

ISSN 0289-825X

現象学年報 8

'92 日本現象学会・編

目次

現象学の現象

細川 亮一

1

現象学における真理の概念

貫 成人

19

メルローポントイと倫理学の可能性

箱石 匡行

35

—— 共感の倫理学のために ——

奥行きの次元

—— メルローポントイ後期哲学への一試論 ——

吉谷 啓次

51

レヴィナスにおける志向性の問題

佐藤 真理人

67

オナニストの夢想

—— 現実と仮象の対位法のために ——

魚住 洋一

83

— * —

第十三回研究会の報告

ポール・リクール著『時間と物語』における

「歴史学と物語論と現象学の三者会談」について

久米 博

101

世界と時間

——ハイデガー『存在と時間』における「世界時間」の問題——

森 一郎

117

経験の明証と論理学

飯野由美子

131

メルロ・ポンティにおける「超越」の諸相

嶋谷 洋

143

フッサールにおける本質看取と他者理解

布施伸生

149

ハイデガーのニーチェ解釈を巡って

——地平論の帰趨——

村井則夫

155

『存在と時間』に於ける現象学の意味

田中 敦

161

＊

現象学の現象

「現われ、通俗的に理解された現象において、非主観的であるが、その都度先行的にかつ同行的に自己をすでに示すものは、主観的に自己を示すことへとまたらされうるであり、自己をこのように自己に即して示すもの（『直観の形式』）は現象学の現象である。」（GA2, 42）

ハイデガーは『存在と時間』第七節「探求の現象学的方法」A「現象の概念」において、「現象学の現象」をこのように規定している（以下これを「現象学の現象」テーゼと呼ぶ）。どんな対象をどんな仕方で扱おうとも、それを「現象学」と名付けることは自由である。如何なる探求を「現象学」と呼ぶかは、確かに各人の自由勝手に任され、誰も

細川 亮 一

それを規制することはできない。しかしそのことによって「現象学」は単なる空虚な言葉になってしまうだろう。ハイデガー現象学を通して、もう一度「現象学とは何か」を問い返すことは無駄ではあるまい。「現象学の現象」を精確に捉えない限り、現象学は「絵本現象学」（GA20, 120）にとどまるだろう。ハイデガーは一九一三年のゲッチンゲンの様子を語っている。「一学期の間、フッサールの弟子達は、郵便ポストが如何に見えるかについて、議論した。こうした扱い方でさらに宗教的体験についてもおしゃべりされるだろう。もしこれが哲学だとしたら、私も弁証法を選ぶだろう。」（GA63, 110）⁽¹⁾

一 現象学と西洋哲学

「現象学の現象」テーゼを解釈するために、カントの「直観の形式」解釈へと立ち帰らねばならないのは、テーゼそのものから明らかである。しかし我々の試みはさらにプラトン、アリストテレスへと導かれるだろう。それは「現象学を西洋哲学へのその帰属性へとはめ込み戻すために、現象学の本質をより根源的に思惟すること」(GA12, 91)を追思惟することになるだろう。そのための予備的考察として、「現象学」規定へ至る道を先ず簡単に辿ろう。

「現象学を西洋哲学へのその帰属性へとはめ込み戻す」試みは、ハイデガー独自の歩みを開始した一九一九年以来、一貫した現象学への彼の姿勢であった。「戦争緊急学期」(一九一九年一月から四月)で、ハイデガーは現象学を前理論的根源学とし、根源学の理念を「哲学の自己基礎づけ」に求めている。しかしそれは *παρὰ φιλοσοφία* (GA56/57, 18) (アリストテレス)として見られ、「学としての哲学」の成立を、プラトン『ソピステス』の言葉 (242c8f.) (『存在と時間』でも引用される (GA2, 8) 重要な言葉) に見出している。「まるで我々が子供でもあるかの如く、彼ら(存

在の古き哲学者たち)の一人一人がおとぎ話を語っているように私には思われる。」(GA56/57, 19) 一九二二年九月一〇月に書かれた論文「アリストテレスについての現象学的解釈」²⁾(以下「アリストテレス草稿」と呼ぶ)において、アリストテレス『靈魂論』に定位した「真理」概念の解釈を通して、「現象学」の「学」、ロゴスの規定が準備される。「現象学をその可能性において捉える」と宣言した一九二三年夏学期講義『存在論(事実性の解釈学)』は、*παρὰ τοῦτο* *παρὰ τοῦτο* へ廻り、「現象」を「自己を示すもの」として、「自己を示すもの」(GA63, 67)と規定する。それによって「現象学」の「現象」概念への道が開かれる。こうして準備された「現象—学」概念は、一九二三/二四年冬学期におけるアリストテレス『靈魂論』、『命題論』に即した「現象学」概念の彫琢を経て、一九二五年夏学期講義『時間概念の歴史へのプロレゴメナ』において、「それ自身に即して露呈しているものをそれ自身から見させること」(GA20, 117)という規定に至る。この規定は『存在と時間』における「現象学」の定式、「自己を示すものを、それがそれ自身から自己を示すとおりに、それ自身から見させること」(GA2, 46)と基本的に同一である。

では一九二五年夏学期での「現象学」概念は、『存在と時

間』の次元に達していると言えるのだろうか。否、と答えねばならない。何故なら、冒頭で引用した「現象学の現象」テーゼは、『存在と時間』において初めて語られることになるのだから。ここで『存在と時間』への最後の一步としての「カントの発見」に突き当たっているのである。我々は『存在と時間』の「現象学」概念の内に、カント、さらにプラトン、アリストテレスの取り返しの試みを見なければならぬ。『存在と時間』全体が西洋哲学の正当な嫡子であるとすれば、それは当然であろう。

二 直観の形式

冒頭に引用した「現象学の現象」テーゼを理解しない限り、「現象学の現象」の次元を捉ええないし、ハイデガーの現象学も曖昧なままにとどまるだろう。しかし何故「現象学の現象」が、「他のさまざまな相違を保留して」(GA2, 42)まで、カントの「直観の形式」によって例示されたのだろうか。新カント派のリッケルトの現象学批判に対する反批判として、「現象」概念とカント的な「現われ」とを厳密に区別することが、第七節A「現象の概念」における基本的な狙いの一つなのに(vgl. GA20, 121f.)。このテーゼは、

一九二五年夏学期講義では未だ語られておらず、『存在と時間』において初めて定式化された。この違いは何に由来するのか。この講義と『存在と時間』との間に、一九二四／二五年冬学期講義『論理学 真理への問い』がなされる。『論理学』講義に即して読み取れる「カントの発見」こそが、通俗的意味での「現象」と区別された「現象学の現象」を、カントの「直観の形式」に定位して精確に規定することをハイデガーに可能にしたのである。^③

一九二四／二五年の講義において、「直観の形式」は如何に解釈されているのかを、我々はまず見なければならぬ。空間と時間が「直観の形式」であるが、「形式とは、感官の多様なものを出会いしめることにおける、非主題的に先行的に表象された、視のWoraufを言う」(GA21, 280f, vgl. GA25, 128f, GA3, 48)。あるいは「非主題的、先行的、同行的に表象された、視のWorauf」(GA21, 297)と表現される。Worauf(「それへのそれ」と同義である Worauhin(「それへ向けてのそれ」)を用いて、「直観の形式」は「視のWorauhin」(GA21, 304)とも言い表わされる。「直観の形式」のこの解釈が、「現象学の現象」の規定——「現われ、通俗的に理解された現象において、非主題的のであるが、その都度先行的にかつ同行的に自己をすでに示すもの」

——に対応しているのは明らかだろう。

では「現象学の現象」テーゼの後半——「主題的に自己を示すことへとたたらされうる」——を如何に理解すればよいのか。ここで我々は「直観の形式と形式的直観」の解釈に導かれる。両者の関係は、「形式的直観が直観の形式に基づいている」(GA21, 295)と表現される。「非主題的に表象された、視の Worauf」としての「直観の形式」は、形式的直観によって、「直観され、主題化された Worauf」(GA21, 294)として規定される。「この主題化された Worauf」すなわち形式的直観の内で規定された感性的直観の形式が可能なのはただ、形式的直観の根底に形式がある限りでのみ、すなわち形式が当の諸関係の純粹に多様なものとしての Worauf をすでにあらかじめ含んでいる限りにおいてのみである。」(GA21, 294)それ故、直観の形式は形式的直観によって、「主題的に自己を示すことへとたたらされうる」のである。「通常の経験においてつねに非主題的である、視のこの可能な Worauf は、主題的になりうるものであり、その場合主題的なものとして、固有な学、幾何学の限定された現象領域である。」(GA21, 296. vgl. GA25, 137)

「現象学の現象」テーゼは、一九二四／二五年の講義での「直観の形式」解釈に立ち帰ることによってのみ初めて

理解へとたたらされうる。しかしその「直観の形式」解釈は、ハイデガーによる現象学的解釈として、「資料に対して形式を語ることの現象学的内実」(GA21, 276)を読み取る試みとしてある。現象学的解釈は「事象から語る」(GA21, 279)ことであるが故に、カントの内にある「現象学的証示とドグマとの混在」(GA21, 279)に対して、ドグマから現象学的証示を救い出すことである。「直観の形式」解釈に関して言えば、ドグマとはデカルトに由来するドグマ、「時間、空間はアプリオリであるが故に、主観的である」(vgl. GA21, 290)というドグマである。このドグマに対して、「時空は先行的な(アプリオリな)視の Worauf, Woraufhin である」という現象学的証示が対置される。

「視の Worauf, Woraufhin」という解釈の基礎視点は、感性論における「直観の形式」解釈にとってだけでなく、『論理学』講義におけるカント解釈全体を貫いている。カテゴリーと「自己触発としての時間」も、「視の Worauf」から捉えられている。「結合することの、視のさまざまな可能な Worauf としてのこれらの統一の概念的把握は、カテゴリーである。」(GA21, 333)「時間へと第一次的に視を向けることが非主題的である」ということから、「時間が根源的な純粹な、そして普遍的な自己触発である」(GA21, 400)

ことが理解されている。

しかし何故、「視の Worauf, Woraufhin」が、カント解釈にとって主導的なのか。カント解釈が現象学的と言われていること、それは如何に関わるのか。現象学的解釈と言われていることの意味を、「フッサール現象学のハイデガーによる受容」という側面から明らかにしなければならない。

三 フッサール現象学の背景のもとで

「私が二、三年前『純粹理性批判』を新たに研究し、いわばフッサール現象学の背景のもとで読んだとき、私の目からうろこが落ちた。そしてカントは私にとって、私が探し求める道の正しさの本来的確証となった。」(GA25, 431) 一九二七／二八年冬学期講義『カント』『純粹理性批判』の現象学的解釈でのハイデガーのこの回想は、一九二四／二五年の講義『論理学』に即して読み取りうる「カントの発見」を語っている。「フッサール現象学の背景のもとで」このカントの発見がなされたことの意味と射程を捉えるために、『論理学』の前学期の講義『時間概念の歴史へのプロレゴメナ』に立ち帰る必要がある。そこでハイデガーは現象学の三つの決定的発見、「第一に志向性、第二にカテゴ

リーの直観、そして第三にアプリアオリの根源的意味」(GA20, 34)を主題的に論じている。さしあたり我々の論点にとって、「カテゴリー的直観」が重要である。

ハイデガーは「カテゴリー的直観」を、「存在と真理」という基本的な問題設定の内で解釈する。その文脈でフッサール『論理学研究』での「関係づけない作用が真でありうる」という真理概念を、ギリシア哲学における「真理概念の拡がり」へと遡らせる。その拡がりにおいて、「ギリシア人——アリストテレス——は、知覚そのものと或るものを端的に知覚することをも真と呼ぶことができた。」(GA20, 73) この主張の背後にアリストテレス『靈魂論』における知覚論がある(vgl. IA, 256)。「固有なもの知覚はつねに真である。」(427b11f, vgl. IA, 236)

ハイデガーはカテゴリー的直観を「総合の作用」と「イデア視 Ideation の作用」に区分する。「総合の作用」解釈において、アリストテレスにおける“συνθετικὴ δύναμις”に言及する(GA20, 87)。ここで考えられているのは「命題論」(16a12)であるとともに、『靈魂論』(430a26-b4)でもある(vgl. IA, 256f, GA21, 136, GA29/30, 456f)。「イデア視」解釈における「すべてのカテゴリー的なものが結局は感性的直観に基づく」というテーゼは、『靈魂論』のテー

ゼ（「表象像なしに靈魂は決して思惟しない」(431a16f)）の別の定式にすぎないとされる（GA20, 94）。「フッサール現象学のハイデガーによる受容」において、『靈魂論』解釈が如何に重要であるかを、ここで我々は強調しなければならぬ。

「イデア視」解釈に即して、「フッサール現象学の背景のもとで」、カント解釈にとつての主導的解釈視点「視のWor auf」が得られたことを確認することが、ここでの核心である。ハイデガーは「イデア視」を「複数の赤い球をその等しさにおいて比較する」ことを例として説明している。「等しさそのものは主題的に対象となっていない、すなわち、それへと視を向けながら（wor auf hinsehend）複数の球が比較されるそれ自身は主題的に対象となっていない。視が向かうそれ（Wor auf der Hinsicht）は、等しさそのもののイデアールな一性であつて、球のレアルな客体の等しさではない。スペキエスのイデアールな一性はこのようにしてあらゆる具体的な把握することの内にすでに現にある、比較し観察する視がそれへと目を向けるそれ（wor auf）として表立ってあるわけではないとしても。」（GA20, 91f.）ここに、カントの「直観の形式」解釈——「非主題的に先行的に表象された、視のWor auf」——との構造的同型

性を見て取るのは容易だろう。しかもこの「主題的に対象となっていない、それ故非主題的な、視が向かうそれWor auf」は、主題化されうるのである。「比較することにおいて比較されうるものの視点として私がそれへと目を向けるそれ（wor auf）は、それ自身、その純粹な事態において孤立した仕方であつてあるものであり、それによって私はイデアを得る。」（GA20, 92）このことが、カントにおける「直観の形式が形式的直観によって主題化される」ことの解釈に生かされているのは明らかだろう。⁵⁾

さらに、フッサール現象学の第三の発見としての「アブリオリ」は、「主観性に対する中立性」（GA20, 101f.）をその特徴としてもっている、とされる。この論点が、カントにおける「アブリオリな直観の形式の主観性」をドグマとして批判することの内で働いている。

ハイデガーは「カテゴリー的直観の発見」の意義を二つの点に見ている。第一に「カテゴリー的なものを端的に把握すること」、第二に「この把握することが最も日常的な知覚とあらゆる経験の内に投入されていること」（GA20, 64）である。第二の論点が「非主題的な、視が向かうそれ」に、第一の論点が「視が非主題的に向かうそれが、主題化されること」に対応している。カテゴリー的直観のこの二つの

特徴が、カントの「直観の形式と形式的直観」の解釈を導いているとともに、『存在と時間』における「現象学の現象」テーゼの内で明確な定式へともたらされるのである。

「現われ、通俗的に理解された現象において、非主題的にあるが、その都度先行的にかつ同行的に自己を示すに示すものは、主題的に自己を示すことへともたらされうるものであり、自己をこのように自己に即して示すもの（『直観の形式』）は現象学の現象である。」

四 現象学の現象としての存在

「現象学の現象」テーゼにおいて、「現象学の現象」（現象学的な現象概念）と「現われ、通俗的に理解された現象」（通俗的な現象概念）との区別とその連関が語られている。『存在と時間』は「現象学の現象」をさらに次のように定式化している。

「さし当りかつたいていはまさに自己を示さないもの、すなわち、さし当りかつたいていは自己を示すものに対して秘蔵されているが、しかし同時に、さし当りかつたいていは自己を示すものに本質的に帰属しているもの、しかもその意味と根拠をなすという仕方で帰属しているもの」

(GA2, 47)

「さし当りかつたいていは自己を示すもの」は「通俗的な意味での現象」であり、「存在者」とされる。「存在者の意味と根拠をなすという仕方では存在者に帰属しているもの」は「現象学の現象」であり、「存在者の存在」である。「非主題的にすでに自己を示している」ことが「秘蔵されている」と言い換えられているが、この定式が「現象学の現象」テーゼの再定式化であることは明白だろう。しかし「意味と根拠をなす」とは如何なることか。「根拠」概念はアリストテレスの *αποχρη* に遡って解釈されねばならない。それはともかく、『根拠』は意味としてのみ近づきうる」（GA2, 202）。とすれば、「根拠」という語に勝手に曖昧な内容を読み込むのではなく、ハイデガーが正確に規定した「意味」概念から「根拠」概念が理解されねばならない。では「意味」とは何か。そのために、『存在と時間』への道に即して「意味」概念を追跡する必要があるが、ここでは「存在と時間」の「意味」規定を見るにとどめよう。「意味とは先持、先視及び先概念によって構造づけられた企投の Worauhin であり、そこから或るものが或るものとして了解される企投の Worauhin である。」(GA2, 201) この「意味」概念を適用すれば、「存在者の意味と根拠をなす存在」

は、「そこから存在者が存在者として了解される企投の Woraufhin」として、正確に規定されるだろう。むしろ『存在と時間』において、「現象学の現象」は「存在者の存在、あるいは存在の意味」(GA2, 36)であり、「存在の意味」とは「そこから存在が存在として了解される企投の Woraufhin」である。『存在と時間』の根本的問いが「存在の意味への問い」であるが故に、「存在者—存在—存在の意味」という三つの次元を忘れてはならない。ともかく「現象学の現象」は Woraufhin という『存在と時間』の最重要術語によって規定されている。すでに二、三において「現象学の現象」が「視の Worauf, Woraufhin」として規定されているのを確認したが、ここで再び「現象学の現象としての存在者の存在」規定の「意味と根拠」という語を通して、「Woraufhin」という概念に突き当たっているのである。⁶⁾かくして我々の考察は、『存在と時間』第二節での「存在」規定へと導かれることになる。

存在とは、「存在者を存在者として規定するもの、存在者が如何に究明されようとも、存在者がその都度すでにそれへ向けて了解されているそれ woraufhin」(GA2, 8)である。

我々のこれまでの解釈に従えば、「存在者がそれへ向けて

了解されるそれ」(存在)が、「存在者の意味と根拠をなすもの」、「そこから存在者が存在者として了解される、視の Woraufhin (それへ向けてのそれ)」であることは疑いえないだろう。「存在者の存在」が「現象学の現象」だとすれば、このことは当然であろう。

この「存在」規定の内にいわゆる「存在論的差異」を読み取りうるだろう。この「存在」規定のすぐ後で、「存在者の存在はそれ自身一つの存在者で『ある』のではない」と言われているのだから。しかし「存在論的差異」という語は、単なる意味空虚な言葉として一人歩きしている。それは、現象学的概念や命題が「空虚な理解の内では流布し、その地盤性を失い、宙に浮いたテーゼとなる」(GA2, 49)ことの一例にすぎないであろう。しかし「存在者と存在との区別」である「存在論的差異」における「差異」は、「Woraufhin」に定位してのみ初めて理解せられる。「Woraufhin」こそが、存在論的差異を「存在者と存在の差異」たらしめるのである。存在論的差異を解釈する場合、狭義の「存在論的差異」が語られていることを忘れてはならない。狭義の存在論的差異とは「存在者とその存在との区別」としての「超越論的差異」であり、広義のそれは「存在者及びその存在と、存在の意味との区別」としての「超越論的差

異」である。「存在者の存在」と「存在の意味」はともに、「Worauthin」によって規定されるが故に、「Worauthin」こそが差異を差異たらしめる」というテーゼは、狭義、広義の「存在論的差異」に妥当するだろう。しかしこの「Worauthin」、従って「存在論的差異」を再び現象学的に見るために、プラトン、アリストテレスに立ち帰らねばならないのである。

五 「現象学」概念の彫琢とアリストテレス『靈魂論』

三において我々は、カントの発見がフッサール現象学の背景のもとでなされていることを確認するとともに、フッサール現象学自身がアリストテレス『靈魂論』に定位して解釈されていることを明らかにした。『存在と時間』への道にとって、一九二一年夏学期『靈魂論』の演習は無視しない。次の学期（一九二一／二二年）の講義において、「生」が「存在」に定位して表現され始める。「生」現存在、生における、生による『存在』（GA61, 85）。このことは、『存在と時間』における「現存在の分析論」への重要な一歩であるが、「存在としての生」（GA61, 189）という定式の背後に、「生きているものにとってあること（存在）は、生

きること（生）である」（415b13）^⑦という『靈魂論』の言葉を聴き取ることができるのではないか。一九三〇／三一年冬学期講義は、「絶対的概念は生の単純な本質である」というヘーゲル『精神の現象学』のテーゼを、『靈魂論』のこの言葉に立ち帰って解釈している。「生は存在の一つのあり方である。」（GA32, 206）そして『キリスト教の精神とその運命』における「純粋な生は存在である」を引用している。^⑧

しかしハイデガーのこのヘーゲル解釈は、ハイデガー自身の「存在としての生」にこそ妥当するだろう。このことは、一九二一／二二年冬学期講義『アリストテレスについての現象学的解釈』における「哲学は『存在論』である」（GA61, 80）という定式を理解する上で、決定的な論点となる。「現存在」概念が確立した一九二三年夏学期講義『存在論（事実性の解釈学）』は、「生」を「存在」の一つのあり方として捉える」（GA63, 7）。ともかく『靈魂論』解釈が『存在と時間』への道において極めて重要であることは、一九二二年の「アリストテレス草稿」によっても、疑いえない。

『存在と時間』への道において『靈魂論』が極めて重要であるとすれば、そのことは『存在と時間』そのものに即して、読み取れるだろう。『存在と時間』の「現象学」規定の試みは、その基層に『靈魂論』解釈がある——我々はこ

のように主張したい。この主張を断言にとどめないために、『存在と時間』第七節「探求の現象学的方法」において、『靈魂論』解釈が一つの背景をなしていることを簡単に示しておきたい。第七節A「現象の概念」における“*phainómenon árthron*” (GA2, 39) という語が何に由来しているかは、恐らく誰でも気になることだろうが、それは『靈魂論』(433a28f.) の用例に即している、と言える⁹⁾。B「ロゴスの概念」において、ロゴスが“*phorh̄ metá phantasia*”(GA2, 44)とされるが、この言葉が、『靈魂論』(420b32)に基づいているのは明らかである。しかもアレテウエインとしてのロゴスの規定は、一九二二年の論文「アリストテレス草稿」(IA, 256f.)での『靈魂論』解釈に対応している。またロゴスより根源的な真理としてアイステーシスとノエインが挙げられているが、その記述は『靈魂論』第三卷第三章、第六章、さらにそれとともに『形而上学』第九卷第十章を参照することなしには、解釈できないだろう (vgl. GA2, 19)。

以上の指摘は、『存在と時間』と『靈魂論』との対応が比較的付け易い箇所に関わっている。しかし我々はさらにこの方向で解釈を押し進めることができるし、またしなければならぬ。『存在と時間』第七節A「現象の概念」の冒頭

において、ハイデガーは「現象」を *phainómenon, phainesthai*, さらに *phaino, phas* にまで遡る。「*phaino* は *phas* と同様に、語幹 *pha-* に属している。*phas* は光、明るさ、すなわち、その内で或るものが露呈し、それ自身に即して視られるようになりうるそれ、である。」(GA2, 38) 一見すると、ハイデガーはここで単なる語源の詮索をしているように見える。しかしこの箇所は『靈魂論』第三卷第四章を我々に想起させる (vgl. GA19, 650)。「視覚は最も優れた意味で知覚であるから、*phantasia* という名前は光 (*phas*) から取られた。何故なら光なしには、見るができないからである。」(429a2-4) 光へのこの言及は現象的基盤をもっている。『靈魂論』第二卷第七章でアリストテレスは次のように語っている。「視覚がその視覚であるそれは、見られるものである。見られるものは色である……。……色は光なしには見られず、それぞれのものの色はすべて光の内で見られる。」(418a26ff.) 「現象の概念」が何故「光」との関係の内にもたらされたのかは、ハイデガーの「現象学」概念の基層をなす『靈魂論』を参照することなしに理解できないだろう。そうした背景を見通すことのできない者は、それを「語源の詮索」としてしか見ることができないのである。

ここでの「光」の規定は重要である。『存在と時間』でハイデガーが表立って『靈魂論』から引用している唯一の箇所 (GA2, 18f.) は、「靈魂は或る仕方で存在者である」という第三卷第八章 (431b21) からの引用である。しかしその註でさらに第三卷第五章 (430a14sq.) を参照するよう指示している。そこでアリストテレスはいわゆる「受動理性と能動理性」について論じている。「そして一方において、理性はすべてのものになることによって、質料のようなものであり、他方において、理性はすべてのものを制作することによって、光のように、或る状態としてある。というのも、或る意味で光は、可能態において色であるものを、現実態において色であるものに制作するからである。」(430a14-17) ハイデガーは「アリストテレス草稿」においてこの箇所と言及し、次のように語っている。「ヌースはスベテヲ制作スルコトニヨッテ、光ノヨウニ或ル状態トシテある(『靈魂論』第三卷第五章 430a15)。認取することはすべてのものを意のままになしうることで、すべてのものを制作する、しかも光のように。ヌースはそもそも視、或るもの、『現』を与える。」(1A, 257) 「視、或るもの、『現』はそれぞれ、「視覚、見られるもの、光」として解釈できるだろう。『靈魂論』のこの箇所の解釈は我々を現存在の「現」の規

定へと導く。『靈魂論』に由来する「光としての『現』が、一九二三年夏学期講義『存在論(事実性の解釈学)』において、『現』の根本現象」とされ、「現—存在」(GA63, 66)の規定が確立する。それは『存在と時間』において次のように語られる。「現—存在という名称を持つ存在者は『明るくされて』いる。……この明るくされていることが、すべての照明と解明、或るものを認取し、『見』、所有するといふあらゆることを初めて可能にする。」(GA2, 46f., vgl. 176f.) 「この明るくされていることを構成する光」は、「気遣い」の可能性の根拠である「時間性」へと遡られる。「脱自的時間性が現を根源的に明るくする。」(GA2, 46f.) 『靈魂論』のいわゆる能動理性は、ハイデガーにおいて「時間性の自己企投」(GA24, 436f.) として捉え返される。『存在と時間』における「現存在≡明るみ Lichtung」(GA2, 177)の背景に、『靈魂論』とのハイデガーの格闘を我々は見なければならぬ。

「人間の存在をなす心(靈魂)」(GA2, 19) ≡ 「現存在」こそが、『存在と時間』の主題であるとすれば、『存在と時間』の「現存在の分析論」そのものにとって、『靈魂論』解釈は無視しえない。『存在と時間』への道において、一九二一年夏学期の演習で『靈魂論』が扱われていることは、忘

れられてはならないだろう。一九二二／二三年冬学期において、『ニコマコス倫理学』第六巻、『形而上学』第八巻とともに、『靈魂論』をハイデガーは演習のテーマとしている¹¹⁾。このことは、一九二二／二三年に『三つの洞窟』(BR, XIII)が獲得されたという文脈において、決定的な意味をもっている。

第七節A「現象の概念」の冒頭箇所即して読み取りうる「視覚―見られるもの―光」の三位一体は、さらにプラトン『国家』の「太陽の比喩」を我々に想起させる。『現象学の根本問題』において、ハイデガーは『国家』のこの箇所¹²⁾に言及している。「目によって見ることに、単に目が属するだけでも、見られる存在者が属するだけでなく、第三のもの、*das*、光、より精確には太陽、*hlos*も属する。目は明るさの内でのみ、開披することができ。すべての開披は先行的な照明を必要とする。」(GA24, 401)『国家』の三つの比喩は、『存在と時間』の基本的問題構制を根本から規定している。例えば「洞窟の比喩」に定位して、基礎的存在論の課題が語られる。「存在了解の可能性の条件への、抽象的に見える問いによって、我々を洞窟から光へともたらすこと以外の何ものも、我々は欲していない。」(GA24, 404)しかもハイデガーはプラトン『国家』を、ア

リストテレス『靈魂論』と重ねながら解釈している¹³⁾。「アリストテレスからプラトンへ立ち帰るという逆の道を、我々は歩もう。」(GA19, II, vgl. 189f)そのことは一九三一／三二年冬学期講義『真理の本質について プラトンの洞窟の比喩とテアイテトス』においても明らかである。例えばその第六節「イデアと光」において、明るさ *Helle* の本質が「透視性 *Durchsichtigkeit*」とされるが、アリストテレス『靈魂論』第二巻第七章における「光」＝「透明なものである限りでの透明なもの現実態」(418b9f)、「透明なものにおける、火の、あるいはそのような或るもののパルシニア」(418b16)という規定を想起することなしに、この「明るさの現象学的解釈」を読むことは不可能である。「存在イデアは透過させるもの、つまり光である。光の根本本質はイデアの根本機能である。」(GA34, 57)

さらに我々は「視―見られるもの―光」の三位一体を、「視の *Worauf*」と関係づけて解釈しよう。「見られるものは光の内でのみ視られる」のであり、その際「光」そのものは、主題的な対象にならず、非主題的にすでに自己を示している。とすれば、「視―見られるもの」の可能性の条件としての「光」の内に、「現象学の現象」「視の *Worauf*」を見て取ることができるだろう。「存在者がそれとして視ら

れ、了解される」場合、その「視の Worauf」としての光は「存在」であり、「存在がそれとして視られ、了解される」場合、その「視の Worauf」としての光は「存在の意味」(時間)である。だからこそ「存在一般の理念(Idee、イデア)からの光」(GA2, 575)、「存在者はすでに存在の光の内に立っている」(GA29/30, 519)と語られ、さらに「善のイデア」が光という機能をもつ(vgl. GA26, 144)のと同様に「テンポラリテートの光」(GA24, 460, vgl. GA31, 109)が語られるのである⁽¹³⁾。

『存在と時間』第七節は確かに、「第四四節と共に思惟されねばならぬ」(GA54, 212 Anm. 4)が、第七節と第四四節はともに、アリストテレス『靈魂論』を背景にして読み解かれねばならない。

六 存在とイデア

我々は「現象学の現象」テーゼの意味と射程を捉えることを課題としてきた。そのために一九二五／二六年の講義に即して、カントの発見に一つの側面から光を当て(二)、カントの発見がフッサール現象学の背景のもとでなされたことを確認した(三)。それは同時にフッサール現象学自身

がアリストテレス『靈魂論』に定位して解釈されていることを明らかにした。そもそも『存在と時間』第七節での「現象学」規定の試みは、『靈魂論』解釈がその基層をなしている(五)。我々のこの指摘は、ハイデガーの回想にいくらかの光を当てるだろう。「一九一九年以来、自ら教え学びつつ、フッサールのそばで現象学的に見ることを訓練し、そして同時に演習で変容したアリストテレス理解を試したとき、私の関心は新たに『論理学研究』に向かった……」(SD, 86) カントの発見がフッサール現象学の背景のもとで可能になったが、フッサール現象学そのものがアリストテレス(ここでは特に『靈魂論』)を背景として解釈され、批判的に摂取されたのである。

しかし我々はプラトンを忘れてはならない。すでに我々には五において、プラトンのイデア論に出会わざるをえなかったのだから。プラトン『ソピステス』からの引用が『存在と時間』の探求の端緒をなしていることを想起しよう。それは単なる飾りではないのである。ハイデガーが彼独自の歩みを印す一九一九年「戦争緊急学期」において、すでに引用したように、「学としての哲学」の開始を『ソピステス』の言葉の内に読み取っていた。一九二一／二二年の講義で、「哲学すること」の典型をプラトんに求めている

(GA61, 48ff.)。とすればハイデガーはプラトン哲学をも背景として、フッサール現象学を解釈したのではない。⁽¹⁴⁾ 例えは『論理学研究』第六研究における「存在は決して知覚されうるものではない」(LUII/2, 138)というテーゼを、ハイデガーならずとも「プラトン」『テアイテトス』(184bff.)と結び付けるだろう。『論研』の問題構成をなす「レアル・イデアール」の内に、ハイデガーはプラトンにおける「*αἰδητόν - νοητόν*」の問題、すなわち *méthēxis* (GA21, 52, 93, vgl. GA2, 287)の問題を見ている。⁽¹⁵⁾ その *νόησις* "Idea-tion" という語は「イデアを把握すること」(GA20, 98)として、プラトンの「イデア」論に直接関わっている。

哲学史の教科書に属するこうした指摘より、ハイデガー自身が「イデア視」を如何に解釈しているかこそが重要である。すでに引用したように、「イデア視」は次のように記述されていた。「それへと視を向けながら (*worauf hinsehend*) 球が比較されるそれ自身 (等しさそのもの) は、主観的に対象になっていない。」ここで注目したいのは、「等しさそのもの」(*Gleichheit als solche*) という語が、例えは『バイン』におけるイデアとしての「等しさそのもの」(*αὐτὸ τὸ ἴσον* (74a11f., 78d3)) を想起せざるとうういふだけではない。むしろ「それへと視を向けながら」という

分詞形の表現にこそ、我々は注目したのである。この表現は典型的な「イデア論の一定式」に完全に対応している。ハイデガー自身が講義 (WS1936/37) で引用している『国家』での用例を挙げれば、さし当りここでは十分だろう。
“*ἡ πόλις τῆν ἰδέαν βλέπων νοεῖ*” (596b7) ハイデガーはこれを「イデアへと視を向けることによって (auf die Idee zu blickt)」(GA43, 214) と訳している。イデアはそれ故「視がそれへと向かうそれ」(*Woraufzu*) であり、「視の Worauf」と同じことを表現しつつある (vgl. GA43, 184)。分詞表現は「視の Worauf」「Woraufzu」としてのイデアが、主観的对象としてではなく、非主観的にのみ視られていることを言い表している。「イデア視」における“*worauf hinsehend*” という表現は、“*ἡ πόλις τῆν ἰδέαν βλέπων*” と完全に同型である。―内容に関しても、そして分詞表現である点でも。

「イデアへと視を向けつつ制作する」という事態を、ハイデガーは一九二七年夏学期講義で次のように記述している。「形作られ、刻印されるべき物の、先取りされた見相へと視を向けつつ (*im Hinschauen auf*)、物は制作される。」(GA24, 150) この見相 (*Aussehen*) は「エイデス、イデアを意味しているのだから、この記述が『国家』の当該箇

所と内容としても一致しているのは、疑いえないだろう。

「現象学の現象」が「視の Worauf, Worauffin」として規定されているとすれば、そして「視の Worauf, Worauffin」の背後に、プラトンのイデア論が透かし見えるとするれば、我々は「現象学の現象」としての「存在」の内に、「ハイデガーによるイデア論の受容」という事態を見て取らねばならない。

『存在と時間』第二節で、「存在者がその都度すでにそれへ向けて了解されているそれ woraufhin」として存在を規定した後で、プラトン『ソピステス』の言葉(242c)を用いて、ハイデガーは「存在問題の理解における最初の哲学的歩み」を「おとぎ話を語らないこと」の内に求めている。これは、彼独自の哲学的歩みを開始した一九一九年「戦争緊急学期」におけるプラトン理解(GA56/57, 19)と、完全に呼応している。その歩みは『存在と時間』において一つの頂点に達するのである。「おとぎ話を語らない」ということは、「存在を存在として語る」ことを言う。「存在と時間」第二節での「存在」規定の意味と射程を正確に捉えるために、我々は『ソピステス』に立ち帰らねばならないだろう。

『ソピステス』への還帰という課題は、本稿の成果に基

づいて、『存在と時間』への道を逆に辿ることによって示すことができる。『存在と時間』における「現象学の現象」テーゼの内に、カントの「直観の形式」解釈(一九二五／二六年冬学期)があり、このカント解釈の背景に、フッサールの「カテゴリー的直観」解釈(一九二五年夏学期)が控えている。しかしさらに「カテゴリー的直観」解釈の内に、プラトンの「イデア」解釈が透かし見える。ここで我々は一九二四／二五年冬学期講義『プラトン『ソピステス』に突き当たる。「現象学の現象学」テーゼの解明そのものが、『ソピステス』へ立ち帰ることを要求しているのである。¹⁶⁾

「現象学の現象」の意味と射程を捉える試みは、「フッサール現象学の背景のもとでカントの発見がなされた」ことの確認にとどまらず、アリストテレス『靈魂論』、さらにプラトン『ソピステス』へと導かれた。「現象学の現象学」テーゼの背後に、それ故「存在と時間」そのものの背後に、どれ程の拡がりや奥行きが潜んでいるかを、我々は垣間見始めたばかりなのである。ハイデガーの次の言葉を真剣に受けとめる者にとって、このことは当然である。それは「現象学を西洋哲学へのその帰属性へとめ込み戻す」だけでなく、我々自身を西洋哲学へと解き放つことでなければならないだろう。

「現象学をその最も固かな可能性において根源化する」とは、プラトンとアリストテレスの、再び生き生きとなった問いを問うこと以外の何ものでもない、すなわち我々の学的哲学の始元の取り返し、再把握である。」(GA20, 184)

註

- (1) ハイデガーのこの言葉は、現象学とのサルトルの最初の出会いを思い出させるだろう。「アロンは自分のコップを指して、『ほらね、君が現象学者だったらこのカクテルについて語れるんだよ、そしてそれは哲学なんだ!』サルトルは感動で青ざめた。ほとんど青ざめた、といってよい。それはかれが長いあいだ望んでいたこととびつたりしていた。つまり事物について語ること、かれが触れるがままの事物を……そしてそれが哲学であることをかれは望んでいたのである。」(ボーヴォワール『女ざかり』(木田元『現象学』一頁))
- ハイデガーは弁証法を現象学と対立的に捉えている。Vgl. GA63, 42, 46. 「弁証法」に対するハイデガーの否定的評価は恐らくアリストテレスに由来する。「弁証法的に、つまり空虚に」(『靈魂論』(403a2))。「思いつきと弁証法的なお遊び」(HJ, 42)「軽薄な弁証法的な概念遊戯」(GA9, 297)
- プラトン「弁証法」からアリストテレス「解釈学」へ——こ

れがハイデガーにとつての「プラトンからアリストテレスへ」を表現している。

- (2) M. Heidegger, "Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles", in: "Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften", Band 6 / 1989, S. 235 - S. 269 (以下IAと略)
- (3) カントの発見を通して、「現存在の分析」Daseinsanalyse, Analyse des Daseinsは「現存在の分析論」Daseinsanalytik, Analytik des Daseinsと規定し直される。Vgl. "Zolliker Seminar", S. 148, GA21, 197f.
- (4) Vgl. GA25, 127f., GA9, 331.
- 「視の Worauf, Woraufhin」への着目それ自体は、少なくとも一九二二—二三年の講義(vgl. GA61, 52f.)以来、ハイデガー解釈学において一貫して主導的であった。この論点はさらに一九一五年の教授資格論文における「帰一によるアナログア」解釈(GA1, 257)にまで遡る点とが可能である。「帰一によるアナログア」はアリストテレス“*τὸς ἐν*”とのハイデガーの出会(一九〇七年)へと我々を導くだろう。
- (5) アリストテレス『自然学』における“*ἐταυρωτή*” (185a14)の内に、ハイデガーは同一の構造を観取している。「すでに視られているが、未だ理解されていず、いわんや概念把握されていないもの」(GA9, 264)を「初めて眼差しの内へと取り上げ、視られたものを定着させること」(GA9, 244)として、それは解釈

やわっているのだから。

- (6) 「視の観点」として Worauf, Woraufhin, 上「企投の Woraufhin」との区別とその連関については、拙著『意味・真理・場所』二二頁以下参照。拙論が主題的に論じずに前提している多くの論点についても拙著参照。そもそもこの拙論『現象学の現象』は、拙著一四六頁第二段落での簡潔な指摘を掘り下げる試みとして構想された。

- (7) 斎藤忍随『「がある」と「生きている」——アリストテレスの場合』(『哲学雑誌』一九七八)

- Cf. G. E. L. Owen, "Aristotle on the Snares of Ontology"
(8) ハイデガーの「生の動性」論の影響のもとで、マルターゼはヘーゲルにおける「存在概念としての生」を主題とし、このテーマを解釈している。H. Marcuse, "Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit", S. 235ff. この文脈で「生(Sein)と把握された生(φύσις, 真性)」というヘーゲルの言葉が解明される (ibid., S. 231ff.)。ヘーゲルにおける「光の形而上学」を我々は改めて問わねばならない。

アリストテレス『靈魂論』のヘーゲル哲学における重要性は疑う余地なく。Vgl. W. Kern SJ, "Eine Übersetzung Hegels zu de anima III, 4-5", in: Hegel-Studien, Band 1.

『靈魂論』は、ドイツ哲学に決定的な仕方二度——ヘーゲルとハイデガーにおいて——その明確な刻印を印している。ブレンターノもここに加えうるだろう。Vgl. F. Brentano, "Die

Psychologie des Aristoteles" (1867), "Psychologie vom empirischen Standpunkt" (1874).

- (6) 一九二二年の「アリストテレス草稿」で『靈魂論』とともに主題的に扱われる予定であった『動物運動論』(700b28)にこの表現が見出される。さらに『形而上学』(1013b28) / 「ユニオンス倫理学」(1113a16) / 「弁論術」(1369b18) 等にも見出される。

- (10) Vgl. F. -W. von Hermann, "Hermeneutische Phänomenologie des Daseins", Band 1, S. 323, S. 330f.

『存在と時間』の誕生の地を『形而上学』⑩の解釈の内に求めることができたが、その解釈の背景として『靈魂論』がある。フッサール現象学とアリストテレスとを結び付ける媒介者として、E. ニューストをあげなければならない (Vgl. GA2, 289 Anm. 15, GA1, 51, 204f.)。

Vgl. H. Schmitz, "Die Ideenlehre des Aristoteles", Zweiter Band, S. 556ff.

アリストテレスにおける「現象」概念については、cf. G. E. L. Owen, "Tithenai ta Phainomena".

- (11) Cf. Th. J. Kiesel, "The Missing Link in the Early Heidegger", in: "Hermeneutic Phenomenology. Lectures and Essays", p. 23

一九四二／四三年冬学期講義において、「靈魂は或る仕方で存在者である」という『靈魂論』のテーゼを「カント『純粹理性

批判】の「すべての総合判断の最高原則」に、批判的にはあるが、結び付けている (GA54, 206)。ハイデガーのカント解釈 (一九二五／二六年、一九二七／二八年の講義、一九二九年「カントと形而上学の問題」) の背景に『靈魂論』解釈を読み取る必要があるだろう。もちろんその場合、プラトン『ティアイテトス』解釈 (vgl. GA26, 180f., GA3, 189ff.) も忘れてはならない。

形而上学の「全く新たな始まりを成功させる」(BH, 33) という意図のもとになされた、一九二九／三〇年講義『形而上学の根本概念』の第二部で展開される「世界」論は、ハイデガー自身の『靈魂論』である (vgl. GA29 / 30, 454ff.)。『靈魂論』は「生きてゐるものの形而上学」(GA55, 312) なのだから。

- (12) 『存在と時間』第七節B「ロゴスの概念」はギリシア的真理概念を、『靈魂論』における「アイステーシスとノエイン」に即して語り、イデア論に言及している。「ギリシア的真理概念からのみ、そもそも哲学的認識としての『イデア論』といったものの可能性を了解できる。」(GA2, 45) 何故こゝで「イデア論」が突然のように言及されるかは、「アイステーシスとノエイン」という対概念に、『国家』の「線分の比喻」(vgl. GA34, 101) を重ね合わせることによって、初めて理解されるだろう (vgl. GA2, 299)。

- (13) “Woraufhin”が「光」として語られることに関しては、vgl. GA31, 43ff.

「光の形而上学」の受容と対決という観点には、ハイデガーを

西洋哲学の内に位置づけるための、一つの重要なポイントをなすだろう。もちろんその場合、ハイデガーにおいて、「真理への問いがつねに同時に非真理への問いである」ことを忘れてはならない。

vgl. W. Marx, “Heidegger und die Tradition”, S. 47, 64f., 189, 197f.

- (14) “*phainesthai* と *alētheia*”との規定が、プラトンのエイドスの内に完全に現われていることを、我々は決して見失ってはならない。(GA15, 333f.)

- (15) フッサール自身においても、この「分有」問題は一貫して問われ続けた。vgl. H. VI, 20, 293, 394

- (16) 拙論『存在と時間』から『ソピステス』へ(『哲学年報』第五二輯に掲載予定) 参照。

(細川亮一 ほそかわ りょういち 九州大学)

現象学における真理の概念

貫 成 人

この表題には、現象学によって把握される真理の概念と、現象学における真理概念の役割というふたつの意味がこめられている。現象学における真理問題にこうしたふたつの視角から接近するというやり方そのものは斬新なものではない。同じようなことはすでにトゥーゲンツハットがおこなっているからである。

トゥーゲンツハット^①によれば、現象学の中心問題は真理の解明である。真理は、「志向―充実」もしくは「定立―自体所与」という与えられ方の差異によって解明される (Tugendhat, 27, 30, 78, 172usw.)。一方、「定立」と「自体所与」という現象学的な真理概念は、志向的生一般に内在する真理要求 (＝定立) と、この要求を絶対的自己責任

において実現する哲学という対立にそのまま重ね合わされる (187-189)。その結果として生じるのが、絶対不可疑なものとしての超越論的自我において真理の最終的証示をおこなう超越論的現象学なのである (301)。

トゥーゲンツハットの書物は鋭い洞察にみちた、学ぶところの多いものではあるが、しかしその把握には十全とはいえないものがあるように思われる。超越論的還元によって存在の一切を志向的な相関のうちで把握しようというのが現象学の試みであり、真理や実在の問題も志向的相関性のうちでのみ把握されなければならない。そうとすれば、現象学において真理の概念自体が、「自然的な」真理概念からいっさい変わらないままではいることは到底ありえない。

なるほどトゥーゲントハットによれば、われわれから独立のものという前現象学的な真理自体の概念が、現象学においては作用に相關的なものと捉え返される(231-235)。また学問的な自体的真理と生世界の真理との区別がなされ、後者が前者に対して、現象学的優位をもつ(238-244)。

しかし作用に相關的なものとして把握された真理自体と、理念化によって成立する学問的な真理自体とを同一視することはできない。そしてトゥーゲントハットにおいては、そもそも真理自体がそのように作用に相対的とされることそのものが、真理の概念や意味にとってさらにいかなる帰結をもたらすのか、そもそも真理とは一体何なのか、重ねて問われることはないのである。

この論考において私がとりあげたいのはこの問いである。現象学における真理概念の含著を把握するためには、真理の「対応説」ならびに「整合説」との比較が有用である。真理問題を考察するとき、われわれが暗黙のうちに前提している現出(ノエマ)と物自体という二元論の枠組みを廃棄しなければならぬからである。現象学における「真理」の概念を正しく把握することによって、「還元」「志向性」「構成」「超越論的論理学」といった現象学に固有の問題群の位置がさだまらばかりではない。「実在(現実性)」

「指示」「意味」「相対主義と絶対主義」といった、ひろく現代の哲学一般において問題になっているトピックにかんする見通しをうるための突破口が、さらにひらけるよう私には思えるのである。

一 現象学における真理概念の機能

真理概念ははじめ、心理主義や歴史主義といった相対主義を批判する武器としてもちいられた。周知のとおり、『算術の哲学』その他の一八九〇年代に書かれた諸論文と比較して『論研』⁽²⁾がもつ著しい特色のひとつは「真理自体」というボルツァーノに由来する概念にある。『論研』の『プロレゴメナ』において心理主義、歴史相対主義を批判する論点は、この種の批判における常道ともいえるものであり、相対主義は自己論駁的である(LU1, §35)点、ならびに真理は絶対的、自体的、超時間的である(§36)点に存した。作用や体験のような「リアルなもの」と、判断や命題のような「イデアルなもの」とは峻別しなければならず、その拠り所として真理自体の概念が用いられたのである。真理自体のあり方そのものについて、『プロレゴメナ』においてさらに問われることはない。

しかし、このようなやり方は『プロレゴメナ』を限りに捨てられる。『論研』第二巻においては、一般に「自体的なもの」についてそれが認識に与えられることの意味が問われる(XIX/2, 12-13)。フッサールにとってこの問いは、認識論における根本の問いであり、これこそが現象学的分析を動機づけるものであった。一九一三年に書かれたプロレゴメナ序文においてフッサールはさらに明瞭に、理性の真理に定位した真理自体の概念は不適切なものであったむね記すのである(XIX/1, 12)。

そうとすれば、もはや真理自体の概念を相対主義批判の武器として用いることはできなくなる。実際、『論理学』においてフッサールがふたたび心理主義を批判するとき、その論点になるほど「リアルなもの」と「イデアルなもの」の区別にたいする盲目という点では『論研』と変わらないものの、この区別の抛り所はむしろ、同一化の反復の可能性という明証がもつ対象化の能作に求められる(XVII, § 65)。

それどころか、真理自体の概念は、それ自体問題的な概念であるにもかかわらず、形式論理学者が素朴に前提し、あまつさえ排中律や矛盾律、同一律といった論理的基本法則の妥当性の根拠としているものとして、形式論理学の超

越論的批判の中心的論点を構成し(XVII, 204-205, 258, § 105-106)、それが超越論的現象学への移行の決定的動因となる(XVII, § 96 d)。

しかしだからといって真理自体の概念は捨て去られるわけではない(XVII, 204-205)。真理自体は相対主義批判の武器たりえない。しかしこのことは現象学においてこの概念自体がもはやなんらの機能をもたないことを意味するのだろうか。フッサールの真理観は、真理の明証説と言われることがあるが、この言い方は誤解をまねくものである。フッサールは真理と明証とを同一視したわけでも、真理を明証によって定義したわけでも、まして真理を明証に還元しようとした(Cf. Patzig, p. 179)わけでもないからである。フッサールの企図は、明証をもとにした真理の解明にあった(Tugendhat, 181usw.)。だがそれでは、「明証と真理はどう関係するのか」(XVII, 230)。

二 明証と真理

「明証」について『論研』と『イデーン』とはまるで異なる把握がなされる。

『論研』第六研究において明証は、志向とそれを充実す

る直観とのあいだの「最も完全な合致綜合の作用」(U, II / 2, 122)とされ、その客観的相關者が存在もしくは真理であると言われる (ebenda)。ここで「完全な」とは、いかなる部分志向についてもその充実が欠如していないこと (ibid, 118) を意味する。それを実現することが充実の上昇系列の「目標 (Ziel)」である。

『イデーニー』における見解は、より動態的である。

明証は、「ある理性定立と、その本質にそくしてそれを動機づけるものとの統一」(III, 316)である。理性定立とは、権利根拠をもちつつ僭称された定立のことである (III, § 136, Tugendhat, 43)。理性定立を動機づけるものとは、原始的 (original) に「充実された様態におけるノエマ的命題」(ibid.) にはかならない。

『論研』と『イデーニー』とでは似たようなことがいわれながら、じつはまったく異なる事態が描かれている。『論研』で描かれているのは、たとえばある個体についての意味が含むさまざまな部分的志向が、個別に充実され確認されるということにすぎない。『イデーニー』で描かれているのは、部分的に充実された現出が、当の個体の存在は「確かである」という定立 (理性定立) を動機づけるという事態である。前者はいわば人に聞いた「サンカノゴイ」という

記号的知を、実物によって確かめるケースに相当し、後者はバードウォッチングにでかけた川岸のやぶのなかに動く茶色のものにきづいて「サンカノゴイだ」と判断するようなケースなのである。

それゆえ、『イデーニー』における明証の構造をいまのケースについて書き出してみればつぎのようになるだろう。動機づけるものは、「サンカノゴイは、茶色で中くらいの大きさの鳥で水辺におり、鳴き声はかくかく、くちばしの形・色はかくかく……」といったノエマ的命題^④ ([E] xFxGx……)。ただしFは「サンカノゴイ」、G……は「茶色である」「中くらいの大きさである」「鳴き声はかくかく」「くちばしの形や色はかくかく」……) が全体の色と大きさについてののみ充実されたもの (=「現出」) である。それにたいし、理性定立されるのは、言語化すれば「やぶのなかにサンカノゴイがいる」という判断である。それはまだ充実されていないさまざまな期待の志向 (鳴き声、くちばしの形や色、解剖学的な条件など) をふくみ、その全体が確実性の様態において定立される ([E] xFxGx……)。確実とみなされるのは、その都度の個別の現出ではなく、未規定の地平をふくむ事物の全体である。知覚は賭けなのである。さて一方、真理について『イデーニー』ではつぎのよう

に定式化される。「真に存在する対象」と根源的で完全な理性定立において定立された対象……とは等価的相関者である」(III, 329)。あるいは、「真実在というエイドスと十全的に与えられ、明証的に定立可能な存在というエイドスとは等値である」(III, 332)。最初の定式でいう「完全な理性定立」とは、十全的かつ原的つまり明証的にあたえられていることをさす(III, 329)ので、結局二番目の定式と同じことを言っているものとここでは考えておく。

フッサールによれば対象の領域ないし範疇ごとに、それについて可能な原的意識のタイプも(III, 321)、また当の対象が十全な規定にいたる仕方の「規則(Regel)」も予め下図を描かれている(III, 330)。このように範疇もしくは領域ごとに予め下図を描かれている意味のうち、「未解決(offen)」な意味成分、未規定なものをまったく残すことなく与えられるのが「十全的」所与である。『イデー』におけるフッサールは、内在の対象については十全な所与が可能であるが、事物についての十全な所与は事実上も原理的にも不可能であり、それはカントの意味における理念であると述べる。

そこでさきほどのサンカノゴイが本当にサンカノゴイであったといえる、つまり現実のものであるのはつぎのよう

な場合である。やぶ越しに観察するかぎりそれが本当にサンカノゴイであるかどうかはわからない。はっきりそれと言えるのは間に障害物がなく、適切な距離で観察ができるという理想的な条件のもとにおいてのことであろう。そのとき、いままで未解決であった志向は充実され確認される。しかし実は、本当に理想的な条件などというものは事実上も原理的にも達成不可能である。フッサールによれば、「現実存在、真実在」が等価なのは、「十全的・明証的定立可能性」である。事物についての十全的明証は原理的に不可能であり、その完全な所与は「カントの意味での理念」とどこまでも与ええない。サンカノゴイの場合には、解剖学的所見や同類との生殖可能性など無限の可能性がその意味にぞくするのである。

それゆえ、ある事物が真に(現実的に)存在していると言えるのは、理念としての無限の明証(現出)が与えられたときである。一般に、真理とは、理念としての完全な(十全な)所与のもとでの明証的定立可能性であることになる。この定式を簡単のために「イデーの定式」とよぶことにする。イデーの定式が含蓄するものはなんなのか、それが問題である。

三 現象学的真理概念はどのようなものではありえないか

フッサールが『イデーン』においてやっていることの輪郭をつかむために有効な道は、真理についてのおそらくもっとも自然（自然的）で、かつ一般的な見解である対応説と比較することである。フッサールの真理概念は「真理の明証説」なのだから、「対応説」や「整合説」でないのは当然ではないかと思われるかもしれない。しかし「対応説」というのはあまりにも自然な見方であるため、現象学の真理問題をあつかうさいわれわれはどうしてもそれを暗々裡に想定してしまっているように私には思われるのである。対応説もしくは二元論的前提のもとになされるフッサール批判の典型例は、現象学は観念論であるとするものである。

『イデーンⅠ』においてフッサールは、還元によって世界を括弧にいれ、実在の措定を排除しても、それによつてなにも失われることにはならない、現実的なものは充実された命題によつて vertreten され、それゆえ現象学の領域に属すると述べる (§135)。ところがここでフッサールは次のように問う。同一化綜合によつて命題の多様にたいする

同一の対象が成立するとはいっても、この同一性が現実のものであるとする根拠、ひいては対象そのものが現実のものであるとする根拠は何なのか。

同書の仏訳者リクールは、この箇所についた注において概ねつぎのように述べる。引用符号つきの「現実性」は定立性格としてすでに命題に含まれているのだから、それをここで改めて問うのは奇妙であり、またそれを問ひ直すことによつて得られるものも結局理性定立の相關者としての現実でしかないのだから、真の現実はずねに取り逃される結果となり、ここに現象学の観念論的性格をみてとることができると。^⑥

この批判において二つの現実性、相關性内部の現実と真の現実、とが対置されているのは明らかであり、リクルールの立場は志向的相關の内部とその外部、「引用符号つき」のノエマの対象と端的な対象とを峻別する二元論であるといえる。この種の立場からすれば、志向的現象学の内幕についてたとえばつぎのような理解が寄せられるであろう。

たとえばフェレスダールやスミス&マッキンタイアのように、知覚ノエマを言語的意味と同一視するなら、知覚ノエマは端的な対象を「指示する」(stand for)もの^⑦とみなされることになる。「やぶのなかにサンカノゴイがいる」とい

う知覚ノエマ（もしくは未規定のX）がサンカノゴイの実物を指示するというわけである。先の引用でフッサールは、「充実された「ノエマ的」命題は、現実的なものを *ver-treten* する」とのべている。 *vertreten* というこの語は、記号が何ものかの「代理となる」という意味を確かにもつのである。

第二に、知覚ノエマが現実の事物の単なる代理だとすると、ノエマが当の事物を、不完全にはあれともかく代理しているといえる根拠は、内部にはその起源をもたず、外部から与えられたとしか考えられない唯一のもの、つまりはヒュレーの所与であることとなる（「物自体からの触発によって感性の多様が生じる」とするアディケスのカント解釈を想起せよ）。志向の充実とは、空虚な意義志向が感覚的ヒュレーによって充実されることと理解される。このような把握は、結局のところヒュレーと事物自体との因果関係を暗黙のうちに想定しているものとみなすことができる。

第三に、この把握によれば当然のことながら、真理とは単なる引用符号付きのノエマと、「外部」にあつてわれわれからは独立の実在との対応という仕方ではとらえられることになるだろう。

カント的に語るならば、以上のような志向的現象学は、

表向きはどうあれ、じつはたんなる「超越論的実在論」にして「経験的観念論」であるにすぎないことになる。しかし、この把握は超越論的還元にかんする誤った理解に基づく。還元によってなされたことは、意識もしくは主観性の「外部」にあるものを排除し、もしくは括弧にいれて、意識の「内部」にあるもの（「実的」もしくは「理念的」な意味で内在的なもの）のみを「残す」ということであると思われる。この言い方を文字通りにとれば、現象学は「外部」からは目をそらして「内部」（それは絶対的明証において与えられるのだから）にのみ注目するものとなる。そのようにとらえるかぎり、（哲学者であれ、一般市民であれ）われわれにとってきわめて自然な考え方、つまり「心」の「外部」にあつて、われわれからは独立に存在する実在がある、という考え方はじつは寸毫の動揺もきたさない。だが、それが間違っているのである。

まず二番目の点から検討しよう。ヒュレーの有無はことによるとある志向が充実されているかいないかの決定的な相違点となるかもしれない^⑧。しかし、ヒュレーの存在はそれだけではなく対象の存在の証拠とはならない。なぜなら同一のヒュレーがいかにようにも解釈されうるからである（III, 230）。実際フッサールは、志向の充実や幻滅について

記述する際、そこに感覚的与件の関与を示唆する発言は極めて慎重に避けている。この種の誤解とフッサールの慎重さを端的に表す象徴的な箇所は、フッサール著作集第11巻『受動的綜合の分析』第六節のタイトルである。そこで編者のフライシャーは「部分的充実—予期せざる感覚与件による葛藤—調和の再確立」(傍点引用者)と補っているが、本文中に感覚与件という語は一度も登場しない。幻滅は、予期と感覚与件とのあいだではなく、古い意味と新しい意味とのあいだに生じるのである。

さらに、知覚ノエマは端的な対象を「代理」するのでなく、「代表」するのである。両者の関係を代理とみなす考えは結局フッサールが再三批判する「写像説、記号説」におちいるだけである(III, 89, §43)。ここで「代理」と「代表」の違いは、ある集合に属するものを、それとは別の集合に属するものが「代理」する(世界の事物と記号)のたいして、同一集合の部分が全体を「代表」する(たとえば生地見本)という違いである。現実の対象はフッサールにおいて無限の現出の多様と等置される。それゆえ、逆に対象は意識多様の指標(Index)なのである(III, 337, 359, XVII, §100, I, §26, S. 98, Z. 3, IV, 281)。その都度の充実されたノエマ($\exists x \phi x$)は、当の対象について可能な無

限の現出($\exists x Fx$, $\exists x Gx$ ……)の代表なのである。対応説においては、われわれの知とは独立に、客観的に存在する实在自体、現実自体、存在自体等々が前提され、それがわれわれの知の正当性を判定する基準(Norm)となる。われわれの知や命題は、实在自体にてらして真とされたり、偽とされる。それにたいして、フッサールの根本洞察は次の点にある(XVII, 204-207)。

論理学の根本法則たる排中律、矛盾律、同一律のおおのは、「ある命題は(明証において)確証されるか反証されるかのどちらかである」「確証と反証とは排他的である」「ある命題が確証されれば、それはつねに確証される」と書き換えることができるが、その言わんとするところは畢竟するにすべての判断は真もしくは偽として証示されるということにはかならない(XVII, §77f. S. 201)。

ここでつぎのように問うことができる。このような論理法則はなぜ妥当なのか、なぜいかなる判断も真として確証されるか、偽として反証されるかのどちらかなのか。この問いにたいして、それは事態がそのようになっていからである、真理自体もしくは偽自体があるからであると答えても、それは説明にならない。われわれは神ではないのだから、⁽⁹⁾真理自体、偽自体を直接とらえることはできない。

真理に接近しうるためにわれわれにできるのは、明証による確証を介してのことではないのであり、「存在者の現実性は経験からのみその意味をもちうる」(XVII, §106)のである。

一般的な形でいいかえれば、フッサールにとってある命題は「真だから確証される」のではなく、「確証されるから真」である。その理由は以下の点にある。もし「真だから確証される」と考えてしまうと、真自体を前提することによって、結局は明証を真理の基準、絶対的明証とみなす「上からの理論」(III, 46, XVII, 286, 284, Z. 34)となってしまう。それは、そもそも真理自体を素朴に前提する点で十分であるばかりか、確証の過程を説明することすらできない無力な理論なのである。逆に、「確証されるから真」とみなすことによって両者を説明することができる。真理自体、偽自体を素朴に前提する「実証的」な形式論理学者は、だからこそ批判されなければならない。

事物の知覚についても事は同様である。そこになぜサンカノゴイが本当にいると言えるのかという問いに対して、そこにサンカノゴイがいるからだと答えてもなにもならない。サンカノゴイからの因果関係をここで主張する者がいるとしよう。そのような哲学者は、サンカノゴイが実際に

ここにおり、それが私の知覚を因果的に引き起こしているから、私にはサンカノゴイの知覚が生じるのだと述べるだろう。たしかに知覚においてこのような因果関係があることを否定する必要はまったくない。サントニンのような薬物の服用によって世界の色が変わったとき、サントニンの服用は色の変化の原因である(IV, 63-64)。このような把握は、環境と身体、もしくは知覚器官に通底する因果連鎖を前提しなければできない(IV, 41-54, Tugendhat 79)。問題は、そのような因果関係があることを把握しただけでは、そこにあるものが本当にサンカノゴイかどうかを言ううえでまったく役に立たないということなのである。このような説明の仕方を排除するということ、この点に超越論的還元の意味もある。

超越的知覚ではなく内在的知覚の場合にはどうか、と反論されるかもしれない。体験やヒューレーについての内在的知覚は、その都度の所与をこえる地平は含まず、抹消可能な絶対的明証として『イデー』においては位置づけられる。しかし内在的な明証も、それが対象である限りにおいて、個別の瞬間的所与だけでは無意味なのである。対象自体であるためには、当の所与に繰り返し立ち戻る可能性、無限の同一化可能性が確保されなければならない(XI, 110,

203, I, 95-96, XVII, 164^{answ.} Tugendhat, 234^{answ.})。明証が自体の所与であるためには、構成のあらゆる場面において理念としての無限の所与が要求されることになる。

フッサールはしばしば「与えられ方 (Gegebenheitsweise)」という言い方をする。しかしこれは必ずしも、予め存在する対象なり事物なりが (幾何学的意味における) 射影 (射映ではない) を通して与えられるということの意味するわけではない。むしろはじめに与えられ方があり、それを通してわれわれは当該の対象を拾いあげるのである。

またたしかに「十全的 (adäquat)」の語は、対応説の定式中の合致 (adequatio) という言葉に由来する。しかし対象の十全的所与というときフッサールはその所与と対象とを比較して十全か否かを決定する視点—神の視点—に立っているわけではない。むしろフッサールにとつての十全的とは、当の対象の意味において予め描かれている下図、地平において空虚な志向が最早残っていないことであり (III, 332, Tugendhat, 52, 72)。¹ ここでもフッサールは慎重に現象学の視点を堅持しているといえる。

フッサールの現象学において (あるいはおよそ超越論的哲学一般において)、真理の対応説が公然とであれ、暗黙の

うちにおいてであれ、採用されることはありえないものと考えなければならぬ。

もちろんだからといってイデーの定式は真理の整合説を主張するものでもない。たしかにはじめに (理性) 定立された「やぶのなかにサンカノゴイがいる」は、それと不整合な経験によつて幻滅にいたり、廃棄・修正される。経験が整合的に進行することは真理にいたるために必要な条件である。しかし、それは必要条件にすぎない。整合説的真理観においては経験もしくは情報が整合的であるかぎりにおいて、その時点の判断は真とみなされることになる。ところが当の対象について、その後予期しなかった経験や情報がえられる可能性は排除しえない。サンカノゴイと思われたものは、ゴイサギであったかもしれない、デコイであったかもしれない、ことによればサンカノゴイと見た目はそっくりの新種の爬虫類であるかもしれない。もし爬虫類であれば、(多分) その解剖学的構造を調査しなければそれと判明することはないだろう。それゆえ整合説的真理は相対的真理であることを避けられない。ところが、そのような相對主義はフッサールの場合巧妙に回避されている。それはなぜか。

四 人間にとつての真理概念

フッサールにとつて、その都度の明証は幻滅にいたり、廃棄されうるものであった。明証は相対的な性格をもつ。ところがそれによつて、真理は絶対的なものである。真理の絶対性格が保持されうるのは、イデーの定式において真理は理想的条件下における定立可能性とされているからである。しかもそれは単なる理想ではなく、理念である。その理由は、真理もしくは真實在が超越論的な機能をもつからであると考えられる。

実在は無限の現出の連続体と等値であるとフッサールはのべる。このことは、個別の知覚を積み重ねて完全な所与にいたれば、ある事物の実在をとらえうるということの意味するわけではない。

経験がそのようなものであるとすると、個別の経験のそれぞれは互いに関係をもちえないのだから、経験同士が不整合におちいることはありえない。しかし誤りにいたりえないような経験という概念は、およそ実質的なものとはいえない。

経験が不整合をきたしうるのは、その都度の知覚が現に

与えられているものをこえて、たとえば「サンカノゴイ」という意味をもち、同じ対象についてなされたはずの経験がたとえ「デコイ」という意味をもつからなのである。ここで齟齬にいたるのは経験同士である。サンカノゴイがどのような鳥であり、それについていかなる経験が可能であるかは既知である。経験が整合的であるときには、このように予め描かれた下図、つまり地平とその都度の経験が齟齬をきたすことなく進行する。不整合をきたし、「幻滅」が生じたとき葛藤が生じるのは、当初いだかれた意味と、あらたに創設された第二の意味との間においてのことなのである (XI, §5)。

確実なものと想定される部分的知覚を積み重ねることによつて全体に近似するという把握は誤りである。むしろ全体がなければ部分も成立しない。無限の現出の連続体は事実に原理的にも入手不可能であるが、にもかかわらずそれを地平的に内含する意味があれば個々の現出自体が成立しないのである。フッサールはこう述べている。「アスペクトは単独であるものではない。それがの現出となるのはひとえにそれと分離不可能な志向的地平によつてのことである」(XI, 6, Vgl. I, 96, Z. 28-31)。

ところでおのおの地平(指示連関)に予め下図を描か

れた規則は、十全な所与にいたるために、必要な経験の経過の規則である(III, 330)。十全な所与とは、真理と等置されるものであった。とすれば地平とは、まさに真理にいたるための規則にはかならないことになる。真理とのこのような関係にもとづいて、はじめて地平や事物意味は成立し規定される。超越論的構成を可能にするものとして、真理は超越論的機能をもつ。

明証において動機づけられる理性定立は、その正当性を証示されることをめざすことにおいて、そしてそれが適わないとしてもそれ自身の真理を僭称することにおいて真理へと向かっている。しかしなぜ定立は僭称なのか答えられなければ真理の説明にはならない、とトゥーゲントハットは述べる(Tugendhat, 44)。その答えとしてかれがあげるのは、定立において思念されるものはいいてい直接、自体としては与えられないから、というものである(ibid., 45)。しかし、この答えは不十分である。一般に定立が(あるいは知覚が[XI, 1])僭称であり、真理へと向かうのは、真理を確証するための規則によってそもそもも現出(動機づけるもの)が可能となり、それが理性定立されるものの内実を構成するからなのである。

そうであるがゆえにフッサールの言う地平や規則は、た

とえば新カント派の「格子概念(Gitterbegriff)」のように、あらかじめ主観性において規定されたものを、世界に投げ掛けるものであることは免れる。むしろ、おのおのの地平は主観の態度に相対的であり、地平には複数のものがある。たとえば市場の商人と経済学者のように。このような相対性をのがれるためには地平に内含された志向性を解きほぐしてゆく(auslegen)ことが必要であるとされるが(Tugendhat, 246f.)、そのような地平・態度の根本的変更の可能性は真理という無限の課題を追求するなかで生じる。こうして真理への接近は、われわれの生に対する実践的要求である。真理は、それゆえ、「カント的な意味における理念」という性格をもつのである。

フッサールの志向性理論は、真理もしくは現実性への問い(かれの言う、「理性の現象学」との相互的な連関のなかで理解されなければならない。フッサールは、一方で「理性の現象学は、……あくまで一般現象学を前提する」(III, 333)と述べるかたわら、「理性は偶然的能力ではなく、超越論的主観性の普遍的かつ本質的な構造形式なのである」(I, 92)と述べるのである。

フッサールの真理概念は、自体的なるものの「与えられ方」への問い、『論研』でいう認識論の根本の問いを首尾一

貫して問うなかで形成されたものである。真理をプラトニズム的に自体的なものとみなすのではなく、われわれがおこなう正当化と不可分のものとみなすとき、明証を真理の絶対的把握 (XVII, 283) や真理の徴標 (Index veri, III, 46) とする把握は斥けられ、その相対性格が強調される。にもかかわらずそれが真理の自体性、絶対性を確保せんとするとき、真理は理念として把握されることになるのである。こうしてフッサールは、それまで存在論的に把握されていた真理自体、偽自体という概念を、われわれの認知の構造にそくした概念とした。つまり、真理自体の絶対的性格を廃棄することなく、真理がわれわれにとつてもつ意味、つまり接近の理想にして超越論的機能をもつ理念という意味を解明したものと私には考えられる。

フッサールの真理概念にはふたつの長所がある。

ひとつは、神秘的な物自体を（暗黙のうちに）想定することなく、われわれにとって自然な実在論的直観を温存しうることである。実在論はさまざまな語り方で定式化される。たとえば、「世界は、その真の姿、がいかなるものであるかわれわれが知らないとしても、われわれから独立に客観的に存在し、ある決まったあり方をしている」……(1)

「真理値はその正当化とは独立であり、確定していて二値的である」……………(2)

「実在は現在の所与を超えたものであり、したがって現在入手可能な情報にもとづく信念も偽たりうる」……(3)

しかもそれぞれはかならずしも整合的ではない。たとえば真理をその正当化と不可分のものとみなし（それゆえ(2)ではなく）、かつ世界をわれわれから独立ではないもの（それゆえ(1)ではない）とみなしながら、(3)を採用することがありうる。それがフッサールの立場である。実在は唯一のものであり、なにかわれわれの憶見、ドクサの恣意をこえた絶対性をもち、われわれのちやちない思ひ込みを凌駕し蹂躪する実在感をもつ。フッサールの真理は、理念であることによって絶対的であり、また現実の実在はその都度の明証を超え、いかなる明証も、それにもとづく信念も廃棄される可能性を免れえない (III, § 138, S. 319^{usw.}, XI, § 5f., XVII, § 59f., § 106)。フッサールにおいてもまた、「超越論的観念論」は「経験的実在論」なのである。

第二に、真理のこのような把握により、現象学は「絶対主義」と「相対主義」といういづれの極端に陥ることも避けることができる。真理を理念としてとらえることにより現象学は相対主義を回避し、しかもそれが原理的に入手不

可能なまきに理念であることによって絶対主義が回避される。フッサールは『論理学』においてつぎのように述べる。

「真理ならびにその明証の相対性と、それを超えてたてられた無限で、理念的で、絶対的な真理のおののが権限をもっており、たがいに要求しあっていたとしたらどうだろうか。市場の商人たちも、かれらなりの市場の真理をもっている・・・」(XVII, 284)。

「絶対主義」「相対主義」というふたつの立場はいずれも、真理自体をあらかじめ存在するものと素朴に前提したうえで、それがわれわれに入手可能と考えるか、入手不可能と考えるかによって帰結するふたつの立場なのである。いま引用した箇所につづけて、真理自体を前提した「上から」の哲学を批判してつぎのように記されている。

「しかしあらかじめ先取りして、うえからこの問題について哲学するのはまるつきり間違っている。それは誤った懐疑論的相対主義と、それにおとらず誤った論理的絶対主義に到るのが落ちである」(ebenda)。

五 帰結と見通し

自体的なものの与えられ方への問い、それは『危機』書

において「経験の対象とその“与えられ方”の普遍的相関のアプリオリ」と呼ばれ(VI, 169Fn)、またヘルトが現象学の根本洞察と呼ぶ「相関性の原理」にはかならない。^⑩フッサールは、『論研』執筆時の一八九八年この洞察を獲得し、「以来この相関のアプリオリの組織的彫琢という課題に生涯従事した」と述べている。

問題はこの相関性の原理の内実をどのようにとらえるかという点にある。「一なる対象と多なる所与様態」の相関というフッサールの文面を字義通りにとっただけでは、対象のあり方に関する現象学な洞察を反映することがないため、対象が現出の多様のかなたに存在するという理解を排除しえない。理念としてわれわれに *aufgegeben* された無限の現出の連続体と対象を等置するというイデーにおける洞察としてかの相関性の原理を把握することによってはじめて、その後のフッサールの分析、たとえば構成理論や様相論、さらに還元論を正しく位置づけることができるように思われる。

フッサールの現象学における真理の概念を問うことがこの論考の目的であった。フッサールにとって真理は、理念としての十全かつ明証的所与の下での定立可能性と定式化しうる。しかし、真理が事象との適合、事態と思ひなしと

の合致ではなく、このようなものであるとすれば、いったい真理とは本当はどのようなものなのだろう。

フレーゲは、論理法則とは「真理という語の内容を展開したものだ」とのべた。ダメットは真理をゲームの勝ちと類比的にとらえる。^①ゲームをおこなって、勝利を追求するなかでさまざまな戦法や型がうまれるように、真を追求するなかでさまざまな規則がうまれる。勝ちとはなにかを定義することはできないが、しかしそれは機能をもつのである。ただしフッサールにとっての真理概念は野球やバスケットの試合ではなく、一〇〇m走における世界記録の追求にむしろ類比的である。個々の大会における一〇〇m走の勝者は必ず一人いる。しかしこれは相対的なものにすぎない。世界記録の更新という絶対的なものはまた別にあり、そしてこれは永遠に終わりのないものである。それを追求するなかでゲーム自体が成立するということ、それが真理の超越論的機能なのである。

注

(1) Tugendhat, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970.

(2) 以下、「論理学研究」は「論研」「形式論理学と超越論的論理学」は「論理学」と略記する。また引用に際しては慣例にした

がい、フッサール著作集についてはローマ数字で巻数を、アラビア数字で頁数をしめし、必要に応じて行数をn.m.のようにして示す。

(3) Patzig, G.: *Husserl on Truth and Evidence*, in "Readings of Edmund Husserl's Logical Investigations", ed. by J. N. Mohanty, The Hague, 1977, p. 196.

(4) 「イデーン」において、ノエマの「核」は①規定可能なX＋②ノエマ的述語(①＋②が「意味」)＋③定立性格(①＋②＋③が「命題」)＋④明晰性の充実(②＋④が現出)のように構造化される。ノエマや理性定立の構造を述語論理の記号で形式化したのは直観的把握を容易にするための工夫にすぎない。ノエマ的命題と理性定立との区別は存在の量子子にかっこがついているかいないかという点で表す。ノエマ的命題にも確実性という定立性格はふくまれるからである。

(5) 明証について論じる際、フッサールはしばしば対応説の定式「事物と知性の合致 (adaequatio rei et intellectus)」を引き合いにだす (LU, II/2, 118, XI, 102, Vgl. I, 95)。しかし、フッサールの明証概念において上の定式の「事物 (res)」にあたるのは、實在の物自体ではなく自体的な直観である。「自体的」という術語は「論理学」において「同一化可能性」と等置される (XVII, 164)。事物の知覚の場合、充実する直観が「それ自身

をこえて思慮」する地平をとるなりことは『論研』以来フッサールが堅持する洞察であるから、これをわれわれの知とは独立に存在するはずの事物自体と等置することはできないのである。

- (6) それに対し、和訳者の渡邊二郎教授は、「現実性」と現実性は区別されるべきであり、またこの場面でフッサールにおける現実性への問いの深化が見られると、正当に指摘している。

- (7) e.g. Smith D. & McIntyre R.: *Husserl and Intentionality*, Reidel, 1982, p. 201.

- (8) e.g. Rosen, K.: *Evidenz in Husserls deskriptiver Transzendentalphilosophie*, Meisenheim am Glan, 1977, S. 53.

- (9) もっともフッサールは、神にとっても事物は現出を介してしか与えられないものと考えつづた (III, 97, 98, 101, 271, Tugendhat, 76)°

- (10) Held, K.: *Husserls These von der Europäisierung der Menschheit*, in "Phänomenologie im Widerstreit" hrsg. von C. Jamme u. O. Pöggeler, Frankfurt a. M. 1989, S. 23.

- (11) Dummett, M.: *Truth*, in "Truth and Other Enigmas", Harvard, 1980.

(ぬき しげと・埼玉大学)

メルロ＝ポンティと倫理学の可能性

——共感の倫理学のために——

箱 石 匡 行

他人の傷を見て、私が自分の身体のそれと同じ部位に痛みを感じる。他者の神経と私の神経とが結びついている訳でもないのに、そのような経験が、いったい何によって可能となるのであろうか。この現象は、われわれに二つの問題を提起している。第一は、共感覚(synesthésie)の問題である。第二は、他者の痛みへの私の共感(sympathie)の問題である。そしてこの二つの現象を可能にしているのは、共通感覚(sensus communis)である。

われわれはここで、共感覚と共感の現象についてのメルロ＝ポンティのテクストに即して、彼の考察を共に辿りながら、他者の痛みを共に痛み、他者の喜びを共に喜ぶというような、私と他者との繋がりを可能にしている根拠につ

いて考えることにしたい。その際、われわれは自然主義的態度から離れて、自然的態度において、われわれの経験に与えられるがままの現象に即して考えていくことにしたい。

一 共感覚の現象——諸感官の交流

共感覚とは、大脇によれば、「一つの刺激から同時に2種の感覚が起る現象^①」である。これは、われわれが日常しばしば経験する現象であらう。たとえば、ムンクの「叫び」のように、見る人を不安がらせずにはおかまいという絵画もある。われわれは「この絵の前に立つと、まるで眼に見

えない電波にでも触れたように、ただ恐れとおのきを感
じるだけである」^②。

ひとは視覚・聴覚・触覚・味覚・嗅覚などの感覚をもつており、それらは各人において一つの全体的構造をもって存在する。メルローポンティは、「盲人の世界と正常者の世界は彼らが自由にできる材料の量によってばかりでなく、全体の構造によっても異なっている」と述べる。これは、人間身体はたんなる情性的物体ではなく、「知覚の主体」であるということの意味している。つまり、人間身体には「諸感官の統一性」^③が存在しているのであり、それは「諸感官はたがいに交流しあうものだ」^④からである。

単一の感官による経験というものが存在するとすれば、たとえば私がへ空に向けられた眼そのものであるとするば、私はもはや眺めているという意識を持つことはなく、空が私の世界そのものになるに違いないのである。^⑤自然的知覚は、こうした感覚的経験とはまったく異質のものであって、「われわれの身体全体でもって一挙になされひとつの相互感覚的世界に開かれる」^⑥ものなのである。分離された単一の感官の経験というものは、特殊な態度のもとで起こるだけなのである。感覚的性質なるものも、好奇心とか観察といった態度から生ずる特別の産物であり、それは、

私が自分をこの視線それ自体の方へ向け、私が本当に見ているものは何かを特別に問うときの所産なのである。つまり、感覚的性質というものは、私が自分の視線全体を世界に委ね、私の視線と世界との自然な交流が行なわれているときには、現われないものである。

したがって、われわれの自然的知覚は感覚的経験から構成されている訳ではない。それぞれの刺激に対応する特定の感覚だけを割り当てる〈恒常性仮説〉をもとにした要素主義によって、自然的知覚を捉えることはできない。たとえば、音響刺激が聴覚領野に局限されるとすれば、それは、動作が知的でかつ対象に即している限りにおいてのことではない。してみれば、メスカリンのもとで、ひとがフルートの音を青緑色に感じるなど、さまざまな共感覚を経験するというのは、この薬物が対象に即した態度を損ない、ひとをその生命力に委ねてしまうからなのである。^⑦

このように共感覚の現象を客観的思考態度によって説明することはできない。だから、ひとは感覚の概念に訴えることなしに、この現象を説明しようとする。たとえば、ふつうは脳の一局所（視覚領とか感覚領とか）に限定されている興奮が当の領野の外でも発生するようになる、とひとは説明する。しかしこのような仕方では共感覚的経験が説明

されるところか、逆に客観的思考そのものが問い直されることになるのである。¹⁹⁾

われわれは日常生活において、「音を見たり色を聴いたりする」¹⁸⁾。これは、決して例外的な現象ではない。われわれがこうした現象に気づかないのは、科学的知識によって具體的経験を捉えようとしているからである。われわれの身体組織や物理学者が考えるような世界からわれわれの見るとか聞くこと、感覚するということを、われわれの経験に即して捉えるようにしよう。

視覚がわれわれに与えるのは、色や光、そしてそれらと共に色の輪郭をなす形、色の斑点の位置変化としての運動だけなのであろうか。そうだとすれば、われわれは透明な色とか濁った色を、色の段階のどこに位置づけるべきなのであろうか。「諸感官は、物の構造にみずからを開くことによって、たがいに交流しあう」¹⁹⁾のであって、われわれはたとえガラスの硬さと共に脆さを見ている。ガラスが透明な音をたてて割れるときには、私はこの音をも見ているのである。また、われわれが捉える対象の形にしても、それは対象の幾何学的輪郭ではない。形は対象の固有の本性と或る関係をもっていて、われわれのすべての感官に語りか

けてくる。亜麻や綿の織物の襞の形は、繊維のしなやかさや乾燥の具合、繊維の冷たさや生ま温かさをわれわれの目に見させているのである。

われわれの具體的知覚には、もっと多くのものが与えられている。可視の対象の動きは、視野のなかでその対象に相当する色の斑点がたんに位置を変えていくということではない。われわれは鳥が飛び立ったばかりの枝の動きのなかに、枝のしなやかさを読み取り、水にはその流動性を見ている。また車の走る音に、われわれは舗道の石の堅さや凹凸を聞く。柔らかな音、艶のない音、乾いた音といっても、それは比喩ではないのだ。聴覚は音をたてる何かを、音の向こうに呈示するのであり、それを通して聴覚は他の感官と交流する。「したがって、比類のない性質とみなされる（異なる感官の与件）は同じ数だけの別別の世界に属するとしても、それぞれが、その特殊な本質において、事物を転調するひとつの仕方である以上、それらはすべてその意味の核によってたがいに交流するのである」¹⁹⁾。

このような諸感官の交流を可能にしているのは、いったい何なのか。われわれの身体がそれだ、とメルロ＝ポンティは言う。身体といっても、それは、ひとが対象化して捉えるような身体ではなく、「現象的身体」であって、それがす

なわち、「みずからの周囲に或る種の〈環境〉を投企するかぎりでの身体、その〈諸部分〉がたがいなたがいを力動的に知り合い、またその受容器がそれらの共働によって対象の知覚を可能にするように配置されているかぎりでの身体」なのである。

このように現象的身体とは志向的存在であるが、この志向性は透明性のなかで実現されているのではない。この志向性はまだ思惟とは言えず、私の身体が自分自身についても潜在的知識のすべてを前提にしている。したがって現象的身体の行なう知覚的綜合は、身体図式の前論理的統一に支えられているのであって、まだ対象の秘密も自己の身体秘密も捉えてはいない。こうした訳で、知覚の対象はわれわれにとって超越的なものとして現われるのであり、また知覚的綜合も、世界のなかで、対象そのものの上で行なわれるのである。ここにおいて知覚的綜合は、思惟する主観が行なう知的綜合から区別されるのである^⑮。

諸感官が互いに交流しあうのは、このような知覚的綜合においてである。私の両眼が単一の眼なさしによって唯一つの器官として利用されるその時に、単一の対象が私に与えられるのであって、知覚的綜合はちょうどそのような仕方で行なわれる。諸感官の交流は、そのような両眼視の綜

合から捉えられることなのである。つまり知覚的綜合は、志向的な身体における決して完成されることがない諸感官の統合から理解されなければならないのである。

両眼が共働しながら単一の対象を私に与えるように、諸感官は知覚のなかで互いに交流しあう。〈音を見る〉とか〈色を聞く〉ということが実現されるのは、眼なさしの統一が両眼をとおして実現されるようなものである。というのも、私の身体とはたんなる諸感官の総和などではなく、「その全機能が世界内存在という一般運動のなかで取り上げなおされ、互いに結びつけられているへひとつの共働系」つまり〈実存の凝固した姿〉^⑯だからである。

したがって見るとか聞くということは、実存の或る様態なのである。共感覚の問題も、このことから理解されなければならぬ。諸感官の統一の基礎をなすのは、客観的な運動とか空間内の移動としての運動などではなく、運動の投企もしくは潜勢的運動として理解される運動なのである。だから、共感覚の現象を要素主義的心理学によって捉えることは出来ないのである^⑰。

たとえば、無声映画と発声映画の差異は音響の有無だけではない。音響をともなった映画では、光景そのものの内容が変わっている。また自国語に吹き替えられた外国映画

を見ているときに、私は言葉と映像との不一致に気付くだけでなく、そこでは別のことが言われているように思われている。たしかに私の国語に吹き替えられた台詞が聞こえてくるが、この台詞は私の聴覚を通して「心」に訴えかけてくるものを持たない。そのとき、私はスクリーンからやってくる無音の言葉を聴き取ろうとしているのである⁽¹⁸⁾。

音声が突然消えてしまうと、スクリーンのなかの人物の話の意味が急に私から脱落するとともに、光景の意味も変わってしまう。われわれにとって、身振りと言葉とは理念的な意味のもとに包摂されているのではない。言葉は身振りを取り上げ直し、身振りは言葉を取り上げ直す。それらは「私の身体」を通して相互に交流するのである。というのも、「私の身体」とは「相互感覚的な等価関係と転換との完全にできあがった一体系⁽¹⁹⁾」だからである。そして私の身体において諸感官が相互に翻訳され、相互に理解し合っているのである。

ヘルダーはこのことを、「人間とは永続的な共通感官 (sensorium commune) であって、或るときは或る側から、また或るときは別の側から触れられる」と言ったのである⁽²⁰⁾。ひとはこのことを、身体図式という概念によっていっそう正確に記述することができる。すなわち、「私の身体は表現

(Ausdruck) の現象の場、あるいはむしろその現実そのものであって、そこにあつては、たとえば視覚経験と聴覚経験はたがいに他方を孕んでいるのであり、またそれらの表現価値は知覚される世界の前述的統一を基礎づけ、また、それをとおして言語表現 (Darstellung) と知的意味 (Bedeutung) とを基礎づける。私の身体はあらゆる対象に共通な織地であり、またそれは、すくなくとも知覚される世界に関して、私の「了解」の一般的な手段なのである⁽²¹⁾」。

このように共感覚を可能にしているのは「私の身体」であり、そこにおいては、感覚相互の等価関係と転換とが一つの体系として出来上がっているのである。そして私の身体が自然的対象にも、また言葉のような文化的対象にも意味を賦与しているのである。言葉というものは、われわれが見たり聞いたり語ったりするところのものと不可分のだから、われわれの知覚世界の問題は「私の身体」から解明されなければならない。そして「私の身体」は「他のすべての対象を感知しうる、一対象⁽²²⁾」であつて、あらゆる音に反響し、あらゆる色にたいして振動する。つまり、私の身体は言葉にその始元的な意味を与えているのである。

私は「熱い」という言葉を読んで、「熱さ」を感じる。たしかにこれは現実の熱さではないが、「ひとり私の身体だけ

が熱さにたいして身仕度をととのえ、いわばその形態を描き出すのだ⁽²³⁾。また、ひとが私の前で私の身体の或る部分の名称を言うとき、あるいは私が自分の身体の或る部位を思い浮べるとき、私の身体のその個所に「準」接触感覚」ともいふべき一種の感覚が生ずるのを、私は感ずる。これは、私の身体のこの部分が身体図式全体のなから浮かび上がっているということなのである。

「身体は、それがもろもろの「ふるまい方」をするかぎり、自分自身の諸部分を世界の普遍的象徴系として利用する奇妙な対象であり、だからこそわれわれはこの対象をとおしてこの世界と「交際し」、これを「了解し」、またそこに或る意味を見いだすこともできるのだ⁽²⁴⁾」。

二 共感の現象——他者との交流

われわれは日常生活において、しばしば共感という仕方での「他者との交流」を経験している。木村も言うように、「気の浮き浮きしている人のそばにいて自分まで気が軽くなり、気の沈んだ人の前では自分の気までくさってく⁽²⁵⁾る」。こうした共感という現象を可能にしているのも、共通感覚である。われわれは意識的な仕方では他者の立場に立つ

てみることもあるが、こうしたことが可能であるのも、われわれがすでに前反省的なレヴェルにおいて他者との共感を生きているからであらう。この意味での共通感覚は、メルロ＝ポンティの言う「間身体性」によって捉えられるものであらう。

私と他者とは心理的に区別されているが、この区別は生得的にわれわれに与えられているものではない。ひとは、誕生後、数か月頃からいわゆる鏡像段階に入り、しだいに自他の区別を学び取っていくのである。それでは、ひとはいかにして自分を自己として捉えるようになるのであらうか。また、ひとはいかにして他人を自分とは異なった「他なる人間」として捉えるようになるのであらうか。

他人経験についての古典心理学の理解の仕方は、乗り越えられなければならない。というのも、そこには、決定的な二つの先入見が見出されるからである。第一は、心理作用とか心的なものは当人にしか接近しえないというものである。私の心理作用は私だけが捉えうるものであり、また私は他人の心理作用には到達できないという訳である。そうとすれば、私に与えられるのは他人の身体だけであり、その身体は私の身体と同じような心理作用によって生きられている、と私が推測していることになる。この場合、他

人経験の問題とは、この推測のメカニズムを解明するということになる。しかし、この問題の解決を困難にしているのが、第二の先入見である。これは、自己の身体とは体感を通して捉えられ認識されるというものである。ここでいう体感とは、身体の諸状態をわれわれ自身に表出してくれる「諸感覚の全体」を意味するが、これもまた、その当人にしか与えられないとされるのである。⁽²⁶⁾

この二つの前提から他人経験を理解しようとするならば、私は私自身の身体について持っている内的経験を、他人に投入するのになければならない。こうした理解の仕方とは「一種の「記号解読」⁽²⁷⁾」と言えるであろうが、これは次のような四項構制の一つの系を基にしている。すなわち、①私の心理作用、②私が触覚や体感によって抱く私の身体像、つまり「私自身の身体の内受容的イメージ」、③目に見える他人の身体、④他人の可視的身体を通して私が仮定したり推測したりする他人の心理作用、である。⁽²⁸⁾ してみれば古典心理学の行なう他人経験の理解の仕方とは、②と③の類比関係に基づいて、③と④の関係が①と②の関係と同じものであると類推する、つまり私の内的経験を他人の身体のうち投入することなのである。⁽²⁹⁾

しかし、このような理解の仕方にはさまざまな難点が付

きまとう。まず第一に、他人知覚はかなり早い時期に発生するという事実がある。幼児は、他人の感情的表現の意味を正確に認識している訳ではないにしても、きわめて早い時期に他人の顔の表情を知覚するのである。たとえば、幼児は他人の笑顔を感じることができる。しかしわれわれは、幼児がその時、上述の四項構制の系をもとに、他人の表情のなかに「好意」を投入している、と解釈すべきなのであるうか。そう解釈するとしても、それでは幼児がそのような複雑な操作を行なっていると言えるのであろうか。こうした難問を、ひとは解決できないのである。⁽³⁰⁾

第二に、先の四項構制の系によって他人経験を捉えようとするならば、ひとは②と③の類比関係を基にしていることになるが、しかし「幼児の目に見える、他人の笑顔」と「幼児が自分で感じている笑顔」を比較するためのどんな方法を、幼児は持っているというのであろうか。生後間もない幼児は、自分の顔を見るという経験をまだ持っていないのである。それでは、他人の動作を真似て幼児が何らかの動作を行なうということを、ひとはどのように説明するといえるのであろうか。

古典心理学は、「幼児自身の顔」と「他人の顔」との間の類比関係に訴える。しかし幼児は、笑っている自分の顔の

視覚像をまだ持つてはいないのである。してみれば、古典心理学は、「幼児には、すでに自他の区別が確立されている」ということ想定している訳なのである。ところが実際には、幼児には自他の区別は成立しておらず、だからこそ、先のような四項構制の系によっては、他人経験を説明しえないのである。

したがって他人経験を説明するためには、第一に、「心理作用」というものは、当人にしか接近できないという先入見を放棄しなければならぬ。私の心理作用とか私の意識というものを捉えうるのは私だけであるとすれば、他人の理解は不可能になる。私の意識とはまず世界に向かい、物に向かっている。それは「世界に対する態度」であって、他人の意識もそうなのである。したがって他人の動作や世界の扱い方のうちにこそ、私は他人を見出すことができる。つまり、心理作用という概念は「行為」という概念によって置き換えられなければならないのである。⁽³²⁾

第二に、われわれは身体を諸器官の寄せ集めとする考えを棄てて、「自己の身体」を体位図式とか身体図式として捉えなければならない。私が他人の動作を模倣するということは、私の身体が、視覚像として私に与えられている他人の動作を自分で再演することが出来るということである。

してみれば、私の身体が私に与えられるのは、体感といった「私にだけ属するようなひとまとまりの感覚」によるのではなく、「体位図式ないし身体図式を通してのことである」と言わなければならない。

こうして捉えられる「私の身体」とは、諸感覚の寄せ集めではなく、「そこできざまの内受容的側面や外受容的側面が相互に表出し合っている一つの系」⁽³³⁾であって、それには、少なくとも萌芽的には、「周囲の空間やその主な諸方位とのいろいろな関係」⁽³⁴⁾が包含されている。したがって私が持っている自己の身体についての意識とは、「「体位図式」すなわち「垂直線とか水平線とか、また自分がいる環境のしかるべき主要な座標軸などに対する「私の身体位置」の知覚」⁽³⁵⁾に他ならないのである。

「私の身体」の知覚に関係する感覚諸領域（視覚的・触覚的領域、関節感覚の与件など）は、「私の身体」において相互に関連づけられたものとして私に与えられる。誕生後一年ないし二年の幼児においては、或る感覚領域から他の領域の言語への翻訳が不正確で不完全であるとしても、それらの領域は「或る働き方とスタイル」⁽³⁶⁾を共有しており、「それらの全部をへすで組織化された全体」⁽³⁷⁾たらしめるような或る行為的意味」をもっているのである。

そうした感覚諸領域は世界へ向かう私の身体志向性のうちに統合され、感覚相互の統一性が実現されている。このような系ないし図式において、私の身体感覚諸領域が互いに交流しているのであり、さらに私と他人との間でも感覚の交流が可能になるのである。このことは、私自身の身体動作から「体位を受胎する」ことがある、ということからも理解されるのである。⁽³⁸⁾

「体位を受胎」が可能になるといえるのは、私と他人が、「私の行動」と「他人の行動」という二つの項を持ちながらも、一つの全体として作動する「一つの系」として存在しているからである。⁽³⁹⁾

ひとは生れたときから、明確に自己の身体についての意識を持っているのではない。まず初めに、ひとは「混沌」の状態に埋没しているのであって、そこから脱け出しうるようになるのは、私が私自身の身体についてしだいに組織的な経験をし、私の身体図式を形成していくことを通してのことである。こうして私は他人とも交流し得るような状態になるのである。

それと同時に、私が知覚しはじめている「他人」というものも、自己のうちに閉じ込めた一つの心理作用などではなく、「一つの行為」、「世界に対する行動」として捉えら

れることになる。こうして他人は、彼自身のところから私の身体の運動的志向の圏内に入り込む、つまり「志向的越境」⁽⁴⁰⁾を行なうようになる。そのお蔭で、私は他人が心理作用を持っていることを認めることが出来るようになるのであり、そして私も私自身を他人の圏内に運び込むことが出来るようになるのである。

してみれば、他人知覚とは「対の現象」⁽⁴¹⁾である、と言えるわけである。これは、決して比喻ではない。それというのも、他人知覚においては、私の身体と他人の身体とは対をなして、一つの行為を成し遂げるからである。つまり、「私は、自分がただ見ているだけにすぎない行為を、言わば離れたところから生き、それを私の行為とし、それを自分で行ない、また理解する」⁽⁴²⁾のである。一方、私自身の動作が他人にとっての志向的対象になり得ることを、私は知っている。こうして、「私の志向が他人の身体に移され、他人の志向も私の身体に移される」⁽⁴³⁾のであり、つまり、「他人が私によって疎外され、また私も他人によって疎外される」⁽⁴⁴⁾のであり、このことが他人知覚を可能にしているのである。

他人知覚を理解しようとするならば、われわれは自分をも他人をも、「絶対に自己意識的なもの」、「絶対に独自なも

の〕として捉えてはならない。そして幼児が自分自身と他人との区別を知る以前に、すでに精神の発生が始まっていると考えなければならない。自他の区別がまだ生まれていないときには、幼児が他人と交流しているとは言えないであろう。このレヴェルで言われる交通とは〈前交通 (precommunication)〉の状態、つまり、「他人の志向が言わば私の身体を通して働き、また私の志向が他人の身体を通して活動する」という状態なのである。

この状態では、私の志向と他人の志向とは明確に区別されてはいない。私は〈他人の顔の表情〉のなかで〈私の志向〉を生き、また〈私自身の行為〉のなかで〈他人の意志〉を生きている。つまり、幼児期には、ひとは自分が孤立したものの、他人とは異なったものであるという理解をもっていないのである。したがって、この前交通の段階には個人と個人の対立はない。そこに見出されるのは、「匿名の集合」⁽⁴⁶⁾ないし「未分化な集団生活」⁽⁴⁷⁾である。その後になって、個人が他の個人から区別されるような段階が始まる。この新しい状態は、最初の共同性を基礎にして成立する。個人個人の分離や区別がしだいに成立していくが、この過程が完全に達成されるということはないのである。

われわれは幼児の初期の自我を、可能的ないし潜在的自

我と呼ぶことが出来る。というのは、この自我は、「自分が絶対に他と異なるものだ」ということをまだ知らない自我」だからである。代替不可能な、比較を絶した個人としての〈自己〉という意識は、〈私〉が最初から持っているのではない。この段階の自我は自分というものをよく知らないで、他人のなかでも自分ひとりの場合と同様の生き方をする。しかもこの自我は、他人というものがそれぞれ分離していることを知らないで、他人なるものをも明確にそれとして意識することがないのである。

これが、癒合的社会性と呼ばれる状態である。癒合的とは、「自己」と他人とが共通の状況の中に融け合い、分れていない」⁽⁴⁸⁾という意味である。

この状態においては、私はまだ〈自分〉と〈他人が考えていること〉(特に〈他人が私について考えていること〉)とを明確に区別していない。同様に、私は〈他人〉と〈私が考えていること〉(特に〈私が他人について考えていること〉)とを明確に区別していない。つまり、最初の自我には、自分というものが理解されておらず、したがって自分の限界も知られていないのである。

これに対して、成人の自我は自分の限界を知っているだけでなく、真の意味における共感によって自分の限界を越

え出ることも出来るのである。この共感⁵⁰は、自分についての無知に基づく幼児の共感ではない。それは、「他者」と「他者」との間に見出される共感なのである。

三 共感と人間の行為

人間の行為には、妬みや残酷さといった、人間生活にとって否定的なものもあれば、一方、他者の愛というような積極的なものもある。こうした行為が自己と他人との混同ないし未分化の状態に基づいていると言われるが、それはなぜなのであろうか。

ひとが妬むのは、他人の成功によって自分の存在が侵害されたとか、自分の所有すべきものが他人によって奪われたと感じるからである。このような妬む人は、自分を規定するのに自分自身を以ってするのではなく、他人の持つているものを尺度にしている。ということは、妬みとは自分と他人との混同に基づいた態度なのであり、へ自分と他人との対照関係に自分を混淆してしまっている、ということなのである。そこには、個人というものが欠落している。してみれば、大人の妬みは幼児の存在の仕方への退行である、と考えられるのである。⁵¹

妬みと結びついて、残酷さという現象がしばしば見られる。幼児が他の子どもを苦しめるのは、彼が相手を妬んでいるからなのである。しかし、もし私が他人に共感しているのではないとすれば、つまり他人を〈別の私〉と考えているのではないとすれば、他人の持つているものを自分のものと考えerはずはないであろう。いうならば、私が他人を苦しめるとは、自分自身を苦しめようとしていることなのである。してみれば、残酷さとは「苦しむ共感⁵²」である、と言うことが出来るわけである。

妬む人というのも、自分を苦しめるのが好きだという意味において、残酷な人と同じ心理的な構えを持つている。しかも彼は自分自身の経験だけではなく、他人の経験までも自分のものとして生きようとしているのであり、さらに他人の態度をも自分の責任において引き受けようとしているのである。したがって彼は、自分と他人とを混同しているということになる訳である。⁵³

ところで、共感とは他のものには還元しえない根源的な現象である。この現象は、幼児においては、模倣行為を基盤としながらも、しかも自己意識と他人意識とが分化し始めるときに、現われるものである。模倣とは「他人による籠絡⁵⁴」であり、「自分への他人の侵入⁵⁵」である。それはまた、

「自分がその面前にいる人の身振りや動作、気に入った言葉、行為の仕ぐさなどを、自分に引き受けようとする態度」なのである。

したがって模倣という現象は、われわれが自分の身体を操縦するときの体位決定機能から理解すべきものなのである。なぜなら、模倣とは「私の身体」と「他人の身体」と「他人そのもの」とを結合するただ一つの系⁽⁵⁷⁾の現われなのだからである。

他人の動作や顔の表情を真似するという能力は、自分自身の身体にたいして持っている支配能力と共に私に与えられるものである。それは「表現の欲求にかなった体位機能」である。しかも真似る動作は「一種の「体位の受胎」⁽⁵⁸⁾によって可能となる。幼児は他の子どもとの動作だけではなく、人間とはだいぶ異なった動物の仕草をも、その体位機能によって真似ることが出来るようになる。また大人でも、スポーツの試合を観戦しながら、選手がするに違いない動作を真似ているということもある。これも、体位機能によって理解されるべきことなのである。

してみれば、われわれの身体そのものには、「動作を「默想し」、「こっそり処方しておく」ような能力⁽⁶⁰⁾」がある訳であろう。われわれの知覚は、われわれのなかにその知覚に

応じた運動的活動を用意させるような性質をもっている。そしてわれわれの知覚において、自分の運動性と他人の運動性とは混合し融合しているのである。共感の現象が理解されなくてはならないのは、ここからなのである。

三歳頃になった幼児が自分と他人を区別できるようになったからといって、癒合的社会性という状態が完全に消失してしまうのではない。「他人との不可分な状態、さまざまな状況の内部で他人と自分とが互いに侵蝕し合い、互いに混同されている状況、同一主体が多くの役割に顔をだすといったこと」⁽⁶¹⁾、こうしたことは、幼児の生活にも大人の生活にも見出されるものである。三歳の危機は、癒合性を消滅させるのではなく、「遠くに押しやるだけ」であって、三歳を過ぎてからも、自分と他人との間にさまざまな障壁による「生きられる隔たり」⁽⁶³⁾が形成されるのである。

自他の癒合した状態は大人にも潜在的には見出されるのであって、これが時として現出してくるのである。たとえば、ひとを愛するということは「他人の意志に対する侵害」⁽⁶⁴⁾である、とすることが出来る。というのも、ひとを愛するということは、相手との不可分な状況に入ることだからである。実際、愛において結ばれた者は互いに相手の喜びと共に喜び、相手の苦しみを共に苦しむ、そういう生活を生

きるのだからである。そこでは、お互いのパースペクティヴが相互に侵蝕し合っているものであり、ひとは互いに〈共生〉を生きているのである⁽⁶⁵⁾。

このような〈共生〓共生〉を基にして、われわれは他者の痛みの倫理学、共感の倫理学を築き上げることが出来るであろう。そしてこの〈共生〓共生〉は、たんに人間相互の間だけではなく、さらには人間と自然との間にも成立しうるものであろう。というのは、メルロ＝ポンティは、実際、『眼と精神』のなかで、画家たちに向けられている〈物の眼なさし〉⁽⁶⁶⁾について述べながら、「存在の吸^{インスプレーション}気とか呼^{エクスプレーション}気というものが、つまり存在そのものにおけるレスピレーション⁽⁶⁷⁾呼^呼吸があるのだ」と語っているからである。人間相互の自他未分に先立って、存在そのもののうちに、それと見分けられないような仕方、能動と受動とが一体となつていくというのであるから、そうとすれば、われわれは自然と人間との間の〈共生〓共生〉についても語りうる訳なのである。

註

- (1) 大脇義一『心理学概論』三訂版(培風館、一九七〇年)、二〇七頁。
- (2) 高階秀爾『続名画を見る眼』(岩波書店、新書、一九七九年)、二二頁。
- (3) Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, (Gallimard, Paris, 1962), [以下、PPと略記], p. 259. 竹内芳郎・木田元・宮本忠雄共訳『知覚の現象学』II(みすず書房、一九七四年)、三三頁。
- (4) PP 260. 邦訳、三四頁。
- (5) PP 260. 邦訳、三五頁。
- (6) PP 260. 邦訳、三五頁。
- (7) PP 260. 邦訳、三五―三六頁。
- (8) PP 260-261. 邦訳、三六頁。
- (9) PP 263-264. 邦訳、三九頁。
- (10) PP 264. 邦訳、三九頁。
- (11) PP 264-265. 邦訳、三九―四〇頁。
- (12) PP 265. 邦訳、四〇頁。
- (13) PP 266. 邦訳、四一頁。
- (14) PP 269. 邦訳、四五頁。
- (15) PP 269. 邦訳、四五頁。
- (16) PP 270. 邦訳、四六頁。
- (17) PP 270-271. 邦訳、四六―四七頁。

- (18) PP 271. 邦訳、四七頁。
 (19) PP 271. 邦訳、四七頁。
 (20) PP 271. 邦訳、四七頁。
 (21) PP 271-272. 邦訳、四七-四八頁。
 (22) PP 273. 邦訳、五〇頁。
 (23) PP 273. 邦訳、五〇頁。
 (24) PP 274. 邦訳、五〇-五一頁。
 (25) 木村 敏『自覚の精神病理』(紀伊國屋書店、一九七九年)、一六五頁。
 (26) Merleau-Ponty, *Les relations avec autrui chez l'enfant*, (Centre de Documentation Universitaire, Paris, 1969) [以下、RAと略記], pp. 19-20. 「幼児の対人関係」(滝浦静雄・木田 元訳『眼と精神』みすず書房、一九六六年)、一二九-一三〇頁。
 (27) RA 20. 邦訳、一三〇頁。
 (28) RA 20-21. 邦訳、一三二頁。
 (29) 木田 元『メルローポンティの思想』(岩波書店、一九八四年)、二四六頁。
 (30) RA 21. 邦訳、一三一-一三二頁。
 (31) RA 22. 邦訳、一三三頁。
 (32) RA 23. 邦訳、一三四頁。
 (33) RA 23. 邦訳、一三五頁。
 (34) RA 23. 邦訳、一三五頁。
 (35) RA 23. 邦訳、一三五頁。
 (36) RA 23. 邦訳、一三五頁。
 (37) RA 23. 邦訳、一三五頁。
 (38) RA 23. 邦訳、一三五頁。
 (39) RA 24. 邦訳、一三五-一三六頁。
 (40) RA 24. 邦訳、一三六頁。
 (41) RA 24. 邦訳、一三六頁。
 (42) RA 24. 邦訳、一三六頁。
 (43) RA 24. 邦訳、一三六頁。
 (44) RA 24. 邦訳、一三六頁。
 (45) RA 24. 邦訳、一三七頁。
 (46) RA 25. 邦訳、一三七頁。
 (47) RA 25. 邦訳、一三七頁。
 (48) RA 25. 邦訳、一三八頁。
 (49) RA 25. 邦訳、一三八頁。
 (50) RA 26. 邦訳、一三八-一三九頁。
 (51) RA 48. 邦訳、一七三頁。
 (52) RA 48. 邦訳、一七三頁。
 (53) RA 49. 邦訳、一七四頁。
 (54) RA 50. 邦訳、一七六頁。
 (55) RA 50. 邦訳、一七六頁。
 (56) RA 50. 邦訳、一七六頁。
 (57) RA 50. 邦訳、一七六頁。
 (58) RA 50. 邦訳、一七六頁。

- (59) RA 50. 邦訳、一七六頁。
- (60) RA 51. 邦訳、一七七頁。
- (61) RA 58. 邦訳、一八九頁。
- (62) RA 58. 邦訳、一八九頁。
- (63) RA 58. 邦訳、一八九頁。
- (64) RA 59. 邦訳、一九〇頁。
- (65) RA 59. 邦訳、一九〇―一九一頁。
- (66) Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, (Gallimard, Paris, 1964), p. 32. 前掲邦訳『眼と精神』、二六六頁。
- (67) Ibid. 邦訳、同前。このようなメルロー・ポンティの思惟は、すでに「どこにもありどこにもない」(一九五六年)のなかで語られている。彼は、「インドや中国の哲学は、存在を支配することよりも、われわれと存在との交渉(rapport)の反響ないし共鳴器たるべく努めてきた」(Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, p. 176. 竹内芳郎他訳『シーニエ』I, みすず書房、一九七一年、二二九頁)ことを指摘しながら、西洋の哲学も「存在との交渉」に気づき直すことが必要であろう、と述べているのである。なお、高橋哲哉「メルロー・ポンティと〈根源的自覚主義〉」(『現象学年報』第七号、日本現象学会、一九九一年、一二七―一三八頁)を参照されたい。

参考文献

- 木田 元『現象学』(岩波書店、新書、一九七〇年)
- 滝浦静雄『「自分」と「他人」をどうみるか』(日本放送出版協会、一九九〇年)
- 中村雄二郎『共通感覚論』(岩波書店、一九七九年)
- 新田義弘『現象学とは何か』(紀伊國屋書店、新書、一九六八年)
- 久重忠夫『罪悪感の現象学』(弘文堂、一九八八年)

奥行きの次元

——メルロ＝ポンティ後期哲学への一試論——

吉 谷 啓 次

はじめに

生前に出版された最後の文書『眼と精神』⁽¹⁾のなかで、メルロ＝ポンティは奥行きの問題を「労を取るに値するもの」とし、数頁を割いて論じ、セザンヌにことよせて、彼が奥行きを探索しているとき、彼は「存在の突然の燃え拡がり」を求めていた、と書いている。これはセザンヌひとりのことではないだろう。セザンヌの絵画にみずからの哲学的努力を重ねあわせる彼の視点からするなら、彼がそこで表現にもたらそうとしていたものもまた「存在」であったと言いうことができる。その中心にまさに奥行きが位置していた

のである。

奥行きの問題はメルロ＝ポンティにとってつねに重要な問題であった。主著『知覚の現象学』においても奥行きは、伝統的哲学が前提としている空間モデルを曝きだし、古典的な二元論を乗り越えるための重要な論点であった。彼の空間についての議論じたいが奥行きを中心としている。彼は書いている。「奥行きの視覚、つまり互いに外的な点のあいだで客観化されるわけでもなければ、構成されるわけでもない奥行きを再発見することによって、われわれはふたたび古典的な二者択一を乗り越え、主観と対象の関係をはつきりとしたものにするようになるであろう」(P.D. 296)。伝統的な哲学は奥行きの問題をそれほど重要ではな

い問題、あるいは解決済の問題と見做し、われわれの空間経験そのものを客観的な空間内部の位置関係に還元したり、何らかの主観性によって構成されるものと見做したりしてしまっている。「知覚の現象学」は伝統的哲学の前提を明らかにし、奥行きの問題が解決済の問題ではないということを示し、奥行きのオリジナリティが問われる場面を開こうとする。

さらに奥行きは、彼の後期の一連の文書のなかで展開されている存在論、肉の存在論の鍵概念となる。メルローポントイにとって物はまず何よりも感覚的な存在であり、とりわけ「見ること」そのもののなかに現われてくるものである。物がそこに存在するというのは、物が即自的に、みずからに安らつて、われわれには埋めることのできない隔たりをもって存在するというのではない。物はわれわれから遠ざかり、それじたいの厚みをもってそこに存在するが、物の遠さはまさにわれわれから測られ、そのかぎりで物の遠さは物の近さでもありうる。こうした存在を支える境位として奥行きは考えられている。奥行きがあるからこそ、物はわれわれから遠ざかり、互いに重なりあい、他を隠しながら、みずからの場所にある。奥行きこそが物を物たらしめている。後期のメルローポントイが肉という

ことで言い当てようとしていたのは、こうした奥行きをもって現われる存在である、と言ってもいいだろう。小論の目的は「奥行き」の次元に焦点を合せることによって、メルローポントイのいわゆる「存在論」がまなざそうとしていた存在の場面を垣ま見ることにある。

小論は、まず伝統的哲学がとらえる奥行きにはいかなる問題があるのか、次に後期のメルローポントイの存在論にとって主要な概念である可逆性（と次元性）がいかなるものであるのか、最後に「可逆性の経験」と目される奥行きがどのようなものであるのか、という順番で考えていくことにする。

一 「第三の次元」としての奥行き

奥行きはどのように考えられてきたのだろうか。伝統的哲学において、そして一般的に、奥行きは幅、高さと一緒に三つ組になって三次元の空間を測る基準となるいわゆる「第三の次元」だとされる。つまりx軸、y軸、z軸の三つの直交する軸で構成される幾何学的な空間モデルをあらかじめ構想し、これをわれわれが経験する空間に適用するのである。このとき空間のなかのもろもろの点はまったく等質的

な点となり、この空間のなかで物のおおのは自律して存在し、じぶんに割り振られた一点を占めるということになる。そして私の身体もまた、一つの物としてこの空間の一点を占めることになり、私にとっての奥行きとして現われるのは私と眼前の物のあいだの隔たりであり、それはたんなる二点間の距離ということになる。そしてこれを延長した軸が z 軸、第三の次元となる、というわけである。『知覚の現象学』においてメルローポンティが批判するのは、まさにこうした奥行きの捉え方である。もう少し詳しく見てみることにしよう。

伝統的な哲学によれば、奥行きは見えないものである。周知のように、メルローポンティがみずからの双面の敵と見做していた経験論にしても主知主義にしても、事情はかわらない。一方は、視覚を平面的、二次元的と考えられる網膜像に還元してしまうため、第三の次元と目される奥行きはそこには与えられないと主張し、他方は、奥行きは視覚の直接的対象ではありえないのだから、思考する主観が奥行きを構成するものでなければならぬと主張する。これら二つの見解とともに、われわれが経験する空間と三つの軸で構成される幾何学的空間モデルとを同一視しているだけではなく、このモデルにおける三つの次元が単純に交

換可能なものであるため、奥行きもまた幅（や高さ）と交換可能であると見做している。視点を換えさえすれば、奥行きは幅にもなり、高さにもなると考えるのである。われわれが同時に二つの場所を占めることができないからこそ、奥行きは見えないものなのであり、傍らに廻りさえすれば、それまで奥行きであったものが幅として見えてくるというわけである。言い換えるなら、奥行きは「横から見た幅」にすぎない。したがって、奥行きはわれわれがここから見ているゆえに視覚には与えられないもの、別のところにある見えるものという意味での見えないものだということになる。問題は、こうした見解が、幅、高さ、奥行きを交換可能な三次元と見做しているということにある。つまり奥行きはこの場合、幅であることも高さであることもできることになる。幾何学が前提とするような三つの次元の一つと見做しているために、奥行きの問題は、実際には、取り立てて問題になることもない、あるいは幅として測定すれば解決される問題なのである。メルローポンティの批判は、まずもって、この点に向けられる。しかし、奥行きは幅や高さとは異なり、何処か独自なものである。奥行きがあるからこそ、物は互いに他を隠しながら、みずからの場所にあることができる。奥行きのなかに置かれ、そ

のかぎりで隠されてしまっている部分にしても、やはりそこにあって同時に別の方向にもその姿を曝しているのである。

相互に排除しあう経験が……同時に現われていること、その一方が他方を捲きこんでしまうこと、可能な過程全体がただ一つの知覚作用へと縮約されること、こうしたことは奥行きの独自性なのであり、奥行きは、それにしたがって事物や事物の要素が互いに包みあう(enveloper)次元であるのに対して、幅と高さはそれらが並べられる(juxtaposer)次元である。(PP. 306)

さらに伝統的哲学は厄介な問題を抱えている。視覚を平面的、二次元的な網膜像に由来するものと見做すために、奥行きの視覚に関しては、二次元的なデータから三次元的な対象を再構成しなければならなくなる。そこで問題となるのが、「奥行きの手がかり」という考え方である。「奥行きの手がかり」とは、言うまでもなく、われわれの視覚に与えられるある種の兆候、それによってわれわれがこれこれの奥行きがあるのだと認識するための「手がかり」のことである。「奥行きの手がかり」説とはこうである。われわ

れに与えられるデータは少なくとも平面的なもの、二次元的なものであるから、第三の次元としての奥行きは直接的に知覚しうるものではない。つまり見えないものである。奥行きは、直接的に与えられるものから、何らかの手続きを介して、間接的、二次的に再構成することによって経験にもたらされるのである。これはある意味で、一般的な考え方だと言えるだろう。

この再構成の手続きは、大きく分けて、生理学的な因果関係に還元して、いわば物理的な過程として説明しようとするものと、記号と意味作用の関係を「手がかり」と奥行きのあいだに読み取ろうとするものの二つが考えられる。ある種の心理学者たちは大脳生理学に奥行きの視覚を明け渡してしまい、奥行きの視覚を大脳内の出来事と見做してしまう。何らかの意識的な操作を介入させるのではなく、両眼の収斂なり、見かけの大きさの変化なりが原因となつて奥行きの視覚が大脳内に直接結果するというのである。^②

心理学者たちはそこから、それらが奥行きの記号ではなく、条件ないし原因であると結論する。奥行きにおける組織化は、ある網膜像の大きさ、あるいはある収斂の程度が身体のなかに客観的に生みだされるときに

現われるということをおれわれは確認する。(Pp. p. 298)

このように物理法則にも比肩しうる法則を立て、それによって経験を説明しようとすることは、経験の意味を無と見做し、科学によって経験を構築しようとするものである。こうした見解は、実のところ、経験に依って立って経験を明らかにしようとするのではなく、あらかじめ構想される科学的モデルを適用することによって経験を生みだそうとしているにすぎない。

では「奥行きの手がかり」と奥行きの視覚のあいだに、ある記号とその意味の関係を見出そうとする見解はどうであらう。この見解は、たとえば三角形の高さを底辺の長さとの二つの角度から算出しようとするように、両眼の距離と眼球の収斂からおれわれと対象のあいだの距離——この見解にとっては、これが奥行きである——を構築しようとするのである。ここで前提になっているのは、おれわれから対象までの距離が、三角形の底辺と二つの角から導き出される高さと同じように導出されるということであるが、これは、おれわれがあらかじめ奥行きの意味——しかるべき視点に立つなら見られる距離——を知っており、与えられ

る記号とその意味の関係からおれわれは奥行きを捉えるということである。たとえば、立方体を知覚するとは、奥行きのなかにある立方体として知覚するということであるが、この見解に立つならば、立方体を捉えるとは「六つの等しい面と直角に交叉しあう十二の等しい辺から出来ている固体という立方体の思考」、こうした立方体の意味を持つことに他ならない。そのとき奥行きは「等しい面と角の共存」と定義される。しかし、これは「奥行きからの帰結でしかないものが奥行きの定義として与えられている」(Pp. 305)にすぎない。この見解が依拠しようとする意味は、その記号である立方体の視覚にもとづいて展開されるものではなく、現実の視覚とは別建てで考えられているものである。ちょうど言葉とその意味が区別されて考えられるように、平板な立方体の視像のある部分が立方体の奥行きに対応するものと見做されるのである。しかし、むしろおれわれは現実に行なわれている視覚のなかで奥行きを捉えるのであり、言い換えるなら、奥行きのなかで知覚される立方体の方を経験する。平板なものにさせられた立方体の視覚、たとえば立方体のデッサンは、奥行きのなかで知覚される立方体から抽象的に取り出されたものにすぎない。

この「奥行きの手がかり」説とは、結局のところ、「手が

かり」を、これらの見解が前提にしている客観的空間モデルのなかに置きなおし、「解読する」(dechiffrier)ということである。そのかぎりで手がかりをもとにして再現されるのは、客観的空間モデルのなかで測られる距離ではない。さらに、奥行きについてわれわれがあらかじめ知っていることを前提にしたうえで、それを回収してくるだけなのである。

仮定からして、われわれを空間の経験に導き入れるはずの《記号》は、それらがすでに空間のなかで取り上げられているかぎりでしか、また空間がすでに知られているかぎりでしか、空間を意味することはできない。

(Pp. p. 297)

知覚によって、知覚を介して奥行きにいたるのではなく、奥行きについての知識を知覚のなかで確認しているにすぎないのである。しかし、われわれは知覚のみによって、これこれの空間モデルをもたなくとも、奥行きに辿りつくのである。

「奥行きの手がかり」は、眼の収斂にしろ見かけの大きさにしろ(心理学者たちはさらに多くの手がかりを挙げて

いるが)、それから奥行きが再構成される「手がかり」なのではなく、奥行きをもって物が存在し、奥行きのなかでわれわれが世界を知覚しているからこそ現われてくるものにはすぎない。つまり「手がかり」から奥行きを再構成するのだと説明したとしても、そこで構成される奥行きは、二次的に作り上げられた奥行きの類似物にすぎず、この二次的に再構成される奥行きを支えている奥行き、実際に経験されている奥行きを説明したことにはならないのである。

整理しておこう。伝統的な哲学は奥行きを見えないものと見做す。そこでは、空間は x 軸、 y 軸、 z 軸で構成される幾何学的な客観的空間であり、この三つの軸、三つの次元は互いに交換可能なものであるということが前提とされている。このとき奥行きはたとえば傍らに廻れば幅として見えてくるものであるということになる。そのうえで、平面的、二次元的と見做される視覚のデータの解読を介して、第三の次元としての奥行きを捉えようとする。しかしこのとき伝統的哲学は「見ること」から離れてしまっている。つまり経験に与えられるものを十分に汲み尽くそうとはせず、幾何学的空間という知的な構成物を代用してしまうのである。

こうした批判を介してわれわれが出会う奥行き、へ見るこ

とのなかで現われる奥行きとはいかなるものであるのか、これに答えるために、われわれは後期の一連の文書に向かわなければならぬだろう。しかし、そのまえにメルロー・ポンティの後期哲学の中心的概念と目される「可逆性」の概念を見なければならぬ。

二 可逆性の存在としての奥行き

奥行きの問題は、伝統的哲学が前提としている空間モデルがわれわれの経験を十分に表現しうるものではないということ、経験のある部分を見捨てるものであるということを示すものであった。奥行きを「横から見られた幅」に還元することによって、奥行きは三つの次元のなかで派生的・二次的な次元と目されるようになった。その結果、われわれの奥行きの経験は一次的・平面的に与えられる「奥行きの手がかかり」から引きだされるもの、あるいは構築されるものとなってしまふ。メルロー・ポンティの意図は実際に経験される奥行きに回歸すること、〈見ること〉のなかですでにあり、むしろ〈見ること〉の条件である奥行きを取り上げることであった。

奥行きの概念が、とくに後期のメルロー・ポンティ哲学の

なかで、ますます重要な地位を占めるにいたったという点に関しては、多くの研究者が認めるところである。⁽³⁾ところで、実際のところ、奥行きはそこで見かなる地位を占めているのだろうか。メルロー・ポンティじしん、後期の文書のなかで奥行きの視覚を「可逆性の経験」、「次元のなかの次元」と述べるようになる。この意味を明らかにするため、後期になって頻繁に言及される「可逆性」とは何か、さらに「次元のなかの次元」と述べているときの「次元」とは何か、これを探ってみることにする。

可逆性は、「肉」とならんで、メルロー・ポンティの後期哲学を特徴づける概念である。メルロー・ポンティは遺稿『見えるものと見えないもの』において、可逆性という概念によって特徴づけられる「肉」という新しいタイプの存在を分節しようとする。そこではさまざまな場面での可逆的な現象が吟味されている。それらすべてを吟味する余裕はないが、「可逆性」についてその姿をできるだけ明らかにしてみることしよう。メルロー・ポンティが述べている可逆性は、周知のように、右手が左手に触れるとき、われわれは左手で右手に触れかえすことができるということ、触れる手と触れられる手の役割を反転させることができるということを中心的なモデルとしている。つまり〈触れる手〉と

いう主観的なあり方と「触れられる手」という対象的なあり方が右手と左手のあいだで逆転しうるということ、これがまず可逆性の雛型となる。これと同形の関係を後期のメルロ・ポンティは身体においてだけではなく、世界のなかにも拡張していこうとする。

触れている右手に左手で触れかえすことができるということは、右手も左手もともに、主観でも対象でもありうるということである。しかし、ここで確認しておかなければならないのは、たとえば右手において主観と対象が一致というかたちで共存しているわけではないということである。可逆性は、主観と対象が同一のものであるということ、そのふたつがひとつのものになるということを言おうとしているのではない。メルロ・ポンティは、主観であると同時に対象でもある存在として身体を考え、それをわれわれと世界、さらにはわれわれと他者のあいだに拡張していくとしていくわけではない。右手が左手に触れているとき、右手は主観として振舞い、左手は対象として存在している。可逆性という概念が保証するのは、そのとき触れられている左手が触れている右手に触れかえすことができるということである。表裏を覆すように役割を交代することはできない。しかし触れかえした左手はこのときもはや対象ではない

く、主観の役割を演じているのであり、右手も触れられるやいなや主観であることをやめ、対象として振舞っているのだから、左手は触れている右手、主観である右手を捉えることはできない。こうしたあり方をするものをメルロ・ポンティは「肉」と呼び、それを世界にまでおし拡げるのである。「肉」とは裏をもった表として存在するものであり、そのふたつは可逆的に繋がれている。

すでに『知覚の現象学』において述べられていた触れる手と触れられる手の反転の可能性としての可逆性を、後期のメルロ・ポンティは存在論的な概念として拡張する。メルロ・ポンティが見出そうとしていた存在のあり方がまさに「可逆性」なのである。可逆性は、われわれが物に触れるという場面でも観察される。われわれが触覚をうることができるのは、われわれが触覚的存在、触れられるものだからである。押すとある種の反発をする存在でなければ、われわれは物と接触することすらできず、触れるなどということはそもそも不可能だということになってしまう。われわれは触れられるものであり、まさにわれわれが物に触れているそのときに、触れられるものに役割を交代することができ、さらに言うなら、われわれは物に触れられていると感ずることもできるのである。物に触れるという場

面で見出される可逆性とはこうしたことである。ここでも先の両手の事例と同じように、私に触れている物を捉えようというのではない。物に触れられていると感ずるとき、その触れている物に触れようとするやいなや、物は触られるものとなる。触れる物はいわば触れられないもののなのである。重要なのは、触れられるものどうしの接触として、遭遇として触覚が起こるということ、つまり触れるということが触れられるものを前提として、それを背景として浮び上がってくるということ、さらにこの背景としての触れられるものを前面に際立たせるとき、触れるものが背景に退いていくということである。触れられる物にしても、触れられないものを背景にもって現われてくる。まさにこの背景に退きながら、他方を際立たせるという関係、これがまさに可逆性の概念が言い当てようとしたことなのである。

こうした視点からすると、メルロー・ポンティがしばしば画家の証言を引用して、「物がわれわれを見ていると感じる」と述べるのも頷けるだろう。もちろんこうした証言は物との融合、合一を述べているわけではないだろう。へ見ることゝそのものもっている見ると見られるの逆転の可能性、いわば能動と受動の反転の可能性を画家は経験するの

である。物に触れるということが、われわれが触れられるものであるということをも裏面としてもつように、物を見るということも、われわれが見えるものであるということをも裏面にもっている。われわれが見えるものであるからこそ、物を見るということが可能になる。見るものと見えるものがわれわれのなかで、可逆的に存在するのである。われわれが見えるものであるということをも前面に出そうとすると、物がわれわれを見ていると感ずることができるという事態が、それに寄り添うように出現してくるのである。

可逆性は主観的なものと対象的なもののあいだにのみ見出されるわけではない。たとえば視覚と触覚も可逆的であるとされる。

見えるものの触れられるものへの、触れられるものに見えるものへの二重で交錯した依存というものがあり、このふたつの地図は完結したものである、ところが、これらの地図は混ざりあうことがない。このふたつの部分は全体的部分ではあるが、重ねあわせることはできない。(VI. p. 177)

もちろん触れられるもののはほとんどは見えるものであり、

見えるものは触れられるものである。このふたつのあいだに可逆性があるというのは、同じ一つの物が見えるものでも触れられるものでもあるということであり、触覚を介してえられる物の姿も、視覚を介してえられる物の姿も、それぞれに独立してその物を表わすが、同じ一つの物の姿であるということである。しかし、ここでもこのふたつが一致しているということではなく、一方が主観的になるときに、他方はその裏面に逃れ、背景となり、ふたつの姿は「重ねあわせることはできない」。

こういった可逆性というものを前提にするなら、メルロ・ポンティが他者とのあいだに可逆性を見出すのもそれほど不自然なことではないだろう。握手の事例もまた可逆的である。「私の左手は、触れられるものを触診しているさなかの右手に触れることができ、触れているさなかの右手に触れ、右手の触診を左手に向けかえすことができるのだから、どうして私は、他人の手に触れながら、その手のなかで、私がじぶんの手のなかで感じ取ったあの同じ能力に、つまり物と合体するあの同じ能力に触れないということがあるだろうか」(VI. 185)。これは、もちろん「触れる他者」を捉える、「触れる他者」と一致するということを意味しているわけではない。他者と私が主観と対象という役割を転

換することができるということを意味しているにすぎない。私が主観として他者に触れることは、私が対象として他者に触れられることと可逆的な関係にある。他者と私のどちらかが優位に立っているということはなく、どちらかが主題として現われるとき、他方が脇として働くということなのである。他者、より正確に言うなら、主観的な、触れるものとしての他者は捉えられないもののままである。

はじめにわれわれは見るものと見えるもの、触れるものと触れられるものの可逆性について大雑把に語っておいた。しかしここでは、問題は、つねに差し迫っているが事実上けつして実現されることのない可逆性にあるということ強調しなければならない。私の左手はつねに、物に触れている右手にまさに触れようとすると、しかし私はけつして一致にはいitらない。一致は生みだされるその瞬間に消えてしまう。(VI. p. 194)

可逆性はふたつの項、対になっている項の関係について概念である。その役割・身分を交代できるということである。繰り返し述べたように、可逆性はこのふたつの項の同一性、一致、同時的現前ということの意味しているわけ

ではなく、物がつねにその裏面をもって現われるということと、そして一方を保持しなければ他方も保持できなくなってしまうということを述べようとしたものである。さらにそのふたつの項のあいだにはどちらかが優位ということはない。一方が表にでるとき、他方は裏に逃れていく。したがって、可逆性は両者の一致、同一性を前提とした単純な交換可能性を意味してはいない。

結局のところ、可逆的なあり方というのは、あるものが現われるとき、それと分かちがたいかたちで、しかも潜在しつつある他のものが同時に与えられているということである。「肉」とはこうした可逆的なあり方をするもの、みずからの裏面、あるいは他のものを含みもって現われるものである。メルローポンティはこうした他のもの、裏面を「見えないもの」と呼ぶ。これが「見えないもの」と呼ばれるのは通常のわれわれの知覚経験においては顕在化、主題化されることがないのであり、もちろん主題化によって「見えるもの」に反転、変換させられることはあるとしても、その場合にはまた、そのときまで「見えるもの」であったものが「見えないもの」として背景に退いていくからである。問題なのは、別のところにあるために見えなくなっている事実上の見えないのではなく、原理上の見えないも

のである。この「見えないもの」が「見えるもの」を見えるものたらしめているのである。

この「見えないもの」、「見えるもの」を見えるものたらしめているもの、これをメルローポンティは「次元性」とも呼んでいる。彼は『見えるものと見えないもの』に付された研究ノートの中でこう述べている。

……赤はそれじたいのなかに中性的になる可能性（それが照明の色であるとき）、次元性をもってしていると理解すること。——この「中性的に——なること」は、赤が他の色に変化することではなく、それじたい赤のままでありながら赤が変容すること（modification）である。（VI. 301）

赤という色は、われわれが現実の眼にしている色のことであるが、それが照明光であるとき、それが赤であるということとは意識されない。これが「中性的になる」ことの意味である。赤い照明で照らされている世界では、その赤が赤として見られるのではなく、「次元」となり、その次元のなかでさまざまな色が黄色であるとか、青といった色として浮び上がってくる。赤は「中性的」な存在として、つまり見

えないものとしてこの赤い照明の世界の「次元」となりうる。赤という色もっているこうした性格を彼は次元性と呼ぶのである。もちろん、この「次元性」を幾何学的な次元と混同してはならないだろう。また赤という色だけが次元性をもつわけではない。見えるものを見るものたらしめている見えないものとしての次元性は、さまざまに見出される。さらに、メルローポンティは付け加えて、赤が照明光となるということが、赤が他の色に変化するということではない、と述べている。つまり次元として、見えないものとなっている赤にしても、それが主題化されるなら、赤い世界として、赤として知覚されうる。可逆的にそのあり方を反転させうるのである。

メルローポンティが肉ということと表現しようとしているものは、へ見えるものは、それを見るものたらしめているへ見えないもの、次元、水準といったものを併せもつて、対になって存在するということ、しかもそれらが可逆的にその身分を反転させるということである。ここでわれわれはあらためて奥行きの問題と出会うことになる。奥行きはまさにこのへ見えないもの、次元なのであり、物に「肉」の厚みを与えるものなのである。彼は奥行きを「次元のなかの次元」と言う。この意味を次に考えてみることにする。

三 可逆性の経験としての奥行き

われわれは奥行きのなかで物を見る。奥行きのなかに物があるでなければ、物は厚みをもって存在することができなくなってしまうだろう。しかしわれわれは奥行きそのものを見るわけではない。われわれが傍らに廻ったとしても、そこで見ているものは、かつては奥行きであったが、いまこの場所から見られているかぎりでは幅にすぎないものである。傍らに廻るやいなや、新たな奥行きのなかで物を見ることになり、さきほどと同じことが起こるのである。奥行きがもっている不可解さ、パラドクシカルに思われることについて、メルローポンティは次のように述べる。

互いの背後にあるのだから、互いに隠しあい、したがって私には見えないものもろの対象を私は見る。私は奥行きを見る、そして奥行きは見えるものではない。奥行きはわれわれの身体から物までに数え入れられ、われわれはわれわれの身体に張り付けられているからである……。(CEE, p. 45)

しかしこの不可解さは、伝統的な哲学にとっては、いっさいの謎を含まない偽りの神秘である。伝統的哲学は、すでに見たように、あらかじめ手に入れている客観的な三次元空間のモデルにしたがって、われわれが見ている世界を再構成しようとするからである。その空間においては、あらゆる位置が等質的に規定されるために、物どうしが隠しあうということはなく、物は空間のなかのこれこれの点に位置し、その場所において思考され、それだけが物の存在に関わる性質となる。つまりある物が他の物を隠すということとは、物そのものの規定に直接関わることでなく、派生的な現象、私がここから見ているという事実に基づく現象にすぎないことになってしまふ。さらに私の身体も一つの物であるかぎり、この空間のなかに特定の位置を占めているわけであり、私から物までに測られる距離や奥行きにしても、実際にはもう一つの幅にすぎないのである。奥行きというものが、そもそも存在しないということになる。

しかし、われわれは上空に飛翔して——あるいは何処にでもあつて何処にもない神の視点から——この客観的な三次元の空間を見ているのでもなければ、二次元的、平面的な世界を見ながら奥行きという錯覚をもっているわけでもない。奥行きにおいて物を見るのであれば、物を見ると

いうことすらありえなくなってしまうのである。メルロ＝ポンティが問いかけようとしたのは、まさにこの「見る」との前提になっている奥行きであると言えるだろう。われわれはまさに奥行きのなかに物を見るのである。奥行きとは「まさにそれぞれの物が互いに隠しあうから、私が物のそれぞれをその場所に見るということであり、そしてまさにそれぞれの物がおのおのの場にあるから、物が私のまなざしのままで競いあうということである」(CEE, p. 64)。物が他の物と包みあつてありながら、物そのものがその包みあいの外にあるということ、物がそれひとりで存在しながら、他の物と関わっているということ、こうしたパラドクシカルなあり方がまさに奥行きだと言えるだろう。

奥行きが幾何学的な次元の一つではないというのは、まさにこうした意味でのことである。われわれが眼にしている対象がこれこれの形をもつたものであるということを捉えるために、まず最初に奥行きのなかでその対象は測られるのでなければならぬ。まさに奥行きこそが、われわれが見ているものをそのものたらしめる「次元性」なのである。メルロ＝ポンティは次のように述べている。

このように理解された奥行きはむしろ諸次元の可逆性

の経験であり、すべてが同時にそこにある包括的な《局在性》、高さ、幅、距離がその抽象であるような局在性の経験であり、物がそこにあるということによって、一言で表現されるヴォリューム(voluminosité)の経験である。(CEE, p. 65)

ここで述べられている「可逆性」がたんなる交換の可能性を意味していないことは明らかである。幾何学が前提とするような三つの次元とは、そもそもどれが幅であっても、高さであっても、奥行きであっても構わない、交換可能な次元である。メルローポンティがここで言い当てようとしているのは、そうした抽象的な処理の手前にある、物をその場所においたままにし、物そのものに厚みをもたせる奥行きである。したがって奥行きは幾何学的な意味での諸次元の一つではもはやありえない。物が存在するということ、それはみずからの裏面、見えないもの、次元性をもってあるということであり、つまりみずからの奥行きの表面として存在しているということである。物(の表面)とその奥行きはまさに可逆性という関係におかれている。そのかぎりで、奥行きはまさに可逆性の経験なのである。

奥行きは、表面と可逆的に存在するかぎりで、つねに表

面の背後に逃れて行ってしまう。奥行きは、確かにそこに現われていながら、ついに捉えることができない、汲み尽くすことのできないものである。《見ること》を入口として捉えられる「存在」とは、こうした汲み尽くしえない奥行きを背後にもって物は存在することである。われわれが物を見るその都度、奥行きがその物の背後に与えられる。メルローポンティがセザンヌにことよせて語った「存在の突然の燃え拡がり」とはまさにこうしたことを表わしているのであろう。

さらに、メルローポンティは次のようにも語っている。

ルネサンスの《解決》から四世紀、デカルトから三世紀、奥行きはつねに新しい。そして奥行きは探求されることを、それも《生涯に一度》ではなく、生涯を通じて探求されることを求める。(CEE, p. 64)

奥行きは、デカルトにとつての省察とは異なり、「生涯に一度」ではなく、生涯を通じて、つまりわれわれが物を見るかぎりはずねに、そこにある種の謎、汲み尽くすことのできないものとして現われている。そしてわれわれはつねにその奥行きのなかで物を見、その都度、「存在」が燃え拡が

るのを経験するのである。

注

- (1) Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Gallimard, 1964.

以下メルローポンティの著作からの引用は次の略号を用い、頁数とともに本文中で括弧で示す。

GEE : *L'œil et l'esprit*, Gallimard, 1964.

PP : *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1948.

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

- (2) これは必ずしも心理学で説明される「奥行きの手がかり」説だとは言えないだろう。しかし、二次元的データから三次元的視覚を導出しようとする構造は同じである。

- (3) たいへん E. S. Casey, "The Element of Voluminousness":

'Depth and Place Re-examined', in *Merleau-Ponty Vivant*, (ed. M. C. Dillon), SUNY Press, 1991. 48-54. G. L. Mazis, 'Merleau-Ponty : The Depth of Memory as the World', in *The Horizons of Continental Philosophy : Essays on Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty*, (ed. Silverman et al.) KLUWERAP, 1988. たいへん参照。

レヴィナスにおける志向性の問題

佐 藤 真理人

序

エマニュエル・レヴィナスが決定的な点でフッサールを批判し、乗り越えようと努めているとしても、彼がフッサール現象学によって哲学的思索の道を切り開いた一人の現象学者であることに変わりはない。彼は現象学的思索をある新たな方向と場面にもたらしただのである。その観点から、本稿では、レヴィナスによるフッサール現象学の批判と解釈Ⅱ我有化が集約的に現われていると思われる「志向性」の問題を、レヴィナスの所説に即して考察してみたい。それに応じて、彼のフッサール現象学批判の要である「表象」

の議論をも取り上げなければならない。

一 表象

レヴィナスが直観という観点からフッサール現象学を全体的に論じ、フランスに紹介した『フッサール現象学における直観理論』(La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, 1930)においてすでに、現象学に対する彼の基本的態度および主要な批判点が現われているのを見ることが出来る。彼は同書の中で、たとえば「彼の哲学は認識論的観点を超出するものなのである」(同書Ⅱ)というように、フッサールの現象学が認識論に偏して

いるということを繰り返して述べつつ、ハイデッガーの哲学を手引きとして、強引とも思われるやり方でフッサールの哲学を存在論の方向に引き寄せていく。倫理的関係に向かうその後のレヴィナスの思想の発展から顧みれば、存在論も、認識論共々、批判され乗り越えられる運命にあるわけだが、一つの過程として、認識論的枠組みを突破して存在論的な場に踏み入ることが必然的な成り行きであったと言える。

さて、レヴィナスは同書において「認識」(connaissance)、「表象」(représentation)、「理論」(théorie)をほぼ同じ意味に用いており(cf. ibid. 86)、「フッサール現象学が一貫して「理論的意識」に決定的な優位を与える「主知主義」の性格をもっていることを何度も指摘している。レヴィナスはそれに対して、非理論的意識の作用、たとえば情緒的作用や意志的作用も、理論的作用と同じ程度に存在を構成するものであると主張する。「非理論的生」(vie non-théorique)の志向性を強調するレヴィナスのこの態度は、のちにいっそう強められるもので、ハイデッガーの基礎存在論に対する批判にもそれが顕著に現われている。「世界内存在」という在り方をする「現存在」は、世界から独立しているフッサールの「純粋意識」を世界に内属する意識

として具体化したものと解されるが、レヴィナスはそれをもなお抽象的なものとし、目的性や意味性の秩序以前の原初的な自我を開示しようとする。そこで描き出されるのは、世界を「糧」(nourriture)として享受する感性的自我である。このように、理論＝表象という観点からフッサール現象学とハイデッガー存在論が同類の双子のように一緒に批判されることになる。フッサールに関して言えば次のように言われている。「志向性が一つの哲学的テーゼとして述べられるそもその初めから、表象の特権が現われていた。あらゆる志向性は一つの表象であるかあるいは一つの表象に基づいているかのいずれかであるとするテーゼ——これが『論理学研究』を支配しており、フッサールのその後の著作全体の内でもまるで憑依のように現われ出ている。」「客観化的作用の優位についてのフッサールのテーゼ——そこには理論的意識へのフッサールの過度の愛着が見られた。」(TI, 95)「フッサールは理論的なものの優位から心性を解放しなかった……客観化的意識——représentation[表象＝再・現在化]の覇権」。(AE, 42)レヴィナスはなぜ「表象」を問題とし、それにこだわるのか。それは、彼が意識内在主義としての「観念論」を表象の哲学としてとらえ、そこからの解放をめざしているからである。

彼が「哲学は〈同者 *le Meme*〉によるすべての〈他者 *l'Autre*〉の吸収に、あるいは〈同者〉から出発してのすべての〈他者〉の還元（すなわち、根底的な語義における觀念論に）、同化していたのだ」と言うとき（*La ruine de la representation*, DEHH, 127）、伝統的な西欧哲学が根本において表象の立場にとどまってきたということを指摘し、まさに彼自身の哲学の出発点をなすフッサールの現象学をそういう表象の觀念論として批判しているのである。事実、フッサールは「表象」を「客観化的作用」（*objektivierende Akte*）と解して、「志向的体験はすべて、客観化的作用であるか、あるいは客観化的作用を『基礎』としてもつかの、いづれかである」と明言している。それに関連してレヴィナスは言う。「したがって、われわれに顯示される存在する世界は、理論的まなざしに対して与えられる対象の存在様式をもっている。実在的世界とは認識の世界である。諸物に結びつけられる『価値』という性格、『日用的』という性格、等々は、われわれによって諸物に付与されるが、しかし対象をその存在において構成しはしないのである。」（*intuition*, 98）理論的＝表象的意識の優位に対するレヴィナスの批判は、倫理的立場が明確になったのちの時代にはより根本的に、そしてより激しくなる。表象は意識対象を

構成する作用であり、意味付与によって対象はノエマへと還元される。そうして対象は理解可能なものとなる。「理解可能性、すなわち表象のなす事実そのものは、同者が規定されることなく、同者の中に他性が導入されることなく、他者が同者によって規定される可能性であり、同者の自由な行使である。」（TI, 96-97）これはレヴィナスのいう「外性」（*exteriorité*）の否定にほかならず、自我が不変の主体として君臨することである。自我が同者と呼ばれるのは、表象において自我がその対象との対立を失い、自我の同一性が生じるからである。「同じもの」であり続けること、それが表象することである。……他者との関係においても変化せず、不変のままである同者の同一性、それがまさに表象の自我である。」（TI, 99）要するに、表象の自我とは、外を欠く、したがって他者を欠く、閉じた内的意識である。他者の倫理を追求するレヴィナスは、そのようなモナダ的意識が主体となる超越論的觀念論を糾弾せざるをえないのである。そして、変化しないということは、時間を欠くことでもある。「表象は単なる現在である。時間と微かにすら結びつきをもたない一つの単なる現在という位置が、表象の驚異である。永遠性として解釈される時間の空虚。」（TI, 98）その位置を現在と言っても永遠と言っても瞬間と言っ

でも同じことである。表象の次元は無時間的なのである。

「所与のあらゆる先行性は思维の瞬間性に還元され、瞬間性と同時的なものとして、現在のうちに出現する。……へ再現在化する」表象する (representar) とは……経過する顕在的知覚をすら現在へと連れ戻すことである。再現在化する＝表象するとは……一つの思维の瞬間性から独立していると思われるすべてのものを、その思维の瞬間性に連れ戻すことである。」(TI, 100) レヴィナスの言葉遣いからわかるように「…を表象する」(se représenter…) は、文字通りに、「…を自らに対して再び現在化することと解されている」^③。そしてレヴィナスによる表象の批判には、再現在化がエゴイズムであり一種の暴力であるという考えが秘められているのである。なぜなら、客観化し主題化する表象は必然的に他者の他性を消去するからである。認識する自我＝理性の「普遍的思维は第一人称的思维である。」(TI, 99) 独我論的自我が他者と関わるのは、自我が時間化することによってである。いな、他者と関係することがすなわち時間化なのである。「時間は孤立した単独の主観にかかわる事柄ではなくて、主観と他人との関係そのものである」(TA, 17) というのが、フッサール、ハイデッガーに対抗するレヴィナスの斬新なテーゼである。しかし、実は、自覚的な

他人との倫理的関係以前に、表象以前にさえ、自我は時間の中に生きている。表象の次元に時間はないとしても、「自分の思维を司る自我は時間の中で生成する(あるいはより正確には、老いる)。時間の中で自我の継起的思维が繰り広げられ、それらを通して自我は現在のうちで思惟するのである。」(TI, 98) レヴィナスがこのように言うとき、彼は「表象」と区別される「全く別の『志向性』」(ibid.) を念頭に置いているのである。なるほど表象も志向性の一種ではあるが、レヴィナスは、非客観化的な志向性を積極的な意味での志向性と解して表象と対比し、表象の立場を乗り越えようとするのである。すなわち、「表象」は他者を内に取り込み、内在化する運動であり、「志向性」は外へと、他者へと向かう、超越の運動である。レヴィナスはかかる意味での志向性を際立たせることによって、「表象の破滅」(DEHH, 125) を、そして「観念論の終焉」(DEHH, 142) を示そうとする。

二 外への運動——享受の志向性

レヴィナスはすでに『直観理論』において、「志向性はフッサールにとって真の超越作用であり、あらゆる超越の原型

そのものなのである」(intuition, 69) と言って志向性を超越の観念と結びつけ、さらに「フッサールの構想の重要性は、意識の存在のまさに核心に、世界との接触を置いたということに存するのである」(ibid. 73)として、フッサールの認識論的態度を超える姿勢を示している。そして彼は表象する「理論的生」と異なる「非理論的生」あるいは「具体的生」の志向性にわれわれの注意を向けさせる。同書で示されている非理論的生は意志、情緒、日用的諸物、価値、愛、欲望、等に関わるものであるが、彼が自らの思想を確立した時期の書『全体性と無限』では、原初的な生の様態として前述の「享受」(jouissance)が提示され、「享受の志向性」(TI, 100)が語られている。このレベルで問題になるのは、糧としての世界の中で身体として生きる感性的自我である。この意味での自我には、感覚、身体、キネステーズ、等の問題が関連することは言うまでもない。

享受は直接的な生である。呼吸する、見る、歩く、食べる、眠る、等の行為において、素朴な自我は無邪気に世界を享受する。その世界はいまだ目的性の意味連関をもっていない。「有用性とかかわりなく、単なる浪費として、根拠なく、他の何ものをも顧慮することなく、単なる消費として享受する——それが人間というものだ」(TI, 107)とレ

ヴィナスは言う。享受の志向性は「……によって生きる」(vivre de...)として性格づけられる。享受は能動的に構成する作用ではなく、かえって、おのれが糧とする世界によって生かされているという受動性である。この糧としての世界は「エレメント」(éléments)と呼ばれている。これは古代哲学における元素と同じ意味合いのもので、具体的には「風、大地、海、大気」(TI, 105)である。自我は無自覚的にその中に「浸っている」(Daigner)。他者への配慮も明日の心配もないこの感覚的生は文字通りの意味で「エゴイスティック」であり、時間を欠いている。ところで、エレメントの根底には初期のレヴィナスが語っていた純粹な「ある」すなわち「イリヤ」(I'ilya)が想定されていることは明らかである。事実、彼はこう言っている。「私が住んでいるエレメントは夜の境界 (frontière d'une nuit) にある。私の方に向いているエレメントの面は、願わになりうるような《何ものか》ではなく、不在のつねに新たな深みであり、存在者なき存在 (existence sans existant)」、この上なく非人称的なもの (l'impersonnel par excellence) である。「エレメントはイリヤの中へと伸張する」(L'élément se prolonge dans l'ilya) (TI, 116) エレメントとは自然という様相の下に現われたイリヤであると言えよ

う。自我はこのエレメントに浸っているのであるが、それに埋没し切っているわけではない。自我は自分の「住処」(domicile)によって自分を維持する。住処はエレメントの内部の「飛び地」(extraterritoriale)であり、自我はそこを拠点として自分の生を営むのである。「人間は、人間に一つの飛び地を授与する住処によって、出口なきこの内部性を克服することによってのみ、エレメントに打ち勝ったのである。」(TI, 104) この住処がいっそう具体化したものが「家」(maison)であり、そこでの「居住」(habitation)である。家に居住する自我は、「労働」によってエレメントに加工し、諸物を、そして自然を「所有」しようとする^④。住処ないし家での居住とはエレメントの中にいる自我がエレメントから分離して個体化する事態である。「存在から存在者へ」(De l'existence à l'existant, 1947)、「時間と他者」(Le temps et l'autre, 1948) において語られている「実体化」(hypostase)とは、イリヤおよびエレメントから自我が自我として生成してくる以上の過程を存在論的に描き出したものである。したがって、享受する自我はエレメントの内部に同時にその外に在るという二面性を有すると言ふことができる。エレメントに浸っている限りにおいてエレメントに養われ、生かされているという自我の依

存性、受動性があり、住処にとどまり、自己への集中、自己内面化を遂行する限りにおいてエレメントから分離するという自我の独立性、能動性がある。この二面性が身体において成立しているのである。重要なのは前者の面、すなわち享受においてすでに自我がエレメントという「他なるもの」に触れていることである。「身体であること、それは一方では自分を保持すること、(se tenir)、自分の主であること、であるが、他方では、大地の上で身を保つこと、他なるものの中にあること、そしてそのことによって、自分の身体で塞がれることである。」(TI, 138)「自己とは別のものの内にありながら我が家にあること (être chez soi)」、自己自身とは別のものによって生きながら自己自身であること、すなわち……によって生きること、このことが身体的存在において具体化するのである。」(TI, 139) このような身体の内義性のうちで時間の次元が開かれる。というのは、自我は身体感性として無自覚的に他なるものに関わっているが、未来における世界への依存の不確定性が生を脅かさざるをえないからである。明日の糧の不確かさの意識、そして生の終わりである死の意識は、他なるものへの関係としての時間の生起である。「生の不確定性を克服する在居 (demeure) は、生が失われる恐れのある最終期限の不断の

延期(journement)である。死の意識は、死の期日についての本質的な無知における、死の不断の延期の意識である。労働する身体としての享受はこの最初の延期のうちで自分を保持する。この延期が時間の次元そのものを開くのである。」(TI, 139)

レヴィナスによる享受の記述は込み入っているが、われわれはそこに、身体として生きる感性的自我の他なるものへの関係、現在への隔たりと未来への関係としての時間の生起の描写を読み取ることができる。このことは、表象的意識の根底においてすでに外への運動、超越の運動が享受の志向性という形で遂行されているということの意味する。表象の志向性は根本的には享受によって支えられているのであり、自我の自己内面化の徹底化による外の、他なるものの忘却によって成立するのである。この事態をよりよく理解するために、彼の感覚の分析を見る必要がある。

三 感覚における志向性 1

論文「志向性と感覚」(Intentionnalité et sensation, 1956)の中でレヴィナスは、「感覚は、体系の中で徐々に除去されていくことになるような残滓の役割をはたすどころか、

フッサールの省察の中であつてますます大きくなる位置を占めるようになっていく」(DEHH, 148)ことを指摘し、「志向性の根源的意味を感覚が体験される仕方の中に、そして感覚が体験される時間の次元のうちに探求する」(ibid. 152)必要性を語る。

フッサールによれば、内在的時間あるいは内的時間意識の現象学的与件は体験であるが、この体験の基礎は感覚にある(cf. Hua, X, 7)。彼は「感覚することとわれわれは根源的時間意識とみなす」(ibid. 107)として、次のように言う。「かくてわれわれは時間意識の本質的様態として次のものをもつ。一、現在化 Gegenwärtigung(現在表象 Präsentation)としての『感覚』、およびこれと本質的に絡み合っている、しかしまた独立性にも達する過去把持と未来把持(広義の原的範疇)。二、指定する現前化 Vergegenwärtigung(想起)、共現前化および再現前化(予期)。三、これらすべての様態が想像意識において出現する場である純然たる想像としての想像-現前化。」(ibid.)流れの中で現われる内在的・時間的客体の「へもはやない」と「まだない」を現在の把持する過去把持と未来把持によって、体験の現在はある幅を有している。そして「持続する客体の『産出』(Erzeugung)が始まる『源泉点』(Quellpunkt)が原印象

(Urimpression)である。(ibid. 29) レヴィナスはフッサールの「原印象は絶対的に変様されざるものであり、それから先のすべての意識と存在にとつての原源泉(Urquelle)である」(ibid. 67)という言葉を引用して(DEHH, 151)のちに「生動的現在」(lebendige Gegenwart)と呼ばれるこの原印象に焦点を合わせる。そのさいのレヴィナスの意図は、絶対的始点としての原印象が実はすでに他のものによつて浸透されており、したがって始元ではないということとを暴露することに存すると思われる。彼は感覺すること(すなわち根源的時間意識)自体のうちに時間的隔たりを見る。「時間は感覺の感覺すること (le sentir de la sensation)である。これは……一つの志向性であり、したがって感覺することと感覺されたものとの間の最小の隔たりであり、まさに時間的な隔たりである。」(DEHH, 153)しかしその場合でも原印象は過去把持によつて自己を現在化するのではないか？ 次の言葉に見られるように、フッサールにとつては過去把持は現在的な構成作用である。「あらゆる『根源』を内に含み、原的に構成する作用を知覚と呼ぶとすれば、第一次想起(「過去把持」)は知覚である。というのは、第一次想起のうちでのみわれわれは過去のものを見るからであり、そのうちでのみ過去が、しかも現前表象的

に(representativ)ではなく現在表象的に(präsentativ)構成されるからである。へたつた今あった、すなわちへ今に對するへ前は第一次想起のうちでのみ直接に看取される。この新しい独自のものを第一次的で直接的な直観にもたらしことは第一次想起の本質であり、それはちょうど、へ今を直接に直観にもたらしことが今直観の本質であるのと同様である。」(Hua, X, 41)しかしレヴィナスはそれを承知の上で、『内的時間意識の現象学』の付論VとⅩを引合に出しつつ、次のように言う。「たしかに、過去の中への印象の沈下にまで進んでいく過去把持的変様は想起に變ずる。この想起は、すでに客観化し理念化する志向であるが、最初の超越であろう……しかし、あらゆる志向性はすでにある仕方で想起である、と考えるべきなのであるか？ あるいはより正確に言えば、志向的対象はすでに志向よりも古いものではないのか？ 志向性のうちに隔時性(dia-chronie)があるのだろうか？」これらの付論においては志向とその対象との同時性が問題にされている。「自然的態度」、「現象学的態度」、「反省」においては対象は志向に先立っているが、「内的意識」Ⅱ原印象においては——「ここではへ知覚されるもの」とへ知覚するものとは同時である。付論Ⅹは原印象を対象と知覚との無差別性として説明

している」。(DEHH, 155) この「無差別性」は付論のテキストでは明確ではないが、おそらく、「可能性としては、内的意識そのものの内に含蓄的に (implicite) 存するあらゆる対象性が所与性に至り、それらが「対象」となる」(Hua, X, 128) ことを指しているのであろう。しかしレヴィナスは知覚と知覚されるものとの区別を強調する。「際立った、生き生きとした、絶対的に新しい、一つの瞬間——原印象——は、既に、原印象が絶対的に現在のなものとして熟する先端から遠ざかっており、そしてこの遠ざかりを通して、一つの新しい点的現在に過去把持されて自己を現在化するのである」。(DEHH, 153) 原印象は「射映の縮約 (raccourcis) において自己を現在化するために、自己自身と一致することを止めるのである。というのは、自己自身との不一致——推移——だけが厳密な意味での知覚的意識であるからである」。(ibid. 155) 要するに、原印象は原印象そのものとして存在することはできない。原印象から発する過去把持と未来把持はすでに志向性であり超越であり、したがって意識の意識自身からの隔たりである。⁽⁵⁾ フッサールは原印象を「自発的発生」(genesis spontanea)、「原創出」(Urzeugung) と呼んでゐるが (Hua, X, 100) 、レヴィナスはそれに対してこう言う。「しかし原創出は、あらゆる予見、

あらゆる予期、あらゆる萌芽、あらゆる連続性の彼方において、同時に満たされており、したがって全き受動性、つまり『同者』の中に浸透してくる一つの『他者』の受容性であり、生であって『思惟』ではない」。(DEHH, 156) これは前出の対象と知覚との「無差別性」と関連づけて理解する必要がある。つまり知覚されるものと知覚するものとの「同時性」⇨「無差別性」のうちに、レヴィナスは感覺的意識の中への他なるものの浸透を見ているのである。それは「ヒューレー的与件」であろう。というのも、「ヒューレー的与件が志向性の根底に見出される」(DEHH, 148) からである。このことが先に述べた「享受の志向性」とつながることは明らかである。ヒューレーとは「形式なき内容」「実体なき質」(TI, 104, 106) としてのエレメントであり、従って享受される世界にはかならない。そして『内的時間意識の現象学』で「絶対的主観性」(die absolute Subjektivität) と言われ (Hua, X, 75) 『イデーニー』で「究極の真なる絶対者」(ein letztes und wahrhaftes Absolutes)、「あらゆる体験時間性を構成する究極的な意識の暗い深み」(die dunkeln Tiefen des letzten, alle Erlebniszeitlichkeit konstruierenden Bewußtseins) と言われている (Hua, III, 1, 182, 191-192, 新版) 根源的時間意識が、エレメント

に浸っている享受する自我の生なのである。『フッサール現象学における直観理論』でレヴィナスが「いっそう深い志向性」(une intentionnalité plus profonde)と読んでいるもの(intuition, 78)はそこに求められるべきであり、それが原印象における志向性であり、享受の志向性なのである。感覚のレベルにおいてもすでに自我は志向性として自己の外に出ており、他なるものにかかわっているのである。

四 感覚における志向性 2

レヴィナスは「志向性と感覚」の続く叙述において感覚を身体の面から考察している。彼は感覚による「客観への主観の所属性」(DEHH, 156)を指摘する。「主観は客観に面している。そして主観は『共に』居合わせている(être de la partie)。意識の身体性は、まさに、意識が構成する世界への意識のこの参与の尺度である。」(ibid.)身体性は感覚において生起するが、この場合の感覚はフッサールが『イデー II』で「感覚態」(Empfindnisse)と呼んでいるものである(Hua. IV, 143 以下参照)。フッサールの言い方では感覚態とは「局所感覚」(lokalisierte Empfindungen)であるが(cf. Hua. IV, 144)「その状態を考えると『被触感覚』と

でも言うべきものである。例えば次のように言われている。「手が机の上にある。私は机を固く、冷たく、滑らかなものとして経験する。手を机の上で動かしながら、私は机について経験し、机の物的諸規定を経験する。しかし同時に、私はいつでも手に注意することができ、そして手の上で接触感覚、平滑感覚、冷感覚、等を見出し、手の内部で、経験される運動と平行して、運動感覚、等を見出す。一つの物を持ち上げながら私はその重さを経験する。しかし私は同時に、身体の内にも局所化を有するところの重さ感覚をもつ。」(Hua. IV, 146)つまり感覚態とは、能動的に感覚する主体であるはずの身体が、感覚することにおいて、受動的に感覚を受けるという事態である。右の例に即して言えば、私は手で机に触れることにおいて机から触れられる、そのことにおいて諸感覚を「身体の上で」、身体の『中で』(Hua. IV, 145)もつという経験であると言えよう。ここに見られるのは、能動性と受動性との、主観と客観との融合である。フッサールは主観—客観—図式を乗り越えて主観と客観が生じてくるところの源泉に遡源しようとしていると考えられるが、感覚態の分析にもその態度が明らかに見て取れる。それに対してレヴィナスは言う。『イデー II』においてフッサールが感覚態と呼んでいるこれらの状

態は、それらの無規定性自体によって、感覚という語がなお示唆する感覚すること―感覚されるもの (sentir-senti)、主観―客観という構造を消去する。」(DEHH, 157) しかしレヴィナスがそこに見ようとしているのは、主客未分の根源への回帰ではない。彼は感覚する身体によって意識が自己の外へと、他なるものへと超出する運動を見ようとするのである。このことはキネステーズの主体としての身体についての彼の見方にも現われている。身体は自発的な自由運動の器官である。「あらゆる知覚および知覚呈示(経験)には、身体が、自由運動的感覚器官として、感覚器官の自由運動的全体として、共に居合せている (mit dabei ist)。」(Hua. IV, 56) キネステーズとはこの身体の活動が共に知覚されることであり、身体の自発的能動性の自覚である。「キネステーズは、フッサールにおいては、主観の根源的可動性である。運動と歩みは主観の主観性そのものの内にある。」(DEHH, 159) 身体が「ここ」という空間の絶対的零点として、定位中心に、空間構成の原点になりうるのは、キネステーズによることである。なぜなら、ここ―あそこ、前―後、右―左、上―下、等の空間規定は身体的主観の運動に相対的であるからである。「普遍的な、無限な時間が絶えずそして不可避的に絶対的今に関係づけ

られているのと同様に、無限な空間全体は不可避的に絶対的「ここ」に、そして絶対的「ここ」と結びついている定位座標に、関係づけられている。」(Hua. XI, 208) このように、フッサールにおいてはキネステーズは身体運動による空間構成の根拠になっていると言える。換言すれば身体は空間的諸物を自己の周囲に集約するのであって、それゆえキネステーズは身体への物の集中化の機能を果たしているわけである。しかしレヴィナスは次のようにキネステーズを明確に世界への主観の超越の作用として理解している。「超越はキネステーズによって生起する。すなわち、思惟が自己を超出するのは、客観的な実在に出会うことによってではなく、遠いと思い込まれているこの世界の中に入ることによってなのである。」(DEHH, 160) 原印象がすでに純粋な現在としての原印象ではなかったのと同じ意味において、「身体、すなわち表象の零点は、この零の彼方にある、すでに、自分が構成する世界の内にいる。」(ibid.) レヴィナスがそのように主張する根拠は、意識は対象を構成するが、実は自らが構成する対象によって支えられ導かれているのだという洞察である。これは彼がつねに一貫して言っていることであり、「志向性と感覚」では「存在への接近は、この存在への接近にもとづいて同化される存在に

よつて規定されている」(ibid. 145)と表現されている。自己の外へと超越する作用としての志向性は、常に既に自己とは別のもの、他なるものにかかわっており、それによって触発されているのであって、その運動は他者によって引き起こされるものなのである。その意味で、表象は感覺的生に根づいている。「たしかに、諸志向がヒューレー的与件を生化し、そこから一つの対象經驗をつくる。しかし感覺的なものは探求される前に、元々、与えられている。主観は、対象を思惟するあるいは知覚する前に、感覺的なものに浸っている。」(*Intentionalität et métaphysique*, DEHH, 139)このことに関する無知が、フッサールの言う自然的態度に相当する。彼の還元操作は自然的態度の素朴性を克服し、対象の地平の内に含蓄されて蔽い隠された意味を明らかにしようとする。「おのれの諸起源を包み隠すある思惟がわれわれを投げ入れる他有化〔疎外〕と戦うこと、諸意味の隠された逆転の秘密を見抜くこと、自発性の不真実な素朴性を克服すること——かくのごときが、フッサール現象学の固有性そのものである。」(*Intentionalität et sensation*, DEHH, 161)その限りにおいてフッサールとレヴィナスの態度は一致している。フッサールは原印象、感覺態、身体、そしてさらに生活世界の分析によって、主観—客観

—図式を超える領域に、いいかえれば受動性の領域に触れている。しかし彼は「他なるもの」の領域に踏み入らない。レヴィナスがつねに向かっているのはその「他なるもの」の領域であり、主観が「他なるもの」によって動かされ、導かれていることを彼は示そうとしているのである。おそらくフッサールにとっては最後まで超越論的主観性による対象と世界との構成が重要なことだったのであろう。他者の哲学を志向するレヴィナスは、フッサールの超越論的觀念論を超えて進まなければならない。「客観に向かっている主観にとって絶対的に知覚不可能で、反省において事後的にしか発見されず、それゆえ現在の中では生起しない、すなわち私の知らぬ間に生起する、〈必然的な含蓄〉の觀念——これが表象の理想と主観の至上性の理想を終焉させ、何ものも密かに私の内に入ってくることができなかった觀念論を終焉させる。こうして思惟の内で根本的な受動(*passion*)が顕わになる。」(*La ruine de la représentation*, DEHH, 131)

五 結び——形而上学的志向性

以上の考察から明らかになるのは、自我は自らの内面に

とどまって外を眺めているのではないということである。

自我は初めから自分の外に在る。「思惟それ自身が思惟の外に在る」(ibid. 135)。自我は物のもとに、状況の内に、世界の内に現在する。レヴィナスの志向性の分析はそのことを際立たせる。しかし自我は独我論的に単独で世界に存在するのではない。自我は、レヴィナスが「絶対的他者」(l'autre solennel autre)と呼ぶ他者、すなわち他人(autrui)に同時に関係している。レヴィナスはフッサールの間主観性の構成のうちに社会的関係すなわち倫理的関係の萌芽を見ている(cf. ibid.)。間主観性がただちにレヴィナスの考える倫理的関係であるとは言えないであろうが、自我論的考察がすでに間主観性を前提していること、換言すれば、享受する自我も表象する自我もすでに社会の中に生きていることは、自明のことである。レヴィナス自身の積極的な哲学的主張がこの社会的次元での倫理的関係にかかわるものであることは言うまでもない。この場面でこそ「超越」がその本来の重みをもって語られる。ここでは「超越の『志向性』は、志向性の類のうちで独特のものである」(TI, 20) 他人、すなわち「顔」(visage)という術語で表わされる人格的他者への超越も、これまで述べてきた志向性と同一の構造をもっているように思われる。まず、自我が人格的

な意味で〈私〉でありうるのは、他人への関係においてである。まずもって〈私〉があつて、しかるのちに、物と物がぶつかるように偶然的に他人と出会うというのではない。顔との出会いが、私が私であることの条件なのである。いいかえれば、私はすでに顔を見てしまっているのであり、そのことによって私は私なのだ。ここに根本的な受動性がある。他人による触発によって自我は動かされる。そして他人が、自我が〈私〉であることの条件であるがゆえに、自我は〈他人に対して pour autrui〉存在し続けなければならない。いわば、自我は他人によって憑依されているのである。この場合、他人との関係は、プーバー的な我と汝の対等的関係でもなく、またサルトル的なまなざしを向け合う相互否定的な関係でもない。それは不可逆的に他者によって触発され(être affecté)、憑依される(être obsédé)関係である。「他者によって触発される主観は触発が相互的であると考えることはできない。というのは、主観に憑依している者に対して主観がなしうる憑依によってもやはり主観は憑依されているからである。逆転する関係へと解消しないこと——不可逆性——、それが主観の『主体性』(subjectivité)である。」(AE, 106) レヴィナスが語る他者への「責任」もこの不可逆性によって支配されている。他

人との関係において自我は初めから責任を負っているとされる。責任 (responsabilité) とは顔の語りかけに答える (répondre) べく存在すること、答えなければならぬということである。「私が負わされている無制限の責任は、私の自由の手前から、『あらゆる記憶以前』、『あらゆる成就以後』から、卓越した意味での非—現在のなもの、非—起源的なもの、無—起源的なものから、存在することの手前あるいは彼方から、やって来る。」(AE, 12) つまり、責任の客観的な起源を問う求めることは無意味なのである。責任を負っていることと私であること (主観性) とは同じことなのである。触発、憑依、責任、さらに師主 (maître) としての他人、従属者としての主観、身代わり (substitution)、『人質 (otage)』、『可傷性 (vulnérabilité)』、『贖罪 (expiation)』、等々の概念は、他人に対する決定的な受動性を暗示している。事実、レヴィナスは主観の主観性を「受動性よりも受動的な受動性」(passivité plus passive que passivité) と言っている (AE, 64)。他人への超越の原動力である「形而上学的渴望」(desir métaphysique) によって自我は自己の内性 (intérieurité) を超出して外に向かうが、この主體的な行為も実はすでに他人の顔の触発によって引き起こされた運動である。次の言葉から窺われるように、こ

の形而上学的渴望こそ、形而上学的志向性と呼ぶべきものである。「形而上学的思惟においては有限者が無限の観念を持ち——徹底的な分離が、そして同時に他者との関係が生起するが——この形而上学的思惟にわれわれは志向性という用語を、すなわち……についての意識という用語を充てた。志向性は「他人の」言葉への注意あるいは顔の迎え入れであり、歓待性であって、主題化ではない。」(TI, 275-276) レヴィナスの形而上学はこの形而上学的渴望の現われの無限のヴァリエーションの記述であり、冒険の末に故郷に帰ってくるオデッセウスと対照的な、帰るあてのない旅をするアブラハムの彷徨に似た、主観性の外への運動の記述である。

レヴィナスにおける志向性の概念は一義的ではない。時にフッサールの意味合いで語られ、そして多くの場合フッサールを超えるために独自の意味合いで語られる。また『存在するとは別様に』(Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, 1974) では、主観の受動性を強調するあまり、志向性の自発性の機能を批判する面が出てきているようである。しかしレヴィナスの思想展開全体の中では、志向性は超越の作用として、彼の哲学を支える根幹をなしていると思われる。

付記

本文中の略語とその意味は次の通りである。

TI : *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, 1960 (一九八四年版使用)

DEHH : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 1949, (増補一九八八年版使用)

Intuition : *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, 1930 (一九八四年版使用)

TA : *Le temps et l'autre*, 1947 (一九七九年版使用)

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

Hua. III : *Husserliana Band III. Ideen I*

Hua. IV : *Husserliana Band IV. Ideen II*

Hua. X : *Husserliana Band X. Zur Phänomenologie*

des inneren Zeibewußseins

Hua. XI : *Husserliana Band XI. Analysen zur passiven*

Synthesis

翻訳のあるものは参照させていただいた。訳者各位に御礼申し上げる。

注

- (1) この《theorie》には「観^み想^{そう}」の意味が込められていると思うが、「実践」の対語として用いられ、また他に《contemplation》という語もあり、《contemplation théorique》(理論的観想)という表現もあるのだ。「理論」としておく。
- (2) *Logische Untersuchungen*, II/1, 493-494. この命題はフレンターンの「心的現象は表象であるか、あるいはそれらの基底としての表象に基づいているかのいずれかである」(*Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 111) という命題の変様である。
- (3) これがドイツ語の「…を表象する」(*sich ... vorstellen*)と一致しないことは明らかである。なぜなら、ドイツ語の表現は単に「…を自らに対して前に立てる」であって、「現在」が含まれていないからである。これは「表象」一般を論ずるさいの重要問題であると思うが、ここでは深入りしない。レヴィナスは自己の視点から「表象」を事象的に考え、その表現にフランス語の語構成が生かされていると理解した。
- (4) TI, p. 115 以下参照。レヴィナスの居住論は明らかにハイデッガーのそれ(たゞそ^れは *Bauen Wohnen Denken* in "Vorfragen und Aufsätze" 1954 参照)を前提しており、後者への痛烈な批判を含んでいる。ハイデッガーは大地、天、神的なもの、死すべきものが交わる四方域(*das Geviert*)の中で故郷である存在の近くに住むということに人間の究極の境地を見ていると言えるが、レヴィナスは「住む」を人間のエゴイズムの一様態

として描き出す。この点については拙論「ハイデッガーとレヴィナスにおける〈住む〉の問題」(『哲学世界』第十三号、早稲田大学大学院文学研究科哲学専攻、1990)を参照して頂ければ幸いです。

(5) これは、クラウス・ヘルトの言う、根源的な機能しつつある自我の現在には反省によって把握されえないという「生動的現在の謎」(die Rätsel der lebendigen Gegenwart)に通じる問題である。ヘルトは、純粹な〈とどまる今 nunc strans〉(点的な原印象的現在)は存在せず、したがって把握不可能であり、その絶えざる滑り去りの中で「自己共同化」(Selbstvergemeinschaftung)という形で自己を更新してゆくものだと言う。これは、純粹な〈とどまる今〉は必然的に脱現在化(entgegenwärtigen)しつつ過去把持によって自己を現在化するという在り様においてしか存在しないということである(cfr. Klaus Held, *Lebendige Gegenwart*, 171-172, 邦訳『生き生きした現在』新田義弘他訳、北斗出版、235-238)。このことはレヴィナスが次のように語っている事態と一致するであろう。「原印象の隔たりとは——位相差の隔たりの、本性上最初の、出来事である。問題なのは、原印象の隔たりを他の時間に対して確認することではなく、それ自身「一緒に働いている」他の原印象に対して確認することである。すなわち、隔たりを確認するまなざしがこの隔たりそのものである。時間の意識は時間の反省ではなく、時間化そのものである。すなわち、意識化の事後は時間の

後、そのものである。過去把持と未来把持は……流れの様式、そのものである。」「隔たりは過去把持であり、過去把持は隔たりである。すなわち、時間の意識は意識の時間なのである。」(*Intentionalität et sensation*, DEHH, 154)それがヘルトの言う「超越論的主観性の必然的で具体的な存在様式」(*Lebendige Gegenwart*, 172, 邦訳書237)であろう。なお、ヘルトは——フッサールの遺稿に即してであるが——右にあげた「自己共同化」(自己自身の先所与性の受け入れ *Hinnahme*)が他者の先所与性の受け入れと類比的かつ並行的に行なわれるものであるとして、そこに他者との関係つまり問主観性への通路を見ている——「究極的に機能する自我は無名で唯一の先所与性を他者の先所与性を受け入れるのと同じ仕方を受け入れる。」(ibid. 168, 邦訳書232)この解釈は、原印象の中にすでに他者による浸透があるとするレヴィナスの解釈と触れ合うであろうが、彼の言う他者との「共同態」(*Gemeinschaft*) (ibid. 156, 邦訳書217)が自我と他者との並存を意味するとしたら、またその根源的な他者経験が他者の構成あるいは他の超越論的自我の描定——明らかにフッサールではそのように考えられている——であるとしたら、レヴィナスにおける「他者」の思想に対して依然として差異を有するであろう。

(やとう まりと・早稲田大学)

オナニストの夢想

——現実と仮象の対位法のために^①

魚住 洋一

一

或る王様が、一人の妃妾を夜毎に寵愛している。或るとき出陣しなければならなくなった彼は、家来に命じてその愛妾の肖像を描かせ、それを携えて戦場に赴く。彼は夜ともなるとその絵姿を抱きしめ、それを接吻で埋め尽くしながら、戦陣の無聊を慰める。ところが、戦役から凱旋した王様は、本物の愛妾を前にして、彼女よりもその似姿のほうがよほど美しく感じられることに気づく。彼は、彼女には目も呉れなくなり、その画像とともに部屋に閉じ籠もって、ますます長々とそれに見惚れるようになる。ところが、

或るとき城館が火事になり、その画像は焼け失せ灰になってしまう。王様は、ふたたび愛妾のもとへ通うようになり、彼女を腕に抱いてつくづく眺める。しかし、王様が彼女に求めるのは、もはやあるがままの彼女の微笑でも、あるがままの彼女の姿態でもない。彼が彼女を求めるのは、彼女が焼失した絵姿に生き写しであるからにすぎないのだ。——この逸話は、サルトルが『聖ジュネ』のなかで語っていたものである (SG, 398)^②。彼はこの逸話に続けてこう述べている。「焼け失せた肖像のモデルである愛妾を見つめる王様は、何を見ているのだろうか。存在なのか、それとも仮象 (appearance) なのか。生身の女のほうが描かれた画像の真実なのか、それとも、その画像のほうが生身の女の真

実なのか。王様は彼女を抱擁し愛撫するが、王様の仕草はことごとく非現実化され、王様自身が一つのイマージュになってしまふ。つまり、王様は、肖像というまやかしの世界のなかで画中の愛妾を口説いている画中の王様になってしまふのだ」(SG, 400)。

この王様は、生身の愛妾とその画像の地位を逆転させ、いわば生身の愛妾をその画像の画像に貶めてしまふ。彼にとつては想像上の女のほうが現実の女よりも現実的なものであり、そのため、想像上の女と同衾する彼の存在そのものも想像界のなかに飲み込まれ、想像上のものと化することになる。なぜなら、非現実の女と交わるためには、自分の身をも非現実化しなければならぬからだ。つまり、ジュネの言葉を借りれば、この王様は「自ら想像上の存在となるまでに想像力の深みに落ち込む」羽目に陥つたのである(SG, 381)。こんな王様の話をすれば、仮象が現実にとって代わってしまうことなど実際にはあるものかと、嘲笑されるだけかもしれない。しかし、よく考えてみるなら、これを馬鹿げた話として済ますわけにはいかなくなるはずである。はたしてわれわれは、この王様とは違って、仮象を現実と摩り替へたりすることはないのであるか。われわれにとつての現実とは、仮象と見紛がうことがないほどの揺

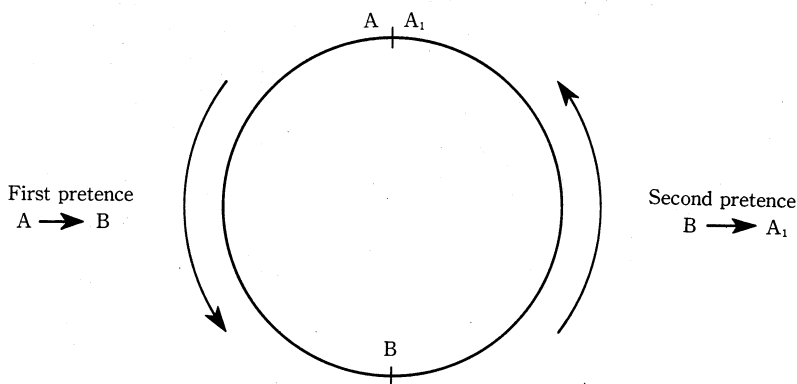
るぎなさをもっているのだろうか。むしろわれわれにしたところで、現実と仮象、知覚と想像を気づかぬうちに取り違えているのではないのか。たとえばオナニーに耽る少年のことを考えてみればいい。この少年も、実は、愛妾の肖像に欲情する王様とどこも違いはしないのである。というのも、彼は、架空の女の艶めかしい姿態を想像のうちで思い浮かべ、この贗物の女に本物の欲情を感じ、この想像上の女に向かって現実に勃起し、現実に射精してしまうからである。彼は、まさしく想像上の状況のなかで現実のオーガスムを経験しているのであり、この少年にとつては、さしあたり想像上のものではない現実の性交は、本物のオーガスムを伴う想像上の性交ほど現実的なものではないのである。サルトルも、自慰行為に言及してこう述べている。「架空のオペラ」(Opéra fabuleux)はオナニスムに帰着する。……オナニスムとは、世界とオナニスト自身の双方を非現実化する行為である。……一種の逆転作用によって、明らかに無であるものが、現実の世界のなかで現実の出来事を引き起こす。勃起、射精、毛布にこびりついた汚斑などは想像上のものをその原因としている。オナニストは、同じ一つの運動によって、世界を手中に収めてそれを解消してしまふと同時に、非現実の秩序をこの宇宙に当て

嵌めるのである」(SG, 409ff.)。ところで、オナニストがオナニーによって現実界と想像界の地位を逆転させるのはたしかだとしても、まだこれだけでは、オナニストは戦陣で愛妾の肖像を抱きしめる王様の次元によく辿り着いたにすぎない。むしろ本当の問題は、このオナニストが実際に女と同衾する羽目になったときはじめて生じるのかもしれない。たとえばR・D・レインは、『自己と他者』のなかでサルトルのこの言葉に触れつつ、こう語っている。「オナニーのオーガズムに馴れてしまうと、非—想像的な関係のなかで自分の体をどう取り扱っていいのか分からなくなる。オナニストは、他者が実際に前に居るときに不釣り合いに〈興奮〉しはしないかと、気詰まりでぎこちなく、自己意識過剰のおどおどした気分になる。彼は、自分の体が、想像界のへなかで反応するのと同じように反応しはじめるのを恐れるのだ。……男が女を見るのは、一人きりの自分の体との性交の際に想像したような彼女についての経験で色づけされた眼差しによってである。……こうして、或る若い男はオフィスの便所であった今ファックしてきたばかりの若い女と廊下でばったり出会って狼狽し、結局辞職せざるをえない顛末となる」(SO, 41f. cf. DS, 124)。セックスの真似事としてオナニーに耽っていた少年が実際に女

とセックスをするとき、彼はそのセックスをオナニーの真似事として演じなければならなくなる。つまり、オナニーが想像上のセックスであるなら、セックスもまた想像上のオナニーとなり、すべてはオナニストの夢想のなかに掻き消えてしまうのだ。オナニーとセックスのこの堂々巡りを考えたとき、われわれはあの王様の逸話を揶揄したりはできなくなるはずである。というのも、レインが語っているように、オナニストが女を抱くとき、このオナニストは自身の女を架空の女と摩り替え、あの王様そのものになってしまうのだから。

二

さて、オナニーとセックスのこの堂々巡りは、われわれにとっての現実がけっして揺るぎないものではなく、くると現実と仮象が入れ代わり、ついには現実が仮象の仮象と化してしまうサルトルのいわゆる〈回転装置〉(tourniquet)のなかに投げ入れられていることを物語っている。しかし、現実と仮象が入れ代わるこの堂々巡りのなかにわれわれが巻き込まれているとすれば、われわれもまた、画中の存在と化してしまったあの王様のように、結局、自らを



想像上の存在とせざるをえないのではないのか。このことについて、もう一つ例を挙げておきたい。それは、A・フロイトとレインが引き合いに出していた或る三歳の坊やの話である。「この三歳児の子供部屋には、四つの椅子があった。第一の椅子に坐るときには、彼は夜中にアマゾン川を遡っていく探検家になる。第二の椅子では、唸り声をあげて乳母を怖がらせるライオンになる。第三の椅子では、船を操って海を渡る船長になる。だが、第四の子供用の高い椅子に坐ると、彼は単に自分自身であることを、つまり、ただの坊やであることを装おう(pretend)とするのである」(SO, 31)。この坊やは、自分でないふりをしていたのを止めるのではなく、ふりをしていないふりをすることであるがままの自分に返ろうとするのだ。自分であるふりをしようとするこの坊やの例の説明として、レインは次のような図を描いている。Aはあるがままの自分である。そのあるがままの自分が、自分でないふりをする(A↓B)。ところが、自分でないふりをしていた自分があるがままの自分に返ろうとするとき、この坊やは、時計回りにAに戻る(B↓A)のではなく、時計と逆回りに返ろうとする(B↓A)のである。このとき、A₁とAは限りなく近いためにほとんど見分けがつかないが、それらの間には踏み越えられない

一線がある。というのも、ふりをしていないふりをするときには、あるがままのものであったはずのものがすべて見せかけになってしまい、現実がごとく仮象の仮象になりかわってしまうからである。しかし、レインも指摘していたように、いったんこの堂々巡りに入り込んでしまえば、そこから抜け出すことなどできなくなってしまう。つまり、この堂々巡りのなかでは、自分でないふりをする、ふりをしていないふりをする、ふりをしていないふりをしていないふりをする (I pretend I am not pretending to be pretending)……といった風に、二重の見せかけは、三重の見せかけとなり四重の見せかけとなつて、この悪循環は際限もなく続いていくからである。

しかし、この坊やの例を一笑で片づけるまえに、自分がこの坊やと同じ三歳だった頃を思い出してほしい。それでもなお、この坊やを笑い飛ばせるのであれば、その人は三歳の頃の自分を忘れてしまったのだ。はたしてわれわれは、幼かった頃、あるがままの自分であることと自分であるふりをするこの違いなど本当に分かつていたのだろうか。私たちが幼かった頃に打ち興じたママゴトや一人芝居のことを考えてみるといい。というのも、ママゴトや一人芝居のなかでは、私たちもまた、あの三歳の坊やと同じように

振る舞っていたはずだからである。たとえばワロンは、或る女の子についてこう語っている。「その女の子は、二歳半の頃、夜に床に就いてから自分とお話をする癖があり、彼女は色々な人物の登場をさまざまな口調で喋り分けていたが、自分をそれらの人物のなかにどう位置づければいいのかまだ分からなかった。……彼女はそれらの登場人物の立場を自分の立場に従属させることができず、自分の立場をただの傍観者の立場のようにして、それらの人物すべてを心のなかに解消してしまうことができなかったのである」^③。この女の子は、現実のものであるはずの「私」を想像上のものであるはずの登場人物たちに対して優位に立たせることができず、その「私」は次々に現れる登場人物たちに翻弄され、結局そのなかに飲み込まれてしまうことになる。つまり、お話のなかの登場人物たちを想像上のものに解消してしまふことができないこの女の子は、逆に、その「私」を想像上の登場人物の一人に解消してしまふことになるのだ。いわばこの女の子は、「人格」(personne)と「登場人物」(personnage)の見分けがつけれないのである。しかし、三歳以前といえは、まだ自分を「私」という一人称で呼べず、自分を「○○ちゃん」といった三人称で呼んでいるような時期であり、他者からはっきりと区別される確然

とした〈私〉というものがまだ成り立っておらず、自己にせよ他者にせよ、はつきりした内実をもっていないために、状況に応じてその内実も互いに摩り替わってしまうようなワロンのいわゆる〈癒合的社会性〉(sociabilite syncretique)の時期なのである。ワロンが挙げている別の例を引き合いに出せば、或る男の子は、下に妹が生まれたとき、突然自分を姉と同一視し、自分を姉の名で呼ぶように頼んだというし、さらにその妹も、学校に入ると、自分を姉の名で呼ぶようになったという。これらの子供たちの場合、今まで年下であった彼らは、年上になったことですから「人が違つて」しまい、今まで年上であった姉そのものになりきってしまったのである。子供たちが自分以外の人物になりきってしまうというこの〈変身〉(mutation)がどれほど奇妙に思われるとしても、この年頃の子供たちにとって、現実と想像の区別以前に、自己と他者の確然とした区別さえ成り立っていないことを考えてみれば、こうしたことが起こってもけつして不思議ではない。だとすれば、彼らが一人芝居やママゴトのなかでさまざまな人物を演じるとき、実際の〈私〉とそれ以外の見せかけの人物との区別を彼らに求めたところで、それは望むべくもないことである。子供たちが玩具の電話機を手にして「モシモシ、お母さん」

「モシモシ、○○ちゃん」などとお喋りをするとき、あるいは、「アタシはお母さん」「じゃあ、アタシは子供」などと言ってママゴト遊びをはじめるとき、この子供たちにとって、母親を演じることとあるがままの自分であるはずの三歳の子供を演じることの間に決定的な違いがあるのだろうか。彼らにとっては、自分以外の人物を〈演じる〉こととあるがままの自分を〈演じる〉こと、あるいは、自分以外の人物で〈ある〉こととあるがままの自分で〈ある〉ことの間の落差などまったくない。そこにあるのは、ワロンのいわゆる〈交替やりとり遊び〉(Jeu d'alternance)あるいは〈一人二役的会話〉のなかでそのつどさまざまな役柄になりきることによって得られるような、目眩めく〈変身〉の魔術だけなのである。

ところで、自分で〈ある〉ことが自分を〈演じる〉ことに摩り替えられるこうした子供たちの魔術的世界のなかでは、現実が現実として成り立つ基盤が根こそぎにされているのではあるまいか。というのも、私が紛れもなくここに居るということこそ、そこに現実があるということの最後の抛り所であり、いわば〈私〉が居なくなれば、周りの〈現実〉もことごとく消え失せてしまうはずだからである。つまり、〈私〉と〈私〉でないものでさえ回転装置のなかでく

るくると入れ代わることになるなら、子供たちにとって現実と仮象を見分ける手立てなど何もないことになってしまふ。だとすれば、子供たちは仮象のうえに仮象を積み上げ、ついには現実を見失ってしまうことになりかねない。しかし、皮肉めいた言い方をすれば、子供たちのこうした危うい動きに歯止めを掛けるのは、いわばまっとうな大人たちのしたたかさである。たとえば、レインが引き合いに出していたあの三歳の坊やのことをあらためて考えてみるといい。見せかけのうえに見せかけを重ねていく堂々巡りに陥っていたこの坊やを救い出してくれるのは、いわば両親や周りの大人たちなのである。彼があるがままの自分であるはずの三歳の坊やのふりをうまく「演じる」ことができたとき、大人たちは「よくできたわねえ」「よしよし、いい子だねえ」などとこの坊やを褒めそやす。その褒め言葉に味を占めたこの坊やは、大人たちにもっと褒められたいあまり、彼らの言葉に唆されて、彼らが三歳の子供はこうあるべきだと考えるまさにその姿を演じつつける。そして、この坊やは、三歳の坊やのふりをすることがますます巧みになり、ついには自分が演技していることさえ忘れてしまう結果となる。つまり、彼はただの坊やになってしまうのである。ところで、このことによって、この坊やが見せかけ

の上に見せかけを重ねるあの際限のない堂々巡りから救い出されることだけはたしかである。しかし、だからといって、彼があるがままの自分を取り戻すという大団円で終わることにはならない。むしろ逆に、ただの坊やになりきること、変身の戯れのなかにあつたこの坊やは、三歳の坊やのあるべき姿に金縛りになって、あるがままの自分を見失い、レインのいわゆる「ヘニセ自己」が彼の「自己」を覆い尽くすことになるのだ。そして、素顔を失ったこの坊やは、年を経るにつれて、そのつどあるがままの自分であるはずの真面目な学生や勤勉な勤め人、実直な夫や厳格な父親といった役柄を、それとは知らぬままにいつまでも演じつづけていく顛末となるのである。しかし、はたしてこの坊やには、そうするより他に道が残されていただろうか。

三

ところで、子供たちの遊戯のなかに大人たちの世界の縮図が読み取れるとすれば、自分であるふりをするこの三歳の坊やや一人芝居をするあの二歳半の女の子は、まさにわれわれ大人のありかたを隠喩的に物語っているはずである。だとすれば、大人たちもまた、この坊やと同じように

自分であるふりをしながら日々を過ごしており、彼らのへ人格も、あの女の子と同じように、結局は彼らが演じる劇中のさまざまな登場人物にすぎないということになる。こう言い切ってしまうのがいささか早計だとしても、われわれ大人にしたところで、その日々の営みのなかにさまざまな見せかけや演技を入り交じらせていることは否定できないだろう。しかし、それは、われわれにとつてのこの現実そのものが、そもそもの成り立ちからして、そうした見せかけや演技を締め出すのではなく、逆にそれらを取り込んでいるからではなからうか。このことをとっと早く理解させるためには、レインも引き合いに出していたブーバーの『対話的原理』のなかの例を挙げるのが近道であろう(SO, 91)。——ペーターとパウルという名の二人が話をしているとしよう。そこには、パウルにそう見せかけたいペーターとペーターにそう見せかけたいパウルが居る。また、パウルに実際にそう見えるペーターとペーターに実際にそう見えるパウルも居るし、さらには、自分自身にとつてそう見えるペーターとパウルさえ居る。これで終わりかと思うと、それに加えて、ペーターとパウルの肉体さえいわばモノとしてここにあるのだ。してみると、ここでは二つの肉体と六つの仮象とが入り交じっていることになり、

いったい何が何やら分からなくなってしまうのである。このペーターとパウルを二人の恋人に置き換えても構わない。夜の帳のなかで密かに恋を囁くこの二人の周りには、どれほど多くの仮象が飛び交っていることだろうか。

——二人きりの状況を考えただけでもこんな始末である。だとすれば、無数の人々が入り組んで互いに係わり合う実際の状況の場合にどうなるかは、火を見るよりも明らかである。われわれが互いに向かい合うとき、われわれはいわば互いに鏡をかざし合っているのであって、そこでは鏡のなかに鏡が映り、夥しい虚像が生み出されることになるのである。われわれが一人きりでモノを見ているときには、現実と仮象を見分けるにはたかだか頬を抓ってみるだけでよかった。ところが、われわれがヒトと係わり合うときには、頬を抓るだけでは済まないようなさまざまな仮象が入り込んでくることになるのだ。

しかし、このように現実のなかに夥しい仮象が入り込み、現実と仮象を見分けることなどできないのが事実だとしても、われわれは通常、仮象ではないたしかな現実がそこにあると考え、それに疑問を抱くことさえほとんどない。いったいそれはなぜなのだろうか。ここで思い出されるのは、レインが語っていた〈社会的空想体系〉(social phantasy

system)という概念である。彼によれば、われわれは通常この「社会的空想体系」のなかに没入しきつていながら、それを現実だと勘違いしており、しかも、皮肉なことに、そうしたありかたこそ「正常」なありかただと見做されているのである(SO, 23)。彼は、こう語っている。「あらゆる集団は空想によって動いていく。……一部の家族やその他のグループに見られるような緊密に結びついた集団は、空想という状態によってしか見出されないような偽—現実経験を見出したいという欲求によって、互いに結び合わされている。このことは、家族というものが空想の形態としてではなく「現実」として経験されていることを意味する。……ニセの社会的現実感とは、とりわけ、空想とは認識されない空想を伴うものである。ポールが家族の空想体系から醒めはじめるとき、彼は家族によって狂人か悪人の類だと見做されるだけである。なぜなら、彼らにとっては彼らの空想が現実であり、彼らの空想でないものは現実ではないからである。……通常の事態とは、何らかの連鎖的集団(nexus)の空想体系のなかで、安住しうる境地(a tenable position)にあるということである。このことは通常「アイデンティティ」ないし「パーソナリティ」をもっていると呼ばれる。われわれはけっしてそのなかにあることを自覚

せず、そこから逃れようなどとは夢にも思わない。そして、そこから逃れようとする者たちをたわけものや悪人や狂人として、見逃したり罰したり治療したりするのである」(SO, 24f)。このレインの言葉に注釈など要るまい。彼の言葉に従えば、いわばこの現実とは、行進していく王様が丸裸であるのに、皆がロクに見えもしない王様の豪華な衣装を褒め称え、「王様は裸だ」と叫ぶ少年を気違い扱いするあの『裸の王様』のブラック・ユーモア的な世界とどこも違いはしないのである。つまり、この現実とは、仮象であるにもかかわらず、われわれが皆それを「現実」と呼んでいるために現実とされているにすぎないのであって、しかも、それを「仮象」だと言おうものなら、途端に狂人と見做されかねないような、そうしたいかがわしさとおぞましさを共に内に孕んだものなのである。レインは、「現実」を知覚すること！ 人々は自分たちが知覚したものが非現実だという感覚をいつから失ってしまったのだろうか」と嘆いていたが(SO, 29f)、しかし、この嘆きの声に耳を傾ける者などはたして居るのだろうか。

ところで、レインが語っているように、この現実がでっち上げの偽—現実にすぎないとしても、そうした偽—現実を支えているのがわれわれ自身が演じるさまざまな「演技」

(jeu)にはかならないことは、すでに述べたことから明らかである。この問題をあらためて考えてみるために、ここでレインからサルトルへと再び目を転じたいと思う。ここで取り上げたいのは、『存在と無』のなかのカフェのボーイの例である(EN, 98ff.)。彼は、テーブルの間を巧みに摩り抜け、客に慇懃にお辞儀をして細心に注文を聞き、まるで軽業師のように颯爽とお盆を運んでくる。あまりにもきびきびした几帳面なこのボーイの動きは、われわれの目にはまるで機械仕掛けの人形のように映るが、それは彼がボーイであることを演じ、ボーイであることに戯れているからにはかならない。しかし、ボーイであるはずの彼がなぜボーイであることを演じなければならないのか。この疑問への答は簡単である。——それは、そこに他者が居るからである。いわば他者たちとの係わりなしには生きてはいけないわれわれは、他者たちに自らの存在を売り渡しているものであり、そうしたわれわれの「存在」とは、他者の目に映るわれわれの姿以外にはないのである。だからこそ、ボーイであるわれわれは、他者に自分がいかにボーイらしく見えるように装わなければならないのだ。だとすれば、われわれに求められるのは、見せかけのボーイ、架空のボーイをそこに現出せしめるための〈演技〉以外ではない。つ

まり、われわれがボーイであるとしても、われわれはボーイとしての典型的な仕草を機械的に行ない、類同代理物(analogon; *representant analogique*)としてのこの仕草を通じて想像上のボーイであることを目指すことができるだけなのである。ところで、サルトルは、「存在するためになし遂げられる行為は、もはや行為(acte)ではなく仕草(geste)である」とも語っていたが(SC, 87f.)、この言葉が物語っているのは、われわれが自らの存在を手に入れるために支払う代償の大きさである。われわれはそのために、われわれにとって現実であったはずのものをすべて想像上のものとせざるをえないのである。ボーイがボーイで「ある」ために「へなす」さまざまな振る舞いは、ことごとく「仕草」にすぎず、もはや〈行為〉ではない。彼は、ボーイであるために見せかけの虚しいダンスを踊りつづけているにすぎないのである。しかし、言うまでもなく、カフェのボーイだけでなく、八百屋や料理人や教師や役人にしたところで事情はまったく同じである。われわれは皆、それぞれの役柄に似つかわしいダンスを踊り、皆が歩調を合わせて踊るこの輪舞のなかで、それぞれにその架空の存在をかるうじて保っているだけなのである。

さて問題は、ボーイがボーイであるためにはボーイであ

ることを演じなければならず、そのために現実であったはずのものがすべて仮象に摩り替ってしまおうというわれわれの逆説めいたありかたに集約されよう。この逆説は、われわれを自分であるふりをする例の三歳の坊やと同じ袋小路に追い込んでしまう。というのも、われわれは自分であるために自分であるふりをしつづければならなくなるからである。もはや、われわれのあるがままの姿などどこにもない。あるのはただ、自らが演じる見せかけの姿だけであり、しかもこの見せかけの姿なしにはわれわれは存在することさえできないのである。しかし、だからこそ、われわれは自らの演じる見せかけの姿を自らのあるがままの姿だと思い込み、また、そうした見せかけの姿から成り立っているレインのいわゆる「社会的空想体系」のなかにますます溺れ込んでいくのではなからうか。ところで、サルトルも、レインと同じように、見せかけの姿をあるがままの姿だと思い込むわれわれのこうしたありかたを嘆きつつ、それに「へくそ真面目な精神」(l'esprit de sérieux)といういささか揶揄めいた言葉を当てがっていた。サルトルによれば、このくそ真面目な精神とはいわば「遊戯」(jeu)の精神の対極をなすものであって、遊戯の精神が現実的なものを仮象の戯れに転じようとする態度だとすれば、このくそ

真面目な精神とは逆にこの現実性のなかに溺れ込んでしまおうとする態度のことである(EN, 669)。してみると、それは、自らの演技を演技とも思わず、仮面を素顔と勘違いして、仮象を現実と見做してしまふ態度にはかならない。しかし、それがわれわれの通常の状態だとしても、われわれがそうした態度を取らざるをえないのは、おそらく、われわれが仮象の背後に広がる「無」に耐えきれず「存在」の安らぎのなかに逃げ場を求めるからであり、それを剥ぎ取れば裡にはのつべらぼうの空虚さが広がるだけの仮面を被っていることからわれわれが目を書けようとするからであらう。だからこそ、われわれは、互いに演技し合いながらも、皆で辻褄を合わせてそれが演技でないかのように装い合うのであり、そのことによってでっち上げられるまことしやかな偽——現実のなかに、レインのいわゆる「安住しうる境地」を何とか求めようとするのである。

ところで、演技を演技でないかのように装うこうしたわれわれのありかたには、われわれを自己疎外に追い込んでしまふような一つの陥穽が潜んでいる。それは、役者の宿命的なありかたにきわめてよく似たものであり、それについて語るには、役者のありかたについて考えてみたほうがかえって分かりやすいかもしれない。サルトルはいくつか

の箇所で役者のありかたについて語っていたが (IM, 367f. ; IF, 662ff.)、彼によれば、役者とは「演技のうちに囚えられ、いわば彼が演じる人物の犠牲になる」ことを宿命づけられた存在である。役者がどれほど自分の演技に観客の目を牽きつけようとしても、観客が見るのは現実の彼ではなく、彼が演じる想像上のハムレットでしかない。つまり、観客のまえに姿を現わすのは想像上のハムレットでしかなく、現実の彼の姿はその裡に掻き消えてしまうのである。というのも、役者はその生身の存在を彼が演じるこの想像上の人物のアナロゴンとせざるをえないのであるが、アナロゴンとは「不在性のために犠牲とされる現実の存在」にほかならないからである。この役者がハムレットとして存在するのであって、ハムレットがこの役者として存在するわけではないのだ。してみれば、役者の存在とは、見かけが存在するために自らを犠牲とし、自らを非存在の支えとなす存在でしかないことになる。ところで、自分でないものを演じている役者が自分であるはずのわれわれとどれほど違っているように見えようと、すでに述べたことからすれば、こうした役者のありかたとわれわれのありかたの間に違いなどほとんどない。ボーイであるはずのわれわれもまたボーイであることを演じなければならぬのであつ

て、役者が自らをハムレットのアナロゴンとしているのと同じように、われわれもまた自らをボーイのアナロゴンとしていのである。だとすれば、役者がハムレットにすべてを奪われるのと同じように、われわれもボーイや八百屋や料理人や教師や役人といった自らが演じる役柄に密かにすべてを奪われているのではなからうか。つまり、自分のものであるはずの役者の振る舞いのすべてが見えない糸によってハムレットに操られ、結局ハムレットという架空の存在が役者を飲み込んでしまうという舞台上の出来事と同じことが、この現実のなかでも起こっているはずなのである。サルトルは或る箇所で、たとえば「われわれ医者……」といった呪文めいた言葉を唱えながら、われわれが「医者」といった自らの演じるべき役柄を偶像化しその操り人形となっている、と語っていたが (SG, 100)、われわれは、自らの演じるべき役柄に溺れ込むあまり、まるで憑依霊に取り憑かれた狐憑きの亡者のように、自分が被っている仮面の虜となってしまうのではなからうか。

さて、ここで思い出されるのは、サルトルが『家の馬鹿息子』のなかで、フローベールの『紋切り型辞典』を引き合いに出しながら語っていた言葉である。「本質的なものは、人々が信じきって演じている喜劇である。集団の振る

舞いが個々の人々を呑み込み、かれらを利用して、ナンセンスであるにもかかわらず物質的現実として自らを確立し、その物質的現実のために個々の人々は抹殺されてしまう。今やバレエはそれ自体として措定される。……機械的なものが生きたものの上に嵌め込まれ、一般性が個々の経験のもつ独自性を抹殺し、あらかじめ作られた反応が、その場に応じたブラクシスに取って代わる。こうして、〈ひとの非人稱的支配 (Le règne impersonnel du «On») がやってくる。私は叔父を訪問するが、それはひとは元日に叔父を訪問するものだから、というわけである」(FE, 614f)。フローベールは、『紋切り型辞典』のなかで、紋切り型の觀念に縛られたわれわれの月並みな常套句を一千以上も蒐集し、その愚鈍さを嘲笑している。「医者。つねに〈先生〉だが、男同士で話し合うときにはへへっ、糞つたれの医者 of 奴」と言うべし、「騙される。騙されるより騙すが勝ち」、「溜め息。女のそばで洩らすもの」等々と、そこにはがらくたのようなありとあらゆる陳腐な言い回しがアルファベット順に網羅されている⁽⁵⁾。しかし、それは、フローベールが或る書簡のなかで述べているように、「礼儀をわきまえた慇懃な人物となるために世間で口にしなければならぬ」言葉なのだ。つまり、サルトルも語っていたように、

そうした紋切り型の觀念から構成される情性的な意味作用のなかにこそ、われわれの間での合意の仕草 (le geste de l'accord) を可能にしてわれわれを一体化するための地盤が見出されるのであり、そうした陳腐な言葉や月並みな振る舞いを儀式のように機械的に繰り返すことではじめて、人々がそのなかで生きる社会というものが成り立つことになるのだ (FE, 618)。フローベールは、『紋切り型辞典』は読者を「伝統に、秩序に、一般的なしきたりに」再び結びつけるだろうと、皮肉めいた口調で語っていた。しかし、ただそれだけのためにわれわれは、儀式のコルセットのなかにがんじがらめにされ、サルトルが『弁証法的理性批判』のなかで〈実践的情性態〉(le pratico-inerte) という言葉で呼んでいたような、情性化されいわずモノのようになった振る舞いを続けていく羽目に陥ってしまうのである。このことの代償が、サルトルが語っていたような〈ひと〉の非人稱的支配の到来であることは、すでに明らかである。われわれは誰かに会うと、「今日は、いいお天気ですね」などと決まり文句を口にしながら挨拶をする。しかし、誰が挨拶しているのか。挨拶しているのは、誰でもいい誰か、いや、誰でもない誰かであって、もはや〈私〉ではない。われわれは、あの三歳の坊やと同じように、自分であるふ

りをする演技をし続けた末に、自分を見失って名前もない匿名の存在に成り下がってしまうのである。そして、そうした名前もない者たちが執り行なう儀式めいた営みだけが際限もなく繰り返されていくことになるのだ。

さて、こうしたことを繰り返す言めかしく書き綴っていくのも、そろそろ終わりにしなければならぬ。ここでレインの言葉を引用して、その締め括りとして、「われわれの〈正常〉な〈適応〉した状態が、恍惚の放棄、われわれの真の可能性への裏切りであることがあまりにも多すぎる。われわれのなかには、ニセの現実に適応するためにニセの自己をあまりにもうまく獲得しているものが多いのである」(DS, 12)⁽⁶⁾。

註

- (1) 本稿は、或る意味で、「仮面舞踏会のなかの〈私〉——サルトルと『聖ジュネ』をめぐる」(『情況』九月号別冊、現象学特集号、情況出版、一九九二)の続編である。『情況』論文を参照いただければ幸いである。
- (2) サルトルおよびレインのテキストからの引用については、略

号を用い、頁数とともに本文中の括弧内に表示する。

J. P. Sartre——

EN : *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 24^e édition, 1948.

IF : *L'Idiot de la Famille*——Gustave Flaubert de 1821-1857, tome I, Nouvelle édition, Paris, Gallimard, 1988.

IM : *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, 1986.

SG : *Saint Genet—Comédien et Martyr*, Les Œuvres complètes de Jean Genet, tome I, Paris, Gallimard, 1952.

R. D. Laing——

DS : *The Divided Self*, Harmondsworth / New York, Penguin Books, 1965.

SO : *Self and Others*, London, Tavistock, 2nd edition, 1969.

(3) Wallon, H., *Les Origines du Caractère chez l'Enfant*, 8^e édition, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 276f.

(4) Wallon, H., *Ibid.*, p. 281.

(5) Flaubert, G., *Bouvard et Pecuchet*, Paris, Gallimard, 1979, pp. 485-555.

(6) ここでは、われわれの存在の仮象性について、あくまでも存在的(ontique)な次元の問題として考察したにすぎず、存在論的(ontologique)な次元の問題にはあえて踏み込まなかった。この問題については、魚住洋一「毀れものとしての〈私〉——自

己意識の政治学のために」(新田義弘編『他者の現象学・2』、
北斗出版、一九九二)を参照されたい。

(うおずみ よういち・京都市立芸術大学)

日本現象学会第十三回研究会の報告

本学会の第十三回研究会は、平成三年六月三日（月）に、下記のプログラムにより上智大学にて開催されました。同研究会での特別報告および一般研究発表の論旨を次頁以下に掲載します。

特別報告

ポール・リクール著『時間と物語』における

「歴史学と物語論と現象学の三者会談」について

久米 博

（桐朋学園大学）

一般研究発表

世界と時間——ハイデガー『存在と時間』における

「世界時間」の問題——

経験の明証と論理学

メルローポンティにおける「超越」の諸相

フッサールにおける本質看取と他者理解

ハイデガーのニーチェ解釈を巡って

——地平論の帰趨——

『存在と時間』に於ける現象学の意味

森 一郎

（東京大学）

飯野由美子（お茶の水女子大学）

嶋谷 洋（東北大学）

布施伸生（京都大学）

村井則夫（上智大学）

田中 敦（国際基督教大学）

ポール・リクール著『時間と物語』における 「歴史学と物語論と現象学の三者会談」について

久米 博

ポール・リクールが一九八三―八五年に発表した『時間と物語』は、三巻四部から成る大著であり、アウグスティヌス以来、ハイデガーにいたる数かずの時間論がいずれも陥ったアポリアを、物語の詩学に訴えて解決しようとする野心的な企ての書である。その企てを著者は「歴史学と物語論と現象学の三者会談」と表現する。私はこの三者会談という観点からこの大著へのアプローチを試みたい。と

いってもこの「三者会談」は全三巻を通しておこなわれるものなので、それについて論じるには、著作全体について、とりわけ著者の解釈学的現象学の方法について論じなければならぬことになる。そこで私は次の三点に焦点を絞り、それによって著作全体への見取図のようなものを提示した

いと考える。その三点とは、著者はその三者会談で何を企てたのか、その会談はどのようにおこなわれたか、その会談の結果はどうであり、著者はそれをどう自己評価しているか、である。

一 三者会談の企図は何か

著者の意図は何よりも『時間と物語』という簡潔な表題に現われている。一見それは文学研究書を思わせ、事実、同名の文学研究書がある。それは『G・ベルナノスの小説作品における時間と物語』^①（一九八八）である。この著者によると、その著書はリクールの『時間と物語』が刊行され

る以前から執筆をはじめていたものであるが、内容的に両著は呼応しあうものがあるという。すなわち、時間の神秘への情熱と、物語の魔術への情熱が交叉するところから、その著書は生まれたのであるという。だが哲学的観点から時間論と物語論を正面から噛みあわせる試みは、リクール以前には例を見ない、画期的なものである。

リクール自身のことばによれば、『時間と物語』は、前著『生きた隠喩』（一九七五）と同時に構想され、それと対をなす著作である。いずれも^{ディスクール}言述のレベルでなされる言語による意味創造の問題を設定し、その問題に対し、一方は隠喩論によって、他方は物語論によってアプローチしようとするものである。とはいえ、時間と物語とを結びつけるのにあたって、一九六〇年代のフランスにおける物語論の興隆という時代背景があったことを無視できない。五〇年代に、レヴィ・ストロースによって、V・プロップの『民話の形態学』が紹介され、それに刺戟されて、R・バルトの『物語の構造分析序説』（一九六六）が生まれ、以後、C・ブレモン、A・グレマス、G・ジュネットらの物語論が次々に発表された。とりわけジュネットの『物語の言述』^{ディスクール}（一九七二）は、物語的時間性の分析に着手した点で重要であり、リクールは『時間と物語』第二巻でそれを検討している。

それにしてもなぜ言語の創造性探求の一環として時間が論じられるのか。物語において表現される時間、物語られる時間は、天体や物体の運動を測定することに帰される物質の宇宙的時間ではなく、さりとて人間によって主観的に生きられる時間、魂の時間でもなく、いわば第三の時間である。物語られる時間は、人間化された時間である。それをリクールはこう表現する。

「時間は物語の仕方で分節されるのに応じて人間的な時間となる。逆に、物語が時間経験の特質を描きだすのに応じて、物語は完全な意味をおびる」。

著者は物語と時間の関係について二つの仮説を提出する。第一は「われわれの時間経験を分節するのが物語の機能である」。第二は「時間は物語によって言語にもたらされる」。つまり人間の時間経験は物語る行為と切り離せないのであって、物語るものは時間の中で起こり、時間の中で展開する。逆に、時間の中で展開するものは物語られ得るのである。言語的創造と時間との関係において、リクールは言語に対して時間を分節することを要求するだけでなく、言語に時間表現を構成する能力を要求するのであり、そのうえに彼は、われわれが時間の言語表現を再形象化することによって、時間を自分の経験とすることまで要求するの

である。それは物語言述の理解可能性、表象可能性の極限をめぐらせることである。そこで著者は『時間と物語』でくりひろげられるのは、クロノスに対するロゴスの戦いである、と言いきる。

それにしても、時間を言語にもたらずのに、現象学の直接的言述によらず、なぜ物語言述というまわり道をとるのか。フッサールはその『内的時間意識の現象学』において、時間そのものを現出させようとはかったのではないか。じつはそこにリクルの解釈学的現象学の要諦が存する。リクルは「時間の純粹現象学」の不可能性を、著書の第一部第一章からすでに仮定として提示し、そして第四部第一篇の末尾で、その不可能性を結論するのである。すなわち著者は第一部第一章で、アウグスティヌスの『告白』第一巻十四章十七の有名な時間論を分析しはじめるとき、「アウグスティヌスにおいては、時間の純粹現象学はないことを認めるべきである。おそらく彼以後も、それはけつしてないだろう^③」と言いきる。時間の純粹現象学という用語で彼が意味するのは、「時間構造の直観的把握」である。著者は言う。

「私のテーゼはこうである。時間の現象学の真正の発見といえども、アウグスティヌスの時間論をあれほど強く特

徴づけているアポリアの体制を、決定的に免れることはできない^④」。

このテーゼは、第四部の「時間性のアポリア論」の最後では、確信に変わる。すなわち、フッサールやハイデガーにおいてさえ、というより彼らの現象学においてこそ、時間の現象学のアポリアは厳密な形で明瞭になるのであり、時間の現象学は、その発見によってだけでなく、それがひきおこすアポリアによって、歴史学と物語論を相手にした会談の第三の話し相手になるのである。逆に、なぜ歴史学と物語論が、現象学の話し相手になるのか、それはリクルが物語言述を歴史物語 (récit historique) とフィクション物語 (récit de fiction) とに分けるからである。両者は物語という形式を共有するが、指示対象が実在するかしないかで区別される。著者がこの三者会談を企てるのは、時間の現象学が必然的にもたらず時間性のアポリアに、物語活動が思弁的でない、詩的解決を与えてくれることを期待するからである。時間についての思弁は、結論の出ない、果てしない反芻であって、それに応答できるのは、ひとり物語活動だけである。とはいえ、その三者会談は長く困難なものとなることを、著者は冒頭から予見している。なぜなら、それは「通常は互いに見知らぬどうしの三者の、私見

では前例をみない対決^⑤」なのであるから。

リクールがこうした方法をとる哲学的必然性を、われわれは彼の思索の発展を通して明確にたどることができる。

六〇年代から七〇年代にかけて、リクール哲学は実存的主題から言語的主题へ、現象学的方法から解釈学的方法へ、と二重の転回をとげ、以後、具体的にテクスト解釈学として展開するようになる。出発点の「意志の哲学」第一巻『意志的なものと非意志的なもの』（一九五〇）では、意志の構造を純粹記述する現象学的方法を忠実に実践した。第二巻第一部『人間、この過ちやすきもの』（一九六〇）では、過失の可能性としての人間の条件が、純粹反省の方法によって追求された。著者はこれらの二著において、意識が存在の中に根ざしているのを現象学的に根拠づけようとするのであり、その点でリクールはすでに、フッサールの超越論的觀念論を批判して、存在論的現象学への道を選びとっていた。しかし悪の経験に対しては反省的思考が挫折したことから、第二巻第二部『悪の象徴論』（一九六〇）では象徴的解釈学への道を探る。すなわち、罪の告白はけっして直接的表現をとらず、間接的、象徴的な表現を介してなされることに注目し、悪の神話の解釈を通して、罪の原初的な体験を把握しようとする。そこからリクール哲学の解釈学

的転回がはじまる。この方法論的轉換について、リクールは「現象学と解釈学^⑥」、「解釈について」（一九八三）などで明瞭に説明している。彼はそれを「伝統的な解釈学の問題を、現象学的方法という若木に接木すること」と表現する。彼はまずフッサール現象学の觀念論を批判し、その直観による基礎づけ、直観への還帰というフッサールの要求に、理解は解釈によって媒介されねばならないとするテーゼを対置する。直観的明晰さにおけるコギトの自己基礎づけというフッサールの要請をリクールは斥け、「傷ついたコギト」から出発する。リクールが受け継ぐ哲学的伝統は、反省哲学であり、それはデカルトのコギトに発し、ジャン・ナベールの反省哲学を経由したものである。反省は自己への還帰の行為であるが、主観の直接的指定よりも、反省的媒介を、それは優位に置く。リクールが深い影響を受けたナベールの反省哲学は、独自の記号観に立っている^⑧。すなわち、意識の純粹な自己指定は直接に把握されず、意識の行為が記号の中に現われるのを通してしか把握されないとするのである。意識という近道での自己把握はない以上、われわれは記号による媒介という遠まわりの道を経て、自己自身に到達せねばならない。したがって自己はわれわれにとって解読すべきテクストとなる。リクールはそれをこ

う言い表わす。

「反省は自己による自己の直観ではないゆえに、反省は解釈学となり得るし、またならねばならない」⁹⁾。

反省は記号によって媒介されて具体的反省となるのであり、また記号による媒介にこそ、人間経験の根本的に言語的な条件が確認されるのである。

リクールは記号による媒介を、『悪の象徴論』や『解釈について——フロイト試論』(一九六五)では、象徴による媒介とするが、のちにその狭さを反省し、それをテキストによる媒介に発展させる。それがリクール解釈学の言語的転回である。以上を要するに、彼の現象学的解釈学は「言語的分析によって反省され、現象学によって支えられた解釈学」と定義できよう。こうして物語活動を通しての時間経験の把握という『時間と物語』の企ての方法論的根拠が理解される。

としてもなぜリクールが時間を主題にするのか、という疑問は残る。『時間と物語』という題名が、ハイデガーの『存在と時間』を意識してつけられたことは明らかである。リクールはハイデガーとは別の道、つまりテキスト解釈を経由して、言語の存在論に到達したい、とかねがね表明してきた。リクールはハイデガー哲学の中で、『存在と時間』の

みを評価するが、そのかわりその著作が彼に与えた影響は決定的である。ハイデガーは時間がいかに存在問題の地平を構成しているかをみごとに示した。だが彼は時間の現象学の主観主義的次元の継承者にとどまったため、時間の問題性を十分に展開できないで終った。ハイデガーは本来的な現象学的時間と、現象学的時間の諸特徴の水平化によって発生する通俗的時間とを対立させることによって、時間性のアポリアを頂点にまでたかめてしまった。リクールはまさにハイデガーが松明を置いたところから、再びそれをとりあげる。それは「歴史性」(Geschichtlichkeit)の概念である。「歴史性とは、現象学的な領野の内部そのもので、死へとかわる存在と世界時間とのあいだに架けられた橋ではないだろうか」¹⁰⁾。そこでリクールは歴史学、物語論、現象学の三者会談を開こうとするのである。

二 三者会談はいかにおこなわれたか

前述したように、三者会談について語ることは『時間と物語』全体を論じることと等しいので、ここではその主要な問題点について触れるにとどめたい。

『時間と物語』は四部構成である。第一部「物語と時間

性の循環」は、全体の旋律核をなす。物語展開の時間的要素と時間的展開の物語的要素とがいかに結びつくか、また、生からテクストが発し、テクストが生となるミメーシス過程がどのように循環するかが示される。

第二部「歴史と物語」と第三部「フィクション物語と時間の統合形象化」では、物語の二大区分である歴史物語とフィクション物語とがとりあげられ、それぞれにおいて時間の統合形象化がどのようになされているかを、まったくバラレルに追求する。

第四部「物語られる時間」の第一篇「時間性のアポリア論」では、哲学的時間論をとりあげ、それらがいずれもアポリアに陥ってしまうことを明らかにする。こうして会談を構成する三者が次々に登場してきたところで、第二篇「物語の詩学」で三者会談がおこなわれ、現象学的時間のアポリアに物語の詩学がどう解決を与えられるかを示す。重要なのは、アポリアが解消するか否かよりも、人間経験の本質的な時間性と物語性とは結論されるところにある。以上の見取図に立って、第一部から順次見ていこう。

a 第一部「物語と時間性の循環」
まずアウグスティヌスの『告白』十一巻の有名な時間論

をとりあげる。アウグスティヌスは、過去はすでになく、未来はまだなく、現在はつねにないのであれば、時間はどうして存在するのか。その存在しない時間がどうして長かったり短かったりするのか、といった時間のアポリアを解決するのに、過去についての現在（記憶）、未来についての現在（期待）、現在についての現在（直視）がある、という三重の現在のテーゼに訴え、それを詩篇の歌唱を例にとつて説明する。詩篇を歌っているとき、精神はこれから歌う部分を期待し、現に歌っている部分を直視し、すでに歌い終った部分を記憶する。このように精神は集中（intentio）するにつれて、未来・現在・過去の三方向に広がる（distentio）。この期待、直視、記憶という三つの志向に、物語の筋立てが対応するのである。歌唱全体でおこなわれていることは、人間のあらゆる行為でなされていることなのである。物語の王国全体がそこに潜在的に展開している。

次にリクールはアリストテレスの『詩学』をとりあげ、そこから次の三つの命題をとりだして、それらを構成する。

「悲劇とは行動のミメーシスである」

「行動のミメーシスは筋にはかならない」

「筋とは出来事の組立てである」

リクールは「ミメーシス」を「行動の創造的模倣」と解釈し、また「ミュトス」を『詩学』の英訳でプロットと訳しているのをヒントにして「筋」(intrigue)と解する。物語においてミメーシス活動は筋と結びついて、行動を単に模倣再現するにとどまらず、行動を出来事として組立てる。つまりミメーシスとは筋の制作行為なのである。

本来、『告白』に物語論はなく、『詩学』に時間論はないが、リクールは前者から時間展開の物語的要素を、後者から物語展開の時間的要素をとり出して、時間と物語を連結するのである。

次に著者はミメーシス概念を拡大し、テキスト制作としてのミメーシスⅡを中心に、テキストの前過程をミメーシスⅠとし、テキストの後続過程をミメーシスⅢとして、それらを配置し、循環させる。

ミメーシスⅠとは行動の「先形象化」(préfiguration)である。生や行動は、その「前理解」にもとづいてなされる。行動はあらかじめ構造化されており、それ自体の理解可能性をもっている。つまり行動は計画、動機、敵対者といった用語で意味論的に分析し、記述できる。人間の行動は象徴や記号によって媒介され、分節されており、だからこそ行動は物語られ、テキスト化され得るのである。

ミメーシスⅡはテキストの「統合形象化」(configuration)である。ミメーシスⅠで前理解され、前構造化されている行動は、制作の法則にしたがってミメーシスされ、テキスト化される。具体的には、それは行動を筋立てることである。行動は筋の発端、展開、結末として構成されるのであって、けっして単なる再現ではない。筋には次の三つの特質がある。第一に、筋はいろいろな出来事から、一つの筋の通った物語をひき出すこと。第二に、筋は状況、目的、手段、行為者など、異質、雑多な要素の一つのまとまった物語に組立てること。第三に、筋は行動に固有の時間性を与えること。その時間は、年代順的時間と、出来事を全体的に捉え、構成する非年代順的時間とから成る。

ミメーシスⅢは、読者のテキスト読解行為であり、それはテキストの統合形象に応じた「再形象化」(refiguration)である。テキスト化された行動世界の意味が、このミメーシスⅢで再象徴化、再形成される。それは他方、テキスト世界と読者の世界の交叉である。従来、これはテキストの指示として捉えられてきたものであるが、リクールはそれを「再形象化」と言い換え、その意義と役割を重視する。時間性のアポリアに応答するのは、この時間の再形象化能力だからである。

以上の三つのミメシスは循環構造をもち、その循環のなかで、テキストは現実から生まれ、再び現実にもどる。

そこにおいて、テキスト解釈は理解の認識論から理解の存在論に移行するのである。

筋という出来事の組立てを通して行動をミメシスするときに働くのは「物語的理解」(comprehension narrative)である。われわれは自分や他者の行動、人生を一つの物語として理解する。筋という多分に偶然的要素を含んだものは、合理性を求める物語記号論からは排除されてしまうが、物語的理解はフィクションだけでなく、歴史記述においても働いている。そこで筋は歴史の合法的説明と対立することになる。だがリクールは、目的、原因、偶有事といった異質、不均質なものを、行動の時間的単一性に綜合するものが筋なのであり、異質なものの綜合において、物語の意味論的革新がうみだされる、と主張する。

b 第二部「歴史と物語」、第三部「フィクション物語における時間の統合形象化」

この第二部、第三部では歴史物語と、フィクション物語のそれぞれの側で、時間の統合形象化がどのようになされているかを、パラレルに探求しているので、両方を並行し

て述べよう。

第一に問題となるのは、現代の歴史記述では物語的要素、事件史的要素が後退していること、また現代文学でも筋立て中心の物語性が衰退していることである。次に、それにともなつて歴史記述では、法則的モデルによる合理的説明と、歴史的行動を筋によって理解する物語的理解とが対立し、フィクションの側では、物語的記号論による合理的説明と物語的理解が対立している問題が扱われる。第三段階で、歴史記述に物語的説明を積極的にとり入れようとする「物語派」の理論が検討され、他方フィクションの側では、時間の諸相を多様に、精緻に表現するためのさまざまな技法が論じられる。

第二章第四章「歴史の志向性」では、フッサールが『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』で用いた、認識の地盤を根本に遡って問い直す Ruckfrage の方法を、リクールは歴史学に適用し、歴史的認識の志向性、すなわち歴史の志向性を探求する。歴史学が他の社会学などに解消されてしまわなためたの本質、歴史を歴史たらしめているものは何かを追求するとき、それは歴史記述と物語的理解との間に関係を立てることに帰する。ただしそれは歴史小説のように、直接的でなく、間接的、派生的な関係である。つま

り、準Ⅱ筋立て、準Ⅱ登場人物、準Ⅱ出来事といった類比的性格のものである。人間の歴史的経験は、本質的に物語性としてしか言語化されないものであり、歴史的事件は物語によってしか表現されないものである。

第三部第四章「虚構の時間経験」では、フィクションが形象化する虚構の時間経験こそが「時間は物語の仕方で分節されるのに応じて人間的な時間となる」というテーゼをもっともよく例証するものである。フィクションにおける時間の統合形象化とは、テキスト世界において作中人物を通して投影される虚構の時間経験であるが、読者がそのテキスト世界に住みつくことによって体験される虚構の経験は、かえって現実世界での経験よりも複雑微妙で濃密なものになり得るのである。

c 第四部「物語られる時間」第一篇「時間性のアポリア論」

ここで哲学的時間論が次々にとりあげられ、それらがいずれもアポリアに逢着してしまうことが述べられるが、問題はそのアポリアをいかに生産的にするかにある。すでに第一部でアウグスティヌスの時間論を論じたときに、時間についてのいかなる思弁も、アポリアの克服をめざしつつ、

結局はいつそう困難なアポリアに到達してしまうことが示されていた。リクールはそこで意図的に、異なる視角に立つ時間論を対決させる。

第一の対決、アリストテレス対アウグスティヌスは、宇宙論的視^{パースペクティブ}角と現象学的視角との対立である。それは瞬間と現在の対立に帰着する。アウグスティヌスの時間論における、魂の中にある過去の現在、現在の現在、未来の現在が集中し、分れ広がるという三つの現在の弁証法は、アリストテレスの自然学でいう、継起し、連続する任意の瞬間からは出てこないし、逆に三つの現在からは、継起し連続する時間を測定する原則を派生させられないというアポリアにぶつかる。

第二の対決は、フッサールの直観的時間対カントの不可視の時間である。フッサールは客観的時間を排去して、内的時間を現出させようとするのだが、個人の内的時間意識から出発して、現象学的時間を構成するときに、どうしても客観的時間の構造をくりかえし借用せざるをえない。他方、カントによれば、時間はあらゆる現象一般のア・プリオリな形式的条件であり、時間それ自体は知覚し得ない。そこで、線を引いて時間を表わすといった、事物によって自己触発する以外に、われわれは時間を表象し得ない。と

すると、カントの客観的時間もまた、暗黙の時間現象学から借用せずには、それ自体を現出させられないのである。

第三に、ハイデガーの『存在と時間』における時間についての解釈学的現象学をとりあげるのは、そこにおいて前の二つのアポリアはのりこえられたとみるからである。ハイデガーは時間の問題を認識論から存在論へ移行させた。

現存在の存在は「氣遣い」であり、その存在論的意味は「時間性」である。「死へとかわる存在」は、未来を優位におき、その先駆的決意性において「到来」(Zukunft)と「既在」(Gewesen)と「現在化」(Gegenwärtigen)の時間性が経験される。時間性から「歴史性」が、歴史性から「時間内部性」が派生し、それらは位階化する。世界内的存在者がその内部で出会う時間を「世界時間」とすると、そこにおいて主観的時間と客観的時間の対立、魂の時間と宇宙の時間の対立はいずれものりこえられるのである。

しかしながら解釈学的現象学のこの前進から、新しいアポリアが生まれ出る。それは「通俗的時間」概念にかかわる論争の失敗からである。現存在の時間性の「水平化」から通俗的時間が発生するが、その過程で自然科学の普遍的時間も同時に排除されてしまう。そのため、現象学から自然の時間をうみだすことが不可能なように、自然の時間の

中に現象学的時間を含ませることもまた不可能となる。こうしてハイデガーにおいて、通俗的時間を発生させることの失敗から、時間性のアポリアはかえって頂点に達する。しかしまさにその失敗が、物語性の「アポリアの作業」を生産的にするのである。

d 第四部第二篇「物語の詩学」

ここで出そろった三者の会談がおこなわれる。課題は、現象学的時間のアポリアに物語の詩学がどう答えるかである。具体的にはそのアポリアを、歴史的時間によって、あるいは虚構の時間経験によって媒介することである。それはテキスト内部の働きだけでなされるのではなく、テキスト世界と読者の世界が交叉するミメーシスⅢの再形象化が関与する段階である。本来ならハイデガーの「氣遣い」の時間性がそれにもっとも直接的な答えを出すはずであるが、かえってそれは三者会談を困難にしてしまった、と著者は言う。なぜなら「死へとかわる存在」によって、時間が私有化されてしまい、物語の登場人物の要求する共通の時間、また歴史学の要求する公共の時間への移行の道がとぎされてしまったからである。そこでハイデガーのモノローグ的時間から、物語の対話的な時間へいかにして移るかが

課題となる。

まず生きられる時間と普遍的時間を媒介する第三の時間として歴史的時間が論じられる。歴史的時間の第一は曆法的时间であり、それは天文学的、宇宙的時間に、人間の行為の時間を再記入した時間である。それは基準となる時点を設定し、そこから日付をうつ、社会的時間、年代的時間である。第二は「世代連続」による媒介である。それは個人の私的な時間と歴史の公的な時間を媒介する。歴史的時間を再形象化する手段として、古文書、史料、痕跡がある。

次にフィクションによって時間に「想像的変更」を与えることが論じられる。歴史的時間と違ってフィクションの虚構の時間は、宇宙的時間の拘束からは自由であり、その分だけ現象学的时间のもつ資源を利用し、開発することができる。フィクションは時間経験の想像的変更をおこなって、作中人物を通して、さまざまな時間経験を表現することができる。アポリオとみなされた現象学的时间の非線状性、非年代順的特質が、かえってゆたかな時間表現をうみだすのである。たとえばフッサールにおける「合致」(Deckung)、ハイデガーにおける「繰返」(Wiederholung)などは文学作品においても記述され、形象化されているのである。

第三段階ではテキスト世界と読者の世界の交叉というミメシスIIIが論じられる。これをテキストの〈指示〉という伝統的な用語で扱うことをリクルは拒否し、代りに〈再形象化〉という用語をもつてする。歴史の指示するものが「實在」であるなら、フィクションの指示は「非實在」ということになり、歴史とフィクションは分離したままで、交叉しないことになる。

まず「歴史の過去の實在性」という素朴な概念を批判しなければならない。出来事が過去の証人によって観察され得た、といっても何の解決にもならない。観察されたという過去性自体は観察され得ず、記憶され得るだけである。

〈痕跡〉はそれ自身の中に過去を保存し、廃棄している。痕跡は過去を「代理表出」(repräsentance, Vertretung)する機能をもつ。歴史とは痕跡の代理表出による過去の認識なのである。そこに歴史家の再形象作用がある。リクルは代理表出による過去の認識の仕方を、「同」「異」「類似」の三つのしるしによって分ける。過去と痕跡を「同」とすることは、過去の「追体験」として歴史を考えることである。それを「異」とすることは、過去を現在との差異として認識することである。またそれを「類似」とすることは、歴史的過去を「……のように」と比喩的に認識することである。

ある。

歴史における代理表出の機能に、フィクションの側で対応するのは「想像的変更」の機能である。フィクションが投影するのは、日常実践の変形、変えられた生、可能的な生である。それはテキスト世界と読者の世界の交叉によって生じるがゆえに、読解理論がその解明に要請されるのであり、そこでリクールはR・インガルデン、W・イーザー、H・R・ヤウスらの現象学的読解理論や受容美学を援用する。読解の現象学は、テキストは本来的に未完であり、それは「図式化された見解」を提供するだけで、読者はそれを想像力によって具体化しなければならないことを指摘する。作品はテキストと読者の相互作用から生じるのであり、読者はテキストの虚構の世界に住みつくのに応じて、自己を非現実化し、読解から情報を得て、それを自分の世界観に合体しつつ、テキスト世界を自分の世界に同化するのである。

第四の「歴史とフィクションの交叉」において、「再形象」概念の特質がもっともよく発揮される。第一部ではこれは「交叉する指示」として予示されていたのが、ここではつきりと「交叉する再形象化」と言い換えられる。歴史とフィクションは、指示対象の実在、非実在の別を排除し、代り

に、歴史的過去の代理表出の機能と、想像的変更によるテキストの虚構の世界から読者の現実世界への移行という拡大した読解理論とによって、並行関係におかれる。歴史とフィクションは対立するのではなく、交叉し、歴史はフィクションから、フィクションは歴史から、互いに借用しあう。歴史は、歴史的想像力が要請されるのに応じて、それだけ文学から借用する。たとえば、出来事の連関を「悲劇的と見る」ことを文学から学ぶ。逆にフィクション物語は、歴史を模倣する。物語るとは、事がらが実際に起きたかのよう、に語ることである。歴史が準 \parallel 虚構であると同じだけ、フィクションは準 \parallel 歴史である。この交叉によって、歴史もフィクションとともに、物語の詩学として、時間性のアポリアに対応できる資格が賦与されるのである。

最後に、時間の全体性に関するアポリアが論じられる。物語によって再形象化される時間を、集合的単数の時間として表現し得るか、過去・現在・未来を一つの全体として思考できるか、という問題である。著者はそれに答えるべく、ヘーゲルの『歴史哲学』を引用するが、現代ではヘーゲルの思弁的解決を断念し、歴史意識の解釈学によって、時間の全体性を「全体化」に置きかえる必要があると結論する。そこでヘーゲルの「全体的媒介」に代えて、未来へ

の期待、過去の受容、現在の体験を、けっして完了しない、半過去の媒介によって全体化することを提唱するのである。

三 三者会談の結果とその自己評価

この三者会談の結果を、著者は結論で提示する。この結論は、著者によると、本文を書き終えてから一年後に、あらためて読み直してみても自己評価をしるしたものであるという。これが通常の結論と異なるのは、そこで新たな問題提起がなされていることである。おもうに、それは著者の企ての失敗というより、このような大問題に対して完全な解決などあり得ず、一つのアポリアの解決は、さらに高次のアポリアをうみだす、という宿命を負わされているのであろう。

結論で、著者は三つのアポリアについて述べる。そのうちの二つは、本文中で論じられたものである。

第一のアポリアは、時間についての現象学的視角と宇宙論的視角とが互いに隠蔽しあうところから生じる。物語の詩学はこれに対し、完全ともいべき答えをもたらず、と著者は評価する。すなわち、歴史とフィクションは相互浸

透によって、そのアポリアに答えるのである。この相互浸透の具体例として、著者はここで「物語的自己同一性」(identité narrative)という新たな概念を導入する。「私はだれか」という問いに答えることは、自分の人生を一つの物語として語ることである。ストーリーは行為のだれを示すのであり、だれの自己同一性はそれゆえ、物語的自己同一性にほかならない。精神分析の場面で語られるライフ・ストーリー、症例史ケース・ヒストリーも、この物語的自己同一性確認の作業とみなされる。この同一性は、個人の主体性だけでなく、民族や国家の自己性についても言える。この物語的自己同一性は、筋による行動の物語的理解に対応するものである。われわれは自分の人生を首尾一貫した物語として語ることによって自己理解し、自分がだれであるかを確認する。とはいえ、この物語的自己同一性は、次のような制限を含んでいる。第一に、われわれは自分の人生について、いくつか異なる筋をつくりあげることも可能である。第二に、それは主体の自己性(ipseity)の含む諸問題を汲みつくし得ない。それが真の自己性に等しくなるには、物語は自己性への倫理的責任も引受けなければならない。じつは物語的自己同一性の含むこのような制限の自覚がリクールの次の著作『他者としての自己自身』^①(一九九〇)をうみださせた

のであろう。

第二のアポリアは、時間の全体性にかかわる。集合的単数名詞で表わされる時間が、未来・過去・現在という時間の脱自態の分離から生まれるというアポリアである。これに対し、物語の詩学はまず、ヘーゲル的な、絶対知の永遠の現在において要約反復される歴史の全体化に拒否をつきつける。次に物語の詩学は、過去・現在・未来を半過去の媒介するという概念を導入した。つまり歴史意識の半過去の媒介によって、現象学の思弁的でモノロギ的な分析を、実践的で対話的な平面へ転置することを試みた。しかしその場合に、物語というジャンルは、共通の歴史を考えろには不適当なのではないか、と著者は反省する。つまり、物語は断片的な時間性しか接合しないのである。物語の文学的カテゴリーそのものが、歴史の思考を表現するには不適である。単一の人類と単一の歴史という観念に比肩できるような物語の筋は存在しないからである。こうして物語は第二のアポリアに対し、適合した答えをもたすことはできない。

最後に著者は、それまで本文で一度も言及されたことのない第三のアポリアを提示する。それはカントが悪の起源に関して「推量不可能性」(inscrutability)ということばを

用いたのを、リクールがとりあげて時間に適用したもので、時間の推量不可能性、あるいは表象不可能性というアポリアである。このアポリアをもち出すことは、とりもなおさず、物語の限界を認めることである。推量不可能なものを、どうして物語によって統合形象化、再形象化できようか。内的な統合形象化の手段だけでもって時間を再形象化する能力の限界は、すでに第三部でブルーストの『失われた時を求めて』を論じた際に、垣間見られてはいた。

「失われた時は、見出された時の中に包含されている。しかしわれわれを包含しているのは、結局、時間なのである」^②。

他方リクールは、結論の中で、時間を言語にまでもたすのは、物語だけの専売ではなく、抒情詩的表現もそれをなし得ることを認める。物語の限界はこのように、物語による時間の再形象化の限界という内的限界のほかに、別の言述ジャンルの時間表現があるという外的限界も含まれる。しかし物語の限界を認めることは、けっして時間の不可視性をいうカントまで後退することではない、と著者は断言する。その限界の経験が、哲学の営みを「賢明な無知」(docta ignorantia)とするのである。じつはこのことばは結論にはなく、一九八六年に寄せられた日本語版への序文

にあるものである。その序文では次のように語られる。

「ふりかえってみると、この著作全体が、〈言語^{ロゴス}〉の力と〈時間^{クロノス}〉のより強大な力との、歴然とした差のある戦いであると思われる」。

しかし限界を認めることは、怠惰な結論ではない。そこで著者は結論を次のことばで結ぶのである。

「どんな理論であれ、その有効性が確認される領域の探索が、その有効性の範囲を画定する認識の限界を認識することで完了するときに、その理論の最後の表現にたどり着く。それがわれわれがカントから学んだ偉大な教訓である」^⑬。

最後に蛇足ながら、私のささやかな感想をつけ加えたい。時間性の第二のアポリアである「全体性のアポリア」は最後の第二篇第六章「ヘーゲルを断念する」で突如として問題にされることになる。しかしここで三者会談は中断されてしまう。全体性を志向する歴史の思考は、物語のジャンルには本来は不適合だからである。にもかかわらず著者がそれに、理論的整合性を乱す危険を冒して、あえて対決したのは、「ヘーゲルの誘惑」によるものであり、だからこそ著者はその章を「ヘーゲルを断念する」と題したのである。

う。

しかしたとえこの著書で時間を全体化することに失敗したとしても、この書の功績は、自然的時間に対立する人間の時間の諸相と本質を明らかにしたことにある。「人間の領域から自然の領域に移転できないもの、それは行動と物語の概念である」とリクールは言う。自然の歴史と人間の歴史を同じ言語で語ることはできない。人間が登場する歴史は、自然科学の言語では語れないからである。したがって自然の歴史と人間の歴史とは、流れている時間の質は同じでない。

またこの著書によって、歴史であれフィクションであれ、物語られる時間が、いかに多彩でゆたかなものになり得るかを示してくれる。それは物語られる時間が、流れ去った時間の再現でなく、再構成であり、また読者によって再形象化される時間だからである。

本書を通して、歴史をして歴史たらしめているものが一貫して追求され、それを著者は、歴史の志向性とか、歴史意識ということばで表現する。そしてそれが素朴な実在論の打破によって獲得されるものであることに注目したい。

最後に著者は、すべては時間の中にあるとして、ロゴスに対するクロノスの勝利を宣言した。しかし物語の限界を

認めるのもまた言語の作業によってである。すべては時間の中にある、と言えるのと同じ資格で、すべてはことばの中にある、とも言えよう。依然としてわれわれは言語に対して時間を表現する能力を要求してやまないのである。

注

- (1) Elisabeth Lagadec-Sadoulet, *Temps et Récit dans l'œuvre romanesque de Georges Bernanos*, Klincksieck, 1988.
- (2) Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, tome I, Seuil, 1983, p.85.
- (3) *Ibid.*, p. 21.
- (4) *Ibid.*, p. 125.
- (5) *Ibid.*, p. 125.
- (6) P. Ricoeur, Phénoménologie et herméneutique, in *«Du texte à l'action»*, Seuil, 1986.
- (7) P. Ricoeur, On interpretation, in *«Philosophy in France today»*, Cambridge University, Press, 1983.
- (8) Cf. P. Ricoeur, L'acte et le signe selon Jean Nabert, in *«Le conflit des interprétations»*, Seuil, 1979.
- (9) *Ibid.*, p. 221.
- (10) P. Ricoeur, *Temps et Récit*, tome III, Seuil, 1985, p. 143.
- (11) P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.

- (12) P. Ricoeur, *Temps et Récit*, tome II, Seuil, 1984, p. 224.
- (13) *Temps et Récit*, tome III, p. 374.

世界と時間

——ハイデガー『存在と時間』における「世界時間」の問題——

森 一郎

序

哲学は古来より「時間とは何であるか」を不断に問い続けてきた。これほど関心の寄せられるテーマも恐らく稀であろう。ひとは競ってこの名高い論題に取り組んでみせる。しかしながら、それにも増して目を引くのは、この問いが、必ずや深刻な「アポリア」に逢着し、決まって迷宮入りとなる、というはかばかしくない顛末の方である。時間の「パラドックス」は、巧みに論じられれば論じられるほど、それだけ纏れ、紛糾し、あぐくは泥沼化してゆくようにも見える。あたかも、袋小路に陥ることが、当初からの目標で

あったかの如く。

どうしてこのようなことになるのだろうか。我々は、むしろ、これまで繰り返されてきたような時間への問いの立て方そのものを、まず疑ってみるべきなのではなからうか。たとえば、「時間は果たして実在するか」とか「主観的時間と客観的時間のいずれが本来的か」とか「時間はそもそも認識可能か」などといった、時間をめぐる幾つかの有力な問いのバターンは、そもそも、その前提となる「実在性」の理念、「主観—客観」の区別、また「認識可能性」の限界づけといった道具立てに関して、どこまで事象に即して汲み取られていると言えるのだろうか。いわゆる「時間論」のスタンダードな問題枠組そのものが、問いの進捗をみず

から妨げているだけの自縄自縛にも似た空しい試みに過ぎないとしたらどうであらうか。

それにしても、時間のような変幻自在の現象にふさわしい問いのスタイルとは、いったい如何なるものでありうるのか。それとも、我々は時間といったようなものに関する全き無知を告白しなければならないのであらうか。断じて否である。かのアウグスティヌスの言葉を引き合いに出すまでもなく、我々は、なるほど明示的に概念化はできないにせよ、それでも何といつても、時間といったようなものをあくまで知悉しており、それどころか、それなしには生きていくことさえできないありさまなのだから。

そうであるとなれば、時間といったようなものに関して誰もが漠然と抱いている暗黙の自然的了解を表立って解釈し概念へともたらずこと、このことがまずもって着手されなければならぬはずである。そうした平均的、日常性における時間了解は、それが一見どれほど地味であり自明ではあっても、まさしく一つの実定的な「現事実」Faktumなのだ。アポリアやパラドックスやらにうつつを抜かず議論がともすればなおざりにしているもの、それは、時間といったようなものを絶えず氣にかけ、口にし、やり繰りしている自分自身の日頃の立ち居振舞いなのではないだらうか。

そして、我々の見るところ、「時間への問い」をこうした時間といつたようなものへとかかわる我々の無差別な日常的な在り方に定位しつつ開陳すべく試みているのが、ハイデガーの主著『存在と時間』最終章における「時間論」なのである。実に、そこでの「世界時間」という現象の提起こそは、「平均的、日常性からの出発」を賭け金とするハイデガーの「世界内存在の現象学」の最良の成果の一つである、と言ってよい。

我々は、以下において、『存在と時間』における「世界時間」Weltzeit——すなわち、日常的に配慮されるがままの生きられた時間——の主題化の持ちうる意味と射程を明らかにしたいと思う。因みに、この問題は、これまで（リクル^①）など若干の例外を除けば、その重要性に見合うだけの正当な扱いを受けてこなかったようである。しかしながら、世界の問題と深くかわる時間の次元の掘り起こしに始まる現象学的解釈学的な「時間への問い」の作法の意義は、断じて過小評価されてはならない。総じて、ハイデガーの時間論と言えば、「先駆的決意性」で確証される「本来的根源的時間性」が唱導されているのみ、とする偏見や、とにかく一足飛びに存在一般の「存在時性」Temporalitätの問題群に突き進まねば止まじ、といった性急さは、差し控え

たほうがよいだろう。ハイデガー自身にとっても、「世界時間」の問題が決して通りすがりの話題ではなかったということは、他の諸テキスト^②によっても、ただちに知られるのだから。

一 世界時間問題の所在

それでもなお、我々がハイデガーの時間論を世界時間の問題に絞って検討することに対しては、或る種の異論が提出されるかも知れない。つまり、現存在の存在意味として際立たせられている根源的時間性を脇に置いて、そのような、通俗的時間概念の問題系に属する副次的現象を取り上げるのはいかなものか、というわけである。こうした疑念に対しては、今や次のように言っておく必要がある。すなわち、「世界時間―問題」は、末梢的であるどころか、現象学的時間概念一般が有意味でありうるか否かを決する、真正の中核的テーマに他ならない、と。

それはつまり、こういうことである。

一般に、「時間性」といったようなものが現象学的に分析される際には、いわゆる「時間」についての通例のイメージはことごとくカッコに入れられなければならない、とさ

れ、その上で、現象学的な「転倒した世界」において、最根源的な時間概念が求められるわけだが、そうは言っても、「時間」とか「過去」「現在」「未来」といった語は、それがいかに通例の使用法とは異なっているにせよ、依然術語として採用されざるをえない。しかし、いったんはみずから梯子を蹴飛ばした以上、そうした言い回しによって思念されている現象が、普通「時間」という語で言い表わされている当のものと繋がりがどうか、は差し当たり決定不可能なままなのである。現象学において「時間性」としてあらわにされる事象は、それほど特異で孤絶したもののなだ。だから、たとえば、「ハイデガーの時間概念は未来中心である」とか「時間の有限性の主張は無限な時間系列を否定するものである」とかいったような素朴な説明は、厳密には的外れなのである。

しかしもしそうだとすれば、今度は逆に、「時間性は有限である」というかの根本テーゼそのものが、時間の無限性に何ら抵触しない無害かつ無益な主張として宙に浮いてしまうのではなからうか。そもそも、ハイデガーが「時間性」と名付けている現象は、いかにして「根源的」であると主張しうるのか。ひょっとすると、「時間」とはもともと縁もゆかりもないものにただ誤って「時間」というレッテルが

貼られているだけではないか。今や問われているのは、現象学的時間概念は本当に「時間」概念たりうるか、というラディカルな問題なのである。

ハイデガーは、この問題点を明確に意識していたように思われる。だからこそ、時間性および歴史性の説明をいったん終えたのち、それらを振り返って「時間性のこれまでの性格づけは、総じて不完全」であったばかりでなく「原則的にすぎ間だらけ (tückenhaft)」であった、と言い切り (SZ. 405)、その「空隙」を埋めるべく、有限な現存在の存在意味たる「根源的時間性」と、無限で均質な今継起としての「通俗的時間概念」とを言わば橋渡しするものとして、日常的に出会われる時間であるところの「世界時間」を浮き彫りにしようとしているのである。

そうは言っても、異質なものの中間に媒項を挟み込むだけでは、単なる接ぎ木あるいは辻褄合わせに過ぎないのではないか、と言われるかも知れない。それゆえ、次に、「世界時間」の位階を同定することが肝要となる。

確かに、世界時間という現象は、死すべき我々の有限性をそのものとして際立たせない限りでは、「非本来的」であろう。しかし、時間性は、それがいかに「根源的かつ本来的」であっても、おのれ自身のうちに世界時間という特有

な時熟の可能性を持っていなければ、通俗的時間概念の「派生性」を基礎づけることがそもそもできないのである。その意味からすれば、世界時間はむしろ「根源的」なのだ。つまりそれは、我々現存在の根源的時間性そのものに属しているのである。

しかも、世界時間の時熟は、本来的時間性との対比における「非本来的」時間性と同一視されてもならない。なるほど、ハイデガー自身、両者の時熟の仕方等を等しく「予期しつつ保有する現前化」*gewärtigend-behaltendes Gegenwartigen* というふうに表現しているし、双方において「現前化」が何らかの優位を占めるということも確かである。それにもかかわらず、配慮される時間としての世界時間は或る注目すべき時熟の様態を示すのであって、世界内部的存在者を配慮する場合にはたらく時間性自身とはやはり区別されねばならない。なぜなら、世界時間の時熟は、実存論的には、現存在の時間性そのものの「自己解釈」を意味するであって、「時間内部性」*Innerzeitigkeit*——すなわち現存在とされるにふさわしくない存在者の時間規定——とは異なるからである。

この一見些細に見える差異を見逃すべきでない。ちょうど、あの「世界」という現象が、世界内部的に出会われる

存在者(すなわち、カッコに入れられる「世界」)とは異なつて現存在の存在機構自身を構成し、それゆゑ現存在分析論において抹消不可能であるのと同様に、世界時間の時熟とは、世界内部的存在者が「時間の内に出来る」ための地平として時間内部性を基礎づけつつもそれとは区別されるものの、自己解釈という様態をとつた根源的時間性そのもののなのであり、ないしは、「白日の下に晒された現存在の存在意味」とでも言うべきものである。

ここで、我々は、世界内部的存在者の配慮という意味での「解釈」と、時間性の「自己解釈」としての時間の配慮との関係に関して、両者の区別と共に、それらが示す特有の相同性にも留意しなければならない。すなわち、道具との日常的交渉においては、了解の「予—構造」(A)が解釈の「として—構造」(B)と結び付くことによつて「解釈学的として」hermeneutisches Als が作動する一方で、そうした生きた解釈が事実確認的陳述において平板化されて「命題的として」apophantisches Als (C) が派生する、とされるのに対し(SZ: § 32-33)、「現存在の時間性そのもののレベルでは、根源的時間性(A)が配慮的に自己を解釈するとき世界時間(B)が時熟し、他方で、世界時間の全き構造が水平化されると事物的に存在する今の多様性とし

ての通俗的時間概念(C)が出来上がる、と言われるのである。このような二通りの「根源—派生」関係の類比性は、恐らく、ハイデガーが、前者においてはアリストテレスの命題的ロゴスの分析を、後者においては同じくアリストテレスの時間概念を、それぞれ換骨奪胎、すなわち現象学的に解体—再構成した、ということに基づいていると思われる。とはいへ、ハイデガーによれば、アリストテレスが置いた真正の「現象学的発端」(SZ: 159)は、どちらの場合にも、初項と中項との緊密な根源的連関を隠蔽しその派生態である末項の自立化の歴史を招くという危険をものはらんでいた、ということになるのではあるが。

さて、以上の考察から、ハイデガーにおいて世界時間の主題化がいかにして可能となつたか、も同時に明らかとなる。すなわち、時間内部的存在者と区別される世界時間という現象の発見は、世界内部的存在者と世界そのものの、明確な差異の遂行に基づくのである。現存在の存在機構を形づくる「世界」とは、カッコ付きの「世界」とは異なつて一つの実存範疇であるが、このような、存在論的に純化された世界概念を待つて初めて、カッコに入れられるべき「客観的時間」でも素朴な「自然時間」でもない、まさしく実存論的な意味での世界に属する「世界時間」が見い出

されうるのである。この連関において、なぜフッサールにおいて世界時間という概念が欠落しているか、もまた判然となる。すなわち、フッサールは、超越論的主観性という究極的源泉へと遡るに急な余り、還元不可能な世界という問題そのものを仕上げるに至らず、それゆえ、そもそも世界時間といったような現象を見て取るということができなかったのである。^③フッサールが、最終的に、彼の言う「客観的時間」を基礎づけ直すことに成功しなかった理由もまたここにある。^④

しかし、他方で、ハイデガーの世界時間論は、フッサール現象学と再び接近する一面をも兼ね備えている。というのも、「媒項」もしくは「蝶番」とも言うべき位置を占める世界時間の二面性、すなわち、通俗的時間概念の忘れられた歴史的基底という面、および、根源的時間性への遡行を動機づける指標という面、は、「危機」における「生活世界」という概念の持つあの二つの機能——いわゆる「地盤機能」^⑤Boden-Funktion および「手引き機能」Leitfaden-Funktion——にまさしく対応するからである。従って、世界時間は言わば「生活世界時間」とでも呼びうる性格を持つている。この現象が「生活世界の現象学」の主題系に属することは、以下のヨリ具体的な分析において、次第に判然となるであ

ろう。

二 世界時間の全き構造

日頃、我々は「時間（ひま）がない」とか「時間を無駄にするな」とか言い合って暮らしている。あるいは、何かにつけ「時間をかけたり」「失ったり」もする。明らかにここには、時間といったようなものについての漠然とした了解がひそんでいるのである。凡百の時間論はこのような自明な事実をただ通り過ぎてしまう。ところが、ハイデガーの世界時間論は、まず何より、このような、時間といったようなものへとかかわる我々の日常的で「初歩的」elementar (SZ. 404) な振舞いの明々白々な自明性を、徐々に転倒することから始まるのである。すなわち、日常的に配慮される時間の分析は、「現存在が、あらゆる主題的研究に先立ってすでに「時間を勘定に入れ」、時間に準拠しているという事実」(SZ. 404) に立脚しつつ、次のように問うことから出発する、「なぜ現存在は「時間」をかけるのであろうか、また、なぜ時間を「失う」ことができるのか。現存在はどこから時間をとってくるのか」(SZ. 404)。

何はともあれ、我々は、普段の、「時間を気しながら」生

活している我々自身の在り方を振り返ってみることにしよう。その場合、我々は、純然たる「今時点」を観察し数えつつ整然と測定しているわけではない。そうではなく、あくまで、何らかの物事に携わり、それに配意する限りに、いてのみ、さしずめ「ながら」の状態で、時間といつたようなものに出会っているのである。それどころか、実際のところ、時間ばかり気にしていたのでは、そもそも何事も達成できないのである。日常的には、時間は、差し当たりたいてい、このような目立たない慎ましさにおいてこそ本来的に機能する（これに対し、その欠損的な状態としては、たとえば、「退屈」Langeweileという気分における時間の我がもの顔の自己主張⁶⁰、といったありさまが、まず考えられよう）。

時間への直向的で主題的な注視とは異なる、このような「時間の配慮」のことを、ハイデガーは「時間を勘定に入れる」mit der Zeit rechnen「時間を斟酌する」der Zeit Rechnung tragen「時間を計にずる」auf die Zeit rechnen「時間に準拠する」などといった日常的言い回しでもって名指している（SZ. 404f, 411f）。しかも、このレベルに、特有の「勘定・斟酌」Rechnen, Rechnungのはたらきを見て取ることに、計測可能な通俗的時間概念の派生性を

のちに証示するための伏線ともしているのだが、特にここでは、「時間の配慮」が、「時間に準拠すること」とも言い換えられている点に注意しておきたいと思う。

日常的に時間を計算・配慮に入れつつ「時間に準拠すること」sich nach der Zeit richtenは、「時間を注意していること」auf die Zeit gerichtet sein（SZ. 417）とは、現象学的に区別されなければならない。そのつど或る特定の物事に関心が向かっている日常的な立ち居振舞いにおいて出会われる生きられた時間は、顕在的な対象志向性の主題的相關者（Worauf）ではなく、そのような態度ないし行為の背景をなすような、状況志向性の準拠枠（Wonach）なのである（古えより、時を慮り、時宜を心得、機に乗ずる者こそが、「賢慮ある人」だとされるゆえんである）。従って、時間へとかかわる配慮的な振舞いは、作用志向性が内蔵している地平志向性の含蓄に属する、と言ってよい。ここで、「配慮すること」Besorgenを導く「視」Sichtとしての「配視・田配り」Umsichtが、めとめと「斟酌すること」Rechnung tragenであると性格づけられていたことが思い起こされる（SZ. 69, 83, 103）。しかも、そのような「斟酌・勘案」は、勝手気儘に案出することとは違って、適所性の指示連関に「順応」sich fügenし、その「管轄下に入る」sich

unterstellen」という独特の作動様式を持つ、とされていた。

(SZ. 69)。時間におのれを合わせ、また時間にならい左右されつつ、その指示に則って行為する配慮の受動的かつ自発的な在り方を際立たせることは、それゆえ、志向性の奥行の深さを掘り起こす作業の続行でもある。

さて、以上で、日常的に配慮される時間が、配視的配慮の、従ってまた実践知一般の、指示全体性を共に構成する、ということが暗示された。我々は、次に、そのように先行的に了解されている時間が、どのようなもの「として」als 日々出会われているのか、をヨリ詳しく見ていきたいと思う。

平均的的日常性からの出発は、同時に、日常的な語りの分析でもって始める、ということでもある。常日頃、我々は、何気なしに「『そのときには』」dann「とか『今は』」jetzt「とか『あのときには』」damals「等々といった、時間に関係のある様々な語句を、口外するしないにかかわらず、絶え間なく語り出している。ハイデガーによれば、時間に関するこのような状況拘束的な、いわゆる「本質的に偶因的 (okkasionell) な表現」^⑧が、我々の口を衝いて出てくるのは、「予期しつつ保有する現前化」としての配慮の時間性がおのれの在りようを、表立って解釈しつつ、さり

気なく問わず語りしているということなのだ、とされる。折りこみふれ口の端にのぼる時間指示語、それは時間性の根源的時熟の「痕跡」に他ならない、というわけである。

その場合特徴的なことは、「『そのときには』」は「今はまだない」を、「『あのときには』」は「今はもはやない」を、それぞれ含意している、という点である。つまり、「解釈された時間」(SZ. 408, 411, 414) ないしは「発話された時間」(SZ. 408, 411) においては、「現前化が或る特有の重みを持つている」(SZ. 407) である。それゆえ、当面の問題は、端的に言って、「今」のはらむ被解釈性の含蓄を遡って解釈し繰り広げること、ということになる。もちろん、この場合、「今」を、内容を一切欠いた抽象的な点として発端に置くことは断じて斥けられねばならない。日常に出会われる「今」は、とらわれない眼で見るなら、具体的な意味に満ち満ちたはなはだ豊饒な現象なのだ。^⑨むしろ、この第一次的な生活世界的意味連関が水平化され隠蔽されるときにこそ、事後的に、アリストテレスにまでその起源を辿りうるような、純然たる無差別な今連続としての通俗的時間概念が派生してくるのである。

さて、ハイデガーによると、解釈され発話される時間は、その全き在り方において、以下のような四つの相互に非自

立的な構造諸契機を持つとされる。

第一に、「日付可能性」*Datierbarkeit*——これは、「今」が、その本質上、「何々である今」*jetzt da*……である、ということある。この場合、「今」は、つねにすでに、世界内部的に出会われる存在者ないしは出来事（＝「与件」*Datum*）の方から一定の「日付」を打たれるのであって、差し当たっては、カレンダー上に同定されたり、時計で計測されたりする必要はない（たとえば、現に今は私にとって「眠気に襲われている今」なのである）。このことは、この上なく陳腐な確認であるようにも見える。しかしながら、「いったい我々はどこからこの『何々である今』を取ってくるのか」(SZ. 407)、と問うてみれば、今のこの独特の「指示」(*Weisung*)の性格」(Bd. 21, S. 399)が、実は自明でも何でもないということに、ただちに気付くはずである。そして、ハイデガーは、この事態を現存在自身の存在構造へと遡って解釈する。すなわち、日付可能性という配慮された時間の謎めいた指示性格は、「氣遣」*Sorge*のレベルで言えば、世界内部的存在者の「もとでの存在」*Sein bei*の、また「時間性」の次元においては、「何々を現前化すること」*Gegenwärtigen von*……という脱自的機構の、「反映」*Widerschein* (SZ. 408) ないしは「指標」に他ならない、

と。

世界時間の分析の発端に、日付可能性という「今」が帯びている「指示」*Weisung*が置かれているということとは、世界性の分析が、道具的存在者の「何々するため」*Um zu*という指示性格から始まったことに、正確に対応している。どちらの場合でも、指示という現象を「その存在論的発生」(*Genesis*)において」(SZ. 68) 遡行的に解釈することが目指されるわけである。また反対に、道具的存在者の指示連関が見落とされて、事物的存在者の存在論が成立するのと類比的に、日付可能性という指示契機が捨象され「今」が言わば脱世界化されて初めて、一切の内容を欠いた絶対的な今連続という伝統的時間表象が出来上がるのである。たいがいの「時間論」もまた、「今」がはらんでいるこうした本質上の指示性格を跡形もなく削ぎ落とした上で、その「本質」を問うているのではなからうか。

次に、「今」の第二の基本性格として「伸張性」*Gespanntheit*——これは、「今」がそれ自身として一定の「持続」ないし「間」を備えている、ということである。しかも、この「間隔」は、これはこれで、さらに分節化されたり、逆に統合されたりして一種の「入れ子式」の重層構造を形づくっている。今が今として存立するためには何らかの「幅」

ないしは「地平」が必要である、ということとは、フッサールによって、いやそれどころか、アリストテレスやアウグスティヌスにおいてすら、夙に認知されてきたところであろうが、ハイデガーは、「今」のこうした種別的な拡がり性格を、歴史的時間性の根源的「伸び拡がり」*Erstrecktheit*に由来するものである、と独自に解釈する（SZ. 409）。但し、ここでは、歴史性の問題に言及する余裕はない。ここでは、一定の拡がりを持った「今」が、言わば「理念化」*idealisieren*されることによって、瞬間としての純然たる点的現在が成立する、という派生関係を確認するにとどめたい。

さらに、解釈される時間の第三の契機として「公共性」*Öffentlichkeit*——これは、「今」が、程度の差こそあれ、もともと他者と共に共有され、公共化されている、ということ、つまり、「私の時間」がまた「我々の時間」でもある、ということである。相互に共存する我々が世界を共有するその程度に応じて、時間もまた「あらゆる人にとって」*für Jedermann*の時間なのである。時間が共に分たれていなければ、社会的分業はおろか、人と待ち合わせすることすらできないであろう。時間が共有される在り方は、そのつどの共同社会の存立機構にとっての「指標」と見なされ

うる。匿名の「ひと」*das Man*が支配する世界にあっては、時間もまた「あらゆる人に属しかつ誰にも属さない」ところの、均質な「ひとの時間」(Vgl. S. 411)となる。——今日では、セシウム原子の電磁波の振動周期に基づく原子時計が、万国共通の標準時を冷やかに刻んでいる。

最後に、配慮される時間の別名のそもその由来である「有意義性」*Bedeutsamkeit*——これは、日付可能な「かくかくの今」が同時に「しかじかすべきとき」*Zeit zu ...*（ないしは「しかじかするにふさわしくないとき」*Unzeit für ...*）である、ということである。配慮される時間はそのつど、このような二通りの指示をワンセットの形ではらんでいる（たとえば、「眠気に襲われている今」は、「早く原稿を仕上げて就寝すべきとき」なのである）。日付化される「今」がこのように「何々すべきとき」としても了解・解釈されるがゆえに、配慮される時間は、「世界時間」*Weltzeit*と呼ばれるのである。すなわちそれは、世界の実存論的性格である「有意義性」を共に構成し、「世界と同一の超越を有する」(SZ. 419)とされる。

ここで、「適所性」*Bewandtnis*ではなく、「有意義性」と言われている点に注意しよう。世界時間は、事物に帰せられる時間規定ではなく、世界内存在そのものに属する実存

範疇的時間地平に他ならないのである。けだし、我々は、いついかなる場合でも、時間の方から動機づけられてそのつどの行為連関を意義づけている。こうした生きられる時間の有意義連関が隠蔽され、「今」の持つ豊かな意味が剝奪されて初めて、事物的に存在するかのように思念される等質な「今時間」が派生するに至るのである。

時間の有意義性の発見は、「今」への問いにおける自明性の転倒の頂点をなすものであると言ってよい。それでは、時間の有意義性は、いかなる起源を時間性の次元において遡って示唆しているのか。なぜ、時間はそもそも有意義性といったようなものを秘めているのか。ハイデガーはこの点に関して明言していないが、我々は、氣遣われる時間の持つこのような指示性格こそは、根源的時間性の「有限性」そのものの「痕跡」に他ならない、と解釈する。世界の有意義性が不安の情狀的喚起において無意義性へと転化するや否や、我々自身の「死へとかわる存在」が露呈するうちに、「時間」が総じて意味といたったようなものの源泉であり、かつまた誰にとっても何にも増して大切なものである、というそのゆえんを、自明性の堅牢な衣を剥ぎ取りつつ問い進めるとき、我々は、そうした時間了解の最深部に、つねにすでに「限りあるこのいのち」への我々の限りなき思

いがこめられていることに思い至らざるをえないのではないだろうか。

そして、もしも、時間に対する日々の何気ない氣遣いのうちに、そのつどの「いのち」にこめられた死すべきものどもの思いがほんの幽かにではあれ映し出されているのであれば、かの「時間への問い」は、単なる知的パズルなどではなく、我々自身の在り方に直接ふれてくるのつびきならない問いとして改めて浮かび上がってくるのではあるまいか。^⑩

註

ハイデガー全集 (*Martin Heidegger Gesamtausgabe*) からの引用は、先に巻数、次に頁数、の順で示す。但し『存在と時間』のみは、単行本 (*Sein und Zeit*, 15. Aufl., 1979. — SZ. と略記) の頁付けに従う。なお引用文中の強調は原則的に原著者に由来する。

(1) リクローは、『時間と物語』において、我々の言う「世界時間問題」——「配慮される時間」という現象が時間論一般に対して持つ意味——を明らかにしてみた。cf. P. Ricoeur, *Temps et Récit*, t. I, 1983, p. 96sq.; t. III, 1985, p. 118sq. だが、リクロー

ルは、世界内存在する現存在に帰せられる実存、範疇的な「世界時間」と、世界内部的存在者が「時間のうちで出会われる」という意味での範疇的、時間規定たる「時間内部性」、の両者を明確に区別しておらず、それゆえ、彼の議論はもっぱら後者のレベルにとどまっている。

- (2) 一九二七年夏学期講義『現象学の根本諸問題』では、リクターも示唆するように (op. cit., t. I, p. 127)、「存在と時間」でなされた「先駆的決意性から根源的時間性へ」という行程に代わって、「世界時間から根源的時間性へ」という別の廻行的還帰が、試みられている (Bd. 24, S. 321ff.)。この注目すべき方途は、世界時間が、根源的時間性への現象学的遡源を動機づける「指標」Index (Bd. 24, S. 381) として役立つ、とすることを我々に告げてみよう。Vgl. auch Bd. 21, S. 348ff.; Bd. 26, S. 257ff. なお、後年の『フォリコンのゼミナール』は、「世界時間の諸性格(有意義性、日付可能性、拡がり、公共性)をハイデガーが依然「時間への問い」の真正な発端として堅持していたことを証言」しつつ、M. Heidegger, *Zoltkoner Seminare*, Hrsg. v. M. Boss, 1987, S. 54ff.

- (3) フッサールが、その時間論の出発点において「客観的時間の遮断」を呼びかける (Husserliana X, S. 4) のに対し、我々は以下のように応答すべきであらう。すなわち、事物の総体とは区別された世界が超越論的現象学の真正のテーマであるのと同様に、物体の運動とは区別された世界時間、まさしく現象学

的時間論の真正のテーマである、と。

- (4) ベルネットは、フッサールの時間論とハイデガーのそれとの間の類似点を指摘しつつも、後者に独自の概念として「世界時間」を挙げる。「恐らく、この概念を活用することによってこそ、ハイデガーは、フッサールの時間の現象学に対して、最もラディカルに距離を置いたのである」(R. Bernet, *Origine du temps et temps originaire chez Husserl et Heidegger*, in : *Revue Philosophique de Louvain*, t. 85, 1987, p. 521)°。
- (5) Vgl. U. Claesges, *Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff*, in : *Perspektiven transzendental-phenomenologischer Forschung*, 1972, S. 85ff.
- (6) 一九二九—三〇年冬学期講義「形而上学の根本諸概念」における「退屈」という根本気分の分析は、配慮される時間の言わば欠損的な様態(「のろろとした時間」「立ち止まった時間」「金縛りにする時間」)から逆照されて動機づけられた、根源的時間性への現象学的廻行の一つの可能的方途、と解することができる。「我々は「……」退屈の本質を解釈することによって、時間の本質へと突き進もうとする」(Bd. 29/30, S. 201)°。
- (7) この問題には、「時系列的」chronologischな認識の時間ではなく、「時機論的」kairologisch (Bd. 61, S. 137; Bd. 63, S. 101, Vgl. auch Bd. 24, S. 409) な行為の時間なのである°。
- (8) Vgl. Husserliana XIX/1, S. 85. フッサールは後年、「偶因的な判断のとしてつもない領圍」は「地平志向性」の次元を遡示

している」とした。Vgl. *Husserliana* XVII, S. 207.

- (9) 「今の構造は、ひとがこれまで一般に考えていたよりも、そしてカント自身が表立って見て取っていたよりも、もっと豊かなものなのである」(Bd. 21, S. 390)。この何気ない洞察が、ハイデガー独自のカント図式論の解釈を初めて可能にしたのである。

- (10) 客観的時間の測定可能性を素通りする時間論が、時間論たる資格をそもそも欠いているのと同様に、或いはそれ以上に、時間の有意義性という切実な問題を初めから飛び越えてしまうような時間論は、何ら根源性を主張できないのではないだろうか。かくして、我々の今後の課題は、次の二つの系に分かれる。まず、「配慮される時間から測定される時間へ」という通俗的時間概念の派生をめぐる問題への寄与（「時間測定の実存論的基礎」）。さらに、「時は金なり」(Vgl. *Zollkoner Seminare*, S. 77)といった注目すべき仕方ですべて「時間がいよいよもって」より貴重なもの「となつてゆく」(SZ. 418)のような社会的時間配分機構（いわゆる「時間のエコノミー」）の歴史性を洗い直し、かつ、その根底にひそむ我々自身の有限性を解き明かす、という一連の作業（「時間の有意義性の起源」）。

経験の明証と論理学

飯野 由美子

一

真理と明証との間の関係の問題は、フッサールの思索全体がそれをめぐって展開している重要な軸のひとつである。彼は真理と明証を等しいものと考えた。「明証とはむしろ、『真理の体験』にほかならない。」^①この同一化は、ギュンター・パツィットによれば、明証を真理に帰すかあるいは真理を明証に基づかせるか、どちらかの仕方でのみなされうと言う。^②『論理学研究』においては、真理の絶対性、自体性が第一に主張されており、明証はこの真理概念に適合するように説明されたのだった。しかし、その後の探究

において現象学的方法が確立され、あらゆるものの根拠が超越論的主観性のうちに求められるようになると、この主観性から独立に存立するような真理自体というものは、もはや放棄されたと考えられる。このことは、フッサールが逆に真理を明証に基づかせ、明証の側から真理というものを説明しようとしたことを意味しているのであろうか。^③

この問いに答えるためには、『形式論理学と超越論的論理学』においてフッサールが行っている論理的原理の批判を問題にしなければならない。それというのも、フッサールが洞察していたように、真理という概念は矛盾律や排中律といった論理学上の根本原理と密接に関連しているからである。^④

排中律($p \vee \neg p$)は一般的に、「すべての判断は真か偽のどちらかである」と規定される。また、矛盾律($p \cdot \neg p$)は、「ひとつの判断が真でありかつ偽であることはできない」と規定される。もし、フッサールが考えるように、真理と明証が等価であるならば、これらの規定に現れる真偽の概念の代わりに、「明証」という概念をもって置き換えることができるはずである。実際フッサールは、『形式論理学と超越論的論理学』において、これら原理の主観的な意味として、以下のことを引き出している。まず、排中律からは、「どの判断も、それが否定的であれ肯定的であれ、十全な明証へともたらされうる」ということを引き出す。そして、排中律に矛盾律を付加したもの($(p \cdot \neg p) \vee (p \vee \neg p)$)からは、「ひとつの判断は常にいつも真(あるいは常にいつも偽)である」ということを引き出す。

「ひとつの判断は、あるときには真で別のときには偽であったりするのではなく、常にいつも(ein für allemal)真もしくは偽である。つまり、もし一度明証

的となるならば、一度充実化する十全な明証のなかで証示されるならば、その判断は別のときに「それを裏切る十全な」明証のなかで偽として示されることはできない。^⑥」

このようにしてみると、真理と明証との等価性は決して自明なこととは言えない。論理的原理は真理というものを、「ひとつの理念的に同一な判断に変わらずに属する性質」として表現しているとみなすことができるが、このような真理概念は、少なくともわれわれが判断に関して実際に得ることのできる明証からは引き出せないからである。すべての判断を実際に十全な明証へともたらすことは、事実上は不可能である。また、「常にいつも」ということも、実際の明証によって保証されることはありえない。以前には確実に疑いえない明証と思われたものが、後で錯覚として抹消される可能性は常に残されている。なぜならば、われわれがひとつの判断に関して得ることのできる明証は原理的に十全なのであって、「充実化する十全な明証のなかで証示される」ことは事実上はないからである。

客観的な真理概念と主観性の側の明証との間にあるこのような乖離は、すでに『論理学研究』第一巻の頃から何ら

かの形でフッサールが意識し続けてきたものにほかならない。『論理学研究』においてはまさに、絶対的真理の概念が保持され、そのために明証がその真理概念の方に適合させられたのだった。なるほどわれわれは、事実上はすべての判断を明証へともたすことはできない。しかし、それは原理的には可能なのであると。また、われわれがひとつの判断に関して十全な明証をもつことは実際にはありえない。そのためわれわれの認識においては、確かに真だと思つた判断が後で偽であると判明することがある。しかし、もしかりに十全な明証というものをもつたならば、その明証は後で偽として抹消されることはありえないのであると。

しかし、このことを認めることは、自体に存立する真理（真理自体）というものを想定するに等しい。それは、われわれが認識しようとすまいと、それ自体で真偽は確定しており、しかもそれは、変わることなく真でありつづけるようなものとして存立しているのだ、と認めることである。このような真理自体にとつては、明証という形で主観によって認識されるということは、必要なことでもなければ本質的なことでもない。真理は自体に存立しており、明証を必要としないし、明証は真なる判断に偶然的に伴う性質にすぎないことになる。そして、論理がこのような真理自

体にかかわる法則であるならば、それを根拠づけるために、フッサールのように主観性へと向かう方法を採用ことは背理であることになるであろう。

それではフッサールは、『イデーンI』以降もう一方の選択肢を選んだのであろうか。すなわち、真理を明証に基づかせようとしたのであろうか。そうだとすると、絶対的真理という概念はもはや保持されえないであろう。そして論理の原理もまた、そのままでは容認されえないであろう。それは真理を真理の認識によって説明しようとするものであり、そのような試みは、たとえば真理を確証と同義とみなす仕方と根本的に同じである。その場合、「すべての命題が真か偽である」という排中律は、「すべての命題が確証される」ということを意味する。また、ある命題がある時点で確証されたとなると、その命題がたとえ過去の出来事についての命題であったとしても、確証されたときに初めて真となったことになるであろう。こうして真理は何ら「変わらない性質」ではなく、可変的な性質であることになる。いずれにせよ、もし、真理を明証に帰すことがフッサールの解決法であるならば、現象学は既成の論理学に基礎づけを与えるどころか、そのア・プリオリな必然性の主張を放棄しなければならぬことになるのである。

しかしながら、『形式論理学と超越論的論理学』のなかには、次のようなフッサールの論述が見いだされる。

「もし、真理と真理の明証の相対性が、そして相対性を越えたところにある無限に遠い理念的な絶対的真理が、それぞれにその正当さを持ち、互いにもう一方を必要とし合っているのだとしたらどうであろうか。」⁽⁸⁾

この論述からは、フッサールは一方を他方に帰すという仕方とは別の第三の道を選んだのだと考えられる。小論の意図は、この論述に具体的な解釈を与えることである。しかしその前に、フッサールの「超越論的論理学」の主題と方法について、まず基本的な了解を形成しておくことが必要であろう。

三

われわれは、論理的原理が真理概念と密接なかかわりをもっていることを確認した。真理自体というものを認めないならば、われわれは論理的原理を正当化できないように思われる。だが、『形式論理学と超越論的論理学』における

フッサールの解決の仕方は、この真理自体というものを論理的原理とともに直ちに廃棄するという方向へ向かうものではない。確かにフッサールは、論理的原理が言い表している真理概念というものを、実際の明証によっては決して証明されえない「理念化的前提」⁽⁹⁾だとみなしている。しかし、それにもかかわらず彼は、「実際真理が自体に存立している」ということは……疑う余地のない生の自明性のひとつである⁽¹⁰⁾とも言っているのである。

「これらの自明性に関してわれわれは何ものも断念しようとは思わない。それらは確かに明証の地位をもっているのである。しかし、このことは、われわれがこの自明性を批判に服させ、その本来の意味と効力範囲⁽¹¹⁾とを問うこと」を妨げてはならない。」

「……明証というものはさしあたって素朴に働かされた方法であり、その能作が問われなければならない。『隠された方法』である。明証において何を自己所有という様態の意識として現実⁽¹²⁾に所有し、また、どのような『地平』をもって所有しているのかということは、そうすることによって知られるようになるのである。」

したがって、フッサールが論理的原理をその空虚な形式性の段階から直観的明証へと引き戻すのは、根源的な学以前の経験判断へとたち返って、その素朴な明証を批判し、その本来の意味と効力範囲とを明かにするためであると考えられる。

フッサールによれば、われわれが通常数学とか論理学と呼んでいるところのものは、理性が自由で純粹な数学化の作用として自己を体系的に展開したものである。そこでは真理概念は自体に存立するものとして現れてきた。この真理自体は、その基体として即自的自然を要求する。つまり真理自体とは、諸科学が前提する即自的自然の論理学上の相関者なのである。この限りでフッサールは、論理学もまた世界を前提としていると言う。しかし、前提されているこの世界の実在性は、真理自体という概念とともに、よくよく批判的に考察しなおさなければならない。なぜならば、このような科学的な意味での客観的世界は、感性的経験の対象としての世界を前提とし、それに極端な理念化を施すことによって後から得られるものにすぎないからである。それ以前に、理性はこの感性的世界を構成するためにすでに潜在的に機能している。¹³ そもそも単なる感覚所与に関係するだけの感性では、経験のいかなる対象も現出させるこ

とができないのである。そうだとすれば、そこには、論理学や数学がそこに根をもつところの理性原理も働いているはずである。この理性が機能する現場を取り押さえるためには、理念化された自然科学的世界に対してではなく、前科学的自然に対して超越論的問いが提出されなければならないのである。

論理的原理は、その必然性の根拠を、それがこの感性的経験世界の構成のための不可欠な条件であるという点にもっているに違いはないであろう。しかしその必然性の実質は、論理的原理をその空虚な抽象性において考察していても決して明らかにはならない。それゆえに「超越論的論理学」は経験へと遡行する。もともと前述定的経験において論理的原理は、理性のどのような機能として働いていたのであろうか。その相関者たる真理概念は、そこではどのようなものとして現れるのであろうか。フッサールの「超越論的論理学」は、このような課題をもつために、従来の論理学の批判という形態をとることになる。

四

これまでの考察で確認された事柄をふまえた上で、根源

的な経験判断へと遡行してみよう。つまり、最終的基体である個物に関係した、最終的な判断へと遡行してみよう。

そこで、経験の明証が錯覚として抹消されるといふ事態を、例をあげながら具体的に考察してみよう。

わたしはいま、部屋の机の上に置かれている一冊の本をみとめ、「この本は黄色い」という判断を下すとす。わたしはこの本を生き生きとした知覚のうちに捉え、明証的に把握している。しかし、この判断には、わたしが現に知覚している以上のことが含まれている。すなわち、その本の、いまは見えていないが予測される他の諸側面や、手に取ったときにはだざわり、重さなどの、内的地平に属する経験と、さらにはその外的地平についての無限に可能な経験も含まれている。だからこそ、この本についての明証をどれほど獲得しようとも、その明証は不十全であり、錯覚や幻覚、夢などとして抹消される余地を残しているのである。たとえば、机のそばにある窓のカーテンを閉めてみると、その本の表紙は黄色ではなく、窓から射込んだ陽の光の加減で、白い表紙が黄色に見えたにすぎないということが判明するかもしれない。そのとき、わたしはその新たな経験の明証とともに、「この本は黄色い」という以前の判断をも偽として抹消する。この新たな明証は、先ほどは「この本

は黄色い」という判断が真であったのが、いまは偽となつたといふことを意味しているのでは決してない。以前からその判断は偽であつたと言っているのである。すなわち、新たな明証は、いまこの本が黄色ではないというばかりではなく、以前からこの本は黄色ではなかったと言っているのである。¹⁴ 錯覚の可能性は、「常にいつも真(もしくは常にいつも偽)」という前提に矛盾するものではない。錯覚においても、絶対的真理という理念は常に保持されていて、個々の明証に対して統制的な原理として機能している。むしろ逆に、真偽が可変的な性質であつたならば、つまり、先ほどは黄色であつた本が、何の原因もなしにいまは白くなっているといふことがありうるならば、錯覚といふ事態は起らないのである。¹⁵

もちろん、わたしがカーテンを閉めようとして目を離したすきに、黄色い本が白い本にすりかえられたといふことはありうるであらう。しかしその場合は、「この本は黄色い」という先ほどの判断が真から偽に変わったわけではない。その判断は、いまの「この本は白い」という判断とは別の判断である。すなわち、この二つの判断は、同一の対象に関する同一の判断ではない。どちらの解釈をとつても、つまり錯覚だつたとしてもすりかえられたとしても、論理的

原理が示す「常にいつも真（もしくは常にいつも偽）」ということは保持されている。われわれは、これらの原理に反するようなかたちで個々の明証を解釈することはできないのである。

このようにしてみると、論理的原理は、同一の対象の構成に直接関与するものであり、そのためにア・プリオリな必然性をもっていると考えられる。しかし、もしそうであるならば、これら原理の効力範囲は、同一的な対象として構成されるものの範囲を越えることはありえない。すなわち、超越論的主観性において構成される諸対象に関して、論理的原理はア・プリオリに妥当するのであり、これら原理が表す真理もまた、超越論的主観性に相対的であることになるであろう。

もちろん、感性的経験の世界においては、諸対象の同一性は、まだ客観的・科学的世界においてのように厳密には構成されていない。しかしフッサールの言うように、科学的世界の厳密な客観性が、感性的経験の世界を前提とし、そこからの理念化によって構成されるのならば、すなわち、「経験のうちに期待されるものの見込みを無限に拡大」¹⁶することによって構成されるならば、真理というものをこの可能的経験から独立に存立する真理自体とみなすことは、

どのような意味においても誤りであることになるであろう。真理とは、無限に拡大された経験の相関者なのであって、この経験の可能性と無関係な即自ではないのである。¹⁷

五

絶対的真理という理念と相対的真理としての明証は、一見互いに矛盾し合うかのように見え、そのため困難な哲学的問題として争われてきた。しかし、両者ともに、もし完全に相手を否定し排除してしまったならば、かえって自らの足場をも崩す結果になるのである。

絶対的真理の擁護者は次のように主張する。経験の明証は誤りうる。したがって、経験の明証は何ら真理を与えない。こうして彼らは絶対的真理のみを保持し、それを経験から完全に切り離してしまふ。しかし、以前の経験の明証が誤りであったと言っているのは、それ自体ひとつの新しい経験の明証にはかならないのである。

「かつて確定であった経験が取り消し、すなわち抹消という信変様（Glaubensmodifikation）を被るのは、新しい経験の明証によってであり、またそれによって

のみ可能なのである。したがって経験の明証は、ここ
ではいつも既に前提されている。¹⁸⁾」

後で偽として抹消される可能性を残しているという理由で、すべての経験の明証を退けるならば、新たな明証もまた退けられなければならないことになろう。ところが、まさにこの新たな明証こそが、以前の明証を偽として抹消させるところのものなのである。

一方、相対的真理の擁護者は、経験によって得られる明証のみから出発することを欲し、絶対的真理というものを拒絶する。しかし、真理が絶対的なものであることを認めない以上、彼らはその認識（つまり経験）において誤るということが不可能になる。彼らはあるひとつの判断が、あるときは真として、また別のときには偽として充実化されたとしても、どちらか一方を抹消する理由をもたない。このとき彼らにとって、はたして世界は超越的なものとして現れてくるであろうか。この経験的世界についての判断が、無制約に真になったり偽になったりするならば、その世界は客観的統一をもつて構成されうるであろうか。この場合、おそらく彼らがよって立つところの経験そのものが可能ではなくなるであろう。彼らは経験のみに準拠すると言いな

がら、それなしにはいかなる経験の対象も可能でなくなる
理性の機能が、まさにその経験の明証のうちで働いている
ことを見そこなっているのである。

真理の対応説によれば、真理とは「認識と実在との一致
(adaequatio intellectus et rei)」である。絶対的真理の
擁護者は、この「一致」を、自体に存立する真理の把握と
して捉える。しかし、われわれはわれわれの認識を通さず
に、直接に実在自体を把握することはできない。われわれ
自身の認識を越えて、それと対象との一致を確認するこ
とは決してできない。たとえば、この定義に従うならば、
「この本は白い」というわたしの認識が真であるのは、実
際にいま、この本が白いときであることになろう。この認
識が真であるかどうかを確かめるために、わたしはもう一
度机の上の本とその周囲を観察する。だが、わたしがその
とき再びこの本が白いことを見てとったとしても、わたし
はわたしの認識の外には一步もでていない。だからこそ、
「この本が白い」というわたしの認識は、なおも偽である
可能性を残しているのである。すると、この真理の定義は
われわれにとって実質的には何の役にも立たないことにな
る。すなわち、われわれはこの定義の基準によつては、個々
のケースにおいてそれが本当に真であるかどうかを判定す

することはできない。真理自体の把握を示す、何か特別で神秘的な絶対的明証が存在しない限り、このような視点に立った“一致”としての真理は、われわれにとっては実質的にはまったく空虚なのである。

もちろん、この定義を次のように解釈することはできる。

この真理の定義は決して判定のための基準ではない、ただ、真理というものが、そのようにわれわれが知るかどうかにかかわらず、自体で存立しているものであることを述べているにすぎない、と解釈することはできる。この意味で真理は絶対的真理であり、真理自体と呼ばれるのである。しかしこの場合、真理はわれわれの経験を統制する原理たりうるであろうか。このような真理自体は、われわれが単に不完全な形でしか認識できないものではなく、そもそも原理的に知ることのできないものである。かりにわれわれが真理を認識したとしても——つまり、偶然にわれわれの認識が実在と一致したとしても——、われわれはそのことを知ることができないのであるから。すると、この意味での真理は、われわれの経験の明証とは何のかかわりももちえず、したがって以前の明証を抹消させる力もまたない。抹消は、真理に少しでも近づくということを根拠になされるのである。しかし、真理が原理的に知りえないものである

るならば、以前の明証よりもいまの明証の方が真理により近いとわれわれはどうして言えるであろうか。フッサールが真理を明証に関連させることに固執した理由は、まさにこの点にある。もし、真理が主観性とは無関係に存立しているものであるならば、それは定立や抹消というわれわれの認識の運動を引き起こす契機とはならないのである。

これに対して、懷疑主義的相対主義者の真理の解釈は、ちょうど“一致”としての真理を、事実的な出来事としての経験の明証と考えるものと言えるであろう。すなわち、何であれ、明証的に把握されるもののみが真理であると。しかしもし、その都度の明証のみが真理の唯一の基準であるとするならば、われわれの経験において偽ということがありえなくなるのである。そのときわれわれは、偽とともに真理をも失うであろう。換言すれば、あらゆる“対象への関係”が失われるであろう。

フッサールにおいても、真理は“認識と実在との一致”として規定されている。しかし、これらの解釈とフッサールの真理論との間の相違は、以上のことから明かであろう。「超越論的論理学」においては、論理的原理の言い表している真理とは何かが問われているのだが、その問題は次のような仕方ですてられているのである。すなわち、真理が

“認識と実在との一致”であるとしても、われわれには常にこの二つの関係項（認識と実在）のうちの一方しか与えられない。それなのになぜ、“対象への関係”が成立するのか。つまり、“対象との一致”としての真理と“不一致”としての偽をもつことがわれわれに可能であるのはなぜなのか。そのためには、絶対的真理の理念が保持される一方で、経験の明証が真理にとって本質的な契機とみなされなければならない、というのがフッサールの結論なのである。

六

論理的形式性の抽象的な段階で捉えられる限り、真理は真理自体の前提として現れ、論理的絶対主義と懐疑主義的相対主義との間に解決し難い二律背反を引き起こしてきた。⁽¹⁹⁾しかし、「超越論的論理学」は、「理論としての論理学から論理的理性へ」とわれわれを連れ戻す。この感性的世界を構成すべく潜在的に働いている理性の機能という観点から考察するとき、絶対的真理と明証はもはや矛盾し合うようなものではない。

感性的経験の統一としての世界は、決して個々の明証の事実に累積の結果として構成されるわけではない。むしろ、絶対的真理の理念のもとに個々の明証が解釈されることによって、ある客観性をもつものとして構成されるのである。そこにはすでに、理性が働いている。われわれは論理的原理に反するような形で個々の明証を解釈することはできない。この意味で論理的原理は、ア・プリオリな必然性と普遍的妥当性をもつと言えるであろう。しかし、この論理的原理の効力範囲は、超越論的主観性に相対的であり、これら原理が表す真理も、主観性とは無関係に存立する真理自体といったものでは決していないのである。

註

- (1) E. Husserl, *Logische Untersuchungen I*, in *Husserliana* Bd. XVIII (Haag, 1975), § 51.
- (2) G. Patzig, „Kritische Bemerkungen zu Husserls Thesen über das Verhältnis von Wahrheit und Evidenz“, in *Neue Hefte für Philosophie* 1.: *Phänomenologie und Sprachanalyse* (Göttingen, 1971)
- (3) パツィーヒはそのように解釈している。彼は上記の論文において、明証を真理に帰すという『論理学研究』においてとられた仕方には無理があることを示し、そのためフッサールは、最

終的には真理を明証の階層秩序の中に解消する道を選んだのだとみなす。そして、このことがフッサールのいわゆる「観念論への転回」の動機の一部となったというのである。しかし、後期の発生的現象学の文脈の中でこの問題を取り上げるならば（パツィーヒが中心的に論じているのは「論理学研究」から『イデーンI』にかけての時期である）、真理と明証との間の問題は、パツィーヒとは多少異なった仕方でも定式化しなおさなければならぬであろう。

- (4) Vgl. E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, in *Husserliana* Bd. XVII (Haag, 1974), S. 200. フッサールはこれらの論理的原理を「真理の概念を公理として解説する」ものと述べ、その明証は「真偽の概念の明証的創設のうちに基づけられなければならない」と言う。

- (5) Vgl. *Ibid.*, S. 200f.
 (6) *Ibid.*, S. 201f.
 (7) *Ibid.*, S. 202.
 (8) *Ibid.*, S. 284.
 (9) *Ibid.*, S. 200.
 (10) *Ibid.*, S. 206.
 (11) *Ibid.*, S. 206f.
 (12) *Ibid.*, S. 208.
 (13) Vgl. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in

Husserliana Bd. VI (Haag, 1954), § 25.

- (14) このように抹消という事態を解釈するならば、それは全体論的な考え方における真理値の再分配という事態とほぼ同質のものとみなすことができる。実際、フッサールの「地平」の概念と全体論との関連は、しばしば指摘されるところである。しかしモハンティによれば、「地平」という現象学的な概念は完全な全体論とは相いれない。「地平」においては、すべてが全体との連関の中にあるとはいえず、主題化された部分が特に取り出されるのであるから、この概念はむしろ、原子論と全体論の両極端を避けたところに成立するといえるのである。Cf. J. N. Mohanty, "Intentionality, Causality and Holism" in *The Possibility of Transcendental Philosophy* (Dordrecht, 1985), pp. 77-82.

- (15) この場合、その本の表紙の色が黄色から白へと変化したとみなすことも可能である。ただし、一般に変化という事態は、因果法則のような制約のもとでのみ許容される。なぜならば、そもそも変化が変化でありうるためには、変化する以前の対象とその後の対象は同一の対象と認識されていなければならないのだが、もし諸対象が何の規則も示さずに無制約に変化するならば、多くの場合それを同一の対象とみとめることができないであろうからである。もつとも、そのような変化が知覚の持続のなかで起こる場合、あるいは、変化そのものが非常にゆっくりと少しずつ起こる場合には、それが原因なき変化とみなされる

ということがあるかもしれない。

- (16) E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, (Hamburg, 1972), § 10.
- (17) Vgl. U. Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, (Haag, 1964), S. 11. 「しかしながら、われわれが見てきたように、客観的—科学的世界の構成が理念化という方法によって、しかもこの方法を忘却することによってなされるのならば、客観的—科学的世界はやはり直観的生活世界のうちにその根拠をもち続けているのである。」(傍点は引用者による)
- (18) E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, S. 164.
- (19) Vgl. *Ibid.*, S. 284. 「しかし、これについてあらかじめ上から哲学的考察をすることは根本的に誤っているであり、誤った懷疑主義的相対主義とそれに劣らず誤った論理的絶対主義を創り出してしまうことになる。そして、両者は互いに対立し、まるで道化芝居に登場する人形のように、打ち倒されてはまた生き返るということを交互に繰り返すのである。」
- (20) *Ibid.*, S. 274.

メルロ＝ポンティにおける「超越」の諸相

嶋 谷 洋

序

本稿は、『知覚の現象学』の「超越」概念を検討することによって、メルロ＝ポンティの現象学を常に潤している存在論的水脈を探ることにある。もちろん彼は、カントのように「現われ」の下に何らかの「物自体」を想定することはない。しかし、現象学において、フッサールが観念論としての一貫性を重視したのに対して、メルロ＝ポンティは存在論的事実の解明を何よりも重んじている。したがって、彼にとって現象学とは、知覚という最も原初的な水準に身を置くことによって、存在自身が両義的に己れを告知するこ

とを「記述する」(p.p. iii) ことである。すなわち、メルロ＝ポンティは、還元の仕事が必然的に挫折することを暴露することによって、最終的には世界がわれわれを凌駕していることをわれわれの占め得る視座から記述し、いわば積極的な意味での「超越論的実在論」を確立しようとした、と言えよう。

1 二つの「超越」

メルロ＝ポンティは、一方では主体が事実的状况を越えてあらゆる諸現象に志向的に関わり、他方では物がそうした主体の作用を拒み続けるという矛盾した事態を記述する。

われわれは前者の契機を「主体の超越」と呼び、後者の契機を「物の超越」と呼ぼう。さて「主体の超越」を全面的に承認するなら、物は超越論的主観に完全に内在化される。だが「世界の超越」を承認するなら、物は内在化され得ず意識の外に存在することになる。メルロ＝ポンティはこの両立不可能とも言える二つの超越を、どちらにも還元せず、両義的に調停しようとする。

そのために彼は、實在論的経験論と主知主義的観念論という客観的思考の二典型を両面から批判することによって、存在の両義性を説得的に際立たせる。その批判で肝要なのは、二つの客観的思考は同じ暗黙の形而上学的前提を成していること、つまり生きられた経験を、「すっかりできあがった (tout fait)」（PP. 241）即自的実体によって説明し得ると見做していることである。そのため、経験論は主体的世界において「主体の超越」を認め得ず、観念論は主観の構築物の中で「物の超越」を見失ってしまう。メルロ＝ポンティは、世界と主体の関係そのものがまさに「生きられた」ままに記述するのだから、経験論に対しては知覚的意識の意味付与の性格を看取し、観念論に対しては「物が全面的には展開しない」という物の汲み尽くし難さを剔出する。

2 意味の相における超越

即自的な実体を認めないメルロ＝ポンティは、その限りで現象学者であり、物は主体にとってのみ存在する。物とは「主体にとっての価値」すなわち「意味」である。したがって、われわれの定義によれば、メルロ＝ポンティにおいて「主体の超越」とは、「意味への超越」つまり主体が事実的状況を意味へと超越することである。それと相關的に「物の超越」とは、物が意味として主体を超越する仕方、「意味としての超越」となる。では主体はいかにして「意味」へと到達するのか。様々な現出が互いに「移行」し合うことで全体の構造が組織化され、それによって主体は「意味の核」としてのノエマへと至るのである。したがって、メルロ＝ポンティにおいては、意味は主体の発意のままに得られるのではなく、諸現出の差異それ自体の自己組織化によって与えられる。にもかかわらず、意味を与えるのはやはり主体の作用である。つまり意味付与の主体は、知的意識の主観ではなく、知覚的主体ないし「身体」である。具体的には、身体的志向性は、諸感覚や性の経験等の層、すなわち主体が己れを知らず己れを意のままにできぬ層において既に作

動し、「偶然を必然に変えぬ」(PP. 199)。主体はこの意味付与作用を重層的に遂行してゆく。すなわち、ある知覚において諸射映を統一する意味は、後にはそれを一つの部分として包摂する全体的意味に「統合」されてゆく。したがって、「主体の超越」とは、所与の自然の意味を越えて絶えず新たに、より統合度の高い構造を組織化しようとする運動である。メルローポンティは現象学の「諸射映・意味」の關係を、『行動の構造』以来主張されてきた、新たな秩序ないし構造の組織化という運動に取り込んでいるのである。

それでは、なぜあらゆる物の相関者たる身体が物を尽くし得ないのか。なぜ「主体の超越」が「物の超越」を半ば残しつつ、ノエマの意味へと関わるのか。最終的には、メルローポンティは、この矛盾を主体の時間性に収斂させることによって解決に導く。その次第を理解するために、まずその矛盾を知覚経験において志向的に分析しよう。主体にとって物を見るとは、(観念論のように)可能的に視野のすべてを顕在化することではない。むしろ背景が見えないからこそ、「図」としての物が立ち現れ得るのであり、見えるものと見えないものが「主題・地平」の構造を成すからこそ視覚経験が成立する。したがって、現前野に拘束され、全面的に己れの超越論的能力を展開できない主体、「主体の超

越」を完遂できない身体こそが、己れの有限性のゆえに物を所有することができる。

では、なぜ主体は、限界づけられた構成、あるいは地平を必然的に伴う意味付与でなければならないのか。なぜ主体は、「地平の地平」たる「世界」に取り囲まれ、世界に内属する仕方、超越論的に世界と関わらねばならないのか。メルローポンティは、主体の時間性という観点からこの問題を解明にもたらそうとする。一方で、主体としての身体は「過去把持・未来把持」を通じて時間の全系列に志向的に関わり合っている。しかし他方、身体は「現在」に局在するのだから、未だ来たらぬそしてもはや過ぎ去った諸射映を一挙に繰り広げ、総合を完成して、それらを統一する意味を与えることはできない。だが相反するかに見える、時間におけるこれらの二契機は、実は表裏の關係にある。すなわち、「純粹な意味付与」完全な射映の総合を不可能にする主体の現在への拘束こそが、逆説的にも或る総合を可能にしている。というのも、現在において次々に時間が私へと到来しかつ私から漏出することによって、すなわち己れがその作者ではない時間の「移行」に巻き込まれることによって、主体は「受動的総合」を遂行し、意味へと超越することができからである。したがって、「意味付与」射映

の総合」は完成せず、常に暫定的に開いたままなのだから、主体は物を尽し得ず、「物の超越」は確保されたままに主体は意味へと己れを乗り越越える。「主体の超越」と「物の超越」の調停がなされたわけである。

ここでわれわれは、なぜ主体が世界に内属しつつ超越論的に世界に関わるかという問題に答えることができる。いまやそれは、時間の（完成しない）「準総合」がなぜ可能かという問題になっている。解答はこうだ。すべてがそこからしか把握できない特権的な「現在Ⅱ現前野」において、主体が自ずと、諸射映を志向的に所有するノエシス作用と、その作用によってノエマの意味にまとめられるべき当の諸射映とに「裂開」し、前者が後者を「触発」することによって時間を推移させるからだ、つまり主体が脱自することによって「時間化する」からだ、と。してみると、時間性としての主体は、「原現前であると同時に脱現前」であり、「主体の超越」と「物の超越」とを己れの契機として組み込んで成立している。

しかし、時間において自己が裂開して生ずるような項は、本当に「物」の名に値するだろうか。一度は内在化を否定された「物の超越」が、時間という、「物の超越」と「主体の超越」を統合するような究極的な「主体の超越」に内在

化されてしまったのではないか。メルロ＝ポンティが、この「ノエマの相」においては、「構成するもの」構成されるもの」という超越論的構図をふまえ、フッサールの「内的意識における時間構成」の理論を援用している以上、われわれはそのような疑義を抱かざるをえない。二つの「超越」を、時間性としての主体性において調停しようとするメルロ＝ポンティの方策は、ノエシスの作用に偏向しており、必ずしも「世界の無動機的湧出」の記述に即しているとは言い難いのである。

3 現実の相における超越

これまで、『知覚の現象学』を純粹に現象学的文脈で捉え、主体と世界との関わりをノエマの意味の相において考察してきた。だが、メルロ＝ポンティには『知覚の現象学』においてさえ、存在論的文脈においてこそ捉えられるべき相が存する。それは、しばしば「現実 (reality)」の名のもとに言及されるものであり、現象学的には物の現出を最終的に規定する身体的志向性それ自身を動機づけるものである。そもそもメルロ＝ポンティは、現象記述の段階においては、「物の超越」や「物の汲み尽くし難さ」を主体の総合の様

式（時間の準総合）ではなく、「物」そして「世界」の在り方そのものに求めていた。もちろんわれわれは、メルロー＝ポンティに、主体との関わりを必要としない即自的な存在を認めようとするのではないが、少なくとも彼が「世界」を、現象学的に地平としてだけではなく、存在論的に「非人間的な自然という地盤」（PP. 374）として規定していることに注目したい。というのも、そこに、超越論的枠組みそのもの——主体が裂開することによって成立する「構成する」構成される」という図式——を支える何らかの存在が示唆されているからである。われわれはそれを「現実の相」における「物の超越」と呼ぼう。メルロー＝ポンティを理解するためには、こうした彼の繊細な存在論的直観に対して鈍感であってはならないのだ。

むしろ、暗黙の存在論を前提とするメルロー＝ポンティにおいては、ノエマはモナドの主体における志向的契機ではなく、主体が内属する現実の世界の構造そのものと見做されるべきである。フッサールは一挙に世界の存在指定を停止し、世界を意識の内在的超越と見做した。この現象学的還元によって、世界は超越論的主観が付与する世界の意味となり、世界の存在の問題は解消された。これに対して、メルロー＝ポンティは超越論的主観そのものをこの生きられて

いる現実の世界に内属させる。したがって、「世界が存在する」（PP. vii）という「原信憑」（PP. 371）は「括弧」の中に入れることができず、だからこそ完全な現象学的還元は『知覚の現象学』のほとんど巻頭から失効を宣言されているのである。ただし、マディソンも指摘しているように、メルロー＝ポンティは「世界の超越」の「現象学・存在論」の相に関して明確な分節化をしてはいない。

それでは、主体はこうした現実の世界とどのようにして関わるのか、すなわち「現実の相」において「主体の超越」はどのように規定されるのか。われわれはそれを、身体的志向性によってその原理的先行性が確認されるところの、「現実としての世界」へと主体が関わることに見出したい。そしてその原型が「受肉（incarnation）」という存在論的事実に他ならない。対自的な主体それ自身が、志向性におけるノエシスの相関物としてでなく、したがって構成されることのない「現実」の物として、すなわち「身体」として存在することである。身体の両義性は、構成するものでありながら構成されるものであるということにとどまらず、現象学と存在論を架橋しているのである。主体は、現実の世界の一部となることによってこそ、「自然の贈与」（PP. 25）を受容し、現象学的な「ノエマ・ノエシス」連関を越

えて現実の世界全体へと開くことができる。「身体とはわれわれの世界への投錨である」(PP. 169)。つまり、志向的な世界への開けとは、世界と主体との存在論的同質性を現象学的に表現したものである。そして、主体と世界との「コミュニケーション(communion)」を認めるとは、単に両者を交互に記述することではなくて、受肉の概念によって、両者の同時性が成立するための「共存の場」(PP. 255)を切り開くことである。

かくしてわれわれは、意味の相において、「主体の超越」と「物の超越」との調停を主体の時間性に求めるメルロー・ポンティの方策を批判的に検討することによって、『知覚の現象学』を『見えるものと見えないもの』の存在論の萌芽として読み解いたのである。

PP.: *Phénoménologie de la perception*

(しまたに よう・東北大学)

フッサールにおける本質看取と他者理解

布施 伸 生

一

フッサールの「本質看取 (Wesensschauung) の方法」⁽¹⁾は、日常的な経験の中に潜在し機能している理念的なものを対象的把握にもたらす過程として理解できる。それゆえ、理解を完全なものにするためには、彼の経験の分析まで視野に入れる必要がある。

我々の経験は、直接的所与を越えた過剰を含んでいる。眼前の事物には、何らかの色をした背面があるはずである。それは、特定の色として規定できないが、まさに未規定のまままで色一般と言わば輪郭を与えられている。この外

郭には、状況に応じて予想される蓋然的なものばかりでなく、純粹に可能的なものが、すべて、しかも無差別に含まれる。それゆえ、それを越えて何かを獲得することは、いかなる想像力でも初めから不可能なことである。したがって、この枠は、境界の明確な空間を形成していて、それは、特定の色での規定が自由にできる空間になる。これは、「意味の枠 (Sinesrahmen)」が知覚的規定の遂行を可能にしていることを意味する。つまり、我々に対象として与えられるものは、このように枠取られた意味の空間において初めて現れるのである。

この先行的な枠取り、「予描 (Vorzeichnung)」は、さらに、経験の様々な場面から析出することができる。具体的

な例を取れば、まだ内部を知らない部屋は、居間とか書斎と見て分かる以前に、いずれにせよ何かの部屋であることは当然の前提である。この未規定的に一般的な部屋というものが、意味の枠である。したがって、意味の枠は、具体性、特殊性において多様である。そして、経験は、どんな場面を取ってみても、その中で、意味の枠が絡み合っている。能している。

このような意味の枠の働きの中に理念的存在が認められる。つまり、それは、意識の対象ではないが、働いている限りで、不完全な仕方て姿を現している。このことがあってこそ、それを主題化して理念的対象を獲得することもできる。その方法がフッサールの本質看取である。

本質看取を遂行するためには、我々は、まず初めに、意味の枠を含む実例を恣意的に取る。それが実例としては別なあり方をして構わないと考えて、最初の実例をその別なものに変更する。この変更を繰り返してみる。その結果、変更体の系列が得られるが、そこには同一の内容が共有されている。というのは、それがなければ、そもそも、多様な変更体を同種のものと考えることができないからである。変更体の系列を意識の中で把持していれば、それが重なり合って際立ってくる。これが第二の段階である。最後

に、変更体に固有なものから切り離して、その際立つべきものを一つのものとして見て取る。

ここで同一の内容として対象化されたのは、先行的に枠取られた意味の空間である。それは、言わば、後で細部を埋める余地を残して書き上げられた輪郭である。この輪郭は、実例の表象において、隙間を埋められてはいるが、書き直されたり消し去られたりすることはない。つまり、枠取りは訂正や抹消を受けない。それが必要な実例は、最初から、実例として不適格である。したがって、仕上がった絵画を前にして、輪郭は下絵となつて見えなくても、それをなぞった筆使いを通して輪郭が迎えられるように、それと類比的に、我々は、実例の表象において同時に意味の枠を見ている。この類比から本質看取の内容が理解できる。

枠、あるいは空間と呼ばれるこの未規定的に一般的なものを、前述の方法で対象化できるか否かは、対象化の基礎にある変更体の系列のあり方に依る。つまり、意味の枠の中に入りうる実例は、数に限りがないはずである。この無限の可能性に対して、いかにして統一的対象を構成できるのか。それは、原理的には明解である。つまり、変更体の形成は、いくらでも続けることができる。この継続可能な意識に対応して、「以下同様」の任意性という形で、限りな

く多くのものがこの過程の中に取り入れられている。このように多様な変更体の形成に対して、意味の枠は、先だって規則を与える。それゆえ、本質看取の獲得物の同一性は、新たな変更体によって破棄されることはない。

本質看取を実際に遂行する場合に及ぶと、さらに考察が必要である。我々は、自分の置かれた状況に拘束されて、限られた範囲の可能性しか視野に入れずに変更体の系列を形成すれば、この段階で行き詰まって対象を獲得するには至らない。それゆえ、実際に想像することはないにしても、無制限の可能性を自由に想像する能力を我々が備えているかが問題なのである。ところが、本質看取を遂行するためには、エゴ・コギトの形式を充たすだけの抽象的自我では不十分で、文化的環境世界の中で育ち、それを背景として持つ具体的人間が必要とされる。したがって、そのような遂行主体の事実的存在によって想像力が制約を受けているかもしれない。

二

本質看取の遂行主体のあり方に問題があるなら、そこで主体の係わりを、フッサールの受動性概念を借りて、自

私の能動的関与の有無という観点から確認することが有効である。第一の段階から始めれば、我々は、本質看取の遂行に当って、事物のあり方へ向かう関心を転換して、別種存在を主題にして別の仕方での経験を展開していこうとする。これは、すでに能動的行為である。さらに第一の段階が進む中で自我の能動的関与が見い出されるとしても、この段階は全体として能動的と特徴付けられる。第二の段階では、多様な変更体を把持する意識の中で、変更体は重なり合って、自ずから、同じものは融合して違ったものは分離する。これは、赤い斑点が同じ赤と溶け合って一つになり、地の白に対して際立つということと同様に、自我の関与なしに自動的に展開する。ここで、看取されるべきものが形成されている。最後の段階は、これに注意を向けて一つのものとして見て取るだけのことである。ここに注視の能動性を見い出すことができるが、看取される内容が問題であるなら、それが受動的に形成される基礎になる能動性、つまり、第一の段階のそれの方に注目すべきである。

しかし、第一の段階の能動性は、直ちに最終的結果の恣意性を意味しない。つまり、最初の実例に何を選択しようと、それをどのように変更していこうと、この変更作用をどれだけ継続しようと、すべて結果は同じである。しかし

ながら、自我の行為として表面に表れる変更作用などではなくて、関心や立場のような自我の能動的な係わり方によって、当の自我に対して現れてきうる可能性の広がりが変わり、本質看取の結果に違いが生じることとも考えられる。

例えば、婚姻、家族、親族などは、人類に普遍的に存在し、多種多様な形態を取っている。我々が想像を巡らせるだけでは獲得できない実例も当然あるだろう。それも同じ一つのものと考えるなら、普遍的本質の獲得のために、そのような事実の調査も必要になる。異文化を可能な限り理解しようと努める立場に立てば、現地調査の報告を読んで、自分が異文化の中にいるつもりで、報告にある実例も同じ一つの普遍的本質に属すると理解することもできる。しかし、それが我々自身の文化の中にあつたらと想像してみることによって、かえって、そのような事例が他の文化にはあつたとしても、我々の文化の中ではそれはそれたりえないと明確に判断できることがある。この場合、日常性の次元で、生活者の立場に立てば、それを同じ本質に属すると認めるためには、文化的状況の変化によって、我々の文化の中でもそのような事例があつてもやむを得ないと判断できようになるまで、待たなければならない。

さらに、社会的関係に関して普遍的妥当性を持った理論を構築しようとする立場を考えれば、また別の結果が得られる。ここでの関心は、自他いずれの文化でも通用する本質を探索し、この比較を重ねて普遍的妥当性を獲得することにある。したがって、生活者の立場でそれらの関係を自分に係わることとして考えれば、当然それに不可欠であることも、研究者の立場に立てば、生活の実感よりも理論の普遍性や簡潔性を重視して、切り捨てられる。そのようにして獲得された普遍的本質は、自他いずれの文化の中でもあれ、生活者の立場では意味を成さない。

以上のように、或る事例が当の普遍的本質に属するか否かは、主体の関心や立場に従って決定する。つまり、それらと相關して「可能性の（遊動）空間（Spielraum）」が主体に開かれ、それぞれ対象化して別個の普遍的本質が獲得される。事物などの経験の対象は、そのような可能性の空間において初めて現れるのだから、経験的現実の世界全体も、それによって先行的に輪郭を与えられている。それゆえ、我々の世界は、我々自身のあり方に応じて根底から変容することになる。このことから、さらに、主体のあり方に相關して複数の世界を考えることができる。しかし、主体のあり方に従って世界は一つに決まるので、この世界は、

経験の普遍的地盤の性格を失うことはない。つまり、我々は、自らのあり方を選択できるにしても、同時に与えられた複数の世界の中から、中立の立場に立って比較し、対象世界を選択できるわけではない。

三

以上の考察から、フッサールの本質看取の方法論を読むことが、いかにして、文化世界の多様性の理解の問題を喚起するかということが、明かになったと思われる。そこで、この関連から、異質な認識の枠組を理解して他者の世界を構成するという課題に端緒だけでも示すべきである。

ここでの中心問題は、意味の枠の別のあり方の可能性である。つまり、意味の枠の働きを可能にしているのは、確かに、その枠取りの先行的決定性であるが、長い時間の幅を取れば、意味の枠が新たな事例を取り込み、あるいは別の枠に交替するということを現実的なこととして考えなければならぬ。その意味を説明することは、意味の枠のあり方のもう一つの局面に光を当てることにもなる。そのためにもまず第一に考えられる方法は、認識の枠組を社会的な推移の中で歴史的に追跡することである。しかし、この

ような議論の展開は、現象学の基本的な方向とは違っている。なぜなら、認識枠組の変化は、場合によっては、個人の中で起こらず、社会の中で中心的な下位集団が交替することによって起こるからである。その場合、現象学的な解明のためには、社会的な根本概念を再構成することから始めなければならない。それゆえ、むしろ、他者との出会いによって我々の中で何が起こるかを分析することから、この問題に接近することが有益であると思われる。

そのような他者論へ展開する可能性をフッサール現象学の中に捜せば、間主観的世界の構成において特別の扱いを受けている「異常な(anomalous)」主体が注目される。そのような主体として、様々な事例に並んで、「子供」、「狂人」、「未開人」も考えられている。^③しかし、正常と異常の相対性を指摘して、正常の範囲を拡大して異常なものを包括していく方向で議論が展開される。この方向では、どこまで拡大が進むにせよ、つねにその外側に異常なものが残らざるをえない。さらに、その拡大によって、正常なものが正常なものとして機能する自明性が損なわれ、正常性の意味も変容することも問題である。そこで、むしろ、正常と異常、あるいは慣れ親しんだものと奇異で不可解なものとか、主体の中で交替するという可能性が考えられるべきであ

る。人類学的調査の実際は、むしろ、そのような可能性として解釈できる。この方向で、正常と異常を独立したものとして捕らえた上で、我々の課題は、ただ基準から外れたという意味での異常な人の言動の意味を理解するためのモデルを新たに築くことである。そこで、経験进行分析する方法として、現象学の残したものが意義を持つだろう。

注

- (1) Erfahrung und Urteil, § 87, Husserliana Bd. IX, § 9.
- (2) Husserliana Bd. XI, Einleitung und Erster Abschnitt.
- (3) Vgl. Husserliana Bd. XV, Beilage XIII und dazu Alwin Diemer : Edmund Husserl, S. 243ff.

(ふせ のぶお・京都大学)

ハイデガーのニーチェ解釈を巡って

地平論の帰趨

村井則夫

ハイデガーは『存在と時間』において、存在の問いを存在の意味の問題へと読み換え、意味と了解との解釈学的な相関性を手掛かりとして、存在了解の超越論的地平の解明を試みた。地平概念を媒介として現象学を現存在の解釈学として展開するこうした超越論的方法是、『存在と時間』の挫折とともに放棄されるが、それに伴って地平的超越の思考それ自身も後退し、最終的には地平性の表象的性格が近代的主観性の理解と重ね合わせられて行くことになる。

前期の地平論的存在論の難点を正面から論じたハイデガーのテクストは僅少に留まるとはいえ、所謂ケーレの時期を挟んで集中的に行なわれたニーチェ講義は、それを単に年代順に整理するのではなくその内部を貫く論理を再構

成する形で読むならば、ハイデガー自身の自己批判をも含む生産的なテクストとなるだろう。なぜならば、力への意志に基づくニーチェの遠近法的地平論を詳細に縷説しながら、その内に近代形而上学の極北を見抜いて行く過程は、ハイデガーが自らの地平論的存在論に内在する難点を自覚し、かつそれを積極的に克服する過程と正確に一致するとも考えられるからである。以下の論述は、『ニーチェ』第一巻に収められた三つの講義を再構成することによって、この時期のハイデガーが直面していた問題群を理解しようとする試みである。ニーチェの中のハイデガーを解明することとハイデガーの中のニーチェを救い出すこと、これがそこでの野心となるだろう。

一 遠近法的地平とその根拠

ハイデガーの理解する力への意志は、不断の自己超越の内で自身の在り方を開示する再帰的な自己関係を本質とする。力への意志とは、そのつど新たな理解地平を切り拓きながら不断の自己革新を遂行し、そのような自己との再帰的關係の内で事象を顕現させるものである(51)。力への意志はその自己拡張の運動の内で、生の無規定な流動性を形態化するための「基準と形式」、すなわち生の混沌内部での自己規定とその概念的固定化を必要とするが、力への意志が自らの高揚のために遂行するこのような自己限定、つまり特定の視点からの自己の「囲い込み」(opisou)こそが「地平」(Horizont)形成であり、「図式化」としての認識である(573)。

『認識』するのではなく、図式化する(schematisieren)のである、私たちの実践的要求に適う基準や形式をカオスに強いるのである。」(*Der Wille zur Macht*, Nr. 515) この「図式化としての認識」というニーチェの思想は、力への意志における自己開示と存在者開示との統一を、生の流動的生成の場における認識形成という観点から記述し、

存在者の現出についての発生論的解明を試みたものとして理解できる。そして「地平形成は生命体の内的本質に属する」(573)と言われるように、遠近法的な地平図式は、認識以前のカオスを整序する既成の概念枠などではなく、経験一般に先立ちながらもその遂行と共に形成される経験の基本的構造を表現しているのである。地平形成としての図式化の過程は、存在者との遭遇に先行しそれを制約する条件、つまり対象性一般の地平の形成を意味する。存在者の現出とは、地平内の他の存在者との差異に基づく「何ものか」として(als etwas)の現出であるが、地平論とはまさに、そのような現出と分節の相関を根拠付ける理論だと言えるだろう。

こうした図式化によって形成される遠近法的地平は、それ以上背進不可能な世界地平であり、それ自身が一つの内世界的現象として解釈されることはない。しかし当の地平を開示する遂行は、その只中で地平自体と内世界的現象との差異を拓くことによって、十全な意味へともたらされるはずのない次元をも洞察可能にする。ニーチェの主張する生のカオスにアレレティアの残響を聴取し、地平の内にカオスをカオスとして現出させる機能を見て取ろうとするハイデガーの読解は、地平開示の持つ独自の真理論的機能を

提示し、そこに地平内部的規定としてのAlsとは異なった次元への洞察を認めるものとなっている(575)。つまりハイデガーの理解によれば、地平性とは、その遂行の中で存在者と存在意味との異質性を保ちながら、意味を介しての存在の了解を可能にするものなのである。

このような地平論の理解は、認識の被媒介性という解釈学的知見を定式化しながら、同時にそれを存在論的次元へと向けて拓こうとする契機を含み持つ。そして『存在と時間』やカント解釈と同様に、その存在論的・了解の根拠は地平形成の時間の本質の内に求められている。同一物永劫回帰を「時間の持つ秘められた本質」と捉え、さらにそれを力への意志の「存在根拠」として理解するという構想は、ニーチェ思想を地平論に基づく存在論として捉えるハイデガーの解釈を要約するものとなっているのである。そして力への意志と同一物永劫回帰とを整合的に解釈しようとするこの構想は同時に、ニーチェの理論が持つ自然哲学的・宇宙論的契機と解釈学的・超越論的契機とを統一する試みだとも言えるだろう。

この試みの達成のためには、力への意志の再帰的自己超越の構造から永劫回帰の自己還帰的構造を導出するだけでは不充分である。このような論理的操作に対するハイデ

ガーの留保からも窺えるように、力への意志と永劫回帰との関係を論証するには、両者の構造にみられる論理的な相似を指摘するだけではなく、それらの関係そのものを現象的に証示しうる場を策定する必要があるのである。ハイデガーはニーチェの語る「正午の時」、つまり「全ての時間的なものの最高の統一の瞬間」の内にそのような現象的証示の場を看取し、そこにおいて生起する「決断の瞬間」こそを、同一物永劫回帰が光被される場とみなしている(402)。この瞬間において、内世界的存在者と世界地平との相互関係という形で地平論的に理解された解釈学的循環が、時間化の生起としての永劫回帰に根拠を持つものとして開示されるのである。

このような解釈によって、力への意志から同一物永劫回帰を論理的に演繹する論証方法が斥けられ、現象において呈示された存在論的根拠としての同一物永劫回帰を堅持する方向が貫かれることになる。力への意志は同一物永劫回帰の認識根拠でありながら、存在論的には同一物永劫回帰が先行するという形で、両者の間には根拠と根拠付けられるものの非対称的關係が認められるのである(425)。

その際に何よりも課題となるのは、そのような存在論的根拠を力への意志に基づく地平論の内部で如何に定式化

し、再構成するかという問題であろう。この問題はまた、地平論的制約の中で地平性を越えた次元を如何に把握することが出来るのかという形で言い換えることができるが、「世界の人間化 (Vermenschung)」と「存在者全体の脱人間化 (Entmenschung)」というニーチェの相反する要請に關してハイデガーが語ろうとしたのが、まさにこのような存在論的次元の言説化の問題であつたと考えられるのである (357ff, 376ff.)。

二 地平論と存在論

遠近法的な有限性は地平的認識の不可避的な本質をなし、その意味でニーチェにとつて全ての知は、その視点拘束性のゆえに須らく人間化である。その一方では「我々は我々を警戒しよう」というモットーなどに端的に現われるように、ニーチェ思想の内には人間化に対する警告と存在者全体の脱人間化の要求も頻繁に見られる。ハイデガーはこの対立する要請を、人間的知の認識論的制約と存在論的次元の葛藤として解釈し、その角逐をニーチェの汎解釈主義に内在する根本的なパラドクスとして理解する。

力への意志は己れの開く地平的図式の内に全てを意味と

して包含する以上は、力への意志の根拠としての同一物永劫回歸は「諸解釈の解釈」という位置付けを持ちながらも、同時にその解釈自身は遠近法的解釈に還元しえない存在論的な正当性を主張しうるものでなければならない。つまり同一物永劫回歸が存在論的根拠の位置を主張するには、解釈の普遍性が相対主義の絶対化に陥らないだけの現象的基盤が要求されるのである。ハイデガーが「人間化」と「脱人間化」という事態に託して論じようとしているのは、地平論的な論理がどこまで一貫性と普遍性を主張できるのかという問い、言い換えれば、全てを解釈の内に取り込もうとする解釈の普遍性要求と、遠近法的な解釈に還元しえない存在論的次元との緊張関係をめぐる解釈学的存在論の根本問題だと言えるだろう。

しかしハイデガーによれば、このような哲学的に創造的な問題は、回歸思想が思想として形成される過程で最終的に隠蔽されることになる。何故ならニーチェにとつて同一物永劫回歸は「最も重き思想」ないしは「信仰」として、それ自身不可避的に力への意志の自己高揚の一契機に組み込まれるものとなっているからである (391)。同一物永劫回歸は、力への意志の自己高揚の立場から思想ないし信仰として形成される限りは、意味理解の内での根拠として

示される真理を形態化するものではなく、むしろ主体の自己励起をより一層確実な仕方で確立する論理へと転ずることになる。そのために根拠の次元として理解されるはずの同一物永劫回帰は、存在と真理との差異が問われないがゆえに自らの根拠付けの順序を逆転させ、回帰思想という、力への意志の自己拡張に奉仕する一つの遠近法的な立場へと転換する。

そこでハイデガーは、「脱人間化の意志」というニーチェの要請を「寡の上がつた人間化」と規定し、「生成に存在の刻印を押すこと——これが最高の力への意志である」というアフォリズムにニーチェ思想の形而上学としての完成を見て取る(663f.)。つまりここにおいてハイデガーは、同一物永劫回帰の時間性としての時熟様態が、力への意志の無制約的現在の内に併呑される事態を見抜き、回帰思想を現前性としての存在了解の極限形態と捉えるのである。

同一物永劫回帰が仮に時間性の本質についての洞察を含みもっているにしても、それを力への意志の論理によって規定する限りは、「正午の時」における決断の特権性すらが曖昧になり、時間本質の開示も主体の自己解明以上のものとはみなされなくなる。つまり地平開示の遂行と決断の間において顕現した根拠の次元は、哲学的論述に対する

十分な反省を欠いたことによってその存在論的内実を逸した上で、単に論理としての完結のみをもたらすことになるのである。この間の事情は、ニーチェにおいて真理の本質が主体の自己確立としての「正義」へと変容する経緯と正確に対応している。地平を介して洞察されたアレーテアは、「意志への意志」としての本質を露呈した力への意志の価値定立と同一視されることになるのである(637)。

こうしてハイデガーは、力への意志による回帰思想の形態化の論理の内に、地平論的制約の内部から地平論を根拠付け得るような脱パースペクティヴ性の可能性を見出すことを最終的に断念することになった。それは同時に、「遠近法」の本来の語義に含まれる *troupe l'œil* の契機を暴き出し、遠近法自体を主体の専横に由来する近代の「騙し絵」として相対化する必然性をも示しているのである。

*

力への意志に基づく回帰思想の形態化の課題は、遠近法的地平論をその内側から根拠付けることを主眼としており、その限りそこには解釈学の自己根拠付けの問題が含意されていたとも言える。そしてニーチェ批判において焦点となったのは、このような地平性の境位それ自体を解釈の

論理によって根拠付けることのパラドクスであった。ハイデガーのニーチェ批判ではその試みの挫折が追跡されたわけだが、ニーチェ論における地平論と『存在と時間』あるいはカント解釈における地平論との類縁からも察せられるように、この批判は同時に、地平論的発想そのものに対する自己批判として理解されるべきものである。

『存在と時間』では解釈学的循環の動向を時間性の脱自的地平の議論によって根拠付ける試みがなされていた。しかしニーチェ批判を通じて解明されたことは、このような根拠付けの試みにおいては、確かに地平性の構造が解明されるもの、それは単に存在論的認識の構造を分析するに留まり、地平自身の開示性の最終的な根拠は究明しえないと言ふことであつた。そのためにここでは、地平内部で開かれる存在論的真理を名指す論理を確立できないまま、遠近法的地平が主体の無制約的な投企の内に基礎付けられることになった。このことは、『存在と時間』における投企の理解が、近代的主体の理解を乗り越える形で提起されながらも、最終的には再び主観主義哲学の論理を呼び込んでしまった事情と即応している。こうした対応関係を考慮するなら、ハイデガーがニーチェ批判を通して獲得したのは、地平論は対象理解の根拠ではありえても、理解主体

の開きそのものを存在論的真理との連関の内ですすような本来的な反省の場面ではありえないという洞察であつたと言えるだろう。そしてこれは、近代的な超越論哲学の超克を行ないながら、意味と真理との差異をより先鋭な形で思惟することによって「存在の意味」から「存在の真理」へと展開して行つたハイデガーの思惟の歩みを告げるものともなっているのである。意味化の原理である地平は、いつでも地平内に解消しえない真理性の次元に根差してはいるが、それと同時に地平論が対象理解を介しての主体の自己現前の論理である限り、その自己根拠付けは最終的に断念されざるを得ないのである。

付記

M. Heidegger, *Nietzsche* Bd. 1, Pullingen 1961 については、本文中にフンブルのみを記した。ただし紙幅の関係で参照箇所および文献類の十分な指示が儘ならなかったので、詳細については本発表の原型となった以下のものを参照して載ければ幸いである。

「地平と遠近法——ハイデガーの『ニーチェ 第一巻』における地平論の帰趨」(上智大学『哲学論集』第十九号一九九〇年所収)。

むらいのりお(上智大学大学院在)

『存在と時間』に於ける現象学の意味

田 中 敦

一

本発表は、初期ハイデッガーの哲学の中心主題が学問、知あるいはむしろ哲学知の原理的な考察であることを、『存在と時間』に於ける現象学の意味の解明を通じて明らかにしようとする。その際、フッサールの現象学との対比を通じて、両者のデカルト批判を具体的な手がかりとして、ハイデッガー独自の学問の考察を検討したい。^①

ハイデッガー独自の現象学の意味を問題にするなら、まずフッサールの超越論的現象学に対する解釈学的現象学という捉え方、あるいは意識の現象学に対する現存在の現象

学という解釈を考える必要がある。ドレイファスにしても依然として解釈学的現象学という理解を捨てていない。^②『存在と時間』第一部第一編は解釈学として見事であるが、実存主義的な主題に應用された第二編は丁寧な仕上げられて居らず、全体として評価できないと言われている。これに対して、本発表ではむしろ第二編の分析こそがハイデッガー哲学の成立に不可欠であり、第一編はそのための予備的な作業であると考ええる。この正当性を示すには、ハイデッガーが考えている現象学が従来注目されていなかった視点からの、学問あるいは哲学知の原理的考察を含んでいるという理解が必要になるのである。

現象学という方法を解釈学的に應用したとする見方が不

適切なことは、『存在と時間』の論述を正確に理解することでも明らかになる。「現象学的記述の方法的意義は解釈」であり、「現存在の現象学は語の根源的意味に於いて解釈学」である(2-50)。決して「解釈学的な」現象学ではない。なおそれを強調するなら、その場合現象学はこうした限定を受けるものとして、確立した方法と受け取られることになるが、それへの反対が表明されている。「現象学に於いて本質的なことは哲学的な「方向」に於いて現実的であることにあるのではなく」、「現象学の理解はただひたすらそれを可能性として掴み取るにかかっている」のである(2-51f.)。

更に、探究の如何に(Wie)を意味する(2-37)現象学の語が、この学に於いて論じられるべき何か(Was)の証示と論述の仕方の如何に(Wie)について説明を与えるのである(2-46)。つまりWas(主題)はWie(方法)とともに、それによって成り立つのであり、Wie(現象学)無しにはありえない。これは一九二三年の講義で事実的な生(Was)と解釈学(Wie)の関係について言われていることとまったく同じである。ここでも解釈は事実性の存在性格の際立った「如何に」である(63-15)。何らかの方法を見つけてきて、それを事実的な生の解明に利用するのではない。「如何

に」^③としての現象学なしに、「何か」は与えられないのである。

ハイデッガーが現象学の意味をかなり自由に用いていること、つまり一定の学派方向として成り立っている現象学を応用したり、特別の限定を加えて用いようとしているのではないことは明らかである。我々はむしろフェノメノロジーのロゴス、学にして語り、あるいは知の理解にこそフッサールの現象学との違いが隠されていると考えるのである。

二

フッサールが全体としてデカルトを高く評価しているの
は言うまでもない。特に『イデーンI』以降は、そこで展開された現象学的還元が後にデカルト的な還元之道と呼ばれるように、コギト、主観の発見を超越論的現象学の範例と捉える積極的な評価が見られる。しかし、フッサールは、デカルトがコギトを、世界の一切の認識をそこから演繹できる第一の原理として確立したこと(1-63)の中に、結局はコギトが世界の一部に組み込まれてしまう原因を見ている。デカルトの徹底主義にもかかわらず、自我への突破は

別の目標（客観的演繹的な学問）の手段になってしまったのである。この不徹底に対してフッサールは還元という方法の完遂（Vollzug）を問題にする。現象学の事象は還元の完遂のただ中に於いてのみ、正当化を、自らの根拠づけを確立し得るのである。「判断中止は厳粛に完遂されなくてはならず、完遂に留まってなくてはならない。自我は世界の残余ではなく、判断停止によってのみ可能になる絶対的な必然的定立なのである。」（VI-81）

これに対して、ハイデッガーもデカルト哲学を、『存在と時間』の構想に於いて重視している。結局公刊されなかった第二部では、アリストテレス、カントと並んでデカルトの存在論が取り上げられるはずだったのである。ハイデッガーの批判は、デカルトが「我有り」を「我思う」と同様に根源的に設定しておきながら、「我有りを全く究明しないままにしている」ということである（2-61）。

これだけに注目すれば、それはフッサールによる評価と大きくは変わらない。「我有り」の「我」が充分明確に把握されなかったために、フッサールからは「不合理な超越論的実在論」の父と批判され（I-63）、ハイデッガーからは「世界を欠く」主観の立場に留まったと言われるのである（2-280）。このように言えば、二人の現象学理解の違いは超越

論的主観性と世界Ⅱ内Ⅱ存在のどちらを根拠とするかの違いということになるであろう。

しかし、これは『存在と時間』に於いてデカルトの批判が、主に延長事物としての「世界」の解釈に関して為されているためであって、正しい理解ではない。世界Ⅱ内Ⅱ存在はあくまで予備的分析論の主題であり、ハイデッガー自身が言うようにそれは現存在の存在を規定するには不十分なのである。

三

フッサールによれば哲学は厳密な学問でなくてはならない。すでに『論理学研究』に於いて、根拠づけ連関の統一体が学問の本質に属していると規定されている（XVIII-30）。フッサールのデカルト評価には、『厳密な学問としての哲学』以来、デカルトが絶対的な「根拠付け」という学問の理念を追求したことが含まれてくる。デカルトにとってもフッサールにとっても、真に絶対的に根拠付けられた認識が哲学的な、更には一般に学問的な認識の根本規定である（I-53）。つまりフッサールは「学問観」に於いては決定的にデカルトを尊重しているのである。

ハイデッガーは『存在と時間』に於けるデカルト批判に於いて(2-61)、最初に「我思う」つまり認識の「存在様式」(Seinsart)が「我有り」の存在の方から規定されなくてはならないと述べている。この意味はハイデッガーの学問の規定を振り返ることによって初めて明らかになる。『存在と時間』の冒頭で(2-15f.)、ハイデッガーは真なる諸命題の根拠付け連関の全体というフッサールの学問の規定を十分とした上で、それが人間の「存在様式として」把握され得ると述べている。しかし一九二三年の講義では学問を諸命題及び根拠付け連関の体系としてと理解してはならないと明瞭に言われている(63-72)。ここには学問に関して二つの理解可能性が示されている。学問の論理的概念と実存論的概念である。つまり、学問、知は現存在の存在様式に他ならないということこそ、ハイデッガーがフッサールに対して主張していることなのである。この語の重要性は「ブリタニカ論文」のやりとりの中に明瞭に示される。

四

フッサールは『存在と時間』を現存在、人間に関する現象学的考察と理解し、それを人間学、歴史の領域存在論と

考えている(XXVII-164)。しかし果してそうであろうか。ハイデッガーはフッサールが純粹意識の領域を絶対的なものとして設定していると指摘しており(20-147)、フッサールこそ領域存在論に留まっていると考えられるのである。

ハイデッガーは人間の意識を超越論的に捉えようとするところに、デカルトから来る認識論的な学、知の立場を見出し、この知の把握を問題にしているのである。フッサールがデカルトの立場に留まっていると批判されるのは、超越論的主観性が世界の現象を「跳び越えている」超越している、方法を通じて世界を失ってしまうからである(1-83)。これに対して、学問を人間の存在様式として理解するということは世界の中に立ち留まることを意味する。『ブリタニカ』への共同執筆作業に於いて、ハイデッガーは繰り返し、人間の独自の「存在様式」を考える必要を主張している。超越論的な純粹意識を方法論的に求める以前に人間はその存在様式に於いて超越論的なのである(IX-601f.)。

しかしこう述べるだけでは、まだハイデッガー独自の学問論を問題にするのに十分ではない。『存在と時間』に於いて現象学はあくまで探究の「如何に、Wie」と理解されていた。フッサールの現象学が領域存在論であるという批判の

意味するところは、「如何に」に徹底することによって初めて明らかになると考えられるのである。

五

如何にとしての現象学がハイデッガーにとって決定的である。WasはWieから成立する、これは『存在と時間』の分析論が具体的に示している成果である。手許の道具は見廻しの交渉に於いて出会われ、直前の事物は「理論的な眺めやり」によって与えられるのである。直前事物と手許事物というそれ自体別個の存在者に対して、眺めやりと見廻しという「態度」がそれぞれに適切な接近の方法として採用されるのではないのである。

さて実存にとってはどういう関わり方があるか、これこそが哲学知の根本問題であり、『存在と時間』第二編の中心主題となる。非本来性に於いて成り立っているのは、手許の事物、直前の事物に対する関わりである。これに対して本来的な関わり方は、現存在の存在様式を「世界」からでなく、それに固有の存在様式(Seinsart)に於いて理解することである。探究の主題である現存在という存在者は、予めそれ自体として、つまり本来的に与えられている

のではなく、先駆^④という存在様式(Wie)に於いて初めて出会われるのである。

フッサールが学問的な知を根拠づけられた認識の統一と規定するとき、フッサールがデカルト批判で強調したように、知の主体は世界から独立し、何らかの意味で世界を超出してはならない。そのためには還元の完遂が必要であった。しかし還元の完遂を通じて獲得される根源的に明証なる認識は、学として、この根源から絶対的な根拠づけの連関全体に構成されなくてはならない。フッサールがデカルトを批判した問題と類似の困難がここに生じる。つまり、「超越論的」主観性が根拠づけ連関の学的形式に従う限り、この知自体が何らかの直前事物的な存在性格を免れることは難しいのである。

六

これに対する明確な答えが『存在と時間』第二編に出されている。学問を現存在の存在様式(Seinsart)として理解することは、正しい仕方では循環の中に入っていくことである。

循環を避けようとする分かりやすさはただ見廻して眺望

可能な(3-417)存在者だけを配慮する。ここで「眺望可能」と言われていることは、その文脈からして、世界の跳び越しの問題に外ならない。世界を超越し、循環から出るのではなく、循環の中に入り込み、むしろそれを耐え抜くことが肝心なのである。それはしかし日常性の様態、例えば好奇心では容易ではない。耐え抜くこと(完遂)は最後まで、終りに向かってである。途中で循環の外に出るなら、直ちに世界の超越が、従って世界とそれに対立する二つの事物的な事象が生じるであろう。その場合、研究の主題である「何か(Was)」をいかに普遍的、超越論的なものと考えても、それが「何か」である限り、領域的な限定を免れることは困難なのである。

死への先駆で考察される全体性は、人間という存在者を全体性に於いて把握するという問題ではなく、現存在の存在様式(Seinsart)⁽⁵⁾である知の全体性の問題と理解されるべきであろう。世界を跳び越えるのではなく、常に現存在の可能性である終りまで己の存在様式から出ない、このような態度(Wie)に徹することで、実存は初めて実存自身の方から自らを示し、存在は存在者の一定領域でなく、存在そのものとして問われ得るようになるのである。存在の間が目指している当の事柄が諸学問の可能性のアプリオリな制約

のみならず、諸々の存在論を可能にする制約であると『存在と時間』冒頭で(2-15)述べられている意味は、以上論じたように、その中心主題を学問、あるいは知の原理的な考察と把握することで初めて十全に理解できるであろう。

註

(1) 紙幅の関係で、参照箇所はフッサール、ハイデッガーそれぞれ全集の巻数(前者の場合はローマ数字)と頁数で示し、その他の註はほとんど省略せざるを得なかった。

(2) H. L. Dreyfus: "Being-in-the-World", MIT Press, 1991. P.

2

(3) 「存在論は現象学としてのみ可能である。」(2-48)

(4) 現存在は「存在論的には最も遠いものである。」(3-412)

(5) 死への先駆と学問知の問題に関しては、拙稿「終わりと時間性」、『日本の神学』第三〇号、日本基督教学会、一九九一年、参照。

日本現象学会への入会方法

日本現象学会への入会希望（入会資格は大学院生を含む現象学研究者）等については、

日本現象学会事務局

〒四六六 名古屋市昭和区山里町一八

南山大学哲学合同研究室内

電話 ○五二一八三二一三一一（代）

振替 名古屋 四一三九九三九

へご照会下さい。

本学会の会員数は現在約二九〇名。

年間会費（年報の代金を含む）は年間三千円です。
本誌の講読についても事務局へお申し込み下さい。

日本現象学会会則

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

第二条 本会は現象学の研究を進め、その発展をはかることを目的とする。

第三条 本会はこの目的を達成するために左の事業を行う。

1 年一回以上の研究大会の開催

2 国内および国外の関係学術団体との連絡

3 会報および研究業績の編集発行

4 その他必要な事業

第四条 本会の会員は現象学に関心をもつ学術研究者とする。

入会には委員会の承認を要する。

第五条 本会は左の役員をおく。

委員長 若干名

会計監査 二名

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

選出する。また、総会は一般報告ならびに会計報告を受け
る。

第七条 委員の任期は四年とする。

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

第九条 役員はすべて重任をさまたげない。

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

第十二条 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)

編集後記

『現象学年報8』をお届けします。掲載論文は、委員会指名の依頼論文と第十三回研究会での研究発表論文からなっています。依頼論文については、前号の方針を継承し、これまでも書かれてしかるべきなのにまだ執筆されていない会員の方にお願いました。研究会での報告発表は、誌面の制約もあって、例年どおり全文掲載と要旨掲載に分けざるをえませんでした。しかし要旨といっても、各自の発表テーマを一応展開できるだけのスペースは確保できたと思っています。執筆された諸兄弟姉にお礼を申し上げます。

今、本『年報』創刊号に筆者がまとめた『日本現象学会活動報告』を眺めています。一九七九年三月に「日本現象学研究会」開催の呼びかけがなされました。「日本現象学会」の名称がきまるのは翌年開催された第二回研究会議においてであります。第一回研究会議の招請状には、課題として現象学研究者の研究促進の場を作ることとともに、研究者相互の

情報交換、研究上の学術交流をおこなうことの必要が説かれています。それから十年以上経った今日、当時予想した以上に国際的、国内的学術交流は活発化しています。筆者を含めて四名の編集委員会は今号で任務終了という気安さが言わせているのかもしれませんが、この『年報』に、その年度におこなわれ、会員が参加したさまざまな企画、交流をも紹介したり、学術情報の提供（たとえば斯学界の国際的動向、論文紹介や書評）のような記事も掲載できたら、などと思っています。会員諸兄弟姉の二年間のご協力ありがとうございました。

（文責 金 田 晋）

〈GENSHOGAKU NENPO 8〉

Annual Review of the Phenomenological Association of Japan

Contents

Ryoichi HOSOKAWA	Das Phänomen der Phänomenologie
Shigeto NUKI	Der Wahrheitsbegriff in Husserls Transzendental-Phänomenologie
Masayuki HAKOISHI	Merleau-Ponty et la possibilité de l'éthique — pour l'éthique de la sympathie —
Keiji YOSHITANI	La dimension de la profondeur : sur la dernière philosophie de Merleau-Ponty
Marito SATO	Le problème de l'intentionnalité chez Lévinas
Yoichi UOZUMI	Sur la Réalité et l'Apparence

	The Report of the 13th Conference of the Phenomenological Association of Japan
Hiroshi KUME	La conversation triangulaire entre l'historiographie, la narratologie et la phénoménologie dans <i>«Temps et Récit»</i> de Paul Ricoeur
Ichiro MORI	Das Problem der "Weltzeit" in Heideggers <i>Sein und Zeit</i>
Yumiko IINO	Evidenz der Erfahrung und Logik
Yo SHIMATANI	Les aspects de la transcendance chez Merleau-Ponty
Nobuo FUSE	Wesensschauung und Zugang zum Fremden bei Husserl
Norio MURAI	Zur transzendentalen Horizontlehre in Heideggers <i>Nietzsche-Vorlesungen</i> (1936-39)
Atsushi TANAKA	Die Bedeutung und Rolle der Phänomenologie in „Sein und Zeit“

●編集委員●

金 田 晋
加 藤 精 司
丸 山 高 司
鷲 田 清 一

現象学年報 8

1992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
