

物とその現われについての現象学的考察

高橋 正和

Phänomenologische Betrachtungen über die Erscheinung des Dinges

Masakazu TAKAHASHI

一、まえおき

われわれが日々経験している周囲世界との出会いは、定型化された自明性、あるいは熟知された類型性という性格によって特徴づけられるであろう。それはまた、公共的世界における公共的対象の公共的——義的理解の成立でもある。もちろん、他者や事物との交渉は途切れたり、初めてであったり、発見の喜びに包まれていたり、喪失の悲しみにおわれていたりすることもある。そのことによつてわれわれの経験の内実が組み替えられ再編集されるわけだが、こうした変異や新規の出来事も、たいていの場合類型化された堅固な意味の回路を覆すには至らず、その回路のどこかに取りこまれて再び安定した秩序が形づくられる。日常生活は、自然な自明性と類型的な一般性とに貫ぬかれているのである。特定の公共世界では、定型化された一義性が排他的に選択され、われわれは、可能的なものを受け入れつつも右の選択された解釈装置の中に経験を溶融するのである。

われわれが目ざめて活動しているとき、われわれの眼前には、たえず何か立ち現われ、出現している。しかしわれわれが一方的に目を閉じると、今まで眼前にありありと出現していたものが消失し、立ち現われていることそのことも消滅してしまう。再び目をあけてみれば、先ほどと同じように、何かが生き生きと再び現われてくる。われわれが或るものを何かとして捉える場合、まずもって或るものは我々に立ち現われてこなければならぬ。なぜなら、現われは、われわれがそこに居合わせることによつてはじめて見出されるからである。経験可能な対象は、この「現われ」をフィールドとするのである。こうした「現われ」の生起

が人間の生を本質的に形づくっており、われわれ自身「現われ」と共にあり、「現われ」を生きているのである。われわれ及びわれわれに非ざる存在する物は、この「現われ」においてはじめて相互に出会うことができるのであり、その外側にあつては両者ともに何ものでもない（その外部にあつては無に等しい）。

或るものが私に現われるという事態から次の二点が注意されてよい。一つは、「現われ」は私やわれわれへのそれであるから、それには人間存在との相関性が顧慮されるべきであるということ、もう一点は「現われるもの」は、さしあたりたいてい何かの一事例として周知の類型性の中に馴化されるということである。つまり前者では「現われ」が私という存在への参照をたえず必要としているということ、後者では「現われるもの」は特定の知の枠組みを備えた体系性において同化のプロセスの中に組みこまれるということである。このことが意味しているのは、「現われ」の次元が私及び一定の解釈の枠組みに対して相対的であること、つまり、或るものは私との結びつきにおいて類型的に構造化されつつ現われるということである。

このように或るものが何かとして現われてくることをふりかえて反省してみると、「現われ」の次元をはさんで物と私とが相関的——相互的に結びついていることが看取されうるのである。「現われ」は、私が私ならざる「他なるもの」を見出す場として、単に対象的でもなければ単に自的なものでもない或る独特の「中間」地帯となつている¹⁾。いずれにせよ存在するものは、それが或る何かとし

て私によって捉えられるためには、そこにおいて己れを提示しうる「現われ」の場にみずから歩み入らねばならない。というのも、こうした「現われ」の次元を離れた或るものは開示されることのない隠蔽の状態にとどまるからである。そこにおいて存在するものが何かとして露呈され明るにもたらされうるとい意味で、「現われ」におけるこうした根本動向を「存在者の現象性」と名づけることも許されよう。

こうした「現われ」はといったどのような構造をもっているのだろうか。物の私への現われはどうすれば適切なしかたで解明されうるであろうか。また存在者の現象性は人間のどのような本質的なあり方にかかわりあっているのか。これが本小論の課題である。

二、存在者の現象性

或るものが何かとして現われるとき、存在者は「現われるもの」||「現象」としてファインスタイスする。ギリシア語のふつうの用法として、現われは *phainesthai* と呼ばれ、現象学が *Phänomen + Logos* であることは、ハイデガーが『存在と時間』でエチモロギーを駆使して明らかにしたとおりである。¹⁾

ところで、こうした「現われ」の身分はいつたいつたなっているのだろうか。眼の前に現われている一本の木は緑の大地の上に立っているのかそれとも私の灰色の私的表象の中にだけ住まわっているのか。一般的に言って、それ自身における物のあり方と、それがわれわれにひきおこすとされる現われとは同じものなのかどうか、ちがうとすればどういふ点でそうなのか。この点については後述することにして、いずれにせよ、存在者はいわば人間に身を委ねることによってのみ己れを現わしうるのであるから、現われの場に属する人間が存在者の自己呈示の制約であると言ってもよいであろう。先述した存在者の現象性は存在者の自己呈示とその制約を含む事態を示す言葉として理解されたい。

われわれ人間は、出会われるものを存在するものとして措定し、宇宙の涯まで行っても対象化し続ける存在である。「現われ」の圏域において自己示現するものが存在するものという刻印を受けて措定されるのである。だとすれば「現われ」の圏域から閉め出されているものは何ひとつないということになる。なぜならそれは、存在の全領域を可能的にカヴァーするからである。伝統的な用語を使っ

て右のことを言い直せば、認識の対象と認識主体は相互作用しており、認識主体から独立な認識の対象それ自身が何であるかを明らかにしえないからである。主観—客観は「現われ」において必然的に相互に結びついているのみ現われてくるがゆえに、単独にその各々の固有部分と思われるものを孤立化して、何らかの実体として示すことはできない、と言わねばならない。

いわゆる実在論と、これに対立する観念論はしかし、何らかの実体が立論可能だとする思想である。つまり、主観—客観連関において、前者では主観のいかなる侵食をも受けない客観的なものがまず先在し、われわれ人間は、それを忠実に模写しつつその真を捉えうるとされる。これに対し後者では、客体的要素をまったく含まない純粹自我のようなものがまず権利として存在し、それが有する概念やカテゴリーに従がってやつと諸々の客体が構成されるにすぎないとされるのである。

しかし、このように客観性を絶対化する実在論も、主観性を絶対化する観念論も相対立する考えであるように見えて、実は一方が他方をいわば暴力的に支配しようとする点では、等しいベクトルを持っていると思われる。²⁾ 物自体の存在を素朴かつ無造作に措定する独断的実在論も、意識内容のみを認める観念論もともに、あの「存在者の現象性」を看過するという根本的な過誤に陥っていると言わねばならない。

「現われ」の次元は、「現われているもの」と「現われていること」との差異を含んだ不可分の統一として、存在者が自己を呈示する当の場である。「現われ」は私への現われである限りにおいて、私によって見い出されているものでしかない以上、それは自体的な客体存在をもはや意味することは決してできない。また反対に、現われにおいてわれわれは現われているもの（たとえば、丸い机や、赤いバラや大きな家など）を直接（自体的とは言えないにしても）見ている（直観している）のであって、その表象や現われていることを見るわけでは決してない。³⁾ そのことはわれわれが、自己の私秘的な意識表象の内部に閉じこめられているわけでは決してないことを意味している。現われるものはわれわれが強制的かつ恣意的に意のままにしない事象必然性、あるいは物理的因果連関の下にそれ自身置かれているのである。それはフッサール現象学において、知覚対象の射映（Abschattung）や経験の地平（Horizont）性格などにおいて緻密に分析されているところである。

したがって「現われ」の次元は決して単に主観的とも、また単に客観的ともみ

なすことはできず、むしろ物と私とが相互に結びつきつはじめて出会う「間」(Zwischen)というユニークな領域なのである。「間」の次元においては「主観」そのもの、「客観そのもの」は単独で取り出すことなどできないのである。これを可能だと見るとき、主体との関わりをもたない自体的な即自存在の措定とか、反対に世界から切り離された純粹自我だとかの諸々の錯視が生み出されるのである。問題はこうした「現われ」の次元がなせりかえし飛び越えられるのか、そして私に対して物が開示される開けとしての「現われ」はなぜ实在論や観念論などの不適切なアプローチを許してしまうのか、という点にある。これについては、二つの考えられる理由を検討しておくことにしたい。一つは、哲学は原理から根底的に思考することを試みる学ではあるにせよ、それが置かれてある歴史的文脈から自由ではありえないという点である。この場合、伝統的な西欧形而上学はデカルトに発する近代哲学の二元論的パラダイム—主観客観分裂、心身分離、存在当為の対立などに拘束されざるをえないということがその理由に挙げられよう。「現われ」の「間性」は、こうした二元論を自明なパラダイムとする哲学では、最初から無視されざるをえないのである。

第二に、このような西欧形而上学に固有なパラダイムをさらに補強するものとして、「言語」が一定以上の貢献をしていると考えられる。というのは、「現われ」の次元が飛び越えられることによって、自我方向かさもなくば客体方向への超越を試みられ、そこに実体化された理論的なもの(それ自身における物、或いはア・プリオリな自我)が立てられるとき、特定言語共同体の中で流通している言語的形象がこれを背後から支える役目を果たすからである。たとえば「赤くて香りのよいバラの花」が私に直接現われているとき、私はさらにこの知覚風景を描写するために言語による記述を遂行する。こうした陳述を行うとき、私に端的に一つの経験として与えられているものが、「赤い」・「香りのよい」・「バラの花」という三つの表象に分解され、さらには形容詞や名詞として分類されるであろう。そもそも「文」の中へ移されることによってバラの花は、それがもともと置かれていた連関した自然の一部から切り離されて、自からとは別の言語的秩序の中へ変換させられるのである。それだけでは独立しえない諸性質も形容詞として区分されるや否や、何か相対的に自立的な述語として扱われるようになる。もともと不在の事物の現前に他ならなかった言語が逆に、それが意味する事物の实在を強く予想させるという倒錯が避けがたくここに横たわっている。

ここで立ち入って考察する余裕はないが、右のような言語の本質にひそむ実体的

錯視という側面に鋭い分析を行った八木の卓説に閑説しておくことにしたい。⁶⁾八木によれば、言語は一義性を旨とし、それが思考と言表の法則をなす、という。たとえばAは一義的にAであつて非Aではない、またAでも非Aでもないようなものは存在しない(同一律、矛盾律、排中律の成立)。分節化的言語と一体となつた分別的知性はその一義的認識において事物の自己同一性を、その事物の本質とみる。ところで分別知は共同性を根底に持つ。情報を伝達する文では、公共的対象について一義的言表をなすものでなくてはならない(全員が等しく同じ意味に解する)。しかしこのような一義的な言葉の世界は、現実の世界を虚構するのではないが、仮構するのであり、ついでにいえば、公共的世界も仮構であり、言語の措定も、個物も、その自己同一性もみな仮構的である。経験的存在としてのAをわれわれは「A」という言語で表わすが、Aは概念内容「A」をはるかに越えており、すでにAは「A」であるとは言えないにも拘らず、「A」でAを代表させるためにわれわれは両者を混同してしまうのである。

論理学でいう同一律は、われわれが「Aである」と考えるもの、「すなわち「A」についてのみ妥当するにすぎない。しかるに現実の存在者Aにかかわるものとして、「AはAである」と考えるとき、それは「AはAのみによってAである」と実体的に受け取られてしまう。つまりAを自立化し、実体化してしまうわけである。ところが現実には相依相属の關係性を本質とするのであるから、自己自身によって自己自身であるような実体などありはしない。自己同一の実体性、これは言語による仮構なのである。しかしわれわれはある特定の言語共同体の中に生まれ育つことによってこの言葉を学ぶ結果、この言語の枠組み(カテゴリー)、概念などで現実を理解するような習性(ヒトクマ)を身につけるに至る。そのような枠組みの中には、言語だけでなく、知識、理論、理念、価値、規範、慣習なども含めてよいであろう。こうして分別的知性と公共的言語によって一義的に仮構された「もの」の世界を現実ととり違える結果、主体の極にア・プリオリな自我が、反対の客体の極には物が自己同一の実体として措定されることになるのである。

議論を元に戻して言うと、「現われ」の次元において存在者が私へファイネスタイすること—すなわち存在者の現象性—これがすべての出発点である。存在者は自らを私に与えつつ、私はそれを受け取る—ここにはいまだ主観—客観という抽象化の産物(言語によって実体化されたもの)はどこにもない。私が何かを見る、聞くとかの場合のように、私という主観の能動的な作用中心からの放射的な自我光線によって意識的に対象へ向かっているのではなく、私に見えるとか、

聞こえるといったしかたで、ただそこに或るものが「現われ」としてか他に言いようがないのである。そのときある知覚説では、純粹な感覚—たとえば色や音の感覚与件などというものが持ち出されるが、いまだかつて、そのようなものを誰も見たことも聞いたこともなく、それはただ理論的な抽象化の果ての産物でしかない。そのような後から反省して仮構された抽象物を始源的な「現われ」の場に持ちこむのは本末転倒以外の何ものでもない。

しかし何と言っても「現われ」が飛び越えられる最大の理由は、それが物ではないからであろう。われわれはわれわれの眼前に存在する存在者にさしあたりたいてい目を奪われており、或いはそれに魅入られており、眼前存在者と表裏一体をなす「現われ」の方はたえず忘却される運命にある。というのかわれわれは出現する事物を計算したりその効果を考えるのに忙しく、それを可能ならしめてい出現の出来事そのものに一向気づかないからなのである。言いかえれば、存在者の現象性は非対象的だからである。

この世界にある物はそれ自身がまず意識に現われてこなければならぬ。これを可能にするのがいわゆる感性的知覚である。物はこのような感性的知覚を通じて対象的に現われ、そのことによってわれわれの眼前をひとり占有するに至るのである。しかるに「現われ」の方は、遂にいかにしても物が現われるようには現われはしないのである。

知覚物は知覚されているときに、想像物は想像されているときでなければ成立しない。同じように存在者はそれが私へ「現われ」とときにのみ私にとって見出される。この世界にあるどんな物(内世界的存在者 || innerweltliches Seiendes)も現われうるもの || 対象的なものという資格を与えられるが、もし仮に「現われること」自身も対象的に見い出されることになる、「現われること」はそれ自身ひとつの内世界的な物という対象的な存在者となつて、したがって対象存在と同一の平面に並立させられる「現われ」はその根本的な機能を永久に停止してしまう他なくなるであろう。この意味で言う「現われの場」としての私は、そこにおいて多様な存在者が対象的に湧出する現出の根源、或いは起源であり、そのような現象の起源としての私は、どこまでも非対象的であると言わねばならない。逆説的であるが存在者の現象性は、それ自身が決して対象存在の側に属さないことによつて、はじめてよく存在者のファイネスタイの生起たりうるのである。

三、知覚的現出論

物、たとえばバラの花は多様な「現われ」を通じて多面的に知覚される。知覚的現出は多様な現われを必然的に伴なっている。もちろんこの現われが多面的であることの原因を、その当の物に帰属させることはできない。むしろ物は多様な現われを通してその向こうにある一個同一のものとして志向されている。だが物は同一だからと言って、その現われが常に同一である必要は当然ない。現われ(見え姿)の多面性はしてみると、物ではなく物の知覚そのものありようと深くかわつていると言わねばならない。物の多様な現われは知覚と共に生起する。この知覚を通じて物は感性的性質を備えたものとして与えられる。存在者がファイネスタイするとは、右のような意味において捉えられなければならない。

さてしかし、ここでわれわれは問わねばならない。一個同一のものとして志向される物と、その感性的な多様な現われとは果たしていかなる関係にあるのか、と。あるいは、物は何らか公共的な性格をもち、公共的な空間内に実在すると想定されるのに対し、私に見えている物は、果たして公共的な空間中の物が自体的にもつているものと同じ身分であるのか否か、と。なるほど知覚は私のうちに生じながらも、しかし私を越えたそれ自体からやつてくる。知覚は決して想像や幻想ではないのである。だが知覚の多様な相はたえず変化し、ひとつとして同じものとして与えられることがない。にも拘らず私は端的に同一の物を体験している。そうであればフッサールも言うように多様な知覚が連続的な射映として与えられるとき、私はそれらを通覧して一つのものとして構成しなければならぬであろう。つまり受動的な現出の次元に、きわめて初源的な多様な綜合の働きを認めねばならぬのである。自己同一的な対象とはこうして多様の中から抽象されてその向こう側に措定されたものなのである。したがって物は現われを通じて構成される同一性として或る超越的な何かである。

ここでわれわれはこれまでの考察を明瞭に見透せるように術語的な整理を施してみることしよう。知覚的現象についての考察を徹底的に押しすすめたのは、フッサール現象学に他ならない。ここではK・ヘルト || 小川の卓越した見解をもとに、「現われ」に関する術語化を行なうことにする。

その見解に従えば先に存在者の現象性といったのは現出態(Erscheinen)と言いかえることができる。現出(Erscheinung)とは、日常性においてわれわれが

出会うものであると同時に、この出会いの出来事(生起の状態)を意味している。それゆえに、現出(エアシャイニング)とは現出者(エアシャイネンデス)と現出態(エアシャイネン)との両義性をもつ上位概念である。われわれは先づ学問的な自然的態度においてつねに現出している物に出会うのみである。つまりわれわれはふつう、赤いバラの花を見、丸い机を見、…等々している。現出者とは眼前に存在する対象(信念や想像が向かうものも含めて)のことであり、これに対し現出態は、「現出者が現われ出ることによって明るみに立ち現われること、広義での可能性の圏域に立ち現われること」である、と指摘される。

右のように定義化された術後を使って議論すれば、先ほど掲げた問いは現出における現出者と現出態との関係、区別はいつたいどうなっているのかと言いつてもできよう。これについてはフッサール現象学の最核心部分にもかかわるものとして、高度に緻密な分析が必要とされるの言うまでもないが、ここでは当小論の関心範囲に絞って検討をすすめることにしたい。小川の綿密周到な解釈によれば、現出者の現出は「主観にとつての現出者における、ないしそれを通しての現出態」であり、そのさい現出者は「側面ないし部分においてまたそれを通して与えられる」と総括される。つまりこのテーゼ風の言い方の中には、現出者と現出との差異性、側面―現出、主観性への関連性という三つの契機が含まれている。これらの三契機は、現出を通して自己示現する対象の現出の仕方がどうあるか、その与えられ方に内含されているものである。そしてその与えられ方は、「現出の遂行者である主観に帰属するものでもなく、また現出者としての対象の構成要素ないし成分でもない」と考えられる。これは重要な指摘である。

「現出」領域は存在者や世界がそこにおいて何らかのしかたで自己示現する真なる場であり、そのようなものとして開示性、或いは開けの次元と呼んでもよいであろう。このような開けとしての現出の次元は、主観的な定立作用の遂行に先立って、つねにすでに世界や内世界的存在者が何らか現出している場である。つまり世界は主観的な作用や存在定立に先行して、あらかじめ与えられているのであり、こうした世界の先所与性こそ却って自我のあらゆる能動的な定立作用に先立ってそれを可能ならしめている基盤となっていることに留意すべきである。さもなくば、有限である自我が世界を一方的に産出する、あたかも神の如き創造者になってしまうであろう。

同時にまたこのように先所与的に与えられているからといって、そのことが実在的な連関や事物性が支配することだと理解されてはならない。なぜならそれは

意識にとつて与えられている事態であり、事物に内属する実在的性質をまったく含みはしないからである。射映による現出も事物そのものに属するのではなく、知覚的現出の有限なパースペクティヴ性において事物が見られていることにもとづいている。簡略すれば現出の場合は、存在する客観的なものによって先構成されているものでなければ、その結果でもないということである。現出者の現出態、換言すれば存在者の現象性において、存在者はなるほど事物の実在的連関の一部を構成するが、しかしその現象性は、そのような実在的連関を離脱して、知覚的・意識的な連関性(連合、融合、合致、総合など)にもとづくのである。

しかしながら、フッサールは、こうした現出次元を、「現出態を主観的体験とし、現出者を対象ないし客観とみなす」ことによって再び主観主義的な二元論、すなわちデカルト主義的な主客連関の枠組みを踏襲することになった、と評されるのである。もしそうだとすれば伝統的な形而上学は冒険するフッサールをして現出次元のとは口で引き返らせたということになろうか。この撤退はちょうどハイデカーにならつて言えば、カントが『純粹理性批判』第一版で構想力を感性和悟性の根としつつも、第二版では理性(Ratio)の形而上学の伝統の前に屈服してそこから後退したことに比せられようか。

前述した所からも明らかのように、現出野は自我極と対象極との分裂的対向に先立つ、物の端的な現出なのである。ヘルトによれば、現出の遂行者と現出者とは無差別性の内にある。無差別性というのは主客未分的な或る統一的状态のことだとさしあたり考えておくことにしよう。現出者の現出という統一においては、自我的な遂行とそれに対向する対象的な眼前存在者との分裂はいまだ生じていないのである。したがってそのような現出野を、主客関係がそこにおいて発生してくるものとして、「先主客観的無差別」、或いは「先志向的次元性」と名づけることもできよう。「赤いバラ」、「ピアノの音」、「冷たい風」が端的に私に現われるとき、いかなる定立作用も、能動的な自我の作用や述定にも先んじて、それらは私に与えられているのである。

もちろん現出者の現出には、何らかのしかたで私がそこに居合わせていることが必要であるが、それとて現出者は私によって見出されているかぎり私に現出するにすぎないという制約としてである。私は定立を狙う意志的なあり方―現出の多面性を越えて同一なるものを志向する―に先立つ、先意志的、先自我的なあり方において現出者に出会っているというべきである。

ここで定立ないし措定(いずれもドイツ語でSetzung-setzen)とはいかなる作

用なのか簡略しておくことにしたい。定立はふつう一般定立、存在定立というふうに表わされるが、これは自然的な態度において個々の事物を存在妥当せしめることである。ある対象について「……である」とか、その反対に「……でない」とか言うことは、各々肯定、否定としての定立とみなしうる。しかるにこうした肯定や否定にかかわらず、そうした諸定立以前にファイネスタイしているものが、現出における現出者である。

そもそも肯定や否定は現実の世界にはどこにもなく、それはただ言語的世界の中にしかない。定立は或るものを「A」と名づけて措定し、そのことよって非A (A) をただちに排除して己れを一義化する。定立とは「一義性を追求する意志によつて可能となっている」⁹⁾。こうして多様な知覚相を越えて同一的な対象が志向される。仮構された同一の対象を目印にしてコミュニケーションが行なわれることになり、公共的な世界が成立する。したがって「物」は単に客体的な物なのではない。定立された物の存在だとか、対象性は対象そのものを構成する実在的な契機とは無縁であり、むしろ共同仮構されたものだと言わねばならない。¹⁰⁾ カントの言う「存在は物の実在的な述語ではない」というあの著名な存在命題がここで思い出されてもよいであろう。存在、或いは対象性は決して事物の構成契機ではなく、定立されたもの、構成されたものという意味で超越論的なものなのである。実在的と見えたものが実はそうではなくて、われわれの何らかの構成にかかるといふ点で、それは視界の根本的な変換とも言うべき存在意味の逆転を促すのである。¹¹⁾

さて上述のように、物は多様な現出を通して与えられる他なく、したがってこの現出次元へ還帰することを哲学の発端に置くべきだと主張したのがフッサール現象学の特徴である。彼によって開かれたこの問題状況は、彼がそれを認めようと認めまいと、周知のごとく、古代スケプシスの思想の核心を継承するものでもあった。フッサール現象学における重要な方法として採用されたエポケー (ἐποχή) は期せずして両者の隠れた関係を裏書きするものとなっている。次にわれわれは古代スケプシスの基本思想を検討し、現象学との接点はどこにあるかを探ることにしたい。

四、古代スケプシスとエポケー

哲学史上の慣例では、スケプシスを懐疑主義と呼び、ピュロンやセクストス・エンペイリコスや懐疑主義者と言う習わしであるが、その言葉の元になっている Skeptikos には、探究する、考察するという意味しかない。したがって以下の論述では不用意な先入見しか与えない「懐疑」という言葉は捨てて、スケプシスに統一する。¹²⁾ スケプシスの立場の人々は、何かを発見できるとも、できないとも断定することなく、両方に等距離を取りつつ判断を留保するという態度を取る。

彼らの基本的態度をあらわす判断留保がいかなるものであるかを、セクストスの『ピュロン哲学の概要』に拠って明らかにしたい。彼は判断中止の諸方式に十のものを教え挙げている。列挙すると、(1)動物相互の間の違いを論拠とするもの、(2)人間相互の間の違いを論拠とするもの、(3)感覚器官の構造の違いを論拠とするもの、(4)さまざまな状況を論拠とするもの、(5)さまざまな置かれ方と隔たり具合と場所を論拠とするもの、(6)混入を論拠とするもの、(7)対象となる事物の量と構成を論拠とするもの、(8)相対性から導き出すもの、(9)それに出会う機会が頻繁であるのか稀にしかないということ論拠とするもの、(10)生き方の方針、習慣、法律、神話の信仰、教義上の見解などを論拠とするもの、以上である。¹³⁾

右の十の方式をさらにパターン別に分類をし、考察を加えることもできようが、ここでは一つ一つの主張には立ち入らず、それらが共通して言おうとしている主張が何であるかを軸にまとめてみることにしたい。スケプシスの立場によれば、事物はそれ自体における存在を持つにせよ、それがわれわれに与えられるときは、多様に現われるのであり、しかもそれらが互いに対立していたり、相互に排除しあうものとして与えられる。そしてそのように相対立しあうものは、同等の力をもつ故に、われわれは一方のものに断を下すことができない。われわれは、事物がどのように現われるかを語ることはできても、事物がそれ自体においていかなるあり方をしていのかを語ることは禁ぜられる。というのは、人間に影響を及ぼすものはすべて相対的—関係的であり、したがって事物は「見られている際に示す姿のとおり現われ」はするが、「それらが発出する源であるそれ自体の姿において現われるのではない」からである。¹⁴⁾

ここで有名なプラトンの『テアイテトス』篇におけるソクラテスの対話が想起こされしよう。ソクラテスは同じ風に対し、或る者は寒くて震えるが他の者

はそうでないことがあるとか、同じ震える場合でも、程度に違いが生ずることもあるというよくある事例を挙げつつ、ではその場合風はそれ自体として冷たいと言わなければならないか、それとも冷たくないと言わなければならないか、それとも相対主義プロタゴラス流に、震えている者には冷たいが、そうでない者には冷たくないと考えるべきか、とたたみかけるあの一節である³⁾。

先ほどのセクストスの十の方式とこの右の例から、対立した論争状況を次のように定式化してみることも有益であろう。

- (1) Xは、条件SにおいてFとして現われ、
(2) Xは、条件S*においてF*として現われる。

ただし、FとF*は両立不能な性状を、SとS*は異なる条件を示す⁵⁾。

右の定式を念頭にスケプシスの思想をみると、SとS*との間には違いが認められるものの優劣は認められず、それゆえそれらが生み出す現われFとF*も互いに同等の力をもつと判定されるのである。そのためにわれわれは事物について何かを肯定も否定もできず、判断はすべてさし控えられねばならぬことになる。

実際、現象学者フッサールが導入したエポケーなる方法が目ざしたのも、それによってあらゆる存在妥当、存在定立を括弧に入れ、対象をすべて「現出」領野の中へ還元することにあつた。フッサールはすべての存在者を意識にとつての存在、志向的存在として相対化し、この志向性の構成機能に向けて存在者を構成された対象意味として露呈するというのが当初の超越論的戦略であつた。この点で用語の上だけでなく両思想の間の奇しき照応を認めないわけにはいかない。スケプシスの哲学は現象学の先駆形態であると評価することも可能であろう。

しかし、両者の根本的な相違も指摘されねばならない。スケプシスによれば、われわれ人間は現われの限界内にあるのであるから、本性上、あるいはそれ自身において、また無条件に事物が何であるかについては彼らは不可知論の立場にとどまるとみなしうるであろう。しかしフッサールは不可知論が容易に相対主義や懐疑主義に結びつき、ひいてはニヒリズムへ陥るとき、断固としてこれを拒否するであろう。いうまでもなくフッサールにとっては、多様な現出様式を越えた対象の自己同一性の構成や、知識の成立に不可欠なイデア的な本質の認識の問題、或いは多様な意識体験や時間意識の総合の問題といった超越論的なプロブレマティックが主要な関心事となっているからである。

このように理性の目的論を学理念に掲げるフッサールが、倫理的な態度と解脱を主眼とするスケプシスと相容れないのは或る意味で当然であろう。しかし同

じエポケーという操作によって、「肯定しようが否定しようが、それらの意志の働き以前に現出しているもの……、現象^{トファインメネン}しているもの」⁶⁾が明るみにもたらされ、つねにすでに対象構成的に働く意識の機能を停止させて、それを反省の光のもとに置くことが可能になるという意味で両者に等しい方法意識のあつたことを十分に承認することができるように思われる。エポケーは、「現出者の本性が何であるかをではなくて、現出者がいかにして現出するかを主題化する」のであり、この方法のもとにのみ「先意志的、先志向的な現出野」⁷⁾がはじめて確保されるのである。フッサールはこうした現出野において働く先自我的総合、つまり受動的綜合を認めつつも、デカルト主義的自己誤解によってここから撤退してしまつたという経緯については既に述べたのでここでは繰り返さない。

スケプシスによれば、すべては相対的である、したがって事物がそれ自身においてどうあるかは明らかにはえない、しかし相対的な条件でそれがどう現われるかなら答えることができるというのである。この基本線を守つてわれわれが肯定も否定もしないとき、実はすでにエポケーを行なっていることになり、ただ現われるもの、知覚されるものがそのまま受容されるべきなのである。だが現われを越えた同一的な事物の本性についてはすべて判断を中止せよ(エポケー)。このエポケーの要求こそ、存在定立を宙づりにし、現出における物の与えられ方、或いは相関性における物の現出様式を主題化しようとした現象学的分析と疑いなく、軌を一にするものである、と言つてよいと思われる。

だが、スケプシスはなぜ、「現われ」の内部にとどまり、そこを越えて何かを積極的に定立しようとしなのか。そこには何か隠された別の深い動機がひそんでいようにおもわれる。彼らは「AでもなければAでもない」などという無関心を装おう傍観者の様な立場を捨てて、間違つていても良いから何かを主張することをなぜ避けようとするのか。彼らにそのような禁欲的態度を強いるのは何なのであろうか。それは、「現われ」を乗り越えて様々に立てられる言論⁸⁾ロゴスが收拾のつかない混乱の極を呈し、しかも永久に決着のつかないドクサの寄せ集めでしかないことを、彼らが洞察していたからでもあろう。しかしこうした調停のつけようもない論争状況——神々の争い——に彼らがあらかじめ嫌気がさしていたからという消極的な理由よりも、むしろ「現われ」を秩序づけ一義化し、分類し真偽の判断を形成する人間の意識的努力そのものに懐疑的だったのではないかとも考えられるのである。すなわち彼らが洞察していたのは、人間の意志的努力によってむしろ現出⁹⁾現象が「仮象」に容易に転化するという危惧すべき可能

性だったのではないかと思われる。

何かが私へ現出するとき、私は受け入れたものを直ちに規定する、或いは何らかのしかたで分節化することなく受け入れることはできないと言った方が適切であろうか。つまり、現出において類型的・一般的な意味の枠組みが先行的に予描する形で現出者はすでに何らかの制約されているのである。換言すれば、現出するものがさしあたりたいてい、自明のおなじみのものとして現われるのは、右の現実解装置がすでに働いているためなのである。そのつど現出するものはすでに分節化された世界の中に一義的に収納されるべく枠づけられており、類型は対象構成的というよりはかえって、定型として働くにすぎぬのである。日常性意識に特徴的な、紋切り型、冗長さ、類似、反復、無感興、自動機制、ありきたり、周知性などの否定的な印象はこのようにして生じてくる。

日常性にあつては、このような制度化された、惰性的な意識が支配的である。このような安定を見せる日常的意識に揺さぶりをかけ、既成のリァリティの中に救い取られなかった別の可能性を、湧出する「現出」そのものの中から見つけ出すこと——このことのためにスケプシスはあえて現出次元を越えることをみずからに禁じたのではないか。彼らがあらゆる既存の解釈や理論、言説にひたすら背を向けるのも、そのようなものにまだ染まらぬ無垢の現出次元が、それらの網の目から依然こぼれ続けている現実化されなかつた豊かな他の可能性に満ちているかもしれないという予感を抱くからなのではなからうか。われわれが採用している特定の現実解釈が経験に癒着する結果、見えてこない隠蔽部分の存在することを彼らがひそかに教えているのだとしたら、スケプシスの哲学は世界を根源的に見ることを目的にする哲学の根本精神と合致するだけでなく、フッサール現象学の限界とひいては近代のテクルト主義の限界がどこにあるかをもあわせて明示しているのである。

どこまでも純粹な現出次元に踏みとどまることによってそれは、現実を見慣れぬ新しいものとして意識させ、無意識的となつた自動機制的な日常性意識を「異化」し「活性化」し続けるであろう。芸術とは世界を今あるのとは別のしかたで新しく見させることだとすれば、古代のスケプシスも現代の現象学も、それはそれでひとつの見事な芸術なのである。

五、むすび

上述の議論では、「物は私に現出するというしかたでのみ私に与えられる」という現象学の基本命題を中軸にして、存在者の現象性、知覚的現出、エポケーとスケプシスに関する諸問題をとりあげてきた。要約して言うくと、フッサールにおいてなぜ現象学的還元理論が採られねばならなかつたかを明らかにすることに主眼が置かれた。そのためには「現出」というフィールドがなぜ根源的な出来事なのかを、どんな哲学上の立場に立つにせよ、まず理解する必要があると思われたので、導入部において「現われ」というごくふつうの日本語を使って分析や説明を試みた次第である。この現われ＝現出が開示性の場として私と物との「間」に開かれた領野であること、それにも拘らずそれは仮象へ転化するという可能性を内に含んでおり仮象は現実構成そのものにひそむ見逃しえない重要な契機であることを明らかにした。これらの諸論点は、間主観性や身体、言語共同体といったいわゆる「先構成」(Vorkonstitution)の問題群の中で包括的に論究される必要があるが、これについては今は他日を期す他ない。

注

- 一、
 - (1) 「フッサールの目的論」新田義弘、百二十九頁以下を参照。「フッサール現象学」立松弘孝編所収論文。『論理学研究』第V研究ですでに、Gegenstand-Inhalt-Aktの概念を使って「現出」の中間的性格が論じられていると見方を示している。
 - (2) 『神の痕跡』岩田靖夫、百七十四頁、この語を同著から借用した。「存在する」ということは、存在することの経験を自らもちうる存在者にとつてのみ、本来的に語りうる事象である」(同著、百七十八頁)という著者の思想は、筆者の「現出＝現象」論と相近しい。

二、

- (1) Sein und Zeit, M. Heidegger, S.27ff. ところで論究されている現象、仮象、現われ、徴候、といったものの記号論的な取り扱いには注意されてよい。
- (2) 『理性の復権』(原題ヘーゲル『フイヒテとシェリングの哲学体系の差

異)、四十七頁以下を参照。

- (3) Logische Untersuchungen' II/1, E. Husserl, S.374 「私は色感覚を見るのではなく、歌手の歌を聞くのである」という例がわかりやすいであろう。
 - (4) 「フッサールにおけるフイノメノンへの還帰」、『思想』第652号所収)、「フッサール後の(に拠る)時間の現象学」、『理想』第57号所収)。K・ヘルト論文を参照。以下の現出論については同教授の分析に多くを負っている。
 - Die phänomenologische Methode, hrsg. K.Held, 1985, Phänomenologie der Lebenswelt, hrsg. K.Held, 1986 (Reclam) の二書も参照。
 - (5) 一般に言語記号を使用することによって、対象が不在のときにも、その反復可能性によって超時間的な理念性において思考することが可能になる。
 - (6) 『自我の虚構と宗教』八木誠一、第3章の「分別的知性」以下を参照。八木は宗教的なテーマを扱いながら、同時に哲学的問題を深く掘り下げた多くの創見が認められる。「公共的言語」の成立については、フッサール最晩年の「幾何学の起源」に見られる思想を連想させるような鋭い分析がなされている。
- 三、
- (1) 『現象学と構造主義』小川侃、八十一頁以下。小川は多くヘルトの見解に拠りつつも、さらに緻密な解釈を施している。
 - (2) 同右書、八十二頁。
 - (3) 同右書、八十六頁。その他に同著者の『現象のロゴス』、百十二頁以下を参照。
 - (4) 同右書、八十六頁。
 - (5) Ideen, E. Husserl, S.113. 他に『現象のロゴス』二十六頁を参照。
 - (6) 「フッサールにおけるフイノメノンへの還帰」、二百三十九頁。『現象のロゴス』、四十三頁。『現象学の道』・ラントグレーベを参照。
 - (7) 同右ヘルト論文、二百四十一頁。
 - (8) 『現象学と構造主義』、小川、百二頁。
 - (9) 『現象のロゴス』、四十頁。
 - (10) 八木前掲書、百七十二頁。
 - (11) 『超越論哲学』、山崎庸佑、四十八頁、七十二頁、百七頁等を参照。「事物経験を事物経験として意味あらしめている超越論的な意味根拠」(同書七十頁)が、カントの超越論の対象とは何かをめぐって明らかにされている。

四、

- (1) 『懐疑主義の方式』、ジュリア・アナス、ジョン・サン・バーンス、序章を参照。以下のスケプシス思想に関する議論は、最近出版されたばかりの同著者に依拠している。
 - (2) 同右書、三十三頁以下。
 - (3) 同右書、百六十一頁。
 - (4) 『テアイテトス』、プラトン、152 B。
 - (5) 『懐疑主義の方式』、四十二頁。
 - (6) 『現象のロゴス』、小川、三十六頁。
 - (7) 同右書、三十七頁。
 - (8) 『分散する理性』、鷺田清一、七十六頁。
 - (9) 「芸術記号とは何か」、「無意識と言語」、磯谷孝論文を参照。『講座記号論』第三巻、及び第四巻にそれぞれ所収。ロシア・フォルマリズムの記号観については稿を改めて論ずることにしたい。
- 五、
- (1) 私はいつ誰が成就したとしてもれぬ数多くのものによっていつもすでに媒介されている。「世界現出の場そのもの間主観的『共同生成』」(鷺田、前掲書、百十四頁)を問うことが肝要である。
(平成二年九月二十五日 受理)
(宇部工業高等専門学校社会教室)