φαινομενον

現象学年報

Jahrbuch der japanischen Gesellschaft für Phänomenologie
Annual Review of the Phenomenological Association of Japan
Annuaire de l'association japonaise des phénoménologues

και

17

日本現象学会編

2001

ISSN 0289-825X

λογος

もくじ

特集「現象学と東洋思想」
「物」をめぐる思索……井上克人（1）

親鸞の宗教体験……松尾宣昭（13）

明恵上人とアッシジの聖フランシスコの自然・生命観の比較‥湯浅慎一（25）
— 宗教現象学の試み

日本現象学会第22回研究会の報告
シンポジウム　刊行　100周年『論理学研究』再考
フレーゲ、初期フッサールそしてその後……野本和幸（35）
— 算術および論理学の哲学（論理的意味論）を巡って

フッサール著『論理学研究』再考……立松弘孝（49）

哲学上の『論理学研究』……山崎庸佑（61）

〔パネルセッションA〕法と政治の現象学
法と政治の現象学……青山治城（75）
— 法と政治における〈他者〉問題から —

法と政治の現象学的社会学……西原和久（87）
— シュッツ理論の系譜から —

〔パネルセッションB〕歴史と根源ーニーチェ，ハイデガー，ベンヤミン
ベンヤミンの思考の核にあるもの……髙橋順一（103）
—「哲学」的著作からの一視点

時代の「根源」へ……須藤訓任（109）
— ニーチェの視圏より

個人研究発表
還元と二つの主観性……荒畑靖宏（121）

フッサール相互主観性論のパラドクスと独我論の問題……岡山敬二（129）

意識流における自我の射程……冲永宜司（139）

否定の無の存在論的虚構について……高橋裕喜(149)
— 竜樹とハイデッガーにおける「同一と差異」の問題

フッサールにおける範疇的直観……信木晴雄(161)

ガダマーにおける現象学的解釈……巻田悦郎(171)

非理念的意味と身体性……村上靖彦(179)
— フッサール『論理学研究』第一研究と『イデーンⅡ』第五十六節をめぐって

「ノエシス－ノエマ」の同時性と個体的同一性……村田憲郎(187)
—「ノエシス-ノエマ」分析と時間意識の分析との、分離と関係に関する一解釈

ハイデガー『存在と時間』における解釈と記述……入谷秀一(197)

現前へ遣わす力としての性起と括(くくりあげ)－上……岩井美好(201)

経験の規則化の意味……宇多　浩(205)

ウーシアの彼方を巡って……齋藤元紀(209)
— ハイデガーの解釈学におけるプラトンの超越論的次元

自然から大地へ……三谷竜彦(213)
— 中期ハイデガーにおける自然への問いの展開

書　評

R・クリスティン/酒井潔編『現象学とライプニッツ』… K・リーゼンフーバー(217)
(Renato Cristin/Kiyoshi Sakai (Hg.), *Phänomenologie und Leibniz* [Orbis Phaenomenologicus: 1, Perspektiven, Bd. 2] Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2000, 350 S.)

海外事情

イタリアにおける現象学研究の
現状への批判的コメント……アントネッロ・ジュリアーノ(221)

「物」をめぐる思索

井上克人

一

昭和二年、『働くものから見るものへ』の序文のなかで、西田幾多郎は東洋文化の特質に触れて次のように述べている。

> 形相を有となし形成を善となす泰西文化の絢爛たる発展には、尚ぶべきもの、学ぶべきものの許多なるはいうまでもないが、幾千年来我らの祖先を孚み来った東洋文化の根底には、形なきものの形を見、声なきものの声を聞くといったようなものが潜んでいるのではなかろうか。我々の心は此の如きものを求めてやまない。私はかかる要求に哲学的根拠を与えたいと思うのである。[1]

よく引かれる有名な言葉だが、ここで東洋文化の根底に潜むとされる「形なきものの形を見、声なきものの声を聞く」とはどのようなことなのだろうか。西田は、たとえば日本文化の性格についてその「情的」性格、「リズミカル」な性格を、エセーや各論文で指摘している。二，三例を挙げれば「書の美」（昭和五年）、「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」（昭和九年）、そして昭和十三年の四月と五月に京大で行われた月曜講義「日本文化の問題」がそうである。とくに「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」のなかで、西田は古代ギリシアの文化が時を越えた永遠なるもの（イデア）を知的対象とする「ヌースの文化」であると捉え、それに対して日本の文化は「情的文化」であって、外に永遠なるものを見るのではなく、内に物から物へ移って行く、時を越えるのではなく、時の中に動いて行く、と語る。さらに彼はこの日本文化の情的性格を、知・情・行（意）という観点から捉え、知の文化としてギリシア、情の文化としては日本、そして行の文化として中国が考えられる。知的なギリシア文化は空間的・幾何学的であり、行的な中国文化は空間性・立体性を帯びていて、そこには社会の立体的組織として礼教があると言う。それとは対照的に、日本民族の文化は時間的であり、情は時間的に流れるという。かくして彼は次のような省察を下すのである。

> 情的文化は形なき形、声なき声である。それは時の如く形なき統一である、象徴的である。形なき情の文化は時の如くに生成的であり、生命の如くに発展的である。それは種々なる形を受容すると共に、之に一種の形を与へ行くのである。時といふものは、

単に流れ去るものではない。単に流れ去るものならば、時といふ統一も成立せない。時は私が屢云ふ如く限定なき限定である、形なき形である。時に於ては、形なきものが形あるものを限定するのである。かういふ意味に於ては時は無限の平面である。絶対の無の自己限定として時が成立するといふ所以である。[2]

つまり「形なき形、声なき声」とは情的性格を意味し、それは時の如く形なきものが形を与えてゆく「形なき統一」である。こうした時の統一作用がもつ絶えず生成的で躍動的な運動、それは言うなれば「立ち留まりつつ流れる現在(stehende strömende Gegenwart)」という様相を帯びたものだということになろう。

このように日本文化を「情的」「リズミカル」だとする理解は、昭和十三年に開かれた京大講義「日本文化の問題」にも一貫して見られるが、二年後の昭和十五年に出版された岩波新書版『日本文化の問題』では、とくに「物」の思想に着目されるようになる。[3]

幾千年来我々を孚み来った東洋文化の底には、論理と云ふものがないであろうか。我々の人生観世界観はそれ自身に独特な物の見方考へ方、それ自身の論理を有たないであらうか。それは多くの人の考へる如く単に情と云ふ如きものであらうか。私も日本文化が情の文化であると云ふ如きことを否定するものではない。私は日本文化をリズミカルなどと云った。併し我々は物の真実に行くことによって、真に創造的であり、真に生きるのである。我々は我々の生活の底から、かかる我々の生き方を論理的に把握せなければならない。[4]（傍点引用者）

西田はここで日本文化の「情的」「リズミカル」な性格を一往踏まえつつも、同時に人と物との関わり方に視点を移して東西文化の比較を行おうとする。ところがここで唐突に言われる「物の真実に行く」とはどういうことなのか。

西田は本書の冒頭で学問的精神は「公明正大」なものでなければならず、その公明正大ということの意味を本居宣長の『古事記伝』の中の「直毘霊」の一節を取り上げて説明する。

神ながら言挙せぬ国と云ふのは、議論の為に議論せない、概念の為に概念を弄せないと云ふことであって、宣長が「其はたゞ物にゆく道こそ有りけれ」と云ふ如く（「直毘霊」）、直に物の真実にゆくといふ意に解すべきであらう。物の真実に行くと云ふことは、唯因襲的に伝統に従ふとか、主観的感情のまゝに振舞ふとか云ふことではない。何処までも物の真実に行くと云ふことには、科学的精神と云ふものも含まれてゐなければならない。それは己を空くして物の真実に従ふことでなければならない。・・・物の真実に徹することは、何処までも己を尽くすことでなければならない。[5]

要するに「物の真実に行く」とは、あらゆる主観的臆見や先入見を排去し、「己を空くして」事象を事象に即して見ること、どこまでも事象の明証性に基づいて徹見する姿勢をいい、それこそが科学的精神なのだと主張するのである。科学的精神について彼はまたこうも述べる。

我々は何処までも自己否定的に、かゝる絶対矛盾的自己同一的世界の個物として働く所に、創造的であるのである。それは何処までも物となって見、物となって働くと云ふことがなければならない。自己が客観に照らされると云ふことがなければならない。そこには何処までも科学的精神と云ふものが含まれてゐなければならない。・・・主体と環境とが矛盾的自己同一的に行為的直観

的なる所に、我々は創造的であるのである。それがポイエシス的に物を見ると云ふことである、我々が物の中に入って物の中から物を見ると云ふことである。[6]（傍点引用者）

「物の真実に行く」という表現が、ここでは「物となって見、物となって働く」とも、「物の中に入って物の中から物を見る」とも言われる。そしてこの姿勢が「創造的」であり、「ポイエシス的」であり、「自己が客観に照らされる」とも表現される。西田がこう表明するとき、たとえば「松のことは松に習へ、竹のことは竹に習へ、と師（芭蕉）の詞（ことば）のありしも、私意を離れよ、といふことなり。」（括弧は引用者）「習へといふは、物に入りて、その微の顕れて、情感ずるや、句となるところなり。」という『三冊子』の言葉が彼の脳裏にあったかどうか、それは定かではないが、ともかくこういう姿勢に科学的精神の本領を見ようとする。

ところで西田が日本文化を論じる際、決してそれを、たとえば国学の立場のように、東洋文化から孤立させたかたちで論じてはいないことは留意すべきであろう。つまり仏教、儒教ともにその中に含まれたものとして彼は考えている。因みに言えば、従来、西田哲学における「東洋的伝統」が論じられる際、もっぱら禅、もしくは大乗仏教だけに限定されて理解され、それで事足れりとする風潮が無きにしもあらずであった。強いて言えば時おり陽明学の影響が指摘されるに留まっていた。しかし、西田の「物」をめぐる思索を考える場合、そこには宋学的伝統がはっきり見て取れるのであり、それは一言でいえば朱子学が学問的姿勢として標榜する「格物致知」の説である。

二

西田をはじめ、明治初年に生まれ育ち、明治後期に活躍する殆どの思想家たちにとって、その思想の形成の時期に儒教的伝統が極めて大きな比重を占めていたことは念頭に入れておくべきである。それは単に思想形成の一要素というに留まらず、少年時代の生活全体を通して、精神の内奥に深く浸透していたのである。当時の子供たちは、明治五（一八七二）年の「学制」発布後創設された小学校に通学する傍ら、近世以来生き残ってきた儒学者たちの膝元にあって、直接経書や史書、四書五経等の素読と講釈を受けるという光景は、当時かなり一般的なものであった。明治初年に生まれた知識人の世代が文字を覚え知識欲に目覚めた時、彼らの身の回りにあったのは主に漢籍であり、それによって自らの好奇心を満たすことが彼らの学問的出発点であった。

ところでわが国の徳川期における儒教思想の根幹であった宋学は、『易経』等を基礎として、更に陰陽五行説等によって補強された自然哲学的思弁と、『論語』や『孟子』、『大学』、『中庸』のいわゆる四書等を基礎とした実践倫理を兼ね備え、しかも宋の時代に中国で一世を風靡していた禅や華厳哲学とともに老荘思想をも包摂することによって成立した極めて思弁的な形而上学的体系をなすものであった。しかもそれはただ単に五常五倫の道徳規範に基づく刻苦勉励、勧善懲悪を強調するといったことに尽きるものではなく、その根幹には「天地われと同根、万物われと一体」といった、人間と天地自然を同一原理によって結合し、更に倫理の根拠を天地自然のうちに求めようとする発想（「天地一体の仁」）が著しい特徴として見られる。したがって人間

の倫理的課題は、私意・私欲を払拭して天地と一体化するところに求められるのであり、人間に関わる倫理の根拠も、天や自然の理に遡って説かれ、人間社会の道徳的規範の本質は天理に由来していると見る点にその特質がある。

ところでその倫理学の原理は、程伊川のいわゆる「性即理」にはじまる。性とは個々の人間に内在している理をいい、その性には「本然の性」と「気質の性」とがあって互いに対立し、人間の倫理的課題は「気質の性」を正して、善の本源たる「本然の性」に立ち帰る、すなわち「初めに復る（復初）」ことにある。つまり肉欲に根ざす欲心を払拭して「明徳を明らかにする」（『大学』）こと、これが宋学の説く「居敬」もしくは「持敬」に他ならない。朱熹によると「本然の性」とは「未発」であり、この「未発」とは『中庸』に基づく言葉で「未発の中」とも称され、人間の喜怒哀楽の情念がいまだ発動せざる以前の、絶対に静なる中正を得た本質態をいう。これが動となると「已発」となり、情が顕れるのである。つまり「居敬」とは已発の心を鎮めて未発の心を覚醒させることだが、ただ無媒介的に自己の中に宿る理を捉えようとしても、ややもすれば主観的迷妄に陥りかねない。そこで「一草一木一昆虫の微に至るまで、各亦理有り」（『朱子語類』）と言われるような、物に内在する理を究明することが同時に説かれる。それは主観が介在する以前の事物そのものの実相に観入して、そこに歴然として顕現している宇宙の生命（誠）と合一することであり、そしてまたそうすることによって自己の本性を明らめることになる。これがいわゆる「窮理」であり、『大学』が説く「格物致知」に他ならない。朱熹は次のように言う。「いはゆる致知は格別に在りとは、吾の知を致さんときは物に即きて其の理を窮むるに在ると言う。蓋し人心の霊なる知有らざるなし。而して天下の物理有らざるなし。惟理に於て未だ窮めざる有り、故に其の知尽さざる有るなり。是を以て大学の始教は必ず学者をして凡そ天下の物に即きて、其の已知の理に因りて益々これを窮め、以て其の極に至るを求めしむ。」（『大学補伝』）

では、わが国の近世においてこのような宋儒学がどのようなかたちで独自の展開をしていったか、少し横道に逸れるかも知れないが、次にごく簡単に触れておきたい。[7]

三

近世日本の儒学の祖といわれる藤原惺窩（一五六一～一六一九）は、『大学』の評釈書『大学逐鹿評』において『大学』の三綱領といわれる「明明徳、親民、止於至善」を彼独自に解釈し、「明明徳」は人倫を正すこと、「親民」は「上下相親シンデ和睦スル」こと、そして「止於至善」を自己の内面性の確立として捉え、とくにこの「止於至善」こそ最も重要なものと考えた。そしてその実現のためには心の物欲を去ることとしての「格物」が必要であり、「物ヲ格ラント工夫スレハ、・・・自然ニ虚霊ニシテ明知生発ス」と考えられた。「止於至善」という境地は、いわば物欲の払拭された明鏡止水の状態であり、それはまた自他の差別を超えた自他合一の境涯でもあり、それを「誠意」として彼は捉えている。[8]

徳川期における朱子学興隆の基礎を築いたことでは、やはり林羅山（一五八三～一六五七）が筆頭であろう。彼が誠を実現するための要として強調したのは「敬」であった。『羅山先生文集』[9]のなかで、彼は次のように「敬」を強調する。「敬は一心の主宰にして万物の根本。」

「夫れ敬は主一無適の謂なり。我が心二つなく他なきときは存せずということなし。」「内外となく公私となく、此の心を二つにせず、能く畏り能く敬す。之を慎独という。」ここでいわれる二つの心とは、いわば道心と欲心である。つまり我々は内面にすくう欲心との格闘を通して道心の主宰性を内面に確立し、「真実無妄渾然一理」たらしめなければならないのである。羅山はまた、朱熹が「居敬」とともに「窮理」を提唱したことに倣って、窮理を介しない居敬は異端であると理解していた。彼によれば自己の内面に本然の性として内在している理は、同時に天下の万事万物にもその理として内在しており、理は一である。しかしこの一たる理は、万事万物それぞれに分有され、それぞれの理となる時には、それぞれ特殊なあり方として己を顕してくる。「理同じといえども、事に処するに同じからず」と述べる彼は、事に処し、物に接するには、それぞれの理をあらかじめ究めておかなければならないと主張するのである。後に詳しく触れたいと思うが、朱熹の「理一分殊」の考えを羅山はこのように理解する。

一七世紀前半に「敬」を鼓舞したのが林羅山であれば、一七世紀後半に同じく「敬」を強調したのは山崎闇斎（一六一八～一六八二）である。闇斎にあって「敬」とは「此心ヲ欝乎々々ト放チヤラズ、平生吃ト照シツメル」こと、つまり視聴言動を慎み、「此心ヲハッキリト呼ビサマシテ此ノ間一物モナク、活潑々地ノ当体」を発揮することを意味する。彼によれば心は明鏡のように「常ニ明々トシテ而モ無心ナル物ニシテ、物来レバ照シ応ズル」（『敬斎箴講義』）ものであった。[10]

次に「近江聖人」と謳われた中江藤樹（一六〇八～一六四八）だが、彼の一生は、ただひたすら自己の内面性の確立を求める極めて主体的な求道精神に貫かれていた。彼は「畏天命、尊徳性」に目覚めることを通して林羅山や山崎闇斎に代表される敬を中心とした格法主義的倫理観と訣別し、「孝」に基づく「人我一体、万物一体の仁」を説くようになる。さらに自己の内面に「真正活撥之体（良知）」を根本とする陽明学に傾いていくことになる。

さて、理と気の関係を「理先気後」として捉え、もっぱら理の超越性を強調する朱熹の「理一元論」的形而上学を否定し、「理は気の条理」であって理と気を分かつべからずとする見方は、十六世紀初頭、明の中頃に羅整庵・王陽明などが主張した立場であり、わが国でも朱子学を標榜する林羅山をはじめ、実証学的研究によって薬草の研究に打ち込んだ貝原益軒など日本の宋儒学に一貫して見られる傾向だが、古学はそうした考えを一層徹底させたものであった。山鹿素行（一六二二～一六八五）は窮理という考え方を取らず、物に内在する「定則」を感得する「格物」を強調する。彼によれば程朱学が説く窮理の説は万物を一体と見、専ら「一理」のみ追究する立場であり、そうした考えを彼は排斥する。彼にあって「格物」とは天地間の万象に宿る「已むべからざる易ふべからざるの当然、自然」を詳らかに明察することであり、「凡そその物に即いて詳らかにその形象を考へ、その以てするところを尽しその用を索むるときは、則ちそのまさに然るべき所粲然として掩ふべからず。これ及格物なり。故に物格るときは及ちその真知初めて明らかにして蔽塞せず。これ明徳の物に応ずる所なり。」[11]（『山鹿語類』）これが素行の「格物致知」の捉え方であった。また素行は「敬」を中心とした朱子学的人間観を謹厚沈黙迫塞浅薄に陥るものと捉え、人間が本来もつ自由で大らかな精神が失われるとし、人間の内面性を「生々無息の誠」として捉える。彼にとって「誠」とは「已むことを得ざるの謂」であり、おのずからなる内的必然性を意味した。それは

また中庸を守るかぎり、人欲をも肯定する極めて情的な性格をもつことになる。

伊藤仁斎（一六二七～一七〇五）は、素行の「生々無息」の考えをさらに徹底させ、天地を「一大活物」と見る。彼にあって、宇宙の根源を理と捉える天即理説は、宇宙を畢竟「虚無」と見る理解に陥ってしまう。「天地の間は、一元気のみ」であり、「一陰一陽、往来已まざる」（『語孟字義』）[12]ことを強調する。まさに天地は「一大活物、物を生じて物に生ぜられず、悠久窮まり無い」（『童子問』中）[13]「生々化々」の運動そのものなのである。さらに彼は『孟子』が説く「惻隠・羞悪・辞譲・是非」の「四端」の心の「拡充」を主張し、とくに「仁」を強調する。

四

さて、次には六経を重んじ、先王の道である「礼楽刑政」を重視する荻生徂徠（一六六六～一七二八）の「格物致知」の考えにも触れておきたい。

物なる者は、教への条件なり。古の人は学びて、以て徳を己に成さんことを求む。故に人を教ふる者は教ふるに条件を以てす。学ぶ者もまた条件を以てこれを守る。（中略）その事に習ふことこれを久しうして、守る所の者成る。これ「物格る」と謂ふ。その始めて教へを受くるに方りて、物はなほ我に有せず。これを彼に在りて来らざるに辟ふ。その成るに及んで、我が有となる。これを彼より来り至るに辟ふ。

その力むるを容れざるを謂ふなり。故に「物格る」と曰ふ。「格」なる者は「来」なり。教への条件我に得れば、すなわち知自然に明らかなり。これ「知至る」と謂ふ。（『弁名』下）[14]

徂徠にあって、「格物」とは朱子学におけるように「物ニイタル」、つまりいわば認識主観として「見る」立場に立って理を究明する「格物窮理」とは異なり、「物キタル」、つまり礼楽という「物」、またそれを中心として説かれている六経の古典に習熟し、また技芸に習熟すると、そのことによって「物」がいわば向こうの方からやってきて自得が可能となるというのである。源了圓氏の説明によれば、それは「認識主観における、一定の光の下に照されたある限定された認識ではなく、物の総体の姿が、向こうの方から浮かびあがり、そしてわたくしたちのからだの中にとびこんでくるようなわかり方」[15]である。これは決して自然科学的な認識方法とは明らかに区別されなければならない。また小島康敬氏によれば、それは「対象と自己が一体化（「礼と一なり」）し、自己が自己を超えて対象の内に溶け込むと同時に、対象が自己において行持され生かされるような境位」であると言う。[16]

自己が自己を超えて対象と一体化するような境涯、それはいわばレース・コギタンスとして自己を実体的に捉え、そこをアルキメデスの支点として世界を見ようとするデカルト的近代自我の認識論とは真っ向から区別される。唐突ながら、ここで想起されるのは、徳川期の町人学者であり、心学の開祖である石田梅岩（一六八五～一七四四）が永年の自己究明の末に見性するきっかけを得た小栗了雲との邂逅とその商量である。「堯舜の道は孝弟のみ、鵜は水を泳り、鳥は空を飛ぶ、道は上下に察なり。性は是天地萬物の親と知り、大いに喜びをなし給へり。」このように自己の正体をつかんだ梅岩が得意になってその境地を了雲に開陳したところ、「汝が見たる所は、有べかかりのしれ

たる事なり、盲人象を見たる譬のごとく、あるひは尾を見、あるひは足をみるといへども、全体を見ることあたはず、汝我性は天地萬物の親と見たる所の目が残りあり、性は目なしにてこそあれ、其目を今一度はなれきたれ」と叱咤される。すなわち物を対象化する自己、さらには自己をも対象化する自己がまだ残っている、その自己を捨てよと言われたのである。その後工夫すること一年余りを経て、ようやく彼は真の見性を得たのである。[17]

さて、上述したような「格物」の考え方が徂徠の「古文辞学」に生かされているのだが、当時の儒教的発想を排斥し、もっぱら「物の真実にゆく」ことを標榜する宣長の国学の学問的方法にも、じつは徂徠の「格物」に基づく「古文辞学」の方法が取り込まれていることはすでによく指摘されている。更に言えば前に引用した松尾芭蕉（一六四四～一六九四）の俳論も、この宋学的な「格物致知」に基づいていることが指摘されている。

五

『笈の小文』の冒頭に「西行の和歌における、宗祇の連歌における、雪舟の繪における、利休が茶における、その貫道する物は一なり。しかも風雅におけるもの、造化に随ひて四時を友とす。見るところ、花にあらずといふことなし。思ふところ、月にあらずといふことなし。・・・造化に随ひ、造化にかへれ、となり。」という有名な言葉があるが、尾形仂氏の指摘によれば、[18]ここに言う「貫道するものは一なり」とか「造化に随ひて四時を友とす」とか「造化に随ひ造化にかへれ」といった考えは確かに老荘思想を媒介にして表明されたものだが、それは芭蕉が当時の儒教思想に背を向けて敢えて反時代的な姿勢のもとに芸術思想を構築したものではないという。氏によれば、当時の宋学は中世五山の禅僧の手によってわが国にもたらされ、それ以来、『荘子』も前代の郭之玄註に代わって宋代の学者林希逸註『老子・荘子鬳齋口義』、いわゆる「林註」が近世の知識人の間では愛読されたようである。それは宋学的立場から老荘を解釈したものであり、わが国では室町時代に五山の禅僧の間で読まれ、近世初期の思想界をリードした林羅山により広まった。羅山が林註を支持したことで林註は江湖に迎えられ、季吟も林註を読み、談林俳人はもちろん、芭蕉もこの林註で『荘子』を読んだという。したがって芭蕉の先の言葉もそうした観点から理解されなければならない。「造化」とは宋学のいわゆる「気」、すなわち「無極而太極」たる「理」が自らを展開させて万有を生成する根源的な創造力に他ならない。このように天地自然の生成化育をささえる万古不易の恒常的原理が「理」であり、その本体が「誠」である。それは「気」となって陰陽に分かれ、更に分かれて五行となっていく。このように太極の理は自ら展開していって宇宙に存在する万物・人倫に内在していくのであり、この考えこそ「理一分殊」に他ならない。俳諧の本質を「不易・流行・風雅の誠」として捉える蕉風俳諧特有の俳論は、まさにこうした宋学の「理一分殊」の発想に由来するものである。したがって「造化に随ひて四時を友とす」とはただ単に自然に親しみ、四季の推移を満喫するといった常識的意味にとどまるものではなく、宇宙生成の根源的な創造力と一体となることを説くものなのである。それは「其心中ニ万物ノ理ヲソナヘテ、天地ノ気ヲソノ気トシ、天地ノ心ヲ其心トシテ、道理ト心ト一ツニシテカハリナキ」[19]本心を明らかにすることを唱えた林羅山（『三徳抄』）の考えに

も通じるものである。さらに敷衍して言えば、先に引用した服部土芳の著した芭蕉の俳諧論『三冊子』の言葉、「松のことは松に習へ、竹のことは竹に習へ、と師の詞のありしも、私意を離れよ、といふことなり。」「習へといふは、物に入りて、その微の顕れて、情感ずるや、句となるところなり。たとへ物あらはにいひ出でても、その物より自然に出づる情にあらざれば、物とわれ二つになりて、その情、誠に至らず。私意のなす作意なり。」という表現も、対象に虚心に自己を投入させ、その対象から受けた感情の動きがそのまま句となるといった、いわゆる「写生」説を論じたものではなく、どこまでも宋学的発想から開陳されたものなのである。すなわち土芳がここで「私意を離れよ」というのは、未発の心を正して私欲を去ることに努める「居敬」の姿勢に対応する考えであり、松や竹に「習へ」ということの本義として説いている背景には、万物のなかに内在している宇宙の根源の理を直観的に把握し、その本体である「誠」と合一しようとする格物窮理の考えがその根底にあることは論を俟たない。芭蕉や土芳が伊賀で誰に師事して何を学んだかは不明だが、伊賀藤堂藩では儒学生をとくに林家に入門させていたらしく、青少年時代の芭蕉が接したのも朱子学であったであろうことは充分推察される。また当時、『近思録』が朱子学の入門書としてよく読まれたが、また朱熹の門人陳北渓の『性理字義』も手ごろな朱子学入門書として読まれており、その解説書である『性理字義諺解』も上梓されていたようで、芭蕉の俳諧論の形成にこうした啓蒙書が重要な役割を果たしたであろうことは推察するに難くない。[20]

さて、西田がこうした芭蕉の俳論に依拠したかどうかははっきりしないものの、「物となって見、物となって働く」とか、「物の中に入って、物の中から物を見る」といった発想は、その淵源をたどれば、宋学の「格物致知」に行き着くことは指摘しておきたい。そもそも「物となる」といった行為は、意識的自己を否定して「無心」になりきった状態である。「事に無心、心に無事」という言葉があるが、そうした無心の境涯に「物」がおのずから顕現してくるのである。西田は次のように言う。「主体から主体を越えて主体の底に物の真実に行くといふ日本精神に於ては、そこに何処までも東洋文化の精神が生かされると共に、それは直に環境的な西洋文化の精神とも結合するものがあらう。かゝる意味に於て東西文化の結合点を日本に求めることができる[21]」（傍点引用者）。またこうも言う。「主体の底に主体を否定して、そこに客観的世界を見出す。[22]」この表現は極めて重要である。西田が東洋的思惟の根底にあるものとして見出そうとした「物」の思想とは、我々の自己を含み、これを内に包んだ世界の立場に立つことである。たとえば科学について、西田はこう語る。「従来西洋の科学と云ふのは、主として環境から人間を考へる。全自己と云ふものがその中に入って居らない世界の知識である。所謂対象認識の学である。無論それが科学と云ふものなのであらう。併し真に具体的な歴史的実在の世界は、我々の自己がそれに於てある世界でなければならない。真の学問的精神と云ふものが物の真実に行くと云ふにあるならば、それは何処までもかかる世界を把握するものでなければならない。[23]」またこうも言う。「真の客観的世界と云ふのは、我々の自己を越えて、逆に之を包むものでなければならない。我々の自己をばその個物的多となす世界でなければならない。此意味に於て私は徹底的客観主義である[24]」と。

すべての事象を認識主体の外に対象化して見ようとする、西洋の対象論理的思惟と対比して、西田が東洋的思惟の根底に見ようとしたの

は、「物」になりきる思索、言い換えれば「格物致知」という宋学的な学問的自覚であった。それは我々の自己を越え、自己を包み込んでいる歴史的実在の世界に立ちながら、どこまでも己を空しくすることによって、物がおのずから立ち顕れてくる現場に立つことであり、そうした意味における「徹底的客観主義」の立場に他ならなかった。しかもそれが、「形なきものの形を見、声なきものの声を聞く」という境涯にもなるのである。

六

繰り返すが、西田が東洋的思惟の根底に見出した「格物致知」という方法的自覚は、「主体から主体を越えて主体の底に物の真実に行く」ということであり、「物となって見、物となって働く」こと、「物来って我を照らす」境涯に立つことであった。同時にそれは、我々を包み、我々が常にそこにおいて生きている真に具体的な歴史的実在の世界に立脚しながら、自己のあらゆる臆見から自由になって、物のおのずからなる顕現に立ち臨むことであり、それはとりもなおさず「形なきものの形を見、声なきものの声を聞く」境涯にもなるということであった。唐突なようだが、西田が的確にも捉えたこのような東洋的思惟の方法的自覚は、今日の現象学の知的態度と重ね合わせて考えられるように思う。次にこの点について簡単に見ていきたい。

人間によって生きられている世界経験・自己経験の全体的連関を、生き生きとした現場で「見えるようにする（sehen lassen）」方法として、前世紀初頭に登場してきたのが生の哲学や解釈学、現象学であった。なかでもフッサールによって切り開かれてきた「地平の現象学」がもつ意義は極めて大きいものがあった。現象学的方法の独自性は、現象学を遂行する者が、日頃慣れ親しんでいる世界経験、すなわち自明的な「世界信憑性」に根ざす「自然的態度」から距離を取り、事象のおのずからなる現前の原初的動きに立ち臨み、事象の固有の現われ方、与えられ方において記述していく、徹底したパースペクティヴの理論にあった。ところが今日の現象学は、人間の理性や思惟が、その根底において自己を超えた深層次元に触れるということ、つまり理性的・反省的思惟がもつ対象化的現前化をもってしては捉えられない、いわばそうした反省に先立ち、その反省を始めて可能にするような、非対象的次元に撞着し、こうした「深さの次元」への通路をいかにして開示していくかということが、現在の現象学の共通の課題になっていることは、周知のところであろう。

こうした現象学の必然的な展開を改めて顧慮するとき、そこには西田が東洋的思惟として標榜する「徹底的客観主義」、すなわち主体が主体の底に主体を越え、物のおのずからなる現前に立ち返ろうとする方法的態度と、深く重なり合う事態があることは容易に見て取れよう。言い換えれば、己れを空じて物になりきり、物の方から照らされてくるがままに、物の実相を看取しようとする「格物致知」の方法が東洋的思惟の特質であるとすれば、現象学が当初から標榜していた「事象そのものへ（Zu den Sachen selbst）」という方法格率も、その言葉だけを捉えれば、これと共通するところがあったといえる。

ハイデガーが『存在と時間』のなかで、現象学を「自らを示すものを、それがおのずから自らを示すがままに、それ自身の方から見えるようにすること(Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt,von ihm selbst her sehen lassen)[25]」と定義したことはあまりにも

有名である。しかしハイデガーの場合、「自らを示す」という意味での現象概念を、直接にフッサールの現象学から継承したわけではない。彼にあって、現象学の現象とは、形式的には自己示現するものではあったが、その内容は個々の存在者ではなく、存在者の存在、言い換えれば、自らを示している存在者とひとつとなってそれをあるがままに存在せしめながら、それ自身はその当の存在者から身を引き、自らを示さない存在そのものであった。この存在という秘匿されたものこそ、彼の現象学のテーマとなるのである。ハイデガーの思索の道を一貫しているのは、存在の根源的な隠れと存在者の顕現との一にして一に非らざる差異運動を目撃することであり、当初からそれは「顕現せざるものの現象学（Phänomenologie des Unscheinbaren）」であったことは留意されるべきであろう。

七

ところで、西田が指摘するように、物がおのずから立ち顕れて来る原初の動きのなかに、「形なきものの形を見、声なきものの声を聞く」契機があるとすれば、今かりに傍点を付した「の」のところ、すなわち目撃されている「形」、聴取されている「声」のなかに、顕れと同時に引きこもる〈差異性〉の生起、いわば差異の二項の間に裂け目として働く否定性の機能が見て取られるのであり、一言でいえば〈顕現と覆蔵との同時生起〉という知の根源的事態が看取されるのである。しかも西田が、先の引用文にも見られるように、「形なきものの形を見、声なきものの声を聞く」ことのなかに、流れ去ることのない〈時〉の統一作用を見ているとすれば、それはフッサールが一九三〇年代に取り組んだ時間論、いわゆる「立ち留まりつつ流れる現在（stehende strömende Gegenwart）」としての「生き生きとした現在（lebendige Gegenwart）」と通底するところがあるように思われてならない。

すでに周知のことなので、詳論は差し控えたいが、フッサールによれば、あらゆる反省以前の「非対象的な自己感触」としての匿名的な自我は、常に「生き生きとした現在」として遂行しており、この遂行態である「原－自我（Ur-Ego）」の意識の仕方には、先反省的次元において、感触する自我と感触される自我との隔たりと架橋という差異化的統一、もしくは相互否定的帰属関係が働いており、それは「先反省的な合一（die prae-reflexive Einigung）」[26]とか「分かれていながら一つであること（das Eins-sein-im-Getrenntsein）」[27]という語で表現される。それを彼は「立ち留まりつつ流れる現在」という言葉で表すのである。それは常に「立ち留まる現在」と絶えず流れ行く「流れる現在」とが相互に否定し合いつつ、相互に依属し合う同時的・統一的事態として生起しているのである。フッサールは、こうした根源的時間をもっぱら先反省的な遂行自我に限定して考えているが、私としてはこれを世界の現出、すなわち世界の顕現と覆蔵との同時的差異運動の時間的構造契機として考えたい。[28]

その場合留意しておきたいのは、ここで言われる「立ち留まる」という契機は不断の流動性に対する恒常的静止といった意味内容をもつものではなく、むしろ間断なき流動性と一つになって生起し、その流動性をまさに間断なきものとして可能にすべく、自らの内に引きこもる覆蔵的契機として考えられるべきものであろう。それはあたかも渦巻がその見えざる中心から湧出してくるその動きが、同時に、その見えざる中心へ向かって吸収され帰入してゆく同じ動きであるかのよう

に。要するに顕現と覆蔵の同時生起を時間的に見れば「立ち留まりつつ流れる現在」ということになるのである。

かくして我々の思索は、世界の諸現象の可視的な顕れにどこまでも忠実に目を注ぎつつ、同時にそうした顕現的世界には立ち顕れることなく、むしろその顕れを成立させるために身を引き、自らのなかに引きこもる動き、すなわち顕れと同時に引きこもる差異性の動きを顧慮することが肝要である。

西田が「知識の客観性について（新なる知識論の地盤）」（『哲学論文集　第五』所収）のなかで、「我々の精神作用と云ふのは、嘗て云った如く〔つまり世界が無基体的に自己の中に自己を映すことによって自己表現的に自己自身を形成する（引用者注）〕無作用的作用型として、かかる表現面の自己限定として起こるのであり、かかる表現面に於て、我々の自己は物となって見、物となって働くと云ふ、物来って我を照らすと云ふ。此処では、我々は物を自己から離して、対象的に見て居るのではない、身心一如的である。かかる表現面の自己限定として、我々は行為的直観的に形を見るのである、即ち物を直観するのである。[29]」と言うとき、そこには立ち留まりつつ流れゆく世界の顕現と覆蔵の同時的差異運動に身を委ねつつ、そうした世界の自己現出の媒体たる思索を展開してゆく今日の現象学、とくに最近、新田義弘氏が提唱している「超越論的媒体性の現象学（Phänomenologie des transzendentalen Medialität）[30]」と一脈相通ずるところがあるように思うのである。

【註】

（1）『西田幾多郎全集』〔第二版〕（岩波書店）四巻　六頁。〔以下引用に当って、漢字は当用漢字に改めた。〕

（2）同、七巻、四四五頁。

（3）西田の「物」についての考え方に関しては、源了圓氏の貴重な論文「西田幾多郎の日本文化論における『物』をめぐる思想」（『思想』八八八号　一九九八年六月号所載　岩波書店）から多くの示唆を得た。

（4）『西田全集』十二巻　二八六頁。

（5）同巻、二七九～二八〇頁。

（6）同巻、三八〇頁。

（7）日本近世の儒教思想の変遷については『相良亨著作集』第一巻「日本の儒教Ⅰ」および第二巻「日本の儒教Ⅱ」（ぺりかん社）、ならびに源了圓『徳川合理思想の系譜』（中央公論社）『徳川思想小史』（中公新書）から多くの教示と示唆を得た。

（8）日本思想大系28『藤原惺窩・林羅山』〔石田一良・金谷治編〕（岩波書店　一九七五）五一～五五頁。

（9）同書。ただし林羅山の「敬」の解釈に関しては、前掲の相良亨氏の著作集に依拠している。

（10）日本思想大系31『山崎闇斎学派』〔西順蔵・阿部隆一・丸山真男編〕（岩波書店　一九八〇）八一頁および九二頁。

（11）日本思想大系32『山鹿素行』〔田原嗣郎・守本順一郎編〕（岩波書店　一九七〇）一八一頁。なお、素行の「格物」の考え方が朱熹の「窮理」と異なる点については、同書所載の『山鹿語類』巻三十三に詳しい。

(12) 日本思想大系33『伊藤仁斎・伊藤東涯』〔吉川幸次郎・清水茂編〕(岩波書店　一九七一) 二〇頁。
(13)『童子問』(岩波文庫) 一六〇頁。
(14) 日本思想大系36『荻生徂徠』〔吉川幸次郎・丸山真男・西田太一郎・辻達也編〕(岩波書店　一九七三) 一七九頁。
(15) 源了圓「徂徠試論」(『季刊日本思想史2』所載　日本思想史懇話会編　ぺりかん社　一九七六) 三一頁。
(16) 小島康敬「荻生徂徠の『学』—身体の了解と模倣・習熟・思慮の問題をめぐって」(『理想』六一九号所載　理想社　一九八四) 三〇九頁。
(17)「石田先生事蹟」より。柴田實編『石田梅岩全集』下巻〔第三版〕(清文堂　一九九四) 六二三頁。
(18) 日本古典文学講座第十九巻『俳句・俳論』〔小宮豊隆・横澤三郎・尾形仂編〕(角川書店　一九七〇) 二一八～二二一頁、二七九～二八〇頁、二九〇～二九一頁参照。
(19) 前掲、日本思想大系28『藤原惺窩・林羅山』一七五頁。
(20)『総合芭蕉事典』〔栗山理一監修、尾形仂・山下一海・復本一郎編集〕(雄山閣　一九八二) 七四～七六頁。
(21)『西田全集』十二巻　三六〇頁。
(22) 同巻、三六四頁。
(23) 同巻、三四五頁。
(24) 同巻、二九八頁。
(25) GA. Bd.2. S.46
(26) K. Held : *Lebendige Gegenwart* (PHAENOMENOLOGICA 23 1966) S.164
(27) a.a.O. S.81
(28) 拙稿「世界の現出と『生ける現在』」(『哲學』第33号所載　日本哲学会編　一九八三) 参照。
(29)『西田全集』一〇巻　四二七頁。
(30) 新田義弘「世界と生命　知の媒体性への現象学的考察7」(『現代思想』二〇〇〇年十二月号所載) 参照。

(井上克人・いのうえ　かつひと・関西大学)

親鸞の宗教体験

松尾宣昭

ハイデッガーが指摘するように「事象そのものへ」という格率は現象学の「形式的な意味」でしかない。しかも、先行判断を可能な限り排除して事柄そのものへ接近せんとすること自体であれば現象学の専売特許ですらなく、どの学問でも心掛けていることであろう。従って、論題である「親鸞の宗教体験」を、右の格率でもって特徴づけられた限りでの現象学的態度でもって論じると述べたとしても、空虚な宣言でしかないように思われるかもしれない。しかしながら親鸞を専門的に研究しているはずの真宗学には、未だにこの形式的な格率を表明的に繰り返さねばならぬ事情があるように思う。

伝統的な真宗学には、解釈者自身が親鸞の体験を追体験するような、生きた解釈を生み出そうとする努力があまり見られない。逆に実証的―文献学的考証にかからぬ体験のようなものは意図的に排除することこそ「事象そのものへ」向かうことだと見られているかのようである。ところがその一方で伝統宗学は、江戸以来伝承されてきた「親鸞教義」の枠組みには固執する。親鸞の言葉は超越的な「救済の論理」の教説であるとの前提のもと、その言葉を紡ぎ出したところの体験については実証的考証外であるとして敢えて語らないのである。

けれども親鸞がそのような「論理」を経論釈の閲読を通して思弁的に構築するような書斎の人であったわけがない。確かに親鸞は当時の行儀に従って、できるだけ自らの言葉は語らず、経論釈を引用することによって自己の領解を示そうとする。けれどもその引き方が、引かれる経論釈の言葉を完全に自家薬籠中のものにしていることについては誰も疑っていない。おびただしい経論釈の引用も、彼独自の宗教体験によって裏打ちされていることは真宗学者自身も否定していない。ならば、親鸞研究における「事象そのもの」とは第一に彼の宗教体験でなければならないことになろう。

殆んどが経論釈からの引用で構成されている『教行信証』であっても、それが既在体験への反省(Reflexion)という情況で書かれていることは、先述した理由によって、否定し難いことである。例えば「信」という事柄について親鸞には既在化した何らかの体験現在があったはずである。「信」という事柄がそこにおいて生き生きと感触された体験現在があったはずである。それはその時には確かに言語的定在を得ていないものであったかもしれぬにせよ、「信巻」を記す親鸞にはその既在化した体験現在が再現前化されていたはず、あるいはたとえ体

験内容そのものを想起することがなくとも少なくとも過去の体験の生動性の脈拍が当の現在に密かに伝えられ鼓動していたはずである。そしてこのことは「信」のみならず、信に先立つ「疑」その他についても同様に当てはまる。

確かに親鸞の体験を再構築することは非常に困難なことではある。体験の本質はその生動性(Lebendigkeit)にあるが、遺されている言葉の多くは概念であって、体験の生動性の多くは殺ぎ落とされている。従って、体験を反省して概念化するという通常の方法とは逆向きの努力を先ずはしなければならない。以下で試みるのは、疑惑から廻心へと至った親鸞の宗教体験を、その現在において把握するような生きた解釈である。

一

「体験」という言葉は仏教語ではない。仏教語としてそれに近いのは「体解」である。信解や知解の域に留まらず、教法を身を以て会得し実践することである。その実践の全てが同時に体験(Erlebnis)でもあることは当然だが、体解には体解する以前と以後との区別がある。

体解の初発一念としての体験は浄土教では廻心と呼ばれる。しかしながら、或るとき全く何の脈絡もなく廻心という出来事が突発するなどといったことは考えられないのであって、廻心体験にはそれに先行する求道体験があるのである。

法然に関しては求道と廻心との両体験にわたる比較的生き生きとした記録が残っている。弟子の聖覚が聞き書きで記したものである。「ある時、上人、予に語りてのたまはく、法相・三論・天台・華厳・真言・仏心の諸大乗の宗、法は深妙なりといへども、我が機すべて及び難し。朝朝に、定めて悪趣に沈まんことを恐怖す。夕夕に、出離の縁の欠けたることを悲嘆す。渡りに船を失ふが如し、闇に道に迷ふが如し。歎きながら如来の教法を習ひ、悲しみながら人師の解釈を学び、一切経を披見すること既に五遍に及びぬ。然れども、なほ未だ出離の要法を悟り得ず。ここに善因、急に熟し、宿縁、頓に顕れ、『観経散善義』の『一心専念弥陀名号』の文に至りて、善導の元意を得たり。歓喜の余りに、聞く人なかりしかども、予が如き下機の行法は阿弥陀仏の法蔵因位の昔かねて定め置かるるをやと、声高に唱へて、感悦髄に徹り、落涙千行なりき」(抄出)[1]。このように法然の求道の契機は第一に、自分がいわゆる聖道門の修行に耐え得る機ではないことの痛切な体認、第二に、このままでは死後悪趣に沈没することへの恐怖、第三には助かるための行法を求める切迫感であった。

残念ながら親鸞に関しては、右のような生き生きした廻心体験の記録は残されていない。けれども似たような体験はあったはずである。親鸞が念仏を体解した以上は初発体験があったと考えざるを得ないし、何よりも法然の求道体験を構成していた右の三契機は親鸞においても共有されていたからである。即ちその第一と第二については、余命十年と宣告された十九歳からその十年がちょうど経過する直前に比叡山を下りたという行為によって示されているし、更に第二と第三については、恵心尼による次の記録が物語っている。「山を出でて六角堂に百日こもらせたまひて、後世を祈らせたまひけるに、九十五日の暁、示現にあづからせたまひて候ければ、後世の助からんずる縁に遇いまいらせんと、法然上人にあいまいらせて、百か日、降るにも照るにもまいりてありしに、生死出づべき道をば、ただ一筋に仰せられ候

しを、うけたまはり定めて候」（V.104～5、抄出）[2]。

法然の場合に劣らぬ切迫性は容易に認められるが、右に示されているように、親鸞の体験には法然の場合には見られなかった或る決定的な契機がある。それは他ならぬ法然との出会いである。法然の廻心が善導の文の極意を会得することによって齎されたのに対し、親鸞のそれは法然という「よき人」との邂逅において齎された。法然がたとえ文によってであれ深く念仏を体解したことは彼のそれ以後の生涯を見れば明らかなことであるのだから、文を発見する体験と人と値遇する体験との間には、もとより優劣の差はない。しかしながら体験の質は自ずと異なってくるであろう。

このことは『選択集』と『教行信証』との性格の違いとして反映しているように思われる。即ち『選択集』がそれまでの類書（例えば『往生要集』）と同様に、念仏修行の根拠、心得、方法といった事柄について終始理路整然と説いているのに対し、『教行信証』には先ず、およそそれまでの類書には見られない特異な序文が付いている。特異というのは、この序文が序文の通例を破って、邂逅と廻心の歓喜の表白に極まっているからである。序文の末尾では、この書は本質的に仏徳讃嘆の書であると自己規定している。実際、親鸞はこの書の随所において感極まり、心情吐露している。それは『往生要集』『選択集』のような理論書とは根本的に異質なのである。しかし、そうであればこそなおさら、『教行信証』を親鸞の宗教体験の書として解釈する余地が確保されるばかりか、その必要性が際立ってくると言えよう。

二

浄土真宗における廻心は獲信（ぎゃくしん）と言われるが、親鸞は獲信の困難さ（難信と言われる）を随所で強調している。例えば「邪見・驕慢の悪衆生、信楽（しんぎょう）受持すること、甚だもって難し。難の中の難、これに過ぎたるは無し」（II.44）。この文は『大無量寿経』（以下『大経』と略）にある「驕慢と弊と懈怠とは、もってこの法を信ずること難し」に倣ったものである（弊とは邪見の意）が、親鸞はそのうち「懈怠」の言葉を抜いている。懈怠の者は最初から論外なのである。難信とは、先に引いた恵心尼文書にあるように「ただ一筋に」真剣に求道する者にして初めて開かれてくる境位である。

懈怠は論外として「邪見、驕慢」が難信の原因である。この「邪見、驕慢」の内実を明らかにするためには、親鸞の次の回顧文が手がかりとなる[3]。「故法然聖人は、『浄土宗の人は愚者になりて往生す』と候ひしことを、確かに承り候しうへに、ものもおぼえぬ浅ましき人々の参りたるを御覧じては、『往生必定すべし』とて笑ませたまひしを見まいらせ候ひき。文沙汰して賢賢（さかさか）しき人の参りたるをば、『往生はいかがあらんずらん』と確かに承りき。今に至るまで思ひあはせられ候なり」（II.665）。これは晩年（八八歳と推定されている）の回顧文であるが、これによると、自分が法然のもとで「確かに承」ったことには二つある。一つは「愚者になりて往生す」ということ、もう一つは賢賢しき者は往生できないだろうということである。これはかなり重みのある言葉であろう。およそ六十年ほども以前の出来事であるのに「今に至るまで」脳裏に焼き付いているというわけであるから。

法然のもとでの親鸞が最初は「ものもおぼえぬ浅ましき人々」であったのか「文沙汰して賢賢しき」人であったのかについては、明らかに後者であると言わねばならない。叡山での経歴からしても、また「ただ一筋」の求道から獲信へと飛躍するのに百か日も要したことからしても、そう推測する方が自然である。親鸞が苦悶した難信とは、この「愚者になる」ことの難事だったのである。法然は愚者にならねば浄土往生できないだろうと宣告する。往生できなければどうなるか。親鸞が法然門下に身を投じたのは先に引いたように「後世の助からんずる縁に遇いまいらせん」ために他ならなかったのであるから、往生できなければ後世は助からぬ、つまり墮地獄しかない（「いずれの行も及び難き身なればとても地獄は一定すみかぞかし」）。難信体験とはこのような切迫性の極致である。

「賢賢し」とは「根性が確かで、しっかりしている」ということであるから、「文沙汰して賢賢し」とは、あれこれの経論釈の真仮について自分の内で確かな判断を取り付けようとするような態度のことである。判断を下す自己がしぶとく逞しく生き残っているのである。分別知の有り方であるとも言えよう。既に経論釈を知ってしまっているだけに救いようがない。「ものもおぼえぬ」つまり一文不知の者の方が、はるかに容易に無分別智を体得する。

残念ながら、賢賢しき有り方から愚者への有り方へと親鸞がどのようにして移行していったかについての記録は無い。けれども、分別に縛られている者が「無分別になろう」と思うことはできても、そう思ったからといって実際にその身が無分別を体得できるわけがないことは、容易に理解できるであろう。無分別の有り方に転換しようと「意志決断」するなどといったことは有り得ないことなのである。難信の境と獲信の境とを架橋するものは、前者の中には全く無い。さりとて前者の境で牡丹餅が落ちて来るのをただ待っているような態度は懈怠であり、論外なのであった。ならば、難信の境は行き詰まるだけ行き詰まった挙句に、その内側から崩壊するのでなければならない。難信の所以は賢賢しさにあり、賢賢しさとは自己がしっかりしていることであった。自己の意志や我が思いによって獲信することは不可能である以上、自己はこの自身の不可能性を反復体験することで、その地盤を揺るがされるのでなければならない。この不可能性の反復は単調な繰り返し体験では有り得ない。なにしろ「往生はいかがあらんずらん」との墮地獄の宣告が下っているのである。地盤の動揺は螺旋状に深まり、遂には自己の崩壊を齎すはずである。廻心体験はこの崩壊体験と同時に生起する。

崩壊した自己はもう何もしないし、できない。廻心つまり阿弥陀如来に帰命（きみょう）するといっても、それは「帰命しよう」という意志決断ではない。思わず身が弾けるように帰命してしまっていたのである。それ故、親鸞は「帰命は[阿弥陀如来の]本願招喚の勅命なり」（II.22）として、帰命という出来事を如来の側に帰せしめる。全てを私に委ねよという勅命を受けて自己が返事をするのではない。返答するような資格のある自己は崩壊したのである。それ故、ただ勅命だけが轟き渡るという出来事が帰命である。

この既在の廻心体験をもう少し距離を取って反省するなら、「帰命は即ち釈迦・弥陀の二尊の勅命に従ひて、めしにかなふと申す言葉なり」（II.588）という説明になる。勅命に「従ふ」とあるからといって従おうと意志決断することが帰命なのではないことについては既に見た。「従ふ」という言葉には「勅命」との語法的連関性による以上の

必然性はない（「帰命は・・・と申す言葉なり」）。この反省は、勅命に既に「従って」しまっているところからなされていることに注意すべきである。

寧ろ、この距離を取った反省においては、勅命が「二尊の」勅命として再解釈されていることが重要である。二尊の勅命とは、善導が提示した「二河白道」の状況におけるそれ以外には有り得ない。その状況とは、救済の望みが断たれて絶望の極みに追い込まれた求道者の前に忽然として大火と洪水の広大なヴィジョンが迫り来ると同時に、その大火と洪水のちょうど境目に阿弥陀如来の浄土へと到る「白道」が開示される、が求道者は、その道のあまりの狭小さに怯えて尻込みしてしまう、すると此岸から、その白道にまっしぐらに飛び込んでいけと励ます釈迦牟尼仏の声が聞こえ、彼岸からは「汝、一心に正念にして直ちに来たれ」との阿弥陀如来の「悲心招喚したまふ」音声が鳴り響く、という状況である(II.56～7)。招喚の勅命はこのような状況において、つまり求道の破綻の絶望において初めて聞こえると親鸞が反省していることの間接的な証左である。このように、獲信とは求道を一歩一歩踏み固めて実現されていくようなものではなく、全く逆に、求道が破綻し崩壊した瞬間に招喚の勅命が今此処に「徹到」することなのである。それ故それは足元を掬われるような反転的出来事であると言ってよい。真宗学で問題になる、獲信の「時剋」が「極促」であると言われていること(II.71)の意味もこれで解る。反転的出来事だから極促なのである。

親鸞のいう「信心」とは我が思いを固めて或る対象や命題を信ずるような心（自力心）ではない、とは誰もが言うことであるが、ではその自力信心はどのようにして破られるのかについては、真宗学では殆んどといっていいほど語られていない。それは阿弥陀如来の本願力（他力）によって破られる、という親鸞自身の言葉を単に繰り返しているだけである。その回答は正しいにせよ、それだけでは肝心の体験については何も語っていないので、右の概念的回答が全く直観的とはならない。けれども、以上にわたって素描してきたように、親鸞の廻心体験は遺された言葉を手がかりとして再構成できるのである。

三

前節では右の概念的回答を直観化するような親鸞の体験の一つの契機について述べた。もう一つの重要な契機が残っている。前々節で述べた、法然との邂逅体験がこのことに関わる。

二河白道の状況で二尊の勅命を聞いたとは言っても、全く何もないところから突如そのような声が聞こえるわけではない。予め人間にも解るような言葉で説き聞かせられていたからこそ聞こえるのである。『歎異抄』では、親鸞は「ただ念仏して弥陀にたすけられまひらすべし」という法然の言葉を回顧していたことが記録されている。法然が常日頃語っていたと伝えられる法語はどれを見ても殆んど同じ趣旨である。自己を放下して阿弥陀如来に全てを委ね、ただ念仏せよ。二河白道における釈尊の勧告と同じである。そうして法然はただ専修念仏した。獲信者にとっての念仏は如来に全てを委ねたことの端的にすぎないが、その獲信者の念仏の声は、難信者には「如来に全てを委ね、ただ念仏せよ」という勧告に聞こえるであろう。このような人間の言葉による勧告があったればこそ、二尊の勅命も聞こえてくるのである。

ともあれ親鸞は、自分の意図とは無関係に生起したこの反転的体験

の因縁について、どうしても反省せざるを得なかった。法然とは何ものなのか。法然との邂逅、法然の説法と称名念仏するその愚者の姿によって「遇（たまたま）」この身の上に廻心が生起したとはどういう因縁によるものなのか。このようなおのずと湧き上がった問いかけが、彼以前の浄土諸師には全く見られぬ、特異な「還相廻向」領解を成立させたのである。

晩年、親鸞は法然の容姿を讃嘆した和讃を作っている。因みに、法然（源空）以外の浄土七祖に関してその容姿を讃嘆しているような和讃は存在しない。彼は歎ずる「源空存在せしときに／金色の光明を放たしむ／禅定博陸まのあたり／拝見せしめたまひけり」（II.513）「源空光明放たしめ／門徒に常に見せしめき／賢哲愚夫もえらばれず／豪貴鄙賤もへだてなし」。もう一つ、これは容姿を讃嘆したものではないが、法然の臨終の崇高さを歎じた和讃がある。「本師源空のおはりには／光明紫雲のごとくなり／音楽哀婉雅亮にて／異香みぎりに暎芳す」（II.514）。

親鸞は法然の臨終に立ち会ってはいないから、最後の和讃は彼の確信的想像であろう。それにしても法然からは「常に」金色光明が放射されていたとか、臨終には紫雲の如き光明で包まれていた（に違いない）とかいった表現を、中世特有の奇瑞談の如きものとして解釈することは容易であるが、反面、安易なことでもあろう。少なくともそのような表現でもって人目を引こうとか法然という人間を権威づけようとかいった意識は親鸞にはありえないのだから、右の和讃は親鸞の、法然に関連する体験の特異性を暗示するものとして受け取られるべきである。

実際、尊敬する師から光明が放射しているように見える幻視体験は、今でもかなり一般的に認められる宗教体験にすぎない。従って、右のことを取り立てて沙汰するには及ばない。大事なのは、親鸞は法然について或る独特の体験 ― それが幻視であれ何であれ ― を持ったということ、そして親鸞の特異な「還相廻向」の領解は、その法然に関連する独特の体験によって裏打ちされたものとして解釈することが可能だ、ということの方である。何がしかの体験に基づいているのでなければこのような特異な領解は不可能と思えるからである。その内実は、およそ経論釈の閲読や思弁によって可能となるような代物ではない。

還相廻向という概念は、世親『浄土論』の注解書である曇鸞『往生論註』に由来する。世親=曇鸞当面で言うなら、私が此土で菩薩行を修しその功徳を一切衆生に恵む（廻向する）ことによって共に往生浄土を果たそうとすることが往相廻向であり、浄土往生を果たして後の私が未だ往生せざる衆生を往生せしめんと神通力をもってはたらきかけることが還相廻向である（但し両師は「往相廻向」「還相廻向」という熟語そのものは用いていない）。つまり廻向の主体は共に私であり、廻向の対象は共に自分以外の衆生である。しかるに親鸞は、両廻向の主体を共に阿弥陀如来と領解し、両廻向の対象を共に自分であると領解した。私は阿弥陀如来の往相廻向によって浄土往生し、往生後にこれまた如来の還相廻向によって衆生済度のはたらきに入らしめられる、というのである。ここまでは従来の真宗学によって明らかにされていることである。

問題は、この解釈に留まる限り、還相廻向の享受は、いま此土で生きているこの身にとってはまだ先の（つまり死後の）話だ、という点にある。これが何故問題かといえば、親鸞の幾つかの文言には、此土

での廻心体験は還相廻向の享受によって可能となると述べたとしか解釈のしようのないものが存するからである。即ち、「如来の二種の廻向によりて真実の信楽をうる人は、かならず正定聚のくらゐに住する」(II.554)、「弥陀の廻向成就して／往相還相ふたつなり／これらの廻向によりてこそ／心行ともにえしむなれ」(II.505)、「往相還相の廻向に／まうあはぬ身となりにせば／流転輪廻もきはもなし」、「無始流転の苦をすてて／無上涅槃を期すること／如来二種の廻向の／恩徳まことに謝し難し」(II.521)。

最初の二つの文言の傍点部は明らかに先の解釈を支持する。第三の和讃について言えば、親鸞においては獲信によって流転輪廻の根は完全に切断されたのだから(II.44)、獲信者は既に還相廻向に「まうあ」っていることになる。第四の和讃については、親鸞においては無上涅槃は「臨終一念の夕」に証されるのであるから(II.79)、「無上涅槃を期する」のは臨終以前つまり現在のことであり、その現在において還相廻向の「恩徳」が讃嘆されている、つまり親鸞は既にして還相廻向に値遇体験しているということになる。――こうして四つの文言のどれもが、廻心体験は還相廻向によることを明言しているのである。

私（親鸞）は如来の往相廻向によって浄土往生し、如来の還相廻向によって往生後に衆生済度のはたらきに入らしめられる。かかる従来の解釈はもとより正当であるのだが、不十分なのである。この解釈では還相の「還」の主体は私である。ところが還相とは浄土から穢土へと還り来たる相ということなのだから、今穢土で生存している私（親鸞）が還相位にある筈がない。しかるに先ほどの親鸞の文言は、廻心体験は還相廻向によって可能ならしめられると明言している。ならば、この場合の還相の「還」の主体は私ならざる他者であるより他はない。まとめるなら還相の「還」の主体は他者、還相廻向の主体は阿弥陀如来、つまり親鸞の先ほどの文言には、如来が他者を私へと差し向けたことによって私の廻心体験が齎されたことへの慶びが反映しているのである。ではその他者とは誰のことか。言うまでもなく第一に法然である。（が、これは法然に限定されはしない。詳論は省くが、僅か十一首の『皇太子聖徳奉讃』のうちの二首に、この「二種の廻向」が詠まれていること、及び、『末燈鈔』二十一通目に「二種の廻向」と連続して「釈迦弥陀の二尊の御はからひ」について述べられていることは甚だ示唆的である。）

如来が法然を遣わしたとはどういうことか。注意せねばならないのは、親鸞の書き残したものには法然の人格を讃えたようなものが全く無いことである。例えば法然の非常に有名なる勇猛専心や持戒堅固を讃えたような文章は一つも無い。彼の法然への眼差しは人格崇拝の如きものではなかったことが解る。ということは、阿弥陀如来が親鸞へと差し向けたくだんの他者とは法然という此岸的人格なのではない。寧ろそれは、人師法然の上に常に影現（ようげん）している何ものかなのである。親鸞が「金色光明」と讃嘆したその当のものである。

そこで改めて最初に引用した源空讃を振り返ってみよう。「金色の光明」「光明紫雲」「音楽哀婉雅亮」「異香暎芳」といった言葉は、浄土の荘厳を強く示唆している。法然の上に浄土の相が現成していることを親鸞は直観体験した――もとより法然の下にあったときにそのような言葉で自覚されていたわけではないにせよ――という解釈が可能となる。さすれば、くだんの他者とはもはや「浄土の菩薩」であるより他は無い。かくて、『教行信証』還相廻向釈における次の讃嘆は、この体験に関係することが判明してくるであろう。「[浄土の]菩薩は

常に三昧にありて、身、本処を動ぜずして、よくあまねく十方に至りて衆生を教化す。仏、諸々の菩薩のために常にこの法輪を転ず。諸々の大菩薩、またよくこの法輪を以て一切を開導して暫時も休息なけん。法身は日の如くして、応化身の光、諸々の世界に遍ずるなり。かの応化身、一切の時、大光明を放ちてあまねく十方世界に至りて衆生を教化す」（III.110、抄出）。

即ち浄土の菩薩とは法身の阿弥陀如来から放たれる無数の光明なのである（「無碍光仏の光には／無数の阿弥陀ましまして／化仏おのおのことごとく／真実信心をまもるなり」II.449）。法然と一定期間、行を共にした若き親鸞は、法然の上に何かただならぬものが現成していることを常に目撃体験していたが、後年になって、それは如来の還相廻向によって可能ならしめられた浄土の菩薩の影現であったと反省するのである。「法然聖人」とは浄土の菩薩が影現する聖なる場所に対する崇敬の表現である。本節冒頭の源空讃はそのような文脈に位置するものとして解釈されることが可能である。源空讃は還相廻向釈が成立した後に、少なくともそれと同時期に作られたのである。[4]

親鸞の廻心体験を可能ならしめたものは此岸的に言うなら法然という人間の実存であった。しかるにそれは実は阿弥陀如来の往相廻向によるものであった。ここまでは真宗学が言うところである。けれども反省的つまり彼岸的に言うならば ― というのも廻心体験以後の「こころは常に浄土に居す」（II.662）のだから ― その往相廻向とは、如来が法然という場所に浄土の菩薩を差し向け親鸞のための仏事を作さしめるという、如来の還相廻向のことだったのである。それだからこそ、法然の実存形態でもあった専修称名念仏を親鸞は「大行」と讃えた。この行の主体が人間ではなく浄土の菩薩、畢竟じて阿弥陀如来自身だからである。

四

親鸞が称名念仏を「大行」と称讃する理由については右に述べた。称名念仏をこのように領解したのも彼以前の浄土諸師には見られないことである。

或いはそれは一遍の念仏領解に近いと言われるかもしれない。一遍は言う「我体を捨て南無阿弥陀仏と独一なるを一心不乱といふなり。されば念々の称名は念仏が念仏を申すなり」「無我無人の南無阿弥陀仏に帰しぬれば、挙ぐべき人もなく、くだるべき我もなし」[5]。しかしながら一遍には「我体」が殺されるのは浄土の菩薩ひいては阿弥陀如来によってであるという領解は存在しない。寧ろ我体の崩壊は自力修行に近いものによってなされることが想定されているかのようである。[6] 親鸞の念仏領解はこれとは異なる。称名念仏とは私を廻心せしめる浄土の菩薩の大行である。

大行とは未だ人間の口業にはのぼらぬ「法体名号」のことなのか、それとも衆生（人間）の称名行為のことなのかといった真宗学における論争は、的が外れている。『教行信証』が体験反省の書としてではなく、専ら律法的な「教義」書として読まれてきたことの最大の弊害であろう。抑々、大行を讃嘆する「行巻」が主題としているのは、この私（親鸞）を廻心せしめた他者の行のことなのである。単に此土的にのみ見るならばそれが人間の行為であることは当たり前である。けれどもその人間的行為の因縁は人界を突き破った深みにおいて成立している。先に述べたように、親鸞は尊敬すべき人師としての法然には

何の関心も払っていない。彼の眼差しは法然という人間的肉身が存在しているその場所に影現している浄土の菩薩、阿弥陀如来の応化身に注がれている。「大行」という名称で讃えられているのは、法然の行ずる称名念仏の背後にある阿弥陀如来の本願力、ひいては法蔵菩薩の大願業力なのである。

他力釈が「行巻」に置かれている理由もここにある。「他力と言ふは如来の本願力なり。本願力と言ふは大菩薩、法身の中にして、常に三昧にましまして、種々の身、種々の神通、種々の説法を現じたまふことを示す。皆、本願力より起こるを以てなり」(II.35、抄出)。この「大菩薩」についても、真宗学では、それは法蔵菩薩のことなのか、それとも龍樹や世親を始めとする五念門行を修した菩薩のことなのかといった論争が続いているが、このような論争は親鸞における「他力」との値遇体験という最も直接的なものを忘却していると思う。右の引文が先ほど引いた還相廻向釈の「菩薩は常に三昧にありて、身、本処を動ぜずして、よくあまねく十方に至りて衆生を教化す。仏、諸々の菩薩のために常にこの法輪を転ず」と照応していることは一目瞭然ではないか。そして、繰り返すが、その「諸々の菩薩」の影現を親鸞が目撃体験し得たのは法然という場所において以外にはありえず、そして親鸞の廻心体験は、かかる浄土の菩薩が法然の上で行じるところの大行によって齎されたのである。

次の引文はこのことの端的な表白であると解釈できる。「[浄土の菩薩は]種々に応化して、実の如く修行して常に仏事をなす。凡夫、煩悩の泥の中にありて、菩薩のために開導せられて、よく仏の正覚の華を生ずる」(II.110、抄出)。泥凡夫であるこの私(親鸞)を廻心せしめた「如実修行」であるからこそ、法然の上で行じられた浄土の菩薩の念仏行が「大行」として讃嘆されたのである。このように、あくまでも親鸞の廻心体験に定位して解釈するならば、先ほどのような論争は雲散霧消する筈である。

廻心体験以前の親鸞にとって大行とは、このように他者の上なる行であった。しかるに廻心と同時にこの大行はまさに私(親鸞)の上でも行じられることになる。廻心体験は「往相廻向の真心徹到」と言われるように(II.79)、阿弥陀如来の真心が今此処に徹到することである。そして「金剛の真心、これを真実の信心と名づく。真実の信心は必ず名号を具す」(II.68)と断言されるように、獲信者は「ただ念仏」する者となる(広義の念仏には仏徳讃嘆としての説法も含まれる)。この無我の念仏が未信者にはたらきかける力をもつ。未信者や難信者の自力心・分別心を殺しにいくのである。かくて、それまでの法然-親鸞という空間にあったと同じ関係が、今度は例えば親鸞-唯円という空間において成立するにいたる。

以前に引いた、獲信者の「こころは常に浄土に居す」とは、獲信者の心が弥陀真心に、つまり浄土の菩薩に乗っ取られて無我と化し果てたことを意味する。この浄土の菩薩のはたらきは「遊戯」と言われる(II.107)。大行としての念仏は、この菩薩の遊戯の活動空間を拡張 ― 此土的に言うならば ― していくはたらきを有つわけである。

五

既述のように、法然からは「常に」光明が放たれていたという源空讃は、法然という人間を賞讃したものではなく、如来の応化身たる浄土の菩薩を讃えたものである。だがこのことは、親鸞が「人間である

限りでの法然」と「浄土の菩薩」とを分別していたということではない。親鸞にとって前者は端的に存在しないのである。従って、法然は「智慧光のちからより」現れたとか、法然が「弥陀と顕現」したとかいった親鸞の言葉(II.513) ― ここで親鸞は「智慧光のちから」が法然を現しめたとか、弥陀が法然と顕現したとは言わない ― は、親鸞の体験を共有しない人の眼は、師（人間）への単に熱烈なる崇拝の表白のように見えてしまうかもしれない。

このすれ違いは微妙ではあるが決定的である。実際、もし法然という人間的肉身が無かったならば、浄土の菩薩の遊戯を体感するような親鸞の体験もあり得なかったこともまた確かなのである。親鸞の人間としての業縁に応じて、法然というやはり人間的肉身が差し向けられねばならなかったことは軽視できない。その肉身の現存在の因縁は人界でのそれを突き破ったところから来ていることが直観されるならば、親鸞がいかに法然の容姿を讃嘆したとしても、それは「智慧光のちから」の讃嘆と同じことであると頷けるはず ― 実際、他方では「阿弥陀如来化してこそ、本師源空としめしけれ」と詠ったものもある ― だが、そのような直観を共有しなければ、親鸞は法然という希有なる尊い人格に圧倒された（だけである）という見方が成立してしまうだろう。

もっとも、このような見方と対決することは小論での課題ではないので今は立ち入らない。右の事柄について敢えて言及したのは、同じこと ― だから同じ問題を引き起こすこと ― が「教巻」においても認められるからである。最後にこれについて触れておきたい。

親鸞は「教巻」において『大経』が「真実教」である「明証」はどこにあるのかについて述べている。およそ多くの大乗経典はその経の説く教こそが「真実」であると宣言している。ところで仏教における「真実」とは、あくまでも、得証にとって虚仮（虚しきもの、仮設されたもの）ではないの意味であって、哲学的な「ἀλήθεια」「veritas」の意味ではない。故に「真実」という概念は、時代と根機とに密接な関連性を有つ。実際「もし教、時機に赴けば修し易く悟り易し。もし機と教と時と乖けば修し難く入り難し」（道綽、I.378）という所謂「約時被機」の思想は、道綽以後の浄土教の伝統においても共有されていた。このことは親鸞においても変わらない。しかしながら『教行信証』の中で約時被機思想を取り上げているのは「化巻」なのである。古くは存覚『六要抄』を始めとして、真宗学の主なる論者は「教巻」を約時被機思想でもって補完しているが、そうせねばならぬ必然性は見当たらない。むしろ「教巻」に限定して検討することが必要である。

「教巻」が掲げる三つの経証と一つの師釈に共通する契機を取り出せば次のようになる。①『大経』説法が始まろうとしている時の釈尊の容姿の希有なる神々しさ（「五徳瑞現」と言われる）を述べたもの、②如来出世の所以はひとえに衆生への慈悲心に存することを述べたもの、③如来に値うことの困難を述べたもの。これらの観点から分類するならば、『大経』引文は①から③の全てを含み、『如来会』引文は僅かに①、主に②の契機を顕しており、『平等覚経』引文は専ら③、最後の憬興師釈は①の契機を表している。全体を通して言えば、『大経』引文が①②③、続く二つの経証で再び①②③と次第し、最後が①を詳説した師釈によって締め括られている。ここから推測して、『大経』の真実教たる明証は究極的には①に見出されていると見ることができよう。加えて、②③の契機であれば『大経』流通分とも共通するのに対し、①だけは当該引文箇所にしか見られない。発起序と流通分にわ

たる契機であればこそ②③の方が重要であるとする解釈は『大経』自身に対するものであって、「教巻」に対する解釈とはならない。

発起序と流通分にわたる契機を重視するならば流通分を引く方が自然であるように一般的には思われるであろうにも拘らず、親鸞はそうしなかった。彼の反省的眼差しが①に引きつけられていることは、『浄土和讃』に「世尊の威光」「如来の光瑞」「如来の光顔」と三首にもわたって鑽仰されている点から見ても明らかである。更に②③であれば浄土七祖の論釈の至る箇所に見出されるが、①の契機を教の真実性に関連させているのは親鸞以外には見当たらない。ということは、これもまた彼独自の何らかの体験に基づく結果なのではなかろうか。即ち親鸞自身が「真実教」に値遇し得たその体験を、『大経』中の聴衆による釈尊五徳瑞現の目撃体験と重ね合わせて反省した ― 意図的にそうしたか否かは今の問題ではない ― と見ることが可能なのではないか。

そこでこの可能性に定位しつつ、その体験について考えてみよう。まず真実「教」との値遇体験は、真実「法」との値遇体験とは区別されねばならない。浄土真宗における後者は廻心体験であって、この体験において求道者が値遇するのは、既述のように阿弥陀如来の真心にである。この体験は自己崩壊体験と表裏一体だったのだから、そこではもはやいかなる言葉も失われると言うべきであろう。それに対して前者は（浄土真宗では）念仏の教えに遇うことであって、この教えは言うまでもなく人間の言葉によって語られるものでなければならない。

教と遇うことは親鸞においては教法を体解した「よき人」と遇うことであった。それは、この人の上には何かただならぬものが現成しているという直観体験と言えよう。この人の話を聴かずにはおれないという気持ち（「百か日、降るにも照るにもまいりてありしに」）を起こさせたその「ただならぬもの」とは何であったかが晩年に反省されて、源空讃ならびに独特の還相廻向釈を成立させたことについては既に見た。そして後者は前者に対する彼岸的根拠の反省の所産なのであった。さて、以上のことがそっくりそのまま「教巻」に投影されているように見えることは果たして偶然であろうか。即ち右の「ただならぬもの」が釈尊五徳瑞現として、そして法然における浄土の菩薩の還来については釈尊における「仏仏相念」として、[7]それぞれ「教巻」に投影されているように見えるのである。それは法然との値遇体験の反省に基づくものではなかったか。少なくとも、そのように考えるならば、『大経』の真実性をいうために親鸞がなぜ発起序と流通分とにわたって認められる事柄を引かず、発起序にのみ記された事柄を引いてきたのかという先ほどの疑問が、氷解するのである。

以上、主に親鸞以前の浄土諸師には見られない彼独自の領解の幾つかを取り上げて、それがどのような独自の体験に基づいているかを考察してきた。これは、独創性の誇示という動機から彼が固有の領解を示したとはおよそ考えられないことだから、固有の領解を提示せざるを得なかった独特の体験があったはずだという仮定に基づいている。かなり荒削りな論考に終始したことは承知しているが、このラインでの逐語的な解釈学は今後の課題としたい。

〈付記〉「現象学と東洋思想」という総テーマで執筆の機会を与えて頂いたが、この「と」を有機的に活かすような論考を提示するこ

とは現在の私の能力から言って無理であった。この点については編集委員の方々と読者諸氏に深くお詫びしたいと思う。

尊のお姿がこれほど神々しく輝いているはずがありません」（私訳）。

（松尾宣昭・まつお　のぶあき・龍谷大学）

注

（1）井川定慶『法然上人伝全集』法然上人伝全集刊行会、七九六頁。なお本稿における引用文は全て、読み易さのために漢字表記等をかなりの部分にわたって変更してある。

（2）以下、本稿では『真宗聖教全書』（大八木興文堂）の巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で記す。

（3）以下および次の段落は、拙論「獲信の構造」（岡亮二編『「教行信証」に問う』永田文昌堂、二〇〇一年、所収）の一部の文章を借用した。

（4）名畑応順「『親鸞和讃集』解説」（『親鸞体系、歴史篇、第四巻』法蔵館、三〇六頁）。

（5）岩波文庫『一遍上人語録』八二、八四頁。

（6）「仏法には身命を捨てずして証利を得る事なし。衣食住の三は三悪道なり。しかれば三悪道を離れんと欲せば、衣食住を離るべきなり。本来無一物なれば、諸事において実有我物の思ひをなすべからず。一切を捨離すべし」（同右、一一五、一一六頁、抄出）。

（7）「教巻」における阿難による次の表白を指す。「尊い方よ、今日の世尊はまことに如来の徳を行じておられる。過去現在未来の諸仏方が互いに念じ合っておられるように、世尊もまた諸仏方と念じ合っておられるのでしょう。さもなければ、今日の世

明恵上人とアッシジの聖フランシスコの自然・生命観の比較
――宗教現象学の試み

湯浅慎一

1　はじめに

西洋の自然観は人間中心主義的であり、東洋の自然観は全生命の連帯性を強調するものであるとよく言われる、とくに環境論の盛んな今日、日本でこの主張に人気がある。この主張には根拠があるが、ここではこの東西の類似性や共通性と差異、そしてその背景を探ってみたい。そのためにわれわれは共に十二、三世紀に活躍した明恵上人とアッシジの聖フランシスコの生命観と自然観の異同とその思想的、宗教的背景を探ってみよう。

2　明恵上人の生命観と自然観

明恵上人は一一七三年紀州の豪族の祖湯浅宗重の四女の子として生まれた。明恵は早くから京都は栂尾の高山寺の裏山や紀州湯浅の白山に数日分の食糧を携えて入ってはよく座禅した。「明恵上人樹上座禅像」に弟子の恵日坊成忍は八羽の小鳥と一匹の栗鼠を描き込んでいる。小鳥のさえずり、栗鼠が餌を齧る音、松風の音は自分の呼吸の音や鼓動の音のように全く気にならない。というより彼は小動物の生命をいつも気にかけている。

彼は「或時、行法の最中に従者を召して、手水桶に虫の落りたると覚えぬ、取り上げて放てと仰せあり。仍て出でて見るに、蜂落入りて死なんとす」[1]。またあるときは巣の中で雀が蛇に狙われているから助けよという。小さい命にたいする思いは子犬や何とミイラ化した竜のおとしごにまで及んでいる。空腹の蛇にではなく命をねらわれる雀に対する思いは、自らを弱く小さな者として感じる者の同情ではないのか。明恵にとって、生は無常なるがゆえに執着しえないが、またそれゆえに慈しまれるべきものであった。とくに弱く、小さい生命はそうであった。

同情は自然物にも及ぶ。「樹上座禅像」のなかの明恵は松籟を呼吸し、「秋ノ夜ハフケユクサマニ松風ノ身ニシム法ノコエヲキキツル」[2]という。松風は自然の呼吸であり、明恵の呼吸であり、法の声である。明恵の行くところには月も行く、そしてそこに冷たい風が吹き、雪が銀色に輝いている。明恵には月を友とする多くの歌がある。

「タノムレド雲ノヒマナキ空ナレバシラレデイズヌ山ノハノ月」[3]。これは月のある情景を歌っているのではなく、彼を待っていた月をすっぽかして都に出かけたので、月に謝っている歌である。

「オモヒイヅコロモノスソノカキハレテ色ニアラレル恋ノカゲカナ」[4]なぜなら月は彼をいつも照らしてくれる友なのだから。雲から顔を出す月への切ない思いをうたっている。

「世ノナカノセメテハカナキタメシニヤ月サヘカリノヤドリニゾスム」[5]わたしは淋しい仮の世にすんでいる。そして手水桶に映る月も仮の世にすんでいる。

月は山や森や谷や岩石を、つまり彼を取りまく一切を、そして彼自身を明るみに照らし出し、その明るみの内に一切は安んじる。月は友なるゆえに明恵と由来と行く末を共にしている。湯浅湾には苅藻島や鷹島が浮かんでいる、彼はそれらを見下ろすことができる白山によく登った。高山寺にいるとき「恐惶謹言。島殿へ」なる長文の手紙で仏道を説明し「磯に遊び島に戯れし事を思ひ出だされて忘られず、恋慕の心を催しながら、見参する期なくて過ぎ候こそ本意に非ず候へ。又其れに候ひし大桜こそ、思ひ出され恋しう候へ」[6]と訴え、使者に「只其苅磨の島の中にて、栂尾の明恵坊の許よりの文にて候と、高らかに喚ばはりて、打捨てて帰り給へ」[7]と言い付けている。これは単なる郷愁の表現ではないだろう。彼は苅藻島や鷹島を天竺にみたててそこに渡り、法界の縁起の教えを会得し、海中の魚と結縁を祈った。島は彼には仏陀へ導く友なのである。島を友とすることは島の擬人化であり、古来のアニミズムを表現しているのだろうか。そうではない。彼は、島は「非情なりとて衆生に隔て思ふべきあらず、（中略）如来十身の随一なり」といって、無生物が生物と同様仏性を有することを認めている。それゆえこの島は彼にとって懐かしい友なのである。島や石、月や雲や松風にはそれらが非情であればこそ一層　同情がわくのである。

3　明恵は自己への執着を絶つ

湯浅一族は紀州一帯の荘の地頭で、生活は安定していたが、この一族も関係した平家の盛衰を上手く乗り切ったものの、度重なる参戦、地頭職解任、両親の死去等にあい、明恵は幼くして世の無常を味わった。母ははじめから明恵を仏門に入れようとしていたらしい。彼が四歳のとき、その美しい顔を見て烏帽子を被せ「形美麗なり、男になして、御所へ参らさん」といって彼を平清盛の大臣殿に入れようという父のはなしを聞き、顔を醜くして法師になるべく縁がわから顔から跳び降りたり、顔を焼くべくまず試しに臂に焼きこてを当てあまりの熱さに泣きさけび、顔を焼くのは断念した[8]。また十三歳のとき、無常感から衆生の救済に命を捨てた仏にならって、三昧原の屍体置き場（現在の仏野（あだしの）の地）で狼に生身を食わせて死のうと思ったが、一夜横になっていたが食われることはなかった[9]。生命、とくに小さい生命を慈しむ明恵も、無常感から、また仏のため自らの身体的生命、つまり身体に執着することはなかった。人から尊敬され、出世したいという愚かな己への執着を少しでも絶つため耳を切り落として[10]、自分を非人耳無法師と呼んだ。身体は感覚を通して我執の場となることがある。とくに快感において。それゆえ彼の弟子秋田城介が雑炊を作って明恵に差し出したところ彼は近辺の埃をつまんでそれに入れた。理由を尋ねられて「余りに気味の能く候程に」[11]といった。

またある人に松茸料理をふるまわれ「松茸好など云はるることあさましきことなり」[12]と言い、「飲食に飽くこと罪業深きなり」と断じている。

4　釈尊への同情と愛

生命一般への同情は最も近い人間という意味での隣人への同情によって基礎づけられている。それゆえ明恵の生命観においても彼の隣人、母ないし女性、弱いもの、小さいものへの同情を一瞥すべきであろう。八歳のとき彼は母と父を亡くし、その一年後には高尾の神護寺に入った。幼い彼はその途上馬上で泣き、馬にも劣る自分を恥じた。そのとき別れた亡き父母や別れた親類に対する「恋慕の心止みて、一筋に貴き僧と成りて親をも衆生をも導かんと心中に願を発しけり」[13]。衆生を導く者は親、兄弟、縁者、一切を捨て「無所得」にならなければならない。そうしてこそ非情の自然をも友とすることができよう。ところがその後もよく人に対する「恋慕」が生じ彼を悩ます。不犯の掟が危うくなる誘惑を乗り越えることができたのは釈尊と亡母への「恋慕」によってではなかったか。彼の高徳と結びついた強い感受性は承久の乱の敗残者や戦死者の母妻らを梅尾に引き付けた。彼は彼らを母鳥が羽の中に子鳥を隠すように庇護した。彼はしかし単なる情の人ではない。釈尊への恋慕は彼を禁欲と修行へと導いたのである。法然の『選択本願念仏集』が一向専修の称名念仏、菩提心の無用、戒律の軽視への誘惑を一般に広めつつあったとき、明恵は『摧邪輪』でそれに反論を加え、いかに菩提心と修行が必須であるか強調している。明恵にとって同情、とくに釈尊への愛がすべての基礎をなし、この愛が禁欲と修行へと駆り立て、それを意味付けしているのであって、彼は単なる愛の法師でも単なる厳しい自力本願の耳無法師でもないのである。それにも拘わらず仏教が仏法僧の宗教であるなかで、明恵は釈尊という具体的な人格に対する卓越する愛に生き、そして死んだ人間である。

5　聖フランシスコの改心

ベルナルド・フランシスコは一一八一年あるいは一一八二年、アッシジの裕福な織物商人の息子として生まれた。彼は父から家業を継ぐよう期待されて、営業を学びつつ、若者の仲間たちと青春を謳歌する日々を送っていた。当時、他の都市と同様、街はずれには懶病者の居住地があったが、彼らに恐怖と嫌悪感を抱いていた彼はある日、そこで彼らに対する激しい同情に駆られた。「私が罪の中にあった頃、懶病者を見ることに余りにもつらく思われました。そこで、主自ら私を彼らの中に導いてくださいました。そこで私は彼らを憐れみました。それで以前につらく思われていたことが、私とって魂と体の甘美に変えられました」[14]。このようにキリストは癩病者のうちに彼と出会い、彼はこの出会いを通してキリストの弟子になったのである。彼が自分の罪の中で愛したものは、ひとが日常生活で美しく、好ましく思うもの、豊かさであったが、改心した彼にそれらは疎ましく、ひとが日常生活で貧しく、醜く、疎ましく思うものこそ好ましいものとなった。馬から降りて癩病者の手をとり接吻し、癩病者からは平和の接吻を受けた。「あなたはもちものをみな売って貧しい人に施すがよい」[15]というキリストの勧めに従って家から織物を持ち出し、それを、あるいはそれを換金してその金を貧しい者に分け与え始めたのである。福音的

生活はこうして言葉と同時に身体的出会いを通して始まった。日常的な、市民的な価値は転倒し、貧しさが彼の花嫁となった。怒りと恥ずかしさの発作に襲われた彼の父は息子自身と財産を回収するため訴えたが、この訴えを通してフランシスコはすべての相続権と持ち物、つまり身に付けている一切を父に返却した。父とは他者を支配し、物を所有し、享受する者であり、父との離別はこの日常的価値からの解放を意味する。そしてそれは貧しさである。

貧しさとはまず他者を支配しないことである。人間の日常的関係は権利義務からなりたつが、われわれはその自分の権利を放棄することができる。所有は物を排他的に支配し、この物支配を通して他者を支配することである。貧しさはまた感覚の享受および他者からの賛美を放棄することである。粗食に灰を混ぜて食したことはフランシスコが行った禁欲の解り易い例である。

6　聖フランシスコの生命・自然観

まず彼の生命観と自然観が非常によく示している「太陽の賛歌」Cantico del Soleの抄訳をここに挙げよう。

至高、全能、良き主よ
賛美と栄光、栄誉とすべての祝福はあなたのもの

わが主よ、あなたは讃えられますように、
あなたはすべてのあなたの被造物、とくに兄弟なる太陽(frate sole)とともに。
あなたは兄弟なる太陽でわれらに昼を恵み、われらを照らされる。
それは美しく、大いなる光彩を放つ、いと高きあなたの象徴。

わが主よ、あなたは讃えられますように、
あなたは姉妹なる月(sora luna)と星ぼしゆえに、
それらを空に明るく貴く美しく形造られた。

わが主よ、あなたは讃えられますように、
兄弟なる風(frate vento)ゆえに、大気と雲、よい天気とすべての天気ゆえに、
それであなたは被造物を活かし続けられる。

わが主よ、あなたは讃えられますように、
姉妹なる水(sor'aqua)ゆえに、
水はとても便利で、謙遜で、高価で、純潔です。

わが主よ、あなたは讃えられますように、
兄弟なる火(frate focu)ゆえに、
火によってあなたは夜に明かりもたらす。
火は美しく、朗らかで、力強い。

わが主よ、あなたは讃えれますように、
姉妹にして母なる大地(sora nostra matre terra)ゆえに、
大地はわれらを支え、司り、
色鮮やかな花々と野菜で
さまざまな実りをもたらす。

まず、主なる神は無条件に賛美されるべきであるといい、またこの同じ神は好ましい性質を有する自然を創造したがゆえに賛美されるべきであるという。それゆえこの賛歌は決して汎神論的自然観や汎生命論的自然観を表現するものではない。被造物のうちで人間にはその管理者ないし支配者の地位を与えられているという「人格中心主義」によっては自然は神と人間の特別な、つまり神学的な関係の背後に隠れがちになるが、この「太陽の賛歌」ではその好ましさゆえに神と人間との関係のなかに持ち上げられ、賛美されている。この自然観は神学史上もちろんフランシスコ独自のものではない。古典ギリシャ・ラテンの伝統を受けアンビヴァレントな性格を引きずりながらもアウグスチヌス以後のキリスト教的自然観にも宇宙の調和と美を賛美する箇所がよく見られる。もちろん聖書によく馴染んでいた彼はこの表現を詩編からもってきている。詩編には「日よ、月よ、主をほめたたえよ、輝く星よ、みな主をほめたたえよ。いと高き天よ、天の上にある水よ、主をほめたたえよ」[16]とある。しかし詩編が自然に「主をたたえよ」と説教しているのに対し、「太陽の賛歌」は自然に人間の兄弟姉妹や母という地位を与え、自然そのものをも讃えている。自然を人格化して兄弟姉妹と呼ぶやりかたもフランシスコ独自のものではなく当時のトウルバドールに見い出される。ここには残念ながらアングロサクソンの吟遊詩しかないのでそれを挙げよう、

・大地の母（中略）、癒されよ、おお大地よ、人間の母よ、神の恩寵によって引き寄せられ、育てよ。[17]

彼もよくプロヴァンス語でトウルバドールを歌い踊り、改心後は自作の祈りをトウルバドール風に歌い踊ったのであった。トウルバドールでは甘い夜、明るい森、小川、小鳥、涼しい春風などが貴婦人への憧れに格好の場を添えている。慕情においては夜も昼も、空も大地もすべてが活きづき、恋人はそれらに自分の恋を打ち明けるだろう。フランシスコではこれらの自然はともに神によって造られたものとして神に対する賛美と感謝を分かち合うものとなった。自然が賛美と感謝をともに分かち合う兄弟になっても、彼の眼差しは神に向けられている。このような志向を同じフランシスコ会のボナヴェントゥーラは霊的な上昇ascensio spiritualisという。[18]信仰は御子キリストの御父への帰還を模範とする上昇にほかならない。伝承によればフランシスコはジョットの絵画（ルーブル博物館）の示すように小鳥に話し掛けるように説教する。その内容は伝わっていないが、詩編に「野の獣、すべての家畜、這うもの、翼ある鳥よ、、、彼らをして主をのみ名をほめたたえさせ[19]」とあるように、およそ「兄弟なる小鳥たちよ、その美しい鳴き声と翼でわれらが主を讃えなさい」のようなものだっただろう。小鳥が兄弟と呼ばれるのは小鳥も人間とともに世界の中に造られ、ともに住むものだからである。なんとなれば、救われるべきものは人間のみならず、パウロの言うように「すべての被造物が、今までなげきつつ陣痛のくるしみにあっている[20]」、それゆえ「被造物は、神の子らのあらわれを待ちあこがれている[21]」からである。人間は他の被造物とともに救われなければならない。こうしてフランシスコは小鳥に説教するのである。この説教はイエスが民に福音を告げたように、また救済のように上から下への働きかけという下降descensioの志向である。フランシスコにおいては信仰と救済という世界と神とのあいだの往還に人間のみならず他の被造物も巻き込まれており、その往還は宇宙的である。救済されるべき者を人間にかぎり、また人間の本質を霊的人格とみなす考えをM・シェーラーにならって無宇宙論的人格主義と名

付けよう。[22] フランシスコはこれに対し宇宙論的連帯感から自然と他の生命を眺めるのである。

7　聖フランシスコの禁欲と同情

「太陽の賛歌」はフランシスコの信仰が楽園を志向しているような錯覚を与える。しかし彼が魅せられ、憧れるのは十字架上で孤独と苦悩のうちに死んだイエスであり、彼のイエスへの信仰はイエスの孤独と苦悩への同情を呼び起こし、同情は禁欲へと導く。これまでの美食を絶ち、粗食に徹し、馬から降りて、上等な衣服や靴を脱いで行者姿となり、虚弱な体で力仕事と托鉢で生き延びた。モロッコに布教に出かけてマラリアに罹り、焼灼法というトラホーマ性結膜炎の治療で苦しんだ。彼はこの病苦を喜んで耐え、「太陽の賛歌」で次のように歌う

わが主よ、あなたは讃えられますように、
あなたへの愛のために許し、病いと苦難を耐え忍ぶ者ゆえに、
わが主よ、あなたは讃えられますように、
われらが姉妹なる体の死(sora nostra morte corporale)ゆえに、
彼はほとんど「来れ、わが姉妹なる苦しみよ、来れ、わが姉妹なる死よ」と叫ぶ。苦しみそれ自体には積極的な意味も、必然性もない。苦しみの意味は苦しむ者への共苦（Mitleid)と憐れみの情と結び付くときに生ずる。フランシスコの十字架上のイエスへの共苦はイエスの苦しみをわが身にも受けるという聖痕stigmaとなって表現される。

8　いつ自然との連帯感が生まれるか

明恵とフランシスコには共通して自然との強い連帯感がある。このような連帯感はどこから生まれるのか。仏教の縁起説からこの連帯感が生まれうることは容易に推量できるが、キリスト教ではどうなのか。創世記で神は人間に「地を従わせよ。また海の魚と、空の鳥と、地に動くすべての生き物とを治めよ」と命じているが、支配の対象は道具となってそれとの連帯感を生じさせないどころか、よく使用することが出来れば出来るほどわれわれの視野から消えてしまう。それゆえフランシス・ベイコンの力としての知による自然支配という観点では自然は装置と化し、その有用性と信頼性のうちに自然は隠蔽されてしまう。したがって自然が自然としてわれわれの眼差しのうちに現れるのはわれわれが有用性と信頼性という志向によって成り立っている日常生活を離れるときである。仏教的信仰においてもキリスト教的信仰においても信仰以前の日常世界の意味は変容せざるをえない。信仰は心理的強制からではなく、自由な決断によってなされるがゆえに、信仰の世界は妄想的世界とは異なり新たな自由と信頼の内に与えられる。一切の内の仏性ありという如来蔵を信ずる者にとって一切の自然物にも仏性を感じ取り、共に衆生であるという連帯感を持つことは充分ありうることである。さらに縁起説を信ずる者は他の生き物に連帯感のみならず同情（憐れみ）を覚えることもあるだろう。キリスト教的信仰ではしかしこのような汎神論的自然連帯感ないし汎生命主義的連帯感は与えられない。しかし無宇宙論的人格愛が愛の唯一のありかたではないだろう。[22] まず同情はA・スミスの言うように経験によって学習

されはじめて成立するものではなく、それゆえ信仰から生ずるものではなく、それらの経験を可能にするアプリオリな志向である。次にこの志向は、すべては神によって己と共に（それぞれ異なって）造られ、愛されていると信ずる者には彼に固有な様式で自然物や生物との連帯感を与えうる。

9　なぜ信仰は禁欲するか

明恵とフランシスコは共に粗末な衣を好んだ。衣はそれを着る者の志向を示す。美しい着物は体と魂の悲惨さを隠し、美しさと社会的勢力という虚像をつくる。彼らのように自らの悲惨さを強く自覚する者は粗末な着物を選ばざるをえない。また、信仰する者は美食家たりえない。受動的に感覚する身体を肉的身体と呼ぼう。肉的身体は孤独な自己との出会いの初源的場であり、よく他者への配慮を遮断する。[23]

美食はそんな自己への固執である。美食は仏教では我執のあらわれであり、キリスト教では自己陶酔であり、隣人愛の忘却である。パウロの言う肉somaはまずたんなる肉的身体を指し、さらに多くの場合、孤独な自己への執着である罪をも指している。それゆえ禁欲は究極的にはこのような自己の止揚なのであり、この点で明恵とフランシスコの禁欲は共通の志向を示している。しかしこの禁欲は当時南フランスで流行っていたカタリ派のそれでは全くない。カタリ派によれば自然、したがって身体は罪の現れであり、当然キリストの受肉は否定され、フランシスコの自然賛歌、聖体信仰なども不可能である。ではなんのための自己止揚か。明恵にとっては解脱のためであり、フランシスコにとってはキリストへの自己奉献のためである。

10　結び

信仰おいて日常的自然の意味はどう変わるか。日常的自然とは自らの在り方の根拠を人間にではなく自らの内に有し、それと共に在る人間を支えているものである。自己の存在根拠を自己に有するといっても、他の自然物と常に依存関係にあり、常に変化と崩壊の可能性を秘めている。そして自然の自存性に対するわれわれの信頼も常に揺れている。この信頼は自然的態度に基づいた強固な直観であり、宗教的解釈を経てもほとんど変化しない。仏教は一切皆苦と一切皆空を説くが、この解釈を受入れる者の日常生活に楽なく苦のみだということはない。一切が空であり、無自性でありと解する者も、彼の歩む大地が次の瞬間消滅するかも知れないという恐怖に駆られることはなく、他の健常者と同様に自然の支えに信頼を寄せている。自然についての自存性、恒常性という原志向は、これに対する仏教の多くの否定的解釈にも拘らず、仏陀の慈悲にたいする信仰によって強化されることがある。というより一切皆苦の解釈と仏陀の慈悲に対する信仰は対立することなく、むしろ互に補い強化しさえしているようだ。一切は無常ゆえに苦しんでいる。仏陀の憐れみに私は心を合わせ一切を憐れむ。

ツネナラヌ世ノタメシダニナカリセバ何ニヨソヘテアハレシラマシ[24]

仏陀の憐れみは無常なる一切に及ぶ、そして仏陀の子である私の憐れみも仏陀にならって一切に及ぶのだ。こうして明恵の自然観は無常なるもの、はかないものに対する哀れみと共感であり、仏陀に対する「もの狂い」といわれる愛着のうちにもいつも強い哀感の情を漂わせている。

フランシスコにとっての自然は伝統的神学がいう被造物である。彼は自然全体も人祖の堕罪と共に大きく傷付いたとは（ネストリウス、カタリ派などのように）考えなかったが、死、病、自然災害などは伝統的に原罪の結果したものと考える。ところでこれら死、病、自然災害などは宗教に無関係に常識的にも自然の自在性、恒常性の限界の現れと考えられているがゆえに、フランシスコの自然は無辜である。もちろん神ならぬ被造物の自在性、恒常性には限界がある、というよりむしろ神に依存している。それゆえフランシスコの自然に対する信頼は、信仰以後神に対する信頼に支えられて信仰以前のそれより強化している。彼は神の道化師であり、彼の生涯のどこにも哀感の情はまったくない。

彼らの生きた十二、三世紀の中世は日本やとくにイタリアでは人口はペスト、伝染病、戦争で激減するほど小さかった。彼らはまだ大半の国土を占めていた森の周辺で農業や手工業を営み、北イタリアにはフランシスコ家のような前期資本主義が芽生え、拝金主義や物欲の増大が見られ始めた。フランシスコの生きざまはまだ残っていた自然に救済史的な意味付けを行い、萌芽期の近代商業主義に全く反逆する貧困を実践し、間もなく発見されることになる宇宙の主たる自我とその主張には「黙れ」と叫けんだ。

平安末期、鎌倉初期の京都は戦乱に明け暮れ、湯浅氏のような武力集団は己の勢力拡張のため平家に付いたり、源氏に付いたりして、権力への意思の奴隷と化していた。そこでは人間も自然も権力への意思の道具と化し、苦しむ隣人、自然そのものが隠蔽されている。明恵は隣人と身の回りの自然とに対する憐れみは仏陀の憐れみに出発し、亡き両親の済度を包含する主調になっている。加持祈祷や涅槃会のような儀式でも、釈尊のことを想い、「悲涙感動のあまり声をたち、よむのをやめてしまった」。この憐れみの信心は平安仏教の加持祈祷や鎌倉仏教の称名念仏とも全くことなる。ましてや近現代の商業主義、合理主義、主観主義、そして現代の環境生態論との共通性すらない。フランシスコと明恵にあって現代のわれわれに欠けているもの、それは憐れみに由来する自然との連帯感であろう。しかし中世にはあったこの連帯感だけで自然を崩壊から守ることはできない。自然との連帯感を封じていたのが日本では悪名高き「地を汝らに従わせよ」（創世記1－28）という命令であった。自然が自然として存在しているとき、またそれを道具化するとき自然は自己を隠蔽するが、自然が傷を受け、自然であることをやめんとするとき、われわれはわれわれが創世記の命令を裏切って来たことを知る。そう、人間には自然の友として自然を適切に保護管理する能力と義務があたえられているのである。われわれは自然を預かったのに、「善良なる管理者の注意」（民法四〇〇条）を怠ってそれを粗末に扱ってしまった。いま、明恵とフランシスコに息づいていた自然との敬虔な連帯感をわれわれのなかでも活性化させ、同時にわれわれが地球上で唯一の自然の管理者であるという責任に目覚めさせなければならない。

一九八〇年、教皇はフランシスコを環境保護の守護者に指定した。高山寺はアッシジと姉妹関係をむすんでいるそうだ。現代社会は自然と連帯感をもちつつ、同時に自然の有能な管理者であることが期待されている。

註

（1）平泉洸全訳注『明恵上人伝記』講談社学術文庫昭和55年、3

3頁

(2)『新日本古典文学体系』、中世和歌集鎌倉編（明恵上人歌集）岩波書店　平成3年、18番

(3)前掲書5番

(4)前掲書29番

(5)前掲書53番

(6)『明恵上人伝記』66頁

(7)前掲箇所

(8)前掲書18頁

(9)前掲書28頁

(10)前掲書44頁

(11)前掲書178頁

(12)同掲箇所

(13)前掲書19頁

(14)庄司篤訳『遺言、アッシジの聖フランシスコの小品集』聖母の騎士社、第5版、平成9年(ed. Caitanus Essor, O. F. M, *Opuscula Sancti Patri Francisci Assisiensis*. Roma 1978)、287頁

(15)ルカ18、22

(16)詩編148、3－4

(17) C. Kennedy, *An Anthrology of Old English Poetry*(New York1960).p.71、イタリアの当時の詩歌についてはR. Busk, *Folksongs of Italy*(London1887)参照、Roge D. Sorrell, *St. Frausis of Assisi and Nature, Tradition and Innovation in Western Christian Attitudes toward the Environment*. Oxford University Press 1988. p. 14.

(18)Cf. Ruth Wolff, *Der heilige Franziskus in Schriften und Bildern des 13. Jahrhunderts*. Berlin1996. p.239.

(19)詩編48、10－13

(20)ローマ人への書簡8－22

(21)前掲書8－19

(22)彼は人格間の愛のみを正当視する愛を「無宇宙論的人格愛」と呼ぶ。飯島、小倉、吉沢訳『同情の本質と諸形式』、シェーラー著作集8、372頁(Max Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie* 1948)参照

(23)拙著『日常世界の現象学、身体の三相構造の視点から』太陽出版VIII参照、官能は自己陶酔であり非定立自己であることについては、拙書『愛と価値の現象学』太陽出版、昭和54年第6、7章参照

(24)『新日本古典文学体系』36番

その他の参考文献

白洲正子、明恵上人愛蔵版新潮社　平成11年

田中久夫、明恵吉川弘分館　昭和36年

Veit-Jakobus Dietrich, *Franz von Assisi*. Rowolt 1995

Helmut Feld, *Franziskus von Assisi und seine Bewegung*. Prius 1996

Markus Hofer, *Francesco, Der Mann des Jahrtausends, Die historische Gestalt des Franz von Assisi*.Tyrolia 2000

Raoul Manselli, *Franziskus, der solidarische Bruder*. Herder 1989

（湯浅慎一・ゆあさ　しんいち・京都府立医科大学）

フレーゲ、初期フッサールそしてその後
——算術および論理学の哲学（論理的意味論）を巡って

野本和幸

フッサールとフレーゲに関しては、既に種々の角度から比較検討が行われている。本稿では第一に、フレーゲと初期フッサールの立論の異同について、専ら算術および論理学の哲学（特に、論理的意味論）に限定して対比を際立たせたい。*1この論題が的外れでないことは、フレーゲの主著が（論理学革命を画した）『概念記法（BS）』（1879）、『算術の基礎（GLA）』（1884）、『算術の基本法則（GGA）』（I,1893;II,1903）と題され、一方初期フッサールの著作も『算術の哲学（PA）』（1891）、『論理学研究（LU）』（I,1900;II,1901）であることからも明らかである。さらに第二に、両者の立論には、いわゆる現象学と分析哲学の境界を越えて、既に、そして今後も、展開に値する豊富なアイディアが含まれていることを確認したいと思う。

1．算術の哲学

1．1　フレーゲの算術の哲学

「算術は展開された論理学である」という当時のデデキントらとの共通理解を実証しようというフレーゲの「論理主義」は、まずは非形式的に『基礎GLA』においてその主要な道筋が提示され、主著『基本法則GGA』（I,1893）において基数論、実数論の途中まで（II,1903）厳密に実行に移された。フレーゲによれば、基数Anzahlとは「いくつかwie viel?」という問いに、実数reele Zahlとは「どれくらいの大きさかwie gross?」という問いに答えるものである。これらの問いに答えるには、いずれの数についても、何について「いくつ?」「どれくらい?」と問われているのか、つまり「単位Einheit」とは何かが、まず問われねばならない。（紙幅の関係で、話を基数に限定する。）

個数言明と概念　基数について、フレーゲはその「単位」が「概念」であるという。例えば「太陽系の惑星はいくつか?」という問いに対する回答は、「太陽系の惑星という概念には9が帰属する」「太陽系の惑星は9個存在する」といった「個数言明Zahlangabe」である。一般的に個数言明は「Fがn個存在する（∃nxFx）」（n=0,1,2...）という形式をもち、後者は第一階概念Fに、第二階の数的存在量化概念を述語づけている。しかしここでの数詞は述語の部分として、形容詞的に使われているにすぎない。そして例えば、「Fはゼロ個存在する（$\exists_0$xFx）」「Fは1個存在する（$\exists_1$xFx）」は、それぞれ「Fなるものは

存在しない（$\neg\exists xFx$）」「Fなるものはただひとつ存在する（$\exists x(Fx \wedge \forall y(Fy \rightarrow y = x))$）」のように説明される。

算術的命題と文脈原理　しかし本来の算術的命題（数等式）においては、「2 + 3 = 5」におけるように、数詞は等号の両辺に現れ、数という抽象的対象の固有名・単称名の役割を果たしているようにみえる。先の個数言明も、「太陽系の惑星の基数 = 9」のように変換できる。それでは、一般的に「概念Fの基数（N(F)）」のような数的単称名の表示対象、つまり基数はどのような存在であり、それをどのように認識できるのか。

「数詞の意味内容を表象と見なす」心理主義に反対するフレーゲは、経験的直観やロック流の心理的抽象、カント的な時間直観における構成、数学的な知的直観、あるいは数学者の創造的定義を認めない。それでは「数について我々がいかなる直観ももちえない場合、どのようにして数は我々に与えられるのか。一つの命題の脈絡においてのみ語は何かを意味する bedeuten。だから数詞が登場する命題の意義 Sinn を解明することが課題だ」（GLA.62節）というのが、著名な「文脈原理」である。いかなる直観も許容しない以上、数詞「A」がある基数を一意的に表示するには、「AがBと同一であるか否かを至る所で決定しうるような規準 Kennzeichen」（GLA.62 節）、再認の規準が不可欠である。「再認命題・判断」（GLA.106節、107節）は、例えば左記の（a）のごとき等式である。こうした「再認命題の内容を、「概念Fの基数」「直線aの方向」のような表現を使用せずに、別の仕方で再現し、それによって、数などの同一性の一般的規準を提供しうる」（GLA.62節）と、フレーゲは主張する。

（a）概念Fの基数＝概念Gの基数（N(F) = N(G)）．

（b）直線aの方向＝直線bの方向（D(a) = D(b)）．（「方向」とは射影幾何学での「無限遠点」の意）

等式（a）（b）の真理条件は、次の右辺のような同値言明で与えられよう。

（a'）N(F)=N(G)⟷F eq G（FとGとは等数的）．

（b'）D(a)=D(b)⟷a//b（aとbは平行）．（GLA.65節）

「等数性 Gleichzahlichkeit」は、「一対一対応（COR）」によって、また後者は二階論理学中で簡単に定義できる。（GLA.71-2節）よって、（a'）は次のように換言される。

（HP）N(F) = N(G)⟷COR(F, G).

このように概念間の一対一対応から、基数という存在を抽象するこの「論理的抽象の原理」は、「ヒュームの原理」（HP）とも称せられる。実はこの「論理的抽象」の手続きは、一九世紀の射影幾何学形成途上において、「無限遠点」「虚点」といった旧来の幾何学的対象領域に存在しなかった新対象、イデアールな抽象的対象の導入に活用された戦略で（Klein[1926]）、「合同」「平行」といった（反射性・対称性・推移性を充たす）「同値関係」を介して、こうした新しい抽象的対象が導入されたのである。フレーゲは、（HP）で、同値関係「等数性」「一対一対応」を介し、同様の「論理的抽象」により、基数という新対象の導入を企てた訳である。（Thiel[1972];Wilson[1995];野本[2001]）

しかしフレーゲは、この試みを『基礎』の中途で放棄し、概念の外延に訴える集合論的戦略に方針転換する。何故か。（HP）では、循環に陥らずに、例えば「N(F) = シーザー」のような形の等式の真偽を確定しえないからである。（GLA.66節。いわゆる「シーザー問題」）

そこでフレーゲは、「概念の外延」に訴える集合論的な戦略に転換し、

次のような「明示的な定義」を導入する。

（D）概念Fに帰属する基数＝$_{df}$概念Fと等数的であるという概念の外延(GLA.68節)。

だが『基礎』では「概念の外延」は、論理学の対象領域中に既知として前提されているにすぎない。(GLA.69節，107節)『算術の基本法則GGA』において、改めて「概念の外延」、一般的には「関数の値域 Wertverlauf」の同一性条件が、基本法則（V）として提示される。

（V）関数F、Gの値域同一性の必要十分条件は、F、Gがすべての対象について同値であることである。($\grave{\alpha}F(\alpha)=\grave{\varepsilon}G(\varepsilon)\longleftrightarrow\forall x[Fx\longleftrightarrow Gx]$)

（V）もまた「同値関係」を介しての「値域」の「論理的抽象」である。この（V）から(HP)が導出され、基数0は自己自身と同一でないという概念の外延と定義され、直続関係、有限基数一般も論理的に定義される。以上の0、直続、基数の三基本概念からペアノ算術の公理系が導出され、また有限基数という概念の外延（有限基数全体の集合）は、可算無限であることが直ちに導かれる。しかし一九〇二年『基本法則』第二巻校正中にラッセルから、公理(V)がパラドクスに陥ることを知らされ、最終的には満足のゆく対処に達しなかった。その後は周知のように、ラッセルのタイプ理論、ツェルメロの公理的集合論、ヒルベルトの形式主義、ブラウワーの直観主義といった提案がなされることになる。

ところが一九八〇年代に入って、概念の外延に訴えずに、基数オペレータN(F)に関する存在公理から(HP)を導き、その唯一の(HP)から、第二階論理内でペアノ自然数論の公理系が無矛盾に導出される（「フレーゲの定理」）ことが証明された。(HP)に基づくこの基数体系をブーロスは「フレーゲ算術」と呼び、今まで無視されてきたフレーゲの最大の数学的業績と見なそうという提案を行った。(Wright[1983]; Boolos[1986/7]) この新しい提案によって、近年改めてフレーゲ的な論理主義、プラトニズムが有効かどうかを巡って、数学の哲学において活発な論争が続行中である。(Demopoulos[1995]; 解説・検討は野本[2000])

1．2　フッサールの『算術の哲学(PA)』(1891)

数的言明と総体　フッサールもまた基数の概念を基本とし、フレーゲ同様、「パーティの出席者は三人だ」のような「数言明 Zahlenaussage」は、「いくつ？」という問いに答えるもので、数言明では数詞は形容詞的だが、純粋な算術的命題においては、数詞は名詞的な役割を果たすと認めた。では数的性質の担い手は何か。フッサールによれば、数的述語づけの主語は、「総体 Inbegriff」(複数性としての集合、集積)である。(PA. S.166)

では「総体」とは何か。フッサールは、「AとBとC」という連言的表現が、「対象A, B, Cの総体」という名辞の定義を与えるという。(*Husserliana*, XII. S.385) 総体は抽象的な集合でも、部分が不可分に統一されているシステムでもなく、複数性が維持され、「複数的指示(plural reference)」という本性をもつ。(Bell[1990],p.64) 総体と集合を対比すれば、(1)総体については $\{[j,p],[r,g]\}=[j,p,r,g]$ が成立するが、しかし集合については $\{\{j,p\},\{r,g\}\}\neq\{j,p,r,g\}$。(2)総体は二つ以上の異なる成員をもつ（複数性）。よって、単元集合、空集合に相応する、単元総体や空総体は存在しない。(Bell[1990],pp.64f.)

「数言明」のフッサール流の分析は、フレーゲのような量化を含まず、総体への数的性質の述語づけである。例えば、「本が二冊ある」といった数言明は、「B(a) &B(b) &a ≠ b」とパラフレーズされる。(Bell[1990],pp.67f.)また「Fがゼロ個ある」は、「Fはない」という「否定的回答」でよい。だが総体の複数性により、総体には0、1を帰属しえないから、フレーゲも書評で指摘するように、フッサール算術では0、1は基数から排除される。また表象と概念が混同され、表象は有限故、数領域も有限である。(PA.274)

算術的命題　それでは、算術的命題はどう分析されるのか。

「'5'は概念（抽象存在）五を意味せず、'5'は、概念五の下に属する任意の集合に対する一般名である。'5＋5＝10'とは、概念五の下に属する集合と同じ概念に属するもう一つ別の集合が結合されると概念十に属する集合となる、ということである。」(PA.182) そして数詞'5'は、基数5という抽象的対象の名前でもなければ、概念五を意味するのでもなく、概念五という数的性質を満足する任意の総体に対する一般名である。だが概念五がいかなる概念なのか説明されない限り、話は循環する。ところでフッサールはこの時期、フレーゲによる基数概念の解明が一貫してそのポイントにした一対一対応や等数性という「同値関係を、全く無用で些末的だ」(PA.117) と切り捨てた。これはフッサールの重大な失策であり、付録の遺稿論文Ⅳ「総体論について」(1891) において、直ちに彼は「同値性による数定義についての章において私は決定的な間違いを犯した」(H.XII,385) と認めるに至る。

2. 論理的意味論（1）——外延的論理学の意味論

2.1　共通性

フッサールの『論理学研究LU』に相応して、フレーゲも、「概念記法」による公理体系の展開としての論理学とは区別して、そうした狭義の論理学についての哲学的考察を、(広義の)「論理学」「予備学」、「論理学探究」と称したことからも窺えるように、「意味なるもの」への二人のアプローチには、「論理的意味論」と特徴づけてよい共通の土俵がある。

その上、フェレスダール以来既に多くの論者が指摘するように、二人の意味論には、少なくとも表面的には、相当の共通性がある。フレーゲ中後期の、「表象」、「意義 Sinn」、「意味 Bedeutung」([SB]) の区別に、フッサールの三分法「作用（志向体験）＋実的内容（感覚・ファンタズマ）」、「志向質料・統握意味 Sinn, Bedeutung」、「志向・統握対象」([LU] V,VI) が重ねられる。PAでの心理主義はLUでは払拭され、主観的な表象や実的内容は論理学・算術から排除される。フッサールは「作用の性質」として、表象、知覚、想像、思考、主張、判断、信憑、欲求等を列挙しているが、フレーゲも、表象のみならず、意思疎通における主張し依頼し命令する「力 Kraft」(オースティンの illocutionary force の原型)、表現の「色合い・陰影」、さらにフッサールの「志向性」に通底する、「信じる」「知る」「願望する」「意図する」等のいわゆる命題的態度に相当する相を明確に区別する。

2．2　フレーゲの意味 Bedeutung論

上記のような共通性があるにしても、フレーゲの「意味B」の分節とフッサールの「志向・統握対象」の分節において、ずれが顕在化する。そのずれは、両者の外延的な「論理的」意味論に対する体系的戦略の相違ないし有無に関わる。伝統的な「要素から全体へ」という「原子論的方法」に対し、自らのアプローチの独自性としてフレーゲが一貫して強調するのは、「命題優位のテーゼ」で、フレーゲ論理学の出発点は、「命題、思想、真理」である。命題・思想といういわば「複合的分子」の分析によって、論理的要素がはじめて摘出される。フレーゲにとり有意味性の定位点は、言語、それも「命題 Satz」にあり、「語の意味Bは一つの命題（の内容・意義）において問うべし」（GLA）といういわゆる「文脈原理」が提唱される。そして命題は真偽いずれかだとの「二値原理」に立ち、命題の「意味B」は真偽いずれかの真理値に重ねられる。その上で、命題の「関数論的分析」によって、命題構成要素（単語）は（広義の）「固有名（単称名）」と「述語（概念名・関数名）」に分節され、それぞれの「意味B」は、真理値への貢献として確定される。ライプニッツの「真理保存的置換 salva veritate原理」を試金石として、固有名の「意味B」はその表示対象、述語の「意味B」は（空所を伴う不飽和な）概念（対象から真理値への関数）と確定される。単称名の有意味性はその表示対象の一意的存在条件に、また述語・概念語の有意味性は「明確な境界づけ」条件に求められる。このようにフレーゲは、「命題優位テーゼ」（ないし「文脈原理」）と「二値原理」および「置換原理」、ならびに「関数論的分析」によって、論理定項（否定、条件、同一性、普遍量化等）を定め、次いで逆に約定によって割り当てられる各構成要素表現の「意味B」と論理定項によって、複合的表現の「意味B」を一意的に確定する。これがフレーゲの「合成原理」と称される「体系的綜合の方法」である。またフレーゲ述語論理における画期的前進は、「多重量化理論」であり、それによって数学的命題分析が初めて可能となった。またフレーゲは概念の階 Stufeを区別し、「存在概念」等は第二階概念とされる。こうした明確な体系的戦略に立って、フレーゲは革命的な述語論理の公理体系とその論理的意味論を形成したのである。

2．3　フッサールの志向対象論

他方、フッサールによれば、単称名の「志向・統握対象」は対象そのものだが、一般名・共通名（述語）のそれは総体である。総体は、個物の「集積的結合 kollektive Verbindung」（PA.S.20）で、先述のように個物の連言「AとBとC」で表される。（PA.S.80）単称名と一般名をコプラで繋ぐ単称命題の「志向・統握対象（内容）」は、「事態 Sachverhalt」とされる。ウィトゲンシュタインの事態は、対象の構造的連鎖・配列であるが、フッサールの事態は、単称名の志向対象（対象そのもの）が、一般名の志向対象（総体）に含まれるというブレンターノ的な「部分-全体の包含関係」と解される。この特異な論理「全体-部分論 mereology」は、後にポーランドのレシニエフスキらによって展開される。メレオロジーへの萌芽が認められはしても、総じてフッサールには、フレーゲのような量化理論を含む論理学の体系的構想も明確な論理的分析の手法も明示的になっているとは言い難い。

それでもLUのⅢで、部分と全体が関係し合う依存と自存の形式的関係が論じられている。フッサールの形式的存在論にも、二つの原始

的な存在論的カテゴリー区分があり、自存的完結的な存在者と、依存的で不完全な存在者が認められる。依存と自存、全体と部分という分類の組み合わせにより、「部分」は（イ）全体に対し自存的な部分＝断片 Stück、（ロ）全体に対し依存的な抽象的部分＝契機 Momentに二分され、他方、「全体」も（ハ）自存的で強い意味での全体＝具体者、個体（その部分は依存的な「契機」）と、（ニ）依存的な弱い全体＝部分複合（自律的でなく、その真部分が自存的な「断片」である全体）＝「総体」に二分される。(LU.III,17節, S.467)。(Cf. Simons[1983][1987])

次に存在論的な「基づけ Fundierung」という関係は、「xがyによって基づけられる」とは「xがyに存在論的に依存する」ことと定義される。(LU.III,21節,S.475) ところで基づけ関係、依存関係は、対象の種類・種の間の関係である。一定の種類・種に属する対象である限りの対象（「φであるそのようなもの ein φ als solche」）のみが、別種に属する対象と基づけ・依存関係に入りうる。フッサールの「全体—部分」論には6個の定理がある。(Simons[1983]) しかしベルによれば、それは、部分—全体関係の「推移性」によって含意され、要するに次の二つの原理からの帰結である。(Bell[1990]p.101)

（1）xがyの部分であり、yがzの部分であれば、xはzの部分である。

（2）xがyの部分であれば、yはxに基づけられる。

（x≪y→yFx）

さらに「yはxに基づけられる」は（LU.III—2, 14節定義）、簡略には「xの存在がyの本質的不可欠要件（□∀u[u∈y→∃v[v∈x]]）」と定義され、内包的（様相論理S4相当）である。フッサールの意味論は、フレーゲのそれが「命題優位」という「分子論的な」特徴をもつのに対し、伝統的に非命題的な「名辞優位」の「原子論的」なものである。

3．論理的意味論（2）——内包的意味論

3．1　真理条件としての思想

フレーゲは一八九〇年には既に、「意義」と「意味」とを区別したのであるが、やや遅れてフッサールも恐らく独立に類似の「志向統握意味」と「志向統握対象」の区別に至ったのであろう。ところでフレーゲの意義論は、元来未分化ながら命題の「判断可能な内容」(BS) に発したものであり、一八九〇年以降に真理値と「思想 Gedanke」とに分化した。思想とは、命題の「意義」に重ねられ、真偽の担い手で、当の命題がその下で「真となる条件、真理条件」であるとの〈真理論的規定〉が根底にある。そして命題の構成要素の意義は、当の命題が表現する思想・真理条件への「貢献」で（文脈原理）、論理的結合子の意義も部分思想を複合して複合思想を形成する「複合子」と称される。逆に思想はそうした有限の構成要素表現の意義によって確定される（合成原理）、この合成原理により、言語の習得可能性、（潜在無限の）命題の理解可能性・創造性が説明されている。思想の同一性条件に関するフッサールの問いかけに、フレーゲは論理的同値にほぼ相当する同一性条件を提示している。(1906.12.9.[WB]) 以降、ウィトゲンシュタインを経、またタルスキの真理定義を逆転用する仕方で、一九七〇年代に至って、デイヴィドソンによって自然言語断片への（外延的な）「真理条件的意味理論」が展開される。(Davidson[1984]、野本

[1988][1997])

3．2　言語理解と意味志向

ところで、フレーゲとフッサールとの意味論での顕著な対比は、次のことにも認められる。フレーゲが意味や意義を問題にする場面は、言語（記号言語も含む）である。先述の「文脈原理」は、数のような抽象的存在への存在論的・認識論的問いを、「数詞が現れる命題においてその意味を問う」という形で、言語の意味の問題へと転轍させ、いわゆる「言語への転回」の先駆となったが、言語的表現こそがそれぞれの意義を表現し、またしかるべき対象を表示・意味し、概念・真偽を意味するのである。そして表現の「意義・思想」は、それが属する「言語ないし表記法の全体に十分に通暁しているすべてのひとによって把握され」(SB.27)、「多数のひとの共有財であり、…人類の、世代から世代へと継承してきた共有財」(SB.29)、「多数のものの共有財となりうる客観的内容」(SB.32注）であって、表象のように個々人の意識内容や「心の様態…個々人の思考という主観的作用」(Ibid.)の産物ではない。意味と意義の区別から数年間、フレーゲは意義・思想の客観性を、主として個人の主観性からの独立性、言語を共有するひとびとの「共有性 Gemeinsamkeit・公共性」に求めている。しかしある遺稿(1897)中には、思想の存在が人間の思考や把握全体から独立だという主張が登場し（Logik[II],145f.)、やがて晩年には人類の存在からの存在論的・認識論的な独立自存性という強い意味での「客観性」の主張が「思想」(1918/9) 論文などで表面化してくる。言語の公共性を軽視し、客観的に自存する意義・思想の把握という面が強調されると、ある言語表現にどの意義が結びつくのか不分明になり、意思疎通に困難をきたす（「個人言語 idiolect」の問題(SB.27; G.65))。だが幸い、フレーゲは最晩年まで、同時に言語と思想の密接な関係を切り離さず、文の構造が思想の構造の像 Bildであり(Gg.36)、文が思想の写像 Abbildung(NS.275)だと見なしていた。

他方、フッサールにとっての「意味」は、本来個々の心的・志向的作用によって賦与されるもので、言語表現との結びつきも、そうした作用によってはじめて意味付与がなされ、いわば生命が吹き込まれる。しかし意味そのものは、イデア的スペチエスとして自存的抽象存在と見なされている。するとある言語表現と特定のスペチエスとしての意味との結びつきは、各人各様の志向作用に依存し、その結合の公共性は自明ではない。言語の公共性から出発しないフッサールに従えば、話し手がどのイデア的意味を当該表現に結合したか必ずしも理解できず、「ハンプティ・ダンプティ」的な「個人言語」観に陥る危険があろう。

ところで、フレーゲの意義・思想論を、言語の公共性よりは、人間が対象について考え、概念を抱く能力、「対象について考える仕方」を含むものとして、言語哲学というよりは「思想 thoughtの哲学」と考えるG・エヴァンズの仕事は、フレーゲからフッサールへの橋渡しと考えられるほどに「現象学的」である。ダメットが繰り返し批判的検討を加えるのも、そこに一種のメンタリズム，主観的心理主義に陥る危険性を感知するからであろう。(Evans[1982] *The Varieties of Reference*, Oxford U.P.; Dummett[1991][1993])

3．3　認識論的な規定

他方フレーゲには、真理条件的な意義の規定と並んで、認知的な規

定も共存している。例えば「宵の明星」と「明けの明星」の表示対象＝意味Bは同一だが、その意義は異なり、後者には表示対象の相異なる「与えられ方」(SB)「確定法」(WB128)が含まれる。この点ではフッサールもまた、「等辺三角形」と「等角三角形」、「ワーテルローの敗者」と「イエナの勝者」とは、各々同じ志向対象が異なった仕方・質料で確定され把握されている、と主張する。(LU,I) フッサールの「意味」「意味志向作用」は、「対象への指向性」(LU.289)「対象への関係性 gegenständliche Beziehung」(LU, I,13節,15節)をもつ。

フレーゲは、論理学を含む学問的使用においては、名前の意義には必ず表示対象が対応し(ラッセル的単称名辞)、思想は必ず真偽いずれかである(ラッセル的単称思想)ことを要請した。しかし虚構などの場合には表示対象を欠く空な名前、真理値を欠く「見かけ上の思想」が登場することを認めた。フッサールの場合、意味・意味志向作用は、むしろ一般的には、「対象への指向性 Gegenständlichkeit」を有するのみで、必ずしも当の志向対象が存在する保証はないのである。(LU, I,15節,V,20節)

3．4　内包論理の意味論

さて、フレーゲは上記のような意義の差異が、(i)「a＝a」と「a＝b」の認識価値の差異と関係し、(ii)また「a＝b」の真理性を知らないひとは、「a＝a」と信じても、「a＝b」を信じないことがありうるという心的態度の差異が、この等式の意義上の差異性に関する十分条件をなす、と見なす。(詳細は野本[1986][1988])

フレーゲは、この(ii)を用いて、「信じる」等の心的・志向的態度に関わる論理と意味論の着想を与えた。フレーゲは、信念文「pということを信じる」の従属節p中の語の(間接的)意味を通常の意義と同一視するのである。その後一九五〇―一九八〇年代の、カルナップ、チャーチ、ヒンティカ、モンタギュー、カプランらによる「信じる」等の命題的ないし志向的態度に関する「内包論理」の意味論展開において、このフレーゲの着想は、賛否両論を巻き起こしつつ、強力な駆動力となった。(野本[1986][1988][1997]参照)

フレーゲの関わったのは、従属節の信念内容に関する「命題的信念 *de dicto* belief」であった。一方フッサールの志向性分析では、知覚の場合に顕著なように、「対象への指向性・関係性」が鮮明な「事象的志向性 *de re* intentionality」であり、思考・信念のような高次の命題的態度も、その志向対象は事態、個体から成る総体だから、いわゆる「事象的信念 *de re* belief」に関わる、と見られる。両者のこうした心的、志向的態度分析は、相補的だと言えるかもしれない。

3．5　指標詞・指示詞――「偶因的表現」の脈絡依存的性

フレーゲも、発話時点や、「あれ」「私」「いま」「ここ」のような指示詞・指標詞、またそれらを含む文が、発話状況の変動につれて、その表示対象や真偽、その意義・思想さえ変動するように見える言語事象に気づいていた。(GGA序言)だが彼は、時間限定等を欠いた文は思想の完全な表現ではなく、「時間限定が補完され、あらゆる点で完全な文のみが思想を表現する」(G.76)、従って「思想の正しい把握には、その文がいつ[だれによって、どこで]発話されたかを知らねばならない」(G.64)と見なし、指示詞の場合、補完されるべき「発話随伴状況」(Ibid.)に「身振り、指差し、眼差し」なども数えている。こうした対処により、完全な文はいわば永久化され、その思想は時と

所を越えて真偽が確定する。

一方でフレーゲは、時間の推移による「きょう」から「きのう」への言い換えの必要性と、逆に置換による同一思想の表現可能性を認めた。(G.64) つまりは、「きょう」「きのう」の語義に、意義と同一視できない意味論的規則を暗黙に認めた。他方、人称代名詞「私」は話し手を「独自で原初的な仕方」で与えるので、例えば「私は負傷している」という話し手の発話が表現する思想を、(奇異にも) 他者には伝達できない、と主張した。(G.66)

一方、フッサールもLU(II/1,I-3, II/2,VI-I,5[1901]) において「本質的に偶因的なokkasionell表現」と称して、発話状況に依存的な指示詞、人称代名詞等を論じている。これらの表現は、「折々の機会に応じ、話し手とその位置に応じ、その都度の実際の意味aktuelle Bedeutung [フレーゲ的意義] を方向づけねばならない。言表の実際の状況を顧慮して初めて聞き手にある確定された意味[フレーゲ的意義]を構成しうる。」(S.81) 例えば「「私」という語は、場合毎に別々の人物を名指し、しかも常に新しい意味によって名指す。その都度その意味がどれかは、ただ生きた会話とそれに属する直観的状況からのみ察知されうる。…もちろん、それがその折々の話し手がそれで自身を表示する語であることを、我々は知っている。しかしその…概念的表象は、「私」という語の意味[フレーゲ的意義]ではない。そうでなければ、「私」は単純に「自身を表示するその都度の話し手」と置換してよいことになろう。…その都度の話し手を表示するのが、「私」という語の一般的な〈意味機能Bedeutungsfunktion〉であるが、しかしこの機能を表現する概念は、直接自身でその意味を構成する概念ではない。…話し手はすべて私－表象(それと共に、〈私〉の個体概念)をもっているのであり、それ故ひと毎にその語の意味は異なる。しかし各人が、自分自身について語る場合、それぞれ〈私〉と言うのであるから、この語はこの事実に対する普遍的に有効な指標Anzeichenという性格を有している。この〈指示Anzeige〉を介して、聞き手には意味の理解が成り立つ。…「私」という語の場合には、聞き手にいわば「相手は自分自身のことを考えているのだ」と呼びかける指示機能anzeigende Funktionが媒介となっているのである。」(SS.82-3)

このように、フッサールは、各偶因的表現に、指標としての固有の一般的な意味機能、「指示機能」を認めるとともに、さらにその都度の発話の状況と相対的にはじめて、本来の「意味」が確定すると見なしていた。即ち、ここには「二つの意味が重ね合わされていて…一方の普遍的機能に関わる意味は、現実の表象作用において指示機能が遂行されうるような仕方でその語と結びついており、次いでこの指示機能がもう一方の個別的な表象と共同して、その対象を、同時に包摂するという仕方で、〈いまここで〉思念されているものとして告知するのである。それゆえ、第一の意味を「指示する意味anzeigende Bedeutung、第二の意味を「指示されるangezeigt意味」と呼びうるであろう。」(S.83)

フッサールは、各「偶因的表現」について、フレーゲよりも一層明確に、二つの意味、それぞれに固有の一般的な意味機能、「指示する意味」と、特定の発話状況と相対的に確定する「指示される意味」(本来の意味＝フレーゲ的意義) とを区別している。そして表示対象は、発話状況込みの「指示される意味」によって確定されると見なした。この「指示する意味」と「指示される意味」の区別を、フッサールはさらに、指示詞について次のように説明する。前者は、「「これ」とい

う語で思念されているものの不確定な表象」「指示 Hinweisung という一般的性格」に、後者は「それを補完する表象によって生ずる変容、確定的に方向づけられた指示作用」、指示を確定するもの、そこにあるこれの指示へと制限するものに関わる。「「これ」と言えば、[指示する意味によって] 聞き手は少なくとも何かが指示されていることを知る。…しかし、その言葉の本来の目標は…当該の対象への直接的志向である。目指す目標は [指示される意味を介しての] まさにその対象とその内容的充実 Inhaltsfülle である。」(LU,II/2, VI-1,5, SS.22－3)

フッサール的な「指示する意味」と「指示される意味」(フレーゲ的意義) の区別に見合う、ストローソン Strawson[1952] の [言語的意味[規則]と言明との区別を承けて、一九七〇年代以降ラッセル的見地から、独特の指示詞・指標詞の論理と意味論を展開したのは、カプランやペリーである。[*2]

4．真理と証明・明証性——その後の論理と数学の哲学瞥見

4．1　数学的直観——フッサールとゲーデル

ところで、フッサールの意味は、志向的対象に向かう「指向性・関係性」にすぎず、志向的作用が意味賦与されても、志向的対象が与えられるとは限らない。意味充実する直観・知覚が必要である。(LU,VI,6節)そうした意味充実 bedeutungserfüllen する直観によって、志向作用ははじめて客観性を獲得し、正当化され、真と見なされて認識となる。その際、次の三つの作用が区別可能である。(cf.Bell[1990] p.144) 即ち、(1)意味志向作用(LU,II/2,VI-8)、(2)直観作用、対象が与えられる充実する直観(LU,II/2,VI-6,VI-14)、(3)再認作用 (LU,II/2,VI-6)、適合の直接的意識。フッサールによれば、「真理」「明証性 Evidenz」とは、「ものと知性の適合」、意味志向という知性的作用の対象と直観・知覚の対象が対応し適合しているという直接的意識、「意味されたものと、そうしたものとして与えられたものとの全き一致。その一致を、適合的同一化が現実に実現しているという明証性において、体験すること」(LU,II/2,VI-39)、である。フッサールは、充実する直観の範を知覚に求めたが、論理学や数学に関しては直観、知覚の拡張を考えており、なんらかの仕方で知覚に基づけられた、純粋な本質直観 Wesensschau・範疇直観といった考えが登場していた。

数学的直観に信をおくプラトン的実在論者ゲーデルは、「集合論の対象についても、我々は何か知覚に類するものを持っている」と語る。(「カントールの連続体問題とは何か」(一九四七) 第二版補足。) もっともゲーデルのいう「数学的直観」が明確とは言い難いが、ゲーデルは一九六〇年代に熱心にフッサールを研究していることが、遺稿から判明した。[*3] また現代の有力な数理哲学者C．パーソンズも、カントやフッサールらをも念頭におきつつ、数学的直観について興味深い考察を粘り強く続行している。[*4]

4．2　直観主義と真理・証明・明証性

他方、直観主義・構成主義の方向からも、フッサールの直観の明証性を論理や数学の正当化のヒントとする有力な試みがある。ラッセルの逆理以降、算術・論理の正当化を、有限な直観に訴えて構成しようというのがブラウワー——の直観主義であったが、直観主義の整備過程で、ヘイテングは、O・ベッカーを介し、直観の明証性による正当化というフッサールのアイディアに影響を受けた。また近年フレーゲ

の推論観との親和性が指摘されているゲンツェンの自然演繹を介し、フッサールの「真理概念に対する明証性概念の優位」に共感する直観主義者たちによって新たな試みがなされている。最後にそれを一瞥しておこう。それは、フッサールの明証による正当化からヒントを得つつ、しかもフレーゲ的な判断論、推理論の考えを取り込んで、推論と証明、真理、正当化、明証性とを密接な関係において捉えようという興味深いものである。[*5]

フレーゲの判断論には、次の三つのステップが区別される。(G.62)

(1)思想の把握・思考、(2)真理性の承認・判断、(3)判断の表明・主張。

またフレーゲは、推論 Schluss を構成する前提、結論は、単なる仮定 Hypothese, Annahme である思想・命題(—A)ではなく、判断、主張(⊢A)であることを要請した。こうした考えを換骨奪胎し、マーティン-レーフは直観主義的に次のように分節して取り込む。(1)命題—A、(2)命題の真理、(3)判断・主張 ⊢A、(4)判断の明証性・証明、(5)証明の妥当性。(Martin-Löf[1987]p.409)

さて(i)命題—Aは、フレーゲ的には真理条件の表現だが、直観主義的には、ゲンツェン流の論理定項の意味を介しての、当の命題の証明への期待・意図・課題である。

(ii)命題の真理 ⊢Aとは、直観主義的には、命題 ⊢Aがどのように(直接的に)証明可能(フッサール的には直接的に充実する)かを知ることに他ならない。真であるとは、直接に証明可能ということである。

直観主義的には、命題の証明という観念の方が、真理概念に優先し、真理条件は、直接的証明可能性条件に置き換えられる。

(iii)判断の証明とは、当の判断に証拠・明証性を賦与すること、つまり、その判断を知り、理解し、把握することに他ならない。フッサールは、明証性が「真理の体験」だと称したが、つまりは、判断の直接的証明を知ることに他ならない。(Ibid.pp.417-8)

要するに、結論に当たる命題の真理性とは、直観主義的には、当の命題が真だと知ること、つまりはその命題の証明を知る、最終的にはその命題の真を(ゲンツェン流に論理定項の導入規則だけで)直接的証明によって知ることである。かくして命題の真理性は、その命題の明証性、つまり直接的証明可能性によって正当化され、またそれと等値される。

以上が、近年のフレーゲ、フッサールの興味ある換骨奪胎の一端である。

注

＊1　我が国での早い時期での論文には、三宅剛一「数の対象性」(『哲学研究』14-5(1929)、『経験的現実の哲学』(1980)弘文堂所収)がある。

＊2　D. Kaplan[1989]'Demonstratives' in Almog et al(eds.) *Themes from Kaplan*, Oxford U.P. 彼は、(「指示する意味」、言語的意味に見合う)「意味性格 character」という意味論的規則を、使用脈絡から(「指示される意味」「フレーゲ的意義」、カルナップ的「内包」に見合う)「内容」への関数と見なす。「内容」は一般的には、真偽査定の時と世界から真理値への関数である。だがカプランの指標詞論の特異性は、その意味性格の「直接指示性 direct referentiality」にある。つまり、「私」「いま」「ここ」が特定の使用脈絡で使用されたら、各意味性格はその脈絡と相対的に直接その各指示対象を確定するのであって、「指示される意味」「意

義」「内包」の仲介は不要なのである。同じ路線でフレーゲ説批判を展開したのはペリーである。(J.Perry[1977]'Frege on Demonstratives', *Phil.Rev.*86;野本[1986][1988][1997])「直接指示説」に対するフレーゲ的見地からの反論の代表はエヴァンズであった。(G.Evans[1982]。またダメット[1991]や特異なカスタネダ[1999]も参照。)

＊3　S. Feferman(ed.) *Collected Works of Kurt Gödel*, Vol.3;D.Fφllesdal,'Gödel and Husserl' in Hintikka(ed.) *Essays on the Development of the Foundations of Mathematics*, Kluwer, 1995.

＊4　C. Parsons, 'Mathematical Intuition', *PAS*, 80, 1980.

＊5　P. Martin-Löf[1987],'Truth of a Proposition, Evidence of a Judgement, Validity of a Proof', *Synthese*,73.またD. Prawitz, 'Meaning Theory and Anti-Realism, in *The Philosophy of Michael Dummett*, 1994. ; G. Sundholm, 'Ontologic versus Epistemologic' rep. in *Logic and philosophy of Science in Uppsala*, 1994.

[参照文献略称追補]

(なお本文中の主著以外のフレーゲ文献略称は、『フレーゲ著作集4』(哲学論集)『同上5』(数学論集)を参照)

Bell, D. [1990] *Husserl*, Routledge.

Boolos, G.[1986/7]'Saving Frege from Contradiction', rep. in Demopoulos[1995].

Castañeda, H. [1999] *The Phenomeno-Logic of the I*, Indiana U.P.

Davidson, D. [1984] *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford U.P.(野本他訳『真理と解釈』、勁草書房)

Demopoulos,W.[1995](ed.) *Frege's Philosophy of Mathematics*, Harvard U.P.

Dummett, M.[1991] *Frege and Other Philosophers*, Oxford.

——[1993] *Origins of Analytical Philosophy*, Duckworth.(野本他訳『分析哲学の起源』、勁草書房)

Klein, F.[1926] *Vorlesungen über die Entwicklung der Mathematik im 19. Jahrhundert*(『十九世紀の数学』(弥永昌吉監修)、共立出版、1995)

野本和幸[1986]『フレーゲの言語哲学』、勁草書房。

——[1988]『現代の論理的意味論』、岩波書店。

——[1997]『意味と世界』、法政大学出版局。

——[1999]「編者解説」、『フレーゲ著作集4』(哲学論集)所収、勁草書房。

——[2000]「編者解説」、『フレーゲ著作集3』(算術の基本法則)所収、勁草書房。

——[2001]「編者解説」、『フレーゲ著作集2』(算術の基礎)所収、勁草書房。

Simons,P.[1983]'Three Essays in Formal Ontology' in *Parts and Moments*(ed.)B. Smith, Wien.

——[1987] *Parts*, Oxford U.P.

Strawson, P.[1952] *Introduction to Logical Theory*, London.(常俊他訳『論理の基礎』、法律文化社)

Thiel, C.[1972]'G. Frege : Die Abstraktion' in *Grundprobleme der Grossen Philosophen, Gegenwart I*, Vandenhoeck.

Wilson,M. [1995] 'The Royal Road from Geometry' in Demopoulos[1995].

Wright, C.[1983]*Frege's Conception of Numbers as Objects*, Aberdeen U.P.

（野本和幸・のもと　かずゆき・創価大学）

フッサール著『論理学研究』再考

立松弘孝

シンポジウムの提題に加筆したこの拙稿では、考察の範囲をフッサールの『論理学研究』（以下『論研』と略記）に極力限定して、同書で記述された主要な研究成果の要点と、それらについての評価を略述する以上のことは望めないが、しかし同書への伏線として、一八九一年刊の『算術の哲学』の内容紹介から始めることにしたい。ともあれ『論研』の第一巻『純粋論理学序説』（初版は一九〇〇年刊、改訂第二版は一九一三年刊）と、六編の研究を収録する第二巻『認識の現象学と認識論のための諸研究』（初版は一九〇一年刊、二分冊にして第五研究までを掲載する改訂第二版は一九一三年刊、改訂増補された第二分冊の第六研究・第二版は一九二一年刊）は周知のとおり、フッサール現象学の誕生を告げる記念碑的な労作であり、改訂版では合計千頁を越す大著である。

（一）記述心理学に立脚した心理学主義的な数理哲学的研究

フッサールは一八七六年秋にライプチッヒ大学へ進学して、主に数学や天文学を学んだのち、七八年の春からベルリン大学のヴァイヤーシュトラスやクロネッカーの許で数学を専攻し、八一年の春からウイーン大学へ移り、八三年一月に『変分法論考』と題する数学の論文で博士号を取得した。同年の夏学期からヴァイヤーシュトラスの個人助手に採用されたが、恩師の急病のため僅か数ヶ月でその地位を失った。しかし晩年の彼は「私は私の哲学研究に先立って、およそ七年間もっぱら数学と精密自然科学を専門に研究していました。そして勿論ヴァイヤーシュトラスの講義に宿るラディカリズムの精神に影響されました」と述懐している(BW.VI,460f.)。予想外の事情で数学者としての進路を阻まれたフッサールは八四年の冬学期から二年間ウイーンのブレンターノの許で哲学を学んだ。この間に聴講した「論理学の改革」や「記述心理学」に関する講義から深い感銘をうけたフッサールは「哲学もまた最も厳密な学問の精神によって論究されねばならない という確信」を得て、哲学を「生涯の天職に選ぶ決意」を固めたのである。そこで彼はブレンターノの推挙により、八六年の秋から彼の高弟でハレ大学教授のシュトゥンプフの許で教授資格申請論文の作成に専念し、八七年七月『数の概念について—心理学的分析』と題する論文を提出して、待望の教官資格を取得し、以後十四年間ハレ大学の私

講師として講義と研究に従事した。

この論文の序文には「数学の哲学はどれも数の概念の分析から始めねばならない。この分析がこの論文の目標であり、そのために用いる補助手段は心理学に属している」(H.XII,295)[1]と明記されている。全集版で約五〇頁のこの論文を大幅に改訂増補して、約二五〇頁の著作として九一年に公刊されたのが『算術の哲学—心理学的および論理学的諸研究』の第一巻（第二巻は未刊）であるが、同書においても「互いに関連する一と多と基数の各概念は、人間の認識一般の基礎概念であり、したがって特別な哲学的関心を要求する。・・・これらの概念の心理学的構成と解明には心理学も特別の関心を抱いている」(ibid.13) と言明されている。ベルリン大学の数学科も含めて、当時の数学界は〈算術学こそが、幾何学と力学以外のあらゆる数学的諸学科の基礎学であり、しかも純粋算術学は数の概念にのみ基づく学であるから、数学的諸学科の全内容を自然数に還元して基礎づけようとする、いわゆる算術化運動〉の隆盛期であった。ただし、ヴァイヤーシュトラスが基数(Anzahl)を最も基本的な数と考えていたのに対して、クロネッカーは序数を基本数と見ていた。『算術の哲学』には「Anzahlenlehreとしての算術学が問題にするのは、具体的な諸対象ではなく、基数一般である」(ibid.149) と明記されていることなどからも分かるように、同書の研究の主題はヴァイヤーシュトラスから継承し、そして研究方法は主にブレンターノの経験的立場の記述的心理学に依拠していると言える。

では、多の概念と、二、三、四などの基数概念の成立について当時のフッサールがどう考えていたかを、ごく簡単に見てみよう。まず多の概念が成立するためには、一方ではその基盤となる〈任意の個々の諸対象ないしは表象内容の総体〉が必要であるが、しかしそれ以上に、それら諸要素を一つの全体へ関係づけて統合する〈自発的な心理的作用〉が必要だとされ、彼はこの心理的関係づけを〈集合的結合〉と呼び、そして更にこの集合的結合は、総体を成立させる心理的作用を反省することによってのみ把握される、としている(ibid.18ff.,74;300f.,333)。では次に基数はどのようにして成立するのであろう。基数は〈特定された多の概念〉に他ならないのであるから、やはり集合的結合の作用によって、その数が幾つのetwas、幾つの一から綜合措定されているかを規定すれば、多の概念の不特定性が除去されて特定の基数が成立するとされる。こうして彼は「集合は集める作用を、そして数は数える作用をそれぞれ前提する」(ibid.305)と言い、このように数が、具体的な諸内容について我々が行なう諸作用の成果である以上「数は精神的な創造物」であり、「何度でも産出されはするが、しかし決してどこにも既成のものとして(fertig)見出されえない独特の関係概念である」(ibid.317)と主張している。ただし以上で祖述した数論は特に『数の概念について』の中で強調された論点であり、確かに心理学主義的な傾向が顕著である。しかしその四年後の『算術の哲学』には「我々の十進法のような数の体系は、数自体の、すなわち我々には一般に入手不可能な(unzugänglich)実際の(wirklich)数の領界の最も完全な反映である」(ibid.260) というような、むしろ客観主義への移行を暗示するかと思える論調も散見される。こうした変化が『算術の哲学』の第二巻が未刊に終わった理由の一つと考えられるが、一八九〇年のシュトゥンプフ宛の手紙には「教授資格申請論文を執筆していた頃の私を導いていた〈基数概念が一般算術学の基盤を成しているとする見解〉が間もなく間違いだと証明されました。すでに

序数の分析が私にそう気付かせたのです」とも書いている(BW.I,158)。ちなみに心理学主義とは〈概念や判断は心理的諸作用の産物であり、論理学の諸法則も心理学的な事実法則であるから、心理学のみによって論理学も認識論も基礎づけうる〉とする考え方のことである。

では、この節の最後に『算術の哲学』に対する後年のフッサール自身の評価について言及しておきたい。彼は一九三六年のM・ファーバー宛の書簡に「実際、私の進路はすでに『算術の哲学』によって予示されていました。ですから私が為しえたのは、その道をどこまでも歩き続けることだけでした」(BW.IV,85)と回想しており、そしてこれに応じるかのように、ファーバーもその好著の中で『算術の哲学』のことを「この著作はフッサール哲学を理解するためのベスト・キーを含んでいる」と評している。[2] 一八八六〜八七年にその概要が執筆された同書でも「志向、構成、反省、直観、分析、記述」などの諸作用がすでに重要な役割を果たしている。フッサールは一九二九年刊の『形式論理学と超越論的論理学』(p.76f)の中でも、『算術の哲学』は「処女作であっただけに、まだたいへん未熟ではあったが、しかし集合(総体や群)を根源的に産出して与える〈集合する作用と数える作用の自発的な働き〉へ立ち返ることによって、群論と基数論の基本的な諸概念の本来の根源的な真の意味について明晰性を得ようとする最初の試みであった。したがってそれは、私のその後の用語で言えば、現象学的-構成的な研究であった」と評価している。この研究のために、心理学的な分析と論理学的な分析とを密接に関係づけて行なった点は、フッサール現象学の重要な方法的特徴である「相関関係的な考察」を最初に実施した著作としても高く評価できるであろう。さらに付言すれば、「算術学を認識論的に究明しようとする関心」(H.XII,6)に導かれて、多や基数のような認識一般の基礎概念の分析から研究を始めたことも、彼の哲学研究の基本姿勢をすでに具現していると言える。なぜなら哲学研究には「持続的な認識批判的反省こそが必要」(LU.I,254)であり、しかも特に哲学は「下からの学問」だからである。一九〇八年のJ・コーン宛の書簡にも「学問はつねに下からの学問、基礎から高みへ上る作業ですが、しかし哲学は究極の下(unten)から究極の高みへ上る学問です」(BW.V,15)と書かれている。ここでもう一つ、認識論と存在論の関係を再考するために付記しておきたいことは、『論研』においても「認識の現象学」と「対象の現象学」(つまり存在論)とは現象学全体の基本的部分だと認めた上で、考察の順序としては前者から後者へ進展する旨を指摘し、晩年の『デカルト的省察』(181)においても「体系的に完全に展開された超越論的現象学は当然、真の普遍的存在論であろう」と述べられているのに対して、一九一七年のH・ドリーシュ宛の書簡では「若い頃の私は数学の出身で、大いに存在論を研究しましたが、しかし超越論的現象学によって反対方向の意識の研究に転向しました。しかし厳密に学問的な哲学は、この双方の学問を必要としています」(BW.VI,62)と述べて、いわば存在論から認識論へ転進したとしている点である。ただし存在論の概念も一義的とは言い難く、一九一三年の或る草稿[3]の中では「私の諸研究では存在論の理念が復活する。その存在論とは諸対象についての純粋に合理的な学、純粋な本質直観によって構成される学である。…存在論とは、諸対象一般とそれらと相関的な意味一般に関するアプリオリな学である」としている。

（二）純粋論理学の客観的な性格と心理学主義批判

初期から晩年までフッサール哲学を一貫して主導した研究課題は、真に学問的な認識および理論の性格とそれを可能にする諸条件を解明することにあり、しかもこのような学問論的な諸問題は「現代哲学の一つの主要なテーマ」として位置づけられていた(FTL,6)。確かにこのテーマは、『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』と題する彼の遺著も含めて、ヨーロッパの文化一般と諸学の危機を論じた当時の多数の文献に見られる時代精神の反映でもあった。このことは「世界観の理念が時代によって異なるのに反して、学問の理念は、時代精神との関係によって限定されない超時間的な理念である」(Logos,I,332)とする彼の信念と矛盾するわけではない。ともあれ、諸学の危機が叫ばれる中で彼が求めつづけたのは「絶対的な基礎づけによって成立する真の学問という理念」であり、懐疑論や相対主義に対抗して、彼は「変動する相対的な諸目的をもつ日常生活にとっては相対的な明証性と真理で十分であるが、しかし学問は〈万人にとって絶対確実に、しかも永続的に妥当する真理〉を探究するのだ」(H,I,52)とする「厳密学としての哲学」の理念を最後まで主張して止まなかった。この理念を確立する第一歩として、最初期の心理学主義的な自説に新たな観点から仮借のない反省的批判を重ねた一〇年間の思索の成果を、同書にまだ残る未熟さを自覚して逡巡しながらも公刊したのが『論理学研究』であり、同書が新たな現象学的基礎づけを意図した「論理学と認識論」こそ、まさに学問論の根幹であった。彼は「学問の本質には基礎づけ関連の統一ということが含まれている」(LU,I,15)とも付記している。

フッサール自身、『算術の哲学』が出版された頃にはすでに心理学主義に対する疑問を抱き始めていたと述べているが、この変化を生じさせた一方の動機は、『算術の哲学』で反論したライプニッツやフレーゲの著述を再検討したり、ロッツェの『論理学』などをとおしてプラトニズムを学んだこと、特に「表象自体、命題自体、真理自体」の独自存在を主張したボルツァーノの『学問論』(全四巻のうちの第一、第二巻)を精読して、彼らの客観主義的な論理思想の正当性を是認するようになったことである。ちなみに、長らく忘れられていた偉大な論理学者ボルツァーノの真価を発見したことは、フッサールの功績として高く評価されており、彼自身も、ボルツァーノの助けによって彼の論理学講義がまったく新たに形成されたことを認めてはいるが、しかし「ボルツァーノの認識論が極端な経験論を基盤にしている」点などは厳しく批判してもいる[4](なお、ボルツァーノの言う「表象」は心理的作用のことではなく、概念ないし意味のことである)。

もう一方の動機は、フッサールと直接交流のあったナトルプやフレーゲの影響である。前者は一八八七年刊の論文「認識の客観的および主観的基礎づけ」の中で、学問的認識一般の真理、つまりその客観的妥当性は〈純粋に客観的に基礎づけられなければならない〉として〈認識の主観的基礎づけに対する客観的基礎づけの独立性と優位〉を強調していた。フレーゲもすでに一八八四年刊の著書『算術学の基礎』の中で〈心理学が算術学の基礎づけに何らかの寄与をなしうるかのように考えてはならない〉旨を警告し、〈主観的なものと客観的なものとを明確に区別する必要〉を強調していた(これら両著は『論研』第一巻の一六九頁の脚注にも参考文献として挙げられている)。さらにフレーゲは九四年に発表したフッサールの『算術の哲学』についての

書評の中でも、フッサールが一面においては数は心的事実ではないとしながら、結局は基数概念の成立を心的作用に基づく集合的結合によって説明している点に反対して、そのような解釈をすれば、基数も語義も一切のものが心的表象に還元される結果になり、客観的なものと主観的なものとの相違が不当に消滅してしまうと批判し、そしてわれわれは認識の働きを、認識されるものを産出するのではなく、すでに存在しているものを把握する働きと理解すべきである、と主張している。[5] ナトルプは一九〇一年に「論理学の方法についての問い」という表題で『論研』第一巻の書評を『カント研究』誌に発表して、フッサールの同書が果たそうとする課題は、基本的には今日カント学派が認識批判学の課題と呼んでいるものと同じであると指摘しており、そしてフッサール自身も友人アルブレヒト宛の同年の書簡(BW.IX.25)で、ナトルプのこの評を是認している。ナトルプはこの書評の冒頭部で、『論研』第一巻が解決しようとする問題を、(一)論理学は純粋理論学であるか実用学であるか、(二)論理学は他の諸学、特に心理学や形而上学に依存しているのかどうか、(三)論理学は認識の形式のみに関わるのか、それとも認識の質料をも問題にするのか、(四)論理学は論証的かつアプリオリにその定理や法則に到達するのか、それとも帰納的-経験的にそれらに到達するのか、という諸問題である、と概括しているが、これは当時の論理学論争の要点を明確に提示している。

ともあれ、上述したような反心理学主義的な諸学説のおよそ一〇年間にわたる入念な研究と苦渋に満ちた自己批判の末にようやく公刊された『論研』初版の第一巻は、短い序言と十一の章で編成されており、そのうちの第三〜第十章がさまざまな観点からの心理学主義批判に当てられている。そしてその序言では『論研』を執筆するに至った主な理由を概略次のように記している。すなわち「心理学的基づけはいろいろな点で私に十分な満足を与えなかった。思惟作用の心理学的諸関連から思惟内容の論理的統一性へ移った途端に、正当な連続性や明晰性はもはやどうにも見出されなくなった。私は論理学の本質についての、特に認識作用の主観性と認識内容の客観性との相互関係についての一般的な反省へとますます駆り立てられた」と述べ、そして同書で彼が行なった心理学主義的な論理学説と認識論に対する厳しい批判については「人はやっと脱却した誤謬に対しては最も手厳しい」というゲーテの言葉の引用で序言を終えている。

同書の第一章と第二章は、リアルな思惟作用の実用的な技術学としての論理学と、正しい推論をするための規範学としての論理学という考え方の欠点を明らかにした上で、それら論理学の理論的な成立基盤として必要不可欠な純粋論理学の役割について解説している。例えば「AはBであるべし」という規範命題は「BであるAのみがC(例えば善)である」という純粋に理論的な命題に依拠して成立しうるのだ、と解説する(LU.I,48)。そして最後の章では、純粋論理学の理念と諸課題を暫定的に素描して「純粋論理学の概念は、理論の理念に本質的に関係する理論的に完結した一群の諸問題を包括している。根拠からの説明なしには、したがって理論なしには、いかなる学問も不可能である以上、純粋論理学は最も普遍的な仕方で、学問一般の可能性のイデア的諸条件を包括している」(ibid.255)と規定し、そして同書の「自著紹介」(H.XVIIIに収録)では「純粋論理学は〈イデア的な意義範疇の意味にのみ、すなわちあらゆる学の共有財である基本的な諸概念にのみ基づく、イデア的な諸法則と諸理論〉の学問的体系である。…こ

のような意味で純粋論理学は、学問一般のイデア的な《可能性の諸条件》についての学である」とも述べている。ここでは「イデア的」と「純粋」とがほぼ重複する意味で使われており、例えば純粋現象学が行なう「イデア学的な記述」は「あらゆる《経験》から、すなわちリアルな現存在を同時に措定することから純粋である」(LU.II/1.399)と主張されている。勿論この「イデア的」の対立概念は「リアル」であるが、この用語については「個体はそのすべての成素も含めてリアルである。それは一個の〈ここ〉と〈いま〉である。リアリティーの特徴を示す徴表としては、われわれには時間性で十分である。リアルな存在と時間的な存在とは同一の概念ではないが、外延の等しい概念である」と規定して、「イデア的なものの非時間的な存在」と対比し、しかも「イデア的対象は真に実在している」と主張している(ibid.123f.)。ただし、一九一三年刊の『イデーン』の四頁では「実在的な存在と個別的な存在(時間的な存在そのもの)との間には、一つの区別が設けられねばならない」とされている。

上記の簡略な叙述からも推察されるように、純粋論理学のみならず、純粋現象学全体がイデア学すなわち「本質学」の性格をもつことになる(イデーとエイドスと本質Wesenの同義語的な関連については『イデーン』第一巻、緒論の六頁を参照)。例えば認識体験の純粋現象学についても、この現象学は「直観によって把握され分析されうる諸体験のみを純粋に本質普遍的に研究する。…この純粋現象学は本質直観によって直接把握される種々の本質と、純粋にそれらの本質にのみ基づく諸関連を、本質概念と法則的な本質言表とによって記述的に純粋に表現するのである」(ibid.2)と述べている。このように純粋現象学が本質学でなければならない理由は「学問が要求する確固たる客観性をわれわれが獲得できるのは、われわれが普遍的な本質判断を構成する場合に限られる」(H.III,70)からであり、すべての事実学は本質学に依拠してのみ可能だと考えられたからである。こうして『論研』のイデア主義が成立するのであるが、少なくともこの段階でのイデア主義は「形而上学説を意味するものではなく、イデア的なものを客観的な認識一般の可能性の条件と認めて、それを心理学主義的に解釈し抹殺することのない認識論の形式を意味している」(LU.II/1,108)にすぎない。フッサールは「心理学的な思惟法則の領域と純粋論理学的な思惟法則の領域とを混同して、後者までも心理学主義的に誤解すること」は、問題領域のすり替えであり、学問の健全な発展にとって極めて有害な結果を惹き起こす、と強く警告している(LU.I,6 & 145)。

ではいったい彼は何を「学問一般または理論一般を可能にする諸条件」として認めているのであろうか。彼は、それら諸条件の一部が「リアルな諸条件」であることを認めながらも、「イデア的な諸条件」の重要性を特に強調している。しかも、リアルな思惟作用が依存する因果的諸条件も含めた、前者の心理学的諸条件を『論研』では度外視することも明記した上で、イデア的諸条件をさらに二種類に区別して、その一つは、心理学的に制約される人間の認識作用の経験的特殊性を少しも顧慮することなく、アプリオリに認識そのものの理念に基づく「ノエジス的諸条件」であり、そしてもう一つは、純粋に認識の《内容》にのみ基づく「純粋論理学的な諸条件」だとしている(ibid.237f.)。さらに彼は「ノエジス的諸条件」のことを「主観的諸条件」とも呼んでいるが、しかしこれらは決して個々の判断主観などに根ざすリアルな諸条件のことではなく、主観性一般という形式と、認識に対する主観性一般の関係とに根ざすイデア的な諸条件であることを付記して、

誤解を避ける用心をしている(ibid.111)。このように「主観性一般」の視点で考察する姿勢は「普遍的文法ないし純粋論理学的文法」の存在を認める論旨(LU.II/1,336)とも共通している。ともかくこのようにして「現象学の領域には…本質と意味のみが属する」(ibid.145)という思想が確立されたのである。

では次に『論研』第一巻の大部分を占める「心理学主義批判」に言及したい。しかしそれを詳述することはとうてい不可能なので、心理学主義と『論研』のイデア主義との違いを最も典型的に示すと思われる点だけを指摘するに留めたい。そのために最適の論点は、数の在り方についての見解の相違であろう。『論研』のフッサールも、われわれにとっては数えることなしに数はなく、加算しなければ和もないことを一面の事実として認め、そしてそれら心理作用の研究が経験心理学の仕事であることも肯定している。しかしその反面、彼は各数や和それ自体は、心理作用そのものでも、特定の個人の心的表象でもなく、まさにイデア的な純粋概念であり、それらについての心理作用とはまったく異質のものであることを強調し、そして算術学の諸命題は「数および数の諸結合そのものについて、抽象的な純粋性とイデア性において論じている」のだと主張している(LU.I,170ff.)。同様に「判断」についても、論理法則で判断と言う場合は、心理法則の場合のように「リアルな体験としての判断」のことではなく、「スペチエス的な言表の意義」という意味での判断のことであると述べている(ibid.139)。つまり純粋論理学が論じる判断は、経験的な意識体験としての判断ではなく、イデア的な意義統一体としての判断であるとも主張され、さらに一般的には、イデア学にとっての対象がアプリオリなイデア的スペチエスであるのに対して、リアルな諸学の対象は経験的な事実であるとも言われている(ibid.175,178)。なお『論研』では〈意義 Bedeutung〉と〈意味 Sinn〉とは同義に用いられており、そして〈アプリオリ〉という術語は後年には、形式的と質料的、現象学的と存在論的の四種類の意味で使われてもいるが、『論研』ではこの語を「純粋本質的、理念的」と言い変えている箇所もある(LU.II/1,149)。また一九〇五年のブレンターノ宛の書簡には「アプリオリそれ自体を考察すれば、あらゆる経験的なもの、心理学的なものに先行していて、どの心理学と経験にも依存していませんが、心理学主義的な経験論はこの区別を見落としています」(BW.I,38)と書かれてもいる。

概略上記のように『論研』第一巻の初版は、「学としての論理学はボルツァーノの著書に基づいて建設されねばならない」(LU.I,226)とまで書かれていることからも推測されるように、余りにも徹底した客観主義の観点を採ったために、概念や命題はすべて主観の認識作用とはまったく無関係に独自に存在するかのように見なされた。そのため同書の第二版の序言(p.VIIf.)では彼自身「余りに一面的に理性の真理に定位した《真理自体》の概念などは非常に重大な不備であった」と批判している程である。確かに彼が「学問の可能性の条件」として、主観的なノエジス的条件のみならず、リアルな条件さえも認めていたことを思えば、初版の客観主義は勇み足と言わざるをえない。それゆえ彼はすでに一九〇一年のマッハ宛書簡の中で「私が抵抗するのは、学問における純粋論理学的なものの認識批判的な解明を心理学的な発生と生物学的な適応という観点に従属させることに対してです。私が戦っているのは、現代の懐疑的な《心理学主義》に対してです」(BW.VI,255)と言い、〇五年のブレンターノ宛書簡では「『論研』第一巻は…心理学を哲学全体の、したがって純粋論理学と認識批判学

にとっての基礎学と見なす有害な過大評価を論駁しているのです」(BW.I.127)と述べて、微妙に論調を修正している。それ以上に晩年には「奇妙なことに従来『純粋論理学序説』は心理学主義を全面的に克服したものと見なされているが、しかし同書は一度も心理学主義全般を（全面的な認識論的誤謬として）論駁してはおらず、論理学の主題である非リアルな意味形象を心理学的に説明するという、まったく特殊な意味の心理学主義を論駁したにすぎない」(FTL,136)と釈明しているほどである。しかし、断固とした客観主義を熱烈に支持したグループもあり、その代表は、T・リップスの主観主義に批判的であった彼の門下生たちで、やがてミュンヘン現象学の盛名を築いた俊才たちであった。それだけに彼らはすでに『論研』の第二巻をも心理学主義への逆行と見て、フッサールの進路からはしだいに離反して行く結果になった。例えば彼らの中心人物の一人であるコンラート・マルティウス宛の一九三二年の書簡でフッサールは「貴女の哲学的思索は、私が現象学と呼んでいるものからは、幾つかの深淵(Abgründe)によって引き離されています」(BW.II.19)と書き送ったほどである。

（三）主観と客観の相関的考察と、志向的構成

最後のこの節では『論研』第二巻を形成する六篇の各研究の要点を素描し、それらについての評価を論述するのが本来の筋であろうが、二分冊の改訂増補版で計七五〇頁余りの大作が相手では所詮不可能なので、同書以降のフッサール現象学の展開との関連で特に重要な表記のテーマを中心に要点だけを考察したい。

同書の序論(8f.)には、同書で究明する現象学的分析の諸動機は、認識論の根本問題から生じる諸動機と本質的に関連しているとして、その根本問題を「客観性の《自体》が《表象》され、しかも認識によって《把握》されるということ、したがって結局は再び主観的になるということは、いったいどのように理解されるべきであろうか」という設問で表明している。つまり同書では「意味のイデア的複合体としての学問」(LU.II/1,95)を可能にする「ノエジス的諸条件」が主題化され、主観と客観の志向的相関関係が意識主観による対象の構成の能作にまで踏み込んで考察されるのである。それゆえ一九二五年の『現象学的心理学』では、『論研』全二巻を通しての最大のテーマは「純粋論理学に限定された『序説』の諸論定ではなく、…イデア的諸対象が何らかの形で不可分に結び付けられている心理的諸体験についての記述的諸研究であった」(HIX,24)とされ、さらに「第一巻は第二巻の現象学的諸研究のための序論にすぎない」(FTL,85)とも言われている。しかもフッサールは『危機』書の中で「経験の対象とその与えられ方との普遍的な相関関係」の問題が最初に突如彼に閃いたのは『論研』執筆中の一八九八年頃のことで、この問題に深く感動した彼のその後の全生涯の研究はこの相関関係のアプリオリを究明する課題に支配されてきたと回想し(169,footnote)、そして「私の『論研』の決定的な新しさは…主観的な方向を目指す諸研究(とりわけ第二巻の第五、第六研究）にある」(237)とも述べている。この志向的構成をめぐる諸問題を主題的に論究した第五研究「志向的体験とその《内容》」と第六研究「認識の現象学的解明の諸要素」は、ディルタイがいち早くこの両研究の重要性を認めて大いに賞賛し（『ディルタイ全集』第七巻所収、一九〇五年執筆の「精神諸科学の基礎づけのための諸研究」などを参照)、〇四年にベルリン大学で彼の哲学演習の教材にしたこ

とでも知られている。

周知のとおりフッサールが「志向的」という術語を直接借用したのはブレンターノからであり、『イデーン』第一巻の英訳（一九三一年初版）に寄稿した序文には「ブレンターノが志向性というスコラ哲学の概念を心理学の記述的基本概念へ改造したのは一大発見であり、この発見なしには現象学はとうてい成立できなかったであろう」と書かれている。ところが一九三七年のファーバー宛の書簡には「すでに私の最初の著述においても私の考え方全体はブレンターノの考え方とは全く違っていた。…彼は構成の諸問題などには何の予感(Ahnung)も持っていなかった」(BW.IV,82)と批判している。確かにブレンターノの目的は、心理的現象と物理的現象との決定的な相違点を明示することにあり、前者の固有の特徴は〈内容への関係、客観への方向をもち、そしてその対象をそれ自身のうちに含むことにある〉として、それを志向的という術語で表現すれば十分であった。[6] それに反してフッサールにとっては、志向性は必然的に〈志向的な意識主観による対象の構成〉と結び付いており、したがって『論研』においても構成については「表現に意義を与え、場合によっては直観的充実を与える諸作用の中で、表現される対象性への関係が構成される」(LU.II/1,37)という文脈においてだけではなく、「すべての言表は…思念(Meinung)をもち、そしてその思念の中で、言表の統一的スペチエス的な性格として、意味が形成される」(ibid.45)とか「われわれに《意識される》諸対象は…われわれにとって存在し妥当しているものとして、さまざまな形式の対象への志向によって、まず真っ先に構成される」(ibid.165)とか、あるいは「知覚の意味は、したがって現出する事物も、体験された感覚複合が客観的に統覚されて初めて志向的に構成される」(LU.II/2,235)というような用例が頻出しており、さらに「世界は感覚的な統一体として構成される」(ibid.200)などという文例さえも見られる。

もっともこの〈構成 Konstitution〉という術語もフッサール現象学の発展につれて多義的に使われており、例えば一九〇三年の或る書簡では「作用の中で《対象が構成される》という表現はつねに〈対象を表象する作用〉の特性を意味しているのであって、本来の意味での構成のことではない」(BW.III,132)と書かれている。ここで言う〈本来の意味での構成〉とはおそらく、彼が〈上からの哲学〉と見なしていた新カント派の構成概念のことで、彼は通例こちらをKonstruktionと表記して区別していた。しかし彼自身の超越論的現象学が主観主義ないし観念論の傾向を強めるにつれて「存在の意味のすべてを発生させる構成的志向性」(FTL,207)とか「産出的構成」(H.I,118)という言い方がしだいに多用されるようになる。しかし勿論これもダーザインの産出ではなく、あくまでもゾーザインの、すなわち意味と妥当性の産出であり、しかも客観の自己呈示と、すなわち受動的な志向性とつねに連動する必要がある。このような構成概念の基礎には「何物も、これこれしかじかと規定されなければ存在しえない」(LU.I,228)とか「対象であるということは…ただ単にその内容が表象の志向的な相関者であるということを表わしているにすぎない」(LU.II/2,85)とする基本的な考え方が伏在していると言えるであろう。フッサールの主観主義的ないしは観念論的な論調に対しては、ミュンヘン・グループを始めとして、現象学者の間にも反対者の方が多いのが実状かと思われるが、しかし筆者は彼が主張するように、現象学的観念論は、伝統的な対立概念としての実在論をも包摂しうるものと理解している。その理由は、

当然のことながら『論研』においても「人間のあらゆる意識にとって到達可能な現出のかなたに伏在しているような諸対象もやはり存在可能である」(I.U.II/1,219)とされ、一九〇八年の草稿でも「私が知覚しなかった物、今後も決して知覚できない物も存在する」(H.XIII,11)と明記され、さらに『危機』書(266)には「認識の面から見れば、われわれ人間にとって、われわれ自身の存在が世界の存在に先立つが、存在の現実面から見ればそうではない」と述べられているからである。フッサール自身の規定によれば、現象学的観念論の唯一の課題と仕事は「この世界が、誰にとっても現実に存在する世界として妥当している意味を解明することである」(H.V,152)。ただし筆者は〈万人に共通する普遍的な意味〉だけではなく、彼が実験的な方法として行なった「独我論的考察」に倣って〈個人的-主観的な意味づけ〉の面についても解明の必要があると考えている。

各個人の生き方や社会問題を理解するためには、特定の個人や集団が彼らが体験した諸現象にいかなる意味づけをして、いかに行動したかを知らねばならない。〈現実Wirklichkeit〉とは文字どおり我々に〈働きかけるwirken〉ものであり、そして我々は自らその現実に付与した意味に(もしくは他者によって教え込まれた意味に)対して行動するのであろう。生物学者のユクスキュルも「環境世界の研究では、意味の関係のみが唯一確実な道案内である」として、「環境世界はそれぞれそのすべての部分が、主体に対する意味によって支配される完結した統一体を形成している」と述べている。[7] しかし殆どの動物にとっては「何がいかなる意味をもつか」は種に共通なものとして遺伝的本能的に決定されている点で、人間の場合とは非常に異なっている。なぜなら人間にとって「世界とは《私の環境世界》であって、物理的な世界ではなく、私および我々の志向的生の主題となる世界」(Ideen II, 218)であり、我々は単なる物質的・物理的な世界でのみ生きているのではなく、はるかにそれ以上に、精神的・文化的な意味のネット・ワークの中で認識し行動して生きているからである。だからこそ我々は我々を取り巻く客観的な周囲世界の上に、各自の意識作用と責任によって、個性的な環境世界・生活世界を創造しうる存在者であり、まさにこの点で各自の〈精神の自由と人格性〉を発揮できるのである。従来の常識では理解しかねる悲惨な事件や迷惑行為が多発する社会現象を反映して「意味の危機」や「意味の喪失」が重大な社会問題になりつつある現代においては、「志向的な意味付与」の研究は現代哲学に課せられた重要な社会的使命の一つだと言わざるをえない。

では最後に『論研』第二巻の第一研究「表現と意味」などで考察された意味付与と言語との関係に言及しておきたい。例えば或る事件に対する道徳的な判断による意味づけなどは無論のこと、殆どすべての意味づけは明確な言語表現なしには不可能であろう。それゆえフッサールも「言語形式の現象学は同時に意味体験の(思惟や判断の体験などの)現象学を包摂することになり、意味分析は分法的分析といわば合致するであろう」、「表現は何かを思念し、そしてそれを思念することによって、表現は対象的なものに関係するのである」(I.U.II/1,13 & 37)と述べて、表現と意味と対象との相関関係を考察している。すなわち「表現は表現自身の意味を介して対象を表示(命名)する」のであり、「対象への関係は意味の中で構成される」のである(I.U.I,49 & 54)。晩年の彼も、人間の思惟は通常、言語によって完成されるのであるから、「ロゴスの学」は〈言説作用—思惟作用—思惟されるもの〉の順序で展開されるべきだと主張している

(FTL,17)。確かに彼の現象学全体についてと同様、彼の言語論にも、メルロ＝ポンティが「独創的ではあるが、謎めいている」と評したほど、前期と後期の間では考察の定点が変動して、読者を戸惑わせる点も少なくない。しかし例えばK・ビューラーが一九三四年刊の『言語理論』で、H・パウルの『言語史原理』とソシュールの『一般言語学講義』とフッサールの『論研』の三著を彼の研究の基礎に選んで、主にこの三者の言語論との批判的対決をとおして、彼自身の言語理論を形成しようとしたことや、R・ヤーコブソンが一九六〇年の講演「言語における全体と部分」の冒頭で、フッサールの『論研』第二巻の第三研究と第四研究のことを「今なお言語の現象学に対する貢献としては最もインスピレーションを与えるものの一つである」と評価していたことなどからも、彼の思索は言語論の分野でも非常に重要な観点を提示していることが傍証されるであろう。

(注)

本文中に出典を示す際の略号は、H＝Husserliana, LU＝『論研』、FTL＝『形式論理学と超越論的論理学』、BW＝『フッサール・往復書簡集』であり、ローマ数字は巻数、算用数字は頁数を示す。

(1) この巻ではpp.1～283が『算術の哲学』、pp.299～338が『数の概念について』である。

(2) M. Farber : The Foundation of Phenomenology,1943, p.25.

(3) H. Husserl : Entwurf einer„Vorrede" zu den Logischen Untersuchungen" (1913), in Tijdschrift voor Filosofie, Bd.I, (1939), p.320.

(4) Ibid. p.326.

(5) G. Frege : Kleine Schriften, 1967, p.182.

(6) F. Brentano : Psychologie vom empirischen Standpunkt, Bd. I, Ph. B. p.124f.

(7) J. von Uexküll : Streitzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen, 1970, S. Fischer, p.49 & 111.

(立松弘孝・たてまつ　ひろたか・元、南山大学)

哲学上の『論理学研究』

山崎庸佑

一　西田哲学の秘密と新カント学派

主観が対象を「構成する」という見方を哲学の歴史に定着させたのは現象学だとされている。しかし、フッサールに先だって構成という概念を練り上げた往年の流行哲学として新カント派の、自然科学あるいは文化科学の対象領域はどのようにして「構成」されるかを問うた、精緻この上ない哲学があるし、カント自身の主著も、概念の統制的使用に対する「構成的使用」について相当に多弁を弄していることは、さして注意深くない読者にとっても、目だたないはずはない。現代の哲学上の動向の大きな潮流の一つである超越論哲学の現代版としての現象学の出発点になった『イデーン』第一巻のなかで、フッサールもカントへの言及を怠っていないのは、当然といえば当然であるが、フッサールの言及は、予想に反して、概念の「構成的使用」にではなくて、無限性の「イデー」（理念）に向けられている。[1]

しかし、カントに馴染んだ哲学の徒としては、ここでただちに、疑念に駆られるのは無理もない。カント的な無限性のイデー（理念）は、統制的にはたらきはしても、対象「構成」的には使用されないからである。主観の思惟のはたらき（ノエシス）とその思惟によって思惟されてあるかぎりでの対象性・意味的なイデア性（ノエマ）の相関という装置による「構成」を前面に掲げた古典現象学に、カントのイデーを引き合いにだす権利があるだろうかというのは、もっともな疑問である。しかし、いまはしばらく追及の手をゆるめ、新カント派が流行した時代の日本の学界状況の一端も視野にいれながら、「構成」概念の前史をもう少し辿ってみることにしよう。

西田幾多郎の『自覚に於ける直観と反省』の跋文の中の、「認識論に於けるカント哲学の重要なる功績は真理の考を一変したことである。即ち真理とは実在との一致であるといふ独断論的真理の考を一変して、知識は主観の先天的形式に依つて構成せられたもので、我々が一般妥当的な真理を認めねばならぬのは、我々は此形式を離れて考へることが出来ない故であるといふ所謂批評論的真理の考を明にした点にあるのである」（全集二巻三三七頁）という文章は、その頃の西田が新カント派から出発していることをしめしている。

新カント派の眼目は、コーヘンら見られるように、「われわれが物

事についてア・プリオリに認識するのは、われわれが物事のなかにおきいれるものだけである」(BXVIII)という所見を一面的に強調し、認識するとは生産することであるとした点にある。ア・プリオリにというのは、ここでは、経験の事実から借りてくることをせずに、というほどの意味であるが、知る主体性・主観性の側から発してア・プリオリに「おきいれる」あるいは「生産する」を「統一する」とか「構成する」とかに言いかえると、「対象とは雑多なる経験内容の統一」されたものであるということになり、主体性・主観性に発するこの統一あるいは構成の仕方によって「種々の世界」が成立する、ということにもなる。

数学は「自分の概念にしたがって、自分自身が事柄のなかにおきいれたものから必然的に出てくるもの」(BXII)のみをア・プリオリに認識する、あるいは、物理学は「理性自身が自然のなかにおきいれるものにしたがって、それが自然から学ぶべきものを自然（になすりつける、のではなくて）のうちに探る」(BXIV)というのは、認識の主体性を説いたカントの実験的方法、広義にはいわゆるコペルニクス的転回として名高い。

カントにならって数学的自然科学の基礎を問題にしたコーヘンによれば、無限小という概念はある「哲学的」なもの、連続という「われわれの思惟の、われわれの認識意識の根本法則」を前提にしている。連続という思惟の原理を前提にする点では、持続という物理的概念も同じである（持続は連続の帰結）。持続を予想する実体性も同様である。持続を前提してはじめて速度を定義することができる時間空間についても、同じことがいえる。[2] 以上は、「われわれが物事のなかにおきいれるもの」だけを「ア・プリオリに認識する」という洞察のコーヘンらしい実例である。『カントの経験の理論』は、カテゴリー論よりも、したがって「演繹論」よりも、「原則論」の原則、特に、「あらゆる現象において、感覚の対象である実在的なものは内包量、すなわち度をもつ」と表示される「知覚の予料」を重視するが、この原則こそ連続量という「われわれの思惟の、われわれの認識意識の根本法則」を宣揚したものにほかならない。

ちなみに、自然科学の「本来的」な部分、アプリオリな部分は《数学》的である[3]ことを謳う『自然科学の形而上学的諸原理』に付されたポロックの解説によれば、カントがみた物質の本質は抵抗力、当の物質に向かってくる運動に対する対抗運動の力である。物質、すなわち、外的に感覚される対象の「質」、その「なに性」、『純粋理性批判』の「知覚の予料」でいわれる「対象にあって感覚に対応する実在的なもの（das Reale、もの res的なもの）」は内包量、すなわち、度をもつ力、連続的に増減する斥力・不可入性である。[4]

序でにいっておけば、カントが現象と物自体を区別し、空間と空間を占める物質は物自体の性質や物自体そのものではないとした根拠の一つは、空間や物質が連続量であり、無限に分割可能（微分可能）であることに求められる。無限の部分に分割可能であるということは、現実に無限に多くの部分からなりたっていることを意味するようにみえるけれども、無限に多くの部分の集合が現実に完成して存在していると考えることは、『純粋理性批判』の二律背反論でも指摘されているように、不可能であるから、無限に分割可能な空間や物質が完成した存在体・物自体であるということもありえないのである。[5] 少なくとも普通一般の個々的な物事、人間が普通に経験する個物、世界内的に存在する個々の物体については、積極的に無限実在論をとることを

避け、無限潜在論をとるカントにしてみれば、無限分割はたんに可能というだけで、分割という背進をとどめたところで現実の分割もまた停止するのである。したがって、無限小と連続を本質とする物質は、自体的現実として無限に多くの部分からなる物自体ではなくて、たんに可能的に無限である経験的現象ということになるわけである。

話を元にもどすが、新カント派のコーヘンは西田よりはずっとカントに忠実で、「感官にあたえられた物ではなくて、感官が立て悟性が一歩一歩、解かねばならない大なる疑問符」である自然を「われわれ自身がおきいれるもののみをア・プリオリに認識する」という原理が貫徹される領域として確立することに、その努力を集中したのであった。しかし、主観が「おきいれるもののみをア・プリオリに認識する」という方針をどこまでも押しとおすというのは、自ずから然ある《自然》に反する《作為》ではないか、と反問されたら、コーヘンはどう答えるだろうか。「概念にしたがってみずから作る、あるいは成立させる」ものだけを「完全に洞察する」[6]というのは、帰するところ、法則を作れ、自然を作れ、ということになりはしないだろうか。原則は自然法則の基礎であり、したがつて物事の基礎であると言われるが、それはコーヘンの場合、「われわれが学を有しようとするかぎり、われわれは法則を有しなけばならない」ということに帰着する。意識の一性（統覚、自己）が意味するのは、彼にあっては、ひたすら、《学が成立するためには、法則が要る！》という一事に帰趨するのであった。

「われわれが数学的自然科学をもとうとするかぎり、われわれは実体の法則、因果性の法則をもたねばならない。これが超越論的演繹論の教えるところである。だから演繹論は、法則を作れ！という要求に根ざしている。この要求が、諸法則の源がそこに発する一性である。この一性が、諸原則の統一性としての意識の一性のイデア的な性格の基礎である。…中略…だから、意識の一性のうちには、数学的自然科学がよってたつ普遍的な自然法則のみがある」[7]。

個々の特殊な自然法則にまでア・プリオリ性を認めることは避けて、「普遍的」な法則のみを意識の一性に関係づけたのは尤もだとして済ましておきたいところだが、とりわけ感覚と実在性とを結びつけ、内包量ないし連続量を構成する予料の原則によって「実在性を基礎づける」、「対象を構成する」[8]ことを考えた新カント派に特徴的なこの見方は、本当に、どこまでも押しとおせるものだろうか。

「おきいれる」とか「構成する」といえば、コーヘンの実在構成（生産）と並んで、リッカートの場合の自然科学と文化科学の区別、および、それぞれの対象領域の構成手続きが想起されてしかるべきである。この新カント学徒によれば、歴史上の一人物、これこれの社会運動や宗教運動、ある民族といった個体である文化的・歴史的な対象は、価値関係的という標識（人物＝人格、社会、宗教、民族は、質量や速度とは異なる有意義あるいは価値的な概念であり、ほかにも例として国家、法、人倫、芸術、学問などをあげることができる）によりながら、個性（個体）を「記述」する ― この「記述」それ自身は概念（述語的な一般者）を手段とする以外にないけれども ― すなわち、異質的なものが見渡しがたく連続する流れである現実を変形して見渡しのきく不連続体にするという仕方で構成される[9]。

いわゆる「法則定立的」と「個性記述的」という標識のみで自然的対象の構成と文化的対象の構成を区別しようとするのは、リッカートによれば、両者とも概念的な一般者を手段とするために、不十分であ

る。決め手はむしろ価値関係的かどうかにある。「文化に付着する価値によって、また価値への関係によって、叙述の可能な歴史的個体の概念はまず構成される」[10]。なるほど、自然科学と同じように、歴史学も特殊を普遍のもとに包摂し、秩序づける。しかし、「歴史的〝普遍〟」は、特殊（たとえば特定の物体の落下）がそれ（落下法則）の一例、類的サンプルにすぎない自然科学の法則や普遍概念とはちがって、「文化価値」[11]である。

異質な多様の連続である現実を《重要なものと重要でないものとに区別する》こと自体すでに価値を前提にするが、その理がしばしば見落とされるのは、提供される歴史的資料そのものがはやくもその区別を内蔵していたり、あまりにも自明であったりするからである[12]。しかし、自明すぎて見えないのが普通のこの「価値」は、連続する流れとしての素材（質料）的な現実そのものではない。それは、フッサールのノエマがそうであるように、それ自身としては妥当・非妥当をいえるだけのあるものであり、それについて現実・非現実をうんぬんするのは筋違いである[13]。要するに、価値の形相（形式）性が主張されるわけである。これによれば、たんに現実・非現実をいえるだけの質料的・素材的な領域が自然科学の対象ということになりそうだが、問題はそれほど単純ではない。自然科学のまえには、重要なものと重要でないものとの価値的な区別はなくて、すべてが一様に普遍化される。したがって、自然科学の対象にも、右の「法則定立的」という普遍化の梃子になる「構成」原理、形相（形式）原理はなければならないのである。

リッカートによれば、文字どおりの現実は一つとして同質ではなく、どこをとっても異質なものが見渡しがたく連続している。それゆえ、概念によって現実を過不足なく反映するなどということはありえない。概念の概念としての成否は、現実を映すかどうかにではなくて、現実を支配し、合理化するか否かにある。

「われわれはそれぞれの現実のうちに潜む異質的な連続体を変形して、同質的な連続体あるいは異質的な非連続体にする。そうすることが可能なそのかぎりでは、現実そのものも合理的といえる。現実が非合理的にとどまるのは、現実を変形しないで模写しようとする認識にとってのことにすぎない[14]」。

不連続の異質的なものを本質的ではないとして排除し、同質的な連続体すなわち科学の対象としての自然を構成するのは、現実を特殊なこの現実たらしめている、一回的で、無限に錯雑する、個々的なものを捨象し、概念の本性にふさわしく普遍性の方向に単純化し、一般化する自然科学の関心と方法である。「概念が個々的なものと合致したとすると、われわれは概念を自然科学的な理論の構築のためにも、実際生活の上でも、使用することはできないだろう[15]」。概念は本性上、個々的ではありえない一般者、たとえば類、法則、物、性質などと言いかえられる形式（形相・本質）的な一般者である。

以上のように、新カント派にあっては、コーヘンの場合もリッカートの場合も、科学の対象であるかぎりでの自然は、概念的・形式的なものによって「構成」されなければならない。「知識は主観の先天的形式に依つて構成せられたもの」という基本的洞察を継承するかぎり、西田もこの新カント派の影響下にあるということは否定できない。

しかしその場合、西田にとつて決定的に重要なのは、新カント派とはちがって、制作モデルにひかれて形式（形相）による「構成」をいう以上、他方には構成にさきだってあたえられる素材（質料）的なも

のをおかなければならないはずで、それにはカント的には内包量――たとえば赤の感覚や熱さの感覚には勢いとでもいうべきもの、すなわち、赤さゼロ、熱さゼロからはじまって、現に感覚されているある赤さ、ある熱さにいたる「度」、ゼロからの連続的な生産量、数学的な微分量としてあらわされる連続量が考えられる――という概念(形式)的なもの(〝思惟される〟もの)を抜きにしては成立しない感覚ではなくて、あるいは、リッカートの場合の、見渡しがたく異質・多様に連続する個々的なものでもなくして、まったくの「物自体」をあてる以外にはないということであった。その点では、あるいは西田のほうの徹底性を褒めるべきかもしれない。このあたり田中美知太郎の要約は簡にして要をえたものであるから、以下、西田からの引用もふくめて田中の文章を引用してみよう。

「〝認識以前の物自体といふ如きものは如何なるものであろうか。(中略)物自体は我々の認識の世界に対して、如何なる意味、如何なる関係を有つて居るであろうか。(中略)既に知識は或立場からの構成であるとすれば、与へられた或物がなければならぬ。是に於て物自体とは、(中略)概念的知識以前に与へられた直接経験といふ如きものとならねばならぬ〟(全集二巻三三八頁)

という論法で、知識や認識以前、あるいは世界や対象の構成以前に与えられているものを、『善の研究』で言われていた〝純粋経験〟と重なるところへもっていくことになる[16]」。

西田は「知識は或アプリオリの構成に依て成立し、種々の立場に依て種々の世界が構成せられる」とするならば、構成以前の世界というものは一体あるのか、あるとすれば、それはどういうものかと問い、それに答えて、「未だ何等の立場といふ如きものを取らざる以前の世界、或はすべての立場といふ如きものを除去した世界、即ち真の与へられたる直接経験の世界、カントの所謂物自体といふ如きもの」は「絶対自由の意志の世界」、すなわち「我々の種々の能力を綜合統一して、自由に之を使ふことのできる人格的統一の体験、即ち絶対自由の意志の体験が我々をして此世界を彷彿せしめる」と述べている。田中美知太郎はそこに難解をもって鳴る西田哲学なるものの「秘密」を嗅ぎつけ、それは「カントの物自体と言われているものが、一方ではあらゆる構成以前の所与、もっとわかりやすく言えば純粋素材となるものとして予想されながら、他方では構成する作用があらゆる構成に先立って、何ものも未だ構成しない作用として考えられ、この二つが同一であるというところにある[17]」と見抜くのである。

純粋質料(素材)と純粋の形相(形式)作用との二つ、たとへば「机」とも「椅子」とも述語(概念化、形相化)しえないもの、それがなんであるかをまったく言えない純粋の質料、および、まだこれという一定の概念のはたらきをしない始原の思惟作用、まだ一定の述語による包摂というにはいたらない始原の概念作用(カントの統覚、〝われは思惟す〟としての自己)との二つが、じつは「同一」であるというのはどういうことか。

これは結局、形相(概念・述語)性をまったく欠く素材的なもの、裸の主語としての物自体がじつは形相(概念、述語)性の根である主体・主観の自己性と同一だという主張になってしまい、たいへん納得しにくい点である。田中も「構成する立場と構成される所与とが、すぐ一つになるかどうかは、これだけの論法では少しも明らかではなく、単なる思考の飛躍があるばかりだということになりそうである」と言っているほどである。

しかし本当にそうであろうか。そこには「単なる思考の飛躍」があるだけのことだろうか。あるいは、カントの観念論論駁や「なにかあるものが私の外に存在するres quasdam extra me esse」というデカルトの存在肯定の場合、事情はどうであったろうか。

二　「現象」と「構成」

いま、この節の書きだしの文章を思案している私のまえの机のうえには、花瓶にいけた水仙の花と電話機と手帳がある。私自身をふくめた常識人にとって、花や電話機や手帳はただそこにあるだけの事実である。しかし、ほんの少し考えてみれば、水仙の花や電話機や手帳がそこにあるということは、同時に、それらを知覚しているこの私がこれを花として把握し、それを電話機として知り、あれを手帳と述定するということと表裏一体のはずである。花や電話機や手帳がそこにあるということは、「これ」と主語的に指示されるものを水仙の花として概念把握し、「それ」と主語的に指示されるものを電話機であると述語し、「あれ」と主語的に指示されるものを手帳という形式（形相）によってとらえるということと無関係ではありえない。

これは哲学の常識であるが、一般にわれわれの物事経験を言語の平面に映し、命題のかたちにしてみたとき、述語によって表示される部分を「概念」という。命題には述語のほかに主語があるが、述語的な一般概念をふくまない純粋の主語を考えて、これを「名」あるいは「固有名」（フレーゲ、ラッセル）とよぶこともある。概念をまったくふくまず、概念に対立するだけの主語は、ヘーゲルも言うように、「名」というにふさわしいだろう。ただ「ある」というだけの直接的なもの・無媒介のものを指示する主語は、ヘーゲルが指摘するように、一般者（普遍）・本質・概念を表示する述語とはちがって、「それだけのものとしては、さしあたって、一種の名にすぎない」。なぜなら、無媒介にただ「ある」というだけのものについて、「それがなんであるか」を、すなわち物事としてのそれの「なに性」をしめすのは、つまりは、「概念の意味でのある（存在）das *Sein* im Sinne des Begriffsをふくむ」のは、述語であって、ただの主語ではないからである。要するに、たんに「根底によたわるもの（subjectum, hypocheimenon）は、まだ名以上のなにものでもない」というわけである。[18]

述語が表示する概念は感性的に直観されたり、知覚されたりするのではなくて、ただ思惟されるだけの「普遍」であり、一般者である。直接ただ「ある」のは個であって、一般者が無媒介の直接性においてそこにあるなどということはありえないという点を強調するならば、ヘーゲルが言うように、概念を表示する「述語は、主語（基体Subjekt）を基礎とする非自立的なもの（Unselbständiges）[19]」としなければならない。フレーゲらの現代の言語・論理哲学者が概念の不完全性・不飽和性をいうのも、結局は、同じ直覚があるからであろう。

しかし概念はそれ自身としては「不完全・不飽和」であり、ヘーゲル的にいえば、概念を表示する「述語は主語を基礎とする非自立的なものという形式をもつ」にもかかわらず、「概念そのものは不死unsterblichである[20]」。アリストテレスの先達ソクラテスやプラトンは、この不死性すなわち自己同一性を求めて執拗に「問答」し、あるいはそれをイデアに重ねようとした。概念が明確であり、たとえば人間かどうかを、あるいはなに色かを言えるありとあらゆる対象・個物は、「人間」あるいは「白」に包摂されるかしないかのいずれか、「ソレ

は人間」「ソレは白い」は真か偽かのいずれかでなければならないという排中律は、概念の自己同一性・不死性・同一律と表裏している。概念はイメージではない。そのつど微妙に、あるいは大幅に変化し、片時も同一性を維持しないものは《概念》ではない。ココやソコに現出している「何かこのもの」としかいえない癒合形成物を《机》として概念把握するというときの概念《机》は、ココやソコにあるモノゴトがそれの例示であって、端的にそれだとはいえない《概念》そのものとしては、コノ机やアノ机とは違って、厳密に自己同一性を維持するのでなければならない。

片時も同一性を維持しないものはなにか感覚的なもの、印象に類するもの、あるいはその輪郭がたえず動揺変化する心像、イメージではあっても、そのつど指示されるモノがその下に帰属せしめられ、真偽を言うことを可能にする《概念》ではない。一定の対象といえるほどの物-事は概念的な述語（事-性）を備えた物-事であって、一瞬の感覚に類する裸のコレ、「盲目の」ソレではありえない。しかしその場合の、述語的な概念（事-性）が概念として不可欠に具備する不死身の一性はどこから来るかといえば、その不飽和性・不完全性（フレーゲ）に逆らい、概念なき直観（指示）は「盲目」だが、内容（主語による指示の対象）を欠く思惟は「空虚」（カント）であるとの警告を無視して、概念を準物化しそのイデア的な第三帝国を設定するのでもない限り、それは思惟する自己の自己同一性をおいて、ほかのどこからも来ようがないであろう。

「コレ」とか「ソレ」とか「アレ」という以外にない、だたそれだけの素材的なあるものに手を加え、「水仙の花」や「電話機」や「手帳」という一般述語的な意味を付与し、姿形のはっきりしたものに仕立あげ、コレコレシカジカの物事 ― コレコレと指示される「物」にシカジカの「事」性・述語性を合体させた「物事」 ― であると、まともに言えるほどのものに作りあげることだというのは、そのかぎりでは、もっともな見立てである。「水仙の花」や「電話機」や「手帳」は無数にある「これ」や「それ」や「あれ」と結合して具体「例」とならないかぎり、もとのままの純粋な姿では感覚されるアレコレのいずれでもありえない述語的な一般者、つまり概念、イデア、形相である。物事を知るということは、そうした概念的一般者を感覚的な素材に刻みこみ、素材と一体化させて感覚世界にその「例」を作り実現することである。

しかし、そういってしまっては、正直なところ、日常の道具や工芸品などの制作をモデルにした認識論としか映らないであろう。それに、加工以前のなにか素材的な所与に形をあたえ、ないしは意味を付与して完備したものに構成する主体・主観の作用性に物事を知るということの核心をもとめる制作モデルの知識論といえば、わかりがよすぎて、なんだか安直にきこえるかもしれない。しかしじつは、右にもその一端をみてきたように、それが西洋では、古代中世はおろか、現代にいたるまで知識論の主流でありつづけたのである。

最近の哲学界では、制作モデルの「構成」主義といえば、まっさきにおもい浮かべられるのは、古代中世以来の形相主義はおろか、カントにおける概念の対象構成的使用でさえなくて、フッサールの現象学でいわれる「構成Konstitution」であろう。一般に哲学の問題は「世界と人間」という表題のもとに集約することもできるが、人間の世界経験の発生現場をこのんで知覚にもとめる現象学の場合はことにそうである。フッサールによれば、物知覚こそ人間と物事との交渉が成立す

る本源の場面である。しかし知覚という現象に就き、現象にしたがいつつ哲学するにあたって、とりわけ警戒し回避しなければならないのは、知覚ないしは知覚されてある物事と無関係に、あるいは知覚ないしは知覚されてある物事の彼方に、知覚にさきだって、なにか原物めいた物事がそれ自体で「できあがって」実在し、知覚ないしは知覚されてある物事はさきだって彼方にあるその原物めいた実在物が人間の意識におよぼす因果作用の結果である、あるいは意識に映ったその映像（模写物）であるというように解釈する、日常人にはことのほか「自然的」で、ほとんど避けえない実在措定の態度である。

現象学は現象の学というその名前が表明するように、あくまでも現象に就き、現象にしたがう哲学であるから、現れないもの、象をなさないもの、要するにどんな仕方ででも「あたえられ」ないものを現れを越えた向こう側に、すなわち「あたえられる」仕方を絶する彼岸に措定するのは、現象学の厳につつしむところである。現象学にとっては、現れ方を離れた実在物、あたえられ方を超越した原物めく対象などというものは意味をなさない（なお、リッカート『認識の対象』を参照）。現象学にとってなによりも第一義的である意識への、あるいは意識の主体性への、この「現れ方」、「あたえられ方」こそ、じつは、意識による「構成」ということの別名にほかならない。

フッサールが「構成」という術語をえてきたのは新カント派、とくにナトルプからしいが、現象学によれば、意識はいつでも作用性としてみられたかぎりでの意識それ自身ではないなにかあるものの、つまり実的（これはレエルreellであって、レアールrealすなわち〝実在的〟ではない点に注意されたい）な意識作用であるかぎりでの意識それ自身ではないなにかあるもの「の意識」である。意識にあたえられ現れてくるということを絶した向こう側にある実在などというものはいっさい遮断（還元）したうえで問題にされる「意識がそれ〝の意識〟である意識（作用）ではない」あるものは、実在措定に安住する日常の自然人にとってはいざしらず、学的に厳密には意味（形相）的な対象性（なに性）、すなわち、イデエル（ideell、イデア的ないしは観念的）な「水仙の花」「電話機」「手帳」である。これが有名な意識の志向（指向）性であるが、現象学における「構成」はこの志向（指向）性の理論と密接に関係して、感覚素材的とか意味付与的とかのいろいろな層からなる実的（レエル）な意識作用をつうじて一貫するイデア的な同一対象性の「構成」という、たいへん重要な役目を担うのである。

三　イデエル（ideell）とレエル（reell）

イデエルなものとレエルなものといえば、いましがた述べたように、一般に現象学では、それらは一体的に相関し、平行するという方向で理解されている。しかし、フレーゲの『算術の哲学』批判によって触発されるところが少なからずあったと見受けられる『論理学研究』では、両者の一体的な相関というよりも、レエルなものが意味や概念、あるいは普遍的対象とよばれるもののイデア性を対照的に際だたせる方向に効いている個所のほうが、むしろ目だつようである。

たとえばロックの一般観念・抽象観念を批判した個所でフッサールは、ロックの心理主義が誤りであるゆえんを意識にレエルに内在する心的な内容、すなわち感覚や観念（アイデア）と注意作用の目標である概念、ないしは「普遍的対象」との混同に求めている。[21] ここでのフッ

サールによれば、「意識作用Bewußtseinsakt」が直接はたらきかけるのは「意識のうちに現実的に与えられているもの、したがって、意識が自身の構成要素としてレエルにそのうちに含む内容」に対してであるのは自明であるが、感覚や観念とよばれるその種の心的内容に意識の「作用が対象のなかにおくもの」を帰してしまうのは、おおきな間違いである。人間が馬をみるときにみているのは端的に馬であって、そのつど個々的な特殊である以外にない心的な感覚や観念などではない。

フレーゲによれば、心的な内容がある、ないしは、なにかが心理的にあるということと、「思想」があるということとは大違いである。概念や思想について「思念されてある」とか「表象」的にあるなどといえば、もちろんフレーゲ的ではない。しかし、普遍の実在性を認めない唯名論であるイギリス経験論の観念、その源泉である感覚や印象などという心的「内容(Inhalt)が心的な連関のうちにたんに現存在するということは、対象が思念されてある(Gemeintsein)ということではまったくない。…内容がたんに体験されてあることをそれが表象されてあることと定義し、さらに移して、一般に体験されている内容のすべてを表象とよぶのは、哲学がなした最悪の概念改竄の一つである[22]」というフッサールが、「対象と心的内容」の峻別を本気で考えていることは認めてやるべきである。心的内容とは違って真偽をいえる概念的規定を備えた諸対象は、なるほど「意識される」が、だからといって、「あたかも箱のなかにあるように、意識のなかにただ単に現存するのではない[23]」という文言は、額面どおりに受けとるべきであろう。

右の峻別にあたってフッサールは、心的内容についてはそれを内在的に直観(Anschauen)するとか、直接そこに見いだす(Vorfinden)といって、「対象」的なものについては思惟する(denken)と述べている。『論理学研究』はもちろん概念や思想のイデア性について研究したものであるが、直観と思惟ということばから連想されるカントも『純粋理性批判』の概念と原則を扱った部分を「超越論的論理学」という大きな表題のなかに収め、そのつど個々的な特殊、論理的意味での固有名の指示対象である直観の多様を問題にした超越論的感性論と区別している。フッサールの『論理学研究』における経験主義的な「抽象」理論批判の眼目も意味や概念、あるいは「普遍的対象」のイデア性をそのつど個々的な特殊である心的な「内容」、経験論のいわゆる感覚や観念から峻別するところにある。「個々的な直観を越えでて、現出する個別性ではなくてなにか他のもの、個別性のうちで個体化されるが、それにもかかわらず、そのなかにレエルに含まれてはいない普遍的なもの(Allgemeines)を思念するようになるのは、どのようにしてか?[24]」という設問は、「レエル」の用法が「イデエル」との一体的な相関というよりも、むしろ「イデエル」な形相性と対照的であることをしめすと同時に、概念的な「普遍」が論理学の主題であることを告げている。

四　意味・概念・普遍的対象

『論理学研究』の第二巻に「現象学と認識論の研究」という表題を冠したフッサールは、その現象学的認識論にアプローチするにあたって「表現と意味」という問題を手がかりにし、そこから物事認識にみられるスペキエス・形相のイデア的な不死身の一性を証示しようとする。言語的な表現はすべて「なに事かを述べるetwas besagen」と同時

に「なに物かについて言うüber Etwas sagen」。述べられる事は「意味Bedeutung」であり、意味がそれについて言われる物は「なんらかの対象irgendwelche Gegenstände」であるが、フッサールによれば、「対象と意味とが一つになることはけっしてない」ことに注目しなければならない。

表現が「意味する、ないしは〝述べる〟事」と表現が「それについてなに事かを言う物」とのこの峻別は、言語的には述語によって表現されるフレーゲの概念(Begriff)と、その概念が函数の変項に似た仕方でもつ空所をうめ、そうすることによって、表現をして真偽（対象関係性）をいえる「思想Gedanke」をあらわす文として飽和させる固有名（主語）の「指示対象」との峻別を彷彿させる。フッサールが意味は同じでも対象は異なる表現といっているのはF(a), F(b)のような例であり、異なる意味をもつが対象を等しくする表現というのはF(a), G(a)のような場合であろう。「（ ）はイェーナの勝者である」という述語的な「意味」と「（ ）はワーテルローの敗者である」という述語的な「意味」は、―― フッサールはここで名(Name)の意味と指示対象を厳密に区別せず、名は「意味するbedeuten」と同時に「名指すnennen」というような書き方をしている ―― 対象物を指示する名が異なる事を「意味し」ながらも、ナポレオンという「同一のものを名指すdasselbe nennen」ときに真なる文となる。反対に、「(ブケファルス）は馬である」と「(この駄馬）は馬である」における「（ ）は馬である」という不完全表現の意味になんらの変更も異なるところもない。[25] フッサールが「意味」とよぶ述語的な概念の不生不滅のイデア的な一性は、『論理学研究』では、「スペキエス」とよばれるが、のちには一般に「ノエマ」と称される。

先ほど、注の形で挿入した個所で、フッサールは意味（概念）と対象指示とを明確には区別していない旨の指摘をしたが、「表現は、それが意味する(bedeuten)ことによってのみ、対象的なものへの関係をもつようになり、したがって、表現はその意味(Bedeutung)によって対象を表示する（名指すnennen）」[26] と述べているところをやや強引に解釈するなら、《内容のない思惟は空であるが、概念のない直観は盲である》としたカントと同様、フッサールも意味による形相的な規定を欠いて、ただ「コレ」とか「ソレ」とかいうだけの指示は、もしそれがそれだけのものに止まるなら、たんに心的な印象やイメージ、あるいはセンス・データなどというあやしげな境をさまようだけで、真偽（＝対象関係性。ちなみにフレーゲも、思想を表現する文の《指示対象Bedeutung》は《真》あるいは《偽》であるとしている）をいいうる身分のものではないことに気づいていたというべきであろう。[27] なお、蛇足ではあるが、右の引用文の「表現」を「指向的な意識」で置きかえると、古典現象学の輪郭を描いたことになる。

五　概念の実在＝妥当

普遍である概念はイデア的な一性を本質とし、ヘーゲル的にいえば「不死身」ではあるが、同時に、それだけでは不飽和・不完全なあるものである。それはそのつど個々的な特殊である指示の対象と結合してはじめて、まともな存在性に与かるあるものでしかない。とすれば、この種の不死身でありながら不完全であるものを指示の対象から切り離し、それ自体としてみたときその存在性・実在性は、どういう性格のものになるであろうか。まえに「構成」を問題にしたとき、フッサー

ルに対する新カント学派の影響にも触れておいたが、ここで浮上するのがその新カント学派の「妥当」という概念である。フッサールが「普遍的対象」ともいうスペキエス・形相としての意味・概念は時空のなかに現象的に現実存在するのではなくて、ひたすら「妥当」するのみである。スペキエスについて存在をいうなら、その存在性は「妥当」と同一でなければならない。

概念ないしは普遍的対象をいわゆるプラトン主義的に思惟の《外に》実体化するのも、イギリス経験論的に思惟の《内に》実体化するのもともに誤りである。フッサールによれば、プラトン主義的な実在論は普遍の形而上学的な実体化であり、思惟の《外に》スペキエスの実在をたてる、現象学では責任のもてない、たんなる仮定である。一方、普遍を心理学的に実体化するのは、思惟の《内に》スペキエスの実在を仮定することにほかならないが[28]、これでは「普遍が実的な意識の所与になる[29]」だけで、おおいに困る。バークリーがロックの一般観念という意識の所与をそういうものはないとして批判したのはよいが、特殊観念という意識データですべてを代表させても普遍を説明したことにはならない。述語的な概念、形相的な意味、ノエマ的な所識は、レアール（物的real）にはもちろん、レエル（reell）にも実在しないで、ただ「イデア的な、すなわち論理的な仕方でin idealer, d.i. logischer Weise」個々的対象に「関係する」のみであり、この「関係する」をフッサールは《妥当するgelten》といいかえている[30]。

新カント学派から継いだらしいこの妥当が古典現象学では《存在妥当Seinsgeltung》などいう形で頻出することになるのは、世間のあまねく知るところである。『論理学研究』のはじめの部分[31]になんどもみられる《普遍的対象、形相的対象、イデア的対象allgemeine, spezifische, ideale Gegenstände）という用語、あるいは、「スペキエスの一性」と「そのもとに落ちる（unter sie fallen）対象[32]」という語法は、不完全という保留はつくものの、概念を実在の構成要素の一つとみる一種のリアリズムをとるフレーゲとの平行性を示唆しないでもない。しかし、後日の経緯に照らせば、「普遍は存在するものとして妥当し、個別は普遍的な述語のもとに立つものとして妥当する[33]」ともいわれるように、《妥当》に力点をおきたいというのがフッサールの本音であろう。

現代風に、集合や関係が実在（entity）性をもつのと同じ意味で、概念は「実在」性をもつというにせよ[34]、たんに「妥当」するというにせよ、主語的な個物は述語的なものの揚力、無限の述語の海 ― 述語的一般者、個物が《おいてある》場所 ― の浮力によって支えられているのでなければ、たちまち《ある》の海面下に沈み、真偽（対象関係性）をいえもしない印象やセンス・データなどという、所属不明のあやしげな奈落の境へと墜落するに違いない。私は近著『自己の研究』で、個々的な経験の対象についていわれる有無を超越する、物が《おいてある》事の場所である西田のいわゆる述語的一般者が、物事の《ある》を支える究極の地平であると同時に、カントの物自体・超越論的対象に通底するその事一般の地平が、人間のうちなる真の自己の《コレラートゥム》であり、両者がたがいに映し映される呼応相即の関係にあることを究明しようと試みたが、さてその成否はどうであったろうか。

本論文のもともとの内容は以上で終わりであるが、ここで少しながい追加をしておきたい。『論理学研究』の哲学的意義を問う本論文の趣旨を逸脱することになるかもしれないが、究極の主語的なもの・基体的なものに言及した後期現象学の重要文献である『経験と判断[35]』の、

主語的なもの・基体と述語的なもの・規定性にかんする分析をどう評価すればよいかについて、できるなら述べておきたいからである。

同書の第二九節「絶対の基体(Substrate)と絶対の規定性(Bestimmungen)、およびこの区別の三重の意味」によれば、究極の主語的なものは、さしあたり、外的に知覚される個物・物体である。形や色のように、述語的な規定性とはなっても、それ自身が究極の絶対的基体になるということのありえない規定性を備える究極の主語的基体は、フッサールによれば、物体である以外にない。形や色についてもいろいろと述語することはできるが、その意味で形や色も二次的には基体でありうるが、それらが絶対的な意味での主語的なものであるとは考えられない。

しかし、そうだとすると、形や色をとり去っても残る物体とは、いったいどんな物体かということが問題になりはしないか。その種の物体を物体というなら、それは経験する主観の指向的な注視の対象にはおよそなりえない、たいへん奇妙な物体ではないか。いっさいの述語的な規定性なしに、「それだけで、また、それ自身においてある或るものetwas für sich und in sich」であるような物体は、幾重にも関係しあい「それだけで孤立してfür sich isoliert」存在することのありえない尋常一般の個物ではない。一般の個物はある統一的な連関、究極的かつ普遍的には「世界」である統一的な連関のうちにしか存在しない。

してみれば、それ自身が経験の主題として端的に知覚されるということのありえない「世界」ないしは「全体としての自然All-Natur」こそ、「それだけで、また、それ自身においてある或るもの」、究極の絶対的基体ということになっても、不思議はない。このようにして、フッサールは有限の諸個物、「有限の」基体(„endliches"Substrat)をそれの規定性の展開したものにみたてることができる「世界」「全体としての自然」こそ絶対の基体であるという結論に辿りつくのである。しかしこれは、すべての個物は「世界において」あるが、その世界それ自身が一個の「或るものにおいてein In-etwas」ではないことをおもえば、当然の論理かもしれない。「世界だけが自立的であり、絶対の自立性という厳密な意味での絶対的基体である」というフッサールの主張にさしたる無理は認められないようにみえる。

しかし、ここで少し落ちついて考えてみると、「世界」や「全体としての自然」をお題目のように唱えてみても、少なくとも潜在的には無限に多いであろう個物との関係をまったく無視しては、空疎な言葉のくりかえしにしかならないと思われる。―これを個物の側に立って言いなおせば、個物はどうしても全体である《宇宙の生ける鏡》(ライプニッツ)でなければならないということになろう。―してみれば、個物がそれの規定性の展開とみなされる究極の基体としての世界は、無限の規定性の集合、西田のいわゆる述語的一般者に近い性格をどこかで担っているはずである。そのことは『経験と判断』のずっとまえの第九節の標題にみえる「可能なあらゆる判断基体(Urteilssubstrate)の地平(Horizont)としての世界…」という言いまわしなどがヒュポケイメノンである個物の《おいてある場所》、述語的一般者としての世界地平という想念を誘うことからも首肯できるはずである。

なお、念のために付言しておけば、述語的な一般者である世界地平そのものを特定の述語的規定性と同一視することはできない。その意味で世界が前述定的(vorprädikativ)であるのはいうまでもない。経験されるということは、なんらかの規定性において述語的に経験される

ということであるが、「全体としての自然」あるいは「世界」そのものが特定の述語によって「端的な把握の主題」として注視され、経験されるというようなことは、原理上、ありえないのである。

注

(1)Husserliana, Ideen, I, 1950, S.338., S.350f.
(2)Hermann Cohen Werke 1.1 (Kants Theorie der Erfahrung, 5. Auflage), S.33.
(3)Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Philosophische Bibliothek, S.6f.
(4)ibid.,S.XLVIf.
(5)ibid.,S.50f.
(6)Cohen,H.,op.cit.,S.724.
(7)ibid.,S.752.
(8)ibid.,S.753.
(9)Rickert, H, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, Verbesserte Aufl., S.81.
(10)ibid.,S.93.傍点は原典。「構成」の原語は《konstituieren》の過去分詞。
(11)ibid.,S.112.
(12)ibid.,S.96f.ちなみに、重要なものとそうでないものとの区別は、賞賛すべきものと非難すべきものとの区別とは無関係である。前の区別は価値関係的(wertbeziehend)・理論的であるのに対して、後の区別は評価的(wertend)・実践的である。
(13)ibid.,S.22.
(14)ibid.,S.36.
(15)ibid.,S.49.
(16)田中美知太郎『哲学入門』講談社学術文庫、五三ページ。
(17)同上、五五ページ。
(18)Hegel, G.W. F., Wissenschaft der Logik, Zweiter Teil, PhB,57, S.266.
(19)ibid.,S.273.
(20)ibid.,S.274.
(21)Husserliana,Bd.XXI/I,S.164f.
(22)ibid.,S.170.
(23)ibid.,S.169.
(24)ibid.,S.194.
(25)ibid.,S.52f.
(26)ibid.,S.54.
(27)vgl.ibid.,S.306f.
(28)ibid.,S.127.
(29)ibid.,S.138.
(30)ibid.,S.183.
(31)z.B.ibid.,S.106S.110,S.112ff.
(32)ibid.,S.121.
(33)ibid.,S.125.
(34)たとえば、Dummett, M.,FREGE., Philosophy of Language, Second Edition, p.525.
(35)Husserl, E., Erfahrung und Urteil, redigiert und herausgegeben von L. Landgrebe, 1948.

本稿の前半部分は、現象学とは一見無縁の『自然法と宗教』（創文社、一九九八年）に発表した私の文章を適当にアレンジし直し、若干加筆したものである。その部分をふくめ本稿全体のテキスト・ファイルの作成にあたって頂いたのは、日本大学文理学部哲学研究室の高橋陽一郎君である。一言、同君に謝辞を呈する次第である。

（山崎庸佑・やまさき　ようすけ・日本大学）

法と政治の現象学

——法と政治における〈他者〉問題から——

青山治城

はじめに

「法と政治の現象学」というテーマを設定した場合、まずもって問題になるのは法や政治と哲学との関係であろう。法学や政治学は哲学と同等の長い伝統をもつ学問であるが、近年のいわゆる「政治哲学復興」のきっかけを作ったロールズは、むしろ哲学から距離を取ろうとしている。彼の正義論をプラグマティズムの伝統において理解し評価しようとするローティなどは、よりはっきりと、リベラルな民主主義は哲学による基礎づけ＝支えを必要としないと言っている。また、時に現象学的政治哲学者と目されるアーレントも、政治生活よりも精神生活を優位におく伝統的な哲学には批判的である。

とすると、現象学はいかなる「哲学」であるのか、特にその「超越論」の性格を西洋哲学の伝統のなかでどのように位置づけるかが問題となる。と同時に、現実「政治」の場面では、西洋哲学的「思考」自体の普遍性が問題になる。こうした点について論じることは本小論では全く手に余ることであるが、次のような見通しをつけておくことは可能であろう。[1]

いくつかの留保を付しつつも政治と哲学との内的関連性を指摘するケルゼンによれば、カント以前の未開の思考においては、世界が有意味な統一体、一切の現象の統一的秩序であることが前提されていた。しかも認識のための手段にすぎないものが認識対象＝現実とされることによって、この統一的秩序が擬人化＝人格化Personifikationされる。さらにこの人格が実体化されると、同一の認識対象が神と世界に二重化され、この二つの実体の関係が神学上の問題となる。その後、キリスト教神学において神が超越的、絶対的人格とされることによって、神によって創造された自然法的秩序が実体化され、その秩序を具体化した国家とそれを統治する主権者も実体化される。その時、実体としての世界秩序と創造者たる神、政治秩序とそれを生み出した主権者という、形而上学的二元論が成立する。この二元論に対応するのが認識論における模写説であり、法理論における主権者命令説である。[2]

これに対して、カントの認識批判的二元論では、感覚的素材から認識の内在的法則にしたがって認識が対象を作り出すと考える世界観に取って代わられる。そこでは、超越的な神が世界に変化し、超法的な

国家が自分自身を拘束することによって法となる。擬人化から生み出された力や心の概念が物理学、心理学から排除されるのと軌を同じくして、法学においても法秩序から切り離された本質としての国家をその領域から排除し、国家は法体系を統一するための帰属点Zurechnungspunktに過ぎないものとなる。ケルゼンの純粋法学において、認識における対象構成のためのア・プリオリな範疇に対応するのが、個々の法命題を構成するための根本規範である。[3]

フッサールの現象学は、『論理学研究』の段階からすでに、カント的な形相と質料、悟性と感性の認識論的二元論を媒介するものとして「形式化された感性」としての「範疇的直観」を挿入している。それはまさに、対象が実在するかどうかに拘わらず意識にとって対象となる「意味」である。『イデーン』ではこれがノエマと言い換えられ、ノエマとそれを構成するノエシスの作用との相関的志向性関係を分析するために自然的態度における実在措定を停止することで成立するのが超越論的主観性であった。その後、この志向的経験のさらなる分析から、超越論的経験の場においてともに働いている非主題的なキネステーゼ意識や共同主観性が析出されてくる。敢えていうならば、志向的経験において世界と自己が互いに構成しあう次元が明らかにされたということができる。カントの認識論との対比でいえば、構成する「主観性の黄昏」を生起させたということもできよう。[4]

近代ヨーロッパにおいて、世界を超越した主観性から、政治的個人主義に基づく契約的国家観やアトム化した個々人を機械的に統合していこうとする理性的国家観が生まれたとすると、現象学からはどのような国家観、社会観が生まれるのであろうか。少なくとも、近代的な哲学の下で優越していた、超越的認識主観や合理的個々人の契約によって社会や国家が人為的に作られるという論理は修正を免れないであろう。なぜなら、現象学は、カント的認識論では受動的作用とされる感性的直観の中にすでに能動的構成作用が含まれていることを明らかにし、同時にその構成が身体的な世界の分節化（生活世界）を基底とする間主観的共同構成であることを析出しているからである。

本稿のねらいは、超越論的相互主観性論が法と政治の場面へと展開された場合の問題点を考えることであるが、その際、現象学にとって、外的対象物の構成のみならず、法的規範や政治的な価値の「構成」がそれぞれ別の仕方で重要な意味をもつことを示したい。[5]

一、政治と哲学の分離と現象学的区別

伝統的な哲学にとって政治は重要なテーマであったはずであるし、「超越論的現象学が逢着しない問題はない」（VI,192）とフッサール自身述べているにも拘わらず、哲学としての現象学は、政治的なものについてはほとんど何も語ってこなかった。むしろ現実の政治的な問題から身を引くことによって哲学を守ろうとするかのようにも見える。もちろん、サルトルやメルロ＝ポンティのように現象学的な立場から政治的なものについて語った者もある。また、フッサールの中に「理性の暴力」という意味でのある種の全体主義や自文化中心主義を帰結する政治的含意を読みとることも可能であろう。[6] この問題はそれ自身重要なテーマであり、本稿の議論にも少なからぬ影響を与えているのは事実であるが、ここでは少し角度を変えて見ていきたい。

哲学と政治との関係を考えるためには、哲学とは何か、政治とは何か、について少なくとも見通しをつけておく必要があろうが、ここで

は、ソクラテス解釈以来のそうした難問に直接ぶつかることは避けて、現代の「政治哲学」「法哲学」の問題状況からして重要と思われる二つの系譜を指摘するにとどめたい。

その一つ、ホッブズからロールズ、ローティに流れ込む経験論的流れを今仮にリヴァイアサンの系譜と呼び、カントからアレントに繋がるもう一つの流れを超越論的なユスティティアの系譜と呼んでおく。[7] この二つはもちろん錯綜し重なる部分もあるが、ここでこの二つを区別するのは、その人間観、特に自我論の違いに着目してのことである。そしてそれは同時に、後に述べる他者論の違いに繋がってくる。フッサール現象学は、この点では明らかに後者の系統に属するといえようが、両者を統合するような批判的視座をそこに探りたい。

第一の系譜の特徴は、ホッブズに典型的に見られるように、人々の間の徹底した異質性、すなわち単なる好みや趣味の違いといった域を超えた価値観の闘争の場に政治的空間を設定する点にあるといえよう。相互に共約不可能な世界観を生き、しかも他のそれを撲滅しようとさえする人々が共存する場が政治的な場とされる。C・シュミットを援用すれば、「友と敵のいない世界は、もはや政治のない世界」なのである。[8] そしてこの対立関係は、道徳的善悪や美的美醜の対立と同様政治にとって廃棄できないものであると同時に、倫理的善悪や経済的利害とは独立したものと見なされる。したがって、政治的対立は、それ以外の包括的な第三者によって解消されうるものではない。政治的な敵は、必ずしも道徳的に悪であったり、経済的な競争者、美的に醜悪なものとは限らず、個人的には友でもありうるのだから。

第一の系譜では、このような不可避的な対立を解消するのではなく、強制的に押さえ込もうとする。そしてそこに政治的空間が現れる。個々人が自発的意志で集う企業共同体やメンバーに特有の目的や価値を追求する宗教的、学問的結社と政治的社会は異なる。古代ギリシア的なポリスがトポス的にオイコスと区別されたとすれば、ホッブズ以降では己れの意志で入退場を決定できる自発的結社とそれの不可能な共存の体系が区別された。そこでは、各人の目的や理想、自己実現を追求する共同体とは違う公共的な理由づけが求められ、各人の構想する「良き生」に関わるような語彙の使用が禁止される。自律的私的な空間と政治的公的な空間を貫徹するような包括的な世界観は、もしそれを実行しようとすれば政治の本質からして暴力的強制をともなわざるをえないがゆえに、政治的空間においては原理的に不可能とされるのである。善と正義を区別して後者の優位を説くロールズや、真理より合意可能性を重視するローティの立場は、まさにこの系譜に属する。

これに対してもう一方の系譜では、人間の認識のあり方についての反省から、哲学と政治の内的連関、並行性を見いだす。例えば先に触れたケルゼンは、「もともとロゴスと正義とは無関係」だとしながらも、「あらゆる政治的論議の本質は支配する主体と支配される客体の関係にあり、あらゆる認識論上の思弁の意義は認識主体と認識客体の関係にある」のであって、「政治と哲学の間には単なる外的並行性にとどまらない内的連関がある」と言う。[9] そしてケルゼンは、この関連を明らかにするために、社会形成の原型をなす専制制と民主制の理念型を提示する。すなわち、何らかの形而上学的絶対者ないし絶対的真理に基づく社会形成を説くのが専制的態度であり、そうしたものを否定して批判的、相対主義的な態度で絶対的正義よりも相対的合理性（法的安定性）を優先した社会形成を考えるのが民主的態度である、と。また、民主主義が我と汝の本質的同質性を前提とするのに対して、専制

主義は主体と客体の根源的相違をアプリオリな前提とする、とも述べている。

しかし、このような哲学と政治の並行関係を説く立場でも、やはりそこに一定の相違を見ていることは確かである。ケルゼンの場合でいえば、「政治的無関心という意味での認識の純粋性」を確保すること、「倫理的理想を論理的理想に置き換えること」、「力の所産を事後的に正当化するような認識の濫用を回避すること」によって政治から一定の距離をとろうとする。[10] とはいえ、彼は、認識こそあらゆる価値に勝るとするその立場が保守的でも革命的でもないという点で間接的に政治的意味をもつことを認めている。ケルゼンのこうした認識批判的二元論はカントの超越論哲学に基づくものであるが、彼はカントの実践哲学にはなおキリスト教的な形而上学的二元論が浸透しているとしてその『道徳形而上学』とは袂を分かち、自らの立場を「批判的実証主義」と規定する。

これに対して、つまり、自我から出発し自我の主権を宣言する主観主義哲学は国家法優位の自己中心主義と並行関係にあるとするケルゼンに対して、カントにおける純粋統覚と経験的統覚の区別を重視するのがH・コーエンである。時間と空間の形式を与える純粋統覚は、対象化不可能な非実在的（理念的）実体であり、それによって与えられる形式の下に対象化される自我、構成する経験的統覚の所産たる自我とは区別されなければならない。こうした純粋理性における区別をコーエンは実践理性の作用のうちにも見て取る。彼によれば、道徳的主体としての人間は、自己と他者の区別を前提とする経験的自我ich の制約を免れた純粋意志の自己Selbstである。[11] この自己は対象や他者によって条件づけられた合一性Vereinigungであり、こうした経験的自我を超えた純粋統覚の主体において成立する共同体は、現実の民族や国家を超えた普遍的人類共同体であり、それは政治的経験科学の対象ではなく、規範学としての法学の主題とされている。

このように見てくると、政治と哲学は、第一の系譜ではいわば水平方向での自他の区別によって、第二の系譜ではいわば垂直方向の経験的自我と超越論的自己の区別によって、対抗させられることになる。すると、一方では、統合不可能な自他の違いを私的領域に押さえ込み、政治的な場面では市民的あるいは公共的な領域での共同性を確保することが要請され、他方では抽象的理念的人類共同体において現実の政治的闘争の場を超えようとする理想が説かれることになる（ナトルプやヘーゲルでは理念的世界から経験的現実への回帰がなされ、個別的生の領域を超えた民族や経済的活動を通しての国家的統合が説かれる）。つまり、フランス人権宣言（「人および市民の権利の宣言」）の用語を使って端的にいえば、一方は市民による人の政治的統合を、他方は人による市民の倫理的統合を志向するものといえよう。しかし、前者の系譜においても、結局は、政治的な場面では公共的な理由づけa public reasoningの語彙で語ること、いわば私的言語と公的言語のバイリンガルが各人にが強制されているとすれば、後者の自我と自己の区分論と本質的な差はないとも考えられる。

二、自我論と政治論

第一の系譜が前提とする自他の相克は、宗教戦争における非寛容な対立と殺戮の経験がその根拠として語られる。しかしそれは、対面的な場面で問題となるような自他関係ではなく、「われわれ」と「かれら」

の対立であり、まずそうした複数者の共同性の成立する機制をこそ問題とすべきであろう。ロールズの政治的リベラリズムを擁護するローティにその点に関する典型を見ることができる。彼は哲学的文脈では「われわれ」の共有する直観に訴えることを批判しながら、政治的文脈では無造作に「われわれの実践、われわれの伝統」をあたかも歴史的所与であるかのように語っている。[12]

この点で注目されるのは、カントの政治的主張を超越論的にではなく「経験論の範囲内で」改造することによって善に対する正義の優位を根拠づけようとするロールズの議論とそれに対する諸批判であろう。「真理が思想体系の第一の徳目であるように、正義が社会制度の第一の徳目である」ということを、ロールズは次のように論証しようとする。

カントの定言命法やそれが妥当する目的の国といったものは、実質的正義の理論の基礎としてはあまりに薄弱である。それゆえ現実の人間存在に適用できる正義の条件を確保するために原初状態original positionを想定し、そこにおける正義の環境circumstancesとしての基本的事実を指摘する。それは能力においてほぼ似通った多数の人間が有限な領域に共存することによる資源の穏やかな希少性moderate scarcityと当事者各自のもつ人生計画の違いにともなう、自然的および社会的資源の利用に関わる利害の対立、相互無関心である。このような想定の下でロールズはリベラルな正義の二原理を引き出すのであるが、ここでの問題はその当否ではなく、基本的な条件としての正義の環境において想定される自我観である。

『正義論』におけるロールズは「原初状態は、自律性や定言命法というカントの概念に関する手続き上の解釈」だとしていたが、[13]『政治的リベラリズム』では、一般的で包括的な哲学的議論と自らの議論を区別して、対立競合する哲学的、宗教的、倫理的ドクトリンがそれぞれ異なる理由からであっても、特定の政治文化における基本的な直観（重合的合意）によって受容される限りにおいて正義原理は正当化されると言う。[14]

だが、これは明らかに当初の理論構想からの後退である。というのも、原初状態という想定がめざしたのは社会や自然からの偶然的な制約を度外視して普遍的な人間存在の条件を提示することにあったはずだからである。無知のベールによって隠されたのは人々を互いに相違させている偶然性だけであって、人間に共通する偶然的属性は彼の理論における本質的な要素であった。[15]

「（原初状態における）彼らが人間社会に関する一般的事実を知っているということは当然の前提となる。彼らは政治の諸問題と経済学の諸原理を理解し、社会的組織の基礎と人間心理の諸法則を知っている。」[16]

このような想定は、政治に関わる一般的事実や経済原理について政治学者や経済学者が根本的な対立関係にあるという事実を覆い隠すものであり、原初状態から得られる善の希薄理論があまりに濃厚すぎるという批判に繋がるものであろう。

このような点からも、自我に関する哲学的論議が政治的正義論と無縁であるとはとうていいえないはずである。マッキンタイヤーが『美徳なき時代』において分析しているように、それぞれの自我観は歴史的状況と無縁ではなく、近代的個人としての自我観も決してそういう意味での歴史的相対性を免れないとすれば、政治の場面に登場する人間を没歴史的な普遍性の視点から一般的に規定することは非常に難しいことになる。サンデルによるロールズ批判をきっかけに政治理論の

場面で出されてきた様々な自我観からも、そのことは明らかである。[17]

現象学との関連では、超越論的自我の「誕生と死」あるいはその「性」を問題とする、スタインボックの「世代発生的現象学」の発想や「感情」を超個人的で集合的な雰囲気として理解しようとするシュミッツの現象学も注目されよう。[18] しかし、これらの自我論においては、なお何らかの自己対象化、個体化の想定が働き、匿名的で非主題的な自我の機能性（あるいはフッサールのいう「原自我」）が見失われてしまい、自他の個体的区別を前提とする近代的政治論の枠組みを超えることはできないように思われる。

個体化される以前の純粋意識、一般意識によるカント的な基づけ関係に立ち戻る場合には、倫理的な「愛の共同体」（共存）は構成できても「友と敵」の落差（相剋）を含む政治的共同体は構成できない。さりとてすでに構成された自己と自己との関係に定位するとすれば、社会契約論か功利主義か、といった従来の問題圏を抜け出ることはできない。形式的な法的平等に基づく制度的世界は、個別的配慮と共感を求める汝の要求に応えることはできない。[19] そうしたものに代わる第三の道を求めようとする場合、超越論的現象学の開いた領野が重要な意味をもつことになろう。そこでは、経験的に構成された個体としての「私」にはあくまでも還元できないが、かといって非人称的な意識一般のメンバーでもない、構成する次元における〈私〉（＝内世界的には没自我的ichlosでありつつ、形式的な「われわれ」性には還元できない超越論的な〈私〉）が析出されている。だがそれは、表象されるものではないがゆえに、具体的な象を結びにくい。[20]

しかし、友と敵という異他性と両者がそれでもなお同一の世界に属するという意味での共同性を同時に考慮するためには、異他性と共通性がともに構成される次元を無視するわけにはいかない。たとえば、ロールズの正義論における善と正義の区別においては、無知のヴェールをかけられた「原初状態」にある当事者が「同意する」であろうと想定される正義の原理とは、当事者間の違いが知られていない状態での「同意」に基づく。だが、そこに異他性がないということは当事者の複数性が前提されていないということでもあり、その原理は「同意」によって構成されるというよりあらかじめ規定されたものを等しく「受容」するというべきものであろう。ここにおいても、共有されるべき正義原理が、異なる「善き生の構想」を抱く複数当事者の間においていかにして成立しうるのか（＝構成されるのか）、という問題が残るのである。

こうした問題は、現象学的な超越論的主観自身の自己構成と他の超越論的主観ないし超越論的主観の外部との関係の問題と同型性をもつといえよう。したがって、法と政治の領域で上のような問題を主題化しようとする限り、超越論的現象学の「構成」問題を避けて通ることはできない。その意味で、スタインボックのいうように、超越論的現象学は社会的世界の問題に重要な貢献をなしうるはずである。[21] ただし、その場合、超越論的「自我」を基づけの第一次的領分とすることはもはやできず、「超越論的自我」の次元における〈他者〉だけでなく、超越論的〈他者〉が同等の意義をもってくる。

三、現象学的〈他者〉問題の政治哲学的意味

近代社会が法や政治を分化させてきた時、その大きなパラダイムとなったのは次のような想定であり、それを広い意味でのリベラリズム

と呼ぶことができよう。それは、カントのいう純粋統覚の主体としての本体的自己という理念的なものの同質性を「個人」と規定した点にあったのではないか。そしてそこでは、その同質性の仮定のゆえに異質性、異他性は調停、同化が可能であると考えられる。いかにしてそうした想定が可能であったか。この点をアーレントがデカルト的理性について述べているところにしたがっていえば、「精神は精神が生み出し、精神の内部に留まるものだけを知ることができ、その最高の理想は数学的知識、つまり精神が生み出す形式に関する知識でなければならない。・・・人間がいつでも自分の内部で解き放つことのできる能力、近代が常識的推理と呼んでいるこの能力は、精神が精神と戯れる遊びであり、精神がリアリティから遮断されて自分だけを感覚するときに起こるものである。この戯れの結果が真理を強要しているのは、一人の人間の精神構造が他人のそれと肉体の形状以上に違わないと考えられているからである。[22]」

これは、ケルゼンが「学問としての批判的実証主義にとっては、認識の価値がすべてのものにまさる。・・・すべての価値科学が価値の認識ではあってもみずから価値を確立し得ないと同じく、法学は規範を理解することはできても、規範を定立することはできない。[23]」と述べていたことと符合する。実際、アーレントも「思考は価値を生み出すことはない。思考は、特別な緊急事態でも生まれなければ政治的な意味合いrelevanceをもたない」と言っている。アーレントのいうように、政治というものが、「他のものとの差異の下にあるという意味での複数性」において自己を提示しようとする行為、「思考のもつ規則性を破壊する判断力」における活動であるとするならば、法とは政治を飼い慣らすことに他ならない。[24]そうした意味での政治はまた、現れの世界との連関を絶って現象の背後にある存在を優位におく形而上学的哲学や、私の中での内的対話が拡大されて政治の範型になりうるとする対話哲学とも対立することになる。[25]

他方で、憲法制定権力（主権）という暴力を憲法秩序のなかに取り込む近代ヨーロッパの大陸型立憲主義、あるいは判例法中心の英米法の伝統のなかで裁判官たちによって織り上げられる一貫した統合体（＝integrity）としての法という捉え方においては、新しいものは生じえない。最も広い意味での法学（＝jurisprudence）におけるプルーデンスは、現実のさまざまな対立や矛盾を分類方法や解釈技術の洗練（例えば「未必の故意」とか「認識ある過失」といった概念）によって覆い隠すものでもある。[26]

フッサール的現象学はこうした政治や法の領域に対してどのように関わりうるのだろうか。政治や法の現れ方はどのようなものであろうか。「超越論的態度」を堅持したままで政治と法との関係を捉えることは可能だろうか。この問題を考えるときに重要になるのは現象学的な基づけ関係であろう。

フッサールにあっては、知覚が世界構成の基礎的な体験とされているが、知覚はさらにキネステーゼ的身体感覚と時間意識という深層をもち、他者は知覚経験における共現前appräsentation（いわば内在的超越）に基づけられるものとして捉えられた。だが、この基づけ関係は本当に一方向的なものなのだろうか。静態的な知覚経験が時間意識的な流れにおいてその発生が問われるとき、自我なき流れ（XV,598）のなかで、経験的な意味での他者ではなく、人間という意味に至らない他者（I,137）が問題になってくる（XV,560）。それにとっては他我ということが意味をもたないがゆえに自我と呼ぶのは不適切である

ような原初の「自我」、あらゆるものを自ら担う絶対的な〈私〉（＝「超越論的なこども」）が、「究極的な還元」によって、流れつつ生き生きした現在のなお深層に見出されている（XV,580ff）。母子癒合的な原初的共存の層から、意識の志向性が働き始めることで「そこ」と「ここ」が区別され、原初的な「われわれ」と他の「われわれ」も区別される。その後、区別された両項を統一する理念としての「普遍的唯一世界」が構成される。このいわゆる発生的現象学における構成の順序は、静態的現象学における他者構成論とはベクトルの向きが異なっている[27]。

『デカルト的省察』では、現象学的還元によって「無関心な傍観者」の立場に立ち、その超越論的な「我思う」とそこで「思われたもの」との相関を記述することが課題とされている（§15）。そこで超越論的自我の構成を志向的に分析するために、現実的ならびに潜在的な意識生の全体を含み、周囲世界をもつ具体的な自我がモナドと呼ばれ、デカルトの純粋な思考実体と区別される（§33）。そのモナドの志向的構成をたどり直す過程において能動的発生と受動的発生とが見出され（§38）、閉じられた固有性をもつモナドが含む異他的なものへの志向性の分析から他我が構成される様を類比化的統覚によって記述する（§50）。こうしてモナドが共同化され、最後に、世界を喪失した実証的な学問に対抗して普遍的な省察によって世界を取り戻すことが可能となる（§64）。

ここには、単なるベクトルの向きの違いにとどまらない、微妙な問題があるのではないだろうか。フッサールが行おうとしたことは結局何であるかといえば、世界を経験する生のあり方を、その相関関係のなかで記述することであったといえよう。その際、存在するものの総体としての世界は決してわれわれに与えられないにもかかわらず、われわれはそれをなぜ唯一的な世界と考えるのだろうか。この問題は、もちろん、フッサール現象学の歩み全体を振り返ってみなければ答えられないが、少なくとも上で見てきた限りでいえば、世界と生とが切り離されずに端的な世界として経験されている原初的な癒合状態をわれわれが引きずっているからか、あるいは世界を経験する複数の生自身のなかにある共通性があるから、と考えざるをえないように思われる。現象学的な「超越論的」態度がデカルトやカントのそれと違い、あくまで自然的態度における経験の構成を志向的に遡行することであるとすれば、われわれが自然的態度において世界を唯一的なものとして経験しているのかどうか疑ってみる余地があろう。

志向性が働いている限りでの自我はそこに固有の周囲世界をともなっていたのであり、それゆえに、異なる周囲世界の総体は、まさに地平としてしか現出しえないはずである。とすれば、世界を唯一的な存在者の総体と考えることはできないと同時に、個別的存在者が現出する共通の地盤とか場として捉えることもできないはずである。フッサールは『デカルト的省察』において、体験流としての内在的世界の外にあるものも、内在的時間性のうちにあるものはすべてその生き生きした現在から近づくことができるように、高次の文化的世界についても、自我にとって原初的で他の文化に属する者には閉ざされた自分の文化から他の文化に、普遍的な自然とその空間時間的な通路の形式によって接近可能である、としている（§58）。同じ箇所ではまた、世界の超越論的意味が十分な具体性をもつ世界が、われわれすべてが生きている「生活世界」だともいわれている。

そこではもはや、異他性をもった他者は登場しないのであろうか[28]。

周囲世界をともなった自我が成立した以上、全体地平としての世界は分節化されているのであって、もはや包括的全体としては存立しえないのではないか。もちろん、その分節化は固定的なものではないが、統合されるというより、ますますその分節のありかたは複雑化するのではないか。[29] 周囲世界をともなった超越論的主観性は、記憶や予期といった志向性の様相をもつのであり、「異他的な主観性」をも取り込むことになるはずである（Vgl., VIII,129）。

世界が他者との相互構成によって客観的たりうるのだとすると、その他者は、決して私にとって世界と同じ意味で客観的とはいえないであろう。フッサールにとっての他者には、単なる自我の変容態ではない他者性がなくてはならない。しかもその場合の他者Fremdには論理的な意味での別のもの、第二のものではなく、ある種価値的な意味合いが含まれているはずである。[30] しかし、彼の超越論的相互主観性論は、そうした異他性をも最終的に包み込んでしまうような可能的他者＝一人称複数の共存の可能性にのみ向けられており、ラディカルな意味での超越論的他者の問題圏には十分に到達していないように思われる。[31]

「法と政治の現象学」が可能であるとすれば、多様な現れを通じて現れてしまっている、あるいはそうした異なる現れの共通の場ではなく、多様な仕方でしか現れない、その現れ方をこそ問題にしなければならないであろう。たとえば、異なる身体（Körper）をもった異性や子ども、あるいは動物からいかなる精神的な意味を受け取るか、が問題となる。ただし、法の場合は、女性の権利、子どもの権利、動物の権利、といった仕方で同じ「人間」あるいは「権利主体」として同一化しようとする傾向があるが、政治の場面ではむしろその違いが強調される。したがって、法の現象学と政治の現象学は、それぞれ異なる方向性をもつのではないか。他者を一定のカテゴリーに包摂しようとする法に対して、政治は他者の異他性に開かれることを求める。[32] 法の領域では「超越論的他者」は問題になりにくいが、政治の場面ではそれがラディカルに問題となる。したがって、その違いはデリダとともに次のようにいえるかも知れない。法は解釈と変更が可能なテクストの層をもとに構築されるものであるがゆえに脱構築可能であるのに対して、政治的正義は不可能なものの経験であり、他者または他者としての自己と、唯一無比の状況のもとで関係せねばならないがゆえに脱構築不可能なのだ、と。[33]

注

（1）以下の記述は、主に、H. Kelsen, *Staatsform und Weltanschauung*, J. C. B. Mohr, 1933（長尾龍一訳「政治体制と世界観」）, *Die philosophische Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus*, Pan-Verlag Rolf Heise, 1928（黒田覚訳「自然法論と法実証主義の哲学的基礎」（邦訳はいずれも『自然法論と法実証主義』木鐸社一九七三所収）による。

（2）『神と国家』、有斐閣、一九七一。

（3）根本規範は「実定法の内容とは無関係で、妥当性だけをもたらす」とされ、「規範解釈の超越ー論理的条件」であって、「その機能は倫理的ー政治的なものではなく、認識論的なもの」とされている。H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, 2. Auflage(1960), Nachdruck, Franz Deuticke, 1983, S. 224f. なお、K. Schumann, *Husserls Staatsphilosophie*, *Alber*, 1988(S.39)によれば、フッサールがケルゼン的な法観念を受容していたことは、文献的に確かめることは

できないにしても読みとることはできる。

(4) Fred R. Dallmayr, *Twilight of Subjectivity: Contributions to a Post-Individualist Theory of Politics*, The Univ. of Massachusetts Pr., 1981. フッサール自身、思考 cogitatio の明証性もそれほど単純なものではなく、デカルト的な思考領域の内部でさまざまな対象性が「構成」される、ということをすでに早い時期（一九〇七）に語っている（Hua II, 71 以下、Husserliana からの引用は慣例に従って巻数と頁数のみを記す）。

(5) カント的構成とフッサールの構成の違いを明らかにしつつ、二〇世紀ドイツ精神史のなかにある共通性として間主観的構成の営まれる場としての「土壌 Boden」の再発見を摘出するものとして、小野紀明『現象学と政治』（行人社、一九九四）がある。フッサール自身の発展の中に、「構成的転換」を読みとり、「世代発生的現象学」を提唱するものに、Anthony J. Steinbock, *Home and Beyond*, Northwestern Univ. Pr., 1995 がある。この「世代発生的現象学」のねらいは、基づけ関係のない社会的世界についての「超越論的現象学」の可能性を見出すことにある。Cf. Homeworld/Alienworld: Toward a Generative Phenomenology of Intersubjectivity, in: Lenore Langsdorf et al. ed., *Phenomenology, Interpretation and Community*, State Univ. of New York, 1996.（神谷英二訳「限界現象と経験の限界」『思想』九一六、二〇〇〇をも参照）。これを、フッサールの形而上学構想として捉えるのが、谷徹『意識の自然』（勁草書房、一九九八）である。ちなみに、社会学の分野でも、改めて「構築主義 Constructionism」ないし「構成主義 Constructivism」の問題系が再検討されつつあるようだ（中河伸俊『社会問題の社会学』世界思想社、一九九九、上野千鶴子編『構築主義とは何か』勁草書房、二〇〇一参照）。

(6) メルロ＝ポンティの政治との関わりについては、金田耕一『メルロ＝ポンティの政治哲学』（早稲田大学出版部、一九九六）という労作があるし、フッサール現象学の政治的含意（排除の論理）については、高橋哲哉『逆光のロゴス』（未来社、一九九二）が説得的な議論を展開している。なお、これについては、現象学・解釈学編『理性と暴力』（世界書院、一九九七）に収められた興味深い「高橋・谷論争」を参照。

(7) こうした捉え方は、O.Höffe, *Politische Gerechtigkeit*, Suhrkamp, 1987（北尾・平石・望月訳『政治的正義』法政大学出版局、一九九四）に負っている。

(8) C.Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, 1932（田中／原田訳『政治的なものの概念』未来社、一九七〇、三〇頁）

(9) *Op.cit.*, 1928, S.69（邦訳、九七頁）には、"logos-fremde(n) Gerechtigkeit" とある。哲学と政治の並行関係については、*Op.cit.*, 1933（邦訳一一三頁）参照。

(10) *Ibid.* 1928, S. 67（邦訳九三頁）, S. 69（邦訳九七頁）, S.71（邦訳一〇〇頁）。

(11) H.Cohen, *Ethik reinen Willens*, 1904, S.214, 260（小野前掲、九二頁以下参照）

(12)「われわれ」の直観の放棄を主張する点については、例えば、R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, The Univ. of Minnesota, 1982（室井尚他訳『哲学の脱構築』御茶の水書房、一九八五、

序論、三七頁以下)、「われわれ」の伝統を所与であるかのように語る点については、富田恭彦訳『連帯と自由の哲学』岩波書店、一九八八、一六三頁以下、参照。

(13) J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard Univ. Pr. 1971, p.256.

(14) J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia Univ. Pr., 1993, p.8.

(15) Cf. M.J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge Univ. Pr., 1982, p.39.

(16) J.Rawls, *op.cit.*, 1971, p.137

(17) ロールズの前提する自我観を「負荷なき自己」と規定し、これに対して「位置ある自己」を提起したのがサンデルであるが、その他にも「分割された自己」、「聴取する自己」(M・ウォルツァー)、「自伝を書く自己」(B・アッカーマン)、「歴史的自己」(A・マッキンタイヤー)、「自己解釈的主体」(C・テイラー)といった自我観が提出されている。これらについては、拙稿「人間と社会―システム論的正義論をめぐって―」(土方透編『ルーマン/来るべき知』勁草書房、一九九〇)、「人間と社会の相互浸透」(『法の理論』一七、成文堂、一九九七)、「個人と社会―民主主義と歴史の『主体』をめぐって―」(神田外語大学紀要第一〇号、一九九八)等を参照されたい。

(18) 小川侃編『雰囲気と集合心性』京都大学学術出版会、二〇〇一。

(19) Cf. Adriaan Peperzak, Intersubjectivity and Community, in:K, Thompson & L. Embree ed. *Phenomenology of the Political*, Kluwer, 2000, p.63.

(20) この点は、政治制度における「代表制」問題とつながっているのではないかと考えている。代表も表象もrepresentationであるが、何をいかに代表しているのか、大いに論争のある問題である。

(21) Cf., A. J. Steinbock, *op.cit.*1995, p.3f

(22) H. Arendt(志水速雄訳)『人間の条件』中央公論社、一九七三、三二〇―一頁。

(23) H. Kelsen, *op.cit.*, 1928, S.70.(邦訳九八頁)。

(24) 本文「」内の引用は、H.Arendt(佐藤和夫訳)『精神の生活』上、岩波書店、一九九四、二二三、二二二、二二四頁による。

(25) H.Arendt(佐藤和夫訳)『精神の生活』下、岩波書店、一九九四、二三九頁、参照。

(26) こうした点については拙稿「法の解釈」(『人間の尊厳と現代法理論』成文堂、二〇〇〇)参照。

(27) 谷徹『意識の自然』勁草書房、一九九八、第六章、参照。

(28) 高橋哲哉(『逆光のロゴス』未来社、一九九二)が『危機書』について次のように指摘したことが、ここにも妥当しはしないだろうか。「理性による〈他者への関係〉の再固有化」(二九頁)「理性の自己は結局のところ、他者の他性の経験を避けている」(五〇頁)。

(29) Cf.A.J.Steinbock, *op.cit*, p.97f.彼もまた、フッサールのなかに、世界を客観的な意味のように働きうることを暗黙に認める部分があり、それが世界をテロス化する契機になっていることを指摘し、あくまでも生活世界を超越論的な意味での地平と地盤として扱うべきだとしている。p.101,110.

(30) Vgl., B.Waldenfels, Das Eigene und das Fremde, in: *Duetsche Zeitschrift für Philosophie 43*, 1995.(拙訳「固有のものと異他的なもの」『情況』二〇〇〇年八月号別冊所収)

(31)水野和久『現象学の射程』勁草書房、一九九二（特に第四章および付説）参照。

(32)ここで念頭においているのは、政治にとって複数性、多数性が不可欠の前提であることを強調する、H．アーレント（志水速雄訳『人間の条件』中央公論、一九七三）であり、M. Walzer, *Thick and Thin*, Univ. of Notre Dame Pr., 1994である。

(33)J. Derrida, *Force de Loi*, Éditions Galilée, 1994（堅田研一訳『法の力』法政大学出版、一九九九）。ただし、デリダは、法を脱構築するものが政治だと考えているようである。

（青山治城・あおやま　はるき・神田外語大学）

法と政治の現象学的社会学
――シュッツ理論の系譜から――

西原和久

本稿は、「法と政治」に対する現象学的社会学の視座について、シュッツ理論の系譜に問い尋ねながら考察するものである。その狙いとするところは、シュッツ現象学的社会学およびシュッツに関係する現象学的思潮のどういった視座が、「法と政治の社会理論」的研究に寄与できるのかという点の考察にある。

一　シュッツの現象学的社会学

本節ではまず、シュッツ現象学的社会学の視座、とくに「発生論」という課題を語りたい。現象学的思潮につよく影響を受けた現象学的社会学は、社会学においては相互行為論の系譜に属するといってよい。シュッツの次の言明は刺激的・論争的である。「現象学の創始者による社会集合体(social collectivities)に関連した言明よりも、社会集合体を諸個人の社会的な相互行為(social interaction)に還元しようとするジンメル、マックス・ヴェーバー、シェーラーたちの試みの方が、ずっと現象学の精神に近いと思える」(Schutz[1966:39=1998:84])。筆者はこの言明に関する判断は控えておく。ここでは、シュッツ現象学的社会学の視座のひとつをまず確認し、シュッツの相互行為論からする社会構成論への方向性を検討する足がかりにしたいと思う。筆者の現在の関心は、「基礎理論から社会理論へ」という方向で現象学的社会学の社会理論を語ることにある。[1]

こうした筆者の言明は、シュッツ現象学を逸脱することになるのであろうか。もちろん、筆者はそのように考えていない。むしろシュッツその人が、こうした方向性を有していたと判断している。この点を押さえるために、きわめて簡単であるがシュッツ現象学的社会学の展開に関する時代区分を試みておきたい。大なたを振るえば、筆者はシュッツ理論の展開をつぎの三段階で考えることができると判断している。それは、①前期シュッツ：ウィーン時代(一九二〇－三〇年代)、②中期シュッツ：ニューヨーク時代前期(ほぼ一九四〇年代)、③後期シュッツ：ニューヨーク時代後期(ほぼ一九五〇年代)、である。

まず、①の前期シュッツにおいては、孤立的自我(einsam Ich)の意識過程から議論を立て、そしてそのさいとくに自己解釈(Selbstauslegung)的な意味論を核にしつつ、「社会的世界の意味構成」が論じられていた。[2]その後、アメリカに亡命したシュッツは、あらた

な音楽論の試み(Schutz[1996:243-275])などを行いながらも、社会学や人類学などに影響を与えた「多元的現実論」を展開し、四〇年代後半には大きな著作の計画(「自明性の世界」という全体タイトルの五部構成からなる著作。四八年から五一年にかけて実際に書かれたのは第一部の主要部分のみで、ここではそれを『関連性草稿』(Schutz[1970=1996])と表記する)に着手する(②中期シュッツ)。だが、その試みは、五一年には中断され、シュッツの思索はあらたな展開をみせるようになる。それが、③後期シュッツであり、そのさいのキータームは「間主観性」である。これまで筆者自身は、この③段階のシュッツの思索を「発生論的相互行為論」という言葉に仮託して検討し、シュッツが行おうとした仕事を再検討してきた経緯がある。[3]それゆえ、この論点の詳細なくり返しはさけ、後述との関係で必要とされる範囲内で最小限の言及にとどめておきたい。

この限定のもとで、五〇年代後期シュッツに焦点を当ててみよう。筆者の着目点は、シュッツの間主観性論をめぐる問題群、〈相互同調関係〉、類型化と関連性の体系、そしてシンボル論、である。もうすこし中味に立ち入ってみよう。五部構成からなる著作計画の第一部の主要部分を執筆しただけで断筆したシュッツは、今後の課題を見据えながら、その執筆部分でもすでにつぎのように書き記している。「本研究の[「社会的世界と社会科学」と題される未だ書かれざる―[ ]内は引用者の補記・以下同様―]第三部は、人と人との多様な関係、コミュニケーションの問題、自分だけでなく他の人びとによっても自明視されている世界のなかで他の人びとともに素朴に生きている人びとが経験している、さまざまな形態の社会的、文化的組織、これらを研究することに当てられるであろう。間主観性という概念が導入された時点では、諸々の関連性概念とそれらの相互依存性[に関する第一部でこれまで書かれた論考]は、すぐさま全面的な書き換えがなされなければならないだろう」(Schutz[1970:73-4=1996:116]、なお傍点は引用者による)。

もちろん、この「全面的な書き換え」は、この著作の草稿としてはなされなかった。「間主観性」に関する検討が不十分だと自覚していたからであろう。じじつ、すでに草稿が書かれている第一部第七章(成書では「生活史的状況」と題されている)を指すとみなしうる論題に関して、シュッツは事前に―先の引用の後続部分で―つぎのように述べている。「自我なるものの生活史的に規定された状況に関する問題を取り上げるさいには、のちになされるそうした[間主観性の]研究の成果を先取りしなければならないであろう。この生活史的に規定された問題は、間主観性に言及することなしには、たとえ部分的にであれ分析することはできないのである」(Schutz[1970:73=1996:116-7]、傍点は引用者による)。そして、その第七章は、「大地」といった後期フッサールの用語への言及、前述語的な根本的関連性への言及、メルロ=ポンティへの言及、そして「身体」や「リズム」の強調など興味深い議論が先取りされているが、詳述はここでは割愛せざるをえない。[4]

シュッツは、彼の間主観性論の展開のためにおおいに期待していたフッサールの『イデーン』の続巻(第二巻、第三巻)が五二年に刊行されるやいなや、ナタンソンとともに、繙読し英訳も作成するが、大いなる失望も味わうことになる。それ以降のシュッツの論文(五三年の「エドムント・フッサールの『イデーンⅡ』について」以降)において、フッサール批判がシュッツによって明言されるようになる

(Schutz[1966=1998])。「[フッサールの] 分析のなかでもっとも満足できない部分は、社会性と社会集団に関する分析である。人格の間の実際の、あるいは可能なコミュニケーションは、[彼の分析にあっては] はじめから自明視されており、そして社会性は、コミュニケーション的行為によって構成されるものと定義されている。……だが、コミュニケーションは、たとえばお互いが相手に波長を合わせる関係とか、相手に話しかけたり相手の話を聞いたりするように動機づけられる関係といったような、コミュニケーションがそれに基づけられている社会的な相互関係(social interrelationship)をすでにあらかじめ前提にしているのである」(Schutz[1966:38=1998:83])。これ以上ここでシュッツのフッサール批判の論点には立ち入らないでよいであろう。すでに筆者自身がこうした論点をしばしば指摘してきたことがあるうえに、本稿にとってシュッツのスタンスを描き出すには以上の引用で十分だと思われるからである。

このように後期シュッツは、フッサール批判を媒介にしつつ、より基底の社会的相互行為および社会関係に焦点を当てていった。しかも、音楽論（とりわけ「音楽の共同創造過程」(Schutz[1964]）などに見られるような「相互に波長を合わせる関係」(mutual tuning-in relationship)[筆者はそれを〈相互同調関係〉と短く表記してきた]という論点を核のひとつとして、間主観性の問題へのシュッツなりの ― 発生論的視座からの ― 解答が模索された。シュッツがオルテガの言葉を借りながら、「……諸行為の相互性は、第一の社会的事実であって、共通環境の構成にとって根本的」であると明言する視座は、ジンメル・ヴェーバー・シェーラーたちの試みとともに（さらに後期シュッツにとってはミードやメルロ＝ポンティらの視点も重要となるが）、社会の構成を ― さきに見たように ― 「社会的な相互行為」から解こうとし、そしてそこに間主観性の問題への解答も模索する方向性を明示している、と筆者は考えている。

この方向性は、社会学全般にとっても有益である。なぜなら、現代社会学は、社会に対するいわば現象論（ある出来事の記述）・構造論（その出来事の背景にある制度的構造への言及）・機能論（その出来事の社会的機能の研究）に終始し、ヴェーバーの時代の社会学にはみることのできた、出来事の発生と生成の過程を問う発生論を忘却する傾向にあるからである(西原[2001b]参照)。いいかえれば、社会の発生・生成を相互行為論的に問う間主観的視座を後期シュッツが求めたということ、そこに筆者は現代社会学に対する現象学的社会学のひとつの意義があると考えている。以下ではこの視角から、法的制度あるいは法と政治の生成と存立という問題への視座を、シュッツ理論の系譜も辿りながら考えてみたい。

二　制度をめぐる現象学的視座　―メルロ＝ポンティとシュッツ―

そこで本節では、法、とくに「法的制度の生成」の側面を検討してみたい。この問題を検討するのは、法自体が相互行為と認識における一種の物象化に俟つという論点を示しながら、しかしその物象化がなされる生成の現場を捉えるためである。というのも、法のこうした間主観的側面を捉えることなしには、法の法たるゆえんは捉えきれないからである。

そこでまず、シュッツの思考を受け継いだとされ、もはや現象学的社会学の（準）古典とされるバーガー＝ルックマンの図式を引き合い

に出してみよう。この図式とは、一方に「主観的現実としての社会」をおき、他方に「客観的現実としての社会」をおき、その両者の関係をも分析することによって、社会構成を論じるという試みである。そして、この試みには、行為者が関与する外在化・制度化・正当化・内在化などといった過程が組み込まれて、その社会学理論の全体像が論じられるのである(Berger=Luckmann[1966=1974])。こうした議論は、キデンズの構造化理論などに見られるような体系性をもった社会学理論の先駆ではあるが、だがそこには、何よりも主観的現実としての社会や客観的現実としての社会それ自体へのより透徹した・より基底の「発生・成立」を問う視点が欠けているように筆者には思われる(西原編[1991])。むしろその点では、後期シュッツの思索や、あるいはメルロ=ポンティのいわゆる「制度化」の議論の方がより基底の問題圏を捉えている。そこで、メルロ=ポンティの議論を参考として挟むことで、シュッツの理路を見やすくしておこう。

制度は必ずしも理念的な存在という点だけで語りうるものではない。[5] 社会における「法」も同様である。端的に表現するならば、法的制度は関係的なものであり、しかも発生論的にみても相互実践的な関係的存在であるといってよい。そうしたいわば関係実践(=相互行為)において規範も生まれるとすれば、如実には、制度は関係実践的=相互行為的で、かつ理念的な存在であるというべきであろう(西原[1999b])。メルロ=ポンティの制度論はこうした点をすでに示唆していたのではないだろうか。「父子関係の情のような、人体の中にすでに刻み込まれてしまっているようにみえる感情でさえも、本当は制度なのだ」(Merleau-Ponty[1945=1967:310])。〈意味〉としての〈制度〉。いうまでもなく、その〈意味〉は身体的な意味を単純に捨象したところには存在しない。身体と意味の絡み合った相互行為の現場、とりわけ発生論的な間身体的相互行為の現場にこそ、〈制度〉は存在している。駄目を押すつもりで、さらに以下でメルロ=ポンティの「制度化」(institutionの訳語として、メルロ=ポンティの場合これが定着していると思われるので、以下の節ではこの訳語を用いておく)について言及しておこう。

メルロ=ポンティは、一九五四-五五年度の講義で「個人の歴史および公共の歴史における『制度化』」という題で「制度化」について語る(Merleau-Ponty[1968=1979])。彼がこの概念を語るのは、「意識哲学のもろもろの難点に対する治療薬」を求めるためであり(Merleau-Ponty[1968=1979:43])、メトロの紹介(『言語と自然』の邦訳の訳注参照=Merleau-Ponty[1968=1979:196])によれば、「構成的意識の概念に代えて制度化的意識の概念を提出する」のは、「自己と他者と世界をともに考慮に入れることを可能にしてくれる」からである。さらにメルロ=ポンティが「制度化ということで考えている」のは、「ある後続への呼びかけ、ある未来への希求としてのひとつの意味を沈澱させるような出来事」のことであり(Merleau-Ponty[1968=1979:44])、ふたたびメトロの資料に従えば「時間こそもろもろの制度化のモデルであり、制度化の制度化」であり、「それは受動性と能動性の交点にある」とメルロ=ポンティはいう(Merleau-Ponty[1968=1979:197])。ここに制度化論における、〈自己-他者〉の関係性と、その関係性のなかでの呼びかけを中心とする時間性とに対するメルロ=ポンティの視線がある。

このようなメルロ=ポンティの制度化概念は、木田元がいうように「結局のところその含意を十分に展開されることなく萌芽のまま」(木

田[2000:121]）にとどまっているが、しかし、その「呼びかけ」の芽を育て開花させて実を結ばせるのは、後続者の仕事であろう。メルロ＝ポンティは上記の講義で、制度化の「四つのレベルの現象」を語る（Merleau-Ponty[1968=1979:44-46]）。かなり圧縮された内容であるので、メルロ＝ポンティからの引用を多くして言及してみたい。

その第一は、「制度化といったようなものは、動物のうちにさえ存する」ものとして捉えられ、「人間の諸機能のうちにも見られる」ものとともに、それらは刷り込み現象や思春期におけるエディプス的葛藤とも重なることが示唆される。第二は、愛の分析に基づきつつ、そこに過去と未来、主体と客体、肯定と否定とがみられるという、その愛のもつ同時性のなかでの、それぞれの一方が他方に対してなす「結晶作用」が挙げられる。第三は、たとえば「絵画史においてある様式がおこなう制度化」といった事態であり、絵画にみられるのは「絵画のあらゆる試みに或る共通の意味を与え、それらを一つの歴史たらしめるような一つの『問いかけ』なのである」と述べられる。以上の三つは、「個人の歴史ないし間主観的歴史にかかわりをもつもの」であるが、最後のひとつは「公共の歴史にかかわりをもつもの」である。

すなわちそれは、ふたたび木田の言葉を借用すれば「『知の発展』における制度化」（木田[2000:129]）であり、「知の運動」もまた「他のもろもろの制度化において認められる過去と未来とのあの内的循環を示している」とされる（Merleau-Ponty[1968=1979:46]）。だが、たとえば思考が他の歴史的地平に開かれるのは「おのれ自身のカテゴリーの自己批判によって」であり、そこでは「われわれ自身の生活の諸要素の脱中心化と再中心化とが同時におこなわれるのであり、われわれから過去への運動と、再活性化された過去からわれわれへの運動とが同時に起こる」のであって、しかもこうした動きは「閉じられた普遍史」でも「完全な体系」でもなく、「つねに局地的な状況に結びつけられ、ある事実性の係数を負わされた多様な複合的諸可能性」において生じるのである、とメルロ＝ポンティはいう（Merleau-Ponty[1968=1979:47]、傍点は引用者による）。

すでに人びとに指摘されてきていることだが、メルロ＝ポンティの制度化の概念には二重の意味があり、一方では制度の創設や構成の側面、つまり何ものかを作り上げるといった意味での用法があり、他方では政治的・国家的・法的な制度を指すために、あるいはもっと一般的に多少なりとも緊密なまとまりをもった文化の多様な領域を指すために使っているといわれる（木田[2000:122f.]）。いずれにせよわれわれは、広い意味で「緊密なまとまりをもった文化の多様な領域」の生成を検討するためにも、創設および創設されたものが物象化的に固定化される局地的な状況やその事実的な複合的諸可能性に着目する必要があろう。そのためにも、本稿の立場からいえば、局地的で発生論的な相互行為を、しかもメルロ＝ポンティが行ってきたように、たんに主観的・意識的な構成的主観だけに目を向けるのではなく、身体的間主観性（間身体性）へと視野を広げていくような視線と道具立てが求められるであろう。筆者が制度ないし制度化という概念に着目する理由も、ここにあったのである。

要するに、メルロ＝ポンティがなそうとしたことを筆者なりにまとめると、その試みは独我論的に了解されがちな現象学の立論に対して〈身体〉および〈他者〉を時間・歴史とともに議論に導き入れたこと、筆者の用語法でいえば自己－他者関係の発生論的相互行為論の場面を核に関係論的な視座を導入しようとしたこと、と言えるであろう。こ

うした先駆的な業績をふまえて、シュッツに立ち戻ろう。[6]

前述のように ― しかもすでに機会あるごとに筆者自身がしばしば強調してきたことだが ― 、シュッツは、相互行為の前提的地平としてより基底の社会関係に着目し、そしてそこでのより基底の類型化的分節や関連性の問題にも心砕いた。[7] そしてさらに、前述語的・前言語的な類型化的世界分節論、身体やリズムに関わる「根本的関連性」論などという視点とともに、相互行為における〈相互同調関係〉を強調していたシュッツの議論は、より基底の社会構成の機制をめぐる考察であった。[8] だが、相互行為とは一対一の自他関係とは限らない。シュッツが音楽の共同創造過程で示す例は、まさに作曲者、演奏者、そして観客（しかもオペラの例では役者と演奏者の関係分化もみられる）といった三極的な関係であった(Schutz[1964])。

そこでさらに、シュッツも着目していた社会学者たちの視点を一瞥すると、一連のシュッツの発生論的相互行為の議論の射程がより一層明確になるように思われるので、節を変えてごく手短にシュッツ理論のこの系譜にも言及したうえで、議論を先に進めていこう。

三　社会関係・シンボル・表象への相互行為論的視座
―シュッツ理論の系譜から―

シュッツ理論の系譜上、シュッツが着目した社会学者にジンメルとミードがいる。このラインで問われうるのは、端的にいえば、三者関係の問題やシンボルないしはシンボル的な客観化＝類型化的分節に俟つ物象化の問題である。

ジンメルには、社会構成という意味での社会化(Vergesellschaftung)の形式を問う発生論的思考がしばしば見られる。それは、ジンメルが主著『社会学』でいうように、結合と分離のみられる相互作用において「日々刻々にあらわれる発端」(Simmel[1908=1994:29])に着目しただけでなく、さらに三者関係の議論において示されるような、排除された第三者による他の二者の関係性の客観視という論点にも着目しているからである（西原[1999b]）。ちなみに、「社会はいかにして可能か」という問いに対して、ジンメルは「類型化」の重要性を強調していたことも付け加えておくべきだろう(Simmel[1908=1994:44])。

他方、中期から後期へのシュッツの推移のなかでその評価がネガティヴなものからポジティブなものに変化するミード理論においても（西原[2000]）、興味深い議論がみられる。ミードにおいては、主客分離を促す「手」のもつ意味や有意味シンボル生成における「声」の意義、さらには問題状況における「思考」の生成などの論点が提起され、さらに意味の生じる場であるつぎの「三重の関係」も強調された。意味は、「ある生体の身振りと、その身振りが最初の局面を示している社会的行動の帰結と、そしてその身振りに対する他の生体の反応」(Mead[1934:76=1973:84])から発生する。このように、三者関係も射程に入れた系譜のなかで、後期シュッツはとりわけ筆者が発生論的思考（西原[1999a]）と名づける立場を示唆しつつあったと思われる。あるいは ― 百歩譲って ― 、われわれ現象学的社会学の探究者は、後期シュッツのなかにみられるそうした論点を読みとり展開していくことに大きな意義がある、という立場に筆者は立つ。

そこでこうした系譜をふまえて、いかなる議論の視界が開けてくるのかに言及しておきたい。筆者自身は、制度論に関して発達心理学の知見を参照にしながら、いわば個体発生場面での三者関係を中心とす

る相互行為による制度の生成を論じたり、あるいは社会学学説史における過去の社会学者の制度へのまなざしの再検討をすでに試みているので（西原[1998b][1999a]）、ここでは後述の議論との関連で以下の議論を引き合いに出すだけにとどめておこう。すなわち、まず議論の出発点はより基底の社会関係、とりわけ社会的な相互行為にある。基底的な結合関係は、ある種の情動の場を形成しながら、共振・共鳴・共感しあう。そこでは、自我はいわば場のなかに拡散している。しかしそうした「長閑な」状態だけが基底的な社会関係に随伴するとはもちろん限らない。にもかかわらず、ある種の相克状態ですら、一種の関係というまとまりを有すことは間違いない。いずれにせよ、自己は他者との関係のなかでしか、自己たり得ない。つまり、あらかじめ自存的な主体はありえない。その意味で、自己とは関係的存在である。観察者視点から見れば、自己は他者Bとの関係のなかであたかも自己Bとして同一性のうちにあることもあれば、自己は他者Bとの関係のなかで差異化して自己Aを措定するということもある。さらに、他者Bでなく他者Cとの関係においては、他者Bに対するのとはまた別の自己′Aを措定することもあるだろうし、じじつそれも日常的な関係様態であろう。もちろんこの点では、同一他者に関しても、その他者Bが時間の変化を伴うなかで他者′Bになるという変化相においては、自己Aも自己′Aへと変転せざるを得ない。他者の顔が微笑みから怒りに転じるとき、第三項としての怒り顔は、自己を畏怖させる。関係の項としての自己。そしてここには、さまざまな三者関係のヴァリエーションがある。三者がいわば一体化する状態もあれば、二者が一者を排除するケースもあるし、あるいは親密な二者の自他関係に同時的に第三者が介入し、その親密圏を攪乱するケースもあろう。

だが、日常的な接触のある対面的な現前の他者との関係は、自己から見てその他者が外出するなどして不在と化すとき、記憶と予期が交錯する表象を生成する。不在の他者の再出現が三者関係の体験であると同時に、自己がその他者と事実的な対面関係に期待感ないし畏怖感をもつ限り、不在の他者の現前化する痕跡は重要な手がかりである。玄関の扉の開く物音は他者の帰還を暗示する。そのとき、その音は他者の現出の記号として機能する。あるいは他者が微笑みから怒りの表情に転じるとき、そこには怒り顔が一種の記号として他者の内面を指示するサインとなりうる。まさに、シュッツが記号論の議論で示そうとしたことは、こうした文脈で解釈替えしながら読み解いていくことができるように思われる。

そこで、あらためてシュッツのシンボル論に着目してみよう。シュッツのシンボル論は、五〇年代シュッツの間主観性問題に対する解答の試みの一環でもあるからだ。シュッツは、間接呈示(appresentation)というフッサール出自の用語を使いながら、自己に主観的に思い出させるものとしての「目印」(mark)、主として自然現象の変化の兆候としての「指標」(indication)という必ずしも間主観性を前提にしない間接呈示的指示関係を示したあと、「サイン」と「シンボル」という間主観性にかかわる重要な間接呈示的指示関係を論じていく。簡単にいえば、「サイン」とは他者の主観を指示する記号のことである。しかしシュッツは、とくに（五〇年代のこの論文においては）「シンボル」をより重視する。あたかもシンボルこそが間主観性の問題を、したがって「社会」の問題を解く糸口であるかのような口吻で論じる。そしてこの議論は、先取りされた『関連性草稿』第七章の記述に対応する面が多いことからみても、シュッツなりのこの時期の思索方向を

集約する議論となっているように思われる。

シュッツは「シンボル化」および「シンボル的間接呈示の発生」を「人間の条件」と関係づけながら、生存の「危険視」をも引き合いに出して、まずは身体の位置（上下、前後、左右など）に絡ませて発生論的に論じる（『関連性草稿』ではメルロ＝ポンティの「生きられた空間」という用語を引いていた）。ついでシュッツは、時間に言及し、天体や季節、あるいは身体的時間の周期といった外的時間のリズムや「時を経る」という内的時間の体験を指摘しながら、自然や社会のもつ力に言及する(Schutz[1962:335=1983:171-2]。人類学や宗教学などの知見を参照しながらこの点に言及するシュッツが問題にしたかったことは、行為者の直面する自然・他者・社会の「超越」という事態であった。つまり、時間的・空間的・社会的な「超越」に対処するための方策として、シュッツはサインとシンボルの発生を論じて見せるのである。そして、いまここで着目したいのは、他者（の世界）の超越とそれに対処するための「サイン」ではなく、自然と社会の超越とそれらに対処するための「シンボル」という問題圏であった。シュッツはシンボルを次のように定義風に述べる。すなわち、シンボルとは、「対関係のうちの間接呈示する側はわれわれの日常生活の現実内のひとつの対象、事実、ないし事象であるが、他方その対関係のもう一方である間接呈示される側は、われわれの日常生活の経験を超越している観念を指し示す、そうした間接呈示的指示関係である」（Schutz[1964:331=1985:167)。

超越の経験を身近な（日常生活の現実の）事象と関係づけて対処するためのシンボルという「記号」。そして、宗教、科学、さらには（われわれ関係を含む）社会関係もまた、シンボルの問題として語られる。が、ここでの要諦のひとつは、それらが日常の人びとによって「表象」的に捉えられる点にある。それは ― 社会の超越という場面でいえば ― 社会的世界の表象的(representative)な把握の議論であるといってよい。

こうした(日常)「表象」的な世界把握が、法や政治、そして法的制度の問題を考えるときにも不可欠な論点となろう。制度は、それを〈制度〉として類型化的に把握する表象的まなざし抜きには明示化しがたいからだ。事実的な社会的相互行為過程の産物として外化され物象化されると同時に、そこではある種の〈〜として〉把握という第三者的・反省的・客観化的な物象化的認識という光のもとで一定の行為規範が「法」として類型化されるとき、法的制度という「制象」（制度という表象を筆者はこう表現している。西原[1998b]参照）が成立する。しかもこの制象が、一定の感情を伴いつつ、さらに簡便なシンボルに置き換えられうることはシュッツの指摘するもうひとつの要諦であった。そこにおいては、いわば擬人化されて表象される国家の例[9]のような日常表象システム、いいかえれば国家のシンボル的な表象的把握へのシュッツの言及が着目できる。そして、そうした表象を主要な点で育て支えるのは何よりも「政治社会」の存在である。シュッツがフェーゲリンの著作から引用しているように、「政治社会が存立するようになるのは、それが自らを節合し、代表(representative)を生み出すときである」(Schutz[1962:355=1985:196])。現代社会においては、まさに代表がネットワークにおけるひとつのアクセスポイント（西原[2001b])として行為連鎖的に機能しつつ、国家が政治社会において表象的・シンボル的に把握される。

しかし、以上はまだ話の半分である。シュッツが描き出そうとした

「協調と反目」(Schutz[1964:199=1991:269])の日常世界は相互行為の社会的世界であった。そこは、「自己の意思を他者の行動に対して押しつける」力(Weber[1972:541=1960:5])の交錯する行為世界でもある。この力の問題を見なくては、法や政治の問題は不十分にしか語れないであろう。

四　法と政治をめぐる現象学的社会学の社会理論　―他者と力―

そこで最後に、前節からの展開として、シュッツ理論のもうひとつの系譜・ヴェーバーに焦点化しながら、さらに一層「他者」と「力」(Macht)の問題圏に言及してみたい。

シュッツが強く影響を受けたヴェーバーは、政治とは広義には「あらゆる種類の自主的指導活動(selbständlich leitende Tätigkeit)を包含する」と述べるが、日常の用語法に合致するものとしては、むしろ「政治とは、……要するに力の分け前にあずかり、力の配分関係に影響を及ぼそうとする努力である」という(Weber[1958:493f.=1980:8ff.])。そしていうまでもなく今日において、この問題は国家と密接な関係があるとされ、「国家とは、ある一定の領域内で……正当な物理的暴力の行使を（実効的に）要求する人間共同体である」（Weber[1958:494=1980:9])と定義される。国家は、「正当な（つまり正当なものと見なされている）暴力行使という手段に支えられた、人間の人間に対する支配関係である」(Weber[1958:495=1980:10])。しかも、どんな支配関係もその存続のためには、そこでの人びと（被治者）の行為が、おのれの力の正当性を主張する支配者の、その正当性を承認することに加えて、いざというときには物理的暴力を行使するに必要な物財、つまり人的行政スタッフと物的行政手段の二つが必要であると述べる(Weber[1958:497=1980:14])。この後者の論点との関係で、ヴェーバーは「法」にも言及する。ヴェーバーにとって、その違反が非難を招く可能性がある慣習などとは異なって、「『法』の概念にとっては、強制をおこなうスタッフの存在が決定的」であると述べ、法的制度とは「遵守の強制や違反の処罰に定位したスタッフの行為をもってする（身体的あるいは精神的な）強制の可能性によって外的に保証されている」秩序のことであるとする(Weber[1972:17f.=1953:57f.])。

こうしたヴェーバーの規定は、社会的行為の解明的理解と因果的説明を行う学としての理解社会学の視座からなされる、彼の社会的行為の四類型（目的合理的行為・価値合理的行為・情動的行為・伝統的行為）や支配の三類型（伝統的支配・カリスマ的支配・合法的支配）と密接に関係していることはいうまでもないであろうし、筆者自身もすでにこの点の検討を行っている（西原[1997]）ので、詳細に論じることは控える。だが少なくともここでは、ヴェーバーが国家といった「形象」(Gebild)それ自体も社会的行為に「還元」して議論すると明言し(Weber[1972:6f.=1953:23])、それを実行している点は確認しておきたい。そのうえで、筆者としては、ヴェーバーが実際におこなった、行為から論じ起こして国家まで論じる社会学の概念化のさいの論理構成の手前に位置する、ヴェーバーの「発生論」についてだけはここで強調しておかなければなるまい。それは、ヴェーバーにおいて、情動的→伝統的→価値合理的→目的合理的といった社会的行為の系列の発生論的議論がみられる点と、カリスマ的→伝統的→合法的な支配の系列の発生論的議論であった（西原[1997]）。それらは、主体の相

互行為論的構成を含めた発生論的な社会構成を問う理論系譜のさらなる展開のためにも重要な位置を占めるものであるからだ。

さて、ヴェーバー理解社会学を批判的に継承するシュッツは、ヴェーバーのように法や政治に言及することは比較的少なかったが、三〇年代と五〇年代に二度ほど本格的にこの方面の論考を著している。それは、尾高朝雄の著作への書評と、サンタヤーナに関する論文[10]である。まず、後者から見てみよう。シュッツは、サンタヤーナが三つのレベル、すなわち新生児に対する親の支配に見られるような最初の権力と支配が生起する「発生的秩序」、相争う指導者や党派の間に見られる軍事性に着目する「軍事的秩序」、さらに理性という「調和」の能力を用いる民主主義にみられる「合理的秩序」という三つのレベルにおいて、社会と統治の問題を展開した道筋を丁寧に追う。そして結論としては、サンタヤーナの「世界内における人間状況の実存的経験」や「哲学的人間学の諸問題を系統立ててまとめる彼の真に哲学的な力量」などに賛辞を呈しながらも、「人間的秩序を物理的秩序に基づけようともくろむ」彼の「形而上学的想定」には強い批判を行って稿を閉じる(Schutz[1964:224f.=1991:301f.])。それゆえ、この論文はサンタヤーナ批判の論文だと受け取られよう。

しかしながら、シュッツはなぜこの時期にこの論文を書いたのだろうか。それは、あくまでも推測の域を出ないが、シュッツ自身が『関連性草稿』断筆・フッサール批判の開始といった状況のなかで、より基底の社会関係の問題をより社会理論的問題として捉え直しつつ模索し始めたからではなかっただろうか。つまり、フッサールの分析のなかで「もっとも満足のいかない部分」である「社会と社会集団に関する分析」が発生論的に模索されたのではないか。この議論はやがて五〇年代半ばの二つの社会理論的著作、つまりシンボル論文（「シンボル・現実・社会」）と平等論文（「平等と社会的世界の意味構造」）に結実していく(Schutz[1964])。そして、そこではすでに見てきたようなシンボル論と類型化論が提起されていた。こうした流れのなかで、法や政治の問題群が問われたのである。

ところで、法と政治の現象学的社会学に関してシュッツの系譜で注目すべき業績が三〇年代にも見られていた。それは、日本の法学者・尾高朝雄とのシュッツの交流にかかわる。ともにヴェーバー・フッサール・ケルゼンから大いに学び、ともに三二年に最初の著書を刊行し、ともに謝辞を記しあう関係であった二人の関心の重なり合いは興味をひく論点である[11]。少しく尾高に目を転じてみよう。

尾高は、欧州留学（一九二八－三二）後の一九三六年に『国家構造論』を刊行する。明らかに三二年の自著を下敷きにしているこの書において、社会・法・政治の三側面において国家を把握しようとする尾高にとって[12]、議論のキータームのひとつは、「底礎」(Fundierung)ないしは「底礎の連関」(Fundierungszusammenhang)である。「底礎」とは、ほぼ同時期に書かれた論文においては、尾高によってつぎのように語られる。「現実的対象の実在は感性的知覚により直接所与によって端的に確証されたのであるが、範疇的直観による観念的対象の実在の確証は、それに対応する現実的対象の知覚の底礎を俟って初めて可能になる」（尾高[1957:287]、傍点は引用者による）。

こうした尾高の現象学理解をめぐって、シュッツは三二年の尾高の著作を書評するなかで批判も行うが(Schutz[1996:203-220])、紙幅上その点には触れないでおく。それ以上にここで着目しておきたいのは、尾高の法に対するアプローチの問題である。『国家構造論』にお

いて尾高は、「社会科学 ― より狭くは社会学 ― に云う国家の研究とは、国家を超個人的な客観精神として明らかにすることではなく、多数個人の事実上の行為をば、それ等の行為者が国家に就いて懐く主観的意味……に結びつけて理解し、かかる行為の経過や作用を記述闡明にすることに、他ならぬ」（尾高[1936:115]）というヴェーバー的視点を示しつつ、「法律の実在性を底礎するものは、その法律の規範的意味に応じて行動する多数人の事実行為である」（尾高[1936:336-7]、傍点は引用者）と明言する。もちろん尾高は、ここでいう「規範的意味」が間主観的なものであることも適切に指摘している（尾高[1957:302]）が、ここでのポイントは、尾高が「法」は「事実行為」によって「底礎」されるとしている点であろう。[13] われわれはこの尾高の現象学的思惟のなかに、ヴェーバー-シュッツによる相互行為への着目と同じ視線を読みとることができるように思われる。そして、本稿においては、この視座にこそ現象学に影響を受けた社会学における社会理論の構築へ向けたひとつの足がかりがあるとして大いに着目しておきたいと思う。

五　法と政治、そして暴力の問題　―結びにかえて―

以上のように、本稿は法や政治への現象学的社会学の接近のための視座として、シンボリックな制度表象（＝制象）の議論をも絡めながら、より基底の間身体的な相互行為論からなされる社会理論化の方向性を示してきた。換言すれば、それは間身体性からの問いとしての自己・他者・関係に準拠した現象学的社会理論の可能性の追求と、そのさいの現象学的社会学の想像力の核心としての相互行為論の展開方向を問うこと、であった。

結びにかえて、筆者自身の見解をさらに付言しておこう。昨今の「暴力なき権力論」が暴力の問題を隠蔽する可能性があること（西原[1997]参照）、別言すれば、権力がその背後にある大文字の暴力と関わることを軽視すること、この点は決して看過できない問題ではないのか。ヴェーバーは力の概念とは別に、「支配」という概念を駆使した。その支配論の要諦は、被支配者（服従者）からの同意の調達である。だが、そのために必要なのは、表象装置による巧みな操作であるとともに、それを担保する暴力であった。そして、暴力はいうまでもなく間身体的な相互行為論的文脈で作動する。しかもそうした暴力発動の決定には、現時点では国家（ないしは場合によっては「国連」）という最終審級が存在する。

かくしてここに、暴力の占有と、国家の法と政治（正統性表象・合意調達など）からなる「暴力装置＝表象装置」としての国家の問題が焦点になることは見やすいことであろう。身体的暴力論なき観念論的権力論は、棘を抜かれた平板な権力論に転じやすい。さらに、昨今、国民国家の動揺が語られ、グローバリゼーションという「ずらし」の話法（脱国家論はより大きな国家への包摂に横滑りすることを無視する論法）もみられる。他方、情報社会化の進展とともに、日常表象に乗るかたちで情報社会と民主制への期待も語られるなか、上述の暴力＝権力観は古い発想と揶揄されるかもしれない。しかしながら、それは「古い」がゆえに見失われがちな重要な論点の所在を指摘し直すことになるのではないだろうか。

筆者がとくに本稿で提起したかったのは、こうした議論のさいに問われなければならない論点が、暴力を含む間身体的な相互行為の現場、

その現場での日常表象の成り立ち、そしてそうした現場から制度化される国家的な暴力装置＝表象装置の存立、これらを繋ぐ発生論的な視線上にあるということだ。あるいは、話の筋を見やすくするために次のように表現してもよい。すなわち、いま問われているのは、「自立」した諸主観が織りなす日常的な生活世界の社会学的探究のみならず、そうした諸主観自体の「間主観的」生成をめぐる発生論的な理路の探究である、と。それゆえ、いわば両睨みの中間領域的な日常という審級にこそ今日の現象学的社会学の探究の場があるし、そこから現象学的社会学の社会理論の展開への方向性も開示されるであろう。法と政治を語りだそうとするとき、現象学的社会学の道具立てが活きる場がここにあるように思われる。

シュッツは、専門家と市井の人びととの中間に、見識ある市民(well-informed citizen)という人間類型を置いた(Schutz[1964:120-134=1991:171-189])。しかし、この「見識」は、情報社会化と国際社会化の狭間で語られる素朴な「理想」とは位相を異にするところの、上述の(暴力論を含む発生論の)位相での、「相互行為と表象の社会学」といった間身体的な連関の議論において考察されるべきものであろう。五〇年代のシュッツはその方向性を示してきたように思われる。その論点を引き継ぐ今日の現象学的社会学は、ネット・コミュニケーションと身体的コミュニケーションという両端の問題圏、あるいは「グローバリゼーション」といまここの「局地的」な間身体性という両端の問題圏の所在をも指摘する。そうした位層への両睨みを可能にする〈日常〉という〈中間領域〉からの想像力が、いま問われているのではないだろうか。法と政治の現象学的社会学とは、日常生活者の想像力についての想像力が問われる場である。以上を再確認したところで、ひとまず稿を閉じておく。

【注】

(1)この点に関して、筆者自身は最近、現象学的社会学の社会理論の方向性を論じた(西原[2001b])。参照いただけると幸いである。

(2)この方向は初期の音楽論(西原[1995]、参照)を含むシュッツの初期草稿(Schütz[1981])にも見られるものである。

(3)西原[1994]以降の著作・論文においてなされている。文献リストを参照されたい。

(4)本節のこの論題に関するもう少し立ち入った論及は、西原[2001a]で行っているので参照いただければ幸いである。くわえて、Vaitkus[1991]も参照に値する。

(5)社会学において、盛山[1995]は「理念的存在」として制度を捉えている。

(6)なお、シュッツとメルロ＝ポンティの微妙な関係については、西原[2001a]を参照。

(7)類型化論を本文中で詳述する紙幅はないので、西原[1998a]の第Ⅵ章を参照願いたい。シュッツは類型化を認識行為の基本においていたが、本稿ではさらに、シュッツが「社会的に是認された類型化と関連性の体系は、集団の個々の成員たちの私的な類型化と関連性の体系が生じる共通の場である」(Schutz[1964:238=1991:320])と述べている点を示しておく。なお、シュッツ類型化論の射程に関しては、Barber[1988]が興味深

い。

(8)この論点に関しては、本誌『現象学年報』第10号所収の拙論（西原[1995]→[1998a]）で論じたので詳細には立ち入らない。ただし、つぎの点だけは付け加えておきたい。すなわち、言語的コミュニケーションは主としてこの関係の上でなされるという点である。問いと答えからなる相互行為は、前者の行為者の目的動機が、後者の行為者の理由動機となって動機連鎖する。しかも、相互行為論的にいえば、ある行為が「問い」であるのは、対応行為の「答え」を待ってからだ。エスノメソドロジーは、「相互行為による秩序の達成」としてこの点をより明確に表現してきた。つまり「意味」は、自他関係という「局地的な状況」における行為接続（＝文脈）のなかで生成・付与・確定される。こうした論点はもちろん注目に値するが、本稿の焦点はとりあえずはここにない。

(9)シュッツは、たとえばジョン・ブル（イギリスのこと）やマリアンネ（フランスのこと）やアンクル・サム（アメリカのこと）の政治風刺漫画などを例示している（Schutz [1964:353=1991:193]）。

(10)シュッツが問題にしたサンタヤーナの論考は、Dominations and Powersである。

(11)Schütz[1932]とOtaka[1932]であり、ともに序においてシュッツは尾高への謝辞を記し、尾高もカウフマンらへの謝辞とともにシュッツへの謝辞を記している。

(12)「国家は法によって組織された社会であり、且つ、法を越えての政治活動をも営む団体であるから、国家の全貌は、社会・法・政治、の三側面から総合的に把握されることを要する」（尾高[1936:5]、傍点は原著者。なお旧字体は現代風に改めた＝以下同様）。

(13)この関連で、尾高は法解釈学とともに法社会学を重視した。尾高[1950]参照。なお尾高の業績については矢崎[1980]等を参照されたい。

【文献】（なお、本稿での引用文は訳書と異なっている場合があることを付記しておく）

Barber, M. C. [1988]*Social Typifications and the Elusive Other*, Bucknell Univ. Press.

Berger, P. L., Luckmann, Th.[1966]*The Socil Construction of Reality*, Anchor[1967]＝[1974]山口訳『日常世界の構成』新曜社

木田元[2000]『現象学の思想』筑摩書房

Mead, G. H.[1934]*Mind, Self, and Society*, Univ. of Chicago Press.＝[1974]稲葉・滝沢・中野訳『精神・自我・社会』青木書店

Merleau-Ponty, M[1945]*Phénoménologie de la perception*, Gallimard.＝[1974]竹内・木田・宮本訳『知覚の現象学2』みすず書房

――[1968]*Résumés de cours: College de France 1952-1960.*＝[1979]滝浦・木田訳『言語と自然』みすず書房

西原和久[1994]『社会学的思考を読む』人間の科学社

――[1995]「シュッツと「音楽の現象学的社会学」の意味」『現象学年報』10

――[1997]「行為・権力・支配」現象学・解釈学研究会編『理性と暴力』世界書院

―― [1998a]『意味の社会学－現象学的社会学の冒険』弘文堂

―― [1998b]「制度の生成」西原ほか編『現象学的社会学は何を問うのか』勁草書房

―― [1999a]「シュッツの発生論的思考について」『現代社会理論研究』9

―― [1999b]「制度論序説」『情況別冊 現代社会学の最前線[2]現代社会学のトポス』情況出版

―― [2000]「ﾒｰﾄﾞ理論からの示唆－社会行動主義と発生論」『現代社会理論研究』10

―― [2001a]「ニューヨークのシュッツと現象学」船津編『アメリカ社会学の潮流』恒星社厚生閣

―― [2001b]「自己から社会へ－現象学的社会学の社会理論」『現代社会学研究』14

西原和久編[1991]『現象学的社会学の展開－A・シュッツ継承へ向けて』青土社

Otaka, T.[1932] *Grundlegung der Lehre vom Sozialen Verband*, Springer.

尾高朝雄[1936]『国家構造論』岩波書店

―― [1950]「法社会学の対象について」『社会学評論』3

―― [1957]「現象学と法律学」『法律の社会的構造』勁草書房所収（初出は一九三三年）

Schütz, A.[1932] *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Springer.＝[1982]佐藤訳『社会的世界の意味構成』木鐸社

Schutz, A.[1962] *Collected Papers, I: The Problems of Social Reality*. Nijhoff.＝[1985]渡部・那須・西原訳『シュッツ著作集第2巻 社会的現実の問題「II」』マルジュ社

―― [1964] *Collected Papers,II: Studies in Social Theory*. Nijhoff.＝[1991]渡部・那須・西原訳『シュッツ著作集第3巻 社会理論の研究』マルジュ社

―― [1966] *Collected Papers,III:Studies in Phenomenological Philosophy*. Nijhoff.＝[1998]渡部・那須・西原訳『シュッツ著作集第4巻 現象学的哲学の研究』マルジュ社

―― [1970] *Reflections on the Problem of Relevance*, ed. by Zaner, R. M., Yale Univ. Press.＝[1996]那須・浜・今井・入江訳『生活世界の構成』マルジュ社

Schütz, A.[1981] *Theorie der Lebensformen*, Srubar, I.(ed.), Suhrkamp Verlag.

Schutz, A.[1996] *Collected Papers, IV*, ed. by Wagner, H.,et al., Kluwer Academic Publishers.

盛山和夫[1995]『制度論の構図』創文社

Simmel, G.[1908] *Soziologie*, Dunker & Humbolt.＝[1994]居安正訳『社会学（上）』白水社

Vaitkus,S. [1991] *How Is Society Possible?*, Kluwer Academic Publishers.＝[1996]西原・工藤・菅原・矢田部訳『「間主観性」の社会学』新泉社

Weber, M. [1958] *Gesammelte Politische Schriften*, J.C.B. Mohr.＝[1980]脇訳『職業としての政治』岩波書店

―― [1972] *Wirtschaft und Gesellschaft*, J.C.B. Mohr.＝[1953]阿閉・内藤訳『社会学の基礎概念』角川書店′＝[1960]世良訳『支配の社会学(I)』創文社

矢崎光圀［1980］「尾高朝雄の法哲学」『日本の法哲学Ⅱ』有斐閣

（西原和久・にしはら　かずひさ・名古屋大学）

ベンヤミンの思考の核にあるもの
――「哲学」的著作からの一視点

高橋順一

ベンヤミン（Walter Benjamin 1892-1940）の生涯を貫く思考の特質を考えようとするとき、彼が20歳代に残している「哲学的」なテクスト群 ― ズーアカンプ社から刊行されている『ベンヤミン著作集』の第二巻第一分冊のなかに「形而上学的・歴史哲学的研究」というタイトルで収録されている一群のテクスト ― が重要な手がかりになる。なかでも注目すべきなのが「来るべき哲学のプログラム」（"Über das Programm der kommenden Philosophie"）と名づけられた一九一七年から一八年にかけての草稿である。第一次世界大戦の災禍を逃れてスイスのベルンに赴いていた時期に書かれたこの草稿には、後に『ドイツ悲劇の根源』（"Ursprung des deutschen Trauerspiels"）の「認識批判的序章」や『パサージュ論』（"das Passagenwerk"）のなかの「認識論に関して　進歩の理論」、そして絶筆となった「歴史の概念について（歴史哲学テーゼ）」（" Über den Begriff der Geschichte"）などで展開されることになるベンヤミンの、認識理論と歴史哲学に独特なかたちで結びついてゆく広義の意味での形而上学的な思考の原型が現れている。さらにこの草稿において、ベンヤミンの形而上学的思考と現象学のあいだにある種の親近性が存在することをみてとれるのも興味深い点である。

さて内容を見てゆこう。ベンヤミンはまず来るべき哲学の中心課題がカントの体系と関連づけられうるという。それはカントの体系が「認識の正当化」に関わるからである。「（カントとプラトンという）両哲学者が共通して抱いていた確信は、われわれが最も純粋に正当化できる認識こそが、同時に最も深い認識になるだろうというものであった」（『来るべき哲学のプログラム』道旗泰三訳　晶文社　九四頁）。だがカントの体系には「ゆゆしき障害」が存在する。ベンヤミンによればそれは、カントの認識論において対象となっている現実が最も低次な現実でしかないということに由来する。そしてこのことは、カントの認識論のなかにある経験的なものに対応する側面が「経験を単純で自明な裸のままのものとみる考え方」（同九六頁）に規定されていることと結びついている。つまりカントもまた「単純な経験こそが、唯一与えられた経験」であるというドクマに束縛されているということである。

このようなカントの経験概念の貧しさを導いているのは、カントと同時代の啓蒙主義における、真に形而上学的なものの意味を関わる宗

教や歴史の領域への盲目性である。したがって来るべき哲学にとって重要なのは、カントの思考内容を吟味しながら「カントの思考の範型にもとづいて、より高次の経験概念の認識論的基礎づけ」（同九八頁）を行うことである。それは、カントの認識論に巣くっている「不毛な形而上学の原初的要素」（同九九頁）を根絶することを通して、真の意味で形而上学に対応する「未来の形而上学のためのプロレゴメナ」を獲得することに他ならない。

こうしたカント哲学にたいする診断を行うに際してベンヤミンは、カントの認識論を「理論（テオリー）」の部分と「教理（レーレ）」の部分に弁別した上で、カントの認識論のはらんでいる問題性が「教理」の部分における徹底性と一貫性の不足に根ざしているとする。形而上学的思考におけるこのふたつの部分の弁別はベンヤミンに固有な視点であるといってよいだろう。前者はいうまでもなく形而上学的思考における理論的部分を示しているが、それは主として思考の持つ反省的な性格、より具体的にいえば分析操作的な認識の持っている性格に対応している。それにたいして後者の「教理」的部分は思考のドクマ的な性格、すなわち認識や経験のうちにあって直接形而上学的超越性につながってゆく性格と対応する。もちろん両者は無関係なわけではなく相互に浸透しあいながら全体として一個の思考を形成するのであるが、後の『ドイツ悲劇の根源』の序論などを見ても明らかなように、ベンヤミンはこの「教理」という概念に形而上学的思考の真の再生への鍵を見いだそうとしている。それは、「教理」を通じてのみ、主観と客観の二元的対比の構造に規定される思弁的な形而上学の思考 ― 経験概念を貧しくさせている元凶はこれであるとベンヤミンはいっている ― とそれを通じて作りだされる世界像によって逼塞させられてきた形而上学的思考の真の意味、あるいはそれに裏打ちされた真正な経験のあり方を救出することが可能となるという認識と結びついている。

したがってベンヤミンの思考のなかでは、認識概念を主観と客観の二元的な対応図式から解放することが重要な意味を持つ。「来るべき認識の課題とは、認識を獲得するために、客観と主観という概念に関して完全に中立の領域を見出すことであり、言い換えれば、認識の自律的で独自の領域、この認識という概念がもはやけっして〔客観と主観という〕二つの形而上学的要素の関係づけということを意味してはいないような領域を見出すことである」（同一〇四頁）。そしてこのような認識の構造から経験概念もまた捉え返されなければならないのである。

＊

こうした見方からベンヤミンの形而上学的思考の特質が浮かび上がってくる。それはベンヤミンの思考に現れている、原型的にはプラトンにまで遡るであろうある種のイデア論的な思考図式の問題に他ならない ― 20歳代のベンヤミンはカントと並んでプラトンも愛読していた ―。すなわちいっさいの表象構造やそれをささえている主観的なものの働き、あるいはそこから生じる主観と客観の分離に先んじるかたちである、存在そのものの次元に根ざしたイデア的なものの発現構造 ― アーサー・ラヴジョイが「充満の原理」と呼んだものに比定されうるような ― が、ベンヤミンの形而上学的思考の核心として看取されうるということである。そしてベンヤミンの目ざしていたのは、こうしたイデア論的な思考と認識や経験のあり様をもう一度結びつけることであったということが出来るだろう。「認識の新しい諸条件に

基礎づけられたこの新しい経験の概念は、それ自体が、形而上学のための論理学上の場となり、形而上学の論理学的可能性を開くものとなるはずである」（同一〇四頁）。

このように見てくるとき、認識と経験の連関をめぐって展開されるベンヤミンの思考の核心的な特質を次のように規定することが可能になると思われる。すなわち――些か大胆な言い方に聞こえるかもしれないが――ベンヤミンは、プラトン以来のイデア論的な思考図式と、スピノザやシェリングにみられるような「自然（存在）それ自身の根源的な産出性」の概念――ただしベンヤミンの場合、それは一方でユダヤ神秘主義の伝統を含む広義の神学的思考との深い親近性をはらんでいると考えることが出来る――とを形而上学的思考のうちにおいて結びつけようとしていたというようにである。こうしたベンヤミンの思考の特質は、ベンヤミンがマルクス主義にコミットした以降の時期においても、今度は唯物論的思考における自然の根源的先行性の認識というかたちで維持される。『歴史の概念について』のなかで、あきらかにマルクスの『ゴータ綱領批判』におけるラサールの労働観への批判を踏まえながらベンヤミンは次のようにいっている。「フーリエによれば、健全なる社会的労働を確立すればいずれは、四つの月が地球の夜を照らし、両極からは氷が消え去り、海水はもう塩辛くなくなり、猛獣が人間の用を足すことになっていた。こうしたイメージのどれからも窺える労働は、自然を搾取することからはるかに遠く、自然の胎内に可能性〔この「可能性」という言葉は「潜勢力」と考えることが出来る――高橋〕としてまどろんでいる創造の子らを自然がこの世へと産みおとす、その産婆訳を果たすものなのである」（『ベンヤミン・コレクション』1　久保哲司訳　ちくま学芸文庫六五六頁）。自然そのものに宿されている形而上学的超越性のポテンシャルを覚知すること、そして人間の経験をそうした覚知を導く導路として位置づけること、そのことにこそベンヤミンの思考は賭けられていたといってよいだろう。

＊

ただこうしたベンヤミンの形而上学的思考にはもうひとつの側面があることも見落としてはならない。それは『ドイツ悲劇の根源』の「認識批判的序章」に展開されている「根源」と「歴史」の弁証法的な構図から見えてくる側面である。それがベンヤミンの歴史哲学の核をなしていることはいうまでもない。

ここでベンヤミンはまず自らの方法を「トラクタートTraktat」というかたちで規定する。それはすでに触れた哲学における「教理（レーレ）」に関わるものである。ただここでベンヤミンが「トラクタート」というとき、その意味のポイントがたんに形而上学的超越性に直接参入するというところにだけでなく、むしろそれがどう歴史のなかの個々の事象に関わってくるのかという点に置かれていることは注意しておく必要がある。すなわち「トラクタート」とは「迂回の方法」であり、しかもそれは「叙述Darstellung」に関わるものなのである。後者については、ベンヤミンが用いている「表現Ausdruck」という概念と関連する。この概念については、『パサージュ論』のなかにある次のような記述が参考になろう。「マルクスは経済と文化とのあいだに因果的連関を作り上げた。ここで問題なのは表現の連関なのだ。文化が経済から成立しているということではなく、経済がその文化の中で表現となっていることこそ叙述の課題である。言葉を換えていえば、経済過程を眼に見えるような原現象（Urphänomenon）として捉えるこ

と、パサージュにおけるいっさいの生活現象を（そのかぎりでは一九世紀の生活現象のすべてを）そこか生じている原現象として捉える試みである」（『パサージュ論』Ⅳ　今村仁司他訳　岩波書店　一一頁）。

ベンヤミンの「表現」は「原現象（根源）」が歴史の微細な個々の事象のうちには胚胎されるしかたを表す概念であり、かつそれがどのように事象そのものの次元において読み取られ解釈されうるかという認識論的課題 ― それが「叙述」の課題である ― とも結びついている概念である。そしてこのような「表現」における根源と事象（現象）の絡み合いの布置を辿る認識過程を表すのが「迂回」に他ならない。ベンヤミンはこうした「迂回」としての「トラクタート」の方法にもとづいて、歴史の根源として定位される形而上学的真理内容が始源的には「理念（イデー）」というかたちで規定されうることを、そしてそうした「理念」が「〈自ら現れ出るもの＝自ら叙述するもの（ein Sich-Darstellenndes）〉」という性格を有していることを明らかにしつつ、同時に歴史のあらわれの境位において生じる「理念」の事象への分割＝断片化の過程を詳細に辿ろうとするのである。それはある種の弁証法的な認識過程といってよいだろう。次のような記述はその意味でベンヤミンの思考のもっとも核心的な部分を示しているといえる。

「もろもろの現象は、しかし、仮象が混じりこんでいる粗雑で経験的な状態のまま丸ごと理念界に入ってゆくのではなく、その諸構成要素に分解されたかたちでのみ、救出されて、理念界に参入する。諸現象は、偽りの統一を放棄し、分割されて、真理の真正なる統一に参与するのだ。（中略）理念による現象の救出が遂行されると同時に、経験を手段とする理念の叙述が遂行される。というのも理念は、それ自身においてではなく、ただただ、事物的な諸構成要素を概念により分類しつつ関連づけることを通してのみ、現れ出る（自ら叙述する）のである。しかも理念が現れ出るのは、それらの事物的な構成要素の星座（Konfiguration）」として、である」（『ドイツ悲劇の根源』　浅井健二郎訳　ちくま学芸文庫　上巻三〇～三一頁）。

ここで「救出Rettung」という概念が使われていることにも注目する必要がある。こうした理念と事象の布置を辿る歴史認識の弁証法的過程はそのまま歴史における救済の可能性の認識とつながっている。そしてこうした認識が最終的には『パサージュ論』における「静止状態の弁証法」や「弁証法的形象」といった概念へと継承されてゆくのである。少し長くなるが『パサージュ論』のなかの認識論に関わる一節を再びここで引用しておきたい。「形象〔Bilder〕を現象学における「本質性」と区別する点は、形象がもっている歴史的な指標〔Index〕である。（ハイデガーは歴史を、抽象的に「歴史性Geschichtlichkeit」なるものによって現象学のために救い出そうと試みたものの、それは徒労に終わった。）ここでいう形象とは「精神科学」のさまざまなカテゴリー、つまりいわゆる慣習〔Habitus〕や様式とははっきり区別されなければならない。形象が歴史的な指標を帯びているということは、ただ単に形象がある特定の時代に固有なものであるということのみならず、形象というものはなによりもある特定の時代においてはじめて解読可能なものになるということを意味している。しかも、「解読可能」となるということは、形象の内部で進展する運動が、特定の危機的な〔kritisch〕時点に至ったということなのである。そのつどの現在は、その現在と同時的な〔synchronisch〕さまざまな形象によって規定されている。そのつどの今〔jetzt〕は、ある特定の認識が可能であるような今なのである。この今においてこそ、真理には爆発せ

んばかりに時間という爆薬が装填されている。（他でもなくこの爆発こそが、意図〔Intentio〕の死なのである。そしてこの死と同時に真に歴史的〔historisch〕な時間、真理の時間が誕生するのだ。）過去がその光を現在に投射するのでも、また現在が過去にその光を投げかけるのでもない。そうではなく形象のなかでこそ、かつてあったもの〔das Gewesene〕はこの今〔das Jetzt〕と閃光のごとく一瞬出あい、ひとつの状況〔Konstellation〕を作り上げるのである。言い換えれば、形象は静止状態の弁証法である。なぜならば、現在が過去にたいして持つ関係は、純粋に時間的・連続的なものであるが、かつてあったものがこの今にたいして持つ関係は弁証法的だからである。それは時間的な性質のものではなく、形象的な性質のものである。弁証法的な形象のみが真に歴史的な ― ということはアルカイックではない ― 形象なのである。

解読された形象、すなわち認識が可能となるこの今における形象は、すべての解読の根底にある、批判的・危機的〔kritisch〕で、危険な瞬間の刻印を最高度に帯びているのだ」（『パサージュ論』Ⅳ一八～九頁）。

理念が事象へと分割＝断片化される瞬間が静止する一個の「形象」として歴史的時間のうちに刻印されるとき、その形象は、「危機」という性格を帯びたそのつどの「今」の介入 ― それは歴史への「認識」の介入過程として現れる ― による目覚めを待つ一個の動的なポテンシャルを秘めた潜勢体として規定されることになる。そして「形象」のうちにおいて過去（かつてあったもの）と現在（今）が閃光のように交差する瞬間（目覚め）は、「形象」が作り上げる「状況（コンステラツィオーン）＝星座」状態を通して開示される「自ら－現れ出る＝自ら叙述する」ものとしての理念の真理内容と認識との弁証法的な交差の瞬間を意味している。それは、「認識」の過程がその頂点において自らの主観的・ノエマ的な性格を完全に滅却する逆説的な瞬間 ― 「理論」が「教理」に吸収され尽くす瞬間 ― でもある。それゆえにベンヤミンはその瞬間を「意図（＝志向）〔Intentio〕の死」と呼ぶのである。こうした事象（認識）と理念（真理）の逆説的な相関のうちに歴史の救済の可能性が示唆されているということが出来よう。

かつてエルンスト・ブロッホがベンヤミンの断章形式の著作『一方通行路』についての書評のなかで、ベンヤミンの思考スタイルを「レヴュー形式の哲学」と呼んだことがある。それは、事象の微細な襞のなかに分け入りながら ― 言い換えればものの個々な手触りを確かめながら ― 、同時にそれを形而上学的超越性の覚知へと反転させようとするベンヤミンの思考戦略を規定する言葉であった。このブロッホの言葉の先に見えてくる認識理論と歴史哲学の構図こそがベンヤミンの思考の核をなすものであると言うことが出来よう。

（高橋順一・たかはし　じゅんいち・早稲田大学）

時代の「根源」へ
――ニーチェの視圏より

須藤訓任

以下の文章は、日本現象学会パネルセッション「歴史と根源」（二〇〇〇年十一月十八日）において、会場で発表されたものに、必要最小限の加筆を施したものである。全二節からなるそのうち、第一節は『思想』（岩波書店）二〇〇〇年十二月号に「認識者の系譜学――「時代」という名の自己」という題で、また、第二節は『哲學論集』第四七号（大谷大学哲学会、二〇〇一年三月）に「同時代の「根源」へ――ニーチェ『ワーグナーの場合』を読む」という題で、それぞれ分量を数倍に拡大した形で、詳論しなおされている。したがって、関心を寄せていただける方には、両論文の参照を願うこととし、ここでは発表原稿の再録にとどめることをご寛恕いただきたい。

ニーチェは一八八七年から八八年にかけて『道徳の系譜』（八七年十一月。以下『系譜』）と『ワーグナーの場合』（八八年九月。以下『場合』）を相次いで出版する。しかし通常、この両者の出版が連続していることについてとくに注意が払われることはないように思われる。『系譜』であれば、その前著の『善悪の彼岸』との関連の方がむしろ問題とされるであろう。実際『系譜』初版タイトルページの裏ページには「最近出版された『善悪の彼岸』を解説し、補足するために」という但し書きが添えられていたのであった。また、『場合』であれば、まさにニーチェの狂気勃発直前にまとめられた『ニーチェ対ワーグナー』などと関係付けた議論がなされるのが常態というものであろう。そのことに基本的に異論があるわけではない。ただ、『系譜』と『場合』の連続性についても、もう少し注目されてよいのではないだろうか、というのが発表者のささやかな期待であり、また、いってみれば、野心である。

というのも、この二作には、後期ニーチェの歴史観あるいは時代観のエッセンスが凝縮されていると考えられるからである。この場合、歴史ないし時代とは、とくに過去と現在（同時代）を包含するものとみなされている。そして、そうした意味での「時代」のうち、なかんずく過去に目を向け、それを人間存在の規定根拠としての「伝統」として、いかにして察知し相対化するのか、という問題に携わっていたのが『系譜』だとすれば、『場合』は「同時代」としての「近代」の「本質」を感取し形象化しようという課題を追求していたと、発表者は考える。したがって、両者の出版の近接は決して単なる偶然として済ま

すことはできない。むろん、歴史的過去としての「伝統」と「近代」という「同時代」とは連続し地続きである。そうはいっても、両者を無差別的に論じるなら、重大な知的混乱を招きかねないだろう。とするなら、過去と現在の連続性と区別とは、どのようなかたちで理論化されるべきなのか。

いや、そもそも歴史に対する態度とはどのようなものであるべきなのだろうか。

「真実のところ、歴史がわれわれに属するのではなく、われわれが歴史に属しているのである」とガーダマーはいう。人間が主体として歴史を対象化し操作するのではなく、逆に、歴史の方が人間存在の何たるかを規定するのであって、人間は歴史の伝承過程に正しく入り込み、そのうちでみずからの歩調を整えなければならない、というのであろう。その限り、人間は「歴史内存在」であって、歴史は人間にとって「背後遡行不可能」といってよい。その意味での歴史は「伝統」と呼ばれる。

人は自分の属する歴史的伝統から反省の力によって脱出することはできない。伝統に対しては、対象化的態度は最初から失墜の烙印を押されている。それはすなわち、われわれのものの考え方・感じ方の基本が歴史的過去としての伝統によって決定され支配されているということにほかならない。思考や行動の主体としての人間の、その思考や行動の基本的傾向が伝統によって構成されている。人間に対して、歴史的伝統の方こそが「主体」であるといわねばならない。

人は過去を回想し未来を展望しつつ、現在に生きる。過去と未来の回顧・展望はさしあたり、現在を基点とし、現在からの、なんらかの形の現在の投影としてなされる。その理由は簡単である。歴史に関してであれ、その他の事象に関してであれ、ガーダマーが明らかにしたように、われわれは自分の「偏見＝先行判断」を出発点とすることによってしか、一定の事象の理解に乗り出すことはできないからである。そうである以上、一切の事象は、自分からの延長上において、すなわち、時間的観念に換言するなら、「現在」からの延長上において、理解されることになる。「自己」ないし「現在」が過去や未来の歴史に投影される。このことは、さまざまな誤解や軋轢のもとになることだとはいえ、それ自体としてはごく自然な現象でもある。

しかし、歴史に関しては事態はもう一つ錯綜している。というのも、投影されるべき内容や、さらには投影の心理的メカニズムそのものの由来が、なかんずく歴史的過去にあると考えられるからである。その歴史的過去が通常「伝統」の名で呼ばれるのであった。そして、人間主体の「主体」としての「伝統」という発想からするなら、それ自身を過去や未来に投影する「現在」をそれとして意識化されることなく構成し規制するものとして、さらに「伝統」という名の歴史的過去が君臨することになる。したがって、総体としての「伝統」に対しなんらかの総括的判断を下そうとしても、その判断の原動力自体が「伝統」に発するのであって、いかに「伝統」の裏をかこうともがこうと、その試みは釈迦の手中の孫悟空の域をでない。

そうでありながら、歴史は、「伝統」も含めて、人間の手によって織り成され、形成されてゆくものであることは縷言するまでもない。歴史に対して、人間は、その波間に身を委ね、その流れの赴くままに漂うという態度で済ますことはできない。その限り、人間は歴史の主体であるし、そうでなければならない。事実としても、歴史は、目に付きやすいか付きにくいかはさまざまだとしても、人間が引き起こす

ドラスティックな変動に彩られてきた。問題は、この大変動がともすれば、人間のコントロールの域を越えた無軌道な軌跡を描いてしまうというところにある。そうならないためには、歴史は、「伝統」は、なんらかの形で、対自化され、相対化されなくてはならない。さもなければ、人間は歴史舞台の登場人物であるとは言えても、それはなにかある不可視の力に翻弄される操り人形にすぎなくなり、歴史的伝統に対し、正当な批判的観点を打ち出すことは不可能となってしまうだろう。

一方で、少なくとも当事者の独力によっては「背後遡行不可能」と見定められながら、他方では、自らの態勢の足場固めないし立て直しのためには、その相対化が不可欠とされる歴史的「伝統」――この「伝統」にはいかなる戦略でもって切りこんでゆくべきなのか。これは、後期ニーチェが『系譜』において課題の一つとした問題である。

1．『道徳の系譜』

『系譜』のテーマは「いかなる条件のもとに人間は善悪というあの価値判断を案出したのか？そしてその価値判断はそれ自体どのような価値を有しているのか？」にある。提出されている二種類の問いのうち、前者が固有な意味での系譜学的問いであり、後者の方は道徳の価値に関する問である。ニーチェの最終的なターゲットはむしろ後者にある。その限り、

字義通りの意味での「系譜学」は道徳の価値批判のための予備学的な役割を課せられている。とはいえ、系譜学的探求がそのままで価値批判に直結するとは考えられないということに注意されなくてはならない。なぜなら、いかに道徳的価値判断の起源や由来、発生条件を解明したところで、その成果からは価値判断の価値そのものについてなんらの判断もいまだ帰結してこないからである。解明された由来がいかに誇らしいものであり、または逆にどれほど恥ずべきものであったとしても、そこから、価値判断それ自体に内在している価値、とくに今現在の価値についてなにか確定的なことが言えるわけではないからである。その意味で、「系譜学」と「価値批判」とは一枚岩のものとして混同されてはならない。むしろ、両者の峻別こそが、ある意味では問題の鍵をなすといっても過言ではない。そうであるのなら、そして、自分の最終的ターゲットが価値批判の方にあるのなら、どうしてニーチェはそのための手法として「系譜学」を採用したのであろうか。

『系譜』本論は、「イギリスの心理学者たち」に対する批判から開始される。それは、その心理学者たちがこれまでのところ、「道徳の発生史を企てた唯一の者たち」だと評されるからである。彼らは、ニーチェの先駆者なのである。だからこそニーチェは、彼らの思想や手法の問題点を暴き、それとの差別化によって、自らの立場を闡明しようとする。「イギリスの心理学者たち」は、善悪の価値判断の由来を人間精神の「恥部」に突き止めようとした。通常、道徳の起源は唯一神の啓示に求められたり（ユダヤ・キリスト教）、人間理性の本性のうちに特定されたりする（たとえば、カント）。したがって、道徳の存在は、人間の神聖性や合理性の証として、動物との本質的な差異を構成するものとみなされ、まさに人間の誇るべきものとして祭り上げられる。ところが、「イギリスの心理学者」は、その道徳も元を正せば、惰性・忘却・有用性といったところに、すなわち、人間が他の動物と共有する「あまりに人間的な」「恥部」の特性に、根ざしているにすぎないことを明らかにした。善の価値判断は、神性や神性に通ずる人

間本性にその「始源」があるのではなく、自分にとっての有益性によって決定されること、それも、他人から自分に対してなされる行為が自分にとって好都合なときに、その行為が「善」と形容されるのであり、ただその「起源」が忘却され、惰性的に「善」というその形容が繰り返された結果として、行為はそれ自体として「善」であるかのように錯覚されるだけのことなのだ。こうしたことを明らかにすることによって彼らは、人間の傲慢を、つまりは、（正当な理由のない）誇りを、挫こうとしたのである。

それはすなわち、起源の暴露によって、今現在の価値を相対化し、さらには貶めようとする試みにほかならない。こうして、「発生史」、つまり「系譜学」の手法が、価値の批判を招来する事例が提示されたことになる。しかし、このやり方は成功したのであろうか。ニーチェの答えは否である。なぜなら、忘却や惰性という人間精神の「恥部」と称されているものは、たとえそれが本当に「恥部」だとしても、「恥部」で何が悪いと居直る可能性が残されているからである。つまり、もしその「恥部」なるものから、道徳が由来しているとしても、それがいわば人間本性であって、人間にはそうである以外にはできないのだとしたら、その道徳的価値判断は依然として堅持されるしかないであろうし、そうであるならば、起源の暴露はすこしも価値批判に結びつかないことになる。それどころか、場合によっては、人間本性の肯定的確認という形で、価値判断の強化にさえなりかねないであろう。（『系譜』第一論文第二節で、「イギリスの心理学者」の「特異体質」を批判した刀を返す形で「距離のパトス」が強調されているところには、この居直りへの批判と防止の含意が認められるだろう。）そうだとするなら、「系譜学」はやはり「価値批判」には少なくともストレートには繋がらないのであって、むしろ、繋がると考えるところからいろいろ問題が出てくる、といわねばならないだろう。

しかし、「イギリスの心理学者たち」に対するニーチェの批判は以上に尽きない。彼らの道徳思想の最大の問題点をニーチェは、自分らが批判しているつもりの道徳を彼らが結局前提してしまっている点に求める。彼らは現行の道徳的価値判断の起源を暴くことによって、それを抜け出て、いわばその裏をかいたつもりになっていた。しかし、起源の暴露はそのままでは、価値の正当な形での相対化・批判とはならない。そのことのなによりの証拠は、彼らが現行の道徳以外の価値判断を提示できないところにある。ありていに言って、上に見たように、他人によって自分に対してなされる行為のうちで、自分にとって有益な行為が「善」と形容されるという発想には、道徳一般を利他主義と同一視する抜き去りがたい心性が認められざるをえない。この心性こそ問題の根幹をなす。なぜなら、現行の道徳（キリスト教道徳）とは、ニーチェによれば、基本的に利他主義だからである。そうであるからには、「イギリスの心理学者」は現在に支配的な道徳である利他主義が、そもそものはじめから「道徳」それ自体であったと前提していることになり、したがって、「道徳」には利他主義ではない道徳はありえず、その限り、利他主義的道徳にその「前史」は厳密には存在せず、道徳の「起源」や「由来」を問うとはいっても、それは、利他主義的道徳がそこから生まれたところではあるが、利他主義道徳そのものではなかったという未来的意味での「起源」や「由来」ではありえないことになってしまだろう。

このことの提起する問題の射程は大きい。なぜなら、それは結局、「歴

史の背後遡行不可能性」と呼ばれたものを指示しているからである。いかに自分のつもりとしては、道徳の背後に回り、その起源を暴露したつもりになっても、結局は道徳的発想の区切った限界内を堂々巡りしているだけ…。まさに、釈迦の掌中の孫悟空――「イギリスの心理学者」の事跡はそこに尽きるのだ。だがしかし、ニーチェ自身はどうなのだろう。ニーチェは、いったい彼らと同じ轍を踏んでいないという保証を手に入れることができるのだろうか。むしろ、同じ穴の狢にすぎないのではなかろうか。

同じ轍を踏んでいないということは、単に利他主義的ではない道徳を引き合いに出すだけでは足りない。引き合いに出された道徳もなんらかの形で、現行の道徳の「投影」にすぎない可能性が払拭されないからである。そうであるからには、いかに思弁を弄しても、それは無駄であって、キリスト教道徳からの脱出を、したがってそれの相対化への道を、指し示すことにはならない。はっきりした証拠が、いってみれば物証が必要となるのである。何の物証が必要なのか。キリスト教道徳が「背後遡行不可能」なわけではないことの物証が、である。具体的には、キリスト教道徳「以前」の道徳の存在を立証し、それゆえ、そこからのキリスト教道徳の「由来」を証す物証である。さもなければ、キリスト教道徳は「背後遡行不可能」とみなされて、「系譜学」的批判を原理的に受け付けなくなるだろう。どれほどその道徳に対して批判を繰り出そうと、それはすべて的外れであるしかなくなるだろう。

「背後遡行可能性」の物証を発見してはじめて、道徳の「系譜学」は、単に狭義の「系譜学」に留まらず、道徳批判の意義を有することができるようになる。なぜならそのとき、「道徳の系譜学」は現行の道徳以外の道徳が歴史上実在したことを立証することによって、現行の道徳を対自化し相対化する視点を打ち立てることに寄与できるからである。その意味で、「イギリスの心理学者」などは、道徳の「発生史」を実践していたつもりであっても、実際はその試みは正しい意味での「系譜学」にはなっていなかった、といわざるをえない。いずれにせよ、一方で「発生史」と「批判」の峻別の重要性をよく理解していたニーチェが、道徳批判を、「道徳の系譜学」と一体化した形で、あるいはより強い表現を用いるなら、まさに「道徳の系譜学」として、構想し敢行した理由は、以上のような事情に求められるであろう。問題はいちにかかって、現行の道徳の「背後遡行可能性」を証すあの物証の発見に収斂する。

ニーチェはそれを、「善」「悪」の語の語源に発見した。少なくとも、発見したと思った。

「道徳の発生史」に関する従来の試みを一通り批判し終えたあと、ニーチェはいう。「わたしに正しい道を指し示してくれたのは、さまざまな言語によって鋳出された、「善人」を表わす言葉が、語源学的な観点からするなら、いったいどういうことを意味しているのか、という問いであった。そうすると、そうした言葉はことごとく、同じ概念変遷に帰着するということがわかったのだ。」（『系譜』第一論文第四節）

語源探求などには、「道徳的偏見」があらかじめ入りこむ余地はないか、あっても、きわめて少ないはずだ、とニーチェは踏んでいたに違いない。語源は、科学的に客観的に、探求者自身の世界観や道徳観に左右されず、それとは別次元のものとして、探求されるべきだし、また、そうすることが可能なはずのものだ。（ただし、後期ニーチェ

の立場に厳密に即するなら、この「科学的」「学問的」探求にしても、それは、「道徳的偏見」をそのようなものとして批判的に同定しうるだけの視野の、つまりは「力」の、拡大が予め前提されないのならば、とうてい不可能であろう。）

語源探求を通して、ニーチェは、現在に支配的なキリスト教的「奴隷道徳」以前の道徳として、「主人道徳」（「貴族主義的道徳」）を割り出し、そこからさらに、その道徳の一亜種（僧侶が支配者である社会の「主人道徳」）から「道徳における奴隷一揆」を経て、ルサンチマンを心的原動力とする「奴隷道徳」の覇権が確立される様を描出する。少なくとも、『系譜』における議論の運びの体裁はそうなっている。そうしたことの一切は、語源探求をその取っ掛かりとし出発点としている。むろん、その語源探求は百数十年後のいま現在の学問水準からするなら、かつて将来を嘱望された優秀な古典文献学者であったニーチェだとはいえ、そして、彼自身としても当時の文献をいろいろ漁って議論の裏づけに努めていたとはいえ、大方の学者には認められず、場合によっては嘲弄を買うだけかもしれない。そうであったとしても、語源探求のもつ意味の重要さが少しも減じられることにはならない。議論の論理的・形式的完備こそが注目されるべきである。なぜなら、その論理形式に則ることによってはじめて、「伝統」の相対化と批判がその可能性を論拠付けられることになるのだからである。その限り、ニーチェが第一論文の最後に付した「註」において、次のように述べているのは、まったくの衷心からの発言だと解さねばならない。

「この論文によって与えられた機会を捉えて、ここで、ひとつの願いを公式にまた正式に表明しておきたい。この願いをわたしはこれまで、学者たちと折に触れて会話した際にしか述べてこなかった。すなわちそれは、どこかの大学の哲学部が一連の学術的懸賞論文を募集して、道徳史の研究の推進に貢献してほしい、というものである。――おそらくは、まさにそのような方向を強力に後押しするのに、本書が資するところもあるだろう。こうしたことが可能となるために、次ぎのような問いを提案したい。その問いは、文献学者や歴史家の注目だけでなく、本来の専門的職業哲学者の注目も大いに集めてしかるべきものである。

「言語学、なかんずく、語源探求は、道徳的概念の発展史に対し、どのような示唆を与えるか。」」

2．『ワーグナーの場合』

周知のように、ニーチェの著作の多くはアフォリズムの集成という形態になっている。その形態は、ニーチェの思考に視点の多数性を可能にした。それが、一切はなんらかの観点からの解釈であるという「遠近法主義」の思想に繋がっていることは明白であるが、しかし、他方、アフォリズム形式ではない著作をものする場合、著者としての自分の立場・観点はいかなるものかという問題に対する、ニーチェの意識を先鋭化したようにも思われる。本稿で俎上に載せる二著作はいずれも、アフォリズム形式ではない著作である。『系譜』において著者ニーチェは、「認識者」として、つまりは「学者」として自己規定している。「系譜学」がまがりなりにも「学」であるのだから、当然といえば当然なことだが、それだけのことではない。

『系譜』の最後の方で明かされるように、「認識者」の営みである「科学（学問）」それ自体が「道徳」、つまりキリスト教道徳に――宗教と科学を敵対的に考える通念とは正反対であるが――、その本質を負っ

ており、そして他方、近代科学が現代社会の帰趨をも決定するような重要性をいまでは担っている以上、その限り、「認識者」それ自身の、つまりは「科学」の「系譜学」もまた、「道徳の系譜学」の不可欠の部分をなす、と考えられることになるのである。だとするなら、これから問題とされる『ワーグナーの場合』におけるニーチェの自己規定とはどのようなものであろうか。それは、『系譜』ほど一目瞭然とはいかない。

『場合』の副題は――ドイツ語では――Ein Musikanten-Problemという。「ある音楽家の問題」と訳すと、少々疑問が生じてくる。そう訳すと、その「音楽家」とはむろん、ワーグナーを指すと考えるのが自然だろう。しかし、正題でDer Fall Wagnerといって、ワーグナーの名をはっきり出しておきながら、しかも、そのFallには「事件」「症例」の意味も――ひょっとすると、「転落」のニュアンスさえ――併せ持たせておきながら、副題で「ある音楽家の問題」と来るのは、ニーチェらしくもない野暮ではなかろうか。いやしくも、『場合』に関心を寄せ、手にとって見るほどの読者なら、ワーグナーが音楽家であることくらい、百も承知であろう。それなのに、副題でそのことに言及するのは、不必要な念押しであって、むしろ逆効果というものだろう。

実は、Musikantという単語にしてから、すでに問題なのである。というのも、ドイツ語には「音楽家」を表わす語として、他にMusikerもあるからである。後者（Musiker）は職業的専門的音楽家、作曲家やオーケストラの団員、音楽教師を指すのに対し、前者、Musikantは主に、パーティやパレードの際に雇われる演奏家、つまり「楽士」をいう。その意味で、Musikerを「音楽家」と訳すとしたら、前者は「楽士」「楽手」と訳されるべきだろう。Musikantの方は、どちらかというとアマチュア的な楽人なのである。

そうだとするなら、ワーグナーをMusikantと規定するのはなにかおかしい。いくら、ニーチェがワーグナーに対し強烈な批判精神に燃えていようと、ワーグナーが専門的な作曲家であるのは否定しようがないだろう。ニーチェにしてみれば、ワーグナーは、本来の音楽の精神からするなら、「音楽家」として本物とは言えず、その意味で「似非音楽家」であると考えられるせよ、である。実際、『場合』における、ニーチェによるワーグナーの取り扱いはそのようなものであって、すべては一旦は「音楽家」として認定したうえでの話となっている。「楽士」はワーグナーでないとすれば、では、それはいったい誰のことを指すのか。

結論をまず述べるなら、それはニーチェ自身のことをいうのだと思われる。したがって、副題のEin Musikanten-Problemとは、なんらかの「音楽家」が問題となるというよりは、「ワーグナーの場合（＝事件、症例）」とはすぐれて「楽士」（である、F．ニーチェ）にとっての問題であるということくらいを、意味することになる。『系譜』で「認識者」であったニーチェは、『場合』においては「楽士」として自己規定したのだ。この自己規定は、なにを目論み、いかなる意義を込められているのか。

ニーチェは、ビゼーの音楽を聴くと、自分は「より良い人間」「より良い楽士」「より良い聴衆」となる（『場合』第一節）と述べている。（Musikantの語は、『場合』本文において、この一箇所以外には登場しない。ただし、自分を「楽士」として規定するのは、この時期の書簡には何回かみられることである。）「楽士」とは、自分が雇われ参加しているダンスパーティや行進・パレードを盛り上げ、また自らその

雰囲気を楽しむ存在であろう。陽気で猥雑で、場合によってはぴりりとした辛口批評のわさびを効かすような存在である。こうした「楽士」の境位を、ニーチェは「わたしの美学の第一命題」だという「良きものは軽快であり、あらゆる神的なものは繊細な足で駆ける」（『場合』第一節）という文章や、「陽気な知恵la gaya scienza、軽快な足どり、機知・火・優美、大いなる論理、星の舞踏、不遜な精神、南方の光の戦慄、凪いだ海――完全性…」（同第十節）という文言で言い当てようとしている。これこそが、ワーグナーを通して剔抉される、「近代」という同時代の本質としての「デカダンス」と「批判的緊張」をなすもう一方の極（極端）、すなわち、『場合』全編の極となる、とみこまれたのである。というのも、この極との対比によって、「デカダンス」も病としてのその極端な・極限的な相貌をあらわにしてくるはずだからである。

ここに、ニーチェが「同時代」とどのような形で向き合い、その問題点を取り出そうとしていたかが示唆されている。その際、キータームとなるのは、「極（極端）」である。「同時代」の本質は、「極端化」「典型化」の作業によってはじめて、浮彫りにすることができるというのが、ニーチェの考えである。ある遺稿ではこう記されている。

「批判的緊張。そこに、極端なものが現われてき、優勢となる。」（VIII2,9[118]）

「われわれに味方して戦う魔力、われわれの敵の心そのものを虜にし盲目にするヴィーナスの眼差し、それが、極端なるものの魔術なのであり、あらゆる究極的なものが及ぼす誘惑なのだ。われわれ、非道徳主義者――われわれは究極的なる者である…」（ibid.,10[94]）

同時代の本質は、無際限な多種多様の現象のうちにまぎれ、分散している。その分散から、本質は掬い取られ摘出されなければならない。その摘出には、本質のいわば集約となっている現象を、すなわち、本質を極端化して現出させている事例を探し当てるに如くはないであろう。その事例を、ニーチェはワーグナーに突きとめた。なぜ、ワーグナーなのか。それは、ワーグナーが筋金入りのデカダン、「典型的デカダン」（『場合』第五節）だからにほかならない。デカダンたることに逡巡するような、中途半端なデカダンではない。同時代のヨーロッパに蔓延するデカダンスの典型として、自己確信的デカダンである。

注意しなければならないが、「典型的デカダン」としてのワーグナーに対するこの洞察は、自身もまたデカダンであるという自覚にあくまで裏打ちされている。ニーチェはまさに同時代人として、かつてワグネリアンでもあった同時代人として、ワーグナーと「近代」の本質を共有しする。この共有のゆえにこそ、すなわち、等しく（デカダンスという）同じ「病」に罹患し、また罹患を自覚するからこそ、多彩な現象にまぎれて見通し困難になっている「本質」をワーグナーが先鋭化したかたちで体現していることを、確認できるのである。

『場合』執筆とほぼ同時期の遺稿ではこう述べられている。

「あらゆる病弱な状態の価値とは、通常的ではあるが、通常的である限り見えてきにくいある種の状態を、拡大鏡となって見せてくれるというところにある。」（VIII3,14[65]）

「近代」に対してワーグナーが占める役割とは、ここにいう「拡大鏡」のそれにほかならない。それがまた、「極端なるものの魔術」という印象的な語句の含意でもあろう。実際、『この人を見よ』「賢明」第七節では「わたしは個人をただ強力な拡大鏡としてのみ用い、それによって、普遍的ではあるが、人目に触れにくい、簡単には捕まえにく

い窮境を可視的にするのだ」と述べられた後、ワーグナーがその一例として挙げられている。

『場合』は全篇これワーグナーに対する批判に貫かれている。いや、「批判」という言葉では生ぬるい。非難・皮肉・誹謗・中傷・痛罵・嘲弄等々の形容がいくらあっても足らない気がする。実に、ほのめかし・あてつけが多い。ニーチェは悪意をもって、ワーグナーを、いや当時既にワーグナーは死亡していたから、正確には、ワーグナー信奉者を、ひいては、ワーグナーに代表されるデカダンたちを、挑発しようとしている。ここでは「笑い」は同時に「嗤い」である。しかも、それがあくまで「楽士」の陽気な精神に支えられている。ニーチェはなぜ「笑い」と「嗤い」の、「悪意」ある挑発の、戦略でもって、『場合』を貫き通したのか。――「怒りによってではなく、笑いによってひとは殺すのだ。」(『ツァラトゥストラ』)この「笑い」は、乾き陽気なものであるとはいえ、毒をたっぷり含んでいる。ただし、「悪意」のその毒はニーチェ自身にも向けられているということを、忘れてはならない。繰り返すまでもない、彼もまたデカダンだからである。その限り、『場合』におけるニーチェの手法は、毒をもって毒を制する類似療法であり、肉を切らせて骨を断つ戦法である。それはまさしく、『場合』序言にあるように、「自己超克」である。ニーチェ個人の「自己超克」であり、「時代」の「自己超克」、「自己超克」への挑発である。

だからこそ、「哲学者は時代のやましい良心たらねばならない」(同上)ともニーチェはいうのだ。「楽士」はまた「哲学者」なのである。なぜなら、「楽士」が喜び、いわば本領とする音楽とは、『カルメン』に代表されるような「精神を自由にする音楽」(『場合』第一節)だからである(反対に、ワーグナーは「音楽を病気にした」同五節)。それゆえ、『カルメン』を聴くたび、自分は「より多く哲学者になり、より良い哲学者になる」とも、また「ひとは音楽家になればなるほど、いっそう哲学者となる」(同所)とも語られることになる。そして、しかるべき音楽によって自由にされるべき「精神」とは、『ツァラトゥストラ』によれば、「みずから生に切りこむ生」と定義される。これは実は、ほとんど「やましい良心」の定義に等しい。『系譜』第二論文(第十六節)にいう「能動態の(aktivisch)やましい良心」とは、攻撃性が内向されて、自らを積極的に「生体解剖」することに快感を覚える精神にほかならない。自虐であるには相違ないのだが、それによってはじめて人間には「未来Zukunftvolles」が与えられたのだ、とニーチェは述べる。

「やましい良心」とは、「人間が人間自身に苦悩すること」であり、その限り、「深い病」である。だが、悩むべき病の状態にあるからといって、人間はいつも悩むとは限らない。むしろ、苦痛・苦悩をまぎらわし、麻痺させて、病を表面上やりすごし、しかもそのことによって、かえって病を重篤化したりする。ニーチェが、ワーグナー芸術に看破したのは、まさに薬物中毒状態のこうした昂進作用にほかならない。したがって、デカダンスという中毒症に罹患した近代人は、その病に適確に悩むことができるのでなければならない。いや、苦悩の能力が麻痺し喪失されているところでは逆に、能動的に自らを悩ませ痛ませるのでなければならない。なぜなら、「近代人」こそは「何千年にもわたる、良心の生体解剖の、自己虐待の相続者」(『系譜』第二論文第二四節)のはずなのだから。「良心の生体解剖」によって、デカダンスという病は病として、おびき出され正体が暴露されなければならない。「悪意」ある挑発の戦略はそこに由来する。しかし、問題は、

その正体暴露が病の深化・昂進になってはならないというところにある。「時代のやましい良心」たる「哲学者」が同時に、猥雑なほどに陽気で、軽快で、いたずら精神にみちた「楽士」でなければならないのは、そのゆえである。「最も深い精神はまた最も浅薄な精神でなければならないというが、わたしの哲学を表わす定式といってよいものです」とある書簡（F・アヴェナリウス宛、一八八八年十二月十日）では『場合』と関連付けて述べられている。挑発はしたがって、あくまで「笑い」による挑発でなければならないのである。そのとき病の暴露は、同時に治療法となる展望が開かれるであろう。

以上、主として『系譜』と『場合』に依拠しつつ、ニーチェの歴史観・時代観を、解釈の手を加えつつ追跡してきた。『系譜』においては、一見したところ「背後遡行不可能」であるかに思われる、キリスト教道徳という名の（ヨーロッパにとっての）歴史的「伝統」を対自化し相対化することによって、しかるべき批判の視座を確保することが、中心的課題となり、それに対し、『場合』は、「近代」という同時代の本質の剔抉がどのような形で可能なのかという問題に取り組んでいた。前者の課題の困難は、その課題に挑む者自身の「精神」が、当の課題たる「伝統」によって条件付けられ構成されているという点に存し、後者の問題は、同時代の本質が同時代そのもののうちに拡散し分散しているがゆえに、その形象を明確なものとして浮き上がらせることがきわめて難しいという点で、容易に解決を許さない。

むろん、「伝統」としての歴史的過去と「同時代」という名の現在とは地続きである。したがって、両者の認識が抱える困難も決して二者択一的に分断されるものではないだろう。両者は、その認識を試みる者に対し、いわばあまりにも「近い」がゆえに、認識困難となるのであって、その点では互いに共通している。「近さ」とは、自分がそれであるところのものの別名である。『系譜』では「認識者」がキリスト教道徳の相続者であることが、『場合』では「楽士」はまた「デカダン」であることが、強調されていた。ただ、その「近さ」に、「伝統」と「同時代」とでは、おのずと様相に相違が認められるのであって、それが、両者がそれぞれ認識の試みを阻む事情の相違ともなってくるのである。その相違の根幹をなすのは、いうまでもなく、「時間的距離」の有無である。

「時間的距離」は、いってみれば、篩の役割を果たし、歴史的過去を「伝統」へと濾過する。そのことによって、歴史的過去は定型の連続的「伝統」として形象化の焦点を結ぶことが可能となる。とはいえ、その「伝統」は認識主体の内部に食い込み、その主体性（の一部）ともなっているがゆえに、「背後遡行不可能」とみなされるのである。それに対し、「時間的距離」が基本的に欠如している「同時代」に関しては、形象化の可能性それ自体が散逸しぼやけてしまっている。像が焦点を結ぶには、距離が必然となるが、当事者である同時代人にはその不可欠条件が満たされないからである。だからこそ、同時代に対しては、散乱した本質を集約し、焦点が結ばれるようにしてやるべき「拡大鏡」の存在が必然となる。ニーチェはワーグナーに「拡大鏡」として最適の事象を見出したと考え、活用したのであった。

最後に今回のセッションの論題により接近するために、ニーチェの歴史観・時代観を、「根源」の理念に照らし合わせて、考察してみたい。「根源」はドイツ語ではUrsprungである。Ursprungは「根源」「起源」「源」であり、より語源に即するなら、「原－跳躍」であり、さらに

は「原－亀裂」(Sprung.springenには「ひび割れ」「ひび割れる」の意味がある)である。したがって、それは「ひびわれた根源」であり、また、事象が跳ね出てくる亀裂・裂け目である。時代のひび割れである。(それゆえ、時代の亀裂・隙間でもある。時代のUrsprungはそれはまた、ベンヤミンの言う意味での「根源」にも通ずるはずのものである――「根源において意味されているのは、湧出したものの生成ではなく、むしろ、生成消滅から湧出してくるもののことである。根源は生成の流れにおいて渦として存し、発生するものを素材として自分の律動のうちに引きさらってゆく。」『ドイツ哀悼劇の根源』「認識批判的序論」)したがって「根源」は、時代を一様で充実した存在として構想し理解することを、さらには、そのようなものとして時代を生きることを、拒む。時代の連続性に楔を打ち込み、穿つこと――「根源」の亀裂こそ、時代批判の展望を開くのだ。そして、おそらくは、その亀裂こそ、時代の推進と変革の原動力となるエネルギーの噴火口となるのであり、その意味で、文字通り、時代の「根源」と称してしかるべきものであろう。

時代の亀裂、それは、「伝統」としての時代を担い、また「伝統」に担われ、「同時代」の只中に位置して「同時代」を生きる、時代の批判者それ自身の身に走る亀裂でもあるだろう。その亀裂から時代批判が現実化されてゆくなら、時代批判には必然的に身を切る痛みが伴うだろう。それはニーチェの場合、いまや「神の死んだ」キリスト教道徳の末裔であることの、また、「近代」の病んだ典型としてのデカダンであることの、痛みであり、なにより、そのことの自覚に伴う痛みであった。逆にいうなら、どんなに些細で目立たないものであれ、わが身に走る亀裂に目をふさがないこと、そして、目をふさぐことによって亀裂そのものを糊塗してしまうことのないようにすること、これが時代批判の原点――「根源」――となるのだ。「哲学者は時代のやましい良心たらねばならない」というニーチェの評言は、そうした事情を単刀直入に表現している。

(須藤訓任・すとう　のりひで・大谷大学)

還元と二つの主観性

荒畑靖宏

フッサールとハイデガーの間の現象学理解の齟齬がはじめて――当人同士に明確に――浮き彫りになったのは、歴史的には、一九二七年の夏から暮れにかけて両者の共同作業としておこなわれた「ブリタニカ草稿」[1]執筆に際してである。そこで問題として浮上した数々の問題群の中では、超越論的主観性と呼ばれるものの「存在」をめぐる問題[2]と超越論的主観性(自我)と経験的主観性(自我)の同一性に関するパラドックスが最も重要かつ困難であると思われる。前者の問題は、これまで様々に論じられてきたとおり、両現象学者の根本的差異を際立たせるのに最も適した対立点である。しかしだからこそ、この議論は両者に共通の基盤の上でなされているとは言い切れず、どちらか一方の哲学的モチーフに荷担することなくしては断じることのできない問題であるとも言えよう。だが他方で後者の問題は、それが決してローカルな対立点ではなく、むしろ現象学の中心的概念をめぐる根本的差異に根を持つものであるということが無視されてきたように思われる。私は当論文において、この後者の問題をめぐる両者の対立の根源を現象学的還元と設定し、そしてそこから両者の相違を可能なかぎり現象学の内部で際立たせてみたいと思う。

I

後者の問題は、「この絶対的エゴの存在の仕方はどのようなものなのか。――この自我はいかなる意味でそのつどの事実的自我と同じであり、またいかなる意味で同じでないのか」(Hu.IX,S.602)という、ハイデガーの疑問に端的に表れている。フッサールにとって経験的主観性ないし自我とは、何よりも「この私」をオリジナルモデルとするような主観性ないし自我、そして同じく世界の内に私と同じく存在しているという意味で、この原モデルのいわば(移入的)コピーである「他者」たちが同じく持っているであろうような、そうした諸自我のことである。しかし他方、フッサールが超越論的主観性とか超越論的自我と呼んでいるもの、これは元来「主観性」とか「自我」と呼ぶのも不当であるようなもの、世界の「構成」がそこで遂行される、その意味で元来「ひとつ」であるとか複数であるとかいう議論が成立しないレベルで語られているはずのものである。換言すれば、世界の存在妥当を排去することによってはじめて確立されるとする絶対的出発点としての超越論

的主観性ないし自我、これと、世界の存在妥当性を前提する精神（ないし「心」）と身体の担い手であるところの主観性ないし自我、この両者は一体どのような関係にあるのか、ということである。ハイデガーが素朴にこれに対する直接的回答を要求しているわけではないことは明白であるが、しかし、フッサールはこれに対する回答らしきものをすでに用意している。それがいわゆる「超越論的主観性ないし自我の自己客観化」[3]と呼ばれるものであるが、この問題ある説明を納得のゆくかたちにすることが本稿の目標なのではない。

むしろ問題とするべきは、翻ってハイデガーを勘案した場合、彼にはこうしたパラドックスが見られないということに関する説明である。これに関するいくつかの議論の中で私が問題視したいのは、ビーメルやトゥーゲントハットらに見られる「ハイデガーは『還元』という操作をおこなっていない」という解釈から、これを説明しようとする傾向である。[1]それは、還元によってはじめて「超越論的なもの」と「経験的なもの」との分離がおこなわれるからであり、こうした操作を敢えておこなわなかったハイデガーは、フッサールと同じ陥穽に落ち込むことがなかったのだ、というのである。しかしこれは疑問の余地のある説明である。というのも、以下のことを考えておくことはやはり必要であろうからである。第一に、フィンクも指摘する通り、[5]現象学の一切の問題とそれに帰属する方法はすべて、現象学的還元のうちに含まれているとも言えるのであり、デリダなどもすでに『論理学研究』[6]第二巻第一研究に「還元」の思想を読み取っているほどである。第二に、かりにハイデガーには還元が見られず、したがって彼を現象学者と呼ぶべきでないとするならば、そもそもこの議論は成立する間もなく終わってしまったということになろう。その場合には、単なる歴史事実以外の、問題提起の恣意性が問われることにもなろう。そして第三に、少なくとも『存在と時間』におけるハイデガーには超越論的動機がまったく見られないと断言してしまってよいものか、という疑問がある。現象学において「超越論的なもの」が問題とされる場合、そこでは必然的に還元も問題とされざるをえないのではないだろうか。確かに、ハイデガーが還元を否定しているように思われる文章もいくつか見られる（Vgl.GA20,S.151f）。しかし、その場合に言われる還元がかりに「フッサールの還元」であって、還元自体ではなかったとしたらどうであろうかということを考える余地も無いわけではないのである。したがって、これらの観点を満たすには、現象学者・ハイデガーのうちに別の意味での現象学的還元を読み込むという前提を貫徹しなければならなくなるだろう。

Ⅱ

ハイデガーにおける還元がいかなるものであるかの詳論は、ここでは紙面の都合上、最低限の示唆にとどめ別稿に譲りたい。まずハイデガーは、修正を自覚しつつも、フッサールにとっての還元と対比させて、「われわれにとって現象学的還元が意味するのは、現象学的眼差しを、存在者をこれまでと変わらない特定の仕方で把握するということから、この存在者の存在の了解…にまで遡行させることである」（GA24,S.29）と定式化する。この背景には非常に多くの予備作業が隠されており、かついくつかの危険に対する予防線も引かれている。フッサールの自然的態度から現象学的態度への態度変更に対応するようなこの存在者の「被発見性」から存在の「開示性」への移行は、存在者の

被発見性に先だって現存在の存在了解において存在が開示されているということ、そもそもSeinが了解されているという事態を踏まえたうえで、「日常性」に埋没している現存在がいつもすでに了解しているがまったく顧みないものを敢えて顕わにするというイメージを内蔵している。[7] また、現象学を常にpositivな学問と対比させつつ「唯一現象学のみがunpositive Wissenschaftであるべきだ」とするフッサール的要求をもハイデガーは積極的に継承している。フッサールが解するpositivな学問とは、存在者を対象とする学問、positumつまり「定立されたもの」、「そこに置かれたもの」をそのものとして扱う学問であり、それに対して現象学は、「置かれたもの」ではなく、「置くという行為そのもの」に――ハイデガー的理解では――解釈学的に問いかける学問である。[8]

また、フッサールの還元理論のなかで常に還元と対になって考えられているのは、自然的態度がおこなう「一般定立Generalthesis」である。還元理論の大前提は、自然的態度において与えられる世界は常に全体としてそこにあり、これは、そうした態度の内にある人間が個々におこなう個別的措定に先立って、超越論的主観性が全体としての世界を措定し、その全体的存在を堅持していることに基づいているのだが(その意味では、このGeneralthesisは総体定立という訳語の方がふさわしいかもしれない)、これが「態度」である以上、原理的にはこの「態度」も、そして「一般定立」も解除可能であるはずだ、ということである(Hu.Ⅲ-1,S.52-56)。ハイデガーは還元のこうした要素も受け継いでいる。フッサールの自然的態度が一般定立を堅持しているのと同様、ハイデガーにおいては、現存在の最も平均的なあり方である「日常性」ないし「頽落」が堅持するのは、いわば「言語による語りとその理解の平均性」である(GA20,S.75)。世界の把握は、「すでに=語られ=また=語り尽くされて=あることSchon-gesprochen-und-durchgesprochen」によって可能となる。われわれが世界内の何かについて言表する場合に、その当のものを一定の基準のもとに整理・分類・統合し、かつ特定の統語論的・意味論的基準のもとで語り出さざるをえないという事態を、ハイデガーは、世界においていつもすでに「人=dasMan」が語っているその語り方に従うことであると読み替える。ハイデガーの語調はさらに強く、日常性にあっては、その当の語るものの選択さえも「語られてあること」に依拠しているとまで主張する。日常性における内世界的存在者の理解(=Auslegung)を規定しているのは、頽落し、他人との無差別性の内に埋没する現存在の存在了解そのものなのである。

さらに、こうした日常性から現存在を引き離すものであるはずのハイデガー的還元は、還元をめぐって通常フッサールが受ける批判の中で最大のもの、つまり「還元の無動機性」という批判を回避するような道をとらねばならないはずである。フッサールはこれに対して「哲学者の自己責任」や「自己責任のラディカリズム」[9]、あるいは理性の目的論のようなものを導入することによって答えようとしているが、やはり十分であるとは言い難い。そもそも最初から、還元は「われわれの完全な自由に属する」(Hu.Ⅲ-1,S.64)とか、「自由な行為によってのみ」(Hu.Ⅷ,S.98)自然的態度の関心をエポケーできると強調されていたはずである。自然的態度から、敢えて「不自然」な「超越論的=現象学的態度」へと移行させる理由がやはりそこでは問題とならざるをえない。[10] ハイデガーの還元を遂行するものは、具体的には「不安」であるのだが、[11] この「不安による還元」がフッサール的還元理論から受け継いでいる点

と、積極的にそれに背反する点を簡単に挙げて、この節を締めくくることにしよう。

最も優れた開示機能をもつ根本情態性としての不安は、「Da-sein」ないし「世界の世界性」そのものを開く(SZ,S.186f)ものとされる。ハイデガーは、不安によって開示される現＝存在そのものを「開示された根拠」と呼び、それをまた逆説的にも、「Abgrund＝無底／無根拠」と表現している(GA20,S.402)。ところで彼は、プラトンおよびアリストテレスを論じたいくつかの講義で、「ヒュポケイメノン」という語に一貫して「Grund」という訳語を当てている(Vgl.z.B.GA45,S.64)。さらに、このヒュポケイメノンの派生語でもある「ヒュポテシス」を「仮説」というよりはむしろ、ヒュポケイメノンがもつ「すでに先行的に存在しているもの」という意味に近づけて、かつGrundという意味も含めて考えており(GA19,S.451f)、したがってヒュポテシスとは、「先なるものとしての根拠を与えること／先なるものとして与えられた根拠」というほどの意味で考えられている(Vgl.GA45,S.66-67)。偶然か否か、フッサールも『論理学研究』以前にすでに、Generalthesisを General-assumptionと呼んでいるのである(Hu.XXII,S.322f)。かくして不安は、先行的に根拠として置かれた存在者の了解枠を露呈するという意味で、フッサール的還元を継承していると言える。

しかし、還元を遂行するものとしてハイデガーが選び取った不安が、フッサールにおける還元と最も異なるのは、次の二点においてであろう。まず第一に、この不安は現存在を襲うものであるということ(SZ,S.189;GA20,S.400)。不安は現存在が自由に選びとることのできるような行為ではない。そして第二に、不安のこの襲撃は現存在の「日常性」に本質的に備わったものであるということ。ハイデガーは、日常性自体をすでに「脅威」と「日常的配慮の完全な安心と満足」との背反する運動から成り立つものとして定義しており(SZ,S.189)、乱暴な言い方をしてしまえば、還元とは、現存在が、日常性において「逃避」(SZ,S.189)という仕方で「無意識的に」すでに気づいていた現＝存在自身に「意識的に」到達するということなのである。この運動は、決して現存在を二重化するものではなく、反対に、現存在の内部に二重の運動を認めることによって(Vgl.GA61,S.131-132)、還元の結果としてあたかも存在者が二重に分裂してしまうかのような観を呈することを回避しえていると言ってもよかろう。

もちろん、何か実存的回心とでも呼びたくなるようなこの不安が、現存在の存在了解に問いただすbefragenことによって存在の意味を読み取る学問たる「解釈学的現象学」のプログラムと本当に整合的であるのかという問題は当然残ることになろう。しかしそれは、本稿の範囲を大幅に超える問題である。

Ⅲ

かくして二重化の問題は、「還元」に本質的な問題なのではなく、特殊フッサール的な問題である。いまや問われるべきは、この意味でフッサールの還元を規定しているものは何であるか、ということであろう。これに関してはもちろん複数の候補が立てられるであろうが、その中でも最も有力なものと考えられるのは、第一には「現象学的領野の性格＝絶対性＝不可疑性」というフッサール的等式であり、そして第二には、フッサールにとって重要であったのは、学問のあり方がその対象たるかぎりでの存在者を規定するということ、そして第三に、

第二の問題と絡んだかたちで、「意識の領域性」という思想、この三点である。第一点と第二点も実は同根である。まず、「絶対性＝不可疑性」という等式は、決して自明なものではない。現象学的還元によってもたらされるものが持つ性格が「絶対的」である(上述のごとく、この点にはハイデガーとの相違は見られない)ということから、その「認識論的価値」である不可疑性は無前提には導出されえないであろう。先に述べたように、現象学のみが「positiv」でない唯一の学であり、その意味では現象学は、その他一切の学と共通の地盤に立つことはできず、ある意味「絶対的に」異なった学問である。これはハイデガーも積極的に主張するところである。つまり超越論的現象学とその他の学問との間には、決して架橋しえない深淵が口を開けているわけである。しかし、その両者間の翻訳不可能性が、そのまま超越論的自我と経験的自我との間の翻訳不可能性に転換されてしまうように思われること、これがまさしく特殊フッサール的な問題たるゆえんなのである。つまり、超越論的主観性とは、――心理学の対象たる経験的主観性、ないし現象学的心理学の対象たる純粋主観性から区別されて――超越論的現象学の対象たるにふさわしいものとしてどうあるべきか、という誤った問いが提出されてしまうのである。要するに、現象学自体が二重化されていることに困難が存するわけである(Hu.Ⅲ-2,S.629)。ハイデガーはここに実証性の残滓を嗅ぎつける。[12]「というのも、こうした手段[＝mundane Erfahrungの必当然的批判]を介してのみ、超越論的自我が、純粋にそれ自身においてそれ自体存在する主観性として、私の経験範囲においてそれ自体措定可能な存在領野として顕わになる」(Hu.Ⅷ,S.76[強調筆者])からである。ビーメルなども指摘する通り、[13]これ以前にすでに、自然科学一般に対する純粋自然科学の純粋性が無反省に純粋心理学の純粋性と等置されていることも、フッサールのこうした傾向の証左である。こうした「学からの規定」は、フッサールの具体的分析の中でも、たとえば自然的態度と超越論的態度に対応する「経験的経験vs超越論的経験」(Hu.XIII,S.159)というミスリーディングな概念対を発生させる原因にもなっている。

さらにここから、還元の本質は「存在を遮断する」こととか存在措定に参与しないことのうちにある、という主張も帰結する。なぜなら、双方の主観性がともに学の対象であるかぎり、両者を分かつメルクマールは、もはや「絶対的な学にふさわしい対象として可疑的であるか、それとも不可疑であり、したがって絶対的であるか」という問いを、そして同時に、その問いと不当に等価なものとされた「内世界的存在者であるか否か」という問いを基準として吟味にかけられることになるからである。そしてここから、還元によって得られた超越論的主観性があらゆる意味で「存在」を免れている絶対的な「何かあるもの」であるという容易には理解しがたい定式化も発生してくるわけである。ハイデガーがこの点を指摘したのが、冒頭に挙げた二つの問題のうちの前者の問題であるのは周知のとおりである(Hu.Ⅸ,S.602)。フッサールにおける「存在＝内世界的Vorhandensein」という等式こそがハイデガーのターゲットだったのである。

しかし、「超越論的なもの」と「非・超越論的なもの」を徹底的に区分して、その差異を保持してゆくと同時に、そうしたものをそれぞれ別個の学の対象として扱うという姿勢だけから、二重の主観性ないし自我という問題が生じると言い切ってしまうのはいささか暴力的であろう。この二点はむしろ、いわば呼び水なのであり、本質的要因はやはり、フッサールは「意識」に依拠する立場を脱却できなかったという、

最も古典的な批判が突いている点なのである。こうした批判に対する、フッサールを擁護する立場からの反論として有名なものは、イゾ・ケルンなどが強調しているように「現象学的還元の三つの道」を設定して、[14]この道程を、フッサールが意識というものから脱却してゆく過程であると主張することであろう。

フッサールは、はじめて明確なかたちで現象学的還元が提起された一九〇七年の『現象学の理念』では主要な方法とされていたデカルト的な道において獲得されたコギトの明証性、つまり無媒介的で直接的な自己同一性および自己完結性であると同時に空虚さと自己閉塞性をも意味するような明証性の不十分さを自覚し、[15]第二の心理学者の道へと移行する。これはいわば「心理学を経由して[über]超越論的現象学へといたる道」であり、[16]第一の道に対するこの方法の積極面は、第一の還元においては失われていた人間的意識あるいは生の豊富さ、これを回復することを目的としているという点である。要するに、現象学的還元によってあらゆる超越者を遮断し一挙に超越論的主観性へと跳躍してしまうのではなくて、むしろ超越論的還元は、意識の本来の意味での十全性を、つまり全体性という意味での十全性を満たすべく(現象学は質料的本質学であるのだから(Vgl.Hu.Ⅲ-1,S.26ff;S.165ff))、具体的な意識から出発し、それを徐々に純化させてゆくことによって現象学的領野へ到達しなければならないのである。こうした目標から、一時期「die erfahrende Phänomenologie」という試みさえなされている(Hu.XIII,S.111-Anmerkung)。

しかし、この心理学者の道と呼ばれる方法においてこそ、フッサールに特有の還元の契機が浮き彫りとなる。それは、「遮断」、つまり「切り取り」、「切り離し」、「切断」というニュアンスをもった還元である。心理学は実在的人間学ないし動物学の一分科である。そして動物的実在は二階層にまたがった実在であって、身体と心との複合的存在者だとされる(Hu.V,S.5-10)。心理学は、心的なものを扱うのであって、生理学や物理学を参照することを差し控えるとされる以上(フッサールが純粋心理学と呼ぶものにおいては、身体論Somatologieの学的対象としての身体さえも考慮外に置かれる)、ここでおこなわれる一種の「領域画定」――心理学が取り扱うべき領域的存在者としての「心」を確保する作業――は切断以外の何ものでもない。これがいわゆる「現象学的＝心理学的還元」と呼ばれるものである。そしてこの心理学者の道において最も決定的な点は、この道程は、現象学者が心理学を論じるという想定で、しかも達成さるべき超越論的現象学の理解が前提となって現象学的心理学が論じられている(Hu.IX,S.XIV;S.267)、ということである。ここでの問題は、超越論的現象学において取り扱われるものは――たとえどのような変様ないし純化を蒙っていると主張しようとも――「意識」であることには変わりがない、ということを承認しないかぎりは、フッサールがさかんに言うように、[17]「心」や「意識」を純粋なかたちで取り扱う現象学的心理学は超越論的現象学の「前段階、予備段階」であるということは正当化されえない、ということである。実際、この道程の終局には現象学的心理学と超越論的現象学の区別は解消されたかのような観を呈することになる。[18]しかしそれこそが、本来は「心」として一領域的存在者であるはずの意識が他方で持っているように思われる包括性、この包括性をフッサールが無批判的に利用しようとしていることの何よりの証左である。

そして最後の道程として挙げられるのが、「存在論からの道」と呼ばれるものである。特に『危機』書で提示されているように、生活世界

から問いを遡らせることによって現象学的＝超越論的哲学へと到達しようとするこの道程は、二重の操作の還元を必要とする。つまり、第一段階として、科学や科学的規定を伴って目の前に与えられる世界から根源的な生活世界への還帰としての還元、つまり「理念の衣」を引き剥がす作業としての還元、そして第二段階として、生活世界から、これを根源的に構成した超越論的主観性への還帰としての還元という具合である。[19] しかし、このようにフッサールが自然主義的態度から生活世界への還帰を提起したということから、絶対的な哲学の端緒がもはや当初のようにコギトの内にではなく、生活世界の中に見出されるべきだという解釈を導きだすべきではない。というのも、生活世界は「単なる超越論的現象」であり、結局のところ「具体的な超越論的主観性における単なる「構成要素」」であり、生活世界のアプリオリも、同様に「超越論性の普遍的アプリオリにおけるひとつの「層」」(Hu. VI,S.177)であることに変わりはないからである。実際、「生活世界」の概念は、かつての一般定立がそうであったのと同様に、客観的・理論的自然科学がある種の前提の上に安住していることを告発するための道具立てなのである(Hu. VI,S.112f)。この段階の還元も、結局のところ、精密な科学的客観性、ならびに生活世界で最も支配的な間主観性のどちらも超越論的主観性の構成能作の産物であるということが前提となっていなければ意味を持たないものである。そして何よりも問題は、生活世界の「先所与性Vorgegebenheit」[20]ないし「根本性」という表現である。生活世界の方が根本的に先立って与えられているということは、われわれにとって先だって与えられている、ということではなく、構成する主観性にとってより先なるものであり、構成のピラミッドの最下層に位置する、ということでなければ、いかに理解すべきであるのだろうか。何かが与えられるものはやはり何ものかであり、存在者である。生活世界は、存在者としての超越論的主観性にとって与えられるのである。この道の積極面、つまり超越論的生を実証的措定によって説明することが背理であるということを自覚したうえでの還元の導入という積極面(Hu. VI,S.215)にもかかわらず、この道程も結局は、先の心理学者の道と同様、世界を構成する「主観性」を――現象学の対象として――完全な姿で獲得するという意図を持っていることに疑いはなく、したがってここにおいても、二重化される主観性の問題は――敢えて提起しようと思えば――可能だと言えよう。

結語

まず最初に意識として切り取られたものをいかに純化していったとしても、それはやはり他の領域とは区別された意識、主観性、自我という意味合いをどこまでも保持していかざるをえない。フッサールが「領域」とか「残余」と呼んだ超越論的主観性は元来「脱＝領域的a-regional」[21]なものであるはずだというフィンクの主張は、フッサールの現実の分析においては遂に達成されなかったという感を禁じえない。超越論的還元の出発点が、平面上のどこかある一区画であるということ、つまり領域的存在者であるということ、これがまさしく第三の決定的要因として、先の第一、第二の要因と重なり、フッサール独特の「主観性の二重化」の問題を生じさせたのだと考えられる。しかし、フッサール本来の意図ということで言えば、この問題は決して彼が描く現象学のプログラムに沿ったものではないであろう。フッサールにおいてしばしば見られる、目標と現実的分析との不一致、その顕著な

例のひとつが、ここに見られるということに過ぎない。そして、すでにハイデガーを論じた箇所で述べたとおり、たとえばメルロ・ポンティが定式化しているように[22]、「志向性」という現象を露わにするための方法という意味だけを前面に押し出す還元であれば、それとは別の道をとることは十分可能なのである。

註

(1) Hu.Ⅸ,S.237-99［以下、フッサール著作集*Husserliana*からの引用は略記Hu.および巻数・頁数によって、ハイデガー著作集*Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Mainからの引用は略記GAおよび同じく巻数・頁数によって、Heidegger:*Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingenからの引用は略記SZおよび頁数によって本文中に表記する］

(2) Vgl.GA20,S.159;Hu.Ⅸ,S.602

(3) Hu.Ⅸ,S.294;Vgl.Hu.Ⅵ,S.214,267f

(4) Vgl.W.Biemel:*Husserls Encyclopaedia - Britannica - Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu*, in: *Husserl*(hrsg. v. H.Noack),Darmstadt, 1973, S. 310f; E. Tugendhat:*Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, W. de. Gruyter, 1967, S.262f

(5) E.Fink: *Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärgigen Kritik*, in : *Studien zur Phänomenologie 1930-1939. Phaénomènologica* 21. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966, S. 81

(6) Jacques Derrida: *La voix et le phénomène*, Presses Universitaires de France, 1967, p.2, besonders: p. 53ff

(7) SZ,S.37—「まだまさに現象はまず大抵は与えられていないからこそ、現象学が必要なのである。」

(8) W. Biemel :a.a.o.,S.301f

(9) Hu.Ⅰ,S.47;Hu.Ⅴ,S.139;Hu.Ⅵ,S.272;Hu.Ⅷ,S.3.u.s.w.

(10) Vgl. L. Landgrebe: *Der Weg der Phänomenologie*, Güstersloher, 1963,S.197

(11) Vgl.SZ,S.184f;GA9,S.111;GA20,S.400f

(12) W. Biemel :a.a.o.,S,314

(13) W. Biemel :a.a.o.,S.289

(14) Vgl.Iso Kern: *Die drei Wege zur transzendentalphaenomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls*, in:*Tijdschrift voor Filosofie*, 24, 1962, S.322f;

(15) Vgl. Hu.Ⅷ, S. 35; Tugendhat; a.a.o. S.207f; G. Brand; *Welt, Ich und Zeit*. Martinus Nijhoff, 1955, S. 53

(16) Iso Kern: a.a.o.,S.322f

(17) Vgl.Hu.Ⅸ,S.278;287;295;328

(18) Antonio Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1970, S.49; 60; 169

(19) Vgl.*Erfahrung und Urteil*, Red. und hrsg. von Ludwig Landgrebe. -7. Aufl.-Hamburg: Meiner, 1999, S.38f

(20) Hu.Ⅵ,S.149;151;154;157;385;398;466;492

(21) E.Fink:*Studien zur Phänomenologie1930-1939*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966, S.129

(22) Vgl.M.Merleau-Ponty:*Phénoménologie de la perception*, Gallimard, ppⅧ-Ⅸ.

（荒畑靖宏・あらはた　やすひろ・慶応義塾大学）

フッサール相互主観性論のパラドクスと独我論の問題

岡山敬二

フッサール相互主観性論を独我論の異議の解消という観点から再考するとき、他我を類比統覚するという自己移入論にこの解決は期待できない。そこで、自己移入論にそれを揺さぶる形で潜む〈固有領域のパラドクス〉にこの可能性を探っていく。このパラドクスの二重の意味が明らかになるとき、隠れた洞察が示唆されてくる。そのとき、この異議が無効になるだけでなく、経験一般の本質に潜む独我論的構造ともいえるような独特の他者経験に遭遇することになる。

I　方法的独我論とその難題
―固有領域（Eigenheitssphäre）のパラドクス―

I・1　超越論的現象学と独我論

『デカルト的省察』第五省察冒頭で、フッサールは、「客観的存在の諸問題を解決し、すでに哲学として登場しようとする現象学には、超越論的独我論という烙印が押されることになりはしないか」(CM,§42,121)と自問し、超越論的観念論を標榜するその哲学的立場に降りかかるであろう非難を警戒する。普遍学（mathesis universalis）の樹立という理念を掲げ、それを実現すべく、絶対的必当然性（Apodiktizität）の地盤である超越論的自我（ego）から出発し、すべてをその志向性の構成所産として捉え直そうとする超越論的現象学に、一つのディレンマをみるのは難しくない。フッサールにとって、普遍学とは、絶対的、客観的に妥当する理念形成体であらねばならない。それは、一方で、空間、時間的相対性を超越した絶対的存在者であらねばならず、この点で、その基礎づけに絶対的明証性（Evidenz）からの出発が要求される。そこで、超越論的還元によって超越論的自我が獲得された。しかしまた、普遍学は、普遍的な学である以上、万人にとって妥当する客観性をもたねばならない。この点で、絶対的明証の占有の共有が必要となる。ここで、他なる超越論的主観性の構成を解明すること、しかも、わたしの超越論的主観性を出発点にしてのその構成が、課題として浮上してくる。

しかし、いずれにせよこの場合、客観性の問題を主観性の範囲内で解明することが要求されている。この要求は正当なのか。理念の実現に採られた方法が、理念への通路を塞ぐ皮肉な事態を招いてしまってはいないか。自我論的構成論によって保証される絶対性を遵守しなが

らも、他なる構成主観を前提する客観性の問題をあえて引き受けようとするとき、超越論的現象学は、不当な要求をする独我論となりはしないか。こういった非難が出るのは自然である。

しかし、フッサールにいわせると、これが『イデーンⅠ』への誤解なのであって、「超越論的相互主観性の根本問題を詳細に論じることによる一つの本質的補足によって、独我論という異議がきれいに解消される」(HW, XXVI) というのである。[1] 超越論的現象学とは、彼にとって、あくまで方法的独我論だというのである。[2]

Ⅰ・2　固有領域への還元－独我論的方法の徹底－

この非難を回避すると同時に、研究理念とその実現方法との間に生じたディレンマを解消すべく、『デカルト的省察』第五省察で、他我構成の解明が本格的に着手される。そこで採られる手続きが「固有領域への還元 (Reduktion auf Eigenheitssphäre)」である。さて、この還元と超越論的還元の違いは何か。「固有性 (Eigenheit, Eigenes)」とは何を意味するのか。

超越論的還元によって開かれる超越論的普遍領域にあっては、すべてが超越論的自我による構成体となる。当然、他者の存在もその営みも、それに還元される。しかし、還元とはいえ、それには捨象的意味はなく、対象は、エポケーされただけで、括弧付きで (eingeklammert) 保持されている。それは、独我論的世界を捨象的に仮想する思考実験ではなく、単なる態度変更 (Einstellungsänderung) である。

自然的態度から超越論的態度へのこの変更によって、意識内在 (Immanenz) －対象超越 (Transzendenz) という対立関係が、意識作用 (ノエシス) －意識対象 (ノエマ) という相関関係 (Korrelation) を通じて根本的に問い直される。自然的態度では、意識は不当に主題化され、その内部も外部もモノとして捉えられてしまう。超越論的態度からすれば、両者はいずれも超越であり、本当の意味での内在は不問に付されていることになる。内在が不問に付されている以上、内在－超越の対立関係を論じる資格はないというわけである。

超越論的態度にあってはじめて、超越存在を正当に解明する視野が開かれるというのだが、しかしその場合、超越は、ノエシスの相関者としてのノエマでしかなくなる。してみれば、この領野にあっては、外部 (Außen)、他者 (Fremdes) が、原理的に、つまり超越論的に排除されることになる。しかし今度は逆に、本当の意味での超越が不問に付され、それはそれで、内在－超越の相関関係を正当に論じる資格を失うかにみえてしまう。これが、超越論的現象学を独我論とするあの異議、フッサールにいわせれば、あの誤解の主旨といえよう。

そこで、フッサールは、この領域の内部で更なる還元を施す。それはもはや、単なる態度変更に留まらない。他者構成を解明するのに、主題となる他者性が前提されてはならない。他者とは、そもそも自己ならざるものであるから、一切の他者性を排除した自我に固有なものを画定することが先決となる。固有領域への還元とは、つまり、独我論的方法の徹底であり、超越論的普遍領域内部での領域限定の手続きとなる。これによって、固有領域と他者領域との間に境界線が引かれるわけだから、なるほど確かに、ここではじめて、外部や他者を問題にする舞台が設定されることにはなろう。

しかし、その場合、超越論的還元によって外部を排除しておいて、固有領域の還元によって、再び、内在－超越の対立関係を組み直し的に導入しているのだから、いわば〈内在的外部〉が成立しているだけ

ではないのか。あくまでそれは内部でしかない以上、問題の解決にはならないはずである。他者とは、そもそも、わたしの超越論的普遍領域の外部の、わたしと同格の構成者、つまりは、超越論的な他者であったはずである。固有領域の外部とはいえ、それが超越論的普遍領域の内部の、自我主観による構成体（ノエマ）でしかない以上、客体、対象としての自然的な他者でしかない。自己省察の仕方が超越論的態度であるにしても、他者を考察する観点は、依然、自然的態度に留まったままなのではないか。[3]

それでもあえて、この内在領域で外部を成立させるというなら、内部から内部への還元が強制されよう。その場合、内部である超越論的自我と内部の内部へと還元された他者なき自我とが区別されることになる。しかし、今、問題なのは自我性の画定であるはずだが、それが両義的に分裂してよいのだろうか。内部の内部といういわば深淵的な暗部が、絶対的明証の透明な出発点になりえるのか、という問題も出てこよう。いったい、固有領域の固有性とは何を意味するのか。方法的独我論の正当性を疑いたくなるところである。

I・3　単なる知覚世界としての原初的固有領域

「固有領域のパラドクス」という形でフッサールに動揺を与えているのがまさに以上指摘した難点であることを、以下、示していきたい。この動揺の意味とそこに隠された洞察を提示するのが本稿の目的になるのだが、さしあたり、第五省察で展開される手順を追いながら、その出所を探っていかねばならない。

固有領域への還元は、消極的画定から、つまり、「他の主観性に直接、間接に関わりをもつような志向性の構成成果をすべて度外視する」（CM§44,124）ことから始められる。直接的なのものとは、「わたしのような生きもの（ich-artiges lebendes Wesen）」（CM§44,126）である。動物も、身体をもつ他の知覚的構成者である以上、「わたしのような生きもの」として排除される。間接的なのは、文化的、精神的意味をもつ一切の事柄であり、現象客体に備わる「万人にとっての環境性（Umweltlichkeit für Jedermann）」（126）もそれに含まれる。さらには、言語形成体やいわゆる観念も、他我主観を示唆する以上、捨象される。この領域に残されたものは、端的な知覚世界であり、「単なる自然（broße Natur）」（127）である。

しかし、環境性を失ったはずの単なる自然とはいえ、そこには、有形の「物体（Körper）」は含まれる、という。知覚個物としての分節化をすでにこの領野に認めていることになるが、対象側のみならず、知覚対象と知覚主体の分節も認める。知覚主体とは、この領野で唯一、知覚物であると同時に知覚者でもある際だった物体であり、「わたしの身体（Leib）」とよばれ、その意味で「心的物的自我（psychophysisches Ich）」ともよばれる。

そこで、わたしの身体的知覚世界と規定された「この統一的層は、さらに、本質的な基底層として特徴づけられ」、「構成順序でそれ自体最初の、原初的な（primordinale）超越（ないしは世界）」（CM§48,136）とされる。この原初的な固有領域を越え他者経験を媒介にして、はじめて、この基底層に基づけられた高次の層としての「本来の、構成的に二次的な（sekundäre）客観的超越」（136）が構成される、というのである。

Ⅰ・4　固有領域のパラドクス

しかし、果たしてそのような領域が想定可能なものなのか。まず問題となるのは、他者経験を無媒介にした対象意識や自己意識の成立可能性である。フッサールは、ここでの分析が「静態的（statisch）」であることを繰り返し強調してはいるが[4]、軽率にも、独我論的知覚世界という発生的虚構世界の成立をすでに前提しているのではないか。他なる自我（das andere Ich）を「本来最初の他者（最初の非－我）（das an sich erste Fremde（das erste Nicht-Ich））」（§49,137）とよんだり、「類比統覚（analogisierende Apperzepzion）」を説明する「対化的連合（paarende Assoziation）」にまつわる言葉遣いからみても、発生的分析（genetische Analyse）の混入を疑いたくなる[5]。

さらには、独我論の解決という観点からいえば、構成的序列の正当性が問題になる。以上の規定からすれば、原初的層も高次の客観的層も、超越論的普遍領域という多層構造体の内部の一層でしかない。そうなれば、この還元の成果は、独我論の解決どころか、その組み直しであり、不本意ではあれ、他者経験への通路をいっそう完全な形で塞ぐことになってしまっているかにみえよう。超越論的他者を静態的に分析するはずのところを、発生的にしかもそれを自然的他者へとすり替える、という混乱を犯しているのでないか。

しかし、事態はそれほど単純ではない。フッサールがこの領域に認めるパラドクスがその証しとなる。つまり、「他者が消失することで、：：他者についてのわたしの現実的、可能的経験は影響を被るわけではない」、「わたしの心的存在には、わたしにとって存在する世界の構成の全体、したがってつまりは、その全体を、固有なものを構成する諸体系と他なるものを構成する諸体系に分けることも、含まれてくる」（CM,§44,129）というのである。

このパラドクスは二重に理解される。第一には、固有領域から〈消失した〉他者と固有領域に〈残存する〉他者経験、つまり、〈消失し、残存する〉他者というパラドクスであり、第二には、すべてを包み込み、それ自体は何ものにも包み込まれ〈ない〉はずの「わたしの心的存在」としての固有性と、それに含み込まれる「固有なものを構成する諸体系」としての固有性、つまりは、「含まれ、含まれぬ固有性」というパラドクスである。

これらパラドクスは、フッサール当人が自覚するものである以上、単に修辞的な矛盾であって、何らかの形での整合性が彼の頭の中にあったとみてよい。しかし、『デカルト的省察』にみる限り、それが明確な形で言葉にされているとは言い難い。いずれにせよ、他者経験や固有領域に関する彼の見解の落ち着きのなさが露呈し、その動揺の程が窺い知れるわけだが、このパラドクスの意味を明らかにすることで、錯綜を極める彼の他者論を紐解く手掛かりが与えられるはずである。『デカルト的省察』に潜む方法論的、分析的立場の混乱としてそれを提示するのが本稿の仕事となるが、「付帯現前化（Appräsentation）」という、ここでの他者論の鍵概念を検討することがその準備になる。

Ⅱ　方法的独我論の限界と可能性－パラドクスの意味－

Ⅱ・1他者の付帯現前化（Appräsentation）

「付帯現前化」という概念を持ちだして、フッサールは、固有領域からの他者の構成を基づけようとする。そこで、他者知覚の付帯現前化を事物知覚の付帯現前化とパラレルにして説明する。事物知覚では、

現前する目に見える側面だけでなく、他の諸側面も当の事物を共に形作るものとして付帯的に現前化されている。そして、他者知覚では、目に見える側面は他者の物的形態（身体物体）であり、付帯現前化されるのはこの物体の身体性、つまり、他者身体となる。現前するものを媒介にしての「間接的な志向性（Mittelbarkeit der Intentionalität）」という意味で、両者はパラレルだということになる。

とはいえ、純粋には、パラレルといえまい。事物の付帯現前化は、知覚者の視点変更によって現前にもたらされる可能性をもつが、他者の付帯現前化は、原理的には現前不可能な、徹頭徹尾、間接的な志向性である。というのも、単なる知覚世界としての固有領域で直接経験されるのはわたしの身体とその知覚物でしかない以上、他なる身体が直接経験されることになれば、それは知覚物かわたしの身体のいずれかになってしまうからである。前者の場合、他なる〈自我〉とはいえなくなろうし、後者の場合は、〈他なる〉自我とはいえなくなってしまう。自我性と他者性を形容矛盾的に合わせ持つ〈他である〉〈自我〉の構成には、特別な間接的志向性が必要となる。

しかし、フッサールは、この特別な間接性を橋渡しするのに、「類比統覚」という概念装置を持ち出し、自我身体に形態的に類似する物体に自我の身体意味が移し入れられるとき、その物体が他者身体として知覚される、としてしまう。この〈意味の移し入れ〉が「自己移入（Einfühlung）」とよばれるのだが、これではやはり、自然的他者を発生論的に構成する独我論が帰結されているようにしかみえず、他なる構成主観としてわたしと同格であるはずの超越論的他者からは、依然、離れたままだといえよう。

そして何よりも、このような他者経験があまりにもわれわれの実感にそぐわぬことが決定的な問題である。仮に独我論的知覚世界というものが想定できたとしても、この単なる自然で、そもそも類似性はいかに意識されるというのか。類似性の基準が物的形態性にしか求められない以上、極めて精巧な人体模型や虚像から、〈生身の〉他者がいかに区別されるのか理解し難いし、自己の鏡像が最も他者知覚を動機づける、という奇妙な事態になってしまう。自己と他者の区別が前提されてはじめて両者の類似性が問題になってくるのではないのか。フッサールの論点先取を疑いたくなるところである。自己移入論の悪名高さを物語るところであろう。

しかし、事物知覚の付帯現前化についての彼の説明を追うとき、類比統覚される他者とは位相の異なる他者経験が示唆されてくる。そのとき、それは論点先取というよりは、むしろ、他者経験の本質を提示する隠された洞察となるであろう。そして、これがそのまま第一のパラドクスの解釈となる。

Ⅱ・2　「他なる視座」としての他者経験―第一のパラドクスの意味―

類比統覚によって付帯現前化されるはずの他者の存在様式を、フッサールは、一方で、「もしもわたしがそこに行ってそこに身を置いたなら、わたしもおそらくその当のものを同じ形でもつことになるような空間的現れをもつ者」（CM,§53,146）としてもいるのだが、このことが、ここで注目されよう。というのも、この他者は、他者知覚の付帯現前化よりも、むしろ、事物知覚の付帯現前化に含まれる契機に密接な繋がりをもっているからである。

事物知覚では、現前する〈ここからの現れ〉に伴い、〈そこからの

現れ〉が付帯現前化される。この事態は、〈ここにいるわたしの現れ〉に伴い、〈もしもそこにいるとしたらわたしがもつであろうような、そこからの現れ〉が、つまりは、〈そこにいるわたしの現れ〉が付帯現前化される、と言い換えられよう。そして、付帯現前化される視野をもつ視座としての〈そこにいるわたし〉とは、まさに、「もしもわたしがそこに行ってそこに身を置いたなら、わたしもおそらくその当のものを同じ形でもつことになるような空間的現れをもつ者」だといえよう。つまり、ここで、他者は、事物知覚において付帯現前化される視野の所有者、つまりは、〈他なる視座〉と同一視されていることになる。これは、類比統覚的に付帯現前化される他者とはまったく位相の異なる他者経験である。

固有領域の第一のパラドクスは、固有領域から〈消失した他者〉とそこに〈残存する他者〉のパラドクスであった。そして今、二つの位相の他者経験、〈類比統覚された他者〉と〈他なる視座〉としての他者が指摘された。〈残存する他者〉、つまり、単なる知覚世界であるはずの固有領域で経験される他者とは、事物知覚で付帯現前化される視野の所有者としての、〈他なる視座〉のことだといえないか。そして、その意味で、「知覚がもっぱらわたしの固有領域でなされるということは、知覚の志向性がわたしの固有領域を超越するということ、したがって、わたしの自我が自己の内で他の自我を、しかもそれを存在する者として構成するということを、決して排除しはしない」(CM,§55,152f) といえたのである。つまり、〈発生的－自然的他者〉を排除したはずの独我論的知覚世界としての固有領域に〈他なる視座〉としての〈超越論的他者〉の契機をフッサールは洞察していたことになろう。

Ⅱ・3　間主観的知覚世界としての固有領域と独我論の原理的不可能性

だとすれば、〈固有〉領域に〈他者性〉が参与することになり、〈固有性〉は変様を強いられる。それは、わたしの主観性が単独で織りなす独我論的知覚世界ではなく、わたしと他の主観性の〈間で〉展開される間主観的（相互主観的）知覚世界となろう。「主観性が相互主観性においてのみそれが現にあるところのもの、すなわち構成的にはたらく自我である」(K,§50,175) という『危機』での叙述も、まさに、この自覚の表れだといえよう。「現前作用と付帯現前化は互いに融合し、一つの知覚の機能共同性において成り立つ」(CM,§55,150) ものである以上、端的な知覚経験においてもすでに、他の主観性が〈他なる視座〉として共に機能しているのである。主観性が何らかの対象を構成する限りで、徹頭徹尾、それは相互主観性としてはたらくともいえよう。

しかし、その場合、超越論的主観性から原理的に〈固有性〉が排除されることになる。これは、方法的独我論の不可能性、ひいては、超越論的現象学の崩壊に繋がることにならないか。まさにこの動揺が第一のパラドクスとして表れたのだといえよう。少なくとも、混入された発生的見地においては、フッサールは自我論的構成論に抵触する洞察を手にしてしまったのである。しかし、単なる知覚世界という独我論的固有領域の可能性が排除された以上、この洞察は静態的分析にもその影響を及ぼすものとなる。静態的分析が、歴史的な意味発生を経て、成熟しきった豊かな具体性を有するような〈出来上がった〉主観性の分析であるならば、なおのことそこには、もはや固有性の入る余

地など残されていないといわざるをえまい。

しかし、『危機』にあってもなお、フッサールは、方法的独我論の正当性を主張し、「エポケーは独特な哲学的孤独をつくり出すが、これは真に徹底した哲学にとっての方法的要求である」(K,§54b),187f)といって憚らない。また、『デカルト的省察』執筆直後(一九二九年一〇月から一一月)に書かれた論稿で、「独我論的に還元された世界は原初的世界と混同されてはならず、また、独我論的還元は原初的還元と混同されてはならない」(HⅣ,BLI,51)と強く訴えているのも、固有領域を独我論的知覚世界とした自らの混乱とその欠陥の自覚であると同時に、原初的還元という修正的方法の提示として、前者の主張の直線上にあるものといえる。[6] これがフッサールの狂信的我執でないとすれば、新たな打開策が提示されているはずである。この主張の意味、ないしは、修正された固有性としての「原初性」の意味の解釈が、そのまま、〈含まれ、含まれぬ固有性〉として指摘された第二のパラドクスの解釈となるであろう。そして、それによって、独我論的方法の限界と可能性が明らかになるだけでなく、フッサール他者論に潜む他者経験の本質をいっそう鋭く抉る新たな洞察が示唆されてくる。

Ⅱ・4　主題化不可能なわたしの視座としての固有性—第二のパラドクスの意味—

第一のパラドクスの解釈によれば、フッサールは固有領域を両義的に、つまり、独我論的知覚世界と間主観的(相互主観的)知覚世界に混同していたことになる。そして、この両義性は、そのまま他者の両義性、つまりは、発生的—自然的他者と他なる視座としての超越論的他者の混同に繋がる。しかし、独我論的な知覚世界としての固有性が成立不可能となった今、固有性は新たな次元に求められねばならい。フッサールは、この二義的に解釈された固有性そのものにも〈含まれ、含まれぬ固有性〉というパラドクスを認めているが、これは、固有性に新たな次元での多義性がもたらされていることを意味する。

しかし、新たな次元の固有性とは何か。〈含まれ、含まれぬ固有性〉とは何なのか。『デカルト的省察』のドイツ語改訂版の準備中(一九三三年二月ないし三月)に書かれた論稿で、フッサールは、独我論に二種類の問題を認めている。それは、「一つの独我論的世界の可能性」と「わたしにとって存在する世界がその存在意味をわたしの意識生からしか汲み取り得ないとすれば、独我論を避けることがいかにして可能か」(HⅣ,BL,XXXIX,562)という二つの問題である。前者の可能性はすでに排除された。しかし、後者はどうか。この問題が、第二のパラドクスを解釈する手掛かりになる。

〈わたしにとって〉存在する世界は、それが〈わたしによって〉構成された世界である限りでは、〈わたしの視座〉を定位にしてしか与えられない主観的世界であり、〈他なる視座〉はそれを基点に付帯現前化されたものでしかない。これが、超越論的還元の動機であり、独我論的方法の正当性の裏付けとなっている。独我論を避けるのはいかにして可能か、ということになろう。

しかし、このようにしてわたしの〈視座〉が特権者として主題化され、わたしの〈視野〉へと対象化されるや否や、相対化され、この特権をそのまま〈他なる視座〉も共有することになる。視野に収められたわたしの視座という主観性は、構成された視野にある限りで、万人の視野という間主観性になる。これが、固有領域への還元によって生じた第一のパラドクス、他なる視野が〈消失した〉はずのわたしの視

野に〈残存する〉他なる視野、つまり〈消失し、残存する他なる視野〉というパラドクスの意味である。

しかし、相対化されたわたしの視座をその地平に収めるわたしの視野、つまりは、今や対等になった〈わたし〉と〈他者〉が共構成する〈万人の視野〉も、さらにメタである〈わたしの視座〉に定位された〈わたしの絶対的視野〉でもある。しかし、それが〈わたしの視座、視野〉として主題化され、対象として特権化された時点で、この特権は相対化され、他者に分有される。しかしまた、さらにメタな〈絶対的視座〉が登場する、というふうに、無限に繰り返される。独我論が避けられないのも事実であるが、独我論に留まり得ないのも、また事実であるといえよう。

〈含まれる〉固有性とは、絶対的視野の所有者として無限に特権化を追い求め、皮肉にも、まさにそのことによって相対的視野の所有者となる挫折を繰り返す、〈相対化された絶対的視座〉のことであり、〈含まれぬ〉固有性とはこの特権化の過程で決して特権化されずにどこまでも背後に退く、主題化不可能な〈わたしの絶対的視座〉のことだといえよう。その意味で、構成的には一次的（原初的primordinal）であるはずの「わたしの自我に固有なもののすべては、…超越論的に第二次的なもの（transzendental Sekundäres）である」（CM,§45,131）という言い方がされるのである。

しかし、わたしの絶対的視座がわたしの視野の絶対的彼岸にあるという意味では、それこそがまさに〈絶対的な他なる視野〉、〈絶対的他者〉といえなくもない。絶対的視座とは、〈わたしの〉とも〈他なる〉ともいえない前人称的にどこまでも視野の背後に退く、〈構成された〉超越論的領野の絶対的外部に留まる〈構成する〉視座となろう。そして、この視座が自己の内部へとどこまでも追求されていくことと、他なる視座がどこまでも自己の外部へと追いやられていくことは、完全な対応関係にあることに気がつく。他なる絶対的視座とは、構成者としての特権を共有しようと、このわたしの絶対的視座が対象として主題化され万人の相対的視野に収まるのを、〈わたしの視野〉の絶対的彼岸で虎視眈々待ちかまえている視座、つまり、構成された領野の絶対的外部に留まる〈共に構成する〉視座といえよう。

しかし、背後に退く絶対的視座は、絶対的である以上、唯一、一点であらねばならないのではないか。〈わたしの視座〉と〈他なる視座〉は同席を争うことになろう。追い求められる者と追いやられる者という権利上矛盾する立場にある両者は、追い求められ、追いやれる方向は内外逆向きでありながらも、その行き先は同じ一点に収斂せざるをえない。そうだとしたら、わたしの絶対的視座は、他なる絶対的視座と同じ境位に鎮座することになる。絶対的自我こそが絶対的他者という奇妙な事態が生じてこよう。『危機』での「ただ曖昧に〝わたし〟とよばれているにすぎない」、「その唯一性と人称変化しないという性質を決して失うことはない根源我（Ur-Ich）」（K,§54b),188）とは、まさにこの不思議な境地を示しているのではないだろうか。

―結び―独我論的方法のパラドキシカルな事象的必然性

新たな次元の固有性とは、主題化不可能なものとしてしか主題化されえない、というパラドクスを孕む絶対的視座、認識的には、背後に退き事後的にしか反省されないが、存在的には、背後を支えて先行する「根源我」、という独特な境地だといえよう。しかし、その意味では、この固有性が絶対的明証性の透き通った地盤であるとは、簡単にはい

えなくなる。これは、自我論的構成論の原理的崩壊を意味するのだろうか。固有性を独我論的知覚世界と捉えても、わたしの絶対的視座と捉えても、いずれにせよ、固有性から他者性という図式はもはや維持されない。その動揺が、フッサールをして、発生的に分析された自然的他者を静態的に分析された超越論的他者にすり替えるという本末転倒を犯せしめたのだろう。両者の峻別とその帰結としての自我論の崩壊をどこかで感じとっていたからこそ、その動揺が二重のパラドクスという形で表れたのでなないか。独我論的方法の徹底が、発生的にも、静態的にも独我論的方法を無効にする洞察を生み出す、という皮肉な事態が、フッサール他者論に静態的、発生的分析、超越論的、自然的他者の混乱、ないし混在を招いたとはいえないか。

しかし、フッサールは、「わたしがすべてを包括する自我であるということ、このことは、われわれが以前に、すでに超越論的なものだと言った明証性が錯覚であったということを意味するものではない」(K,§54b,188) として譲らない。独我論が帰結であるならば、それは克服されねばならない。しかし、分析方法としてそれが、自己性や他者性という錯綜を極める事象を徹底的に考察する上で必然的に付き合わねばならないパラドキシカルな方法的要求なのであるとすれば、フッサールのこの言い分の含蓄もみえてこよう。そして、フッサール他者論が〈方法的な〉独我論である限り、「超越論的相互主観性の根本問題を詳細に論じることによる一つの本質的補足によって」、確かに、「独我論という異議はきれいに解消される」といえよう。

註

※フッサールの著作からの引用は、地の文から区別して「」内に表記し、以下に示す略記号で当該著作を、節立てされているものは節番号とともに貢数を併記し、丸括弧内に示した。

CM: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträg (Husseriana, Bd I),hrsg. v. S. Strasser, 1950.

K:Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie (Husserliana, Bd VI), hrsg. v. W. Biemel, Den Haag, 1954. 細谷恒夫・木田元訳『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』中央公論社，一九七四.

※この書に関しては引用に際し邦訳にしたがわさせていただいた。

HW:Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus Nachlaβ. Dritter Teil:1925-1935 (Husseriana, Bd., XV), hrsg. von I. Kern, 1973.

※引用文で傍点を付された箇所は、原文でゲシュペルト表記されている箇所に相当し、丸括弧は原文にそのまま従った。丸括弧は筆者の補足指示にも使った。

※引用文中〝　〟という符号を付された箇所は、原文でそれに類似する符号を付されている箇所に相当する。

※〈　〉という符号は筆者の強調箇所を示すのに用いた。

※（1）（2）・・・の数字は、筆者註を示し、本稿末尾にまとめた。

（1）これは、略記号HWで示した著作の編者緒文で引用されているフッサールの言葉であるが、『イデーンI』英訳のまえがき(後に

あとがきとよばれるもの）の末尾を編者Ｉ・ケルンがドイツ語に訳し戻したものである。編者の註によれば、一九三〇年の独語版でのあとがきではこの部分はカットされ、フッサール文庫にもその前文しか残っていず、現在、英語版でしか参照することができないものらしい。そして、フッサールはこの英訳のまえがきを仕上げた後（編者推定によれば、一九二九年一〇月二〇日）、直ちに『デカルト的省察』独語版の増補、改訂作業に取り組んだ、と伝えられる。同書編者緒文参照。

(2) Vgl.,CM69,125 oder KI88u.dgl.

(3) 『デカルト的省察』での超越論的他者と自然的他者の混同は、すでに、上掲書編者Ｉ・ケルンがその緒文で指摘している。彼はさらに、それに絡む静態的分析と発生的分析の混同も指摘してはいるが、これについては示唆に留まっている（Vgl.HXV, XⅧff）。本稿も、本質的部分ではこれと同じ方向であるが、独我論の問題という観点、固有領域のパラドクスとの連関から、さらに立ち入ってそれを問題にしているという意味では、独自性をもっていると考えたい。彼は原初性の両義性という観点からそれを問題にしているが、これについては、R. Bernet / I. kern / E. Marbach: Edmund Husserl Darstellung seines Denkens. Felix Meiner Verlag Hamburg 1989. 千田義光・鈴木琢真・徳永哲郎訳『フッサールの思想』哲書房，一九九四．第五章，第2節．も参照されたい。

(4) Vgl.CM136,169

(5) 類比統覚によって、先だって「原創設（Urstiftung）」された自我の身体意味が、自我身体に類似する物体の意味に移し入れられたときに、その物体は、自我身体と対をなすものとして意味的に連合される。第四省察で、連合は、能動的発生に先立ち、自我の「習性（Habitualität）」として蓄積される原創設の「受動的な発生（Genesis）」とよばれている。「原創設」、「習性」、ましてや「発生」という言葉遣いからみても、発生的分析の密輸入は疑えない。

(6) ケルンが原初性の両義性を問題にするのもこの箇所によっている。上掲『フッサールの思想』でこの両義性の意味が解釈されているが、本稿の解釈も本質的にはこれと同じ方向にある。しかし、彼はこの両義性に潜むフッサールの洞察を提示するには至っていない。註（1）も参照。

※本稿は、中村昇現中央大学文学部助教授が私的に開いてくださった研究会での発表原稿に基づくもので、先生ならび参加者各位から有益な示唆をえた。

（岡山敬二・おかやま　けいじ・中央大学）

意識流における自我の射程

冲永宜司

序

あらゆる経験において、自我とはその中心をなし、その経験を私の経験ならしめるものと考えられている。そしてこの自我は、私を成すものの中心と考えられるため、それ以上を疑うことのできない特異な何かとして扱われることもある。それゆえ、さらには経験を度外視しても成り立つ単独の何かと思われたりもする。しかし、この特異性は何を根拠としているのだろうか。本論は、それ以上さかのぼれない自我という領域の特殊性を成り立たしめているものの根拠を究明し、そこに意識の流れという観点から一定の説明を与える道を探る。

まず考察すべきなのは、絶え間ない意識流としての経験と、そして疑い得ない自我という一見矛盾した二者が、実際にはどのような関係にあるのか、ということである。それは、あくまで時間的な広がりと内容とを持った連続としての流れと、疑い得ぬ自我、それゆえ「純粋」とか「超越論的」という形容が妥当する領域との、質的差異を作っているものは何か、もしくは本当のところ、そうしたものはないのか、という問題である。言い換えるならば、経験的自我と超越論的自我という形式的な区別の根拠を、もう一度具体的に探りなおすことでもある。

この課題について考察する上では、反対の方向から二つの道がたどれる。第一には自我の側からたどるもので、「私は考える」という必当然的な明証から出発するものである。しかし自我そのものは、実質的な何かとして外部から観察することはできない。「考える」ということは時間的広がりの中で行なわれる一方で、この時間的な遂行を生ぜしめているものそれ自体は、その中には見出されないからである。つまり、自我を突き詰めてゆくと、そこに何かを見出そうとすることがもはや意味のない領域にたどりつく、という方向である。しかし逆に見ればこの領域は、時間的遂行と、それを遂行する主体とを区別する図式を設けたがゆえに生じた結果でもあることに注意したい。第二には連続した「意識の流れ」を素朴に設定することから出発する方向である。これは考えの主体を特定せず、またそれぞれの観念も時間の中において、その具体的な持続状態のまま、内的に現れるそのままの姿において扱う。ここではまだ、その考えを所持し、経験の当事者で

ある私とはどこにいるのか、という問題は不問のままになっている。従ってここでは、経験の中から自我がどのように生じているのか、そして自我とはどこまでこの流れとして解決可能なのか、という方向がとられることになる。本論では、第一に「私は考える」という中心点から、第二にいまだ私なき「流れ」の方から、時間の問題を介しつつ、この純粋領域の謎について考えたい。

第一節　現在という極限

この節ではまず、「私は考える」の明証から出発し、それを徹底することによって、もはや自我の見出せない領域に行き着いた方向として、フッサールとヘルトの考察を確認する。そこで、この領域が自我と呼べない性質を持つ理由と、そこから翻って普段自我と呼ばれているものの根拠は何なのか、という議論へとつなげる。

フッサールは、間主観性や生世界という暗黙の地平を主題化する後期の思想においても、それを解明する方法としては、中期からの、世界を自我による構成に置き換える手段を採用した。それは、「私は考える」が最も明証的で全てを基礎づけるデカルト的な地点であり、またこの地点が我々の生において根源的な産出をなすという意味で、現実性の原点となるという立場による。[1] しかしこの原初的産出とは、それ以前に遡れないがゆえに、産出するものについては何も問えないことをも意味する。そしてこれは、対象化され得ないという意味で、観察不能なのである。同一的な恒常性とは対象化され観察されることを条件とするがゆえに、原初的産出の領域は絶対的でありながら、それがためにこの領域自体については同一性も恒常性も付与することが不可能、という逆説が生じてしまうのである。

『第一哲学』では自我のあり方について、「具体的に流れる現在、持続するものとしての内在的なもの、そして内実が変移しながら流れつつ持続することの中で、それでも統一的に自らを与えるものとしての内在的なもの」(Hua. Ⅶ467.)というように、自我自体の持続と、その非対象的なあり方を一方で規定する。他方自我が何かを知る場合には、「統一的で、不連続な仕方で思念された意味を展開する」(Ebenda.)その対象的構成作用によるしかなく、そのことは自我自身への反省作用にも妥当することになる。ここには第一に、流れる意識という、意識が時間的連続においてあることと、第二に統握による対象の構成という、意味成立に関する形式的な条件との二つが同時に着目されている。特に前者は、作用以前の根源的な今ここに相当する「現在の超越論的な生」であり、しかもそれは作用の極としてだけではなく、過去と未来への時間的な広がりにおいて、「流れつつ遂行されている」、「超越論的な経験」(Hua. Ⅷ84.)だという。反対に、極として考えられた自我とは、統握を司るものとして必用とされた場合の性質なのである。すると、超越論的主観の必当然的に基礎づけられるべき領野が、それ自体いかなるものかがさらに問われなくてはならない。それは、「私はある」という明証を成り立たせている、その「あり」方の問題であり、「その真の意味、その射程、その限界に関する一連の謎への問いかけ」(Hua. Ⅷ169.)である。そしてここから、私にとって最も近いために、それ自体について眺めることが不可能という逆説が見られることになるのである。

自我が自分自身を対象化しようとする時、そこには対象化のできない追認不可能な部分がある。そこに、自我もしくは現在の不可解さが

集約される。例えばヘルトは、「先―時間的反省は、ただ反省において、そしてただ反省を介してのみ発見されることができるが、しかしまさにそのことによって、いつもすでに、その本当の本質または「核心部」においては隠されるということにもなる、という逆説は、反省によっては明らかに解消できない」(I.G.,118.)という。この対象化を、自我の遂行する時間化として考えるのが、現象学的な特色の一つであり、そこには、私が過去の作用を同一主体によるものとして取り込んでゆくのは、この時間化によって可能であるとする考え方がある。反面、時間化を反省という自我作用に限定する限り、この先―反省的領域については、時間を無限に分割してゆくことで、近似的に接近するしかない構図が生じてしまう。「すでに原初の遠さですらないかのような、根源的近さとは抽象であり、極限概念である。したがって、現象学的反省とは、このような極限の位置へと、さながら無限に近づく試みとして理解されることができる」(I.G.,120.)ということである。この遂行においては、現在を明らかにすることの原則的な不可能性は解消されず、それゆえ「この「後からもたらされる」ということの先―時間的意味は、それ自体暗いままになっている」(I.G.,119.)ことになり、現在そのものは「最終的無名性」(I.G.,120.)として残される。つまり、自我の同一性についても、この同一性の構成の条件である追認的な回顧がなされうる範囲においてしか確かめられないことになるのである。[2]

しかし、この自我の作用による時間化という原則はどこまで保持され得るのだろうか。現象学的には「原受動的な流れ去らしめること」は、自我なきゆえに時間化されておらず、それを「対象所有のモデル、つまり感受的もしくは能動的な時間化の何らかの様式に従って把握すること」は「誤った理解」(I.G.,102.)とするのが原則である。自我は流れを創出する主体とされるため、反対にその核心においては、流れと無縁な「非時間的」なものとして規定されるのは、こうした特性による。しかし自我は、追認的作用による同定で、その起源が尽くされてしまうのか。

自我がその最も中心において非時間的であることと、それが具体的に生き生きとしていることとの断絶は、フッサールの中で見られる矛盾点の一つである。[3]「この現在とは唯一生き生きとしていること、一つの根源的現在、一つの流れであるが、しかしそれでも、根源的現在が新たな根源的現在へ、そしていつもさらに新たな根源的現在へとあふれ出てゆくということが、そこにおいてまさにふさわしく語られるべき、一つの流れである」(Hua.XI348.)という表現には両義性が含まれる。現在、つまり自我の中心は「唯一」生き生きした特権性を持つのに、他方それは広がりのある流れとの連続においてのみ生き生きとなり得るのである。言い換えればこの矛盾は、作用する自我の必当然的明証という認識論的要求と、それでも具体的な生は連続においてしかあり得ないという事実との間に生じた断絶に起因するとも考えられる。問題はこのとき、自我の遂行する流れということがどこまで妥当するかである。以下、それを検討してゆきたい。

第二節　流れの没自我性

ここでは前節と逆に、自我がまだ見出されない意識の連続的な流れから出発し、そこから自我の発生へと到る経験論的な道筋を参照する。この流れは、現象学的に見れば確かに素朴さを免れない「構築」的な

概念となるが、自我なきにもかかわらず、経験のリアリティーを語る上で無視できぬ領域である。この経験論的な道筋は、ウィリアム・ジェイムズが『心理学原理』を中心に、「思考の流れ」という表題の下に行った考察に代表される。それはフッサールの道筋と反対ではあるが、自我がいまだ問題にならない領域についての問いを課題として所持していた点では共通する。

さて、ジェイムズが流れから議論を始めたのは、それぞれの観念を単純で独立したものとはしない出発点をとったためである。「考え」は複数の実質的部分を含み、それらが観念と思われているものに相当するが、そうした「考え」は点の集合ではなく、実質的部分と推移的部分とが互いに合わさった一つの流れとしてしかありえない。だからそれは「鎖」や「列」ではなく、「思考、意識の流れ、もしくは主観的な生の流れ」または「川」と呼ばれる(P.P.,233.)。従って、意識は実質的部分も含めて二度と同じではあり得ず、「二度得られるのは同一の対象」(P.P.,225.)に限られることになる。この場合の対象とは、独立した観念に対応するものである。反対に流れには独立して取り出せる部分はなく、「対象がどれほど複雑であっても、それについての考えは、一つの分割されない意識状態」(P.P.,266.)なのである。

すると、流れの中において自我はどのように位置づけられるのか。確かに、独立した諸観念の連合が問題になる場合には、「この束に統一を与え、様々な観念を互いに関係させるために、そこに自我が付け加えられなければならない」(P.P.,267.)。しかし、意識の実質的な部分も流れであるならば、そこに諸観念のまとめ役としての自我は、必ずしも必要でなくなり、意識の諸部分を関連させる何かの性質があればよいことになる。つまり、「諸部分の感覚は、それらが一つの共通した全体の部分であるゆえに、互いに内的に関係しまとまっているというものであるため、意識は連続しており一なるものとして感じられ続ける」のである。では統覚はどう考えられるのか。統覚は、同じ対象に関して考察している際、意識や感覚の内容が変化する中で同一に続く何かを担う機能で、その位置に自我が考えられた訳だが、逆に見ればこれは、全体が一になるために、統一の機能が単一の主体によって担われることを前提とした議論ということにもなる。他方、流れにおいては統覚機能としての極となる何かは必要なく、様々に変化する知覚、感覚の背後にある一貫したものは、「基底、背景、辺縁」(P.P.,271.)であればよいのである。つまりこの「一つの共通した全体」(P.P.,232.)があればよく、それが"*myself,I,me*"と呼ばれるという論法になる。そして、一という共通性を担うのは、観念をまとめあげる極ではなく、意識の関係を司る「推移的部分」であり、しかもそれは、常に「名づけられていない(unnamed)」(P.P.,239.)ために、そのつど主題化されることはないのである。さらに推移的部分の広がりに「私」の役割を見る限り、それ自身が客体化されない極として「謎」になる必要はなくなる。

では、本来同一でないはずの経験が、同一の経験と思われるのはなぜか。これは、まず対象的な実在においては、厳密には同一でないものが、反復的に同一と思われることによって、その実在性を獲得するのであり、「諸対象間の同一性に関する判断を反復して行うことによって、実在の概念が強まる」(P.P.,263.)ことによるとされる。これを時間の角度から見れば、「たった今過ぎ去った対象の残存」から「直後にやってくる対象についての予期」が反復的に可能になること、つまり直前の経験と直後の経験とが、推移的部分の強化によって継続と見

なされることで、思考の外部の実在性が形成されるのである。

さらに、こうした実在形成のプロセスは、時間的推移における自我の自己構成にもアナロジカルに採用され、経験の推移から自我が恒常的存在として考えられるようになる条件として問われる。まず自我は単独では見出されず、必ず何かに伴なって生じてくることを特徴とする。「それは身体が感じられるとき、その感じも抽象であるのと丁度同じである、なぜなら身体は決して全く単独ではなく、いつも他の諸事物とともに感じられるから」(P.P.,286.)と言われる。つまり自我は実体的ではなく、常に何かにともなうはたらきなのである。これは反省的追認とは別の、自我の感知のされ方であり、知覚されるという形で見出されるのではなく「感じ」としてしかはたらき得ない性質である。従ってこの見方は、「あらゆる時においても、それ(自我)は完全に存在している」とする考え方とは逆である。これは、内容なしの意識それ自体は存在しないとする考え方とも共通するが、ジェイムズはそれを、自我それ自体に関しても徹底させたことになる。しかも、同一の対象の経験と思われていることが本当は決して同一経験ではあり得ないのと同様に、自我に対しても、経験抜きに同一性を付与することはできないのである。[4]

すると、「様々な自我における核心の自我」が、常に伴うべき条件は何か、という問いかけが生ずる。これは、「特有な運動の集まり」、もしくは「その正確な性質がほとんどの人によって見落されている、身体的活動の感じ」(P.P.,288.)に集約されるという。この運動感覚の代表的なものには、まず「集合的に考えられた順応作用」と呼ばれるものがある。この作用は「それに従った仕方で外界の諸事物が現れ、そして仲裁し決定する性質の位置をとる」にも拘らず、「最も反省されず」にとどまるという、特殊な性質の作用である。それは「第一次的反応」であり、またそれが反復化されることで、「この反応が外界の諸事物に対比されると中心的で内的に思われ」るに到る。こうなると、自我の中でも中心的な位置を担うようになり、「客我のその他の構成要素」とも異なった性格を獲得してゆく(P.P.,289.)。さらに活動の蓄積が次第に「意志」を形成し、そこにまたこの反応が順応するという循環の中で「恒常的な感じの塊」が生じ、「それを我々自身の意識と呼ぶようになる」(P.P.,290.)のである。そうなるとこれは「最も内的な聖域」[5](P.P.,289.)となるに到り、ここでそれは、「最も生き生きと感じられる」領域でありながら、「それは注意と反省とがなされていないため、普通はその姿が知られたり分類されたりすることができなく」なるのである。しかしジェイムズは、「これらに加え、その上には、それ以上の何かの不明瞭な感じが存在する」(P.P.,291-2.)ことを敢えて留保的に認めることも忘れていない。

このようにジェイムズの考察順序では、原則的に自我なき流れと、自我が生み出す流れとは連続的な関係にあり、二つを明確に区別する必要性はない。自我は、「この流れの他の位置から抽象されたある位置が、全く特別の程度において特定され」、「内的な中心」となった結果であり、「流れが全体として、いかなる外界の事物よりも自己と同一化される」(P.P.,284-5.)結果とされる。従って流れそれ自身には本来、自我と外的事物との区別はないというのが、ジェイムズの根本的スタンスなのである。従って、「考えそれ自身」が、「それが示すいかなる対象よりも、我々自身とそれとを同一化させる」ことは、むしろ「不可解な操作」(P.P.,284.)とまで言われているのには注目すべきである。従って、流れのまとまり、もしくは流れの複数の部分が一緒に

考えられるという事態つまり「Oそれ自身、またはOプラスP」と、「Oプラス私」という事態との間に、決定的な区別は見出されない。それは、「考えは知ることにおいて、その客体と自分自身とを区分するかもしれないが、しかし区分する必要はない」(P.P.,265.)という立場にまで通徹している。しかし、この自我の作用と自我なき流れとは、どのように連続なのか、さらに考察する必要がある。

第三節　流れと自己感覚

既に確認したように、ジェイムズの方法は、自我が能動的に時間化するのか、そもそも時間化されているのが自我なのか、という区別においては、後者に相当する。自我なき意識流と、自我による意識作用とを明確に区別せず、連続的な事態とする立場はここにもとづく。では、自我の純粋な領域と思われているものは一体何なのか、さらに究明したい。

ジェイムズでは意識流から自我が発生する限り、自我は時間の中にしか存在し得ない。だがそれは、自我それ自体という設定の不可能を意味する。また現在という瞬間も、「しかしそれが本当に存在するということは我々の現在的な経験の事実には決してなりえない」と言う。つまり、今と思われている所と、「存在しない過去、存在しない未来」との接点である以外、現在自体は「非実在」なのである。現在とは究極的には「見せかけの現在」(P.P.,573.)であり、この事態は「滝の上にかかる虹」という比喩によっても示される。そして、この「見せかけの現在」の範囲が、自我の最も中心的な純粋領域と思われているものの外延と一致し、その内部への問いが無意味で、自我による時間化が不可能と思われている場所に相当するという。

こうした、自我以前の領域にまで、「流れ」を徹底化させる立場は、「私は考える」の根源性、特殊性についての議論を回避しているという批判も可能だろう。他方フッサールの場合、原則的に「現実の時間化は、私の、つまり超越論的に現象学的遂行を行う自我の時間化」(Ms.C17 IV 4.)となっている[6]。原則的に、「時間性はまさしく、どのような仕方においても自我の能作」(Ms.C17 IV 5.)なのである。だが他方では、能作以前の流れることに触れながら、「従って受動的ということは、ここでは自我がたとえ目覚めていようとも、すなわち活動的な自我であろうとも、自我の活動なしに流れが生起することを意味する」(Ms.C17 IV 1.)といった言及も一部では見られ、この点でフッサールの中では揺れがあると考えられる。

一方ジェイムズでは、流れの内容とは、必ずしも積極的な作用から生じるものである必要はなく、その発生要因は、時間感覚における「対照の法則に従うように思われる」(P.P.,582.)と語られる。この「対照」とは、明確な断絶を意味するものではなく、前と後との区別から推移が漠然と生じてくるものであればよい。つまり、「変化に気づくことが、我々の時間流の知覚がもとづく状態」(P.P.,584.)なのであるが、ジェイムズではこの段階が既に自我作用の、ある種の原初的な形として扱われている。これに対して、自我作用が明確となる「我々の認識や統覚の継続した作用は不連続」(P.P.,585.)であり、流れの連続性とは異なってくる。例えば連続した同一の音を能動的に聞こうとする場合、「我々はそれを、連続して「また」、「また」、「また」と呼びながら、認識の不連続な節において受容」するしかないのである[7]。

しかし、フッサールにおいても、非反省的に自我の志向作用それ自

体を知ることが試みられなかった訳ではない。例えば、「私はこの先へと進行する知覚の中において、自我が時間的に交互であることを所持しているのではない…そうではなく、生き生きした現在において、二重化された自我と二重化された自我作用との共存を所持するのである」(Hua.Ⅷ89.)というのは、対象を観察する自我と、その観察していることを知る自我との、同時的共存を意味している。ここからすると、対象を観察する自我は、同時に自分自身についても知ることになるが、しかし能動性と対象構成作用が第一義的に見られる傾向は、原則としては所持されている。

一方、「流れ」の立場からすると、これは「感じ」の二重性として言い換えられる。「感じの持続は、その内部またはそれ自身においては、連続の感じとは区別される。そして、我々の感じの連続に対して、その連続自身についての感じは付加されるものである」(P.P.,591.)。この「感じの連続」とは、分割の無意味な経験である一方、その連続自体も感じ取られている。しかも「感じ」や「考え」は、それ自身と、その主体とを明確に区別してはいない。これは「感じ」と一つに非反省的に伴う自己感覚とも見なされるものである。つまり、明確な自我作用に到らなくても、流れそのものが、絶え間なく何かを知ると同時に自らを感じ取ることが考えられるのである。その単純な部分は「シャスネス」(sciousness)の流れと呼ばれる。[8]「流れの各々の「部分」はこの種のシャスネス、または知ることの部分であるだろう…しかし、まだそれ自身の主観的存在を含んだり考えてはいない」のがその性質である。つまりそこでは、自己ということは主題とはならない。だがこれは普段我々が「思惟者」として考えているものの性質に他ならないのである。反対に、これに追認的自己が複合されたのが、通常の「意識」(con-sciousness)であり、それ自身の存在を、それが思う他のあらゆるものと一緒に考えるものとなる。この区別からすると、「「純粋」自我」と考えられているものは、我々が「抽象的、仮説的もしくは概念的な仕方でしか気づいていない」、もの、「直接で内的な知覚というより、論理的な要請として我々に与えられている」(P.P.,291.)ものに過ぎないことになる。

ではさらに、自己感覚のない作用とは可能なのか。まずフッサールは、最も生き生きとした現在において、しかも自我が全く忘却される状態を、「最も一般的な意識類型」として提示する。「非反省的であることは、我々にとって「単なる事柄」がそこにある下部層を提示する、それは「私の見知らぬ」ものごとの領域であり、それらはその意味に関して全ての主観的なものから自由である…従ってこれは、「単なる自然」という表題が示す事態にあり、純粋で、すなわち現時点で完全に自己を忘却している経験、つまりこのようなものとして見え、こうした状態にあるようなものをひたすら見つめている経験の中で、根源的に与えられる」(Hua.Ⅶ266.)と言う。この下部層とは、地平のように眼差しを変えれば取り出せる意味構造とは区別される。私が全くそれそのものであるがゆえに、それについて私は全く知ることがない、という意味で脱主観的であり、それゆえ純粋に、単なる自然と呼ばれ得る事態なのである。これは意識が消えている状態ではなく、むしろ高度の集中として考えられている。「主観が反省されずにとどまり、事物として与えられたものを真正面から分析している限り、主観は主観的なものを見出すことができず、主題的な意味形成へと活用することができない」(Ebenda.)状態がこれだからである。ここでは、主観が全く見出せないことによる、「私の」経験の無意味化が、能動性の

面から究明されていると言える。

これに対してジェイムズは、臨床上の事例も参照しながら、「客体意識が第一に生ずるに違えない」ことを究明する。それは、何か対象的な感覚がある一方で、「自己という考えが消失している」状態であり、しかも自己の感覚がないゆえに、「私と私でないものとの間にある区別のわずかな痕跡」も認められないため、「一般的な存在の感覚」(P.P.,263.)と呼ばれるものである。ここに到ると、「感じ」とは私の「意識」とも呼べず、単純な「シャスネス」の流れ以前に相当する状態となる。しかもこの状態は流れの中でも最も原始的であり、最も私以前であるために、そこまで遡れば逆に全く異なった自己の姿が開かれることが可能となる場に相当し、[9] その意味で「原初的状態」(primordial condition)と呼ばれるのである。[10] 以上におけるジェイムズの自己把握は、①持続そのもの、②持続に伴いつつ自らを感じる「シャスネス」、③反省による追認的な把握、とに区分されるが、主体を明確化しないため、これらは区別されながらも、境界は不明瞭である。

ところで、『原理』の時期における「流れ」とは、まだ意識に関する文脈で考えられていたが、後期の『根本的経験論』になると、それは実在一般の様相として扱われるようになる。つまり経験とは、「ある文脈では対象として作用し、他の文脈では心的状態として現れる、単一のあれ(*that*)」[11](E.R.E.,9.)という、両者を生み出す場であり、[12] 意識と事物とがまず存在して、その間に生ずるものではない。これは純粋経験と呼ばれるものにも相当し、「あれ」か整序統一されて「何」(what)、さらにそれが集まって「概念」(concept)となる。つまり流れとは、意識形態の根源であるばかりでなく、実在一般の根源として徹底化されるのである。

おわりに

ここまで、自我の根源となる領域について、異なった出発点から考察してきたが、それはともにそこから自我が生じてくる場であるがゆえに、既に成立した自我からの明確化には困難が伴っていた。これを主題化するにあたって、超越論的主観から出発する方法は、自我によって対象化され得る領域とされ得ぬ領域とを明確に区別するため、明証という認識論的要求は満たす一方で、この領域内部についての分析と、自我自体の発生について方法上の困難が生じることになった。他方で流れから出発する経験論的方法は、非対象的な領域に迫りながらも、流れを対象として観察、分析するのではなく、自己が流れそのものになりきる処から得られる直観を容認しようとした。そこで目指されたものは、「考えることそれ自体の過程に直接的に気づくこと」(P.P.,291.)だからである。従って、私という対象化不能なものについての究明に関しては、直観とその記述との間に乖離の危険性があるものの、自我それ自体をさらに内側から照射する道筋は可能となった。両者の相違には、知一般を探究する方法上の伝統の相違も考慮する必要がある。つまり、必当然的に誤りのない地点から出発するか、または理論が今、全体としてつじつまのあうことを知の条件とするかという相違である。後者では、観察された事柄から、自我の関与しない意識領域を帰納的に導き出すことは知の正当な権利を持つが、それは真理が可謬的であり、かつそうでしかないことを認め続ける態度が背後にあることを考えておく必要もある。

略号：

Hua.Ⅶ: *Erste Philosophie*, Erster Teil, Husserliana Band Ⅶ, Martinus Nijhoff, Haag 1956.

Hua.Ⅷ: *Erste Philosophie*, Zweiter Teil, 1959.

Hua.XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Dritter Teil, 1973.

L.G.: Held, Klaus. *Lebendige Gegenwart*, Martinus Nijhoff, Haag, 1966.

P.P.: James, William. *The Principles of Psychology*, The Works of William James, Harvard U.P., 1981.

E.R.E.: James, William. *Essays in Radical Empiricism*, The Works of William James, 1976.

(1)後期の『間主観性の現象学』でも、「現在とは「絶対的な現実性」であり、原初的に産出するものとしての、最も本来の現実性である」(Hua.XV348.)とされる。ここで自我の最も中心とされているのは現在であり、それが特権性を付与されるのは、現実性、産出の極という理由である。

(2)このことについて、「遂行する自我とは、この自我が既に行った能作と、この自我の統一としての能作の成果へ向けられた、追認しながら表象し対象化する反省が確かめることのできるもので、完全に尽くされてしまう」という指摘も見られる。Landgrebe, Ludwig. *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloher Verlagshaus, 1971, S. 200.

(3)フッサールは原則として「流れ」を自我による時間化に限定する。しかし他方で、自我を「立ち止まりつつ流れる現在」としての「絶対者」、だとも語っている。このように、遂行する自我自体と時間との微妙な相互関係を示す表現もしばしば見られるのである。「絶対者は絶対的時間化にほかならず、私が直接に、立ち止まりつつ流れる根源性として見出す絶対者という、絶対的時間化についての解釈がすでに時間化、この絶対者を原的にあるものとする時間化なのである」(Hua.XV670.)。

(4)ジェイムズにおいて、経験内容から独立した意識そのものは存在しないとする点は、意識とはなにものかについての意識であるとする現象学的な概念と共通する。しかもジェイムズは、そこに作用の極としての自我さえ設けないのである。

(5)「順応作用」(adjustment)とは、感覚されるものを秩序づけることによって認識を成立させる点で、「統覚」の機能とほぼ同じであることはジェイムズ自身が認めている。しかし統覚が秩序づけの論理的機能であるのに対して、「順応作用」とは、作用の求心的な傾向を示す、心理的な概念であるという相違はある。

(6)この矛盾に対しては、例えばヘルトの言うように、自我による「流れ」と自我なき「流れること」との区別(L.G.,116.)をすれば、自我のない所から流れを生み出すことを自我の作用としながら、他方で自我のない意識流を否定することもない構図は可能となる。だが、実質的には、自我の能作と、時間流との間の溝は問題として残ると考えられる。なぜならこの構図は、この区別によって、自我の発生について実質的な問いを伏せておくものであり、「流れること」を、時間化としての「流れ」から論理的に区別することで、前者における自我の具体的状態を度外視するものだからである。

(7)この反復の間隔は、そのつど自我が対象化され得る時間にも相

当するが、これは感覚内容の変化が知られている時間延長より長く、さらにこの時間延長は、何かが識別され得る最少の時間よりは長くなくてはならない(P.P.,583.etc.)。

(8)シャスネス内部では、連続自体が追認的に把握されることはないが、その連続の時間は、長い場合、短い場合とがある。つまりシャスネスとは、「漠然と消えてゆく後方と前方の辺縁を持つが、しかしその核は、おそらくちょうど経過した十二秒かそれ以下だろう」(P.P.,578.)とされ、この「最長の時間断片」は、「最長の充実した持続」(P.P.,577.)に相当することになる。

(9)後期の『宗教的経験の諸相』では、この客体感覚は病的性質ではなく、「実在の感覚」という、何だが分からないが何かがそこにあるという根源的な感覚として展開される。それは世界認識を支える根源となり、またその感覚の体験を境に、人格的な「生まれ変わり」のような、全く異なった自己の姿が生み出され得る積極性を内包したものとされる。

(10)この意識状態が、通常の自己意識の間隙に生ずる単なる病的なものではなく、そこから何かが生み出され得る積極的なものである理由は、「意識が最小にまで低下した時」にも残るのが、自己意識ではなく、この客体意識だからである。その具体は、自己の身体が自分とは思えなくなる無感覚症や、麻酔吸入によって自己意識の消失する臨床例によって示されている(P.P.,263.)。

(11)純粋経験は前期の「流れ」の立場の延長上にあるが、他方で、特に後期において、ジェイムズは新カント派のリッケルトなどによる「意識一般」の概念を継いでいた。純粋経験は飽くまで「流れ」から出発しているが、「意識一般」は、主語となって述語とならぬ超越論的主観の性質を示す概念である。よって少なくとも後期の「純粋経験」においては、この述語となり得ぬ主観の性質が含意されていた可能性があり、しかもそれが超越論的な極としてではなく、流れの広がりとして考えられていたことになる。

(12)従ってこの経験論に従えば、「流れ」の中に究極的には「私」が見出されないからといって、何かの物質的な根拠から意識経験が説明されることにもならない。これは対象や物も経験から導き出されるという実在論だからである。「感じ」や「考え」は他の何かに還元され得ず、それら自体が他のもろもろを生み出す根源的な質なのである。実際、例えば脳の機能から思考の性質を説明したとしても、この質自体を説明したことにはならない。

(冲永宜司・おきなが　たかし・帝京大学)

否定の無の存在論的虚構について
——竜樹とハイデッガーにおける「同一と差異」の問題

高橋裕喜

ソクラテスの対話という真理探求の方法を模範的原型として展開した西洋思想においては、真理開示の中心的役割を担ったのは言語である。そこでは認識とは言語の判断によるものとされ、判断の分析により論理学が生まれ、これが理性の明晰性の基盤となっている。このようにして、言語は世界認識の真理を納めるべき言明(Aussage)へと洗練され、この特別な言語使用法において訓練された精神によって、学問というものが基礎づけられ、育成された。

だが、ハイデッガーが『存在と時間』の環境世界の現象学的分析により、言語の判断によらず、この判断以前に世界がすでに了解されていることを明らかにする時、西洋思想を支えてきた言明としてのロゴスへの信奉は、根本から揺さぶられることになる。

西洋的思惟のいわば脊柱をなす形而上学の解体の作業において、ニーチェは真偽と倫理的善悪の二元対立的価値観を超えようとし、ハイデッガーは「世界—内—存在」(In-der-Welt-sein)、「脱我」(Ekstase)、「脱—存」(Ek-sistenz)といった概念により、主客の対立を超えた存在の次元を示している。即ち、形而上学克服の道は、二元対立克服の過程でもある。しかし、二元対立を超えようとしても、この対立は現実の否みがたい存在様式をなしているようで、さらには人間の生のあらゆる活動に不可欠な要素であるかのようにも思われる。ここで必要なのは、二元の対立自体、一体如何なるものなのか、ということについての存在論的な議論であろう。このような議論が避けて通れぬのが、二元対立的な世界了解における言語の役割の考察である。真理の主張を特徴とする言明という学問固有の言語の使用法は、有無、真偽、肯定否定等の様々な二元対立の了解を前提として成立している。そして言明の際、主語の指すものは対象(Gegenstand)として措定されるが、言明の主体と対象との関係そして対象間の関係は、またしても対立として了解されている。

二元の関係は対立である必要はない。二元対立の了解が、我々にとってあたりまえの、それが唯一と思い込んでいる同一と差異に関する了解に基づいており、この了解に大きな存在論的問題が隠されていること、そしてそれが否定というものの虚構性の問題であることを呈示することが、本論考の意図である。否定というものは言語になくてはならない要素で、まさにそれ故、言語から出発し、その明晰性を吟味する論理学においては、否定とは問われざる前提で、否定の機能その

ものに疑問符が付されることはない。しかし、存在論的観点に立って見る時、否定は決して無前提の所与ではなく、有無の対立という特別な了解を前提としていることがわかる。この対立にこそすべての二元対立の根源があり、否定を介することにより、ものの関係は対立と了解される。我々の通常の同一と差異の了解とは、言語の使用によって培われ、論理学により裏打されたものであるが、このようなものとして否定の了解を前提としており、否定的、即ち二元対立的である。このように了解された同一と差異を真理として定立しているのが矛盾律で、この論理学の根本命題なしに学問は成立しない。だが、最後期ハイデッガーのEreignis（エアアイグニス）（性起）の思想と竜樹の中論には、この否定的な同一と差異の了解の彼方に、まったく異なる同一と差異のあり方が真如として示されている。

一　ハイデッガーにおける無自体と否定の無の相違

言語における否定の使い方には二種類ある。「Aがない」と言う時と、二つのものが同一のものか、異なるものかをめぐって「AはBではない」と言う時である。即ち否定が指示するものに、無と差異の二つがある。この一見まったく異なる両者が、まるで当然のことのように同じ一つの否定によって表現されているのは一体なぜであろうか。ハイデッガーの思索の道においては、この両者が存在論的に問題とされているが、『形而上学とは何か?』で、まず無が考察の対象となる。

この講義でハイデッガーは、不安における根源的な無の経験を記述しているが、この無を「無自体」(das Nichts selbst) と呼び、我々が通常「無」としているものから区別している。ハイデッガーの言う不安とは、個々の存在者をめぐっての不安ではなく、存在者全体に関する根源的な気分である。この気分においては、存在者全体が滑り去り、これにより存在者という生の基盤が失われるという不気味な奈落が経験されるが(WM9)、この奈落の無とは、存在者とはまったく別のものであり、これが「無自体」である。これに対して、論理学が唯一知る無とは、真実には無ではなく、存在者の一つにすぎない。それは、存在者全体という理念をまず表象し、次にこれを否定することによって得られる「まったく存在しないもの」(das schlechthin Nicht-Seiende)という意味での無である(WM5f)。この「存在者」という表象を元につくられた存在者の変形にすぎぬ単なる表象としての無は、「私が考えたもの」としてれっきとした存在者である。論理学の無とは、矛盾律に従えば、本来破棄すべき、自己に矛盾した存在者である。

ハイデッガーはこの無自体の発見により悟性(Verstand)の権力及びこれに裏打ちされた哲学における論理学の支配を打ち破るきっかけが得られたと考えている(WM S.14,17)。区別や対置といった悟性の主要な活動を支えるのは、悟性の行為とされる否定である。否定によってつくられる無とは異なり、「無自体」が否定以前のもので、否定の無(das Nicht)はこの無の無化(Nichten des Nichts)に起源を持つと、ハイデッガーは見なしている(WM13f)。否定とは、無自体の無化に由来する抵抗、嫌悪、失敗、禁止、困窮等の多くの「無化する態度」(das nichtende Verhalten)のひとつにすぎない(WM14)。ハイデッガーは、否定了解に基づく悟性の活動を可能にしている、人間存在の隠された根源的次元として無自体を捉えたのであるが、ここでは、無への問いによって否定の由来が問われている。だが否定自体何なのか、そ

してはたしてそれは妥当するものなのか否かは問われてはいない。つまり否定を暗黙の前提とする論理学の妥当性は問題にされていない。

ハイデッガーは後に、「無自体」が実は存在者を在らしめる存在の開け(das Offene)であることを知り、「有無の同一性」(Sein: Nichts: Selbes)(VS99,101)の認識に至るが、ここにおいて否定というものが根本から問い直されねばならず、論理学はその妥当性も含めて根底から覆されると思われる。これについては、しかし、アリストテレスの論理学と竜樹の無自性論を扱った後に論ずることにする。

二　アリストテレスにおける矛盾律定立の存在論的意味

形而上学において思考の遵守すべき原則はアリストテレスによって論理学として大成されたが、その根幹を成しているのは矛盾律と排中律である。『形而上学』の第四巻において両者の根本命題をあらゆる存在者に妥当する公理として立てる際に、アリストテレスが自明の前提としているのが、言語における否定の了解である。アリストテレスは矛盾律を以下の如く三様に表現している —

(1)同じものに同じものが同じ関係において同時にあり(*hyparchein*)、また、ない(*mē hyparchein*)というのは、不可能である(1005b,19f)。(「Sは P である」と「Sは P ではない」は同時には成立しない)

(2)あるものが同時にあり(*einai*)、また、ない(*mē einai*)というのは不可能である(1005b,23f;1006a,3f)。(「Sはある」と「Sはない」は同時には成立しない)

(3)同じものに相反するものが同時にある(*hyparchein*)というのは、不可能である(1005b,26f)。(「Sは P である」と「Sは非 P である」は同時には成立しない)

(1)と(2)の命題の明証性をなすものは、ものの「有ること」と「無いこと」が同時には成立し得ないことである。(3)の命題における「相反するもの」(*tanantia*)とは相互排除の関係にあるもので、この関係は否定によって表現される。両者を P と非 P とすると、非 P とは P を排除するもの、つまり P が存在しないものを意味するから、この命題は P の有と無の同時成立の否認の命題として(1)の命題に帰着することになる。結局、矛盾律の核心は有無が対立すること、即ち相互に排除するということにあり、筆者は、ここに否定の了解があると考える。

このように矛盾律の最も根源的な表現形式は「有と無は相容れない」という命題であり、これに基づいて最も一般的な「A は非 A ではない」という形がある。このように表現された矛盾律と同一律「A は A である」を合わせると、両者は一組で通常の、我々が決して疑うことのない同一と差異の了解を表現していることが判明する。同一律が言っているのは、同一とはもののそれ自身との同一であるということである。我々は A の他者を「A ではないもの」と理解し、「非 A」で表すが、矛盾律はこの自他の関係が否定であることから出発し、自他の両者は、異なるもので、一切の同一性を排除すると言っているのである。またこれにより逆に否定の意味が相互排除に確定される。つまりこの同一と差異の了解においては、ものはそれ自身とのみ同一であり、他者とはまったく異なるとされ、その前提は差異が否定、即ち相互排除であるということである。西洋思想においては、すでにプラトンが『ソフィスト』において否定で表現される差異の意味を考察しており——否定とはだが、ここではまだ相互排除ではない——アリストテレスによる矛盾律の定立を経て、「差異＝否定」がヘーゲルの弁証法も含めて、

形而上学の大前提となるが、差異とははたして相互否定の関係なのか。

この差異を否定とする通常の同一と差異の了解の形成には、言語が決定的な役割を演じていると考えられる。言語の本質をなす機能のひとつは、言葉によりものを指示することにある。そしてこの指示の働きを担っているのが否定である。あるものを指すとは、このものをこのものとして、即ち他のものではないものとして指すことである。ここに、ものの自己同一があり、また異なるものの間の否定による区別がある。差異とはここでは否定関係である。例えば、「AはBではなく、BはAではない」というAB間の否定関係をあらかじめつくっておいてはじめて、AをAとして、また、BをBとして指示することができ、言葉は機能し得るのである。この言語の指示機能を可能にする言語特有の同一と差異の了解は、矛盾律に表現された同一と差異の了解とまったく同じものである。

否定の「ない」とは本来ものの不在を示すものである。しかしなぜこの「ない」という無が差異を表すようになったのか。まず明らかにしておかねばならないのは、否定が不在の無を指示する時、それは、あるがままの無自体を指すのではなく、すでに有の対立者として理解された無を指しているということである。そしてアリストテレスにおける矛盾律定立が示すように、この有無の対立こそ、一見誰にとっても否みがたく明らかな真理である。言明の目的は、区別により事柄を示し、事実を確定することにある。「XがAである」ということは、それがBでもCでもないということであり、このことの真正さを保証するのは、XにはAが有り、BとCは無いことが確認されることである。つまり言語におけるものの区別は有無の区別を介し、それ故、無を有と区別して示す否定が使用される。このように区別されたもの同士の差異は有無の差異にならって相互排除となる。

有無の対立という了解は、我々の日常生活においても、また学問の世界においても、その根幹となっている。すべての二元対立の表象はこの了解に基づいており、言語を介して否定によって創出されるものである。矛盾律は有無の対立という否定の了解を真理として定立し、さらに否定の関係にあるものは互いに排除し合うと言っているのである。

上述したように、矛盾律に表現された同一と差異の了解は、言語の指示機能に働いている同一と差異の了解と同じものであるが、ここからアリストテレスにおける矛盾律の定立の仕方の特異性を理解することができる。アリストテレスは矛盾律をあらゆる原理のうちで誤りようのない、もっとも確かな原理としている(1005b,11f)。より確かな原理はないから、このようなものに拠って矛盾律を証明することは不可能である。アリストテレスが唯一可能なものとして行った証明は、矛盾律は論駁しえないことを示すことであった。矛盾律が成立しなければ、命題の肯定と否定が同時に成立してしまうから、如何なる命題も、つまり矛盾律の否定命題もまた、真理として主張することはできない。そもそも言語を機能せしめる同一と差異の了解、つまり矛盾律に従わない限り、個々の言葉の了解可能な指示は不可能であり、対話そのものが成立しない。それ故、矛盾律の否定命題も、それが言語の形をとる限りは、矛盾律に従わざるを得ない。矛盾律とはつまり、言語を使用する限り必然のものとして定立されたもので、事柄自体に即して認識されたものではない。

アリストテレスによれば、対話が可能なのは、話者が言葉により「一なるもの」(*hen*)を指すからである(1006b,7,12f,14f)。「一なるもの」

とは、ここではあるものとその他者の二者ではなく、この他者から区別されたこのもの一つということである。このものとその他者が否定により互いを排除するものでなかったら、つまり矛盾律が成立していなかったら、この「一」は成立しない。ここで言われる「一」とは互いに否定的に区別し合う個々のものの「一」である。この「一」に表される個別存在がアリストテレスにとっての実体(*ousia*)である(1007a.26ff)。このようにアリストテレスにおいては否定の了解から実体の同一と差異が了解されており、これによりものの実体をなすとされる個別存在の固有性は他者の排除という閉鎖性によって歪められることになる。

否定の持つ排除の意味をさらにはっきりさせているのが、排中律である。その意味するところは、矛盾するものの間、つまり否定関係にあるものの間には、第三のものはなく、判断においては肯定か否定のどちらかの可能性しかない、即ちXはAか非Aであるということである(1011b.23f)。これはものはAか非Aのどちらかで、Aでも非Aでもあるような、あるいはAでも非Aでもない第三のものの可能性はないということである。これにより、Aが成立しなければ、非Aが成立し、Aが成立すれば、非Aが成立しないという推論が可能になる。またAと非Aが重なりのないまったく別々のものであり、差異には否定関係という形しかないと言われているのである。この法則から世界が了解されると、二元対立がすべてのものの根本の関係となる。[1] ものとはAか非Aであり、関係とは同一か否定の差異のどちらかである。差異と同一とは互いを排除し、同一を含む差異のようなものはその可能性を否定される。差異は単なる差異となる。

アリストテレスによる矛盾律の定立には歴史的な必然性がある。彼は多者である偶有性から不変の一者である実体を区別することにより、一者として措定された実体についての言明という学問形成に必須の言語の使用法を確立した。矛盾律に反してXがAでも非Aでもあり得ると主張し、認識の可能性を否定するソフィスト的な教えを、アリストテレスは実体及びその本質と、この実体の現われにすぎぬ偶有性との区別に関する無知に起因するものとしている。だが、我々の問題は、認識論ではなく、その土台をなす存在論の次元における矛盾律の意味にある。これまで見たきたように、アリストテレスにおいては言語使用における同一と差異の了解と実体についての同一と差異の了解がぴったりと一致しているが、この実体観は言語使用に必要な関係了解を世界に投影したものにすぎないのではないかという疑問が生ずる。同一と差異の関係の在り方を存在様式の一側面と見なせば、ここでの問題は、言葉の鏡に映った世界の存在様式と世界自体の存在様式ははたして同じかということである。

三　『中論』における無自性の真如

両者の存在様式がまったく異なり、真如の世界は言葉では捉えられないことを明らかにしているのが、竜樹の『中論』である。中論において空とはものの無自性(asvabhāva)と理解されている。竜樹は様々な例を挙げ、繰り返し縁起について語っているが、それは縁起に、ものの無自性を証するためである。無自性という言葉は、仏教の無我の教えを存在論的視点において明確に表現したものと思われる。[2]「無自性」のサンスクリットの原語は、〈asvabhāva〉である。「無自性」の「性」にあたる言葉は、〈bhāva〉であるが、その語根は「生じる」、「存在す

る」を意味する動詞〈bhū〉であり、その第一義は漢訳に表現された「属性」よりも、むしろ「生成」と「存在」である。この意味は漢訳では消えてしまっている。〈sva〉は「自分の」、「自身」、「我」(ātman)を意味し、〈asvabhāva〉は複合語〈sva-bhāva〉に欠如を意味する接頭辞〈a〉がついたものである。それ故、〈asvabhāva〉を文字通りに「無・自・存在」あるいは「無・我・存在」(non-self-existence)と翻訳し得る。それでは、この訳において「存在」という言葉は何を意味しているのだろうか。ひとつの解釈の可能性として考えられるのは、「自性」「無自性」とはものの存在のあり方を指しているのではないか、ということである。すると、これらの言葉で問題となっているのは、ものが我として、存在するか否かということである。では、我として存在するとは、一体如何なる在り方なのだろうか。さしあたって自分自身について考えてみると、我として存在するとは、自分が自分自身から自分自身として、即ち、他者とは別の人間として存在していることである。ここで重要なことは、大乗仏教においては、「無我」の「我」(ātman)とは、我々人間の我のみではなく、万物のそれぞれの我を意味しているということである——目に見えるもののみではなく、概念や理念の我さえもここでは問題となる。無我とは、つまり、「ものにはすべて我が無い」ということである。我が有るか無いかとは、だから、存在者全体の存在のあり方の問題であると言える。ハイデッガー的観点から言えば、自分や諸物の我の存在を信じることは、一つの存在了解である。それはものはすべて我を持ち、別々に存在しているという了解[3]で、これを自性的存在了解と呼べる。これに対して、仏陀は無我の空を説き、竜樹は『中論』でものの無自性を具体的に示しているのである。

自性的存在了解は言語に特有な存在了解である。

『業と煩悩を滅すれば、解脱がある。業と煩悩は区別(vikalpa)から生じ、区別は戯論(言語表象の多様性、prapañca)から生ずる。戯論は、しかし、空において滅せられる』(18-5)

この偈頌に『中論』の意図が明らかにされている。空において戯論を滅し区別を去ることを教えるのが、『中論』である。ここで「戯論」を一般に行われているように、「戯れの議論」などと解釈すると、この偈頌の意味がわからなくなる。議論を止めるのに空への帰入は必要ないし、議論を止めても区別が止むわけでもない。「戯論」の原語〈prapañca〉には「発展」、「顕現」、「多様性」、「現象世界」の意味があり、これを言語の一側面を指す言葉として「言語表象の多様性」と解釈するのが適当であろう。空において止むのは単なる戯れの議論ではなく、より深く言語活動そのもの、そしてそれに固有な虚妄である。『中論』がその縁起の論で明らかにしているのは、言語表象それ自体の存在論的虚構である。

アリストテレスの矛盾律定立に関してすでに論じたように、言語によりあるものを指示することは、このものを、他のものではないものとして指示することである。この指示により措定されたもの同士の関係は、相互排除としての否定的差異であり、これらのものについては矛盾律が妥当する。ものを指示することと理解することとは本来異なる。しかし、指示におけるものの措定の仕方に従って、ものの理解がなされることにより、言語的に措定されたものに妥当する同一と差異の了解は、無反省に現実のもの自体の同一と差異のあり方とされてし

まう。ここに言語を介しての世界了解の存在論的な問題がある。この言語特有の同一と差異の了解において措定されたものの在り方こそ、他ならぬ自性である。

言葉は、その指示において、指示されたものを自性物として措定する。自性物は、他のものではないものとして、他のものとは無関係に、それ自身からそれ自身として存在している。だから、言葉による事象の関連の表象においては、まず関連するものがそれぞれ自性物として捉えられ、後からそれらが関係づけられる。[4] 言葉により表象された世界(prapañca)とは、自性物とそれらに後から付加された多様な関係からなっている。ここで「自性物」を「対象」と置き換えることもできるが、対象とは学問形成の過程で哲学的にそれとして反省され、ものの実体として措定された自性物に他ならない。上記の偈頌で業と煩悩の原因として挙げられている区別とは、言語に介された「虚妄(こもう)なる分別」〈abhūtaparikalpa〉のことを言っている。この虚妄の区別とは、言語の否定に基づき、区別されたものを、別々に存在し互いに排除し合う自性物として措定する自性的区別のことである。つまり区別の虚妄とは根本的には自性的存在了解のあり方にある。

これまで歴史的に形成されてきた言語は、自性的存在了解において使用されてきたのであり、言語に拠ることにより、世界は自性物の集合と理解される。西洋思想で実体とされてきたものは、〈*ousia*〉も〈*substantia*〉も〈Gegenstand〉も皆、その自性が存在の真理とされた自性物である。そして論理学の根本命題である同一律、矛盾律及び排中律は、言語使用に特有な自性的存在了解に基づく否定的な同一と差異の了解を明文化したものである。この存在了解にこそ西洋的思惟の担い手である合理的理性(Ratio)が基盤とする言語の明晰性がある。

さてこの言語使用により支配的となった自性的存在了解の桎梏を破るのが、竜樹が『中論』で示している縁起という現象の発見である。竜樹における縁起とは相互縁起のことであり、ものの相互依存を指している。この相互依存には、ものの無自性が見られ、この現象に自性的論理はもはや通用しない。だからこの現象を言葉で表そうとすると、ナンセンスなことが言われたり、自家撞着に陥る。これが『中論』で繰り返されていることである。我々の慣れ親しんだ言語的表象の仕方は徹頭徹尾自性的である。「相互作用」、「相関関係」といった相互依存の通常の表象においては、我々はそれぞれの本質を持ってそれ自体で存在している二つの自性物をまず想定し、次にこれらがある関係を結び、互いに依存し合うと考える。しかしこのような自性的表象では決して捉えられないのが、中論で示される根源的な依存関係である。それは、ものはその存在と本質においてすでに相互に依存し合っている、即ちものは他のものの存在なくして存在せず、また、そのものの本質も他のものの本質なくしては有りえないということである。この存在論的な意味での相互依存に無自性の意味がある。ものは外的な関係を結ぶ以前に、それがそもそも存在することにおいて、すでに他のものに対して内的にして本質的な関係を持っている。この関係にこそ存在の妙と不可思議がある。例えば『中論』における周知の「火」と「薪」の例をとれば、火は薪において燃えることにおいてのみ、その本質において火でありえ、また逆に、火なしには燃えるべき薪は成立しえない。火の存在と本質は薪のそれを条件（縁）とし、また逆に薪の存在と本質は火のそれを条件（縁）とする。両者がその存在と本質において互いに条件づけられていること(互いを縁として生起していること)、ここに無自性的相互依存(相互縁起)がある。つまり火と薪

はそれぞれそれ自体で単独には存在していない。しかしこれを言葉で「火と薪は互いに依存し合っている」と表現すると、我々はつい習慣的に二つの自性物の相互依存を表象してしまう。だから竜樹は両者が相互に依存することを示しながら(10-2から10-5まで、及び10-7)、同時に両者が相互依存していないと言うのである(10-12)。無自性的現象の記述に、ものの自性を前提とする矛盾律及び排中律はもはや意味をなさない。

また相互に無自性的に依存するものに関しては、同一律と矛盾律及び排中律において真理とされている自性的な同一と差異の了解はもはや通用しない。無自性的相互依存においては同一と差異のあり方はまったく異なっている。火と薪は同一ではないが、しかし自性的な意味で異なるとも言えない(10-1)。「火は薪ではなく、また薪は火ではない」[5]とは言えない。なぜなら両者は互いなしにはそもそも存在せず、だからここに矛盾律によって確定された否定的相互排除はなく、逆に両者は互いを必要とし、互いを在らしめ合っているのである。あまりに当然と思われている言葉の否定は、真如におけるもののポジティブな根源的相互関係を隠蔽し続けてきたのである。

我々は言語の否定というものに焦点をあて、その存在論的虚構性を明らかにしながら、『中論』を解釈してきたが、この経典においても、また仏教一般においても否定自体が論究されることはない。だが、否定の本質を解明することにより、空の無が否定の無から峻別さるべきものであることがはっきりする。仏教の無差別、不二の空の教えは、否定的区別を去れという教えとも理解し得る。中論の要旨を冒頭にまとめた帰敬偈「不生亦不滅　不常亦不断　不一亦不異　不来亦不出」における「八不」の「不」は論理学の知るただの否定ではない。それはむしろ消滅、常断等の区別を否定する「不」として、区別の否定を去る否定である。それは否定によってつくられるあらゆる二元対立を去れ、ということである。すべての区別と差異が否定的二元対立的であるとは限らない。不二の真如においても差異は存在するが、それは言語とその否定に惑わされぬ無区別の区別に現れる真の差異であり、それはまさに「不一亦不異」の差異である。

四　最後期ハイデッガーの〈Ereignis〉の思想における事柄の共属性

竜樹におけるものの無自性的相互依存と同じ現象が、ハイデッガーの最終段階の思想に登場するが、それが〈Ereignis〉(エアアイグニス)(性起)における事柄の共属性(Zusammengehörigkeit)である。ハイデッガーは『存在と時間』の後、「転回」(Kehre)の段階で西洋の思惟の歴史を貫く存在忘却の本質と由来を思索している。しかし、それに続く「Ereignisへの帰入」(Einkehr in das Ereignis)と呼ばれる最後期の思索のテーマはもはや存在忘却ではなく、彼に開示した存在の実相であり、それがEreignisとして語られる。[6] ハイデッガーがここでEreignisについて語っているのは、具体的には、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。〈Ereignis〉という言葉は動詞〈ereignen〉(エアアイグネン)「起こる」から派生した名詞で「出来事」を意味する。だが、ハイデッガーは語源上正しくはないが、この動詞の中に〈das Eigene〉「自分自身のもの」、「固有のもの」という言葉を聞き取り、この言葉にまったく独自の哲学的意味を与えている。真の意味で固有のものをそのものの本性あるいは固有本質と

考えると、〈er-eignen〉とは、「本性あるいは固有本質にもたらす」という意味を持つことになる。この意味で〈Ereignis〉は「性起」と訳されているが、「本性の生起」、「本性の現成」という意味である。Ereignisは、時間や存在さえをも含むすべての事柄にその本性を与え、在らしめている究極のものであり、同時にこのすべての事柄の本性の現成(wesen)そのものである。このEreignisの論における決定的な論点は、ものの本性の現成が共属性において起こっているということである。例えば、存在と人間の固有本質は両者の共属において定められている。ハイデッガーによれば、人間の本質とは思索することにあるが、それは「存在に開け、その前に立たされている」ことである。このようなものとして人間は存在への「呼応(Entsprechung)という関係としてのみある」(ID18)。他方、「存在は人間に語りかけ、関わることにおいてのみ、存在として現成し、持続する(wesen und währen)(ID19)。」つまり両者は互いへの関係において、より強く言えば、互いへの関係として、それぞれの固有本質を持っている。このように両者はその本質において自分を超え、お互いに属し合い、適合し合っているというのである。これをハイデッガーは〈Mensch und Sein sind einander übereignet.(ID19)〉と表現している。[7] 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、共属性の次元で現成している。これはまさしく竜樹が無自性という言葉で言っているのと同じことである。竜樹もハイデッガーも等しく、ものの存在論的な次元での相互性という現象を発見しているが、しかしそれを見る観点はそれぞれに固有である。竜樹がこの相互性から出発して、言葉に起因する自性的存在了解という世界幻想のあり方を明らかにしているのに対して、ハイデッガーはこの相互性に、西洋の思惟の歴史の源にあった偉大な思想〈hen panta〉「すべては一なり」という真理を見ている。

Ereignisの共属性における差異は否定の差異とはまったく異なる。共属においてものは否定の差異のようにお互いを排除するのではなく、逆に、はじめからお互いのために在り、お互いを在らしめ合っている。ここからアリストテレス以来、論理学により真理とされてきた否定に基づく同一と差異の了解が、Ereignisにはまったく通用しないことは明らかである。ものの共属においてはその同一と差異のあり方はまったく異なっている。そこでは矛盾律と排中律に反して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(ID8,56)。同一と差異の共属性こそ思索すべきことであると、ハイデッガーは『同一と差異』という著書の巻頭言で述べている(ID8)。[8]

我々は否定という観点をEreignisの解釈に持ちこんだが、ハイデッガー自身は否定自体の虚構性を問題にすることはなく、またEreignisにおける同一と差異を否定に関連付けて考えることはなかった。しかしハイデッガーの最後期の「有無の同一性」の認識において、彼はすでに否定の虚構の枠を超えており、矛盾律がもはや妥当しない場に立っている。なぜなら有無の対立という虚構に基づいて否定の了解があり、矛盾律が成立しているからである。有無の同一性とはEreignisにおける両者の共属性のことである。Ereignisにおいては〈Abwesen〉(無いこと)は、単なる無ではなく、〈Anwesen〉(有ること)との共属において、その固有本質をもってそれとして現成(wesen)しているのである。ハイデッガーは『存在の問いへ』でEreignisにおける有と無の共属性を次のように表現している。

〈Sein und Nichts gibt es nicht nebeneinander. Eines verwendet sich für das Andere in einer Verwandtschaft, deren Wesensfülle wir noch kaum bedacht haben. (WM247)[9]〉

「有と無は別々のものとして相並んであるわけではない。両者は同族同士としてお互いのために用をなしているが、この関係の本質が持つ豊饒さを我々は未だほとんど考えたことがない。」

合理的理性は、言語の明晰性に拠る理性として、自性的存在了解に基づく否定的な同一と差異の了解の中を動いている。それ故、学問の形成過程における合理的理性の育成と発展に伴ない、hen pantaという実相の世界は、絶えざる否定的区別により、主体や対象、二元対立的な理念や概念といった自性的存在者へと解体されてしまった。ここに形而上学を生み、そこから科学技術を発展させてきた西洋の歴史のニヒリズムがある。つまり、このニヒリズムの支配は否定の非本質(Unwesen)の展開の結果であり、その虚無の正体は、排除、孤立、葛藤といった否定の虚構から生まれ出た幻影の数々にある。この虚無のベールの彼方の真如において、万物の関係は自性的了解を超えて如何に妙であり、豊饒であるかを、竜樹における無自性的相互依存とハイデッガーにおけるEreignisの共属性が教えている。

＊ハイデッガーの著作の略記号

WM: Martin Heidegger: Wegmarken. Frankfurt a. M 1967.
VS: Martin Heidegger: Vier Seminare. Frankfurt a. M 1977.
ID: Martin Heidegger: Identität und Differenz. 4., unveränd. Aufl, Pfullingen 1957.

註

(1)アリストテレスにとって、すべては相反するものか、これに由来するものであり、すべての相反関係の源をなしているのは一と多であるが、この他にもこの源として存在と非存在を挙げている(『形而上学』1004b,27f.1005a,3ff)。

(2)「無我」と「無自性」が同じことを意味していることに関しての文献学的考察は、中村元『空の論理』(中村元選集第二十二巻)春秋社、一九九四年、二八八―二八九頁を参照。

(3)「我というものは真に存在するものであり、諸々のものは個別に存在している、と教える者がいるが、私は彼らが仏の教えをよく知る者とは思わない」(『中論』10-16)。以下『中論』の偈頌の番号は、de Jongにより校訂された『中論』における番号付けに従う。

(4)もちろんまず全体が把握されており、この全体から、また全体の中で個々のもののあり方とこれらのものの間の関係が、言葉により表現され、確定されてゆく。この言葉が目指し、対応しようとする、言葉に先行する全体は、だが、以下の竜樹の縁起とハイデッガーの共属についての論で明らかになるように、その存在様式においては、言語の表象において言葉や文によって再構成された全体とは、まったく異なる。この言葉以前にあるがままにある全体の存在様式は、自性的存在了解に限界付けられた言語の指示能力を超えている。言語は、学問における論理的言明という使い方以外にも、日常においても、芸術や宗教の分野においても、それぞれの世界了解に応じて、様々な使われ

方をする。しかし、まさに存在論的に無反省なままに言語が使われる結果として、如何にそれぞれの分野の事柄の本来の姿が、否定と自性的存在了解により、歪められ、その顕現を妨げられているかを反省してみる必要がある。例えば、人間関係や信仰における神の概念において、他者の排除がどれほど支配的であったか、そしてこのことに言語の否定が如何に寄与していたかを考えてみる必要がある。

(5)「火は薪ではなく、また薪は火ではない」という言明は、だが、この言明を「火と薪は、それぞれに異なった属性を持っており、異なるものとして存在している」という記述にとどめ、その際、異なるということに関しての存在論的解釈を持ち込まなければ、決して誤謬ではない。しかし、これを超えて、異なるということの意味を相互排除と決めてしまい、異なるものの間に同一性が貫かれている可能性を排除してしまう時、この言明は、存在論的な独断に堕し、真如への道を閉ざしてしまう。

(6)ハイデッガーの思索の道を、真理概念「アレーテイア」の展開から、三段階に分け、その最終段階を存在の実相のEreignisとしての開示とする解釈の試みについては、高橋裕喜「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」(日本現象学会編『現象学年報』第十六号、二〇〇〇年所収)二一一―二二三頁を参照。

(7)〈über-eignen〉という言葉はハイデッガーの造語である。〈eignen〉の従来の意味「帰属する」、そして〈sich eignen〉が意味する「適する」から考えれば、〈einander übereignet sein〉とは「自らを超えて互いに属し合い、適合し合っている」という意味を持つことになる。しかし、Ereignisの思想からこの言葉を見る時、我々は従来の言葉から連想される意味合いを踏まえながらも、さらにこれを存在論的に深めて、〈über-eignen〉を〈er-eignen〉のあり方を示す言葉と取るべきであろう。つまり〈über-eignen〉とは〈über-sich ereignen〉であり、ものの固有本質が個の枠を超えて、共属の次元で現成していることを示す言葉である。

(8)Ereignisにおけるものの共属性とこの共属性における同一と差異のあり方についてのより詳しい論述は、同上二一九―二二二頁、およびHiroki Takahashi: Nichts und Seinsvergessenheit. Heideggers Weg der Überwindung der Metaphysik und die Leere als Nicht-Selbst-Sein bei Nāgārjuna. Herne 1998, S.314ff., S.326ffを参照。

(9)ハイデッガーは〈Verwandtschaft〉(同族関係、親類関係)という言葉が〈verwenden〉「用いる」という動詞から派生しているので、この意味を含ませてこの言葉を使っている。〈Verwandtschaft〉に表現された有と無の近さ(Nähe)は、両者の本質がお互いのために存在しており、お互いに用をなしていることにある。

(高橋裕喜・たかはし　ひろき)

フッサールにおける範疇的直観

信木晴雄

はじめに

本研究はフッサールにおける範疇的直観を主題として論考する。現象学的な志向と充実の関係を「見る」という普遍的な認識機能を通じて理解することによって、ここではいわゆる「理論理性」が範疇的な妥当構造に従う事を究明する。この範疇的直観とは神秘的な知的直観ではなく、寧ろ、意識様式としての直観概念の拡大解釈である。フッサールの直観概念は、志向性をめぐってなされる現象学的探究に則して位置付けられ、それはカント的な感性的直観だけに局限され得ない。直観の有している認識機能として捉えられる志向と充実の相関的な一致には、『イデーン』の「領域存在論」や『危機書』の「生世界」に繋がる様な現象学的萌胚が示唆されている。また、述定的に総合される範疇的直観を前提とする「文化的述定」は「高次の意味」であり、これは思考の働きそのものがその論理的な志向構造を可能にする基付けを通じて認識機能に則して予め総合されている。

「認識批判学的な厳密な意味での明証の概念が適用できるのは(中略)たとえば判断志向のような志向に対象それ自身の絶対的な内容充実を与えるこの完璧な充実化総合の作用に対してのみであり、このような作用においては対象はただ単に思念されているのではなく、思念されているがままに、しかもその思念のはたらきと一体になって、最も厳密な意味で与えられているのである[1]」。

論者は従来、初期フッサールの論理的な認識理論に限られていた範疇的な直観概念を、「高次の対象一般」への志向充実という射程に位置付けることによって、中期以降のフッサール思想圏をより生成的に捉える手掛かりを提供できるのではないかと想定する。フッサールは一九二〇年、『論理学研究』第二巻、第六研究の大幅な改訂を断念しているが、その新たな版の冒頭で、彼は範疇的な直観の直接性について、従来の範疇的代表象の統握理論の失敗を認めながら、それが心理主義の抽象理論を克服する「理性の理論」の最初の試みであることをいみじくも述べている(II/2, I-VII)。

第一節　基付けの秩序と「高次の対象」

先ず第一に、基付けは感性的な素材を形式的に秩序付け、それによって「高次の対象」であるイデア的意味を「規整」する範疇的形式として理解される。範疇的に対象が連関付けられる際、「高次の対象」の形式結合が統一的に志向される。例えば、「全体と部分」とを相関的に統一する基付けは、この結合における形式であり、それは形式的本質の備えている統一法則である。このイデア的な統一法則として基付けの作用性格は、そこで総合的に新しい内容統一を成立させる（Ⅱ/1,279）。

a．形式的統一を可能にする基付け

基付けは、現象学的な意義を有しており、範疇的直観に不可欠の形式的統一の概念である。それは或る内容が別の内容と結びついた包括的統一体の中で存立する場合、この一方の内容は、他方の内容による補足を必然的に求め、その本質法則によって基付けられるのである（Ⅱ/1,261）。全体を基付ける内容の統一には、秩序としての順位が含まれる。例えば、点や線分が、個々の美的統一体として星座の形像を基付ける様に、或る順序付けられた段階を踏んで、より高次の統一体が構成される（Ⅱ/1,286）。この段階性格は間接的に相互に結びつき、それは形式的な統一結合を可能にする。そこで、範疇的直観は類型相互の統一秩序を示すと同時に、意味形式の理論として客観化を特徴とする志向性に従う直観理論を包含する。

この段階的に与えられる意味は心理的に形成されるのではなく、その妥当する直観内実によって、適切に複合される際の客観化可能性でもある（Ⅱ/2,194）。「全体と部分」を秩序付ける形式法則自身は、直接的には知覚されない範疇的存在であるが、この基付けの法則は妥当する意味の統一可能性として、基付けられる内容の質料的特殊性によって直観内実全体の客観化を規定している。

だが、基付けは、連関する秩序を与え形式的に結合するので、感性的内容の単なる併存融合ではない。基付けの構造は、類としての内容が別の類としての内容とア・プリオリな結びつきによってのみ存立し得るという、特殊内容によって規定される法則性がその拠り所となっている（Ⅱ/2,258）。そして、意味を担う基盤的な感性に還帰する範疇的直観は、類的に基付けられた間接志向の諸部分を含む作用連関の統一である。この作用統一に相関する「高次の対象」は、この基付けの構造によって統一体として成立している。

「単なる感性だけでは範疇的志向を、もっと精確にいえば範疇的形式を内蔵する志向を、充実することはできない。むしろそのような志向の充実化は常に範疇的作用によって形式化された感性のなかでなされる」（Ⅱ/2,6）。

範疇的に対象が連関付けられ、「高次の対象」の形式結合が統一志向される際、それによって感性がいわば形式化される。この直観の拡大解釈によって、後にフッサールは「生世界」の明証性に自然科学も基付けられることを述べている。「生世界」における直観は、既に範疇的直観の考え方によって、形式的統一の基付けという認識機能の普遍性を獲得している。範疇的形式は内容一般を関係付け、繋ぎ合わされた形態として結合する。範疇的作用は高次の基付けられた対象に向かい、段階的に遂行される。後述する様に、感性的内容が呈示機能に

よって代表象する統一対象は、この形式的に結合する相関化作用を通じてのみ、範疇的な仕方で関係付けられ知性的に総合される（II/2,176）。この様にして「高次の対象」として基付けられた内容は、形式的な関係を介した普遍的存在として成立する。[2]

b. 範疇的形式による規整

理念としての志向の統一に見い出される範疇的形式は、最初は分析的法則（例えば全体と部分）として成立して、この全体統一が質料的内容を基付けによって類的に包括する際、それはア・プリオリな対象を統一する法則に移行する（II/1,284）。基付けは形式的法則を通じ、諸内容を相互に結合する。この形式的な秩序が全体的な内容を段階的に連関付けることによって、諸部分は一つの秩序として、それぞれの間接的志向性に則して充実化総合される。この形式結合は直観を適切に充実化する際の客観化可能性でもある。

ここでは、現象学的に理解される直観概念が、形式的に結合される統一可能性によって予め、「規整」されていることが注目される。この段階的な直観化は、フッサールにおいて経験的な出来事ではなく、意味の充実化における秩序付けられたイデア的可能性（複合的な意味の充実化可能性）であり、この意味の普遍的な妥当性という意味範囲は、同時に範疇的形式の結合をイデア的に「規整」する類的理念でもある。さらに、基本的な意味は直観にその起源を有している（II/2,194）。この様に理解される範疇的直観において認識機能を通じて成立する真理と事象との相関可能な「操作的相属性」が、統一的に結合する可能性、即ち、本来的に充実化され得る意味本質の妥当法則として判明する（I 230）。

基付けられる一つの内容は、統一を与える形式即ち、イデア法則によって制限されその形式化の許容範囲は、丁度、意味質料の妥当に相当する。この質料的内容が「或るもの」によって、置き換えられ、範疇的な思考を通じ「形式化」が遂行される（II/1,285）。形式的内容は基付けにおいて複合され、そこで事象的に捉えられる「高次の統一」である（II/1,280）。高次の範疇的内容を基付ける部分機能は、統一形式に則して、即ち、作用性格としての総括形式によって秩序付けられる（II/1,283）。

範疇的直観によって、初めて充実化の可能性が探られた「高次の志向対象」は、その後のフッサールの現象学的発展において、志向性の理論として様々な方面に展開を遂げており、範疇的直観に限らず、人格や他者を初めとする、精神的な営為の所産が「生世界」の所与として理解される。『危機書』で明らかな様に、自然科学も基盤としての「生世界」によって成立可能なのである。それは直観が、正にその具体相によって普遍的な認識を論理的形成を通じ包括しているからなのである。[3] 範疇的形式は、相互関係であり、その基礎に考えられる形式的に統一する基付けの法則とは、経験的な事実ではなく、「自然の普遍的な存在論」の枠組に入れられる（II/1,290）。従って、『論理学研究』において論理的思考を遂行する範疇的直観は、志向を充実化する客観化作用を通じ、「単なる自然」に拘束されるのでなく、認識批判理論として総括され得る。その段階的な一連の基付け連関は「高次の全体」を範疇的に結合する作用性格としてイデア的遂行可能性である。この範疇的形式には作用統一する基付けを介してア・プリオリな必然性が伴っている。

第二節　志向の同一性と合致のもたらすもの

次に、フッサールが現象学的な根源領域と考える「理性の理論」、「論理的なものの現象学」が、ここでは充実化意識を通じて体験される意味作用の合致として示される。

a．顕在的にスペチエスの合致が体験される

意味志向と充実の相関項を結びつける段階的な認識の成就が、現象学的体験の本質法則として理解される。フッサールによると輪郭の素描から精密なデッサン、そして生き生きと仕上げられた油絵の完成画への移行が、一連の直観的な充実化である。段階的に遂行される充実化は、先に述べた志向性の統一可能性によって総合され、直観として統一的に認識目標を顕在的に充実化する。対象の意味を充実化する認識の働きは、充実化する志向的な「移行体験」であり、非本来的な仕方で示唆される対象のおおまかなスケッチから、十全な知覚へと認識合致が体験される（Ⅱ/2,76）。充実化は新たな補完を要求する一連の可能性を内蔵した特定の同一性に基付けられる。この同一化は、充実化総合が様々な間接的な志向性を含みながら統一志向性を認識機能として備えていることに基付いている。

「この認識統一の特徴をわれわれに開明してくれるのが動的な相互関係である。その際まず最初に、しかも単独で与えられているのが意味志向であり、次いでそれに対応する直観が付け加わる。そしてそれと同時に現象学的統一が成立し、そしてそれが充実化意識であることが判明する。したがって対象の認識という言い方と、意味志向の充実化という言い方とは、単に観点を異にするだけで実は同じことを表現しているのである」（Ⅱ/2,33）。

志向が現実の知覚によって徐々に確証され、次第に全面的な合致へと明らかに総合される認識充実の過程が、ここに考えられている。客観全体を把握する充実化には、その固有の生気や範囲、内実が求められる（Ⅱ/2,83-4）。顕在的に同一化される同じ本質として、スペチエスは範疇的総合において合致的に同一化の体験を可能にする（Ⅱ/2,122-7）。

「真理は諸現象と同列の現象ではなく、それはあの全く別の意味での、すなわちある一般者が、あるイデーが体験であるという意味での体験である。あるスペチエスについての、たとえば赤一般についての意識をもつのと同じようにして、われわれは真理を意識するのである。ある赤いものをわれわれが見ているとする。しかしその赤いものは赤というスペチエスではない。具体的なものはスペチエスを部分として内蔵していない。（中略）しかし赤さも一つのイデア的統一体であり、これについて成立や消滅を論ずるのは背理である。（中略）直観される具体的なものを視向しながら感覚された赤さを、このここにいま存在する個別的特徴を思念することと、更に赤さというスペチエスを思念すること（赤さは色の一つである、という言表の場合のように）とは全く別のことである。こうしてわれわれが具体的-個別的なものを視向しながら（中略）個々の作用の中で思念されるこれらイデア的統一体の同一性を明証的に認識するのである」（Ⅰ,128-9）。

b．同一性と志向質料

意味内容を担う質料は、意味作用の内部に見い出される同一性の基

盤である。直観の連続を規定するのは、先に触れた様に「移行体験」を貫く同一性の本質法則、即ち、対象への同一志向性である。充実化の系列は様々である時も、「増強」が変動しても志向される対象の質料は常に同一である(Ⅱ/2,88)。

志向とそれを充実化する直観との両者には、同一の意味質料が見い出される。この志向と充実との生き生きとした合致が、完全な表現を成立させ得る(Ⅱ/2,95)。同一化の作用は、それ自身が充実を伴わないので、充実化総合よりも広範囲であるが、充実化総合において必ず、一つの目標が全体的な機能目標として狙われている(Ⅱ/2,65)。充実化は、「狭い意味での認識」であり、その認識の目標としての志向対象の質料的内容に近づく際の同一化形式を提供する(Ⅱ/2,67)。充実化によって、志向されている対象は与えられ、その部分志向は、認識の諸段階を経た後、完全に充実される(Ⅱ/2,117-8)。この顕在的な認識機能を有している志向作用にとって究極的な意味基盤は、その直観質料に遡る。

第三節　充実化総合に見い出される志向質料

本節では認識統一が、充実化総合として志向の同一性を通じて「動的に合致する」ことを明示する。但し、単なる同一化そのもの(増強過程を含まない)は、志向の充実化を伴わないで意味の一致として遂行反復され得る(Ⅱ/2,86)。

a. 対象を与える直観によって志向性は充実化される

認識は対象を規定する志向性によって、同一化を含む充実化として成就する。そして完全な直観化は、充実化の過程の最終的な合致によって顕在的にもたらされる。さらに、この充実化には同一化が不可欠である。諸部分の志向性は、中心的な志向性へと収斂して、それらが、直接的な全体志向へと同一化された時、間接的な部分志向が一つの基付けられた全体を直観の対象とする(Ⅱ/2,73)。

意味志向に則して充実化する作用において、意味志向に相関する対象は、その志向質料として本質によって志向を充実する。志向する意味とその志向を適切に充実する意味とは本質として相関しており、その相関的な合致は対象を与える直観に基付いている(Ⅱ/1,51)。この合致をもたらす統一は内在的意味の則した志向性と、それを充実化する直観との「現象学的統一体」として認識批判的な関心によって厳密に限定されている(Ⅱ/1,16)。この対象の要素を充実する充実化の作用基盤は意味質料と考えられる。意味質料は直観に見い出される内容であり「動的合致」に際し、生成的な充実化の諸段階を伴っている(Ⅱ/2,87)。

b. 意味質料は志向的本質として合致させる認識機能を備えている

フッサールにおいて認識機能とは、充実化と同一化に分節される。同一性は基付ける作用に帰属して、後述する代表象に基付けられている(Ⅱ/2,174)。幻滅を通じ分離する働きも概念を明確に表現するという点で、客観化作用に包摂される。志向を充実化する客観化作用は、「認識の諸段階」を有し、志向の適合に則した間接性と判明度の諸段階を備えている(Ⅱ/2,1-7)。

そして意味の形式的相違が、感性的素材と範疇的素材とに分類的に区別される。範疇的直観は、概念の同一性によって統一されるが、そ

れは意識経過の偶然性からは純粋な「新しい作用性格」における形式的統一である(Ⅱ/2,150)。この同一化の統一が、認識の諸段階において「補足契機」を指定して最終的に充実化を行う。充実化総合は認識機能を果たす志向質料に依存する。この質料的な合致が充実化総合である。同一化に対峙する部分的な区別の働きも包括志向を充実化(措定として幻滅)する(Ⅱ/2,121)。

第四節　範疇的形式と代表象

最後に、先に述べた意味志向に合致対応する直観が、対象を客観化する統握を通じ代表象によって、総合的な結合形式に統一拠点を提供することを明らかにする。フッサールによると、直観の内容を段階的に充実する呈示内容は、代表象と呼ばれ、これは認識理想に向かって上昇的な順序を備えた一連の充実系列として理解される(Ⅱ/2,85)。

a．共通志向性

範疇的直観の統一形式は「意識の統一」であり、感覚内容の統一ではない。フッサールは原初的な論理形式には、固有の意識様式が対応して、範疇的な新しい対象を総合すると述べている(Ⅱ/1,166)。つまり、基付けによってイデア的に意味志向される「高次の対象」は、そのイデア的な本質法則によって、総合的に充実化される形態を成立させる。そこで、範疇的代表象は充実化する直観的内容ではあるが、高次の範疇的な形式総合において基付けられる全体的な関係志向の「共通要素」として素材的な関係拠点を段階的な充実化にとって提供する。だが、範疇的総合はこの一連の基付ける作用を「規整」しており、直観的内容をリアルに結び付けてはいない。これは先に述べた様に、内容によって規定される全体を総括や統一として志向しており、高次の仕方で結合するものである。この高次の認識を範疇的な仕方で形成する意識様式において、先に触れた様にスペチエスは厳密な意味同一を可能にする(Ⅱ/1,112)。この「意識の統一」には新しい作用性格が、範疇的対象(形式的存在)を捉えている「共通志向性」として対応する。

「したがって総合を生み出す心的結合帯は思念であり、そして思念である以上、多かれ少なかれ充実されている。この思念は確かに全体思念の非独立的成素にすぎず、表意的思念の表意的成素、直観的思念の直観的成素である。(中略)この成素も代表象の機能を果たすのであり、顕在的な同一化や集合などの作用の中で体験されている心的結合帯は(中略)あらゆる場合に共通な一つの要素に還元されうるように思われる」(Ⅱ/2,174)。

範疇的に総合する作用によって提起される認識批判的な可能性への問いは、現象学的な本質連関の志向的な解明という意義を有している(Ⅱ/1,120-1)。その認識本質は志向対象への関係形式を通じて統一され、スペチエスの備えている意味妥当のイデア法則によって「規整」されている。そこで、範疇的代表象はスペチエスを志向する「普遍性意識」に内在する本質を備えた限りで、普遍的に理解される形式的結合を有している代表象内容として理解されねばならない(Ⅱ/1,121)。

b．代表象は体験に内在する「見る」という働きによって共通の基盤を有している

代表象は基付ける感性的内容を直観的に総合する基盤であるが、範

疇的に結合されるのは、基付けられた作用によって総合される統一結合そのものである(Ⅱ/2,176)。範疇的直観とは総合的直観であり、基付けられた直観的な拠り所が、共通に志向される範疇的代表象を提供する。

しかし、範疇的直観の対象は、基付ける感性的内容に端的な仕方で融合したり、帰属してはいない。寧ろ、代表象を結合する同一性によって、範疇的形式は体験を通じて作用性格そのものとして総合されている。この形式を総合する作用は、「高次の対象」を統一する新しい作用体験に帰属している。その限りで、志向的な体験に内在するべき意味は、理念的な仕方でのみ形式的に捉えられる。体験における「見る」という理性性格の働きが、表意的志向に則して意味された対象を充実化する。充実化には直観を通じて捉え返す可能性が伴う[4]。

「現出している対象を自己所与として明示する見る作用の認識的本質が、結合したり関係付けたりする種々の形式化作用の基礎をなしている。(中略)そして表現の諸形式は顕在的な知覚に基づくこれら形式化作用によって充実されるのである」(Ⅱ/2,131-2)。代表象的内容は基付ける作用の形式的に統一された「共通要素」であり、例えば、基付ける集合形態に見い出される結合は範疇的に捉え返される「共通形式」である(Ⅱ/2,170)。また、範疇的対象は、基付けられた作用の中でのみ把握され得る総合統一である[5]。

連続的に経過する知覚射影が相互に融合して、この新しい総合作用(意識統一)の下に、共通に志向される同一の対象を連続的に志向する(Ⅱ/2,149)。範疇的直観は現象学的な志向と充実の関係に則して、「見る」という認識機能を通じて理解することによって「理論理性」が従う範疇的な妥当構造として究明される。範疇的直観とは意識様式としての拡大であり、認識機能として捉えられる限りで、志向と充実の相関的な一致には、論理的な志向構造を可能にする基付けが見い出され、「領域存在論」に展開する[6]。

むすび

以上、見てきたようにフッサールが代表象理論を最終的に維持できなかった理由は、その心理学的な内容の生成変動が理念的に捉えられるべき志向の統一に完全に帰一できないからではないだろうか。だが、『論理学研究』では代表象は直観充実と同義であり、やはり彼は内容的側面を必要としていたのでもあり、認識機能から古めかしい心理学的観点(例えば増強系列等)を払拭することには、彼は必ずしも成功していないのでもある。対象の意味は総合的な構成を通じて理解され、それを充実化する直観の対象の内容でもある。現実に与えられる代表象的内容は直観によって充実化されるが、他方、直観の内部で変動増強する部分的契機は、その充実化の諸段階を有している。そこで、一連の充実化に先立ち意味の同一性が、間接志向にとって理念的な同一化を可能にしている。同一性はあくまでも意味の理念である限りは、生動的に強められる充実化とは相入れない次元で語られているのかもしれない。この志向の同一性はさらにたちいった総合的な構成にとって不可欠である。『論理学研究』で、フッサールは代表象を普遍的に捉え、その点で心理主義の抽象理論を克服する「理性の理論」を試みており、思考に内在する法則としての「普遍性意識」の分節(基付けの段階)を形式上の意味に限定している。直観概念の拡大は基付けという志向性構造が一貫しており、それはフッサールの現象学的な発展において、その主題が論理学から学問一般に拡大した時も、統一形式

の枠を提供している。

第二に、意味の同一性はいつもフッサールでは理念的に捉えられる。理念的なスペチエスとしての意味は、志向を充実化する作用の無限の反復を通じても同一である。さらに、このスペチエスは志向される対象の備えている意味である。意味付与作用としての同一化を介した充実化は、フッサールの中期現象学では多様な「構成の理論」に展開するものと考えられる。さらに「生世界」においても直観は形式化された感性として科学を成立させる普遍的な認識機能を備えていると理解される。『イデーン』では経験的な自然科学は、現象学的な意味での形相的基付けとしての直観的基付けを通じ始めて成立可能なのである。彼は、経験主義者が経験を単に事実的ものとして自然事象に限定することによっては、真正の学問に究極の明証的基礎を与えることが、出来ないと戒めている。[7] 更に可能な展望として、「生世界」を単なる感性的直観の世界としてのみ解釈すると、高次の総合としての科学がどうしてそこにおいて再び直観的に理解され得るのかという、避けようもないアポリア(生世界の二義性)が生じてしまう。フッサールの「高次の対象」とは、文化的な意味形態にまで拡大され、それは範疇的に形式化され得る受容可能な秩序を有している基盤的感性という「生世界」の明証性によって、段階的に間接志向を通じて充実されるものである。

注

(1) Edmund Husserl, Logische Untersuchungen. 6. Aufl, Tübingen, 1980, Zweiter Band II. Teil, S. 121-2.『論理学研究Ⅰ・2・3・4』立松弘孝訳、みすず書房、一九六八－七六年。以下『論理学研究』の引用注と参照注には文中に巻数をローマ数字で示し、ページ数をアラビア数字で示す。Ⅱ/1、Ⅱ/2は第Ⅱ巻の第一分冊、第二分冊をそれぞれ示す。尚、本文中の引用は、同上訳を用いた。

(2) 総合的な統一志向は、基付ける諸内容の関係結合によって高次に統一され得る「共通要素」へと向かう。この関係付け結合(例えば「～と」いう表現)は、範疇的形式化(AとB)であり、それによって範疇的総合は、基付けられた作用を通じて、形式化される統一対象(両者)を総合構成する。この結合にはある程度の自由が許され、範疇的形式は本来的には、素材内容によってリアルに融合していない(Ⅱ/2,185-7)。

(3) Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Husserliana VI. 2. Aufl, hrsg. v. W. Biemel, Haag 1976, S. 133-4.『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細谷恒夫・木田元訳、中央公論社、一九七四年、一八三頁。

(4) 白い紙を私が「白いもの」として認識機能(知覚判断)を通じて鮮明に認める際、「見る」働きは認識本質を捉えながら、単なる知覚にそれ以上の関係形式を与える。この形式的結合の作用は、顕在的知覚に基付けられ、剰余として統一を与える(Ⅱ/2,131)。

(5) 論理的な基本概念は、範疇的直観によって形式的に結び付けらるイデア的存在である。この感性的な要素を含まない形式的な範疇的概念は、志向性の働きによって総合されるが、それは究極的には意味質料的に捕捉される感性的直観にも一面では依拠

している。対象の自己現出が意味志向によって狙われている通りに対象としての内容充実を適切に得る際、その知覚は完全に対象を客観化している総合である。「或るもの」、数等、範疇的に把握される対象統一は総合される統一として思考され、この対象は述定の主語として事象に準拠した普遍的な認識機能を担っている（Ⅱ/1,174-5）。

(6) 現出作用を成立させる志向的体験の総合的な作用性格として志向と充実は『イデーン』に表明される中期以降のフッサールでは「超越論的現象学」の枠組に理解され得る。それは内在的に総合される志向性に則した知覚や想起、述定、愛、行為として具体的に考察されている。『イデーン』では、彼は「純粋論理学」の基本概念を志向と充実化との本質連関に立ち返り、これらについてノエシス的な基本概念の究明を通じて、広範囲の「認識批判的」な洞察を獲得している。

Edmund Husserl, Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Halle, 1930. in; Husserliana V, Haag 1971, S.157.『イデーンⅠ』渡辺二郎訳、みすず書房、一九七九年、三八頁。

(7) Edmund Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Husserliana Ⅲ, hrsg. v. K. Schumann, Haag 1976, S.35.『イデーンⅠ』一〇二頁。

（信木晴雄・のぶき　はるお・京都府立医科大学）

ガダマーにおける現象学的解釈

巻田悦郎

ガダマーはマールブルク大学に提出した教授資格論文を、一九三一年に『プラトンの問答術的倫理学』（PE 以下『問答術』と略す）と題して出版している。その副題は「『ピレボス』の現象学的解釈（phänomenologische Interpretation）」となっている。ガダマーはその約三〇年後に、『真理と方法』（WM）に具体化されたような独自な存在論的な解釈学を発展させる。教授資格論文で用いられた現象学的解釈は、のちのガダマーの解釈学思想にどのようにつながっていったのであろうか。これが本論文で問われるべき問題である。

そこでまず、ガダマーの現象学的解釈がどのようなものであるかを考察し（Ⅰ）、次に、現象学的解釈をのちにガダマーが発展させた彼自身の哲学的解釈学と比較して、その間の連続性と変化を明らかにする（Ⅱ）。

Ⅰ　現象学的解釈の生成

ガダマーはプラトンやアリストテレスを現象学的に解釈しようとしたが、現象学的解釈とはどのような解釈か、それは若いガダマーの哲学的試みの中でどのように形成されてきたのか。

a．『問答術』

『問答術』において、現象学的な解釈は、自ずから理解されるものを理解する方法であるとされる（PE:11）。この定義はハイデガーの現象学の定義に由来する。[1] ハイデガーにおいて、存在の意味を問う存在論は、現象学の方法をとり（SZ:34）、現象学は「自らを示すものに語りかけること」（GA63:71f.;GA19:8）、自らを示すものをそれ自身から見させることと定義される。ガダマーの定義はこのハイデガーの定義の解釈学版となっている。

ガダマーのこの現象学的解釈には歴史批判に対する批判が込められている。文献学者たちが歴史的に解釈するプラトンを、ガダマーは哲学者として現象学的に解釈した。現象学的解釈は歴史批判のようにテクストに対して距離をとらず、テクストの意味を真剣に受け取ろうとする。

しかし、歴史的解釈と現象学的解釈は単なる二者択一の関係にはない。というのも、現象学的解釈は歴史批判に先行し、それらを準備し

それらに課題を与えるからである。「自ずから理解されるもの（was sich von selbst versteht）」は、歴史批判にとっては、「自明なもの（das Selbstverständliche）」、問われないままにされるものであり、現象学的解釈はあえてその自明なものを理解しようとする。

「自ずから理解されるもの」とはテキストの事柄（Sache）である。だから、「現象学的解釈」は、「即事的な解釈（sachliche Interpretation）」とも呼ばれている。これもまた、ハイデガーがフッサールの現象学を、概念的構成を排して「事柄そのものへ（Zu den Sachen selbst）」と向かう方法として理解したことと関係する。即事的な解釈はテクストをそこで何が論じられているか、つまり、事柄、を尊重して解釈する方法なのである。

現象学的解釈は、プラトンの解釈としては、プラトンから教説や体系を引き出さずに、問答（Dialog, Gespräch）の流れに従う解釈、参与的な解釈である。[2] ソクラテスが他の人たちと「善とは何か」といった事柄について議論し、プラトンは対話篇を書くことによりその事柄を考え、ガダマーは問答の過程を問う者として追い、プラトンが示唆したが実際には行かなかった方向に進む（PE:9）。言い換えれば、ガダマー自身がいわばソクラテスらの問答に参加し、彼らが論じ合っている事柄をともに論じ、さらには自ら、事柄の解明に寄与するのである。

b. 『問答術』以前

この現象学的解釈は、『問答術』において突然用いられるようになった方法ではない。教授資格論文以前にガダマーが書いたものにその芽を発見できる。

二四年、つまり、ガダマーがハイデガーとフライブルクで出会った直後に、彼は「哲学の体系理念について」[3]という論文を発表する。この論文は過去の哲学の理解を、それを研究する者の歴史的な現存在に根づかせようと主張するものであった。過去の哲学者たちは、自身で彼らのテーマと対決する者にとってのみ理解されるという（SP:56）。この主張は、哲学研究者は対象となる哲学者が取り組んだ事柄を生きていなければならないということであるから、哲学史の方法として事柄を尊重した解釈、即時的な解釈を主張していると言える。[4] しかし、この解釈はまだ哲学の在り方という大きなテーマの中に埋没したままである。

ガダマーがフリートレンダーの上級ゼミに参加するために書き、二八年に「アリストテレス『哲学の勧め』とアリストテレス倫理学の発展史的考察」[5]（以下「発展史的考察」と略す）として発表された論文では、アリストテレスについて、即事的な解釈がある程度意識的に用いられている。

ガダマーはこの論文でイェーガーのアリストテレス解釈を批判している。イェーガーはアリストテレス倫理学の成立をプラトンの思想からの距離から再構成しようとした。『哲学の勧め（プロトレプティコス）』から『エウデモニス倫理学』へ、そして『ニコマコス倫理学』へと、アリストテレスがその立場を確立していくにつれて、プラトンから隔たっていったというのである。

たしかに、『ニコマコス倫理学』では区別しているフロネーシス（実践知）とヌースを、アリストテレスは『哲学の勧め』では区別しておらず、これが、彼の当時の立場はプラトンに近かったというイェーガーの主張の論拠の一つとなっている。しかし、アリストテレスはとくにフロネーシスを主題的に論じるのでなければ、両者を区別しない。そ

して、『哲学の勧め』は主題的に見て、倫理学に属すものではない。だから、『哲学の勧め』における無差別は、イェーガーの解釈の論拠にならないと、ガダマーは言う。彼はここで、アリストテレスがそこで何を論じているかに、つまり、事柄（主題）に注目して、イェーガーの発展史的理解を批判しているのである。

ガダマーはテクストをその事柄において理解しようとする即事的な解釈を実践しているが、これはまだ方法論として主題化されていない。それは哲学的な解釈というよりは、文献学を文献学をもって反駁する解釈という印象を与えている。この即事的な解釈は数年後に書かれる教授資格論文で、「現象学的解釈」として概念化され練り上げられることになる。

c．三〇年代・四〇年代

ガダマーは教授資格論文を書いたのち長らく、この解釈を発展させることはなかったように見える。彼は三四年に『プラトンと詩人たち』[6]、四二年に「プラトンの教育国家」[7]というプラトン論を発表しているが、これらはプラトンが『国家』を書いた社会的・倫理的な背景の探究であり、現象学的な解釈については何も言われていない。

現象学的解釈はハイデガーの強い影響の下に形成されたのであるが、ハイデガーがフライブルクに戻りガダマーがライプツヒ大学に転任して、ガダマーはハイデガーから地理的にだけでなく哲学的にも離れたように見える。『問答術』に多用されていた、Dasein, Sorge, Vorgriff, gleichurspringlich, Woraufhin...[8]などのハイデガー語も、これらのプラトン論には消失してしまっている。

しかしながら、ガダマーがこの時期に発表したあまり多くない論考には、ある解釈的態度が潜在的に共通しているように思われる[9]。その解釈的態度とは、作品の統一性を尊重し、また、ある哲学者や詩人の思想的な連続性を強調する傾向である。即時的・現象学的解釈の展開という観点から言って重要なのは、前者の作品の統一性の重視であろう。この場合、統一性は内容の統一性、事柄の統一性である。「プラトンの教育国家」では、プラトンの『国家』に文献学的に見いだされる作品成立上の断絶をあえて無視して、ガダマーはその内容的な一貫性をたどろうとした。似た傾向は「リルケの詩的現在」（四七年）や『人間の精神的行路』（四九年）にも見られる。

Ⅱ『問答術』から『真理と方法』へ

ガダマーは四七年にフランクフルト大学に、四九年にハイデルベルク大学に転任してハイデガーの近くにやってくるとともに、ふたたび、ハイデガーの影響圏に引き込まれた。今度は『存在と時間』やそれ以前のハイデガーではなく、『世界像の時代』のハイデガーの影響である。ガダマーは科学(Wissenschaft)を、探究(Forschung)や方法(Methode)とともに、支配知として批判するようになる。そして、五〇年代にガダマーは歴史主義を超えた解釈学理論を準備し、六〇年に『真理と方法』を刊行する。

『問答術』の現象学的解釈は、『真理と方法』で展開された哲学的解釈学とどう同じで、どう異なるのであろうか。著作の目的や性格が両者で異なることは、最初から明白である。『問答術』は解釈学の理論を提示しようとするものではなく、古代倫理思想史を考慮した、プラトンの対話編の解釈である。これに対して、『真理と方法』はテク

スト解釈についての原理的な反省であり、特定のテクストや特定の哲学史的時期の解釈ではない。

a．連続性

しかし、『問答術』と『真理と方法』は即事的な解釈と問答術という二つの点において連続している。

すでに見たように、ガダマーは「発展史的考察」や『問答術』において、プラトンやアリストテレスの歴史主義的な解釈に対して、テクストをそこで言われている哲学的内容、つまり、事柄を尊重して解釈した。

『真理と方法』では、ガダマーはここでも歴史主義的な解釈学に対し、まさに即事的な解釈を主張したと言える。すなわち、テクストの理解はまずもって、テクストに語られている事柄の理解でなければならず、テクストが成立した背景や著者の意図の再構成は副次的なものである。現象学的解釈も哲学的解釈学も歴史主義に対するアンチテーゼとして提出されたのである。

現象学的解釈は、プラトンにおけるソクラテスの問答に参加する解釈である。哲学的解釈学でも了解は、テクストの意味への参与であるとされる。しかし、著作の性格上、『問答術』では、ガダマー自身を含む現代の解釈者は、問答の当事者としては主題的には登場しない。問題なのは、それと関連して、現象学的解釈がテクストとの距離を解消して、テクストの内容を直接把握できると見なすことにより、解釈者の歴史性をなおざりにしている可能性はないか、ということである。言い換えれば、それは現象学的ではあっても解釈学的ではないのではないのか。『真理と方法』では、これと違い、了解者の歴史性は了解の条件とされ、時代の隔たりは了解の新しい源泉として積極的に捉えられている(WM282)。

ソクラテスは事柄の解明よりも相手の論駁を目的とするソフィストを批判し、事柄を解明する議論・問答を目指した。だから、『問答術』において、即事性(Sachlichkeit)は方法のレベルだけでなく、対象のレベルでも問題になる。つまり、ガダマーがプラトンを解釈する際に事柄を尊重するだけでなく、ガダマーによって解釈されるプラトンにおいても、プラトンが描くソクラテスにおいても、事柄が重視される。問答術はここでは解釈の対象であり、解釈の理論ではまだないが、『真理と方法』において、テクストとの問答として歴史認識の過程へと適用され生かされた。

『真理と方法』によれば、精神科学的認識は問答(Gespräch)として遂行される。すなわち、解釈者は伝承されたテクストと問答する。文字通りの問答において、問答に参加する者たちはある事柄について議論するが、問答の進展に伴い事柄が、それ自身がはらむ帰結を展開し、参加者たちはこの事柄の展開にいわば引き込まれ、最後に、新しい共通性を獲得する。このことはテクストとの問答でも同じである(WM360,365)。

『問答術』によれば、ソフィストの方法(Sophistik)は問答術(Dialektik)と異なり、非即事的(unsachlich)である。非即事的な問答では、問答する者は事柄において了解し合わないことにより他者に自己の存在を見えさせない。それは反論する他者の権利を認めずに他者を理解しようとし、それによって、反論する他者の手の届かないところに自己を置くという。これは相互存在の反省的な退落形式として性格づけられる。これに対して、真の問答では、対話者たちが事柄が述

べることに対して耳を傾ける(PE:32)。

ほとんど同じことは『真理と方法』でも言われている。『真理と方法』によれば、他者理解にはi．他者を法則の一事例と見なす理解、ii．他者をその独自の境遇において捉えようとする理解、iii．身を開いて他者に語らせ自己の見解に関係づける理解があり、ガダマーが批判する歴史的意識は二番目の類型に、影響史的意識(wirkungsgeschichtliches Bewußtsein)は第三の類型に対応する(WM:340ff.)。第三類型の他者理解や影響史的意識が他者の見解に対する開放性、異なる意見を受け容れる心構えによって特徴づけられるのに対して、第二類型の他者理解や歴史的意識においては、他者や過去は反省的に先取りされ、理解する者から切り離された閉じた地平において理解されるので、他者の声は理解する者に届くことがない。

第二類型と第三類型の他者理解、歴史的意識と影響史的意識はちょうど、『問答術』における、プラトンの問答術とソフィストの技術、プラトン解釈における即事的解釈と歴史批判にそれぞれ相当している。つまり、プラトンが問答術によってソフィストたちの相対主義を批判したように、ガダマーはその問答術的解釈学によって歴史主義的解釈学を乗り越え真理を回復しようとしたのである。

b．相違

しかし、『問答術』と『真理と方法』の間には違いも見られる。第一に、『問答術』でも『真理と方法』でも学(Wissenschaft)が問題になっているのだが、『問答術』では学は古代の学であるのに対して、『真理と方法』では近代科学であり精神科学である。同時に、『問答術』で、ガダマーはアリストテレスにおける学の成立を前提に、プラトンの問答術を解釈している。だから、プラトンの問答術における問答とは、日本語で「対話」「会話」と言うよりは、「問答」ないし「議論」と表現した方がふさわしい、真実の追究のための対話、「問答的・問答術的探究」(PE:51)である。これに対して、『真理と方法』では、問答はたしかに知(Wissen)に関わるが、討議よりも対話に近い。また、近代科学の方法主義に歪められた精神科学がここでは批判されており、学(Wissenschaft)は方法によって自然を探究し支配するものとして、批判の対象である。

もちろん、次の点は留保しておかなければならないであろう。『問答術』でも精神科学論である『真理と方法』でも、広い意味での知と真理が問題になっていることには変わりない。また、『問答術』においても『真理と方法』においても、学と学以前との連続性が強調されている。問答術が問答の実践に基づいていたように、精神科学の認識は言語に媒介された、学問の外の(außerwissenschaftlich)歴史的経験に支えられている。何と言っても、テクストをその成立状況や著者においてのみ理解しようとしてその事柄を度外視する歴史主義の解釈学に対して、ガダマーの哲学的解釈学はプラトンの即事的な学的対話を精神科学に適用することにより、結果的に、批判的な機能を発揮できた。

第二に、第一点と関係するが、ガダマーが後期ハイデガーの影響を受けることによって、ガダマーにおいて現存在と事柄の関係が『問答術』と『真理と方法』では逆転する。

『問答術』では、現存在が議論し合って事柄をその根拠において明らかにする。[10] 事柄の解明によって、現存在は自己自身と存在者を自由に処理できる(verfügbar)ようになると言われる。ガダマーは現象学

的解釈によって、この事柄の解明に付き添い、それ自身の仕方で事柄をさらに解明しようとする。

これに対して、『真理と方法』では、問答においてもテクスト解釈においても、事柄は『問答術』とは逆に、自由にできないものと考えられている。対話者たちは事柄のほとんど自律的な展開にいわば巻き込まれるのであり、解釈者はテクストの事柄の真理に教えられ囚われる。だから、『真理と方法』では解釈は人間の行為というより、出来事、「事柄の行為（Tun der Sache）」[11]とされる。これに対応して、了解や解釈は解釈者が対象に近づくための「方法」ではなくなる。

認識が単に事柄への接近と事柄の解明ではなく、それ自身事柄の振舞いであると主張するためには、存在の声に応答することを主張する転回後のハイデガーの影響だけでなく、主観主義に陥った近代に対して古代哲学が持つ優位を認識して、思考が存在に属すような古代弁証法を現代に生かそうとするガダマーの目論見や、古代弁証法を近代的思考において更新し、事柄にしっかりつながれた思考を主張したヘーゲルに関する研究が必要であった。

第三点は、歴史主義的解釈に対する態度である。ガダマーによるプラトンの現象学的な解釈は、文献学的ではない哲学的な解釈、哲学者として哲学者プラトンが考えた事柄を考え直す解釈を目指しており、そのかぎりで、文献学者たちの解釈に対するアンチテーゼの意味を持っている。文献学的なプラトン解釈は、用語の使い方や歴史的事件の反映などからテクストの成立年や著者の行動を決定するような解釈、歴史批判を駆使した解釈である。『真理と方法』もまた、シュライエルマッハーらの歴史主義的な解釈学に対する批判であったので、歴史主義との関係で言うとガダマーは、当初から批判的な立場を堅持していたのだと言える。

しかし、もう少し立ち入ってみると、異なる点も目立つ。現象学的解釈は歴史批判から超越していて、歴史批判からの反論にさらされないといったものではないし、また、歴史批判と同じレベルにあって歴史批判と単に対立するといったものでもない。すでに述べたように、現象学的解釈は歴史批判に先立って、明白化と概念的な把握を逃れる自明なものを解釈しつつ了解し、これによって、歴史的解釈に課題を与え、歴史的解釈を準備する。[12]現象学的解釈は歴史的解釈とは別の独自のものであり、歴史的解釈に寄与しもするが、しかし、批判は歴史的解釈の内部にまでは及ばない。[13]

哲学的解釈学においても、事柄の理解は歴史批判に先行する。しかし、哲学的解釈学で言われる了解や解釈は、歴史批判を準備するものではない。事柄についての了解がうまく行かなくなってはじめて歴史批判が始まるのである。しかし、歴史批判は最終的には乗り越えられて、ふたたび事柄の理解が回復されるのである（WM:168f.,278）。つまり、『真理と方法』では歴史批判はさらに相対化された上で、解釈過程の一段階として組み込まれたのである。

結　論

ガダマーの哲学的解釈学がどのような影響関係の下で、どのような発展経過をたどって形成されてきたのか。これが筆者の関心をとらえてきた問いである。本論文では、とくに、ガダマーの教授資格論文『問答術』の現象学的解釈に焦点に置いて、ガダマーの解釈学思想の形成を解明した。ガダマーは二〇歳代にハイデガーの大きな影響の下にあ

ったが、その後しばらくハイデガーから離れ、戦後にふたたびハイデガーに回帰し、同時に、以前に教授資格論文でプラトン解釈に適用した現象学的解釈を、その対象となったプラトンの問答術と結びつけて、解釈学理論として仕上げた。彼はだから、いわば初心に還ることによりその哲学を確立したのである。

だが、そうすると、ガダマーがハイデガーから離れていた三〇年代・四〇年代は哲学的解釈学の成立にとって無意味だったのか。二〇年代のガダマーは『真理と方法』を書けたであろうか。

略号

H.-G. Gadamer

PE *Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretationen zum ‚Philebos'*, Leipzig F. Meiner, 1931.

WM *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1960.

M. Heidegger

SZ *Sein und Zeit*, 15. Auflage, Tübingen, Niemeyer, 1979.

GA *Gesamtausgabe*, V. Klostermann.

注

(1)ガダマーは『問答術』で行った解釈の方法について、これは人間的現存在そのものの根源的なモチーフへ遡及する「現象学的」解釈であるとし、この現存在に端緒を求めるこの方法はハイデガーに負うと、この著書の中で証言している(PE:16.Vgl.PE:IV)。

(2)ハイデガーも、二四／二五年講義で、執筆最中の(bei der Arbeit)プラトンを見てその執筆の過程を追遂行する、つまり、プラトンの問答を問答が進展するその段階においてたどるとしている(GA19:14)。ガダマーは直接には、ハイデガーのこのようなプラトン解釈のスタイルから影響されて、プラトンを解釈したと考えられる。章節を追う部分に先立って、長い序文を付ける点でも似ている。

(3),Zur Systemidee in der Philosophie', in: *Festschrift für Paul Natorp zum siebzigsten Geburtstage*, 1924; S. 55–75.

(4)この論文は『真理と方法』の成立という観点から見てとても興味深い。哲学史の方法論という限定がかかっているが、これを取り外して精神科学一般に拡張すれば、テキストの事柄を理解する精神科学者こそがそのテキストを真に理解できるということになり、『真理と方法』の主張とあまり変わらなくなる。

(5),Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der Aristotelischen Ethik', in: *Hermes:Zeitschrift für klassische Philologie*, 63. Bd. (1928), S. 138–164.

(6)*Plato und die Dichter*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1934.

(7),Platos Staat der Erziehung', in: *Das neue Bild der Antike*, Bd. I (Hellas), hrsg. von Helmut Berve, Leipzig, Koehler und Amelang, 1942; S. 317–333.

(8)その他durchschnittlich, Existenz, Mitwelt, Sachangemessenheit, in ihrem Sein sichtbar machen, Befindlichkeit, Zuhandenheit,

Umsicht, Vorverständnis (S. 50), in seinem Sein verstehen, in seiner eigentümlichen Möglichkeit verstehen, das Sein des Seienden など。

ガダマーは、何かとして開示されるものは、それが気遣いの中で持つ状態に照らして解釈され、たとえば、あるものは、くぎを打つための道具として理解されると述べているが、こういう存在者の規定の仕方にも、ハイデガーの影響が明白である。

(9)「詩の統一性と歴史主義－『真理と方法』以前のガダマー」、『ディルタイ研究』(日本ディルタイ協会)、第十号（一九九七／九八年)、四二～五二頁。

(10)『問答術』では、事柄の解明は進展する(fortschreiten)のであり(PE:37,47)、進ませる(vorwärts treiben)べきなのである(PE:39)。これに対して、『真理と方法』ではこの進展(Fortschritt)ということは、自然科学的な探究(Forschung)と結びつけられて、批判される。問答は展開しはするが、対象そのものに向かって無限に進むのではなく、ただ際限がないのである。

(11)WM:439,456f.

(12)PE:10.「プラトンにおいて話題になっている事柄そのものをあらたに眼差しに入れるというこの課題は、したがって、事柄について生命を与えられた(sachlich belebt)プラトン理解を、プラトン研究の歴史的課題のために準備することで満足する。」(PE:III)

(13)だから、この現象学的解釈では歴史的ソクラテスは括弧に入れられると言われる(PE:16)。

※本論文は日本現象学会第二二回研究大会での発表に基づくものであり、また、文部省科学研究費補助金（基盤研究Ｃ２）による研究の一部である。

（巻田悦郎・まきた　えつろう・東京理科大学）

非理念的意味と身体性
―フッサール『論理学研究』第一研究と『イデーンⅡ』第五十六節をめぐって

村上靖彦

序　偶然的な体験の現象学の可能性について

本稿は、イデア的、理念的ではない意味の可能性があるということをフッサールの分析を通じて明らかにすることを目的としている。

現象学の出発点となった心理学主義批判とは、心理的な体験の偶然性に対する純粋論理学の独立性を擁護するために行われた。純粋論理学が論理的な言語の統覚の理論でもある認識論を基礎づけるとしたら、論理的な言語は偶然的である心理的体験には構造的にはつながっていないことになる。認識と言語統覚を可能にする「志向性」の普遍的構造を取り出すことが目標であるために、体験の偶然性は括弧に入れられたのである。心理学主義とは、本来理念的・普遍的なものである認識の論理的構造とそのつど偶然的なものである心理的体験を混同すること、イデアルなものとレアルなものを混同すること、つまり論理学的諸法則を経験的・心理的諸法則とみなすことにある。それゆえ、『論理学研究』第一研究は意味の理念的で客観的な性格を擁護することになる。意味はある理念的領域を形成し、（たとえ範疇的直観を介して意味充実というかたちで感性的直観の領域と交差することになるにせよ）それは心理的体験や感性的直観、とくに知覚の領域と区別されるのである。

しかし、意味の問題はこのような理念的な意味によって汲み尽くされるのであろうか、意味はいついかなる時に誰が使おうとも変わらない普遍的で客観的な理念性にとどまるのであろうか。『論理学研究』においては括弧に入れられた、体験のそのつどの偶然性は、普遍的な理念的意味には還元できないある種の〈意味〉を持っているのではないだろうか。後のフッサールは、身体性の現象学の中で、このそのつどの体験の意味の問題に触れているように思える。しかし、すでに『論理学研究』の中でもこのような偶然的な体験が持つ独自の〈意味〉の問題は指標Anzeichenの分析において間接的に素描されている。このような〈指標の現象学〉なるものは心理学主義に逆戻りしてしまうのではないかという批判が考えられるが、これはまったくあてはまらない。というのも心理学主義とは理念的な領域（言語統覚）とそのつど偶然的な体験の領域を混同することであり、指標の現象学、より正確には〈体験のもつ非理念的な意味の現象学〉は理念性と非理念性のこ

の区別を厳密に堅持するからである。しかし、このような個別的で偶然的な体験というのは、経験的でレアルなものであるのではないだろうかという批判があるかもしれない。ところがフッサール自身生きた身体Leibの分析では、生きた身体と知覚しうる身体Leibkörperを区別した上で、生きた身体という超越論的な第一次的領域中で偶然的なものに出会っている(形相的変容の中に収まる論理的可能性とは異なる、予測し得ず現実化することでしか確証できない「空虚な可能性」(Ideen I,§140)と彼が呼ぶもの、つまり身体に関係する「実践的な〝私は出来る〟」(Ideen II,pp.261,2)と呼ぶもののこと)。つまり体験の偶然性は、自然的・客観的時空間上に位置づけられるレアルな対象とは区別される生きた身体の領域における超越論的な問題なのだ。

1．指標によって告知される心的体験のエコーとしての非理念的意味

『論理学研究』によれば、指標は知覚的記号であり、表現は知覚に左右されない言語記号である。指標によって告知Kundgabeされるものは心理体験だが、表現されるのは感性とは領域を異にする理念的意味である。フッサールは、表現がコミュニケーションにおいて外化された場合に、語は指標として機能すると言ったが、注意しなければいけないのはコミュニケーションにおいて告知されたものと、そこで使われた語によって表現された理念的な意味は必ずしも同じものではないと言うことである。告知されるのは心的体験であり、表現されるのは発話された語・文章のイデア的な意味であり、両者は微妙にずれる。

「告知の内容を形成しているのは、告知された心的諸体験である。告知されたという述語の意味は、広狭両義に理解されうる。狭い意味に限るならば意味付与作用をさすが、広い意味では〈話し手の会話に基づいて(…)聞き手によって話し手に帰せられる話し手のすべての作用〉を包含するであろう。」(LUII/1.,p.33)

「誰かが「水を一杯ください」という願望を述べるとすれば、これは聞き手にとっては、話し手の願望を表す指標である。しかし同時にこの願望は言表の対象でもある。告知されたものと命名されたものとが、ここでは部分的に合致するのである。」(ibid.,p.78)

理念的で論理的な意味が狭い意味での告知つまり文章の文法的な意味で、「広い意味」での告知とは「話し手のすべての作用」であり、欲望、気持ちなど、コミュニケーションにおいて使われる言葉の理念的意味に付随するすべての主観的な含蓄なのである。すくなくとも論理的な意味とは異なるけれども関連はある、個別的で偶然的な心的体験に関わる意味のようなものがあると言うことができる。この意味のことを本稿では〈非理念的意味〉と名付け、これが確かに意味の問題であることを以下の論述で示してゆきたい。

理念的で論理的な意味が形相的直観や概念的知性と関係するのに対し、「[心的体験つまり非理念的な意味の]告知の理解は、この告知について概念的に知ることでもなければ、言表の種類について判断することでも」(ibid.,p.34)ない。概念によってではなく、聞き手は告知

されたものを直観的に把握する(ibid.)。形相的直観ではなくある種の感性的直観がここでは問題になる。

「私が誰かの話に耳を傾ける場合、私は彼をまさに話し手として知覚し、彼が物語り、証明し、疑い、願望したりするのを聞くのである。聞き手は告知する人物自身を知覚するのと同じ意味で、告知を知覚する〜ただし告知する人物をまさに人格たらしめている心的現象を、人がありのままに直観することは出来ない。普通一般の言葉は他人の心的体験の知覚をも我々に与えてくれるので、我々は他人の怒りや苦痛などを「見る」のである。」(ibid.)

フッサールはこの引用の中で、告知によって他者の心的体験を非理念的意味として統覚することを知覚とみなしている。しかし厳密に言って、聞き手が知覚するのは話し手の体験そのものではなく、言表や言表に伴う身体的〈表現〉つまり話し手の知覚しうる身体Leibkörperの聴覚的・視覚的・触覚的現れである。つまり聞き手は感性的所与の知覚を通じて透かしのように話し手の体験を即座に〈感じ取る〉、フッサールの言葉で言えば「知覚する」のである。

身振りとともに言表を知覚するときに、聞き手はまず音響現象を知覚してその次にそこに意味を与え音響に受肉している人格を感じ取るわけではなく、聞き手は無媒介的にいかなる反省もなしに心的体験を「知覚」し、音を意味を伴った語として聞き取る。聞き手は話し手の知覚しうる身体とそれに相関的な声や表情だけを知覚するだけで、話し手の体験を決して直接には知覚することがないのに、感じ取る。他者の心的体験つまり非理念的な意味の聴取Kundnahmeはたしかに、ある種の直観であるが、厳密には知覚ではない。それゆえ上の引用に続けて、「このような言葉が完全に正確であるのは、たとえば外的な身体的事物をも知覚されたものとみなす限りであり、一般的に言えば知覚の概念を十全的な知覚、すなわちもっとも厳密な意味での直観の概念に限定しない限りである。」(ibid.)と言われている。先ほどの引用で「見る」という語につけられた括弧は重要である。ここでは厳密な意味での知覚ではなく、引用に依れば「直観的ではない」ような「知覚」、そして本当は逆に〈知覚的ではない直観〉、現前化的ではない直観が問題になっているからである。聞き手は、話し手の怒りつまり体験を〈見る〉がそれは目の前にある物のようにではない。聞き手は話し手の体験を〈感じ取る〉のである。これは後にフッサールが感情移入における間接的提示と呼ぶことになるある種の再現前化に他ならない。他者の心的体験の間接的提示は、理念的・論理的意味とは異なる非理念的意味の聴取に他ならない。

それゆえ、のちの『イデーンⅡ』では知覚しうる身体が「無媒介的な意味の担い手」と呼ばれることになる(「表情の動きは、見られる表情の動きであり、他者の意識にとって無媒介的な意味の担い手である(…)。」(Ideen II,p.235))。表情の〈意味〉は身体Leibkörperの知覚と同時に把握され、それは思考や概念の使用を必要としないがゆえに、「無媒介的」なのである。

「他者の表情は私を他者の意識の内側におけるある意味を表情に結びつけるよう定める(これもすでにある種の動機付けである)。そしてこの表情は[私によって]見られた表情であり、

私が見てるけれども私自身の感覚や私の現れ、私の視覚などとの因果関係の中におくことのもはやないものである（他の何か或る単なる感性的知覚ならもそうするのだが）。」（ibid.,p.235）

他者の表情の知覚と意味の聴取のあいだには因果関係はないのだが、にもかかわらず無媒介的で思考を伴わない動機付けが成立する。他者の表情とそれに付随する意味は、私の知覚世界の「因果的」可能性に当てはまることのない次元のものなのである。

さらに『イデーンⅡ』では、他者統覚が言葉や芸術作品や道具といった「精神的対象」との比較で論じられる。『論理学研究』の中で純粋論理学における表現の構造として取り出された三項図式が、純粋論理学以外の領域に拡大して使われる。すなわち、一、私たちは語音Wortlautすなわち語られた言葉を生き（体験し）、二、論理的・イデア的な意味の中に生き、同時に、三、対象を志向する、という図式を志向性一般の構造とみなしている。[1] つまり表現の構造と指標の構造に平行関係を見いだすことになる。まず図式の最初の二つの項を考えてみる。音響現象や視覚的形象としての語音は、語ったり書いたりする主体の関心を引かない。言語行為においてはこのような物理的な現象は意識の背景に退く。声を聞きながら、人間は音響現象ではなく語や文の意味を理解しているのである。これが、人間は物理現象としての語られた言葉を生きつつ、意味の中を生きているという図式の意味である。同様の図式が『イデーンⅡ』にも見られるのだが、[2] ここでは論理学が適用できる言語的表現ではない「精神的対象」にも同じ構造が見いだされている。

「精神的な意味は、感性的な現れを生気付けbeseelendながら、単に並置される形で結びつけられる代わりに、ある種の仕方でそれと溶けあう。

この分析がたとえ不十分にせよすべての精神的な作品、すべての芸術作品やすべての精神的な・理解できる意味を持った物に適用できるのは明らかである。それゆえ必要な変更を施しさえすれば必然的に、すべての文化的な領域や活動的生の領域の中の日常生活の物に適用できる。コップ、家、匙、劇場、寺、などは何らかの意味を持っているのである。」（Ideen II,p.238）

物理的側面と精神的側面は、言語だけではなく芸術作品や道具も持つのだ。この場合「精神的意味」とは理念的な意味とは異なる。コップの「精神的意味」とは類的概念ではなく、「それを使って水を飲む道具」という使用のハビトゥスの暗黙知であり、『存在と時間』の意味Bedeutungと同義である。

「そして、事柄を物として見るのと、使用対象（たとえば劇場、寺、など）として見るのとは、常に異なっている。その際、精神的意味は、ある時は［論理的な表現の場合のように］純粋な理念的領域に属し全く存在に関わらないし、ある時は［道具の場合のように］そのような存在との関係を持つ。しかし精神的意味は決して本来の意味でレアルなものであるのではなく、物理的な存在にくっついた二つ目の存在のようなものではないのだ。」（ibid.,p.238）

フッサールはまず論理的表現において意味が理念性の問題であるという『論理学研究』の見解を反復する。物的存在は意味の本質に関係しない。英語で「ライオン」と発音される語の意味は、ドイツ語で「レーヴェ」と発音される語の意味と同じであり、ライオンという意味はいつ誰がそれを発音したり書いたり、考えても同一である。語の存在論的な様態は意味にとっては本質的ではないし、記号の本質は物的存在ではなくその理念性にある。逆に、用具・道具にとっては、物的存在はその精神的意味、すなわち使用的・実践的意味にとって本質的である。形の知覚は「精神的な把握の下敷き」(ibid.,p.239)となる。フッサールを補足するなら、用具における物的存在と精神的意味との関係は、用具がそれを使う人の身体Leibkörperに本質的に依存していることに由来する。それゆえ、使う人の身体にあわせたレアルな形が用具の実践的〈意味〉(引用にもあるように意味自体はレアルではない)を多かれ少なかれ決定するのである。この場合、道具の意味は身体的なハビトゥスと結びついているのであって、理念的意味ではなくなる。しかし本稿で非理念的意味と呼んだ生きた身体に直接由来する意味でもない。なぜならそのつど新たに出会われる他者の心理体験とは異なり、歴史的に沈殿し伝承され固定した意味だからである。

『イデーンⅡ』では、表現と道具という指標の区別は、表現の理念性と指標における経験的でレアルな動機付けの違いとしては描かれていない。代わりに、物理的側面と精神的側面の融合の度合い、強いては身体性との関係の度合いとして描かれている。表現(言語記号)の場合は、意味は身体性から離れて理念性の次元で自足し、物理的・知覚的側面に依存しなくなる。指標(精神的対象)は、それを使う身体Leibkörperと相互依存関係にあるから、〈意味〉は、対象の知覚的な現れと相関的である(「使用対象[道具]の場合には、逆に、感性的な存在規定が全体の統握の中に入る。私が匙の形をたとえば一瞥するのは、この形が本質的に匙に属しているからである。ここでは知覚がその存在措定とともに、直接的に精神的な把握の支えになっているといえるだろう。」(ibid.,p.239))。

『イデーンⅡ』では他者統覚をも精神的な対象と同じ構造でとらえられる。

> 「[人間は]二つの実在性の結びつきであろうか、私はそのように彼を見ているのであろうか。もしそのようにしているなら、私は物体的実在をとらえていることになるだろう、しかし私が人間を見ているときには私はそのような態度にはない。私は人間を見、彼を見ながら同時に彼の生きた身体Leibを見る。ある意味では、人間の統握は生きた身体であるところの物体の現れを貫いている。」(ibid.,p.240)

人間は心と身体と名付けられるような二つの実体的でレアルなものの結びつきではない。他者統覚は、まず身体Leibkörperを知覚して次に心を統覚するというような連鎖反応ではない。すでに見たように、私たちは知覚的身体Leibkörperを見ながら同時にその生きた身体Leibを感じ取る。『イデーンⅡ』の議論の要点は、広い意味での精神的な対象(言語記号も含む)と他者統覚の構造に連続性を見ることにある。ただ他者は身体そのものであるから精神的対象以上に身体性との関わりが強いのだ。このような『論理学研究』における表現の図式(語を

体験しながら意味の中を生きる）と他者統覚（知覚的身体を知覚しながら彼の心的体験を感じ取る）の構造の類似は偶然、あるいは恣意的な対比ではないとフッサールは考えている。それゆえ、「それ自体としては、生きた身体と精神のレアルな関係は、表現の統一性へと還元しうる」（ibid.,p.241）と言うのである。表現、精神的対象（道具、芸術作品）、他者統覚は同様の統握構造を持つが、違いは身体性の関与の度合いによってそこで得られる意味がそれぞれ理念的意味、ハビトゥス、そして非理念的意味（心的体験のエコー）と変化してくることにある。

2．他者統覚における非理念的意味の〈対象〉としての生きた身体Leib

先の三項構造のうち意味の項が非理念的な意味だとすると、対象の項に何が入るのかを確定することが本稿最後の課題である。

「ある意味では、人間の統握は生きた身体Leibであるところの物体的身体Körperの現れを貫いている。この統握はこの物体的身体の傍らにとどまるというわけではないし、その矢をそれに向けるというわけでもなく、それを貫くのだ。それは物体的身体へと結びついた精神に矢を向けるのではなく、まさに人間に向けるのである。」（ibid.,p.240、部分的に既出）

「人間の統握は、〈意味〉として物体的身体の統握を貫くようなものであり、それはまず物体的身体の統握があって次に人間の統握があるというようなまるで時間的順序であるかのようなものではなく、逆に基礎づける生きた身体としての物体的身体の統握が理解可能な意味統覚にとって構成的な土台となるような仕方でである。」（ibid.）

他者という人間の統握は他者の知覚しうる身体Leibkörperの直観的な現れを通して行われるが、志向は物体としての身体に向くわけでもないし、精神（つまり〈意味〉としての心的体験）に向けられるわけでもなく、人間にである。人間とは、「それについて身体性Leiblichkeitと物体的身体Körperを持っていると私が言うことの出来る対象」（ibid.,p.240）、つまり経験の基層となる身体性の諸相の統一なのであるが（Cf.,ibid.,pp.241,2）、人間の統覚の核、その思考の狭い意味での対象は生きた身体である（「私は人間を見、彼を見ながら同時に彼の生きた身体を見る。」（ibid.,p.240既出）。それゆえ他者統覚の構造とは、一、彼の知覚的身体の感性的現れを体験しつつ、二、彼の体験（のエコー）すなわち非理念的な意味を統握し（つまり意味の中を生き）、三、統覚を基礎づける土台となる彼自身すなわち生きた身体を志向している、という三層構造を持つ。この三層構造は、『論理学研究』における表現の三層構造と平行である。

他者とのコミュニケーションの経験的な状況では、私たちの注意は他者の身体の物質的側面に向いているわけではない。他者の知覚しうる身体Leibkörperを知覚しながらも、私たちは物体的身体とは違うものに注意を向けている。これはしばしば人格とか人間とか名付けられるが、じつは「物体的身体でもあるところの、土台となる生きた身体」なのである。そうしながら、私たちは彼の身振り・表情からある種の

〈意味〉を統握する、つまり私たちは日常的・経験的に「彼から受ける印象」と呼ぶような非理念的意味の中に生きている。そのとき身振り（知覚しうる身体）の知覚的な認知そのものは意識の背景にとどまっているのである。

この『イデーンⅡ』の議論は、感情移入の細かい内的分節を明らかにする。ここまでの議論では、他者の生きた身体と生きた身体に由来する非理念的な〈意味〉（経験論的には、私が受ける印象）とを区別していなかったが、この区別が重要になってくる。

「人格に対する感情移入とは意味を了解すること、つまり生きた身体をそれの意味において、そしてそれが担うはずの意味の統一性においてとらえる、という統握に他ならない。」(ibid.,p.244)

人格、人間に対する感情移入において統握されるのは生きた身体それ自身ではなく、生きた身体が担い手となっているそれの意味である（「統一的な生きた身体Leib、つまり意味を担い、生気づけられた物体的身体Körper」(ibid.,p.243)）。生きた身体は、知覚しうる身体の知覚を通じた非理念的意味の統握の、（それ自身は決して見えない）土台となる。

『イデーンⅠ』では対象は意味の担い手としての空虚なXと考えられた(Ideen I,p.271)。この核の周りに様々な可能的な属詞が意味としてまとめられるのである。対象Xそれ自体は属性から全く自由である（「[…] 同一の志向的「対象」が、変動する可変的な「諸述語」からは区別される […]。」(ibid.,p.271)）。それゆえ対象Xそれ自体は理念的・形相的でもレアルでもよい（「(認識の) 対象はレアルなものでもイデア的なものでもあり得るし、同じく事物や出来事でもスペチエスや数学的関係でも (…) あり得るのである。」(LU I,op.cit.,p.229)）。対象は現実的、可能的、蓋然的といったあらゆる存在論的なステータスを受け入れることができる。[3] それゆえ対象は生きた身体のように個別的で偶然的なものでもあり得る。対象は意味によって規定可能であるし、未規定的に思考されることも可能だが、規定的な内容であるのは意味であって対象そのものは規定／未規定の範疇の外にある。確かにフッサールは、静態的現象学の枠内では対象が志向性の完全に同一的な極だといっているので対象が理念的に決定されることになるが、こと発生的現象学の問題でもある他者統覚の場合においてはこのことは当てはまらない。というのも他者統覚の根源的な〈対象〉である他者の生きた身体は、二重の意味で「見えないもの」であるからだ。つまり知覚されるのはLeibkörperであって生きた身体はそれ自身決して「見えない」つまり知覚し得ないものであり、さらに私の生きた身体なら知覚は出来なくとも体験することが出来るけれども他者の生きた身体は私には体験することすら出来ないからである。対象Xとしての身体は同時に物体的身体Körperとして物理学的意味や生物学的意味、知覚しうる身体として文化において歴史的に沈殿した意味を伴った知覚的規定と習慣、そして生きた身体として非理念的な意味を担いうるのである。この場合、（生きた身体がそれ自身のままで対象化されることはないから）生きた身体の担う非理念的意味の統握は、いわゆる対象化的な志向性の問題ではなくなる。生きた身体は実は厳密な意味では志向的な対象ではない。対象性が宙吊りにされて括弧に入れられた〈対象〉、対象化できない対象なのである。

注

（1）「[…] しかし我々が語の表象を体験しているあいだは、我々は決して語を表象することの中に生きているわけではなく、もっぱら語の意味ないし意味の中に生きている。従って我々がそうしているあいだは、すなわち意味志向の成就と、場合によっては志向の充実に没頭しているあいだは、我々の全関心は、〈意味志向によって志向され、意味志向によって命名された対象〉に向けられている。」（LUII/1,pp.39,40訳を変更した。cf.p.32,p.66）。

（2）「私はそこにある物的なものをそれが現れる限りにおいて見るが、私は「理解しつつ、意味の中に生きている」。(…) それゆえこう言うことが出来る。第一の対象性である物理的な現れる物に対して、第二の対象性すなわち、正確には物理的な物を「生気づけるbeseelt」意味が結びついている。しかしこの点に関して私は問う。私は一番目の対象性に単に外的に結びついた二番目の対象性に向かっているのであろうか。私が向かっているのは、物理的な対象性が傍らにあるというのでは全くない、むしろ完全に融合した統一ではないのか。」（Ideen II,pp.236,7）

（3）「[…] 我々が対象と名付けているもの、すなわち、我々がそれについて語り、現実として現前に持ち、可能的もしくは蓋然的だとみなし、たとえいかに未規定的にではあれ思考しているものはすべて、まさしくそうしたことによってすでにそうしたことによって、すでに意識の対象なのである。」（Ideen I,p.278）

参考文献

E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, I, II/1, Tübingen, M. Niemeyer, 1913(1993)、フッサール『論理学研究』1，2，立松、松井、赤松訳、みすず書房、1970、LUI,LUII/1と略す（巻数とページ数はNiemeyer版に従う）

E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I, Husserliana Band III*, Den Haag, M. Nijhoff,1950,（『イデーンI』、渡辺訳、みすず書房、一九八四、Ideen Iと略し、ページ数は一九一三年版に従う）

E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, Husserliana Band IV*, Den Haag, M.Nijhoff, 1952（Ideen IIと略す）

（村上靖彦・むらかみ　やすひこ・日本大学）

「ノエシス－ノエマ」の同時性と個体的同一性
――「ノエシス-ノエマ」分析と時間意識の分析との、分離と関係に関する一解釈

村田憲郎

前提。心理学的反省の可疑性の回避としての「ノエシス-ノエマ」

超越的な外界の事物の存在が疑いうるものである一方で、内在的な意識の存在は疑いえないものであるとする古典的な意識の哲学に対しては、そのような意識の存在も事後的に反省において超越的にまなざされたものにすぎず、可疑性を免れないとする批判がしばしばなされる。[1] 主に経験諸科学の立場からなされるこの批判は、反省するまなざしが後からのものであること、つまり反省される対象となる意識と、反省する意識作用とが時間的に隔たりを持ってしまっていることにもとづいてなされているように思われる。

ところでフッサールの現象学は、まさしく超越的事物の存在の「偶然性」に対する内在的体験の存在の「必然性」(III/1,98)を主張する意識の哲学である。それではフッサールは、上のいわば心理学的な反省のもつ可疑性からどのようにして免れているのだろうか。

その答えが「ノエシス-ノエマ」の相関関係である。フッサールの「ノエシス-ノエマ」分析は、そのような時間的隔たりが介入してしまうような反省なのではない。

「相関者の固有の事象が何であるのかを、われわれが把握するのは、まさしく当の相関者へと直接的にまなざしを向けることによって、なのである。…われわれはその際、いかような具合にも、作用の方へとまなざしを振り向け戻すということはしないのである。」(III/1,246)

フッサールの「ノエシス-ノエマ」分析においては、反省においてすでにもう反省されるもとの意識が過ぎ去っている、という具合なのではなく、意識されるものの現出は端的に記述される現在において与えられている。つまり対象現出の側面としてのノエマは常に、意識作用の側面としてのノエシスと同時的なのであって、両側面の間には何らの時間的隔たりもない。これは(再)想起においてさえそうである。なるほど想起される対象そのものは過ぎ去ったものとして与えられるし、さもなければ過去は現在と区別できないことになってしまうだろう。しかしその対象も現在における想起ノエマの現出を通じて、想起作用の現在に「おいて」、過去「として」与えられるのである。そし

てまた、たとえ想起において問題になっているのがかつての知覚作用であるにしても、「ノエシス-ノエマ」分析はそのかつての知覚作用を対象としてまなざすのではなく、端的に過去の知覚対象の現出を眼前へと、現在へともたらすことによって、かつての知覚作用は「再生」され生き直されるのである。[2] 事物が射映を通じてしか意識に与えられないのに対して、意識作用はまさしく体験されるもの、生きられるものなのである(III/1,§41)。したがってここでも現在の意識からの超越によって可疑性が生じてしまうのではないかという危惧を抱く必要はない。

ここでノエシスは、まさしくノエマを「相関者」として持つものと規定されている。ノエマとは対象的側面における対象の意味現出である。そしてこのとき、この意味を与える作用としてのノエシスは、まさしくそのような意味付与作用として定義されている限りで、対象的側面において記述された意味と存在様態とを与える機能を帰属させられるのである。つまり私がノエマ的側面について、例えば「私は『机』を知覚されたものとして持つ」と記述するならば、そのとき対象の記述と同時に、「私は『机』についての知覚作用を遂行する」という具合に、ノエシスが規定される。意識作用の「機能」(III/1,176)に関する分析である限りで、フッサールの「ノエシス-ノエマ」分析にはいかなる可疑性も生じる余地がないのである。

さて、このように見る限り、ノエシスとノエマとは現在における同時的な相関関係である、ということは現象学の前提である、と確言しうるように思われる。この「同時性」は、上述のような心理学主義的な懐疑を退け、現出するものの意味を厳密に規定するためには前提してよいものであるし、それ自身で価値をもちうるものである。

しかしフッサール自身は、この同時性が学問一般の基礎づけという動機から要請されるものであることには甘んじておらず、むしろそれを時間論から出発して事象的に基礎づけようとしているようにも思われる。実際『イデーンI』までの時間意識の分析の歩みを見れば、そこにはとりわけ知覚作用に関して、「知覚と知覚されるものとの同時性 Gleichzeitigkeit」のテーゼが繰り返し現れる。例えば、一九〇五年のものと思われる草稿において「明証的であるのは、知覚とその対象とが同時的であるということである」(X,181)、「知覚と知覚されるものとは現象的に同時的である」(X,225)、一九〇七年には「構成される同一的内在的な音はそれを構成する作用と同時的である」(X,288)、最後に一九一〇年以降のものとされる『時間講義』の附論では「もしも「内的意識」までも「知覚」と呼ぼうとすれば、事実ここには知覚と知覚されたものとの厳密な同時性が成立する」(X,111)。等々、と述べられている。「この同時性は何か根源的、原本質的なものであるのか、それともそれは精神的諸事物および心の客観化から始めて生じるものであるのか」(X,288)。

しかしながら彼は結局周知のように、時間を構成するがそれ自身は時間以前のものである「絶対的意識流」の次元を発見するに至った。ここにおいて対象現出の側面と意識作用の側面との同時性を基礎づけることの困難が逼迫してくる。本稿ではこれが、『イデーンI』において時間意識の詳細な分析が度外視された理由であると考える。以下で『イデーンI』までの時間論の歩みに即してこのことを示しつつ、ノエシス-ノエマの相関関係の射程を確定してみたい。[3]

1　相関関係一般

さしあたり、意識作用と対象現出とが同時的であると言いうるためには、超越的な宇宙論的時間を遮断した後にも、両者がともに現象学的時間の中に位置する個体として見出されるのでなければならず、その上で両者が同時的であると記述されるのでなければならないように思われる。しかし、明確に区別される対象現出と意識作用との両側面の同時的関係をフッサールが始めから見出していたわけではない。[4] むしろ、両側面はさしあたり絡み合った形で時間の内に具体的統一として与えられ、この絡み合いが対象的側面に属するものと意識作用の側面に属するものとに分析されていったのである。そこでこの両側面の違いを考えてみよう。

例えば「この机」は前から見ても後ろから見ても、近くから見ても遠くから見ても同じ「この机」であるが、その際対象に属する諸契機はまったく変化していない。この「変化」は対象に属する変化ではなく、意識の現れにおける変化である。この場合私の空間的定位の違いによって意識に対する現れが異なるわけである。これと同じく、私が昨日聴いた「あのメロディー」は、昨日現に聴いていたときも、今日思い出すときも、同じ「あのメロディー」である。このときは時間的な経過様態によって与えられ方が異なることになる。

フッサールが意識の与えられ方から出発して対象の同一性を説明しようとする傾向があったことは周知の事実であるにしても、上のことから明らかなように、対象の同一性は意識への与えられ方の多様とは絶対に異質のものである。つまり前者をまったく遮断した上で、後者から前者があたかも生成してくるかのように考えることはできないのであって、少なくとも静態的分析においては、あくまでも対象の同一性を与えられるがままに保持した上で、それを構成する条件となる限りでの意識の与えられ方が問題になるはずである。

そこで当初の「経験対象と与えられ方との相関関係」[5]は、もっとも一般的な意味で、志向的意識の相関者たる一なるものと意識作用の側面の多なるものとの相関関係として捉えておこう。しかし時間意識の分析が深まるにつれ、この「一なるもの」の多義性が露呈していくことになる。

(i)一九〇一年から一九〇七年頃までフッサールが時間客観の構成において依拠していた「統握Auffassung-統握内容Auffassungsinhalt」図式も、統握される時間的対象と、統握する時間的統握作用およびその内容契機との相関関係として捉えられていたと言える。この図式に従えば、それ自身としては時間的規定を受けない「内容的契機」が、時間的統握を通じて「いまの」「たったいまの」といった「時間指標Zeitindex」を受けることによって、時間的個体が構成される(X,172/3)。例えば「いまの音」は音内容を「いま」として(als)、「さっきの音」は「さっき」として統握する統握作用の所産であることになる。

実際この図式は周知のように、時間的経過が内容変化によって説明されるというブレンターノの時間論に対する対決を通じて提出されたものである。時間的経過が内容契機の弱まりによって説明されるのならば、長く持続する音が徐々に弱まっていくことと、短い音が鳴り止んだ後「新鮮な想起」ないし「把持」の中で徐々に消失していくこと

とが区別できないことになってしまう。しかし実際は「いまの音」から「たったいまの音」への変化において、対象としての「音」は同一であって、ただそれの意識への与えられ方が変わったのである。時間的経過と内容変化との上の区別（例えば音の記憶と音の残響の区別）も、ブレンターノのような心理学主義的な発生論には不可能なものである。

ところでここでの問題は、この図式を厳密に受け取るならば、統握内容および時間的統握作用は、時間客観を構成する契機としてそれ自身は時間以前にあるものでなければならなくなるということである。結局は時間客観としての個体一般を思念する知覚、想起等々までもがすべて、統握作用である限りで、時間の外に存在することになってしまう。

(ii)やはりこのような構えは事態に即したものではない。実際一九〇一－〇五年の時期には、「継続の知覚は知覚の継続を前提する」(X,191)と述べられ、意識作用の側面も構成された現象学的時間（もちろんこれは物理的な宇宙論的時間ではない）に帰属させられる。さらには、意識（＝「表象」）それ自身は時間的拡がりを持たず、「時間的に配分されないindistribuiert」とする心理学的論理学者マイノンクの説に対して、批判的コメントを付していく(X216-228)。

「メロディー」がいかにして時間客観として与えられるかという問題に関して、マイノンクは、メロディーが終わった時点でそれまでの個々の音表象を包括し継起という形式を与える作用が、メロディーの終わりにおいて働くのでなければならないと考えた。しかしフッサールは、近接的な過去を意識のいまにおいて与える「新鮮な想起」ないし「把持Retention」の働きを考慮していないと批判する。「メロディー」はその演奏の当初からすでに、把持の働きによって、すでに過ぎ去った個々の音を包括し、「メロディー」という統一形態をもって現れているのであって、メロディーが終わった時点でいわば形式を与える統一化作用が付け加わるのではないのである。

ところで注意すべきことは、ここでは個体としての「このメロディー」「あのメロディー」の構成が問題になっているのではなく、「メロディー」はあくまで知覚作用の分析の導きの糸として、時間的に流れていくメロディー知覚の分析の範例として役立つにすぎないということである。メロディーの個体的同一性ではなく、時間的に経過していく知覚作用の統一がいかにして構成されるかが問題となっているのである。

「統握-統握内容」図式による時間意識の分析は、「あのときのメロディー」の個体的同一性の解明をも射程に収めるものであった。しかし統握作用の所産として時間的客観が構成されるのであれば、統握作用それ自身は時間に先行することになってしまう。この限りではフッサールはマイノンクと同じと言えようが、やはりそれでは知覚作用や想起作用も時間の中にあるという私たちの実感にそぐわないだろう。

こうしてフッサールはマイノンクを批判することによって、知覚作用をさらに時間的継起として構成する把持の働きへの注目を深めていった。しかしもはや、個体的対象の個体性が問題ではなくなっているようなこの次元で、なおも「知覚と知覚されるものとは現象的に同時的である」と述べることに意味があるのだろうか。フッサールはすでに時間以前の次元に触れていたのではないだろうか。

そこで当然、個体としての時間的客観が成立する次元と成立しない

次元とは何か、両者が区別されるのは何によってか、という問いが生じる。そこでその示唆を与える「時間位置 Zeitstelle」および「このもの Dieses」について考えてみたい。

2　絶対的時間位置と「このもの」措定。

ところでもちろん「時間的客観」とはノエマではない。しかし、問題になっていたのは対象そのものではなく、対象の同一性であった。『イデーンⅠ』において「同一のX」(III/1,301f)と呼ばれていたものにそれは対応するように思われる。つまり、あらゆるノエマ的な意味規定の担い手であるが、それ自身は未規定の空虚な基体のごときものである。

この「X」が何であるかを確定するのは困難な問題であるが、本稿ではさしあたり、それは対象そのものの基体ではなくノエマの中心点であると考えたい。つまり「X」はノエマの意味的な核と存在様態をともなって、意識の現在において与えられている、と考える。ただしこれは括弧に入れられた対象が「現在として」与えられている、ということではない。「として」に関わる時間的性格が何であれ、冒頭の議論からすれば、あらゆるノエマはノエシスとともに意識の現在において与えられているというのが本稿の立場である。

(iii)この「X」に幾つかの点で類比しうるものが、一九〇六／七年の『論理学および認識論序説』という講義に現れる「このもの」[6]という概念である。フッサールは、時間意識が不断に変化しているにも関わらず、同一的な「時間位置」が生じるのは、「時間的な押しやりの流れに対して（意識諸変様の流れに対して）、押しやられて現出する客観が、まさしく絶対的同一性において統握的に保持されたままであり、しかもその客観がいま点において経験されるこのものとしての措定によって」(XXIV,266)であると説明している。こうして「絶対的時間位置」が「このもの」の措定とともに付与される。

〔1〕この「このもの」は、いまの不断性においてそのつど措定されることによって不断の同一性を保つ。「繰り返しどこまでも一つの新たないまが構成されるその不断性は、私たちに、決して「新しさ」が問題なのではなく、そこに時間位置が自らの根源をもつような個体化の不断の契機が問題なのだ、ということを示してくれる」(XXIV,266)。つまり「このもの」は不断に措定され続けることによって、常に意識のいま点に「おいて」、ただしその時間位置に関しては「そのとき」のもの「として」与えられる、と言える。したがってここでもまた、時間位置に関する「として」の構造は「おいて」から区別しなければならない。

ところでこの「時間位置」は、ほかでもないまさしく「そのとき」の「絶対的時間位置」であって、いまとの距離によって規定される相対的な時間位置ではないことに注意しよう。「いま」「たったいま」「かつて」「過去」といった時間規定が、意識のいまからの距離によって刻一刻と変わりつつある時間の変化の側面を表しているのに対して、「そのとき」「あのとき」「当時」といった時間規定は、時間が流れても変わらない時間内における不動の位置を示している[7]。個体的同一性によりふさわしいのは、この後者の時間規定であろう。

〔2〕「このもの」は時間的客観の空虚な基体であり、実質的な意味規

定には何ら関わらない。「この不断の流れにおける統握の不断の変様は統握の何としてAls-was、つまり意味に関わるのではないし、この統握は何ら新たな客観を（何ら新たな客観位相を）思念しない」(XXIV,266)。

こうした点で、「このもの」は「X」と類比しうるのである。もちろん、ここではもっとも低次の対象性としての個体が問題になっているのであって、さまざまな対象性の段階がさらに区別されなければならない。しかしいずれにしても、「このもの」のような同一的なものは、「…を…として統握する」という統握作用、意味作用が成立するための共通な構造であるように思われる。何ものかを名指し、記述するためには、意識が何ものかをそれとして同定していなければならない。このような知的な同定作用一般が意識のいま点においてしか行われない限りで、刻一刻と変わりつつある意識の変化の側面が捨象されうるものであるのと同様に、「ノエシス-ノエマ」もまた、現在における関係でしかない限りで、時間意識の問題とは無関係に考えられるものである。

3　「意識流」における「二重の志向性」の意義。

その一方で、一なるものと多なるものとして最初に定式化しておいた相関関係は、より深い次元に位置づけられることになり、それにともなって具体的な形を帯びてくる。それが絶対的な「意識流」の次元である。そこでの一なるものとは何であろうか。

ここでとりわけ「この感覚」「あの感情」といった意識契機の同一性について考えてみると、生きられたものである限りで、意識体験の同一性は意味統握によって思念される対象一般の個体的同一性とは異なることがわかる。すでに述べたように「この机」「あのメロディー」はどのように与えられても同じ個体であるが、机の知覚体験としての一連の「この現出」は、わずかでも違う側面に注意を向けたら、別の意識現出になってしまうのである。対象の個体的同一性が対象の部分的な現出諸契機の変化に左右されないのに対して、生きられる意識の同一性はその意識諸契機の変化に左右される。意識に属するものは自らのもろもろの部分的契機の統一的な総体として規定されるのである。先にマイノンク批判において問題になっていた「メロディー」現出の統一とは、むしろこちらの統一であろう。

(iv)このような各契機の持続統一をより深い次元で構成しているのが、一九一〇／一一年以降に詳論された意識の「流れ」なのである。〔1〕一方ではこの「流れ」そのものも「内的意識」において、すでに構成された統一として現れてくる。「内的意識」とは、対象的現出を眼前に捉えつつ、いわばそれとは反対の意識作用の側面について、しかも非反省的に意識する作用であり、意識がまさしく「意識される存在」であるゆえんのようなものである。[8]「内的意識は流れである」(X,118)。「この統一体は流れの事実そのものによって原的に構成されるのであり、ただ単に一般にあるというのではなく、体験統一であり、内的意識のうちに与えられているということが流れ固有の本質である」(X,116)。

ところで構成された現象学的時間の中で「内的意識」を分析するならば、内的意識における「流れ」の統一はそれ自身も構成された時間の中に位置するものになろう。このように「内的意識」を受け取るな

らば、「内的意識」とは反省以前にすでにあらかじめ与えられている感覚的質の持続統一などであろう。しかしこの場合こうした契機は分析によって始めて抽出される抽象物にすぎない。

〔2〕しかしこの意識の「流れ」は「原事実 Urtatsache」(X,114)でもある。つまりそれ自身具体的に現に与えられているものである。とすれば、「内的意識」は意識背景から分析によって抽出される単なる抽象物ではなく、そこにいわば具体的に身をおき定位することができるものでなければならない。ただしそこに見出される意識の「流れ」は時間を構成するものなのだから、それ自身が構成された時間のうちにあってはならない。

このような区別をするのも、感覚与件など意識の実的契機であるものの質的な持続統一と、際限なく広がる地平としての絶対的意識の「流れ」とを区別する必要があるからである。個々の意識的契機の同一性が問題となるときは、常に前者の統一が問題となるが、後者の統一は個体であるどころか、あらゆるものがそこへと現れる外部なき場なのだから、統一と言うよりまさしく唯一無比のものと言うべきものである。

この区別は、意識の「流れ」に沿って内容的契機を変様させる「縦の志向性 Längsintentionalität」と、流れの中で感覚の持続統一を同一的に保持する「横の志向性 Querintentionalität」という、把持の二重の志向性に裏付けられる。意識の「流れ」の際限のない地平的な拡がりは、「いま」の原印象を絶えず「たったいま」へと変様させる「縦の志向性」の働きに関わるのに関して、このような変様にも関わらず「流れ」のうちで際立ってくる「この感覚」の質的統一を「流れ」の中で保持しているのが「横の志向性」である。こうして時間を構成する絶対的意識においても、構成する意識の流れと構成される感覚の持続統一との相関関係を考えることができるのである。

しかしこの次元は、構成された現象学的時間の次元ではなく、むしろそれを構成するものだから、ここに構成するものと構成されるものとの「同時性 Gleichzeitigkeit」を想定することはできない。実際フッサール自身も、この次元では「同時性」ではなく「前共在 Vor-zugleich」(X,78)あるいは「共在 Zugleich」(X,375)について語るべきであると提案している。したがって、

「もしも「内的意識」までも「知覚」と呼ぼうとすれば、事実ここには知覚と知覚されたものとの厳密な同時性が成立する」(X,111)

といった叙述には解釈が必要である。

〔1〕構成された現象学的時間の平面でこの「内的意識」を考えるならば、確かに「内的意識」とそこにおいて意識されているものとは、すなわち意識のいまと、対象現出の担い手である実的な感覚のいまとは同時的であると言える。しかしその場合は「内的意識」もまた構成された現象学的時間の中に位置するものであって、究極的なものではないであろう。

〔2〕しかし「内的意識」を具体的に捉え、「原事実」としての時間を構成する意識の「流れ」に定位するならば、「縦の志向性」における絶えざる意識の変様の流れと、「横の志向性」において保持されている感覚の質的統一とは「同時的」な関係にあるのではなく、「(前)共在」の関係にあるはずである。

それにも関わらず、フッサールはこの次元においてもさらに、時間

的経過を基づける「流動的前共在」と同時的併存を基づける「もろもろの流動の印象的共在」とを区別している(X,78,375)。この区別は「原事実」において見出される事象的な区別であると言うよりは、むしろ最初に述べたようなノエシスとノエマとの同時性を、時間意識の分析から出発して基礎づけようとする動機から要請される言明であろう。しかし現象学の「絶対的無前提性」という格率に従うとき、そもそも同一な個体さえ構成されていないこの次元において、このような区別はそれほど簡単には見出されないように思われる。フッサールが『イデーンⅠ』において時間意識の詳論を断念したのは、このような困難に直面したからではないだろうか。

結びにかえて。二つの問題次元

意識の本性とは何か、意識はいかにして記述されうるか、という問いは、本来学一般の基礎づけとは無関係なものであるし、意識の本性としての「流れ」をめぐる問題系と、言語および現出一般の意味がいかにして理解されうるかという問いとは関係がない。にもかかわらずフッサール現象学においてこの二つの問いが絡み合っているのは、意識が或るものを或るものとして同定する知的な働きの名でもあるからであろう。それゆえにこそ現象学は、名指すこと一般、記述一般に対して、あらゆる学的言説に対して、意識の哲学として自らの権利上の優位性を主張することができる。

それでもやはりそのことと、意識の本性が絶えず変遷する生の「流れ」であるということとは別のことであり、この二つの側面を絶えず分離しようとしたのもほかならぬフッサールその人である。したがって問題系の違いをもう一度確認して、結論にかえたい。

〔1〕ノエシスとノエマとの現在における「同時性」は、構成された現象学的時間の平面上において事象一般の厳密な記述に関わる限りで前提してよいし、そのことによって反省における心理学主義的な懐疑を退けることができる。ただしこの際、この現在は現に経過していく時間的経過のうちの特定の時点と考えるのではなく、ノエシスとノエマとの関係が成立する場面として形式的に受け取るべきである。その際個体的同一性もまた、この次元において確保されるべきである。

〔2〕しかしより深い次元においては、意識の諸契機の持続統一の同一性は時間内の特定の位置ではなく、流れにおける「横の志向性」によって保持されており、これと「縦の志向性」によって説明される意識の変様する「流れ」との「相関関係」が成立している。この相関関係は意識の本性からすれば同時性とは無縁のものである。もしかりにここにも同時性を設定するならば、ノエシス的な個々の意識が個々の体験として意識の現在との距離によって配置されているかのように思われてしまう。つまり「流れ」の絶対的な基準としての「生き生きした現在」からの近さと隔たりによって、本来は時間的経過と無関係であるはずの意味現出の次元が序列化されてしまうのである。結局は例えばデリダ[9]のような、意識現在への絶対的近接における意味の現前を、言語的意味一般の了解の特権的モデルにしているという批判が当たってしまう。

もちろん、このような構えはさしあたり、言語的な記述という営みが可能な次元のみを確保するためにとられるものである。しかしフッサールの時間論の道を共に歩むことによって、時間を心理学的過程の所産と解したり(ブレンターノ)、無時間的表象内容に形式としての

時間が付け加わったものと解したり（マイノンク）する心理学的先入見を回避することができる。そして意識の流れがその本性からして厳密な記述を逃れていくものであることが明らかとなるにしても、それはまさしくこの次元を確定したのちにおいてであるはずである。

注

(1)すでにフッサールに対するヴァットの批判がこのようなものであった（III/1,169f）。なお以下フッサールへの指示は、（Husserlianaの巻数、ページ数）によって表す。

III/1 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie I. Halbband*（以下『イデーンI』）

VI *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*（以下『危機』）

X *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*（1893-1917）（以下『時間講義』）

XXIV *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, Kluwer Academic Publishers（以下『序説』）

(2)この再想起のメカニズムに関しては貫成人「フッサール中期時間論の生成」（『論集（東京大学）』一号、一九八三・〇三、一一五－一二七頁）参照。

(3)初期時間論の一般的概観に関してはR.Bernet, Einleitung, in: *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, Meiner(PhB)、また拙稿「反省する意識と反省される意識との『同時性』について－フッサール現象学における初期時間論の変遷をめぐって」（『一橋論叢』一二四巻二号、二〇〇〇・八、七一頁）参照。

(4)筆者の知る限り、「ノエシス」という語は後に一九〇六／七年の『序説』において「ノエシス学 Noetik」として初めて現れる。また「ノエマ的意味」という語も一九〇七年の草稿において「存在的意味 ontischer Sinn」の同義語として現れる。これについての詳論は後の機会に譲るが、さしあたりÖnay Sözer, *Die Idealität der Bedeutung in den Vorlesungen über Bedeutungslehre (1908)*, in: *Phänomenologie im Widerstreit*, hrsg.v. Ch. Jamme u. O.Pöggeler, Suhrkamp, 1989, S.121-140参照。

(5)「この経験対象 Erfahrungsgegenstandと与えられ方との相関関係という普遍的アプリオリへの最初の突破（それは私の『論理学研究』を推敲している間の、ほぼ一八九八年頃のことであるが）は、深く私の心を動かしたので、それ以来私の全生涯の労作は、このアプリオリとしての相関関係を体系的に仕上げるという課題によって支配されてきた」（VI,169）。この『危機』の脚注は、『イデーンI』以前の草稿の中にも「相関関係」の萌芽を読み込むことを許してくれるが、ここで「ノエシス－ノエマ」とは言われていないことに注意しよう。

(6)「このもの」については榊原哲也「時間と還元」（『論集（東京大学）』七号、一九八八、一二、四六－五八頁）参照。

(7)ここで「統握－統握内容」図式に従うならば、時間的客観のこの流れる側面と不動の側面とがいかにして時間的統握作用によって二つながら構成されるのか、という「アンチノミー」が生じて

しまう(X64)。

(8)したがってここではこの「内的意識」は、『イデーンI』三八節で言われているような、体験を対象として眼前に見据える反省としての「内在的知覚」とは区別する。

(9)Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, 1967参照。

(村田憲郎・むらた　のりお・一橋大学)

ハイデガー『存在と時間』における解釈と記述

入谷秀一

「現象学的記述の方法的意味は解釈である。」(SZ,S.37)本稿はハイデガーのこのテーゼに注目しつつ、解釈概念の次のような両義性について考察する。すなわち彼によれば、自らを絶えず解釈しつつ在るという現存在の存在構造は、人間的生の日常的様態の事実性を指すと同時に、学としての存在論それ自体の可能的な遂行形態をも意味している。こうした事態はいかなる問題を孕んでいるのか。

ハイデガーが存在問題の展開を「現存在自身に属している或る本質上の存在傾向の徹底化」(SZ,S.15)と性格づけた際に示されたことは、存在を問うことは、特定の学問上の領域的な問題であるというよりも、絶えず我々がそれに関わっているような事実そのものである、ということであった。さらに、問いのこのような自己言及性は「その分析が課題となっている存在者は、そのつど我々自身である。…この存在者の存在において、この存在者自身が自らの存在へと関わっている」(SZ,S.41)という定式へと形式化しうる。現存在の基本図式はこの、いわば二重化された自己の存在における独特の緊張関係のうちに見てとられたのだが、ハイデガーはこれを事実的生のひとつの特徴としてだけでなく、現存在分析の展開そのものの原理に据えるのである。分析の実際の展開が、人間存在の事実的な在りようの明示、および基礎的存在論の形成という二つの問題系にまたがるものであることがここに見てとられよう。が、そもそも「生と学」のこうした二重の問題系は、所与としての現存在がどのように特徴づけられたことに起因しているのであろうか。

事実的生の日常性を主題とする一九二三年夏講義『存在論(事実性の解釈学)』に遡り、分析の出発点、およびその課題の生成過程を振り返ってみよう。ここでは各人は匿名的で平均化された「ひと(das Man)」によって共有されたコミュニケーション的空間へと被投されており、我々は互いを、或る伝統的で既存のコンテクストのうちに解釈するよう誘惑されている存在であり、それゆえ「私」は私自身を読み誤っている、とされていた。(Vgl.GA63,S.29ff.)こうしたコンテクストを与えているのが歴史的に伝承されてきた諸学の先入見であることから、伝統的な存在概念の支配(学問的、実存論的文脈)および主体としての「私」の疎外状況(生の状況の実存的文脈)という二重の問題系が浮かび上がってくることになるのである。ここからハイデガーは、生と学にまつわる既存のコンテクストから、同じく生と学両方の本来

あるべき姿についての存在論的解明へと、文脈の大胆な転換を試みる。とはいえ、現存在の普遍的な存在構造を明らかにするという学的、理論的課題は、現存在を何らかの普遍的類型へと一般化することにのみ満足するわけにはいかないし、他方生の実存性の回復に関しても、単なる内向きの直観や反省へと向かうだけではない。生と学、自らが存在することとそれを公開的な仕方で語ることとの二つの問題系の、互いに緊張関係を孕んだ交錯状況がここに生じているのだが、ではこの交錯はいかなる事態をもたらすのか。

『存在と時間』では、世界の事実的諸相から自己の可能性を解釈しつつ在るという現存在の日常的な地平構造そのものが図式化され、際立たせられることによって、生の再帰的な循環構造それ自体に普遍的で超越論的な性格が付されることになる。それは例えば、世界－内－存在することの可能性の投企という現象を通じて、現存在自身が世界理解の形成の積極的な担い手であることが主張されている点にも表れている。ここには、或る歴史的に制約されたコンテクストのうちに現れる現存在が、その歴史性を保持しつつ自らを普遍化してゆくという試みが見てとられよう。が、当然ここには解きがたい矛盾が表出する。

もういちど現存在が置かれた解釈の出発点を再確認する。そこでは例えば過去的事象は、様々な歴史的文献や過去の出来事というよりは、むしろ現に流通している伝統的諸概念によって文節化された現在野として現出しており、従って現存在の歴史性(Geschichtlichkeit)という概念が直接的に指していたのは、現在完了的で既在的(gewesen)な地平構造であった。現存在が自己の存在可能性を解釈するのもここにおいてなのだが、ここでは、実際に存在者レベルにおいて生起する史的(historisch)事象は、ある意味では解釈学的地平の「外部」に置かれているといってよい。が他方においてハイデガーによれば、歴史学がその本来的な在りようを示し得るのは、史的事象が現存在の可能的在りようとしての歴運(Geschick)という観点から把握されることを通じてなのであるから、ここでは史的事象はやはり、現存在の歴史的地平においてのみ接近可能なのである。

ハイデガーは歴史を見下ろす普遍的視点をとるのではなく、あくまで生の有限的地平から、またここへ向けてのみ発言する。その意味では現存在は具体的な歴史事象に対して、或いはその「根源」から現在までの発生史的展開を背負いつつ切迫してくる史的伝承に対して、言わば並行的に交差することしか出来ない、と言えるであろう。こうした交差は何を意味しているのか。例えば既成のコンテクストの解釈学的解体は、今－ここ(da)の現在時的な状況を浮かび上がらせ、歴史に対して或る客観的な視座を提供するであろう。が、伝承に対する距離をとるとはいえ、依然として現存在が自己の歴史的状況との同一平面状に在ることに代わりは無い。かくしてここには、言わば両者が互いを写しあうように誘惑する構造が生じてくることになりはしないであろうか。実際の歴史的、社会的状況の存在者レベルの諸相について、あたかもその存在論的可能性が現存在分析論に既に含意されていたかのように誤読しかねない原因は、生の有限性と学の普遍化要求との不可分性、しかも決して同一にはならないような両者の不可分性のうちに存しているように思われる。両者のヘーゲル的な解決がギリギリの手前で拒否された結果として、互いが互いの側へと言わば「越境」するように誘惑する構造が否応なしに要請されてきたこと、これが前期ハイデガーにおける解釈概念の持つひとつの問題なのである。

引用はすべて以下の略号と頁数で示した。

GA63 : *Ontologie(Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe, Bd. 63, Frankfurt a. M. 1988

SZ : *Sein und Zeit*, 17. Aufl., Tübingen 1993

（入谷秀一・にゅうや　しゅういち・大阪大学）

現前へ遣わす力としての性起と括（くくりあげ）－上

岩井美好

〈存在の歴史〉が辿った必然的な成り行きの結果、一切を対象化する思考がその真理の尺度を専ら算定可能性に依存するようになって既に久しい。そして今や存在者の総体を資源と同一視したうえで、目的の空洞化を伴いつつもそれらの効率的利用の追求に狂奔している技術開発が、時代の視野を取り仕切っている。こうしてあらゆるものが千編一律に徴発の対象となるべく人間に呼び求める力、それが括（くくりあげ）－上(Ge-stell)なのであり、この偏狭な世界観が存在棄却態に源を発している以上、もはや人間の側の存在忘却にその非が帰せられるべきではない。とはいえハイデッガーは、万物が技術の動員力へと身を差し向ける備蓄の様相を呈するところの括上の支配が、至上の危険であることは断言する ― それというのも、この括上が「世界が世界として現れ起こること、ものがものたること(TK42)」の可能性を塞ぎ立ててしまうからである。

人間さえも資材として扱われるほど、いかなるものにもその本来的な在り方への余地を残さぬ今日の行き詰まりが転回しうるとしたら、唯一この括上が括上として人間を追い立てるおのれの構造を透かし見せる時であるという ― すると人は、対象世界の制御と確保にのめり込んでいるおのれの姿勢が、かくも画一的な視野を展開する括上の仕業によることに覚醒せしめられ、かくてそれまで自明であったはずのあらゆるものとの関係性がこの「つねにすでに」設定された視点への盲従であったことに思い至るのである。危険が危険として把握されたならば、存在忘却という事態には少なくとも光が当てられる。だがハイデッガーが描いたこの「転回」へのシナリオは、いつかどのようにかして実現されることになるのかどうかは「何人も知る由がない(Ebd.41)」という。

こうしてハイデッガーが、まず現代を席巻している括－上の力を見極めたうえで初めてものの本来性へと目が開かれうる次元への構えが整えられると考えている、と見て原則的に間違いはなさそうである。しかしながら、この専ら括上が統べている世界のもとで、他方既に性起としての性起が息づいているかのように思わせる記述も見受けられるのである。存在の歴史が、括上に次いでものがものとしてその本質を露わにする性起へと移行するような単純な路線を辿るわけではないことを説明した後、直ちにハイデッガーは言う。「先のものと後のもののすれ違いと同時性が、その都度あるのだ(VA183)」と。しかも

ものが真にそのものたらしめられるところである言葉の育まれる仕組みとその土壌に、「我々が既にいる(Vgl.GA12:188,197)」からこそ、語の運用が可能になるということも述べているのだ。これは一体どのように考えたらよいのだろう ― 全くもって非本来性が牛耳っているはずの現在のこの世界観に、いかにして本来性が同時にありうるというのか ― 括弧上の君臨下ではすべてがそのありのままの様相を覆い隠されているがゆえに、それが「危険」と呼ばれたのではなかったか。この一見齟齬を起こしているとしか思えないハイデッガーにおける本来性と非本来性の同時的関係は、言葉の本質における時間性を考慮しないことには到底維持されえない発想なのである。だがハイデッガー後期思想におけるこの時間観に言及する前に、本来的「もの」がなぜ言葉と関連を持つのかを明確にしなくてはならない。

ものがものであることを追究するにあたって、ハイデッガーは周知のように卑近な日用品である甕を例にとり、甕を甕たらしめている要素を容易に思い当たる事柄のレヴェルから枚挙していく。そして結局甕の本質 ― つまり甕の「物性」が、それら事柄を凝集する契機である「注ぎ出す贈与」にあることに落ち着くのだが、この考察で明らかになるのは、ハイデッガーが「もの」という語を用いる場合、物質性がそこで全く捨象されている、ということである。「我々は……かくのごとく考えられた甕の本質にもの、という名を与えよう(VA172)」と彼が言う時、この「もの(Ding)」とは「集めること」だと考えられるべきなのである。それというのも、ハイデッガーはDingの語源学的意味に言及し、それが古高ドイツ語thingにおいて問題の事柄を討議するための「集会」のことを表していた事実を強調しているからなのだ。かくて、「甕は、それが集める(dingen)限りにおいてもの(Ding)である(Ebd.176)」ということばが理解可能になる ― ものを真にそのものとして露ならしめる次元は、一見「もの」という語が喚起する物質的局面には属さず、もののあり様を担う構成要素が結束してその現前を支えるところの「本質的意味」の世界なのである。

こうして「もの」が非物質化された「本質凝集」のことであると解されたならば、それが語と語が孕む意味世界の構造に対応していることは容易に見て取れる。事実、ハイデッガーは「もの」を語る際、その物性をなす本質凝集において世界の四元連関が生じていることを指摘していたが、語が誕生するまでの様々な事情が織り混ざった生成過程を結集させ、語が響かせる意味世界の全射程が収斂されていく根源は、やはりその都度「その固有のものの性質に応じた仕方で留まっている(GA12:246)」世界四元なのである。かくのごとき柔軟な、固有の性質へと適合する纏める力をもって出来せしめられた語は、常にそれ自体で、遠ざかった性起(Ereignis)の出自を呼び覚ましうるがゆえに、そこではもはや存在論的差異が消えている ― そしてこのように過去と未来に渡る変遷を経てもなおそこに立ち返りうる収束点を有する語の構造こそが「ものとしてのものを現前せしめる(Ebd.220)」とハイデッガーが言う時、今や彼が「現前すること(Anwesen)」という次元に全ての時間を含む一切の有ることを凝縮させる力の現れを見ていることが分かるのである。

かくして、自然発生的に湧き起こる「声なき呼びかけによる取り纏め(Ebd.204)」 ― この性起は言(Sage)とも呼ばれる ― が語の成り立ちを統御し、我々も知らず知らずその形成過程に組み込まれているからこそ、語の放つ意味の共鳴作用に今日に至っても我々が全く無感覚になってしまったわけではなく、詩的言語等に辛うじてそれが体現

される余地があるわけである。括上が情報理論を志向する(Vgl.GA12:252)とはいってもプログラム言語が自然言語を駆逐することはあり得ないだろう。それゆえ、ハイデッガーはこの括上全盛時代においてもなお、現にあること(Anwesen) ― それは「言うこと、言われたこと、言われるべきこと(Ebd.137)」を同時に宿している ― を支える「語」を萌え立たせる磁気作用へと想起を促すことによってのみ、本来的世界を垣間見る希望が見出しうると考えているのである。

文献略号

TK/ *Die Technik und die Kehre*, Neske, 1962.

VA/ *Vorträge und Aufsätze*, Neske, 1954.

GA/ Gesamtausgabe Bd. 12, Klostermann, 1985.

(岩井美好・いわい　みよし・早稲田大学大学院博士課程)

経験の規則化の意味

宇多　浩

領域的な本質は、他の範疇と同様に、自由変更と本質直観の中で同一的な対象として与えられる。本質は自由変更の中で同一的にとどまり続ける所与を能動的に捉えることによってはじめて対象化され、こうして対象化された本質が、その本質類型に属する意識に対する志向的分析にとっての手引きの役割を果たす。本質はこのように本質直観の中で対象化されて初めて主題的に捉えることができるが、だがそれは本質が本質直観の中ではじめて生み出されたということを意味しているわけではない。というのもそれは本質直観の中で主題的に捉えられる以前に、我々の自然的な経験統覚において、それらを導く規則構造としてすでに非主題的な仕方で機能しているからである。領域的な本質は、本質直観によって主題的に対象として捉えられる以前に、世界を構造化しつつ、我々の個々の経験作用を規則づける枠組みとして機能している。本論では、このように非主題的に機能している領域的本質が経験作用を規則づける規則化の働きとはどのようなものであり、またどのような次元にその根拠を有しているのかについて、物の本質に即しながら考察する。

『イデーンⅠ』によれば、「物の領域的な理念が現出多様に対して規則を予描する」（Ⅲ、三五〇）ということは、現出多様が「偶然に寄り集まった一般的な多様ではなく、…それらが自らのうちに、純粋本質的に、特定の物への連関を有している」（同）ことを意味している。知覚において単にそのつど本来的な呈示内容が与えられるだけでなく、それに続く知覚進行において可能な現出多様が与えられるが、これらの可能な現出多様は、無連関に与えられるわけでなく、互いに調和的に融合しあい、〈同じ物の現出〉として統一的な物へと関係づけられる。そしてこのように可能な現出多様を統一的な対象へと関係づけることを可能にするのが領域的な物の理念である。領域的な物の理念は、知覚の進行において与えられるであろう可能な現出多様を〈同じ物の現出〉へと規則づけ、それによって同一の物へと関わる現出多様の調和的な連関を可能にする。それゆえ物の領域的な本質が経験作用を規則づける規則化の働きとは、直観の進行において与えられるであろう可能な現出多様を自らの理念によって〈同じ物の現出〉へと先行的に規則づけ、それらを同じ一つの物へと関係づける働きであるということができる。

それでは以上のような物の領域的な本質がもつ規則化の働きは、ど

のようにして可能になるのであろうか。そのような領域的本質の働きは、いかなる次元にその成立の基盤を有するのか。以下では物本質の規則化の働きの成立基盤を、『イデーンⅠ』に先立つ著作『物と空間』の議論に即しながら検討する。

空間的な客観とは、現出の多様の中で呈示される統一体である。そしてこの現出の多様における統一としての客観は、感覚内容が統握を被ることによって呈示されると考えられるが、しかしこの感覚内容は周知のように、キネステーゼの諸々の体系に動機づけられた「可能な像変化の完結した体系」(XⅥ、二〇二)を形成している。つまり空間的な客観は、キネステーゼの諸々の体系に対応した可能な現出多様の体系に基づき、それらが客観化的な統握を被ることによって多様の中の統一として構成される。この空間的な客観の構成過程は、キネステーゼ的体系の諸段階に応じて異なった客観化の段階を持つと考えられるが、ここで注目したいのが、より高次のキネステーゼ的体系としての回転変様の働きである。回転変様のキネステーゼによって、客観が他の側面を持つだけでなく、「継起的な現出の統一において諸側面が絶えず互いに結びつきあい、側面連関の閉鎖性、つまり〈閉じたもの〉としての完全な物体表面を現出にもたらす」(同、二五二)。回転的な運動の中で新たな側面が以前の側面に結びつき、以前の側面が隠れることによって、現出が隠れた側面をもつものとして構成されるとともに、一回転することによって側面連関が完結し、閉じた物体表面が構成される。

以上のように回転変様のキネステーゼの中で側面連関の閉鎖性が根源的に構成されるが、この側面連関の閉鎖性とは、可能な現出多様が二次元的に伸び広がってゆくだけでなく、それらが互いに融合しあいながら同じ一つの客観の表面を形成しているということを意味している。そしてこのことは、知覚の進行において与えられる可能な現出系列が、同じ一つの物へと関係づけられ、〈同じ物の現出〉へと規則づけられて、調和した現出連関を形成するという事態が根源的に成立しているということを意味しているに他ならない。そしてこのようにして根源的に成立した三次元的な物についての経験は、固有の経験様式として、以降のあらゆる知覚的経験様式を規定することになり、それと相関的に、キネステーゼの中で実現した客観の現出様式は、固有の現出様式として、以降のすべての知覚的客観の現出様式を規定することになる。

だとするならば、先に示された物の領域的な本質の現出多様に対する規則づけという働きは、このキネステーゼに支えられた物の経験様式の実現によって初めて可能にされるということができよう。物の領域的な本質が現出多様を〈同じ物の現出〉へと規則づけることができるのは、キネステーゼ的体系の中で三次元的な物についての経験が根源的に実現し、その経験が固有の経験様式として以降の経験を規定するからであり、物の本質による規則化とは、そのようにして確立された固有の経験様式ないし現出様式のあり方を表現しているものといえる。アプリオリな物の本質とその規則化の働きは、キネステーゼ的体系に基づいて実現した三次元的な物経験の次元にその成立基盤を持ち、その固有の経験様式ないし固有の現出様式を表現したものであると考えることができる。

『イデーンⅢ』においてフッサールは、アプリオリの意味がその源泉を「多様の統一として構成されるという実在の根本特性の内にもつ」(Ⅴ、三七)と述べているが、アプリオリな物の本質とその規則化の働

きは、実在についての経験が根源的に実現するという意味での〈超越論的な〉次元にその源泉を有しているということができる。

（宇多　浩・うた　ひろし・京都大学大学院博士課程）

ウーシアの彼方を巡って
――ハイデガーの解釈学におけるプラトンの超越論的次元

齋藤元紀

近年のハイデガー全集の刊行に伴い、『存在と時間』の最終目的である存在の理念が、プラトンの善のイデアに定位して構想されていたことが明らかになっている。しかしこの存在の超越論的次元と現存在の解釈学との関係性は、未だ十分に明らかにされているとは言い難い。そこで本小論は、アリストテレスならびにとりわけプラトンとの関係から、初期から『存在と時間』に至るハイデガーの解釈学を跡づけ、イデア概念や解釈学の動性を中心に、ウーシアの彼方を巡るハイデガー解釈学の射程と限界の一端を明らかにすることを試みたい。

最初期フライブルク時代のハイデガーの課題は、多様な生の新たな把握、そしてプラトンのイデアを範とする超越的原理の再編、この相反する課題を同時に解決することであった。ハイデガーは、当時の新ヘーゲル流の弁証法をいわば閉じた体系として斥け、プラトン対話術をモデルに、対話の前提を突破し、根源的な事実的生へと遡行して新たな理念を獲得する方法を構想する。それは、「ディアヘルメノイティーク(Diahermeneutik)」や「根源的弁証法(Urdialektik)」といった名称のみならず、遡行の動性が本来の哲学的態度として「エロス」に準えられ、イデアが事実的生への「徹底的な思惟」として捉えられている点に看取できよう(GA58, 262f.; GA59, 130, 136)。

以後マールブルク時代にかけて成立した事実性の解釈学は、そのモデルをアリストテレスの実践哲学に求めている。それは、哲学的理念に開放性を与えるいわば開いた体系とも呼べるものであった。[1] ここで遡行の動性は、他の存在者との実践的関与から自己の生を了解するフロネーシスとしてだけでなく、むしろソフィアとして捉えられている(NB, 261; GA19, 124, 169f.)。このソフィアは、他者との実践的配慮を捨象して自らの実践的遂行に没頭する「実践的生としての観想的生」[2]、いわば〝純化〟されたフロネーシスであり、ハイデガーにとっては文字通り哲学を、そして存在論をも意味するものであった。

こうしてアリストテレスのエウダイモニアとしての善も、フロネーシスの目的ではなく、人間本来の最高度の存在様態として、不死において恒常的存在者を考察する〝学問的実存〟となる。死すべき有限な人間にとって本来不可能なこの課題も、フロネーシスの純化によって解決が図られている。負い目の「無性」を道徳的側面を捨象した「善悪」の実存論的根源として、また先駆的覚悟性をエウダイモニアの如き「恒存性(Ständigkeit)」や「自存性(Selbstständigkeit)」として捉

えている箇所にもそれは読み取れよう(SZ, 286, 322f.)。こうしたアリストテレス的解釈学は、確かに最初期の構想の先鋭化であるが、他面プラトンをアリストテレスの下位に置くことになる。プラトンはソフィアよりもフロネーシスを重視しているために、対話術はソフィアの前段階となり、プラトンの善はフロネーシスの目的にすぎないものとなるからである(GA19, 123ff., 197f.)。

ところが『存在と時間』およびその前後の講義では、再びプラトンに倣って、実存論的次元よりも高次の存在論的次元を措定し、存在の理念を最終的に善のイデアに準えている(SZ, 436; GA22, 106)。この転換には、アリストテレスの場合と同様、フロネーシスの純化をさらに先鋭化して、善のイデアを存在論的次元に据えなおそうとする意図が窺われる。善のイデアから実践的側面が捨象され、そこに存在了解の可能性の条件が求められているのは、そのためである。この存在の理念がプラトンに倣って太陽や天のメタファーで表現されているのは、善のイデアが根源的時間性の象徴とされたことを意味している。それゆえこの根源的時間の地平へ向かう「ウーシアの彼方へ」という動性は、当初のエロスたる遡行の動性を「存在そのものへの衝動」として超越論化したものと言えるであろう(GA19, 315; GA24, 404)[3]。しかし先駆的覚悟性からフロネーシスや解釈学の実践的性格が切り離されている以上(SZ, 383f.)、こうした超越論化はそもそも解釈学からの断絶を意味するものだったのである。

こうしてアリストテレスを媒介に、イデアを存在の理念へ、またエロスを超越へと仕上げるなかで、ハイデガーは自らの方法論を対話術から存在論へと形作ったが、そこで獲得されたプラトンの超越論的次元は、目指すべき根源的時間の存在論的象徴として、確かに解釈学の射程を拡張するものであった。しかしそれは他方、解釈学の実践的側面を喪失させるものでもあった。当初の対話術理解においてすでに他者との対話の契機が閑却され、フロネーシスの純化において常に他者との実践的関与が捨象されていた点にそれは窺える。つまりハイデガーは、フロネーシスの純化によってウーシアの彼方に存在の理念を措定しつつも、皮肉にもそこから善の実践的内容を欠落させ、解釈学の実践的射程を狭めてしまったのである。しかし所謂「メタ存在者論」構想に示されているように、この超越論的次元への純化は、解釈学を再度存在者的次元での倫理的問題へと〝転回〟させるものでもあった。その検討は別稿の課題としたい。

註

引用文献略号

ハイデガー全集版からの引用は括弧内に巻数と頁数を、それ以外は括弧内に以下の略号と頁数を表示する。

NB: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)[1922], in: *Dilthey-Jahrbuch*, Bd. 6, Göttingen 1989, S. 235-269.

SZ: *Sein und Zeit* [1927], 16. Aufl., Tübingen 1986.

(1)「形式的告示」と呼ばれるその解釈学的構造については、『実存思想論集』XV所収の拙論(「非本来性の反復—形式的告示的解釈学としての『存在と時間』」)を参照。

(2) Cf. F. J. Gonzarez, On the Way to Sophia, in: *Research in Phenomenology*, vol. 27, 1997, p. 33.

(ε) Cf. S. Rosen, Heidegger's interpretation of Plato, in: *Essays in Metaphysics*, University Park 1970, p. 53.

（齋藤元紀・さいとう　もとき・法政大学）

自然から大地へ
——中期ハイデガーにおける自然への問いの展開

三谷竜彦

ハイデガーは『芸術作品の根源』（一九三五年および一九三六年の講演）の中で、一見唐突な仕方で大地という概念を、しかも世界との対抗関係にあるものとして持ち出している。この大地という概念は、ハイデガーの哲学の中では、意味上の変遷があるもののすでによく知られていた世界という概念とは反対に、「全く新しいものであった」[1]。したがってガダマーが言うように、大地という概念をハイデガーの哲学の中に「いかなる権利をもって」取り入れることができるのか[2]ということは、やはり一つの問題として残されることになる。この問題を解決するためには、ハイデガーがいかなる思惟の歩みを経て大地という概念を取り入れる、あるいは獲得するに至ったのか、ということが明らかにされなければならない。そして結論として我々は、大地という概念は、『存在と時間』以降のハイデガーの自然への問いが、その展開の過程でたどり着いた一つの帰結である、ということを明らかにすることができる。かくして以下の探求は、差し当たっては大地という概念から離れて、ハイデガーの自然への問いの展開を追跡する、という仕方でなされる。そして最後に、その問いの展開が大地という概念の獲得にまで至る過程を、明らかにすることになる。

ハイデガーの自然への問いは、表明されている限りでは『根拠の本質について』（一九二八年成立、一九二九年発表）から開始されている。その中のある注においてハイデガーは、自然に出会うための通路として、環境世界および態度を取ること（Verhalten）が不適切で、被投性（情態性）およびただ中で（inmitten）ということが適切である、という趣旨のことを述べている（vgl.GA9,S.155f.Anm.）。では、なぜ自然に出会うための通路として、前者のものが不適切で後者のものが適切であるのだろうか。

その際まず明らかなのは、環境世界の中で自然が出会われないことの理由である。『根拠の本質について』の同じ注の中でハイデガーは、環境世界の中で出会われる存在者は道具として発見される、という趣旨のことを述べている（vgl.ibid.,S.155Anm.）。このことは『存在と時間』における環境世界分析の中で明らかだが、このために、道具として発見されるのではない自然という存在者は、環境世界の中では出会われないことになるのである。

では次に、なぜ自然に出会うための通路として、態度を取ることが不適切で被投性およびただ中でということが適切であるのか、という

問題についてであるが、これについては『哲学入門』（一九二八／二九年冬学期講義）におけるハイデガーの論述に依拠して考察することができる。それによると、そもそも自然というものは人間を支配するものであり、人間が無力にもその内へと投げ込まれ引き渡されているものである。そしてそのようなものとして自然は、人間にとっては被投性およびただ中でということを通じて出会われてくることになる（vgl.GA27,S.328f.）。ところでしかし人間は、単に自然へと投げ込まれ引き渡されているだけではなく、それへと自ら働きかけ態度を取ってもいる。このような態度を取ることは、一方で確かに被投性およびただ中でということに基づいているのである（vgl.ibid.,S.329）が、それと同時に存在了解および己自身のためにということ（Umwillen-seiner selbst）、すなわち被投性に対する企投にも基づいている（vgl.ibid.,S.324ff.）。このような企投的契機が、態度を取ることには一方の基盤として属しているのであるが、このような契機が態度を取ることをして、人間を支配するものである自然に出会うための通路として、不適切たらしめているのである。したがって結局、態度を取ることが自然に出会うための通路として不適切であるのは、存在了解および己自身のためにということがそのようなものとして不適切だからである、ということになる。

ところでここで注目しなければならないのは、態度を取ることは確かに自然に出会うための通路として不適切なのであるが、しかしその不適切さは、人間を支配するものである自然に出会うための通路としての不適切さである、ということである。つまり態度を取ることが、被投性およびただ中でということに基づいている以上、そのような態度を取ることにおいても、自然はやはり何らかの別の仕方で出会われていることになる。このようないわば自然の出会われ方の二重性という事態は、『形而上学の根本概念』（一九二九／三〇年冬学期講義）において、ピュシスとロゴスとのある種の二重的関係として捉えられることになる。その際ピュシスというのは、まさに人間を支配するものとしての自然であり、一方ロゴスというのは、人間の働きかけを通じて出会われる自然である（vgl.GA29/30,S.38ff.）。そしてピュシスは、ヘラクレイトスの断片に基づいて隠蔽性（Verborgenheit）に対応するものとされ、一方ロゴスは非隠蔽性（Unverborgenheit）に対応するものとされる（vgl.ibid.,S.41）。そしてさらにロゴスは、芸術においては非隠蔽性を介して世界に対応するものとして（vgl.GA40,S.66f.,166,168f.,178）、一方ピュシスは隠蔽性を介して大地に対応するものとして捉えられることになる（vgl.GA39,S.242）。このようにして、芸術について主題的に論じた『芸術作品の根源』の中で、かつて自然およびピュシスとして捉えられていたものは大地として捉えられることになったのである。つまり自然から大地へ－中期ハイデガーにおける自然への問いは、このように展開して行ったのである。

注

（1）Joseph Kockelmans, *Heidegger on Art and Art Works*(Martinus Nijhoff, 1985),p.78

（2）Hans-Georg Gadamer, “Zur Einführung”, in Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*(Reclam, 1970),S.109

※本文中、ハイデガーの著作の参照を指示する際には以下の略記号を用いている。

GA9:Gesamtausgabe, Bd.9, *Wegmarken*(Vittorio Klostermann, 1976)
GA27:Gesamtausgabe, Bd.27, *Einleitung in die Philosophie*(Vittorio Klostermann, 1996)
GA29/30: Gesamtausgabe, Bd. 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Vittorio Klostermann, 1983)
GA39:Gesamtausgabe, Bd. 39, *Hölderlins Hymnen*》*Germanien*《*und*》*Der Rhein*《(Vittorio Klostermann, 1980)
GA40:Gesamtausgabe, Bd.40, *Einführung in die Metaphysik*(Vittorio Klostermann, 1983)

（三谷竜彦・みたに　たつひこ・名古屋大学文学研究科）

R・クリスティン／酒井潔編『現象学とライプニッツ』

(Renato Cristin/Kiyoshi Sakai (Hg.), *Phänomenologie und Leibniz* [Orbis Phaenomenologicus: 1, Perspektiven, Bd. 2] Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2000, 350 S.)

K・リーゼンフーバー

二十世紀初頭において現象学は、事象そのものを直視することで、経験的心理学や観念論的思弁から手を切り、学問の新たな基礎づけをめざす哲学的運動として成立した。もとより現象学は、それ自体において自己示現するものの自己現出に依拠するとはいえ、フッサールやハイデガーの場合もそうであるように、デカルトからカントまでの近代の伝統的哲学との受容的・批判的対話がそこから排除されるわけではない。ライプニッツ研究を専門とされる酒井教授が共編者および著者として関わられている本書『現象学とライプニッツ』は、ライプニッツと現象学との関係を叙述することを中心とする論集ではあるが、その主題は、フッサールやハイデガーがどのようにモナド論を活用しているかといった問題に尽きるものではない。本書では、フッサールとハイデガーの側から、ライプニッツにおける現象学的思索の萌芽が吟味されると同時に、また逆にモナド論の基本的着想が、近年の現象学のさまざまな問題を展開する際にどれほど豊かな可能性をもつかということが明らかにされてもいるのである。

有益な序章ののち、本書の第一部では八篇の論考が、体系的あるいは哲学史的な観点にもとづいて、上述の問題に即して、現象学とライプニッツ哲学との基本的な類似点、相違、関係づけの可能性を論じている。十八・十九世紀においてモナド論は、極端な形而上学として否定的な評価がなされるのが一般的であったが、第一論文「〈十分に基礎づけられた現象〉――現象学としてのライプニッツのモナド論」（H・ポーザー）では、ライプニッツが四つの異なった現象概念（(1)感覚的な第一性質にもとづく経験科学的事実としての現象、(2)暖かさや色などの感覚的な第二性質という主観的感覚、(3)実体とは区別される派生的現象ないし仮象、(4)知覚）を展開し、実在的現象をその内的統一、および体験連関における秩序づけと間主観的な確証によって、空想的現象から区別する試みを行ったとされる。現象において主観は各々の遠近法にもとづいて世界の全体へと関係し、その全体を自らの内で表象するため、ここにおいては独我論的な主観主義哲学を越えて、自我と世界、一性と多性とが相互に交換し合うかたちで構成される。第二論考「意識とその現象――ライプニッツ、カント、フッサール」（K・E・ケーラー）は、自我と世界との関係を、自己活動的・自立的な理性としての意識概念から、厳密に超越論的な方法によって根拠づけようとしている。デカルトにしてもライプニッツにしても、自己

知の直接性を手がかりとしながらも、自己意識を認識の原理としての神に向けて乗り越えるため、有限的主観の自己知は、神の根源的で完全な理性の限定された形態として理解されてしまう。このような理性の形而上学に対して、カント的な意味での超越論的転回は理性の批判を要求し、意識をあらゆる実在の条件として把握し、現象学をそうした人間的・有限的理性の条件による限界内にとどめることを求めることになる。ところで、あらゆる実在性はただ自らと同一である意識との関係においてのみ、すなわち現象としてのみ成立するため、意識一般は何ものかを自身から区別し、それを真理において認識することができるという、超越論的観念論にとっては根拠づけられえない前提は、背進不可能な事実として残されることになる。ライプニッツ、カント、フッサールの諸体系を比較することを通じて、著者は、現象の世界を自己意識の主観性内部の超越論的な可能根拠へと全体として還元するのみならず、逆に理性的主観をも意識における世界の構成においてのみ展開されるものとして示そうとしているのである。こうして、現象学的に証示可能なモナド、つまりモナドを純粋自我ないし純粋意識とみなすフッサールの想定は、近代哲学の原理である自我と世界が浸透し合う意識の体系的自己完結性を一面的にのみ展開したものとして批判される。少ない紙幅ではあるが示唆に富む「ライプニッツ、ヘーゲル、フッサールの思索における可能性概念の内実と諸観点」(G・ツィンガーリ)は、可能性を必然性に還元したヘーゲルに対して、偶然性と自由とを担うという理由から、可能性の独自の意義を際立たせようとしている。ライプニッツにとって、可能性は本質の内に根拠をもち、傾向性ないし目的への志向性を含むのと同様に、フッサールは現象学的論理学と認識論の基礎づけのために、可能性概念を妥当性や志向性の概念に結びつけるのである。続く「普遍数学の理念——論理学的理性：ライプニッツとフッサール」(J・ダニェク、Ch・メーケル)では、ライプニッツが学的認識の普遍数学化の理念の導入によって論理学的理性の概念をより具体的に規定し、さらに形式的計算を論理学に適用しているように、フッサールもまた、ライプニッツの普遍数学を論理学と形式的存在論の根拠づけのために批判的・超越論的な仕方で取り入れたという点が分析されている。そのためフッサールにおいて論理学は、形式的であるが、対象性に関わる、超越論的に根拠づけられた学問論として理解されているのである。

主に方法論と論理学に関わるこれらの論考に続いて、「フッサールの神理解、およびライプニッツとの関係」(J・V・イリバルネ)では、神への問いに関するフッサールの散発的な言及が集められ、それらが最終的にライプニッツの神理解と対照させられている。神を構成的意識の志向的対応物へと現象学的に還元するようなことは、およそ神概念の内容に矛盾するものであるため、フッサールは神を、意識に固有の動的・目的論的秩序の超越的根源として、あるいは有限的意識の諸モナドをその創造的意志の内に有している全体的意識として、意識の根底に関わる仕方で追求しているのである。それゆえ神は目的として、間主観的普遍性における無限の完全性という理念を、諸々のモナドの意識を導くものとして根拠づける。このような考察においては、フッサールの思索は、学問の方法としての現象学を踏み越えて、信仰を可能にするような直観的な形而上学へと向かう。それはまた、アリストテレスの完全現実態(エンテレケイア)の概念や、ライプニッツの予定調和の思想に即して構想されたものでもあった。

「自己示現の現象学への道——ハイデガーとライプニッツにおける

現象概念」（酒井潔）は、まずはハイデガーの『存在と時間』に即して、ついでその後期著作、さらにライプニッツの遠近法概念および無意識的知覚の概念に照らして「現象」という中心概念を論じることによって、現象学の根本問題に肉薄するものとなっている。自己示現としての現象は、フッサールの場合とは異なり、純粋意識の範疇的対象などではなく、存在者の存在として、『存在と時間』における現存在の分析論において見出されたような存在論的差異を通じて考えられるものであり、いわゆる「転回」以降は、「真理」ないし「開け」とされるものである。後期ハイデガーは、それにつきまとう超越論哲学的な含みゆえに、「現象」という言葉の使用を差し控え、自己示現における隠蔽性を強調することによって、存在の真理が主観中心的な把握に取りこまれることを回避している。ライプニッツの現象概念は、現象の担い手としての実体に結びつき、モナドの主観性を主張する点で、このようなハイデガーの存在論的ないし存在史的な問題設定とは区別されるにしても、モナド概念は世界-内-存在の超越の表現として理解され、モナドにおける遠近法的世界表象は現象学的現象概念として解釈されるのであり、現象の地平である隠蔽性の機能は、ライプニッツにおいては、随伴的にのみ意識される「微小知覚」の理解と響き合う。

「日本的現象学における深化したモナド論の試み」（児島洋）では、現象学的方法の枠組みを越えて、フッサールにおいては十分に解決されていない間主観性の問題を取り上げ、超越論的構成を遂行する絶対的自我というフッサールのモナド論的概念を本質的に他者経験を含むものへと拡張し、実存概念への展開を図ることで、モナド同士のあいだの相互関係の可能性を根拠づけようとしている。なるほどフッサールのモナドは、他者の存在意味をすでにモナドの志向的・内在的契機として含んでいるものではあるが、感情移入・間接的呈示・対化といった経験的概念は、他者そのものの超越論的構成にとって十分なものではない。むしろ、著者の提言によれば、モナドの中に入り込んでくる他者の「眼差し」の内に、他者そのものの志向性が告げられるのである。眼差されることにおいて、モナドは外部から自分自身を見て、他者の観点の内に自らを移し入れることになる。このようにして、超越論的領域そのものの内ですでに自我の壁が打ち破られるなら、自我はいまや他者とともに、自身の領域を越えて、共通の超越論的な客観的世界において、自らの身体と他者の身体とを構成するのである。同様の問題意識によりながら、さらに包括的な視野において、最後の論文「モナド論的現象学――新たなパラダイムへの道か？」（R・クリスティン）は、ライプニッツにおける個体と世界の連関ないし等根源性、およびライプニッツから着想を汲んだ哲学や文学を概括し、さらには、デカルト的エゴとライプニッツ的世界関係性とのあいだで揺れ動くフッサールの主観性および間主観性の概念の二重性を明るみに出そうとしている。主観性が世界を構成すると同時に、それが世界によって構成されるという逆説は、主観性そのものがすでに間主観的であり、それゆえエゴはその最も内的な核に至るまで他者に晒されているということによってのみ理解可能となるのである。

本書では、研究論文に続いて、一〇〇頁にも及ぶ包括的な資料編が付されており、関連領域についての発展的研究のために格好の案内となっている。フッサールの弟子のディートリヒ・マーンケ（一八八四－一九三九年）が一九二〇／二一年に行った、本書所収のライプニッツ解釈は、その大部分がとりわけ新ライプニッツ主義のハンス・ピヒラーの思想を扱っているため、かならずしも現象学とモナド論との関

係の理解に資するものではない。しかしながら、本書に部分的に再録されたハインリヒ・ロポールの学位論文（一九二七年執筆、三六年公刊）は、現存在の世界性を問う、当時のハイデガーの基礎存在論の問題設定に内容的にも術語的にもおおむね依拠しながら、ライプニッツの形而上学を解釈するものであったため、この研究は本書『ライプニッツと現象学』の主題とは密接な関係をもっている。さらに本書では、このロポールの論文に関するハイデガーの審査報告が初めて掲載されている。さらに興味深いのは、そののちに付されている五〇頁ほどの「事典」の部である。ここでは八篇の項目の中に、フィンク、グールヴィッチ、ハイデガー、フッサール、マーンケ、西田、パーツィ、ロンバハ、サルトルらのライプニッツ受容に関する豊富な資料が盛り込まれている。

配慮の行き届いた構成の下に、国際的にも認められた専門家によってまとめられた本書は、高い学問的水準を保ちながら、フッサール思想の（そしてある程度はハイデガー思想の）もつ近世哲学における諸前提を的確に解明するものである。それと同時に本書では、ライプニッツのモナド論においては、主観性と世界関係との連関の理解にとって重要なさまざまな着想が、多くの解釈を通じて見事に収斂していくさまを見ることができる。将来的には、本書と同様の仕方で、フランス現象学を、近代初期の思想（例えばデカルト）との単なる対立というかたちではなく、むしろ内容的に密接な関係のあるものとして考察する試みが期待される。本書においては、現代の現象学の根本問題をその歴史的文脈において考察し、また客観的対象との志向的関係の分析・超越論哲学・存在史的思想という三つの立場に即して議論を現象学内部において展開しようとする論者各位の狙いはほぼ実現されていると言えるだろうし、そのために本書は、思索を発展させる二重の方向を切り拓くことになる。まずはここにおいては、形而上学と現象学との見かけ上の対立が、形而上学の側からも、また現象学の側からも多様な仕方で打破される。なぜなら著者たちの主張によるなら、ライプニッツの最高度に形而上学的な体系はほぼ世界-内-存在の現象学として読み解かれるものであるが、他方で歴史的な考察を通じて、上述の現象学の三形態は、現象そのものとその解明の方法の性格とを解釈する形而上学的な基本姿勢が変遷することにもとづいていることが示されるからである。次には、現象概念の柔軟性とその多様な形而上学的な位置づけによって、第二の根本問題、すなわち現象学は、フッサールや、あるいはハイデガーとの歴史的関係づけという点においてのみならず、その方法論や問題意識そのものの点で、それ独特の学的統一性を具えたものと言いうるのかという問題が暗示される。なぜなら、現象そのものは、そのつどその特殊なあり方において、現実ないし所与の全体へと関わる思索の投企によってのみ自己現出にもたらされうるものであるため、現象学的な考察法は、哲学的思索そのものに含まれる一契機だということが考えられるからである。本巻は、このような問いに迫るような議論を展開するものであるため、今後の現象学的思索の展開のために、またライプニッツ研究の進展のためにも、一つの方向を示すものとなっている。

K・リーゼンフーバー（上智大学文学部哲学科教授）
（村井則夫訳）

イタリアにおける現象学研究の現状への批判的コメント

アントネッロ・ジュリアーノ(Antonello Giugliano)
——ナポリ大学(Università degli Studi di Napoli "Federico II")

訳　野村文宏・松本雅美

ドイツやフランス、アメリカ合衆国、日本（さらにまた韓国、中国）とは異なり、現在のイタリアの哲学界においては、もはや厳密な意味で現象学派ないし現象学運動という言葉を用いることはできない。

エンツォ・パーチ(Enzo Paci, 1911-1976)は、彼の師であるアントニオ・バンフィ(Antonio Banfi, 1886-1957)とともに、イタリア（とりわけミラノ）の現象学を代表する主要な人物の一人であった。けれどもパーチの死後、本来現象学的であった哲学傾向は分裂してしまい、哲学や文化の様々な方向と融合してしまった。

しかし、そのこともパーチがフッサールの現象学を徹底した仕方で理論化し、いわばより深くより幅広く「生活世界化」を成し遂げた結果のように思われる[1]（パーチはフッサールの現象学を、J-P・サルトルやM・メルロ=ポンティの影響のもとで、とりわけ批判的マルクス主義と当時最新の人間科学へと橋渡しして融合していた）。

イタリア現象学の歴史を叙述することは哲学史的に重要な仕事である。しかしこれは他の研究者が既にしかも巧みにそれぞれの視点から成し遂げている[2]。

それゆえこの論文では、イタリアで現象学が始まった一九二〇年代から一九八〇年代までの間の歴史的連関を分析することは避け、過去十年間の現象学の状況に限定して批判的なコメントをいくつか述べることにしよう。

たしかに既に様々な学問傾向へと分裂したり、また他の様々な学問傾向と融合してしまった、いわば現象学の派生態とでも言うべきものは現在のイタリアにも存在している。しかし冒頭で述べておいたように、厳密な意味で現象学的と呼ぶことのできる哲学的研究は存在していない。厳密な意味で現象学的というのは、とりわけドイツ[3]やフランス[4]で歴史的に体系的になお生じ続けているような研究である[5]。現在のイタリア哲学界を一般に支配しているのは、問題-批判的ないし非観念論的な歴史主義、実践的で政治的な哲学、文化哲学、哲学的解釈学、そして解釈学的哲学である。

しかし、このような哲学的傾向の多くが歴史的生の理解の理論に依拠しているのであるから、イタリアの現象学研究に共通する特色として次の点を挙げることができるだろう。すなわち、ハイデガー的に刻印された解釈学的な現象学を多かれ少なかれ集中的に受容し研究しているという点、さらにハイデガーの現象学の理論的な基礎（たとえば

ディルタイ）とその帰結（たとえば一方ではガーダマー、他方でデリダ）に取り組んでいるという点である。

もちろんこのように言ったからといって、厳密な意味で哲学史的と言ってよい研究が多くの貴重な成果を挙げていることを否定するものでは決してない。とくに、いわゆる「前現象学的な」フッサールについての研究や、最初期の現象学派に関する研究、国際的なものとなった現象学運動を代表する個々の現象学者に関する研究、さらに現象学的哲学に影響を及ぼした背景に関する研究が続けられている。[6]

それにもかかわらず、フッサールのフライブルク期の弟子たちが様々な分野に系統立てて取り組み生み出した、初期現象学の重要な著作群は、イタリアにおいては今日でもほとんど全く知られていない。たとえばオスカー・ベッカーのいわゆる「預言者的な」現象学でさえそうなのである（彼の論文「数学的存在」は、ハイデガーの「存在と時間」とともに、フッサールの『哲学および現象学研究年報』第8巻(1927)の後半部分に掲載されている）。[7]

イタリアにおける現象学の研究傾向としては、まず超越論的現象学を早くから受容した点にイタリア現象学の特徴を認めそれを継続する傾向、すなわち現象学的分析を美学や文化批判に用いる傾向がある。[8] また、人格主義的でカトリック的な現象学の傾向（ポーランドの俗名カロル・ヴォイティウァ(Karol Wojtyla)をもつ教皇ヨハネ・パウロ二世も現象学者であり、その人格主義的な現象学がカトリック的生命倫理学の根拠を形成している）や、さらに、現象学的で解釈学的な言語哲学の傾向もある。[9] しかしこれらと並んで、アルド・マスッロ(Aldo Masullo)[10]の複数の契機を消化した思惟経験を挙げなければならない。それは超越論的－形相的現象学から出発し、解釈学的現象学を経由して、「現象のパトス学(Phänomenopathie)」へと至るものである。私見によればその傾向は、イタリアの現象学自身を解体し同時に現象学自身を克服することによって、最も徹底的な哲学的態度を貫こうとするものである。[11]

「現象のパトス学」の構想は、マスッロが現象学そのものを徹底化し刷新しようと試みることのうちで、しかもそれをフッサールとハイデガーを超えて[12]行なおうとすることのうちで生じてくる。しかしそれだけではなく、原現象学的な問いを徹底的に繰り返すことがマスッロをこの着想へと至らせた。原現象学的な問いとは事象自身が現われることへの問い、すなわち現われること自身の起源ないし現象性そのものへの問いである。

現われることそのものが最初に現われてくる起源や ― さらにまた自己意識的な超越論的自我性の現出の起源 ― は、時間が自ら現われること(das Selbsterscheinen)にある。それは最も内的な自己触発(Selbstaffektion)としてわれわれ自身の内部で繰り返し体験され、同時に一番外側にある異他性としてわれわれ自身の外部で経験されている。時間そのものに共通にみられる〈自分自身に対して現われること〉(Fürsichselbsterscheinen)という構造は、同時的にして非同時的に、自己内部的にして自己外部的に現存在している。時間がもつこのような構造の謎を解くことが、原現象性そのものを問題とする刷新された現象学の課題なのである。すなわちそれは〈自分自身に対して現われること〉がもつ自己内－自己外存在(Insich-und Aussichsein)という性格を、その同時的な脱自性(Ek-statizität)と(世界－内に－現存する人間として、世界として、また自然や歴史として現れてくる)頽落性(Verfallenheit)のうちで解明するという課題にほかならない。

したがってマスッロにとって重要なことは、根源的に触発するもの(das Uraffizierende)が時間自身として理解されるような「情動的なもの(das Affektive)」の哲学を樹立することである。時間はさしあたりたいていは繰り返し自分自身を触発する。また時間は自分自身の内で繰り返し現われるが、同時に自らの外部に現存する時間として現われる。それゆえ時間が自分自身のうちで脱自的に自ら現われるということ、つまり時間の時間化(Temporalisation)は、ひとつの自己触発なのである。しかし自己触発と言っても、それは同時に純粋な類比物にすぎない(この純粋な類比物は、あらゆる「不純」な、すなわち有限な現出を自らのうちに含み、不純で有限な現出とその都度同一であり同時にもはや同一ではない)。時間の時間性が時熟(Zeitigung)することに基づいて時間が自ら現われるときの原形式は、時間の非分割性、すなわち時間の突如性(Plötzlichkeit)ないし瞬間性(Augenblicklichkeit)なのである。

それゆえに、マスッロは無時間的でかつ普遍的に妥当する形相学(Eidetik)から、その瞬間瞬間において固有の規定をもつ事柄についての学(Kairotik)への変更が、哲学的に必然的であると言う。原現象性としての瞬間的な(kairotisch)「現象のパトス性(Phänopathizität)」を主題化することは、体験(Erlebnis)と経験(Erfahrung)、意味(Sinn)と意義(Bedeutung)、パトス的なものと論理-意味論的なものとを厳密に区別し対照的に位置づけることにほかならない。

しかしこのことはパトス的なものが、単に心理学的、感傷的、心情的であることを決して意味しない(反対に、おのれ自身のうちで時間の自己触発が根源的に現われることからのみ、したがって時間の脱自的な時間性が時熟することからのみ、人間的な、あまりに人間的な現出が可能であり、自ら現われることに代わって人間的な現出が繰り返されることが可能なのである)。またそれはパトス的なものが単に非論理的、非理性的であることも決して意味しない(というのも反対に、論理的なもの、理性的なもの、観念的なものは、本来は瞬間的なパトス的なものが自ら現われることに基づいてのみ可能だからである)。

「本来の意味での『経験(Erfahrung)』(empeiría, experientia, Erfahrung)は、人が事物と直接に接触をもち始める過程の最高点を意味する。これに対してあまり本来的ではない意味での『経験(Erfahrung)』(páthos, affectio, Erlebnis)は、このような過程の最初の瞬間、すなわち生き生きとした生の最初の瞬間であり、その瞬間において生き生きとした生が体験された生となるのである。最も本来的な意味で理解された『経験(Erfahrung)』は『対象』の構成(Konstitution)を意味する。すなわちそれは想像的な要素と概念的な要素の共働によって規定される『表象』の理念性(Idealität)の構成である。経験と表象は決して対立するものではない。というのも表象とは経験の産出物だからである。表象を生み出すこのような経験には、ドイツ語で体験(Erlebnis)と呼ばれるものが対立している(対立と言っても経験と矛盾するというのではなく、単に経験の反対極としてなのであるが)。これはフランス語で「体験された」を意味するvécuを真似て作られたイタリア語のvissuto「体験された」に相当する」[13]。

その結果「経験が認知されるもの(Kognitives)の極を占めている一方で、体験は情動的なもの(Affektives)の極を占めている」[14]ことになる。語源的に異なった意味をもつ「経験」と「体験」という二つの表現は「『現象』がもつ二つの本質的な次元を、異なる名称で区別しようとする際に役に立つ。そしてこの『現象』に関して、フッサールの現象

学は『厳密な学問』であろうと欲したのである[15]」。

「経験」という術語を使うことができるのは「『客観化する志向性』を表現するためである。この客観化する志向性のノエシス・ノエマ的構造に、倦むことを知らぬフッサールの研究はもっぱら向けられていた。もう一つの術語である『体験』は、多義性(ラテン語ではsensatio とsentimentum)をはらんでいるが簡潔には、狭義の意味で主観性の暗い子宮、すなわち『感覚』(ラテン語ではsentire)へと関係づけられる[16]」。

いまやマスッロは次のように書く。「現象学を始める際にフッサールが表明していたように、フッサールの関心を惹きつけたものは、体験そのものではなく、『対象的な意味と記述的な内容に即した体験』である。現象学はそのような意味での体験に基づいて『経験にとって構成的な諸概念、しかも時間概念に関して』その『起源への問』を『認識論的に』論究するのである[17]」。

それゆえ「われわれがフッサールの理論主義から解き放たれて、先に示された術語の用法に従って、『経験』を『客観化する志向性』の認知性(Kognitivität)として理解し、それとは区別して『体験』を(統握作用や志向作用のそれぞれの形式と過程に先行しその手前で生じている)意識の根源的な情動性として理解するならば、われわれは経験を現象の意味論的次元として、体験を現象のパトス的次元として特徴づけることができる[18]」。

したがって、「ひとたび、現象の内で、意味論的なもの(「理念的な」要素)とパトス的なもの(「事実的」な要素)が明確に区別されるならば、パトス的なものが、根源的性質においてはまさにこの『事実』(Faktum)自身であることは明らかである ― 『精神』の地平そのものとしての意味論的なものが存在することができるのは、根源的に『心的なもの』という『事実』、体験されるものが力をもっているという『事実』、気乗りしたり気乗りしなかったりすることがあるという『事実』の基礎に基づいてなのである[19]」。

マスッロの以上のような鋭い批判は、フッサールの超越論的-形相的現象学に対しても、ハイデガーの実存論的-解釈学的現象学に対しても妥当する。

「超越論主義的な要求により支配されているフッサールにとって、現象学の構想は、パトス的なものを哲学の地平から閉め出すことである。それはパトス的なものを、プログラム的に方法的な『自制(Enthaltung)』ないし『エポケー』を手段として『中立化』するという仕方で行なわれる。まさにこの点でハイデガーとの見解の相違が生じてくる。つまりハイデガーは現象学を『エポケー』という方法論上の負担から引き離し、情動性 ― あるいは既に述べたようにパトス的なもの ― という主題に取り組む。しかしながら『存在と時間』において『事実(Faktum)』自身の分裂を認め、〈経験的で哲学的には興味を引かない位相〉と〈純粋で理念化可能な位相〉とが区別されている。これによりハイデガーもまた ― 解釈学的に弱められているとしても ― 結局は超越論主義に陥っている[20]」。

それゆえにマスッロによれば、「現象性を批判的に新たに考察するための必然的な条件は、パトス的なものがもつ認知的ではないという性格を認める勇気である。パトス的なものを伏蔵する確たる事実の独立性を認める勇気なのである[21]」

パトス的なものは目立たない時間自身であり、それは数えることのできない突如の自己崩壊のなかで現われてくる。「『突如』という現象

は、認知されたり、意味内容をもったりという能力はもたず、ただ情動的ないしパトス的な能力をもっている。感覚によって突如という現象は体験されるのであるが、そのような感覚は、変化としての変化のパトスであり、変化の絶対的な純粋性における時間である」[22]。

「突如性」という現象のうちで時間が現われるのは、「それぞれの体験のありのままの純粋性として、それぞれの現象の現象性自身として、徹底されたパトス性としてである。というのも『突如性』のうちで、現象が絶対的な個体性 ― すなわち反復不可能性、間接的なものが居合わせていないということ ― であるということと、現象が絶対的な事実性(Faktizität) ― すなわち意識の論理性の内に想定された理念的な内在への還元不可能性 ― であるということが直接に明らかになるからである」[23]。

以上で、イタリアにおける過去十年の現象学の状況について一般的に批評し、その中でもとくにA・マスッロの思索について論評してきた。私にとって重要であるのは、時間が自ら現われることの個体性を主題化する際のマスッロの根本傾向であった。しかし彼の哲学的議論は幾重にも層を成している。「現象のパトス学」が、「瞬間瞬間において固有の規定をもつ事柄についての学(Kairotik)」ないし時間統制学(Zeitarchontik)として構想される際、マスッロが依拠しているのは、フッサールやハイデガーの現象学だけではない。彼は非常に様々な概念の伝統と絶えず対決している(たとえばG・ブルーノのイタリア・ルネッサンス期の哲学やL・ビンスワンガーの現象学的で人間学的な精神医学、さらにH・ワイルの連続体や数学の基礎の分析、C・シュミットの政治神学、I・プリゴジンの熱力学的で宇宙論的な理論、J・ラカンの精神分析、Fr・ニーチェの思想と思索、アリストテレスの自然学、W・シェークスピアのソネット形式の詩など)。つまり人間と自然の歴史の中で、時間という根源現象がまったくそれに固有な突如という性格において(言語表現的に、ポイエーシス的に、パトス的に)それ自身現われてくるようなあらゆる分野にマスッロは取り組んだのである。その理由は次の詩の中にある。「廃墟は私に思いをいたすことを教えてくれた／いまに時が来て、わが愛するものを奪い去るであろうと／この考えは、まさに死のようなものだ／手中のものをいずれは失うと恐れつつ、泣くほかはないのだから」[24](訳注：高松雄一訳『ソネット集』岩波文庫を参考に訳出)。

注

(1)P・A・ロヴァッティ、「かつてパーチ教授がいた頃」、『ラ・レプッブリカ』紙、一九九二年七月二十三日掲載(P. A. ROVATTI, C'era una volta il professor Paci, in: "la Repubblica" vom 23. Juli 1992)参照。この新聞記事はE・パーチによって創刊された現象学的には異端とも言える雑誌『あれかこれか(aut aut)』の四〇周年を話題としている。(雑誌『あれかこれか』は今日でもなお、パーチの重要な弟子の一人であるロヴァッティの指導のもと刊行されている。)

(2)次を参照のこと。A・アレス・ベッロ、「イタリアにおけるフッサール現象学の発展の道」、『思想(Il Pensiero)』、第二十七号、一九八六年、八一－一三二頁(A. ALES BELLO, Linee di Sviluppo della fenomenologia di Husserl in Italia, in: "Il Pensiero", XXVII (1986), pp. 81-131)、S・ツェッキ、「イタリアにおける現象学 ― 普及と諸解釈」、『哲学雑誌(Rivista di filosofia)』、第七十

九号、一九八八年、一七五－一九六頁(S. ZECCHI, La fenomenologia in Italia: diffusione e interpretazioni, in: "Rivista di filosofia", LXXIX(1988), pp. 175-196)、R・クリスティン、「イタリアにおける現象学の歴史」、同編、『イタリアの現象学』所収、ケーニクスハウゼン&ノイマン、ヴュルツブルク、一九九五年、一一－四四頁(R. CRISTIN, Zur Geschichte der Phänomenologie in Italien, in: ID. (Hrsg.), Phänomenologie in Italien, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1995, pp. 11-44)、M・フェッラーリ、「ミラノ大学における哲学とミラノ文化」、『哲学雑誌(Rivista di filosofia)』、第九十一号、二〇〇〇年、四七－九二頁(M. FERRARI, La filosofia all'Università Statale e la cultura milanese, in: "Rivista di filosofia", XCI (2000), pp. 47-92)。右の四本の論文はいずれも非常に詳細な文献目録を収録している。イタリアについての関連事項および文献の評価については次を参照のこと。B・ヴァルデンフェルス、『現象学入門』、フィンク、ミュンヘン、一九九二年、七四－七六、一二四－一二五、一四一－一四二頁ほか、至る箇所(B. WALDENFELS, Einführung in die Phänomenologie, Fink, München, 1992, pp. 74-76, 124-125, 141-142 und passim)。

(3)新しい現象学の試みに関してはたとえばF・フェルマン、B・ヴァルデンフェルス、E－W・オルト、H・シュミッツ、K・ヘルト等を参照のこと。もちろん今のところドイツの現象学の動向やドイツ現象学会には、フッサール的ないしポスト・フッサール的傾向だけではなく、ハイデガー的ないしポスト・ハイデガー的な傾向も属している。この点についてはB・ヴァルデンフェルス、『現象学入門』、上掲箇所参照。

(4)たとえばP・リクール、J・デリダ、M・リシール、M・アンリ、D・ジャニコー、J－L・マリオン等の体系的著作を参照のこと。

(5)次を参照のこと。B・ヴァルデンフェルス、『フランスにおける現象学』、第二版、ズーアカンプ、フランクフルト・アム・マイン、一九九八年(B. WALDENFELS, Phänomenologie in Frankreich, 2. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt a./M., 1998)、同、『ドイツ的・フランス的思考法』、ズーアカンプ、フランクフルト・アム・マイン、一九九五年(ID., Deutsch-Französische Gedankengänge, Suhrkamp, Frankfurt a./M., 1995)。

(6)次を参照のこと。B・P・コロンネッロ、『現象学と実存哲学のあいだで ― ホセ・ガオスに関する論考』、モラノ、ナポリ、一九九〇年(B. P. COLONNELLO, Tra fenomenologia e filosofia dell'esistenza. Saggio su José Gaos, Morano, Napoli, 1990)、A・マスッロ／C・セノフォンテ編、『現象学的合理性と哲学の行方』、マリエッティ、ジェノヴァ、一九九一年(A・マスッロ、V・メルキオッレ、O・ペゲラー、C・セノフォンテ、B・M・ディッポーリト、K・ヘルト、G・セメラーリ、G・カッチャトーレ、F・フェルマン、E－W・オルト、A・アレス・ベッロ、Chr・ヤメ諸氏の論文所収)(A. MASULLO und C. SENOFONTE, (Hrsg.), Razionalità fenomenologica e destino della filosofia, Marietti, Genova, 1991(mit Beiträgen u. a. von A. Masullo, V. Melchiorre, O. Pöggeler, C. Senofonte, B. M. d'Ippolito, K. Held, G. Semerari, G. Cacciatore, F. Fellmann, E.-W. Orth, A. Ales Bello,

Chr. Jamme)、R・クリスティン、『歴史現象 ― フッサールとディルタイにおける現象学と歴史性』、グイーダ、ナポリ、一九九九年(R. CRISTIN, Fenomeno storia. Fenomenologia e storicità in Husserl e Dilthey, Guida, Napoli, 1999)、同、「フッサールとハイデガーの間の現象学」、同編、『E・フッサール ― M・ハイデガー／現象学(一九二七年)』所収、ドゥンカー&フンブロート、ベルリン、一九九九年、七－三二頁(ID., Die Phänomenologie zwischen Husserl und Heidegger, in ID. (Hrsg.), E. Husserl――M. Heidegger / Phänomenologie (1927), Duncker & Humblot, Berlin, 1999, pp. 7-32)、E・フッサール、『論理学・心理学・現象学 ― 「志向的対象」とその他の論考』、S・ベゾーリ／V・デ・パルマ編、イル・メランゴロ、ジェノヴァ、一九九九年(E. HUSSERL, Logica, psicologia e fenomenologia. Gli 'Oggetti intenzionali' ed altri scritti, hrsg. von S. Besoli und V. De Palma, Il Melangolo, Genova, 1999)、S・ベゾーリ／L・グイデッティ編、『現象学的実在論 ― ミュンヘンおよびゲッティンゲン学派の哲学について』、クオドリベット、マチェラータ、二〇〇〇年(S. BESOLI und L. GUIDETTI (Hrsg.), Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei Circoli di Monaco e Gottinga, Quodlibet, Macerata, 2000)、A・マリーニ、「フライブルク・ゼミナール(一九一九年)までの若きハイデガー」、『哲学の収蔵庫 (Magazzino di Filosofia)』、第一号、二〇〇〇年、七七－一三二頁(A. MARINI, Il giovane Martin Heidegger fino ai seminari friburghesi (1919), in: "Magazzino di Filosofia", 1 (2000), pp. 77-132)。フッサールやハイデガー、サルトルやメルロ＝ポンティ以外の現象学運動にとって重要な著作のうち多くがイタリア語へと翻訳されているが、紙幅の都合によりここではそのほとんどについて言及していない。

(7)フッサールのもとでハイデガーとともに学び、ボンではO・ペゲラーを指導したO・ベッカーについては次の文献を参照のこと。S・ポッジ／P・トマセッロ編、『マルティン・ハイデガー ― 存在論・現象学・真理』、LED、ミラノ、一九九五年、一七－二〇、一三一－一六七、一六九－二二五頁(S. POGGI und P. TOMASELLO (Hrsg.), Martin Heidegger. Ontologia, Fenomenologia, Verità, LED, Milano, 1995, pp. 17-20, 131-167, 169-225)、V・ピント、「形相の冒険と存在の持続」、次の著作のあとがき、O・ベッカー、『美のはかなさと芸術家の冒険性 ― 美的現象の領域における存在論的探求』、一九二九年、V・ピント編、グイーダ、ナポリ、一九九八年、四七－一三五頁(V. PINTO, L'avventura della forma e la durezza dell'essere, Nachwort zu: O. BECKER, Della caducità del bello e della natura avventurosa dell'artista. Una ricerca ontologica nell'ambito del fenomeno estetico (1929), hrsg. von V. Pinto, Guida, Napoli, 1998, pp. 47-135)、A・ジュリアーノ、『ニーチェ ― リッケルト ― ハイデガー(およびその他の哲学的寓意)』、リグオリ、ナポリ、一九九九年、至る箇所(A. GIUGLIANO, Nietzsche――Rickert――Heidegger (ed altre allegorie filosofiche), Liguori, Napoli, 1999, passim)。

(8)S・ツェッキ、「イタリアにおける現象学 ― 普及と諸解釈」、前掲、一九二－一九三頁(S. ZECCHI, La fenomenologia in Italia: diffusione e interpretazioni, a. a. O., pp. 192-193)参照。

(9) D・イエルヴォリノ／R・ピティット、『現象学と言語哲学 ― ラッファエレ・プッチ記念論集』、ロッフレド出版、ナポリ、一九九六年(D. JERVOLINO und R. PITITTO, Fenomenologia e filosofia del linguaggio. Studi in memoria di Raffaele Pucci, Loffredo Editore, Napoli, 1996)参照。この文献にもナポリの現象学者で言語哲学者でもあるR・プッチ（一九二一－一九九二）についての詳細な文献目録と資料が掲載されている。同書には他にも現象学的な論文が掲載されており、たとえば次のようなものがある。A・リゴベッロ、「間主観性と人格主義的共同体」、同書、六八－七九頁（A. RIGOBELLO, Intersoggettività e comunità personalistica, vgl. ibid., pp. 68-79)、A・アレス・ベッロ、「世界内生活 ― フッサールの未発表論考における人間世界と動物世界の解釈」、同書、一一七－一二五頁(A. ALES BELLO, "In der Welt leben"―Interpretazione del mondo umano e del mondo animale in alcuni inediti husserliani, vgl. ibid., pp. 117-125)。

(10) A・マスッロの最近の体系的な著作には次のようなものがある。A・マスッロ、『主観の諸哲学と感覚の権利』、マリエッティ、ジェノヴァ、一九九〇年(A. MASULLO, Filosofie del soggetto e diritto del senso, Marietti, Genova, 1990)、同、『構造・主観・実践』、一九六〇年、一九六六年、第三版（校訂版）、ＥＳＩ、ナポリ、一九九四年(ID., Struttura, soggetto, prassi (1960, 1966), 3. durchgesehene Aufl., ESI, Napoli, 1994)、同、『形而上学 ― イデアの歴史』、一九八〇年、第二版（校訂版）、ドンツェッリ、ローマ、一九九六年(ID., Metafisica. Storia di un'idea (1980), 2. durchgesehene Aufl., Donzelli, Roma, 1996)、同、『時間と恩寵 ― 救済の倫理学に向けて』、ドンツェッリ、ローマ、一九九五年(ID., Il tempo e la grazia. Per un'etica della salvezza, Donzelli, Roma, 1995)、同、「不可能な同時性」、G・カッチャトーレ／M・マルティラノ／E・マッシミッラ編、『哲学と文化史 ― フルヴィオ・テッシトーレ記念論集』所収、モラノ、ナポリ、一九九七年、第三巻、九三－一一〇頁(ID., L'impossibile contemporaneità, in: G. CACCIATORE, M. MARTIRANO, E. MASSIMILLA (Hrsg.), Filosofia e storia della cultura. Studi in onore di Fulvio Tessitore, Morano, Napoli, 1997, Bd. III, pp. 93-110)、A・マスッロ、『分裂の可能性 ― ヘーゲル解釈』、ＥＳＩ、ナポリ、一九九七年(A. MASULLO, La potenza della scissione. Letture hegeliane, ESI, Napoli, 1997)、同、「ハイデガーと意味の問題」、E・マッツァレッラ編、『今日のハイデガー』所収、イル・ムリノ、ボローニャ、一九九八年、四五－六六頁(ID., Heidegger e la questione del "senso", in: E. MAZZARELLA (Hrsg.), Heidegger oggi, Il Mulino, Bologna, 1998, pp. 45-66)、A・マスッロ、「形而上学と脱構築主義の間における遊びの表象」、L・サヴィアーニ、『遊びの解釈学 ― 象徴としての遊びから遊びとしての脱構築へ』所収、ＥＳＩ、ナポリ、一九九八年、V-XL頁(A. MASULLO, L'immagine del gioco tra metafisica e decostruzionismo, in: L. SAVIANI, Ermeneutica del gioco. Dal gioco come simbolo alla decostruzione come gioco, ESI, Napoli, 1998, pp. V-XL)。マスッロの著作についての詳細な文献目録については次を参照のこと。G・カンティッロ／M・フィミアーニ編、『アルド・マスッロ ― 文献目録一九四九－一九八三年』、ボッチャ、サレルノ、一九八三年(G.

CANTILLO und M. FIMIANI (Hrsg.), Aldo Masullo. Bibliografia 1949/1983, Boccia, Salerno, 1983)、G・カンティッロ編、『共同体と孤独 ― アルド・マスッロ記念論集』、ESI、ナポリ、一九九六年、(R・ラウト、O・ペゲラー、St・オットー、V・メルキオッレ、G・セメラーリ、H・ベーダー、K・ヘルト諸氏の論文所収)、付録「アルド・マスッロ文献目録一九四九－一九九五年」、二四三－二五三頁 (G. CANTILLO (Hrsg.), Comunità e solitudine. Studi in onore di Aldo Masullo, ESI, Napoli, 1996, (mit Beiträgen u. a. von R. Lauth, O. Pöggeler, St. Otto, V. Melchiorre, G. Semerari, H. Boeder, K. Held), vgl. Anhang ("Bibliografia di Aldo Masullo 1949/1995"), pp. 243-253)。マスッロの思索については、G・カンティッロ／F・C・パッパロ、『人間の系譜 ― アルド・マスッロ記念論集』、グイーダ、ナポリ、二〇〇〇年、二巻本 (G. CANTILLO und F. C. PAPPARO, Genealogia dell'umano. Saggi in Onore di Aldo Masullo, Guida, Napoli, 2000, 2 Bde.) 所収の次の諸論文を参照のこと。G・カンティッロ、「超越的なものへの歴史の超過」、同書、第一巻、一三－四五頁 (G. CANTILLO, L'eccedenza della storia sul trascendentale, ebd., Bd. I, pp. 13-45)、M・フィミアーニ、「パトス的なものと住まいの可能性」、同書、第一巻、四七－七〇頁 (M. FIMIANI, Il patico e la potenza della dimora, ebd., Bd. I, pp. 47-70)、B・M・ディッポーリト、「現象学とアルド・マスッロの思想における感覚の批判」、同書、第一巻、七一－九二頁 (B. M. D'IPPOLITO, Fenomenologia e critica del senso nel pensiero di Aldo Masullo, ebd., Bd. I, pp. 71-92)、A・ディ・マイオ、「コギトと時間」、同書、第一巻、九三－一六八頁 (A. DI MAIO, "Cogito" e tempo, ebd., Bd. I, pp. 93-168)、E・マッツァレッラ、「『共同体と孤独』の余白における回想と思い出」、同書、一六九－一七六頁 (E. MAZZARELLA, Memoria e ricordo, a margine di "Comunità e solitudine", ebd., pp. 169-176)、F・C・パッパロ、「通行不可能なものと記憶されないもの」、同書、第一巻、一七七－二〇九頁 (F. C. PAPPARO, Intransitabile e immemore, ebd., Bd. I, pp. 177-209)、C・ジリ・レダ、「マスッロにおける時間」、同書、第一巻、二一一－二三一頁 (C. GILY REDA, Il tempo in Masullo, ebd., Bd. I, pp. 211-231)。次の論文も参照のこと。G・リッサ、「ミシェル・アンリにおける現象学と解釈学」、同書、第二巻、五〇一－五二一頁 (G. LISSA, Fenomenologia ed ermeneutica in Michel Henry, a. a. O., Bd. II, pp. 501-521)、および、D・イエルヴォリノ、「批判的マルクス主義と解釈学的現象学 ― 一探求のための主題」、同書、第二巻、六一五－六二八頁 (D. JERVOLINO, Marxismo critico e fenomenologia ermeneutica: temi per una ricerca, ebd., Bd. II, pp. 615-628)。

(11) ヴァルデンフェルスの『現象学入門』は、各国の現象学の運動を歴史的に再構成した詳細な書物であるが、奇妙なことにマスッロがなした意義ある現象学的な思索の歩みについての記述は全く見当たらない。しかしながらマスッロの体系的論文のいくつかはドイツ語で刊行されている。A・マスッロ、「気遣い ― ハイデガーによるフッサールの志向性の構造の変更」、Chr・ヤメ／O・ペゲラー編、『対立する現象学』所収、ズーアカンプ、フランクフルト・アム・マイン、一九八九年、二三四－二五四頁 (A. MASUL-

LO, "Sorge": Heideggers Verwandlung von Husserl Intentionalitätsstruktur, in: Chr. JAMME und O. PÖGGELER (Hrsg.), Phänomonologie im Widerstreit, Suhrkamp, Frankfurt a./M., 1989, pp. 234-254)、A・マスッロ「突如という現象と時間がもつパトス的なもの」、一九九五年、R・クリスティン編『イタリアにおける現象学』所収、前掲書、七七―一一二頁(A. MASULLO, Das Phänomen des Plötzlichen und das Pathische der Zeit (1995), in: R. CRISTIN (Hrsg.), Phänomenologie in Italien, a. a. O., pp. 77-112)。

(12)私はとりわけM・アンリのプログラム的で批判的な次のような著作を念頭に置いている。M・アンリ『顕現の本質』、一九六三年、第二版、PUF、パリ、一九九〇年(M. HENRY, L'essence de la manifestation (1963), 2. Aufl., PUF, Paris, 1990)、同『精神分析の系譜 ― 失われた始原』、PUF、パリ、一九八五年(ID., Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu, PUF, Paris, 1985)[日本でなされたこれらの講義と講演のイタリア語版には、著者自ら非常に重要な理論的序文を掲載している。次を参照のこと。同『精神分析の系譜 ― 失われた始原』、V・ツィーニ編、ポンテ・アッラ・グラツィエ、フィレンツェ、一九九〇年(ID., Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto, hrsg. von V. Zini, Ponte alla Grazie, Firenze, 1990)]、同『実質的現象学』、PUF、パリ、一九九〇年(ID., Phénoménologie matérielle, PUF, Paris, 1990)、同「現象学の四つの原理」、『形而上学と道徳の雑誌(Revue de Métaphysique et de Morale)』、第九十六号、一九九一年、三―一二六頁(ID., Quatre principes de la phénoménologie, in: "Revue de Métaphysique et de Morale", 96 (1991), pp. 3-26)、J―L・マリオン『還元と贈与 ― フッサール、ハイデガーおよび現象学に関する研究』、PUF、パリ、一九九〇年(J.-L. MARION, Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie, PUF, Paris, 1990)、同『贈与されること』、PUF、一九九七年(ID., Étant donné, PUF, 1997)、D・ジャニコー『フランス現象学の神学的転回』、レクラ、コンバ、一九九一年(D. JANICAUD, Le tournant théologique de la phénoménologie francaise, L'éclat, Combas, 1991)、同『分岐する現象学』、レクラ、コンバ、一九九八年(ID., La phénoménologie éclatée, L'éclat, Combas, 1998)、P・A・ロヴァッティ『賭けられたもの ― ハイデガー・フッサール・主観』、ボンピアーニ、ミラノ、一九八七年(P. A. ROVATTI, La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto, Bompiani, Milano, 1987)、同『沈黙の練習』、コルティナ出版、ミラノ、一九九二年(ID., L'esercizio del silenzio, Cortina Editore, Milano, 1992)。

(13)A・マスッロ「突如という現象と時間がもつパトス的なもの」(Das Phänomen des Plötzlichen und das Pathische der Zeit)、一九九五年、R・クリスティン編『イタリアにおける現象学』所収、前掲書、七七―一一二頁、ここでは七九頁を参照。クリスティンによって編集され序文を付されたこの書物はこの他に、イタリアの指導的な現象学者の次のような寄稿論文を掲載している。A・バンフィ「現象学と現代の哲学的思索者の課題」(A. BANFI, Die Phänomenologie und die Aufgabe des gegenwärtigen philo-

sophischen Denkens)、E・パーチ、「フッサール ― 繰り返し幾度も」(E. PACI, Husserl――immer wieder)、ジョヴァンニ・ピアーナ、「現象学的構造主義の理念」(Giovanni PIANA, Die Idee eines phänomenologischen Strukturalismus)、アントニオ・ポンセット、「理性の危機から理性的に根拠づけられた責任へ」(Antonio PONSETTO, Von der Krise der Rationalität zu rational begründeten Verantwortung)、マリオ・ルッゲニーニ、「現象学と他在」(Mario RUGGENINI, Phänomenologie und Alterität)、ジュゼッペ・セメラーリ、「生活世界」(Giuseppe SEMERARI, Lebenswelt)、カルロ・シーニ、「現象学と思索の倫理」(Carlo SINI, Phänomenologie und Ethik des Denkens)、ステファノ・ツェッキ、「シンボルの真理」(Stefano ZECCHI, Wahrheit des Symbols)

(14) A・マスッロ、「突如という現象と時間がもつパトス的なもの」(Das Phänomen des Plötzlichen und das Pathische der Zeit)、一九九五年、R・クリスティン編『イタリアにおける現象学』所収、前掲書、七九頁。

(15) A・マスッロ、「突如という現象と時間がもつパトス的なもの」(Das Phänomen des Plötzlichen und das Pathische der Zeit)、上掲箇所。

(16) 同書上掲箇所。

(17) 同書上掲箇所。この論文でマスッロは次の著作から引用している。E・フッサール、『内的時間意識の現象学』、ニーマイヤー、ハレ、一九二八年、第一節と第二節(E. HUSSERL, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, Niemeyer, Halle, 1928, §1 und §2)。

(18) A・マスッロ、「突如という現象と時間がもつパトス的なもの」(Das Phänomen des Plötzlichen und das Pathische der Zeit)、七九－八〇頁。

(19) 同書、八〇頁。

(20) 同書上掲箇所。

(21) 同書、八一頁。

(22) 同書、八八頁。

(23) 同書、九九頁。

(24) W・シェークスピア、『ソネット』、第六十四節、十一－十四行。

(野村文宏・のむら ふみひろ・京都大学)
(松本雅美・まつもと まさみ・京都大学)

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』の第一七号をお届けします。皆様が御手にとって見られればただちにおわかりのように、雑誌の型を一回り大きくし、体裁とデザインを一新しました。表紙に書かれた本年報の名称の独文表記と仏文表記については、今年の夏学期に、京都大学の私の研究室に客員教授として来ておられたクラウス・ヘルト教授のご意見その他を辱くしました。表紙のデザインに関しては、宮原勇委員と協和印刷のご協力とご尽力を得ました。現象学が現われの理論であるかぎり新しい研究をどのような皮袋に注ぎ入れるかは、私たちの研究を左右するという面があるのではないかと思います。この新しい皮袋が、読者諸兄姉にどのようにみえるかは今回の装丁一新に関わったものの一人として興味津々たるものがあります。

最近東洋思想への関心が世界において一段と高まるなかで、「現象学と東洋思想」という特集を組み、三人の方々から御力作をいただきました。現象学は、なにもフッサールやハイデッガー、サルトル、メルロー・ポンティなどについての哲学史的な研究と関心に尽きるものではないので、現象学的な見方をもって東洋の諸思想の可能性を探求することはこれから大いに求められるべきことのように思われます。

日本現象学会第二二回大会の研究大会（東京大学駒場キャンパス）では、シンポジウムが一つ、パネルセッションが二つ開催され、当日、熱心な議論が展開されました。シンポジウムは、二〇〇〇年／二〇〇一年がフッサールの『論理学研究』出版の一〇〇年記念ということもあり、「『論理学研究』再考」というテーマで、野本、立松、山崎の三人の御大家に『論理学研究』をめぐる諸論点を明らかにしていただきました。パネルセッションでは、「法と政治の現象学」と「歴史と根源－ニーチェ、ハイデッガー、ベンヤミン」という二つのセッションが設けられ白熱の討論が展開されました。

一般研究発表の方々も含めて力作を御寄せ頂いた執筆者各位に厚く御礼申しあげます。

本年報のまったく一新された出版、印刷に関しては、協和印刷株式会社（大阪市）の飯沼聰一郎社長と内田壮彦氏に大変な御労力をおかけし、編集委員とともに厚く御礼申し上げます。

二〇〇一年度の研究大会は、来る一一月一七日・一八日の両日、富士山の麓、静岡大学で開催されることになっています。ご多忙その他の理由で研究大会から足が遠のいている方々も、秋冷の富士の麓にご来駕いただけることを念じて擱筆します。

（小川　侃記す）

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、左記の学会事務局にお問い合わせください。学会費は、年間三〇〇〇円（『現象学年報』の代金を含む）です。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
〒五六〇－八五三二
豊中市待兼山町一－五
大阪大学大学院文学研究科臨床哲学研究室内
ＴＥＬ／ＦＡＸ：〇六－六八五〇－五〇九九．
郵便振替　〇〇九八〇－九－一〇九一五三．

なお当学会は、インターネット上にホームページを開設しております。（静岡大学の浜渦辰二氏のご尽力によるものです。そこからも入会情報を得ることができます。ＵＲＬは左記のとおりです。

http://wwwsoc.nacsis.ac.jp/paj2ndex.html

Haruo NOBUKI — Die kategoriale Anschauung bei Husserl

Etsuro MAKITA — Die phänomenologische Interpretation bei Gadamer

Yasuhiko MURAKAMI — Nicht-eidetische Bedeutung und Leiblichkeit; Von den *Logischen Untersuchungen* und der *Ideen II*

Norio MURATA — Die Gleichzeitigkeit in "Noesis-Noema"und die Identität des Individuums — Eine Interpretation über den Zusammenhang zwischen der "Noesis-Noema"-und der Zeitbewußtseinsanalyse.

Syuichi NYUYA — Interpretation and Description in Heidegger's "Being and Time"

Hiroshi UTA — Der Sinn von Regel für die Erfahrung

Miyoshi IWAI — Das Schicken zum *Anwesen*: Ereignis und *Ge-stell*

Motoki SAITO — Über *Oūsia*
— Die platonische transzendentale Dimension in Heideggers Hermeneutik

Tatsuhiko MITANI — Von der Natur zur Erde
— Entwicklung der Frage nach der Natur bei Heidegger von 1928 bis 1935

Book Review

K. Riesenhuber — Renato Cristin/Kiyoshi Sakai (Hg.), *Phänomenologie und Leibniz* [Orbis Phaenomenologicus: 1, Perspektiven, Bd. 2] Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2000, 350 S.

Abroad Information

Antonello Giugliano — Kritische Bemerkungen über den gegenwärtigen Stand der Phänomenologie in Italien(1990-2000)

GENSHÔGAKU NENPÔ 17

Jahrbuch der japanischen Gesellschaft für Phänomenologie
Annual Review of the Phenomenological Association of Japan
Annuaire de l'association japonaise des phénoménologues

Contents

Special issue on Phenomenology and Oriental thoughts

Katsuhito INOUE — Denken an die Dinge
Nobuaki MATSUO — Das religiöse Erlebnis Shinrans
Shin-ichi YUASA — La concezione della vita e della natura in Myoe-shonin (1173-1232) e San Francesco d'Assisi (1181/2-1226) — un confronto dal punto di vista della fenomenologia religiosa —

Report of the 22nd Meeting of PAJ
Symposium on the Centenary Review of Husserls Logische Untersuchungen

Kazuyuki NOMOTO — Frege and Early Husserl on Philosophy of Logic and Mathematics
Hirotaka TATEMATSU — Zur nochmaligen Überlegung über Husserls "Logische Untersuchungen"
Yosuke YAMASAKI — Die philosophische Stellung der Logischen Untersuchungen

Panel session A Phenomenology of Law and Politics

Haruki AOYAMA — Phenomenology of Law and Politics ; The Problem of "Alien" in Law and Politics
Kazuhisa NISHIHARA — Schutzian Phenomenological Sociology on Law and Politics

Panel session B History and Origin-Nietzsche, Heidegger, Benjamin

Jun'ichi TAKAHASHI — Der Kern des Denkens von Walter Benjamin — ein Gesichtpunkt aus den "philosophischen" Schriften
Norihide SUTO — Zum "Ursprung" der Zeit — Nietzsches Gesichtskreis

Articles read in the 22nd Meeting of PAJ

Yasuhiro ARAHATA — Reduktion und zwei Subjektivitäten
Keiji OKAYAMA — Die Paradoxien der Husserls Intersubjektivität — Theorie und ihre solipsistische Problematik
Takashi OKINAGA — The Sphere of I in the Strom of Consciousness
Hiroki TAKAHASHI — Das ontologische Unwesen des Nicht der Negation — Zum Problem der Identität und Differenz bei Heidegger und Nāgārjuna

● 編集委員 ●

小川　侃
宮原　勇
古東哲明
貫　成人
榊原哲也

現象学年報　17

2001年11月30日　発行

編集
発行　日本現象学会

〒560-8532
豊中市待兼山町1-5
大阪大学大学院文学研究科
臨床哲学研究室内

印刷　協和印刷株式会社