ISSN 0289-825X

現象学年報16

'00 日本現象学会・編

目次

特集　「主観性の行方――近世主観主義と現象学の立場――」

モナド的主観の〈無窓性〉　酒井　潔　1

「相互人格性」理論の陥穽　加藤泰史　23

〈私〉を語るいくつかの現象学的な仕方について
――〈触発〉の議論を中心に――　檜垣立哉　47

超-主観的なものの現象学
――フッサールとシュミッツ――　林　克樹　65

特別寄稿

通態的理性と近代の超克　オギュスタン・ベルク　83

日本現象学会　第二一回研究会の報告

ワークショップA「明証性と直観」

第三のものとしての光　細川亮一　99

〈確からしさ〉の直観
——アナロジーをめぐって——　木岡伸夫　115

ワークショップB「フェミニズムと身体」

身体とジェンダーの近代
——男性の化粧史と若者の流行意識から——　石田かおり　129

性暴力の〈力〉はどこからくるのか
——セクシュアリティと権力とをめぐる断章　加藤秀一　143

個人研究発表

現象学派によるフロイト批判
——「欲動」概念を中心に——　音喜多信博　153

「死者の現象学」へ向けて
——脳死移植問題の一考察　後藤博和　165

否定判断論再考
——フッサールの論理学の哲学——　鈴木俊洋　177

現象学的心理学の一展開
——David Katz の色彩の現象学——　染谷昌義　193
脱我とアレーテイア
——ハイデッガーの思索における形而上学克服の道　高橋裕喜　211
ハイデガーは多元的実在論者か　轟　孝夫　225
「私」の同一性根拠
——ウィリアム・ジェイムズの「主我」論をめぐって　冲永宜司　237
受動的領域における構成と「意味」の成立　佐藤幸三　241
メルロ＝ポンティにおける prise, reprise
——把握、把持、知覚——　佐藤勇一　245
ジャック・デリダの「超越論的言語」論　髙井雅弘　249
——＊——
書評
竹田純郎　著『生命の哲学』ナカニシヤ出版　安部　浩　253

斎藤慶典　著『思考の臨界――超越論的現象学の徹底――』勁草書房　森　秀樹　261

――*――

海外事情

日中哲学交流　野家伸也　267

編集後記

モナド的主観の〈無窓性〉

酒井　潔

はじめに

西洋近世において主観性（Subjektivität）と呼ばれるものが、その多様な変容にもかかわらず、基本的に〈自発性〉と〈世界関係性〉というメルクマールをもつことはたしかである。そのかぎりでそれは〈モナド的主観〉である、といえよう。[1] 主観とは心の働き、自己活動そのものとして、世界を表象し、欲求する作用である。それは、中世哲学におけるような、対象から受容された可感的形象（species sensibilis）を媒介として形相づけられ、現実化される知性ではない。[2]「精神は常に思惟する」（Mens semper cogitat）。しかしデカルトの思惟実体（res cogitans）は、そのような心の活動という面を示唆しながらも、主観性そのものの性格づけとしてはなおも不十分であった。自発的にして世界関係的という主観性が明確に決定的な仕方で提示されているのは、むしろライプニッツにおいてである。[3]

『形而上学叙説』（一六八六）から最晩年の『モナドロジー』（一七一四）に至るまで、ライプニッツの体系的立場は実体論である。「実体」は単純実体であり、個性的実体でなければならない。一六九五年以降ライプニッツは単純実体を「モナド」（μονάς 一なるもの）と呼ぶようになる。「単純」即ち不可分ということは、自己を自ら規定するはたらきを意味する。つまり単純なモナドとは活動体である。モナドの一（eins）は、論理的な一というだけでなく、むしろ統一（unité, Einheit）であり、しかも合一する働き（einigen）

によってそのつど「一」を実現しているのである。統一作用とは多を統一する働き、すなわち「知覚」(perception)であり、或る統一作用から別の統一作用への連続的推移を形成する一、すなわち「欲求」(appétition)でもある。

このような自己規定的、自己活動的実体としてのモナド概念のうちには、すでに主観性に相当する実質が明確に認められる。実体が力(vis, force, Kraft)を属性とすることは若い頃からのライプニッツの確信であって、デカルトの延長実体への反発もここからのものであった。この力は一六九四年三月の『第一哲学の改善と実体概念とについて』(GP. IV 468-70)までは、主に物体における張力、弾力等の力学的性格のもとに解されていたが、一六九五年六月の『実体の本性および交通について、ならびに精神と物体の結合についての新説』以降には形而上学的概念としての精神の「自発性」(spontaneité)を意味してくる。[4] それは可能と現実のいわば中間たる根源的活動性であり、しかも対象と一致しつつ、合法則的にはたらく。『理性に基づけられた自然と恩寵との諸原理』(一七一四)ではその冒頭において「活動しうる存在者」という言い方がされている。さらに『モナドロジー』では、「被造的モナドにおいて主体ないし土台をなすもの、すなわち知覚的能力と欲求的能力(le sujet ou la Base, la Faculté perceptive et la Faculté appetitive)」(§48)と記されているように、精神の活動としての「主観」(sujet, subjectum, Subjekt)という術語の用例が既にみえるのをはじめ、「モナド」が「心」(âme)と書き改められている箇所も存する(*Mo.* §25他)。また概念史研究も、ライプニッツにおけるsubjectum(das Daruntergeworfene)がもはや中世の「基体」(ὑποκείμενον)の意味ではなく、〈思惟する精神〉、〈意識の働きの主体〉といった意味に既に転じていると指摘している。[5] ライプニッツのモナドが、「実体」という当初の設定の枠内にありながら、力や自発性というその根本体制に基づき、認識し意志する主観の実質を既に含んでいることは間違いない。[6]

こうしてモナドは世界を認識し意欲するモナド的主観である。自発的モナドは対象に関係し(世界関係性)、しかもそれはアプリオリな関係である。では単純で自己限定的なモナド主観が、同時にそのような知覚や欲求の遂行によって対象の多様に志向的に関係するということは、いかにして可能なのであろうか。いま先取りしていうなら、ライプニッツのモナド論の体系において、自発性と世界関係性というモナド主観の二つのメルクマールを媒介しうる概念こそ、「モナドは窓を全然もたない」、すなわちモナドの

〈無窓性〉(Fensterlosigkeit) という概念なのである。

『モナドロジー』において〈無窓性〉が提示されるのはその最初の部分であるが、われわれはそのコンテクストに注意しておく必要があろう。一なるモナドが単純で部分をもたず、それゆえ諸事物の要素であること(§1~3)、それゆえ分解・生成・消滅のないこと(§4~6)を示した後で、ライプニッツは第七節において、そうしたモナドについては、その内部が外から他のものを実在的に受容したり、それによって変化させられたりする可能性を否定し、「モナドは、それを通じて何かがモナドに入ったり出たりしうるような窓をまったくもたない」("Les Monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir", GP. VI607) と論定する。これによってモナドがあらゆる物理的影響を免れるばかりでなく、スコラの可感的形象の受容も否定される。「実体も偶有も外からモナドのうちに入ることはできない」。自己決定的モナドは〈無窓のモナド〉monades sans fenêtres であるが、それは、後にフッサールも正当に注意しているように、いかなる意味でも無窓というのではなく、「窓」が〝実在的な〟作用の授受のための窓を意味するかぎりにおいて言われるのである。

さて上に引いた箇所に続いてライプニッツはさらに、そういう自立的モナドが内容の多様、内的規定を予め内に含むこと(§8, 9)、そして絶えざる(連続的)変化にさらされ、その変化を実施する原理(ノエシス)も変化の仔細内容(ノエマ)をも含むこと(§10~12)を示し、要するにどのモナドも「一における多〔の統一〕」(une multitude dans l'unité ou dans le simple) であると言明する(§13)。モナドは主観の諸活動の統一であるが、たんに形式的で無内容な自己同一ではなく、各自の含む内容によって差異化されている。こうして内的変容の多として「知覚」(perception)が、そして知覚相互の推移を為す内的原理の活動として「欲求」(appétition) が提示され(§14)、モナドの主観性が宣言されるのである。モナドは単純で自発的でありながら、世界に志向的に関係する主観なのだ。

このように『モナドロジー』の構成からも、〈無窓性〉がモナド主観の自発性と世界関係性を同時に成り立たしめている鍵語であることが看取される。すなわち、〈無窓性〉を提示する第七節は、モナドの論理的、実在的な不可分性、独立性を提示する第一節から第六節までの文脈を受ける。そしてこれを、にもかかわらずモナドが内容の多様と変化の原理を内包し、アプリオリに世界関係的であり、そのた

めの知覚と欲求を属性とすることを提示する第八節から第一四節に至る文脈に繋いでいる。つまり、〈無窓性〉の提示は、先行部のモナドの自発性という論点と、後続部のモナドの世界関係性という論点とを、媒介し結合するいわば蝶番とも言うべき位置に立っている。

モナド主観が実在的には独立でありながら、志向的には世界関係的であることを含意する〈無窓性〉の射程そのものは、（哲学的概念としての）「窓」[7]のその両義性に基づく。すなわち「窓」はライプニッツにおいて、一方では実在的(real)、空間的な窓を意味するとともに、他方では志向的(intentional)な窓を意味している。つまり自己活動的主観は実在的には無窓であり、外界からの変化・影響を受容しないが、そのことが志向的には有窓であり、世界への〔志向的〕関係をもつことを妨げないのである。そして現象学のライプニッツ受容も、概ねこの無窓性ないし窓の両義性に留意しつつ、志向的な窓については有窓性を強調するものだと言ってよいのではないか。もしモナドに対する窓の二つの意味の可能性を、あるいは無窓性による自発性と世界関係性の媒介を注意して見なければ、われわれは再び〝独立モナドは窓を持たないから、ライプニッツは神による予定調和を要した〟という仕方の、通常の表面的な理解に陥るかもしれない。

以下の考察において、われわれは先ずライプニッツの〈無窓性〉の哲学的含意について立ち入って検討する（Ⅰ）。次にラッセルの無窓性解釈を見る。ラッセルの汎論理学的解釈はしかし窓の実在的理解にのみ依拠し、モナド論が通俗的に評される場合の一つの典型を示している（Ⅱ）。それに対し、志向的な窓に着目した現象学の特色ある解釈としてフッサール、ハイデッガー、そしてフィンクとロムバッハの場合を考察し（Ⅲ～Ⅴ）、最後にサミュエル・ベケットによる裏返しの〈無窓性〉のアイロニーを考察する（Ⅵ）。フッサール以来現象学では、実在的な窓（無窓性）を前提に、むしろ志向的な窓（有窓性）を問うことによって世界への「超越」という面（超越論的次元）が主題となる。だが、モナドの自発性が（ライプニッツや現象学者達の思惑どおりに）世界関係性と両立する保障は必ずしもなく、逆に〝孤立性〟に直結してしまうかもしれないのである。近代の自立的主観が、その裏面にベケットの描くような、暗い孤立的主観を背負うことは、否定し難い事実のようにも思われる。それはともかく、以下の小論の課題は、近世の主観性と呼ばれるものが、その〈自発的にして世界関係的〉という特徴によって〈モナド的主観〉としての性格を有し、し

かもそのような主観と世界をめぐる問題系の核には〈無窓性〉の概念が確在している点を明らかすることである。

I　ライプニッツのモナド論における〈無窓性〉

それぞれのモナドは自己活動的であり、知覚されるべき内容をアプリオリに内包している(「生得観念」)。内容の多様を十分に含む個性的なモナド主観は自足性(αὐτάρκεια)である(*Mo.* § 18)。「知覚」は第一次的には内から外への自己展開なのであって、けっして外から内への受容ではない。したがって「印象」あるいはスコラの「可感的形象」を受け容れるための「窓」をもたない。そういう実在的無窓性の論点は一六八六年の所謂『形而上学叙説』以来のものである。「われわれの精神の中へ外から自然的な仕方で(naturellement)入ってくるものは何もない。あたかもわれわれの精神が何らかの情報をもたらす形象(espèces messagères)を受容し(recevoir)、〔そのための〕戸や窓(fenêtres)をもっているかのようにわれわれが考えるのは、悪しき習慣である」(*DM.* § 26, GP. IV 451)。「モナド」なる語がライプニッツの著作に登場するのは一六九五年以降のことであるが、「窓」はそれよりも一〇年近くも前に現れているのである。

個性的な実体が、知覚されるべき内容を予め内包し、外から受容する必要がないとするとき、ライプニッツは自説がプラトンの「生得観念」(idées innées)説—想起説(ἀνάμνησις)に続くものであることを強く意識している。「何ものも、われわれが既にそれについての観念を内にもっているのでなければ、われわれに知られるはずがない」(GP. IV 451, *DM.* § 26)、「このことをプラトンは、彼が想起説(réminiscense)を打ち出す際に、卓越した仕方で考察した」(*ibid.*)。ライプニッツの生得観念説はロックへの対抗としても知られるが、ライプニッツのプラトン哲学への傾倒自体はもっと以前の彼のパリ滞在期(一六七二—七六)にまで遡る。[8]

しかし『モナドロジー』になると(§ 7)「窓」は、生得観念の肯定という観点に留まらず、さらなる次元を示唆してくる。『叙説』が主に知覚内容の先在という文脈においてだったのに対し、『モナドロジー』では、既に見たように、単純モナドが外部から何かを内へ受容するその可能性を否定し、そのための「窓」をもたない(しかし内容を含み個性的である)という文脈のなかで、「モナドは、それを通して何かがモナドに入ったり出たりしうるような窓をもたな

い」と強調される。モナドが他の諸モナドすなわち世界に対して「窓」を持たず、したがって外的事物の形相のようなものを受容する可能性が否定されるということは、取りも直さず、こうした経験的な知覚論がそのうえに成立しているところの〈空間的内外の区別〉がライプニッツによって根底から批判されていることを意味する。『叙説』を書いた四年後、ロックの『人間知性論』が世に出ると、ライプニッツはこれに対し批判的論陣を張り、急ぎ『人間知性新論』（一七〇四）を執筆するのである。

ロックによれば、精神はもともと生得観念を含まず、外界からの光が遮断された「暗室」（dark room）のようなもので、この「未だ空の小部屋」（the yet empty cabinet）に外的事物の観念を最初に供給するのが感官（senses）である。この感官、または感覚的知覚（sensations）を、ロックはそれを通じて光がこの暗室に導入される「窓」（window）である、つまり精神は、外的事物を受容するための窓を必要とするというのである。ロックの「窓」概念の根本には、精神と世界が〈部屋の内と外〉という空間的な仕方で対立し、精神はいわばカプセルの中に存し、その外に広がる世界からは遮断されている、という見方が定在している。[9]

しかしモナド主観は知覚されるべき内容を先験的に内包しており、〈外から内へ〉対象の印銘を受け取る必要も、またそのための「窓」も必要としない。知覚はライプニッツにおいて「印銘」（im-pressio）ではなく、「表出」（ex-pressio）である。「一般に知覚は一における多の表出である、と言える」（An Bayle um 1702, GP. III 69）。[10] つまり知覚といってもロックにおけるように、外から内へ受動的に印銘を受容することを意味しない。[11] 逆に内から外へ押し出す。表出の〈内から外へ押し出す〉という特徴にかんして、それが「印銘」への鋭い対比のもとに考えぬかれていることに、われわれは十分注意する必要がある。単なる感覚的知覚でないモナドの知覚は、そのように自発的表出でありながら、対象に関係し、合法則的にはたらく。それは「精神の外に存する事物を、精神的器官への関係を通じて表出する能力」（GP. IV484）であり、représentatif な本性をもつ。しかしそのように内から外への自己展開が精神の外なる事物への対応に従って行なわれるということが言えるのは、もはや自己と世界が「部屋の内外」という空間的実在的な仕方とは違った意味で捉えられているからに他ならない。コギトならぬモナド主観の、その客観への対し方は、部屋の内とそれを取り巻く外界の区別ではない。むしろモナド的主観はそういう空間的区別を克服する限りにおいて、世界へ脱

自的（ekstatisch）[12]に曝し出されているといえよう。[13]ところで、モナド的主観にとって他者はどのようなものとして知られ得るであろうか。モナドは宇宙全体を知覚するが、自分の身体を殊更判明に知覚する（*Mo.* §62）。ここでは他者が他者として経験される可能性は、知覚の明度が（自己を経験する場合よりも）低いという、その程度の差に基づけられている。そのかぎり他者経験と自己経験は連続的である。さらにライプニッツは「視点」または「パースペクティヴ」の差異という論点を加える。つまり他者が他者であって自我でないのは、他者の有する知覚表象が自我の有するそれと異なるからであるが、それはしかし全く異なるのではなく、同一の世界の異なった perspectives である（*Mo.* §57）。異なったパーススペクティヴ相互の関係は「アナロギア的」である。つまり「似ている必要はなく、条件の対応があれば十分である」。しかもその「対応」には「多様なものが可能である」（GP. VII263）。ここでも他者は異他性や意外性としては見られていない。むしろライプニッツにおいては、一般に他者は自己認識のなかで見出され（一における多）、未来や過去の状態も現在の状態のなかに映し出される（*Mo.* §61）。[14]こうした意味で各モナドは「宇宙の鏡」（un miroir vivant perpétuel de l'univers）なのである（*Mo.* §56）

II　ラッセルのモナド論解釈
――論理的無窓性としてのモナド――

バートランド・ラッセルの *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, London 1900 (New. Ed. 1937) は、同時期に出たクーテュラやカッシーラー等の業績とともに、Panlogismus と呼ばれる型のライプニッツ解釈を提起し、その影響は一〇〇年を経た今日でもとくに英語圏に認められる。そのなかでラッセルは、「お伽話」のように思えたモナドロジーがもし哲学的な意味を持ち得るとすれば、それは、少数の前提と、そこから導かれる諸帰結との論理的整合性であると言い切る。

〈無窓性〉についてもラッセルは、それがモナドの相互独立性なる前提のその帰結たりうるかという観点から見、ここでも「論理的な論証の道具立て」がそろっているか否かを問題にする。実体が存在するとすれば、各実体はそれに属する全述語の源であることが証明され得なければならない。（ここで取り上げられているのは『叙説』や「アルノーとの書簡」で焦点となった、ライプニッツの「個体概念」

説：「各人の個体概念は、その人にいつか起きるであろうすべてのことを一度にあわせ含んでいる」である。すべての述語（内的規定と外的規定）を内包するような個体概念（la notion individuelle）のその存在論的基礎は、いうまでもなく、自発的でありつつ世界を表出的に含む実体＝モナドである。[15] だからラッセルがいま論理学的視点から個体概念を批判するとき、その矛先は同時にモナドの存在論に対しても向けられている）。だがライプニッツは、カントの言うような外的事物による触発は否定するにもかかわらず、外界（物質）の存在を有効な証明もなしに前提してしまった、とラッセルは批判する（*ibid.*, p. 135）。「実体の複数性の想定は、関係の否認をとくに困難なものとし、予定調和のあらゆるパラドックスへ彼を巻き込んだ」（*ibid.*, p. 15）。自分の述語でない世界が存在するということは、せいぜい道徳的・形而上学的にしか言えない。

右の解釈において、ラッセルが、経験論的な内外の空間的差異を前提し、ロックのような「窓」の実在的理解に追随していることは明らかである。「窓のない」モナドは、外の世界とは連絡の道が断たれている。だが論理的にはそれは〈モナドの独立性〉からくる帰結であり、したがって或る独我論的モデルが可能である、とラッセルは言う。だがこれでは、「無窓性」はたんなる論理的独我論の一表現手段となろう。実在的無窓性は論理的無窓性として強化されこそすれ、志向的有窓性へ媒介されることはない。他者は「他者」としては問題化されず、むしろ単なる「外界」として、あるいは実体の複数性という論理的モデルとして問題化されているにすぎない。[16]

しかしもしラッセルのいうように、独立の、したがって無窓のモナドは外から神の定めた「調和」によってしか相互に関係し得ないとすれば、なぜモナドは世界の一切を「表出」し、そのことによって「宇宙の鏡」であり得るのかも、また、内から外へ表出するモナド主観が、たんなる表象の戯れや観念的世界を生じるのでなく、「精神の外に存する事物を、精神的器官への関係を通じて表出する能力」を有するかも理解不能となろう。ライプニッツのモナドには、それによって外界と隔てられるような壁や塀があるわけではない。いわばその（志向的な）皮膚の全部がはじめから「窓」なのだ。いやそれどころか、すべての面が「窓」で、そこから他者（外界）が見えているような部屋は、もはや窓をもつとはいえない。そこでは「窓」と「壁」の区別はそもそも意味をもたぬであろうから。

Ⅲ　フッサールの〈無窓性〉解釈
――「モナドは窓をもつ」――

フッサールは、最初ボルツァーノやフレーゲに刺激されてライプニッツの論理学や数学の著作に取り組んだのに続いて、一八九七年から一九〇五年にかけて『人間知性新論』を集中的に読み、ロックの経験論的な心理主義に反対するライプニッツの論点を知るようになる。そして論理的諸原理を事実から証明し、理性真理を事実真理に基づかせようとするロックの立場を捨て、明確にライプニッツの側に立っていた。[17]

一九〇五年からフッサールは、単なる作用の極としての自我極に対して、充実化具体化せられた主観（超越論的自我）を呼ぶ語として「モナド」を使用し始める。「モナド」は自己と世界とについての固有な現実的、可能的経験が含まれている生き生きとした現在として解される。このように「モナド」を解することへ向けて「現象学の先駆」としてのライプニッツへの積極的な評価が既に『論理学研究』でも告げられていたし、一九二〇年代には講義『第一哲学』（一九二四／二五）で判明になる。[18] ラッセルが「モナド」に体系概念としての形式的論理的整合性（主語概念における述語概念の内在）を見ようとしたのに対し、現象学者フッサールでは、モナドは最初から「心」、「意識」、「自我」等として、要するに（知覚し欲求する）主観として解されている。そして意識の統一においていかにして世界または他者が（正確にはその経験が）構成されるかを、フッサールは（形而上学ではなく）意識のアポステリオリな記述分析を通じて明らかにしようとする。しかしその場合、他者の、ないしは外界の existentia は最初から疑われていない。モナドは最初から複数で言われ、自我論としてのモナドロジーには共可能的な Monaden-All が常に含蓄される。[19]『デカルト的省察』でも、経験される世界は、それ自体において存在するという趣旨が重ねて述べられている（Vgl. *Cart. Med.* §43f.）。ラッセルの場合と違って、彼にとっては "Solipsismus" の可能性ほど回避すべきものはなかったであろう。

「窓」（Fenster）についてのフッサールの解釈には注目すべき発展が認められる。すなわち、「モナド」を登用するようになった当初は、意識流がそれ自体は身体との直接交渉から自由でありながら、physisch-objektiv な世界を構成するという文脈でライプニッツが言及され、無窓のモナド

は相互作用ではなく、或る普遍的調和の関係にある、とのみ見られている。ここで「窓」は実在的空間的に解釈されていて、そういう窓ならモナドは持たず、モナドは自己活動的構成作用的主観であることが示唆される（1908, Hua. XIII, 5-8）。

しかし二〇年代の初めになると、フッサールは「ライプニッツはモナドは窓をもたずというが、私はどの心的モナドも無数の窓をもっていると考える。つまり、他人の身体の有意味な知覚はどれも一つのそうした窓である」（Hua. XIII 473）と考えるようになる。その場合フッサールは窓に実在的と志向的の二つの意味を慎重に区別して、こう言明する：「どの自我もひとつの〝モナド〟である。だが諸モナドは窓をもつ。諸モナドはいかなる他の主観も実在的には進入できないかぎりでなら、窓あるいは戸をもたない」（Hua. XIV 260: Vorbereitungen für das "Systematische Werk", 1921 / 22）。つまり、超越論的主観性にとって「窓」は生き生きとした志向的生を意味するものにほかならず、「自己移入」を意味するのであり、もしその意味でもなおモナドは窓をもたずと言えば、それは閉じた主観を意味し、独我論に通じるというのだ。もう一度いうと、窓が実在的な窓であれば、モナド主観は無窓であり、窓が志向的な窓であればモナド主観は有窓でなければならない。この段階でのフッサールにとって実在的な無窓性はもはや自明の前提であって、力点はむしろ志向的な有窓性の方に置かれている。ただし、志向的窓といっても、フッサールでは依然経験的、あるいは実在的な内外の意味が残存し、そのうえで「窓」は外界の対象獲得として解釈されている。またフッサールは一方で、言わば無造作に、心や自我を実体（Substanz）[20]とみなしてもいる。そうである以上、実在的な意味での窓はないという論点も、フッサールの場合、あながち不要とばかりはいえない。

さらに重要なのは、フッサールが、一九二二年の未公刊速記草稿（E I 7, S. 1）[21]のなかで、当初自分は諸モナド相互の包含（Implikation der Monaden ineinander）についてまだ見ていなかったと記していることである。さらに、そのことにかんして、諸モナドによる一つのモナドへの融合（Verschmelzung von Monaden zu einer Monade）の可能性が示唆されて、ライプニッツにおける鏡映（Spiegelung）と代表（Repräsentation）が指示されている事実である。ここからハイデッガーの「世界―内―存在」としての、ないしは「現存在の時間性」としてのモナド解釈までは、もはや僅かな道のりであろう。

ただそれにしても、フッサールの場合、他者を表象する作用はいつも意識の「内」的領域から発し、空間的な意味でないにせよ、「外」的世界へ向かう。なぜ「私」の表象は、(デカルトでもそう考えられていたように)外的表象と異なり、私に「直接に」与えられると断定できるのだろうか。その限りで「志向性」にはなおも〈内外の対立〉ということが付き纏う。

Ⅳ ハイデッガーの〈無窓性〉解釈
――「モナドには内も外もない」――

フッサールにおける意識の志向性(Intentionalität)は、ハイデッガーの基礎的存在論では、それさえもがそこに基づく現存在の「配慮」(Sorge)に転換され徹底される。ノエシス―ノエマの関係は、さらに「配慮」もそこから導かれるところの現存在の脱自的な時間性に基づく。ハイデッガーにとって、モナドの内実は「現存在」として解されるが、主観性の機能そのものまで排除されるわけではない。主観に代わる「現存在」はむしろ主観性の性格をも吸収し、世界への超越を問うという意味で「世界―内―存在」(In-der-Welt-sein)として受け取られる。それに伴い、〈無窓性〉の内実もさらにラディカルに問い進められる。

彼のライプニッツ講義として有名な一九二八年夏学期講義に先立つ一連のマールブルク講義のなかで、ライプニッツへの言及のあるのは一九二五年夏学期、一九二五/二六年冬学期、一九二七年夏学期である。ここではとくに一九二五年夏学期講義[22]において二つの点に注意しておきたい。ひとつは、ライプニッツがデカルトの実体概念(res extensa, 延長実体)に反対し、物体の根本規定としてエネルギーをあげたことがハイデッガーによって強調されている点である。[23] もうひとつは、ライプニッツの「衝動」(Drang)概念をめぐるハイデッガーの解釈である。[24] すなわち一九二八年夏学期講義で、モナドの「有ること」の根本性格、つまり実体の実体性として前面に出される「衝動」が、既にこの一九二五年夏学期のなかで、「配慮」(Sorge)との緊密な連関に立つ現象として解釈されている点である。「配慮」の二つの構造契機――「それ自身に―先立って―有ること」と「……の内に―既に―有ること」――は、それぞれ「衝動」(Drang)と「傾向」(Hang)に対応させられる。さらに「衝動」は、「何ものかに―付け―加わること」(Hin-zu-etwas)としての、現実性へ向かうモナドの努力と一致させて見られている。「衝動」をこのように「配慮」と連関させる見解

は、三年後の一九二八年夏学期のライプニッツ講義が、時間性としての現存在という基礎的存在論の前提にはじめから導かれていることを証拠づけている。

ハイデッガーは一九二八年夏学期講義[25]において次のように言明している：「われわれのモナドロジー解釈は、時間性としての現存在の解釈から、なかんずく超越の本質への洞察から予め導かれていた」(S. 271)。その場合モナドは、ひとつには、モナドの根本規定である表象と欲求に関して、それが「志向的構造」であるという視点から、もうひとつには、モナドのかかる志向的構造それ自体もまた、超越論的な構造として、すなわちそれの世界への関係において判明にされねばならない、という視点から究明される(*ibid.*)。

さらにハイデッガーは〈無窓性〉についても重大な発言をしている。「諸モナドは窓を全然必要としない、なぜなら諸モナドはまさに一切を既にそれの内部にもつから。われわれは反対にこう言うだろう：諸モナドは窓をもたぬが、それは諸モナドが一切を内にもっているからではなく、むしろ内も外もない(es gibt weder ein Innen noch ein Außen)からである、と。—なぜなら、超越が既に自己自身において、ひとつの世界に進入し得るところの可能な有るものへの可能な跳躍であるかぎり、時熟(衝動)は自己において世界の内に入ってゆく(Welteingang)という脱自的な出来事を意味するのだからである」(*ibid.*)。つまり、表—出(＝自己展開する)モナドの、その「脱自性」(Ek-stase)の事態である。しかも脱自は空間的・場所的なだけでなく、時間についても言われ得るであろう。「時間は本質的にひとつの世界のうちへ向かって自己を開くことであり、緩和させることだ」(*ibid.*)。まさに現存在のかかる時間性において、純粋主観の表象作用とその対象との相関や志向性だけでなく、Daseinの〈Sorge-Zeitlichkeit〉と周りの世界との関係が焦点となる。In-der-Welt-seinの多様な異なった世界連関という着想自体は、ライプニッツの〈アナロギアとしての予定調和〉という概念に、或る程度先取りされているようにも思われる。

V　フィンクとロムバッハの〈無窓性〉解釈
——全体性、排他性としてのモナド——

フッサール、ハイデッガー、そしてフィンクやロムバッハへ展開するフライブルクの現象学において、つねにライプニッツ・モナド・無窓性が、彼らの思惟の核心部分で言

及されてきたことは特筆すべき事実である。それはいま大摑みにいえば、彼らがいずれも主観性の根源を問い抜くなかで、「自己と世界」のその「と」(und)ということに、それぞれの仕方で、取り組んでいるからにほかならない。

フィンクは無窓のモナドを、特に後期ハイデッガーの存在歴史的思惟に刺激を受けつつも、さらにハイデッガーを超えて、思惟し解釈しようとする。フィンクは一九四八年から一九七一年までフライブルク大学哲学・教育学講座教授であったが、その間に三度、すなわち一九五一／五二冬学期、一九五八年夏学期、一九六一／六二年冬学期に、ライプニッツ『モナドロジー』について演習を行なっている。[26] そのうち一九六一／六二年冬学期演習のためにフィンクが用意した準備ノート(Seminarvorbereitung)が残っている。それを見ると、フィンクは「無窓性」の登場する『モナドロジー』第七節について次のように注意していたことがわかる。すなわち、諸モナドの「無窓性」はさしあたり増大(αὔξησις)と減少(φθίσις)という運動形式の排除を意味する。諸モナドは、偶有的という意味で可変的であるような性質を全くもっていないし、また非空間的なものであるため、場所的運動からも自由である。しかしそれでいて諸モナドは、単なる可変性という受動的な意味で解されてはならない運動形式の変化をもつ。[27]

モナドの諸々の性状は、諸モナドの差異性という意味で解されねばならない。つまり、モナドは他のモナドから偶有を受け取るのではなく、それ自身が「変化」し、特殊なのである。だがそれは場所的変化をもたないから全体的で遍在的である。かくてフィンクにとってモナドは「世界」(Welt)である。フィンクの「世界」概念の特徴は彼の講義『世界と有限性』(*Welt und Endlichkeit*, Würzburg 1990)に見ることができる。フィンクは「宇宙論的差異」(die kosmologische Differenz)に基づき、世界内の有るものから世界を区別する(*ibid.* 13, etc.)。世界はモナド(有るもの、Seiendes)でもなく、空間的な容器でもない。世界は有(Sein)によって思惟されねばならない(203)。世界は有の現れることである(205)。世界が全体性として解されていることはたしかであるが、その全体性は有るものでも、集合でも、地平でもない(202)。むしろ空間を与え、時間を放つことこそが世界なるものの本質なのである。(“Raumgeben und Zeitlassen ist das Wesen der Welt”)

ロムバッハはフライブルク在学中にフィンクの指導を受けていたが、その後の思想形成においても、またモナド論との取り組みや、とくに無窓性への注目にかんしても、重

要な点で両者は方向を共にする。すなわち、モナドを（主観でもなく、また現存在ですらもなく）「世界」として見ること、そしてその世界を（たんに地平や指示連関でもなく）何らかの「全体性」（Ganzheit）（ただし「容器」でも「集合」でもないが）を基に性格づけるという点である。

ロムバッハではモナドないしモナド的主観は「構造」（Struktur）である。ロムバッハは、モナドが一切を自らの内に含んでおり、それゆえいかなる外部をも、いかなる他者をも持たないことを強調する。ロムバッハは諸モナドを諸構造と解し、しかもそれ自身の内に構造づけられた唯一の統一体を示唆する。「構造」（Struktur）といっても、それは本来個別的で唯一的な構造であり、そこでは異他性とか外的世界というような諸概念はもはや妥当しないような構造である。つまり、構造は全体なのであるから構造にとって「他」はない。[28]

そのようにモナドにとってもともと外部はないのだから、窓はないし、窓は余計である。「ライプニッツのモナドロジーにおける「モナドの無窓性」という発想がいかに不幸であったか」[29]。あたかもモナドの外部なるものがあるかのような観を与えてしまうからである。体系としての全（All）があるのでもない。それでも外部ということが言われるとすれば、それは何か。外部、すなわち空間性（Räumlichkeit）は内なるもの（das Innen）から解されねばならない。内部は外部との繋がりを立ち切ったときに成り立つのではなく、逆に内部こそ内と外の全体である。[30] だから「排他性」（Ausschließlichkeit）としてのモナド、したがって唯一的な構造モナド（Struktur-Monade）は自己への関係であって、そのことにおいて他者への関係でもある。ハイデッガーでは「配慮」としての現存在は世界へ超越し、自己の存在と同時に世界、すなわち他の存在者に超越していた（それゆえ内も外もない）のだが、「構造」としてのモナドは、ただ自己へ関係するのみであり、世界はただ「内部世界」であるのみ、といえよう。

ところでしかし、もしロムバッハの〈構造モナド〉がすべてを包括する全体、絶対内部だとすると、それでは彼はフッサールの線に逆戻りしたのであろうか。否である。すなわち、フッサールでは内と外の空間的実在的差異は、克服されて志向的差異となるべきであるにしても、それは克服されるべきものとして残存していた。ハイデッガーはこれを廃棄し、現存在を配慮と捉え直した。ロムバッハはこのハイデッガーの拓いた次元に立ったうえでさらに自己と他者という差異（これはロムバッハによれば物有論、差異

性有論の区別だとされる）をも克服せんとする。構造としてのモナドにおいては、それが世界であるにせよ、自己であるにせよ、いかなる異他性（Fremdheit）も、またいかなる他者性（Andersheit）も見出されない。構造は一切を自己の内に包摂している、そして一切を自己の内へ組織化ein-gliedern し、一切を構造づけているのである。[31]

VI サミュエル・ベケットの〈無窓性〉解釈
――「窓なき自己」のアイロニー――

サミュエル・ベケット（一九〇五―八九）は、『マーフィー』（*Murphy*, 1938）から『まだもぞもぞ』（*Stirrings Still*, 1988）にいたるほとんどの作品を通じ、手を変え品を変えライプニッツの〈無窓のモナド〉を、「窓なき自己」（windowless self）[32]のアイロニカルな表現として執拗に追い続ける。[33]登場人物はいつも〈窓のない閉じられた空間〉にいる。ベケットのモナドロジー解釈はたしかに独我論的だが、しかしモナドに外部はないとする点ではフィンクやロムバッハのそれにも似た要素をもつ。フライブルク現象学の系譜が、無窓性の内実を〈実在的無窓性〉から〈志向的有窓性〉の方向へ問い進めて行ったのに対し、ベケットは同じく実在的無窓性に立ちながらも、そこから反転して〝志向的無窓性〟を強調するのだ。そのことによってベケットは、人間の孤独や疎外の状況を描出せんとした。ベケットにとって独我論は、単に（論理的、認識論的に）克服されるべき対象ではなく、無窓性も単なるメタファーではない。彼は近代の現実性における心、自己、世界にとって、〈無窓性〉のもたらす事態を冷徹に観察する。ベケットにとって、「モナド」が切実な意味をもつのは、それが脱自的モナドどころか、逆に〝自閉症モナド〟としての近世主観性の自由なき閉塞状況を示唆するからである。モナドが出口なき自己をかえって暴いてしまうことにベケットは苛立つ。それにともない、ライプニッツが自発性と世界関係性を属性とするモナド主観に帰属させた一連の意味や性質も、ライプニッツがおそらく予期だにしていなかった仕方で、いまベケットによって次々といわばパロディ―的に読み替えられてゆく。まず自発性にかんして、内容充実したモナドは「巨大な空洞の球体」[34]へ、モナドの自発性は「狂った鳩時計」[35]へ、間モナド的な関係にかんする予定調和は「予定恣意」（pre-established arbitrary）[36]へ、そして最善世界は最悪世界[37]へ捻られる。またベケットは『マーフィー』の仏語版（一九四七）において、マーフィの屋根裏部屋にかんして、それが

ライプニッツのハノーヴァーの居室であった、とわざわざ書き添える。[38] そのうえで『勝負の終わり』では、部屋の主ハムは自室を一歩も出ずに椅子の上で寝起きし、鎮痛剤を常用しながら召使に君臨する暴君として描かれている。これこそ、宮廷に奉職しながら、二〇〇〇人以上もの各界の要人、知識人、学者と文通し、ヨーロッパ各地にアカデミーを建設せんと奔走した普遍学者ライプニッツをひっくり返し、皮肉たっぷりに揶揄したものでなくて何であろうか。[39]

ベケット研究者の森尚也氏は、ベケットが「無窓性」(windowlessness) 概念[40]を三つのレヴェルで使い分けていると指摘されている。すなわち、〔1〕作品中に置かれ、無窓性を強調する装置(例えば、「小さな曇りガラスの天窓」)、〔2〕コミュニケーションを欠いた空虚なモナド的自我の内部、〔3〕作者と語り手との間、語り手と登場人物との間にそれぞれ措定される無窓性(窓がないということは作者や語り手のモノローグ、夢想を暗示する)、というレヴェルである。[41] 明らかに、ベケットの「無窓性」には、そのどのレヴェルをとってみても、フッサール、ハイデッガーの「志向性」や「脱自性」の入り込む余地はない。

ベケットにはそうした自閉症的モナドのモティーフだけでなく、さらに「窓」そのものの性格についても鋭い議論があり、今後現象学の分野でも検討に値しよう。『モロイ』では、脳に多くの窓がある様が描かれている。[42] しかしそれらは外へ向けた窓ではない。「ここには窓がない」。すべての風景は imago なのである。部屋とは脳の内部であって、その薄暗い部屋の上方には二つの曇ガラス(すなわち両眼)がはめ込まれている。おそらくはひとは自分の頭蓋の内部を覗いている。否むしろ他人が窓から自分の脳内を覗き込んでいるかもしれない。通常は「窓」といえば、内から外へ向かって開けられた窓をひとは連想するだろう。それどころか、自己と世界の哲学的探究においても、もっぱら外界との関係という視点から「窓」というものが、その有無をめぐって、検討されており、それはライプニッツでもロックでも、あるいはフッサールでもハイデッガーでも共通していた。しかしいまベケットは、外を見る窓でなく、〈内へ向けて開けられた窓〉を示唆するのである。「窓」(たとえば眼)を通して見る風景がどうして「外」の風景だと断言できるのか。それは脳の「内」部の風景であるかもしれない。さらには、眼とはひとが外を見るときの器官であるだけでなく、同時に眼をとおしてひとは他人に自分の脳内を覗き見られるのである。こうした「内」へ向けたベケットの「窓」に対応するような議論をあえて現象学の圏内に探

すならば、それはフィンクおよびロムバッハであろう。すなわち、モナドは「全体」であり、「構造」である、そして構造は唯一で排他的であり、構造にとって一切は内部であるとすれば、われわれは一切をわれわれの内部に、すなわち内へ向けて開けられた窓を通して見ているかもしれないからである。しかし自己の内側を抉る「窓」はベケットにおいては、現象学的哲学的な分析や反省に先だって顕在化されるべき、近代の主観性の置かれた絶対的なリアリティーなのであった。

結　語

——近世主観性における〈無窓性〉の捻れと現象学の課題——

ベケットの「無窓性」解釈は、ライプニッツからフッサール以下フライブルク現象学にいたる展開に、すなわち実在的・無窓性から志向的・有窓性への超越論的問いの進行に痛烈な冷や水を浴びせたともいえる。近世の主観性は、自発性と世界関係性を属性とする〈モナド的主観〉という性格をもつこと、そして自発性が〈無窓性〉に基づいて世界関係性に媒介されるというのが、ライプニッツ、フッサール、ハイデッガー、フィンク、ロムバッハという現象学的な思惟の発展線であった。

しかしながら実在的無窓性から志向的有窓性への連絡は、ライプニッツにおいてもすでに、元来アクロバティックともいえる議論（「表出」説）できわどく成り立っていた。現象学は実在的無窓性をいわば克服済みの前提としつつ、「問い」としては志向的有窓性に専念することによって、この結合自体のもつ本質的な脆さとでも呼ぶべきものを迂回し続けた。その事情はフィンクでもロムバッハでもかわりない。しかし「主観」がまさに西洋近世の、自由な、自己意識的なそれであり続けるかぎり、実在的に無窓であること（すなわちモナド的主観が外的物理的影響から独立であること）による自己決定性はその不可欠な契機であり、またそれゆえ副作用や後遺症なしにはすまないはずである。ベケットはそのことを警告している。

実在的・無窓性＝志向的・有窓性に対して、ベケットがいささかグロテスクなまでに、あるいは自虐的なまでに摘出して見せるのは志向的・無窓性＝実在的・有窓性とでもいうべき事態であるのだが、この関係は、ベケットに即していうとアイロニーである。ライプニッツや上にみた現象学の系譜は、いわば近世主観性のもっぱら正の面を強調したのに対して、ベケットは負の面を集中的に摘出した、と

いってよい。

しかし同時にこの二つの組合せどうしは、或る意味でメルロ＝ポンティの言うキアスム（chiasme）にも通じるような関わり合いにあることがわかる。実在的・無窓性かつ志向的・有窓性に対して、志向的・無窓性かつ実在的・有窓性。モナドはノエマに対するノエシスとして世界関係を本性的にもつとともに、世界から疎外されて自閉症的であり、また、内的自由を有する精神の自発性であるとともに、外的世界の偶然に翻弄される（＝予定恣意）だけの、あるいは他人によって覗かれる頭蓋＝自動機械でもある。じつにこのような志向性、実在性それぞれの断面で有窓性と無窓性が交差する処でこそ、近世の主観性のリアリティーが見られるべきであろう。無窓とされるモナド主観が外部をもたず、一切を内部性としてもつがゆえに、窓の想定自体がいわば過剰であること、つまりモナド主観は、その「窓」にかんしていつでも〈裏返し〉に、脱自性から排他性へ転じる逆行の可能性を指示するということは、現象学内部でもロムバッハが暗示していた。あるいは脱自的な〈モナド的主観〉はそうした排他的な〝逆モナド主観〟とあわせて見られるべきではないのか。モナド主観―逆モナド主観の相互的な転回あるいは共属性こそが正面に見据えられるべきではないだろうか。今後現象学の立場から近世主観性の行方を探るとすれば、自発性と世界関係性とを結合するはずのこのような〈無窓性〉ということが、志向的関係に対してはかえって自らを閉ざしかねないという、その捻れの面へ向けて視点を広げる以外にないと思われるのである。[43]

注

（1）Vgl. Hans Poser, *Monadologie des 20. Jahrhunderts*. In: Studia Leibnitiana Supplementa, XXVI, Stuttgart 1986

（2）Vgl. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*. I, q. 14, a. 2; Ders: *Commentarium in libros de anima Aristotelis*, IX, 720-2.

（3）所謂後期のハイデッガーは、モナドの表象的性格に基づいて、デカルトよりもライプニッツのほうに近世主観性の形而上学の典型を見て取っている。Vgl. Heidegger, *Nietzsche*, Bd. II 436-57; Kiyoshi Sakai, *Zum Wandel der Leibniz-Rezeption im Denken Heideggers*, in: Heidegger Studies, vol 9, Berlin 1993.

（4）Spontaneität という概念はカント『純粋理性批判』においても、対象認識を可能ならしめる制約たる純粋悟性の性格として、重要な役割をはたすことになる。Vgl. *KrV*. B74, 130, 132.

（5）Vgl. Rudolf Eucken, *Geschichte der philosophischen Terminologie*, Leipzig 1879. Nachdr. Hildesheim 1964, S. 203,

Anm.

(6) ライプニッツにおける「自発性」概念については、拙著『世界と自我―ライプニッツ形而上学論攷』創文社一九八七年、第一部第一章参照。

(7) 窓、window, fenêtre をわれわれは単なる文学的比喩と見なしてよいとか、またライプニッツが哲学的議論にそういう日常的表現を使用したのは不適切だという批判があるであろう。しかしそれなら、「洞窟」、「鏡」、「パースペクティヴ」、「配慮」(Sorge)、「顔」(visage) 等はどうなのか。「超越論的」transzendental というような所謂専門語にしても、hinübersteigen という意を基にしている。またライプニッツ自身、哲学的議論は、人間に天賦の理性にのみ依拠してなされるべきであり、スコラ哲学的概念に囚われていないアマチュアのほうが理解力に優れているとさえ示唆し、貴族や婦人達との論議をも重んじた。ライプニッツは秘教性 (Esoterik) に反対し、単なる通俗哲学とも違う公教的 (exoterisch) な哲学の可能性を信じていた。"Voilà en peu de mots, toutes ma philosophie, bien populaire sans doute" (GP. III348). Vgl. Helmuth Holzey, *Exoterik und Popularphilosophie bei Leibniz*, in V. Internationaler Leibniz-Kongreß Vorträge, II. Teil, Hannover 1989.

(8) ライプニッツのプラトン哲学との取り組みについては、酒井、前掲書、第二部第五章第三節参照。

(9) Vgl. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, Bk. I, ch. II-15; Bk. II, ch. XI-17.

(10) "perceptio = expressio" という定式は、GP. II 311; III574f. 等にも見える。

(11) Vgl. Locke, *ibid.*: "For in bare naked perception, the mind is, for the most part, only passiv; and what it perceives, it cannot avoid perceiving" (Bk. II, ch. IX)

(12) ここで脱自性が言われる場合、その意味はハイデッガーの場合を意識しつつもそれと同一視されるべきではない。ライプニッツにとって有るものと有との存在論的差異は主題ではないし、世界は現有の根本体制ではなく、およそ有るものとその系列の全部(一切のモナド)だからである。モナドの脱自性とは、その語源 ἔκστασις, ἐξίστημι〈自己の外に出ている aus sich herausstreten〉に忠実な意味において、(ロックやデカルトに対抗して)空間的場所的差異の克服を示す。酒井、前掲書、六九―七七頁参照。

(13) 『モナドロジー』最終部(§84ff.)には、〈我と汝〉という人格論的な他者論の位相も告げられてはいるが、そうした〈応答〉の関係なるものも、それ自体は〈無窓性〉の存在論的な構造に基づく、と考えられる。

(14) なおダスチュールは、他者経験は時間経験でもあるとして、自己移入と想起との連関を示唆している。Vgl. F. Dastur, *Die Zeit und der Andere bei Husserl und Heidegger* (Sympoium zur "Frage nach den Anderen", Freiburg 28. -30. Juni 1990)

(15) Vgl. GP. II56 (an Arnauld, Juli 1686)

(16) Vgl. B. Russell, *My Philosophical Developpement*, London 1959, ch. II. こうした「論理的秩序」としての独我論を後にラッセルは捨て、知覚と物理的世界を別々の領域として認める知覚因果説を採用する。ただその場合でも、内外の区別が空間的実在的であることにかわりはない。

(17) Vgl. H. L. Breda, *Leibniz' Einfluß auf das Denken Husserls*, in: Studia Leibnitiana Supplementa, V, Stuttgart 1966.

(18) Vgl. Renato Cristin, *Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz*, in: Studia Leibnitiana, XXII / 2, Stuttgart1990, S. 165.

(19) Vgl. An Dietrich Mahnke, 6. IV 1923, in: Husserl Briefwechsel, hrsg. v. K. Schumann, Dordrecht / Boston / London, III 440.

(20) Vgl. Heinrich Rombach, *Die Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*, Freiburg / München 1980, S. 52ff.

(21) 閲読を許可下さったフライブルク大学フッサール・アルヒーフに感謝申し上げる。

(22) GA. 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, hrsg. v. P. Jaeger, 1979.

(23) Vgl. *ibid.*, S. 244ff.

(24) Vgl. *ibid.*, S. 87, Anm. .

(25) GA. 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, hrsg. v. Klaus Held, 1978.

(26) Vgl. S. Fink, F. Graf (Hrsg.), *Eugen Fink Vita und Bibliographie*. Freiburg

(27) フィンクの遺稿の閲読を許可されたばかりでなく、筆者の研究に多大の御援助を賜ったオイゲン・フィンク・アルヒーフのF・グラーフ教授とS・フィンク夫人に深謝する。

(28) Vgl. H. Rombach, *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*, Freiburg / München 1980, S. 57.

(29) *ibid.*, S. 62f.

(30) そのかぎりモナドはクザーヌスの「非他」(non aliud) と似ている。だが同時にモナドが多であり、多相互の関係としての「予定調和」が措定されるかぎりでは、ライプニッツのモナド論は「鏡映」概念を有しながらも、いまだ「体系」(System) の思惟に留まる、とロムバッハは見る。Vgl. *ibid.*; Ders., *Substanz System Struktur*, Freiburg / München 1965 / 66, Bd. II, Kap. VII, 1

(31) ロムバッハには普遍主義的と個体主義的という二つの方向が存し、それぞれ彼の構造有論と（中期後期の）形象哲学・ヘルメス学の課題を形成しているが、その両方向は、彼によって構造として解釈されたモナドの、その多であるとともに唯一であるという両義性にも関わっているといえる。

(32) "windowless self" は *Stirrings Still* の未発表草稿にある語（森尚也教授の御教示による）："So in his windowless self that

no knowing whether day or night" (Reading University Library, MS2935/1)

(33) ベケットのテクストとしては、*The Collected Works of Samuel Beckett*, Grove Press New York を用いた。他に、高橋康也監修『ベケット大全』白水社一九九九年、を参照した。

(34) Vgl. *Murphy*, 107: "Murphy's mind pictured itself as a large hollow sphere, hermetically closed to the universe without"

(35) *ibid.*, p. 2.

(36) *Watt*, p. 134

(37) ベケットは、ライプニッツの最善世界説を非難するヴォルテール等がその論拠とするリスボンの大地震(一七五五)に言及している。*Watt*, p. 43.

(38) *Murphy*, Paris, p. 119: "une mansarde dans la belle maison renaissance de la Schmiedestrasse où avait vécu, mais surtout où était mort, Gottfried Wilhelm Leibniz"

(39) Vgl° *Endgame*, p. 19, 33, 35.

(40) windowlessness(無窓性)という語の使用例は、*Watt*, p. 152.

(41) 森尚也「ベケットのモナド的無窓世界、あるいは闘争する時計たち」(『ユリイカ』一九九六、二、一八〇—一八七頁)参照。ベケットの数多くの作品における、ライプニッツへの多種多様な言及について御教示を賜った神戸女子大学瀬戸短期大学の森尚也教授に深甚の謝意を表する。

(42) Vgl. *Molloy*, p. 68f.

(43) 近世主観性を、本稿では、〈自発性+世界関係性〉としてのモナド的主観の面から考察した。しかしもう一つそれの重要なメルクマールがある。それは「自己意識」ということである。ライプニッツのモナド論の体系では、それは「統覚」(apperception)、「意識」(conscience)、「注意力」(attentio)という事態に含められているが、必ずしも十分とはいえない。筆者は、自己意識は、欲求が或る知覚から別の知覚への推移的状態であるとされることと関係があると考えている。そうだとすれば、そのことは、主観が対象世界へ関係することとどうかかわるのであろうか。しかし、いまは紙数も尽きたのでそうした点の主題的な究明には他日を期すほかはない。

(酒井　潔・さかい　きよし・学習院大学)

「相互人格性」理論の陥穽

加藤泰史

「まだ人格として形成されていない《こころ》か、あるいは野生化した《こころ》をまず最初に道徳的善の方向へ導くためには、そのひとの利益になるものを示して誘い入れるとか、あるいはそのひとの損害になることを示して脅かすといった準備的な促しがそうした《こころ》にはわずかにせよ不可欠であるということ……このことは否定できない」(KpV, V, 152)。

一　はじめに　――問題提起――

カントは『純粋理性批判』の「純粋理性のパラロギスムスについて」において、「さて、わたしが《思考する存在者》についてほんのわずかの表象でも持つことができるのは、外的経験によるのではなく、たんに自己意識によってである。したがって、こうした対象は、このわたしの意識を《他の事物》に転移したもの(Übertragung)にほかならず、この転移によってのみ《他の事物》は《思考する存在者》として表象されるのである」(KrV, A346f./B404f.)というように、《Übertragungstheorie》を説明的に導入しているが、しかしその内容があまりに奇異なためにこれまでのカント研究ではハイムゼートの *Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* (Berlin, 1966) を除いてほとんど言及されてこなかった。

しかしながら、この《Übertragungstheorie》は「人格」としての「他者」が成立する根源的場面にかかわっており、したがって他者理論としてもきわめて重要な意味を持つ。

そのことに最初に注目したフィヒテはこの理論の核心を次のように敷衍している。

「こうした第一の定立において《ひとつのそれ（Es）》ないしは《たんなる客観》すなわち《われわれの外部にあるもの》として定立されたあるものへ、われわれ自身の内部に見出された自我性の概念が移し置かれて（übertragen）そのあるものと綜合的に合一される場合に、この制約された綜合によってはじめて「汝（Du）」がわれわれに対して成立するのである」（ZE, I, 502）。

このようにフィヒテは《Übertragungstheorie》の基本的論点について正確な理解を示してそれをさらに展開すると同時に、また「わたしの精神は『純粋理性批判』（第三版）三七二―三七四頁の課題［すなわち、「各人の自由が他者の自由と共存しうるようにする法則に従った人間の最大自由の憲法」（KrV, B373）を制定しようとする試みのことである］を解決しようというすばらしいアイディアに取り付かれています」（Briefe, Nr. 565, 418）というように、『純粋理性批判』からもうひとつの問題構制を析出してそれを引き受けながら《Übertragungstheorie》と統合することによって、「相互人格性」にもとづく相互承認論を構築しようとしたのである。つまり、「人間（したがって、すべての有限な存在者一般）は複数の人間のもとでのみひとりの人間となるのである。したがって……そもそも人間が存在するということであるならば、複数の人間が存在しなければならない」（NR, III, 39）のであり、それにともなって世界もつねにすでに「相互主観的」ないしは「相互人格的」ということになる。こうした相互承認論はヘーゲルによって批判的に継承されながら現代の「討議倫理学」にまでいたる。

それに対して、最近では別のコンテクストにおいてカントの《Übertragungstheorie》が論及されており、それが「素朴心理学（Folk Psychology / Alltagspsychologie）」の他者理解をめぐる論争にほかならない。ここでは特にヒールやゴードンなどの模擬説に注目してみたい。というのも、とりわけゴードンの「ラディカルな模擬説」は相互承認論とは異なった新たな枠組みの中で《Übertragungstheorie》を再解釈してそれに現代的意義をほどこそうとしているようにみえるからである。

しかしながら、相互承認論にせよ（あるいは、場合によっては模擬説にしても）人間理性の同型性にもとづく「人間学的形而上学」を前提としているが、それとは対照的にむ

しろカントはその《Übertragungstheorie》を通して「同じ人間理性」というみずからの確信を問題化し、「人間学的形而上学」そのものから離脱することによって「わたしの外部」に「もうひとりのわたし」、すなわち、「人格」としての「他者」がいかにして成立可能であるのかを根本的に問い直そうとしているのである。したがって、カントの《Übertragungstheorie》をどのように理解するのかはいわゆる「近代主観主義」をどのように評価するのかに関するひとつの試金石ともなろう。

本論稿の考察は次のようにして行われる。まず第二節では「相互人格性」にもとづく相互承認論を分析してその問題点を析出し、つづいて第三節では、カントの《Übertragungstheorie》に独自の分析を加えてそこから「相互人格性」理論などとは異なった他者理論を導き出す。さらに第四節では「ラディカルな模擬説」の他者理解を取り上げて、それがカントの《Übertragungstheorie》に関してどのような局面を切り開こうとしたのかを見定めたい。「ラディカルな模擬説」はカントの《Übertragungstheorie》と同じ問題構制を共有しようとはするものの、「類推説的」アプローチに固執してその試みに挫折することになる。しかし、この挫折そのものは逆説的な仕方で「他者」に対する「わたし」の存在論的優位を証示しているのである。そこで、最後に第五節では再びカントの《Übertragungstheorie》に立ち返ってその問題を「定言命法」の論理と関連させて論じたいと思う。あらかじめ結論を先取りするならば、カントのいう「自律的自我」は他者に対して開かれた存在ではあるものの、しかし「わたし」の世界が直ちに「われわれ」の世界であるわけではなく、その意味で世界はつねにすでに「相互主観的」ないしは「相互人格的」であるということにはならないのである（ここで一言だけ簡単に付言しておきたい。人格を相互に承認することに関する「相互人格性」の論理と、世界が「相互主観的」であることを説明する論理とは厳密には理論的に区別されなければならないが、また同時にその両者は密接に関連してもいる。本論稿ではこうした理論的区別の問題についてはとりあえず括弧にいれたまま考察を進めることにする）。

二　「古典的」相互承認論の位相[1]

『全知識学の基礎』では、自我と非我との対立は克服されずに非我の自我への一致も自我の「無限の努力」によるものとして無限の彼方に求められることになった。それに

対して、『学者の使命』や『自然法の基礎』ではそうした自我と非我との対立を克服する新たな論理が展開される。それが「相互人格性」にもとづくフィヒテの相互承認論である。

フィヒテは『自然法の基礎』の第一節で「有限な理性的存在者は、自由な活動性を自己に帰属させなければ、自己自身を定立することができない」というテーゼを「第一定理」として掲げ、さらに「自己内に還帰する働き一般（自我性・主観性）が理性的存在者の特徴である」と規定する。つまり、理性的存在者が理性的であるのは「自由な活動性」を自己帰属させる「自己内還帰の働き」のもつ自己関係的構造によるのであり、この自己関係的な働きによって自己定立するからである。しかしながら、「ここで提起されている理性的存在者は有限な理性的存在者である」とされ、この「有限性」にもとづいて理性的存在者に対して「ひとつの外部」が開かれることになる。

「自己内還帰する働き（B）は限界づけられた働きでなければならない。換言すれば、この働き（B）のほかにもさらに（C）が存在していなければならないであろう。しかも、この（C）は自己内還帰の働き（B）ではなく、これと対立しているものであろう」（NR, III, 17）。

このように（C）は「限界外」という意味において「ひとつの外部」にほかならず、しかもこの（C）とは「理性的存在者の外部にあって、理性的存在者と対立している何かあるもの」であり、それはまさに「世界」にほかならない。そして、ここでこうした「世界」を客観とする働きとして「直観作用」ないしは「世界直観」の問題が提起される。ここには「自我の矛盾的構造」が暗示されているので、その問題性をまとめておきたい。

（1）理性的存在者の「有限性」にもとづいて「外部」としての「世界」が現れることによって、新たに世界直観の問題が提示された。この直観は世界という「外部」に向かう「志向性」であり、したがって、世界直観と世界との関係は志向的関係にほかならない。

（2）世界は直観の客観であり、この客観は「自我の自由な働き」に由来するのではなく、「自我の自由な働き」に対して「外部」であるからこそ客観は客観なのである。そしてむしろ、こうした「外部」によって「自我の自由な働き」が制限され限界づけられるのである。

（3）しかし、このまま「外部」を残したままにしておくと、理性的存在者の特徴である「自己内還帰の働き」のもつ自己関係的構造を維持することが不可能となる。そこで、この「自己関係性」を維持するために「自我の自由な働きは……客観を止揚することを目指す」ことになる。なぜなら、「外部」を止揚することによってこの「自由な働き」は「自己関係性」を回復することができるからである。しかし、そのことによって「自我の自由な働きはまさに客観に向かう活動である」とされ、したがって、「自我の自由な働き」は「志向的」でもあることになり、ここに「矛盾」が生じる。

フィヒテはこの矛盾を「この自由な働きは必然的に理性的存在者が自己自身の内へと還帰する働きであるべきであり、しかもこの働きは、[外部としての]客観に向かう限りでは自己内還帰の働きではない」（NR, III, 19）というようにまとめる。つまり、主観と客観との関係を説明しようとすると、「ある循環」に陥らざるをえなくなり、それを敷衍するならば、客観は主観の自由な活動を前提とするが、この活動に先立って客観が定立されていなければならず、さらに客観の定立には主観の自由な活動が先行するということになる。フィヒテはこうした循環ないしは無限背進を解決するために「促し」にもとづく綜合を提示する。

「主観の活動が客観と同一の瞬間において（in einem und ebendemselben Momente）綜合され、主観の活動性がそれ自体知覚され把握された客観であり、その客観は主観のこの活動性にほかならず、したがって、両者は同じ（dasselbe）であると想定できればよいわけである。……このことはいかにして可能なのであろうか。両者が完全に合一しているのは、自己規定へと主観が規定されていること、換言すれば、活動へとみずから決断するように主観が促されていること（Aufforderung）をわれわれが想定する場合にほかならない」（NR, III, 32f.）。

フィヒテによれば、このようにして「促し」にもとづく「同時的綜合」において「循環」ないしは「矛盾」が解決され、それにともなって「客観」も新たに意味づけされることによって「自己の外部にある他の理性的存在者」すなわち「他我」と解され、ここに「他我の演繹」あるいは「相互人格性の演繹」が完了して「自我」と「他我」との等根源性が確保されるというわけである。しかし、この「促し」のも

とづく「同時的綜合」は具体的にはいかにして可能であるのだろうか。このことについてフィヒテは、現在形ではなく未来形で想定しなければ矛盾に陥るとする一方で（vgl. NR, III, 33）、作用と反作用のモデルにもとづいて論証しようともしている（vgl. NR, III, 34）。前者の場合には、「同時的綜合」はひとつの課題であり、《Sollen》の問題となって結局のところ『全知識学の基礎』のように「他我」は「自我」の無限の彼方に位置づけられることになろう。それに対して、後者の場合は「促し」の持つ「相互性」をより適切に説明しているようにみえる。ここではこのモデルを「教育」に即して「促し（Aufforderung）」とそれ対する「応答（Entsprechung）」として具体化している議論を取りあげたい（vgl. NR, III, 74ff.）。つまり、問題の「主観の活動と客観との同時的綜合」は「促し」と「応答」が同時的であること、したがって、「促し」に対しては必ず「応答」することを意味することになる。フィヒテによれば、家族における両親の教育の目的は「その子どもを自由な活動へと促す」ことにあり、この場合に両親の「促し」が「促し」として理解され、それに対する「応答」が可能になるのはまず第一にその子どもが「促し」を理解する能力を持った「理性的存在者」という点で両親と同じだからであり、さらにまた両親とその子どもが「家族」という相互人格的な場にともに帰属しているからなのである。しかし、後者の条件は論点先取を犯している。そうしてみると、「促し」と「応答」が同時的に成立するためには、促す「両親」とそれに応答する「子ども」とが何らかの意味で「同じ（dasselbe od. gleich）」であること、換言すれば、両者の同型性または同一性という条件が不可欠となる。

しかしながら、このことは実はすでにフィヒテ自身の問題設定の中で明示されていたのである。フィヒテは「相互承認」の問いを一七九四年の『学者の使命』では、「いかにして人間は自己自身と同じ理性的存在者たちを自己自身の外部に想定し承認するにいたるのか」と定式化していた。この問いにおいて明らかなように、外部に想定されるものは何らかの意味で「自己自身と同じ」であることがすでに前提とされているのである。さらにまた、こうした同型性または同一性に関して、一七九五年の『言語能力と言語の起源』によれば、人間は自己自身の外部のものを自己自身に一致させようとして「理性に適ったもの（vernunftmäßig）」を自己自身の外部に求めるのである。このように「自己自身の外部」に想定されるものは「理性的」という点で「自己自身」と同じなのであり、こうした

同型性を前提としながらこの同型性にもとづいてはじめて「促し」が「促し」として理解され、それに対する「応答」も可能となって「同時的綜合」が成立する、換言すれば、「相互人格性」にもとづく「相互承認」が成り立つというわけである。そして、ここに相互承認論の基本構造が確立される。

ヘーゲルはフィヒテのこうした相互承認論を批判的に継承しているが、両者の相互承認論は同じ構造を持っているといえよう。初期ヘーゲルは相互承認のひとつの典型である「愛」について、「愛は、鏡に向かうように、またわれわれの本質のエコーに向かうように、同じもの(das Gleiche)に対してのみ生じる」(Fragmente, I, 31) と説明しているが、この構造は基本的には後期ヘーゲルにいたるまで確認できると思う。たとえば、ヘーゲルは『エンツュクロペディー』において「普遍的自己意識とは、他の自己の中で自己自身を肯定的に知ることである。そのおのおのの自己は、自由な個別性として絶対的自立性を持っている。……それぞれはまた次のような仕方で相互性としての実在的普遍性を持っている。すなわち、それぞれの自己は、自由な他者の中で自己が承認されているのを知っているが、それはその自己が他者を承認し他者が自由であることを知っているかぎりにおいてである」(Enzyklopädie, X, 226) というように、相互承認によって「普遍的自己意識」の成立を説明しているが、この場合にも「自己」と「他者」は「自由な自己意識」であるという点でまさに「同じ」なのである。

以上のような相互承認論は、基本的には「わたし」と「他者」との存在論的等根源性に依拠している、別言するならば、(a)「同じ人間理性」という形而上学的前提および、(b)「促し」に対する「応答」の必然性という前提にもとづいて成立しているといえよう。フィヒテの場合には、それが「同時的綜合」の問題に凝縮されていたわけである。それに対して、カントの《Übertragungstheorie》はこうした相互承認論的問題構制そのものを疑問視して、「人間理性」の同型性および「応答」の必然性というその前提条件を根本的に問い返しているのである。

三　他者理論としての《Übertragungstheorie》[2]

カントは「純粋理性のパラロギスムスについて」(KrV, A341 / B399ff.) においてその《Übertragungstheorie》を展開するに先立って《わたしは考える》が超越論的概念で

あることを指摘したうえで、「……どれほどこの［《わたしは考える》という］概念が経験的なもの（感官の印象）から純粋であろうとも、それでもこの概念は二種類の対象をわれわれの表象力の本性にもとづいて区別するのに役立つ。思考するものとしての自我は内的感官の対象であって《こころ(Seele)》とよばれるであろう。外的感官の対象であるものは《身体（Körper)》とよばれる」（KrV, A342／B400）という仕方で「身体」に言及する。つまり、カントは「合理的心理学」が《わたしは考える》を唯一の原典としてそこから全面展開しようとすることをいましめて《わたしは考える》が表象一般の形式にすぎないことを力説しているが、これは同時に「合理的心理学」が「こころ」を実体化するによって「身体」の観点を忘却してしまうことに対する批判にほかならないのである。この「身体」の問題こそ「合理的心理学」批判の隠された論点であり、カントの《Übertragungstheorie》が置かれている潜在的なコンテクストを形成しているといえよう。このことを確認しながらカントはその《Übertragungstheorie》について次のように語りはじめる。

「……最初に奇異なことと思われるにちがいないのは、わたしがそもそもそのもとで思考し、それゆえにわたしの主観の性質でしかない条件が同時に思考するすべてのものにも妥当すべきであろうということ、また、われわれが《表面的には経験的のようにみえる命題》にもとづいて確然的な普遍的判断を基礎づけようとあえて行うこと、つまり、思考するすべてのものは、自己意識がわたしについて主張するのと同じ性質を持っているということである。しかし、このことの原因は次の点にある。すなわち、われわれは《われわれが事物を思考する条件となるすべての固有性》をアプリオリかつ必然的に《事物》に付与（beilegen）しなければならないという点にある」（KrV, A346f./ B404f.)。

ハイムゼートは「……ここで語られるのは、こうしたわたしの意識が他の事物に……転移する（übertragen）というより奇異な事態である。もちろんカントはここで、たとえば、二〇世紀になって心理学やフッサール・シェーラーによって具体的に把握されるにいたった他我問題を念頭においているわけではない……」[3]とコメントしているが、しかし正しくはそうではない。むしろカントの指摘する「奇異なこと」とは「思考するすべてのものは、自己意識がわた

しについて主張するのと同じ性質を持っている」という事態そのものであり、それを別言するならば、「自我」としての「思考するわたし」のほかに別の「思考するわたし」が「他我」ないしは「他者」として存在することは奇異である、あるいは、「自我」としての「思考するわたし」と同じような資格と構造を持った存在者が実在することは表面的にはあたりまえの経験的事実のようにみえるが、それこそが奇異な事態なのだということにほかならない。つまり、カントがその《Übertragungstheorie》を導入するにあたってラディカルに問い直そうとするのは「同じ人間理性」という思想であり、またそれを支える「人間学的形而上学」なのである。[4] このように「他我」ないしは「他者」が存在することの本来的な「奇異さ」を析出することによって、カントはその《Übertragungstheorie》を「他者問題」のコンテクストに置こうとするのであり、またそれを「他者論」として展開するわけである。

カントは《Übertragungstheorie》の具体的内容についてこう説明する。

「さて、わたしが《思考する存在者》についてほんのわずかの表象でも持つことができるのは、外的経験によるのではなく、たんに自己意識によってである。したがって、こうした対象は、このわたしの意識を《他の事物》に転移したもの(Übertragung)にほかならず、この転移によってのみ《他の事物》は《思考する存在者》として表象されるのである。しかし、《わたしは考える》という命題はその場合蓋然的にしか理解されていない。つまり、この命題がある現存在の知覚を含む可能性があるかぎりは蓋然的にしか理解されないということではなく、この命題の可能性からすると、こうしたきわめて単純な命題からどのような固有性がこの命題の主語に向かって付与(fließen)できるのかを判定するためには蓋然的でしかないのである」(KrV, A346f./ B404f.)。

カントによれば、《Übertragung》によって「思考する存在者」は表象可能となる、換言すれば、《Übertragung》によって「他者」が表象可能となり成立することになる。しかし、ここで重要なのはこうした「他者」の成立が「外的経験」にもとづくのではなく、カントの《Übertragungstheorie》の場合に「他者」は「外的経験」において現れるわけではないということである。このことはさらに、(α)《übertragen》ないしは《Übertragung》は「外的知覚」または「外

的経験」とかかわらないこと、それゆえに（β）リュッターフェルツの指摘するように[5]、カントの《Übertragungstheorie》のコンテクストは「主観—客観図式」といった「認識」のコンテクストではないことなどを含意している。したがって——すでに第一節で指摘したように——ハイムゼートはこの《Übertragungstheorie》が「類推説」の一種であるとの理解を示しているが[6]、むしろカントは「類推説」的なアプローチをたくみに排除しようとしているのである。たとえば、ヒュームはその「類推説」的アプローチについて次のように述べている。

「「まず注意すべきことには、他者の」ある情念が共感によってこころに注入される場合、最初はただ結果によって知られるだけである。換言すれば、顔貌や談話などにおける外的徴表によって知られるだけで、この徴表が情念の観念をこころに伝達するのである。そして、この観念はたちまち印象に転換する。言い換えれば、強い程度の勢いおよび活気をえて、情緒そのものとなり［他者のうちにある］もともとの情念と等しい情感をうむのである[7]」。

このようにヒュームにとって「他者」問題は「他者のこころ」の問題にほかならない。しかし、「他者のこころ」そのものは外的知覚の直接的な対象とはなりえないので、「他者のこころ」の外的なしるしである「表情」や「身振り」といった「身体表出」をかいして間接的に「他者のこころ」の内部の観念を類推するしかないわけである。つまり、「わたしは因果・類似・接近という原理によってこの身体表出の知覚を他者のこころについての観念と結びつけ、こうしてわたしのこころのうちに生じた観念を他者に属するものとして想定する[8]」のである。この「類推説」的アプローチでは「表情」・「身振り」といった「外的徴表」の知覚、すなわち、カントのいう「外的経験」が決定的な役割を担っているのであり、それに対してカントが「外的経験」にもとづく可能性を遮断したことはこうした「類推説」的アプローチを放棄したことになる。しかしながら、カントがこうした「類推説」的アプローチを放棄した理由はどこにあるのか。それは、「……およそあらゆる人間のあいだには大きな類似性が自然に保存されている。他者のうちに認められるいかなる情緒ないしは原理にしても、われわれ自身のうちに何らかの程度で同類を見い出すことができないよう

なものは決してない」[9]というヒュームの言明からも明らかなように、そもそも「類推」が成り立つためには「自己」と「他者」の「類似性」ないしは「同型性」（すなわち、「同じ人間理性」）を前提して「人間学的形而上学」にコミットせざるをえないからである。それに対して、カントはむしろその《Übertragungstheorie》によってヒュームのこうした前提そのものを問い直しているのである。

さて、「外的経験」のもとづく「類推説」的アプローチが放棄されることによって、カントの《Übertragungstheorie》の基盤に置かれている「身体」の意味も「外的徴表」としての「表情」や「身振り」などに還元されるわけではないことが明らかとなった。そこで問われるのが「身体」の非認識的意味についてであり、とりわけ「他者問題」のコンテクストにおいて「身体」がどのような非認識的意味を持つのかに関してである。カントはそれに対して次のような示唆を与えている。

「ひとが《思考する存在者》を表象しようとする場合には、その《思考する存在者》の立場（Stelle）に自己自身を移し置き、したがって、ひとが検討しようとしたこの客観に自己自身の主観を押しつけ（unterschieben）なければならない、ということ（こうしたことは、他のいかなる種類の探求においても存在しない）……は明白である」（KrV, A353f.）。

この引用からまず《Übertragung》の二重構造が明らかになる。《Übertragung》は「他者」の立場に自己自身を移し置くという運動であるとともに、「他の事物」に「わたしの意識」を押しつけるという運動にほかならないのである。前者に関していえば、『判断力批判』や『人間学』の「あらゆる他者の立場に自己自身を移し置く」（vgl. KU, V, 158 / Anthropologie, VII, 228）をすぐさま想起させ、ここにまたミードやハーバマスのような「理想的役割交換」の論理を見出すこともできるかもしれない。しかしながら、「類推説」的アプローチという退路を断ったカントにとって、「他者の立場に自己自身を移し置く」という論理が直ちに「役割交換」のそれを意味するわけではない。それでは、この論理をどのように理解すべきなのだろうか。われわれは、この場合に「身体」が「立場」という意味をともなって現れていることに注目したい。[10]つまり、「わたしの身体」を「わたしの立場」として捉え直すことで「認識的」ないしは「認知的」位相とは異なった「実践的」位相に移行し、「わたし

の身体」が「外部世界」との関係において持っていたその特権性が相対化されることによって「わたし」とは異なった存在者が「他者」として立ち現れる余地が生じる、換言すれば、空間における「他の事物」が「他者」として成立する可能性が開かれてくるのである。後者の「押しつけ」はそうした可能性あるいはそうした余地に向かって「わたしの意識」を「付与（beilegen od. fließen）」しようとするわけである。そして、この「促し」としての「押しつけ」ないしは「付与」に対して何らかの反応なり応答なりが返されたときにはじめて「他者」が立ち上げられたことになる。ただし、その場合にもかならず何らかの反応なり応答なりが返ってくるわけではない。したがって、「わたし」に対して「他者」が立ち現れた「相互人格的」な場（ハーバマスであれば、それを「実践的討議」とよぶだろう）の成立は「促し」に対して「応答」が行われる程度に応じて果たされ、その意味でそうした場の成立はつねに偶然性にさらされているのである。カントは「他者」の成立が《Übertragung》にもとづくことを明示したあとで、「しかし、《わたしは考える》という命題はその場合に蓋然的にしか理解されない」（KrV, A347 / B405）と指摘しているが、それはこの事態を示していると思う。「わたし」に対して「人格」としての「他者」が成立するのは「蓋然的」でしかないのである。

こうしてみると、カントの《Übertragungstheorie》がフィヒテおよびヘーゲルから現代の「討議倫理学」にいたるまでの「相互承認論」的問題構制をその根本から無力化しようとしていることは明らかであろう。つまり、相互承認論が依拠していた「同じ人間理性」という形而上学的前提および「促し」に対する「応答」の必然性に関して、それらには十分な根拠のないことを暴露するにいたり、その結果として、たとえばフィヒテのいう「同時的綜合」が原理的には成立しないということ、このことをもカントの《Übertragungstheorie》は同時に論証していることになる。[11] したがって、カントの《Übertragungstheorie》は「わたし」と「他者」との存在論的等根源性についてもその破綻を宣告しているわけである。しかしながら、カントの《Übertragungstheorie》は現代哲学においてはフィヒテのような相互承認論的枠組みとは異なった「素朴心理学」の観点から、認知発達という認知的ないしは認識的コンテクストにおいて主題化されている。それは、ある意味ではカントの《Übertragungstheorie》を再び「類推説」的問題構制の中で読み直そうとする試みでもある。次節では、そ

の可能性をゴードンの「ラディカルな模擬説」の議論に即して検討してみたい。

四　カントの《Übertragungstheorie》と「素朴心理学」の問題

現代の英米哲学では、幼児の認知発達という心理学的問題に端を発した「他者認識」の問題をめぐって論争がつづいており、そこでは「理論説（Theory Theory）」と「模擬説（Simulation Theory）」が競合し対立している。[12]「理論説」によれば、健常な大人は他者の行為や心的状態を内的信念・欲求などに関する「素朴心理学」にもとづいて予測したり説明したりするのであって、幼児はその発達段階においてそれを獲得して使用できるようになるとされる。それに対して、「模擬説」は他者を認識するためには自己自身の心的状態に関する認知システムを「オフ・ライン」に使用して模擬するだけで十分である、[13]言い換えれば、他者認識のためには「他者の立場に自己自身を移し置く能力」としての「想像力」だけで十分なのであって「素朴心理学」のような科学理論は必要ではないと主張している。こうした要約からすでに「模擬説」とカントの《Übertragungstheorie》とのある種の親近性は明らかであろう。ただし、この「模擬説」はさらに「マイルドな模擬説」（ゴルドマンやヒールなど）と「ラディカルな模擬説」（ゴードン）とに区分される。[14]前者は、他者認識は基本的に「模擬」にもとづくとしながらも「理論説」との共存あるいは合流の可能性を認める立場であるのに対して、後者は「模擬」だけで十分であるとする。ここでは主にゴードンの「ラディカルな模擬説」を考察してゆくが、それはまたゴードンがみずからの「模擬説」の理論的背景としてカントの《Übertragungstheorie》をはっきりと想定しているからでもある。[15]ゴードンは結局のところ「理論説」および「マイルドな模擬説」に対して二正面作戦をとることになるが、まず最初に「マイルドな模擬説」に対する批判を取り上げる中で「ラディカルな模擬説」の問題点を検討してみたい。

ヒールはその「マイルドな模擬説」の基本的論点を次のように描いてみせる。

「わたしは世界について考えることができる。わたしがそうするのは、みずからの決断をくだしてみずからの見解を形成するためである。未来は複雑ではっきりしない。そうした未来に対処するためには、わたしは可能ではあ

るけれども現実的ではないような事態を思い描く必要があるとともにまた実際に思い描くことができるのである。わたしはみずからの趣味・目標・見解がその場合にどのように変化するのかを想像することができ、さらにまたそうした状況のもとでどのように行為しどのような信念を持つのが賢明であるかを決定することができる。つまり、こうしたことを行うわたしの能力が他者についてのある種の理解を可能にするわけである。それを別言するならば、わたしはわたしが世界に関して持っている複雑な知識とわたしの想像力をすべて駆使して、他者に関してさらに詳細に理論化することなく他者についての洞察をえることができるのである。しかもその場合には、思考する存在者であるという点で他者はわたしと同じであるという想定、換言すれば、他者は基本的な点でわたしと同じ認知的能力および認知的性向を持っているという単純な想定が必要とされるだけなのである[16]」。

この引用文は「マイルドな模擬説」の基本構造をきわめて特徴的に語っている。すなわち、「マイルドな模擬説」は他者を認識するためにはある種の自己知および世界知と「他者の立場に自己自身を移し置いて類推する能力」としての「想像力」だけで十分であるとみなすと同時に、さらに「わたし」と「他者」とが「思考する存在者」という点で「同じ」であると想定してこうした「両者」の同型性を他者認識の可能性の根拠としつつ、結局のところそれは「他者の立場に自己自身を移し置く」という論理を「類推説的」アプローチに重ね合わせながらヒューム的問題構制の中で展開しようとしているのである。それに対して、ゴードンはヒールを批判して「マイルドな模擬説」の場合に「他者」は実際には「わたし」のレプリカにすぎないと断罪しているが、それはまさに「マイルドな模擬説[17]」におけるこうした同型性の想定に関してなのであって、ゴードンからすれば、そこに「マイルドな模擬説」の「模擬説」としての不徹底性が見出されるというわけである。したがって、ゴードンの「ラディカルな模擬説」は「同じ人間理性」という神話から脱却することによって「他者の立場に自己自身を移し置く」という論理を徹底化しようとする。そして、このかぎりにおいては「ラディカルな模擬説」はカントの精神にきわめて接近しているので、ゴードンがカントの《Übertragungstheorie》に言及してその問題構制を共有しようとしているのも正当なことだといえよう。

そこで、ゴードンのヒール批判を通してさらにその「ラ

ディカルな模擬説」の特徴を析出してみよう。ゴードンは「マイルドな模擬説」の根本的な問題点を次のように指摘する。

「フラーとヒールの単純な想定によれば、模擬者（S）はある特定の心的状態のタイプM［すなわち、わたし］の状態を析出して、そのあとで《同じタイプの心的状態》をO［すなわち、他者］に帰属させる能力を持っている。そして、フラーとヒールが適切に指摘しているように、こうした能力を持つためには、SはタイプMの心的状態に関する概念をすでに持っていなければならない。フラーとヒールはこのように推論して、《「模擬」は、解釈者がどのような心的状態を他者に帰属させるのかに関するアプリオリな理解を前提としている》というゴルドマンの主張（……）に同意するにいたる。

しかしながら、この場合にフラーとヒールは《Oの状況において自己自身を模擬すること》と《Oの状況においてOを模擬すること》との重要な差異を見落としているように思われる[18]」。

つまり、「マイルドな模擬説」ではせいぜいのところ「他者のおかれた状況においてわたしなら何を思考し欲求するのか」が模擬されるだけで、「他者のおかれた状況においてその他者なら何を思考し欲求するのか」という問題については未解決のままである、これを別言するならば、「マイルドな模擬説」においては「他者」は「他者」そのものではなくてあくまでも「わたしにとっての他者」にすぎないのである。それに対して、ゴードンの「ラディカルな模擬説」はこの限界を突破して「他者」そのものの立場で模擬する可能性を示そうと試みて、そのために二段階の「転換」を提唱する。すなわち、「たとえば、囲碁の場合を事例にとるならば、棋士は《他者の立場ならわたしは何を行うだろうか》と予測するために《想像的転換》を遂行するだけでなく、さらに《他者はその立場で何を行うつもりか》を予測するために《さらなる転換》を遂行する必要がある[19]」というように、「マイルドな模擬説」も遂行している「想像的転換」に加えて「さらなる転換」＝「自己中心的転換」が要請されるのである。したがって、問題の焦点はこの「自己中心的転換」にある。

ゴードンは「自己中心的転換」の具体的事例として「役者」のことを取り上げているが、この「自己中心的転換」によって「役者」は「劇中の登場人物のふりをしている役

者」から「登場人物そのもの」に「なる」とみなしている。[20] あるいはまた、松村暢隆も「幼児が物語を読んで特定の人物に共感する」ような事例について、「そこで共感を深めるために、模擬が利用できるであろう。作品の読み、特に人物への共感を深めるためには、まず視点人物から見える《見え》を推測し、その人物に《なる》ことを試みて心情を推測する……［こと］が有効である」[21]としている。このように「自己中心的転換」は「他者」そのものに「なる」という「役割交換」をささえる論理だといえよう。それは、「わたし」の「自己中心的地図」（すなわち、「事物や出来事が表象されている地図」）を「他者」に置き直す運動であり、[22] この「自己中心的転換」を通してわれわれは「他者」そのものに「なる」ことができ、そのことによってはじめて「他者はその立場で何を行うつもりか」を予測できるというわけである。ゴードンはこうした「自己中心的転換」の根拠をカントにもとめ、『純粋理性批判』から「ひとが《思考する存在者》を表象しようとする場合には、その《思考する存在者》の立場（Stelle）に自己自身を移し置き、したがって、ひとが検討しようとしたこの客観に自己自身の主観を押しつけ（unterschieben）なければならない、ということ（こうしたことは、他のいかなる種類の探求においても存在しない）……は明白である」（KrV, A353f.）というカントの《Übertragungstheorie》の核心部分（すなわち、第三節で言及した箇所である）を引用して次のように解釈している。

「カントの見解によれば、《自己中心的》転換を遂行してX（すなわち、「わたしが検討しようとしたこの客観」）の観点に立つことによってのみ、ひとはXを《思考する存在者》として、したがって、心的状態を所有するものとして表象するわけである[23]」。

ゴードンによれば、「自己中心的転移」とは「自己自身の主観を押しつける運動」にほかならず、したがって「ラディカルな模擬説」にとってカントの《Übertragungstheorie》はその先駆的理論という意味を持つのである。

われわれはここで「自己中心的転換」の具体的構造を前述した「囲碁」の事例に即して再構成してみたい。[24]

（i）「わたし」はみずからの次の一手を決定する。これはみずからの「信念＝欲求＝状態」がどうであるかを考慮して行われる。

（ii）そして、「わたし」はまず「想像的転換」を通して「対局者」である「趙治勲」の次の一手を予測する。その場合、「わたし」は「趙治勲」の立場へと自己自身を移し置いて、盤面上のこれまでの「趙治勲」の打った手順をみずからの手順とみなすことによってみずからの「信念＝欲求＝状態」を調整する。この段階では、「趙治勲の置かれた状況でわたしならどのような手を打つだろうか」が模擬されるのである。しかし、それはまだ「趙治勲の置かれた状況で趙治勲はどのような手を打つのか」の模擬ではない。というのも、この「想像的転換」の段階では「わたし」の「信念＝欲求＝状態」の調整が不十分なので、人称代名詞《わたし》の指示対象はあくまでも「わたし」であって「趙治勲」ではないからである。

（iii）したがって、さらに「自己中心的転換」が要請され、「趙治勲」に「わたし」の「自己中心的地図」（すなわち、「わたし」の「事物や出来事が表象されている心的地図」）を押しつけることで「わたし」の「信念＝欲求＝状態」が調整され、[25]「わたし」の「自己中心的地図」が「趙治勲」にとっての「自己中心的地図」へと変換される。その結果、「趙治勲」は「わたしの想像の中」[26]で人称代名詞《わたし》の指示対象となる、換言すれば、「わたし」はわたしの想像の中で「趙治勲」と「なる」ことによってその「趙治勲」がどのような次の一手を打つのかを「《わたし＝趙治勲》の置かれた状況で《わたし＝趙治勲》はこのような次の一手を打とう」といった仕方で予測できるというわけである。

こうしてゴードンは「他者がその立場で何を行うつもりか」という問題が解決されたとみなすにいたる。しかし、このとき「自己中心的転換」とは具体的にはどのような運動として理解できるのであろうか。ひとつの可能性としては、菅野盾樹の指摘するように、[27]「わたし」が他者の立場に立つことによって同時に他者が「わたし」へサブリミナルに侵入すること、すなわち、「サブリミナルな役割取得」ということがあげられよう。このきわめて魅力的な解釈によれば、「自己中心的転換」において他者が「わたし」へとサブリミナルに侵入することになる。たしかにゴードンのいう「自己中心的転換」が成立するためには「転移（Übertragung）」にともなって何らかの仕方で他者が「わたし」へ侵入してくることが必要となる。そうでなければ、他者としての「趙治勲」はいかなる意味でも人称代名詞《わたし》の指示対象とはなりえないであろう。しかし、それが「サブリミナ

ルに」ということであれば、「ラディカルな模擬説」の想定する「わたしの想像の中で」は「サブリミナルな想像」を意味することになって、それは一種の神秘主義に陥る危険性がある。「自己中心的転換」はあくまでも「意識的」に遂行されなければならない。では、他者の意識的な「侵入」はいかなる仕方で可能なのであろうか。その手掛かりはパーナーとハウズによるゴードン批判の中に見出されると思う。パーナーとハウズは《「他者がその立場での何を行うつもりか」を模擬する場合に、そのモデルとなる「わたし」には結局のところその正答が何であるかはわからないのだから、そもそもその問いに対して答えることができないはずである》と批判しているが[28]、この批判には重要な論点が含まれている。たとえば、ゴードンは「自己中心的転換」によって「わたし」の「信念＝欲求＝状態」が十分に調整されることをシャーロック・ホームズの言葉に即して「他者の知力の程度を見定める[29]」と敷衍しているが、パーナーとハウズの批判もこの点にかかわる。それは、見定められた「趙治勲」の知力の程度がはたして正しいのかどうかをどのようにして確証できるのかという問題にほかならない。だが、それを確証する手だては「ラディカルな模擬説」には用意されていないのである。このことを確証するためには「わたし」と「趙治勲」とのあいだで行われる「感想戦」、すなわち、「実戦的討議」としての「感想戦」が何よりも不可欠であり、この「感想戦」においてはじめてパーナーとハウズが指摘した「他者がその立場で何を行うつもりか」に対する正答を引き出すことができるわけである。この場合に他者の「侵入」といっても他者は「わたし」へ「侵入」するのではなくいわば「実戦的討議」という相互主観的空間に「わたし」とともに「侵入」するのであって、それはもはや「他者」の「わたし」への「侵入」というようなことではなくかえって他者と「わたし」との「出会い」というべき事態であろう。いずれにせよ、他者がみずからの枠を越え出て「わたし」と「わたし」の個別的状態へとサブリミナルに「侵入」するということではパーナーとハウズの提起した問題を解決することは不可能である。そのために必要なのはむしろ「実戦的討議」のような場をどのように形成するのかに関する論理であるといえよう。したがって、「ラディカルな模擬説」は「他者の立場に自己自身を移し置く」という論理を「人間理性の同型性」の枠組みから解放したにもかかわらず、最終的には「マイルドな模擬説」と同じ限界に突きあたり、「他者」に「なる」といってもその「他者」は「わたしにとっての他者」にすぎない

のではないかとの疑惑をやはり原理的に払拭できないのである。それを別言するならば、「ラディカルな模擬説」は「他者の立場に自己自身を移し置く」という論理を相互承認論的枠組みとは異なった「認識的」ないしは「認知的」位相において「類推説的」アプローチとして理解しようと試みたが、その頓挫はこの論理をそのように理解することの不可能性と同時に、それを単純に「役割交換」の論理として読み解くことの困難さをきわめて逆説的な仕方で示しているといえよう。カントの《Übertragungstheorie》をその理論的支柱にしようとした「ラディカルな模擬説」はこの点でカントの《Übertragungstheorie》そのものによって逆襲されるのである。なぜなら、カントの《Übertragungstheorie》は「ラディカルな模擬説」よりもさらにラディカルな、「他者」の成立する根源的な次元で展開されており、それはすでに「他者」を前提とした「類推」ではいかなる意味でもありえないからだ。ただし、「ラディカルな模擬説」はこの挫折の中で「他者の立場に自己自身を移し置く」という論理の存在論的意味を正確に捉え返してもいる。つまり、松村暢隆が分析しているように、[30] 自己理解と他者理解には認知発達的に時間的落差があり、自己理解は他者理解に時間的に先行することになるが、この意味を存在論的に問い直すならば、少なくともそれは「他者」に対する「わたし」の存在論的優位を含意しているのである。そして最後に、その実践的意味を確認するために再びカントの議論に簡単に立ち戻ってみたい。

五　おわりに——《Übertragungstheorie》と「定言命法」の問題——

これまで論証してきたように、カントにとって世界は第一義的に「相互人格的」世界あるいは「相互主観的」世界として成立しているというわけではなく、むしろカントはその《Übertragungstheorie》を通してそうした相互承認論的問題構制を根本的に問い直すとともに、「他者」に対する「わたし」の存在論的優位を基盤にして問題の立て直しをはかっているのである。しかも、カントのこうした問題意識は『純粋理性批判』だけのものではなく、実践哲学にも引き継がれてゆく。たとえば、『道徳形而上学の基礎づけ』における「目的の国」のパラドクスがそれである。[31] カントは「目的の国」の概念を導入したあとでこう述べている。

「さて、こうした目的の国は、定言命法があらゆる理性

的存在者に指定する規則を含む格率を通じて、その格率がすべてのひとによって遵守されるならば、現実に成立するであろう。しかし、理性的存在者はみずからこの格率を厳密に遵守するとしても、だからといって他のあらゆる理性的存在者が同じ格率に対して忠実であることをあてにはできない。……それにも関わらず、あの法則は十分に効力を持ち続ける。それは定言的に命じるからである。そしてここにまさしく次のようなパラドクスが成立する。それは、理性的存在者によって獲得できる他のなんらかの目的ないしは利益をともなうことなくただ理性を持つものの本性としての人間性の尊厳が、すなわち、たんなるひとつの理念に対する尊厳がそれにもかかわらず意志に対する厳格な指定として役立つべきであるというパラドクスである」(GMS, IV, 438)。

これまではたしかにカントの「目的の国」は「相互人格的」世界と解釈されることが多く、たとえば、カウルバッハはそれを「目的の国の市民が立法者としておよび自己目的として相互に承認しながら行動しているような状況」[32]と描いてみせている。しかしながら、この引用文における「目的の国」のパラドクスから明らかなように、「目的の国」の成立は理性的存在者がみずから従っている格率を他のあらゆる理性的存在者も従うのかどうかにかかっているが、カント自身は他の理性的存在者がかならず従うとはみなしておらず、それゆえに「目的の国」の成立は「蓋然的」でしかありえないのである。われわれがまず直面しているのは「道徳的」でも「相互人格的」でもない世界にほかならない。この場合も実践的意味での「同型性」は原理的に排除されているわけである。したがって、《「道徳的」でも「相互人格的」でもない世界に直面しながらも、そこから「道徳的」で「相互人格的」な世界をわれわれはいかにして立ち上げることができるのか》に関する論理が「定言命法」なのである。そして、その核心部分には「自己自身に対する義務」の論理が見出される。[33]

カントは『道徳の形而上学』において「自己自身に対する義務」を次のように位置づけている。

「もしこうした義務[すなわち、自己自身に対する義務]がまったく存在しないとするならば、およそ義務などというものは……まったく存在しないことになるであろう。というのも、わたしが他者に対して義務づけられていると認めることができるのは、わたしが同時に自己自

身を義務づける限りにおいてのみであるからにほかならない」(MS, VI, 417f.)。

このようにカントは「自己自身に対する義務」をあらゆる義務の基礎に位置づけているが、その理由は「自己自身に対する義務が……人間性の尊厳にのみかかわっている」(VE, 150) からである。したがって、「自己自身に対する義務を踏み越える者は、自己の人間性を放棄し、もはや他者に対する義務を遂行することができない」(VE, 147) のであり、「自己自身に対する義務」の不履行は「自己自身」をみずから「傾向性の遊技の対象」として「物件」にまで貶めることを意味する (vgl. MS, VI, 420)。つまり、「自己自身に対する義務」は「わたし」が「人格」として成立する場面に、それゆえにそもそも「道徳的」でも「相互人格的」でもない世界においてはじめて「人格」が成立する根源的場面にかかわっているわけである。

以上の考察から、カントの《Übertragungstheorie》が実践哲学的には「自己自身に対する義務」の論理として、したがって、「定言命法」のそれとして引き継がれ展開されていることを見て取ることができよう。そして、カントのこうした問題意識は最終的には最終審級としての「自律的自己」ということに収斂する。これが近代主観主義の意味するところであるならば、あるいは少なくともそのひとつであると同時に、またかりに克服すべき立場であるにしても、それはいまだ克服されていないのではなかろうか。カントの《Übertragungstheorie》から派生した相互承認論の行き詰まり、換言すれば、「わたし」と「他者」との等根源性にもとづく「相互人格性」理論の挫折がそれをみずから示していると思う。

註

(1) この問題について詳しくは、加藤泰史「人格と承認」(南山大学編『アカデミア』、第六九号、二五九頁以下) を参照のこと。また、「現代的」相互承認論の問題に関しては、同じく加藤泰史「人格と承認」(二四七頁以下) および加藤泰史「承認と排除」(入江幸男・霜田求編『コミュニケーション理論の射程』、ナカニシヤ出版、二〇〇〇年、一〇九頁以下) を参照のこと。なお、この節は、加藤泰史「人格と承認」の第二節に修正・加筆したものである。

(2) この節は、加藤泰史「カントの《Übertragungstheorie》と他者の問題」(『理想』、第六六三号、五〇頁以下) に修正・加筆したものである。なお、『純粋理性批判』における「身体」の問題

について は、加藤泰史「表象・外部・他者」(渡邊二郎監修『西洋哲学史の再構築に向けて』、昭和堂、二〇〇〇年、三七四頁以下)を参照のこと。

(3) H. Heimsoeth, *Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Erster Teil: Ideenlehre und Paralogismen*, Berlin, 1966, S. 94. 山形欽一訳『カント『純粋理性批判』註解——超越論的弁証論』(晃洋書房、一九九六年、九五頁)。

(4) W. Lütterfelds, "Die monologische Struktur des Kategorischen Imperativs und Fichtes Korrektur der Diskursethik," in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 40, 1986, S. 92.

(5) Vgl. Lütterfelds, *a. a. O.*, S. 93.

(6) Vgl. Heimsoeth, *a. a. O.*, S. 117. 邦訳、二七—二八頁。

(7) D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, 1978, S. 317. 大槻春彦訳『人性論(三)』、岩波書店、一九九五年、七〇頁。なお、訳文の一部を変更した。

(8) 浜渦辰二「他者」柏田康史ほか『哲学するために——近代知の再検討——』(北樹出版、一九九一年、六四頁)。なお、表現の一部を変更した。

(9) Hume, *a. a. O.*, S. 318. 邦訳、七一頁。なお、訳文の一部を変更した。

(10) 『純粋理性批判』では、別の表現として「他者の観点(der Gesichtspunkt eines andern)」(KrV, A362)や「他者の立場(der Standpunkt eines Fremden)」(KrV, A364)などがあげられる。

(11) フッサールの場合、「相互主観性」の問題は基本的に「間接現前」の問題に集約され、それは《世界が「わたし」とは異なった「他者」の視点から同時に見られること》の論証を意味すると同時に、そこには「相互人格性」の問題(フッサールは、たとえばこの問題に関して、「……それによってもっぱら客観的世界をあらゆるひとにとっての世界としてわたしが経験することのできるような迂回路を経由して、わたしは自己自身を人間として経験するのである。つまり、わたしは《他者》という迂回路を経由することによって客観的世界を経験するわけである」[E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil: 1921-1928, Husserliana* Bd. XIV, S. 416.]と述べているように、「相互人格性」の問題構制についても十分に自覚していたと思われる)も密接に関連しているといえよう。したがって、フッサールの「相互主観性」の構造とフィヒテの「相互人格性」のそれは根本的に類似しているのではなかろうか。そうであるならば、カントのフィヒテ批判はフーッサールの問題にまで射程がのびることになるが、このことについてはまた別稿で検討したいと思う。

(12) たとえば、松村暢隆「幼児の〈心の理論〉と理論説」(『心理学評論』、Vol. 37、九二頁以下)や菅野盾樹「他者認知としての言語へ」(MS、一九九九年、七頁)などを参照のこと。

(13) 松村暢隆「幼児の〈心の理論〉と理論説」(九七頁)を参照のこと。

(14) たとえば、菅野盾樹「他者認知としての言語へ」(一五頁)を参照のこと。なお、菅野のいう「弱いかたちの模擬説」が「マイルドな模擬説」に、そして、「強いかたちの模擬説」が「ラディカルな模擬説」に対応する。

(15) Vgl. R. M. Gordon, "Simulation Without Introspection or Inference from Me to You", in: M. Davies und T. Stone (Hg.), *Mental Simulation*, Oxford, 1995a, S. 55f.

(16) J. Heal, "Replication and Functionalism", in: M. Davies und T. Stone (Hg.), *Folk Psychology*, Oxford, 1995b, S. 47.

(17) Vgl. R. M. Gordon, "Folk Psychology as Simulation", in: M. Davies und T. Stone (Hg.), *Folk Psychology*, Oxford, 1995b, S. 63.

(18) Gordon [1995a], *a. a. O.*, S. 55f.

(19) Gordon [1995b], *a. a. O.*, S. 63. ただし、「チェス」を「囲碁」に変更した。

(20) Vgl. Gordon [1995a], *a. a. O.*, S. 55.

(21) 松村暢隆「幼児の〈心の理論〉と理論説」(一〇一頁)を参照のこと。

(22) Vgl. Gordon [1995a], *a. a. O.*, S. 55.

(23) Gordon [1995a], *a. a. O.*, S. 56.

(24) Vgl. Gordon [1995a], *a. a. O.*, S. 55f. und Gordon [1995b], *a. a. O.*, S. 63f. さらにまた、朝広謙次郎「他者〈理解〉と自己」(MS、二〇〇〇年、一〇頁)も参照のこと。なお、ゴードンはデカルト主義との無関係性を強調し、菅野はこのことを捉えてゴードンとメルロ=ポンティとが「相互身体性」という点できわめて近い発想を持っているとしているが、しかし「身体性」の次元に問題を移しても論理の構造は変わらないのではないかと思う。たとえば、「模擬とは自己への他者の侵入であり、それはまた、目の前の相手の身振り、振る舞い、気に入った言葉などを引き受けようとする態度なのである。英語圏の研究者なら、ここに提出されている〈模擬〉の概念とはサブリミナルな役割取得(role-taking)のことだと言うかもしれない」(菅野盾樹「他者認知としての言語へ」〔一二頁〕)としているが、たとえここでの強調が「サブリミナル」というのことにあるとしても、「模擬」を「役割取得」ないしは「役割交換」という枠組みで考えるかぎり、「自覚」あるいは「自己意識」の問題は残るのではなかろうか。というのも、シェーンリッヒが的確に指摘しているように、「役割交換」があらゆる解釈視点の可逆性を可能にするにしても、その可逆性を示すのは再び自己自身にほかならない、換言すれば、自己解釈の検討は他者解釈との比較によってのみ可能ではあるが、こうした検証プロセスそのものはふたたび自己解釈だからである。こうした自己解釈が「サブリミナル」に遂行されるとは思えない。vgl. G. Schönrich, *Bei Gelegenheit Diskurs*, Frankfurt am Main, 1994, S. 59.

(25) Gordon [1995b], *a. a. O.*, S. 63.
(26) Gordon [1995a], *a. a. O.*, S. 55.
(27) 菅野盾樹「他者認知としての言語へ」（一二頁）を参照のこと。
(28) Vgl. J. Perner and D. Howes, "He Thinks He Knows: And More Developmental Evidence Against the Simulation (Role Taking) Theory", in: *Mind & Language*, Vol. 7, S. 72ff.
(29) Vgl. Gordon [1995b], *a. a. O.*, S. 63f. ゴードンがコナン・ドイルの『マスグレーヴ家の儀式』から引用している箇所は次のとおりである。すなわち、「ワトスン君、こうした場合にわたしがどのような方法をとるか、君はよく知っている。わたしはその男［ブラントン］の立場に自己自身を移し置き、まず最初にその男の知力の程度を見定めておいて、さてそのわたしがそうした立場にたちいたったら、果たしてどうするだろうかと考えてみた」。
(30) 松村暢隆「幼児の〈心の理論〉と理論説」（九三頁）を参照のこと。
(31) このことについて詳しくは、加藤泰史「人格と承認」（二六五頁以下）を参照のこと。
(32) Fr. Kaulbach, *Kants 〉Grundlegung zur Metaphysik der Sitten〈*, Darmstadt, 1988, S. 90.
(33) このことについて詳しくは、加藤泰史「〈定言命法〉・普遍化・他者」（カント研究会編『実践哲学とその射程』、晃洋書房、一九九二年、六三頁以下）を参照のこと。

（＊）カントの著作からの引用はアカデミー版カント全集にもとづき、巻数をローマ数字で、ページ数をアラビア数字で表記した。そのさい、『実践理性批判』＝KpV、『判断力批判』＝KU、『道徳形而上学の基礎づけ』＝GMS、『道徳の形而上学』＝MS、『人間学』＝Anthropologie と略記して本文中に示した。なお、『純粋理性批判』については KrV と略記し第一版を A、第二版を B として、さらに『倫理学講義』については VE と略記して（そのページ付けは、P. Menzer [Hg.], *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Berlin, 1924 にもとづく）同じように本文中に示した。また、フィヒテの著作からの引用は I. H. Fichte の編集したフィヒテ著作集にもとづき、『自然法の基礎』＝NR、『知識学への第二序論』＝ZE として、さらにヘーゲルの著作についてはズーアカンプ版にもとづき、巻数をローマ数字でページ数をアラビア数字で表記した。

（＊）《übertragen》または《Übertragung》の訳語として従来は「転移」を使用していたが、精神分析学の用語と誤解されやすいこと（フロイトの場合も、同じドイツ語が使われている）などを考慮して今回はあえて訳語をつけず、また訳語を付した場合もコンテクストによって訳しわけた。

（加藤　泰史・かとう　やすし・南山大学）

〈私〉を語るいくつかの現象学的な仕方について

——〈触発〉の議論を中心に——

檜垣立哉

特権的な対象としての〈私〉

〈私〉を論じることが西洋近代哲学の基軸を形成しているならば、近代的思考の継承者であり終局点をもなしている現象学が、〈私〉という対象にさまざまな特権的立場を付与してきたことは当然の帰結であるかもしれない。現象学は、根源を語りきろうとするおそらくは最後の学の形態であるだろう（結局は根源を見いだすことの不可能性に行き着くとしても）。その意味で〈私〉という対象は、フッサールの超越論的主観であれ、ハイデガーの現存在であれ、メルロ＝ポンティの身体的主観であれ、根源そのもの（純粋な現象・存在・知覚的世界）を語るために不可欠な一つの契機として確かに要請されている。経験的な現れは超越論的な〈私〉に対して現れるがゆえに純粋なものとなる。哲学が探求すべき存在は、さしあたりは現存在という（〈私〉の概念を変容させた）装置を経由する解釈学的な探求によってしか途が開けない。知覚的世界の現れは、現象学的な身体と世界との非人称的な共存的連関において示されるが、そこでも両義的な場としての身体は主観の役割を果たしつづけている。こうした語り方の端々に、主観性を展開の中心においた近代的な思考の構図が積極的に（あるいは振りほどきえない残滓として）転用されていることを指摘するのは容易だろう。さらに現象学とは、事象そのものを、そのリアルなかぎりでの立ち現れを記述するものである。この学は事象への直接的な接触をそのままに提示すること

を目指している。しかしこうした直接的に接触するリアルさを描くためには、事象に接している当のものとしての〈私〉の記述は機制として要求されもするだろう。リアルであるという言明には、いまここに生きる私にとってリアルであるという事情が何らかの仕方で含意されているはずだ。それで〈私〉とは何かという問いは、現象学にとって方法的にも内実的にも不可欠のものとおもえてくる。

しかし現象学的な思考が展開するにしたがって、〈私〉の語られ方はさまざまに転変する。現象学的な思考の展開とは、事象そのものに直接的に接近するというスローガンに対する、否定的見解をも含んだ自己吟味の様相をもつだろう。その接近はどのように可能なのか、そうした直接性の場面とは端的に塞がれてはいないのか、これらの議論の進展に〈私〉の語られ方も即応する。

〈私〉の語られ方の第一の局面は、言うまでもなくフッサールによる超越論的主観の設定と、それに対する疑念にあるだろう。現れの純粋さを規定する超越論的主観の圏域とは、リアルなものの権利を確保するために不可欠の場所であるとはいえ、それは観念論的な傾向を残すものであるに違いない。超越論的現象学に対するハイデガーの批判、フッサール自身の生活世界論の展開（フッサール当人は終始超越論的態度を保持しつづけたとはいえ）、そしてメルロ＝ポンティの身体性に関する議論は、こうした観念論的な色彩を払拭するような方向を目指すものである。それらは世界に対して上空から俯瞰するような〈私〉のあり方をすべて拒絶し、世界の内部に深く関わり入る様相において〈私〉を捉える姿勢とまとめられる。そこで〈私〉はまさしく〈世界―内―存在〉として際だたせられることになる。〈私〉の位置に関するこの移動はともあれ決定的である。

この事情について少し考えてみよう。フッサール的な〈私〉とは、還元の操作によって経験的（心理学的・歴史的）自我が遮断された後に見いだされた超越論的な領域に定位される〈私〉である。フッサールは、さしあたりこの〈私〉を〈純粋自我〉と名指している。〈純粋自我〉とは「特種な」、つまり「構成されたのではない」「内在的場面の中に潜む一つの超越[1]」として、あらゆる意識の流れに必然的に伴いつづける何かのことを意味している。実際にはフッサールの論脈においても〈私〉の問題はただちに時間性――この論考の中心主題をなしてもいる――に繋げられ、本質的な問題圏を開いていくのであるが（それは反省という方法論的問題や、また第三の自我としての現象学者の自我という問いにも繋がっていくのだが）、それはひとまずは

措こう。とりあえずここで〈私〉とは、純粋意識の領域において、いかなる還元においても遮蔽できず、かつ志向的に意味付与される超越の諸対象とは同列に扱うこともできない、現象に必然的に伴う何かとして描かれていることに留意しよう。このような描出の仕方は、〈私〉を独自な位相に定位するための基本的なモデルとも言うべきものである。〈私〉とは現れの機制にとって、不可欠で特権的な対象なのである。

フッサールの超越論主義に対する批判は、こうした〈私〉の位相を大きく変化させていくだろう。それは、今度は自己言及的な形式性をもちながら世界の中に深く入り込む〈私〉の姿として際だたせられていく。たとえば、ハイデガーにおいて現存在として設定される〈私〉とは、自己の存在において存在へと関わることが問題である存在者、こうした関わりにおいてそのつど〈私〉である存在者としてこそ描かれる。現存在とは、たんに事物的な一存在者としての〈人間〉ではない。それは自己の存在において存在に関わり返る（〈ある〉ことにおいて〈ある〉ことを問題にする）という、独自の自己了解的・自己言及的な形式性をもつがゆえに現存在という特権的たりうる存在者なのである。[2] しかしこの関わりも、現存在の本来性の場面だけで処理されうるものではない。そこには〈世界―内―存在〉という機制が本質的に介在する。つまり現存在の存在への関わりは、現存在が世界に〈内―存在〉し、そこで自己と世界を了解するという働きにおいてさしあたりは見とられるべきものなのである。だから現存在は世界の〈内〉に定位され、世界と連関する回路を保ちながら、自己の存在において存在を問う自己関与的なあり方を遂行する。こうした〈私〉のあり方は、舞台装置を大きく変じながら、メルロ＝ポンティの議論においても共有される部分がある。メルロ＝ポンティがフッサール的な主観性を批判しつつ身体を記述の中心に設定することの本質的な内容は、身体が両義的・反転的な本性をもちながら、知覚世界に絡みあうように関与しつづける点にあるだろう。客観的事物としての身体ではなく、世界の諸対象と作動的な連関をもちつづける身体とは、それ自身が世界の一対象でもありながら、同時に世界を対象化し、かくして自己と世界の総体を現れとして受けとるという二重的な屈曲を秘めている。[3] そこでは自己が自己に触れるという仕方で回路が形成され、それによって自己（＝身体）は知覚世界のエレメントの一つとして知覚世界と内的に連携する。メルロ＝ポンティにおいてもとりあげられるべきことは、〈私〉が自己関係性の運動の

なかで世界と独特の回路を繋ぎあい、そこで自らの特権的な働きを示していくことである。

さて、こうして〈私〉の位相は、純粋な現象に対して俯瞰的な〈純粋自我〉から、了解や身体的作動のただなかで、世界や現象そのものと結びあう関係性としての〈私〉へと移行した。〈私〉とは体験流の流れに不可欠に伴う何かであることから、自己関係的・自己言及的な二重性をもつことによって、その関係性や二重性において世界と絡みあう独自の働きへと姿を変えたのである。そこで〈私〉は、観念論的に純粋な領域に定位されることを逃れながら世界に向かって解放され、現れの場面に実質的なかたちで関わり込む。

しかし〈私〉の描かれ方は、その後の現象学の展開によって、再び大きく変容を遂げることになる。上記のようにいったん世界の内に引き込まれて定位された〈私〉が、フッサール的な記述とは異なった仕方で、あえて言えば世界の外に再度引きだされるように描かれていくのである。それは〈私〉と世界とが直接的で協働的な連携を保ちえていた調和的な事態そのものを、議論を先鋭化させながら崩壊させていく展開に沿うものだろう。そこで〈私〉は世界との直接的な連携がすでに塞がれたものとして、世界から鋭くはみでた場面で切りだされていくことになる。

〈私〉を巡る問題群　時間・自己触発・受動性

こうした世界と〈私〉との幸福な協働の解体は、さまざまなかたちをとるだろう。初期のデリダによれば、〈私〉が知覚的世界を直接的に保持しているという言明はすでに疑わしい。意味として現れる世界とは、〈私〉がそこに関与する以前に、〈私〉の作動とはかかわりなく書き込まれ反復に晒されたものである。〈私〉を世界との連携において描くとしても、その協働には根源的な遅延が本質的に差し挟まれている。知覚を語る際には、むしろ〈私〉という機能は必然的に〈不在〉でありうるとすら述べられる。（cf.『声と現象』）。アンリによれば、こうした協働の次元を根源的なものとして描くことは、〈私〉と世界とを等質的な事情に包み込んでしまう悪しき「存在論的一元論」を導くものでしかない。[4] デリダとは対照的な方向でこうした協働を批判するアンリは、そこから世界とはまったく別の次元に確保される〈私〉のあり方を見いだすことになる。それは、世界と連関する作用の場面を鋭く〈内在〉へと切断させながらとりだされていく〈生〉そのものの場面である（cf.『顕現の

本質』)。さらにレヴィナスによれば、世界と〈私〉との調和的協働性は、〈他〉なき〈私〉の自己同一的な「全体性」に世界総体を押し込めてしまう〈同〉の形而上学の及ぼす「暴力」でしかありえない。[5] 全体性に回収されず多元的に描かれるべき世界には、〈私〉との関わりに先立ち、実際には〈私〉をも可能にするような〈他〉の介在が不可欠である。そこでは〈同〉の圏域に深く捕らわれた存在論の語り方とは別様な、〈外部〉の議論を基軸とした倫理学こそが、第一哲学として要請されることになるだろう(cf.『全体性と無限』)。

一見して明らかなように、ここでの〈私〉の所在は、〈私〉と世界との協働的な連携をどの方向に突き崩すかにしたがって、多様な様相で捉えられている。〈私〉は世界の現れに〈不在〉であるべきものとして、ただちに〈死〉を抱えている(デリダ)。[6] 〈私〉は世界と同じレヴェルに混在させては描きだせない〈生〉のリアルな力において捉え返されなければならない(アンリ)。世界は〈私〉の圏域に回収可能な〈同〉の言葉で語られてはならず、〈私〉とは〈他〉の圧倒的な力にあらかじめすでに侵入されているものである(レヴィナス)。しかしこれらの語り方それぞれが、〈私〉と世界の連携の協働性を攻略拠点として設定している以上、解体の方向は多様であれその批判の矛先と解体に向けての手続きにはある種の共通項が存在するだろう。その共通項とは、まさに時間という問題である。時間性についての議論の先鋭化が、ある段階の現象学が設定しえていた世界と〈私〉との連携を突き崩す具体的な局面として示される。こうした事情を瞥見しよう。

翻って考えるまでもなく、時間の問題は現象学の推進力のような役割を演じてきた。〈私〉の概念を中心にして述べるならば、〈私〉を意識における特殊な超越という立場から引き離し世界に向けて開いていくためには、〈私〉はそれ自身が時間であることが要請されつづけたのである。『存在と時間』の議論が現存在の時間性を問いながら、時間と存在という問題に突き抜けていく構えをもつこと、『知覚の現象学』の身体論が、構成上時間性の議論に(その両義性の機制の根拠をも含めて)収斂していくこと、[7] これは閉じた〈私〉を世界に開く現象学的な思考が、〈私〉を時間において捉え直しながらこそ根拠を語りうるという必然性をよく示している。そこで〈私〉が自己言及的な回路を保ちながら世界に関わるという事態も、〈私〉が時間であることに即して書き換えられていくだろう。〈私〉とは無時間的な存在ではなくそれ自身が時間であるがゆえに、自己へと関わり返るズ

レや隙間を確保し、世界との回路を設定できる。すると他方では、〈私〉と世界との根源的な回路性を拒絶する思考も、〈私〉が時間であるというあり方を組み替えていかざるをえなくなる。だから〈私〉と世界とが切り結ぶ時間性を捉えなおしていくことが、〈私〉と世界との調和的な連携を解体するための共通の争点になる。

その争点をさらに問い詰めていくならば、それは〈流れつつ立ち止まる今〉というフッサール的な時間論の機制に辿り着くといえる。デリダ・アンリ・レヴィナスは、何らかの仕方でフッサールの時間論に遡及的に言及しつつ、流れの中で同一性を保つ〈私〉という機制を不可能なものとして否定し・内に先鋭化し・外に脱臼化していくのである。こうした時間論の中心には、触発という問題群があるだろう。〈私〉は時間であることによって、自己の圏域にとどまらない開かれを獲得するが、〈私〉が流れ去る時間のなかで〈私〉でありつづけるのは、流れ去る時間である〈私〉がその流れることにおいて〈私〉に触れるという形式性をもつがゆえである。これを触発という言葉で提示するならば、〈私〉の問題とは、〈自己〉による〈自己〉の〈触発〉(affection de soi par soi) という、〈自己触発〉(auto-affection) の契機を問うことに収斂する。時間的な流れであることによって自己を開きながらも、自己に触れて同一性を保つ時間の機制をもつがゆえに、〈私〉は〈私〉でありながら世界を経巡る回路を保ちうる。そこでは、触れるという〈私〉の能動的な働きと触れる〈私〉を受けとるという受動的な働きとが循環的・回帰的に一致する現在の位相が根源的なものとして提示され、それが〈私〉と世界との協働的連携の原型のように描かれていく。そして能動性と受動性とのこの一致において、世界は現前というリアルな場面として確保されることになる。

しかしこの循環的な回帰の現在が、根源的な場面として語られうるという保証はあるのだろうか。あるいは循環的な回帰である触発が、循環せず回帰もしない別の場面によって支えられているということはないのだろうか。〈私〉と世界との回路的な連携への疑念は、こうして〈私〉が〈私〉に触れるという時間の基本構造を問い詰める議論へと転化されていく。このような自己触発の場面を、デリダは接触に遅延と間隙とが先行的に介在していることを述べ、一気に突き崩していくだろう。デリダによれば、触発が生みだす現前という回帰点とは、現前の形而上学が仮構するものにすぎないのである。アンリよれば、この自己触発を論じるだけでは、現象の真の根拠は語りえない。世界への超越

を主眼とするこの触発は根拠としての機能を担うに十分なものではなく、こうした触発を支えるさらに深い別種の触発が要請されることになる。レヴィナスによれば、この触発が含意する回帰的な現在は、〈他〉による回帰不能で循環不能な接触によって引き裂かれたものでしかありえない。自己を彼方に晒すこの引き裂かれが、一致を不可能なものとして宙づりにするというのである。

要するに、自己と自己との一致を想定する触発の場面、世界とのリアルで生き生きとした交錯を果たしうる現前の場面は、そこでさまざまな方向に解体されている。しかし触発を分裂させるこれらの言説において、では〈私〉はどのような姿で残存しうるのかを問うならば、そこにはやはりある種の共通する傾向性が見いだせるだろう。それは受動性という契機である。つまり受動的なかぎりで存在する〈私〉の姿である。もちろんここでの受動性とは、能動性のたんなる対項として語られ、能動性を補完するような受動性のことではない。むしろ調和的な補完を拒否するように、循環しない一方的なかぎりでの受容を指し示すような受動性が問題なのである。つまりこれらの展開において〈私〉からは意味付与的な能動性がとり払われるだけではなく、世界と連携する能動／受動の二重性という姿も失われ、〈私〉はひたすら受動的な（むしろ受苦的とすら語りうる）原受動的な姿で（あらゆる受動性よりも受動的な受動性というような、畳語的なかたちで）晒しだされることになる。知覚的場面における〈私〉の不在を強調するデリダも、後期の思考においては（以下に述べるような、レヴィナスへの批判という本質的な問題を含みつつも、一面では）レヴィナス的な〈他〉を絶対的に受容する〈私〉の思考への共鳴を隠さないだろう。[8]また原受動的な主観性の議論は、贈与の現象学を論じるマリオンの議論にもはっきりしたかたちで受け継がれている。[9]かくして現象学の議論を突き詰めることは、時間の調和的な触発の議論を崩しながら、ひたすら受動的なものとしての〈私〉を際だたせることに明確に収斂するかのようにみえる。その意味で、現象学の先鋭的な展開は、個々の議論はともあれ、〈私〉という概念をどこに定位すべきかについてかなりはっきりとした視界を与えてくれる。そこでわれわれがとり組むべき課題とは、顕著に独特なものとして示されるこうした受動的な〈私〉の描出をどのように評価するのか、そして現象学の展開という枠組みをとりはらって〈私〉という事象を検討する際に、こうした〈私〉の定位はどこまで有効でありうるのか、これを考えることにあるだろう。

触発における〈私〉の諸相

とはいえ個々の議論を整理しないわけにもいかない。時間性における触発という鍵概念を巡って、デリダ・アンリ・レヴィナスの三者の姿勢を、ここではそれぞれの対照性を強調させながら描いてみる。つまり〈私〉と世界との調和的な現在の回路を解体すると言い切るのみではなく、そこでとりだされる〈私〉に関する言明を積極的な仕方でまとめ返してみる。それらは(1)自己触発（〈私〉の〈生〉）に対する非現前的な代補（〈私〉の〈死〉）の必然的な先行性および介在、(2)自己触発の内在的徹底といっさいの超越を排除する〈情感性〉としての〈私〉、(3)〈異他触発〉として〈他〉へ晒される〈私〉、と要約されるだろう。

(1)デリダにおいて自己触発という時間の機制は、意味としての世界が現前において現出するための条件という役割を担っているが、それは自己が話すのを聞くという〈声〉の現象に託されて論じられていく。「語る主観が現在において自己を聞く」という事例が[10]、超越論的な場面で確保される透明な現象性を可能にする、自己触発の本質的なモデルである。なぜならば、超越論的な場面で意味をなす無限に反復されるイデア性とは、声の回路によって提示される透明性のなかでこそ見いだされるものだから。しかしデリダは、こうした自己触発というフッサール的な意味での絶対的な〈近さ〉の場面に、つまり自分が話すのを聞くという特権視される事態そのものに、はじめからある時間的な遅れや空間的な間隙が差し挟まれていることを指摘する。イデア性を保証する反復とは、原―エクリチュールと描かれる記号の自立的な審級によって、つまりそれ自身は声の透明性に回収できない夾雑的な側面（さしあたりはシニフィアンの側面）を含む別の契機によって可能にさせられるというのである。かくして触発による〈私〉と世界との同一性の場面には、現前には収まりきらない〈外部〉が不可避的に入り込み、それ自身の不純さにおいて現前を支えていく。「声の操作としての自己触発は、ある純粋な差異が自己への現前を分割させにくることを予想していた。この純粋な差異の内にこそ……自己触発から排除しうると考えられているすべてのものの可能性が根づいている[11]」。自己触発を分割させにくる当のものを、デリダは時間的な遅延と空間的な間隙とをともに含意させながら、差延（différance）の運動と名づけている。この差延の運動は「超越論的主観にあとから到来する」ものではない。それが「超越論的主観

を生じさせる」のである。[12]

問題は、こうした差延としての原―エクリチュールの働きが、〈私〉の権能の及ばない場面でも、つまりは〈私〉の〈死〉や〈不在〉においても機能する記号の自立的な作用と語られることにある。だから自己触発に位置づけられる〈私〉の〈生〉とは、〈生〉ならざる領域の作用にはじめから浸透されてしか見いだされない。〈私〉は〈私〉の〈生〉を根拠となしえず、〈私〉の権能に依存しないものにより、仮初めの根源という幻影にも似た資格を与えられていく。しかしデリダにおいてさらに重要なことは、このように〈私〉という現前の場面の根源性を疑ったとしても、その〈外部〉があたかも別の根拠のように要請され、描かれうるわけではないということである（現前の形而上学の〈外部〉は存在しないのだから）。だからここで〈私〉は解体されて終わりということにはならない。むしろ考えるべきは、時間的な自己触発において定位される〈私〉とは、触発の不純物を含有する仕方でしか〈私〉たりえないという、〈私〉自身が抱え込む不純さや不透明性の本源性を指摘することである。〈私〉とは、そこに自己の〈不在〉が、ある種の〈無能力〉や〈無権能〉が不可避的に差し挟まれてこそ、〈私〉として現れうるものである。こうした〈無能力〉への露呈という事情において、〈私〉の〈死〉や〈不在〉の意味は読み込まれていくべきである。

(2)アンリにおいても、フッサール的な時間意識の構図は、やはり〈私〉を論じるために中心的な検討の場面をなしている。アンリも、そこでの自己触発の規定を不十分なものと捉え、その不十分さを突き詰めることから事態の打開を企てるのである。しかしアンリにおいて、その視線は鋭く〈内〉へと向かっていく。つまりフッサールの述べる自己触発の議論では、触発の純粋性を摑み切ることはできず、それゆえ触発が現れの存在に深く関わる事情を解明することもできないというのである。触発の位置は、真の内在という、これまで現象学が扱いえなかった位相で再び捉え返されるべきだというのである。

繰り返すまでもなく、自己が自己に触れるという触発の場面は、自己が同一的でありながら世界に開かれるという意味での、つまり対象化や超越が果たされるという意味での根拠の場面であった。触発が触れる―触れられるという二重性を保つかぎりにおいて、そこでの〈私〉とは、自己自身が世界に現出し、その現出そのものを受容するような存在として描かれていた。現象学の展開において、〈私〉はこのような二重性をもつがゆえに、特権的な存在でありえ

たわけである。しかしこのかぎりで〈私〉を論じるならば、ある種の受容性(réceptivité)がとりだされるとしても、それは超越という地平の方に引きずり込まれて描かれるものでしかありえない。そこでアンリは、自己触発の核心は、このような隔たりを含む世界への超越の場面とは次元を異にするかぎりでの内在に定位されるべきであると考える。なぜならば、超越と同化されうるような触発の次元とは、超越を支える根拠そのものたりえないからである。アンリはこの視点からフッサールやハイデガーの議論を批判する。フッサールの時間意識に関する議論は、原印象としての与えられを対象に結びつく志向性の言葉で表現し、超越の方向に歪曲していく可能性をいつも秘めている(それはまさしく現象学の装置の困難さを形成するだろう)。しかし対象化を可能にする触発の根源は、それ自身が対象化されてしまう危険をすべて退ける純粋な位相で捉え返されるべきである。[13] ハイデガーに即していえば、〈脱—自〉の地平を受容する働きは、なお〈表象〉における受容性にすぎない。しかし真の受容性とは、〈脱—自〉の地平をではなく、自らを受容する絶対的な自己受容である内在の受動性として見いだされるべきである。こうした内在こそが〈生〉としての存在論的な場面を形成する。[14] アンリにおいては、触発の機制を内に深く抉る場面に〈私〉は設定され、その際だった位相によってこそ〈生〉のリアルさが見つめ直される。

内在に徹底的に純化されるこの〈私〉を、アンリは二つの仕方で特徴的に描きだす。まずは、絶対的な自己の受容である〈私〉とは、定義上どのようなかたちであれ世界の現れとなることはありえない。〈私〉は〈世界—内—存在〉には完全に不在であるような〈不可視性〉として、〈脱—自〉や志向性の連関から決定的に逸脱するかぎりで語られうるものである。しかし同時にこの〈私〉は、触発(affection)自身の根拠として、情感性(affectivité)という固有の存立形式をもっている。ひたすら自己を受容するこの領域は、超越を混在しない力の感受である情感性として〈生〉の内実を形成し、見えないものとして見える世界のリアルさを支えていく。結局アンリにおいて自己触発の時間とは、触発の機制からいっさいの距離を奪うことにより〈内〉への受動的な純化を遂げるものである。だからアンリの〈私〉とは、ある意味で徹底した同一性の思考でありながら、世界的な意味での同一性が保証される現前とはまったく別種の次元において、その可能性を探るものであるといえる。

(3)レヴィナスは、とりわけ後期の『存在するとは別の仕方で』において、〈他〉を一方的に被ることによって成立す

るある種の触発に論及することになる。この触発は〈異他触発〉(hétéro-affection)とも名指されるだろう。[15] こうした〈他〉による触発の根源的な先行性を述べることにより、自己を構成する同一性を疑念に付すレヴィナスにとって、〈私〉とはあらかじめ〈他〉に晒されながら引き裂かれたものでしかありえない。しかし逆にいえば、そこで〈私〉は〈他〉の切迫を被りながら召還される何かとして、独自な仕方で唯一性を与えられることになる。この〈異他触発〉の構造とはどのようなものか。

述べられるべきことは二つある。一つには、そこで〈私〉は、〈身代わり〉(substitution)あるいは〈人質〉(otage)と語られるような[16]〈対—他〉(pour autrui)の機制によってとりだされることである。〈他〉に回付されるこのあり方において、〈私〉は〈私〉の能動性や権能がまったく介在しえない審級で、すでに〈他〉へと差し向けられたものとして見いだされるのである。何らかのかたちで〈私〉があって、それが〈他〉のために〈身代わり〉になるのではない。そうした〈私〉を語るためには、すでに〈私〉は〈他〉へと差し向けられ、〈私〉の力の及ばない場面へ引き渡されている。それゆえこの〈他〉への〈身代わり〉は、いっさいの自己根拠なきアナーキーな(起源のない)場面、〈私に反して〉(malgré moi)遂行される原受動性の場面である。もう一つは、この〈対—他〉の構造が、〈隔—時性〉(diachronie)という時間の機制をもつことにある。〈私〉とはその成立が語られる以前に、いつも取り返しのつかないかたちで〈他〉に引き裂かれているのだから、〈私〉は〈私〉と一致することに先だって、自己に回収不可能な彼方の触発を被ってしまう。だからここで〈私〉の時間性を述べるならば、それは〈老い〉(vieillissement)や〈老衰〉(sénescence)という独特の現象に仮託されてしか具象化されえない。[17]

〈私〉は〈私〉が追いつきえない彼方ですでに成立しているのだから、〈私〉とは定義上すでに老いている。こうしたズレを被ることが、〈私〉の時間の意味をなすのである。

それでは〈隔—時〉的な触発によって提示される〈私〉の内実はどのように描けるのか。それはまずは、原受動的な傷を被ることそのものとして、〈傷つきやすさ〉(vulnérabilité)の概念によって示される。[18] そこで〈私〉は〈他〉からの傷を受容せざるをえないものとして、ある意味で圧倒的にパトス的な仕方で見いだされるのである。そしてこの事情にもう一つの具体性を与えるものは〈応答=責任性〉(responsabilité)の概念であるだろう。〈私〉は〈他〉による召還のような触発を受けることにおいて、〈他〉に〈応答

すべき〉ものとしてとりだされていく。この〈応答＝責任性〉とは、あらゆる具体的な私の行為（〈世界―内〉的な振る舞い）すべてに先立つものとして、いわば純粋な〈他〉への差し向けである〈私〉の所在を明かすものだろう。こうして、原受動的に傷を受けるパトスとして、存在論的な語り方を逃れる〈応答＝責任性〉として、〈私〉は〈世界―内〉的な内容をいっさい失いながら、むしろその空無化される純粋性において自らの姿を際だたせていくことになる。

純化の罠・不純性の再導入？

こうして三者三様の仕方で、世界と協働的に連携する自己触発としての〈私〉の不十分さが露呈され、〈私〉の位相は現前的なかぎりでの自己触発の場面を離れながら、受動的な色彩を極端に強めることにより再設定されることになった。ではわれわれは、このような事情をどのように受けとめるべきなのか。

上記の議論を再び整理してみる。すると次のことがいえるようにもおもえる。アンリとレヴィナスによる〈私〉の再設定は、自己の絶対的な受容（〈内〉の極限）と他者への絶対的な晒され（〈外〉への引き裂かれ）という対極的な方向性をとりながら（それゆえ、一方では〈存在論〉の語り方が徹底的に追及され、他方では〈存在論〉への束縛から端的に離れた議論が提出されながら）、一面で〈私〉であることの純粋性が確保される仕組みは共有されている。だから彼らの語り方は、かなりの共通点をもっているだろう。その共通点は、さしあたり二つの仕方で述べることができる。まずは、彼らの試みが現象学的な語り方の抱えてきた〈私〉の位置、つまり世界の現れの核心としての触発という場面を離れながら、しかし〈私〉が設定される別の（世界の外のような）位相を純粋なかたちで規定していること、ついでそれゆえに、そこで〈私〉を語る仕方には、世界的な意味での内容がいっさい剝奪されるような貧しさによってむしろ過剰に際だっていく側面があること、これらである。アンリの述べる〈情感性〉は、世界における〈不在〉において、その〈無現象性〉によって独自の内実と豊かさが付与されるようなものである。この〈情感性〉は、見ることに伴う距離を絶対的に剝奪する場面であるがゆえに、その絶対的な不可視さにおいて特徴づけられる位相である。レヴィナスにおける〈応答＝責任性〉とは、それを〈私〉が引き受けるか引き受けないかは問いとして成立しないような〈責任〉である。それゆえこの〈責任〉は、通常の意

味では何ら内容を持ちえない〈責任〉としてその特異なあり方をあらわにする（なぜならば、そこで〈責任〉をとるという具体的な事例は考えられもしないからだ）。だからこの両者においては、世界的に無現象的・無内容的であることによって、逆に〈私〉のリアルさが、一種の切迫感をただよわせるパトスとして引きだされてくることになる。この両者は、絶対的な近さと、到達不可能な遠さという尖端的な場面を記述にもたらすことによって、〈私〉という事象を、根源を越えたかたちで根源的に提示しようとする試みの典型をなすといえるだろう。[19]

しかしこのように〈私〉の純粋さを強調するならば、逆にその純粋性そのものに疑念を投げかける態度も不可避的に生じうるのではないか。ここでデリダの触発についての議論が目を引くことになる。デリダは、触発の現在の不十分性と、根拠としてのその〈不在〉を述べながらも、この〈不在〉の純粋性を主張し尽くすことはない。デリダにとって重要なのは、現前の〈不在〉を指摘したうえでそれとは別の場面に至ることではなく、ある意味で〈汚染〉(contamination)という不純性をはらむ現場に居座りつづけ、〈汚染〉を見つめつづけることにある。これが、触発の現在から逃れながら別の純粋性に向かうアンリやレヴィナスに対して、デリダがまったく姿勢を異にする点である。この意味でデリダが（先に述べたように、近年レヴィナスの議論との共鳴を隠さないとはいえ）、レヴィナス的な〈他〉による純粋な〈触発〉に決定的ともいえる批判をなしている事実は、その内実を考えればとりわけ興味深い。デリダは『プシケー』所収のレヴィナス論（「まさにこの瞬間にこの著作においてわれここに」）において、『存在するとは別の仕方で』でのレヴィナスの「存在に汚染されない神を聞くこと」という言明をとりあげ、これを「汚染の危険は接触に先立って現れるだろう」[20]と批判する。また初期のレヴィナス論「暴力と形而上学」においても、〈他〉が召還する非暴力的な言語、いわば純粋な〈外部〉との関わりである言語の可能性に――込み入った文脈ながら――疑義を呈してもいる。[21] デリダは現前を突き崩す〈外〉の介在を不可欠なものと論じながらも、〈外〉に純然と触れられることをそのまま肯定することもない。触発という場面が触発の外部によって汚染されてしまうのと同様に、純粋な外部もまたある種の内部（レヴィナス的にいえば排除されるべき〈存在〉の場面）と混交されたあり方でしか見いだせないはずだというのである。

私は、このデリダの視点は、現在的な時点で現象学的に

〈私〉を語るかぎりではもっとも有意義な途ではないかと考える。ただしいくらかの注記が必要である。それらについて述べ、暫定的な結論としよう。

アンリやレヴィナスの〈私〉の問い詰め方ももちろん現象学的なものである。彼らの問いが触発としての現在から逃れるにせよ、彼らが遂行した記述とは、〈私〉という事象の根源に至ろうという衝動であるかのように現象学の問いを内側から破るものだから。それらは、〈生〉の存在論の徹底や倫理学への移行に至るものであれ、現象学的な姿勢にきわめて忠実であるようにみえる。彼らの問い詰め方の苛烈さには、現象学のもつ徹底性への欲求が確かに共振している。

だが、そこから別種の純粋さ、別種の根拠を得てしまうことに疑念を差し挟み、いわば境界に位置しつづけるデリダの姿勢もまた、異なった仕方で忠実に現象学的であるといえるだろう。こうした仕方で〈汚染〉の不可避性を主張することは、現象学が事象そのものに接近するかぎりで避けがたい、さまざまな現象性を巡る知見を織り込むための突破口にもなるからだ。かつてメルロ＝ポンティは〈純粋な私〉を世界に開くことによって、現象学の可能性を人間諸科学との含みあいに向けて拡大した。自らを不純なものに差し向けるこの姿勢は、デリダに重ならないものではない。もちろんメルロ＝ポンティとデリダでは、何から何に向けて何を開くのかという事情が、一つ一つ次元を異にしてはいるのだが。

しかし何よりも重要なこと、それはデリダがこうした〈汚染〉を語ることによって、記号論の示す言語的な審級や、精神分析の提示する無意識的なものを、世界に埋め込まれきれない独自の位相を尊重しながら哲学との交錯にもたらすような、柔軟であるが緊張感に充ちた場面を開いていることにある。それはアンリが結局はフロイト的な無意識の独自性を認めず、その内実をひたすら哲学に回収してしまうとみえることや[22]、レヴィナスの論じる〈他者〉の言語が、言語としての尖端性をもつがゆえに記号論としての陰影や多様な方向性を捨て去るとおもえること、これらと対照的な態度でもあるだろう（それゆえ、アンリとレヴィナスの思索には、激しい切迫の裏返しのような単調さや平板さがいつもつきまとうことになる）。哲学を脅かすさまざまな学に、哲学の鋭さを失うことなく浸透されるにまかせ、いわば界面のような境位を保持しつづけること、それは現象学という学が固有にもちえていた、本質的でかつ（諸科学との交錯という）内実をもった記述の遂行という姿勢をその

ま繰り広げるものにもみえる。しかし、こうした問いかけがまさに現象学の枠内から現れていることを捉え返してみることは、つまり〈私〉と〈時間〉とを跳躍台として設定されるこの問いの形式を引き受けるかどうかを考えなおしてみることは、さらに別の問いとしてありうることである。おそらくデリダ（アンリ・レヴィナス）にとって、問いを素朴なものにしないためには、この引き受けは不可避なものであっただろう。だがそれが、〈私〉と〈時間〉に系縛されない事柄の問い方をはじめから排除していないとはかぎらない。しかしここから先の検討は、〈私〉のさまざまな現象学的な描かれ方を整理するこの論考の域を越えたことだろう。

註

（1）E. Husserl, *Ideen I*, (*hrsg. von W. Biemel*), Martinus Nijhoff, pp. 109-110. 以下の部分で指摘したような、この〈純粋自我〉のフッサール自身による再問題化――おもにフィンクの『デカルト的省察　第六省察』に関わる議論――は、現象学における〈自我〉を検討するための一つのポレミックたりうるだろうが、ここでは触れえない。

（2）cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer. おもに現存在自身を規定する第九節 p. 41-参照のこと。企投に結びつけられていく了解のあり方については第三一節など参照。ハイデガーの議論は、〈世界―内―存在〉という親密な有意義性の場面を越え、不安を介して語られる〈存在〉の議論に向かうのだが（それゆえ現存在の議論は一つの段階にすぎないが）、そうではあれ、〈世界―内―存在〉というかたちで主観性を書き換えるこの主張が思想史上もちえた意義は計り知れない。

（3）身体の二重性に関しては、M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, p. 109 を参照のこと。そこでこの二重性は、古典心理学の知見による身体の特殊性という論脈で導入されるが、この問題はただちにフッサールの論じる〈一種の反省作用〉と結びつけられており、後には方法論的な議論の中心に引きだされてくることになる（「哲学者とその影」での記述などを参照。cf. M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, p. 210）。

（4）存在論的一元論への批判については『顕現の本質』第一部の議論を参照のこと。M. Henry, *L'essence de la manifestation*, puf, p. 59-

（5）「全体性」及び「暴力」については、『全体性と無限』第一部を参照のこと。E. Lévinas, *Totalité et infini*, Kluwer academic, p. 19-

（6）語る主観の〈死〉というテーマに関してはJ. Derrida, *La voix et le phénomène*, puf, pp. 107-108 を参照のこと。そこでは意義

のイデア性が「遺言的」(testamentaire) 価値をもち、私という言明には私の〈死〉が「構造的に必然的」であることが述べられる。

(7) 先の註 (3) の補足でもあるが、『知覚の現象学』における両義性の機制は、時間性により根拠づけられていく構えをもつ。cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, p. 417. 自己触発の問題との結びつきに関しては *ibid.*, p. 487-を参照のこと。

(8) いわゆる後期のデリダ、他者への歓待性と正義とをいささか衒いなく述べるデリダは、表面的にも内容的にもレヴィナスに接近していく。しかしデリダがレヴィナスに対して行った(以下で論じていく)批判が根本的で一貫的なものだけに、この接近が何を意味するのか、それは現象学という枠組みから現れる言説の帰趨として必然的なものなのか、詳細に検討する必要があるようにおもえる。

(9) フッサールとハイデガーの探求を、広く存在論的(存在—神論的)文脈のなかに織り込みつつ独自の探求を行うマリオンは、贈与の根源性を突き詰めながら、アンリ的な探求との親近性を隠すことなく、原受動的に描かれる〈私〉の姿を描きだす。これらについては J. -L. Marion, *Étant donné*, puf における adonné としての主観の議論などを参照のこと。

(10) cf. J. Derrida, *La voix et le phénomène*, puf, p. 87.

(11) *ibid.*, p. 92.

(12) *ibid.*, p. 92.

(13) フッサールへの批判については、『実質的現象学』第一章を参照のこと。M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, puf. とりわけ p. 49-

(14) ハイデガーへの批判を込めた受容性概念の区分については M. Henry, *L'essence de la manifestation*, puf, p. 299 などを参照のこと。

(15) 〈異他触発〉という表現については、E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluwer academic, p. 193 また *Sur l'idée de l'infini en nous*, dans *Entre nous*, Grasset, p. 228 における「反転不可能な触発」という表現も参照のこと。

〈他者〉を語るレヴィナスに、〈私〉に関する積極的な記述を求めることへの疑念もありえよう。しかし〈同〉に対する〈他〉の優先性を述べる言説は、〈私〉のあり方を逆に強く浮かびあがらせることによってしか、その言説を完遂しえないことも確かだろう。実際レヴィナスは、『全体性と無限』を「主観性の擁護」の書物と述べているし (cf. *Totalité et infini*, p. 11)、そもそもレヴィナスによる他者の記述の根幹には、デカルト的なコギトの議論の核に存する〈無限者としての神〉が深く関与している。さらに後の註 (18) でも触れるように、とりわけ後期の『存在するとは別の仕方で』では、〈他者〉そのものの主題化は表面上も退いて、より先鋭的な自我論に強く旋回する側面を示していく。

(16) cf. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, chap. IV, p.

156-

(17) cf. *ibid.*, p. 88.

(18) 〈傷つきやすさ〉という概念は、レヴィナスにおいていささか複雑な来歴を示している。『全体性と無限』においてこの概念は――エロスの現象学という特殊な文脈であるが――他者の方に割り振られていた（cf. *Totalité et infini*, p. 286）。しかし『存在するとは別の仕方で』では、傷は明らかに〈他〉を被る〈私〉の側で語られている（たとえば p. 31）。

(19) しかしアンリにせよレヴィナスにせよ、その議論の純粋性への傾斜にもかかわらず、純粋ならざるものが不可避的に論述に入り込んでいる点が、むしろ彼らを積極的に思考し直す際に重要であるとおもわれる。たとえ彼らが、その不純さを純粋さの方に引きつけうると、あるいは引きつけるべきであると考えていたとしても。この意味では、アンリにおいては、『身体の哲学と現象学』以来けっして小さくはない身体という主題系が――つまりはある種の抵抗としての超越を想定してしか語れない運動や実践という問題系が――着目される。大著『マルクス』での労働論とも連関するこれらの問題系は、〈内在〉の〈情感性〉を根拠として強調するだけではすまない余剰を含むだろう。またレヴィナスにおいては、何よりもイリアという問題が、つまりは〈他者〉との純粋な接触という枠組みに収まらない〈存在〉そのもののつきまといの場面が目を引く。イリアの主題は、イリア自身の内容にも似て、レヴィナスにとっても断ち切れない記述となっている。『全体性と無限』において、構成上〈顔〉が現れる以前に描かれる〈内面性〉の議論、〈顔〉の現出の後にあたかも〈他者〉の質料性を露呈させるように論じられる〈エロス〉や〈繁殖性〉の議論、これらは微妙ながらイリアの問題と繋がっている。また存在論的言説からもっとも離れた『存在するとは別の仕方で』でも、イリアは語られつづけている（cf. p. 253-）。こうした場面を形式的に処理することはできない。

(20) J. Derrida, *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, dans *Psyché*, Galilée, p. 182 デリダが批判しているレヴィナスの発言は、E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Kluwer academic, p. 10.*

(21) J. Derrida, *Violence et métaphysique*, dans *L'écriture et la différence*, Seuil, pp. 218-219. 〈他者〉と純粋に関わるような、〈ある〉という事情を欠いた「何も語らない」言語が、果たして言語たりうるのかという当然の問いかけがなされている。

(22) アンリのフロイト的な無意識への批判とアンリ的な圏域への回収については以下を参照。M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, puf, chap. IX, p. 343-

（檜垣　立哉・ひがき　たつや・大阪大学）

超-主観的なものの現象学

——フッサールとシュミッツ——

林　克樹

はじめに

小論の表題における「超-主観的なもの」とは、主観性が徹底されることによってのみ明らかになる主観性を超えるものを意味している。卑見によれば「主観性」の探求は、哲学が自覚の上に成り立つ以上、決して放棄されることはできない。そして真正の主観性の発見は必ず、私によって色づけされえないものの承認に至るのである。そういう思索の典型を現象学の領域に見出したい。取り上げられるのはフッサールと、「新しい現象学」を唱道するシュミッツである。フッサールにおける「主観性」とは「自我に対してあるのではなく、それ自身が自我である」生、つまりこの私の存在である。それを問い究めようとして「生き生きとした現在」の時間論が展開されるが、時間様態性を超えた究極的な「現在」、すなわち「原現在」において私が存在者化の手前で他者と邂逅していることが明らかになる。シュミッツにおける「主観性」とは「私自身に関わっている」という事態の性質であり、「今・ここ」の問題として私に押し迫ってくる。この主観性は世界との溶融を不可能にし、私を孤独にするが、それを隠蔽せずに、私からもぎ離されたものへと架橋するところに「本来的共同態」が成立し、「現在」が曖昧な持続へと解消することなくかえって純粋に呈示されるところに「終末論」的な邂逅がある。小論はフッサールとシュミッツそれぞれにおける「主観性」の徹底と突破を吟味し、両者がいずれも「現在」を究極的には

時間様態ではないと見ていることに注目する。フッサールの「立ち留まる現在」が意味しているのは、私が、事象領域において私から時間化によって分かたれているものと「一致」することである。他方シュミッツは「現在の脱時間化」を思考の可能性として提示し、それによる「死者の復活」についてまで語っている。しかし「立ち留まる現在」において私が「一致」しているものの外延を測るならば、シュミッツが決して空虚な思弁を弄しているのではないことが明らかになる。そして、「生き生きとした現在」に「死者」をも包む「本来的共同態」――主観性の本来的な在り方をとおして開示される共同態――がかいま見られるであろう。

一　フッサールにおける「主観性」
――我有化できない自我の生――

フッサールにおける「主観性」の問題の深まりは、現象学的方法の彫琢と並行している。『イデーンⅠ』で述懐されるように、「純粋体験の内在的研究、その固有本質の研究を、当然のことのようにその体験の実的構成要素の研究と理解すること」(III, 296)、これが『論理学研究』の立場であった。そこでは「内的知覚」の対象となることと「体験されていること」が同一視されており、「主観性」は作用の方へと向き直ることによって現出する対象性を意味している。しかしながら一九〇五年の『時間講義』における「内的意識」あるいは「根源的意識」をめぐる思索を経て、『イデーンⅠ』では、作用の遂行に没頭するというなるほど素朴性の極みではあるが、「生」のアリストテレス的な意味での「エネルゲイア」とも呼びうる遂行様態である「注意」において「主観性」が次のように定義される。「注意の諸形態は、その顕在性の様態において際立った仕方で主観性の性格をもつ……。自我光線を自己の内に担っている態度決定は、そのことによって自我自身の作用であり……。自我は……そのような作用の中で『生きる』。この生は内容の流れの中の何らかの『内容』の存在を意味せず、純粋自我が、コギトという一般的様態をもつ何らかの志向的体験において、……『自由な存在』として生きる、記述可能な様々な仕方を意味する」(III, 214)。ここでは「内容」の存在すなわち対象性と「生」の存在論的差異が示唆されている。

興味深いのは、「主観性」の問題の深まりと同時にフッサールが「超越」という事柄に目を開き、固有の作用に由来しないものに注意を払うようになるということである。

『イデーンⅠ』第一三二節の付録では、「ノエマ」には「ヒュレー」の統握の「成果」が存在するが、「この成果はヒュレーに由来する構成要素と、ノエシス的契機に由来する構成要素を含む」(III, 617) と指摘される。「ヒュレーに由来する構成要素」は決してノエシスが産出することのできないものであるから、私が「感覚」をもつことの意味は、物そのものの前に無力に差し出されている私のいわば〈被投性〉なのである。それゆえノエマの中心点である「純粋なX」(III, 302)は内在的超越として性格づけられる。「相互主観性」の問題もまた「超越」に対する理解の深まりとともに導入されている。『イデーンII』で言われるように、「互いに交通しあう人間たちの数多性との関係」(IV, 80) によって、「調和的な経験の統整された多様性において個別的主観に対して構成され、経過する知覚において連続的に感性-直観的に一つのものとして自我に対立する事物は、……『客観的な現実性』の事物の単なる主観的な『現出』という性格を受け取る」(IV, 81f.)。すなわち「人間たちの数多性」における「交通」によって、私が独我論的に構成した現実が単なる観念にすぎないものとして露呈される。あの悪名高い(?)「世界無化」(III, 103) は私の独我論的世界の瓦解と受け取られてもよいのではないか。すなわち私が物自体の前へ投げ返される経験である。それは「純粋意識」という堅牢な城郭を手に入れてから生じたというよりは、現象学的還元の深刻な動機であったのではないか。いずれにせよ、フッサールにおける「相互主観性」は、はじめから諸主観の調和的な共同体を前提にする楽天的な思想ではない。相互主観性を「私の『中で』」(VI, 186) 構成するという問いの立て方は一見したところ独我論的であるが、それは他者経験を「他者が私にとって現存するということの問題」(I, 123) の前に立たされる経験として捉えることである。むしろ「われわれが一緒に生き、互いに話しかけ、互いに挨拶に際して手をさしのべ、愛と嫌悪において、思慮と行為において、発話と応答において互いに関係しているときにはいつでもその中にあるような人格主義的態度」(IV, 183) について語るときの方が独我論的である。というのも、私が自己を人格的自我として措定するときには動機づけの因果性に基づく経験連関に対する反省的自己知が不可欠であるが、「主観性」を定義した自我の「生」は「経験のはじまり」(IV, 253) にあり、「それは……自我に対してあるのではなく、それ自身が自我である」(IV, 252)であるため、反省的自己知はそれを知ると僭称するにすぎないからである。おそらくフッサールもそのことに気づいてい

たために次のように述べたのである。「だが他者は、彼らにとって主観性の形式が自己を展開において構成する形式として経験に従って予め示されているかぎりでは、感情移入しつつすでにより多く了解しうる」(IV, 253)。ここには私が構成した対象的現実性の一切を観念にすぎないと照破するような「他者」の眼差しがある。このように『イデーン』期においては、フッサールが「主観性」を定義した自我の「生」はそのものとしては開示されてはいない。「人格主義的態度」は「唯一性の生の生き埋め[1]」の上に成り立っている。しかし「生き埋め」からの解放の道も見出されている。それは独我論ではなく、他者との邂逅に至る道である。実際フッサールの「超越論的還元」の歩みはそれを確認するものであった。

フッサールは晩年になって「自我に対してあるのではなく、それ自身が自我である」ような「生」を「原自我」(VI, 188)と呼んだ。それは「複義化によってのみ」(ibid.)「自我」である。なぜならそれは「自我に対してあるのではない」以上、「原自我は私である」という言い方は曖昧語法にすぎないからである。したがってたとえばアグィーレが「唯一性の自我あるいは汝[2]」と表現しても少しも奇妙ではない。すなわち、なるほど自我は「唯一性」をもつが、それは排他性を意味しないのである。フッサールは次のように言う。「唯一性の自我――超越論的自我。その唯一性においてそれは『他の』唯一の超越論的自我を措定する――それ自身再びその唯一性において他者を措定する『他の』自我として[3]」。この「唯一性」についてヘルトは次のように説明する。「『唯一』とは『数的な一』を意味しない。換言すればそれは独我論的に理解されてはならない。それはその唯一性において決して第二、第三の自我を排除しない。だがこれらの超越論的自我たちはその『私は機能する』の根源性においては数えあげることができない。にもかかわらずそれが数えあげられることができるということは、すでにそれらの相互主観的に経験されうる自己時間化によっているのである[4]」。「自我に対してあるのではなく、それ自身が自我である」生は志向的所有となりえず、我有化できないため、原自我はその唯一性を絶えず喪失しなければならない。この喪失が「自己時間化」であり、その果てに自我極は複数化する。しかしながら自己時間化の手前にある生は「数えあげることができない」のであって、決して単数的ではない。むしろそれは〈無量〉なのである。それゆえフッサールは「生き生きとした現在」を「究極的に機能しつつ能作している主観性の全一性」(VI, 149)として規定し、「……

モナド宇宙の生動性としての立ち留まる本源的な生動性（時間様態性ではない原現在）についても語り得る」（XV, 668）と示唆するに至る。

ところで、「生き生きとした現在」そのものが「モナド宇宙」であると規定することは、「原自我」とは諸モナドを俯瞰する〈立場〉ではないということを確認することでもある。したがってフッサールの次の言葉も、すべてを通観する自我の優越性を表現するものと受け取られるべきではない。「自己の内に他に対するエゴとしての自分自身の存在を内包してもち、そのようにして自己の内に感情移入による他者の存在を内包してもつのは自我であり、本源的生の本源的自我であるが、他者の存在は自我の固有性のうちに含まれるのではない……、しかし本源的現在の自我としてのその絶対的存在に含まれている」（XV, 586）。ここではむしろ「相互主観的に経験されうる自己時間化」の結果と「生」の存在論的差異が示唆されている。自我の「生」は「数えあげられることができない」。その理由はまさに諸モナドを俯瞰する〈立場〉が存在しないということにある。それゆえ他者のモナドはあくまでも私のモナドにおいて成立する。このことに関連して興味深いのは、フッサールのモナドには「窓がある」ということである。たとえば早い時期に遡ると推定される次のような草稿がある。「……私の意識の中の現出群〈物体X〉の諸変化は誰であれあらゆる意識の中の対応する現出群〈同じX〉の諸変化、必然的変化を意味する。そしてどの身体もまたそれに属する。こうして物理的世界を介してどの精神もあらゆる精神に作用する」（XIII, 7）。工藤和男はこのモナド相互の「作用」について、モナドどうしが志向的対象を媒介にして「交流する」ことであるとした上で、次のように述べている。「他者のモナドは、私のモナドの中の諸対象を『窓』としてその向こう側に、その対象それぞれを『同じ』対象として、しかも私と同じ資格において自分の対象としてもつ、そのようなモナドとして私のモナドにおいて措定されるのである」[5]（強調は引用者）。ここでは「人間たちの数多性」における「交通」によってノエマの核の中心点の超越性が深まるという事態が解明されている。現出する志向的対象の超越性は「その向こう側に」他者のモナドが存在することに根拠をもっている。ちなみに志向的対象の「向こう側」という言い方は、カントの「物自体」の真意が「他者」にあるのではないか、と推測させる。そのように理解してよいなら、先述した「感覚」における物そのものに対する私の被投性とは、結局はノエマの核の中心点を射抜いている他者の眼差し、私が構

成した対象的現実性の一切を観念にすぎないと照破するような眼差しとの出会いを言い換えたものにすぎないであろう。この眼差しは一切の意識の産出に先立って「原印象」的に私に到来するのであり、決してノエマ的に変様した姿で現れない。レヴィナスが言うように、「原印象」は「『自同者』に侵入する他者の受容[6]」である。

レヴィナスの言葉は、私が絶えず自我を破られていくという事態を表しているが、これは私が自己の生を我有化できず、それに対して根源的に無力であるということと同じである。この無力さをヘルトは次のように精密に規定する。「自我は自己自身の先-時間的で立ち留まる『現』に、すべての受動性になお先立つ仕方で無関与である。むろん自我はどのような関与に際してもまさにこの事実(Faktum)を用いなければならないにもかかわらず。……。自我は『私は機能する』をすべての為す(Tun)に先立って、すべての為すにおいて『甘受(hinnehmen)』しなければならない……[7]」。「甘受」は「原印象」的な受容である。フッサールは「それ[原印象]は成長せず(それは胚子をもたない)、それは根源的創造である」(X, 100)と述べている。つまりそれはつねに新しいということである。実はそこに自我が「唯一性」を絶えず喪失しなければならないことの根拠もある。再びヘルトの言葉を借りるならば、「甘受は決して保証された所有へと転化せず、それ自体再び匿名的な先所与性として甘受されなければならない、というように進んでいく。この更新が必要であることのうちに〈保持されえないこと〉、すなわち本源的な滑り去り(Entgleiten)がある。『私は機能する』における自己甘受はそれ自身において脆弱(hinfällig)である……[8]」。しかしながら「脆弱」さは「原印象」の「新しさ」からくるものであるから、単なる衰弱性ではない。そのことに着目したためにヘルトは「現在」を「純粋な到来性[9]」として規定することができたのである。すなわち、「純粋な生起として、機能の到来性は、原理的にあらかじめ知られていない機能の絶え間のない共現在という性格をもっている[10]」。「原理的にあらかじめ知られていない機能」とは、「自己に……つねに先立っており、したがって止揚しがたく匿名的にとどまる[11]」ために「先所与性」と呼ばれるもの、すなわち「自我に対してあるのではなく、それ自身が自我である」生に他ならないが、この私の「現在」が「共現在」としても規定されるところが重要である。そこからヘルトは「他者は根源的未来であるというテーゼ[12]」を理解しようとするのである。というのも、「自己につねに先立つ」匿名的な「現在」は同時に「不意打ち的な未来[13]」

でもあり、そこには予見や期待を超えた他者性があるからである。それは〈折り返された過去把持としての未来予持〉（vgl. X, 55f.）ではない。ヘルトはフッサールが「唯一的な絶え間のない現在の移行性をもっぱら非現在的になることから理解している」[14]と批判している。「……移行性とは、そうであるばかりでなく同様に新しい現在が現在になることである。すなわち移行性とは退去性であるばかりでなく、同様に到来性でもある」[15]。ここで問題となっている「未来」は予期のような経験の内容となるものではなく、「経験に従って止揚されることのない未知性」[16]であるから、〈純粋未来〉と呼ばれるのが相応しい。

以上において明らかになったことは、「主観性」を定義する自我の生は「自己時間化」の手前、すなわち「時間様態性ではない原現在」あるいは「立ち留まる現在」において〈無量〉であるがゆえに我有化できず、そのために自我は「脆弱」であるが、それは他者との「共現在」の裏面であるということである。このように私は「主観性」の本質である生自身によって私にとっての主観性以上のものへと開かれているのである。

二　シュミッツにおける「主観性」
――「本来的共同態」との関わり――

本節で論じるシュミッツの現象学は、フッサールのそれと方法論を大きく異にしている。しかし「主観性」を情動性や身体性との関わりにおいて捉えるシュミッツは、やはり〈この私の生〉を問題にしており、その限りでは前節で考察した「主観性」の問題と響き合うものがある。しかも、フッサールにあっては「唯一性の生の生き埋め」、すなわち受動的に成立している相互主観性において〈ひと〉として生きることから脱却して目覚めてあろうとすること、すなわち「超越論的還元」においてまさに他者との邂逅が起こったのであったが、同様にシュミッツもまた、私がどこまでも私であることにおける他者との出会い、「本来的共同態」を探求している。本節の考察はそこへ向けられる。

シュミッツにおいては「主観性」とは「主観」というザッヘの性質ではなく、事実あるいは事態の性質である。それゆえ「主観的事実」（vgl. SIII / 4, 372-375）が存在する。たとえば「私は悲しい」という文はそれを表現しているのであるが、事実の主観性は総じて「情動的に襲われること

(affektives Betroffensein)」(vgl. SIII/2, 91-98) をとおして呈示される。「襲われる」ということはなにがしかの狼狽であり、ここには前節で問題となった「新しい現在」の到来性がある。すなわち「現在」は「不意打ち」によって新しいものが到来し、時間的差異に無関心な連続性からもぎ離されることによって際立つ。過去・現在・未来に差異化される時間をシュミッツは「様相時間」(SI, 153) と呼ぶが、「今」という語の意味する事柄はこの時間の中で成立する。しかしながらシュミッツは様相時間現在が「原初的現在」(vgl. SI, 204-232) の五つの開示態——「今、ここ、このもの、現存在(現実性)、私」——の一つにすぎないことを明らかにする。すなわち、「ひとが何気なく人間たちや諸事物等と共に生きる」(SV, 161f.)ような日常性が引き裂かれることによって、私は否応なしに「この」私の存在を引き受けなければならなくなる。さらに、「情動的に襲われること」は「身体的状態感(leibliches Befinden)」(vgl. SII/2, 7-36) と不可分である。滑らかな日常の連続性においてまどろんでいるときに特徴的な「広さ」の状態感とは対極的に、「情動的に襲われる」ときには「狭さ」の状態感が際立っており、それをとおして「空間的に絶対的な場所」——「ここ」——、私の内包的な制限性が呈示される。それだけではない。「原初的現在」は「現実性」の源泉でもある。「懐疑」が「デカルトをコギトの確実性へと導いたのは、それが合理的な操作以上のもの、すなわち少なくとも軽い驚きという種類の情動的に襲われることであるためであり、そこには現存在と主観性が融合している原初的現在が現れている」(SV, 162)。このようにシュミッツにおける「主観性」とは「原初的現在」の開示態の一つとしての「私」を意味している。

なるほど「原初的現在」は全く純粋に呈示されることは決してない。「ある人間が他人のことを我がこととすることによって、自分の主観性をいわば他に委ねる (zur Verfügung stellen)ということは、きわめて自然でありふれたことである」(SV, 163)。そういう事態はシュミッツの言う「身体的コミュニケーション」、特に「身体移入 (Einleibung)」によっている。[17] その良い例は、野球の観戦に没頭して一投一打に釘づけにされている場合である。また、まるで一心同体でありうるかのような「恋人たちの親密さ」(SV, 163)も挙げられる。さらには民俗学が研究の対象とするような「集合心性」の存立も「身体移入」から説明することができる。[18] これらの事例において特徴的なことは、「自分に固有のものが異他的なものに対して多かれ少なか

れカオス的な関わりの未決定状態となる」(SV, 163) ということ、場合によっては「自己忘却に至るまで、自分の相在の輪郭が消失するまで共同態の中に沈潜すること」(ibid.)である。ここで見えなくなる事柄がある。それは他人のことを我がこととしている私自身の孤独であり、「『君の問題だ (tua res agitur)』という気づきの意味での関与は主観性によってのみ可能である」(ibid.)ということである。逆説的なことにこの主観性こそが「溶融が成就される暖かみ」(SV, 164) をもたらしているにもかかわらず。それゆえシュミッツはこのような共同態を「非本来的共同態 (uneigentliche Gemeinsamkeit)」(ibid.)と呼ぶ。ここでは主観性そのものに帰因する「共属と異他性の相剋」(ibid.)が隠されている。それは非本来的共同態においては「別離の不安と別離の苦悩」が「外部へ向けて投射される」ということでもある(ibid.)。共同体が抱え込む敵意や暴力はここから説明される。民俗学者が記述しているように、「異者」である「客人(まれびと)」はしばしば虐待され、殺害されるのである。[19]

他方、シュミッツは「本来的共同態(eigentliche Gemeinsamkeit)」についても語っている。[20]「真正の愛は別離の意識を前提にしている。それは、他人の別離の悲しみを分かち合うことで和らげようと努力するときの能動的な共感情であり、融合ではなく、他人を固有の、私から分かたれた存在として承認することである」(SV, 165f.)。それは「不安に耐えて助けようとする能動的な欲求、無力な好意、助けることができないことを表現することからなる助け」(SV, 166) である。ここで言われる「不安」とは、「非本来的共同態」において隠され、外部へ向けて投射されていた「別離の不安」である。これは深いところで「他人を置き去りにし、他人によって置き去りにされるという感情、現存在のはかなさの感情」、「死に対する不安」と関係している (ibid.)。この不安はいかなる不安にもまして何気ない日常性からひとをもぎ離し、「原初的現在」の本来の孤独へと縮みあがらせる。そして一切が自分自身の問題であることを覚らせるのである。そこでは何気ない日常性と共に他者との融合もまた過去のものとなっている。本来的共同態、「真正の愛」は、いわば他者とのあいだにある深淵に架橋しようとする努力、欲求においてしか存在しない。「能わないという意識は助けようという願いを強める」(ibid.)。こうして愛は深まるのであるが、決して他者とのあいだにある深淵が埋められてしまうことはない。それゆえ「自分の生に対してひとり責任を負っている自我の単独性の意識が強めら

れる。自我は、自分の過去と役割に対しても、より自立的に、より明晰に、より自由になる」(ibid.)。このように本来的共同態あるいは「真正の愛」は共同性の成立であるとともに本質的に単独化である。しかもシュミッツは、本来的共同態が倫理的性格をもつことを、グリーゼバッハの『現在』という書物から言葉を拾うことによって示唆している。「『倫理的領野』においては、と彼は書くのであるが、『人間としての他なるものが認識者をはっきり分かるように外部から、あらゆる目算に反して……限定する』、それも『全く無関係に、同等性と自同性の前提なしに』。『自我は現実的に現在の狭さへと偶然に追い込まれる』、そして『われわれは超越に出会い、われわれはそれを隣人という永遠によそよそしく響く語として経験する』」(SV, 168, 二重括弧の中は Eberhard Griesebach, Gegenwart, Halle 1928 からのシュミッツによる引用である)。ここでは「現在」や「狭さ」という語がシュミッツの基本概念と不思議な符合を見せている。いずれにせよ、本来的共同態は溶融的共同態のエゴイズムやナルシシズムとは無縁であり、むしろ我有化できないものに直面することを意味している。

本来的共同態においては「共属と異他性の相剋」は隠蔽されずに尖鋭化する。しかし、たとえ「願い」というかたちではあれ、われわれが身体的に存在するかぎり免れることのできない制約である「原初的現在」を超えようとするものが出現していることは見逃せない。シュミッツは本来的共同態が「現在を止揚して過去へと突破することによって」(SV, 173) ——非本来的共同態におけるようにそれを忘却することによってでなく——新たに創建される可能性について語っている。「現在は分ける。過去は純粋様相時間において、別離が止揚されている多義的なかつて(Einst)として一つにする」(ibid.)。本来的共同態は他者とのあいだに横たわる深淵に架橋しようとする努力によって存在していた。この深淵は他者との溶融を可能にしていた何気ない日常性を現在からもぎ離して過去のものとした深淵でもある。「現在の止揚」とは、「原初的現在」すなわち「主観性」を忘却して「唯一性の生の生き埋め」である滑らかな日常の連続性に埋没することではなく、現在と過去との深淵に架橋しようとすることである。シュミッツは次のように言う。「人格はその主観性によって事物や状態とは異なった仕方で、つまり歴史的に持続する。すなわち、持続からの別離の裂け目が曖昧さへと移されるのではなく、持続の中へ受け入れられ、持続によって持ちこたえられるというようにして」(ibid.)。言うまでもなく過去への架橋は、過去の体

験や事実を意のままに領有したりしなかったりすることではない。架橋しうる過去とはあくまでも「主観的事実」として開示される過去である。たとえば「私はあの人に悪いことをした」という罪悪感を考えてみよう。そこでは過去は私から決定的にもぎ離されているにもかかわらず、否定しようもなく私に押し迫ってくる。それゆえにこそ「パートナーを一つにする共同の歴史は、単に非本来的共同態の曖昧なアリバイとなるかわりに、彼らの本質的に相剋する、あるいは破れた本来的共同態の深い背景となる」(SV, 174)。シュミッツは、「共同の歴史」を背景にもつ本来的共同態の例を聖書の中に見出している。ルカ福音書の末尾には、イエスの十字架上での死の後、二人の弟子が失意に沈んでエマオという村の中を歩いている場面が出てくる。彼らはそこで見知らぬ男と出会い、語り合いながら歩き、一晩の宿を共にすることになる。そして男が見慣れた手つきでパンを割いて分けるのを見て、彼がイエスであることを知るのであるが、その瞬間男の姿は見えなくなる。「彼らは互いに言った、『道々お話しになったとき、また聖書を解き明かしてくださったとき、お互いの心が燃えたではないか』」(『ルカによる福音書』二四章、三三)。シュミッツは次のようにコメントする。「この男たちが、打ちひしがれていたにもかかわらず見知らぬ者を支持し、そうして彼との共属性を成功させたその瞬間に彼らに本来的共同態が開かれたが、そこでは融合は異他性のもとにさしあたり隠されたままであって、イエスが消えることで再び遠ざかる共同の過去への思い出によってはじめて、このようにして獲得された合一が現在の生の背景としてあらわに、明らかになる」(SV, 175)。落胆した弟子たちは悲しみの状況を共有していない見知らぬ男を無視することもできたはずである。しかし彼らは心を開いた。いわば彼らは見知らぬ男と「隣人」として向き合ったのである。また、イエスの姿が見えなくなるというところが意味深長であるように思われる。つまり架橋される過去は、現在の生を支えているが、我有化されえないということである。そこには触れることのできないもの、現在の側から決して交渉することのできない他者が現れている。

ところでシュミッツは、「思考の遊戯」(SV, 179)であると断りながら、「現在の止揚」のもう一つの可能性を提示している。それは「現在の脱時間化」(SV, 190)の可能性であり、それをめぐる「終末論(Eschatologie)」によって彼の五巻一〇冊に及ぶ『哲学体系』は閉じられるのである。それについて考察する前に「原初的現在」と、それがそこ

から際立つ「カオス的多様体」との関わりについて簡単に見ておこう。様相時間現在（今）は身体的な「狭さ」という状態感を伴って体験される時間であった。意識をもつ生活とは、「狭まり」と「拡がり」という身体的揺動の中に存在することである（vgl. SIII / 2, 77-83）。さて、もし「狭さ」に追い込まれるという身体的な制約をもつ生き物が全く存在しなかったとしたらどうであろうか。実際アメーバのような原始的な生物すら存在する以前の世界というものをどのように考えることができるであろうか。そこでは「原初的現在」そのものが存在しないのであるから、時間的な「今」のみならず、身体的な「狭まり」をとおしてそこへと縮み上がる「ここ」も存在せず、世界はいかなる空間的分節ももたないであろう。「それゆえ当時岸辺に砕け散っていた波は、どれほど砕け散ろうとも、岸辺と異なってはいなかったであろうし、同一でもなかったであろう。太陽は、その輝きが照らす地上のあらゆる小さな場所との関わりにおいて、それと同一でも異なってもいなかったであろう」（SI, 428）。要するに世界はあらゆるものの同一性と差異性が決定できない「絶対的カオス」（SI, 426）である。「現在」の起源とは、このカオス的連続体を過去にする「新しいものの到来」（SV, 179）であるが、それは事物が変化するということではなく、「新しさの形式」（SV, 180）が成立することである。すなわち、本当は「現在」は「未来」と分かちがたく融合して「アプレゼンツ（Appräsenz）」（SI, 438）という現象を構成しており、しかもそこにはつねに「未来から現在へ」という反転不可能な「傾斜（Gefälle）」（ibid.）が存在するということである。

さて、「現在の脱時間化」とは「様相時間」の終焉であり、「新しいものの到来」が止むことである。シュミッツは言う。「しかし未来が、ひとたび先時間のカオスから現在を呼び起こした後、ある日再び止むならば、あのカオスが戻ってくるということは決して起こらない。というのもそうしたら現在そのものがもはや存在しないか、あるいは過ぎ去ったことになるであろうから。しかしそれは自己矛盾である。なぜなら、現在という立脚点からのみ、それ［現在］から決別され、何ものかが過ぎ去っていることができるからである。それゆえ未来が止むやいなや、現在はそのままであり、ただし過去からの現在の別離は消失する」（SV, 180f.）。つまり「新しいものの到来」が止むことによって、現在が現在のままでありながら、何ものも過ぎ去っていない、という事態が生じる。ひとは次のような疑問を呈するかもしれない。なるほどその場合「たった今」との決別は

なくなるかもしれないが、はるか昔の出来事はやはり過ぎ去っている、と。しかしここには「流れる時間」の固定観念からくる偏見が存在する。過去・現在・未来という「様相時間」の差異と、以前・以後・同時からなる「位置時間」(SI, 153)の秩序は全く異なる事柄である。八年前、一つの悲しい出来事が私を幸福な日々からもぎ離し、それを過去にした。悲しい出来事と幸福な日々とのあいだには前後関係はあるが、今では両者はともに「かつて(Einst)」に属しており、もはや「別離」によって分かたれることなく思い出の連続体を形成している。「たった今」と八年前との関係も同様である。したがって「たった今」との決別が消失するとすれば、あらゆる過去もまた過ぎ去っていない。それゆえシュミッツは様相時間の終焉を「死者の復活」と呼ぶのである。「新しいものの休止は死者の復活であり、しかも彼らだけでなく、いつか存在したあらゆる対象、たとえばかつてほんの短いあいだ空に立ち昇ったあらゆる雲、あらゆる気分、どんなにはかない印象でさえも復活する」(SV, 181)。

繰り返しになるが、終末論的な「現在の止揚」とは現在が消滅することではない。現在はむしろ自己を貫徹するのであり、「いまや様相時間とそれに適合した身体性のしるしにおけるのとは異なった仕方で自己を呈示する」(SV, 183)。すでに述べたように、身体的な「狭さ」による原初的現在の際立ちは決して純粋なものではありえなかった。喩えて言えば、原初的現在はカオス的な闇の中の鈍い閃光である。ところが「どんなにはかない印象でさえも復活する」現在の止揚においては、一切がその多様性のままに一点の曖昧さももたないのである。現在は「いまや、そこにすべてのものが最終的に存立する決定性の鋭い尖端のようなものであり、明瞭性のどのようなさらなる増大あるいは減少も不可能である」(ibid.)。シュミッツはこうして現在が純粋に自己を貫徹することを「最後の審判」に喩えている(ibid.)。そして死者が復活する世界は「天国(Himmelreich)」である。しかし一切のものがその多様性のままに「永遠へとしみ出した突然のもの」(ibid.)として存在する「天国」にただ一つ入れないものがある。それは「否定」である。シュミッツは言う。「天国には否定のための場所はない。否定は身体的な根に依拠しており、身体が拡がりと溶解の傾向に抗して狭まりつつ自分の統一を主張し、同時に、さもなければ同一性と差異性がそこへと姿を消すであろう持続と広さの連続体を自分の狭さ――原初的現在――へと媒介できるようにするためには様相時間の諸条件

のもとで身体にとって不可避である酷薄さ（Grausamkeit）に依拠している。……。否定とともに過去の非存在もまた天国から締め出されている。現存在と非存在の二者択一は消滅している」（SV, 189）。身体的な「酷薄さ」を免れることによって、「共属と異他性の相剋」を乗り越えようとする「本来的共同態」の「願い」は成就する。「そのときわれわれは皆再び一緒（beisammen）である」（SV, 181）。

「現在の止揚」は「この私」の生、すなわち主観性の条件である「現在」を廃絶してあいまいな持続の世界に忘我的に回帰することでは決してない。むしろ「この私」に固有なものが徹底されるために、異他的なものの否定によって自己を主張する必要がなくなり、そうして他者との共属を実現することである。

三　「時間様態性ではない原現在」の意味

フッサールとシュミッツは、あらゆる相違にもかかわらず、ともに「現在」を究極的には時間様態を超えたものとして理解している。フッサールにおいて「現在」はこの私の遂行現在であるとともに、自己時間化して自同者となった私が絶えず他者によって自我を破られている現場であった。それが「モナド宇宙の生動性としての立ち留まる本源的な生動性（時間様態性ではない原現在）」に他ならない。シュミッツにおいては「現在」は私の孤独のしるしであるとともに、情動性と身体性をとおして世界に「暖かみと生動性」（SV, 164）を与えており、「共属と異他性の相剋」を生起させた。そしてこの「相剋」の乗り越えが「現在の止揚」――「現在」が「様相時間」の制約を解かれること――に託されていた。いずれにおいても時間様態ではない「現在」における共同化が問題になっている。小論は最後に、「新しい現象学」の成果を踏まえて、依然として謎めいている「時間様態性ではない原現在」が含意するものを読みとる努力を行い、「主観性」をとおしてのみ開示される「超-主観的なもの」の在りようを見極めたい。

「自我に対してあるのではなく、それ自身が自我である」生とは、最低次の対象性である時間客観となる以前の自我の存在である。「自我はその最根源的な根源性においては時間の中にはない――ここでは時間とは絶えず生き生きとした原様態的な現在として自己を時間化し時間化されている現在のことである[21]」。たとえ「原様態的」であっても時間様態にすぎないこの「現在」と「時間様態性ではない原現在」は区別されなければならない。後者は「事象的な意味での

今[22]」ではない。事象領域においては私の過去は取り戻しえず、他者は私から架橋しがたく分離されている。事象化された今は排他性をもつ。シュミッツならばそれを――第二節で見たように――「身体が拡がりと溶解の傾向に抗して狭まりつつ自己の統一を主張する」と言うであろう。身体的な「酷薄さ」である。他方、第一節で考察したように、「時間の中にない」自我は排他性をもたない。そのことをフッサールは「『共同態(Gemeinschaft)』――自己自身とのそして他者との――は自我極-一致に関わる」(XV, 577, Fußn.)という仕方でも表現した。この場合の「一致(Einigung)」は事象領域での「合致(Deckung)」や「連合(Assoziation)」とは全く異なる事柄である。「時間の中にない」私は異他知覚の対象となる他者と、また自己知覚や自己想起において現われる私と存在者化の手前ですでに邂逅しているのである。いや、「現在の止揚」によって「われわれは皆再び一緒である」というシュミッツの顰みにならって言えば、私は事象領域において時間化されて隔てられているすべてのものと邂逅する。そこにはもちろん「死者」も含まれる。なぜなら時間様態でない現在においては何ものも過ぎ去って(流れ去って)いないからである。なるほどそのためには「新しいもの」の「到来」は止んでいなければならなかった。しかしながらここで問題になっているのはある日起こる〈未来の消滅〉という出来事なのであろうか。シュミッツは「未来の休止」を思考の可能性として提示したが、われわれは自己省察のうちにその確証をもっていないであろうか。というのも「生き生きとした現在」の「先所与性」としての「匿名性」、「経験に従って止揚されることのない未知性」に気づくことの本当の意味は、ヘルトの言う「純粋な到来性」になお先立っている「立ち留まり性」、現在化(現在になる時間化)という仕方では決して現われない現在を承認することであり、それはまさに自覚の上に起こる「現在の脱時間化」に他ならないからである。決して現在化しない現在を〈純粋未来〉と呼ぶこともできよう。それは〈我有化できない生〉の別名である。私は「生」によって私にとっての主観性以上のものへと開かれている、という第一節の結論は、私の遂行現在は「現在の脱時間化」によって〈純粋未来〉に包まれると定式化されることもできる。この包摂関係が成立するのは、〈自我の生〉と〈我有化できない生〉が同じものでありながら、自我は生に対して無力であり、生に根拠をもつ限りにおいて、無限(〈無量〉)である後者によって有限である前者が限定され、包まれているからである。〈純粋未来〉に包まれ

た現在はもはや「新しいもの」によって侵触されない。こうしてまた、邂逅の広がりは〈無量〉の生の広がりと一致することが示される。第一節ですでに、私の現在は他者の共現在であることが考察された。しかしそれは〈将に現在化しつつ到来するもの〉の共現在であった。それに対してここにあるのは決して現在化しないものの本質を絆とする共同である。なるほどフッサールにおいては、時間様態ではない「立ち留まる」現在は「自己時間化」する「流れる」現在から切り離すことはできない。けれども決して現在化しない現在は、原印象の到来につねに先立ってあり、原印象の後にも立ち留まり、過ぎ去らない。「終末論」的な邂逅が虚しいものでない理由はそこにある。いわば「復活」のいのちは、フッサールにあってはこの身の生、すなわち身体的な「酷薄さ」に呻吟する私の生の背後に感触されている。全一的生に対して根源的に受容的な私は、絶えず自我を破られることによってそれを実感するのである。しかも自己時間化する私のこの受容性は、「時間の中にない」私に倫理的な性格を与える。というのも、ヘルトが言うように、私は「匿名的な今として、共時間化された自我としての自己自身から自由な、裁き手の距離(richterlicher Abstand)を取る」[23]ことができるからである。逆に、立ち留まりつつも「流れている」自我から見れば、「生き生きとした現在」とは、絶対的な優越性をもって私に迫ってくる他者、合意を形成することも、まして感謝や哀訴や悪魔払いによって交渉することもできない他者に囲繞された私の存在様態である。「かくのごとく命じる(sic iubeo)」[24]というカントの定言命法の力もそこに根拠をもっているであろう。それは死者をも包む「本来的共同態」であると言えようか。

注

引用文中の[ ]内の補足は引用者によるものである。

フッサールからの引用でフッセリアーナ(Husserliana, Gesammelte Werke, Martinus Nijhoff bzw. Kluwer Academic Publishers, 1950-)によるものは、巻数(ローマ数字)と頁数を本文中に記入した。なお第三巻(『イデーンⅠ』はSchuhmann版を使用している。

シュミッツからの引用でSystem der Philosophie, Bouvier, Bonn 1964-1980によるものは、Sの記号とともに、巻数(ローマ数字)と頁数を本文中に記入した。

(1) Aguirre, A. F., Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik, Darmstadt 1982, S. 46.

(2) ibid. S. 44.

(3) Ms. BI14XI, S. 24, zitiert nach: Held, K., Lebendige Gegenwart, Phänomenologica 23, Den Haag 1966, S. 161. 新田義弘・小川侃・谷徹・斎藤慶典訳、『生き生きした現在――自己と時間の現象学――』、北斗出版、一九九七年、二二三頁。(達意の訳を全面的に生かすことはできなかった。以下の引用においても同様である。)

(4) Held, a. a. O. 同訳書、同頁。

(5) 工藤和男、「フッサールにおけるモナドとしての自我」、『人文学』第一五四号(同志社大学人文学会編)、一九九三年、一七頁。

(6) Levinas, E., "Intentionalité et Sensation", in: En découvrant l' existence avec Husserl et Heidegger, p. 155.

(7) Held, op. cit., S. 162.『生き生きした現在』、二二五頁。

(8) ibid., S. 165. 同訳書、二二七頁。

(9) Held, K., "Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie", in: Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung, Phaenomenologica 49, Den Haag 1972, S. 60. 坂本満訳、「相互主観性の問題と現象学的超越論的哲学の理念」、所収:新田義弘・村田純一編、『現象学の展望』、国文社、一九八六年、二〇八頁。

(10) ibid., S. 59. 同訳書、二〇九頁。

(11) Held, Lebendige Gegenwart, S. 182. 同訳書、二五〇頁。

(12) Held, "Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie", S. 60.『現象学の展望』、二〇九頁。

(13) ibid., S. 59. 同訳書、二〇八頁。

(14) ibid., S. 58. 同訳書、二〇七頁。

(15) ibid. 同訳書、同箇所。

(16) Held, Lebendige Gegenwart, S. 146.『生き生きした現在』、二〇四頁。

(17) Vgl. Schmitz, H., Leib und Gefühl, Materialien zu einer philosophischen Therapeutik, hrsg. v. Hermann Gausebeck u. Gerhard Risch, Junfermann-Verlag, Paderborn 1989, S. 53-58, auch S. 175-217.

(18) これについては京都で行われている「シュミッツ・フォーラム」において梶谷真司氏から多くを学んだ。同氏をはじめとする参加者諸兄、とりわけ主宰者である小川侃教授に謝意を表したい。

(19) 小松和彦、『異人論――民俗社会の心性――』、青土社、一九八五、九―九一頁。

(20) その際シュミッツは次の著作からパラフレーズする手法をとっている。Max Pagés, Das affektive Leben der Gruppen (La vie affektive des groupes, deutsch), Stuttgart 1974.

(21) Ms. C10, S. 21 (1931), zitiert nach: Held, Lebendige Gegenwart, S. 117.『生き生きした現在』、一六四頁。

(22) ibid., S. 29, Held, a. a. O. 同訳書、一六五頁。

(23) Held, ibid., S. 182. 同訳書、二五〇頁。

(24) Kant, I., Kritik der praktischen Vernunft, Akademie Ausgabe, Bd. 5, S. 31.

（林　克樹・はやし　かつき・同志社大学）

通態的理性と近代の超克

オギュスタン・ベルク
有馬善一　訳

§1　場所の問題

私は、中村雄二郎氏の『西田幾多郎』[1]を読んで以来、彼の著作、論文を通して、場所の論理という西田哲学における問題を発見した。それに導かれて私は、場所の問題に関して西田、プラトン、アリストテレスのテキストを読むこととなった。しかし、この問題は地理学においても根本的な問題である（地理学のフランス学派の父であるポール・ヴィダル・ドゥ・ラ・ブラシュ（一八四五～一九一八）は、地理学を「人間の科学、ではなく、場所の科学」と定義したのではなかったか）。また、私が一九六七年に国立美術学校に助手として最初に職を得て以来、しばしば関わることとなった2つの分野、建築と景観計画においてもそうであった。今日これらの分野は、クリスチャン・ノルベール＝シュルツ[2]に倣い、「場所の芸術」と呼ばれている。

さらに、東洋学者として私は、ヨーロッパ主要言語における動詞 être（einai, esse, sein, etc.）と、中国語及び日本語におけるそれに対応する動詞との間の違いに驚かされることがあった。「有・有る」は厳密に言えば〈être〉ではなく、むしろ、〈y avoir〉なのである。これは本質的な違いである。なぜなら、中国語及び日本語では、ある場所（〈y〉、そこに）が想定されているのに対し、ヨーロッパでは、存在（l'être）は絶対なるものにおいて考えられているからである。このことは非常に大きな帰結をもたらす。例えば、ジャック・ジェルネによれば、中国王朝が最終的にキリスト教を拒否したのは、その学識層が絶対的存在という観念を受け入れることができなかったためであった[3]。「有・有る」

とetreとの間のこのような相違、並びにそれに関連する他の言語的特性に関しては、アレクシス・リガロフが、「場所中心的」(lococentriques) かつ「非人称的」(impersonnelles) 言語と、「人称的、あるいは、主観的・自我中心的」(personnelles ou subjectives, égocentriques) 言語であるヨーロッパ主要言語と対比させながら論じている中にも見いだされる。[4] 例えば、日本語では、話者を示す表現は、文脈、つまり、場面(lieu)によって異なるが、それに対しフランス語では、「私」(〈je〉)はどのような状況下であっても同じである。フランス語では、行為者または被行為者を必ず特定しなければならないが、中国語や日本語では、それは必ずしも必要ではない。より重要なのは、なにが起こるか、どこでどのようにそれが起こるかなのだ。

この傾向は詩、特に中国の絶句[5]において強められる。絶句では、話者への言及がもたらす遠近法的な距離感を消し、現象の現出におけるその全体を再現しようとする。以下に掲げる孟浩然(六八九〜七四〇)の有名な絶句[6]がその一例である。

春眠不覺曉　　春眠　暁を覚えず
處處聞啼鳥　　処処に啼鳥を聞く
夜來風雨聲　　夜来　風雨の声
花落知多少　　花落つること知んぬ多少ぞ

同じ傾向は、日本思想全体においてもみることができる。[7] たとえば、西田の著作の多くの文章をヨーロッパ諸語に翻訳する際、問題が起きる。それは、文法上の主語——すなわち、行為者または被行為者——を明確に特定することができず、これに対してヨーロッパ諸語では主語を特定することが不可欠であるからである。

I　ある失敗の歴史

§2　世界の絶対化

しかし、翻訳上の困難については今は置く。むしろ、私がここで取り上げたいのは、『ティマイオス』の中で問題になっているプラトンの〈場〉chôraについて、西田が「場所」[8]論文の冒頭で行っている解釈がどのようなものであったかである。「有るものは何かに於てなければならぬ」(p. 208)と述べた少し後のところで、西田は「……イデヤを受け取るとも云ふべきもの」(p. 209)と書いている。

〈場〉のこの解釈は、西田の「場所」論文の残りの部分

においても首尾一貫したものであるが、全く反プラトン的である。実際プラトンにとっては、〈場〉とは、〈生成〉(genesis)を受け入れるもの、つまり、絶対的存在――〈イデア〉(idea)または〈形相〉(eidos)――ではなく、相対的存在を受け入れるものである。その際、〈生成〉は、絶対的存在の〈似像〉(eikôn)にすぎず、他方、絶対的存在は存在するために場所(lieu)を必要とはしない。西田の〈場〉の解釈は、〔日本語の〕「有る」が存在〈être〉と同義ではなく、〈y avoir〉と同義であるということを示す好例である。そして、彼が存在を受け取る何かが必然的になくてはならない、と言うとき、彼は存在を、「そこにある」〈y avoir〉もの、〈そこ〉〈y〉という場所[9]においてあるものとして考えているのである。

もちろん、ここで問題になっているのは、単純に言語が全てを決定するというような議論なのでない。つまり、〈場所〉の哲学の構造全体によって、西田は、プラトンが『ティマイオス』で〈イデア〉と〈生成〉を明確に区別しており、しかも、この区別――すなわち、感覚的世界の存在物(les êtants)と、理性によって把握される絶対存在との区別こそが、プラトン哲学の本質的特徴である、ということを認めることができなかったということが問題なのである。西欧の伝統においては、この区別は形而上学の根本に存するだけでなく、科学的精神の根本に関わっている。そして、衆目の一致するところによれば、科学的精神の最初の定義は、〈生成〉に関わることは、世俗的な信念の問題であるのに対して、真実というものは存在に関わる(hotiper pros genesin ousia, touto pros pistin alêtheia〔生成と存在との関係は、所信と真実との関係に等しい〕)と、『ティマイオス』の一節(29c)でプラトンが述べていることのうちに見いだされるのである。

西田哲学では、逆に、プラトンにおいては〈場〉と呼ばれているもの、また彼が〈場所〉または〈無〉または〈歴史世界〉または〈述語面〉と呼ぶものが絶対化されている。西田においては、このように世界が絶対化されていることは明白であるが、それはプラトンにおいて存在が絶対化されているのと全く同様である。

「世界は(……)我我の自己に對立する世界を意味するのではない。絶對の場所的有を表さうとするに外ならない、故にそれを絶對者と云つてもよい」(『西田全集』第十一巻、p. 403)

西田の最後の書である『場所的論理と宗教的世界観』（一九四五年）から引用したこの一節は、彼の思想の本質を明らかにしている。すなわち、存在は場所的である、つまりそれは場所を前提とする一つの〈そこに―有るもの〉（un y-avoir）であり、この場所は自己の存在を含んでいる。つまり、場所は西欧近代的に考えられた対象よりも高い普遍性を持っている。西欧近代においては、世界を自己に対立させているので、現実を完全な姿で捉えることができず、その一面しか捉えることができない。このより高い、あるいはより深い普遍性を、西田はここで〈絶対者〉、また別のところで〈一般者〉と呼んでいるのである。

§3　〈近代の超克〉、その最初の方法

〈そこに―有る〉絶対者という概念によって、自己を含まない近代的普遍性が明らかに陥っている困難を乗り越えることができる。その点でこれは魅力的な概念である。主体の実存（existence）を含まない限り、普遍性は実際のところ普遍的とはならない。近代はこの問題を2つの方法によってしか解決することができなかった。すなわち、それは、デカルトのように、世界から主体を徹底的に引き離すか、科学主義のように、主体そのものを一つの客体におとしめることができるかのように装うかのいずれかであり、どちらの方法も実存・事実存在の真の姿を捉えることができず、世界の事実存在性（existentialité）を歪めてしまう。

西田の思想をその代表とする「京都学派」は、この偽りの普遍性をその存在論的基礎において、また、その歴史的な表れである近代西欧のヘゲモニーにおいて乗り越えようとする意志によって特徴づけられる。「近代の超克」という表現には、この二重の目的が含まれる。その歴史的側面は、国家主義と戦争に結びついている。その存在論的側面は、とりわけその思弁的性格のために、一見したところではそれとは区別することができるかのように見える。が、実際は、西田の政治的な著作を特に取り上げるということをしなくとも、両側面が関わりを持っていることは、世界の絶対化という原理そのものに含まれている。実際、西田の思想において、世界とはその外部との関係（référence）を拒まれているものである。言いかえれば、世界はいかなる基底なしに、自己限定するのである。

「すべてのものが無基底的に自己自身を限定する、即ち自己限定そのものに於て自己自身を有つ」（『西田全集』第十一巻、p. 390）

「自己自身を形成する歴史的世界の自己形成」(『西田全集』第十一巻、p. 391)

世界という次元のこのような絶対的に自己限定、つまり、すべての客観的な指標への絶対的な蔑視を、国家主義――これは、西田自身のテキストにも現れている――は、存在論的な議論として利用したのであり、その議論によって、大日本帝国は、〈八紘一宇〉という標語のもとに地球上の全ての国家を包摂しうる普遍者とされたのである。実際、西田がしたように、世界を〈絶対的実在〉[10]とみなすことは、自民族中心主義そのものに他ならない。例えば、非常に多くの民族が、地上に他の民族はおらず、自分達だけが人間たる資質を持つかのように、自らに〈人〉(イヌイット、アイヌ、等)という名前を与えているが、これがその際に働いている論理なのである。

差異を軽蔑するこのような論理、つまり、「同一でなければならない、さもなくば、存在してはならない」という論理は、西田哲学において支配的な二つの常套句、「絶対矛盾的自己同一」および「一即多、多即一」のうちにも同様に見いだされる。これらの句は両義的であるとはいえ、(実際これらは象徴性(symbolicité)、Aは非―Aである、の本質を含んでおり、それは述語性、SはPである、の本質である)、事実上、事物を区別することは表面的であるという帰結をもたらし、そうすることで、〈釣り合い〉(summetria)を全てなくしてしまう。ここで言う釣り合いとは、『ティマイオス』において要請されている、事物のそれ自体に対する、および他の事物に対する(autô pros auto kai pros allêla、69b)かの〈測定可能な比率〉[11]のことであり、この比率は、Aは非―Aではない、およびSはPには還元されない、という客観的知識にとっての前提となるものである。なぜなら、これらの項の間には、比率があるからである。

すべての比率に対するこの軽蔑は、世界をその主観性において絶対化するのであるが、これは西田体系の決定的な欠陥である。特殊な歴史的形態(大日本帝国)は、普遍者にはなりえず、ましてや、絶対者にはなりえない。それ故に、近代の超克の歴史は、広島の炎の中で終ったのだろうか? そして偽りの近代的普遍性を前にして、我々にはもはやヴァティモにおける弱い思惟(pensiero debole)の逃げ道、あるいはデリダにおける〈漂うシニフィアン〉(signifiant flottant)しか残っていないのだろうか? 要するに、我々は〔プラトン『国家』の〕洞窟の奥の影と戯れることしかもはやできないのであろうか?

II　超克の再構築

§4　西田とデリダ

〈場 chôra〉の問題に戻ろう。『ティマイオス』についての大部の研究書[12]のなかで、リュック・ブリッソンはこの語を「空間」(milieu spatial) と訳している。アラン・ブトも milieu という語を用いて、〈場〉chôra とは「生成が生み出される場 (milieu)[13]」であると述べている。ジャン＝フランソワ・プラドは、『ティマイオス』のテキストの中で、〈topos〉と〈chôra〉が違う意味で使われていることを示した。つまり、〈topos〉はあるものが存在する場所 (lieu) を単に意味するのにたいして、〈chôra〉はこのあるものと存在論的関係を持っているのである。[14] この意味の相違は、アリストテレスの topos 概念を参照することで明らかになる。実際、アリストテレスは、『自然学』(IV、212a) のなかで、ものの場所を、「動かすことができない器」(aggeion ameta-kinêton) にたとえているが、これが意味するのは、ものを動かすとものは場所を変える、ということである。それ故、ものの同一性、もしくはその存在は、その topos とは関係を持たない。それとは逆に、『ティマイオス』においては、相対的存在とその chôra との間には、受胎と言える程密接な関係があるので、プラトンは chôra をある時は乳母 (tith-ênê 52d) に、あるいは母 (mêter 50d) に、また蠟に押された印影 (ekmageion 50c) にたとえている。

topos と chôra、つまり、存在の印影—母胎 empreinte-matrice との間の違いは、ハイデガーが『存在と時間』のなかで立てている位置 Stelle と場所 Platz の違いに類似している。位置 Stelle は、あるものが偶然占めている位置 (emplacement) にすぎない、つまり、それは他の所にもあり得たのである。これに対して場所 Platz は、そこにあるものの存在と共通の性質を持っている。他のところではなくてそこにあるということが、このものの性質に含まれている。しかしながら、場 chôra という語の古代ギリシャ語における主な用法を考慮すると、それはまた、ハイデガーの方域・方面 Gegend、つまり、ものとその場所とが同じ事実存在を共有する〈contrée (地域)〉と相通じるところがある。また他方で、もし topos を〈lieu (場所)〉と訳すなら、chôra の訳語として適切なのは〈milieu (場)〉である。

西田が〈場所〉について書いていることは、この点で、彼自身がそうしているように、プラトンの chôra に近づく。〈場所〉は実際、chôra が〈生成〉と結びついているの

と同様、〈そこに―あるもの〉と不可分に結びついている。しかし、〈生成〉は必然的にその事実存在を、それがその似像である絶対的存在から得ている。一方、西田においては、存在（有）は、場所が絶対無である自らを自己否定することによって生み出される。従って、chôra と〈場所〉とは逆の方向に向いている。つまり、無は無の方向へ、chôra は存在の方向へである。実際、プラトンと西田とがそれぞれ、存在者とその場所との関係を述べるのに用いている〈生成〉（genesis）という概念の肯定性と、〈没入〉という概念の否定性との間には、本質的な対立がある。

この対立は、西田の〈述語的〉な〈場所の論理〉という考えにおいてもまた見いだされる。この論理は、主語（sujet）の同一性という原理に基づくアリストテレスの論理に対立する論理である。西田の観点が、最初そう思われるほどにはアリストテレスの観点に対立するものではないというのは確かである。というのは、アリストテレスは基体（hupokeimenon）を事実的存在者（existant）、ないし実体とみなしており、厳密に言えば述語（prédicat）は事実的に存在するわけではないからである。[15] 述語は〈存在〉（ousia）ではなく、その意味で、西田のようにそれを無と見なすこともできよう。しかし、両者の間には本質的な違いがある。つまり、アリストテレスの論理は、主語の優位へと方向づけられており、西田の論理は、述語の優位へと方向づけられているのである。

西田におけるこのような〈述語面〉の優位は、〈無基底〉の世界という原理を伴っており、逆に、基底（base）――下にあるもの――というイメージの方は、hypokeimenon（〈下に置かれているもの〉）、subjectum（〈下に投げられているもの〉）、substantia（〈下にあるもの〉）という概念そのものを生む。この基底、それは存在なのである。そして、この点でアリストテレスとプラトンは類縁関係にある。ただし、アリストテレスはプラトンがしている相対的存在と絶対的存在の区別を拒否しているのであるが。chôra が存在の方を向いているのと同様に、述語は実体を前提とする。述語は自らに向かって閉じることはできない。

述語をそれ自身に向かって閉じること、それは逆に西田がしたことである。また、それはジャック・デリダが彼の chôra の解釈においてしたことである。[16] 彼は chôra をエッシャーの絵のようなものとしてしまう。つまり、それ自身に向かって閉じこめられたテキスト、別の言い方をすれば、基底なき記号にしたのである。八〇年代以来、アングロサクソンの世界で（脱）構築主義（(dé) constructivisme）

の流れに乗って発展した「ポストモダン批評」を、無基底な述語の学説、つまり、〔絶対的〕世界性（mondanité）の学説であるとみなすことができる。

§5　プラトンとペンローズ

西田とデリダは、共に基底の否定を語っている点で、古典的近代科学の諸前提に背いているわけであるが、科学はプラトンの形而上学とアリストテレスの論理学をその源としている。つまり、存在の優位である。さらに、西田においては、SのPへの還元は、すでに見たように、測定の原理そのものを無効にしているが、この原理は、他性（altérité）（Aは非―Aではない）と比率（Aの非―Aに対する測定可能な比）を前提とするものであった。たとえば、彼は次のように書いている。

「述語面が無限大となると共に場所其者が真の無となり、之に於てあるものは単に自己自身を直観するものとなる」（『西田全集』第四巻、p. 288）

これもまた、世界を主観性に帰着させていると理解できる。デリダの場合は、chôraを、それ自身に向かって閉じこめられたものにしようとして、プラトンのテキストにおいて〈釣り合い〉の原理が述べられようとする、まさにその箇所の引用をしていない。[17] この引用の省略が隠しているのは、デリダが西田と同様に、次のことを認めようとしないということである。つまり、この両者は、P（記号）はそれ自身に向かって閉じることはできない、なぜなら、まさに、ものの述語である記号となりうるということによって、述語はもの〔の存在〕を前提するのであり、従って、ものを包摂する（または西田が言うように〈没入する〉）ことなどはできない、ということを認めていないのである。デリダの詭弁は、chôraをそれ自身に向かって閉じこめることによって、chôraのもつ最も明白な特徴、つまり、事実存在者を〈生成〉（genesis）するために自らを開くという特徴を覆い隠すのである。

それでは、西田やデリダとは反対の立場（述語の論理よりも主語の同一性の論理を優位におくことによって）に立ち、さらに、プラトンとも反対の立場（イデアを基体（hupokeimenon）の述語であるとみなし、chôraを質料（hulê）とみなすことによって）をとったアリストテレスが正しいのであろうか。そして実体が関係（relation）に対して優越するのであろうか。

この問いには、物理学を考慮に入れることなしには答えることができないであろう。というのは、これは単に述語論理（lgP）の問題にすぎないのではなく、述語論理と物理学において明らかに示される主語論理（lgS）との間の関係の問題であるからである。現代物理学は、量子論の扱うスケール（プランクの長さ、つまり、十の一33乗cmより小さい）と、宇宙物理学の扱うスケールの双方において、数学的計算と実験観察との密接な関連の上に基礎づけられている。そして、このことは、数学が現代物理学において十の十二乗分の一のオーダーの正確さ（すなわち、PのSに対する一致（coïncidence）の度合い）を達成しているから可能なのである。すでに、ニュートンの宇宙論において、この正確さは十の八乗分の一のオーダーであった。

この「物理学における数学の並はずれた有効性」（有名なユージン・ウィグナーの表現が示すところによれば）は、何を意味するのだろうか？　これはまさに、『ティマイオス』で前提された〈釣り合い〉の現実性を意味している。最近ロジャー・ペンローズが書いているように、人は「宇宙のメカニズムの中に予め存在している（préexistant）深遠なる数学的下部構造（sous-structure）[18]」について考えずにはいられない。このことが、量子論に夢中になったこの偉大な数学者をして、プラトンのように、それを通して精神世界と物理世界とが結びつけられるようになる絶対的形式（Formes absolues）の世界の存在を要請させたのである。

「このような非時間的な数学的特性が、（……）プラトン的世界において、発見されるのを待っている不変の真理という仕方において、存在した（ont existé）――正しい考えを持っている人々が、正しい推論をして発見するのを待っているのである。」（p. 404）

§6　デスパーニャ、ハイデガーと老子

しかし、ペンローズの発言は、人工知能を支持する人々が要請しているように、精神作用を計算に還元してしまうということに帰結しない。彼は、実際、意識は神経細管において、量子的干渉現象（別の言い方をすれば、そこでは、Aが同時にAでもあり非―Aでもある）のように機能すると仮定する。それ故、それはコンピュータの二進法計算では捉えることができない。また、「三つの世界」（精神、物理、および〈プラトン的〉世界）の間の対応は神秘的であり、「算術式規則のどんなシステムにも還元することができ

ない」(p. 406)。

こうして、物理学から二つの帰結が導き出される。まず、言葉(P)と物(S)は宇宙の本質から言って共通の基盤をもっており、意味はいわゆる記号の恣意性の原則を根本的に乗り越えるということである。つまり、西田のように、世界(P)をそれ自身に向かって閉じこめること、あるいはデリダのように、記号をそれ自身に向かって閉じこめることは誤りなのである。これらは、Pに還元することはできないひとつの基礎を持つ。その一方で、物理学が示すのは、この基礎は神秘的であり、人間の行う述語づけによっては捉えることができないということである。それは、実在するもの(S)であるが、我々がPによって理解することができる現実(S/P)に還元することができないのである。

これと同じ趣旨で、物理学者のベルナール・デスパーニャは、量子現象について「覆われた現実」という表現を用いている。この言葉で意味しているのは、我々が認識できる経験的現実は、〈現実〉そのもの、つまり事物の本質ではない。つまり、それは我々には「隠された」ままであるということだ。なぜなら、我々が事物を把握するということが意味しているのは、我々は事物を認識可能な言葉に還元していることに他ならないからである。[19] 別の言い方をすれば、Sを把握することは、SをPに還元するということであり、このことがまさに意味しているのは、西田の考えとは逆に、S自体の本性はPに還元することはできないということなのである。ウィトゲンシュタインが次のように書く時、彼はこのことに気づいていた。

「私は対象を名指しうるにすぎない。私はただ、対象について語り(von ihnen sprechen)うるのみであり、対象自体を言い表す(aussprechen)ことはできない。命題は、物がどのようにあるかを言うにとどまり、その物の何であるかを言うことはできない。[20]」

ハイデガーの神託めいた発言が意味しているのもこれと同様のことである。このことは以下の引用で、「世界」がPに相当し、「大地」がSに相当するということを理解すれば、明らかになる。

「世界と大地はお互いに本質的に異なっているが、しかしながら決して分離してはいない。世界は大地の上に自らを基礎づけ、大地は世界を貫いてそびえ立つ[21]」

実際のところ、世界とは、そこにおいて我々が事物を把握する言語、別の言い方をすれば、述語に他ならない。このことを、西田は十分に承知していたのであり、西田の場所の論理が明らかにしているのはこのことなのである。しかし、ハイデガーが世界と大地の間の、別の言い方をすれば、述語と主語との間の、「戦い」(Streit)と呼んでいることにおいてのみ、述語、あるいは世界が存在しうるということを西田は理解しようとはしなかった。世界は大地の述語となるが、その述語となる動きそのものにおいて、世界はその本性を失う。PはSとはなりえない。しかしSの方は、Pによってのみ、世界の開けに到達することができる。

「作品は、大地が大地であるために、大地を解き放つ。(……) 大地は本質的に自らを閉じるものである。大地をこちらへと立てる(her-stellen)とは、次のことを意味する。すなわち、自らを閉じているものとして開けのなかに大地をもたらすということである。」(p. 50～51　全集版 S. 32f.)

このSとPとの間の戦いが、現実のダイナミズムである。つまり、Pに還元できないS／Pである。Sの本性に関しては、何も言うことができない。というのは、それは本質的に言い表せないものであるから。それはおそらく神的なものであろう。なぜなら言い表せないものはもはや哲学の対象ではなく、宗教の対象であるから。かくして、例えばアウグスティヌスは〈世界の詩〉を聞いた。「曰く言いがたい作曲家による偉大な歌のように」[22]と。物理学について言えば、プラトンとペンローズにみられるように、絶対的形式の光のうちでこの究極の真理を仮定してもよいのだという理由を我々に与えてくれるが、それと同じく、デスパーニャにみられるように、知ることができないこと(つまり、断定することができないこと)の闇だけを見るにとどめるべきだという理由をも我々に与えるのだ。この二つ目の立場は、すでに老子の立場であった。

無名	名無きは	S：	宇宙の本性
天地之始	天地の始めにして	P：	世界の発生
有名	名有るは	(……)	
万物之母	万物の母なり	此両者	此の両つの者は
(……)	(……)		二つが一緒に現実を成すが

同出而異名　同じきより出でたるも而も名を異にす　互いに戦っている
同謂之玄[23]　同じきものは之を玄と謂う　闇の背景の上で

§7　風土性と通態的理性（raison trajective）

地理学者には、哲学者や物理学者のように事物の起源について説明を与えなくてもよいという大きな強みがある。地理学者は、事物の〈～が有る〉(il-y-a)、別の言い方をすれば、事物の一つの場所（topos）と一つの場（chôra）における事実存在 existence を考慮すればそれで十分である。というのは、地理学者は西田の論理に満足できるからというのではなく、逆に、人間の造ったものと自然の力との間に、言いかえれば IgP と IgS との間に、あるいは、世界と大地の間に戦いがあるということを知るのに最もよい位置を占めているからである。しかしながら、ものごとには常に裏の面があるものだ。地理学者は、両者の戦いの子細な事情がもっぱらの関心事であるため、戦いの深遠な理由を探す余裕がなく、哲学者や物理学者に問い合わせなければならない。

私に関して言えば、私が風土性（私はこれを〈médiance〉[24]と訳した）の概念を見いだしたのは、和辻哲郎のおかげであった。和辻はこの概念を「人間存在の構造契機」と定義した[25]。このような表現を理解するためには、『存在と時間』を読んでいなくてはならず、特に「自己の外に存在すること（Ausser-sich-sein）」という概念、言いかえれば、存在する exister という語が、「外にある」（ex-sistere）という語源的意味を持っているということを念頭に置いていなければならない。このことが意味するのは、人間の存在は自己の場 milieu（これを和辻は「風土」と呼んでいる）である chôra に囲まれており、自分の身体の topos に限定されてはいない、ということである。

しかしながら、ハイデガーも和辻も、このような存在の概念が前提とする身体性を分析することはしなかった。この分析を行ったのは、メルロ＝ポンティである。メルロ＝ポンティの身体性の分析は、神経生理学の臨床的知見の基礎の上に、我々の〈現象的身体 corps phénoménal〉は、我々の〈客観的身体 corps objectif〉に還元されないということを示した。なぜなら、身体は我々の場の現実の中に広がっており、現実は〈人間学的述語〉[26]で充たされているからである。レーコフとジョンソンは、最近この分析を掘り下げ、第二世代の認知科学[27]に基づいて、思考（別の言い方をすれ

ば世界に対する述語づけ）は我々の肉体にその起源を持つ〈第一次的隠喩（métaphores primaires）〉の基礎の上に展開される、ということを示した。[28]

ルロワ＝グルアンの古生物学的人類学の諸著作は、人間空間が現にあるあり方で現れているのは、〈動物的身体〉機能の〈社会的身体〉への〈外在化（extériorisation）〉によってであるということを示した。〈社会的身体〉とは、人間に特有の技術、および象徴システムの漸進的展開によって形作られたものである。[29] しかしながら、私の考えでは、技術システムが我々の動物的身体機能の外在化であるのは明らかであるとしても、ルロワ＝グルアンが象徴もまた外在化であるとしているのは誤りである。逆に、象徴は――とりわけ言語は――我々の社会的身体を我々の動物的身体の中に帰還させるものである。この世界の身体への帰還は、食習慣の象徴性に好例を見いだすことができ、また宗教でも、特にキリスト教における聖体の秘蹟のうちに、この帰還をはっきりと見て取ることができる。[30]

この人間存在の脈動――技術による我々の身体性の外在化と象徴による帰還――は、私が〈通態化（trajection）〉と呼んでいることである。[31] 通態化は、我々の身体を大地の上である世界の中に投射することによって、我々の身体を宇宙化しcosmiser（IgP）、同時に、世界をある肉体において身体の内に投射することによって、世界を身体化するsomatiser（IgS）。しかしながら、この身体性―世界性の現実は、我々を取り巻き、それ故に我々が把握することができる（IgP）諸事物の本性（nature）（IgS）を前提とするある関係においてしか生まれることができない。また同時に、この現実は、我々のホモーサピエンスとしての本性を前提とし（IgS）、この本性は、行動、発話および意識によって、諸事物と我々自身を述語づけることでもある（IgP）。[32]

この複雑な現実が、人間的風土（milieux humains）の現実なのであり、その風土全体が居住域（エクメーネ、écoumène）、すなわち、地上的拡がりおよび宇宙に対する人間の関係を形成する。[33] 居住域は、人間存在を居住域の事物に結びつける人間存在の構造的契機において、SのPへの、ならびにPのSへの絶え間なき通態化から生まれる。別の言い方をすれば、この基底が風土性（médiance）なのであり、それを式によって表せば、（IgS／IgP）/（IgP／IgS）となり、この式でIgS／IgPは事物の現実を表し、IgP／IgSは人間の事実存在を表している。[34]

近代の普遍性が偽りであるのは、それがもっぱらIgSに基づいているからであるが、近代を超克するためには、西

田が考えたように、これをlgPの内に反転させるのでは十分ではなかった。現実は戦いから生じる。この戦いとは、SのPへの、ならびにPのSへの通態化であり、そして、通態化において、居住域内での、我々の事実存在の風土性が現れる。SにもPにも還元することができず、SとPがお互いに他を前提とする論理、このそこに一有るという論理を認めること、それが私が通態的理性（raison trajective）と呼ぶものである。それは真の普遍性の理性である。それは、人間による述語づけを含んでいるが、存在をそれに還元しないのである。[35]

注

（1）中村雄二郎『西田幾多郎』東京、岩波書店、一九八三。

（2）Christian NORBERG-SHULTZ, L'Art du lieu. Architecture et paysage, Paris, Le Moniteur, 1997. ブザンソンのL'Imprimeur社において、Philippe Nysは景観、建築、庭園を扱うシリーズとして、〈arts du lieu（場所の芸術）〉を創設した。

（3）Jacques GERNET, Chine et christianisme, Paris, Gallimard, 1983.

（4）Alexis RYGALOFF, 'Existence, possession, présence', Cahiers de linguistique d'Asie orientale, 1977, I, pp. 7-16. 私はこの問題を、'Vivre l'espace au Japon', Paris, Presses universitaires de France, 1982において発展させた。

（5）日本語では[zekku]と発音される。（訳注：原文では、「絶句」は中国語発音でjuejuと表記されている）

（6）石川忠久『漢詩の世界』（東京、大修館、一九七五、p. 46）所収。日本語で、最初の一節「春眠暁を覚えず」は慣用句となっている。

（7）私は次の書の第四巻一七章で、言語と日本思想との間のこの関係を示すことを試みた。Le Discours philosophique（Jean-François MATTEI監修）de l"Encyclopédie philosophique universelle, Paris, Presses universitaires de France, 1998.

（8）『西田幾多郎全集』第四巻、東京、岩波書店、一九六六（一九二七）、p. 208.

（9）「彼の〈そこ〉」（son〈y〉）をイメージとしては、「彼の巣」と理解しても不都合はない（この場合、後に見ていくが、これは「日本」のことである）。

（10）『西田幾多郎全集』第十一巻、p. 457.

（11）metreôは〈測る（mesurer）〉を意味することを喚起しておこう。

（12）Luc BRISSON, Le Même et l'autre dans la structure ontologique du Timée. Un commentaire systématique du Timée de Platon, Sankt Augustin, Akademia Verlag, 1994.

（13）AlainBOUTOT, Heidegger et Platon. Le problème du

nihilisme, Paris, PUF, 1987, p. 222.

(14) Jean-François PRADEAU, 'Être quelque part, occuper une place. Topos et chôra dans le Timée', Les Études philosophiques, 1995, 3, pp. 375-400

(15) この点については、Robert BLANCHÉ et Jacques DUBUCS, La Logique et son histoire, Paris, Armand Colin, 1996, p. 35 以下を参照。

(16) JaquesDERRIDA, Khôra, Paris, Galilée, 1993. 私はこの解釈を、'Chorésie', Cahiers de géographie du Québec, 42 (1998), 117, pp. 437-448, 'Lieu et modernité chez Nishida', Anthropologie et société, 22 (1998), 3, pp. 23-34 で批判し、より広い観点から、Écoumène. Introduction à l'étude des milieux himains, Paris, Belin, 2000 において批判した。

(17) 'Khôra' において、『ティマイオス』69b からの引用は、実際、次の箇所で終わっている。「我々の話の結末として、これまで述べたことの総仕上げとして、出発点 (le début) と一致するように頭の部分(une tête)をつけ加えるようにしましょう。」(p. 195、Albert RIVAUD, Paris, Les Belles Lettres, 1985) デリダは、この部分を自分自身の主張(即ち、それ自身に向かって閉じこめられた記号)を例示するために使っている。しかし、プラトンのテキストにおいて、この文は、実際には以下に引用するプラトンの中心思想を要約する文章を導く役割を果たしているにすぎない。つまり、「さて、最初にも言われたように、すべてのものは無秩序な状態にあったのですが、神は釣り合い(summetrias)を作り出して、これが、個々の事物の自分自身との関係においても、お互い同士の相互関係においても成り立つようにしたのでした」。

(18) Roger PENROSE, Les Ombres de l'esprit. À la recherche d'une science de la conscience, Paris, Interéditions, 1995, p. 403.

(19) Bernard d'ESPAGNAT, Le Réel voilé. Analyse des concepts quantiques, Paris, Fayard, 1994.

(20) Ludwig Josef WITTGENSTEIN, Tractatus logico-philosophicus, 3. 221. André CORET, l'a-préhension du réel. La physique en questions, Amsterdam, OPA / Éditions des archives contemporaines, 1997. p. 124. で引用されている。

(21) Martin HEIDEGGER, 'L'Origine de l'œuvre d'art', Chemins qui ne mènent nulle part. Paris, Gallimard, 1962 (1949) 所収、p. 52. 全集版 S. 35.

(22) "velut magnum carmen cujusdam ineffabilis modulatoris", Epistulae, 138, 5. Pierre HADOT, 'Physique et poésie dans le Timée de Platon', Revue de philosophie et de théologie, CXIII (1983), 112-133, p. 133 で引用されている。

(23) 『老子』小川環樹編、東京、中公文庫、一九七三年、p. 5.

(24) Augustin BERQUE, Le Sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature. Paris, Gallimard, 1997 (1986).

(25) 和辻哲郎『風土—人間学的考察』東京、岩波文庫、一九七九(一九三五)、p. 3.

(26) Maurice MERLEAU-PONTY, Phénoménologie de la perception. Paris, Gallimard, 1945. p. 369.

(27) 第一世代は、真実は逐語的である、別の言い方をすれば、現実は数学という基盤に還元することができるという分析哲学の仮説に依拠していた。実験によりこれは正しくないことが示された。そこから、認知科学の第二世代は、脳の実際の機能を分析することによって、現実もまた隠喩を前提とすることを確立した。別の言い方をすれば、現実はSではなくてS/Pであるのだ。

(28) George LAKOFF et Mark JOHSON, Philosophy in the flesh. The embodied mind and its challenge to Western thought. New York, Basic Books, 1999.

(29) André LEROI-GOURHAN, Le Geste et la parole. Paris, Albin Michel, 1964, 2 vol.

(30) しかしながら、もちろん、一般にはデュルケームのような見方で宗教は考察されている。もっとも、歴史的に言えば、キリスト教の脱世界的な démondanisante 論理によって、そのような見方が可能となったのであるが。

(31) この点については、注25で示した書に加えて、A. BERQUE, Médiance. De milieux en paysages, Paris, Belin/RECLUS, 2000 (1990), および A. BERQUE 監修, La Mouvance. Du jardin au teritoire, cinquante mots pour le paysage, Paris, Éditions de la Villette, 1999 参照。

(32) このことは、古生物学的人類学で、hominisation(人間になる種の物理的変容)、anthropisation(技術による環境の物理的変容)および humanisation(象徴による環境の意味論的変容)の間の関係において観察される。

(33) この関係は、大地を基礎としているが、大地がそこから生じ、そこに位置している全宇宙を含む。

(34) より比喩に富んだ言い方をすれば、我々自身の〈半分(moitié)〉(ラテン語の medietas, ここから私は médiance という語を引き出した)は我々の動物的身体の topos にあり、もう〈半分〉は我々の場または風土(milieu)である chôra にあり、そこにおいて我々の〈半分〉は事物に囲まれており、さらに技術、象徴に囲まれているということを風土性(médiance)は意味する。この通態的関係は、必然的に生態学的でもある。それ故、私は場または風土(milieu)を我々の身体の半分(corps médial)であると考え、ルロワ=グルアンのようには、それをただ単に〈社会的〉とは言わない。

(35) この概念的枠組みの具体例を、'Écoumène' において示している(前述、注17参照)。

(オギュスタン　ベルク・フランス国立社会科学高等研究院、宮城大学)

(有馬　善一・ありま　ぜんいち・人間環境大学)

第三のものとしての光

細川亮一

一　明証性と直観

「明証性と直観」というテーマについて話すように言われたとき、現象学会なのだからフッサール現象学(特に『論理学研究』)を扱うことを要求されたと思いました。しかしこの点に関してフッサール現象学を扱うことは専門的になります。そうした扱いは私より相応しい人がいるでしょう。私としては、それより直観的に分りやすい事柄、つまり「現象は光のうちで視られうる」に定位して論じたい。その方が議論の糸口になりやすいと思います。そして大きな風呂敷を拡げれば、どこからでも議論に入って来れますし、また風呂敷の破れを指摘することも簡単でしょう。

明証性(Evidenz)という言葉は、「見る」(videre)からの合成語である。そして直観(Anschauung)は無論「観る」(Schauen)の一つのあり方である。「明証性と直観」は視覚に定位して語られることの意味と射程である。

確かにフッサール現象学における「身体構成における触覚の優位」を語れるし、それは重要な論点である。しかしフッサール現象学の「すべての原理の原理」は直観、見ることである。「あらゆる原的に与える直観は認識の権利源泉である。」(HIII, 52)確かにハイデガー『存在と時間』は直観の優位を批判している。しかしにもかかわらず『存在と時間』を導いているのは視覚への定位である。そうであるとすれば、視覚への定位(視覚モデルの優位)の根深さ、

その意味と射程を捉えるために、ハイデガー現象学から出発するのがいいだろう。

二　現象は光のうちで視られうる

ハイデガーはパルメニデス以来の「見ることの優位」を指摘している。「直観の理念はギリシア存在論の最初から今日に至るまで、認識のすべての解釈を導いている。」(GA2, 474)この優位は好奇心として、つまり現在化の優位として批判されるが、「見ると同時に見てしまった」というアリストテレスのエネルゲイアが特に批判の標的となっている。

直観の優位への批判にもかかわらず、『存在と時間』は「視」(Sicht)に定位している。配慮の配視(Umsicht)、顧慮の顧視(Rücksicht)、そして透視性(Durchsichtigkeit)(GA2, 195)。確かにこれは理解の視であり、理解は将来から時熟するのであり、現在から時熟する好奇心とは区別される。そしてフッサール現象学の本質直観(Wesensschau)の根拠は理解のうちにあるとされる。しかし視をいかに広く定式化したとしても、見ることに定位していることは否定できない。しかもこれは単に術語のレベルにとどまるのでなく、現存在の基本性格をも規定している。「視という表現は、現の開示性をそれとして我々が特徴づけた明るくされていること(Gelichtetheit)に対応する。」(GA2, 195)現存在の現(明るくされていること)を明るくする光は時間性である。ここで我々は光という重要な言葉に出会っている。つまり「視と光」という問題である。視への定位の意味は光に求められる。このことは現象学の規定へと導く。

『存在と時間』第七節のA「現象の概念」の冒頭において、ハイデガーは「現象」概念を *φαινόμενον*, *φαίνεσθαι* さらに *φαίνω*, *φῶς* にまで遡っている。

「*φαίνω* は、*φῶς* と同様に、語幹 *φα-* に属している。*φῶς* は光、明るさ、つまり、それのうちで或るものが露呈し、それ自身に即して視られうる(sichtbar)ようになりうるそれ、である。」(GA2, 38)

現象から光へ遡ることによって、「光のうちで或るもの(つまり現象)が露呈し、それ自身に即して視られうるようになる」という事態が語られている。つまり「現象は光のうちで視られうる(sichtbar)」。このテーゼそれ自体は誰にでも分かる簡単なことを言っているにすぎない。

しかしこのテーゼはハイデガー現象学の核心を言い表しており、『存在と時間』の現象学の歩み、「存在者—存在—存在の意味(時間)」を導いている。存在者とは通俗的な意味

での現象と呼ばれ、存在は現象学の現象とされる。存在者としての現象は、「存在理解の光のうちで」(GA27, 206)、「存在の光」(GA29/30, 519)のうちで視られうる。つまり存在理解とは存在者の理解を可能にする光を見ることである。「存在理解、つまり存在者としての存在者を照らしだす光を見ること」(GA22, 104)。存在は現象学の現象であるが、存在という現象はさらに「テンポラリテートの光」(GA24, 460)のうちで視られうる。「存在は……時間の光のうちで理解される。」(GA31, 114-115)「現象(現象学の現象=存在)は光(時間の光)のうちで視られうる」は、『存在と時間』を可能にした基本テーゼとして、「それから現存在が一般に存在といったものを表立たずに理解し解釈するそれは時間である」(GA2, 24)と表現される。存在者は存在の光のうちで視られ、存在は時間の光のうちで視られる。現象学は学として「そのうちで現象が視られうる光」を見ることなのである。

「現象は光のうちで視られうる」というテーゼは、ハイデガー現象学が視に定位していること、そして視が光を必要としていることをはっきり示している。視覚モデルの優位は「視が或るものを見るために光を必要とする」ことのうちにある。

三　アリストテレス『デ・マニア』とプラトン『国家』

「現象は光のうちで視られうる」というテーゼの背景に、『デ・アニマ』がある。現象というギリシア語から光へと遡っているが、それは『デ・アニマ』のやり方と同じである。「視覚は最も優れた意味で知覚であるから、φαντασία(表象)という名前はφάος(光)から取られた。何故なら光なしには、見ることができないからである。」(429a2-4)「現象は光のうちで視られうる」というテーゼは『デ・マニア』のテーゼに対応する。「視覚がそれの視覚であるそれは、視られるものである。視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うちで見られる。」(418a26-b3)

『デ・アニマ』第二巻第七章において「光は透明なものであるかぎりでの透明なものの現実態である」(418b9-10)とされるが、一九二三―二四年冬学期講義『現象学的探究入門』は、この透明なもの(διαφανές)に明るみの本質を見る。「明るみとは、自己を貫いて或るものを見さしめるもの(διαφανές)である。」(GA17, 7)この規定が『存在と

時間』における「光（明るみ）と現象」に生かされている。A「現象の概念」における現象と光は『デ・アニマ』を背景にしている。

しかしさらにそこに光としてのイデアをも読み取ることができる。一九三一―三二年冬学期講義『真理の本質について』はプラトンのイデアを光、明るみとして理解している。その規定は『デ・アニマ』において読み取られた光、明るみの本質と基本的に同じである。「明るみとは、それを貫いて我々が見るそれである。……光あるものは透視的なもの、すなわち拡がりであり、開くもの、透過させるものである。光と明るみの本質は透視的であることである。」（GA34, 55）イデアは光であるが、その透視性は『デ・アニマ』における透明なものとしての光から理解されている。とすれば「現象は光のうちで視られうる」というテーゼは、『デ・アニマ』における光からだけでなく、イデアの光からも解釈されねばならないだろう。

「現象は光のうちで視られうる」というテーゼに立ち返ろう。ここに光の形而上学の伝統を見ることができる。しかし光の形而上学などと言わないとしても、視覚が認識のモデルとして働いていることは確かである。視覚の優位はさまざまに言われるが、視角と視られるものに対する第三のものとしての光という論点が最も重要だと思う。視覚は光のうちで或るものを見る。光といった第三のものを必要とするのは、視覚だけであり、聴覚、触覚、味覚、嗅覚は第三のものを必要としない。プラトン『国家』は視覚の優位を第三のもの＝光との関係のうちに見ている。

「目の中にちゃんと視覚があり、それをもつ者が視覚を用いようとつとめても、そして視られるものは色どりが現にあるとしても、しかし、本来まさにこの目的のために特別にあるところの第三の種族のものがそこに現存しなければ、君も知っているように、視覚は何ものも見ないだろうし、さまざまの色どりも見られないままでいるだろう。……してみると、見る感覚と見られる機能とを結びつけている絆は、他の感覚の場合の結びつきとくらべると、そこにはたらく些細ならざるものの分だけ、一段と貴重なものだということになる―いやしくも光が無価値なつまらぬものでないならばね。」（『国家』507D-508A）

この視覚の優位から、三つの比喩（太陽の比喩、線分の比喩、洞窟の比喩）が展開される。つまり三つの比喩は、視覚の優位を前提し、視覚モデルに基づいて展開されている。すでに言及したように、視覚の優位と光との結びつきはアリストテレス『デ・アニマ』においても同じである。

「視覚は最も優れた意味で知覚であるから、φαντασία（表象）という名前は φαος（光）から取られた。何故なら光なしには、見ることができないからである。」（429a2-4）『デ・アニマ』における視覚と光の関係は、『国家』における視覚と光の関係と同じである。

イデアを視るための光は善のイデアである。しかし善のイデアの光は『デ・アニマ』におけるいわゆる能動理性の光と重ねて解釈されうる。『デ・アニマ』の古典的な註釈書であるヒックス『アリストテレス『デ・アニマ』』において、能動理性における「光のように」は『国家』における善のイデアに関係づけられている。

「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、資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作ることによって、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作るからである。」（430a14-17）

善のイデアの光、能動理性の光は、『存在と時間』において時間性の光、さらにテンポラリテート（時間）の光として捉え返される。ここに光の形而上学を見ることができる。

プロティノスは発出のあり方を光の比喩を用いて説明している。一者（善）は光に、ヌースは太陽に、心は太陽から光を供給される月に喩えられる。「ヌース自身は固有のものとしてもってはいるが、端的な光であるのではなく、その本質がくまなく、光に照らされているものである。」この言葉は『存在と時間』の表現を想起させる。

「現-存在という名称を担っている存在者は『明るくされて』いる。……この明るくされていることの光を我々が理解するのは、植え込まれ物在する力を探し求めるのでなく、現存在の全体的な存在体制、気遣いを、気遣いの実存論的可能性の統一的な根拠に関して、我々が問いかける場合だけである。脱自的時間性が現を根源的に明るくする。」（GA2, 464）

現-存在が明るくされていることの光が時間性であるとすれば、時間性こそが能動理性の光であろう。現存在が現（開示性）であることが『デ・アニマ』の受動理性に対応しているとすれば、そのことを可能にする時間性の光こそが能動理性の光であろう。「明るくされている」（現）という受動相（gelichtet）は、「明るくする」（時間性）という能動相（lichten）によって可能となる。それはともかく新プラトン主義との関係から言えば、現存在の現を明るくする時間性は、端的な光としてヌースに光を与える善（一者）

に対応するだろう。

「ハイデガーと新プラトン主義」という問題（「存在を超える一者」と発出論）は興味深いテーマである。しかしここでは光の比喩に着目したい。プラトン『国家』における善のイデアは光であり、プロティノスの一者（善）も光の比喩によって表現されている。ここに光の形而上学と呼びうる伝統がある。そこに能動理性の光も属している。さらにハイデガーが「時間（テンポラリテート）の光」を語るとすれば、『存在と時間』は光の形而上学に属するだろう。

光の形而上学は「見る」ことに定位している。それと対置されうる比喩は「聴く」である。それはハイデガーにおいて「言葉への道」として展開される。「言葉は語る。人間は、彼が言葉に応じて語る entsprechen かぎりで、語る。応じ語ることは聴くこと Hören である。応じ語ることは、それが静けさの命令に帰属するかぎりで、聴く。」（GA12, 30）光の形而上学から見るとすれば、ハイデガーの思惟の道は「光を見ることからロゴス（言葉）を聴くことへ」と解釈できるだろう。

四　理解の構造

『存在と時間』は直観の優位に対して、直観が理解に基づくことを主張する。しかし理解は現存在の視、見ることを構成している。理解のうちに「視と光」を読み取ることができる。つまり理解の構造は視覚モデルに定位しているのである。

『存在と時間』第三三節「解釈の派生的様態としての陳述」においてロゴスの構造の進展する認識として、アリストテレス『命題論』におけるロゴスの「結合―分離」構造が語られ、そして次のように言われる。

「『結合』と『分離』という形式的な構造によって、一層正確には両者の統一によって現象的に的確に捉えられるべきものは、『或るものとしての或るもの』etwas als etwas という現象である。この構造に応じて、或るものは或るものへ向けて auf etwas hin 理解される……」（GA2, 211）

ここから理解の構造を読み取ることができる。「或るものへ向けて或るものを或るものとして理解する」auf etwas hin etwas als etwas verstehen。この定式がハイデガーの解釈学的現象学の展開を規定している。

「或るものへ向けて」(auf etwas hin)の「或るもの」は、Woraufhinと表現される。これが『存在と時間』における「現象学の現象」であり、第三のもの=光(存在の光、時間(テンポラリテート)の光)である。「……の光のうちで或るものを或るものとして表象すること」(GA68, 45)は、「存在への視向から或るものを或るものとして表象すること」(GA68, 46)である。つまり理解のWoraufhinは光である。ハイデガーにおいて存在、そして存在の意味である時間は、光として捉えられている。それは善のイデアの光、能動理性の光を背景にしている。そしてこの光を見ることがハイデガー現象学の課題なのである。

プラトン、アリストテレスという古い話ばかりでなく、近代自然科学の問題をも、光の問題圏のうちで考えよう。光という語は『存在と時間』において自然の数学的企投において語られる。

「数学的物理学の形成にとって決定的なことは、『事実』の観察をより一層高く評価したことにあるのでも、自然の経過の規定における数学の『応用』にあるのでもなく、自然自身の数学的企投にある。この企投は、不断に物在するもの(物質)を先行的に開被し、その量的に規定可能な構成契機(運動、力、場所、時間)への主導的な視向に対する地平を拓くのである。このように企投された自然の『光の内で』初めて、『事実』といったものが見出されうるのであり、企投によって規制的に限界づけられた実験がなされうる。『事実科学』の『基礎づけ』が可能になったのは、『裸の事実』は原則的に存在しないと研究者が理解したことによってのみである。」(GA2, 479)

ここで光という言葉が使われているのは偶然ではない。『存在と時間』以後の講義でも、「自然の数学的企投の光の内で」(GA25, 31)と言われ、それは「存在者の存在の先行的な規定の光の内で」(GA27, 187)を意味している。企投は「或るもの(存在者)を或るもの(存在)へ企投する」という構造を持っている。自然の数学的企投とは、「自然を数学的存在体制(自然という存在者の存在)へ企投する」ことを意味する。自然がそれへと企投された存在(数学的存在体制)の光の内で、自然事実は自然事実として初めて見出される。自然の数学的企投は、現象学における現象の本質規定「現象は光のうちで視られうる」から捉えられている。現象のこの本質規定こそが「裸の事実は存在しない」というテーゼの背景にある。

裸の事実が存在しないというテーゼは、一貫して主張されるが(vgl. GA25, 32, GA41, 67, ZS, 33)、その意味は実

証主義の批判にある。実証主義は真理の最初で最後の規準を事実に求めるが、実証主義が前提する「裸の事実」は存在しない。中立的な観察命題は虚構である。「裸の事実が存在しない」とは、「観察の理論負荷性」（ハンソン）に倣って言えば、「観察の企投負荷性」（存在者の存在負荷性）のテーゼと呼ぶことができる。（ハンソンが反転図形によって、理論負荷性を説明するのは偶然ではない。それは見ることに定位している。「見ることは理論負荷的な試みである。」）

『存在と時間』における「科学の危機」論もこの文脈で重要である。事実がそれを通して初めて事実として開示される根本概念のレベル（科学的問題が問題として提示されることを可能にする根本概念）において、科学の本来的な運動が見られている。根本概念の先行的企投にこそ科学の本質を見ているのである。この科学観は「自然の数学的企投」論と同型である。クーンの言葉を使えば、科学の本質は通常科学の「パズル解き」にあるのではなく、科学革命の内にある。『存在と時間』での科学論とクーンの科学論との近さは興味深い論点である。「裸の事実は存在しない」という「観察の企投（理論）負荷性」のテーゼは論理実証主義的な科学論の批判を含意するが、それはクーンの科学論の基本的な姿勢をも意味している。『存在と時間』のハイデガーと同じく、クーンもカント主義者である。そして科学の根本概念の危機と科学革命という論点も両者は共有している。さらに科学を単にその成果から見るのでなく、人間の活動として捉えることも共通であろう。ハイデガーとクーンにおける科学論の共通性という問題は興味深いが、ここでは指摘するだけにとどめたい。

ハイデガーの相対性理論の理解は正確であるが、さらにハイデガーの科学論はアインシュタインの科学論と親近性を持っている。「科学の本来的な運動を根本概念のラディカルな変更に見る」というハイデガーの考えは、「物理学の進展によって創造された新しい実存」というアインシュタインの考えに結びつく。「科学は単なる諸法則のコレクションでもなければ、連関なき諸事実のカタログでもない。科学は人間精神の一つの創造物であって、自由に発明されたアイデアと概念を含んでいる。」ニュートン力学と相対性理論は経験科学の理論として有効性を持っているが、両者はその理論的基礎構造が本質に異なっている。数学のレベルで異なっているし、実在のレベルで言えば、質点の理論と場の理論の違いである。ここからアインシュタインは物理学の基礎概念、基本法則は人間精神の自由な創造物であり、

物理理論の基盤が純粋に虚構的な性格をもつことを主張する。概念は経験から帰納的抽象によって獲得されない。概念の正当化は「経験（事実）から概念へ」という形でなく、「概念から経験（事実）へ」という仕方でなされる。アインシュタインはハイゼンベルクに語っている。「原理的な観点から見て、ある理論を観測可能な量だけに基づけようとすることは全く誤っている。何故なら実際はまさにその逆だから。理論が初めて、何を人が観察しうるかを決定する。」これはハイデガーの言葉と同じ事を意味している。「実験物理学は理論物理学の基礎ではなく、その逆である。」（ZS, 198）アインシュタインの科学論を根底で支えうるものは、アインシュタインが一九三三年の講演「理論物理学の方法」で語った自然への信頼、「自然は数学的に考えうる最も単純なものの実現である」という信頼である。これは、「自然という書物は数学の言葉で書かれている」というガリレオの言葉の徹底化の帰結であり、純粋な姿での「自然の先行的な数学的企投」を見事に言い表している。そしてそれは「自然の数学的企投の光の内で」（GA25, 31）なのである。

五　イデア論とプロス・ヘン

再びプラトンとアリストテレスへ立ち返ろう。

プラトンにおいて「イデア」「エイドス」が「姿」「容姿」「形」「種類」といった意味において多用されている。つまりイデア、エイドスは見られうるものであり、視覚から捉えられている。イデア論が視覚モデルのうちを動いているとすれば、イデアを第三のもの＝光として考えることができるだろう。「美によって美しいものは美しい」とされるが、この美のイデアは第三のもの＝光の位置を占めているだろう。

まず初期対話篇からイデア論に関わる典型的な表現を挙げてみよう。「それではそのイデアそのものが一体何であるかを私に教えて下さい。それへと目を向け、それを範型として使用しながら、君か別の人が行なうもののうちで、それと同様のものが敬虔であり、それと同様でないものが敬虔でないと、私が語るために。」（『エウチュプロン』6e3-6）「さてそれでは、善き人、つまり最も善きものを目ざして語る人は、何を語るにしろ、でたらめに語るのでなく、或るものへと目を向けながら語るのではないか。それは他の

すべての制作者と同様である。制作者たちは、自分たちの作品へと目を向けながら、各人がでたらめに選び出して自分たちの作品に手を加えるのでなく、各人の作るものが或る形（エイドス）をもつようにしているのである。」（『ゴルギアス』503d6-e3）「たとえそれらが多く、さまざまであるとしても、それらの徳はすべて、それによってそれらが徳である或る一つの同じエイドスをもっている。そのエイドスへと目を向けながら、答える者が問う者に、まさに徳であるものを明らかにすることが、恐らく立派なことだろう。」（『メノン』72c6-d1）

以上の引用は、初期対話篇においてイデア論との関わりが指摘される箇所から取り出されたのであるが、そこに明らかに共通の構造を読み取ることができる。

(1) πρὸς（εἰς）…βλέπων（ἀποβλέπων）「それへと目を向けながら」という分詞表現である。

(2) 「それへと目を向けるそれ」は、イデア、エイドスである。

(3) 制作することと語ることに定位している。しかも『ゴルギアス』において、語ることと制作することは構造として同一とされている。

イデアの離在という存在論的要請が含まれていないという意味で、確かに初期対話篇にプラトン本来のイデア論はない。しかしそこにイデア論への萌芽を見出しうることは否定できないだろう。初期対話篇には、イデア、エイドスという語だけでなく、範型、Xそのもの、まさにXであるもの、というイデア表現が使われている。しかしさらに重要なのは、(1)(2)(3)の特徴をもつ表現が、プラトンの中期、後期の対話篇でも、イデア論の文脈のうちに見出されるという点である。

中期対話篇に属する『クラチュロス』から引用しよう。「さあそれでは、何へと目を向けて立法者が名前を制定するのかをよく調べなさい。以前の例からよく考えなさい。何へと目を向けて大工は梭を制作するのか。梭することを本性とするような或るものへと目を向けながら、ではないだろうか。……ではどうだろうか。制作しているとき梭が壊れるとしたら、大工が再び別の梭を制作するのは、壊れた梭へと目を向けながらなのか、それとも、壊れた梭もそれへと目を向けて制作したあのエイドスへと目を向けながらなのか。」（『クラチュロス』389a5-b3）さらに『国家』から引用しよう。「それでは、それぞれの存在の認識を全く欠いている人々が盲人と多少なりとも相違していると思うか。そうした人々はいかなる明確な範型をも魂のうちに

もっていない人々であり、画家のように最も真なるものへと目を向けながら、つねにそれへと関係させ、できるだけ正確にそれを観想するという仕方で、そのようにして美、正義、善についてこの世の法を、もし制定すべきなら制定し、定められた法を守護しながら保全することのできない人々なのである。」（『国家』484c6-d3）ここで「最も真なるものへと目を向けながら」と分詞形で語られ、(1)(2)(3)の条件を満たしている。「最も真なるもの」という語は、『ゴルギアス』での「或るもの（最も善きもの）へと目を向けながら」という表現を想起させる。しかも『クラチュロス』と同様に、立法者（名前、法の制定）に即して、そして『エウチュプロン』と同様に、範型が語られている。さらに『国家』第十巻から典型的な用例を挙げておこう。「それぞれの家具の制作者は、イデアへと目を向けながら、そのようにして一方の者は寝椅子を制作し、他方の者は机を制作する。」（596b6-8）

『ソピステス』が属する後期対話篇から、『ティマイオス』（28a6-b1）を引用しよう。「ところで、制作者が、同一であるものへとつねに目を向けながら、そのような或るものを範型として用いながら、それの形と機能を仕上げるそれは、如何なるものも、すべてそのようにして必然的に美しいものとして作り上げられる。」「制作者がそれへと目を向けるそれ」は「同一なもの」、「永遠なもの」（29a3）として、イデアである。

初期対話篇から剔出された(1)(2)(3)の条件を満足するイデア表現が、中期、後期対話篇においても登場していることが、確認された。イデアは「それへと目を向けるそれ」であるが、そのイデアの光のもとで、或るものが或るもの（敬虔なもの、美しいもの）として視られうるのである。

ソクラテスの問いから考えて見よう。「美しいものとは何か」という問いに、花、風景などによって答えられる。しかしソクラテスの問いは「美しいものとは何か」ではなく、「美とは何か」である。それは「それへと目を向けながら或るものを美しいと語るそれ」（美のイデア）を表立って問うのである。イデアは「美しいものを見る人と美しいもの」（視覚と視られるもの）に対する第三のものである。

この第三のものは「それへと目を向けるそれ」（「イデアへと目を向けながら」πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων）である。この表現はアリストテレスのプロス・ヘンにも現れる。

アリストテレス『形而上学』はプロス・ヘンを健康を例として語っている。

「存在者は多様に語られる。しかし、それは一つのもの、

一つの実在との関係において（πρὸς ἕν καὶ μίαν τινὰ φύσιν）であって、同名異議的にではなく、すべての健康的なものが健康との関係において（πρὸς ὑγίειαν）語られるようにである。すなわち、健康を保つが故に、健康をもたらすが故に、健康のしるしであるが故に、健康を受け容れるものであるが故に、健康的なものが健康との関係において語られるようにである。」（1003a33-b1）

健康的なものとして健康食品を例としよう。食品が健康的なものとして語られるのは、それが健康を保つが故である。食品は美味しいとか保存がいいとかさまざまな視点から語りうるが、食品が健康的であると語るのは、健康を視点としてである。「健康との関係において」（πρὸς ὑγίειαν）とは、健康へと視を向け（理解の視のWorauf-hin）、それを視点として、健康から（aus dem her）、食品を健康的なものとして語ることである。「健康」は「それへと視を向けるそれ」であるが、その「健康」の光のもとで、或るものが或るもの（健康なもの）として視られうるのである。

このプロス・ヘンの構造は、イデア論の構造（πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων）と同じである。さらにハイデガーの理解の構造「或るものへ向けて或るものを或るものとして理解する」（auf etwas hin etwas als etwas verstehen）と同型である。

アリストテレスはイデアの本質が「イデアへと目を向けながら」にあることを知っていた。『形而上学』は次のように言う。「エイドスが範型であり、他のものがそれを分有すると語ることは、空虚に語ることであり、詩的比喩を語ることである。というのも、イデアへと目を向けながら制作する者とは何なのか。」（991a20-20）「イデアへと目を向けながら」（πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον）はイデアの典型的な表現である。とすれば、アリストテレスが「存在者を存在者として考察する学」の理念を語り、その学の一性をプロス・ヘン（πρὸς ἕν）の構造に求めたことは、プラトンのイデア論への接近を意味するだろう。プロス・ヘンによるアリストテレス存在論（イェーガーは現象学的存在論と呼んでいる）の成立は、プラトンのイデア論からの離反（イェーガー）でなく、むしろイデア論への接近である（オーエン）。

ともかく「それへと目を向けるそれ」としてのイデア、「一へ向けて」の一、理解のWoraufhinは、同一の構造を持っている。それは「見る者と見られるもの」に対する第三のもの＝光である。

再び現象学に立ち返ろう。しかし今度はヘーゲルの現象学である。

六　ヘーゲルの現象学

現象学という言葉が哲学の歴史のなかで重要なものとして登場したのは、ヘーゲル『精神の現象学』においてである。「精神の現象学、つまり現象する精神としての意識の学」であるから、意識の問題として当然、フッサール現象学やハイデガー現象学との関係を論じることが可能だろう。つまり現象学会で語ることが許されるだろう。ヘーゲル現象学は最初「意識の経験の学」（原現象学）として構想された。ヘーゲル現象学を理解するために「知と真理（対象）」という意識の根本構造を明らかにしなければならない。

「意識は或るものを自己から区別すると同時に或るものと関係する。つまり或るものが意識に対して存在する。そしてこの関係の規定された側面、言い換えれば或るものの意識に対する存在の規定された側面が知である。しかし他者に対するこの存在から自体存在を我々は区別する。知に関係づけられたものは同様にまた知から区別され、この関係の外部にも存在しているものと定立される。この自体の側面が真理と呼ばれる。」（PdG, 70）

この個所は次のように理解できる。それぞれの意識を導く基準枠・カテゴリーのもとで、意識は或るもの（意識対象）に関係する。その都度のカテゴリーを通して、或るものはその具体相・規定相において意識に対して存在する。これが「或るものの意識に対する存在の規定された側面」、つまり「知」である。「知る者（意識）と知られるもの（知）」に対して第三のもの＝光が「真理」として語られているのである。

意識は或るものに関係するが、それはその都度の基準枠のうちで、それに従って関係するのである。基準枠はその関係を導き可能にするのだから、「この関係の外部に存在しているもの」と言うことができる。この基準枠としての自体の側面が真理と呼ばれているのである。それぞれの意識の形態はそれに対応する基準枠を持ち、それを真理・基準としている。「意識が自分の内部において自体あるいは真なるものと表明するもの」が基準・真理であるが、「自分の内部において」とは、「それぞれの意識の形態（感覚的確信、知覚、悟性等）の内部において」を意味する。つまりそれぞれの意識の形態は他の形態と区別するそれ独自の基準枠を持っているのである。

いかなる意識も、或る基準枠（カテゴリー）に従って、或るもの（意識対象）をその具体相・規定相において知る。これは知の基本構造として認めることができる。この基準構造をヘーゲルは「意識は或るものを自己から区別すると同時に或るものと関係する」というテーゼによって表現したのである。或るものと関係することは或るものをその規定相において知ることである。しかしそのように知ることは、その都度の知に先行しその知を導く基準枠、或るものへの関係に先行する基準枠を前提する。「或るものを自己から区別する」とは、基準枠の先行性を意味している。

意識は、或る基準枠（カテゴリー）に従って、或るもの（意識対象）をその具体相・規定相において知る。意識がこの構造をそれとして自覚しているわけではない。意識にとって或る基準枠に従っていることは、真なるもの、対象として現れる。しかしこれはカテゴリーが対象の相のもとで現れたもの、意識の対象の相でのカテゴリーである。カテゴリーをその抽象的で純粋な諸契機として展開するのが論理学である。

意識の基本構造における「真理（対象）」（基準・基準枠）が、第三のもの＝光であり、この光そのものを叙述するのがヘーゲルの論理学である。

ヘーゲルの語る知の変化は、個々の知の内容が変わるという変化でなく、個々の知を導く基準枠そのものを変える変化である。科学に即して言うと、通常科学の内部での知の変化ではなく、科学革命において生じる知の変化である。例えば質点の理論（ニュートン力学）から場の理論（相対性理論）への基準枠の変化である。この知の変化において世界全体が全く異なった相のもとで現れる。真なるものは質点でなく、場である。これがヘーゲルの言う対象の変化（質点から場への変化）である。

七　第三のもの＝光と認識

「明証性と直観」という言葉から、認識における視覚の優位を読み取ることができる。直観（見ること）の優位を批判した『存在と時間』も視覚の優位の支配下にある。それは現象学の核心的テーゼ「現象は光のうちで視られうる」に読み取ることができる。視覚の優位の意味は、認識が第三のもの＝光を必要とすることに求められる。プラトン『国家』から光の形而上学の伝統が始まるが、この伝統のうちに視覚の優位の射程を見ることができる。『存在と時間』はこの伝統のうちにある。しかしその射程はそれにとどまら

ない。

認識のモデルとして視覚が優位を持っていることは一般に認められている。認識モデルとしての視覚の優位は、認識のために「視覚と視られるもの」だけでなく、第三のもの＝光を必要とするという点にこそ求められる。認識が成立するために認識する者と認識されるものだけでなく、第三のもの（イデア、カテゴリー、形式、言葉、基準枠など）が必要とされると、至る所で繰り返し言われている。この認識の構造の根底に、「視覚と光」モデルが潜んでいる。ハイデガーの現象学はこのモデルのもとで構想されているし、ヘーゲルの現象学の展開を導く「知と真理」もまたこのモデルのもとで理解できる。光に言及しないとしても、認識に第三のものが必要であるとするところでは、視覚が認識のモデルとして働いていると言えるだろう。

（細川　亮一・ほそかわ　りょういち・九州大学）

〈確からしさ〉の直観[1]

――アナロジーをめぐって――

木岡伸夫

フッサールとベルクソンは二〇世紀を代表する直観主義者であるが、たがいの共通点よりも相違点に注目してみるなら、両者における「直観」の内実は相当に異なっている。この両者に関しては、直観的認識の内容を明示的に把捉できると考える「明証説」と、直観と概念の間に一義的な対応関係がないとする「非明証説」という、立場の相違がはっきり見てとれる。フッサールにおいては、直観が意味志向に対する意味充実の作用を保証するのに対し、ベルクソンの場合、直観の作用と与えられる意味の間に、ある必然的な仕方でズレ、不一致が成立する[2]。

このような違いはどこから来たものか。直観の方法論的な地位がどのように確立され、変遷してきたかを見るためには、ギリシア以来のテオーリアの概念史的展開を逐わねばなるまい。ただ一言だけふれるなら、広義の〈見る〉（テオレイン）はたらきが備えていた全体的・総合的な知の性格は、確実性を追求する近代的認識論によって著しく主知主義的な偏りを生ぜしめられたのではないか。たとえばデカルトは、「確実不可疑の認識をわれわれの精神が獲得しうると思われるような対象にのみ携わるべきである」（『精神指導の規則』[3]）として、確実性の源を明晰判明な知覚に求め、その探究手段を直観と演繹に割り当てた。こうした構想が、明証性や確実性を真理の基準とする直観主義の流れを形成したことは明らかである。「最後のデカルト主義者」フッサールは、この流れに連なる一人だといってよいだろう。しかし他方、〈見る〉ということのポイエティックで生命的な面に重きを置くもう一つの精神的伝統が、脈々と生きつ

づけてきた。ベルクソンはこちらの流れを汲んでいる。

直観主義の可能性を広い文脈において探るために、従来あまり取り上げられてこなかった後者の伝統に焦点を当ててみたい。本稿では、大きく見て二つの問題について検討するつもりである。まず「非明証説」の代表としてベルクソンを取り上げ、彼のいう「直観」が一種のアナロジー（類推、類比）の論理を含んでいることを説明する。「明証説」が直観的認識の基準を確実性に置くのに対して、アナロジーは〈確からしさ〉を追求し、蓋然性にふみとどまる思考の型である、といえばその違いはかなり際立ってこよう。第二に、アリストテレス以来、生命的なものの認識に適用されてきたこの思考法を、〈形の論理〉として定式化することを試みたい。この第二点は、「いまなぜ直観なのか」という問いに対する私なりの答えを意図したものである。

一　直観・隠喩・アナロジー

意識一般の地平へ

直観を意識の自己反省とする点では、ベルクソンも直観主義一般の例外ではない。しかし、〈自己〉反省が同時に〈生命的なもの一般の認識〉であるところに、その独自性があるといえる。内的経験は反省とともに、「浅い自己」から「深い自己」へ、意識の表層から深層へと掘り下げられる。その意味で、直観はまさしく自己探究そのものである。

ところが、自己の存在根拠に向けて遂行される超越論的反省が出会うのは、通常「私」という代名詞で措定されるような〈自己〉、他の主体から独立に存在する主語的な人格ではない。自己性の追求は、自己意識のはたらいている顕在的な意識（「浅い自己」）の閾を越え、日常的な自己意識の次元を超えた――その意味で高次の――《自己》の層に到達する（便宜上、人称的世界にあって他から区別されうる自己を〈自己〉、自他の弁別が失効するような水準ではたらく自己を《自己》と表記しておく）。この直観の動きを自己超越と呼ぶとすると、自己超越は次の二段階を経過する。

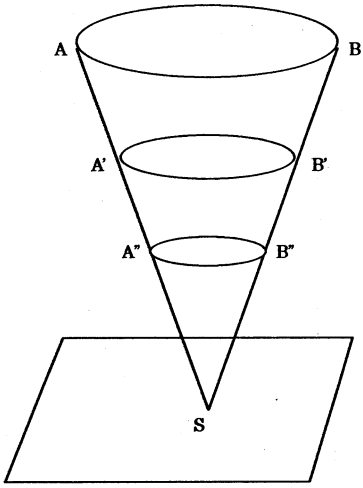
I「この意識は自分自身の直観にすぎないのか。われわれの意識と他人の意識との分離が、われわれの身体と他人の身体の分離ほど際立っていないのは、分割をはっきりさせているのが空間だからである」（PM.[4] 28）。

II「しかしわれわれは、諸々の意識としか共感しないのだろうか。すべての生物が誕生し成長して死ぬとすれ

ば、生命が進化だとすれば、持続が進化における実情だとすれば、生命的なものの直観があり、したがって生物学の延長となるような生命の形而上学もあるのではないだろうか」(ibid.)。

意識は明晰な自己意識の領野から非顕在的な無意識の方向へと超出することによって、まず狭義の〈自己〉ならざる他者と出会う。直観は、空間ではなく時間(持続)の相のもとで見るという態度変更を要求するが、持続の直観によって自他の意識の相互浸透が現れて来る。こうして直観は、個人的意識の分別を超えた意識一般へと導く(以上、I)。ところが意識の自己言及の範囲は、人間的な意識に限定されるものではない。意識一般の地平の先に「生命的なものの直観」があり、それにもとづいて「生命の形而上学」が成立するという見通しが立てられる。つまり、意識は人間的他者との共感にとどまらず、生命一般、究極的には宇宙全体との共感という水準にまで拡張される可能性をもつ(以上、II)。ベルクソンにおける《自己》は、このように反省の深化・拡大が生命一般につうじる可能性とともに考えられている。

表層的な自己意識に対する深層の無意識を〈他者〉とする思考は、現在ならありきたりのものである。しかしベルクソンは、顕在的意識の地平と隠れた無意識との間に断絶を設けているわけではない。記憶の円錐形(図1)が図示するように、現実の意識と潜在的な記憶の諸層は連続的な一体性を構成し、けっして表に現れない潜勢部分も含めたこの全体が、生命的《自己》の実体と考えられている。円錐の頂点S(現在的自己)から底部(A″B″, A′B′,……AB)に遡及する運動は、反省以前の〈自己〉を稀薄化し脱中心化することで、他者と接近し融合する。こうして表層意識における自他の分別が破られたところに、意識一般さらに



記憶の円錐形
(『物質の記憶』による)

図1

は生命一般の意味をもつ《自己》の全体が、姿を現すという構図が成り立つ。知性の光を内在領域に限定することで、十全的な知覚を確保しようとするのが、「明証説」の立場だとすると、ここにはそれとはまったく対照的な超越の運動があるといえよう。

類比と隠喩

意識の自己反省は、ベルクソンにおいて二段階の自己超越をしるしづける。すなわち、狭義の自己領域から自他融合の「意識一般」の次元へ（I）、さらに他者を拡大して「生命一般」の次元へと進展する（II）。現象学的反省の立場では、他者認識に関してIのような事態を認めうるかどうかが、まずもって問題となる。ましてや、IIのように反省による対象化の及びがたい生命一般への言及となれば、神話やお伽話の語りであるとして、論評の外に置かれるのではないだろうか。いったいいかなる根拠をもって「生命的なものの直観がある」といえるのか、どうして「生命の形而上学」が成り立つといえるのか、と。

実をいえば、直観による自己超越は、〈上昇〉と〈下降〉の二つの契機を含んでいる。日常の思考習慣からの断絶は、〈上昇〉にかかわる。この方向での直観は、知性による分別（自他の区別や物質的事物の識別など）を超え、「対象の内に身を移し、対象のもつ独自な、したがって表現しがたいものと一致するための共感」（PM. 181）という仕方ではたらく。この共感作用は、すでに述べたとおり空間から時間へ、現在的知覚から記憶の深層へ侵徹することによって、連続体の直観に到達する。持続とはこの観点からみれば、非連続と見えるものに潜む本質的連続性にほかならない。

しかし持続の直観は、単なる連続性の発見ではおわらない。直観による「対象との一致」は、ただちに反転して〈下降〉の運動を生じ、逆に非連続の構成に向かう。すなわち、自己の追求が自他の区別を超えた深層の《自己》地平に達するや、この超越論的場所から日常性における人称的区別や事物の見分けが湧出してくる。この上昇から下降への反転は、テオーリアに媒介されたポイエーシス、すなわち〈見たもの〉の〈表現〉という仕方で生起する。直観は対象における「言い表しがたいもの」と一致する。直観自体は非言語的経験であるが、その表現、つまり言語化の努力によって、直観の本質（連続）は個別的なイメージや観念（非連続）に置き換えられることになるのである。[5]

さて、直観が自らを表現する下降運動において、直観の乗り物となるのが、(a)イメージとしての隠喩（メタファー）

である。そして、隠喩として表現された内容を、たがいに関係づけ統一する思考のはたらきが、(b)アナロジー(類比、類推)である。

(a)直観はイメージによって、比喩的に表現される。しかし、本質的に連続であるものが、どのようにして非連続に置き換えられるのか。持続を表現するために用いられる数多のイメージは、いずれも単独では持続の表現的等価物とはなりえない。それらが表現的価値をもつのは、部分的でしかない相互に異質な隠喩が、関係し合うことによって生み出される〈比喩的統一〉によってである。持続の直観とその隠喩との関係は、一対一ではなく一対多、一即多であるが、そのような多義性をつうじて、直観はある程度まで意味充足される(そうした認識を「明証的」と呼ぶことはできないにしても)。

(b)持続の直観は記憶に関係し、記憶の基層で「生命一般」の直観が成立するとすれば、顕在的意識に現れる生命現象のすべてが、直観に対する隠喩の意味を表すことになる。それゆえ、私が一つの生命のありようをもつということと、他のさまざまな生命がそれぞれ異なる個性のもとに現れ出ているということが、生命一般の表現として関係し合うことになるだろう。この関係が二種の契機を含むことに注意を促したい(図2)。まず第一に、個々の生命的事実は、本質的な直観から文字どおり〈移されたもの〉(メタフォラ)として、直観的認識の隠喩であるという垂直的関係(Rv)をもつ。それとともに、個々の生命的事実の間にも、たがいに〈似たもの〉であるという隠喩的な水平的関係(Rh)が生起する。すなわち、生命的な隠喩は、垂直・水平の両次元にわたる本質的関係を含んで成立する。このように垂直的・水平的な関係において、生命的なものはすべて本質的な類似性をもち、たがいに〈似ている〉ということがで

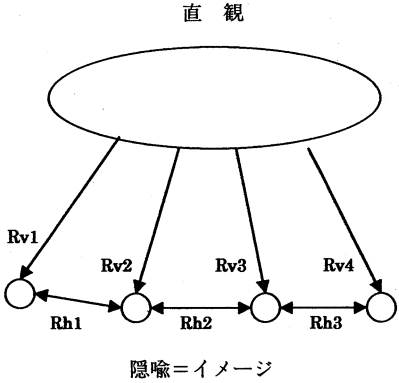


図2

きる。ここに成立するのが、アナロジーの関係である。

アナロジーの脱中心性

アリストテレスの古典的定義によれば、二つの要素間の関係が他のもう一組の要素間の関係に対応させられる場合に、「類比関係」(analogon)が成立する。すなわち、「甲に対する乙の関係が、丙に対する丁の関係に類似している[6]」(比例式の形で書けば、甲：乙＝丙：丁となる)場合の四項がアナロゴンを構成する。たとえば、鳥類の翼と魚類の鰭は、その構造・機能に関して明らかに類似している[翼：鰭＝鳥：魚]。生きたものの世界は〈似たもの〉の世界であり、マクロな生物学は異なる個体の間に類似性を見てとるアナロジカルな思考に依存せざるをえない。

ところで、私が殊更アナロジーにこだわりたい理由の一つは、それが自己中心(類的には「人間中心」)の思考パターンから脱却する方向を暗示していることにある。たとえば、ベルクソンの場合、「意識」に関して次のような発言がある。「生物の最高段階では、意識が非常に複雑な神経中枢に定着しているとすれば、生物の段階をずっと下りていっても、やはり神経系には意識が伴っている。そうして、神経の実質が未分化な有機物質に溶け込んでしまうと、意識もまた散らばって混濁したものとなり、ほとんど消えてしまうが、しかし全然なくなってしまうわけではない、とみなすべきではないか」(ES. 7-8)。

ここでは、神経組織の〈構造〉と環境への適応という〈機能〉の類似性が、人間から単細胞生物に至るすべての生命体に共通してあるという観点から、「意識は生命と外延を等しくする」(ES. 8)という一般命題が導き出されている。もちろん、人間の行為とアミーバの反射的行動が同一水準にあるなどと言っているわけではない。同じ「意識」という語が適用されたとしても、生物種が異なればその意味は変わってくる。にもかかわらず、あらゆる種において何らか〈似た〉意味での意識が存在する、という直観がここにはたらいている。

いまかりに、[意識—殻：生命体＝A：B＝…]という類比関係を、一般的主題と個々の変奏の関係に喩えてみる。変奏曲の場合は、主題がまず奏されてからヴァリエーションが行われる。ところが生命的なものの直観では、個別の変奏例がなければ、一般的主題は浮上してこない。個々の生命のふるまいをつうじてのみ、アナロジカルな統一が生成すると考えられる。それゆえ、特定の事例(たとえば人間と知性の関係)を特権的な主題として位置づけることは

できない。というのも、個々の事例は、異なりつつ連鎖する全体的構造を形成することで、各々がたがいに他の隠喩となる形で関係し合い（図2における $Rh_1 \leftrightarrow Rh_2 \leftrightarrow \cdots\cdots$）、相互的な説明力をもつからである。したがって上のアナロジーは、人間的意識を基準としてこれを生命一般に拡張する人間中心的発想ではなく、〈意識＝生命一般〉の図式のもとに人間的意識をも脱中心化して包摂する思考、いうなれば意識の「脱構築」を図る思考であるといってよいだろう。[7]

いま述べたことは、当然他者認識の問題にかかわってくる。周知のように、『デカルト的省察』では自己の意識と身体の関係を起点とする類推が行われ、自己の身体的統覚を他者身体に移し入れる「自己投入」によって、［私の心：自己身体＝他人の心：他者身体］というアナロゴンが成立するとされている。フッサールの他者構成論は、「受動的総合」による自他の「対化」という着眼にもとづいているが、もし自他の類似性が根本的統一として与えられるのであれば、アナロジーの起点を狭い意味での〈自己〉におくべき必然性はない。また類比的統覚が成り立つ領域を、人間的共同存在に限るべき理由もない。すべての生命的な現象の間に隠喩的でアナロジカルな相関があることを前提するなら、自我経験を特権的中心に据える主知主義の弊（つまりは経験の周縁ないし外部に対する想像の欠落）を免れることができるはずである。類比の論理は、特権的事例を仕立て上げる思考ではなく、〈脱中心化〉する思考である。

さて、「およそ生命をもつかぎりの存在は意識をもつ」という主張の底には、人間中心性を相対化するアナロジカルな思考がはたらいている。それに対しては、即座に「擬人観」もしくは「アニミズム」への後退ではないか、という類の反論が返ってくるだろう。というのも、たしかにアナロジーは、アニミズム云々といった語法が当然のごとくに前提している自然と人間の対立図式を破棄するよう要求するからである。しかしいまは問題の確認にとどめ、アナロジーについてさらに検討を加えることにしたい。

二　アナロジーと〈形の論理〉

概念形成の方法

アナロジーはアリストテレス以来、一種の構想力の論理として、西洋の知的伝統の中でそれなりに重要な扱いを受けてきた。それは、すでに知られた事象の関係に新しい事象の関係を重ね合わせる思考法であるから、予測や発見といった出来事に関係する。アナロジーの妥当性に関しては、

科学理論におけるモデルの使用をめぐる論議が重要である。[8]さらに現代の認知科学では、アナロジーは知識を形成・拡張する創造的思考の方法として脚光を浴びている。そこでまず、認知科学で「多重制約理論」と呼ばれる理論に注意しておこう。[9]アナロジーの過程は、四つの段階に分けて考えられる。

(1)記憶における要素的な情報（base; source analogue）の選択

(2) base の被説明項（target）への対応づけ［推論］

(3)推論の評価と修正

(4)アナロジーの成功・失敗にもとづく学習

以上の四段階は、知識形成・問題解決のパターンとして一般化され、人間知性のコンピュータ・シミュレーションへともたらされる。こうした一連の思考過程は、(a)類似性、(b)構造、(c)目的、の三つの制約の相関関係によって成立する。すなわち――

(a)二つの事例(状況)から類似性が抽出されることによって、対応関係（アナロゴン）が生み出される。この類似性は、概念の形成を伴う。概念は複数の対象を包括するカテゴリーを表すが、しかし対象の新たな類似性が発見されることによって、記憶における「意味のネットワーク」は再編成をこうむらねばならない。その結果、既成のカテゴリーに代わる、より上位のカテゴリーが構築される。この過程を可能にするのは、概念よりも多数の事例を包括する「複雑な表象」、スキーマ(schema)である。つまりスキーマが介在することによって、類似性と概念との間に循環的な相互作用が成り立つ。「アナロジーはより抽象的な新しい概念を形成するのを助け、その抽象的概念がさらにかけ離れたものの間のアナロジーを認識するのを助け、さらにこのアナロジーがより抽象的な概念を形成するのを助けるのである」。[10]

(b)対応づけがなされる二つの事例（base と target）が、概念の結合によってつくられた命題である場合には、各命題は対象・属性・関係といった構造の要素において対応しなければならない。これらの構造的要素が、「構造的一貫性」を備えつつ、たがいに「一対一」対応をもつことが、システム・レベルで「同型」のアナロジーを成立させる。

(c)認知科学においては、アナロジーの使用は問題解決のための手段であるという、目的の制約を負っている。与えられた問題(target)を解決しようとする際に、行為と結果の間の因果関係を表象する手がかりとなるのが、類似の状況に関する情報（base）である。

以上、ごく簡略に説明したが、多重制約理論はアナロジーのコンピュータ・モデルを想定しているように、人間知性が問題を解決するという目的に沿って、概念を形成するものであるとみなす機能主義の立場に立っている。簡単な例でいえば、飛んでくるボールに反応してそれを取るという行動は、一種の非明示的(implicit)な知識として習得される。その知識が明示的(explicit)な表象となるのは、電話が鳴っている部屋へ急いで、それを取るといった別の行動(target)がなされるときに、先のボールを取る行動(base)と比較され、たがいの類似性に気づかれるという場合である。そのとき対象(ボールと電話)・属性(「手に取りうる」という性質)・関係(対象を手に取ること)といった要素間の対応が成立し、二つの出来事の類似性によって概念が形成されるわけである。

認知科学の説明図式では、二つの状況間の類似性に暗黙的な気づきが生じうること、またその非明示的な手続きが明示的な表象に適用されて、問題解決のプロセスが進展するという枠組が前提されている。[11] こうした理論によって、アナロジカルな直観のもつ認知的機能は一応定式化されたといえよう。しかし、ある種の類似性が概念形成の契機となるのはどうしてだろうか。あるいは、そもそも二つの事例が「類似する」というのはどういうことなのだろうか。こうした根本的な問題が放置されている。アナロジーにおける直観と概念の関係、その超越論的な性格について、古典的な理論から探ってみる必要があるだろう。

形而上学的アナロジー

アリストテレスは、事物の定義を行うさいに、同じカテゴリーに属する類的なものの統一に対して、同格の述語が適用されない事物の間に、カテゴリーを超えた関係、「類比によって一つであるもの」の関係が成り立つことを説いている。そのようなアナロジーの関係が成り立つのは、存在、一者、善、質料と形相、といった形而上学的な超越者にかかわる事物のあいだである。形而上学的な理念に対して、感覚的経験は直接的事例を提供することができない。しかし、そのような超越者に関して、カテゴリーを超えたところで適用されるのが、アナロギアである。すなわちアナロギアとは、形而上学的対象の意味を現実的経験の言葉によって語る方法である。

一群の個物の知覚をつうじて普遍を把握する過程は、「帰納」と呼ばれている。しかし、「存在」や「善」といった理念は、経験からの帰納によって同定されるものではなく、

さまざまな事例をつうじて類比的に理解される以外にない。この点に関して『形而上学』には、現実態（エネルゲイア）と可能態（ディナミス）をめぐる次のような記述がある。

「人は、あらゆるものについてその定義を求める必要はないが、類比関係は把握しなければならない。現に建築しているものが建築しうるものに対して、目覚めているものが眠っているものに対して、現に見ているものが視力をもってはいるが目を閉ざしているものに対して、ある材料から形づくられたものがその材料に対して、完成したものが未完成なものに対してのような類比関係を。そこで、この対立項の一方によって現実態が規定され、他方によって可能的なものが規定されるとしよう」[12]。この記述にもとづき、次のような類比関係を想定することができる[13]。

建築物 ： 目覚めている ＝ 見ていること ： 閉じた目
建築可能なもの ： 眠っている
完成品 ： 現実態
素材 ： 可能態

「建築物」と「建築可能なもの」、「目覚めている」と「眠っている」等々の関係は、それぞれ異なる類に属するものの関係であって、それらの対立項の間には類的な統一は成り立たないが、類比による統一が成立している。このような統一は、類種関係にもとづかず、したがって個物と普遍の関係をここから取り出すことはできない。

先に掲げた図2に立ち戻って整理するなら、右の類比関係に立つ各々の対立項は、たがいに他に対して隠喩的に関係し合う（Rh の関係）とともに、それらの関係の連鎖をつうじて、超越的な理念としての「現実態」「可能態」の関係を規定している（Rv の関係）。すでに見たように、ここでは水平的・垂直的な二つの方向において隠喩が成立している。われわれが問題として検討しなければならないのは、形而上学的な言説一般が、こうした二重の隠喩的関係を根拠として主張されているのではないか、という見方の妥当性である（いうまでもなく、そのことと形而上学的理念自体の正当性という問題は、切り離して扱わなければならない）。

当面の課題に集中することとして、右の問題に関する詳細な検討は別の機会に譲りたい。ここではさしあたって、ベルクソンとアリストテレス――両者の関連自体が問題になるけれども――の思考のうちに、直観は隠喩によって表

現されるという「非明証説」が見てとれるということを確認しておこう。そうして筆者の目下の関心は、非明証的な直観の立場を自分なりの〈形の論理〉に結びつけるということにある。最後にそのような関心の所在を明らかにしておきたい。

〈形〉と〈型〉

ヘッセは、アリストテレスにおけるプラトン的アナロジーの例として、眼に対する視覚と魂に対する思惟の関係を挙げている［眼：視覚＝魂：思惟］[14]。このアナロゴンは、可視的な世界と不可視的な世界に属する共約不可能な事物の間に類似性をうちたてる。「存在のアナロギア」(analogia entis) は、「存在者」とカテゴリーを異にする神の「存在」について、類比的に語る方法である。

「存在者」の側から「存在」を語りうるためには、カテゴリーを超える飛躍がなければならない。逆に「存在」が自らを示すためには、「存在者」との存在論的差異を明らかにしなければならない。「存在」とその隠喩である「存在者」の間には、アナロジカルな〈循環〉の関係がある。アナロジーの関係は、同一性にも差異にも還元できない。このような「存在者」と「存在」の循環的な関係を、私は〈形〉と〈型〉の関係に置き換えてみたい。私の考える〈形の論理〉は、大略次のような内容のものである。

1　個物に即した思考。個々の経験事実は一般原理に還元されない個としての生命をもっている。そのような個的本質、haecceitas（このもの性）を、生命の〈形〉としてとらえる。形は多種多様であり、差異そのものだが、「生きている」という点においてたがいに「似ている」。このそれぞれ異なりつつ類似する事物に関する思考は、生命の本質と生命活動の諸事実の間に〈一般的主題とその変奏〉というアナロジカルな関係を見てとる。

2　生命一般についての直観。生命は〈形〉として現れ、たえず変化する。自己形成しつつ自己言及する〈形〉を離れて、抽象的な「生命一般」はありえない。さまざまな形の動き、連鎖をつうじて、〈類比的に一であるもの〉の直観がはたらく。個々の形から浮かび上がってアナロジカルに定義されるものが、大文字の《生命》である。このような生命の本質と生命活動とは、いわばエラン・ヴィタールと生物種の形態のように、〈型〉と〈形〉の関係を生み出す。

3　〈型〉と〈形〉の動的関係。〈形〉と〈型〉の間に成

り立つ動的な関係は、「範疇的直観」（フッサール）ではとらえられない。〈型〉は生命活動から帰納的に取り出されるような一般的本質ではないからである。〈形〉と〈型〉の間には、たがいに還元不可能な次元間の相互作用（ないし循環）がある。〈形〉から〈型〉が抽象されないと同じく、〈型〉から〈形〉が演繹されるわけでもない。「かた」（つまり生命の痕跡）は、不可視の本質として、ただ〈象徴的〉に語られるのみである。

展望——結論に代えて

はじめに述べたとおり、本稿の目的は「明証性」と「直観」の自明的な結びつきを断ち切り、直観に関する「非明証説」の成立根拠を示すことにあった。この第一の点は、より積極的な意味において、アナロジーにもとづく〈形の論理〉を具体化するという第二の目的につながる。この二点に関する確認と今後の展望を若干述べておくことにしよう。

私が行なったのは「非明証説」の提起のみであって、それと「明証説」との比較や対決ではない。しかし、いま論証の過程を省略していうなら、明証的な直観は、自己同一的なカテゴリーが妥当する非生命の領域に関しては有効であっても、生きてはたらくものの世界をとらえるのに適切な方法ではないであろう。その反対に、変化し差異化する生命の世界にアナロジーを適用することは、その全体を認識するために不可欠な手段であるというのが、私の予想する結論である（むろんアリストテレスの多様な用例が物語るように、アナロジーが狭義の生命の世界にだけ通用する論理だといっているわけではない、念のため）。

アナロジーは、カテゴリーを超えて飛躍する。ということは、その適用範囲を自己同一的な領域に限定することができないということ、ある意味では無際限に展開されうる可能性をもつということである。アナロゴン（類比関係）を構成する事例は、無限に存在しうる。直観がそのすべてを一望することは不可能であり、逐次事例を確認しつつ、アナロジカルな統一を把握するのみである。このゆえに、アナロジーは全体を一挙に知る明証的な直観とは異なり、〈確からしさ〉の直観にとどまるのである。

では、より積極的な意味で、アナロジカルな直観の立場はどのように展開されるべきなのか。ベルクソンに関して述べたように、アナロジーにもとづく〈形の論理〉は、生命現象の多様性をその拡がりに即して内的に把握する動的

な論理である。したがってそれは、現実の課題に直面してさまざまに変奏（実践）されねばならない論理である。《生命》という主題は、たとえば環境危機にさいして人類がどうふるまうべきかという巨視的次元の問題にも関係するし、社会に蔓延している〈いのちの危機〉に個々人がどう対処するかという微視的な問題にも関係する。他者への想像力をいかなる〈形〉に表現するか、種々の〈形〉を紡ぎ出しながら、形の全体をいかなる〈型〉――本質的な言葉――に織り上げるかが、そうしたさまざまな場面で問われているといえよう。

註

（1）ワークショップで配布したコピーに掲げた表題を、本稿でもそのまま用いることにした。編集委員会からの指示がないため、ワークショップの記録という意味で発表原稿に対する若干の加筆修正にとどめるか、もしくは当日の質疑にもとづいて全面改稿を行なうかは、当方に選択の余地があった。筆者としては、中途半端な加筆でお茶を濁すよりは、アナロジーと隠喩の関係に焦点を絞って議論を掘り下げたいという思いがあったが、当面それができかねる事情もあったため、前者の線で収めることにして、多少ともあとから気の付いた点を補足するよう心がけた。

（2）「明証性と直観」という課題に、この二つの概念の重なりあるいは不一致という観点からアプローチしてみようというのが、ワークショップに臨む私の姿勢であった。これに対して会場では、フッサールの直観をもっぱら明証性に結びつけるのは、彼の哲学の後期に至る歩み、とりわけ時間論を考慮しない単純化であるという指摘が為された。たしかにフッサール自身の認識論的構図に、明証ならざるものが影を落としているということも事実であろう。その意味で、「フッサールにおける非明証説」がテーマとなりうることを否定するつもりはない。私としては、直観と明証性の関係を証示する一つの理念型を前期フッサールに求めたまでであって、これをもって全体的な解釈とするつもりはない。なお、フッサールとベルクソンの比較に関しては、新田義弘編『フッサールを学ぶ人のために』（世界思想社、二〇〇〇年）所収の拙稿「生きることと見ること――ベルクソンとフッサールにおける直観の差異」を、参照していただきたい。

（3）Règles II.《Les règles pour la direction de l'esprit》, dans *Œuvres philosophiques de Descartes*, tome I, Garnier, 1976, p. 80.

（4）ベルクソンの著作からの引用は、慣例にしたがって次のように略記し、頁付を示す。

PM: La pensée et le mouvant, P. U. F., 1969.

ES: L'énergie spirituelle, P. U. F., 1972.

（5）ここで「言語化」が意味しているのは、概念的言語の水準にま

で抽象化されることのない観念、「イメージ言語」(image-langage)と呼ばれるような、イメージによって賦活された具体的な観念の表出である。「直観は観念以上のものであるが、みずからを伝えるためには観念の上に跨がらなければならない。少なくとも直観は最も具体的な観念に好んで話しかけるが、そうした観念をまたイメージの縁暈が取り囲んでいる。比較や隠喩は、ここにおいて表現にまで到達しないものを暗示するのである」(PM. 42)。

(6) アリストテレス『詩学』(全集十七)、今道友信訳、岩波書店、一九七二年、七七頁。

(7) ベルクソンのアナロジーに関しては、拙稿「共感の構造――ベルクソンの生命論」(竹田純郎・横山輝雄・森秀樹編『生命論への視座』、大明堂、一九九八年、一七七―一九七頁)の中で、ある程度まとまった議論を展開した。

(8) 科学哲学と形而上学いずれに関しても、次のヘッセの業績が重要である。ここからアリストテレスのアナロジーの解釈について、非常に多くを教えられた。Hesse, Mary B., *Models and analogies in science*, 2/e, University of Notre Dame Press, 1966.(M・ヘッセ『科学・モデル・アナロジー』高田紀代志訳、培風館、一九八六年)。

(9) キース・J・ホリオーク/ポール・サガード『アナロジーの力』鈴木宏昭/河原哲雄監訳、新曜社、一九九八年。

(10) 同書、四二頁。

(11) 同書、三七頁。

(12) アリストテレス『形而上学』(全集十二)、出隆訳、岩波書店、一九六八年、三〇二―三頁。ただし引用にさいして、訳文は一部変更した。

(13) この比例式は、Hesse, p. 148(訳書、一四九―一五〇頁)による。

(14) Hesse, p. 142(訳書、一四二―三頁)、およびアリストテレス『霊魂論』第二巻第一章(全集六)、山本光雄訳、岩波書店、一九六八年、三八―四一頁。

(木岡　伸夫・きおか　のぶお・関西大学)

身体とジェンダーの近代

——男性の化粧史と若者の流行意識から——

石田　かおり

ここではワークショップのテーマである「フェミニズムと身体」に従って、化粧史と現在の流行から身体の問題に関して、フェミニズム的な視点から明らかになったことを紹介する。

一　はじめに

本題に入る前に、誤解を生じないよう、いくつか断っておきたいことがある。

まず、ここで扱う事例および考察の対象範囲は日本に限定する。

文章の煩雑化を防ぐために、文中に登場する人物名の敬称はすべて省略する。

本論で「化粧」として論じる範囲は以下の通りである。メーキャップ、スキンケア、頭髪の手入れ、頭髪の加工、といった顔と身体と頭髪に手を加えること全般。入浴、洗顔、洗髪、歯磨き、といった身体清潔行為全般。ボディペインティング、入れ墨、ピアス、スタッド、瘢痕、割礼、抜歯、削歯などのいわゆる「身体変工」や美容外科行為など、人体に直接行う加工や加飾のすべてである。さらに、ダイエットなどによる体型変化行為も視野に入れて話を進める。

また、本論で「狭義の化粧」と言う場合は、前述のうちメーキャップ、スキンケア、頭髪の加工、という、顔の表面と頭部の皮膚と頭髪に限定した範囲を示すことにする。

二　男性の化粧史

まず最初に男性の化粧史を簡単に見てみよう。

縄文時代より化粧が行われていたことが、近年めざましく発展しつつある縄文学によって明らかになっている。男女とも長い髪を髷にして、髪や体に多数の装身具を付けていた。耳朶には孔をあけて装身具を付けていた。赤い顔料を顔や体に塗布するペインティングや入れ墨も行われていたという。歯を削った「フォーク状鋸歯」や抜歯が施された人骨も出土している。こうした化粧は、表現形態の違いはあれ男女に共通して行われていたとされている。

縄文時代に行われた化粧は弥生時代から古墳時代へ、奈良時代、そして平安時代初期へと、表現形態上の変化を伴いながら引き続き行われて行ったが、時代を経るにつれて、服装と化粧において男女の差異がより明確になる傾向にあった。やがて、男性は髷を結うことを除いては、狭義の化粧はしないようになって行った。

平安時代中期、遣唐使が廃止された後に興ったいわゆる「国風文化」の時期になると、貴族階級の男性が狭義の化粧を始めるようになる。白粉を顔全体に塗布し、天然の眉とは違った部分に眉を描き、お歯黒をして、衣服に香を炊きしめた。こうしてヘアスタイルと衣服の形態を除くと、化粧における男女の差はなくなった。

この平安貴族の化粧は武士である平家の公達にもそっくり受け継がれる。鎌倉武士はこうした狭義の化粧はしなかった。やがて室町幕府の時代になり政治の中心が京都に戻り、中国大陸との貿易によって有力な武士や商人が力をつけるようになると、化粧や服飾に金をかけたり、きわめて高価な舶来の香木を収集して他人に見せびらかすなど、富と権力の証としての男性の化粧表現と化粧品所持表現が盛んになる。また、源平の戦いや南北朝の争乱、応仁の乱や戦国時代などの長引く戦いの時代には、死地に赴く決意や取られた首の美しさなど、武士の意地の表現としての化粧が盛んに行われた。

また、戦国時代から江戸初期にかけての戦乱の時代には、男らしさや力強さの表現として髭が流行し、髭の多さと形のよさが持ち主の評価の高さにつながった。さらにこの時代には、武士のお歯黒は、一度染めるととれないことから、「忠臣二君に見えず」という忠誠心の証でもあった。

このように、女性とは意味が違っても、平安末期から江戸初期にかけて、狭義の化粧が男性の間でも盛んに行われ

ていた。江戸中期以降は、男性の狭義の化粧は主として儀式の場面や天皇家、公家、将軍家、大名家等の上流階級が中心となって伝えて行き、それ以外は次第に少なくなって行く。しかしそうした中でも、大衆文化が登場し、流行が生まれると、男性の化粧にも流行が生じた。

江戸時代も中期になって、世の中が平和になると、男性の肉体的な特有性を誇張したような力強さの表現は時代遅れとされ、元服前の少年美に代表される両性具有的な表現が美しさとして評価されるようになる。細くて華奢な体つき、色の白さ、たおやかな四肢や指など。若衆歌舞伎の人気以来、美少年が時代を代表する男性美であり、元禄・寛文期の浮世絵などを見ると、男女の身体的な描き分けは皆無といってもよいくらいである。典型的なものは鈴木春信の作品で、描かれた人物の性別を見分けるには、髷の形と刀の有無を見ないとまったくわからない。

江戸時代後期、文化の発信地が上方から江戸に移ると、上方との差異を意識した、これまでとは異なった美的感覚が江戸に登場する。表面はできるだけ質素で飾らずさらりとしていて、しかし、高度な審美眼の持ち主だけには当人の意識が理解できるという美的表現。または技術と財力がないとできないのに、一見地味で目立たない美的表現が好まれるようになる。いわゆる「いき」と言われたものである。この間の男性の化粧も、一見さりげなく実は入念に計算した形で展開していた。見た目に目立たないのがよしとされたので、白粉を塗ったり鬢付け油をこってりと付けて髪を香らせたりはしなくなったが、楊枝を携帯して人前で咥えてみたりあるいは食後の歯磨きを怠らず、白い歯を保つのに苦心するなど、人目につかないところに手間をかける行為が盛んだった。

こうした男性の化粧に大きな変化が起こるのは明治維新である。

明治維新により、国家による「男らしさ」の規定と強制が行われる。これは髪型や服装といった、化粧とファッションを通して実施された政策となって表れた。まず、明治一四年（一八七一年）に「断髪令」と呼ばれる法律が発令。太古より切ったことのない長髪をまず男性が切ることになった。男性のあるべき髪型を政府が命令しただけでなく、明治天皇が模範となって示されたことが大きく作用して、いわゆる「ざんぎり頭」と呼ばれる髪型、あるいは今日の社会人男性の標準形ともいえる「サラリーマンスタイル」の原型となった髪型が急速に全国に普及した。また、地位

の高さや家長の力の象徴として髭を蓄えることも復活した。明治中期の国会や県会議員の肖像画を見ると、半数以上が髭を蓄えている。明治天皇もそうだが、伊藤博文をはじめとする政府高官に至っては髭の率がさらに高くなる。そして、狭義の化粧や装身具、華美で装飾的な衣裳は女性のものとして位置付けられた。男性は短髪に加工をしていない顔にズボン姿、女性は長髪を結って狭義の化粧をしてスカートというのが、「文明開化」が命令した男女の姿である。ここで狭義の化粧は女性だけのものとして限定されたことに注目しておきたい。

また、女性は常に自分が他者から心地よく見られているか、身だしなみを注意して行動しなければならないが、男性はおしゃれに気を使う様を人前で見せてはならないという風潮も確立した。

こうしたことに飽き足らず、おしゃれを表現しようとする男性も登場した。その表現の形式は、政府主導の服装や髪型の手本とされたのと同様に西洋にならったものだった。いわゆるダンディズムである。ダンディズムの定義は本論の趣旨から外れるので、詳細は論じないが、表立った美的表現が許されない社会での屈折した美的表現ということができる。従って、美的表現といっても、狭義の化粧はしなかった。

また、大正時代から昭和初期にかけて、表立っておしゃれを表現する男性が現れる。いわゆる「モ・ボ」（「モダン・ボーイ」の略称）と呼ばれた若者である。彼らは西欧の映画スターのファッションにならって人目を引く格好をしたが、しかし狭義の化粧はしなかった。

やがて戦争色が濃くなって、太平洋戦争になると、人心の統制が服装や髪型や狭義の化粧の統制となって表れる。男性は「国民服」に坊主刈または「翼賛型」というカット、女性は「もんぺ」の上下に「銃後髷」というスタイルが強制され、パーマネントウェーブや狭義の化粧は禁止された。

戦後、国家統制の反動のように様々なファッションや化粧がめまぐるしく移り変わるようになる。男性のファッションにも流行の波が強く押し寄せるようになった。戦後の大きな特徴は、ファッションや化粧の面では、個人が「してはいけない」という統制がなくなり、自由に選択できる点である。しかし実際には、所属する社会集団の一員にふさわしい恰好を暗黙のうちに強制されるのが実情であり、また、そうした恰好をしていると安心であり、仕事上有利であるのが実態となっている。さらに、「周囲の目」という

無言の縛りがあり、これが現在でも世代を問わず強力に働いている。

そうした中でも変化はあった。近年では髪の色を変えたり、眉の形を変えたり（剃る・抜く・切る・描くというメーキャップ行為）、長髪にしたり、スキンケア、体毛の脱毛、ピアスや指輪といった装身具は珍しくなくなっている。男性専門のエステティックサロンや美容雑誌も増加している。

三　男性の化粧史から見えるもの

歴史を見ると、男性は化粧やおしゃれに凝る時期が非常に長かったことがわかる。時には権力や財力の表現でもあった化粧は、男性が女性以上に力を入れた時期もあった。歴史上男性が狭義の化粧をしない時期は、明治維新から最近までの約一〇〇年のみということができる。

現在のわれわれは、「狭義の化粧は本来女性のものであって、男性がすべきでないところ、最近の若者が少し足を踏み入れるようになった」、という意識で現在の男性の化粧動向を見ているのが一般的であるが、歴史を見るとそうではないことが判明する。むしろ、この一〇〇年が、男性が化粧をしない特異な時期であったことになる。この事実は何に由来するのか。

この一〇〇年というのは近代原理が社会を主導した時期であるが、それが男性が狭義の化粧をしないことと関連があるのだろうか。ここで一つ問題を提起しておいて、次に、現在の若者の流行とその背後にある意識を見てみよう。

四　現在の若者の流行とその意識

ここでは男性に限らず、主として一〇代後半から二〇代前半にかけての年齢の若者を対象にする。

まず、現在の若者の流行現象を列記する。

（1）「ダイエット」と称した食事制限と運動などによって「理想の体型」を獲得すること。「ダイエット」は本来食餌療法のことであるが、流行現象の「ダイエット」は、体重の減少を目標に食事制限をすることである。目指している「理想の体型」は、健康の観点からすれば必ずしも理にかなっていない、かなり痩せた状態にある。

（2）脱毛やエステティックの一般化。頭髪・眉毛・睫毛と「適当な」面積と量の範囲内の性毛および男性の腋毛を除く体毛は、すべて「むだ毛」と称されて、脱毛（「むだ

毛の処理」と言う）の対象になっている。これは当初女性から始まった行動であるが、男性にも広まっている。自分自身で行う場合と、エステティックサロン等でプロにしてもらう場合とがある。また、スキンケアや痩身のエステティックの施術を受けることも、当初は女性から始まり、現在では男性にも広まっている。

（3）入浴と洗髪を毎日し、デオドラントに熱心である。清潔で体臭がないことが重要になっている。因みに、かつて「朝シャン」という流行語があった。洗面化粧台が普及して、朝の身だしなみ行為に洗髪を取り入れることである。しかし、この言葉を耳にしなくなったのは、「朝シャン」という行為が廃れたからではなく、当然のことになって、改めて名称をつけるまでもなくなったことによる。

（4）ヘアスタイル・肌の状態・外見を気にして、ヘアスタイリングやスキンケア、メーキャップに対して払う関心・時間・費用が増加の一途にある。

（5）ピアスの一般化。日本の歴史上、ピアスは縄文・弥生時代以降長い間途絶えていたのが、欧米を中心とした海外の流行として戦後入ってきた。当初は社会に対する抗議の徴や自分自身を大衆の潮流から外れた者とみなす徴であったが、現在ではごく普通のアクセサリーになっている。最近では女性だけでなく男性の会社員や制服を着た学生にも広まっている。

（6）ここ三年の傾向として、入れ墨またはそれに代わるものが流行している。代替物はシール、染料によるボディペインティング、入れ墨に見えるアクセサリーなど、年々新たな素材と形状のものが登場している。

これらの特徴としては、流行するとすぐに全国に広まることと、服装や化粧行動における男女差がなくなる方向にあることが挙げられる。

次に、これらの流行現象の背景にある意識を見てみよう。これも列挙する。

① 意識の上でも男女共通で、その間の差異がなくなっている。

② 「外見こそが命」「人からどう見られるか」がきわめて重要である。

③ 好感を持たれたい。

④ かっこいい人として注目されたい。

⑤ 所属したい集団からはずれないように細心の注意を払っている。

これらから浮かび上がるキーワードは、「清潔と好感」、

「同一化（とけこみ）と差異化（目立ち）」、「内面よりまず外見」である。

こうした意識を見ると、「身体は自分で管理すべきものであり、作り変えることができるものである」という考え方が常識化していることがわかる。そして、管理し作り変えるときの理想の身体像は「かっこよくてきれいで清潔」というものである。この「理想の身体」を求めて個々人が様々な試みを「努力」として行っている。その試み（「努力」）をするのが当然というのが、若者の社会になっている。その反対に、「努力」をしていない人や「努力」に関心のない人は集団から排除する傾向も見られる。たとえばいじめの場面で、いじめの対象となる人物を「汚い存在」として位置付けることが象徴的である。

五　近代原理における身体とジェンダー

三の男性の化粧史において、男性が狭義の化粧をしなくなった時期が、近代原理が社会の主導的な構成原理となった時期と重なることを確認した。また、四の現在の若者の流行現象とその背景にある意識から、身体は自分で管理し作り変えられるものであることが常識化し、外見や清潔の点においてこうした管理や作り変えをしていない人物を集団から排除する傾向にあることを見た。ここで、近代原理とはどのようなものであるのかを、身体とジェンダーの視点から振り返ることで、三と四を通して現象から浮かび上がった問題点の解明を試みる。

日本では明治維新によって近代原理が主として社会の構成原理として導入された。それは「富国強兵」という国家スローガンに集約的に象徴されている。「富国強兵」すなわち経済力と軍事力を増強することで、世界的に強力な国家となる、すなわち当時「列強」と呼ばれた国々と肩を並べる国家となることを目標にした政策である。この政策においてはあらゆる目的の最終地点は国家に向いている。その基本思想は国家至上主義的な滅私奉公の思想である。こうした政策と思想の背景には明治維新当時の国際情勢その他があるが、その点については本論の趣旨からはずれるのでここでは割愛する。

一方、近代社会の設計の骨格には合理性が存在する。合理性は合目的性と効率化によって実現されるという構造である。従って、社会の設計方法は「富国強兵」政策を達成するためにもっとも合目的的で効率的な方法を選ぶことに

なる。その場合、社会の設計基準は「富国強兵」政策にもっとも貢献する人物、すなわち兵力男性と勤労男性になる。これ以外の人物、たとえば子供、老人、女性、病人等は、「社会的弱者」と位置付けられ、保護や教護といった囲い込みの対象とされた。そして、すべての人は兵力男性と勤労男性になるための育成と訓練、あるいは兵力男性と勤労男性を支持するように配置される。こうして近代的な性別役割分業が成立し、固定化したと考えられる。いま述べたことを図式化したものが図1である。

こうしたことを考慮に加えると、男性の化粧史から、近代原理によって発生した（日本においては「導入された」）男女の社会的役割分担が「男らしさ」と「女らしさ」という行動原理および外見の原理を作り出し、「断髪令」や太平洋戦争中の政策などに見られるように、この原理を積極的に政府が導入・推進した結果が狭義の化粧は女性の領域に囲い込まれるようになったと考えられる。狭義の化粧は男性の財産としての女性（妻子）を飾ることで所有者である男性が己の財力を一目でわかる形で他人に示すという意味も生じる。

また、狭義の化粧は国家のために兵力として、産業の担い手として奉仕しなければならない男性にとっては目的達成のためにむしろ邪魔になるものとして扱われ、「男子たるもの、おしゃれに気をとられてはならない」とか「男は外見より中身」といった男性の社会的規範や意識上の風潮を産むことにもなった。それゆえに、狭義の化粧は、国家社会の担い手ではなくいわゆる「シャドーワーク」の担い手であるがゆえに、社会的に主要とみなされた役割から「解放されていた」女性に「許される」ようになったともいうことができる。男女の社会的役割の違いと社会的地位の差異をより明確化して、国民の意識づけを強力なものとするがために、外見上の男女の明確な区別は国家にとって軽視できない問題であったと考えられる。従って教義の化粧は女であるがゆえに「許されるもの」であり、化粧やおしゃれは女子供の領分という意識が形成され、それが行動として定着したということができる。

それでもこうした男性像に飽きたらず、おしゃれの表現を探した中から、ダンディズムや「モ・ボ」などの表現形態が発生した。逆に見れば、こうした時代男性に許容され推奨されたのは「男らしさ」の表現であり、その「男らしさ」は対となる「女らしさ」となるべく対比が目立つような表現であったと考えられる。従ってその表現は、生物としての男性のみに見られる肉体的特徴を誇張する方向へと

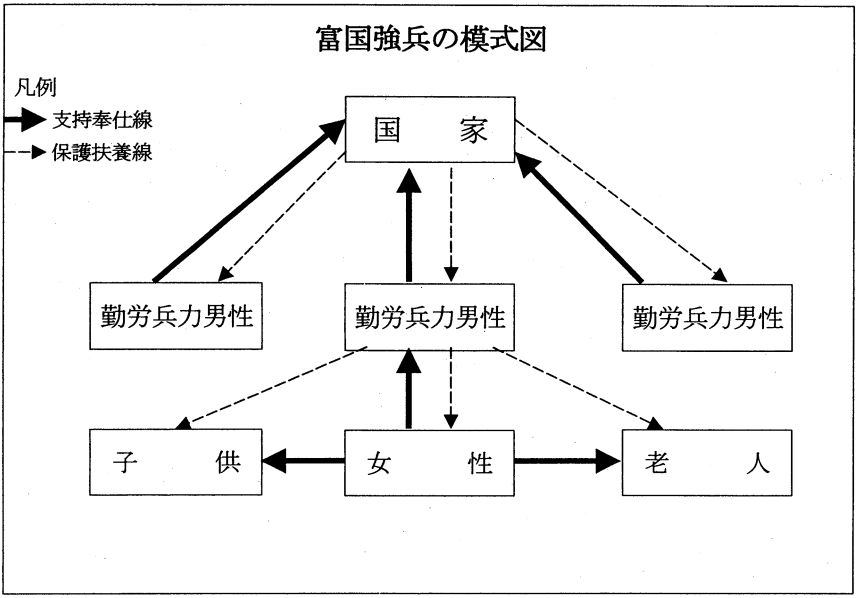


図1

向かいがちなのも自然なことである。

さらに、若者の流行現象とその背後にある意識についてだが、そこに見られるのは身体の自己管理と清潔が常識でありかつ暗黙の義務となっていることだ。これもまた近代原理の個人への浸透政策の賜物ということができる。というのも、前述の「富国強兵」政策に従って衛生思想が「近代化」の一環として導入されたことに端を発しているからだ。衛生思想はもとはといえば、列強諸国と並ぼうとした政府にとって、列強から「先進国」とみなされるための一条件として「衛生」が重要であるという発想から、欧州（主としてドイツ）に倣って導入した思想と政策である。明治維新前後、日本ではコレラ患者数が列強に比較して多いことが、日本が衛生国家ではないという不利な証例となることを恐れてとられた方策である。また、衛生思想と衛生政策は「富国強兵」にとって別の面からも強力な推進力となるということもあった。日本人は欧米人に比較して背丈が低く体格が「劣っている」ととらえた政府は、国民の体格を向上させることと体力を増強させることで、強力な兵士と強力な産業の担い手を育てようとした。この面でも衛生は重要な国家政策であった。

しかし、今日の若者の清潔志向や、不安神経症にまで至る潔癖症候群を見ると、衛生政策の行き過ぎた成功の感も否めないものがある。清潔であることが当人にとっての強迫観念になっていると同時に、仲間内で監視し合う形になり、個人の自由を著しく妨げているとも見える。

明治維新以降男性が狭義の化粧をしなくなったこととい、若者を中心とした身体管理、とくに衛生に関する身体管理の行き過ぎといい、近代原理が個人に完全に浸透したとみなすことができるのではないだろうか。

しかし、現在では近代の社会原理や社会制度が機能不全になっているがゆえに生じた諸問題が日々話題になり、新たな社会原理や社会的価値観が求められている。また、人口構成に大きな変化が起こり高齢化社会を迎えて、身体美に関する新しい価値観の確立も日増しに強く求められるようになっている。こうした事態に対してわれわれのような思想や価値の研究に携わる者の課題を明らかにし、解決への実践例を示して本論を終えたいと思う。

六　課題と解決事例

若者の流行意識に典型的に見られるように、化粧においてわれわれは周囲の目や周囲の評価が気になっている。また、嫌われないこと、仲間はずれにされないことが化粧をするときにきわめて重要な留意点となっている。こうした意識は往々にして自己抑制や個性の隠蔽の方向へと進む傾向にある。こうした現状に対して、自然に自分らしくあることに抵抗を感じないようになることが、望むべき方向と考えられる。これは、多様な価値観とその表現が許容される状態と言い換えることができる。そのために必要なことは、開き直りにならない自己肯定と自己愛と、それに基づく他者肯定と他者愛を一人一人が持つことである。それと同時に、こうした自己肯定や自己愛を、自己の意に反して暴力によって他者から妨げられる場合に、そうした事態を防いだり、起こってしまった事態に対する適切な対応を社会制度とともに意識としても持つことが必要である。この点は今後われわれが考えなくてはならない課題である。

また、それには身体を通した自己認識と身体を通した他者認識を、軽んじず不必要に重んじず、大切にする姿勢が伴わなくてはならない。もはやここにおいてはジェンダーや性別、年齢、身体の形態、従来「障害」と言われてきた状態の有無、文化的差異などは問題ではない。「その人がどう生きているか」の差異があるにすぎない。すなわち、個

人を属性でとらえずに個性（個であることの価値）でとらえることである。このためには、美的価値の形成と美的感覚養成の土台として、個性（個であることの価値）の形成と尊重を広める必要があると考えられる。

ここで、ワークショップのテーマである「フェミニズムと身体」の問題から予想される問いがある。化粧行為は性の商品化行為であり、化粧品産業はそれを助長するものではないかという問いだ。これに対する答えは肯定でもあり否定でもあるというものになる。というのも、化粧という行為には不可分の二面性を常に伴うからだ。それは、自己隠蔽性と自己解放性である。化粧によって他のものになる、流行の身体を作り上げる、社会的に評価される身体を作るという面に着目すれば、化粧は自己隠蔽的な行為ということができる。それと同時に、化粧によって自分になる、抑圧から心理的に解放される、未知の自分を発見するという面に着目すれば、化粧は自己解放的な行為ということができる。この二面はコインの裏と表のように切り離すことのできないものである。

これまで社会では、化粧行為の自己隠蔽性が強調されてきた傾向があるようだ。しかし、たとえば老人生痴呆症において症状の単なる軽減・回復だけでなく、孤立していた人の社交性の獲得や、心理的ショックからの化粧による回復など、自己の肯定と社会性を獲得した例が多数報告されている。高齢化社会を迎えて近年、化粧の自己解放面に着目して、化粧療法や介護に化粧を取り入れる動きも広がりつつある。化粧品会社も化粧のこうした効果を社会に訴求するようになった。

しかし、さらに現象学的に考察を進めると、虚偽の自己と真実の自己という二分法自体が意味をなさないことに気付く。そもそも自己というもの自体が、虚偽と実体とを分離できるだろうか。分離できない以上、化粧による自己創造行為も、虚像の創造と実像の表出という区別ができないことになる。化粧の背後に素顔があるわけではないし、顔や身体には「背後」などない。偽りの自己の背後に真の自己あがるわけではない。自己に「背後」はない。

さらに、本論における考察を発展させると、化粧行為は近代型の価値観と社会システムの再生産にもなりうるし、逆に新たな価値観と社会システムの構築にもなりうるものであると考えられる。可能性として両方向があるのであれば、どちらの方向に導くかは日々の生活行為をしているわれわれ一人一人のありかた次第である。とくに化粧には自己解放性と自己隠蔽性の二面の効果があることと、それに

もかかわらず偽りの自己と真の自己とを区別することができないことから、問題は一筋縄では行かない。だからこそ、新しい価値の創造に対してわれわれ研究者の役目もあるのではないだろうか。

そこで最後に、筆者がこれまでに実践し、現在も進行中の試みをケーススタディとして紹介する。

筆者が二〇〇〇年三月まで常勤し、現在では客員研究員として所属している職場（化粧品会社）では、一九八九年から「サクセスフル　エイジング」と称する活動を続けている。これは、当初は美容上の老化（とくに光老化）による皮膚状態の悪化を避ける、またはできるだけ遅らせるために、消費者に対する最新の研究成果の紹介と啓蒙活動として発足した。現在では身体に関する美的価値基準の多様化運動として、また個人に外在している身体に関する美的価値基準を個人に内発的なものとする運動として位置付けている。このように変化したのは、筆者が一九九七年に「サクセスフル　エイジング」の名の下に行われてきた活動を調査し、従来の活動とこれから盛り込むべき点を明らかにした上で、行動原理を整理し理論化したことによる。この理論を「サクセスフル　エイジング美容理念」と名付け、社内に対してだけでなく、商品を製造・販売するパートナー（具体的には小売店、問屋、取引先等）に対する浸透策を実施し、さらに、買い手に対しても発信している。参考までに、「サクセスフル　エイジング美容理念」の根幹となる部分を一部紹介しよう。（図2）

「サクセスフル　エイジング」には従来「美しく年を重ねる」という定義があった。しかし、これには問題点がある。一つは「美しく」といったときの「美しさ」とは何かという点である。確かに時代によって身体の美的基準は変化する。その内容を定義せずに、その時代時代の身体の美的基準にかなったものを表現すればよいという解釈もある。しかし、化粧品の製造・販売と美容指導の現場においては、具体的内容と基準がないだけに、使用しにくいものであった。しかし、さらに問題なのは、「美しさ」という表現である。「美しさ」が呪縛となって個人の身体的外見に対する抑圧として働いてきたからこそ、化粧の自己隠蔽性が強調されたり、前述の若者の流行意識のような実態が生じたと考えられるのではないだろうか。

こうした事態の原因を考えると、身体に関する美的基準が社会集団の中に一つまたはごく少数しか存在せず、個人にとって外在的なものであることに気づく。具体的に言う

サクセスフル　エイジング３原則

1．サクセスフル　エイジングは人生の数だけあり、年齢・性別を問わない。
2．サクセスフル　エイジングは、お客さまがよりよい人間関係を創り育てる
3．サクセスフル　エイジングは、「なりたい自分」に向けて楽しみながら自分を育ててゆくこと。

図２

と、特定のファッションモデルやタレントが身体に関する美的基準として社会内部で共有化され、その結果個人はその基準に自己を照らし合わせるとさまざまな美容上の「欠点」を持っていて、その「欠点」の数をいかに少なくするか、あるいはいかに自分自身を基準に近づけるように変形させるかという行為が、化粧の名の下に行われてきたことになる。

そこで、前述の望むべき方向へとわれわれが進むために、身体に関する美的基準を個人に内発化させること、すなわち発想の転換を進めることを始めた。そこで、「美しく年を重ねる」という表現のさらなる言い換えを行った。それが「人それぞれ・年それぞれの美しさ」である。

前述のように、化粧品会社としては、これまで化粧が自己隠蔽的なものであるイメージが強く、実際にそうした傾向が強かった事実に対して、化粧の自己発見と自己解放の効果を社会に示すことで、「サクセスフル　エイジング」を実現しようとするところまで進んできた。しかし、化粧品会社としてのこれまでの社会的態度ではここまでが限界であった。そこに、筆者が哲学研究者として、その先の考察、すなわち自己に虚像と実像という区別を持ち込むことはできないこと、その上で「よく生きる」（これが「サクセスフル　エイジング」の本来の訳語であると筆者は考える）ために何が妨げになっていてそれをどう変えればよいかを整理し、提案、実践を行った。

「人それぞれの美しさ」とは、個人に外在的な身体に関する美的基準を個人に内発化させたことを表現したものである。また、ワークショップでは触れたが本論で字数その他の都合で触れなかったことがある。それは、身体に関す

る美的基準が近代社会では「若さ」に置かれ、その傾向が近年とくに強くなっていることだ。美しさにとって若さは必要条件というのがこれまでの実情である。こうした事態に対して、人は生まれたときからエイジングを始め、生きること自体がエイジングであるから、そのときどきで違った美しさを認めよう。同じ人でも昨年と今年、昨日と今日では違う美しさがある。という、一人の人間の時間軸での美的基準の多様化も図った。それを「年それぞれの美しさ」と表現した。

かつては国家の規則や伝統的な規範などの制度によって個人の価値観が定位されたり抑圧されてきたが、現在では国家規則や共同体の伝統的な規範による個人の価値観とその表現に対する縛りはなくなっている。それにもかかわらず、いやむしろ、かつては個人が頼りにすることができた国家や共同体規範が脆弱になったがゆえに、個人が判断基準とすべき価値観もなく、何かにすがりたい欲求が高まっている。それに応えるべき新たな社会的価値基準もまだ見えていないがゆえに、現在は、個人の所属するあるいは所属を希望する社会的集団の中にのみ通用する、きわめてローカルな暗黙の縛りが個人の価値観とその表現を縛る力が強くなっていると考えられる。この傾向は若い世代ほど強いように見られる。縛りは個人の身体を通して表れ、縛りによる弊害もまた個人の身体を通して表れる。筆者はこのことに強く危機感を抱き、上記のように身体に関する美的基準の多様化を図っているし、今後もこの活動を続けて行く所存である。

（石田　かおり・いしだ　かおり・駒沢女子大学）

性暴力の〈力〉はどこからくるのか

——セクシュアリティと権力とをめぐる断章

加藤秀一

一　性暴力への問い

ジェンダーの分割を絶対的な所与としての「自然」という仮象のもとに構築／再生産する権力作用は、セクシュアリティを最も重要な係留点として利用する。すなわちジェンダーの分割線に沿った役割と表象との配置において、あらかじめ身体的なものとして自然化されたセクシュアリティなる物象が、決定的な機能を与えられるのである。

両者の絡み合いは複雑であるが、さしあたり近似的には〈セクシュアリティのジェンダー化〉と〈ジェンダーのセクシュアリティ化〉という二通りの作用を分析しておくことができる。前者は、潜在的には多形的であるセクシュアリティが異性愛至上主義の規範のもとに編成され、同性愛や不妊という逸脱現象を抑圧するという側面である。これに対して後者は、男女間の関係がつねにセクシュアリティによって浸食されるという現象を指している。たとえば賃労働の領域における性差別は、単に賃金や昇進の格差というかたちで現れるだけではない。職務遂行と本質的には無関係であるはずのセクシュアルな関心に応じることが強要されるというセクシュアル・ハラスメントの偏在をみればよい。性暴力とは、〈ジェンダーのセクシュアリティ化〉が遂行されるまさにその現場である。それはどのようなメカニズムによって引き起こされ、また繰り返し起こされるべく正当化されるのか。換言すれば、女性／男性という二つのジェンダー間の階層秩序が構築／再生産される過程で、

セクシュアリティという要素はどのような機能を担わされているのか。これが本報告の照準する問いである。

この問いに対して、社会現象としての性暴力における言説的作用に注目することで一定の解答の見通しを与えることが以下の目標であるが、本論を始めるに先だって、まず性暴力という概念そのものについて反省しておかねばならない。私たちは具体的な出来事の数々を総称して「性暴力」と呼ぶ。個々の出来事相互のあいだに何らかの共通性があるのかどうかはわからない。そこにはせいぜい家族的類似が見て取れるだけかもしれない。だがそうであっても（あればこそ）、それらに「性暴力」という名を与えるという行為自体によって、私たちは日常的な言語空間のなかに「性暴力の本質」を生み出してしまっている。それはいかなる本質なのか、そしてそのような概念を理解可能なものとして扱うことによって、私たちは何を（その効果として）行なっているのか。

性暴力という語は、ことばとしての成り立ちからみれば、性と暴力との結合を指し示している。それは「性的な暴力」または「暴力的な性」を意味する。ここで含意されているのは次のことである。「性」と「暴力」という二種類の独立した現象が存在するということ、そして、これからが重要なのだが、その両者が結合して生み出される出来事においても、「性」が性であり「暴力」が暴力であるという性質は維持されているということ。

だがなにゆえに、私たちは「性的な暴力」とか「暴力的な性」とかいった観念を理解可能なものとして扱ってしまうのか。なぜそれらは、「丸い三角」や「重い長さ」のように意味不明の表現とみなされないのか。この問いにいま解答を与える余裕はない。ここではただ、私たちの常識が「性」と「暴力」との結合を理解可能な観念として含むものであるという事実を確認しておくだけでよい。そしてそれに対してわれわれは、「性暴力」をもはや性にも暴力にも還元できない別のカテゴリーとして解釈することを試みてみようと思う。そのようなやり方によって、「性暴力」をめぐる支配的な言説を異化する視点を我がものにしてみたい。このような企てを支える問いは、大きく以下の二つに分けることができる。

第一に、「性暴力」と呼ばれる出来事においては、もはや単なる性や単なる暴力が、そして両者の相互に外的な結合が問題なのではなく、そのような分析を許さない現象が立ち上がっていると考えるべきではないか？

第二に、前提となる二つのカテゴリー（「性」と「暴力」）

そのものの意味作用を問い直してみることができる。肉体の接触を伴う関係が、行為者の意識における文脈を捨象して、なぜつねに「性」と呼ばれなければならないのか？　加害者が（限定された意味での）性的快感を感じることと、気まぐれに誰かを殴ることを、なぜ同じ「暴力」というカテゴリーでとらえなければならないのか？　これらの問いに対する解答は自明ではない。もちろん言葉の用法は慣習的に決まっている。けれども意味論の水準においてさえ、そのような慣習が一義的に書き出されるということはない。言語実践はつねに流動的であり、あえていえば絶え間ない闘争――言葉の意味と用法の正当性をめぐる――の過程にある。

そのような過程を記述することが分析の使命であるに違いない。だがそれは、過程そのものに参加することによってしか果たされえない課題でもある。「性暴力」という語を支える諸観念に異議を唱えることなしに、それを相対化すべき別の意味論を見出すことはできないからだ。しかしながら、ここではそのような方法論上のパラドックスに深入りすることはやめておこう。それは本報告の中心的な課題ではない。問いを確認しよう。「性暴力」とは、性と暴力という二つの観念の和として表現されながら、実はむしろそのような理解によってその実態を隠蔽されてしまう、別の現実である。そのようなことを可能にしている〈力〉とは何なのか。それはどこから生じてくるのか。

二　性暴力の物質性と言説性

性暴力という現象は通常次のように理解されている。すなわちそれは第一義的には物質的な身体への侵襲であり、被害者を責める言説的な作用はそれに後続する二次的なものであると。まず身体に触れることや性器の挿入という性暴力の行為そのものがあって、その後に、被害者が告発の主体となることを困難にする、性道徳の二重規準に基づく言説が襲ってくるのである。

このような図式は、ひとたび事件が引き起こされたならば、周囲の者はできる限り被害者に寄り添った対応をしなければならないという実践上の要請にとって有益なものであり、またそれ以前に、二次的な言説によって被害者が傷つけられること（二次的毀傷 second injury）が十分に気づかれるようになったこと自体が、性暴力への抵抗の歴史上は極めて大きな意味をもつことである。これらのことを正当に認めた上でなお、性暴力とはいかなる現象であるのか

をめぐる理論的考察にあたっては、一次的とされる肉体的行為と二次的とされる言説的実践との関係をさらに踏み込んで分析しなければならない、ということを強調したいと思う。

他者の身体への接触がすなわち性暴力を意味するわけではない。「接触」の意味をいわゆる性的な接触に限定したとしても、未だ不十分である。性行為のすべてが性暴力とみなされるわけでなないからだ。性暴力の性暴力たるゆえんは物質性とは異なる〈意味〉の水準に求められなければならない。それでは、いかなる〈意味〉が性暴力という観念を構成するのか。

二つの水準を区別する必要がある。第一に、性暴力の定義そのものにかかわる水準における、望まれた性行為と望まれない性行為との対比。前者は単なる性愛であり、後者は性暴力である。これは性暴力を考察するすべてのとりくみが共有すべき（しないわけにはいかない）最も基本的な原則である。なぜならこの定義を認めないならば、「性暴力」という対象そのものが消え去ってしまうのであり、それゆえそもそも「性暴力を考察」するという前提に矛盾してしまうのだから。

注意すべきは、これは「性暴力を被害者視点からとらえる」といったことではないということである。すでに客観的に性暴力と呼ばれた現象へのアプローチではなく、暴力という概念の本質から必然的に導出される性暴力の定義そのものが、この水準の問題である。蛇足だが、このような定義をめぐる闘争を性暴力行為が実際に起こったかどうかという事実認定の水準における闘争と混同することしかできない愚昧な頭脳の持ち主たちが、性暴力やセクシュアル・ハラスメントをめぐる裁判や議論を無駄に長引かせていることは、言説の実践的性格をめぐって意識しておいてよい事実である。

これと区別されるべき第二の水準は、性暴力の事例にカウントされた出来事において、物質性と言説性がいかに関係しあっているかという問いにかかわる。こちらが本報告の合焦する中心課題である。あらかじめ見通しを述べておくなら、性暴力における物質的な作用と言説的な作用とを図式的に切り離して、時間順に並べることはできない。性暴力という現象は、物質的・肉体的な一次的暴力を先行する核として、それに言説的・社会的な二次的暴力が後続し付着するというように組み立てられているのではなく、両者が相互に複雑に絡み合い、むしろ二次的な言説性（二次的毀傷）とみえるものが、一次的とされる物質性そのもの

（肉体的侵襲）の成立する条件をかたちづくるようなやり方で構成されているのである。そのような絡み合いを、二つのジェンダー間の非対称な力関係をぬきにして理解することはできない。

三　被害者の〈スティグマ化〉と〈倒錯的帰責〉

性暴力犯罪と他の犯罪との差異として際だっているのは、加害者があたかも被害者であるかのように護られ、その罪がそもそも存在しなかったかのように周囲が力を貸してきたこと、そしてその裏面として被害者があたかも加害者のように扱われ、社会的制裁の対象とされてきたことである。

このような転倒のメカニズムは二重の作用に分析できる。まず性暴力の被害者である女性は、本来はアクセスすべきでない性的経験を身にまとった「辱められた」女性として、性道徳の規範に適合しない一種の不可触賤民のように扱われることになる。これを〈被害者のスティグマ化〉と呼ぼう。性暴力の被害が女性にとって未だなお公けに告発しにくいのは、告発するという行為そのものが、このようなスティグマ化を不可避の帰結として自らの身に呼び込んでしまうからだ。

だが、たとえ被害者がスティグマ化を怖れずに訴え出たとしても、その後にもまた性暴力事件に特有の、被害者に対する反作用が襲ってくる。すなわち、他の犯罪をめぐってはみられないような強度で「被害者の落ち度」や「過去のプライバシー」が言及され、攻撃されるのである。警察官、知人・友人、家族、司法関係者など、被害者をとりまくあらゆる者どもがそのような攻撃を行なってきた。このことが徹底されるとき、事件を引き起こした責任は主として被害者にあるという言説が形成され、さらには性犯罪そのものは不十分な審理の結果として不問に付され、逆に訴え出た女性の方が加害者に対する名誉毀損罪に問われる、という事例も過去に起きている。このような作用を〈被害者への倒錯的帰責〉と呼ぼう。

被害者の〈スティグマ化〉と〈倒錯的帰責〉という二種類の作用は、他の犯罪被害者に対しても作用させられることがあるとはいえ、性暴力犯罪に際だって特徴的な現象であることは揺らがない（ただしこれは、被差別者に対する犯罪一般についてもある程度あてはまると考えられるが、ここでは話を広げすぎないでおこう）。それでは、何がそのような現象を引き起こすのか。それを考察する前に、まず

二つの作用を結びつける言説のメカニズムについて、もう少し詳しく見ておく必要がある。

〈スティグマ化〉と〈倒錯的帰責〉は相互に独立した作用ではない。すでに簡単に示唆したように、前者は後者の条件をなす。女性としてのあるべき性的振る舞いの基準を逸脱した女性は、それだけですでに、本来はあるべきではない存在、性行動の規範にとって危険な存在である。彼女に対して規範が期待することは、すべてをなかったことにすること、すなわち具体的には泣き寝入りすることである。ここでもしも彼女＝被害者が果敢にも加害者＝男性を告発するならば、それは二重に性道徳／性別役割の規範を侵すことになる。なぜならそこにはあらかじめ、女性は性をめぐって受動的であるべきだという要素がビルト・インされているからである。規範はそのような挑戦を封じ、自らを再生産しなければならない。そのための最良の手段は、告発そのものを無効化することである。言い換えれば、そもそも「事件」などは存在しなかったのだとすることである。ここに〈倒錯的帰責〉が発動される。「暴力」などどこにもなかったのだ、すべては「合意」の下で行なわれたのだ、実は事件は「被害者」自身が望んだものであった、といった一連の言説である。暴力は存在しない。犯罪など存在しない。先に触れたように、ここからさらに「加害者」とされた男性の方が潜在的な意味で「被害者」であったのだ、という逆転にまで進めば、性暴力を否定する言説は完璧になる。

このように見れば、この場合の〈帰責〉とは、厳密には事件の責任を被害者に転嫁するという記述が妥当しないような作用であることがわかる。むしろそれは、事件（性暴力）の存在そのものが抹消される過程の一局面の謂であり、〈帰責〉されるべき出来事そのものを不在と化すという、矛盾を裡に含んだ概念であるということになるだろう。

四　性暴力の「辱める」力

このような現象を生み出す要はジェンダーに基づく〈性道徳の二重基準〉である。ただしその内容はしばしば論究されているよりも一段複雑な構成になっている。まずそれは、表層においては、本質主義的に自然化された、性行動規範の男女別基準を意味する。男性の積極性・能動性／女性の消極性・受動性という割り振りがなされている。だがこのような割り振りは、真に貫徹されるならば自己矛盾してしまう。なぜなら異性愛者である男性が性的放縦を実践

するための相手は女性であることになるが、もしもすべての女性が処女性を堅く尊重しているならば、それは実現できなくなってしまうからである。したがって、〈性道徳の二重基準〉には、表層を裏切る深層が存在しなければならない。すなわち、男女の区分ではなく、男性の欲望に対応すべき対象である女性の側の区分が行なわれなければならない。それが女性の「家婦」／「娼婦」への分断・カテゴリー化である。〈性道徳の二重基準〉は、男女間の対立関係が、このように女性間の対立関係に置き換えられ、それが表層にフィードバックされて男女間の対立関係を再生産するという構造を持つ、内部矛盾をダイナミズムに変換し続けている規範である。

この点をふまえた上で、〈スティグマ化〉と〈倒錯的帰責〉を通じて性暴力そのものを抹消する言説メカニズムの分析に立ち戻ろう。ここで分析の素材としてとりあげるのは、女性に対する性暴力（とりわけ強姦）を特徴づける「辱める」という語彙の意味作用である。強姦行為は被害者を肉体的に傷つけるだけではなく、彼女に心理的な「屈辱」感を与え、社会的にも「辱める」。これは直接的には最強度の〈スティグマ化〉を意味する語彙である。被害者は、強姦されることによって、単に女性としての価値を量的に減じられるのではなく、「強姦された女」というスティグマを刻印された別のカテゴリーへと投げ込まれてしまうのである。彼女の人としての唯一性は踏みにじられる。この否定的な効果こそが「辱め」という語の意味作用の核心をなす。このことがいかにして〈倒錯的帰責〉に、そして性暴力そのものの否認に結びつけられるかについてはすでに述べた。

なお、「辱め」とは社会的な規範に基づく効果であり、被害者の個人的な心理とは独立の水準で展開するということには注意されたい。被害者個々人に特有の性愛観や性的経験は、スティグマ化＝カテゴリー化の素材として利用されるだけである（これは個人性を踏みにじるために個人性が利用されるという逆説であり、被害者があるべき「女性」規範を離れて個人としての資格で性暴力に抗議することを困難にしてきた言説のトリックである）。それゆえ、私たちの性道徳観念が現在知られているようなものであるかぎり、それが跋扈する空間の内部で行なわれる性犯罪は、被害者を必然的に「辱める」。そして実際の性犯罪も、そうした社会的コードの存在を前提として行なわれるのである（被害者はどうせ訴えないだろうという加害者側の見切りと、女性を汚し・辱めることそれ自体が強姦者の目的の一

部である、という二つの意味で)。

われわれはここで、性暴力被害者の負う精神的毀傷の微細な質を「屈辱」という一つのカテゴリーに還元しようとしているのではない。そうではなくてただ、「屈辱」という語彙において象徴的に実現される言説的作用とそれを支える性道徳規範の二重基準を性暴力の問題圏から差し引いてしまえば、性暴力と他の暴力一般との差異は見失われてしまう、ということを指摘しているのである。この意味で、「辱め」という言説的毀傷は、性暴力としての性暴力にとって本質的なものであり、決して「二次的」な効果などではないのである。次節ではこの点についてさらに考察を続ける。

五　発話行為の隠喩としての性暴力

「辱める」という語彙の機能をさらに詳細に検討することから、われわれは性暴力と言説との関係をめぐって、もう一段強い主張をすることができるように思われる。

傷つける・血を流す・刺す・折るといった語彙は直接には肉体的な毀傷を指し示すが、精神的な毀傷を意味するために転用されることがある。これと反対に、「辱める」とは通常むしろ言語行為としてのあり方を本義とし(たとえば公衆の面前で罵倒することで相手の体面を汚す、といったこと)、それが性暴力という肉体的な毀傷を意味するように転用されている。このことは示唆的である。言語があたかも肉体のように用いられる事態を表現するのが前者の語彙群であるとすれば、性暴力を語る語彙においては、むしろ肉体の方が言語のように、あるいは言語として用いられるのである。すなわち、性暴力において言説的毀傷は二次的であるどころか、肉体を用いた暴力行為の遂行においてすでに同時に遂行されている。言説は性暴力を後からとりつくろうのではなく、より積極的に、それを内部から構成する。性暴力はいわば肉体をもってする発話行為として、被害者を否応なく言説的な毀傷に曝すのである。

性暴力に対する二重の対抗形態、すなわち肉体の濫用に対する直接的な取締や刑罰と、法廷闘争や啓蒙活動を通じて「辱め」の背後にある規範を無効化してゆくという作業が、いずれも等しく不可欠な二重の実践でなければならないことは、ここに根拠づけられる。それは究極的には〈性道徳の二重基準〉の解体を志向せねばならないことは、もはや言うまでもないだろう。それは換言すれば、性暴力の暴力性のうち、言説的水準を無効化するということである。

六　性暴力は何を破壊するのか

だがこのような戦略に対して、それが性暴力の現実性そのものを無化してしまうのではないかという疑念が生じうる。果たして性暴力の被害者が語る――あるいは語り得ない――毀傷の経験とは、単に貞操観念に縛られているがゆえのものなのか。そのような側面があるということを、ここまで指摘してきた。だがそれだけに問題を還元してしまうこともまた粗雑にすぎるということを、以下では強調しておきたい。

セクシュアルな経験が、他の諸経験と同等に論じられなければならない、という根拠はない。道徳が変化して、性が特別なものではないとみなされるようになれば、強姦の被害は単に殴られた場合と変わるはずがない、といった主張は浅薄である。そのように結論できる根拠はない。しかし、そのように言えないという根拠も、今のところは見つかっていない、と言うべきだろう。つまるところ、われわれはまだ、セクシュアリティと（当面は）呼ぶほかにない経験がわれわれにとって何を意味しているのかについて、ほとんど何も知ってはいないのだ。フロイトの『性理論三篇』という認識上の革命からまだ一世紀さえ経ていない今日において、それはむしろ無理のない現状である。

そのことをふまえてなお、次のことは言える。セクシュアルなものをめぐる私たちの経験を社会的コードに還元することはできない、ということである。この見通しを認めるならば、われわれは、性暴力の言説的次元の無効化を推進するとともに、被害者の精神的毀傷そのものを何ものにも還元せずにそれ自体としてとらえる、という両価的な姿勢を維持すべきであろう。おそらく、社会的な「辱め」が消え去ったとしても、性暴力と呼ばれている行為に固有の暴力性は残るであろう。それゆえわれわれは、ここで社会的な言説の作用から、性暴力が被害者その人において何を破壊するのか、という問いの方に視線を移す必要がある。

被害者の傍らに立つ臨床家たちによる研究が繰り返し指摘しているのは、性暴力が「私」の統一性を破壊するという点である。すなわち「私」と世界との乖離、「私」の身体が私のものでなくなること、「私」そのものの希薄化、といった概念でとらえられるようなあり方である。これは戦闘や暴力犯罪被害の経験者にも広くみられる現象だが、なかでも性暴力被害者にこのような苦痛がもたらされる率は際だって高い。

このような現象を記述するＰＴＳＤ（外傷後ストレス障害）という臨床像は新しく、現在も彫琢途上の概念であるが、その成果を現象学的身体論の構えにおいてとらえ返すならば、われわれが人間存在のあり方について得ることのできる認識は多いであろう。

七　残された課題

性暴力という現実を構成する作用は多元的であり、本報告が論究したのはそのごく一部にすぎない。「性暴力の現象学」という課題について簡単に示唆することしかできなかったのは残念だが、そうした方向に進んでいくために最低限前提として押さえておかねばならない「非・現象学」的な諸問題について指摘したというネガティブな意味さえかろうじて認められるなら、本報告が日本現象学会において行なわれたことも無駄ではなかったことになるだろうか。

「性暴力の現象学」は、私の考えでは意外なほどに、いわゆる実践的かつアクチュアルな関心に応える可能性がある。すなわち倫理学・法哲学の領域で議論の焦点になりつづけている女性の自己決定権の問題、特に自己決定権と所有権との関係という問題にかんして、それは極めて重大な示唆を与えるはずなのである。ポイントは、私と私の身体との関係は、私とそれ以外の対象一般との関係とは本質的に異なるがゆえに、身体にかかわる自己決定権を所有権概念の圏内で解釈してきた従来の論争は土台から間違っているということにある。だがこの点については、稿を改めて論じなければならない。もしもこうした問題意識をいくばくなりとも共有し、私のアイデアに興味を抱いていただけた読者がおられれば、今後の私の仕事のご期待いただくとともに、ぜひさまざまなご教示をいただきたいと思う。

（加藤　秀一・かとう　しゅういち・明治学院大学）

現象学派によるフロイト批判

――「欲動」概念を中心に――

音喜多　信博

精神分析学の創始者ジグムント・フロイトが活躍していた一九二〇年代ころから、フロイトのメタ・サイコロジーのなかに登場する「欲動（Trieb）」概念の哲学的基礎をめぐる論争が起こった。われわれは、現象学や現象学的人間学の思想家によってなされた「欲動」概念にたいする批判の科学論的意義を、実際にフロイトのテキストと照らし合わせながら検討してみたい。われわれが取りあげるのは、マックス・シェーラーとクルト・ゴルトシュタインである。ゴルトシュタインは、正確には現象学者とは言えないであろうが、ゲシュタルト心理学を脳病理学の分野に導入し、メルロ＝ポンティの前期の二著（『行動の構造』『知覚の現象学』）の実質的な理論的基盤を用意した人物であり、「現象学派」のなかに数え入れてもよいだろう。

考察の手順は以下のようになる。まず第一節で、フロイトのメタ・サイコロジーにふくまれる生物学主義の概要をあきらかにする。それにたいするシェーラーの批判を第二節で、ゴルトシュタインの批判を第三節であつかう。そして第四節において、それまでの議論をふまえたうえで、メタ・サイコロジーの科学論的・認識論的問題点について、現象学あるいは現象学的人間学の立場からなされうる批判についてまとめる。

一　メタ・サイコロジーの生物学主義

メタ・サイコロジーのいくつかの著作のなかで、フロイトは、当時最新の神経生理学や生物学の成果によって自身

の心理学理論を基礎づけ、体系づけようとしていた。とくにわれわれにとって興味深いことに、フロイトは進化生物学や発生学の成果を参照することによって、独自の「欲動」理論を打ち立てようとしていたが、それはフロイト一流の「生命論」とでも呼べるものであった。[1]

「欲動」とはどういう意味をもつ概念であろうか。「欲動」とは、外界から有機体に達してくる「刺激(Reiz)」と対立する概念として、有機体そのものの内部から生じ、ある行動へと有機体を駆り立てる「恒常的な力」(FGW, 212)として想定されている。「欲動」は、物理学のエネルギーに比せられるものであるが、物理学的エネルギーそのものではなく、「心的なものと身体的なものとのあいだの境界概念」であり、「体内から発して心(Seele)に達する刺激の心的代表(psychischer Repräsentant)」(FGW, 214)であるとされている。この内的な欲動刺激から逃れるためには、ある「対象」を手段として刺激を除去しなければならない。刺激を除去することによって生体にもたらされる「満足」が、欲動の「目標」である。このようにして、精神現象がエネルギーの移動という経済論的、力学的モデルをつかって説明されるのである。

この「欲動」の存在のほかに、もうひとつ重要な仮定があり、それは「神経システムは一つの装置であり、到来した刺激を再び除去し、できる限り低い水準に引き下げるという機能を与えられているのであり、あるいは、もし可能であれば、みずからをまったく刺激が存在しないような状態に保とうとするものである」(FGW, 213)というものである。この仮定は、フロイトによって「恒常原則(Konstanzprinzip)」と呼ばれているが、これはフェヒナーの「安定への傾向性の原則」をみずからの理論に適用したものである。[2]

フロイトにおいては、この欲動概念は、人間の性欲をモデルにして構築されているということに注意すべきである。「欲動とその運命」におけるフロイトの最初の仮説的構想によれば、人間の欲動は根源的にはふたつあり、それは「性欲動(Sexaltrieb)」と「自我欲動ないし自己保存欲動(Ich-oder Selbsterhaltungstrieb)」とである。フロイトは、生体のなかには自分自身の生命を維持しようという「自己保存欲動」と、個体の維持を越えて種の保存のために生体を生殖へと駆り立てる「性欲動」とがあるとし、これらを互いに葛藤するものとみなしたのである。

フロイトは「欲動とその運命」のなかで、精神分析学においてその情報が与えられているのは性欲動だけであり、こちらに注目して欲動の研究を進めざるをえないと述べて

いる。このような根源的性欲動が、人間の発達過程においてどのような運命をたどるかということを示してみせることが、「欲動とその運命」の課題であった。つまり、性欲動はそのままのかたちでは出現することができず、自己保存欲動によって示されるような道程をたどるというのである。

フロイトは、性欲動の「運命」として次の四つをあげている。すなわち、「対立物への逆転」「自己自身への向けかえ」「抑圧」「昇華」の四つである(FGW, 219)。ここでは、よくとりあげられる「抑圧(Verdrängung)」と「昇華(Sublimierung)」について見てみよう。

「抑圧」とは、「ある欲動と結びついた表象(思考、イメージ、記憶)を無意識のなかに押し戻そうとしたり、無意識のなかに留めようとする作用」(VP, 392)のことである。つまり、ある性欲動を充足させることが、自我のかかえる他の要求と両立できないときに、その欲動は抑圧され、そのようにして意識から排除されたものが、無意識を形成するというわけである。神経症の症状は、この「抑圧されたもの」の回帰によって生じるとされる。

また、フロイトによれば、「性欲動の特徴は、おおいに互いの代理になることができ、容易に対象を取りかえることができるというところにある。この最後に述べた特性によって、性欲動は本来の目標行動から遠くかけ離れた機能を果たすことができる」(FGW, 219)。これが「昇華」のはたらきである。こうして、一見したところ、いわゆる「性欲」とは関係のない社会的価値の追求活動も、性欲動からその原動力を得ていると仮定されるのである。フロイトが、昇華の例として、主に芸術活動と知的な研究をとりあげていることはよく知られている。

以上のようなところが、メタ・サイコロジーにおけるフロイトの欲動理論の概要である。ここには一種の生物学主義が見られる。つまり、フロイトは、自分が発見した心理学のレベルでの法則性の対応物を、生物学の成果のなかに見いだすことができるという確信をもっていた。そのとき心理学と生物学との蝶番となる仮説的概念が「欲動」だったというわけである。

この「欲動」概念をめぐっては、当時の哲学者や生物学者のあいだで多くの批判的議論があった。もちろん、心的現象の対応物を生物学の成果のなかにもとめようということ自体が間違っているというわけではない。われわれが問題にしなければならないのは、心的現象を理解するために生物学を適用するさいに前提とされている生理学的ないし

は機械論的な人間観や、欲動理論の背後にある生命思想のほうである。

そのなかで、シェーラーのフロイト批判は、生物学思想にたいする哲学的批判のその後の展開の出発点となったものであり、注目に値いする。次節では、シェーラーによるフロイト批判を取りあげて検討してみよう。

二　シェーラーによるフロイト批判

『宇宙における人間の地位』において、シェーラーは、他の動植物にたいする人間の独自性はどこにあるかという問いを立て、「哲学的人間学」の試みを遂行している。古来、人間の独自性は「精神（Geist）」という特殊領域の存在に求められてきた。シェーラーは、「精神」についてのふたつの考え方を対比させてみせている。ひとつは、「精神」そのものにたいして積極的な力と活動性とをみとめる古典的な考え方（ギリシア人のヌース）。そして、もうひとつは、精神自身はまったく無力であり、精神とは、他の生物と同様に人間が備えている「生の欲動」の否定や抑圧、昇華によってはじめて生ずるという考え方、すなわち「精神の消極的理論」である。

シェーラーが研究をしていた当時、この第二の考え方が思想界において大勢を占めていたが、その背景には当時勃興してきた比較動物学の成果がある。すなわち、人間を他の動物と比較してみた場合、人間は環境に適応するための有機体的機構をいちじるしく欠いた存在であることに気づかされる。人間の知能や理性、そしてそれによって作り出されたさまざまな文化的形成物といったものは、この適応不全の代償にすぎないというわけである。

シェーラーは、精神についての上のふたつの考え方を両方とも批判して、つぎのように述べている。「一方では精神はたしかにそれ固有の本質と法則性をもつが、しかしいかなる根源的なそれ固有のエネルギーももたない。けれども他方、このようにもともと無力であり純粋な一群の「志向」においてのみ存続する精神のエネルギー化は、たしかに（それ自身すでに精神的な）欲動阻止的意欲のあの否定的作用のおかげで実現されるのではあるが、しかしそれによってはじめて精神が『生ずる』のではない」（SGW, 46）。

シェーラーによれば、フロイトの欲動理論はさきに見た「精神の消極的理論」の一例である。フロイトは全生物界を貫く「欲動」を構想し、人間においてはこの欲動が「抑圧」され「昇華」されることによって、学問や芸術などの

高度の文化的形成物が生み出されるにいたる、としている。このようにして、人間の進化も、動物の場合とまったく同様に「欲動」という基本的要素から説明できるというのである。このような考え方にたいして、シェーラーは次のような問いを投げかけている。「そもそも何が生への意志を否認し、欲動を抑圧するのか。そして、抑圧された欲動エネルギーはどのようなさまざまな究極的理由から、ある場合には神経症となり、他の場合には文化形成的な活動へと昇華されるのか。どこへむかって昇華されるのか。[……]そして最後に、生の意志は何のために昇華され抑圧され否定されるのか。それはどのような究極価値、究極目的のためなのか」(SGW, 48)。

つまり、フロイトの欲動理論に代表されるような「精神の消極的理論」は、その理論が説明しなければならないもの、すなわち「精神に固有の自立的法則性」をすでに前提としてしまっている。精神領域の自立的法則性があるからこそ、そこへと向かって「生の意志」も昇華されるのである。「まさに精神こそが、欲動抑圧をすでに開始しているのである」(SGW, 49)。

この精神領域の存在を、価値や情動というところに定位して現象学的なア・プリオリな記述にもたらすということが、哲学的人間学にいたるまでのシェーラー倫理学の課題のひとつであったと言ってよい。シェーラーは、「精神」を何か別のものによって説明するのではなく、それ自身独立した自立的法則性をもつものとして純粋な記述にもたらそうと試みた。シェーラーによれば、フロイトは愛や羞恥という人間の精神領域に属する現象を、欲動の抑圧の結果として自然主義的に説明することによって、他の動物との比較における人間の精神の質的な差異を見逃してしまっているのである。[3]

しかし、シェーラーは、フロイトの「欲動」や「昇華」という概念自体については、みずからの省察のなかに組み入れて、自然界のなかへの人間精神の出現のありさまを説明しようとしている。シェーラーによれば、内的に観察される「心」と外的に観察される「身体」というデカルト的区別は問題の立て方が誤っている。心身二元論的な問題設定を乗り越えるために、シェーラーは、人間や動物において「まさに、あらゆる純粋な生命運動と意識内容とのあいだの統一を成すとともに媒介を形成するもの」である「欲動系(*Triebsystem*)」(SGW, 59)に定位して考察を進めようとする。問題は生命論的に捉え返さなければならないのであって、科学的認識のあり方をこのように変換すること

によってのみ、生の統一体という有機体のあり方が把握できるというのである。こういった意味においては、フロイトの欲動理論も、デカルト的二元論を破砕する潜在力を秘めていた。しかし、その欲動のモデルが従来の機械論的生理学に基づいたものであったために、十分な展開をみせることなく終わってしまったのである。

このようなシェーラーによる批判から、われわれはフロイトの自然主義的偏向がはらむ問題点を見てとることができよう。しかし、科学の外部からのこのような批判も、それが新たな科学的仮説の構築に寄与するものでなければ意味をなさないと思われる。そこで、シェーラーが提起した上記のような欲動の問題系を引き受けつつ、生物学の内部からフロイトを批判した脳生理学者ゴルトシュタインの見解を見てみよう。

三　ゴルトシュタインによるフロイト批判

ゴルトシュタインは『生体の機能』のなかで、デカルト的二元論にたいするシェーラーによる批判を「有機体の全体性理論（Ganzheitstheorie des Organismus）」の立場からさらに徹底させている。シェーラーは「精神」と「生命」とを対立したものとして捉え、精神は生命的欲動を制止するはたらきをすると考えた。ゴルトシュタインによれば、このような考え方においては「精神」と「生命」とのあいだにはいかなるつながりもなくなってしまい、のちに両者を結びつけようとして別の統制的原理を外から付加しなくてはならなくなる。これでは真に生体を統一的全体として見ていることにはならないのである（『生体の機能』第九章）。

たしかに、シェーラーがめざしていたものは「精神」と「生命」との二元論なのではなく、「欲動」を媒介とした両者の統一的理解である。その意味では、ゴルトシュタインの批判はやや一面的にすぎる。しかし、シェーラーは「生命」ということばで「盲目なる欲動」を意味させてしまっており、その結果、精神と生命とがするどく対立してしまっている、というゴルトシュタインの批判は傾聴に値いしよう。

ゴルトシュタインによれば、人間においては純粋に「盲目的な」あるいは「動物的な」欲動など見いだすことはできない。人間においては、欲動はすでに知性や文化といった人間的要素で変容を被っている。欲動が純粋な形態で出現しているように見えるのは、病理的な事例において、人

間の有機体全体の統合が解体してしまっている特殊な場合にすぎない。それは、膝蓋腱反射の実験において、実験的状況におかれた被験者が、有機体の一部のみを使用した反応を強制される場合に起こることと類比的に考えることができる。実際の生活の場面では、有機体の全体を使った反応が起こるものであり、実験的状況におけるような局所的反応はけっして起こらない。同様のことは、人間の「欲動」についても言えるのであって、フロイトの欲動論は、欲動を孤立的・要素的に考えている点において、古典的な心理学理論における要素主義的発想を受け継いでしまっているのである。

ゴルトシュタインは、以上のような全体論的な有機体論の立場からフロイトの学説を批判する。とくに取りあげられているのは、フロイトの「抑圧」の学説である（『生体の機能』第六章のF―邦訳ではG―および『人間』第六章）。

たとえば、エディプス状況における父親へのアンビヴァレントな感情は、フロイトの言うように抑圧されて忘却されたのではなく、その後の成長過程のなかで、適応のために新たに身につけた全体的態度のなかでは占める位置がないため、いわば「地」に退いて思い出せなくなっているだけである。ゴルトシュタインは、この問題を、子どもの行動の発達と環境への適応という、より一般的な生物学的問題系のなかに位置づけて、つぎのように述べている（AO, 209-216）。外界への適応的態度が十分に身についていないうちは、小児は不完全なかたちで、かつ孤立的に外界からの刺激に反応する傾向をもつ。しかし、小児は成長の過程で、人間特有の環境に適応した態度をとることを要求され、よりいっそうパーソナリティ全体の要求に統合されたかたちでの刺激利用（Reizverwertung）を求められてくる。こうして、以前からの小児的態度と新たに要求される態度とのあいだで葛藤が起こることがあり、たしかに初期の教育過程では、小児的な刺激利用や行動様式が外的な禁止などによってむりやりに抑圧されることもある。しかし、十分に成熟した態度を身につけると、こんどはその孤立的刺激利用が全体的な態度のなかで占める位置がなくなり、何らの影響も及ぼさなくなる。同一の対象にたいしてそのつど相反した感情を抱く小児期のアンビヴァレンスは、こうした孤立的な刺激利用のひとつなのである。これにかんして、ゴルトシュタインはつぎのように述べている。「パーソナリティ全体の発達に相反するような態度や衝動は、適当な習慣の発達によって姿を消し、効果がなくなる。したがってここに見られるのは、絶えざる抑圧なのではなく、新しい

型の絶えざる形成（continuous formation of new patterns）なのである」（HN, 158）[4]。

しかし、健常な人においても、疲労や睡眠といったときには一過性に統合力を失うこともあり、幼児期に見られたような孤立的な刺激利用が現れることもある。こうした意味においては、フロイトの学説が唱えたような両価的行動の再現が見られるであろう。これは、精神分析学においては「退行」と呼ばれているが、それは幼児期への「退行」なのではなく、「病理的に生み出された、孤立した部分における刺激利用の形式」（AO, 213）の現れにすぎないのである。反射学説に見られるような純粋な反射が、実験的状況や病的な状態でしか出現しないように、いわゆる「無意識」によって支配されているような行動が見られるのは、有機体の統合力が不十分な疲労や睡眠の際、あるいは神経症に陥った場合のみなのである。

とすれば、フロイトがメタ・サイコロジーにおいて想定したような心的機制があてはまるのは、病的な状態についてだけであって、健常者の場合には、健常者に独自の行動の形態化が行われているはずである。フロイトは、そのような健常者に独自の行動の形態化のしかたをそれ自体として主題的にあつかうことなく、それを神経症者において見いだされる現象の一特殊形態としてあつかおうとした。われわれは、フロイトが記述したような「無意識」や「抑圧」といった現象が存在すること自体を否定しようというのではない。しかし、フロイトのように、神経症患者について作りあげた心的モデルを出発点にして、それを健常者の場合へと一般化していくことについては慎重な留保が必要であるように思われる。

このようなフロイトの構想の背後には、「欲動」を純生理学的・要素主義的に規定するという自然主義的な態度があった。ゴルトシュタインは生物学者の立場から、このようなフロイトのやり方にたいして異を唱えているのである。

四　「欲動」の機械論を超えて

人間の精神領域に属する事象を、あくまで「欲動」という生物学的な仮説的概念によって説明しようという試みは、科学者フロイトの性向からして必然的なものであった。そして、当時フロイトが考えていたのは、十九世紀の古典的な生理学理論にもとづいた生物学であった。ところが、まさにその生物学（とくに進化生物学や比較行動学）のそ

の後の発展自体のなかで、ひとびとは、従来の自然科学の枠組みのなかでは排除されてきた「主観的なもの」や「精神的なもの」を考慮に入れなければ、複雑な適応過程の結果としての人間的行動を理解することができないということに気づいてきた。そして、その単純な機械論的前提（単線的な因果関係の想定など）を捨て、たとえば、ユクスキュルのように生物と環境世界とのあいだの機能的円環関係を主題化したり、ゴルトシュタインのように有機体についての全体論的な考え方を採用したりしてきたのである。

これにたいして、フロイトおよびその忠実な後継者たちは、欲動理論の機械論的側面を保持したまま人間的領域の一切の事象を説明しようとするあまり、さまざまな補助的仮説を付け加えてこざるをえなかった。ゴルトシュタインによれば、これは、古典的な反射学説が単純な「刺激―反応」図式から複雑な人間的行動を説明するさいに、補助的な仮説を付け加えてこざるをえなかったことと同様である。このことは「思考経済」という点からみても、精神分析理論の科学性を損なう結果となっている。

欲動理論の機械論的側面をもっともよくあらわしている例をあげてみよう。メタ・サイコロジーのなかの経済論的モデルにおいて、フロイトは、人間とは本来的に不快を避け快を求める存在であり、その快はもっぱら神経システムに蓄えられた緊張の解除によって得られる、と考えている。ゴルトシュタインも指摘しているように、「フロイトは弛緩の快のみを認め、緊張の快は認めない」(AO, 218)。このような、刺激の低減をめざすという神経システムの特徴は、実はフロイトの自然観・生命観一般と密接な関係をもっている。フロイトは、自然界はエネルギーの平衡状態へと向かうのであり、生物もその自然界の原則に従っていると考えている。これは、今日でいう熱力学の第二法則（エントロピー増大への一般的傾向）に相当するのであり、フロイトの「欲動」概念はいわば「エントロピー・モデル」とでも呼べるものである。こうして、フロイトは「快感原則の彼岸」のなかで、周知の「死の欲動」、つまり生体が無機的状態へと還帰しようとする欲動の存在を想定するにいたった。これは、神経症患者が、症状や夢のなかで自分にとって不快であるはずの外傷的状況を反復して体験するようにふるまうのはなぜか、ということを説明するために持ち出された仮説であるが、生命活動の究極目的を死とみなすこのような仮説は、われわれには承認しがたいように思われる。

これにたいして現象学のがわからは、つぎのような批判

を提示しうる。フロイトは、快の発生を緊張状態の解除というところにのみ求めているが、心理学的にみて緊張そのものがもたらす快というものは存在しないのであろうか。つまり、人間的価値の探求においては、たとえ一時的であるにせよ欲動のエネルギーの放出が抑制される。純粋にフロイト的な説明によれば、人間的価値の探求は、それらの活動が終わったあとの弛緩状態の快をもとめるためのまわり道だとしか考えられない。しかし、われわれの直接的経験を反省してみれば、知的・美的な創造過程やスポーツにおいてさまざまな快を感じていることがわかる。たとえ、スポーツなどのあとの弛緩状態における快を認めるとしても、なぜわれわれ人間はそこへ到るまで、内的な緊張状態（エネルギー放出への抵抗）をつくりだすことそのものに喜びや意義を感じるのか。そのことが説明されるべきこととして残っているのである。

知的・美的な創造過程、宗教的行法、肉体的鍛錬といった人間的価値の追求そのものがもたらす快については、フロイトの自然主義的な理論体系のなかでは積極的な位置があたえられることがない。価値そのものの記述と分析は哲学（現象学）の課題となり、この点でわれわれは再びシェーラーの精神分析学批判へと送り返されることになるのである。

さて、以上のような現象学的・人間学的批判だけでもって、フロイトのメタ・サイコロジー理論のすべてを否定してしまうことにはならないし、それがわれわれの目的なのでもない。むしろ、現象学は情動体験や価値体験の直接的記述を堅持することによって、精神分析学ひいては心理療法一般の健全な理論的発展に寄与することができるものと思われる。[5] このような試みは、心理学主義にたいする超越論的批判によって、経験的心理学を否定しさるのではなく、むしろ経験的心理学そのものの発展に寄与しようというフッサール現象学の根本動機にもかなうものであろう。[6]

＊引用については、以下の略号を用いて著作名を示し、原著のページ数を記した。各文献の引用に際しては邦訳を参照したが、適宜筆者が改めた箇所がある。

FGW: Freud, S., *Gesammelte Werke, Bd. X, Werke aus den Jahren 1913-1917*, Fischer, 1946.（井村恒郎・小此木啓吾他訳『フロイト著作集6』人文書院、一九七〇年）

AO: Goldstein, K., *Der Aufbau des Organismus*, Nijhoff, 1934.（村上仁・黒丸正四郎訳『生体の機能』みすず書房、一九五七年）

HN: Goldstein, K., *Human nature in the light of psychopathology*, Harvard U. P., 1947.（西谷三四郎訳『人間』誠信書房、一九五七年）
VP: Laplanche, J. et Pontalis, J. -B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, P. U. F., 1967.（村上仁監訳『精神分析用語辞典』みすず書房、一九七七年）
SGW: Scheler, M., *Gesammelte Werke, Bd. IX, Späte Schriften*, Bouvier, 1976.（亀井裕・山本達・安西和博訳『シェーラー著作集13』白水社、一九七七年）

註

（1）とくに「欲動とその運命」（一九一五年）、「快感原則の彼岸」（一九二〇年）、「自我とエス」（一九二三年）などの論文を参照。

（2）周知のように、フェヒナーの精神物理学は物理学をモデルに精神現象を解明しようというものであり、そのような意図のもとに、刺激の強さと感覚の大きさとの関係や閾域の問題を関数的定式化にもたらすための実験が考案されていった。フロイトも、十九世紀末の学問の動向のなかでひろく受け入れられていた物理主義的要請をみずからの理論に取り入れたわけである（VP, 325-326）。

（3）たとえば、『同情の本質と諸形式』『羞恥と羞恥心』などを参照のこと。

（4）『生体の機能』では、「新しい型の形成」に対応してNeugestaltungということばが用いられている（AO, 211）。

（5）ところで、今日の生物学的研究の成果によれば、生命システムの特徴は、内的緊張をゼロにまで減少させようとするところにあるのではなく、外界との関係において、ある程度のエネルギー水準の差を保ち、動的平衡を維持しようとするところに存する。たとえば、生体の「ホメオスタシス」がこれにあたる。実は、すでにフロイトにおいて、「恒常原則」は両義性をはらんでいた。つまり、「恒常原則」は「エントロピー・モデル」という性格と同時に、「ホメオスタシス・モデル」としての性格をも合わせもっていたのである（cf. VP, 325-331）。フロイトの「恒常原則」を、むしろこの「ホメオスタシス・モデル」の方向で解釈しようという動きは、フロイトの死後展開された精神分析学的「自我心理学」の理論家たちにおいてすでに存在していた。さらに、今日では、チオンピなどの論者が、システム理論と精神分析学とを架橋しようとしている（cf. Ciompi, L., *Affektlogik*, Klett-Cotta, 1982, chap. 1）。私は、現象学的な精神分析学批判が、その反自然主義的志向にもかかわらず、このような精神分析学の新しい解釈動向と収斂しうるものであると考えている。紙面の都合により、この問題についてはここで詳細を論ずることはできない。稿を改めて論じたい。

（6）『イデーン』諸論（Einleitung）を参照。

（本稿は、平成十一年度文部省科学研究費補助金による研究成果の一部である）

（音喜多　信博・おときた　のぶひろ・椙山女学園大学）

「死者の現象学」へ向けて
——脳死移植問題の一考察[1]

後藤博和

一　「脳死は人の死か」という問いと「死の人称問題」

「脳死は人の死か」という問いを中心に一九八〇年代以降行われてきた日本での脳死移植論議の現時点までの収穫の一つとして、森岡正博氏あるいは柳田邦男氏による「死の人称問題」の指摘をあげることができよう。[2] この指摘は、次のような脳死移植推進論の言説のいかがわしさをわれわれにはっきりと意識させてくれたのである。それはたとえば、現行臓器移植法の原点ともなった脳死臨調最終答申（一九九二年）多数派意見である。そこでは、脳死についての日本国民の「理解」が近年深まった結果、これを「人の死」と認めることに関して「社会的合意」が「概ね」成立していると主張された。たしかに、各種世論調査の結果によると、九〇年代初頭の時点ですでに、脳死受容派は拒絶派を、上記多数派意見で主張されたように「大幅に」と言えるかはともかくとして、確実に「上回って」いた。だが、そうした調査において脳死を「人の死」と認めると答えた人々は、このすこぶる曖昧な表現のうちに、いったい誰の死を、何人称の死を見ていたのだろうか。

上記多数派意見も含めて脳死移植推進論で主導的な役割を果たしてきた一部の医学者たちは、「脳死は医学的に見るなら人の死である」と再三強調してきた。[3] だが、こうした科学的つまりは「三人称」的な視点からなされる「啓蒙」活動を、その「三人称」的視点とともにそのまま国民が受

け入れた結果、脳死受容派が拒絶派を凌駕するに至ったというわけではなかろう。実際にはせいぜい、脳死状態に陥れば二度と意識が回復することはなく、じきに心臓も止まるといった程度のことが「理解」されるようになるにつれ、他人はともかく自分がそうした状態になったら、もうその自分は死んでいることにしてくれてよい、という「一人称」的な視点からの脳死受容が徐々に広まっていったにすぎないのではないか。ともあれ、「啓蒙」する側のみならず、「理解」する側にも「二人称」的な視点がきわめて乏しかったこと、あるいはいまでも乏しいことだけは確実に言えよう。脳死を「人の死」と認めることに積極的な人々も、「家族や恋人などあなたにとって大切なかけがえのない人が脳死状態になった場合も、あなたは脳死による死の判定を承諾できるのか」とあらためて尋ねられると少なからず当惑するというのはつとに指摘されている点である。

実際、身内の脳死状態を経験した家族の多くが、その前後で脳死に関する考えを変えたという調査結果すらある。[4] これは臓器移植法制定はおろか脳死臨調最終答申にも先立つ一九九一年の調査であるが、しかし新しいところでも次のような報告がある。九七年十月の臓器移植法施行後、翌九八年十一月末までに日本臓器移植ネットワークに四〇件のドナー情報が寄せられたが、連絡の時点で「はっきり脳死段階とわかるもの」はわずか四件で、「その他心停止直前と思われるものなどを除いて、三〇件までが心停止後」だったというのである。[5] この報告は、総理府が九八年十月に行った世論調査の結果と考え合わせると、意味深長である。[6] すなわち、ドナーカードの所持率二・六%、そのうち提供しないという意思を含めて臓器提供に関して何らかの意思を記入している人四二・九%、脳死状態の家族の臓器提供の意思を尊重するかという設問に対して「尊重する」三五・九%、「たぶん尊重する」二四・八%——どんなに少な目に算盤をはじいても、脳死状態でのドナー情報がもっと寄せられてよいはずである。本人の意思を尊重する気持ちはあっても、実際の現場で脳死を「二人称の死」として速やかに受容することの困難を証していると言えよう。

それでも、臓器提供施設の拡大策が奏効したのか、周知のとおり一九九九年二月以来、脳死移植は数例実施されるに至った(二〇〇〇年十月二〇日現在で八例)。だが、それらのケースですら、臓器移植法における規定はどうであれ、脳死判定確定時に当の家族たちが実際に身内の「死」を受容できたかどうかは明らかではない。こう指摘することで私が述べたいのは、脳死状態に陥った患者の家族が二人称

的な「死」を実感し、それを受容できないかぎり脳死移植は不可能であるというわけでは必ずしもなかろう、という点である。意識の回復の見込みがまったくなく、しかも死期の差し迫った末期状態で、患者本人の希望に添うかたちでその「生」を締めくくらせてあげたいという気持ちが家族を動かして、脳死判定と臓器提供に対する同意に赴かせるということも十分に考えられるのである。

二　ハイデガー『存在と時間』における「二人称の死」

さて、「二人称の死」という視点の重要性に留意しつつ脳死移植問題を考えるとき、私は、最終節で論じるように、ハイデガー『存在と時間』における死の言説のうちのある部分が、一定の限界内であれ、積極的な意味で参考になるのではないかと考えている。

こうした主張がきわめて奇異なものと受け止められるであろうことは重々承知している。『存在と時間』の死の言説に対しては、まさに「二人称の死」の視点が決定的に欠落しているという批判こそが絶えず浴びせられてきたのではなかったか。一例のみあげるなら、ランツベルクは、人間にとっての死の意味の探究にとって「身近な者の死の経験」が有する重要性を主張する論文で、こう述べている。「ハイデガーにあっては、共存在（Mitsein）はどこまでも形式的なカテゴリーにとどまる。彼の哲学には、信仰や希望と同様、愛も含まれていない」[7]。たしかに、『存在と時間』の現存在分析論をある種の哲学的人間学として読もうとするなら、「共存在」論にかぎらずいたるところで、われわれはその論述の形式性や一面性に当惑や不満を覚えることになる。だが、それでもやはり、こうした批判はやや性急に過ぎる。ランツベルク自身認めているように、『存在と時間』でハイデガーが「他者の死の経験をただちに踏み越えてしまう」のは、彼がランツベルクとは「まったく異なる目標を追っている」ためなのである[8]。

その「目標」とは、言うまでもなく「存在の問い」を仕上げることである。こうした目標設定に由来する視線の限局という事態が『存在と時間』の現存在分析論全体に一貫して見られることを忘れてはなるまい。死をめぐる言説が位置する第一部第二編にしても、ハイデガーの視線はとりあえず、「存在への問いの超越論的地平として時間を解明する」（第一部の表題の一部）ための準備、すなわち第一編で現存在の存在として取り出された「関心（Sorge）」の存在

意味を「時間性（Zeitlichkeit）」として取り出すための「解釈学的状況」を仕上げることにのみ向かっている。彼がこの第二編の最初の章で死の問題系に取り組むのも、あくまで、その「解釈学的状況」の内実をなす現存在の「根源性」の二つの構成分、「全体性」および「本来性」のうちの前者を確保するためなのである。

現存在の全体性の確保へ向けて、ハイデガーはひとまずある種の経験主義的アプローチをとる。「現存在のうちには常に、現存在自身の存在可能としていまだ『現実的』となっていない何かがなおも済まされずにある」(236)[9]。この「未済分（Ausstand）」の最たるものが「死」なのだが、「その取得は世界内存在の全面的な喪失である」(ebd.)。人は「自己の死」をいかにしても経験できない。自己自身に即して現存在の全体性を経験的に捉えることは原理的に不可能である。そこでハイデガーは次に「他者の死」の分析に向かう。しかし、すぐ後で見るようなごくわずかな分析ののち、彼は、「純粋な意味では、われわれは他者が死ぬことを経験せず、せいぜいのところいつもただ『その場に居合わせる』だけだ」(239) と論定する。他者たちに即しても、死にゆく者本人が死において蒙る「存在喪失」は、したがってまた現存在の存在の「全体性」は経験できないというのである。そこでハイデガーは、この段階で経験主義的アプローチを捨て、以後、「唯一残された可能性」として、死を「純粋に実存論的に概念把握する」ことに邁進する (240)。その結果、彼は、「死」を人の生涯の終わりに訪れる出来事としてではなく、われわれが常に既に引き受けざるをえない比類なき存在可能性、すなわち「実存一般の不可能性という可能性」(262) としてとらえ、こうした可能性としての「自己の死」にたえず（そこから逃避するという非本来的なしかたであれ）関わることによって、現存在に特有の「全体性」はそのつど達成されていると考えるに至る。そして、これ以降の行論では、「自己の死」すなわち「一人称の死」の実存論的位置が現存在の「根源性」のもう一つの構成分である「本来性」への回帰のための決定的な契機へと高められていくのに対して、「他者の死」は単に「他の人々の身の上に日常的に発生する死亡事例」(254) すなわち「三人称の死」として、日常的現存在が「自己の死」から逃避するためのきっかけを与えるにすぎないものと見なされていく。

このように概観するとき、『存在と時間』の死の言説には、それが同書の存在論的—実存論的目標に由来する視線の限局によるものとはいえ、やはり「二人称の死」という視点

が欠落しているように見える。だが、仔細に吟味するなら、必ずしもそうは言えない。先に触れた「他者の死」の分析の中でハイデガーは、かけがえのない他者の「骨身にしみる」死について、ごくわずかながら語っているのである(次に示すまでの引用・参照はすべて238)。

その箇所でハイデガーはまず、「他者たちが死ぬことに即して、現存在(ないし生)というありかたに基づく存在者がもはや現存在でないものへと転化することと規定できる注目すべき存在現象が経験されうる」と述べる。この「もはや現存在でないもの(Nichtmehrdasein)」とは、積極的に規定するならいったい何か。最初の回答は「単なる眼前的なもの(bloßes Vorhandene)」である。しかし、これはすぐに撤回される。「眼前にある亡骸(Leiche)でさえ、理論的に見れば、なお病理学的解剖の対象となる可能性をもっており、そしてこの解剖の理解傾向は生の理念に定位したままである。かろうじてなお眼前にある問題のものは、生を欠いた物質的事物『以上』の何かである。それとともに出会われているのは、生を失った生きていないものなのである」。しかしハイデガーは、この第二の回答もまた「現存在にふさわしい現象的実状を汲み尽くしていない」としたうえで、一見したところ「亡骸」への現象学的問いを宙づりにしたまま、「故人(Verstorbener)」との「共存在」に関する議論へと移っていく。

「故人」とはただの「死人(Gestorbener)」ではなく、「遺族たち」の手から「もぎ取られた」者のことであり、ハイデガーはとりあえず、この意味での「故人」は「葬式や埋葬や墓参というしかたでの『配慮(Besorgen)』の対象である」と述べる。しかし、この規定はまたしても撤回される。「故人」は、「周囲世界的に(umweltlich)手許にある(zuhanden)単に配慮可能な道具『以上』」の存在だからである。こうして「遺族たち」の「故人」への関わりは次のように規定される。「哀悼しながら、追憶しながら、『故人』のかたわらにとどまることにおいて、遺族たちは、尊びながらの顧慮(Fürsorge)という様態で故人と共にある」。「故人との共存在」という規定はハイデガーの用語法からすると一見したところ奇妙である。なぜなら「共存在とは常に同じ世界のうちでの相互存在(Miteinandersein)を意味する」が、「故人はわれわれの『世界』を立ち去り、後に残して逝ってしまった」のだから。だがハイデガーは逆説的にこう続ける。「このわれわれの『世界』の内からこそ、残る者たちはなお故人と共にあることができる」。この一文でもって、『存在と時間』での「他者の死」に関する積

極的な分析はすべて終わる。このすぐ後でハイデガーは、先に見たように、現存在の全体性の確保という実存論的―存在論的目標を達成するためには「他者の死」の経験の分析は役に立たないと断じ、これ以降はひたすら「自己の死」のうちに想いを凝らしていくのである。

「亡骸」への現象学的問いかけから「故人との共存在」論へ――こうした議論の展開は、先にも示唆したように、何らかの飛躍ないし断絶を孕むかに見える。日常的な語法にしたがうかぎり、「亡骸」が何らかの意味でやはり物体を意味するのに対して、「故人」はあくまで精神的な人格性を意味するからである。しかし、ハイデガーがここでの行論で「臨終→葬式→埋葬→墓参」という時間的経過に則しつつ死者への実存論的な《距離》を漸次縮めていることに注目するとき、この解釈が早計であることが明らかとなる。

まず臨終直後の場面で、分析者ハイデガーは、単なる傍観者として何の関心もなく、つまり《遠い》ところから死者をただ眺めている。次に彼は、やはり時間的には臨終直後、医学者の立場に身を置いて「理論的」な関心をもって、つまりはほんの一歩だけ死者に《近》づいて、それを見やっている。ここまでは、死者は結局のところ物体として見られているので、日常的な語法に従うかぎり、これを「亡骸」と呼ぶことができる。次いでハイデガーは葬送儀礼に立ち会う。彼はもはや《遠く》から死者をただ見ていることを許されず、その《近く》で実践的に死者と関わらねばならない。清拭したり、化粧を施して死装束を着せたり、棺桶に入れてそれを担いだり、葬送儀礼のはじめはやはり「亡骸」という物体を中心にして事は運ぶ。《近く》での実践的な関わりの対象としての物体である以上、それは『存在と時間』の用語法では「『配慮』の対象」ということになる。だがしかし――ここでハイデガーはよりいっそう死者の《近く》に寄って、つまり《近》親の遺族の立場に身を置き直して考える――たとえば「亡骸」を拭き清めるという行為は、どれだけそれが特殊な物体であれ、つまるところ（仕事道具を手入れする場合のように）物体の表面に付いた汚れを拭うという「配慮」的な意味しかもちえないのだろうか。いや、そうではないだろう。遺された《近》親者は、いまでは冷たい「亡骸」となってしまったその身体のうちにしみついている、あるいはその身体によって我が身に刻み込まれた、さまざまな記憶をよすがに「故人」のことを偲びつつ、ときにはその身体に向かって語りかけたりもしつつ、清拭を行うのであろう。

このように見るなら、ハイデガーの議論の運びは連続し

たものであり、「亡骸」から「故人」へという死者を指す用語の切り替えは「二人称の死」という視点がそこに導入されたためと解釈することができよう。

三　「死者の現象学」へ向けて

さてこうして、『存在と時間』における死の言説のうちに「二人称の死」という視点をわずかながらでも認めることができるとしても、この視点からなされるハイデガーの分析はおそろしくラフな素描以上のものではなく、そこには多くの謎が残る。

まず目につくのは、そもそも「尊びながらの顧慮」という様態での「故人との共存在」という規定を『存在と時間』の現存在分析論全体の枠組みの中に整合的に位置づけることは可能だろうか、という点である。同書第二六節でハイデガーはすでに「顧慮」の諸様態を論じていた（121f.）。といっても、比較的くわしく論じられるのは「積極的な顧慮の両極――飛び込み支配する顧慮と、先だって飛躍し解放する顧慮」についてだけである。これら「両極」の間に存する「多様な混合形式」に関しては、ハイデガーは、人々が互いに反目したりまったく関わり合わなかったりといった「失陥と無関心の諸様態」こそがまさに「日常的かつ平均的な相互存在」を特徴づけると述べるにとどまっている。上記「混合形式」の「記述および分類」は「研究の範囲外」だというのである。だが、「故人」への「尊びながらの顧慮」に関して、この釈明は通用するのだろうか。明らかに、世界という存在論的地平を共有する「共現存在（Mitdasein）」との関わりを念頭に構想された「顧慮」論ないし「共存在」論の行間に、この世界から立ち去った「もはや現存在でないもの」との関わりを後から書き込むことは可能だろうか。

ハンはこの可能性をはっきりと否定する。[10]「ハイデガーの現存在分析の体系の内部に、『尊びながらの顧慮』が占めるべき場はない。それはもともと過剰である」。そもそも「『存在と時間』の内部に死者が占めるべき場はない」のである。だが、ハンのハイデガー批判の眼目は、実は、こうした体系的不整合の指摘にあるのではない。「『尊びながらの顧慮』は……われわれを戦慄せしめる沈黙のうちにある死者の姿を、劇的な無を覆い隠す。というのも、それは死者を疑似生者（Quasi-Lebender）とするからである」。

この批判的論点は注目に値しよう。たしかに死者には多かれ少なかれわれわれを震撼させる面がある。三人称的な死者にしても、それをハイデガーのように単なる「日常的

に発生する死亡事例」へと切り詰めてしまってすむかどうかはきわめて疑わしい。まして二人称的な死者の場合、その存在のもつ、いやランツベルクの語を借りるなら、その「現前する不在（anwesende Abwesenheit）」[11]のもつ衝迫力はいや増しに増す。「もはやこの口が私に語りかけることはない。この目は光を失い、もはや私を見つめることはない。この人格と私との共同体は砕け散ったかに見える。そして、この共同体はある範囲では私自身であった。まさにその限りで死は私自身の実存の内面にまで侵入してくるのである」[12]。このランツベルクの言葉と対照するとき、ハイデガーの議論は、「尊びながらの顧慮」という一見うるわしいしかたで、その実、死者をいわば馴致して「疑似生者」へと貶め、そうして死者のもつ衝迫力から「私自身の実存の内面」をかたくなに守ろうとするもののように見えてくる。

だが批判がここで終わるなら、それは一面の真理しか有さないものとなるだろう。たしかに、愛する者の死は「私自身の実存の内面」に埋めようのない空隙を生じさせる。だが、この空隙をそのまま内に抱え込んで生きていくことはあまりに困難である。だからこそランツベルクも、死によって「砕け散ったかに見え」た愛する者との共同体を「再建（wiederstellen）」し、この「死者との共同体を保つ」ことが「自らの実存を破壊から守る」ために要請されると説く[13]。このように見るなら、愛しい者の亡骸を前にわれわれが執り行うさまざまな弔いの儀式、信仰を持たぬ傍観者の目から見ればときにくだくだしいとも思われるあの一連の儀式のもつ深い意味が明らかとなるだろう。それはまさに、逝ってしまった愛しい者と残されたわれわれとの共同体を「再建」する作業、しかも死者が死者としてその亡骸を源に放ち続ける衝迫力を真っ正面から浴びつつ行われる作業なのである。この作業のもつ二面性、すなわち、逝ってしまった者をもう一度招き寄せることによって自らの実存を守るという能動的な側面と、死者によって自らの実存が侵食されるという受動的な側面のうち、後者に対してハイデガーは目を閉ざした。この点はたしかに厳しく批判されるべきであり、ハイデガーは死者を「疑似生者」へと貶めたというハンの批判もこのかぎりで正しい。だが、死者との関わりの能動的な面においてわれわれが多かれ少なかれ死者を「疑似生者」として扱うことは、前節で例に出した清拭の場面を想い起こしても明らかであろう。これをも死者に対する冒瀆として批判することは、愛する者の死によって穿たれた、結局のところは埋めようのない空隙を胸にかかえつつなおも生き続けなければならない者たちに対し

て、あまりに過酷なのではないだろうか。

さらに、「疑似生者」という評言は、脳死移植問題との連関の中ではまた別の積極的な意味合いを帯びてくるように思われる。脳死状態にある者の家族にとって、目の前に横たわるその愛しい者は、いったいいかなるものとして現出してくるのだろうか。

担当医から脳死との臨床診断を告げられ、脳死状態に関する医学的説明を受ける時点で、家族は精神的人格がそこにはもはや存在せず、回帰してくることもないことを覚悟させられる。目の前に横たわるそれはもはや自分たちと同じ意味での「生者」ではないことが諦念とともに「理解」される。しかし、そこにはなお温かい血潮が流れ、ときには涙も流す、息づく身体がある。それは少なくとも自分たちの知るあの「亡骸」、愛しい者の「現前する不在」をわれわれに「肌」で感じせしめるあの冷たい軀ではない。

ブランショは亡骸についてこう述べている。「いかなるときにも亡骸は、それが現にある場所以外のところにあることができ、われわれがその亡骸なしに在る場所に、何もない場所にあることができる。それは侵蝕性の現存、暗黒にして空しき充溢なのだ」[14]。これは先に「死者が死者としてその亡骸を源に放ち続ける衝迫力」と述べたものの放射性を表現しているものとして読むことができようが、これに照らして言えば、脳死状態にある者の身体はいまだ彷徨を始めない。それはそこにとどまり、脳死状態にある者とそのかたわらにいる家族とのある種のコミュニケーションの媒介となる場合がある。次男洋二郎氏の脳死状態を体験した柳田邦男氏は、このコミュニケーションについてこう述べている。「私と〔長男〕賢一郎がそれぞれに洋二郎にあれこれ言葉をかけると、洋二郎は脳死状態に入っているのに、いままでと同じように体で答えてくれる。それは、まったく不思議な経験だった。おそらく喜びや悲しみを共有してきた家族でなければわからない感覚だろう」[15]。

脳死状態の身体を媒介とするこうしたコミュニケーションを家族の感傷に基づく単なる錯覚として片づけることはできないだろう。その論拠を、あえて二元論的図式を用いて簡潔に説明するとこうなる。「わたし」が「わたし」であるために「わたしの身体」が果たしている役割はもちろん大きい。しかし、「わたし」が「わたし」であることを支える最終的な根拠はやはり「わたしの精神」に他ならない。そして、この「わたしの精神」は自己自身に直接に現前する。これに対して、「あなた」が「あなた」であることを支える最終的な根拠は「あなた」自身にとっては「あなたの

精神」であろうが、この「あなたの精神」が「わたし」に対してじかに現前することはない。それは常に何らかの身体性を媒介とせざるをえない。したがって、「わたし」にとっては「あなたの精神」の生死だけでなく「あなたの身体」の生死もきわめて重要な意味をもちうる。脳死状態とはいえ、そこに「あなたの身体」が息づいているかぎり、「あなたの精神」の死は「あなた」の「不在」に必ずしも直結しないのである。「あなた」はなおそこに、「あなたの身体」と一つに、かろうじて現前しているという場合も少なくなかろう。もはや「生者」としてではなく、さりとていまだ「死者」としてでもなく。「疑似生者」あるいは「疑似死者」とでも呼ぶしかないものとして。[16]

現行臓器移植法は、少なくとも臓器移植を前提とする場合の脳死に関しては、これを「人の死」とすることで「社会的合意」が成立していることを前提に作成されている。とすると、愛しい者の脳死状態における臓器提供の意思を尊重したいのなら、その家族は、いわゆる「臨床的脳死診断」とは別に、「法的脳死判定」を承諾し、二度目の判定が確定した時点で愛する者の死亡宣告を受け入れることを論理上は要請される。臨床的に脳死と診断された時点で、その愛しい者が「疑似死者」として家族に対して現出してくる場合には、この要請に応えることは家族にとって比較的容易であろう。だが、「疑似生者」として現出してくる場合、家族にとって、この要請に正面から応えることは、いまだ「生」の領域のそば近くにおり、その息づく身体でもってこちらの語りかけに応答してくる愛しい者を自分たちの手で「死」の領域へと追い遣ってしまうことを意味する。それでも、このように愛で結ばれた家族であればなおのこと、本人の提供意思を大切にしたいという思いが強い場合も多かろう。そうした場合、家族はディレンマに陥る。法の要請に応えるにせよ応えないにせよ、愛する者が冷たい「亡骸」となって家族の目の前に横たわったときから始まる、家族とその者との共同体の「再建」作業は出だしからつまずくことになるだろう。このディレンマから家族が脱け出す方途の一つは、法の要請をまともには受け止めず、目の前に横たわる「疑似生者」をむしろ「生」の領域に連れ戻し、その「生」を本人の望むかたちでまっとうさせてあげるという考え方をとることではないだろうか。これにしても苦しい決断を要するのはいうまでもないが。

いずれにせよ、脳死移植問題を考えていくうえで現象学的研究の果たしうる役割は大きいといえよう。われわれは「死者の現象学」を必要としている。それは、かつての「生

者」が「死者」としてわれわれに現出してくる諸階梯と諸様態を明らかにするとともに、そのつどのわれわれとその者との関わり方を問うものとなろう。これを手にしたとき、われわれははじめて、「亡骸」への現象学的問いから始まるハイデガーの「故人との共存在」論を粗放きわまりない先駆形態として忘れ去ることができると言えよう。

註

(1) 本稿は旧稿「「死の自己決定権」とハイデガー哲学」(関西大学哲学会「哲学」第十九号、一九九九年、二一―四四頁)を補完するものとして書かれた。論述の一部がやむをえず重複したことをあらかじめお断りしておく。

(2) 森岡正博『増補決定版 脳死の人』(法藏館、二〇〇〇年)一二一―六頁、柳田邦男『犠牲』(文藝春秋、一九九五年)二〇三―五頁参照。なおジャンケレヴィッチは、三つの人称の区別を時間の三位相に連関させつつ死一般の問題を考究した。『死』(みすず書房、一九七八年)、とりわけ二四―三六頁を参照。

(3) 本稿では立ち入ることはできないが、この主張自体がきわめて疑わしいことは脳死臨調少数派意見をはじめ多くの論著で指摘されている。

(4) 原秀男「脳死を人の死と認めることへのためらい」(梅原猛編『「脳死」と臓器移植』、朝日出版社、一九九二年、一二九―四五頁)一四〇頁参照。

(5) 福本英子「脳死移植はなぜできないか」(技術と人間社「技術と人間」一九九九年一・二月合併号一二―二〇頁)一七―八頁参照。

(6) 総理府広報室「月刊 世論調査」一九九九年六月号参照。

(7) Landsberg, P. L., *Die Erfahrung des Todes*, Suhrkamp, 1973, S. 159 Anm. 19

(8) ebd. S. 158 Anm. 9

(9) 以下、『存在と時間』(*Sein und Zeit*, 15. Aufl., Niemeyer, 1979) からの引用・参照箇所は原著頁数を本文中に示す。

(10) この段落の引用はすべて Han, B. -C., *Todesarten*, Wilhelm Fink, 1998, S. 18

(11) Landsberg, P. L., a. a. O., S. 29

(12) ebd. S. 28

(13) Vgl. ebd. S. 33f.

(14) モーリス・ブランショ『文学空間』(粟津則雄・出口裕弘訳、現代思潮社、一九九〇年)三六九頁。ただし訳文中の「死体」を「亡骸」へ変更した。

(15) 柳田邦男前掲書一二九頁。

(16) 脳死論議でよく言及される伝統文化の違いが働くのは、この局面、すなわち、目の前に脳死状態で横たわる愛しい者が「疑似生者」として現れるか、「疑似死者」として現れるかという局面であろう。

（後藤　博和・ごとう　ひろかず・関西大学）

否定判断論再考

——フッサールの論理学の哲学——

鈴木俊洋

本論文の第一の目的は、命題論理学の創始にさいして重要な役割を演じた否定判断論を、フッサールの現象学的枠組みで再解釈することであり、これは否定判断論という個別問題の解決に関するものである。そして、第二の、より重要な目的は、否定という具体的なカテゴリー形式に即して、フッサールの枠組みによる論理学の哲学の可能性に光を当てることである。

序

一九世紀の後半、フレーゲによる命題論理学の創始よりまえに、「判断論」という標題のもとに論じられていた「論理学の哲学」があり、そのなかに否定判断論という論争問題があった。それは、ジグワルトら心理主義の判断論者による、判断の解釈の抜本的変更に端を発するものであった。主にジグワルトとヴィンデルバントの間で戦わされた否定判断論争は、事実上フレーゲの『否定』によって解消され、そこで示された否定判断の解釈の変更を一つの重要な契機として、論理学は判断論から命題論理学へと移行することになった。

一　否定判断論の二つの基本的図式

フッサールの『論理学研究』[1]という著作は、当時の判断論から命題論理学への移行のなかでの論理学の混乱を整理する作業として位置づけることができる。

『論理学研究』において、否定は、二つの異なる仕方で捉えられている。その二つは、それまでの否定判断の捉え方における二つの異なる基本的図式に対応している。一つは、「作用の幻滅化」との関連で捉えられた「様相としての否定」であり、これは、心理主義のジグワルト、態度決定説のヴィンデルバントらのいわゆる「判断論」と称する枠組みでの否定の捉え方に対応している。もう一つは、カテゴリー的対象である判断対象(「事態 Sachverhalt」)の中に含まれる「カテゴリー形式としての否定」として捉えられた否定であり、これは、フレーゲによって創始された命題論理学の否定の捉え方に対応している。[2]

一-一　様相としての否定

『論理学研究』のフッサールの判断論の基本的図式は「空虚な表意的判断を直観的判断が充実する」という図式である。そうした枠組みのもとで、否定判断は、「充実化 Erfüllung」と並存する作用綜合である「幻滅化 Enttäuschung」との関係で捉えられる。

直観を欠いた言語的表現があるとする。我々がそれをただ言語的にのみ理解している場合に遂行されているのは、ある事態を対象とする空虚な作用である。その作用は、充実をより多く含む直観的作用による充実化をめざすのだが、首尾よく充実されないで、充実すべき作用が充実されるべき作用と対立し、二つの作用が抗争することがある。結果的に、充実をより多く持つ作用の方が抗争に勝つのだが、その場合、先にあった、充実化をめざした空虚な作用は、「充実化」ではなく、それと並ぶ作用総合の形態である「幻滅化」をこうむる。

さらに、幻滅化綜合がおこった場合、幻滅化された作用は、その後、そのまま消えてなくなるわけではなく、「幻滅化をこうむった作用」として残る。このことを反映して、『論理学研究』において「幻滅化」として捉えられた否定は、『イデーンⅠ』[3]において「様相としての否定」と捉え直されることになる。

『イデーンⅠ』のなかで、「否定」「肯定」は「設定立 Position」(=原臆見から様相化を受けたものを一括して指す)を前提としてそれを「抹消する(抹消線を引く)こと Durchstreichung」と、「強調する(アンダーラインを引く)こと Unterstreichung」として規定される。[4] 原臆見 Urdoxa において確信の様相で定立されていた対象(この場合は「事態 Sachverhalt」)が、幻滅化によってノエマ的性格の変様を受け、否定(「妥当しない」)という様相において定立さ

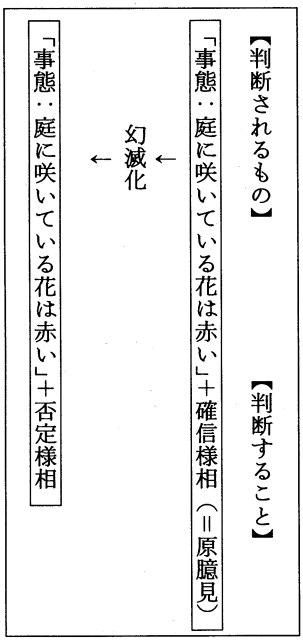
れた事態となるのである。

例えば「庭に咲いている花は赤い」という事態を対象とする判断の場合、まず、予料によってであれ、あるいは、以前になされた知覚を想起することによってであれ、「庭に咲いている花は赤い」という事態が原臆見において確信の様相で定立される。そして、その後、実際に庭に行って花を知覚し、「庭に咲いている花は緑だ」と知覚された場合、先の判断は、幻滅化をこうむり、その定立のされ方が否定様相へと様相化されるのである。

このような否定判断の捉え方は、ジグワルトらの心理主義の判断論から、ブレンターノやヴィンデルバントらの態度決定説の判断論に至る枠組み全体に共通する否定解釈を踏襲するものである。彼ら判断論者達は、否定判断解釈について論争を戦わせたにも関わらず、基本的図式に関しては共通していた。その共通する図式とは、「否定判断とは、先立つ何らかの判断を前提とし、それを打ち消す(「偽とみなす」)ことによって成立する二次的判断である」という図式である。彼らは共通して、「判断」における「判断されるもの」は常に肯定的であり、否定は、「判断されるもの」と「判断主観」の関係のなかではじめて現れる、つまり、否定は、「判断すること」のなかに位置づけられる、とする。

以下、このように捉えられた否定を、「様相としての否定」あるいは「判断することの側の否定」とする。

図1 「様相としての否定」

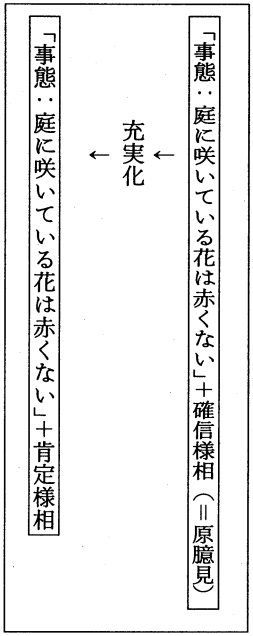


一-二 カテゴリー形式としての否定

それでは、心理主義や態度決定説の判断論と同様、フッサールも否定を、「判断すること」の側にのみ位置づけるのかというとそうではない。『論理学研究』では、「カテゴリー形式としての否定」として、「判断されるもの」の側の否定も、捉えられている。

充実を求める空虚な作用の中には、「カテゴリー形式としての否定」を含んだカテゴリー的対象を対象的相関者とし

図2　「カテゴリー形式としての否定」



て持つものもある。そして、その作用は、「カテゴリー形式としての否定」を含む対象的相関者をもつ直観的作用によって充実されるのである。

例えば、「庭に咲いている花は赤くない」という事態を対象とする空虚な表意的作用は、庭に出て実際に見ることによって、「庭に咲いている花は赤くない」と知覚することによって充実される。

この否定解釈では、否定は、「判断すること」ではなく、「判断されるもの」の側に位置づけられている。先述の判断論者たちと違い、フッサールは「判断されるもの」である「事態」のイデア的性質を認めるため、このことが可能となるのである。

先述の判断論者たちは、「判断されるもの」を、心像として解釈された「リアルな表象（あるいは表象結合）」としたため、「ない」ものについての判断である否定判断は[5]「意識の関係形式 Beziehungsform des Bewusstseins」とせざるをえなかった。しかし、「判断されるもの」のイデア性を認めることで、否定は「判断されるものの側」にも存在できるようになる[6]。そしてこれが、判断論から命題論理学への移行における抜本的改革の一つであり、二つの論理学の根本的な相違である。

このように解釈された否定を、以下、イデア的な存在者である「事態」の中に含まれるという意味で、「イデア的な否定」あるいは「判断されるものの側の否定」とする。

二　二つの否定

フッサールの『論理学研究』においては、右述のように「二つの否定」が共存している。そして、その二つは、それまでの判断論における根本的に異なる否定解釈の二つの立場を反映するものである。ここで、双方の否定解釈の難点と利点について簡単に論じておきたい。

二-一　否定を含んだ論理法則の解釈

まず、否定を「判断すること」の側にのみ位置づける解釈（心理主義や態度決定説の判断論）は、否定を含んだ論理法則の解釈について重大な難点を示す。否定判断を含んだ言表の連続が正しい連続形式として遂行される場合（つまり、「正しい推論」が行われる場合）、例えば、矛盾律という論理法則がその推論の経過を規制しているが、そのさい矛盾律は個々の判断のどの部分を規制しているのだろうか。もし、否定が、「判断すること」の側に位置づけられるとすると、否定のあり方を規制する論理法則である矛盾律は、「打ち消す」という判断主観のリアルな活動を規制する法則であることになる。しかし、論理法則とは、普遍的に妥当する法則であり、それは、判断主観のリアルな心理的活動を規制するものではありえない。[7]

それに対し、「イデア的な否定」を認めれば、矛盾律は、「イデア的な否定」を含んでいるイデア的な存在者「事態」の振る舞いを規制するものとして機能することになり、論理法則の普遍的妥当性を確保することができる。

二-二　奇妙な否定判断の洪水問題

そのような認識から、「様相としての否定」の存在を認めず、「イデア的な否定」のみを認める立場がフレーゲの立場である。フレーゲは、『否定』において「判断されるもの（「思想」）」を判断主観とは独立に存在するイデア的存在者とし、否定を「思想」間の矛盾対当的移行を表すものとして捉えた。しかし、その立場に難点がないわけではない。それを端的に示しているのが、心理主義の代表者ジグワルトの提出した「真なる奇妙な否定判断の洪水問題」（以下、単に「洪水問題」とする）である。[8] ジグワルトは、この問題について説明を与えられることが、自分の否定判断解釈の正当性の根拠であるとしている。

例えば、「石は歌わない。」「正義は黄色くない。」などの否定判断を我々は奇妙なものと感じる。ジグワルトによれば、そうした否定判断が奇妙であるのは、それが、本来的な否定判断でないからである。本来的な否定判断とは、主観の活動のなかで発生してきた「先立つ肯定判断」を打ち消すことによって作られるものであるのに対し、右のような判断では、そのような先立つ肯定判断が自然に発生してこないため、我々には奇妙に感じられるのである。

フレーゲの立場では、この「洪水問題」を説明することは出来ない。「第三の領域」をなす、イデア的な「思想」の領域では、奇妙な思想どころか、そうでない思想も、すべ

ての思想は判断主観とは独立にあらかじめ存在するもの、とされるからである。

我々は、ある実際に遂行される否定判断において、それに対応する肯定判断が何らかのかたちで介在しているはずだ、という実感を持っている。先立つ肯定判断を打ち消すかたちの「様相としての否定」を認めず、「イデア的な否定」のみを認める否定解釈は、そのような我々の実感に即していないものであることを、このことは示している。

二-三　二つの否定の共存

二つの否定を共存させるフッサールの枠組みは、その双方の否定解釈の利点をとったものであるといえる。フッサールは、一方で、「イデア的な否定」を認めることにより、①否定の関わる論理法則が、判断主観内部のリアルな心理的出来事とは関係のないイデア的普遍妥当性を持った法則である、とすることができ、また、他方で、「様相としての否定」を認めることにより、②ある否定判断において先立つ肯定判断が何らかのかたちで関与している、という我々の実感を説明することもできる。

しかし、それは、同時に双方の難点を背負うことを意味している。最も重要な問題となるのは、論理法則に関するものである。

フレーゲは、『否定』において、「様相としての否定」を排除した。それは、論理学から「判断すること」の領域を排除し、それによって徹頭徹尾イデア的な存在者である「判断されるもの」（「思想」＝命題）の学としての命題論理学を成立させるために不可欠なことであった。それに対し、フッサールは、「様相としての否定」を完全に排除しないことによって、我々の実感にそくした否定判断解釈を提示できるのは確かである。しかし、フレーゲ同様、論理法則がイデア的な存在者を規制する普遍妥当的な法則であることの確認は、フッサールの出発点でもあったはずである。フッサールは、決して、「判断されるもの」のイデア性の確認と、それを介して生まれた記号論理学という道具を廃し、扱いにくく複雑な「判断論」に後退しようとしたのではない。しかし、論理法則のイデア性を確保しておくためには、論理法則に「様相としての否定」が関与することは退けられなければならないように思われる。そこで、「二つの否定」が、いかなるかたちで共存しているのか、が問題となる。

三　ライナッハの否定判断論

そのためのヒントを、『論理学研究』の枠組みで具体的に否定判断を扱ったライナッハの『否定判断論について』[9]の否定判断論が与えてくれる。

ライナッハの判断論の第一の特徴は、従来「判断」と称されてきた作用をまったく種類の異なる二つの作用に区別することにある。その二つとは、「主張 Behauptung」としての判断、と「確信 Überzeugung」としての判断、である。「確信」とは事態へと直接に関係する判断であり、「主張」とは言語を介して事態と関係する判断である。言語的判断である「主張」に対し、「確信」は前言語的判断、直観的判断と言うこともできる。このように、判断が二つに分けられることにより、否定判断論も二つに分けられることになる。

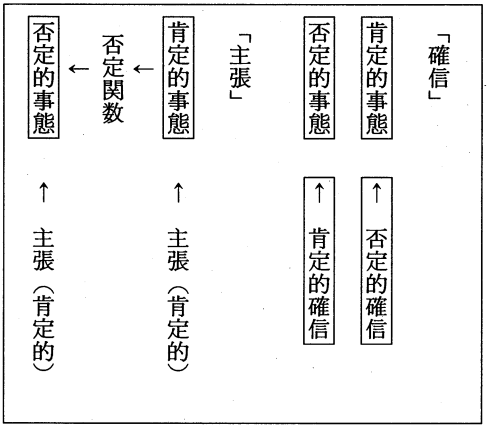
三-一　二つの否定判断論

まず、直観的判断である「確信」の否定判断論では、否定判断は、先立つ肯定的確信を打ち消すことによって生ずる「肯定的事態の否定的確信」である場合と、定立されている対象的相関者が否定的な「否定的事態の肯定的確信」である場合がある。[10] この二つの相違は、フッサールの言葉で言えば、「ある事態を否定的な様相で定立する作用」と「カテゴリー形式としての否定を含んだ事態を肯定的な様相で定立する作用」というふうに言うことが出来るだろう。つまり、確信の判断論では、否定は、「判断すること」の側にも「判断されるもの」の側にも位置づけられる。ライナッハの「確信」の否定判断論は、二つの否定を認める『論理学研究』とほぼ同じ図式をとると言ってよい。

それに対し、言語的判断である「主張」の否定判断論では、判断することの側の否定は存在しないとされる。ライナッハによれば、「主張」においては、常に、否定判断とは、「否定的事態の（肯定的）主張」である。「主張」においては、否定は、「判断されるもの（事態）」の側にのみ現れるのである。[11]

そして、「主張」としての否定判断における、「事態」の側に現れる否定を、ライナッハは、「あらかじめ存在する諸事態の間の移行を表現する関数」として捉える。ライナッハは、「ない」という語の分析の結果、「主張」において、事態の中に含まれている否定語は、ある事態から矛盾対当的事態を生み出す関数Funktion[12]である、とする。また、「否

図3　ライナッハの否定判断論



定関数Negierungsfunktion」によって否定的事態が創出erzeugenされるわけではなく、否定的事態は、あらかじめ存在していることについても強調している。[13]「主張」の否定判断論は、「イデア的な否定」のみを認める点や、事態の判断主観からの独立性を強調する徹底的なプラトン主義的事態観をとる点において、フレーゲの判断論と共通するものであると言える。

三-二　二つの否定の共存の仕方

つまり、「二つの否定」は、ライナッハの立場では次のように共存していることになる。

論理法則が規制するのは、言語的判断である「主張」に現れる否定であり、その否定は、イデア的な事態間の移行を表す「矛盾対当的関数」である。そして、「様相としての否定」は、それとはまったく異なる対象への関係の仕方である「確信」の否定判断論で現れるものである。

言語的判断である「主張」を特別視し、そこでは「イデア的な否定」のみを認めることによって、ライナッハは、「様相としての否定」の論理法則への関与を退けることができる。また、「確信」において「様相としての否定」の存在を許すことによって、ジグワルトの「洪水問題」の説明も可能であるように思われる。このようにライナッハの否定判断論は、「二つの否定」の共存によって先に提示された二つの問題（「論理法則のイデア性の問題」と「洪水問題」）を解決していると言える。

三-三　フッサールとの違い

否定判断論という個別問題の解決という観点からすれば、ライナッハは成功している。しかし、それはフッサールの求めた道ではなかった。フッサールとライナッハの両者の最も重要な違いは、事態観である。プラトン主義的事態観を徹底するライナッハの枠組みでは、「主張」において現れる「イデア的な否定」は、判断主観とは独立にあらかじめ存在する「事態」の間の移行関係を表すものである。それに対し、「様相としての否定」は、判断主観と「事態」の関係の中で現れるものである。したがって、ライナッハの枠組みでは、「イデア的な否定」は、「様相としての否定」とは無関係に、イデア的な世界の中の事態の移行関係として、あらかじめ存在するものである。二つの否定は、まったく異なる作用である「主張」と「確信」において、それぞれ現れる否定なのである。

ここで、なぜ、フッサールにおいて「様相としての否定」が存在する必要があるのか、について考えてみなければならない。

先に、我々は「イデア的な否定」と並んで「様相としての否定」を認めねばならない理由としてジグワルトの「洪水問題」をあげた。しかし、その問題は一つの試金石なのであって、論理学の哲学における重要な関心は、その説明の可否自体にあるわけではない。論理法則のイデア性を確保しながら、「洪水問題」にうまい説明ができる、ということだけで事足りるわけではないのである。ここで重要なのは、次の点である。すなわち、「イデア的な否定」の持つ論理的性質を主観的側面にさかのぼって問うこと、つまり、「様相としての否定」へとさかのぼって問うこと、の可能性である。フッサールの論理学の哲学において「様相としての否定」が存在しなければならない理由はまさにこの点にある。

そうであってみれば、フッサールは、ライナッハのようにプラトン主義的事態観を徹底するわけにはいかない。確かに、ライナッハも「主張」は、その基盤となる zugrundeliegen「確信」を伴ってはじめて成立する、というように二つの判断の「基づけ関係」を論じており、その中で、「イデア的な否定」と「様相としての否定」の関係を論じることは可能である。しかし、プラトン主義的事態観をとる限り、ライナッハの枠組みでは、「イデア的な否定」と「様相としての否定」の間の「発生的関係」を論じることは出来ない。

そして、この「カテゴリー形式としての否定」の「様相としての否定」からの「発生」こそが、論理法則の主観的

側面にさかのぼっての考察を意図するフッサールの論理学の哲学において重要な点なのである。

四　フッサールの否定論

そこで次に、「二つの否定」の共存と、その発生的関係の分析、という枠組みをとるフッサールの否定論を、『論理学研究』以後の枠組みを使って提示してみたい。

四-一　「カテゴリー形式としての否定」と「様相としての否定」の関係　――自我の視線の向けかえ――

まず、二つの否定の間の発生的関係については、すでに、『イデーンⅠ』において、「自我の視線の向けかえ」によって説明されている。

ある体験が幻滅化によって「否定様相において対象を定立する体験」へと様相化された場合、自我は、一方で、「否定する意識の中に生きる」、つまり、「否定を遂行する」こともできる、その場合、先の例でいえば、「庭に咲いている花は赤い」という事態が否定様相において定立されているわけである。しかし、自我は、「同じ体験」のなかで、「包括的に把握する視線」を、「抹消線を伴っているもの das mit Strich Versehene」へと向け、それによって「抹消線をひかれていること」も対象のなかに含めたかたちで対象を定立することができる。そして、その場合、先の体験は、新しい原臆見として端的な確信様相で対象を定立する体験として機能することになる。[14]（次頁図4参照）

四-二　『経験と判断』における発生的分析

さらに、「自我の視線の向けかえ」によって関連付けられる「様相としての否定」と「カテゴリー形式としての否定」の関係は、『経験と判断』[15]に至って、自我の能動性の程度差による意識の層区分のなかで捉えられるようになる。[16]「二つの否定」の間の移行の役割を担う「自我の視線の向けかえ」の行われ方は、意識の活動の層の相違に応じて、つまり能動性の程度差によって異なるのである。

この分析の登場をまってはじめて、フッサールの否定論の全体を提示することが可能となる。

四-二-一　否定の起源　――前述定的層における幻滅化――

「自我の視線のむけかえ」の「自発性」のない「受容性の層（前述定的判断の層）」において、否定はその起源を持っ

ている。受容的層においては、自我の活動は、より下層の「受動的層」において受動的に構成された刺激の総合に促されて「傾向」として進む。そこでは、自我は自発的な意志を持たない。ただ、この層おいても、対象の構成のなかで、予料が働いている。

例えば、前面が見えている「赤く丸い球」をみているとき、自我は、裏面も「赤く丸い」という予料をもっている。

図4　視線の向けかえ

「事態：庭に咲いている花は赤い」　＋確信様相（＝原臆見）
←
幻滅化
←
「事態：庭に咲いている花は赤い」　＋否定様相
←
自我の視線の向けかえ
←
「事態：庭に咲いている花は赤い」＋否定様相　＋否定様相
＝
「事態：庭に咲いている花は赤くない」＋確信様相（＝新たな原臆見）

自我は、自発的に何かを産出しようという意志を持つことなしに、これまでみえていなかった側面に対する期待志向（＝予料）を生み出し、それを充実していこうとする。そして、この過程自体が、「具体的な対象（この場合では赤い球）」を構成するのである。しかし、裏面の「赤く丸い」という予料を充足していくなかで、「緑で窪んだ」という印象が現れた場合、先の予料は「幻滅化」をこうむる。それによって「赤く丸い」という予料として定立されていた対象的相関者は様相化されて「否定」「そうでない」という様相を帯びて定立されることになる。

受容的層においては、ここまで、である。具体的な対象の構成の際に現れる予料のなかには、「否定」的な対象的相関者が現れることはない。したがって、この層において

は、「否定」は、「様相としての否定」でしかない。そして、これが、高次の層における否定の起源である。起源において、「否定は、本質的に意識の変様 Modifikation であり」、「否定にとって本質的なのは、既に構成された意味 Sinn の上に、新しい意味が、先のものを排除 Verdrängung しながら、覆い被さること Überlägerung である。」[17]

四-二-二　述定的層における「カテゴリー形式としての否定」の発生

次に、述定的層でおこる、「カテゴリー形式としての否定」を含んだ「事態」の発生、つまり、「否定的事態」の発生はいかにして起こるのかについてみてみたい。

述定的層における自我の活動の最大の特徴は、この層において、自我の能動性は「自発的」に「認識への意志 Wille zur Erkenntnis」[18]をもって対象の構成に関与し、そこでは、自我の「視線のむけかえ」が自発的におこなわれており、自我は「認識財産として知識を確定しよう」という目論見で活動をおこなう、ということである。この層において、自我は、経験によって得たものを、他人に伝達したり、後の自分のために定着保存しておいたりして、「認識財産」として確定しようとする意志を持つのである。

そのような性質を持つこの層では、次のようなことが起こる。

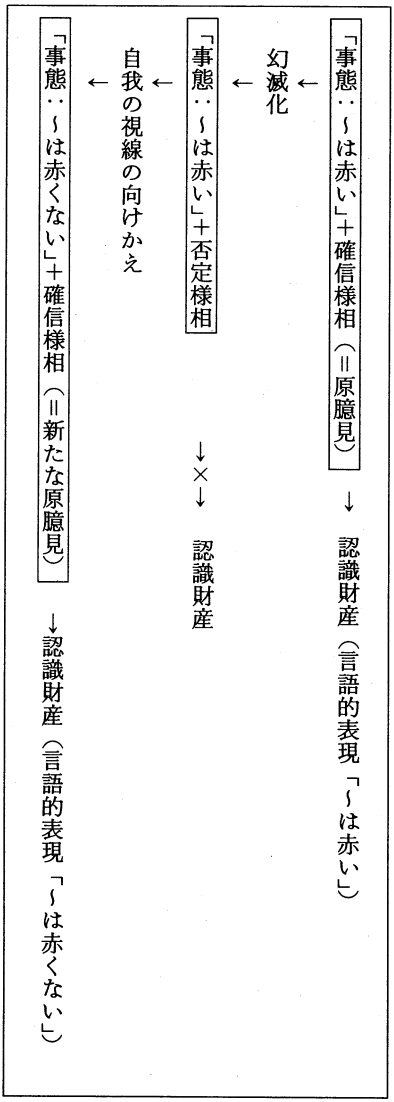
例えば、「事態：庭に咲いている花は赤い〔＋予料〕」が幻滅化をこうむり、「事態：庭に咲いている花は赤い〔＋否定様相〕」という体験が生じたとする。この層において、自我は、この体験を認識財産として定着させようという意志をもつ。しかし、この体験は、例えば、「事態：庭に咲いている花は緑だ〔＋知覚〕」との抗争に負け、一旦、自我の統一から追い出された体験である。幻滅化の過程で、自我は、同じものについての二つの異なる体験（「～は赤い〔＋予料〕」と「～は緑だ〔＋知覚〕」）によって一旦分裂し、その後、「～赤い」を追い出すことによって、統一を取り戻したのである。抗争に負けた方の体験は、幻滅化され否定様相において対象を定立している体験として残ってはいるが、そのままでは自我の統一のなかに参画して認識財産として機能することはできない。「事態：庭に咲いている花は赤い」を「妥当しない」ものとして定立している体験は、そのままでは、他人や未来の自分が使用できるような知識として機能することはできないのである。

「幻滅化の経験」そのものを、つまり、「様相としての否定」そのものを認識財産として定着させるには、つまり、

未来にわたっての認識財産として統一的自我の一部に参画させるためには、一旦、抗争に負けて自我の統一から追い出された体験は、「視線の向けかえ」によって、新しい原臆見として、「事態：庭に咲いている花は赤くない〔＋確信様相〕」へと移行させられなければならない。そうしてはじめて、幻滅化の体験自体が、認識財産として機能することができるのである。

したがって、この層では、「様相としての否定」は即座に「カテゴリー形式としての否定」へと移行させられるよう方向づけられているのである。

図5　述定的判断の層における否定判断の発生



四-三　問題の解決

以上の考察から、フッサールの枠組みでの否定判断論が、「イデア的な否定」と「様相としての否定」の両立をいかに果たしているかを見て取ることができる。最後に冒頭で提示された二つの問題についてのフッサールの枠組みでの解決を提示しておく。

「洪水問題」について

「様相としての否定」を否定の発生の起源とすることによって、フッサールは、否定判断の発生において、それに先立つ肯定判断がいかに関与しているかについて説明することができ、ジグワルトの提出した

「洪水問題」の説明が可能である。ジグワルトのいうような奇妙に思える無限の真なる否定判断は、自我の活動によって起源から構成されたものではない否定判断であり、その否定判断の発生の歴史のなかに、自我の経験のなかで実際に遂行された予料としての肯定判断が関与していないのである。

論理法則について

論理法則とは、述定的層において産出されるカテゴリー的対象を規制する規則であって、自我が「認識への意志」をもって自発的に活動するこの層では、「様相としての否定」は「カテゴリー形式としての否定」へと移行されるよう常に方向づけられている。

論理法則は、こうして産出された「カテゴリー形式としての否定」をうちに含んだ「事態」を規制するものであり、そこには「様相としての否定」は関与してこない。

結び

フッサールの否定判断論における問題解決の図式は、問題解決自体に関して言えば、ライナッハのものと大きな差はない。しかし、重要なのは、フッサールの分析の示唆する次のような点である。

論理法則は「イデア的な否定」を規制する法則である、しかし、否定の真正なる意味を規定するためには、したがって、否定を含む論理法則の真正なる意味を規定するためには、否定の起源について、つまり、「幻滅化」や「様相としての否定」について探求しなければならない。

そして、否定の起源である「様相としての否定」の振る舞い、例えば、それが「自我の視線の向けかえ」によって「カテゴリー形式としての否定」へと移行する過程の分析など、は、志向性の本質構造を探求する現象学の対象領域であり、直接的に論理法則についての分析ではない。それは、むしろ、論理法則を基づけるより根源的な考察なのである。そしてそこで行われるのは、例えば、「視線の向けかえ」によって表現される、「ある存在様相を持つ志向的対象が、その存在様相も含めた形で新しい志向的対象となりうる」というような志向的体験の「注目すべき本質特有性」[19]の発見と探求の作業である。（了）

注

(1) Husserl, E., *Logische Untersuchungen 1, 2-1, 2-2.* Max Niemeyer, Tübingen (1968). [立松他訳『論理学研究Ⅰ～Ⅳ』

みすず書房（一九六八―一九七六）］ここで出てくる「幻滅化」「カテゴリー形式」などについては、特に第六研究を参照。

(2) 心理主義と態度決定説の否定判断論とフレーゲの否定判断論についてのより詳しい記述は、拙論「否定判断について ――心理主義からフッサールまで――」『哲学・科学史論叢』二（二〇〇〇）を参照。

(3) Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Erstes Buch*, Husserliana 3 (1976). ［渡辺訳『イデーンI―I』『イデーンI―II』みすず書房（一九七四―一九八四）］（以下、Ideen とする。また、ページ数は一九一三年刊のオリジナル版のものを記す。）

(4) Ideen, S. 218.

(5) Windelband, W., *Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil*, J. C. B. Mohr, Tübingen (1921), S. 169.

(6) これが、フレーゲが『否定』(Frege, G., "Die Verneinung (Logische Untersuchungen: Zweiter Teil)", *Kleine Schriften*, Georg Olms, Hildesheim (1990). ［藤村訳『フレーゲ哲学論集』岩波書店（一九八八）］）で論じたことである。

(7) 実際、判断論者達は、この問題の解決に最も頭を悩ませたのであり、この問題の解決法こそが否定判断論争の主題なのであった。例えば、心理主義は最終的に論理法則を心理的出来事を規制する自然法則であるとし、新カント派のヴィンデルバントは、「判断主観のリアルな活動を規制する法則がいかにして客観的妥当性を持つに至るのか」を探求することが哲学の課題であるとした。

(8) Sigwart, C., "*Logik Bd. 1 (5. aufl.)*", J. C. B. Mohr, Tübingen (1924). S. 156.

(9) Reinach, A., "Zur Theorie des negativen Urteils", *Gesammelte Schriften*, Max Niemeyer, Halle (1921).

(10) Ibid., 93.

(11) Ibid., 106.

(12) Ibid., 103.

(13) Ibid., 104.

(14) Ideen, S. 219.

(15) Husserl, E., *Erfahrung und Urteil*, Felix Meiner, Hamburg (1985). ［長谷川訳『経験と判断』河出書房新社 一九七五］

(16) 発生的分析の中では、意識活動の層は、大きく、①「受動的 passiv」な層と②前述定的判断の層（「受容性 Rezeptivität の層」：受容的能動性の層）と③述定的判断の層（「自発性 Spontaneität の層：自発的能動性の層」）に分けられる。

(17) Ibid., S. 97.

(18) Ibid., S. 232.

(19) Ideen, 217.

（鈴木 俊洋・すずき としひろ・東京大学）

現象学的心理学の一展開

——David Katz の色彩の現象学——

染谷昌義

はじめに

色は事物・対象の性質なのだろうか。それとも経験・主観の性質なのだろうか。近年この問題は、心の哲学の流行に伴って、また脳を含む視覚神経系の生理学的機構が解明されて行くにつれて再び浮上してきている。[1] 一方で、わたしたちは色を対象の性質であると素朴に思っている。たとえば、リンゴの赤色は、外界に存在するリンゴの表面に定位している、不変な性質であると思っている。他方で、こうした色彩知覚経験の科学的説明は、物理的な光刺激に始まるエネルギーの変換過程の途上もしくは果てに形成される主観的感覚として色を捉える。外界に存在するのは様々な波長やそれを反射する物体であり、リンゴの赤色は外界に存在せず、光刺激を処理する神経機構に随伴するだけであるという。[2] こうして、一方で日常的な色知覚経験を理解しようと望みながら、他方で色知覚についての科学的な発見事実を重ねたときに、色の本性を巡る問題が発生する。そうした事実を重ねれば重ねるほど、事物の性質としての色のリアリティーは消し去られ、色の存在について懐疑的にならざるを得なくなる。

さて、こうしたジレンマの原因はどこにあるのだろうか。それは、知覚経験の捉え方、一体何をもってして色知覚経験の本質とするのか、その本質の捉え方が曖昧であり、明確でないところにあると考えられる。なぜなら、光刺激に始まる因果的なエネルギー変換過程を色知覚の本質と見な

すのか、それとも色を事物対象の性質として知覚する日常的な経験を色知覚の本質と見なすのかによって、色知覚を理解するために解明しなければならない事柄や、色知覚についての科学的説明が妥当する範囲と限界とが異なってくるからである。

本稿では、現象学的な知覚観に基づいて色を考察したダヴィット・カッツ（1884-1953）という心理学者の知見を検討し、色知覚体験の本質的構造を明らかにする。その上で、先に提示した色の本性を巡る問題に解答を与える。こうした作業の目的は、色彩知覚を例にして、従来の諸科学のアプローチとは異なる現象学的なアプローチ（現象学的心理学）が持っている意義を確認することにある。そして、そうした色を巡る現象学的な考察は、現代の色彩知覚論の中にも十分活かすことができることを示唆してみたい。

なお、カッツは、色のモード（様相）を分類した最初の人物として有名であり、色彩関係の著作には、必ずといっていいほどカッツの色の現れ方の分類（表面色・面色・空間色など）は記載されている。[3] その意味ではカッツの色の現象学は現代においても評価されていると言えるが、カッツの考察で最も重要と考えられる色体験の基本的原理―連鎖連合―とその意義についてはまったく触れられていない。本稿では、色彩心理学が今まで取り上げてこなかったカッツの色の現象学に光を当てる。

一　色の現れ方、表面色と光の遠近法

カッツの色の考察が従来のものと大きく異なる点は、色の属性として通常考えられている色相・明度・彩度以外の属性、現れ方（Erscheinungsweisen）という属性を色に認めた点である。色の現れ方とは、色という対象が知覚される際の、その基本的な与えられ方を意味する。例えば、スポットライトの青色、折り紙の青色、空の青色、カクテルの青色、これらはすべて青色であるが、これらそれぞれの青色は、発光体として（発光色 Leuchten）、紙（事物）として（表面色 Oberflächenfarbe）、視空間を満たす媒体として（面色 Flächenfarbe）、或る体積を充溢した空間として（空間色 Raumfarbe）というように、それぞれ異なった与えられ方をしている。このようにわたしたちが知覚において出会う色は、すでに何らかの対象、対象の構造組成と一体となっており、対象への指示（志向的性格）を含まない色に出会うことはあまりない。[4] カッツの考察はこうしたそれぞれの現れ方の違いを詳細に記述してゆくところから始

まる。本稿では特に事物の色である表面色を主題的に取り上げる。

表面色とはカッツの規定に従えば、対象の表面に定位される奥行きを持った色である。表面色が存在する相対的な位置と方向定位は明確に規定でき、また表面色は表面の構造、肌理（Körnung）を示し、表面の堅さ、柔らかさ、滑らかさ、材質（鉄性なのか、木材性なのか、紙なのか、布なのか）を呈示する。[5] さらにこの表面色だけが、その他の現れ方（面色・空間色など）とは異なり、照明の影響を受けて現れ方の変様体（二次的な現れ方のバリエーション）を持つことができる。[6] 表面色であることは変化しないが、光源からの距離と照明の強度、照明の質の影響を受けて表面色がまとうその都度その都度の色の質が変化するのである。

しかし、わたしたちはそうした質の変化を文字通り表面色の変色とは知覚せず、一方で変化した照明を、他方で事物表面に事物の性質として恒常的に在り続ける色を知覚する。対象の不変な形態や大きさが視点位置に依存してその現れ方を変えるのが視覚空間の遠近法的構造であるのと同様に、表面色が照明に依存して現れ方を変える事態はカッツによって「光の遠近法（Lichtperspektive）」と呼ばれた。[7] たとえば、白い紙は窓辺で見ても、部屋の隅の薄暗いところで見ても同じ白色として知覚されているが、窓辺の紙と部屋の隅の紙は全く同じあり方で現出しているわけではない。前者は明るい照明下での白色、後者は暗い照明下での白色として、二次的な現れ方の違いがある。したがって、表面色の知覚とは、表面色の二次的現れ方の変化、照明によってもたらされた現れ方の変化の中から、事物に恒常的に備わる表面色と変化する照明とを把握することなのである。カッツの用語を用いるならば、わたしたちは照明の影響を受けた「見掛けの色（scheinbare Farbe）」の体験を通して、対象の性質として、対象に恒常的に備わっている対象「本来の色（eigentliche Farbe）」[8] を知覚するのである。

では見掛けの色と本来の色の違いはどこにあるのだろうか。照明は任意に変化し、日照下、部屋の中の人工照明下、時刻、天候、表面色と視点や光源までの距離など、表面色のおかれる状況に応じて多様な見掛けの表面色が現れる。結局のところ、どの照明下での表面色も見掛けの表面色ということになってしまうのではないだろうか。

これについてカッツは、以下のような説明を与える。対象の表面構造・表面の肌理が明晰に示されている際の表面色が「客体本来の色」であり、この本来的表面色が現れて

いる際の照明、或る一定の強さの幅を持った照明が「ノーマル照明」であると。[9] なぜなら、表面色が示している表面構造・表面の肌理は、わたしたちが対象の何であるかを、つまり対象の素材を視覚的に把握する際に極めて重要な情報（Auskunft）となるからである。通常わたしたちは対象の材質をより正確に視覚的に把握しようとするとき、その対象を、表面構造が適切に示される照明状況下に持ってくることを当然のように行っている。表面構造を鮮明に示すような照明状況下に現われている色こそが、対象が何であるかを知る上で、その他の照明下で現れる色とは異なる特権性、特有の認識価値を持っているのである。[10] 紙であること、或る範囲内の照明状況とその照明下で現れる色とがあらかじめ特定されているのである。

しかしながら以上の説明は、本来的表面色が現れる際の照明状況の限定でしかなく、ノーマル照明下からずれた照明下で現出しているのは、やはり見掛けの表面色である。非ノーマル照明下では、本来的表面色が現出しておらず、見えていないのならば、そうした照明下で対象本来の表面色が知覚されるという事態をどのように理解すればよいのだろうか。先の例をもう一度考え直して見よう。窓辺のノーマル照明下で白く現出している色をA、部屋の隅という非ノーマル照明下で幾分灰色がかって現出している色をBとする。カッツによればAとBとの間には、①際立ち（Ausgeprängheit）の違い／示される表面構造の明晰さの違い、すなわちAは表面構造を明晰に示すが、BはAほど明晰には示さない、という違いと、②主張性（Eindringlichkeit）の違い、すなわちAはBよりも、知覚者に自己を強く押し付けているような印象を抱かせる、という二つの違いがある。[11] わたしたちはBという現れ方から、その表面色自体の性質としてよりも、Aが異なる照明環境下に置かれた際にAが示す性質を知覚しているのであり、見掛けの表面色Bのもつ際立ちや主張性は本来的表面色Aの際立ちと主張性からのズレを指示している。言い換えれば、わたしたちはBに固有な際立ちと主張性から、それがノーマル照明下に置かれたときに示すであろうAを知覚しているのである。そしてAとBとの主張性と際立ちの違いは、まさしく照明の違い、空間的位置の違いとして知覚され、この紙の本来の色は照明環境が変わっても同一のままであり続けることを確信している。BがAの「変色」した様態だと知覚されることはない。視野内に現出しているBは、その対象の本来の色ではなく、Aの射映、或る任意の照明環境下での、Aの

現相なのである。わたしたちが判断する対象の本来の色とは、ノーマル照明下で現出するAを指す。心理学で研究されている色の恒常性とは、こうした色知覚体験の志向的性格なのである。[12]

二　連鎖連合

以上のことをまとめれば、照明に影響された表面色の様々な二次的現れ方は、本来的表面色の射映であり、この射映の変化の中から変化しない一つの本来的表面色（現出者）と照明（現出者）が知覚されるということになる。しかしながらAもまた現出であることには注意しなければならない。たしかに本来的表面色は対象認識に関して、その他の見掛けの表面色とは違って特権性を持っている。わたしたちは、知覚された本来的表面色、紙の白色を、対象の即自的性質と見なす。しかしそれは、対象認識を目指すという関心に導かれた上での表面色の特定化である。もし表面色知覚が必ずしも対象認識を目指すだけに限定されないものであるとしたら、恒常性現象において本来的表面色を知覚することだけを特権化するのはおかしくはないだろうか。本来的表面色もまた一つの射映・現出・現れ方でしかないのである。この現れ方は、フッサールの言う「最適現出（Optimum）」[13]と同義であり、原理的には「自分こそ絶対的な所与をもたらす現れ方であると要求する権利を持っていない」[14]。表面色知覚を、最適現出と見掛けの現出との志向的関係に限定するだけでなく、対象認識に限定されない、より広い文脈で検討する必要がある。

たとえば、歩行している際に眺められている道路・電柱・家々の壁などの表面色は、天候や時刻や視点位置が変わって見掛けの表面色が変化するとはいっても、その変化を射映として対象の本来的表面色が知覚されているとは言い難いのではないだろうか。こうした場面では、どんな表面色が対象本来の色であるかどうかが問題なのではなく、表面色は見掛けの表面色であろうが本来的表面色であろうが、歩行をガイドするために必要な眺めであって、この眺めは、表面色を持った対象が存在することを指示しているだけであると考えられる。仮に真夏の晴天下の道路の表面色が本来的表面色であったとしても、歩行者にとっては、それが冬の曇り空の見掛けの表面色の現出でもあり、黄昏時の見掛けの表面色の現出でもある。いやむしろ本来的表面色と見掛けの表面色のどちらを現出者とするかということは、歩行における表面色の眺めにとってはどうでもいいことで

あり、本来的表面色の特権性はあまり意味を持たないと考えられる。歩行という身体的行為にとって重要なのは、不変な本来的表面色の知覚なのではなく、どのような照明状況においても対象が一定の色を持つということ、つまり表面色であること／表面色性の知覚なのである。

カッツは、色の恒常性の問題を考察するに当たって、先の本来／見掛けの志向的関係を最終的な解答とせず、この点にまで踏み込む。そして、本来／見掛けといった現出の区別とは独立した「一定の色（feste Farbe）」という概念を導入する。[15] 本来的な色がノーマル照明下での色であるのに対して、一定の色とはノーマル照明をも含めたあらゆる可能な照明にさらされても、対象の性質として、対象に不変のままに備わる色である。カッツは「なぜわたしたちは色を客体の一定の（fest）性質として客体に帰属させ、照明の変化によってもたらされた対象の偶然的な状態として把握しないのだろうか。たとえば、対象の温度が上昇したというようには把握しないのだろうか」（Katz 1911 s. 372）と疑問を呈している。ここで問われているのは、表面色の様々な二次的な現れ方をすべて等価に扱ったとき、これらの現れ方が本来／見掛けを問わず、表面色の現出、言い換えれば面色や空間色といった他の現れ方ではなく、他ならぬ事物表面の一定の性質としての色の現出であることがなぜ可能なのかということである。そしてカッツは、この問題への解答として、わたしたちの色体験が、照明と照明されたものとを分離するように構造化されている点を指摘するのである。

> 「日常的な色体験から、色を事物の一定の色として意識することが結晶化するのであり、この結晶化が遂行されるや否や、同時に、一定の色の相関者として、客体の受けている照明の方は、客体の色印象の変化を引き起こす要因、知覚条件が変化した際にはっきり知覚できる要因として意識されることになる。」（同上 s. 373　傍点はゲシュペルト）

しかも照明と照明されたものとの分離は、一瞬一瞬になされるのではなく、断絶せずに表面色知覚の進行の中で斉一的に遂行されなければならない。対象の一定の色としての表面色が知覚されるためには、照明と照明されたものが分離され、この分離した体験が統一的に綜合され、連鎖を成して時間的に展開してゆかなければならないとカッツは考えるのである。ここにカッツの深い洞察がある。表面色が恒常的であるのは、本来／見掛けの区別に先だって、任意の照明変化に遭遇しても、常に紙の表面にはその性質と

しての一定の色が備わることが保持され続けているからである。そしてそれが可能なのは、そもそも表面色知覚が照明の成分と照明されたものの成分とに分離するように構造化された体験の連続だからである。この構造化された体験が斉一的に系列化して時間的に進行してゆくからこそ、色は表面色であり続けることができる。紙は窓辺から部屋の隅へ、更に電灯の下へ……と次々に様々な照明下に置かれることになるが、それでも紙の色が同じであることを、紙の同じ色を知覚し続けるのは、照明と照明されたものを分離した体験同士が、照明の成分は照明へ、表面色の成分は表面色へというように斉一的に未来に向かって接合されてゆくからなのである。そうした分離体験の時間的進行が、表面色知覚体験の構造なのである。

「……非常に多様な個々の照明同士の間には、もしくはこれらの照明と共に与えられている非常に多様な個々の色同士の間には綜合が成立している。わたしたちは、体験可能なすべての照明の所与が内的に連関していること、またそれらが互いに移行可能であることを直接知っている。異質な照明印象、橋を架けることのできない孤島としての照明印象は存在しないのである。……互いに同等な色印象が数多く与えられる系列を通して上位の統一体が成立している。」(Katz 1930 s. 469-70)

対象の一定の性質としての表面色は、照明と照明されたものとを分離する体験の系列化によって成立した「上位の統一体」である。カッツは、こうした体験の系列化を「連鎖連合(Kettenassotiationen)」または「照明の綜合(Synthese der Beleuchtung)」[16]と命名した。この連鎖連合の特徴は以下のように三つにまとめられる。

①連鎖連合の要素は、照明されたものと照明との連鎖対である。

連合の要素となる表面色の現われは、表面色(照明されたもの)と照明という二つの成分からなり、これらの結合は経験によって確立されるのでもないし、たとえ抽象的な思考によってであろうと一方なしで他方を考えることは不可能である。表面色と照明は連合される二つの要素なのではなく、内的に連関した両者の不可分な「連鎖対」[17]こそが時間的に連合されてゆく要素である。この要素は表面色と照明の「所産/積(Produkte)」である。

②連鎖対同士は互いに内的な親和性を持った系列、すなわち連鎖連合を形成する。

或る照明とその照明下での表面色の現われは、別の照明とその照明下での表面色の現われから由来し、再びもとに戻ったり、新たな照明とその照明下での表面色の現われに至るという形で、照明と照明されたもののセット同士は相互にお互いを内的に指示し合い、支え合っている。この互いに指示し合う体験の連合関係は、連鎖対同士が同時的もしくは継起的に与えられる頻度が多いか少ないかにかかわらず、互いに内的な連関をなしている。そして連鎖対という連合の要素が、可変量（照明）と不変量（照明されたもの）両者の所産／積であるという要素の本性（①）は、要素連鎖を体験することで取り出されてくる。連鎖対体験同士の連合、すなわち連鎖連合は、照明と照明されたものが分離された体験の系列化であり、この系列化は判断や推論あるいは想像や想起に媒介されてなされる外的な連合ではなく、連鎖対自身の中に含まれた他の連鎖対への内的親和性（innere Verwantschaft）によって接合された連合である。

③連鎖対系列の形成は非連続的にも為され得る。

或る連鎖対体験から別の連鎖対体験への移行が緩慢なものであろうと、急激なものであろうと、また連鎖対体験が連続的でなく断片的であろうと、連鎖対体験系列は成立する。連鎖連合形成に時間的要因はそれほど大きくは依存していない。紙が窓辺から部屋の隅に移動される速度に関係なく、照明の成分と表面色の成分は整合的に分離され続ける。また障害物に遮蔽されたり、まぶたを閉じたり、視線を別の方向に向けたりして、一旦は連鎖対体験を所有しなくなった、もしくは連鎖対体験が断片的になされたとしても、連鎖連合は形成される。[18]

以上の議論を踏まえて、カッツが想定していた表面色知覚体験の本質をまとめてみたい。今現実に体験しているのは照明と照明されたものを対とする連鎖対であり、この連鎖対体験は、可能的な照明状況に対応した可能的な連鎖対体験系列を内的に指示している。そして体験されている連鎖対が、この連鎖対体験系列の中の一つの項であることによって、連鎖対内の二つの成分、すなわち照明と照明されたものは分離される。照明と照明されたものが、可能的な連鎖対体験系列の地平構造の中に取り込まれ、囲まれているという仕方で、それぞれを知覚している際に体験はすでに構造化されているのである。したがって表面色を知覚するとは、可能的な照明変化に対応した可能的な表面色の現われ変化の系列（地平）を先取り、この可能的な地平の中

に、現在体験している表面色の現われを位置付けることなのである。表面色が現出している際には、この表面色は、様々な照明下で呈するであろう変化の可能性の途上にある。その意味では、事物の性質として事物に固有に備わる表面色とは、照明の変化に応じてこの表面色が今後示すであろう変化のパターン全体と言い換えられる。

もちろん可能的な連鎖対が内的に指示されているとは言っても、今後体験してゆくであろう連鎖対体験系列の全貌は明確に規定されてはいない。表面色―照明されたもの―だと思っていた色が、実は照明―光のスポット―であったというような見間違いの可能性は常にある。しかし未来の可能性は全くの闇、絶対的に無規定で、まったく知られていないというのではなく、曖昧ではあるが方向づけられており、表面色の現われが照明状況の変化に応じて、今後どのように変様してゆくかということが指し示されている[19]。そしてこうした「系列形成が有意味になされている限りは、断片的にしか与えられていなかった系列に、中間項を内挿したり、外挿したりすることも可能となる［先述した連鎖連合の特徴③］。生まれて初めて体験された新しい照明印象であっても、それが完全に孤立し、把握できないということはない。体験された系列が有意味であれば、全く新しい照明印象であっても橋は架けられる」（Katz 1930 s. 475［　］内筆者）のである[20]。

三　連鎖連合の意義と色の存在論

以上が、カッツが探求した色知覚体験の本質である。最後に、連鎖連合の意義とは何か、そしてカッツの考察を手がかりに色（表面色）のどのような存在論が帰結するのかを考えてみたい。

わたしたちは連鎖連合がうまく形成できない、したがって表面色と照明をうまく知覚できないような状況下に置かれたとき、どうするだろうか。そうした場合、今度は自分から体を動かし、視点を移動させ、新たな照明を導入することによって連鎖連合を持続的に形成させようと「努力」すると考えられる。表面色と照明が判然と分離できないような薄暗闇では、視点を表面色に接近させるだろうし、まったく表面色が現れていない暗闇では、電灯や懐中電灯をつける。ぎらぎらと照りつける真夏の日照下では、目をすぼめたり、サングラスを掛けて事物の色を見ようとする。道具を用いて意識的に照明条件・観察条件を変える身体的行為から、視点移動さらには瞳孔の調節やまぶたの開閉と

いった無意識的な身体動作に至るまで、表面色知覚がそのままでは成功しない環境下では、わたしたちの方が何らかの行為・努力をすることによって表面色を現出させようとする。これは言い換えれば、照明を操作してその照明に対応した表面色の現われを導入すること、つまり知覚者が自らの行為において連鎖連合を形成し維持しようとすることに他ならない。そしてそれが可能なのは、細部に至るまでは明確ではないが、連鎖連合の未来の展開をわたしたちが「知っている」からではないだろうか。「このような照明を導入すれば、表面色はこれこれに現れる／それとは別のように照明を導入すれば、表面色はしかじかに現れる」という連鎖連合についての知識を利用して、わたしたちは自らの行為を選択しているのではないだろうか。しかもこの「知識」の利用／行為の選択は、推論や想像でないことは明らかだろう。表面色がどのように現れるかをいちいち思考したり想像したりするまでもなく、新たな照明導入は即座に行われるのである。身体的行為は、連鎖連合に「動機付け」られ、ほとんど自覚されることなく、自動的に規整されているのである。色が事物の一定の性質であること、しかも、わたしたちの身体的行為も色を事物の一定の性質として現出させようと促され遂行されていること、これが色体験の基本的原理であり、連鎖連合という原理である。今や連鎖連合は、可能的な照明と可能的な表面色現出の体験系列が光の遠近法的制約下で地平を形成し、それが動機付けた身体的行為によって地平が充実されてゆく原理と見なすことができる。

もしこうした考え方が正しいとするならば、そして、上述した極端な照明条件下（暗闇、真夏の太陽）に限らず、色を用いたわたしたちの行為一般が連鎖連合による規定を受けていると考えることができるならば、連鎖連合の最大の意義とは、環境内の事物の存在、そして世界（環境）の存在をわたしたちに気づかせることであると考えられる。視覚風景が、知覚者の視点位置、光源と視点位置との位置関係、光源と対象との位置関係の変転と共に変化しながら、照明と照明されたものとに分離され続ける—分離させようとする—ことによって、わたしたちは対象存在に気づき、対象との諸々の関わりの中で行為し続けることができる。表面色の知覚とは、連鎖対の系列的体験あるいは連鎖対体験の系列化であり、それによって対象（表面色と照明）[21]が存在することが可能となるのである。そして環境内の諸対象の存在に気付き、気付くことによってさらに行為が動機付けられ、行為が行われ、再び連鎖対体験が接合・展開し

てゆくのである。

以上の議論から帰結するのは、表面色から対象性を奪い、それを主観的な感覚と見なしたり、表面色の対象性を光の性質や脳の性質、あるいは物体表面の物理光学的性質として制限することは、表面色知覚の原理(連鎖連合)からいって不可能であるということである。なぜなら、表面色は、わたしたちが対象の性質として見ようとするから—そう判断するから—対象の性質になるというのではなく、むしろ表面色が知覚される限りにおいて、すでに連鎖連合の原理からして対象の性質でなくてはならないからである。しかも、わたしたちの身体的行為も連鎖連合の可能的な展開に動機付けられ、事物の一定の性質としての表面色性を保持しよう、照明と照明されたものとを分離しようと日々努めているとすれば、表面色性は、それなしではわたしたちの自律的な行為が脅かされてしまう極めて重要な前提なのである。

したがって、対象の性質としての表面色の実在性は、照明の実在性と共に次のように解される。すなわち或る表面色と或る照明は、たとえ今それが知覚されていなくとも、それらが連鎖連合の体験系列に参入できるという可能性がある限り、世界内に実在するということである。表面色と照明の実在性は常に同時的に、知覚者の今の連鎖対体験の範囲を越えて、連鎖連合の地平として、フッサールの用語を用いれば「規定可能な未規定な地平」として、視覚的世界全体に広がっている。たしかに個々の表面色や照明の細かい規定に関しては明確ではないが、今後知覚される可能性が残されている限り、二つは世界内に在り続けていると言えるのである。[22] 暗闇に閉ざされた瞬間、まぶたを閉じた瞬間、視線を別の方向に向けた瞬間、それまで見ていた表面色が消滅するという考え方は、刺激がなければ知覚は成立しないという知覚観に汚染された偏見である。知覚は常に行為と絡まり合いながら時間的に展開するため、目覚め、生きている限り、知覚には終りがない。今は見えていない表面色であっても今後見える可能性が残されている限り、実在すると言えるのである。

四　おわりに

カッツの現象学的な考察を手引きにして引き出される表面色知覚の過程とは、一方で連鎖対の系列的体験あるいは連鎖対体験の系列化によって表面色の存在が可能となり、他方で表面色の存在によってさらなる連鎖対体験の系列化

が可能になるという、知覚行為と対象（環境）との循環的・相補的な、そしてダイナミックな活動である。この過程は、色を「構成する」過程と言ってもよいであろう。色は、知覚行為によって対象の性質として存在することが可能となり、またそうして存在が可能となることによってわたしたちの知覚行為が導かれてゆく。その意味で、色という性質は、生きて活動する知覚者に対する対象の性質、知覚者と対象（環境）との相関した性質なのである。[23] こうした観点からすると、事物にはその不変な性質としての色があるというわたしたちの素朴な実感を誤りであるとする、一部の哲学者や心理学者の意見は、そもそも知覚行為をしていない、もしくは強制的に知覚行為をストップさせた状態でのみ妥当する意見であると考えられる。たしかに、わたしたちが表面色を知覚している際に同時的に進行している物理的・生理学的な過程を理解するという目的のためには、表面色を、眼を始めとする視覚神経系の活動として規定することは有効であるかもしれない。また、表面色を分光反射率として規定することが、同じ色の規格製品を生産したり、染料の種を特定するといった技術的目的にとっては有効であるかもしれない。しかしながら、これらはみな、色の対象性の人為的単純化であり、先に示した表面色の知覚過程を理解するという目的にとっては、ほとんど有効ではないと思われる。

では、カッツの洞察を踏まえた現象学的な色彩知覚論をさらに洗練させて行く道は現在あるのだろうか。筆者はその候補として、ギブソンの創始した生態心理学（Gibson 1979）とヴァレラら（Varela et al. 1991［特に ch. 8］、Thompson et al. 1992）が提起したエナクティヴ・アプローチを挙げたい。前者の提唱する生態光学は、行為の可能性と連関する連鎖対体験の系列を量的に表現できる光学として注目に値する。また後者は、実際に色彩知覚の問題に着手し、色を、自己組織化する動物の行為活動（感覚運動システムの活動パターン）によって規定される生態学的な環境の性質として扱おうとしており、知覚者の行為と色の存在との相関性を強調する点で本稿の考え方と親和的である。これら二つのアプローチが具体的にどのように展開されているのか、またそこにはどのような問題が孕まれているのかについての考察は今後の課題としたいが、色彩知覚においてカッツの展開してみせた現象学的心理学が現在再び息を吹き返しつつあることは確かであろう。

註

(1) Hardin(1988)を皮切りに、第二性質をめぐる古典的な哲学の問題は認知科学や神経生理学の知見を援用した新たな装いのもとに、現在、色の哲学としてさかんに論じられている。例えばByrne & Hilbert (1997) に収められた諸論文やこの本に付された文献目録を参照。

(2) Hardin(1988)、Lamdesman(1989)、大山(一九九四)、千々岩(一九八三)など。

(3) Beck(1972)、千々岩(一九八三)、色彩科学ハンドブック(一九八九)、色彩の事典(一九八九)、金子(一九九〇)、大山(一九九四)など。またKatz (1930) の英訳者であるマクレオド(MacLeod 1964)は、実験心理学に現象学的方法を持ち込むことを積極的に提案し、その一例としてカッツの色の現象学を持ち出してはいるが、そこでのカッツの評価は色の現れ方の分類だけに集中している。

(4) もちろん色の中には、志向的性格が曖昧な色がある。例えば、空の色、闇の色や眼を閉じた時の色、残像の色といった面色がその代表である。たしかに、これらの色に表面色と同じ志向的性格を認めることはできない。しかしそれでも、本稿の後半で提起するように、面色にも行為を動機付ける何らかの契機が含まれている限り、曖昧ではあっても「何かの色」という性格を全く持たないとは言い切れない。筆者の考えでは、暗闇や残像を前にした不安は、次に何を為せばよいのかわからない(あるいは行為に相即する仕方で現われが変化しない—「何かの色」にしようとしてもうまくゆかない—)ことからくるのであって、行為との関連を欠いた雰囲気的・相貌的性格ゆえにではない。わたしたちが長い間面色にさらさら続けると、色が失われるだけでなく見ているという知覚意識自体が破壊されてしまうという全体野実験の報告(辻一九八六)は、たとえ面色であってもそれが見えていると言えるためには、何らかの志向的性格を持っていなければならないことを示してはいないだろうか。

(5) 表面色が事物対象の表面構造、さらには物体の内部構造と直結しているという考えは、現象学的に色を分析する人々にとって共通する見解である。ゲッチンゲン時代にカッツと交流をもったシャップ(Schapp 1925 / 1st 1911)は、カッツの言う表面色に対応する色を「常備色(anhaftende Farbe)」と呼び、それが事物の内部構造そのものに他ならないと論じている(同上 s. 21)。シャップは実験こそ行っていないが、常備色が運動や形態との独特の連関のなかで事物の性質・組成・構造を呈示する模様を詳細に記述しており、その記述はカッツ以上に豊かである。詳細は、染谷(一九九八)、Graumann (1974) を参照。

(6) Katz (1911) s. 80

(7) Katz (1911) s. 91

(8) 本来の色と見掛けの色の区別は、二次的な現れ方におけるさらなる区分である。

(9) Katz (1911) s. 90

(10) Katz (1911) s. 90-91, 265

(11) さらに付言すれば、色の際立ちとは、表面色が照明の強さ・質・光源までの距離に依存して変化させる、表面色の真性さ(Echtheit) の異なる段階を指す (Katz 1911 s. 83)。人工的に照明の強度を下げた状況下で現れる表面色を、ノーマル照明下で現れる表面色に等色する実験において、たしかに被験者はノーマル照明下で現出する表面色に近似的に等しい色相・明度・彩度を、強度の弱い照明下の表面色に帰属することができる。しかし被験者はそれら二つの表面色を、同じ表面色が異なる際立ち方をしていると知覚する(同上 s. 255)。他方、、際立ちが表面色だけが持つ性質のひとつであるのに対し、主張性は表面色だけでなく、面色にも帰属される性質である。普通に眼を閉じた時の黒い面色と、眼を閉じてまぶたに光線を当てた時の赤みがかったオレンジの面色とを比較してみると、明るさと色相の違いだけではなく、後者の方がより強く自己を押しつけているように感じられる (s. 54)。際立ちと主張性はともに照明環境によって変化するものであるが、白に近い明度を持つ色は照明が強くなればなるほど、際立ちとともに主張性も増すのに対し、黒に近い明度を持つ色は照明が強くなるほど際立ちは増すが主張性は減少する (s. 85)。

(12) しかしながら、ここでなされた恒常性現象の説明は、カッツ自身の最終的な解答ではない。カッツ自身の恒常性への解答は、次の連鎖連合の節で提示する。また本稿では、射映、地平というフッサールの術語を用いてカッツの洞察をまとめているが、カッツ自身はこうした用語を用いてはいないことを明記しておく。

(13) Husserl (1952) s. 59 § 18 (b)

(14) Husserl (1950) s. 102 § 44 [邦訳I—1、p. 190]

(15) Katz (1911) s. 373

(16) 連鎖連合という呼び方は第一版 (Katz 1911 s. 378-9) において、照明の綜合という呼び方はその増補改訂版 (Katz 1930 s. 474) において用いられた。

(17) 連鎖対という言葉は、カッツが用いたものではなく、筆者が考案したものである。

(18) 以上 Katz (1911) s. 378-9, (1930) s. 474. より筆者要約。ここにまとめた三つの特徴は、ヴントを中心とする当時の構成主義心理学(連合主義心理学)が主張していた三つの連合原理にそれぞれ反するものとして提示された。構成主義心理学では色の恒常性は、ノーマルな照明下で与えられた表面色の記憶や表象を中枢が再生し、これが非ノーマル照明と連合することによって成立すると説明される(カッツの念頭にはヘルムホルツの考え方が置かれている)。その場合、照明と表面色(記憶であれ表象であれ)それぞれが連合の要素と考えられ、これら連合される要素は、①相互独立で、②反復経験によって習慣的に外的に連合するだけあり(連合した要素同士のあいだには内的関係がない)、また要素が連合するためには③要素が継起的もしくは共起的に経験されなくてはならないとされた。カッツはこれらすべての点に反する性格を色体験に見出し、古典的な連合原理に異議を唱えたのであ

る。詳しい議論はKatz（1911 s. 375-379), Katz（1930 s. 469-475）を参照。

(19) この理由については、連鎖連合がわたしたちの身体的行為と相即しているという議論をする次の三節において示めす。

(20) 面色のような表面色以外の現れ方は、連鎖連合が形成できない体験、つまり照明と照明されたものとが判然と分離できない体験である。

(21) しかしながら、表面色と照明は全く同じ仕方で現出しているわけではないことには注意しなければならない。カッツによれば、照明は、表面色を照らし出す照明（Beleuchtung）であると共に、或る明るさを持った「空虚な空間」として表面色の手前に現出する。この意味での照明は、Beleuchtungとは区別されErleuchtung（明るさ／空照明）と呼ばれた（Katz 1930 s. 52）。照明は、対象の照明（Beleuchtung）のされ方と相関しながら、対象の手前に明るさの違いをもった空っぽな空間として現出している。また面色の場合であっても見られているのは、単なる光ではなく、視線を吸収してしまう「照明された面」であり、通常の場合のように客体の色（表面色）と照明とをはっきりと分離することはできないが、それでも一様に照明された媒体空間の印象、奥行きの印象は残っているとされた（Katz 1930 s. 248—この考察は全体野実験に対するカッツ自身の解釈である。）つまりカッツによれば、面色であれ表面色であれ、色を体験している時には、明晰さの程度差はあっても照明の印象は常に随伴し、そしてこの照明の印象とは空間性／奥行きの印象に他ならないのである。そうすると、表面色性の知覚とは関係なく、色の体験には空間性／奥行きの契機が原初的に備わっており、連鎖連合の形成とは、表面の分節化によって空間性をより明確に規定してゆく過程と見なすことができる。したがって、より一般化すれば、連鎖連合とは事物対象が配置される奥行きを持った空間を構成する原理なのである。

(22) 知覚可能性が原理的に断たれていない限り表面色は世界内に実在するという論点は、当然眼の見えない人や色覚異常者にも当てはまる。こうした人々にとって、表面色は実在しないのではない。彼らは、健常者とは異なる知覚探索行為を開発し、健常者が用いていない現われを利用して、表面色を把握しているのである。それは、健常者が異なる現われを利用して同一物を知覚する事態と変わらない。この点については染谷（二〇〇〇）を参照。

(23) Thompson（1995 p. 244, 249）。本稿では表面色以外の現れ方を主題的に取り上げなかったが、面色であってもこうした知覚者との相関性を認めることができる。たとえば暗闇は、暗い媒体空間・暗い環境の性質として知覚され、知覚者の行為を用心深くさせる。暗闇は、知覚者が明かりをともし自分が行為しやすい環境を整えることを動機付けている。

文献

Beck, J. (1972) *Surface Color Perception*: N. Y. Itheca.

Byrne, A. & Hilbert, D. eds. (1997) *Readings on Color* Vol. 1, 2: Cambridge (Mass.) MIT.

Gibson, J. J. (1979) *The Ecological Approach to Visual Perception*: New Jersey, LEA. [古崎敬ほか訳『生態学的視覚論』サイエンス社（一九八六）]

Graumann, C. F. (1974) 'Psychology and the world of things', *Journal of Phenomenological Psychology*, 4 389-404

Hardin, C. L. (1988) *Color for Philosophers-unweaving the rainbow-*: Indianapolis, Hackett.

Husserl, E. (1950) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie: Erstes Buch*, Hua. 3 [渡辺二郎訳『イデーンⅠ—1』（一九七四）『イデーンⅠ—2』（一九八四）みすず書房]

(1952) *Ideen. Zweites Buch*, Hua. 4

金子隆芳（一九九〇）色彩の心理学　岩波新書

Katz, D. (1911) 'Die Erscheinungsweisen der Farben und ihre Beeinflussung durch die individuelle Erfahrung', *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 1 Abteilung, Erganzungsband 7: Leibzig.

(1930) 'Der Aufbau der Farbwelt', *Zeitschrift für Psychologie*, 1 Abteilung, Erganzungsband 7: Leibzig.

Landesman, C. (1989) *Color and Conciousness-an essay in metaphysics-*: Philadelphia, Temple Univ.

MacLeod, R. B. (1964) 'Phenomenology: A challenge to experimental psychology' in Wann, T. W. (ed.) *Behaviorism and Phenomenology*: Chicago, Chicago Univ. 47-78

大山正（一九九四）色彩心理学入門　中公新書

Schapp, W. (1925) *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*: Erlangen, Verlag der Philosophishen Akademie.

染谷昌義（一九九八）「色の現象学—Whilhelm Schapp の『知覚の現象学のために』研究」『科学史・科学哲学』第十四号　105-114

（二〇〇〇）「色彩のエコロジカルリアリズム」『哲学・科学史論叢』第二号 153-184

Thompson, E. (1995) *Colour Vision-a study in cognitive science and the philosophy of perception-*: N. Y. Routledge.

Thompson, E., Palacios, A. & Varela, F. J. (1992) 'Ways of coloring: Comparative color vision as a case study for cognitive science', *Behavioral and Brain Science* 15, 1-74

千々岩秀彰（一九八三）色彩学　福村出版

辻敬一郎（一九八六）「知覚現象学における『主体』の問題—実験心理学の立場から」村上英治編『現象学からの提言　人間性心理学への道』誠信書房 40-49

Varela, F. J., Thompson, E. & Rosch, E. (1991) *The Embodied Mind-cognitive science and human experience*: Cambridge (Mass.) MIT.

新編色彩科学ハンドブック（一九八九）日本色彩学会編　東京大学

出版局
色彩の事典（一九八九）川上元郎、児玉晃、富永直、大田登編　朝倉書店

＊　この論文は文部省科学研究費補助金による研究成果の一部である。

（染谷　昌義・そめや　まさよし・東京大学）

脱我とアレーテイア

――ハイデッガーの思索における形而上学克服の道

高橋裕喜

ハイデッガーは『四つのゼミナール』で自分の思索の道程をなすという三歩の歩みについて語っているが、そこでは、この三歩に「意味―真理―場」(Sinn―Wahrheit―Ort)という三つの言葉を当てている(VS 73, 82)。第一歩は『存在と時間』における「現存在」(Dasein)と名づけられた人間の実存論的分析である。これは存在の意味への問いによって導かれる。この点については誰も異論はないだろうが、解釈がわかれるのは、第二歩と第三歩の区分に関してであり、それによりハイデッガーの思索のまったく異なった全体像が生まれてくる。この相違は何を彼の最終段階の思想とするかにかかっている。もっとも一般的なのは、「転回」(Kehre)を第三歩とする解釈であるが[1]、本論考では、存在、時間、人間、「四方域」(Geviert)等の事柄の共属関係(Zusammengehörigkeit)にEreignis(エアアイグニス)(性起)のあり方を思索する時期をハイデッガーの思索の最後期と見なす。第三歩はEreignisへの帰入(Einkehr in das Ereignis)の段階である(SD 44)。場とはここではハイデッガーが最後に立ったEreignisという究極の場である。このように見る時、転回は二歩目の思索をなす。転回により思索の出発点は「現存在」から「存在の真理」(die Wahrheit des Seins)へと転換されるが、そこでなされているのは、存在の真理という観点から西洋思想の歴史展開を存在忘却として解釈することである。転回はあくまで過渡的な段階にすぎない。転回の段階でそれが何か不明のまま語られる「存在自体」(Sein selbst)は、第三歩においてEreignisとして開示する。ハイデッガーの思索の道行きにこの開示に向けてのひ

とつの流れを捉え、その概観を呈示すること、そしてハイデッガーのEreignisの記述が存在の実相の一端をその限りなく豊饒な姿において示しているということを指摘することを、本論考は目指している。

このようなものとしてハイデッガーの思索を捉える時、この思索の展開の必然性を論ずるのに必須となる二つの概念があるが、それは「エクスターゼ」(Ekstase)とハイデッガー特有の真理概念「アレーテイア」(*Aletheia*)である。エクスターゼは脱我という意味で仏教の無我に通ずる概念であるが、ハイデッガーにおいては我の有無という問題提起はなく、我のあり方がその根本において脱我であることが現象学的記述により明らかにされている。脱我は常にアレーテイアとの関連で語られており、アレーテイアは主観的自我を超えた、この者に隠れざるを得ない世界の開けとして捉えられている。本論考では、ハイデッガーにおいて脱我の認識の深化により、より深く広い世界が開けてゆく過程に、形而上学克服の歩みを見る。それは、形而上学的思惟の歴史的展開の末に近代となって主観的意識の中に閉じ込められた人間が、この孤立と対立の場から解放され、万物が共属するEreignisの場という本源の世界へと帰還するプロセスである。

一　アレーテイア

ハイデッガーの存在の思索の出発点は、我々の存在者へのその都度の関わりに先立って、存在者が存在者として、つまり存在者の存在がすでに隠れなく顕わであり(unverborgen)、その存在が了解されているということである。人間が存在者をめぐってのすべての活動をこの存在の隠れなき顕わさに負いながら、そのあまりの明白さにこの顕わさ自体を問題にしないことに、ハイデッガーの言う存在忘却がある。彼は、この存在の隠れなさこそが古代ギリシャの真理概念「アレーテイア」の原初的な意味であったとし、この言葉をその語源に忠実に〈Unverborgenheit〉(非覆蔵性・隠れなく顕わであること・隠れなさ)とドイツ語に翻訳している。この古代ギリシャ人の真理についての原初的了解は、しかし、イデアに真存在〈*ousia*〉を見出したプラトンにおいて喪失したというのが、ハイデッガーの主張である。ハイデッガーによれば、プラトンにおいては善のイデアが存在者のUnverborgenheit(*aletheia*)と理性(*nous*)及び後者による前者の認識を可能にするものとされる。これによりアレーテイアは「イデアの軛」に繋がれ、ここに

アレーテイアから見方の正しさ、言明の正しさへと、真理了解の変遷が始まる（WM 136ff, 139f; GA65 333ff）。存在忘却にこそ形而上学のニヒリズムがあり、それはプラトンのイデア論に始まるというのが、ハイデッガーの見解である。存在忘却とは西洋思想の「命運」(Geschick)であり、現代の科学と技術のもたらした人類の危機とは、この存在忘却の歴史的展開の必然的結果と見なされている。

ハイデッガーにおける存在の意味への問いは存在者の存在者としての「隠れなさ」自体への問いであるが、この隠れなさは存在者全体の隠れなさ、つまり世界の開け(Offenheit der Welt）に帰着する。この開けから、またこの開けにおいて、イデアも含めて、その都度の個々の存在者が存在者として現れ、了解されるのである。この先行的に開かれた地平（Horizont）がアレーテイアである。この地平を明らかにしてゆくことがハイデッガーの思索の重要課題となるが、この地平の捉え方の深化にこの思索の歩みを見てとることができる。アレーテイアは、『存在と時間』においては「意味」の地平としての「現存在の開け」（Erschlossenheit des Daseins）及び「時間性」（Zeitlichkeit）の開け、転回においては「存在の明るみ」（Lichtung des Seins）、Ereignis への帰入においては「自由なる開け」（das freie Offene）として捉えられる。

二　『存在と時間』——時間性における脱我

一九七三年のツェーリンゲンのゼミナールでハイデッガーは、『存在と時間』が成就した思索の刷新が、思索の場を「意識」から「現—存在」（Da-sein）へと移行させたことにあると語っている（VS 123）。「現」（Da）とは「現存在の開け」として捉えられたアレーテイアのことである。この開けの根本構造がこの著書において現存在の存在の意味として明らかにされた時間性である。「了解」（Verstehen）と「解釈」（Auslegung）の実存論的分析において、ハイデッガーは、「意味」（Sinn）というものがそもそも何かを考察しているが、そこでは現象学的にすぐれた洞察がなされている。それによると、個々のものは単独に経験され、単独に意味を持つものではなく、常に他のものとの関連において、経験され意味を持つ。この関連の全体がその統一において、ものの出会いに先立って開けており、ものはこの地平から出会い、この地平において了解可能となり意味を持つのである。ものを了解するとは、ものの関連の全体を了解することであり、それはある可能な意味地平を選び、そ

こへと投企し、そこに留まることである。この先行的開けとしての地平を、ハイデッガーは本来の意味での「意味」とするのである（SZ 151, 324）。この先行的に了解された全体をこの全体の統一において個々のものの意味（Bedeutung）へと区分する（auseinanderlegen）することにより、あるものがこのものとして解釈される（SZ 148f）。この意味で、世界内に出会う存在者の「意味」とは、現存在が世界―内―存在として投企する世界にある。環境世界の分析においては、世界全体の統一自体をなす世界性（Weltlichkeit）は、有意義性（Bedeutsamkeit）として明らかにされる。環境世界において現存在は、自身の可能性として投企する「そのために」（Worumwillen）から世界内に出会う存在者を道具として意味づけるが、有意義性とは、この意味づけの連関の統一にある（SZ 86f）。この有意義性は、世界内に出会う存在者全体としての〈世界〉と現存在の存在者としての〈自己〉の全体の統一である。そしてこの全体が世界―内―存在としての現―存在の「現」として先行的に開かれており――これが世界―内―存在がその内へと在る本来の意味での世界でもある――現存在は存在者としての自己を超えて、この地平へと超越している。この超越的開けにおける〈自己〉と〈世界〉の統一をその根本において可能にしているのが、脱我的時間性の地平的統一（horizontale Einheit der ekstatischen Zeitlichkeit）である（SZ 366; GA24 423ff）。

時間性の脱我的性質（das Ekstatische）は『存在と時間』の最も重要な現象学的発見のひとつと言えるだろう。この脱我性の意味を深く考えることが、ハイデッガーにおいて思索の転換（Kehre）を余儀なくさせると思われる。ハイデッガーは時間性の三つの契機、将来、既存及び現在への現存在の関わり自体に脱我（*ekstatikon*）を認め、この三者を「エクスターゼ」（Ekstase）と呼んでいる。「時間性とはそれ自体において根源的な「脱―我」（Außer-sich）である。……時間性とはまず存在者としてあり、これが自らの中から脱するようなものではなく、その本質は諸エクスターゼの統一における時塾（Zeitigung）にある」（SZ 329）エクスターゼの現象は時間性において発見されるが、これを突きつめて考えると、「自己」、「実体」、「関係」及び「理解」に関する我々の通常の了解の虚構が明らかになる。

ハイデッガーによれば、日常においてわれわれのものの見方を根底から規定しているひとつの存在了解があり、学問や哲学さえもこの了解を反省することなく、この了解の基盤の上に立っている。この存在了解の支配を打破するこ

とが『存在と時間』の課題のひとつであるが、この存在了解においては、ものの存在は「目の前にあること」(Vorhandenheit)と了解されているとハイデッガーは考えている。この存在は単に見られただけの、現実のあらゆる具体性を捨象し、ものがただ単に存在すると表象された時の抽象的な存在である。このような存在とまったく異なるのが「存在し得る」(Seinkonnen)という現存在の「実存」(Existenz)の在り方である。このような在り方を実存の根底において可能にしているものとして、ハイデッガーは時間性を見出すのである。そして現存在自身の存在の了解のみならず、「目の前存在」を含めて、すべての存在了解が時間性という根源的な時間に基づいているという認識(Temporalität)を根幹として、ハイデッガーの存在の思索はなされてゆく。

目の前存在は、時間的には、将来と既存を排除し現在のみに存在を認める存在了解の仕方に帰せられるが、しかしこれに尽きるものではない。『存在と時間』においては、時間という側面のみではなく、関係という側面においても、目の前存在の抽象性が明らかにされている。目の前存在という存在了解は我々の通常の表象の仕方に固有のものである。この表象活動において、我々はまず一つひとつのものを別々に目の前に描き、これらを後から関係づけることにより、ものの関連を再構成し、これを現実とする。ここでは、ものの存在は個別のもの自身へと帰せられ、関係とはそれ自身ですでに存在している個々の目の前の存在者(Vorhandenes)の間に後から付加された結合にすぎない。[2] この了解に対して、ハイデッガーは環境世界の分析において、個々の道具がはじめから道具全体の関連の中でそれとして解釈されており、しかもこの解釈が現存在の投企に基づく可能性であることを明らかにしている。このような、個別のものとして単に見られただけの道具ではなく、実際に使われている道具の在り方をハイデッガーは〈Zuhandenheit〉(手元存在)と呼ぶ。この在り方においては目の前のVorhandenheitとは異なり、個々の存在者の存在は存在者全体(ここでは関連した道具全体)の存在に帰せられ、それ故、存在者の存在にはすでに他者への関係が含まれている。

時間性のエクスターゼ論においては、さらに、我々にとって慣れすぎた「目の前存在」的関係了解が脱我の現象に全く通用しないこと、そしてこの現象の理解の障害ですらあることが明らかになる。時間性の脱我とは、先行的に開かれている将来、既存及び現在の各地平及びその統一的地平

への忘我的没入（ekstatisches Aufgehen）である。この忘我とは、しかし、ハイデッガーにおいては、没入において自己の意識がなくなるということではない。より深い意味で、その意識がなくなるという自己がはじめからないということである。はじめからVorhandenesとして単独に存在する現存在が、時間性の地平に没入し、忘我に陥るのではなく、すでに没入している時間性の地平から、またこの地平においてはじめて現存在は自らを、自らであるところの存在者として了解し得る、というのである。脱我の脱とは、すでに存在している〈我〉からその外へと抜け出るというのではなく、はじめから出ており、そこから逆に我が我として現成するということを意味している。脱我の現象から帰結されることは、人間とはその存在の根源において、Vorhandenesとして了解された実体ではなく、さらには存在者ですらなく、時間性の時熟であるということである。先に述べたように、ハイデッガーは『存在と時間』において世界―内―存在の世界への超越の由来を時間性に帰するが、時間性の脱我に基づいてこの超越も脱我的である。つまり現存在の超越とは、存在者としての〈自己〉を超えてはじめて可能になるのではなく、〈自己〉と〈世界〉の統一の地平へとはじめから超越しているのである（GA24 425f）。超越という概念はしかし一般に、超えるべき存在者を想定する。そのため転回の思索段階においては、ハイデッガーは「超越」として存在を考えることを放棄してしまう（WM 167, 241; GA65 25, 217, 250f）。

さらに、我々が通常〈理解〉（Verstehen）というものに関して想定している、別々に存在しているものの一方が他方を理解するという図式が、エクスターゼの現象によって覆されるのである。理解する方も理解される方もただのVorhandenesにすぎなかったら、そもそも如何にして両者の関係が成立しうるかが謎となってしまう。存在了解が先行的に開けた時間性の地平への脱我的没入にあるという洞察は、〈理解〉というものをまったく新たな仕方で了解すべきことを教えている。

時間性の脱我は、しかしまだ本来の意味での脱我ではない。問題は、『存在と時間』の考察が「基礎的存在論」（Fundamentalontologie）の枠内で、他の存在者から区別されたひとつの存在者としての現存在を根本（Fundament）に据え、そこから出発していることにある。世界―内―存在とは、現存在と呼ばれる存在者の在り方として、その根本構造である時間性と共にこの存在者に属するものである。現存在が脱我的に超越する〈自己〉と〈世界〉の統一として

の開けも、現存在が自らの可能性への投企によって開いた現存在の世界にすぎない。しかし脱我を突きつめて考えれば、本来、脱我の先に先行的に開けている開けこそ、存在者としての現存在の基であり、それこそが存在の思索の出発点であるべきだろう。それ故、時間性の脱我の発見により、ハイデッガーは基礎的存在論の枠内での『存在と時間』を放棄せざるを得なくなる。

このように『存在と時間』における脱我において、現存在は真実には自分の世界の外には、即ち自分の外には未だ一歩も出ておらず、また彼の世界に開示された存在者の全体とは、彼にとっての全体にすぎない。つまり『存在と時間』の現存在は、その根本において近代の主体の孤立と閉鎖性を克服しておらず、それ故真の意味での存在者全体は隠されたままである。この存在者全体の隠れをハイデッガーは『真理の本質』において「謎」(Geheimnis)と呼ぶが[3]、この謎の謎としての自覚とは存在忘却の存在忘却としての自覚であり、転回の思索においては、西洋思想の陥った存在忘却の本質と由来を究明することが、その課題となる。

三　転回の思索——存在の明るみへの脱存

第二歩目の転回の思索は「存在の忘却から存在の現成の守り」への、即ち「存在者の真理」(die Wahrheit des Seienden)から「存在の真理」(die Wahrheit des Seins)への西洋の思惟の転換の必要性を説くが、ハイデッガーの思索のプロセスにおいても転回が起こっており、そこでは思索の出発点が存在者としての現存在から存在の真理へと転換される。転回の立場においては、脱我ということがより深く思索され、脱我の先である先行的開けとしては時間性の開けのさらに奥の「存在の明るみ」(Lichtung des Seins)がテーマとなるが、これが「存在の真理」と呼ばれる。人間は脱我から捉えなおされ、人間の本質はもはや『存在と時間』の「存在し得る」(Seinkönnen)ではなく、人間の投企能力以前の、存在の真理への「脱—存」(Ek-sistenz)と定義され(WM 155, 157f)、脱我は存在の明るみへの人間の関係の在り方として考えられる。

ハイデッガーによれば、古代ギリシャ人は存在を「現前すること」(Anwesen)と了解しているが、これは時間的に現在から了解された存在である(SZ 25; WM 205f)。既存

のものや未来のものは現在にはないが、しかしまったくの非存在者ではない。ギリシャ的存在了解においては、しかし現在にあるもの、即ち現前するものだけが存在者とされる。さらに、プラトンのイデア論においては現前の永続が希求され、永続的現前（die beständige Anwesenheit）という存在了解が、以後形而上学の基盤となる(NII 8, 11, 13; GA65 191ff)。未来と既存を無として排除する現前（Anwesenheit)という存在は、存在の時間的了解の一つの可能性にすぎない。実際に現れている世界の存在の様相が存在了解の結果であること、つまりそれが一つの可能性にすぎぬことを知らず、不変の現実とし、時間性の地平といった存在了解の条件を一切反省しないところに存在忘却がある。しかし、なぜこの現前という一つの存在了解が西洋の思惟において支配的になったのか。これを説明するのが〈Geschick〉（命運・贈遺）の説である。ハイデッガーは、存在忘却は人間の側の過ちや怠慢が原因ではなく、西洋の思惟にその命運として存在自体（das Sein selbst）から贈遺された（geschickt）とするのである。存在自体は自らを人間に贈遺し、自らを開示する（sich entbergen）が、しかし同時に自らを隠す（sich verbergen）。それは、存在が開示したその明るみにおいて存在者が存在者として顕れるが、この存在者の顕れのために、存在の明るみ自身はその背後に隠れるからである。つまり存在自体はその開示—隠蔽としての存在の明るみとして現成し（wesen）、この明るみの開けにおいて存在者全体（das Seiende im Ganzen）が、即ち世界がそれとして開示される。人間の存在了解という投企は存在の明るみに投げ込まれており、この明るみに従って選択されているだけである（WM 161, 168, 172f)。また、そこでは別々に存在する人間とその他者がある関係を結ぶのではなく、人間は命運としての存在の明るみに脱我的に没入し、この明るみから、そしてこの明るみにおいてはじめて、自分と他者が存在者として如何なるものか、また両者の関係が如何なるものかを了解し解釈するのである。例えば、近代の世界の在り方を規定した存在の命運をハイデッガーは〈Gegenständigkeit〉（対立性）と呼ぶが、そこでは存在者は、認識及び行動の主体である人間が自らに対するものとして措定した対象（Gegenstand）として了解される。科学技術文明の栄える現代を担う存在の命運は〈Gestell〉（集立)と名づけられるが、そこでは存在者は人間が用立てる（bestellen）ものという意味しか持たなくなる。

転回の思想の存在忘却克服への寄与は、存在忘却をその

忘却から引き出し、存在忘却として示したことにある。そしてこの克服への鍵は、存在忘却自体が存在の贈遺、即ちその現成であるという深い洞察にある。だが、この段階でアレーテイアとして思索された存在の明るみは、それと言えるには――「存在」という言葉に関しても、また、「明るみ」(Lichtung)という言葉に関しても――あまりに限られたものである。それは西洋というひとつの文化共同体の思惟の歴史が展開される遊働空間(Spielraum)にすぎない。しかも存在が自らを隠す遊働空間であり、それ故人間の本質とされた存在の明るみへの脱存とは、実際には存在忘却への脱存である。これは非本来的な相における脱存である。存在とはすべてであり、特定の文化共同体に制限されるものではないし、また人間の本質は存在の実相からこそ定義さるべきものであろう。

四　Ereignis への帰入

しかし、Ereignis への帰入という第三歩目の思索において、転回の段階で贈遺において自らを隠すものとされていた存在自体が Ereignis として開示し、形而上学で隠されてきた世界の真理が語られることになる。これまでのハイデッガー解釈においては、ハイデッガーの最後期における Ereignis の概念が事柄に即して十分に解明されておらず、それ故、彼の最終的な思想の意味が把握されているとは言いがたい。Ereignis とは思索上、奥のまた奥のものとして単に想定されるものではなく、そこにはハイデッガーが垣間見た存在の実相が具体的に語られている。ハイデッガー自身の言葉によれば、Ereignis の思索にとって存在忘却という存在史はすでに終焉しており、思索すべきはもはや命運として贈遺された存在ではなく、これを贈遺していた当のもの、存在史を創りながら自らは非歴史的である存在自体と呼ばれたもの、即ち Ereignis である(SD 44, 46)。この最終段階の思索においてハイデッガーが焦点を当てているのは、もはや時間ではなく、共属性(Zusammengehörigkeit)という、ものの相互的な関係自体である。この共属性という関係にハイデッガーは、ものの固有本質(das Eigene)及び同一と差異に関しての、形而上学には不可能であった、まったく新たな了解を呈示しているが、この了解に、形而上学が終焉しており、すでに思惟の歴史の「別の始まり」(der andere Anfang)が萌していることを見てとることができる。

最後期のハイデッガーが Ereignis として具体的に語っ

ているのは、彼の思索にとってのすぐれた事柄である存在と人間、存在と存在者、時間と存在、有と無、思索と詩作、四方域を構成する天地人神の間の共属性という関係の在り方である。これはすべてのものの間の共属関係と見なしてよいだろう。最後期の講演のひとつである『時間と存在』において、ハイデッガーは時間と存在の間の関係そのものを論じ、そこにEreignisを観ているが、この関係はこの講演のタイトルの中の「時間」と「存在」という二つの言葉の間に、当然すぎて我々の目がまったく行かぬ「と」で表現されている。ここに言われる「存在」とは存在自体ではなく贈遺としての存在である。ハイデッガーによれば、「時間が在る」(Es gibt Zeit)、また「存在が在る」(Es gibt Sein)と言う時のこの究極の意味での「在る・それが与える」(Es gibt)において与えているところの「それ」(Es)がEreignisである(SD 20)。そしてこの与え方にEreignisの秘密がある。ハイデッガーは〈Ereignis〉という名詞がそこから派生した動詞〈er-eignen〉を独自に解釈し、〈Ereignis〉という言葉の哲学的に可能な意味を探っているが、そのひとつはその語源の〈er-äugen〉からこの言葉を〈erblicken〉(見てとる)と解釈することであり(ID 24f)、もうひとつは語源的には正しくないが、この言葉の中に〈das Eigene〉(固有本質・本性・自性)を認めることである。後者の解釈においては、er-eignenとは、ものをそれにとって最も固有のもの、即ちその本性へともたらすことである。この意味での〈Ereignis〉の訳語は「性起」であるが、「本性生起」、「本性現成」とも翻訳されうる。ここで問題となっているのは、本性、即ち固有本質というものが如何なる在り方をしているかということである。これについてハイデッガーは次のように言っている。「時間と存在の両者をその固有本質(ihr Eigenes)へと、即ちその共属(Zusammengehören)へと定めるものを、我々は*das Ereignis*と呼ぶ」(SD 20)つまり時間と存在の両者の固有本質は別々に定められているのではなく、Ereignisへの共属帰一において定められているということである。即ち両者をそれぞれに個たらしめているそれぞれの本質は、はじめから個を超えて、共属の次元で現成しているのである。時間と存在は根源的な意味でお互いを必要とし、その固有本質はお互いのために定められている。我々は普通——また形而上学的思惟においても無反省に——それぞれの固有本質を持って単独に成立するものとされる複数のものから出発して、それらの関係を考える。しかしそれらの存在と固有本質は、真実にははじめから共属という根源的な関係の中で成立しているのである。

それ故、存在と時間の共属においては、両者の、それぞれの固有本質への〈ein Zueignen, ein Übereignen〉という現象が見られるのである（SD 20）。〈übereignen〉と〈zueignen〉さらには〈vereignen〉という動詞は、ハイデッガーがEreignisにおける相互に共属する二つのものの関係を記述するのに――その意味を特に説明せずに――多用する言葉である。例えば存在と人間は互いにübereignetしており（ID 19, 21）、四方域をなす天地人神の「鏡の遊戯」（Spiegel-Spiel）においては、それぞれの固有本質（eigenes Wesen）は、互いへのVereignungにおいて性起している（VA 172f）。これらの三つの言葉の使い方を見ると、ほとんど互換可能とも思われ[4]、要するに、固有本質というものが、それ自身からではなく、個を超えて、共属から現成していることを、接頭辞〈über-〉、〈zu-〉、〈ver-〉の変化により様々に表現しているようである。その厳密な意味は個々の文脈で異なるであろうが、über-eignenには、共属する二者が、自己を超えて相互に適合し合っていることにおいて、それぞれに固有本質を持つこと、そしてzu-eignenには、両者が互いに属し合い、お互いのために在ることにおいて、それぞれの固有本質が成立している、という意味を推測し得る。ver-eignenの〈ver-〉は、「鏡の遊戯」の記述に即して考えるなら、おそらく四方域の融合を意味し、異なるものの固有本質の間には我々が通常考えるような相互排除の境界はなく、それらは本来一つであることを示しているようである。

ハイデッガーによって呈示された、このものの本質における共属関係という存在論的現象においては、これまで我々の生と思索の根幹をなしてきた同一と差異の了解はもはや通用せず、この了解の是非を問いなおす必要のあることが明らかとなる。この了解は同時に自他の関係の了解でもあるが、論理学の根本命題である同一律、矛盾律及び排中律により明文化され、如何なる思惟も前提としなければならない自明の真理とされてきたのである[5]。この関係了解が前提としているのは、諸物はそれぞれ自身から単独に存在しているという了解である。ハイデッガーが〈Vorhandenheit〉と名づけた我々の通常の存在了解はこのような関係了解を含むことは、すでに論じた通りである。このような関係了解においては、ものの同一とはそれ自身との同一に限定されており、これが同一律「AはAである」の内容である（ID 10ff）。そして差異とは自己とのみ同一であるもの同士の差異である。これにより二つのものの差異とは一切の同一性を排除する否定の差異とされ、Aの他者は

この意味で「非A」と表現される。この了解を矛盾律と排中律は前提とする。関係に関して言えば、矛盾律「Aは非Aではない」は、異なる二つのものは同一ではない、つまり差異は同一ではないと言い、排中律「XはAか非Aである」は、XがAと同一か異なるか、どちらかであるとするが、それは即ち、同一と差異は互いに排除し合うということである。Ereignisにおいては、しかし、ものは単独に存在するものではなく、共属において根源的な意味で共存しており、この共属的共存の関係においては、差異は同一を排除せず、むしろ差異は同一者から現成している(ID 56)。同一と差異の共属性こそは、ハイデッガーが彼の同一と差異の論によって示そうとしていることなのである(ID 8)。共属における同一的差異は否定の差異、即ち相互排除の差異とはまったく異なる。まさにここにおいて、形而上学の担い手である合理的理性(Ratio)の基盤をなす関係了解は、完全に覆される。

Ereignisはこのように自己への共属帰一においてすべてを集め、この集まりにおいてすべてにそれぞれの本質を与えているものであるが、『哲学の終焉と思索の課題』という『時間と存在』に続く講演においては、このEreignisがereignenする根源的な明るみ(Lichtung)をアレーテイアとし、これを「自由なる開け」(das freie Offene)と呼んでいる(SD 72f)。

Ereignisの思索の段階においては「脱我」という言葉も「脱存」という言葉ももはや登場しないが、Ereignisの共属関係に本来のポジティブな意味での人間の脱我の相を垣間見ることができる。そこには脱我から現成し万物に帰属する、同時に全体であり個である人間の本来の姿がある。ここには「私にとって」、「我々にとって」あるいは「人間にとって」という主観的な幻想はもはやない。人間とその他者ははじめからお互いのために存在しており、この共属性において、人間は人間なのである。この根源的関係にこそ、ハイデッガーが彼の思索の道において求めてやまなかった存在の近さ(Nähe)があるのであり、この近さにおいて、形而上学的存在忘却のもたらした対立、葛藤、分裂、疎外、排斥等の傷と痛みは癒されるのである。

＊ハイデッガーの著作の略記号

GA　Martin Heidegger Gesamtausgabe. Frankfurt a. M.

ID　Identitat und Differenz. 4., unverand. Aufl. Pfullingen 1957.

NII　Nietsche. Bd. 2. 4. Aufl. Pfullingen 1961.

SD　Zur Sache des Denkens. 2. Aufl. Tubingen 1976.
SZ　Sein und Zeit. 12. Aufl. Tubingen 1976.
VA　Vorträge und Aufsätze. 4. Aufl. Pfullingen 1978.
VS　Vier Seminare. Frankfurt a. M. 1977.
WM　Wegmarken. Frankfurt a. M. 1967.

註

(1) Emil Kettering: Nähe. Das Denken Martin Heideggers. Pfullingen 1987, S. 90ff. 転回を第三歩とする時、この論考で考察される、転回の思索とEreignisの思索の間の決定的な違いが看過されることになる。

(2) SZ S. 224 参照。ハイデッガーはこの箇所で、学問を担う言語のあり方としての措定的言明(Aussage)が、無反省に目の前存在という存在了解を基盤としていること、そして言明が真とされる時、言明とその対象の関係は、非本来的に〈vorhandenes Übereinstimmen zweier Vorhandener〉と了解されていることを指摘している。この文脈を理解するには、この論考が試みているようにVorhandenheitを非本来的な関係了解のあり方として解釈する必要がある。

(3) WM S. 89 参照。ハイデッガーが後年この講演のテキストの欄外に書き添えた注釈によれば、その第五章と第六章の間に「転回への跳躍」がなされるが、「謎」と謎の隠蔽としての「迷い」(Irre)が第六章の主要テーマである。これについては、GA9 S. 193 を参照。

(4) ハイデッガーにおける〈übereignen〉、〈zueignen〉及び〈vereignen〉という言葉の用法に関しては、さらにID S. 24及びGA65 S. 26, 280を参照。

(5) ハイデッガーは、Ereignisの記述により同一と差異のまったく新たな了解の可能性を示したが、論理学の根本命題に定立されている形而上学的な同一と差異の了解については論じていない。同一と差異の論において、同一律には言及しているが、そこでは矛盾律と排中律については触れておらず、ヘーゲルの弁証法も含めて、形而上学的関係了解の中核をなす「差異＝否定」の了解は、まったくテーマとされていない。それ故、以下私見を補って、同一と差異のEreignisにおけるあり方とその形而上学的論理学的な了解とを簡単に比較してみる。同一と差異に関して、上に挙げた論理学の三つの根本命題が持つ存在論的な意味と限界については、Hiroki Takahashi: Nichts und Seinsvergessenheit. Heideggers Weg der Überwindung der Metaphysik und die Leere als Nicht-Selbst-Sein bei Nāgārjuna. Herne 1998, S. 10ff, 258ff, 368ff を参照。

(高橋　裕喜・たかはし　ひろき)

ハイデガーは多元的実在論者か

轟　孝夫

アメリカのハイデガー研究者、ヒューバート・ドレイファスは『存在と時間』の優れたコメンタリー『世界内存在』で、ハイデガーを「多元的実在論者（plural realist）」と規定している。[1] 多元的実在論とはドレイファスによると、「実在性は有限的な現存在に相対的なのであるから、何が実在的なものであるかという問いに対しては、多くの真なる答えがありうる」（p. 262f.）と定式化されるものである。

この立場は基本的には、自然科学を唯一の客観的実在といったものの探求だとするような素朴な実在論を否定するものである（以下、この論文で「自然科学」と言うときは、近代自然科学が念頭に置かれている）。なぜならば、物事についての「いかなる存在様式の理解可能性も現存在の存在に依存し、何が実在性を構成する要素と見なされるかということはわれわれの諸目的に依存する」（p. 262）のであり、それゆえ自然科学によって暴露される実在も、自然科学研究といった実践固有の手続きに依存したものだということになるからである。だからといって多元的実在論は、科学において暴露される実在は人間によって構成されたにすぎない、すなわちそれらは実際には存在しないといった単なる反実在論、観念論にとどまるわけでもない。多元的実在論は、科学において暴露される実在は暴露されたとおりに存在するという科学者自身の信念を否定するものではない。ただその際、そうした実在についての信念それ自身は、科学的実践に相関的であるということに注意を促すのである。こうして多元的実在論は、認識論における昔ながらの実在論か観念論かといった対立を、両者それぞれが主張さ

れねばならない固有の事情を認めつつ止揚するものだということができよう。こうした立場は、トマス・クーン以降、ローティーや近年のいわゆる「社会構成主義」に到るまで、英米圏における科学論の一つの流れを形成しているものである。[2] ドレイファスは、ハイデガーをこうした流れの中に位置づけようとしているわけである。

しかし、果たしてハイデガーはこうした多元的実在論者なのであろうか。われわれはこの論考で、ハイデガーをこのように規定することの正否を検討していくことにしたい。結論を先回りしていえば、多元的実在論は、いわば実在の根源的現象といったものを認めるハイデガーの立場とは同一視することが出来ないということになるであろう。

一　自然科学の不真理性

科学を客観的実在への接近として理解する素朴実在論の立場からすれば、科学のこれまでの歴史も真なる実在へと次第に近づいていく進歩の過程として解釈されることになる。こうした見方に基づいて、近代自然科学はアリストテレスの自然学よりも進んでいて、より真であるとみなされてきたし、今でも多くの人はそのように信じている。多元的実在論は、典型的にはこうした考え方に異を唱える。すなわち自然科学とアリストテレス自然学は実在の異なった暴露の様式なのであって、いわゆる客観的実在というものに照らして、どちらが真であり真でないかを決定することはできないと主張するのである。こうした点からすると、ハイデガーの一九三八年の講演『世界像の時代』における次のような発言が、多元的実在論の先駆のように見えてしまうのも無理からぬところはある。

> ひとは自由落下する物体についてのガリレイの教説が真であり、軽い物体は上をめざすというアリストテレスの教えが誤りであるということはできない。というのもギリシア人の物体と場所、そして両者の関係の本質についての了解は存在者についてのある全く異なった解釈に依拠しており、したがって自然の出来事についての、そうした了解に対応した異なった種類の見方と問い方を条件づけているからである。シェイクスピアの文芸作品がアイスキュロスのそれよりも進歩しているなどとは誰も主張しようとは思わないだろう。ましてや何についてであれ、現代的な理解がギリシア人のそれよりも正しいなどということは不可能である。

（GA5, 77）

まさしくドレイファスも『世界内存在』で、この個所を「クーンとよく似た指摘」として引用し、アリストテレスとガリレイの「どちらの理論も真理である」（p. 261f.）ことを述べていると解釈する。確かにハイデガーはここで、近代自然科学の運動論はあくまで近代自然科学の自然了解に相対的なものであり、またギリシア自然学における運動の記述もそれ固有の自然了解に即したものであるとしており、それゆえ近代自然科学が「究極的実在の唯一の真なる本性」についての特権的な記述であることを否定しているには違いない。

しかし、ハイデガーはドレイファスの言うように、そこから両者がともに真であるという結論を導いているわけではない。そのことは彼の一九三七／三八年の講義（『哲学の根本的問い』）の次の一節を見れば明らかである。そこで彼は、今引用した個所と同じく、アリストテレスの運動論がガリレイの運動論よりも遅れているとするのは全く無意味であるということ、なぜなら両者において自然といったものが全く違う意味において理解されているからだということを指摘した上で、次のように述べている。

歴史学的に見積もれば（historisch nachgerechnet）、近代的自然科学は確かにギリシアの自然科学よりは進歩しているであろう。形而上学的力としての自然の保護に対して、技術的支配とそれに伴う自然の破壊が進歩であるのならば。しかしながら、歴史的に省察的に思索すれば（geschichtlich besonnen gedacht）、この進歩した現代自然科学はギリシア自然科学よりも真であるといったことはないのであって、その反対にせいぜいのところ、より真でなくなっているのである。なぜなら、現代自然科学は全くおのれの方法論に巻き込まれており、仰々しい諸発見の陰で、本来こうした発見の対象であるもの、すなわち自然と、人間の自然への関係と、自然のうちでの人間の立場を抜け落ちるがままにしているからである。（GA45, 53、強調は引用者による）

ここからもわかるように、ハイデガーは自然科学がギリシアの自然学と比べて「より真でない」ということをはっきりと宣言している。ドレイファスも含めて多元的実在論に属する人々は、自然科学が独占的に真であるということを拒否するにしても、そこからさらに踏み込んで、自然科学

がギリシア自然学と比べてより真でないということまでは認めていない。これに対してハイデガーは、自然科学がギリシア自然学よりも真であるという通常の理解を完全に転倒させているのである。ハイデガーを多元的実在論者だとする議論は、彼の科学論のこの側面を切り捨ててしまっている。

ここでハイデガーが、自然科学がアリストテレス自然学より真であるとする通常の見方を逆転して、自然科学を「より真でない」と位置づけるとき、そもそも「真理」といったことについての理解がこれまでとは変化しているはずである。彼は自然科学がより真でない理由として、「自然と、人間の自然への関係と、自然のうちでの人間の立場を抜け落ちるがままにしている」といったことを指摘しているので、ここでは真理といったものが、人間の自然との関わり方といった次元から考慮されていることは明らかである。しかし、このことはより具体的にはどのようなことを意味するのであろうか。われわれはまず、ハイデガーの自然科学論を検討することで、彼が自然科学はより真でないということの意味を探ることにしたい。そのことによって、彼が一般に真理といったことをどのように理解しているのかも明らかとなるであろう。

二　学問的対象化と不可避のもの

さて、ハイデガーは一九五三年の講演『学問と省察』で、彼が近代的学問を代表するものとして捉えている物理学について次のように述べている。

> ……物理学によって表象されているものは確かに自然そのものであるが、それは対象領域としての自然でしかないことも否定しがたい。その対象領域の対象性は、まずもって物理学に特徴的な処理によって規定され決定されており、その処理のうちで表立って構築されている。自然は、現代物理学にとっての対象性においては、現前するもの――それは昔からピュシスと名指されてきた――がおのれ自身をあらわにし、学問的処理に対して向かってくる一つのあり方にすぎないのである。（VA, 58）

ドレイファスはこの個所も、ハイデガーが多元的実在論者であることを示すものとして引用している。しかしここでハイデガーは、単に物理学が自然を暴露する一つのふるま

いだということだけを指摘しているわけではない。それはここに続く部分を読めば分かる。

たとえ物理学の対象領域がそれ自身において統一的であり完結したものであっても、この対象性は決して自然の豊かな本質を包括することはできない。学問的表象は自然の本質を囲い込むことができないのであり、なぜなら自然の対象性は元来、そこにおいて自然が現れる単に一つの仕方にすぎないからである。(VA, 58)

物理学における対象性とは、自然の現れ方の一つであるが、それは自然の豊かな本質を包括できないものなのである。ハイデガーがよく例に挙げる古典的物理学では、自然は「時間空間的に規定された質点の運動連関」という対象性において捉えられている。しかし、自然がそのような対象性において見られる場合、例えば生き物としての生き物、道具としての道具といったそれぞれの存在者の種別的なあり方は問題にされないことになる。それらはひとしなみに、ある一定の運動法則に従う「物体」として扱われるだけなのである。

そうだとしたら、対象性を別様に規定して自然の本質を捉えられるようにすればよいのではないか。しかしハイデガーが、自然の対象化は自然の本質を包括することができないというとき、それは単にある特定の対象化ではなく、自然を対象化することそれ自体を問題視しているのである。ハイデガーは自然の対象化について次のように語っている。

……自然の近代的表象、自然の対象化は、自然過程がその推移において予測可能で、それゆえ操作可能となるような仕方で、自然過程を表象するという意図によって導かれている。／したがって、このように規定された自然の対象化は、自然を支配可能な対象圏域として企投することを意味する。(ZS, 175)

例えば、古典的物理学と、現代の量子物理学とのあいだにも、自然を現象させる対象性の相違はあるが、そもそもどちらも自然を対象化するものである以上、両者は対象化それ自体に内在する限界を免れることはできないのである。

近代物理学の内での時期区分に対するおおざっぱな指摘は、一つの時代から他の時代への変化がどこで起

こっているのかを明らかにしてくれる。それは、自然がそこへと現れてくる対象性の経験と規定においてなのである。しかし、幾何学的・古典的物理学から、核物理学・場の物理学へのこうした変化に際して変化していないものは、理論としての学問が遂行する、追求し確保する営みに対して、自然があらかじめおのれをたてねばならないということなのである。(VA, 57)

古典物理学と現代物理学は、この「追求し確保する」対象化によって、自然の本質を包括することとは相容れないものにとどまるわけである。[3]

物理学だけでなくおよそ近代的学問は対象化的な性格を持つ以上、そうした学問はおのれが対象化しようとするものを、その対象化ということそのものによって包括できないという限界を持つのである。すなわち、学問はおのれが対象化しようとしながらも、まさにその対象化によって十全に捉えきれないものをおのれのうちに抱え込んでいる。これをハイデガーは「不可避のもの(das Unumgängliche)」と呼んでいる。この語には、対象化的な学問が対象化すべきものとして不可避的に依存しているもの、また対象化によってはうまく避けてやり過ごすことができないものといった二重の意味が込められている(Vgl. VA, 58)。例えば、物理学にとって不可避のものは「自然」であるが、精神医学においては「人間」、歴史学においては「歴史的出来事」、文献学においては「言語」がそれにあたる。

学問的対象化は、不可避のものが対象化されるべきものとしてすでにそれ自体として現象していることを前提にせざるを得ないが、逆に不可避のものはそれ自体として現象するために学問的対象化を必要としないのである。そもそも自然がそれとして現象しているからこそ、自然科学といったものも存在しうるのである。こうした不可避のものを導入することは、些細なことに見えるかもしれないが、学問をどう捉えるかにとっては重大な意義を持つ。これによって、対象化に拠らない仕方での事物の現象がありうること、したがって学問による対象化だけが事物に対する唯一の接近様式でないということが確認される。ここからまた、学問的対象化はそうした事物のそのものとしての現象の一面的な把握にすぎないということが認められることにもなる。

しかしこうした事態は、当の学問自身には認識できないものにとどまるであろう。

学問的表象は、自然がそれに関する対象性によって、その隠された豊かな本質を現象させるというよりは、むしろ身を退いてしまうのではないかということをおのれ自身の方から決定することができない。学問は、こうした問いを決して問うことができない。というのも、学問は理論として、すでに対象性によって画定された領域へとおのれを固定してしまっているからである。[4]（VA, 59）

したがってまた、学問は不可避のもののそのものとしての現象には近づくことができない。「学問においてそのつど不可避のもの、自然、人間、歴史、言語は、こうした不可避のものとして、学問にとって、また学問によっては近づき得ない（unzugänglich）」（VA, 62）。

対象化的な学問は、不可避のものを対象性において現象させるものとして、不可避のもののそのものとしての現象をかえって「隠蔽」することになる。しかも学問はそうした対象化に没入している限り、おのれがそのような隠蔽的本質を持つということは「忘却」しているのである。自然科学が「全くおのれの方法論に巻き込まれており……本来、発見の対象であるもの、すなわち自然と、人間の自然への関係と、自然のうちでの人間の立場といったものを滑り落ちるがままにしている」ということも、こうした事態を述べているのである。つまり、自然科学が「方法論」に巻き込まれているとは、自然科学が自然そのもののあり方を問題にせず、もっぱらいかに対象化するかといったことだけに腐心していることを指す。そしてそのことの裏で、自然のそのものとしての現象、ならびにそうした現象と人間の根源的な関わりが忘却されていることが批判されているのである。

三　不可避のものの非対象化的な思索としての現象学

われわれは、対象化が今述べられたような限界を持つということをさしあたりは認めるにしても、それ以外の知のあり方といったものはそもそも可能なのであろうか、という問いを問わざるを得ない。不可避のもののそのものとしての現象とは一体何であるのか、そしてそれについての知とは一体どのようなものであるのか。

こうした知の所在については、ハイデガーが『ツォリコーン・ゼミナール』で医学を例にして述べていることが参考になる。

ある病状がどのように発生したかを、成因論的に説明することができるためには、まずもってこの病状がそれ自体として何であるかの解明が必要である。これが解明されないでいる限り、原因を通じて説明しようとする試みは、説明されるべきものの何であるかを、主題的に見て取っていないことになる。あらゆる説明は、説明されるべきものの本質の解明を前提としているのである。(ZS, 266)

今日の医学は病状を成因論的、因果的に説明しようとするけれども、その際、そこでまさに説明される病状がそのものとして何であるのかが、あらかじめ解明されていなければならないというのである。ここでいわれている病状(詳しくいうと病気である限りの人間)が、まさに医学にとっての不可避のものである。ここでハイデガーは精神医学者を相手に語っているので精神医学の例でいうと、例えば、神経症や分裂病を器質的原因もしくは生活史的原因によって説明するにせよ、まず、その病状そのものが何であるか、すなわち患者の世界との関わり方、患者に世界がいかなる仕方で現れているかを解明しておく必要があるということである。こうした課題が、まさに精神医学の領域において、現象学的分析として実践されていることはよく知られている。

さらに別の例を出すとすれば、科学者が知覚をあつかう場合、彼らはそれを因果的に説明しようとし、脳や感覚器の仕組みを研究するが、決して知覚の現象そのものを問題にしようとしない。しかし、ここでもそもそも知覚といったことがなければ、それを対象化するということもできない。つまり、そうした認知生理学的研究にとっては、知覚という現象が不可避のものである。そして、まさにそうした知覚現象を非因果的に記述することが現象学の範例的課題をなしているわけである。

ハイデガー自身、不可避のものの対象化以前の現象を「見させること」を現象学(もしくは思索)と呼んでいる(質疑応答で、客観化とは異なる知のあり方など存在するのか、という質問を受けたが、一体そうした知を認めないでどうして現象学者でいられようか)。彼は「現象学的方法」を「出会われるものに対するわれわれの関係にことさらに参入すること」(ZS, 143)と特徴づけている。すなわち現象学においては、これまでの対象化的学問と全く別のものが扱われるわけではなく、対象性という限定された仕方での現象しか許されていなかった不可避のもののそれ自体としての

現象がことさらに問われるのである。そこでは取り扱われるものが変わるわけではなく、ただ同じものの取り扱われ方が変わるのである。

四　真理の本質の変化

現象学的思索においては、不可避のものを対象性を介さずに現象させるといったことがその眼目となっている以上、そうした思索の真理性は、そこにおいて不可避のものが十全に現象しているということに存するであろう。より正確に言うと、ハイデガーにおいては、不可避のものの現象それ自体が、存在者の「開示性（Offenbarkeit）」、「非隠蔽性（Unverborgenheit）」としての真理なのであり、思索はそうした根源的真理を保存する限りにおいて、派生的に真理だといいうるのである。そしてこうした真理概念からすれば、「手つかずで無傷のままにとどまりつつおのれを示す現象を守り〈救う〉こと、おのれを示すものを純粋に現前させること」（ZS, 142）と特徴づけられるギリシア的学問は、不可避のものをそのものとして現象させない自然科学よりも真であるということになるわけである。

このことから逆に、自然科学がギリシア自然学よりも真であるという通常の見解においても、それはそれである固有の真理の意味が前提とされていることになる。自然科学は、自然の対象化をその本質とする限り、この真理の意味とは、それによって対象化ということが「真である」ということがいえるようなものでなければならない。先ほども見たとおり、自然科学による対象化の本質は、自然の操作可能性、予測可能性といったものを目指すことに存するのであった。つまり、そこでは「確実性（Gewißheit）」といった意味での真理が支配的となる。換言すれば、対象化という営みそれ自体が、真理の意味を「確実性」と理解することに基づいているのである。この真理の意味からすれば、自然の広範な支配を可能にする自然科学は、そもそもそうした支配を目指していないアリストテレス自然学より真であるということになるのも当然のことであろう。

ハイデガーは、確実性としての真理に基づく自然科学をより根源的な真理概念の方から相対化しようとする。存在者の支配を目指す学問的対象化は、存在者のそのものとしての現象を尊重する現象学的態度からすれば、存在者をそのものとしてあらしめない態度だということになり、そうした意味で「真でない」ということになるのである。つまり確実性としての真理から、存在者そのものの非隠蔽性と

しての真理への「転回」によって、これまで進歩と思われてきたギリシア自然学から現代自然科学までの歴史が、実は自然の本質が隠蔽されていく「存在忘却」の歴史であるという見直しがなされるわけである。

五　多元的実在論の限界

これに対して多元的実在論は、自然科学とアリストテレス自然学は自然の露呈の仕方として「どちらも真である」ということは主張しても、自然科学がアリストテレス自然学よりも真でないというような進歩史観を完全に転倒するには到らない。つまり、多元的実在論は、自然科学が人間のふるまいの一つだということを指摘するだけで自然科学を対象化による不可避のものの隠蔽として相対化することができていないのである。これは結局、多元的実在論が、物事に対する関わり方として対象化以外の関わり方を認められず、言い換えると真理の意味としては確実性といったものしか知らないことを意味するであろう。

例えば、クーンにしてもその著『科学革命の構造』において、真理を理論と客観的実在の対応とする素朴実在論的考え方は否定するものの、真理を「定量的予測の精度」、「問題解決の能力」などといった意味――これは突き詰めれば「確実性」としての真理である――において理解するとき、科学理論の進歩といったことを語ることはなおも可能であるとする。「私は、例えば、謎解きの道具としてはニュートンの力学はアリストテレスのそれより進歩しているし、アインシュタインのそれはニュートンのよりも進歩しているということを疑わない」[5]。そして彼は次のように言う。

> より後にでてきた科学理論は、それらが適用されるしばしばかなり異なった状況において謎を解くためには、以前の理論よりも優れているのである。これは相対主義者の立場ではない。そしてこれは、私が科学の進歩を断固として信じる者であるというとき、いかなる意味でそれがいわれているかを示すものである。[6]

こうして多元主義者は、結局のところ、進歩主義者にとどまり続けるのである。

もちろんハイデガーも、真理を対象化の確実性に求めるのであれば、このような進歩を語りうるということは認めるであろう。しかし、ハイデガーはそうした進歩の裏で生起している「存在忘却」を問題にすることで、クーンとは

全く異なる境地に立つことになる。

過去のものと現在のものの歴史学的な比較と差引勘定は、今日的なものの進歩性といった結果へと導かれる。既在のものと将来的なものへの歴史的省察は、自然への今日の関係の、もしくは無関係の無地盤性を洞察することへと導かれる。すなわち、自然科学は一般にすべての学問と同様、その進歩にも関わらず、もしくは恐らくその進歩のゆえに、危機のうちにあるということの洞察へと導かれるのである。(GA45, 53)

「歴史的省察」、すなわち真理の根源的理解に基づいた省察からすると、自然科学の進歩は、むしろそれ自体が「退歩」だということになるのである。ドレイファスがハイデガーの立場だとしているような多元的実在論やクーンに欠落しているのは、この「歴史的省察」からする自然科学のこのような批判的相対化にほかならない。

ドレイファスの議論は、『存在と時間』を今日の科学論のコンテクストに位置づけるものとして、ハイデガー解釈の一つの明解な方向性を示している。われわれは彼の議論の具体的内容に賛成するにせよ反対するにせよ、今後は少なくとも、彼の示した議論の水準を前提としてハイデガーを解釈していかねばならない。われわれがこの論考で試みたのも、ハイデガーが多元的実在論者だとするドレイファスの解釈との対話を通じて、ハイデガーの学問論の独自の所在を際だたせることであったと言えるだろう。

ハイデガーの著作からの引用は、次の略号とページ数を記す。

VA. = *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart, 1954. 7. Aufl., 1994.

ZS. = *Zollikoner Seminare*, hrsg. von Medard Boss. Frankfurt a. M., 1987. 2. Aufl., 1994.

GA5. = *Holzwege, Gesamtausgabe*, Band 5, Frankfurt a. M., 1977.

GA45. = *Grundfragen der Philosophie, Gesamtausgabe*, Band 45, Frankfurt a. M., 1984. 2. Aufl., 1992.

注

(1) Hubert Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Cambridge, 1993, p. 262.(H・ドレイファス『世界内存在』門脇俊介監訳、産業図書、二〇〇〇年、三〇二ページ)以下、この書からの引用は本文に原書のページ数を記す。

(2)「社会構成主義」をめぐる近年の議論については、村田純一「知識とは何か——知識の〈技術論的転回〉〈向けて」(『新・哲学講

座』別巻、岩波書店、一九九九年所収）八三−九〇ページを参照。ドレイファス自身も、彼がハイデガーの立場だと考えている多元的実在論と、ローティ、クーンらの議論は、実在性が人間のそれぞれ異なったふるまいに対して相関的だとする点で類似していると指摘する。ただしドレイファスは、ローティやクーンはそうした見解から、自然に関するいかなる理論も真でないという帰結を導いており、この点でどの理論もそれぞれ真であるとするハイデガーとは意見が分かれるとする（cf. ibid., p. 262, p. 279）。しかしこれは、実在性が異なったふるまいに相関的であるとするとき、究極的実在との一致というこれまでの真理観からすれば、それぞれのふるまいによって暴露される実在は真理でないということであろうから、彼らの議論はドレイファスが多元的実在論と考えるものとその本質を異にするわけではない。

（3）このようにハイデガーは古典物理学と現代の量子物理学とは、自然を対象性において捉えるという点において形而上学的本質を等しくすると考えている。両者の違いは、むしろ対象性の内実に関わるのである。ハイデガーの眼目は、そうした対象性の内実の変化ということよりは、そもそも近代的学問の対象化するというあり方と、それらとは異なった形での自然との関わり方を対比することにあるのである。つまりここでは両者の存在了解の違い（これは真理概念の違いでもある）が問題なのである。これに対して、クーンのパラダイム論では、古典物理学と現代物理学（さらにはそれぞれの内部でのさまざまな学説）、またアリストテレス自然学もすべて異なった「パラダイム」として捉えられることになる。そこでは古典的物理学がアリストテレス自然学と異なるように、現代物理学は古典的物理学と異なるのである。つまりここでは暗黙のうちに、すべてが対象化の内部での対象性の変化として考えられている。したがってクーンの科学論には、ハイデガーのように存在了解そのものの変化を問題にする視点はない。この点こそ、後で見るように、クーンを含む多元的実在論とハイデガーの議論を分かつものなのである。

（4）次の個所も参照。「いかなる学問も学問それ固有の手段によってはおのれ自身について何かを語ることができない」（*Nietzsche*, Erster Band, Pfullingen, 1961. 5. Aufl., 1989. S. 372）。つまり、「数学が何であるかは数学的に決定することができないし、文献学が何であるかは文献学的に解明されないのである。生物学が何であるかは決して生物学的に述べることはできない。ある学問が何であるかはそうした問いとしてもはや学問的問いではないのである」（A. a. O., S. 372）。

（5）T. Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, Chicago, 1962. 3rd ed. 1996, p. 206.

（6）Ibid., p. 206.

（轟　孝夫・とどろき　たかお・埼玉大学）

「私」の同一性根拠

――ウィリアム・ジェイムズの「主我」論をめぐって

冲永宜司

あらゆる思惟内容を捨象しても残ると思われるこの私とは何か、という問題の考察が小論の課題である。それをまず、私が以前と同じ私であることを保証するものは何か、という問題設定を通じて吟味したい。それは逆から見れば、私が私であるという当然の事態が成立しなくなる可能性はどのようにして生じ得るのか、という問題も提示する。

ここで手引きとしたいのが、ウィリアム・ジェイムズの「自己」(Self) 論における「主我」(I) 概念である。この「主我」とは内的な意識の内でも特殊な性質を持ち、常に「意識するもの」であって、それ自体は背後から眺められず、しかもいつも同一なるものとして感じとられる。問題は、この「意識する自我」の存在根拠である。『心理学原理』におけるジェイムズの基本的方針は、「主我」という設定が、どこまで経過する意識状態としての経験的自我、つまり「客我」(Me) の内容構成の側から解決されるかを問うものである。これは、経験内容と区別された主観的な極を最初から前提にするのではなく、また反対に、個別の観念から出発して、その複合から意識を考察するものでもない。むしろ、超越論的主観の立場や連合説の両方から一定の距離を置き、それらで既に前提となっていた事柄を再び問い直す道を模索するものと考えられる。

連合説に対してジェイムズは、各々の観念を、一つの不可分な状態としての意識の流れから切り離せない状態にあるとする立場をとる。しかも、この分割されない意識は、通常一つの起点を持つまとまりを成しているように思われている。そして主我の設定理由とは、この流れの結合媒体

をなす焦点が必要になるためである。ここで、主我とは究極的には流れの連続という事実から遡及的に考えられており、その実在が最初から前提にされている訳ではない。つまり、主我を想定する方が、意識の説明にとって好都合な帰結をもたらす事柄を枚挙する中から主我の実在性をはかるという順序をとっている。[1] さて、意識流の結合機能として挙げられるのが「暖かさと親しさ」[2]の感じであり、これが一つの主我に属するものとそうでないものとの間を区別する基準となる。そしてこの感じの中に「私」が見出されてくることから、その同一性根拠が議論される。これは明確化された観念の同一性とも異なり、この同一の感触がなくなれば、同じ内容の観念も同じ主我に属するものではなくなる。そして、この「重い暖かい塊」と「活動感」とを伴った経験が時間的推移において、一点に取り込まれてゆく中で、「経験の中の私」が生ずるのである。逆にこれらの感触がなければ時間的に近くても、私の経験としては取り込まれない。ここから第一に、主我はそれ自体独立では存在せず、このような暖かさの焦点という機能において見出されるということ、従って第二に、主我に暖かさや客我が付随しているというより、客我の渦の中に取り込まれる中から主我は初めて存在し得ることが言える。反対に例えば、超越論的な主観が志向作用における自我極として扱われる議論などでは、重点は極の側にあり、志向作用の側から機能的に生じるものとしての「私」という見方とは隔たりがあると考えられる。

さらに、こうしたジェイムズ的な主我論では、単なる客我内容の変化から、最早主我さえも変化したと言えるような状態に到るまでが、連続的な過程として検討される。同一自我の条件を記憶内容の同一から論じた先駆者にはすでにロックがいるが、彼の場合、或る記憶内容が所属すべき単一の霊魂という考えが保持されているのに対して、ジェイムズは一度全て意識の連続に基準を置き換えたという相違がある。しかもそれを、新しい経験心理学上の事例に基づいた考察と融合させるのである。客我内容の変化における日常的な段階では、主我の変化ということは問題にならないが、著しい「記憶の変容」に見られるように、それまで「暖かさ」によって主我と結びついていた人格上の重要な部分が遠のき、全く別に感ずる内容が結びつく時、問題は生ずる。それは、自分の中にあるが全く自分でないものに支配されるように感ぜられる場合や、全く新しい性格の中に自分が入ってしまう高次の「転換性人格」のような事態にまで到る。さらに高じた場合、人格の変異前後で記憶

が全く断絶し、気質的にも全く別人のようになる典型例も示される。注意すべきなのは、客我の変容と呼べる現象と、主我の転換とは明瞭な境界がなく、連続的なことである。こうしてジェイムズは、「考え」の「知者」たる不変の自我ではなく、「考え」自身がその考えの主体であるという基本姿勢を取る。

このように、意識内容が変化すれば、同じ「私」であると言えず、しかもそれが必ずしも私に所属する明示的なものではないことに、ジェイムズの特色は存する。むしろそうした観念が「私の」ものになるための、心理的条件の方が追求されるのである。しかし同時に、こうした機能に還元できない形而上学的問題も残される。第一に、客我の側から主我の性質を読み取ってゆく方法とは、現時点で外的、内的に観察可能な範囲に限定してなされているに過ぎず、それと対象化不能な「私」との間には、その方法によって解決され得ない溝が常に存在可能であること、また、仮に客我から主我が解決されたとしても、そこには「感じの系列」が「系列としての自身に気づく」[3]という論理上の循環が生じてしまうことである。第二に、意識流とは、最初から素朴に前提とされたものに過ぎず、互いに感知していない「感じ」同士がなぜ知り合うようになったのかの説明はそこにはないことである。素朴な事実観察と、なぜそのような連続が生じているのかという根本的な原因究明とは別物だということである。[4]

また、結果的に主我の無根拠を主張するジェイムズの論法は、例えば伝統的な霊魂観からすればその否定であるということも言える。しかし、ジェイムズにとって、「私」のないことは、底なしの自己存在の暴露という消極的意義を持ちはしなかった。実際、後期の心理学的研究の主題は、個我がなくなるという事態の様々な事例を分析することから、生の積極的な意義を見出そうとするものだった。そこでは「私」の否定が却って人間存在の根本的な問題への解決を導くという考えが、底流において見出されるのである。

注

(1) これは主我を非常に広義の意味での機能とする考え方にもとづき、後期に展開されるプラグマティズム的実在論の端緒がここに見出されるが、同時にこの機能とは、そこに枚挙できないものの可能性を、形而上学的な課題として常に残し続ける構造を本質的に伴っている。

(2) James, William. *The Principles of Psychology*. Harvard U. P. 1981. p. 316.

(3) ibid. p. 339.

(4) この意味で連合や意識流という説明は、根本的に「現象についての「理論」ではなく、その現象についての単純な記述」(ibid. p. 340)でしかなく、従ってそこでは、分析が記述以後の領域で徹せられるという形で、記述以前に属す「私」の謎が残存し続けることになる。

(冲永　宜司・おきなが　たかし・帝京大学)

受動的領域における構成と「意味」の成立

佐藤幸三

フッサール現象学では、身体が物的性格と心的性格をあわせ持つとされている。物的存在として身体は「今」、「ここ」にある（Vgl. Hua., XIII, 43）[1]が、それに対して心は時間的性格をもつものとして性格づけられ（Vgl. IV, 176）、両者の機能によって個々の経験が統一化される。経験統一は意味として構成されるが、しかし、ここでは判断としての述定的意味が成立する以前にすでに生起していると考えられる原初的意味へと遡及することが課題である。

身体は、器官であることによって、外部からの刺激を感覚として受け取る（Vgl. XIII, 437）。身体は刺激を感覚することによって、心的物理的なものとして構成される。刺激は、「今」、そして「ここ」で生じているものとして、すなわち「意味」が成立する以前のものとしてある。感覚は「私」の内において刺激に対応するものとして、やはり志向的意味が成立する以前の事象としてある。ところが、フッサール現象学にあっては、そうした事象も初めからその綜合統一化に向けて目的的にあるものとして捉えられている。それは、現実的事象がその根源的生起の時点から意味を持ったものとして現れているということを意味しているのであろうか？　志向性の発生にともなってその充実化に向けて対象構成が行われるはずであるのに、刺激がすでに意味を持っているとするなら、それはどのように理解されるべきであるのか？

心的経験とはそのつどの現出の体験であるが、それは繰り返し習慣的に現れることによって自我を能動的なものへと変化せしめ（Vgl. IX, 412）、所与を同一的なものとして

意識せしめ、それと同時に意義においてはS ist P. という述定的判断を形成する（Vgl. XXVI, 25）。述定的判断が時間とともに意識のうちに沈殿し、SPとなったものが理念である。フッサールは、心的経験はそのつど理念性と関係を持つ（Vgl. IX, 26）、あるいは、経験はつねに理念的なものの経験であると語るが、理念とはそもそも個別的経験が繰り返されたものに他ならない。SPは、差異を失ったもの、全一性であり、個別的統覚の妥当性地平としての「意味の超越」（Erfahrung und Urteil, 30）を生ぜしめ、それは一旦形成されると、逆に、（私の）意味世界として、あらたに生じる刺激をそのうちにおけるものとして規制する。それゆえ、意味の全体は過去把持的に形成された世界であり、そこにおいて対象はSPであり、現在的には新たな述定のための客体である。このように心的経験においては部分経験と全体経験は相互的連関のうちにある。[2]

志向的経験としての意味経験は、対象の綜合的統一の下にあるという意味で全体のそのつどの経験であり、それゆえにまた心的でもある。非志向的な〈刺激—感覚〉についての志向的統覚は、過去に沈殿したSPの捉え返しとしての統覚である。その意味で原初的知覚とはSPの心的経験でもある。心的経験は流れという時間的原理の下にある（Vgl. IX, 140）が、それによって可能になる発生的な原初的知覚への遡及は現在と過去の事象を志向的に関係づけて覚起させ、それによって「今」、そして「ここ」で生じる刺激への意味づけを可能にする。触発 Affektion は意識に即した刺激であり（Vgl. XI, 148）、[3]それは第二次的な刺激として第一次的、現実的なそれとは区別されるが、両者は覚起しあう関係にある。「今」、「ここ」は端的に、現実的な「今」、「ここ」であると同時に、世界においてある位置づけをもったものとして、すなわち、他との関係における「今」、そして「ここ」としての意識概念である。そうした両義的把握を刺激と触発の関係は可能にする。外的刺激は感性的であるが、それは同時に触発を促し内的には意味を生起せしめる。刺激は前述語的ではあるが、SPを背景にしているがゆえに同時に述語的でもある。そのようにSPの経験における作用は心的であると同時に志向的本質的であり、それゆえ、刺激はその生起と同時に形式と内容を伴っている（Vgl. IX, 479）。刺激は第一次的に外的、感性的であり、第二次的にSPのうちにあるものとして、内的、触発的、意味的である。意味は刺激とともに前述語的に生起する。意味世界においては、経験とは前述語的なSPの経験であり、対象経験の明証性はSPに依拠してのS ist P. の経験

による。

SPとは、内的時間意識における意味の綜合である。フッサール現象学では原初的体験にたちかえることが時間的問いとして問われる。その時間性は意識的「内的」時間としてあるのだが、それに対して、世界の現実性は刺激を受けるものとしての身体（心的経験における身体）によって確保されている。身体はつねに現在であるがゆえに、意味経験もまた身体経験において現実的である。客観的意味が理念的対象の意味であると同時に現実的対象の意味であるとすれば、意味を問うことは同時に身体を問うことでもある。

注

（1）Husserliana の略、以下ローマ数字のみ記す。

（2）部分経験が全体経験であるという心的経験についての理論は個と全体（ヘン・パンタ）を同時に把握する可能性を開く。言語体験に関して言えば、たとえば日常会話において、相手が語り出すと同時に全体として何を語ろうとしているか予め推測されるということはしばしば経験されるところである。私たちは相手の語音の表出とともに、心的作用によって意味の全体を想起する。そうした考え方は、また、ハイデガーがロゴスを「集めおき legein」（Vgl. Logos, Moira, Aletheia）から説明したことと共通している。語られていない部分（沈黙、覆蔵）の意味の開けは「無」の理解によってのみ可能であり、そこに一を同時に全体として把握する華厳経など仏教思想の介在する余地が生まれる。

（3）「触発」はイデーンⅡでは、再生産的傾向を持つもので、それ以前の自我に向けられた触発と結びつくと言われる(S. 339)。そのように触発は、一方では、意識とともにあるものとして性格づけられている。ところが、他方では、理論的な主題化がはじまる以前の自然から触発が生じると語られている（XIV. 439)。このように触発についての理解は必ずしも一義的ではないが、本稿では触発を内的なもの、刺激を外的なものとして区別する。後者が身体を現実的なものとして構成する。

（佐藤　幸三・さとう　こうぞう・筑波大学）

メルロ＝ポンティにおける prise, reprise

——把握、把持、知覚——

佐藤勇一

一九五二年、メルロ＝ポンティは、自らの思想の要約と今後の計画を記した報告書を書いている。[1] そこでの『知覚の現象学』の要約を見ると、「世界に対する我々の手がかり」(notre prise sur le monde) という何気ない表現に遭遇する。[2] 本稿の目的は、あまりにも簡潔なためその重みを感じさせないが、要約だからこそ余計に意識的に使用されている、この〈手がかり〉(prise) という語が、『知覚の現象学』[3] において中心的な役割を演じている術語の一つであることを明らかにすることにある。

この語は、メルロ＝ポンティ自身の注記によれば、精神盲の患者シュナイダーが自らに必要なものとして語った言葉、"Anhaltspunkt" から借用されたものである (PP. 126)。[4] この患者の症例は、「摑むこと」(Greifen) や具体的な運動には成功しても、準備運動をしなければ、「指示すること」(Zeigen) や抽象的な運動には失敗し、柔軟な言語使用や言葉遊びができない、というものである。このように、手がかりは、借用語、およびその喪失といった間接的な仕方で登場してくる。

メルロ＝ポンティはこの失われた手がかり (prise) [＝把握] を「指示すること」や「摑むこと」と単純に同一視しない。彼は病理をたんなる欠如態と見なさないからである。彼にとって、失敗する行為そのものよりも、病理であるが喪失したものを暗示する準備運動という「代償行為」の方が示唆的であり、成功する行為は、実験的な状況を「捉え直すこと」ができないという病理の裏返しなのである。〈手がかり〉とは、手探りのようなぎこちない運動や、極度に

知的な強張った態度によって補われている、或る種の探索運動であり、想像的な状況を楽しむ能力であると考えることができよう。

このような、身体と世界の間で様々な力線を描く、弓のように弾力のある〈表出空間〉としての〈手がかり〉は、患者からの借用語に留まるものではない。実際、この語は『知覚の現象学』で、概念化される以前の「空間の起源」として再び登場するし（PP. 291）、知覚、想像そして言語の「再演」（reprise）と関わる箇所で、時にはイタリックで強調されつつ使用されもする。

鏡による光景の変化とその立ち直りを追った心理学の実験[5]から、メルロ＝ポンティは、これまでの空間論の難点を、方向（sens）の基準の変化、あるいは、変化の基準を捉えられないという点に見る。このような難点を克服する、自ら変動しつつ変動を可能にする「空間の水準（基準）」（niveau spatial）こそ、手がかりなのである（PP. 289）。それは、新たな光景の意味（sens）を把握し、そこに住み込むことを可能にする。方向は、先の精神盲の患者が〈実際の〉身体の運動や方向を用いた準備運動によって代償していた、「潜勢的身体」、「可能な活動の系としての私の身体」の射程範囲である手がかりによって設定される。

手がかりは、この心理学の実験だけでなく、大小、形、遠近、及び運動等のあらゆる空間の諸特性の基準でもある。[6]物をよく見るために、我々はそれを近付けたり遠ざけたりする。その際の我々の姿勢は、身体が光景を捉えようとするに応じて変化する。メルロ＝ポンティは、こうした事態を、身体の対象までの距離の増減という量の関係ではなく、ある時は対象の諸部分の混在を示し、ある時は排除しあう諸部分を縮約するような、最適な規範を巡って変動する手がかりという「張力」（tention）の関係として捉える。大きさや形はこの身体による世界把握から生じるものに他ならない。

このような伸縮する可能的な運動の射程範囲を論じることは、世界に内属する視点からのパースペクティヴを前提にしている。遠ざかり行く対象の「見かけの大きさ」（grandeur apparente）の恒常性を「距離」（distance）の指標とする思考も、これが、錯覚を招くからではなく、遍在する視点を前提するが故に批判される。むしろ距離は、遠ざかる対象への弛んだ手がかりと完全に近い手がかりを区別してはじめて生じるとされる（PP. 302-303）。

手がかりによる遠ざかる対象の保持は、これは私が近い過去を「なお手中に保持している」（tenir encore en main）

のと同様である（PP. 307）[7]。対象の恒常性が、等しいとか等しくないとかの手前で、或る視点から見られた恒常性であるのと同様に、過去把持された過去は、射影から原本に遡って同定するのではなく、射影を〈通して見る〉「受動的綜合」(synthèse passive)によって把持されている。また、手がかりによって、空間の諸部分がたんに並置されてはいなかったのと同様、過去も、今眼前に並置されるものではない。

過ぎ去ったものは、それとは別の時間の諸次元（現在や未来）と切り離せない仕方でしか、すなわち、時間の流れを考慮に入れた形でしか言い表せない。手がかりや時間の綜合にしてもその例外ではなく、それらは流れることで可能となっているため、「捉え直し」(reprise)が必要であり、決して全面的にはなれず、絶えず誤謬の可能性が付きまとう（PP. 277）。しかし、誤りうるという理由で知覚を幻覚や錯覚と同一視しないメルロ＝ポンティは、むしろ〈手がかり〉を知覚的真理と虚偽を区別する基準にしている[8]。手がかりは、誤謬を不可能にはしないが、注視することで新たな分節化を引き起こし、誤謬を誤謬として暴露しうるからである。「知覚」(Wahr-nehmung)［真なるものの―把握］の実現を可能にする手がかりは、「世界を見ることを学び直す」メルロ＝ポンティの哲学における要諦なのである。

以上で本稿の目的は達成した。手がかり（prise）は、可能的な身体が世界へと取り組む事態を言い表すメルロ＝ポンティの術語である。この世界に対する探査には、捉え直し（reprise）を必要とするという「内的な脆さ」があるが、これはむしろ、世界に住み込むメルロ＝ポンティの哲学の本質規定なのである。本稿では、特に空間―時間の領野（広い意味での現前野）における基準、あるいは、知覚の真理の基準として、手がかりを明らかにしてきた。しかし最後に、この実践的な体系への没頭から身を離し、与えられた世界に方向を描く表出空間は、言語との関係領域にも及んでいたことに注意しよう。意識と言語の問題、「捉え直し」（reprise）のさらに別の展開、手がかりと理念的なものの問題を論じるという課題が残ったことを確認し、本稿を終えることにする。

注

（1）これは、メルロ＝ポンティが、コレージュ・ド・フランスの教授資格審査のために、ゲルーに手渡した覚え書のことである。“Un inédit de Maurice Merleau-Ponty”, dans; *Revue de Métaphysique et Morale* (Octobre-Décembre, 1962), pp. 401-

409.

(2) ibid. p. 404

(3) *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945. 以下本書からの引用は略号（PP）とページ数を並記する。

(4) このような事情にあるため、『知覚の現象学』の独訳（*Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin, Walter de Gruyter, 1966.）で、訳者ベームは、priseをできる限り、Anhalt あるいはAnhaltpunktと訳していると訳注を付している（S. 134）。実際、priseが使用されている箇所は、そのように訳されている。

(5) ストラットンとウェルトハイマーの実験（PP. 282-294）。前者は網膜像を正立させる眼鏡を被験者にかけさせ、その逆立ちした景色が一週間かけて立ち直る経過を追ったものであり、後者は自分のいる部屋を四五度に傾けて映す鏡によってしか見ることのできない部屋に被験者を入れ、その部屋が垂直に見えるまでの経過を追ったものである。

(6) Cf. PP. 302, 308, 309, 318, 350, 364.

(7) この「なお手中に保持している」は、フッサールのNoch im Griff behaltenという言い回しからの借用である。メルロ＝ポンティは、これを『内的時間意識の現象学』から引用したと注記しているが、彼の指示した該当ページには、こうした言い回しは見あたらない。しかし、そこで語られている内容は、ほぼメルロ＝ポンティの主張に沿っている（Hua. X. S. 28ff.）。フッサールは、この「なお手中に保持している」について『経験と判断』で一節を割いているが、メルロ＝ポンティは、ここからこの語を学んだのではないかと推測できる。この言い回しは、過去把持を言い表すものとして『知覚の現象学』第三部時間の章でも用いられている（PP. 477）。また、この言い回しは、『見えるものと見えないもの』の欄外にも書き込まれている。（*Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964. p. 74）。

(8) Cf. PP. 322, 343, 374, 391.

（佐藤　勇一・さとう　ゆういち・立命館大学）

ジャック・デリダの「超越論的言語」論

髙井雅弘

デリダの『声と現象』における重要なテーマの一つ、それはフッサールの超越論的現象学に固有な言語に対する沈黙の謎に独特の仕方で迫る事である。デリダはその手掛かりをフッサールの『論理学研究』（以下『論研』と略記）に求めた。そして、デリダはフッサールがそこで特殊なコンテクストとしての「孤独な心的生」における独話と呼ぶものに、超越論的な言語活動の萌芽的モデルがあると考えた。「孤独な心的生」における独話とは発話者が心の内で語るモノローグである。そしてそれはフッサールによって、聞き手にとって話し手（つまり聞き手にとって他者）の「意識作用」を知る事を可能とする「表現のコミュニケーション的機能」が働く対話的コンテクストと区別された。

デリダが孤独な心的生における独話を超越論的言語活動の先駆と見なした理由、それは超越論的還元が、他者を含む世界全体についての判断を中断し、自己のノエシスとノエマを反省する状況（コンテクスト）を導く手続きだからである。デリダはまた発話者とその意識作用が常に言語へと「現前する」パロールこそが超越論的言語にとって特権的であるという。

しかしこのようなデリダの見解、つまり孤独な心的生におけるモノローグ＝超越論的言語活動説に反論する論者は多い。その内の一人、モハンティによれば『論研』におけるフッサールが孤独な心的生というコンテクストを導入した理由は、表現の本質としての意味を、対話的コンテクストにおいて随伴する「表現のコミュニケーション的機能」から区別して摘出する為の一種の自由変更を行う為であっ

た。モハンティのこの見解はテクストの注釈という立場からは正しい。事実フッサール自身も次のように語っている。対話的コンテクストから（表現のコミュニケーション的機能が不要となる）孤独な心的生における独話的コンテクストへと「変更された機能は表現を表現たらしめるものに的中しない事は明白である。表現は相変わらず［……］対話におけるものと同じ意味を持つ[1]」。『論研』でのフッサールは上記二種のコンテクストがもたらす変動にもかかわらず言語に同じものとして残余する意味機能を表現の本質として取り出す形相的還元を行っていたのである。とはいえデリダが『声と現象』で試みた事はテクストの注釈には止まらない。彼の狙いは、フッサールが生前なしえなかった「超越論的」言語の、フッサールの諸テクスト群から導出され得る限りでの定式化なのである。デリダの見解に反対する人々の読みからは、専ら言語の形相的還元による成果である言語の形相しか得られず、言語の超越論的還元によって現れる超越論的言語の姿が見えて来ない。デリダが自覚的に明らかにしようとしているのはフッサールなら行ったであろう「超越論的」言語の定式化を彼に代わって顕わにすることなのである。

デリダによれば、超越論的言語とは特殊なコンテクストつまり、孤独な心的生における独話がその前触れであるような、他者が含まれる内世界的コンテクストから区別された超越論的領域という独特の場でのパロールである。

さてデリダはこのような超越論的パロールを彼独自の一般的エクリチュール（それは通常のパロール／エクリチュールの区別を越え、記号一般を覆う）に変更する事で脱構築化しようとする。彼のエクリチュール概念の本質をなすのは、あらゆる記号をその多様な事実的・経験的変様にもかかわらず同定可能とさせる「反復可能性」である。そして彼によればこの反復可能性により「書かれた記号はそのコンテクストと断絶する力を含む［……］。あらゆる記号は［……］引用され得るのであり、引用符に囲まれ得る。その事によりあらゆる記号は特定化されたあらゆるコンテクストと断絶し得るのである[2]」。私はデリダの反復可能性が持つこのような性格をコンテクスト・フリー性と呼ぼうと思う。さて〈何時、何処で、誰が（誰に）語る（書く）か〉というコンテクストの束縛から解放されるエクリチュールの性格からいかなる脱構築的帰結が生じるか？　それは二点に及ぶ。(i)先ず単独者的な超越論的エゴが現前するコンテクスト（単独的コンテクスト）の特権の解体が挙げられよう。というのも超越論的エクリチュールは特定化された

超越論的自我による束縛から常に既に解放され、他なるコンテクストつまり他なる超越論的自我達へ向かう事が常に可能だからである。(ii)次いで一般的エクリチュールのコンテクスト・フリー性はそれが超越論的か自然的かという区別を常に曖昧にさせる。というのも超越論的領域にせよ、内世界的領域にせよ共に特殊なコンテクスト領域に過ぎないからである。例えば「我思う」は超越論的領域で語られようが内世界的領域で語られようが双方の領域に束縛されず文記号面のみならず意味面も含め「同じもの」として反復可能である。つまり「我思う」がこの二つのコンテクストにおいて同じものである事から、この両者間に混同の可能性が生じるのである。[3]

ところでコンテクスト・フリー性は、実はフッサールの言語イデア性に関しても言いうる事である。『論研』でフッサールは先述した意味のコンテクスト・フリー性に加え以下のように語っている。「我々が任意の表現（例えば『平方剰余』）の意味について問うことにより、勿論この表現のもとでここ今において述べられた音声的構築物、つまり一時的でそして同一的には決して反復されない音を思念しているのではない。我々はスペチエス的な表現を思念している。『平方剰余』という表現は、誰がそれを述べようと、同一のものである。また同じことが意味についての話題にも当てはまる」。[4] フッサールは言語の意味面のみならず、その記号面についてもイデア性を認めており、この点が既に引用されたデリダのエクリチュールにおける記号面並びに意味面を含めた「コンテクストと断絶する力」と通底しあうのである。それゆえ、超越論的言語の脱構築化は、既に初期フッサールのテクストに暗示されていたと言えるかもしれない。[5]

注

(1) Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, (1901), Husserliana Band XIX, Martinus Nijhoff, 1984, p. 41. 以下 LU と略記する。

(2) Jacques Derrida, "Signature événement contexte", (1971), in *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972, p. 377. 強調引用者。

(3) この点については、Jacques Derrida, "Comme si c'était possible, 《within such limits》. . .", in Revue internationale de philosophie, 3 / 1998, no 205, p. 512. の註 (12) 参照。そこでデリダは以下のように語っている。「語ることあるいは書くこと、それは自然言語と日常的言語活動の遺産を共に引き受ける事であるが、その際それらを形式化しているのであり、それらを、自らがその力を起源的に借り受けている形式化する抽象化に従わ

せているのである。[……]。それゆえ純粋に日常的な言語活動というものが存在しないのと同様に、純粋に哲学的な、形式的なあるいは、たとえそれがどんな意味であれ超日常的な言語活動というものも存在しない」。

(4) Husserl, LU, pp. 48-49. 強調引用者。

(5) 私はここでデリダの反復可能性とフッサールの言語イデア性との共通点を強調した。しかし両者が特定のコンテクストから断絶する可能性を持つという効果を共有するからといって、両者の存在性格が全く同一であると主張しているのではない。フッサールの言語イデア性は現前性として無差異的な本質を持つが、デリダ自身の反復可能性は差異性を内在化しているからだ。デリダの反復可能性を持つエクリチュールはその構成要素として互いに還元不可能なほど差異化された諸マークの織物である。しかしながら、あるエクリチュールが「同じもの」として同定可能である為には、それら諸構成要素間の差異性は全て無視ないし抽象化されねばならない。

(髙井　雅弘・たかい　まさひろ・関西大学)

書評：竹田純郎著『生命の哲学』（ナカニシヤ出版、平成十二年）

安部　浩

本書は、総頁数が二五六頁と、分量的には大冊とはいえないものの、古代ギリシア神話から現代のシステム論やアフォーダンス論まで、多岐にわたるトピックを俎上に載せて議論を展開しているため、大変充実した読後感を読者に与える著作である。まずは同書の特色および梗概を示すことにしたい。

I

生命が、古来より現代まで、洋の東西を問わず、そして宗教、哲学、科学各々における様々な立場から、常に繰り返し論じられてきたテーマであることは、今更言を俟たない。ハイデガーがいみじくも述べているように、今日の膨大かつ多種多様な生命論の蓄積を基にすれば、「我々は生命概念の『精神史的なギャラリー』を開設しうるであろう」（H55, 106）。では、様々な生命論があまた犇めくこの「ギャラリー」において、竹田氏の新著は、いかなる特色を持っているのだろうか。それは何といっても、同書が「ニーチェやハイデガーの思想が生命の哲学に寄与するであろうという着想」（20）から出発している点であるように思われる。これは評者が寡聞にして、こうした「ニーチェとハイデガーで試みる生命論」（本書の惹句）が――少なくとも本邦では――他に企てられた例を知らない為である。とはいえ、一体なぜニーチェであり、ハイデガーであるのか。

その理由は、竹田氏が抱く「生命の哲学」の構想から明らかとなる。氏によれば、生命の哲学とは、「種とはなんな

のか、環境をどう考えるか」(6) など、最終的には「生命とはなんなのか」(7) という問いに収斂する諸問題を扱う学のことである。しかしそれならば、生命の哲学は生物学とどこが違うのか。その相違は、後者が直接的に「個々のさまざまな生命体に潜む生命の論理をさぐる」(Ebd.)のに対して、前者は、「それ[=生物学]がさぐった生命の論理にひそむ説明のしかた」(11)がどのようなものであるかを判定する点にある。そして生命の哲学は、かかる判定を通して、生物学の営為を背後から隠れた仕方で駆り立てている「時代の根本精神の衝迫」(10)——無論この時代精神の衝迫は同時に、他ならぬ哲学自身の営みをも駆り立てているのであるが——の解明に努めることにより、「近代合理主義という時代の枠組みに検討を加えること……ひいては近代合理主義という名で歪められてしまった生命の現われに迫ること」(10f.)を目指すのである。つまりニーチェおよびハイデガーは、近代合理主義批判というモチーフにおいて、生命の哲学に結びつくわけである。

だがこの両者の思想は生命の哲学に対して、いかなる「寄与」をなしうるというのか。この点を明らかにするには、生命の哲学に関する竹田氏の考えを更に説明せねばならない。

竹田氏は、我々が個々の生命体と日々親しく接する経験を通して、「生命のはかなさ、たくましさ、自らをくりかえしうむ営みを暗に知っている」(12)ことに着目し、これを「生命の暗黙知」と呼ぶ。そして氏によれば、生命の哲学とは、「この暗黙知に光をあてようとする」(Ebd.)試みである。だが暗黙知を顕在化させる為には、やはり最初に手がかりとなるものが必要である。そこで竹田氏は、この暗黙知において理解されている生命概念を取り出し、それが二種類あることを指摘する。すなわちこの二つの概念とは、個々の生命体を指す〈「もの」としての生命〉(略称「もの」)と、その「個々のさまざまな生命体をうみだしては滅ぼし、それをくりかえしている営み」(Ebd.)である、〈「こと」としての生命〉(略称「こと」)である。したがって、この「もの」と「こと」のそれぞれに関して、および両者の関係に関して詳らかにしていくことが生命の哲学の課題となるわけであるが、竹田氏によれば、ニーチェとハイデガーこそは、この課題を独自に遂行していた先行者なのである。以下この点について、本書の各章の議論の要約を示しつつ、詳らかにしていきたい。

第一章「神話のなかの生命——ディオニュソス——」では、ディオニュソス神話の解釈を通して、「こと」と「もの」

との関係が明らかにされる。ディオニュソスは――ニーチェが逸早く気づいていたように――生きとし生ける「もの」を産む生命の働きである「破壊されざる生命」（ケレーニイ）、つまり「こと」を象徴する神である。ではそのディオニュソスが祭祀において常に仮面として登場することは、いったい何を意味しているのか。竹田氏はハイデガーを間接的に援用しつつ[1]、これを次のように解き明かす――それは、「こと」が自らの産み出した「もの」となって現前しつつも、しかしそれ自体としては己を秘め隠す謎であり続けるさまを示すのだと。したがって、いかなる「もの」も、「自らのうちに謎を秘めた現われ」（34usw.）、すなわち自らの隠れた起源である「こと」の営みを象徴するものとして存在しているのであり、またかかるものとして「もの」は、この「こと」の営みについて思索するよう、我々人間に絶えず迫っていると考えられるのである。

それではこうしたそれ自身を秘する「こと」を思索するということは、どのようなことであり、またそれはいかにして言い表されうるのか。この問題を、ニーチェによる実体概念の批判とハイデガーの「こと（Ereignis）」をめぐる思索を手がかりとして考察するのが、第二章「『こと』としての生命」である。その結論は次の二点にまとめられるであろう――1.「こと」の思索は、「こと」をその自己隠蔽的な傾向に逆らって無理に明るみへ引き摺り出すことではなく、逆にその隠れを隠れとして経験することであり、2.そしてそれは「沈黙」と「同語反復」を通してのみ言語化が可能である。

ならばこのような思索の仕方（および語り方）によって、「こと」の営み（「こと」が自らの産み出す様々な「もの」となること）は、いかなることとして明らかになるのか。以下本書の諸章は専らこの問題の究明に当てられている。

第三章「調和としての生命――『生命の目的論』再考――」は、生命の営みを合目的的にとらえる古典的な目的論への批判である。竹田氏はニーチェを援用しつつ、こう主張する。「もの」はそれぞれ、一つのまとまりのあるものとして存在しているが、しかし我々はこのことから、その「もの」を形成している諸部分の相互作用に、予定調和的な秩序を想定する必要などない、むしろこうした部分間の相互作用は、各部分がそのつどの優勢を競い合うような拮抗関係なのであって、そこには非決定論的な偶然が常に支配しているのだ、と。したがって目的論的な生命理解は、それが「こと」の営みにおける秩序形成の過程に対して或る偶然的なカオスが本質的に関与していることを看過し、剰えこのカ

オスを、生命体にとっては例外的な「反秩序」の状態として切り捨てているが故に、批判されることになるのである。

これに対して竹田氏が一定の評価を与えるのが、現代のシステム論における、生命の自己組織化が示すカオス的な性格――生命システムがこのような性格を帯びるのは、それが、その自己組織化において外の環境と浸透し合う「開放システム」（ベルタランフィ）だからである――に注目する一連の研究である（第四章「渾沌としての生命」）。しかしシステム論は、生命システムの解明の為に行う境界条件（生命体に固有の物理的・化学的活動の制約となる条件）の設定に際して、生命の暗黙知（生命への先行理解）に立脚し、これを研究の前提にせざるをえない。したがってそれは、この暗黙知において――明晰判明にではないが――何らかの仕方で理解されている、「カオスとしての生命」（「もの」を産む「こと」の謎めいた営み）を主題化することはできない（システム論に対する竹田氏の評価に、「一定の」という限定が付くのはこの為である）。それを行うのは、上述のように、生命の哲学なのである。だがカオスとしての生命がカオスである以上、その分節化の試みは必然的に挫折せざるをえない。生命の哲学がなしうるのはあくまでも、カオスとしての生命が隠れていく事態を同語反復的に語ることであり、それによりこの事態を「覆い隠し」（ハイデガー）つつ保全することなのである。

だがそうすると第四章の成果は、第二章の結論の単なる確認にとどまるのか。そうではない。我々はシステム論の研究から、外部環境に対して開かれたシステムとして生命を捉える視点を新たに得たからである。したがって次の二点が以下最後の二章において探求される問題となる――「もの」の生命活動は、環境と1.どの程度まで、また2.どのように関わっているのか。

まず第五章「進化する生命――ダーウィニズムの検討――」では、第一の問題がダーウィンとニーチェ各々の進化論の比較検討を通して考察される。竹田氏は、ダーウィンが進化要因として「自然選択」を唱えたことの真意を、〈もし或る生命体の個体ないし群れが環境との相互作用において、他の個体や群れよりもその環境に適応するならば、この適応を示した個体または群れが増加する確率が高くなる方向に進化は進む〉という主張として理解する。しかしそうだとすれば、ダーウィンの自然選択説は、生命体の個体や群れの間では――或る環境に対して適応するもの／適応しないものというように――既にして差異化が働いていることを前提していることになる。ではこうした差異化の

要因は何か。ニーチェはこの問題を考えることによって――ダーウィンの指摘した、「もの」と環境との相互作用より――「もの」を構成する諸部分の相互作用(第三章参照)の方を主たる進化要因として考える、「自己規制」説を主張するのである。

次に第六章「環境に関わる生命」において、第二の問題が取り上げられる。例えば、生命体が知覚によって得る外的環境の情報が、同時に生命体自身の知覚内容であることからも明らかなように、生命体と環境は相補的な関係にある(ギブソン)。こうした相補性に基づいて、生命体は外的環境(「境域としての環境」)から誘因を得ながら様々な身体的行為を繰り広げる。このようにして生命体が描いていく独自の行為の軌跡を竹田氏は「境涯としての環境世界」と名づけ、ハイデガーの「身体的生(Leiben)」の概念からこれを説明するのである。

甚だ粗笨ではあるが、以上が『生命の哲学』の議論のあらましである(竹田氏の論述は素よりこの程度の要約に収まるほど貧しいものではない。本書が実際にはいかに豊かで示唆に富むかということは、その繙読を以って直ちに看取される筈である)。そこで次に紙幅の許す限りにおいて、同書に対する評者の感想を述べることにしたい。

II

第一章で竹田氏はディオニュソスの解釈に入る前に、まずその神話の概要を紹介している(24f.)。しかし氏の紹介は、この神について考える上で決して無視しえない(と評者が考える)伝承に注意を払っていないように思われる。それはティターンによって殺害されたディオニュソスが、ゼウスの助けを借りて再生したという、オルフェウス教に由来する伝承である。[2] そして竹田氏がこの伝承を看過していることは、氏がそのディオニュソスの解釈に際してニーチェを援用することを思い合わせるなら、ますます奇異な感じを与える。周知のようにニーチェは、上述の伝承を踏まえた比較的有名な断章を残しているからである。[3]

評者がこうした指摘を行うのは、無論竹田氏の解釈の些細な瑕瑾をあげつらう為ではない。というのも氏にとって、「本書全体の序章」(24)である第一章のディオニュソス論がそもそも神話の適切な釈義を目指すものではなく、あくまでも以下の章の研究を主導する、「こと」への根本的な見方を規定する役割を果たすものであることは、評者も承知しているからである。しかしこのように氏のディオニュソ

スに対する理解が直ちに氏の「こと」に対する理解に繋がるからこそ、かえって評者は上述の氏の看過を見過ごすわけにはいかないのである。つまりどういうことか。

竹田氏の『生命の哲学』には死の問題が欠けている。この死の問題をあれほど広汎な氏の研究が通り過ぎていることは畢竟、氏が前掲のディオニュソスの伝承から、「こと」が生だけではなく、むしろ生と死の交錯現象であるという根本的な視点を獲得していないことによるのではないか。これに対してニーチェは、おそらくはこの伝承に対して然るべき注意を払っていたが故に、「万物は二つの顔を持つ。一つは消滅の顔であり、もう一つは生成の顔である」(N10, 203)と喝破しえたのではないか。そう評者には思われるのである。

生命の営みを生と死が交錯する事態として捉えることはまた、生物学において近年頓に盛んな「アポトーシス(細胞の自死現象)」研究を根底から支えている生命観であると言える。それ故竹田氏が自ら述べているように、生命の哲学の仕事の一つが本来、「生物学との真剣な対話をおこなうこと」(18)、或いは「生物学に潜んでいるものを解きあかすこと」(Ebd.)にあるのだとすれば、氏はかかる生命の把握に対して、やはり盲目であってはならないのである。

とはいえ次のような反論もあろう——竹田氏も「こと」を「個々のさまざまな生命体をうみだしては滅ぼし、それをくりかえしている営み」として把握している以上、評者の批判は当たらないのではないか。しかし「こと」を単に生成および消滅の働きととらえるだけでは、まだ不十分なのである。というのもそれだけでは、生成と消滅を別物と看做し、両者を「各々個別の表象の内に収め、恰も戸棚の中に分けて仕舞う」(H55, 136)ような「戸棚の思考」(ハイデガー)に陥る危険性は、なおも存するからである。ハイデガーの言うように、たしかにこのような思考方法は存在者、つまり「もの」に対しては相応しい。しかし「もの」ならぬ「こと」を思索する場合には、この「戸棚の思考」は禁物である。つまり我々は「こと」をあくまでも、生と死、生成と消滅が同時に生起し、交錯しあう事態として思索せねばならないのである(素より竹田氏も「こと」の実体視を何度も繰り返し諫めているが、しかし今述べた点が強調されるなら、氏の議論は更に功を奏することであろう)。

以上、勝手な感想を言い連ねた。お許し願いたい。さてこの評者の感想の当否はともかく(評者はこれが本書の誤読に由ることを恐れる)、一つだけ確かであるのは、例えば

メルロー＝ポンティにその最上の例が見られるところの、諸科学と積極的に対話を行う現象学者の姿勢を、我々は竹田氏から今一度学びなおす必要があるということである。我々現象学者は、ハイデガーの言う「似非哲学の賢しら」（H29／30, 281）――哲学の諸概念を鼻にかけ、諸科学に対して無知であるにもかかわらずその研究を見下すような、哲学者の謂れのない思い上がり――から免れる努力を怠ってはなるまい。「哲学的労働者」（ニーチェ）として日夜フッサールやハイデガーの文献解読にのみ明け暮れていては、我ら現象学者は「我ら文献学者」に成り下がっているからである。

※『生命の哲学』からの引用は頁数のみを、ニーチェからの引用はNの後にグリュイター社版全集（Kritische Studienausgabe）の巻号と頁数を、ハイデガーからの引用はMの後にクロスターマン社版全集の巻号と頁数を直接に本文中で示した。なお省略および［　］内の補足は引用者によるものである。

註

（1）竹田氏はここでW・F・オットーによるディオニュソスの仮面の解釈を引き、これを生命論の議論に換骨奪胎している。しかしハイデガーの回想によれば、この解釈は、元々は彼がオットーに提案したものなのである（Vgl. H39, 190）。

（2）呉茂一『ギリシア神話（上）』（新潮文庫、昭和五十四年）三〇四頁以下。

（3）「細切れにされたディオニュソスは生への約束である。それは永遠に再生し、破壊から帰還するであろう」（N13, 267）。

（安部　浩・あべ　ひろし・京都大学）

書評：斎藤慶典著『思考の臨界――超越論的現象学の徹底――』勁草書房

森　秀樹

斎藤慶典氏の労作『思考の臨界』は、超越論的現象学という企てが「存在」「時間」「他者」という主題をめぐって次第に徹底化されていったということを論証している。

第二部「存在」は、フッサールとハイデガーの現象学が、超越論的領野を主観性と結びつける立場を克服していったという点で同一の事柄を思索していたということを明らかにしている。『存在と時間』の時期のハイデガーは、意識から出発する限り、意識を可能ならしめている次元（存在）が忘却されてしまうと、フッサールによる意識の現象学を批判し、世界の内で実存する現存在による存在理解から出発する。しかし、ここでハイデガーは超越論的領野を語りだそうとしつつも、結局は、内世界的な存在者である現存在について語ってしまっていると斎藤氏は批判する（121）（以下、参照箇所は頁数のみを記すことにする）。超越論的領野を超越論的主観性として主題化したフッサールと同様な困難がここにも見られる。事実的・自然的自我ではなく、超越論的な「場」を問うことが必要である（128）。実際、『存在と時間』以降、ハイデガーの眼差しは現存在から、無として現れる存在へと向けられるようになる。斎藤氏はこの転換を、残存していた自然的態度の克服として評価する。『形而上学とは何か』において語られる「存在者の全体としての滑り落ち」を一種の「還元」であると解釈することができる（143）。この「滑り落ち」は主観によって遂行されるのではなく、「存在」から到来するのであるが、この「開け」こそ超越論的領野に他ならない。しかし、このように「開け」が到来することにおいて、この「開け」を可

能ならしめたものは自らを隠してしまう（181）。このように、ハイデガーの「存在」をめぐる思索はアポリアとしてしか語りえないものに直面する。このアポリアは、フッサールが超越論的領野の根源として提起した「生き生きした現在」の「謎」と同じ構造をしている。かくして、斎藤氏は「この「場所」の思考において、フッサールとハイデガーは再び出会うことになる」（161）と指摘する。超越論的領野を、この領域の内で構成される存在者に過ぎない自己と結びつけてしまう根強い先入見を克服し、「あらゆる哲学…が…事実上その上を動いている最終的な基盤」（3）へと到達したことにフッサール現象学の最も重要な功績がある。

フッサールの現象学は、超越論的領野の中での様々な現象の構成を問うたが、この問いの延長線上で超越論的領野の自己構成の問題に直面する（19）。そして、この問題は諸現象の生成消滅が生じる場としての超越論的領野の本質である「時間」を問うこととして遂行される（36）。第一部「時間」において、斎藤氏は、時間の問題に取り組む。フッサールの時間論はより根源的なものへの還元という形式を取る。すなわち、過去、未来といった時間様相が現在へと還元され、これが原印象、把持、予持の三契機へと分析される。さらに、後期の時間論においては「より徹底した還元」によって把持と予持が括弧入れされ、「生き生きした現在」が最も根源的であるとされる（51）。しかるに、この「生き生きした現在」は「それが現象に先立つ…ものであるかぎり、経験の対象ですらなく、したがってまた、それについて本来の意味で語ることもできない。…しかし、それにもかかわらず、…この〈語ることのできないもの〉は、まさにそのようなものとして（後から）経験され、語られ、分析される。つまりそれは、もはや「生き生きした現在」そのものではないものとして、目指された時間化の根源としての「流れること」そのことではなく、その変容態ないし派生形態として現象する」（58）。この時間論は現前するものが現前しないものによって支えられ、現前しないものは現前するものによって思惟されるに至るという超越論的領野のパラドックスを露にするが、斎藤氏はこのようなパラドックスを「思考の臨界」への切迫として評価する。

時間という「動き」は「他なるもの」が到来することによって可能となる。そこで、斎藤氏は、第三部「他者」において、時間の根源として「他なるもの」を問う。斎藤氏によれば、ハイデガーは存在の問いを問うことにおいて、「思考の臨界」に到達するとともに、「隠蔽」（226）を行ってしまった。すなわち、ハイデガーは無、死、他者といっ

た「他なるもの」に直面するが、直ちにこれらを現存在にとっての意味として了解し、存在へと回収してしまう。斎藤氏はレヴィナスの思想に依拠しつつ、「他なるもの」の問題に取り組む。「ここで、超越論的領野にはその外部が存在する、と言ってはならない。背後は存在しないのである。だが、超越論的領野の外部は存在しない、と言うのも不十分である。私に現前する「顔」に不在のしるしを見てしまったかぎり、この領野はその外部へと突き抜けてしまうからである」(271)。このように「他なるもの」は矛盾としてしかありえず、常なる否定としてのみかろうじてその痕跡を現す。「彼［レヴィナス］の言う「他者」とは、すべてにして唯一であるこの超越論的領野が、ありえないはずのその外部へと晒され、その外部へと向かって果てしなく流出してゆく運動のことなのである」(271)。このようにして、「他なるもの」の問題は時間の問題と結びつく。レヴィナスによれば、死や他者といった、主体にとっての外部が到来するのは未来からである。超越論的主観性の「現在」は、「相互共同存在」としての「他者」とともにあることにおいて常に既に構成されてしまっているが、全き「他者」という「未来」の到来へと開かれてもいる(275f.)。

以上において見てきたように、斎藤氏は、様々な事象から超越論的領野へ、超越論的領野から時間へ、時間から「他なるもの」へと、より根源的なものへと遡及している(359)。斎藤氏は様々な通説に対して自らの解釈を展開することによって、現象学を「根源への還帰」として一貫的にとらえる。このような問いかけは、ややもすれば、固有名詞つきの現象学の研究に終始しがちな傾向が多い中、現象学とは何であるのかを問うための枠組みを提供しているという点で貴重である。しかしながら、そのような活動は同時に一貫性がはらんでいる亀裂を露にし、思惟し直すべき事柄をも提示している。

斎藤氏は超越論的領野を主観性と理解してはならないと主張する。なぜなら、超越論的領野の内部において構成される存在者である「私」が超越論的領野を構成するとすれば、それはパラドックスであるからである。しかしながら、だからといって、「私」の特異性を簡単に飛び越えてしまうことはできないと評者は考える。

自然的態度においては、様々な存在定立が常に既に行われてしまっており、それらは、吟味されることなく、前提されてしまっている。そこで、超越論的還元は、それらの存在定立を遮断して、根源的なものへと遡及し、諸々の出来事がいかに構成されるかを考察する。ここで、フッサー

ルは「私への現前」を根源的な明証であると見なした。したがって、彼にとって超越論的還元とは様々な出来事を「私に対する現象」として記述することであった。

これに対して、斎藤氏は「還元によってあらゆる存在者が存在定立を中止され、現象と化したとき…細心の注意を払って保持し、持ちこたえられねばならないのは、世界や自我を含めたすべてが現象であるかぎりでの現象として現に生じているということのみであった、それ以外の何ものもここにはないということである。ここで、こうした現象がいったい何に対して、誰に対して現象しているのか、と問うことは、議論を一挙に内世界的な次元に引き戻してしまうことになる」(124)と批判する。「私」という自然的態度に基づいた概念を超越論的な次元へと〈密輸〉してはならないというわけである。

超越論的還元を厳密に理解するならば、斎藤氏の批判は正当である。しかし、超越論的還元には〈密輸〉が伴わざるをえないと評者は考える。すでに見たように、超越論的還元とは、根源的なものとそれによって構成されたものとの区別を導入する観点に立って、出来事を記述し直すことであった。このような行為を遂行するのは、既に構成されている世界の内に生きている現象学者であり、この現象学者は記述の観点をこの世界の中から得てこざるをえない。もしも、「私への現前」を根源的と見なすことが〈密輸〉であるならば、「領野」「現れ」「いま・ここ」といった概念を持ち込むこともまた不当であろう。これらの概念の理解はこの世界での様々な体験を欠いては不可能であるからである。結局、超越論的還元は一挙には成し遂げられず、自然的態度との間での往復としてのみ可能なのである。

このように考えるならば、世界の中での「私」の存在と「私への現前」とを根源的と見なす自然的態度から出発することが直ちに不当であるとは必ずしも言えなくなる。それどころか、もしも、このような自然的態度が根強いものであるとするならば、必要なのは、それを純粋な超越論的領野への還帰によって解消してしまうことではなく、むしろ、それがいかなる事柄であるのかを思惟し直すことであろう。実際、フッサールが遂行したのは「私への現前」を根源的と見なし、あらゆる出来事を「私」との関係において記述し直してみることであった。この試みをより主題的な仕方で遂行したのがハイデガーの現存在分析であった。ここにおいて、現存在は特異な〈二重体〉として主題化される。すなわち、現存在は他の内世界的存在者と並ぶ存在者でしかないにもかかわらず、同時に、存在者の開示を可

能ならしめる「開け」でもあるとされる。確かに、これはパラドクスであるが、日常性において現存在はそのようなパラドックスを生きているのである。

「私への現前」を根源的と見なす立場はさらなるアポリアをはらんでいる。「私に対する現れ」という概念は「他者に対する現れ」を暗示していながらも、「他者に対する現れ」そのものは私にとって直接には現象しない。それゆえ、この「他者に対する現れ」については、「私に対する現れ」と「現れ」として同一であるとも、異なっているとも主張することができない。両者を比較するような領野が欠けているからである。ここにおいて、レヴィナスならば「隔時性」と呼ぶであろう出来事が生じる。

しかし、この「他者に対する現れ」がそれとして自覚されるのは、「私に対する現れ」の領野において私が他者に出会い、それと交渉関係を取り結ぶ中においてである。ここで重要なのは、「他なるもの」に遭遇しうるためには、「私」との関係において世界が常に既に開かれてしまっているのではなくてはならないということである。このことに意識的であったのがハイデガーであった。すなわち、彼は現存在を矛盾をはらむ〈二重体〉として規定した。しかし、まさにそのような矛盾を犯すことにおいて、ハイデガーは「他なるもの」との「遭遇」というパラドキシカルな現象を思惟しうるようにしたのである。斎藤氏はハイデガーが他性を抹消してしまったと解釈していた。確かに、超越論的主観性としての現存在にとって、いかなるものも何ものかとして自分の世界から解釈されるざるをえない。その意味で、「他なるもの」は世界の中に場所を持ちえない。しかし、無、死、他者といった「他なるもの」は自分の世界を揺るがすようなもの「として」出会われている。確かに、何ものかとして理解にもたらされつつも、同時に、その理解そのものを揺るがすのである。そもそも、ハイデガーが「存在」の名称のもと問うたのは、存在者に還元されえない、したがって、理解可能性を凌駕するものであった。したがって、斎藤氏が存在を意味への還元であると理解するならば、それは誤解ではなかろうか。「存在」の「他なるもの」が問題なのではなく、「存在」そのものが「他なるもの」なのである。このようなものに遭遇した現存在は世界のあり方を問い直すことを迫られる。純粋な現象学的領野から出発すると、「他なるもの」が端的な矛盾でしかなくなってしまう。〈二重体〉として現存在を理解することにおいてのみ、このようなパラドキシカルな現象を記述することが可能となる。

「他者」との交渉関係に基づいて、私は「他者に対する現れ」を「私に対する現れ」と並立するようなものとして理解し、世界のあり方を見直すようせまられる。「他なるもの」との「遭遇」という内世界的な出来事はそれまで「私」が自明と見なしてきた世界のあり方を揺るがせる。その中で、「客観的な世界」が構成され、その中に「私」や「他者」が位置づけ直される。確かに、「私」や「他者」という概念すら超越論的領野において構成されるという斎藤氏の指摘は正当である(20)。しかしそれは、「私」や「他者」がともにそこにおいて構成される超越論的領野の開示を前提としている。しかるに、このような匿名的な領野は、「私に対する現れ」を根源的と見なす立場から出発し、それに躓く中で形成されるものであり、その意味では、二次的に構成されたものと言うこともできる。超越論的領野は「構成する場」であるとともに、「構成されたもの」でもあり、その意味で根本的な矛盾をはらむのである。超越論的領域への還元という概念が理解されるためには、超越論的主観性への還元から出発して、その矛盾に直面するという「経験」や「歴史」が前提となる。ハイデガーはこの問題を「彷徨(Wanderung)」と「場所(Ortschaft)」の関係として思索した。超越論的領野のあり方が現象学者の実存によって形成されるというアポリアがここには見られる。しかも、この還元においては、具体的な交渉関係においてすでに構成されている他者や共同世界といった概念が〈密輸〉されざるをえない。その意味では、超越論的領野という「理念」が意味を持ちうるのは〈二重体〉という矛盾を生き抜くことにおいてなのである。そう考えると〈二重体〉は単なる矛盾として退けることのできない意味を持っていることになる。

もともと、現象学には二つの傾向性が内在していた。すなわち、起源への還帰と、事象そのものへの切迫である。前者はフッサールの超越論的還元に始まり、現象そのものの可能性の条件への問いとして追求されることになる。斎藤氏の試みは「超越論的なもの」という名称のもとに、この問いを「臨界」に至るまで追求することであった。この試みは、レヴィナス、マリオンらの思索とも重なるように思われる。しかし、この試みはハイデガー、メルロ・ポンティ、デリダが表現しようとした〈絡み合い〉によって支えられてもいる。斎藤氏の著作は前者の試みを追求することによって、同時に後者の次元を露わにしたと言えないだろうか。

(森　秀樹・もり　ひでき・兵庫教育大学)

日中哲学交流

野家伸也

昨年（一九九九年）の八月二十三、二十四日の両日、北京の中国社会科学院哲学研究所で「中日哲学交流会」が中国社会科学院哲学研究所と中国社会科学院東方文化研究センターの主催により開催され、「哲学の時代的課題」をテーマに、特別講演、基調報告、分科会報告（第一分科会「東洋思想の再構築」、第二分科会「東西文化の間文化的考察」）などが行なわれた。この会議は日本と中国の哲学研究者どうしの交流を目的としたもので、第一回目は一九九四年八月に、第二回目は一九九六年八月に、いずれも中国社会科学院哲学研究所で開催され、今回は第三回目であった。日本側からは新田義弘氏（東洋大学名誉教授）を団長とする十六名の哲学研究者が参加した。中国側のホスト役を務めたのは卞崇道氏（中国社会科学院東方文化研究センター副主任、教授）であった。今回はスイスの現象学者エルマー・ホーレンシュタイン氏（スイス連邦工科大学教授）が特別ゲストとして招かれ、会場には中国語、日本語、ドイツ語、さらには英語と四種類の言語が飛び交うことになったが、日本側と中国側の優秀な通訳の方々の尽力のおかげで、スムーズな意志疎通をはかることができた。

ホーレンシュタイン氏は特別講演「人類の文化史の構想――ヘーゲルからヤスパースを経て現代へ――」において、非ヨーロッパ地域の諸文化について最も包括的に論じた哲学者としてヤスパースとヘーゲルを取り上げた。両者はその論述を人類の文化史についての哲学的な考察――それは文化の端緒から始まり、その最も傑出した発展段階を経て、

彼らが全歴史の目標として定式化しうると考えるものにまで至る――の枠組みの中で行なっているのである。

ホーレンシュタイン氏によれば、ヤスパースの功績は、単にヘーゲルの歴史哲学を批判するということだけで済ませなかったところにある。彼は、中国とインドを体系的な観点から「西洋」において発展を見たものに対する示唆に富む前段階を示すものと見て「西洋」よりも下位に位置づけること（ヘーゲルによれば、中国やインドで始まった世界の歴史の意識は、「イスラム教的世界」において第二段階に到達し、さらに「キリスト教的―ゲルマン的世界」において最終段階に至る）に代えて、自由に遊動するいくつかの「文化圏」の並存を主張したが、そのことで満足していたわけではなかった。二十世紀前半のラディカルな相対主義者たちの場合とは異なって、ヤスパースにとってさまざまな文化は決して互いに理解不可能なもの、比較不可能なもの、統合不可能なものではない。ヤスパースは彼自身の哲学にとって重要なテーマに即しながら、そしてあらゆる体系化に伴う危険にも十分注意を払いながら、明確な構造と輪郭をもった歴史像を提示しているのである。

ヘーゲルとヤスパースの歴史像を相互に比較してみると、ヤスパースの方がヘーゲルをはるかに凌駕しているように思われる。しかし第三の比較項として今日的な観点を考慮に入れると、ヤスパースはヘーゲルの立場に驚くほど近い所に立っていることが分かる。

ヤスパースによれば、長い単系的な先史時代のあとに、それぞれに独立した「文化圏」における多元的な歴史的発展が起こった。紀元前千年紀の中頃の「基軸時代」には人類の精神史における最も重要な変革が、旧世界の西側（オリエント―西洋）と南アジア（インド）と東アジア（中国）において同時に、しかも互いにまったく独立に起こったのである。しかしヤスパースは、基軸時代以前の都市文化と文字文化（基軸時代の文化の高みへと徐々に高まっていく緩やかな尾根）を軽視しているし、基軸時代以後の非ヨーロッパ地域の歴史の展開を単調でみすぼらしいものと見ている。「先史時代の深淵」と、基軸時代の文化から隔絶された諸民族へ眼差しを向けるとき、ヤスパースの言い回しはヘーゲルのそれと際立った類似性を示す。基軸時代以前の時代と基軸時代の文化圏の外部にヤスパースは「真の反省を欠いた無自覚的存在」を見い出し、「反省されざる実体」という、彼にとっては本来無縁なはずのヘーゲル的カテゴリーに立ち戻っているのである。

ホーレンシュタイン氏によれば、人類の文化の歴史は、

今日ではヘーゲルやヤスパースが包括的な構想をもって描いたのとはまったく違った仕方で、「文化過程の構造分析」の立場から叙述されなければならない。すなわち、歴史記述以前の時代の人間精神の発展の程度を推測することを許すような、人類の最古の文化財は言語であるという前提から出発し、言語において見られる大陸を超えた構造的・類型学的な共通性に注目し、またそれに対応して、初めから文化過程の直線性を前提せずに、さまざまな文化の相違が生じてくる理由は単なる外的な事情にすぎないと考えるのである。それによって初めて、文化現象は段階を踏んで発展していくという先入見や、いたるところで質的に互いに明確に区別できる諸段階の同一の連鎖を見い出すことができ、それぞれの地域がその発展において、それぞれに異なるレベルにとどまっているというヘーゲル的な想定（ヤスパースさえもとらわれていた想定）を打ち破ることができるのである。

ヤスパースは、全人類がすべての時代と大陸と歴史の展開の相違を超えて、ただ一つの相互理解とコミュニケーションの共同体に属しているという「普遍主義的」な信念をもっていた。ホーレンシュタイン氏によれば、こうしたヤスパースの哲学的信念は、構造分析の立場に立つことによって初めて確証されるものなのである。

日本側を代表して基調報告に立った新田義弘氏は、その講演「哲学的概念としての現象――否定現象学と東洋思想――」において、まず、フッサールの現象学が自然的態度からの脱却をはかって世界を現象化し、世界の現われ方を、世界を構成する意識生との相関関係構造において主題化するためにとった方法としての超越論的還元を「現象学の第一のエポケー」と名付ける。世界の現われ方の特性は、地平的な現われ方にある。後期のフッサールの意識の志向性の分析においては、個々の知覚において対象が主題的に規定されるときに、常に非主題的な意味の地平が随伴し、主題的な志向性に活動の場を用意するということが重要な機能として考察されている。この地平の現象の分析においては、世界に関わる知そのものもまた、それ自身現象として、つまり「現象する知」として考察される。そこでは知が常に自己修正的な過程性格を有し、全体の予想的理解と部分の確証的作業との相互補塡的な過程であるということが明らかになるのである。

こうした知の理解のパターンは、今世紀の哲学のもろもろの立場の主張（解釈学における「理解の循環現象」、言語

行為論における相互行為、コミュニケーション理論における対話と合意など）ともあい通ずるものをもっている。その最も顕著な例は、フッサールが意識の志向性機能の分析において「現出するものとその現出」に差異の構造を見たように、ハイデガーが「存在者とその存在」の差異に現出構造の二重性を見、この二重性の機能する仕方を地平の先行的な投企としてとらえたことである。ハイデガーにおける「存在者」から「存在」への超越は、フッサールにおける「現出」から「現出するもの」への超越と同様の構造をもっている。ハイデガーにおいて「存在了解」とは、先行的に与えられている存在了解を顕在化することであるが、これは非主題的に与えられたものを主題化するという地平の運動以外の何物でもないのである（ハイデガーにおいて現象学的方法と解釈学的方法が結びつく理由もここにある）。

しかし新田氏によれば、このように知が水平的に拡大していく地平形成の運動の解明は、現象学の思惟にとっては、その進展の途上の一つの階梯にすぎない。フッサールの場合、地平そのものの可能的制約となる時間性、身体性、他者性という、経験の深層次元の機能が、地平の現象場面に入ってこないということ、すなわち地平の中に、地平を可能にする条件が与えられていないということに気付いてはいたが、それを主題として思惟する道はまだ見い出していなかった。しかし、これら先地平的な次元に見い出される事象が、地平の現われと同時に自らは身を隠すということ、つまり顕現性の成立には常に非顕現性の契機が付きまとうということが、まさに現象学の思惟の事象にほかならないということが、現象学の思惟の深まりとともに気付かれてくるのである。

新田氏は、こうして現象学的思惟が地平的思惟から脱却していくという転換の出来事を「現象学の第二のエポケー」と呼び、現象性の現象学（地平の現象学）に対して、「世界の現われと隠れ」を思惟する、非現象性の現象学を「否定現象学」と呼んでいる。この転換は後期ハイデガーの「存在の思惟」のうちに読み取ることができる。ハイデガーは、彼の解釈学的現象学の方法の由来する地平的超越の仕方で存在の問いを遂行することを断念したあと、その最後の思惟の局面において、自らの思惟を「顕現せざるものの現象学」と呼んでいるのである。

「世界の現われと隠れ」の相互関係は、現われと同時に自己退去性が生起すること、すなわち「差異化」として語られるが、この差異性の機能の分析を新田氏は「媒体性の

現象学」と呼ぶ。「媒体」とは、差異性の一方の項が自ら身を隠すことによって、他方の項を顕にするという機能のことである。後期ハイデガーの「存在の思惟」においては、「存在者とその存在」の相互関係が「差異化」として語られている。すなわち存在は存在者を存在者として送りだすことによって自らは退去するのである。この思惟の境位においては、もはや「存在忘却」というようなことは語られない。人間が存在を忘却するのではなくて、存在が自ら身を隠すのだからである。ここで「対象を見る」という対象的思惟の自己否定という事態が起こる。実はここにおいて後期ハイデガーの思惟は東洋の思惟と呼応し合うのである。

東洋の思惟の伝統においては、この対象的思惟の自己否定という境位が「一即一切」として語られている。この「即」という語は、単なる同一性を表わすのではなく、「隠れと現われ」において二つの差異項が、互いに却け合いつつ、互いに属し合う関係に置かれているということ、その相互否定的な相互帰属性の働きを表わすものである。後期ハイデガーの「存在の思惟」を東洋的に表現すれば、「存在者即存在」ということになる。

こうした非対象的性格を有する知は、大乗仏教では「般若」の名をもって呼ばれている。『般若心経』に見られる「色即是空」の語は対象的思惟の自己否定という境位（「悟り」）を表わしたものである。しかし言うまでもなく、こうした境位に埋没しているだけでは、哲学的な知は成立しない。それと同時に、現出する世界（「色」）を、隠れた非対象的な働き（「空」）が自己否定という形で自己を表現したものとして受け取り直すということ（「空即是色」）が伴わなければならない。こうした「脱世界化」と「再世界化」（フッサールの用語）の往還両相の運動過程こそが哲学的な知を成立せしめるのである。

そうした哲学的な知の展開の一例として西田幾多郎の思惟がある。西田は「隠れと現われ」の関係に「一即一切」の構造を見い出し、この「即」の語に差異化の構造を読み取り、経験の根柢にその働きを見い出そうとした。彼の「無の場所の自己限定」あるいは「無の自覚的限定」という独自の論理に、この洞察は十分に生かされている。西田哲学と現象学との対応に関して新田氏は、中日哲学交流会の第一回会議で報告しているが、今回の会議では、西田以後に、東洋の古典への脱構築的な読みによって、この思惟の事象を「東洋哲学の根源的思惟パターン」として明快に引き出した哲学者として井筒俊彦を取り上げている。

井筒は「東洋哲学の根源的思惟パターン」を示すものとして、たとえば『老子』に見られる次のような言葉を取り上げている。

常に無欲、以て其の妙を観
常に有欲、以て其の徼(きょう)を観る

井筒によれば、「常に無欲」とは絶対的無執着（存在無定立）の心のあり方であり、「名を通して対象として措定された何ものにも執着しない」ことである。ここで「妙を観」るとは「絶対無分節的『存在』（『道』）の幽玄な真相が絶対無分節のままに観られる」ことを意味する。これに対して「徼」とは「明確な輪郭線が区切られた、はっきり目に見える形に分節された『存在』のあり方」を意味する。これを観るのは「常に有欲」、すなわち絶対的執着（存在定立）の心である。そして「この二つの『存在』の次元が、ここでは鋭く対立しつつ、しかも一つの『存在』地平のうちに均衡を保って融和している」のである（井筒俊彦『意識と本質』）。

このように、日常の経験世界の意味秩序を支える存在論的枠組み（分別知）を脱却し、無分別知へと変遷した知が、再び差別の世界へと還帰してくること、すなわち「分別」と「無分別」の同時生起を井筒は「二重の見」と呼んで、東洋の思惟の究極的な境位としている（言うまでもなく、ここで復権してくる分別知は、以前の素朴な日常意識における存在肯定とはまったく思惟のレベルを異にするものである）。ここにおいて、実体的思惟からの脱却としての自己否定（存在無化）と、無（空）の自己限定（無分別性の自己分節）における自己否定という二重の否定性が同時に生起している。新田氏によれば、この二重の否定性の問題は、現象学が最終的にさしかかった次元（西田が問題とした「自覚」の次元）において生じてきた差異性の問題と「独特の或る近さ」を有しており、ここにおいて東洋の思惟と西洋の思惟とが深く交差する事象領域が浮かび上がってくるのである。新田氏は、この事象領域へのさらなる探究を呼びかける言葉で報告を締め括っている。

中国側を代表して基調報告に立った王樹人氏（中国社会科学院哲学研究所研究員）の講演「『象』と『象思惟』を論ず」は、東洋哲学の可能性について示唆的な問題提起を行ない、活発な論議を呼んだ。王氏は「概念的思惟」にもとづく西洋的な「科学理性」「工具理性」（アドルノのいう「道

具的理性」の意か）へのアンチテーゼとして中国思想を貫く「象思惟」の根源性を対置した。「象思惟」（「イマージュ的思考」とでも訳すべきか）とは道家や禅宗に由来する概念で、流動や変化を全体的に把握する思考のことであり、西田の言う、非対象的思惟としての「行為的直観」とも相通ずるものであろう。また王氏は、コントロール不能となった現代の科学技術の暴走に対しては「天人合一」思想の重要性を強調した。「天人合一」とは儒家に由来する概念で、人間と自然とは本来一体で不可分のものであるということを意味している。

王氏の報告は、西洋の対象的思惟とその帰結としての科学技術によって人間の根源的な世界経験や、人間と自然との間の「生ける関係」が失われたことを批判するという現代的な議論の文脈の中に中国の伝統思想を生かそうとする試みとして注目に値するものであった。しかし日本側の分科会報告（野家啓一「東洋哲学とオリエンタリズム」）でも言われていたように、西洋の思惟と東洋の思惟を理性と直観、対象的思惟と非対象的思惟といった二項対立図式に当てはめた上で、前者に対する後者の積極的意義を強調するという戦略をとる限り、東洋の思惟は結局のところ西洋の思惟の補完物の域を出ることはないであろう。東洋の思惟の可能性を探ろうとするならば、このような対立図式を乗り越え、オリエンタリズム（西洋の眼差しによって形成された東洋についての表象体系）とオクシデンタリズム（東洋の眼差しによって形成された西洋についての表象体系）という二重の呪縛から自己を解き放って（ホーレンシュタイン氏の構造分析の立場から見れば、西洋と東洋の文化過程の違いは外的・偶然的なものにすぎないのであるから）、西洋の思惟と東洋の思惟においてともに思惟されている「事象そのもの」を探ることによって、普遍的な立場から西洋の思惟と東洋の思惟を構造化してとらえていくことが必要であろう。

〔付記〕今回の会議の論集が今年（二〇〇〇年）四月に中国で出版された（卞崇道編『哲学的時代課題』）。なお第二回目の会議（テーマは「東洋思想の現代的再構築」）の論集は一九九七年に出版されている（卞崇道編『東方文化的現代承諾』）。

（野家　伸也・のえ　しんや・東北工業大学）

日本現象学会会則

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

第二条 本会は現象学の研究を進め、その発展をはかることを目的とする。

第三条 本会はこの目的を達成するために左の事業を行う。

1 年一回以上の研究大会の開催

2 国内および国外の関係学術団体との連絡

3 会報および研究業績の編集発行

4 その他必要な事業

第四条 本会の会員は現象学に関心をもつ学術研究者とする。入会には委員会の承認を要する。

第五条 本会は左の役員をおく。

委　員　若干名

会計監査　二名

第六条 総会は年一回定期的に開き、その他必要があれば、委員会の決議によって臨時に開くことができる。総会は会の活動の根本方針を決定し、会員の中より委員および会計監査を選出する。また、総会は一般報告ならびに会計報告を受ける。

第七条 委員の任期は四年とする。

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

第九条 役員はすべて重任をさまたげない。

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

第十一条 会計監査は年一回会計を監査する。

第十二条 会員は会費として年一〇〇〇円を納入する。

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

（昭和五五年五月三〇日制定）

（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』第16号をお届けいたします。

今回も、特集「主観性の行方――近世主観主義と現象学の立場――」を企画し、四人の方に原稿を依頼しました。近代の主観主義や「主観性」そのものに批判が向けられた二十世紀が終わるに当たって、哲学において、そしてなによりも現象学において「主観性」はどのように捉えられ得るのか、あるいは捉えるべきであるのかについて、徹底して論じていただきました。やはりテーマとしては他者、ないしは相互主観性の問題と身体の問題がでてきました。主観主義に鋭く突き刺さった二本の刃の傷は、果たして致命傷なのでしょうか。それともその刃でもって新たな「主観性」を切り出せるのでしょうか。四人の寄稿者とともにわれわれも考えていきたいと思います。

昨年の十一月に行われた第二十回の研究大会では、「風土の通態性について」と題してオギュスタン・ベルク氏(フランス国立社会科学高等研究院教授、宮城大学客員教授)の講演がありました。今回『現象学年報』第16号を編集するに当たって、ベルク氏に原稿執筆をお願いしたところ、「通態的理性と近代の超克」という題でお書きいただきました。昨年の研究大会での講演の内容と違っておりますので、第21回大会の報告の中に含めるのではなく、「特別寄稿」として掲載させていただくことにしました。翻訳は急遽、人間環境大学の有馬善一氏にお願いしました。翻訳のお骨折りには心より感謝いたします。

また、一般研究発表の方々も含めて、渾身の御論攷をお寄せいただいた執筆者各位には厚くお礼申し上げます。今回もまた、質、量とも大変読みごたえのあるものが出来たと思っております。

(宮原　勇　記)

日本現象学会への入会方法

本会へ入会を希望される方(入会資格は大学院生を含む現象学研究者)は、左記の学会事務局へお問い合わせ下さい。学会費は年間三千円です(年報の代金も含む)。また、非会員の方が本誌を購読なさりたい場合も、事務局にお申し込み下さい。

日本現象学会事務局
〒九八〇―八五七六
仙台市青葉区川内
東北大学文学部
哲学倫理学合同研究室内
電話／ファックス　〇二二―二一七―六〇一二

Masahiro TAKAI La théorie de la langue transcendantale chez Jacues Derrida

Book Reviews

Hideki MORI Yoshimichi Saito, *Über die Grenzen des Denkens*, Keisoshobo, 2000.
Hiroshi ABE Sumio Takeda, *Philosophy of Life*, Nakanishiya Shuppan, 2000.

Information

Shinya NOE Japanese-Chinese Exchange in Philosophy

GENSHÔGAKU NENPÔ 16

Annual Review of the Phenomenological Association of Japan

Contents

Special Issue on The Future of 'Subjectivity'
—— Modern Subjectivism and the Standpoint of Phenomenology ——

Kiyoshi SAKAI — Die Fensterlosigkeit des monadischen Subjekts
Yasushi KATOU — Kants Übertragungstheorie und das Problem des Anderen
Tatsuya HIGAKI — Divers aspects du 'moi' phénomenologique
Katsuki HAYASHI — Die Phänomenologie des Über-Subjektiven
—— Husserl und Schmitz ——

Special Contribution

Augustin BERQUE — Raison trajective et dépassement de la modernité

Report of the 21th Meeting of PAJ

Workshop A: Evidence and Intuition

Ryoichi HOSOKAWA — Das Licht als Drittes
Nobuo KIOKA — Intuition and Analogy

Workshop B: Feminism and Body

Kaori ISHIDA — On Modernism in Body and Gender
—— From the Viewpoint of the History of Men's Make-up and the Present Condition of Consciousness for Fashion of the Young in Japan ——
Shuichi KATO — Where Does the "Power" of Sexual Violence Come from?
—— Concerning Sexuality and Power ——

Articles read in the 21th Meeting of PAJ

Nobuhiro OTOKITA — Phänomenologische Kritik über den Begriff des „Triebs" von S. Freud
Hirokazu GOTOH — Zur »Phänomenologie des Toten«
—— eine Betrachtung übers Problem der Organverpflanzung aus dem Hirntoten ——
Toshihiro SUZUKI — Phänomenologische Wiederauffassung der Lehre vom negativen Urteil
—— Philosophie der Logik bei Husserl ——
Masayoshi SOMEYA — An Attempt at Phenomenological Psychology
—— David Katz's Phenomenology of Color ——
Hiroki TAKAHASHI — Aletheia und Ekstase
—— Heideggers Weg der Überwindung der Metaphysik ——
Takao TODOROKI — Is Heidegger a plural realist?
Takashi OKINAGA — The Identity's Basis of "I"
—— Concerning the Theory of I in William James ——
Kouzou SATOU — Die Konstitution im passiven Feld und die Entstehung des Sinnes
Yuichi SATO — La prise, la reprise chez Merleau-Ponty
—— prise, tenir et Wahrnehmung ——

●編集委員●

宮原　勇
古東哲明
千田義光
村田純一

現象学年報　16

2000年11月30日　発行

編集
発行　日本現象学会

〒980-8576
仙台市青葉区川内
東北大学文学部
哲学倫理学合同研究室内

印刷　㈱クイックス