの言葉《神は死せり》のなかでハイティッガーはのべている。「形而上学とは、超感性的世界、理念、神、道徳律、理性の権威、進歩、最大多数者の幸福、文化、文明が、それらの建設力を喪失して空しくなる」ということがその内部で運命的に起ころる歴史空間

包まれて、おいに託されて存在が語られているのである。存在を語るには「多くの場合、言葉が見つからないだけではなく、なによりもまず文法が欠けていい（SZ, 39）」。

ニーチェはいやなにおいについても語っている。吐き気を催すような悪臭について「これらの偶像崇拜者たちはみな残らず悪臭を放つのだ（Z, 53）」「彼らの言葉がいかれやめ、私は死体安置室の不快な薬物のにおいを嗅ぎいける（Z, 94）」などといふ、「悪臭を避けよ！（Z, 53）」へくつかえしていふ。そして《狂氣の人間》の悲痛な叫びがある（F.W., 137）。

である。この超感性的なるものの本質的崩落を、われわれはそれの腐朽 (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)」といつてある。「事実大地の周辺には、早くもある新しい香気が漂つている。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つてゐる。そのことが、氷山の一角として、自己真妄想の増加にも現れてゐるのではないか。ニーチェの言葉を待つまでもなく、『大地のにおい』を回復しなければならない。において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

において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——自然科學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つた。その橋は存在者から存在へと超えて橋であつた。

ハイデッガーはこの橋についてツアラトウストラの言葉「最高の希望への橋、かずかずの長い暴風雨のあとの一つの虹 (Z, 102)」という言葉をとりあげてつぎのように述べてゐる。「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、世界はある『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。ツアラトウストラは繰りかえしていく。「永遠性の放つ匂いと香りだろうか。そなたちは聞こえて来ないか。そなたには匂つて来ないか。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。

において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、そいで失われたものは大きかつた。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つたガリレイは（H. VI, 53）、人の根源的な生活世界を《理念の衣》で覆つてしまつたのである。それによつて、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いねよになつた。

その生活世界にはかならずにおいがあるはずである。洗いたての母のプロンのにおい、父の寝具にしみついたたばこのにおい、幼い日のひそかな遊び場所であつた材木置場の木のにおい、そば降る雨の外套の襟にしみついたばかりのにおいなど。

そして森には森のにおいがある。メルロ＝ポンティはヘン・マルシャンの「私の言葉」を引用している。「森のかで、私はしゃじも私が森を見てしるのではないと感じた。樹々が私を見つめ、私に語りかけてしるのではないと感じた……」。

画家は世界によつて貫かるべきなので、世界を貫こうなどと望むぐれではない……（EE, 31）」。森は息いでいる。存在における呼吸（respiration dans l'Être）があらのだとメルロ＝ポンティはいへり。夏の田のわせがれるような森のにおいには森の眞実が秘められてゐる。——秋の日の降りつる落葉のにおい。

やがて帰るべき故郷には暗い湿つ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、また消え残ぬものである。

文献

本文における略記はいわゆる略記である。

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 1, 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.

EE “L’Œil et l’Esprit” Gallimard 1964.

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

№6

H Husserl, E., “Husseriana”

“Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie” Husseriana Band VI 1976.

Proust, M., “À la recherche du temps perdu” Du côté de chez Swann. Gallimard 1987.

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

(戯文) るべこ・|||枚(欄腰説)

フッサールにおける現象学的本質洞察について

榎原哲也

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、超越論的方法ではない。むしろそれは共通性を持ちながらも、それぞれの学によつて異なり、従つ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かろうか。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別個に——例えば、さしあたり現象学的還元によつ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ぬ

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、それぞれの学によつて異なり、従つ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かろうか。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別個に——例えば、さしあたり現象学的還元によつ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ぬ

いのではないか。

実際、現象学の方法が初めて表立つて体系的に呈示された『イデーン』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つ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と思われるし、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なるはずである。

従つて、我々は本稿において、主として『イデーン』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(1)、次に、他の形相学の本質直観に対する現象学的本質直観の特徴を、二つの点から、明らかにしたい(2)。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つて成就する以上、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(3)。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、「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やれた本質直観（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, 690）に端を発し、これが時間意識の研究を機に、方法として自覺化されてきたものとされる(4)とがであるが、『イデーン』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「一回限りのここにある」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、〔〕内の内に「本質」「形相」を持つてゐる(III, 12)。といふて、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」として直観しつゝ取り出されてくる(5)とがである(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⁽⁴⁾において、「本質直観」(III, 13) へ呼ばれてゐるのである。

しかし、その場合、直観的に取り出されてくる本質に、様々段階がある」とは言つてもよい。ある段階の本質から「類的普遍化 (Generalisierung)」(III, 31) を行っていけば、種や類を通じて、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、フッサーは考へてゐる(III, 30)。ハハド形相的単独態とは、〈個体的定立を欠いて本質の相において見られたもの〉にあるのであり、例えは、〈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。

いりやで、今、例としてあげた本質は、事象内容を含んだ「質料的本質」(III, 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。我々は質料的本質の形式(例えは「対象一般」「事態」等)をも捉えることができるるのであり、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) へ呼ばれ、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、形式的本質を探求する形式的本質学・形式的存在論が形成されるのである。

ついで、以上の概観によつて、フッサーが本質直観一般について、どの様に考へてゐるかが明らかになつたが、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、ゐるといふのである。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ゐる。従つて、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へなければならないのである。むろん両者は、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謂つても本質的に異なる本質直観だと、フッサーは見るのである (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関係してくるのであるうか。我々は次に、それを考察することにしたい。

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、超越論的に純粹な意識の範例的所与に即して直接的な本質觀取を遂行し、その本質觀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関しても、彼は、「範例に即した本質觀取の遂行」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、我々は以下、二つの点を指摘することにしたい。

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

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、質料的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的本質論」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と思われる。それはどういふことだらうか――。

フッサールは、質料的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しに出しながら、おおよそ次のよう述べている(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「ある際立つた契機」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「類型的本質」は、不精密ではあるが、他の類型的本質から厳密に区別され、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的本質を、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「理念的本質」「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）」にあたるものと言つてよい。⁵また見て取られた本質は「理念的諸概念」によつ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、理念化によつて理念的本質を捉えて規定する（精密学）のである。

フッサールは以上のように、質料的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的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。

第二。本質把握の方法は、フッサールによれば、一般に

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」をなしてゐるが、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ぬ。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」によつて（ある際立つた契機）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」の類的本質とかとして、厳密に概念的に規定することに向かう。従つて、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、従つて、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する第一に指摘すべき点なのである。

「一步一歩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我々には思われるのである。

まず、フッサー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」をも明瞭にしてもらつ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、「範例的個別態をもつと身近にもたらしたり、あるいはもつ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「一步一歩進む前進の仕方」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「一步一歩進む前進の仕方」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I』の第三篇は、第二篇の還元の道に続くものである。従つて一見すると、こゝで論じられている本質直観は、予め現象学

的還元によつて開かれた超越論的領野に対し、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つてゐる「一步一歩進む前進の仕方」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的具体的な姿で形相的単独態として捉え、それのより高次の類型的本質を見て取るために、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.) みなければならない。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ぬのである。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ゐるのかを見る」 (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ひながら、範例としての作用体験の内に含まれてゐる「或る際立った契機」を本質觀取るのである。しかしさらにその体験の本質と共に絡み合つてゐ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は、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、「一步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、エポケーを行つたままで後からなされうるようなもの〉ではありますまい。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、心理学的反省を行つて、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、従つて、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。これが第二に指摘すべき点なのである。

さて、以上の指摘によつて、現象学的本質直観の特徴が明らかになり、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なように、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慮せられて、いわゆる「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)、いわして初めて「語」による記述も成立する、とされるのである。

しかし、こゝ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ねばならぬ (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、その下層から相関的に志向的諸機能を蒙るような精神的形成」 (ebd.) であって、こゝには、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に的確に適合する場合もあるが、逆に、表現の意義の分節によつて下層の意味が影響を受けて初めて分節化したり、場合によつては変化させられ歪められてしまふことも十分にありうるわけである。

實際、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、下層が混乱していくと、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頭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、表現が頭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、やいど、「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頭在的に分節化されて認識が成立するということであり、それゆえ場合によつては、逆に言語表現の層が明快であるが故にかえつて、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ふ危険性があるということ、表現が下層の直観に対しても過剰になつてしまふ危険性が常に付きまとつてゐるといふこと、を意味しているのである。

しかし、やいどに、表現が「普遍性」 (III, 291) を持つており、表現されることによつてそれが普遍的なものになってしまふという点にも、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

の全てが表現の中に反映される」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なに、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ない。

第一に、超越論的な意識の記述的本質論たるうとする現象学は、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な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連関していることは明らかであろう。流動的直観的所与から一転して、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神性であれば、直観との対応は問題にならないであろうが、直観的所与を与え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ないかない。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ない、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」とは原理的に不可能であり、だからこそ、こ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、直観の層はたいでいの場合、言語表現を待つて初めて顯在的に分節化され、これによつ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つて本質が十分に直視されずに、これに引きずられ、直観に対し表現が過剰になつてしまふ危険性も常に付きまとうはずである。従つて、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くなければならない。こうして初めで現象学的本質直観に基づく本質解説の方法が、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、先に明らかになつた現象学的本質直観そのものの力動的運動に基づいており、それにそれと密接に絡み合いながら、^ヘ一方で、

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。しかしこれが、「イデーン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

我々は以上で、『イデーン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たようと思う。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歩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、それがたいていは言語表

現によって初めて顯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つたのである。

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『イデーン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、『イデーン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、まだ始まつたばかりなのである。

- 」、ハッサール全集(Husserliana)から引用が、慣例に従じ、翻訳をローマ数字で、頁数をアラビア数字で示す。
- 〔1〕「古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カーノ著名な解説を想起せよ。O. Becker, Die Philosophie Edmund Husserls, 1930, jetzt in : Husserl, Wege der Forschung Bd. XL, hrsg. 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) 1960年刊行の「Husserl on Time-Analysis and Phenomenological Method」、in : Japanese and Western Phenomenology, University Press of America (forthcoming)、著者未定。拙稿「Husserl Method and Analysen in der Phänomenologie Husserls」(本文)第十四節、駒沢大学文学部文化学教科講義、一九九一年、所取を参照されたい。
- (4) 以上かく伺ふよろど、一九一三年の『イデーハー』によれば、なるほど本質直観において諸々の範例を探していく際の想像の役割は十分に認めねばならぬが、しかしあpriori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, 1985⁶, S. 410f., 422f.; IX, 72f., 78f.)、もじの觀点は、未だ明瞭に自觉化されてはいない。無論、『イデーハー』においても潜在的には、本質は、範例の自由変更に基づいて獲得されたものではある。しかし、ヘルムuthによると、「イデーハー」以降、「一九二〇年代」、「本質直観の現象学」が展開されるようになり、ついで「形相的変更の理論」は成立し、抽象化された形相論(Vgl. K. Held, Einleitung, in : E. Husserl, Die phänomenologische Methode, Ausgewählte Texte I, Reclam, 1985, S. 27)⁷。
- (5) Vgl. E. Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure, traduit par P. Ricœur, Gallimard, 1950, pp. 235-236, n. 1.
- (6) もれびハッサールの「現象学的態度」は依然的態度における「形相的態度」と共に終りゆく(Mitverfluchteten)」のである(III, 117f.)。
- (7) 他方、現象学的還元を遂行し、それでいて超越論的主觀性によってたるぐれき元の道においては、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、『イデーハー』の還元の道では、現象学的還元の呈示・遂行は、現象学的エポケーへの宣誓(Vgl.

III, 61ff.) がなされた後、「自然的態度」における「心理学的反省」を行ふ。(III, 69)、意識の本質分析 (Vgl. III, 69ff.) を遂行する中でなされるのである。また、あの世界無化の試みや、意識の経験連関と世界との相関関係の「形相的考察」(III, 100)に基いて初めて可能になつたのである。実ばアギー

アギー指摘する所 (A. Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, Nijhoff, 1970)、題記の「全ての道」は、「絶対的現象学的批判を通り抜けない」といふ「超越論的領域」に至りうるのである (S. 51f.)。しかるの批判は「全ての存在者が純粹意識に本質的に相関しない」といふ (S. 39) を明らかにする「本質洞察」なのである (Vgl. auch S. 51ff.)。従つて、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ぬ。いにしても、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な関係、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がよくて初めて顯在的に分節化され、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で留まる、というこの相互関係は、我々が日常よく普通に経験している事柄であろう。

(9) 開かれた弁証法的認識運動によって表現は、ハンドは、「手持ちの直観されたもの」と「既念され表現されたもの」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製機が互いに制約し要求し合つて由の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 offene Erfahrung*, in: H. Kuhn u. a. (hrsg.), *Die Münchener Phänomenologie*, Nijhoff, 1975, insbes. S. 77f.

(10) この点においては、次の拙稿を参照された。「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かひ——」
〔理想〕第六四八号、一九九一年、所収)。

附録

本稿は、日本現象学会第十一回研究会（一九九〇年十一月三日、）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つ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、東京大学文学部哲學研究室編、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

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「実体的扱い手」(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。「魂が存在しようとする」と、心的現象はいざ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つたく関心を抱かなかったということを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是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、実現されなかつたとは言え、「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「肉体の崩壊の後も心的生の存続が考えられるかどうか」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對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觀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実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、「語が本来的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)、非本来的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』が本来的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。

(一) 「もの」の構造は実体と偶有性という觀点から述べられる。「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にわれわれに對して現れる。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」——「感覺しているもの」——「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。もつとも規定的かつもつとも複雑な「もの」概念はもつとも低い種概念、すなわち「究極的種概念」であり、もつとも無規定的かつ單純な論理的部分は、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「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」は本来的意味においては存在しえず、従つ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、実体、実体の集まり、実体の

部分である。もしにブレンターノによれば、偶有性も本来的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達着する。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」として存在することはみなさない。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.)。上の例で言葉ならば、「赤いものを見ているもの」「見ているもの」のそれそ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。

(一) 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ろう。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はなく、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.)。例えは、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。従つて、「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ろう。

(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.)。例えは、「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へと下降しても、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うであろう。ブレンターノによれば、「究極的種差はまだ個別化を生ぜしめな」と(K. 130.)のである。

これに對してブレンターノ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屬し、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)」といふ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.)。それで、「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、同一の類に從属させられている」(K. 36.)。われわれはこれらの「質」と「場所」という種的差異が、ブレンターノ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ろう。「赤いもの」は「今(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.)。アリストテレスの見解を否定するものである。「われわれは互いに從属関係にある種的差異を同種系列的(homostochetisch)と呼び、同一の類や同一の個物の差異ではあるが互いに從属関係にない種的差異を異種系列的(heterostochetisch)と呼ぶ」とがである(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。ブレンターノによると、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を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.)と言ふ。そのような実体は「ゼロ次元的実体」(K. 158.)であり、「『もの』それ自身であるような実体」(K. 159.)である。そのような実体は、偶有性を伴つてはじめてわれわれに把握されるのであって、それ自身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うるのか。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はできるならば、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。従つて、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、本来的意味において存在しているとは言えなかつた。われわれは物体的実体については、その実体の現実的 existence を保証していない現象的存在しか知りえない。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的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ば、改めて内部知覚によつ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う、独我論的または形而上学

的ノレグマニ障ヌモハニ思われ。

引用文献

F. Brentano, Kategorienlehre, Nachdruck 1974

「」の著書から「引用」を「翻訳」、「」の著書は（K. 8.）の「」を記した。

—, Psychologie von empirischen Standpunkt, Bd. I, Nachdruck 1974

「引用」を「翻訳」と略記した。

「」に關する「」の要素は、まだ十分に明かされていない。「」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、第三卷第三号掲載予定）を参照されたい。

（なかやま　みれい・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

以上の課題は、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。

「」とある。これは歴史を断絶として捉え、過去を疎遠なものと見なす見方である。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、テク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。

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、と言つてよい。

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、テク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、

としても、その異なり方はこの「影響作用史」によつ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ほかならない。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) を認めてゐるのである。

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)と言つてゐるようだ。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、と言つてよい。

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つて理解が成り立つと言つてゐる。ガダマー自身も認めてゐるように、「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いのであるか。」(WM, 311)

この自問にたいしてガダマーはこう答えてゐる。

「伝承との出会いはすべて……テク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つ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、地平に備わつてゐる他者性 (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。したがつ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」によつ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、したがつて他者の「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。

「地平」と「他者」とはまさに現象学の中心問題であり、それゆえこことフッサールの他者論について検討してみるとことが助けになる。

『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あらわれているが、フッサールの他者論の問題点もまた、より正確には〈一面的〉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へている。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くことには注意しなければならない。私が物を見る場合、私はその物が別角度からはどうぞ見えるのかを、ある仕方でつねに意識している。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くものとして存在していくのである。

「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は、この世界経験と世界認識の全体を共に担う (mittragen)、れどもには他者の存在を共に担つてゐる。」(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、このよだな他者は現象学的エポケーによつても排去されえない、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ものではない。そうではなく、このエポケーはそれらを他者の生 (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つたといふ。この削除が意味するところは重要である。フッサールは、いつ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う。

フッサールの言う他者に関するても〈一面性〉が指摘されうる。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へ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、非主題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、「物体的存在や物体的性質を越え出る」(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た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つてゐる。

「…」のような独特的の仕方で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。ハハド読み取られねばならぬ」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、それは非主題的・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好きな地平に融合してゆくという考え方の背後には、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) と規定していふ。

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、不可視な仕方でわ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。

他者に關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」という言葉によつて他者の本質を言い表すことができるようと思われる。このことが具体的に意味することを、他者問題の一いつの位相に即して考えてみたい。他者を理解すると云ふとき、それによつ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) 他者の考え方・意識内容を理解する。

フッサールの他者論が闇わつてゐるのは、他者を田口と同一の超越論的主觀性として見なすことはいかにして可能か、といふことであり、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がぎり、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關わっている、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。一般的に言つて、言語による他者理解の可能性を考えるとき、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と思われる。物化された意識内容の伝達・授受の可能性という見方が、他者理解に関する樂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つてゐる。

「私は自分の意見のいくつかを、非常にすぐれた精神の

ややどりのいふが肝要なものやあ。

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。」(「方法論説」)

われわれはむしろ、人の言ふことを自分の思考の構図に即して把握する」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いふが、《力》が私に働きかけている、とういふことである。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いとじゅうて、自「」の思考の図式を問題化しはじめる。他者の《力》は、私の思考を振り動かし、その体系・連関をずらしてゆくのである。ここで生じてくるのは「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くる空間性の信念に対しても、《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》という概念をめぐることは同時に、他者の「他」者性をどうおもひ容認するかであり、

〔経験〕

WM : Gadamer, Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (新翻訳)

Hua. XV : Husserl, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil (Husseriana Bd. XV)

Hua. I : Husserl, Cartesianische Meditationen (Husseriana Bd. I)

〔序説〕

本発表の内容は、「ハクベヌ理解と他者」を題して『文化』第五十五卷第一・二号(東北大学文学部、一九九一年九月)に掲載された。子細な点は該文を参照されたい。

(ふやわか 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つて――

森 村 修

一 はじめに

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。

フッサールは、「伝達的会話(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つ「自分に話しかけていた人物」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」とことによって、「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)であると信じている。いのいとは、「会話」

味」であると同時に「志向の充実」であり、フッサール的「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、

フッサール的「伝達的会話」における話し手・聞き手の形式的関係は、レヴィナス的非対称的関係における「私」と「あなた」の倫理的関係に転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合わせた。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合わせである。とりあえず、議論の順序としてガダマーの考え方を検討する。

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(善意)」のもとで理解され、この対話の「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」とだが、「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」善意志の力に支えられることによって、「対話」は可能となる。

このようなガダマーに対し、デリダは相手を理解しようと努める「善意志の力」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」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にいられましようか?」といつて。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のである。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、主観性の闇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、私と他人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・個別の個人としての「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ふことを前提している。先述べたように、そこでは「そ

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」という疑問は不間に伏されている。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上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。端的にいえば、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つて、一回きりという特性をもつてゐる。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況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、記号学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うことを指摘する。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。したがつて、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つて、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、言語はどうのような形で機能するのかということである。

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「自我論」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」を定立するのではなく、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へるべきであろう。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、ここにレビュアナスが登場する必然性がある。

レビュアナスは、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、レビュアナスによれば、「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も分からぬものとして「私」に到来することである。

このような「私」と「あなた」との出会いは「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。レビュアナスによれば、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、倫理的関係として考え直されることになる。

倫理的関係において、つまり出来事としての遭遇によつて語られる言葉は、まずもつて「呼びかけ」である。レビュアナスは「言語の関係は召喚、呼格をその本質的要素」であるといつてはいる。言語が「呼びかけ」であることによつて、

一般化されない「私」と「あなた」との間の単独的(singulier)言語だといえるだらう。」この点を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ころのことだ。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」にとっての「あなた」に転換してしまふ。そりでは、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、「あなた」を「私」の「呼びかけ」の対象となるような言葉を発する。しかし、そうしたとして、「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性は無に帰す」とはない。したがつて、そりでは「他者は私を自らにとつてのあなたとする」とよつて、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。そりでは、「私」と「あなた」は非対称的関係にある。」この関係は一回的に為される遂行的発言による出来事の中で常

に生起してくる関係である。この非対称的関係は逆転する」とはできず、「私」と「あなた」は同質的で対称的な存在ではないが故に、交換不可能である。そりでは、「われわれ」という形で「私」と「あなた」の特個性を廃棄する」とはやらない。

ソリして、「私」は異質で非対称的な「あなた」との、具体的で一回的な「対話」の内実が明らかになると考えられる。」これは、デリダによつ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らうか。そして、われわれは非対称的な関係における「私」と「あなた」によつて為される「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) É. Benveniste, Problèmes de linguistique générale 1, Paris, 1966
- (4) J. Derrida, Marges de la philosophie, Paris, 1972

- (۱۵) E. Husserl, Logische Untersuchungen II/1, Tübingen,
1980
- (۶) E. Lévinas, Totalité et infini, La Haye, 1961
- (۷) J-F, Lyotard, Le différant, Paris, 1983
- (アダム・スミス・東北大学大妻国際文庫蔵)

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 ○五二一八三一三一一一（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。

本誌の講説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

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人ができない。

第九条 役員はすべて重任をもたげない。

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

第十二条 会計監査は年一回会計を監査する。

第十三条 会員は会費として年一〇〇〇円を納入する。

本規則は委員会の決議を経て変更することができる。

但し、総会の承認を要する。

(昭和五五年五月三〇日制定)

(会費は昭和六二年度より『年報』代を含め三〇〇〇円に改定)

- 第一条 本会は日本現象学会 (The Phenomenological Association of Japan) と称する。
- 第二条 本会は現象学の研究を進め、その発展をはかることを目的とする。
- 第三条 本会はこの目的を達成するために左の事業を行う。
- 1 年一回以上の研究大会の開催
- 2 国内および国外の関係学術団体との連絡
- 3 会報および研究業績の編集発行
- 4 その他必要な事業

- 第四条 本会の会員は現象学に関心をもつ学術研究者とする。
- 入会には委員会の承認を要する。
- 第五条 本会は左の役員をおく。

- 委 員 若干名
- 会計監査 二名

- 第六条 総会は年一回定期的に開き、その他必要があれば、委員会の決議によって臨時に開くことができる。総会は会の活動の根本方針を決定し、会員の中より委員および会計監査を選出する。

編集後記

予定通り『年報7』を発行することができました。

ご協力を感謝いたします。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 TOMIMAT-SU	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 晉
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

