

Title	「形而上学の乗り越え」の条件：感性の現象学のために
Author(s)	板倉, 代志彦
Citation	メタフシカ. 2000, 31, p. 71-84
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66633
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

「形而上学の乗り越え」の条件

——感性の現象学のために⁽¹⁾——

序 現代におけるプラトンの二元論の行き詰まり

「何ものもかつて感覚のうちになかったものは知性のうちにならない。」有名なスコラ哲学のこの思想はアリストテレス『靈魂論』に由来するとされるが、近代に入つてライプニッツはこれに知性の地位に関する明確な留保を加えたのであった。先行する何らかの感性に依拠することなしにはどのような超感性的与件（範疇的所与）も知性にあたえられないことがないと想定する点で近代ヨーロッパの哲学はプラトンよりもアリストテレスの近くに位置するが、悟性あるいは理性（知性）が何らかの特権をもつてリアルな実在を超越すると想定する限り依然プラトンの伝統に忠実である。それ故ヨーロッパの人間観を代表する形而上学と主知主義の伝統の延長上に理性が有限なることを但書ききずるとしても、有限性の観念も感覚を論ずる上の命題の射程から「知性自身を除く」ことを妨げない。世界や神の合理性を

板倉代志彦

説くプラトンならびにキリスト教神学の立場を同時に救うかに見えるこのような観念論的合理主義、理想主義の立場は、必然的に事実を理念に還元する立場であるが、元來それは異なる個性の間の多元的、非対称的關係の展開を歴史と見るかわりに、個々の存在者が唯一の真理や体系に従うことを想定している。だが現代の多くの局面では神と、その似姿（*imago*）とされる人間の理性と、彼もしくは彼女の行為との間に連続性・同質性を仮定するかわりに、時代の新たな発見と課題に応じて状況をとらえなおす発想の転換も求められているのではなからうか。例えばいま紙のうえに特徴あるひとつの三角形が描かれているとしよう。人はあるときにはこれを「等辺三角形」として、またあるときには「等角三角形」として範疇化し、異なった観点から思念することができるといえる。だがいわゆる永遠真理に対する観点のこのような相違にかかわらず、何らかの感性を通じて予め一挙にひとつの空間が与えられ他の人間と共有されているとい

うひとつの事実の概念から出発するのでなければ、様々の幾何学的発見をはじめとして、実は学問の歴史を理解すること自体元来不可能であろう。この場合真理は一つという従来の伝統神学の一神教的、理性神的な立場、すなわち唯一の至上なる理性が実在のすべてを尽くすと想定する立場からは、異なった前提や考え方をとる学問——非ユークリッド幾何学、相対性理論や量子論もその一例である——の発生経緯を検討することができない。これは多様な文化の成り立ちやそのパースペクティヴを偏見なく理解することが求められる場合に非常に重要となる論点である。現代思想においては近年全体主義的（あるいは帝国主義的）思考様式に対する批判意識が高まりをみせたが、ジャック・ドロールを長とするヨーロッパ委員会（欧州共同体、連合）もまたその政治上の基本理念として多元主義（pluralisme）の立場をかかげたことは記憶に新しい。とはいえ各々の生ける個性を理念に還元するプラトン以来の普遍主義の立場が採用される限り、しかしかの現実的自然風土を背景として形成される文化の歴史性や多元性も、私の思考に対する「他者」の超越から出発する新しい非還元的理性の行方と同様、結局のところ唯一神の「我思う」、「我有り」への内在、そして自同者の一般性のうちに還元される運命にあることになろう。

このような今日の思想状況に照らして特段の注意と多面的検討に値するのは、ある顕著なかたちで今世紀の欧米と日本の思

想界で受容され大きな反響を呼んだ、かのハイデガー存在論の根本構想とその意味あいである。文化的血縁関係から見ればハイデガーはその支持者達とともに何よりも親ギリシアであり、また「ユダヤキリスト教的」伝統に対する現代の強力な反対者であり続けている。若きハイデガーの「基礎存在論」の立場は、アリストテレスの存在概念の多義性を取り扱うブレンターノの論文との出会いや自身のドゥンス・スコトゥス研究などを経て着想され、存在の探求にあたって一切の感性的ドクサを排除するバルメニデス・プラトンの伝統に忠実であった。恩師フッサールが『論理学研究』において展開した範疇直観の理論を存在論的に解釈しなおし、自らの企図を何よりも実証主義に敵対する意味あいから形而上学の復権として性格づけた『存在と時間』もこの延長上に構想されたものである。ところがフッサールのほうはといえば感性的直観に固有な諸問題を軽視する意向はもとよりなく、晩年の『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』（一九三五）⁽²⁾に至ってはおのれがカント以上にヒュームの近くにあることを示しながら、新しい課題を前にカントを含む一群の思想家たちとも袂を分かつていたという経緯は、筆者の知る限りでは主たる論点としてあまりにもしばしば見過ごされてきたようである。さらにその思想背景には当時変貌を遂げていた生物学、物理学など、新しい科学による著者自身の自己啓発と認識の刷新があった点は取上げて指摘されるに値しよう。⁽³⁾

すでに論じられているようにヨーロッパ知識人の政治的スタンスがプラトンに対する態度によって翻訳されることはまればない。⁽⁴⁾ 因みに本考の脈絡では特にW・イエーガー、ハイデガーの例を考えてみられるならば有益であると思われる。旧ヨーロッパを志向するナシヨナリズム被疑者達が普遍性の擁護者たらずのギリシア思想をしばしば口実として持ち出すとすればそれはまことに皮肉な事態であると言わなければならぬわけであるが、遺産の継承をめぐるこの種の問題はまた、ユダヤ的なものや東洋的なものに対する態度決定とともに、とりわけキリスト教の趨勢とその運命にまでも及ぶものである。

「天と地の主である神は人間の手でつくられた神殿のうちに住まわぬ。すべての者達に生命と息とその他すべてのものを与える彼は人の手によって仕えられはしない。(…)すべての人間が主を探さう、私共のめいめいから遠く隔たつてはいないが、手探りで見いださんと努めるよう彼は欲した。何故なら神において私共は生命、運動と存在を有するからである。(…)神性が人間の技と巧知によって彫刻される金銀や石に似ていると私共は信じてはならない。」(使徒行伝第17章24―29節 G・R・ベリー英訳参照)

さて世界はそもそも徹頭徹尾人間の製作行為(ポイエーシス)

の対象であり、「手」の相関者なのであるか。あるいは感覚(アイステーシス)を介して与えられる個々の「顔」から成るかわりに、むしろ概念的思考(ノエーシス)の相関者なのであるか。確かにプラトンを読むにせよ、アリストテレスを読むにせよ、ギリシア語は手による把握の比喩に満ちたことばであることに気づかれるであろう。だがかつてベルグソンのような思想家も率先して示しているように生成や運動を扱うのは手で把握可能な存在よりもむしろ流れを扱うのに似ており、また流れそのものは、その都度名づけと述定とともに「物」を概念的に把握する「手」から逃れ去るといった在り方をしてはいないだろうか。何らかの一般性を導入する概念図式が適用できるか否かを問わず、このように生成変化する個体の現象がまづは前学問的、前科学的なものとして与えられることを示すことは、メタ批判的な立場からも明らかに一定の意義を有している。現代の生物学や人類学、心理学は個性(個別性)の有する積極的な意味を発見したばかりだが、実体を論ずるアリストテレスの学問でさえ、もともと個体の感性的識別を前提としているのである。⁽⁵⁾ そればかりではない。ゲートはかつて生物に対する自身の非還元論的な理解、関与とともに「現象そのものが学説である」との言葉を残したのであったが、この考えをさらに敷衍して今後諸々の議論が収斂してゆくべき論点を予想すれば、生ける個別性こそは開かれた、ある新しい現象学の立

場にとつても先験論と経験論、あるいは前成説と後成説などの対立する諸解釈の事前に位置する立脚点であり、従来の哲学と諸学の立場に先立つ実在性として検討に値するものではないかと考えてみるべきであろう。

近代の科学はケプラーが行つたようにあくまでも一定の観点に立つて測定と計算の精度の向上をめざすものではあるが、検証が成功して期待が満足されようとその逆に幻滅させられようと、測定も計算も元来生活世界の諸経験に根ざし感性的基層に依存した作業である。また科学史を繙けば、科学的発見のプロセスのなかで偶然的誤謬がどのように積極的な役割を果たし、どのような生産的、革新的な結果をもたらすものであるかにしばしば人は瞠目せざるを得ない。だがその誤謬とは、ほかならぬ思考と実在の不一致（現象学の術語では狙いと狙われたものとのそれ）の実例にはかならない。従来ゲーテ（ファウスト）的あるいは東洋的な意味での行為よりも観想の営みを、行動よりも認識を優先することが西洋理性の基幹としてのギリシア形而上学の伝統をなすものであるが、その安らかな自己確信はいまもなお再考を要するものである。中世的な実存の概念をとりあげなおしながら今や理性の有限性に溜め息をつくとしても、人間の思考が無限なるものとの関わりのなかで具体的に環境世界に根ざしており、より全人的な仕方で行動と感性に媒介されているという事実や固有の仕方をおさえるのでなければ、この

場合何の説明にもならない。環境（自然、社会）に問いかけ答えを引きだそうとする科学者は特定の世界観をもってこれに能動的に働きかけるのであるが、犯されるエラーはもとより当事者のなしあたうコントロールの範囲を越えている。すでにある種の悲劇が孕むのと同種の問題を含蓄していると言つてもよい。自己責任は過去の認識と決意を前提するが、予測を越え、変化に処しきれぬまま流動する現実も、かくしてまた否応なく未来へ向かつて流れていく。

一 形而上学の延長上に自らを定位する現代存在論の背景

形而上学とは、感性的世界と超感性的世界の差異にささえられた思考、観照（テオリア）であると言われる。その形而上学的観照はハイデガーが語る意味での哲学であると同時に、元来最高存在者の思惟として神学でもあつた。古典ギリシアの理想はイソノミアなる古代民主主義の価値理念を反映するが、正義の観念や市民の平等を論ずるプラトン、アリストテレスの哲学においてかならずしも国家の哲学と神学との区別が明瞭であるわけではない。W・イエーガーによればアリストテレスの不動の動者の神学の先駆はすでにクセノファネスの神学に見いだされるが、形而上学的思考によるかわりに威厳ある不動の男性像の文学的形象を借りる点でこれはなおいわば「神話的段階」にあるともいう⁶。あるギリシア神学者の描く神がどれほど人

間の自己投影にすぎないか、それがある人が看破した逸話は彼自身の描くところであるが、このクセノファネスの神学に「普遍宗教」の最初の定式化を認めることは妥当であろうか。しかしながら古代の形而上学は、中世哲学は言うに及ばず、デカルト、カントールの語ったような無限の観念をも知らず、また言うまでもなくキリスト教的な受肉の問題に遭遇してはいない。本稿ではギリシアの神学者や形而上学者たちが、あるいは無常を観じてこれを受け入れるような文化とも好対照をなすかたちで、何故流動し変化する感覚的現実を排除することを望んだのか、その政治的動機とともにギリシア文明末期の歴史的背景にいたるまで論ずる暇はないが、いくつかの根本前提を分かちあう存在論的思惟を通じてかのハイデガーが示した「哲学」（古代ギリシア人によって始められ、形而上学の歴史として展開され彼自身に至る）の限界を論攷しながら、あわせてこの枠組みのうちに我々の時代の思索的営為を限定する必要の有無を考察するために、まずいくつかの道標を立ててみたい。

はじめに当代における哲学的営為に経験科学重視の立場と文学重視の立場を区別することに一定の意義を認めるとすれば、代表的なハイデガー支持者の幾例かを含め、ハイデガー思想は紛れもなく後者のケースにあたる¹⁾ことが着目される。哲学と現代の科学、またいわゆる文科と理科とを総合しようとする意図は、過去との対話のうちに解決を求めようとしたハイデガーの

精神のうちにさらに見いだせない。とくに優遇される思想家にパルメニデス、プラトン、ライプニッツ、ヘーゲルなどがあるが、これらはかつてB・ラッセルも注意をうながしたように、いずれも世界の属性を言語の属性から導き出す思想家である。いわゆる「存在の思惟」が「形而上学の歴史」、つまり「哲学」の歴史との対決に自らを限定し、そこから着想を得ようとすることは当然であるが、そのテキストの選択には経験論の排除とともに唯名論の伝統に対する明らかな拒絶がある。

次にハイデガーの思索に日本人を魅きつける点があるとすれば何であろうか。それはおそらく第一に『存在と時間』が語ったような死の哲学であると思われるが、これまでも幾人かの論者によって示唆されたように、その発想の根底には死と生とを対立させるもうひとつの二元論があつたということができであろう。この観点からみれば公刊された『存在と時間』の全編が個々の分析ともども同種の二元的対立の観念によって貫かれていことになるわけだが、本来的な実存様式を説明するにあたってその内的本質的構成契機からこの世における肉体ぐるみの生の在り方を捨象するならば、人間存在における生死の表裏不可分の関係、すなわちいかなる人間の生もともと死を前提するが、逆に各人の死の意味は彼の生の具体的な在り方を前提するという全人的な経緯もそこに見失われざるを得ないであろう。ところが現代ではこのような意味での包括的思考の不在

を補うべく、生と死の仲立ちをつとめるよう求められているのが哲学なのではないだろうか。何らかの還元、あるいは浄化の名のもとに、いわゆる生物学的生の次元をまるごと捨象し去るならば、専門化された「哲学」はこの世を生きるうえで必要な「身体ぐるみのかしこさ」を授けうる東洋的英知とも手を切り、プラトン以来の形而上学的二元論と同種の弊害に陥らざるを得ない運命にあらう。キリスト教に対するヨーロッパの若者の不満の一端がこのような点に存していることは大きな不幸を物語っている。

しかしこのように考えるならば、自然科学と人文諸学との絶縁の不幸と並んで、自然と文化の二元的対立の問題もおのずから前景に浮かび上がってくる。前者は周知の如くフォイエルバッツハのみならずカッシーラーによつてもすでに指摘されていたところであるが、後者に関しては自らを自然と対立させるところに成立する文化——その一典型としてギリシア人、ヨーロッパ人のパターナリズムの伝統がある——に対して、それ以前、またそれ以後に位置する別種の文化を考えることもできるはずである。

もとより『存在と時間』の刊行後しばらくを経て自然のあるギリシア的観念について語りはじめたハイデガーにしても、おそらくはこの問題を異なった角度から論ずるのに吝かではなかったかもしれない。しかしこれについてなおも注意をうながす

べき点は、経験や実験を潜るかわりに特定の文化とその思考を土台として自然を語ろうとする態度の当否である。人間をつくるのは文化であると言われるが、そのような文化は果たして自然から全く独立したものであるだろうか。私たちが異なる文化や自然観を理解できるとするならば、そのことは過去の自己を相対化し世界を別の仕方で見える可能性をすでに示唆してはいないだろうか。さらにこのような対話的な立場とは対照的に、ギリシア人の存在了解に特権を認めてこの了解が人間観のみならず自然観をも根本的に規定しているとした場合でも、異なる文化の間で科学の社会学が提起する問題⁸は依然として残るであらう。例えば中国の思想家がもちいる水の比喩、水のように絶えず形を変え流動するという思想を例にとらう。これは果たして人間存在を規定する本質的な述語として適用することができるだろうか。実際には何らかの妥当な検証方法を媒介としない限り、自然の観念それ自体が各々の文化や時代の産物という地位にとどまらざるを得ぬように思われる。またこの場合、かつてJ・ニーダムが主張したようにギリシア人は原子を論じたが波動的自然観を知らなかったという見解が妥当であるならば、アリストテレスの自然学における存在(実体)の理解と彼の形而上学におけるそれとの異同の根拠も問われなければならないであろう。このような事情のもとで、要するに実体的存在の観念を言い表すウーシアなるギリシア語をキーワードとして存在の思索

を展開することによつてどのような普遍的可能性があると言えるのか、その意味が問われるのである。存在者を存在者たらしめているものが実体性であるとされるが、『存在と時間』は同じ想定のもとに後世発見された関係性（関数）の概念をも排除し、人間存在（現存在）が他に依存することなく自立せる（*selbständig*）存在であることを前提としたうえで形而上学に対する新たな問いかけを展開していた。このような存在理解に照らして見るならば、もともとハイデガーの思惟はバルメニデス、プラトン、ドン・スコトゥスらの立場に忠実ではあつても、依他起性などの思想を基軸として自性の無性、物事の相互依存を認める大乘仏教や禅仏教などもそもそも原理的に相い容れる立場にない、という事態が懸念されるはずであらう。

二 反形而上学としての現象学——『論理学研究』のもうひとつの読み方

それではハイデガーが撰取した「現象学」と対照をなす、『論理学研究』以来フッサールが展開した思考はどのようなものであつたのか。以下では専門的な点に立ち入ることになるが、我々の視座からごく簡単にそのいくつかの位相をかいつまんでとりあげてみたい。この場合ヒュームやマッハーやヴェナリウスらを含む経験論の反形而上学的伝統と合理論的哲学の伝統との拮抗関係に特に留意するならば、各々の思惟動機はむしろあ

い関連しながら、時に独自の非二元論的な問題構制をも提示するかたちで、フッサールの現象学のうちで新しい動向をおりなしていたとみることができよう。

（一）経験論的伝統との近さと距離において『論理学研究』がもともとカント的認識論の枠組みのある種の狭隘さを克服する方向に向かつていたとするならば、それはどのような点においてであつただらうか。このように問うことは実はすでに一定の角度からフッサールとハイデガーの間にある距離を測ることもなる。ところで第一研究を読めばただちに明らかとなるのは、範疇的直観（『イデー』でいう本質直観）などの志向する意味が専ら「イデー」（*Idee*）であるということであり、またこれに依つて充実する意味も専ら「イデー」であるということである。これに対して存在者の認識を取り扱う他のいくつかの研究では、感性的直観について事実上二種類のもの（が区別されていることに注意することができる。すなわちそのひとつは「イデー」の直観としてのそれであるが、いまひとつは端的な個物の直観としてのそれ（特に個体的直観と呼ばれる）である。この相違にもかかわらず、『論理学研究』をとりあげる若きハイデガーは感性的直観の呼称のもとに前者の直観しか了解せず、念頭に置いてはいなかった⁽⁹⁾。イデアや普遍に非ざる個別なものへの開けという問題は、バルメニデス・プラトンに由来する形而上学的伝統が直面する困難⁽¹⁰⁾、あるいはひとつの逆

説——個が神の論理のトートロジーのうちに解消するとすれば、その独立性とは何であろうか？——を表現していると言わなければならない。若きハイデガーが構想する基礎存在論は、ほかならぬ形而上学の伝統への自らのコミットメントによって、『論理学研究』の準実証主義的とも呼べるアプローチとともにイデーと諸学が由来する個体的直観の冒険を廃棄し去る性質のものであったと見ることが出来る。

「事実上予め与えられる任意の質料（知覚的であれ想像的であれ）が許容する範疇形成は何であるか、すなわちどのような範疇的作用がこれを構成する感性的直観を土台として実際に実現可能なのか、当該の理念的條件である分析的諸法則はこの問題について何も教えはしない。」（第六研究、六十二節⁽¹¹⁾）

範疇的对象に先立つて予め与えられる感性的所与（経験論で言う感覚与件はこの場合特に「第一次内容」⁽¹²⁾とも呼ばれる）に固有の地位を指し示しながら、『論理学研究』のほうはこのように述べていた。いわゆる「受動的総合」の問題系がフッサール自身によって自覚され、主題的な取り扱ひを受けるようになるのは中期以降のことであると言つてよいが、個別的なものは世界とともに一挙に「受動的な主観性」に対して与えられることが見いだされた後、結局は世界の究極的な基体という資格

において「根源的ドクサ」(Urdoxa)の受動性——これは悟性による措定や理性的決定に先立つ——を通じて与えられると考えられるようになる（『経験と判断』）。後期のフッサールは超越論的主観性や相互主観性の「事実性」について語っていたが、上掲の論点は初期の現象学にとつても事実的所与の問題がすでに独自の困難を呈していたことを物語っている。しかしこのような所与性は個体を類、種や何らかのタイプのもとに包摂する直観の対象とは限らず（事実、類と種の直観についてはフッサール自身が雑種の問題に気づいていたことを指摘することが出来る⁽¹³⁾）、これに先立つ感性的志向性を予想しながら、生きられる時間や空間とともに個別者が与えられる仕方（いわゆる個性の問題）を問わざるを得ないであろう。

（二）感性的受動性と悟性の能動性（範疇直観、本質直観など、反省のそれ）との間に行われるフッサールの架橋の試みはしたがって個別的なものの範疇的なものへの翻訳可能性、還元可能性にかかっているわけだが、個物というひとつの経験論的ファクターを抽出することによって思索の初期から後期への連続面を照射する我々の観点と平行して、彼における反形而上学的思考の他の様々な局面もまた評価の対象となる。事実『論理学研究』は範疇の「衣」⁽¹⁴⁾を纏う以前、いわば裸の個物が与えられることを認めていたわけであるが、では果たしてどの程度まで「存在」——これを専ら範疇直観の対象として取り扱うハ

イデガーにとつては思考と一であり、性格は専らバルメニデス的である——に対する「先存在」(フッサール自身が後でこの語を使うことになる)⁽¹⁶⁾の次元がこの場合に看取されていたことになるであろうか。「存在」について語ろうとする時『論理学研究』はカントの思想にならって「存在は実在的な(being)述語ではない」と言うことを辞さなかったが、それにもかかわらずゲーテなどが追及しようとした非還元論的意味での多様な生命形態の存在と認識の根拠の問題は依然として残る。さらに他の人間やその魂⁽¹⁷⁾などの志向的対象(超越的対象)が実体的な「物」と解される傾向は、それが根源的受動性から出発しない単に自発的で自由な思考(「我思う」あるいはコギト)であり、かつその対象とみなされる傾向と同様、ここではどの程度克服されていたであろうか。

また問題となるのは、これらの点に関して現象学を創始するこの最初の記念碑が中期以降の諸分析に劣らず積極的な論点を留意するということばかりではない。実在論的と評される『論理学研究』の立場がカント主義に同化して書かれなかったことは遍く知られているが、さらに近代哲学が語ろうとした客観性の意味を根本から問い直そうとする『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』(以下「危機」書と略)に至っては構成のより深い層の分析から帰結する経験論的動機に動かされながら、「超越論的構成」の概念自体に感性の「主観的・相対的」契機を

導入するという革新的な問題構成を呈示したのであって、その意義や射程をめぐってはなお根本的な論議が必要であろう。身体、感覚(ヒュレー)や「本能」についても語ることを辞さなかった未曾有のドイツ人哲学者が生涯の終わりに逢着した生活世界の存在論の圏内では、文字どおりデカルト的三元論の克服が模索されている。晩年の動向の詳細は「危機」書に収められた補遺や、「危機」書に関連する手稿を編集したフッセリアーナの別の巻によつて知られるが、このようなオリエンテーション自体が彼における反形而上学的動機の展開のひとつのかたち、あるいはむしろ決算として、肯綮に当たり示唆に富むものである。(時間論における個体化の謎に関連した、自然への超越への問い、超越論的論理学の問題構制における、自然へのヒュームのアプローチのカントに対する優越の承認など、その他の顕著な思考の特色については詳述することができない。)

言うまでもなくここで問題となるフッサール現象学の側面は、我々が冒頭に述べた意味でのヨーロッパ的伝統に対して忠実な、彼の思考のいまひとつの性格を言い当てているわけではない。合理論と経験論との緊張関係が独自の思索を鍛え豊かにしているわけであるが、他方理性主義者、超越論的観念論者としての彼はわけでも『現象学の理念』から「イデー」(第一巻)にかけての時期にカントへの接近をますます深めていった。現象学的還元は何よりも形相視、本質直観による本質への還元

であり、カントの意味での超越論的理念性への還元であるが、かつての『論理学研究』第二巻（初版一九〇〇／一年）における自我の消極的位置づけを放棄するのに呼応するかたちで、この時期カント的な超越論的統覚の枠組みが現象学的還元主義の担い手となってくる。この還元主義はフッサールの形式存在論の構想と対にせられて、さらにモナドロジー（超越論的観念論）というより具体的な思想のかたちをとってあらわれてくることになる。だがそこにおいても合理論と経験論の調停の困難さは、範疇的、理念的な意味を装う以前の個体の相貌を超越論的統覚の枠内に解消することの困難、別言すれば自分以外に概念上の「外延」をもたず、それ自身イデーではない個物を超越論的理念性に還元することの不可能性によって言い表されるであろう。「他者」の問題をはじめとする事実的所与の問題を捨象すればそもそも観念論の立場自体が困窮に陥ることは『デカルト的省察』（一九二九年）——第五省察冒頭を参照——でも意識されていたように思われる。後年「偶因的アプリアリ」についても語るようになるにせよ、フッサールが「個物は理念（イデー）ではない」ということに初めて思い至ったのは『論理学研究』の時期から見てかなり遅ればせのことであり、実に一九二〇—二一年の『形式論理学と超越論的論理学』（一九二九）に関連する一草稿¹⁸においてのことであった。

三 自同者と他者——超越論的統覚の統一は「爆破」に値するか？

西洋哲学の歴史における存在論と観念論の伝統の発端は、存在と思考が一つであると主張するところにあつたと思われる。ポースポロス（暁の明星）とヘスペロス（宵の明星）の同一性を発見した者、すなわち両者が金星という自同者の異なる相であることを発見した者はディオゲネス・ラエルティオスによればパルメニデス（あるいはピタゴラス）であるが、この事例からも理解できるように西洋存在論の語る存在者は一般に「異邦人」——パルメニデスを相続するプラトンにとって「父殺し」にかかわる——のような見知らぬ他者ではなく、一定の世界（コスモス）概念に帰属する自同者であり、この自同者は自らの自己同一的存在を何よりも思考（反省作用）の再認的想起のはたらきに負っているのである。物の自同性を問うハイデガーにとつてアナムネーシス、すなわちプラトンの想起は実際ひとつのキーワードである。しかしながら裏を返せば私たちの天体観測でも諸々の対象の異なった相貌の印象を通じて常に統一的、科学的な概念が与えられているわけではなく、不透明な生活世界の迷路与豊饒さのさなかで学問を遂行しようとする思考の営み自体、やはり印象と感覚なしに不可能であることもまた承認されざるを得ないであろう。このような事情に鑑みれば、たとえ暗黙のうちであるにせよ思考と存在との同一性が前提さ

れるところに「哲学」がある次第もまた了解されるであろう。そこには学的知識の形成とともに必然的に学の論理を可能にする根拠として自同者の存在が想定されているのである。近代の合理主義哲学の伝統が打ち立てた「超越論的統覚の統一」という定式もやはりパルメニデスとプラトンに由来する「哲学」を相続するものであり、「私」自身を一人の他者としてではなく自同者として認識する観念論の立場を表明するものである。「哲学」が同一性よりも差異性のほうを重視する多元論的立場にないことは、万有引力の観点から一個の美しい林檎の実と地球との関係を物体一般の關係に還元するニュートンの論理と同様である。しかもアプリアーナの根拠から内発的に自己展開するものが問題となる限り、環境世界の具体的布置や影響関係のなかで発生の経緯をたどる個体の生活や歴史などには興味を示さない。ましてやそれ自身に委ねて放置しておけば不可逆的ではあるがアナキーな——ランダムあるいは非対称でカオス的な——運動をしかねない、質的飛躍を孕んだアトム（分割不可能な単体）の相互作用がリアルな歴史として展開されようなどとは想像だにしないのである。だがそれにしても声高に唱えられた先知主義のこのギリシア的な伝統、すなわち「第一哲学」の伝統が、さらに現代において反対者を生んだ理由は何だったであろうか。

「無限のカント的理念は理性のひとつの理想として措定されるが、この理想は未完成なものとして与えられるものが理想的に完成されるひとつの彼方へと理性の諸要求を投射することを意味している。この場合未完成なものが無限のひとつの特権的な経験と対決することはないのであって、したがってこの対決から自分の有限性が引きだされるということもないのである。有限なる者はもはや無限との関わりを経て構想されることはない。その逆に、無限のほうが限り無く増幅された有限性を前提しているわけである（もつとも限界へのこの移行、あるいはこの投射は、告白されぬかたちで無限の観念を含意しているのはあるが……）」。E・レヴィナス『全体性と無限』²⁰

ここにユダヤ人哲学者エマニュエル・レヴィナスが暗に言及している積極的意味における無限とは、さしあたってデカルトが哲学的思惟に関して言挙げした意味での無限の観念を指す。しかしより正確に言うならば、それはひとつの神の観念ではあっても、未だ受肉の事実を伴わない無限であろう。この世にありながらも無限に開かれてあること——後期のメルロー・ポンティ（「見えるものと見えないもの」）であれば「生活世界の無限」と言いたいところであろうが——は、やはり受肉ゆえの被傷性やひとつの絶対的な受動性を前提せずしては難しいのである。構想力のおかげで絶えず新しい対象を受容できると仮

定しても事情はかわらない。伝統的な西洋理性は受肉に根ざさず、無限を介して隣人に開かれてもいかなかった。無限を介した隣人との絆なくしてはもとよりいかなる死後への希望も不可能であろうが、他方無限に開かれたその絆が要求する他の人間に對する責任はあくまで隣人の受肉の事実を前提とするものでなければならぬ。事実真理の概念の根拠となる受肉した自己の無限への開けは、いずれにせよ同じく受肉した私の隣人達の事実への開けでもなければならぬのである。だがそもそもそのような事態を言い表す「志向性」の概念は果たして可能であろうか。可能であるとすれば確かにそのような志向性は私の自己意識に属するものではない。すなわち超越論的統覚の統一という理念化作用の統一のうち他の人間をも概念的に包摂せんとする類いの志向的経験ではあり得ない。

このような事態は従ってヘーゲルの思想に反し、未だ西洋の哲学や学の全体は世界宗教のもたらしうる最良の智慧に至ってはいないという逆の可能性を示唆していることに気づかれる。この点に関し、かつてメルロー・ポンティはギリシア神学同様西洋存在論の語る神が対象化されており、無限の存在者 (Das realissimum)⁽²¹⁾ となつてゐるのを指摘していたことをあわせて想起された。普遍者の思惟のこの種の素朴性から脱するならば、もとより神の属性は一定の観点から比較可能な大小の問題などとして考えあたわぬことは明白である。他方現代において

人間が直面する形式化の限界はひとつの包括的普遍を志向する伝統的哲学の理念や理性概念の破綻を示唆しているが、だからと言ってそのことは無限の観念の終焉を意味してはいない。だが問題はこの点にも尽きず、わけても無限との関係を担う個々の生命の問題を予想させる。無限について語る現象学は理念性の内部から出発するばかりでなく、従来の枠組みさえも越えて探求することを求められているのではないだろうか。例えば互いに異なる現実の個人や文明の間の交通を排除せぬかたちで

多元主義、多元論の可能性にかかわる右の脈絡から再び従来現象学の軌跡に眼差しを転じてみよう。『論理学研究』が語つた「存在」の思想は意味の理念性を前提とするものであり、また何よりも主語、述語などと共に判断の形式を通じて現れるものであつた(賓辭を欠く非印欧語の統語法のみならず、言語の意味の文化的差異などはここに考慮されない)。それ故にこそ超越し、超越する存在の意味というものも、そのつど何らかの主題から出発することによつてしか「統握」する(ひとつの共時的枠組みのなかで、統一的把握をおこなう)意識に開示されることのないとハイデガーはみることができたのである。ところがフッサール自身は判断を可能にするところの志向と対象との合致の概念をめぐる⁽²³⁾、他方では「非事態」(絶対的対象)の絶対的措定のケースを認めるといふ重要な留保をおこなつて

いた。したがってこの意味ではあらゆる範疇の対象や理念的意味に時間的かつ論理的に先立つ個別性、例えば「女性」の類型的イメージを表現する作品などばかりではなく、比較や述定に先立って感覚を通じて直接遭遇される実在の女達も、それぞれの個性とともにこの種の対象に数えられ絶対的措定を認められるはずなのである。

結語——科学、宗教、哲学における自己意識と深層意識の問題

個物に対する感性的知覚の關係にせよ、思念の対象に対する言語活動の關係にせよ、端的な知覚や存在者への身体的、運動感覚的な働きかけは、これらの作用に伴うひとつの統覚的自己意識とは区別されなければならない。衝動志向性の分析から出発するフッサールの記述もすでにこの点の区別を予想させるが、ただし私が他の人間を認知してある態度で応じても、自己意識あるいは統覚的理性においてこれが意識され、記憶されているのでなければ私の自己責任も破綻してしまふことになる。果たして人間の行動はフッサールが要求したように常にこの意味において意識され、生活世界にあつても我々の生命はその深奥から全き仕方でコントロールされているであらうか。だがもつと悪しきケースは自己操作対象（主観—客観）の思考様式を

伴う形而上学伝来の二元的発想に陥った人が、深層意識の存在を否定してしまふことによつてむしろあるべき自己統制を阻害しているケースであらう。また同様の論点をおしすすめるならば、そもそもひとつの自己保存を目的とする知性の世俗的要求と、世界宗教がかかげる要求（例えば元来キリスト教はイエスの示した愛と自己犠牲のもとにひとつの現世超越を説く宗教である）との間にはいかなる調停が可能であるかも問われてくる。宗教を否定しても死による自己保存の不可能性にはしづしづにでも直面せねばならず、恐れずこのことを直視する限り人は自己の生に対する理解を改めざるを得ない。觀念論的合理主義の伝統にとつて「無意識」や衝動の問題はもとより宿命的な困難を呈するが、『存在と時間』はその形而上学的思惟様式の二元性と還元的態度にもかかわらずやはり同じ点においてヨーロッパの思考を震撼させたのであつた。生ける個別性から出発する立場を検討しながら、科学精神と、世界宗教と、東西の哲学の条件をめぐるこれらの問題点をも指摘して、ささやかな考察のしめくりとしたい。

注

(1) 本稿は一九九九年ルーヴァン大学で受理された博士論文の内容を踏まえて科学、宗教、哲学三者の關係とそのイデオロギイの問題にも予備的に言及する。今回特に今後の生物学、人間諸科学をはじめとする現代科学と現象学との關係の新たな展望に留意した。

(2) Husserl, *Husserliana* Bd. VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*

- und die transzendente Phänomenologie* (ホランタ Nijhoff 社刊のフッサール文献「フッセリアーナ」については巻号をローマ数字で付して以下 Hua と略記)。
- (3) Cf. Husserl, *op. cit.*, p. 484 (付録二十三)。具体的世界の全体に妥当する生物学が数学や物理学よりも優位にあると見る彼は「この学問と普遍的哲学としての現象学との一致を信じるまでになつてゐた。
- (4) 例えば、佐々木毅『プラトンの呪縛』(東京 講談社 一九九九年)を見よ。
- (5) 例えばアリストテレス『形而上学』第七卷第十三章、第十四章の議論を参照。
- (6) W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophy*, Oxford, 1947, p. 45ff.
- (7) この点については次の著作が特に参考となる。P. R. Gross, N. Levitt, *Higher Superstition*, Baltimore/London, 1994.
- (8) この点に関連して、フッサールが指摘している合理主義哲学者と経験論者とのメンタリティーの相違の問題をも参照。Husserl, *op. cit.*, 付録十四——(1936-37 冬々)を見よ。
- (9) Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 20, Frankfurt am Main, p. 101.
- (10) Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, §§43-44, bes. pp. 216-218, 213, 208, usw.
- (11) Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2. Auflage, Hamburg 1972; trad. fr. H. Eile, R. Scherer, *Recherches logiques*, Paris, PUF, t.3, p. 228.
- (12) これは『論理学研究』におけるマンロー・アヴェナリウスの遺産と見るべきである。
- (13) Hua III, 2 Halbband, p. 481, Zu S. 35d. Neuausg., 38Rb.
- (14) Cf. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, 第五研究参照及び第六研究(初版をも参照)。
- (15) 例えば一九三〇年代の草稿群(未公刊)のほか、フッセリアーナ第十五巻のうちにもみられる。
- (16) カント『純粹理性批判』における該当箇所と『唯一可能な神の存在証明の根拠』を参照のこと。この点第六研究の所論はハイデガーの存在の思索に対して大きな意義を有する。
- (17) Cf. トーントン『鑑賞』207d-208a. Hua V, p. 131.
- (18) Hua VII, p. 390ff.
- (19) Cf. Loeb Class. Lib.: *Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers*, IX 23.
- (20) Levinas, *Totalité et Infini*, La Haye, 1961, p. 170.
- (21) Cf. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, 1964, pp. 230, 264.
- (22) フッサール現象学との関連において展開されたこの問題の考察の一例として、以下の論文を参照されたい。「待兼山論叢」一九九〇年十二月号, p. 1ff.: Yoshiko ITAKURA, "Toward the Way Out from the Closed System of Husserl's *Monadology*".
- (23) Cf. Husserl, *Logische Untersuchungen* II/6, §39.
(以下は「待兼山論叢」ルーヴァン大学博士課程修了)