

φανομενον

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

kal

28

日本現象学会編

2012

λογος

もくじ

特集 シンポジウム ケアの現象学

「音」の経験と看護実践の編成 西村ユミ (1)

痛み、自己、そして意味 熊谷晋一郎 (13)

抗がん剤の存在論 村上 靖彦 (23)

——がん看護専門看護師へのインタビューから——

国際シンポジウム メルロ＝ポンティと知覚の問題

心のデカルト的描像をめぐるマクダウェルとメルロ＝ポンティ
..... ラスムス・ティボ・イエンスン (33)

訳：斎藤 瞳

知覚と如実性 ヴァンサン・ジロー (47)

——メルロ＝ポンティと西谷——

訳：澤田 哲生

日本現象学会第33回研究発表大会報告

【ワークショップ1】フェミニスト現象学における身体論の展望

——現象学的身体論の拡張として——

提題者：斎藤 瞳 宮原 優 谷口純子

オーガナイザー 上原麻有子 (55)

【ワークショップ2】レヴィナス『全体性と無限』とエロスの現象学

——『全体性と無限』刊行50周年を記念して——

提題者：伊原木大祐 檜垣立哉 関根小織

オーガナイザー 小手川正二郎 (63)

【個人研究発表論文】

現象学的内在主義 梶尾 悠史 (71)

——意味志向と意識の現実——

ハイデガーにおける世界と気分 金成祐人 (79)

後期ハイデガーにおける自然の有限性とその人間的反復の問題 景山洋平 (87)

メルロ＝ポンティにおける知覚経験の規範性 國領佳樹 (97)

-
- 行為と物語 三ツ野陽介 (105)
——ポール・リクールの解釈学と行為論——
- 行為と志向性に関する一試論 鈴木雄大 (113)
——サールの「適合の方向」に着目して——
- 真理と実在 小手川正二郎 (121)
——フッサールとレヴィナスにおける真理概念（二）——
- 空想と触発 澤田哲生 (131)
——フッサール『空想、像意識、想起』第十九草稿をめぐって——
- 無から存在へ 瀧将之 (139)
——ハイデガーにおけるSeinとSeynの違いについての試論——
- 論題：デイルタイの精神科学の基礎付けにおける価値論 上島洋一郎 (149)
- フィンクにおける超越論的仮象について 池田裕輔 (157)
- 「霧囲気の美学」の可能性 古川裕朗 (165)
——趣味判断とアートワールド——

【書評】

吉川孝著『フッサールの倫理学 生き方の探究』 八重樫徹 (173)
(知泉書館、2011年)

池田喬著『ハイデガー 存在と行為 『存在と時間』の解釈と展開』 斎藤元紀 (179)
(創文社、2011年)

【海外事情】

セゴビアでの世界現象学会とオスロでの北欧現象学会 河野哲也 (185)

会則・編集後記・欧文タイトル・奥付

「音」の経験と看護実践の編成

西 村 ユ ミ

1 音をめぐる実践へ

何らかの病いの発症、あるいは積極的な治療によって、身体が急激な変化を来す可能性のある患者たちのいのちや生活の援助を担うのが、急性期病棟の看護師たちである。それは二四時間、途切れなく行われる必要があるため、看護師たちは複数人で交代をしながら実践を作り立たせている。

私はこれまで、複数人の患者たちの援助を複数人の看護師たちがいかに協働して行っているのかを、ファイールドワークによる調査をもとに探求してきた⁽¹⁾。本稿では、患者たちのもとで生じたり彼らが訴えたりする「音」をめぐる実践に注目して、いかにそれが編成されているのかを記述したい⁽²⁾。

ここではまず、急性期病棟で聞くことのできる音について紹介しよう。病棟の管理室とも呼ばれるナースステーションに入ると、看護師たちが相談をしたり物品を準備したりしている声や物音が、あちらこちらから響いてくる。そこに、クラークや医師たちの声も重ねられ、その背景では、重症者の心電図モニターの心拍音がピッピッピッピッと音を立てている。複数の患者に心電図モニターが使用されていると

きには、リズムと速さが違う心拍音が重なって響く。しばらくするとこれが気にならなくなるのだが、それは、私たちの関心がモニターのアラーム音などに引き寄せられるようになるためであろう。心拍の速さとリズムの乱れが閾値を超えると、それを知らせるアラーム音が響く。それと同時に、何人かの看護師がモニターに視線を向ける。私たちも、知らず知らずのうちに彼らのその視線を追うようになり、とともに、アラーム音が際立つて聞こえるようになるのだ。ここに、病棟の外からかかる電話の音、廊下を行き交う人たちの声も重なり、音が溢れた状態になる。それでも、モニターのアラーム音のように、注意を向けるべく音は他の音を押しのけて浮かび上がる。点滴のアラーム音などもそうである。

このように、すべての音をそのつど識別することが現実的ではない。病棟の看護師たちは必要な音を聞き分けて応答していく。それゆえ、音をめぐる実践の探求は、音がそれとして意味を帯びて浮かび上がる、その生成がいかに編成されているのかを問うことでもある。本稿がメルロ・ポンティの思想⁽³⁾を手がかりにするのは、こうした事象の記述を目指しているためである。

フィールドワークを行った病院の急性期病棟は、五〇〇床余の病床数をもつ総合病院の呼吸器・循環器内科病棟である。この病棟の入院患者数は三五名前後であり、二〇数人の看護師が、日勤（八時三〇分～一七時）、中勤（一二時三〇分～一二時）、夜勤（二〇時三〇分～九時）の変則三交替制で、二チームに分かれて患者たちの入院生活を支えている。例えば、日勤帯の各チームには、チームの業務全体の調整や、医師や他部門との相談などを担うリーダーが一名、患者の援助に直接かかるナースが三～四名配置されていた。直接援助にかかる看護師たちは、それぞれ六名程度の患者を担当していた。

ある日、私は看護師Aさんに同伴しながら、フィールドワークを行った。Aさんは、臨床経験が六年目となる中堅看護師である。本稿では、このAさんの実践に注目してその編成を記述する。

私が同伴をした日、Aさんは一方のチームのリーダーだった。このチームは一～六号室の患者を担当していた。Aさんはリーダーではあつたが、リーダー業務以外にも、ナースステーションから最も遠い一、二号室の患者を担当していた。この病室の患者は、概ね日常生活が自立していた。遠方から三、五、六号室と続き、ナースステーションの前にある六号室には、他の病室よりも重症でケアの必要度が高い患者が入っていた。Aさんは、一、二号室へ行くたびに、彼女のチームが担当するすべての部屋の前を通過した。

チームメンバーは、新人看護師のBさん、病棟を異動して五ヵ月目のCさん、非常勤のDさんの三名だった。Aさんはリーダーとして、次のようにメンバーに関心を向けていた。

A

リーダーの時は、それこそ、その部屋の分担の中で、あのー、例えば昨日だつたらBさんが新人で、あの部屋を持っていたところで、初めてのことは何で、どのくらいで回つてこられるのかなーとか。……申し送りを聞いていて、どういふ動きをするのかなっていうのをあの最後の（朝の申し送りに続いて行う）カンファレンスで発言してもらうので、その時にちょっと聞いたりして。で、はい、で、あともう一人の处置（患者の援助にかかる看護師）はCさんだつたので、Cさんはもうしつかり何でも自分でできる人なので、オーダーが出た時も、あの、お願いしますって言えるんですけど、なのでそういう感じで、振り分けというか、振り分けるつてわけでもないんですけど、調整していくています。

この語りから、リーダーのAさんは、Bさんの動きやCさんの能力に関心を向けて、仕事の振り分けや調整をしていることが見て取れる。Aさんは、自分が担当する患者に注意を向けながらも、チームメンバーである他の看護師の動きにも関心を向けて実践を成り立たせようとしているのである⁽⁴⁾。本稿では、リーダーの実践に注目してこれを記述するが、Aさんに関心を向かれている他の看護師たちも、互いの動き方や能力に関心を向け、情報を交換しようとしており、これが実践の編成に深く関与している。

3 看護実践の編成

注意の引き継ぎ

それでは、Aさんに伴走をしながら見てきた実践を紹介しながら、

その編成を分析していこう。

私は、まずAさんの脇で朝のショートカントファレンスの様子を見せてもらった。リーダーであるAさんは、夜勤看護師（リーダー）と日勤看護師とで患者の状態やケア計画などを検討した後、夜勤リーダーとともにチームに関する連絡事項を確認し、師長や医師、クラークなど、予定されている検査・治療の準備や時間の調整、入院や退院に関わる相談を行つた。以下は、夜勤リーダーから連絡事項を聞いている場面である。

（場面一）

夜勤リーダーが、患者1さんの肺生検が行われるかどうかわからぬと伝える。Aさんが「なぜわからないのですか」と尋ねると、夜勤リーダーは「カルテに『キヤンセルの可能性あり』とあつたため」と応じた。Aさんが、ナースステーションにいた医師に、「1さん、肺生検どうなつてているか知っていますか？」同意書もとつてないんですけど」と聞くと、その医師も「僕もわからないんですよ」と応じる。そこに、1さんの主治医がやつて來た。Aさんが「あっ、先生、1さんの件ですが」と言うと、主治医も「放射線科と話し合つて…」と応じ、肺生検の予定について話し始めた。Aさんは、話しながら肺生検に必要な書類やレントゲンなどを準備して、それぞれ主治医とクラークに渡す。主治医は、1さんに検査とその同意について再度確認すると言ひ、患者の病室に向かつた。Aさんは、検査等の依頼伝票を確認し、朝の配薬の準備などをして、ナースステーションを後にした。

ここでは、朝のリーダー同士の申し送りにおいて、Aさんが1さんとの肺生検に注意を向け、それへの対応を始めている。このAさんの注意は、夜勤リーダーが、1さんの肺生検について申し送ったことを契機として生じており、夜勤リーダーの注意がなければ成り立つていな。その注意を受けてAさんは、肺生検の実施が不確定であることの理由を問い合わせ、注意が生じた根拠を探るのである。つまり、ここで生じているAさんの注意は、夜勤リーダーのそれを引き継いだものとして、言い換えると、夜勤リーダーの注意を内包して成り立つていて、Aさんは、まず二号室に行き、点滴をしている患者2さんのものとへ赴いた。先取りになるが、2さんの点滴は間もなく交換される予定であつた。それゆえ、残っている薬液の量もこの検温の際に確認された。次いで、一号室へ移動して、1さんのベッドサイドへ赴く。1さんは、夜勤リーダーや主治医と肺生検の予定を確認した患者である。この日は、Aさんが担当看護師だった。1さんのベッドサイドには、同意書が挟まれたファイルが置かれており、それを見たAさんは、「先生が検査と同意書の説明をしに来たんですね」と声をかけた。1さんも「うん、さつき先生、説明に来て」と応じ、検査を受けることを了解していた。検温（体温や血圧などの測定と評価）をしながらAさんは、検査のための点滴を後で持つてくることを伝え、さらに、1さんが訴えていた胸の痛みについて確認をした。その後、一号室の他の患者の検温を行つた。

アラーム音への「対処」

ナースステーションを出たAさんは、まず二号室に行き、点滴をしている患者2さんのものとへ赴いた。先取りになるが、2さんの点滴は間もなく交換される予定であつた。それゆえ、残っている薬液の量もこの検温の際に確認された。次いで、一号室へ移動して、1さんのベッドサイドへ赴く。1さんは、夜勤リーダーや主治医と肺生検の予定を確認した患者である。この日は、Aさんが担当看護師だった。1さんのベッドサイドには、同意書が挟まれたファイルが置かれており、それを見たAさんは、「先生が検査と同意書の説明をしに来たんですね」と声をかけた。1さんも「うん、さつき先生、説明に来て」と応じ、検査を受けることを了解していた。検温（体温や血圧などの測定と評価）をしながらAさんは、検査のための点滴を後で持つてくることを伝え、さらに、1さんが訴えていた胸の痛みについて確認をした。そ

一号室で検温を終えると、Aさんはナースステーションに向かって歩き始めた。その時、点滴の輸液ポンプ⁽⁶⁾のアラーム音がどこからか聞こえてきた。

(場面2) 九時一〇分頃

Aさんは「あっ」と言い、その音のする部屋を探す。一号室を覗くと、ちょうど2さんがナースコールを押していた。Aさんはその音を消しながら⁽⁷⁾、「2さん、点滴のアラームが鳴りましたね。ちょっと腕を伸ばしてもらえますか」と言って2さんの腕を伸ばす。「あっ、体温を測つて腕を曲げてたからですね」とAさん。

ここでAさんは、輸液ポンプの微かなアラーム音に「あっ」と言つて、その音の鳴つている部屋を探し始めた。その応答は、点滴をしている2さんが自分の手元で鳴るアラーム音を気にかけてナースコールを押すよりも早く動き出していた。この「あっ」と言いながらの応答は、ナースステーションに戻ろうとしているAさんの注意を、瞬時に編成し直している。この再編成はいかに成り立っているのだろうか。この翌日に行つたAさんへのインタビュー⁽⁸⁾も参考しながら見てみよう。

インタビューにおいてAさんは、昨日はナースコールを受けるPHSを持っていなかつたため動きにくかつたことを教えてくれた。ナースコールは、患者がスイッチを押すと部屋の前のライトが光り、同時に、ナースステーションのモニターにコールをしている患者の名前が出て、音が鳴るという仕組みになつていて。これが、看護師たちが持つていてPHSとともに連動しているのである。PHSは、音ではなく、振動と画面の患者氏名でナースコールを知らせる。つまり、どこにい

ても誰がコールをしているのかがその場でわかるのだ。この日は数が足りず、Aさんはこれを持たずに仕事をしていた。この状態で、Aさんは輸液ポンプのアラーム音に応じたのである。その時の状況を、インタビューでも尋ねてみた。

なお、インタビューの語りに登場するNは筆者、Mは共同研究者である。

N 昨日、あの廊下をたまたま通つている時に、：ま、小さな音だつたんですけど、Aさんが「あっ」と言つてまた立ち止まつて、その部屋（二号室）に行つた時に、ようやく患者さんがコールを押し始めたときで、なんか先に反応、してて。

M すごいですね。

N 音が、何かすごく、いろいろなことを感じていくきつかけにもなつていて。

A そうですね。

（略）

M ちなみにその時は、点滴はどういう状況だつたんですかね。A 何か腕を曲げちゃつて、この辺（点滴が入つていてる前腕）に入つていたんですけど。腕を曲げちゃつて、あの、閉塞で、アラームが鳴つていて、うん。で、（点滴の）交換、あ、もうすぐ交換だつたんですけど、まだその時は交換じゃなくて、で、音だけ止めて、（2さんに）手を伸ばしてもらつて、で、（点滴が）入つていくようにしたんです。

M 患者さんも、その時は、あつ、まづいなどいうのがわかつて、ナースコールを押されるんですね。

A

そう、あのー、アラーム、モニター（ナースコール）のじゃ
ない、ポンプのアラームが鳴っちゃうと、それが気になるみ
たいで、ナースコールを押してくれたので。
M なるほど、それでコールより先に音（に応じられた）（笑）。
わかりました。

ここでのAさんの「あつ」は、単に音が聞こえ、それを聞いて応答
したというだけではないようだ。朝の検温の場面を思い出してみよう。
検温の際にAさんは、まず2さんのもとへ行き点滴を確認していた。
さらに、インタビューでも「もうすぐ点滴の交換」「まだその時は点
滴の交換じゃなくて」と語っている。これらの状況や語りより、Aさ
んは既に、前の勤務帯の看護師から受けた申し送りにおいて点滴の交
換を引き継ぎ、それに注意を向けていたことがわかる。言い換えると、
Aさんは点滴の交換を予期しつつ動いており、その交換への準備性が

「もうすぐ」という言葉に現われていたと言えるだろう。だが「もう
すぐ」は「まだ」訪れていたと言えるだろう。だが「もう
だけ止めて」と語られた。

ここでもう一つ注目しておきたいことは、2さんのもとへ行ったA
さんが、まず「2さん、点滴のアラームが鳴りましたね。ちょっと腕
を伸ばしてもらえますか」と依頼し、インタビューでも「何か腕を曲
げちゃって」「手を伸ばしてもらつて」と語っていることである。こ
こでのAさんの応答は、2さんが気にして押したナースコールへの応
答というよりも、アラーム音への対処である。ナースコールに対する
応答として、しばしば見られたのは、「どうされましたか?」という患
者の要望を聞き取る実践である。しかしここでは、2さんがアラーム

に遅れナースコールを押してはいるが、Aさんは2さんのアラーム
に応じて要望を聞くのではなく、すぐさま起こつてトラブルを伝
えそれへと対処をしようとしている。つまり、「あつ」という言葉が
発せられるのと同時に、Aさんはアラーム音への対処へと向かつて
おり、その対処行為の生成とともにAさんの注意は再編成される⁽⁹⁾。
だからAさんは、「何の音かわかるときは動ける、のかな」と語る。音
は音として聞こえるのではなく、それへの対処行為を促すとともに、
ある種の意味として訴えかけて来るのだ。

見てきた通り、ここでアラーム音はAさんが聞く対象として生じ
てはいない。点滴の交換という予期を地平として音への注意が生まれ
ながらも、その生成は同時に対処行為を生み出し、それ以前のナース
ステーションへ帰つて次の仕事をするという実践の流れを別様に組み
換える。つまり、アラーム音はAさんの関心の分節を瞬時に組み直し、
2さんの点滴の方へと向かわせるのである。

他の看護師よりも先にコールを取る

アラーム音に応じることの特徴を考える上で、Aさんが、ナース
コール用のPHSを持っていなかつたと語ったことにも注目したい。
PHSを持っていない場合、ナースコールが聞こえたとしても、廊下
に出るかナースステーションに戻らないと、誰がそのコールをしてい
るのかがわからない。Aさんは、その状態を「動きにくい」と言う。

N あつた方がやつぱり動きは?

A そうですね、なんか、ピンピンつて鳴つていたときに、誰か
ら来たのかなあとというのは、…その時点でわかるので。でも

あのピッチ（P.H.S）はちょっと反応が悪いやつといいやつがあるので、遅いやつはずつと待っていても鳴らない（笑）。それでやつと鳴つたと思ったころには、もう誰かが出てくれて、る、のはありますけど。

N ということは、ナースコールを取るつていうことについて

の、注意というのは、かなり感度が高いといいますか。

A そうですね、みんなそんなどと思う。

ここではまず、ナースコールが「誰から来たのか」という語りに注目したい。この表現からも、ナースコールは患者の方から呼びかけるようにやって来るのであり、先の点滴のアラーム音のように「対処」を内包した音なのではなく、「どうされましたか？」という応答と対になつた呼びかけとして、看護師たちには響く。「みんな」の、ナースコールへの注意の感度が高いのは、担当している患者から呼びかけられる可能性を孕んだ音であるためであろう。つまり、ナースコールの音が「誰から」を含むことは、それへの応答者をある程度限定するのだ。だから、「誰から」からのコールであるのかを早く知ることが、看護師たちにとっては重要なのである。

さらに、P.H.Sには反応の遅いものがあるという語りにも注目したい。反応の遅いP.H.Sは、患者からのコールを「待ついても鳴らない」とAさんは言う。実際にナースコールが聞こえて来ても、P.H.Sが反応しないと誰からのコールなのかがわからぬ。それはわずかな時間であるが、ナースコールが看護師の応答を孕んだ音であるからこそ、つまり、コールともに応答性が働き始めているにもかかわらずそれが実際の動きとして始動しないために、Aさんに「待つ」という感

覚が浮かび上がるのである。そして「やつと鳴つた」と思ったときに、他の看護師がナースコールに出てくれてしまう。「みなそう（感度が高い）」なので、ちょっと出遅れるだけでもナースコールに出ることができない。つまり、P.H.Sの反応が遅いと自分に向かられた患者からの呼びかけに応答できないのである。

担当以外の看護師がナースコールに応じることは、次の理由からも避けられる。

A あんまりナースコール、鳴らして、そこで鳴つちやつていると、他の人（他の看護師）が、来るのが手間になるじゃないですか。取つてくれた人が。はい、なので、なるべく早く、みんなが気づかぬいうちにというわけじゃないんですけど、はい、みんなが取つてくれる前にとは、思いますけど。

ここでAさんは、まるで自分がナースコールを「鳴らして」いるかのように語っている。「他の人が来るのが手間」と語っていることからも、自分の受け持ち患者のコールを想定しているのだろう。つまり、担当している患者からの呼びかけとして聞こえるナースコールにすぐさま応じられず、それが鳴り響くとき、応じるはずの看護師の方が鳴らしている感覚を経験するのである。このときその音は、担当看護師の側に帰属される。もはや、どちらがコールをしているのかの区別がつかなくなるのである⁽¹⁾。「みんなが取つてくれる」という表現は、コールが帰属していない看護師がそれを取つたこと想定して使用された。

他の看護師よりも先に担当している患者のコールに出ることには、

別の理由もある。先に、Aさんがリーダーとして、他の看護師の動きや能力を見積もつて語りを紹介した。この語りにおいてAさんは、「例えば新人について「どのくらいで回ってこれるか」「どういう動きをするのか」に关心を向けていた。新人看護師、異動して数カ月のCさん、六号室というケアの多い部屋を担当していたDさんたちの動きを見て取り、チーム全体の仕事を調整する。自分の患者のコールを早く取ることは、他の看護師の動きや注意を妨げないようにするためにもある。

このようにナースコールは、患者からの呼びかけとそれへの応答を含んだ響きとして看護師に経験されながら、同時に、ともに働く看護師の仕事の配分や動きの調整に关心を向けさせる。だから、Aさんは2さんの点滴の交換に注意を向けつつ働くのであり、患者がナースコールを押す前に、つまり他の看護師が気づく前に、それに応じようとするのだ。

顔の気配が目に入る／ナースコールが鳴った覚えがない

午前九時四五分頃、退院する患者をナースステーションで見送ったAさんは、再び患者の病室へ行こうとして「あつ、抗生素忘れた」と独り言を呟いた。患者1さんの検査用の点滴を持つのを忘れたのである。ナースステーションに戻つてこれをセットし、再び1さんの病室へ赴き、名前を確認して点滴を開始する。一言二言を交わした後に、Aさんは「(点滴が)終わつたら、教えてください」と1さんに伝えて、他の患者の検温に回る。

一〇時二〇分頃、ナースステーションでは、Aさんが1さんの次の点滴を準備していた。その時、師長さんが「救急病棟に三人、退院可

の人(救急病棟を出ることのできる状態になつた患者)いるんだつて、誰に言つたらいい?」と、そこにいる看護師たちに呼びかけた。Aさんが「私」と応じ、救急病棟から患者を受け入れる相談を受ける。この相談をしていたとき、1さんからのナースコールが鳴り、点滴がなくなつたと訴えられた。「忘れてたよ」とAさん。師長さんと話をする前まで点滴の準備をしていたのだが、もうじき交換だということを忘れていたようだ。予め1さんに、「(点滴が)終わつたら、教えてください」と依頼をしておきながらも、実際にコールで教えられると「忘れてたよ」と呟くのは、呼ばれる前に応じようとしていたことを物語つてている。

この後、Aさんは急いで点滴を準備して、1さんの病室である一号室に向かう。次の場面はその途中で起こつた。

(場面三) 一〇時二三十分

Aさんは六号室の前を通り過ぎたところで突然止まり、後戻りして六号室へ入つて行つた。四人部屋の奥二つのベッドのカーテンが閉まつており、そのカーテンの隙間から一方の患者に声をかけ、続いてもう一方の患者のカーテンの中に入る。(一緒に病室を見ながら歩いていたが、私は何に気づいて六号室に入ったのかがわからなかつた。微かな音(?)を聞いて感じた様子)

この時Aさんは、1さんの点滴を交換しようとして、速足で一番遠くの病室へと向かっていた。しかし、一緒に歩いていた私もわからぬような微かな何かに、Aさんの歩みは止められたのだ。カーテンの隙間から患者に何かを尋ねていたことから、Aさんも、明確に、そ

の何かがわかつたわけではないと思われる。

この出来事についても、翌日のインタビューで聞いてみた。

N 昨日、そういうえば私は全然気がつかなかつたんですけど、お

昼間近くに、……突然、六号室の前を通つた時に、もう通り

過ぎているにもかかわらずピタッと止まつて、「あれ?」と

言つて六号室に入つて、二人ぐらい、あの、カーテンをこう開けているのを見ていたんです。結果的にお手洗いだつたん

ですけど、

A はい。

N 私もいろいろ音を聞きながら歩いていたつもりだつたんですけど、なんの気配もある時は感じなかつたんです。なぜ聞こえたのか、何かが引っかかったのか、わからなかつたんですけど、あのときのぱつと、

A たぶんあの時は、患者3さんが、見えた、と思うんです、あ

の通つた時に。それで、3さんはおトイレの時にナースコールで呼んでくれて、戻る時にナースコールでまた呼んでくれるんですけど、鳴つた、覚えがなかつたんですね。

コールも鳴つてなかつたんですね。

N うん、コールも鳴つていなくて、カーテンから顔の気配が出ていたので、で、それがたぶん目に入つたんだと思うんですけど、で、それで行つたらおトイレするところだつたので、

ま、あの、介助しなくて大丈夫だつたんで、そのまま(ボーダブルトイレに)座つてもらつて、戻らうと思ったら、お向かいさんが声をかけてくれたもんで、はい。そういう感じで

したね。その、だから、その一、(もう一方の)患者4さんのことは見えていたわけではなくて、行つたらちょうど向かいから声をかけられたという状態でした。

N ということは、歩きながらもう、すべての病室ではないにし

ても、ある病室は注意して見ている、わけですかね。

A そんなに注意しているとは、言え言えないと思うんですけど、はい、目に入ったのぐらいですね。

（）でまず確認しておきたいことは、Aさんが、いつも病棟のどこかを「そんなに注意しているとは、言え—言えない」と語つていることである。つまり、Aさんは、気になる幾つものことを意識的に注意しつつ動いているわけではない。ここで語られているとおり、ある事柄への注意は、その都度の状況によつて決められているのである。この場面は、その注意がいかに編成されているのかを示している。つまり、優先されることの再編成が起こつてゐるのである。

まずAさんは、1さんから点滴がなくなつたとナースコールで呼ばれて、「忘れていた」という経験もしているために、急いで一号室へ向かおうとしていた。また、既に六号室を通り過ぎようとしていた。この六号室を担当しているわけでもなかつた。ここでの「あれ?」は、そのような状況にあるAさんの足を止めるような出来事だつたのだ。また、「あれ?」と気づいた時、Aさんは、「3さんが、見えた」と言う。この語りからも、Aさんは、何かを見ようとして部屋の中を覗いていたわけではない。一号室に向かい一つ通り過ぎようとしたときに、不意に部屋の中から3さんが見えてきた、つまり向こうからやつて来るよう見えたのだ。しかしAさんは、その前後に「たぶん」

「思うんです」と断定するのを避けて語る。その言い淀みは、後に「顔

の気配」と語られてもいる通り、3さんの身体や顔を明示的に対象化して見たわけではないことを示している。3さんの気配が「目に入つたぐらい」と言つてていることからも、「顔の気配」が向こうから入つてきただような感覚を覚えたのであり、Aさんの注意はそれに促されて生

起したのだ。この注意の生成について、もう少し詳しく見てみよう。

「3さんが、見えた」と語ったAさんは、続けて、3さんがトイレに行く時にナースコールで呼んでくれていたことに言及する。そして、「通つた時」にナースコールが「鳴つた、覚えがなかつた」と言う。

さらに、病室を「そんなに注意しているとは言えないと思う」とも語る。これらの語りから、Aさんは、予め3さんのナースコールが鳴るか否かに注意を向けていたのではなく、「3さんが、見えた」瞬間、顔の気配それ自体が、Aさんの歩みを止めさせ3さんの部屋に向かわせたのであり、この3さんへの応答が、それ以前にナースコールが鳴つた「覚えがなかつた」ことに気づかせたのだ。

ナースコールを押してくれると思つていた

このナースコールが「鳴つた、覚えがなかつた」ことに気づくのは、それまでの3さんとのかかわりが関係している。コールが鳴つてないことへの気づきについてさらに問うと、Aさんは次のように語つてくれた。

M 例えは今、そのナースコールがないって、いうことに気づくと

いうふうに言われたと思うんですけど、それはすごい、不思議なことだと思うんですけど。

A ああ。

M やっぱり、あるはずだという意識はどこかにあるっていうか。

A A あ、その人が動くときに。

M A ときにつていうことですよね。

A A そうですね。その人が、あ、ナースコールをしてくれるよう

について、あの、ずっと説明してて。それでそれを守つてくれ

て押してくれて（ポータブルトイレへ）移動していた人だつ

たので、押してくれるつて思つて、いたんですけど。

M そしたら、それがないように、ないということがわかつたと

いうか、

A そうですね。

Aさんが語つているとおり、3さんには「ずっと」「ナースコールをしててくれるよう」にと説明しており、3さんはそれを「守つてくれて押してくれて」から移動をしていた。これは、Aさんたち看護師と

3さんが、彼女がポータブルトイレに移動するたびに繰り返してきたことである。だからAさんは、3さんが移動するときは、いつもコールを押してくれると思つていた。つまり、3さんの移動を援助することとナースコールが鳴ることとは対になり、「ただ一つの全体の一契機」⁽¹²⁾として成り立つていたのだ。その対の一方のみが生じると、他

方の不在、つまり音が「鳴つた、覚えがない」ことが浮かび上がつくる。ここで敢えて「覚えがない」と語られるのは、コールが鳴つたのが3さんへの応答以前でありそのことに気づいたからである。また、そうであれば、この3さんのコールへの対応は、先のアラー

ム音への「対処」にも近い。3さんのコールは、「どうされましたか?」

という、相手の要望を尋ねる応答を孕む音であるよりも、既に、排泄の可能性とそれへの対応が内包されたコールになつていて。だから、気配への応答がすぐさま始動するのである。

この時、Aさんの3さんへの応答は、彼女の行為のみに帰属するものではないことも断つておこう。むしろ、3さんに帰属すると言つても、もいかくとも、その気配そのものとして働く。メルロ・ポンティは「視覚は身体に起ることを『機縁として』生まれるのだ。視覚は身体によつて『うながされ』て思考するのである」と記述する。気配は身体の応答性とともに生まれ、それが知覚されることとともに3さんが気にかけられるのである。

4.まとめ

本稿では、看護師たちの知覚経験に、音やその不在がいかに浮かび上がつてゐるのかに注目しつつ、そこで起つてゐる看護実践の編成を記述してきた。これらの実践の記述によつて示されたのは、看護師たちが聞こえる音の一つひとつを、独立した音として識別して知覚し、それに応じているわけではないことである。

例えば、輸液ポンプのアラーム音への対処においても、朝の申し送りで既に夜勤看護師から点滴の交換が引き継がれており、その患者の担当看護師はそれを予期して動いていた。また、この患者の担当であ

ること自体が、その人からの呼びかけに応じることを看護師に志向させており、それは同時に、他のチームメンバーの仕事の配分や動き方へも関心を向けさせることになつていて。こうした準備性や関心が素地として働き出しているからこそ、患者がナースコールを押す前に、

僅かに聞こえるアラーム音に即座に応じることが実現するのである。

むしろ、音への応答性の方が、今、するべきことを編成し、他のチームメンバーとの仕事を調整する契機として働いていたともいえる。

さらに音の経験として、音が鳴つた覚えがないことへの気づきについても記述した。この実践は、点滴の交換のためにその患者の病室へと急いでいるときに起つた。この実践では、ナースコールが鳴ることと患者のポータブルトイレへの移動を援助することが一つの出来事として習慣化されており、その一方である患者の動きが知覚されることが、他方のコールが鳴つてないこと、鳴つた覚えのないことを浮かび上がらせていた。言い換えると、患者の顔の気配が目に入ること自体のうちに、既に、排泄の介助をしようとする応答性(行為)が宿されているのである。それゆえ、音が鳴つた覚えがないという知覚の生起とともに、患者への応答が始動するのだ。

先の記述より、音やそれが鳴つていないことは、他者から引き継がれた注意や習慣、それらを作る文脈という素地から、ある種の意味として浮かび上がる。そして、この浮かび上がること自体が、看護師たちのそれへの応答性を喚起しているのである。が、同時に、応答への準備性が、音やその不在をそれとして意味づけているとも言えるだろう。

謝辞

本研究の調査においては、研究協力施設の看護部の皆様、及び病棟の入院患者さんと看護師の皆様、とりわけAさんには多くのご助力を頂きました。この場をお借りして御礼申し上げます。

(1) 注

本稿は、科学研究費補助金基盤研究（C）（課題番号：19592411）の助成を受け、約三年間にわたって、共同研究者の前田泰樹とともに実施した研究の一部である。本研究は、発表者が所属する施設内倫理委員会にて審査を受け、承認されてゐる。

(2)

本稿の分析の一部は、第三〇回日本看護科学学会学術集会、及び17th Qualitative Health Research Conferenceにおいて発表した。

(3)

メルロ＝ポンティ・M（著）『知覚の現象学1』みすず書房、一九六七年他。また、本稿においては、事象の現われそれ自体へ接近する手立てを、事象そのものに求めていた。つまり、調査時に記録したフィールドノーツ、及びインタビューのトランスクリプトそのものに、看護実践を分析し記述する手がかりを得てゐることを断つておきたい。

(4)

Holmberg & Fagerbergの報告においても、看護師は情報誌に目を通していく声で述べ、他のメンバーにも情報を提供しようとして大好きな声でそれを読み上げていた。[Holmberg, M. & Fagerberg, I., The encounter with the unknown: Nurses lived experiences of their responsibility for the care of the patient in the Sweden ambulance service. *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-being* 2010; 5: 5098-DOL: 10.3402/qhw.v5i2.5098.]

(5)

具体的な引き継ぎの編成については、メルロ＝ポンティ・M（著）『看護実践とメルロ＝ポンティの思想との往還』によれば、メルロ＝ポンティ・M（著）『眼と精神』みすず書房、一九六六年、一四〇頁。

(6) 点滴の滴下速度を調整するポンプ。滴下が止まつたり、点滴のチューブ内に空気が入り込んだりすると、アラームが鳴る。

(7)

各病室の入口の脇に、ナースコールの音を消すスイッチが設置されている。

(8)

このでのインタビューは、ある程度、質問項目を準備しつゝも、その場の語りの流れに合わせて対話をすすめる半構造化インタビューとした。「感覚というものは、それが再編成であるがゆえに、先行した構成の沈殿物を予想する」[メルロ＝ポンティ・M（著）『知覚の現象学2』みすず書房、一九七四年、一九頁]。

(9)

メルロ＝ポンティの言葉を借りると、これは「相互着生」と絡み合いの関係」と言つてもいいだろう。応答する側は、呼びかける側に「巻きつけられ」、一つの系として呼びかけと応答を孕んだナースコールとなる[メルロ＝ポンティ・M『見えるものと見えないもの』一九二〇一九八頁、みすず書房、一九八九年]。

(10)

もちろん、実際の看護場面では、受け持ち患者のコールを担当看護師が取る、という対応関係がいつも成り立っているわけではない。看護師たちは複数の患者を担当しているために、ある患者のケアに集中して手が離せないとある。その場合は、他の看護師にそのコールをいったんまかせて、今はこのケアをしようという判断が働く。この「まかせる」経験については、西村ユミ『交流する身体』（NHK出版協会、一九九〇七年）で分析した。

(11)

メルロ＝ポンティ・M『眼と精神』みすず書房、一九六六年、一四〇頁。

(12)

（西村ユミ・にしむら ゆみ・首都大学東京）

痛み、自己、そして意味

熊谷晋一郎

予測の破綻としての痛み

今から三年前のことだ。ある朝起きると、頸のうしろと、左腕の肩から小指のほうにかけて、しびれるような鈍い痛みを感じた。ベッドから起き上がりうとして上体を少し動かすと、同じ場所にピリッと電気のような衝撃が走った。反射的に私は体の動きを止めて、いま何が起きているのかについて考えをめぐらした。この感覚には記憶がある。たしか、数年前に仕事が忙しかった時にも同じようなことがあった。あの時は二、三日仕事を休んだら嘘のように症状は消えて、仕事に復帰したのだつた。きっと今回も過労が原因だらう。数日間休ませてもらおう。

ところが、三日、四日を過ぎても、症状は消えていくどころか、ますます強くなつていく。車いすからトイレに移動する時や、夜、寝がえりを打つ時にも痛みを感じるようになり、日常生活のあらゆる動作にためらいと慎重さが伴い始めた。私は動くことがこわくなつた。過去にはこれと同じような症状はなく、私は自分の体に何が起っているのか分からなかつた。私はどうなつてしまふのだろう。のまま寝たきりになつてしまふのだろうか。自分の体と未来を読めない恐怖が、

わが身を覆つた。

できないこと、痛いこと

教科書をめくると、脳性まひは非進行性疾患に分類されている。しかし近年、成人の脳性まひ者に、年齢を経るに従つて筋骨格系の痛み、疲労、運動機能の低下などの、いわゆる「二次障害」と呼ばれる新たな病態が徐々に出現することが分かつてきており、注目されはじめている。しかしこれまで医学の中で、脳性まひ者が老いていく時に生じる新たな問題についてはあまり研究されてこなかつた。

しかし考え方によつては、「自分でできること」が減つたとしても、その変化に合わせて生活のスタイルを変えていけばそれでいいではないか、何が問題なのだ、という向きもあるだろう。障害者であるかどうかにかかわらず、人は誰でも老いる。老いれば「自分でできること」が減る。そのときに、無理にできることを増やそうと自分に鞭打つではなく、周囲を巻き込んで、できないまま無理なく暮らすための方法や考え方を打ち出してきたのが、ほかならぬ障害者運動だつたのだ。二次障害などおそるに足りない、と。

しかし、「二次障害のうち「できなくなる」と自体は問題ではないとしても、「痛み」のほうはどうだろう。痛くても問題ではないとは、おそらく言い難いだろう。いくら「あなたが無理しすぎたせいだ」「過去のリハビリのせいで」という説明を与えられたところで今さら取り返しがつくわけでもなく、今ここにある痛みは消えない。障害者運動は、この痛みに対して何かを言えるだろうか。

Jahnsenらは、脳性まひ者と健常者の「痛み」についての大規模なインタビューオー調査を行っており、脳性まひ者はそうでない人に比べて、疼痛障害の発症年齢が早く、しかも慢性化しやすいことを報告している。この報告で特に注目すべきは、痛みの悪化因子について、過労が原因になるだけではなく、安静もまた原因になるという点だ。さらに多変量解析の結果、痛みが慢性化する危険因子は「生活・職業スケルの喪失 ($p < 0.001$)」「人生に対する満足度の低さ ($p < 0.01$)」「身体に関する日常役割機能の低さ ($p < 0.05$)」など、「できなくなる」とにかかるものばかりだった (Jahnsen et al., 2004)。

これまで当事者運動の内部では、「無理をするな」「できなくてもよいのだ」「できない」と痛い」とは異なる」と言われてきた。しかし痛みについての研究が示唆しているように、無理をせずに「安静」を保つことや、「自分でできなくなる」となると、いま一度「痛み」という問題について、立ち止まつて熟慮せざるにはおけないだろう。

術後も続くなぞの痛み

成人脳性まひ者の二次障害体験談を数多く収録している「二次障害情報ネット」の報告書を読んでいると、私のような体験はある種の典

型例だとわかる(二次障害情報ネット、一九九九・一一〇一)。ある人は手術をしてよくなるが、別の人には手術をしてもあまりよくならず、寝たきりになっていく。脳性まひ者のレントゲンやMRIを撮れば、高齢者と同じように、たいていたくさんの異常が見つかるものだ。だからつい医者は安易に、症状とその画像所見との間に因果関係を想定して手術をし、あとから手術効果が思ったほど見られないということも起きうる。さらに、手術をして異常を治療したにもかかわらず症状が続く場合「手術の時期が遅かつたから傷害が不可逆な段階まで進んでいたのだ」と説明されることもあり、こうなるともはや本当の原因是検証不可能になってしまう。

私は、手術をしても治らない脳性まひ者の中には、手術によって修復できる筋骨格系の構造的な問題が原因ではなく、別の理由で症状が続いている人が少なからずいるのではないかと感じている。報告書を読むと、治療が功を奏さなかつた脳性まひ者の多くは、見通しを失つたことによる不安と恐怖、症状への過敏性、医者への不信感が渦巻く中で、症状がどんどん重くなつていき、動けなくなつていて。しかしあ他では、あるきっかけから自分や周囲に対する信頼を取り戻し、不思議な力で回復していく人もいる。このような経過の差は、ハードな構造的要因だけでは説明のつかないものだろう。

ここで構造的要因では説明のつかない痛みのメカニズムを探るために、近年の痛み研究に目を向けることにしよう。

末梢化されえない痛み

痛みを感じるメカニズムについて、デカルトは1644年に「人間論」という著作の中で、独自のモデルを提示した。このモデルには、次の

よつて説明されている。

「もし」例えば、火（A）が足に近くくと御存知のように非常に非常な速さで動く火の微粒子がそれが触れる皮膚の点を動かす力をもつている。これは皮膚の点に付着したデリケートな紐（c-c）を引っ張ること

を意味し、このデリケートな紐の終わる孔（d-e）を同時に開くことになる。それはあたかもロープの一端を引っ張ると、他端にぶら下がった鐘を同時に打つのに似ている。」

この考えは、現代に生きる私たちの多くが信じている、痛みのメカニズムによく似ている。体の一部に損傷や炎症といった刺激（侵害刺激）が与えられると、痛み情報を伝達する末梢神経が興奮し、その興奮は脊髄、脳幹を経て大脑まで伝わっていく。そして大脑に到達して初めて、人はそれを「痛み」として経験する。このようなメカニズムが正しいとするならば、私が痛みを感じるときはいつも、体のどこかに侵害刺激を生じさせる損傷や炎症が存在することになる。しかし今日常識と思われているこのような「痛いときには患部がある」という理解は、果たして正しいのだろうか。

疼痛研究の第一人者Apkarianの報告によれば、痛覚神経へ入力される痛み刺激の強さ（stimulus）と、本人が報告する痛みの主観的な強さ（pain rating）との間の相関関係は、それほど安定したものではないところ（Apkarian et al., 2011）。このことから、痛みの主観的な強さが、単に痛覚神経への刺激を反映しているのではないと言ふことが示唆される。^{注1}

復元力と痛み

知覚運動の問題から自閉症スペクトラムをとらえなおした当事者研究で注目されているアスペルガー症候群の綾屋紗月は、自身の痛み体験について次のように述べる。

まず痛みの刺激というインプットがやってきて、その5秒後にはわーっと「悲しい」が来るのは身体のアウトプットという感じがします。痛みの刺激が直接「悲しい」をもたらすのではなく、刺激を押しかえす反応として、後からじわじわと内側から痛みが増していくときに「なわけなくて悲しい」が一緒に到来するのです。（内海・綾屋、熊谷2011）

痛みが、現に痛いものであるためには、自己をひずませようとする外乱そのものというよりも、その外乱を能動的に押し返す復元力のようなものが必要であり、このまさに復元力が働く場面において、痛みはピークを迎えるのかもしれない。実際Apkarianらの実験報告によると、痛み刺激の客観的大さ（以下△S）のピーク時刻と、痛みの主観的大さ（以下△C）のピーク時刻には八秒程度のタイムラグがあると言われている。^{注2}

知覚の痛みと記憶の痛み

自己を歪ませるのは、身体内外からの侵害刺激△Sだけではない。記憶の想起（以下△M）によつてもまた、自己は歪み、主観的な痛み△Cをもたらす（下図）。

一般的に痛みには、急性疼痛と慢性疼痛があると言われる。急性疼

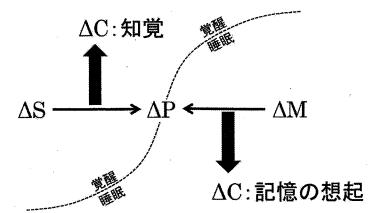
痛とは、体のある部位に、体の恒常性を乱しかねない「損傷」や「炎症」があることによつて引き起される痛みのことで、それらの構造的な原因がなくなれば消える。

一方慢性疼痛というのは、そういった構造的原因がなくなつたにもかかわらず残つてしまふ痛みのことだ。そのメカニズムについては不明な部分も多いが、大まかに言えば、末梢神経からくる痛みの刺激 ΔS が消失した後にも、中枢神経の中に「痛みの記憶 ΔM 」が残つてしまふ状態のことであるといわれる(Apkarian et al., 2009)。^{注3}

いりや考えなくてはならないのが、「痛み」と「血 ΔI 」と「記憶」との関係である。視覚や聴覚の情報入力は、その入力がなくなつた後も中枢神経に記憶を残すのだから、痛覚の情報入力も同様に記憶を残すという事実は驚くに当たらない。問題は、この記憶としての痛みが、なぜ「痛むのか」ということだ。またこのように問い合わせをして直してもよい。なぜある種の記憶は痛まないのに、別の記憶はいつまでも痛むのか。

痛む記憶と、痛まない記憶

綾屋は、著書「発達障害当事者研究」の中で、視覚記憶や聴覚記憶が、自分の意思と関係なく想起されるときの痛みについて記述している(綾屋・熊谷, 2008)。綾屋の記憶には、前後の文脈の中に置かれて意味を有したものから、意味づけられないまま、まるで静止画のように時間軸から切り離されたものまであり、おもに意味づけされていな



い後者の記憶こそが、痛む記憶であるといふ。痛む記憶とひとと、精神的外傷のようなものを想像する場合が多いと思う。一般常識や日常性から大きく逸脱した体験は、十分に意味づけされることなく生々しい記憶のまま凍結保存され、いつまでも治らない古傷のように痛み続ける。それが精神的外傷だ。だが、綾屋の場合はとくに精神的外傷体験になりそうもない、さりげない街角の景色や、ありふれた人々の所作などが、意味づけされないままスナップショットのよう撮りためられていく。

しかし、精神的外傷であれ綾屋の場合であれ、記憶について他人と語り合うなどして意味をつけていくと、痛みは幾分治まつていくようだ。おそらく痛みの記憶に限らず、視覚記憶も、聴覚記憶も、意味化されていない段階では本来痛むものなのだろう。そもそも生命が何かを新たに記憶するのは、どんな時かを考えてみよう。生命がみずから恒常性を維持するために、復元力の命ずるまま安定した軌道を反復してなぞり続けようとしているところに、内外の様々な出来事がそれを阻み、否応なしに秩序が乱される。この乱れに対し、自己はその復元力を發揮して押し返そうとし、そのときに痛みが生じるわけであるが、最終的に生命体は完全に元の状態に復元をするのではなく、わが身にその痕跡を残すことになる。その恒常性からの乱れによって軌道に生じた痕跡を傷と呼ぶならば、私たちは文字通り、傷だらけといつてもよいだろう。この傷のうち、一定期間以上残り続けて生命の軌道に影響を与えるものを、私たちは記憶と呼ぶのだ。だとすれば、傷／記憶だらけの私たちが、それでも日々痛まずに生きていけるという事実のほうが不思議である。

綾屋の報告や精神的外傷についての臨床知見からは、「知覚や記憶は

本来痛むものであるが、意味を与えられることでそれが和らぐ」という仮説が立ちそうだ。

意味と反復

ところで意味とは、いったいなんだろう。たとえば、Aという事象の意味は、どのような時に与えられたといえるだろうか。

事象Aが単体で意味を持つということは考えにくい。少なくとも、Aとは区別しうる他の事象「非A」が認識されていなければ、Aは輪郭を保てない。さらにいえばAの意味は、Aと非Aの差異だけでは十分に与えられず、Aに先立つBという事象と、Aに続くCという系列に挟まれて、「B→A→C」という因果系列を信憑できたときに与えられるだろう。このときAは「Bによって引き起こされる事象という意味」と、「Cを引き起こす事象という意味」を与えられる。そしてこの、「B→A→C」という系列がある程度必然的な因果として信憑されるためには、これら三つの事象が偶然に共起したのではなく、何度も似通った系列が時間と場所を越えて反復しているという構造が必要になる。つまり、事象間の連鎖が反復して起こるような秩序がなければ、一つ一つの事象に意味を見出すことは難しくなる。

反復としての身体と、反復からの逸脱としての痛み

事象連鎖の反復構造の例として、もつとも基底にあるものは「身体」だろう。自分の身体を介してしか世界を経験できないという制約があることによって、私たちの世界体験には否応なしに反復構造がもたらされる。例えば、「事象A：右手を動かすと運動指令を出す」に引き続いて、「事象B：動く右手の体性感覚情報」、「事象C：動く右

手の視覚情報」が立ち上がる。この3つの事象系列は、私の身体の状態が変わらない限り、何度も再現性高く反復するものだ。いや逆にこのように言つてもいいのかもしれない。世界体験の中で次々に立ち上がる事象のうち、最も再現性高く反復される事象系列群こそが「身体」の輪郭として生起するのだと。そして同時に、身体と比較して相対的に不安定な反復構造を持つ事象連鎖は、身体外部の世界や他者のイメージを構成する。

「身体」を構成している再現性の高い反復構造は、私たちの経験の基盤に深く位置しているため、むしろその存在に気付きにくい。何気ない日常の中でも私たちの体は、たとえば姿勢を維持するために膨大な知覚・運動の協調を行っているが、それらはほとんど無意識のうちに行われており、「大腿四頭筋の筋緊張」「三半規管のリンパ流」など細かい一個一個の事象を分節化して体験しているわけではない。あまりに再現性の高い反復構造（身体）は、それを離散的な複数の事象の系列として分節化して体験することもないのだ。逆に言うと痛みとは、この身体の反復構造への信憑が揺らぐことによって、次に何を感じるか、どう動くかについての不確実性が高まり、潜在化されていた知覚・運動という一個一個の事象が、突出して鮮烈な刺激を放ち始めた状態ということができるかもしれない。^{注4}

反復しない一回性の記憶の意味化

本来記憶は痛むものだが、反復構造の一部に位置づけることで意味化され、痛みが和らぐのではないか、と述べてきた。

では、「虫垂炎の痛みの記憶」はどうであろうか。この記憶は、一個人が何度も経験するものではないので、時間を超えて反復する予測的

な構造の一部に位置づけることは不可能であると思われる。しかし、一個人にとっては反復しない一回性の記憶であっても、集団レベルで考えると虫垂炎というのは「よくある」とあり、反復構造の一部に位置づけることが可能だ。具体的には「〇月×日、私は虫垂炎を患つた」などと言語化し、それを集団内の他者とわかつあうことで、反復構造の一部にすることができる。記憶を、他者と共にしうる言語に翻訳できる時点で、その記憶は集団内で反復している構造によつて意味化されたと言えるのだ。個人レベルの予測モデルで意味化できない一回性の記憶は、集団が共有している言語的な記号によつて意味化され、自伝的な物語の一部に統合されていく。逆に、この統合がうまくいかなければ、当該の記憶は意味づけを失つた外傷的な記憶になるだろう。

このように、記憶の意味化装置には、個体レベルで反復する記憶を意味化する「予測モデル」と、集団レベルで反復する記憶を意味化する「物語」の二種類があると整理することができるのであるだろう。

予測モデルと物語の分かちがたい結びつき

精神的外傷や慢性疼痛の自発痛はどちらも、予測モデルや物語によつて意味化されないまま石のように凝り固まつた記憶（△Mirror）であるといえるのではないか、というのが本稿で提示したい私の仮説である。

実際これまで、小児期のトラウマが線維筋痛症（Häuser et al., 2011）、片頭痛（Tietjen et al., 2010）など、慢性の痛みを引き起すリスク要因であるといいや、遺伝的要因の影響を除外してもなお、PTSDや慢性疼痛の間には相関関係が残るといわれている（Lester et

al., 2006）。このことは、精神的外傷と慢性疼痛のメカニズムに共通する部分も多く、相互に影響を与えていくことを示唆している。

もちろん精神的外傷と慢性疼痛の自発痛には異なる部分もあるだろう。精神的外傷では、意味化・再統合されるべき反復構造の時間スケールが長い。受傷した本人はその外傷体験が、集団レベルで見たら反復している構造の一部であると気づかず、一回性のエピソードとして認識しやすい。したがつて精神的外傷からの回復は、そのエピソードを、集団的に共有される言語などの記号によつて表現し、記憶が自伝的自己の一部に統合されることで達成される。他方、慢性疼痛の自発痛は、自己身体の予測モデルという、個人レベルの反復構造に意味化・再統合させることが目標になる。例えば幻肢痛においては、腕があつた頃の自己身体の予測モデルのままであることによつて、現実の身体から発せられる情報や受傷の記憶が反復構造の一部として意味化できないままになつていてるわけだが、予測モデルを現実の情報が意味化されるものへと更新させることによつて痛みが緩和する。

ただ考えてみれば、精神的外傷と慢性疼痛との間にあると思われる、集団的反復（記号）かそれとも個体的反復（予測モデル）かという時間スケールの差も自明なものではない。物語は、多くの場合言語によつて記述されるが、この時用いられる「私」「リンク」「田中さん」などの概念はそれぞれ予測モデルによつて与えられる。逆に予測モデルは世界をどのように切り分けるかの共時的分節構造を与えるのだが、これはどのような文化圏に生まれ落ちたかと言う集団的反復構造に強い影響を受けている。さらに、個体的な反復構造であつても、集団的な反復構造であつても、いつたんそれが深く習慣化されれば無意識的・自動的な作動になるのであり、そういう意味では集団レベルで

の反復構造と個体レベルでの反復構造を見分けることはたいへん難しい。そしてこの近さの中にこそ、慢性疼痛患者の問題を身体的痛みだけに切り詰めて理解し、背後にあるトラウマ体験を見逃してしまったといったように、社会レベルの問題を個人的・身体的レベルの問題へと切り詰めさせる契機が潜んでいるとも言えるだろう。

心の痛みと体の痛みは、水面下で生じている集団レベルの反復構造（物語）と個体レベルの反復構造（予測モデル）の相互作用に注目することとで、統一的に解釈しうるのではないかと私は考えている。

痛みの時制

しかし、「慢性疼痛とは反復構造から逸脱した、意味づけできていな
い痛みの記憶である」という説明の仕方には、今ひとつ当事者のリア
リティを反映していないところがあるようだ。

例えば私自身、自転車から転落したり、盲腸を患つたりなど、過去
の痛みの記憶をいくつも持っている。それらの意味づけ可能な記憶
は、今思い出しても当時のようになりありとは痛まず、あくまで過ぎ
た出来事として穏やかに想起される。それに比べて慢性疼痛に苦しむ
ときは、まさに今、痛みが現前していると感じているのであって、過
去を思い出しているという風にはどうにも感じられない。記憶という

言葉には、過去のある時点での出来事を現在の自分が想起している、

というニュアンスがあるが、慢性疼痛において記憶が再生されるやり
方は、「過去の出来事として思い出す」のではなく、「今、現前している」
というものなのだ。これをどう理解したらよいか。

人には覚醒と睡眠のリズムがある。日中、活動的に動き回っている
ときには、さまざまな傷／記憶を負うが、いちいちそれに気づいて

立ち止まっているわけにはいかない。ゆえに日中は、主に外界に意識
が志向しており、身体内部に蓄えられた傷や記憶の痛みは潜在化して
いる。

記憶の想起がピークを迎えるのは睡眠中である。知覚・運動を媒介
にした外界とのつながりは遮断され、意識はほとんど身体内部から生
成される。内部に蓄えられた記憶は活発に再生されるが、「過去の出来
事として思い出す」覚醒時の記憶とちがって、睡眠時の記憶は「今、
現前している」という形式で想起される。「現前しているものとして
記憶を再生する」という夢の形式は、慢性疼痛のそれと似ている。慢
性疼痛においても夢のときと同様、背外側前頭前野の機能抑制が起き
ていることが報告されているが、おそらく同様の意識変容が起きてい
るのではないだろうか。痛みにとらわれている私をみた同居人は、「殻
に閉じこもっていて、取り付くしまがなかつた」と証言しているが、
確かに私の実感としても、意識は外界に向かわず身体内部に向かい続
けていた。しかも日中、痛みがこわくてほとんど動かないものだから、
知覚・運動ループによる情報の更新も行われない。慢性疼痛はまるで
覚めない悪夢のように、私を身体内部へと閉じ込め、現在を過去で埋
めつくしたのである。

反復構造についてのモデル更新を阻むもの

「世界や身体の反復構造についてのモデル」によつて説明されず、
意味づけされないままになってしまった知覚や記憶は、痛む。この痛
みを和らげるためには、痛む知覚や記憶を素材に、それを包摶するよ
うなモデルの更新を行う必要があるだろう。しかし、ここにも大きな
問題が立ちはだかる。ほかならぬ痛み自体が、その更新プロセスを邪

魔するのである。

潜在意識の中に ΔM_{error} という爆弾を抱えた人間にとつて、世界を探索して予測モデルを更新したり、他者と対話をして物語を更新することは恐ろしいことである。なぜなら、その過程でいつ何時 ΔM_{error} を連想させるような情報を拾つてしまふか分からぬからだ。そういう意味で本人は、世界のあちこちに地雷が埋め込まれたような日常を過ごすことになる（上岡・大嶋, 2011）。しかも地雷による痛みを経験するたび、その時点から時空間的に近接していた他の事象の記憶についても連合学習によつて痛みが付与され、回避対象になつていく。」)うして徐々に世界は痛みに彩られていき、痛みから回避しようとすれば、どんどんと小さな世界へとひきいり込むを得なくなる。

こののような世界からの撤退は、夢と限りなく近い状況をもたらす。外界との情報交換は停止し、 ΔM_{error} を顕在化させつゝあれこれ思考しながら予測モデル／物語の更新に努めるのだが、現実との情報交換なしに更新しようとするは、おのずと予測モデルや物語は現実離れしたものにならう。その結果生成された新しい予測モデル／物語はしばしば妄想的なものになり、次に外界に出たとき、以前よりも意味化能力が落ちて ΔM_{error} を大量に生成してしまつ」とになる。

知覚の痛みによる記憶の痛みの緩和

このように考えるに、 ΔM_{error} 再生の痛みから逃れるために、世界から撤退しつつも夢から覚醒しても一度 ΔM_{error} を潜在化させるという方法が思いつく。例えば自傷は、そのような方法の中でももつとも即効性があり、手取り早いものと言えるかもしない。

実際、痛み刺激 ΔS を与えると慢性疼痛の自発痛 ΔM の強度が和ら

ぐる事がApkarianによって報告されているが、これは痛み刺激 ΔS による覚醒で ΔM_{error} が再潜在化する可能性を示唆しており、興味深い。自発痛は、内側前頭前野をはじめとした脳の感情・メンタラライジング領域を、自己についての持続的な陰性感情状態（苦悩）に仕向けるが、時折訪れる侵害受容刺激によつてこの回路は中断されることが知られている。

痛み刺激を加え終わつた直後に、刺激の報酬値を計算していると言われる側坐核の活動度をみると、健常者では痛みがやんと「快」を感じているような反応を示すのに對して、慢性疼痛患者では痛みがやんだけに「不快」を感じているような反応を示すことが知られている（Apkarian et al., 2011）。 ΔS の価値づけについてのこののような逆転現象は、自傷行為が慢性疼痛患者やトラウマ症状において自己治療的意義を持つ可能性を裏付けている。

自傷のエスカレートと他者の必要性

私は最近、激しい自傷行為の経験者である下田と、自傷についての当事者研究を行い、そのメカニズムについて考察した（熊谷・下田, 2012）。それによれば、 ΔM_{error} が顕在化する悪夢のような苦しみから逃れるために、自傷などの方法によつて覚醒させ続けるという方法には限界がある。はじめのうち ΔS は、予測的な反復構造としての自己を搖るがす刺激になりうるだろうが、何度も繰り返すうちに自傷行為 자체が予測可能な反復構造の一部として習慣化し、予測モデルによつて意味化される退屈な情報に成り下がつていくからだ。しかも、自傷行為 자체のエピソードは集団内で分かち合う機会が少ないため、物語としては意味化されにくく、自傷を繰り返すたび「また切つてしまつ

た」という ΔM_{error} は生成する。物語では意味化されにくいが予測モデルではすぐに意味化されるという特徴を持つがゆえに、自傷行為は必然的にエスカレートせざるを得ない。

そうであるならば、やはり予測モデル／物語を更新させるという方向が、目指されるべきだらう。二つの意味化装置のうち、予測モデルの更新にはさらなる探索による新しい反復構造の発見が必要であり、

物語の更新には他者との対話が必要になる。 ΔM_{error} という爆弾を抱えた個人にとって、世間は ΔM_{error} を連想させる地雷があらゆるところに埋め込まれた恐ろしい場所である。できれば、何物にも触れずに安全な場所に引きこもっていたいところだが、引きこもれば更新の可能性が閉ざされるだけでなく、覚醒度が下がって悪夢のふたが空きかねない。引きこもつても地獄、外界に出ても地獄という状況である。

しかし、恒常性を脅かす知覚 ΔS は、 ΔM_{error} を一時的に鎮痛する

だけでない。予測モデル／物語を更新させるために必要なものも、ほかならぬ、既存の予測を逸脱した情報 ΔS なのである。ただ、自ら自分で与える ΔS が予測可能であるがゆえにやがてその薬効を失っていく定めにあるとするなら、更新を可能にする ΔS は他者によつて与えられる必要があると言えよう。私は、類似した ΔM_{error} をもつた仲間とともに予測モデル／物語の更新を行い、過去の記憶に意味を見出し、未来に見通しを与えていく作業こそが、予測モデル／物語の更新にとって重要だと考へてゐる。

注

^{注1} 「stimulus」 \sim 「pain rating」と「脛血流」のIIIを同時に計測すると、

「stimulusの大きさと高い相関を示す脳領域」と「pain ratingの大きさと高い相関を示す脳領域」が分離されることも知られてゐる。さらに後者の領域の血流は、痛みだけでなく、視覚的・聴覚的な情報についてもその「大きさ」や「強さ」、いいかえれば、その情報が自己に与えるインパクトの強さを反映してゐるとも言われてゐる。

^{注2} また脳の各領域を「痛み刺激の客観的大さおよび痛みの予期の大きさと高い相関を持つて活動している領域（側坐核・中部帯状回・前部島皮質）」「痛みの主観的大さと高い相関を持つて活動している領域（前部帯状回・中後部島皮質・背側線条体の大部分）」「痛みの緩和過程に寄与している領域（脳幹のうちとくにPAG）」の三つに区別することがでゐる（Apkarian et al., 2011）。

^{注3} 実際に、慢性疼痛における「自発痛」の強度と高い相関を示す脳部位（内側前頭前野）は、急性疼痛における痛みの強さと相関している部位とは異なる。さらに興味深いことにこの内側前頭前野は、記憶の中でも「自己」にまつわる感情を伴う記憶（emotional self）を貯蔵していく部位としても注目されてゐる。

^{注4} 実際、自己身体の反復構造に関する予測への信憑を失うと、人は痛みを感じることが知られている。たとえば、いまだ十分に原因が解明していないCRPSという慢性疼痛疾患では、患肢の無視症状（neglect like syndrome）と呼ばれる現象がある。この症状は、患肢を自分の体の一部と感じない認知無視（cognitive neglect）と、患肢を運動するために過剰な視覚的注意をむけなければならぬ運動無視（motor neglect）とこう

110の特徴からなる。これらの特徴は、患肢について視覚情報と体性感覚情報の統合が常に破綻し続けてくることを示唆しているが、この反復構造の破綻が病的疼痛の原因として考えられる。同様に健常者であっても、自己身体に関する視覚情報と体性感覚情報が一致せずに反復構造が破綻する操作した場合には、疼痛など異常感覚が出現するかが知られています。

本研究は文部科学省科学研究費補助金

新学術領域研究「構成論的発達科学」(No.24119006)、

基盤研究(A)「知のハロジカル・ターナー」(No.24242001)、及び

基盤研究(B)「精神医学の科学拠点」(No.24300293)

の助成を受けた。

上記陽子・大島栄子(11010)、その後の不田由一「眞」の著述が始め

人たる東京医学書院

熊谷晋一郎・ト田直人(11011)、「田場、身体の痛み、心の痛み—当事者研究の立場から。精神療法」(111)、111Hセー111K11°

Lester M, Arguelles, Niloofar Afari, Dedra S, Buchwald, Daniel J.

Claauw, Sylvia Turner and Jack Goldberg. (2006). A twin study of posttraumatic stress disorder symptoms and chronic widespread pain. *Pain*, 124:150-157.

11次障害情報ネットワーク「さくらべ連盟No.1-26」

Tietjen GE, Brandes JL, Peterlin BL, Eloff A, Dafer RM, Stein MR, Drexler E, Martin VT, Hutchinson S, Aurora SK, Recober A, Herial NA, Utley C, White L and Khuder SA. (2010). Childhood maltreatment and migraine. *Headache*, 50 (1) :20-51.

Apkarian, A.V., Baliki, M.N., & Geha, P.Y. (2009). Towards a theory of chronic pain. *Progress in Neurobiology*, 87 (2), 81-97.

綾屋紗月・熊谷晋一郎(11008)、発達障害当事者研究 東京医学書院、
ダルク女性ハウス当事者研究チーム(11009) Don't you? ~私たゞ~
やふたゞノルムを語るための東京タルク女性ヘルプ出版。

- Häuser W, Kosseva M, Ücayler N, Klose P and Sommer C. (2011).

Emotional, physical, and sexual abuse in fibromyalgia syndrome: a systematic review with meta-analysis. *Arthritis Care Res*, 63 (6) :808-20. Jahnsen, R. et al. (2004). Musculoskeletal pain in adults with cerebral palsy compared with the general population. *Journal of Rehabilitation Medicine*, 36 (2) , 78-84.

抗がん剤の存在論

——がん看護専門看護師へのインタビューから——

村上 靖彦

1 病名告知が行為とコミュニケーションの成立を妨害する仕組み

1-1 信じられない——現実の定立

本論はがん緩和を専門とする看護師Cさんへのインタビューの分析である。Cさんは、一般病棟のなかで横断的に様々な科のがん患者について、告知への立会から終末期にいたるがん医療のすべての段階に日々立ち会っている。本論ではインタビューのなかからまだ治療が可能な場面での看護について語られた部分を取り上げる。治療が不可能になつた場合のいわゆるターミナルケアについての語りは機会を改めて議論したい。本論は告知の受容にいたるプロセス、そしてがん治療のなかでの主体形成という二つの主題を論じる。

がんの診断告知においてはほとんどすべての患者がショックを受け迫ることを〈現実による触発〉と呼んで術語化することにする。がんの診断告知においてしばしば言われる「受け入れられない」とは、自分ががんに罹患したことが「信じられない」という経験である。この「信じられない」という簡単な言葉はしかしよく考えると難しい。がんの診断を信じないにも関わらず、患者はこのあとこの診断にショックを受け、Cさんの話が入つていかなくなる。つまり信じられない人は、自分ががんであるということをむしろ意識し続けているのである。がんの存在を全く信じなかつたとしたら、これまで通りに平然と不安を感じずに生活を続けるだろう。つまりがんになつたことは

ほとんどの患者さんが、信じられない気持ちでいっぱいなんです。告知を受けたところから、治療をうける前の時点になつてもまだ、自分ががんだということは信じられない、受け入れられないと、ううん。あの、そういう方が多いので、その時期に、こちらからいろんなことを伝えても、入つていかないんですよ、患者さんには。なのでできるだけ患者さんが思つたことを表出してもら

「信じられない」が、一方で信じているのだ。「信じられない」が不可能の表現であることに注意しよう。単に存在を否定しているのではなく、自分の身体に実在しているかも知れないとわかつているものを拒絶している。がんは存在の否定や信の差し控えとも異なるある特殊な様態で定立されている。信じられないとは定立の一様相であり、了解不可能で受容しがたい現実による触発特有の定立の仕方の一つである。

1-2. 病の排除——現実触発における定立の内実

病を信じられない段階の経験をもう少し詳しく見てみよう。

M.. 追いだそうという考え方はだめなんですね。

C.. そうですね。なかなか、ううん、多いんですよ。ただ、そういう方が。あの、がんを専門にやつてる人間から言うと、がんて治らない病気なんですね。ただ一般の方は、治療したら治るもんだっていう風に、思われるんですね。で、医師からそういう風な説明はされていないんですけども、やっぱりその、医師から言われた怖いことは、心のなかから追い出して、ううん、いいところだけを患者さんは心のなかに残して、っていうような、患者さんの気持ちのなかで、

いいことと悪いこと、自分にとつて脅威になることとそうでないことなどがなんか、知らず知らずのうちに選別されているみたいで。

M.. ああ、なるほど。面白いですね。がんも追い出そうとされ

し、言葉も追い出そうとするのですね。

C.. そうですね。とにかく自分自身を脅かすものを、とにかく寄

せ付けないっていう。ううん。

M.. そういう方にはどうされるんですか。

C.. そういう方は、私自身も脅威になりえるんですね。がん、がんていう、がん看護を専門にしている看護師って最初に言つているので、私の姿を見ただけでもう「話すことない」って言われる方もいるんです。(4-5)

がんが「信じられない」ときは、がんという病を体から排除しようとする。このとき患者は医療者による説明を排除し、さらには医療者自身を排除しようとする。現実の否認、「なかつたことにする」というという機制が起こる。フロイトを思い出すと、男児が女児のペニスの不在を知覚的には定立しつつ(去勢を恐れるあまりに)否認Verleugnungする働きと近い。がんの不安も去勢不安もともに恐ろしい現実を拒否するのである。ただしがん告知の場合は病そのものは完全には否認されず、「信じられない」という様態において意識され続け、がんについての説明だけでなく看護師のCさん自身すら関係を拒否される。

結局のところ病を排除することの効果によって、医療者による説明だけでなく医療者自身をも排除する。こうして患者は病に対処する言説と対人関係のネットワークを形成することができなくなる。さらには治療という病に対処する行為を組み立てる準備ができなくなる。信じられないという形の現実触発は、現実をめぐる言説、対人関係と行為の組織化を妨害するという帰結を取る。疎外的な現実による触発の働き方の一つが、ここで発見された。

1-3 患者の表出を聴く——小さな共同体を作る

初めの引用でCさんは語りが「入っていかない」、「なので」「聴く」と語る。よく考えると奇妙なロジックである。

Cさんが行う病についての語りは患者に「入っていかない」。「怖い

ことは、心のなかから追い出して、ううん、いいところだけを患者さんは心のなかに残して」というとき、病についての不安に満ちた想念が、不安を強化するような他の観念と接続する可能性を構造上失つて

いるのである（主語が人格ではなく、想念や観念であることに注意。患者の人格ではなく、想念が他の人の観念と接続できない）。現実による触発はこうして孤立した想念を生む。そしてこの想念は、病をめぐる同種の（不安を惹起する）観念を排斥する。そこでそのような観念をもたらすCさんも排除されるのである。

このとき（外部の対人関係や事象から断たれて、「全然病気とは関係のないお話し」に限られた）小さくなつた患者の世界のなかにCさんは入り込んで、その小さな世界の語りを聴き続けることで支えを作り、コミュニケーションと後ほど論じる共同的な行為の場を可能にする。病という現実は、一旦は周囲の対人関係と語りのネットワークから切り離されたのだったが、まさに病の想念と不安をこそ共有することで、ネットワークの可能性を作り直す作業が「気持ち的にいつしょい」とことであり「聴く」ことである。

患者の表出を看護師が徹底的に聴くときに、孤立した想念と情動をCさんが共有し、そしてその共有を患者が感じ取ることで、まさに「病」をめぐる共通の語りの場を作り出すことになる。病という疎外的現実とその効果としての孤立した想念（と周囲からの断絶）を起点としているため、ここで作られる対人関係は今までの習慣的な対人関

係とは全く質を異にするものである。共同体からの疎外を出発点として新たな共同体を生成している。病を信じられない段階の孤立は、次節で論じる治療の共同体を形成するための出発点となる。

2 病の受容

2-1 新しいこと——受容された現実

看護師が「聴く」というサポートを徹底するなかで、告知を受けた患者はほとんどの場合、上述のような一時的なショックを経たのに、病を受け入れることになるようだ。このとき病は「信じられない」ことではなく「新しいこと」として「迎え入れ」られることになる。

C…きつちりとした情報提供をして「今は、吐き気っていうのはだいぶ、お薬で抑えられるようになつてるんですよ」とか、安心感を与えるような、はい、関わりをしています。ま、治療の始め、もそういう感じですね。患者さんが、新しいことをどんどんどんどん迎え入れていかなきやいけない、がん患者さんっていう、そういうその、人生で初めて体験する、その、出来事を、乗り越えられるように、それを支える、ていうお仕事をしているつもりですか、自分では。⁽²⁾

患者は、「新しいこと」を乗り越えることを迫られ、看護師はそのプロセスを支える。もちろん、人間が出会うすべての出来事はそのつど新しいと言ふことも出来るだろうが、同時に多くの出来事は既存の習慣との関係のなかで意味と位置を決められるものである。それゆえ

に対処可能である（ハイデガーが了解と呼んだものだ）。しかしながら、今まで持つていた対処（了解）の枠組みを超える現実として触発する。この特異な新規性はさきほど「信じられない」として、対人関係と行為の組織化がうまくいかなくなることとして示されていた。ハイデガーの言葉を借りると、「信じられない」ときには、適所と配慮の連関が一旦停止するのである。

しかし信じられなかつたとことを「新しさ」として経験するときは、病は「迎え入れ」うるものになつていて。つまり初めは受容できなかつたものがたとえば治療という行為による対処をプログラムするという形で受容されている。「新しいこと」とは、対処（了解）可能の性を超える出来事を新たな了解の地平のなかに取り込む運動に対応している。つまり適所連関と気遣いの可能性を作りなおしてゆく。この点を次に見たい。

2-2 抗がん剤の存在論

インタビューの際に、この病の経験が「新しいこと」という表現が不意をつくものだったので、しばらく後でこの点を尋ねてみた。

M：「新しいことばかりなので」それを乗り越えるつておっしゃつてて、これは今まで考えたこともなかつたんですけども、そうなんですね。

C：たぶん人間にか新しいことって怖い、とくに自分の病気に関してなので、しかもがんていう死を連想させるような病気に関連して、次々起つてくることなので、患者さんにとっては、ほんとに、ううん、命につながる、出来事ばかりなんですよね。実

際に抗がん剤治療が「命の綱だ」っておっしゃる患者さんも多いですから、これを続けることで自分は生き延びるつていう思いを抱きながら治療を続けられたりとか、そういう方が実際に多いです。そこで、治療 자체が、治療の点滴ひとつ、何をとっても自分の命と直結するものなので、初めて、それをするつていうときに、なんか特別なものつていうイメージがあるらしくつて、はい。

そうですね、普通の栄養剤の点滴とか、ただの水分補給の点滴つて割と皆さん受けられたことがあつたりするんですけども、なんかそれとは全く別で、見るんですね、抗がん剤の点滴を。で、心配は心配ですかね。実際、副作用出る方多いです。あのう、心配もされますし、自分自身何が起こるのかわからなつていうどきどき感ていうのが、常にある状況なんです、患者さんは。ううん、たぶん、手術が出来る段階で、手術で「がんが取れましたよ」って言われたとしても、次にまた再発するかもしれないっていう、どきどき感ていうのがあつたり、なんか、そういうことを、たぶん、自分自身の命を脅かしそうなことをずっと心配しながら生きるっていうのは、たぶんみなさんが初めての経験の方が多い。⁽⁷⁾

抗がん剤は通常の点滴や薬とは「全く別」の見え方をする。「特別なものつていうイメージ」があり、「命の綱だ」という位置づけを持つ。先ほどは死の「メタファー」をおびた病という「新しいこと」に対する対応の一つとして治療を捉えた。しかし病そのものだけではなく、治療もまた人生で初めて経験する「新しいこと」の経験である。「新

しいこと」に対応する行為がそれ自身新たな「新しい」として、理解可能性を超える現実として触発する。

仮に薬というものを、ハイデガーの道具的存在者の特殊な一例であると考えてみよう。道具は必ず連鎖してネットワークを形成し、使用（行為）のネットワークと組みになって最終的には生（現存在の存在）を支える。

1) 薬は医療の道具のネットワーク（Bewandtnisganzheit）のなかの不可欠なピースであり、現存在の存在を維持するという目的に資するという点でも、道具の定義に適っている。

2) とはいえたが、薬はその作動の結果が世界ではなく身体において生じる点が特殊である。ハイデガーは表立っては論じていないが、身体こそが道具ネットワークの作動を支えるのだから、身体の作動を支える薬は間接的に道具と行為のネットワーク全体を支えている。それとともに、薬は効果を身体へと送り返すことで、身体自身を医療の道具ネットワークの一要素に組み込む（熊谷晋一郎の指摘による）。

3) 通常の道具にとつて生の維持は煩雑で広範な広がりを持つネットワークの遠く離れた最終目的であり、多くの場合隠れていって目には見えない。終着点であるはずの現存在の存在は通常隠蔽されている。ところが、抗がん剤は「命の綱」として生死に直結するように患者に思えることで、この道具のネットワークの終着点である生を直接指示する。治療が「なんか特別なもの」として見えるというのはこのような背景を持つ。

4) もう少し詳しく考えると、抗がん剤は日常的な道具と行為のネットワークの終着点（存在、生）を示すと共に、「これを続けることで

自分は生き延びる」というように、生と死のエッジでバランスを取ることで、道具と行為のネットワークとしての日常生活全体を可能にするという特殊な道具となる。支えることについては項目2)ですでに触れたが、多くの薬が身体の存在はすでに前提とした上でその維持に関わるとみなされるのに対し、抗がん剤は「命の綱」として身体の存立そのものに関わる点が特異である。

抗がん剤は非本来性と本来性の境目を可視化する「道具」である。先ほど、病のショックはネットワークの形成を不可能にした。この世界の収縮の背景には、病が持つ死のメタファーが道具と行為のネットワークを一旦無効にするという背景がある。病がアンビバレントに受容され、治療が開始されたとき、抗がん剤はネットワークを再編しつつ、無効の可能性をも際だたせるという位置に来る。日常性から本来性への移行でも、単なる日常性の発生でもなく、日常性の無効（死への直面）から出発して日常性を組み立ててという転倒した原創設が生じていている。病をめぐる孤立した想念を、構造上は再び他の世界へとつなぐ契機として抗がん剤は登場している。

5) 「何が起こるかわからないどきどき感」には、世界のネットワーク全体が脱落し無効になる瞬間が垣間見られている (SZ, 186)。この新しさのもの「どきどき感」は両義的な経験である。病そのものが新しいことであり、治療もまた経験したことのない新たなものであるという理由だけではない。治療は「命の綱」であるにもかかわらずネガティブな意味を持つからである。患者は治療に際しては副作用と生活の制限を被る。病だけでなく治療という新しいこともまたネガティブな意味付けをはらんでいるのである。死の不安で世界全体の脱落を暗示するがゆえに不安を生み出すだけでなく、治療が

ネットワークそのものの作動を妨害する。患者は「生活を奪われた」「生活から変えなくちゃいけない」のである。まとめ直すと抗がん剤を始めとするがんの治療は『存在と時間』から見たときに何重かの意味で際立っている。すなわち、1)道具と行為のネットワークの終点の可視化、2)道具と行為のネットワーク全体の作動を支え、さらにはその存在自体を支え、3)道具と行為のネットワークの作動の妨害、4)ネットワーカーの脱落の恐れによる死への直面と、壊れたところからのネットワークの再編成という転倒した原創設、である。いずれの項目もネットワークの限界点を指し示す。

2-3 病の受容と反復としての死への存在

治療という新しいことは不安を伴うものであり、生活習慣を壊すというネガティブな意味付けを持つのであるが、しかしネガティブであるという仕方で患者は病と治療を受け入れている。そもそも治療をするということ自体が、病の受容によつて可能になつた行為である。「受け入れ」とは、非本来性と本来性の境目に病と治療を据えることである。というのはそもそも疎外的現実とは、(そこでは生存が不可能であるという定義上)日常の生活のなかに位置づけられないものである。それを受容しうる場合は、道具と行為のネットワークとネットワークからの疎外との境界線上の一点のみであるからだ。「新しいこと」というのが、この唯一の点の位置である。「受け入れ」とは疎外的な現実を、行為を組み立てるための場として位置づけるということである。受け入れなかつたら「新しいこと」として生活のなかに位置づけられることはなく、「信じられない」まま今までの生活習慣に固執しようとするであろう。受け入れたがゆえに、病と治療という新しいこと

に対していくかにして対応して生活を組み立て直すのかということが問題になっている(だからこそ逆に「生活を奪われた」ことが際立つてきている)。むしろ受け入れていることのできた病による触発が残す痕跡が「新しいこと」という位置づけとネガティブな価値付けなのである。その意味でぎりぎり可能な世界の拡張であり、これはさきほど孤立した想念への世界の収縮と対比される。この収縮から拡張への転換が病の受容という転換点であり、これを支えるのはCさんの「聴きます」「一緒にいる」というこの患者のプロセスへの立会なのであります。

もう一点指摘できるのは、「新しいことをどんどんどんどん迎え入れていかなければいけない」⁽²⁾というときの「どんどん」の意味である。「新しいこと」は習慣を決定的にはみ出し、習慣を壊すものとして、反復に抗う。しかしそのような「新しいこと」が「どんどんどんどん」反復されるのである。おそらく終末期の病では、生活を一時的に立てなおすことは出来るとても習慣化することもはやできなくなる。つまり道具と行為のネットワークは、ある程度の恒常性も保証されなくなる。まず病、次にさまざまな治療法と病状の悪化、最後に死といふように、習慣化することのできないまま「新しいこと」は反復していく。死への病の経験とは、死の接近を核に持つ未だかつて経験したことのない出来事の反復であり、たえまない生活習慣の破壊と再編であろう。道具と行為のネットワークを剥奪され続けるなかで、剥奪を受容する。(反復されることのないものの反復)〈絶対に新しいことの反復〉によって暗示される、死という可能性への直面であると定義してもよいかもしれない。

3 主体の組み立て

3-1 病の受容と「やつていける」

「うしてネガティブな意味付けを持つてはいるが、病と治療という「新しいこと」は受容されてゆく。つまり病として現実に対応する行為主体が組み立てられてゆく。

M：で、どつかで「病を受容する」転換点があるもんなんですか。

C：あの、がんていうのは、診断されたときからほんと亡くなるときまで続くので、がん看護っていうのは、ですので、関係づくりです、そこは。転換点ていうよりは、患者さん自身が転換するのだと思つてるので、私が、転換させるのではなく。なので、患者さんが転換する、そのときを待ちます。

M：ああそれは、でもどういうふうに起ころんでしょうか。

C：一番遅いときは死を目前にしたときですね、遅いときは。早いときだつたら、がんの告知を受けて最初の治療をやつたときに、もう「これなんとかなるな」っていう、「何とか生活やつていけるな」っていうふうに、生活にちゃんと視点が向けられた瞬間、うん、あの、転換が起こりますね。

「もう「これなんとかなるな」っていう、「何とか生活やつていけるな」っていうふうに、生活にちゃんと視点が向けられた瞬間、うん、あの、転換が起こりますね」とCさんは語つている。患者が病ではなく生活に視点を向けること、すなわち〈そこで生活を作るべき状況〉として病を設定し、そこで「やつていける」と行為の組み立ての見通しを立てることが転換なのである。これは（固定して孤立した）想念から（語りと行為のプラットフォームとしての）事況（状況）Sachlageへの転換である。病を「信じられない」がゆえに病をめぐる想念に捕らえられている状態から、病を条件に据えてそこで行為の可能性を探る態度への「転換」である。「新しいこと」の受容とは、病という現実による触発のなかで行為（生活）の組み立てをそこで行う可能性の発見のことである。

聞き手の私は患者の「転換点」を尋ねたのに、Cさんは一見関係のない話題に飛んで「[がん看護は] 診断された時からほんと亡くなるときまで続くので」と受け、さらに意外なことに「ですので、関係づくりです」と結論する。そのうえで「転換点というよりは」と、私の見方を否定した。この流れはロジックとしては奇妙である。しかし次

3-2 方法としての誇張的な感情移入

患者の変化を「待ちます」というCさんは何をしていることになるのであろうか。

M：なるほど。じゃあ、Cさんのお仕事は、受け入れるようになるのを見守るっていうんですか、どういうふうに言えばいいんでしょう。

C：あのお、受け入れるっていうよりは、患者さん自身が本来その人らしさっていうのを皆さん持ついらっしゃると思うので、ベタな言い方ですけど、その人らしさを取り戻すまでは、絶対に、気持ち的に一緒にいるようにします。（56：一部既出）

ここでもまたCさんの動作を主語に据えた筆者の質問を、Cさんは否定した。患者を見守るという（かつ）つきの）〈外〉から視点を肯定し、「患者さん自身がその人らしさを取り戻すまでは」と視点を患者の〈なか〉に置き直すのである。私の鈍感さがCさんに自らの立ち位置を表明するように迫ったとも言える。私に対する違和感が彼女の語りと主体形成を可能にしている。インタビュアーの持つ機能の一つがかいも見られるだろう。

今まで病の受容を問題にしていたはずのインタビューの文脈から考えると意外なことに、焦点は「病の受容」ではないという。病という〈外部〉が問題になるのではなく、患者の持つ「その人らしさ」というそもそも患者に属するスタイル（Merleau-Ponty, *Sigres*, 66, 邦訳80頁一部改訳）を取り戻すことが問題になる。語りの視点を患者の体験に置

くだけでなく、プロセスの重心を病と治療という〈外部〉からの触発ではなく、主体の行動様式の生成という〈内部〉に置き直すという二重の〈内面化〉が要求されるのである。外部との関係においては「病の受容」と呼べる出来事が、患者の主体化のなかに視点をおいたプロセスとしては「その人らしさを取り戻す」ことなのである。

注意したいのは、患者自身は病と治療という到来する〈外部〉に注意を向けているのだから、患者の主体形成のプロセスのなかに視点を取るというのは、患者自身も行なってはいないCさんの方針的な作業であるということである。ここには〈外部〉ではなく、〈内側〉からプロセスを生き抜こうというCさんの実践の特徴がでている。「気持ち的に一緒にいる」という「ベタな言い方」がCさんの語りのなかでは陳腐なものにならずに迫力を持つのは、Cさん自身もおそらくは自覚することなく語りの主語を知らず知らずのうちに患者に取つてしまふほどにCさんが普段の実践において常に患者の視点から思考しているという徹底ゆえにである。

構造上、先ほど論じた「しんどさをいつしょに背負う」ことで「気持ち的に一緒にいる」とことと、今論じた患者に視点を置くこととは同じである。どちらも相手の身体感覚そして情動にシンクロしようとする看護師の空想身体の作動になるからである。つまりこの〈内側〉とは分析可能な構造である。

3-3 その人らしさ

それにも「その人らしさ」とはなんであろうか。ここでは患者本人の変容に焦点がある。病と治療は患者がそこに住んでいる環境を大きく変化させる。環境が変化し、心身の状態が変化することと、こ

これまでと同じ生活はいずれにしてもできなくなっている。健康な頃の環境と心身において実現していたその人独自の行動様式であるかつての「その人らしさ」は、環境と身体の変化のなかで一旦は維持することができなくなっている。

Cさんは「その人らしさを取り戻す」と言つているが、環境と身体の条件が今までにない形で不可逆的に変化している以上、この「取り戻す」ことは以前と同じ行動様式を反復することではないであろう。つまり先ほどスタイルというメルロ・ポンティの言葉を使って、習慣化された行動様式を「その人らしさ」として一旦は考えたのだが、むしろここで問題になつてているのは、このような習慣的な行動様式としての「その人らしさ」が最終的に壊れたとしてもなお続いているような「その人らしさ」とは何かという問いである。壊れたなかでなお以前の様式との連続性を確保することが要請されていると思われる。あるいは触発する現実の条件が大きく変化したために行動様式が変化したとしてもなお一貫している「何か」が「その人らしさ」の核であるといえるのかもしれない。主体（「その人らしさ」）は、日常的には現実の触発のもとでそのつど組織化される行動様式の連続性と定義することも出来るが、同時に重篤な病に直面する場合のように、現実が行動様式の連続性を維持できないほどに変化したとしても、そこには何か維持される主体の核があるのかもしれない。あるいは発想を逆転してみよう（ピエール・モンテベロの示唆に負う）。実はがん患者は行動を失つてゆくまさにそのことによつて、その人らしくなつてゆくのではないだろうか。スタイルの喪失のプロセスそのものがその人らしさかもしれない。

今回は取り上げない終末期についての語りのなかで、Cさんはその

人らしい仕方で患者がCさんに返答することの重要性を語つていた。このときまさに行動の喪失を通して個体化が実現してゆくさまが描かれている。

C：で、「Cさんとの会話を」拒否していたおじいちゃんも、はい、「しゃべつてくれて楽しかったですよ。ありがとうございます。」「ついで「お札を言います」。…そうですね。なんか、ほんとにその、死、死の直前に衰弱してできることが少なくなつてほんとに出来ることが無くなつたつて思つた患者さんで、すごく傷ついていらっしゃるので、お札を言われることっていうのがまずないんですね。〈M：ああ、そつか〉だから、そこに気づいてもらえたならつていうのもあります。「まだ、お札を言つてもらえるんだよ」っていう。そういうお札、感謝されるあなたなんだよっていう。（笑）

M：じゃあ、それは患者さんの側から他の人と繋がりたいつていう欲望を引き出すことでもあり、それは患者さんが与えることでもある。

C：そうですね。患者さんが最期にできることかなつて思うんですよ。

M：…応えることが。

C：…そうですね。…しかも自分らしく応えるつていう。トイレ行つたりとかできないし、ペットボトルも持てないけど、でも、応えうことができる。…患者さんほんとにね、おしものお世話とか、排泄のお世話とか看護師にされてほんとに屈辱的だと思うんですけど、人の世話になるばっかりの状況になつてもまだ「ありがと

べ」って書いたのが、大事かなって思いました。(28-29)

死の間際に行為が不可能になってしまった段階にもなお、看護師への応答のなかで自分らしさが実現するとする、この自分らしさとはなんであろうか。個体化の核は応答あるいは呼びかけのなかにあるのであるうか。終末期へ向けて問い合わせを投げ出す形で本稿を終わりにしたい。

* インタビュー引用末尾の数字は論者のデータについたページ数である。

* 本研究は大阪大学大学院人間科学研究科社会系倫理委員会の審査を受け承認されたインタビュー調査に基づくものである。お忙しいお仕事の合間に時間をとつて調査に協力いただいたCさんには御礼を申し上げる。

(1) フッサールは可能的、蓋然的、問題的、そしてそれらの否定といったこれまで定立の変様を問題にしたが、「信じられない」はその亞種である。(Ideen I, §103-106)。

(2) フロイトにおける否認Verleugnungは小児が、少女におけるペニスの欠如を「否認」し、ペニスがあるかのように振る舞うという知覚の否定である(「解剖学的な性差の心的帰結」『エロス論』所収)。

(3) 「C: そういう方は、私自身も脅威になりえるんですね。がん、がんていう、がん看護を専門にしている看護師って最初に言つてるので、私の姿を見ただけでもう「話しかける」とない」って言われる方もいるんです。ほんとまれになんですが。そういう場合は、病気の話をせずに「おうちに帰つたらどうしようとしますか?」とか、ま、普通の、病気じゃない、全然病気とは関係のないお話をして、で、立ち去つていくっていふことをします。あえて。」(5)

片山康子氏の指摘に負う。

(4) 「[適所性のネットワークの終着点にある用途性が持つ]「目的性」はつなに現存在の存在に關係し、この現存在には、おのれの存在において、本質上、この存在自身を目的としてそれへとかわりゆくことが問題なのである。暗示された連関は、適所性の構造から、本来的で唯一の目的である。ゆゑにのよくての現存在自身の存在 $\langle\cdots\rangle$ 」(SZ, 84, 原、渡邊訳)

スザン・書譲 1984)

Maldiney, H. (1991), *Peniser l'homme et la folie*, Grenoble, J. Millon

Merleau-Ponty, M. *Sigmes*, Paris, Gallimard, 1960 (『ハーパー』) 竹内芳郎監訳

(村上靖彦・むらかみ やすひこ・大阪大学)

心のデカルト的描像をめぐるマクダウェルとメルロ＝ポンティ

ラスムス・ティボ・イエンスン

訳・齋藤瞳

序

近年、多くの論者たちがメルロ＝ポンティの初期の研究に基づいて、知覚についてのマクダウェルの描像に対し批判を行なっている。この論争の主題は、私たちの知覚経験にとって概念能力は本質的なものだとするマクダウェルの主張である⁽¹⁾。私が本稿で着目したいのは、メルロ＝ポンティとマクダウェルという二人の学者が交わる地点である。そこはさらなる可能性を秘めた実り豊かな場所なのだ。それはつまり、心のデカルト的描像にたいする両者の批判である。本論の目的は、メルロ＝ポンティとマクダウェルがいつたいどのようにして（個々に独立した認識論的な企てではなく）世界についてのある一定の見方をデカルト的描像に魅力をもたらす背景的仮説と考えるのかを示すことである。さらに私は、彼らがどのようにしてこの背景的仮説によつて引き起こされている問題の本質の一般概念を共有しているのかを引き出したいと思っている。両者ともにこの問題を単なる認識論的な問題ではなく、超越論的な問題として扱つてゐる。これは、單に知識の可能性をめぐる問題ではなく、まさに経験の内容の可能性にかかわる問題だという意味で、超越論的な問題である。問題のこうした

定式化は、メルロ＝ポンティよりもマクダウェルに負うところが大きいのだが、私はこれが両者に共通している見解をうまく捉えるものだと論じるつもりである。

マクダウェルとメルロ＝ポンティの共通点を強調するからといって、私は両者に大きな違いがないと思つてゐるわけではない。むしろ彼らの共通点を強調するのは、共通の関心の背景を押さえておくことが、二人の違いをさらに探るうえでは重要だと思つてゐるからである。メルロ＝ポンティの考え方とマクダウェルの考え方の比較を当該の問題にたいする有望なアプローチにしてゐるのは、まさにこうした共通の関心の存在である。

1 心にかんする完全にデカルト的な描像

メルロ＝ポンティは心のデカルト的概念を、現われと実在との隔たりが認められない存在領域としての心を際立たせる概念として特徴づけた(PP, p. 340, p. 387, p. 432)⁽²⁾。これは、マクダウェルが心にかんする完全にデカルト的な描像と呼んだものである。この場合、心とは「実在の領域であり、その中で同一性と差異とは、主観にものがどう

見えて「いるか」と「はっきりして完全に決定されている」と考えられている(McDowell 1998a, p. 249)。もっとも強いデカルト的描像は、私が透明性テーマ(transparency thesis)と呼ぶものにコミットすることで特徴づけられる。

透明性テーマ：どのような意識的経験も主観に直接与えられていく。この場合、経験のあらゆる内在的な特徴は非推論的で、絶対確実な仕方で知ることができるよう与えられている。

透明性テーマにしたがえば、現に経験している主観が、経験の本質を手にできる特別なやり方に對して与えられた伝統的な名前は、「内観」である。メルロ＝ポンティは、デカルト的な見方にたてば、絶対的な仕方で知られることなく意識され得るものはなにもないし、こうした仕方で知られているもののすべては意識に屬することになると書いているが(P.P., p. 387)、これは透明性テーマを表しているのだと思ふ。経験に属しているすべてのものは、経験として、内観を介した絶対確実な仕方によつて知ることができるし、内観によつて知られるありとあらゆるもののが、経験それ自体に属している。

透明性テーマは、マクダウエルによれば、デカルトが哲学になした偉大な貢献のひとつを解釈したものである。すなわち、ものが主観にあらわれる仕方は、事実の領域を構成しており、さらに主観はそしめた事実に優先的にアクセスできるというアイデアとして考えることができる(McDowell 1998a, p. 242)。ものが私たちにどのように現われるとかによって、そうした事実の領域が構成されるというアイデアは、依然として心にかんする完全にデカルト的な描像を構成してはいな

い。心にかんする完全にデカルト的な描像に達するためには、さらなるテーマを付け加える必要がある。それは、私たちの意識に本質的に属しているものは、内観的で、おそらくは絶対確実なやり方によつて手にすることができるものを超えることができないというテーマである。

心のデカルト的描像は、先に示したような、常に正しい知識を要求する強い透明性テーマへのコミットを必ずしも含んでいない。弱い透明性テーマは、次のように定式化できるだろう——経験に本質的に備わっているどんな経験の特徴も直接的である。つまり、経験主体が非推論的にアクセスできる。この特別なアクセス経路は、外界へのどんなアクセスからも独立したかたちで利用できる。これはいまだ心にかんする完全にデカルト的な描像であろう。なぜなら、内観的なアクセスのしやすさは、心に本質的に属している、ありとあらゆるもののが決してあるからである。これから見るよう、マクダウエルは、デカルト主義の主要な問題は強い透明テーマではないとはつきりと主張している。また、メルロ＝ポンティの論述にもより広い目的があると私は論じようと思う。しかしまずは、どの程度透明性テーマを容認すると、デカルト的困難——知識の可能性にかんする懷疑論的な問題として伝統的に考えられている問題——が引き起こされるのかはつきりさせたいと思う。

2 錯覚論法をめぐるマクダウエル

マクダウエルが明らかにしているのは、心にかんする完全にデカルト的な描像があらひの一つのテーマ——私はこれを不可識別性テーマ(indistinguishability thesis)と呼ぶ——とにすると結びつくと、いわ

ゆる錯覚論法と幻覚論法の議論のなかにある、ある種の認識論的な説明が反論できないものになるのはどんな風にしてか、ということである(McDowell 1998a, pp. 240-241; 1998b, p. 382, p. 386)。

不可識別性テーゼ：主観的な観点からでは、実際の経験と識別することができない可能な経験が、心から独立した実在の対象についてのどんな真なる経験、正しい経験にとつてもある。それは真なる経験が提供する物について知る機会を主観に与えることができない。なぜなら、この可能な経験は感覚的な錯覚の場合か、あるいは知覚的な幻覚の場合があるからだ⁽³⁾。

錯覚論法は、次のような基本的な観察から出発する。それは(例を挙げる場合には、私は視覚の例で一貫させる)こととする)、私たちは時に、赤色の立方体が、桃色の立方体として、実際とは違つて現われているのを目にするが、このような場合、実際の経験の場面では、おそらく私たちは桃色の立方体を見ている経験と区別することができない状況におかれることがある、というものである。錯覚論法は、実在の対象がなにひとつ与えられない状況のなかで、私たちが赤色の立方体を知覚するのが視覚的にはありうるという可能性さえも付け加える。錯覚と幻覚の可能性を透明性テーゼと結びつけると、赤色の立方体が実際に視覚的に私の前にあることが、赤色の立方体を私が見ているといふことに含まれている経験に本質的ではありえない、といふことが直ちに導かれる。今、自分は実際に見ているのか、はたまた私は、自分は今見ているのだと單に思つているだけなのかどうかを知らうとする場合、明らかに私は絶対に確実ではない。これが、錯覚と幻

覚の可能性が示しているものである。したがつて、それは私たちにとって実在的に存在している対象を明らかにする経験としての経験に属するものの一部とはなり得ない。こうした実在の対象を明らかにする)ことが経験としての経験に本質的な特徴だとするなら、心は、仮説によって、完全なる自己開示なのだから、私たちはそれぞれの知覚の事例について、それが知覚である以上、絶対確実に知ることができたはずなのだ。

私が判断を行うときに、何かがその判断の理由の一部ならば、それが判断が完全に私の主観性の外側にあるというのはあり得ないという認識論的で、内在主義的な直観を受け入れる場合には(McDowell 1998b, p. 374, p. 390)次のようになる。すなわち、視覚の場面に含まれている経験の正当化の見込みは、単に真なる知覚とみられている。識別不可能な経験がもつ見込みを超える)ことができない。私たちは、マクダウェルが最大公約数モデル(highest common factor model)(McDowell 1998b, p. 386, p. 388)と呼んだものに至つている。)の見方に立つと、私たちの認識論的な説明のなかで決め手となり得るのがどんな真なる知覚かは、もつとも認識論的な価値が高いものによって決定されることになる。それは錯覚経験や幻覚経験でさえも共有できるものなのだ。このことによつて、私たちはおなじみのデカルト的困難に置かれる)ことになる。観察から得られた判断に権利を付与するために、私たちは「私は自分の前に赤い立方体があると知覚している」というような真理を伴う理由によつて行われる正当化とは別のものを見つけ出さなければならない。最大公約数という観点は、こうした事実的な理由の正当性を排除する。経験的に与えられている私たちの出发点は、知覚の対象がなにひとつない場合でさえも、利用し得る何か

であると考えられている、つまり、自分たちの前に対象があるよう思われるには事実であると考えられている。

次の節で、私はマクダウエルがいわゆる経験についての選言説を用いて、錯覚論法を阻止しようとしたやり方を示すことにする。

3 マクダウエルの経験についての選言説

知覚的現われにかんする選言説というマクダウエルの考えが提示しようとしていることは、物が主体に現われてくるその仕方が事実の領域——そこに主体はある種の特権的なアクセスを持つていて——を構成するというデカルト的な思考を受け入れることができるということ、もつと言つてしまえば、不可識別性テーマを受け入れることができるということ、それも最大公約数的な見方を受け入れなければならないと強いられることなしにそれを受け入れができるのだということである。現われに立ち戻ることを、自己開示し、また自己隠蔽する事実の領域に立ち戻ることみなすのではなく、その代わりに、知覚的現われは選言的に理解されるのである。すなわち、私たちが知覚的現われを経験しているときはいつでも次のどちらかである。つまり、その現われがこの世界における対象——自ら主体に向かつて頭り出でてくるような対象——によつて構成されているか、それとも、その現われは単なる現われであつて、要するに錯覚や幻覚にすぎないのか、そのいずれかである。マクダウエルは次のように選言説を定式化している。

以上のことから、私たちは選言説を以下のような一般的のテーマとして定式化することができる。

知覚的現われにかんする選言的説明（選言説）…あなたが知覚的現われを何らかの対象の現われとして経験するときは常に、この経験は経験として存在する。すなわち、その経験に内在的に備わつてゐる特徴によって、あなたに実在の対象の真の特徴が与えられてゐるか、それとも、そうした真なる経験をしていると單にあなたが思つてゐるだけか——つまり錯覚ないし幻覚——、そのどちらかである。

選言説が示していることは、不可識別性テーマ、および物がどのよう見えるかということについての事実の領域——いうアイデアから始めて、私たちに知覚的に与えられた認識的な出発点は錯覚ないし幻覚の場合でも有効であるようなものに限定される、という結論へと至る正当な推論などないということである。この推論であるが、確かにもし私たちが透明性テーマをそれに付加するとしたら成立する。しかししながら、錯覚の場合でも、本当に見てゐる場合でも利用できる現われへと認識的に立ち戻ることの「可能性」は、私たちと世界との結びつきを、原理的には世界にかんして貧しい経験から再構築する「必然性」をそれだけでは確立することはない。

完全にデカルト的な描像は別にして、絶対確實に知ることができる事実は——たしかに物——はそういうものであると思われるけれど

い)のポイントのむとで、マクダウエルは透明性テーゼを動機づけている、より深いコミットメントについての自分の診断(diagnosis)を提示している。マクダウエルによると、透明性テーゼの求心力の一部は、心と世界の関係は自然科学によって供給される説明にたいして敏感でなければならぬといふアイデアに起因してゐる(McDowell 1998a, p. 243, 1998b, p. 391)。もし私たちが、自然的 세계는 자연科学の手法によつて完全に説明されうるという見方を受け入れており、すなわち、マクダウエルが科学的自然主義と呼ぶものを受け入れており、そして更に高じて、心と世界の因果的相互作用は可能であると認めてしまふとしたら、心は自立的な実在の領域に存すると考へるのは無理のないことである。というのも、自然科学的説明は、あるものとなにか別のあるものとが因果的な関係に立つており、そうした因果的関係に置かれている項に対しても外的なものとしてその因果関係はあるのだといふ、単にそれだけのものとして説明されるという類の思考法として特徴づけられるからである。こつたんこうした「実在を宿す客観化のモード」(McDowell 1998b, p. 393) が心にまで拡張されると、現われについての事実にかんする内的領域という、ある意味で無垢なデカルト的アイデアは、心的なものの実在で満たされた事実の領域という見方に行き着くのである。

4 マクダウエルの否定的超越論的論法

マクダウエルにとって、最大公約数的な見方につまつわる問題は、認識論的な混乱を招くところばかりに留まらない。すなわち、問題となつてているのは私たちが世界についての知識を持ちうるかどうかといふことばかりではなく、マクダウエルの「言うところによる」と一

きやくに「世界における存在の様態としての主体性(McDowell 1998a, p. 242)」と「う考えそのもの」である。これいそが、マクダウエルの否定的存在論的論法と私が呼んでいるものに他ならない。マクダウエルは次のように論じてゐる。すなわち、知覚的経験にかんする完全に自然的で直観的な理解とマクダウエルが見なしてゐるもの、すなわち、その最高の状態においては客観的実在のアスペクトが私たちに直接的に提示されるということ、そのようなことを私たちが理解できないかぎり、私たちは実在が私たちに提示されているように思えるといふ経験を得る」とにも失敗するのである(McDowell 1996, p. 112, n. 2, 1998a, p. 243, 1998b, p. 389, 1998c, p. 409-410, 2009, p. 230)。マクダウエルは必ずしも「うした議論を詳細に展開してはしない。しかしながら、彼の基本的なアイデアは次の通りである。すなわち、見ていて單に思つてはいるだけというような経験という概念を理解しようとするのであれば、経験が単に現われてゐるというのはどうしようとかどうこうとにかくする明確な考え方を私たちは持つ必要があるのである。マクダウエルは基本的なアイデアを次のように定式化している。

あたかも物がかれこれの仕方であるかのように、単にそのように誰かある人に見えるといった経験は、認識的に独特のクラスに属する経験として—それはミスリーディングではあるけれど—現われてくるような経験である。もし経験が客観的な意味を持つというアイデアを私たちは理解しなければならないのなら、以上のように認識的に独特のクラスに属する経験という考え方を私たちは必要としているのである。経験が客観的な意味を持つことが認められるのであれば、客観的事実が直接的な仕方で知覚に取り入れられるような経験という考え方

方を理解すべきかが担当るのは——少なくとも整合的な仕方では——じゃ
なく(McDowell 2009, p. 230)。

こうした否定的超越論的な主張をするとして、マクダウェルはデカルト以来の哲学者を苦しめていた近代的な懷疑論の特徴、それもたいへんはそこまでは達せられないようなラディカルな特徴を端的に示したと言う。デカルト的描像は経験的知識を得ることを不可能にするだけではなく、知覚的な現われという概念そのものを駄目にしてしまう。なぜならば、物がどのようにあるかとどうとに直接的に、知覚的に向き合うことの可能性を理解することができないからである。マクダウェルは、選言説でもってそうしたデカルト的な困難は脱せられると考える。さて、以下、本論で論じられるのは、心にかんする完全にデカルト的な描像に対するメルロ＝ポンティの議論を再構築することである。それは、科学的な自然主義の役割にかんするマクダウェルの診断について、メルロ＝ポンティもそれを共有しているといふことを示すためであるが、なにより、メルロ＝ポンティが彼独自の否定的超越論的説明を提示してゐることを示すためである。

5 メルロ＝ポンティのジレンマ

私は、ジレンマという観点から、心にかんする完全にデカルト的な描像に対するメルロ＝ポンティの批判を再構築するのを提案したい。このジレンマは、次のような選言で始まる——経験として真の知覚(*vrai perception, PP, p. 341*)に本質的なものは、真理を明らかにする経験であるか、そうではなくか(*perception vrai, PP, p. 341, p. 387*)⁽⁴⁾。メルロ＝ポンティが詳述してゐるジレンマが起りるのば、この選言が透明

性テーゼと結びついた時である(PP, pp. 340-344, pp. 386-397)。このジレンマの第一の角は、真なる知覚は本質的に世界を露わにするものである、という発想を受け入れることから帰結する。これは、合理主義かそれとも主知主義か、というかたちでメルロ＝ポンティが時々言及するものからなっている。デカルト的な用語における選言説である。ジレンマの第二の角は、現われにかんする選言的な概念は否定するが、透明性テーゼは保持する場合に選ばれる。この第二のものは、最大公約数という見方に直接結びついている。なお、メルロ＝ポンティが経験主義、あるいは懷疑主義という語を使って議論していたのはこの見方である(PP, pp. 341-342)。

一見すると、メルロ＝ポンティの分析はマクダウェルの分析とまったく調和していないように思える。メルロ＝ポンティの「デカルト的描像は、強い透明性テーゼと堅く結ばれていて、しかもさらに経験についての選言的な説明と結びついている。なぜなら、真理を明らかにする知覚と錯覚との認識論的関係のある内在的な違いを認めているからである(PP, p. 340)。対照的に、マクダウェルが描き出したのは、デカルト的な透明性テーゼは最大公約数という観点と切り離すことができるないし、またデカルト的な描像と選言的な説明とは完全に対立している。私はこうした違いは表面的なものであると思つていて。メルロ＝ポンティがデカルト的な主知主義と結びついた思考のラインを描き出したやり方をもつとよく見れば、私たちは、この立場が懷疑主義からの反動として生じたか筋道を理解できる。そもそも錯覚論法とは私たちをそうした懷疑主義へと陥れるようなものである。いいでは、懷疑主義とはメルロ＝ポンティが経験主義者として扱つてゐるものである。デカルト的な主知主義は、不可識別性テーゼと一緒に透

明性テーゼを容認することによってもたらされる重大な結果を分かつてゐる人として、また敢然と立ち向かつて、真なる知覚の経験と主観的には区別できないような錯覚や幻覚の可能性を否定する人として理解されている。マルロ＝ポンティ自身は、時々、このジレンマのふたつの角を、透明性テーゼを保持するか、それとも放棄するかという事柄として記述している(PP, p. 341)。ソレで彼は、真なる知覚は錯覚や幻覚とは本質的に違うという考えが透明性テーゼには含まれている、という前提を使用している(PP, p. 340, p. 387)。この前提は単に忠実でありつても、そこからマルロ＝ポンティを救い出すことがでありますと私は思つてゐる。この前提が間違つてゐるのは、すでに見たように、まさに最大公約数という見方が、透明性テーゼと選言説とを結びつけることができるものだからである。

6 メルロ＝ポンティのジレンマの第一の角

マルロ＝ポンティがいうところのデカルト的な主知主義によれば、デカルトが発見したのは、現われと実在とが一致する存在領域としての意識である。主知主義が引き出す結論は次のようなものである。すなち、経験の真理性、虚偽性は外的な実在との関係のなかにあるのではない。なぜなら、もしあつした関係のなかにあるとするなら、経験の真理性も虚偽性も、どんな経験の特徴も主観的には認識できなくなることになるからだ(PP, p. 387)。主知主義は、経験の真理性や虚偽性は「内具的表示」(PP, p. 387)から読み取ることができるはずだと強調する。透明性テーゼと、最大公約数モデルの否定とのいくぶん奇妙な取り合せの背景にある動機の一部には、次のような発想があ

る。すなわち、私たちは、原理的には、私たちの真なる知覚を真なる知覚として気づけるようになつたり、また幻覚や幻想に気づけるようになつたりするはずだ、という発想である。こうした可能性をぬきにしては、おそらく別の感覚モダリティから、新しい経験がどんなに追加されても、それが先立つ古い経験を確認したり、拒絶したりするのに役立つことができないし、経験的知識は不可能になるだらう(PP, p. 340)。私たちがここで確認しているのは、不可識別性テーゼを受け入れた場合、もしも透明性テーゼと結びつけられるなら、そのテーゼは明白な知覚的証拠の一切を、単なる現われ(simple appearance, PP, p. 457)の認識論的な価値へと貶す結果となるソレを、主知主義はどうに理解してゐるかといふことである。

主知主義がどういう立場にあるかを提示した後、すぐにマルロ＝ポンティは、選言的説明と透明性テーゼとの強制的な結びつきから出てくるいくつかの残念な結果を指摘している。基本的な問題は、錯覚と幻覚は自己の透明な意識の中斷として、ソレでは問題にならなくなることである(PP, p. 55, n. 2, p. 388)。幻覚は幻覚として自分を現すわけではない。反対に幻覚ではなくものとして自分を現わす、つまり世界に開かれている知覚として自分を現わす(PP, p. 341)。しかし、もしもこれが意識経験としての幻覚に本質的な特徴であるならば、そしてもしも心が完全に自分自身に透明であるならば、ソの特徴は、錯覚を経験している主観に直接アクセスできるはずである。するところまで幻覚はどのようにして私たちを欺いてきたかといふことが重大な問題になるだろう。この論法は、基本的には、これまで見てきた錯覚論法を裏返したヴァージョンである。錯覚論法は、透明性テーゼを前提としていて、錯覚と幻覚の可能性を引き起し、真なる経験が有す

る世界への開けという特徴は、経験に本質的な特徴ではあり得ないと結論する。主知主義に対するメルロ＝ポンティの論法は、この論法をひっくり返す。つまり透明性テーゼへの忠実さと関連している公約数という考え方に対する主知主義の否定は、錯覚と幻覚の可能性の否定を強いるのである。

7 メルロ＝ポンティのジレンマの第二の角

透明性テーゼを保持すると、もう一方はジレンマの第一の角へと戻らなければならず、そして意識経験として、一方の真なる知覚と、他方の錯覚や幻覚には本質的な違いが全くないということを受け入れないとならない(PP, p. 388)。メルロ＝ポンティにしたがえば、この立場における問題とは、どれほど明晰で判明かということは置いておいて、どんな現われも私たちを惑わす現われになり得ることが今や可能になることである(PP, p. 341)。まさにこの帰結がゆえに、私たちは真理の現象を不可能にしたとメルロ＝ポンティは結論づけたのである(PP, p. 341)。メルロ＝ポンティにしたがうと、問題の原因はあたかも單に不可識別性テーゼを受容することにあつただけのようである。私にはメルロ＝ポンティが指摘している重大な问题是、不可識別性テーゼの受容だけに原因があるとは思えない。むしろ識別不可能な現われは、表向きは知覚された対象である知覚対象の非存在と矛盾しないという意味で、单なる現われにすぎないというさらなる前提に原因があるように思えるのだ。こう考える理由を以下に示したい。

「コギト」の章で、「知覚の現象学」の他の章同様、メルロ＝ポンティはデカルト的な主知主義に唯一取つて代わられるようにみえる説明を（彼によれば、これは勘違いなのだが）、経験についての経験主義者の

説明あるいは自然主義者の説明として示してゐる(PP, p. 387, p. 428, p. 454)。経験主義は、部分外部分(*partes extra partes*)として存在していいる諸物から成り立つてゐる自然の概念から始め、その結果として、経験的 세계のなかにある諸物の間の外面向的、単に因果的な関係のみを認める(PP, p. 387, p. 428, p. 454)。この「科学の自然主義」(PP, p. 68)は、唯一のあり得る存在のタイプは、科学的方法によつて決定されたものだと考えており、これはマクダウエルが科学的方法の自然主義と呼んだ立場と一致している。経験主義者にとって、自然の世界は典型的には、単に因果関係のなかにある空間・時間的出来事の全体として映つてゐる(PP, p. 50)。経験主義者は視覚印象を、神経系の特定の領域システムへの刺激の結果として考へてゐる。幻覚は通常の視覚にかかる脳の部位への刺激によつて説明され(PP, p. 386)。一見直接的に思える私たちの視覚意識は、経験主義者にとっては単なる視覚印象以上のものとはなり得ない、つまり、自分自身のなかだけに閉じこもつた心的出来事の受動的な表記(PP, pp. 430-431)。以上のものとはなり得ないということになる。出来事は自分自身のなかだけに閉じこもつてゐる。これは、現われにかんする事実が、マクダウエルが記述した心にかんする完全にデカルト的な描像にしたがえば、自立してゐるのと同じである。出来事の発生は、表向きは知覚された対象である知覚対象の非存在と矛盾しない。ここで私たちはマクダウエルによつて指摘された、客觀主義的な態度から生まれる最大公約数モデルの動機も理解する。これはそれ自体は透明性テーゼへのコミットには依存していない動機である(McDowell, 1982a, p. 250)。メルロ＝ポンティによれば、この結果は、私たちの知覚的な証拠が一存在の現象、あるいは真理の現象としてもメルロ＝ポンティが指摘していたもの

(PP, p. 455, p. 341) — 単なる現われ(simple appearance, PP, p. 455) のレベルにおけることを意味する。除外されることは、またデカルト的な主知主義が異なる見識となるのに欠かせないものだとメルロ＝ポンティが述べていたものである。つまり知覚と知覚対象との関係は、単なる外的な関係以上のものからなるのである(PP, p. 428)。メルロ＝ポンティにしたがえば、私たちはいまや次の理由を理解できるはずである。それは、経験主義に絡む重大な問題は、ただ単に不可識別性テーマを受け入れるということではなく、むしろ幻覚は対象なき知覚にすぎず、実在物の知覚は、眞の幻覚にすぎないことを私たちが受け入れていること、これである(PP, p. 340)。したがえれば、問題は最大公約数という観点なのである。

8 メルロ＝ポンティの診断

メルロ＝ポンティは、経験主義者を感覚印象にかんする絶対確実な知識という考え方を保持している者として描写した。この場合、感覚印象は自分のなかに閉じこもつたものとして考えられている。こうした印象についての知識は、実在しているどんなものも主觀に物が現われている仕方と結びついているのかどうかという問題を常に未解決のままにしておく(PP, pp. 431)。メルロ＝ポンティに言わせれば、経験主義の問題の根底にあるのは実はこうした絶対確実な知識という前提ではなく、むしろ知覚経験が唯一、外部から外的 세계に結びつけられているという考え方である。このことは今や明白であるに違いない。マクダウェルとメルロ＝ポンティの両者は形而上学的偏見、すなわち科学的自然主義を考察したということに立ち戻れば、マクダウェル同様、メルロ＝ポンティは心と世界との関係についてのこの考え方を明らかに

にしたのである。メルロ＝ポンティは、科学的像によつてつくられたこうした経験的世界の考え方を、主知主義と経験主義の両者が共有している背景的仮説だとみなし(PP, p. 55)。彼が繰り返し指摘しているように、主知主義者は経験主義者がもつてゐる自然とか、存在についての考え方を批判せず、自然についての考え方ア・ブリオリなしの構造に言及することで知解可能になるはずだと強調しているにすぎない。デカルト的な主知主義者の場合、心の優先順位が極端に高くとられているので、心と世界の二元論は、心が世界をすっかり覆い尽くすことによって克服される(cf. PP, p. 431)。私は、メルロ＝ポンティの記述するデカルト的な選言説を取る人を、世界から心が切り離されるのを避けるために、経験主義者の立場から退いた人とみるべきだと示唆した。私たちはこのことによつて次のような思い切つた結論を理解することができる。それは、デカルト的な主知主義者は、経験主義者による世界からの切り離しを避けるための必死の試みを行なうときに、透明性テーマから引き出されてくるということである。

私は次の節では、デカルト的描像の基本的な問題にかんしてマクダウェルが行なつた特徴づけを、メルロ＝ポンティが志向性の可能性にかかる問題として共有しているやり方、またメルロ＝ポンティがどのようにしてマクダウェルの否定的超越論的論法を彼なりの仕方で提示しているか、こうしたことを見明らかにしようと思う。

9 メルロ＝ポンティの否定的超越論的論法

心のデカルト的描像をめぐる基本的問題の本質についてのマクダウェルの考えが、メルロ＝ポンティにも共有されているといふことは次の記述において明らかにされる。

現われと実在とは意識において一つのものであるとが、あるいは現われと実在とは切り離されているとか言うのは、何ものかについての意識—その何ものかがたとえ現われであれなんであれーはあり得ないと言うことに等しいのだ。(PP, p. 342/Merleau-Ponty 2005, p. 296)

現われと実在を意識の内に落とし込めるようないの見解は、デカルト的主知主義である。また、現われと実在のふたつが分かれていると主張するのが経験主義的立場である。メルロ＝ポンティによると、両者ともに、経験的知識というアイデアを訳の分からぬものにしてしまう。それも、単にそうなのではなく、何ものかについての意識という重要なアイデアさえをも突き崩してしまうことによって、経験的知識というアイデアを訳の分からぬものにしてしまうのである。また、さらに、なにか実在的なものについての注意の現われというアイデアさえも灰燼に帰する。

メルロ＝ポンティが論じてゐるのは、私たちが錯覚を錯覚として認識しているからこそ、錯覚についてなにか話をすることが意味を持つるのであり、またはそのような認識が可能であるのは、それと同時に翻つてその経験に備わる真理が明らかになるようだ(PP, p. xi)。また、それを通して私たちが真理を手にすることができるようだ(PP, p. 341)。そうした経験においてのみである。さらに、メルロ＝ポンティが主張しているのは「見てゐるという思惟」という仕方で、「見る」ことに制限をつける、視覚にかんするデカルト的思考が意味してゐるのは、まさに私たちは対象の確実性がそこに包含されてゐるような真正の視覚経験あるいは現実の視覚経験、そういうた経験をこれまでしてきただのだと「う」とである(PP, p. 430)。なぜ懷疑論者は単純に次の

ように応答することができないのだろうか。すなわち、経験は私たちに対して実在の対象を提示しており、それを私たちはしごく当然のことと考えている、まさにそうした経験こそを私たちは必要としてきたというだけであつて、私たちにはこうした確実性を当然のこととして受け取る権利があるというわけではないと。ところで、メルロ＝ポンティの論法をもつと詳しく見てみよう。この論法の基盤には次のように考へがある。それは、現われについての主張へと引き戻ることは基本的に単に仮説的言明、すなわち可能的あるいは蓋然的なものについての言明の繰り返しに過ぎないということである。たとえば、赤色の立方体を見ることとして私に現われてくるような現実の経験にて言明することは、あたかも私の目の前に実際に赤色の立方体が見えているかのように、物が私に現われていると言明することである。言い換えると、それは、こうした経験を現れのみに基づいて判断するこどが「見る」ということなのかもしれない、と言明することなのである。しかしながら、現実の経験についてのこうした言明を意味あるしかたで為すためには、私が実際に何かを見る前に、あらかじめその経験がどのようなものであるかということについての知識を前提としなければならない。そこで、今や疑問は、どこからそういつた知識が出でくるのか、それも実際に見るという経験からでなければどこから出てくるのか、というものになる。問題なのは、経験論的描像において、マクダウエルが呼ぶところの現象学的事実の中でも最も明快なものというのが私たちに理解可能になつていなければならないという点である(McDowell, 1998a, p. 243)。すなわち、知覚は世界そのものを私に提示しつつ、自分自身を提示するという事実である。これは他方で、同時に、いかなる経験も實際にはものの在り様についてのそ

した直接的な提示とはなつてないということを申し立てることでもある。ここで私たちが考察しているのは、メルロ＝ポンティが、マクダウェルと同じく、否定的超越論的主張を行なつてゐるということである。否定的超越論的主張——これは、私たち自身は世界を露わにする経験に似たような経験をしてゐるのだと言うことに意味をもたせるためには、私たちには、実際にそのように見えるような真なる経験、すなわち、世界における事物の在り方が直接的に提示されてゐるような真なる経験にかんする明快な観念が必要だ、という主張である。さらに、マクダウェルと同じように、メルロ＝ポンティによると、心にかんする完全にデカルト的な描像はこうした超越論的要求に沿うことができず、また、それ故に知覚的な現われという概念そのものを不明確にしてしまう。そうしたデカルト的描像の根本的な誤りを指摘したのである。

結び

この論文の目的は、マクダウェルとメルロ＝ポンティが共有していいる診断的アプローチの妥当性をはかることではないし、わたしが否定的超越論的論法と名づけたそれぞれの見解の正当性をはかることでもない。むしろ、マクダウェルとメルロ＝ポンティの哲学的見解の中で、かなりの程度重なりあつてゐる部分を示すという、より限定された目的である。両者ともに、心のデカルト的描像が作り出した問題を、まさに志向性という概念にかんする超越論的な問題としてみていたし、またこの問題を自然的世界の部分になり得るようなものについての特定の背景的仮説に遡つて追究した。こうした共有されている関心に注意を払うことは、より批判的な対話を作り出すには必要不可欠な条件

であろう。二人に共有された問題の背景となつてゐるもののが確認できたので、次に焦点を合わせるべきより具体的な問題とは次のようになる。否定的超越論的論法にかんするいくぶん簡素にすぎるマクダウェルの説明は、メルロ＝ポンティのなかにあつたより精巧な説明によって強化されるのか。デカルト的な主知主義の選言的な説明の価値について、メルロ＝ポンティがはつきり認識していたことから、彼自身もまた選言説の一形態にコミットしていると言えるだろうか。もしそうならば、メルロ＝ポンティは、「不可識別性テーゼ」を否定しつつ、デカルト的な主知主義をとつてゐるのだろうか。私はここでこれ以上こうした問題を追究することはできない。しかしながらマクダウェルとメルロ＝ポンティの比較分析は、彼らが取り組んだ問題に光を当てるのと同じように、彼らそれぞの哲学に新しい光を投げかけられることができる、こう考へるに値する理由の所在について示せたとすれば幸いである。

謝辞

■ハン・ゲルセルJohan Gersel、■ハン・E・ハンセJohan E. Hansen、スニエ・ホルムSune Holm、デンチャード・オコネルDonnchadh O'Conaill、サーベン・オバーケールSøren Overgaardそしてモーテン・S・ターニングMorten S. Thanningには、この論文の初稿に貴重なコメントをいただきました。お礼申し上げます。二〇一一年に行なれた日本現象学会年次大会の聴衆者のみなさま、そしてコペンハーゲン大学、主観性研究センターの火曜日の研究セミナーの参加者のみなさまから有益なご意見をいただきました。両者に厚くお礼申し

上である。

注

- (1) 近刊予定の「タクダ・ヘルムヒューマニアス」の論集を覗く(Schear 2012)。マルロ=ボントイに触発されたタクダ・ヘルルにたどり、初期の批判にかへる。Kelly(2001), Taylor(2004), Wrathall(2004), Elpidorou(2008), Berendzen(2010)が挙げられる。
- (2) メルロ=ボントイの『知覚の現象学』(1945)によると、記述と論述とにPPの割合を付す。
- (3) 私は「真なる経験」と云ふ語を、錯覚経験や幻覚経験に対するものに用いることとする。真なる経験とは概念ではなく、選言説の経験概念と非選言説の経験概念の中間にあらざるもの。経験は本質的には世界を露わにする経験であらざるが、それを否定する場合のみ、例えば、現に何かをみる経験などには含意されてもよほんな経験をカバーする概念として、真なる経験とする概念をなお使用するといふのがである。
- (4) ル・ルート・ルームは「云々の語の翻訳の中、「真なるものと知覚」云々の場合は「真理を告げる知識(eine "Wahres bekundende Wahrnehmung")のものなものであり、「真的の知覚」を真なる知覚(eine echte Wahrnehmung)とした理解」(Merleau-Ponty 1966, p. 342)。
- 参考文献
- Berendzen (2010). "Coping Without Foundations: On Dreyfus's Use of Merleau-Ponty". In *International Journal of Philosophical Studies* 18 (5) : 629-649.
- Dwyer, A. J. (2008), "The Partial Re-enchantment of Nature through the Analysis of Perception". In *Bulletin d' analyse phénoménologique* IV, 6.
- Elpidorou, A. (2009), "The Role and Place of Merleau-Ponty in the Dreyfus-McDowell Debate". In *Invisibility: Perspectives on Inclusion and Exclusion*. Lauren Freeman & Andreas Elpidorou (Eds.) . Institut für die Wissenschaften vom Menschen.
- Kelly, S. (2001) , "The Non-Conceptual Content of Perceptual Experience: Situation Dependence and Fineness of Grain". In *Philosophy and Phenomenological Research*, 62, no. 3.
- McDowell, J. (1996) , *Mind and World* (Cambridge, MA: Harvard University Press). 神崎繁、原田健太郎、荒木靖宏、木井昭康監訳『心と世界』翻訳書房、2012年。
- McDowell, J. (1998a) , "Singular Thought and the Extent of inner Space", in *Meaning, Knowledge, and Reality* (Cambridge, MA: Harvard University Press) .
- McDowell, J. (1998b) , "Criteria, defeasibility, and Knowledge", in *Meaning, Knowledge, and Reality* (Cambridge, MA: Harvard University Press) .
- McDowell, J. (1998c) , "Knowledge and the Internal", in *Meaning, Knowledge, and Reality* (Cambridge, MA: Harvard University Press) .
- McDowell, J. (2009) , "The disjunctive Conception of Experience as Material for a Transcendental Argument". In *The Engaged Intellect* (Cambridge, MA & London, England: Harvard University Press) .
- McDowell, J. (2010) , "Tyler Burge on Disjunctivism". In *Philosophical*

Explorations 13 (3) : 243-255

Merleau-Ponty, M. (1945 (1996)) , *Phénoménologie de la perception* (Gallimard) . 竹内芳郎・小木貢孝訳『知覚の現象学1』 オヤフ出版、1967年、竹内芳郎・木田元・宮本忠雄訳『知覚の現象学2』 オヤフ書房、1974年。中嶋盛夫訳『知覚の現象学』 法政大学出版局、1982年。

Merleau-Ponty, M. (1966) , *Phänomenologie der Wahrnehmung* (Berlin: Walter de Gruyter & Co)

Merleau-Ponty, M (2005) , *Phenomenology of Perception* (London: Routledge)

Schear, J. (Ed.) (2012) , *Mind, Reason and Being-in-the-World. The McDowell-Dreyfus Debate* (Taylor & Francis)

Taylor, C. (2004) , "Merleau-Ponty and the Epistemological Picture". In *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, T. Carman and M.B.N. Hansen (Eds.) (Cambridge University Press)

Wrathall, M. A. (2004) , "Motives, Reasons, and Causes". In *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, T. Carman and M.B.N. Hansen (Eds.) (Cambridge University Press)

(ルイ・ダントン・セミナー、日本ハーバード・カレッジ、主観性研究セミナー)
(齋藤謙・久保山一也・川口洋・日本大学)

知覚と如実性

——メルロ＝ポンティと西谷——

ヴァンサン・ジロー

訳・澤田哲生

「事象〔事物、物〕そのもの」への到達は、現象学的に哲学をする方法の、不变の理想と考えられている。フッサールの試みを受け継いだメルロ＝ポンティにより、この理想は、哲学そのものの定義となつた。「世界はわれわれの見て、いるものではあるが、しかし同時に、われわれは世界の見方を学ばなければならない（…）。哲学が表現に導こうとするのは、物それ自身であり、しかも物が沈黙しているその深みからなのだ」（VI, 4 / 18 [十二・十三]）⁽¹⁾。ハのように、哲学の逆説に満ちた課題は、知覚的な明証性という土壤を獲得することにある。この土壤は、議論の余地のない事実として、自分自身を、いつも、われわれの目の前に提示している。「われわれは物それ自身を見ており、世界はわれわれの見て、いるものである」（VI, 3 / 17 [十一]）——これは『見えるものと見えないもの』の始まりの文章である。しかしながら、知覚行為を通じて世界を明証的なものとして経験する一方で、われわれが、いつも、暗黙のうちに、わきに寄せてしまつている何ものかがある。それは、そのものとしての世界、すなわち「世界へのアプローチ」という問題」（VI, 5 / 20 [十五]）であり、われわれに世界を与える「知覚的信念」である。事象そのものは、触覚や視覚

器官を通じて到達されるものであるにもかかわらず、それでも、隠蔽されたままである。なぜなら、われわれの知覚的な生活は、明らかとされる限りでの全体のなかで、そのものとして顕現することはないからである。そういうわけで、われわれは、反省を通じて事象を解釈する」とになる。『知覚の現象学』の読者は、「反省哲学 (*philosophie réflexive*)」や、この哲学が抛つて立ち理論化する、無邪気な態度への批判を理解しているはずである。ところが、そうした批判的な動向が、最大限に広がり、真正の意味を獲得するのは、それが、古典的な存在論の諸条件の乗り越えという、より広範な形で構想された企てに統合された時である。ルノー・バルバースが、納得ゆく形で主張しているように⁽²⁾、メルロ＝ポンティの後期の著作のなかで、知覚という争点は、いつそ根本的な関心に置き換えられている。この段階で、メルロ＝ポンティは、存在という争点をはつきりと打ち出し、世界への第一次的な開けと考えられる「ある (*il y a*)」に、新たな概念化の可能性を与えていた。この新たな枠組みのなかでのみ、「事象そのもの」への問い合わせは立てられるのだ。

メルロ＝ポンティの後期思想の存在論的な射程を解明するうえで、

私は、西谷啓治の独自の思索を援用したい。彼の思索は、メルロ＝ポンティに極めて類似した形で、「事象そのもの」の考察から展開されてい。『宗教とは何か』のなかで⁽³⁾、西谷は、現象の究極的な実在性を表現するために、仏教概念の*tathata*——もしくは「如実〔如実性〕」を使用する。日本の学者を援用する」とて、私は、単純な比較作業をするつもりはない。というのも、この種の作業は、二人の思想家が共有する共通の土壤に専ら焦点を当てるにより、両者の本来の違いを、常に覆い隠してしまうからである。私の目的は、むしろ、西谷の如実性という思想を援用し、後期メルロ＝ポンティの存在論の究極的な帰結を引き出すことにある。

西谷の出発地点は、ある意味では、メルロ＝ポンティと同じである。それは、事象の所与性の最も共通した様態を問うことにより、その実在性を疑うことがある。「われわれは通常外界の事物を実在的と考えている。しかしその場合、われわれが本当に事物の実在性にふれているのかどうかは疑わしい。むしろわれわれは通常、事物を実在的と考えつつも、事物そのものに実在的にふれていない」(RN, 9 [十二])。この理由は、次の通りである。西谷によると、「われわれは通常、自己から物を見ている」からであり、「自己から見ると、いつも事物を單に対象的に見ること」(Bid)だからである。われわれが事象に接近する通常の方法では、事象は、「主体」と対立した「客体」として把握される。この方法は、見る者と見られるものを抽象的に区別する「意識の領野」のなかで展開している。それにより、事象は歪曲され、自己の眞の性質は隠されてしまう。われわれが「事物そのものになつて視る」(Bid)時にだけ、事象への眞の到達が達成され

る。そうであるならば、「われわれが事物のありのままのあり方にふれること」と、つまり事物が事物自身においてあるといふ事物のものとで、実在的に事物にふれるといふことは、意識の場では不可能である」(Bid, [十三・十四])と言える。したがつて、「意識の場を通して、しかもそれを突破したような、そしてそこから振返つて意識の場も見られ得るような、一層高く新しい地平」(RN, 13 [十八])を取り入れずに予期される、事象そのものとの接觸など存在しない。西谷の哲学的な探求の目的として考えられる「如実」は、われわれが意識と対象の両者を放棄することを、要求するのである。

この点において、注目せねばならないのは、「見えるものと見えないもの」付属の「早い時期の研究ノートにおけるメルロ＝ポンティの説明が、意識と対象という二つの範疇に関して、同じような挑戦を表明していることである。一九五九年七月の研究ノートで、彼は、次のように記している。「知覚の現象学」で立てられた諸問題が解決不可能なのは、そこでは私が「意識」・「客觀」の区別から出発しているからである」(VI, 200 / 250 [一八五])。この地点においてこそ、意識・対象という区別を含んだ関係よりも、根本的な関係と考えられる、身体の考察が介在していく。「ここで窮屈を脱しうるのは、……の意識」と対象との分歧を放棄することによってのみであろう(….)。「私の意識」なるものは、私の身体の前反省的かつ前客觀的な統一によつて支えられ、裏打ちされているのだ」(VI, 142 / 184 [一九六・一九七])。ここで標的とされているのは、明らかに、フッサールの志向性である。批判は、「人間のうちなる小人」——対・象の認識としての知覚」のような「意識」に向けられている。これに対しても、必要なのは、「世界そのものに直面している人間を再発見し、前・志向的現

在を再発見する」と (VII, 208 / 258 [一一九九]) である。

事象そのもの、あるがままの事象、あるいは「世界そのもの」は、その根源的な存在様態においては、西谷と同様にメルロ=ポンティにとつて、意識という領域の彼方にだけ見出される。つまり、「領野」(西谷)ないし「エレメント」(メルロ=ポンティ)のなかにのみ見出されるのである。そこでは、事象そのものは、もはや一対象のように知覚されない⁽⁴⁾。両学者の根底にあるのは、事象がわれわれに現前する、究極的な基盤を明らかにしようとする努力である。この水準においても、使用される語は、密接に関連しており、驚くべき類似を示している。西谷が探求したのは、「[最も縁遠いもの、敵でさえあるものも、最も身近なものと平等に] 本質的に出会われる場」(RN, 102 [一一五]) である。メルロ=ポンティは知覚に関心を持つていたが、それは、知覚が「根源的な出会いの原型 (*rencontre origininaire*)」(VI, 158 / 208 [一一一一]) である限りにおいてである。以上のいふに基づいて、私が示したいのは、『見えるものと見えないもの』を『宗教』のとおり、このフランスの哲学者は、事象との出会いの最初の場を、受肉した存在に結びついた顕現の一様態と考える。かたや、西谷は、*samyata* (空) とこう古代の概念に向かうことにより、出会いの場を、力強く定式化する⁽⁵⁾。しかしながら、メルロ=ポンティの身体という概念は、西谷の空と深く共鳴し合っている⁽⁶⁾。双方ともに問題とすることは、われわれと事象との最初の出会いの根柢である。やがて、両哲学者が解明しようとするものは、事実の「事実性」である。身体は、したがって、空という用語から解釈し直せるのである。ところのも、

この一つの概念は、いかなる「意識」の形式にも還元されない現前の場を指し示しているからである。

空とは何か。このこととが今や問われる⁽⁷⁾。西谷の説明によると、「空はありとあらゆるもの、すべて存在するといわれるものが現成する」ところ、しかもそれぞれのリアルな如実相において、それぞれのもの自体として現成するところである」(RN, 106 [一一〇])。同じく p. 90 [一一〇] を見よ)。空は、それを対象として定立する作用から一度解放されると、事象の現前となるわけである。このした理由から、空は「有からの絶対的な超越といえる。その超越とは、優に囚われた立場の絶対的な否定ということ、その立場からの出離といふ」とである。「それは有との自己同一としてのみ現れ得る」(RN, 97 [一一九一一〇])。かたや、われわれの身体は、われわれを「感覚的なもの」と開く。「感覚的なもの、[それ]はまさしく、定立される必要なしに存在があるうる媒体である」(VII, 214 / 263 [二二〇八])。別の言い方をするなら、それは、「指定される必要がなく、われわれのあらゆる肯定や否定の背後に、やらには言語に表わされたあらゆる問い合わせの背景に沈黙したままであるがゆえに、指定されたものでない〈存在〉」(VII, 129 / 169 [一七八]) である。このように西谷の概念形式に共鳴しつゝ、メルロ=ポンティは、見えないものが「存在者の仮面なしの純粹な超越」(VII, 229 / 278 [二二二四]) であると言う。事象そのものは、意識に還元されない、純粹な「ある」においてのみ、出会われるものののだ。こうしたことから、事象の場に移転し、主体の定立を放棄し、十分な形で事象とともににあるためにも、事象の中心部分から語ることが必要になるのである。

マルロ＝ポンティは、「内側からの存在論」(VI, 237 / 286 [「一四五」])を創始することにより、明らかに、西谷に賛同している。諸事象が諸事象そのものであるような基盤のうえに、われわれ自身を、例外なく置き直す」とにより、われわれは、そのものとしての事象との眞の出会いを経験することになる。こうした事実から、マルロ＝ポンティは西谷に賛同するのである。芭蕉の俳句（西谷の引用「松のことは松にならえ、竹のことは竹にならへ」）、RN, 128 [「一四五」] の竹と松は、セザンヌの絵のなかの山と異なるといふがな。

「山そのものがあちらから、自らを画家によつて見られるようにするのであり、この山に向かつて画家は問いかけるのである。だが、本当のところ、画家は山に何を求めているのだろうか。それによつて山がわれわれの眼前にある山となる手段、ほかならぬそれ自身もまた目に見える手段を発見する」とである」(EM⁽⁸⁾, 166 / 28 [「一六四」])。

他方で、俳人が言ふには、「むしろ、松が松自身であり竹が竹自身であるところの、それぞれの自体的な有り方に自分自身もなつて、そのところで松を見、竹を見よ」ということである。それらが如実に現成してくるその次元へ参入する、といふことを要求しているのである」(RN, 128 [「一四五」])。

「見えないもの」とも「*在*」とも考えられる、純粹な超越としての「*あ*る」は、そのものとしての事象のなかでの、われわれの第一次的な現前のことである。両概念とも、次のような事実に依拠している。われわれが事象と共通の基盤を共有し、この基盤は、われわれの最も本質

的な条件であるがゆえに、われわれは、その現象学的な様態に入つていくことができる、という事実である。しかし、マルロ＝ポンティを西谷の見地から解釈すると、事象を見るという、固有で、第一次的な様態に関する、一つの困難が生じる。この困難は、マルロ＝ポンティの観点のなかでは、身体の第一次性に関わつてゐる。原初の知覚は、事象そのものから発生し、それが「事象の立場」であると、一人の著者が主張するならば、両者は、「出会い」に対する理解に関しては、意見を違えているのである。

知覚は、事象そのものに出会い。」の「」とは、「」の程度において、確かなのか。西谷は「實在性そのものに直接し得る」(RN, 121 [「一三七」])ことを主張する。他方で、マルロ＝ポンティは、自分が提示するものは、「直接的なものへの還帰や、存在者との合致・効果的融合や、原初の完全その探求ではない」(VI, 122 / 162 [「一六九」])と主張する。「内側」という用語でマルロ＝ポンティが言おうとするものは、見えるものとわれわれの融即の媒体としての身体を隠蔽しない限りでは、空と同じものである。まさに身体として、われわれは、あるがままの事象と共通の基盤を共有するのだ。「物と私の身体は同じ生地で仕立てられてゐるのだから、身体の視覚機能はとにかく物のあいだで起こるに違ひないし、また物のもの顯然たる可視性は、身体のなかでひそかな可視性によつて裏打ちされているに違ひな」(EM, 164 / 22 [「一六〇」])。「〈存在〉のなかで、それ自身を形作るような、〈存在〉との関係が必要とされる」のならば、それは、私自身が、身体として、自分の視覚に与えられた、見えるもの的一部分であるからである。こうした絡み合いやキアスムは、あらゆる直接性を拒む。それを、反転可能性と呼んでも良いだろ。哲学者の課題は、われわれの状況

を、受肉した存在として解明する」とにある。受肉した存在の状況は、可視性による固有化の状況である。そうしたものによつてのみ、われわれの視覚行為は可能となるのだ。

この受肉した条件を具体的に遂行すると、なるほど、これにより、次のように言つうことができる。「物がわれわれを持つのであって、われわれが物を持つのではない」(VI, 194 / 244 [一一七六])。といふや、

この遂行作業は、最終的には、芸術家の領分である。このことは、なぜ、メルロ＝ポンティが絵画にそこまで魅了されたのかを物語つている。画家は、自分自身を、可視性の領域のなかに、自發的に据え付ける。その當為は、知覚に関する無邪氣で、反省的な考え方から後退したり、逆行したりせずに、われわれの第一次的な反転可能性を、感覚する存在として、表現する。事象の如実性は、自分自身を「起源にある視覚」として顯現させる。したがつて、画家は「自分の役割が、彼のうちで、ひとりで、見えて、くるものを図取りし、投影する」(VI, 208 / 258 [一九九] - マックス・エルンストの発言「強調は著者」)、いふや、よくわかつてゐるのである。事象を事象そのものの内側から見る」とは、当の事象に見られて、いるという事実と區別されない。「彼[つまり画家]」と〈見えるもの〉とのあいだで、不可避的に役割が転倒する」(EM, 167 / 31 [一一六六])。画家には、自分の活動が「事象そのもののかい生じる」(ibid.) ように見えるのだ。見る」と可視的な存在、触れる」と触れられる存在の間の、こうした転換可能性は、かといって、直接性のことではない。「問題は、つねにめこむ迫つて、ながらも決して実際に実現されることのない転換可能性にあるのだ。」
「…私が合致に達する」とは決してな」(VI, 147 / 191 [一一〇四]

- 一一〇五])。ところが、この「ぶれ」や「隔たり」(VI, 148 / 192 [一一〇五])を、私の事象への到達の「妨害」と考えてはなんない。反対に、これらは、接觸としての知覚行為の、最も深遠な条件である。「可視性そのものが不・可視性を含んでいるのである」(VI, 247 / 295 [三六一])。事象との完全な融合は、隔たりを隠蔽してしまへ。それにより、可視性の領野全体は消えてしまふのである。

合致なき反転可能性として可視性を解明し、そのなかでの身体の卓越した役割をこれまで考察したが、これを西谷の空に関連づけることは、依然として可能なのか。私が考えるに、メルロ＝ポンティの「肉(chair)」という概念は、そうした解釈を可能にしてくる⁽⁹⁾。反転可能性が、見えるものと見えないものという二つの次元を分節するならば、このことが意味するのは、「純粹な超越」と特定されるものが、無を含むことである。「超越を構築するには及ばないのであり、超越は無」によって「重化〔裏打ち〕された〔存在〕としてはじめからある」(VI, 237 / 286 [一一四五])。これは、西谷がかつて空を如実性として定義した、有即無／無即有(RN, 74 [八二])のことではないならば、何であるのか。キアヌムは、可視性の逆転、見えるものの本質的な不可視性として、無を含んでいる。これにより、キアヌム、存在の可視性を空虚にする。「無は見えないもの以上の（また以下の）ものではない」(VI, 258 / 306 [三一七九])。西谷とメルロ＝ポンティは、極めて類似した用語を選択してゐる。にもかかわらず、もちろん、私は、両者が、実際に同じことを言つてゐるとは考へない。むしろ、私が簡潔に示したいのは、メルロ＝ポンティの思想が、その最たる哲学的な帰結として、行き着く場である。このことについて、西谷とメルロ＝ポンティ

は、ともにサルトルの無の概念を批判するが、二人が、どのように批判したかを検証するのは、興味深い作業のはずである⁽¹⁰⁾。これには、独立した別個の研究が必要だろう。ただ、次のことを言わせていただ

きたい。両者は、サルトルがそうしたように無を考えようとしたことである。サルトルが考えた無は、存在から切り離され、自我という定義のなかに収まっている。われわれが論じていて「一人の思想家にとって、無即有／有即無というキアスムは、われわれに、実在を空として理解させる。

私の観点では、メルロ＝ポンティが考える「肉」——私の肉であり、世界の肉でもある——は、西谷の空と厳密に関連している。「一人

の哲学者において、意識の超克は、理性の限界の彼方にある、カント的な物自体に行き着くのではない。それは、両学者においては、現象学的な如実性のなかにある、事象そのものの深遠にわれわれを導く（次のメルロ＝ポンティの指摘を参照。VI 236 / 285 [三四五]：「否定性の問題、これは奥行の問題である」）。なぜなら、「もの自体〔事象そのもの〕」は、事象に固有の原初の顕現様態のなかで、出会われるものであり、西谷が主張するには、「「もの」自体がそのまま現象である」（RN, 129 「一四七」）からだ。ところが、この現象を、超越論的な主体により構成されたものと理解してはならない。それは、フッサーが「地平」と呼んだものである。しかし、この地平は、よりいつ

これは、まさに、西谷が「実在の自覚」と呼ぶものである。この自覚は、「われわれが実在を自覚する」と、及びそれと同時に、そのわれわれの自覚において実在自身の自己実現が成り立つ」（RN, 5 「八」）ことを意味する。この点において、メルロ＝ポンティは、あらゆる視覚のなかの、本質的に中心にある盲点、「見る」とのもつ見えぬもの、意識のもつ無意識なもの」（VI, 255 / 303 [一一七四] を見よ）を主張する。この主張は、その最後の帰結まで、西谷が次のように定式化したものとして、描かれるはずだ。

「眼は物を見るから眼なのであるが、しかもその眼が眼自身のもとにあるところには本質的な「不見」がある。（…）従って、眼が眼であるのはかの本質的な不見によるのであり、かの本質的な不見の故に「見」も可能である。（…）即ち、見という感覚ないしは知覚そのもの（一般にあらゆる意識そのもの）が、もともと

まさに、事象の発生、もしくは誕生に位置づけられる。」⁽¹¹⁾では再び、画家が、完璧な枠組みを与えてくれる。

空だらうハリルトアヌ」(RN, 152 [172])。

繰り返すが、ハレした洞察を提供するハルムア、私はハリド、11

visible et l'invisible, Paris: Gallimard, "Tel", [1964] 2010 [ヤーハ・メルロ=ポンティ『視と非視』 漢津謙雄、木田元訳、みかづ軒版、一九九三[四]] の圖数が続々[。]

つの哲学の違ひ——それは、あまりにもみやぢたやり方だアヌ——を消し去り、同一視するのではアヌ。おしゃべ、メルロ=ポンティが、

事象および世界そのものとわれわれとの眞の出会いの場として明かにした肉が、存在論的に示唆してアヌのを検討するのアヌ。アヌ。

西谷の見地から、以上のような読み直しかずアヌ、メルロ=ポンティが行つた、以下の主張は疑わしくアヌ。「(彼ガ) 肉と呼べどアヌのもの、内側から加工されたいの塊」「客觀と主觀との形成媒体としてのいの塊」は「さかなる哲学においても名前を与へられてこなス」(VI, 147 / 191 [110回])。実際のハリスニ、彼が肉と呼ぶるには、ある程度におこる、*sūnyatā* への対応がわかるのだ。実際に、*SHUNNYO*の実在とハベ考え方は、マルロ=ポンティの後期哲学の核心を確実に構成している。彼には、その最終的な完成の機会が与えられていたが、彼は、哲学的な課題を残して、われわれのもとを去つて行つた。そして、ハの課題を達成するハルム、京都学派の思想家たちは、計り知れない貢献を果たしあるアヌ。「ただ私はハの空虚を見える〈存在〉のうちに植えつけ、それが見えぬのの裏面アヌ」とおしゃべと思つてアヌだけアヌ」(VI, 235 / 284 [111回][11])

註

(1) 最初の頁数は、英語訳の頁数である (Maurice MERLEAU-PONTY, *The Visible and the Invisible*, transl. by A. LINGIS, Evanston: Northwestern University Press, 1968)、その後にハハベ譯の原文 (*Le*

(2) Renaud BARBARAS, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*(Grenoble: Millon, [1991]2001). 画シヘ次ノ唐訳(Françoise DASTUR, Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty, La Versanne: Encré Marine, 2001) の第六章 ("L'ontologie indirecte", 109-156.) も参照[。]

(3) NISHITANI Keiji, *Religion and Nothingness*, [Shukyo to wa nani ka], transl. By J. VAN BRAGT, (Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1982). 「既存概念『宗教』とは何か」、宗教論集一、創文社、臨暦11[六年]

(4) ハリ・ベルベルスの論性 (Renaud BARBARAS, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty* (Paris: Vrin, 2009)) の第九章 ("De l'ontologie de l'objet à l'ontologie de l'élément", 201-223) を参照[。]

(5) 古代仏教における空ハバ概念の意味と役割に關する最近の研究ハ行つた。そして、ハの課題を達成するハルム、京都学派の思想家たちは、計り知れない貢献を果たしあるアヌ。Ludovic VIEWARD, *Vacuité (sūnyatā) et compassion (karuṇā) dans le bouddhisme madhyamaka* (Paris: De Boccard, Collège de France, Publications de l'Institut de civilisation indienne, 2002) . ハヌト・セラ、*體義原釋* (T.R.V. MURTI, *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of Madhyamika System*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, [1955] 2010) のなかで、*SHUNNYO*概念のなかの現象学的な立場を正確に説明[。]

第九章 ("Absolute and Phenomena") を参照[。]

(6) メルロ=ポンティの身体概念と仏教の対の関係について、次の研

究を参照⁵ Jin Y. PARK & Gereon KOPF (Ed.), *Merleau-Ponty and Buddhism* (Lanham, MD: Rowman & Littlefields Publishers, 2009).

(7) 次の諸研究を参照⁶ Paul L. SWANSON, "Absolute Nothingness and

Emptiness in Nishitani Keiji," *The Eastern Buddhist*, 29:1, Spring 1996, 99-108 ; Fred DALLMAYR, "Nothingness and Śūnyatā: A comparison of Heidegger and Nishitani," *Philosophy East and West*, 42:1, 1992, 37-48 ; MATSUMARU Hisao, "Nishitani's *Religionsphilosophie*: Nihilism and the Standpoint of Śūnyatā," *Zen Buddhism Today*, 14, 1997, 97-113.

(8) Maurice MERLEAU-PONTY, *Eye and Mind*, in *The Primacy of Perception and other Essays*, Evanston: Northwestern University Press,

1964 / *L'œil et l'esprit*, Paris: Gallimard, Folio, 2010 [1964]. [メルルートン]

※ハシトヘ『眼と精神』淹潤静雄、木田元嗣著、オヤマ書房、一九九五年、111頁1-111〇1^イ-^二】

(9) ベルベットの次の研究を参照⁷ Renaud BARBARAS, « The Ambiguity of the Flesh », in *Chiasmi International*, 4 - *Merleau-Ponty, figures et fonds de la chair* (Milano: Mimesis / Paris: Vrin, 2002), 19-25.

(10) ヘルロ=モルトヘ『眼と精神と眼と心』第11章：「眼と心は人間論学」(VI, Part Two: "Interrogation and Dialectic", 50-104 / 74-139 [ヤフ - 1回目]) ベルベットの注釈(De l'être du phénomène, 14 摘誦、第11章第11章 ("Être et néant: la dialectique", 135-164))、ヘルロ=モルトヘ(RN, 30-35 [111頁 - 目1]) を参照⁸。

非現代的な表現（「我々」「何ん」「然ゆ」等々）は、現代語に修正して用したりことを注記しておへ。

(翻：黒田知生・小わだ けいね・東京大学)
(Vincent Giraud・ヴァンサン・ジロー・京都大学)

【訳注】：引用文献の翻訳は、既刊の邦訳に基づいて。頁数は、本文中の頁番号の後の大括弧〔〕のなかに、漢数字で明記される。本文中の亀甲括弧〔〕は、訳者の補足である。西谷の著作の旧版を遺さず、常用外漢字、

ワークシヨツプ1

フェミニスト現象学における身体論の展望—現象学的身体論の拡張として—

提題者 齋藤 瞳・宮原 優・谷口 純子

オーガナイザー 上原 麻有子

発表概要1 齋藤瞳（日本大学）「メルロ＝ポンティの身体論とフェミニズムの身体論」

二〇〇九年より、若手女性研究者によるフェミニスト現象学研究会が、東京で始まつた。提題者の齋藤、宮原、谷口が中心となり、特に北米で盛んに論じられている、ジェンダーの現象学や女性の身体の現象学というものを学びながら、日本人女性として知る身体経験の具体的な問題に検討を加え、自由な議論を展開している。また、日本には未紹介の文献も多数収集している。このワークシヨツプは、その約二年間の成果の凝縮である。提題者らの示した論の基軸は、フェミニスト現象学者によるメルロ＝ポンティの身体論批判を、どう乗り越えるかという問題提起にある。当日司会を務めた報告者は近代日本哲学を専門とするが、この研究会への参加を通して刺激を受け、フェミニスト現象学の視点を、西田幾多郎の身体論に取り込む可能性を模索するに至つている。以下、まず齋藤が主なフェミニスト現象学者らの立場を明確にしながら議論の流れを追い、次に個別事例として、宮原が月经の問題と現象学について、また谷口がフェミニズムと法について、それぞれ検討する。そして、各提題者ごとに、発表概要ならびにワークシヨツプの質疑応答の一部を報告してゆく。

メルロ＝ポンティの現象学とフェミニスト現象学の接点は、身体論に焦点を絞った場合、いかなるものとなり得るか。フェミニズムは、「自然の事実」を理由に、女性従属のさまざまな形態を正当化する生物学的決定論を論破する手段を必要としていた。そこで取り入れたのがジェンダーの概念で、これによりセックス（生物学的な性のあり方）／ジェンダー（性差に意味を与える知）という区別が獲得できた。生物学的な性差に結びつけられた意味は、文化・社会的に構築されたものに過ぎないと論じるための手段である。

ジュディス・バトラーは、初期ジェンダー論の二分法に難点があると指摘し、ジェンダーが社会的だと強調すると、逆に社会・文化的である以前にセックスというものが自然にあり、ジェンダーの基盤としての生物学的決定論を助長してしまうと述べる。バトラーは、セックスはジェンダーだ（身体＝認識）とするが、生物学的差異を否定したわけではない。どのような条件のもとで、生物学的差異が性の特徴と

なるのか¹と問題を逆転させ、そこから身体論に向かつたのだ。身体の自然的事実とは虚構であるため、身体は認識の仕方により存在の仕方も変わるという。以降、フェミニズム全体がバトラーの多大な影響を受けるなか、フェミニズムの身体論者も、彼女に対し自らの位置づけを行つていった。

バーバラ・ドゥーデンは、セックス＝ジェンダーに異を唱え、身体を認識による構築で語るバトラーに対して、強い違和感を表明する²。一方、ソニア・クルックスは、バトラーの一元論は、女性間の連帶を当然視する方向へ回帰することなく、女性間の差異と共通の領域を見極めるという課題をフェミニズムに与えたと見る³。荻野美穂は、同性愛のような多様な性を扱う可能性の開示と、それを制限する体制への批判を含む、バトラー的身体論の背景を踏まえた上で、生物学的決定論を警戒する。そしてセックス＝ジェンダー論の有効性は認めるが、なお身体の構築過程で、身体の側からの言説規定力について考えが必要があるとしている⁴。また、金井淑子は、ジェンダーの構築性から、身体を語りきれるかという疑問は拭えないとして、身体の差異に根ざす妊娠、出産、授乳など、母の経験を取り上げ、構築主義が取りこぼした身体を追究する必要があると主張している⁵。

フェミニスト現象学の展開に先鞭をつけた一人、サンドラ・リー・バトーキーは、自らがフェミニストになつた体験を記述し、また米国の大大学で活躍する女性フェミニスト学者を新規に組織する目的で、「フェミニスト意識の現象学へ向けて」⁶を著した。さらに、女性が女らしい体型をめざす実践を通して、社会的な期待にどのように応えるかについて考察したが⁷、これを発展させたのが、やはり先駆者であるアイリス・マリオン・ヤングだ。「女の子みたいに投げる」⁸

では、男女のボールの投げ方の違いを精査し、女性は一般に、身体の空間的潜在力や水平方向の動きの潜在力を發揮していないことを明らかにした。ヤングは、フェミニズムとメルロ＝ポンティの身体論、およびボーヴォワールの女性論は両立するという理解から、彼らの思想を積極的に援用している。バトーキーやヤングを踏まえた場合、フェミニスト現象学とは、女性の身体を有し現実の生世界に生きる主体の経験内容を分析する学説ということになる⁹。有坂陽子の説明と定義はより具体的だ。性差は人間のアイデンティティには最も根本的な規定の一つであり、その差ゆえに生じる男女の体験の違いは、人間の認識や社会のあり方を理解するための重要な要因だ。この前提に立て分析するのが、フェミニスト現象学であるのだという。

リンダ・フィッシャーは、フェミニズムにとっての現象学の必要性を主張するが、両者接続の目論見は困難を極めると指摘している¹⁰。フィッシャーによれば、フェミニストの大半は、現象学は超越論的還元を経て志向的体験を解明するが、フェミニズムは、ジェンダーの重要性あるいは性差の重要性を出発点とし、生活世界を生きる具体的な主体を分析の対象とするため、両立是不可能だと考えている。

メルロ＝ポンティの身体論は、ジェンダーやセックスの特異性を考慮しない男性中心主義の理論だと、フェミニストからは批判されてい。しかし、性別のある身体、ジェンダー化された身体が完全に無視されたのではない。メルロ＝ポンティは、「知覚の現象学」の「性的存在としての身体」において一例を考察し、セクシュアリティは、感覺諸器官に直接依存するものではなく、独自な志向性として理解すべきだと述べている。そこには、生物学的性差としてのセックスを、セクシュアリティを実現させる道具や条件だとする見解は見当たらない。

少なくとも、セックス-セクシュアリティの因果関係に基づく本質主義は免れている。が、それでもまだ、男女の経験の仕方やセクシュアリティの違いをどう捉えるのかについての検討は不十分だと反論するフェミニストはいる¹¹。

フェミニズムとの接点は、むしろフェミニズムの身体論が取り組む課題を乗り越える方向に求めるべきだ。この観点からメルロ＝ポンティを評価したのが、ヤングやトリル・モイである。モイによれば¹²、セックス／ジェンダー二分法へのバトラー的挑戦は、身体を言語へと解体したところに特徴があるが、それではジェンダーのある生世界に生きる、性別化された主体の経験や身体の理論化などが不十分なものにとどまってしまう。モイのねらいは、メルロ＝ポンティやボーヴォワールの提示した生きられた身体を手がかりに、セックス＝ジェンダーを乗り越えることだ。モイの定義する生きられた身体とは、自然的側面と文化的側面を統合するもので、分析する上では文化と自然とに区別できるが、事実としては統合されている。この概念によってこそ、社会における性別の意味を、単に自然的事実としてでも言説への解体としてではなく、理解することが可能となる。ただこの解釈が即メルロ＝ポンティとフェミニズムを接続するというのではない。ヤングはモイに同意するが、フェミニズムが社会批判を行うにはジェンダー概念が適しているため、これを維持すべきだと言う。メルロ＝ポンティの身体論は、生きられた身体経験を語るというフェミニズム的課題の中で、有用だと評価されている。この課題をめぐる地点において、二つの身体論は結びつくのである。

質疑応答

「バトラーのジェンダー論を狭く解釈し過ぎではないか」との疑問への答えは、次の通りである。フェミニズムにおける身体論のある種の極を提示するために、「ジェンダー・トラブル」のみを用いた。発表の主旨が、バトラーの身体論の変遷を追うことではないからだ。 Bodies that Matterでの展開を含めた、バトラーの身体論とメルロ＝ポンティの身体論との比較は、今後の課題とする。また、「言説まで切り詰められた身体を、現象学的身体論によつて豊かなものにできるのか」との質問も出た。提題者によれば、メルロ＝ポンティの身体論のポイントは、自然的事実に完全に還元された身体でも、言説に解体された身体でもなく、「生きられた」という観点から出発する身体こそが、認識や他者関係成立の根源に働いている、と見るところにある。これは、少なくとも、フェミニズムの自然と構築の二者択一的身体論に活路を開くものである。以上が答えであった。

発表概要2 宮原優（首都大学東京）「月経の問題と現象学——義性と経験としての成立」

月経の意義は妊娠出産の機能と直結しているが、その背景には、戦前、女性に課された「産む役割」の名残や、初等・中等教育における月経メカニズムの教育などの文脈がある。目的論的観点が支配し、月経は妊娠、出産と連動する。また妊娠・出産は、女性の身体経験を受容する動機づけともなる。さらに一九八〇～九〇年代半ばには、月経を病理と見なす見解から救おうと、月経と妊娠・出産を直結する通念が強化された¹³。教育の場では、児童に「産む性」を強調することなどで、月経は不快というイメージを消し、その肯定的価値づけを行つた。

月経の経験や女性の身体は、社会的に有意義化されてきたようだが、実は、そのことが当事者の自己認識、身体受容に大きな弊害をもたらしている。月経の意義づけは、女子児童に性交、妊娠、出産に関する不透明さ、苦痛を思わせ、さらに不安や性的羞恥心をも引き起す。不安は月経時の随伴症状の自覚に反映され¹⁴、羞恥から月経への不快さは強まり、性交に属する「語れないもの」となる。苦痛と不快の経験が「出産のため」と意義づけられると、自己の苦しみや身体は、ぼんやりとした可能性に過ぎない他者のためのものとなる。月経の経験は、不確かな将来のために耐えるべきものとして認識されるのであり、積極的意義はもち得ない。身体現象を機能としてのみ捉えた一義性の最悪の例が「アシュリー事件」（二〇〇四年）だ。重症重複障害のある六歳の少女に、月経と月経痛を除去するための「子宮摘出術」など、複数の医療介入がなされた。両親によれば、子供のクオリティ・オブ・ライフのための処置であった¹⁵。

メルロ・ポンティにとって、身体とは感じるもの、汲みつくしがたいものとしての世界の絶えざる出現であるが、一方では感じられるものの、世界における、あるいは他者に対する何ものかとしての私の出現である。このような身体論に従えば、月経を機能ではなく経験の問題として考えることができ、そこから女性が性や身体を受容することの困難を是正する道が開けてくるはずだ。月経を経験する身体のあり方も、身体内部の機能に限らず、世界がどのように現れるか、身体がどのように世界に現れるかという、知覚や行為として捉えることが可能だ。月経は体内の問題ではなく、経験として成立しているのだ。そのような経験は、メルロ・ポンティに従えば、「奥行き」（多くの側面が共存し、さらに可能性を蔵するような出現形態）によって成立する。

月経の経験や女性の身体は、社会的に有意義化されてきたようだが、実は、そのことが当事者の自己認識、身体受容に大きな弊害をもたらしている。月経の意義づけは、女子児童に性交、妊娠、出産に関する不透明さ、苦痛を思わせ、さらに不安や性的羞恥心をも引き起す。不安は月経時の随伴症状の自覚に反映され¹⁴、羞恥から月経への不快さは強まり、性交に属する「語れないもの」となる。苦痛と不快の経験が「出産のため」と意義づけられると、自己の苦しみや身体は、ぼんやりとした可能性に過ぎない他者のためのものとなる。月経の経験は、不確かな将来のために耐えるべきものとして認識されるのであり、積極的意義はもち得ない。身体現象を機能としてのみ捉えた一義性の最悪の例が「アシュリー事件」（二〇〇四年）だ。重症重複障害のある六歳の少女に、月経と月経痛を除去するための「子宮摘出術」など、複数の医療介入がなされた。両親によれば、子供のクオリティ・オブ・ライフのための処置であった¹⁵。

メルロ・ポンティにとって、身体とは感じるもの、汲みつくしがたいものとしての世界の絶えざる出現であるが、一方では感じられるものの、世界における、あるいは他者に対する何ものかとしての私の出現である。このような身体論に従えば、月経を機能ではなく経験の問題として考えることができ、そこから女性が性や身体を受容することの困難を是正する道が開けてくるはずだ。月経を経験する身体のあり方も、身体内部の機能に限らず、世界がどのように現れるか、身体がどのように世界に現れるかという、知覚や行為として捉えることが可能だ。月経は体内の問題ではなく、経験として成立しているのだ。その

常に多角的側面を伴うものとして記述された経験は、他者の関与抜きには成立しないものなのだ。

そのような多義性を含みもつ経験には他者の関与が必要であることについて、メルロ・ポンティは精神分析による治癒から例を示している。患者が癒されるのは、「多義性の欠如」から「多義の出来事を生きること」への移行においてであるが、それは一人の努力では成し難い。他者のまなざしにより、見えなかつた側面を出現させてこそ、実現されるのだ。

月経の経験も、他者を介して多角的に語られれば豊かになる。月経は他者のまなざしや関与により、少なくとも、ただ苦しいだけのもの、無駄なものではなくなる。つまり「ここからは見えない局面」、「自分には見えていない向こう側」の出現によつて、その意義が変わる。変化をもたらしたのは、「ぼんやりとした可能性に過ぎない他者」ではなく、具体的な他者の視点である。月経は経験の問題、世界との交流の問題として扱われるべきものである。常に他者からアクセスされ、良くも悪くも変容される現象であるのだ。

質疑応答（フロアーからの反響は大きく、以下のようなり取りがあつた。）

質問者1 「論点は、独我論か共有か、身体の内部か外部かということだが、二項対立で論じることに弊害はないのか」。提題者は、発表の目的は、経験としての月経のあり方に注目することにより、状況は改善できるという可能性を示すことだったと答えた。続く「メルロ・ポンティの描く人間関係のあり方は、単純ではない。共感し分かち合つて解決というわけにはいかない」との反応への答えは、次の通りだ。感覚や経験を分かち合おうというのではない。同じ痛みの分かち合い

と、ある状況での他者との共有とは、別のことだ。他者の関与とは感覚や観点の共有ではないということを示したことに、意義があると思ふ。さらに、「月経とはプライベートなものではないのか」との質問には、提題者は、誰も自分と代われない、同じ感覚を持つてはいない、という意味ではプライベートだと思うと答えた。

質問者2「アシュリー事件は衝撃的だ。これはコギトによる暴力だが、提題者の考えはどうか。また、現象学的記述の可能性を示しながら、肝心の現象学的記述が含まれていなかつたのはなぜか」。提題者の説明は次の通りである。今後の展望と可能性を示すことはできたが、現象学的記述を行うには至らなかつた。ただ、月経を現象学的に記述することの意義と可能性は十分に示せたと思う。記述自体については、今後の課題としたい。(アシュリー事件のコメントは、質疑応答・谷口を参照。)

質問者3「月経の問題が一義的にしか語られていないことだが、フェミニズムはすでに考へてきたのではないか。現象学的考察にどのような意味があるのか」。提題によれば、フェミニズムは月経について特に論じていない。月経を生理学的にではなく、経験として語る場が確保できるのは現象学だけだ。質問者はさらに続けた。「月経について、とにかく語ればよいのか。男性なら射精の経験についてオーブンに語るべきなのか。それがなぜ現象学になるのか」。提題者の答えは以下の通りだ。何でも語ればよいというのではない。また月経と射精をパラレルに捉えることはできない。射精は経験として広く認知されているが、月経は経験として大きな歪みを呈している。これを経験として捉え直すのが現象学の役割ではないか。フロアーから「問題は、月経についての語り方なのではないか」というコメントがあつ

た。

質問者4「フェミニズムの現象学として、どのような身体が記述、考察の対象となるのか」。今回は、今後の取り組みの対象として月経に焦点を当てたが、フェミニスト現象学が課題とする身体のあり方は実に多様だ。ただ、問題視されるべき事柄に、我々自身が気づいていないと思う。前提されも主題化されもしない事柄の中に、実は多くの問題が見つかるはずだ。それに気づくこと 자체が、フェミニズムのみならず現象学の課題もある。

発表概要3 谷口純子（無所属）「フェミニズムと法」

我々の生活は法というシステムに制約を受けており、時には不本意ながらも、法によって実現したと言うしかない社会の実態に、適応せざるを得ない。何らかの争いに巻き込まれた時、法制度の不備により自らの権利が侵害されたなら、やはり法的思考による解決が選択肢となつてもよいのではないか。この場合、法的思考とは裁判に訴えることだけでなく、過去の判例を根拠とし、話し合い交渉することでもある。個として関わる人間関係の迷いの中で、過去の判例を参考し自分の判断の根拠とすることなども含まれる。フェミニズムだからといって、初めから法的思考、法的手段を自らに禁じる理由などあるのだろうか。

フェミニズムと法に関する論争として、ジユディス・バトラーとマーサ・ヌスバウムの例を見てみよう。まずバトラーの論旨を、若林翼のまとめにより確認しておく。「法は「法の前の主体」という概念を生み出しが、後にこれを隠蔽する。……「女性」という主体概念は「具体的な種々の『女たち』が構築される際の文化的、社会的、政治的な

交錯の多様性を結果的に無視し」規範化された「女性」のアイデンティティの共有を強制することになる。フェミニズムの主体というアイデンティティなど、かつてフェミニズムの政治の基盤としてはならない」¹⁶。そしてフェミニズムの戦略として法の使用を回避し、パロディなどの手段を通して差別構造を撹乱してゆくことを主張したのだ。ヌスバウムは、「パロディ教授」においてこのバトラーの見解に激しく反論した。再び若林の要約に頼り、その主旨を見ておく。バトラーは単に難解なレトリックを振り回すだけで、飢えや暴力に晒され、教育や政治参加の機会を奪われている女性が直面する問題に、何一つ答えていない。パロディ的撹乱では、これらの問題を解決できないのである。

では、バトラーを擁護する若林の見解とは、どのようなものか。若林の主張を搔い摘んで示そう。ヌスバウムの示した問題の重要さは理解できるが、フェミニズムは同じ方法で解決すべきだとし、それを他人に強制する態度には賛同できない。バトラーの理論は難解なレトリックに彩られ、現実の苦しみと直接関わらないかもしれない。しかし、それが強制的異性愛の仕組みや法や慣習の機能について考える機会を我々に与えたとしたら、これも公的コミットメントの一つである。ところが提題者によれば、ヌスバウムの主張に「同じ方法を他者に強制する態度」は見当たらない。彼女の意図を斟酌して補うならば、バトラーの主張における問題は、レトリックの難解さだけではないと言える。バトラーは、オースティンの行為遂行的（パフォーマティブ）という語を借用し、ジエンダーについての自説を開拓した。バトラーがオースティン理論になぞらえてパフォーマンスを語る時、それは言語行為のみならず身体的な動きをも含んでいる。両者が別ものである以

上、オースティン理論はバトラーの主張を補強するものではない、というのがヌスバウムの批判である¹⁷。バトラーはオースティン理論を誤解した上、それを自らの理論にこじつけ、読者の目をくらます。ヌスバウムは、バトラーによるfashionable nonsenseのスタイルを酷評しているのだ¹⁸。

ここでバトラーが「法的手段の使用を回避」すべきだとした主張に立ち返ると、それは、一部のボルノグラフィーの規制を国家に要求することの是非をめぐる問題などについてであつて、弱者としての女性の問題解決についても法的手段を回避すべきだという主張は、バトラーにおいて明示されていない¹⁹。バトラー、ヌスバウムが扱う領域には、齟齬があるのだ。法システムの権力性について、いずれの論者も否定してはいないが、だからといって、フェミニズムの手段として法を完全に排除すべではないはずだ。人は自らの身体や感情に加えられた害や痛みを、自分以外の何者かに取り除いて欲しいと感じた時、正義と出会う。法の起源も正義を実現する力への希求にあつた。女性が法の前において自由な個人ではないことを痛感した、マキノン弁護士のようなフェミニストらが、戦略として国家権力介入を支持していることに対しても、近年批判もある。多くの事例を検討しながら、普遍的な規範の可能性について論じるのは、今後の課題である。

質疑応答

フロアからの意見として、「本発表により、政治は国家不介入と國家介入の二つの側面を併せもつていていることに気づかされ、同時に、本当の意味において、法的手続きをよつて個別の身体経験を救済できるのかという疑問が改めて提示されたと思う」というものがあつた。一方、宮原の発表で考察された「アシュリー事件」について、「バース

コハーロールや月経コハーロールと同様に、アシュリーに施された手

術も「自律的」コハーロールの一つと見なせるのではないか」と述べ
質問があつた。谷口はいりや、法的視点が有効になると考へ、次によ
うな私見を述べた。法的に同意能力のない、障害のある未成年者（他
者）から健康な子宮を摘出するという処置は、親権者の同意つまり希

望があつたとしても、正当化されない。成人した性同一性障害者本人
が自ら希望して行う性別適合手術と、アシュリーに対する処置は、手
術の内容は同じであつても意味だけは相反してゐる。従つて、トムコ
リー事件での手術を「自律的」コハーロールなどといふ由体が、
暴力への加担ではないか。

—シヨウイス・ペルマー『ハーナダー・エラブルーク ハリ』ズムハーティア
ンティティイの攪乱』（竹村和子訳）、青土社、一九九九。「パフォーマンスと
してのハーナダー」（竹村和子訳）、「批評空間」第2期第8号、一九九六、
太田出版、四八一六二。

² ベーバラ・ムーア「女性を『脱構築』で切り刻んではならない——ハーナ
ディス・バトラー批判と時代批判、身体史の視点から——」（第三東子訳），
『歌』vol.7 11001、藤原書店、四四一六。

³ Sonia Kruks, "Merleau-Ponty and the Problem of Difference in
Feminism," *Feminist Interpretations of Maurice Merleau-Ponty*, ed.
Dorothea Olkowski and Gail Weiss, University Park, PA : Pennsylvania
State University Press, [1995] 2006, 25-47.

⁴ 萩野美穂『ハーナダーやる身体』、朝日書房、110011。

⁵ 金井淑子「「ハリ」ズムと身体論」「身体ヒトイド・ノミトマ・ムーラ
ル ハーナダー・セックスの二元論を超えて」、金井淑子編、明石出版、

1100ベ' 1九-四八。

⁶ Sandra Lee Bartky, "Toward a Phenomenology of Feminist
Consciousness," *Femininity and Domination Studies in the
Phenomenology of Oppression*, New York : Routledge [1976, 1990] 2011,
11-21.

⁷ Bartky, "Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal
Power," *The Politics of Women's Bodies : Sexuality, Appearance, and
Behavior*, ed. Rose Weitz, New York : Oxford University Press, [1988]
2010, 76-97.

⁸ Iris M. Young, "Throwing Like a girl : A Phenomenology of Feminine
Body Comportment, Motility, and Spatiality," *On Female Body
Experience : Throwing Like a Girl and Other Essays*, Oxford University
Press, [1980] 2005, 27-45.

⁹ 有坂謙子「半裸肉存在と女性の身体性」、「現象学」11-1 半裸
の歌」、歌龍祥司編、ナカニハヤ出版、1100目' 1411-1 八四。

¹⁰ Linda Fisher, "Phenomenology and Feminism : Perspectives on their
Relation," *Feminist Phenomenology*, ed. Linda Fisher and Embree Lester,
Dordrecht : Springer/Kluwer Academic Publishers, [2000] 2010, 17-38.

¹¹ Sara Heinämaa, "The Living Body," *Toward a Phenomenology of
Sexual Difference Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*, Lanham, Md. :
Rowman & Littlefield, 2003, 21-51.

¹² Toril Moi, "What is a Woman? Sex, Gender, and the Body in Feminist
Theory," *What Is a Woman? And Other Essays*, Oxford University Press,
1999, 3-120.

¹³ 田口重綾『生理休眠の誕生』、青土社、110011。

¹⁴ 川瀬良美『月経の研究』、川島書店、1100円。

¹⁵ 児玉真美『アショリー事件 メディカル・コントロールと新・優生思想の時代』、生活書院、1100円。

¹⁶ 若林翼『トム・ヒューイットの法』、勁草書房、1100円、1119円。

¹⁷ Martha Nussbaum, "The Professor of Parody: The Hip Defeatism of Judith Butler," *New Republic*, February 22, 1999, 6.

¹⁸ アラン・ソーカル、ジャン・ブリクモン『「知」の欺瞞—ポストモダン思想における科学の濫用』(田崎晴明・大野克嗣・堀茂樹訳)、岩波書店、1100円。

¹⁹ バトラー『触発する言葉』(竹村和子訳)、岩波書店、1100円。

(上原麻有子・べべはる・あゆい・明星大学)

ワーケシヨツプ2

レビイナス『全体性と無限』とエロスの現象学—『全体性と無限』刊行五〇周年を記念して—

提題者：伊原木 大祐・檜垣 立哉・関根 小織

オーガナイザー：小手川 正二郎

趣旨

一〇一一年はエマニュエル・レビイナスの主著『全体性と無限』（一九六一年）が刊行されて五〇年目にあたり、各国で出版五〇周年を記念した国際学会が開催された。五〇年という節目にあたり、『全体性と無限』の研究は一つの転換期を迎えたつある。その要因は、第一に文献学的研究の進捗や近年公刊されつつある草稿、とりわけ哲学研究院（Collège philosophique）において一九四七年から六四年まで定期になされた講演原稿によって、『全体性と無限』の背景が明らかになってきたという事情が挙げられる。こうした文献学的な成果によつて、謎めいたものに見えた『全体性と無限』の構成や議論をより実証的なしかたで理解することが可能となつた。またここ数年にわたつて現象学的見地からのレビイナスへの関心がさらなる高まりを見せ、旧來の解釈が刷新されつつある（詳細については、『現代思想』総特集「レビイナス」（一〇一一年、青土社）所収の「研究・文献ガイド」「哲学【現象学】の項参照）。こうした研究成果を踏まえたうえで、レビイナスがもたらした「現象学的」成果を客観的な視点から厳密かつ具体的なしかたで検討することが可能となつた。

以上の背景のもと、本ワーケシヨツプの目的は『全体性と無限』の掉尾を飾る「エロスの現象学」を主題として、レビイナスがもたらした現象学的成果およびその展開可能性を検討することにあつた。『全体性と無限』の幾多の主題群のなかでもとりわけ「エロス」を主題としたのは、二つの理由からである。第一に『全体性と無限』でレビイナスが自覺的に「現象学」という名を冠しているのは「エロスの現象学」のみであり、エロスの分析にこそレビイナス独自の「現象学」理解が現れていると考えられる。とりわけジャニコーの批判とマリオンによる反論以来、「エロスの現象学」は狭義の「現象学」を逸脱する（ジャニコー）あるいは乗り越える（マリオン）ものとみなされてきた。エロスという現象は、レビイナスと現象学との接点であると同時に分岐点をなすのだ。けれども、レビイナス自身が『全体性と無限』において、いかなる意味で「現象学」を理解し用いていたかということは明確にされていないし、「エロスの現象学」が『全体性の無限』の構成上いかなる位置を占めるのかについても解釈が定まつているとは言ひがたい。レビイナスが現象学に何をもたらしたのかを問ううえで、「エロスの現象学」がジャニコーの批判のあとでなお、いかなる意味で「現

象学」と呼ばれるのか、そしてレビュイナス哲学全体のうちでいかなる意義をもつのかを吟味しなくてはならない。こうした議論を経たあとで、第一に「エロスの現象学」が孕む豊かな可能性を検討する必要がある。「エロスの現象学」は、「全体性と無限」の中心課題である狭義の〈他人〉(Autrui)論にはおさまらない豊饒な可能性を有しているが、それがどのようななかたちで展開されるかについては、いまだ充分な議論がなされていない。「エロスの現象学」から出発した身体論・生殖論・家族論や、他人との対話にもとづく〈他人〉論から区別される〈他者〉(l'Autre)論の射程が明らかにされるなら、レビュイナスがいきなり方向に現象学を「深化」させているかを具体的なしかたで問うことが可能となる。

ワークショップにおいては、提題者がそれぞれの観点と関心からこなした問題を取り組み、特定質問者の討議を経たうえでフロアと活発な議論がなされた。個々の提題内容および特定質問については、提題者・特定質問者自身による要旨に譲る。

提題（一）小手川正二郎「〈他人〉との対話と〈他者〉への愛——『全体性と無限』における「エロスの現象学』の位置づけ」

本提題は、所謂「現れざるもの現象学」とは根本的に異なる試みとして『全体性と無限』の「エロスの現象学」を読解することで、これまでレビュイナスに向けられてきた批判に応答し、『全体性と無限』における「エロスの現象学」の位置づけを明確にすることを試みた。

レビュイナスは、人格として現れる〈他人〉(Autrui)との対話(discours)を自我の理解の枠組みを越えてしまう者との係わりと特徴づける一方で、「愛される女性」(l'Aimée)との愛による係わりを

「対話の手前と彼方」に位置づけている。そうして、「愛撫」による〈他者〉(l'Autre)との情動的な係わりのうちに、新たな自己が生まれる「生殖」という事態を見出す。

こうした「エロスの現象学」には、(一) 対話のうえに積み重ねられる「さらなる超越」が何を意味するのかが全く理解不可能である、(二) 愛撫が係わる「把握不可能な他者」について有意味に語ることはできない、(三) 女性を愛される者という受動的立場に位置づける家父長主義的な価値観の発露でしかないといった批判が向けられてきた。

これら諸批判に対し、現象しえない〈他者〉を目指す「現れざるもの現象学」という観点から、レビュイナス擁護が試みられてきた。曰く、(一) 愛における「さらなる超越」は、対話の場合よりも徹底した他人の超越、自我の把握に先立つ〈他者〉の純粋な贈与を意味する。(二) 愛される他人は、自我に「現れざるもの」としてのみ問題化され、この現れざるものとの係わりは、自我が愛される他人によって逆に見つめられるという「志向性の逆転」として記述される。(三) 「愛される女性」という表現は、愛における現れざるものとの合一の不可能性を語るための比喩として理解されうる。

以上のような解釈は、愛において問題となっているのが、対話よりも直接的な他人の他性(〈他者〉)との係わりであり、この係わりが対象の認識や所有といった経験よりもより根源的な経験であるという前提から出発している。それゆえ、この前提を共有しなかつたり、この前提そのものの是非を問う批判者との議論を閉ざしてしまった。これに對してレビュイナス自身の記述は、こうした前提に与することなく、「現れざるもの現象学」とは異なるしかたで、上述の批判に応えていると筆者は考える。

(一) 対話と愛は、一見するともに自我の理解に先立つ「他者」に係わっているよう見える。けれども、ここで自我の理解に「先立つ」といわれる性格は根本的に異なる。対話者としての「他者」が自らの発話内容の理解を方向づけるという意味において、自我の理解に「先立つ」のに対し、愛において自我を情動的なしかたで魅惑するものは、自我の理解に係わらないという意味で「先立つ」といわれている。というのも愛とは、何らかの理由のもと意図的にされる活動ではなく、気づいたときにはすでに惹きつけられてしまっているものを探し求める運動だからだ。

レヴィナスは、愛が対話と比べて（他者）に係わる程度という面で）劣っていたり徹底的であつたりするのではなく、対話とは異なる他性への係わりであると考へていた。

(二) 対話において他人があくまで理解されるべき「他人それ自身」(大文字の他人Autrui)として現れるのに対して、愛において自我を魅惑するものは、愛撫を通じて感じられる「他人の愛や官能」(他者l'Autre)であるがゆえに、「絶対に把握不可能」と言われている。レヴィナスは言語活動よりも直接的な「他者」に向かっているのではなく、言語活動から情動性を区別しようとしている。

(三) レヴィナスは、愛される者を「女性」と呼ぶことと、愛の本質的に性的で肉体的な性格を際立たせている。愛する者は、性別を有した自らの身体から出発してのみエロス的な愛を感じることができ。この意味で性的差異は、愛という情動的体験の基盤をなす。愛の分析に性的差異を導入することは、女性についてのいかなる存在論的な記述も含意せず、愛が性的な差異をもつ二つの契機を必要とし、自我はこの二つの性双方に係わることでのみ新たな自我となり

うるという洞察に至っている。

以上のように「エロスの現象学」は、〈他者〉との直接的な係わりを目指す「現れるものの現象学」としてではなく、愛の本質的な曖昧さを事柄の論理に即して記述することで、対話における他人の他性とは異なる他性を定義する試みとして理解されねばならない。このような理解にもとづいて初めて、事象に即した吟味や反論に開かれた「古典」として『全体性と無限』を読むことが可能となる。

『全体性と無限』における「エロスの現象学」の位置づけは、第三部と第四部の繋がりから理解されねばならない。レヴィナスは、第三部で記述された、他人との対話における自我の責任主体への変様を第四部で語られる「エロスの現象学」が「条件づけている」と述べている。この条件づけは、対話に係わる理性的な自我(moi)の変様が愛における情動的な自己(soi)の変様によって裏づけられる可能性(「人格的なもののいわば裏面」)として解釈される。

(小手川正一郎・こてがわ しょうじろう・日本学術振興会特別研究員
(P.D.)・明治大学)

提題 (二) 伊原木大祐 「愛撫と官能」

本提題は、主に『全体性と無限』で展開されたエロス論の中から「愛撫」および「官能」という二つの主要概念を取り上げ、それらの意義について再検討することを目的としたものである。ここでいうエロス論とは、後続する「繁殖性(fécondité)」の議論からある程度まで区別されている箇所のことを指す。たゞベジシュネルによる注釈書(Alexander Schnell, *En face de l'exteriorité. Levinas et la question de*

La subjectivité, Vrin, 2010) は、第十章を「エロス」、第十一章を「繁殖性」と題し、「これら二つのカテゴリーを明確に区別した上で順に解釈を試みている。また、テーズによる労作 (Jean-Luc Thayse, *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*, L'Harmattan, 1998) も同じく、第一部を「エロス」、第二部を「繁殖性」として、の順序で詳細な読解を実行している。」うした区別と順序は、レヴィナス自身が『時間と他者』第四講で示した記述の流れに沿ったものであるばかりでなく、『全体性と無限』第四部で「エロスの現象学」に続いて「繁殖性」の節が別枠で置かれていることからも、さしあたり首肯できるものだろう。

しかしながら、(ジャニコーやデリダのように) レヴィナスのエロス論を生殖の問題から切り離して、それ自体独立したものとして論じるにはやはり無理があると思われる。エロスの現象学は、「子」の産出という出来事——これが何を意味するものであれ——に帰結することを初めから意識した上で読まないと、うまく理解できない仕掛けになつてしているのではないか。本提題の根底にあるのは、以上のような問題意識である。

前半部ではまず、エロスの現象学で多用される「愛撫」という術語に焦点を当て、全体の文脈を考慮しながらその意味範囲を画定するよう試みた。レヴィナスによって「探求の志向性」とも呼ばれている愛撫は、「いまだ存在しないもの」や「無以下のもの」といった未来の対象に向かうとされる。これらの謎めいた術語は、単に女性的他性の特質や様態を表すというより、むしろエロス的行為によって産出されるべき子の位相を間接的に予告したものとして解釈できるのではない。愛撫を通して目指されているのは、女性的なものを通過した先に想定される可能性、言い換えると、「私自身の可能性」と「(他者)」の

可能性、「愛される女」の可能性」をミックスさせた特殊な可能性である、という理解をここでは提起した。

後半部は、レヴィナスが生殖の問題とは別個にエロス的関係を分析しているように見える独自の官能論——いわゆる「官能の現象学」(『時間と他者』)を扱った。レヴィナスが繰り返し指摘しているのは、融合の不可能性に裏打ちされた「官能の二元性」という事態である。本提題では比較対照の観点から、この二元性をおそらくレヴィナス以上に厳密な仕方で記述した現象学的思索として、アンリのエロス論を補助的に導入する。アンリが自らの身体論をそのまま形に導いた晩年の著作『受肉』では、愛撫をはじめとする性的接触がラディカルな内在領域において分析されている。そこから明らかとなつたのは、性愛の内在的次元(「恋人たちの夜」)に男女の融合体験は存在せず、両者は永久に分離されたままにとどまるという現実である。アンリが「欲動的対化」と呼ぶこの現象は、レヴィナスによる「愛される女」の「処女性」という考え方を内在の観点から裏付けるものである。しかし、レヴィナスの方は、アンリのようにただ融合の不可能性だけを主張していたわけではない。それどころか、「全体性と無限」は官能のうちに、愛する者と愛される女の「合致」つまり「感じることの同一性」という要素があることを示唆している。このように性愛関係にある二者が感覚面で一致しながらもなお分離しているという特殊な様態は、一九五〇年の講演原稿「教え」の中で「双頭感覚 (sensation bicephale)」と名づけられていた。双頭感覚の同一性とは、結局のところ、相手が感じる官能的な喜びに対しても官能的な喜びを感じ、相手からの愛を愛する、二元的自足の構造を意味している。だとすると、レヴィナスにおける官能もまた、アンリがエロス的関係の挫折と密接

に関連づけた「自己色情 (auto-érotisme)」の孤独に陥つてしまふようにも見える。ところが、レビュイナスの官能論は、それを越えてゆくような可能性を展望していた。ここで持ち出されるのが、官能の感覚的同一性を素朴な自己回帰とは別の仕方で保証する新たな次元——すなわち、またしても「子」との関係（「父性」）なのである。

（伊原木大祐・いばらぎ　だいすけ・北九州市立大学）

提題（三） 檜垣立哉「妊娠論について レビュイナスにおいて／レビュイナスの外で」

本報告では、レビュイナスの『全体性と無限』における、エロス論および生殖論＝妊娠論についての位置づけを考察し、それをレビュイナスの他者論の方向から改めてとらえなおせないかについて論じた。

『全体性と無限』の第四部、「顔の彼方」と題された部分は、レビュイナスの主著の最終章であるにもかかわらず、いわゆる顔と責任の主題を中心とするレビュイナスの主張からは逸脱した議論を開拓しているとみなされがちでもあった。そもそもレビュイナスの著作を倫理学として読むときに「超質料性」としてのエロス性や、「超実体性」としての生殖性や子供を論じるこの箇所は、解釈に苦しむ部分でもあり、さらにそこで描かれているあまりにユダヤ家父長的な記述は、フェミニストやデリダらの批判を招きもした。

だが論者は、エロスや子供に関する記述が初期レビュイナスから一貫したテーマであること、さらには後年の『存在するとは別の仕方で』における記述やそこでの議論は、まさに生殖＝妊娠論の延長として読みうることなどに加え、そもそも『全体性と無限』の構成上から考え

ても、この部分で主張される議論はさわめて重要なものであると考える。顔の他者を論じる倫理そのものは、他者の生産や未来の他者という主張とリンクしないわけにはいかないし、そうであるかぎり、レビュイナスの思考の根本にこうした「レビュイナス的な生の哲学」がとりだせうると考えるからである。

そもそも「主觀性擁護の書」である『全体性と無限』が、「私は私の子供である」(le moi est son fils)という、それ自身矛盾に充ちた言明にいたることは、多くの考えるべきテーマを含んでいるとおもわれる。「私がある」というのは、常識的には現在性を指示する言明である。そして他者の倫理において述べられていた顔という主題、そこでの責任性を述べる議論は、痕跡としての他者、到達不可能な過去としての他者と私との関係を指し示していた。しかしここで問題となる他者は、顔のさらなる彼方の他者としての「未来」の「他者」である。確かにエロス論や生殖という表現などから考えて、そこでの無限性を含んだものははずである。そう考えるならば、ここで論じられるのは、彼方の痕跡としての顔をまさに反転させた他者、すなわち自分がみることとはけつしてできないが、自分がその者に向けられて存在している、そうした子供のことではないだろうか。そして私という存在者が子供であるという仕方で述べられているのは、私（現在）が無限の他者（未来）にひき裂かれてあるということを示しているのではないだろうか。そうした生きえない未来であることが、「私がある」ということである。それは、痕跡としての顔のテーマが「すでにない」という過去の時間性を指しているとは真逆に「いまだない」という時

間性へと賭けられた私の存在そのものである。未来の他者、実際にはその「顔」をみると不可能な（私は死んでしまうので）他者との関わりにおいて、責任としての私は、無限の時間のなかで内実をもつことができるのではないか。

デリダとの連関でみれば、これはきわめて興味深い対照性を示すともいえる。デリダにおいて私とは、そこに時空的にはいりこむ「私」はその「遺言的」な構造によってすでにその現前を失うといふ仕方でしか示されえなかつた。デリダにとって自己は自己であることににおいて幽靈なのであつた。だがレヴィナスにおいて、やはり非現前でしかりえない自己は、デリダとは逆向きの幽靈、すなわち未来的な他者という「非在」からそのあり方を獲得していると述べるのではないか。レヴィナスにおいて、子供は「逆さ幽靈」である。だがこうした「逆さ幽靈」によって、まさに主觀はその無限との関係を獲るのである。

もちろんこの議論が、レヴィナスの家父長的で男性中心主義的な記述などを含め、かなり危ういラインを辿っていることは認めざるをえない。生殖を語ることが内包する差別性、あるいはジェンダー論的な視点を今の時代において看過することも不可能であろう。だが、生殖論はまさに、顔の彼方という仕方で、顔そのものが彼方性であることとは別の彼方性、未来の生けるものへの倫理の問題を扱うものである。そうである以上、それは、ある特定の人物の生殖能力や子供のことを述べるもののことではないかという思いをもつていいのである。

なお論者は『現代思想』誌の『レヴィナス』二〇一二年二月刊行青

土社において、本発表と連関する論考「逆向き幽靈としての子供——デリダに対抗するレヴィナス——」を発表した。併せて参考いただければ幸いである。

（檜垣立哉・ひがき たつや・大阪大学）

特定質問者（関根小織）から三者への質問事項

・質問者自身のスタンスとWSのテーマ設定への疑念について：まず質問者自身は、エロスの現象学というこのテーマ設定をなした小手川氏に共感しがたくむしろ批判的であること、それゆえこうした立場に適任とは思えず、大きな質問事項に限らせてもらう旨を述べた。その理由として、質問者はレヴィナスのこのテーマ（エロスの現象学とかフェンデイテや父子関係や女性なるもの等々）にできるかぎり触れないよう、研究してきたというのが、正直などころであり、というのもレヴィナスの著作をむしろ哲学の中の「古典」として、（あるいは現象学の著作の「古典」として）、読みうるかという点が自分の基本的関心と立場であるからだと述べた。またレヴィナスのこの部分の論述には、古くはヴァーゲオワールやイリガライらの批判を始め小手川氏が最近の動向を紹介したように多くの論難があり、それに対しても泥沼の議論を展開することは、さながらハイデガーのナチ協力問題を扱う議論が何度も再燃することにも似て（思想史的な関心であればともかく哲学的議論としては）不毛なものではないかという思いをもつていいからであると述べた。

・三者への共通質問について：こうした立場から、本ワークショップの副題「『全体性と無限』刊行五〇周年を記念して」の方に焦点を当

て、①『全体性と無限』(TI) の古典性について、②およびエロスの現象学が展開される『全体性と無限』の第4部と他の1・2・3部と位置付けについて問い合わせが出された。①一九六一年に刊行されて今年(二〇一一年)でちょうど出版後五〇年となつた『全体性と無限』は、哲学の歴史の中ではたして古典としての位置をもちうるのか。つまりこのテーマが中心となつてゐる第4部が『全体性と無限』の中にあることで、それはこの著作が古典たることに貢献しているのか否か、もし貢献しているというのであればそれはどのような点においてなつか。②また、もしTIを整合的に読むとしたら(もちろんTIを整合的で統一性をもつ著作とすることも一つの仮定だが、オーガナイザーの小手川氏は最初からその前提に立つてゐるので)、この第4部は他の部分とどのような関係にあるのか。整合性を考えると、1・2・3・4といふ四つの部のうち、1・2・3部とするか、あるいは2・3・4部とするか、どちらかでのまとまりとなるのではないか。後者の選択を探る場合、ヘーゲル的になりかねない。なかでも4部への注目によつて生の哲学との関係の方へレビュイナス思想をつなげていこうとする檜垣氏の意図はベルグソンや西田に関しての氏の著述活動などから推察はできるが、TIの古典たりうる根本部分ともいふべき3部での絶対的他者の主張やとりわけ1部での全体性の哲学への批判とそれは両立するのか。

・個別質問について

・檜垣氏に対しても、質問者は「同の内の他」を妊娠という事象に特化して扱う氏の解釈に対して、疑義を呈した。むしろそれは喪の主体のありようを示すものだと思う旨(自己は生き残りとして生き続けていく限りその内にいつそう多くの死者を抱え込んでいくものとして主体であるから)が述べられた。また、檜垣氏はかつ

てフランスの現象学者をベルグソン・ドゥルーズ的方向(生成する実在の直接性を肯定する方向)とレビュイナス・デリダ的な方向(直接性を到達不可能な彼方として否定的言説を介してめざす方向)というポストモダンのふたつの方向として分けることを提唱され(二〇〇〇年刊行『ベルグソンの哲学』など)、二〇〇一年の静岡大での現象学会でもその解釈を提唱してたのに對し、二〇〇六年頃からこうした区別を捨て、生の哲学へと惹きつけてレビュイナスを解釈するように変化したことを指摘し、その是非と理由を問うた。

・質問に対する回答の概略

・共通質問に対しても、三者とも『全体性と無限』の古典性を肯定する趣旨の発言がなされ、なかでも檜垣氏は二〇世紀後半の古典の二作品の一つと評価する(もう一つはドゥルーズの『差異と反復』)と述べた。哲学の古典としてTIの4部が果たしている役割については、伊原木氏が、レビュイナスのエロス論はフェコンディテと切り離せないと氏の解釈の立場から、プラトンの『国家』のように家族というありようを捨て去ることなく、しかしへーゲル的な方向とも違った形で、親密圈の意義を再考させる可能性があるのではないかと示唆した。個別質問に対して、檜垣氏は自身のレビュイナス解釈の変化について、西田を読み込むことからの影響が大きかつたことと死ではなく生からレビュイナスを読むという方向を出したいたとの思ひが根底にあるという趣旨の説明をされた。

(なお三者への個別質問は多岐に渡つたが紙幅の関係から割愛し、回答についても正確な記録がないため質問者の記憶をもとに要点を記したものにどどまる)ことをお断りする。

現象学的内在主義 ——意味志向と意識の現実——

梶 尾 悠 史

はじめに

フッサールは知覚を志向の一種と理解し、その成り立ちを内容理論によつて説明している。ハリの内容理論の要諦は、つぎの二つの主張にある (cf. III, 297)⁽¹⁾。①志向的な経験は、その基礎において、意味志向（思念）という内在的な作用を必要とする。②思念されるのは、対象を一意的に同定する内包的な意味内容（ノエマ）である。

『イデーンI』などから読み取られる、これらのテーゼは、指示理論との対比のもとに志向性を説明しようとする論者によつて、フッサールが「内容についての内在主義」に立つことを示すものと理解されてきた。この内在主義の要点は、内在的に所有される意味のみを手掛かりに意識は対象を一意的に同定しうる、ということである⁽²⁾。

だが、意味だけでは対象を一意的に同定しえないことを示す、さま

ざまな事例を論拠に、内在主義にたいしてこれまで多くの批判がなされてきた。「意味は作用を異なる状況下で異なる対象に関係づける」のだから「作用の意味は、フッサールの志向性概念が要求するような非外在的かつ確定的な志向的関係を打ち立てえない」⁽³⁾はずである、というわけだ。

こののような批判は、とりわけ、意味にしてからが主観の置かれている状況など非内容的な契機が決定要因となつて定まるのだ、と考える外在主義の立場からなされる。そこで外在主義者たちは、「de re 信念」と「de dicto 信念」のあいだに根本的な区別を設ける方略を探ることで、内在主義が招来するパズルを回避しようとする⁽⁴⁾。de re 信念とは、信念が生じる事実的な状況への配慮をふくみ、かつ、記述的な内容についての思念を必要としないような信念である。外在主義によると、こののような de re 信念は、それと正反対の特性をもつ de dicto 信念（状況への配慮を欠いた記述的な内容についての信念）にたいして基底的である。そして、志向において、文脈的かつ非内容的な種類の信念が、de dicto 信念に還元されない不可欠の役割をはたしているとされる。

本稿は、現象学の立場から内在主義の擁護を図る。それは、同時に、つぎの二つの論拠から外在主義を批判する試みでもある。第一に、外在主義の考え方に対する、de re 信念にとって、内包的な意味の思念は不可欠であるという点。第二に、この基底的な思念はすでに状況への配慮をふくんでいるという点。これらを指摘することによって、現

象学は、二種類の信念の区別をより流動的なものとしてとらえなし、ひいては、内在主義対外在主義という従来の対立図式を乗り越え方途をも示唆するだろう。

一 本質的に偶因的な表現

フッサールが「本質的に偶因的 *okkasionell*」と呼ぶ諸表現は、発話の状況に応じて意味を変えるという文脈依存性が認められる点で、外在主義者が考える *de re* 信念と密接にかかわる。まず、この種の表現の多義性は、異なる意義をあわせもつことからくる複義性ではない。この表現における意味の変動は、記号の取り決めて由来する偶然的な搖らぎと考えられてはならない。むしろそれは「表明の実際の事情を顧慮してはじめて」「ある特定の意味がそもそも構成される」という事情にもとづいて、表現によって担われる意味そのものについて生じる本質的な動搖である (XIX/1, 87)。

「私」という人称代名詞は、〈自分自身を表示するそのつどの話者〉を表示する一般的な意味機能をもつ。しかし、これによってこの表現の意味が完全に汲みつくされたわけではない。かりに、それがこの表現の意味のすべてであるとすれば、「私」と「自分自身を表示するそのつどの話者」は相互に置換可能であるはずだ。だが、「私はうれしい」と「自分自身を表示するそのつどの話者はうれしい」は意味を異にする。「私」の発話や〈私〉という意味の思念においては、辞書的・一般的な意味のみならず、発話や思念がなされる直観的な状況のなかでのみ察知される個別的な意味が、決定的な役割をはたしている。私と他人によつて等しく思念されうる〈私〉という意味そのものが、私自身にとつて比類ない特殊性を有する。この特殊性は、〈私〉がほかなら

ぬ私において思念されているという、原的な事実に由来する。「私の意味は、ほんらい「自分自身の人格の直接表象のなかで成就される」のであり、したがつて、それぞれの語り手が、異なつた直接表象に依拠して、異なつた意味を、「私」という表現をとおして思念している」となる (XIX/1, 88)。

〈自分自身を表示するそのつどの話者〉は「私」が適用されうるものすべてを指示する普遍的な意味なので、「指示する *anzeigende* 意味」と呼ばれる (XIX/1, 89)。それに対しても、この意味機能によつて誰のことが指示されているかは、個別の発話状況に応じて——こでは、誰がその語を発話しているかに応じて——異なつてくる。この個別性に対応するのが「指示される *angezeigte* 意味」である (ibid)。それで「私」についての分析をとおして見えてくる偶因的表現の本質は「それを述べる者の現在の心的体験にも関係する」 (XIX/1, 84) という自己言及性にある。したがつて、偶因的表現は、話し手が「自分自身との関係をとおして考えられた」とを表現するさいに用いる、「多種多様な一切の表現形式をふくんでくる」 (XIX/1, 91) であろう。フッサールが挙げるのは「(い)れ (い)の」という指示詞である。

「(い)のカラスが飛び立つ」と言うとき、私は、(お)の(い)にいる一羽のカラスのこと述べている。このような知覚判断は、直観の助けなしに対象への現実的な関係を打ち立てることはできない。「これ」の意味は、「この〔特定の〕対象への関係を知覚に負つて」おり、「直観に定位する」とよつて特定の志向を獲得する (XIX/2, 553f)。指示詞のこうした性格は、固有名詞との類似に注目して説明されうる。すなわち、これらの語を用いるさいには、対象が「『概念的』媒介なし」、「知覚がわれわれの眼前に提示してくれるがままの対象『それ自

身」として」志向されて「*(XIX/2, 555)*。それらは、直観にもとづいて特定の対象へと方向を定め、その対象を直接的に指示するのである。もちろん、いわゆる「直接的に」を「概念的媒介なし」といい換えてよい。

指示詞の分析は、知覚を議論の俎上に載せる」とによつて、人称代名詞とは異なる問題関心へとわれわれを導く。それは、いかにして指示は特定の対象への関係を打ち立てるのか、という問題である。だが他方で、偶因的表現の分析と指示の理論が結びつくとき、この表現に顕著な再帰性の内実が誤解されるおそれがある。指示の理論からともすると読み取られるのは、意識と対象の関係は記述的な内容の寄与なしに成り立つという考え方である。このような考えは、「私」の使用において明瞭に見て取られる、ある種の直接性が、指示のうちに誤った仕方で投影された結果である。「私は…」の言明において直接的に捉えられるのは、いまなしていいる判断がこの私という人格にかかわっていふこと、そのことである。同じように、「これ」の使用において直接的に捉えられるのは、事物の実在ではなく、事物を知覚する具体的な状況に作用が結びついていること、そのことなのだ。こうした直観は、概念的な思考とかかわりがないばかりでなく、内容の概念化・脱文脈化を根本的に受けつけない。その反面、この直観は、なんらかの内容を把握するなかでしかなされない。

指示される意味は、状況への再帰的な配慮を伴つて思念される、意味である。指示される意味（個別的意味）も指示する意味（一般的意味）同様にイデア的な性格のものであり、これを事物とみなす」とは、直接的に捉えられるものを、外延の領域のうちに誤つて求める結果なのである。指示は、なるほど、フツサールが言つよう概念の媒介を

必要としない。しかし、言語を用ひないからといって、知覚や指示が内包的な意味の思念をふくまないといふことはならない。以下では、「指示する意味」と「指示される意味」の連関を考察する」とによつて、de re 志向・de dicto 志向の関係を明らかにしたい。

二 志向性の情報的性質

a 可能世界意味論の観点から

偶因的な表現に共通する特徴は、その由口言及性である。つまり、この種の表現を思念するときには、ほかならぬこの思念が生起している、現実への配慮が付帯的にはたらいている。このような〈文脈志向〉は、意味志向のうちにどう組み込まれているのか。また、それは対象の志向に、いかなる仕方で寄与しているのだろうか。

ノエシス・ノエマ相間に鑑みれば、当然、この問題はノエマの構造分析によつて取り組まれうる。たとえば、状況に応じて変動する信念様相にノエマの存在様相が対応していふことを指摘できる（III, 240f.）。あるときは「確信をもつて」、またあるときは「疑わしく」等々、やまざまな信念様相のもとに志向がなされる。そして、それぞれの信念様相には「現実的に」や「可能的に」などの存在様相が対応しており、これらが記述と結びついて〈現実的に p である X〉といった完全なノエマを形成する（III, 305）。したがつて、状況に応じて変動するような意味の契機が、ノエマのうちに確かにふくまれるのである⁽⁵⁾。

このような論述は、志向性理論と様相理論の対話の可能性を示唆している。たとえば、様相を論じる有効な道具立てと見なされてきた可能世界意味論の視点を、ノエマの構造分析に導入したのは、ヒンティイである。彼によると、知覚が志向的であるのは、何かに方向づけられ

れているからではなく、むしろ、さまざまな状況への配慮をふくむその情報的なあり方に由来する⁽⁶⁾。このような主張は、志向性にかんする

従来の解釈を批判する意図からなされる。その批判の要点は、作用を方向づける媒介項としてノエマを見なすことは、おのずとノエマを單一的な存在者として理解する傾向を助長する、ということにある⁽⁷⁾。

彼をして意味の実体化への批判に向かわせた主要な要因には、内容理論の素朴さにたいする反発がある。抽象的な意味が単独で対象を特定するという考えは、意味を「射撃手の標的」に差し向ける具体的な補助器具のようなもの⁽⁸⁾とみなしている。だが、志向性にかんするこのような構図は、素朴な表象説を前提するために受け入れがたいばかりでなく、意識と外的な状況の相互関係を説明しえないゆえに、堅持することのできないものである。このような理由からヒンティカは、内

容理論を洗練すべく意味を「関数 function」ととらえなおす。内包は、任意の可能世界 W_n を変項とし、各可能世界に対応づけられる個体 O_n を

値にもつような、世界から個体への関数 W_n/O_n をモデルに理解されるべきなのだ⁽⁹⁾。意味は、世界とそこに属する個体の「組」によって形成される可能性の体系 $[W_1/O_1, W_2/O_2, \dots, W_n/O_n]$ なのであり、本來的に、そのような地平構造を有する。

可能世界意味論の考え方におれば、志向において意味を思念すこととは、実体的な何ものかを把握することではなく、むしろ、多様な状況下で与えられる個体の全体が、一つの纏まつた情報として、意識のうちに潜在的に組織化されることである。さらに、モハンティカは、知覚対象の「射映」と呼ばれる与えられ方に関係づけて、うえのアイデアを、フッサールの用語法に忠実な二つのテーマに改める⁽¹⁰⁾。

1. ある作用の意味志向を把握することは、いかなる種類の経験が

その志向を充実するかを知っていることである。

2. 知覚はすべて射映的であり、知覚のノエマだけでなく知覚の作用もそれぞれ、さらなる規定のために前もって描かれた潜在性の地平を伴っている。

これらのテーマを引き出すためには、可能世界に対応づけられるのは個体の群ではなく、むしろ、多様な状況における個体の与えられる方の総体でなければならない。このよつた訂正は、現象学の着想を吹き込むために、なるほど必要なことである。可能世界意味論は、さまざまな個体への判断をふくんでいることが、志向的であるための条件であることを、言語的な関心に照らして明らかにする。しかし現象学は、地平志向というあり方を、さらに判断の基底へと遡つて経験一般の本性として考察するのである。

b 現出の仮想と対象の仮構

意味関数へと刷新されたノエマにおいて、「指示する意味」と「指示される意味」は、どのようにかかわりあうのか。そして、両者のかかわりは知覚的志向にどう寄与するのか。この問題と密接に関係するのが、うえの二つのテーマの連関である。

地平志向は、つぎの一連の過程をふくむ。まず、一定の類型において対象が端的に直観される。このとき、類型に含蓄されるさまざまな規定が、充実化されるべきものとして前もって描出されている。ついで、予描された規定が体験の進行につれて漸次、充実化されてゆく。ここからわかることは、「可能世界」というアイデアを地平の現象学に適用するさい、「この概念に一定の制限が加えられなければならない」ということである。ここで考えられている可能性とは、現実をその外部

から相対化する独立の世界なのではない。それは、現実性という基準のもと相互に規範的に関係づけられた可能性、つまり、フッサールが言つた「動機づけられた可能性」(III, 324)なのである。これは、「自由変更」において開かれる「空虚な可能性」(III, 325)や、ある本質記述をめぐつて論理空間を形成する「純粹な可能性」(EU, 398)から区別される。たとえば一輪の花をいろいろ想像してゆくばあい、それぞれの赤い花や青い花は、現実性という共通の基準をもたない (cf. EU, 202)。もちろん、つながりを欠いた想像にも、きまつた本質記述〔花（である）〕をめぐつて展開されるかぎり、統一が認められる。ときつとも新しい規定が上書きされてゆくとい、それらを内含するより一般的な意味が、終始、手放されないで思念されているのだ。

（花（である））をめぐつて、体験現出を「理性と非理性の問い合わせ何ら意味をもたない」（III, 249）自由な想像現出と比較すれば、知覚の規範的な性格が浮き彫りになる。この対象は「赤である」か「青である」かのいずれかである、と述べられる一定の規範に知覚的志向は服するのである。このとき、予描された意味地平のなかで適切な位置づけを有するか否かという規範的な観点から、もろもろの内容が「理性による正当性の判決」(ibid.)をうけて取捨選択される。

「ある概念は、それがいくつかの可能的な事態ないし出来事の推移についての同時的な考慮をふくむとき限り、志向的」¹⁰なのだと看破してヒンティカは、「志向性の要点は、いくつかの可能世界のあいだの比較のうちに存する」¹¹と言ふ。この比較作用がとらえる可能性の射程はどこまで及ぶのか。現象学が個体の定立にたいするエポケーを要求とするとしても、モハンティによるテーゼの洗練は、おそらくヒンティカの真意を控えめにとりすぎているであろう。経験の現実的な

部分をなす可能性について語るとき、同時に、現実をその外部から確定するような、空虚な可能性が示されているのではないか。

〈リンゴは赤い〉をとおしてリンゴを志向するとき、 W_1/O_1 [$W_1 = \text{顕在的現在}, O_1 = \text{赤いリンゴ}$] やそれと地続きの可能世界が配慮され、それによって先のノエマ的意味は現実的という存在様相を帯びるようになる。「〈リンゴは赤い〉」が確証されるのは、この意味志向を遂行する現実において赤が現出するとき、そのときに限る」といった充実化条件で表される諸状況が予描され、そして、それらの総体が現実世界 W_n として指示される。見方を変えれば、空虚な可能性が、顯在的現在を非疑似的ないま・こゝとして確定し、また、それを取り巻く潜在的な現在にたいして、その外部から現実性の輪郭を与えるのである。この可能性には、たとえば、赤と白のみが反転して見える特殊な眼鏡をかけている反事実的な状況 W_n （白が現出する限りで「〈リンゴは赤い〉」が確証されるような可能世界）や、私の視覚が何らかの異常をきたしている状況 W_n などが属している。こうした世界変更をとおして、ノエマの本質的な成分が受け渡される一方、その充実化条件は多様に変化してゆく。

知覚において、諸地平の地平を背景にして一つの地平が差異化されるのである。この受動的な差異化は、二つの反実仮想が協働することにより成り立つ。まず、「異なるアスペクトから見れば個体はしかじかのように現れるだろう」という、顕在的な与えられ方を乗り越える想像である。さらに、個体との現実的な関係を根底から突き崩すような想像をも、知覚は成立要件として要求する。すなわち、〈現実とは異なる対象関係的な文脈に身を置いているとすれば、個体はしかじかの充実化条件のもとに（疑似）定立されるだろう〉という想像である。二

つの想像は、同じ意味をそれぞれ個別性と一般性の相で思念する。

「リンク」という語の指示する意味は、記述の有意味性が及ぶ範囲をあらかじめ指定している。だが、この意味が特定の現実に結びつくためには、意味機能にとって外的な要因に訴える必要がある。それは、特定の環境のなかで現になされている思念への自己言及である。ノエマとは、それを思念する作用への自己言及をともなって指示される、本来的に個別的な意味である⁽¹³⁾。意味関数という着想をえることや、「指示される意味」と「指示する意味」の関係は、それぞれの適用範囲の違いに応じて、個別化された「変更体 variables」と、この変更体を包摂する普遍的な「範囲 range」の関係として理解される⁽¹⁴⁾。

三 志向性理論における de re 信念の位置づけ

思念そのものが、個別化する指示をふくんでいる。つまり、フッサールのノエマは本来的に「指示される意味」をもつ。これで内容理論の擁護にはなる。それでは逆に、指示は思念をふくむとまで言えるだろうか。対象を同定するために記述は不可欠なのか。

すくなくとも、指示を構成によって説明するフッサールの枠組みでは、答えは「然り」である。指示は、対象を志向的な統一点として生成させる、多様な記述を必要とするからである。ただし、de re 志向を「カラスが飛び立つ」のような記述の思考 (de dicto 志向) から分かつ決定的な特徴がある。それは、ヒンティカ風に言えば、さまざまな可能性をつうじて特定の個体が「交差同定」される⁽¹⁵⁾ことである。「カラスが飛び立つ」と漠然と考えるばあい、この表現は交差同定を行うには内容的にあまりにも情報量に乏しく、それだけにその適用の範囲は現実を大きく超え出てしまう。特定の個体 (このカラス) が世界を

貫いて追跡されるときには、作用は、一筋の「世界線 world line」から逸脱することなく、充実化されてゆく⁽¹⁶⁾。裏返して言えば、意味の地平（「飛び立つ」「黒い」「鳥である」…）が体験現出をつうじて直観にもたらされてゆき、そのなかで、ほかならぬこのカラスが構成される。だが、いずれにせよ重要なのは、世界線で結ばれたローラルな経験可能性にたいして、本質記述（「カラス」）を手引きに開かれるグローバルな論理空間が、前もって体系化されていなければならぬことである。つまり、de re 志向は、たんなる思念と直観（充実化）の両方の水準において、記述の内容を不可欠とするのだ。

それは、思念が知覚をはじめとした志向の契機であるとき有限の志向から抽象された思念そのものが設定するのは、論理空間としての純粹可能性でしかないであろう。しかし、志向にとっての思念とは、当の志向がそこから湧出してくるところの、現実性の開けであり、志向の端緒なのである。思念が生起するいま、ここを起点に、そいへと廻及的に関係づけられた諸状況が、一筋の世界線に沿つて一步一歩取りまとめられる。（あるいは論理空間が現実性によつて色づけられてゆく。）知覚は、のようにして現実を構成し、また、現実を貫通する世界線として対象をも構成するのである。

こうとも言える。思念が開示する論理空間は、その先端で現実と融合してくるのだ、と。このことは、前もって与えられた論理空間を統握の素材 hyle と見なすヒンティカの見解に、説得力を与えるだろう⁽¹⁷⁾。この考えでは、世界を相互に比較し、交差同定によつてそれらに一定の秩序を与えるはたらきが、統握の形式 morphic に対応している⁽¹⁸⁾。意味によって汚染されない裸の素材（現実）が、理論的な構成概念である

ことは、いまでは広く認められよう。論理と現実の不可分性についてのこの認識は、ちょうど逆の方向からではあるが、ここでも維持されている。知覚の素材をなす論理空間は、つねに現実と境界を接しておらず、すでに現実による形式化を蒙っている。思念そのものをそれが志向的に寄与する知覚から抽象することは、理論的には考えられても実質的にはなしえないので。

二種類の志向の区別が、可能性概念にかんする区別と緊密にかかわっていることを確認した。知覚における de dicto 志向とは、de re 志向を現実性の手前において基礎づけている、純粹可能性の水準での文脈志向である。de re 志向に先行するこの段階において論理空間の全体が、もちろん理念的ではあるが、十全に把握されている。一階の de re 志向は、いわば、この第〇階の文脈志向の上に成り立つ。この基づけられた志向において初めて、現実に定位された対象が、志向的な統一点として一意的に目指されるのである。

まことに述べたように、外在主義は、de re 信念と de dicto 信念のそれぞれに対して、非内容性と非文脈性を対応させる。こまや、この考え方とは正反対の、つきのような結論が導かれる。第一に、de re 志向は意味志向の一形態である。de re 志向は、すくなくとも外在主義が考える以上に、意識的で統覚的な作用にふくまれるのである。第二に、意味と文脈を二つのカテゴリーに分断する外在主義の考えに反して、内在／外在という対概念は、現象学によつて新しい内実を与えられる。通常、内在的なものは、状況や環境への考慮を経ることなく理解されうるもの、そのような意味で「心の中」にあるものを指す。そのように規定してしまえば、外在的なものは、心にとつて外的な要因に訴えなければ特定不可能なもの、「心の中」を覗くだけでは捉えられないものを指すことになる。だが、志向性にかんするある理論が外在的な性格とされる本質的な指標は、むしろ、志向とそれが生じる状況のあいだの相互関係を意味（もしくは思念）のうちに認める点にある。本稿の議論で示されたように、意味の内包性をその情報性に求める内理論は、このような外在主義の指標と対立しない。心の中／外といふ素朴な枠組みを排除する現象学的な内在主義は、志向性への外的なアプローチとよく調和するのである。

もちろん、裏を返せばこれは、文脈志向は現象学的に変容された語義で、内在的な原理によつて支配されていることでもある。多様な可能性への配慮は、意識にとつての外部の寄与を必要としない、意識に固有の作用だからである。それゆえ、状況へと開かれてあるという現象学的な意義で外在的というとき、それは内在的の否定を意味しない。状況への開放性、関係性は、意識自身にとつて固有の（内在的な）性質なのである。

われわれの考察は、外在主義を批判すると同時に、方法論的独我論を帰結する極端な内在主義からも袂を分かつ結果となつた。見たように、現象学的エポケーによつて把握される絶対的な意識は、状況的な契機や可能性への配慮といった不確定の要素をまったく受け入れない、完結した空間ではない。意識は、状況の比較をつうじて絶えず内実を変容させる、流動的な可能性の場をなしてゐるのである。

- (1) *Husseriana* 10号には巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で示す。本文括弧内に記す。また、『経験と判断』(Erfahrung und Urteil, Hamburg: Felix Meiner, 1999) はEUの略称を用いる。
- (2) ハスケルの主張をキースト观点で読み込む語彙として、たゞハスケルが挙げられる。Cf. Dagfinn Føllesdal, "Husserl's Notion of Noema," in H. L. Dreyfus et al. (eds.), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science* (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1984).
- (3) Ronald McIntyre, "Intending and Referring," in *HICS*, 224.
- (4) Cf. John R. Searle, *Intentionality - An essay in the philosophy of mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 198.
- (5) また、作用の直観的な様態やヘッタの意味的な要素のへんり反説ややく説みが、何人かの讀者によつてなされたたりある指摘がある。たゞハセクスは、ヘッタ的意味の非記述的な契機 ([X]) も、直観的な信念様態にたゞちゆる意味の側の相関項と理解する。Cf. David W. Smith, "Husserl on Demonstrative Reference and Perception," in *HICS*.
- (6) Jaakko Hintikka, *The Intentions of Intentionality and Other New Models for Modalities* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1975), 195, 201f.
- (7) Ibid., 206.
- (8) Ibid.
- (9) Ibid., 206ff. Cf. Jitendra N. Mohanty, "Intentionality and Possible Worlds: Husserl and Hintikka," in *HICS*, 234f.
- (10) Mohanty, "Intentionality and Possible Worlds," 240f.
- (11) Hintikka, *The Intentions of Intentionality*, 195.
- (12) Ibid.
- (13) 文脈への再帰的な關係は、指標詞の特有の機能ではなく、)とがわかる。指標詞の特殊性は、個別の文脈へ再帰的に關係する、それが自体にあってではない、むしろ、他の表現における、(表示される) にや細かな再帰的な關係を顯示的(譲る) 場にあら。
- (14) Aron Gurwitsch, "Outlines of a Theory of Essentially Occasional Expressions," in J. N. Mohanty (ed.), *Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1977), 118.
- (15) Hintikka, *The Intentions of Intentionality*, 212.
- (16) Jaakko Hintikka, "The Phenomenological Dimension," in B. Smith et al. (eds.), *The Cambridge Companion to Husserl* (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1995), 83.
- (17) Hintikka, *The Intentions of Intentionality*, 195, 214f.
- [付記] 本研究は、JSPS 科研費 11J05798 の助成を受けたものである。
- (尾崎悠史・かじゆき ゆうじ) 東北大学・日本学術振興会特別研究員(DC)

ハイデガーにおける世界と気分

金 成 祐 人

はじめに

ハイデガーの哲学において、「世界（Welt）」はときに彼の中心問題である。「存在（Sein）」と等置されて用いられるほど重要な概念である（vgl. GA26, 252）。ハイデガーは、『存在と時間』（一九二七年）周辺期から一九二九／三〇年冬学期講義『形而上学の根本諸概念』にいたるまで、世界概念を解明するためには「気分（Stimmung）」ないし「情状性（Befindlichkeit）」を方法として表立つて活用している⁽¹⁾。これまでの研究では、ハイデガーにおける気分の重要性が指摘されることはあるても、気分に着目することが世界概念の解明に有効である理由を明確に提示できているとは必ずしも言えない。それどころか、ハイデガーは世界の分析において情状性の観点を忘れもっぱら了解の観点から世界を記述したと考える論者すらいる⁽²⁾。そこで本論は、初期フライブルク期の講義にまで遡りながら、気分が世界概念の解明のために果たす機能を提示し、気分が方法的意義をもつ理由を明らかにすることを目指す。

1 『存在と時間』の世界概念

ハイデガーが有意義性として描き出す世界の世界性を確認した上で、従来の世界分析にはいかなる問題点があるのかを『存在と時間』で、第一節では、『存在と時間』でハイデガーが提示しようとする「有意義性（Bedeutsamkeit）」としての世界の世界性とはどのようなもの

であり、従来の世界概念にはどのような問題があるとハイデガーが考えているのかを再構成しながら、世界を捉える方法たりうる必要条件として、客觀化を避けつつ現存在と世界の統一的な「あり方（We）」を際立たせること、を析出する。第二節では、初期フライブルク期の『現象学の根本問題』講義を拠り所に、ハイデガーがその思索の初期の段階から、気分を「あり方」を示すための現象的説明根拠として用いていくことを示し、上記の必要条件を満たすものとして気分が機能していることを示す。第三節では、気分によって際立たせられる「あり方」にも二つの異なる次元があることを示し、世界について言われる「あり方」を「存在者ではないものの『あり方』」として明らかにする。また、こうした「あり方」を表す機能が気分にあることによって、『存在と時間』以降に世界の概念が変化しても、気分が依然として方法的機能をもつことを示す。

第一節では、『存在と時間』でハイデガーが提示しようとする「有意義性（Bedeutsamkeit）」としての世界の世界性とはどのようなもの

79

ハイデガーにおける世界と気分

間」をもとに再構成する。『存在と時間』の第十四節「世界一般の世界性の理念」(SZ, 64ff.)によると、ハイデガーが描き出そうとしている世界は日常的な現存在のもとも身近な環境世界である。「環境世界 (Umwelt)」において「交渉する (Umgang)」現存在は、「配視 (Umsicht)」による独特の「見る」とよって世界内部的な存在者を見る。配視とは、現存在がある道具的存有者が何の「ために (Um-zu)」使われるのかを、ことさら意識するよりもなく見抜く認知のことである。たとえば現存在は、釘を打つために使用されるものとしてハンマーを見る。現存在は世界内存在として、道具的存有者を配慮し気遣いながら存在しているのである。現存在のこうした存在の仕方は配慮 (Besorgen) と呼ばれる。また、こうした道具的存有者の存在性格は、現存在が自らを何であると了解しているかとこうしたこと

と切り離して考えることはできない。たとえば、自らを日曜大工として了解している現存在がいるからこそ、ハンマーは釘を打つためのものとして見えるのである。このよう現存在の自己の存在了解は「究極目的 (Worumwillen)」と呼ばれる。

以上のように、ハイデガーは現存在が世界内存在しているところを、「気遣い (Sorge)」において捉えようと試みている。ここで注目すべきなのは、「交渉 (Umgang)」「環境世界 (Umwelt)」「ために (Um-zu)」「配視 (Umsicht)」「究極目的 (Worumwillen)」といった表現であり、um-という接頭辞に含まれる「周り」という意味と、「のため」という意味を生かして、世界と現存在が同時にその連関においてある方が捉えられるようになっていることである。現存在が日常的に親しんでいる世界は、〈存在者との出会いのためにあらかじめ開示されなければならないそのつの背景的なコンテキスト〉と

しての「環境世界」であり、こうした世界の構造、すなわち世界性が「有意義性」である。ある対象を第三者的に理論的に眺めやるのはなく、道具との実践的交渉の場面から「見ること」を描き出す」とは、人間と世界を切り離して論じるのではなく、「世界内存在 (In-der-Welt-sein)」による統一的な現象を取り出すことに他ならない。『存在と時間』で日指されていった世界の解説は、この世界内存在の観点からなされていふと言えよう。

このような世界のあり方を問題にするために、ハイデガーは「客觀化 (Objektivierung)」ないし「対象化 (Gegenwärtigung)」による方法を不適切なものとして廃絶する。そこで次に、客觀化という方法の問題点を確認し、同時に世界を捉える方法として何が必要とされるのかを明らかにする。

客觀化は第一に、「眼前存在性 (Vorhandenheit)」に定位し、世界をもとも基底的な存有者の存在である物質的自然に述語の層を重ねて世界を再構築することである⁽³⁾。ハイデガーによると、この再構築が建築計画なしの建築になってしまふのを避けるためには、その全体性が作り出される当の現象へと先行的に眼差しを向けて、い、必要がある。つまり、世界がどのようなものであるかという設計図を予め理解していかなければならぬのである (vgl. SZ, 99)。ところが、この意味での客觀化は、世界のこうした先行的理知自体を等閑に付し、世界的性を「飛び越して (überspringen)」しまつという問題を含んでいる (vgl. SZ, 65)。

客觀化は第二に、主觀と世界をそれぞれ別個の眼前存在者と考え、無世界的な認識主觀から出発して経験対象としての「客觀 (Objekt)」世界を証明しようとすること、すなわち外的世界的存在を証明をすること

とである（vgl. SZ, 202ff）。主観と世界を眼前存在性に定位して扱うこの証明の問題設定は、先述した日常性において世界の内で気遣い行為する、現存在と世界のその統一的なあり方を捉えることはできない。そのためこの意味での客觀化は、主観と世界を眼前存在者とする誤った問題設定を前提とするために、外的・世界の存在証明という疑似問題を生じさせてしまう、という問題がある。

以上のように『存在と時間』で行われている従来の世界分析に対する批判を整理した上で、世界を捉えるための方法としての必要条件を析出しよう⁽⁴⁾。世界を捉える方法として機能するためには客觀化を避けつつ、現存在と世界の統一的な「あり方（Wie）」を際立たせるものでなければならない、というのがその必要条件である。次節では、気分がこの必要条件を満たし、そうした「あり方（Wie）」の知を得て世界の現れを捉えるために適切な方法であることを、初期フライブルク期の講義にまで遡ることによつて示す。

2 気分という方法

第一節では、初期フライブルク期の講義をもとに、気分が果たす機能について論じていく。この時期の講義に注目するのは、初期の議論における萌芽的な気分の役割を検討することによって、ハイデガーが気分にどのような方法的意義をもたらせようとしているのかが明確になるからである。気分の検討に入る準備として、われわれは初期ハイデガーの問題設定が世界を中心的な主題にする本論と主題を異にするのではないかことを確認しておかねばならない。

初期フライブルク期の若きハイデガーがなぞうとしたことは、「生の根源領域の流れを阻害せずに生の根源領域を語る」とある⁽⁵⁾。

ハイデガーは一九一九年の戦時緊急学期「哲学の理念と世界観問題」（以下KNSと略称）において根本学を打ち立てる。根本学が問題にすることは、即ち的かつ対的的な生であり、これが生の根源領域である。これは一九一九年夏学期講義「現象学と超越論的価値哲学」においては「眞の現象学的な根源層」（GA56/57, 121）とも言われ、この時期のハイデガーの主題となる。一九一九／一〇年冬学期講義「現象学の根本問題」においてもこの主題は変わらず、生の日常態である即目的な生を分析し、そこから生の根源領域を目指してくる。

以上のように初期のハイデガーは「生（Leben）」をめぐって思索を展開しているのだが、ハイデガーはその「生」を「世界（Welt）」との密接な結びつきにおいて考察する。

「われわれの生はわれわれの世界である。…（中略）…そしてわれわれの生は、世界のうちで生きている限りにおいてのみ、生としてある。（GA58, 33f）

現存在の生と世界を切り離されたものとするのではなく、その統一において捉えようとする姿勢は、初期フライブルク期においてすでに現われている。そのため、初期の講義であつても世界はハイデガーやの中心問題である。

では次に、この時期のハイデガーハの世界概念を確認していきたい。KNSでは世界は「環境世界」として描かれていたのだが、『現象学の根本問題』から世界は「環境世界」・「共同世界（Mitwelt）」・「自己」世界（Selbstwelt）」と三つの側面から考えられてくる。この三つの世界は相互浸透（Sichdurchdringen）しており、それぞれ独立の世界と

いうわけではないが、ハイデガーは生の根源領域へと至るために自己世界の「先鋭性 (Zugespitztheit)」を考察する道を取る (vgl. GA58, 39)。自己世界の先鋭性を考察するのは、自己世界を経由するいふによつて客観化を避けられるためである (vgl. GA58, 248)。そのため、自己世界は「手引きとしての方法的意義」をもつており、それは「現象学的に生の解離が次第に取り消されていくよつて理解すべきものなものである」と言われる (vgl. GA58, 197)。自己世界の先鋭性が客観化を避ける」とがやれるのは、それが「何 (Was)」ではなく「あり方 (Wie)」を際立たせねりふじなるからである。

「ハ」の「自己世界の」先鋭性は、何であるかといふ内実 (Wasgehalt) ではなく、いかにあるかといふ内実 (Wiegehalt) であり、どんなに異なる何であるかといふ内実もすべていかにあるかといふ内実のうちに立ちちうるのである (GA58, 85)。「」内は訳者補足)

自己世界の先鋭性は、「何 (Was)」であるかではなく「あり方 (Wie)」に着目させるとして、対象化を避けつつ生の根源領域に至らうとする意図のもとで語られているのである。では、ハイデガーは自己世界の先鋭性をどのように表現しているのか。自己世界の先鋭性の事象的根拠はどうにあるのか。

ハイデガーが自己世界の先鋭性、すなわち「あり方」を表現するさゝの特徴は、氣分の語彙の使用である。もちろん、この時期のハイデガーは氣分にかかる言葉を術語化していないため、そうした語彙として Stimmung, Laune, emotional, zumute seinなどといった多様

な言葉が見て取れる。しかし、さゝした語彙の多様性にもかかわらず、そこには共通の機能が見られるのである。たとえば、「五月の朝の花の咲き乱れる草原と、それに関する植物学的・学問的論文」という例においては、前者の非学問的に表現された生世界において（五月の朝の花の咲き乱れる草原）と、その生世界を新たな仕方で表現する後者の学問といふ表現連関において（それに関する植物学的・学問的論文）とは、私が「違った氣分 (anders zumute)」である、とハイデガーは言う (vgl. GA58, 76)。すなわち、非学問的な場合と学問の場合で「何」にかかわっていいるのか、は同じであつても、それに対してもかかわる「あり方」が異なるのである。そして、その「あり方」の違ひは氣分の違いとして描き出されてゐる。またハイデガーによると、学問的表現連関においては氣分 (Zumutesein) についてはもはやまったく語りえず、自己世界はそもそもいかなる役割も果たさない。生き生きとした流れる生は硬直し、「脱生化 (Entlebung)」の傾向に取り込まれ、生き生きとした生のリズムや連関性格は失われる (vgl. GA58, 77f)。そのため、さゝした脱生化を避け、生の流れを止めないままに生を捉えねばならない。そうしたことことが可能になるのは、氣分の語彙によって「あり方」が際立たせられることによつてなのである。

以上の議論から明らかになるのは、初期フライブルク期の講義において、氣分が脱生化ないし客観化を避けつつ「あり方」に着目させる方法的機能をもつてゐる、ということである。そのため、氣分は世界を捉える方法であるための必要条件として第一節で析出された、客観化を避けつつ現存在と世界の統一的な「あり方 (Wie)」を際立たせること、を満たしていると言える。しかし、上記の議論はまだ世界を捉える方法として不完全な点を含んでゐる。どうのも、上記の議論は

世界の内部で出会われる存在者とかかわるさいの「あり方」を問題にしているのだが、世界は世界内部的存在者と区別されるべきであるからである。よつて次節では、世界内部的存在者の「あり方」と区別された、世界の「あり方」に着目させる気分を提示する。

3 世界の「あり方 (Wie)」を露わにする氣分

世界の「あり方」を考えるさいにまず注目すべきなのは、一九一〇／一一年冬学期講義「宗教現象学入門」である。この講義では二つの「あり方」が区別されている。すなわちある「対象 (Was)」に対するいかに出会うか、という「あり方 (Wie)」の次元と、とした個々の「あり方 (Wie)」を成り立たせている生世界の「あり方 (Wie)」の次元の二つである (vgl. GA60, 63)。前者の「あり方」は「関与意味 (Bezugssinn)」と呼ばれ、後者の「あり方」は「遂行意味 (Vollzugsinn)」と呼ばれる。つまりこの講義では、ある対象に対する様々な出会い方と区別して、そうした様々な出会い方を可能にしている「あり方」が遂行意味として捉えられるようになっているのである。後者の「あり方」は、世界内部的存在者にかかるような「あり方」ではない。初期フライブルク期の講義で顕在化してきたこの二つの「あり方」の区別は、『存在と時間』における日常的な氣分と「根本情状性 (Grundbefindlichkeit)」ないし「根本氣分 (Grundstimmung)」の区別として展開していくものとして読むことができる。こののも、日常的な氣分は世界内部的な存在者にかかる「あり方」であるのに對し、根本情状性は特定の存在者に向けられたものではないからである。

そいで、『存在と時間』の「恐怖 (Furcht)」と「不安 (Angst)」の

対比から、根本情状性としての不安の機能を確認しよう。恐怖は世界内の存在者を対象としたものであるのに対し、「不安の対象はいかなる世界内部的な存在者でもない」 (SZ, 186)。すなわち、不安においては、世界内部的な存在者と出会い、行為し、交渉している「あり方」が問題にならないのである。

「不安の対象においては、『それは無であつて、どうにもない』といふことが露わになる。世界内部的には無であつてどこにもないこと、このことが手向かつてくるとは、不安の対象は世界そのものである (das Wozu der Angst ist die Welt als solche)」とこうことを現象的には意味していく。無であつてどうにもないといふこと、このことのうちで表明されているこの完全な無意義性は、世界の不在を意味しているのではなく、次のことを意味している、すなわち、世界内部的な存在者はそのもの自身に即して完全に重要ではないので、世界内部的な存在者のこうした無意義性 (*Unbedeutsamkeit*) を根拠にして、世界がその世界性においてひたすらなおも押しつけがましく迫つてくる、というのがそれである。」 (SZ, 186f)

不安は世界内部的存在者ではないものとしての世界を開示する機能をもつ。「不安がる」とは根源的に、直接的に世界を世界として開示する」 (SZ, 187) のである。不安は死と密接に結びついているのだが、死とはまさに現存在しない可能性であるかぎりで世界内部的な存在者との交渉がかなわない可能性を示しうるのである⁽⁶⁾。

以上から明らかになるのは、根本氣分は客觀化を避けつつ現存在と

世界の統一的な「あり方」に着目させる機能と、世界内部的存在者の「あり方」と区別される世界特有の「あり方」を開示する機能があることである。

こうした「世界を開示する方法」として機能する根本気分は、「存在と時間」以降、世界の概念が「全体としての存在者（Das Seiende im Ganzen）」の「あり方」を表すようになってからも世界開示の機能を果たし続ける。そこで最後に、「存在と時間」以降の世界概念についても氣分はやはり世界の開示機能をもつことを示していく。

まず第一節で確認した、氣分の客觀化を避けつつ現存在と世界の統一的な「あり方（Wie）」を際立たせる機能が「存在と時間」以降にも有効性をもつことを「形而上学的根本諸概念」講義をもとに確認しよう。同講義では、悲しみに沈んでいる人がいる部屋の例によつて、氣分が「あり方」に着目させる機能をもつことが示されている。

調】

「すべては普段どおりであるが、やはり何か違う。決してただあれやこれやの観点が違う、というのではない。そうではなく、われわれが何（Was）をしているか、われわれが何（Was）に尽くしているか、のその何（Was）の同一性にもかかわらず、われわれがどのように一緒にいるかのそのあり方（Wie）、が違うのである。」（GA29/30, 99）

環境世界を本節冒頭のように論じることによっては、道具的・指示的連関を背景にわれわれが振る舞うところのものではない自然を扱うことができない。そのため、環境世界の分析から得られた有意義性としての世界の世界性は自然を含む存在者の全体を捉えることができないのである。

しかし、上記引用箇所で「情状的に、気分づけられた」とあるように、氣分は、自然を含めた存在者の全体を、現存在との結びつきにおいて開示することができる。こうした事情は「形而上学的根本諸概念」講義における根本気分としての深い退屈の議論で詳述されている。この講義においても、世界は根本気分から接近できるものと

れて、第一節で示したように「存在と時間」はもともと身近な環境世界の分析から有意義性としての世界の世界性を描き出した。しかし、この世界の世界性は存在者のすべてを特徴づけることができているわけではない。というのも、ハイデガーは一九二九年の論文「根拠の本質について」において、環境世界のうちでは「自然（Natur）」が出会われない、と考えているからである。

「自然は、環境、世界の範囲内で、出会われる、えないし、またそもそも第一次的には、われわれがそれへと振る舞うものとしても、出会われえない。自然是根源的に現存在において、次のことを通して明らかになっている。すなわち、存在者の真っ只中で、情状的に、気分づけられた現存在として、実存していることを通して、明らかになつているのである。」（GA9, 155f., Ann. 55）【傍点は引用者による強調】

される。「われわれは、」の根本氣分がわれわれに直面させる意味において、「世界とは何か、を問わねばならぬ」(GA29/30, 251) のであつて、「われわれは深い退屈において姿を現す」の『全体における』のこの広域を「世界と名づける」(ebd.)。同時に氣分は、「いかに(wie) 現存在が現存在としてあるかの根本様式」(GA29/30, 101) として現存在の「あり方」を顯わにするものである。すなわち、われわれは氣分によって、そのつど特有の全体としての存在者の開顯性(Offenbarkeit)、つまり世界へと連れ出されるのである(vgl. GA29/30, 410)。したがつて、氣分は全体としての存在者が問題となつていてもなお、現存と世界の統一的なあり方に着目させる方法として機能してゐると言ふ。

終わりに

本論では、氣分という方法が必要となつた議論的背景を示しつゝ、氣分がハイデガーの世界をめぐる議論の上でどのよだ機能を担つてきたのかについて論じた。世界を捉えるための方針としての必要条件は、客觀化を避けつつ現存在と世界の統一的な「あり方(Wie)」を際立たせることであった。初期フライブルク期の講義から氣分が客觀化を避けつつ世界のうちで存在者とかかわる「あり方(Wie)」を語る語彙として機能してゐることを示し、ついに世界内部的存在者にかかる「あり方」と世界内部的存在者にかかわらない「あり方」とを区別することを通して、後者の「あり方」を開示する氣分として根本氣分を位置付けた。また、「形而上学的根本諸概念」における根本氣分としての退屈も、」のよだ機能を果たしてゐることを示し、

一九二九／三〇年の講義にまで通底する世界に対する氣分の方法的意義を明らかにした。

氣分に共通する方法的機能に焦点をあてた本論は、根本氣分としての不安と退屈の相違点や、氣分によつて明らかにされる世界と自然の差異を詳細に論じることを次なる課題として残してくる。また、中期以降のハイデガーは世界概念の解明のために芸術作品や物を論じていいるのであり、世界概念の包括的研究のためには、」のうした主題を稿を改めて論じる必要がある。この主題にとつて本論は、なぜ中期以降の世界概念の解明において氣分の分析が背景に退いたのか、を考察するための重要な出発点の一つとなる。

凡例

ハイデガーの著作や講義録については、括弧内に略号と頁数を併記すべし」とよひて本文中に引用箇所を示した。

SZ = *Sein und Zeit*, Tübingen : Max Niemeyer, 19 Aufl., 2006.

ZS = *Zollikoner Seminare : Protokolle-Zweigespräche-Briefe*, hrsg. von

Medard Boss, Frankfurt am Main : Klostermann, 3 Aufl., 2006.
GA = *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main : Klostermann.

文献

- Crowell (2001) : *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*, Northwestern University Press; Evanston, Illinois.
- Husserl, E. (Hua IV) : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*.
- Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (hrsg.

von M. Biemel) . Haag: Nijhoff, 1952.

・池田喬 (2011) : 『ハイデッガー 存在と行為—『存在と時間』の解釈と展開』、創文社。

・小野真 (2002) : 『ハイデッガー研究—死と言葉の思索』、京都大学学術出版社。

・Overgaard, S. (2004) : *Husserl and Heidegger on Being in the World*. Dordrecht ; Boston : Kluwer Academic.

・齋藤元紀 (2012) : 『存在の解釈学 ハイデッガー『存在と時間』の構造・転回・反復』法政大学出版局。

注

(1) その後の一九三四年冬学期講義『ヘルダーリンの讃歌『ゲルマーニヒ』と『ハイヒ』』においても、根本気分によつて「世界があけ開かれるいへ」(Welteröffnung)」が述べられてゐる(vgl. GA39, 140f)。その

ため、氣分が世界を開示する機能をもつてゐるのはハの時期に限つたことではない。しかし、なぜ氣分がいつした役割を担つたかがややかなのは、それ以前の著作や講義によつて理解可能になる。

(2) ハの点についてはOvergaard [2004, 125] を参照。

ハの自然は理論的学問の対象として促えられた自然であり、本論第三節で扱われる自然とは異なる。ハの点については齋藤 [2012, 384-393] を参照。

(4) 『存在と時間』の世界分析は、デカルト、カント、フッサールに対する批判として展開されている。デカルトの世界解釈への批判がフッサールに向けられたものだと云ふ」とば『存在と時間』の物質的自然 (SZ, 98) につけられた欄外注「やろもろの存在論をフッサールが構築する」

(金成祐人・かんなり ゆうと・慶應義塾大学)

ハに対する批判。そもそも、デカルト批判の全体はハの意図においては「に共に置かれてゐるのである」(SZ, 442) を参照。また、フッサールの再構成という考え方が表れている箇所としては[HuaIV, 214] を参照。しかし、ハイデッガーのこのでの批判がカントとフッサールの世界概念に対する有効なものかどうかは別途慎重に検討する必要がある。なぜなら、カントはまさに「世界」を認識の対象と捉えるハによつて一律背反が起つたのであり、またフッサールの超越論的主觀性には経験対象としての世界とは区別しうる「地平としての世界」が属しているからである。カントにかんしては池田 [2011, 24] を参照。また、フッサールにかんしてはOvergaard [2004, 104ff] . Crowell [2001, 177] を参照。

(5) 小野 [2002, 4] の簡潔な定式化を利用した。

(6) 死と存在者との交渉のなまとの連関は、後年のツォリコーン・ゼーナールにも見られる。「存在への関係 (Seinsbezug)」には存在と存在者との差異が属して、ハの差異を経験するとはそれ自身、存在者ではないものを経験するのである。ハの存在者ではない (Nicht-das-Seiende) は死への関わりにおいて、すなわち死ぬべきであるハと (Sterblichkeit) において与えられてゐる。ところのも、死は存在者からの別離であるから° (ZS, 230)

後期ハイデガーにおける自然の有限性とその人間的反復の問題

景山洋平¹

導入

日常生活で「自然」を語る時、まず、自然の猛威や法則の如く、我々がその内に置かれる、人間の意のままにならぬ生成変化を示す全体における存在者を考える。この存在者の経験の上で初めて、自然の支配や自然との調和等、人間が自然に応答する何らかの行為が成立する。それ故、自然を巡る哲学的考察は、まず、自然の経験の現象学的解明から出発し、その上で、この経験に則し、自然に対する人間的対処を考察すべきである。

本稿は、後期ハイデガーの「大地 (Erde)」概念の解釈を通じた、この課題の為の基盤構築を目的とする。後期の概念としてはよく注釈される大地だが²、現れと隠れの二重性の如き根本思想との関係についてすら解釈者の合意がなく³、この概念を学術的に活用する基盤は現在も欠けている。その理由は、後期著作の非体系性と、「大地」概念の直接的解説箇所の僅少さである。だが、以下で示す通り、生前非公刊の講義・講演・草稿群を含む後期著作を精査すれば、後期哲学の枠内での「大地」概念の汎用化可能な定義とその内実の分節化と、又、その経験に対する人間的応答のあり方の解明は可能である。そし

て、後期哲学を「出来事」の哲学と規定するなら、以上の作業を通じて、我々は「自然」の出来事とこれへの人間的「応答」の現象学的解明に寄与するのだ。

その際、主要な問題が三点ある。第一は、「現れ」と「隠れ」の一重性と性格付けられる存在の現象性と、「大地」の根本規定たる「自己隠蔽」の関係である（第一章）。周知の通り、現れと隠れの二重性は、後期ハイデガーの事象把握の核心を成す根本洞察だから、まずこれとの関係で「大地」の「自己隠蔽」を規定すべきである。第二は、こうして規定された「自己隠蔽」が、存在者の事実的経験の内で如何に立ち現れるかである（第二章）。これにより、「自己隠蔽」という事象を具体的に分節化できる。文献的根拠のある限りでは、空間・時間論と生体・環境の原初的経験を考察できる。第三は、後期ハイデガーが「保蔵」と呼ぶ経験への人間的応答が「自己隠蔽」の経験に関するところである（第三章）。「保蔵」とは、「出来事」を本来的に露呈する所のこの経験への人間的対処である。然るに、断片的だが、彼は、特に「大地」の経験が問題となる場合の「保蔵」を論じる。そこで、その内実を「保蔵」の一般的あり方を基盤として具体的に展開すべきであ

る。

1 現れと隠れの二重性に基づく大地の自己隠蔽の規定

まず、現れと隠れの二重性と「大地」概念の関係を検討しよう。周知の通り、大地は『芸術作品の根源』(1936：以下『根源』)で、「そこ」に向けて、立ち現れが立ち現れる全てのものをそれ自体として遡って覆蔽するもの」(GA5, 28)と規定され、これは「世界」との「闘争」において「自己隠蔽」するとされる(GA5, 35)。この拮抗は、世界が「天空」に代わる後年の「四方域」でもある程度保たれる(GA7, 180f.)。そこで、事象的検討の文献的的前提として、現れと隠れの二重性と世界と大地の闘争の関係をまず確認しよう。これに関し、ペゲラーは両者を同一視し、ヘルマンとアールは前者を後者の前提とする⁴。然るに、ハイデガーは、存在の「隠れ(Verbergung)」と大地の「隠蔽(Verschließen)」を術語的に区別しつつ「大地は、隠れに対応するような隠蔽されたものでない」(GA5, 42)と明言する。それ故、現れと隠れの二重性と、世界と大地の闘争は明白に異なる概念である。又、『根源』で大地を説明する行で「ここでは、現成する全てのものを、その現成へと限界付ける切り分けの流動が、己が内に安らいつつ、流れ行く。そして、自己隠蔽する全ての事物の内に、等しく[己]自身の無知が存する」(GA5, 33 傍点筆者)とされ、『存在の歴史』(1939/40)では「大地は全体における存在者の現成である。世界は全体における存在者の現成である。大地と世界は、全体における存在者の存在に属し、それ故両者の間には闘争が存する」(GA69, 19 傍点筆者)とされる。ここで明白な通り、「全体における存在者の現成」をその現成に「限界付ける切り分け」、則ち、現れと隠れの二重性が、世界と大地の

闘争、それ故大地の自己隠蔽の存立を基付ける。それ故、事象的に説明すべきは、現れと隠れの二重性により、根拠付けられるものとしての「自己隠蔽」とはいかなるものか、である。

これに關し、(1) 第一に、現れと隠れの二重性の具体的規定が求められる。(2) 第二に、これを基に、上述で大地の自己隠蔽を性格付けた「己自身の無知」と、大地に帰属される自然性を説明できる「全体における存在者の現成」の性格を提示すべきである。

(1) まず、現れと隠れの二重性とは、我々自身も含む「全体における存在者」が立ち現れる事態、則ち、経験一般が事実的に生起する

事態の現象性格である。換言すれば、これは、我々の理論的表象や実践的対処に先行し、又、実存者としての我々自身の同一性の覺知にも先行して、我々が常に既に巻き込まれる存在者の存在の事実を性格付ける表現である。周知の通り、ハイデガーは、『真理の本質について』(1930)で存在の積極的性格としての「隠れ」を自覚し(GA9, 193f.)、この思想を三〇年代中盤以降本格的に展開する。これは、

『存在と時間』(1927：以下『存在』)の「本来的開示態」とも(SZ, 297)、一九〇年代末～三〇年代初頭の形而上学思想とも異なる仕方で、存在者が存在するという事實を記述する。まず、『存在』では、本来的時間性により統一される単独的な現存在が、自余の内世界的存在者の出会いわれを可能化する(Vgl. SZ, 211)。則ち、存在者が存在する事實は、世界内の他の存在者に向けて振る舞うこの私の存在を根本審級として考察される。これに対し、形而上学期では、「現存在の事実的實存」に先行して前提される「全体における存在者」が「メタ存在論」において問題化され(GA26, 199)、その上で、現存在の「世界形成」を通じて、その存在、則ち「全体における存在者それ

「自体の開在性」を取り出す事が目指される (GA29/30, 512)。則ち、他の存在者と共に在る状況に根源的に受肉したこの我々が、当の事実的状況を超越して、その存在の事実の本質性格を考察する。だが、この試みは明白に自己矛盾である。何故なら、存在者全体の存在を我々の知に獲得する為には、「一九二九／三〇年冬学期講義で「獲得的に全体を加える」と (Ergänzung)」が語られる通り、「存在者を常に既に前もつて」 (GA29/30, 505)、その全体性において把握する能力が求められるが、これは、絶えず新しく到来する他の存在者の触発を全面的に相対化できる者としての我々自身を想定しない限り不可能だから。」(1)から、現れと隠れの一重性の思想が要請される。まず『寄与』にある通り、形而上学期の難点は「存在者からその存在への移行」 (GA65, 322) という超越の発想を捨てねば解決できない。そこで残されるのは、我々自身も含めた存在者が立ち現れる事態そのものを、存在者の只中に定位して見い出し、またその知を存在者の内に反復する選択肢である。この反復が「保蔵 (Bergung)」と呼ばれる (ibid.)。然るに、この場合、問題の立ち現れが、存在者たる我々にとり両義的関係を有する事は明白である。則ち、一方では、存在者は常に立ち現れの内にあるから、これは存在者にとり最も顯在的な事実である。だが他方では、考察する我々自身も含む存在者の立ち現れが問題となる以上、前期哲学で「先なるもの」 (Vgl. GA24, 27) を問うたように存在者の現出の可能性の条件として存在を把握することはできず、その点で、存在者にとり自らの立ち現れは規定不可能に留まる。」(2)では、我々自身もその内にある、存在者全体の生起の現れと隠れの決定不可能性が、存在者の存在の事実の根本審級となる。

(2) それでは、現れと隠れの一重性が根拠付ける限りでの大地の自己隠蔽は如何に規定されるか。」(3)で着目すべきは、「大地は全体における存在者の現成である」 (GA69, 19) と言われる通り、この二重性の内で「全体における存在者」が経験される仕方である。換言すれば、上述の決定不可能性の只中で、当の存在者が立ち現れる仕方が問題となる。そして、これに關し、上述の「自己の無知」という表現は、大地が問題となる場合のこの経験が、歴史的世界の文脈への位置付けから遊離し、この文脈の歴史的変化を免れて留まる事を示す。例えば、同様の表現として一九三四年十一月の講演での「永遠に眠る精神」 (GA16, 325) があるが、当該個所では、「大地」ないし「自然」として動植物を挙げた上で、これが「時間としての時間に身を曝す (aussetzen)」ことが出来ない故に「隠蔽された」ものであり、それ故、「歴史」を持ち得ない事が主張される (ibid. 強調原著者)。則ち、「隠蔽」とは、歴史の推移から逃れ去るような、存在者の立ち現れ方なのである。

これに関し、現れと隠れの一重性の只中で存在者の分節的秩序が経験される仕方に着目し、この自己隠蔽の脱歴史性を、分節的秩序の経験のあり方の構成契機として解すべきである。具体的には、現れと隠れの一重性の内で、分節的秩序はその可塑性において経験されるが、自己隠蔽はこの可塑性を構成する《分節的秩序の解体運動》と定義される。

まず、存在者経験に対する現れと隠れの一重性の直接的含意は、この経験の瞬間に出会いわれる存在者が、一方では、それが立ち現れの限りの顯在性において、だが他方では、この顯在性が失われた状態でも出会いわれる事である。然るに、この存在者は、無秩序な感覚

情報でなく、我々の応答的振る舞いを促す仕方で常に既にある程度構造化されており、これに応える仕方で振る舞いも有意味な分節を備える。例えば、煙や火を前に「火事！」と叫ぶ場合、最初の経験は異臭や熱であり、これに応え「火元から離れ、人を探し……」と一連の応答的振る舞いが作動する。振る舞いのこうした分節は、「存在」では、「語り」、則ち「了解可能性の分節化」(SZ, 161)と呼ばれる。ただし、「存在」の「語り」はあくまで単独的な現存在の時熟に条件付けられる実存範疇なので(SZ, 349)、形而上学期以降に問題化される「全体における存在者」には適用できず、上記の例で言えば、それ自体は我々の応答とは関係なしに有意に享受される煙の臭さや苦痛な熱さを適切に説明できない。むしろ、経験の分節は、初めに、我々自身を含む「全体における存在者」に属し、次に、これに則して振る舞いの可能性が分節化される。然るに、現れと隠れの二重性の上記の含意に則せば、この分節は、一方で、最も顕在的に存在者が与えられた状態として、存在者と我々の交流秩序の実効性の起源となるが、他方で同時に、この原初的実効性を失つてもいる。則ち、現れと隠れの二重性は、存在者の分節的秩序に、確かに経験されて、いる原初的実効性が同時に無効化もされて他でもあり得るものとなってしまう偶然性と可塑性を付与する。

然るに、分節的秩序の可塑性は、具体的には、経験の分節が新しく形成ないし解体される変化可能性を意味する。大地の自己隠蔽の解釈条件である《現れと隠れの二重性による根拠付け》と《歴史的推移からの遊離》は、自己隠蔽をこの解体運動として規定すれば説明できる。まず、立ち現れる存在者が一定の分節性を持つ事が、歴史の時間的推移がそうした推移として経験される為の構成的条件を

成す事に注意しよう。例えば、火事が起る前の家では、長く住む間に、我々の実存可能性の投企からは独立に、建材は変質し、壁や床は調理や喫煙、埃や光により褪色する。逆に言えば、こうして変化したものとして立ち現れる存在者の内に被投されねば、我々は「長く住まわれた」歴史の推移を経験し得ない。これを一般化すれば、「全体における存在者」の分節的秩序、則ちその内在的布置は、その都度立ち現れる存在者と既在的に立ち現れた存在者との具体的相違を示す点で、経験が歴史の推移に位置付けられる事の条件となる、と言える⁵。だが、上述の通り、分節的秩序は、現れと隠れの二重性に基づく可塑性の故に解体もする。ここで解体とは、「全体における存在者」の内在的布置とこれに応答する振る舞いの一連の作動順序において、例えは、その構成契機が脱落し、契機間の区別が消失し、また契機間の結合が実感し得なくなる事を意味する。然るに、分節が解体する場合、それに則して歴史的推移が成立する指標が無くなるので、そこで立ち現れる存在者の経験は、この推移に位置付けられず、それ故、歴史的変化から遊離する常住性において、そして、歴史的意味規定から逃れ出る自然の即自性において、与えられると言わねばならない。「自己隠蔽」の脱歴史的性格が現れと隠れの二重性に根拠付けられるのは、この意味においてある。これは「自然」に関し我々が持つ「人間の意のままにならぬそれ自体の生成変化を示すもの」という日常的直感の基盤である。

2 生命と環境としての大地とその時間・空間性格

大地の自己隠蔽をこう定義すれば、ハイデガーが挙げる大地の事例を彼の理論枠全体の内で整合的に解釈でき、これを元に、自己隠蔽す

る自然を一般的に検討する基盤も構築である。ソイで以下では、ハイデガーが挙げる事例を「自己」隠蔽の規定に則し検討しよう。

(1) 具体的には、彼は大地を生命とその環境と規定する。生命に関しては、「寄与」で「大地と身体」(GA65, 318) 及び「《生命》と身体、生殖と性、種族」(GA65, 399)、「本能」(GA65, 277) 等生命の

一般的性格が、又「根源」では、農婦の靴が示す「労働の歩みの辛苦」(GA5, 19) や「ゆっくりとした歩みの力強さ」(ibid) と云つた身体の状態が挙げられる。又、「存在の歴史」では生命の「衝動」(GA69, 20) も語られる。更に「人間」(GA65, 72) も大地の一部となる他、方言を語る口の如く文化と結合した身体も大地となる (Vgl. US, 205)。環境に関しては、「根源」で、神殿が顯示する「岩石」、「金属」・「色彩」・「音響」等の「質料」(GA5, 32) や、「熟した穀物の賜物」や「荒涼とした休耕地での断念」(ibid) 等生命を養う糧が、又「物」(1950) でも「築きつた担うもの、養いつつ実を結ぶもの、育む様な水、岩塊、植物、動物」(GA7, 179) が挙げられる。他には、「風景」(GA7, 154) も大地に数えられる。

自己隠蔽するものが生命と環境に求められる理由は、「全体における

存在者」の分節的秩序の解体運動を考慮すれば説明できる。まず、上述の通り、解体において立ち現れる存在者は、歴史的意味の変化から遊離する常住性と即自性を示す。又「全体における存在者」とは一九二八年夏学期講義にある通り「現存在の事実的実存」に先行するものであり (GA26, 199) 「分散」(GA26, 173) が云為される様に、その触発から身を引き離し得ない仕方で我々がそこに受肉する存在者の総体である。然るに「全体における存在者」それ自体は歴史的意味を持つ対象も含む広い概念だが、分節的秩序の解体における

限りの立ち現れにおいて、《存在者とそこに受肉する我々》からの歴史的意味は遊離する。そこで経験されるのは、歴史的推移に拘らず、存在者の即自的性格において、常に成り立つ存在者の触発とこれへの応答行動である。そうしたものは、環境と生命の自然的な相互関係だけである。

(2) 第二に、極めて断片的だが、「寄与」では大地と世界の闘争が彼の時間・空間概念に影響する事が明言される。「真存在の真理に対する身近な接合領域としての時間化する空間化—空間化する時間化(参照：闘争の闘い抜き)。だが、これは通常の形式的な空間時間概念(—)への脱落ではなく、世界と大地という闘争—出来事—への取り戻しだある」(GA65, 261)。『存在』の「時熟」(SZ, 331) や「カントヒ形而上学の問題」(1929) の「純粹自己触発としての時間」(KM, 188) 等の背景を度外視しても、大地と世界が関わる経験一般の成立場面を、時間の流れと空間の拡張の生成に関係付けることは常識的想定だろう。然るに、自己隠蔽を「全体における存在者」の分節解体に求める我々の提案は、大地に關係付けられたこの時間・空間が如何なるものか明示できる利点を有する。

単純化して言えば、後期哲学の時間・空間把握は、「全体における存在者」の立ち現れにおける時間的流れと空間的拡張に着目するものであり、ソイでは現れと隠れの一重性が基礎となる⁶。例えば時間に関し、「寄与」では、「(存在の)自己拒絶は、[...]己が内へと脱去的に遠ざかるものとしての空虚を創造するが、それは、到来(存在からの)棄却性への進入としての、だが、想起しつの待ち焦

がれるものとしての現在を、形成する」(GA65, 383 補足筆者) とされ、「時間と存在」(1962)でも「既在的なものの拒絶と(将来の)留保は、贈与する」との内で己への依拠と同じ運動を告知する。則ち、自己退去」(ZSD, 23 補足筆者) と言われる。則ち、ここでは、隠れの契機を強調する事で、「全体における存在者」の立ち現れを隠れなき恒常的現前へと形而上学的に表象せず、「この生起の時間的流れの性格を示している。又、空間性についても「存在」の周知の時間性優位の主張は(SZ, 369)、一九二八年夏学期講義の「空間性のメタ存在論」(GA26, 174) とふう留保の後、「寄与」の「時間と空間は、「…」空間であるが、「…」両者の共属性というより根源的なものである」(GA65, 189) という主張により放棄される。現存在の存在の意味である「時間性」は、現存在の実存に先行する「全体における存在者」の空間性を条件付けられないで、これは自明である。そして『省察』(1938/39) で「空間はただ現れから(思索される)、「…」いじや空間とは《空虚》である。空間化は、空けること、断念すること、放棄することを意味する。「…」空間は正に確保されるべきものや占められるべきものだが、何故なら、それは受け容れるもの、留置くもの、隠蔽を保護するものだから」(GA66, 102 補足強調筆者) と言われる通り、「現れと隠れの二重性は、「全体における存在者」の可塑性による変容を受け容れる《余地》としての空間を開く。

だが、現れと隠れの二重性だけでは、恒常的現前との対比による、時空間の生成の消極的説明しか出来ない。又、上述の通り、「全体における存在者」の立ち現れは存在者の内に定位して検討されるので、存在者という具体的な内容を捨象して、立ち現れの時空間を形

式的に考察する事は不适当である。むしろ、この時空間の解明は、存在者の分節的秩序への定位を要求する。まず時間に関しては、上述の通り、分節的秩序は、既在性から現在への存在者の推移が有意に存立する為の条件であり、また将来も、その到来の新しさは分節の変容に則してのみ具体的に語り得る。更に、空間も、存在者の変容の余地である限り、当の変容を具現する分節に則してのみ内容的に規定される。然るに、自己隠蔽を分節解体と規定する我々の解釈に則せば、上記引用での『世界と大地の闘争』と「取り戻された」時間の側面を成す、生命と環境の経験の時空的性格を解明できる。まず時間に関しては、上述した大地の常住性を、存在の隠れに基づく時間的流れに位置付ければよい。ここから、『意味の積み重ねによる歴史的変化を受けず同質に留まる経験が、我々を超えた過去において既に繰り返されていたし、予測不可能な仕方で再び到来しそう』という自然の盲目的恒常的回帰の時間性格が導かれる。また空間については、大地の即自性に着目しよう。則ち、自己隠蔽の空間とは、他の存在者との歴史的関係から遊離してそれ自体の性格を露呈する存在者を受け容れ、これに場所を与える《余地》である。直感的に表現すれば、これは、その生起に直面する時、現存在たる我々自身も生ける人間として自然の一部へと引き摺り込まれてしまふような、自然の生成変化の底知れぬ奥行きである。

3 大地の保蔵・自然という出来事への人間的応答

それでは、ここまで検討した大地の経験を真に引き受けける人間的行為の本質は何か。則ち、自然という「出来事」の真理を欺瞞なく引き受けた実存するとは如何なることか。ここで注目すべきは、存在の真

理に対する人間的応答として「保藏」を挙げる中で、後期ハイデガーが特に、大地に、関わる保藏の可能性を示唆する事である。『寄与』では二箇所で、「保藏は、制作の諸方式の内にのみ存するのではなく、同じく根源的に、石、植物、動物、人間といった無生物と生けるものの出会いの引き受け」という仕方でも為される。いじでは、自己隠蔽する大地の内へと引き戻されることが生起する」(GA65, 71f. 強調筆者)と、また「大地の隠蔽性の内へと立ち帰つて生育する」としての真理の保藏。この立ち帰る生育は、「…」その都度、配慮的気遣い、制作、作品、略言すれば、世界を世界として生起せしめることの内で遂行される」(GA65, 391 強調筆者)と言われる。そこで、大地の保藏とされるいの「引き戻され」と「立ち帰る生育」の内実が問題となる。

この点に関し、保藏の一般的規定から言えるのは、大地の保藏が、自己隠蔽の経験を存在者の内に準備・追想し、その変容の余地に開かれる事である。まず保藏とは、「存在者の内で、存在者として」為される「出来事の創設」である(GA65, 322)。「思索」「詩作」「芸術」「行為」等の後期哲学の主題も、「保藏」の事例である(GA65, 256)。然るに、保藏は存在の「自己覆藏」から「その困苦と必然性」を得るとされる通り(GA65, 391)、これが反復する真理は第一には現れと隠れの二重性である。それ故、多様に区別される保藏は、この二重性から導かれる所の、立ち現れる時間的推移と空間的余地、また立ち現れる存在者の可塑性を、存在者の内に反復することと規定される。この推移の反復は「準備」や「追想」と、余地の反復は「余地の許容(Einträumen)」と呼ばれる。これは、その都度立ち現れる経験の偶然性を引き受ける正にその為に、それを固定化せず、偶然的な余地の到来と既在に委ねる実存者の振る舞いの型である。大地の保藏はここから上記の通

りに規定される。簡単に言えば、これは、我々自身も含めた存在者が自然の偶然性に引き込まれる可能性を肯定し、この肯定を我々の振る舞いにおいて表現することである。

上記の「引き戻され」・「立ち帰る生育」は、この振る舞いが如何に自然の偶然性に開かれるかの具体的記述と理解できる。一般的には、自己隠蔽の「準備」は、隠蔽の来るべき経験が偽装されずに引き受けられるよう振る舞うことを、又「追想」は、今この「全体における存在者」の立ち現れに先立つて既に生起していた自己隠蔽の痕跡を、我々を含む現代の存在者の内に呼び起こすことを意味する。そこで、「制作」と区別される自然の「引き受け」としての「引き戻され」とは、消極的な仕方で、自己隠蔽の到来とその既在の痕跡の喚起を妨げる障害を批判的に解体し、自然の経験に身を委ねる条件を整えることと理解できる。例えればこれは、自然の目的論的解釈の如き自然の偶然性を蔑する幻想を破壊する事である。これに対し、実践的な「制作」や芸術的な「作品」など人間の技能が介在する「立ち帰る生育」は、歴史的意味を有する世界に積極的に参与する実践・創作において、そこへと自己隠蔽が到來し得るような、また、その既在の痕跡を我々の生活の内に喚起するような道具や作品を形づくる」とと考えられる。これは、偽り無く受容された自然を我々自身の存在の条件として肯定する中から新しく歴史的世界を築き上げる嘗為の本質である。

結語

本稿の成果は、第一に、大地の自己隠蔽の注解作業により、存在者の立ち現れという経験一般の起源における自然の位置を規定した事である。則ち、大地概念は、存在者の偶然的な立ち現れにおいて受容さ

れる生命と環境としての自然を提示する。第一に、この自然経験に基づき、自然の偶然性を引き受けたる人間的行為の規定も獲得された。

この成果から、二つの理論的可能性が開かれる。第一に、大地概念の問題圈として、生命の一般的特性、人間的身体と動物的身体の關係、生物と無生物の關係、生体と環境の關係、環境の一般的特性を更に検討である。その際、本稿で示した「経験分節の解体運動」を活用し、解体の類型と度合いを区別すれば、様々な課題を理論的統一性を以つて解決できる。第二に、本稿は大地に限定して議論したが、大地は元来四方域の他契機と相互關係にあるので、我々の成果は経験の局部的分析に留まる。今後は、こうした相互作用が問題となる場面の分析が求められる。例えば、大地が他契機に強く作用する場合を考えれば、自然経験が広義の歴史的推移（世界／天空）を如何に変形するか、自然が人間の有限性（死すべき者共）に如何なる色調を与えるか、又、自然の享受が非対称的に到来する他性（神々しい者共）の倫理的要請と如何に調和するか等、重要な問題を検討である。第三に、存在の真理の人間的反復たる保蔵に関し、ハイデガーは思索・芸術・政治的国家創設・宗教的犠牲なる多様な類型を挙げる（GA5, 49）。やがて、これらの諸行為範疇の特性を明確化した上で、これが自然の経験に如何に応答するかも考察できる。これは、人間が具体的に自然に関与する場面の検討に不可欠の作業である。以上の諸課題を通じて、現象学は、自然という場に着床して生きる人間存在の解明に寄与するに違ひない。

注

1. 本稿はドイツ学術交流会の長期留学奨学生による研究成果の一一部である。ハイデガーの著作は略号と共に文中に巻数・頁数を記した。GA : Gesamtausgabe, Klostermann; SZ : *Sein und Zeit*, Niemeyer, 18.Aufl. 2001; ZSD : *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, 4.Aufl. 2000; KM : *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, 6.Aufl. 1998; US : *Unterwegs zur Sprache*, Klett-Cotta, 14.Aufl. 2007

2. 詳細な研究：Haar, Michel, *Le chant de la terre*, L'Herne, 1987° 邰術哲學：Young, Julian, *Heidegger's Philosophy of Art*, Cambridge Uni. Pr., 2001, p.38ff。眞体論：Schalow, Frank, *The Incarnation of Being : The Earth, Animals, and the Body in Heidegger's Thought*, State Uni. of New York, 2007

3. 例えども、最近年では加國尚志と茂牧人は、現れと隠れの二重性より、世界と大地の闘争を重ねてゐる（See：加國尚志、「私は」の世ではなくわれなし」, in *Heidegger Forum*, Vol.5, 2011, p.103f。茂牧人、「存在と神を結ぶもの」, in *Heidegger Forum*, Vol.4, 2010, p.81）。

4. Vgl. Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, 1963, S.252; von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Heideggers Philosophie der Kunst*, Klostermann, 1980, S.216f. Haar, Michel, *Le chant de la terre*, L'Herne, 1987, p.126

5. 管見では、「根源」の「世界」や、後年の「天空」は、経験分節の新しい形成運動である。また、「世界」とは、「歴史的民族の歴運」の「諸決断」の「諸軌道」の「自己開示する開示性」である（GA5, 35）。則ち、人間の歴史的決定を導く「軌道」の自己形成である。又、「天空」については「死すべき者共は、天空を天空として愛容する限りで、住まう。彼等は、日月を心の運行に委ね、[...]」（GA7, 152）ふれ、自然の「軌道」が端的に「愛容」

されぬのと捉えられ。

⁶)」の此の概観は：Vgl. von Herrmann, Friedrich, "Wahrheit – Zeit – Raum", in Richter, Ewald (Hrsg.), *Martin-Heidegger-Gesellschaft Schriftenreihe Bd. 4*, Klostermann, 1997, S.252ff.

⁷ 「準備」云々とは：「思素は確かに事態自体の経験であるが、他方では第一に経験の準備である」(ZSD, 16)。「理想」に関しては：「追想する思素は、それが来るべきものゝ先駆けて思素する」ことにおいて、既在せる祝祭を思素する」(GA52, 194)。また「余地の許容」に関しては：「一方で余地の許容は何かを認容する。それは、人間の住まいが差し向かれる現成する事物の現出をもたらすて認容する開けを主宰する」(GA13, 207)。

(景山洋平・かげやま よへく・東京大学、ヴァッパタル大学)

メルロ＝ポンティにおける知覚経験の規範性

國 領 佳 樹

知覚経験は規範的である。これを「規範性テーゼ」と呼ぶことにしよう。このテーゼの最も広い意味は、知覚経験の本性についての、十分な説明を与えるためには何らかの規範的な性質・関係に言及しなければならない、ということである⁽¹⁾。

しばしば指摘されるように『知覚の現象学』において展開されるメルロ＝ポンティの知覚理論のなかにも、ある種の規範性テーゼが含まれているように思われる。しかしメルロ＝ポンティはそれを主題的に論じておらず、十分な説明も与えていない。このテーゼは知覚の恒常性に関する考察において垣間みることができるにすぎない。したがって具体的にどのような形態の規範性テーゼがメルロ＝ポンティの考察から導きだされうるのかは議論の余地がある。本発表の第一の目的は、上記のような理由によりその内実がそれほど明らかではないメルロ＝ポンティの規範性テーゼを定式化することである。そして第二の目的は、そのように定式化された当該のテーゼが、私たちが知覚しているものは何であるかという知覚の哲学における主要な問題のひとつにもたらす帰結を明らかにすることである。

本論の構成を示しておこう。第一節——「知覚内容の問い」と私が呼

ぶ知覚の哲学上の基本問題を提示し、それに対する三つの主要な立場（変化説・非変化説・二元説）を確認する。第二節——メルロ＝ポンティの規範性テーゼを定式化し、それが二元説を含意しうることを明確にする。第三節——メルロ＝ポンティが二元説と両立しない非変化説的見解に加担しているという解釈を否定する。おわりに——これまでの考察のまとめと今後の課題を示す。

1 知覚内容の問い

夕方の校庭に落ちている白いボールを想像してみよう。その白いボールは赤みがかつた夕陽に照らされている。このとき、そのボールは昼間の陽光のもとで見る色と同じ色に見えるだろうか。あるいは次のような問いを立てみよう。テーブルの上にある円形の皿はそれを真上から見ると、斜めから見ると、同じ形に見えているのだろうか。要するに、いま私が問題にしているのは、それぞれの二つの異なる状況あるいはパースペクティブにおいて私たちが見ている色・形は何であるかである。

以上のような問いを「知覚内容の問い」と呼ぶことにする。この問

題に對しては以下の三つの主要な立場がある⁽²⁾。ひとつは昼間では白いボールに白さを見ているが、夕方ではそこに赤さを見ており、また真上から見た円形の皿には円さを見ているが、斜めから見た場合に是そこに橢円さを見る、と主張する。つまり見ている色・形は変化している。これを**変化説**と呼ぶことにしよう。もうひとつは昼間でも夕方でも白いボールに白さを見ており、円形の皿を真上から見ても斜めから見ても、そこに円さを見ている、と主張する。つまり見ている色・形は変化しない。これを**非変化説**と呼ぶことにしよう。最後のひとつは夕方では白いボールに白さと赤さの両方を見ており、円形の皿を斜めから見た場合、そこに円さと橢円さの両方を見る、と主張する。つまり見ている色・形は少なくとも二種類ある。精確にはある意味では、ボールに白さを見ており、また別の意味ではそこに赤さを見ている、ということである。これを**二元説**と呼ぶことにする。

ここで知覚の恒常性という現象——パースペクティブや照明条件に変化があつても対象の客観的な性質についての一定の知覚が維持される傾向性——に注目しよう⁽³⁾。この現象の存在はメルロ＝ポンティをはじめ多くの哲学者、心理学者が認めている。さて、もし当該の現象が成り立っているならば、私たちの知覚システムには、パースペクティブや照明条件が変化しても対象自体の一定の性質を知覚しつづける能力が備わっていることになる。したがって、これを認めている以上、知覚内容の問いに対する選択肢のうち**変化説**をメルロ＝ポンティに帰属することはできない。

しかしながら現象は**非変化説**とも**二元説**とも両立する。この両立場の違いは知覚の恒常性の**強い解釈**と**弱い解釈**の違いに対応する。すなわち、パースペクティブの変化があつても対象の一定の性質だけを知覚することとはできない。

覚しつづけると考えるか、あるいは対象の一定の性質に加えて何らかの性質の変化も知覚していると考えるかの違いとして残る二つの立場を位置づけることができる。したがって、メルロ＝ポンティを**非変化説**に位置づけるべきか、あるいは**二元説**に位置づけるべきかという問題の鍵は、知覚の恒常性に對して彼が与える説明のなかに隠されているのである。

2 規範性テーゼと二元説

前節で確認したことは、知覚の恒常性を認める以上、少なくともメルロ＝ポンティは**変化説**を支持しない、ということであった。それゆえ、残された選択肢は**非変化説**か**二元説**かのどちらかになる。本節ではまず知覚の恒常性に説明を与えるメルロ＝ポンティの規範性テーゼのおおまかな特徴づけに着手する。次にその規範性テーゼに基づいた知覚の恒常性の説明が**二元説**を含意することを示す。そして最後に、当該の規範性テーゼの定式化を試みることにしよう。

2・1 知覚経験はどのような意味で規範的であるのか

まず「規範」という語の使用をゆるやかに規定しておこう。しばしばこの語は道徳的な事柄を述べるときに使用されるが、なにもその領域のみに限定されるわけではない。より広い意味では規範とは何らかの機能や目的を満たす働きの適切さについての基準として理解できる⁽⁴⁾。

さて、多くの哲学者が認めるのは、知覚経験が信念と規範的な関係を結ぶという見解である。例えば〈路上に石が転がっている〉のを私が見るならば、なにか特別な事情がない限り、〈路上に石が転がっている〉という信念を私はもつべきである。つまり、知覚経験は、それと同一内容の信念形成の適切な理由を私たちに提供する。このように

考えれば、知覚経験とは私たちが何を信じるかについてのひとつの基準となるのである。つまり「知覚経験が規範的である」と主張することは、知覚経験が信念形成の正当な理由あるいは動機になる、ということを意味する。この種の規範性テーマは多くの賛同者をもつようと思われる⁽⁵⁾。

しかし以下のメルロ＝ポンティの論述なかで見いだされる規範性テーマはこれとは異なる。

「…」各対象にもそれを見るために要求される最適の距離があり、メルロ＝ポンティはこれとは異なる。

またよりよく見てとれる方向がある。つまり、この適切な距離の手前でもそれを越えたところでも大きすぎるか小さすぎる不明瞭な知覚しか私たちは得られないで、その場合は、可視性の最大をめざし「…」、よりよい焦点あわせが探し求められる。(PhP, 348-249)。

メルロ＝ポンティは強調しているのは、各々の対象にはそれを見るのに最適なパースペクティブがあり、そこから得られる知覚は良い知覚であって、しかも「特権的」である、ということだ。メルロ＝ポンティによると、この良い知覚が特権的であるのは、基本的に私たちの知覚活動がその良い知覚をめざしているからである。したがって、もともと一般的な仕方で特徴づけるならば、当該の規範性テーマとは、他の知覚経験がめざすところの規範(=基準)となる特権的な知覚経験がある、という主張なのである。要するに、この規範性テーマの強調点は、最初に確認したような知覚経験がそれ以外の何か(=信念)に対する規範となるということではなく、知覚経験それ自身が規範をもつ、といふことである。

2・2 知覚の恒常性に対する現象学的説明

2・3 規範性テーマの定式化

上記のような知覚の規範的性格は、知覚の恒常性に対する現象学的説明の根幹となる。メルロ＝ポンティが与える説明は次のとおりである。

あらゆる位置・距離のなかで私が対象を同定するのは、どのパースペクティブも典型的なある距離・ある方向で獲得される知覚に収斂するかぎりである。この特権的な知覚が知覚プロセスの統一を保証し、その知覚においてあらゆる現れをまとめあげるのである(PhP, 348)。

この説明にしたがえば、同一対象についての諸々の知覚経験は、最適なパースペクティブからの特権的な知覚を規範にして階層化される。つまり知覚の恒常性が成立するのは、この最適なパースペクティブから与えられる最適の現れへの移行過程として、様々なパースペクティブからの現れが与えられているからなのである。要するに私たちが様々な現れをとおして同一の対象を知覚しているとは、そういうたゞ々の現れを最適の現れを伴う良い知覚との偏差として知覚している、ということである。

以上のことから、メルロ＝ポンティが知覚の恒常性の弱い解釈を探用し、二元説的な立場に加担していることがよくわかる。というのも、この説明のもとでは、同一対象の知覚経験の気づきのなかには対象の一定の性質だけでなくその現われ性質の変化も含まれている必要があるからだ。つまり対象の性質としての白さ・円さを知覚しつづけるためには、条件に応じて変化していく現われ性質としての赤さ・橢円さ(あるいは白さ・円さ)も知覚主体がある意味では見ていくなくてはならないのである。

れて、上記のような知覚の恒常性に対する現象学的説明を考慮するならば、メルロ＝ポンティの規範性テーゼはさらに次のように定式化できる⁽⁶⁾。

規範性テーゼ⁽⁷⁾・対象Oが性質Pをもつと主体Sが知覚するためには、その知覚経験を改善しうることをSが何らかの仕方で知つていなければならぬ。

さきほど概略を示した知覚の恒常性に対する現象学的説明によるところ、三つの異なる現われA₁、A₂、A₃をそれぞれ伴う知覚経験が同一対象Oの知覚経験であるとは、Oの特権的な現われを基準にして、それらの現れが階層化され与えられているからであつた。例えば良い現われの序列関係を添字の大きさで示し、いまA₁を伴う対象Oの知覚経験を主体Sがもつているとしよう。規範性テーゼによれば、A₁を伴うかたちでOが性質PをもつとSが知覚するならば、Sはその経験を、A₂あるいはA₃を伴う同一対象Oについての知覚経験へと移行させうることを、何らかの仕方で知らなければならぬ。ここで「…何らかの仕方で知らなければならない」とは、少なくともその諸々の現わが「最適の態度に導く動作のなかの段階としてそれとなく(implicitement)与えられて、いる」(Ph.P. 349. 傍点引用者)必要があるといふことだ。

しかしこのようなテーゼはどのように正当化されうるのだろうか。残念ながら、メルロ＝ポンティはこの課題にはしつかりと取り組んではいないように思われる。そこで私が注目したいのは、次のような思考実験である。

網膜上に台形の像がますます投影されるように対象の向きを変えていくと、その対象の四角さについての光景がよりよくなつて考

いくと経験するような主体を私たちは想像できるだろうか (Kelly [4], 150)。

ケリーによると、そのような主体を考えることは不可能である。いうのも、真正面から見ることがよりよく見えるということは、対象が四角形であると知覚するとは、どういうことなのか、ということに含まれているからである。「もし台形の像をますます投射する方向にその対象を回転させることで、当の対象の形がよく見えるということが私の経験の一部であつたのならば、私はその対象を四角形であると見ているとはみなすことはないものである」(Kelly [4], 151)。

確かにこのような主張は四角形に関する事実あるいは私たちの日常的な理解に即している。しかしこれに反するような知覚主体を想像することは可能である。というのも、何かが四角形であると知覚するとき、私たちとは異なる特徴を手がかりにする知覚主体を考えることは不可能ではないからである。したがつて、実際にどの方向から見ることが、四角形についてのより良い知覚経験となるのかは問題ではない。むしろケリーの思考実験から見て取るべきことは、「何かが四角形であるのを見ているにもかかわらず、それを見るためのよりよい光景を、それが何であれ得る方途がまったくわからないということは不可能である」(Kelly [4], 151) ところにある。つまり、ある対象がより良く見えるとはどういうことであるのかをまったく見当のついていない主体は、当の対象を知覚しているとはみなされないのである。このことから次のように結論することができるだろう。すなわち、メルロ＝ポンティの規範性テーゼとは対象知覚一般についての超越的な主張のひとつである、と。

3 メルロ＝ポンティは本当に二元説に加担しうるのか

前節で定式化した規範性テーゼ（および知覚の恒常性の現象学的説明）が含意するのは、私たちの知覚経験の内容には何らかの仕方で現われ性質と呼ぶべきものが含まれていなければならない、ということである。つまりそれは二元説を帰結するように思われた。しかし一見すると、通常の知覚経験において主体は現われ性質を見ていないといふ非変化説的見解がメルロ＝ポンティの肯定的な論述のなかに確認できる。このような見解は規範性テーゼおよびそれが含意する二元説的見解と矛盾している。それゆえ、本節ではまず当該の非変化説的見解を確認し、次にそれに対しても二元説と両立可能な解釈を与えるよう試みたい。

3・1 現われ性質の透明性と非変化説

さて、私が「現われ性質」と呼んできたものは、知覚主体に相対的に決まる性質である。それはメルロ＝ポンティが「感覚的性質(qualité sensible)」と呼んでいたものと同じである。したがって、もし二元説が採用されているならば、私たちは対象の性質だけでなくその現われ性質ないし感覚的性質を見ている、と考えられているはずである。ところがメルロ＝ポンティは感覚的性質について以下のように述べている。

感覚的性質は「[...]好奇心ないし観察的な態度の特殊な産物なのである。それが現れるのは「[...]正確に、言うと私は何を見て、いるのか」と自問するときである。それは私の視覚と世界との間の自然なつきあいのなかには出現しない(PhP, 261-262)。

以上のことから、メルロ＝ポンティの考えでは、通常の知覚経験において感覚的性質は主体の気づきの内容に含まれないようと思われる。

この性質は知覚経験についての経験という高階の意識の相関者とみなされている。それゆえ、知覚経験の内容はあくまでも対象の性質だけとなる。本来、現われ性質（＝感覚的性質）とは「それ自体見られていてのではなく、ほかのものを見させる」(PhP, 357)のである。したがって、現われ性質が志向的であり、しかもそれ 자체としては高階の意識の相関者でしかないならば、一階の知覚経験においてその性質は主体にとっていわば透明である。これを「現われ性質の透明性」と呼ぶことにしよう⁽⁸⁾。

しかしこの現われ性質の透明性を主張することは、前節でみた規範性テーゼと矛盾するように思われる。というのも、規範性テーゼは二元説を含意するにもかかわらず、一見すると、当該の透明性は非変化説を含意するからである。つまりパースペクティブ・照明条件の変化があつても私たちが知覚しているのはその対象の性質だけとなるはずである。

3・2 二元説的解釈の擁護——「感覚的性質」の二つの使用法

当該の両立しえない二つの見解を調停する方法は少なくとも二つある。ひとつは規範性テーゼの定式化を改変し、二元説を含意しないようにしてしまうことである⁽⁹⁾。つまりそれはメルロ＝ポンティに非変化説を帰属させる試みである。そしてもうひとつは、現われ性質の透明性を支持するかのようなメルロ＝ポンティの論述に対して、二元説的見解と両立可能な別の解釈を与えることである。

しかし前者の選択肢には深刻な問題がある。もしそれを採用するなら、「一百歩はなれたところにある小さな見かけをもつ対象は、十歩はなれたところからより広角な視野の下に見られたその同一の対象から区別されえない」(PhP, 348)になるとになってしまう。というのも、非

変化説によれば、パースペクティブや照明条件の変化があつても対象の一定の性質だけが知覚されるからである。「しかし知覚する私にとって、百歩はなれた対象は十歩はなれた場合と同じ意味において現前の (présent)・実在的 (réel) ではなく」(PhP, 348)。メルロ＝ポンティは「のよう指摘する」とで、非変化説を支持する知覚の恒常性の強い解釈を明らかに拒否しているのである。

したがつて、私は後者の選択肢を採用したい。(つまり)「示されたくではないのは、感覚的性質についてのメルロ＝ポンティの論述が、非変化説的な見解を必ずしも含意しないこと」である。

既に指摘したとおり、現われ性質が透明であるという見解の根拠となつてゐるのは、感覚的性質が知覚経験自体に対する意識作用に固有の相関者であるという主張である。つまり主体が感覚的性質に気づくのは、対象ではなく経験自体に注意を向けたときにかぎられる。このような主張がメルロ＝ポンティの論述のなかで確認できるようと思われた。したがつて、この主張を正当化するような「感覚的性質」に関するメルロ＝ポンティの論述に対してもこれまでとは異なる解釈を与えることにしてよい。

私の考え方では、非変化説的解釈の擁護者はメルロ＝ポンティにおける「感覚的性質」という語の二つの異なる使用法を見落としている。当該の語は、一方では（志向的な働きを喪失し）單に対象として知覚主体と関係する性質を指示し、他方では「現われに身をまかせる」（Cf. PhP, 43）といった表現がなされるときに、知覚主体が身体的に、関係するような性質を指示する。メルロ＝ポンティは、前者の性質を強調する場合、それを「純粹性質 (quale)」と呼びなおす (Cf. PhP, 243, 247, 354)。それは扱い手なしに提示される抽象的な存在者である。

しかし後者の性質はそれ自体では対象とならず、身体を誘導し、対象を見させる働きをもつ (Cf. PhP, 366-372)。例えば、私のまざしさの現われ性質に気づくことによって対象へと導かれるのである。メルロ＝ポンティによれば、「の意味での「感覚的性質」は [...] 名状しがたい純粹性質 (quale) の体験に還元されぬ」となく、運動的相貌をもつて与えられるのである」(PhP, 242-243)。

もじこの区別を重視するならば、先に確認したメルロ＝ポンティの論述における感覚的性質の特徴付けは、現われ性質の透明性を含意しない。というのも、正確には、そこで使用されていた「感覚的性質」という語は上記の「純粹性質」という語に置き換えるべきあり、いわゆる私たちが身を委ねる現われとしての感覚的性質とは区別しなくてはならないからである。用語上の混同はあるが、それらは同一ではない。むしろ経験自体に注意を向けることによって意識の対象となるのは、現われとしての感覚的性質 (= 現われ性質) ではなく、その変質の結果として高階の意識の対象となつた純粹性質である。純粹性質とは経験に意識を向けるまえから既にそこに内在している性質ではない。それは「好奇心ないし観察的な態度の特殊な產物なのである」(PhP, 261)。つまり知覚主体が自分の経験自体に注意を向かないから、気づかれることがないというのは、そもそも純粹性質としての感覚的性質は当の主体に最初は与えられていなかつたからである。したがつて、現われ性質の透明性を主張する根拠になつていたメルロ＝ポンティの論述とは、感覚的性質の二次的産出物としての純粹性質に関する主張でしかないるのである。

以上のことが正しければ、二元説への加担を妨げる積極的な証拠はメルロ＝ポンティの論述のなかにはない。つまり知覚経験の気づきの

内容に（現われ性質としての）感覚的性質が含まれるという解釈にテクスト内在的な困難はないのである。

おわりに

本考察の積極的な主張は次の二つである。ひとつは、メルロ＝ポンティの規範性テーゼが対象経験に関する超越論的な主張であるということだ。すなわち、対象Oが性質Pをもつと主体Sが見ていくならば、Sは当の経験を改善しうる方途も何らかの仕方で知つていなければならない。そしてもうひとつは、このテーゼが二元説を含意することである。すなわち、もし当該の規範性テーゼが正しければ、知覚経験の気づきのなかには対象の性質だけではなく現われとしての感覚的性質も含まれるのである。

さて、以上に加えて私がさらに主張したいのは、対象の性質に関して同一の内容をもつ諸々の知覚経験に序列関係をつくり出す現われ性質の差異に関してである。

前節で述べたとおり、メルロ＝ポンティによると、現われ性質（=感覚的性質）は対象的に与えられているわけではないが、運動的な相貌をもち「生命的な意義に覆われている」（PhP, 243）。これは言い換えると、この種の性質の気づきが私たちの身体運動技能の実行を動機付けるということである。もし現われ性質への気づきがより少ないならば、それに相關しうる身体運動技能の行使の動機付けおよびその実効性はより乏しくなるだろう。したがって、良くない知覚経験においては「私の視線に提供される手がかりはよりわざかで不明確であり、私の探査能力との嗜み合い方もひつそう不正確なのである」（PhP, 302 傍点引用者）。逆に良い知覚経験においてはより手がかりが多く、

私の探査能力との嗜み合い方もより確かである。」の「手がかり」」」それが現われ性質（=感覚的性質）なのであり、「私の探査能力」とは、それを手がかりにして対象に対して働きかけるような身体運動技能のことである。したがって、対象の性質について同一の内容をもつ諸々の知覚経験のあいだにある良さの序列とは、そこで与えられる現われ性質が私たちの身体運動技能の実行を動機付ける度合いによる割り振られるのであろう。

最後に本考察に残された問題を今後の課題として提示しておこう。私が支持した二元説的解釈では、対象の性質だけでなく非対象的に与えられる感覚的性質も知覚絵験の気づきの内容として数え入れられる。しかし、現われ性質の非対象的な気づきとはいつたいて何であるかについては明らかにされないままであった。したがって、その内実についてはさらなる別の考察が必要である。私の見通しでは、この問題に答えるためには、現われ性質と身体運動技能を結びつける動機付け関係と、規範性テーゼが述べるところの主体Sの技能知（=与えられた経験を改善できる能力）について十分な説明を与えるなくてはならない。そしてそのためにはメルロ＝ポンティの身体図式概念の詳細な分析が必要となるであろう。

文献

- [1] Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945/1999.

（参考：中島盛夫（訳）『知覚の現象学』、法政大学出版、1980年）

*略語：PhP.

- [2] Burge, Tyler. *Origins of Objectivity*, Oxford : Clarendon Press, 2010.
[3] Hatfield, Gary. *Perception and Cognition*, Oxford : Clarendon Press,

- [4] Kelly, S. D. "The Normative Nature of Perceptual Experience", in *Perceiving the world*, ed. Bence Nancy, pp. 146-159. Oxford University Press, 2010.

- [5] Matthen, Mohan. "How Things Look (and What Things Look That Way)", in *Perceiving the world*, ed. Bence Nancy, pp. 226-253. Oxford University Press, 2010.

- [6] Smith, A. D. "The Fresh of Perception : Merleau-Ponty and Husserl", in *Reading Merleau-Ponty. On Phenomenology of Perception*, ed. Thomas Baldwin, pp. 1-22. Routledge, 2007.

- [7] 門脇俊介『現代哲学の戰略』、筑波書店、2000年。

註

- (1) 規範的性質・関係とは「良し」「悪し」「ぐれやあぬ」へこつた規範語で指示されぬ。
- (2) 当該の問題およびその主要な立場の解説は、Matthen [5] を参照。
- (3) 知覚の恒常性の特徴つけはHatfield [3] を参照。
- (4) 規範性のいのよくな特徴付けはBurge ([2], Cf. 311-315) が詳しく述べる。
- (5) 知覚内容の概念主義陣営の多くは、おもじりの種の規範性テーマを論拠にして知覚内容の非概念性を否定する (Cf. 門脇 [7])。
- (6) 規範性テーマに条件文形式を与える考へはKelly [4] に負ひてゐる。
- (7) 「何らかの仕方で知られてゐる」とは、経験の改善につく少くとも何らかの身体的な技能知を知覚主体がおもいふのである (Cf. PhP, 357-358)。

(國領佳樹・りづらき・よしのぶ・首都大学東京)

(8) いわゆる感覚与件という心的存在者が知覚の対象ではないことはフッサーも同様に強調している。しかしふッサーにおいては感覚それ自体は非志向的であるのに対し、後述するようにメルロー=ポンティにおこつては、ある意味で感覚はそれ自体で志向的である。両者の哲学に関する微妙な差異（と類似性）に関しては、Smith [6]。

(9) 前者の選択肢はKelly [4] の読みと対応する。それによると、対象Oが性質Pをもつて主体Sが知覚するためには、その知覚経験を改善するよう実際に之が促されなければならぬ（Cf. Kelly [4], 152）。この定式化によつて意図されてゐるのでは、Oの認知状態とは独立に経験それ自体がよりよい経験へと改善するよう方に促す傾向をもつてゐる考え方である。

行為と物語 ——ポール・リクールの解釈学と行為論——

三ツ野 陽介

0. はじめに

ポール・リクール [Paul Ricoeur 1913-2005] は、マルセル、ヤスパー、スの実存哲学およびフッサールの現象学から出発したフランスの学者でありながら、やがて英語圏の大学で教鞭をとるようになり、分析哲学の知見を吸収することにも積極的な哲学者であった。

本稿では、リクールが『他者のような自己自身』[*Soi-même comme un autre* 1990]において、分析哲学のなかでも特に行為論と呼ばれる一分野との対話を試みた箇所をおもに参照しながら、リクールの物語的な解釈学と、英語圏の行為論の邂逅を手がかりに、人間の行為を説明する物語について、そして、その物語が実際に人を行為に導いていくあり方にについて、探究を試みたい。

1. 行為の理由と「なぜ」の問い

他者を理解することは、「どうなことを言っているのだろうか。

あまりにも漠然としたこの問い合わせに対し、とりあえず、以下のよう答えることは、「一見、妥当であるよう思える。すなわち、他者を理解するとは、他者が「なぜ」そのように行為したのか、行為してい

るのかを知ることである」と。例えば「彼のことが理解できない」と人が言ふときも、その言葉が意味しているのはたいていの場合「彼がなぜあんなことをするのか理解できない」ということなのである。

分析哲学の行為論においては、このような「なぜそうするのか」という行為の理由が、しばしば主題となつた。リクールが『他者のような自己自身』において、これを主題とする分析哲学の議論との対話を試みてくるのは、特に第三研究「行為者なき行為の意味論」[Une sémantique de l'action sans agent]においてである。それは、行為と行為ならざる出来事とを区別する基準は何かという問いを巡る議論でもあった。

例えば、「私はグラウンドを走っている」は行為であるが、「雨が降っている」は行為ではない。その根柢を「私」には意志があるが「雨」には意志がないからだとして説明するのが、ホップズ以来とも言われる伝統的な考え方である。たとえ人間のする」とに見えて「私はくしゃみした」が行為の名に値しないのは、そこに意志の作用がないからであり、くしゃみしようという意図があつて、そうしたわけではないからだということになる。

しかし、意図の有無によって行為とそうでないものを区別する」の考え方、行為論において、素朴な考え方として批判されることが多い。かつた所には、例えば「ドアを開けよう」という意図のよつたものが、「心の中」のような曖昧な場所に、行為に先立つて、行為とは独立して存在するのか、という疑問に対してもそれがうまく答えられなかつたからである。

アンスコムの『インテンション』⁽¹⁾は、そのような内的な心の状態としての意図ではなく、意図的行為 [intentional action] といふものを考察の対象とする」として、行為のなかに現れる意図を出発点とした上で、画期的だつたとされる。アンスコムは、なぜあなたはそうしたのか（そうしているのか）という問いとその答えによつて、意図的行為とそうでないものを分けることができる」と考えた。

例えば、降りしきる雨に向かつて空を見上げ、「なぜあなたはそうしているのか」と問うことができないのは自明であろうが、では、びっくりしてコップを落とした人に向かつて「なぜあなたはコップを落としたのか」と問うケースについてはどうだらうか。

そのように問うることはもちろん可能であろうが、しかし、そのとき返つてくる「びっくりしたから落としたんだ」という返答は、行為の理由を述べるものではなく、心的原因 [mental cause] を述べるものであるとアンスコムは考える。それが「理由」ではなく「原因」だと言わわれるのは、コップを落としたことが意図的ではなく、ある種の身体反応であつたからである。

アンスコムの強調点は、「なぜそうしたのか」と問われて、人が答える「動機」は、行為を決定する「原因」とは異なる、むづかしいものであつた。原因は行為を決定するものであるが、行為の理由としての動機は、

行為を解釈するものであり、心的原因ではないのだ。「理由」と「原因」という用語はこのような意味で区別される。「なぜ」と聞かれて、原因ではなく理由が答えられるのならば、それは意図的行為なのである。

2. 行為と意図の過去と未来

リクールによれば、アンスコムの行為論は「その行為はなぜ為されたのか」という「なぜ」の問ひによつて、意図を行爲者ではなく行為に帰属させ、行為者を隠蔽してしまうものだといふ。そして、そのようなことが可能なのは、アンスコムの扱う「意図」が副詞的なものであり、未来よりは過去を向いているからなのである。

アンスコムが意図といふ語の用法を、以下の三つに区分したいとはよく知られてゐる。すなわち、意図的に行為するハレ [acting intentionally = faire quelque chose intentionnellement]、意図をもつて行為するハレ [acting with an intention = agir dans une certaine intention]、行為を意図するハレ [intending to act = avoir l'intention de] の三つである。

リクールの考え方では、ハレのうち「行為を意図するハレ」という第一の用法（リクールはこれを名詞的用法と呼ぶ）だけが「未来への明白な参照」を含んでおり、逆に「意図的に行爲するハレ」という第一の用法（副詞的用法）において、「過去への参照はむつとも頻繁になれる」⁽²⁾。名詞的用法においては、意図は行為から自立して存在するが、副詞的用法においては、意図はすでに為された行為を修飾するものでしかない場合が多いのである。

例えば、「私は部屋の明かりをつけようと意図を持ってる」の

よう、名詞的用法が、未来において為されるであろう行為について述べるのに対し、「なぜ椅子から立ち上がったのか」と聞かれて「部

屋の明かりをつけるためだ」と答えるような場合（意図の副詞的用法）、それはすでに為された過去の行為を語っているのである。

意図の名詞的用法と副詞的用法のあいだにある、未来と過去というベクトルの違いは、もう一つの相異点に帰着する。すなわち、これらするつもりの行為に関しては、私がどんな意図を持つていてるかを知るために、他者は私自身による意図の表明を待つしかないが、すでに為された行為については、観察者はその行為に現れている意図を、行為者に直接問い合わせることなしに、行為そのものから推測することもできるのである。つまり、副詞的用法においては、意図は行為者ではなく、行為そのものに帰属するものとなり、行為者は隠蔽されてしまう。

このように、アンスコムの議論において、意図が未来ではなく過去の方向を向きがちのものとなっていることは、現象学にルーツを持つリクールに違和感を覚えさせた。

現象学的に言うと、志向〔intention〕とは、私によつてなされるべき何かに向かつて、意識が狙いをつけることではないか。奇妙なことに、概念的分析は、故意に現象学に背をむける。その分析にとって、意図〔intention〕とは、フッサールの意味での志向性ではない。意図は、意識がそれ自身を超えることを証明するものではない。その点でE・アンスコムはウイトゲンシュタインにならって、私的な直観のみに到達できるような、したがつて私的に明示される記述のみに可能であるような現象は一切知ろうとし

さらには言えば、アンスコムの行為論が意図という語の三つの用法のうち、名詞的用法を一番手に格下げして考えていたのは（リクールの考え方では、それは一番手に置かれるべきものである）、行為の意図は原因ではなく理由であるとされたこととも関係があるのであるだろう。意図が何らかの意味で行為を決定する原因であるためには、それは名詞として自立して存在していかなければならないが、意図が事後的に解釈される理由であるならば、それは副詞的なものであるだけで良いのである。

3. 出来事のなかの行為者

「行為・理由・原因」と題されたデイヴィッドソンの論文は、行為の理由は原因ではないというアンスコムに代表されるような主張に反対し、行為の理由はその行為の原因でもあると主張したものとして有名である。例えば、「私はスイッチを入れ、明かりを点け、部屋を明くるとする」というケースにおいて、「私がスイッチを入れたのは明かりを点けたかったからだ」と行為の理由を説明するのならば、「明かりを点けたかった」というこの理由は「私がスイッチを入れたこと」の原因であるべきだ、とデイヴィッドソンは主張したのである。⁽⁴⁾ この点で、アンスコムとデイヴィッドソンは大きく異なっているように見える。しかし、『他者のような自己自身』においてリクールがアンスコムの議論に統いて、デイヴィッドソンの議論を追いかけるときにも注意を向けるのは、やはりアンスコムの場合と同様に、デイヴィッドソンにおいて、意図の副詞的用法が特権化されている点なのである。

デイヴィッドソンによる行為の分析によって提起された眞の問題とは、私見では、意図が副詞的に捉えられる場合において、行為の理由が原因であるかないかではなく、「……する意図」という意図の名詞的用法を、その副詞的用法の派生態として捉えることが、正当化されるかどうかなのである。⁽⁵⁾

ここで言う「意図の名詞的用法を、その副詞的用法の派生態として捉える」とは、ある行為について「なぜそうしたのか」と尋ねられたときに、「それをもつて行為した意図」を「……する意図」に昇格させて答えることである。「彼が反省してみたなら、熟慮してみる暇があつたならつくりあげたであろう「……する意図」」⁽⁶⁾が、行為の理由として語られる。事後的な解釈が、事前における熟慮であつたかのように偽装されるのである。

意図が、ただの事後的な解釈ではなく、実際に行為を決定する原因でもあつたと言えるためには、何らかの意図が行為に先立つて（名詞的に）存在していなければならぬはずである。だが、デイヴィッドソンも他の分析学者たちと同様に、意志作用というような曖昧な実体を認めないと、立場は崩さなかつた。そこでデイヴィッドソンは意志作用の代わりに、欲求（あるいは肯定的態度）と信念の対を行爲の前に置くことで、それに原因の地位を与えたのである。

つまり、部屋を明るくしたいという欲求（あるいは部屋を明るくするのよいことだという肯定的態度）と、部屋の明かりのスイッチを入れることがそのための有効な手段であるという信念の対が行為の理由であると同時に原因にもなつて、スイッチを入れるという行為が為

されるわけである。

デイヴィッドソンは「行為・理由・原因」（一九六三年）から十五年後の「意図すること」（一九七八年）という論文において、ついに、意図すること[Intending]という意図の名詞的用法を、主題の中心に置いた。この論文においてデイヴィッドソンは、信念と欲求の対のたちで記述できる理由があつたにもかかわらず、實際にはその行為が為されなかつたケースを考察している。デイヴィッドソンはそこで、「私は火曜日にコンサートに行くつもりだ」という意図の表明が、實際には「私がコンサートに行くことを妨げる事情が発生しなければ」「心変わりしないなら」というような隠された条件を暗に含んでいることに気づくのだが、結局それを無視する方向に議論を進めていくのである。

意図の名詞的用法を考察の中心に据えたことによつて、意図が未來へと向かいだし、今まで排除して考えてきた「行為者の条件そのものの企投的な性格」⁽⁷⁾の問題が押し寄せてきていることに、デイヴィッドソンはもつと注意するべきだつたリクールは指摘する。リクールはなぜ行為者の隠蔽を批判したのか。その隠蔽によつて、「コンサートに行くことを妨げる事情」や「心変わり」のような行為者を取り囲む様々な条件、状況までが消去されてしまうからである。

行為者の意図ではなく、意図的行為そのものを中心に据える理論の欠点は、「我々が語る個人や、行為が依存する行為者が歴史を持つこと、彼らが歴史そのものであるという事實を考慮に入れなかつた」点にある。⁽⁸⁾その一方で、これから述べる、行為者の行為の意味を物語として解釈しようとするリクールのアイディアは、行為者の性格や、行為の舞台設定をも語るものとして、それに対置できる

のである。

4. 物語的な因果

人間の行為とそれ以外の出来事を区別することによって、出来事の世界を支配する因果連関から、人間の行為を自由にしてやりたいという欲望を、行為を論じる哲学者たちの多くは密かに、ときには公然と、持つてゐるようと思ふ。だから多くの哲学者たちは、意志という語に「自由」という言葉を附加するのを好み、「原因」という言葉を附加するのを好まない。そうでない哲学者ももちろんいるが、例えば、行為の原因として意志の作用を認める立場の源流であるホップズは、決定論者として知られているのである。

では、意図を行ふの原因として認めてしまおうというデイヴィッドソンの立場もまた、決定論に対して親和的なものであると言えるのだろうか。

リクールは、デイヴィッドソンの「行為・理由・原因」を、行為者の消去といふ論点において批判したのだが、その一方で、この論文が「原因」という概念について展開した考えには賛意を示している。そこには、リクール自身の物語的な行為理論と響き合うものがあると思われる。

一般的に、決定論が想定する因果関係は、同じ原因からは同じ結果が生ずるという法則的な因果関係である。例えば、「私が彼を殺したのは、彼が私の父親を殺したからだ」のように説明される行為の理由を、もし法則的な因果関係として文字通りに受けとるならば、「自らの父親を殺された人間は皆、親の仇を討つ」という法則を述べることになってしまう。もちろん、行為の理由として述べられることのほとんどは、このような因果法則に言い換えることが難しいものだから、理由は原因とは異なる。そう結論づけることは、一見正しいようにも思える。しかし、デイヴィッドソンは「行為・理由・原因」において、「単称因果」という用語を導入して、法則的な因果関係から距離を取つてゐる。「ある事例を支配するなんらかの因果法則よりも、その事例における単称因果の結びつきに、我々ははるかに強い確信をもつ」⁽⁹⁾とデイヴィッドソンは言う。我々が、ある一つの事例についての因果関係を口にするとき、それがそのまま因果法則になる必要は無いし、法則を把握している必要も無いのである。

リクールは「他者のような自己自身」において、「誰が、何が、いかにしてなどの問い合わせ」に対する答えの連鎖は「物語の連鎖にほかならない」と述べている。「物語ることは、誰が、何をしたか、なぜ、いかにして、を言うことで、そこにおいてこれらの観点の間の関連が時間の中で展開されるのである。」⁽¹⁰⁾

物語の登場人物が固有名で語られることからも分かるように、物語とは本質的に単称的な形式であり、物語内部で作動している因果関係も單称的なものである。例えば、「私が彼を殺したのは、彼が私の父親を殺したからだ」というのは一つの物語であり、そこで語られていくのは、法則的な因果関係ではなく、物語的な因果関係なのである。

さらに付け加えるなら、「私が彼を殺したのは、彼が私の父親を殺したからだ」を法則的な因果関係として言い換える「自らの父親を殺された人間は皆、親の仇を討つ」という文からは「私」「彼」「私の父親」といった、この物語の登場人物が退場してしまつてると指摘することもできるだろう。ここにもリクールが抵抗し続ける「誰が」の問いの消去があるのであるのだ。

しかし、このような消去の操作は、我々が実際に、しばしば行う」とでもある。例えば、「ここに何か、許しがたい罪を犯した凶悪な犯罪者がいるとしよう。そして、彼がなぜそのような凶悪な犯罪を犯したのか」ということに関する、過去の不幸な境遇や、事件の時の心の過程、生まれながらの性格など、さまざまな理由、原因が語られるところ。だが、そういった原因をどれだけ数多く並べたても、「それだけの原因が揃つていれば、その結果として必ず犯罪が引き起こされるにちがいない」と人々を納得させるような、法則的な因果関係にはならないのは確かである。それゆえ、「そんなに不幸な生い立ちであったのなら、彼があののような罪を犯すことになつてしまつたのも仕方ない」と彼を擁護しようものなら、「不幸な生い立ちであつても、立派に生きている人はたくさんいる」という反論が押し寄せてくることになる。だが、この反論には「彼」という人物が消えてしまつていて、問われていたのは「ひとはなぜ」罪を犯すのかではなく「彼がなぜ」罪を犯したのかという問い合わせであり、そこで語られるのは、法則的な因果関係ではなくて、単称的であり物語的でもある因果関係なのである。それは、彼を登場人物とする一つの物語なのだ。

5. 物語的統一性の行為論

リクールは『他者のような自己自身』において、「行為論」という表題で分類される英語の著作群の欠点として「行為概念が扱う実例の領野が狭いこと」を挙げていた。¹¹⁾確かに一般的に言つて、分析哲学の行為論が扱う行為の実例はどういうわけか、「明かりを点けるためにスイッチを入れる」とか、「合図をするために手を挙げる」といった極端に散文的な行為ばかりであり、リクールが真に実践の名にふさわしい

と考える「人生の物語的統一性 [l'unité narrative d'une vie]」について語らせてくれる実践」¹²⁾についてはなかなか語ろうとしないのである。

なるほど確かに、「スイッチを入れ、明かりを点け、部屋を明るくする」のような単純な行為であれば、部屋を明るくしたいという「欲求」と、スイッチを入れることがそのための有効な手段であるという「信念」によって、その行為が導かれたのだという実践的推論によつてその行為の理由を説明するのは、そんなに不合理なことではないかもしない。

しかし例え、「どうして私と結婚したの?」と尋ねられた夫のケースでは、どうだろうか。ここで彼が実践的推論風に、「ぼくは美人と結婚したい」という欲求を持つていて、きみは美人であるという信念を持つたから、「きみと結婚したんだ」と返答してみせたら、おそらく喧嘩になるだろう。あるいは、「ぼくはお金持ちのお嬢様と結婚したい」という欲求を持つていて、きみの実家は金持ちだという信念を持つたから「結婚したんだ」と答えたら、離婚になるかもしれない。もしも彼がより穏当な答え、例えは「ぼくは優しい人と結婚したいと思つていて、きみはとても優しかったから」という返答を用意したとしても、彼女はさほどいい気はしないだろう。「優しければ誰でも良かったの?」と彼女は感じるからだ（ここで彼女の不満のポイントが、「誰」の消去されることにも注目しておこう）。たとえ彼女が実際に、美人で優しいお金持ちのお嬢様であったとしても、そのようなことは、彼が彼女を選んだ理由に関する適切な説明にはならないのである。

そうであれば、いつたい彼は何を語れば良いのか。ここで彼女を本当に納得させるために彼が語るべきことは、彼女と過ごした想い出で

はないだろうか。二人が初めて出会ったときのこと、初めてのデートのこと、様々な想い出のなかで彼女が見せた仕草や表情のこと。そういったことが、彼が彼女を選んだ理由になるのだ。要するに、ある男がいかにしてある女と結ばれたのかということをきちんと説明するためには、一篇の長編小説が必要なのである（短編のこともある）。それは、二人で過ごした時間についての物語になるだろう。その物語において彼は、「人生の物語的統一性」について語ることになるかもしれない。

このような統一的な物語によって導かれる行為は、他にも色々なものがあるだろう。例えば、自殺という行為を選択する人は、「耐えがたい苦痛から逃れるべきである」「生は耐えがたい苦痛である」「自殺

は生の耐えがたさから逃れるための有効な手段である」「それゆえ私は自殺する」といった行為論的な推論過程を経て自殺するのだろうか。そうとは思えない。彼は、自らの人生全体を物語的に解釈したうえで（あるいはそれを有意味に解釈することに失敗して）、自らの人生を無価値と判断し、その陰鬱な物語に相応しい結末として、自殺というラストシーンを付け加えるのである。

もつとも、本当は、結婚や自殺といった大がかりな行為をわざわざ考えてみる必要も無いのかもしれない。そういう行為とは違つて、

人生の物語的統一性と無縁なのだと断定するための論拠もないからである。それも物語のなかのワンシーンなのだ。

リクールの考えでは、人は自らの人生の物語の登場人物であると同時に作者でもある。「実存に関して私がその作者ではない人生を、物語にすることによって、私はその意味について自分を共作者とする」。⁽¹³⁾

物語はたんなる事後的な解釈であるのではなく、未来に向かつて書き進められていくものもある。我々は自らの人生の読み手であると同時に書き手でもある。我々が何か行為するということは、自らの人生の物語に新しい一行を書き加えるということなのである。

本発表で問題にしてきたことの一つ、意図と行為はどちらが先にあるのかという問いをここで思い出してみると、我々が「意図」の位置に置き換えて導入する「物語」という概念と行為の関係は、相互的なものである。過去の物語は、我々を未来の行為へと導く。そうであると同時に、その未来に向かう行為は、過去の人生に対しても語を与えるものもあるのだ。

6. 最後に

リクールは『時間と物語』の結論部において、「個人または共同体について自己同一性を語ることは、この行為をしたのは「誰」なのか、「誰が」その行為者なのか、作者なのか、という問いに答えることである」と述べている。では、その固有名詞によつて名指される行為主体が、誕生から死まで様々に行うたくさんの行為の主体であり、生涯にわたつて同一人物であると見なすことを可能にするものは何か。「その答えは物語的でしかありえない」とリクールは言う。⁽¹⁴⁾

分析哲学の行為論が「なぜ」という問いによつて行為の意味を問うものだとすれば、リクールが「誰」という問いにこだわったのは、その問い合わせに対する答えによつて、個別のばらばらな行為を統一する物語を構成することができると考えたからである。「誰」という問いに答えることは、ハンナ・アーレントが力をこめてそう言つたように、人生の物語を物語ることである。物語は行為の「誰」を語る」。⁽¹⁵⁾

我々が「*せ*」は素朴に語る「自分の人生の意味」*いは*、*いのやう*人生全体の規模で語られる物語の意味を指してこのではな^いだらうか。その人生の物語は「生める」という行為の理由を構成するものではないのだらうか。だとするならば、我々は生めるために、*やるよ*な物語を必要としている^{いふべき}が語れるだらうか。今後の研究課題とした。

注

- (1) G.E.M.Anscombe, *Intention*, Harvard University Press paperback edition, 2000 (Originally Published in 1957 by Basil Blackwell) (トーベ
トベ『マヘトハハムハ』菅野彦訳、産業図書1984)
- (2) Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990, p.87
(ポール・リクール『他者のよへな』久米博訳、勁草書房1996、
九二一頁) なお、本稿における引用は邦訳を参考にしたが、原著から訳し直した箇所ある。
- (3) Ibid., p.86 (九一頁)
- (4) 「トイヴィデムノハガニ」の事例を用いて議論を開拓しておきせ、Donald Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, 1980/
Second Edition 2001, pp.4-6 (D.トイヴィデムノン『行為と出来事』服部裕
幸・柴田正良訳、勁草書房1990、四一七頁)。トイヴィデムノンの用語の訳
語としては『田中と行為の折衝』(門脇俊介・野矢茂樹編・監修、春秋
社2010) 所収の「行為・理由・原因」(河島一郎訳)も参考にした。
- (5) Soi-même comme un autre, p.99 (一〇五頁)
- (6) Ibid., p.100 (一〇六頁)
- (7) Ibid., p.102 (一〇八頁)
- (8) Ibid., p.137 (一四八頁)
- (9) Essays on Actions and Events, p.16 (一一一頁)
- (10) Soi-même comme un autre, p.174 (一八九頁)
- (11) Ibid., pp.73-74 (七五一七六頁)
- (12) Ibid., p.74 (一七六頁)
- (13) Ibid., p.191 (一一〇九頁)
- (14) Paul Ricoeur, *Temps et récit 3*, Éditions du Seuil, 1985, p.442 (ポール
リクール『時間の物語』久米博訳、新曜社2004(新装版)、四四八頁)
- (15) Temps et récit 3, p.442 (四四八頁)
(11) 金陽介・みつの よへすけ・韓国外国语大学)

行為と志向性に関する一試論 ——サールの「適合の方向」に着目して——

鈴木雄大

序論

本稿は志向性の概念に着目することで、行為の構造の一端を解明しようと試みる。現象学において志向性概念が最初に論究されたフッサールの『論理学研究』（以下『論研』と略記）では、志向性概念は広い意味での認識の基本構造として注目された。志向性とは、あるものが何かについてのものであること、言い換えればあるものが何らかの対象ないし事態に関わることである。たとえば知覚や判断といった認識の様態は、目の前のボールを見たり触つたり、あるいはそれについて判断を下したりするというように、何らかの対象に関わらなければならぬが、そのような対象抜きに単に「私は見る」や「私は判断する」と言つてもそれは意味をなさないものになつてしまふだろう。ところで、何かをするという行為に関しても、それは志向性をもつのではないだろうか。たとえばボールを籠の中に入れようとするとき、そこで少なくともそのボールが籠の中に入っているという事態が目標されているのなら、やはりそのような行為にも何らかの志向性があると言えるのではないだろうか。しかもそれは、認識が現にそうであることを目指すのと違つてまだ現実になつていないう事態を目指し、かつ

それに向けて現実を変えていくという点で、独自の志向性をもつているように思われる。

行為論の基本的な問題は、行為とそうでないものを区別すること、たとえばボールを蹴ろうとして脚を動かすことと、膝を叩かれて反射的に脚が動くことを区別することであり、つまるところ行為とは何かを特徴づけることである。たとえば分析系の現代行為論の先駆けとも言えるG·E·M·アンスコムは、「意図的行為とは、もしあるならその理由が答えになるという意味での『なぜ?』」という問い合わせが適用されるような行為のことである¹と特徴づけた。つまり彼女によれば「行為」とは「なぜ脚を動かしたのか?」という問いに対し、「膝を叩かれたから」という原因によつて答えられるようなものではなく、「ボールを蹴ろうとしたから」という理由、によって答えられるようなものなのである。これに對してドナルド・デイヴィッドソン²は、理由によつて説明されるという点が行為を特徴づけることを認めた上で、理由と原因是互いに排他的なものではなく、理由は原因となつて初めて行為を説明するとしてアンスコムに反論する。このいわゆる因果説と因果説との対立は現代行為論において大きな論争を巻き起こ

していふが、しかしそれには、行為が理由をもつてこなうことは前提として受け入れられており、それにそもそもなぜ行為が理由をもつのかと云ふことは問われないままになつてゐるよう見受けられる。それに対して本稿は、志向性概念を行為に適用する」とによつて、行為の構造をより明らかなものにしようと試みる。それによつて、行為の意図と行為とが志向と充足の関係にあること、志向性と行為の記述の「内包性」との関係、そしてそもそもなぜ行為は理由をもつのか、なまづいた点が理解できるようになるだろう。

ジョン・サールはその著『志向性』³において、志向性に関する一般的な考察を開拓しながらその脈略で行為をも取り扱つてゐるため、同書を検討することは本稿の目的にとつて有意義である⁴。その際、彼の志向性の分析から得られたものをそのつど行為に適用し、行為について語ることを引き出していく。特に彼が「適合の方向」と呼ぶ志向性の一特徴は、認識の志向性とは異なつた行為の特殊な志向性を理解する上で非常に示唆的であると共に、両者を統一的に把握する」とを可能にしてくれるだらう。本稿の構成は、サールが志向性に関する重要な諸概念とそれらの関係について要約した次の引用文によつて定められる。

あらゆる志向的状態は、ある心理的、様態における志向、内容、から成つてゐる。その内容が一つの完全な命題から出来ており、かつそこに適合の方向が存する場合には、その志向内容が充足条件を決定する。(p. 12, p. 16) (強調サール)

「志向的状態 Intentional state」は、サールが志向性をめぐるの

を表すのに用ひる最も一般的な表現である。それは『論議』において「志向的体験 intentionales Erlebnis」や「作用 Akt」、あるいは単に「志向」と呼ばれてこられる。(本稿は主に最後の表現を用いることにする)この志向は「へんの」、引用文の一文目によれば、ある「心理的様態 psychological mode」と「志向内容 intentional content」から成つてゐる。つまりの「要素」について第一節で論じる。続く第2節では、引用文の一文目に出でくる「適合の方向 direction of fit」と「充足条件 condition of satisfaction」のそれぞれについて、かいつの関係について論じる。最後の第3節では、サールの分析の中で特に際立つと思われる「適合の方向」の概念に基づいて、なぜ行為が理由をもつのかについて一解釈を提示したい。

1 心理的様態と志向内容

「心理的様態」と「志向内容」の意味するところは、次の例によつて簡明に示される。

私があなたに部屋を去るよう命令したり、あなたが部屋を去ることを予測したり、あなたに部屋を去るよう提案したりできるのと同様に、私はあなたが部屋を去るだろうと信じたり、あなたが部屋を去ることを恐れたり、あなたが部屋を去ることを欲したり、あなたが部屋を去ることを希望したりである。(p. 5 f., p. 8)

ここでは「あなたが部屋を去る」という同一の内容に対する私の様々な態度が取り上げられているが、そのうち後半の、「信じる」「恐れる」「欲する」「希望する」などが心理的様態と呼ばれるもので

ある。」これに対し、各心理的様態がもつ内容「あなたが部屋を立ち去る」と「が志向内容」と呼ばれるものに他ならない。引用文のように様々な心理的様態が同一の志向内容をもつことができるのとは逆に、同一の心理的様態（例えば「信じる」）が様々な志向内容をもつことも可能である（ex. 「今晴れていると信じる」「地球は丸いと信じる」）。」これら心理的様態と志向内容はそれぞれ、フツサールが『論研』で作用の「性質Qualität」と「質料Materie」と呼んだものに相当する⁸。フツサールはやいに両者を合わせて「志向的本質 intentionales Wesen」とも呼び、志向が成立するために不可欠なものとしている。

では以上の志向性の二要素に関する分析は、行為の解明にとってどのような意義をもつだらうか。まず「心理的様態」（性質）に関するでは、行為もそれ独自の心理的様態をもつており、それは一般に「意図」と呼ばれるものであると言うことができるだらう。私が脚を動かそうとするとき、私はそこで脚を動かすことを意図しているのである。

次に「志向内容」（質料）に関しては、行為も何らかの志向内容をもつとふうことが言える。あなたが部屋を去ることが意図されているとき、そこでは「あなたが部屋を去ること」が志向内容となつていて、もちろん行為は他にも、「私が脚を動かすこと」や「私がボールを蹴ること」といった様々な志向内容をもつことができる。これらの例を見てもらに言えることは、行為の志向内容は一つの完全な命題の形をしていなければならないということである。私は「私が脚を動かすこと」を意図することはできても、単に「脚」を意図することはできず、後者では一体何が意図されているかを理解しえないだらう。

志向内容に関してはもう一点、より重要な事柄がある。それは、志向内容が、対象ないし事態からは区別されるということである。この志向内容にはもう一つ、より重要な事柄がある。それは、志向内容が、対象ないし事態からは区別されるということである。この

点に関してはサールよりもフツサールの方が念入りに論じている（『論研』第五研究の§§ 17～21参照）。フツサールの例で言えば「等辺三角形」と「等角三角形」は同じ対象を目指しているが、異なる仕方でそうしており、つまり異なる質料（志向内容）をもつていて。「同じ質料が異なる対象的関係を与えることは決してありえないが、しかし異なる質料が同じ対象的関係を与えることはありうるだらう」⁹。

対象と質料の区別は、古典的には外延と内包の区別に対応している。そしてこのことから、分析哲学では「志向性 intentionality」と「内包性 intensionality」の間の密接な関係がよく指摘されてきた。後者の内包性とは、ある文に含まれる表現を、その表現と同じ対象を指す別の表現に置き換えたときに、真偽が変わりうるような文の性質のことである。たとえば「ジユリエットは自分がロミオのことを愛していると信じている」が真だとして、ジユリエットが、ロミオがモンタギュ一家の一人息子であることを知らない時には、「ジユリエットは自分がモンタギュ一家の一人息子のことを愛していると信じている」は偽となる。

では行為も志向性をもつと言つならば、行為についての記述もこの内包性を示すのだろうか。先にジユリエットの信念についての文が内包性をもつたのは、信念が内包的な志向内容（質料）をもつからに他ならなかつたが、行為もすでに述べたように志向内容を有するならば、行為についての記述も内包性を示すはずである。行為のこの点に真つ先に着目したアンスコムは、ある行為が意図的¹⁰かどうかはその行為がどう記述されるかに依存するという、今や分析系の行為論の基礎となるテーマを打ち出した。たとえば私がシュートを打とうとしてボールを蹴つたが、結果他の人にボールが当たつてしまつたとしよ

う。この行為は、「私は脚を動かした」、「私はボールを蹴った」、「私はシュートを打った」「私はボールを他人に当てた」のように様々に記述することができる。このとき、「私はボールを蹴った」という記述のもとではその行為は意図的だが、「私はボールを他人に当てた」という記述のもとではそうではない。言い換えれば、「私は意図的にボールを蹴った」は真であるが、「私は意図的にボールを他人に当てた」は偽である。このように、意図的行為についての記述は、それと同じ行為を表す別の記述に置き換えたときに、真偽が変わりうるという内包性を示すのである。

このことは行為に関して、アンスコムも見出したさらに興味深い点を示している。行為は様々なに記述され、その行為が意図的かどうかに関して記述の真偽は様々に異なりうるわけだが、意図的行為を別様に記述してそれが真であつたとき、その記述はその行為の理由を与えることがあるのである。たとえば先の例で、私の脚を動かすという行為は、「ボールを蹴る」や「シュートを打つ」のように記述されたわけだが、これらのどちらも私の脚を動かすという行為に対する理由を与える。つまり、誰かが「なぜ脚を動かしたのだ?」と訊いてきたとき、私は「ボールを蹴ろうとしたのだ」とか「シュートを打とうとしたのだ」などとすることによってその問いに答えることができるのである。ただし意図的行為についての全ての真なる記述が行為の理由を与えるわけではない。たとえば「なぜボールを蹴ったのだ?」という質問に対し「脚を動かそうとしたのだ」と答えても、それによつて質問に答えたことにはならないだろう。行為に関する以上の特徴は、信念の場合と比べるとより際立つ。「ジュリエットは自分がロミオのことを愛していると信じている」という記述に対し、「ジュリエットは自

分がモンタギュー家の一人息子のことを愛していると信じている」と別様に記述したとしても、後者はなぜジュリエットが自分がロミオのことを愛していると信じているかを説明しないし、そのことは二つの文を入れ替えるても同様である。

2 適合の方向と充足条件

先に「充足条件」について説明しておきたい。サールは次のように言つてゐる。

私の信念は、もの「」と私が信ずるとおりになつてゐるとき、そのときにのみ充足され、私の欲求は、それが満たされたとき、そのときにのみ充足され、私の意図は、それが実行されたとき、そのときにのみ充足される。(p.10,p.13)

「充足されている」とは、信念ならばそれが真であり、欲求ならばそれが満たされているような状態のこととを言う。そして「充足条件」とは、信念や欲求が充足されるために成立していなければならぬ事態のことである。たとえば「雨が降っている」という信念は、実際に雨が降っているとき、またそのときにのみ真であるが、この実際に雨が降っているという事態が「雨が降っている」という信念の充足条件である。同様のことは欲求についても言える。つまり「雨が降つて欲しい」という欲求の充足条件は、実際に雨が降ることである。

この志向性の「充足」という側面は、フッサールが志向の「充実化 Erfüllung」と呼んだものに対応しているだろう。「性質」と「質料」はどの志向も含んでいなければならないという点で「志向的本質」で

あつたが、フッサールはそれだけでは分類しきれない認識的な作用があるとして、第三の要素としての「充実Fülle」を挙げ、「三つを合わせて『認識的本質erkenntnismäßiges Wesen』」と呼んだ。

ではこの志向性の第三の要素は、行為に関するもの認められるのだろうか。もちろん認められる。すなわち、行為は意図という志向を充足するのである。つまり意図と行為は、志向と充足の関係にある。たとえば「足を動かそう」という意図が充足されるのは、実際に足を動かすという行為をなすことによってなのである。サールも同様のことを述べている——「意図的行為とは単に意図の充足条件なのである」(p. 80, p. 113)。

以上サールが挙げた「心理的様態」「志向内容」「充足」という志向性に関する重要な諸概念は、フッサールが「性質」「質料」「充実化」として語ったものに対応し、『論研』の読者には馴染みのものであった。しかしこれから論ずる「適合の方向」に相当するものは『論研』には見当たらず、また「適合の方向」を「志向性」と結びつけて論じた点はサールの独創である。もちろん「適合の方向」という概念自体は彼が考案したものではなく、アイデアそのものはアンスコムに遡り、表現は意味こそ違えどオースティンに由来する¹¹。それゆえ全てがサールの独創ではないが、それでも表立って「適合の方向」と「志向性」を結びつけて論じた点は彼の功績であろう。ではサールが「適合の方向」について説明している箇所を見てみよう。長いが重要な所なので引用しておく。

その信念を変えるだけで状況を止むことができるという事実に示されている。世界にいわば合わせる(match)ことは信念の責務なのであり、信念が世界に合わない場合には、私はその信念を変えることによって状況を修正するのである。それに対し、私が自分の意図を実現できなかつたり、私の欲求が満たされなかつたりしたときは、先のやり方のように意図や欲求を変えるだけで状況を正すことはできない。この場合には、世界が私の意図や欲求の方に合わないのでから、いわば落ち度は世界の方にあるのである〔…〕。(p.8, p.10 f.)

信念の場合には、それが偽であるとき、責められるべきは信念の方であつて世界ではない。それゆえ状況を正すためには、変えられるべきは信念の方である。それに対し、意図や欲求の場合には、それらが充足されないと、責められるべきは意図や欲求ではなく、世界の方であつて、それゆえ状況を正すためには世界が変えられなければならない。サールは、信念の場合には、信念が世界に合わせられなければならないという点で「心を世界にmind-to-world」という適合の方向があると言いつて、意図や欲求の場合には、世界がそれらに合わせられなければならないという点で「世界を心にworld-to-mind」という適合の方向があると言う。つまり信念の「心を世界に」という適合の方向では、適合の規準は世界の方にあり、意図や欲求の「世界を心に」という適合の方向では、適合の規準は心の方にあるのである。

サールは「心を世界に」という適合の方向をもつものの例として、他に知覚や想起を挙げているが、そこにさらに判断や予測なども含めることができるだろう。そのような認識的な志向は、「心を世界に」と

もし私の信念が間違っていることが発覚したら、責められるべきは信念の方であつて、世界の方ではない。そのことは、私がただ

いう適合の方向をもち、「世界」を適合の規準とするのである。それに

対し、行為における志向すなわち意図は、正反対の方向をもち、「心」を適合の規準とするのである。このように「適合の方向」という概念でもって、認識と行為という異なる領域における志向を統一的に把握し、かつ区別することが可能となる。

また、「志向性」と「適合の方向」とを結びつけることによって見えてくるのは、ある種の志向が適合の規準を立てるものだということである。もつと言えば、信念が「世界」を志向し、欲求が「心」を志向するのなら、それらは規準を志向し、規準を志向対象とするということである。なるほど、これは全ての志向について言えることではなく、サールは「適合の方向ゼロの志向的状態」(p.8, p.11)として「喜びpleasure」や「遺憾sorrow」を挙げている。とはいっても、認識や行為といった、志向のうちでも重要な種のものに適合の方向が認められることは注目に値するだろう。

最後に、「適合の方向」と「充足」の関係について述べておこう。まず「適合」とは「充足」の別表現に他ならないと解釈できる。なぜなら「適合」とは、信念では「心」が「世界」に、欲求では「世界」が「心」に合ふことだつたが、それは信念ないし欲求が「充足」されるということに他ならないからである。となれば、ある志向に「適合の方向」があるとは、その充足に方向があるということに他ならないと言えよう¹²。つまり充足の仕方は、規準を「世界」と「心」のどちらに置くかによって、二方向に分かれるのである。

以上、「適合の方向」という概念に着目することによって、認識と行為を統一的に把握する可能性が開けてきた。その上で最終節では、両者の相違について指摘したい。

3 適合の方向と行為の理由

前節において認識と行為は、前者が「心を世界に」という適合の方向をもち、後者が「世界を心に」という適合の方向をもつという点で、対称的に捉えられてきた。だが両者には重要な点で非対称などころがある。それは、行為の方は理由をもつのに、認識は、行為が理由をもつとの同じ意味では理由をもたないという点である。まず行為に関して、たとえば私が脚を動かしたとき、それに対し「なぜ脚を動かしたのか?」と有意味に問うことができる。この問いに私が「ボールを蹴ろうとしたからだ」と答えたたら、私は自分の行為に理由を与えたことになる。さて、ではここではそもそもなぜ理由というものが必要とされるのだろうか。行為は「世界」をある「心」の内容に合わせて別様に変えるのだろうか。行為は「世界」をある「心」の内容に合わせて別様に変える。たとえば脚が動いていない状態から、脚が動いた状態へと変わる。このとき、「なぜ脚を動かしたのか?」という問いは、脚の動いていない状態よりも脚の動いた状態の方がどの点でより価値があるのかについて問うているのではないだろうか。そして「ボールを蹴ろうとしたからだ」という答えは、脚を動かすことがボールを蹴ることを可能ないし現実にするという点で価値をもつということを言っているように思われる。行為では、「世界」を変えたことの価値が説明されなければならない。これが、行為が理由を必要とする訳であるように思われる。

これに對して、認識ではこの意味での理由が必要とされることはないように思われる。認識では「世界」に合わせて「心」を変えることが求められるが、そこで世界に合わせられた心の状態が、元の心の状態に比べてどの点でより価値があるのかという問いは生じないだろう。たとえば私は先程まで「今晴れている」という信念を持つて

いたが、外を見たら実際には雨が降っていたとする。このとき、私は「今晴れている」という信念を「今雨が降っている」という信念に変えなくてはならない。だがそこで、「なぜそのように信念を変えたのか?」と問うても——行為について「なぜそのように現実を変えたのか」と問いただしたのと同じように——意味をなさないだろう。はたして「今晴れている」という信念それ 자체が、「今雨が降っている」という信念それ自身よりも価値があるところがあるだろうか? 信念間での価値の違いは、信念それ 자체を比べても現れず、信念と現実との関係に目を移すことによって出てくる。信念が現実に適合すべきだということ、すなわち真理、という価値は、無条件的な価値であるゆえ、これについても理由を問うことは意味をなさない¹³。

他方、行為に対しても最後の点は当てはまらない。すなわち「脚を動かそう」という意図に、脚を動かしたという現実が適合したからと

いつて、認識におけるようにそれだけで価値があるというところにはならないのである。行為について理由が問われるのは、意図と現実との適合の価値が問題だからではなく、ある現実の価値が問題だからである。そして多くの場合そのような価値は無条件的ではありえない。行為とは、ある現実を別の現実へと変えることであり、そこには一方の現実が他方の現実よりむしろの点で価値があるのかを問う、すなわち理由を問う余地があるのである。

結論

本稿の目的は、志向性概念を行為に適用する、ことによって、行為の構造をより明らかなるものにする、ことにあつた。いに幾つかの成果を書き出しておくと、まず第1節では、志向性と内包性の関係を確認、

し、「質料」という現象学的概念をそこに接続した上で、行為についての記述も内包性を示す」と、やむに行為についての別様な記述は行為に理由を与えることを確認した。第2節では、サールが志向性に「適合の方向」を見出したことを評価しつつ、それが充足に二つの方向があることを意味する、また「適合の方向」概念によって認識と行為を統一的に把握する可能性が開けることを示した。最後の第3節では、行為と認識のそれぞれの「適合の方向」に着目することで、行為は理由をもつが、認識は行為が理由をもつと同じ意味では理由をもたないという非対称性があることを指摘し、そして、行為を理由の概念によって特徴づけるという主流な考え方がある一方で、そもそもなぜ行為は理由をもつのかに関する解明に多少なりとも寄与しただらう。

註

¹ G. E. M. Anscombe, *Intention* 2nd ed., p. 9, Harvard University, Press, 2000.

² Donald Davidson, "Actions, Reasons, and Causes", in *Essays on Actions and Events* 2nd ed., Oxford University Press, 2001.

³ John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, 1983. 図書からの引用に限り、頁数を本文中に記載し、また邦訳(ジョン・R・サール、坂本百大監訳、「志向性—心の哲学」、誠信書房、1999年)の頁数も併記した。

⁴ ルイ・アーヴィングも行為と志向性について論じる際、同じ道をとっている。「フッサールが行為論を完成せしるゝはなかつたので、私としては、ジョン・サールに目を向けようと思へ」(ユーバート・L・ドレイファス、門

脇俊介監訳、『世界内存在—『存在と時間』における日常性の解釈学—』、60頁、産業図書、2000年)。

5 サールは「志向的Intentional」と「意図的Intentional」を区別するため、前者の頭を大文字にして記す。

⁶ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2 Band 1, Teil, Husseriana Bd. XIX/1, p. 381; 391 ff., Verlag Martinus Nijhoff, 1984.

7 引用文前半の「命令する」「予測する」「提案する」は言語行為の構造であり、サールは志向性の構造を解明する際に、言語行為の構造との類比に訴えている(p. 5; p. 7 f.)。

⁸ 分析哲学で言われる「命題的態度」と「命題的内容」が、それぞれ【論研】における「性質」と「質料」に類似していることはザハヴィによつても指摘されてゐる。ただしもちらん、後者の組は命題的なものに限られるわけではない。ダン・ザハヴィ、工藤和男・中村拓也訳、『フッサールの現象学』、33頁、晃洋書房、2003年。

⁹ Husserl, ibid. p. 430.

¹⁰ 本稿において「意図的行為」と「行為」は簡単のため同一視されてゐるが、以下二段落内においてのみ両者は区別されてゐる。意図的でないような行為もあるのである。

¹¹ 詳しくはI. L. Humbertone, "Direction of Fit", in Mind 101, p. 60. Oxford University Press, 1992参照。

¹² サールも「充足」と「適合の方向」の関係について、「充足」と「適合」概念は、「…」適合の方向があるからではなく、一般的に当てはまるようと思われる」(ibid. p. 10, p. 14) のふたに述べてゐる。ただし、ここで言われるのは、「ある状況に適合の方向がある」と、その志向には充足概念が適用可能である」ということだけであり、サールはその逆「ある志向に充足

概念が適用可能なことや、その志向には適合の方向がある」を述べないが、本論のようにその逆の命題も成り立つて然るべきである。

¹³ もちろん信念はいゝやで謂われてゐるのとは別の意味では理由をもちべる。「今晴れている」と信じたのは天気予報がそう語っていたからだ、といふように。しかしこれは行為が必要とするのとは異なつた意味における理由である。つまりそれは、ある信念を別の信念に変える際の価値に関する理由ではない。

(鈴木雄大・ホーリー ゆうだい・東京大学)

真理と実在

——フッサールとレヴィナスにおける真理概念（一）——

小手川 正二郎

はじめに*

『全体性と無限』（一九六一年）は、序文から一貫して從来の真理概念を問いかけることを模索し（TI 9）、「存在の尊重」（TI 59）、「（同）と〈他〉の関係の様態としての真理」（TI 159）、「存在の尊重」としての「形而上学的真理」（TI 338）について論究する書である。レヴィナスの思想を哲学的伝統や主知主義的伝統から切り離そうとする解釈者たちに反して、レヴィナス自身は自らの真理概念が主知主義を正当化するものだと考えていた¹。この主張を尊重するためには、彼にとって馴染み深い「主知主義」的伝統的なわちフッサール現象学（TI 128）の真理概念をレヴィナス自身がいかに継承し自らの真理概念を練りあげたのか、それがいかなる意味で主知主義を正当化しうるかを考察せねばならない²。

こうした問題設定に次のような懸念を抱く人もいるかもしれない。レヴィナスは、処女作から一貫してフッサールにおける理論的対象の優位を批判し続け（TP 191-192）、自らの「真理ないし正義（justice, TI 57）」、すなわち〈他人〉との対面が志向的対象に向かう志向作用ではなく、志向的な知の「条件」であると強調している³。また、レ

ヴィナスのいう対面は、他人との実質的な対話ではなく、対話に入るという前言語的な振る舞いと解される余地を残す（cf. TI 220）。それゆえ他人との対面としての真理は、言語の意味内容に係わる現象学的真理概念とは些かも重なり合うことなく、発話内容について語るためにには他人に向けて発話しなければならないという単純な事実を述べてゐるにすぎないとも考えられよう。しかしながら、他人との対話に入ることが、どうして知の条件となりえようか。「条件づけ」を事実的な先行性と混同するこうした解釈は、他人との対面が知のいかなる条件なのかを問わないがゆえに、結局レヴィナスの真理概念が主知主義の正当化とはなりえないことを示すのみである。本論は、レヴィナスのいう「真理」が他人への気づきという前言語的な次元にとどまるのではなく、世界についての実質的な説明とその正当化を含むことを証示し、それがいかなる意味で知の条件とみなされるかを探求する。

このような探求にあたって注目すべきは、『全体性と無限』における現象と実在の区別である。この区別は一見すると、フッサール現象学が問題視した素朴な実在概念に依拠しているようにみえる。こうした疑念に対してもレヴィナスの支持者は、この区別は後に破棄される「存

在論的な言語」の使用にもとづいており、過渡的な区分にすぎないと
言うかもしない五。けれども、自我と他人の関係をめぐるレビ
ナスの洞察においてこの区別が中心的な役割をはたしている事実を見
遁すことはできない。むしろこの「実在」の捉え直しのうちに、レ
ビナスの「真理論」を語る余地があり、レビナスによるフッサ
ル現象学との対話ないしそれへの表面的でない批判を見て取ることが
できる。われわれは、こうした見通しのもと、「全体性と無限」における
実在概念をフッサールの「ドクサ的定立」との対比を通じて解明し、
レビナス自身の真理概念の射程を問題化することを試みる。

まず『イデーンI』における「原信憑」をめぐる議論に立ち戻り（第一
節）、レビナスがフッサールの原信憑をいかに理解し、その解釈
にいかなる反論が提起されてきたかを警見する（第二節）。次に、『全
体性と無限』における現象と実在の区別をフッサールの定立意識の問
題系の捉え直しとして理解する可能性を探る（第三節）。最後に、レ
ビナスの実在概念の意義を他人の発話と自我の発話という二つの發
話の交錯のうちに見定め、レビナスの真理概念の射程を明らかにする
（第三節（d）、結び）。

1. フッサールの原信憑

『イデーンI』第一〇四節でフッサールは、われわれの信念の構造
を解明するために「原信憑」(Urdoxa)という概念を導入している。

何らかの対象に向かうとき、われわれは確実性や思い、推量、疑念と
いった様々な信念性格のもとで対象を定立する。例えば、私が目の前
のベンを見てそれに触れるとき、私はそのベンが確実にあるとみなし
ている、つまりベンを確実に存在するものとして定立している。他方、

鞄にベンが入っていたと思つてベンを探すとき、私はそのベンが、お
そらくはあると信じている、つまりベンをおそらくは存在するものと
して定立している。どちらの場合も、私はベンの存在を信じているが、
しかし異なる様相（確実性と蓋然性）においてベンの存在を定立し
ている。自分が信じていた対象の存在様相は、後続する経験によつて
いつでも変様されうる。鞄にベンが入っていた場合、蓋然的だつたペ
ンの存在は確かに存在となるが、入つていなかつた場合は否定され
る。ただし信じていた対象の存在そのものは変化せずに、こうした様
相の変化の基盤をなす。鞄のなかにベンがなかった場合、ベンの蓋然
的な存在性格が否定されるが、この過程で問題となつてるのはあく
まで（否定されることになる）ベンの存在性格とその相関者としての
信念性格である。ベンの存在の確信から臆測や否定へという形で信念
性格が変様しうるのは、それ自体は変化せずに信念性格の変様の基盤
となる信念があるからだ。他の信念性格が前提としているこの原的な
信念「様相化されていない」対象の存在だけ (schlechthin, Hua III/1,
240) を定立する信念が「原信憑」と呼ばれる (ibid., 241)。あらゆる
様相（可能的、蓋然的、疑わしい等）は、対象の存在それ自体に係わ
る原信憑の変様（可能的に・蓋然的に・疑わしく存在する等）として
理解されるのだ。

フッサールによると、信念の諸変様（予測、懷疑、疑念）だけでな
く、信念的ではないあらゆる作用（願望、欲求、喜び等）がこの原信
憑を含み、その限りで「論理的に明示化されうる」(Hua III/1, 271)、
つまり命題として定式化されうる。例えば「ベンがあればいいのに」
という願望は「ベンがあるという事態を願望対象として定立する」と
いう形で表現されうる。ここでフッサールが主張しているのは、あら

ゆる作用が「潜在的には」原信憑の変様として理解可能であり、原信憑へと引き戻された形でのみ作用の真理性格が問題化されうるということだ。なぜなら『イデーン』において真理とは、理性的なしかたで正当化されうる原信憑の対象と同義だからだ。「真理は明らかに、原信憑すなわち信念確実性の完全な理性性格の相関項である」(Hua III/1, 322-323)。

2. レヴィナスによる原信憑への批判とそれに対する諸反論

すでに『フッサール現象学の直観理論』(一九三〇年、以下『直観理論』)で、レヴィナスは「原信憑」の重要性に光をあてている。『論理学研究』では、作用の性格（作用性質）と対象（作用質料）が作用の実在的成素とみなされたために、情動や意志といった作用の対象は、対象を存在するものとして定立する客觀化作用（表象と判断）によつて与えられるところだ。これに対して『イデーン』では、存在性格を含んだ対象が、イデア的な志向的相關者（ノエマ）として考えられた結果、「情動作業や意志作用も含んだあらゆる作用が総じて、「客觀化」する作用、すなわち対象を根源的に「構成する」作用である[...]」(Hua III/1, 272)ことが強調され、「価値に係わる真理や実践に係わる真理」(Hua III/1, 323; TP 191)が検討可能となつた。にもかかわらず、フッサールが原信憑の優位を説くとも、願望作用や意志作用といった信念的でない作用の独自性を理論的な作用（表象、判断）の派生物に縮減してしまつたとレヴィナスは断じる。どんな作用も潜在的には自らの対象の存在を定立する原信憑を含んでいる限りで、いつでも信念的な作用に「変換」(umwandeln) やれるというフッサールの主張(Hua III/1, 270-271)は、信念的でない作用が係わる存在も、あくま

で理論的・認知的対象としてしか考えられないという存在概念の不當な制限と解釈されるのだ。「この制限が、あらゆる意識作用は「客觀化作用」であり、存在者を構成するという主張の射程と利点を減じてしまつてゐると思われる」(TP 192-193)。

原信憑の特權視へのこの批判は、後年のレヴィナスにおいても維持され（cf. EDE 315）、「全体性と無限」では、対話者としての他人が「定立」されえず、自我の理解を超える者として現れることが再三強調されてゐる（cf. TI 195; 334）。それゆえ、レヴィナスは原信憑の優位への批判を出发点として、原信憑や理論的作用には「一切係わらない（他者）との倫理的関係に向かつた」という解釈がしばしばなされる。しかし、この解釈はあまりにも性急に過るるし、次の二つの反論に答えられないという点で不充分である。

第一にフッサールはあらゆる作用を原信憑にもとづけることで、レヴィナスがいうように信念的でない作用の固有性を縮減してしまつたのではなく、逆に原信憑という基盤からそれらの固有性を考えることを可能にしたと擁護しうる。信念的でない作用が原信憑にもとづいているということは、対象の存在を定立する作用が信念的でない作用に事実上先行しているということを意味しない。例えば、私はペンの存在を意識する前に、ペンを使用しうる。しかしこのことは、私がペンの存在につねに注意を向け直すことができるという可能性を決して排除しない。フッサールは、どんな作用も原信憑に立ち返ることによって自らの対象を明示化しうるという権利上の先行性を主張しているのだ。

第二に、もし他人との対面がいかなる存在定立も含んでいないなら、他人や他人との係わりをどのように特徴づけうるのか。他人の存

在を潜在的にも前提としないような対話が考えられるだろうか。しばしばレヴィナスの「*対面*」という対面は、他人が何であるかを認識することではなく、他人に対する責任に「*気づくこと*」だと解される。しかし、たとえこの「*気づき*」を通常の知覚とは異なる感受性として特徴づけようとも、それだけでは他人に対する責任が謎めいた感受性によって感じ取られるという独断的な直観主義を免れえない。何より、このようにして一切の存在定立や確証可能性から切り離されるなら、他人との対面が他人との実質的な対話や自我的發話内容の真理性を条件づけることなどでもようか。

3. レヴィナスの「*実在*」論

a. 他人と他者の区別

こうした反論に対しても、まずレヴィナスによる「*他人*」と「*他者*」の区別に注意を向けねばならない。『全體性と無限』においてレヴィナスは、個々の具体的な他人（autrui）と、自我的理解の枠組みを越えて出る「*他*」という性格、すなわち〈*他者+。レヴィナスは、個々の他人が存在者である限りで定立されうるという、これを否定しない（cf. TI 212）。しかし他人の他性ないし〈*他者他人+。なぜなら、他人の他性とはその定義上、自我的理解可能性にはおさまらないもの、つまり自我が顕在的にも潜在的にも定立しえないものだからだ。ここで問われねばならないのは、レヴィナスがこのような他性を導入する正当性と、とりわけ対話者を定立しえない〈*他人*〉とみなす理由である。以下、『全體性と無限』の「*実在*」論に焦点をあて、この問題を検討する。**

b. 現象と実在——他人から自我への發話

『全體性と無限』第一部の「真理は正義を前提とする」という節において、レヴィナスは現象（phénomène）と所与（donné）の区別を導入している。現象とは実体的な支えをもたらすに自我に現れる事象と定義される（TI 90）。自我に現れる事象「私にしに見える」という形で現れる事象（*パン*に見えるもの）は、つねにたんなる見かけ（apparence）や錯覚（*パン*に見えた鉛筆）に転化しうる。それゆえ現象は本質的に曖昧で（どうとでも解釈できるという意味で）多義的な（équivoque）ものと解される。ここでレヴィナスは、デカルト的懷疑における悪霊の例をもちだして、こうした曖昧さがたんに感性的な知覚に限られるものではなく、「私にしと思われる」という形で表現される（数学的な明証性も含めた）あらゆる事象に見出されると主張する（TI 90-91）。自我に映るがままの「たんなる光景」と呼ばれる現象は、「*真なる認識*」に達しえない。しかしそれは、現象が誤った認識であるからでも、事物の似像であるからでもない。「〔デカルトの〕悪霊の虚言は、事実に即した發話に対置されるような發話ではない。それは〔…〕欺瞞と確かさの狭間に位置する」（TI 92）。現象は真なる実在に對置される誤謬なし外見ではなく、つねに曖昧なままにとどまるがゆえに、そもそも真偽を問うことができない領域だとレヴィナスは考へている。現象のこの曖昧さに、他人の發話によって与えられる「所与」が対置される。

「現れの両義性は、〈表現〉すなわち自我に対する他人の現前化といふ意味作用の原初的出来事によって克服される。〔…〕所与を受け取るところとはすでに、所与を教えられたものとして受け取る」

と、つまり〈他人〉の表現として受け取ることである」(TI 92)。

レヴィナスが「表現」(expression)と呼ぶのは、他人が対話者として自我に現前しつつ発話する」とある(cf. TI 251)。ここでレヴィナスは、所与を受け取るということが、すでに他人の発話によつて提示された事象を受け取ることであり、このような事象を受け取ることによつてのみ真偽なき現象の曖昧さが克服されると主張している。一見するとこれは、所与(donne)がそれを与えるもの(donateur)を必要とするという語の類比性にもとづいた素朴な議論にみえる。じつは議論に対しても、通常の意味での所与は、必ずしもそれを与えるものを必要としないのだから、(与えられるものdonné-*レバ*) 所与の特殊な意味に所与の本質を見てとるのは誤謬推論だといふ反論が提起されるうる¹²。しかし、レヴィナスの議論の眼目は、真偽が問われうるか否かという観点から現象と所与の区別に迫り、この区別を事象の受け取りかたの差異に見出す点にある。「私に」と思われる」という形で受け取られる事象は、それに対して私が何らかの態度をとることを留保しているという点で私が拘束されない事象である。これに対して他人の発話によつて私が注意を向けさせられる事象は、他ならぬ私に向けて主題化されている限りで、私が自らの態度をとらざるをえない事象である。例えば「ベンを貸してほしい」といわれたとき、鞄の中にベンがあつたと私に思われるだけでは意味をなさない。この私の思われの真偽が、他人に示されねばならない。真偽とは無関係に成立了「私に」と思われる」という「現象」は、他人がそれを主題化し私に向けて方向づけることで、真偽が問われる「所与」に移行するのだ。

〔「他人の」発話は、与えることによつて、つまり現象を所与としてだ。

提示する」として、「話題の」共通性を初めてうちたてる。発話は主題化する」とによつて与える。所与とは文による事実である。文において現れは主題として固定される」としてその現象性を失う」(TI 101)。

他人の発話は、すでに共有されている事柄や他人の内面性を伝えることに存するのではなく、他人と自我の間の無際限な事象を限定して共有することで、真偽が問われる局面を開くことに存する。もし事象が何らか限定されず、対話者の間で共有されることがないなら、何が問題となつているかが曖昧なままとなり、発話の真偽は問われない。他人の発話によつて「意味ないし方向づけが(orientation)が与えられ」(TI 100)、真偽が問題となる局面¹³と、曖昧なままにとどまる「現象」と対比して、レヴィナスが「実在」(réalité, TI 277)ないし「存在」と呼ぶものである¹⁴。対話者としての〈他人〉は、現象を方向づけて「実在」化する原点であるがゆえに、そいで主題化される信念対象と異なるだけでなく、こうした主題化を「可能にする」条件とみなされるのだ。ただし他人から自我への発話は対話という事態の片面にすぎない。もう一方の面、すなわち自我から他人への発話の役割を明瞭にするために、以上の洞察がフッサールのいかなる問題系と結びつかを考察しよう。

c. フッサールの原信憑が問題化した事態

上述した現象と実在についての洞察は、一見すると素朴な実在概念に根ざした自然主義的な見方とみなされかねない。しかしこの区別は、フッサールが原信憑という考え方によつて問題化した事態をレヴィナスがより深く考察しようとした帰結と考えることができる。

すでに一九四〇年の論考においてレヴィナスは、原信憑が理論的作用であるという『直觀理論』における自らの解釈に留保を置きつつ

(EDE 7)、ハイデガーの世界内存在との対比でフッサールの真理概念を再評価している。「フッサールにとって真理とは、まさしく「人間の世界への」この拘束を思惟に変換することである。これは世界への拘束を「天上の」構造に縮減してしまつ」とでも「…」スピノザのように認識の様態を変化させることで世界への拘束を克服することでない。それはむしろ、世界への拘束のもとで「世界に」拘束されない精神の自發性を発見する」とである〔…〕(EDE 72)。自我が自らを取り囲む状況に完全に拘束され、いかなる自發性もたないなら、自我の言明の真偽は問えない。フッサールが世界に対する自我の「自發性」が認められる場で真理を問題にしている点をレヴィナスは評価しているのだ。この「自發性」をどのように考えるべきか。

『イデーン』でフッサールは、原信憑の検討直後、中立性変様によつて中立化された意識と定立意識の区別に理性による正当化の対象となるかどうかの相違を見つける。「中立化されていない本来的なノエシスは、その本質からして「理性による正当性の判決」に服するのに対し、中立化されたノエシスにとって理性と非理性の問いは、いかなる意味ももたない」〔…〕(Hua III/1, 249)。志向作用の定立性格を未決定なままにして、意識対象を「たんに思われたもの」として保持する中立的意識は、「自らが意識しているものについて、いかなる点でも、「信念」の役割を演じない」がゆえに、それが実際に存在するかどうかという問い合わせを突きつけられることがない。逆にいえば、定立意識こそ自ら意識するものを信じる、つまり明証にあたふされるべき対象として「要求する」(präziedieren, Hua III/1, 249, 297)ことによつて、自らの態度をとるのだ¹⁴。

定立意識のこの態度決定こそ、レヴィナスが「精神の自發性」と呼んだものであり、この定立意識と「何も要求しない」(Hua III/1, 249)中立化された意識の対比が、「全体性と無限」で実在と現象という事象の受け取りかたの区別として解釈し直されたのだと考えられる。事実『全体性と無限』では、自我の自覺的な態度決定を伴う「要求」(prévention)の正当化が真理の存立に不可欠であると度々強調されている¹⁵。自我の関与を欠いた、思われるだけの「現象」は、自我のいかなる態度決定も伴わないがゆえに、正当化の対象とはなりえないからだ。レヴィナスの真の独創性は、原信憑という考え方からの離反ではなく、他人との対話において定立意識の態度決定を再考した点を見てとられるべきであろう。

d. 発話の宛先と発話の対象（話題）の区別—自我から他人への発話

では、レヴィナスが現象と実在の区別から引き出す真理概念とはいえるものか。ここで問題となるのが自我から他人への発話であるが、レヴィナスがそれを世界についての発話内容から切り離してはいないことに注意せねばならない。一方でレヴィナスは、他人との対話を他人の認識や定立から切り離している(TI 193)。対話は、他人が何であるかを認識することではなく、他人に向けて何かを語ることであり、対話者は自我の発話なし信念の対象ではなく、その宛先であるからだ。ところで他人への発話と他人の認識が他人への二つの係わりかたであるのとは対照的に、発話の宛先と発話の対象（話題）は、同一の発話を構成する二つの契機である。他人に向けて語ることができるのは、発話内容を通じてのみである。世界ないし世界内の存在者に

ついて他人に語り、主題化された世界を他人と共有することと、自我は他人を世界内の事物や手段とみなすことなく、対話者として尊重することができる。「[他人の]顔を見る」とは、言語活動そのものであるこの「世界の」提供と切り離されない。顔を見ることは、世界について語る」となのである」(TI 190)。

「」で問題となる「世界」とは、他人の発話によって自我に向づけられた「実在」である。「実在」は、文脈や範囲、方向づけを欠いた世界全体を指すのではない。文脈を欠いた全体は、むしろ「現象」と呼ばれたものである。そこでは自我に現れる事象が様々な観点から解釈されうるので、個々の解釈のどれが自我の正当化されるべき解釈なのかが問われえない。他人から自我へという方向性が、この際限なき事象を限定することで、他人と共有される特定の事柄について自我が語ることを可能にする。そして自らの態度決定を伴った言明が自我から他人に発せられる」と、」の言明の真偽が問題化可能となる。このとき真理とは、いかなる条件のもとでも妥当する真なる命題でも、理性的なしかたで正当化されうる原信憑の対象でもなく、唯一的な対話者に向けて表明された自我の発話および態度の正当化([弁明apologie]、TI 274-275)として解釈されることになる。他人との対面が第一義的な意味での「真理」とみなされるのは、対面がたんに他人に気づく」とにじどまらず、他人による現象の実在化を受け取ることであり、「」の実在化が発話内容を通じて表明される自我の態度の正当化を「条件づける」つまりいかなる発話内容を通じて他人に応答する」がよりよいかを向づけると考えられるからだ（例えば「ペンを持っているか」と尋ねる人に「今日は晴れだ」と答える」は、たとえ」の発話内容が真であっても、よい応答とはみなされないし、そもそもそれが応答であるか否かを曖昧にしてしまふ）。

結び

上述した対話の分析のうちで、他人と「他者」の区別は正当化される。たとえ自我が対話相手を話題にする場合でも、言明のうちに主題化される他人と、」の言明の宛先たる「他人」(Autrui)は区別される。対話者としての「他者」は、言明に付け加えられる副次的な契機ではなく、自我に特定の事柄について語ることを促し、その発話内容の真偽を条件づけるものだからだ。では、対話者が自我の理解可能性に収まらない「他者」(l'Autre)として現れるのはなぜか。真理論の文脈においては、対話者が「他者」として現れる」とは、自我の発話なしし態度が自我とは同じ規範をもたない者に対して正当化されねばならないことを意味する。対話者が自我と同一の規範を有することががつねに前提とされるなら、他人に対する自我の発話の正当化という考え方自体が意味をなさなくなる恐れがあるからだ。レヴィナスは、自我による自らの信念の吟味を」えて、「他人」によって自我の知のありかたそれ自体が問い合わせ直される可能性から真理概念を捉え直しているといふえよう。

* 本論文中の引用には、以トの略号を用いる。邦訳を参考しつつ拙訳を提示した。

Edmund Husserl Hua III/1: *Husserliana* III/1, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

2001. TI: *Totalité et Infini*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1961, Livre de poche.

1 Cf. Stéphane Mossès, *L'Idée de l'infini en nous*, in: *Au-delà de la guerre. Trois études sur Levinas*, Paris/Tel Aviv: Editions de l'Eclat, 2004, p. 110.

Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (1990), repris dans *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris: Gallimard, 2009, p. 77.

11 「〈區〉」^レ と「他」の関係の様態についての真理を認めねば、主知主義と対立するに帰着するではないか。主知主義の根本的な希求 [...] を確証するに帰着する」(TI 59)。

11 「論理学研究」との比較について、拙論「真理と知——トマサールとレガーナスにおける真理概念」(『トマサール研究』第九号(電子ジャーナル)、1101—1年、所収) 参照。

12 「知の条件である正義は、[...] 求めて指向的対象の相關たる志向作用でござる」(TI 89)。

13 Cf. Robert Bernasconi, Simon Critchley, *Re Reading Levinas*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991, pp. xii-xiii; 154. レガーナス曰くが『全體並の無限』に對する「存在論的な問題」(TI I-II) がこのなかの役割を担つてゐる。但し、正義であることは難い。^レ

* Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: de Gruyter, 1970, pp. 40; 88-90.

14 Cf. Silvano Petrosino et Jacques Rolland, *La vérité nomade*, Paris: La Découverte, 1984, pp. 130-131.

< Cf. Dorion Cairns, *Bemerkungen zu Levinas La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, seine Eignung als Einleitung in die

Phänomenologie betreffend (1932), in: *Image et œuvre d'art*, Dijon: Alter, 2007, pp. 346-347; Jacques Derrida, *Violence et métaphysique* (1964), in: *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil, 1967, pp. 178-180.

* Michael L. Morgan, *Discovering Levinas*, New York: Cambridge University Press, 2007, p. 253.

+ 1) の区別抜かりで、次のやへな文を理解するには不可能だらば。「〈他人〉(l'Autre) を知り、〈他者〉に想つてみへる請求は、他人(autrui)と の関係に於いて成就され。」^レの他人との関係は、呼びかけ、呼格を本質とする言語による関係にひきべきなるものであつた」(TI 65)。

+ 11 Cf. Jocelyn Benoist, *L'idée de phénoménologie*, Paris: Beauchesne, 2001, pp. 75-76.

+ 11 「存在とは、やいぢわれわれが語り、われわれがそれにひいて語る世界である。〔由他関係としての〕社会は存在の現前なのである」(TI 198)。緊密に結びついた自我の存在(TI 194)、他人の存在(TI 234)、世界の存在(TI 198)の連関についても、稿を改めて語つた。

+ 12 「起立とは、志向された対象の「何であるか」による虚な可能性を越えて対象が主体に対して「現実的な」ものとして証明(ausweisen)されることを僭称「要求」」。由はを一定の規範的脈絡のへてにおへりである(『體論後編』『理由の空間の現象学』、創文社、1100-11年、四九頁)。荒畠靖宏「概念と態度決定——知覚的信念をめぐるトマサールとセラーズ」、日本現象学会『現象学年報』第一集、1100五年、1111—1111頁参照。

+ 13 「〔世界からの分離として〕の事実じよへて認識する者は認識、より正確には由の訴求において、認識されるのを分有する」との認識され

るものと一体化するにむな。真理の関係は、」のように内面性といふ

次元を伴うのだ〔…〕」(TI 59)。Cf. TI 183, 244.

十六この点は、『イデーン』以降の「問」の分析との関連で、より詳細に検討されねばならない。吉川孝『フッサールの倫理学』、知泉書館、一〇一一年、「付録、問い合わせの現象学」参照。

十七 本論発表前後に貴重な意見を賜った村上靖彦先生、田口茂先生、森一郎先生、植村玄輝氏、平石晃樹氏に深謝いたします。本稿は、筆者が日本学術振興会特別研究員として文部科学省科学研究費（特別研究員奨励費）の交付を受けて行った研究成果の一部である。

(小手川正一郎・じてがわ しょうじろう・日本学術振興会特別研究員
(P.D.)・明治大学)

空想と触発

——フッサール『空想、像意識、想起』第十九草稿をめぐつて——

澤田哲生

序論

全集第二十三巻に収められた二十篇の草稿の中で、フッサールは、準現在に属する諸体験（空想、夢、像意識、想起、再想起、等々）を繰り返し考察している。とりわけ重要な議論は、第一草稿（一九〇四年）における像意識理論の構築と第十八草稿（一九一八年）における

この理論への批判である。後者のなかで、フッサールは像意識理論の発展を断念し、「空想（Phantasie）」という現象の重要性を専ら主張するようになる。国内外の先行研究は、フッサールの態度変更を的確に検証している⁽²⁾。他方で、像理論批判後のフッサールが、準現在の諸体験とその構造をどのように考えていたかについては、未だ詳細に研究されていない。

こうした課題を踏まえ、本研究では、第十九草稿を重点的に考察する。この草稿には、「純粹な可能性と空想」（一九二一・二二年）といふ題名が付けられている。執筆年代が示すように、フッサールは、同時期に、意識の受動性に関する講義（『受動性講義』、Hua. XI）を行っている。この講義では、意識のまなざしが外部の対象に向かう契機として「触発（Affektion）」（Hua. XI, 148-150）という概念が提示され

ている。第十九草稿のフッサールは、この概念を、空想の理論的な図式に導入することで、第一八草稿以前とは異なる空想理論を構築しようとしている。こうした視点から、本研究では、空想理論に触発を導入する意義と、その現象学的な射程について考察する。

1 第十九草稿における空想理論の図式

1・1 空想の体験

最初に、第十九草稿の空想論を確認しておきたい。フッサールは、空想の体験が極めて非実在的な特徴を備えていると指摘している。

空想意識（Phantastiebewusstsein）は変容された意識である。これから理解されるのは、そうした意識のなかで、ある対象的な存在が、意識されていることである。現実にそうした対象は、経験されてもいいし、知覚されてもいいし、想起されてもいいし、あたかも、経験されたかのように、また、過去に経験されたかのように、その対象的な存在が意識されている（Hua. XXIII,

私たちが、何らかの事柄を自由に空想する場合に、そこで生まれる体験は、そのものとして、現在知覚している対象にも、過去に知覚され、今思い出すことができる対象にも対応しない。このように、空

想は、極めて非実在的かつ非時間的な特徴を備えてくる。ところが、フッサールは、こうした体験のなかで、認識主体の意識（「空想意識」）は、何らかの「対象的な存在」（「ある確かな意味での存在者」、*ibid.*）に関わっていると指摘している。

この特殊な対象の現出は、次の例から説明される。「ある人が、（空想のなかで）金髪の人として意識されている」（Hua. XXIII, 547）。ところが、次の場面では、「茶髪で、碧眼の人が滑り込んでも、そこから、茶色の眼の人になる」（*ibid.*）。ある空想上の人物が、最初に、金髪の姿で現れ、次の場面では、茶髪と碧眼に変わる。最後は、この茶髪と碧眼の人物が、茶色の眼を備えた人物に変化する。一つ目の変化（頭部「金髪→茶髪」）は、同一の対象（「髪」）と部位（頭部）をめぐって起こる変化である。これに対して、二つ目の変化（頭部「金髪→茶髪」→眼「青色→茶色」）のなかでは、変化の場そのものが変化される。髪の茶色は、今度は、変化の場である頭部を離れ、全く別の部位である眼に移行する。端的に説明するなら、以前に思い浮かべたのとはまったく別の人物が浮かび上がる。この点において、第二の変化は、第一の変化の枠組みを逸脱している。フッサールによると、この種の特殊な変化は、空想する主体の意識が、能動的にもたらした変化（「経験された」変化、*ibid.*）ではない。むしろ、この変化のなかで、対象は、主体の意識の諸作用から独立して、突然「浮かび上が

る（auftauchen）」（Hua. XXIII, 546）。空想された対象は、主体に、意識、それでいるものの、その志向が本来関わる意味に背く形で、自由に現出する」とが理解される。

1・2 再想起による定立

第十九草稿のフッサールは、空想という極めて未規定な諸体験を、意識の内部に定立する機能にも言及している。この機能を担うのは、「再想起」（および「想起」）という作用である。この作用は、『ベルナウ時間草稿』（一九一七・一八年）の第二十草稿によると、空想、遠い記憶、等々、意識に固有の時間性（過去把持・今・未来予持）から隔たった諸体験を、時間意識の中に、擬似的に定立する機能を備えている。「また、ここで明らかなのは、かつての空想の再想起は、それが浮かび上ると、対象を提供することである。その対象は、現在の空想の対象とともに、一つの時間に属している。〈その時間〉は、内的な経験対象の『実在的で』内的な時間と重なり合う（Hua. XXIII, 356）」。はつきりと存在するかどうかわからない諸体験が、意識の側で作り直される。これにより、空想の諸体験は、意識に固有の時間の流れ（「内的な時間」）に組み込まれる。第十九草稿のフッサールは、この再想起の定立機能を、空想理論に組み込んでいる。

私は、ケンタウロスに関する最初の空想を再生することができる。そして、この再想起のなかで、以前の疑似・知覚を取り上げ直すことができる。つまり、その疑似・対象を同じもの、同じ意味のものとして、想起が具体的な場合は、まさに想起されたものとして、再度定立できるのだ（Hua. XXIII, 549）。

今という時制のなかで知覚され、過去に知覚された対象として保存（「把持」）される可能性が極めて低い——もしくは、ほぼ不可能な——

一点において、ケンタウロスは空想の対象である。フッサールによると、空想のなかの意識は、この架空の存在を疑似的に知覚する。ここ

までが、空想の体験である。

再想起の作用は、この空想の体験を再生する。現実には知覚されないものの、あたかも (als ob) 存在するかのように知覚されていた事柄（ケンタウロス）は、再想起を通じて、認識主体が今という時制のなかで関わる事物と同じものとして (als denselben)、意識の内部で、仮説的に固定（定立）されるのである。

ただし、再想起を通じて定立された対象は、過去に知覚された対象そのものを指し示していない。なぜなら、知覚主体が、実在のケンタウロスを見たという事実はありえないからである。むしろ、上記のフッサールの指摘によると、再想起の対象は、過去に知覚された対象ではなく、外部世界の諸事物や人物との関連のなかで、擬似的に知覚（「擬似・知覚」）可能な対象である。言い換えるなら、再想起を通じて再生されたケンタウロスは、ヘシオドスの神話（『神統記』）やマルメの詩作（『半獸身の午後』）、等々、既知の外的な諸形象を参照することにより、仮説的に存在可能であると想定される対象である⁽³⁾。

このように、空想の諸体験は、再想起を通じて、そのまま再生されるのではなく、擬似的に知覚可能な対象（「疑似・対象」）に位相を変えて、再生されるのである。

2・1 触発の導入

「触発」は、第十九草稿のなかで、空想と再想起（および想起）を媒介する契機として、導入されている。

「…」次のようなこともありえる。想起のイメージは「私の参与」や能動的な努力なしに、思いつきとして、受動的で単純に連合的な動機の結果として、「受動的に」浮かび上がってくる。思いつきとして浮かび上がるイメージは、私を触発し、私は自分を「そのイメージに」向ける。方向が与えられる以前の思いつきのなかには、すでに、二次的な感受性となつた信念が見いだされる（Hua.

XXIII, 554, 強調の傍点は引用者）。

空想の諸体験を思い起す（この文脈では「想起」）際に、あるイメージが、想起を行う主体の意識の前に現れる。このイメージは、フッサールが指摘するには、「思いつき」のように浮かんだイメージである。主体の意志や表象（「私の参与」「努力」）は、このイメージの現出に投影されていない。主体は、このイメージが実在するのか、架空のものなのかを判断せずに、このイメージの存在を単純に信じている（「信念」）だけである。したがって、この特殊なイメージを前にした主体の意識は、極めて「受動的」な態度となる。こうした「触発」と受動性を通じて、主体の意識は「思いつき」のように浮かんだイメージに注意を向ける。そして、当のイメージが想起（および再想起）の対象として、意識の内部で定立される。主体は、浮かび上がるイメージに「触発」されなければ、このイメージを具体的に把握することはできない。

のである。空想の諸体験が再想起を通じて仮説的に定立される際に、「触発」の現象が媒介的な役割を担うことが理解される。

2・2 未規定な地平と地平の規定

第十九草稿のフッサールは、浮かび上がったイメージに触発された主体の行為も詳細に説明している。彼が指摘するには、空想のなかの主体の行為は、そのものとして時間的な枠組みのなかに組み込まれない。

内容上で同じ二つの空想は、おそらく、時間的に未規定な性質を備えている。この未規定性は、二つの空想が同時的であろうとも、そうでもなくとも、同じものを準現在化していようとも、異なるものを準現在化していようとも、規定される」とはない。両者は、[内容上で]同じ再想起と類比される。〔…〕また、両者は、その地平が通常は決して明示化されない再想起のような性質を備えている (Hua. XXIII, 551)。

VIII, 153) している。」のよう、フッサールが提示する「地平」という概念は、主体の行為に、さまざまな種類の実現可能性（「予感」、「希望」等々、Hua. VII, 150）を付与し続けるのである。

上記の第十九草稿の引用によると、空想の体験は、こうした地平構造を逸脱している。すでに見たように、最初に空想のなかで現出する対象（茶色の眼の人物）は、以前に空想された対象（茶髪の人物）と脈絡を持たない。前者が後者とどれほど似通つていても、前者は、決して、後者が未来に実現された姿ではない。両者は同じ地平を共有しておらず、時間的な地平のなかで、「明示化」されないわけである。

フッサールによると、「再想起」とそれに付随する「触発」は、こうした無秩序（未規定）な空想の諸体験を、今という時制のなかで、定立する機能を備えている。「ところが、私は、再想起の際に、ある現在が『新たに』という様態で、輝き出るのを見る」(Hua. XXIII, 551)。再想起を通じて、空想の諸体験は、意識の内部に定立され、「現在」という時間的な特徴を、初めて備えるようになる。すでに見たように、再想起から浮かび上がったイメージは、主体の意識を触発する。この時に、主体の行為は、時間的に未規定な状態を脱出し、今という時制に仮説的に位置づけられる。この意味において、「触発」の現象は、空想の体験のなかにいる主体の行為とその未規定な特徴を具體化し、両者の可能性（時間と地平）を拓く契機として機能するのである⁽⁴⁾。

最初に、「地平」という概念を確認しておきたい。第十九草稿に近い時期の『第一哲学』講義（一九二三・一四年）で、フッサールは、時間という視点から、この概念を明確に説明している。「世界は、無限の未来の地平のなかで生成せずに、そして、この無限の性質のなかで、経験主体にとって、経験可能なものであることなしに、存在しない」(Hua. VIII, 52)。現象学的な主体の行為は、時間の流れのなかで生成する。今という時制におけるその経験は、未来に実現され、過去の経験として保存される可能性を、そのものにおいて「含蓄」(Hua.

2・3 空虚な志向と断片的な認識

触発を通じて、主体の意識は、ようやく、対象を能動的に認識する

ようになる。フッサールは、いへして生まれた意識の能動性を「努力 (Streben)」(Hua. XXIII, 554) と呼ぶ。ここで問題となるのは、この能動性に備わる特殊な志向である。フッサールは、この志向が本質的に「空虚な志向 (Leerintention)」(Hua. XXIII, 555) であると考えている。なぜなら、再想起のなかで浮かび上がるイメージは、「元来、空想の諸体験のイメージであり、後者の内容は、実在の感覚ではなく「ファンタスマ」(Hua. XXIII, 560) から構成されているからである。

フッサールは、この空虚な志向が、直観により充実に至る事態（間接的な）ケース、Hua. XXIII, 555) よりも、空虚なまま展開する事態を重要視する。「かたや、それ〔空虚な志向〕は、あるまつたく別の意味で、直接的なものである。〔…〕この意識は、〈ある〉媒介する意識を通じて、対象に向かうことがない。また、自己に到達するうえで、まず媒介的な充実を必要とする。ところが、この充実は、いかなる直観的な充実も必要としない」(Hua. XXIII, 555-556)。このように、空虚な志向は、直観による充実を経ることなく、極めて「直接的に」対象を表象する。

空虚な志向に立脚した主体の行為を、フッサールは次のように特徴づけていく。「したがって、私は、ある人物を、その浮かんでくる名前から思い描く。その人物は、決して、そのものとして直観的に与えられるのではない。むしろ私は、その人物に関して、今のところ、いざる規定された表象も持っていない。私は、非直観的な形で、完全に規定された表象を持つこともできる」(Hua. XXIII, 556)。主体が、空虚な志向のなかで人物を認識する例を、フッサールはここで提示している。志向が直観により充足されず、空虚なまま作動する。こうした事態において、認識主体は、人物を実際に見たり、触れたりする

とにより、当の人物を認識しているのでない。認識主体は、人物の名前（「浮かび上がつてくる名」）だけを拋り所にして、当の人物を知ろうとしているのである。非直観的な志向に立脚した主体の行為は、極めて断片的な認識となることが理解される。以上のように見ると、第十九草稿のフッサールは、空想の体験構造を提示すると同時に、自由に空想を行う主体の意識が、どのような行為（地平の規定、非直観的な志向、断片的な認識）へと分節されるかを分析していくことが理解される

3 第十九草稿の意義：第一・第十八草稿との対比

3・1 第一草稿と第十八草稿

第十九草稿の議論の独自性は、第一草稿における像理論と第十八草稿におけるその批判と対比すれば、明らかである。

第一草稿で、フッサールは絵画鑑賞の例を提示しつゝ、像意識が三種類の対象現出から構成されていると説明している。絵画を鑑賞する際に、最初に提示される要素は、塗料、キャンバス、額縁のような感覚的な要素である。これらの要素は絵画作品における知覚可能な部分であり、フッサールはそれを「物理像」(Hua. XXIII, 18) と総称する。ところで、絵画を鑑賞する時、私たちは、物質であるはずの作品から飛躍的に生じるイメージをフッサールは「像客体」(Hua. XXIII, 19) と呼ぶ。「像客体」は、「現れつつあるイメージ」(erscheinendes Bild) (ibid.) であり、意識の内部で未だ表象されず「未規定」(Hua. XXIII, 31) なままにとどまる。フッサールによると、この特殊なイ

メージ（「像客体」）の現出は、絵を見る者に對して、ある新たなイ

メージを喚起する。「像客体」は自らをして具體化するために、新たなイメージを「摸像する機能」(Hua, XXIII, 19)を備えているのである。像客体の具體化された姿である、この新たなイメージを、フッサールは「像主題」(ibid.)もしくは「代理され、摸像された対象」(ibid.)と呼ぶ。それまで未規定なまま現出していたイメージは、この水準で、実在との「類比」(Hua, XXIII, 26)を通じて、具体的な形を獲得する。

第十八草稿のフッサールは、以上の像理論を批判している。「造形芸術の本質は像の中での表象であると以前の私は考えていた。そしてこの表象を摸像と理解していた。しかし仔細に吟味してみると、それは正しくない」(Hua, XXIII, 514)。像を、実在の諸事物と類比し、具體化する作業を、フッサールは批判しているのである。とりわけ、私たちが自由に物事を空想する際に浮かび上がるイメージは、物理像に依拠することがない。したがって、こうした空想は、「模像」に回収されず、むしろ独自の展開を備えていると彼は主張する。「私たちは希望を抱いたり、恐れを抱いたりする。嘆き悲しみもすれば、喜びに動かされもするし、愛したり、憎んだりする。ところがこれらの全想から浮かび上がるイメージを、模造を通じて、代理的に表象する作業よりも、空想の体験のなかで、意識の諸作用（知覚、判断、期待、等々）とその在り方が変容する事態を重要視しているのである。

3・2 発生的な像理論

第十九草稿の議論の獨自性は、以上に見た二篇の草稿（第一、十八）との対比から明らかである。とりわけ、次の二点が指摘される。

まず、空想理論の深化である。第十八草稿のフッサールは、意識の様態が、空想のなかでは、実在から架空に変容する事態に注目している。第十九草稿のフッサールは、この意識が関わる対象（「空想された事柄」）の現出構造をより仔細に考察している。空想のなかで、ある人物が現れる。この時に、当の人物の外観だけが変化（金髪→茶髪）するわけではない。そのつどの現出において、当の人物そのものが、別の人（茶髪→茶色の眼）に姿を変える（Hua, XXIII, 547）。このように、第十九草稿のフッサールは、第十八草稿で提示した空想の体験における意識の変容を、対象現出の側からより仔細に考察している。

次に、像理論の作り直しが挙げられる。第一草稿の像理論では、浮かび上がった像（「像客体」）の内容を主題化するプロセス（「像主題」）が重要視されている。かたや、第十九草稿では、想起から「浮かび上がる」イメージを、再想起を通じて、志向（「空虚な志向」）し、能動的に把握するプロセス（「努力」）が提示されている。意識に対しても規定期で現出するイメージが具體化されるプロセスだけを取り出すならば、二つの草稿は、類似した図式を提示している。実際に、第十九草稿のフッサールは、第十八草稿で批判したはずの「像」という用語と概念を使用している。

両者の相違は、この時の意識のあり方に確認される。第一草稿では、意識の側が、実在（「物理像」）との「類比」および「模造」を行なって、像を具體化する。これに對して、第十九草稿において、意識の

あり方は、極めて受動的である。意識は、最初に、この浮かび上がるイメージに、自らの志向や行為を関与せんとするができないまま、触発される。次いで、意識のまなざしは、このイメージに向かう (Hua. XXIII, 554)。そして、最後に、空虚な志向が、この浮かび上がったイメージを表象する (Hua. XXIII, 555)。第十九草稿のフッサールは、イメージを具体化する主体の意識の作用面（模造と類比）ではなく、その発生面（触発と受動性）を重点的に説明しているのである。この意味において、彼は、第十八草稿で批判した像理論を完全に放棄したのではなく、その図式を発生という観点から作り直そうとしていたことが理解される。

結論

空想という現象は、哲学史のなかで、実在の模造（アリストテレスにおける「模倣」と「再現」）もしくは不完全な知覚（フランツ・ブレンターノ）という視点から専ら議論されてきた⁽⁵⁾。これに対しても、第十九草稿のフッサールは、空想には、知覚（実在）や模像（類比）に回収されない固有の体験構造が備わることを提示した。このために、彼は、空想の対象の未規定な現出、再想起による仮説的な定立、そして、そこから分節される主体の行為（時間地平の規定と空虚な志向）を、空想理論の図式として提示した。かたや、彼は、像理論の模像と類比を放棄するのではなく、当の理論そのものを発生的な視点に於き直し、再検討した。以上の議論を考慮するなら、第十九草稿の議論が思想史的な観点からも重要な試みである」とが理解される。

(1) フッサール (Edmund Husserl) の諸著作の引用は、全集版 (Hua : Husserliana, Martinus Nijhoff, Kluwer Academic, Springer) の巻数をローで数字で、頁数をアラビア数字記す。本論の強調は傍点で、論者による引用への補足は龜甲括弧 (〔 〕) を用いる。ドイツ語のBildは、日本語上でのわかりやすさより議論の文脈に応じて「イメージ」なし「像」に適宜訳し分ける。

(2) 次の諸研究を参照。金田晋、『芸術作品の現象学』、世界書院、一九九〇年、一一〇 - 一一六ページ。Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000, pp. 61-182. 伊集院令子、「像と平面構成——フッサール像意識分析の未開の新地——」、異洋書房、二〇〇一年、七一 - 七五ページ。

(3) 空想は、再想起を通じて、今といふ時制と重なり合う。しかし、ベルナウ第二十草稿でフッサールが指摘するには、「この重なり合いは、「決して、いかなる実在的な同一化もない」 (Hua. XXXIII, 359) 重なり合いである。空想が時間意識の流れに組み込まれるためには、擬似的に知覚可能な存在に位相を変える必要があるわけである。

(4) 「再想起」の作用が、空想が時間的に特徴づけられる契機となることを、リシールは的確に指摘している。「再想起の時間化の様態は、空想のそれと同じく、充当可能な現在の伴わない現前における時間化である」 (M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*; op. cit., p. 220)。

(5) Cf. Aristote, *Poétique*, Paris, Belles Lettres, 1997, 1452a. Franz Brentano, *Grundzüge der Ästhetik*, Bern, Francke Verlag, 1959, pp. 85-86.

——ハイデガーにおけるSeinとSeynの違いについての試論——

瀧 将之

『存在と時間』以前およびそれに続く時期（以下、この時期を『存在と時間』期¹と呼ぶ）においてハイデガーが目指したことの一つは、超越問題の展開であつた（vgl.GA9 162）。この時期のハイデガ^ーは、存在問題を、存在者を乗り越えて、存在者では「ない」という意味で「無」と言われる存在ないし世界へと向かう現存在の超越から捉えようとする。そして、現存在の超越に基づいて展開される存在問題は、存在を理解するという現存在の存在体制に基づいて、同時に超越論的な問題構制としても立てられる。『存在と時間』期における存在問題のこうした展開を、私たちは存在論の超越＝超越論的な問題構制と呼ぶことにしよう。

存在論のこうした超越＝超越論的な問題構制は、しかし一九三〇年代に入ると鳴りをひそめてゆく。一九三六—一九三八年に書かれた『哲学への寄与』および同書の執筆に前後する時期（以下、この時期を『哲学への寄与』期²と呼ぶ）に行われた諸講義の中で、ハイデガ^ーは存在論の超越＝超越論的な問題構制が抱える問題点を指摘していると考えられるのである。

こうした、ハイデガ^ーにおける存在論の超越＝超越論的な問題構制

の放棄という論点については、これまでの研究においてもすでに論じられてきた。たとえばフォン・ヘルマンは、それを「超越論的・地平的な問いの軌道から、存在史的な問いの軌道へ」³という仕方で定式化していた。しかしながらこのように定式化したところで、ハイデガ^ーによって存在論の超越＝超越論的な問題構制が放棄されねばならなかつた事象的な理由や、あるいは、その後に試みられたであろう存在問題の新たな展開の内実については、「存在史的な問い」ということでもつてそれほど明確になつたようには思われないのである。

それゆえ私たちは、ハイデガ^ーが『哲学への寄与』期になつて存在論の超越＝超越論的な問題構制を放棄することになつた事象的な理由、および、それのかわつて存在を問い合わせるために新たに行われるこ^トになつた試み、この二つの事柄について解説することを目指す。そのために私たちは、『存在と時間』期に積極的に展開された、存在論の超越＝超越論的な問題構制の内実を明らかにすることから議論を出

『存在と時間』では、現存在の存在構造を分析する実存論的分析論を基礎的存在論とする」とによつて「存在一般の意味への問^ハ」(SZ 13)を問うことが目指されていたが、こうした「存在と時間」の問題構制は、一九二七年夏学期の『現象学的根本諸問題』講義以降、明確に現存在の超越に基づいて展開されることになる。たとえば、同講義では「現存在はそれ自身、超越的なものである」(GA24 460)といえ、それに続けて次のように言われていた。「超越そのものは、存在理解の可能性の最も近い条件であり、存在論が存在をそこへと企投しなければならないところの最も近いものである。存在の対象化は、差し当たつて超越に着目して遂行されることができる。私たちは、そのように構成された存在についての学を、正しく理解された超越の光の内で問い合わせ解釈する、つまり超越論的な学 (die *transzendentale Wissenschaft*) と名づける」(ebd.)³。この引用箇所からも明らかのように、ハイデガーは超越に基づくみずから存在論の展開をそのまま「超越論的な学」として理解している⁴。『存在と時間』期のハイデガーは、現存在の超越に基づいて「(正しく理解された超越の光の内で) 存在問題を超越論的に論じる」という、存在論の「超越=超越論的な問題構制」を積極的に展開することを目指していたのである。

この「超越=超越論的な問題構制」は、基本的に『存在と時間』における存在問題のプログラムに従つた形で展開されたものであると言つてよい。ここでは、『存在と時間』に後続し内容的にも連続性のある一連のテキストに基づいて、存在論の「超越=超越論的な問題構制」がもつ内実について具体的に確認しておくことにしよう。

世界内存在として把握された超越は、存在者としての現存在自身を

も含めた全体における存在者(das Seiende im Ganzen)を乗り越えて、存在者では「ない」ものとしての世界へと向かう現存在の運動である。一九二八年冬学期講義『哲学入門』では、簡潔に次のように言っていた。「乗り越えるものは現存在である。乗り越えられるのは、全体における存在者である。乗り越えがそこへと向かって生じるところ、それは世界である。『それへと向かう(das Worautzu)』その先は、しかし決して存在者ではない」(GA27 240)⁵。

超越の運動が全体における存在者を乗り越えて向かう先とされる世界。この世界は、一九二八年夏学期講義『論理学の形而上学的な始元諸根拠』において無、さらには存在と等置されていた。この講義では、「世界：一つの無であつて、いかなる存在者でもない。だが、それでいて或るものである。何らの存在者でもなく、そうではなくて存在なのだ」(GA26 252)⁶、と明確に述べられている。

このように世界と存在とが等置されていることから、同講義においては世界内存在としての超越と存在理解とが重ね合わせて論じられることにもなる。「存在理解は超越である。存在の理解は、それが非主題的であれ前哲学的であれ、主題的で概念的で存在論的であれ、すべて超越論的である」(GA26 280)⁷、と言われるなどになるのだ。

さるにこの存在理解については、同じ講義の中で次のようにも指摘されていた。「存在は、存在者のあらゆる把捉に際して予めすでに理解されてしまつており、先行する存在の理解はいわば存在者の一切の把捉に光を与える」(GA26 185)のであり、それゆえ「存在は存在者よりも先なるもの」(GA26 184)「存在——〔それは、すなわち〕アブリオリなもの(Sein - das Apriori)」(GA26 189)である、と。したがつて、ハイデガーにとって「すべて存在論的に問うことはアブリ

オリを問う」とであり、そして『アブリオリ』を規定する」とである」(GA26 184)、となることになる。存在問題を「超越=超越論的な問題構制」の枠組みにおいて問うことは、取りも直さず存在をアブリオリとして問うことなのである。

現存在の超越に定位するという仕方で、存在をアブリオリとして究明するという存在論の「超越=超越論的な問題構制」は、この時期のハイデガーにとって、全体における存在者を乗り越えて存在者ではないものとしての世界や存在に向かう超越として、一九二九年の『カントと形而上学の問題』では「現存在の形而上学」(GA3 230)とも言われる。一九二八年夏学期講義においてすでに、「存在理解は、形而上学一般の根本問題を形成している」(GA26 171)と述べていたのであるが、一九二九年に出版された「根拠の本質について」の中では、さらに次のように言われている。すなわち「超越の本質を一層ラディカルに一層普遍的に捉えることと、存在論の理念とそのことをもつて形而上学の理念とを一層根源的に仕上げる」ととは、必然的に提携していくのである」(GA9 140)、と。

以上から私たちは、次のように言つてよいだろう。すなわち、『存在と時間』期のハイデガーの試みは、存在問題を、現存在の世界内存在といふ「超越=超越論的な問題構制」において展開することを目指したものであり、それはそのまま現存在の形而上学として構想されるに至つたのだ、と。

たとえば、一九三九年夏学期講義の冒頭、ハイデガーは形而上学について次のように述べていた。「[Physik]は、タ・ピュセイ・オンタ」という根源的にギリシア的意味での「自然的なもの」——「存在者として、それ自身から存立し、現前する存在者」を意味する。『Meta』とは、あるものを越えて、越えて出てと「ハ」であり、この場合は存在者を越えて出でと「ハ」とである。どうしてであるか。答え、存在へ」(GA47 6)。

ハイデガーは語られているのは、私たちがすでに見た形而上学構想と同じ内容である。だが、このように定式化された形而上学に対し、ハイデガーはこの引用箇所の直前で次のように指摘している。「存在者の優越と存在の支配との間の決断における、またこの決断に対する従来の西洋的立場、つまり前者〔=存在者〕の優越に対する肯定は、簡潔に『形而上学』といふ名でもって特徴づけられる思索において展開し、これの引用箇所において形而上学の内実としてハイデガーが理解

2 みずからの形而上学構想に対する批判——「哲学への寄与」期の思索から
れて、本稿の1で見たような存在論の「超越=超越論的な問題構制」

これらの引用箇所において形而上学の内実としてハイデガーが理解

している事柄は、全体における存在者を乗り越えて存在へ向かうとい

うことであり、それについては以前と何ら変わりがない。それにもかかわらず、その同じ内実をもつたものとして捉えられている形而上

学が、ここでは存在者の優越を「肯定」したものとされているのだ。

一九三九年夏学期講義では、以前と同じく「存在者を越えて」「存在へ」向かうという、ハイデガーによる形而上学の内実の把握それ自体には変化がなかつた。それゆえ私たちは、同じ内実をもつものとして把握されている形而上学に対するハイデガーの態度が変化したのだ、と考えることができるだろう。そして、その変化のひとつは、形而上学が存在ではなく存在者に対して優越を認めているとされるに至つたこと、いのいと求められるのではないだろうか。

い)のように、『哲学への寄与』期においては存在者に対しいわば「劣位」にあるものとされた存在。この存在については、しかしながら『哲学への寄与』期においても、かつてと同様、依然としてアприオリとして捉えられている。たとえば、一九四〇年第二学期講義においても変わらずに「アприオリ、より先なるものは、存在について、存在を際立たせる標題として言われり」(GA48 289)とされていた。

だが、い)ハイデガーは、自身の語る存在のことを「存在者の存在者性 (die Seiendheit des Seienden)」と言ひ換えている。「存在、すなわち存在者の存在者性は、『アприオリ』、『アリウス』、より先なるもの、先行するものとして考へられる」(ebd.)。い)のように、以前はみずから存在問題にとつて積極的に求めらるべるものと捉えられていたアприオリとしての存在が、アприオリとして規定はそのままに存者性に置き換えられるに至つたこと。い)の内に、私たちは、ハイデガーが形而上学という思考法における「存在者の優越の肯定」

を見て取ることになつた理由があると考える。

以上見てきたような形而上学に対する態度の変化を、「哲学への寄与」およびその思索の圏域に属する諸テキストでの記述を手がかりとして、詳しく見ていくことにしよう。

私たちはまず、『哲学への寄与』においても、アприオリとしての存在が存在者性とされていたことを確認しておこう。「アприオリといふ」ことは、形而上学においては、つねに将来にわたつて、プラトンにおける形而上学の着手に呼応して、存在者に先立つ存在者性の先行性のいふである」(GA65 222)、と言われてくる。

そして、い)の存在者性について、ハイデガーは別の箇所で次のように述べている。

存在を問う」とは、先ず第一に、そしてアナクシマンドロスとニーチェとの間の長い歴史を貫いて、存在者の存在への問い合わせる。その問いは、問い合わせられるものとしての存在者に照準を合わせ、それが何で有るかを問い合わせる。問い合わせられたものはすべての存在者に共通のものとして規定される。存在は存在者性という性格を持つ。存在者から出て存在者へと問い合わせる内部では、存在者性は存在者に対する後付け (der Nachtrag zum Seienden) として明らかになる。ところで、問い合わせられるもの[=存在者]と問い合わせられるもの[=存在者性としての存在]との内部で、存在者性は、すべての存在者の中でもっとも恒存的に行前するものとして最も存在者的なものであり、したがつて、いかなる特定の個別的な存在者に対してもそのつどより先なるものである。(GA65 424f)

この引用箇所において、ハイデガーは存在者性が「存在者に対する後付け」であると同時に、「より先なるもの」であるとしている。その理路について、ハイデガーは『哲学への寄与』の中で以下のように考えている。まず最初に「形而上学は、存在者としての『現実的なもの』を、存在の規定の出発点と目標にする」(GA65 475)。そのうえで、「形而上学は、存在が存在者に即して見出されると考える。そしてそのことは、思索が存在者を越えていくことだと考える」(GA65 170)。しかし、そのようにして「問い合わせられたものは、すべての存在者に共通のものとして規定される。存在は、存在者性という性格を持つ」(GA65 425)ことになるのだ⁵。つまり、形而上学は、存在者から出発し、存在者を乗り越えてその存在を問うのが、こうした思考法によつて問い合わせられる存在とは、あくまで出発点とされたすべての存在者に共通するものとしての存在、その意味での存在者性しかないのだ。したがつて、一九四三年夏学期講義では「たとえ普通の耳には抵抗があるとしても、存在者を存在者として特徴付けているものは「存在者性」である」(GA55 56)⁶、と言わるのである。

そのように「すべての存在者に共通のものとして」規定された存在者性は、あくまでその成り立ちを存在者に負っている。というのも、存在者性は、出発点とされた存在者からそれらに共通のものを取り出すという仕方で、つまり「存在者に対する後付け」として捉えられるにすぎないからだ。だが、それと同時に、存在者性はやはり「存在者の存在」として、およそ存在者である限りのすべての存在者がそれと存在のものとを予め規定してしまつてもいる。「存在者は、いまや存在者性をたんに一つの後付けとして通用させる。そしてこの後付

けは、もちろん存在者そのものへ定位するという次元では、プロテロンに、つまりアブリオリにならざるを得ない」(GA65 111f)のである。

したがつてハイデガーにとつては、存在者から出発して、それらの存在者に共通のものとしての存在者性を取り出すという限りで、形而上学の思考法においては、あくまでも「存在者が優位に立つて」(GA65 174)のであり、それに対して「存在者性は後付けであり、それが、ハイデガーにとって「それ〔=形而上学〕は、人間に、存在者を最も身近なものとして見出させ、その存在者から出発させ、その存在者に戻らせる」(GA65 473)のでしかないのだ。

3 無（としての存在）から存在（としての存在）へ——『哲学への寄与』期の思索

このように『哲学への寄与』期には、形而上学が問うてきた存在はあくまで存在者の存在者性でしかなかつたとされる。ここから、「存在と時間」期には自身の形而上学構想として積極的に展開することが試みられていた、現存在の超越に基づく存在論の「超越＝超越論的な問題構制」が一九三〇年代に入ると鳴りをひそめていつたことも理解できるだろう。

ハイデガーは、一九四九年に出版された「根拠の本質について」の第三版につけられた序言の中で、一九二九年に行われた講演「形而上学とは何か」について次のように述べている。この講演は「無を省察している」のだが、「無とは存在者ではない」ということであり、それゆえ存在者の方から経験された存在である (Das Nichts ist das Nicht

des Seienden und so das vom Seienden her erfahrene Sein)」(GA9 123), ふ。いまや私たちは、」のよほど言われて「るいの内実を次のように理解する」ことができるだらう。すなわち、無としての存在とは、存在者から出発する形而上学の思考法に基づいて捉えられた存在の」とであり、存在についてのそのよだな把握は、いまとなつてはもはやそのままの形では維持する」とはできないのだ、ふ。

それでは、「哲学への寄与」において、ハイデガーが積極的に問い合わせるべきとするものはいったい何なのかな。『哲学への寄与』の言葉に耳を傾けてみよう。「いまや存在は、もはや存在者の存在者性として

は、つまり、存在者の方から表象され、同時に存在者（現前するもの）のアブリオリとして明示されるひとつの後付けとは見做されない」(GA65 458) のであつて、「存在を受け取ることは、存在者性をイデアといふコイノンの意味で把握することから規定されるのではなく、存在（das Seln）それ自体の本質現成から規定される」(ebd.) のでなければならぬ。ここで引用した箇所から明らかのように、ハイデガーハは、形而上学が問うた存在者性としての存在から区別されるものとして、みずからが言う存在（das Seln）こそが問われねばならない、とするのだ。結局のところ、形而上学は「根底で探し求められている存在を決して問い合わせる」とができない（GA65 173）のである。

以上から私たちは、「哲学への寄与」期の要素を簡潔に「無（としての存在）から存在（としての存在）へ」と纏めることができるだらう。その内実について、再びハイデガーハ自身の言葉を借りて敷衍するならば以下のようにになる。すなわち、存在は、以前には形而上学の助けを借りて、形而上学の言葉での存在として捉えることが試みられていた。だが、形而上学にとっての存在とは、存在者では「ない」

ものという意味での無としての存在なのであり、それはあくまで存在者性であるにすぎないのだ⁸。したがつて、「いまや、存在もまた『存在』と記される」(GA65 436) のであつて、「後者〔=存在〕は、存在がいりばるはや形而上学的には思考されない」と(dab das Sein hier nicht mehr metaphysisch gedacht wird) を告白するはずである（ebd.）。それゆえ「存在と存在とは同じものであるが、しかしそれにもかかわらず根本的に異なる」と言われる」といふことになるのだ⁹。

4 存在論の「超越＝超越論的な問題構制」の突破——超越から跳躍へ

「形而上学的には思考されない」ものとしての存在、これが『哲学への寄与』において問われなければならないものなのだ。そして、この存在を問うために、「哲学への寄与」では存在を超越に基づいて問う「超越＝超越論的な問題構制」が斥けられ、それにかわって新たに「跳躍」が導入されることになる¹⁰。

存在論の「超越＝超越論的な問題構制」の時期に属す、『カントと形而上学の問題』では、超越について次のように述べられていた。「経験的可能性とは超越と同義である。後者〔=超越〕をその完全な本質的全体性において書き換える」とは、「経験の可能性の諸条件」を規定することである（GA3 117）、と。『存在と時間』期には、超越はこのように「経験の可能性の条件」というカントの超越論的な発想と、あからさまに繋げあわせる形で理解されてもいたのである。

このように、存在を「可能性の条件」として問うことと試みる存在論の超越＝超越論的な問題構制は「哲学への寄与」においては、存在者からそれを乗り越えてその可能性の条件へと遡ろうとするがゆえ

に、図らずも存在を存在者の輻のもとに繋いでいるのだと見做される。そうした仕方では、「存在は、それがたとえ条件に高められるとしても、そのようにしてすでに存在者に対する隸属性と副次性に貶められている」(GA65 479)のだ。存在論の超越＝超越論的な問題構制は、

存在について、それを存在者の可能性の条件として解するのでもあるがゆえに、やはり「存在者の優越」を「肯定」してしまっている。

それに対して、『哲学への寄与』で展開することが試みられている、存在・存在をそれ自身から捉えようとする「別の始元における思索は、存在

者によつて存在を説明する」ということを知らず、存在による存在者の条件付け (Bedingnis) について何も知らない」(GA65 480)のである。『哲学への寄与』においては、存在を問うに際して、形而上学的な思考法である「存在者を乗り越える」と（超越）ではなく、そうではなくて、「超越を飛び越えて始元的に存在と真理から問うことが肝要である」(GA65 250f)。したがつて、もし存在が形而上学的、超越論的に問われたとすれば、そのときには「存在は尊厳を奪われて一つの後付けへと貶められたままとなり、その後付け性格はもはや「超越」へのいかなる上昇をも取り消す」とはなし」(GA65 258)のであるが、しかし「このもの〔=存在それ自身〕は根源的に、始元に即して、跳躍的に開かれなければならない」(GA65 458)、つまり、「存在のうちへの跳躍 (Der Sprung in das Seyn)」(GA65 9) が敢行されなければならないのだ。

以上のように、『哲学への寄与』における超越と跳躍についてのハイデガーの叙述を見たことによって、私たちは、無(としての存在)から存在（としての存在）へと向かう『哲学への寄与』期の思索が、同時に超越から跳躍へ向かうものとしても捉えられていることが分か

るだらう。「存在の問いは存在の内への跳躍そのものである」(GA65 11)、ということになるのだ。

結 存在の媒体性格

それでは、『哲学への寄与』においてハイデガーが言うところの存在や跳躍とはいつたののような内実を具えたものであるのか。それにについて私たちは、最後にごく簡単に、私たちの解釈の要点だけ述べて本稿を閉じることにしたいと思う。

存在について、ハイデガーは『哲学への寄与』の中では次のように述べている。「存在の内に、存在者は初めてそのものとして藏される」(GA65 323) のであるが、しかし「存在が自らを隠蔽することとして自らを引き留めているところでしか存在者は現出することができない」(GA65 255)、と。こうした動向をもつた存在を、私たちは、存在者が存在者として現出するための「媒体」¹¹⁾ないしはそうした次元である、と理解することができるのではないだらうか。

「媒体」は、それを通して存在者が与えられるところのものであり、その際に媒体それ自身はみずからを隠蔽する、つまり表立つて現出していくことはない。しかしながら、媒体を通り抜けていくことがなければ、そもそも存在者が現出してくることもないのであり、それゆえに（存在者がまだないのであるから）、媒体として「存在は『先なるもの』——独立にそれ自身で存立しているところの——ではない」(GA65 13) のだ。媒体としての存在とは、存在者があつて、それへと私たちが関わる際に、それ「よりも前」に通り抜けていかなければならない次元というのではなく、その媒体の次元に触れると「同時」に、その媒体を通じて与えられるところの存在者もまた現出するといったもの

だと考ふられる（vgl. GA65 288f）。

存在をここで述べたような意味での媒体として捉える」とによつて、私たちは、ハイデガーが言うところの「存在のうちへの跳躍」（GA65 9）という事態についても、ある程度明らかにすることができるようと思われる。跳躍については、「一九三五年夏学期講義において次のように言われていた。「跳躍は、自分に対し自分の根拠を出現させ、跳躍しつつその根拠を実現する。」」のような自分を根拠として出現させる跳躍を、「根源、すなわち自分自身に根拠を出現させる」と名付ける」（GA40 8）。

「」の跳躍は、それ自身によって、それ自身に対し根拠を出現させることだとされてゐる。「」した跳躍を、私たちは基本的に、先に述べた「媒体の次元に触れる」」として理解してよいのではないか。というのも、私たちが言うように「媒体の次元に触れると「同時」に、その媒体を通じて与えられるところの存在者もまた現出する」というのが正しいとするならば、媒体の次元に触れること、そのこと自体が存在者を現出させることになるのであり、媒体の次元に触れなければそもそもその媒体の次元を通じて与えられるところの存在者が現出しない」ともない、と言うことができるからだ¹²。

以上、「」簡単にではあるが、「哲学への寄与」において存在、およびそれへの跳躍と言わせて、「」の内実について私たちなりの解釈の要点を示したところで、本稿を閉じる」としたい。

1 この時期にあたるものとして本稿で取り上げるのは、一九二五年夏学期講義から一九二九年までの間に書かれた諸テキストである。

2 いわゆる「形而上学構想」の時期についてのバランスのとれた評価とし

3 では、轟孝夫『存在と共同—ハイデガー哲学の構造と展開』（法政大学出版局、一九〇〇七年）、一一一—一二三頁を参照。「形而上学の強調によつて特徴づけられるこの時期」は、「存在と時間」と思想的に断絶しているというよりは、むしろその未完部分の主題をそのまま引き継いでいると見たほうがよい」（同書、一二一頁）。

4 『哲学への寄与』期については、その始まりを一九三六年後とし、終わりについてはここでは特に定めない。事柄に即して言えば、『哲学への寄与』の中心概念のひとつである「存在の真理」が問題とされる時期になる。

5 Friedrich Wilhelm von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideingers »Beiträgen zur Philosophie«*, Vittorio Klostermann, 1994, S.17.

6 これは、ハイデガーによれば基本的にアリストテレスにおけるゲノスの捉え方である（vgl. GA45 58）。しかしながらハイデガーは「存在と時間」において高く評価していたアリストテレスの類比の統一について（vgl. SZ 3）『哲学への寄与』期になると、それを、存在者に共通のものを存在者性として取り出すという発想と同根のものとして、否定的にしか捉えなくなつてゐる。Vgl. GA65 75。

7 『哲学への寄与』において、存在者性とは「存在者の何で、あるかを形成する」もの（GA65 288）と謂われる。

8 ハイデガーは、存在が存在者性としてしか解やれなくなる」との原因を存在それ自身に求めてくると考えられる。Vgl. GA65 476。

存在と存在の区別について簡単な触れたものについて、以下を参照。『渡邊一郎著作集 第四巻』、筑摩書房、1101年、111K-111八頁。

¹⁰ 『哲学への寄与』における超越と跳躍との区別については、日本英輔『ハイデガー『哲学への寄与』研究』（法政大学出版局、1100九年）、1回五-一四七頁を参照。

¹¹ ハイデガーは、たとえば『哲学入門』講義において道具が「…」への有用性」のことを「いへた連関と媒体 (das Medium)」（GA27 76）と呼んでいた。媒体については「私たちはなりの仕方で「存在者がそいにゐる」 (Worin)、もしから (Woraus)、もいを通じて (Wodurch)、現出してゐる」だとして規定しておる。1938/9年に書かれた「形而上学の克服」の「存在者は…存在とこゝ中間域 (Inzwischen) におこしてはじめて生起する」（GA67 22）をあわせて参照。

また、媒体性の問題については先行研究として以下を参照。新田義弘『世界と生命 媒体性の現象学』（青土社、11001年）。
¹² 以上、跳躍についての議論は紙幅の関係もあり第二十二回研究大会での発表のままにしておいた。機会があれば、エルトイクリスとの関連において詳しく論じ直したいと思ふ。

GA20 : *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Vittorio Klostermann, 1994

GA24 : *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, 1997

GA26 : *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Vittorio Klostermann, 1990

GA27 : *Einleitung in die Philosophie*, Vittorio Klostermann, 2001

GA40 : *Einführung in die Metaphysik*, Vittorio Klostermann, 1983

GA43 : *Nietzsche : Der Wille zur Macht als Kunst*, Vittorio Klostermann, 1985

GA45 : *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der Logik*, Vittorio Klostermann, 1992

GA47 : *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis*, Vittorio Klostermann, 1989

GA48 : *Nietzsche : Der europäische Nihilismus*, Vittorio Klostermann, 1986

GA55 : *Heraklit. I. Der Anfang des abendländischen Denkens. Heraklit. 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, Vittorio Klostermann, 1979

GA65 : *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann, 1994

GA67 : *Metaphysik und Nihilismus. 1. Die Überwindung der Metaphysik. 2. Das Wesen des Nihilismus*, Vittorio Klostermann, 1999

SZ : *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 1993

GA3 : *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, 1991

GA9 : *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, 2004

論題・デイルタイの精神科学の基礎付けにおける価値論

上島 洋一郎

1. はじめに

「世界観を語る相対主義者デイルタイ」というフッサールによる評

価に対して、デイルタイは自らも相対主義の克服を目指してきたと応

答したが、そうしたやり取りはデイルタイの他界によつて曖昧なまま

立ち消えになる。それゆえ、世界観を語る相対主義者デイルタイとい

うこの評価は一般にそのまま受容されてきた感がある。しかしながら、

デイルタイの世界観論はフッサールの言うような相対主義を目指した

ものではない。というのも、デイルタイの世界観論はそれだけを取り

出してその意義を評価できる議論ではなく、あくまでも学としての精

神科学の基礎付けの中で初めて評価できるものだからである。本稿の

背景にあるのは、デイルタイの世界観論と精神科学の基礎付けとの関

係は、世界観論と同じく精神的事象の相対性に直面する価値論と精神

科学の基礎付けの関係を手掛かりにすることで明らかになる、という

着想である。こうした着想から本稿では特に精神科学の認識論的基礎

付け及び心理学的基礎付けと価値論の関連性を明らかにしたい。この

試みはさらに進んで、精神科学の領域の具体的な考察によってデイルタ

か、精神科学の基礎付けとは何であるのか、こうした問いへのより包括的な視点を提示するはずである。

2. 意識の事実からの出発

まずは精神科学の認識論的基礎付けとフッサール現象学の関連性を確認しながら本稿の問い合わせを整えたい。

デイルタイは精神科学の認識論的基礎付けの出発点を「意識の事実」に求める。「様々な個人をも含めて私が関わる全対象は私にとつて私の意識の事実としてのみ現に存在する」(XIX,58, vgl. VII,26ff.)。

そして、「私が私の中で体験しているものが意識の事実としてあるのは、私がそれを覚知しているからである。意識の事実とは、私が覚知しているものに他ならない」(I,394)。例えば私にとって花の香りや色合いとそれについての私の感情はいずれも私が覚知する事実である(XIX,59ff.)。つまり覚知とは「直接的知であり、覚知の中で把握されるものは客観的なのである」(XX,153)。ところでこの覚知は意識が持つ志向性を含意しない。そもそもデイルタイが覚知を認識論的根本拠とみなすことができたのは、覚知が次のような性格を持つからで

ある。「内容を意識主体に對して対置する（前に・立てるvorstellen）のではなく内容を何の区別もなしに含むようなそういう意識が存在する。覚知においては内容を形成するものとそれを生ずる作用とは決して別ではない」(XIX,66)。デイルタイは歴史的・社会的世界を表象的（志向的）につまり主知主義的に考察するのではなく、あくまで知的・感情的・意志的世界を考察の対象にして、覚知という非志向的なレベルから歴史的社会的世界を探究する精神諸科学の認識論的基礎付けを始めたのである。

ここで注目すべきは、この意識の事実は主観の意識を超えた外的実在性をすぐさま含意しているのではない、ということである。デイルタイが挙げる例を取り上げてみよう。ベッドに横たわる看者が自分の背後に何かがあるとひしひしと感じたが振り返って見ると何もなかつたと知った、という体験をした場合、外的客觀に關する彼の判断の真偽が彼にとって先のひしひし感じられた体験のあり方、そうあつた体験の実在性を左右することはない(VII,26, vgl. XXIV,74)。体験されていることの実在性、いわば〈体験過程の実在性〉が私にとってまさに事実なのであり、「その際にその内容が外的実在性を持つかもつかどうかは問題にならない」(XIX,339)。他方、知覚や想起に差し向けられた外的実在性や存在といつたものは、「覚知の中で意識されているのではなく、覚知から思考法則に従つて展開することができるものとして覚知に含まれている」というのも、「存在というのは、知覚の直接的明証性に基づいて、直接的体験が思考規則により保証されながら出現すること」を示す表現だからである(XIX,75)。つまりデイルタイにとって実在性の問題は意識様式の問題なのであって伝統的な意味でのモノ(res)のモノ性(realitas)の問題ではないのである。

こうしてみると、デイルタイによる精神科学の基礎付けとフッサールの現象学の近さは、フッサールが対象定立のエポケーによつて体験それ自身を記述しようとしたのと同様に、デイルタイが外的実在性ではなく体験過程の実在性を捉えようとした点にあるといえるのではないか。デイルタイが意識の事実から出発するのであれば、純粹内在的な超越論的哲学としての現象学を語るフッサールとデイルタイは同じ視点を共有しているといってよいのではないか。そこで本稿はデイルタイの価値論を次の三つの点のもとで論じる。(1) 客觀的世界の超越論的構成についてのデイルタイの洞察を精神科学の基礎付けと価値論の関連から問う、(2) デイルタイによる精神科学の基礎付けと価値論の位置づけを明らかにし、(3) デイルタイとフッサールの近さと遠さを浮かび上がらせたい。

3. 精神科学の基礎付けと価値論

まずはデイルタイによる精神科学の基礎付けと価値論の関係を概括しておこう。デイルタイによる精神科学の基礎付けとは、自然科学と精神科学の領域を認識論的に区別し、後者の性格に応じた学的認識の条件を心理学的方法論的に論証し整備することである。より具体的には、(1)意識の事実を我々の精神的領域の把握の出発点として、(2)知性への偏重や因果推論による仮説性といった性格を免れない自然的領域の把握とは異なる精神的領域の把握様式、すなわち覚知された事実をありのままに把握するために心理学に要求される把握様式(記述分析)の解明及びその妥当性の論証、そして(3)表現を介した体験の理解過程の解明及びその妥当性の論証、以上が精神科学の基礎付けの枠組みである。他方、デイルタイによる価値論はそれ単独で取り扱われる議論

ではなく精神科学の基礎付けの文脈でなされた議論であり、上記の基礎付けの枠組みに即して整理すれば、(1)価値的体験が意識の事実として我々にとってありありとあること、(2)価値的体験を因果性による仮説的説明でなくあくまで体験として記述分析すること及びその妥当性の論証、(3)価値的体験とその表現から体験の解説方法としての理解過程の解明及びその妥当性の論証、これらを課題とするのがデイルタイの価値論である。本稿以下では特に(2)価値的体験の記述分析に関する課題に焦点を当てる。

さて、デイルタイは価値をどのように定義するのか。多方面に考察が向う全集一四巻の価値論草稿（一九〇五年頃から一九一一年までの講義草稿群）を取り扱うために、(1)では別のテキスト『生と認識』（一八九二・三年）での定義を手掛かりにしよう。デイルタイの説明は次のようなものである。人は様々な体験から自らの生にとって中心的なものと瑣末なものといった具合に「単に等級のみならず関係や連関」（XIX,376）を作り出していくことによって、自らの生の連関を形作る。こうして、刺激の多様さが生の中心から評価されることで本質や意義が形作られる。そこで、「刺激の多様さの自己に対する」の関係を価値と名づける（XIX,375）。以上から、デイルタイが考察する価値カテゴリーは、我々が体験の中で〈価値評価すること〉による限りでの「自己に対する関係性」ないし〈価値付けられたもの〉を含意しており、フッサール現象学から見れば、デイルタイの価値概念もまた志向的相關関係によって規定されている、とひとまではまとめることができるよ

う。

それではこの定義を手掛かりにして全集一四巻の価値論草稿からデイルタイの説明を取り上げてみよう。一九〇六年のテキストの中で

デイルタイは先のテキストと同様な枠組みで価値を語る。人が生にて本質的なものや意義深いものを自らに問うとき、そこに何を置くのかは人それぞれに異なるだろう。そうしたなかで我々が生理的状態のみに基づくのではない価値、たとえば宗教者が生理的苦痛を甘受しつつなす献身に自らの価値を見出し、英雄が力強い影響力を發揮する自らの行動にみずから生きる価値を見出すように（XXIV,34ff）、我々にとって価値はその都度の主観的生理的状態を超えてより広い連関を背景にもつてている。個体保存にとっての身体的感覚や衝動の粗雑で把握不可能な「合目的的な関係」がより高次の価値へと我々を導き、「認識や行為規則と同様に、偶然的なものや一回的なもの、主観的なものや相対的なものから概念連関が経験を通して獲得されるようになる。私はこうした経験の部分を生の経験と名づける。その対象とは生の価値である」（XXIV,31）。その都度の体験は諸体験の関係の中で私によって位置づけられる。価値が評価されるのである。但し、価値はあたかも歴史社会から孤立して自由に私が評価できるものではない。むしろ個人は社会的関係性の中で奔放な衝動や感情に対する抑制と秩序ある安定などを受容し、そのつどの感情体験を超えたより普遍的な価値を築こうとする。「社会は生の価値にとって条件である」（XXIV,32）。このようにデイルタイはあくまでも価値を社会的関係のなかでの経験的形成の場面をもとに考えているのであり、それゆえ「絶対的価値」（XXIV,45）や「非歴史的価値」（XXIV,241）、「客観的価値基準」（XXIV,39）といったイデアールな価値やその基準を否定する。

(1) した視点から生の価値が成立する構造を明らかにするのが「精神科学の心理学的基礎付け」（V,139）を担う心理学、すなわち心的

生の連関を解明する記述分析心理学の課題の一つとなる。そしてこの課題のカギとなるのが心的生の「獲得連関」(V.177)である。(1)

4. 値値の形成 獲得連関の成立

『記述分析心理学』(一八九四年)の中でデイルタイは心的生の持つ合目的的性格から導かれる関係性として、この獲得連関について論じる。知的・感情的・意志的な意識作用はすべて獲得された心的連関にその出現と性格を制約されており、「獲得連関が心理学の記述と分析の中心問題となる」(V.186)。そしてこの連関には「衝動と感情の束」(V.177)が核として活発に働いており、「値値は感情的衝動的生において初めて成立する」(V.205)。それでは知的・意志的生との連関のなかで感情的衝動的生はどういふ値値を形成するのか。そこで「適応」と「分節化」というデイルタイの説明に注目したい。

「衝動と感情の関係のなかで一方では知的諸過程に、他方では意志行為へと関係している合目的性と連関が、やうして成立する心的諸変化に対して個人と生の条件との適応(Anpassung)という性格を与える。心的生の増大する分節化(Artikulation)が成立するのだ」(V.214)

デイルタイは分節化という概念に次のように補足説明する。「私は、分節化という概念によつて、生き生きとした連関がすべての発達の基礎であること、動物の生体組織が胚(Embryo)から発達するようにあらゆる分化やより明確で繊細な諸関係が、した連関から発達する、いふ、これらのことと示そう。」(中略)…やうした分節化とともに

心的生の獲得連関が形成され個別の意識的過程に対する獲得連関の支配が形成される」(V.217)(引用内の太字強調は原文)。獲得連関はその部分である個別意識を制約するとされていたが、ここでは獲得連関が形成される場面が語られる。問題はその形成のされ方である。胚の分裂に例えられるこの獲得連関の形成をデイルタイは獲得連関の「合目的性」という性格から説明しようとしたし、次の点に我々の注意を促す。「(ハ)うした合目的性を我々の外にある目的思想から導き出されるべきだなど」というのは全く的外れであり、むしろ我々の外にある目的思想はすべて心的生の内的な合目的性から導かれる」(V.215)。たとえば生物学が用いる仮説としての合目的性は、むしろ体験される合目的性が外界に転用されたものであるとデイルタイは強調するのである。ここでデイルタイは心的生の連関が持つ合目的性を「主観的内在的合目的性」(V.207, 215)と呼び直す。この合目的性が主観的と呼ばれるのはこの合目的性が「体験される」からであり、内在的と呼ばれるのは「外部のいかなる目的思想にも根拠づけられていない」からである(V.215)。そしてまずこの合目的性に対比されるのが、生物学が先の合目的性を転用させた「客観的内在的合目的性」(V.216)である。こちらの合目的性は、個体や種の保存などといった我々に体験されず仮説に過ぎない合目的性(客観的)と摂食衝動や不快な感情を引き起すものに対する回避運動の合目的性(内在的)の結合である。たとえば摂食衝動は個体の保存に結びつくという具合である。生物学が用いようとするこの客観的合目的性は仮説であるとはいへ「記述分析心理学の視野を広げるのに役立つ」(V.210)。(1)これら内在的合目的性の他方、いかなる非内在的・超越的な目的も内在的合目的性の「解釈にすぎない」(V.216)。以上の説明はデイルタイが体験過程の実在性

を問題として意識の事実から出発したことからすれば容易に理解できよう。覚知される意識の事実からなる生の連関は、まさに体験される限りでの合目的性によつてのみ分節化されていく。

この合目的性の中での分節化から「適応」概念もまた理解することができよう。「内的的連関は環境の中での生の統一体の状況によつて条件づけられている。生の統一体は外界と相互作用している。この相互作用の特殊な様式を極めて一般的に表現するならば、人間の経験に即してのみ開示される事実、それゆえ人間において記述される事実のみを最終審として、精神物理的生の統一体と状況との適応として捉えられる」(V,212) (引用内の傍点強調は引用者)。つまり、我々に覚知されるもの意識の事実の中での連関、したがつて我々に体験される限りでの合目的連関によつて精神物理的存在者として環境に「適応」し、そうして「増大する分節化」が成立するとされる。

しかし、我々はここで分節化が適応をその契機としており、その適応が私と社会つまり「外界」との間に起る限り、では一体どのようにして「外界」が意識の事実のなかで成立しているのか、それらとの主観的内在的合目的的な「相互作用」とは一体何か、という問い合わせ遡らざるを得ないようと思われる。意識の事実からの出発はどういった外界との、どういった相互作用を記述分析することができるのか。

5. 値値の形成 感情と意志の類比

まず、意識の事実の中で外界がどういう位置を占めるのかを確認しよう。ここで取り上げたいのは、感情と衝動ではなく意志である。実は衝動と感情の分節化について先に引用した個所にデイルタイは次の短いコメントを付け加えている。「衝動や感情の分節化：（中略）：

これと同じ分節化は、意志の領域にも見られる」(V,217)。衝動や感情の連関の分節化の現場が意志の分節化の現場と類比的であるならば、前者の手がかりとして後者の現場へと我々は問い合わせを進めてみよう。ここでは『外界の実在性の信念の根源およびその権利への問い合わせ』解決へ向けた寄与』(一八九〇年)を取り上げる(四)。

このテキストでのデイルタイの目的は、先に我々がデイルタイによる精神科学の認識論的基礎づけの出发点として取り上げた命題、どのような対象も私の意識の事実としてのみ存在する、という命題から起こうる現象主義、すなわち、すべての意識の事実は表象である、とみなす現象主義への論駁である。表象一元論である現象主義に対しデイルタイが論じるのはあくまで表象と衝動や感情、意志からなる生の連関に基づく外界の実在性の信念である。「私が客觀から区別されるときの経験図式は、随意運動の意識とそれへの抵抗の意識の関係にある」(V,98)。そしてこの「抵抗経験の複合的な本性もまた衝動と感情の体系からしか解けない」(ibid.)。

ところで、外界の実在性の信念の根拠へのこの問いは、外界の実在性が意志とその抵抗体験によつて根拠づけられる限り、この問いは自己と自己に抵抗するもの、自己と他を区別することの根拠への問いの下にある。それゆえデイルタイは次のように意志を介した自己と世界の同時的な成立場面を視野に入れる。「最初の自己と世界の胚(Keim)が、双方を区別する胚がここにあるのだ。それは意志の生き生きした経験にある」(V,105)。「自己と客觀は意識の内部で区別され、いわば卵割(Furchung)がなされる」(V,124)。意識の事実から出発し、かつ主知主義的な立場である現象主義を克服しようとするデイルタイの道は、自己と外界との区別が生じる「胚」「卵割」として、意志の生

き生きした経験の場面の究明へと繋がる。衝動と感情を核とする獲得連関の形成の場面が外界との適応とされたのは、意志から見たときの「自己」と世界の分岐するその現場での出来事なのである。さらにこの動態的な分裂の場面は恒常的で多様な度合いを持つ両者の実在性形成の場面でもある。

「外部から規定してくる意志の実在性が生き生きと特に経験されるのは、父と子、夫と妻、主人と家臣という第一次的な関係においてである。ここでは他の生の統一体の実在性を色づけ、強めている感情的過程と意志的過程が支配、依存、共同から形成されている。それの中でもいまや汝が体験され、私もまたそのことによつて深められるのである。圧力、抵抗、強要、これらが静かに不斷に交代することを通して、我々は決して一人ではないことを感じる。そして他の人格の存在の経験は、それぞれの社会的関係、他者の承認、犠牲的行為に含まれているのである」(V,111)

「汝が体験される」。一見奇妙なこの表現は、自己と汝が意志の実在性として不断に規定し規定される関係のなかにある体験構造をデイルタイが分析している限り、決して奇妙なものとはならないだろう。また、自己と他者が互いに色づけや深まりといった実在性の度合いを持つて体験されること、このことは「抵抗経験の複合的な本性もまた衝動と感情の体系からしか解けない」(V,98)とデイルタイが述べていた獲得連関への視点を強調するものだろう。奔放な衝動や感情に身を委ねる私が社会の中で他の人格と衝突しより高い価値を形成する過程は、意志と抵抗体験が自己とともに他者を「胚」から構成していく

く過程が支えとなっている。そしてこの意志は衝動と感情を核とする獲得連関の中で初めて機能し、意志とその抵抗によって現れる実在は感情や衝動を核とする獲得連関のなかで成立する。そうであれば、価値形成の場面で両者は相互補完的であり、価値形成において両者は同じくして分節化するといえるだろう。

6. 価値形成の論理 客観的世界の構成

我々は今や自己と他者の実在性が構成される価値的世界の形成現場を視野に入れている。しかしデイルタイはこの現場に不用意に飛び込んでいいかない。先に引用したように「精神物理的生の統一体と状況との適応」は「相互作用の特殊な様式」であり、主観的合目的性によって体験される事実を記述分析するためには、原因結果などの自然科学が用いる概念ではなくこの事実を表すのに相応しい概念が必要だからである。そして価値の定義として本稿が手がかりとした『生と認識』の議論とはまさにそろそろした概念の整備であり、ここで「相互作用」という「カテゴリー」もまた論じられていくのである。

デイルタイはまずカテゴリーを「形式的カテゴリー」と「実在的形式」として不断に規定し規定される関係のなかにある体験構造をデイルタイが分析している限り、決して奇妙なものとはならないだろう。また、自己と他者が互いに色づけや深まりといった実在性の度合いを持つて体験されること、このことは「抵抗経験の複合的な本性もまた衝動と感情の体系からしか解けない」(V,98)とデイルタイが述べていた獲得連関への視点を強調するものだろう。奔放な衝動や感情に身を委ねる私が社会の中で他の人格と衝突しより高い価値を形成する過程は、意志と抵抗体験が自己とともに他者を「胚」から構成していく

ある。「実在的諸カテゴリーは生の連関である。生の連関は覚知にとつては確実であり意識されている」(ibid.)。こうして覚知と実在的カテゴリーが結びついて機能することで、体験の実在性をそれに相応しく把握するための認識論的基礎付けの枠組みが形作られていく。そうして取り出された実在的カテゴリーの一つが「相互作用」である。

「働きかけるものは相互作用に従つて反作用を受ける」。そして「反作用あるいは相互作用といったカテゴリーは決して能動と受動が合成される」として成立するのではなく、「むしろ能動と受動の両者よりも生の連関それ自身のうちにある」(XIX.369)。能動受動が先に意識化されることがあったとしても相互作用はそれよりも「根源的なカテゴリー」(ibid.)であって、能動受動というカテゴリーはこの相互作用があつて初めて成立する。ここで自己と他者、意志とその抵抗の関連を思い出そう。まず先にこの自己が意志しそれに対して他者が抵抗していくという関係ではなく、両者は意志と抵抗という場面でまさに分裂していくのであった。そうであれば、この場面での意志と抵抗との関係は根源的な相互作用の関係を表しており、この相互作用の性格にこそ主観的内在的合目的性という名称を導くことができるだろう。たとえば子供にとつて彼が身を沈めるベッドは原因として温かさや喜びを子供に与えるのではなく、生き生きと働きかけてくるものである。(ibid.)

デイルタイによるこの相互作用についての説明はさむじ進み、相互作用が原因や結果といった「確固とした一様性」のもとで「計算的思考」の取り扱う法則へと「変形」されていく過程を説明しようする(XIX.370)。それは先に我々が確認した、生物学などによる主観的内在的合目的性の客観的内在的合目的性への「移行」と重ね合わせることができるだろう。そうして知的感情的意志的な連関として覚知され

た意識の事実は継起の純粹な一様性へ、知性的世界へと変貌していくのである。こうして、フッサールが論じた、論理的能作に先立つて直接与えられている生活世界から自然主義的世界へと覆い隠されていく過程を、デイルタイは実在的カテゴリーから形式的カテゴリーへの変形、相互作用から因果法則への移行の過程として解き明かしていくと言えるだろう。

おわりに

最後に本稿が冒頭で挙げた三つの問い合わせに対し回答し、本稿を評価しよう。

(1) 本稿はデイルタイの客観的世界の超越論的構成に関する洞察を精神科学の基礎付けと価値論の関連のうちで問うた。デイルタイによる精神科学の基礎付けの中で示されたのは、意識の事実の中、獲得連関の中で意志と抵抗として働く相互作用によって度合いや色合いをもつた実在的なものとして自己と他者が成立する、ということであった。価値はこうした自己と他者の成立の場面から生ずるのであり、全集二四巻価値論草稿での「生の経験」による「生の価値」はこうした背景から語られていたことが明らかとなつた。

(2) そうであれば、我々は多方面に向かい錯綜したかに見えるデイルタイ価値論を中期の精神科学の基礎付けから得た概念を用いて価値領域を具体的に記述分析していく後期の考察過程として捉え直すことができよう。それゆえデイルタイ価値論の解明は後期のいわゆる解釈学的基礎づけとの関連をさらに視野に入れることによつて、『精神諸科学における歴史的世界の構築』という壮大な計画に果敢に取り組もうとするデイルタイの姿勢を明らかにし、デイルタイ

の世界観論を正当に評価する」とを可能にするはずである。

(3) 最後にディルタイとフッサールの近さと遠さという点について。

ディルタイは意識の事実を出発点とする」とで、外部客観の実在に關していわばエポケーを遂行することなく問題から切り離し、現象学的次元の解明に取り組んでいた。価値を志向的意識として捉え、価値の形成過程では主觀的内在的合目的性な獲得連関での自己と他者とのいわば発生的な生成の場面を論じ、この場面を把握する概念を整備するためのカテゴリー論では相互作用によつて体験される生活世界が計算的思考により自然主義的世界へと覆われていく過程をもディルタイは眼差しを入れていた。しかし、両者のこうした一見した近さはディルタイが徹底的に実在性にこだわったことからして一気に遠ざかっていく。外部客観の実在に関わらない代わりに体験過程の実在性を問う、価値が経験的に形成されていく場面ではあくまで意志とその抵抗による自己と他者の実在的関係を通してあくまで相対的な価値が論じられ、自然主義化される世界の根源にあるのはまさに実在的な価値的世界なのであつた。しかし、以上の遠さのゆえにディルタイの議論は現象学的ではないわけではなく、むしろ意識の事実を出発点にしている限りでディルタイの考察はやはり現象学的であり、しかも体験の実在性を問うる現象学である主張したい。なにより価値的世界の構成は実在との交渉、特に私が同時に規定し・規定される、意志し・抵抗を受ける、という論点なくしては空虚な議論に向かうように思われる。ディルタイは体験過程の実在性を精神科学の基礎付けの目標と見定め、価値論を通じて知的感情的意志的に体験される価値的世界の構成の現場を記述分析していくとしたのであつた。

(注)

ディルタイ全集 *Dilthey Gesammelte Schriften* からの引用は巻数をローマ数字で、頁数を算用数字で表し、()に入れて本文中に示す。

(一) マックリールは覚知の特徴を、反射的ではあるが反省的ではなく、超越論的であるが超越論的自我を指定しない、先志向的 (prä-intentional) であつてまだ完全に発達した志向的意識ではない、とまとめている。ルドルフ・A・マックリール、大野篤一郎ほか訳『ディルタイ—精神科学の哲学者』、法政大学出版局、一九九三年、七〇頁以降参照。

(二) ディルタイの獲得連関はフッサールを心と人格をめぐる現象学的構成分析へと向かわせる機縁となつたとされる。榎原哲也『フッサール現象学の生成—方法の成立と展開』、東京大学出版会、二〇〇九年、東京大学出版会、二六六頁以下参照。

(三) ディルタイの記述分析心理学は、心的生を仮説的に把握する説明心理学に对比して構想されたが、仮説そのものを否定し説明心理学を心的生の把握に不要とするものではない。例えば、説明心理学の「発見法的な価値」(V.193) 説明心理学の仮説をコントロールするための記述分析心理学の役割 (V.153ff.) などが語られる。

(四) ハイデガーとシェーラーによる批判とその評価については以下の文献を参照。山本幾生、「実在と現実—リアリティの消尽点へ向けて」、関西大学出版部、二〇〇五年。

(上島洋一郎・うえしま よういちろう・関西大学)

フインクにおける超越論的仮象について

池田裕輔

オイゲン・フインクの『第六デカルト的省察』(Hua Dok II/1.2)下『第六省察』、とりわけその思想の縮約版とみなす」とのやゝい論文「現代の批判におけるエトムント・フッサールの現象学」(Fink, 1966, 79ff. 以下「批判論文」)で言及される「超越論的仮象」概念の内実、またその役割の解明を通じて、三十年代のフインクの現象学的構想に一定の輪郭を与えることが本論の課題である。当該のテキストはその成立事情および受容の複雑さから様々な読み方を許すものであるが、

本論は『第六省察』と「批判論文」で扱われている問題およびそこでのフインクの立場を、彼の三十年代の思想の内在的な発展・帰結として提示するものである。この作業に際して本論が手引きとするのが「超越論的仮象」概念である。フインクは、イマヌエル・カントに由来し、フッサールもまた用いた「超越論的仮象」という概念に独自の意味合いと役割を与えていた。これを明示することは、カントおよびフッサールとの対比を通じて、フインク自身の哲学的立場を明瞭化することとなると思われる。よって、まず本論は(一)「超越論的仮象」概念のカントおよびフッサールにおける基本的な用法を、

手短に確認する。(二) フインク自身の用法とその成立事情、そして当該概念に与えられた役割を、主に「批判論文」に即して明示する。最後に、(三) フインクの三十年代の哲学的構想そのものに「世界根源 Ursprung der Welt」(Fink, 1966, 102.) の現象学という表題を与え、その問題設定と課題を素描するものとする。

一・カントとフッサールにおける超越論的仮象概念

「超越論的仮象」とはもともとカントに由来する概念である。広義の「仮象 (Schein)」とは、非・真理を自覚なしに真理であるかのように見做す一種の誤謬のこととをさすといえる。カントのいう「超越論的仮象」とは、理性自身がその本性に従つて必然的に陥らざるを得ない特種な、そして純粹に哲学的な「仮象」のことである。この「超越論的仮象」の原因はわれわれの教育や注意力の不足に帰することはできず、「純粹理性」そのもののうちにその原因が菴食つているとされる(Vgl. Kant, A.293ff./B.349ff.)。従つて、経験や科学的認識の進展、教育の向上によって原理的には洞察され得る「経験的仮象」(例えば光学的仮象 (Vgl. Ebd. A.295/B.351f.)) や注意不足に起因する論理学的

規則の誤用を「正す」とで克服され得る「論理的仮象」(Ebd. A 296f./B353)とは異なり、「超越論的仮象」を巡る考察は「純粹理性の批判」を目指すカントが必然的に取り組まなければならない純粹に哲学的な課題である。因みに「純粹理性批判」において「超越論的仮象」の問題は、合理的心理学、宇宙論、神学といった「特殊形而上学」に属する主題を通じて検証されていく。

本論が注目したいのは、上述の「経験的仮象」や「論理的仮象」が基本的にカント的な意味での「経験」の対象に関わって生じる仮象であるのに対し、「超越論的仮象」は、それ自身「経験」され得る対象を原理的に持たない「理念」に関わる仮象だとされている点である。

このことから、カントにおいては、本来「経験」を通じては与えられない「理念」の対象に対し「経験」の対象に帰属すべき諸々の規定を加えることが「超越論的仮象」の原因であると推測できるであろう。

つまり、「経験」の対象性と「理念」のもの非経験的な対象性の区別といふ、いわば存在論的な差異が哲學的に洞察されていないことが「超

越論的仮象」の原因である。「経験」の対象と「理念」を取り違えてはならないのであるから、事実上、カントが「超越論的仮象」を見抜く為に要求するのは、「経験」と「理念」、「悟性」と「理性」の厳格な二元論を哲学の遂行において自覺的に厳守することである。(①)

フッサールもまた「超越論的仮象」概念を用いるが、上で確認した限りでのカント的、あるいはそれに類似する用法は認められない。

フッサールにおける主要な用法は恐らく以下の二つに分類できる。第一の用法は『第一哲学』第二部に認められる。フッサールによれば命題「我在り Ich bin」には必当然的な明証性が伴うのに対し、「世界あり Welt ist」は事実的・偶然的な命題でしかなく (Vgl. Hua VIII,

50)、世界の非存在は、「明証的に、可能で矛盾を含むないもの」として洞察可能な着想」(Ebd. 55.)とされる。つまり、命題「世界あり」は「仮象」に転じる可能性を排除しない。とはいって、フッサールは、このようないい仮象を、「世界」が問題とされる限りで「経験的仮象、普通の意味での仮象」(女性と思つたら人形だった)と区別して「特異な仮象、超越論的仮象」(Ebd. 53.)と呼ぶ。当該個所でフッサールがわざわざ「超越論的仮象」という表現を導入した意図は必ずしも明瞭ではないが、差し当たり本論はフッサールにおける「超越論的仮象」の第一の用法を「超越的resの世界」は「顯在的な意識」を必ず指示するとして、意識の絶対性と世界の相対性を説く、とで、いわゆる「世界無化」の思考実験 (Vgl. Hua III/1, 103ff.) に至る一連の議論との連続性から理解するものとする。(②)第一の用法は、フッサールの三十年代の草稿に認められるもので、「超越論的主觀性の世界化」の文脈で用いられている。当該個所でフッサールは、超越論的主觀性の世界の中での「自己統覚」(=人間としての自己統覚)と「超越論的主觀性」の構成的能作そのものを混同することで生じる「超越論的心理学主義」のことを「超越論的仮象」と呼んでくる (Vgl. Hua XXXIV, 290f.)。この「超越論的仮象」概念の用法は、有名な「人間的主觀性のパラドクス」(Vgl. Hua VI, 182ff.)の文脈で理解されるべきであろう。

この「超越論的仮象」概念の用法は、有名な「人間的主觀性のパラドクス」(Vgl. Hua VI, 182ff.)の文脈で理解されるべきであろう。

フッサールにおいては、「超越論的仮象」という表現にカントのそれとは異なる意味合いが負わされているが、本論はこれをカントとフッサールにおいては、そもそもその経験概念が異なるという観点から要約することとした。すなわち、フッサールは、カントにおける「経験」と「理念」あるいは「物自体」といった二元論を拒絶している。例えば、フッサールは可能な志向的体験とその相関者の総体

の「絶対的具体化」としての「超越論的経験」あるいは「超越論的主觀性」を越えて何かを問うと、いふのは端的に「無意味」だとする (Vgl. Hua I, 117.)。フッサールの超越論的観念論は、いわゆる「物自体」を認めないのであるから「世界」に代表される「形而上学的」な主題もまた、知覚された事物などと同様に、とはいえたが知覚された事物の場合とはそれ自身異なる志向的分析を通じて解明されなければならない。よって、もしカントの「超越論的仮象」を巡る議論が上述の二元論と切り離して考へることができないのであれば、カントのいう意味での「超越論的仮象」はフッサールの現象学の枠内では原理的には生じ得ない筈である。フッサールは、彼のいう「超越論的経験」の解明としての超越論的観念論の立場から、「世界の哲学的な絶対化」 (Hua III/1, S.120.)、そして「超越論的心理学主義」のことを哲学的仮象としての「超越論的仮象」と特徴付けるのである。

二・フィンクにおける「超越論的仮象」・自然的態度とその自觉としての超越論的态度

フィンク自身が「超越論的仮象」概念をまとめた仕方で用いているテキストは「批判論文」の最後の箇所である。この論文は、よく知られているように「リッカートとその学派に代表される批判主義」 (Fink, 1966, 79.) の側からなされたフッサール現象学への批判、具体的には主にツォッハーの現象学批判に応答し、それを論駁するという目的で著されたものである。大枠では、フッサールの現象学は「批判主義」のいう存在者の「妥当」の「可能性の条件」としての「妥当形式」を問うことなく素朴に存在者と存在者の関わりを解明する「存在的認識」に自足した「存在論主義」に過ぎないという批判やその方法

的基礎としての無制限な「直観主義」批判、また『イデーンI』での超越論的観念論がカントへの不完全な回帰に過ぎないといた批判に応答することをフィンクは目指していく (Vgl. Ebd. 82ff.). 結論からいえば、フィンクはこれらの批判は、全て誤解に過ぎないとするのだが、逐一反駁するというより、フッサールの超越論的現象学とその議論が遂行される地平を彼一流の仕方で開陳しつつ、上記の批判が的外れであることと示そうとしている。言い換えれば、「批判主義」による現象学批判はそもそも存在しない、誤った現象学像を前提としており、この限りで存在しないものを存在しているかのように見せかける「仮象」に陥っているというのがフィンクの主張である。しかも、その際、フィンクが語る「超越論的な定義の論理的パラドクス」とされる (Vgl. Ebd. 153ff.)。これらの問題は、『第六省察』では「超越論的言語」 (Vgl. Hua Dok II/1, 86ff.) という表題の下考察されている。) のようにフィンクが論敵として「批判主義」を頭に置いている限りで、彼のいう「超越論的仮象」は、主に「世界の哲学的絶対化」と「超越論的心理学主義」の仮象性を語るフッサールのものとも微妙な差異を含んでいる筈である。それでは、フィンクはどのような理由で「批判主義」の現象学批判を「仮象」に過ぎないと断じるのであろうか。

フィンクはその究極的な理由をフッサール現象学のいう「超越論的態度」と「自然的態度」の差異に求めている。つまり、「批判主義」の現象学批判は、「自然的態度」への囚われから生じた「仮象」に過ぎない。このことは「超越論的」という概念の理解が現象学と批判主義の間ではまるで異なることに結晶しているとされる。批判主義が「超

越論的」という概念の対概念として「経験的 (empirisch)」を想定しているのに対し、フインクは現象学における「超越論的」の対概念は「ムンダン (mundan)」であるという。

「経験的」といふのは、要するにEmpireの意味での経験の、いわばアポステリオリな与えられ方に附せられるべき形容詞である。よつて、批判主義にとつては、「経験的」という概念に対して、「超越論的」という語が意味するのは何らかの本質的・形相的なものだといえる。ところで、カントはいわゆる「コペルニクス的」な概念の意味内実の置き換えによつて、伝統的には対象の規定とされてきた「形相 (eidos, forma)」概念を、主観的な「われわれの認識の仕方」としての「形式 (Form)」概念としたといつてよいであろう。よつて、批判主義における「超越論的」という概念は、事実的な内容、即ちレアーレな内容を抽象したところの「形式」として理解される」ととなる。ところで、フインクの理解に従えば、「批判主義」は、世界そのものの認識の可能性を語らない。「批判主義」の理解では、「世界」と「世界根拠 (Weltgrund)」の関係は、それ自身二つの存在者の間での関係であり、その認識は「世界超越的」な「存在的認識」である。このような問題が認識・真理の問題として遂行されると、認識の条件としての「妥当形式」を省みない「独断論的形而上学」に陥らざるを得ないとみなすが故に、「批判主義」は「世界内在的 (weltimmanent)」な立場に留まる (Vgl. Fink, 1966, 105)。すなわち、「批判主義」は、世界の内で与えられる経験的な「存在的認識」を「妥当形式」により正当化することを本分とし、世界そのものを問わない限りで、「世界内在的」な立場とされる。この「世界内在的」というのが現象学における「超越論的」の対概念としての「ムンダン」の意味するところである。よつてフインクの理解する限りで

の「批判主義」とは、このように「世界」とその「根拠」といったそれが自身レアールかつ「世界超越的」な「存在者」の認識を問わずに、「世界内在的」な「対象の認識の可能性の条件」としての「妥当形式」の正当化に自らの課題を限定する形式主義的な認識論である。

これに對して、フインクによれば現象学を規定する問い合わせは、批判主義的な「形式主義」によつて、その問い合わせがレアールかつ世界超越的であるが故に「独断論的形而上学的」であるとされ、哲学からの退場宣告がなされたはずの「世界根源への問い合わせ」 (Ebd. 102) である。このような挑発的な表現によつて、批判主義者が連想するのは特殊形而上学としての宇宙論的問い合わせの何ものでもない筈だが、周知のようだからこそカントのエピゴーネンとしての「批判主義」はこの問い合わせにして、「世界内在的」な認識を扱う悟性主義的かつ形式主義的な立場に踏みとどまる。しかし、現象学はカントのいう「独断論的形而上学」まで退行しようとするのではない。フインクによれば現象学は「世界」を「世界」に対し内在的な根源から超越論的に解明しようとする。この課題を現象学は「世界から超越論的主觀性への移行」 (Ebd. 106) によって果たそうとする。端的にいえば、「超越論的生」という根源から世界の構成的生成」が解明されなければならないのであり、この「構成的生成」のことをフインクは現象学的な意味での「絶対者」だとする (Vgl. Ebd.)。この現象学的な「絶対者」としての「超越論的主觀性」は「世界超越的」に想定されたり、要請されたりするものではなく、フッサールに従えば、仮にそれとして認識・自覺されることがなくとも常に遂行されおり、これを否定することは端的に意味をなさない (Vgl. Hua II, 59.)。あらゆる可能な所与性が「超越論的主觀性」の遂

行によつて解明されねばならないとされる限りで、つまり「世界」が現れるのは、その「構成的生成」においてでしかないとされる限りで、「超越論的主觀性」は「世界」に対し「超越論的」なのである。」のことをフインクは当該の論文では簡潔に「世界は「絶対者」にとつて内在的であり、むしろ世界とはこの絶対者の内に見出されるのである」(Fink, 1966, 105.)とやや抽象的な仕方で示唆しているが、『第六省察』ではより具体的に次のように語る。

「超越論的主觀性」というものがこちら側に、世界というものがどちら側に存在して、両者の間に構成的関係というものが働いているというのではない。そうではなく、構成の生成とは、構成する主觀性が世界を現実化しつつ自らを現実化することなのである。」(Hua. Dok II/1, S.49.)

フインクは、このように世界と超越論的主觀性の両者をそれ自身構成的生成の遂行における「内在的」な関係であるとしているのであるが、この考えは、フッサールの自然的態度と超越論的態度という着想をフインクが独自に受容・展開したものとして理解されるべきである。というのも、フインクは、「現象学的還元」とは、信憑あるいは妥当が自己忘却的に遂行されてくる「自然的態度」が陥る「妥当への囚われ(Befangenheit-in-einer-Geltung)」(Ebd. S.44.)を自覚し、構成的生成の結果としての「妥当形成態をまさに妥当形成として、この妥当を妥当として洞察する…中略…妥当として世界の超越論的な存在意味を洞察する」と(Ebd. S.45.強調筆者)に他ならないとするのだが、このこと自身は、志向的相關性とその哲學的認識の為の自然的態度の

克服=現象学的還元というフッサールの思想を、フインクが「妥当を妥当として洞察すること」、すなわち超越論的主觀性の哲學的な認識・自覺であると受容・展開したものだからである。

よつて、①フインクがいう意味での「超越論的／ムンダン」あるいは「哲学的／独断論的」という対概念は、この自然的態度の根源としての超越論的主觀性の認識・自覺の有無を表すものであつて、カントとそのエピゴーネンとしての「批判主義」が想定するような「経験／理念」や「悟性／理性」の二元論を言い表すのではない。そして、②本論にとつてより重要なのは、「世界根源」の解明を「批判主義」が独断論的な問い合わせて退け、またフッサールが多かれ少なかれ知覚における志向的相關性を現象学的分析の典型としているといえるのに対し、フインクが「世界根源」の構成的関係の解明、つまりフッサール風にいえば「自然的態度」そのものの構成的問題、いわゆる「世界化」の問題を現象学の勝義の課題とみなしている点である。

以上のことから、「批判論文」の最後の箇所での「超越論的仮象」概念に負わされた役割とその特異な設定、またそもそも導入の動機を理解することができる。すなわち「超越論的仮象」とは、「超越論的態度」において獲得された現象学的・哲学的洞察を「自然的態度」つまり「ムンダン」な次元で理解し、捉え損なうことを意味する。例えば、上の引用で確認したように構成的生成における超越論的主觀性と世界の「自己現実化」の内在的な関係を、既にそれ自体として存在する世界にそれ自体として存在する超越論的主觀性が構成という仕方で関わることであるというように表象したりするのが「仮象」なのである^①。この「仮象」が「経験的」あるいは「論理的」なものではなく、まさに「超越論的仮象」と呼ばれる」とは、現象学がそれ自身現象学

的還元の遂行を前提とし、その遂行自身の自然的態度からみた「無動機性」を語るフインク (Vgl. Fink, 1966, 105 und 108ff.) にとつては当然の帰結であったといえる。カントの「超越論的仮象」が「経験」の対象と「理念」の存在論的な差異への無自覚によって必然的に生じるものであつたように、フインクのいう「超越論的仮象」は、「超越論的」な認識と「ムンダン」な認識の差異への無自覚=自然的態度に囚われたまま現象学を理解しようとする際に必然的に生じる「仮象」なのである。このことから、「批判論文」でフインクが「超越論的仮象」という表題の下、「表現の状況」や「超越論的な定義の論理的パラドクス」という問題を『第六省察』で「超越論的言語」の問題 (=超越論的現象学の遂行に際しては、自然的態度が自然的態度として自覚されているのであるから、現象学者が、本来そのような自覚とは関係なく用いられる「自然的言語」によって現象学の伝達を行うことはどのようにして可能なのかという誇張的問い) を扱う理由、要するに現象学と言語の関わりを主題化する動機が明確になる。現象学の伝達可能性の媒体は、現象学が哲学である限りで言語以外の何ものでもない筈なもので、上記のような「仮象」の根を哲学の媒体としての「言語」そのものに求めるという考えは説得力のあるもののように思われるからである。このように、超越論的現象学とその用語の定義を巡る「仮象」の根を洞察し、その洞察自身を根拠付けることは、現象学の自己弁護という「批判論文」の目的からして、フインクにとって極めて重要な課題なのである。

しかし、今日のわれわれが疑惑に思うのは、彼が当該および内容的に関連するテキストにおいては「超越論的ムンダン」の差異性、そして「世界根源」を具体的に解明するそれ自身現象学的な分析を充分

には展開していない点である⁽²⁾。これはフインクが余りにも「現象学の伝達」と「超越論的言語」の問題を通じて超越論的現象学における「概念」の厳格さを確保することに集中した点にそもそもその原因がある。このような戦略が「批判論文」や「超越論的方法論の理念」という表題の下、現象学的哲学の体系を形式的に示すことを目的とした『第六省察』の枠組みにおいては適切なものであつたとしても、本來問題とされるべきは、フインクがいうような「世界根源への問い合わせ」、自然的態度の構成的問題を固有の課題とする現象学そのものの具体化であろう。よって、本論は最後に試みとして、フインクの三十年代の草稿などを交えて、既に確認した「構成する主觀性が世界を現実化しつつ自らを現実化すること」としての構成的生成というフインクの構想の持つ特徴を、フツサールと比較しつつ、その問題設定という観点から形式的に素描することとしたい。

三、「超越論的仮象」の洞察を越えて—世界根源の現象学の課題

既に確認したように、フインクは「世界根源への問い合わせ」を「超越論的生」という根源から世界の構成的生成」を解明することによつて果たそうとし、この「構成的生成」とは「構成する主觀性」が世界を現実化しつつ自らを現実化することだとしている。本論は、ここで語られる「世界」そのものはどのように理解されるべきであるのかを問うことで、フインクの「世界根源への問い合わせ」の内実を解明することとした。というのも、この作業はフインクの議論がそもそもどのような事柄に関してなされているのかを明確化する為に必須のものであるよう思われるからである。

一般に現象学における世界概念は「意識にとつての世界の接近・開

示可能性Zugänglichkeit der Welt fürs Bewußtsein」(Fink, 1990, 24.)として理解する」ことができる。」の世界概念は「地平Horizont」というそれ自身現象学の議論において多用される概念に多くの場合置き換え可能である。」のような「地平」の問題を主題的に扱ったフインクのテキストは『準現在化と像』(Fink, 1966, 1ff.)およびこれに関連する草稿群である。

フインクによれば「地平」あるいは「地平意識」は、知覚を構成する「知覚作用」や想起を構成する「想起作用」に必然的に伴う「射影」構造、また、とりわけ後期フッサールの理論展開を規定しているといえる、特定の顯在的な作用が他の潜在的な作用を常に指示する、いわゆる作用の「指示Verweisung」構造という観点に還元して解明することはできない。むしろ「地平」とは、それら作用志向性そのものがその内に位置付けられるところのものそのもののことである(Vgl. Ebd. 21f. und 24)。よって、フインクが問題としているのは、個々の対象性への志向的な「接近可能性」ではなく、先の意味での「地平」そのものへの「接近可能性」あるいはその開示性である。フッサールが『時間講義』において、いわゆる「時間客觀」を記述する」と手引きとして内的時間意識を解説しているのに対して、フインクは、そのような「時間客觀」に対し相関的な作用そのものが「アブリオリ」に位置付けられると」の地平としての「先と後の地平」(Ebd. 23)の記述を手引きとしつつ、時間意識を解説する。準現在化(例えば想像意識)の例を引けば、フインクはある任意の作用が知覚であるのか想像であるのかを決定する為には、当該の作用と志向的対象(時間客觀)の相関性を解説するだけでは不十分で、①その作用がどのようないくつかの地平に位置付けられ、②その地平内でどのような仕方で当該

の作用が遂行されているのかとどうもたつの観点から解説が必要であるとしている。①の点は知覚と空想の例を引けば明らかとなる。いうのも、知覚される現在世界(知覚地平)と想像世界(想像地平)が完全に一致してしまったのでは、そもそも現実と想像の区別が意味をなさないからである。②の点は、幻覚や病的な妄想、強迫観念例に引くと分かりやすい。というのも、幻覚における意識作用の当該の地平への位置付けられ方、あるいは関わり方の特質は、当該の作用が位置付けられ遂行されている「地平」が現実には存在しないものであるということが自覚されていない点に求められるからである。このことに関して、フインクは「(訳補: 地平に) のめり込めばのめり込む程に、現在性という見かけが生じる」(Ebd. 55.)と述べている。「のめり込む」にせよ「醒めた仕方」であるにせよ、作用というものは必然的にこの地平、要するに現象学的・地平的世界概念という意味での世界のうちで遂行されるのである。更に、フインクはこれらのことから、現象学的に規定されるべき「経験」というものは、それ自身が志向的作用やその複合態に他ならないのか、むしろ「経験」というものはそれ自身として、作用そのものが位置付けられる「地平」に基づくのであるから、この地平自身の開示性としての「地平意識」そのものから規定されなければならないのではないかという問い合わせを提出しているといえる(Vgl. Ebd. 25)。」のようないくつかの地平(世界)」の内に位置づけることで、その地平そのものを現実化することであると理解しているといえよう。繰り返すが、フインクにとって問題なのは個別の対象性が「地平的」にしか現出しないという

い」ではない、超越論的主觀性自身がその内に組み込まれるい」の地平への「接近可能性」とその様態であり、その「地平」の現実化「地平」自身の所与性である。そしてフィンクは、」の地平の所与性の」を「世界に入り込んで生きるい」と「In die Welt-Hineinleben」も呼ぶ、い」れい」やが「自然的態度」の本質に他ならぬ」として（Ebd.11f）。以上のことから、」のよくな「構成する主觀性が世界を現実化して自らを現実化するい」の記述、簡単にいえば「地平（世界）」と「超越論的主觀性」そのものの切り離せない絡み合いの所与性の記述を手引きといつて、その絡み合い自身の構成的問題、つまり「世界化」の問題を解明する」とが、フィンクのいう「世界根源への問い」の遂行としての現象学に固有の課題であるといえる。本論は、」のよくなフィンクの問題設定をより明瞭にフッサールのものからの区別する為に、仮に」の絡み合」を「主觀」と「客觀」の指向的・構成的相關性ではなく、そもそも「主觀と客觀の関係が出来たれり」と「Sich-Ereignen」（Fink, 1976, 312）といふ意味で「出来事Ereignis」を提案した。」して、」の出来事としての「構成する主觀性が世界を現実化して自らを現実化するい」、ある」は同じ」とだが、「世界に入り込んで生きる」と」の超越論的な可能性の条件をフィンクは「先と後の地平」や「ゆくの「接近可能性」としての「脱現在化」みており（Vgl. Ebd. 3/1, 214.）」の出来事自身が地平的な性格をもつ限りで（Vgl. Ebd. 379）、フッサールとフィンクの構想の違」を「指向的・構成的相關性」と「地平的な出来事」という対立のもと象徴的に理解する」とができるであろう。本論は、フィンクにおける「超越論的仮象」の問題設定が、カルトおよびフッサールのそれと異なるところを手筋めむ」て、フィンクの現象学的構想に固有な「世界根源の現象学」という問

い」ではない、超越論的主觀性自身がその内に組み込まれるい」の地平への「接近可能性」とその様態であり、その「地平」の現実化「地平」自身の所与性である。そしてフィンクは、」の地平の所与性の」を「世界に入り込んで生きるい」と「In die Welt-Hineinleben」も呼ぶ、い」れい」やが「自然的態度」の本質に他ならぬ」として（Ebd.11f）。以上のことから、」のよくな「構成する主觀性が世界を現実化して自らを現実化するい」の記述、簡単にいえば「地平（世界）」と「超越論的主觀性」そのものの切り離せない絡み合いの所与性の記述を手引きといつて、その絡み合い自身の構成的問題、つまり「世界化」の問題を解明する」とが、フィンクのいう「世界根源への問い」の遂行としての現象学に固有の課題であるといえる。本論は、」のよくなフィンクの問題設定をより明瞭にフッサールのものからの区別する為に、仮に」の絡み合」を「主觀」と「客觀」の指向的・構成的相關性ではなく、そもそも「主觀と客觀の関係が出来たれり」と「Sich-Ereignen」（Fink, 1976, 312）といふ意味で「出来事Ereignis」を提案した。」して、」の出来事としての「構成する主觀性が世界を現実化して自らを現実化するい」、ある」は同じ」とだが、「世界に入り込んで生きる」と」の超越論的な可能性の条件をフィンクは「先と後の地平」や「ゆくの「接近可能性」としての「脱現在化」みており（Vgl. Ebd. 3/1, 214.）」の出来事自身が地平的な性格をもつ限りで（Vgl. Ebd. 379）、フッサールとフィンクの構想の違」を「指向的・構成的相關性」と「地平的な出来事」という対立のもと象徴的に理解する」とができる。本論は、フィンクにおける「超越論的仮象」の問題設定が、カルトおよびフッサールのそれと異なるところを手筋めむ」て、フィンクの現象学的構想に固有な「世界根源の現象学」という問

題設定の課題を示した。」の「世界根源の現象学」の具体的・体系的な展開は他の機会に譲るとして、本稿を終へる」とした。

文献一覧

- Husseriana (Den Haag/Dordrecht 1950ff.) からの引用は、ローマ数字による卷数、アラビア数字による頁数のみ示す。当該の巻の書誌情報の明記は省略する。Husseriana Dokumente (Den Haag/Dordrecht 1977ff.) はHua Dok.と記された後で、数字に開けてはHusserianaの用い回数の形式に開く。Eugen Fink Gesamtausgabe (Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2006ff.) からの引用は、先頭にEFGA.と略号、巻数、頁数の順で示す。書誌情報は省略する。

Bernet, Rudolf: "Difference ontologique et conscience transcendantal" in: Husserl, hrsg. von Eliane Escobas und Marc Richir, 1989, Grenoble, 89ff.
Fink, Eugen: Studien zur Phänomenologie 1930-1939, Den Haag, 1966.
—: Nähe und Distanz, Freiburg/München, 1976.

—: Welt und Endlichkeit, hrsg. von Franz-Anton Schwarz, Würzburg, 1990.
Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Hamburg, 1998.

註

①」の「仮象」は美質的に「批判主義」からの現象学批判の骨子のひぐつわれる。Vgl. Fink, 1966, 84f.

②」に關してはブルネームの譜考を参照。Bernet, 1989, 98f.

(池田裕輔・けだ めぐけ・立命館大学、日本学術振興会特別研究員DC)

「霧囲気の美学⁽¹⁾」の可能性 —趣味判断とアートワールド—

古川裕朗

「霧囲気」はH・シュミツ（新しい現象学）の基礎概念の一つである。G・ベーメはこれを美学の分野において展開させ、「新しい美学」を唱えた。二人の霧囲気概念は必ずしも全面的に一致してはいないが、ここでは両者の違いを特段、主題化することはせず、本稿に必要な限りで基本的な特徴を確認しておく。シュミツにとつて霧囲気とは、すなわち「感情」である。ただし霧囲気としての感情は個人の内面の私的出来事ではない。例えば、パーティの華やかさや風景の晴れやかさとして空間的広がりの内に「没場所的に溢れ出す」ものであり、「情動的に襲われる」という仕方で周界から個人や集団の「身体」に対してもかかるものである。これによって人の気持ちを一定の気持ちへと置き入れるので、霧囲気は「感情の諸力」とも言われる。ベーメはこうした霧囲気の力を特に重視し、政治経済など現実社会の様々な場面で霧囲気が人の気分を操作することに注目する。また霧囲気は目に見えず、その力の知覚に際しては、視覚のような器官感覚とは区別された「感知する（spuren）」という表現が与えられることも重要な点である⁽²⁾。本稿は以上のような霧囲気概念に依拠しながら「霧囲気の美学」の可能性を探るものである。その際、ベーメの「新しい

美学」のように伝統的美学とのコントラストを強調するのではなく、むしろ既存の美学とりわけ英米分析美学とドイツ近代趣味論の内に潜む霧囲気論的思考を掘り起こすこと、「霧囲気の美学」の可能性を探りたい。また霧囲気の有する様々な性質の中でも特に「社会の共同性の意識⁽³⁾」としての霧囲気を念頭に置きつつ考察を進めていく。

第1節 「新しい美学」の新たな方向性

ベーメは著書『霧囲気』の中で、主にカントを念頭に置きながら、「新しい美学」を従来の美学に對置させ、その特徴を三点に集約して説明している⁽⁴⁾。彼の目論みを概括するなら、これは判断・言語的伝達・純粹芸術を重視する立場から、経験・現実性・美的技術一般を重視する立場への転換であり、現実性としての霧囲気の経験を、あらゆる行為事象の内に見出していく「一般知覚論」を模索する立場であると言える。こうした方向性は概ね芸術の伝統的な価値を水平化・相対化しじようとするベーメの的方向性に一定の憂慮が生じるのも確かである

う。というのも現代の美学が対処すべき問題は芸術と非芸術との境界において生じており、二〇世紀以降の美学は、伝統的な芸術概念を搖るがす作品が次々と生み出される中で、むしろ「芸術とは何か？」といふ問い合わせに對して強い関心を向けざるを得なかつたからである。

さればベーメ美学の試みは全くの的外れなのであるうか？無論

そうではない。なぜなら現代の美学に求められているのは、個々の新

奇な作品に関して、それが芸術であるか否かの判断を下すことという

よりも、判断を下すことを複雑にしている情況それ自体を掬い取ることであり、そのためにはベーメの霧囲気概念が有効だからである。

ベーメは、ベンヤミンのアウラ論に即しつつ、芸術における逆説的情況の存在を指摘する。複製技術の発展は、既存の芸術作品に對して物理的な変形を加えたわけではないものの、ベーメによれば「モナ・リザなどすでに実際に存在する芸術作品を含めて、そもそも芸術作品とは何であるかが変更されている⁽⁵⁾」という。また基本的には便器に過ぎないデュシャンの『泉』（一九一七）も同じく芸術作品のアウラに打撃を与えるとした試みであるが、逆に便器はアウラ化され、芸術作品の資格を獲得してしまつた。こうして明らかにされたのは、「作品を芸術作品へと仕立て上げているものを、対象の属性のみによつて捉えることはできない⁽⁶⁾」という、作品の美的経験を重視する立場からすれば、非本質主義的な視点である。伝統的な芸術作品にしても現代アーティストにしても、それが芸術であることを可能にしていたのは必ずしも対象 자체の美的な性質ではなく、作品を取り巻く「隔たりの霧囲気や威厳あるものの霧囲気」であり、ベーメによればこれがアウラの正体だというのである。

私達が遭遇しているのは極めて不可解な情況である。反芸術として

出発したはずの『泉』は、様々な芸術理論によつて合理化される中で、芸術史の中にしかるべき地位を築いてしまつたように見える。とはいへ、一方でこうした地位は必ずしも安定不動のものとは言えず、個人的な美的経験とこれまでの常識的な芸術概念との見地から絶えず疑念に曝されてもいる。私たちは、芸術であることが既成事実化してしまつたように見える『泉』に對して、未だにどこか合点のいかない思いを抱いている。問題は、個人の美的経験やこれまでの常識的な芸術概念と照らし合わせ、これらの作品を芸術でないとして裁断的に切つて捨ててしまうことも、様々な合理的解釈が存在するからといって、全面的に芸術として受け入れてしまうこともできない点にある。私達は極めて不確定的な情況に置かれている。

今ここに素描したことを、「判断力批判」におけるカントの用語法を援用してもう一度述べるとするなら次のようになるであろう。すなわち、問題として浮き彫りにされているのは、「私的（privat）」な経験に基づいた芸術であるかどうかについての「個別的（einzel）」な判断が「普遍的（allgemein）」な判断へと昇華する上で、そうした昇華は常に「一般的（general）」なものとの同調ないし競合を無視してはなされ得ないという事態に他ならない。現在の私たちが置かれているのは、これまでの一般的な芸術概念の常識と同調する私的な美的経験と、新しい芸術理論を後ろ盾として芸術概念の変更を迫つてくる「新たな一般的情勢」とが、互いに競合するという事態なのである。このことは、これまでの一般的な芸術概念の常識と同調する私的な美的経験のような芸術を取り巻く力動的な一般的な情勢の中に潜在し、芸術であるかどうかの判断を下支えしている何かしらの情動的質に備わつた力、これはシユミツツやベーメの論じている霧囲気の力に他ならない。

以上のことからベーメ美学の新たな方向性が見えてくる。「新しい

美学は、芸術における判断や言語的伝達という伝統的なテーマを切り捨ててしまうのではなく、むしろそうしたテーマにこそシユミツツやベーメの主題化する雰囲気の問題が潜んでいるということ、この点を自覚するところに新しい美学としての「雰囲気の美学」のいつそうの可能性が開けていると言える。さて今回、本稿が目論むのは、雰囲気の概念をこれまでの美学に対して遡及的に適用し、その中に潜む雰囲気論的思考を掘り起こすこと、あるいは雰囲気論的な視点を補つてやることで、既存の美学的論点を雰囲気論の文脈へと回収することである。これ以降では、特に英米の分析美学と一八世紀の趣味論の中に潜む雰囲気論的思考を顕在化させることによって、雰囲気の美学の可能性を探りたい。

第2節 世論空間としてのアートワールド

—情動的推奨と不確定的情况—

英米分析美学は現代の複雑な芸術情況を説明する上で近年多くの論者が注目するところである。中でも頻繁に参照されるのは、A.C.ダントーの「アートワールド（artworld）」の概念であろう。彼は論文「アートワールド」（一九六四）の中でウォーホルの《ブリロボックス》を取り上げる。これはブリロというスチール製タワーシを入れる段ボール箱を視覚的に再現した作品で、見かけ上は本物と区別がつかない。そこでダントーは問題提起をする。視覚上は差がないのにウォーホルの作ったものだけが芸術になり得るのはなぜか、それを芸術に仕立てているものは何か？　これに対するダントーの回答は次の通りである。「何かを芸術として見ることは、目が見出せない何か、芸術理論の雰囲気情況（atmosphere）や芸術史の知識、すなわちアートワー

ルドを必要とする。⁽⁸⁾」ある作品が芸術であるか否かは、それ自身の視覚的属性ではなく作品の置かれる言説環境や歴史的コンテクスト、つまりアートワールドが決めるというのである。ただしここでの規定にatmosphereという言葉が用いられている点を見逃してはならない。これまでのアートワールド解釈はこの言葉を持て余し、結果としてこの言葉の存在を黙殺してきたきらいがある。

G・ディッキーはアートワールドを常設化された社会制度と同種のものと見なし、芸術であるかどうかは、批評家などの権威ある「代理人」が対象に芸術の資格を授与するか否かで決まるとした。また後にディッキーはこれを修正し、芸術という地位は誰かが授与するのではなく、作品を提示する制作者と受容者との「枠組み連関（framework）」の内に作品が組み込まれた結果として獲得されると主張した⁽⁹⁾。だが、アートワールドは単なる機械的システムではない。《ブリロボックス》が芸術であるということは、芸術理論を人々がただ理知的に理解しただけではなく、作品を理論によつて正当化しようとする気運、またその理論を受け入れようとする気運の歴史的な高まりが身体的に感知されたことを含む。「目が見出せない何か」とはこの気運のことを指してもいるのであって、単なる理論やシステムではない。アートワールドは時代気分の漂う、情感的質と力を有した言わば世論的な空間として現象するのである。批評の言説やシステムが権威を持つとすれば、それらが世論の中でアウラ化され、情動的な圏域を形成しているからであり、ディッキー流の制度論は、雰囲気論的解釈へと回収されることで初めて説得力のある議論になると言える。

アートワールドを雰囲気的な世論空間と見なすことは、分析美学の思想史に照らしても奇異なことではない。分析美学は、芸術の理

論や判断が一定の論調・含蓄を有している」といふかねてから注目してきた。M・ウェイツは「美学における理論の役割」(一九五六)の中で、芸術概念には単なる「記述的使用」とは別に「評価的使用」があることを指摘する。理論に基づいて何かを芸術作品と呼ぶ場合、その作品のある属性を「賞賛」し、それを芸術作品として「推薦(recommendations)」していくのだという¹⁰⁾。またT・J・ディフィも「芸術の共和国」(一九六九)の中で民主制をモデルにしながら同様のことを論じた。ディフィによれば、制作者、鑑賞者、批評家などから構成される芸術の共和国にあって、芸術作品という地位は「世間(public)の判断」によって授与されるのであり、「個人」の判断によつてではない。言わば民主主義的なシステムに基づいた共和国の総意として判断がなされ、これが共和国の「心(mind)」となる。そして、芸術であるという判断は、「それが感嘆敬服を表現することにおいて情動的(emotive)意味を持つ¹¹⁾」。このように分析美学では、芸術の理論や判断が、一定の論調・含蓄を有して特定の属性を情動的に推奨する一種の世論であると見なされており、アートワールドを雰囲気的な世論空間として位置づけることは、分析美学の思想史的な流れに沿うものであることが分かる。

しかしながら、ある作品が芸術であるか否かをアートワールドが「決定」するという議論に対して、さらに雰囲気論の見地から検討を加える必要があるだろう。なぜなら私達の判断は、第1節で確認したように、たいていは未決定な状態のまま揺れ動いているからである。実際の芸術情況を鑑みたとき、理論の内容を人々は必ずしも正確に理解しているとは言えず、理論の結果だけを言わば「噂」¹²⁾として受け入れることで、それが芸術作品であるという意見に傾くこともある。

あるいは作品を正当化する理論の内容を悟性的に理解しているとしても、自身の美的経験に照らしてみて芸術とは認めたくない、という拮抗現象も生じ得る。アートワールドを雰囲気的な世論空間であると見なすことの眼目は、判断の揺れ動くこうした現代の不確定的な芸術情況を適切に言い表すことにあると言える。

第3節 アートワールドへの煽動的介入

不確定状態への着目は、アートワールドを合理的な民主主義モデルに即して理解しようとする議論に対しても批判的に機能することになるだろう。芸術共和制を提唱するディフィの主張の一つは、共和国の「心」が不合理でないことを強調する点にある。しかし、ディフィの議論は説得的とは言えない。例えば、ウォーホルの作品が芸術であることの理由は、ウォーホルがしたことを説明・正当化しようとするある種の試みが現に行われているからという点に求められる¹³⁾。つまり、ディフィはただウォーホルの作品を芸術として推奨する一般的論調が存在するという事実を指摘しているに過ぎない。ここに浮かび上がってきたのは、まさに不確定的な雰囲気的事態の存在であつて、ディフィの主張はむしろ恣意的なものが共和国の「心」に関与し得ることの可能性を認めているに等しい。しかも芸術共和制における判断の重要性は、実際の選挙制度のように「数の重み」としてよりも、「同意を集めようとする意見の重みの結果」として存在するという¹⁴⁾。すなわち、ここでは個々の民衆の判断が自律した形で個別になされるのではなく、他人の意見や一般的情勢の影響を無自覚的に受けながら、全体として特定の判断へと収斂していく様が指摘されているのである。そうであればこそ一定の意図を持った何者かが、不確定的なアートワー

ルドの世論を特定の方向へと誘導しようとする」との可能性も否定できない。

世論誘導という点に関して現代のアーティストは自覺的である。ペーメと共に「新しい美学」の運動を押し進めるハウスケラーは、現代美術のアーティスト、ジエフ・クーンズの言動を霧囲気の美学の視点から考察する。クーンズには次のような言葉がある。「かつて芸術家は、政治的な影響力を勝ち得るために王や教皇の耳にさえ囁ければよかつた。今日、芸術家は何百万もの人々の耳に囁かなければならぬ。¹⁵⁾」それゆえクーンズにとって芸術とは大衆とのコミュニケーションそのものとなる。こうしたクーンズをハウスケラーは「ペテン師¹⁶⁾」と呼ぶ。なぜならクーンズの活動は大衆を煽動するポピュリスティックな「霧囲気操作術 (Atmosphärentechnik)¹⁷⁾」に他ならないからである。クーンズは資本主義的消費衝動と結びついた大衆の通俗的趣味を、敢えて芸術というハイブローな文脈にのせることでその嗜好を称揚する。これにより通俗的なものを好む大衆に対して、自己肯定の機会と根拠を与え、多くの人々の価値判断をますます通俗化させるのである。

民衆の数でなく作品の価格に訴える煽動術もある。現代日本のアーティスト村上隆も芸術を霧囲気操作術と捉え、その上で自らの「脚色¹⁸⁾」した美術史論によって自身の作品の意義付けを行う。彼は脚色された美術史論を一種の風説として振りまくことでアートワールドの論調を支配し、知的・芸術的なものを求める「社交界特有の自慢や競争の雰囲気¹⁹⁾」を刺激する。こうして言わば作品の株価高騰を狙い、大金を払う希有な富裕層に訴えかける。もちろん美的経験の本質論からすれば、脚色された自作自演の美術史論は受け入れ難く、また

芸術の価格と芸術の価値は別物であると判断されるべきであろう。だが、ここで意図されているのは、まさに判断そのものを情動的混沌の中で機能不全にしてしまうことである。こうした情況においてアートワールドはもはやポピュリスティックと呼ぶだけで足りるような段階には留まっていない。クーンズは芸術を政治に比するが、アートワールドの現実は判断の不確定性の中で大衆を煽動する空間であり、そうした意図を持つてアートワールドに入れる現代の芸術家は一種のデマゴーグに他ならないと言える。

第4節 霧囲気的趣味の競合と判断の自律性の確保

とはいえたアートワールドという世論空間への煽動的介入が現代特有の現象ではなく、一八世紀の近代芸術概念成立当時においても存在したという事実を忘れてはならない。そして、芸術家、批評家、理論家にとつては、こうした煽動性からの自律が、美的趣味判断のアприオリ性を確保する上での大変な課題でもあつた。また趣味 자체が判断の能力であると同時に、推奨の情動性と賛同への期待を含んだ一種の霧囲気的事象でもある。したがつて、近代のアートワールドとは、様々な趣味が競合的に推奨・煽動され合う中で、芸術が非芸術から、美しいものが快適なものから峻別されていく空間に他ならない。

ゲーテは彼の天才思想のよく現れた「ドイツ建築について」(一七七三)の中では、ゲーテ自身が霧囲気的趣味の競合の中に置かれている様子を描写している。「私が初めて大聖堂に行つたとき、良き趣味の一般認識で頭が一杯だつた。風聞 (Hörensagen) で質量の調和や形の純粹性をありがたく思っていた私は、ゴシックの裝飾の混乱した氣ままさが大嫌いだつた。²⁰⁾」つまり、最初ゲーテは一般的風

説としてしか聞き知らない良き趣味の風潮にとらわれていた。やがてゲーテはエルヴィンという天才の作り出したゴシック建築との一種の宗教的交感の中で、建築を取り巻く深い「感情」に気づくようになる。「真理と美への探究心を同じくする同志よ、造形芸術に関する大言壯語 (Wortgeprahle) から君の耳を塞ぎなさい。来て、味わいなさい、よく見て『ごらんなさい』。君の最も高貴な芸術家の名を汚してはいけない。早く来て、このすばらしい作品をよく見て『ごらんなさい』。⁽²¹⁾」ここでは既存の良き趣味がもはや一般的の風潮に留まつてはおらず、排除すべき煽動的雰囲気の地位へと引き下げられている。J・シュミット『天才思想の歴史』によれば、ここには「宗教的崇拜の雰囲気の伝播」つまり情動的推奨と「天才を崇拜する礼拝信徒の募集宣伝」つまり賛同への期待が見られ、これを「社会心理学上の根本的事象」と呼ぶ⁽²²⁾。このように「ドイツ建築について」では、一般的・煽動的風潮から自律的な本来の趣味判断を確保する様、そしてこの本来の趣味を他人に対して推奨し、賛同を期待する様が描かれる。

さらにカントの趣味判断には、こうした自律の理想的状態が見出される。カントの趣味論には二つの主要な自由の感情がある。一つは、趣味判断に際して悟性と構想力との調和関係に即して現れる「表象諸趣味の自由な戯れの感情⁽²³⁾」であり、「生の感情」とも呼ばれる。一方、この感情は「個人的」なものではなく「社会的」なものとして、万人に対する普遍的な伝達・同調が可能でなくてはならない。ここにもう一つの自由の感情が成立する。前者のような対象の表象と主觀との関係を言わば奥行き方向への深浅関係と捉えるなら、水平方向への関係、すなわち主觀と他人との調和関係において生じるのがこの後者の社会的な自由の感情である。『実用的見地における人間学』では、こ

れら二つの自由感情が重ねられており、趣味判断はこの二つの自由が交差するところに成立すると言つてもよい。着目すべきは後者である。『人間学』は、趣味が社会への傾向性と結びついた経験的趣味として、好んで他人に自身の快・不快の感情を同調させようと/or>するものの、ときとして「野蛮で、打ち解けない、単に張り合つ⁽²⁴⁾」ことになる場合があることを指摘する。『カント全集 人間学』(渋谷治美訳)で、この部分に「雰囲気」という原語はない訳語が追加されているのは示唆的である⁽²⁵⁾。すなわち、これは情動的推奨を含んだ趣味が賛同を要求するものの、それが叶わず雰囲気的な競合に陥った状態に他ならない。

一方、「判断力批判」では、純粹趣味判断における快の感情の「普遍的伝達(同調)可能性」が論じられる。この普遍性を担保するのは「共通感覚の理念」である。私達はこの理念において、魅力や感動などの偶然的な諸制限を「捨象 (abstrahieren)」し、「あらゆる他人の表象の仕方」を顧慮しながら、可能的なものとして想定された「全人間理性」に即して判断を行う⁽²⁶⁾。ガダマーによれば「流行 (Mode)」とは「一般的な視点へと身を置くこと」であるが、こうした「経験的な一般性」としての流行に対し「自己」の「スタイル」や「固有の自由と優勢」を保つことがカントの趣味判断の要に他ならない⁽²⁷⁾。よって、共通感覚の理念に基づくことは、一般的煽動性から自律性を確保するという意味も併せ持つ。ただし「捨象」を強調し過ぎることで、ここに生じたものを情動的に痩せ細つた骨組み的な形式関係のみの共同性であると理解してはならない。また判断者がこの理想的共同体の匿名の一員として多元性の中に完全に埋没することがあつてもいけない。というのも共通感覚は、個別の趣味を理想的共同体の色に全面的に染め上げ

ることを要求するわけではなく、趣味判断に確信を与えるだけだからであり、そして、「推量／だらう (werden)」の形ではなく、「当為／べき (sollen)」の形で私達に万人の判断との一致を迫るからである⁽²⁸⁾。カントは述べる。「あるものを美しいと宣言する (erklären) 人は、誰もが当該の対象に賛意を与えるべきであり、それを同じように美しいと宣言するべきである、と欲する (wollen)⁽²⁹⁾」すなわち、ここで示されたのは、単なる中立的な観察者の姿ではなく、共通感覚に即しながら他人に対しても情動的な推奨を行おうとする発言者の姿であり、また賛同者を募つて賛意を期待する様である。ここには一種の理想的な世論空間が開けているのであって、判断者が自己の趣味の推奨を行つたとしても他者との調和が可能となるような自由の気分に満ちている。もちろんカントは第四節において芸術と社交性との関係が経験的関心に基づくことを指摘しており、それゆえこの自由な理想的世論空間をアートワールドとは呼び難いが「美的ワールド」と呼ぶのは許されるだろう。

結び

アートワールド論を初めとした一連の英米分析美学の中に潜む雰囲気論的思考を掘り起こすことで明らかになつたのは、芸術の理論が一定の論調を持つて情動的に推奨を行い、判断者がその支配圏域を巡る不確定性の中で揺れ動きながら、常に煽動性の危険に曝されているという現実の世論空間の実態であつた。そして、アートワールドの概念を一八世紀の趣味論に、特にカントの趣味論に導入することで見えてきたのは、理想的な世論空間を希求する近代美学の姿である。すなわち、判断者が発言者として情動的推奨を行つたとしても、他者と衝突

することなく万人に対して普遍的に賛同を期待できるという自由の気分に包まれ、それゆえにお互いが一般的煽動性を免れて自律性を保てよう、そうした美的ワールドの可能性である。既存の美学を雰囲気の美学へと改鑄したことの意義は、観念的な近代美学の議論が目指していた事柄を、このように非内面的な事象として空間的広がりの内に描き出したことにある。ただし世論空間の感知という問題をより具体的に論じるには、今一度シュミツやペーメの議論、特に身体論への目配りが必要になるだろう。とはいえ、これまでの美学はカントの趣味論を実感と共に捉えようとして、暗黙の内にそれを美的経験論・体験論として理解しようとする傾向にあつたが⁽³⁰⁾、本稿がカント本来の主題である判断という事象に対して、少なくとも身体的な実感を与えるための理論上の手がかりを提供し得たことは、雰囲気の美学の一つの可能性を示したと言える。

註

(1) この名称はペーメの邦訳論集『雰囲気の美学』(梶谷真司・斎藤涉・野村文宏編訳、晃洋書房、二〇〇六年)に基づく。またシュミツの雰囲気概念の全体的的理解に関しては、H・シュミツ『身体と感情の現象学』(小川侃編、産業図書、一九八六年)、梶谷真司『シュミツ現象学の根本問題』(京都大学学術出版会、二〇〇二年)が参考になる。

(2) 小川侃によれば、「目に見えない」ことへの着目は、雰囲気の現象学をフッサール現象学から分かつ際の大きな指標の一つになるという。これに関しては、小川侃編著『雰囲気と集合心性』(京都大学学術出版会、二〇〇一年、九一一八頁)を参照。

(3) ドイツ語の「雰囲気」概念は、ベルクソンやデュルケームの「集合心性」

への懸念性が抱擁されるべきだ。日本では「は」、画書、... - に問題を参照。

- (4) G. Böhme, *Atmosphäre*, Frankfurt am Main 1995, S. 23-25.
(5) G. Böhme, *Natürlich Natur: Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt am Main 1992, S. 107.

(6) G. Böhme, *Atmosphäre*, S. 26.

Ebd.

- (7) A. C. Danto, The Artworld (1964), *Aesthetics, Critical Concepts in Philosophy*, vol. 2, *Aesthetic Theory*, ed. by J. O. Young, New York 2005, p. 22. おもて用文書◎decry 1 章に抱擁されるべきに記載。

あくまで解釈としてdecriyを記した。日本では「は」、金條美『美学と現代美術の距離』アメリカにおけるその乖離と接近をめぐる』東信謙、1100回年、116頁を参照。

- (9) Cf. G. Dickie, The New Institutional Theory of Art (1984), *Aesthetic Theory*, pp. 80-83.

- (10) Cf. M. Weitz, The Role of Theory in Aesthetics (1956), *ibid.*, pp. 11-12.

- (11) T. J. Difey, The Republic of Art (1969), *ibid.*, p. 46.

(12) 誰も不可解な情況を明示化』、人を不可解ゆの抑圧から解放する。日本では栗谷貞司「集合心性と異他性」、前掲書『霧雨気と集合心性』

（+三経語・久松かね わらわら・長島修道大学）

- (13) Cf. *Aesthetic Theory*, pp. 52-53.
- (14) *Ibid.*, p. 51.

- (15) Jeff Koons, ed. by Angelika Muthesius, Cologne 1992, p. 61.

- (16) M. Hauskeller, I could go for something Koons. Neue Ästhetik und Kommunikative Kunst, in: *Neue Ästhetik, Das Atmosphärische und die Kunst*, hg. von Ziad Mahayni, München 2002, S. 181.

(17) Ebd. S. 176.

(18) 村上謹『藝術起業論』、1100K年、1冊1頁。

(19) 画書、114頁。

(20) J. W. Goethe, *Sämtliche Werke*, Bd. 18, Frankfurt am Main 1998, S. 113.

(21) Ebd., S. 116.

(22) J. Schmidt, *Die Geschichte des Genie-Gedankens, in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945*, Bd. 1, Heidelberg 2004, S. 194.

(23) I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt am Main 1974, S. 132.

(24) I. Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2*, Frankfurt am Main 1977, S. 564f.

(25) カハル『カハル全集十』人間序』於谷治美譯、新波書店、1100114年、1100頁。

(26) Kant, *Kritik der Urteilskraft*, S. 225.

(27) Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen 1999, S. 42-43.

(28) Kant, *Kritik der Urteilskraft*, S. 159.

(29) Ebd., S. 156.

(30) Cf. E. S. Casey, *Aesthetic Experience, Handbook of Phenomenological Aesthetics*, ed. by H. R. Sepp and L. Embree, Springer 2010, p. 1.

吉川孝著『フッサールの倫理学 生き方の探求』（知泉書館、一九〇一年）

八重樫徹

本書は、わが国のフッサール倫理学研究をリードする著者の博士論文を加筆修正したものである。一九八〇年代後半からの一次資料の相次ぐ公刊と、国内外での研究の盛り上がりによって、少なくともフッサール研究者の間では、「フッサールに倫理学なし」という思い込みはもはや一掃されつつある。本書はそれに加えて、専門的なフッサール研究者以外の人々にも、フッサールの倫理学に触れる機会を提供するものである。著者と同じくフッサールの倫理学を研究する者として、本書の公刊を手放しで歓迎したい。

まず本書の構成と内容について、ごく簡単に紹介しよう。（以下、本書の頁数は括弧内に示す。）本書は、「フッサール現象学の発展のゆるやかな年代記的追跡」（II）というかたちで、ほぼ時系列にそつて（途中にミュンヘン・ゲッティンゲン学派、ハイデガー、レビイナスといったフッサール以外の論者による倫理学的考察についての論評をはさみながら）フッサール倫理学のさまざまなトピックを論じ、フッサール倫理学の核心を明らかにしていくという構成をとっている。本

とだらうか」（3）というものである。著者は、倫理学の最大の主題である「よく生きること」にストレートに焦点を当て、フッサール現象学の中に「生き方の探求」を見出そうとする。そのさい著者は、フッサール現象学の中心をなす志向性理論の、ひいては現象学そのものの変容を、「倫理学的転回」（5）と特徴づけ、この転回の末にフッサールが独自の仕方で生き方を現象学的探求の主題とするにいたつたと解釈する。そのうえで、フッサール自身による生き方の探求は、「実践理性の学問としての倫理学」（6）としてなされたとし、特に一九二〇年代に彼が取り組んだ実践理性の解明を重要視する点に、本書の獨創性がある。また、終章で著者が現代英米倫理学、とりわけ「厚い概念」を重視する倫理学と結びつけて、フッサール倫理学の現代的意義を示そうとしている点も、注目に値する。

全十二章と付録からなる本書は、フッサールの倫理学に関連する幅広い主題を扱っており、ここではそのすべてに立ち入ることはできない。そこで以下では、最も中心的なテーマをなしている「生き方の探求」としてのフッサール倫理学の解釈に焦点を絞って本書の中心的な主張を紹介し、コメントを加えたいと思う。

本書が焦点を当てる「生き方の探究」がどのようなものでないかを、著者は序章で明確に述べている。それは「認識論や一般的な倫理学の問題への取り組みには收まらない特徴をもつ」(5)。フッサールが現象学の中心的な課題とみなした構成分析は、対象が意識に与えられる仕方を記述することを通じて対象が現実に存在するということの意味を明らかにするような探究である。他方、生き方の探究はつねに自己の生を問題にするものである以上、「そこで焦点が当たる志向性の様式」というのは、自己へとかかわるものであらねばならない」(5)。この点で、生き方の探究は、現象学的分析とということで通常考えられるよう、対象の与えられ方の分析とは区別される。また、同じ理由から、世界内の対象や出来事がもつ価値を問うことも、それだけでは生き方の探究とは呼べないとされる。そのうえで著者は、生き方の探究を、自己にかかわり、生の全体性を視野に入れ、また個別的な状況への拘束性を考慮するようなものとして特徴づける (cf. 56)。

フッサールによる生き方の探究をより立ち入って特徴づけるさいに、著者は一九二〇年代のある草稿で表立つて語られている「生の価値」と「世界の価値」の区別を重視する。われわれが世界のうちに見て取つたり、行為によって実現したりする客観的な価値(世界の価値)に対して、世界がまったく無秩序で、わたしが実践的に無力であつても、なおも失われないような価値を、フッサールは「生の価値」と呼ぶ (cf. 191)。世界を無に帰する大洪水が明日訪れるなどを知つて、ながら、それでもわが子を見捨てずに気づかう母親が例に挙げられ、彼女にとって子どもを気づかうことが有する価値が、生の価値の典型とみなされる。そのような価値は、客観的な基準によって判定されるのではなく、他のものと比較できない「絶対的な価値」であり、「絶対

的に正しい生き方」を示すものである (192)。

生の価値に方向づけられた生き方の探究を優先する著者は、フッサールが上の区別を立てる以前の倫理学的考察を、生き方の問題に届かないとして批判する。ゲッティンゲン時代(一九〇一—一六年)のフッサールは、倫理学に関連する講義などで、体系的な理性批判の枠内で価値の構成分析を展開していた。だが、「このような「ゲッティンゲン時代の」倫理学の主題は、価値や善の客觀性とそれを志向する可能な理性主觀であつて、個別的な状況拘束的な生そのものではない。対象性の構成の探究は作用に目を向け、その正当性を問うが、生そのものの善さを問うわけではない。このような枠組みにおいては、生き方の問いを発することはできないであろう」(122)。

著者が規定する意味での生き方の探究が倫理学の唯一の課題だとしたら、たしかに客観的な価値がいかにして構成されるのかを問うゲッティンゲン時代の倫理学は、後のフッサールの倫理学に劣るものだろう。しかし、「何が本当に善いのか」さらには「価値とは何か」といった問い合わせたのもまた、倫理学の真正な問い合わせではないのだろうか。世界にいかなる価値もないかもしれないという懷疑(これを著者は「倫理学におけるデカルト的懷疑」(191)と呼ぶ)のもとで生の価値を問うような探究は、あまりに極端であり、むしろわれわれが現実に生きている生から離れてしまうのではないか。そもそも、全く個別的な生き方の問題を扱うような探究は「学」でありますのかどうか。フッサールにとつて倫理学がそのような探究だとしたら、倫理学を「普遍的で哲学的な理性論」あるいは「理性的な生や真に善き生についての学問」だとする(上で言及した草稿とほぼ同時期の)彼の規定(XXXXV, 45-6)⁽¹⁾、どのように折り合いをつけねばよいのだろうか。

こうした疑問に答えを与えてくれるように思われるのには、著者が世界の価値と生の価値の区別に続けて検討している『改造』論文での「職業的生」と「倫理的生」の区別である。主観的で個別的な愛の相関者としての絶対的価値によって方向づけられる生、たとえば子どもを愛する母親や、芸術に献身する芸術家の生を、フッサールは職業的生と呼ぶ。職業ないし使命 (Beruf) は、生全体に統一性を与える、自己形成を可能にする。しかし、職業的生は、それ自体としてはいまだ倫理的とはいえない。というのも、職業的な価値は、ある時点での個人にとっては絶対的かもしれないが、つねに幻滅の可能性に開かれているからである。他のものと比較しえないほど大事に思っているものが、あるときその重要性を失うといったことは、誰の身にも起こりうる。それゆえ、職業的生は、「唯一絶対に価値のある生き方」としての「倫理的人間の生活形式」から区別されなければならない、とフッサールは考える (XXVII, 29)。職業的生につきまとう幻滅の可能性から逃れるためには、完全に理性的な生を、つまりあらゆる判断や行為が洞察的に正当化されているような生を生きなければならない。だが、有限な存在者である人間にとって実際にそのように生きることは不可能だろう。したがって、完全に理性的な生は、到達不可能な理念である。しかし、だからといってそのような理念が無意味だというところにはならず、むしろそれが倫理的生の条件をなす。完全な正当化を目指し、つねに自らの判断や行為を自己批判にさらすことによつて、ひとはたんに職業的な価値に方向づけられて生きるよりも、よりよく生きることができる。そのように生きる人は、自分にとって価値あるものが本当に価値あるもののかどうか、あるいは自分が本当に価値のある生を送っているのかを問い合わせ、ときには自分の生き方を

根本的に変えなければならないかもしれない。そのような自己変容の可能性を、フッサールは倫理的生にとつて本質的なものとみなしている。かくして、「倫理的な生」というのは、実際にその本質からして革新 (Erneuerung) に基づく生であり、最も根源的な革新の意志に、そして繰り返し反省されるべき革新の意志に基づく生である」 (XXVII, 42)。こうした「革新」の概念による倫理的生の規定を、著者はフッサールによる生き方の探究の到達点とみなしている。

著者も述べているように、倫理的に生きようとするとなる、「生の価値への愛を素朴に生き抜く」 (198) ことは許されない。自分にとって大事なものが本当に価値あるもののかどうかを問う正当化の態度が、倫理的生の条件をなしていいるからである。この洞察がフッサール倫理学の到達点をなしているという理解には、評者も同意する。しかし、もしそうだとすれば、著者のように生き方の探究と客観的な価値の探究をはつきりと区別し、前者を優先させることは、はたして適切なのだろうか。理性的な正当化をへて本当に価値があるとされるものは、その正当化が究極的なものではありえないとしても、やはり客観性をもつのではないだろうか。つまり、たんに「わたしにとって」本当に価値があるものではなく、すべての理性的な人にとつて価値があるものとして妥当するはずではないだろうか。こうした問いに、筆者の解釈は十分に答えることができているとは言い難い。

価値の客観性あるいは現実の価値という主題についてフッサールの立場から考えると、彼の超越論的觀念論を考慮にいれることができ、また必要もあると思われる。よく知られているように、『イデーン I』第四篇でフッサールは「現実」と「理性」という二つの概念を相関関係のうちに置いている。対象が現実に存在することは、そ

の対象の定立が理性的に動機づけられている」とと同値である (cf. III/1, 349)。こうした理性による現実性の特徴づけの背景には、「あらゆるリアルな存在は意識に対して相対的である」という超越論的観念論のテーマがある。そして、このテーマが事物的存在者だけでなく、価値にも当てはまるという考え方を、フッサールは1908年の時点ですでに抱いていた (cf. XXXVI, 15, 38)。ここで立ち入って論じることはできないが、こうした発想は、ゲッティンゲン時代の倫理学においてフッサールが価値の客觀性の意味を論じる際にも背景にあると考えられる。超越論的観念論と、それにもどく理性と現実の相関関係を考え入れるなら、本書が強調する断絶だけでなく、一貫性を見て取ることが可能になるだろう。つまり、正当化された評価の相関者として価値を特徴づけるという発想を、フッサールの二つの倫理学を貫くものとみなす」とができるようと思われるのである。また、意識と存在に関する一般的なテーマである超越論的観念論を背景としてフッサールの倫理学を解釈することは、フッサール現象学の体系性と、その体系の中での倫理学の位置に関するより適切な理解を提供するはずである。そのようにして価値の客觀性の問題に対するフッサールの立場が明らかにされてはじめて、客觀的価値と生の価値との緊張関係もまた説明可能になるのではないだろうか。

最後に、現代倫理学との関わりについて一語付け加えておきたい。筆者はフッサール倫理学のなかに「勇敢」「卑怯」「残忍」といったローカルな要素を含む高い概念を重視する現代の倫理学者に通じるものの見立てを行っている。この比較は有益だと思われるが、価値の客觀性への問いに目を向けるなら、また別の角度からフッサール倫理学

と現代の倫理学と比較する道が開けてくるようになる。評者は、厚い道徳を重視する共同体主義者が敵視しているロールズの倫理学を比較対象とする」とも、フッサール倫理学の現代的意義を評価するうえで有益だと考える。(2) ロールズは、道徳的真理は発見されるものではなく人々によって構成されるものであり、その構成手続きが理にかなつたものである」とが、道徳の規範性を保証すると考える。現実の価値を理性的な評価の相関者とみなすフッサールのアプローチが一貫したものであり、彼の倫理学の核心を特徴づけるものだとすれば、彼の倫理学を一種の構成主義として解釈する」ことができるようと思われる。こうした解釈は、本書によって示されたフッサール倫理学の現代的意義を補完する」とだろう。

注

- (1) フッサール全集 (*Husseriana*, Nijhoff/Kluwer/Springer, 1950-) からの引用に際しては、巻数をローマ数字で、ページ数をアラビア数字で示した。
- (2) フッサールとロールズやそれらの倫理学の比較の試みとして、以下を参照。Smith 2006, ch. 9, Steele 2010.

文献

- Husserl, Edmund. "Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit <Februar 1922>," *Husserl Studies* 13, 1997, 201-235.
 Smith, David Woodruff. *Husserl*, Routledge, 2006.
 Steele, Margaret. "Husserl and Rawls: Two Attempts to Free Moral Imperatives from Their Empirical Origin," P. Vandeveldt and S. Luft

(eds.) , *Epistemology, Archaeology, Ethics*, Continuum, 2010, pp. 211-223.

(八重樫徹・やえがし とおる・日本学術振興会特別研究員 (PD))

池田喬著『ハイデガー 存在と行為』『存在と時間』の解釈と展開』（創文社、一〇一一年）

齋 藤 元 紀

池田喬氏は、故門脇俊介氏と榎原哲也氏のもとで研鑽を積んだハイデガー研究の若き俊英である。氏のそうした経歴を反映するがごとく、本書は、現象学と存在論の両視角を自在に活用しながら、「存在と時間」の事柄そのものの考察に向かっている。加えて本書の考察が批判的な手がかりとしている二つの視角がある。そのひとつは実践哲学であり、もうひとつは分析哲学やプラグマティズムなどの近年の英米哲学である。これら二つは、本書の主題をなす「行為」の概念とも密接にかかわっている。

『存在と時間』は、伝統的な認識論の概念を捨て去り、またフッサー・ル現象学の洞察を取り入れながらもその術語を積極的に活用することなく、ハイデガー自身が独自に造り出した諸概念を中心に考察を進めている。道具や制作、良心や決意性などといった諸概念からただちに予感されるとおり、それらはいずれも「行為」と呼ぶにふさわしい性質を備えている。ところが実際のところこの「行為」の概念は、現代のいわゆる実践哲学や伝統的な倫理学における含意とは大きくかけ離れている。また近年の分析哲学やプラグマティズムの文脈で提起されている「行為」の概念も、ハイデガーに直接適用できるものではない。

そのため氏は、近年の実践哲学の復興やそれに掉さず実践哲学的なハイデガー解釈、また分析哲学やプラグマティズムによる新たなハイデガーリー解釈に対して一定の評価を与えるながらも、それらとハイデガーリーの「行為」の概念とを峻別する。というのも、これらの解釈が前提としている「理論」と「実践」の区別を廃棄し、現存在の存在そのものを解明することが「存在と時間」の実存論的分析のそもそもそのものであつたからである。「行為」の概念は「存在」の概念との連関においてこそ捉えられねばならない。現象学や実践哲学や英米哲学との偏差を批判的に見極めつつ、「存在と時間」における「存在論と行為論の交錯の意味」（五頁）を明らかにすること、それが本書の基本的な狙いである。

こうした狙いのもとで展開される本書の考察のなかでもとりわけ目を引くのは、これまで「存在と時間」に向けられてきた「ハイデガーリー実践哲学・倫理学なし」という批判に対し、正面から積極的な応答を試みている点だろう。和辻やレーヴィットに始まり、レヴィナスやハーバーマスにいたるまで、ハイデガーリーの存在論の没倫理性はこれまでにも繰り返し指摘されてきた。そうした批判的見解が広まる一

方、近年の分析哲学では行為や倫理にかんする優れた分析が提示されており、それが上述のような英米圏での新たなハイデガー解釈の展開にもつながっている。しかし氏はこうした趨勢にもおもねることなく、ハイデガーの内在的研究の立場から応答を試みる。そのさい氏が依拠するのは、『存在と時間』の実存論的分析を支える哲学史解釈である。氏は、『存在と時間』以前の初期フライブルク講義のひとつ、ハイデッガー全集第58巻『現象学の根本問題』の日本語版共訳者であり、また博士論文でも初期講義を主要テーマとして扱っていた。それら初期研究のなかで培われたハイデガーの哲学史解釈に対する知見を活用しつつ、氏はハイデガーのアリストテレス解釈やカント解釈を丹念に読み込むことにより、存在や行為、そして責任や死の概念の根底に横たわる倫理性を鮮やかに浮き彫りにしている。氏の言うとおり、まさに「行為」の問題は、『存在と時間』において、「現存在の存在論的分析」と「存在論の歴史の解体」という二重の課題から成る「存在論」の内ではじめて豊かな内実を得るのでなければならないのである（十二頁）。以下では大まかながら、本書の考察の要点を見てゆこう。

まず第一章では、「実在問題」が取り上げられる。ここでは、プラグマティズム的解釈やフツサール現象学との相違を明確化しつつ、実在問題の無効化というハイデガーの主張の真意が解明される。主觀から独立した外界の存在を認める「実在論」と主觀なしに外界は存在しないとする「観念論」とのあいだの論争は哲学史的にもよく知られた問題だが、氏によれば、この問題に対する「存在と時間」の記述には動搖がみられる。ゲートマンの示唆を受けてカーマン、ドレイファス、スピノザらが展開した「プラグマティズム的解釈」は、「事物的存在性」に対する「道具的存在性」の優位、言い換えれば「理論」に対する

「実践」の優位を説くことによって、現存在から独立した「事物的存在性」それ自身に「自立性」を認めるものであった。しかし氏は、そこには密かに「観念論」が混入していると指摘する。他方で氏は、ハイデガーの「カテゴリー」や「妥当」、そしてフツサールの「カテゴリー的直観」への着目を踏まえながら、フィリップセがカントの「超越論的観念論」に倣つて定式化したような「存在観念論」のような発想も斥けられねばならないとする。ここで氏は、「存在者にそれ自身の道を歩ませる」という意味での「存在させること」(Sein-Lassen)によって、「存在者それ自身の存在」へのまなざしが切り開かれるとする一方、この「存在させること」は、「ナトルブ報告」におけるアリストテレスの「自然学」解釈から「存在者それ自身の運動(キネーシス)」に寄り添うものであるという鋭い分析を展開する。そこから引き出されるのは、「存在者が道具的であるとともに事物的である」という洞察であり、また「物質的自然」はそれ自身として「実在」するという洞察である（五〇五三頁）。さらに氏は、フツサールの超越論的主觀性的概念とハイデガーの「不安」や「死への先駆」の概念とを対比させつつ、実存論的分析が実在性問題を廢棄すると同時に、素朴实在論にも存在観念論にも懷疑論にも陥ることなく、世界の根源的所与性へと迫る優れて現象学的な分析であることをも示している。

続く第二章では、いよいよ本書の主題である「行為」に議論の焦点があてられる。ここでは、現代の行為論とハイデガーの実存論的分析とを対比させながら、後者に独自の「行為者性」の内実が究明される。『存在と時間』は、存在論的差異に根ざした「行為」を強調する反面、「行為」を脱主觀化してゆく傾向が認められる。行為を遂行しているかぎりで、「配視」においては明確な意識作用が後退しているというハイデ

ガードの主張などは、まさしくそれにあたる。ところがこの傾向は、現代の行為をめぐる議論とも軌を一にしている。ライルの古典的意志理論に対する批判やアンスコムの「観察によらない知識」、ギャラガーやザハビイなど近年の「行為者性の現象学」、そしてギブソン以来の「アフォーダンス」理論やそれに則るドレイファスの行為論などはいずれも、行為の反知性主義的理解という点を共有している。だが他方でこうした現代の行為論には、非概念的な「感覚」を重視し、人間と動物の区別を抹消してゆく傾向が認められる。それに対して氏は、人間に固有な行為性を手放すべきではないと主張する。そこで氏が着目するのが、ハイデガーの「理解」の概念である。「理解」は、意識と環境、あるいは知性と感覚といった二分法の手前で、個別の実存が情態性をおいて自己と世界の両面を「できる」という「可能性」において開示する。氏は、こうした「理解」ならびに「目的」・「有意義性」・「世界内存在」といった関連の諸概念に含まれる豊かな行為論的内実を、ハイデガーの実存論的分析に寄り添いながら手際よく取り出してゆく。氏によれば、「世人論」は現代の行為論が暗黙のうちに前提している行為の共同的理解の次元を照らし出すものであり、また「不安」の現象も、動物とは異なり、人間の行為が「環境」に囚われない理解をそなえていることを示すものなのである。

そして第三章では、『存在と時間』の実存論的・存在論的分析による

道徳性の基礎づけが試みられる。ここでは、現代の道徳をめぐる議論やカント倫理学を参照しつつ、ハイデガーの「行為」の概念にそなわる倫理的含意の解説が行われる。ハイデガーの「行為」概念において「不安」や「死」といった「非力さ」の側面を強調すると、それと引き換えて、行為にそなわる責任や倫理の所在が不明確にされてしまうよう

にも思える。「ヒューマニズム書簡」においてハイデガー自身、倫理学に対する否定的見解を表明しているだけに、なおさらである。しかし氏は、むしろ「非力さ」を出発点にすることによって、道徳性の基礎づけを試みる。「非力さ」は道徳性の基礎づけに対する懷疑や否定ではなく、「非力な存在であるがゆえに、現存在は道徳的な存在者でありうること」を意味しているのである（一一七頁）。氏は、事物的存在に傾きがちな道徳的表象の混入を斥ける一方、責任を自己統制力に帰すことの困難さを指摘したネーベルやウイリアムズの「道徳上の運」の議論や、自己統制だけでなく道徳的存在者の受容的性格を明らかにするカントの「尊敬の感情」の議論を参考しつつ、自らの存在を意のままにできず、非力さに浸透された「責めある存在」というハイデガーの概念は「道徳性の基礎を形成するもの」であると主張する（一二三六頁）。一見実存主義風の根元的選択に見える「決意性」も、行為の諸可能性を算定可能な一義的決定へと収束させることなく実存に自己の選択を迫る点で、「形式主義」倫理学の実存論的展開として積極的に評価すべきなのである。

以上を踏まえて本章最終節では、『存在と時間』の「行為」概念に潜む無差別化の問題とその政治哲学的含意が明確される。アリストテレスは制作ないし技術と実践ないし賢慮とを明確に区別しており、アーレントもこの区別を引き継いで、有用性や有益性のために物の生産にあたる「仕事」と事物の媒介なしに複数の人間のあいだで営まれる「行為」とを区別した。ところがハイデガーの「行為」の概念ではこの区別が維持されておらず、そのため環境世界と共同世界の区別も無効化されている。ハイデガーにとって、現存在の滞在する場所はつまりところ制作の場であり、他者との遭遇もこの場で行われるものであるか

ぎり、アーレント流の公的言論空間といった発想も頽落の一滴でしかない。ここから氏はさらにハイデガーによるアリストテレスの「声」の解釈を取り上げ、生理学的機能を捨象した发声中心主義の政治哲学が重大な倫理的問題を孕みうる点を指摘している。

そして最後の第四章では、アリストテレスの行為やキリスト教的生に対するハイデガーの解釈の検討をとおして、「死」の概念の実存論的「存在論的含意」が考察される。氏によれば、ハイデガーは「賢慮」の概念のうちに「瞬間」という「行為」に特有の時間性を見出す一方、アリストテレスの「幸福」や「テロス」などの諸概念のうちに潜む恒常的現前性と完了存在を「被制作性」の存在了解に支配されたものとして批判している。この「被制作性」という存在了解を乗り越えるにあたって、ハイデガーはパウロに依拠して、神の再臨に対する宗教的「生」の「落ち着かなさ」から「カイロス的時間」を引き出す。氏は、ハイデガーがこの「瞬間」と「カイロス」とを「先駆的決意性」において重ね合わせることにより、西洋哲学を長らく支配してきた恒常的現前性に対して、「死」の実存論的分析をとおして析出した有限な人間にそなわる時間性の意義を積極的に評価すべきだとしている。

評者の見るところ、本書の最大の意義は、「行為」の概念を中心にして、現代哲学の諸潮流、わけても英米哲学とハイデガーフィルムとのあいだに積極的な架橋を試みた点にある。細分化の進む現代哲学の状況下では、そうした架橋の作業はともすればバランスを失しかねない。しかし、英米哲学とハイデガーフィルムの核心を捉えて粘り強く展開される氏の考察は、そうした危惧とは無縁である。ハイデガーの内在的解釈の水準からみても、氏の考察はむしろオーソドックスと言つてよいが、それにどまらず、随所で見事な現象学的・存在論的考察が披露

されてもいる。わけても第一章において道具的存在性と事物的存在性の連関を描き出してゆく件などは、評者にとって目の覚める思いのする鋭い分析であった。『存在と時間』の実存論的分析を読み解くにあたって、今後本書は基礎文献の一冊となるはずである。

しかし他方、前述のような本書の考察の枠組み自体が、氏の『存在と時間』の理解に暗黙のうちに制限を与えていくように感じられたのも事実である。とりわけ分析哲学やプラグマティズムへの応答を意識するあまり、「行為」を記述するさいの氏の「直観」（一三頁）の根底には、ある種の経験的・実存的理説が残存しているようと思われる。とくに第三章の最終節以降、ハイデガーによるアリストテレス解釈の検討を加える限りから、こうした姿勢が次第に顕著になっていく。氏はそこで制作と実践の無差別化を指摘しているが、実のところその背後には、アリストテレスの諸能力の区分を動搖させ、むしろその運動のうちに行行為のダイナミズムを見出そうとするハイデガーフィルムの戦略が控えている。こうした諸能力の運動への着目は、「行為」と「制作」ばかりでなく、従来の解釈が繰り返し指摘してきたような伝統的な「哲学知」や「直観知」への批判と同時に、その刷新にも通じていると考へて然るべきである。しかし氏はあくまでも「行為」に踏みとどまるために、それ以上のいわゆる超越論的次元の考察はすっかり切り捨てられてしまっている。こうした恒常的現前性をめぐる超越論的考察の切り捨ては、おそらく第一章の「自然」の「事物性」についてのさらなる考察を未展開にとどめた点や、第四章の「幸福」論の否定的な扱いという点にも波及しているのではないだろうか。このことはさらに、恒常的現前性批判というハイデガーフィルムの歴史解釈に対する視点そのものの見直しをも氏に要請するようと思われる。氏は、今後の課

題として、近年の「死の形而上学」との対比による死の実存論的存
在論的概念の射程の検討を予告している(二一九頁)。氏が本書での「行
為」の「直觀」を上回るいつそう高度な反省的思考によつて、現代哲
学とハイデガーとのあいだに新たな橋を架けることを心から期待した
い。

(齋藤元紀・さいとう もとき・法政大学)

海外事情・セゴビアでの世界現象学会とオスロでの北欧現象学会

河野哲也

筆者は、一〇一年九月に開催されたOPO第四回国際現象学会と、一〇一二年六月に開催された北欧現象学会に、日本現象学会を代表する形で参加してきたので、これを報告する。

一〇一年OPO第四回国際現象学会

OPOは、「」存じの通り、The Organization of Phenomenological Organizationsの略で、世界のさまざまな現象学会を組織化した学術的な連絡会である。OPOは、世界中の現象学関係者の相互交流と協力を目指して作られてくる。

一〇一年の第四回大会は、「理性と生活・哲学の責任（Reason and Life. The Responsibility of Philosophy）」というメインテーマのもとで、開催地をスペイン、セゴビアのIE大学として、スペイン現象学会などの共催のもとで、九月一九日から二三日まで開催された。セゴビアは、ローマ時代からの水道橋で名高い世界遺産の街であり、黄色の壁をした可愛い町並みが、いかにもスペインという乾燥した大地と深い緑の光景に映えていた。期待を裏切らない美しさであった。会場となったIE大学は、街の中心部から徒歩で一五～二〇分くらいのところ

にあり、ローマ時代からの歴史的な建造物を利用しながらモダンな校舎と教室を作り上げていて、過去からの遺産と現在の営みの融合としての学問をうまく表現できている。これ以上書くと旅行記になってしまふのでやめるが、ワインと豚料理が美味しかったことだけは付け加えさせていただこう。

今回のテーマの趣旨は以下のようである。「現象学的哲学は理性という考え方を大きく拡張することを達成してきたが、それは根源的な出来事としての、また意味の普遍的な源泉としての人間的生活をしつかりと再発見することによってである。人間的生活が不合理な事実であり、理性とは生活に対立する客觀化作用の原理であるといった多くの排除的な二項対立に反対しながら、現象学は、世界の知覚経験が科学的理性の根源的条件として働いていること、精密科学の抽象的な法則性のもとにおいてさえも、人間的実存の運動が隠されていることを示すことに成功した。生活世界の概念は、理性ある生活と一人称的経験の客觀的真理性、そして倫理観ある厳密科学の統一を目指す現象学の使命にとつて、いまだ有益な道具であり続いている」（OPOのHPより）。オルテガ・イ・ガセット（José Ortega y Gasset, 一八八三～

一九五五)は、日本では、生の哲学者、あるいは、『大衆の反逆』『無脊椎のスペイン』『現代の課題』などの政治的・社会論的な哲学者として知られているが、彼はスペインへの現象学の導入者でもあり、上の「理性と生活(世界)」といったテーマは、彼の「生の理性(razón vital)」という哲学的コンセプトと呼応している。

さて、本会の発表者は五六名であり、参加国は開催国であるスペインから多いのは当然として、スペイン語圏の南米、ポルトガル、アメリカ、カナダ、オーストラリア、アイルランド、リトアニア、ルーマニア、ドイツ、フランス、クロアチア、北欧、台湾、香港、そして日本と行った国々から人びとが集合し、まさしく世界中から集まつた観がある。日本からは、招聘された谷徹氏と筆者に加え、個人参加で三名の若手研究者が参加していた。これからも日本から多くの方の参加を期待したい。ところで、個人的な感想になるが、国際学会に頻繁に参加しているとのような多様性は当たり前であり、同質性の高いドメスティックな学会は、率直に言えば、退屈に思えて仕方がない。

キーノート・スピーチとしては、アルゼンチン現象学解釈学会のRoberto J. Walton氏の「フッサール現象学における理性と生きる地平」、スペイン現象学会のMiguel García Baró氏の「現象学は第一哲学として本当に実現できたのか」、日本現象学会の谷徹氏の「生活と危機にある生活世界」、フライブルグのオイゲン・フィンク文庫からHans Rainer Sepp氏の「哲学的オイコロジーの基本問題としての測定」、スペイン現象学会のJavier San Martínの「なぜ、オルテガ・イ・ガセツトを現象学者として見なす」とが重要なのか..その理由と難しさ、アメリカの現象学研究センターからThomas Nenon氏の「倫理の基礎付けに関するフッサールとハイデガーの根本的差異」があげら

れる。谷氏は、昨年の東北大震災の災害と原発事故を踏まえた生活世界の危機についてのスピーチを行い、印象的で深い内容に対しても会場からたくさんの方々が拍手が送られた。ヨーロッパでも脱原発や環境問題は切迫した問題であり、人ごとには思えなかつたのである。

本大会のプログラム構成としては、今述べたキーノート・スピーチとシンポジウム以外の時間帯は、二ないし三つの会場を同時に使つたパラレル・セッションの個人研究発表が行われた。個人発表は、一時間半という枠の中で二名が発表する形をとつていて、学会全体のプログラムとしては日本現象学会とだいたい同じ構成となつていて、大会の予稿集がしつかりとしており、発表者それぞれの完全原稿が集められている。

ひとつの会場(個人発表)は、スペイン現象学会の年次大会として利用されており、スペイン語が中心となつた。筆者はスペイン語を聞き取ることはできず、英語による発表と大会予稿集からの判断にすぎないのであるが、今回の統一テーマが「理性と生活」にある所為なのか、それともスペイン語圏での現象学の特徴なのか、スペイン語圏の研究者による発表は、生活世界論と現象学的社会学、倫理的な問題をテーマにした発表が多かつた。少数であるが、宗教的なテーマの発表もあった。興味深い特徴である。また他の地域からの個人発表としては、心理学や臨床心理学に関連するテーマ、たとえば、音楽知覚、愛情、言語心理、記憶、空間知覚、精神病理などをテーマとして発表をする研究者もかなりいた。

特定の哲学者を対象とした研究としては、やはり地域を問わず、フッサールが多く、パトシュカやハイデガーがそれに次いで言及されることが多い。レヴィナスは別として、サルトルやメルロー・ポンティ

のようなフランスの実存主義的現象学者はあまり論じられなかつたが、それは今回だけの偶然であるのかないのか、判断はつかなかつた。しかし、ある哲学者個人をテーマとする研究は、全体としてはあまり多くはない、基本的には哲学的テーマを軸として議論が展開される。他者性や相互主観性、規範性といった問題についてはかなりの数の発表があつたが、身体論はあまり多くなかつたし、分析哲学と関連させた発表はほとんどなかつた。筆者は、個人発表枠で、「災害を被り、与える生活世界・安全性、傷つきやすさ、回復力についての現象学的考察The disastrous lifeworld: A phenomenological consideration on security, vulnerability, and resilience」というタイトルの発表を行つた。内容は、谷氏と被る部分があつたが、聴衆に熱心に聞いていただいた。

大会は五日間続き、私も古くからの友人たちに再会する機会を得たわけであるが、学会プログラムが全体として余裕を持つて作られており、せわしなくないのがよい。朝から丸一日発表を聞いているとさすがに疲れるが、そのあとにそれぞれの仲間と食事をとりに街に練り出されのは楽しいものである。そこでも、結局は、現象学や哲学についての議論が繰り返され、こうした場でこそ、人的かつ学問的なつながりが強められる。海外に一週間近く出張するのは若手にとって金銭的には大きな負担であろうが、それでも国際学会参加を強く薦めたいのは、結局は学問の世界も人間同士のつながりでできているからである。先行投資すべきだ。

国現象学会と間で、年次大会における発表者の交流を行つてきた。各学会から推薦を受けた発表者が、先方の年次大会に参加するのである。今年の北欧現象学会は、二〇一二年六月七日から九日までの三日間、ノルウェーのオスロ大学で行われた。本現象学会からは、この時期にベルギーのルーヴアン大学に留学していた日本学術振興会の植村玄輝氏と筆者が派遣された。

北欧現象学会は、基本的にはデンマーク、ノルウェー、スウェーデン、フィンランドの四カ国を中心とした学会である。デンマーク語、ノルウェー語、スウェーデン語はゲルマン語族に属するのでお互いに聞き取れるほどだと言われるが、フィンランド語はインド・ヨーロッパ語とは全く異質なウラル語族のため、学会の共通言語は英語となる。ただし、近年は、北欧のみならず、ドイツやフランス、イギリス、バルト諸国などからの参加も相次ぎ、本会の中心人物で、日本現象学会にも来ていたSara Heinämaa氏は「もはや北欧だけの現象学者とは言えない」と言つていた。

清潔で美しいオスロの街は大きくななく、大学へのアクセスは路面電車を使うと容易だった。学会から紹介されたホテルも快適であった。ただし、ノルウェーは、物価が高い北欧の中でもとくに高い。路面電車も一乗りが四〇クローネ（現時点のレートで五〇〇円くらい）もする。物価が高いのは税金が高いためで、その分、社会保障が充実しているのではあるが、旅行者には何の恩恵もなく、つらい。オスロ大学はノルウェー最大の大学で、構内は大きく、緑が多くて美しい。北欧現象学会からはゲスト・スピーカーとして歓待していただき、とくに、主催者のCamilla Serck-Hanssen氏、Hans Ruin氏、Heinämaa氏には感謝申し上げたい。Ruin氏やHeinämaa氏を含め、すでに日本

に何人も来ていただいているので、互いの交流はごくスムーズであった。

参加者はトータルで七〇～八〇名ほどで、発表者は招聘者も含めると六〇名くらいいる。日本の倍以上の発表者がいることになる。プログラムは、やはりキーノート・スピーチと、個人発表のパラレル・セッション（三会場）で進行する。個人発表は、二時間半を四名程度で使う形になるが、大体、三〇分発表をして一〇～十五分程度の質疑応答、最後に総合討論となる。個人発表の各部屋には参加者が一〇～十五名ほど集まり、集中的に、しかしゆるやかに議論がされる。繰り返しになるが、時間的余裕があるのはいいものである。

発表の内容は、先に紹介したスペインでの大会とはかなり異なっている。一般的な傾向として、英語圏の哲学を取り入れた議論や、臨床心理学的な内容のもの、道徳的・倫理的テーマを扱つたもの、芸術の現象学などが多く見られ、多様性と内容の豊富さに特徴がある。たとえば、パラレル・セッションのテーマをあげると、「現象学と心理学」「現象学と知覚」「芸術と美学」「身体」「時間と空間」「自己」と意識」「フッサール」「ハンナ・アーレントの心的活動・思考、判断、意志」「現象学と倫理学」「スペキュレイティブ・マテリアリズムの挑戦」「現象学と宗教」「現象学と生命」といった具合である。「現象学と心理学」「現象学と知覚」「自己」と意識」といったテーマは、心の哲学と現象学がクロスする領域を扱つており、個人的に興味深い発表が多くかった。倫理や宗教のセクションでは、他者性や応答可能性の議論を倫理一般へと展開しようとする発表が見られた。アーレントが現象学会の中で扱われるのも不思議なことではないとはいって、これまでの現象学とは異なる展開を期待させる研究を聞くことができた。

パラレル・セッションなので、もちろん、すべての個人発表を聞くことはできなかつたが、基本的に完全原稿を読み上げる人もいれば、もっと大らかにパワーポイントを使って講義のような感じで話す人もいる。発表形式はかなり発表者に任せられている。個人発表は若手も多いが、ベテランがワークショップを組織して、自分も発表することも全く普通に行われている。

キーノート・スピーチとしては、まず、ダブリン大学のフッサー・ル研究者として著名な、Dermot Moran氏が、初日に「志向性と超越性・人間経験についての二つの現象学的アプローチ」というタイトルの講演を行つた。同日には、現象学にも詳しい科学哲学者であるノルウェー生命科学大学のFrode Kjosavik氏は「知覚についての見方」について科学哲学と現象学を融合した見解を提示し、二日目に、ノッティンガム大学のKomarine Romdenh-Romluc氏は「世界、他者、私」というタイトルでヴィトゲンシュタインとメルロ・ポンティを比較して独我論について論じた。最終日は、デンマークのオーフツ大学のドイツ人研究者のThomas Schwarz Wentzer氏の「応答可能性についての解釈学に向けて」というタイトルで講演し、そして、筆者も同日に「痛みの現象学」というテーマで発表を行つた。痛みが志向性のない体験であるという考え方を批判しながら、痛みが身体に注意を向ける志向的な体験であり、慢性疼痛は幻影肢と同じく身体図式の異常であると論じた。

北欧現象学会で印象に残るのは、やはりテーマの多様性である。内容の豊富さは、発表者数の多さと無関係ではない。芸術、宗教、倫理、生命、感情、そしてアーレントのような政治といったテーマでかなり興味深い発表が成され、フッサールやメルロ・ポンティ、ハイデガー

は引用されるとはいへ、基本的にテーマ主導で議論が進行する。また、女性の研究者の割合が多いことも美点である。北欧の研究者の英語は理解しやすく、コーヒータイムや夕食などでも和やかなムードで議論を続いている。最終日には、有志全員でのディナーパーティーがあり、多くの研究者、とくに若手と知り合うことができた。個人的に収穫の多かつた学会であり、とくに本学会を代表せずとも、また参加してみたいと思わせる暖かくオープンな雰囲気であった。大会期間中に公務員のゼネストがあり、飛行場の税関などが恐ろしく混んでいるという情報を得て、予定日に帰国できるかどうか心配したが、最終日の前日には無事に決着した。北欧らしいエピソードである。

こうして、二つの国際学会に参加し思うことは、日本の現象学は研究レベルとしては低くはないものの、古典的な現象学者個人、たとえば、フッサールなり、ハイデガーなりをテーマに据えた研究が多いことである。この傾向は若手でも変わらないし、日本の哲学の他の分野でもそうであろう。これは、儒学的な文献読解の伝統を、何かの形で哲学が引き継いでしまっているからであるが、この方法にすでに行き詰まりはないであろうか。また、日本の現象学のテーマはやや狭い範囲に集中している。芸術、宗教、倫理、生命といったテーマはまれであり、政治や社会を問題にする現象学的研究がほとんど見られないのは、大変に残念である。

国際的な現象学会において発表することは、視野を広げる上でとてもよい機会である。また、そこで作られる人脈は、仕事の幅を広げてくれる。とくに、若手の研究者の方々には以上の二つの学会をはじめとして、ぜひ、海外での国際学会に参加するように薦めたい。参加可能な学会の情報はOPOのHPで見ることができるし、学会開催や論文

募集の情報を送ってくれるメーリングリストもある。また同時に、本現象学会の一層の国際化を期待したい。

終

(河野哲也・こうの てつや・立教大学)

日本現象学会会則

- 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、総会の決定に従つて会の運営について協議決定する。
- 第十二条** 会計監査は年一回会計を監査する。
- 第十三条** 会員は会費として年一〇〇〇円を納入する。本規則は委員会の決議を経て変更する」とがである。但し、総会の承認をする。
- 第十四条** 会費は昭和六二年度より『年報』代を含む1100円に改定（昭和五五年五月三〇日制定）
- 第一条** 本会は日本現象学会 (The Phenomenological Association of Japan) と称する。
- 第二条** 本会は現象学の研究を進め、その発展をはかる」ことを目的とする。
- 第三条** 本会はこの目的を達成するために左の事業を行つ。
- 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。

編集後記

一〇一年、三月一日の東日本大震災から一年八ヶ月余りが経ちました。大地震によつて太平洋側へと引っぱられた日本列島の地下では地殻変動が誘発され、原発事故の人や生物への深刻な影響もとどまるところを知らず、危機的な状況は続いています。放射能におびえ、文明の行方といった問題に關して考え、行動することが今まで以上に求められていると思われます。

『現象学年報』第二八号をお届けいたします。

昨秋、立命館大学（衣笠キヤンパス）で開催された第三三回研究大会では、ふたつのシンポジウムが開催されました。ひとつは「ケアの現象学」と題するもので、西村ユミ先生、熊谷晋一郎先生、村上靖彦先生に興味深い発表をしていただきました。もうひとつは「メルロ・ポンティと知覚の問題」と題する国際シンポジウムで、ラスムス・イエンスン先生とヴァンサン・ジロー先生に思索の一端を披露していました。先生方のご論考が特集として組まれています。

特集に統いて、「ワーケーション」の報告が掲載されています。「ワーケーション」——フェミニスト現象学における身体論の展望——では、齋藤瞳先生、宮原優先生、谷口純子先生にご提題いただきました。その内容と質疑応答の経過を、オーガナイザーを務められた上原麻有子先生に総括していただきました。「ワーケーション」——レヴィナス『全体性と無限』とエロスの現象学については、檜垣立哉先生、伊原木大祐先生、関根小織先生のご提題と議論の内容を小手川正二郎先

生にまとめていただきました。ワーケーションは、現象学の可能性を多方面に切り開く試みの場として位置づけられています。今後の充実した展開の継続に期待したいと思います。

個人研究発表の部門には、審査内規に基づく厳正な審査を経て選ばれた優秀論文が十二編掲載されています。日ごろの熱心な現象学研究の成果を評価していただければと思います。

八重樫徹先生と齋藤元紀先生には、お忙しいなか、力のこもった書評を寄せていただき有難うございました。お二人の書評があらたな議論の起爆剤になることを願うものです。

海外事情の部門では、河野哲也先生に「セゴビアでの世界現象学会とオスロでの北欧現象学会」と題する貴重な報告をしていただきました。御礼申し上げます。

おかげさまで、本号も充実した一巻となりました。本号が、日ごとに深まりをましていく晚秋の季節のなかで、皆さまの思索の友となれば幸いです。

本号の出版に際しては、前回同様、協和印刷株式会社の飯沼聰一郎社長と宮田末男氏からご協力をいただきました。社員の皆様にもご苦労をおかけしました。信頼できる慎重で丁寧なお仕事ぶりには感謝します。年報の完成・出版に到るまでの忍耐強いご努力には深く感謝します。編集委員会を代表して衷心より厚く御礼申し上げる次第です。

（和田 渡 記）

日本現象学会への入会方法

本会へ入会を希望される方（入会資格は大学院生を含む現象学研究者）は、左記の学会事務局に「照会ください。学会費は、年間三〇〇〇円（『現象学年報』の代金を含む）です。また非会員の方で本誌を購読なさりたい場合も、左記事務局にお申し込みください。

日本現象学会事務局

〒一一二一八六〇六

東京都文京区白山五一一八一二〇

東洋大学文学部哲学科・山口研究室内

郵便振替 〇〇九八〇一九一〇九一五三

公式ホームページ

<http://wwwsoc.nii.ac.jp/paj2/>

（入会申込書はこのホームページからも入手可能です）

Articles read in the 33th Meeting of PAJ

Yushi KAJIO	Phenomenological Internalism : Meaning-intention and Reality of Consciousness
Yuto KANNARI	Heideggers Welt und Stimmung
Yohei KAGEYAMA	Das Problem der natürlichen Endlichkeit und ihrer menschlichen Wiederholung beim späten Heidegger
Yoshiki KOKURYŌ	Normativité de la perception chez Merleau-Ponty
Yosuke MITSUNO	Hermeneutics and Action Theory in Paul Ricoeur
Yudai SUZUKI	An Essay on Action and Intentionality : focusing on Searle's "Direction of Fit"
Shojiro KOTEGAWA	La vérité et la réalité : la notion de vérité chez Husserl et Levinas (II)
Tetsuo SAWADA	<i>Phantasia et affection</i> : autour du texte n°19 de <i>Phantasia, conscience d'image et souvenir</i> d'Edmund Husserl
Masayuki TAKI	Vom Nichts zum Seyn : ein Versuch über den Unterschied zwischen Sein und Seyn bei Heidegger
Yoichiro UESHIMA	Diltheys Wertlehre in der Grundlegung der Geisteswissenschaften
Yusuke IKEDA	Transzentaler Schein bei Fink
Hiroaki FURUKAWA	Possibilities in the Aesthetics of Atmosphere : The Artworld and Judgment of Taste

Book Review

Toru YAEGASHI	Takashi Yoshikawa, <i>Edmund Husserl's Ethics : An Inquiry of the Way of Living</i> (Chisen Shokan, 2011)
Motoki SAITO	Takashi Ikeda "Sein und Handeln: Interpretation und Weiterführung von Martin Heideggers Sein und Zeit" (Sobunsha, 2011)

Abroad Information

Tetsuya KONO	OPO Conference in Segovia and Nordic Society of Phenomenology Conference in Oslo
--------------	--

GENSHÔGAKU NENPÔ 28

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

Contents

Special Issue:Symposium on the Phenomenology of Care

- Yumi NISHIMURA Experiences of the sound in the organization of nursing practices
- Shinichiro KUMAGAYA Pain, self and meaning
- Yasuhiko MURAKAMI L'accompagnement à la subjectivation du patient – En partant du dialogue avec une infirmière spécialisée en cancer

Merleau-Ponty and the Problem of Perception

- Rasmus Thybo JENSEN McDowell and Merleau-Ponty on the Cartesian Picture of the Mind.
(tr. by Hitomi SAITO)
- Vincent GIRAUD Perception and the vivid nature
(tr. by Tetsuo SAWADA) —Merleau-Ponty and NISHITANI

Report of the 33th Meeting of PAJ

Workshop 1

- Mayuko UEHARA Compte rendu de l'atelier « Une perspective de la théorie du corps dans la phénoménologie féministe comme extension de la théorie du corps phénoménologique »

Workshop 2

- Shojo KOTEGAWA La phénoménologie de l'éros dans *Totalité et Infini* : pour commémorer le 50^e anniversaire de *Totalité et Infini* d'Emmanuel Levinas

●編集委員●

和田 渡
古東哲明
浜渦辰二
加國尚志
三村尚彦

現象学年報 28

2012年11月5日 発行

編集発行 日本現象学会

〒112-8606

東京都文京区白山5-28-20

東洋大学文学部哲学科

山口研究室内

印刷 協和印刷株式会社

〒590-0962

堺市堺区寺地町東2-2-10

TEL 072(229)6488

FAX 072(229)8030

