

多極化する現象学の新世代組織形成と連動した
「間文化現象学」の研究

科学研究費助成事業基盤研究 (B) (課題番号 20320007) (2011 年度-2012 年度)

研究 成 果 報 告 書

2013 年 6 月

研究代表者 谷 徹

(立命館大学 文学部 教授)

間文化現象学研究報告書

序

本報告書は、科学研究費助成事業基盤研究(B)「多極化する現象学の新世代組織形成と連動した「間文化現象学」の研究」——平成20年度(2008年度)から平成24年度(2012年度)まで——のうち、平成23年度(2011年度)から平成24年度(2012年度)までに得られた成果、そして、この研究プロジェクトに連携する立命館大学「間文化現象学研究センター」の活動によって得られた成果を示すものである。これに先立つ平成20年度(2008年度)から平成22年度(2010年度)までの成果については、すでに報告書が作成されているので、ここには掲載しない。

「間文化現象学」研究プロジェクトは、年度ごとに1つの重点研究テーマを設定した。2008年度「言語」、2009年度「遭遇」、2010年度「精神」、2011年度「共存」、2012年度「時間」であった。しかし、2011年3月11日の大震災により、2010年度末に予定されていた「精神」の研究をめぐるシンポジウムが延期を余儀なくされた。そのため、これは2011年度のシンポジウムと合体する形で開催された。その結果、2011年度のシンポジウムでは、前年度の重点研究テーマ「精神」と、当該年度の重点研究テーマ「共存」とが扱われた。

以上のような経緯があったが、過去5年間の研究活動をつうじて、間文化現象学の視座・方法による研究の成果が大きく蓄積し、同時に、その視座・方法そのものが練り上げられてきた。こうした二重の意味をもつ成果をこの報告書において示したいと思う。

他方で、重要なこととして、これまでの研究から新たな研究テーマが浮かび上がってくることもあった。だが、これについては、今後の間文化現象学の展開に委ねることにしたい。

なお、以下に示す成果の一部は、間文化現象学研究センターのもとで継続的に開催されている「間文化現象学研究会」によっても下支えされてきた。他方、これを含む研究活動全体が、多くの方々の協力によって支えられてきた。まずもって、立ち上げの際に「連携研究者」となっていたいただいた坂部恵先生が、2009年6月3日に逝去された。ご協力に心よりお礼を申し上げますとともに、先生のご冥福をお祈り申し上げます。また、やはり立ち上げのときから、木村敏先生、新田義弘先生にはさまざまなご助力をいただいた。そして、海外から来日した多くの研究者には、重要な研究成果を示していただき、議論を交わしていただいた。立命館大学リサーチオフィス(衣笠)のスタッフの方々の助力を忘れることはできない。とりわけ、プロジェクト立ち上げのときには斉藤富一氏に、会計関係では高橋佐知氏に、そして活動全般には中島久美子氏に大きな助力をいただいた。本報告書作成には、立命館大学の大学院生の松田智裕氏に協力いただいた。みなさまに深謝申し上げます。

この期間内に開催されたワークショップ、講演会、シンポジウムは以下のとおりである。また、個別成果として2編の論文を掲載する。

2013年6月

研究代表者

谷 徹 (立命館大学教授)

研究メンバー

2013年3月31日時点での間文化現象学の科研費メンバーは以下のとおりである。

代表： 谷 徹

幹事： 加國 尚志

メンバー： 北尾 宏之、山口 一郎、和田 渡、浜渦 辰二、榊原 哲也、村井 則夫、
廣瀬 浩司、野間 俊一、田口 茂、古荘 真敬、川瀬 雅也、村上 靖彦、
亀井 大輔、吉川 孝、佐藤 勇一、神田 大輔、青柳雅文、小林 琢自

海外研究協力者：ダン・ザハヴィ、チェン・チャンファイ、ハンス・ライナー・ゼップ、
リー・ナミン、トーマス・ニーノン、ニー・リャンカン、
ディーター・ローマー、ナタリー・ドゥプラズ

間文化現象学研究センター研究員： 田邊 正俊

間文化現象学研究センターRA： 池田 裕輔

目次

ワークショップ「和辻哲郎——そのペルソナ」

What Matters after Stripping Masks:

Dialectic of Kū (Emptiness) and the Question of the Other in Watsuji's Ethic

..... Takamichi Kojima (3)

ワークショップ「京都学派と現象学」

媒介とそれを動かすもの——西田・田辺論争と哲学的「視」の問題——..... 田口 茂 (9)

田辺哲学と現象学..... 廖 欽彬 (23)

第3回&第4回シンポジウム 統一テーマ「精神と共存」

瞬間の自己性..... 野間俊一 (35)

レヴィ=ストロースとメルロ=ポンティ

——自然と文化の区別から野生の精神へ、そして両者の間文化的な含意——..... 劉 国英 (41)

田邊元のバロック哲学——「種の論理」と「共存」——..... 村井 則夫 (59)

共創造性——間文化的理解と共存のための鍵概念——..... ゲオルク・シュテングァー (75)

Similar (but Different) and Different (but Similar):

The Possibility for Intercultural Others in Husserl's Fifth Cartesian Meditation

..... Lanai Rodemeyer (87)

ワークショップ「間文化性の未来に向けて——精神／共存から時間／歴史へ——」

純粋法学と純粋現象学——尾高朝雄の現象学的アプローチについての序論——..... 小林琢自 (99)

「野生の精神」と間文化性——メルロ=ポンティにおける、経験のエッジと目的論——

..... 廣瀬浩司 (113)

ひとりあること／共にあること——和辻とハイデガーをめぐる試論——..... 古荘真敬 (131)

共感と合理性——パーソン論に対してフッサールとシェーラーの倫理学は何をなしうるか？——

・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・吉川 孝 (143)

第5回シンポジウム 統一テーマ「時間」

人類学を通る還元の道

——フッサールとレヴィ=ブリュル、メルロ=ポンティとレヴィ=ストロース——・・・・・・佐藤勇一 (155)

西田とハイデガーにおける「私」と「汝」・・・・・・・・・・・・・・・・・・榊原哲也 (171)

時間構成の「多層性」がもつ現象学的意味・・・・・・・・・・・・アレクサンダー・シュネル (185)

間文化的対話の歴史性

——〈移民の現象学〉をめぐる最初の考察——・・・・・・・・・・・・ゼバスティアン・ルフト (201)

講演会「アンリ哲学の展開」

肉と身体——現象学的人間学の諸パラダイム——・・・・・・・・・・・・ジャン・ルクレルク (227)

個別成果

Le passé imaginaire pour un bébé avorté et l'appel chez Maldiney

- à partir du dialogue avec une sage-femme・・・・・・・・・・・・Yasuhiko Murakami (245)

自然と「文化」の萌芽——メルロ=ポンティ『自然』講義から・・・・・・・・・・・・廣瀬浩司 (265)

あとがき・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・加國尚志 (283)

ワークショップ
「和辻哲郎——そのペルソナ」

提題者：小嶋 恭道（神戸大学）

2011年6月2日

What Matters after Stripping Masks:

Dialectic of Kū (Emptiness) and the Question of the Other in Watsuji's Ethics

Takamichi Kojima (Kobe University)

1. Dialectic of *kū*

Rinrigaku(Ethics) (1937-1949)¹ is Watsuji Tetsuro's major work and the most systematic and comprehensive work in modern Japanese philosophy. It took him about 10 years to complete this work. From many and varied philosophies, thoughts, cultures treated in its massive contents, we can see the amazing width of his knowledge and interests. But he didn't take up a wide range of topics blindly. Going through *Rinrigaku*, one can recognize a consistent "movement" at work, and all the analyses and arguments in *Rinrigaku* are built according to this "movement". This "movement" is called "the dialectic of *kū*" (emptiness; 空). Thinking of Watsuji's ethics, probably for most people, the concept of "aidagara(=relationships) (間柄)" or that of "Rinri (倫理)," which derive from his rather unique interpretation of the words, would come to mind first. However, we can't understand his *Rinrigaku* without grasping "the dialectic of *kū*". Thus, I would like to begin my presentation by considering this pivotal notion.

As you can see it from the use of "dialectic," the "dialectic of *kū*", has a structure in which two conflicting concepts are sublated in such a way that the third concept is to emerge. Of course, it is influenced by Hegel, but it is not completely the same as Hegelian dialectic. Hegel thinks that the structure of the dialectic has the form in which a synthesis is to be brought about from a thesis and an antithesis opposed to the thesis. On the other hand, in Watsuji's case, a dialectic is to be developed between the concept of "*ningen*," which has the sense of "*seken*(World=Welt) (世間) and that of "individuals." In brief, it is structured in such a way that "*seken*" is to be integrated from "*seken*" and "*ningen*," which is opposed to "*Seken*".

"*Seken*", here I say, is the finite phenomenon of "totality". Watsuji calls this "totality" "absolute negativity." The negative power of this "absolute negativity" sublates "*seken*" and "individuals", integrating them into a more original "totality." However, this "totality" is not a new concept but the place where we "*ningen*" are situated originally. Therefore, the "dialectic of *kū*" in Watsuji's ethics can be formalized as the movement from the initial "totality" to "individuals," and from the further movement from

¹ *Rinrigaku volume 1* was published by Iwanami in 1937, and *volume 2* in 1942, *volume 3* in 1947.

“individuals” to a new “totality.” This movement of “going out of a totality and going back to a new totality” is called “*kirai*(帰来),” literally meaning “returning-coming.” Well, what I would like to focus on today is the moment of “returning from “individuals” to a new “totality” in the movement of the “dialectic of *kū*”.

2. Obedience (deference?) to the call of conscience

In the above-mentioned “dialectic of *kū*,” what is to happen at the moment of “returning from individuals to a totality”? According to Watsuji, it is a response to the “call of conscience” induced by “absolute negativity.” This “call of conscience” is considered to ring from the spatial and temporal basis of “*ningen*’s” being. Watsuji describes it as follows: “Consequently, the resistance to this call is the approval of betrayal and the obedience to this call is the recovery of trust. The former is the fixation of direction that deviates from the origin and the latter is the movement of returning to the origin.”² Moreover, “the obedience to this call means turning oneself into slave.”³ Through this obedience “*ningen*” achieves not only cooperation but also the “public” by molding oneself/themselves into “forms.” However, this “molding oneself into forms” does not simply mean to obey the existing order, but “the form is appropriated vividly (in a lively manner).” Certainly, from his descriptions in *Rinrigaku*, it seems that what is at stake is to obey “forms.” But, to in order to understand correctly his view about “forms,” we should look at his another essay, “Dogeza,” “Dogeza” means to “kneel down on the ground” to apologize.” He writes: “This was unexpected for him. He had never thought that he could become so humble in front of these people. Simply to follow the custom, he threw himself on the ground without an aim. But, setting down his body in Dogeza’s form, unexpectedly his feeling became humble.” “Appropriate” means, in other words, “appropriate to one [*hito*].” One obeys (s’écouter) the “call of conscience” and achieves cooperation in the “appropriate” way to one [*hito*]. This is the way “the dialectic of *kū*” unfolds. And it doesn’t happen only once, but inevitably develops whenever “*ningen*” thinks that oneself is “in-appropriate” for the community.

Now, I want to talk about this “obedience” a little more in detail. Certainly, it is the achievement of cooperation. But it is also the achievement of “*aidagara*” which Watsuji calls “subjective practical interconnection.” Here, I would like to consider that the “*ningen*” is [the product of] “subject-ization” through this “obedience”. One can exist as “the subject” thanks to the constant repetition of “subject-ization”. Though there is not such an expression in Watsuji’s descriptions, I think we have to consider what the “subject” actually is because he uses the expression of the “subject [*shutai*]” without any

² *Rinrigaku* (2) p.79.

³ *Ibid.* p.80.

presupposition or explanation. Moreover, if the being of “ningen” is the “subjective practical interconnection” as “aidagara,” “aidagara” itself also has the meaning of the “subject.” However, what is “aidagara” in the first place?

3. The concept of “aidagara [Between-relationships]”

Watsuji considers the word “aidagara” to signify the way of the being of “ningen.” Then, in what way did the notion of “Aidagara” come to be formed in Watsuji’s thinking? I think that it derived from his thoughts on “Mask”. Before the concept of “aidagara” began to appear in his works, he stated, for example in his article, “Mask and Persona,” that to have a “persona” is to have a role-like personality.

“So, one has his own roles in the society. Conducting in one’s own personae is the same as doing what he should do for himself. [...] Then a persona cannot help meaning “personality” as the subject of conducts and rights. Therefore “Mask” becomes “Personality”.⁴

Needless to say, we can consider that such “personae” are perhaps linked to “aidagara”. In *Watsuji Tetsuro, from Personality to Aidagara*, Keishi Miyagawa writes: “Watsuji’s ethics didn’t emerge only through drawing out the *aidagara* structure. It came to appear only when this structure, which came into Watsuji’s thinking later, and the personality structure were linked and merged together.”⁵ Thus, being with “personae=masks” is “being as “aidagara.” For example, the “aidagara” of the father and his child means that they exist with their own “masks” as “father” and “child” from the beginning. Then, such being with “masks” means that they exist “subjectively [*shutaitekini*].” Consequently, I think that, as Nietzsche says⁶, we can derive the conclusion that the concept of “the subject” is the production of internalization, and not the theory which exists *a priori*. So, when one strips his “mask”, there is something that precedes it. However, there is no description of this “something that precedes” because Watsuji’s *Rinrigaku*(*Ethics*) is based on “the dialectic of *kū*, that is, the achievement of cooperation through the constant repetition of subject-ization.” However, to solve this question does not seem to have been Watsuji’s purpose or concern in the first place.

4. After stripping “masks”?

I close my presentation by stating the reason why I pay attention to the question of

⁴ *Rebuilding the idol, Mask and Persona* p.266.

⁵ *Watsuji Tetsuro, from Personality to Aidagara* p.211.

⁶ *Zur Genealogie der Moral* p.76.

„Alle Instinkte, welche sich nicht nach Aussen entladen, - w e n d e n s i c h n a c h I n n e n - dies ist das, was ich die V e r i n n e r l i c h u n g des Menschen nenne: damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später seine »Seele« nennt. ”

“mask” in Watsuji. In *Rinrigaku*, Watsuji considers the theory of communities after dealing with the various structures of human existence. A community goes through a “family,” a “territorial community,” an “economic organization,” a “cultural community”, and results in a “state (nation).” As a matter of course, his thought which leans toward “communal existence” of a “totality” or a “state” can take on a character of totalitarianism. And, according to Watsuji: “As long as human existences exist as human existences, generally this dialectic movement never stops. That is to say, the situation where the truthfulness doesn’t arise cannot be.”⁷ Therefore, human existences certainly have a penchant toward totalitarianism as the truthfulness. However, such thought of Watsuji’s cannot consider, for example, the Other as described in *Totality and Infinity* by Emmanuel Levinas⁸, and has a tendency that can suppress social minorities. If affirmation of the movement of dialectic can lead us to these problems, we must, in order to improve Watsuji’s *Rinrigaku*, first of all, pay attention to the matter which can be covered up or hidden behind the dialectic of *ku*. Consequently, the “matter” which has been covered with masks becomes the “matter” in the sense of what matters. For Watsuji, it is nothing but the *kū* [emptiness]. Watsuji’s *kū* is the ground as the unground in which “ningen (seken and individuals)” is grounded. But can’t *kū* have other senses? Or, how can we think the “absolute Other” through the dialectic of *kū*?

⁷ *Rinrigaku* (2) p.40.

⁸ *Totalité et Infini* p.28.

“L’absolument Autre, c’est Autrui. Il ne fait pas nombre avec moi. La collectivité où je dis «tu» ou «nous» n’est pas un pluriel de «je». Moi, toi, ce ne sont pas là individus d’un concept commun. Ni la possession, ni l’unité du nombre, ni l’unité du concept, ne me rattachent à autrui. Absence de patrie commune qui fait de l’Autre-l’Etranger ; l’Etranger qui trouble le chez soi.”

(reference)

Tetsuro Watsuji : *Rinrigaku* (1)-(4), Iwanami, 2007.

Rebuilding the idol, Mask and Persona, Kōdansha, 2007.

Keishi Miyagawa: *Watsuji Tetsuro , from Personality to Aidagara*, Kōdansha, 2008.

F. Nietzsche : *Zur Genealogie der Moral*, Reclam, 1988.

E. Lévinas : *Totalité et Infini*, biblio essais, 2010.

ワークショップ
「京都学派と現象学」

提題者：田口 茂（北海道大学）
廖 欽彬（台湾国立中山大学）

2011年 7月2日

媒介とそれを動かすもの

—— 西田・田辺論争と哲学的「視」の問題 ——¹

田口 茂 (北海道大学)

1. 序論 フッサールと西田における「見ること」とその批判

フッサール現象学は、後で見るように、「純粹な見ること」に依拠している。この点を、まさしく批判すべき弱点として糾弾するということがしばしば行われてきた。そうした批判は、西田哲学を静観的な「観照」に帰着するものとした田辺元の批判にも通じるところがある。生きて動いている世界に対して、それを「静観的に眺める」といった印象が「見ること」にはつきまとうようである。問題は、フッサールや西田が考えていた「見ること」、あるいはそれに対応する「明証」や「直観」が、本当にそのような「静観的な観照」を意味していたのかどうか、である。しかし、もし当人たちがそのような「静観的な観照」を少しも意図していないとしても、結果としてその言説が単なる静観を超えた機能を果たせないならば、田辺の批判は依然として有効だということになるだろう。

以下ではまず、フッサールの言う「見ること」、すなわち「明証」と「直観」について若干の考察を加え、論点を明確化する(第二節)。次に、田辺の西田批判の内容について若干の基本的な点を確認した上で(第三節)、それが西田的思考に及ぼしうるインパクトの射程を測る(第四節)。田辺の批判については、西田自身も重く受け止めていたことが知られている。これに応じようとする過程で、西田自身の思考が深まっていったとされる。この論争を参照することで、「直観」的思惟と「媒介」的(論証的)思惟とが果たす役割とその関係とを考えると、この作業においても、一層の深まりが期待できる。そのような目論見のもと、西田の思考において「直観」がどのような意味で捉えられているのか、それが田辺の批判に答え得ているのかどうかを検討する(第五、第六節)。本論の意図は、この論争における勝者と敗者を見極めようとするのではない。この論争において、通常は見抜かれにくいきわめて根本的な哲学的問題が顔を覗かせているという点を明らかにすることができれば、本論の意図はひとまず達せられたことになるだろう。

¹ 本稿は、間文化現象学研究会ワークショップ「京都学派と現象学」(2011年7月2日、立命館大学)における発表原稿に若干手を加えたものである。ご招待下さった谷徹教授、コメントやご質問を下さった出席者各位に御礼申し上げたい。当日頂いたコメントやご質問を勘案しつつ若干の修正を加えているものの、発表時の趣旨に本質的な改変は加えていない。本稿の叙述は、この問題に対する筆者の最終的な見解を示すものではなく、むしろこの問題への試論的着手とでも言うべきものである。田辺の「媒介」思想に関しても、西田の「場所」の立場と「行為的直観」、「歴史的生命」の立場との相違に関しても、本来ならより精密に論じる必要があるが、ここでは概略的な叙述にとどまっている。

2. フッサールにおける「直観」の含意

フッサールの現象学が、「純粹な見ることに依拠していたということは、（それを肯定的に捉えるか否定的に捉えるかはともかくとして）確かであるといえるだろう。初期の講義（1906/07年の『論理学と認識論入門』）では、「現象学の研究は直接的な視の圏域を動いている」（Hua XXIV, 220）と言われている。後年のフッサールは、『論理学研究』（1900/01）において自らが目論んでいたことは、「思惟するものにとって忘却された思惟体験を露呈しつつ内的に視ること」（Hua IX, 28）であったと振り返っている。その後のフッサール現象学が、いかに多様かつ豊かな展開を遂げたとしても、「見ること」(Sehen)ないし「視ること」(Schauen)に依拠するという基本姿勢は変わらないと言ってよい。『デカルト的省察』（1931）でフッサールは、「われわれが自ら見ることにないものは一切言表にもたらさないこと」（Hua I, 64）をあらためて求めている。これは、『イデー I』（1913）で明示された現象学の「原理中の原理」（Hua III/1, 51）が、後期思想においてもそのまま維持されていたことを示している。

フッサールのいう「明証」(Evidenz)は、まさにこのような意味での「見ること」を概念化したものであるが、それは、しばしば無媒介的な直観として批判されてきた。だが、この批判に対しては、批判者自身が、「明証」および「直観」という語に関して、フッサールの全く前提していない特定の解釈を下敷きにしているのではないか、という反批判が可能である。明証とは直観である。確かにフッサールはそのように言う。しかし、直観とはまったく思惟を欠いた、ロゴスを欠いた無媒介な出来事、差異や矛盾を欠いた均質・単純なものを意味するのであろうか？

フッサールの高弟であり助手であったラントグレーベが、すでにこのような「直観」理解に異議を唱えている。彼によれば、フッサールの「直観」概念および直観と思惟との関係の解釈は、近代哲学の伝統から完全に逸脱しているという。「志向と充実」の理論に従うなら、思惟はつねに直観へと向けられており、そして直観の内で充実される。それゆえ、直観はいつも思惟に先立ち、思惟は直観の背後にとどまる。直観は（合理論の想定するように）混乱した思惟でもないし、（カントの言うように）それ自体としては盲目的な触発の意識でもない。むしろ直観は、思惟の志向が言語的分節を求めてその中へと向かっていく地平をはじめて開くのである²。

このようなラントグレーベの解釈を裏付けるものとして、以下のようなフッサールの言葉を挙げるができる。1903年のHocking宛書簡で、フッサールはすでに次のように述べている。「一切の概念は『直観』から『湧出する』のであって、どのような思惟も直観を遡行的に指示する」（Hua Dok III/3, 146）。「直観」(Anschauung)からの「湧出」(entspringen)と言っても、ここでフッサールは、単純・純一な包括的直観がすべてに先立つと考えているわけではない。しばしば見られる誤解に反して、フッサールの明証論には、無媒介的な直観を根拠として用いることに対するアンチテーゼが含まれる。そこではむしろ、固定化しつつある思惟を新たな運動へと否応なく媒介するものこそ直観であり、どこまでも媒介が止まらないということの根拠こそ直観である、とさえ言える。晩年のフッサールは、思惟を媒介するものとし

² Landgrebe [1973], 322.

ての生ける直観（見ること *Sehen*, 洞察 *Einsehen*）への還帰を、意識的に主張している。「伝統的に用いられてきたロゴスとは、もともとその根を洞察にもっていたが、使い古されるにつれて、そうしたあらゆる根を失ってしまった。そしてまさしくそれゆえに、ロゴスのうちで生成してきたあらゆる学は気を失ってしまったのであり、われわれに本当の洞察を与えることができなくなってしまったのである」（Hua XXIX, 151; 強調は引用者による）。科学の危機は、その本質的な点において、直観と思惟との分離（あるいは媒介の喪失）に由来する（Hua VI, 137f.）。「根無しになったあらゆる認識技術がまさしく問いに付されねばならないのであり、われわれの諸学問の認識構築体が、真に根源的な生の源泉からの明証構築体として、明証の生の統一へともたらされねばならない。そして繰り返し顕在化可能な習慣性へ、真正の本質へともたらされねばならない」（Hua XXIX, 153）。

以上、簡単に示唆したように、「直観」が単に無媒介な直接性であり、ロゴス的なものに対して無媒介的に対立するという理解は、フッサールの「直観」概念には当てはまらない。むしろフッサールにおいては、直観は初めからロゴス的であり、ロゴスは初めから直観的・洞察的である。（非ロゴスの）直観と（非直観的）ロゴスとを二分法的に捉える立場からすれば、一種の「矛盾」とも見えるこの現象学的「直観」こそが、それ自身、思惟の展開の原動力となる。

ただ、フッサールは、このような現象学的「直観」の性格を主題として精確に解釈するよりも、むしろそのような「直観」に突き動かされて、ひたすら事象の多彩な嬖を具体的に開示しつづけることに従事したと言える。その意味では、彼の「直観」概念は誤解から十分に護られているとはいえない。読者がそのような「直観」概念への理解を共有しないとき、現象学的分析の全体が誤解の危険に曝されていると言わねばならない。晩年のフッサールはこのことに気づいていた。最晩年のいわゆる C 草稿に含まれる「現象学の原方法」と題したテキストでは、「現象学の原方法、すなわち純粋な視にもとづく方法的思惟 [……] を、注意深く記述することが必要である」（Hua Mat VIII, 126: C7/13b）と指摘されている。だが、彼自身には、この方法的考察を十分に深める時間は残されていなかったといわねばならない。

他方、西田は、やはり単純に無媒介とは言えない「直観」概念から出発しつつも、この「直観」の方法的性格について、自ら主題的な考究を行っている。それを可能にしたのは、ほかならぬ田辺元の批判であったと考えられる。この点から、現象学においても十分に追究されていない「直観」のもつ媒介性に関して、西田・田辺論争が新たな視角から考究の糸口を与えてくれる可能性がある。西田もまた、当初はロゴス的でもある直観から出発して、ひたすらそれに突き動かされつつ彼の思惟を展開していたのだが、田辺の批判に直面して、自らの直観をひたすら展開するだけで満足するわけにはいかなくなったと推測される。もちろん、田辺の批判のみにあまりに大きな意味を読み込むのも、別の仕方で解釈の偏りを生むであろうが、現存の資料およびこれまでの研究を参看するならば³、田辺の批判が、西田に自己自身の思惟の方法的性格への深刻な反省を強いたということはほぼ間違いないであろう。以下では、西田の思考に田辺の批判を突き合わせることによって、「直観」と「媒介」、そして「思惟を動かすもの」について、現象学にとっても有益な示唆を受け取ることを試みたい。

³ とりわけ、最近の研究として、板橋[2008]、および細谷[2008]参照。

3. 田辺元の西田哲学批判——宗教的静視？

まず、田辺の批判の要点を或る程度確認しておきたい。田辺の批判は、1930（昭和5）年の「西田先生の教を仰ぐ」に初めて現われる。その後、『ヘーゲル哲学と弁証法』（1932）序において、西田批判を敢えてすることによってこそ、西田からかつてなかったほど深く学ぶことができたと一旦は言われるが、それに続く論考では再び激しさを増してゆく。しかし、基本的な論点はすでに最初の批判に出ていると言ってよい⁴。田辺の批判は何点かに渡っているが、「西田先生の教を仰ぐ」で中心的な役割を果たしているのは、西田哲学の体系的構成が「発出論的」であるというものである。場所が自発的に自己を限定すると言うなら、それはプロティノスの「一者からの発出（流出）」説と選ぶところがない。もちろん西田は、プロティノスのように主語的に一者を求めるのではなく、述語的・ノエシスの超越を述べているのだと言うであろうが、それでも、「最後の不可得なる一般者を立て、その自己自身に由る限定として現実的存在を解釈することは、哲学それ自身の廃棄に導きはしないか」（T4.309）という疑念を田辺は提出するのである。

これに対し田辺自身はどう考えるか。田辺は、「場所は自発的に自己を限定するものではない。逆に、限定に由つて始めて場所として現れるのである」（T 4.308）とする。個を絶対的に包むものも、あくまで個によって媒介されてしかそれとして現われえない。田辺にとっては、媒介こそが絶対的である。「契機として現るゝ絶対的なるものは単に微分的に止まり、その全体はたゞ之を媒介にして求められたものに過ぎない」（T 4.311）。

田辺の解釈によると、西田においては、体系を支える究極的なものが、単に要請としてではなく、「与えられたもの」と見なされている。「先生の自覚的体系に於ては、最後の一般者が単に求められたものとしてでなく与えられたものとして存するのである」（T 4.308）。哲学がそのような絶対者を体系の基礎として先取りしてしまうなら、それは媒介を欠いた一種の「独断的形而上学」と言わざるをえないのではないか。

この批判は、「直観」をめぐる方法論的批判と不可分に絡み合っている。このような究極的絶対者は、「直観」によって静的に「観照」「諦観」されるのであって、これに対しては批判も検証もなされようがない、単なる「宗教的体験」として哲学的批判の埒外に放擲されてしまう、というのである。田辺はこれを、「哲学の宗教化」として排撃する。

これに対し田辺は、自覚としての光の原理に対する闇の原理が必要であるとし（T 4.316）、歴史の非合理性は、絶対無の自覚に対する否定原理であるとする（T 4.318）。「非合理的なる歴史的存在の根柢にある無限に深きものは、飽くまで見らるゝことなきはたらきの根源であつて、見ることは此自己に対立する否定原理を媒介として始めて行はれ」るのではないか（ibid.）。「働きの根柢となる無限に深きものは自覚に入る能はざるものであり、見るものに永久に対立する否定原理」ではないのか（ibid.）。こうして田辺は、見るものが哲学の終極的

⁴ 細谷[2008], 27 参照。高坂は、田辺の西田批判が「行為的直観に対する批評」と「無の場所に対する批評」の二点に集約されると言う（[1949], 77ff.）。前者を「直観」に対する批判として総括するなら、それらの原型はすでに「西田先生の教を仰ぐ」に出ていると言えるだろう。

立場になることはありえない、この自覚に徹することこそが宗教的諦観の立場に対して哲学の立場を守るものである、と主張するのである⁵。

このような田辺の批判が、西田哲学をある種の仕方でも形式的に単純化しているという指摘は可能ではあるが、それでも、幾人かの論者が指摘しているように、その批判がとりわけ「方法的」な点について西田哲学の弱点を突いているという見方は十分にありうる⁶。西田哲学は、さしあたり西田自身の直観にもとづいてそれを全面的に展開することに従事してきたのだが、その「直観」の性格、当の哲学の「哲学としての立場」に関して、田辺からすれば十分な反省と釈明を欠くものと映ったのである。現象学でいえば、「現象学の現象学」に対応するような方法論的反省の必要性が、西田に対して突きつけられたと言ってもよいだろう。次に、この点の批判がどの程度の有効性をもつか、それに対して西田哲学にどのような応答が見られたのかを不十分ながら考えてみたい。

4. 「場所」の自覚的意義と田辺の批判の射程

田辺の批判（1930年）に先立つ1927年に出版された『働くものから見るものへ』は、西田が「場所」という考えにおいて「私の考を論理化する端緒を得た」⁷と考えた書物である。この書における西田の緊張感に満ちた思考の深まりを共にしたと信じる読者は、田辺の批判に触れて、西田の思考がそのような「静的な諦観」に帰着するものであるはずがない、という印象を抱くであろう。そして、田辺の批判に答えるべく、再びこの書における西田の叙述を目にするとき、意外なことに、どの箇所を引用しても田辺の批判に十分答えうるようには思えないことに気づくのである⁸。

田辺の批判に答えようとするとき、まず考えられるのは、西田の言う「場所」は、単に無媒介に措定された体系の基礎ではないという点である。むしろそれは、「自己」をどこまでも深めていったところに自覚される「立場」（思考が立っている場所）である。狭い意味での主観的意識を超越し、「対立的なる無の立場から真の無の立場に進む」と言っても、「いわゆる意識の立場を棄てるのではない、かえってこの立場に徹底することである」（N 4.221）と言われる。

⁵ ここから田辺は、西田の批判に対しむしろフッサールの現象学を擁護している（T.4.321ff.）。両者とも『イデー I』あたりまでのフッサールを念頭に置いているが、彼の現象学が真に「意識する意識」ではなく「意識された意識」を主題化することとどまるとしても、それをさらに包むノエシス的一般者を問題にしないのは、「神秘的直観に陥るまいとする氏の立場から正当なる制限と認められなければならぬ」と田辺は言う（T 4.321）。

⁶ 板橋はこの点を強調している（[2008], 52, 55）。これを西谷啓治は、「哲学することになりきる」という西田哲学の立場が「哲学について哲学することを妨げた」と表現している（[1987], 249）。細谷もこの点を重視している（[2008], 31）。

⁷ 1936年に書かれた『善の研究』の「版を新にするに当つて」における回顧より（N 1.6）。

⁸ たとえば、以下のような箇所を例として挙げておきたい。「自覚の最も深き根柢には自覚其者をも否定した立場がなければならぬ、即ち意志否定の立場がある、此立場に於て我々は自己其者をも対象化するのである。この立場が即ち直観の立場である。此立場からしては、時そのものも消滅して、万物は表現となる。見られるものが見るものより大なる場合は云うまでもなく、見るものと見られるものとが一つと考えられる場合も、尚真の直観とは云われぬ、見るものが見られるものを包む時、始めて真の直観となるのである。此の如き直観の立場が宗教の立場とも云うべきであろう」（N 4.169f.）。

「これ故に無対立なる対象の意識は意識が意識自身を超越するのではなく、意識が深く意識自身の中に入るのである」(N 4.284)。

無の場所とは、単に形而上学的に措定された客観的場所ではなく、むしろ自己を徹底したものである。「見る」「直観する」というとき、そこにまだ「見る自己」が残っているかぎり、まだ完全に「見ること」に徹してはいない。そこで「見る自己」がなおも何らかの意味で「知られて」おり、「見られて」いるかぎり、「見る自己」をなおも見るものこそが真に徹底された「見るもの」である。ここに、自己の根柢は、いかなる仕方で見られた自己をも突き抜ける。そして、この突き抜けることにおいてこそ、自己は自己なのである。自己が自己自身を見られたものと同一視しているかぎり、そこではまだ自己の自己性そのものが自覚されていないと言わざるをえない。「見ること」が「見るものなくして見るもの」へと突き抜けることによるのみ、自己は真に自己として自覚すると言いうるのである。西田の「場所」が、単に形而上学的に措定された地盤ではなく、まさしく今現に私が自己の自覚を深めてゆくことの帰結として語られているのは間違いない。

しかし、田辺の批判的眼をいわば自分の視線のなかに組み込んで、次のような箇所を見ると、或る種の疑念が頭をもたげてくる。「真の場所は単に変化の場所ではなくして生滅の場所である。類概念をも越えて生滅の場所に入る時、もはや働くということの意味もなくなる、唯見るというのほかはない」(N 4.219)。「我々の心の底には矛盾をも見るもの、矛盾をも映すものがなければならぬ」(N 4.265)。

西田の思考の深まりに同行しているとき、少なくとも西田に好意的な読者は、このような地点へと導かれることに決定的な抵抗を感じない場合が往々にしてある。だがそこで、われわれは、西田の「直観」を本当に辿り直すことができるかについて、あらためて批判的に吟味することが必要である。もし西田自身がある「直観」の忠実な「記述」として上記の言明を為しえたとしても、それをわれわれ自身が何らかの仕方でも辿り直し、批判的に吟味しうるものでなければ、少なくともわれわれ自身が西田と同じ言明を繰り返すことはできないはずである。その作業が欠けているかぎり、西田の読者は気づかずに或る決定的な一線を踏み越えてしまっている可能性がある。そこでは、自己を超えた立場と現にある自己自身とが無媒介に同一化され、「自己」が、或る観念的な踏み越えによって、「自己ではないもの」と無批判的に一体化されるといふ錯誤が生じていないとは確言できないのである。

そのような疑念に対して、もし問われれば西田自身は何らかの答えをもっていたとしても、われわれ自身がこの疑念に答えることができないかぎり、われわれ自身が西田の名を借りて西田と同じことを主張するわけにはいかない⁹。そして、もしそのような疑念に対して応答する方途を哲学的論理の形でわれわれに与えてくれることがないなら、西田の主張は、ある個人的な体験の報告に近いものになってしまう¹⁰。このことを否定し、西田の主張が一つの哲学的な主張であるとするためには、田辺的な批判的問いかけに答えようとする試みが不可欠なのであ

⁹ 高坂 [1949], 82-83 をも参照。

¹⁰ 神秘家の体験報告を興味深く読むことが、読者の生を変容させるほどの影響力をもちうるのは確かだとしても、それが哲学的論理を迫る作業とは異なる営みであるという点は変わらない。批判的吟味を経て自らそれを確証することなしに西田の言明をただ信奉するなら、それは哲学よりは宗教に近い営みとなるだろう。

る。つまり問題は、西田の哲学的直観を疑うことであるというより、それがいかにして公共のものとなりうるか、という方法論的な点にあると言える。ただし、ここで言う「方法論的」とは、哲学的に思考し語るということ自体への反省とその論理化が、単に二次的・派生的な問題ではなく、言葉を用いて語る哲学にとって核心的な問題であるという問題意識を指す。フッサールのもとで学んだ田辺は、そのような問題意識をフッサールやその助手フィンクと共有しているように見える。(フィンクがフッサールとの共著として仕上げようとしていた『第六デカルト的省察』は、この問題への主題的取り組みの一つである。)

「見る」ということは、「自己が自己を超えて見る」ということだ、という西田の主張に、読者が問題なくついて行けると思うときに、起こっていることは何か。これに対し、それは自己が自己を超えたものへと無媒介に没入することであり、哲学を捨てて宗教に帰依することだ、という田辺の主張に即して、西田のテキストを読み直すとき、そこで起こっていることは何か。そこでは、「思考すること」を、当の思考すること自体がどのように理解するのかという点に関して、通常は気づくことのない或る根本的な緊張が露わになりつつあるのではないか。

この問いに答えるために、西田が田辺の批判に応えることを(少なくとも部分的には)意図して書いた論文「論理と生命」を取り上げ¹¹、西田がどのような仕方で自己の「哲学的立場」と「方法」とを主題的に明示すべく反省しているのかを見ていきたい。

5. 論理的媒介と「立場の転換」——「論理と生命」における田辺への応答

J・マラルドが指摘するように、田辺の批判以後の西田哲学は、「具体的な歴史的・社会的実在」を重視するようになっていった¹²。『無の自覚的限定』(1932)から『哲学の根本問題』(1933)、『哲学の根本問題 続編』(1934)へと進むにつれて、この方向性はますます顕著になっていく。西田と田辺の関係を考える上で、この点は重要な事実であるが、この点に踏み込むことは後期西田哲学をほとんどその全体に渡って解釈する作業を要求するから、ここでは十分に扱うことができない。ここで問題にしたいのは、前節で指摘した方法論的問題である。先に指摘した方法論的な批判への応答は、これら後期著作においてはあまり明確に見られないように思われる。板橋勇仁が指摘するように、西田がとりわけ田辺の方法論的批判への応答を試みたのは、1936年に『思想』に発表された「論理と生命」においてであろう¹³。ここでは、体系的記述と同時に、「哲学すること」それ自身への哲学的反省が試みられている。特に、田辺が依拠する「直観と論理」という問題枠に一旦は対応する仕方で、みずからの依拠する「直観」の性格を明らかにし、それが田辺の設定した問題枠そのものを突き破ることを示そうとしているのである。そこには、哲学の方法論をめぐる或る根本的な緊張が姿を現わしている。

西田の応答を吟味する前に、まずは西田が読んだ可能性のある田辺の論文「種の論理と世界

¹¹ 雑誌掲載時の注を参照(N 8.609)。ここで西田は、この論文の最終部分が田辺の批判および彼の「種の論理」に対する応答であることを示唆している。雑誌論文の発表は1936年7~9月だから、この時点で西田が読みえた「種の論理」関連論考は「社会存在の論理」(1934-35)、「種の論理と世界図式」(1935)、「存在論の第三段階」(1935)の三論考であろう。

¹² Maraldo [1990], 255.

¹³ 板橋 [2008], 170f. 参照。

図式」(1935)に即して、さらに明晰さを増した田辺の批判を要約しておきたい。それによれば、「一切の定立を無に帰する所謂絶対無といへども、それが知的直観の内容として無媒介的に立せられるものなる限り、論理とは両立しない」と言われる(T 6.173)。これに対し、田辺が主張するのは、「論理にとっては、他を媒介とせざる一と自となく、否定を媒介とすることなき肯定は存しない。此意味に於て絶対媒介が論理の本質をなす」(ibid.)ということである。何ものも媒介なしにあると言うことはできない。その媒介とは、具体的には歴史の基体としての「種」的共同体である。種に対する否定的対立性においてはじめて個が個たりうるのであり、それなしには「単に種の縮小の極限たるに過ぎない」(T 6.204)。逆に、個が直接にそこに於いてあるとされる「無の場所」も、単に「相対的一般的なる種を対立なき極限にまで拡大したもののたるに止まり、真に無即有たる絶対否定の意味を有しない。それは実は媒介なき媒介として無媒介にとどまる。従って斯かる無の論理は論理にして論理でないのである」(ibid.)。

しかし、前節で見たように、西田の言う「無の場所」とは個としての自己の自覚をどこまでも深めたものであり、個の自覚に媒介されているのではないか。もしこのように言うとしても、田辺からすれば、それは個と類とを媒介する「種」の上を「一般と特殊の両方向の極限の間に彷徨」しているにすぎないのであって(T 6.204)、しかもこの種による媒介を自覚しないがゆえに、「反対者の帰一」という仕方であって個と類の両極が無媒介に撞着してしまったものにすぎない。かくして西田の言う「無の場所」は同時に「絶対有」にはかならないとされるのである(T 6.205)。

田辺によれば、このような無媒介性は、〈哲学が個的主観の自省を必然的に媒介とするにもかかわらず、その制限を超えて存在の全体について思考しようとする〉というアポリアを十分に受け止めていないことから来ている。「哲学の全体的自覚にとっては、此哲学の哲学が単に所謂方法論に止まるものでなく、それ自体が哲学の内容に属するものなることは言ふまでもあるまい。」(T 6.219)。ところが、田辺にとって西田哲学は、「初めから此アポリアを形造る矛盾を認めず、一気に相対を抹殺して絶対に向進する」全体主義にも似た特徴をもつ(T 6.220)。

この批評は、個と全体とを、媒介を必要とする別々の二項として前提するかぎり、当てはまるかに見える。西田の思考には、通常の論理的思考からすれば無理押しとも言える「向進」が現われることが少なくない。哲学の伝統的な思考の枠組みを丁寧に押さえつつ、「論理」の立場から矛盾的にも見える現実を解きほぐしてゆこうとする田辺にとっては、そのような西田の「向進」は容認できないものであったに違いない。しかし、そのような「向進」こそ西田哲学の魅力の一部であり、それが読者に思いも寄らぬ思考の風景を見せてくれることも事実であるように思われる。

では、「哲学の哲学」—フランクによる「現象学の現象学」¹⁴と図らずも軌を一にする—という問題性を十分に受け止めていないという田辺の批判に触れて、西田の「向進」はどのようにそれ自身を正当化するのであろうか。西田が自己自身の思惟の性格について反省するとき、そこでまず指摘するのは、彼が「対象論理」「判断論理」の立場から思考しているのではない、ということである。そこでは、「論理」と「論理を超えた直観」との関係が問題となる。

田辺によれば、直接態としての直観は論理を否定するものだが、論理を否定するがゆえに論

¹⁴ Fink [1988], 9, 13.

理を媒介するものでもある。それは、論理を媒介するものとして、論理によって肯定される。

「論理は直観を否定しながら之を媒介として肯定し、直観は論理を否定することによって之を肯定し、却てそれに媒介せられるのである」(T 6.174)。このような仕方で、田辺は論理的媒介を徹底しつつ、直観をも無媒介的に措定することなく肯定することができる。しかし、西田からすれば、そのように「論理の否定」として考えられた直接的なものは、「要するに考へられたるものに過ぎない」(N 8.381)。単行本化に際して削られたが、田辺論文に言及する注が付けられた箇所では、次のように言われている。「[田辺の]『絶対媒介の論理』に於て論理の否定的媒介として直接と考へられて居るものも、論理から求められたものであつて、行為的直観の現実ではない。真の生命の直接態ではない。推論式の媒語的に考へられる特殊といふものは、真の現実ではない。それは何処までも一般の特殊として可能といふ意義を脱することはできない」(N 8.381; 同書 609 の校訂に従って雑誌論文での叙述を復元してある)。

田辺は、「論理」に立脚して「絶対媒介」を掲げ、それこそが「現実の論理」であると主張する(T 6.178)。しかし、西田からすれば、それは現実を観念的思考図式の方から解釈する立場である。「哲学は論理的でなければならない。しかし哲学は対象認識の如く論理的形式によって構成せられるのではない。その根柢に行為的直観がなければならない」(N 8.368)。田辺との対決の中で、西田は、彼の考える「論理」の性格とともに、彼の思考をつねに動かしてきた「直観」の性格を、あらためて反省的に明確化しようとしている。すでに「場所」の考えも、単に思考による極限的可能性を表現すべく案出されたものではなく、われわれの思惟がいつもすでにそこにおいてあるような現実そのものを言い表わそうとしている側面があるが、田辺の批判に応答するように、西田はこの側面を「行為的直観」の概念とともに強調するようになり、自らの哲学的論理を「歴史的生命の論理」として表明的に展開するようになる。「古来哲学の神髄と称せられるものは行為的直観による世界観であり、哲学の論理は歴史的生命の弁証法でなければならない」(N 8.365f.)。

「歴史的生命の論理」は、「対象認識の論理」とは性質を異にする。「それは道具的な媒介的論理ではない」(N 8.355)。むしろ、すでに見たフッサールの場合と同じく、直観はすでに最初からロゴス的であり、ロゴスとは最初から直観の意義をもっている。ただし、そのようなロゴス的直観は、西田においては徹底して「身体的自己の自覚」と考えられている。西田はそこから、彼の「哲学すること」がもつ意味を際立たせる。「歴史的身体的自己はロゴス的でなければならない。ロゴス的身体的自己の行為的直観が哲学である」。「哲学は歴史的生命の全体的な行為的直観でなければならない。歴史的生命はロゴス的なが故である」(N 8.368)。

論理を超えた「無媒介なもの」と論理を解消しようとしているという批判は、「無の場所」の主張に対しては(少なくとも形式的に)成り立ったかもしれないが、行為的直観と歴史的生命の立場を持ち出すならば、ただちに成り立つとは言えなくなる。確かに、「生命は単に論理的ではない」と言うべきだが、それは単に「論理的に無媒介なのであつて、生命が無媒介的といふことにはならない。生命は行為的直観的に自己自身を媒介するのである。そして私は逆に生命の弁証法によつて論理の弁証法が成立すると考へるのである」(N 8.384)。

西田の見方に立つなら、田辺においては、「論理」こそが媒介を果たすものであるという点が、先行的に決定されている。「論理」そのものは基本的にその性格を変えず、ただその帰結

が徹底的に追究される¹⁵。その徹底性には驚嘆すべきものがあるが、西田からすれば、それは論理から現実を見るものであって、所詮現実そのものに迫るには限界がある。「私は論理を媒介的とする反省的論理の立場から、弁証法的論理へ行かうといふのは不可能と思ふ。推論式的論理の立場から、如何に論理を否定するものを媒介とすると云つても、それは何処までも反省論理の立場を脱することはできない。反省論理の立場から弁証法的論理の立場へ行くには、立場の転換がなければならない」(N 8.393f.)。

この「立場の転換」こそ、西田自身による「哲学の哲学」の試みが浮かび上がらせようとしているものである。われわれはもちろん、論理に従って考えることから出発せざるを得ない。だが、そのような論理的思考の営みそのものを自覚するということは、それをいかに精密に分析しその帰結をいかに徹底的に追及しても、当の論理自体に従っているかぎり不可能である。逆に言うと、論理的思考の営みそのものを何らかの仕方では自覚できるとしたら、すでにそこでわれわれは、ただ道具的に用いられる媒介的論理とはさしあたり別の根拠に従っている。論理を用いているときには自覚されない、いわば「論理的媒介を動かすもの」においてこそ、自己自身の思考の真の立脚点がある。このことに気づくことこそ、西田の言う「立場の転換」ではないか。それは、「論理に従って考える」ことから、「論理を動かすものに立脚して考える」あるいは「そのことを自覚しつつ考える」ことへの転換である。そしてこの後者こそ、西田が従来「直観」と呼んでそれに依拠してきたことであると考えられる。

6. 「直観」——思惟を突き動かす矛盾

さて、「直観」は、どのような意味で「論理的媒介を動かすもの」でありうるのか。西田的な「立場の転換」をさらに明らかにするために、彼の言う「直観」の性格についてもう少し考えてみたい。

「論理と生命」において、西田は「静的な無媒介的諦観」という田辺の批判に答えようとしている。「私は直観といふものを、多くの人の考へる如く、唯静観的と考へることはできない」(N 8.353)。私と物、私と世界とが無差別的に一つとなるのではなく、われわれの身体が歴史的世界の創造的要素として「働きつつ見る」ロゴスの媒介を実現することこそ「行為的直観」と呼ばれている。「直観が論理によって媒介されるのでなく、論理とは行為的直観のロゴスの媒介に外ならない」(N 8.392)。そのような「行為的直観」に依拠するということは、西田にとって、最も直接的なる現実に依拠しつつ、いわばその運動の中に否応なく巻き込まれつつ、どこまでも「醒めてある」ことを意味する。言い換えれば、見ることを忘れて働きに埋没するのでもなく、矛盾的な現実を自足的な思惟の中へと吸収するのでもなく、むしろ矛盾的な現実の自己媒介作用そのものに動かされて思惟することを意味する。「直観と言へば、主客合一として、単に対立がなくなるとか非弁証法的とかと考へられるが、私は之に反しそれは相反するものの自己同一として絶対に動くものと考へるのである」(N 8.392)。「論理の立場から出立する人は、或限定せられた一般者を越えたものとして自己矛盾的なるものを考へる、云はば有か

¹⁵上田泰治は、田辺哲学に深い理解を示しつつも、鋭く批判的なコメントを記している。田辺は「動」を強調するが、「しかし実際において田辺哲学は極めて体系的であり、変化しながら変らないものがある。それが論理に対する考え方、更に『種の論理』というものであろう。」(上田 [1963], 13)

ら無を考へる。併し生命から出立するものは、その逆でなければならない。行為的に直観する所に、自己矛盾があるのである。そして判断的知識といふのも、実はそこから成立するのである」(N 8.363)。

こうして、西田の言う「直観」は、田辺が最初に批判した段階では静的な観照であるかのような印象を払拭できなかつたとしても、その批判に(少なくとも部分的に)答えることを意図した「論理と生命」によるなら、「直観」とはそれ自身の内に矛盾を含み、自己自身を媒介して止まない動きを孕んだものであることがわかる。矛盾しつつも、直観として成り立ってしまう以上は、否応なく統一されてもいる。「矛盾の統一といふのは矛盾がなくなると云ふことではない。却つて自己矛盾的であればある程、直観的であるのである」(N 8.358)。「自己自身に矛盾する所に直観があるのである」(ibid.)。直観は、この矛盾に引き裂かれつつも、一つの統一的事態として成立せざるをえない。統一的事態として成立するが、到底静的に自足しうるようなものではなく、バラバラに分解せずの一つに引き留められてしまっていること自体が、生が極限的矛盾に引き裂かれつつそれを堪え忍ばざるをえないということを意味している。この苦境は、他の状態へと逃れ出ずにはいられない。ここに、媒介への動力がある¹⁶。西田において矛盾は媒介されるが、その結果、静的な観照へと包み取られるのではない。むしろかえって、かつて田辺によって観照と批判された直観そのものが、新たな媒介を産み出す「矛盾」そのものとして明確に捉え返されているのである。

これは、西田的に見た「哲学すること」の原理的な記述の一つとなりうるように思われる。ここで方法論は、事象の記述と切り離しては叙述し得ない。「哲学すること」の叙述は、生の現実の根本的記述であり、その逆もまた言える。それゆえ、次のように云われる。「直観といへば、唯静止的と考へられるが、我々は自己矛盾的に直観し行くのである(然らざればそれは直観ではなくして夢想に過ぎない)。我々は我々に対立する或物を認めなければならない。それを認めることが我々が生きることである」(N 8.377f.)。哲学的思考が西田的な意味での「直観」に依拠することは、「生(生命)」に依拠することでもあるが、それは思考がその他者である無媒介なものに吸収されることではない。むしろ思考自身が自己の中にある他なるものに気づき、その「矛盾」に依拠すること、その矛盾こそが「思惟する」という事態を成立させ、突き動かしているという「自覚」に依拠することなのである¹⁷。

¹⁶ 矛盾は統一的自己決定でもあり、だからこそ動性をもつ。「生命といふものは、自己矛盾的に自己を決定し行くものである。而して決定そのものが自己矛盾であり、更に自己矛盾的に動き行くのである」(N 8.358)。そして、「自己矛盾的に自己自身を決定することが直観である」(N 8.361)。つまり、西田の言う「直観」とは、矛盾的かつ自己決定的な事態であり、突き動かし展開するエネルギーそのものでもある。

¹⁷ 実は西田のスタンスは、『善の研究』以来一貫して変わらないとも言える。ただ、田辺の批判を媒介として、その思考の性格そのものが、反省的に先鋭化され、哲学の論理へと仕上げられていったのである。『善の研究』には、すでに次のような一節が見られる。「思想は何処までも説明のできるものではない、其根柢には説明し得べからざる直覚がある、凡ての証明は此上に築き上げられるのである。[.....] 此思想の根本的直覚なる者は一方に於て説明の根柢となると同時に、単に静学的なる思想の形式ではなく一方に於て思惟の力となる者である。」(N 1.44)

7. 結論

最後に、本論を通して得られた一応の洞察を若干敷衍することで本発表を閉じることにしたい。

西田のいう「場所」や「絶対無」を、「私を超えた」超越的なものと見なすなら、それは田辺的な観点から容赦なく批判されねばならない。だが、それは西田自身の叙述に即していない。実際には、西田は「私を超えた」超越者から語るようなことはしていないと思われる。どこまでも自己の自己性を突き詰めるなかで、そこに見えてくるものについて忠実に語ろうとしているのである¹⁸。田辺もその点は理解しているはずである。しかし、それについて語るということが、哲学の言語として論理化されていないかぎり、それを主張する著者も、その著者の主張を肯定する読者も、批判的吟味と共同的解明の可能性へと開かれてはおらず、その意味で哲学的というよりは宗教的態度に近い位置にとどまっていると田辺は批判するであろう。この点に関して何らかの釈明がなされないかぎり、西田的「直観」は田辺の批判を免れることができない。

自己の自己性を徹底して問い詰めるところに、「絶対無の場所」と呼ばれるものが現われる。西田は一度も、絶対無の場所を（自己の向こう側に）「立て」てはいない。自己が絶対無の場所であり、絶対無の場所が自己である。論理の立場から考えるならば、そんなはずはない。それは矛盾である。哲学はそこに平安を見出すことはできない。それを哲学の根柢とすることは、静観の諦念に安住するどころか、一瞬も止まりようのない矛盾の上に立ち続けることである。だが、西田はこの点を論理的要請に反する事態として回避しようとするのではなく、いよいよ徹底してこの矛盾の上に立ち続けようとする。むしろ、それこそ思惟を一瞬も立ち止まらせることのない媒介として働くのである。こう考えると、西田の思想は意外にも田辺が求めた「媒介」の動性から、必ずしも遠いものには見えなくなってくる。西田の思想におけるこのような動性をより明確に際立たせることに、田辺の批判が重要な寄与を果たしたと想定することは十分に可能である。

田辺の批判に対する応答と見なされるものを見ていくと、西田が「直観」と呼んだものは、決してわれわれが安心して自己の拠り所とすることができるような、体系の確固たる土台、一切を包み統一する一者とは言えないことが明らかになってくる。むしろそれは、最晩年には「絶対矛盾的自己同一」と言われるような、われわれの思考を掻き乱す「矛盾そのもの」として考えられている。西田の哲学は、われわれを安定した体系へと導き入れるよりは、むしろ一切の哲学的思考を原初の矛盾へと、哲学的思考のそもそもの出発点へと送り返し続けるものではないか。

この意味で、西田は一つの体系の完成者ではなく、むしろフッサールが自己自身について述べたより更に徹底した意味で、「真の初心者＝開始するもの (Anfänger)」あるいは「始めつつある哲学者」(anfangender Philosoph) という性格を持つのである。思考するものとしてのわれ

¹⁸ この意味では、西田哲学が「立場なき立場」に立つという田辺の批判 (T 4.313) は、われわれがこれを文字通りに受け取るなら、批判のポイントをぼかしてしまうように思われる。哲学的論理の要請と先鋭化された方法論的問題に答えていないという意味でこれを受け取ることによって、この批判を有効なものにすることができる。

われを、ざらざらとした事象の地肌へと直面させてくれるという意味で、西田のテキスト自体が、優れた意味で媒介的役割を果たしている。

哲学は、論理に立脚して開始するしかない。そして、われわれが言語を用い、現実を理解する際の論理空間の中で、その内部構造を明らかにし、その解像度を上げてゆく作業は、欠かすことのできないものである。田辺は、この方面で比類ない能力を発揮している。西田もまた、ある程度まで同じ課題を共有しているように見える。しかし、西田は、言語と論理を極限まで酷使し、それを敢えて「誤用」することによって、われわれの思考が立脚する論理空間そのものを揺り動かし、そこに或る「現実の手触り」を産み出す。そこで読者は、西田のテキストを通して、「現実」と新たな仕方で接続されたように感じる。言語と論理そのものが、その生成の次元へ向けて、その確固たる輪郭を融解させ蠢き始めるように感じるのである。こうして、「現実」がまさに言語的・ロゴスの仕方で起ち上がってくる出来事——起こった途端に、それが産み出した当の言語的・ロゴスの枠組みの中に回収され、隠蔽・忘却されてしまう出来事——へと、われわれは再び立ち会う機会を得る。この意味で、西田哲学は、「媒介を動かすもの」を単に明らかにするにとどまらず、それ自身が「媒介を動かすもの」として働きつづけるのである。そして、西田哲学を「静的な諦観」の立場として糾弾し、その哲学的論理を問い質す田辺の批判は、かえってこのような媒介と運動を産み出して止まない西田哲学の性格を、あらためて意識化し解明する作業に一役買っているように思われるのである。

西田の思考を自然に追思考できると思っているとき、われわれは西田的「直観」の媒介作用に動かされて、思惟の設定する概念的境界が自明的な揺るぎなさを失うのを経験する。西田のテキストが、われわれの思考を矛盾的現実へと媒介し接続するのである。しかし、西田的思考を論理化する努力に参加すること、つまりそれを公共的に吟味し別の仕方で語り直す方法を探るという作業を等閑視するならば、それは西田的直観を単に無批判に礼賛しているにすぎず、田辺の批判によってそれは哲学の名に値しない言説として切り捨てられざるをえないだろう。そのような作業を欠くとき、個としての哲学する主観は簡単に飛び越えられて、無媒介に全体を直観しているかのような主張に陥る危険は避けがたくなっていく。そこでわれわれは、西田の思考を「動かす思考」としていた所以のものさえ失いかねない。おそらく田辺は、西田の崇拝者である一部の弟子たちと、何度かそのような論争をしたのではないか。

「自己矛盾といふことは自己がなくなると云ふことではない。そこに自己があることである。何となれば、自己は自己矛盾的なものなるが故である」(N 8.359)。西田哲学は、この矛盾に自ら立つことへと読者を導くが、西田的言語の媒介作用によってこの矛盾へと入り込み、それに立脚して思惟することを学ぶとしても、批判的吟味を通じてこれを共同で語り得る論理へと仕上げていく作業を怠り、西田的言説の形式的反復に終始するならば、田辺の批判はわれわれの思考を容赦なく糾弾するであろう。西田哲学の「哲学」としての生命を見失わないためにも、われわれは田辺の批判に深く耳を傾け続けなければならない。

文献表

Edmund Husserl の著作

Husserliana, Den Haag/Dordrecht 1950ff. は、Hua と略記し、巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で付記する。*Husserliana Dokumente*, Den Haag/ Dordrecht 1977ff. は Hua Dok, *Husserliana Materialien*, Dordrecht 2001ff. は Hua Mat と略記し、同様に引用する。

西田幾多郎の著作

『西田幾多郎全集』岩波書店、1965-1966 を N と略記し、巻数と頁数を併記した。(例：N 5.231)

田辺元の著作

『田辺元全集』筑摩書房、1963-1964 を T と略記し、巻数と頁数を併記した。(例：T 4.328)

その他の参考文献

板橋勇仁 [2008] 『歴史的現実と西田哲学』法政大学出版局

上田泰治 [1963] 「種の論理をめぐる」、『理想』第 357 号、1-13.

高坂正顕 [1949] 『西田哲学と田辺哲学』黎明書房

西谷啓治 [1987] 『西谷啓治著作集』第九巻、創文社

細谷昌志 [2008] 『田辺哲学と京都学派—認識と生—』昭和堂

Fink, Eugen [1988]: *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1.* Hrsg. v. Ebeling, H./ Holl, J./ Kerckhoven, G.V., Dordrecht: Kluwer.

Landgrebe, Ludwig [1973]: *Ist Husserls Phänomenologie eine Transzendentalphilosophie?* in: Noack, Hermann (hg.): *Husserl*, Darmstadt, 316-324.

Maraldo, John [1999]: *Metanoetics and the Crisis of Reason: Tanabe, Nishida, and Contemporary Philosophy*, in: Unno, T./ Heisig, J.W. (ed.): *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime*, Berkeley: Asian Humanities Press, 235-255.

田辺哲学と現象学

廖 欽彬 (台湾国立中山大学)

はじめに

本日、ワークショップ「京都学派と現象学」で「田辺哲学と現象学」というタイトルで報告することができて、非常に光栄に思っております。この場を借りて谷徹先生をはじめ、ご在席の立命館大学の先生方に感謝の意を申し上げます。私の専攻は日本近代の哲学、特に京都学派全般の、あるいはその周辺の哲学を中心としています。本日は、「田辺哲学と現象学」についてというより、田辺から見た現象学と彼自身の哲学との接点についてお話を進めていきたいです。

お話に入る前に、まず私自身がいかなる立場に立って、田辺哲学と現象学との関係を鮮明にしようとするのかということを説明します。周知のように、西洋哲学（特に十九、二十世紀のドイツ哲学）と日本哲学（特に京都学派の哲学）は少なくとも、日本においては、とてもな密接な関係にあります。田辺哲学と現象学との接点もちろん、そうした歴史的な背景から離れては、究明することができません。したがって、両者の関係を語る場合、西欧と日本の哲学交渉史（ここでは現象学と京都学派の交渉史に限定する）を考慮しなければならないのです。このような交渉史の視野から、田辺哲学の形成と発展を解明することは、とても僭越ではありますが、従来の田辺研究に新たな方向を提供するとともに、現代の現象学研究（あるいは現象学に対する批判的な研究）に少しでも提言することができたらと思います。

以下では、まず今日のいわゆる京都学派という知的グループの意味と、西田哲学と田辺哲学の形成と発展を説明します。次に、本格的に田辺哲学と称される「種の論理」の形成と発展を紹介し、さらに田辺哲学と現象学がそれぞれ異なる方向に発展していった理由を、田辺元（1885-1962）の現象学理解に求めます。最後に、田辺がフッサール（Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859-1938）の現象学とハイデッガー（Martin Heidegger, 1889-1976）の存在論を批判しつつ、それらを批判的に継承した新たな哲学の発展形態を提供しようとする軌跡、つまり後期田辺哲学の発展を論じます。

1. 京都学派—西田哲学から田辺哲学へ

いわゆる京都学派とは、京都大学において哲学の研究や創造に従事する哲学者グループのことを指しています。その成員は西田幾多郎（1870-1945）、田辺元をはじめ、両者の門下生である久松真一（1889-1980）、務臺理作（1890-1974）、三木清（1897-1945）、西谷啓治（1900-90）、戸坂潤（1900-45）、高坂正顕（1900-69）、下村寅太郎（1902-95）、唐木順三（1904-80）、高山岩男（1905-93）、武内義範（1913-2002）、大島康正（1917-89）などを含んでいます。彼らは常に哲学的な思索において影響し合ったり、お互いに批判したりして、独自の哲学を展開しています。

周知のように、日本は明治維新以降、積極的に西洋の科学技術（洋才）を取り入れると同時に、その背後の精神的なもの、とりわけ哲学（洋魂）を輸入し究明してきました。明治前期において、西洋哲学に対するさまざまな学的態度（たとえば翻訳や整理、紹介、定義など）は後期になると、理解や継承、さらに批判や創造といった態度に転ずるようになります。西田幾多郎の『善の研究』（1911）は、まさに明治後期の日本人の知的な表徴を物語る書物です。それは西田が自らの生と世界への関心を出発点とし、日本の伝統思想、とりわけ禅仏教の思想を援用して、西洋哲学を批判的な立場で扱い、さらに西洋哲学の言葉を借用しつつ自らの哲学を構築した最初の哲学者だからです。

西田、田辺およびその門下生の哲学の展開から察知できるように、京都学派の哲学が日本近代の哲学として世間に知られるようになったのは、西洋哲学の翻訳や紹介、あるいは研究によってではありませんでした。それは、この学派が現実に応じて、西洋の哲学者とともに世界に直面するときに思索すべき哲学の問題を探究するのみならず、さらに自らの伝統思想を踏まえて西洋哲学とは異なる進路、つまり日本哲学の道を切り開いたからです。

西田は『善の研究』において、「主客未分」以前の意識の統一的状态、つまり「純粹経験」を主張することによって、西洋の主客二元対立の認識論を解体しようとした。このような「純粹経験」を根底とした意識の哲学は、認識論的な体系の構築と説明に至っては（『自覚に於ける直観と反省』1917）、かえって大きな壁にぶつかるようになります。すなわち意識の外に、反省という思惟の作用があり得ないという壁です。こうした「直観」（純粹経験、内なる意識、無分別知）と「反省」（反省という思惟、外なる意識、分別知）との間にある矛盾対立を解決するために、西田は「自覚」（絶えず直観と反省、つまり自己を自分自身において照らす作用）を取り上げ、両者を統合しようとしたのです。しかし、この不断に自己を自分自身において照らす作用（または自己が自己を反省する作用）の成立は、その於いてある「場所」によらなければならないのです。「場所」はかくして、「自覚」を成立させる根底となったのです（『働くものから見るものへ』1927）。

「場所」の論理は新カント学派の認識論に対する批判によって成立したものです。「場所」の論理は西田の独特な認識論ではありますが、その本質はまた形而上学の範疇に属しています。西田において、主観と客観、意識と対象との統一を成立させ、存続させるのは、於いてある場所にほかなりません。いわゆる「場所」とは、自己を自分自身において照らす「真の無の場所」であり、すなわち「絶対無の場所」であります。絶対無とは、「有と無」という相対的な立場を超越しているものであり、つまり絶対的な無なのです。したがって、「場所」は意識作用の「於いてある場所」です。西田はそれを一切を含み、一切を成り立たせる「一般者」と言いません。「場所」の論理は一種の形而上学であるとともに、弁証法的な体系をなしているものです。

「場所の論理」（または「場所の弁証法」）で形作られた西田哲学に対して、田辺哲学は「種の論理」（または「絶対媒介の弁証法」）によって形作られたものであります。田辺は「西田先生の教を仰ぐ」（1930）を発表して西田哲学とは異なった哲学の道を歩むこととなります。彼はこの論文を公開して以来、一貫とした立場で西田哲学を批判し、西田哲学を一種の神秘主義的な哲学であり、現実世界や実践に対応するに足りない寂靜の哲学であるとしています。それは、西田の哲学が民族国家、種族あるいは共同体を対立的統一の否定媒介としない直観の哲学

であり、プロティノス（Plotinos, 204-270）の神秘主義的な思想（一者の流出論）と変わらないものだからです。

田辺の「種の論理」（一種の実践性を持つ社会哲学の論理）論文は、西田哲学を批判的に継承し、「普遍」（類、理念）と「個別」（個、個人）という概念の構築に「特殊」（種、国家社会、共同体）の否定媒介の重要性を主張し、三者（類、種、個）がそれぞれ不断なる否定媒介を通じて自らを存続させることを強調しています。つまり、類、種、個は自己否定即肯定によって、三者のいずれをも滅却させないという形で、対立的統一の道を模索しなければならないのです。田辺は「種の論理」を構築することによって、「場所の弁証法」とは異なる「絶対媒介の弁証法」を構築しました。「種の論理」は、一方では西田哲学を批判し、他方では当時の帝国主義、国家主義、個人主義などといった風潮に対抗するために作り出されたものです。

以上は、京都学派の発展における西田哲学から田辺哲学への展開です。このように、学派内において学派の哲学の展開を追究するのは、従来の京都学派研究の進路です。そうした日本哲学の展開には、西欧哲学の発展（特にドイツ観念論から現象学、存在学への展開）が大きな影響を与えています。これに関する話は第三節に譲ります。

2. 中期田辺哲学—絶対媒介の論理としての「種の論理」

さて、田辺独自の哲学はいつ世間に出たのかといえば、それは「社会存在の論理」（1934-5）をはじめとする一連の「種の論理」論文が公開されたときからです。田辺は「社会存在の論理」の冒頭において、「種の論理」の成立した背景をこう述べています。「希臘に於ける理性的自然の発見、中世に於ける精神としての神の発見に対し、文芸復興以後の近世は、人間の発見をなしたといわれるならば、更に十九世紀は社会の発見をなしたというべきであろう。社会の原理探究は現代哲学の中心課題をなす。単なる人間存在の存在論と人間学とは、この見地からすれば既に過去に属する。人間は社会に於て、人間存在は社会存在に於て、始めて具体的たり得る。社会存在の哲学こそ今日の哲学でなければならぬ。哲学的人間学でなくして、哲学的社会学が今日の要求であろう」（T6. 53）。

これによれば、もし十九世紀は社会学及びその論理が興起した時代であれば、二十世紀の哲学はまさにそれを反省する哲学にほかなりません。田辺は十九世紀のヨーロッパにおいて隆盛した社会学やその論理、とりわけトテミズム（Totemism）研究に対して、批判的な思考を行っています。田辺から見れば、ヨーロッパのトテミズム研究の進路は「人類学⇒社会学⇒宗教社会学⇒社会哲学」であります。そして、これらの研究の進展は、フレイザー（James George Frazer, 1854-1941）、デュルケーム（Émile Durkheim, 1858-1917）、ファン・ヘネップ（Arnold Van Gennep, 1873-1957）、レヴィー・ブリュール（Lucien Lévy-Bruhl, 1857-1939）などの言論から看取することができるかとされます（T6. 89-91 を参照）。

田辺によれば、レヴィー・ブリュールが「分有法則」（loi de participation）をもってトテミズムを考える論理としたことは、社会現象の哲学化に貢献をもたらしているにもかかわらず、こうした社会学の論理はあくまで「現象としての論理」であり、未だ「論理としての論理」まで発展していません。換言すれば、それは「存在の論理」に止まっており、「自覚の論理」では

ないのです (T6. 91 を参照)。このように見てくると、「種の論理」はまさに田辺がヨーロッパのトテミズム研究、あるいは社会学の論理を考究する過程において構築してきた「自覚の論理」です。「存在の論理」と「自覚の論理」との関係について、田辺は次のように述べます。

併し如何なる現象的意識にも固有の論理が内属し、それに由って各段階の意識が思考を行うことが出来るのであって、而もその論理が我々の論理と媒介せられるが故に、論理は存在の論理たることが出来るのである。我々の自覚に於てはたらく論理が、存在する論理と媒介せられないならば、自覚は無内容となり論理は形式論理となる外ない。自覚は存在の媒介に於て行われるが故に、他に於て自己を知るのであり、同時に他が自己に知られるのである。トテミズムに内属する論理が論理として我々に知られるのは、この存在する論理に於て我々の論理が自覚するからである。(T6. 91-92)

以上に基づけばわかるように、存在論理としてのトテミズム論と自覚論理としての「種の論理」とは相即不離の媒介関係をなしています。われわれはそうした意味で、「種の論理」はヨーロッパのトテミズム論を否定媒介とした絶対媒介の論理であることを理解することができます。これはどういうことかと言えば、田辺が現象から抽出された論理には満足していないことを意味します。その論理を自覚的に扱うのは、現象による論理に対する論理、あるいは理性に対する理性でなければならない。もちろん、田辺がさらに、現象による論理と論理による論理との絶対媒介の関係を重視していることは、上の引用文の示したとおりです。

それでは、絶対媒介とはいかなるものでしょうか。「絶対媒介とは、一を立するに他を媒介とせざることなきを謂う。然るに一と他とは互に否定し合うものであるから、絶対媒介は、如何なる肯定も否定を媒介とすることなくして行われざるを意味する。所謂否定即肯定として、肯定は必ず否定を媒介とする肯定なることが絶対媒介の要求である。従ってそれは凡ての直接態を排する。所謂絶対といえども、之を否定する相対を媒介とすることなくして直接に立せられることは許されない。斯かる絶対媒介としての論理に於ては、媒介者たる種は否定を容れるものでなければならぬ。」(T6. 59)。これによってわかるように、「種の論理」は、まさに田辺が直接態としてのトテミズム論に対して行った反省的な思索によって成立したものです。一方では、それはまた田辺が当時の国家全体主義や帝国主義、あるいは自由主義や資本主義の風潮に対抗するために構築してきた哲学体系でもあります。

それでは、「種の論理」は具体的にいかなる内容をもっているものでしょうか。それは田辺が生物の分類「類、種、個」を借用して、三者の絶対否定媒介関係を説く社会哲学の論理です。この哲学体系が探究しようとしたのは、種(現実にある共同体や国家社会)と個(個人)それぞれの存在と行為の形態です。種と個とはただ類(Idea、人類、人類国家、菩薩国)の否定媒介を通じてのみ自らの存在と行為を保つことができます。それと同時に、類と個とは種を否定媒介とし、類と種とは個を否定媒介としなければ、自らの存在と行為を保持することができないのです。こうして、「類、種、個」のいずれをも滅却しないという前提において、三者がお互いに対立しつつ媒介しあうという結合関係は「種の論理」の根本的構造を形成しています。

上で述べたように、田辺は「類、種、個」三者の否定媒介関係を示すことによって「種の論

理」を構築しました。その目的は、現実にある共同体や国家社会（種）とそこに住む個人（個）に、現実に対応できる理想的な存在と行為の形態を提供することにあります。つまり、「種の論理」は「類、種、個」三者の不断なる対立的統一の關係を通じて、理念としての存在と行為が現実において実現される可能性を提供しているため、具体性や現実性をもつ実践哲学の論理であるともいえます。

第一、二節の内容によれば、われわれは京都学派の哲学の発展を、西田の「意識の哲学⇒自覚の哲学⇒場所の哲学」といった思索の進路から、田辺の「種の論理」、つまり存在と実践の哲学へと展開していく過程に見出すことができます。むしろ、後期西田哲学の発展にも存在と実践の要素を顕著に見出すことができるのです。われわれはこの発展に、カント哲学を継承してそのさらなる発展を遂げた新カント学派のリッケルト（Heinrich John Rickert, 1865-1936）の先験論理（それだけではなく、当時の数理哲学や自然科学、心理主義など）に対抗するフッサールの現象学とそれに反旗を翻したハイデッガーの存在学といった十九、二十世紀のドイツ哲学の発展を重ねてみると、一つの興味深い問題を思いつきます。つまり、フッサールの直接経験による意識の哲学（現象学）に飽きたらず、その直観意識による独我論的な世界から人間の実存を解放させたハイデッガーの存在学に田辺が見出したのは、いかなる実践や行為による存在であるのかという問題でありました。これに関する論述は第四節に譲りたいです。

3. 田辺から見た現象学とその新しい転向

田辺は西田の招きによって東北帝国大学から京都帝国大学に赴任し、その哲学への関心も自然科学や数理哲学から、ドイツ観念論や現象学、実存哲学に移りました。1922年にドイツ留学が決まり、24年までにフッサールのもとで現象学を学びつつ、ハイデッガーの講義を聞いていました。彼は帰国後、「現象学の発展」（1924、全集第15巻所収）を講義しました。その成果は「現象学に於ける新しき転向」（1924、全集第4巻所収）と「認識論と現象学」（1925、同前）です。

大島康正の解説によれば、「現象学の発展」は当時田辺の海外留学の、帰朝後始めて試みられた講義内容です。この講義では、田辺は当時ドイツで高い人気を得た現象学がどのようにして成立してきたか、その特色はどこにあるか、さらにそこに蔵される問題がどのような発展の跡を辿ったかについて、要を突いた論理を展開しました（T15. 505を参照）。

田辺はヘーゲル以後のドイツ観念論が衰退期にあり、その代わり自然科学が隆盛期に入っていますが、その反動として十九世紀の後半における新哲学の復興は自然科学に対する態度の決定から始まると論じ、カントの批判哲学、つまりその科学的認識批判の仕事を拡張して自然科学と異なる別種の認識として史的文化科学を認め、その基礎付けを試みて、その根柢の上に広く価値哲学を建設した西南ドイツ学派の哲学を「科学的なる哲学」と見なしています（T15. 36-38を参照）。だが、復興期の新哲学は上述した「科学の哲学」に限っているわけではありません。一方では、コーヘン（Hermann Cohen, 1842-1918）、ヴィンデルバント（Wilhelm Windelband, 1848-1915）、ブレンターノ（Franz Clemens Honoratus Hermann Brentano, 1838-1917）、ディルタイ（Wilhelm Christian Ludwig Dilthey, 1833-1911）などが物質的自然と異なる精神生活

の世界を強調する精神主義者の哲学、つまり「生命の哲学」もまた新哲学復興の機運を動かしたものです (T15. 39-40 を参照)。「此等の人々の志す所は精神現象の内部知覚に由る闡明、直接なる体験の理解に由って自然科学と異なる認識の方法に従い、その対象界に対立乃至君臨する精神生活の世界を哲学の領域にしようとするもの」(T15. 39) です。

田辺はそうした十九世紀後半から二十世紀初頭にかけての新哲学の復興運動を「科学の哲学」と「生命の哲学」に見出していると同時に、後者が前者よりも優勢となり、現代哲学の主潮となっていると主張しています。それは現実生活の不安に悩まされる当時のヨーロッパ、殊にドイツとフランスの思想界が「生命の哲学」に傾いており、価値あるものは論理の整合性ではなく現実の把握であると考えているからです (T15. 41 を参照)。フッサールの現象学はまさにそうした時代の趨勢において誕生し発展したものです。

田辺は「現象学の発展」において、フッサールの「数の概念について—心理学的分析—」(1887)、『算数の哲学—論理的かつ心理学的研究—』(1891)、『論理学研究』第一、二巻 (1900-1)、『厳密な学問としての哲学』(1910-11)、『純粹現象学及び現象学的哲学のための考案』(1913) などを取り上げ、上述した新哲学の立場を踏まえて、フッサールの現象学の発展を考察しました。それを要約すると、次のようになります。

フッサールの現象学の出発点は数概念の心理的成立の現象的特性を明らかにすることにあります。『算数の哲学』においては、数概念の起源と内容とのみならず、数学の取り扱う数の大小二相などの関係や数学の演算の特性も意識作用によって説明されようとししました。しかし、フッサールは『論理学研究』を契機に、従来の心理主義を捨て、徹底した純粹論理主義を採るに至り、布伦ターノの経験的心理学とは異なる先験的本質学としての現象学を生み出しました。『厳密な学問としての哲学』に至ると、フッサールは「科学の哲学」と「生命の哲学」に対して明確に自らの態度を示し、前者における意識の自然化ないし科学化(意識を科学的認識の対象とすること)を斥け、存在と意識との関係について意識の外に存在がないとし、意識の本質学としての現象学(純粹意識の学)を唱え出しました。そこで、厳密な科学としての哲学は「科学の哲学」ではなく、「生命の哲学」(生命としての哲学)に触発された現象学(生命に関する哲学)の上に建てられなければならないとされたのです。そして、『純粹現象学及び現象学的哲学のための考案』において、フッサールはさらに厳密な科学としての哲学の基礎となる純粹意識の学を推進し、対象はただ意識作用の志向的意味に従属してのみ成立するという考えを徹底させました (T15. 42-59 を参照)。

田辺にしたがえば、フッサールの現象学が当時人気を博した理由は、従来の新哲学の復興運動と一線を画しつつも、「科学の哲学」と「生命の哲学」を棄却せずに統合したところにあります (T15. 63 を参照)。しかし、現象学はすべての学問の基礎である根本的な反省である以上、また「科学の哲学」に落ちいざるを得ません。田辺はこうした「学の哲学」としての現象学が「生の哲学」としての現象学に発展すべき理由を、若きハイデッガーの解釈的現象学に見出しています (T4. 23-24 を参照)。この解釈的現象学について、田辺こう述べています。

その現象学がディルタイに由来する世界観学 *Weltanschauungslehre* に近いことは明である。唯世界観学が過去の世界観の理解を主とするものなるに対し、飽迄先験意識の立場

に立つ解釈的現象学は却て過去に対する解釈としての歴史に自己を表現する現在意識の反省的理解なることを特色とする。この現象学に於て特に方法論上注意すべきことは、フッサールの如く抽象的形式的な意識の自由変更、可能的立脚地に於ける絶対普遍の本質観照が静的に意識を我々の前に据えて反省するという模写說的傾向の著しいのに対し、氏（ハイデッガー）は現象学を以て現実具体的なる歴史的意識が自己自身を理解するもの、換言すれば模写でなくそれ自身の発展即ち自覚であるとして居ることである。此処に至って事象性、事実性を重んじ具体的なる体験の学たらんとする現象学の要求は徹底せられると同時に、その現象学自身が意識の自覚即ち自己解釈 *Selbstausslegung* と見做される所に、学としての現象学でありながら生命の一相としての現象学たる所以が現れた。此処に至って現象学は両様の意味に於て生命の哲学となった訳である。（T15. 65、括弧は筆者注）

われわれは以上の引用によって、フッサールの現象学とハイデッガーのそれとの相違を看取することができます。「元来我々の精神生活は或抽象せられた学的認識の意識という如きものでなく、歴史の内に生々発展する現実そのものに外ならない。最も具体的なる精神生活の現象学は抽象せられた或領域に対する学的認識の現象学という如きものでなくして、生ける具体的なる意識換言すれば現実存在 *Dasein* そのものの現象学でなければならぬ」（T4. 29）というように、「科学の哲学」と「生命の哲学」を統合したところのフッサールの現象学とハイデッガーのいう歴史や現実の世界にかかわる実存の現象学との間に大きな隔たりがあることは明白です。ハイデッガーのいう「現象学は現実意識の自己理解、自己解釈に外ならない」（T4. 29）のです。

そうしたハイデッガーのいう実存の現象学はもはや意識の哲学ではなくなり、生の存在学へと展開していったのです。『存在と時間』（1927）が出版される前に、ハイデッガーの存在学はすでに田辺の「現象学に於ける新しき転向」（1924）によって日本の学术界に披露されていました。たとえば、われわれ人間の現実存在と時空とのかかわり、関心（*Sorgen*）という根本的な構造を持つ実存と他者や世界、世間とのかかわり、関心による配慮という構造を持つことによって、常に何物かに向って進む途中にある実存の動的状態、そして死に対する配慮の自覚による実存の反動的動性（積極的な生活態度）などといった田辺のハイデッガー哲学理解（T4. 30-34 を参照）は『存在と時間』の骨子を立てているほどの重要性を持っています。

第一節の末尾で述べたように、京都学派の哲学の展開に、西欧哲学の発展（特にドイツ観念論から現象学、存在学への展開）が大きな影響を与えています。そのことは、田辺がハイデッガーの存在学を暗々裏に意識しながら、個人（個）と国家社会や種的共同体（種）との交渉関係をよりうまく調整できるような存在と実践の論理、つまり「種の論理」を構築したことから看取できるのではないのでしょうか。もしこのような推測が成り立つとすれば、われわれは敗戦直前に哲学の転向を成し遂げた田辺が執拗にハイデッガーを批判していた理由も理解することができるのでしょう。

4. 後期田辺哲学のハイデッガー哲学批判

後期田辺哲学を解明するにあたって、まず戦時中に「種の論理」が論理的な挫折を喫した経緯を追究しなければなりません。既述のように、「種の論理」は、田辺が当時国家社会（種）と個人（個）それぞれの存在と行為の理想的な形態を提供するために構築したのですが、間接的に日本をそれ自身の帝国主義の桎梏から引き離して開かれた状態に導き、個人を国家全体主義の束縛から解放させて自由の境地に赴かせる実践の哲学にもなっています。しかし、「種の論理」は、田辺が戦時中、国家という暴力機械に屈服し全体主義の波に埋没されたために、論理と実践とのパラドックスに直面せざるを得ませんでした（「国家的存在の論理」、全集第7巻所収。「国家の道義性」、「思想報国の道」、全集第8巻所収）。というのは、田辺は否定媒介存在であるはずの国家社会（種）を絶対化（類化）して、「種の論理」をして国家絶対主義の論理に奔走させたからです。

田辺は敗戦前後、懺悔道哲学という他力哲学を提起することで、自らの哲学の方向を変えていました。懺悔道哲学においては、哲学する主体はもはや田辺自身ではなく、彼をして理性的信仰の不可能を認めさせ、理性の支離滅裂において再び理性を再認識させる絶対他力です。つまり、懺悔道哲学は絶対他力を主体とせずには成立できないというのです（T9. 3-269を参照）。他力哲学はまさに後期田辺哲学の本質を表しているものです。田辺は他力哲学を踏まえた上で個人と自民族全体の懺悔を強調し、絶対他力による懺悔を通じて「類、種、個」三者の関係を再構築するに至っています。そこで論じられている存在と行為との関係も大きな転換を遂げています。存在の維持はもはやそれ自身の力ではなく、絶対他力による自他否定即肯定（自他懺悔即救済）の転換行によらなければならなくなります。むろん、その存在も懺悔即救済（死復活）という宗教的实践によって、宗教的な性格を帯びざるを得ません。

田辺は晩年、上述した宗教哲学的な立場と新しい「種の論理」の立場から、ハイデッガーの存在学を批判していました。遺稿「哲学と詩と宗教—ハイデッガー・リルケ・ヘルダーリン—」（1953、全集第13巻所収）と「生の存在学か死の弁証法か」（1957-8、同前）はその成果です。田辺はハイデッガーの「死への存在」（Sein zum Tode）に着目し、彼のいう現存在と死に論述を集中しています。

田辺にとって、ハイデッガーの死はただ現存在の可能態にすぎません。そこでの人間存在は、死へと向かうことも可能な存在です。こうした「死への存在」としての自覚は、ただ現存在の自己に対してもつ有限性の自覚に止まっており、死に至ることがないと、田辺は指摘しています（T13. 428-9を参照）。田辺はこのように、ハイデッガーの現存在と死を理解し、彼の緻密な分析論的存在学を評価しつつも、自らのいわゆる人間存在とは、絶対無即愛による不断なる死復活の存在であり、「死に於ける存在」であると主張し、存在と死をめぐるハイデッガーの「生の存在学」と自らの「死の弁証法」とを対照してこう言います。

ハイデッガーが人間現存在の存在性を「死への存在」 Sein zum Tode と解釈したのに対し、人間の象徴的存在性はまさに、「死に於ける存在」 Sein im Tode というべきものである。宗教に於て、生きながら死人となりて、死につつ生きる、といわれる存在に外なら

ない。かくの如き存在にして始めて、直接に有性を保つ過去のないし未来的契機に対し、それらを超越する脱自性 Ekstasis をもつものといわれる。けだし脱自すなわち自己脱出とか自己超越とかいわれる在り方は、直接存在者の有し得る所ではない。直接存在者の在り方は、どこまでも自己に帰属し自己に内在するが故に、自己脱出とか自己超越とかいわれる理由がないからである。それは決して脱自性をもつことはできぬ。この事が可能となるのは、絶対無の契機として自ら絶対無の性格を承け、象徴的存在として自己否定的たることに依る外ない……脱自、自己超越は、直接に自己の能く為す所ではない。ただ絶対無に媒介せられつつ自ら絶対無の媒介となり、その絶対無性を承受しそれに参与することによりそれを為すのみである。(T13. 435-6)

ここから、両者の違いを際立たせる脱自（自己脱出、自己超越）における二つの解釈を見出すことができます。一つは、死が脱自を図る直接存在者、つまり死する自己を活かすハイデッガーの生です。もう一つは、絶対無即愛とともに他者を救うために、生きつつ死に、死につつ生きるという田辺の死復活です。既述のように、ハイデッガーの死は現存在の可能態である以上、どこまでも現存在から抜け出ていません。したがって、現存在は脱自性を死する能力として発揮しようとしても、所詮自力でそれを完遂することが不可能です。これは個人の生を最大限に拡大した行為にすぎません。それに対し、田辺の死は絶対無即愛の働きによって、死する自己を死なされ、かえって絶対無の反復還相とともに、その救済事業に協力して未だ救われていない他者を救う自己犠牲的行です。田辺において、我々人間存在は、ただこうした絶対無と相対者が参入する慈悲行によってのみ保証されます。両者の解釈の相違は、まさに「死の能力」と「死の実践」にあります。田辺にとって、死は単に主体の自覚や思考に止まらず、絶対無即愛とともに他者を救済するために実行に赴かなければならないものです。

もとより、ハイデッガーにおいて、現存在は何のために脱自するのかといえば、それは我々人間が「存在忘却」の只中にいるからこそ、現存在の本来態である「世界内存在」を確認し、それを取り戻さなければならないことによります。その再確認の過程について、田辺はこう考えます。つまり、我々がこの世に投げられて生きるという必然なる存在（被投的存在）は、本来の自己に覚醒する自覚を当為として脱自、すなわち自己の可能的な死を遂行します。これによって、自己を制約し支配する世界から自己を解放し、自由に自力で世界を企画し、それを自らに引き寄せるとき、はじめて本来性を取り戻す自由なる存在（企投的存在）となる、と。そして、この転換を、「世界に対する人間存在の被限定即能限定の転換的交渉」(T13. 432) と言っています。しかし、こうした転換には、田辺が指摘するように、宗教的絶対の力が必要不可欠です。換言すれば、被限定から能限定に転ずる自己否定の力は、単なる現存在の力ではないのです。

このように見てくると、ハイデッガーの「死への存在」は、ただ絶対無即愛を媒介としない直接存在に止まっているにすぎません。田辺は明らかにこうした生の直接態を峻拒しています。そもそも、両者のいう存在を救済する真実は、一方は、存在を分析論的に解釈する立場に立つことによって、他方は、存在を弁証法的に死復活させようとする立場に立つことによって明らかにされています。そのため、「死への存在」を解析することによって、人間現存在の本来性

を限りなく追究するというハイデッガーの「生の存在学」と、元来絶対無と相対者との不断なる自己否定的行による救済の真実を希求するという田辺の「死の弁証法」とは、あくまで平行線上にある哲学的体系です。

しかし翻って考えてみると、われわれ人間存在は決して概念分析や解釈の対象ではなく、あくまでわれわれの現実世界や住む環境にいかに対応するかによって形成されてくるものでなければなりません。戦時中の「種の論理」では、多分に理性的な色彩を帯びる行為（自力）が主張されているのに対して、敗戦後の宗教哲学や「種の論理」では、多分に宗教的な色彩を帯びる行為（他力）が強調されています。存在と実践をめぐる「種の論理」の形成と転換がハイデッガーの存在学から大いなる刺激を受けていることは、いうまでもありません。

結びにかえて

以上の内容によってわかるように、京都学派と現象学、あるいは田辺哲学と現象学を語るには、単にそれぞれの内的発展のみならず、両者の交渉史をも視野に入れる必要があるのでしょうか。というのは、哲学の運動や発展は必ずしも一つの文化圏に制限されるとは限らないからです。十九、二十世紀の、いわゆる近代のヨーロッパ哲学が日本に流入してきて、京都学派を通じて新たな動きを見せているのは、ごく自然のことです。

従来 of 田辺研究の作業はほとんど、それ自身の内的発展や西田哲学とのかかわり、あるいは宗教との連関に集中されています。しかし、それとは異なる形で、田辺研究を試みたのは嶺秀樹氏の『ハイデッガーと日本の哲学』です。本書は忠実にハイデッガー哲学と田辺哲学との相違を明らかにした上で、西洋にはない日本的な哲学の展開、すなわち実践哲学の展開を示しています。だが、ここで注意しなければならないのは、より現実性や具体性を持つ後期田辺哲学の展開ははたしてわれわれ現代人の行動に対応できるかどうか、という問題です。なぜなら、実践哲学は一つの論理体系（学問）である限り、直ちに行動に結び付くのが難しいからです。そこで、われわれは行動と論理をいかに取り扱うべきかという問題に直面することにもなるのでしょうか。

それにひきかえて、現在の現象学の研究も同じような状況に直面しているのではないのでしょうか。フッサール以後の現象学は今日において、さまざまな形で著しい発展ぶりを見せているものの、そのさらなる発展のために、ヨーロッパ文化圏以外の哲学思想（たとえば中国哲学、日本哲学、インド哲学など）に刺激を求める必要はないのでしょうか。今日、立命館大学の間文化現象学センターが目指しているのも、おそらく上述したような立場に立って、文化の間を往来している哲学を構築することではないのでしょうか。

第3回&第4回シンポジウム
統一テーマ「精神と共存」

提題者：野間 俊一（京都大学精神医学教室）
劉 国英（香港中文大学）
村井 則夫（明星大学）
ゲオルク・シュテンガー（ウィーン大学）
ラナイ・ローデマイヤー（デュケイン大学）

2011年11月3日

瞬間の自己性

野間俊一（京都大学精神医学教室）

1. 瞬間という経験

ある冬の日の午後、自宅近くをのんびりと散歩しているとき、ふと空を見上げた瞬間に雲間から日の光が差し込んできて、思わず目を細める。「春になったなあ」と感慨にふけっていると、わき道から突然子供の自転車が現れ、その瞬間に慌ててよける。子供に「危ないぞ」と声をかけてまた歩き出した次の瞬間、友達との約束の時間がとくに過ぎていくことに気づき、慌てて走り出す。

これは、なんでもない日常の光景です。私たちは、いくつもの「瞬間」に出会いながら日々を過ごし、それらの「瞬間」が日常にさまざまな色合いを与えています。

瞬間とはなんなのでしょう。辞書には「きわめて短い時間」と書かれています。すなわち、時間という連続体の最も小さな単位という意味です。逆にいえば、それぞれの瞬間が繋がりあって一つの時間の流れが形成されることとなります。ある瞬間の状態と次の瞬間の状態が同一であればそれは静止を意味し、異質であればそれは変化を意味します。この場合の瞬間は、きわめて数学的で理念的な概念です。

しかし、私たちの実際の経験のなかに、そのように連続した瞬間といったものが存在するのでしょうか。瞬間—瞬間—瞬間—……、といったように、無数の瞬間が次々と移りゆくさまを、私たちがつぶさに眺めるといったことはありえません。時間はつねに、ある事象の始まりから終わりまでのひとまとまりとして経験されるはずで

そのような私たちの日常のなかでの「瞬間」の経験とは、きわめて独特な経験なのです。日の光が差し込んできた瞬間も、突然自転車が現れた瞬間も、遅刻に気づいた瞬間も、ある種の情動を伴った際立った経験です。それはけっして「きわめて短い時間」といった、量的な長短の差で示されるものではありません。私たちが「瞬間」を意識するとき、それは閃光のごとき強度をもった、質的にきわめて特異な経験であるはずなのです。

2. フラッシュバック

精神医学の領域で「瞬間」的な病理現象とってまず挙げられるのは、「フラッシュバック」です。そもそもは映画用語で、ある映像のなかに非常に短い間隔で異なる場面を挟み込む手法です。この言葉が精神医学領域で最初に用いられたのは、常用していた幻覚性薬剤の断薬によって、薬剤に誘発された異常体験と同様の幻覚体験が生じる現象に対してでした。しかしその後、「心的外傷後ストレス障害（つまり、PTSD）」において、過去の外傷体験が今まさに起こっているように瞬間的に感じる症状に対しても同じ表現が用いられるようになったのです。

参考までに、アメリカ精神医学会の診断基準 DSM-IV-TR¹における PTSD の診断基準を見てみましょう。まず、死をも覚悟するような悲惨な出来事に遭遇した者が、以下の三つの症状に悩まされるときに、PTSD と診断されます。すなわち、外傷的な出来事が今も思い出されたり夢に出てきたりする「再体験症状」、外傷と関連した事柄を避けようとしたり感情を抑え込んだりする「回避・麻痺症状」、そして過度に警戒したりびくったりしうまく眠れなかったりする「覚醒亢進症状」の三つです。そのうちの再体験症状のなかでも、過去の出来事が今まさに起こっていると瞬間的に感じる症状を「フラッシュバック」というのです。正確なデータはないのですが、近年になってフラッシュバックを訴える患者が増えているようです。

フラッシュバックの症例を呈示しましょう。

二十代男性。自転車で通勤途中に車にはねられて以降、不眠、悪夢、聴覚過敏、慢性的な不安感が生じて、通勤が困難となった。大きな音の刺激を誘因として、車にはねられて宙を舞う自転車の映像のフラッシュバックに悩まされた。

過去に極度の恐怖体験があり、そしてその体験を連想させる些細な刺激（リマインダー）によって、過去の恐怖体験を想起することが、フラッシュバックの一般的な生じ方です。

それでは、どうして些細な刺激が過去の恐怖体験に結びつくのでしょうか。現在精神医学で広まっている認知理論²では、次のように説明されています。すなわち、外傷についての記憶が恐怖のあまり断片としてしか想起できず、全体が見えなくなるためにさらに過剰な恐怖心が惹き起こされる、という説明です。現在有効性が実証されている、外傷記憶を想起させる暴露療法は、外傷体験の断片的記憶を統合して全体像を作り上げることによって、出来事全体を客観的に把握できるようにして、恐怖心を緩和するという治療法です。この理論によれば、フラッシュバックが瞬間的体験であるのは、外傷体験が恐怖のあまり断片化していることに由来することになります。

しかし、PTSD やその症状としてのフラッシュバックは、本当に記憶の想起の問題なのでしょうか。別の症例を見てみましょう。

二十代女性。知人の車に同乗している際に交通事故に遭ってから、事故場面のフラッシュバックのために外出が困難になり、それと同時に抑うつ気分が持続し刃物での自傷行為が生じるようになった。治療のなかで、患者が幼少期に父親から激しい体罰を受け続けてきたことが明らかになった。

¹ American Psychiatric Association: Quick Reference to the Diagnostic Criteria from DSM-IV-TR. American Psychiatric Association, 2000. (高橋三郎、大野裕、染矢俊幸訳、『DSM-IV-TR 精神疾患の分類と診断の手引き』、医学書院、2002年。)

² EB Foa, EA Hembree, BO Rothbaum: Prolonged Exposure Therapy for PTSD – Emotional Processing of Traumatic Experiences – Therapist Guide. Oxford University Press, 2007. (金吉晴、小西聖子監訳、『PTSDの持続エクスポージャー法——トラウマ体験の情報処理のために』、星和書店、2009年。)

この症例でも、一見、交通事故という激しい恐怖体験によってフラッシュバックが生じたように見えます。しかし、生育歴を振り返れば、過去に身体的な虐待の経験があったからこそ、事故に対して人一倍強い恐怖心を抱くことになったと考えられます。そうすると、断片化した交通事故の記憶をいかに統合するかということが問題なのではなく、幼少時の過酷な体験により心的外傷を受けやすくなっていること自体を問題にしなければならないことがわかります。すなわち、過去の具体的事実よりも、それによって新たに作り替えられた外界に対する個体としての構えが、すなわち個体としての存在態勢が問題になるわけです。とくに幼少時の外傷の反復は、外的刺激に対して脆弱な存在態勢を形成します。フラッシュバックとは、そのような存在態勢の原初的な現れなのです。

さらに、もう一つの症例を紹介します。

三十代女性。過換気症状を伴う不安発作に悩まされて通院を開始したが、あるときから「手」の映像のフラッシュバックに苦しむようになった。治療を継続するうち、次第に建物の光景が見えるようになり、それが通学路にあった小さな空き家だと気づいた。そしてついには、幼少期にその空き家で近所の中年男性から性的いたずらを受けたことを思い出した。

この症例では、まずはじめに、外傷体験の記憶がなくフラッシュバックの症状だけに苦しめられたことが特徴的です。治療経過のなかで徐々にいろいろなことを想起してきたことは、断片化した記憶の統合と考えることができ、先に紹介した認知理論と矛盾しません。しかし、この想起された外傷体験が事実か否かは、誰にも判断することはできないはずです。外傷体験があったことは事実だったとしても、思い出された光景の詳細が本当に本人の正しい記憶なのか、それとも今まさに作り上げたものなのかは、誰にもわからないのです。そう考えると、フラッシュバック現象の本質は、記憶とは別のところにあるのではないのでしょうか。

一般にフラッシュバックは、不安感を伴った瞬間的な視覚イメージとして語られることが多いのですが、詳しく聴取してみると、漠然としたパニック発作や不安発作として表出される身体感覚だけが瞬間的に生じるということも、けっして珍しくはありません。そうすると、外傷体験においては、具体的な表象が記録されるかどうかはともかく、恐怖感を伴う原初的な身体感覚が記録されることが重要だと考えるべきではないのでしょうか。このような身体記憶がそれぞれの存在態勢を決定づけているはずですが。

整理すると、今広まっている外傷理論では、外傷体験の激しさのためにその記憶は断片としてしか想起されないため過剰な恐怖心が惹き起こされると考えられているのですが、私たちの考え方では、まず外傷体験では恐怖心を伴う原初的な身体感覚のみが記録され、それによって固有の存在態勢が形成され、刺激によってその身体感覚が再現されたものがフラッシュバックということになります。つまり、フラッシュバックが瞬間的現象であるのは、恐怖心のため具体的な表象が断片化したためなのではなく、通常経験ではありえない原初的な身体感覚が呼び起こされるためだと考えることができるのです。

3. 三つの自己

フラッシュバックにおいて、激しい恐怖感を伴った原初的な身体感覚が生じているとするならば、それは本人にとってどのような意味をもつのでしょうか。

かつて、ドイツの精神医学者 E・クレッチマー³はヒステリーを、「ある意図をもった生物的反応」と説明しました。ヒステリー患者が錯乱したり意識を失ったりするのは、未分化で不器用ではありますが、外界からの攻撃をあるていどはぐらかす生物的な対処法なのでしょう。ここには、自分の身を守ろうとする、無意識的な生物としての意図が見られます。じつは、フラッシュバックを含む PTSD 症状は広い意味で、精神や身体の機能が一時的に解体する「解離症状」と理解されており、また解離性障害は一世紀前に流行したヒステリーと本質的には同じ病態と考えられています。すなわち、フラッシュバックにもまたヒステリーと同様に、自己を守る目的があるはずで

それでは、「自己」とはなんでしょうか。あたりまえに日常的に用いられる言葉ですが、ここで少し立ち止まって考えてみましょう。

自己という言葉でまず連想するのは、一人の人物としての自己です。それは、自分の年齢、性別、職業などで説明しうるさまざまな属性を伴った自己です。たくさんの属性を総合すれば、理屈の上では一人の人物像を作り上げることができます。この自己は、「人格／人物 person」としての自己という意味で、「人格的自己 personal self」と呼ぶことにしましょう。これは、「他者から捉えられていると想定される自己像」と考えることができます。

それに対して、自分の属性をすべて取り去ったとしても残るような、純粋に主体的な意識のみで成り立っている自己を考えることができます。フッサールの「超越論的自我」がこれに当たるでしょう。この自己を「主体的自己 subjective self」と名づけることにします。あらゆる経験の主体であり、「自己感」として感じられるだけの自己です。

さらに、クレッチマーが指摘した、「無意識的な生物としての意図」をもつ自己というものも考えることができます。たしかに、私たちは言語をもち熟考することによって、人間としての理性的な生活を送ることができています。しかし、そもそもは哺乳類という動物です。動物としての本能はつねに働いているはずですし、あらゆる理性的判断の背後で動物としての判断が裏打ちされているはずで

つまり私たちは、理性的存在である以前に、生物であり、有機体であり、生命体なのです。そのような一つの存在単位として成立している以上、その存在単位には統一的で一貫した機能があるはずであり、それもまた「自己」と呼ぶことができるでしょう。そのような生命体としての自己を「生命的自己 biotic self」と呼びましょう。

フラッシュバックの瞬間には、恐怖感を伴った原初的な身体反応に圧倒され、主体的自己は動揺しています。しかしその背後で、自分の身を守ろうとする生命的自己がしっかりと機能しています。つまり、通常の生活では主体的自己と生命的自己は矛盾なく重なり合っているのですが、フラッシュバックでは急激な生命的自己の反応に対して主体的自己がついていけず、両者のあいだにずれが生じているのです。そこには、生命的自己に圧倒された主体的自己のとまど

³ E Kretschmer: *Histerie, Reflex und Instinkt*. 5 Auflage. Georg Thieme Verlag, 1948. (吉益脩夫訳、『ヒステリーの心理』、みすず書房、1961年。)

いがあります。それは、絶対的な受動性の経験でもあります。

4. ためらいの自己性

本講演の最初に、瞬間とは「ある種の情動を伴った質的に特異な経験」だと言いました。そうすると、フラッシュバックで考察した主体的自己と生命的自己のずれという事態は、じつは瞬間という経験に普遍的に当てはまることなのかもしれません。瞬間の経験には自己性の主題が隠されているのかもしれないのです。

ここで、G・バシュラールの瞬間についての論考を参照しましょう。彼はまず、時間の考察のための指標として「運動」を取り上げ、それを物理的な法則に従って必然的に進行する「シネマティーク／運動学 *cinématique*」と、偶然的に生成する「ダイナミック／力学 *dynamique*」の二つに分けました⁴。ここでは、両概念が特殊な術語であることを示すために、フランス語のまま「シネマティーク」「ダイナミック」と呼ぶことにします。私たちの通常の経験は、さまざまな事象が必然性をもって継起するシネマティークとして経緯していますが、瞬間の経験とはまさに、シネマティークとしての必然的な事象の連りのなかにダイナミックとしての偶然的な断絶が挿入される事態ということになります。

バシュラールはダイナミックとしての瞬間の経験に、意志を発動する際の「ためらい」を見ました。彼は例として、ビリヤードで球をキューで突こうとする直前の躊躇⁵や、猫が獲物に狙いをつけ飛びかかる寸前の構え⁶を挙げています。これはいいかえれば、生命的自己がなんらかの衝動をもつ一方で、主体的自己がそれに一瞬遅れ、まさにここから主体的に行動を起こさんとする事態が、ダイナミックとしての瞬間なのです。これは、主体的自己が生命的自己に遅れをとっているという意味では、主体的自己にとって絶対的な受動的体験なのですが、そこから能動的な意志行為に至るために必要な前段階という意味では、能動性を基礎づけている受動性ということになります。ここに、受動性から能動性への反転が認められます。

フラッシュバックという病理現象では、まさに生命体として自らの身を守ろうとする生命的自己の働きが前面に出ています。このような生命的自己の過度の突出とそれに伴う強い恐怖感のために、通常の瞬間の経験のように能動性がうまく機能せず、絶対的受動性のみが前面に現れている事態と考えることができます。

瞬間の経験には、ふだんの生活では忘れられている、一個の生命体としての生きる衝動が現れています。そして、この生命的衝動こそが、私たちの意志行為を基礎づけているのでしょう。

⁴ G Bachelard: *La Dialectique de la duree*. Quadrige, 1936. (掛下栄一郎訳、『持続の弁証法』、国文社、97頁、1976年。)

⁵ 前掲書、訳書100頁。

⁶ G Bachelard: *L'intuition de l'instant*. Quadrige, 1932. (掛下栄一郎訳、『瞬間の時間』、紀伊国屋書店、43頁、1969年。)

意志行為とは、いかに冷静で合理的判断によってなされているように見えても、じつは生命体としての意志に導かれていると考えることができるのです。

5. 現代と瞬間

さいごに、なぜ最近になってフラッシュバックを訴える人が増えているのか、若干の考察を加えましょう。

檜垣⁷は、身体を携えていることじたいが無限の予測不可能な事態に曝されていることを意味し、その予測不可能なかで生きることは、根拠なく決断すること、すなわち「賭けること」そのものと考えます。賭けることは、まさに予測不可能性という受動性を能動性に反転する、ダイナミックとしての瞬間の経験といえるでしょう。彼はフーコーのいう統計的管理社会としての「生政治」が、まさに生命的な予測不可能性に対する必然的な管理体制なのであって、統計的な数字をみてどのような生き方を選ぶかは、各人の賭けとしての決断に委ねられていると説くのです⁸。

しかし実際には逆説的にも、生政治的なリスク管理が進むほどリスクへの不安が増大し、能動的な「賭ける」態度をとることが困難になるのではないのでしょうか。フーコーは近代の社会のあり方として「生政治」を論じたのですが、生政治的な数値化が人々に気づかれるようになったのが、ここ 10 年くらいのことのように思われます。ふだん賭けることのない現代人は、些細なことで傷つき、外界への防衛的な存在態勢を形成し、その結果、容易にフラッシュバックが生じることになるのかもしれませんが。

私たちに求められているのは、予測不可能な生命的事象を統計的に数値化することではなく、生命的事象をそのものとして能動的に引き受ける態度なのかもしれません。それは、私たちが「理性ある生命体」として、主体的に生きる姿を示しているはずで

⁷ 檜垣立哉、『賭博／偶然の哲学』、河出書房新社、14 頁、2008 年。

⁸ 檜垣立哉、『フーコー講義』、河出書房新社、128 頁、2010 年。

レヴィ＝ストロースとメルロ＝ポンティ

—— 自然と文化の区別から野生の精神へ、そして両者の間文化的な含意 ——

劉 国英 (香港中文大学)

訳：佐藤勇一 (立命館大学)

神田大輔 (立命館大学)

1960年代初頭、構造人類学者レヴィ＝ストロースと、マルクス主義者となった実存現象学者サルトルとの間に、激しい論争があったことは良く知られている。サルトルが、〈レヴィ＝ストロースの構造的方法は、人類の文化の歴史的次元全体を顧みていない〉と批判したのについて、構造人類学の父は、〈あらゆる主観の哲学と同じく、サルトル流の意識の哲学では、人間的・文化的生における構造的無意識の次元が説明不可能である〉と反論している。本稿は、この有名な論争を歴史的に再構築することを目的としてはいない。むしろ、本稿の目的は、この論争で問題となっている哲学的な争点を再・分節化することにある。われわれは、レヴィ＝ストロースによって提起された理論的問題、つまり、自然と文化の区別という問題に着目し、レヴィ＝ストロースが構造的アプローチによって、現代における主観の哲学の一形態である現象学にたいして、どのような手厳しい異議申し立てを行ったのか、検討することにしよう。次いで、メルロ＝ポンティの後期存在論が、生まの存在と野生の精神という前・反省的で前・客観的な秩序へと還帰する一方で、自然・文化の区別についても問いに付そうとするレヴィ＝ストロース構造人類学といくつかの重要な洞察を共有しており、構造人類学からの異議申し立てをも調停しうるような発生的現象学の一様態でもあるのは、どのようにしてなのか、検討しよう。このような人類学・存在論的突き合わせの後、それが現象学的観点からなされる間文化的理解にとって含意しているものを描きだそうと思う。

1. 自然、文化、歴史——意識の哲学としての現象学にたいするレヴィ＝ストロースの異議申し立て

a. 自然とは何か。

近代科学が人類に与えた最も重大な影響のひとつは、科学が引き起こした革命的な自然理解の内に認められる。われわれは文字や語によってではなく、数や幾何学図形によって自然を読むのではなくてはならない¹。こうガリレイが語った時から、フッサールが「自然の数式化」と呼んだ一連の過程が始まった。この過程を通じて、自然は理念化という精密な諸科学の方法によって規定されるべきものとなった²。それ以来、自然はその範囲内にある存在者の総体から

¹ Galileo Galilei, "The Assayer (1623)," in *Discoveries and Opinions of Galileo*, trans. Stillman Drake (New York: Double Day Anchor Book, 1957), pp. 237-238.

² Edmund Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana VI*, ed. Walter Biemel (The Hague: M. Nijhoff, 1954), §9, pp. 20-60; *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Eng. trans. David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970), pp. 23-59.

なる巨大な空間 - 時間体系として理解されてきた。そうした存在者たちは、それらの運動の速度や軌跡だけでなく、それらの質量やそれらが幾何学空間の内に占める位置という点からも規定可能である。自然の数学化が〔世界の〕了解様式にもたらした最も重要な変化は、アリストテレス的な目的論的世界観が、機械論的宇宙観にとって代わられた点に認められる。これにより、その後数世紀の間に西洋人が経験し、後にウェーバーが世界の幻滅と呼ぶようになった事態が準備された。つまり、自然や自然に属するあらゆる現象は、もはや超 - 自然的摂理や超 - 自然的力によって説明される必要がなくなったのである。精密で数学的な言葉によって説明される自然法則を用いることによって、近代科学は自然を規定するばかりでなく、自然を支配することすら可能となり、その結果、もはや自然は人間の精神にとっての神秘ではなくなった。自然科学者の目から見れば、自然界のあらゆる未知の存在は、絶え間なく改良される技術的・道具的な認知装置によって、最終的には規定可能なものに見えてくる。自然は、原理的に、人間の認知能力によって完全に掌握される、というわけである。

しかし、事態はそれほど単純なものであろうか。ガリレオによる自然の数学化では、人間主観の演じる役割が全く考慮されていない。ガリレオ自身が属する自然科学者の共同体ではとくにそうである。このような科学者の共同体は、どうやって結成されてきたのだろうか。歴史的に形成されるこの科学共同体の中で獲得され、集積され、われわれに伝達された近代科学の知識は、どのような主観的または客観的な条件下で可能となるのだろうか。ガリレオの自然の数学化は、言語使用の特定の様式、つまり、数学という形式言語によって成立し、そうして、すべての自然的な存在者にたいして、ある種の哲学的規定に達した。しかしながら、このように、言語使用の特定の様式に従って自然に関する特殊な哲学的規定を行うことは、文化的・歴史的に限定された一連の諸条件の内でのみ、つまり、16・17世紀のヨーロッパ文化という条件の内でのみ可能だったのである。換言すれば、ガリレオによる自然の数学化は、幾何学や数学的物理学を規範として、さまざまな学問分野に広がった諸々の精密な自然科学を生じさせることに成功したのである。しかし、この成功は、歴史的・文化的条件を忘却するという代価を払っている。歴史的・文化的条件によって、この自己 - 意識的で集団的な認識活動は可能となる。では、どうやって、人間、とりわけ自然科学者は、〔歴史、文化を共有する〕人間共同体を越えて、自然に関する知識を獲得し、交換し、伝達することを可能にしているのだろうか。しかし、ガリレオ式の探究方法が、この問いに具体的な答えをもたらすことは決してないのである。

精密な法則という観点から自然科学的知識の起源となる具体的な諸条件を探究するという課題は、語の狭い意味における自然科学の哲学の課題であることには収まらない。というのも、近代自然科学が特定の歴史的・文化的状況の中で生まれたのだとすると、そうした起源を問うことによって、われわれは、科学思想史だとか技術史といった分野——どちらも西洋文明の歴大な歴史の一部をなしている——の方へと連れ込まれるに違いないからである。われわれは、古代ギリシャ人が彼ら独特の自然の観念——ギリシャ語の φύσις は、物自体の発生と墮落を意味している——と、独自の学問 (ἐπιστήμη) の概念を持っていたことを知っている。しかしながら、ギリシャ人たちが、近代ヨーロッパ人のしたように、数学的に規定された自然の概念を

発展させることは、全くといってなかった。したがって、〔実際には〕近代科学における自然の観念は、それ独自の歴史的で文化的な諸規定を持っている。ガリレオに特有の数学的・形式的な探究方式とは、まさしく、近代自然科学の歴史的・文化的諸次元にわれわれが取り込まれないようにさせるものである。

b. 自然 - 文化の区別

以上の議論は、近代自然科学者たちが気づいていない問題、すなわち、「自然」とは自明の概念なのか、という問題を明るみに出す。それはただ物質的宇宙を表すだけなのだろうか。われわれは通常、自然概念をもっと広く使っている。自然という概念の使用は、純粹に物理的で物質的な秩序にある存在者に制限されるわけでも、動植物の秩序にある存在者に制限されるわけでもない。植物と動物は、農産物でもありうるからである。言いかえれば、動植物は人間の文明の産物でもありうるのである。そして、人間の文明ということによってわれわれが意味しているのは、人間の生活を組織化するその様式・やり方のことであり、そこでは、人間はもはや厳密には、自然によって押しつけられた事実の秩序に従っているわけではない。むしろそれとは対照的に、人間は事実の秩序を越えたさまざまな生活様式を繰り広げることができる。このような境位、すなわち、文化状態として理解される境位のもとで、人間は、その生物学的存在を保存すべく闘争しながら、自分たちの選択や選好を示すある種の行動様式を発展させてきた。文化状態では、人間の生活様式はもはやたんに環境のさまざまな自然的条件にたいする本能的な対応ではない。このような生活様式と行動パターンは、すっかり意識されていようがまいが、価値論的意識のある様式の指導のもとにある。そのような生活様式の内では、人間は、自分たちができることを行わないという選択をするかもしれないし、自分たちができないことに懸命に励むかもしれない。言い換えれば、自然状態から文化状態への推移が意味しているのは、人間が、自然条件によって課せられた事実の秩序に対決しつつ、規範の秩序に従って生きることを選択するか、あるいは少なくとも、選好に関する自分たち独自の諸原理を導入することによって、事実の秩序と折り合いをつける、ということである。したがって、自然状態と文化状態の区別は、規範的な意識の登場のうちに認められるのである。つまりその区別は、人間のさまざまな慣習の内に選好という原理を導入するようになったことに認められる。規範の意識を伴った人間生活、これが、自然状態の終焉であり、文化状態の始まりである。

近代西洋文化の歴史における逆説は、数学的自然科学が生み出されたのと同時に、さまざまな形態の主観性の哲学、とりわけ意識の哲学が生み出された点に認められる。自然科学と意識の哲学は、ガリレイ的科學が主観を忘却しているため、一見したところ両立不可能であるように思える。けれども、これらはともに、理念化という高次の知的活動の成果という存在性格を分かち持っている。主観性の哲学や意識の哲学は、自分たちの観念論的見解を除外するわけにはいかない。哲学思想へのこのような接近方法では、近代科学による発見によって明らかになってきたような、人類と自然に関する歴史的事実からの異議申し立てに立ち向かうことは困難である。人類が自然状態から文化状態への移行に成功したのは、変化と発展の極度に長くゆっ

くりとした過程を通じてでしかない。観念論哲学や主観の哲学は、ほぼすべての場合において、人類の文明の発生時における、個人の心や意識の自発的で生産的で構成的な役割に優位性を与えている。にもかかわらず、そうした哲学はすべて、〈自然状態から文化状態への移行はいかにして可能なのか〉という人類の文明の起源に関する基本的問いに答えることができない。この問いは、歴史的であるとともに、哲学的でもある問いである。どのようにして人類は自然的境位から抜け出て文化的境位へと入ったのかを理解するためには、われわれは先史の〔前歴史的な〕人間が経験していた生活環境にともなう変化（例えば、地球上の空間配置や生態学的条件）を理解しておかなくてはならない。さらにまた、人類がまったくの動物的な様式から本質的に異なる生活様式を開始することが可能になった際に、先史の人間が脳や身体、その他の生理学的構造にどういった変化を経験したのかについても理解しておく必要がある。例えば、先史の人間は道具の発明や使用の他にも、どうやって記号や言語を発明し使用するようになったのか。そうした記号や言語は、要するに、彼らがコミュニケーション行為に自ら参与し、彼らの生活様式の統制原理として働くような、規範の意識や選好の感覚を発展させることを可能にした象徴活動である。人間の生が動物の生と区別され、文化状態に入るのは、以上のようなさまざまな変化によってである。そうした変化は、集団的な人間の生における途方もない構造的な変形を含んでおり、個人の意識によって企てられた反省によってのみでは理解することができないのである。反対に、この非常に大きな構造的変形は、まずは無意識のレベル、とりわけ言語論的無意識のレベルで生じる。もっと明確な表現で事態を言い表すと、言語は最初の文化的道具なのであるから、集団レベルでの言語の獲得は、哲学的な活動にとって必要な前提条件である、ということである。言語活動の構造的で無意識的な基盤を探し求めるという課題にたいして、個々人の主観の反省を方法論的な出発点にしているような意識の哲学や精神の哲学は、態勢がととのっていないのである³。

実証主義的な歴史研究という方法をとるなら、人間の歴史の前歴史的な起源へ還帰することなど不可能になってしまう。そうした研究が基づく記録文書や考古学的資料といったものも、それ自身、人間文明の産物であり、したがって、自然状態よりも後のものだからである。レヴィ＝ストロースは、人間の歴史の起源を思弁的に推論するカントのようなやり方ではなく⁴、構造的方法を用いて人類学の領域で、自然状態から文化状態への移行を研究しようとしている。そのようなアプローチは、実証主義的な仕方での歴史研究でもないし、思弁的なやり方での歴史研究でもない（思弁的な歴史研究は、本質的に、歴史への推論であり、観念論哲学に導かれている）。むしろ、レヴィ＝ストロースが試みたのは、自然と文化の区別の起源への歴史 - 哲学的問いに答えるために、人間社会の基本的な構造的モデルを再構築することであった。というのも、社会的生が文化的生の出発点であり、基礎なのだすると、人間の社会組織のもっとも基本的なモデルを理解することによって、どうやって人間が自然状態から抜け去って文化状態へと入ったのかを理解するための鍵を見つけることができるからである。

³ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale, Deux* (Paris: Plon, 1973), pp. 23-24; *Structural Anthropology, Vol. II*, Eng. trans. Monique Layton (London: Allen Lane, 1977), p. 14.

⁴ Kant, "Conjectures on the Beginning of Human History", in *Political Writings*, ed. Hans Reiss, Eng. trans. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 2nd enlarged edition (pp. 221-234.

レヴィ＝ストロースは、1949年の大著『親族の基本構造』⁵で、自然と文化の区別に関する研究に取り組んでいる。彼の選んだ主題は、さまざまな人間社会に普遍的な現象、すなわち、インセストの禁止⁶である。インセストの禁止はどんな社会にも、どんな人間の文化にも観察される規則であって、例外なく普遍的に見られる。それは、レヴィ＝ストロースが

「規則であるとの事実 (“*le fait de la règle*”)⁷と呼ぶ、人間社会の基本的で普遍的な事実である。この基本的な規則は、人間にとって生得的な行動様式であるかのように見えるため、自然の領域に属している。しかし、インセストの禁止は、禁止の規則なのであるから規範である。それは、規範意識という反・自然的なものの表れである。したがって、インセストの禁止は文化状態にも属している。レヴィ＝ストロースにとって、インセストの禁止のもつ二重の性格は、この禁止が自然と文化の境界線の接合部であることを示している。インセストの禁止という現象を十分に検証することは、いかにして人類が自然状態から文化状態への移行にたいする歴史的な決断を企てたのか、ということのをわれわれが理解する助けとなる。

レヴィ＝ストロースは、インセストの禁止が近親間の婚姻を禁じ、内婚ではなく外婚を生じさせると指摘している⁸。この規則の実行は、家族やクランに義務付けられており、家族やクランは、まったく親族関係のない他の家族やクランと婚姻を通じた結びつきを模索する。このように、社会関係の基層は外婚によって出来上がっている。人間が集団を組織する仕方は、家族・クランから、それらの基本的な統一としての社会集団へと拡張していく。外婚は、娘や姉妹を家族やクランの外部の男性に嫁がせることであり、別の家族やクランから女性を妻として受け入れることである。外婚は、女性の交換の仕組みであり、子孫の再生産や、家族やクランの維持を確実なものにする仕組みである。女性交換を通じて、財の交換（例えば、二つの家族間やクラン間での贈り物交換）や祝福の言葉の交換といった一連のさまざまな活動の交換が行われる。こうした活動の交換は、経済的・言語論的領域での交換活動である。したがって、外婚のおかげで、或る家族やクランは、異質で対抗しあっている家族やクランと、次のような三つのレベルで、交換や交流を行っていることになる。すなわち、1. 親族のレベルでの交換（姻戚関係にある家族やクラン間の女性交換）、2. 経済レベルでの交換（生産者と消費者の間の財の交換や奉仕交換）、3. 言語レベルでの交換（語る主観間の情報やメッセージの交換）である⁹。言い換えれば、ここで取り上げた交換活動の三つのレベルは、要するには、文明社会における家族生活、経済生活、文化・政治生活の三つの領域を意味している。さらに、社会組織化によって意味されていることは、さまざまな種類の交換活動によって、さまざまな集団を結びつける巨大なコミュニケーション体系である。それは、対抗しあっている家族やクラン

⁵ C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* (1st ed. 1949, 2nd ed. Paris: Mouton & Co. & Maison des Sciences de l'Homme, 1967); *The Elementary Structures of Kinship*, Eng. trans. James Harle Bell, John Richard von Sturmer and Rodney Needham, editor (revised ed. London: Eyre & Spottiswoode, 1969).

⁶ C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, Ch. II, pp. 14-29; *The Elementary Structures of Kinship*, pp. 12-25.

⁷ C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 37; *The Elementary Structures of Kinship*, p. 32.

⁸ C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, Ch. IV, pp. 49-60; *The Elementary Structures of Kinship*, pp. 42-51.

⁹ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Deux, p. 84 ; *Structural Anthropology*, Vol. II, p. 66.

の間での、親密で協調的な関係の確立を可能にするものであり、そうなるよう強いてくるものである。仮に自然状態が争いの状態であったとしたら（ホブズ）、インセストの禁止によって強要される外婚は自然状態を終わらせ、社会状態、すなわち、文化状態を開始するものだと言えよう。『親族の基本構造』においてレヴィ＝ストロースがなした貢献は、実証主義的な歴史家によっても主観の哲学によっても獲得し得なかったものに到達したところに認められる。人間による自然状態から社会状態への移行という秘密を明かすこと、これこそレヴィ＝ストロースがなしとげた貢献である。

c. 主観の哲学にたいする構造的な方法による異議申し立て

レヴィ＝ストロースは、その構造的な方法によって、人類学の課題と野心をかつてないほどの高みにまで押し上げた。彼のアプローチは、歴史家や哲学者を不安にさせた。構造人類学は、構造的な研究によって歴史研究に取って代わるだけでなく、人間の集団意識という基礎的で無意識的なレベルを研究することによって、デカルト以来のあらゆる形態の主観の哲学や意識の哲学にたいしても大いに異議申し立てを行っている。というのも、人間の集団的意識という無意識の層は、哲学的な思索を意識的に行っている主観にははかり知れない深淵だからである。レヴィ＝ストロースは、歴史よりも構造を方法論的に選好すると主張した。また、彼は飛躍的に成果をあげていた現代の構造言語学、とりわけ音韻論を参照して、個人意識の基礎としての集団的無意識を主張した。音韻論は、共時的な研究に通時的な研究を統合させ、無意識のレベルでの音韻論的研究に基づいたものとして、意識的な言語表現の可能性に関して研究することを着想したからである。それは、とりわけ、無意識のレベル——このレベルは発話表現レベルでの自覚的な分節化の基礎となっている——で機能している二項対立の音韻論的体系である。このように、レヴィ＝ストロースが人類学に構造的な方法を導入したことによって、1960年代フランスでは、人間科学における一連の構造主義革命への道が開かれた。構造的な方法の導入は、主観の哲学のあらゆる形態にたいして、とくに、現象学派的意識の哲学にたいして若い世代の哲学者たちが行った反発を後押しした。構造主義的なマルクス主義哲学者ルイ・アルチュセールは、人間の歴史が主観なき過程であることを明らかにした。ミシェル・フーコーは認識の考古学を実践し、認識の産物の第一条件は知る主体ではなく、エピステーメの優位性なのだということを開明した。フーコーは「人間の死」の時代が今にも到来しようとしているとすら語った¹⁰。ジャック・デリダは、テキストの脱構築的読解や差異の主題化を実践するとともに、自己-意識的主体の同一性も脱構築し、脇へと追い払ってしまおうと目論んでいた。このような、1960年代に新しく登場した世代のフランス哲学者は皆、主観のもつ原初的で構成的な役割を攻撃するという立場を共有している。彼らは皆、レヴィ＝ストロースが先導した構造主義の潮流に乗って、フランス哲学という舞台の前面に登場してきたのである。

¹⁰ Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (Paris: Presses Universitaires de France, 1966), pp. 396-398; *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Random House, 1970), pp. 385-387.

2. メルロ＝ポンティによるレヴィ＝ストロースへの応答：自然－文化の区別から生まの存在と野生の精神へ

a. 現象学に近似した思考様式としての構造人類学

レヴィ＝ストロースの構造人類学が導いた主観の哲学への攻撃は、メルロ＝ポンティの現象学的哲学にとって脅威となるだろうか。われわれは皆、メルロ＝ポンティが、彼以外のほとんどの現象学者と違い、純粹哲学という隠れ蓑の背後に身を潜めたことなどないことを知っている。彼はいつも、フィールドワークによる研究を、現象学的記述のためのよい開始点を提供するものとして歓迎していた。メルロ＝ポンティのような実存主義的現象学者からすれば、人類学者は異文化のフィールドワークに巻き込まれているという点からして、決して上空飛行的思考(*la pensée de survol*)をしているわけではないのである。ということは、人類学者は古典的なタイプの超越論的哲学者の立場から遠く離れている、ということになる。構造人類学者は、経験論的科学者の自然主義を共有しているわけでもないし、研究対象の意味が完全にその眼に与えられると考えているわけでもない。哲学の言葉を使って言えば、構造人類学者は、構造を通じて意味を探究するのだから、ある種の解釈学を実践しているのである。結婚や神話、儀礼などの様々な規則には、様々なシニフィアンが内蔵されているが、このシニフィアンの織りなす体系に見られる様々な二項対立的要素を弁別的に読解することによってのみ、構造人類学者の探究する構造は、判読可能なものとなる。

しかし、構造人類学者は、どうやってそのようなシニフィアンの成果を獲得することができるのだろうか。メルロ＝ポンティからすれば、人類学者の用いる方法は、「われわれのものを異邦のもののように見て、われわれにとって異邦であったものをわれわれ自身のものであることを学ぶような、奇異な方法」¹¹である。人類学者は、自分にとって親密な社会から眼を向け変えて、自分が研究しようとしている異邦社会についてあらかじめもっている理解の仕方を、一旦すべて中断する。異邦の文化を見ることを学ぶためには、人類学者は、まずは、いつもの見方において明証的であるように思えるものを括弧に入れる必要がある。これは、つまりは、現象学的哲学者が行ったような、エポケーという方法を遂行していることを意味している。

構造人類学の方法の第二段階は、未開——語の適切な意味において未開な——社会の文化的な諸対象ではなく、様々な形態の交換活動（女性交換、財の交換、メッセージの交換）を、未開人にとって体験された(*vécu*)¹²ように吟味することである。それらの交換活動を統制する諸規則を解読することによって、構造人類学者は、交換活動の下に隠された意味を読み取ろうとする。というのも、そうした規則は、交換活動に参加している当人たちには気づかれていない

¹¹ M. Merleau-Ponty, “De Mauss à Claude Lévi-Strauss”, in *Signes* (Paris: Gallimard, 1960), p. 151; “From Mauss to Claude Lévi-Strauss”, in *Signs*, Eng. trans. Richard C. McCleary (Evanston: Northwestern University Press, 1964), p. 120.

¹² M. Merleau-Ponty, “De Mauss à Claude Lévi-Strauss”, in *Signes*, p. 149; “From Mauss to Claude Lévi-Strauss”, in *Signs*, p. 119.

かもしれないが、それでも彼らを決定された意味に導いていくからである¹³。そのため、こうした交換活動は、表面的なレベルで読まれるだけではなく、より深層で無意識的なレベルの意味活動として捉えられなければならないのである。レヴィ＝ストロース自身は、かつて次のように主張していた。すなわち、人類学は、「疑いもなく、もっとも親密な類の主観性を客観的な証明の手段とする唯一の学問である。というのも、実際には、次のようなことは、客観的な事実だからである。すなわち、経験に埋没し、自分で自分のモデルにされるような同じ精神が、精神の働きの劇場となるが、この精神の働きは、先行するものを無効にはせず——実験をモデルへと変形する、ということである」¹⁴。これが意味しているのは、レヴィ＝ストロースの研究対象は、未開精神において働いている仕方での、異なった経験領域を貫く構造的な不変項(モデル) だということである。現象学の言葉で言えば、構造人類学者は形相的還元を遂行し、記述し、前 - 反省的レベルで生じる作動的志向性の水準で分析する。構造人類学者は、構造的分析の方法に特有な相対的アプローチを用いることによって、匿名的に機能する主観性のレベルで、志向的分析のようなものを行っている。ここでの構造人類学者と現象学的哲学者の異なっている点は、哲学者が個人の志向的な生活にその眼が固定されているのにたいして、人類学者の方は、集団的なレベル、言いかえれば、間主観的なレベルにおいて作動的志向性を主題化するところにある。

このように、メルロ＝ポンティは、構造人類学を、外部から現象学的哲学を脅かしてくる経験的な専門学科とは見なしていない。それどころか、『知覚の現象学』の著者〔メルロ＝ポンティ〕は、構造人類学を現象学と親和的な思考様式と見なしている。現象学者は、「事象そのものへ(Zu den Sachen selbst)」というモットーに導かれる。現象学者は、研究対象の特殊性に応じて自分の見方を調整する。これは、まさしくメルロ＝ポンティが考えていたような人類学の仕事のやり方そのものである。「民族学とは『未開社会』といった特殊な対象によって定義されるような専門学科ではない。それはひとつの考え方、つまり、対象が『異なっている』ときに課せられてくるような、そしてわれわれ自身が変化するようにわれわれに迫ってくるような考え方なのである」¹⁵。要するに、フッサールは、エポケー、還元、および、志向的分析という方法論的な術語を発明し、構造人類学者はそれらをフィールドワーク研究の領域で実践したのである。

b. 野生の精神、および、文化と歴史の発生：レヴィ＝ストロースと、原初的秩序における生まの存在や野生の精神へのメルロ＝ポンティの存在論的な探究

構造人類学の考え方が、現象学と非常に親和的であることを理解することによって、メルロ＝ポンティには、レヴィ＝ストロースの構造分析の成果を正しく評価することが可能になった。

¹³ M. Merleau-Ponty, “De Mauss à Claude Lévi-Strauss”, in *Signes*, p. 152; “From Mauss to Claude Lévi-Strauss”, in *Signs*, p. 121.

¹⁴ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale, Deux*, p. 25 ; *Structural Anthropology, Vol. II*, p. 15.

¹⁵ M. Merleau-Ponty, “De Mauss à Claude Lévi-Strauss”, in *Signes*, p. 150; “From Mauss to Claude Lévi-Strauss”, in *Signs*, p. 120.

レヴィ＝ストロースは、文書をもたない未開人の神話や、親族体系、儀式に関する比較研究によって、そうした未開諸部族の精神を比較可能なものにすることができた。レヴィ＝ストロースが途方もない努力によって解読に取り組んだ結果、未開人の精神は、もはや、レヴィ＝ブリュール(1857-1939)のような彼よりも前の世代のフランスの人類学者がかつてそうみなした「前-論理的心性」というだけではなく、野生の精神となった。未開社会の野生の精神は、アリストテレス的な形式論理学を知らないが、この野生の世界のロゴスの意味や、彼ら固有の論理を持ち続けている。それは、具体的なものの論理である¹⁶。レヴィ＝ストロースが未開人の神話の構造的分析によって論証しえた事柄は、未開人の野生の精神は一連のカテゴリーを張り巡らせており、このカテゴリーによって彼らの環境世界の事物や存在に命名し、それらを知解可能な秩序のもとに置いている、ということである。メルロ＝ポンティは、レヴィ＝ストロースの構造分析の驚くべき成果を次のように称賛する。「われわれは神話に関する何ものかを聞いて、論理的図式に達した。あるいはこれを存在論的図式と言うこともできる」¹⁷。つまり、メルロ＝ポンティは、レヴィ＝ストロースの内に、未開心性に関する論理学者の姿だけではなく、野生の精神、すなわち、合理的-科学的思考によっては明らかにされなかった精神に関する存在論的哲学者の姿をも見えていたのである。

さらに重要なことに、メルロ＝ポンティは、レヴィ＝ストロースの仕事が、人類の文明の誕生をめぐる謎について首尾よく成功した洞察を与えてくれると見なしている。内婚であれ外婚であれ、世界中の婚姻規則に関する包括的な研究を行うことによって、レヴィ＝ストロースは、人類が自然の諸法則にたいしてとる二つの基本的な態度を解き明かす。外婚は、自然によって課せられたインセストの禁止の規則をしっかりと遵守するという態度である。外婚によってもたらされるのは、文書を持たない未開文化によって特徴づけられるような、自然とかなり密接な関係を保持している社会が組織化されるやり方である。他方で、内婚は自然に関してより狡猾な態度をとっている。内婚はインセストの禁止にかんする自然の諸規則を配慮する方法を探究する。内婚はインドに見られ、血族婚や傍系親族婚との結婚はエジプト、イラン、アラブ民族のいくつかによって行われている。それらは皆、文書を発展させ、その時代の技術を前進させてきた人間文明の主要で代表的なものである。これらの文化形態は「科学的な知や累積的で進歩的な社会生活を可能にしてきた」¹⁸。それらは、人間文明の今後の発展のための有力な基礎を提供している。

文化形態の基本的な二つのモデルと対応させて、自然に面した人類の二つの基本的な態度を区別することによって、レヴィ＝ストロースは、自然-文化の区別と歴史の発生を理解する重要な鍵を手に入れた。科学知や技術を可能にした文書の発明は、累積的で進歩的な社会生活を可能にする文化モデルである。これが人間の歴史の発生の根本条件のひとつであるが、これは

¹⁶ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale, Deux*, p. 83; *Structural Anthropology, Vol. II*, p. 65.

¹⁷ M. Merleau-Ponty, “De Mauss à Claude Lévi-Strauss”, in *Signes*, p. 152; “From Mauss to Claude Lévi-Strauss”, in *Signs*, p. 121, English translation modified.

¹⁸ M. Merleau-Ponty, “De Mauss à Claude Lévi-Strauss”, in *Signes*, p. 154; “From Mauss to Claude Lévi-Strauss”, in *Signs*, p. 123.

サルトルや職業歴史学者が論じた年代史として理解された歴史ではない。

同時に、われわれは、文化の発生が自然からのたんなる離脱なのではなく、自然を変形するひとつのやり方だと見なすような理解に達する。文明とは、歴史の誕生といったような、自然を変形させる最も有効な方法を導入する文化の諸形態のことである。そのため、構造人類学は、文明の意味における文化の発生の条件や、歴史の誕生の条件の解明にかなりの光を当てている。メルロ＝ポンティは、レヴィ＝ストロースの偉大な発見に関する彼自身による解説において、次のように言う。「偶然の重荷を背負ったある形式が突然ある未来のサイクルを開き、そのサイクルを設立された制度の権威をもって指図するといった場面を、もしも歴史と呼ばないなら、何と名付けたらよいだろうか」¹⁹。

文化は自然の変形であり、自然からの徹底した離脱ではない。これが意味しているのは、もはや自然と文化を区別する境界線は存在しない、ということである²⁰。より正確に言えば、認識論的観点からは、自然 - 文化の区別は維持される必要があるかもしれないが、存在論的な根拠においては、自然と文化は切り離せないものであり、絡み合っている、ということである。そして、後期メルロ＝ポンティのキアスムという新たな存在論を定式化するやり方は、以上のような考え方をレヴィ＝ストロースと共有しているのである。

実際、メルロ＝ポンティがレヴィ＝ストロースの人類学研究で熱心に取り組んだものは、歴史の誕生の条件に関するレヴィ＝ストロースの探究である。メルロ＝ポンティはそれを「構造的歴史」²¹と呼んでいる。これは特殊な出来事についての年代記的な歴史ではない。年代的歴史は、歴史の存在的次元に属しているにすぎない。構造的歴史は、むしろ存在論的な次元から理解された歴史である。つまり、「神話だとか伝説的時間が人間の企てに形を変えてつきまとうのだということ」を十分に自覚し、さまざまな断片的出来事の手前、あるいは向こう側を探し求めるような歴史²²である。より具体的に言えば、構造的歴史（われわれは存在論的歴史であるとすら言いたい）が存するのは、ある集団が、特殊な環境的事実性に基づいて一連の可能性を生じさせる、そのやり方の探究の内である。そうした集団は、未分化な自然の状態から超越したいくつかの形態を実現することが可能であり、そうした可能性は、活動力と内在的論理をもった集団の一貫性とともにより広げられる。要するに、ある種の目的論が生じてくるのだ。

レヴィ＝ストロースの構造的歴史の探究は、後期フッサールによって目論まれ、制度という現象を探究したメルロ＝ポンティその人によって引き継がれた発生的現象学の目的と近いも

¹⁹ M. Merleau-Ponty, “De Mauss à Claude Lévi-Strauss”, in *Signes*, p. 154; “From Mauss to Claude Lévi-Strauss”, in *Signs*, p. 123. 英語は訳を変更している。

²⁰ M. Merleau-Ponty, “De Mauss à Claude Lévi-Strauss”, in *Signes*, p. 154; “From Mauss to Claude Lévi-Strauss”, in *Signs*, p. 123.

²¹ M. Merleau-Ponty, “De Mauss à Claude Lévi-Strauss”, in *Signes*, p. 155; “From Mauss to Claude Lévi-Strauss”, in *Signs*, p. 123.

²² M. Merleau-Ponty, “De Mauss à Claude Lévi-Strauss”, in *Signes*, p. 155; “From Mauss to Claude Lévi-Strauss”, in *Signs*, p. 123.

のがないだろうか。事実、メルロ＝ポンティは、彼が制度という概念によって理解しているものを「ある経験に、それとの関係で一連の他の諸経験が意味を獲得するようになり、知解可能な一列あるいはひとつの歴史を形成するようになる、そうした持続的な諸次元を与えるような出来事——ないしは、残存物とか残滓としてだけではなく、ある後続への誘い、ある未来の必要性としての一つの意味を私のうちに沈殿させるような出来事である」²³と説明している。制度の現象にたいするメルロ＝ポンティの探究には、構造的歴史にたいするレヴィ＝ストロースの探究が反響している。

後期メルロ＝ポンティの存在論的探究の根底にある哲学的・文化的動機づけを理解するならば、『見えるものと見えないもの』の著者〔メルロ＝ポンティ〕が、レヴィ＝ストロースの主観性の哲学への異議申し立てを前にして、むしろくつろいだ様子で見ても驚きはしないだろう。晩年のメルロ＝ポンティが目論んだ肉の存在論が、物質と精神、自然と文化、主観と客観といった区別の起源に関する発生的現象学的な探究であるということは、よく知られているだろう。メルロ＝ポンティによる生まの存在と野生の精神の探究は、世界の前 - 客観的な秩序、つまり、時には原初的な自然と呼ばれるものを探査しようとしている。原初的な自然こそ、そこから生——ここでの生は、この語の生物学的な意味だけではなく、人間的意味における生である——が開始するものである。さまざまな象徴活動に従事しているが、人間の生は、内在的な目的論を備えた志向的生である。そのような生は、一般的存在という未分化な状態から生じてくるというような具合に、自分自身の活動によって自分自身に意味付与することができる。メルロ＝ポンティは、この次元の存在を生まの存在と呼び、この種の精神を野生の精神と呼ぶ。というのも、それらはいかなる特殊な文化形成によっても成形されないからである。むしろ、生まの存在と野生の精神は、原初的な自然に属し、よく発達した人間文明のさまざまな形態には知られていない新しさと可能性を示している。これは、超越論主義や観念論哲学が決して獲得しえないというだけではなく、単純に想像することすらなかった事象の秩序である。

メルロ＝ポンティは、古い近代西欧文化が覆い隠してきた生まの存在と野生の精神を文化的に復活させようとしていた。「世界のこの復活は、また精神の復活(*renouveau de l'esprit*)、つまり、いかなる文化によっても飼いならされなかった生まの精神(*l'esprit brut*)、ふたたび文化を創造することが求められる生まの精神の再発見である」²⁴。メルロ＝ポンティは、われわれのあまりにも文明化した精神を、レヴィ＝ストロースの人類学上の発見が接近可能にした野生の精神によって直接的に転置したり、置き換えたりすることを選んだりはしない。われわれに野生の精神の文化を明らかにすることによって、メルロ＝ポンティが望んでいるのは、われわれの文化によっていまだ覆われていない、つまりまだ飼いならされていないようなわれわれの精神における野生の領域を捉え直し、再 - 固有化することだけである²⁵。われわれの精神のまだ

²³ M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960* (Paris: Gallimard, 1968), p. 61; "Themes from the Lectures at the Collège de France, 1952-1960", in *In Praise of Philosophy and Other Essays* (Evanston: Northwestern University Press, 1988), pp. 108-109.

²⁴ M. Merleau-Ponty, "Le philosophe et son ombre", in *Signes*, p. 228; "The Philosopher and His Shadow", in *Signes*, p. 180.

²⁵ M. Merleau-Ponty, "De Mauss à Claude Lévi-Strauss", in *Signes*, p. 151; "From Mauss to Claude

なお野性的な部分によって隠されていた一連の新たな潜在的なものから新たな文化的発展が可能になり、それにより新たな歴史が可能となる。

3. 構造人類学の間文化的な含意：メルロ＝ポンティの読解

レヴィ＝ストロースの構造人類学の成果へのメルロ＝ポンティの評価は、間文化性に関する諸問題に重要な光を投じる。われわれはここでそのいくつかを指摘することができる。

a. 神話としての精神分析学と西洋文明の原初的な側面

精神分析学は、西洋文化の成熟期に発展した。この無意識に関する科学は、フロイトとその追従者の眼には新しいものであり、西洋文化の自己 - 理解における重要な突破口と見なされている。しかし、インセストの禁止をめぐる神話にたいするレヴィ＝ストロースの構造分析は、エディプス神話、すなわち、フロイトの精神分析学において根本的な役割を演じている神話にたいして別の読解を与える。レヴィ＝ストロースが発見したのは、アメリカンインディアンインセストの禁止に関する神話は、兄弟・姉妹の間での恋愛沙汰をめぐる構築されているということ、そうした神話は、エディプス神話もまた同じ主題、つまりインセストの禁止に関するものであるから、エディプス神話のヴァリエーションであるということ、唯一の違いは、西洋のヴァージョンは母子関係をめぐって構築されたものだということ、である²⁶。したがって、レヴィ＝ストロースによる神話の構造分析のおかげで、精神分析学の中核をなしているエディプス神話が、インセストの禁止をめぐる普遍的な神話のヴァリエーションのひとつとして読解しうるようになった。神話の構造分析がわれわれに見せてくれたのは、西洋文明がその進歩した段階において、神話的な成素や原初的な側面を保持している、ということである。

以上の発見を知って、メルロ＝ポンティは、西洋文化が自分にのみ甘い自己中心的なものであるべき理由はないと考えた。構造分析の観点からすれば、精神分析学者は西洋文化のシャーマンである。なぜなら、精神分析学の行う転移という方法は、たんに客観的な方法というわけではないからである。むしろ、この方法は、所与のレベルではなく、象徴的レベルで働くことによって、より解釈学的なアプローチをとっている。精神分析学の方法の効果の前提条件は、それが示すわれわれの心的生のより深い構造に関する解釈学的なモデルをわれわれが信頼することである。それ故、精神分析学は、われわれを癒すのに先立って、われわれがその癒しの力に抵抗せずに、それを信じるように促すのである。精神分析学は、自らの人間に関する解釈学的理論に患者たちが適合するように、患者たちに影響を与える。メルロ＝ポンティからすれば、構造人類学は、精神分析学の独断的な傾向にたいする批判的な代替手段をもたらすものである。

Lévi-Strauss”; in *Signs*, p. 120.

²⁶ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale, Deux*, pp. 31-32; *Structural Anthropology, Vol. II*, pp. 21-22.

「反転的な批判という民族学的方法の規則に従えば、精神分析学を神話として、また精神分析家を魔術師ないしシャーマンとして見ることも必要である。われわれの精神身体的探究は、シャーマンがどうやって癒すのか、たとえば彼がどうやって難産の人を助けるのかを理解させてはくれる。しかし、シャーマンもまた、精神分析学がわれわれの魔術であることをわれわれに理解させてくれるのだ。」²⁷

神話としての精神分析学、および、魔術師やシャーマンとしての精神分析家。これが西洋文明の原初的な側面であり、未開社会の民族学的研究を通じて、成熟段階にある西洋社会自身によって認識へともたらされたものである。

b. 隔たり、および、全き存在と全き真理の共—構成的なものとしての他の文化

インセストの禁止をめぐる普遍的な神話が、エディプス神話と精神分析学に関する真理である、あるいは少なくとも真理の一部であると認めるならば、こうしたことは、われわれの真理概念にとって重要な教訓を与えてくれる。真理はもはや理性の光の下での完全に肯定的なものとして理解されはしない。真理はつねにわれわれにたいして隠された面を持っているのである。こうした隠された面は、自己—反省的主観のもっとも徹底した作用によっては接近不可能である。そうした側面は、異文化の眼を通じてのみわれわれに知られうる。したがって、真理の全ての面に手がかりをもっているような文化はひとつもないのだ。どんな文化もその視点に特有の盲点をもっている。そしてこの盲点は、異文化に遭遇した場合にのみ現れてくるのである。

「われわれ自身の教育が、知られるべきことがあることをわれわれに隠しているのだから、あるいは反対に、その教育が、われわれがその土地で暮らす場合に、他の民族のもつ差異を包摂する手段になっているのだから、二つの文化の交錯する場では、真理と誤謬がともに住みついているのである。」²⁸

これが意味しているのは、自己—反省的に知る主体は、決して自—足的なものではない、ということが認めねばならないということである。主体は必然的に他の諸主体の助けを必要としている。これはありふれた真理ではある。その上、そのような真理を、どのようにして哲学と他の専門分野との関係、さらには諸文化間との関係に適用するか、知る必要がある。しかし、こうしたことは、真理が否定的な契機——*écart*、隔たり——を必要としているということの意味している。隔たりは、全き真理が顕現してくる過程において積極的な役割を演じている。異文化の役割は、全き存在、あるいは、全き真理の顕現を、共に—構成するところにある。これが意味しているのは、エスノセントリズム——ヨーロッパ中心主義や西欧中心主義とまで言わないにしても——のどんなものも擁護できるものではないということである。

²⁷ M. Merleau-Ponty, “De Mauss à Claude Lévi-Strauss”, in *Signes*, p. 153; “From Mauss to Claude Lévi-Strauss”, in *Signes*, p. 122.

²⁸ M. Merleau-Ponty, “De Mauss à Claude Lévi-Strauss”, in *Signes*, p. 151; “From Mauss to Claude Lévi-Strauss”, in *Signes*, p. 120.

c. 側面的普遍性によって拡張された理性

しかしながら、異文化の真理に関する共一構成的役割を認識することは、西洋文化にたいしてまったく対立的な立場をとらねばならないということの意味するわけではないし、未開社会だけが真理の鍵を握っていると言うわけでもない。メルロ＝ポンティにとって、学ばれるべき教訓は、われわれはつねに、居心地の悪い立場ではあったとしても、間(the in-between)の立場にたたねばならないということである。こうしたことによって、既存の理性概念を拡大・拡張し、文明化した(いわゆる合理的な)視点や、原初的な(いわゆる神話的な)視点がともに居場所を見つけられるようになるのである。そして、哲学は、人類学との緊密な協調によってのみ、この目的に達することができる。

「より深いレベルでは、人類学の関心事は、未開人が誤謬であるとか、われわれにたいして彼らを擁護するであるとかではなく、われわれがともに理解しあえるような地盤に、還元も無謀な転移も行わずに身を据えることである。まさしくこのことが、象徴機能を、あらゆる理性とあらゆる非理性の源泉として捉える時にわれわれが行っていることである。なぜなら、人間が自由に扱いうる意味作用の数や豊かさは、『意味されるもの』の名に値するような明確な対象の範囲をつねに超過しているものだからであり、象徴機能はつねにその対象よりも前方に進んでおり、想像においてそれを先取するということでしか、現実的なものを見いだすことはないに違いないからである。」²⁹

われわれの理性を拡張すること、これが意味しているのは、まずなによりも、それなしにはどんな間文化的理解も可能ではないような、普遍的なものの存在を認識することである。しかし、同時に、現実中存在するわれわれの理性は、いかなる特殊な形式においても、普遍性のあらゆる形態を含むほど広くはない、ということもわれわれにはわかっている。にもかかわらず、われわれの理性を拡張する仕方は、少数派の異文化を支配的な文化のもとにトップダウン方式で包摂する点にあるわけではない。メルロ＝ポンティからすれば、われわれが探究しなければならないのは、以下のことである。すなわち、「われわれが民族学的経験によって、そして、たえず他人によって自分を吟味し、自分によって他人を吟味することによって獲得される側面的普遍である。これは、次のような問題である。すなわち、現地人の観点も、文明化された人間の観点も、さらには両者の間で他方にたいする間違った視点といったものも、これらのものが皆、座を占めることができるような、ある一般的な基準系を構成すること、原理的に言って他の時代や国の人々にも接近可能なものとなるような、より包括的な経験を構成することである」³⁰。要するに、側面的普遍は、かつて人間の歴史に存在していた最も分岐した経験の型に十分に適用しうる間文化的な基準系である。これは、さまざまな文化間の相互理解を育むために相互批判の仕組みを含んでいるのでなければならない。

²⁹ M. Merleau-Ponty, “De Mauss à Claude Lévi-Strauss”, in *Signes*, pp. 153-154; “From Mauss to Claude Lévi-Strauss”, in *Signs*, p. 122.

³⁰ M. Merleau-Ponty, “De Mauss à Claude Lévi-Strauss”, in *Signes*, p. 150; “From Mauss to Claude Lévi-Strauss”, in *Signs*, p. 120.

d. 西洋が選択しなかった、存在への他の関係としてのインド哲学と中国哲学

こうした側面的普遍をわれわれはどこに見出すことができるのか。ここでメルロ＝ポンティは、フッサールとはかなり異なっている。フッサールにとって、真の普遍への唯一の道は、他のすべての文化のヨーロッパ化である³¹。哲学に関しては、フッサールは、ギリシャ・ヨーロッパの哲学以外の哲学の存在を決して認めないのである。インド人と中国人——フッサールにとって彼らは、理性の本質構造に近づくことのない、経験的な人類学的標本にすぎない——の哲学は、語の真正な意味において哲学ではないのだ。メルロ＝ポンティの態度はもっと慎重で鋭敏である。彼はその出発点を、すべての思想は歴史全体の部分でありその生活世界に基づくことを認める後期フッサールと共有する。しかし、彼はこの原理をフッサールの結論に反してひっくり返す。なぜなら、どの生活世界もその特殊な歴史性を持っており、「原理的にすべての哲学は『人類学的標本』であり、特別な権利を持つものはない」³²からである。たとえ西洋が、それのおかげで歴史性と地域性という特殊なあり方を越えて自分自身を高めることのできるような普遍的な真理という理念を発明したことが正しいのだとしても、この理念は——フッサールにとってそれは厳密な学としての哲学という理念の核心部分をなす——単なる推定であり、その充実がいまだ待ち望まれており、決して予め保証されることのない志向でしかない。この理念の実現への途上で、西洋は他の諸文化を理解しなければならず、それらが真理全体の諸々の局面を構成するということを認めなければならない。したがって、普遍的な真理という形式的な理念を持つというのでは十分ではない。われわれは、他の諸文化を真理全体の構成要素として理解するために、それぞれの生活世界の内部へと入り込まなければならないのである。

他の文化の生活世界を知ることなく、西洋人はつねに東洋人の思想を不可解だと見なしている。メルロ＝ポンティは、「哲学的な普遍性の問題に、旅行者が外国の文明との関わり合いについてわれわれに伝えることを適用しなければならない」と勧める³³。それは他の文化を自分の文化の図式のみで見ないための方法である。異国趣味^{エキゾチシズム}を越えて、われわれは他の諸文化の生を、人々が共に生活する行為を通して、覗き込まなければならない。「もしわれわれが、それらの歴史のおよび人間的文脈の中で、まさに概念的理解に抵抗するよう見える教説を把握することができたとしたら、われわれはそこに、われわれの自分自身についての理解を明らかにするような人間の存在への関係の一異本を、そして一種の側面的普遍性を見出すだろう」³⁴。伝統的なインド思想と中国思想の歴史のおよび文化的文脈を念頭に置きつつ、メルロ＝ポンティは、「インドや中国の哲学は、存在を支配するというよりはむしろ、存在に対するわれわれ

³¹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana VI*, ed. W. Biemel (The Hague: M. Nijhoff, 1954), p. 14; *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Eng. trans. D. Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970), p. 16.

³² M. Merleau-Ponty, “Partout et nulle part”, in *Signes*, p. 173; “Everywhere and Nowhere”; in *Signs*, p. 137.

³³ M. Merleau-Ponty, “Partout et nulle part”, in *Signes*, p. 175; “Everywhere and Nowhere”; in *Signs*, p. 139.

³⁴ M. Merleau-Ponty, “Partout et nulle part”, in *Signes*, p. 176; “Everywhere and Nowhere”; in *Signs*, p. 139S.

の関係の反響ないし共鳴器になろうとした」³⁵ことを理解することができた。インドや中国の哲学は、こうした人々が最初に選択した、存在へのある関係を表わしている。インド人や中国人がこうした最初の選択をどのように行ったのかを理解することは、西洋人が彼ら自身になることを選んだときに、こうした選択がなぜ、そしてどのように西洋人に閉ざされていたのかを理解することに役立つだろう。そしておそらく、まさにこうした選択を再び開くことに役立つだろう。

しかしわれわれは、ただわれわれ自身の文化的偏見を捨てることによるのみ、他の哲学の文化のおよび人間的文脈に没頭することができる。エポケーの方法的実践のおかげで、現象学はより用心深くなり、われわれ自身の文化的偏見をいつでも取り除くことができるのである。

西洋文化それ自体は歴史の産物である。その成功はその起源を忘却させた。他方で、異文化の理解は、人類の文化のある共通の構造的起源を再び開くだろう。したがって、メルロ＝ポンティにとっては、東洋と西洋の間関係は、大人に対する子供、科学に対する無知、哲学に対する非哲学というヘーゲル的なイメージではない。「人間精神の統一は、『非哲学』を真の哲学へ単に集結させたり従属させたりすることによって形成されることはない。それは、それぞれの文化の他者への側面的関係の中に、一方の文化が他方の文化の中に呼び起こす反響の中に、すでに存在している」³⁶。要するに、メルロ＝ポンティにとって、現象学と構造人類学は、人間精神の統一を理解する途上で、エスノセントリズムに対抗する同じ戦いに従事しているのである。

結論

構造主義は、主観の哲学の一形態としての現象学にとっては致命的な異議申し立てである。しかし、たとえこれが1960年代の西洋の知識人の一般的なコンセンサスであるとしても、これはメルロ＝ポンティの眼差しにおいては正しくない。われわれのこれまでの議論は、むしろ、メルロ＝ポンティにとって、彼の現象学的存在論とレヴィ＝ストロースの構造人類学の間には黙認の関係があるということを示すことに努めてきた。われわれの見解は、レヴィ＝ストロース自身の告白によって立証されている。メルロ＝ポンティの死を追悼した論考において、レヴィ＝ストロースは「メルロ＝ポンティにとって、われわれは旅の道連れ(*compagnon de route*)の役割を演じていると私は想像する」³⁷と記している。レヴィ＝ストロースは、晩年のメルロ＝ポンティによって概略が述べられた未完の存在論が『『眼と精神』がとても流麗に、とても執拗に・洞察的に記述しているような、そして私が自分自身で野生の精神と呼ぶべきものと同じものであると同時に別のものである……画家のこの野生の視覚に存在論的基礎を与えるた

³⁵ M. Merleau-Ponty, “Partout et nulle part”, in *Signes*, p. 176 ; “Everywhere and Nowhere”; in *Signes*, p. 139S.

³⁶ M. Merleau-Ponty, “Partout et nulle part”, in *Signes*, p. 175 ; “Everywhere and Nowhere”; in *Signes*, p. 139.

³⁷ C. Lévi-Strauss, “De quelques rencontres”, *L’Arc*, no. 46, 1971, p. 45.

め……この野生の、あるいは前客観的な存在へ接近すること」³⁸を提唱していることが理解できた。言い換えると、レヴィ＝ストロースは、彼の構造人類学とメルロ＝ポンティの現象学的存在論が、彼らの存在論的視覚の点では同じ基本的特徴を共有しているが、それらは同じものではないということを認めたのである。[そこには同じものがあると言っても]せいぜい、ある種の差異における同一性があるだけである。レヴィ＝ストロースがメルロ＝ポンティの最も重要な教訓だと考えていたのは、あまりに性急に自分自身に満足することを示す態度——その態度が哲学者から出ているのであれ、人類学者から出ているのであれ——にたいする、メルロ＝ポンティの注意深い警戒である。「彼の著作は……自分自身の、世界の、そしてそれらの関係のイメージを決して凍結させないようわれわれに促し、構造という考えをただ別の意味においてのみ受け入れ、用いることを促す。すなわち、主観と客観の間の人工的な対立を、つまりそれらが分節された状態になっている構造を克服するために提供された道という意味においてである」³⁹。われわれの生きられた経験はつねに、われわれの、人類学的、あるいは哲学的な知識を超過する。もしお互いの著作が、われわれに共通の存在論的状况に光を投げかけるように首尾よく働き合うなら、明らかな優位を持つのは人類学でも哲学でもないだろう。互いの任務は終わっていないだろう。このことは、間文化的理解の研究にも当てはまる。われわれが別の文化を理解すればするほど、われわれはより深く自分の文化を理解する。それは、われわれは自分自身のことをまだどれだけ知らないかを知るという意味においてである。間文化的理解に関することがらにおいては、一方の文化が他方の文化にたいして明確に優位であるということはないのである。

³⁸ C. Lévi-Strauss, “De quelques rencontres”, *L’Arc*, no. 46, 1971, p. 45.

³⁹ C. Lévi-Strauss, “De quelques rencontres”, *L’Arc*, no. 46, 1971, p. 47.

田邊元のパロック哲学 ——「種の論理」と「共存」——

村井則夫（明星大学）

序 「あいだ」という現象

「間文化現象学」が複雑で多様な現代の状況を背景として、さまざまな文化や学問、あるいは社会集団や組織のあいだの対話を想定しながら、それらの関係のみならず、相互の複雑な緊張や葛藤をも主題にするのだとしたら、その問題設定においては、各々の領域の内部には解消しえない他在との出会い、およびその出会いが生起する中間領域、つまり「媒介」ないし「媒体」が中心的な問題となる。しかも「間文化現象学」が、単なる文化多元論の理論や文化交流の思想ではなく、あくまでも「現象学」として遂行される以上、そこで主題となる「媒介」ないし「媒体」の考察は、あらかじめ存在している複数の領域間の事実的な結合や交流ではなく、むしろ媒介という遂行そのものの成立に迫る発生論的な洞察を含み、他性の成立とそれとの遭遇を、外的で俯瞰的な視点に立つことなく、その遂行の内部から解明するものでなければならないだろう。ここで考えるべき媒介ないし媒体とは、独立した既存の二項を繋ぎ合わせる第三項のように、両者を単純に接触させるようなものではなく、むしろそこに含まれる各々の項そのものの存立自体に構成的に関わり、あるいは少なくともその接合によって各々の項が何らかの変質を余儀なくされるような——場合によっては葛藤すらはらむ——創造的な相互性を意味する。そのためにその関係を考察する思考そのものも、当の関係そのものと無縁にそれを外部から観察することはできないのであり、むしろそれ自身が関係に対する関係として、関係そのものの自己解明の中で遂行されるほかはないのである。

「媒体」が有するこうした遂行的・内在的構造は、「媒体」(Medium)の語そのものが、ギリシア語の「中動態」にその語源をもつ点を考え合わせることで、より具体的に理解することができる。能動態と受動態の中間に位置する中動態は、動作の主体とその受け手や受益者が同一の場合に用いられる文法的形態である。例えば、能動態 *πόλεμον ποίει* が「彼が闘いを引き起こす」ことであるのに対して、中動態 *πόλεμον ποίεται* は、「彼が〔自分も参加する〕闘いを引き起こす」ことを意味する。バンヴェニストが、能動態と中動態のそれぞれに対して、「外態」(diathèse externe)と「内態」(diathèse interne)という術語を提案しているように、能動態においては、主語自身はその動詞の表す遂行にとって外在的であるのに対して、中動態にあつては、主語自身はその動詞の遂行の内に巻き込まれ、それと不可分の関係にある¹。こうした語源的

註

本編は、2011年11月3日に、間文化現象学第三・四回シンポジウム「精神と共存」（於・立命館大学）において、*Tanabe's Philosophy of Baroque: 'Logic of Species' and 'Co-existence'*として英語で発表した元の日本語原稿である。その後、本論を改稿・拡大した論考が、「田邊元のパロック哲学——絶対媒介の力学性と象徴性」として『思想』（岩波書店2012年1月号）に掲載された。そのため、この二つの論考には重複があることをお断りしておきたい。

傍証が示唆するように、「媒体」という現象においては、遂行主体と遂行そのものの不可分性と同時に、遂行自身の自己言及性が構成的な契機となる。中動態においては、単に行為が引き起こされたことが語られるのではなく、主語は単に動作を引き起こした外在的要因としてではなく、当の動詞の主体かつ当事者として構成される。それと同様に、媒体においては、遂行主体はその行為の自己言及性の中で、初めて当の行為の主体として成立するのである。媒体が行為と行為者の成立に本質的に関わるのだとすると、行為者は媒体に対していつでも遅れを取り、媒体そのものは常に行為者の視界からは退去し続けることになる。そのため、媒体の姿を見究めようとするなら、繰り返し自分自身の背後を振り返り続けるかのような反省の持続が必要となることだろう。

このような相互生成的で自己言及的な関係としての媒介は、意識を透明な媒質とみなし、そのアプリアリな本質構造の解明を目指す合理論的思考の内では十分に注目されることがなかった。カントにおいても、少なくとも『純粹理性批判』の体系的・理論的考察においては、理性そのものが巻き込まれる状況性である媒体の現象が、理性の構成契機として主題化されることは稀である。理性そのものの成立条件という意味での媒体の現象は、ドイツ観念論の成立と平行して進行したドイツ人文主義において、言語や歴史、あるいは民族といった理性の具体的成立条件が積極的に取り上げられることによって、哲学的に有効な問題として前景に現れる。ドイツ人文主義においては、理性の超越論的な自己規定を中心としたカントや、絶対精神による現実全体の包摂を目指したヘーゲルとも異なり、理性の自立性と被制約性とが相互関係において捉えられ、さらに理性の被制約性が、具体的で経験的な条件として、その構造が立ち入って吟味されることになった。そのため例えばフンボルトにおいては、理性の成立が言語的媒介の過程と不可分の仕方では捉えられるが、その場合の言語とは、「記号一般」や「言語性」といった普遍的構造ではなく、あくまでも個別的・経験的言語として、歴史的・民族的に限定されたものである。そして、具体的条件とみなされたその媒介性は、あくまでも「産物」^{エルゴン}としてではなく、「産出行為」^{エネルゲイア}として「発生論的」(genetisch)に捉えられなければならないというドイツ人文主義の思考は、のちの現象学、および哲学的解釈学によって創造的に継承されることになった。

I 田邊哲学と媒介の思想

(一) 媒介としての田邊哲学

「間文化現象学」が、「あいだ」の思想として、こうした媒介の諸問題と密接に関わるものである点を考慮すると、「媒介」という主題を生涯の哲学的課題とした田邊元(1885 - 1962年)は、「あいだ」についての思想家という意味で、「間文化現象学」を体現する存在であるようにも見えてくる。事実に伝記的な観点から言うなら、田邊の思想は、明治維新後の日本近代の草創期の環境にあって、日本固有の宗教思想を根底に据えながらも、広義の西洋哲学を積極的

¹ E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris 1966 [E・バンヴェニスト、「動詞の能動態と中動態」、『一般言語学の諸問題』所収、みすず書房、1983年]

に受容するなかで形成された。田邊の師である西田幾多郎は、日本的宗教思想、特に禅仏教に根本的洞察を汲みながらも、同時代の西洋哲学の概念や思考を十分に吸収し、両者相互の生産的な交流を特徴とする思想的営為の先鞭をつけ、それはやがて田邊を始め、和辻哲郎・九鬼周造などととも「京都学派」と呼ばれる哲学的運動を生み出すに至る。この京都学派は、まさにヨーロッパ・アメリカの哲学と日本思想とが、創造的な仕方であらう間文化的な対話の舞台となったのである。

明治以降、20世紀初頭の日本の講壇哲学はドイツ哲学の圧倒的な影響下にあり、両者のあいだには現実的にもきわめて幸福な友好関係が成立していた。新カント学派の国際的機関誌である『ロゴス』(1910年創刊)を始め、当時のドイツ哲学の動向が同時代的に日本で翻訳・紹介され、議論の哲学的水準を高めることに貢献していた²。その一方で、アメリカでは「世界宗教会議」(明治26年〔1893年〕)を契機として仏教受容が本格化し、アメリカに渡って『大乘起信論』の英訳と紹介に尽力した鈴木大拙が、哲学雑誌『モニスト』(1888年創刊)の主幹P・ケーラスとの交流を通じて、心霊主義などとも密接な関係にあったプラグマティズムを学び知り、その知見が友人である西田幾多郎に伝えられることで、マッハやジェームズ思想が『善の研究』の着想源のひとつとなったというのも、当時の複雑で同時代的な文化的交流の一端を伺わせる³。西田の第一の弟子であった田邊元は、早くからカント、のちにヘーゲルを哲学的思索の支柱に据えると同時に、1922年よりフライブルクのフッサールのもとに留学し、フッサール現象学に取り組むとともに、当時私講師であったハイデガーの講義『存在論(事実性の解釈学)』(1923年)に出席し、「現象学に於ける新しき転向」(1924年)によってハイデガー哲学の斬新さを伝え、日本におけるハイデガーの最初の紹介者となった。こうした学問的経歴によって、田邊は、ドイツ観念論やドイツ人文主義から新カント学派を経て、現象学、あるいは解釈学や生の哲学へと展開する同時代のヨーロッパ哲学の問題意識を正確に理解しながら、その核心部に潜む「媒介」の問題群を敏感に察知し、それを「種の論理」という独自の思想、あるいは「絶対媒介」ないし「絶対弁証法」の理論として展開する。その思想の歩みは、第二次世界大戦を挟んで、浄土教の洞察を手引きとした「懺悔道としての哲学」に到達し、最晩年には、ハイデガー70歳の記念論集に寄せられた論考「生の存在学か死の弁証法か」(翻訳時に縮約され、「死の弁証法」[Todesdialektik]として掲載)において、「懺悔道」の視点からハイデガー思想の全体を批判に検討し、「死の弁証法」を提唱するに至る。

このような経緯を見るならば、田邊の思想の歩みは、西洋思想の単なる受容やその発展、あるいは日本思想によるその恣意的な解釈などではなく、それ自身が一種の創造的な媒介であり、媒介項そのものを媒介の遂行の内部から変質させ、そこに思想の新たな局面を切り開く営みであったと理解できる。田邊の思想の中核を成す「絶対媒介」とは、矛盾を解消した静的統一や、葛藤を解決した終着点を目指すものではなく、まったく異質なもの同士が出会い、その邂逅を通じて各々が他方によって否定されながら、その衝撃によって、当初のどちらからも予想しえない新生が起こる運動そのものを指している。この絶対弁証法は同時に、「絶対自覚」あるいは「自覚の弁証法」とも呼ばれるが、もとよりそれは自己性の回復を目指すものではなく、む

² 「新カント学派年表」(大橋容一郎・村井則夫編)、『理想』(643号)参照。

³ 伊藤邦武、『パースの宇宙論』、岩波書店、2006年、参照。

しる自己の解体と新生を産出し続ける不断の媒介を意味していた。「真の自覚といふのは、斯く自己が否定せられて消滅しながら自己を否定せる他者を通して再び真の自己が生き、死して蘇る転換の過程をいふのである。斯かる転換の媒介としては全く自己に属せざる他者、自己を否定する敵としての他者が必要なのである⁴」。ここで語られる他者とは、単に事実に自己と区別される外的な即自的存在ではありえない。他者との出会いが生じ、他者を他者として受け止めるには、他者に対する自己の側の開放性が要求されるだけでなく、自己がすでに自己に対して媒介され、自己としての自己でなければならないが、その自己媒介のためには、自己を否定する他者との関係が不可欠なのである。自覚の弁証法とは、このように錯綜した自己転倒の構造をもっており、田邊の思想はまさに、それ自身が自覚の弁証法の論理に従い、「田邊哲学」となるために他者と出会い、他者を通じて自己を媒介し続けたとすることができるだろう。

(二) 異種混淆と脱領域の思考

他者との相互媒介として展開された田邊哲学は、自らと異質の思想と出会い続けるだけでなく、それ自身の内に相反する要素を抱え込み、その相互触発によってその内部において否定と差異化を遂行し続けていった。田邊の思想的経歴は、『最近の自然科学』（1915年）、『科学概論』（1918年）、『数理哲学研究』（1925年）など、一連の数学論・科学哲学から出発するかたわら、カントとドイツ観念論の考察を深め、それらとの批判的対決を通して、社会的共同体の理論である「種の論理」を確立したのちは、「懺悔道」において浄土教に深く立ち入り、最晩年には自らの思想をさらに掘り下げるためにフランス象徴詩に取り組むに至る。田邊の最後の著作は、マラルメの「骰子一擲」と「イジチュール」の翻訳・注釈を含む『マラルメ覚書』であった。科学・芸術・宗教など、多くの分野を取り込んでいく学際的アプローチは、京都学派に共通の特徴ではあるが、そのなかでも田邊の脱領域の知性は、各々の分野に関する専門性のみならず、それぞれの領域の相互浸透的な関係の点でも際立った性格を示している。「微分」や「デデキント切断」、あるいは「テンソル場」や「ルベーク積分」といった数学的概念が、社会論である「種の論理」の中で縦横に用いられるばかりか、「古典力学」の叙述において、力学の科学哲学的反省のあり方として「懺悔道」が論じられ、さらにマラルメの「骰子一擲」の内に「死の哲学」の象徴的表現が読み取られるなど、その領域横断的な思考は、田邊のテキストに異種混淆的^{ハイブリッド}で異様な表情を与えている。田邊の思考は常にこうした領域侵犯のなかで営まれ、分野から分野への越境そのものを自ら反省することによって、哲学的思考の強度を上昇させていったのである。「倫理と論理」、「数学と哲学との関係」、『哲学と科学との間』などといった論文名・書名、および晩年の大部の遺稿「哲学と詩と宗教」などにも見られるように、田邊の思想とは、まさにこれらの「と」に含まれる対立を最大限の緊張にまでもたらしながら、その媒介を試みる壮大な「<と>の哲学」であった。

田邊にとっては、理論的であると実践的であるとを問わず、それぞれの分野の緊張と相互性を自覚的に反省することが哲学の課題であり、それら多様な観点の対立の只中に入り込み、理性がそれ自身のあり方を動揺させ、自らを創造的に改変することが、絶対弁証法そのものの役

⁴ 田邊元、『哲学通論』、『田邊元全集』第3巻、495頁。

割であった。そのために、論考「科学と哲学と宗教」においては、それぞれの領域の関係が次のように論じられる。「科学そのものの中に、認識の徹底的自覚を求める哲学の要求が含蓄せられ、これがその限界状況に於て不可避に発現せられることにより、おのづから宗教の立場に通ずることをあらはならしめる。その意味に於て、科学は科学哲学にまで自覚を徹底するとき、必然宗教に通ぜざるを得ないのである。それと同時に他方宗教も、その還相面に於て歴史的現実の媒介せられなければならない限り、現実の科学的認識を承認し、自覚に於てこれと結合せられなければならないことがみとめられる⁵」。ここに示される諸分野の関係は、けっして連続した発展や、矛盾の解消による総合として語られているのではなく、むしろ理性自身が自らの構造を吟味し、その内に含まれる断絶や矛盾を見出すことで、理性そのものが自己転換を遂げる契機となるものである。「[科学と宗教などの] 二律背反的矛盾といふものは、単に夫々限界確守を行ふことにより解消せられ得る如き静学的均衡に属するものではないのであつて、必然に越境侵入が不可避なるごとき動学的対抗なのである⁶」。

このような越境と逸脱の錯綜した遂行の内部で、理性は自身の内に生じる遂行の多様性を、動力学的な分極ないし分散と捉え、それぞれの否定的関係を通じて、自らの様相を根本的に変貌させていく。田邊の言い方に倣えば、理性の絶対性要求を断念することで、理性は「一たび自己を矛盾の底に壊滅せしめることにより、その死から復活せしめらるる挫折即突破の途⁷」を歩むことになる。そして、そこで生じる各領域の相互関係が「分極的共同態」と呼ばれているように、絶対弁証法とは、絶対精神を頂点とする総合的体系を形成するものではなく、その内部で多様な分野が分極し、相互に否定し合うような「力場」の形成を意味している。そのため、絶対弁証法としての哲学とは、いかなる領域の特権化をも許容しないばかりか、その各々の契機を相互越境的に浸透させ、それらの変質過程を反省的に自らの内に取り込むことで、哲学それ自身の位相をも次々と変貌させる混成的な思想的運動である。こうして田邊の絶対弁証法は、理性の絶対化要求である体系への志向を自己解体的に放棄していくものであり、そのような体系の拒絶という点においてヘーゲルの弁証法との対照を成し、むしろ時代に先駆けて、アドルノの「否定弁証法」に近づいていくのである。

II 絶対無の媒介

(一) 絶対弁証法の思考

科学・芸術・宗教・哲学といった異質な領域の「分極的共同態」という思考は、ヘーゲルの『論理学』における体系構想に対する批判的考察と平行している。『論理学』と『精神現象学』との関係について、後者を前者のための「予備学」とみなす傾向があったヘーゲルに対して、田邊は理性と現実、論理と現象の差異に徹底して注目することで、ヘーゲルとは異なり、『精神現象学』における知の生成過程を『論理学』にとってさえ構成的なものともみなそうとしている。なぜならヘーゲルにおいては、『論理学』において絶対知が自立することによって、「論理

⁵ 田邊元、「科学と哲学と宗教」、『田邊元全集』第12巻、133頁。

⁶ 同、134頁。

⁷ 同、133頁。

は現実から離れて自己自身の展開をなす如き外観を呈し、常にそれが自己の否定として非合理的なる現実を媒介することが、十分明になっていない」ため、「絶対知は常にその否定としての相対知を媒介とする絶対媒介たる本質を失って、かえって無媒介的直接知となる危険を伴う」からである⁸。したがって田邊は、悟性的思惟が自らの矛盾を克服することで、理性的段階へと展開し、芸術・宗教・絶対知といった階梯を上昇していく『エンツィクロペディ』の構想を共有することなく、そこにあくまでも現実との亀裂を見出し、分極の力学が作動する場面を発見していく。

絶対知が自らの他者として関わる現実として田邊が想定しているのが、シェリングの『人間的自由の本質』における「神の内なる自然」、そしてそこで言及されるプラトンの「場」(chora)であった。絶対知の内に解消しえないこうした現実を、それ自体として無媒介の事実として承認するのではなく、絶対知の他者として自らと媒介することの内に絶対知の「絶対性」を認めるのが、絶対弁証法の本質であった。つまり田邊は、矛盾律によって対立項の両立を拒否する形式論理に対して、矛盾における否定を積極的に活用し、定立と反定立を止揚することで上位の階層の論理へと転換するヘーゲルの弁証法そのものを高く評価しながらも、ヘーゲルにおいてその論理を起動させている「絶対知の臨在」^{パルース}を、かえって弁証法の本質を損なうものとして拒絶するのである。ヘーゲルにおいて最終的に思考と存在の一致を実現する絶対知に対して、田邊は思考と存在とのあいだの解消しえない差異と緊張の内に、現実に即した具体的な論理、つまり「単なる思惟の論理でもなければ単なる存在の法則でもなくして、存在の論理⁹」を、つまり「存在を離れた論理の原則でなくして、意識に現るる存在そのものの構造の原理」を見ようとする¹⁰。

田邊の絶対媒介ないし絶対弁証法は、ヘーゲルと異なり、絶対知の自己現前において完結することのない過程であり、そこで獲得される知は、「無限に転化せらるる動の契機¹¹」とみなされ、絶対的な総合に到達することはありえない。したがって絶対弁証法においては、定立と反定立が止揚されて高次の総合に至るのではなく、「正反の対立の総合が超越的全体の絶対否定的実現として行われる¹²」ため、その総合の地点は、何らかの知や存在としては語りえないという意味で、「絶対無」と呼ばれるほかないものであった。

(二) 絶対無と微分

この「絶対無」の思想は、すでに西田幾多郎が、アリストテレス的な「基体」の論理（「主語となって述語にならないもの」）を克服する「述語の論理」（「述語となって主語にならないもの」）を徹底し、述語面の極限に見出した「場所」を名指すものとして提示していたものである。しかしながら、知の媒介性と開放性を徹底しようとする田邊は、この「絶対無」の理解

⁸ 同、「社会存在の論理」『田邊元全集』第6巻、72頁。

⁹ 同、『哲学通論』、『田邊元全集』第3巻、504頁（強調は引用者による）。

¹⁰ 大島康正、「絶対媒介の弁証法と種の論理」、西谷啓治他『田邊哲学とは何か』燈影舎、1991年、134頁以下。

¹¹ 田邊元、「西田先生の教を仰ぐ」『田邊元全集』第4巻、311頁。

¹² 同『哲学通論』、『田邊元全集』第3巻、511頁。

をめぐって、西田批判の論考「西田先生の教を仰ぐ」を著し、「絶対無」による一種の体系化を構想した西田の思想と訣別することになる。この論考において田邊は、西田においては「絶対無の場所」が「一般者の自覚的体系」の「原理」として定立された点を強く批判し、そうした西田の体系が、「発出論的形而上学」に接近する点に懸念を表明することになった¹³。西田理解としての是非は別として、「絶対無」が何らかの無制約的で超歴史的な原理として設定される限り、田邊にとっては、それは述語論理や場所の思想の創造性に反して、ヘーゲルの意味での弁証法への後退、あるいは哲学と宗教の混同とみなされざるをえないものであった。絶対弁証法においては、「場所」は直接的な所与や無制約的な原理ではなく、それ自体が媒介されるべきものとして捉えられなければならない。「場所は自発的に自己を限定するものではない。逆に限定に由って始めて場所として現れるのである。……場所は限定に由って場所として我々に現れながら、本質上は限定に先だつといはれる¹⁴」。ここには、「われわれにとって先」と「事象において先」の区別に拠りながら、知があくまでも媒介として働きながら、その媒介において自らに先行するものを露呈するといった逆説が提起されている。

絶対弁証法は全面的な媒介の論理である以上、そこに無媒介の事実を導入したり、超越的な原理を設定したりすることは許されない。絶対弁証法とは、自らの媒介の相対性・歴史性を洞察しながら、全体化や絶対化の不可能性に徹し、その局所性・限定性において自身を絶えず相対化し続ける運動である。そのため、媒介の生じる場を「絶対無」と名指したとしても、それは何らかの存在者や領域ではないのはもちろんのこと、そこに何らかの超越的・絶対的「原理」が想定されてもならない。「歴史的なるものの基底として予想せられる超歴史的なるものは、ただ歴史的なるものの方向の中に含まれる微分であつて、後者を通じて無限に求めらるるイデーに外ならない¹⁵」。絶対無とは、まさに媒介の遂行そのものを指すのであり、それ自身がいかなるかたちでの現前化をも拒むという意味で、絶対的に無なるものであり、その点を表現するために、田邊はしばしば「微分」という数学的表現を用いている。運動の運動性が数学的には「微分」によって表現されるように、絶対無とは、媒介の運動において、その運動の極限ないし極小として微分的にのみ捉えられるものと考えられるのである。微分的極小は、連続的な減少の結果として把握されるものではなく、そもそも運動の内部の実在的な構成要素としては理解しえないものである。なぜなら運動そのものは、それを何らかの一地点で捉えようとするなら、運動としては消失し、また運動全体が描いた軌跡を辿っても、そこにすでに運動そのものは存在しないからである。運動を連続した継起として可能にしているのは、「増加から減少へ、或は減少から増加へ、方向の逆転が行はれる無の転換点」としての微分的極小である¹⁶。それは「自己否定即自己還帰の転換的統一」として、同じく連続体の定義において用いられる「デデキント切断」にもなぞらえられ、それが「厚みのない刃による切断」として、あるいは「振動点」ないし「渦動中心」として語られる¹⁷。それはまさに運動がそこから発するため、

¹³ 両者の思想の対比として以下を参照。西谷啓治「西田哲学と田邊哲学」『西谷啓治著作集』第9巻、創文社、1987年、225 - 254頁。

¹⁴ 同「西田先生の教を仰ぐ」『田邊元全集』第四4巻、308頁。

¹⁵ 同、311頁。

¹⁶ 同、『ヴァレリーの芸術哲学』、35頁。

¹⁷ 同、『数理の歴史主義的展開』『田邊元全集』第12巻、216頁。

それ自身としては運動としては捉えがたい「点」——しかも振動する点——として象徴化することしかできないのである。こうして田邊は、生としての媒介の過程を動的に理解する一方で、媒体の実体化や可視化を徹底して拒み、媒介そのものの遂行性の記述を目指すことになった。

III 世界図式と「種の論理」

(一) 媒介と図式性

田邊の絶対弁証法が、媒介の遂行を通じて、理性が自己変貌を遂げる動力学的な過程を表すものとしたら、その媒介そのものの内的構造を、論理的にも解釈学的にも解明するというのが、田邊の一貫した姿勢であった。そのために田邊は、すでに『ヘーゲル哲学と弁証法』において、ヘーゲルの弁証法を自身の絶対弁証法へと転換していくかたわらで、現実を構成する媒介形式としての構成的範疇を、客観的な論理的形式と解釈学的な言語的形式の両面から論じている。そこにおいては、コーヘンなどの新カント学派の超越論的論理学やフッサールの純粹論理学が検討されると同時に、フンボルトによる「世界観としての言語」の考察を通じて、言語的了解そのものが解釈学的に創造的な媒介形態とみなされている。「言語は論理や芸術と異なり、生そのものの不断なる自己解釈乃至自己表現の過程として、これ等の抽象的な立場に反し、具体的な立場に立ち、それ自身生の生ける自覚の内容をなすことが認められる¹⁸」。ここでは、言語やその具体的表現としての歴史的世界観を了解と表現の媒介として捉える着想が積極的に捉えられ、言語の「活動性」としての生産性が認められているとはいえ、田邊の思考は、のちにガダマーが構想した哲学的解釈学とは異なり、言語的・歴史の媒介の内に知の成立構造の一切を基礎づけるという解釈学の普遍化の方向に向かうことはない。むしろ田邊は、解釈学的言語理解が形式的な範疇を内容的に具体化することを認めながら、その解釈学的媒介を再びその論理的客観性に関して反省することによって、現実構成の多様なあり方を積極的に提示し、解釈学的な現実了解と論理的な現実構成の相互の媒介を考えようとするのである。

こうした議論の背景には、20世紀初頭の新カント学派、とりわけリッケルトにおける「自然科学と精神科学」をめぐる方法論的な議論が前提となっているが、田邊は両者の学問の相違を、自然と文化という対象の区別や、普遍化的方法と個別化的方法といった方法論上の区別に求めるのではなく、むしろ現実そのものの自己構成の多様化そのものに即して捉え直そうとしている。「リッカートが方法論的制約に先立ち一般的認識の対象界として如何なる経験科学にも共通素材となるものと考えた現実在の構成方式は、実はその方法論的見地を定めるのでなければ全く不能に陥り、一義的な対象界の構成をなすことが出来ない¹⁹」。つまり、リッケルトが、各々の学問的方法の区別の条件として、現実一般の構成が先行するとみなすのに対して、田邊は、方法的観点から切り離された純粋な現実の構成を否定し、現実そのものが方法論的観点を手引きとして、それ自体多様に構成されるものである点を強調するのである。「私は現実在なるものを方法論的見地に関係なき固定せられた経験的对象界と看做すよりも、却て種々の

¹⁸ 同、『ヘーゲル哲学と弁証法』、『田邊元全集』第3巻、306頁。

¹⁹ 同、315頁。

方法論的見地を型として種々の度合に結合し、自己自身の発展の傾向として含蓄する動的統一と看做すべきであると思ふ²⁰」。田邊にとって、自然科学と精神科学との区別は、客観的で一義的な対象を前提としたうえでの方法論上の区別に限定されることなく、方法論的・認識論的観点そのものを本質的な契機として含む現実そのものの超越論的構成といった問題と理解され、まさに思考と存在との媒介といった哲学的な根本問題として考察されるべき課題であった。

新カント学派の問題意識を背景に、現実の存在論的=超越論的構成という問題を軸として、存在と思考の媒介を主題化するという点では、田邊の思考はハイデガーの超越論的存在論に接近する。なぜならハイデガーにおいても、存在了解の事実性を遂行する現存在の「現」(Da)が、存在者の存在者としての現出の媒体と理解され、その媒体自身の自己再帰的關係にもとづいて時間性の自己循環的な構造が導出されたうえ、その時間性の脱自的・超越論的地平である「時節性」によって存在了解の分節構造が基礎づけられることを通じて、現実的な諸学を構成する個々の存在領域の領域存在論が可能になるものと考えられていたからである。ハイデガーの構想には、田邊と同様に、存在了解という仕方現実と思考との媒介を主題化し、その媒介のあり方にもとづいて現実全体の構成とその各々の領域区分を根拠づけるといった思考が含まれていた。そのため田邊は、『カントと形而上学の問題』によって提起されたハイデガーのカント解釈を詳細に検討し、とりわけその媒介性のあり方をめぐって批判的吟味を行いながら、自らの独自の思考を展開していく。その際に田邊がとりわけ注目するのが、そのカント解釈における図式性、および構想力の問題である。ハイデガーの場合、超越論的な図式機能、およびその遂行としての構想力がより強調されている『純粹理性批判』第一版にもとづいて、図式性ないし構想力を、直観と悟性とを媒介する第三項としてではなく、むしろそこから直観と悟性の両者が派生する共通の根源として解釈し、その構想力の内に、存在論を構築する現象学的地盤を見出そうとする。その際にハイデガーは、構想力による総合の三機能である「覚知」「再生」「再認」それぞれの総合のうち、「再認の総合」に事象の同一性の根拠を求め、それを時間性における「将来性」に対応させるといった独自の解釈を行っていた。

新カント学派のカント解釈を大胆に塗りかえ、対象構成における構想力の存在論的機能を明らかにした点で、田邊はハイデガーの解釈の独創性を認めるが、時間性の「純粹自己触発」の理論、および時間性における将来性の優位といった見解については、その抽象性と観念性を批判することになった。その批判はとりわけ、カントが『純粹理性批判』第二版において加筆した「観念論論駁」の論点、すなわち外界の実在性の問題を焦点とするものである。ハイデガーの解釈において、対象の対象性は、構想力の地平形成という超越を通じて、とりわけ「再認の総合」による同一性の先取的把握によって構成されるものとみなされるが、田邊はハイデガーのこうした地平的超越の思考の限界を見究め、その克服を目指すことになる。その際に田邊は、事象の自体性やその内実、および事象それ自体の主観に対する「対向性」(Dawider)という論点を前面に押し出してくるが、もとよりこれは、地平性の外部に自体的に存立する現実世界を定立するような素朴実在論の主張ではない。「真に実在的に反対し強制する対立者は、斯かる地平圏といふ形式のものでなくして、此地平圏を実質的に自我に対して強制負課する所の存在

²⁰ 同、316頁。

でなければならぬ²¹」と言われるように、田邊にとっては、事象の自立性と同一性の超越論的な了解可能性だけではなく、さらに当の地平そのものの成立をさらに遡って問う必要性が主張されている。そこで田邊は、事象の「同一性」を地平論的な規定可能性とみなし、それを「再認の綜合」という投企の先行性の内に基礎づけるハイデガーに対して、当の地平形成そのものを可能にする事實的・存在的条件として、「過去存在の負課性²²」を強調する。確かにハイデガーにおいても、現存在は超越論的な媒介機能を遂行する場でありながら、同時にその媒介遂行自身が世界内で事實的に成立するものと理解され、その相互的なあり方が「被投的投企」として記述されていた。しかしながら、『存在と時間』、あるいはカント解釈においては、存在了解の超越論的制約という問題意識が優先されたため、その経験的・存在的な事実性は了解にとってのある種の制限という消極的意味にとどまらざるをえなかった。これに対して田邊は、媒介そのものの超越論性と、媒体の事実性とを相互依存的ないし弁証法的に捉えることを目指し、存在論的次元と存在的次元の相互性を叙述しようとするのである。「斯くて所謂存在論的形而上学 *ontologische Metaphysik* は、其完成の為に再び存在的形而上学 *ontische Metaphysik* を要求するといはねばならない²³」。

こうして田邊は、存在論的遂行と存在的事実性とが交叉する場面として、ハイデガーにおいては十分に主題化されることがなかった「身体」の現象に注目する。「然らば斯かる *ontisch-ontologisch* なる見地から身体性の問題を観るとき如何に之を解すべきかといふに、……永遠の超越的存在が自覚に入る場面としての意識の時間性を成立せしめると同時に、意識を外から限定してそれに負課の内容を強制する媒介点となるのが身体であると考へられる²⁴」。つまり田邊は、理念的な同一性を超越論的に構成する将来性の投企に対して、その超越論性そのものを成立させる発生論的事態として、身体における事実性、あるいは身体の内沈澱する「過去の存在の負課性」を強調し、その両者の相互制約的な運動の内に、存在論的=存在的媒介の本質を見て取るのである。したがって田邊が主張する身体性は、けっして経験的・生理学的事実としての身体ではなく、彼自身が正確に表現するように、「生成する身体」と考えられなければならない。そしてこの生成する身体は、個々の意識の生起としての時間性の発生のある場であると同時に、身体自身が空間の中の一地点を占める存在者であるために、それは同時に空間の生起の場ともみなされる。「時間を形成する個人意識が永遠の超越的存在の限定的現象作用であり、而してこの限定が身体を媒介点とするもの、身体が自我の内と外とを連結するものであるとするならば、内なる時間の生成は必然に外なる空間の生成と相結合するもの²⁵」と考えられなければならないのである。

こうして田邊は、時間性として解釈された図式性（「時間図式」）に対して、時間と空間との相互的媒介の内に、時間・空間的に限定された具体的な生の様相を見出し、それを「世界」と呼び、その形式を「世界図式」と名づける。超越論的地平そのものの発生論的考察を徹底することによって、時間性は将来への投企を支える過去の・事實的側面とともに把握されるだけで

²¹ 同、「綜合と超越」『田邊元全集』第4巻、341頁。

²² 同。

²³ 同、342頁。

²⁴ 同、344頁

²⁵ 同、347頁。

なく、事實的・空間的存在としての身体における時間の成立は、空間的契機を巻き込みながら、なおかつその空間性もまた無媒介の直接的事実ではなく、超越論的な構成契機として機能する以上、それ自体がまた発生論的に時間性によって媒介されなければならない。「我々は空間をその総合的生成に於て考へるとき時間が之を貫き、空間の如何なる要素にも時間が構成分として入込むことを認めると同時に、時間も亦其生成に於て常に空間を契機とし、一の現在から他の現在に発展するには空間の外在性を媒介とするのでなければならぬこと、是に由つて始めて時間の所謂自己超出性が可能となるものなることを認めなければならぬ²⁶」。このような錯綜した時間と空間の媒介としての「世界」は、「無限の生成であると同時に、その空間的既成完了の統一」として、「動いて動かざる具体的地平圏²⁷」であり、その実質的実現の形態が、歴史的・間主観的に具体化される「共同社会性」とみなされる。「図式世界は此意味に於て所謂歴史的社会的現実の純粹形式を意味すると解せられる。即ち約言すれば<生>の純粹形式と謂つてもよい²⁸」。ハイデガー的な超越論的存在論を補完し、具体的・事實的な次元との再統合を試みるこうした思考によって、田邊特有の社会共同体の理論である「種の論理」が形成されることになる。

(二) 種の論理

「種の論理」は、1934年の「社会存在の論理」において明確に表明され、それ以降は田邊独自の思想を表す代表的な名称として用いられるものである。そこにおいては、それ以前から田邊の思想を一貫して突き動かしている媒介の思考が、より具体的な社会論の場面で明確に示されることになった。田邊自身が回顧しているように、ここにはそれまでの思想の深化・展開という「論理的動機」と並んで、当時の世界と日本の政治的・時局的環境への応答といった「実践的動機」が働いていた。1931年の満州事変から始まり、やがて日中戦争に突入していくこの時期にあつて、「近時各国において頓に勃興し来つた民族の統一性、国家の統制力²⁹」の根柢を理解しうる社会論の必要を痛感したところから、田邊は当時の社会学や人類学、とりわけテンニエス (Ferdinand Tönnies 1855 - 1936年) やベルクソン、あるいはレヴィ=ブリュール (Lucien Lévy-Bruhl 1857 - 1939年) を参照しつつ、国家と個人との関係を省察し始めるのである。このような状況の中で成立した田邊の「種の論理」は、ヘーゲルの批判的検討を通じて獲得された「絶対弁証法」の論理を支柱としながら、ハイデガーのカント解釈との対比において確立された「世界図式」の着想を基盤に、それを具体的・社会的理論へと練り上げていったものと考えられる。そのため「種の論理」とは、国家的・社会的組織を独立した個々人の単なる集合としてではなく、社会や共同体、ひいては国家を媒介の遂行形態として捉える点を特徴としている。ここで語られる「種」とは、すでに「図式世界」が「歴史的社会的現実の純粹形式」と言われていたのと同じ意味で、歴史と社会の中で生きる人間自身の具体的現実のあり方を指しているものと理解しなければならない。

²⁶ 同、「図式<時間>から図式<世界>へ」、『田邊元全集』第6巻、10頁。

²⁷ 同、「綜合と超越」349頁。同「種の論理と世界図式」(B, p. 320)参照。

²⁸ 同、「図式<時間>から図式<世界>へ」、『田邊元全集』第6巻、48頁。

²⁹ 同、「種の論理の意味を明にす」、『田邊元全集』第6巻、449頁。

そうした現実が、論理的には「類」と「個」の中間段階に位置する「種」として、そして具体的には社会組織としての「民族」や「国家」という仕方で語られるのは、人間が具体的に生きているのは、「人類」という普遍的共同体としてでもなければ、単独な個人の孤独な生としてでもないからである。われわれは民族や国家の内に生まれ、その言語や社会習慣を吸収し、その歴史に巻き込まれることによって、初めて具体的な人間として生きることになる。民族や国家という種に対する個人の帰属は、それ自体としては偶然的な関係性であるが、人間が個々の身体をもった具体性において生きることによって、その偶然は個々の人間の本質の一部となるのであり、そうした種と類、偶然と本質との媒介といった事態そのものが、「種の論理」と呼ばれるものにほかならない。その意味で、田邊の語る「種」とは、「図式世界」の具体的な表現であり、偶然性をともなった歴史的・社会的身体のことなのである。その点で田邊の「種の論理」とは、言語や歴史を理性そのものの媒体とみなす解釈学的思考と、その解釈学的構造そのものに対する論理的な反省とを接合しようとする試みと言うこともできるだろう。

個人と種との弁証法的な媒介過程が最も顕著に現れる現象として田邊が注目するのが、原始的な未開社会に見られるトーテム部族であり、そこに働く「分有〔融即〕法則」(loi de participation)である。原始社会において、特定の動植物や何らかの自然物が血族集団の守護霊とみなされ、当該集団に属する個々人は自らをその守護霊と同一のものと考え、その守護霊との同一性を通じてトーテム部族全体との一体化を果たすといった論理がはたらいていた。もとよりそれは、論理学における同一律や矛盾律に支配されるものではなく、そうした合理的思考に先行する「前論理」(レヴィ=ブリュール)であり、「生命そのものの論理、思考も現実に存在する生命の形態として現れた直接態の論理³⁰」と考えられる。ここにおいては、個と全体、特殊と普遍の矛盾が、トーテムという媒介形式を通じて統一されることになる。レヴィ=ブリュールがこうした論理を「分有の法則」と呼んだのは、明らかにプラトンのイデア論における「分有」(metexis; participatio)を想定してのことであり、同様に田邊もまた、この分有の論理を「種の論理」の内実と規定するとともに、それをアリストテレス的な「包摂論理」と対比し、あらためてプラトンの思考の意味を強調している。つまり、個・種・類を論理的で合理的な包摂関係として捉え、それらを連続的な階層として理解するアリストテレス的・分析的な論理に対して、プラトンの分有の論理は、包摂論理においては曖昧な中間段階に位置づけられる種に対して、媒介としての積極的な意味を認め、その分有的媒介である種の構造の内に、個と類を分岐させる中心的な機能を見出していくのである³¹。

トーテム社会に即して見出された「種の論理」は、個人と社会との関係に照らして考え直すなら、社会に対する個人の帰属性を定着させ、安定した社会を形成する一方では、その同じ論理が個人の自立を阻み、個人の自由を制限する役割を果たす。そして田邊は、このトーテム社会を、テンニエスの「共同社会」(Gemeinschaft)やベルグソンの「閉じた社会」(la société close)に重ね合わせ、その閉鎖性・固定性を指摘したうえで、それらの社会からやがて個人が独立し、社会と対峙する「分立の論理」が発生する過程を論理的に分析している。ここでは、種として捉えられた民族的社会の中で、個が理論的にどのように位置づけられるかが問われる必要があ

³⁰ 同、「社会存在の論理」、『田邊元全集』第6巻、101頁。

³¹ 同、104頁以下。

るが、種に対する個としての個人は、分析論理における論理的関係ではなく、あくまでも媒介という弁証法的論理に従って考えられなければならない。そのため田邊は、有理数的な包摂の論理に解消しえない微分の思考を導入し、個人を種に対する微分的極限值として捉えようとする。微分とは連続性を段階的に限定した結果として現れるものではなく、「それ自身連続ではなく従って可分でない不可分者にして、而も無でない有たる存在」であり、「有と無との統一、有から無への運動を意味し、却て連続の終末でなく連続の始源、連続発生 of 原理たる動性³²」である。

「個体は斯かる意味に於てのみ種の限定の極限たり得るのであるから、同時に種の存在に予想せられる種の原理たるものは、種に対立することによって種を種たらしむものでなければならぬ³³」。つまり、種を種として成立させる種の論理は、個をその構成員として単に集合論的に内包しているのではなく、個を自らの種たることの成立条件としているため、種は種であるために、自らを否定する個を不可欠の要因として認めざるをえないのである。「個に対しそれを否定する連続的全体としての種が、却て同時に個のそれから生れ出る根源的媒介者として社会の基盤たることを、私は必要視するのである³⁴」。そのため、「共同社会」や「閉じた社会」を範型とした種の論理は、それ自身の動力学的な内部矛盾的構造を通じて、「利益社会」(Gesellschaft)へと転換していくことになる。テンニエスの言う「利益社会」においては、「分有」の論理にもとづく「共同社会」と異なり、「分立」と呼ばれる「個の論理」が支配し、個人の自立性を成立させると同時に、個人の恣意的意志と権力意志が解放される。しかしながら、この「個の論理」はあくまでも「種の論理」を前提として、それを否定することによって成立するものであるため、利益社会における個々人の自由は、種の論理の直接性に対して、自らを種の限定として自覚する「二次元的」媒介である。こうして個人は、種に対する限定と相対化によって自らの自由を自覚する以上、その自由の内には、複数の自由の相互制約としての共同性への道が開かれ、そこに国家の論理的基盤が与えられるものと考えられる。ここにいたって、種の論理は、個・種・類、つまり個人・民族・国家の関係に関して、それらを直線的で連続的な包摂関係ではなく、種を中心にする弁証法的関係として規定する論理として定式化されるのである。

(三) 「種の論理」と「マルチチュード」

田邊が構想した「種の論理」は、理論的には絶対媒介の論理を社会理論に即して展開するものであるが、実践的には、自由主義的な個人主義を批判すると同時に、当時擡頭しつつあった民族主義ないし国家主義をも牽制することを目指していた。そのため田邊は、「前者〔自由主義〕の主体たる個人と、後者〔民族主義〕の基体とするところの民族とを、交互否定的に媒介し、以て基体即主体、主体即基体なる絶対媒介の立場に、現実と理想との実践的統一としての国家の、理性的根拠を発見しようと考えた³⁵」のである。しかしながら、後に田邊自身も自己

³² 同、107頁。

³³ 同。

³⁴ 同、「論理の社会存在論的構造」、『田邊元全集』第6巻、306頁。

³⁵ 同、「種の論理の弁証法」、『田邊元全集』第7巻、253頁。

批判するように、「種の論理」が提起された最初の論考「社会存在の論理」においては、個と種の媒介である国家、あるいは「人類国家」の存在が強調される傾向があり、その点では、田邊自身の意図した絶対弁証法よりも、むしろヘーゲル的な国家論に近い側面を残していた。個と種の媒介関係によって類としての国家を構想する限り、それは媒介という超越論的機構を通して超越的な支配権を内在化させるという意味で、ホッブズ的な近代的な社会契約論、およびリヴァイアサンの国家理解の延長、あるいはその完成とならざるをえないというのは、のちにネグリとハートが『帝国』において分析してみせた事態であった。ネグリたちが分析した20世紀以降のグローバリゼーションの世界を席捲する「帝国」的支配構造とは、「反省的回帰と一種の弱い超越性³⁶」を特徴としており、「反省的回帰」という超越論的な媒介構造を通して、超越的な支配権を内在化するための装置として機能するものと考えられている。つまりそこでは、ヘーゲル的な弁証法の意味での「止揚」という肯定的な媒介がはたらくことで、普遍的類として自立した「帝国」の絶対性が確立することになるのである。しかしながら田邊の「種の論理」は、超越的外在として類の自立を目指すものではなく、あくまでも「種」という現実の地盤に根ざし、その論理を内在的に追跡することを目的としていたはずである。そのため田邊において、「種の論理」の国家論的側面はやがて徐々に修正され、個人・民族・国家のどの契機をも自立させることなく、相互の否定的媒介を徹底することで、各契機が自身を自己否定的に相対化するという絶対弁証法が実現される。ここにおいて田邊の種の論理は、ネグリとハートが想定する「ホッブズ-ルソー-ヘーゲル³⁷」という肯定的で上昇的な弁証法の系譜から離れ、超越と内在を包摂関係とは異なった否定的な関係によって媒介する「マルチチュード」という「共存」の思考に接近していくことになる。

田邊の考える「種」は、その内に複数性を認めることは可能であっても、種そのものが実質的に分割されるものではないのは、プラトンのイデアにおける分有の論理と同様である。その意味で種とは、「連続的全体」なのであり、「連続的全体はその内部に向かつていくら分割を進めても常にその部分がそれ自ら全体であることを本質とする³⁸」。それは本質的に多元性を含むが、その多元性はけっして相対的な異質性として独立した個体同士の関係ではなく、それ自身の内に媒介の構造を含んだ動力学的活動である。「種は自己の外にそれを否定するものを有するのではなくそれ自身の内にそれを否定するものをもつのである。個の自己否定は更にそれ以上に是を原理附けるものを有しない。全く種に固有なる種の自己否定なのである³⁹」。したがって、田邊において民族やトーテム社会が「種」の典型例とみなされるにしても、それはあくまでも「種」の特質を具体的に示すための補助的事例と考えなければならない。「種」そのものは、絶対媒介の遂行そのものであるため、それ自体が何らかのかたちで実体化されたり、ましてや特定の社会形態と完全に同一視しうるといったことはありえないからである。「私の考える種の基体は、あくまで否定的契機であつて、独立自存する物質の如き実体ではない。それだから種の論理というも、種が媒介者として固定せられるという意味でなく、種も亦媒介せ

³⁶ A・ネグリ／M・ハート『帝国』以文社、2003年、112頁。

³⁷ A. Negri, *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, tr. M. Hardt, U. of Minnesota Pr. 2008, p. 114.

³⁸ 田邊元、「論理の社会存在論的構造」、『田邊元全集』第6巻、307頁。

³⁹ 同、313頁。

られる絶対媒介の論理たるのである⁴⁰。「種」の哲学的規定を模索するに当たって、田邊がかつてヘーゲル批判の際に用いたプラトンの「場」やシェリングの「神の内なる自然」を語るのはそのためである。

「種の統一は種の自己否定に由り自己の内部に無限の層をなして自己とその否定者との交互的緊張を張渡し、横に自己とその否定との対立する均衡を、縦に自己自身の内部に無数の層をなして重ね合わせる如き構造をもつと云つてよい」。ここには、個の基体として種が、自らの垂直性の次元に沿って自らを否定する無限の深さを有しながら、同時にその水平次元においても自己を否定しながら、無限の個を生み出す過程が叙述されている。それは生成と生成の自己否定としての自己制動との緊張関係そのものにほかならない。田邊にとって「種」とは、こうした「極微的^{ヴィルチュエール}仮想的なる運動の絶えず間断なく無限に生起せんとしては抑圧せられる激動の直接統一⁴¹」なのであり、それ自身の内に無限の構造を分岐させる「激動的自己否定態」という純粋な力学性なのである⁴²。

結語 バロックの哲学

田邊の哲学とは、純粋な横断の思想である。科学・数学・哲学・社会論など、さまざまな分野を脱領域に横断しながら、それらの離接的共存を通じて、個と類によって秩序化された論理的な空間を破って、横断と運動の論理である「種の論理」が成立する。田邊が考える「種」とはまさしく、個・類の構造の内に組織化しえない純粋な活動性であり、私たちの生の現実そのものであった。「その際にその越境を突き動かすのは、けっして異なる領域との葛藤や外部からの圧力などではなく、それ自身の内部に働く動力学的な緊張であり、その自己否定的な遂行であり、その限りでそれは「微分的存在動源」とも呼ばれる「絶対無」にほかならない。「いまや<動源の動源>というべき絶対無が<無の無>(A-E [Allgemeines-Einzelnes])であると同時に、思惟即存在の統一的根源 (E-B [Einzelnes-Besonderes]) として、縦にも横にも弁証的媒介 (A-E-B [Allgemeines- Einzelnes- Besonderes]) を交徹するというべきである⁴³」。こうして、種という絶対無の媒介運動から個が生じ、その個が否定を内在化することによって類と媒介されるというところから、田邊は「人間実存」のあり方、とりわけヤスパースの「愛しながらの闘争」に触発された「実存協同」の思想を提起する。

とりわけ晩年の「生の存在学か死の弁証法か」において田邊は、ライプニッツにおけるモナド論と微分論の相互関係を活用しながら、「排他性と共同性」を本質とするモナドの構造に即して、実存の共同性を示そうとする。「それが両者交互的に実存化せられるためには、それらは直接合一せざるものとして種的に相対立しながらしかも相予想し、交換不可能であると同時に、かえって<殆ど同一>というべき内容をもつて自他相通じ、局所的非局所的として類に統一

⁴⁰ 田邊元、「種の論理と世界図式」、『田邊元全集』第6巻、235頁。

⁴¹ 同、「論理の社会存在論的構造」、『田邊元全集』第6巻、316頁。

⁴² 同、320頁以下。「シェリングが『人間的自由の本質に就いて』の論文に於て、プラトンのティマイオス篇の質料を狂瀾怒涛の大海に比した其比喩の正確なる意味は、此の如きものでなければならぬ」。

⁴³ 同、「生の存在学か死の弁証法か」、『田邊元全集』第13巻、560頁。

せられるものでなければならぬのである。自己に対する他者を種的に敵としながら、しかもこれを類の統一において自己と同様に愛するという逆説的事態は、正に弁証法的にのみ成立するのである。愛敵の聖訓あるゆえんであろう⁴⁴。このような人間実存の弁証法の中に、田邊はさらに、無即愛、あるいは生即死といった否定的転換の位相を見出し、キリスト教神秘思想や大乘仏教、あるいは浄土教といった宗教思想に見られる生の逆説的媒介の様相に注目していくことになる。

田邊が構想する「種の論理」とは、絶対弁証法という絶対無の論理に貫かれた生の哲学である。それはひとところにとどまることなく流動し、変貌を続ける現実的な生のあり方を、その動力学的な活動性に即して徹底することで、中間者とみなされる種をむしろ基体とみなし、その根源的・極微的活動から現実の一切を理解しようとする強靱な理論を切り開いて行く。このようにして開拓された世界観を、田邊自身は『哲学の根本問題』の末尾において、さながらドゥルーズがのちにライプニッツ哲学をバロック期における「襞」の形象で語るのを連想させるような仕方で、「無限の網」といった形象によって語っている。袋のように閉じた空間ではなく、外部と内部が自由に交流し合い、その網そのものも伸縮することで、結節点同士の位置関係を自在に変更する網、しかもその網自身が無限の広がりをもって、けっしてどこかで閉じたりすることのような広大な光景を、ここで田邊は思い浮かべているのである。絶対的な繫留地をもたず、自由に運動する結節点をもった多孔性の無限の網——これが田邊にとっての現実そのものであった。理論と実践、論理と倫理、哲学と宗教といったさまざまな対比項も、田邊にとってはこの無限の網のひとつの結び目にすぎない。世界は無限の結び目、無限の「と」から成り立つ極微的な振動態なのである。異種混淆的に越境し合い、ひとつの組織的な体系の内に収まることのない生命の振動を見つめ、否定を本質とする弁証法の運動によって、類比的な構築への意志を解体しながら、排他性と共同性が否定的に共存する現実を産出していくありさまを凝視する、このような田邊の存在理解は、まさにひとつの中心をもたず、パラドクスそのものを世界観と化していったバロック的な自己増殖と有機的繁茂の思想と響き合うものをもっていると言えるだろう。

⁴⁴ 同、550頁。

共創造性

—— 間文化的理解と共存のための鍵概念 ——

ゲオルク・シュテンガー（ウィーン大学）

訳：山口一郎（東洋大学）

間文化的対照考察において《創造性の思惟》にかんする問いを立てるとき、即座に、多くの問題点が浮かんでくる。まずもって、創造性についての理解を前提にしていることであり、そのとき、この理解が文化的にことなつた現出様式に向けて解明されなければならなくなろう。確かに、それにより多くのことが明らかになり、創造性は、いたるところどこでも見出されるとされ、問題はそれぞれの特殊性とさまざまにことなつた様式のタイプを指摘することであるということになる。

しかし、私たちは、そもそも、創造性において何が問題となり、創造性を創造性たらしめているものが何であるか分かっているのだろうか。わたしたちは、比較対照をするためには、ある特定の理解を、むしろ先行理解をもっているものでなければならない。そしてわたしたちが比較対照できるものは、ある特定の内容にかかわっているのであって、創造性の概念そのものにかかわっているのではない。しかし、そもそも概念を操作すること、すなわち、形式を与えることとして概念を活用できるためには、カントに即せば、「反省」と「抽象」という論理的な知性の活動にならんで、すでに「比較」という活動にかかわっているのであり、この比較は、「意識の統一への関係における表象相互の比較」にかかわっているのである¹。ヘーゲルが「論理学」で立ち返っている比較という概念は、概念そのものの構成的礎石であることが論証されている。わたしたちはそのとき、固有なジレンマに立っているように思える。わたしたちは、比較することができる以前に、概念を必要とするのだが、何らかのものを概念にもたらず以前に、すでに比較しているのでなければならないのだ。ヨゼフ・ジーモンは、カントとヘーゲルにそくして、次のように結論づける。概念論理的、及び反省論理的操作という前提のもと、西洋的思惟において特徴的なことは、もし、自己矛盾に陥らないようにしようとするれば、「比較する哲学」は、元来、不可能であることにある。他方、西洋以外の諸文化と諸哲学があつて、それらは、まさに概念哲学的な刻印をもつ西洋の立地条件とは比較できないのであり、その豊かな内容をともなう文化的現実として、この可能な哲学としての尺度にもとづいて、下位に段階づけられるべきではないのである。この形式的な一般性と内容的特殊性との間に開かれているようにみえるパラドクスから逃れる道を、ジーモンは、フンボルトの言語についての構想にみる。〔このとき〕言語がその両側面を媒介するのは、それぞれの言語のなかで、——諸文化の生活世界に沈澱するものに達しようとするような普遍言語は、存在しないのだが、——また、そのつどのお話すという活動とともに、「世界についての諸見解」を担い、促進するというあり方で媒介しているかぎりにおいてである。そして、この「世界についての見解」とは、いつも、ある特定の世界についての見解としてののみ立ち現れることができるのであり、その見解にあつて、

¹ I. Kant: *Logik*, WA Bd. VI, 1. Aufl., Frankfurt/M. 1977, 524 ff.

人間の個別性と同様、相互主観的で社会的な、その方言や標準語などの文化的同一性が形成されているのである²。

ところで、フンボルト自身、比較理論に貢献している。そこで大変注目すべきとわたしに思えるのは、彼が第三の比較項が必然的に求められるという論理的要請のもとにおいてではなく、言語に根ざし、この構成の仕方に書き込まれている世界見解に関係づけて、次のように語っていることである。「すべての理解とは、つねに同時に、無理解であり、思想と感情におけるすべての一致は、同時に分離〔不一致〕である」³。フンボルトが、「そのつど話すということ」、すなわち、「産出の行為」⁴について語る時、創造性の潜在性を呈示しており、その潜在性として、理解することと理解〔の内容〕は、その創造的基礎にかかわっている予感をいだかせるものであり、とりわけ、文化的、間文化的理解にかかわっていることの予感である。

意図することなく、私たちは、間文化的理解との関連における創造性というテーマにたどり着いた。とはいえ、創造性そのものにとって何が重要であるか、創造性はどこからくるのか、といった問いは、問われたままに留まり、——フンボルトにあっては、それは個人の能力の構造や力に由来するように思われるが——またどの程度、この考えは間文化的理解にとって鍵になる役割を果たせるようになってきているかも、問いのままにとどまっている。

わたしは、ここで、(1) 現象学的な着想による創造性の概念規定を企てようと思う。(2) というのもそれが、創造的、したがって、創作的プロセスの経過に導けるように思えるためである。(3) 主要部となるこの部は、創造性のトポス〔場〕を、その間文化的理解にとっての重要性と耐久力にかんして明らかにしようと思う。このことにとって、ハインリッヒ・ロンバッハの始めた構造現象学に負う「共創造性(Konkreativität)」の根本概念がとりわけ生産性に富むと思われる。ここで問題になるのは、文化内部の状況と間文化的状況についての観点であり、諸差異が誠実に受け止められる対話的文化の根本特質である。すなわち、その対話的文化においては、それら諸差異が、調和的で普遍的な構想と互いに排除しあう相対主義的構想との彼方に、相互の発見と相互に高みにいたる自己開示の可能性に向けられて解釈されるのである。

1. 創造性の概念規定と現象学的見方

“創造性”〔という言葉〕は、周知のように、‘creatio’, ‘create’という言葉に由来し、“作る、作成する、生産する、産出する、生み出す、出産する、設立する、創造する、ひき起こす”、等々の意味をもつ。この概念は、一方では、発するというトポスと起源というトポスの領野(創造するもの〔男性形〕、すなわち創造者、創始者、創造するもの〔女性形〕、すなわち母親、産婦)へと方向づけられていて、他方では、自由な創作や、可変性、実験の喜び、ファンタジー、想像力、新たなものの産出、普通でありきたりな認識や行為から際立つような創意にみちた行動といった諸々の意味を開示している。

² J. Simon: *Hegels Begriff der Philosophie als ‚ihre Zeit in Gedanken erfasst‘ und das Problem der vergleichenden Philosophie*, in: AZP, Jg. 25, Heft 1 (2000), 3-17.

³ W. v. Humboldt: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Werke in fünf Bänden, Bd. III, Darmstadt 1994, 439.

⁴ Humboldt: a.a.O., 418 und 438 (passim).

同時に、創造性にあつては、アリストテレスの実践哲学の二つの根本概念が受容されているように思える。産出する（ポイエーシス）ことと行為の動機（実践）がともに表現され、あらゆる創造的活動は、外的目標（生産物、作品、成果）に向けられるとともに、内的目標（徳、成功した善き生、幸福）に向けられているからである。すべての産出と行為は、目標に向けられており、行為でありうるためには、目標をもたねばならず、この目標には、さらに意図が対応している。さもなければ、わたしたちは、ただ振舞っているだけで、行為しているのではなく、創造的とはもちろんありえず、それは動物の行動が示すように、本能の機構等をとおしてその種を保存し、その生物学的決定性を充足しているだけにすぎないことになる。

こう理解することで、創造性は、二つの支柱、つまり、出発点と自発性としての主観と目標点と宛先としての客観、ないし作品に基づいているといえる。

この見解は、因みに、ほとんど途絶えることなくカントにまで保たれ続けており、カントは、表象をとおしてはじめて行為は行為として構成されることを示しており、そのさい、表象は、何らかのものに向けられて、目的を追求するとしている。行為がいかなる意図も、いかなる目標や目的をもたない場合、それは行為ではない。大変、創造的な行為とされ、それが実践において実行に移されていない場合でも、それは目的をもち、目的を追求しているとはいえる。学問史からだけでなく、「発見の技(arsinveniendi)」が「すでにあるものを示す技(arsdemonstrandi)」から分離するとき——それをとおして確かに、特に認識そのもの（仮説等々）のために登場してくるような創造的行為の動機が表面に出てくるが——他方では、ある別の展開が明確になる。それはアリストテレスによって企てられた、より繊細な区別を、傾向として、不透明な状況へと凝結してしまうような展開であり、従来、標語として「作為する (Machen)」という言葉で世界中、使われているものである。

“作為”とは、決して創造的行為の派生態としてみなされるべきではなく、原理的な行為の審級として確定され、一貫しているのであり、認識論的、存在論的に前もって決定されたものとしてそれに服しているのである。主観は客観、世界、自然に対置し、人は客観に向かい、それに携わり、産出し、判定することができるのである。人間にたいして現れるのは、こうして、すべて限界のない、行為と認識の主観の万能性なのである。一貫しうることと産出可能なことは、目的—手段—合理性に基づく自明性の内発的な商標である。理念と目的とは、支配的知へと固定化し、それは原理的にすべてをなす、いわば構築することができるのである。創造的であることは、“新たなものを作り上げること”、イノベーション、可能なものの創出であり、不可能なものはなにもないこととして表現される。今日、さまざまな《領域倫理学[応用倫理学]》における論争に受け継がれてきたものは、(標語としての認容と作為)、すでにかなり以前に、相応する場所をもっていたといえるのである。そのことは、ギリシャ古典のデミウルゴスや、特定の模範や計画にそくして質料を象かたどることで創造を「なす」キリスト教の創造神を考えてみさえすれば分かることである。

このことにこそ、次のことの原因の一つが見出されるかもしれない。つまり、どうして“創造性”がこれまで、広範囲にわたって、哲学の風景においては、華やかな場所を見出していないことの原因である。〔他方、〕構築や創作や行為といった諸概念は、これまで、次第に明確になるその位置づけをもつことが明らかになってきており、それによれば、ここにおいて、哲学の

決定的な根本概念がすでに前提にされていることであり、その前提の条件や構成の条件に向けて研究に値すると見做されてきたことである。したがって、創造的で生産的な産出の現象に接近しようとするとき、それでもって、いかなる対立するモデルが設定されることにもならないのである。そのとき問題になるのは、[むしろ] 特定の前提や前もっての決定についての批判的論証であろうし、どのようにしてそれらが創造者や主観、計画、目標と目的、空間、事物、世界のトポスへと明るみにもたらされるのかである。

私は、ここで一つの本質的な点だけ強調してみたい。作り出されるすべてのものは、ある特定の領野や秩序の内部で作り出されるのであり、このことが確証されるのは、それが再度、肯定的であれ、否定的であれ、創造に向けて応答する限りにおいてであることである。このことは、今日の流行で言えば、新たなコンピューターやコンピューターのプログラムの創造のさいに起こっていることであり、芸術や政治、学問、哲学において生じていることに他ならない。確かにここで、創造性を理解して、創造性に自由という特性をもたせ、事物をたえず別様にみたり、他にみられる結びつきを試してみたり、自由な変様の戯れに興じたりすることができる。このことを創造的と呼ぶことができるかもしれないが、そこでは、創造的な産出の決定的な根本特性が顧慮されていないように思える。ある行為の創出されるもの、創造的なものとは、それにかかわる事象に強く関係しているのではなく、むしろ、その事象との関わりにおける秩序の構成、すなわちそれまでの自明性の次元が問われることになることである。秩序を乗り越えのために、普段通用している表象が習慣を破ることが問題になっているのである。しかしこれは、雑種のような、また誇張した、前衛的な、あるいは、無政府主義的な先駆けを基盤にしているのではなく、そこにおいて、具体的事象と次元の確固たる連関が出現してくるからなのである。この意味で、芸術家にとって創造的産出からみて特に問題になるのは、芸術作品ををとおして、芸術作品がまさにそこで初めて語り始める次元そのものが出現してくることである。理解の次元、理解の空間、そして、芸術作品そのものの意味の空間の出現が行き違ったり、分散したりしている。「芸術家」同士、この意味で創造的であり生産的であるもの同士において、相互理解はとても自然なことである。アインシュタインとともに、具体的な物理的問題設定を基礎にして、ある新たな次元が明白になった。その次元において、空間、時間、重力、光、質料、エネルギーといった根本概念が、ある新たな全体の連関において明白になるのである。空間と時間そのものが、「相対的」になり、つまり、ニュートンとカントの空間把握が相対化されるのである。セザンヌとともに、それまでのすべての知覚の遠心法的アプリアリがその構成的発生に向けて問われ、まったく新たな知覚の仕方が企てられたのであり、それは純粹に美学上の本性をもつのではないのだ。別様に見るとは、いつも、違って見るということを意味し、フッサールとともに語るなら、その別様にみることが最終的に、人間のなかに習慣性として持ち込まれることを意味する。ファン・ゴッホとともに、排除されたもの、壊れたもの、苦悩にみちたものが即座に可視的になり、芸術論的重要性をはるかに超えて、倫理的美学的な、全人間性にとって重要である根本的意義を獲得している。20世紀の日本を代表する西田幾多郎は、この内発的な、具体的事象と次元の状況、また特殊性/規定性と一般性/全体性との状況を視野に収めたのは、とりわけ、彼が「純粹経験」、「知的直観と行為的直観」とを思惟の拠り所として説明するときである。「真の知的直観とは純粹経験に於ける統一作用其物である」(全集第1

卷、43 頁)。「この一物の会得が知的直観であって、而もかかる直観は獨り高尚なる芸術の場合のみではなく、すべての我々の熟練せる行動に於いても見る所の極めて普通の現象である」

(同上)〔西田は、ここで、岩山に登ることとか、音楽を奏するとか、また日本の禅仏教の着想になる芸術や諸道の伝統を考えており、数学の諸原理や哲学者の思惟も含めて考えている〕。

「我物相忘じ、物が我を動かすのでもなく、我が物を動かすのでもない、ただ一の世界、一の光景あるのみである。知的直観といへば、主観的作用の様に聞こえるのであるが、その実は主客を超越した状態である、主客の対立は寧ろこの統一に由りて成立するといつてよい」⁵ (同上)。

それによれば、創造性のもとで、具体的事象とそれによって開示される次元の必然的な構成連関が理解されるのでなければならぬだろう。通常、人は、一つのものに向うか、別のものに向うか、両者お互いに、欠かせないものであるにもかかわらず、そのどちらかである。後者のものは、多くの場合、視野にはいることがないので、ただ個別的なものの特異なものが観られるだけで、その由来は、再度、産出する者の自発性やその能力や計画性、意図などに遡及されることになる。そのときには、“創造性”は、もはや、“作為”、“産出”、“構築”などのモデルと区別できなくなり、まさに素描された次元的開示の現象が見失われてしまう⁶。

2. 経過という性格の出来事性

創造性は、プロセスについての思惟をとおしてこそ十全的に理解しうることに合意が諮られているわけではない。しかし、次元上の相違が見られるのは、プロセスを何か、核になるものが展開し、細やかに差異化し、それによって、含蓄的なものが顕在化するような発展のプロセスと理解するか、あるいは、プロセスそのものがその出来事性にかんして主題化されるかの違いである。創造性についての探究にあたって (たとえば、ギルフォード、チクセントミハイ、ガードナー)、創造的プロセスが語られるとき、個々の登場人物の心理学的性向は背後

⁵ Vgl. Nishida, K.: *Über das Gute. Eine Philosophie der Reinen Erfahrung*, Frankfurt/M. ²1990, 66f., 32, 218. 「場所」「世界」「我」「行為的直観」などについて、: *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, Darmstadt 1999. を参照。

⁶ メルロ＝ポンティは、この事情を自分流に次のように描いている。

「最初の視覚、最初の触覚、最初の快感と共に [いわば] 秘儀への手ほどきがおこなわれる。それはある内容の定立ではなく、ひとたび開かれるや再び閉ざされることのもはやありえない一つの次元の開披であり、ある水準が確立されるや、以後他のすべての経験がこの水準に基づいて標定されることになるといった水準の確立なのである。観念とはこの水準、この次元であり、したがって別の対象の背後に隠れた一個の対象のような事実上の見えざるものではなく、また、見えるものと何ら関係のないかのような、絶対的な見えざるものでもなくて、この世界の見えざるものである。つまり、この世界に住み、この世界を支え、この世界を可視的たら閉めている見えざるもの、この世界の内的で固有の可能性、この存在者の「存在」である」(M・メルロ＝ポンティ『見えるものと見えざるもの』中島盛夫監訳、244 頁)。

個々の物については、「およそ目に見える一つ一つの物、目に見える物としてのすべての個体は、次元としてもまた機能する。それらは存在の裂開の結果として与えられているからである。と言うことは結局、<見えるもの>の特性は、厳密な意味では<見えない>裏面、つまりそれが或る種の不在として現前させる裏面をもっていることだ」(メルロ＝ポンティ『眼と精神』滝浦静雄・木田元訳、297 頁)。

に退き、とりわけ確固とした認識論的観点への関係性をともなう語りになっている。また、個人が社会—文化的なプロセスに組み込まれ、個人と社会文化的な文脈の間の反復運動が考慮されなければならないとしても、創造的能力は、個人にのみ帰属するものと思われる。これは創造的能力にかかわっているのであり、それがどこから来るにしろ、また、カントと新カント派の時代に「天才」と言われ始めたことがあるにしたところで、この創造的潜在性は今や原理的にすべての人が所持しているものとされているのである。

私は、すでにこの出発点において、これまで、一定の考察の成果が与えられているように思える。つまり、具体的にいって、芸術家の創作を改めて例にとるならば、ただ単に作品が成立するのではなく、——それが芸術家の理念の実現と理解されるにしたところで——作品とその創作とともに、同時に作者、芸術家そのものがともに生成するということなのだ。両者は直接、分岐してくるのだ。ピカソは彼の創作の脇にピカソとして存在するのではない。いずれにしてもピカソはピカソとして私たちにとって、いまだ無名であったのであり、また〔その当時の〕盗作といったことは、まったくどうでもよいことなのである。創造的なプロセスという出来事は、作品の創作者をも生み出すのだが、それは、この出来事がこのプロセスの個々のパラダイムと条件（創作）を離れて宙に浮かぶといったことなしにである。個々の契機と条件は、プロセスを、その条件をそれとして生み出し、そこにプロセスが生成するといった風に生み出すのである。創造性は能力というより、贈り物なのであり、それが贈り物といえるのは、それがプロセスの内的力学から成長し、作者に自己を超えさせる限りにおいてである。あらゆる創造的プロセスが高揚感を生み出し、そのように体験されるのは偶然ではない。生はその中で全体として高みにいたる。さらにソフォクレスのアンティゴネは、劇的なプロセスをとおして一人の婦人として登場する。この婦人をとおして、生と死の問いのかなたに倫理的な根本経験が人間性の歴史への影響力をともないつつ伝染力を持つようになる。アンティゴネとともに、人間の自己理解の領層が示され、そこでは権利と法、個人と国家、市民と政府、自由と非自由との形態化の問いが問題とされる。すでに言及している西田は、このような現象を他の領野において記述する。「数学者は自己を棄てて数理を愛し数理其者と一致するが故に、能く数理を明らかにすることができるのである。美術家は能く自然を愛し、自然に一致し、自己を自然の中に没することによりて甬めて自然の眞を看破し得るのである」⁷。行為的直観に関連して西田は、より思弁的に次のように語る。「行為的直観というのは、我々が自己矛盾的に客観を形成することであり、逆に我々が客観から形成されることである。見ると云うことと働くと云うこととの矛盾的自己同一をいふのである」（第九巻 173 頁）。「形成することが見ることであり、見ること働くと云うことができる。我々は行為的直観的に物を見、物を見るから形成すると云うことができる。働くと云う時、我々は個人的主観から出立する。併し我々が世界の外から働くのではなく、その時既に我々は世界の中に居るのでなければならない。働くことが働かれることでなければならない」⁸（第九巻 168 及び次頁）。ところで、創造的プロセスに関しては、より多くのことが語られねばならず、その経過、その諸位相、始まりと終わり、深層などについて、その全体的な構成の仕事について語られねばならないのである。ここで私にとって問題に

⁷ Nishida: 1990, 218.

⁸ Nishida, K.: 西田幾多郎全集、第 9 巻(NKZ/Gesamtausgabe), 173/168f.; R. Ohashi (Hg.), Die Philosophie der Kyôto-Schule, Freiburg/München 1990, 80.による引用参照。

なったのは、個人、作者、芸術家にとってのプロセスの特定の構成条件の問いであって、個人は、このプロセスに対置されるのではなく、まさにこのプロセスから、また、プロセスとともに、生まれるのである。創造的プロセスは、したがって、個人の主観にも、その構成的諸条件を示すのである。言い換えれば、目標と目的は、“道”のプロセスの出来事に向けてすでに媒介されているのであり、それらは、それ自体、位相として、通過する箇所として、形態化の要請と挑発として立ち現われてくるのである。

3. 「共創造性」という鍵概念

創造性の概念は、プロセスの性格をもつ、増大し、自己超越し、形に形を重ねる全体的状況を要求するのではあっても、傾向として、なお能力の構造に留まっていて、どのようにしてその構造そのものが由来するかにかんして精確に示すすべを知らない。私の考えでは、したがって、そのためには「共創造性」というトポスがより適切であると思える。というのも、それによって、構造化のプロセスが、それ自体、主要なテーマになるからであり、それは、まずもって必然的に作為された諸前提と妥当性の審級をその発生に向けて探求するのである。この「共創造性」の「共 (Con)」ということで、仲介する出来事が表現にもたらされ、この出来事がたえず、個々の媒介変数の間に出現するのであり、それら媒介変数を問題にし、それを挑発し、いつもすでにそのコミュニケーションに向けて要求をつきつけ、それらに、その経過に於いて生じる構成の仕事を目指し示すのである。その根本動機は、出現することそのものであり、それがそのアприオリな条件の前提をその形態化の仕事に向けて解明するのである。この意味で、共創造性のトポスは、創造性にかんして構成的な“形態化”の動機を受け取り、この動機に根本的な妥当性を供与するのである⁹。

私の設問にかんして、三つの観点を強調したい。この観点において共創造性の概念が特に内容豊かに現れてくるからである。上に暗示されているように、この概念によって可能になるのは、創造的な根本動因をその生成から示すことであり、その生成とは、単に個人の生成だけでなく、その上、社会発生的、また文化発生的見解を明確にすることができるのである¹⁰。1) 私は、古代エジプトの文化に言及することで、文化世界の自己形成プロセスに注意を向けたい。2) それは、この連関において立ち現れる間文化的理解のプロセスにかんする幾つかの設問の仕方についての解明に寄与したいからである。

3. 1. 文化的自己構成の発生について

わたしたちはこれまで、古代文化について、多くのことを経験にもたらしてきたということができて、それはほとんどの場合、経験科学による研究の記述の領層に留まっている。それよりもはるかに興味深いのは、根底と根本理解を指摘できることから、「構造的超越論的」構

⁹ H・ロンバッチによるこのトポスについて、: *Der Ursprung. Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur*, Freiburg i. Br. 1994.

¹⁰ Vgl. H. Rombach: *Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer Phänomenologischen Soziologie*, Freiburg/München 1994.

成の出来事——私はこのように呼んでみたい——に立ち入ることであろう。この構成の出来事は、たんに経験的・超越論的結びつきを取り扱うだけでなく、それを超えて、相応関係にある状況をも浮き彫りにすることができ、この状況は、文化を文化世界として考察できるようにするのである。この構成の出来事は、文化的世界についての、それぞれの自己経験から分離して考えられるべきではない¹¹。では例として古代エジプトの文化世界についての解釈の試みを示そう。ここで探究してみたいのは、「神とファラオ〔神権皇帝〕」という構造は、どうなっているのか。何を担っているのか。またこの構造は、永遠性と死、生と生殖性といった現象にどのような相応関係をもっているのか。そしてこれらすべてのことが、砂漠と生産性をもたらすナイルの泥土とどのような関係にあるのかということである。さらに、石とピラミッドの構築とその構造は関連があるのか、そしてこれらのことは、それぞれの時代の政治形態と支配者と奴隷の民といかなる関係にあるのかである。どのようにして文字そのものが、聖なるもの的高みにありうることになり、神殿の壁に刻まれた象形文字がまさに神殿そのもの、すでに建て方や基礎の構造にあつて聖典、まさにエジプト文化の根本形象になることができたのか。なぜ、ここでいわゆる「高度な文化」が始まり、どこにいわゆる「下層文化」にたいするその分離の運動の本質があるのだろうか。これらの諸連関を単純に因果的に、また進化論的に、実利的に等々のように理解するのではなく、“共創造的”に接近しようとするとき、次のことが明らかになる。たとえば、《交易と文字》は、様々な相互に還元可能な領域を描出しているのではなく、むしろ示されうるのは、お互いにどのように“見做して”いるのか、その中で同時に、互いに次第に応答しあい、それをとおして発展しあい、成長し合うのか、それらが次第に増強し、それぞれに共通する条件構造において把握しあっているのかである。神殿は文字の刻まれた壁をもち、それはそれ自体「法とカオス」「文化と自然」の間に引かれた分離の線として働き、すでに、「永遠」に向けた解釈と理解され、ナイルの泥土によって獲得された豊かな土壌に基づいて、農耕作がそれまで知られることのなかった量と質で“見出され”、創り出されたように、そもそも初めて、穀物が何でありうるかそして、いかなる可能性がそれをとおして開かれてくるのかははっきりしてきたのであり、したがって、拡大して言えば、自然と人間が互いにいかに高みにいたるか、これらすべてのことが、太陽の運行と太陽神話へと遡及され、それによって生と死、有限性と永遠の内的連関が明確になりえたのが明確になったのである¹²。

文化世界の世界たること (Welthafte) が明かになるのは、文化世界をそれらの個別的な諸次元の間の構成的なコミュニケーションの出来事と応答の出来事に向けて考察するときである。そこで同時に見通しが定まってくるのは、コミュニケーションの出来事そのものから始めて可能性の条件が獲得されることである。個々の諸次元は、相互にぶつかり合い、創造的契機が、相互の応答の出来事から同時に際立ってくる。そこで起こることは、共一創造的に生起することである。個々の領層と諸次元は、語りかけ合い、困難にぶつかりあい、刺激しあい、要求し

¹¹ 間文化的思惟にかんする根本的なものとして、私は、“経験と諸世界”の構成的連関を浮き彫りにすることに努めた。Vgl. Verf.: *Philosophie der Interkulturalität - Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*; München/Freiburg 2006. [jap. Übersetzung in Vorbereitung]

¹² いわゆる「王族の谷」における墓石のさまざまなレリーフの描写は、死と永遠の連関と、日常の耕地での労働において構造的に、たえず生を供与する太陽という出来事とともにある生を印象深く示している。Vgl. E. Hornung: *Tal der Könige. Ruhestätten der Pharaonen*, Zürich ³1985. —“意味の歴史”の一般原理に関して、vgl. J. Assmann: *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, Frankfurt/M. 1999.

あうことで、それらの自明性を超え出ていき、それによって初めて、それ自体が、共創造的な出来事に負っていることに気づき、この出来事がそれらをそもそもコミュニケーションと行為の能力を形成していることに気づかせるのである。

3. 2. 間文化的理解の幾つかの構成的諸条件

1) 諸文化の世界性格は、その発生によっており、その発生には、個々人も同様に構成的に属している。言語、宗教、風俗、生活世界的経験の背景、身体的構造、自然理解等々が、まさにそのつどの特殊性において背後に到達することのできないものとして存在することが証示される。諸文化の出会いの問いに向うとき、自分が直接「異他的なものの経験」に直面していることを見る。フッサールが「故郷世界」と「異郷」という用語で把握しようとしていることであり、ヴァルデンフェルスが、異他なるものとしての異他なるものは、決して全体として追いつくことができないと議論を徹底化していることである。ただたんに、異他なるものが、あらゆる理解の試みにたいして退去するからだけでなく、その試み以前に、自己に固有なものが異他なるものによって浸透されているからである。したがって、異他なるものの分析は、「異他なるものの経験の現象学」をやり過ごすことはできないのである。というのも、「“経験をなす”とは、何かをやりとおすことであり、何かを産出することではない。経験とは、〔経験主義と合理主義の思惟〕にたいして、プロセスを意味し、そこにおいて、意味が形成され、分節化し、事物が構造と形態を取るのだ。現象学はメルロー＝ポンティのいうように、生成という事態における意味にかかわっており、すでに出来上がり済みの世界の所与性にかかわるわけではない¹³。異他なるものは、あらゆる秩序の「法外なるもの」の「過剰」として告知しており、傾向としてたえず、習得とか取得と同じと見做される異他的なるものの理解や受容にかかわって、「応答の出来事」が生じているのである。この応答の出来事が、とりわけ活用されるのは、他者と異他的なるもの語りかけがいつもすでに要求されていて、その要求にたいして答えを避けることができないという事態においてである。それによって同時に、「責任」という基本的な倫理的次元が刻みづけられるのである。こうして、ふたたび、私たちは、「私たちが所持しないものをそこで与えるという創造的な応答のパラドクス」の状況にたっているのである¹⁴。

2) 異他性が退去しつつ隠れたままである諸世界という姿で現れるかぎり、同時に異他性が注視させるのは、ここで諸世界は発見することができるということである。それを詳しくいえば、その諸世界は、相互に出会うように、そこに向けてできている、諸世界は、一方で、他の世界をよく知って、経験にもたらすことをもとめ、他方で、そこに、自らにとって固有の世界をよりよく理解することを学ぶという根本的な固有の関心が見られるのである。ここで明らかになるのは、再度、創造的な活動の根本動機であり、これについて、冒頭に語り、一方で、具体的事象とともに、同時に次元を問題にし、他方で、その両者が一体どのように、見通しのきくものになるかが述べられたのだった。次元とは、本来、つねに、世界を意味すること、わたしたちは、そう見ることができたのである。

¹³ B. Waldenfels: *Topografie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, Frankfurt/M. 1997, 19.

¹⁴ B. Waldenfels: *Das Eigene und das Fremde*, DZfPh 43 (1995), 620.

3) 諸文化は、文化として根本的に、建設的で創造的な討論を求める創造的対話に関心を向けている。早急に調和を求めたり、普遍化しようとすることは、対話にとって、非建設的といったこと以上に否定的であるように思う。まさにそれぞれの文化世界の「真理」を固持しようとすることは、全体としての誠実さを示すものであり、逆に見ると、他の文化世界に対応しつつ、固有の自明性という基準のもとで、それを無視することがないという必然性を示しているのだ。

〔事例として、ヨーロッパの祭壇の絵画（遠心法による）と東アジアの水墨画（循環の観点）を示す。ヨーロッパの祭壇の絵画と東アジアの水墨画を対話にもたらししてみよう。ヨーロッパルネサンスは遠近法を発見した。この発見は空間の根本構造が中心に向けて、また中心から方向づけられているように空間が知覚されているということ以上のことを意味した。空間は逃げる（空間透視）と同時に接近する（空間の奥行き）。簡潔に述べれば空間は動いているのである。しかし、この運動は、同時に点、すなわち空間の中心によって把束されているのである。そもそも「中心から」知覚するのである。知覚や見ることや考えることはまさに中心に由来している。中心と主観は構成的に共属しており、創造的に分岐して派生する。中心とは観点であり、知覚の認識(*perspicuere*)なのであり、中心的観点が生じ、近代がはじまるのである。アジアの絵画は、まったく異なってみえる。空間構造は中心に向うのではなく、道を設定するのである。視覚的設けられた道の運動をとにもするように求め、道を行くように経験の道に導く。この道は外を経巡り、内に入り込む。この道は最後には、空間のカテゴリーに従うことのないある場所、すなわち、アジア的根本概念を用いれば、「場所であって場所でないところ」を生みだすようなところに導く。人間は、すなわち、主観は、まったくこの道（自然の）を行くことという出来事の背後へと退く。——この道はほとんどの場合、ただ暗示されているだけである。一方、ヨーロッパの絵画では、自然は人間の背後に退き、すべては人間たちへと遠近法的に、また視野にそくして集中している。アジア的知覚はむしろ、行くこと、すなわち道と同じようになっていて、それだけでなく、思考とその概念もこの根本経験に負っているのだ。

この両者をそれぞれそれだけで見て、ヨーロッパ的には、ただ遠近法の観点だけ存在し、すべての他の観点はこの観点到達するとし、アジア的には、ただ循環¹⁵の観点のみ存在し、他の観点はただこの包括的で巡回する観点の一部特定の観点到達にすぎないとするのではなく、その両者を対話にもたらししてみる。そのとき両者はこの対面をとおしてそれぞれの観点をより高度のものとして確認する一方、他方では他の世界の観点と根本的な確信の仕方をもみる知覚の可能性が開かれてくる。たんに諸観点のことになった諸世界をみるだけでなく、諸世界のそれぞれの観点を見るのである。人は“諸世界”と“世界”を同時に見る。

4) 対話とは、その創造的潜在性に賭け、それをめぐる困難を知り、またこの潜在性は何らかの教義主義や原理主義にいかなる負荷を負うことなく、その背後に文化的深層構造の根本経験が隠れていることもまた知っている。この深層構造はたんにほんものの意味だけでなく、そ

¹⁵ Zur Interpretation der asiatischen Tuschemalerei アジアの水墨画の解釈について、（正確には、13世紀から17世紀の画家 Yü-chien と Mu-chi を例にして） K. Tsujimura 1990, 455-469.を参照。「循環の観点」という概念は、辻村から受け継いでいる。

の固有の高みをもっている。そのような深層構造に属するのが諸宗教であり、その同一化する力はまさにそのつど、そこに伴う真理であるとする要求に値するとするべきなのである¹⁶。

5) ここで立てられる根本問題は、諸真理、したがって複数の真理とどのように関わるか、しかも個々の要求を犠牲にすることなく、どう関わるのかという問いである。諸世界を諸世界として同時にもつことはできない。せいぜい一つの世界から他の世界へと移行することができるだけである。現実上前提とされるのは、そのつど一つの世界を受け入れ、そこに没入し、その世界性格とともに歩み、ともに遂行することが開けてくることである。人はそのときはじめて、他の人が何を望み、何がその人をそう駆り立てるのかを初めて少しずつ理解する。

6) 決定的に重要なのは、内文化的、そして間文化的状況の交錯がどの程度視野に入ってくるかである。あらゆる文化世界的関連と運動の仕方において、同時に内文化的連関が反抗的となり感染力をもつようになり、その結果、両者が視野にはいってくることは、自己修正と他者の修正なしに、また、誤解との生産的関わりなしに、そしてお互いの批判能力なしには成り立ちえないことが分かるのである。まさにこの点に、共創造性の根本動機がその試金石によって試されているのであり、この根本問題にあって問題になっているのは、単なる理解を超えて、お互いに高みにいたることであり、この高みとは同時に文化の深層と根本の経験へと導くものである。

7) 社会哲学的カテゴリーに基づいてそのような道が同様に素描されうるだろう。その道をわたしは、寛容、敬意、承認、そして尊重と評価といったトポスによってより詳細に描くことができるだろう。一步一步堅固に現象に接近していくこの道がそれ自体を明らかにしていけばいくほど、諸世界は相互に諸世界として開かれてくるのであり、豊かな応答の出来事へと踏み入ることができるのである。それに加えてこの道は、ますます間文化的理解を支持する創造的で共創造的な契機の重要性を示しているのであり、この理解は普遍的な理論と相対主義的な理論とのかなたにおいて、諸文化世界の中の「豊かな差異」を擁護するのである¹⁷。わたしは躊躇することなく、フンボルトの見解である、あらゆる言語は「尽きることのない宝庫」であるとする見解をあらゆる文化世界に妥当すると見做そうと思う。求められた建設的で豊かに展開された、——より正確には展開されるべき——諸世界と(思惟)の文化の間の会話は、したがって、「共創造性」のトポスと「共存」のトポスとの対応づけにおいて、最も適確にそう呼ばれるにふさわしいといえるのである¹⁸。

¹⁶ これに関して、筆者の *Hermeneutik der Hermeneutiken. Zu Raimon Panikkers religiöser Tiefenhermeneutik*, in: B. Nitsche (Hg.), *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkers Trinitätstheologie in der Diskussion*, Frankfurt/M. 2005, 102-122.を参照。

¹⁷ Vgl. Verf.: *Philosophie der Interkulturalität*, München/Freiburg 2006.

¹⁸ これに関して、E. Fink, *Existenz und Coexistenz. Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*, Würzburg 1987,をも参照。ここで明らかにされうるのは、フィンクの論究点が、西ヨーロッパの文脈に留まるとしても、傾向的にすでにある種の「世界の尺度における共同体経験」を前もって描いていることである。

Similar (but Different) and Different (but Similar):

The Possibility for Intercultural Others in Husserl's Fifth *Cartesian Meditation*

Lanai Rodemeyer (Duquesne University)

Husserl's Fifth *Cartesian Meditation* employs several layers of description in order to work through my appresentation of another's consciousness. A key to this appresentation is a "similarity" between my body and the body of the other. Husserl says, "It is clear from the very beginning that *only a similarity connecting* within my primordial sphere, *that body over there with my body* can serve as the motivational basis for the 'analogizing' apprehension of that body as another animate organism" (142, my emphasis¹). Further, in order to continue to appresent the other animate organism as another conscious being, there must be, "appresentations that proceed in a synthetically harmonious fashion", or also, "incessantly harmonious 'behavior'" (144). In other words, if there is no significant similarity between my body and the body of the other, then I don't recognize her as another consciousness, and if her behavior is disharmonious in some way over time (presumably, either disharmonious with my behavior, or disharmonious with her previous behavior), then I only can see her as a "pseudo-organism" (144).

However, these claims raise the question about intercultural experiences: How can I apprehend another person as such when something about that person appears significantly *different*? We have plenty of examples in history of our ability to "see" other persons as things or objects, without human consciousness, or at least, without the "right kind" of human consciousness. Slave cultures, the lack of understanding between different cultures, or between men and women in the same culture, even attitudes about persons who are disabled (mentally or physically) are just a few such examples. Thus, the phenomenological structure that Husserl begins to lay out in his *Cartesian Meditations* must allow for this type of *mis-apprehension* of others as objects or limited subjects, as well as the apprehension of others as full subjects. And further, this structure must allow for the correction, or transition, from the mis-apprehension of others to their apprehension as subjects.

So, what happens at the most fundamental level of intersubjective appresentation, such that these apprehensions and mis-apprehensions take place, and further, such that we are able to change our patterns of constitution of other subjects (hopefully, from mis-apprehension to apprehension)? I will start with a brief overview of how Husserl describes the appearance of the other (a similar other), and then move into an analysis of

¹ All pagination refers to Edmund Husserl's *Cartesian Meditations* as published in *Husserliana* volume I (Haag, Martinus Nijhoff, 1950). Any changes in emphasis will be indicated.

the same situation with an other who carries significant differences. Finally, I will point to some ethical implications that arise from this analysis.

I. Apprehension of the Similar (but Different)

Presuming that the *Cartesian Meditations* is a text with which most phenomenologists are familiar, I will simply sketch out the main structures identified by Husserl as fundamental to my apprehension of the other. After carrying out a “primordial reduction” wherein even the implication of other subjects has been bracketed, Husserl circumscribes a “sphere of ownness” as my “founding stratum²”. This sphere of ownness functions as a foundation for the next level, the appearance of the other³. Allow me to outline the several phenomenological structures that Husserl invokes in order to describe my experience of another subject at this level⁴. (The structures themselves, of course, extend through the founding level of the sphere of ownness as well):

1. Appresentation (with analogizing transfer): I appresent the consciousness of another subject similar to my appresentation of the other side of my wardrobe: Both are indirectly present, part of my current perception of what is immediately present. The immediately present impression motivates my inclusion of other aspects of that thing, or person, as a whole. However, while I

² This stratum contains my experience of the world simply as a phenomenon—not as objective—and my living body (*Leib*) with its prominent fields of sensation and my ability to move it in certain ways. (§44) Within this sphere, however, there is already a rudimentary level of otherness: my constitution of objects that are not-me. In other words, all noetic activity that intends content that is not immanent is directed toward something *other than me*. In fact, it is already at this level that I constitute the experience of *alter ego*. Thus, although this sphere contains all that is only mine (i.e., my acts of consciousness, my contents of experience as only my own) there is still an openness, a hint, of otherness. Phenomenologically speaking, we cannot avoid the fact that most of our experiences include otherness (i.e., anything that is not my own consciousness) as part of what we are constituting, and this must be reflected in some way at the primordial level. (§45) Husserl himself recognizes this limited otherness at the primordial level: “Yet every *consciousness of what is other*, every mode of appearance *of it*, belongs in the former sphere [of ownness].” (131, bold emphasis and insertion mine) The sphere of ownness, I would suggest, has fissures.

³ One could argue for another level in between the two levels discussed here, i.e., the “transcendentally secondary” level discussed by Husserl in relation to the “transcendentally primary” level of my own noetic acts. This “secondary” level would include my transcendent contents of consciousness, within the phenomenological reduction. We will set this distinction aside for now.

⁴ There are also two arguments regarding my apprehension of the other: The first comparing the activity of empathy to that of recollection, setting up an argument by analogy to demonstrate how, while recollection is experienced as mine but not-now, empathy is experienced as now but not-mine. The second argument, worked through in even more detail in *Ideas II*, claims that my experience of the world as *Objective* is impossible without my prior/simultaneous experience of other subjects with other perspectives than my own. My focus in this paper, though, is on the structures in play at the moment that another appears.

can go around the wardrobe and see the back side, I am absolutely excluded from seeing the consciousness of the other person. Instead, I transfer a limited sense of myself to my understanding of the other as a conscious subject like me. (§50)

2. Association (and passive synthesis): In the same way that I associate two shoes that match one another as a “pair”, I apply association to the other subject or other subjects to constitute us together as a “pair” or a “group”. This requires the activity of a passive synthesis that links similar things together without identifying them as the “same”. (§51)
3. Apperception of the other (as *Leib*) in space: I apperceive the other’s body as one similar to mine, and in doing so, I am able to apperceive over “There”, where the other is standing, as her “Here”. In this way, we are able to see not only how we each experience the world phenomenally as “my own”, from each of our perspectives, but also how these “worlds” overlap in meaning such that we could change places and see each other’s perspectives. Thus we co-constitute the world as objective. (§53)

While admittedly relying on a certain similarity of the other to me, we can see that difference is also implicit in each of these structures. Appresentation extends beyond the immediate presentation to take up that which is *not immediately present*; association requires a *distinction* between two similar entities in order to take them up as a pair; apperception recognizes the *difference between Here and There*, allowing us to exchange places without attempting to unify our positions into one perspective. Husserl says:

This overlaying [of sense] can bring a total or a partial coincidence,... the limiting case being that of complete ‘likeness’. As the result of this overlaying there takes place in the paired data a mutual transfer of sense—that is to say: an apperception of each according to the sense of the other,... *with the consciousness of ‘different’*. (142-143, my emphasis)

Nevertheless, it seems easier to conceive of these structures as employed in cases of people similar to me, rather than those who might seem very different—especially when we keep in mind Husserl’s assertions mentioned at the beginning of the paper.

So, briefly then, let us consider the appearance of a person similar to me in light of each of these structures: The other person walks up to me, looks at me. From my primordial sphere, I somehow recognize something similar between our bodies⁵. I also

⁵ How I recognize the similarity between my body and that of the other remains a question. If I am truly to see our bodies as similar, then I must already be able to see my body as out in the world just as the other’s body is. However, that would require me already to have a sense of my body as objective, which would imply a circular reasoning: Since my primordial encounter with the other

continually have direct perception of my own consciousness intertwined with my own body as *Leib*. (140) How do the structures play out in this situation?

1. Appresentation (with analogizing transfer): Appresentation, as a structure on its own, is simply the extension of my consciousness beyond what is immediately present. Based on what is originally and immediately before me, consciousness ap-presents, or takes up something as present in its absence. This structure, in itself, does not rely on similarity or difference in order to function. Appresentation relies simply on the appearance of the body of the other in order to appresent something beyond the immediate presence of that body. However, an analogizing transfer does rely upon content, and this is where our similarity to one another would come in. In order to make the analogizing transfer, I need a specific content as immediately present. That present content is my own consciousness as interrelated with my *Leib*. Based on this presence and the similarity I perceive between my body and the body appearing before me, I transfer the meaning of the connection of my consciousness and *Leib* into the appresentation of the other so that I see her as a conscious subject living in her *Leib*. Given this, it seems that my appresentation of another subject could only be accompanied by an analogizing transfer if the other subject were to appear similar to me. And, Husserl himself would agree, as was noted at the beginning of this paper: “It is clear from the very beginning that only a similarity connecting within my primordial sphere, that body over there with my body can serve as the motivational basis for the ‘*analogizing*’ *apprehension* of that body as another animate organism” (142). However, this does not force us to conclude that I would be unable to apprehend a person who was significantly different from me as another subject. Rather, when we consider the other subject who is significantly different, we need to ask: How essential is the analogizing transfer of my self-perception to the constitution of the other subject?

2. Association (and passive synthesis): Association, which arises out of the activity of passive synthesis, relies on a generalized, rather than a specific content. I need to be able to allow for differences within a group in order to apprehend new experiences as belonging to that group, or in order to be motivated to do so. Passive synthesis therefore must allow for all sorts of details that are different while still being able to constitute things as similar. For example, I associate a German shepherd and a miniature poodle both

is that upon which the constitution of the world as objective is grounded, I cannot already have a sense of my body as objective at the moment of primordial encounter with the other. The answer, I believe, lies in affectivity, which I briefly mention later in this paper. Through affectivity, the consciousness of the other is *given* as itself, albeit indirectly. It calls to me, guiding my appresentation of it in connection with the body of the other. This affective call of the other’s consciousness thus grounds my apprehension of our bodies as similar, as it gives itself to me as a living consciousness—one which exists as *Leib*. The other’s body, then, would not appear as *externally* similar, but rather, it would appear as *Leib*, just as my own body is *Leib*.

as dogs, the jeep and the hatchback both as cars, the tall pine and the weeping willow both as trees, etc. The same should apply to other persons, whose bodies may or may not appear very similar to my own. In fact, association requires that these two bodies be distinct; *they must have some differences so that they are not constituted as the same*. Thus, in our current scenario, the body of the other must have some differences from my own: In addition to the fact that it is not experienced as my own *Leib*, it moves somewhat differently, has different features, possibly different gestures, etc. If it were *exactly* the same, it would be constituted as not real; I would constitute it as a mirror image, a trick, or an hallucination. So the similar body appears to me with its own distinctions. However, the distinctions between two people might be mild or severe, and the issue of severe differences is the question we will address in a moment. But there is a further, related issue at hand: The activity of passive synthesis can function with either a narrow or a broad reliance on its content. In other words, my own activity of association could be strict or relaxed, and this would determine whether I take up the person over there as a person or not. In fact, I would argue that whether the activity of association is carried out broadly or narrowly will determine whether I constitute different others as other subjects, rather than the issue of *how* different they are. So, while we could ask the question, how severe can our differences be while still allowing us to constitute each other as subjects?—which is a question about specific content—I would prefer to ask about structural activity: How does the fact that our structure of passive synthesis can take up generalized content in either a narrow or a broad way affect our constitution of other subjects? Further, what makes this activity tend toward the narrow or broad? This latter question will be addressed along with the issues of ethics.

3. Apperception of the other (as *Leib*) in space: Once again, the distinction between myself and the other is clear. My body and the other's body are individual bodies, each in its own place, Here and There. So, in addition to the variety of differences the other may have in her posture, movements, etc., as just discussed, she also has a difference in *place*. The structure of apperception enables the overlapping between myself and the other, showing how we share each other's experiences in order, ultimately, to constitute the world as an objective one. This "mutual transfer of sense", however, is limited to seeing our perspectives as overlapping one another and as perspectives that each of us could have if we were to switch places. Thus, our co-constitution of the world (and our co-constitution of each other) should be able to take place regardless of our similarities or differences, because this co-constitution relies primarily on the positions of our bodies and our apprehension of each other's perspectives as overlapping with our own. However, as with association, apperception relies upon passive synthesis, and we return to the question of how specifically we take up the perspective(s) of the other. Further, if one person does

not constitute the other as another subject, this “mutual transfer of sense” could be hindered. Thus we must ask: How much do these structures rely on our individual contents in order to carry out the integration of perspectives into the sense of one objective world?

Clearly, our analyses of the structures involved in the apprehension of another subject similar to me have provoked the questions we must address as we consider the apprehension of another who is significantly different. These questions, further, identify the importance of phenomenological structures and their contents to our analyses. Thus we turn now to the apprehension of the other subject with significant differences.

II. Apprehension of the Different (but Similar)

Here I would like to return to the questions that arose when we considered our first scenario. Depending on how these questions are worked through, we will find Husserl’s analyses to be limited to the apprehension only of others who are similar, or broad enough to take up others with significant differences.

1. Appresentation (with analogizing transfer): How essential is the analogizing transfer of my self-perception to the constitution of the other subject?
2. Association (and passive synthesis): How does the fact that our structure of passive synthesis can take up generalized content in either a narrow or a broad way affect our constitution of other subjects?
3. Apperception of the other (as *Leib*) in space: How much do these structures rely on our individual contents in order to carry out the integration of perspectives into the sense of one objective world?

These questions are actually quite similar to one another. In general, each asks how much or in what way our structures of consciousness rely on content in our apprehension of other subjects. Is the structure of empathy, understood here as a synthesis of the individual structures we have been discussing, dependent on the content of *my own* experiences in order to apprehend the *other* as a subject? If so, then, to what extent?

The structure of appresentation, as we already noted, does not rely on my own self-perception in order to extend beyond the immediate presence of the other’s body. The body of the other is sufficient motivation for the appresentation of aspects beyond what immediately appears. The difficulty arises, however, when I attempt to carry out the “analogizing transfer” where, based on the similarity of our bodies, I apprehend a consciousness associated in the other’s body as my consciousness is associated with my body. Here I turn to my own self-experience in order to transfer a certain sense to that body over there. However, according to Husserl, I am only motivated to do so on the basis of our similarity. But rather than comparing contents in order to assess our similarity, let’s

look more closely at the structure. While appresentation can extend beyond the body that appears before me, how is that extension able to reach toward the *consciousness* of the other? Could this happen of its own accord? Could I apprehend the other based simply on structure alone?

A structural openness to what is other certainly is necessary in order to extend beyond my own primordial sphere. As Husserl points out, though, I must have an immediate presentation in order to motivate the appresentation of what is absent yet present. While the body of the other awakens the activity of appresentation, something else must direct my consciousness toward the consciousness of the other. Thus, according to Husserl, the immediate presentation in the situation of empathy is not only the appearance of the other's body, but, more importantly, it is my perception of my own consciousness integrated into my *Leib*. (139-140, 141-142) Now, this content does not need to include my personality, my specific experiences or history, or any particularities to myself. It is sufficient simply to experience my own consciousness as such, in a rudimentary manner, as mine and as associated with my body, in order to have the motivating perception that gives me the appresentation of the other's consciousness. Thus, *a certain amount of content is required* in order to carry out the appresentation of the other (as Husserl himself argues, 139-142); this content supports the structural openness to the other in appresentation itself. However, a minimally perceived content is sufficient along with the open structure of appresentation for this to take place. Specifically, our bodies can be quite different from one another—from physical features, to behavior, to engagement with the world, to actual physical abilities—and my structures of consciousness, phenomenologically understood, along with a basic reference to myself as conscious subject, will still enable our apprehension of each other as subjects.

This analysis of the importance of content, I would like to suggest, applies to the structures of association (and passive synthesis) and apperception as well. In both of these cases, I would think that a rudimentary content is sufficient in order for these structures to carry out their functions⁶. However, I would like to suggest one more structure that can supplement my appresentation of the consciousness of another subject: affectivity. As I have argued elsewhere⁷, the consciousness of the other subject, even though it is not immediately present, can *affect* me or call to me, just as the other side of a beautiful statue would call me to walk around and look at it. A restful temple will call me to come inside, even though the inside is not immediately apparent. We can find many examples of things that call to us, that affect us, without their being immediately present. The consciousness of the other subject is one more such thing, with the exception that I can never see it

⁶ While a full analysis of each of these structures is admittedly called for, I cannot carry them out here due to the limitations of this paper. Nevertheless, I do believe that they would parallel the analysis of analogizing transfer to some extent.

⁷ Rodemeyer, *Intersubjective Temporality: It's About Time*. Springer, 2006.

directly. But that does not mean that I cannot constitute it; I simply constitute it as not immediately present, as absent in its very real presence. Thus, although it still seems that I would require the content of my own self-experience and the appearance of the other's body in order to appresent the consciousness of the other as another consciousness, the affectivity of that consciousness grounds that appresentation and constitution of the other consciousness. It verifies the other consciousness as *given* rather than as imagined or presumed in my own consciousness. In fact, I would suggest that the *affectivity* of the other's consciousness is what acts as the motivating factor for my apprehension of it—more so than my own self-perception. The affectivity of the other's consciousness leads me to appresent it as a consciousness, and my own self-perception is merely a reference with regard to the specificity of content, i.e., that that consciousness over there is infused in that body as *Leib*.

Thus empathy, as an activity of consciousness, is a synthesis of several essential structures: First, my open appresentation of otherness enables my consciousness to extend beyond its own limited sphere⁸. I appresent the consciousness of the other as associated with the body that is approaching me. This is motivated by the given experience of the affectivity of the other's consciousness as well as through rudimentary access to my own self-experience. Adding depth to this apprehension of the other, the structure of passive synthesis establishes an association between myself and the other, identifying us as belonging to a pair or group of conscious individuals. Once again, our being paired is based on the apprehension of the two (or group) of us as similar, but that similarity can be taken up in a very broad way rather than narrowly understood. Our conscious bodies behave relatively similarly compared to trees, rocks, and even most animals, for example. Finally, we add the layer of our spatial engagement, where we take up each other's perspectives—once again, understood broadly rather than strictly—and we integrate them with one another as belonging to one, objective world. In this way, intersubjective apprehension has a multitude of levels, each of which supports and complements the others. However, while only a rudimentary access to content is necessary for each of these structures, strict and narrow reference to content is also possible in the constitution of the other. In such cases, my apprehension of another subject becomes problematized, or I mis-apprehend her as not a subject or as not entirely subjective. This points us to the question of ethics.

III. Ethical Implications

Two ethical problems (at least) arise with this understanding of empathy as we

⁸ As I argue in *Intersubjective Temporality*, this is made possible by the structure of temporalizing consciousness that underlies the activity of appresentation.

have developed it: First, as was just mentioned, the phenomenological structure of empathy is flexible enough to allow for mis-apprehensions of the other, such that the differences between myself and the other problematize my taking her up as another subject. Second, the structure as described above still does not demonstrate the important differences that may or may not exist between different subjects, even though we are similar as subjects in general. In other words, when I apprehend you in your There, we have not yet explained how I might be open to the fact that you experience your There very differently than I would if I were There (as my Here). Various forms of oppression or power structures, for example, make even the simple exchange between positions extremely complicated. However, with regard to this latter issue, I would argue that this points to a higher level of phenomenological structure. It has not been closed out by what we have described so far; rather, our descriptions enable the further analysis of power structures and oppression. In other words, we must see each other as subjects (or possible subjects) before we can engage the power relations that reside between us or within our culture. On the basis of an analysis of these underlying structures (which we have partially carried out here), we could take up further analyses that would address the layers that complicate our Here and There. For example, if I presume that the other's Here is the same as it would be if it were my Here, then I have relied too much on the content of my own experiences as we co-constituted our world. I have gone beyond what is necessary for the structure of empathy (and for the constitution of the other subject). Recognizing this could lead me to acknowledge the absolute difference that lies between me and the other subject.

With regard to the mis-apprehension of another subject at the level of constitution, we can see how power relations can infiltrate this lower, more fundamental structure. I can be led by dominant practices in my society to integrate specific contents into my apprehension of the other, such that I will not see her as another subject unless she is similar to me in certain, concrete ways. This activity can then become habitualized, sedimented, so that I carry out this process automatically each time I encounter another person⁹. Meanwhile, however, the structures that enable empathy remain open as before. The difficulty is in the fact that these activities are carried out passively. Since they are habitualized, then I would require some type of experience or activity that would reveal my own habitualizations to me. We find this in either: 1) contrary experiences that challenge my current habitualized constitution of others, or 2) some type of extensive reflection.

With regard to 1), through taking up new contents, i.e., new experiences that challenge my habitualized constitution of others, I can unseat my habitualized and passive mis-apprehension of the other. The effect of such an experience would be twofold: First,

⁹ Husserl describes habitualization and sedimentation in more detail in the Fourth *Cartesian Meditation* as well as in his *Analyses of Active and Passive Syntheses*.

the new experience could be taken up as a primordial event, an *Urstiftung*, that would launch a new pattern of constitution. Second, the contradictory experience could motivate me to reflect on my previous habitualized constitution in a critical manner. Through each of these effects, I can shift to apprehending the other subject as a subject in new ways. However, regarding 2), it is also possible that I simply reflect on my habitualized activity of constituting other subjects, examining what influences or presuppositions might already be in play. Either way, the open structure of empathy makes possible the shift from mis-apprehension to apprehension, once I have recognized the problematic habitualizations in my constitution of the other.

The ethical implications here, briefly, are as follows: Power relations, oppression, and habits lead me to take up certain contents in specific ways as I apprehend, or mis-apprehend, another subject. This shows that I am susceptible to the cultural influences around me, but our analysis also reveals that I have individual means with which to address these influences. While I may rely on external motivation, in the form of contradictory experiences, arguments made by oppressed persons, or new insights from other areas of study, to reflect on my sedimented practices, I am capable of identifying them as problematic and attempting to modify them. As just pointed out, though, even without such external motivation, ideally speaking, I am capable of reflecting on my sedimented habits at any time, and reviewing them critically. Granted, I will not usually be motivated by the status quo to make a change. Habitualizations generally do not ask to be changed or altered. So practically speaking, a critical reflection upon how I constitute other subjects is less likely than one provoked by a specific experience. But what I wish to show here is simply the possibility to recognize problematic patterns in constitution as well as a structural openness to change. Once I have recognized certain passive habitualizations in my constitution of other subjects—whether that recognition took place through simple reflection or through specific circumstances that called for critical assessment—I can then recognize that the structures that underlie them are open to alternate approaches. Appresentation, association, and appresentation—all intertwining in the structure of empathy—then enable me to shift my constitutional practices to a more inclusive sense of subjectivity.

To be an ethical subject in phenomenology, then, I must remain reflectively aware of how contents influence my activity of constitution, as well as the openness of the structures that underlie this activity. Identifying the structures as flexible enables me to recognize my own limitations as well as to make changes. However, establishing a reflective awareness of the contents of consciousness and its structures is what phenomenology does. If that is the case, is phenomenology itself, as a method, already implicitly ethical? I leave that question open for another discussion...

ワークショップ

「間文化性の未来に向けて

——精神／共存から時間／歴史へ——」

提題者：小林 琢自（立命館大学）
村上 靖彦（大阪大学）
廣瀬 浩司（筑波大学）
古庄 真敬（東京大学）
吉川 孝（高知県立大学）

2012年3月10日

純粹法学と純粹現象学

—— 尾高朝雄の現象学的アプローチについての序論 ——¹

小林琢自（立命館大学）

はじめに

「現象学という哲学の一派があることは、今日では、哲学の専門家以外にはあまり知られていないと思う。まして現象学の内容を、その創始者または代表者の著作について、丹念に研究している人は、哲学の専門家でも稀であろう。しかし、いまから30年も前には、ドイツで、したがってまた日本で、新しい哲学といえはまず現象学に指を屈するぐらいに、現象学は哲学の主流であると考えられていた。現象学は、新カント学派の哲学から人心が離れたあとを受けて、哲学研究者の関心の的となった。ドイツには、現象学の祖述者が輩出したし、その原理を倫理学や社会科学に適用しようとする試みも、続出した。それも永くはつづかなかつたけれども、現象学といえは、哲学の上で一代を風靡したといっても、過言ではない。それが、今日ではほとんど忘れ去られていることは、現象学に永く人心を惹きつけているだけの力がなかつたためとも言えるけれども、人々が現象学の真意を十分に理解するにいたらないうちに、哲学の世界をも吹きはらう流行の風に追われて、現象学を見捨ててしまったからである」²。

これは日本の著名な法哲学者、尾高朝雄（1899-1956）の遺稿であり、それが未完性の絶筆という状態そのままに収録された『法哲学講座』の一節「現象学派の法哲学」の冒頭である。尾高はその修養時代に、第二次世界大戦前のウィーンにおいてハンス・ケルゼンに純粹法学を、フライブルクのエトムント・フッサールに現象学を直接学び、それらを基礎として独自の国家論を展開した「現象学的社会科学の先駆者」だった。それゆえ戦前の日本の法哲学・法社会学の領域にフッサールの現象学的理論を導入した功労者でもある³。戦前に比べ、自らの理論

¹ 本論考は、2012年3月10日に立命館大学にて催された間文化現象学ワークショップ「間文化性の未来へ向けて—精神／共存から時間・歴史へ—」における個人提題「尾高朝雄と超越論的現象学—文化的対象性の現象学的考察について」を元に議論を絞る形で加筆訂正したものである。

² 尾高朝雄編、『法哲学講座』第五卷（上）、尾高朝雄「現象学派の法哲学」、有斐閣、1960年、193頁。

³ 尾高の帰朝後、①日本の法学雑誌は直ちに「現象学」と銘打つ特集を組んだ。また、②尾高の博士論文『国家構造論』（1936）に対する南原繁の批判的書評「現象学的国家論の問題」とそれへの尾高の応答論文「現象学的実在論の立場と国家構造論」は、表題が示すとおり現象学に拠る尾高の国家論の成果と可能性をめぐる応酬だった。他にも、③原田鋼は、尾高が導入した現象学的概念「基礎連関」（Fundierungszusammenhang）を根本的な理論的前提として『法治国家論』（1941）を公刊したが、鶴飼信成は原田の解釈に対し、『国家構造論』の記述に依拠した批判的書評を残している。①特集「現象学と法律学」、法律時報、五巻10号、1933.、②尾高朝雄、『国家構造論』、岩波書店、1936.、尾高朝雄、「現象学的実在論の立場と国家構造論」、国家学会雑誌第51巻五号、1937.、南原繁、「現象学的国家論の問題」、国家学会雑誌第51巻四号、1937.、③原田鋼、『法治国家論—法治国家の機能と限界』、有斐閣、1939.、鶴飼信成、原田鋼氏『法治国家論—法治国家の機能と限界』、法律時報第11巻七号、1939.

的基礎として現象学に言及することはなくなったものの、尾高は戦後も日本の法哲学界の一線において数多くの業績を残し、またユネスコ国内委員会を務めるなど多方面で活躍したが、1956年の医療事故により急逝した。上の『法哲学講座』の原稿を執筆していた当時の尾高の目には、すでに現象学は法哲学の領域において過去のものとして映っていたかのようである⁴。

今、尾高朝雄の現象学的アプローチの可能性を再検討することはいかなる意義を持つだろうか。1956年の尾高の死に際し、著名な弟子たちによって戦前から戦後に至る「尾高法哲学」の包括的な研究や報告がなされている⁵。またそれ以後も社会科学的な領域においては、尾高の思索を個別の観点から採り上げた諸研究が散見される。ところが、現象学的な観点からの理論的な再検討や包括的な研究となると、実はこれまで一度も為されていない。さしあたりこの点に、(やや消極的にはあれ) 根本的な意義を見出すことが出来る。ここではより積極的な意義を見出すために、これまで現象学の側からの再検討がなされなかった理由として大きく①歴史的・事実的なものと②理論的・本質的なものを挙げ、これらを手がかりとして問い直すことから始めたい。実のところ、これらの二つは、積極的に捉え直した場合には、逆の見方をする必要もあるようにも思われる。

第一に、歴史的・事実的には①日本の敗戦を境にした哲学および社会科学的領域の研究動向の激変と、それに伴う尾高の活動傾向の変化、さらに1956年に57歳の若さで急逝したという事実が重なることで、彼の「現象学的」国家論が過去のもの、しかも戦時の特殊な政治的色彩を帯びたものという印象を強めた、という事情を考えることができる。たしかに尾高は戦後、日本の再建の一環として法学のポピュラリティの獲得を念頭においた日本国憲法の紹介本や法学・法哲学の概論的研究、あるいはやはり新たな時局への発言に力を割き、一見すると、彼のかつての現象学的国家論の構想は背景に退いたようにも見える。ただしこれが皮相な見解に過ぎないことは、例えば、晩年の『自由論』(1952)⁶においてその理論的根幹に現象学的考察が据えられていることや『国家構造論』(再版)の「はしがき」(1948)におけるフッサール現象学の意義に対する確信に満ちた言及⁷を見ても明らかであろう。それゆえ、現象学を尾高の一貫した理論的基礎として捉え直す作業と、その上で彼が戦前と戦後に残した様々な色彩の具体的分析の成果が、どれほど精神的・社会的・文化的な生とその対象性に肉薄しているか、について理論的に問い直す作業とが必須となろう。

第二に、理論的・本質的な理由として②戦前―戦後を通じて、尾高の「現象学」理解がフッサール現象学そのものの展開における初期の特定の局面に限定されている、という事情が考えられる。例えば、上記の遺稿の引用箇所続きにおいて尾高は、現象学を忘却させた「流行の風」とはハイデgger以後の「実存哲学」であり、これに対するフッサールおよび「その立場に忠実であろうとした人々」の思索を「現象学」と見なして論を進めると記している。ところ

⁴ 尾高、1960年、194頁。

⁵ 例えば、松尾敬一による連続した研究や、井上茂・小林直樹らの座談会など多数。本考察は、それらについての包括的な言及がなされた矢崎光圀の「尾高朝雄の法哲学」を参照している。松尾敬一、「尾高法哲学の形成」、『神戸法学雑誌』第15巻第1号、「戦中の尾高法哲学」同第14巻第4号、「戦後の尾高法哲学」『神戸法学雑誌』第15巻第2号、1965.、「尾高法哲学を語る」、書齋の窓46、47号、1957。矢崎光圀、「尾高朝雄の法哲学」、法哲学年報、1979。

⁶ 尾高朝雄、『自由論』、勁草書房、1952。

⁷ 尾高朝雄、『国家構造論』、岩波書店、1948.、5頁。

がこの区分は、発生的現象学や生活世界といったフッサールの晩年に公にされた現象学的考察を踏まえた上でのものではなく、むしろ“理論と実践の峻別”という戦前の新カント派の科学論に由来するモチーフに準じて受容された、主に『イデーン』第一巻の「現象学」の立場からなされたものである。これは同時代的な哲学領域における現象学研究の水準から見て、非常に狭く限定された理解と言わざるを得ないだろう。しかしながら、そのように制約のある現象学理解においてこそ、ケルゼンの純粹現象学とフッサール現象学を接続する、尾高のユニークな国家論が展開されえたのだとも言える。ここに尾高の「現象学」理解の理論的な「限界」を歴史的背景との関係で正確に問い直す必要が示される。これは現象学的社会科学の源流へ遡行する必然性を意味する。

現象学と社会科学との接続は、現在でこそ現象学的社会学やエスノメソドロジーといった形で具体的に展開しているが、これは（奇しくも尾高の急死の数年後の）1960年代アメリカにおけるシュッツの受容を決定的な要因とするものであった。つまりこのことは、そもそも大戦前のウィーンで出版された自著においてシュッツが試みていた議論が、時を隔てて再発見された結果に過ぎない。様々な個別科学の基礎理論として現象学を導入する試みは現象学そのものの展開と同時進行的に開始されていたが、とりわけ様々な学派がひしめく当時のウィーンの知的盛況とフライブルクから発信されるフッサール現象学との遭遇こそが、現代の現象学的社会学にとって決定的だった。尾高もまた、まさにこの遭遇の只中に居合わせたのであり、シュッツとは違った形で現象学的社会科学を先駆けたのである。

さて、こうした②現象学理解の理論的「限界」と歴史的背景との関係を明らかにした上で、先に述べた①尾高の「現象学的」国家論における具体的分析に再び立ち戻るとき、さらに日本の特殊な時代的背景との関係において、どの程度独創的な展開を見せたのか、戦時あるいは戦後の政治的色彩を帯びた諸分析が、どのようなレベルで経験された事柄なのかという検証が可能になるだろう。つまり尾高が理論的「限界」を起点として独自の「現象学的社会科学的」知見を獲得した可能性を論じることが出来る。事実として、アメリカでのシュッツの現象学的社会学の再発見に際し、盟友である尾高自身がすでに死亡していたため、彼自身がこれに呼応することは不可能だった。留学期以降の作品は日本語で公刊されたため、海外では知られていない。尾高の理論が、時を隔てた今もなお現象学的な、つまり生の具体的諸相についての豊かな問いの地平を切り開くような意義があるとすれば、それはどのような問いかけであったのだろうか。

本論考はこうした試みの最初のプロセスとして、尾高の最初期の問題関心が、戦前の日本とウィーンにおける尾高ハンス・ケルゼンの純粹法学とフッサールの現象学の接続によってどのような形で先鋭化されていったのか、ということについての歴史的経緯を捉えなおすことを試みる。具体的には、大きく二つの節に分けられる。1) 尾高が、社会学的関心から開始して純粹法学と現象学とに接近する過程を、これまでの研究状況を参照しつつ、京都時代の四つの論文と資料によって概観する。ここにおいて「歴史の一般者」としての「非現実的 [=非実在的] 意味形象」の探求という主題が、自然的態度における「領域的存在論」の知識とともに準備されていたことが確認される。2) 主に留学期の論文『純粹法学の将来的課題』に拠って、ケルゼン純粹法学における実定法の「実定性」の問題が、理念的精神形成物の「現実性」の問題と

して捉えなおされてゆく経緯を確認する。ここにおいて、実定法体系と同一視された国家の現実性の考察に超越論的現象学が接続される。

1. 新カント派と現象学

尾高の法哲学について様々な視点から主題的に論じた研究は幾つも存在する。ここではまず、先行研究を参照して尾高の戦前日本の思想史的位置づけを確認し（1-1.）、次に尾高の個人史の背景を示す資料に拠って、フッサール現象学が彼の思索の中へ導入された経緯を個人的背景から捉え直す（1-2.）。最後に、ウィーン・フライブルク留学以前に執筆された尾高の三つの論文から、新カント主義的思考を背景にして尾高の関心にフッサール現象学が現われる様を確認する（1-3.）。

1-1. 「法哲学」者としての尾高朝雄

「法哲学」という日本語は尾高が用いて一般化した“法の哲学”に対する呼称である。戦前の日本における法の哲学を思想史的観点から論じた千葉正士の研究は、各時代に命名者の意図を超えて広く受け入れられた“法の哲学”の呼称と社会的背景との関係を示しながら「法理学期」・「法律哲学期」・「法哲学期」の三期に区分し、その第三期に尾高の活動を位置づけている⁸。まず①整備されつつあった大日本帝国憲法下の「実定法体系を理想化し正当化しその権威を証明」せんとする「法理学期」（1881年頃～）、②社会的背景の変化にともなう古い国家制定法の批判的修正とその根拠付けの役を新カント主義の多大な影響下で担った「法律哲学期」（1921年頃～）を経て、③社会的背景のさらなる急変に際して現行法の「単なる修正ではなく抜本的な超越的批判」が要請され、それが新カント主義の法理論への批判という形を伴って進められた「法哲学」期（1935年頃～）に至り、ここに尾高の名が登場する。尾高が社会学と哲学とを学び始めたのは「法律哲学期」にあたる学部生時代であるが、大学院時代に発表し始めた本格的な研究論文はすでに「新カント派の吸収からではなく、その批判から出発」するものだったとすることが出来るだろう。

1-2. 学友、臼井二尚の問題関心

尾高の思想的背景の理解には『社会団体論の基礎』（1932）の前書きの次の箇所がしばし

⁸ 尾高自身は、“法の哲学”がヨーロッパから日本へ輸入されて以来の呼称の変遷について次のように書き留めている。「この学問の主流を成す形而上学的な自然法論が幕末の頃にオランダから日本に伝えられたとき、これを伝えた学者は訳して「性法」と名づけた。明治十四年に東京大学法学部でこの学科を担当した故穂積陳重博士は、主としてイギリス流の経験主義の立場を採ったために、わざと哲学という語を避けて、「法理学」という名称を選んだ。さらに、大正時代に入って新カント学派の影響の下に法価値論や法学方法論がさかんに論ぜられるようになって以来、これとならんで「法律哲学」という名称が好んで用いられる。それをさらに「法哲学」と呼ぶのは、別に深い意味がある訳ではない。（略）法一般の根本原理を探求する学問であることを明らかにする意味で、ここではこの用語を冠するにすぎない」（尾高、1935）。

ば引用される。「(略) 西田幾多郎教授と米田庄太郎教授の講義と演習において私は教訓と学問的の刺激との尽きせぬ泉を見出した。臼井二尚博士との長年にわたる共同研究は、彼が私に経験的に把握しうる社会的事実性の領域から具体的 - アイデア的な意味領域へと学問的認識を転回する必要性を示すことによって私の思想的発展に影響を及ぼしたのである」⁹。

東京帝大法学部時代の読書生活¹⁰を通して社会学と哲学に惹き込まれた尾高は、1922年の卒業と同時に京都帝大文学部哲学科へ入学し、4年後に法理学研究のために同大学大学院へと進んだ。この京都時代に尾高は、①米田（1925年に退官）に社会学を、②西田に哲学の手ほどきを受けたという。また学部・大学院を通じた同期生であり、その後のフライブルク留学をも共にした学友が臼井である。ここでは臼井の問題関心を、尾高の現象学導入の経緯を理解する補助線としたい。

幾つかのエッセイで、臼井自身は既に学部時代から、黎明期の社会学の諸理論に対してその普遍妥当性への要求を強く抱いていたこと、その要求が特に西南ドイツ学派の諸説に対する批判として現れたこと、その結果、現象学の本質論に期待を寄せたことを記している¹¹。そしてここには臼井と尾高が共に出席した、西田の担当する「社会学」の演習の記憶が強く結びついている。リッカートの諸概念を踏襲しつつ社会科学の議論を展開したウェーバーの『学問論』（Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre）の講読である。臼井には、ウェーバーの方法論、とりわけ彼の社会科学の手段となる「文化乃至歴史における普遍者」としての理念型さえも、変遷する生の現実の前には暫有的な有効性しか持たないとする点で、やはり社会学的認識の普遍妥当性への要求を満たし得ないものと映った。

次いで現れたのがフッサール現象学だった。

1-3. 京都時代の諸論文

尾高は留学前（1926～1928）に四つの論文を残している¹²。これらの論文の基調は、「社会的歴

⁹ Tomoo Otaka, Grundlegung der Lehre vom sozialen Verband, Wien, 1932, S. VI.

¹⁰ 1899年に朝鮮京城にて事業家の三男として生まれた尾高は1919年、外交官を志して東京帝国大学法学部政治学科へ入学した。しかし同年、外交官志望を断念するよう遺言して父が死去したことをきっかけに哲学の道へと足を踏み入れることとなる。「外交官試験という目標がなくなって見ると、法学というものは私にとって何の魅力もないものとなってしまった。私は、それでも人なみに学校には通ったが、法学部の講義にはほとんど顔を出さず、図書館に入って哲学や社会学の本を読んだ。私はそれらの学問に、法学とは比較にならぬ興味を感じた。(略) そうして、辛うじて卒業だけはして、京都大学の文学部に入学し、主として哲学や社会学の勉強をしておいた」。(尾高朝雄、『法学概論』(第三版)「初版はしがき」,有斐閣、1984, 2頁。)

¹¹ 「私が社会学を学び初めた頃は、まだ社会学の歩みを妨げる棘や岩や泥が凡て除去されていない状態であった。(略) 当時日本は哲学の興隆期を迎え、一方では西田哲学が世に認められると共に、他方ではリッケルトを一方の旗頭とする新カント学派が受け入れられるに急であり、ディルタイも脚光を浴びつつあり、現象学も漸く注目され初めたのであった」。しかし「当時哲学界で大きいにもはやされていた新カント学派の中の西南学派を代表する地位にあったリッケルトの如きも社会学が将来科学と成るときが来るかも知れないというような書き方をしていたので、当時はまだ科学ではないのみならず、科学とは成り得ないかもしれないというわけである」。(臼井二尚,「留学当時の思出」,『哲学研究』第550号記念特集号,1984。

¹² 「法律社会学の概念とその問題」(1926)、翌年の二論文「社会的事象の形式と素材」(1927a)と「シュタムラアの法律概念論の法理学的価値」(1927b)、翌々年の「法律の社会的構造」(1928)

史的現実在¹³としての法律現象を取り扱う「法社会学」および「法理学」を普遍化的な学問として打ち建てる、という企図である¹⁴。尾高は当初、ジンメル「形式社会学」における「純粹相互作用」に依拠しつつ「社会的歴史的事象」の連関を“形式的”普遍性において捉える普遍化的科学としての法社会学を構想していた。しかし西南ドイツ学派のリッカートおよびウェーバー、そしてディルタイの諸概念を指示しながら、次第にジンメル流の「社会関係」以上に具体的「関係形象」を、つまり「意味的統一態」¹⁵・「意味形象」〔＝意味形成物〕(Sinngebilde)を徐々に考察の中心へ据えるようになる¹⁶。例えば、ウェーバーの理念型が専ら分析の「手段」として構成されるかぎり、結局それを用いた試みは「個別化的文化科学」の域を出ず、普遍化的学問という要求を満たさない、と尾高は言う。リッカートの示した自然科学と文化科学、さらに個別化的方法と普遍化的方法という交差する四つの学問区分のうち、「普遍化的文化科学」を打ち建てる可能性こそが、尾高の企てる「法律社会学」および「法理学」いずれにとっても重要なのである¹⁷。とりわけここでは「歴史の一般者」と呼ばれる概念、つまり具体的内容を有しかつ単なる経験事実を超えて歴史的・文化的現実の「意解」(Verstehen)を媒介的に可能にするような「非現実的〔＝非実在的〕意味形象」(die irrealen Sinngebilde)¹⁸の探求が不可欠の要件となる。ウェーバーの理念型は実のところ、その本質においてはまさにこの「非現実的意味形象」に等しいと述べるのである。留学期の論文において明示されたように、尾高にとってこれらはディルタイの「客観精神」と同一視されるべきものである¹⁹。こうした確認によって、以後の議論は「社会関係」ではなく「関係形象」としての「法」や「社会团体」を主題化する考察に進んでゆく。

ここでまた重要なのは、こうした「非現実的意味形象」をめぐる議論と同時にフッサール現象学における「自然的態度」の「本質直観」と「領域的存在論」が引き入れられてくる点である。一方で被制約的「素材」と制約的「形式」、実質的内容と空虚な形式といった対立概念を混交するジンメル「形式」概念の批判的考察において、フッサールの「領域的本質」が“実質的内容を有する制約的形式”として挙げられる。他方で、マールブルク学派の流れをくむ法哲学者 R・シュタムラー²⁰の「批判的自己省察」の手続きから連想される形で、「本質観照」における「自由可変性」(freie

を主にここでは取り扱う。

¹³ 尾高、1926, 29 頁。

¹⁴ 松尾(1965)によってその企てが第1論文から翌年の二つの論文に至る過程で「因果統一から構造的統一へ」、また留学期の『社会团体論』に至る過程での「社会関係論から社会团体論へ」という変化を示していたことが指摘されているが、本考察にとってより重要なのは、後者の変化である。(松尾敬一、1965., 6 頁.)

¹⁵ 尾高、1927a, 108 頁。

¹⁶ 例えば、第一の論文(1926)と翌年の論文(1927b)において、尾高がウェーバーの理念型構成に対し同じ論調で批判する箇所があるが、後者の論文では上で述べたような積極的な捉え直しが見られる(尾高、1926, 23 頁.および尾高、1927b, 242 頁以下.)。

¹⁷ 尾高、1927b, 237 頁以下。

¹⁸ 尾高はこの箇所にも見られるように、現代における訳語の通例とは逆に、realに「現実的」という語を充て、Wirklichkeitに「実在」という語を充てている。本稿においては現代訳語の通例に従い、尾高の引用については〔〕内に通例を指示する。

¹⁹ 尾高、1930, 37 頁。留学期の論文では、こうした意味形成物の例として、「ギリシャの『民族精神』」や「ロマン主義的『時代精神』」が挙げられている(尾高、1927b, 241 頁.)。

²⁰ 第2論文において、ジンメル「形式」概念との親和性から R・シュタムラーが議論に呼び込まれる。尾高はシュタムラーにおいて「素材」から峻別された「形式」と、ジンメル「形式」を等しく見なし(尾高、1927a, 97)、「社会関係」こそが「社会学の中核」となる「社会的事象の形式」

Variabilität)と「個性離脱」(Entindividualisierung)といった現象学的概念が登場するのである²¹。

批判主義における概念加工の形式としてのアプリアリと、現象学における本質的アプリアリとの相容れなさについて尾高はここでは拘泥せず、その批判の多いシュタムラーの不十分な「認識批判的分析」の手続きが実際には、法概念の本質に立ち還ろうとする現象学的方向付けを持っていた、と見ているのである²²。

2. ケルゼンの純粋法学と尾高の現象学的アプローチ

ヨーロッパ留学を期に、尾高はケルゼンの純粋法学とフッサール現象学を理論的基盤として思索を展開し始める。これは法哲学的な問題関心の端緒として、かつてシュタムラーのいた位置にケルゼンがいるということでもある²³。しかし純粋法学に要求する“純粋さ”の一面に関して言えば、シュタムラーとは比較にならないほど、フッサール現象学との親和性は非常に高い²⁴。それはまた、尾高の現象学の受容仕方を規定することにもなるのである。ここではまず手短かに留学の経緯を確認(2-1.)した後、留学期に発表された2つの独語論文「法律学における理論と実践」(1929)「純粋法学の将来的課題」(1931)と前者の邦訳論文(1930)の内、主に31年の論文に拠ってケルゼンの純粋法学の基本概念としての「純粋性」の意味を確認し、現象学との対外的な接点を捉えなおす(2-2.)、さらに32年の著作『社会団体の基礎』における記述をも含めて純粋法学の「実定性」についての尾高の現象学的アプローチを明らかにする(2-3.)。

2-1. 留学の経緯

「私はまずウィーンに、次にフライブルクで、最後に再びウィーンにてこの仕事に従事した。私の滞在地がこのように続けて変化したことと、私の思索の発展経過は密接に関係している」²⁵。

尾高は1928年4月に京城帝国大学助教授として着任したが、同年11月より「法理学研究のため」出国し3年間の留学生活に入った。1929年春からウィーンのケルゼンの下で純粋法学を学び、ここでシュッツやF・カウフマンと交流を深める。また翌1930年にはフライブルクへ移動しフッサールに学んだ。上記の臼井や三宅剛一、大小島真二の日本人四名で『イデー』

であるとする。

²¹ シュタムラーの批判的自省察は、「社会的事象の制約的形式と非制約的素材とを区分し、前者に還り行くことによってその〔社会的生活の〕本質規定を求むる」(尾高, 1927a, 92頁.)ものであるが、その仕方は、「内省的」な吟味において法的問題の表象可能な限界を「それなくしては法律を法律として考えること能わざる条件」として見極めるというものであった。これが尾高にフッサール現象学の本質直観の方法(自由変更と脱個体化)を連想させた。

²² この尾高の解釈についての疑義は、「岩波法哲学講座」第5巻(下)、加藤新平、「新カント学派」、1960、77頁。

²³ 松尾敬一、1965、10頁。

²⁴ ケルゼンの側では、フッサールの『論理学研究』第一巻における客観的論理主義と心理学主義批判の影響が見られる。関口光春、「ケルゼンとウェーバー 価値論研究序説」、新泉社、2001、46頁。

²⁵ Otaka, 1932, S. V.

第一巻を読み、「月に二回ほど揃ってフッサール邸を訪れ、一人ずつ交代で数枚の研究報告を提出し、それについて先生〔フッサール〕の批評や解説を受ける」仕方での「演習」を受けたという。このとき同時にO・ベッカー宅での『存在と時間』の講読、E・フィンクとの『精神現象学』の会読にも参加していた。さらに尾高は翌31年に再びウィーンに戻り、ケルゼンの席を引き継いだA・フェアドロスの下で研究を続け、翌々年シュッツとカウフマンの協力を得て『社会团体論の基礎づけ』を完成し出版する。彼の留学経験の結実といえる、ケルゼンの純粹法学とフッサール現象学を接続するこの書の公刊によって、尾高はウィーン学派に数えられる法学研究者として、本国に紹介されることになった²⁶。

2-2. 対外的な親和性：純粹法学の純粹性に関する接点

ここでは先に、ケルゼンの理論的基盤に据えられたカント主義的²⁷な、強力な二分法について確認をしておかねばならない。帰国後に公刊された『法哲学』（1935）において、尾高は純粹法学をこう評している。「批判哲学の精神を徹底せしめると、理念と実在、精神と自然、当為と存在は、互いに介入を許さぬ二つの世界として截然と区別されることになる。この見地から、法は純粹の当為であって存在ではなく、したがって、当為法則としての法規の構造と関係とを明らかにするのが、法学の唯一の任務である、と主張したのはケルゼンの純粹法学である（略）」²⁸。

純粹法学の“純粹さ”は、この徹底的な二分法に支えられる形で、法社会学と自然法論という同時代的な法学研究の二つの傾向に対抗する二重の要求を意味している。「純粹法学は、（略）自然科学的な“社会学”の方向に対抗して、また実践的つまり倫理的-政治的態度を採るような自然法論の方向に対抗して、純粹に精神的な対象である法についての純粹に理論的な学問であれという要求に基づいている」²⁹。

ここで第一の“純粹さ”は、①上記の二分法に即して、専ら前者に定位し自然科学的方法を斥けることで確保される純粹さを言う。法はそれ自身の本性において「規範」つまり「当為命題の総体」として非実在的な「理念性」を有している。それゆえ「精神」の世界に属し、因果法則的に説明される実在の対象としての「存在」つまり「自然」とは明確に区別されねばならない。「第一に法学を“純粹な”法学として建設することは、法を純粹にそのものとして研究するのであって、いわゆる法学における“社会的な”方向を探るような、自然所与的な現実性（Wirklichkeit）の部分として研究するのではない」³⁰。

これに対し第二の“純粹さ”は、②純粹法学が、まさに「実定法」に自らの対象を固定し、自

²⁶ 黒田、「尾高朝雄『社会团体理論の基礎づけ』—ウイン学派の社会学、その三—」，法学論叢第28巻四号，1932。

²⁷ 尾高はケルゼンの「認識の王国（bereich）の全体を、存在と当為〔ゲシュペルト〕という二つの世界へと分かちつ」ような「新カント学派の二元主義」について、次のように述べる。「ケルゼン自身の記述にしたがって正確に言えば、彼は国家と法という二つの概念が同一視されざるえないような、唯一の、決定的な認識論的観点を、「マールブルク学派」の根本思想、とりわけコーヘンの『純粹意志の倫理学』によって獲得した」（Otaka, 1931, S.119.）。

²⁸ 尾高、1935, 30頁。

²⁹ Otaka, 1931, S.110.

³⁰ Otaka, 1931, S.109.

然法論のイデオロギー性を斥けることで確保される理論的な品位を意味している。純粋法学はその研究対象である「規範」に対して、“実践的”価値判断を加えず、あくまで“理論的”にアプローチ出来る。ケルゼンによれば、このような理論的アプローチの可能性は、純粋法学が「自然法」ではなく「実定法」（不文法であれ成文法であれ“実際に効力を持つ”法）を自らの対象と定めるところにかかっている。「伝統的な自然法論」「理論と実践との境界」を定めず「執拗な実践的関心を出発点」としている。それに対して、「純粋法学は法的生活の“実践”であることも、非実定的“自然”の教説であることも出来ない」³¹。実定法は、自然法とは異なり、絶対的妥当を要求するような「正義」・「正しさ」を持たず、ただ「仮說的相対的妥当」の枠内でのみ自らの規範的法則性を示している^{32 33}。

尾高はこうしたケルゼン純粋法学の企図を、「精神的なものの自然化に対する哲学および社会科学の領域における強力な抵抗運動」³⁴の一つと位置づけている。さらに、これら精神科学の運動が直面する独特の困難を、「実践的」な生の世界を「理論的」に考察する困難として捉え、まさに純粋法学は法の領域で、このような理論的考察を初めて可能にしたものとして高く評価するのである³⁵。ここに尾高の戦前-戦後を貫く“理論と実践の峻別”というモチーフがケルゼンの純粋法学において取り出される姿を見ることが出来る。

純粋法学の二重の自己規定に対する尾高の評価に即して、彼のフッサール現象学受容の仕方の特徴づけることが可能である。現象学は或る局面で、純粋法学の自己規定と高い親和性を示している。すなわち、第一の純粋性について 1) 単なる事実認識に対する本質認識の確保と、2) 物質的自然の領域に対する精神領域の確保、そして第二の純粋性について 3) 精神領域に属する対象に関する理論的認識の確保、といったことを要点としてあげることが出来るだろう。そしてこれらは『イデー』第一巻で展開された 1) 自然主義批判および 2) 領域的存在論との親和性を、最終的には 3) ノエシス-ノエマ的構造の静態的分析および理論理性優位の真理論との親和性を示している。尾高は、前節（本考察 1.3）で述べたリッカートの「非現実的〔＝非実在的〕意味形象」とディルタイの「客観精神」とを同一視し³⁶、これを対象とする「精神科学的社会科学」はフッサールの「実質の本質学〔領域的存在論〕」を基礎として持たねばな

³¹ Ebd.

³² Kelsen, *Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus*, 1928, S. 12.

³³ 「法的作用は一の実践的な価値判断的作用である。然しながら法律学そのものは、その任務が如何に規範的価値判断としての法的判断をその根本的特質において鋭く且つ明確に把握する点にあらうとも、科学としては飽く迄も純理論的認識の範囲に留まって居なければならない」。こうした態度決定を「価値評価的」ではない「価値關係的」な学という「西南独逸学派」における用語によって理解することも出来るだろう（尾高、1930, 2 頁）。

³⁴ Otaka, 1931, S. 106.

³⁵ 尾高は他方で、（同じ運動に属する）ハイデガーを引き、「解釈学的現象学」からなされる「原理的な非難」をも予想して再反論している。「哲学のこうした最新の方向からすれば純粋に理論的な考察の態度は決して世界についての根源的な、つまりオリジナルかつ直接的な人間的現存在の振る舞いを意味してはいない。「しかしながら根源的なものが本質的なものないし真理そのものを無造作に意味することは出来ない。精神科学はその対象を常に自らの直接的な特性において考察し把握しなければならないにもかかわらず、学問的な“考察”と“把握”は決して根源的かつ直接的な実践的な振る舞いそのものに立ち止まっていることは出来ないのである」（Otaka, 1931, S. 108.）。こうした価値的・実践的な対象に対する理論的な態度の厳守という尾高の姿勢は、戦前-戦中を通して一貫していた。

³⁶ 尾高、1930, 37 頁

らない、と説く。ここでは、いったん“完成済み”の価値的、実践的な精神科学的諸対象に対して、理論的態度による分析に移行することが要求されている。「法律の純対象的研究の任務は、(略) 法律において価値ありと判断されたもの、或いは、かくあるべしと規定された法的当為の関係そのものを、法的作用と対立する客観性に於いて明らかなら〔し〕むることに在らねばならぬ」³⁷。

2-3. 実定法の実定性の解明をめぐる接続

尾高が純粋法学の哲学的基礎づけにフッサール現象学を選んだことは、批判哲学に由来するケルゼンの理論的基盤を刷新し、それによって純粋法学の成果を自らの国家論に組み入れる企てと捉えなおすことも出来るだろう。尾高の関心からすれば、少なくとも純粋法学は件の強力な二分法によって若干の問題を生じている。

第一に、あくまで存在と当為の二分法を堅持する時、“法即国家”というケルゼンの有名なテーゼに示されるように、尾高が関心を向ける「国家」は純粋法学においては「実定法の統一」以上のものを意味しないことになる。「国家が精神形成物としてのみ理解 (auffassen) されねばならず、かつ精神的なものが規範的な当為以外の何ものでもありえない以上、国家はまた規範体系としてのみ、しかも法秩序としてのみ把握されねばならない」³⁸。だがもちろん、道具とその使用ルールという卑近な例を見ても、精神的な世界を即ち「規範」と同一視することは出来ない。「端的な価値というものはまだ規範的妥当の形式において形成 (formulieren) されていない」³⁹のであり、「理念的意味領域に存在する精神的なものは、必ずしも常に規範的当為として表現されるわけではない」⁴⁰。とりわけ尾高としては、国家と実定法の統一との異同を“領域的存在論”に基づいて詳細に検討せねばならない。「国家は、その存在様式の本質的属性が法との構造連関において初めて明瞭にされるものであっても、法秩序とは厳密に概念的に区別される必要がある。人間間に形成される全体としての社会団体は、その全体の形成物において、理念的ではあるが、それにもかかわらず規範的ではない精神形成物として現われる。社会団体という理念的存在は、決して規範的当為ではないし、当為の存在でもない。社会団体は、方法的基盤において規範科学とは一致しない理念的的精神領圏に向けられた存在学の対象を形成する」⁴¹。

第二の問題は、とりわけ価値判断からの“純粋さ”を生じさせる「実定法」の“実定性”、つまり実際の妥当性・効力に関わっている。上記のように、純粋法学がイデオロギーから「純粋」でありえたのは、実定法が専ら「仮說的相対的妥当」の枠内で自らの規範的法則性を示していたからであった。ケルゼン自身はこの妥当を「法段階説」⁴²と「根本規範」(Grundnorm) の仮設によって確保している。すなわち、法はより上位の規範が下位の規範の妥当性を保障する段

³⁷ 尾高、1930, 20 頁以下。

³⁸ Otaka, 1931, S.120.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Otaka, 1932, S.48.

⁴¹ Otaka, 1932, S.51.

⁴² 「上位の規範は下位の規範が定立されることによって具体化される。また下級の規範は上級の規範の委任に基づいて定立された場合にのみ、その効力を有する」(尾高、1934, 31 頁)。

階秩序を示している。そしてこの“妥当”の源泉を最終的に根拠づけるための装置として、「法を創設する最高権威」である理念つまり「仮設的根本規範」が一定立 (setzen) ではなく一前提 (Voraussetzen) されるのである。ただしこの「根本規範の妥当そのものは実定法の範囲では基礎づけられていないし、基礎づけることはできない」⁴³。

こうした実定法秩序と同一視された国家はその限りで実在性は持たない。さらにケルゼンは他方で、社会的行為あるいは「法的生」における法の「実現」(Verwirklichung, Realisierung) に関して、これを“法社会学”の対象と見なして退けている⁴⁴。

さて、いずれにしても宙吊りになった法の実定性の根拠にこそ尾高は注目するのである。実定性とはその法が示す効力であり、法の経験のリアリティーである。「純粋法学は原則的に、法を常にその現実性 (Wirklichkeit) への関係において検討すること、すなわち現実的に存在する理念的な形成物としての法を検討することを目指している。それは初めから単なる可能的な法の理論としてではなく、実定法の理論であることが定められている」⁴⁵。尾高にとって純粋法学は単なる法の領域的存在論ではない。この点で、尾高はシュライヤー、ライナハ、ゲルハルト・フッサールら同時代の現象学的法学者と隔たっている⁴⁶。ここでは理念的なものの種的特殊化・個別化のような事態が問題になっているわけではない。「ここで問題になっている実定法の現実存在は、したがって社会的な事実性における単なる実定法規の意味の“実現”(Verwirklichung) ではなく、実定法を理念的な精神形成物としてまさにその理念性において指し示すような現実性である」⁴⁷。

こうした問題提起において、現象学はその「現実性」の基礎づけを可能にするものとして選び取られている。つまりここで現象学はただ単に、“精神科学”的に“純粋な”基礎づけを担う、という対外的な問題関心の親和性においてではなく、「実定法」という理念的な対象に前提された「現実性」そのものを、その前提にさかのぼる仕方ですべて「無前提に」、つまり「超越論的に」“純粋な”水準で問題化することのできる超越論的現象学が選び取られるのである。こうした経緯において、尾高は『イデーン』第一巻の「理性の現象学」において展開された超越論的真理論へと進んでゆく。

おわりに

以上の考察において、ケルゼンの純粋法学を問題の端緒とした尾高が、戦前一戦後を貫く“理論と実践の峻別”という新カント派に由来するモチーフを引継ぎながら、同時に純粋法学の根本問題を探り出すことによって、対外的かつ本質的に純粋法学とフッサール現象学とを

⁴³ Otaka, 1931, S.104.

⁴⁴ 尾高は次のケルゼンの記述を引用する。「“生”というものは(略)心的-物的出来事であり、時間空間において経過し、その認識は心理学や生物学のような自然科学的なものの課題である。そしてもし精神が自然とは何か別物であるなら、やはり精神科学はこの“生”を十分には把握し得ないのである」(Otaka, a. a. O., S.124.)

⁴⁵ Otaka, a. a. O., S.112.

⁴⁶ 彼らの試みを尾高は「法律本質学」(「純粋理論化された自然法学」と見なしている。(尾高, 1933, 290 頁以下)

⁴⁷ Otaka, 1931., S.112.

接続してゆく過程が明らかになった。

このような尾高の試みは、1) 純粋法学の側から言えば、国家と法体系との同一化や仮説的
根本規範による実定性の確保という仕方にケルゼン固有の戦略的意図を汲む方向というより
は、むしろ純粋法学の対象が示す“国家”という“非実在的なものの「現実性」”に対する問題関
心の拡張であり展開であったと言えるだろう。その意味で、尾高は「純粋現象学の将来の課
題」を次のように記述している。「いかにしてそれ自体で理念的な精神形成物である国家が、
同時にまたその理念性にもかかわらず現実的に存在する認識対象を形成するのであるか？こ
の問題の根源を究明し、この問題を正確に解明し、次いで社会団体としての国家の具体的な
存在様式をそれと法との明確な区別において研究することが、純粋法学の根本的な将来的課
題として為すべきことである」⁴⁸。

また尾高にとって2) フッサール現象学は、精神科学全般の基礎づけを担いつつ、とりわけ
「法」という対象の実定性、「国家」という独特の対象が示す「現実性」の解明、つまり「国
家論」の究極的な基礎づけを可能とするものとして受容された。第一にそれは精神科学的な存
在領域に関係づけられた本質学としての現象学である。この点で純粋法学が示す精神科学的
な純粋性が確保されている。しかし領域存在論的な単なる可能性の理論に留まるのではない
し、またそれに対する単なる経験科学としての事実学的な方向に進むのでもなかった。ここ
で求められた現象学は、「現実性」の問題そのものを“純粋に”論じることのできる「超越論的」
現象学でなければならなかったと言えるだろう。『社会団体論の基礎づけ』において尾高は、
国家やその上位概念である社会団体に関する超越論的現象学的な理論を用いた本格的な考察
を開始する。彼にとって超越論的現象学は、とりわけ「現実性」およびそれと相関的な「真理」
(Wahrheit) の概念を、超越論的主観性という「直接経験」・「原大地」に引き戻すことによ
って基礎づける「究極の学問論」と意味づけられた。「フッサールの“超越論的現象学”の究極
的かつ真の目標は“ムンダン”な諸学問において素朴に前提された真理概念の内には伏在して
いない。むしろフッサールは“自然的態度”から“超越論的態度”への転回によって、すなわち
“超越論的還元”によって直接的経験という絶対的領土へと、つまり“超越論的主観性”へと突
き進み、その結果、客観的な世界一般の究極的な意味を“構成的に”解明することをねらっ
ている」⁴⁹。

本考察は、京都時代に社会学的・哲学的研究のうちに芽生えた尾高の最初期の問題関心が、
ウィーンにおける尾高ハンス・ケルゼンの純粋法学とフッサールの現象学の接続によって先
鋭化されていった姿の事実的な確認にとどまっており、これは冒頭で述べたように、尾高が
受容した現象学的理論の限界を内在的また歴史的に検証しつつ、尾高の現象的国家論の独創
性と可能性を追求する最初のプロセスに過ぎない。『社会団体論の基礎づけ』において本格的
に展開された尾高の現象学的な理論的基盤に対する徹底的な批判的検証が、さらに同書の完
成形と目される『国家構造論』における具体的な諸分析の吟味が、直近の課題となるだろう。

⁴⁸ Otaka, 1931, S.117.

⁴⁹ Otaka, 1932, S. 56.

尾高朝雄著作の引用・参考文献略号

尾高, 1926 : 「法律社会学の概念とその問題」法学協会雑誌第 44 卷 4 号. (尾高朝雄, 『法律の社会的構造』頸草書房, 1957, 所収)

尾高, 1927a : 「シュタムラアの法律概念の法理学的価値」, 法学論叢 17 卷 6 号. (『法律の社会的構造』所収)

尾高, 1927b : 「社会的事象の形式と素材」, 哲学研究 12 卷 11 号. (『法律の社会的構造』所収)

尾高, 1928 : 「法律の社会的構造」, 京城帝國大学法学会論集, 第 1 卷. (『法律の社会的構造』所収)

Otaka, 1929 : Tomoo Otaka, *Theorie und Praxis in der Rechtswissenschaft*, Zeitschrift für öffentliches Recht, Bd X, H.1., Wien, 1929

尾高, 1930 : 「法律学における理論と実践」法学協会雑誌第 48 卷 8 号, 1-51 頁. (=Otaka, 1929. の加筆邦訳)

Otaka, 1931 : Tomoo Otaka, Künftige Aufgaben der Reinen Rechtslehre, in: *Gesellschaft, Staat und Recht. Festschrift gewidmet HANS KELSEN zum 50. Geburtstage.*, hrsg. von Alfred Verdoross, Wien, 1931.

Otaka, 1932 : Tomoo Otaka, *Grundlegung der Lehre vom sozialen Verband*, Wien, 1932.

尾高, 1933 : 「現象学と法律学」法律時報, 5 卷 10 号, 1933. (『法律の社会的構造』所収)

「野生の精神」と間文化性

——メルロ=ポンティにおける、経験のエッジと目的論——

廣瀬浩司（筑波大学）

はじめに

モーリス・メルロ=ポンティは、もっともまとまったフッサール読解を展開している「哲学者とその影」¹という晩年の論文の末尾において、「野生の精神」と「野生の世界」を呼び起こしたところこそがフッサールの「目的論」の功績であるという²。「野生の精神」とは、一方ではいかなる文化にも馴致されていない「生の精神」である。しかし同時にそれは、たんなる純粋な自然への回帰を説くものではなく、むしろ文化的・歴史的世界を含む世界における「精神の再生」を目指すものであるとメルロ=ポンティは言う。これは、彼が1950年代後半に講義で註解していたフッサール『危機』書の問題を受け止めたものだと思われるが³、まずは「野生の精神」が、自然的起源への回帰と文化的未来への開けという二重の運動（あるいは二重であることにおいてひとつであるような運動）に組み込まれていることに注目しておく。

そして同時期のメルロ=ポンティが「モースからレヴィ=ストロースへ」というエッセーを執筆していることを想起するならば、「野生の精神」の呼び起こしの動機には、「間文化的な」問題意識が介入していることが推察される。一般にメルロ=ポンティの思想は、間文化的な多様性よりも、自然的な統一性や共存（これを彼は「同時性」と呼ぶ⁴）を目的論的に志向していると考えがちである。しかし本発表では、(1) 彼が「野生の世界」を描写する際に「エッジ（arête：山稜、交叉ヴォルトの交稜線）」という不連続的な経験を重視していることに注目し、彼が語る「同時性」がこの「エッジ」の経験を本質的なものとして内包していることを強調し

¹ この論文は *Edmund Husserl 1859-1959, Phaenomenologica 4, 1959, Martinus Nijhoff/La Haye* に発表された。

² 「望ましいものとしてであれ、そうでないものとしてであれ、その計画に従わないものとしてであれ、またその本質的な大胆さゆえであれ、フッサールは野生の世界と野生の精神を呼び起こしたのである」（S, 228）。以下略号については文末参照。

³ 1958年度の講義（NC, 73-91の『危機』書の読解（その要約はRC, 147-152にある）および翌年の「幾何学の起源」の読解（*Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl, Paris, PUF, 1998, pp. 11-92* およびRCにおけるその要約 pp. 161-167）が基本的なものである。自然と文化への二重の運動については以下を参照。「Selbstbesinnung から Urstiftung に回帰しなければならない。すなわち (1) <自然>としての Lebenswelt へ（中略） (2) 歴史としての Lebenswelt へ」（NC, 77）。

さらに1954年度の「制度化」概念についての講義においても、すでにこうした問題系が柱となっていることは明らかである。たとえば以下を参照「意味は、（中略）継続すべきもの、完成させるべきものとして委ねられるが、その継続は決定されていない。制度化されたものは変化するだろうが、この変化そのものが Stiftung によって呼び求められている」（IP, 38）。そしてこのフッサール用語の導入と、政治思想が重なり合う。「<革命>とは起源への回帰、根本的な理念化を取り巻くもの、その文脈の呼び起こし、過去であるような未来、すなわち過去のより深い理解であり、この過去によって両義的に gestiftet されているものの未来である。制度の二重の側面：それはそれ自身であると同時にそれ自身を越えるものであり、制限であり、開けでもある」（IP, 43）。

⁴ この「同時性」という言葉はこの論文ではフッサールに帰せられている（S, 223）が、別のところでは詩人ポール・クローデルのものとして（NC, 198 et suiv.）、またベルクソンの『持続と同時性』の影響も垣間見られる（S, 247）。

たうえて、(2)「文化的領野」の「目的論」の特性を検討し、この「同時性」の思想が文化相対主義の徹底化であること、この徹底化こそが諸文化の相互的な開在性と連帯を可能にすること、言い換えれば「野生の精神」は「間文化的精神」にはかならないことを示したい。

メルロ＝ポンティの晩年の思想はフッサールの問題系を引き継ぎつつ、同時に「キアスム(交叉配列)」「肉」など、独自の概念に収斂していく。上記論文の末尾でもメルロ＝ポンティは、フッサールの「目的論」とは、「<存在>の継ぎ目(jointure)ないしは骨組(membrure)」が「人間を通して完成することだと結論する。周知のとおり、メルロ＝ポンティの晩年の「見えないもの」の思想は「継ぎ目」「骨組」「(回転)軸」「軸線」「蝶番」といった建築学的な用語で組織されている。このような用語の選択は何を意味するのか。建築学的用語と対応するエッジの概念を強調することによって、野生の世界そのものもカオスではなく、他や外部に開かれることにおいてみずからを支えるような、独自の建築術を備えていることを示したいと考える⁵。

1 野生の空間のエッジ

まずはこの野生の世界における事物の経験の在り方の記述を検討しよう。そこで重要なのは、事物のエッジ(arêtes)の知覚である。

事物がそこにあるのは、ルネサンスの遠近法のような^{プロジェクトイフ}投影的な見かけやパノラマの要請に従ってではなく、反対に、屹立し、固執し(insistant)、そのエッジで視線を削り取ること(écorcher le regard de leurs arêtes)によってであり、ひとつひとつが、他の事物と共不可能な(impossible)絶対的な現前を要求するが、布置の意味のおかげですべてがともにある(toutes ensemble)。それは「純理論的な」意味とはおよそ違ったものである(S, 228)。

晩年の著作『眼と精神』でメルロ＝ポンティが、遠近法ないしは透視画法の特権視に結びついた近代の存在論(とりわけデカルト的存在論)を批判し、それに代わる存在論を模索していたことはよく知られている⁶。遠近法的な視覚の自明性を括弧に入れたときに開ける野生の世界は、ひとつひとつの事物が共不可能な現前を要求して拮抗する垂直の風景である。しかしそれは、まさにそのせめぎ合いにおいてひとつの「布置」や「世界」と連結する空間でもある。布置への開けにおいて諸物は「意味」を持ち、その絶対的な現前性において共存する。「布置」や「世界」に開かれ、そこに接続している多数性の共存のことをメルロ＝ポンティは「同時性」と呼ぶのである(S, 223. Cf. OE, 84)⁷。

⁵ 本稿でみるように、メルロ＝ポンティの思想は階層構造的なものではなく、多中心的・多元的であるので、その記述においては言語と知覚、自然と文化、個と集団などがたえず錯綜する。したがって本稿もややその錯綜に引きずられ、一般的にはレベルの異なる問題が同居することがしばしばあることをお断りしておく。

⁶ このような問題設定は1960年度の講義で明確にされている(NC, 159 et suiv.)。

⁷ その範例的な存在がセザンヌの絵画であることは間違いないであろう。ただしその場合強調すべきは、セザンヌ(あるいは彼の言葉を再構成したガスケ)の自然主義的側面ではなく、彼の絵画が「人間」と「非人間的なもの」の対立以前に分析されていることである。「セザンヌの絵画はこ

この同時性の空間において諸事物は「エッジ」として与えられる。それをあえてエッジと英訳するのがふさわしいのは、その存在ゆえに視線が風景を俯瞰することができないまま立ち止まるから、つまりその風景がそれ自体の可視性の内に「見えないもの」を孕んでいるからである。そしてこの「見えないもの」が風景のさらなる身体的探索を促す。というのも、すでに『知覚の現象学』で述べられていたように、ある対象をひとつの客体として見るという行為とは、<それを視覚野の「余白」にとどめ、それを今にも凝視しようとする状態>から、<その「余白」からの「うながし」に実際に応答し、それを凝視すること>への移行そのものであるからだ。私がある対象を凝視しようとするとき、私はこの移行の場に「停止」し、視線を風景の断片に「支えさせる」(PP, 83)。こうして私はこのエッジに「根を下ろし」(PP, 83)、そのときはじめて対象が対象として現れてくる。しかし、この「停止」は「視線の運動の様態」にすぎず、この運動は決して完結しない(PP, 82-83)。さらなるエッジが新たな風景の内部に立ち現れるからである。このように諸事物は「ある対象が現れるときにはかならず別の対象が隠されるようなシステム」を形作っているのであり、この探索過程の連続性を保証しているのが「地平」と呼ばれているものなのである。

このように「エッジ」とは視野の端や細部にとどめ置かれているほとんど見えないものであるとともに、身体の立ち止まりと運動性を引き起こし、その新たな行為の時空間を到来させ、見るという行為に意味を与えるものである。

このエッジの経験に関して Edward S. Casey は、冒頭で引用した節に注目しながら境界線(border)と境界地帯(boundaries)の現象学的政治学を展開する⁸。彼はメルロ=ポンティ以上に、エッジに内在する暴力を強調する。エッジの経験とは、見る行為に埋め込まれていた予期が破碎される経験であるからだ。

しかし Casey によれば、メルロ=ポンティはその「連続主義」と「全体論(ホーリズム)」の二重の前提(the double premise of continuisme-cum-wholism)ゆえに、このエッジを例外的なものとして抑圧してしまうという⁹。エッジとは境界線(border)の経験、絶対的な非連続性の経

れらの習慣を中断し、人間がその上に身を落ち着ける非人間的な自然の土台を暴き出すのだ」(Le doute de Cézanne, *Sens et non-sens*, 1948 (6e éd., 1966, Paris, Nagel, p. 28)

日本の近代絵画における「エッジ」のイメージとしては、岸田劉生の<切通之写生>(1915)を想起できるだろう、ここでもエッジが切通という自然的でも人工的でもない風景において生起していることに注目したい。岸田劉生はそのような両義性を「内なる装飾」と呼び、また別の文脈では、「人工は自然とともに純真だ、ともに光るべきである」(「写実論」『美の本体』講談社学術文庫、86頁、「自然の美と美術の美」同書61頁)と述べる。エッジは、自然の装飾をかたどるのである。

またこのようなエッジの思想は、建築家 Claude Parent が 1960 年代に提唱した「斜めの機能(fonction oblique)」という概念へと引き継がれていると考えることもできる。彼が P・ヴィリリオとともに、そして農村的「水平性」とモダニズム建築的な「垂直性」に抗して提唱する「斜めの機能」とは(1)居住空間(内部)と交通空間(外部)の共在(2)移動する身体の重み(重力の作用)とその知覚の触覚性(3)他者の視線との「側面的な接触」に関わっていると思われる。こうしたすべての特徴が、「野生の世界」の建築術的な側面に関わっているのである。cf. クロード・パラン『斜めにのびる建築』戸田穰訳、青土社、2008年、pp. 24, 30-31. 58-59. Paul Virilio, Claude Parent, *Architecture Principe 1966 and 1996*, Les Editions de l'Imprimerie, 1996.

⁸ «Borders and Boundaries -- Edging into Environment» in *Merleau-Ponty and Environmental Philosophy, Dwelling on the Landscapes of Thought*, Ed. Suzanne L. Cataldi & William S. Hamrick, Albany, State University of New York Press, 2007, pp. 67-92.

⁹ *Ibid*, p. 68.

験、完全に断片的なものの経験であるが、メルロ＝ポンティはつねにこれらを連続的なもの、全体的なものへと還元してしまう。したがってメルロ＝ポンティが重視するのは、あくまで「透過的な地帯」(a porous band)「安心させる、包容的で開放的な」境界地帯 (a boundary (that) puts un more at ease)であって、絶対的なエッジの暴力は、彼の思想の影ないしは盲点として、無視されるか、抑圧されてしまう。

しかし Casey によれば、エッジこそが、起こりうる暴力のきっかけとなるものであり、「みずからが貫通されることへとみずからを開くもの (an edge that does not exclude but, on the contrary, opens itself to its own penetration)」¹⁰であると言う。それは自己に先立つ他性一般への開けである。この意味でエッジとは、間文化的な経験の可能性を開くものであるといえよう。

たしかにメルロ＝ポンティは、こうした暴力的な切れ目を語る際には、つねに同時に地平的な「共存」や「同時性」について語る¹¹。上の引用でいうならば、「布置」こそが、諸事物の同時性を実現するような「世界の肉」を指し示しているのであろう。だとすれば Casey の言うとおり、メルロ＝ポンティは間文化的な領野に固有な暴力や非連続性をあくまで二次的なものと考えているか。このことを吟味する前に、まず以下の3点について指摘しておく。

(1) 奥行＝深さの創設

たしかにメルロ＝ポンティにおいてエッジの非連続性の経験は、同時性の空間、あるいはある種の全体的な共存と結びつけられている。しかしこの同時性と全体性は、そもそも現前野においてどのように与えられているのか。この問いに答えるためには前述の『知覚の現象学』における、視線の「立ち止まり」の地平にもう一步踏み込む必要がある。

すでにみたとおり晩年のメルロ＝ポンティは、この同時性の空間を「見えないもの」そして「奥行＝深さ」という主題の下に追求していた¹²。私としては、メルロ＝ポンティにおいて重要であったのは、まさにエッジと深さの内的な連結の諸様態ないしは諸次元性 (pluri-dimensionnalité) の解明であること、そしてこの連結において生起するのが、「次元の到来」という不連続な出来事であることを示そうと思う。

『見えるものと見えないもの』の「奥行」と題された草稿においてメルロ＝ポンティは次のように言う。

¹⁰ *Ibid.*, p. 80.

¹¹ 別の文脈でわかりやすい例を挙げるならば、晩年の1960～61年度の講義においてメルロ＝ポンティは、クロード・シモンの暴力的でカオス的な小説を分析しながら「空間の見えない裂け目 (faïlle invisible de l'espace)」「沈殿と引き裂き (déchirure)」について語っているが、それらはあくまで「世界の肉」そして「同時性」(NC, 207)へと関係付けられている。

¹² 『知覚の現象学』の上記の引用から出発して Pierre Rodrigo は、パトチカを援用しつつ「『地平』とは存在の非実体的な深さ＝奥行」であるという (Pierre Rodrigo, « L'art et le sens du monde comme horizon », in *Faire monde, essais phénoménologiques*, 2011, p. 170. 本稿の用語で言うならば、エッジとは、対象が同一化されるさいに諸対象が「同時」に経験されるような場であり、そのとき諸対象が作るシステムこそが、前客観的な地平的奥行にほかならず、そこにおいて対象は「意味」を持つのである。

奥行＝深さとはすぐれて同時的なものの次元である（中略）。奥行＝深さによって様々な「見え」は少しずつ共存し、互いが互いの内にすべり込み、統合される。奥行によってこそ、諸事物はひとつの肉を持つのだ。すなわち、私の洞察（inspection）に対して障碍や抵抗を設けるのだが、この抵抗こそが諸事物の実在性、「開在性」（中略）なのである（中略）。奥行は、過去把持が現在のうちで *urstiftet* されるように、私が明確に見ているもののうちに *urstiftet* されているのだ——ただし「志向性」なしに（中略）。中心がずれていて重なり合わない二つの像が突如として、奥行において、一つの事物の射映として「凝固する」（*prendre*）（中略）。こうした二つの共不可能な見えが同一視されるのは一般に領野の属性としてであり、それは奥行が私に開かれたからこそ、私が自分の視線を移動させるこの次元、この開けがあるからこそなのだ(VI, 272-273)。

この引用に関連して、以下の6点を強調しておきたい。

(A) 奥行が実現する事物の共存は、理念的な共存と異なり、「少しずつ」行われる共存である。それは事物の相互的で斜行的な侵食関係によって実現されていく。メルロ＝ポンティがフッサールの言葉として *Ineinander* ないしは志向的越境（*transgression intentionnelle*）と呼ぶ事象であるが、これが両眼の視像のずれ（脱中心化）と一致（再中心化）をモデルに考えられていることに注目しておきたい¹³。

(B) このような共存は、視線に対する事物の「抵抗」を示すものであり、この抵抗のことをメルロ＝ポンティは「事物の実在性」そして「肉」と呼ぶ。これはたとえば視覚に対してある種の触覚性を付与するものであろう。

(C) この共存の実現は、少しずつ行われるが、メルロ＝ポンティはそれが孕む不連続性にも注目する。それが現在における「奥行の根源的創設」である。事物に対する複数の視点は、ある瞬間に「凝固する（*prendre*）」のであり、この凝固の瞬間そのものは、観念論的な意識作用や狭義の志向性には依存しない。

(D) この凝固を「追遂行」（*nachvollziehen*）することによってひとは、視線を自由に移動させるための「次元」に対して開かれることができる。したがって、奥行の根源的な創設とは、運動性を備えた身体がくみずからをみずから動かす（*se mouvoir*）>ための「領野の開け」なのである。この意味でメルロ＝ポンティは、事物のエッジのことを「回転軸」（*pivot*）と形容する。それは行為の能動性と受動性が連結する場（キアスム）である。そのとき身体は、それまでの身体図式すなわち行為のスタイルそのものをも組み替えることをも要求されることであろう¹⁴。現在において根源的に創設されているエッジにおける立ち止まりから抜け出すために

¹³ 『見えるものと見えないもの』においても、見る身体と見える身体との関係について同様の比喩が使われる。「平面やパースペクティブによる思想を放棄するならば、二つの円、二つの渦巻き、二つの球があって、素朴にそれを見るときはそれらは一つの中心を持つのだが、私がみずからに問いかけてみるならば、それらはわずかに脱中心化しているのだ」（VI, 182）。奥行における中心の「ずれ」こそが、彼が問いかけと呼ぶものの場なのである。

¹⁴ このことをメルロ＝ポンティは「新たな感覚器官」の創造にもとえている（S, 66）。メルロ＝ポンティが「表出」と呼んでいたものはこのような奥行の経験における身体感覚の根源的な変容のことである。

は、ひとはこのエッジという「見えないもの」をみずからの身体図式に組み込み、その構造全体を組み替えることを要求されるからである。

(E) このことはエッジに住み込む身体そのものも「見えないもの」を体内化し、意味へと変容させることができるような、ある種の自己参照的な「象徴的システム」であることを含意している。言いかえるならば、奥行の根源的創設は、外部空間と同時に、身体という「いつでも作動する準備ができていたシステム」(RC, 14)にも書き込まれる。こうして身体とは「限りない数の象徴システムの担い手」(RC, 18)と考えられる。そして身体の身ぶりや表現行為は、たんに自然のものではないような「世界」へと開かれ、外部を体内化する¹⁵。言いかえるならば奥行の根源的創設は、身体自身の根源的創設でもある。冒頭で指摘した建築学的な比喻は、身体が自然と文化の対立の彼方で創設されていることを示しているのであろう。

(F) この奥行の根源的創設をメルロ＝ポンティは時間的な次元にも拡張している。奥行は、過去把示が現在において根源的に創設されているように、現前野において創設されているのである。この時間的側面については後に詳説する。

このように「奥行」とは、身体が今ここにおいて経験している立ち止まりにおいて、その内部と外部に対して開かれる、多次元的な諸水準の経験を指し示している。それは一方で、身体の運動性における抵抗として与えられるが、身体はその立ち止まりにおいて潜在的な行為の諸次元を呼び起こし、みずからをみずから動かすための新たな「次元」¹⁶へと収斂させる。そのとき身体の領野の「意味」ないし「イデー」とは、一連の身体の運動性に嵌め込まれたエッジであり、エッジこそが、今打ち立てられようとする同時性、すなわち到来しつつある奥行の骨組となるのである。このようにエッジとは、身体の新たな諸次元の開けであると同時に、その持続性・習慣性・図式性をも支えるイデーなのである¹⁷。

¹⁵ 「身体は感覚的な事物であるが、その運動はおのずから、同時性と継起性におけるシステムを形作る(中略)。それは 1) 分節化されたマッス、差異弁別的なシステムであり、2) このシステムは世界の穹窿の要石(clé de voûte)であり、そして反対に、世界において要石を持ち、世界に開かれている」(NA, 285)。「身体の空間性は、世界の空間への嵌め込みである(中略)。そして私は、私の可視的な身体において、他のすべての属性を見出す(中略)。/体内化としての身体図式」(NA, 346)。

¹⁶ 「制度化」という用語を定義するにあたって、メルロ＝ポンティは、この「次元」という用語はデカルト的用法であり、「それとの関係において、一連の経験が意味を持ち、継続すなわち歴史を作り出すような参照大系」という意味であるという(IP, 38)。ところでメルロ＝ポンティが初期からたえず参照していたレオン・ブランシュヴィックは、デカルトにおいて「次元」という言葉が空間的な意味と同時に、「古典的な力学に時間を導入する」という意味を持っていることを強調していた。cf. Léon Brunschvicg. *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris, Félix Alcan, 1922, §221, p. 494.

¹⁷ このような、「意味」ないしは「本質」を核とする、経験の多次元性については、多くの例の中から『見えるものと見えないもの』の以下の引用のみを挙げておく。「本質と事実の区別」に関してメルロ＝ポンティは次のように言う。「時空間的な原子の多数性に、本質という横断的な次元を加える必要はない。あるのはひとつの建築全体、諸現象の「諸段階構造(étagement)」全体であり、存在の一連の水準である。それが、見えるものや普遍的なものがあるひとつの見えるものに巻き付き、そこで二重化し、書き込まれることによって差異化するのである(中略)いわゆる事実、時空間的個体は私の身体のさまざまな軸(axes)、回転軸(pivots)、次元、一般性に組み入れられており、イデーはすでにそれらの継ぎ目に嵌め込まれているのだ」(VI, 153)。*étagement*とはジャン・ヴァールがフィンクの *Sein, Wahrheit, Welt* の批判的な書評において、ニコライ・ハルトマンの用語として使用しているものである。「たとえどんなに慧眼な視線といえども、現象的な所与において、

言いかえるならば奥行＝深さの同時性とは、事物の個性性を総合したり解消したりする連続性・全体性ではない。それはむしろ事物がその個性性において現れながら、他の事物に対して側面的に開き合うこと、そしてその相互表出¹⁸において非概念的な意味を持つような次元性である。それに対して知覚主体もみずからの行為の様態をみずから変容させることによって、奥行の根源的な制度化を継続するのだ。

したがって、メルロ＝ポンティにとってエッジの経験が例外的にしか語られないとしたら、それはこの経験が二次的であるからではない。むしろその個別性、断片性をさらに徹底化することにおいてはじめて、奥行の問題が重要になってくるのだ。野生の世界が「人間を通して完成される<存在>の継ぎ目ないしは骨組」であるとすれば、それはまさにエッジの経験と奥行の接合地点における「根源的創設」ゆえなのである。

(2) 野生の世界の他者関係におけるエッジと共同的な生

このような野生の世界において、他者はどのように現れてくるのか。メルロ＝ポンティの相互主観性論一般について詳説する余地はむろんないので、冒頭の引用に続く「野生の世界」の他者関係の記述をコメントするに留めよう。「哲学者と影」の引用の続きでメルロ＝ポンティは、他者との言語的コミュニケーションのあり方を以下のように記述する。

異なった存在段階を打ち立てることはできない」というフィンク言葉を引用しつつヴァールは、哲学の機能は諸現象の諸段階や存在の諸水準を研究すること」だとする。ただしフィンクが「個体的な諸物と世界との間に、存在の諸クラスや領域を認めるときにはそのような諸段階が探求されていると述べている（«Sein, Wahrheit, Welt», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1960, No. 2, pp. 187-194.）。このような考えがおそらくメルロ＝ポンティの以下のような考えに影響を与えていると思われる。「弁証法とは、さまざまに変容しつつも、結局のところ諸関係の逆転、逆転による連帯であり、そして<存在はある><無はない>といった定立や言表の総体ではなくて、それらを複数の平面に配分し、深さを持った存在において統合するような知的運動なのではないか」(VI, 125)。この「深さをもった存在」がエッジ(逆転と連帯の場)の根源的創設を孕んでいることは後述する。

興味深いことにメルロ＝ポンティは、この用語を引用している段落の次の段落で「本質が歴史や地理の領域に因っていること」を指摘し、「構成された文化から別の文化へのコミュニケーションは、それらがすべて出現した場である野生の領域を経由すること」(VI, 154)を指摘している。「諸現象の諸段階は、さまざまな文化的世界を横断するものへと開かれているのである。

また「見えないもの」としてのエッジの役割については以下の引用を参照。「意味は見えないものである。だが見えないものは見えるものと矛盾するものではない。見えるものそのものが見えないものの骨組を備えている。そして見え・ないもの(in-visible)は見えるもののひそかなカウンターパートであり、見えるものにおいてしか現れず、世界において<根源的に現前不可能なもの>として現前するものである(中略)。それは見えるものの線のうちにあり、その潜在的な中心であり、(透かし模様のように)そこに書き込まれている」(VI, 269)。Cf. aussi, p. 273,

¹⁸「したがって私がひとつの対象を見ることができるのは、諸対象がひとつのシステムないしは世界を形作るからであり、対象のひとつひとつが他の対象をおのれの回りに配置し、その他の対象がその対象の観察者であり、その恒常性の保証であるからである」(PP, 83)。したがってメルロ＝ポンティによって視線の複数性とは、ひとつの事物に対する画家や観客の視線の複数性ではなく、ある風景における諸対象間の斜行的かつ鏡像的な複数性＝凝集性のことである。「観察者」と呼ばれる者は、この凝集体が内包する視線の一つとして、あるいはそこになんらかの「隔たり」を持ち込む者として、視覚世界に到来するのである。

他者たちもそこにおいて（彼らはすでに事物の同時性とともにおいたのだが）、彼らはまず精神としてでも、ましてや「心的機構」としてでもなく、たとえば彼らが怒りや愛のうちにいるときに会うようなものとしてそこにいるのであり、彼らの顔付き、仕草、言葉に対しては、〔私たちの〕思考が介入する隙もなく、私たちの顔付きや仕草や言葉が応答する。—私たちは彼らの言葉が私たちに到達する以前に、彼らに対してそれを突き返してしまうことがあるほどであるが、それは私たちがすでに理解してから言葉を返すときと同じくらい、いやそれ以上に確実なのである。おのおのが他者たちを胎出し（*prégnant*）、おのおのの身体において、他者たちによって確証されるのだ（S, 228）。

ここで語られているのは、相互行為の次元における、他者との情動的で闘争的な共存である。一方から発せられた言葉は、思考以前に相手から先取りされ、ただちに突き返される。ここにはいわゆるコミュニケーションによる相互理解はない。先取りと応答の間には、つねにずれや差異が介在する。問いかけも応答もつねに早過ぎるか遅すぎるのだ。

にもかかわらずメルロ＝ポンティは、この応答は「私たちが理解したときと同じように、あるいはそれ以上に確実」だと言う。この確実性は、自己と他者との身体的なからみ合いによって確証される。交わされる言葉の「意味」は、この間身体的な場書き込まれるのである。この意味を核として、自己と他者の共存のための「布置」が到来する。このほとんど見えない布置が、自己と他者の接触面として働くのである。そしてこの接触面は、自己と他者の差異が意味を持つような構造的なものであると同時に、自己と他者を身体的に引きこむような、情動的・身体的な「問いかけ」の場でもある¹⁹。他者との共存は与えられたものではなく、自己はみずから共存の場への道を模索しなければならない。いずれにせよ重要なのは、自己と他者たちの共存の布置は、個体の複数性と共同性の対立には収まらないこと、あるいは複数性の肯定によってこそはじめて到来するような、問いかけの共同性であるということである。

メルロ＝ポンティは別のところで、「武器として、行為として、攻撃として、誘惑としての価値を持つ物＝言語」について唐突に語っている（VI, 168）が、まさにこの「物＝言語」の〈贈与〉と〈対抗贈与〉こそが、自他のコミュニケーションのエッジとして、交換されているのであろう。

この〈贈与〉と〈対抗贈与〉の交換が彼のモース論、レヴィ＝ストロース論につながることは後に確認する。ここで強調したいのはむしろ、野生の世界における他者関係の「同時性」が、たんなる平和的な共存であるのではなく、むしろ情動的・闘争的な関係を内包すること、さらにはそれを前提とすらしているということである。共存の地平は、いまここにおける闘争の場において、相互行為によってつねにあらたに創出ないし「制度化」されなければならない。

たしかにメルロ＝ポンティにおいてこのような他者関係の暴力性を読み取るのは難しいのかもしれない。しかし興味深いことにメルロ＝ポンティはすでに1949年の「マキャヴェリについての覚え書き」において「根源的闘争（*lutte originaire*）」について語っていた。このあま

¹⁹ 「〔他者の〕仕草は、私の前に問いのようなものとしてあり、私に世界のある種の痛点（*point sensible*）を示し、そこに合流するよう促してくれる。私の振るまいが、この道行きにおいて、おのれ自身の道を見出したとき、コミュニケーションが完成する」（PP, 216）。

り引用されないテキストを参照することで、「野生の世界」における共同性の誕生過程を追跡してみよう。

彼によればマキャベリが記述しようとしたのは、「生まれつつある共同的な生」である。たしかにこの共同的な生は一種の地獄である。しかしメルロ＝ポンティによればマキャヴェリの独創性は「闘争の原理を立てたうえで、それを忘れることなく、その彼方に赴くこと」(S, 268)にあるという。上で述べたように、共通世界における他者関係は、情動的・闘争的で鏡像的な関係として記述される。「わたしがおそれを抱くのと、ひとを恐れさせるのは同じ瞬間においてである」「私が自分から退ける攻撃を、私は他人に突き返す」「私を脅かす恐れと私が発する恐れは同じものだ」「他人と戦うことによって私は自分自身とも戦う。」このような関係において自己はいわばみずからの影と戦うのであり、敵が負けを認めるとき、勝者は「もう一人の自分」を前にしているのだ (S, 268)。

このような鏡像的で闘争的な関係、判断以前の「臆見」^{オビニオン}の次元における関係に対して「権力」は何をすればよいのか。メルロ＝ポンティによれば、マキャヴェリは「純粋な強制」でも、もちろん「社会契約」の結果でもない、新たな権力のイメージを創出した。それは、「さまざまな問題を、それが諸主体の情動によって解決不可能になってしまう前に、解決する」ものである。そのために「権力は、否認から批評を、不信用から討議を隔てる間隙に身を置く。主体(=臣民)と権力との関係は、自己と他人の関係と同じように、判断より深いものとして取り結ばれる」(S, 269)。

言いかえるならば、権力とは、上で述べたような鏡像関係における「間隙」そのものに介入し、共同の世界が成立しうるような、わずかな隙間にすべり込むのである。この隙間は、透過的でもあり、反射的でもあるような、重層的な鏡の表面のようなものであろう。こうして権力は、人間関係において生じる問題を解決し、人間間に「深い合意」(S, 270) すなわち判断以前のほとんど情動的な合意をもたらす。権力とは強制でも意志的な合意でもなく、むしろさまざまな「臆見」のおのずからなる「結晶化」として立ち現れるのである。

そしてマキャヴェリが「君主」と呼ぶ存在は、まさにこの間隙において、この臆見の結晶化に応答しようとする人物である。それはたとえば、みずからの言葉(政治家の「語る言葉」(parole parlante))によって、一般的な合意のなかに「ひそかな裂け目」を開いたり閉じたりすることによって、鏡像的な諸関係に「エコー」を響かせるとともに、そのエコーに対する感覚を研ぎ澄ますことができる存在なのである (S, 273-274)。

このような権力論によってマキャヴェリは、「政治の固有な領域」を打ち立て、そこになんらかの「真理」について語ることを可能にしたとメルロ＝ポンティは言う。マキャヴェリは「純粋なモラル」と「策略的な政治術」の対立の彼方で「共同の生の誕生」を記述し、「歴史的行為の真理」²⁰の問いを立てることを可能にしたのである。

以上のようなほとんどフーコー的な権力論²¹からもうかがわれるように、メルロ＝ポンティは共存を前提して議論を展開するどころか、むしろ「根源的な闘争」の原理から出発し、それ

²⁰ 「円環上に配置された鏡が、ほのかな炎を夢幻世界に変容させるように、権力の行為は、諸意識の布置に反映されて形を変え、その反映の反映がひとつの仮象を作り出すが、この仮象こそが歴史的行為の固有の場であり、要するにその真理なのである」(S, 273)。

²¹ とりわけ晩年のカント「啓蒙とは何か」の読解は、フーコー的な権力論の枠組における「歴史的

を徹底化することによって、共同の生の次元における、歴史的行為の真理の発生論を実践しようとしていると思われる。そこにおいて重要なのはまさに「人間関係の骨組」すなわち判断以前の情動的で暗黙の関係における、わずかな不均衡やエコーに感覚を研ぎ澄ますことなのである。

したがってここでも Casey とは異なり、私たちは、エッジの経験はメルロ＝ポンティの思想において、たんなる例外的なものや、抑圧されたものであるどころか、身体論から政治論に至る、彼の思想の核心にかかわる経験であると考えられる。にもかかわらず Casey のような批判が後を絶たないのは、知覚世界の心理学的な記述においては、このようなエッジの経験が十分に主題化されず、知覚的地平における共存のみが読者によって読み取られていたからだと思われる。この不十分さを乗り越えるためには、自然的・生命的な世界の内在的な記述が必要であったし (Casey 自身もみずからの border の思想を練りあげるために動物行動学を参照する)、他方では言語を始めとする文化的な制度における無意識的な沈殿の問題が深められなくてはならなかったのである²²。

2 「文化の領野」における制度化の場としてのエッジ

ここまでで私たちは、エッジの経験が「存在」における行為の骨組ないしは回転軸の役割を果たしていること、そしてこの回転軸において「奥行の根源的創設」「ある次元の創設」という根源的な不連続性があり、それが身体図式にも書き込まれていることを確認した。そしてこのエッジは、他者との共同的な生の骨組ともなっていることを示唆した。しかしながら、これまでの「奥行」の例や、他者関係の例は、いまだ知覚的・情動的次元にとどまるものであって、文化的領野の固有性を考慮したものではない。上で述べたような思考は、文化的領野、そして間文化的領野においてどのように働くのか、それが以下の課題である。

この問題に関しては二つの問題系が収斂していると思われる。第一には、すでに指摘したフッサール『危機』書の目的論的思考の批判的な引き継ぎという問題系、第二には、『知覚の現象学』の表出論、そして、それにソシュールのシステム論的思考を接続した「間接的言語と沈黙の声」などで展開される言語論・絵画論である。後者においては、目的論的思考に、システム論的思考すなわち、ある特定の時代・場所における特定のシステムの諸項間の「差異的ないしは「側面的」な相互関係の思考が組み込まれている。この二つの問題系の交差点に制度の問題系があり、それが「斜行的な目的論」というべきものに収斂すると思われる。

本節では以上の視点から、上記二点の細部には踏み込まず、「文化的世界」の「斜行的な目的論」の特徴をいくつか整理しておきたい。

行為の真理」論である点については拙著『後期フーコー』第6章を参照していただければ幸いである。

²² 興味深いことに 1959 年のベルクソン論「生成するベルクソン」においてもメルロ＝ポンティは、冒頭で引用した野生の世界の記述とほぼ同じような世界をベルクソンの存在の到達点として示したうえで、この「諸起源への視線」が「情念、出来事、法、言語、文学」（要するに彼が「制度」と呼ぶもの）に向けられなかったことを批判し、それらは「厳粛な人間の記念碑や予言」「問いかけの精神の暗号」であるべきであったはずだったという。ここでも「野生の世界」の記述が文化的・制度的世界に拡張されることで「問いかけの思考」へと展開することが示されている (S, 240)。

1 深さをもった歴史

知覚的な領野の研究成果の延長に「文化的領野」の特徴を考えようとするとき問題になるのは、後者の相対的な持続性、自律性である。文化相対主義を退けるためメルロ＝ポンティは文化的領野もまた、知覚的領野と同じように、独自の「開け」を持ち、けっして閉じられた理念的なシステムを形成しないことを強調する。文化的領野もまたその「深さ＝奥行」における「根源的創設」と「取り上げ直し」の運動を孕んでいる。しかしながら文化的領野は、知覚的領野に比べると、文法規則の固定性、文化的慣習、伝統の重みなどにより、<すでに制度化されてしまっている世界>を形作り、歴史的・地域的に相対的な側面が強い。

このような文化的世界の開けと、システムの相対的自律性の双方を解明するためメルロ＝ポンティは、まずフッサールの「幾何学の起源」を読解しながら、たんなる点的で経験的な「出来事の系列」と「無時間的な理念的意味」との間の「第三の次元」に踏み込み、「深さをもった歴史」へと没入し、「発生状態における理念性」を捉えようとする（RC, 161）。この歴史の統一性をかたちづくるのは、創設者による根源的創設による、ある領野の開けであり、この領野がある時代と場所に相対的な「差異のシステム」を形作る。しかしながらこのシステムは理念的なシステムとして完結せず、野生の世界の呼びかけに応答するかたちで、新たなシステムの再組織化を促すものでもある。

2 文化的領野の間接性

ここでメルロ＝ポンティが強調するのは、とりわけ芸術作品の場合に見られるように、この野生の起源への回帰がしばしば「間接的」で「側面的」であるということである。それは起源の完全な再活性化ではなく、むしろ根源的創設によって開かれた領野において打ち捨てられている細部や道具、あるいは芸術家が属している文化的領野の周縁にあるものを取り上げ直すことによってなされる。しかし芸術家はそれをみずからの時代の手持ちの表現システムに組み込み、まったく異なった意味を持つものとして使用することで、みずからの活動の領野を切り開く。

このように芸術活動をモデルに歴史を考えるならば、新たな文化的作品は、根源的な創設を、それが開く領野の厚みを通して、間接的に再活性化するものである。再活性化されたものは創設されたものと「同じもの」であるが、それはつねに「別のやり方」で取り上げ直され、別の領野を切り開く。文化的な領野はこのようなジグザグの目的論を孕んでいるのである。

二つの関係をとともに考えなくてはならない。すなわち〔文化的〕領野としてのイデーは、そこで展開されるものを含みはしないが、ある目的論を引き起こす。この展開は直行的なものではない。そのジグザグ運動はある種の展開である。直行的な運動は *Sinnentleerung* であるが、ジグザグ運動は、創設されたものを別のかたちで取り上げ直し、再活性化するからである（IP, 99）。

したがって文化的な領野の目的論は、直行的ではなく、ジグザグの進展である²³。ある種の目的論を起動させる領野による「先取り」と、その獲得物を反復的に変容させる「取り上げ直し」の「二重の運動」(OG, 37)²⁴を「生き生きとした現在」という瞬間が孕んでいることこそが重要なのである。

3 脱中心化と再中心化のエッジ

しかしながら、この過去と未来の絡み合いは、時間論的にはそう単純なものではない。それはとりわけ過去と未来の単純な循環ではない²⁵。根源的な創設行為とは、みずからを取り上げ直すことの呼びかけであり、より正確に言えば、ある未来においてみずからがすでに取り上げ直されてしまっているであろう領野の切り開きである。このような未来完了²⁶的な呼びかけに対して、未来の行為はそれを取り上げ直す。しかしこの取り上げ直しは、取り上げ直された根源的創設が別の「意味」を持つような新たな領野の切り開きでもある。このような過去と未来の斜行的な交叉、それも共有する意味を持たず、まさに意味の変容そのものを動力とするような交叉こそが、文化的世界の動性をかたちづくる。

このようなほとんどすれちがっている斜行的な交換、共有する意味を持たない共有を支えているのが文化的領野の厚み(伝統)である。文化的領野こそが、反復的で持続的であると同時に、差異的で創発的であるという二面性を持つことにおいて、ほとんど不可能な交叉を可能にする「同時性」の地平なのである。

この複雑な交叉を表現するためには、ジグザグ運動といった直行性をモデルにした比喻では追いつかない。ジグザグ運動における「ずれ」をより肯定的に捉え返す必要があるからだ。そこでメルロ=ポンティが再び導入するのが、脱中心化という用語である。

脱出を伴ったこのような内在性、絶対的な脱中心化なき、脱中心化から脱中心化への移行、〔そして〕跨ぎ越し(enjambement)を妨げないような外在性、〔これらにおいて〕各瞬間に外在性と内在性の真の結合がある。それに対しヘーゲルは、それらを絶対的なものへと押し進めることによってしか統合しない。けっきょくのところフッサールにとって超越論的な起源は経験的な起源に他ならない。経験的な起源にはある内部があり、解明すべき歴史が考えられるのであり、それこそが領野というかたちでそこにあるのだ(IP, 100)。

²³ 「斜行的にしか進行しない、というのが文化の法則である」(S, 284)。

²⁴ 「二重の運動。現在によって回収され、そこに集約させられる過去だけではなく、過去によって予料された現在、現在も作動し続けている過去によって予料された現在〔がある〕。伝統のイデーとはこの二重の運動である。同であるために他であること、保存するために忘却すること、受け取るために生産すること、過去の衝撃全体を受け取るために、前方を見ること。/だからこれは相対主義や歴史主義ではない。反対にこれは、すべての現在が全体を包含していること、すべてが真であり、すべてが偽なのではないという考え方である。」(OG, 37)

²⁵ 「循環という語は危険である(中略)。そこには、真に差異を含んだ同一性がある。」

²⁶ OG, 78. 「未来完了。回顧的な視点に開かれた現在。この回顧的視点は、それについてすべてが語られてしまっているであろう時に得られる」。

言い換えるならば、文化的な領野とは脱中心化と再中心化の二重の運動によって織りなされた、時間的空間的な領野である。マキャヴェリとともに示したように、脱中心化から脱中心化への移行こそが、闘争とコミュニケーション、逆転と連帯の場である。しかしこのことは、脱中心化（多元性）を絶対化するものではなく、むしろ経験的な起源と超越論的な起源の一致、すなわち「歴史的な出来事の内面性」を示すものにほかならない。そしてこの「内面性」は、つねに「外在性」への「跨ぎ越し」すなわち間文化的な行為の呼びかけをも含んでいるのではないだろうか。

4 間文化的領野へ

というのも、この領野における意味とは、まさにその創設においてみずからの変容をも創設するものであるからだ。言い換えるならば、それはまさに他者によって取り上げ直されること、他の文化・他の時代、要するに他の世界において＜同じであると同時に異なったもの＞として意味を持つ可能性を、その創設において孕んでいる²⁷。したがって起源において創設され、表出行為によって反復＝継続されるものは、まさに過去と未来、自己と他者たちの「蝶番」ないしはエッジとなっている。文化的統一体における、意味の自己反復的で自己変容的な創設の場、これこそがその「骨組」であり、新たな創設を目的論的に導いているのである。

要するに文化的な世界のエッジとは、一方では諸本質以前の「野生の原理」として、文化的領野を支えるものであるが、他方では、さまざまな文化的な位相や契機をその現在性において収斂させるようなものである。それはいわば文化の多元的な決定において、脱中心化と再中心化の同時生起を実現するような原理なのである²⁸。

3 野生の世界と間文化性

最後に考えるべきことは、このようなエッジの現象学が、間文化的な現象学にとってどのような意味を持っているかということである。そのヒントとなるような問題をいくつかなるべく具体的な例を挙げることによって、本稿を閉じることにしよう。

²⁷ このことを具体的に主題化したのが「間接的言語と沈黙の声」におけるマルロー批判である。影響関係のない芸術が、拡大写真によって「類似」を持つことを示し、「超芸術家」というヘーゲル的存在を持ち出すマルローに対しメルロ＝ポンティは「ひとつの文化が生産したものが、たとえ起源における意味ではなくとも、なぜ他の文化において意味を持つのか」という問いを突きつけることで、マルロー的超芸術家と諸事実の混淆との間の第三の次元を主題化するのである（S, 84）。ここで「拡大写真」という人工的な技術が介入することにも注目すべきであろう。

²⁸ 「私たち自身の生の諸要素の脱中心化と再中心化が同時的にあるのであり、私たちの過去への運動と、過去が私たちに向かって再生される運動があるのだが、この過去の現在への働きかけは閉じられた普遍的な歴史には結びつかない」（RC, 64-65）。

1) 贈与の問題

制度化概念についての講義における「文化の領野」と題されたノートにおいてメルロ＝ポンティは、「領野」の厚みや深さを媒介にした過去と未来の関係を「贈与」の関係として記述している。問題は、過去に根源的な創設され、未来に取り上げ直されるものが、いったい誰にとっての「対象」なのか、という問題である。メルロ＝ポンティによれば、その対象の意味は根源的創設においてすでに作られてしまうのでもなく、また未来の私が意味を与えるものでもない。

したがって対象は私の作用の相関物であるばかりでなく、二重の地平を備えており、そこにおいて対象は、私だけに対してではなく、他人に対する対象ともなり得る。主体は自分が持っているもの以上のものを贈与する（中略）のであり、他者たちに対して謎を提示し、他者たちはそれを解読するのであり（中略）、ひとは受けとったものと同じ理由によって贈与する。なぜならひとは *Nachvollzug* への促ししか受け取らないからだ。領野とは、諸本質の次元ではなく文化的な核（思考の諸位相、諸契機）であり、その核の回りを *Nachvollzug* が回転するのである（IP, 103）。

ここでエッジの現象学の間文化的な意義が明らかになる。エッジとは、ある主体が「持っている以上のもの」つまり「持っていないものを贈与する」（IP, 101）ことであり、それを受け取る主体は、それを「謎」として解読し、それに対する対抗贈与をまたしても「持っている以上のもの」として贈与する。それは彼が受けとったものと「同じもの」であると同時に「別もの」であり、いわば共通の意味なき共有である。文化的領野は、このようなくそれを構成する主体が持っていないような意味を核として構造化しているのである。

この贈与の問題系は当然のことながら、「制度化」概念についての講義でも論じられるレヴィ＝ストロースのモース論と直接に接続するものである。ここで『危機』書の問題の受け止めと構造論的な発想が交叉する。この点については別のところで論じたので割愛するが²⁹、たとえばモースがマナないしはハウと呼んでいたものは（1）与えられるもの・受けとられるもの・返されるものの「等価関係」が個人において明証的であることであり（自他の社会的同時性の実現）（2）「他者たちとの制度的な均衡状態」と個人の「ある種の偏差」の経験であり（同時性に内在するエッジの経験）（3）「自己に対する行為」と「他者に対する行為」という「二重の参照」が「第一の事実」であるということであり（「物＝言語」としてのエッジの身体図式への書き込み）（4）この二重の参照が、自己と他者が「置換可能」と見えるような、「見えない全体性」を呼び起す（文化的目的論への開け）（S, 145-146）。

このような意味で、贈与的な交換は「作動する社会」そのもののことであり、マナとは「それ自体は何も分節しないが、可能な意味の領野を切り開く」もの、つまり「見えない全体性」

²⁹ 「行為の夢幻的発明と『社会的なもの』の知覚——メルロ＝ポンティの制度化の思想」、『現代思想』12月臨時増刊、2008年、pp. 117-120。

の到来を促すものとして、社会的な経験のエッジ³⁰となり、閉じられた社会を、その複数性を廃棄することなく、到来しつつある全体性へと接続するのである。

2) 間文化的な目的論

この「見えない全体性」はもちろん「同時性」の地平であり、ある種の目的論を導くものである。しかしこの目的論は、あくまで「エッジの経験」という現在性の経験においてのみ発動するものであり、その意味でつねにローカルで偶然性に結びついたものである。それは「少しずつ」「ジグザグに」しか進行しない。

「制度化」講義の「歴史的制度化——特殊性と普遍性」という一連のノートでメルロ＝ポンティは、そのような社会的な地平のことを、レヴィ＝ストロースの言葉を借りて「社会的重力場 (le champ de gravitation sociale)」 (IP, 117, 119)³¹と呼んでいる。それは局地的世界の事物の偶然性の重みに繋ぎ止められながら、その都度そこに生じる不均衡が生み出す「問いかけ」に行為的に応答することによって、場の重心をずらし、その問題が解決されるような新たな領野を切り開くことに他ならない。

そしてメルロ＝ポンティは、このようなエッジの経験を媒介にする「見えない全体」の到来という考えこそが、普遍主義と相対主義の対立を乗り越えるものだという。レヴィ＝ストロースの「相対主義」(おのおのの文化システムの島嶼性) 的主張は、それらを俯瞰する外的観察者による「絶対知」を暗黙の内に想定しているとメルロ＝ポンティは言う。レヴィ＝ストロースの相対主義は普遍主義の裏返しなのである。したがって、問題は——「アインシュタインよりアインシュタイン的になる」ことによって、「さまざまな『同時性』を備えた知覚世界を再考しなければならない」のと同じように——西欧的な普遍主義を解体すると同時に、「レヴィ＝ストロースよりも相対主義的になること」 (IP, 117) である。ローカルで偶然的な問題への気づきから出発し、それを取り上げ直し、その閉塞状態を脱却するような道を切り開き、新たな共通の時空間を作り出すこと、そのような行為をメルロ＝ポンティは「歴史的知覚」(perception historique) と呼ぶ。

3) ここでメルロ＝ポンティが相対主義を乗り越えるためのひとつのバネとしているのは、マックス・ヴェーバーである。メルロ＝ポンティは一九五三年度の講義や『弁証法の冒険』において、ヴェーバーの歴史認識におけるカント主義的側面(悟性的認識の真理と事実に暴力の二元論)を退けたうえで、その歴史論(とりわけ『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』)の記述を自由に解釈することで、フッサールの目的論に文化的重層性を付与していく。

そこで彼が目指すのは、ヴェーバーによる歴史的諸事実の細部の分析と、「合理化」といった目的論的統合の関係の問題である。文化的相対主義に対してメルロ＝ポンティは、こうし

³⁰ 「理念性の「出現 (Eintritt)」があるのは、パロールの縁 (bord) においてであるが、それはパロールの実行によってのみ「了解可能」になる。」 (OG, 57) ここでもエッジの経験は、あくまでパロールという行為の直中において経験されることが重要である。

³¹ レヴィ＝ストロースによれば、社会的な「重力野」とは、たんなる空虚な枠組ではなく「それを満たす事物と不可分であり」、「その負荷と距離が、座標化された総体を形作り」、そこでは「各要素が変化することで、システムの全体的な均衡に変化が引き起こされる」ような領野である (Claude Lévi-Strauss, *Les structure élémentaires de la parenté*, Mouton de Gruyter, 2nd éd, p. 553.

た多様性の背後（エッジ）には、歴史の解釈を可能にするような核があるのではないか、あるいはヴェーバーがプロテスタンティズムと資本主義について示したように、偶然の結合が「論理（コスモス）を備えたシステムを生み出す」ことがあるのではないかと問いかける。制度化と呼ばれるものは、このような偶然の出来事や選択が持つ普遍化・一般化への移行の可能性のことである。こうして歴史の偶然的事実をエッジにして成立する文化的な布置のことをメルロ＝ポンティは「象徴的マトリックス」と呼ぶ。

真の意味での制度化とは、ひとつの象徴的マトリックスであり、これによって、諸次元を備えた領野や未来が開ける。これが共通の企てや意識としての歴史の可能性を開くのだ（中略）。相対主義はみずからを運び去る³²（IP, 45）。

諸事実のおのずからなる制度化が「象徴的マトリックス」と呼ばれるのは、それが歴史における細部の「意味」の解釈の可能性、「可解性の中核」（AD, 28）を未来に——問いかけるべき謎として——贈与するからであり、こうして事後的に読み取られる意味こそが、芸術、法、経済、政治、宗教、科学などのさまざまな諸文化を重層的かつ一時的に連帯させる「エッジ」ないしは「骨組」となっているのである（AD, 28-29）³³。

もちろん相対主義的な視点はこのようにみずからを否定しながらも維持されなければならない。歴史家は彼自身が歴史的存在であるから歴史家となるのだし、「可解性の中核」はあくまで「問いかけ」の領野を切り開くものであり、偶然的な事実に対してつねに開かれているからだ。

いずれにせよ重要なのは相対主義と普遍主義の二重の側面を備えた「象徴的マトリックス」を、ときにはごく「細部」と思われるような事象（たとえば「時は金なり」というひとつの言葉）において見きわめ、そのわずかなエッジがどのように、エコーを響かせながら、諸事実を凝結させていくかを追跡することである³⁴。したがって歴史家の作業は（1）脱中心化と再中心化、贈与と対抗贈与の同時生起の場であるエッジを内在させた普遍性を構想すること。（2）そのエッジの回りにどのように多次元的文化が沈殿しているかを見きわめることなのだ。こ

³² 「相対主義は、それが表明されたときに、みずからを否定する。というのも、他の諸文化を正当化することで、それを正当化する文化の普遍化を確実にしてしまうからだ」（IP, 45, note）「〔文化的諸事実の間の〕一致があるのではないか。あるいはヴェーバーが言ったように、これらの諸事実すべての親和性（Wahlverwandschaft）を作り出す合理化（Rationalisierung）があるのではないか（IP, 45）。

³³ cf. aussi RC, 50. 「歴史の統合的な解釈を禁じるように見えた複数主義は、反対に、経済的次元、政治的次元、法的次元、道徳的宗教的次元の連帯を証明するのだ。ただしそれは、経済的な事実さえも、人間や世界との関係の選択とみなされ、選択の論理に身を落ち着けたうえでの話ではあるが」。講義要録ではこのような歴史家の作業を「歴史的选择の現象学の素描」と呼ぶ。それは「無数の事実の細部がそのまわりに配置されるような、可解的な中核を発見すること」であるが、それが歴史的事実に見出す意味は揺動的（vacillant）で、つねに脅かされたもの」であるがゆえに、ヘーゲル的な現象学とは異なるという（RC, 54）。

³⁴ 「両義性、歴史的諸事実、その多面性（Vielseitigkeit）、その側面の複数性は、マックス・ヴェーバーが初めに言ってしまっていたように歴史認識を一時的なものにしてしまうどころか、まさに諸事実の灰燼を凝結させるものである」（AD, 31）

の文化の多次元性ないしは「同時性」が、歴史の「深さ＝奥行」、あるいは「歴史の構想力」(AD, 29-30)³⁵を形作っているのである。

4) さらにメルロ＝ポンティは、この歴史的知覚は、普遍主義と相対主義の対立の彼方において「社会の真理」の問題を提起するものだと言う。問題は歴史を単線的な合理化の歴史とみなすことでも、たんなる非合理的な事実の集合体と考えることでもない。「歴史は非合理的なものを排除する。しかし合理的なものは、創造すべきもの、想像すべきものでありつづけるのであり、偽の代わりに真を置くような力は持っていない」(AD, 37)。だとするならば、真に合理的な社会、いやそもそも真の社会なるものはないだろう。もし歴史において真理を語るとしたら、それはつねに回帰や(積極的な)退行の可能性を内在させている領野の真理である。また、そこにおいて語られる真理は、事実としての過去そのものではなく、また私たちの悟性による意味付けでもなく、「過去が過去自身について証言する」(AD, 33)ときに現れる真理なのだ。このような過去に開かれてはじめて、歴史家は真理について語るができるだろう。

真の社会なるものはあるのか(中略)。問題は実存的な普遍性、概念的ではなく、この問いかけそのものによって導かれる普遍性である。真の社会などはない(現在存在するどのような社会も真ではないし、また権利上もそのようなものは主張できない)。しかしすくなくとも、真の社会の問いを提起するような社会、ベルクソンとは異なった意味で「開かれた」社会の問いを提起するような社会ならある。それは歴史がそれ自身を回収するという考え方を〔持つことだ〕。そしてそのような社会に対して相対的に虚偽であるような別の社会もある。といってもある種の関係において、この社会がより見事でないという意味ではない。しかしそのような社会は、すべての人間を同じ働きの内に巻き込み、真に普遍的な混合を試みるという不思議な賭を行おうとはしない。それはたんに文字上の制度であり、制度化の精神ではないのだ。制度化の精神とは、限界付けたり、禁止したり、島嶼的な習慣に閉じこめるものではなく、限界のない(illimité)歴史的作業を起動させるものなのだ(IP, 118-119)。

現代社会とは、このように閉ざされた社会と、みずからを取り上げ直すことによって相対的に開かれた社会が、それ自身について証言しようとしている過去の残骸を孕みながら、多次元的に—ただしいかなるヒエラルキーもなく、脱中心化と再中心化の同時生起のエッジによって—共存している社会である。その意味でエッジは、私たちの現在性の領野において、どこにでもあり、どこにもないものであるだろう。間文化的現象学の課題は、このどこにもありどこにもないエッジの経験に住み込み、歴史的知覚を実践することによって、社会の内部と外部に、あるいは社会の諸要素や構成員の間に、闘争と連帯、相反する真理、乗り越えと回帰、贈与と対抗贈与などのさまざまな二重の関係を、その場において表出することにあるに違いない。

³⁵ 「歴史的構想力のさまざまな生産物の親和性が明らかになったとき、歴史的現実是最終的に「合理化」とか「資本主義」について語る。だが歴史はモデルに従って働くのではなく、まさに意味の到来(avènement)なのである」(AD, 30)。

引用文献略号

IP : *L'Institution/La passivité, Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, texte établi par Dominique Darmaillacq, Claude Lefort et Stéphanie Ménasé, Paris, Belin, 2003.

NA : *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, texte établi et annoté par Dominique Séglaard, Paris, Seuil, 1995.

NC : *Notes de cours 1959-1961*, texte établi par Stéphanie Ménasé, Paris, Gallimard, 1996.

OG : *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, Paris, PUF, 1998.

PP : *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945 (ただし現行の coll.«Tel»のヴァージョンでは頁数が異なっている)。

RC : *Résumés de cours (Collège de France 1952-1960)*, Paris, Gallimard, 1968.

S : *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

VI : *Le visible et l'invisible*, texte établi par Claude Lefort, Paris, Gallimard, 1964.

ひとりあること／共にあること

—— 和辻とハイデガーをめぐる試論 ——¹

古荘真敬（東京大学）

0. 共通の問題設定（Seinの意味とExistenz）

「あるということはどういうことであるか」。

和辻哲郎は、1929年の論考「日本語と哲学の問題」において、如上の問いを「哲学の根本問題」として見定め、この問いを「とにかく我々は問うてみる」と宣言する²。これは（必ずしも明言されていないものの）、ハイデガーの『存在と時間』（1927年）における「存在の意味への問い」からの決定的な影響のもとで、和辻の提起した「哲学の根本問題」の定式である。和辻は、「もとよりこの問いが哲学の根本問題であるか否かについては論議が起り得るであろう」と留保しつつも、ともあれ、存在者(Seiendes)・存在(Sein)・存在の意味(Sinn von Sein)という分節構造をもったハイデガー的な問いが、「きわめて平易な、日常的な日本語の問い」³としても展開可能であることを、「もの（物・者）」「こと」「いうこと」といった言葉を巧みに操りながら証してみせ、そこに、「日本語でもって思索する哲学」⁴の糸口を探ろうとしたのであった。

「存在の意味への問い」を具体的に仕上げていくための手がかりを、存在了解を有する「現存在」という特異な存在者の実存論的構造のうちに見いだしていく『存在と時間』における超越論的地平論的な考察展開の道筋も、和辻なりの整理において、きちんと継承されている。彼は、たとえば『人間の学としての倫理学』（1934年）において、「我々が「がある」に当てて用いている漢語が「有」であることと関連させながら、「あること」の意味を問う問いは、究極的には、あらゆる「有」の根柢をなす「人間存在」への問いとならざるをえないとして、次のように主張している。

我々が「がある」に当てて用いている漢語は「有」である。〔…〕我々はこの「有」という言葉に導かれてさらに一步を進めることができる。なぜなら「有」は「がある」を意味すると同じ強さでまた「もつこと」(Haben)を意味するからである。〔…〕所有は有る所のものを意味するとともにまた有るものをも意味するのである。〔…〕そうしてその有つのは人間であり、有るのは人間においてである。有の根柢には必ず人間が

¹ 本稿は、哲学会第50回研究発表大会（2011年12月3日、東京大学）、および間文化現象学ワークショップ（2012年3月10日、立命館大学）における口頭発表原稿を若干修正・増補し、改稿したものである。口頭発表の折にいただいた、非常に有益なご質問、ご批判、コメントの数々に厚く感謝申し上げます。

² 『和辻哲郎全集 第四巻』（岩波書店、1962年）、523頁。

³ 同書、523頁。

⁴ 同書、551頁。

見いだされる。[…] 一切の「がある」は人間が有つことを根柢とし、そうしてかく物を有つ人間があることは人間が己自身を有つことにほかならぬとすれば、「がある」の学である有論は究極において人間が己自身を有つことにまで突き入らねばならぬ。そうして人間が己自身を有つことを言い表す言葉がまさに「存在」なのである。⁵

ここで「存在」といわれているのは、今日のハイデガー関連文献の訳語としては「実存」と称されるのが習慣となっている Existenz のことである。それは、世界の内部に見いだされるもの一切の有をいわば超越論的に構成している「人間存在」の次元であると考えられているが、和辻はまた、同書において、この「人間という「者」を「客体あるいは対象としてはならない」「あくまでも主体として把握しなければならない」「人間とは我々自身であって我々^{むか}に^{むか}対^{むか}立つものではない」等と強調している⁶。そのようにして、有るもの一般の有を構成する主体性の次元が、いかに、「物」ならざる「者」として自己構成をおこなっているか、通常の対象構成とは異なる「人間が己自身を有つ」仕方とはどのようなものであるのかを、彼いうところの解釈学的方法によって考察する課題へと突き進んでいくのである。世界の内部で出会われる（現存在以外の）存在者の存在様式（Zuhandenheit や Vorhandenheit といった Kategorien によって捉えられるありかた）からは鋭く区別されるべき現存在に特有の存在性格の諸相（いわゆる Existenzialien）を、現存在の自己了解・自己解釈の問題に定位しながら追跡する『存在と時間』の実存論的分析論の筆法(vgl. SZ, 44, 88)が、こうして生き生きと受け継がれ、大著『倫理学』（1937、42、49年）へと結実した。

以上のように略述される哲学的な基本視座の共通性のためであろうか、『人間の学としての倫理学』『風土』『倫理学』といった諸著作における和辻の哲学的・倫理学的考察の理路は、おそらく大方のハイデグリアンにとって、とても“わかりやすい”ものである。さまざまな考察、分析のなかに、ハイデガー的な着眼がみごとに換骨奪胎され活かされているのを読んで、和辻のハイデガー理解がいかに正確かつ創造的なものであったかに驚くことも稀ではない。しかしながら、よく知られているように、他面において和辻は、その著作の端々において、明白なハイデガー批判を行ってのものである。少なくともハイデガーの側から和辻へと（あるいは和辻の側からハイデガーへと）接近しようとする解釈者は、これを無視して通りすぎることはできないように思われる。先述したような基本視座の共通性にもかかわらず、和辻に言わせれば、ハイデガーと自分とでは、その「人間存在」のとらえ方が著しく異なるのである。いったい彼は、ハイデガーの人間理解の何を批判しようとしたのであろうか。また、それは妥当な批判であったのであろうか。

本稿において、以下、私は、和辻・ハイデガーを比較対照しつつ自ら哲学しようと試みる誰もが思い至らざるをえない初歩的な問題を、あらためて検討しながら、両哲学の溝を架橋する方途を模索してみたいと思う。

⁵ 『人間の学としての倫理学』（岩波文庫、2007年）、40-43頁。

⁶ 同書、199頁。

1. 和辻によるハイデガー批判

和辻によるハイデガー批判といえば、おそらく『風土』の序言におけるそれが最もよく知られていることだろう。和辻によれば、「人の存在の構造」を時間性として根源的に把握する『『有と時間』』の試みは、非常に興味深いものだが、「しかし時間性がかく主体的存在構造として活かされたときに、なぜ同時に空間性が、同じく根源的な存在構造として、活かされて来ないのか」、根本的な疑義を覚えずにはいられない。自分は、ここにハイデガーの仕事の「限界」を見てとりながら、時間性・歴史性の問題と相即する「風土性」の問題を独自に思索しはじめようと思うが、そもそも何故にハイデガーにおいて、そうした（人間存在の歴史性の本質的なエレメントとしての）空間性の問題が深く考察されずに留まったのかと言え、それは「彼の Dasein があくまで個人に過ぎなかったからである。彼は人間存在をただ人の存在として捕らえた。それは人間存在の個人的・社会的なる二重構造から見れば、単に抽象的な一面に過ぎぬ。」⁷

これは、実に鮮やかで含蓄ぶかい批判のように、いったんは思われる。そして、この批判的着眼から発して豊かに展開された和辻の「風土」論そのものの価値は、紛うかたなく明らかであるとも思われる。しかしながら、ハイデガーが「人間存在の個人的・社会的なる二重構造」を看過して、現存在を、ただ「個人」の存在としてのみ捉えたというのは、明らかに言い過ぎであろう。

「現存在」は、さしあたりたいの日常を「誰」として実存しているのか、という問いに答えて、ハイデガーは、それは「ひと（世人 *das Man*）」であるとして、次のように述べる。

誰もが他者であって、誰ひとりとしておのれ自身ではない。現存在は日常的に“誰”であるのかという問いには、それは“ひと”であると答えられるが、この“ひと”とは誰でもない者(*Niemand*)のことであり、すべての現存在は、互いが互いのあいだに存在しあいながら、この誰でもない者にそのつど既におのれを引き渡してしまっている。(SZ, 128)⁸

現存在の自己了解も世界解釈も、この匿名の「ひと」による公共的な解釈によってさしあたりは導かれており、「現存在が何をいかに“見るか”ということは、ひとによって規制されている」(170)のだと言われる。こうした分析は、いわゆる「空談(*Gerede*)」の生成をめぐる考察において、ひとつの頂点を迎えていた。ハイデガーによれば、「言語」とは、畢竟、「公共的被解釈性」の次元への惑溺(*Verfallen*)の媒体であるといつて過言ではなく、われわれは日常、自分自身の見たものについて語っているというよりは、むしろ「ひと」が語るものを見ているのだと言ってかまわないのである。これは、われわれが“ロゴスをもっている”ということと“ポリス的である”ということとの本質的な結びつきを示唆していたアリストテレスの観点を彼なり

⁷ 『風土』(岩波文庫、1979年)、3-4頁

⁸ 以下、『存在と時間』(*Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 1993)からの引用箇所は、丸括弧内に(SZ、頁数)と表すことによって指示した。

の仕方では反復したものであろうが、要するに、人間の根源的な「社会性」の分析以外のなにものでもない。

また、そもそも、ハイデガーの現存在分析論の出発点におかれた「世界の世界性」の分析にしても、それは、単に個人的な自己による道具使用の構造などを分析しようとするものではなく、われわれがそこにおいて道具を用いながら製品を製作する「この世界」が、常に同時に「われわれの世界」「公共的世界」(71)でもあることをはっきり確認しつつ展開されていた。いずれにせよ、和辻の批評とは反対に、現存在は、その本質上、社会から切り離された単なる「個人」などでは決してありえないというのが、むしろ『存在と時間』の基本的主張であると言ってよいのである。

おそらく和辻は、こうした人間存在の「社会性」を、ハイデガーが現存在の自己喪失態（いわゆる「非本来性」）としてネガティブに捉えているように思われる点に、不満を覚えたのであろう。和辻の誤解を上のように指摘したところで、次のような再反論が、和辻の側から返ってくるのが容易に予想される。“なるほど、ハイデガーは人間の社会性を看過したわけではなかっただろう。けれども彼は、それを人間「本来」のあり方の疎外された「非本来性」にすぎないと考えていた。そして、社会性に埋没した日常から醒めて、個としての自己自身へと復帰することこそを、人間「本来」のあり方の回復と考える個人主義的幻想に囚われていたではなかったか。”

実際、『倫理学』において和辻は、彼の理解するハイデガーの立場を克服すべく、自己と他者の対立が生じる以前の「自他未分」「自他不二」的な超個人的全体性こそが、人間の真の「本来性」なのであると主張している。和辻によれば、「ハイデッガーが本来性と呼んだもの」すなわち「死によって全体となる個人的自己」などというものは、「実は非本来性」なのであり、そうした非本来的な「個人的自己」が、「さらに自他不二において否定されるとき、言い換えれば「自」が没却されるとき」にこそ、「かえって本来性が実現せられる」のである⁹。このように、ハイデガーの概念を正反対に裏返してみせた新しい「本来性」の理解にもとづいて、和辻は、ハイデガーを次のように批判する。

ハイデッガーの「死の覚悟」に現わるる本来の面目は、あくまでも「個人」のそれであって「人間」のそれではない。死の覚悟は自他の連関の中において初めてその真義を発揮する。それは自発的な自の放擲として、自他不二への通路となり、慈悲の行に究極するがゆえに、初めて「人間」の本来の面目を開示するのである。そうでなくして単に個人存在にのみ関わる時、死の覚悟にどれほどの意義があるであろうか。個人存在の有限性の自覚は、それだけでは何の意味もないものである。それは超個人的なるものへの通路としてのみ意義を獲得する。しかもハイデッガーは超個人的全体性への連関なしに死の覚悟に絶大の意義を認めた。そうして「良心」や「負い目」の意義を皆ここに服属

⁹ 『倫理学（一）』（岩波文庫、2007年）、340頁。

せしめようとする。これは良心や負い目の現象をただ個人存在のみから説こうとしたための必要でもあったのである。¹⁰

しかし、これもまた、ハイデガー批判としてはおそらく不適當であるように思われる。なるほど一面において、「死の覚悟」は、「ひと(das Man)」の次元からの自己回復として語られるが、それはまた同時に実際には、ある種の“超個人的全体性への連関”においても考察されているからである。

2. 「各自性」と「共同性」

たしかに現存在の「最も固有で没交渉的な、確実で、しかもそれでいて無規定的な、追い越し得ない可能性(die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit)」(258f.)としての「死」について語るハイデガーの関心は、一見したところ、もっぱら「個人的自己」としての現存在の実存へと向けられているように思われる。

「死とは、それがそれとして“在り在りとしている”(sofern er »ist«)かぎりにおいては、その本質上、各々における私の死である」(SZ, 240)というテーゼは、「死」をめぐるハイデガーの考察の核心をなすテーゼのひとつではあろう。彼は、「世界の内の相互共同存在のさまざまな存在可能性には、或る現存在が別の現存在によって代わられうる代理可能性が、疑いもなく属している」(239)のに対して、「死」という可能性においては、「この代理可能性が、完全に挫折する」(240)ことを指摘する。「いかなる者も、他者から、その者自身が“死ぬこと”を取り除いてやることはできない。」(240)それはまた、他者の死を看取り、悲しむといった場合においても、「われわれは本当の意味では、他者が死んでいくその死を経験することはできず、いつでも、せいぜい、“そこに居合わせる”ことができるだけである」(239)ということの意味するが、その痛切な彼我の断絶の顕現、「他者」と「私」が交換することも代理することも不可能な“固有の自己性”の顕現こそは、現存在の「死」の本質をなす最重要契機のひとつであると考えられているのである。ハイデガーによれば、「死ぬこと」は、「各々の現存在自身が、その都度、我が身に引き受けざるをえないものである」(240)。ハイデガーが着目するのは、「世界の内部で起こる周知の出来事」(253)として出会われる、あれやこれやの「死亡事例」(252)としての死ではなく、現存在の実存の「各自性(Jemeinigkeit)」において引き受けられる「私の死」に特異な存在論的位相である。

だが、こうした「死」において顕現する究極の「各自性」に着目することは、和辻の批判するように、人間存在の「社会的」側面を閑却し「抽象的な一面」をもてあそぶことなのだろうか。「各自性」とは、現存在たちが、それぞれ単にバラバラに切り離されていることを意味するにすぎないのであろうか。

¹⁰ 同書、341－342頁。

和辻は、ハイデガーにおいて「死によって全体性を現わす存在」と考えられているものは、「あくまで個人存在であって〔和辻のいう「主体的な間柄」としての〕人間存在ではない」と批判する。本来、「人間の死には、臨終、通夜、葬儀、墓地、四十九日、一周忌等々が属しているが」、ハイデガーは、「これらをすべて捨象」した「個人の死」のみを扱っているにすぎない、と¹¹。

だが、少なくとも、ハイデガーによる実際の分析においては、上記のような“断絶”に目覚めることが「おのれ自身への決意性(Entschlossenheit zu sich selbst)」と表現されながら、次のように語られてもいるのである。

決意性は、本来的な自己存在であるからといって、現存在を世界から切り離したりはしないし、現存在を孤立させて、宙を浮遊する自我にしてしまったりはしない。決意性は、他でもなく世界内存在として本来的なのである。〔…〕だから決意性は、まさしく“あれこれ気を配りながら手近なもののもとにそのつど存在すること”のうちへと自己をもたらし、“他者たちの世話をしながら共に在ること”のうちへと自己を突き動かすのである。(SZ, 298)

このとき「決意した現存在は、他者たちの“良心”となることがありうる。決意性の〔…〕のうちから、本来的な相互共同性がはじめて発現する」(298)のだとハイデガーは考えている。あるいは、「死に向かって自由であること」において現存在は、自分がどのような事実上の実存可能性を「遺産」(383)として受け取っているのかを見てとり、自分がそのつどの何らかの歴史的状况に制約された生を自己の生として生きざるをえないよう「おのれ自身に引き渡されていることの無力さ(Ohnmacht)を引き受け、開示された状況のさまざまな偶然に対して明察をもつにいたる」(384)のであると。かくして現存在は、「自らの運命の単純さのうちへ(in die Einfachheit seines Schicksals)」(384)自覚的に踏み入るが、そのような「運命的な現存在(das schicksalhafte Dasein)」は、「世界内存在」する以上は、「本質上、他者たちと共に在ることにおいて実存する」のであり、それゆえ「そうした現存在が生起する出来事は、共同生起の出来事(Mitgeschehen)であって、共同運命(Geschick)として規定される」と述べる。ハイデガーは、この「共同運命」のうちに、「共同体すなわち民族なるものが生起すること(das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes)」(384の本質を見てとろうとする。

これはつまり、「各自性」の共振こそが本来的な「共同性」を発源させるという主張、あるいは和辻のいう「社会性」の根柢に「各自性の共同生起」といった現象を見てとろうとする思想的態度であると言えよう。とはいえ、まだ如上の記述のかぎりでは、いうところの「本来的な自己存在」と「他者たちとの共同性」との連繋がどれほど本質的な連関であるのか、まだ十分積極的には明らかにされておらず、結局のところ両者の連繋は単に偶然的で外的な関係としてしか理解されていないように見えるかもしれない。本来的な現存在は、あくまで「自己の世界」

¹¹ 同書、333頁。

を引き受け直そうとするのであり、その際、世界の中で居合わせる誰や彼やと関わらざるをえないとしても、それは、単に「多くの場合」妥当する「事実」の問題として理解されているにすぎないように思われるかもしれない。けれども、やはりハイデガーが「本来的な自己存在」と「他者たちとの共同性」とのあいだに、単なる外的なものではない、何らかの意味で必然的な連関を見てとろうとしていたことは明らかであるように思われる。1934/35年冬学期になってからの講義ではあるが、彼は、こうした「本来的な自己存在」のうちに、人間の歴史の根源をなした原初的な存在開示あるいは世界開闢の根拠をさえ見てとろうとしたことがあった。上記のような『存在と時間』解釈の方向性を傍証しうるテキストとして、参照しておくことにしよう。

この講義においてハイデガーは、およそ「存在者が、われわれの誰にとっても、あらかじめその存在において開示される」原初的な場としての「根源的共同体(ursprüngliche Gemeinschaft)」(GA39, 72)¹²について語り、この根源的共同体が生起すること(Geschehen)のうちに、人間の歴史的経験の「始まりと根拠(Anfang und Grund)」(69)を見出そうとするのである。

多くのものを人間は経験し／天上の者たちの多くを名指した／われわれがひとつの対話となり／互いに聴きあうことができるようになって以来 (Viel hat erfahren der Mensch. / Der Himmlischen viele genannt, / Seit ein Gespräch wir sind / Und hören können voneinander.)

ハイデガーのいう「根源的共同体」とは、このヘルダーリンの詩句に歌われているような「ひとつの対話」として生起した原初の「われわれ」のことであり、それは、およそ存在者一般の開示の場として生じた「ひとつの言語の生起(ein Sprachgeschehnis)」(69)であるとされている。

「ただ言語の生起するところにのみ、存在と非存在とが明け開かれる。この明け開きと遮蔽こそが、われわれ自身なのである」(70)と彼は述べるのであるが、とりわけ興味深いのは、存在者の経験の全体をそもそも発祥させた巨大な「創作(Dichtung)」(70)ともいべきこの「われわれ」という場を創出するのは、「死」の根本経験なのではないかという直観がさらに披瀝されることである。

ハイデガーによれば、そもそも「共同体」とは、「各々の個人が、各々の個人を超えて拘束し、規定するところのものへと先行的に結びつけられることによって在ようになる」(72)ものであるが、この結びつきの最深の根拠をなしているのは、実のところ、「各々の個別的な人間が、たった一人で死ななければならない死(der Tod, den jeder einzelne Mensch für sich sterben muß)」(73)なのである。すなわち、「各々の個人を、極北まで、みずからへと個別化する死(der Tod, der jeden Einzelnen aufs äußerste auf sich vereinzelt)」、あるいは「その死の犠牲となることへの用意(die Bereitschaft zu seinem Opfer)」こそがまさに、「共同体の空間を創出する」(ibid.)ののだと言うのである。

¹² 以下、ハイデガー全集からの引用箇所は、丸括弧内に(GA、巻数、頁数)を示すことによって指示する。

ここには、決して他者たちとは共有できない各自にとって「固有なもの」の経験が、にもかかわらず、ある根源的な複数性としての「共同性」へと転じるという弁証法的な連関が示唆されているように思われる。ハイデガーは、ある絶対的な否定性によって自己媒介された共同性の生成を見てとろうとしているのだと言ってよいだろう。「死の間近さ(Nähe des Todes)」は、各人を「平等の非力さのうちへと(in die gleiche Nichtigkeit)置き入れ」、その「非力さ」(「無制約的なものへの形而上学的な間近さ」としての「不安」を孕んでいるそれ)が、「無制約的な相互帰属としての連帯(Zueinandergehören)の源泉となる」(ibid.)。そのように彼は、共同性の根底的現象を解釈するのである¹³。

3. 和辻的な意味における「本来性」との対照

ハイデガーは、決して和辻の言うように、「超個人的全体性への連関なしに」、「単に個人存在にのみ関わる」死の覚悟に「絶大の意義を認めた」わけではなかった。しかし、そうかといって和辻のように、「それだけでは何の意味もない」個人存在の有限性の自覚を、「超個人的なるものへの通路としてのみ」意義づけようとしたのでもない。各自性は、則天去私ないし滅私奉公的な「没却」によってはじめて共同性へと捧げられうるようなものでも、本来的な超個人的全体性が産み落とす東の間のエピソードのようなものでもない。むしろ各自性は、徹底すれば、そのまま共同性へと転じるのであり、おそらく、他なる各自性の根底に自己自身を見いださえするのである。

『存在と時間』をあれほど正確に読解していた和辻が、そうした直観を仄めかすハイデガーの示唆に気づかなかつたはずはないように思われる。それとも、ハイデガーの Dasein とは「あくまで個人存在であって〔「間柄」としての〕人間存在ではない」と斬り捨てた和辻は、要するに、如上の各自性と共同性との連関をめぐる思想に、さしたる説得力を見いださなかつたということであろうか。

各自性と共同性、あるいは個人と社会の連関について、和辻自身はどのような見通しをもっていたのかを見てみよう。

既に述べたように、『倫理学』において和辻は、個人的な自己なるものは実は「非本来性」にすぎないのであって、そうした「個人的自己」が、「さらに自他不二において否定されるとき、

¹³ この時期の講義録における「われわれ」の強調は、実のところ文脈的には、あの歴史的な戦争状態を耐えぬくドイツ民族を哲学者として教導しようとしたハイデガーの政治性と、ほとんど分ちがたく緊密に結びついたものであるのだが、少なくともここに引用したテキストは、必ずしもナチズムに対する彼の共感の証しなどとして解釈する必要のないテキストであろうと私は考える。たとえ現実に、彼はこうした共同体思想ゆえにナチスに共感し、すすんで黨員でありつづけることにもなったという歴史的な因果関係を信じるのができたとしても、それは必ずしも、彼の哲学的テキストの含意のすべてを、その因果関係を尺度に算定可能であると信じることを意味しない。いずれにせよ本稿の限定的な関心にとっては、ハイデガーの「本来的な自己存在」と「他者たちとの共同性」とが概念としていかに本質的な結びつきうるかを確認できさえすれば十分である。

言い換えれば「自」が没却される時」にこそ、「かえって本来性が実現せられる」と主張する¹⁴。

基本的には、和辻は、「部分に全体があり、全体において部分がある」¹⁵ような「有機的な組織」¹⁶をモデルにして物を考えようと努力しており、「だから人間存在においては、まず個人を立てその間に社会関係の成立を説くこともできなければ、またまず社会を立てそこから個人の生成を説くこともできない。いずれも「先」であることはできぬのである」¹⁷などと述べるものの、社会的な全体性を人間における本来的なものとし、個人を非本来的なものとする観点は一貫している。そして、この意味における本来性の否定によって生成する「非本来性」としての個人が、さらに「否定の否定」を通じて本来的な全体性へと回帰する運動を見てとろうとする。要するに、「人間存在は、何らかの共同的なるものから分離し出ることによって個別的となり、個別性を否定して何らかの共同性を実現することによりその本来性に還り行くという不断の運動」¹⁸であると言うのである。

この自己還帰の運動は、時間的には、「既存の間柄を担いつつ現前の行動において可能的な間柄を目ざす」¹⁹という構造を持つと考えられている。和辻によれば、ここでの「既存の間柄」とは、「究極において自他不二の絶対的全体性」であり、それこそは、「我々が究極においてそこから出て来る根源としての本来性」なのである。そして、現前の行動において目ざされる「可能的な間柄」もまた、「畢竟してその自他不二の絶対的全体性」であって、「我々は何らかの形で自他不二を実現することにより、この本来の故郷に還るのである」。

このように「我々の出て来た究極の根源こそ我々の帰り行く究極の行く末にほかならない」²⁰というヴィジョンこそは、和辻が、人間存在のあらゆる局面において繰り返し確認しようとし続けたものであった。ここでさらに注目しておきたいのは、おそらくこのヴィジョンは、もともとハイデガーの「本来性」概念の批判などという動機とは関わりなく、和辻が胸底に温め続けてきた根本的な直観であったらしいということである。「あるということはどういうことであるか」というハイデガー譲りの問いを彼なりの仕方でも批判的に継承するようになるよりもかなり以前から、たとえば、1922年の論考「「もののあはれ」について」（『日本精神史研究』所収）において、彼は既に明瞭に、この思想的なモチーフを彼の文化史研究に活かしている。

そこにおいて、彼は、宣長を解釈しながら、「物のあはれ」に没入することは、囚われたる上面を離れて人性の奥底の方向に帰ることを意味する」²¹のだと述べながら、さらに、ここで考えられるべき「人性の奥底」とは、宣長自身よく反省しえなかったけれども、究極的には、「も

¹⁴ 『倫理学（一）』（岩波文庫、2007年）、340頁。

¹⁵ 同書、28頁。

¹⁶ 同書、136頁。

¹⁷ 同書、155頁。

¹⁸ 同書、280頁。

¹⁹ 同書、280頁。

²⁰ 同書、281頁。

²¹ 『日本精神史研究』（岩波文庫、1992年）、223-224頁。

の「あはれ」の「もの」という語に現された一つの根源」を意味しているのだと述べる。われわれに「あはれ」を感じさせる「もの」とは、和辻によれば、「限定された何ものでないとともに、また限定せられたもののすべて」であるような「もの」であり、「究竟のEsであるとともにAlles」である。「もののあはれ」とは、かくごとき「もの」が持つところの「あはれ」—「もの」が限定された個々のものに現れるとともにその本来の限定せられざる「もの」に帰り行かんとする休むところなき動き—にほかならぬ²²のである。そのような意味において、「もののあはれ」とは、「我々のうちにあつて我々を根源に帰らせようとする根源自身の働き」の一つとしての「無限性の感情」²³なのであると述べる。

『倫理学』において「我々が究極においてそこから出て来る根源としての本来性」と語られるものは、ここではまだ「共同性」とか「公共性」とかいうような倫理的な意味は担わされずに、ただ端的に、「本来の限定せられざる「もの」と言われている。この「限定せられざるもの」こそは、和辻における「根源」概念の元型的イメージであったのではないか。「自他不二」という、『倫理学』における「共同性」を表す鍵概念もまた、不二なるものという、その「非限定的」性格のうちに意味の重心があると解釈し直せるかもしれない。すなわちそれは、必ずしも各自性を斥ける概念などとして受け取る必要はなく、むしろ、自己の自己性の根柢に、いわゆる我・汝・彼／彼女といった人称的な限定性を突破した、無規定的な自己性を見ようとする着想を秘めていると考えてもよいかもしれない。

仮にそのような解釈の冒険が許されるとすれば、巡り巡って、われわれは、和辻のテキストの文字面には縛られることなく、ハイデガーと和辻の所論との連続性を、もう一度、再発掘することができるかも知れない。というのも、実に、「非限定性＝無規定性(Unbestimmtheit)」とは、「不安」「死」「良心の呼び声」といった現存在の「本来性」概念と連結している諸現象を記述する核心的概念に他ならないからである。

最後に急ぎ足で、この点を一瞥しておこう。

たとえば「不安」という根本気分において重要なのは、それが、何らの限定的対象や理由によってもたらされた感情でもないということであるとハイデガーは考えていた。

われわれは何を前にして不安がっているのか、そして何を案じて不安がっているのか、そのことについての無規定性は、決して、規定性の単なる欠如ではなく、むしろ規定することが本質上不可能であるということである。[...] あらゆる物とわれわれ自身とが、ある無關心さのうちへと沈むのである。(GA9, 111)

そこでは、ありとある限定的な事物のいっさいが「滑り落ちていき(entgleiten)」、それらの事物のただなかに存在している限定的な私自身が「ともに滑り落ちていく(mitentgleiten)」。それゆ

²² 同書、229頁。

²³ 同書、230頁。

え、不安において感受されている世界内存在の無気味さは、「私にとって」とか「あなたにとって」といった限定性の蒸発した、非人称的な無気味さなのである(vgl. GA9, 112)。

この無気味さから発源するいわゆる「良心の呼び声」は、世間的(weltlich)な規定性のいっさいを削ぎ落とした裸の現存在のうちなる Es として、現存在自身へと“その人格を無視して(»ohne Ansehen der Person«) ”呼びかけ、別段、世間的に規定されるような何ごとをも語らず、ただ端的に、呼びかけられた現存在を、自己の世界内存在の事実それ自身へと差し向ける(SZ, 274-278)とされていた。

これらから推すならば、現存在の最も固有で没交渉的な可能性としての「死」、つまり、先述のように「本質上、そのときどきの私のもの」であると記述される死もまた、実は、我・汝・彼/彼女といった人称的な限定性の蒸発した、ある根源的な「無規定性」の生起として理解されるべきなのではないか。

実際、実存論的な意味での「死の確実性」を解釈するにあたって、ハイデガーは、それは決して、「ひとの知るかぎり、すべての人間は『死亡する』」という事実の観察から帰納される「死は、どの人間にとっても、最高度に蓋然的である」というような「経験的な確実性」(257)のことではなく、本質的に「いつでも可能(jeden Augenblick möglich)」であるという「『いつ』であるかということについての無規定性」(258)において情態的に感受された「確実性」であることを見定めようとしていた。この場合、死が「いつでも可能」であるということが意味するのは、単に、「いつか生じる出来事(vorkommendes Ereignis)としての落命」として世界内部的に限定可能な事態が、明日の出来事でもありうるなどといったことではなくて、現存在が、ただ端的に、自己の「世界内存在」を確信しているということそれ自身の内にきざす内的震動なのである(vgl. 265)。

やがてハイデガーは、現存在の「自己性」は、「我であることと汝であることに対して中性的(neutral)」(GA9, 157f., vgl. GA26, 242)であり、「あらゆる我や汝、我々や彼らを超えて、またそれらの手前で」(GA38, 43)、それらよりも「一層根源的」(GA65, 320)なものとして生起する等と主張するようになる。そのように述べられながら、「各自性」という現象の根柢に洞察されようとしていた事柄を、如上の「無規定性」との連関において、さらに掘り下げていくことが、和辻とハイデガーとの表面的な対立に囚われることなく、両者をさらに創造的に読みかえていくための必須の課題となるだろう。

共感と合理性

—— パーソン論に対してフッサールとシェーラーの倫理学は何をなしうるか？ ——

吉川 孝（高知県立大学）

はじめに

E・フッサールと M・シェーラーはともに人格の分析に取り組んでおり、生物学的・生命的存在としての「ヒト」と精神的・社会的存在としての「ひと・人格」との境界を考察している。二人の倫理学においては「人格」が大きな役割を果たしており、ときにその試みは「人格主義 (Personalismus)」と形容される¹。このような分析の成果は、現象学に親しんでいる者にとっては、あまりにも自明なものになっている。そこでは、「理性を備えた動物」という伝統的問題設定が継承されたうえで、反省能力、精神性、他者関係などが取り上げられるのみならず、習慣性、身体性、愛の活動性、世界との関係性などが人格を人格たらしめる特徴として挙げられている。しかし、M・ハイデガーや E・レヴィナスといった後継者たちは、人格という伝統的負荷を担った述語を積極的に用いることを避けている。そうしたこともあり、現象学に関心をもつ者が、人格そのものの現象学的分析の意義をあらためて検討することは少ないように思われる。

こうした現象学の動向とは一線を画すかたちで、人格が現代倫理学においてきわめて重要な主題になっていることを見逃してはならない。生物学的存在としての「ヒト (human being)」と精神的・社会的存在としての「ひと (person)」との「境界」をめぐる問題は、人工妊娠中絶、安楽死、動物倫理などの中心問題をかたちづくっている。トゥーリーやエンゲルハートらによる「パーソン論」と呼ばれる一連の理論は、生命倫理に欠かすことのできない一分野となっている²。とするならば、人格についてのフッサールやシェーラーによる現象学的アプローチの意義を再検討するためには、パーソンをめぐる現代の議論とつきあわせる必要があるのではないだろうか。本稿は、そうした問題意識をもったうえで、人格の現象学が現代倫理学に独自の貢献をなしうることを示そうとしている。

1. 生き方の倫理学としての現象学的アプローチ

現象学的倫理学は、現代の生命倫理（とりわけパーソン論）におけるパーソンの考察とはかなり異なったアプローチを展開している。パーソン論が「生きる権利をもつパーソンにはどのような特徴が備わっているべきか」という「道徳的問題」³を考察するとき、何らかの人格的特

¹ シェーラーの主著『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』は「倫理学的人格主義の基礎づけの新しい試み」という副題をもっている。

² 江口 (2007) は、パーソン論をめぐる国内外の動向に展望を与えてくれる。

³ Tooley (1972).

徴をもつもの・もちうるものを「対象・存在者」としてとりあげている。このとき、パーソンを考察する視点は、パーソンにとって外的・中立的なものとなるだろう。これに対して、現象学的倫理学は、人格を「対象・存在者」としてではなく、「主体・行為者」と見なしている。現象学的倫理学は、生物学的存在に何らかの特徴——ときに理性と呼ばれる特徴——が備わった存在者としての人格・パーソンに目を向けるわけではなく、主体として周囲世界のなかでさまざまな出来事や他者と出会い、ときにみずから倫理的問題に取り組む（みずからの倫理性を問う）ような主体としての当人に目を向けようとする。現象学的倫理学における人格の考察は、ある意味ではパーソン論と同じように道徳的問題設定のなかで人格を取り上げるが、あくまでも主体としての人格に焦点をあわせており、この点においてパーソン論と異なった思考を展開することになる。

フッサールは『イデーンⅡ』において、人格の現象学的分析に本格的に取り組んでいる。人格は周囲世界の主体であって、ここを起点にして、周囲世界の自然や人間（他の人格）がその人格に固有の与えられ方において経験される。また、人格が人格であるのは、みずからに固有の周囲世界を生きるかぎりにおいてである。

人格としての私がいまそうであるようなものであるのは……周囲世界の主体というかたちにおいてである（Hua. IV, 185）。

周囲世界は、主体としての人格によって生きられた世界として、その人格を中心とする方位づけのなかにおいて、その人格にとって開かれているものであり、客観的考察の主題となる「外界」ではない。フッサールにとって倫理学的問題というのは、人格が周囲世界やそのなかで出会う他者などに働きかける振る舞いの様式をめぐる問題である（Hua. IV, 222）。周囲世界のなかで理性によって自己を形成する主体としての人格の生き方の探究が、フッサールの倫理学の中心テーマになっている⁴。

シェーラーは、道徳的意味での善悪という価値の担い手が世界内の事態ではなく、主体としての人格やその作用であると指摘している。

倫理的に善または悪でありうるのは（根源的には）人格だけであって、他の一切のものはただ人格を顧慮してのみそうでありうる（SGW/2, 103）。

シェーラーによれば、人格は決して「対象」として与えられることはできないため、私たちがある人間を何らかの仕方で「対象化する」やいなや、「道徳的価値の担い手は必然的に私たちの目には見えなくなる」ともされている（SGW/2, 103f.）。あくまでも意識作用を遂行しているかぎりでの主体としての人格が、その遂行の様式に関して善い・悪いと述語づけられうる。主体としての人格だけが倫理学的考察の直接の主題となることができる。

⁴ 吉川（2011）。

このように、フッサールとシェーラーは、善・悪という価値を帰せられるものが主体として的人格であるという見解を共有している。道徳的価値の担い手が主体として的人格であるという洞察は、現象学的問題設定の特有性に依拠して理解されねばならない。現象学的倫理学とは、主体としての自己が、そのつどの周囲世界の状況のなかで、どのように行為することが善いかを考量する様式の探究を意味している。したがって、倫理学においては何よりも、いまここにいる主体としての私の生きる方向性が検討されることになる。現象学的倫理学は、このような「私」を起点として、ときに「移入」などを媒介にして「我々」へと射程を広げながら、人格の生き方を探究することになる。フッサールによれば、生き方を探究する倫理学は、人格の固有性・統合性を形成するような「使命感 (Beruf)」を問うことになる (Hua. XXVII, 20-43)。使命感を考慮しない倫理学は、客観主義に偏向したものであり、倫理学として限界をもっている。シェーラーもまた使命感の問題を念頭に置きながら、生き方を問うことのない倫理学を批判している。倫理学は「カイロス (時機) への [...] 絆」をともなった「血なまぐさい事柄」であり、「私がいまこの社会的・歴史的連関においてどのように存在して生きるべきか」を示しうるのでなければならない (SGW/2, 23;591) ⁵。

このような倫理学は、どのような特徴をもった存在者が生きる権利を有するパーソンであるべきかという問いに正面から向き合うわけではない。自己意識をもった存在者がパーソンであるかどうか、人間と同じような痛覚をもった生命体を殺すことが許されるかどうかを、公平性を重視する観点に立って公共的規範として吟味することは、生き方の倫理学の主要な目的ではない。むしろ、「生の価値 (生きがい)」 (Husserl (1923)) や『私にとっての』善 (SGW/2, 24) が中心問題となる。人格が何に対して生きがいを見いだすかはその人格の状況に依存するものであり、ある者は芸術、ある者は子供、ある者は動物愛護に生きがいを見いだすことになる。ここでは、主体の「統合性」や「実践的アイデンティティ」が問われているのであって、そのような意味において、人格を倫理的思考の基盤に据えることになる⁶。現象学的倫理学は、主体として的人格の生き方に焦点をあわせるものであり、まさに主体としての当人を起点に思考を展開するという意味において、「人格に根ざす倫理学」である。

2. 懐疑論と現象学

現象学的倫理学は、パーソンをめぐる現代の議論とどのような接点を見いだすことができるだろうか。さらにはそこに何らかの貢献をなしうるのだろうか。ここでは、ノーベル賞作家 J. M. クッツェーの講演をめぐるなされた、動物倫理にかかわる議論を引き合いにだしてみたい。クッツェーの『動物のいのち』と題する講演は、作家エリザベス・コストロによる「動物

⁵ シェーラーにおける「使命」は、以下で論じられている (SGW/2, 482f.; SGW/10, 345-376)。

⁶ 「統合性」は B・ウィリアムズ (Williams (1973), 99; 116f.)、「実践的アイデンティティ」は K・コースガード (Korsgaard (1996), 101) の概念であり、これらとフッサール現象学との関連については、拙論 (吉川(2013)) を参照。

のいのち」をめぐる講演とそれに応じる学者や家族の姿を描いた小説になっている。エリザベスは、動物擁護論（と思われる主張）を展開しながらも、動物の権利や動物への義務について論じる「哲学の言葉」に対して違和感をもち、次のように訴えかける。

私たちは他の動物たちと何かを、理性や自意識や魂を、共有しているのだろうかというのは正しい問いではありません。（もし共有するものがないとしたら、私たちは他の動物を好き勝手にする権利——監禁し、殺し、死体を穢す権利——を与えられているという推論に至るでしょう）（Coetzee (1999), 34）。

人格を人格たらしめる特徴を考察する哲学的思考は、動物には……がないと指摘することで、非人格的存在者としての動物を殺す権利を容認することがある。これに対して、エリザベスは「動物には意識がない、だから、の後です。だからどうなのでしょう？だから私たちは自分たちの目的のために、動物と利用していいというのでしょうか？だから動物を殺すのも自由だと？どうしてですか？」と批判している（Coetzee (1999), 44）。このような指摘が、「哲学の言葉」によって議論を展開するような、パーソン論を中心とする道徳哲学全般への批判になっていることは明らかであろう。

クッツェーの小説からは、さらなる哲学的議論が発展している。P・シンガーは、エリザベスと他の登場人物とのやり取りを、道徳的問題をめぐる議論として解釈しようとし、エリザベスのなかにシンガー自身よりも過激な動物擁護論を読み取ろうとしている（Singer (2008)）。これに対して、C・ダイヤモンドは、「現実のむずかしさと哲学のむずかしさ」において、クッツェーの講演に対する興味深い解釈をしている。ダイヤモンドによれば、シンガーなどの哲学者の応答は、クッツェーの講義を（誤って）「道徳的問題の論証的言説のコンテクスト」におこしている（Diamond (2008), 57）。しかし、クッツェーの小説においては「ひとりの傷ついた女性が提示されている」ことが重要であるという（Diamond (2008), 49）。しかも、彼女を傷つけているのは、どのように動物を扱うべきかが哲学の議論によって解決されるという発想であるともいう（Diamond (2008), 51）。小説のなかのエリザベスは、動物たちが強制収容所のユダヤ人と同じように虐殺されていることに傷ついているのであり、そのことに無頓着であり続ける人々に苛立つと同時に、革製品を身につけている肉食主義者としての自分に葛藤している。

ダイヤモンドは、このような心の傷の問題を、懐疑論をめぐる議論のなかで生じる「逸れ」の問題と特徴づけている。「私の苦しみは人に知られたり気づかわれたりしない場合がある」とか「他の人が苦しんでいて私はそれを知らない場合がある」という理解は、哲学の議論のなかでしばしば逸らされてしまう（Diamond (2008), 57）。クッツェーの描き出すエリザベスの心の痛みも、シンガーのような哲学者によって、動物を食べるべきかどうか、動物に権利を認めるべきかどうかなどの議論のなかで逸らされてしまう。より正確に言えば、議論を重んじる哲学は「懐疑論者の経験の中心にある苦痛」を見ることから、その苦痛を取り込むことから「逸れ」てしまう（Diamond (2008), 68-69）。このようにして、動物のいのちをめぐる哲学的思考は、道徳的議論として形作られることで、心の痛みという「現実のむずかしさ」から逸れてしまう。

ダイヤモンドがさらに続けるところによれば、現実のむずかしさを理解するためには、「自分がものを考える仕方から自分がおしのけられるのを感じる」「思考の無力さの感覚をもつこと」が求められる (Diamond (2008), 58)。そして「逸れ」ないことに徹するためには、自分や他者の「肉体に住む」 (Diamond (2008), 59) というかたちをとる必要がある。一般的な哲学者たちが動物のいのちをめぐる問題を道徳的議論へと収斂させるのに対して、懐疑論に徹する思考は肉体へ定位しながら進められる。自分の肉体に定位しながら思考する可能性は、パーソンをめぐる議論への現象学者のアプローチを理解するうえで、大きな意味をもつだろう。というのも、現象学のアプローチもある意味では懐疑論と同じように、道徳的議論の構築よりも肉体の痛みへの定位を目指すからである。

3. 共感の倫理学としての現象学的アプローチ

クツェーの小説のなかに懐疑論の可能性を読み取ることは、きわめて興味深い試みである。しかし、懐疑論を擁護するという論点は、小説におけるエリザベトという人物のある一つの側面しか照射していないことになるだろう。エリザベトは、たしかに、公共的には理解されにくい痛みをかかえる人物として描かれている。しかし、その痛みはあくまでも動物に対する痛みである。彼女は動物の心の痛みを痛んでおり、動物に共感する力をもっている。

心とは、ときどき他の存在を共有できるようにしてくれる共感という能力が宿る場所です。共感とは主体とことごとく関係するものであって、客体、つまり「他のもの」とはほとんど何の関係もありません (Coetzee (1999), 34-35)。

エリザベトが共感する心をもった人物であるという観点から、人間と人間、人間と動物とがとりなす関係についての思考が繰り広げられなければならない。ここで参照すべきは、シェーラーの共感論である。シェーラーは「共感 (Sympathie)」と呼ばれる現象を、「一体感 (Einsfühlung)」、「感情伝播 (Gefühlsansteckung)」、「追感得 (Nachfühlung)」、「共同感情 (Mitgefühl)」という諸形式に分類している (SGW/7)。そのうえで、道徳的な価値をもつような「真正な共感」がどのようなものかを考察している。真正な共感とは、相手 (他者) の個性性を抹消することなく、相手の心の状態 (喜びや苦しみ) を認識し、しかもその心の状態に参与 (Teilnahme) する (喜びに喜び、苦しみに苦しむ) ことと特徴づけられている。「一体感」や「感情伝播」は、自他の未分化の状態において生じるものであり、相手の個性性を無視するために、真正な共感ではあり得ない。他者の心の状態について認識する「追感得」も、他者の苦しみを認識しながらそれを喜ぶことがあるかぎり、道徳的価値をもつことができない。他者の心を認識するのみならず、参与するような共同感情だけが、真正な共感であることができる。真正な共感のなかにおいて、他者は、認識によって対象化されるというよりも、「共同遂行」のなかで参与されるものである。「人格としての (精神的) 人格」は「客観化できない存在」であるので、相手の心を客観化することなく、相手の喜びを喜んだり、相手の悲しみを悲しんだりするような「共同-遂行」を通

じてのみ参与される (SGW/7, 219)。したがって、真正な共感というのは、相手を対象化することのない参与として、主体性を生きる人格としての他者に出会うような意識の様式ということになる。

さらに興味深いことに、我々が何に対して、どの程度まで共感しうるのかは、あらかじめ決まっているわけではない。共感の「深さ」や「広さ」は、共感を支えている愛によって導かれることになる (SGW/7, 147f.)。シェーラーにとって、愛とは、相手のなかにより高い価値を見いだす創造性を備えた意識である。相手を深く愛するときには、共感はたんなる身体性において相手の痛みを痛むという水準を超えて、相手の人格の内奥にまで及ぶことになる⁷。愛は共感の範囲をも定めるものであり、愛が個人のみならず家族や民族や人類などにまで及ぶ場合には、その内部の成員への共感が生じることになる⁸。シェーラーの共感論は、共感の「深さ」と「広さ」が、そのときどきに何をどこまで愛するかによって変化することを指摘している。

ふたたびクツェーの小説に戻ろう。エリザベトの心の痛みは、虐待される動物の心の痛みへの共感であった。エリザベトの「共感的想像力に限界はありません」(Coetzee (1999), 35) という言葉は、シェーラーより以上に共感の倫理学の可能性を汲み取っている。というのも、シェーラーは、我々の共感の範囲が拡大されることを指摘しながらも、真正な共感の相手となる人格を、あらかじめ人類という種の枠内に限定しているように思われるからである。むしろ、われわれが相手を深く愛しながら、相手の痛みを痛むならば、われわれはあくまでも相手の心に参与している。この共感の相手が動物（や胎児や重度の知的障害者）でありうることを排除する理由はない⁹。

共感の倫理学としての現象学的倫理学は、私が他者とともにどのように生きて行くのかを考察する。ここで共感しあう者たちは、あくまでも主体としての心の持ち主である。シェーラーは、A・スミスのように、公平な観察者による共感のなかに道徳的判断の源泉を見いだすわけではない。むしろシェーラーは、公平な観察者の共感が行為者に外的な視点から行為者（自己や他者）を評価することを批判している (SGW/7, 18)。中世の魔女裁判において裁きを受けた者は、外的な視点による評価を受け入れて、自分を魔女と見なすような傾向があった。公平な観察者の共感というのは、そのように人格の統合性を破壊するような評定を下すことがある。シェーラーの共感論においては、公平な観察者を樹立しながら自分と相手とのパースペクティブを同一化・交換することが、いわゆる「相手の立場に立つ」ということが、積極的な道徳的価値をもつことはない。というのも、相手の立場に立つということは他者の心を「認識する（追感得する）」ことではあるが、他者の心に「参与する（真正な意味で共感する）」ことではないからである。他者の苦しみを知り、自分がその立場に置かれたならば同じような苦しみを感ずることを知っていたとしても、そのような他者の苦しみを喜ぶこと（冷酷な人）も考えられる

⁷ 「共同感得する対象を深く愛してはいない場合、われわれの共同感情はただちに滞り、人格の中心にまで至ることはない」 (SGW/7, 147)。

⁸ 「愛の作用は、その波及範囲によって、共感が可能になる領域を規定する」 (SGW/7, 148 ; Vgl. 107f.)。

⁹ このような共感の相手は、森岡 (2010) が「ペルソナ」という用語で考察しているものと重なり合うように思われる。

(SGW/7, 24f.)¹⁰。シェーラーにおける共感は、公平性を重視する道徳的判断の源泉となるようなものではなく、あくまでも主体の生き方の探究のなかで機能している。

4. 現象学的理性

結局のところ、現象学的倫理学は、パーソンをめぐる問題にどのように応答するのだろうか。動物を食べることは正当化されるのだろうか。胎児を中絶することは（どのような条件のもとで）許されるのだろうか。重度の障害をもった新生児に延命治療を施すべきなのだろうか。現象学的倫理学は、これらの問いに対してどのように答えようとしているのだろうか。生き方や共感という論点は、これらの問題を考察するうえで、どのような手がかりとなるのだろうか。

いまやはっきりと確認しておく必要があるだろう。現象学的倫理学は、上記の問いに正面から答えようとはしておらず、そうした問いへの回答をそこに求めることは困難である。誤解を恐れずに言えば、現象学的倫理学は、公共的な社会規範の是非をめぐる道徳上の議論に参入することはない。道徳的問題の解決を導くような原理原則や善悪に関する判定基準はここでの主題ではなく、例えば動物実験をめぐる指針のようなものが直接的に導きだされるわけではない。現象学的倫理学は生き方の倫理学であり、動物の虐待の禁止が公共的規範となりうるかではなく、われわれが動物とどのようにかかわって生きて行くのかを考察しようとする¹¹。

このような立場は、道徳哲学としてきわめて脆弱なもののようにも思われるかもしれない。あるいは、道徳的問題にまともにコミットすることを回避しているようにすら見えるだろう。客観的に妥当する道徳判断を形成したり、その正当化の条件をさぐったりすることを放棄しているとすれば、そもそもその試みが倫理学の名に値するかどうかとも疑われるだろう。たしかに、フッサールやシェーラーなどの現象学者のテキストのなかには、パーソンについての豊富な分析が見いだされ、そこからパーソン論との直接的な対話や論争に参入することもできなくはない。とはいえ、そのような論争それ自身は、現象学の方法に準拠したものではなくなるだろう。

むしろ、現象学的倫理学がパーソン論などの道徳上の議論と正面から対話できないことの意義を考える必要がある。現象学的倫理学は、道徳上の議論に参加するのは別の仕方において、重要な論点を提起している。パーソンをめぐる現代の道徳哲学は、きわめて多くの事例をとりあげながらも、生き方の固有性に注目することは少ないように思われる¹²。これに対して現象学的倫理学は、生き方の固有性という立脚点から思考することを要請しており、クッツェーの小説のエリザベスのように「動物が自己意識をもっていない、だから何なのですか」と言うこ

¹⁰ このような論点は、ウィリアムズによるヘアへの批判のなかにも見いだされる (Williams (1985), Chap.5)。

¹¹ このようなスタンスは、生命倫理のなかで「感情」や「共感」の重要性を指摘する立場 (Warnock (1975); English (1985)) と近いように思われるかもしれない。しかし、現象学は、感情に依拠することの根拠を示したり、どのような感情に依拠することがよい生き方に繋がるのかを考察したりする。

¹² 徳倫理のアプローチ (Hursthouse (1991)) は、生き方に関心を向けており、現象学と親近性をもつように思われる。

との権利を主張する。このような倫理学は、ある種の道徳上の議論が、生き方を考慮しないというその一点において、妥当性を欠いてしまう可能性を指摘できる。フッサールの『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』は、従来の学問が依拠したエピステーメーと対比させながら、これまで軽んじられてきた「ドクサ」の「復権」について語っている（Hua. VI, 158）。このようなモチーフを倫理学の文脈で理解するならば、道徳的議論における論証の合理性に代わって、生き方に根ざした直観の合理性に目を向けることを意味するだろう。とはいえ、それは、二層の功利主義（ヘア）のように、日常の直観レベルに暫定的に依拠したうえで、そこで対立が生じたときに批判レベルにおける調停を試みるというわけではない。その場合には、ドクサ（日常の直観）に対するエピステーメー（倫理的理論）の優位が揺らいでいるわけではない。むしろ、現象学的倫理学は、道徳的議論がそこから「逸れ」てしまうような事柄（生き方、心の痛み、身体性）を重視し、倫理学の中心問題として探究することになる。生き方の倫理学は、道徳的議論そのものの価値を否認するわけではないが、議論という形式が生き方の問題から逸れてしまうことに敏感であろうとする。現象学的倫理学は、逸れを逸れとして自覚しようとする思考である。逸れが逸れとして自覚されることは、議論を回避してしまうという消極的意義をもつわけではなく、むしろ、議論の方が逸れていることが明らかになる。直観のうちにおいて疑いえない信念が生じているという「明証」¹³が、逸れの自覚をつくり出すのであり、ここに倫理的思考が依拠することになる。このような明証は、道徳上の議論を覆したり、その有効性を限定的なものに見なしたりする権利をもっている。ある意味では、ドクサがエピステーメーの根拠となり、ある種の直観が理論に対して批判的役割をはたすことになる。明証は、議論とは別の合理性をもっており、ここに依拠して生き方の倫理学の思考を進めることができる。

合理性についての合理主義的な捉え方への衝動は、近代世界の社会的特徴に根ざしている。その特徴は、人格的な熟慮や実践理性そのものの観念に対して、公共的合理性についての特定の理解から導きだされたモデルを押しつけてくる。そうした理解は、原理上、すべての決定が、推論をもちいて説明される根拠に基づくことを要求する（Williams (1985), 18)

このような B・ウィリアムズの指摘に、現象学的倫理学は完全に同意するであろう。近代道徳哲学の掲げるような「道徳性」が、倫理学の射程としてきわめて限定されたものであることを、フッサールやシェーラーも示そうとしている。

むすび

人工妊娠中絶、動物のいのち、安楽死などの問題は、倫理学的問題であるかぎり、生き方にかかわる問題として思考することが求められている。現象学的倫理学は、生き方を探究する思

¹³ 明証のもつ理性性格や実践的合理性については、田口（2010）、吉川（2012）を参照。

考の合理性がどのようなタイプのものであるのかを明らかにしている。そのような思考においては、主体としての自己が起点とならねばならない。その自己は明証としての理性をもっており、明証に根ざした信念によって自己を形成することが最高度の実践的合理性を意味している。さらにこのような倫理学は、自己が他者と共感を形成することに依拠して、共感する他者とともに生きることを重視する。現象学的倫理学が人格主義的倫理学として人格に言及するとき、言語や自己意識や計画能力などの能力としての理性が備わった動物を対象として主題にしているわけではない。むしろ、私（我々）は、そのつど周囲世界やそのなかの他者と関係を取りむすぶ人格であり、ここ起点にして、いかに生きるべきかという問いが生じうる。現象学的倫理学は、そのような意味において人格に依拠した倫理学である。

文献

- Coetzee, J. M. (1999) : “The Lives of Animals,” in *The Lives of Animals*, edited and with an introduction by Amy Gutmann, Princeton University Press, 1999, pp.15-72. [『動物のいのち』、森祐希子・尾関周二訳、大月書店、2003年、21-119頁]
- Diamond, Cora (2008) : “The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy,” in Stanley Cavell, Cora Diamond, John McDowell, Ian Hacking, and Cary Wolfe, *Philosophy and Animal Life*, Columbia University Press, 2008, pp. 43-89. [「現実のむずかしさと哲学のむずかしさ」、『＜動物のいのち＞と哲学』、コーラ・ダイヤモンド、スタンリー・カヴェル、ジョン・マクダウエル、イアン・ハッキング、ケアリー・ウルフ著、中川雄一訳、春秋社、2010年、79-131頁]
- English, Jane (1975) : “Abortion and the Concept of a Person,” in *Canadian Journal of Philosophy*, 5(2), 1975, pp. 233-243. [「妊娠中絶と「ひと」の概念」、『妊娠中絶の生命倫理』、江口聡編監訳、勁草書房、2011年、141-155頁]
- Hursthouse, Rosalind (1991) : “Virtue Theory and Abortion,” in *Philosophy & Public Affairs*, 20(3), 1991, pp. 223-246. [「徳理論と妊娠中絶」、『妊娠中絶の生命倫理』、江口聡編監訳、勁草書房、2011年、215-247頁]
- Husserl, Edmund (1923) : “Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend und Glückseligkeit <Februar 1923>,” in *Husserl Studies* 13, 1997.
- (Hua. IV) : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana Band IV, 1969.
- (Hua. VI) : *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana Band VI, 1969.
- (Hua. XXVII) : *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Husserliana Band XXVII, 1989.
- Korsgaard, Christine M. (1996) : *The Sources of Normativity*, with G. A. Cohen, Raymond Guess, Thomas Nagel, Bernard Williams, Cambridge University Press, 1996. [『義務とアイデンティティ

- の倫理学 規範性の源泉』、寺田俊郎・三谷 尚澄・後藤正英・竹山重光訳、岩波書店、2005年]
- Scheler, Max (SGW/2) : *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Gesammelte Werke 2*, Francke, 1980. [『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学 (上、中、下)』、シェーラー著作集 1-3、吉沢伝三郎訳、新装復刊、白水社、2002年]
- (SGW/7) : *Wesen und Formen der Sympathie, Gesammelte Werke 7*, Francke, 1973. [『同情の本質と諸形式』、シェーラー著作集 8、青木茂・小林茂訳、新装復刊、白水社、2002年]
- (SGW/10) : *Schriften aus dem Nachlass. Bd.1: Zur Ethik und Erkenntnislehre. 2. Auf. Gesammelte Werke 10*, 1957.
- Singer, Peter (1999) : “Reflections,” in *The Lives of Animals*, edited and with an introduction by Amy Gutmann, Princeton University Press, 1999, pp. 85-92. [『動物のいのち』、森祐希子・尾関周二訳、大月書店、2003年、145-157頁]
- Tooley, Michael (1972) : “Abortion and Infanticide,” in *Philosophy & Public Affairs*, 2(1), 1972, pp. 37-65. [「妊娠中絶と新生児殺し」、『妊娠中絶の生命倫理』、江口聡編監訳、勁草書房、2011年、81-113頁。]
- Warnock, Mary (1983) : “In Vitro Fertilization : The Ethical Issues (II),” in *Philosophical Quarterly* 33 (132), 1983, pp. 238-249. [「体外受精をめぐる倫理的問題」『バイオエシックスの基礎』加藤尚武・飯田亘之監訳、東海大学出版会、1988年、69-81頁]
- Williams, Bernard, (1973) : “A Critique of Utilitarianism,” in Smart, J. J. C. and Williams, B., *Utilitarianism For & Against*, Cambridge University Press, 1973.
- (1985) : *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, 1985. [『生き方について 哲学は何が言えるか』、森際康友・下川潔訳、産業図書、1993年]
- 江口聡 (2007) : 「国内の生命倫理学における「パーソン論」」、『現代社会研究』第10号、京都女子大学、2007年、119-135頁。
- 田口茂 (2010) : 『フッサールにおける〈原自我〉の問題 自己の自明な〈近さ〉への問い』、法政大学出版局、2010年。
- 森岡正博 (2010) : 「パーソンとペルソナ パーソン論再考」、『人間科学』第5号、大阪府立大学、2010年、91-121頁。
- 吉川孝 (2011) : 『フッサールの倫理学 生き方の探究』、知泉書館、2011年。
- (2012) : 「ケアする存在の自己責任——フッサールの『改造』論文における「革新」の倫理学」、『生きることに責任はあるのか 現象学的倫理学の試み』、吉川孝・横地徳広・池田喬編、弘前大学出版会、2012年、3-26頁。
- (2013) : 「使命感と合理性」、『現象学年報』第29号、日本現象学会、2013年11月予定。

第5回シンポジウム

統一テーマ「時間」

提題者：佐藤 勇一（立命館大学）

榊原 哲也（東京大学）

アレクサンダー・シュネル（パリ第4大学）

ゼバスティアン・ルフト（マルケット大学）

2013年3月13日（2012年度）

人類学を通る還元の道

—— フッサールとレヴィ＝ブリュル、メルロ＝ポンティとレヴィ＝ストロース ——

佐藤勇一（立命館大学）

現象学の創始者フッサールは、フランスの哲学者にして人類学者のレヴィ＝ブリュルと知り合いであった。1929年、フッサールはレヴィ＝ブリュルから『原始心性』を贈られており、同年のパリ講演でもレヴィ＝ブリュルと顔を合わせている。1935年3月11日には、『原始神話学』を贈られ、フッサールはレヴィ＝ブリュルに礼状を送っている。この手紙は、次の世代の現象学者、メルロ＝ポンティによって取り上げられ、有名になった¹。

フッサールが、彼の平生の関心からはきわめて遠かったと思われるレヴィ＝ブリュルの『原始神話学』を読んでどれほど異常な関心をかきたてられたかは注目に値する。彼（フッサール）の関心をそそったのは他の文化との接触であり、哲学的想像力と呼ばれてもよいものが受けた衝撃だった。（Parcours II, 120/90 [86頁]）

メルロ＝ポンティが記したように、フッサールがレヴィ＝ブリュルの描く他の文化との接触到「熱烈な関心」（BW, 161/349）を持ったことは確かである。実際、セザンヌやヴァレリーと同じく仕事の虫であったフッサールが、自分自身の仕事はほうっておいて、数週間も「原始心性に関する一連の見事な著作」（BW, 161/E,349）²を読みふけていた。そして、彼は「このような観点は、私にとって、倦むことなく継続してきたライフワークにおける現在の私の境地からすると、きわめて重大な関心をひくものです」（BW, 163/352）と手紙に綴っている。第一章では、フッサールが間文化的領域を考察した方法を、「未開」³と呼ばれる文化へと彼の眼を導いたレヴィ＝ブリュルの著作への彼の読解を通じて明らかにする。

メルロ＝ポンティは、現象学者フッサールと人類学者レヴィ＝ブリュルの手紙の交流を取り

¹ フッサールの手紙に関してはいくつかの先行研究が存在する。Dermot Moran and Lukas Steinacher, “Husserl’s letter to Lévy-Bruhl: Introduction”, *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* VIII, 2008, pp.325-347. Javier San Martin, “Husserl and cultural anthropology commentary on Husserl’s letter to Lévy-Bruhl”, *Recherches Husserlienne* N°7, 1997, pp.87-116. Robert Bernasconi, “Lévy-Bruhl among the phenomenologists: Exoticisation and the logic of the primitive”, *Social Identities* Vol.11, No.3, 2005, pp.229-245.

² フッサールの蔵書には、以下のレヴィ＝ブリュルの著作が存在する(BW, 161/E,349)。『原始心性』のフランス語版とドイツ語版(*La Mentalité primitive*, Alcan, 1922, and *Die geistige Welt der Primitiven*, trans. Margarethe Hamburger, Bruckmann, 1927)、『原始心性における超自然的なものと自然』のフランス語版(*Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Alcan, 1931)、および、『原始神話学』のフランス語版(*La Mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous*, Alcan, 1935)である。

³ 「未開(primitive)」という言葉は18世紀には用いられておらず、探検家や伝道師や民族学者は、「sauvages」だとか「barbares」や「non-civilisé」という語を用いていた。

上げたが、彼自身も同じ年生まれの人類学者と交流を持っていた⁴。メルロ＝ポンティとレヴィ＝ストロースは、同時期に哲学教授資格試験に合格し、レヴィ＝ストロースがフランスに帰国した1945年に再会している。レヴィ＝ストロースが主体性批判を行った構造人類学者と見なされ、メルロ＝ポンティがサルトルとともに実存主義の一翼を担った哲学者と見なされると、あたかも彼らに対立していたかのように思える。しかし、彼らは50年代を通じて親密な関係をもった。50年代に書かれた、フッサールのレヴィ＝ブリュルへの手紙を扱ったメルロ＝ポンティの考察の背後には、彼とレヴィ＝ストロースの交流が存在する。第二章では、メルロ＝ポンティがレヴィ＝ストロースの仕事を通じて考察した「野生の領域(*la région sauvage*)」(*Signes*, 151/120 [194頁])を論じる。

本稿の目的は、フッサールのレヴィ＝ブリュルへの読解、および、メルロ＝ポンティのレヴィ＝ストロースへの読解における、人類学を通る還元の道に焦点を当てることである。

1. フッサールのレヴィ＝ブリュル読解

a. レヴィ＝ブリュルへの二通の手紙

フッサールの手紙が書かれた1935年に、レヴィ＝ブリュルは『原始神話学』を読了したベルクソンから3月8日付けの手紙を受け取っている⁵。レヴィ＝ブリュルと長い親交のあったベルクソンは、この著作が未開人の心性に関する他の著作と一連の作品をなしているものと見なしている。ベルクソンは、レヴィ＝ブリュルの著作によって、読者が「文明化・開化されていない (*non-civilisés*)」人々の心性を「生き直す(*revivre*)」ことを評価しつつも、レヴィ＝ブリュルと自分の研究を区別している。ベルクソンは、「静的宗教の第一の起源」は未開社会ではなく、「現在の文明化された人間」のうちで分析されるべきであるとする⁶。

1932年出版の『道徳と宗教の二源泉』(とくに第二章)で、ベルクソンはすでにレヴィ＝ブリュルの理論を批判していた。ベルクソンにとって、レヴィ＝ブリュルが論じたように「前論理的(*prélogique*)」で「神秘的(*mystique*)」な未開人の心性と「論理的(*logique*)」で「合理的な(*rationnelle*)」な文明人の心性という二つの心性が存在するわけではない⁷。文明化した人が未開

⁴ メルロ＝ポンティのレヴィ＝ストロース論を扱った最近の先行研究として、Étienne Bimbenet, *Après Merleau-Ponty Études sur la fécondité d'une pensée*, J.Vrin, 2011. がある。また、本稿執筆にあたり、間文化現象学プロジェクト第3回&第4回シンポジウム「精神と共存」(間文化現象学研究センター、2011年)における以下の発表が示唆的であった。Lau Kwok-ying, "Levi-Strauss and Merleau-Ponty: from the Natural-Culture distinction to Brut Sprit and their intercultural Implication". [劉国英、「レヴィ＝ストロースとメルロ＝ポンティ——自然と文化の区別から生の精神へ、そして両者の間文化的な含意」、佐藤勇一・神田大輔訳、本報告書所収]

⁵ Bergson, "La correspondance Bergson/Lévy-Bruhl", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, N°3, PUF, 1989.

⁶ Bergson, *ibid.*, p.487.

⁷ 1932年の9月8日の手紙で、ベルクソンは、レヴィ＝ブリュルが辿らなかった方向を推し進めただけであり、レヴィ＝ブリュルを批判しているのではないと記している。実際には、レヴィ＝ブリュルも文明化された社会において未開の文化が存在し続けていると見なしている。また、晩年、レ

人と異なるのは、「厩大な量の知識と習慣」⁸を手にかけていることだけである。ベルクソンはそうした知識や習慣に覆い隠された自然を文明人の内で考察しようとしている。

それに対して、フッサールは、自身の準備している「新しい著作」(BW, 164/353)と共通の課題を持っているものとしてレヴィ＝ブリュルの著作を捉えていた。フッサールは手紙の書き直しを繰り返し、三度目の文面をレヴィ＝ブリュルに送っている。彼はその理由を次のように説明している。「私は私の関わっているどのような問題群が、つまり、人間と周囲世界に関する私の長年の研究と関連するどのような問題群が、あなたの非常に重要なご研究によって刺激を受けたかを言いたいがために、何度も書き直しました」(BW, 161/349)。フッサールの手紙は、たんなる謝辞以上のものであって、彼の仕事を考慮しないとほとんど理解不可能であろう。実際、シューマンによれば、手紙を受け取ったレヴィ＝ブリュルはグルヴィッチに手紙を見せて、こう言ったという。「説明してくれ、私にはさっぱり理解できない」⁹。

フッサールがまず強調しているのは、レヴィ＝ブリュルの探究の重要な点が、「生き生きと生成している社会のなかに完結して生きている人間へと感情移入する」(BW, 162/351)ところにあるということである。フッサールの「感情移入する」とベルクソンの「生き直す」ことの異なる点は、フッサールが、レヴィ＝ブリュルの感情移入を周囲世界に関する研究だと見なししている点である。周囲世界は日常的に生活を営んでいる自然的態度の世界であり、この世界に関するフッサールの「長年の研究」は「生活世界」の研究へと結実している。フッサールのレヴィ＝ブリュルへの関心は、このような研究と無関係ではない。フッサールの手紙は、1935年3月のウィーン講演「ヨーロッパ的人間性の危機と哲学」、および、同年11月に行われたプラハ講演「ヨーロッパ諸学の危機と心理学」をもとに展開された『危機』書との関連が読みとられねばならない。

b. 還元之道と人類学

フッサールは、長年にわたって現象学的還元を再開し、さまざまな還元之道を見出している¹⁰。デカルト的な道は「一足飛びに超越論的エゴへと到達」し、「それに先立つあらゆる説明を欠いているために、この超越論的エゴを見かけ上無内容なままに明るみに出してしまう」(Hua VI,

ヴィ＝ブリュルは『手帖』で自らの思想を撤回している (*Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, PUF, 1949, p.131)。

⁸ Henri Bergson, *Œuvres*, PUF, 1959, p.999 [邦訳、『ベルクソン全集 6』、中村雄二郎訳 (白水社、1965年、35頁)]。

⁹ Husserl-Chronik, Martinus Nijhoff, 1977, S.459. シューマンによれば、スピーゲルバーグの記録したグルヴィッチに関するスクラップブックで、レヴィ＝ブリュルがグルヴィッチに次のように尋ねたと記されている。“Expliquez-moi, j’en comprends rien.”

¹⁰ 『危機書』における「心理学を通る道」と「生活世界を通る道」に関しては以下のものを参照せよ。渡邊二郎『内面性の現象学』(勁草書房、1978年)、および、榊原哲也『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、2009年)。また、現象学的還元については、以下のものを参照せよ。Sebastian Luft, “Husserl’s Method of Reduction”, *The Routledge Companion to Phenomenology*, Routledge, 2012.

158/155〔218頁〕)。デカルト的な道のもつ「大きな短所」(Hua VI, 158/155〔218頁〕)を補うために、『危機書』では、「あらかじめ与えられている生活世界からする遡行的問いによる現象学的超越論哲学への道」(Hua VI, 105-193/103-189〔143-272頁〕)や「心理学から出発する現象学的超越論哲学への道」(Hua VI, 194-276/191-265〔273-382頁〕)が模索された。このような新たな模索をしているのと同時期に、フッサールはレヴィ＝ブリュルへの手紙を書いている。

フッサールは1931年の「現象学と人類学」では、人類学に対して否定的な態度をとっており、「人類学の新たな形態」としての「ディルタイの生の哲学」(Hua XVII 164/485)の素朴さを指摘している。それは現象学的還元なしには受け入れられないものであった。しかし、レヴィ＝ブリュルの著作は、論理学や心理学、その他の客観的諸科学などの具体的な学問の批判から現象学へと進む道¹¹を探っていたフッサールに対して衝撃を与えた。それは言ってみれば、人類学を通じる還元の道に気づいた衝撃であった。だからこそフッサールは「私にとって、倦むことなく継続してきたライフワークにおける現在の私の境地からすると、きわめて重大な関心をひく」(BW, 163/352)と言ったのである。彼は熱心にレヴィ＝ブリュルの著作に関する研究を行っており、手紙と同時期に書かれたレヴィ＝ブリュルに関する覚書も残されている¹²。

フッサールにとって、未開社会に関するレヴィ＝ブリュルの記述は、「世界表象」(BW, 162/350)の「内容空疎な一般性」(BW, 162/351)と違い、「生き生きと生成している社会のなかに完結して生きている人間」にとっての「現実に存在している世界」(BW, 162/351)を教えてくれるものである。レヴィ＝ブリュル自身はフィールドワークに行っていないが、メルロ＝ポンティが強調したように、レヴィ＝ブリュルの著作に書かれた異文化はフッサールの「哲学的想像力」に強い衝撃を与えた。人類学の成果を通ることにより、哲学者は、自分だけでは想像できなかった範例を手に入れ、超越論的主観性の内容を豊かにしうる。しかも、この衝撃はたんに異文化の風習を知ったということではない。レヴィ＝ブリュルの著作から、われわれは「彼らの論理や存在論、つまり、彼らの周囲世界の論理や存在論をそれに属しているカテゴリーとともに理解すること」(BW, 162/351)ができる。フッサールの現象学と同じく、人類学の感情移入は世界と精神的生の相関関係を理解することができる。この意味で、人類学の感情移入は「考えられる最も高い重要性と偉大さを備えた課題」(BW, 162/351)であり、フッサールからすれば、レヴィ＝ブリュルの影響力は当時の民族学への影響にとどまるものではなかったのである¹³。

¹¹ Cf., Eugen Fink, “Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit”, *Edmund Husserl 1859-1959*, Martinus Nijhoff, 1959, S.108.

¹² *Husserl-Chronik*, S.459.

¹³ 実際、レヴィ＝ブリュルはピアジェやユングなどの心理学者や、何人かの哲学者に影響を与えている。ベルナスコーニによれば(Bernasconi, *ibid.*, p.231)、シェーラーはレヴィ＝ブリュルに言及した最初期の哲学者である(Cf., Max Scheller, *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, Verlag der Weissen Bücher, 1915)。レヴィナスも「レヴィ＝ブリュルと現代の哲学」を書いている(Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, 1998.)。サルトルとレヴィ＝ブリュルの関係は以下を参照せよ(Frédéric Keck, *Lucien Lévy-Bruhl Entre philosophie et anthropologie. Contradiction et participation*, CNRS Éditions, 2008.)。

c. 無歴史性とエポケー

フッサールはレヴィ＝ブリュルへの手紙において、レヴィ＝ブリュルの感情移入に言及した後、次のように書いている。

未開人の「無歴史(Geschichtslosigkeit)」は、以下のことを防いでいます。つまり、歴史的な文化伝統、記録文書、戦争、政治などの大海へとわれわれが埋没すること、そのような歴史的な事柄について、純粋に精神的な生とその生の妥当形成体としての周囲世界との具体的な相関関係を見逃すこと、それ故、そのような具体的な相関関係を学問的な主題にすることもないということ、これらのことを防いでいるのです。いまやわれわれにとって到達可能で、他から閉ざされて生きている人すべてにとって同じ課題が生じるはずだということは明らかです——しかも、いまや次のような〔われわれのような国家をもっている〕人々にとっても、同じ課題が生じるはずで、閉鎖的共同体の生が（たんなる流れる現在である生として）無歴史的停滞のうちにあるのではなく、本来は歴史的生のうちにある人々です。この歴史的な生は、国家の生として未来を持ち、絶えず未来を欲しています。

ここに記されていること、すなわち、〈未開文化の無歴史性についての研究が歴史的な文化伝統、記録文書、戦争、政治などの大海への埋没を妨げるということ〉は、一種のエポケーと見なすことができる。人類学による無歴史的な社会の研究により、志向的相関関係が見えてくるのであり、人類学を通る現象学的還元の見出される。われわれはこの道を、生活世界を通る道と同じように考察することができる。無歴史的な未開社会は、国家としての歴史をもっている社会とは異なっているが、フッサールは共通点に注目している。未開社会もフッサールの社会も「純粋に精神的な生とその生の妥当形成体としての周囲世界との具体的な相関関係」を持っており、互いに感情移入しあえるのである。人類学とともに行う現象学的還元は、国家とその歴史を宙づりにし、新たな歴史を形成しうる領域を開く。フッサールは、レヴィ＝ブリュルへの手紙において、未開人にも歴史があると主張しているというよりも、また、文明人が自らの歴史に未開人を書きこんでいると主張しているというよりも、未開人の無歴史性を通じて、内容豊かな間文化的領域が新たに開けてくることを主張している¹⁴。

¹⁴ 手紙における無歴史性の記述は、ある種の歴史批判とみなすことができる。歴史なき人々と国家を対照させることは、未開社会の歴史を国家に抵抗する歴史とみなすクラストルのも通じるものがある。これには当時の困難な社会情勢が影響している。フッサールは手紙の冒頭でこう言っている。「ここでは次のことだけを示唆しておきます。それは、ドイツ国家が新設されることによって、法律上、非常に深刻な状態におちいった人々に対して外国から全力をつくして援助をするために、私は多くの手紙を書かなければならないということです」(BW, 161/350)。そのような人々の内に、レヴィ＝ブリュルの息子と同じく法律学の教授をしていたフッサールの息子のゲルンハルトもいた。ゲルンハルトは1933年に法律学の教授職を失っており、「よその土地で新たな未来を建設することを考え」なければならなかった(BW, 161/350)。フッサールのレヴィ＝ブリュルへの手紙は、彼の息子への援助を求める手紙でもあった。彼は息子が職を得る1936年まで、このような手紙を他の

しかし、人類学を通る還元の道は、人類学とともに終わるわけではない。フッサールは手紙で、「第一の端緒は、あなたの定礎的な著作によって開かれました」(BW, 163/352)と書いているが、その後では次のように書いている。「すでに入念に仕上げられている志向的分析の途上では、たしかに歴史的な相対主義が——人類学的事実として——確固として権利をもっているというふうに言ってよいとは思いますが、人類学も、あらゆる実証科学と同様、実証科学の宇宙と同様、学問的認識の最初の言葉ではあるが、最終的な言葉ではないのです」(BW, 163/353)。『危機』書において、デカルト的道以外の新たな道が、つまり、心理学を通る道や生活世界を通る道が、超越論的主観性を必須とするか、あるいは、必然的にデカルト的道にいたるものであった¹⁵。これと同じく、人類学を通る道も二段階目として「普遍のエポケー」(Hua VI, 158/155 [218頁])を必要としている。それは、人類学を乗り越えて、超越論的現象学へいたる道である。フッサールからすれば、同時代の人類学者とともに見出した間文化的領域を明らかにするのは現象学的探究である。現象学こそが、文化の相対性を認めながらも、その相対性を越える「超合理性(Überrationalismus)」(BW, 164/353)を基礎づけるのである。

2. メルロ＝ポンティとレヴィ＝ストロース

a. メルロ＝ポンティと還元の道

これまで見てきたように、心理学を通る還元の道や、生活世界を通る還元の道をフッサールが歩んでいたのと同時期に書かれたレヴィ＝ブリュルへの手紙の中に、人類学を通る還元の道を見出すことができる。こうしたさまざまな還元の新たな道は、メルロ＝ポンティによって受け継がれている。メルロ＝ポンティは、計画書「知覚の本性」ですでにこう言っていた。「大切なことは、心理学をそれ自身の地盤の上で革新することである」(Primat, 22 [10頁])。メルロ＝ポンティの主著『知覚の現象学』は心理学を通る還元の道をたどる著作なのである。

メルロ＝ポンティは、ゲシュタルト心理学とともに「現象野」に飛び込んで第一歩を確認している。ゲシュタルト心理学のおかげで、彼は「恒常性仮説」などの客観的偏見を乗り越えて、「知覚された世界」や「生きられた世界」を記述することができた。しかし、『知覚の現象学』

人々にも書いている (Cf., Javier San Martin, *ibid.*, p.98)。

無歴史性と国家の対比、あるいは、国家に抵抗する未開の歴史については、Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Éditions minuit, 1974 [ピエール・クラストル『国家に抗する社会』、渡辺公三訳、書肆風の薔薇、1987年]を参照せよ。また、国家の中にも様々な文化集団があることについては、Rosemary R.P. Lerner, “Phenomenological reflections on the conditions of cultural and ideological encounters and conflicts”, The second symposium of intercultural phenomenology center, Ritsumeikan University, Kyoto, 2010 [ローズマリー・ラーナー、「文化的、イデオロギー的な遭遇と衝突の状況についての現象学的考察」小西真理子訳、『現代思想』vol.38-7、2010年]を参照せよ。

¹⁵ 榊原哲也、前掲書を参照せよ (427頁)。『危機』書においてフッサールが「デカルト主義から離反」したとするラントグレーベの『現象学の道』における見解は、修正されなければならない (Cf., Ludwig Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie Das problem ursprünglichen Erfahrung*, Günterslober Verlagshaus Gerd Mohn Gütersloh, 1963. [『現象学の道 根源的経験の問題』、山崎庸祐・甲斐博見・高橋正和訳、木鐸社、1980年])。

における現象学的還元はこれで終わりではない。ゲシュタルト心理学による恒常性仮説の批判は、「心理学上の原子論」(PP, 62/51 [101 頁])の批判にとどまり、客観的世界にたいする独断的な信念の批判へと十分に進んでいない。「ゲシュタルト心理学は、心理学的原子論がより一般的な偏見のひとつの特殊な場合にすぎないということが理解できないのである」(PP, 62/51 [101 頁])。メルロ＝ポンティは、ゲシュタルト心理学の成果を用いて、ゲシュタルト心理学ですら持っている客観的偏見を打破する。言い換えれば、心理学は自分の運動によって自分自身を乗り越えて、現象学へいたるのである。「恒常性仮説の批判は、それが徹底的に行われれば、真の現象学的還元という価値を得るのだ」(PP, 58/47 [96 頁])。

しかし、心理学的還元の道を辿った『知覚の現象学』は、人類学を通る道を辿ったものではなかった。「他人と人間的世界」と題された章で「文化的世界」や「社会的世界」が語られているが、むしろ、メルロ＝ポンティが社会学や人類学に言及するのは、主に彼がレヴィ＝ストロースに再会して以降のことである。彼らの交流は好意的なものであった。メルロ＝ポンティは、レヴィ＝ストロースが報告した学会¹⁶に参加したり、講義でレヴィ＝ストロースが寄稿している展覧会カタログ¹⁷に言及したりしている。レヴィ＝ストロースの方も、周知のように、『野生の思考』をメルロ＝ポンティに捧げている。また、彼は、『現代』誌の1998年3-4月号で、彼ら二人の間に「根底的な不一致」(RA, 71 [8 頁])が存在したとする解釈を批判してもいる。ドラカンパーニュとトレモンは、『現代』誌の1997年11-12月号に掲載された論稿¹⁸で、メルロ＝ポンティとサルトルは、レヴィ＝ストロースの構造主義的人類学とは異なる道を歩んでいるという点で同じであり¹⁹、「モースからレヴィ＝ストロースへ」におけるメルロ＝ポンティによる賛辞には、レヴィ＝ストロースへの批判が隠れていると主張した。これにたいし、レヴィ＝ストロースはこう反論している。

現象学への野心を別にすれば、メルロ＝ポンティとわたしとは彼自身がサルトルとそうであったよりも、いくつかの側面からお互いにより近いところにいたのです。(RA, 75 [11 頁])

メルロ＝ポンティは、1959年のレヴィ＝ストロースのコレージュ・ド・フランス選出に助力したが、「モースからレヴィ＝ストロースへ」はメルロ＝ポンティが教授会を説得するために書いた推薦文「社会人類学講座の創設のための報告」からの抜粋である²⁰。レヴィ＝ストロース

¹⁶ Claude Lévi-Strauss, “Sur les rapports entre la mythologie et le rituel”, *Bulletin de la société française de philosophie*, N° 50(3), 1956.

¹⁷ *Le masque Décembre 1959-Mai 1960 Musée Guimet Paris*, Éditions des musées nationaux, 1960.

¹⁸ Christian Delacampagne et Bernard Traimond, “La polémique Sartre/ Lévi-Strauss revisitée”, *Les temps modernes*, N°596, 1997.

¹⁹ ドラカンパーニュとベルナール・トレモンは、レヴィ＝ストロースへの批判者として、メルロ＝ポンティ、アルチュセル、デリダの名を挙げている(Delacampagne and Traimond, *ibid.*, pp.23-26).

²⁰ レヴィ＝ストロースによれば(RA, 71 [13 頁])、「モースからレヴィ＝ストロースへ」を作成するにあたって、メルロ＝ポンティは「社会人類学講座の創設のための報告」から最初の6行を削除し、レヴィ＝ストロースの書いた「業績一覧」の「教育計画」のセクション(TT, 11-18)を要約した2頁をそれに追加した。

によれば、メルロ＝ポンティは彼を批判しているどころか、「…メルロ＝ポンティの報告は、この種の決まりごとに忠実に、ひとつのモニタージュになっており」(RA, 71 [8頁])、彼の著作を「切り貼りし、再利用し、要約し、敷衍している」(RA, 71 [8頁])のである。

実際、「モースからクロード・レヴィ＝ストロースへ」において、メルロ＝ポンティは、「マルセル・モース論文集への序文」²¹、『構造人類学』、『業績一覧』等のレヴィ＝ストロースの著作や論文を敷衍している。また、推薦文なのだから、彼がレヴィ＝ストロースを否定的に語るはずはない。しかし、メルロ＝ポンティのレヴィ＝ストロース読解が、レヴィ＝ストロースが取りのけた「現象学への野心」から行われたものであることも、われわれは忘れてはならないだろう。メルロ＝ポンティは、哲学者あるいは現象学者として、現象学と人類学との近さ（と遠さ）について語っていたのであり、人類学を通して現象学に至る道を歩んでいたのである。

b. 拡張された経験と現象学的還元

次の文章は、メルロ＝ポンティによるレヴィ＝ストロースへの批判だとドラカンパーニュとトレモンが見なし、レヴィ＝ストロースが『構造人類学』から敷衍したものと見なした「モースからレヴィ＝ストロースへ」の文章である。

問題なのは、原住民の観点も文明人の観点も、さらには両者のあいだでのさまざまな誤解といったものも座を占めることのできるようなひとつの一般的な基準系を作ること、つまり、原理的に言って他国や他の時代の人々にも接近可能となるような一個の拡張された経験を構成すること、これである。(Signes, 150/120 [193頁])

メルロ＝ポンティは、この「拡張された経験」をわれわれに教えてくれる点に、人類学の功績を認める。彼はこの経験についてエディプス神話を例として説明している。エディプス神話は、レヴィ＝ストロースの構造分析の光のもとで新たに読み直されている。エディプス王伝説と「北アメリカ・インディアン」の伝承との間には次のような類似点がある。それらは、インセストを避けようとして予防措置をとろうとするが、そうすることでかえってインセストを避けえないものにしてしまう。また、どちらの伝承にも「まっすぐ歩くことの困難」や「地下の怪物退治」、「人間の大地との関係」(Signes, 152/121 [195頁])などが見られる。レヴィ＝ストロースにとって、これらの類似点はたんなる偶然の一致ではなかった。「神話はそのヴァリエーションの総体から成るものである以上、構造分析はそれらの全部を同じ資格で考慮しなければならない」(AS, 240/217 [241頁])。こうして、レヴィ＝ストロースの神話の構造分析のおかげで、フロイトの精神分析学において重要な役割を果たしたエディプス神話が、インセストの禁止を

²¹ Claude Lévi-Strauss, "Introduction a l'œuvre de Marcel Mauss", dans Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1950, pp.IX-LII. 英訳, *Introduction to the works of Marcel Mauss*, trans. Felicity Baker, Routledge & Kegan Paul, 1987. [「マルセル・モースの業績解題（『社会学と人類学』への序文）」、清水昭俊・菅野盾樹訳、『マルセル・モースの世界』（みすず書房、1974年）、204-254頁]

めぐる普遍的神話のヴァリエーションとして理解された。このようなレヴィ＝ストロースの視点からすれば、精神分析学者は西洋文化のシャーマンあるいは魔術師である²²。「神経症に冒された患者は、現実の精神分析学者と相対して、個人的神話を清算する。原住民の産婦は、神話的に転移されたシャーマンと同一化することによって、まぎれもない器官障害を克服する」(AS, 219/199 [220 頁])。シャーマンは、精神分析学者と同じく、転移の対象なのである。

「われわれの精神身体的研究は、」一方では、「シャーマンがどうやって病気を癒すか、例えば彼がどうやって難産の人を助けるかを理解させてくれる」(Signes, 153/122 [196 頁])。しかし他方で、レヴィ＝ストロースの「拡張された経験」によって、われわれは、神話として精神分析学を見ることを、シャーマンとして精神分析学者を見ることを学ぶことができる。この意味で、メルロ＝ポンティは、人類学を「われわれ自身のものを異邦のもののように見、われわれにとって異邦であったものをわれわれのものであるかのように見ること」を学ぶ、という異例の方法」(Signes, 151/120 [193 頁])と定義づけるのである。彼にとって、人類学は専門学科ではなく、方法である。「われわれもまた、われわれが自らわれわれ自身の社会にたいして距離をとるならば、この自分の社会の民族学者になるのである。」(Signes, 151/120 [193 頁])

この「われわれ自身のものを異邦のもののように見ること」を学ぶ」という一節を見ると、メルロ＝ポンティの読者は、「真の哲学とは、世界を見ることを学び直すことである」(PP, XVI/xx [24 頁])という『知覚の現象学』の一節を思い浮かべよう。「われわれは徹頭徹尾世界との関わりであるが故に、われわれにそのことを気付かせる唯一の方法は、この運動を中断することであり」(PP, XVI/xx [24 頁])、「世界を前にしての驚き」こそが「還元の最高の定式」(PP, XVI/xx [24 頁])である。現象学的還元は世界を見ることを学び直させる。方法としての人類学は、異邦の社会やわれわれの社会を見るために一歩退くことであり、「対象が「他者のもの」である時に課せられてくるような、われわれが自らわれわれ自身を変える必要に迫られるようなひとつの考え方」である(Signes, 150/120 [193 頁])。この意味では、この人類学という方法を、一種の現象学的還元と見なすことができる。方法としての人類学を通ることによって、われわれは、自分自身の文化のうちに取り込まれていないために、それによって他の文化と疎通しあえるような「野生の領域」(Signes, 151/120 [194 頁])に至るのである。

c. レヴィ＝ブリュルとレヴィ＝ストロース

「モースからレヴィストロースへ」に応答するように、レヴィ＝ストロースはコレージュ・ド・フランスの社会人類学講座の開講講義の抜粋「人類学における不変の問題」(1960)で、エディプス神話と北アメリカの神話の類似性に再び言及した後、メルロ＝ポンティの「哲学者と社会学」から引用している。

メルロ＝ポンティ氏書いたように、「社会学者は(氏がここで考えているのは実は人類

²² シャーマンの治療と精神分析学における治療の類似については、「業績一覧」でも扱われている(TT, 16)。

学者のことだが) 彼の知識の生きた源泉、すなわち、彼自身から最もかけ離れた文化形成物すら理解する手段として彼の内部で働くものに立ち返るたびに、おのずから哲学を行っているのである(PI, 29/24 [92 頁])。²³

メルロ＝ポンティは、「哲学者と社会学」でフッサールのレヴィ＝ブリュルへの手紙を扱っている。レヴィ＝ストロースが指摘しているように、ここで彼が社会学と呼んでいるのは、人類学のことである。(フッサールが、その後期において、想像変更の努力に挫折して、相対主義を認めるようになった) とする、メルロ＝ポンティによるフッサールの手紙の解釈に対しては、正当な批判が存在している²⁴。すでに見てきたように、還元の新たな道は必然的にデカルト的の道にいたるのであり、フッサールは前期の立場を放棄して新たな道を歩んでいるわけではない。また、相対主義に関しても一定の位置を認めているが、積極的に肯定しているわけではない。しかし、メルロ＝ポンティが、フッサールの手紙を解釈する際に、哲学者が事実と直面して挫折したことを確認してその解釈を終えているわけではないことにも注意しなければならない。それは、『知覚の現象学』における現象学的還元が、たんに客観的世界から生活世界への還帰を意味するわけではなく、心理学を越えて現象学へと導くものであったのと同様である。忘れてはならないのは、哲学者も社会学者(人類学者)もともに哲学をしているということである。また、メルロ＝ポンティはフッサールが相対主義者になったと言っているわけでもない。レヴィ＝ブリュルの相対主義から受けたフッサールの衝撃をメルロ＝ポンティが強調しているのは、「分離体制」(Signes, 123/98 [158 頁])にあると思われた哲学と社会学が、実際上の仕事では排他的ではないことを示すためである。

とはいえ、メルロ＝ポンティは、レヴィ＝ブリュルの人類学は、哲学と人類学がともに探究する「野生の領域」へと十分に入り込んでいるとは見なしていない。レヴィ＝ブリュルはデュルケームから影響を受けたが、デュルケームの人類に普遍的な理性という想定を批判し、未開社会の論理を考察した。メルロ＝ポンティからすれば、デュルケームの普遍主義だけではなく、レヴィ＝ブリュルの相対主義も「...社会学の定義である他者への接近」(Signes, 144/115 [185 頁])を捉えていないのである。レヴィ＝ブリュルは、未開文化を「乗り越え難い異質性のうちに凍りつかせてしまった」(Signes, 144/115 [185 頁])。メルロ＝ポンティにとって、「われわれの論理のために他者を犠牲にするのではなく、他者のためにわれわれの論理を犠牲にしないで他者を了解する」(Signes, 144/115 [185 頁])領域を考察しているのは、レヴィ＝ストロースである。

レヴィ＝ストロースは、彼に先立つ民族学を批判し、「変わることなく存続し、まるで歴史を持たないという途方もない特権」(AS, 103 [115 頁])を認められた人々にたいして「未開」や「停滞」という語を用いることを認めていない(AS, 119/102 [114 頁]、Cf., RA, 66-67 [4-5 頁])。「未開人というのは、発育の遅れた、あるいは停滞した人々のことを言うのではない。...その歴史的展開が見逃されがちであるが、決して歴史をもたないわけではないのである」(AS,

²³ Cf., Signes, 138/110 [177 頁]

²⁴ Cf., *L'origine de la géométrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida, PUF, 1962.

119/102 [114 頁])。レヴィ＝ストロースも未開と呼ばれた社会を「冷たい社会」と呼び、「熱い社会」から区別する²⁵。しかし、彼はどんな社会もまったく冷たい、あるいは熱いということとはありえないとしている(RA, 67 [5 頁])。

メルロ＝ポンティは、このような、未開社会をあまりに性急にわれわれの論理に同化したりもせず、乗り越え難い異質性に凍りつかせたりもしないレヴィ＝ストロースの理論の内に「構造的歴史」(Signes, 155/123 [198 頁])を見ている。構造的歴史は、特殊な出来事についての年代記的な歴史ではなく、「神話だとか伝説的時間が人間の企てに形を変えてつきまとうのだということ」を十分に自覚し、さまざまな断片的出来事の手前、あるいは向こう側を探し求めるような歴史」(Signes, 155/123 [198 頁])である。この歴史は精神分析の観点も神話の観点も、さらには両者のあいだでのさまざまな誤解も可能にする歴史である。ここで問題なのは、厳密に客観的な普遍性でもなく、厳密な相対主義でもなく、「一種の側面的普遍」(Signes, 150/120 [193 頁])である。構造的歴史は外的な観察者の歴史でもなく、内的な行為者の歴史でもなく、両者が交わる点において創出される間文化的歴史である。このような歴史はメルロ＝ポンティによって「制度化」²⁶と呼ばれている。

d. 現象学と人類学の近さと遠さ

真の問題は、これほど異なった諸文化が同じ探究に参加し、同じ課題を自ら果たそうとするのは何故か（このような探究に際して、それらの文化は時として同じ表現に出くわす）を理解することにある。われわれは、たとえ本来の意味ではなくても、或る文化が生産したものが、他の諸文化においても或る意味をもつのは何故か、を理解しなくてはならない(Signes, 84/67-68 [103 頁])。

この問いは、マルローの空想的美術館を論じたメルロ＝ポンティの論考に見られるものである。メルロ＝ポンティはここで、画家においてある作品が行う制度化や、絵画史においてある様式によって行われる制度化について考察している。制度化とは、「私の内に残存物とか残滓としてではなく、或る後続への呼びかけ、或る未来への希求として意味を沈殿させるような出来事」(IP, 124/77 [44 頁])であり、「過去と未来との内的循環」([46 頁])である。画家の努力や関心は前望的だが、画家の仕事の内には、自分や他人の過去の作品の「捉え直し(reprise)」(Cf., Signes, 73/58)が見られる。未来を閉ざしているように見える過去に描かれた作品は未来の捉え

²⁵ レヴィ＝ストロースは、「人類学における不変の問題」や『野生の思考』、『人種と歴史』などの著作の中で「熱い社会」と「冷たい社会」を区別している。彼によれば、「熱い社会」は、新石器革命以降に世界各地で出現したものであり、そこにおいては、支配階級と被支配階級の隔たりが、「その時まで想像もできず思いつきもしなかったようなテンポで文化を生産するために利用されている」(PI, 32/27 [94 頁])。「冷たい社会」は、その環境を十分に生かし、生活を或る適当な水準に保つことと、資源の保護を同時に保証する。

²⁶ メルロ＝ポンティは、「個人の歴史および公共の歴史における制度化」講義で、生、感情、芸術作品、知の制度化を考察している。「エディプスの葛藤」(IP, 124/77)は、「生の制度化」の例として取り上げられている「刷り込み」(IP, 51/17)のような動物の行動も生の制度化に含まれる。

直しを呼び求めている。制度化は、私的なものと公的なもの、主観と客観、相対性と普遍性の二項対立以前の歴史、主客の関係そのものを創設する歴史である。この意味では、外的な観察者の歴史でもなく内的な行為者の歴史でもないレヴィ＝ストロースの構造的歴史は制度化であり、レヴィ＝ストロースはメルロ＝ポンティと同じく、哲学の課題を遂行していると言えよう。

レヴィ＝ストロース自身も人類学が哲学を行っていることを認めている。「実際、民族学という仕業がすべてそこから始まるフィールドワークは、懐疑の母であり乳母である。すぐれて哲学的態度を育むものである」(PI, 29/24 [92 頁])。レヴィ＝ストロースが「人類学的懐疑」(PI, 29/24 [92 頁])と呼ぶこの哲学的態度は、対象の「上空を飛行する」(Signes, 144/115 [185 頁])客観的観察の態度ではなく、対象へ辛抱強く、決然と入り込む努力である。「素朴な客観主義の誘惑に負けてはならない。しかし、われわれの観察者としての立場は不安定だが、まさにその不安定さによって、予期しない客観性の保証が得られることも無視してはならない」(PI, 30/26 [93 頁])。間文化的状況に巻き込まれているため、人類学的懐疑は、不安定であり、誤解が避けられず、何度もやり直さなければならない。しかし人類学は危険をおかしているが故に、文化の豊かさをわれわれに教え、探究の領域を開く。哲学と人類学は、探究を実践しているという点で交わっているのである。

しかし、メルロ＝ポンティからすれば、レヴィ＝ストロースは人類学的懐疑の道へと十分に進んでいない。「哲学者と社会学」やコレージュ・ド・フランスの1954-55年度講義「個人の歴史および公共の歴史における「制度化」」では、人類学やレヴィ＝ストロースへの批判も見られる。哲学と人類学の間には、親密さだけではなく軋轢も存在する。両者がまったく分離していたとすれば、軋轢は生じない。この軋轢は両者が近いが故に存在している。メルロ＝ポンティは、「レヴィストロースの困難な立場：[彼は]絶対知と同時に絶対的相対主義を主張している」と言う(IP, 120/74)。メルロ＝ポンティからすれば、レヴィ＝ストロースは相対性の普遍性を語る時、特権的な「絶対的観察者、宇宙の観察者(Kosmotheros)」(IP, 120/73)の立場に立ってしまい、客観的偏見へと舞い戻ってしまっているのである。メルロ＝ポンティは、哲学者の普遍主義に対して、社会学者（人類学者）がヨーロッパ文化固有の先入見だと批判すると同時に、社会学者が自分の特権的立場を要求していることを次のように批判する。

社会学者は哲学者にたいしてこう言うだろう。「あなたは永遠のために、また万人のために思惟していると思込んでいる、ところがまさにその点であなたはあなたの属する文化の偏見または抱負を表明しているにすぎないのだ」と。これはその通りである。しかし、このことは哲学者についてと何も変わりなく独断的な社会学者についても当てはまることである(Signes, 137/109 [175 頁])。

メルロ＝ポンティは、社会学者の批判に一定の正しさを認めている。彼は1948年のラジオ講演ですでに古典的哲学が未開人や動物、子供、狂人を軽視していると指摘している(Causeries, 33-42 [227-237 頁])。また、1959-60年度のコレージュ・ド・フランス講義では、イヌイットの

仮面²⁷を取り上げ、人間と動物の「相互内属(Ineinander)」、動物を動物として基礎づける人間性、人間性を人間性として基礎づける動物性を考察していた(Nature, 269, 277/208, 214, 306-307)。このような立場からすれば、「ウィーン講演」で、「定期市の見世物としてやってくるエスキモー人やインディアン、あるいはヨーロッパを絶えず流浪しているジプシー」が「精神的な意味」(Hua VI, 318-319/272)でヨーロッパに属していないと言うフッサールをヨーロッパ的排他主義と見ることもできるかもしれない。しかし、メルロ＝ポンティは「...ヨーロッパ的排他主義というもののほどフッサールに無縁だったものはない。フッサールの考えでは、ヨーロッパ的知識はおのれ以外のものをも理解できるようになってはじめて、その価値を保持しつづけることができるはずだった」(Parcours II, 119/89 [84 頁]) と言うのである。

メルロ＝ポンティは、フッサールのレヴィ＝ブリュルへの手紙の最後の部分における、哲学の役割に注目する。哲学者は、一方で社会学（人類学）から影響を受けて相対主義に価値を認めるが、他方では「実証知の前ではなくその後で、哲学の自立性を獲得する」(Signes, 136/108 [174 頁])。「哲学には、それ固有のひとつの次元が確保されている。それこそが共存の次元、しかも完了してしまった事実とか静観の対象としての共存ではなく、不断の生起、普遍的な実践の環境としての共存の次元である」(Signes, 141-142/113 [181 頁]) 哲学は歴史の外の絶対的観察者の立場に立つのではない。むしろ或る歴史的状況に内属するが故に、他の状況へと導かれるのである。ここでは、哲学は、神話を不可解なものにしてしまうような「早まった合理化」(コント) (PP, 338/292 [132 頁])ではなく、「呼びかけとしての理性、課題としての理性」であり、真理は完全に肯定的なものとして理解されるわけではない。哲学は、この「真理と誤謬がともに住みつく場」に、人類学から学んだ「拡張された経験」や「野生の領域」に正しくとどまる試みなのである。

われわれ自身の教育が、知られるべきことがあることをわれわれに隠しているのだから、あるいは反対に、その教育が、われわれがその土地で暮らす場合に、他の民族のもつ差異を包摂する手段になっているのだから、二つの文化の交錯する場では、真理と誤謬がともに住みついているのである。(Signes, 151/120 [193-194 頁])

結論

本稿では、フッサールとメルロ＝ポンティにおける人類学を通る現象学的還元の道を見てきた。フッサールは、そのレヴィ＝ブリュルへの手紙において、未開人の無歴史性を通じて内容豊かな間文化的領域が開かれてくることを主張していた。これが還元の第一段階である。しかし、この還元の道は、人類学なしには始めることはできなかったが、また同時に人類学だけでも始めることもできなかった。第二段階として、人類学を越えて超越論的現象学にいたる

²⁷ メルロ＝ポンティは、「仮面」と題された展覧会のカタログを注意深く読んでいる(Evelyne Lot-Falck, "Les Masques Esquimaux", *Le masque Décembre 1959-Mai 1960 Musée Guimet Paris, Éditions des musée nationaux, 1960*).

道が存在する。

第二章では、メルロ＝ポンティとレヴィ＝ストロースの近さと遠さを考察した。50年代の親交によって、メルロ＝ポンティはレヴィ＝ストロースの人類学から多くを学んだ。人類学は、われわれ自身のもを異邦のように見、われわれにとって異邦であったものをわれわれのものであるかのように見ることを学ぶ」という方法である。方法としての人類学は、間文化的な領域を開く一種の還元である。方法や実践としての人類学は哲学と一致する。メルロ＝ポンティは、人類学とともに、「側面的普遍」や「構造的歴史」、「制度化」の議論を展開した。しかし、彼は客観的偏見にもどってしまう人類学を批判している。

フッサールもメルロ＝ポンティも人類学とともに考察を始め（第一段階）、人類学をその内部から超えて、間文化的な現象野に向かう（第二段階）「人類学を通る還元の道」を辿っている。彼らにとって、人類学との出会いは、なによりも驚きであり、世界を見ることを学び直させるものであった。

略号

フッサール、メルロ＝ポンティ、レヴィ＝ストロースの著作の引用に関しては以下の略号を用い、原著頁数、英訳頁数の順に記した。〔 〕内は邦訳の頁数である。

Edmund Husserl

[BW]= *Briefwechsel*, Bd.7, *Wissenschaftlerkorrespondenz*, hrsg. von Karl Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, 1994. English translation: “Letter to Lucien Lévy-Bruhl(1935)”, *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* VIII, 2008, pp.349-354.

[Hua VI]= *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana Band VI, hrsg. W. Biemel, Martinus Nijhoff, 1954. English translation: *The crisis of european sciences and transcendental phenomenology*, trans. David Carr, Northwestern University Press, 1970. (『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』、細谷恒夫・木田元訳（中央公論社、1974年）]

[Hua XVII]= *Aufsätze und Vorträge(1922-1937)*, Husserliana Husserliana Band XVII, hrsg. Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, Kluwer, 1988. English translation: *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger(1927-1931)*, ed. and trans. Thomas Sheehan and Richard E. Palmer, Kluwer, 1997.

Maurice Merleau-Ponty

[PP]= *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945. English translation: *Phenomenology of Perception*, Routledge, 1994. (『知覚の現象学・I』、竹内芳郎・小木貞孝訳（みすず書房、1967

- 年)、『知覚の現象学・II』、竹内芳郎・木田元・宮本忠雄訳 (みすず書房、1974年)]
- [Signes]= *Signes*, Gallimard, 1960. English translation : *Signs*, Northwestern University Press, 1964.
 [『シーニュ・I』、竹内芳郎・海老坂武・栗津則雄・木田元・滝浦静雄訳 (みすず書房、1969年)]
- [Primat]= *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Verdier, 1996. [『知覚の本性』、加賀野井秀一訳 (法政大学出版会、1988年)]
- Parcours II= *Parcours deux 1951-1961*, Verdier, 2000. English translation: *The Primacy of Perception And Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics*, Northwestern University Press, 1964. [『眼と精神』、滝浦静雄・木田元訳 (みすず書房、1966年)]
- [Nature]= *La Nature, Notes Cours du Collège de France*, établi et annoté par Dominique Ségald, Seil, 1995. English translation : *Nature, Course Notes from the Collège de France*, Northwestern University Press, 2003.
- [Causeries]= *Causeries 1948*, Seuil, 2002. [『知覚の哲学 ラジオ講演一九四八年』、菅野盾樹訳 (筑摩書房、2011年)]
- [IP]= *L'Institution, la passivité Notes de cours au Collège de France(1954-1955)*, Belin, 2003. English translation : *Institution and Passivity Cours Notes from the Collège de France(1954-1955)*, Northwestern University Press, 2010.

Claude Lévi-Strauss

- [AS]= *Anthropologie structurale*, Librairie Plon, 1958. English translation : *Structural Anthropology*, trans. Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf, Penguin Books, 1972. [『構造人類学』、荒川幾男・生松敬三・川田順造・佐々木明・田島節夫訳 (みすず書房、一九七二年)]
- [TT]= *Titres et travaux Projet d'enseignement*, Centre de documentation universitaire, 1958.
- [PI]= “Le problème de l’invariance en anthropologie”, *Diogène* N° 31, 1960, pp.23-33. English translation : “The Problem of Invariance”, trans. James H. Labadie, *Diogenes a quarterly publication of the International Council for Philosophy and Humanistic Studies* No.31, 1960, 19-28. [「人類学における不変の問題」、石毛直道・稲浦嘉穎訳、『ディオゲネス』1号 (河出書房、1967年)]
- [RA]= “Retours en arrière”, *Les temps modernes*, N°598,1998. [「過去に立ち戻る」 泉克典訳、『みすず』507号 (みすず書房、2003年) 8頁]

西田とハイデガーにおける「私」と「汝」*

榊原哲也（東京大学）

序

西田幾多郎が1932年に公にした論文「私と汝」はきわめて興味深い、しかしまたきわめて難解なテキストとして知られている。「私と汝とは絶対に他なるもの」でありながら「私は汝を認めることによって私であり、汝は私を認めることによって汝である、私の底に汝があり、汝の底に私がある」¹とするこの難解な西田の思想を、本稿では、同時代のドイツの哲学者ハイデガーの思想と比較しつつ解釈する作業を行ってみたい。その際、ハイデガーにおいて参照されることになるのは、問題となる事象が「私」と「汝」との関係であり、しかも根源的かつ本来的なそれであることからして、主として『存在と時間』において展開された現存在の共存在の在り方、とりわけ（世人のそれではなく）決意した現存在の本来的な相互共存在の思想であると思われる。「私と汝」という事象に即して、西田哲学とハイデガー哲学との「近さと遠さ」を見つめ、両者の、ある意味では間文化的な「間(Zwischen)」を考えること、それがここでの課題である²。

まず、論文「私と汝」に至るまでの西田の思索の歩みを、ここで必要な限りにおいて概観する。その際、適宜ハイデガーの思想を参照し、両者の比較を行う（第一節）。次いで論文「私と汝」の思想を立ち入って解釈する（第二節）。最後に「私と汝」という主題において、西田とハイデガーとの「近さと遠さ」を際立たせる若干の考察を行い、両者の「間」をさらに考えていくための今後の課題を示したい（第三節）。

* 本稿のドイツ語版(„Ich und Du bei Nishida und Heidegger“)は、かつて2011年9月10日にハイデガーの生地メスキルヒのメスキルヒ城で開催された「ハイデガー - 西田シンポジウム」において講演されたものである。シンポジウムのテーマは「ハイデガーと西田の間(Zwischen Heidegger und Nishida)」であった。この「間」は、まさしく「間文化的」な「間」である。本稿が、「間文化現象学」のためのこのシンポジウムにおいても、何ほどか寄与できれば、と思う。

[シンポジウムの発表はドイツ語でなされたが、ドイツ語原文は *Berliner Schelling Studien* 誌に掲載予定であるので、報告書には当日配布された翻訳を寄稿する。この翻訳は、『立命館文学』第625号（2012年2月29日発行）に掲載された同名の拙論とほぼ同内容である。]

なお、本稿の引用文中でなされている強調や省略は、すべて発表者によるものである。

¹ 『西田幾多郎全集』第五巻、2002年、岩波書店、297頁。以下、本書からの引用は、略号NKZ Vのあとにページ数を記す形で行う。

² 発表者は以前、フッサール現象学と西田哲学との近さと遠さについて論じたことがある。Vgl. Tetsuya Sakakibara, “Phenomenology in a different voice: Husserl and Nishida in the 1930s”, in: Carlo Ierna, Hanne Jacobs, and Filip Mattens (eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, Phaenomenologica 200, Springer, Dordrecht / Heidelberg / London / New York, 2010, pp. 679-694.

第一節 論文「私と汝」への西田の歩み

西田の論文「私と汝」を十分に理解するためには、まずもって、この論文に至るまでの西田の思索の歩みをその最初期から概観しておく必要がある。この作業から、考察を始めたい。

処女作『善の研究』(1911年)³において、西田は自らの思索の出発点を「純粹経験」のうちに見出した。彼によれば、純粹経験とは、「未だ主もなく客もない、知識と其対象とが全く合一して居る」ような「直接経験」である(NKZ I, 9)。「主客を没したる知情意合一の意識状態」(NKZ I, 52)も純粹経験である。「意味とか判断とかいふもの」は、この統一が「破れた」ときにのみ、すなわち「現在の意識」が「過去の意識」に「結合」するときを生じてくる(NKZ I, 14)。これに対し、「意識」が「厳密なる統一の状態に」あり「自ら発展する」あいだは、「純粹経験」は持続するのである(NKZ I, 11f., 14)。この純粹経験の立場からすれば、厳密な統一状態にあり自ら発展する意識諸現象、すなわち純粹な「直接経験」の統一された諸事実こそが「唯一の實在」であり「真實在」であるが(NKZ I, 43, 48, 52)、それらが統一されたものである以上、「凡ての實在の背後には統一的或者の働き居ることを認めねばならぬ」(NKZ I, 55)。西田はこれを「統一力」とか「統一的或者」と呼ぶ。「物体现象といひ精神現象といふも純粹経験の上に於ては同一であるから、[...] 我々の思惟意志の根柢に於ける統一力と宇宙現象の根柢に於ける統一力とは直に同一である」(NKZ I, 56)。「意識の根柢に [...] 働いて居る」「統一力」と「客観的世界の統一力」とは「同一」なのであり、「所謂客観的世界も意識も同一の理に由って成立するもの」なのである(NKZ I, 61f.)。西田はこのような純粹経験とその根柢の統一力という考え方によって、デカルト的な主客二元論を乗り越えようとしたのである。

それではこの点について、ハイデガーはどう考えていたであろうか。

『存在と時間』のハイデガーは、「知性とものとの一致(*adaequatio intellectus et rei*)」という伝統的真理概念⁴に対して、「暴露しつつある(*entdeckend*)」「現存在」こそが「第一次的に「真」」であり、「現存在の開示性でもって初めて真理のもっとも根源的な現象が達成される([...] *wird erst mit der Erschlossenheit des Daseins das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit erreicht*)」と述べて(SZ 220f.)、デカルト的な主客二元論を乗り越えようとした。ハイデガーにおいては、現存在が「本来性という様態(*Modus der Eigentlichkeit*)」をとった時にこそ、その現存在は「もっとも固有な存在しうることに於いて、またもっとも固有な存在しうることとして、おのれをおのれ自身に開示する」のであり、すべての「世界内部的存在者」も「本来的な開示性」において暴露されてくる(vgl. SZ, 221, 223)。したがって、ハイデガーにおいては、まさにこのような「本来の様態」においてこそ、「《世界》と他者たちの方から」ではなく、「おのれのもっとも固有な存在しうることの方から」(SZ, 221)現存在がおのれ自身と世界とを了解するのであり、それこそが「純粹ないし直接経験」に対応するものということになるのではないか。またその場合、西

³ 『西田幾多郎全集』第一巻、2003年、岩波書店、所収。以下、本書からの引用は、略号 NKZ I のあとにページ数を記す形で行う。

⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1979¹⁵, S. 214. 以下、本書からの引用は略号 SZ のあとにページ数を記す形で行う。

田の言うような「統一力」は、「本来的な気遣い」や、この気遣いを可能にする「既在しつつ現成化する到来」としての「時間性」(SZ 221)のうちに求められなければならないように思われる。

さて、西田の思索の次なる歩みである。彼は『善の研究』の後、第二の著『自覚に於ける直観と反省』(1917)において、「純粹経験の立場」から「絶対意志の立場」に進んだとされる。「フイヒテの事行の立場を介して」彼は純粹経験の根柢に潜む統一力を「絶対意志」として捉えなおしたのである(cf. NKZ I, 3)。けれども彼はさらに『働くものから見るものへ』(1927年)⁵の後半において、「一転して「場所」の考に至った」(cf. NKZ I, 3)と自ら回顧する。

それではこの「場所」とは何であろうか。これまでの概観を踏まえれば、場所とは、〈そこに於いて絶対意志が自ら働くのを見、自らを自覚する場所〉のことだと言いうるのであろう。従来の認識論や現今の認識論は、主観が客観に関係することが認識であると考え、主観としての意識がいかんして客観たる対象に関係するのかを明らかにしようと試みてきた(cf. NKZ III, 415, 417, 420f.)。けれども西田は、意識が対象に関係するには、両者の関係する「場所」という如きものがなければならぬ、と考える(NKZ III, 417)。これが、西田の「場所」の考え方の核心である。場所そのものは、もはや意識と単純に同一視されうるものではない。場所とはむしろ、「全然己を空うして、すべてのものを映す意識一般の野」ともいうべきものである(NKZ III, 419)。

「意識の野は真に自己を空うすることによって、対象をありのままに映すことができる」(NKZ III, 425)。西田はさらに言う。「対象の於てある場所は所謂意識も亦之に於てある場所でなければならぬ」(NKZ III, 425)。この「場所」ないし「於てある場所」は、今や「無」と呼ばれなければならない。映された意識や対象が〈対象化された有〉とならざるを得ないのに対し、「最も深い意識」である場所は、そのような有ではありえないからである。西田はこの「最も深い意識」を「真の無の場所」と呼ぶ(NKZ III, 424, 427)。それは〈見るものなくして見ること〉という事態が生起する場とも言いうるのであろう。「主客合一とか主もなく客もないと云ふことは、唯、場所が真の無となると云ふことでなければならぬ、単に映す鏡となるといふことでなければならぬ」(NKZ III, 426; vgl. auch NKZ III, 429)。西田はこうして〈純粹経験〉の立場から〈真の無の場所〉の考えに至ったのである。

ハイデガーはどうであろうか。残念ながら、一見すると、二人の哲学者はたがいに大きく隔たっているように思われる。『存在と時間』のハイデガーにとっては、道具的存在者や他の現存在が出会われてくるのは、それらへの現存在の「気遣い」においてであり、すでに述べたように、当の現存在が本来的様態をとったときにこそ、世界と自己の「もっとも根源的な真理」が開示される。しかし、この現存在の本来的開示性という「場所」は「無」ではなく、むしろある特定の「存在者」、すなわち決意した現存在という「存在者」のうちに求められる。ハイデガーにおいては、そのような「場所」は、本来的気遣いとしての先駆的決意性に、つまり本来的な現存在の「存在」に支えられている、と言わなければならないだろう。

それでは、西田は〈真の無の場所〉の考えをその後、どのように展開していくのであろうか。

⁵ 『西田幾多郎全集』第三巻、2003年、岩波書店、所収。以下、本書からの引用は、略号NKZ IIIのあとにページ数を記す形で行う。

我々はさらに 1930 年代の西田の思索に立ち入っていかなければならない。

『無の自覚的限定』(1932 年)において、西田は「自己」が「対象的に見られるかぎり」、それは「真の自己」ではないと述べている(NKZ V, 71)。真の自己とはむしろ「無にして自己自身を見るもの」なのである(NKZ V, 81)。「無」とは、反省され対象化された自己の根柢の「形なくして形あるものを見るもの」であり(NKZ V, 78)、「真の自覚」とはこの無の自己限定に他ならない。「無が無自身を限定する」のである(NKZ V, 80-81)。「自己として何物かが見られるかぎり、それは真の自己ではない、自己自身が見られなくなる時、即ち無にして自己自身を限定すると考えられる時、真の自己を見るのである、即ち真に自覚するのである」(NKZ V, 93)。西田はこの自覚を「絶対無の自覚」と呼ぶが、それは「絶対に無にして自己自身を限定する」ことによって「真の自己を見る」ことを意味する(NKZ V, 93)。それゆえ「絶対無」とは「単に何物もないといふ意味ではない」(NKZ V, 93)。有の単なる否定(非有)であれば、それは決して有に先立つことはない。けれども、絶対無はそのような非有ではなく、むしろ有に先立つものとして、すべての有を生みだしうるものなのである。

しかしこれに対して、『存在と時間』のハイデガーは、真の自己を「無」の内に見ることはないように、さしあたりは思われる。「自己性は、実存論的には、本来的な自己存在しうることに即してのみ、言い換えれば、気遣いとしての現存在の存在の本来性に即してのみ読み取られる」(SZ 322)。彼はあくまでおのれの死への先駆において決意した「本来的な自己存在しうること」のうちに、真の「自己性(Selbstheit)」を見る。決意した「自己の不断の自立性(Selbst-ständigkeit)」、「気遣いとしての現存在の存在の本来性(Eigentlichkeit des Seins des Daseins als Sorge)」こそが真の自己を支えている、と言わなければならないように思われる(SZ 322f.)。

西田はさらに、絶対無の自覚を「永遠の今の自己限定」としても主題化していく(NKZ V, 109-110)。彼によれば、「現在」は、「何処までも掴むことのできないもの」という意味で「無」である。しかしこの「無」は自身を「現在」として限定する。これがまさに「永遠の今の自己限定」である(NKZ V, 112)。そしてこの永遠の今の自己限定の「ノエマ的方向」に「物の世界」ないし「認識対象界」が成立し、対して「ノエシス的方向」には「人格の世界」ないし「意識の世界」が成立する、というのである(NKZ V, 110-111, 113)。

他方、『存在と時間』のハイデガーも、なるほど決意した現存在の本来的自己存在の根柢に、「本来的気遣いの意味」として、「時間性」を見出してはいる(SZ, 326)。けれどもこの「本来的な時間性」は、「既在しつつ現成化する到来」として、「本来的な到来の方から時熟する」(SZ, 326, 329)。このような「到来が優位をもつ」(SZ, 329)時間性は、一見すると、西田の「永遠の今の自己限定」とは全く異なるものであるように思われるのである。

我々はこれまで、論文「私と汝」に至るまでの西田の思索の展開を、適宜『存在と時間』のハイデガーの思想と比較しつつ、ごく簡単にたどってきた。その際の我々の意図は本来、西田とハイデガーとの「近さと遠さ」を見極めることによって、両者の「間」を考えることにあったが、しかしこれまでのところ、我々は両者の「近さ」ではなく「遠さ」ばかりを際立たせてしまっているように思われる。けれども、両者は本当に「遠い」だけなのだろうか。

今や我々は西田の論文「私と汝」の思想を十分に理解しうる地点まで来ている。まずは次節で、その思想を、私たちの考察に必要な限りでまとめることにしたい。

第二節 西田における「私と汝」

論文「私と汝」で、西田は、自らが到達したばかりの「絶対無の自覚」ならびに「永遠の今の自己限定」の立場から、「私」と「汝」の関係を考察している。論文の冒頭で彼はまず、「時」が永遠の今の自己限定として、まさに「非連続の連続」として考えられることを強調する。

時は永遠の今の自己限定として到る所に消え、到る所に生れるのである。故に時は各の瞬間に於て永遠の今に接するのである。時は一瞬一瞬に消え、一瞬一瞬に生れると云ってよい。非連続の連続として時といふものが考へられるのである。(NKZ V 267f.)

「すべて有るものは時に於てある」のであるから(vgl. NKZ V, 272)、「真の生命」もまた非連続の連続として考えられる。西田によれば、真の生命は、絶対に死して絶対の底から生まれる「弁証法的運動」(vgl. NKZ V, 274f.)においてある。

真の生命といふべきものは、[...] 非連続の連続でなければならぬ。死して生れるといふことでなければならぬ。[...] 真の生命といふのは、唯私の所謂死即生なる絶対面の自己限定としてのみ考へ得るものでなければならぬ。真に限定するものなきものの自己限定としてのみ考へ得るのである。[...] 我々は我々の個人的自己の自己限定の底に於て、絶対の無に撞着するのである。(NKZ V 278f.)

我々の個人的自己と考へるものは、皆かゝる絶対無の限定面的限定として之に於て限定せられるのである。(NKZ V 280)

我々の生命の真の实在性は[...]、絶対に死して生れる所にあるのである。我々は絶対の底から生れるのである。かゝる意味に於て我々の生命は過去から生れるのではなく、未来から生れるといふことができる、否、永遠の今の自己限定として現在が現在自身を限定するといふ意味に於て生れるのである。我々の生命は非連続の連続として限定せられるのである。(NKZ V, 280)

我々の生は、かくして、このように「非連続の連続」として捉えられる。それは、「絶対に死して蘇るといふ弁証法的に自己自身を限定するもの」に他ならない。そしてこの弁証法的に自己を限定するものは、それはそれで「真の絶対無の限定」なのである(vgl. NKZ V, 279)。

ここで注意しなければならないのは、上述の引用で「未来から」生まれると言われていた我々の生が、まさに未来のほうから限定されるものであることを、西田が繰り返し強調している点

である。

永遠の今の自己限定として瞬間が瞬間自身を限定するといふ意味に於て、之に於てあると考へられる我々は、何処までも過去から限定せられると考へられるであらう。我々は現実の底から何処までも物質によって限定せられて居る、我々は身体を有つことによつて我々であるのである。私は汝と共に同じ物質であるとも云へる [...]。併し我々は単にかゝる環境から限定せられるものではない、我々は単なる物質ではない。私も汝も共に働くものとして瞬間的限定の尖端に於て未来からの限定の意味を有つて居るのである。 [...] 我々が各自に有する意識面と考へられるものは、斯く未来からの限定の意味に於て考へられるのである。(NKZ V, 288f.)

[...] 斯くして、瞬間が瞬間自身を限定すると云ひ、我々は瞬間的限定の尖端に於て未来から限定すると云ふことができるのである。(NKZ V, 289)

瞬間的限定の尖端に於て、時が未来から限定せられるといふ意味に於て、我々は働くものとして有るといふ時、我々は無限なる当為によつて限定せられるといふことができる。(NKZ V, 291)

しかし、この未来からの限定とは、西田によれば、ふたたび〈絶対に死して生まれる〉ということ、あるいは〈絶対の死から蘇る〉ということの意味する。そしてそうした在り方は「弁証法的存在」と呼ばれる。

真の弁証法的限定と考へられるものは、絶対の死によつて生れるといふことでなければならぬ。[...] 蘇生の期待を有つといふことすら、真に死することではない。かゝる絶対の死より蘇るものが、真に人格的自由の自己といふべきものであり、それが真に弁証法的存在といふべきものである。(NKZ V, 293)

生を弁証法的存在と捉えるこうした見方に基ついて、西田はさらに「私」と「汝」との関係も考察していく。彼はまず、「私が私自身を知るといふ自覚」の意義を明らかにするところから考察を始める。それは「自己が自己に於て自己を見る」とはいかなる事態かを考察することである(NKZ 301)。

自己が自己に於て自己を見ると考へられる時、自己が自己に於て絶対の他を見ると考へられると共に、その絶対の他は即ち自己であるといふことを意味してゐなければならない。而してかゝる意味に於て見るものと見られるものとを包むものは、限定するものなき限定として無の一般者と考へられるものでなければならぬ。それは無媒介的媒介、非連続的連続といふべきものでなければならない。[...] 自己が自己自身を見るといふこ

とは斯くして考へられるのである、即ち見るものなくして見るといふことでなければならぬ。(NKZ V, 302)

前節ですでに明らかにされていたように、自覚とは、「無」という一般者が自覚することであり、それは「見るものなくして見る」ということである。けれどもここでは、さらに、自覚において「自己が自己に於て絶対の他を見ると考へられると共に、その絶対の他は即ち自己である」という弁証法的な事態が生起していることが指摘されている。しかしこの「絶対の他」とはいったい誰なのか、いや、そもそも何なのだろうか。

自己の内に自己を見るといふ自覚に於て、内に見られる絶対の他と考へられるものは物ではなくして、他人といふものでなければならない [...]。(NKZ V, 304: BW 315: LO 176)

自己自身の内に絶対の他を見ると考へられる真の自覚といふものは、社会的でなければならぬ。人と人との空間的關係によって基礎付けられてゐなければならぬ。私と汝とは各自の底に絶対の他を認め、互に絶対の他に移り行くが故に、私と汝とは絶対の他なると共に内的に相移り行くと云ふことができる。私と汝とは互に弁証法的關係に立つのである。(NKZ V, 306)

これらの引用からして、「自己の内に自己を見るといふ自覚に於て、内に見られる絶対の他」なるものが「汝」にほかならないこと、そして絶対無の自覚に於いては「私」と「汝」とが、どちらも他に優先することなく、いわば同時に、「弁証法的」運動において生起してくると考えられていることが明らかであろう。実際、西田は次のように言っている。

私と汝とは絶対に他なるものである。私と汝とを包摂する何等の一般者もない。併し私は汝を認めることによつて私であり、汝は私を認めることによつて汝である。私の底に汝があり、汝の底に私がある [...]。(NKZ V, 297)

私は絶対の他なる汝を媒介として私自身を知り、汝は絶対の他なる私を媒介として汝自身を知るのである、私と汝との底には弁証法的直観の意義がなければならぬ。(NKZ V, 311)

私が私の自己の中に絶対の他を見るといふことは、逆に私が絶対の他を見ることによつて私が私自身を見るといふことを意味し、かゝる意味に於て我々の個人的自覚といふものが成立するのである。(NKZ V, 317)

私と汝とは「絶対に他なるもの」でありながらも、我々の「個人的自覚」は、私が私の底に汝を見、それによつて私自身をも見ることによつて、また汝が汝の底に私を見、それによつて

汝自身をも見ることによって、つまりそのような「弁証法的直観」においてのみ成立しうる。私の個人的自覚は（そして汝の個人的自覚もまた）、絶対無の自覚において、このようにひとえに「弁証法的」に成立してくるのである。

しかし、それだけではない。西田によれば、私と汝との弁証法的関係は、たがいに呼びかけ答え合う関係でもある。

私は汝の呼びかけによって汝を知り、汝は私の呼びかけによって私を知るのである。 [...] 私の根柢に汝があり汝の根柢に私があると云ふことができる。かゝる弁証法的限定に於ては私に於て見る他と考へられるものは、単なる他ではなくして汝の呼声の意味を有つてゐなければならない。 [...] 私はこの他に於て汝の呼声を、汝はこの他に於て私の呼声を聞くといふことができる。(NKZ V, 310f.)

私は汝が私に応答することによって汝を知り、汝は私が汝に応答することによって私を知るのである。私の作用と汝の作用とが合一することによって私が汝を知り汝が私を知るのではなく、互に相対立し相応答することによって相知るのである。 [...] 私が汝の情緒に移入することによって、私が汝を知るのではなく、私といふ人格が汝といふ人格に直に応答することによって私が汝を知るのである。故に私は汝と同感することによって汝を知るよりも、寧ろ汝と相争ふことによって一層よく汝を知ると云ふことができる。而して斯く応答によって私が汝を知り汝が私を知ると考へられると共に、汝の応答なくして私は私自身を知ることはできない、又私の応答なくして汝は汝自身を知ることはできないと云ふことができる。(NKZ V, 306)

引用から明らかなように、西田は、私が汝の呼声を聞きそれに応答することによってのみ私は汝と私自身を知り、汝は私の呼声を聞きそれに応答することによってのみ私と汝自身を知る、と考へている。このような呼びかけ応答し合う私と汝との弁証法的関係に基づいて、西田はさらに「歴史」をも論じていく。

真の实在界と考へられるものは、瞬間が瞬間自身を限定することによって時が成立すると考へられる瞬間的限定の底に於て、私と汝とが相見、相話す所に成立するのである。それは原始歴史的でなければならぬ [...]。(NKZ V, 318)

私と汝とは絶対の非連続として、私が汝を限定し汝が私を限定するのである。我々の自己の底に絶対の他として汝といふものを考へることによって、我々の自覚的限定と考へるものが成立するのである。 [...] 併し我々の個人的自覚といふのも、 [...] 自己自身の中に自己を見て行く無限の過程でなければならない、而してその底に絶対の他を見るといふ意味を有つてゐなければならない。今日の私は昨日の私を汝と見ることによって、昨日の私は今日の私を汝と見ることによって、私の個人的自己の自覚といふものが成立

するのである、非連続の連続として我々の個人的自覚といふものが成立するのである。

[...] 自己の底に絶対の他を見ることによって自己が自己となると考へられる人格的自己といふものは何処までも歴史的に限定せられたものでなければならない[...]。(NKZ V, 324)

かくして西田は、「自己自身の中に絶対の他を見るといふ絶対無の自覚的限定」は「社会的・歴史的限定」に他ならず、「我々の底に見られる絶対の他」は「過ぎ去った汝」でなければならないと考える。「過去を単なる過去として見るのではなく、過ぎ去った汝として過去を見ることによって、真の歴史が始まる [...]。単に過ぎ去ったものが歴史ではなく、歴史に於てはいつも過ぎ去った汝と現在の私とが相逢ふのである。そこに絶対無の自覚的限定としての歴史の実在性があるのである」(NKZ V, 325f)。歴史もまたこのように、絶対無の自覚的限定における私と汝との弁証法的関係から解釈されるのである。

論文「私と汝」において西田は、絶対無の自覚的限定のうちに「私」のみならず、絶対の他としての「汝」をも見出した。しかも彼は、この「私」と「汝」とが、まさに「絶対無の自己限定」としての「弁証法的運動」(NKZ V, 297)において、どちらが他に優先することもなく、いわば同時に、「弁証法的」に成立してくると考えたのである。このような弁証法的運動においてこそ、「人格的世界」(NKZ V, 322)も「歴史の世界」(NKZ V, 325)も成り立つと西田は考えたわけである。

第三節 西田とハイデガーの近さと遠さ

前節での考察によって我々は、西田が論文「私と汝」において、〈絶対無の自覚的限定によって「私」と「汝」とが、いわば同時に、「弁証法的」に発現してくる〉とする思想を展開していることを明らかにした。今ここで再び、ハイデガーの『存在と時間』に目を転じてみるならば、さしあたり、西田のこの思想とハイデガーのそれとは、一見全く相容れないもののように思われよう。

『存在と時間』のハイデガーによれば、現存在はそのうど私のものであるし、また現存在はおのれの死へと先駆し決意することによってこそ、本来的自己となりうる。しかも、おのれ自身へのこの決意性によってこそ初めて、「現存在」は「共存在しつつある他者たちを、彼らのもっとも固有な存在しうることにおいて「存在」せしめる」ことができる、とハイデガーは述べる。「決意した現存在は他者の「良心」となることがある」が、それは、「決意性の本来的自己存在のうちから本来的な相互共存在が初めて発現する」からである(SZ 298)。ハイデガーは明らかに、決意した本来的自己においてこそ、そしてこの本来的自己からして初めて、他者たちとの本来的な相互共存在が可能になる、と考えているように思われる。少なくとも彼は、自己と他者たちが「弁証法的」に成立してくるなどとは全く考えていないのである。

しかしながら、決意した現存在がおのれ固有の死へと先駆するという事態をより立ち入って

考察してみるならば、この決意した本来的現存在が、西田の言う「自己」——すなわち永遠の今の自己限定として「絶対に死して」「未来から生まれる」自己——と全く相容れないものであるとは、そう簡単には言えなくなるように思われる。西田によれば、「絶対の死によって生まれる」もの、「絶対の死より蘇るもの」こそ「真に人格的自由の自己」というべきものであるが(NKZ V, 293)、この自己は、ハイデガーの言う「決意した本来的な自己存在」と全く異質のものだろうか。西田は、「自己」の中に見られる「絶対の他」、「絶対に他なるもの」こそが「私をして私たらしめるもの」であり、それは「死即生」を真に意味すると述べているが(NKZ V, 295)、もし西田の言う「絶対の他」が、ここで示唆されているように、自己がもはや絶対的に自己ではなくなってしまう「おのれ自身の死」として解されうるとしたら、自己の内に絶対の他を見、絶対の他の内に自己を見るこの西田の自己の在り方は、ハイデガーの言う〈おのれ自身の死へと先駆しつつ決意する本来的な自己存在〉と、おそらくそう遠く隔たっていないのではないかと思われる。

前節で明らかにしたように、西田は、「瞬間が瞬間自身を限定する」「永遠の今の自己限定」においては、我々は「何処までも過去から限定せられる」とともに、その「瞬間的限定の尖端」においては我々自身を「未来から限定する」と考えているが(NKZ V, 288f.)、この思想も、ハイデガーの現存在の先駆的決意性の思想と相通じるものを持っているように思われる。ハイデガーによれば、現存在は「受け継がれた被解釈性」の中から「もっとも固有な、没交渉的な、追い越しえない可能性」としてのおのれ自身の死へと先駆しつつ、おのれ自身へと到来し、おのれ自身の死の方から、そのつど「瞬視(Augenblick)」において「既在していた実存可能性のひとつ」を取り返しつつおのれに「伝承し」、それに「応答する」とされるからである(vgl. SZ 250, 383-386)。

確かにハイデガーは、「決意した本来的な自己存在のうちから本来的な相互共存在が初めて発現する」(SZ 298)と述べている。しかし、彼によれば、決意した本来的な現存在の「本来的な実存的了解」は、「現事的に他者と共に実存している」なかで受け継がれた「その時々今日の今日的な「平均的」な公共的な現存在の被解釈性」という「この受け継がれた被解釈性」から発し、「そうした解釈性に反抗しながらも、それでいて再びそうした被解釈性のために、選ばれた可能性を決意において掴み取る」(SZ 383)。「決意性」は「本来的実存のその時々現事的な諸可能性」を、まさに「決意性が被投的決意性として引き受けている遺産のうちから開示する」(SZ 383)。「本来的な決意性」における「現存在の根源的な生起」のうちでは、「現存在は、死に向かって自由でありつつ、相続されたものであるにもかかわらず選び取られた可能性において、おのれをおのれ自身に伝承する」のである(SZ 384)。

このようにハイデガーにおいては、先駆的に決意した現存在による伝承は、「現にそこに既在していた現存在の諸可能性」との対話や、それどころかそれらとの「闘争」において、初めて成立する。「既在した何らかの可能性を取り返しつつおのれに伝承すること」は、「現にそこ

に既在していた実存の可能性に決意しつつ応答すること」を意味するのである(SZ 385f.)⁶。とすれば、先駆し決意する本来的現存在は、おのれの底に、現にそこに既在していた他者たち（すなわち過去の現存在たち）から引き受けた大いなる遺産を〈受け継がれた実存の諸可能性〉として持ち、それらに支えられ、それらに基づいて初めて、本来的に決意する自己たりえる、ということになるのではないか。そうであるとすれば、この事態は、西田の言う「私の自己自身の底に見る絶対の他」としての「汝」が「無限の底から内面的に私を限定する無限の過去としての汝、即ち過ぎ去った汝」であるという事態(NKZ V, 326f.)と相通じているように思われる。

西田の言う「絶対の他」「絶対の汝」とは、「おのれの死」や「無限の過去」など、〈いわゆるこの「私」がけっして到達しえないにもかかわらず、この「私」が「私」自身であるためには、応答せざるをえない（その意味で「人格的」な）すべてのもの〉を包括しているように思われる。そうした「汝」を「私」の底に見、またそうした「汝」のうちに「私」を見るということであれば、そしてそのような「私」と「汝」とが「永遠の今の自己限定」においてともに成立してくるということであれば、こうした西田の思想は、〈決意した現存在の、他の現存在たちとの本来的な相互共存在〉というハイデガーの思想と、そう遠く隔たつてはいないように思われる。先駆しつつ決意するハイデガーの本来的現存在も、「没交渉的で追い越しえない可能性」という意味で〈絶対に他なるもの〉であるおのれ自身の死へと先駆し、現にそこに既在していた現存在から受け継がれた諸可能性をおのれ自身へと伝承し、しかも「相互共存在」として、そのつど「瞬視」において他者たちと共に生起するからである。本来的な現存在が「本質上他者と共なる共存在において実存するかぎり、そうした現存在の生起は、共生起(Mitgeschehen)なのである」(SZ 384)。

ただし、西田の「私と汝」においては、「私」と「汝」とが弁証法的に発現してくるその底に見届けられていたのは「絶対無」であった。「私」と「汝」とは絶対無の自己限定ないし自覚的限定として生起するのであった。それでは、ハイデガーが『存在と時間』において、〈決意した現存在の、他者たちとの本来的な相互共存在〉の底に見つめていたものは、何だただろうか。それは、「現存在の共生起(Mitgeschehen)」であり(SZ 384)、結局のところ、「存在」の生起ではないのだろうか。

しかし、ここでも注意しなければならない。ハイデガーによれば、そのような「現存在の完全な本来的な生起」においては、現存在は「おのれの死に向かって自由でありつつ、死に突きあたつて打ち砕けておのれの現事実的な現へと投げ返され」「相続された可能性をおのれ自身に伝承しつつ、おのれの固有な被投性を引き受けて「おのれの時代」に向かって瞬視的に存在する」(SZ 385)。そうだとすれば、そうした「死へと関わる本来的存在(das eigentliche Sein zum Tode)」(SZ 386)の生起には、「おのれの実存の可能的な不可能性」としての「死」という「無(Nichts)」(SZ 266)が抜きがたく喰い込んでいると考えなければならないであろう。ハイデガーにおいても「無」は、相互共存在の本来的な生起の根底に見届けられうるものなのである。

⁶ ハイデガーは、「取り返しとは明確な伝承のことである、言い換えれば、現にそこに既在していた現存在の諸可能性のなかへの還帰のことなのである」と述べている(SZ 385)。

実際、ハイデガーは『存在と時間』公刊後、存在と無との緊密な関係について思索を深めていった。よく知られているものだが、「形而上学とは何であるか」というテキストからいくつかの箇所を引用してみよう。

無はおのれを不安のうちで露呈する——しかし存在者としてではない。[...] 無は不安のうちで全体としての存在者と一体になって出会われる。(GA 9, 113)

全体として滑り落ちて行く存在者へと全体として逸脱し遠ざかりつつ指示すること [...] が、無の本質、すなわち無化することである。[...] 無それ自身が無化するのである(Das Nichts selbst nichtet)。 (GA 9, 114)

不安の無の明るい夜において初めて、存在者を存在者として開放する根源的な開放性が立ち上がる。すなわち、それが存在者であること——だから無ではないことが、立ち上がるのである。[...] 根源的に無化する無の本質は、無が現 - 存在を初めて存在者としての存在者の前へもたらすということの内に、潜んでいる。(GA 9, 114)

無によってこそ、現 - 存在は存在者としての存在者に出会うことが可能になる。それほどに現 - 存在にとって、無は本質的なものなのだということが、明らかになってくるのである。だからこそ、このテキストでは続けて次のように言われている。「現 - 存在とは、無の内に投げ込まれ保たれていること(Hineingehaltenheit in das Nichts)を意味する」。「無」とは、「人間の現存在にとって存在者が存在者として開放されうることを可能にする働き(Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden als eines solchen für das menschliche Dasein)」なのである(GA 9, 115)。

けれども、忘れてはならないのは、ハイデガーがこの無を、無そのものの方からではなく、もっぱら存在者の存在の方から、まさに存在の底に見ているということである。

無は [...] 存在自身の本質に根源的に属している。存在者の存在において、無が無化するということが生起するのである(Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts)。(GA 9, 115)

ハイデガーとは異なり、西田は、無を無そのものの方から、そしてあらゆる存在者と存在そのものをも、絶対無の方から見ていたように思われる。だからこそ西田は、私と汝とが絶対無の自覚において生起すると主張することができたのである。

おそらくはこの点に、西田とハイデガーとの、ある決定的な遠さが潜んでいるように思われる。けれども他方では、本稿が明らかにしたとおり、一見全く相容れないように思われた両者の「私と汝」をめぐる思想の間にも、きわめて近い側面がいくつか認められるのである。

ここにはきわめて興味深い、西田とハイデガーにおける、存在と無をめぐる間文化的な現象が見いだされる。時間の関係で、本稿では両者の「近さと遠さ」をこれ以上立ち入って説明す

ることは断念せざるを得ない。けれども、本稿の考察の成果として、さしあたり以下のことは主張しうるのではなかろうか。

西田とハイデガーにおける「存在」と「無」の関係について、両者の後年の諸著作をも参照しつつさらに考察し、この点に関して両者の「近さと遠さ」をいっそう立ち入って際立たせること——このことは、ハイデガーと西田との間文化的な「間(Zwischen)」を我々がさらに思索していくための、今後の課題の一つであるにちがいないのである。

時間構成の「多層性」がもつ現象学的意味

アレクサンダー・シュネル（パリ第四大学）

訳：神田大輔（立命館大学）

[S. 1] 時間経験というものは、日常的な「まだ」現象学的ではない経験の水準でも、時間経験の多様性を指し示している。例えば、周期的なカレンダーの時間は、死に至るまでのわれわれの生涯を貫く個人的な体験の時間とは異なっている。そうした様々な時間経験の多様性についてこと細かに説明しなくても、現象学的な時間解釈は様々な時間類型と関わっているように見えるし、それはどの点でか、どうしてなのかということについても最初から容易に理解することができる。しかもこのことは実際、主要な現象学的な時間分析のすべての企図において確認することができる。フッサールは、「客観的」「現出的」（現象的）時間と「前現象学的」な時間とを区別する。ハイデガーでは、「根源的」「気遣われた」時間性と「通俗的」時間性が区別される。フランクも同様に様々な時間様式を区別するが、それぞれに段階的な秩序があるという考えは退ける。レヴィナスは「通時態」を「共時態」から引き離すが、リシールでは「言語外の根源時間化」と「「現在性における」言語的な時間化」と「現在の時間化」とが区別される。しかし、厳密な意味での現象学的な伝統以外でも、異なる「時間規定」（カント）、あるいは「時間系列」（マクタガート）が区別される。だがやはり、ここで性急に態度表明するのは控えるべきだろう。時間という次元のこうした多層性は、現象学的な立場から見たとき、どのような意味を持っているのだろうか。

哲学者たちはそれぞれ異なる仕方で時間分析を行っているが、大半の分析が行っている最も根本的な区別は、「主観的で体験される」時間と「客観的で計測可能な」時間の区別である。ただし、ここで「主観的」とか「客観的」という概念を用いることには問題がある。いったい、「主観」的なものとは、正確にはどういうものであると言えるのか。われわれは誰でも時間を経験し、体験する。たしかに時間は多かれ少なかれ「長い」ものであると「思われる」こともあるが、しかしこうした時間経験の内にはニュアンスがあるということもよく知られている。これに関してはおそらく、様々な「持続の感覚」について語る方が適切だろう。しかしながら、質的にまったく異なる「主観的な時間経験」があるとみなすのは適切ではないだろう。それゆえ、仮に時間が「主観的」だとしたら、その意味はまさにまず第一に、時間は疑う余地もなく主観に関わっている、ということになる。しかし、これはどちらかといえば「客観的」な性質である——そうであるかぎり、「主観的」という付加語はここでは用いない方がよいということになるだろう。

しかし、だからといって、「客観的」な時間という性格づけの方がはるかに明らかであるというわけでもない。こうした「客観性」は、とにかく第一に、その「計測可能性」にある。そしてこの「客観性」によって、時間は人間にとって「間主観的」に接近可能になったり、他者と分かち合えるようになったりする（つまり、集合時間を決めたり、共通の締め切りを決めたりなどができるようになる）。しかし、計測そのものは何らかの取り決めに基づいている——だ

からそれは再び、「主観的」な手続きに基づいていることにもなる。そうすると、ここで「客観性」を話題にするとしたら、あるいは話題にできるとしたら、それはもっぱら、時間が主観の中から取り出されたものではないということがはっきりしており、それがつねにすでに何らかの仕方で世界に関係しているということが一般に、また、他のものには還元不可能な仕方で、示されるかぎりでのことだろう。ここで、そもそもこうした世界への関係はどうやって作られるのか、と問われるかもしれないが、その答えは非常にはっきりしている。すなわち、そうした関係は決して作られることはなく、ある意味ではそのつどすでに現にある。時間への関係とは世界への関係である。このような答えになるだろう。しかしどうすればこのことを理解できるだろうか。

*

* *

[S. 2] このことに関しては、とりわけカントによってある強力な主張が行われた。周知のように、彼は時間を感性の形式として規定したが、だからと言って、それぞれの対象関係の偶然的な形式として規定したわけではない。カントでは、時間は形式に（「受容性のアプリアリな形式」に）になる——こうした時間の捉え方は、その後フッサールの時間論の文脈でも利用されている（もちろんフッサールは時間を意識一般の形式にも、単なる感性の形式にすることもなかったが）。しかし、時間は形式である——それが誰のものであれ——ということについて、はたして何と言うべきなのか。

形式という概念は「空間的」なものとしても理解できるが、「反省的」なものとしても（「反省概念」として）理解できる。しかし、どちらの場合でも時間が持っている意味は適切に評価されないだろう。時間とは、その中にわれわれの行為や行動が見出されたり、嵌め込まれたりするような入れ物ではないし、それはまた、「規定されうるものを規定するもの」でもない（カントはこれを『純粹理性批判』の「反省概念の多義性」で反省概念として定義した）。だがそれでもカントは、直接に時間（および空間）に関わる文脈で、（反省概念としての）形式という概念を用いている。この点に関して、この文脈に関わる一節から¹はっきりすることがある。たしかにカントは自分自身で、「形式的直観（＝時間（および空間））の所与性」を現象としての事物の可能性のための前提とするわけではないが、しかしやはり、それを前提されるもの・予め定立されるものだとみなしている。さて、ここでわれわれは、具体的な形式（たしかに質料的ではないが、何らかの仕方で世界内部的な形式）にも、反省的な形式にも関わる必要はない——

原注

¹ 「しかし何と言っても、感性的直観はまったく特殊な主観的条件であり、あらゆる直観の根底にアプリアリに存しており、その形式は根源的であるから、その形式はそれだけで与えられるのであり、だから、質料（あるいは現象する事物そのもの）が根底になければならないとするのは（概念にのみ従うならそう判断せざるを得ないだろうが）、大間違いなのであって、おそらくは質料の可能性の方が、形式的直観を（時間と空間を）与えられたものとして前提しているのであろう」（『純粹理性批判』、A 268/B 323 f.）。

というのも、(それ自体ある種の仕方で「非質料的」な) 時間は、質料に対立するものとして、質料に先行しているが、それと同時に、純粹に反省的な概念規定でもないからだ。それゆえ、われわれにとっていまだに妥当性を有しているカント的な見方を正しく評価するためには、——カント自身の言葉遣いに反しているけれども——時間の規定に関しては「形式」という言い方をやめなければならない。

それでは、時間が「主観的」な「形式」でも、「客観的」な「形式」でもないとするれば、時間を適切に、つまりわれわれの時間経験に即して規定するにはどうすればよいのだろうか。時間が「前提とされている」のだとしたとき、もしそれが経験的で実在的でも、純粹に論理的でもないとするれば、それはどのようなあり方をしているのか。カントの語彙に留まるなら、——もちろんこれは現象学的な意味でだが——時間の超越論的な「観念性」は、もし時間が同時に疑う余地もなく経験的で「実在的」でもあるのなら、どうすれば把握できるのだろうか。

フッサールは構成の段階について、さしあたりは超越論的で認識論的仕方で、問うている。ただし、彼の時間分析では正確には時間にどれだけの段階があると言えるのかについては、注釈者のあいだに意見の一致はない。周知のように、フッサールは『時間講義』第34節で、「本質的な構造に関して」いくつかの構成段階の区別を行っているが、そこでは、1.) 「客観的時間における経験の事物」と、2.) 「様々な段階の構成的な現出の多様性」、つまり「前経験的時間における内在的統一」と、3.) 「時間を構成する絶対的な意識流」が区別されている。ルドルフ・ベームが述べているように、第34節はエーディット・シュタインによって編集されたものであり、1907年初頭から1909年初頭のあいだにフッサールが執筆したテキスト(『フッサリアーナ』第X巻の) Nr. 40に基づいている。ここで話題になっているのは、1.) 「経験的な存在の諸段階、つまり経験の存在の諸段階」、「経験を通じて与えられるものと思われられるもの」、「われわれが実在的な現実と呼ぶ存在」²と、2.) 「過去、「今」、以後を伴う前経験的「時間」や、「前経験的に「存在するもの」つまり「持続し変化する〔存在者〕」と、3.) 「意識」の流れ」である。ここでは三つの段階が注意を引くが、他方でフッサールはここで明らかに、とくに [S. 3] 「経験的」時間と「前経験的」時間の区別を主張している——これはやはり、時間には三つの段階ではなく、むしろ二つの段階があるということを暗示しているようにみえる。この一節は、後に(つまり1913年に)書かれた別の一節と関連づけなければならない。フッサールはテキスト Nr. 54³で(これに関しては、『時間講義』第39節も参照)、「前現象的で、前内在的な時間性」について記述している。それは、「時間を構成する意識として、この意識そのものの中で」構成される時間性であり、内在的時間、つまり内在的な意識領域に与えられるものの時間から区別されなければならない。

ここでは二つの読み方が可能である。[まずは]「経験的なもの」／「前経験的なもの」、あるいは「実在的なもの」／「前実在的なもの」を厳密に区別し——次に、括弧に入れられた客観的時間を加えて、三つの段階にする〔という読み方である〕。これは、同時にいくつかの問題を

² フッサールはここに「実在的なものを前実在的なものにおいて構成する」と書き加えている。

Husserliana X, S. 287.

³ *Husserliana X*, S. 381.

もたらすだろう。すなわち、「前経験的」で、「前現象的」で、「前内在的」で、「前実在的」なものというのは、そして、それに対応する時間性というのは、どうやって理解すればいいのか（これはいわば、ここで必要不可欠だとみなされる存在論的な身分に関わる）。さらに、前内在的な段階において、また前内在的な段階によって内在的な段階を構成する働きとは、正確にはどのようなものなのか。これらの問いには、すぐ後で立ち戻る。

あるいは〔もう一つの読み方では〕、経験的なものと前経験的なものに「二つの切り離しえない統一的な〔志向性〕」が「同一の事象の二つの側面のように」、「唯一の意識流の中で相互に絡み合う〔……〕」ものとして、実際に見い出されることになる。「〔……〕前者のおかげで、内在的時間、つまり客観的な時間、つまり、そこに持続と持続するものの変化とが存在する真正の時間が構成される。後者において、流れの諸位相の準時間的な秩序〔が構成される〕〔……〕」⁴。この読み方に従うなら、前経験的で前現象的な時間性は、経験的かつ現象的な時間性の根底にある構成段階には属さず、前者はいわば後者の別の「側面」をなすということになる。

*

* *

それでは、時間意識の構成について現象学的に考察するためにはどうすればいいのだろうか。これに関するフッサールの分析によれば、従来の記述的な分析には問題があることがわかる。つまり、従来の分析の方法には限界があり、この限界を乗り越える必要が出てくるのである。

1906/07年の講義「論理学と認識論への入門」の第42節では、フッサールは「前現象的体験」という概念を定義している（この概念は後に「前現象的時間性」という仕方でまた出てくる）。「前現象的」とは、ここでは——超越的な対象の知覚という例において——「たった今存在した後、反省的に考察され分析されることによってはじめて、〔事実的な〕所与性へと変形することができ、そうすることで確認することができる」⁵ような存在の「所与性」様式の「潜在的な形式」を表している。心理学的に言うと、この「現象的」／「前現象的」という関係には、「顕在的」な所与性と「潜在的」な所与性の関係が対応する。これを超越論的現象学の表現に変えると、具体的な事物存在性・眼前存在性 *Vorhandenheit* と、直観的には呈示されていないが「反省的意識」においてはじめて記述される所与性様式とは対立する、ということになる。そうすると、ここで決定的に重要な問いは、こうした時間構成の「前現象性」はどのような現象学的身分を持ちうるのか、ということになる。

もし記述的現象学の枠内にとどまることが許されるなら、上述の問いに対しては、まず（少なくとも暫定的には）、こうした前現象性は [S. 4]「作用の前反省的な自己意識」に等しい、と答えることができる⁶。このように考えるなら、内的時間意識の構造に関するフッサールの記述

⁴ Ibid.

⁵ *Husserliana X*, S. 244.

⁶ このような答えの代表例としては、D. Zahavi, *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Evanston, Northwestern University Press, 1999 の、とくに S. 67-82 を参照。

は、われわれの経験一般の前反省的な自己現出の構造を分析したものとして理解できるようになる。われわれは後でもう一度、この同一視に立ち戻るだろう。さて、以上のように読むとすると、フッサールにとって重要なのは、単に時間意識の構成を明らかにすることだけではない。むしろ、われわれが対象を経験する際の、意識と自己意識との関係を理解することもまた、いやそれどころか、おそらくはそのことこそ第一に重要であるということになる。志向的な作用が客観に——それゆえその作用から区別される志向的对象に——関わり、そうやって対象を意識するときにはいつも、その作用は同時に自己意識的な作用として現れる。それゆえ、作用はそれぞれ、志向的であるとともに、「本源的に、印象的に構成された」、「根源的に意識された・原意識的な *urbewusst*」作用でもあるということになるだろう。フッサールはこの点に関してさらに、『フッサリアーナ』第十卷の有名な付論 IX で、このような「原意識」、「原統握」は、何らかの統握の作用であると誤解されてはならないと付言している。これは、二つのきわめて重要な帰結をもたらす。というのもそれは、しばしば繰り返しフッサールの頭を悩ませた問題に対して、まったく興味深い解決策を提示するからだ。これによって、一方では、時間の構成を現象学的に解明する際に「統握」／「統握内容」という図式を用いるのは適切ではない、ということが明らかになる。その統握作用は、まず最初に統握されなければならないような内容に直面しているようには見えない。さらに言えば、その作用は厳密な意味で *stricto sensu* 決して統握作用ではない。というのも、まさにそれは「原意識」だからであり、したがって、生きていないものを生き生きとさせるような作用ではないからだ。——ただし、時間意識の超越論的構成を再評価するためには、より適切に言えば、時間意識の前志向的構成を吟味するためには、この図式を放棄するだけで十分だとは言えない。——他方では、どの「内容」もそれ自身において「根源的に意識されて」いる・「原意識的」であるという事実によって、何度でもよみがえり、そのつど深まっていく構成の「無限退行」が回避される——周知のとおり、この無限退行 *regressio ad infinitum* という「幽霊」はフッサールの時間草稿の至るところを漂っているけれども、付論 IX は、既述のように、それに対する解決策を提示しているように見える。しかし、この解決案には、正確にはどういう意味が含まれているのだろうか。

上述の〔前現象性は作用の前反省的な自己意識に等しいという〕最初の答えに従えば、この時間を構成する「原意識」は、「前反省的」なものであるとともに、そのつどこれに関わる作用の「自己意識性」にとって構成的なものでもある。こうした前反省的な自己意識は、もしそれが対象に志向的に向かうのではないのなら、いかにして可能になっているのか。この問いに対しては、シェリングによる答えが、哲学史上最も影響力があるとは言えないとしても、おそらくは最も説得的だろう。シェリングは『超越論的観念論の体系』（1800年）において、自我——依然としてカント的な視野の中にある、内的感官として理解されている自我——が自己自身を（対象的に）意識する仕方こそが、まさに時間そのものの発生の本質をなす、と説明した。逆に言えば、これは、時間の発生と自己意識の発生が等根源的であるということの意味する。これに関して、シェリングのテキストをより正確に見てみよう。

しかし、自我は一体いかにして、内的感官としての自己に対して客観になるのか。〔それ

は、] 時間が (すでに外的に直観されているかぎりでの時間ではなく、単なる点、単なる限界としての時間が) 自我に生じること、ひとえにただこのことによるのである。自我が客観に抵抗することによって、自我には自己感情が生じる。すなわち、自我は自己に対して、純粋な強度として、つまりただ一つの次元に拡大しうるが今は一点に集約されている活動として、客観になる。しかし、この、ただ一つの次元に延長しうる活動がそれ自身に対して客観になるとき、それがまさに時間なのである。時間とは、自我から独立に経過するものではない。むしろ、自我自身が、活動において考えられた時間なのである⁷。

[S. 5] シェリングはここで、構成された時間がそのつど前提とされる以前に、つまり、構成された時間がそのつど世界の中にあらかじめ与えられる以前に、時間の構成について考察するにはどうすればよいのか、ということをやっている。この問いは二つの難点を指し示している。一つはすでにカントのところで取り上げたものであり、もう一つはフッサールが彼の時間分析の中でまとめ上げたものである。

周知のように、時間はカントにとって、感性のアプリオリな形式である。それと同時に、時間は、空間と並んで、対象が感官に現れるための、あるいは感官を触発するための二つの条件のうちの一つをなす。すなわち、カントは時間を「内的感官」の条件、つまり、われわれが自分の諸表象を整理し、相互に関係づけるための条件であると述べている。だが、どの表象も、それゆえどの空間表象も、時間表象に由来するとみなせるため、時間は、われわれと「われわれの外部にある」対象が関係を持つための究極的な条件であるということになる。その際、そうした対象の「触発」は、触発を行うものが時間というこのアプリオリな形式に対応しているということによってのみ可能になる。そうすると、先ほど述べた (一つ目の) 難点は、時間が正確にはどのような身分を持つのかははっきりしないという点にあることになる。一方では、この時間はたしかに「経験的実在性」を持つが、それでも同時に「超越論的観念性」を持つ。これはつまり、時間とは、もし感性を——それゆえ主観を——度外視してしまったら、「まったく存在しない」ということを意味するだろう。そうすると、時間は純粋に主観的であるということになるだろう——すなわち時間は、アプリオリであり、それゆえ、確かに必然的でありかつ普遍的であるが、しかしまさに、ただ主観にのみ関係づけられるということになるだろう。しかし他方では、われわれを触発できるのはただ、こうしたアプリオリな形式に**対応**しており、それゆえそれ自身も何らかの仕方で時間的であるに違いないものだけであるはずである——というのも、AがBに対応することができるのはやはり、ただ、AとBがそこに属することで互いに関係できるようなCが存在するときだけだからである。さてそうすると、前者の場合には、時間は純粋に主観的であることになるだろうが、後者の場合には、時間は主観的かつ「超主観的」であることになってしまうだろう (ここではまだ「超主観的」を「客観的」と理解してはならない)。この矛盾はまさに、時間の身分を明らかにすることによって回避しなければならない。

⁷ F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, H. D. Brandt & P. Müller (Hsg.), Hamburg, F. Meiner, 2000, S. 135.

い。——これに対する一つの答えは、カントが図式論を扱っている章の中に見出せるだろう。そこでカントは実際、はっきりと「超越論的な時間規定」にそれらを媒介する役割を与えている。ただし、この「超越論的な時間規定」がどのような存在論的身分を持つのかということに関しては、あまり詳細に説明されておらず、それはもっぱらカテゴリーと直観のアプリオリな関係を説明するために用いられている。しかしそれでは現象学的には十分ではない。何と云っても、われわれにとってここで重要なのはやはり、時間そのものの構成の可能性なのだから。

この問題の他にも、ここにはさらに二つ目の難点がある。これはフッサールが1928年の『時間講義』で言及したものである。それは次のように要約できる。もし「客観的」な時間の、つまり、超越的ではないが、疑いなく現出する時間の構成を考察できるとするなら——これは、まさにフッサールが『時間講義』で、時間を構成する純然たる志向性を明示することによって要求したことだが——、この時間を構成する志向性の方の時間性はどのように構成されるのかという問いが生じる、と。この難点はさらに次のように簡略化してまとめることができるだろう。もし「客観的」時間が「主観的」時間の中で構成されるのなら（独特の志向性としての「把持」と「予持」は（これらは作用志向性ではない！）、やはり特殊なノエシスであるかぎりには、ある意味では「主観的」である）、フッサールが実際ははっきりと述べているとおり、「根源的に〔それゆえ把持と予持の側において〕時間を構成する諸現象」はどうすれば規定できるのかと問うことができる、と。やはり、これらの時間を構成する諸現象の側を「客観的」であるとすることはできない。それでは「先決問題の虚偽」になってしまうからだ（「客観的」時間の構成は実際、まさに到達すべき目標の一つである。とすれば、「客観的」時間を構成する現象の構成〔の考察〕のためにそれを役立てることはできない）。しかし、これらの現象を「主観的」とすることもできない。なぜなら、そうしてしまうと無限退行に陥ってしまうからである。

以上二つの難点は結局、時間というものはどうすれば規定できるのか、という同じ一つの問いに帰着する。時間とは「主観的」であろうか、それとも「客観的」であろうか。あるいは、こうした概念規定は、時間の存在論的身分を把握するためにはまったく不適切なのか。

[S. 6] この点に関しては、シェリングの『超越論的観念論の体系』の時間分析から役に立つヒントが得られる。時間をもっぱら主観にのみ結びつける考えはいずれ、時間は否応なく世界の次元、つまり主観の外の次元を持っているのではないか、という反論に出くわすだろう。時間は、主観性の領野の根本的な内的次元をなすとともに、それを超越するものの存在を示すという特性を持っている。そのおかげで、意識は独我論的な泡の中に捕らわれ続けることにはならない。時間とは⁸、——ハイデガーが「実存の本質」⁹の特徴を言い表すために用いた言い回しを使うなら——「外に立ちつつ内に立つこと」¹⁰が登録されている最も根源的な、つまり構成

⁸ もちろん、ここにはすでに空間も入り込んできている——しかし、これを説明しようとする、目下の考察の枠組みを越えてしまうだろう。

⁹ M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt am Main, Klostermann, S. 53f.

¹⁰ その際、「外に立つこと *Ausstehen*」と「内に立つこと *Innestehen*」は、そのつど互いを指し示している。同時に「外に立つこと」ではないような「内に立つこと」もなければ、「内に立つこと」に固く結びつけられていないような「外に立つことも」ない。このとき、「外に立つこと」とは、

上最初の、実在的な場所¹¹なのである。これはまさに、シェリングの議論からも引き出すことができる。ただしそれは、彼が先に引用したテキストの近くで次のような重要な「緊張関係」を際立たせるときである。すなわち、自我は一方で、意識の外部にある根拠を得ようと努めるが（ここで「外に立つこと」が示される）、他方で、その根拠は意識の中に到達し、いわば意識に「侵入する」¹²（これは「内に立つこと」を際立たせる）。こうして自我は、ある種の仕方で、根拠へと「追い戻される」。そして、まさにここにおいてこそ、時間の発生というものについて述べることができる。すなわち、一方では、自我が最初に客観に抵抗することによって生じる「自己感情」から、すべての意識は（したがって、時間の意識も）始まり——「一点に集約される」ことによって、意識は（対象の自己関係とは対照的に）自己自身に対して客観になる。それゆえ、自己意識は時間意識の条件であるということになる。他方では、まさにこの、ただ一つの次元に延長しうる活動が自己自身に対して客観になるとき、この活動がまさに時間になるのである——しかもそれは、「すでに外的に直観されているかぎりでの時間ではなく [それゆえ、構成された時間ではなく]、単なる点、単なる限界としての時間」である（それはすなわち「瞬間」である。これについてはたしかにキルケゴールやハイデガーも話題にしているが、とくにルプネルやバシュラールが問題にしている¹³）。そうすると結局、時間意識は自己意識の条件であるということになる。生き生きした時間であるのは、生き生きした瞬間だけである。それと同様に自我も、ただ瞬間においてのみ、活動的な、生き生きした存在を電光石火のごとく輝かせることができる。シェリングはまさしくこの意味で、[他に比べると] はるかに注目されていなかった重要な定式化を行いつつ、次のように主張している。「時間とは、自我から独立に経過するものではない。むしろ、自我自身が、活動において考えられた時間なのである」と。さてそうすると、以上のことを要約するなら、自己意識は、時間が発生する際に現れ出て来るのであり、そして、ひたすら、そして繰り返し、不断に新しく生まれる瞬間というありさまにおいて生じる、ということになる。

それに対してハイデガーは、カントが時間を「自己触発」¹⁴として理解しているという（有名な）解釈を手掛かりにして、自己意識と時間意識の等根源性という考え方を展開している。

「[時間は] 自己触発として、主観性の本質構造を [なしている]」。ハイデガーはその根拠を説明するため、次のように、時間に純然とした形成という性格を帰属させている。すなわち、時間とは「まさに、およそ「自己から...へ」のようなものを形成するものであり、その形成は、そのように形成されるものが、[S. 7] ...へを振り返り見て、その中へ [戻る] [...], という仕

„ex-histemi“（「実存する *existieren*」、上記参照）の逐語的翻訳であるが、「内に立つこと」や「内立 *Instand*」や「内立性 *Inständigkeit*」は、一方ではもちろん、「対立すること *Gegenstehen*」や「対象」や「対象性」と対照的なものとして、他方では、現存在の内立性の「内的 *endogen*」な保持として理解されなければならない。

¹¹ それゆえ、このために、時間とは形式ではないということをもう一度強調しておかねばならない。

¹² Schelling, *op. cit.*, S. 133.

¹³ G. Bachelard, *L'intuition de l'instant*, Paris, Éditions Stock, 1932.

¹⁴ 『カントと形而上学の問題』の第34節 (*Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1991⁵, S. 188-195) を参照。

方で行われる」。ハイデガーはこのように、とりわけ『存在と時間』で詳論された時間の二重の運動を際立たせている。この運動は、自己自身への関係に基づくような、存在者とのそのつどの出会いの本質をなしている¹⁵。主観性を構成するこうした二重運動は、...へ向かい...へ立ち戻る運動である¹⁶。このような出会いは、ある——超越の本質を現存在的なものとして規定する——地平の構造において生じる。この地平の構造は、まさに文字通りの意味での時間そのものによって時間化されるのである。そしてハイデガーは、ある決定的に重要な箇所、「恒常性」について言及している。それは、その内部で、自我自身の前に差し出された対象的なものが、そのようなものとして自我によって経験されうるようになる「自同性の地平」のことである。

さらに、以上のような考えは後にまさに同じ仕方でも、メルロ＝ポンティにも受け入れられている。実際、『知覚の現象学』（1945年）では、時間性は主観の自己定立と同一視されることになる。メルロ＝ポンティは次のように述べている。

時間は「自己による自己の触発」である。触発するのは、推力および未来への推移としての時間である。触発されるのは、展開された今系列としての時間である。触発するものと触発されるものは一つのものである。なぜなら、時間の推力とは一方の現在的なものが他方の現在的なものへと推移することに他ならないからである。こうした脱自、つまり、現在の瞬間において分割されていない力のこうした投射が主観性なのである。¹⁷

時間は、それと同様に、「自己を知る時間」である。というのも「現在が未来において炸裂したり裂開したりすることが自己の自己への関係の原型であり、あるいはそれが内面性ないし自己性を表示する」¹⁸からである。ここではまた、瞬間という意味も際立たされている。もちろんメルロ＝ポンティは、現在と未来とを相互に媒介させることによって——すなわち、現在への未来の脱自的な投射、現在の未来における炸裂（あるいは「裂開」）によって——瞬間というものの理解を豊かなものにしていく。

*

* *

さてこのように見て来るなら、以下で詳しく論じるべきことは、もしここで一方では記述的な方法（フッサール）を用いず、他方で思弁的な方法（フニヒテあるいはシェリング）も用い

¹⁵ これはハイデガーにとって、根源的時間性が持つ根本的な特徴である。そこから「導き出すことによって」はじめて、純粋な自己触発としての時間は、さらに今系列の純粋な継起も生じさせる。*Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt am Main, Klostermann, S. 194* を参照。

¹⁶ 「この「自己から...に向かい、自己へ帰る」ということが [...]、有限なる自己としての心性の心性的性格を構成する」（*ibid.*, S. 191）。

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, „tel“, 1945, S. 487.

¹⁸ *Ibid.*

ないならば、時間の構成というものをどのように考えることができるのか、ということになる——しかし、結局のところその答えは（上で素描したような試みにもかかわらず）、現象学的時間分析の三段階性というテーゼに帰着することになるだろう。とにかく、まずは上述の二つの方法のどこが不十分なのかを考えてみよう。

フッサールに関しては、まず次のように問わねばならない。純然たる時間構成を行う志向性はそもそも、どのような本性を持つとされているのか、と。それは「能動的で表意的」なあり方をすることはできない。というのもやはり、今問題になっているのは意味を創設する志向性ではないからだ（時間は、われわれがそれに志向的に関わろうが関わるまいが、それとはまったく関係なく現出する）。そうすると、それは「受動的で直観的」なものなのだろうか。しかし、たしかにそれは「受動的」ではあるが、「直観的」ではない。というのもやはり、これに関しては、まさにすでに上で述べたような難点が生じるからだ。すなわち「客観的」時間性と「主観的」時間性とを分離してしまった場合には、「根源的に時間を構成する現象」というものをどう考えればいいのかわからなくなる。しかし、まさにこの同じ受動性は同時に、[S. 8] 古典的なドイツ哲学の主な代表者たちによる思弁的で発生的な時間の演繹および構築の試みに対しても、その行く手を阻んだものでもある。時間の生き生きしたありさまは、どんな形式の形而上学的な演繹の可能性もすり抜けていくのである。したがって、時間は絶対的な（「受動的」）所与性とみなされなければならない、それに先んじて時間を構成しようとする試みはみな、失敗という判決を下されるのではないか。

構築的現象学の試みは、こうしたディレンマに対して、その打開策を提供するという要求を掲げる。その際、第一に強調しておかねばならないのは、現象学的な時間構築というものは、どんな種類の思弁的な時間演繹からも（これはフィヒテの1875年の『概説』あるいは、シェリングの最初の体系に見られる）、はっきりと区別されなければならない、ということだ。現象学的な構築は演繹ではない。というのもそれは、一方では、どんな「原理」からも出発しないが、他方では、演繹的に（あるいは仮説 - 演繹的に）振舞うこともないからだ。それは構築の「アルケー」と「テロス」を、そのつど、構築そのものの中で、そしてこの同じ構築によって、はじめて「発見」するのであり、そのため、それらを最初から設定しておくことはできないのである。

現象学的構築の「三つの類」¹⁹に対応させるなら、時間性にはさしあたり、三つの種を区別することができる。すなわち、体験される時間、創設される時間、前内在的時間の三つである。このとき、これら三つの種が数直線状の目盛りの上にあるのではなく、互いに「より下位にある」種に基づいて構成されるのならば、語のきわめて厳密な意味で「三つの段階がある」ということが重要になる。

体験される時間。時間性のこの第一の種は、非常に多様な時間の様々な現出様式によって特徴づけられる。体験される時間というのは、多かれ少なかれ押しつけられるものである。われ

¹⁹ これに関しては筆者の „Éléments pour un transcendantalisme spéculatif“, *Annales de Phénoménologie*, 2013 を参照。

われがある仕事に関心を持ち、集中して取り組んでいるときには、こうした押しつけには気づかないものだが、—— 退屈だったり、重要な出来事を待ち望んでいたりとする場合のように—— 時間が「圧縮」されていないときには、こうした押しつけはわれわれを圧迫し、窮屈に感じられることもある。体験される時間の重要な特徴は、どの存在者もそれに「まったく固有な時間」を持つという点にある²⁰。体験される時間は間主観的なものではない。そしてそれは、自我の外部の世界という枠組みに嵌め込まれたものでもない。体験される時間においては、世界はおそらく、自我の一つの「次元」として、(ハイデガーの言葉を用いるなら) 現存在の「存在論的な構成契機」として現出する。この密接な自我/世界の結びつきが解消されるというようなことは、体験された時間においてはどこにおいても不可能であると思われる。自我はこの体験された時間において、脱自的に、精神ノ拡ガリ *distentiones animi* の中を延び拡がっている。これは、われわれが匿名の世界に順応するためにそれに被せる網なのではない (そのようなものはやはり、暗黙のうちに他者への関係を前提しているではないか)。それはむしろ、地平の開け方なのであり、それによってはじめて、世界はわれわれ自身に対して明らかになりうるのである。

体験される時間のさらに重要な特徴は、その徹底的な無反省性にある。先ほど述べたような仕事上の完全な没頭や「沈潜」の可能性は、付随的な出来事ではなく、体験される時間を表す本質的な表現である。これはきわめて注目すべき、唯一無比の(時間体験と反省との)不均質性なのであるが、これによって、時間経験の「説明」(アウグスティヌス)がどうしてあれほど難しくなってしまうのかということも理解可能になる——また、カントによる表象の二つの根本種類の区別は(すなわち、対象への関わり方の根本区別は)前提ではなく、むしろこの乗り越えることのできない対立からの帰結なのである。

このようにわれわれは、体験される時間にはっきりと、現出様式の多様性と、それぞれの存在者に固有の時間性と、無反省性とを認めるのである。

創設される時間。体験される時間は自我の生き生きした実存様式に結び付けられており、そこから引きはがせないほどであるとはいえ、どの体験も外見上は[S. 9]、「非主観的」で「時間的」な枠内において「も」(そして明らかに、必然的にその枠内において)生じるようにみえる。計測される時間という観点から見ると、例えば二つの体験は、「ほぼ」「同時に」経過しうる。こうした曖昧さを回避するため、人類は昔から統一時間を創設し、それを日常的な時間計測の基準として利用してきた。創設される時間は、(権利上無限に多い「座標系」に分かれるにもかかわらず)一つであるという際立った特徴を持つ。しかし、このとき問題になっているのは単なる付随的な属性ではなく、また、こうした統一は決して経験的な本性を持っていない。むしろ、われわれがそうしたものに「出くわす」のは、時間だけを反省的に手に入れようとするときである。言い換えると、反省によって、こうした統一ないし一致が創設されるのである。ただし実際には、この時間は決して「精確に」計測できるわけではない。

しかし次に、ここから以下のような、問題を含む二つの事態が生じてくる。第一に、個々の

²⁰ この点は、とりわけ、シェリングが『世界諸世代』において、またハイデガーが『形而上学の根本概念』において指摘した。

存在者が手に入れる時間は多様であるが、創設された時間は統一している、これらのあいだには対立がある。第二に、ここでは、創設される時間の内部で対立が生じる。というのも、一方では、「絶対的」な時間の枠組というものが、前経験的で前反省的なものとして前提とされるが、他方では、この時間の統一性は反省されることによってはじめて確定されるからである。したがってこの理由から、時間と時間意識の構成を理解し正当化するためには、反省は適切な手段にはなりえないということになる。こうした構成を理解し正当化するためには、現象学的な構築が（しかも「第三の類」²¹の構築が）必要である。この現象学的な構築は、——根源的な時間が可能であることを正当化するものとしての——反省の反省を意味するのであり、これによって、体験される時間と創設された時間とが持っている、殊更に「時間的な性質」が明らかになるのである。

前内在的時間。（超越論的な）自我の自発的で総合的な活動は時間的であるのか否か、という問いに関しては論争があり、その論争の一方にはフィヒテとフッサールがいて、他方にはカントがいる。現象学的な構築という概念がこの論争に対して何らかの解決案の提示を目指しているのならば、そのかぎりでは、この概念はすでに時間の問題系の中にある。だとしたら、こうした議論の中では正確には何が問題になっているのか。

ここで問題になっているのは、直観 („intuitio“) の身分である。カントにとっては、「所与性」や「現在」や「現前性 Anwesenheit」 („praesentia“) について語ろうとしても、語るができるのは、対象への直接的な関係に関するものだけであり、だからつまりは直観に関するものだけである。それに対し、「私は考える」は与えられない。それは決して現前することはなく、それはとくに、それ自体として与えられない。同じことが自発性にも当てはまる。したがって、超越論的自我も、どんな形の「知的」な「活動」も時間的なものではないということになる。これは、フィヒテの「知的直観」の考え方と対立する。それによれば、知的な活動の直観は間違いなくそれ自体として与えられうるし、「それ自体として現前」しうるが、超感性的な対象の直観はそうではない。このことはフッサールの志向性概念により一層当てはまる。なぜなら志向性は、それがどんな形式や様態をしていても、所与性という形式を、つまり「充実する作用」を、さらに言えば、直観的な所与性を要求するからである。こうした対比を次のようにまとめることができるだろう。すなわち、カントにとって直観とは、どんな場合でも「受容性」（ないし「受動性」）を含意するのに対し、フィヒテやフッサールにとって直観は、あくまでも「能動性」の形式を持つものだとみなされなければならない、と。[ただし] カントはこの考えを維持できていない。そのことを、例えば、注意の集中は疲労するという注意に関する彼の論述²²が示している。また、その他の知的な活動はそれぞれ、彼の考えでは、すでに時間的な——それゆえ感性的な——枠組みの中に書き込まれている。

現象学的に構築を行うということは、自体所与性という形式を要求することを意味するが、

²¹ 注 19 を参照。

²² 例えば、1790 年に執筆された論文「ライプニッツとヴォルフ以来の形而上学の進歩について」を参照。Antoine Grandjean からはこの点に関して有益な示唆をいただいた。

この所与性には、純粹に受動的に存在することも、自発性を時間的で感性的な次元に組み込むことも求められてはいない。しかしこのとき、体験される時間も、創設される時間も[S. 10]問題になっていないことが明白ならば、ここにはどのような時間性の形式があるのか。言い換えれば、どうすれば、一方の体験される時間という時間性格と、他方の創設される時間という時間性格を、現象学的な構築によって突き止めることができるのか。

これに関する第一の、かなり重要な論点は、この現象学的構築において構築されるものの「存在論的」身分に関わっている。現象学的に構築されるものは、「ジグザグの運動」によって、すなわち、記述では二度と説明できない現象と、まさに構築されるべきものとのあいだを、そのつど行きつ戻りつすることによって行われる。その際には、いわば、存在するものと認識されるものとが分離する手前に根を下ろしており、「前志向的構造」を持っている「現象」が問題になってくる。それでは、こうした構築は具体的にはどのようにして行われるのだろうか。

この構築は、フッサールが『ベルナウ草稿』で導入した表現に倣ってわれわれが「原過程」と呼ぶものを手掛かりに行われる。この過程——これは、自己現出する「経過現象」²³と意識流²⁴の時間性を構成する要求に応じて、ジグザクに運動しつつ構築される——は、そのつど充実される位相からなっており、その際、不可逆的にただ一つの方向へ進む。この過程は恒常的であるはずだというフッサールの主張に反して、むしろ非恒常的な構造があるとみなされなければならない——それ以外のことはすべて現象学的には証示できず、そのため主張できない。その際、ある正確に決められた秩序が、この過程を構成するそれぞれの位相を規定している。すなわち、どの位相も、「把持」と「予持」²⁵の全体であり、ある——最高の充実をなす——「核」（「原位相」と、変様した諸々の核からなっている。また、変様した核の充実の方は、原位相からの距離に比例してゼロに向かう傾向を持っている。

この原核——あるいは原位相——は純粹にヒュレー的な原印象なのではない。むしろ、フッサールのもともとの主張を一部変更するなら、「それは、原志向的に含まれた核としてのみ、その本質を体現する」と言うことができるだろう²⁶。それに対し変様された核は、変様が進めば進むほど、核としてのありようを失っていくことになる。

このような、究極的に構成を行う時間意識の構築は、「充実を行い」かつ「空虚にする」「内

²³ フッサリアーナ第 X 巻のテキスト Nr. 53 を参照。

²⁴ フッサリアーナ第 X 巻のテキスト Nr. 54 を参照。

²⁵ これらの概念は引用符の中に入れられなければならない。というのも、ここで問題になっているのは作用志向性ではなく、また、「統握／統握内容」図式がもはや適用できないという事実を考慮するなら、もはや厳密な意味での「志向性 Intentionalität」という語を用いることはできないからだ。われわれはその代り、„In-tentionalität“という語を用いる。このとき、„In-“は、なんらかの内性を表すとともに、なんらかの否定も表すことになる。〔※訳者注：このことから、本訳では „In-tentionalität“を「内=非志向性」と訳している。〕こうした語を用いるならば、レヴィナスがはじめて（『存在するとは別の仕方へ、あるいは存在することの彼方へ』で）「条件か、無条件か」という定式で指し示した奇妙なアンビヴァレンツ・両価性がここにも入り込むことになる。

²⁶ このように、「原核」や「把持」および「予持」の核はすべて「前志向的」に媒介され尽くされているのだから、原過程に関しては、——まさに今導入された「内=非志向性」の意味に対応する——「全内=非志向性 All-In-tentionalität」という語を用いることができる。

＝非志向性 In-tentionalität」を活用する。このことは、ここでは決定的に重要である。というのも、この構造は、なんらかの内容の把持ではない（あるいは、保留する、ないし「長持ちする」という意味での予持でもない）という際立った特徴を持つからだ——こうしたこと〔＝内容に関わるということ〕にこそ、語のより広い意味での作用志向性の本質があった——。むしろそれは、諸々の「核」からなる領野、つまり、既述のように、いわば存在と認識との分離に先立つ構築的な形成体の領野を開く。この領野が充実したり空虚になったりしつつ経過することによって、まさに前内在的な時間性が成立するのである。このとき、この領野が開かれるという事態は、フィンクが「脱現在化する」地平意識と呼んだものに近い。

さて、現象学的な構築において本質法則が露わになるのであれば、今見てきたような原位相と、充実の度合いが低くなった諸位相との関係を規定しているのは、どのような本質法則なのか。それは、「予持的」な領野の「志向」はどれもこの領野の「終着 terminus ad quem」としての原核を指し示している、という事態である。さらに、[S. 11]「把持的」な領野では反対のこと、すなわち、そのつどの内＝非志向性は、原位相から離れれば離れるほど、「弱まる」ということが起こっている。

原過程は、互いに並置され、内在的時間を方向づけるような客観的な今系列とははるかに隔たったあり方をしている（そもそも、客観的な時間性をこのように説明するのは不当だろう）。むしろ原過程は、超越論的主観性を志向的な「生」として構造化する「緊張の場」をなしている。したがってここで、上ですでに明らかにしたことと同様に重要なのは、志向的な「意識」自身の時間構造である。K・ヘルトによる適切な論述に同意するなら、志向に基づいて予持と把持を理解してはならない、とすることができるだろう。むしろ反対に、「予持的」で「把持的」な領野そのものが、構造上、内＝非志向性 In-tentionalität を構成しているのである。この領野には二つの方向があるが、それらは厳密な意味では、相互に対立しているとは言えない。ここでは「予持」と「把持」は互いに媒介し合っているため、把持と予持の「区分」や「解剖」等々について語ることはできない。すでに述べたように、原過程はどこまでも「予持」と「把持」の絡み合いによって特徴づけられるのである。

結局、原過程の自己現出はいかにして構成されるのだろうか。ここには原印象の系列は登場しない。すなわち、もしそれが原印象の系列なら、その現出は謎めいた仕方で絶対的な意識流の自己現出の諸位相と合致していることになるのだろうが、そのような系列がここで登場するわけではない。むしろ、原過程が自己現出できるのは、ここに「内＝非志向 In-tention」の二重の放射が——いわば、積極的および消極的な内＝非志向的 in-tentional な段階変化が——入り込んでいることによる。——それらの放射の交点が、諸々の——そのつど離散した——原位相において、根源的な現在の意識を構成するのである。したがって原過程は、「後から」自らを意識するのではなく、「予持」と「把持」に媒介された「諸々の核」の流れにおいて自らを意識し、そしてこれらの核の方も、流れる現在の中で意識される。こうした二重の（「予持的」かつ「把持的」な）放射構造によって、原過程と、創設および体験される時間それぞれの「同時的な」自己意識が可能になる。その際、客観的に現出する時間性への関係は、原過程の諸位相の（核となる位相による）充実によってもたらされるのである。

したがってわれわれは、前内在的時間の本質を次のようにまとめることができる。すなわち、前内在的時間は、非恒常性と、前志向性ないし全内=非志向性と、自己現出によって特徴づけられる、と。

*

* *

明らかに、この議論の中で最も難しいのは、根源的に時間を構成する諸現象の「志向的」な身分を理解することだと思われる。ここでの困難は「前志向性」の両義性にある——これは作用志向性ではない。だから、作用志向性ではないかぎり「先志向的」である。しかし、それにもかかわらず、それは志向的 - 時間的な関係に対して構成的である——そしてそのかぎり「原志向的」である。われわれはここで、こうした両義性に対し、それに劣らず両義的な——強い肯定と同様に、強い否定を含む——概念である「全内 = 非志向性 All-In-tentionalität」によって、近づこうとした。それは、現象学的に構築されるものとして、また「反省の反省」において把握されるものとして、今までまだ説得的には解決されていなかった問題に新たな光を投げかける試みの核心をなしている。別の現象学的な研究を仕上げているときにはよくあることだが、ここでも、時間の問題系は「^{アンビヴァレンツ}両価性の現象学」のための基礎として役立つだろう。

訳注

- ・ []内の数字はドイツ語原稿のページ数を示す。
- ・ [] は訳者による補足を示す。
- ・ [] は筆者による補足を示す。

間文化的対話の歴史性 —— 〈移民の現象学〉をめぐる最初の考察 ——

ゼバスティアン・ルフト（マルケット大学、ミルウォーキー）

訳：田邊正俊（立命館大学）

はじめに

本稿では、対話一般の性質にかかわる考察に加えて、異なる文化の間で交わされる対話の性質にかかわる考察を進めてゆきたい。そして、〈そのような対話にはそれ自体として歴史的な構造があるのかどうか〉、そうであるとするならば、〈そのような対話はそれ自体としてどのように進展するのか〉といった問いを立てながら、この考察を進めてゆきたい。とはいえ、〔シンポジウムの提題のために〕与えられた時間では、このような問題について論じ尽くすことはできない。したがって、以下のような問いに焦点を当てて、議論を展開してゆきたい。すなわち、〈対話の本性とはいかなるものか、〔対話の〕歴史性のようなものはそこでどのような役割を果たしてきたのか〉、〈異なる文化の間で交わされる対話について、このことは何を意味しているのか〉、〈二人の人間、あるいは二つの国家の間で交わされる対話を、あまりにも大きすぎる一般法則に当てはめることなしに類推することができるのか〉、といった問いに、である。本稿の第一節と第二節では、このような現象学的にして解釈学的な議論に取り組むことになる。

第三節では、間文化的な対話におけるこのような歴史性を分析するために、われわれが近代に経験してきたことの本質的な部分をなしている具体的な現象、すなわち、〈移民〉（immigration）についてあわせて議論してゆきたい。最後に、いくつかの〔具体的な移民の〕事例について取り上げてみたいと思う。つまり、アメリカに暮らすドイツ人である私自身の経験について記述してみたいと思う。なお、〔私が現在住んでいるミルウォーキーも含めた、アメリカ合衆国の〕北中西部（Upper Midwest）は、アメリカの中でもとりわけドイツからの移民が多く暮らし、彼らから大きな影響を受けている地域である。二つの世界大戦という大きな〔独米両国の交流の〕断絶にもかかわらず、その影響を〔そこでは〕今もなお感じ取ることができる。新たにやってきた移民と、もともとそこに暮らしていた人々（the natives）の間で交わされる対話は、往々にして困難に満ちたものであり、いつもうまくいくとは限らない。本稿においては、ドイツ系アメリカ人と現代のドイツ人との間で対話をすすめようとした際に〔私が〕感じた失望について、特に取り上げてみたい。そして、私としては、この対話に含まれている歴史性、すなわち、対話の試みがあまりにも困難なものであり、結局のところは失敗に終わったということのゆえに、まさにこのような失望を感じざるをえなかったのだと考えている。いかなる現象学も、一人称的な経験〔＝この私の経験〕から出発するのだからなければならない。それゆえに、この〔個人的な経験という〕点が、ここでの出発点になる。しかし、〔だからといって〕私はこの出発点で議論を終えるつもりはない。この出発点は、まさに、より一般的な現象学的議論をおこなうための出発点にすぎないのである。私としては、それぞれの〔移民、文化

における] 特異性はあるであろうが、それでも〔ドイツ系アメリカ人と現代のドイツ人の場合と〕同様の比較ができるであろうと確信している。つまり、日本人と日系アメリカ人、あるいは日本人と中国系日本人 (Chino-Japanese)、日本人と日系ドイツ人等々といった人々の間でなされる比較もできるはずなのである。

換言すれば、ここでなされる省察は、私の見る限り、〈移民〉によって構成されている〔アメリカの〕現象学の学派¹についてはこれまでほとんど語られてこなかった、という問題について、なじみのある哲学用語を用いて議論するための最初の試みである。〈移住〉(migration)には、人類の歴史と同じくらいの歴史がある。他方で、〈移民〉はとりわけ近代文化に典型的な出来事だと言うことができるであろう。つまり、〈移民〉は、ヨーロッパ人が西半球へと移住しはじめた 16 世紀以来、新たな「故郷世界」——と、フッサールなら言うことだろう——を建設しはじめて以来の出来事なのである。近代の主観が形成されていく過程で移民が重要な役割を果たしたにもかかわらず、移民のさまざまな側面のどれをとっても（〔すなわち、移民することを〕強いられたか、自由に選択したか、祖国で立てた信仰の証²のゆえに〔移民することを〕体験したか〔といった、さまざまな側面が移民にはある〕）、移民が哲学の世界ではこれまで正当に評価されることはなかったのである。例外は、おそらく法哲学や政治哲学くらいのものであろう。〔ところが〕そのような領域では、現象学的な（経験主義的な）側面は何の役割も果たしてこなかったのである。しかし、私の見るところでは、現象学者は移民の問題についてよく考えなければならない。というのも、移民は、〔彼らに〕実施された政策にかんして重大な影響がある国際政治上の一大問題であるだけでなく、近代人の大多数が経験したことにとって決定的な重要性がある——このことこそがここでは興味深いのだが——からである。したがって、以下に展開される思索は、まさに予備的な方法でなされる、現象学のさまざまな道具立て (tool) を用いて移民という現象に取り組むための控えめな試みである。新たな環境へと移住することが、異なる文化圏からやってきたとはいえ今となってはひとつになっている人々の間で交わされる対話にもかかわるのであれば、移民もまた、間文化現象学にとってよく考えるべき問題である、ということになるだろう。

第一節 対話の歴史性

〈対話には歴史性がある〉ということは、どういうことを意味する可能性があるのだろうか。

「歴史性」(historicity) という語は、たまたま歴史的であるものをあらわすのではない。それは、本質的に歴史的であるものをあらわすのである。このことは、ハイデガーが〈人間は本質

¹ アメリカの現象学者として知られている哲学者の中には、（ドイツ系とは限らないが）少なからぬ移民（ないしはその子孫。そこには亡命者も含まれる）が含まれていることを念頭においての記述であると考えられる。訳者にとって容易に思い浮かぶだけでも、たとえばシュッツ (A. Schütz)、ドレイファス (H. L. Dreyfus)、バーガー (P. Berger)、 Luckmann (T. Luckmann)、ジオルジ (A. Giorgi) といった名前を挙げるができる。

² 最初にアメリカへと移民した一団が、イギリスで（国教会にもカトリックにも従わずにあくなき教会の改革を求めていたがゆえに）迫害されていた清教徒（ピューリタン）であったことが念頭におかれているものと思われる。たとえば、1620 年にメイフラワー号に乗って（現在でいえば）マサチューセッツ州のプリマスに到着し、そのままアメリカに定住した、いわゆる「ピルグリム・ファーザーズ」(Pilgrim Fathers；巡礼者の始祖) もまた、ピューリタンであった。

的に歴史的である)、と主張した際に言わんとしたことでもある。また、この「歴史性」という語は、〈人間には歴史性がある〉というだけのことをあらわしているものではない。この意味では、建造物や書物にも歴史があることになるし、ドイツの〈黒い森(シュバルツバルト)〉のようなものにさえ、歴史があることになる。というのも、〈黒い森〉は人間がさまざまな目的のために木材を供給することを意図して約 250 年前に植林しはじめたものだからである。

〔建造物、書物、黒い森といったものと〕われわれ人間との違いは、われわれは歴史的であるか、たまたま歴史的でないかを自ら選び取ることができないということである。たまたま歴史的でない、というのは、金髪で生まれてくるか黒髪で生まれてくるかは、全くもって偶然の産物である、といったことである。しかしながら、偶然ではあるが、生まれてくるというこの例は、〈歴史的である〉という概念へと直接立ち入っていくことになる。そもそも生まれてきたいかどうか、あるいは、どこで生まれたかといったことを選ぶことができないにしても、祖国や誕生日は〔祖国という特定の場所に自らを位置づけ、誕生日という特定の時間に自らを位置づけるという意味で〕われわれを〔特定の〕場所と時間へと位置づけることになるのである。このようにして、われわれは歴史の上に位置づけられるのと同じように、場所の上にも位置づけられているのである。われわれは、〔何年何月に生まれて現在何歳である、というように〕歴史的に定義されていると同時に、〔どこそこに生まれて現在はここそこに住んでいる、というように〕地理的にも定義されているのである。〔本稿で〕議論することができない理由によるのではあるが、カント、ヘーゲル、フッサール、ハイデガーといった哲学者たちは、歴史性が空間性よりもいっそう根本的であると強調してきた。そして、私としては空間性の重要性について否定したいわけではないが、この特権的な〈[私が現にいる] ここ〉に、注目しておきたい(それにもかかわらず、空間的な側面に焦点を合わせるとするならば、多くの興味深い帰結が生じることになるであろう)。

歴史的に創造されたものとして、われわれは生まれてくる。それゆえに、特定の規範や価値をともなった伝統へと、われわれは生まれ落ちる。このような価値や規範は、時代を超えて展開されてきたものであり、われわれが生まれたところにはそれ自体で特定の歴史がある。そして、このことを無視することはできない一方で、〔同時に〕この歴史から距離をとるように強いられてもいるのである。知らない間にそのような歴史に沿って歩いていくか、誇りをもってそれを受け入れるか、素朴に疑問を抱くことなくそれを〔信じ込む〕か、あるいはそれを激しく拒む...といったことができるだけである。どれも、過去に対して態度を取る際のあり方である。長年に渡り使い込まれてきた家具のようなものは、まさに歴史の中に存在するわけではない。そのようなものとは異なり、歴史的であることは人間に固有の特性である。それゆえに、われわれは皆、そしてわれわれのなすあらゆることには、何らかの歴史性がある。われわれの政治体制には歴史がある。目下行っていること、好みや規範といったものもまた、ことごとく歴史的なものである。もっとも、こういったものは、その歴史的な背景に還元することができるとはいえないのではあるが。規範は今でこそ妥当なものとして通用しているが(他方で、そういった規範は規範でない可能性もあった)、それらが〔規範として〕展開されてきたからこそ、規範には歴史がある。人間のあらゆる事象が歴史的であるという主張は、歴史主義にかか

わる主張とは異なる。すなわち、人間のあらゆる事象が歴史的であるがゆえに、そういったものを自らの歴史的状況へと還元することができるということに〔歴史主義にかかわる主張としてしまえば、なってしまうのである〕。たとえば、〈歴史性がある〉というこの主張自体は、まさに、それ自体としては歴史的ではないのである。〈われわれが歴史的〔な存在者〕である〉という主張が今日なされるということはあるかもしれないが、おそらく未来においては〔このような主張は〕真ではない、となるであろう。多かれ少なかれ、われわれには歴史的な意識の感覚があるかもしれないし、このような歴史的な意識の内容を変えることもできるかもしれない。しかし、そのことは、〈われわれがまさに自らの存在という点で歴史的である〉というこの事実を変えてしまうものではないのである。

歴史性が人間のあらゆる事象に浸透しているとすれば、人間にとっての他人との相互作用のかたちである対話もまた、同様に歴史的でなければならない、ということになるだろう。だが、このことが意味していることについて議論できるようにする前に、まずは対話それ自体についての簡単な分析をしなければならない。〈対話は人間を人間たらしめるものの一部であるのか〉、あるいは、〈対話することなしに人間は人間でありえるのか〉、といった問いが、ここでの主な問いである。対話を言葉によるものに限定しようとするならば、すなわち、口頭によるものにせよ書かれたものにせよ、われわれの間に生じる相互作用に限定しようとするならば、この問いは、〈われわれが本質的に相互＝間主観的な (intersubjective)³ 人格であるのか否か〉という問いへ、あるいは、〈われわれが本質的に歴史的であるという意味で相互＝間主観的な人格であるのか否か〉、という問いに至ることになる。この場合、フッサールやハイデガーといった古典的な現象学者のこたえは明らかである。〔フッサールならば〕〈われわれは本質的に相互＝間主観的な存在である〉、となるだろうし、〔ハイデガーならば〕〈現存在 (Dasein) は実際には共一存在 (Mit-Sein) である〉、となるだろう。フッサールに限れば、ある人自身の主観性とその経験から出発するという哲学的な根拠はあるだろうが、それゆえにフッサールは方法的な独我論の立場をとっているということになってしまう。フッサールは、〈〔ある人が〕一個の主観であるということが意味していること〉は、〈他者との相互＝間主観的なかわりの中に、すなわち、共同体の中にいること〉にはほかならない、と確信していた。そのことは、スポーツのチームや合唱団のような小規模なグループであれ、都市、州、国家、ないしは、その他諸々の「高次の人格」(personalities of higher order) といった高次の〔共同体の〕形態に至るまで〔一貫することであった〕。〈相互＝間主観的な相互作用のすべてがこの高次の人格の内部で生じる〉、あるいは、〈それらがこのような「高次の人格」の一部分である〉、といった問題には、追って立ち戻ることにはしたい。

それでは、相互＝間主観性のいかなるかたちが対話なのだろうか。あるいは、〔相互＝間主観性と対話という〕二つのものは、同一の一広がりをもつ (co-extensive) のだろうか。〈われわれは言語である〉、あるいは、〈言語がわれわれを所有してさえいる〉といった大げさな主張

³ 周知のとおり、ふつうは「相互主観的」ないしは「間主観的」と訳される語であるが、“inter”には「相互」の意味も「間」の意味も含まれていることを考慮して——本稿でこの語が用いられる際も例外ではない——、やや煩雑のきらいはあるが、このように訳出する。

を拒む一方で、私としては以下のように主張したい。つまり、他人といっしょになって相互＝間主観的なあり方をしているということは、安心したかと思えばいがみあうといったように、いつも往復運動しながら、常に〔他人との〕相互作用のうちにあるのである。かくして、相互＝間主観性と対話は別のものであるし、相互＝間主観性を対話に還元することはできない。他方で、相互＝間主観的であることは、どのような意味にせよ、あらゆる水準で対話を含意している、とすることもできるであろう。すなわち、われわれ自身の主観性は常に他人と向きあってこそ定義されるし、他人と向きあってこそおのれを主張するという意味において、である。それは、きわめて親密な他人であれ、母子関係であれ、世捨て人のように世間から距離を取っているとみなされる人に対する関係であれ、変わることはない。世捨て人であるということさえ、それ自体としては、その人が抵抗して、そこから自らを切り離した共同体に対して、何らかの意見を表明するためのひとつのかたちである。かくして、対話とは要するに、相互＝間主観性が相互作用を含んでいることを認めることである。そして、いつも言葉だけによるというわけではないが、〔それでも〕この相互作用は往復運動を続けている。そうして往復運動しながら、異議を唱えたり、何らかの合意に至ったり、再び異議を唱えたり...といった相互作用を重ねていくのである。かくして、相互＝間主観性は対話を通じて構築されているということもできるだろう。対話を重ねることで形成される調和は、〔確かに〕〈統整的理念〉(regulative idea)であるにすぎないし、おそらくは強く望まれるべきものでさえないであろう。というのも、このことが人間にとって意味することは、人間がコミュニケーションをとることができて、少なくとも断続的には合意を得られるとしても、以下のことでしかないからである。すなわち、〈戦い、つまり〔ギリシア語で言うところの〕ポレモス (polemos) が、人間のあらゆる事象の父である〉——ヘラクレイトスのかの有名な断片⁴をわずかに変えているが——、という方が通りがよいような人間の本性をとらえている、ということではしかないのである。このような戦いは、常に乗り越えていかなければならない根本的な誤解に由来している。他者と向かいあっているという、〔人間にとっては〕既定の立ち位置が理性的なものではなく、常に理解されることが求められているとはいえ、最初は無理解にさらされているというならば、私としては、解釈学的な哲学者や対話を重視する哲学者が主張してきたことを繰り返しているだけのことである。理解できるようにするなどということは困難である、それどころかそんなことできるはずがないと思っ込んでいる方々に対して、私としては、努力を怠らなければ「地平融合」(fusion of horizons)は可能なのだと主張するガダマーに与したい。ただし、そのような融合は地平の間で生じる根本的な断絶、あるいは地平の衝突を積極的に乗り越えていくものである、ということは、重ねて強調しておきたい。

さて、言葉による、ないしは言語的な対話といった側面について考察することで、フッサールが後期になってそうしたように、相互＝間主観性をその発生的な内含のうちで考察するならば、以下のように言うことができるだろう。すなわち、世界が発生してできあがっていく過程

⁴ ここでルフト先生が念頭におかれているヘラクレイトスの断片は、「戦いは万物の父であり、万物の王である」(ディールス・クランツによる断片番号では B53 に相当。訳文は日下部吉信編訳、『初期ギリシア自然哲学者断片集 I』(ちくま学芸文庫、2000年)、316頁による)であるものと思われる。

のある点に至ると、対話は言語的なものにならざるをえない、と。ここでは、先に〈他者とのいさかい〉とみなしたものを、先ほど明らかにした〈往復運動〉から区別してもよいだろう。後者においては、異議ははっきりとしており、明らかな理解が生じてくるか、あるいは、問題になっていることについての理解が〔その後続く〕議論を導くか、ということになる。この意味では、〈〔対話している〕二人が没頭している〉と第三者が見ているにしても、あるいは、〈〔彼らが〕適切なアイコンタクトを取っている〉ように第三者には見えないにしても、相手とアイコンタクトを取ることまた、対話である。われわれは、自分の考えていたことについて話すことができるプライベートな状況に身を置いている際に結局はそうするように、対話を言葉で言い表すこともできるだろう。だが、このような対話は個人的な会話にすぎない。つまり、このように言葉で言い表すことは、それとなくコミュニケーションをとっていたことを明示化する以上のものではないのである。これは実質的には何も付け加えるものではない。けれども、問題になっていることを完全に明らかにしようとする際には、素朴な合図によるコミュニケーションでは不十分である。真意を伝えるためには言葉が必要である。言葉は誤解を取り去るための必須条件 (conditio sine qua non) なのだ。

かくして、以下のように結論づけることができる。対話は相互＝間主観性の本質的な特徴である。そこでは、発生的〔現象学の〕見方からすれば、話し言葉にせよ書き言葉にせよ、いずれにせよ言語という側面が、より早くから、そしてより原初的な形態で進行しているものの最上層をなしているのだ。かくして、ここで展開される議論の要素をまとめ上げて、以下のように言うことができるであろう。すなわち、〈対話とは、常にすでに相互＝間主観的に結びつけられている主観性にとって本質的な特徴なのだ〉、と。そして、人間の主観性が本質的に歴史的であるとすれば、この主張は、対話をおこなうわれわれ人間の実存にとっても当然のことながら保持されなければならない。このようなわけで、次に問題にするべき問いは以下のようになる。〈対話にとって、それが本質的に（偶然にではなく）歴史的であるとはいかなることなのか〉、と。

月並みな言い方になるが、この問いが意味しているのは、〈対話には本質的に歴史がある〉、つまり、〈対話には伝統がある〉、ということである。だが、月並みであるように思われることを解きほぐすとすれば、このことはいくつかのことをあらわしている可能性がある。対話というのは、われわれが意のままにすることができないものによって導かれている。逆説的な言い方をすれば、まさに〔現に〕ある伝統には、〈必然的な偶然性〉 (necessary accidentality) というべきものがあるのだ。出会った人を意のままにすることもできなければ、一度過ぎ去ってしまった伝統の歴史を意のままにすることもできない。このような偶然性を、ハイデガーにならって〈意のままにならない〉 (unverfügbar) と呼ぶこともできるだろう。これを望むように意のままにすることはできない。しかし、この偶然性は、廃棄することができず、自分の手中に収めることもできず、これを意のままにすることもできないのだ。「意のままにならないこと」 (Unverfügbarkeit) についての多くの現象を以下では取り上げてみたい (この Unverfügbarkeit

というドイツ語には、少なくとも英語には適切に対応する訳語がない⁵)。私が〔誕生以来〕43年にわたって親しんでいる母と交わしている対話は、それを行う際の特定の流儀をもっている。私は、母と交わしてきた過去の対話を変えることはできないし、〔対話を重ねることで形成された〕伝統が時を経ることで発展してきたあり方を変えることもできない。母の息子であるということをどうにかするすべはないし、過去に交わされた対話をどうにかすることもできない。なんといっても、それはもう過ぎ去ってしまっているのだから。かくして、私が母と交わしている対話はどれも、今となつては、目下交わしている対話に先立って母とかつて交わしてきた対話や、今後交わされるであろう対話次第であるということになる。私が母と交わしている対話は、新しい対話であっても、最初からの (ab initio) 〔前提のない状態でなされる〕対話ではなく、〔これまでに交わされてきた対話によって形成された〕伝統に左右される。このような伝統は、目下交わされている対話を方向づけている。それは、語られた語、ほのめかされた話、引きあいに出される人、それぞれに歴史があるという意味で、である。語られないものにさえ、歴史はあるのだ。かえって語られないままのことだってあるのだ。対話が妨げられるならば、ないしは、対話が対立のために中止されたとすれば、この対立こそが今後交わされる対話を方向づけることであろう。「対立が好転するのを待つ」場合でさえ、取り乱しているにせよ対話を重ねることで、対話の新しい糸口が生じてくることであろう。

フッサールは後期の草稿群で、興味深い考えについて議論している。つまり、括弧に入れることであるエポケー (epoche ; 判断停止) は、伝統にかんして実行されねばならない、というのである。「あらゆる伝統を逃れたエポケー」とは、われわれを歴史の外部の立脚点に到達させるのではなく、そもそも〈歴史とは先入見の全体のことである〉という事実を洞察させるような〔ものとして〕完全に実行されたエポケーなのだ。この事実は、現象学者にこのような〔歴史の〕全体性を、最も深い起源から、すなわち超越論的な主観性によって構成されたものとして、理解するように動機づける。だが、そのようなエポケーを、対話の歴史的な構造に適用す

⁵ ちなみに、ハイデガーはこの語に独特の意味を込めて用いている。たとえば、『哲学への寄与』では“Verfügung”という語が用いられるが、これは「接合の指図」と訳されている(大橋良介・秋富克也訳、創文社版ハイデgger全集第65巻『哲学への寄与論考』、訳語表8頁参照)。後期のハイデガーは、Fügung (接合肢; 響き (Anklang)、投げ送り (Zuspiel)、跳躍 (Sprung)、基づけ (Gründung)、将来的な者たち (die Zu-künftigen)、最後の神 (der letzte Gott) の六つの(真なる存在 (Seyn) にかかわる) 接合肢) について執拗な思索を展開するが、このような接合肢に指示を与え、指示するのが“Verfügung”である。このような文脈からすると、「接合の指図」は(人間がしようとして)「できることではない」ことを示すのが、“Unverfügbarkeit”であるということになる。要するに、「存在を人間がどうにかしようとしたところでどうにかなるものではない、人間にとって存在は意のままになるものではない(のだから、人間は存在からの語りかけに対して耳を傾け、聴従するしかない)」という事態をどうにかして表現しようとする際に、ハイデガーはこの語を用いたということであろう。この限りでは、ルフト先生の指摘されるように、適切な訳語が英語には(おそらくは日本語にも)存在しないことになるだろう。

その一方で、この語は日常的なドイツ語では(ハイデガーの強調するように「存在」とのかかわりに限定されることなく)「意のままにできないこと」くらいのニュアンスで用いられる。事実、本稿において、ルフト先生は“unverfügbar”を“cannot control”、“involuntary”、“inaccessibility”、“beyond our control”といった語と同義のものとして用いている。この事情に鑑みて、ここでは原則として「意のままにならない」という訳語を当てている(文脈によって異なる訳語を当てていることもある)。

ることができるのであろうか。つまり、過去を括弧に入れて未来へと動いていくような具合に、適用することができるのであろうか。あらゆる対話には歴史性があると主張することは、まさに、対話に際して生じる対立という事例が暗示しているように、未来にとってのなにがしか、をあらわしているのだ。過去を意のままにすることができず、また、他人との対話が過去になされたその仕方を意のままにできないとしても——その時点でどれほど対話を意のままにしていたか、あるいは少なくとも意のままにしていたか、とは無関係に——、そのことは、未来のための対話を意のままにすることには限度がある、ということの意味している。過去において論争していた相手から教えられることだが、〔対話を〕「やり直して」みたり、コンピューターゲームのように「リセットボタン」を押したりする——つまり、エポケーを遂行する——ことは、むしろほとんど期待できないのだ。いくらでも「前に進み」たいと言い張ることはできるだろうが、だからといって過去についての不安を忘れ去ることはない。〔せいぜいのところそれを〕見なかったことにしておくだけのことである。いくらでも過去を忘れ、お互いに犯しあった過ちを忘れようとするのはできるだろうが、だからといって、完全にまっさらな状態から新たな対話を始めるというのは無理な相談である。こういうわけで、〈忘れるからといって許すわけではない〉(Vergeben ist nicht Vergessen)⁶、となるわけだ。対話を交わすなかで相手を許すことはあるかもしれないが、だからといって過去を忘れることができるというものではない。たとえ忘れようとどれほど躍起になってみたところで、そのことに変わりはない。〈対話がなされた〉、〈対話が目下なされている〉、〈対話がなされるであろう〉、そういったあり方のうちには、確かに〈意のままにならないこと〉がある。志向のなかでも最善のものをもってしても、うまくいかないことがあるのだ。

〈このような記述からどのような帰結が導き出されるのか〉が、いまや問題となる。というのも、ここに至るまで、対話とその歴史的な次元についての現象学的な記述の骨子だけを再構成してきたにすぎないからである。この骨子に「肉付けする」ためには、もっと多くのことを指摘する必要があるだろう。他方で、この議論は、これから戻ろうとしている間文化的な対話の歴史性についての議論を準備するものでしかなかったのである。

第二節 間文化的な対話の歴史性

本節では、〈間文化的な要素に含まれているものが、何か新しいものを加えることができるのかどうか〉、という問いが最も重要な問いとして議論されることになる。この問いを別様に問えば、〈文化の間で交わされる対話が(質的にせよ量的にせよ)、二人の人間の間で交わされる対話と、重要な意味をもつほど明らかに異なっているのか〉、となるだろう。この問いに対する答えが「否」であるならば、新しく付け加えるべきことは何もないだろう。そうなると、アメリカとドイツの間で交わされる対話は、ピーターとパウル〔＝ポール〕の間で交わされる対話と——ピーターが特にアメリカ人であり、パウル〔＝ポール〕が特にドイツ人であるとし

⁶ ドイツの格言であるが、もともとはプブリリウス・シウス (Publius Syrus ; 前1世紀のローマの箴言作家) のことば”Cum inimico nemo in gratiam tuto redit.” (「誰にとってもその敵と再び親しくするのは危険である」) に由来するようである。

ても、そのことに変わりはないであろう——重要な意味をもつほどに異なるものではない、ということになる。だが、このようにみなすことはすでに、「アメリカ」や「ドイツ」を人格のようなものと、さらに言えば、拡張された人格のようなものと性格づけることを前提してしまっている。ここで、フッサール〔の議論〕に戻ってみることにしよう。彼は「高次の人格」について論じたが、それは、国家・国民（nation）のようなものも、高次の人格として記述されるというようなことを暗示している。しかし、フッサールのいう「高次の人格」を、国家・国民のようなものを記述するために引きあいに出すのはフェアなことなのだろうか。「高次の人格」というのは、厳密にはどういったものなのだろうか。ここから、本節の議論を始めていきたい。

フッサールが〈高次の人格〉について記述する際には、無作為に、ないしは偶然に組織されているのではなく、構成員をひとつにまとまるように導く目的や理念に従っている人格の集合について記述している。かくして、歌うことが大好きな人たちは合唱団を結成して、制度化された組織に属することになる。特定の規則や会則、活動目的についての定めといったものを備えたクラブや団体を組織する、といったようにである。このように組織化することで、クラブのメンバーが行う活動がうまくいくことになる。彼らの生活がこのようなクラブの組織だけに費やされるわけではないが、それでも、合唱団の目標に役立つメンバーの能力について、彼らはこの能力の範囲だけを考慮することになる。彼らは〔家庭では〕母親や父親であるし、〔合唱団以外の生業という意味での〕職業についてもいるし、余暇の間には〔職業や合唱団の練習とは〕別のことだっている。だが、クラブのメンバーとしては、彼らはクラブで彼らを結びつけている理念に従っている。彼らは歌うことが大好きなのだ。そういうわけで、複数の人々から成り立っており、彼らが自らの相互作用やまとまりを導く特定の意図をもった目標／理念（目的理念；Zweckidee）のもとにひとつに集まっているという意味で、合唱団は〈高次の人格〉であるということになる。これは、クラブのメンバーに対して、クラブの活動に参加することだけは求めているが、それ以上のものではない。たとえば、彼らの間に異なる政治的意見があるとしても、それはクラブのメンバーとして果たす役割にとっては重要なことではないし、少なくとも重要であるべきではないのである。

そうなると、ドイツや日本といった、国家や特定の文化も、そのような〈高次の人格〉であることになるのだろうか。私としては、この問いに対する答えは肯定かつ否定であらざるをえないと思う。このことが、事態をよりいっそう困難にするのだが。肯定というのは、私や同胞であるドイツ人が、ドイツの法令・規範といったものに〔意識的であるにせよそうでないにせよ〕ドイツ人として服して、そういったものに従う責任がある限りでのことである。私が、ドイツ人として日本で犯罪を犯したとすれば、日本の法によって処罰されるのではなく、ドイツに引き渡されて、ドイツの法に従って処罰されることになるだろう⁷。だが、この〈高次の人格〉は、クラブを見つけてそこに加入する場合にそうであるように、そこに自由に、また意図

⁷ 日本とドイツの間には「犯罪人引き渡し条約」が締結されていないため、仮にドイツ人が日本で犯罪を犯して国外に逃亡した場合には、そのドイツ人の引き渡しを受けて日本の国内法に従って裁くことができない。

的にあえて入っていくようなものなのだろうか。この問いに対する答えは、明らかに否である。〔自分の現在の国籍とは〕別の国籍をあえて選択しようとするような場合を除いて(もちろん、それが強制によるものではないことはいうまでもない)、私はドイツ人として生まれたことを選択することはできなかったし、また、私は「まさしく」ドイツ的な気質のいくばくかの特徴を嫌うかもしれないが、そうだからといって、私にはどうすることもできない。私は、外国語を話すときに〔私がドイツ人であることを〕暴露するドイツ語訛りを嫌うかもしれないが、それから逃れることが——不可能ではないとしても——難しいことは確かなのだ。

それでは、文化的な対話や間文化的な対話のようなものにとって、以上に述べてきたようなことはどういったことを意味しているのだろうか。文化というものは国家に尽きるものではない。おそらく文化というものは、少なくとも地理的に境界づけることができるような国家に限定されることがない、いっそう広範で複雑なものであろう。というのも、「国家」という用語は法的な語であって、〔そのことが「国家」という語に〕代わって「文化」という語を用いるように仕向けるのである。というのも、「文化」という語の定義は〔「国家」という語に比べれば〕確かにいっそう漠然としたものではあるが、まさにそれゆえに、より人に訴えかける力をもっているからである。私は〔祖国ドイツとは〕異なる〔アメリカという〕国籍(nationality)を取得しても、それでも未だにドイツ文化の系譜に属している。〔今後の議論のための〕準備になるような定義をしておくとするれば、文化とは〈人々の精神の総体〉である。文化には、言語、芸術、価値、規範、精神がおのれを外に示す仕方、といったものが内包されている。私は、アメリカの精神——私がまさにそこからやって来たところの精神——と、ここ日本の精神の違いを〔こうして日本にやって来たことで〕目の当たりにしている。そういうわけで、私としては、「文化」という語を、〈単数形〉(singulare tantum)ではなく、複数の意味で用いることにしたい。換言すれば、私としては、東洋にせよ西洋にせよ、〈さまざまな文化の根底にはひとつの文化が共通してある〉、と想定する道へと進んでいきたいわけではないのである。たとえば、間文化的な対話を査定する作業は、まず、ある行動の仕方を比較するところまで降りていき、そこから、われわれが〈内的には(inwardly)共有しているが、外的には(outwardly)別様に表現している物事〉の一覧表をもってやってくるといった具合に、進みたいわけではない。〔洋の東西を問わずさまざまな文化に〕共通しているものを間文化的に比較しようとする作業は、〔文化〕人類学者やその他諸々のカルチュラル・スタディーズの代表的な研究者たちが行ってきた。そういった共通性を列挙しているオンライン上のレジストリ〔=データベース〕も、今ではある。こういったものに何かを付け加える必要は、今更ないだろう。彼らが主導する理論は基本的には正しいし、文化的諸形式の全体的な一覧表を作成しようとしていることに、私としては賞賛を惜しむものではない。しかし、このことが、哲学的な意味で時間をかけて取り組むに値するものであるのは、それがこのような文化的諸形態の批判にまで到達する場合にほかならないのである。

私が、上述のようなおそらく自明な道をとらないのは、私としては、〔大文字“C”[culture]で表現されるような、単数的な文化に対して〕小文字“c”[culture]で表現されるようなさまざまな

たちをとる諸文化と遭遇する際の、対話とその歴史性にここでは興味があるからである。これは、研究の別の軸なのである。このような次第で、文化は〈高次の人格〉の構造に属するものであるとともに、そこにわれわれがそれぞれに否応なく（*nolens volens*）生まれ落ちてきたものである、と主張してきたのである。かくして、文化は〈自ら進んで〉（*voluntary*）その一員になることと、〈意のままにならないままに〉（*involuntary*）その一員になることとの間に成立するハイブリッドな混成物である、ということもできるであろう。このような〈自ら進んで〉と〈意のままにならないままに〉の間で展開される弁証法を、以下の考察にとって重要な概念設定として用いることとしたい。このような弁証法は、〔何らかの文化の〕一員である際に、自由な要素もあれば不自由な要素もある、ということ、個々の構成員にとっては意味している。私がそこに生まれ落ちた文化のある側面を放棄したり、拒もうとしたりすることも、確かにあるかもしれない。だが、〔現に生まれ落ちた〕文化に〔この私は〕生まれ落ちているし、まさにそれゆえに、たとえどれだけ足掻いたところで、捨て去ることができない〔文化的〕要素が現にあるのである。そうすると、〈このことは間文化的な対話にとって何を意味しているのか〉、という問いが生じてくる。他の文化と出会う際に、まずもってそれが理解できないということに立ち戻ってみると、このような着想が、〈自ら進んで〉そして〈意のままにならないままに〉ある文化の一員になるという着想と、対となることがいまや可能になる。このことは、異なる文化同士がお互いに理解しようとする際には、他者にとってお互いに開きあっていることが必要である、ということが明らかであることを意味している。さらに、それは、他者の他者性に対して開けていることが必要であり、また、この他者がどういう場に立っているか理解すること、彼らはなぜそういうことを語るのかについて理解することが必要である、といったことも意味している。だが、そのことは同時に、他者との遭遇が、一方が他方に対して抱いている先入見に苦しめられる可能性もある、ということも意味している。こういったことは、そもそも私が特定の文化に属していることの、〈意のままにならない〉側面なのである。このような他者についての偏った理解は、最初から、まさに対話に対して害をなす可能性がある。もっとも、そのような偏見が崩壊していくのは、まさに時間の問題なのではあるが。私はドイツ人であるが、だからといってナチ〔＝ナチズムの信奉者〕ではないことを他人に確信してもらいたいと思っている。だが、ドイツ人であるということが意味する事柄についての他人の偏見〔＝ドイツ人はことごとくナチであるという偏見〕があまりに深く浸透しているかもしれない。その場合、そのような偏見をどうにかして解消しようとするあらゆる努力は、人が深く隠しているなにかに対する防衛反応としてしか、受け取られることがない。それでも、通常は、このような偏見を乗り越えることができるであろう。しかし、だからといって、あらゆる対話の試みに先だって、まず「土俵を掃き清めて〔＝偏見の根拠を明らかにして〕」おくべきだなどと考えることは、幻想であろう。

結局は、このことは間文化的な対話の歴史性という側面に通じている。というのも、〈このような偏見はどこに由来しているのか〉、〈このような偏見はどこで、また、いつ生じたのか〉、〈このような偏見はなにゆえに生じたのか〉、などと問うことができるからである。いったん偏見の大元を突き止めさえすれば、このような〔偏見の〕伝統から距離をとってエポケーを遂

行することが望ましいということにはならないのだろうか。そうして、〔偏見のない〕 まっさらな状態から出発することが望ましいということにはならないのだろうか。私が問うている問い方は、問いを否定するだけではないということを示している。より正確に言うならば、私は誤って立てられた問いを考察しているのである。私は、われわれがお互いについて抱いている偏見を逃れることはできないと見ているだけではない。そのようにするように試みることそれ自体が、誤った方向に進んでいると見ているのである。というのも、われわれがお互い経験しあっている、その経験こそが、特定の偏見を形づくるように〔われわれを〕引っ張ってきたものであり、われわれが、本腰で参加する以前に交わしてきた対話を形づくってきたものだからである。このような偏見は——妥当なものではなく、場合によっては、ありうべき偏見よりも卑劣なものでさえあるかもしれないが——、それでも、われわれの交わす対話やその歴史を構成しているのである。もちろん、だからといって偏見を単純に受け入れるべきだということにはならないが、お互いに遭遇する際に偏見を排除することをわれわれが要求するとすれば、われわれは自らを欺いていることになるだろう。他者を理解する際には、このような偏見を受け入れながら進んでいく場合にのみ、お互いに理解しあえるようになるのである。とりわけ、そもそも自らの文化を〈自ら進んで〉にせよ〈知らず知らずの間〉にせよ引き受けている仕方をあらわにすることで他人にレッテルを貼られてしまうことが、どの程度ふさわしいことなのかを見極める場合には、そうなのである。私の見るところ、ドイツ人のアイデンティティーの重要な一部となっているのは、そもそも、誰かを悩ませている過去、「自分に関係のない」過去に対してとる、まさにその態度なのである。

さて、間文化的な対話というより大きなスケールで考えてみるならば、二つの文化が互いに有している歴史についてエポケーを遂行することはできない。たとえば、ドイツとイスラエルが遭遇するとき、その歴史には——そこにはことに重要なホロコースト〔＝ユダヤ人大虐殺(の問題)〕があるが——、たとえどれほどホロコースト〔に代表されるような両国のたどってきた不幸な歴史〕を脇に置くように決めてみたところで、それは〔あくまでも〕重くのしかかっている。『フォルティ・タワーズ』⁸の一エピソード——その回ではドイツ人が〔フォルティ・タワーズという〕イギリスのホテルの宿泊客なのだが——をかくもおもしろおかしなものにしているのは、歴史を押さえつけようとする〔＝過去を脇に置いて、あわよくば忘れようとする〕このような強迫的な企てなのである。ジョン・クリーズ (John Cleese)⁹が「戦争〔＝第二次世界大戦〕のことは気にしない」(don't mention the War) と言い張っているときに、そうなっているというわけだ。かくして、解釈学の教訓のひとつは、〈あらゆる偏見を免れようとすることは、それ自体が偏見であり、しかも、実行されることのできない、そして実際、実行されるべきでない偏見である〉、ということになる。ここでなすべきことは、過去の悪行を取り払うことではない。そうではなくて、ここで重要なのは、対話を続行しようと試みる際に過去をどのように扱うかということであって、これは常に微妙なバランスのもとにあるのである。

⁸ 『フォルティ・タワーズ』は、イギリス(イングランド南西部)にある同名のホテルを舞台として1975年から1979年まで放送された、BBC(英国放送協会)制作のドタバタ劇である。

⁹ ジョン・クリーズ(1939～)は、イギリスのコメディアン。『フォルティ・タワーズ』の脚本・演出を担当すると同時に、主演俳優として出演している。

要約すれば、文化の一員であることは、〈自ら進んで〉と〈意のままにならない〉と〔本稿において〕呼んできたものを含むのであり、そして、二つの文化、ないしはその成員の間で交わされる対話においては、お互いに独立してはいるが、独特の仕方で一緒に混ざりあっているという二つの側面が、このような遭遇の際に重要な役割を演じているのである。対話が、最初の無理解についての相互的な理解を生じさせるという課題を担っているとすれば、私の見るところ、最初の無理解というまさにその事実を承認することが役立つのである。それというのも、別の文化に属する他人が私とは異なっているから、というだけではなく、私が意のままにできる側面もあれば、できない側面もある以上は、私自身が自らのアイデンティティをすべて自由にできるわけではないからだ。〈意のままにできる〉(verfügbar)ということと、〈意のままにできない〉(unverfügbar)ことが不透明に混ざりあっていることは、私にとって、また、他人が私について経験することによって、なにか他のことを意味しているが、しかし、そこから完全に抜け出すことができるようなものではない。かくして、他人をほんとうに理解することは、他人の〈意のままになる〉側面を理解することであると同時に、〈意のままにならない〉側面を理解することでもある。つまり、〈ある人がどういう場に立っているか〉、〈ある人が、その歴史性の背景に先だって、その人が歴史性にかかわっているその仕方のなかで、何者であるか〉、といった側面を理解することでもある。われわれは、虚空に生きている純粋な精神ではない。われわれは、歴史に還元されてしまうわけではないが、〔それでも〕徹頭徹尾歴史的なのだ。私自身についても、他人についても、このように〈意のままになる〉、あるいは〈意のままにならない〉側面を知ることこそが、お互いを理解すること——その理解がどのようなものであれ——の基礎なのだ。かくして、「真に」他人を理解することは——それは終わりのなきプロセスではあるが——他人が現にそうであるものについて——たとえその人がそうであることを望んでいるにせよ、望んでいないにせよ——承認することであり、また、他人が現にそうでないものについて——同じく、たとえその人がそうであることを望んでいるにせよ、望んでいないにせよ——承認することなのである。他人を理解するということは、ヴァルデンフェルスがかつて Zwischenreich (in-between realm; 間^{あいだ}の領野)と呼んだ対話の領野——ここでは白黒がはっきりすることは決してない——の中で生じるのだ。これは、われわれ自身の歴史性と対話の歴史性——どちらも意のままになることはない——のゆえなのである。

第三節 移民

——対話の継続か中止か。ドイツ系アメリカ人〔とのかかわり〕から得られた教訓——

この、いくぶん「応用的な」節を始めるにあたって、〈現象学には移民の問題に取り組むための手段や方策が、網羅的にして決定的なしかたである〉と言いたいわけではない、ということを用意しておきたい。移民の問題は、法的、文化的、言語的、政治的、等々といった多くの側面に広がっている非常に大きな問題である。移民について語られる際にふつうは考慮されない側面を〔移民の問題についての議論に〕加えることができるとすれば、それでよしとすべきであろう。つまり、現象学的な側面を、である。現象学的な側面というのは、〈移民〉と〈もともとそこに暮らしていた人々〉にとって、移民〔という現象〕がどのように経験され

ているのか、という側面である。移民国家であるアメリカの住人についての事例が、その典型であろう。きわめて簡潔にはあるが、初期の〔ドイツ系アメリカ人という移民〕現象に私が取り組んできたことを、〔以下の議論では〕適用してゆきたい。

〔その前に、議論のための〕予備知識として、アメリカ合衆国という国家が移民国家である〔ということを、今更のことであるが最初に指摘しておきたい〕。アメリカについてよく知らない人は実感することがないであろうが、〔北アメリカ大陸という〕この巨大な大陸で、移民の分布とその文化は大いに異なっている。私自身は北中西部という、他の地域とはことのほか異なっている地域に住んでいる。この北中西部というのは、(大まかに言えば、であるが) ウィスコンシン州、ミネソタ州、イリノイ州、アイオワ州といった諸州から構成されている。この地域には、主にドイツからの移民が住んでいる。ドイツ人は、最初の移民であったというわけではないが、それでも 19 世紀の半ばには移民し始めていた。彼らは、他の移民たちを〔数において〕はるかにしのいでいた¹⁰のである。ドイツ系移民たちの〔移民先の〕中心地になったのは、ミルウォーキーであった。ドイツ系の移民は、だいたい 1848 年頃に始まっているが、それはドイツで市民革命¹¹が失敗に終わった後〔に、ドイツ系の移民が始まった〕ということでもある。1880 年代の一斉調査によると、当時、ミルウォーキー市民のおよそ八割が、ドイツからの移民か、その家系の者たちであった。路上では英語の傍らでドイツ語が話され、〔ドイツ語よりは〕少ないにしても、ほかのヨーロッパ諸語が話されていたのである。多くのドイツ語新聞が発行され、〔ビールの〕醸造所、体育館、合唱団、ビアガーデンになる公共の緑地といった、ドイツの文化的な慣習にもとづいた組織が組織されたり、施設が建てられたりした。アメリカの他の地域とは異なり、北中西部のドイツ系移民たちは〔アメリカを〕支配しているアングロ＝サクソンの文化へと自ら〔の文化〕を広めることはなかった。彼らは〈ドイツ系アメリカ人〉(Deutschamerikaner) と自らを呼ぶことに誇りをもっていて、自らの習慣やことば〔=ドイツ語〕を見捨てようなどということは全く考えていなかった。かくして、ドイツ系アメリカ人たちは明らかに自分たちだけでまともって、そうすることで、ここで問題になってい

¹⁰ 意外に思われるかもしれないが、自らの出自がドイツ系と考えるアメリカ人(ドイツ系アメリカ人を自認するアメリカ人)は非常に多い。やや古いデータとなるが、2000 年の統計によると「4,284 万人」(総人口の約 15%)にのぼる。これは、イギリス系、アイルランド系といったところを抑えて、最も多いものである。

なお、この点については、以下のデータを参照した。

Census 2000 Brief, Ancestry: 2000 (p. 3).

www.census.gov/prod/2004pubs/c2kbr-35.pdf (2013 年 5 月 6 日確認)。

¹¹ 1848 年 3 月に起こった、いわゆる「三月革命」が念頭におかれているものと思われる。同年 2 月には、隣国フランスで「二月革命」(国王ルイ・フィリップが退位し、第二共和政が始まる)が起こったが、これに刺激を受けて、ドイツの諸邦では自由主義者たちによる内閣が続々と誕生した。時のプロイセン国王フリードリヒ・ヴィルヘルム 4 世は、いったんは自由主義に譲歩する姿勢を示したが、結局はフランクフルト国民議会(統一ドイツのあり方についてプロイセン中心の小ドイツ主義を採用し、来るべき統一ドイツのための自由主義的な憲法草案を作成しましたが、ヴィルヘルム 4 世はそれらの成果に否定的であった)が失敗に終わったことで、革命自体も失敗に終わることになったのである。ルフト先生はそこまでは言及されていないが、最初期のドイツ系移民には、この革命によってドイツに居づらくなった自由主義者たちがかなりの割合で含まれていたものと考えられる。

なお、ルフト先生も本稿において「質素な農民や非熟練工」の移民が増えたことについて指摘されているように、その後は経済的な理由による移民が増えることになった。

る〔ミルウォーキーのような〕都市に住むようになったわけです。事態がいくぶん変化したのは、第一次世界大戦の結果として、ドイツからの移民の流れが衰えたときであった。もちろん、命取りになったのは第二次世界大戦である。その際に、多くのドイツ系アメリカ人は、ナチスの同調者とみなされる危険にさらされて、ドイツ人としてのアイデンティティーを放棄することになったのだ¹²。ここに至って、ドイツ語が〔アメリカの〕公の場では話されることはなくなった。それでも、北中西部では今日もなお根強いドイツ的な傾向が見出せるし、ミルウォーキーのような〔ドイツ系アメリカ人の多い〕都市には、ドイツ文化を保持するために組織された団体（Verein）が〔実に〕30 以上もあるのだ。〔ドイツ系アメリカ人の〕伝統がこのように連綿と維持されていることは、私自身の〔これからアメリカで暮らしていく〕経験にとって、重要なものとなることであろう。

私がミルウォーキーにやってきた 2004 年に話を進めたい。ミルウォーキーに着いて、何人かの知りあいのできたので、〔ミルウォーキーで〕最も「文化的」であるように見えた、いわゆる〈ゲーテ・ハウス〉¹³に接触することにした。概して、〔ゲーテ・ハウスのような〕古くからの組織には新しい血〔=新しいメンバー〕が入ることがなかったので、ほとんどイニシアティブを取らない〔私の〕ような者でさえ、すぐにメンバーとして取り込まれてしまい、指導者の役割を果たすようになった。私はそこに加入して活動をともにすることを決意して、ドイツ文化をいかにして〔アメリカで〕広めていくかについて提案するようになった。だが、そこではすぐに、〔私自身を〕反省させるような教訓を学ぶことになってしまった。というのも、彼らドイツ系アメリカ人と、私や現代のドイツ人とでは、「ドイツ人」の意味しているところが、全く、時には徹底的にさえ、異なっていたのである。〔時として〕不可解でさえあるような親しみの情が〔私と彼らの〕間にいくらかはあった一方で、彼らミルウォーキーのドイツ系アメリカ人にとって、「ドイツ人」は実感をもったものとして経験されてはいなかった。〔彼らにとって「ドイツ人」は〕ひとつの理念、しかもロマン主義的な理念として、経験されていたにすぎなかったのだ。彼らの祖先たちの多くが移民してきた時期——すなわち 1848 年前後——というのは、ロマン主義がヨーロッパの文化や哲学を席卷していて、それらを引っ張っていた、ということ想起すべきであろう。また、ロマン主義の影響を受けて、当時のドイツ人たちが好んで夢見たり空想した〈ドイツ的なもの〉は、ロマン派の絵画に描かれていたものであった。そこには、城、牧歌的な田舎、いっしょになってビールを飲んだりブラットブルスト〔=小さなソーセージ〕を食べている陽気な人々が描かれていたのである。〈ドイツに〔も、アメリカと同じように〕インターネットがある〉、と聞いたとき、あるドイツ系アメリカ人がすっかり

¹² その一方で、フォードの技術者であったフリッツ・クーン（Fritz Kuhn (1896-1951)）が 1936 年に結成した「ドイツ系アメリカ人協会」（German-American Bund）に集った人々のように、親ナチスの立場をとっていたドイツ系アメリカ人がいたことも事実である。なお、クーンは終戦後の 1945 年にドイツに強制送還されている。

¹³ ゲーテ・ハウス・ウィスコンシン（Goethe House Wisconsin）は、1958 年にミルウォーキーに設立された、ドイツとアメリカの文化的交流を目的とした国際文化機関である。

なお、同様の目的をもったドイツ本国の国際文化機関（独立公益法人・非政府組織）としては、ゲーテ・インスティトゥート（Goethe Institut）がよく知られている。これには、各国に支部があって、ドイツ語の普及を促進し、世界の国々とドイツの文化交流を実践し、また文化、社会、政治についての情報を通じてドイツの全体像を紹介する活動を展開している。

驚いてしまったことを〔今でも〕覚えている。私にとって、ドイツは活発な経済、ハイ・カルチャー¹⁴、ハイ・テクといったものがそこにある現代の国家なのだ。現代のドイツは、〔ナチス時代のように〕ドイツが優れているという感情がよみがえるかもしれないことを恐れているがゆえに、愛国心の感情を冷静に退けたり、少なくとも愛国心の感情〔が爆発すること〕に大きな注意を払っている。その結果が、見たところは断絶のないような〔ドイツ系アメリカ人という〕統合 (integration)¹⁵、だったというわけだ。そして、彼らが自らと同じ立場にある仲間〔＝新たにやってくるドイツ系の移民〕を歓迎するというのは、実は、深刻な行き違いどころのものではなかったのだのである。ドイツ系アメリカ人たちは、〔伝統的な〕ドイツのハイ・カルチャーはもちろんのこと、「新しい〔現代の〕ドイツ」のハイ・カルチャーも広めていきたいと私がいくら希望してみたところで、そのことを認めていなければ、理解しようとしなかったのだ (ちなみに、「新しい〔現代の〕ドイツ」のハイ・カルチャーを広めていくというのは、世界各地に展開しているゲーテ・インスティトゥートの新しい方針でもある)。同様に、私としては彼らとともにビールを飲んだりブラットブルストを食べたりすることに興味はないし、少なくとも、それだけで終わりにしたいとは思っていないのだ。

この問題を文化的アイデンティティーにおける〈意のままになる〉－〈意のままにならない〉という枠組みに位置づけるとすれば、ここでは何が起こっていることになるのだろうか。ドイツが19世紀当時に〔アメリカに〕やって来た〔＝ドイツから見ればアメリカに移っていた〕移民について経験してきたことを考慮するならば、当時、移民するに至った人々たちがドイツに抱いていた考えは冷ややかなものであった。そして、それゆえに、このような〔ドイツに対する冷ややかな〕イメージは彼ら〔＝現在のドイツ系アメリカ人たち〕の祖先にも伝わっていったのだ。故郷〔＝ドイツ〕とのつながりは――それがなお保たれていたとしても――、せいぜいのところ、誰それが亡くなった、結婚した、子供が生まれた、といった一覧が書かれた手紙が保っていたにすぎなかった。大西洋の両岸で、〔ドイツ人とドイツ系アメリカ人はそれぞれの〕人生を歩んでいたのだ。そして、他方の側に起こったできごとについての関心は薄れていく。さらに、ほとんどの移民は、無学な農民や非熟練工だった。彼らは、せいぜいのところゲーテやシラーの名前だけなら聞いたことがあったかもしれないが、彼らにとっての文学の基準は、ルターによる聖書のドイツ語訳でしかなかったのだ。私のような現代のドイツ人にとっては、ドイツという国は、いま、現にある国であり、時代を超えて発展してきた国である。19世紀のロマン主義の時代は、――〔現代との〕表向きにはなっていないにせよ、問題のあるつながりがそこにはあるにせよ――過ぎ去った歴史の一側面であることに変わりはない。〔こ

¹⁴ 学問、古典、芸術、(クラシック)音楽のように、長い伝統をもち、かつては社会の上位階層(支配階級、知識人等々)が愛好していた文化の総称である。もともとはこれらが「文化」と同一視されていたが、近年になっていわゆる「サブ・カルチャー」(おおまかに言えば「大衆文化」や「歴史の浅い文化」となるであろう)が「文化」として台頭してきたため、これと区別するためにこの用語が用いられるようになった。

¹⁵ ドイツ系アメリカ人は、過去のドイツ(自らや、自らの祖先が移民してくる前に住んでいたドイツ)にとらわれているがゆえに、(かえって)とりわけ「ナチス以前/以後」という点で断絶を抱えている現代のドイツ人のような断絶の感情・意識を抱く必要がなく、「ドイツ系アメリカ人」という統合を形づくることができている、という事態を念頭においているものと思われる。

こで「問題のあるつながり」というのは、たとえば] ロマン主義がドイツの大地やことば、慣習といったものを讃えたことが、ナチスの〈血と大地〉(Blut and Boden)¹⁶というイデオロギーの不気味にして不快な先取りとなっているように、である。

過去のものであれ現在のものであれ、このような移民の事例について取り上げることで、そこからいくつかの哲学的な洞察を得てみたい。まず第一に、当然のことながら、同じ文化に属する過去の移民と現在の移民の間に交わされる対話という事例は、移民全体のきわめて限られた側面ではない。だからこそ、私の現象学的な分析はきわめて限られたものだった。[ということで、今度は] 移民自身を出発点にしてみたい。彼らが新たな地に実際に移民して定住したことには、多くの〈意のままになる〉側面と〈意のままにならない〉側面がある。彼らが移民するに至った理由や、移民がどのように生じてきたかについては、人類学者が広く研究してきた。ドイツ系の移民が[アメリカの]北中西部に移住してきた際には、明らかに、かつての故郷をモデルにして新たな故郷を造り直そうとしていた(このことは[ドイツ系アメリカ人に限らず]他の移民の事例でも数多く見出すことができるだろう)。このことは、ニュー・バーリン[=新たなベルリン]や、彼らがかつての故郷で用いていた酪農技術を想起させるニュー・ホルスタイン[=新たなホルシュタイン]といった街の名前に、ことのほかよくあらわれている。だが、概して、[ドイツからの移民の]第二世代のなかでも最後の方の世代になって、すなわち、彼らの新たな故郷である[アメリカで]生まれた世代になって、[もともと住んでいたアメリカ人との]同化が始まるようになったのである。

その一方で、ドイツ系アメリカ人の場合には、[アメリカ人と]完全に同化したいのではなく、さまざまな面で古くからの伝統を守っていこうという極端な意志があった。このことを、〈意のままになる〉と〈意のままにならない〉の弁証法という[本稿で用いてきた]用語で表現するならば、以下のようになるだろう。つまり、ふつうは[意のままにならないとはいえ]〈知らず知らずのうちに〉守っているもの——つまり、ある人の出自や伝統——が、この[ドイツ系アメリカ人の]場合には、[意のままになるものとして、それらを]〈進んで引き受けている〉(voluntarily)ものであり、それどころか、かたくなに守っているものである、ということが、この[ドイツ系アメリカ人という]事例を一風変わったものになっている、ということになる。換言すれば、他の移民の場合にはおそらくは忘れ去られてしまうであろう伝統が、[ドイツ系アメリカ人の場合には]取り戻され、守られているのだ。自分たち[の祖先]がどこからやってきたのか[=自分たちが何系の移民であるのか]、[移民してきてから]2~3世代を過ぎてしまえば、多くのアメリカ人にはわからなくなる。事実、[移民が祖国から受け継いで守っている]伝統を忘れてしまって、巨大な大陸、あるいは少なくともそうであるように見えたまっさらな大地を[フロンティアスピリットにもとづいて開拓して]利用することが、アメリカ人のアイデンティティーを構成しているのである。この場合、ドイツ系アメリカ人は、新

¹⁶ ナチスの民族主義的なイデオロギーのひとつで、ドイツ民族に流れる「血」と、祖国を意味する「大地」に焦点を当てたものである。これは、ドイツ人としての「血」をもたない他民族(特にユダヤ人)の排斥・劣等視と、ドイツという「大地」の優位視につながっていく。それゆえに、現代では、ナチズムの民族主義・排他的ナショナリズムを象徴するものとして、このイデオロギーは否定的に評価されている。

たな国に植民することと、移民先の新たな文化的傾向に関与することの間にまたがって——彼らはどちらかに完全に没頭することはなかったのだが——、微妙なバランスをとっていたのである。

言語こそが、かつての故郷の伝統を守る際には重要な役割を果たす。しかるに、アメリカで最も有力な言語は英語である（それにもかかわらず、公用語ではないのだが）。ドイツ語という〔ドイツ語を解さない人々からすれば〕秘密が、〔ドイツ系アメリカ人の〕古くからの伝統を記憶していた。ただ話されているだけかもしれないが、ドイツ語が故郷や〔かつて〕慣れ親しんでいたものの感覚を呼び起こしてくれるのだ。同じようなことは、たとえば、ドイツにいるトルコ系移民の場合にも見出すことができるだろう。ドイツのトルコ系移民の場合、〔彼らが〕そこにもともといた人々〔＝ドイツ人〕とともにトルコ語を使うことに乗り気であるようには、ほとんど見えない。というのも、〔ドイツ人という、ドイツにおける〕膨大な多数派にはわからない言語を話すことで〔初めて〕共有することができる〔トルコ系移民の中だけの〕内輪の親しい交流（private familiarity）を〔ドイツ人が〕打ち砕いてしまう（schattering）ことへの恐れがあるからだ¹⁷。だが、まさにこの側面を、少しだけ取り上げてみたい。いったいこの言語というものは、それほど深く守られているのであろうか。言語はそれ自体としては、静止した〔不変の〕ものではなく、常に変化している。たとえば、〔ドイツ系アメリカ人の〕移民の事例では、ドイツのイメージはやがて凍り付いて固まってしまった。〔彼らにとっての〕ドイツ語についても事態は同様である。ドイツ系アメリカ人たちが今なおドイツ語を話しているかどうかはともかくとして、彼らのドイツ語の用い方は、私が彼らと出会ったときに経験してきたことなかでも、とりわけ奇妙な側面のひとつである。もちろん、今日ではインターネットを通じて現在話されているドイツ語を耳にすることは容易になった。だが、母語を半世紀やそこいらも前に習得して、その後 30 年にわたって「〔実際に用いることで、母語を用いる経験を〕更新して」いない人と話をするならば、その人の用いる語が、場合によっては文法さえも古風なものであることに気がつくことは容易であろう。かくして、深く守られてきた伝統は、〔ドイツ系アメリカ人が移民してきた〕約 150 年前の〔ドイツの〕ような、故郷の旧態依然としたイメージを〔タイムカプセルにでも入れておくがごとくに〕生き生きと保存してきた

¹⁷ 近年、ドイツにおいてはトルコ系の移民とドイツ人との間でさまざまな摩擦が生じていることが大きな問題となっている。もともとは、第二次世界大戦の終結後に当時の西ドイツが急速な経済発展を遂げた際（主に 1950～60 年代）に、単純労働者としてトルコ系の移民を積極的に受け入れた（いわゆる「ガストアルバイター政策」）ことに、この問題は端を発している。彼らがドイツに定住し、祖国から家族をドイツに呼び寄せ、さらには彼らの子どもがドイツで誕生することで、トルコ系の移民（とその子孫）がドイツで増加し続けているのである。

ドイツ政府としても対策の必要性は認識しており、言語教育やドイツの法秩序、文化、歴史といったものを身につけてもらうための教育プログラムが設けられているが、あまりうまく機能していないのが実情である。そもそも、ある程度の共通知識（言語・制度・文化等々）がなければ移民が移民先で暮らしていくことができないことは事実であるが、他方で、このような同化を促進する政策が、移民たちにとって固有の文化と伝統を尊重するものであるのか、という点はジレンマとして残り続けるであろう。

また、文化的な違いにとどまらず、ドイツ人の職を移民が奪うといった経済的な問題もあって、ドイツ人の中には彼らに対する反感を抱く人々もいることが実情である（たとえば、外国人排斥を説く極右などを想起することができる）。

ようなものである。まさに〔伝統を〕守ろうとするところに、どこか旧態依然としたものがあるのだ。もっとも、移民にとってはそうは〔＝自分たちのやっていることが旧態依然であるとは〕見えないのであろうが。

かくして、〈意のままになる〉ものと〈意のままにならない〉ものが移民の間で混じりあってできている「混合物」は、彼らの文化を保持しようとするとともに、〔彼らと〕もともとそこにいた人々（natives）とが全く異なっている、ということも保持しようとする、ということになるだろう。では、「純粋に」もともとそこにいた人々という事例から〔議論を〕始めることにしよう。誰もがどこから〔今定住している〕何らかの場所にやってきたのだから、もともとそこにいた人々は、〔移民のようにかつての自分たちのルーツと現在のありようの間で引き裂かれていないという意味で〕それ自体で理想的にして最善のものである。そういった人にとって、〈意のままにならず、知らず知らずのうちに〉受け継がれてきたもの、あるいは〈意のままになるがゆえに、自分から進んで〉引き継いだり生み出してきたものは、伝統の、われわれの文化の、少なくとも有力な文化のための「蓄え」（pool）となるものである。だが、移民の場合は、〈意のままになる〉ものにせよ、〈意のままにならない〉ものにせよ、どちらにしても、古くからなじんでいるものと新しい異質なものが混じり合ったものである。なじんでいるものであっても、私としては拒んでいるものもあれば、逆に、異質なものであっても喜んで受け入れているものもあるだろう。そして、このような混合物には、さまざまな、そして複雑なバリエーションがあると言うことができる。しかし、「実際に」もともとそこにいた人々の場合、伝統はひとつしかなく、根本からそれに慣れ親しんでいるものである（たとえ、そのような伝統に異議を唱えていたり、それを好んでいないとしても、このことに変わりはない）。統一が厳密にはどういうものか定義することが難しいとしても、それでもそれ〔＝もともとそこにいた人々の伝統〕はひとつの統一をなしている。それは途切れることなく連続したものである。このことを移民の場合と比べてみれば、違いは明らかである。移民にとっては、慣れ親しんでいるものといえども根本から断絶していて、ひとつではなく〔移民した先と故郷の間で分裂した〕二つのものなのだ。〈〔ある移民が〕それに慣れ親しんでいる二つの伝統が、帰属〔意識〕（belonging）という根本的な統一〔を可能にするもの〕を欠いている個人の中で、どのように調停されたうえで結びつけられるのか〉、ということがいまや重要なのだ。第一世代の移民は、常に自らが帰属している二つの文化に引き裂かれるだろうし、どこか矛盾した関係をそういった文化と結んでしまうことだろう。そして、第一世代の移民は、慣れ親しんでいる唯一の伝統だけがあるという見解を、ばかげたものとみなすことだろう。ある意味では、第一世代の移民はもともとそこにいた人々を、〔故郷の文化、移民先の文化という〕どちらの側面からしても、素朴で単純なものと常にみなすことだろう。

さて、先に取り上げた〔ドイツ系アメリカ人の〕事例に戻ることにしたい。少しばかり立ち止まってみれば、このような間文化的な対話を交わす際に、理解しがたい原動力がはたらいていたということ、また、なにゆえにこのような対話が失敗に終わらざるをえなかったのが説明できるようになるだろう。私自身がこの 21 世紀になって出会ってきたドイツ系アメリカ人

のアイデンティティーは、実に複雑なものだった。それは、〈慣れ親しんだもの〉と〈慣れ親しんでいないもの〉、〈意のままになるもの〉と〈意のままにならないもの〉がきわめて複雑に混じりあったものなのだ。それでは、このようなアイデンティティーについて、詳細に、現象学的に考察してみたい。もともとそこにいた人の理想としては、〔彼らに〕固有の歴史を構成し、〈意のままになるもの〉と〈意のままにならないもの〉の間で展開される弁証法の基礎をなしている唯一の伝統だけがある、ということになる。しかるに、今日のドイツ系アメリカ人の場合にそうであるように、その人のありか (whereabouts) [=出自] が、おそらくは彼方の記憶 [=祖先が移民してきた頃、あるいは、自らがドイツにいた頃の記憶] にあるとすれば、〔むしろ〕伝統が断絶していることが、彼らのアイデンティティーの構成要素となっているのである。彼らがもちろん〔アメリカ人と〕同化してきたという事実があるにもかかわらず、そうなのである。かくして、〔ドイツ系アメリカ人は〕かつてのドイツと現在のアメリカに引き裂かれているのだ。より正確に言うならば、かつてのドイツと、現在のドイツ・現在のアメリカに引き裂かれているのだ。

換言すれば、二つの伝統の間で自らを調停したり、二つの伝統の間に自らを位置づけている、そういった〔ドイツ系アメリカ人の〕移民たちにとっては、〈断絶〉(rupture)〔という形容〕は、ふさわしくないのだ。だが、一方の伝統がやがては凍り付いて固まってしまう傍らで、他方の伝統が今もなお受け入れられているのである。かくして、このような〔ドイツ系アメリカ人という〕混合物は、きわめて珍しい類のものであるということになる。そういうわけで、このようなドイツ系アメリカ人という混合物は、ひとつの〔ドイツ人でもアメリカ人でもない、新たな〕アイデンティティーをつくりあげているのである。すなわち、一方には過ぎ去ったもの〔=過去のドイツ〕があり、他方には現在、しかも、〔ドイツとアメリカという〕二重になっている現在がある。もっとも、〔二重になっている現在の一面をなす〕現代のドイツについては、彼らは気がついていないし、さもなくばそれについての知識を持ちあわせていないのだから、彼らはそれについて知らない、ということになるのだが。彼らにとって、故郷〔=ドイツ〕はつまるところ古くて過ぎ去ってしまったものなのだ。そして、故郷が変わってしまい、決して凍り付いて固まってしまったままではない、ということは、彼らにとってにわかには信じがたいことなのである。

さて、ようやくドイツ系アメリカ人と私が出会った際に起こったことについて説明することができそうだ。つまるところ、そこで起こったのは私のアイデンティティーと彼らのアイデンティティーの衝突だったのである。私のアイデンティティーのもとでは、現代のドイツこそが、私のよってたつ伝統である。しかるに、彼らは、自分たちをドイツ人とみなしているということが自らのアイデンティティーの部分をなしているのではあるが、それにもかかわらず、彼らの根っこは、私のドイツ的なアイデンティティーとは根本的に異なっているのである。〔彼らは〕指を指すことなしに、何を咎めることもない——このような分析は、まさしく現象学的なものであろう——。〔私とドイツ系アメリカ人〕それぞれの故郷のイメージはかみあっていなかったし、現に衝突しているのだが、だからこそ、このような悪気のない (well-meant) 対話

が失敗に終わらざるをえなかったことに、疑いの余地はない。もっとも、そうなることは必然だったのだが。

おわりに

結局、これまでに展開されてきたような現象学的な反省から、何が明らかになったのだろうか。もちろん、私としては、諸文化がお互いに出会うことで生じてくる調和を讃えることで議論を終えたいわけではないし、〔諸文化間の〕争いを避けるためにできることについて処方箋を提示したいわけでもない。そういったことは対立を分析する専門家の務めであろうが、それにしても、彼らの務めにとって、移民の経験についての現象学が大いに役に立つことだろう。さて、私自身の事例に〔再び〕取り組むことに先立って、〔議論の〕理論的な部分に立ち戻ってみたい。私はそこで、間文化的な対話の歴史性が、ある人自身のアイデンティティーにおける〈意のままになるもの〉(verfügbar)と〈意のままにならないもの〉(unverfügbar)の間で展開される弁証法次第である、と論じてきた。異なる文化の間で交わされる対話における〈意のままになるもの〉と〈意のままにならないもの〉の間で展開される弁証法についても、事態は同様である。一人の生まれつきのドイツ人〔＝ルフト先生〕と、一群のドイツ系アメリカ人の出会いという〔本稿で取り上げた〕事例は、この出会いが、実際にはいかに複雑で込み入ったものであるかを示しているのである。とりわけ、まさにお互いに歓迎しあうために、ある種の親しみが〔そこに成立している〕想定されている場合には、そうなのだ。このような歓迎は、〔自らの文化と〕非常に多くのものが共通しているように見受けられる異なる文化の一員と出会う際に、きわめて親切でフレンドリーな態度をとることができるようなものである。だが、新たにやってきた人に親切な態度をとりたいという気持ちは、明らかな違いを大目に見るというだけのことにはとどまらないだろう。そうすることは、〔お互いに〕出会っているどちらの集団に対してもなれなれしさを強要する限りで、害になることさえありえるのだ。このようななれなれしさは、そんなものが〔実際には〕ありえないというだけではない。それは一層深刻な親しみのなさ・敵意(unfamiliarity)につながることもありえる。つまり、〈他者はよそ者であり、外国人であり、そのことを出発点として〔その他者とのかかわりを〕始める〉と、安易に思い込んでしまうならば、そうしないならばありえないような親しみのなさ・敵意につながることもありえるのだ。同胞(Landsmann)と出会う際に想定されるかもしれない「進歩」(headway)なるものが、最初から損われてしまっているかもしれないのである。

ここで想定されている〈意のままになるもの〉にせよ、〈意のままにならないもの〉にせよ、いずれにとっても〔想定されている以上の〕いっそうの深さと複雑さがあるということ、このことが、ここで知るべき重要な点である。〈意のままになるもの〉と〈意のままにならないもの〉の間で展開される弁証法は、それ自体としては個人がどうにかできるものではない。そのような弁証法は〈意のままにならない〉(unverfügbar)のだ。〈誰かの知っているものを知ること〉、〈誰かが知らないもの、知ることができないものについて知ること〉を考えることはできるかもしれない。だが、そうして考えることができたとしても、それは思い違い

でしかない。そのことは、現代のドイツ系アメリカ人が、自分が知っていると思いこんでいる〈ドイツ人のあり方〉が、実際にはそんなものではなかった、という事例に示されているとおりである。かくして、過剰な理解という見せかけが、間文化的な対話を常に脅かしていることになるのだ。私が勧めることといえば、あまりにも安易に、あまりにも性急に、根本的な (primordial) 近づきがたさ——つまり、「意のままにならないこと」(the Unverfügbarkeit) ——を要求するような理解、すなわち、さまざまな文化の間でなされる理解には、十分に注意すべきだ、ということである。もちろん、そのような理解を克服することは不可能ではない。そうはいっても、たとうまくいっているように思われるとしても、考えるよりははるかに難しいことではあるが。移民の事例で理解していただけたらと思うが、ある人自身のアイデンティティーの歴史性は、それ自体としてきわめて複雑なものである。というのも、それは基本的に断絶したものであるし、おそらくは、同化のプロセスがあらゆるものをいっしょくたにして新しいアイデンティティーへと混ぜ込んだことで〔新しいアイデンティティーができあがった〕と安易に考えるよりは、本質的な断絶を認める方がまだまだからである。こういうわけで、アメリカにおける移民を示す「[様々な人種が] 溶けあっている坩堝」(melting pot)¹⁸という概念は、さまざまな点で大いに問題となっているし、事実〔少なくとも今のところは〕うまくいっているとは言いがたいのである。

より大きな哲学的・解釈学的な問題を指摘しなければならないだろう。すなわち、文化を話題として取り上げ、間文化的な対話を生じさせようとする際には、多くの場合、啓蒙が今もなお——多くの文化にとってそうであるように慣れ親しんだものとして——、現に在るという、残された前提がおそらくはある、ということだ。これは、ガダマーが〈啓蒙された啓蒙〉(enlightened Enlightenment) という概念を用いて批判したことであった。つまり、〈啓蒙のプロジェクト〉¹⁹ は、啓蒙された者はあらゆる偏見を取り除かなければならないと思ひこむこ

¹⁸ もともとザングヴィル (1864-1926 ; イギリスの作家) の戯曲のタイトルに由来する表現で、多くの移民からなる「多民族国家アメリカ」を象徴する表現としてよく用いられる。なお、この表現には、「もともとは異なる民族であったさまざまな民族が、「アメリカ国民」としてひとつになり団結する」という意味あいも含まれている (大きなイベントやアメリカの国家的事件の際に、「USA! USA!」と人種も民族も違うアメリカ人が一緒になって絶叫しているところをイメージしてみるとよいだろう)。

他方で、ルフト先生が取り上げているドイツ系アメリカ人や、ドイツにおけるトルコ系移民の事例に示されているように、移民が移民した先にもともと住んでいた人々や、その文化と「融合」(混ざりあう) することなく、複数の民族・文化が独立したままに並存している (それぞれの民族や文化が一定程度の独立したまとまりを形成している) こともある。このような事態を、「坩堝」に対して、「サラダボウル」(salad bowl) と表現することがある。

¹⁹ 西洋哲学において「啓蒙」とは、基本的には「あらゆるものを理性の光に照らして見る」ことで、(キリスト教に由来するものを筆頭とした) さまざまな先入見・独断、因習・伝統といったものから人間を解放して、真偽や善悪の判断 (判断基準も含めて) を、あらゆる人間に共通する「普遍的」なものにしようとすることを目指すものであった。このような「啓蒙」をあまねく広めていき、あらゆる人間、ひいては精神、制度、文化等々に啓蒙の影響を及ぼそうとしたことが、ここで「啓蒙のプロジェクト」と呼ばれているものであろう。

これに対して、先入見や伝統といったものを積極的に評価したのが、ここでルフト先生が取り上げているガダマーである。ガダマーによれば、解釈者が自己の先入見や伝統を捨て去ることはできない。先入見を「過去との出会いと、われわれがそこから由来した伝承の理解」(ガダマー(嚮田収ほか訳)、『真理と方法 II』(法政大学出版局、2008年)、479頁) で試すことで、異質なものの(ガダマーにとってはとりあえず「過去の歴史」となるが、同時代的な他文化に対しても適用可

とと同じようにおめでたいことである、というわけだ。[そもそも、このように思いこむことが] 啓蒙の最も根深い偏見であったというのに。間文化的な対話へのよりよいアプローチは、以下のように表現することができるだろう。つまり、異文化に属する人々についてわれわれが抱いている偏見を十分に知ると同時に、われわれについて彼らが抱いている偏見をも十分に知ることによって、おそらくは彼らによりうまくアプローチすることができる、ということだ。そうすることでのみ、お互いに抱いている偏見が、ゆっくりとであれ壊れていくことだろう。むしろ、〈そんな偏見は存在しない〉、あるいは、〈啓蒙された目はそのような偏見にすぐに気づく〉、といったいわれの無いぬぼれのもとでこそ、そうなるのかもしれない。以下のような仮説を提示することで、[本稿の議論を] 終えることにしたい。すなわち、偏見はそれ自体としては、おそらく〈意のままになること〉と〈意のままにならないこと〉とが混じりあっているものであるということ、きちんと知る必要がある。それゆえに、偏見の最も深い根は、〈意のままにはできない〉ものであるし、そこに近づくこともできないし、どうにかしようとしてどうにかなるものでもない。とはいうものの、おそらくこれは決して悪いことではない。他人〔ならびに他の文化〕と出会う際には、むしろそれは見込みのある前提、ということになるだろう。他人には奇妙なところがあるとわれわれが思っているのと同じように、われわれ自身にも奇妙なところがあることを、きちんと知る必要があるだろう。そうすると、自分自身のことを理解するためには、他人に備わっている奇妙さを必要としている、ということになるだろう。結局、自己についての現象学的な理論にとって、このことは以下のことをあらわしているのだろう。すなわち、「純粹自我」(pure ego) や時空を越えてなおも同一の自己であると自称することは、哲学者が実体存在論 (substance ontology) と切っても切り離せない関係にある [= 哲学者が本来従事すべき真の哲学は実体存在論である]、という究極の思い上がりである、ということである。そのような思い上がりを克服しなければならない。移民 (immigration) という観点から語るに際しては、われわれは常に〈移住者〉 (migrant) であって、決して〈もともとそこにいた人〉 (native) ではないのだから。

【凡例】

- ・原文のイタリックは傍点を付すことで、引用符は「 」を用いることで表記している。
- ・〔 〕は訳者による補足、〈 〉は、訳者の挿入したものである。
- ・本稿における「注」は、すべて「訳注」である。

能な議論であろう) と相互にかかわりあうことで、現在に影響を及ぼす「作用史」(Wirkungsgeschichte; これは、地平融合によってそれ自体も変化していくものである) が形成される。ガダマーによれば、このような「作用史」こそが、あらゆる解釈を根底から規定しているのである。

講演会

「アンリ哲学の展開」

ジャン・ルクレルク (ルーヴァン・カトリック大学)

2013年3月29日 (2012年度)

肉と身体

—— 現象学的人間学の諸パラダイム ——

ジャン・ルクレルク（ルーヴァン・カトリック大学）

訳：川瀬雅也（佐世保高等学校）

イントロダクション

本日、私は、みなさんに、ある一人の思想家（ミシェル・アンリ）についての考察を提示しようと考えております。彼の思想は——おそらく、私自身の非力に由来するのでしょうか——、彼の哲学との関係や、着手されはじめたばかりの彼自身の個人史において、とてつもなく並外れた複雑さを持っていますし、それだけでなく、彼の哲学的な概念や実践においても、さらには、彼が概念を構築する際の創造性——こうした語がミシェル・アンリを言い表すのに適切であれば、ですが——においても、並外れた複雑さを持っています。そして、こうしたことが多くの困難な問題を提起してもいるのです。ですから、ここでの私の意図は、ある確固たる主張にたどり着き、そこから、提起されている諸問題の詳細な解決を目指そうというものではありません。しかし、たとえそうであっても、ここでの考察は、アンリの思想を分析して整理するものとしてみなさんに役立つだろうと思いますし、また、私にとっても、このコロックの計画と主催者による詳細な学術的説明は、アンリの仕事について新たに問いかけるきっかけを与えてくれるものであることははっきりしているのです。

ここでの考察の前提について述べましたので、二つの極端な引用を引くことから始めましょう。これらの引用は、私たちの議論が位置づけられる空間と、その調性を提供してくれるに違いありません。「私は、理性を情感性（*affectivité*）に置き換えます。情感性こそが真の理性であるように思われます。というのも、それこそ諸事象のレゾン（理性）（*raison*）だからです」¹。また、次の主張は、まさに方法を理解するためには決定的なものだと言えます。「生の現象学、これが全てを言い尽くしているのだが、ただし、それは、現象学的方法を生という特殊な対象に適用することを意味しているのではない。生へのアクセスを与えるのは現象学ではない。全く反対に、生こそが、みずからをそれ自身に開示しつつ、この自己開示のうちで、私たちを現象学へとアクセスさせるのである」²。達成すべき課題はおよそ簡単ではないでしょう。なぜなら、アンリの哲学的態度は、〈(理性と情感性の) 置き換えと (生の) 自己開示〉という二つの複雑な概念標識によって成り立っているからです。

¹ Michel Henry, *Entretiens*, Arles, Sulliver, 2005, p.138.

² Michel Henry, « Le christianisme : une approche phénoménologique ? » dans *Phénoménologie de la vie. Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris, Puf, 2004, p.103. (強調は筆者)

アンリの思想が——もちろん、その極端な解釈や読解の場合ですが——「神の-現象学 (théo-phénoménologie)」として性格づけられ、また、こうした性格づけがあまねく論争を引き起こすのがなぜなのかはただちに理解できます。(例えば、アンリは、「キリストの教えに従うだけで十分であり」、また、「自己のうちで、神的生の永遠の運動を感受することで十分」だということで、「レヴィナスにおけるユダヤ的な律法の倫理」を追い払い、そして、「キリスト教におけるユダヤ的遺産を一気に」³ 除去するのです。)しかし、それは、もっとも込み入った〈解釈上の難点〉というわけではありません。確かに、こうした性格づけは困難な係争——理知的に解釈しようとするれば、これ以外の語を見いだすことはできません——を巻き起こしてはいますが、それは、アンリの思想を、謙虚ではあるけれど、明確なある目標へとさし向けているのです。それは「超-超越論主義」に関する係争であって、しかも、この「超-超越論主義」は、「世界に対する幻滅」と結びついていて、さらには、「人間の生の具体性を形作る全てのものに対する価値の切下げ」、つまり、「人間存在の偶然性や事実性」、たとえば、「社会的、文化的、性的差異」などへの無関心によって特徴づけられているのです。この点で、ルドルフ・ベルネの主張は、感性性を思考しようとする哲学に対する「超-超越論主義」の効果という点で、ある実例を示してくれているように思えます。「[...] フッサールにとって、世界を還元すること、および、人間を超越論的生の経験へと導くことは、世界の超越論的構成のために、つまり、世界の命運を左右することを自覚した超越論的主体による世界の意味の鑄直しのために遂行される。しかしながら、世界に何も負っていない超越論的生の真理は再び世界に姿を現すことになる。つまり、超越論的主体は、みずからを客観主義から救い出しつつ、世界をもまた救っているのである。これは、世界の贖罪というキリスト教の教義を哲学的に思考する一つの仕方であるのだが、それは、アンリによる現象学的還元が関心を示すようなことではまったくないのだ」⁴。

実際、アンリにおいては、こうした態度が、ある種の現象学を、現象学的還元を徹底化させることができないということから、「歴史上の」現象学と呼ばせており、さらには、その結果として、「実質的」現象学への、あるいは、「生の現象学」への道を開かせているのです。また、こうした「生の現象学」を設立するための焦点になっているのが、肉、つまり、感受された主体的身体なのであって、なぜなら、この肉こそが、「生」(Vie)の現出の様態をなしているからなのです。アンリは、この「生」に関して、それが「真理であり、しかも、この真理が生けるものであるのは自己開示としてのみである」と言うのですが、それに対して、フッサールは、

³ ルドルフ・ベルネによる。下を参照。

⁴ R. Bernet, « Christianisme et phénoménologie », dans Michel Henry, *l'épreuve de la vie*, sous la direction d'A. David et J. Greisch, Paris, Cerf, 2001, pp. 181-201. Ici p. 199. ベルネはこの直前で次のように書いている。「あらゆる形態において世界を徹底的に還元することだけが、そして、私たちのうちの〈生〉(Vie)の感情的感受の内面性への内向(repli)だけが私たちを救済する。ただし、私たちがこの〈生〉の感受について持つ概念は、世界の明証性に負うものから純化されていなければならない、したがって、いっさいの外在性、他性、超越、志向性などから純化されていなければならない。」

「こうした開示の成就を、志向性とは別の力能に託することなど」⁵できないわけです。

それでも、私たちがアンリの思想のうちに目撃するのは、「内世界的な知」の否認だとは言えないでしょうか。いや、そうとは思えませんし、実際、アンリの思想はそうしたことから隔たっています。なぜなら、「内世界的な知」が世界の客観的実在やその組成についての確かな認識を与えてくれることは疑う余地がないからです。しかし、アンリは急いで付け加えるのですが、それにしても、内世界的な知というものは、あまりにも外在性の見かけの様相（世界、まなざし、隔たり、脱-自、超越）にばかり気を取られて（ですから、これらの見かけの様相はほとんど否認されず、むしろ位置づけられているわけです）、「本質的なものへの道を開いてはくれません」。というのも、「内世界的な知」は、「世界の光のうちへの到来」として特別に理解された現れること（un apparaître）であって、これは、「自己の外部」、または、脱-自的時間性を支えるために、甚だしい暴力で自我（moi）を自己（soi）から遠ざけ、そのようにして、忘却を誘うからなのです。

しかし、それでは、どこにこの本質的な知があるのでしょうか。アンリの考えでは、それは〈生〉の知にほかなりません。しかし、この知は支配的な知ではありません。「支配的」という語が、〈主観-客観〉、したがって、何かを把握して理解する可視性の立場として理解されるかぎりには、そうした意味ではないのです。むしろ、〈生〉の知は、「宗教」という語が語源的に最も古い意味（「結ぶ（religare）」や「再び集める（relegere）」）で理解されるかぎり、「宗教的なタイプ」の知なのです。ところで、「生」の知が支配的な知でないのは、それが結果的に受動性、つまり、自己自身（したがって、それ自身の本質）との関係における生の受動性によって特徴づけられるからです。そして、そのようにして生は、それが瞬間々々とその場所々々において、自らを生き生きしたものに行っている（re-vivi-fier）展開となるのです。では、生が生き生きしたものになる場所とはどこなのでしょう。私たちの知るかぎり、それは私たちの諸々の力能のうちであって、だからこそ、私たちは、感受（épreuve）という語の意味領域を、「是認・承認（probatio）」として引き合いに出すことができるのです。アンリは、この点を次のように強調しています。「[...] 自己を触発し、自己性を明け渡す〈生〉は、必然的に、〈これ、あるいは、あれ〉といったものです。なぜなら、いっさいは〈これこれの感受（épreuve）〉のうちで自己感受されるからです。したがって、各々のうちに、〈〈生〉のうちで生まれ、自己触発する自我〉があるのです。このように、自我は、こうした超越論的誕生によって、〈生〉の運動のうちで自己触発するものであり続けるのです。だからこそ、私の生は、私を乗り越える無限の〈生〉、そして、私と同じ諸々の生のうちで自己を実現し、そこで生きる無限の〈生〉なのです。[...] 自我を越えるものは決して一種の超越ではありません。[...] それは、自我以前に到来するもの、自我がそのうちに到来するもの、したがって、自我よりも深く、自我がその都度そこから現れ出てくるものなのです。[...] こうしたことが可能なのは、ただ感受

⁵ Michel Henry, « Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ? », dans *Phénoménologie de la vie. Tome I. De la phénoménologie*, Paris, Puf, 2003, p.44-45.

(*épreuve*) の平面においてのみなのですが、私の生よりも偉大な〈生〉が私自身に意味を与えるようにしているのが、この感受にはかならないのです」⁶。

さて、もし以上のように言えるなら、本質の次元においてこそ、受動性が問題になることとなりますし、さらに、このことは、「印象が自己に対する乗り越えがたい受動性のうちで自己を感受するという原初的で、ポジティブな様態」に基づいて受動性を考えるように私たちを仕向けることにもなります。そして、その結果、受動性の実在性は「構成的な印象的無媒介性」⁷であることになるのです。〈生〉はたしかに普遍的で、さらには絶対的なのですが、しかしながら、〈生〉はそのつど私のものでもあり、その意味で、私の倫理的責任のうちにあるのです。なぜなら、〈生〉はそのつど、「自らを個別化する自己性」⁸に住まわれているからです。ここには何ら形而上学的な立場などありません。そこにはあるのはむしろ、〈生〉を、再度、各々の生けるものの現れの様相へと立ち返らせるということなのです。ところで、もしこのように言えるなら、こうした過程においては、志向性よりも情感性のほうがこの点に関して無限に多くのことを語りうることになるのです。「隔たりも、遠ざかりもなく、つまり、感覚の媒介を介することなく、自己自身を感受するもの、それは、本質からして、〈情感性〉(*Affectivité*)、あるいは、何度も言うように、純粋なパトスである」⁹。

以上のことは、私たちにとって何よりも重要な点です。というのも、今後は、「非実在性」や「錯覚」については、つまり、「幻想的な背後世界」についてはもはや語れないからです。したがって、《肉-身体》というディプティック(二連板)をもて遊んで、それを二重化したり、私たちがそのうちを動いている世界についてのいっさいを否認する道を開くこともできません。なぜなら、ここで問題になっているのは、欠如を表す〈見えないもの〉ではなくて、積極的な意味での〈見えないもの〉、つまり、まさに実在性だからなのです。さらにまた、——対象的なものとは異なった開示の様態としての——主体的なものも、それ自身の原理からして、この実在性との、抹消することのできない癒着、そして、適切な意味に解された〈見えない〉癒着のうちにあるのです。したがって、一方で、私たちは、受苦や不安を表象するようなことはしないのですが、その反面で、受苦や不安の真の言語を探究することを止めることができないのです。この適切な言語は、新たな文法にしたがって、受苦を、それが含み持つ意味の振り幅のなかで言い表すのです。この新しい文法においては、実在的なものとされた激しい情感性のおかげで、何も脱主体化されることなく、さらに、言葉のうちに／言葉に還元されることもなく、それ自身の最も根源的な潜在力へと導かれることになるのです。ここから私たちは、なぜアンリが、こうした潜在力を不可解なキリスト教的次元に照らし合わせているのかを理解するのです。「実際、私はあなたに告白します。私は苦しんでいるのです」。

⁶ Michel Henry, *Entretiens*, Arles, Sulliver, 2005, p. 68-69.

⁷ Michel Henry, « Incarnation », dans *Phénoménologie de la vie. Tome I. De la phénoménologie*, Paris, Puf, 2003, p. 168.

⁸ Voir Michel Henry, *Entretiens*, Arles, Sulliver, 2005, p.67.

⁹ Michel Henry, « Incarnation », dans *Phénoménologie de la vie. Tome I. De la phénoménologie*, Paris, Puf, 2003, p. 173.

あらゆる実在的なものは、そのつど特殊な調性を伴って、本質的に情感的なものである生ける身体の諸力へと変容し、この生ける身体の諸力として自らを開示するのです。そして、このことが、たとえ想像上のことであつたとしても、見ることと感ずることとの情感的な共同性を可能にするのです。なぜなら、創作者の場合であろうと、鑑賞者の場合であろうと、諸形式はたえず諸々の生ける身体の諸力のあいだの合致の場をなしているからです。したがって、形式は情感的状态における一種のコミュニオンを生み出すのです。

〈生〉

ここまで見てきたように、〈生〉とは「展開」であり、主体の行いとは、それ固有の力能によって〈生〉「のうちへ到来する」ことなのです。この固有の力能は、一方で、主体を、方向づけられてはいるが、自己を構成するような発展的な性格を持つものにしますし、また他方では、私たちが上で述べたそのポジティブな受動性という性格からして、この「～のうちへ到来する」という固有で、特異な力能を可能にするのです。主体の行いは、こうしたことから、感受であると、さらには、自己感受であると言われるのですが、こうした自己感受の調性が情感的なものであることはただちに見て取れることなのです。アンリは次のように書いています。

「生とは展開であり、それは、この自己到来のうちで、生がみずからをつかみ取り、みずからを成長させ、みずからを感受し、みずからを享受する、そうした永遠の展開なのである。こうした生の運動は徹底的に内在的な運動であり、それは自己自身で動く運動、そのうちで生が、決して自己自身から切り離されず、自己を手放すことなしに、みずからに与えられ、みずからに開示される運動なのである。こうした、生の『自己感受』における、生の内在的な到来のうちで〈自己性〉が築き上げられるのであり、この〈自己性〉なしにはいかなる自己感受も不可能なのである。[...] そのうちで生が自己自身を感受する〈生ける自己〉なしに、生はない。しかしまた、〈自己〉は生のうちにはしかなく、この生は、そのうちで生が生になるものとして〈自己〉を生み出しているのである」¹⁰。したがって、次のことに留意しておきましょう。この「展開 (procès)」、これはむしろ「過程 (processus)」と理解した方がいいのですが、これはまた、〈生〉が、根源的なものとして、ある種の解放という形で、成就を、それ自身の成就を果たすことでもあるのです。この解放によって、生は、そのまっつき深みにおいて、そして、その多様な様相のままに、肉／おのおのの肉を貫くのですが、こうした生の深みや様相の内実は、決して合理的なものではなく、情感的なものにはかならないのです。

したがって、アンリのコギト解釈をある種のコギト理解に向かわせているのは、〈生〉によって情感的に貫かれた主観性の感受という意味領野であることは明らかです。このある種のコギト理解とは、解釈学的でもなければ、砕けたり、壊れたりしたものでもなく、パトス的だと

¹⁰ Michel Henry, « Eux en moi : une phénoménologie », dans *Phénoménologie de la vie. Tome I. De la phénoménologie*, Paris, Puf, 2003, p. 201-202.

考えられているコギトの解釈なのですが、それというのも、このコギトは、とりわけ、切断も、隔たりもなく、したがって、切断されていないのですから、統合されることもなく、むしろ、等質で一貫しており、いずれにしろ、ある特殊な時間性、つまり、パトス的な時間性の刻印を受けている、そうしたコギトだからなのです。このパトス的な時間性においては、感受の変容と諸様相が、内的な分離もなしに、生きられているのですが、それというのも、ここで問題になっている時間性が「志向性なしの時間性」（つまり、世界のうちに「埋もれる」ことなく、脱-自的な平面を持たず、あるいは、脱-自も、過去も未来も持たない時間性）だからなのです。もちろん、それぞれのコギト解釈には悲劇がつきものです。アンリのコギトの場合、それは、この困難な「自己への無媒介的な現前」を生きるコギトの神秘だと言えるでしょうが、またさらには、超越論的誕生の徹底性であるとも言えます。この超越論的誕生は、「絶対的生の自己触発において自己触発された〈自己〉(Soi)の〈自己〉到来 (venu en Soi) が生じるのが、この絶対的生の自己触発が生じるかぎりにおいてであるかぎり、決して終わることがない」¹¹のです。まさにこうした考察の段階で、次のような徹底性に貫かれた分析を引用することは意味のあることでしょう。「[...] 人間は、世界のうちで、こうした、決して達することのできない、定かでないシルエットとして姿を現すのではない。人間は見えないものであるが、しかし、そのパトス的な身体性において、また、その引き裂きえない肉において、自己に釘付けにされ、自己にぶつかって、自己に押しつぶされ、自己という重荷を背負い、そして、自己に耐え忍んでいるのである」¹²。

〈生〉と自己触発

このように、生が「貫き通す」ことで、みずからを成就させていく過程を、認識論的な仕方
で描き出すことは、生にある明瞭な属性を帰することになります。つまりそれは、主体の非-
創造（これは主体の自立性とは別のものです）、絶対性（生が根源的に自己触発することは、
生を、生じるかもしれない無化の過程から救い出すことになります）、遍在性、そしてとりわ
け、そのつど生産的な、継続的で恒常的な変化、要するに、そのつど絶えず特異な自己性です。
情感性という理論の平面上では、こうした内在的な仕方での描き出しによって、一方で、〈こ
こで根源的な起源をなしているのは〈生〉なのだから、自己触発概念は、その触発の起源を自
己措定の運動のうちに置くのではない〉ということが理解されるようになりますし、また他方
では、〈この自己触発と、世界の／による異他触発との間に、二元性、緊張、あるいは弁証法
など存在しないということ〉が理解されるようになるのです。

アンリは、こうした点をほんとうに厳密に考えています。「自己触発である生、つまり、世

¹¹ Michel Henry, « Parole et religion : la Parole de Dieu », dans *Phénoménologie de la vie. Tome IV. Sur l'éthique et le religion*, Paris, Puf, 2004, p. 193.

¹² Michel Henry, « Le christianisme : une approche phénoménologique ? », dans *Phénoménologie de la vie. Tome IV. Sur l'éthique et le religion*, Paris, Puf, 2004, p. 106.

界による触発でなく、自己による触発である生、こうした生の現象学においては、あらゆる知覚、あらゆる想像、あらゆる概念的思惟は異他触発である。それは一つの他性による触発、つまり、何であれ他なるものが、根源的に他なるものとして私に示され、私に与えられる、そうした他性の場による触発なのである。しかし、もし全てが根源的に他なるものとして私に与えられるのなら、全てが与えられるところの〈私〉も存在しないことになる。〈私〉があるためには、キェルケゴールのように、〈私〉とは、隔たりなしに自己によって触発される何ものかだと言わなければならない。すなわち、自己から解放され、自己から分離され、自己の存在が持つ重みから逃れる力もなしに、自己によって触発される何ものかだと言わなければならないのである」¹³。なぜなのでしょう。なぜなら、アンリの態度に特徴的なことですが、おのおのの根本的な自己性において、触発が隔たりなしになされることから、感受されたものと感受するもの間には必然的に同一性が存することになるからです。そして、こうしたことから、そのつどの自己の純粹で徹底的な特異性——これは、極端な悲劇ではないにしても、恐るべきことです。なぜなら、穏やかで、観念論的で、ロマン主義的で、夢想的なあらゆる理解を一蹴することになるからです——が、同時に、「生が自己自身を把握するその仕方」でもあることになるのです。

したがって、生の現象学の平面上で言えるのは次のようなことです。「[...] 確かに、生なしに生けるものはないが、しかしまた、生けるものなしに生はない。なぜなら、生のうちで実効的な〈自己〉の〈自己性〉なしに生はなく、同様に、あらゆる生けるものは、必然的に、生の自己触発のうちで、そして、そこにおいてのみ自己に与えられている〈生ける自己〉(Soi vivant)だからである。さらにこのことは、〈最初の生けるもの〉(Premier Vivant)だけでなく、私たちがそれである諸々の生けるものにも妥当するのである」¹⁴。ここから理解しなければならないのは、自己触発のうちには、一方に、触発されていること(つまり、受苦)の可能性があり、他方に、よりいっそう徹底的な仕方では触発されているという事実があるということです。つまり、受苦とは、まずもって、与えられた結果や原因や帰結でなくて、あらゆる可能な情感の条件なのです。したがって、受苦とは、あらゆる生の本質である受苦することが実現される際の現象学的な様態にほかなりません。

しかし、そうであるなら、ここで私たちは、生の存在のある種の予備的規定を、とりわけ、否定的とまでは言わないにしても、最も著しく欠如的な性質を示している予備的規定を見ていることになるのでしょうか。いいえ、そうではありません。実際、次のことを理解することが大切です。つまり、受苦や享受の、そして結局は、あらゆる感情や情感の表象様式を捨て去るべきであるなら、その時には、受苦を、「享受がそこから構成される実体として、存在論的な感受を感受することとして」理解しなければならない、ということです。「この存在論的な感

¹³ Michel Henry, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Paris, Beauchesne, 2004, p.201.

¹⁴ Michel Henry, « Le christianisme : une approche phénoménologique ? », dans *Phénoménologie de la vie. Tome IV. Sur l'éthique et le religion*, Paris, Puf, 2004, p. 106.

受のうちで、〈存在〉はそれ自身のパトスにおいて自己を抱きしめ、また、こうした感受のうちでこそ、〈生〉は生きることの幸福、すなわち、最高善であることになるのです¹⁵。ここにきて、生の「諸々の根本的な情感的調性」の間の「結びつき」が手ごたえのある、決定的な問題として現れてくるのです。こうした〈生〉を構成する「反転原理」の主要な源泉をなすと思われる点に、私たちは、のちほど再び立ち戻ることでしょう。しかし、アンリがラインラント神秘主義の思弁的思想と交わした交錯を考慮に入れるならば、私たちは、すでにその点を理解することができるのです。「マイスター・エックハルトの驚くべき言葉によれば、彼が神と呼んでいる生が『私自身として自らを生み出す』からこそ、その無限の発生において捉えられれば、私の私自身のうちへの情感的な閉じこもりはたえず打ち砕かれうるのである」¹⁶。

身体

こうした所与を土台にしてこそ、今や、私たちは、身体の問題へと移行し、前進していくための経路を描くことができます。実際、—— 外的現れの場としての—— 姿・形を持つ身体は、その「印象的組成」を伴った感性的身体でもあり、さらに、「あらゆる感性的身体—— 感じられ、見られ、聞かれ、さわられ、動かされる身体—— は、そうした身体を感じたり、見たり、さわったり、動かしたりする別の身体を前提しているのです。この後者の身体は、前者の身体に対応する働きを持っており、それが前者の身体を構成し、可能にしています。したがって、この身体は、超越論的な身体、構成する身体であり、主体としての身体、あるいは『主体的』身体であって、それなしには、前者の身体、つまり、世界の対象-としての-身体は存在しえないのです」¹⁷。これらの身体は、異なった仕方で与えられた一つの同じ実在（アンリはしばしば、この「形而上学的に魅惑的な実在」と呼んでいます）なのです。したがって、確かに〈見かけ〉も一つの可能性としてありえはするのですが、しかし、情感的肉のパトス的な隔たりのなさがいかなる二重性も、いかなる〈見かけ〉も許さないかぎり、それは、〈現れること（*apparaître*）〉という平面のうえにおいてのみ可能な可能性だと言えます。そして、こうしたことからアンリは、この点に関して—— あたかも、それが内世界的なものの領域のなかのことであるかのように——、「融合」や匿名性の不在などについて語るのです。なぜなら、身体は、「いっさいの外在性を排除する原初的な自己印象化」にほかならないからです。

私は、こうしたアンリの主張のうち、しっかりと担保された仮説を認めます。それは、同時に明確に、内世界的な身体性への軽視と、身体と魂の二元性とを絶対的な仕方で退けているのです。「この身体のそれ自身への根源的開示、これこそまさしく生なのです。したがって、

¹⁵ Michel Henry, « Théodicée dans la perspective d'une phénoménologie radicale », dans *Phénoménologie de la vie. Tome IV. Sur l'éthique et le religion*, Paris, Puf, 2004, p. 92.

¹⁶ Michel Henry, « Souffrance et vie », dans *Phénoménologie de la vie. Tome I. De la phénoménologie*, Paris, Puf, 2003, p. 155.

¹⁷ Michel Henry, « Incarnation », dans *Phénoménologie de la vie. Tome I. De la phénoménologie*, Paris, Puf, 2003, p. 169.

〈原-身体〉(Archi-corps)、つまり、パトスの身体性があるのであって、そこで身体は、世界に関わるのに先立って、生ける身体として、無媒介的にそれ自身を感受しているのです。身体が直接それ自身を所有するようにさせ、また、おのおのの身体がその力能を所有するようにさせているのがこのパトスの身体性であって、このパトスの身体性なしには、世界とのいかなる関係も不可能なのです¹⁸。したがって、お分かりだと思いますが、身体は、「世界へ向かう」前に、まずもって、パトス的に、それ自身と一体化しているのですが、それというのも、いかなる力能も、志向的である以前に、根源的にパトス的だからなのです。次に示す手短な引用は、こうした問題を適切に分節化していますし、身体と、文学および美的経験の想像的な潜在性との関係を良く示しています。「[...] 問題は決して私たちの前にはありません。それはたえず目に見える光景の背後に隠れているのです。そして、その隠されたところにこそ言語は根づき、その場所とは身体にほかならないのです。しかし、そこで問題なのは、明瞭に分節化された言語、つまり、関心をもった問題意識にとって対象になるものではありません。私が探して求めているのは、一種の身体の開陳なのです。私は、ダンサーたちがなしていることを、いかに文学の中で実現することができるのか分かりません。[...] ダンサーが何も表象しないときにしか、真の表現はないのです。では、それは何を表現しているのでしょうか。それは、そこにあって、享受し、受苦している身体、その諸々の力能、その天性、その生を表現しているのです」¹⁹。

ベルネの考察を前にして安心をうるためでもあります、ここで一つの余談を許してもらおうと思います。それによって、アンリがしばしば「キリスト教世界」と呼ぶものによって設定された、ある特殊な合理性——つまり、行為の秘密や真理のうちで見ている神にとっての、外部と内部、純粋と不純、絶食、儀式、祈りなどといった諸問題——に対して示している関心の意味をより良く理解することができるでしょう。実際、「キリスト教世界」はしばしば、偽り、二重性、特に偽善という現実について、それらを告発するためではありますが、描き出しています。アンリは次のように指摘しています。「キリスト教世界のなかで、考えることが最も困難なのは、この世界の内容がその現れには還元できないということである。それは根源的に感じられるものでも、知的に理解できるものでもない。[...] こうしたことすべては、ある別の〈真理〉が、つまり、魂と身体のうちにあるに所有された〈真理〉がある場合にしか、考えることができないのである。[...] もしカフカが言うように、そして、カンディンスキーが描くように、『目に見える一口々々とともに、目に見えない一口が差し出される』というのであれば、見えないものの現象学は、幻想の世界への逃亡などではない。もし、天におけるのと同様、地においても、あらゆる実在が生の実在であるならば、キリスト教はグノーシス主義の疑惑から免れ

¹⁸ Michel Henry, *Entretiens*, Arles, Sulliver, 2005, p.89-90.

¹⁹ M. Henry, « Narrer le pathos », dans *Phénoménologie de la vie, Tome III. De l'art et du politique*, Paris, Puf, 2004, p. 323.

る必要はないのである」²⁰。

どのようなものであれ、身体の力能はいずれも生に結びついています。また、その「自己-印象性」における肉は諸々の身体へのアクセスを与えてくれます。ここで身体という言葉は複数で語った方が良いのですが、それというのも、それらは確かに世界における感性的身体ではありますが、同時に、私たちの客観的、また、志向的身体でもあるからです。さらにまた、この身体という語は、他者経験の核心に位置づけられるべきであって、この他者経験は肉の平面上で問われることになるのです。結局、生は「過程」であり、到来なので、受肉は、そのうちに生の根源的な自己性をたずさえた、生の到来でもあります。また、身体は生の「在り処」、「生の受肉の場所」と呼ばれるべきであり、そうした「在り処」では、生をなすものが、生けるパトスの肉をなすものにほかならないのです。こうしたことは、まさに、この世界-内-存在に特殊な倫理的次元、つまり、生の次元を与えることになります。そして、今や、こうした次元が、私たちを、情感的自己性の内在的構造の理解へと向かわせることになるのです。

触発

アンリが、自己性についての最初の定義を与えているのは、1969年の論文「魂という概念に意味はあるか」においてです。「一方に自我があり、他方に、それを構成する諸々の力能を伴った身体があるというのではない。これらのおのおのの力能の存在は自己触発のうちにあり、この自己触発によって力能は、少しの隔たりもなしに、それ自身に現前するのである。こうした自己触発としての触発、すなわち、運動や感覚が外在性のうちで展開する内容、そうした疎遠な内容による運動や感覚の触発ではなくて、運動や感覚それ自身によるそれらの触発としての触発、これこそが自己性なのである」²¹。

ここで、私たちは、一方で、この自己性が確かに徹底的な受動性、ポジティブな受動性ではあるけれども（この点についてはすでに述べました）、しかし、それが、「自己に釘付けにされる」とか「少しも後退できない」などというアンリのアナロジーにどれだけ当てはまるかを確認することになりますし、また他方では、アンリが、パトスの受動性という様態において、能動を可能にする触発の内容をどれだけ強調しているかを確認することになるのです。次の言葉は、こうしたことをうまくまとめて定式化しているので、引用する価値があるでしょう。「一つの自己は、生の自己のうちで自己を享受する。あるいは、生の自己は、まさに私が自己を享受するところに見いだされる。つまり、生の自己は私の自己を可能にする内的可能性なのである」²²。

²⁰ Michel Henry, « La vérité de la gnose », dans *Phénoménologie de la vie. Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris, Puf, 2004, p. 143.

²¹ Michel Henry, « Le concept d'âme a-t-il un sens », dans *Phénoménologie de la vie. Tome I. De la phénoménologie*, Paris, Puf, 2003, p. 35. 強調は筆者による。

²² Michel Henry et alii, « Débat autour de l'œuvre de Michel Henry » dans *Phénoménologie de la vie, Tome*

ところで、1999年に、二重の触発に関する困難な問題を提起したのは、ヤコブ・ロゴザンスキーです。彼によれば、『現出の本質』は、〈生〉の自己触発を、つまり、決して切り離されず、決して分離されない仕方で、あらゆる生けるものを〈生〉に結びつけるパトスの受動性における自己触発を展開しているのですが、それに対して、アンリは、聖書資料の問題についての考察によって、一方で、絶えず自己を生み出す〈絶対的生〉、神と呼ばれる〈絶対的生〉の自己触発を要請するようになったのであり、また他方では、「受動的な」自己触発、つまり、〈生〉が与えられているところの単独の〈自我〉の自己触発を要請するようになったとします。これは、自己触発の「強い概念」と「弱い概念」と言われるのですが、しかし、このように考えることは、新たに、自己触発的な一種の純粹行為と個体化された受動性を考えるという危険に、つまり、一つの分離、切り離し、深淵の可能性を考えるという危険に陥ることになるのです。

これに対する回答を目撃し、それを分析することは興味深いことです。まず、アンリは、生が絶えず与えられたものであること、そして、生は、「閃光」のように現れるのだが、しかし、常に哲学の概念領野のうちにあるわけではないことに注意を促しています。哲学において、生は特別な記述と共に、ある方法論の様態において取り上げ直されるのですが、現象学においては、こうした記述は〈生〉の記述ではないのです。反対に、パトス的な様態においては、生の自己開示とその様々な情感的様相は明らかです。つまり、生は成長し、そのパトス的な様相はみずからを解き放つのです。アンリは、後になってからではあるのですが、彼が〈生というもの〉(«la» vie)と〈私の生〉(«ma» vie)を区別したかったのだということを確認しています。しかし、「個性性、自己性が絶対的生の平面上に現れる」²³かぎりでは、こうした分裂の仮定は退けられることになったのです。このことが言わんとしているのは、特権化されるべき形姿は、自己の私性の自己触発、あるいは、自己の個別性の自己触発と、〈生〉の絶対的自己触発の間の深い断絶ではなくて、むしろ、前者の后者への入れ子構造だということです。そして、このように考えることによって、絶対的な自己基づけという錯乱、自己創造された自己主体性という錯乱を避けることができるのです。

このことはまた、ニーチェがそうであったように、アンリもまた、増大や成長という運動、つまり、生をより大きく、より以上になるように仕向ける、止むことない陶酔のうちに、生の本質についての記述を見いだしていたということでもあります。「[...] 生が自己についてなす経験のうちで、生は、それが善いものであることを経験する。生が善いのは、生がパトスの歷程 (historial) において成長するときに、生が自己を享受するから、つまり、生が享受だからである」²⁴。したがって、この生の言葉が、同様に、「パトスの神」の意味領野に関して、と

IV. *Sur l'éthique et la religion*, Paris, Puf, 2004, p. 224.

²³ Michel Henry et alii, « Débat autour de l'œuvre de Michel Henry » dans *Phénoménologie de la vie*, Tome IV. *Sur l'éthique et la religion*, Paris, Puf, 2004, p. 213. 強調は筆者。

²⁴ Michel Henry, « L'éthique et la crise de la culture contemporaine », dans *Phénoménologie de la vie*. Tome IV. *Sur l'éthique et la religion*, Paris, Puf, 2004, p. 35.

りわけ「キリスト教世界」の語りのなかで語られうるならば、生の言葉はまたギリシア語を話すのです。少なくとも、アンリが、アポロンの光、イメージ、形態に対する逆光としてのデュオニソスの象徴機能を過小評価するのではないかぎりには。実際、デュオニソス、この世界を持たない神、欲望の神、「享受や受苦のなかで自己自身に押しつぶされた生」の神、これもまた一つの神なのです。この神は、「[...] パトスにおいて自己という重荷を背負うのですが、それがあまりにも重いために、自己という荷を下ろしたいと願っているのです。そして実は、デュオニソスとは、自己から隔たりを置くことでアポロンを生み出す神にほかならないのです」²⁵。

しかしながら、それ自身の法を持っているのは生そのものです。生は、この法を、科学的、実証的、経験的、定量的、還元主義的な知から得るのではなく、自己自身から得るのです。実際、先に確認したように、アンリは、自己触発する全ての自我は、そのうちに「生来の不安」を抱えており、さらに、「自己の粉碎」を孕んでいると考えています。この「自己の粉碎」の解決は、絶えず到来し、起来する〈生〉によって、自我へと、つまり、自己創造のプロセスではなく、享受、受苦、悲嘆、陶醉、そして、その他の情動的印象を感受している自我へと越えていくことによるのみ可能になるのです。ところで、このことはまた、生が、「能動態」の平面上では、その諸々の力能を明け渡し、「観想的様態」においては、その力、絶えず到来する運動の力に対する研ぎ澄まされた注意という状況のうちにあることを意味しているのです。

しかし、受動性は不注意の様態に陥りやすいものです。そして、生の受動的内面性から顔が背けられ、さらには、見えないものである生という第一条件が忘却されるのです。目に見える世界の世界性への専心、脱-自的な実存様態への慣れ、主体的身体の潜在性に固有なパトスの遠ざけ、さらには、もっぱら世界の諸対象が持つ偶然性へと向けられた注意、こうした態度が生を遠ざけ、生の不可視性を忘却させるのです。〈生〉に対する覚醒状態や目覚めへと再び回復することは、それがどのようなものであれ、知的、概念的、したがって、認知的な反省の仕事によっては果たされません。そうではなくて、まさにパトス的事であることから「純粹」と呼ばれる諸経験、つまり、美的諸経験のような、あるいは、その本質からして徹底的に倫理的な諸経験のような、「情感的な蘇り」という秩序を持つ諸経験によって果たされるのです。そしてさらに、こうした諸経験は、それが同時代性を生み出す共同性という忍従的な組成を持つことからして、同時に宗教的で、聖なるものでもあるのです。

こうして、倫理というものが、あくまで行動の秩序に属するのであって、認識や、知や、思惟の秩序に属するのではないことが分かるでしょう。認識、知、思惟は、〈為す〉(faire)の秩序に属する行動とは違って、真の生へアクセスさせてはくれないのです。このことは、キリスト教の体制におけるのと同様、現象学の体制においても、見せかけと偽善、匿名性と内世界的な過度の露出は確かに純粹な実存範疇ではあるけれども、行動は、あくまで絶対的生の自己贈与の平面上に、すなわち、実際、そこでは生がそれ自身にしか与えられない絶対的生の自己贈与

²⁵ Michel Henry, « Art et phénoménologie de la vie », dans *Phénoménologie de la vie. Tome III. De l'art et du politique*, Paris, Puf, 2004, p. 287.

の平面上に、その真実性と確証の領野を持っているということを意味しているのです。これは確かに、内世界的な論理の危機ではありますが、しかし同時に、内に秘められた主観性の現れでもあるのです。また、これは確かに、世界の現象に従えば、内世界的な実在性からの逃亡なのですが、しかし同時に、世界の生のうちへと徹底的に入り込んでいくことでもあるのです。その際、この入り込みは、世界の生の構造、その法則、その規範、その内的目的、そのプロセス、その力学、それ固有の論理、要するに、広い意味での、そのエピステモロジーを伴っているのです。こうしたことはまた、生の現象学にとって——「実践されていない」わけではないが——いまだ思惟されていない領域のままにとどまり、あるいは、これから果たすべき責務の領域のままにとどまっていることであり、したがって、生の現象学の方法論的な課題となるであろうことなのです。しかも、この方法論的な課題における道は、もはや内世界的な現象学の道ではなく、むしろ、〈生〉の真理の道にほかならないのです。

共同体は、当然、世界の現れのうちで、求心的な見かけや偽善（例えば、脱主観化する社会的祭儀の見かけや偽善）を伴って、その見える性格を持っていますが、しかし同時に、共同体は、同時代性の関係にしたがって、その見えない性格、思い出せない性格、空間・時間外的な性格をも持っています。アンリは、こうしたことから、きっぱりと次のように主張するのです。

「諸々の超越論的〈自己〉の関係は、それらのうちに、また、それらに先立って、それらの誕生の場に、〈絶対的生〉のプロセスのうちに存している。諸々の超越論的〈自己〉は、この〈絶対的生〉のプロセスのうちで、自己に到来するのであり、それらが生きているかぎり、このプロセスのうちにとどまるのである。諸々の超越論的〈自己〉は、同じ一つの〈生〉のうちで生きるものであり、同じ一つの〈自己〉の〈自己性〉のうちにある〈自己〉であるからこそ、互いに、たえずそれらに先立つ共生 (*être-avec*) のうちに、つまり、その根源的〈自己性〉における〈絶対的生〉である共生のうちにありえるのである」²⁶。このように情感的内容（受苦、享受、愛、感情、愛情、そして、パトス）について語ることは、唯一の理性とは比べものにならないくらい集約された一つの存在を設立することになりますし、また同様に、このことは、各々の主体の本質が生とその感受の秩序に属しているかぎり、それらの主観どうしの関係を、これらの主体の本質をなす自己性の平面上に据え置くことになるのです。

このように、もし私たちが、〈自己〉の自己性が、世界のカテゴリー（空間、時間、関係、同一性など）のうちで生じる事物の個性性と徹底的に区別されることを認めるならば、生の内在における自己感受のプロセスは情感性を巻き込むこととなります。このことは、一方で、いわゆる間主観的な諸関係が、特権的に、個性性の平面上で生じるのではなくて、それぞれの自己性によって、〈生〉が、その出生地として、根源的に感受される際の、その「現象学的な調性」の平面上で生じるということの意味しています。また、このことは他方で、この絶対的〈生〉のうちにおける内在的発生が、そのつど各々にとって個別的ではあるけれども、同一であると

²⁶ Michel Henry, « L'expérience d'autrui : phénoménologie et théologie », dans *Phénoménologie de la vie. Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris, Puf, 2004, p. 158.

いうことから、その都度新しい他者経験の条件が、諸々の自己の関係という超越論的な平面の上に、言い換えれば、諸々の生けるものに対して先行している、生というそれらの均一化の原理の上に存することを意味しているのです。

ところで、この平面は、生が知でもあるかぎりにおいて、生の平面、つまり、開示と自己開示の場、贈与と自己贈与の場以外のものではありません。生は、自己にとっても、また、他者にとっても、一つの知なのですが、それというのも、そこでは、本質的に同じ共同性が完全に共有されていますし、また、〈生〉それ自身が、共同出生的に、おのおのの自己を他者へと導くからなのです。そして、その結果、自己と他者は決定的、根源的に、相互性のうちにあることになるのです。またそこから、アンリは、とりわけ、次のように言うのです。「一種の現象学的な相互内面性における相互性、この場所は、相互にある両者のいずれにも先立つ〈以前〉である。しかし、この〈以前〉は、いずれもが生ける〈自己〉でありつづけるかぎり、それらのうちにとどまり続けるのである。このようにして、考えられうるあらゆる共同体が、その根源的な現象学的可能性において生じ、また、形成されるのである」²⁷。

結論

さて、結論を導き出さなければなりません。受肉——人間になること——とはまさに、〈生〉の過程にしたがって肉に到来することなのです。肉は、その有限性と受動性からして、たえず〈生〉に送り返されているのです。ところで、この肉は、逆説的にも、そのうちにそれ自身の救済を含んでいるように思えます。そして、それが肉の潜在性と、肉の力能の認識の根拠になっているのです——この力能は、自我（生ける超越論的〈自己〉）の力能なのですが、この自我は、みずからを生のうちにもたすことができないのです（ここに、自我の有限性があるのです）。そして、もしそうであるならば、それは、その特異な有限性のただ中から、おのおのの自我が、〈生〉という絶えず働いている起源を認識することで、「私は真理である」ということを許すような能力、つまり、真に生きる能力へアクセス可能だからなのです。しかしまた、逆説的なことに、有限性が徹底化されればされるほど、「抱擁」も決定的となり、そして、この絶対的生の力能に満たされているという感情も決定的になるのです。「私のいっさいの肉は有限であり、まさに、それはみずから自己を自己自身にもたすことができないのです。したがって、肉がみずから自己を自己自身にもたさないかぎり、みずからを自己にもたす絶対的生の力能が肉のうちにあるのでなければなりません」²⁸。

さらに付け加えるべきは、あらゆる肉がそれ自身のうちに〈自己〉を含んでいるということです。この〈自己〉は特異な肉の自己贈与のうちに「含み込まれて」おり、これが肉を肉的〈自

²⁷ Michel Henry, « Eux en moi : une phénoménologie », dans *Phénoménologie de la vie. Tome I. De la phénoménologie*, Paris, Puf, 2003, p. 205. 強調は筆者による。

²⁸ Michel Henry, *Entretiens*, Arles, Sulliver, 2005, p.119.

己)にしているのです。したがって、肉的〈自己〉とは決して匿名でも、非人称でもないのです。アンリは、このことを術語を用いて、次のように言い表しています。「[...] おのおののエゴのうちで、その〈自己性〉はエゴから生じるのではない。むしろ、エゴが自己性から、つまり、生の自己発生のうちで共に-生まれた根源的自己性から生じるのである。したがって、エゴは取るに足りない。エゴにとっては、いっさいが与えられており、とりわけ、この〈自己〉が与えられているのである。この〈自己〉なしには、いかなるエゴも不可能なのである。」²⁹

ところで、この考察のはじめで言及した重大な懸念は、今に至って解消されうることでしょう。なぜなら、この情感性の哲学は、おのおのの肉が生に引き渡されることを要求しているからです。したがって、肉とは、アンリが、その多様な規定を考慮して、しばしば疎遠で理解できないものと考えていた客観的身体でしかない、というわけではないのです。しかし、それにしても、アンリの方法論によって始められた体制——生の現象学という体制——は、実際、アンリが行っているように、私たちの実存の様々な領域に適用されることを要求しています。したがって、生けるものの「諸表現」の新しい基準論を考える必要があるのです。これによって、「現れることの二重性／二元生」のなかで、生の内在的な諸様態（叫び。叫びは、根源的ではあるけれど、生ける身体に関係づけられているかぎり、生の起源に対してすでに副次的なものなのです）を、言語的な諸命題（「私は痛い」）と、対立させるのでなしに、区別することができるのです。前者、つまり、生の内在的な諸様態は固有の現象学的規定、つまり、生の規定（肉のパトス）を要求するのですが、これは、客観的身体を表現している世界性（世界の外在性）を際限なく貫いているのです。

結局、重要なのは、生の言語に対してと同様、肉に対しても倫理的関心の注意を向け続けることなのです。生の言語は、特に世界の言語と区別されるのですが、この世界の言語は、認識作用によって事物を開示するのであり、この認識作用の究極の確実性は、必然性、因果性、普遍性によってしか獲得されないのです。それに対して、認識作用によるのではなく、おのおのの肉へと向けられた注意による、情感の開示とはどのようなものなのでしょうか。この問題は普遍化できるような回答を持ちませんし、また、哲学がまさに合理性の探究であるかぎりには、それはもはや哲学の中にあるとも言えないのです。

アンリは、こうしたことを、彼が最初に重大な直観を得た時からすでに明瞭に理解していたように思われます。その個人的な日記（これは未だ未刊なのですが、アンヌ・アンリ（ミシェル・アンリ夫人）の好意により引用を許可してもらいました）において、アンリは、1945年にすでに、キェルケゴールの読書に触発されて、次のように記しています。「〈情感性〉についての理論を作る。情感性とは、私たちのうちにある（快や苦を与える）傾向の充足ではない。それは、対象にではなく、充足に由来する積極的、あるいは消極的状态なのである。つまり、情感性は、経験的-生物学的な自然のうちではなく、精神的なものうちにその起源を持つ

²⁹ Michel Henry, « Éthique et religion dans une phénoménologie de la vie », dans *Phénoménologie de la vie. Tome IV. Sur l'éthique et le religion*, Paris, Puf, 2004, p. 57.

のだ。これはどのような企てかと言うと、宗教的なものを構築することを企てとしている。つまり、宗教的なものと目的——ただし、感性的でない目的——との関係を構築することなのである。精神的なものは、真に超越的なものであって、フッサールの意味で超越的なのではない。フッサール的な意味では、精神的なものは感性的なものである。実際は、精神的なものは感性的ではない。それは宗教的なもののうちにある（神の王国は私たちのうちにある）。宗教的なものへの参照という点では、およそ認めがたいし、聞くに堪えないと言われることでしょう。実際、その通りです。しかし、これを補う 1946 年の二つのテキストを介して、上の言葉を理解するように努めてみましょう。第一のテキストは次のように言っています。「キリスト教が教えるように、世界から顔を背けること、それは決して保守的な態度でなされるのではなく、革新的な態度でなされるのである。というのは、私たちにとってはたえず一つの世界があるのだから、顔を背けた先は、新たな世界であるか（この場合、革新とは、再び生み出す、「みずからを別の方向へさし向ける」という意味に対応する）、あるいは、古い世界であって、顔を背けたことにならないかのいずれかでなければならない」。そして、第二のテキストは次のように言っています。「神は私たちのすべての苦しみを苦しんでいる。エクハルトはこれがなぜかを説明しているし、パスカルもまたこのことを『世界の終焉までつづく苦悩のうちで』語っている。しかし、もし神が苦しむなら、その時、キリスト教の逆説が理解されるし、なぜ苦しみが幸福なのか理解される。私は今、私の悲惨さについての直観を持つが、しかし、私は錬金術師なのだ。私は、この悲惨さから金を作り出すのである。錬金術の中には深い直観がある。それはあらゆる要素の間の同一性という直観である。ところで、これこそ、私の哲学の中でも、また、キリスト教の中でも、説明されていることなのだ。つまり、受苦とは享受なのである。もし根底に反転原理があるということを考えないならば、世界を理解できるようになるとは思えない。生は醜いものであり、私たちはそれを美しい小説に仕立て上げるのだ。それは、苦痛を変容して、金に変えることなのだが、このことが可能なのは、彼らが言うように、代償や昇華というプロセスによってではなく、実在へのアプローチによって、主観性の〈基底〉へのアプローチによってなのである」。

個別成果

村上 靖彦 (大阪大学)

廣瀬 浩司 (筑波大学)

« Le passé imaginaire pour un bébé avorté et l'appel chez Maldiney - à partir du dialogue avec une sage-femme »

Yasuhiko Murakami

Méthode de l'empirisme phénoménologique

Chacun a son expérience. Par conséquent, l'analyse d'une expérience individuelle et singulière n'aurait pas d'universalité valable pour tout le monde. Certes, un cas singulier n'est pas applicable à d'autres cas. Pourtant, puisque l'expérience humaine est toujours singulière, un concept général et abstrait qui, à la première vue, engloberait tout le monde n'est-elle pas en réalité un concept vide qui ne touche personne? Si on peut saisir une structure compréhensible dans une expérience individuelle et singulière, ne touche-t-elle pas – malgré ou grâce à sa singularité – une sorte d'universabilité bien qu'elle ne s'applique pas à d'autres cas? Avec ces interrogations, je voudrais partir du cas concret pour aboutir ensuite à une structure locale ou éventuellement à un concept.

Plus précisément, j'analyse le dialogue avec les infirmières. L'enregistrement de l'entretien a un effet particulier. Face à quelqu'un qui écoute sérieusement et de manière intéressé mais qui n'a pas de connaissance, l'infirmière raconte plus qu'elle pense et plus qu'elle veut raconter. Par ailleurs, tout en réfléchissant sur sa propre expérience – qui demeure inaperçue dans la vie quotidienne, elle improvise son histoire. Dans cette condition, elle ne peut pas effacer ce qu'elle a déjà raconté. Ce caractère de la réflexion improvisée fait surgir à travers les divers signaux les contextes enchevêtrés et inaperçus derrière son expérience, bref, l'inconscient au sens rigoureusement lacanien.

Je voudrais proposer une sorte d'« empirisme phénoménologique » en rêvant une refonte possible de la philosophie. Il renonce à la formation d'un système puisque nous découvrirons chaque fois une structure différente, mais il est foncièrement ouvert à un horizon infini des vécus humains.

Le réel aliénant et l'échec du contact face à l'avortement

Mme. B est sage-femme qui a pratiqué pendant environ vingt ans dans un hôpital. Elle souffre des expériences traumatisantes au cours des soins de nombreux morts-nés et d'avortements¹. Je voudrais analyser une des expériences douloureuses qu'elle a racontées. Parmi les nombreux cas, elle s'est particulièrement rappelée un avortement décidé à cause de dysfonctionnement organique prévu (la patiente avait déjà vécu un mort-né avant cette incidence). Après un court discours sur l'expérience traumatisante en général, elle a commencé à parler de ce cas précis.

B : Et, hmm, j'ai... ..., extrêmement... ..., comme si... ..., relativement....., comme..., ... parmi les cas que j'ai vécus....., hmm, comment dirais-je, extrêmement....., dans les situations douloureuses, je me suis souvent sentie très triste... ..., j'avais souvent une telle émotion....., hmm, comment dirais-je... Une seule fois, vraiment, je me suis devenue ahurie et je ne pouvais pas être là [dans la salle de l'accouchement]. À cette occasion-là, jusqu'à la naissance du bébé, on n'a pas réussi à nouer le contact entre moi, la mère et le bébé. J'ai fortement souhaité que cette mère accouchait le bébé. Et la mère a également voulu donner la naissance à cet bébé... Avec ces sentiments, nous avons vécu cette scène [de l'avortement]. (2 ; le numéro signifie la pagination de la transcription)

Mme. B se rappelle de l'expérience qu'elle s'est sentie difficile à assister. La réticence au début de la citation est significative, puisqu'elle montre que cette expérience dépasse justement sa capacité de l'expression et de la remémoration. Mme. B avait déjà vécu maintes cas d'avortement et du mort-né, mais parmi ses expériences, ce même cas était particulièrement traumatisant. Cela ne relève pas seulement de la scène de l'avortement mais aussi des situations et des contextes familiaux et sociaux autour de la mère que Mme. B n'a pas détaillés ici. Bref, elle n'a pu accepter ce choix de l'avortement

Mme. B a voulu que la mère accouchait le bébé et la mère a aussi voulu le bébé. Pourtant, malgré cela, celle-ci a décidé l'avortement à cause du dysfonctionnement

¹ Au Japon, il y a 240 mille avortements en 2008 (nombre de naissances vivantes est environ 1 million).

prévu. Le choix de l'avortement malgré le désir du bébé suggère un grand conflit familial. On renonce à la naissance que tout le monde a souhaité et choisit la mort du bébé pour éviter le conflit prévu et irrésoluble. C'est comme si on ne peut maintenir l'ordre du monde qu'en choisissant la mort du sacrifice. La mort du bébé désiré désigne un *trou* dans le complexe des contextes sociaux autour de la famille. J'appelle ce trou inhabitable le « réel traumatisant ».

Le conflit ne se limite pourtant pas à la situation familiale. Mme. B souffre plutôt de l'échec de la communication. À cause de l'échec du contact avant la naissance, Mme. B ne peut pas accepter l'avortement. Son mal à l'aise consiste plus dans l'échec du « contact » que dans la décision de l'avortement lui-même.

Il faut noter que l'échec du contact ne se produit pas seulement entre la mère et Mme. B. Elle dit: « on n'a pas réussi à nouer le contact entre moi, la mère et le bébé ». Il s'agit du contact des trois personnages - Mme. B, la mère *et le bébé* - ou le fœtus - qui va mourir. Cette expression suggère que *l'échec du contact avec le bébé dans le ventre* est la racine du caractère traumatisant de cet événement. Mme. B n'a pas réussi à rencontrer de manière heureuse avec le fœtus. À sa place, elle rencontre avec la béance (Maldiney) à travers le corps décédé. C'est une béance qui lui interdit de s'y poser comme sujet et qui lui interdit la communication avec les autres.

Par contre, avec un fœtus sain, Mme. B prend facilement contact. Je cite un autre passage du dialogue.

Murakami: Alors, je change le sujet [puisque le souvenir du cas était tellement douloureux que Mme. B n'a pu continuer son récit]. Tout à l'heure, vous avez dit que vous prenez le contact avec le bébé en touchant le ventre de la mère. Comment ça se passe plus précisément?

B: Ah, en touchant au ventre, le bébé se meut, n'est-ce pas? De l'intérieur du ventre, comme un « booh... » [elle utilise une onomatopée intraduisible]. Je sens ce mouvement à la main. Et, si je lui transmets mon message tels que « Viens ! » ou « Avec courage ! », le bébé pousse le ventre comme « booh, booh ». Toutes les sages-femmes ont, sans doute, une telle expérience.

M: Comment ça se sent? Il y a quelque chose qui se transmet?

B: Hmm. Par exemple, le bébé [dit:] « je suis en forme! ». Quelque chose comme ça est transmis. Et, je dis souvent aux mères que si on frappe au ventre le bébé répond en frappant de son côté. Si on me demande si c'est un vrai contact ou pas, je ne suis pas très sûr [rire]. Il n'y a pas de grande signification.

Je pratique en disant : « Le bébé est tout juste ici dans le ventre », etc. Et si le bébé tend la main ou des autres membres, je dis : « Il y a du pieds ici et ici la main ». Je soigne en disant « La tête est maintenant ici », etc.

(7-8; En réalité, Mme. B utilise le discours indirect libre.)

Elle répète plusieurs fois le terme « tel que / comme un [mitaina] », qui montre l'incertitude de son expérience. Il s'agit d'une communication qui vaut du moins comme une impression subjective de Mme. B. Après qu'elle s'en doute de la validité de son contact avec le fœtus: « Si on me demande si c'est un vrai contact ou pas, je ne suis pas très sûr [rire] », son intérêt se déplace du contact avec le bébé au contact avec la mère par l'intermédiaire du bébé. Le contact avec le fœtus caractérise sa pratique (qui n'est pas toujours le cas avec toutes les sages-femmes), mais il n'est en même temps rien moins que la communication avec la mère grâce à la présence estimée du bébé dans le ventre (« Communication » désigne ici la transmission réciproque de la pensée et de l'émotion avec les moyens verbaux ou non-verbaux. « Contact » physique ne suppose pas une telle communication, mais il y a une aperception de la vie d'autrui). Mme. B a besoin du contact avec le fœtus pour avoir la communication avec la mère.

La nausée

L'épreuve traumatisante au moment du soin de l'avortement surgit dans une telle situation.

Une seule fois, vraiment, je me suis devenue ahurie et je ne pouvais pas être là [dans la salle de l'accouchement]. (2; déjà cité)

Cette scène était dure pour la mère, mais aussi pour moi-même..., bien évidemment [yapparine]. Et, le bébé, le bébé lui-même était, très..., si choquant que j'ai tellement vomi. C'était comme si, en assistant à cette scène, j'ai senti un dégoût pour moi-même. Je ne savais pas pourquoi, mais j'ai senti comme ça. Pourtant, je me suis dit à ce moment-là : « C'est la première fois que je me sens ainsi. ». (3)

Pour Mme. B, cet événement n'est même pas une expérience triste comme les autres avortements. Il s'agit plutôt du dégoût contre elle-même. Elle dit : « Je ne savais pas pourquoi », parce qu'il est un événement qui dépasse la capacité de l'expression verbale et de la compréhension. C'est quelque chose d'exceptionnel qu'elle qualifie elle-même : « C'est la première fois que je me sens ainsi. ». L'affection de cet événement se sent comme l'arrêt de la pensée avec un dégoût contre Mme. B elle-même comme une exclusion du monde où elle habite. C'est ce que Lévinas appelle « l'il y a » (Lévinas 1947, 156) et Maldiney appelle quant à lui « béance » (voir plus loin).

La nausée montre bien cette exclusion de son propre corps. Il signifie à la fois l'enchaînement et l'exclusion, à savoir, l'enchaînement à la situation et à son propre corps qui interdit la fuite et l'exclusion de cette même situation et de son corps auxquels le sujet est rivé². Le vomissement devient une métaphore psychosomatique de l'antinomie de l'enchaînement et de l'exclusion.

Mme. B est devant la béance où elle ne peut se poser comme un sujet et où elle ne peut plus rencontrer les autres et les événements. C'est pourquoi elle est engloutie dans la nausée. Je cite un passage de Maldiney.

La destruction de l'image du corps et celle, corrélative, de l'« histoire intérieure de la vie » aboutissent à un ensemble désordonné de failles qui sont les constituants négatifs de l'existence. Ces failles ne communiquent pas dans l'ouvert. Ce sont des intervalles lacunaires. À mesure que l'existence se bastionne et d'étrécit, elles s'élargissent et finissent parfois par se rassembler en une béance unique qui l'engloutit jusqu'à, et y compris, son horizon. (Maldiney 1991, 411)

On peut penser à la reflexion du jeune Lévinas sur la nausée comme l'enchaînement à soi (Cf., note 3). Je me réfère ici à Maldiney, lorsqu'il cite un écrivain belge Rodenbach qui est fasciné par le miroir.

² «L'essence de l'homme n'est plus dans la liberté, mais dans une espèce d'enchaînement. Être véritablement soi-même, ce n'est pas reprendre son vol au-dessus des contingences, toujours étrangères à la liberté du Moi; c'est au contraire prendre conscience de l'enchaînement originel inéluctable, unique à notre corps; c'est surtout accepter cet enchaînement. » (Lévinas 1994, 38); [...] le fond de la souffrance est fait d'une impossibilité de l'interrompre et d'un sentiment aigu d'être rivé. (Lévinas 1935, 70)

C'est cette béance [de l'image de miroir] qui attire le malade au point qu'il s'y précipite et qu'on le trouve au matin le crâne ouvert et agonisant pour avoir voulu rentrer dans l'espace irréal du miroir.

Cette béance, *la* béance ne résulte pas d'un rassemblement des failles. Elle est à l'origine de toutes. En ce sens elle précède la psychose. Celle-ci n'est pas un effondrement mais une « organisation défensive liée à une agonie primitive » [Winnicott 1989]. (Maldiney 1991, 412)

Chez Rodenbach – écrivain schzophrène –, le miroir fonctionne comme signal de la béance et dans lequel le sujet est englouti. Chez Mme. B, c'est la figure du bébé qui fonctionne comme le signal de la béance.

Il s'agit d'un événement qui introduit une aliénation profonde. Il montre bien la phénoménalisation d'un réel traumatique. À savoir, l'impossibilité de l'expression et de la communication (l'exclusion du langage), le non-lieu (l'exclusion du monde) et l'exclusion du corps propre, qui impliquent simultanément l'enchaînement à ce dont le sujet est exclus.

L'autre qui me fait s'effondrer

Dans une autre occasion avant cet entretien, Mme. B m'avait raconté qu'elle était prise dans le vertige et se sentait morcelée lors de sa première épreuve de l'avortement qui a été délaissé dans un carton de médicament (c'était il y a plus de vingt ans). Je voudrais relier la nausée au vertige qui me permettra encore une fois évoquer Maldiney qui définit l'épreuve de la béance comme un vertige.

L'abîme est l'ouvert du chaos, qui est béance. La première-réponse à l'abîme est le vertige. Dans le vertige nous sommes en proie à tout l'espace, lui-même abîmé en lui-même dans une dérobade universelle autour de nous et en nous. Le vertige est une inversion et une contamination du proche et du lointain. [...] Ni l'homme n'est le centre, ni l'espace le lieu. Il n'y a plus de *là*. Le vertige est *l'automouvement du chaos*. (Maldiney 1967, 150)

Cette épreuve d'être morcelé fait penser à l'effondrement (breakdown) au sens de Winnicott que Maldiney cite lui-même. Selon Winnicott, lorsqu'un nourrisson (avant

l'acquisition de la langue) épreuve un traumatisme à savoir la perte du soutien (qui est souvent les soins de la mère), le traumatisme se manifeste comme décomposition des cenesthésia, la perte du sentiment du soi ou le sentiment de tomber éternellement. Et à l'arrière plan de la dépression grave des patients adultes, il a très souvent découvert une telle destruction très précoce de la structure basale de l'intersubjectivité et du soi (Winnicott 1989, ch. 18, 21).

Quelle existence le mort-né a-t-elle pour Mme. B? Si on peut appliquer la théorie winnicottienne du traumatisme grave, on peut dire que, dans le vertige face à une situation traumatisante, le sujet perd la structure basale qui lui permet le rapport humain en général (pourtant autrui empirique tel que la mère réelle n'est qu'une apparition phénoménale de la structure [Maldiney 1991, 413], et la structure elle-même est toujours là sans la présence empirique d'un autre). Pour un adulte, le vertige du traumatisme peut être éprouvée dans la perte de la confiance dans la possibilité du rapport inter-humain en général. On pourrait rapprocher ce vertige avec le vomissement dans les citations précédentes. Tous les deux montrent l'effondrement de la base du sujet. Dans l'épreuve de Mme. B, c'est la rencontre avec un mort-né à la suite de la situation inacceptable qui est éprouvée comme une telle destruction de la structure basale. Face au mort-né, elle a perdu la structure basale de l'altérité dite maternelle qui n'est rien moins que le « fond »³ du sujet (je répète que cette « mère » n'est rien moins que la structure et non pas un personnage empirique).

En ce moment, le bébé qui bouleverse la structure de Mme. B a un statut particulier qui s'oppose radicalement à celui de la mère ordinaire comme objet de l'attachement. À savoir, c'est un autre qui détruit la structure basale de l'intersubjectivité. La mort de l'enfant se produit comme un événement destructif. Par ailleurs, contrairement à l'agresseur qui menace littéralement, le mort-né n'est en aucun cas quelqu'un qui menace physiquement Mme. B. Cela montre que ce dont il s'agit n'est pas l'existence du bébé. Mais d'abord de la situation qui oblige à la famille de la décision de

³ Le fond au sens de Maldiney en tant que site de la transpassibilité : « Nous sommes passibles de l'imprévisible. C'est cette capacité infinie d'ouverture, de celui qui est là « attendant, attendant, n'attendant rien », comme Nietzsche à Sils Maria, que nous nommons *transpassibilité*. » (Maldiney 1991, 419); « Le malade est imperméable à l'événement imprévisible, imaginaire de tout a priori, parce que – c'est là l'essence de la schizophrénie – il est incapable de transpassibilité. » (Maldiney 1991, 411).

l'avortement et deuxièmement de l'échec du contact avec le fœtus qui se concentrent dans le corps du mort-né et deviennent traumatisants. Le corps du bébé décédé apparaît comme un signe qui dévoile le réel traumatisant dans lequel Mme. B est impliqué. Si l'avortement désigne ontologiquement la béance, à savoir le trou abyssal de la situation [un *Sachlage* incapable d'être articulé comme un *Sachverhalt*] autour de la famille, l'apparition de l'avorté, qui représente ce trou, bouleverse la structure du sujet qui est pris dans cette situation.

En général, l'autre maternel soutient le corps du sujet et sert comme le fond sur lequel le sujet peut être ouvert à la société. Le bébé mort apparaît pour Mme. B comme un contre-mère, comme un autre qui inhibe ces deux aspects du soutien et du fond. Tout comme le montre le vomissement, l'impossibilité d'habiter dans son propre corps [Leib] reflète ces deux impossibilités.

Appel : Autrui à qui on ne peut pas adresser la parole

Or, dans notre entretien, elle m'a souligné que l'appel au fœtus est une partie importante de sa pratique quotidienne.

B: J'adresse la parole au bébé. Dès le moment de la naissance, j'adresse la parole au bébé. Également au moment de la naissance. Tout le temps pendant cette période... même lorsqu'il est encore dans le ventre. Je pense qu'il comprend le langage. Je pense. Il y a souvent des images [télévisées?] du son qui retentit dans la liquide amniotique. (8)

Le contact avec le bébé se produit comme appel au bébé, l'adresse de la parole. C'est l'appel au bébé dans le ventre qu'on ne sait pas exactement s'il écoute ou pas. Je voudrais ici me référer une fois encore à Maldiney. Surtout cela suggère le cas limite de l'appel évoqué par Maldiney comme celui de l'être perdu qui est son exemple paradigmatique.

L'appel à l'autre implique au contraire la mise en question de la significativité du monde. Quand un appel tout à coup nous saisit, nous en reconnaissons l'urgence à ce qu'il fait le vide en nous et autour de nous. Il nous coupe de la parole ; nous sommes interdits de tout sens préalable. Cependant il nous requiert intégralement où que nous soyons et où que nous en soyons de nous,

du monde et des autres. Nous sommes frappés d'inconnaisance. L'appel qui nous arrive ouvre soudain un nouveau monde.

Quand inversement nous lançons un appel à l'autre nous nous adressons à lui comme à celui qui nous retourne, en le retournant, le sens de notre appel. Ce faisant il ne cèle ni ne décèle, il fait signe... vers notre secret. L'appel s'ouvre à ce « faire signe ». Il ne procède pas du monde auquel notre projet jusqu'ici nous avait confiés et, qui vient précisément de se dérober. Et pas davantage il ne l'appelle. Si nous voulons l'inscrire dans la mondéité du monde, il devient aussitôt appel à l'impossible. C'est à l'être de l'autre qu'est confié ce « *faire signe* » à partir duquel s'ouvre mon appel. L'être de l'autre est hors de mon pouvoir-être; il ne m'appartient pas de le « possibiliser ». Ce qui fait signe et ouvre mon appel fait signe vers mon être, en tant que celui-ci est irréductible au possible, y compris à mon propre pouvoir-être. (Maldiney 1991, 403-404)

Le plus extrême de l'appel, celui de l'être perdu, est ce qui l'éclaire le mieux. L'être perdu qui lance un appel dans l'espace vide en appelle à une présence à partir de laquelle, là-bas s'ouvre un nouvel espace qui lui confère un site. Il appelle à la transformation du monde en un autre où cesse son être perdu et avec lui son ici. ce monde, en effet, il l'appelle à venir, à s'ouvrir, non à partir d'ici mais à partir d'un là-bas qui *n'existe pas encore* et qui seul permet l'appel. (Maldiney 1991, 405)

Le reste de notre analyse consiste à comprendre ces deux citations à travers l'entretien avec Mme. B. Lorsque Mme. B appelle un fœtus dans le ventre, elle ouvre un site où quelqu'un écoute, où elle peut éventuellement rencontrer quelqu'un. Le monde se transforme en celui de la communication possible.

Revenons à notre entretien. Or, même pour un mort-né ou pour un avorté, Mme. B souligne que la mère doit vivre la « naissance » de cet enfant mort. Elle continue à parler au bébé mort.

Eh bien, même un bébé qui va mourir doit vivre sa naissance⁴, même un bébé qui est déjà mort dans le ventre doit vivre quand même [yappari] vraiment la naissance. Même si [yappari], il est déjà mort, quand même [yappari] je ne

⁴ Ici, elle utilise une expression très polie pour montrer le respect pour le bébé mort.

peux pas rester sans adresser quelques mots. Même si [yappari] il est mort, j'adresse la parole quand même [yappari] avec le sentiment de « Viens, avec courage ». J'adresse bien évidemment la parole au bébé et aussi à la mère, « Donnez la naissance, avec courage. » (2)

Dans cette citation, Mme. B considère le fœtus *mort* comme une personne *vivante* et qu'il « doit vivre la naissance ». Elle adresse la parole en se disant que « Viens, avec courage ». Cet appel est une parole qui suppose la mort de son interlocuteur, qui est donc une sorte de « jeu mimétique » où Mme. B traite un mort comme un vivant. J'utilise le terme « jeu mimétique » comme un concept philosophique. Il est une phantasia perceptive foncièrement intersubjective où la fiction peut fonctionner simultanément avec le déroulement de la réalité.

La citation répète cinq fois le terme « quand même / même si (yappari) » qui n'apparaît guère dans les autres endroits de notre entretien. Même si le bébé est mort, « quand même » il faut se comporter comme devant le vivant. Ce terme implique quelque réticence ou quelque chose de forcé. Il y a dans ce terme « yappari » une tension lorsqu'elle s'efforce de considérer artificiellement un bébé mort comme un vivant. Si elle peut se comporter naturellement, elle n'a pas besoin de répéter tant de fois ce terme. C'est comme si la naissance dans un avortement ne peut devenir quelque chose d'humain que quand on s'efforce artificiellement de faire semblant de traiter un bébé mort comme une personne vivante, à savoir, quand on s'efforce de faire un « jeu mimétique ». Rappelons que, pour Mme. B, l'appel au bébé dans sa pratique n'est rien moins que le contact avec lui. Avec ce jeu forcé de la « vie du mort », Mme. B essaie de s'assurer la possibilité du contact et du sens en général – elle touche l'origine et la possibilité même du sens. Elle essaie aussi d'ouvrir la transpassibilité.

Néanmoins, son effort s'effond au moment de la naissance. Le jeu forcé retombe dans l'échec.

Mais, ce qui est différent au moment de la naissance, c'est, puisque il est en réalité [yappari] mort, il ne crie pas. Mais tout est différent, par exemple, l'impression tactile ou l'odeur au moment de la naissance. Je ne peux vraiment pas trouver des mots à adresser au moment de la naissance. Je ne peux dire que quelque chose comme « tu as fait des grands efforts ». Je n'ai jamais dit : «

Félicitation! » au moment d'une telle naissance [d'un mort-né]. Parce que [yappari] c'est tout à fait différent. (2)

Eu égard au bébé qui est mort né, Mme. B retient sa parole à adresser. Elle dit : « je ne peux vraiment pas trouver des mots à adresser au moment de la naissance », mais elle s'est efforcée de dire : « tu as fait des grands efforts ». Avant la naissance, elle a facilement pu s'adresser des mots comme « Viens ! » ou « Avec courage ! » au fœtus mort. Eu égard à un mort qu'elle ne voit pas encore, elle peut se comporter comme eu égard à un enfant vivant. Pourtant, « puisque il est en réalité [yappari] mort », il est complètement différent après l'accouchement. Elle répète encore deux fois « yappari » qui veut dire ici un « parce que » avec une nuance difficile à traduire. Elle dit : « tu as fait des grands efforts » en prolongeant sa « conversation » avec le fœtus mort avant la « naissance ».

Dans cette citation, elle se rappelle non seulement cet événement le plus traumatisant pour elle, mais toutes ses expériences douloureuses s'imposent collectivement sur elle (puisque'elle dit « je n'ai jamais » ; le « jamais » implique la comparaison avec tous les autres cas). Les deux « parce que / quand même [yappari] » tracent un mouvement renversé de celui des cinq « yappari » de la citation précédente. Les deux « yappari » dans la dernière citation veulent dire que, même si elle s'efforce de considérer le bébé comme un vivant, « puisqu' »il est « en réalité » mort, cet effort est en vain. C'est comme si l'effort des premiers « yappari » dans les précédentes citations qui considère un mort-né comme un vivant se revire dans les deuxièmes « yappari » à la position de la mort. Ce retour à la position de la mort est raconté avec un sentiment de l'échec. Le terme « Yappari » implique le dynamisme de la pratique de Mme. B qu'elle ignore elle-même.

Face à un mort-né avec qui on ne peut pas faire un jeu mimétique de la « vie », Mme. B éprouve le vomissement ou le vertige. L'autre qui refuse le contact même au niveau du « jeu mimétique » (la phantasia perceptive intersubjective) ébranle le fond de l'intersubjectivité sur laquelle se produit le sujet. Un tel échec du contact est relié à l'échec du contact pendant la grossesse. Le fond du sujet, de l'intersubjectivité et de la signifiante dépend ici de la communication fictive (jeu mimétique) de la « vie ».

Autrui comme celui à qui on peut s'adresser la parole

Néanmoins, après l'épreuve douloureuse du bébé mort et la perte de la voix, Mme. B retrouve une fois encore la parole.

Mais pourtant malgré cela [demo mâ demo], après un moment, le bébé, parce que la figure du bébé était très douce, et donc [de mâ], eh bien, le bébé était, sa figure était..., regardant sa figure douce, le baignant dans le bain de la naissance⁵, comment dis-je, vraiment, en regardant la figure quand il se flottait légèrement [powân te: Mme. B utilise une onomatopée] sur l'eau chaude, je suis devenue très calme, moi. Et j'ai montré le bébé à la mère en disant : « il est mignon, n'est-ce pas ? » et « Veux-tu tenir dans les bras ? » et la mère [m'a aussi dit] quelque chose comme « Il est mignon ». Quelque chose comme ça s'est passé. (3)

(Le « ma » comme signe de réconciliation) La figure du bébé mort devient douce en prenant le bain de la « naissance » et Mme B. retrouve la sérénité. Elle se rétablit du vomissement traumatique. Une fois exclue du lieu, du corps et du langage, elle les retrouve, grâce à la figure adoucie du bébé.

Alors que les « yappari » dans les deux citations précédentes montrent la tension insoluble due à l'incompatibilité de la vie et de la mort, les « mâ » (un mot intraduisible; un signifiant sans signifié) qui se répètent trois fois dans la présente citation suggèrent la détente de la tension précédente en englobant comme nous le verrons la vie et la mort dans un horizon unitaire et global.

Lorsque Mme. B montre le bébé à la mère en disant : « Il est mignon », le bébé mort apparaît comme un être-dont-on-peut-parler et comme un être-à-qui-on-peut-adresser-des-mots comme la citation ultérieure le montre. Ainsi, la communication une fois interrompue entre Mme. B et la mère se restaure, grâce à la figure du bébé qui est devenue douce dans le bain chaud. La figure reflète la possibilité de l'appel et celle-ci rend possible l'habitation dans son corps propre.

Cette réconciliation se contraste avec le remords dû à l'échec du contact entre trois personnes avant l'avortement. Le contact qui était impossible même lorsque le bébé

⁵ « Ubuyu » : un terme utilisé uniquement pour le bain au moment de la naissance: « Ubu » signifie la naissance et « Yu » signifie l'eau chaude.

était encore vivant dans le ventre est pour la première fois découvert après la mort. La figure douce du bébé mort fonctionne comme un signe qui désigne l'effacement de la distinction insurmontable de la vie et de la mort qui désigne corrélativement la possibilité de l'appel. En découvrant l'horizon où Mme. B considère le bébé *mort comme un vivant*, elle découvre le contact avec le bébé et avec la mère. Le rapport entre la vie et la mort, qui était au début tendu comme elle dit : « il est en réalité [yappari] mort », se transforme dans un rapport réconcilié. La vie et la mort sont malgré tout [mâ demo] reliées et réconciliées. Un être auquel on peut s'adresser la parole, un horizon où la mort peut être convertie dans la vie et la possibilité en général du contact non-verbal et de la communication verbale, ils sont tous reliés.

(L'appel) Avant cette réconciliation, la figure du bébé juste après sa « naissance » interdit la communication entre Mme. B et la mère. Le bébé avorté était au début un objet perceptif dont l'attention conjointe (*joint attention*) empêche paradoxalement la communication verbale. Ce serait sans doute parce que le réel - aliénant et traumatisant mais lui-même invisible - s'entrevoit à travers la figure du bébé mort. La retrouvaille de la possibilité de l'appel eu égard au bébé ouvre la possibilité même du sens. En s'adressant au bébé mort qui était signe du réel traumatique, en devenant capable de parler du bébé, le sujet devient capable de soutenir le réel. C'est seulement dans cette condition que Mme. B et la mère sont aussi capables de parler ensemble du bébé mort et retrouve la communication entre elles. Si la figure douce du bébé représente la possibilité de l'appel (transpassibilité) à partir de laquelle Mme. B forme un nouveau monde (une nouvelle communauté), la figure agonisée du mort né qui a interrompu toute la communication représente au contraire la béance où s'effond la communication, le *Leib* et le monde. « Demo mâ demo » trace la transition de la béance à la transpassibilité.

(La vie phénoménologique) La possibilité de l'adresse de la parole présuppose ainsi la « vie » (supposée) de l'interlocuteur. À l'égard du fœtus mort encore dans le ventre, Mme. B peut s'adresser des mots puisqu'elle peut le considérer comme un *vivant*. Même si ce n'est qu'un jeu mimétique (la phantasia perceptive intersubjective), nous pouvons adresser la parole lorsque notre interlocuteur peut être considéré comme un vivant. Puisqu'il s'agit d'un fœtus mort dans le ventre, ce n'est pas la question de la mort biologique. Ce qui est en jeu, c'est la possibilité de « supposer » la vie. Il s'agit ici sans doute du seuil phénoménologique entre le mort et le cadavre. Paradoxalement, un mort peut être potentiellement un « vivant » (Névot 2011). Autrement dit, la vie phénoménologique n'est rien d'autre que cette possibilité de l'appel – la

transpassibilité. Plus précisément, avec certaines conditions requises, en considérant un mort comme un vivant, nous touchons ici la *possibilité du contact* interhumain qui ignore même la distinction biologique de la vie et de la mort. Ce faisant, on refonde la communauté des survivants (ici, celle de Mme. B et de la mère). Comme l'ethnologie a montré, la communauté des vivants suppose le commerce avec les morts. Et dans le soin de l'avortement, cette possibilité de l'adresse de la parole, la possibilité du contact est momentanément interrompu. C'est le moment de l'effondrement que nous venons de rencontrer.

(le *Leib* du mort) Face à la figure adoucie du bébé mort, Mme. B se calme. Le changement du corps du bébé est corrélatif de la détente de Mme. B et de son rétablissement du vomissement. Le corps de celui-ci qui éprouve le vomissement est bien évidemment le *Leib*, mais le corps du bébé mort qui s'adoucit est-il aussi le *Leib*? Y a-t-il un *Leib* pour un cadavre? Nous rencontrons ici la question de la corporéité [*Leiblichkeit*] propre au mort, ou la question de la transsubstantiation du cadavre au mort. L'apparition d'un corps *mort* qu'on peut considérer comme un *vivant* rend possible la communication entre les survivants, autrement dit, rend possible la communauté. La question de la vie phénoménologique comme la possibilité de l'appel est étroitement liée au statut du *Leib*. Malgré le réel traumatique qui s'impose à travers le cadavre comme son signe, la cure devient possible si on peut transposer ce signe de la mort dans le jeu mimétique de la vie (la phantasia perceptive qui représente fictivement la vie).

Maldiney appelle « transpassibilité » un site à partir duquel l'autre – en tant que le surprenant, l'imprévisible – vient et aussi un site qui est susceptible de la transformation du monde dans cette rencontre avec cet autre. Fournie de la transpassibilité, le sujet est susceptible de la transformation du monde dans cette rencontre avec l'événement imprévu. Lorsque le sujet appelle à l'autre, c'est en réalité l'appel au site d'où vient l'autre qui rend possible cet appel. Par contre, si le sujet n'est pas susceptible d'accueillir l'autre qui vient, il tombe dans la béance. Quelque chose d'incompréhensible le menace et il perd le site où il rencontre l'autre – puisque ce site n'était rien d'autre que le site du sujet, il perd son propre fond. Dans le cas des schizophrènes, le sujet est coincé dans le délire en déniait l'effondrement du fond.

La nausée de Mme B n'est rien d'autre que l'épreuve de la béance dans l'échec de la rencontre avec le bébé mort. Elle a perdu simultanément la possibilité de parler au bébé et celle à la mère. La figure du bébé l'envahit comme une béance qui l'a coupe

de son environnement – les autres, le lieu –. Elle a perdu le site à partir duquel quelqu'un peut l'appeler et dans lequel elle peut s'adresser la parole à quelqu'un. Néanmoins, Mme. B retrouve ce site – transpassibilité – en baignant le bébé. Les énoncés de Mme. B telles qu'« il est mignon » ou l'onomatopée « powân to » peuvent être considérées comme une réponse eu égard à l'appel (inexistant ou « diachronique » et « anachronique » selon le vocabulaire de Lévinas) du bébé à travers sa figure adoucie. On peut sans doute penser à un appel transcendantal ou virtuel (qui n'existe pas factuellement) venant d'un mort sans lequel il n'y aurait pas du contact sensé avec un mort. On peut dire que cet un exemple particulier du « dire » au sens lévinassien comme réponse à l'appel de l'autre qui se passe seulement dans la réponse même comme quelque chose qui s'est déjà passé. Lévinas considère que l'appel de l'autre est entendu à l'intérieur même de mon appel à l'autre de manière respectivement, même lorsqu'il n'y a pas d'existence empirique d'autrui. À cet égard, l'expérience de Mme. B montre un exemple paradigmatique ou plutôt un cas limite qui élargit la portée de la pensée lévinassienne⁶.

« Tu es bien né, et puis, tu es mort » - D'un passé imaginaire

Pourtant, si un mort-né ou un bébé avorté n'a jamais été né et n'a jamais vécu sa vie, on ne pourrait pas imaginer une communication avec lui (puisque le contact n'est possible qu'avec un vivant). Pour qu'on puisse imaginer une communication avec quelqu'un, il faut un horizon où le bébé ait vécu du moins une fois sa « vie ». Dans la citation suivante, sans doute à cause de la difficulté de la situation, Mme. B ignore complètement la syntaxe de la langue japonaise et la traduction était pratiquement impossible.

[...] Mais, eh, une fois crier, hmm, la respiration, une fois respirer, même si ce n'est qu'une seule fois, le poumon s'agrandit. Et lorsque je le baigne, le bébé se flotte légèrement comme « hyû! ». Je l'ai appris dans le cours de l'anatomie du département de l'infirmière. Et j'ai appris dans le cours de l'université que, si un bébé a une fois crié, et s'il a ainsi une fois respiré, le poumon se gonfle. Alors on peut dire que le bébé était vivant : « tu étais vivant ». C'est pourquoi lorsque

⁶ Par contre la différence entre Lévinas et Maldiney consiste en ceci: alors que le dire lévinassien se rapporte exclusivement au rapport humain, la transpassibilité désigne la structure de la rencontre en général (rencontre non pas seulement avec l'être humain mais aussi avec un événement ou même un objet comme lorsqu'il analyse Ponge).

le bébé [mort] se flotte [dans le bain], je me réjouis [puisqu'il suppose la respiration]. « Tu es bien né, et puis, tu es mort. » : je voudrais bien observer cela. C'est comme ça. Eh, vraiment, non pas comme « je ne te veux pas », mais le bébé est bien né [malgré l'avortement] et la mère l'a bien accouché et puis comme [si je lui dis] un « Au revoir ». J'ai pu faire comme ça à cette occasion-là. J'ai probablement trouvé mon maxime dans une telle pratique. [Pour] Moi, être né et puis être mort: pour moi, je trouve une importance dans un tel processus. (3)

Pour Mme. B, l'expérience du flottement du bébé sur l'eau chaude a un sens extrêmement important. Elle utilise encore une fois l'onomatopée (« hyû »). Les onomatopées dans son récit sont reliés au mouvement et surtout à la « kinesthèse » du bébé mort. L'onomatopée reflète le *Leib* [corps vivant] du mort. Avec cette « empathie » eu égard à la *kinesthèse* d'un avorté, Mme. B rétablit le contact avec lui. Autrement dit, les onomatopées « hyû » ou « powân » désignent la « vie » de l'enfant mort. Ce n'est en aucun cas au niveau de la spéculation mais justement au niveau de sa kinesthésie (ou, au niveau du *Phantasieleib*) (qui se résonne avec la « kinesthésie » du bébé mort) que Mme. B ressent la « vie » du bébé.

Le flottement signifie pour Mme. B que le bébé a respiré du moins pour une fois (qui n'a en réalité pas eu lieu), par conséquent, qu'il a vécu sa vie. Il ne s'agit pas d'une preuve scientifique mais d'une impression subjective qui s'appuie pourtant sur sa connaissance scientifique⁷. Si le bébé a été déjà mort au moment de la naissance (ici, son récit est ambigu. Dans le récit précédent, elle présuppose que le bébé est mort né mais ici c'est comme s'il est né vivant et mort après la naissance. Cette ambiguïté est cruciale dans notre contexte), puisqu'elle désigne le jeu mimétique de la « vie » d'un mort. Dans tous les cas, il s'agit d'une impression subjective pour Mme. B de la respiration du bébé. « Être né, et puis, être mort » devient une condition pour qu'elle accueille un autrui comme un être humain et pour qu'elle effectue la communication ou le jeu mimétique de la communication. Comme je le cite dans l'appendice, elle

⁷ Dans notre civilisation occidentalisée, nous avons perdu un dispositif religieux communément partagé pour faire « vivre » les morts. Au lieu de la religion ou du mythe traditionnellement transmis, chaque infirmière doit inventer à sa manière un « mythe » nouveau en ramassant les fragments des traditions délaissées.

raconte plus tard une fois encore la même scène dans notre dialogue. Cela montre l'importance de l'événement.

Dans la citation, l'adresse de la parole est encore une fois devenue possible comme elle dit : « Au revoir ». Elle retrouve la possibilité d'adresser les mots au bébé en tant que personne. Pour réaliser cette retrouvaille, le processus de « Tu es bien né, et puis, tu est mort » est exigé. Plus exactement, elle ne peut pas s'adresser à un autre que lorsqu'elle peut le considérer vivant ou du moins ayant vécu sa vie. L'appel exige la vie d'un mort né. Si on traite quelqu'un comme un être qui n'a jamais été né, ce serait le cas pire du délaissement. Comme la condition de la genèse de l'autre, à côté d'« être capable de considérer qu'il soit vivant », nous voudrions ajouter le fait d'« avoir vécu sa vie du moins une fois ». Pour le contact avec le bébé, il faut une double structure de la mise en scène de la vie. C'est l'horizon de la transpassibilité.

En réalité, le bébé a déjà été mort avant la naissance. Même pour un bébé mort né, Mme. B se décide de le considérer comme une personne qui est née et qui est morte après la respiration. Et elle se décide de devenir le témoin de cette « vie » du bébé avorté au niveau du jeu mimétique. Quelle est le sens de devenir témoin d'une « vie » de quelqu'un qui n'a en réalité jamais vécu sa vie? C'est comme si pour que notre monde est habitable, il faut un tel horizon de la vie fictive.

La naissance du bébé qui n'a jamais vécu sa vie ferait penser au garçon qui se « rappelle » le théorème de la géométrie qu'il n'a jamais appris dans *Ménon* de Platon. Cependant, au lieu de l'idée platonicienne intemporelle, le passé composé de la phrase : « Tu es bien né » implique une temporalité particulière. Cette « naissance » d'un avorté indique un passé imaginaire qui n'a jamais eu lieu dans le temps chronologique.

Corrélativement, le « Au revoir ! » est la conséquence logiquement exigée par cette idée d'une vie qui englobe le mort (ce « Au revoir ! [Mata Aône] » doit être pris littéralement comme le désir de revoir cet bébé. Il veut dire effectivement « I'm looking forward to seeing you again ».). Si on peut se « communiquer » avec un mort au moment présent, non seulement qu'il faut supposer qu'il ait une fois vécu sa vie, mais qu'il faut supposer qu'on puisse se voir *réellement* dans les jours qui viennent. Et cette rencontre *réelle* n'aura jamais lieu. C'est un futur imaginaire qui se balance avec le passé imaginaire. Un avenir où elle revoit *réellement* le bébé mort bien qu'il ne soit pas réalisable dans notre temps effectif. Si lorsqu'elle suppose l'horizon du futur imaginaire qui ne viendra jamais, elle peut s'adresser la parole au bébé mort. Elle exige une structure complexe de l'horizon qui englobe et unifie la vie et la mort.

Pour relier la mort du bébé à la « vie » pour trouver une communication avec lui et entre Mme. B et la mère du bébé, il faut supposer qu'il soit une fois né dans un passé imaginaire et qu'elle peut le revoir *réellement* dans un futur imaginaire. Le jeu mimétique de « Il est vivant » qui désigne le renversement du présent – donc un présent imaginaire ou « eschatologique »⁸ - exige ces horizons du passé imaginaire qui n'a jamais eu lieu et du futur imaginaire qui n'aura jamais lieu. Pour retrouver la signification contre le réel traumatisant, il faut instituer un tel horizon du temps métaphysique : présent de la vie fictive, passé imaginaire qui n'a jamais eu lieu, et le futur imaginaire. Quelle serait la longueur d'une vie si *courte* qui est fictivement supposée comme « Tu es bien né et puis tu es mort » ? Quelle serait la durée de cette vie qui n'a pas eu lieu?

Épilogue

La pratique de Mme. B avec les enfants avortés exige ainsi l'horizon du « jeu mimétique ». Les termes tels que « yappari » ou « mâ » montrent le dynamisme des phénomènes dans sa pratique. Ce « jeu mimétique » suppose une temporalité particulière qui ne se situe pas dans notre temps vécu – elle suggère un horizon imaginaire du temps.

Quelques minutes après la citation précédente, Mme. B a répété une deuxième fois un récit presque identique. Cela montre l'importance de cet événement et je voudrais donc le reproduire à la fin du présent travail en guise de l'épilogue.

⁸ « La peine ne se rachète pas. Comme le bonheur de l'humanité ne justifie pas le malheur de l'individu, la rétribution dans l'avenir n'épuise pas les peines du présent. Il n'y a pas de justice qui puisse la réparer. Il faudrait pouvoir revenir à cet instant ou pouvoir le ressusciter. Espérer, c'est donc espérer la réparation de l'irréparable, c'est donc espérer pour le présent. » [Lévinas 1947, 156], « Il s'agit de se demander si l'événement du temps ne peut pas être vécu plus profondément comme la résurrection de l'irremplaçable instant. » [*ibid.*, 158]

B: Sa figure était, hmm, vraiment une figure comme un « zizô »⁹. Tous les enfants [avortés et morts-nés] sont nés avec un trait qui montre la souffrance, puisqu'on souffre au moment de mourir¹⁰, Et, je me dis : « Tu as souffert ». En regardant la figure, je me sens : « Tu as souffert. Excuse-moi. », au moment de la naissance. Et puis, je le nétoie. « Prenons le bain » et il prend le bain. Et puis [yappari], les muscles sont un peu détendus et il devient détendu et sa figure devient aussi douce. Je pense que, même scientifiquement, c'est comme ça. Du moins, il paraît comme ça. Et puis, en prenant le bain de la naissance, et en se flottant légèrement [« fuwâtte »] et [en disant :] « Nageons un peu. » et en faisant « pyûtte », la figure du bébé devient très douce. Mon sentiment qui a été très tendu comme un « oû » devient léger. Et, tout le monde [toutes les sages-femmes] est comme moi. Par conséquent, je suis un peu soulagée grâce aux bébés [morts], grâce à leur figure, hmm. Sans doute parce que leur existence est très précieuse [sacrée]. C'est comme ça. J'ai eu beaucoup de points d'achoppement et si l'enfant se flotte un peu, je me sens : « tu as vécu sa vie » et je considère : « Tu es bien né et puis, tu es mort ». Bien que leur vie soit courte, je ressens une telle chose. Si je l'observe, même lorsque j'étais déprimée [« gûtto »], je retrouve calme et je peux transmettre mon sentiment. (6-7)

Cette recherche est effectuée sous l'autorisation du comité d'éthique de la « Section of Sociology, in Graduate School of Human Sciences, Osaka University ».

⁹ Le « zizô » : une statue bouddhiste mais enraciné dans le paganisme domestique du Japon, qui est considéré comme dieu-garde de chaque communauté et souvent le « zizô » est fait pour commémorer un enfant avorté ou mort né. Il me semble que Mme. B n'était pas consciente de ce contexte historique au moment de l'entretien mais cela peut fonctionner dans son « inconscient ». Le *zizô* a normalement une figure douce et ronde de l'enfant. Mme. B utilise le terme « zizô » avec la déclinaison qui montre le respect et la familiarité, à savoir « ozizô-san », comme souvent le cas dans notre expression quotidienne.

¹⁰ Ici l'expression est ambiguë, on peut lire à la fois comme « la naissance après la mort » et comme « le phénomène de mourir ». Cette ambiguïté semble essentielle.

Je remercie Mme. B pour l'aimable collaboration et ainsi que l'autorisation de la publication de ce texte.

Lévinas (E.) (1935), *De l'évasion*, Fontfroide le Haut, Fata Morgana, 1982

Lévinas (E.) (1947), *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin

Lévinas (E.) (1974), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag: Kluwer (1974), Livre de Poche (1990)

Lévinas (E.) (1994), *Intrigue de l'infini*, Paris, Flammarion

Maldiney (H.) (1967), « L'esthétique des rythmes » in *Regard, Parole, Espace*, Lausanne, L'âge de l'homme, 1973 (1994)

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

Névot (A.) (2011), « « Construire » un esprit qui prête l'oreille : le corps de l'ancêtre chez les Yi (Chine) », *Réseau Asie*. De mort à ancêtre : Statut et transformations du corps (Chine, Indonésie, Japon, Mélanésie, Vietnam).

自然と「文化」の萌芽

——メルロ=ポンティ『自然』講義から——

廣瀬浩司（筑波大学）

1 はじめに

メルロ=ポンティと社会科学との関係は初期から密接であり、1945年の『知覚の現象学』では「他人と人間的世界」という章で「社会的なもののひそかな促し」(PP, 415)が語られ、また1951年には「哲学と社会学」という論文で、フッサール現象学と社会学的な知の関係が論じられている。また晩年の1959年には「モースからレヴィ=ストロースへ」(『シーニュ』所収)という論文があり、「社会人類学」の変遷の哲学的意義が検討される。また『弁証法の冒険』(1955)という政治哲学の書においてマックス・ヴェーバーが弁証法の「冒険」の端緒に置かれていることも注目に値する。したがってメルロ=ポンティの社会科学への関心は、サルトルやマルクス主義者たちとの論争を脇に置いたとしても、初期から一貫したものであり、とりわけ狭義の社会学よりは人類学に強い関心があったことがうかがわれる。

しかしここで論じたいのは、メルロ=ポンティ思想の内在的な発展を追うことではない。というのも、メルロ=ポンティは『見えるものと見えないもの』という未刊の大著を構想し、「肉」「可逆性」「キアスム」などといった独自の概念を導入する時点で急死してしまったが、本稿ではそうした晩年の新たな展開から出発し、それが社会科学にどのような可能性を開きうるかを考察の中心に置きたいと思うからである。

彼が61年に急死した時点で中断されたこの書は、個人的・感性的な身体の次元の分析(右手と左手の可逆性、音楽におけるイデーの発生の分析)で終わっている¹。だが残された計画によれば、書かれなかった部分ではまず「自然」や「野生の存在」の問題が、そしてその後に「ロゴス」や「歴史」の問題が取り扱われようとしていたことがうかがわれる(cf. VI, 10-11)。仮説的に推測するならば、まずは身体が現象学的分析の「範例的な」²端緒として分析される。その後に、一方ではこの身体がどのように自然的世界に投錨しているのか、他方、この身体な

¹メルロ=ポンティによれば、この書の冒頭の分析は「必要十分な端緒」ではあるが、さしあたっての端緒にすぎず、書かれなかった後論で回顧的・循環的に取り上げ直されなければならないという。「このようなエスキスの後に、これがエスキスでしかないこと、なぜエスキスが必要なのか、なぜエスキスでしかないかを言うこと。それは問題になっているもの、すなわち<存在>が何なのかを十分に検討するための必要十分な端緒である。だがこの地に安らうことはまだできない。「反復(Wiederholung)」が必要である。」(VI, 237)。この反復的取り上げ直しの運動を谷徹先生は「肉の自己実現運動」と呼ぶ(『意識の自然—現象学の可能性を拓く』劉草書房、1998年、564頁。

²『見えるものと見えないもの』では「私の〔身体の〕可視的性格(mon visible)は、普遍的可視性の範例として確証される」と記されている(VI, 191)。

いしは「肉」が、どのように「ロゴスの肉」となり、それがどのように社会的なものや歴史性と関係するのかという問題に取り組むことが、この書の最終的な目的であったと思われる。

だがこの点に言及した草稿は乏しく、自然については50年代後半における「自然」についての講義要録や講義ノート、そして「社会的なもの」については「モースからレヴィ=ストロースへ」などから推測していくしかないのが実状である。したがって本稿はいささか大風呂敷的なもの、それもかなり穴の多いものとなってしまうが、「肉」や「可逆性」「キアスム」といった概念がどの点において社会科学へ応用可能なのかを探ってみたい。

結論から言ってしまうならば、これらの概念から出発した社会科学というものがあるとしたら、それは「<自然>を包摂した現象学的社会システム論」³という方向でまとめられるうるだろう。そして「身体」はこの<自然>と<社会システム>の「蝶番」的な位置を占めるものとして、すなわち自然と社会の境界に位置するものとして範例的な位置を占める。

そしてまたこの社会システムは、自然的な「野生の原理」をその作動原理として包摂するかぎりにおいて、つねに内側から外部や他者たちに開かれている。言いかえるならば、彼の思想が「間文化的」であるとしたら、それはすでに打ち立てられた「文化」と「文化」の間を探求するからではなく、むしろ「自然」に投錨し、その「深さ」を内包していることにおいて、内側から開かれており、それ自体ですでに「間文化的な」システムである。自然の名の下に追求されているのは、この内的な開けによる文化的コミュニケーションの場なのである。

結論を先取りしてしまったが、『見えるものと見えないもの』の問題系に入る前に、いくつかメルロ=ポンティ思想に内在する前提事項を確認しておきたい。

1) 自然と文化の区別の無効性：階層的な思想の否定

まず指摘したいのは、メルロ=ポンティにおいて、自然と文化、生物と人間といった伝統的な対立は有効ではなく、また「物質」「生物」「人間」という階層構造、とりわけそこに価値の階層構造を見る思想もまた、初期から晩年に至るまで批判され続けていたことを指摘しておくなくてはならない。

このことは最初の著作『行動の構造』（1942）においてすでに問題提起されている。メルロ=ポンティはたしかに、この書の第三章を「物理的秩序」「生命的秩序」「人間的秩序」と題し、これらの秩序のそれぞれにおいてゲシュタルトや行動の概念がどのように有効かを検証する（cf. SC, 199）。しかし彼はその次の第4章で議論を逆転し、こうした階層的な分析は、新カント派的な超越論的「意識の進歩（レオン・ブランシュヴィックの書の題名）」の思想を正当化

³ 「自然を包摂した」「社会システム論」という発想は、挾本佳代『社会システム論と自然——スペンサー社会学の現代性』という著作に負っている。メルロ=ポンティはスペンサーを直接論じてはいないが、ベルクソンにおける自然概念についての講義の要録で言及している。「ベルクソンはスペンサーを通じて哲学を再発見するが、そこにためらいがなかったわけではない」（RC, 111）。

しかねないものであること、つまりこれらの階層構造は最終的に到来する超越論的意識の作用による理念化によって構成された、同質な (homogène) なものとなってしまうと指摘する。

それに対してメルロ=ポンティは、まずこうした階層構造同士が相互に基礎付けあい、下位の構造がつねに上位の構造に「切迫し」、それを脅かしていることを指摘する。しかしこれだけではまだ階層的な思想を前提とした批判である。彼はさらに、真の問題は「形態化のそれぞれが、理念の世界における出来事、新たな弁証法の創設、諸現象の新たな開け」であるという、いささか謎めいた指摘を付け加える (SC, 224)。超越論的意識による同質な「構成」作用に対して、なんらかの不連続性 (出来事) や、新たな地平の創出の可能性が示唆されていると思われるが、このような逆転は、この書のほとんど終わりの部分で提示されているので、その含意を読み取るのは容易ではない。

だがいずれにせよ超越論的意識による「意味付与 (Sinngebung)」に対して、「対象」の質料側からの自発的な「意味の生成」が対置され、また、下位の層を部分として上位の構造が統合するという階層構造に対して、部分的な形態化がもたらす新たな次元そのものの開けが対置されている。すなわち、ある特異な行動が繰り広げられるための次元そのものを生み出す出来事 (偶然的で方向づけられた意味の発生) を追跡する、という課題が、ここではじめて設定され、それが彼の生涯を通じて探求されていくことを強調しておきたい⁴。

そしてこのような「新たな行為の次元を切り開く」行為のことを、彼はさしあたって「知覚」と呼んだのである。『行動の構造』でメルロ=ポンティは、知覚を「諸存在を認識させてくれる行為」(SC, 240) とし、また『知覚の現象学』では「あらゆる可能な懐疑を一挙に横断し、真理のまっただなかに身を置くような人間的行為」(PP, 50) と定義している。またその序文の末尾においては、「真の哲学とは、世界を見ることを学び直すこと」であり、「行使されながら検証されるような暴力的な行為」(PP, XVI) こそが重要であるという。

このように「知覚」とは、感覚的な第一次的な層ではなく、むしろ自然から歴史を貫く「実存」全体を、つねに部分的で偶発的な「出来事」から出発して取り上げ直し、既存の階層構造を横断するような新たな次元を、意味の喪失の危険を冒しながら切り開くような、究極の哲学的行為として提示されているのである⁵。

⁴ たとえば『見えるものと見えないもの』の草稿ノートの一つでシェーラーを批判しつつ次のように言う。「諸次元や諸層や諸平面といったヒエラルキーはない (これらはつねに個体と本質という区別に基づいている)。あるのは、あらゆる事実の次元性であり、あらゆる次元の事実性である」(VI, 324)。このように次元とは、特異な個体から出発して切り開かれるものであると同時に、みずからのうちに新たな個体化を生成させるものでもあるといえよう。

⁵ しかし「知覚」という言葉はどうしても「感覚」と混同されがちであることは否定できないであろう。彼自身がこの「知覚」という用語に若干の留保を付けている稀な記述として「未刊の草稿ノート」(『思想』No. 1015, 2008年11月号, p. 51) がある。彼はそこで「知覚」に代えて、「生 (なま) のあるいは野生の存在」および「創設 (Stiftung)」という用語を使用すべきではないかと自問する。前者はむしろ「自然的存在」の問題系に属し、後者は言語や文化的意味の創設に関係する。いずれにせよメルロ=ポンティは、フッサールのテキストで言えば、いわゆる「大地」論文と「幾何学の起源」との間をたえず往復しつつ思想を練り上げていくのである。

このことを強調したのは、メルロ＝ポンティ哲学を社会科学に応用するとしても、それは「身体を第一次的基盤とした社会論」に留まるものではないことを強調するためである⁶。

たしかに人間的身体は議論の端緒に置かれている。しかしそれは自然的世界の重みと、たえず新たに制度化されていく文化的世界の双方に挟み込まれている。メルロ＝ポンティの思想はつねに、自然と文化、生命と歴史といった相反する方向の緊張を孕んだ、二重の分析として読まれなければならないだろう。以上が、彼の思想を「<自然>を包摂する現象学的社会システム論」と規定した第一の理由である。

2) 第二に指摘したいのは、このような問題が純粋な思弁への沈潜ではなく、『見えるものと見えないもの』に至る晩年の思想においては、現代社会に対する直接的な「危機」の意識に貫かれているということである。彼はこの著をフッサールの『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』をモデルに、まずは「きわめて直接的でアクチュアルな私たち」で始めることを構想していたことがある⁷。それでは彼にとって何が危機なのか。その射程はもちろん「西欧存在論」全体に及ぶが、ここでは二つの具体的な例を取り上げよう。

「今日の哲学」と題された 1957-58 年度のコレージュ・ド・フランス講義においてメルロ＝ポンティは、今日の哲学が陥っている「非哲学」状態という「危機」の徴候を列挙している。その第一は「人間関係における合理性の危機」である。これはまずは当時のマルクス主義の危機を指すが、その背後にはヨーロッパ社会が世界文明を創出する可能性に関する問題があるという。すなわちこの世界文明の創出は同時に、ヨーロッパ社会の価値の偶有性をも示す。重要なことは、西欧の民族中心主義と普遍性という二つの「沈殿」を意識化すること、そしてこの「沈殿」を「歴史的 *Stiftung*」として、すなわち「その価値と、それに異議を申し立てるものを同時に意識化すること」が重要であるというのである (NC, 40-41)。

第二の危機は、「<自然>との関係の危機」である。現代社会は「世界という枠組を越えたエネルギー」すなわち原子力を抱え込んでしまった。その結果として二つの極端な考え方が生じている。ひとつは、「ウルトラ自然主義」であり、世界を破壊しかねない絶対他者を前にした非合理主義的な自然主義がある。しかしながら、このエネルギーは所詮人為の産物にすぎないと考えれば、このウルトラ自然主義はウルトラ人為主義に反転するという。技術は科学の応用ではなくなり、むしろ科学技術のほうが科学の条件とすらなっているのであり、そこから新たなプロメテウス主義が生まれている。だが真の危機は、この両者の共犯関係、盲目的な必然性の意識（ウルトラ目的論）と人為主義（ウルトラ機械論）の野合関係にある。それはメルロ

⁶ こうした見方はまた、彼の哲学を記述的心理学においてのみ応用可能なものにしてしまいかねないが、メルロ＝ポンティは現象学が心理学にとどまることを疑問に付していた (cf. S, 108)。

⁷ 「本書の第一部全体は、非常に直接的かつアクチュアルなやりかたで、フッサールの『危機』書のように構想されるべきだ。まず現代の非哲学を示し、その起源を歴史的 *Selbstbesinnung* において、そして科学という現代文化の *Selbstbesinnung* に求めなくてはならない。そこに *Winke* を見出すことになるだろう。」 (VI, 237) メルロ＝ポンティは第三の危機として「現代科学」とりわけ宇宙開発がもたらす危機を挙げ、第四に文学・絵画・音楽・精神分析を挙げ、そこでは危機よりもその乗り越えの萌しを見て取るがここでは省略する。

=ポンティの時代では、ネオ・ダーウィニズムやサイバネティックスである。自然は究極まで抑圧されると同時に、非合理主義的に回帰する。だがこのことを意識することは、近代科学の自然観でも、普遍的原因としての自然でもない新たな自然観を模索する機会でもあるとメルロ=ポンティは言う (NA, 42-44)。

50年代後半にメルロ=ポンティは「自然の概念」についての一連の講義を行い、その後には「自然とロゴス」の関係の問題を提起しているが、この自然概念の再検討は、たんなる歴史哲学の放棄、自然主義への回帰ではないだろう。それはむしろ世界化された現在における私たちの世界を根源的に創設 (Stiftung) するものについての自己省察 (Selbstbesinnung) の模索 (注7の引用参照) であり、この課題は別なかたちではあれ、現代においてもアクチュアルな課題であると思われる。

以上の課題を踏まえ次節では、『見えるものと見えないもの』において範例的な位置を占める「身体」の問題、とりわけその「肉」「可逆性」といった問題系から始め、それが自然概念と社会概念にどのように接続されるかを検討することにしよう。

2 可逆性の原理の身体論における意義

(1) 知覚の動物としての身体の身体図式

『見えるものと見えないもの』の残された本文が「究極の真理としての可逆性」という言葉で結ばれていることはよく知られている。この可逆性は右手と左手との、手袋を裏返すような反転をモデルとし、この最後の文章では事物と言語—すなわち自然とロゴス—もまたこの可逆性の二つの側面であるという (VI, 203-204)。そこで、ここではまず「自然の概念」についての一連の講義を締めくくる「自然とロゴス」と題された1959-60年度の講義において、可逆性の概念がどのように導入されるに至ったかを検討してみよう⁸。

それまでの講義においてメルロ=ポンティは、デカルト、シェリング、ベルクソン、フッサール、ホワイトヘッドといった哲学者における自然概念を検討すると同時に、現代物理学および生物学 (動物行動学) の成果を取り入れることによって、哲学が「存在の諸分節」に出会い、存在は科学をも通過していることを指摘する。しかしこうした分析は新たな自然哲学の確立を目指すものではなく、「<自然>におけるその発生地点において、人間を捉えること」を目ざすものであるという (NA, 269)。この文脈においてメルロ=ポンティは、まず「知覚の動物」として人間の身体を分析するのである。

知覚の動物とは何か。彼がこのような用語を使うのは、悟性が外部から感覚的なものを秩序

⁸ この講義を読解するにあたっては、伊藤泰雄「『隔たり』と『可逆性』」(「メルロ=ポンティ研究」第五号、pp. 50-67)がより緻密な分析を展開してくれており、以下の記述はそれに基づいていることをお断りしておく。

づけることによって、人間的意識が成立するという考えを退けるためである。人間的意識と呼ばれるものも、動物の行動と同じく、ひとつの行動であり、そのようなものとして、自然の直中において出現する。

だがどのようにしてか。そこで彼がまず導入するのが、P・シルダーの身体図式論である。身体図式とは、まず身体の諸部分を結びつける図式であり、また諸感覚をひとつの全体へとまとめ上げる図式でもあり、そして身体運動を統御するための一種の「原器」として働くことによって、「世界の読解」を可能にするものでもある。「私は私の身体の内側に存在するからこそ、世界に開けている」(NA, 279)。身体図式概念は、身体が自己と関係するかぎりにおいて、外部へと開けていることを示してくれるものなのである。

(2) 可逆性の意味

この身体の自己関係を説明するために、触覚の例が選ばれているのはおそらく、自己を見ることが、たとえば鏡などの媒介を必要とするのに対して、より密接に(運動主体としての)自己と(事物としての)自己の関係を記述するのに有益だからだろう。長くなるが引用しよう。

実際のところ、触れるものと触れられるものの同一性はたしかにある。それは触れる手が、もう一方の手において、同類〔semblable. この用語の使用にあたっては、K・ローレンツが分析した、動物が同種の仲間 Kumpan を前に行なう、いわゆる儀礼行動が念頭に置かれている〕を見出すという点においてである。すなわち、触れる手は、触れられる手が能動的な手となり、自分が受動的な手になるかもしれない (pourrait) ことを感じるからである。〈なるかもしれない〉というのは、それが絶対に確証不可能だからである。触れられる手が触れる手になる瞬間に、それは触れられることを中止する。相互性は、それが生まれようとする瞬間に砕け散るのである。だがこの万華鏡のごとき変化は相互性を破壊しない。というのも、まさに触れられつつ触れようとする瞬間に、とつぜんすべてが崩れ去るように思われるからだ。触れられる手が、触れるものになる手と同じ手であるからこそ、それはもうひとつの手の下の事物であることをやめる。この挫折は、その二重性、すなわち事物であると同時に事物との関係の担い手でもあるという二重性における私の身体の統握にほかならない。これはひとつの経験の二つの「側面」なのであり、結合させられていると同時に共不可能であり、同補的である。それらの結合は避けがたいが、ただしそれは、二つの経験が結合する見えない蝶番のようなものである。引き裂かれた自己 (NA, 285)。

この引用に関し、8つの論点を指摘しよう。

1) 概念なき結合

先に述べたように、この例は、自己と自己との関係が、同時に事物や世界への関係であることを示している。このことは第一に、自己と自己との関係は、結合と分離の二者択一では語り得ないことを示している。あるいは概念や弁証法や直観を介さない結合を実現するものだともいえよう。

2) 実践の媒介

だがそこに一種の「媒介」がないわけではない。それが「見えない蝶番」と呼ばれているものである。この蝶番ゆえに、触れるものと触れられるものは、結合という経験の「切迫」——「確証不可能」であると同時に、現在の経験に内在している切迫——を触知することができる。こうして一つの身体は、みずからの実践的な運動のただなかにおいて、自己との結合と、他性の到来との両方をひとつのものとして経験するのである。

3) 自然的否定性との遭遇

もちろんこの媒介をある種の「否定性」の到来として語ることはできる。だがこの否定性は「無」ではないことをメルロ=ポンティは各所で強調し、「自然的否定性」「二重化」「襞」「凹み」「レリーフ」などとさまざまに言いかえる。言うまでもなくそのとき念頭に置かれているのは、サルトルの<存在と無>の二元論である。メルロ=ポンティは、この否定性をいわば存在と同じ平面に根付かせるのである。身体はこの否定性に、みずからの実践において内側から遭遇する。

4) 一般性への開けの「図式性」

そしてこの否定性は、身体図式を「図式」たらしめるものにほかならない。というのも、このわずかな否定性こそが、自己との関係が事物へと開ける場であるが、その事物もまた、いわゆる「対象」ではなく、他の事物との「差異」においてしか現前しないからである。それは、<差異化された一般性の地平>への開けにほかならないが、この「差異」ないしは「隔たり」の経験こそが、事物一般の経験を促す。差異への開けが、自己と自己との関係の特異性を一般性の地平へと導いていくのである。

5) 実践における読解

この否定性の現れ（「根源的に現前しないものの現前」）を手がかりに身体図式は、自己と自己の関係を司ると同時に、自己を動かす身体の運動において、しかるべき様式（style）で行動することができる。その意味で身体図式は「実践的」であると同時に、「世界の読解」を可能にするのである。この実践的読解（世界を読み取りながら動いていくこと）こそが「知覚」である。

さらにいうならば、この否定性は実践の変容可能性にもかかわるであろう。神経学的・生理学的障害によって、ある身体図式が機能しなくなったとき、必要なのはそうした障害の補填だけでも、知的図式（発想の転換など）の転換でもなく、「見えない蝶番」の次元にまで下降し、

それをずらすこと、それによって新たな行動の様式を組み立て直すことなのだ。

6) 世界の多数性の畳み込み

いずれにせよ身体図式は、「肉」の概念がカオスではなく、むしろ自己と自己、自己と世界とのシステムティックな変容を触知することを可能にすることを示してくれる。身体が自己を動かせば動かすほど、そうして「差異」としての（対象ならざる）障害物に遭遇すればするほど、世界はその多様な次元の「深さ」を繰り広げていく。身体の方は、その繰り広げられた次元を体内化し、自己と自己との接触を回復する⁹。したがって一つの身体の自己と自己との結合においては、世界の多数性が折り畳まれている。身体の肉は一でも多でもなく、またそのどちらでもあるのである。

7) 身体の記憶

『見えるものと見えないもの』においてメルロ=ポンティは、この「見えない蝶番」を「堅固で、揺るがしがたく、取り返しのつかないかたちで私に隠されている」(VI, 194)と形容している。この表現は、「肉」がカオスでないことと同時に、それが身体経験に一種の時間的持続性を与えることをも示している。それはさしあたって（すなわち個人身体のレベルにおいては）一種の習慣の獲得を可能にするのである。見えない蝶番は、肉において「沈殿」し、そのまわりにさまざまな行動のシステムを重層的に組織する。これが「身体の記憶」である。

8) 身体のシンボリズム

さらにメルロ=ポンティは、こうしたすべての問題は身体が一種のシンボリズムであることを示しているという。言いかえるならば、身体の可逆性は、すでに一種の言語である。「動的な感覚器官（目、手）は、すでにひとつの言語である。というのも、それは問いかけ（運動）と応答（投企の *Einfühlung*）としての知覚であるからだ（中略）。それは沈黙の言語である」(NA, 274)。メルロ=ポンティにとって、このシンボリズムをもっとも直接に実現してくれるのが絵画であった（cf. 『眼と精神』）。

もちろんメルロ=ポンティは、普通の意味での言語と、この沈黙の言語が同一であると言いたいわけではない。彼のもくろみはむしろ、両者の一般的な区別（概念と感覚、文学と絵画）を相対化し、一方で感覚的なものにおいて言語の萌芽があること、他方で言語システムにおいて沈黙が孕まれていることの重要性との両方を示すことで、既存の階層構造を揺るがすことにある。（「間接的言語と沈黙の声」）

この点にはいま深く立ち入らないが、いずれにせよメルロ=ポンティが示そうとしていることは、概念的な言語や契約による言語という考え方に対して、そうした言語もまた、自己と自己との沈黙のコミュニケーションとでもいべきものを前提としているということである（NA, 274）。一般的な言語において、さらには社会システムにおいて、この「見えない蝶番」

⁹ 「身体図式が図式たりうるためには、このような自己から自己への接触（これはむしろ非—差異である）がなくてはならない（...X に対する共通の現前）（VI, 309）。

における沈黙のコミュニケーションが——中心軸がずれることがあったとしても——けっして消え去らないことを示すことにこそ、この可逆性の概念の展開可能性の成否がかかっているのだといえよう。

以上のように、可逆性の概念は「知覚の動物」としての身体において、連続性と不連続性、部分と全体、特異性と一般性、一性と多数性との逆説的な接続を可能にする、隠された原理（野生の原理）を内在させている。この原理は、感覚するものとしての身体が、運動などの実践的な過程において、ある種の受動性（表象と対象との関係ではないような「側面的受動性」¹⁰＝行動を横から支えてくれるような受動性）に遭遇すること、そしてこの受動性を媒介に、「世界を読む」こと、あるいは世界を読むことを学び直すことを可能にしてくれる。このような実践的読解の場として、自然的・動物的な身体の「図式」と「シンボリズム」について語るができる。それは言語の「萌芽」であり、それが「図式」を形成し、さらに広い他者との共存の世界に開かれていくかぎりにおいて、社会の萌芽ともなりうるのである。

3 「自然」の問題系との関係

以上が可逆性の概念が持つ潜在的な可能性である。すでに示唆したとおり、この概念は二つの方向へと延長されることを要求する。ひとつは、「隠された蝶番」という野生の原理が、「自然」の問題系一般においてどのような位置を占めるかということ、もうひとつは、すでに言語や社会的な意味が沈殿している場において、この野生の原理がどのように作動し続けているかということである。前者については本論の主題ではないので、ここでいくつかの問題を提起するにとどめよう。

1) 意識的記憶以前の自然の記憶

「自然の概念」講義の要録において、この問題は、主体、精神、歴史の概念そのものにも深く関与することを指摘した後に、メルロ＝ポンティは自然とは意識の対象ではないことをあらためて強調し、自然を以下のように規定する。

それは私たちがそこから発生する場としての対象であり、私たちを準備するもの（*préliminaire*）が少しずつ置かれていき、ある瞬間にひとつの実存へと結ばれるような場であり、この実存を支え、それに素材を提供し続けるような場である。生誕といった

¹⁰ IP, 182.この受動性の問題については拙稿「野生の世界の風景と出来事の暴力」『思想』（岩波書店）、2008年11月号、No. 1015, pp. 8-27を参照いただければ幸いである。

個人的事実であれ、諸制度や諸社会の生誕であれ、人間と存在の根源的關係は対自の即自への關係ではない。それは知覚するおのおのの人間において繼續されているのだ（中略）。<自然>はつねに私たち以前にすでにそこにあるものとして与えられる。このように、もっとも新しい現在に、<太古のもの＝記憶不可能なもの（immémorial）>が含まれていること、これは反省的思考を混乱させる（RC, 94-95）。

(1) 反省の深化

『知覚の現象学』においてメルロ＝ポンティは、彼の現象学の課題を「非反省的なものの反省」と規定していた。しかしながら反省から始める限り、非反省的なものはつねに反省的思考の余白に、生まれつつある意味として垣間見られるにすぎない。そうするとこの「生まれつつある意味」がどのように沈殿し、「ロゴス」ないしは「合理性」を生成させるかという問題がそっくり残されてしまう。

そこで反省的思考を真に乗り越えるためには、反省そのものが生まれる場、そして「非反省的なものについての反省」をも包括するような全体的な場が復元される必要がある。この「超反省」（『見えるものと見えないもの』）の復元のためにも、自然がつねに新しいものを供給してくれるという性格と同時に、まさにその現在の新しさに含意されている<記憶以前のもの>を考慮に入れる必要がある¹¹。そこから出発してこそ、反省の発生そのものも語りうる。前節の右手と左手の可逆性は、そのモデルである。このように自然の問題系は、反省哲学の放棄（たとえば原初の不可分性への回帰——引用 11 参照）ではなく、その深化のためにも必要であった。

(2) 無意識の時間性

また、この「記憶以前のもの」という視点からメルロ＝ポンティは、身体図式のシンボリズムを論じた後に、フロイト的無意識の「非時間性」が、実は新たな自然的時間性の発見に繋がれることを示そうとしていた。無意識的記憶は、無意識的表象でも、脳内の物質的痕跡でもない。また過去そのものの実体的残存でも、現在の意識からの再構成でもない。両者の「間」に開かれている領野として無意識を考えなくてはならない。

つまり過去そのものの経験を私たちは決して生き直すことはできず、意識の単一な「起源」には到達することはできない。しかしながらそれは、私たちの「現在」の知覚にひそかに「根源的創設」（*Urstiftung*）として含まれており、ときには外傷的なものとして追体験され、ときには新たなものの創造を可能にしてくれる。根源的な創設は、現在において取り上げ直され、別の意味をもったものとして生成することで、反復されるのである。

¹¹ 「『自然は生まれたばかりだ』 [Lucian Herr のヘーゲル論の言葉]。それは今日もまたそうなのだ。このことが意味するのは、起源的な不可分性の神話や、回帰としての一致ではない。／原初のもの（*Urtümlich*）、根源的なもの（*Ursprünglich*）は、かつてあったものではない。／重要なものは、（過去にではなく）現在のうちに、世界の肉のうちに、「つねに新たなもの」と「あいかわらず同一なもの」を見出すことだ。」（VI, 320）

言い換えるならば「隠された蝶番」としての自然的否定性は、それとして体験されることはないが、けっして忘れられることもない。それが忘れられないのは、それが根源的な創設を軸として切り開かれる、前反省的な「領野」の知であるからである。この領野は、それを創設した根源的な出来事の特異性と偶然性に——臍の緒のように——結びついているかぎりにおいて有限である。他方それは、「野生の世界の可能性」をたえず呼び起こすことによって、いわばみずからに仮面を被せるようにして（無意識の「置換」や「圧縮」などを想起されたい）みずから変容し、おのずから他のものになる可能性にも開かれている。こうして根源的創設は、たえずみずからを隠しながら、みずからの「ヴァリエーション」を創設し続けることによって、「同」でもあり「他」でもあるものとして反復されるのである。

こうして、<経験的な起源ならざる始原としての自然>と<現在の知覚や創造>との間にあって、ときには行動を阻害し、ときには新たな行動の領野を切り開き、それを重層的な諸制度として沈殿させていくようなプロセスをこそ、メルロ=ポンティは「身体の記憶」として主題化していたのだ。この意味で「見えない蝶番」は、過去と現在、現在と未来の蝶番、自己と自己との時間的コミュニケーションでもある。

2) 自然科学の位置づけについて

科学についてメルロ=ポンティが、「存在は科学を通過する」と述べていたことはすでに述べた。メルロ=ポンティが別のところでしばしば使用している表現に因れば、科学は、自然的なものに対する「方法的 *Einführung*」のひとつなのである。たとえば動物行動学は、「私たちの知覚への動物の参与」であると同時に「動物性への私たちの知覚的生の参与」でもある（RC, 136）。行動科学はこうした知覚と動物性の（階層性なき）絡み合いを方法的に理念化したものなのである。（ただしこの点については諸科学の実際の紹介を必要とするので立ち入らない）

3) 構造主義との関係

自己と自己との身体的関係は、事物や世界の一般性のシステムの開けでもあり、この一般性のシステムは差異によって織りなされている。こうした発言に構造主義やシステム論の影響を見ることができよう。だが「自然」の問題系を考慮するとき、構造主義との間には決定的な差異がある。

自然と文化との関係、動物と人間との関係を語るとき構造主義的思考は「根源的な禁止」や「根源的な疎外」を仮定する。レヴィ=ストロースは『親族の基本構造』において近親相姦の禁止を自然と文化の境界に置き、構造主義の前提として措定した。またラカンも鏡像段階論において、自己の鏡像の引き受けにおける「根源的軋轢」について語る。鏡像は、人間を人間たらしめるものであると同時に、人間が人間となるその起源において、根源的疎外を組み込ん

でしまうのだ。このように構造主義的システム論は、その作動を保障するものとして、その起源に「原的な否定」を仮定する¹²。

メルロ=ポンティもたしかに、文化の起源にある種の否定性を置く。だが彼の「自然的否定性」は無ではなく、むしろみずからを二重化し、他性を創出することによって反復される「野生の原理」である。この野生の原理は無ではなく、むしろ意味の過剰性（くみつくしがたい領野の知）、世界の可能性の場である。

そしてそれはまた、構造主義の語る「象徴界」のような外在的な原理（掟や法）に支えられることもない。それはみずからとの内在的関係において「ずれ」を孕み、おのずから他性や外部に開かれているシステムである。

最後に、「主体」はこのような掟に「疎外」されるのではなく、否定性の経験を「取り上げなおし」（*reprendre*）、そこに発生する意味を意味たらしめる者ととなり、根源的な創設を間接的に継続するような者のことなのだ。

このような考えから出発して、内在的に間文化的なシステム論を構想することこそがメルロ=ポンティの課題であり、その点において構造主義とは決定的にすれちがうのである。

究極の真理としての「可逆性」の概念は、以下のようなシステム論へと展開する。(1) みずからのうちに、みずからに対する「ずれ」を孕み、内在的に他性の到来に対して開かれているシステム (2) みずからを成立させた根源的創設を、同じものでもあり、他でもあるものとして反復することで「記憶」しているシステム——このようなシステム論を、新たな社会論の出発点に置くことは、どのような意味を持つだろうか。

4 社会システムとその野生の原理

すでに述べたように、メルロ=ポンティがついに執筆するに至らなかった、このような社会論の展望を彼のテキストから推測することは非常に難しい。絵画論に関しては比較的豊かな記述があるが、絵画的世界はしよせん感覚的な世界にすぎないという反論がありうる。また言語論も豊かであるが、その記述は二者間の対話的場面との類比を基にしていることが多く、言語システムそのものの社会性についての記述は相対的に乏しい。もちろんこれは、メルロ=ポンティが階層的な思想を拒否し、たえず異なったレベルの現象を類比的に語ることから来るものであり、彼の思想に特徴的なものでもあるが、やはり社会としての社会をどのように論じることができるのかは、研究者たちが頭を悩ます点である。ここではそのヒントとなる問題をいく

¹² Jacques Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je », in *Ecrits*, Paris, Seuil, p. 96. また、たとえば大澤真幸氏が「社会の起源」を論じた近著でも、「＜原的な否定性＞だけが「文化」を構成する」ことが、レヴィ=ストロースの「直観」として論じられている。『動物的／人間的 1. 社会の起源』弘文堂、現代社会学ライブラリー1、2012年、34頁以下参照。

つか提起するに留めよう。

1) 『弁証法の冒険』における「社会的なもの」

まず基本的に歴史哲学の書である『弁証法の冒険』を参照しよう。この書は(1)「悟性の政治」と呼ばれるM・ヴェーバーの自由主義が、みずからの原則である「真理の領域」と「暴力の領域」の厳密な区別をみずから維持できなくなること(2)そしてこのことが内包する「弁証法」が、マルクス主義においてさまざまに変奏されていくこと(3)それが最終的にはサルトルにおいて、けっして歴史に受肉しない「無」による連続的創造の場としての「(共産)党」という考えへと集約されていくことを論じたものである。その詳細は当時の政治的文脈に依存している点が多いのでここでは詳しく立ち入らないが、二点のみ指摘しておこう。

A) サルトル：社会的なものの重みと、シンボルの動態性の不在

まずサルトルにおいてメルロ=ポンティが批判する点は、さまざまな個人の自発性や特異性を、「社会的なものの重み」と内在的に関係付けられなかったことである。歴史は個人的・集団的意識の直接的な表現とされ、社会的なものは「不透明なもの」として立ちほだかる。こうして行為は純粋な否定性となり、党は「死刑の執行猶予」のような否定性の反復の場となる(AD, 145)。

メルロ=ポンティはそれに対して、この否定性を社会的なものの「肉」に埋め込み、そこにいわば「見えない社会」、—すなわち、自発的でありながら社会的動態に内在的に与るような匿名の原理を見て取るのである。このことはさまざまな個人の実践が—あたかもセザンヌの絵画において、さまざまな視点が競合しながら共存しているように—、自発的に絡み合う過程によって、ひとつの「意味」が生成していくことを意味している。「見えない蝶番」は、社会的行為の交叉(そのモデルが両手や視線の交叉である)を実現するものとして、社会的意味の生成の領野をも支えているのである。

もちろん個人の身体がそのまま社会を支えるわけではない。身体の「見えない蝶番」は自然の出来事との関係、他者との関係、社会との関係、そして他の社会との関係において、いわば「脱中心化」し、別の次元において行為の領野を切り開き、「再中心化」を実現し続けなければならない。しかし重要なことは、そのような再中心化が可能になるためにも、まず自己と自己との関係が、自発的に「ずれ」を創出する可能性がなければ、すなわち「自然的否定性」の可能性を孕んでいなければならないということである。この意味でのみ、自己と自己との関係における一致とずれこそが、社会的動態や複数の主体の共存の根拠なのである。

社会はこのように、みずからのうちに意味の生成や複数性の共存の可能性を孕んでおり、これが、新たな組織化(「制度化」)への呼びかけとなる。もちろんその呼びかけは、社会の重み

の中で、行為者の意図とはまったく異なった意味を生み出すこともあるだろう。だからそれは、偶然性に開かれた、匿名で盲目的な目的論である。このような考え方は、サルトルからは「有機体論」とみなされてしまう (AD, 208)。社会という対象において、いわば自己生成的な生命を仮定するものと思われるからだ。

しかしメルロ=ポンティによれば、むしろこれは社会における「シンボリズム」の働きにはかならない。このシンボリズムは、社会の質料に内在する隠れた意味ではない。それを「経験」し、実現するのはあくまで人間的行為である。とはいえ、人間的行為が意味をもつば作り出すのでもない。メルロ=ポンティにとっては、行為と社会の間の「間世界」における、意味の自己実現こそが重要なのだ (AD, 209-210)。人間的実践は、社会的なものの重みを内側から担いつつ、社会自体のおのれに対する「ずれ」(ローカルな軋轢や紛争)を顕在化させ、それを新たな意味として社会へと差し戻し、そこに沈殿させるような行為なのである。

B) ヴェーバーと諸次元の交錯

「政治」とは何かという問いに対してメルロ=ポンティは、「政治とは、直接的で全体的な責任」ではなく、「歴史的シンボリズムの暗さに線を引くこと」であるとし、この点において政治は文化一般と合流するものだという (AD, 294)。そのどちらも「シンボリックで歴史的な唯一の生」を表現するものとして、たがいがたがい呼び交わしているからだ。

「政治」「文化」そして「自然」といったさまざまな秩序が相互に結びつくこと、そこに社会的・歴史的意味の知解性の核があること、この結論を引き出すためにおそらくメルロ=ポンティは、純粋な悟性の政治とされるヴェーバーの具体的な著作、すなわち『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の具体的な記述の中に、新たな社会論の可能性を読み取っていた。

歴史はあらゆる次元の行為の交換を実現する。どの次元の行為も、排他的な原因という地位を誇ることはない。問題はむしろ、このような諸問題の連帯が同時に解決を見ることになるのか、それともそれらのあいだの一致や交叉は、問いかけにおいてのみ存在するのか、ということである (RC, 44)。

メルロ=ポンティの選択肢はむしろ後者である。重みを持ちつつ、おのれとの「ずれ」において、多次元的な諸行為と接続することで、新たな意味の生成を目ざして動きつつある社会、——これはたえざる「問いかけ」へと開かれ、「複数の入口を持つ」社会なのであり、そこにはいかなる階層性もないのである。

2) モースと社会的シンボリズム

『弁証法の冒険』が西欧社会の歴史が、社会的なものの重みの解明を通して、それが自然的世界の自発性と偶然性にかかっていることを示した著作であるのに対して、「モースからレヴィ=ストロースへ」という著作は、社会人類学の成果のうちに、こうした問いかけの社会論を模索したものである。この論文については別のところですでに論じたので¹³、簡単に結論を述べるにとどめよう。

メルロ=ポンティがとりわけモースの革新性とみなすもの、それはいわゆる「未開社会」の「全体的社会的事実」を分析するのに際して、それをデュルケムのように「表象」や「集合的意識」として理念化するのでもなく、また未開の心性たとえばシンクレティズムとして貶めるのでもなく、「社会的なものをシンボリズムとして考え」たことにある (S, 145)。事物の力 (マナ) について語るモースの呪術論や、有名な贈与論は、なによりもまず言語と同じような、記号の「交換の原理」の働きを明らかにする。そしてメルロ=ポンティが強調するのは、この原理が個人に対して外から課される超越的原理でもなく、またたんなる心理学的な要素でもなく、むしろ個人と他者たちを媒介する「可逆性」の「蝶番」であることだ。

マナとはまさに、個人が贈与するもの、受け取るもの、返すもの間の、ある種の等価関係が、個人に対して明証的であることであり、個人自身と<他者たちとの制度的な均衡状態>とのある種の隔たりの経験であり、自己への振る舞いと他者への振る舞いへの二重の参照という原事実であり、見えない全体性の要請である。この見えない全体性において、個人と他者は置き換え可能な要素であると個人の目に見える。したがって交換は社会の一効果ではなく、現働的 (en acte) な社会そのものなのだ (S, 146)。

マナや贈与を、記号の交換関係とみなすこと、これはひとまず構造主義的な思想への接近を示しているように思われる。しかしメルロ=ポンティが強調するのは、この等価関係があくまでどのように個人において明証的なものとして「経験」されるかということである。それは「隔たり」として、すなわちローカルな不均衡の現れとして経験される。

そして彼が「原事実」として強調しているのが、自己と自己、そして自己と他者との実践的な関係の同時生起である。この同時生起こそが、自己と他者との「可逆性」(置き換え可能性) の場であり、そして同時に、「見えない全体性」の発地点にほかならない。

したがって社会的全体性とは、外からの秩序原理として個人に課せられるものではなく、個人における自己と自己、自己と他者との「見えない蝶番」に結びつけながら、つねに到来するしつつあるものである。たとえば個人間のローカルな紛争が社会全体に投げかける「問い

¹³ 「行為の夢幻的発明と『社会的なもの』の知覚——メルロ=ポンティの制度化の思想」、『現代思想』12月臨時増刊、2008年、pp. 117-120。

かけ」は、別の次元で相互行為の場を切り開くことによって、解決されるのである。

このように一種の全体性としての社会は、自己と自己、自己と他者との可逆性に接合しており、この可逆性における蝶番が孕む動きが、社会全体の動態性＝時間性と連動している。社会人類学の役割は、ここで働く野生の原理をシンボリズムとして解釈し、理念化することにあるのである。

『見えるものと見えないもの』の草稿においてメルロ＝ポンティは、西欧的な単線的時間に対する「神話的時間性」を再導入する必要性を指摘し、「始原」における出来事が—無意識的な過去と同じように—固有の効果 (efficacité) を備えて作動し続けること、そしてこの考察が「合理性とシンボル機能の関係」一般を考える上で重要であることを指摘している (VI, 43, 222, 236, 296)。このような意味において、個人的身体の「互換性」は、人間と人間、人間と自然、人間と歴史をつなぐひそかな蝶番として、「究極の真理」たりうるのではないだろうか。

終わりに

以上の議論によって私が示したかったことは、一言で言えば、個人的身体における「可逆性」が、すでに一種の社会的なものを内包しているのではないかということである。「可逆性」の概念は、融合と分離の対立を越えた関係の記述であり、自己との接触が、自発的に世界への開けとなることを示すものである。そしてそれは、実践における受動的契機の重みや、否定性との内的な遭遇をも組み入れた概念であり、この方向で「みえない蝶番」という比喻が使用される。この見えない蝶番を媒介に、「身体図式」は、運動などの実践においてみずからを動かしながら、世界のシンボリズムを読み解くことができる。

反対に「社会的なもの」から議論を出発するならば、社会は、＜自己との関係＞と＜他者との関係＞の同時生起という可逆性を実現するような、実践的で動的なシステムとして考えられる。社会科学とは、このような動的なシステムを、ミクロな行動やミクロな軋轢から出発して分析し、それが社会的な意味として結晶化していく過程を辿るものにほかならない。それは、諸個人の間において社会の「深さ」を形作る「見えない社会」の蝶番を見きわめることなのだ。このような社会の動態は、個人の複数性と共存、自然と文化、未開と文明などの二項対立を横断するものであり、内側から外に開かれ、他性の到来を組み込むような働きとして、それ自体において間文化的なのである。

もちろん個人的身体の可逆性と社会の内在的動態性の間には—他者との沈黙の、あるいは言語的關係、絵画、言語など—、かすかすの媒介が必要である。またメルロ＝ポンティ自身はあまり論じていないが、モースの「身体技法論」などを通して、自然的身体と技術性との関係を考えることも可能であろう。今回は、個人的身体と社会とを結ぶ、細い糸を紡ぐことで議論を閉じることにしたいと思う。

付記：メルロ=ポンティの著作を引用するにあたっては以下の略号を使用する。一部現在入手しやすいものと頁数が異なっているものがある。

AD : *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, coll. «Idée», 1955.

IP : *L'Institution/La passivité, Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, texte établi par Dominique Darmaillacq, Claude Lefort et Stéphanie Ménasé, Paris, Belin, 2003.

NA : *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, texte établi et annoté par Dominique Séglaard, Paris, Seuil, 1995.

NC : *Notes de cours 1959-1961*, texte établi par Stéphanie Ménasé, Paris, Gallimard, 1996.

PP : *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945. (ただし現行の coll. «Tel»版とは頁数が異なる)

RC : *Résumés de cours (Collège de France 1952-1960)*, Paris, Gallimard, 1968 (『言語と自然』滝浦静雄・木田元訳、みすず書房、一九七九年)

S : *Signes*, Paris, Gallimard, 1960. (『シーニュ』全二巻、竹内芳郎監訳、みすず書房、一九六九、一九七〇)

SC : *La structure du comportement*, Paris, PUF, 8^e éd., 1977 (初版は 1942 年)

VI : *Le visible et l'invisible*, texte établi par Claude Lefort, Paris, Gallimard, 1964 (ただし現行の coll. «Tel»版とは頁数が異なる) (『見えるものと見えないもの』滝浦静雄・木田元訳、みすず書房、一九八九年)。

あ と が き

本報告書は、科学研究費助成事業基盤研究（B）「多極化する現象学の新世代組織形成と連動した「間文化現象学」の研究」および研究プロジェクトに連携する立命館大学「間文化現象学研究センター」の活動の成果報告です。

詳細については、谷徹研究代表が「序」で述べておられる通りです。この報告書の内容が示す通り、「間文化現象学」の研究について、国際的研究組織形成にも、新世代組織形成にも、充実した成果を収めることができたと思います。共同研究にご協力をいただいた研究分担者、研究協力者の皆様、講演やワークショップを通じてご貢献いただいた方々、リサーチ・アシスタントおよび院生諸君、そして立命館大学リサーチオフィス（衣笠）の担当スタッフ皆様に、この場を借りて御礼を申し上げます。

これらの研究成果をもとに、今後さらに「間文化現象学」の共同研究を展開してまいりたいと思います。

加國 尚志（立命館大学教授）