

## 他者と言語：フッサール間主観性の現象学の問題圏 にて

浜渦，辰二

<https://doi.org/10.15017/2328498>

---

出版情報：哲學年報. 50, pp.111-140, 1991-03-30. 九州大学文学部  
バージョン：  
権利関係：

## 他者と言語

——フッサール問主観性の現象学の問題圏にて——

浜 渦 辰 二

### はじめに

他者の問題と言語の問題は、並んで生えた二本の蔦のように、枝と枝とがあちこちで交錯し複雑に絡み合っている。言語について考察するにあたって、話し手と聞き手というかたちで現れる〈私と他者〉の問題を無視することはできないし、また、他者について考察するにあたって、言語行為や言語的コミュニケーションというかたちでの他者との関わりという問題を度外視することはできない。言語の問題と他者の問題は、それぞれ別々のものとしてではなく、両者の絡み合いのなかで捉えられねばならないだろう。

しかしながら、だからと言って、両者を一体のものとして重ね合わせてしまうことはできないし、また、一方の問題を他方の問題に解消してしまうこともできないだろう。二つの問題の絡み合いを明らかにするには、両者の重なり合いに注目するだけではなく、両者が重なり合わないズレをも考慮しなければなるまい。要するに、言語の問題に他者がどれだけ関与しているのか、とともに、他者の問題に言語がどれだけ関与しているのか、これらを正確に見極める必要があるだろう。

小論は、このことをフッサール現象学において検討しようとするものである。それと云うのも、そこにおいては、

一方で、言語の問題を論ずるにあたって他者との対話的次元が排除されているかのように評されるし、他方で、他者の問題を論ずるにあたって言語的な関わり次元が看過されているかのように評されるが、外から既成の枠組みを持ち込んでフッサール現象学を裁断するのではなく、それを彼の関心に即して見ようとするなら、そう簡単に言うわけにはいかないように思われるからである。それゆえ、(a) 言語の問題に他者がいかに関与していると、また、(b) 他者の問題に言語がいかに関与しているとフッサールは考えていたのか、それを彼の関心に即して検討し直す必要があると思われるのである。<sup>(1)</sup> この考察は、言語の問題とともに他者の問題もいくつかの次元または局面を持つていことを明らかにし、ひいては、間主観性の現象学をめぐる論考に一つの寄与を果たしてくれる筈である。

### 【I】言語の問題にいかにか他者が関与しているか？

フッサールは「表現と意味」と題された『論理学研究』第Ⅱ巻第一研究（一九〇一年）（以下、「第一研究」と略記）において言語（表現）の意味の問題を論ずるにあたって、言語の伝達的機能を排去し、他者との対話（Dialog）を中断した孤独な心的生（*enseances Seelenleben*）あるいは独白（*Monolog*）における意味作用に、意味の問題を純粹に扱うことのできる場を求めた、<sup>(2)</sup> と評される。換言すれば、そこには内面的言語を語の基本型とする考えが支配している、<sup>(3)</sup> ということになる。更に一歩進めて、「第一研究」に見られるのはこのような「独白的言語観」であるが、晩年の「幾何学の起源」（一九三六年）と呼ばれる草稿には、それを越える「対話的言語観」と呼ぶべきものの萌芽が見出される、とする論者もいる。<sup>(4)</sup> しかし、フッサール自身に即して見れば、前者に「独白的言語観」を見るのも後者に「対話的言語観」を見るのも少々強引なレッテル貼りであるように筆者には思われる。二つの著作の間には、確かに言語と他者の問題をめぐって異なる姿勢が示されているが、それはむしろ根底に潜む別のかたちでの転換がそのような様相を見せることになっている、と思われるのである。まず、この点を確認することによって、言語の問題に他者がいかに関

与しているとフッサールは考えていたのか、を考察することにした。

(I—) 意味のイデア性に含まれた意味の間主観的同一性

確かにフッサールは、言語表現の意味の問題を論ずるにあたって、伝達的対話の場面よりも孤独な心的生の場面へと定位しようとしている。しかし、それは、表現の持っている「意味する (bedeuten)」機能を「告知する (Kundgeben)」機能から区別して取り出し、そのうえで、〈意味と意味作用の相関関係 (Korrelation)〉へと眼を向けるということを目指して行われたことである。

フッサールによれば、伝達的対話の場面においては、意味機能はいつも告知機能と絡み合っている。<sup>(5)</sup> 聞き手は話し手の発言 (表現) において、話し手の発言内容 (意味) そのものに関心を向けるだけでなく、話し手の心的体験 (彼がそう思考・判断したり、発言に或る感情が込められていること) にも関心を向ける。すなわち、ここでは意味機能が働くだけでなく、告知機能も働く。聞き手 (私) にとって話し手 (他者) の体験は、発言を聞き表情や身振りを見ることによって初めて告知されるのに対して、私自身の体験はそのような観察 (聞く・見る) によって告知されることなく、言わばじかに体験 (erleben) される。それゆえ、「孤独な心的生」または「独白」においては、表現は告知機能を持つことなく、意味機能のみが働くことになる。フッサールの狙いは、伝達的対話の場面を排除した孤独な心的生の場面に意味機能の本質を求めることであつたのではなく、言語にとって「本質的」であるが故に二つの場面に共通する意味機能を、「非本質的」であるが故に一方の場面にだけ現れる告知機能から区別して取り出すことであつた。それゆえ、告知機能を除外することは、およそ伝達的対話の場面を排除することを目指しているわけではないし、体験の告知を除外することは、伝達的対話における意味の理解をも排除しているわけではない。むしろ、話し手が例えば知覚言明をするとき、「聞き手も、自分が知覚していないにもかかわらず、同一の意味を捉えることができる」(XIX/1

可欠の契機として考えていたように思われる。<sup>(6)</sup>

このように意味機能を告知機能と区別して取り出すことは、意味作用という心的体験に意味の根柢を求めようとするのではなく、意味(イデア的な意味)と意味作用(リアルな心的体験)の相関関係を浮き彫りにすることを目指すものであった。「孤独な心的生」においては「言葉の現存しないことは我々を妨げない。それは我々の関心も引かない。なぜなら、表現そのものの機能には、それはまったく関係がないからである」(XIX/1.42)というフッサールの言い方も、このような脈絡で捉えられねばならないだろう。彼はイデア的な意味を、意味作用という心的体験から区別するとともに、この意味を担っている表現(言語記号)からも区別しようとしているが、それをこれらから切り離そうとしているわけではない。むしろフッサールによれば、「意味は空中に漂っていることはできない」(XIX/2.32)のであって、意味は体験と絡み合い、表現(記号)と絡み合っているのである。<sup>(7)</sup>にもかかわらず、「それが意味しているもの」として記号はまったくどうでもよい(gleichgültig)(ibid.)と言うときも、そこには二つのことが含意されていると考えられる。すなわち、第一に、言語(記号)あるいは能記(シニフィアン)と呼ばれるものも、同一的には決して繰り返すことのないその場限りの音響ではないし、書いた人や印刷された活字によっていつも異なる物的な多様性でもなく、それらの内において同一の記号、ここでの用語で言えば「スペキエス的な表現」(XIX/1.49)なのである。これは後に、「言語のイデア性」(XVII.24, vgl. auch VI.368)とも呼ばれるが、それは裏返せば、感性的な現出としての記号の任意性を含意している。<sup>(8)</sup>第二に、言語(表現)が正常に機能し、使用されているときには、それはわれわれの関心をそれ自身からそらして、意味へ向ける。われわれの関心は言語現出(単なる語音)にはなく、それを「通過」(XIII.339)して、それが意味するもの、つまり能記(シニフィエ)へと向けられている。<sup>(9)</sup>言語は言わば「橋」(XVII.26)として機能しているのである。このような任意性と通過性において、言語記号としての

表現は、意味機能を本質とする表現にとって「非本質的」と言われるのである。

意味のイデア性によって彼が考えているのは、意味作用の多様性を通じて出会われる意味の同一性のことである。しかし、この同一性にはここでは三つのレベルが含意されている。すなわち、(1)同じ個人においても昨日の体験と今日の体験というように異なる時点によって多様な個々の体験を越えて反復可能な同一性、(2)話し手と聞き手（私と他者）という個別的な人格に依存しない、すなわち個人個人によって異なる多様な体験を越えて反復可能な同一性、(3)種・民族・共同体・時代を越えて反復可能な同一性、という三つのレベルである。フッサールは「イデア性」をしばしば「超時間的」とか「生成・消滅しない」とか「永遠な」と専ら(3)のレベルで特徴づけているが、そのうちには、「話し手が言表することと聞き手が理解することにおける同一のもの」(XX/267)というような、言わば間主観的な同一性と呼ぶべき(2)のレベルが含意され、また、当然のように個人内部的な(1)のレベルも前提され、それらが重ね合わされて考えられている。意味のイデア性はこれらを貫通するものとして考えられており、そのようなものとして、伝達的な対話を排除した孤独な心的生という私秘的 (privat) な場で初めて確立されるのではなく、むしろ初めから間主観的 (intersubjektiv) なものとして考えられている。しかし、三つのレベルが重ね合わされ、間主観的な同一性が前提されてしまっているからこそ、いちいち他者との対話によって確かめることなしに、孤独な心的生においても伝達の対話におけるのと同じのイデア性に直接出会うことができ、しかも一挙に(3)のレベルのイデア性に会うことができる、と考えられていたのである。「孤独な心的生」とは、私秘的な場としてではなく、むしろ逆に告知機能に由来する私秘的な次元が入り込まないような、イデア性へと開けた場として考えられていたのである。

(I-2) 偶因的な表現の意味もイデアルか？

しかし、すべての表現がこのようなしかなかったでイデアルな意味を持っているのだろうか。体験の告知とは違って、伝

達における意味の理解は話し手と聞き手の事実的（リアル）な人格的關係と状況に依存することはなく、それゆえイデアルな次元に関わる、とフッサールは考えるが、初めからそうした關係と状況に関わり依存している表現もあるのではないか。すなわち、話し手とその状況を顧慮することなく理解できる「客観的な表現」に対して、フッサールが「本質的に偶因的（okkasionell）な表現」と呼ぶ、話し手とその状況に関わる要素を含んだ表現がそれである。「第一研究」では、 $\langle$ 意味と意味作用の相關關係 $\rangle$ が「イデアルなもの」とリアルなもの」の對比という余りに硬直した図式で捉えられており、そのことの難点が、この種の表現の扱ひ方に端的に現れてきていると思われる。

この「本質的に偶因的な表現」（B・ラッセルの用語では「**自己中心的**（egocentric）」、Ch・S・パースの用語では「**指標的**（indexical）」な表現）に属するのは、人称代名詞（私、君、等）や指示代名詞（これ、あれ、等）、そのほか話し手に関係する規定語（ここ、そこ、上、下、今、昨日、明日、等）である。果たして、このような表現もイデアルな意味を持っている、と言えるのだろうか。それらの言葉によって何が考えられているかは、話し手とその状況が与えられて初めて知ることができるのであつて、言わばその意味は絶えず話し手とその状況によって変化する。とすると、むしろ、主観と状況に相対的な「主観的」な意味と、それらに依存しない「客観的」な意味がある、とすべきではないのか。フッサールはそれに答えてまず「偶因的」な表現の意味もその都度の話し手と状況の場が規定されればイデアルな意味を持つ、そのことは、どんな「主観的」表現もイデアル（理想的）には「客観的」表現に置換することができることに示される（客観的理性の無際限性）、としながら、しかし実際には、「我々はこのイデアルな状態（理想）からは無限に遠くかけ離れている」（IX/196）と言う。ところが、フッサールはそこから一転して、主観的な表現と客観的な表現に応じて主観的な意味と客観的な意味があるのでなく、意味そのものはすべてイデアルで客観的であり、状況に応じて変動し相対的なのは意味ではなく意味作用なのである、と結論づけ、イデアルな意味とリアルな意味作用という図式を維持しようとした。

しかし、フッサール自身『論理学研究』第二版の「序言」（一九二三年）では、このようなイデア的な意味への固執は、それを支えている「真理自体」という考えにこの時期の自分が囚われていたことから来ている、と告白している。すなわち、この「序言」では、「余りに一面的に理性の真理 (vérités de raison) に定位した〈真理自体〉の概念」を第一版での「非常に重大な不備」と呼び (XVIII. 12)、「偶因的意味を扱う仕方が暴力的なもの」になってしまったのも、「〈真理自体〉の本質が完全に把握されていなかった」ことによる (XVIII. 13) と自己批判している。この時点でフッサールは、意味のイデア性を「自体性」として捉える考え方を放棄していたわけである。『論理学研究』の第一巻（一九〇〇年）が、心理学主義を相対主義として批判するとき、その一つの論点は、真なるものは絶対的にそれ自体で（永遠に、超時間的に）真であり、誰それにとつての真理というのは背理である、というものであったが (XVIII. 124)、この論点はまさに「真理自体」の考えを拠り所としていた。ところが、既に第二巻（一九〇一年）において微妙な変化が起こっていた。ここでは、もはや、イデア的なもの・自体的なものの特権的な存在仕方を言い張ることで満足してられない、自体的なものがいかにして我々に現出するのか、それが問題にされねばならない。「対象が“自体的”に存在し、しかも認識のうちに“与えられる”というのは、どういうことであろうか。」 (XIX/1. 13) この問いとともに、「現象学的分析」が始まるのである。この問いこそ、〈意味と意味作用の相関関係〉という問題へと導いたものであった。「第一研究」は、この相関関係を解明する途上で歩まれた一つの里程標であるが、そこではまだ「真理自体」という考えは払拭されていなかったのである。それゆえ、「理性の真理」に対する「事実の真理」が、「自体性」客観性に対する所与性「相対性」が、それなりの意義をもつものとして見直されるとき、「本質的に偶因的な表現」の意義も再検討されることになる。<sup>10)</sup> すなわち、「私・いま・ここ」への方位づけに根をもつこの「本質的に偶因的な表現」が、後に「イデーンⅡ」の「精神的世界の構成」や「危機」書の「生世界」論において、むしろ中心的な役割を果たすことになるのは周知の如くである。M・ゾンマーが指摘するように、「偶因的な表現とは生世界的な表現



なのである」<sup>(1)</sup>。更に言えば、この「偶因的な表現」を理解し、自由に使いこなせるようになることは、他者経験の可能性と相即しており、この点においても、「本質的に偶因的な表現」の持つ意義は、フッサールにとつてますます重要なものになっていったと考えられる。

さて、そこからもう一度「第一研究」振り返って見れば、フッサールが「表現と意味」という問題を考察するにあたって、どのような場面をモデルとして考えていたかが、よく見えてくる。すなわち、彼がイデアルな意味を持つ表現として念頭に置いているのは客観的な表現としての学問的表現（とりわけ、数学と論理学の言語）である。フッサールは、「例えば、数学的表現が意味するものには、現実的な会話の状況はまったく何の影響も与えない。私達は、話し手のことをまったく考えることなく、表現を読み、理解する」(IX/18)と述べているが、このように「数学的表現を読んで理解する」という場面こそフッサールがここでモデルとして考えたものである。それゆえ、前述のように「伝達的対話」の場面よりも「孤独な心的生」の場면을重視することは、対話（ディアローク）よりも独白（モノローク）を言語論の原型的モデルとしている、と言うよりもむしろ、話し言葉（パロール）の場面より書き言葉（エクリチュール）の場면을意味機能の純粋に働く場として考えている、と言うべきであろう。<sup>(2)</sup>「話す―聞く」という話し言葉（パロール）の場面には、いつも話し手と聞き手の事実的（リアル）な人格的關係および会話の状況（本質的に偶因的な表現）が絡み込んで来るにの対して、「書く―読む」という書き言葉（エクリチュール）の場合ではそうした関係は希薄になり、場合によっては無視する（本質的に偶因的な表現なしで済みます）ことが可能となる。そこにおいてこそ、意味機能は告知機能に汚染されることなく働き、「孤独な心的生」においてもイデアルな意味に出会うことができる、それゆえ、「伝達の会話」の話し言葉の場面より「孤独な心的生」の書き言葉の場面の方が意味機能を純粹に取り出すのに役立つ、とフッサールは考えていた。しかし、このことが可能なのは、ここ「第一研究」においては、真理自体を抛り所にしてイデアルな意味を捉えていたからである。ところが、前述のように「自體性」なるも

のを鵜呑みにして前提してしまふわけには行かないとなると、ここでの考察は再考を迫られるものとなる。そして、現にフッサール自身、この再考の道を歩むことになるのである。

(I-3) アイデア性が生成する三つの段階

このようなフッサール自身による「第一研究」の考察の再考は、『現象学的心理学』（一九二五年講義録）の序論で「『論理的研究』の課題と意義」を振り返るとき、はっきり自己批判として現れている。彼はそこで次のように記している。「ピタゴラスの定理は、私あるいは他の誰かがいつ思考し、証明しようとも、唯一のものである。」(XI. 22) これは、人によって異なり、同一の人によってもその時によって異なる体験としての意味作用(思考するという体験)から、それらを通じて同一の意味を取り出そうとした「第一研究」の思想を再現するものである。しかし、この箇所では、それに続けて、次のように述べられる。「論理学的数学的な客観性をイデアルなものとして捉え、しかもそれが間主観的に洞察されることができなければならないとすれば、われわれは、個別主観の代わりに、伝達交流的(「コミュニケーション的」(kommunikativ)な主観性とその共同化された生を出発点にしなければならなかつただろう。」(XI. 38)それは、イデアルなものの客観性とはそのうちに既に間主観性を含んだものであり、孤独な心的生がイデアルなものと同様に直接的に出会うという場面のうちには既に他者との対話的次元が含まれ、沈澱していることを示している。<sup>(15)</sup>更にまた、『形式的論理学と超越論的論理学』（一九二九年）にも次のような自己反省が見られる。「我々の論理的考察から排除された言語的表現が、間主観的な思考にとつて、また、イデアルに存在し妥当する理論の間主観性にとつて本質的な前提である、ということとを考慮に入れるならば、構成的問題は拡張されることになる。」(XVII. 195)それは、言語表現が常に「通過」されているとしても、それが間主観性の問題とつては「本質的な前提」であるとする、と、「第一研究」のようにそれを「非本質的」として考察から除外するというわけには行かない、ということを示

している。そして、これらの箇所を「第一研究」に対する自己批判とみなすことができるとすれば、そこで「伝達の対話」の場面より「孤独な心的生」の場面を、意味のイデア性を捉える特権的場面と考えたことには疑問が投げ掛けられていると言わねばならない。

孤独な心的生においても伝達の対話におけるのと同一の意味のイデア性に直接出会うことができる、というこの場面は、そのうちにくつかの層が堆積し、生成の過程が沈澱しているのである。このような沈澱した生成の層を発掘する言わば「考古学 (Archäologie)」（VII. 29）としての「発生的」な現象学が、先程の『現象学的心理学』や『形式的論理学と超越論的論理学』においてはますますフッサール現象学の中心的課題となるのも、このことと関連している。このような考察を背景にしたうえで、「幾何学の起源」におけるフッサールは、この「発生的」な視点から、イデア性の生成を考察している。すなわち、彼は、「幾何学的なイデア性（同様にあらゆる学問のイデア性）が、その源泉となった個人内部の起源から、すなわち、そこにおいてそれらは最初の発見者の心の意識空間のうちで形成されたというその起源から、いかにしてそのイデア的な客観性に至るのであるか」（VI. 369）という問いをここでの中心問題として立て、まずそれに対して簡単に「言語によって」と答える。そのうえで、それを説明しつつイデア的なものが生成する三つの段階を提示している。すなわち、(1) 一つの主観内部で或る明証（認識）が反復のなかで同一のものとして再認されること、(2) 一つの主観（話し手）から他の主観（聞き手）へとその明証が言葉によって伝達され、追理解によって同一のものとして確認されること、(3) 文字による記録に沈澱した意味が読み手によって活性化されるといふ仕方、直接的な伝達が可能範囲を越えてその明証が同一のものとして伝承されること、という三つの段階である（VI. 370f.）。イデア的なものの客観性は、このような段階を経ることによって初めて成立するのである。

重要なのは、ここで示された三つの段階は、先に（I—1）示した「第一研究」のイデア性に含まれている同一性の三つのレベルに対応していることである。つまり、これらの段階は、フッサールが『論理学研究』でイデア性

を語ったとき暗黙のうちにそのなかに含めていたものを、「発生」的考察によって一つ一つの層として発掘し、分節化して取り出したものに他ならない。前述のように、「第一研究」でイデア性を語るときには、そうした生成の過程を一挙に越えたものとして、すなわち、(1)個人のうちで個々の体験を越えた同一性、(2)諸個人の多様性を越えた同一性、(3)種・時代・共同体を越え超時間的生成・消滅のない同一性、という三つのレベルを貫通して含み込んだものとして語られていた。そこでは言わば、右のような三つの段階が終ったところから話が始まっていたのである。<sup>16</sup>「幾何学の起源」において、「第一研究」では排去された(2)の「伝達の対話」の段階が、(1)と(3)と並べられるかたちであれ復権されるのは、まさにこのような「発生的」考察においてであった。

「第一研究」では、意味のイデア性のうちに既に間主観的同一性が含意されていたにもかかわらず、そのことが明確化されていなかったために、伝達の対話においていちいち確かめなくとも孤独な心的生においてイデアルなものに直接出会うことができると考えられていた。それに対し、「幾何学の起源」ではイデアルなものは伝達の対話という段階を経て生成して行くことが主張される。伝達の対話が重視されるかどうかという観点で見ると、確かに、一方ではそれは必要ではなく、かえって意味のイデア性を不純にする契機を含むと考えられたのに対し、他方ではそれが必要不可欠の段階として考えられており、そこには言語観をめぐってドラスティックな転換があったかのように見える。しかし、小論で辿って来たことから分かるように、「第一研究」でも「孤独な心的生」に言語の本質が求められるわけではなかったし、「幾何学の起源」でも「伝達の対話」に言語の本質があるとされたわけでもない。

むしろ、フッサールは言語について一貫して、三つの役割を考えていたように思われる。すなわち、(1)「孤独な心的生」(モノローグ)においても思考することとの関わりにおいて既に働いている機能、<sup>17</sup>(2)「伝達の対話」(ディアローグ)において働く機能(パロール)、(3)直接的な対話を越えて世代を越えて働く機能(エクリチュール)、という三つの役割である。「第一研究」ではそれらが区別されていなかったのに対し、「幾何学の起源」では分節化して考えられ、

それがイデア性の生成の三つの段階という考えを導いている。そして、それを可能にしたのは「発生」的考察であった。したがって、両著作の間に何らかの転換があつたとすれば、それは意味のイデア性を巡る（構造から発生へ）という考察方法の転換であつて、言語観そのものの転換ではなかつた。ここで強調したいのは、フッサールは、どれか一つの役割でもって言語の問題をすべて賅うことができるとは考えてはおらず、言語の問題をモノロークに還元しようとはしなかつたと同様に、それをディアロークに還元しようとしなかつた、ということである。

以上で、言語の問題（とりわけ、その意味のイデア性という問題）にいかにか他者が関与しているとフッサールは考へていたか、という小論冒頭で挙げた第一の問題について、いくらかなりとも見通しが与えられた筈である。そこで、今度は、他者の問題にいかにか言語が関与しているとフッサールは考へていたか、という第二の問題の方に焦点をずらせて、他者と言語の絡み合いについての考察を続けたい。

## 【Ⅱ】 他者の問題にいかにか言語が関与しているか？

フッサールは他者の問題を論ずるにあたって、言語的コミュニケーションの次元を看過しているように評される。現に、他者経験を論じた代表的な著作と考へられてきた『デカルト的省察』（一九三一年）においても、私の身体とそこにある物体（他の身体）との「対化（Parung）」、「類比化的統覚（analogisierende Apperzeption）」、および、「共現前（Appräsentation）」といった概念装置で説明される他者経験には、言語的な他者との関わりが働く余地はなく、より高次の間主観的共同体の分析において初めて語られる「人格的コミュニケーション」（I, 159）も必ずしも言語的コミュニケーションの次元を意味してはいない。ここでは、言語を介した他者との関わりには何らの役割も与えられていないように見える。しかし、例えば先に触れた「幾何学の起源」では、「人間としての人間、共同人（Mitschtheit）」、世界と、他方における言語とは、不可分に絡み合っている」（VI, 370）と、人間の共同性と言語

の絡み合いを洞察しているフッサールが、言語的コミュニケーションの次元を無視していたとは考えにくい。現に、いくつかの講義録や遺稿、あるいはフッサールが他者と間主観性の現象学について晩年まで書き続けた草稿群『間主観性の現象学』には、そのような次元への考察が散見される。ここでは、それらを頼りに、他者の問題にいかに関与しているとフッサールは考えていたのか、を考察したい。

### (II-1) 意味の伝達と体験の告知から他者経験へ

まずは、『論理学研究』第II巻「第一研究」の場面をもう一度振り返りたい。既に見たように、伝達的対話の場面においては、意味機能と告知機能が絡み合っており、そこでは意味の伝達が行われると同時に、体験の告知も行われていた。ここ「第一研究」においては、意味機能を浮き彫りにすることにフッサールの関心があるために、考察から除外される告知機能と伝達機能については簡単に触れられるに留まっているが、これらについてここで予備的に素描されたことは、後に他者経験について語られることを萌芽的に含んでいる。特に、次の二つの点が重要である。

第一に、伝達的対話の場面の成立は相互的な他者経験を既に前提している。フッサールはこの点を次のように述べる。「分節化された音声（または、書かれた文字記号）が話された言葉となり、伝達的な発話となるのは、話し手がそれらを、<sup>〃</sup>何かについて発言する、<sup>〃</sup>という意図 (Absicht) において産出することによって、換言すれば、彼が聞き手に伝達したい意味を或る心的作用において与えることによってである。しかし、この意味の伝達が可能になるのは、聞き手が話し手の意図 (Intention) を理解することによってである。そして、聞き手が話し手の意図を理解するのは、彼が話し手を一人の人格として、すなわち、単に音声を発しているだけでなく、彼に話し掛けている一人の人格として捉える限りにおいてである。」(XIX/1, 4) 誰か (聞き手) に向かって何かについて何かを発言しようという「意図」なしに発せられる音声は、オウムの発する音声と何ら変わりはない。対話が成立するための第一条件は、話し手が聞

き手を聞き手（自分の話を聞いてくれる人）として了解していることである。だからこそ、彼はこの聞き手に向かって何かを伝える「意図」をもって話し掛けるのである。しかし、それだけでは意味の伝達としての対話は成立しない。それが成立するためには、第二の条件として、聞き手が話し手を話し手（自分に向かって何かを発言する人）として了解していることが必要である。聞き手は話し手が自分に何かを伝達しようとする「意図」をもって話し掛けていることを了解しているのでなければならぬ。<sup>(19)</sup>要するに、意味の伝達としての対話が成り立つことは、話し手が聞き手を聞き手として了解し、聞き手が話し手を話し手として了解していることを前提しているのである。

このことは、言語による伝達（言語的コミュニケーション）の場面が何を前提としているか、を示している。すなわち、話し手が聞き手に話し掛けるといふ場面が成立するためには、話し掛けるに先立って、（前／非言語的に）話し手は聞き手を聞き手として既に捉えており、聞き手は話し手を話し手として既に捉えていなければならない。そして、このような把握は、言葉によつて他者と関わることの前提であつて、その把握自身が必ずしも、言葉によつて初めて成立するわけではないのである。この点は一つの重要なポイントであるが、これについては次節で論ずることにして、いまは「第一研究」の「伝達の機能における表現」の予描から取り出した第二の点に眼を向けよう。

そこにおいて、他者経験について萌芽的に語られている第二の点は、他者の体験の告知（Kundgabe）あるいはその聴取（Kundnahme）の直接性、という考えである。すなわち、彼はそこで、他者の体験の告知を理解することが「類推」のような「概念的知」ではなく、「聞き手は話し手を直接的に、これこれのことを表現している人格として捉え（統覚し）、……そのような人格として知覚する」（XIX/1.40）と述べている。他者の「怒りや痛みを“見る”」というような「他の人格の心的体験の知覚」という日常的な語り方はまったく正しい。と言つても、他者の体験を「知覚する（wahrnehmen）」ことは、それを「体験する（erleben）」ことではない。もし、「体験する」のであれば、それは他者の体験ではなく、私の体験であることにならう。他者の体験の告知を聴取（理解）することによる「相互的理解」

は、フッサールによれば、私の体験と他者の体験との「まったくの同等性を要求するわけではない」(XIX/1.41)。(I-1)で述べたように、意味機能においては私と他者が同一のもの(意味)を共有することが可能となるが、告知機能においては私と他者が同一のもの(体験)を共有することはなく、私と他者の「非対称性」が失われることはないのである。しかし、いま強調したいのは、体験を共有することなしにも、他者の体験を直観的に知覚する(知的に類推するのではなく)ことが可能とフッサールが考えていることである。<sup>20)</sup>

前述のように、「第一研究」におけるフッサールは、学問(数学・論理学)的表現を読んで理解するというモデルで「表現と意味」の問題を考えていたため、「表現」概念を意図的に行われる言語表現に限定し、伝達的会話における言語表現に伴う表情や身振りを「表現」から除外していた。しかし、そこでも表情や身振りのような「表出(Außerung)」も括弧付きでなら「表現」と呼んでおり、それゆえ、ここでは「通常の用法では表現と呼ばれるものの多くが除外される」という「暴力が加えられている」ことを彼自身認めているのである(XIX/1.37)。彼の「<sup>21)</sup>」の関心は、表情や身振りを含めた一般的な「表現」論ではなかった。発話に伴う表情や身振りについては、それが或る仕方では「表現」と呼ばれるにしても、ここで彼が限定するような表現としてではなく、ここでの区別によればむしろ「指標(Anzeichen)」つまり、表情や身振りとともに発言している話し手の心的体験に対する指標としてであり、結局は、体験の告知としてである。このような表情や身振りによる体験の告知は、発言における体験の告知とともに、他者の怒りや痛み<sup>22)</sup>の知覚としての他者経験の問題へと繋がっていくことになる。

(II-2) 感情移入(感じ取る)感じ入ることとしての他者経験

「第一研究」においては告知機能のもとに他者の体験の問題を考えていたフッサールは、やがてそれを「感情移入(Einführung)」の問題として考えるようになる。『間主観性の現象学I』に収められた草稿群の時期(一九〇五—



九二〇年)、特にその前半で彼は、「類推」説(B・エルトマンがその代弁者として考えられている)に対する批判を通じて展開されたTh・リップスの「感情移入」説の検討に取り組んでいる。リップスは元來美学の領野において使われていたこの用語を広い意味で捉え、「他の我についての知」の問題に適用した。フッサールは、リップスの著作から抜粋を作つて多くを学びながらも、この「感情移入」説を全面的に受け入れておらず、或る時は逆に、「感情移入とは間違つた言い方である」(XIII. 335)としながらも、晩年に至るまでこの用語を放棄できないでいた。それゆゑ、この用語のみを手掛かりにしてフッサールの他者経験論を断じてしまうことはできないが、少なくともその一つの契機を成すものとして検討しておく必要はある。

「感情移入」説について、まずは、それなりの肯定的な評価を与えておかねばならない。というのも、「類推」説が、身体的現出に基づいて心的状態を類比的に推論するという「間接性」において他者経験(ここでは、差し当たり、他人の心または体験についての知)を考えるのに対して、この「感情移入」説は、「他者知覚(経験)」の「直接性」を強調するものとして考えられているからである。前にも触れたように、これは「第一研究」でフッサールが採つていた考えであり、それに連なるような考えを、この時期の彼は次のように述べている。「行く・座る・踊る・話すといった振舞、或いは、表情や身振りにおいて心的なものが告知され、表現され、場合によっては言葉にもたらされる。…表現のおよぶ限り、心的なものの感情移入は直接的で本来的である。他者が怒っている、悩んでいる、等をわれわれは見る。我々が身振り運動として見る感性的複合はその精神的な意味を持つている」(XIII. 54)。このような「見る」における直接的な意味の理解こそが、感情移入と呼ばれているのである。

しかし、そのような評価を与えただけで、フッサールが「感情移入」説に対して行つた批判を見なければならぬ。まず、リップスは感情移入を論ずるにあたって、それを「生の表出(Lebensäußerung)」と「模倣(Nachahmung)」という二つの「それ以上説明できない本能」または「衝動」に帰着させようとするが、フッサールによれば、このよ

うな言い方は何も明らかにするものではなく、「現象学的な無知の避難所」(XIII. 24)に過ぎない。これについてはいまは置いておくことにして、いま重要な点として取り出したいのは、むしろ次のことである。すなわち、リップスのように身体的なものの中に心(精神)的なものを「感じ取る」こととして感情移入を考える限り、フッサールによれば、それは「高次な領野に關係する」(XIII. 64Rb.)ものに過ぎない。というのも、それは既に身体を身体として把握することを前提しているからである。すなわち、(他者の)身体を単なる物体としてではなく、「感覺態(Empfindnisse)を持つ身体」として、つまり「感覺する身体(der empfindende Leib)」として把握することが、その根底になければならない(XIII. 70)。<sup>26</sup>それゆえ、フッサールによれば、感情移入の問題をすべて心的なもの表出としての表現運動||身体的表現に結びつけるのは間違ひである。心的な作用や状態の「表出」または「表現」の把握は、すでに、身体を身体として把握することによつて媒介されているからである(Hid.)。

何に対して感情移入するのか、なぜ物体(例えば、ストープ)に対しては感情移入しないのか、という「感情移入」説に対してしばしば行われる批判もまさにこの点に関わるものである。つまり、われわれが感情移入するのは、すでに(他者の)身体として把握されたものに対してであつて、単なる物体に対しては感情移入をしないと、われわれが感情移入をするとき既にそれに先立つて身体としての把握をしている筈である。あるいは、ストープにだつて、いやおよそあらゆるものに対してわれわれは感情移入することがあると言つて、「感情移入」という語を一種のアニミズムを主張するものとして使うことが提案されるかも知れないが、その場合でも、樹木やストープに感情移入をすることと他人に感情移入することとの間にわれわれが何らかの違いを認めているとすれば、まさにその違いがどこにあるかを言わねばならなくなる。すると、再び、他人の場合には身体の把握が前提されている、と言わざるをえなくなるのである。

そこでフッサールは、「感情移入」という語で一般に考えられていることのうちには二つの段階があり、「他者の体

験の身体的な表出または表現の理解」としての感情移入（通常これが「感情移入」と呼ばれている）の段階とは別に、それに先立って、「方位づけられた周囲世界の原点としての身体の理解」という意味での感情移入（もはや、この用語は不適切であるが）がなければならぬ（XIII. 435）。身体に表現された心的なものを理解するためには、そして、「そのうちに何かが表示されることができるとためには、まず、他の身体が、しかも、他の方位づけられた周囲世界の中心として私にとってそこにあるのでなければならぬ」（XIII. 436）のである。<sup>(27)</sup>先に「第一研究」の箇所でも見たように、フッサールによれば、言語的伝達としての対話の場面は、話し手と聞き手がそれぞれ相手を一人の人格（すなわち、他者）として了解していることを前提しており、その意味において言語的伝達は「直接的な感情移入を土台として前提している」（XIII. 88）、<sup>(28)</sup>とも言われる。しかし、「通常そう呼ばれる感情移入（いまの区別における前者の意味での）ですら、言語的表現なしにも、それに先立って、身体的表現を読み取ることが考えられるが、このような意味での感情移入は更に、身体としての身体の把握としての感情移入（後者の意味での）前提しているのである。「表現と意味」についてのフッサールの探究は、言語的表現の根底に身体的表現の次元を見出し、更に、この身体的表現の理解としての感情移入の根底に、身体を身体として把握することとしての感情移入（もはや、この用語も訳語もふさわしくない）<sup>(29)</sup>の次元を見出すことへと導かれて行ったのである。

### （II-3） 表現の理解としての他者経験

繰り返し述べたように、「第一研究」における「表現と意味」論は限定されたものであったが、既にそこでも表情や身振りが括弧つきでは「表現」と呼ばれ、言語表現の意味のみならず「知覚の意味的なもの」が言及され、「表現と意味」の問題はもっと広い場面で考えられることが示唆されていた。現に、『論理学研究』以降のフッサールが歩んだのは、この「表現と意味」問題の拡張という道であった。『イデーニ』ではすべての志向的体験に含まれてい

るものとしての「意味」が考察され (III. 304)、『イデーニⅡ』では身体そのものが「精神の表現」(IV. 96, 235) と呼ばれ、表情や身振りという身体的表現をも含む広義での「表現」が考察されることになる。こうして、「表現」概念が言語的表現から身体的表現へと拡張されるのと同様に、「意味」概念も言語的意味から身体的意味へと拡張されることになる。ところが、身体的意味の理解とは他者経験の問題に属するものに他ならず、このような「表現と意味」問題の拡張はそのまま他者問題へと直結していくことになる。

前述の「感情移入」説を巡る考察のなかでも、「表現」「意味」「理解」という用語が盛んに使われていたが、それはリップス流の「感情移入」説をもはやはみ出すものだった。そのなかで、フッサールの考察は次第に、「感情移入」という用語よりもむしろ「表現の理解」という用語に重心がかけられるようになって行くように思われる。そのことは、とりわけ、『イデーニⅡ』(なかでも、一九一七年執筆の草稿「精神的世界の構成」)から『現象学的心理学』(一九二五年の講義録)の時期に展開された「表現」論において顕著に見られる。この時期の「表現」論において、言語的表現と身体的表現が絶えずパラレルに論じられ、言語において意味を理解することと(他人の)身体において意味(他人のこころ、精神)を理解することとがパラレルに論じられる。<sup>(30)</sup>このように両者がパラレルに考察されることは、次のような三つのポイントを含んでいる。

第一に、他者を一人の人格として捉えることにおいても、言語の意味を理解する場合と同様に、「表現と表現されたものの統一 (Einheit)」(IV. 236) が把握されている。どちらの場合にも、まず単なる(裸の)事物だけを直接に経験し、それに精神的意味を付け加えるのではなく、精神的な意味をもった事物(記号および身体)を初めから直接的に経験している。他者を経験することは、言語の意味を理解する場合と同様に、「まさに意味を理解する、すなわち、身体を意味において把握すること」(IV. 24)に他ならず、このように直接的に経験された統一が、あとから、「把握する態度の変更によって身体と意味とに区別される」(ibid.)のである。

第二に、伝達の機能における言語表現にとつて感性的現出としての言語記号が不可欠であるように、他者経験にとつても、身体表現における身体の把握は重要な役割を果たす。「身体統握は間主観性にとつて特別な役割を果たしている」(IV. 81)と言われ、更には、「絶対的精神といえども、相互理解のためには身体を持たねばならない」(IV. 85)とまで言われる。更に、フッサールはこう述べる。「私と他者の間に交流関係が成立し、彼に何かを伝達するためには、身体的な関係が成立しなければならぬ。……私は彼のところへ行き、彼に話し掛けねばならぬ。」(IV. 168) 前節で見たように、他者に話し掛けるために、また、心的(精神的)なものに関わる感情移入が可能になるためには、それに先立って、他者の身体を身体として把握しているのでなければならぬのである。

しかしながら、第三に、この身体把握は、言語(記号)の意味の理解における記号のように(前述I—1)、いつも既に「通過」されている。それがそれ自体として関心を引くのは特殊な場合であり、通常われわれの関心は、記号を通過してその意味へ、身体を通過してその意味へと向かっている。それゆえ、身体の身体としての把握は、他者経験の全体から「抽象的にのみ取り出される層」(XV. 85)に過ぎない。この第三のポイントは、「統一」の直接的把握という第一のポイントへと連れ戻す。『現象学心理学』では、これらを纏めて次のように述べられる。「精神性は、外的に連合しているのではなく、その(「身体・記号の」)うちに横たわっており、そのうちに表現されている意味として、内的に融合している。……意味身体と意味そのものの分離(それは常に可能である)とは、抽象的な層の区別である。……具体的な直観において、われわれは、二つのもの(Zweiheit)を経験しているのではなく、一つのもの(Einheit || 統一)を経験しており、この統一が、あとから抽象的にのみ、表現するものと表現された意味という二つの側面に従って考察されることができる。」(IX. 112)<sup>(1)</sup>

こうして、初めは感情移入として考察されていた他者経験は、言語的表現の理解とのパラレルな考察によって、身体的表現の理解として特徴づけられて行った。そこでフッサールは、端的に、「感情移入とは、意味を理解すること、

身体をその意味において把握することである」(V. 244)と述べている。彼にとって、「感情移入」とは身体的意味を理解するという仕方での「他者の直接的経験」に他ならず、それ以上でもそれ以下でもない。「感情移入」説に向けられるかも知れない諸々の難点にフッサールは関わりとうとせず、むしろ、それを身体的表現の意味を理解することという一点において捉え、それを他者経験における一つの契機とするのである。フッサールへの影響関係という関心で事態を見れば、そこには、リップスの「感情移入」とデイルタイの「理解」とが繋ぎ合わされているようにも見えるかも知れない<sup>(32)</sup>。しかし、或る哲学者の思索を単に影響関係という観点のみから説明できないことは、あらためて言うまでもなからう<sup>(33)</sup>。ここでは、さしあたり、感情移入としての他者経験と表現の理解としての他者経験の繋がりが見え届けておけば充分である。しかし、このような感情移入および表現の理解としての他者経験は、伝達的対話の前提条件ではあっても、充分条件ではない。伝達的対話が成立するためには、さらに何が必要なのであろうか。

#### (II-4) 伝達の現象学

先に見たように、『論理学研究』第二巻「第一研究」においても、すでに、伝達的対話の場面の予備的考察が行われており、そこでは、意味の伝達としての対話は、話し手が聞き手を聞き手として了解し、聞き手が話し手を話し手として了解していることを前提している、ということが指摘されていた。すなわち、言語的伝達は話し手と聞き手の間の相互的な他者経験を前提しているのである。感情移入と表現の理解を手掛かりとして他者経験を考察して来たフッサールは、それらの考察を背景にしながら、『間主観性の現象学Ⅱ』に収められた草稿「共同精神Ⅰ」および「共同精神Ⅱ」(ともに一九二一年)から『間主観性の現象学Ⅲ』に収められた草稿「伝達共同体の現象学」(一九三二年)に至る時期において、「伝達」の問題を重点的に考察しているので、ここではそこに焦点を当てることにしたい。

感情移入にせよ、身体表現の理解にせよ、「一方向的」なものに過ぎない。私が他者に感情移入することを他者が

気付く必要はないし、他者の身体のうちに表現されていると私が理解したものは他者が意図的に表現したものとは限らない。すなわち、私が他者の身体に怒りを感じ取るとき、他者が感じ取られていることに気付く必要はないし、怒りの表情や身振りを他者自身はまったく意図していなかった（あるいは、喜びを意図していた）かも知れない。このように「一方向的」な体験の告知を「伝達」と呼ぶことができないのは明らかである。少なくとも、この感情移入または表現の理解が「相互的」である必要がある。それはまた、感情移入に先立つ身体としての把握が「相互的」であることを前提しているのは言うまでもない。しかし、「相互的な感情移入をもつてしても、まだ社会的・伝達的な結合は成立しない」(XV. 472) のであって、感情移入としての体験の告知が「相互的」であることをもつてしても、まだ「伝達」と呼ぶことはできない。私が他者のうちに怒りを感じ取り、他者が私のうちに喜びを感じ取ったところで、そこには何も「伝達」は生じていない。

「伝達」が生ずると言えるのは、このように他者が意図的に表現したのではない身体的意味（身体のうちに告知された他者の体験）を私が理解するときではなく、他者が意図的に表現した身体的意味を私が理解するときである。例えば、「私は君に向かい、君に或る事実を伝達する。私は或る事実を経験し、同様に近くの経験領野にいる他者に「指示」によってその事実への注意を促す。……私がこれこれを見ていて、君にもこれを見よう」と指示している」ということを君が理解する」(XVI. 167) というような場合である。要するに、「伝達の意図」(XVI. 166) の有無が決定的なのである (vgl. auch XV. 472)。伝達の意図のない表現は、体験の告知ではありえても、意味の伝達ではありえない。それゆえ、「身体的振舞ののうちに見て取ることができる非意図的な表現」(意図的な手話やボディ・ランゲージのような身体的表現はここに属さない) から「意図的な伝達」ははっきり区別される (XV. 220)。このような意図の相互的理解こそ、伝達の条件と言える。

しかし、ここには、いま挙げられていた例からも分かるように、まだ、言葉が介在している必要はない。「伝達が

言語的な発話において生じる必要がない」のは、「それが動物においても生じている」(XV. 478) ことを見れば明らかである。にもかかわらず、意図をもった伝達の最も顕著なものが言語による伝達であり、この「言語的表現すなわち発話」とともに「新たなこと」が生じることは確かである(XV. 474)。フッサールにとって、確かに、言葉を介さない「感情移入」の段階が言葉を紹介する「伝達」の段階の根底にあると考えられているが、しかし、だからと言って、この根底にある段階のみが重要なのではない。土台のうえに建てられたものは土台には還元されない新しい層であり、土台のうえに建てられた建築物全体こそが人間の全体を成しているのである。それゆえこそ、「人間の共同体的生は、言語共同体の生として可能となるのであって、それは動物の共同体的生とはまったく異なるものである。人間の故郷世界は、……根本本質的に言語によって規定されている」(XV. 224)と言われることになる。先に見て来た「第一研究」と比べると、言語と伝達の場面に掛けられた比重はここにおいて遙かに大きくなっている、と言わねばならない。

こうして次のような言語的伝達の場面が成立する。「他者、すなわち、自らもまた語ることによって伝達する者たる他者は、「私の」発話を発話として、すなわち私が彼への語り掛けとして語ることを伝達的な発話として、すなわち、そこにおいて私が彼に関わるもくろみについて言表している発話として理解する。」(XV. 474)しかし、このような言語的伝達に基づいて伝達共同体が形成されるためには、いま一歩進められねばならない。それは、「不在の者への伝達、時間的な隔たりのある他者への伝達」(XIV. 168)である。すなわち、語り掛けとそれへの応答という話し言葉(パロール)による直接的な対話において行われる言語的伝達の及ぶ圏域は限られており、それを越えていく書き言葉(エクリチュール)による間接的な仕方での言語的伝達が必要となる。この「世代連鎖における言語の機能」(XV. 224)は、空間的隔たりとともに時間的隔たりに橋を架けるものであり、「可能的共同人間の開かれた無限の同時性だけでなく、世代連鎖の開かれた無限性をも」(XV. 499)可能にするものである。



このこととともに、言語的伝達が向けられる他者の経験そのものにも根本的な変化がもたらされる。というのも、「他者は主観としてだけでなく、客観としても理解される」(XV. 470)というが、私はこのような客観(対象)としての他者のみならず、「他者の開かれた地平」(XV. 466)をも持つており、「事実的な感情移入……だけでは終わらない。いかにして……共同主観の地平へと至るかが示されねばならない」(XV. 495)からである。私が話し手として聞き手である他者に話し掛けるのは話し言葉(パロール)においてであり、それを通じて私は直接的対面における他者から他者の他者へと経験を拡張していくが、書き言葉(エクリチュール)において私は、そのような直接的な対話関係に依存することなく、場所と時とを隔てた他者の経験を受け取り受け渡していく。書き言葉における他者との関わりは、他者の開かれた無限の地平が形成されるのを可能にしているのである。<sup>34)</sup>

さて、以上のように見てくるならば、フッサール現象学において言語的対話や言語的コミュニケーションの次元が看過されていた、ともはや言うことはできないだろう。むしろ、フッサールの関心は、言語的伝達としての対話(ディアローグ)を支えているものは何か、その可能性の条件の探究にあつた。対話という言語的次元における他者との関わりは、その成立条件が明らかにされることによって、それが他者の問題のなかにそれなりの位置をもつことになった。しかし、それとともに、対話という仕方での他者との関わりが、全体のなかでの一つの場面に過ぎないことも明らかとなった。<sup>35)</sup>それは、話し言葉による他者との関わりが直接的な対面的関係に過ぎないのに対し、書き言葉による他者との関わりは、関係の間接性とともに他者の地平性を開いてくれることになる。こうして、他者の問題に言葉がいかに関与しているとフッサールは考えていたか、という問いをめぐる考察は、①言語的関わりに先立つ他者(身体的関係における他者)、②話し言葉の関わりにおける他者(直接的な人格的關係における他者)、③書き言葉の関わりにおける他者(間接的な地平性における他者)、④言語的関わりを越えた他者(真の意味でフレムトな他者)、といった他者の問題の諸相を開示してくれたことになる。しかし、これらについて考察を進めることは、もはや他日を期す他な

い。

おわりに

従来の言語についての考察が他者の問題を考慮に入れていなかったとか、従来の他者についての考察が言語の問題を考慮に入れていなかった、といった指摘は、もしそれが本当なら充分尊重しなければならない。しかし、フッサール現象学について言うなら、小論で辿って来たように、ここでは、言語の問題を論ずるにあたって他者との対話的次元が無視された、とは思われないし、他者の問題を論ずるにあたって言語的な他者との関わりの次元が看過されてしまった、とも思われない。問題は、それぞれがどのように位置づけられているか、を見究めることであろう。他者と言語の錯綜した場、それは開放性(ダイナミズム)をもった《経験》のことに他ならない。フッサール現象学は他者と言語を「還元||排除?」した「純粹経験」を求めたかのように批判されがちである。しかし、他者と言語を「還元」することによって、他者と言語がどれだけ《経験》に貢献しているか、をあぶり出そうとするフッサールの方法は、「純粹経験」があるということよりも、むしろ逆に、「純粹経験」などない、《経験》とは他者と言語の錯綜する場には他ならない、ということを示しているのではないか、といま筆者には思われるのである。

注

- (1) (a)の問いについては、拙稿「言語と他者についての一考察」(『ディアロゴス』第二号、一九八五年)において暫定的な論究を試みた。小論は、その続編として、(b)の問いに焦点を当てて考察すべくもくろまれたものであるが、事柄そのものの絡み合いのゆえに、(a)についての考察とまったく独立に論ずることの困難を感じ、(a)についてもその要旨だけを簡略に再論せざるをえなかった。したがって、小論はこの拙稿と一部論旨が重なることをお断りしておく。

- (2) これは、ジャック・デリダが『声と現象』(*La voix et le phénomène*)において示した改釈(脱構築?)であるが、この解釈は、黒

田亘「現象と文法」(日本哲学会編『哲学』No.25、一九七五年)や野家啓一「意味論的還元」から「解釈学的還元」へ」(立松弘孝編『フッサール現象学』所収、勁草書房、一九八六年)等によって継承されて広められている。

- (3) 野家啓一「言語・身体・意味——ヴィトゲンシュタインとメルローポンティ——」(『アカデミア』No.28、一九七八年)参照。
- (4) 前掲野家論文「意味論的還元」から「解釈学的還元」へ」参照。
- (5) 「三角形の三つの垂線は一点で交わる」(XIX/1.50)という発言を例に挙げれば、或る殺人事件の容疑者が警察に捕えられて、尋問されている最中、「殺ったのはお前だろう、白状しろ!」と問い質されて、平然と「三角形の三つの垂線はいつも居眠りをしていて成績が悪く、容疑者の発言内容(意味)をまったく理解しないことはあり得る。しかし、たとえ警察官が彼の発言の意味(内容)を理解し、突然かつて学校で習った幾何学を思い出したとしても、発言内容が間違っていると、反論の証明を始めるなどということとはなからう。むしろ、その発言の「意図」(とほけて、警察官を馬鹿にしている)を理解(聴取)して、「何を寝惚けたことを言っているのか!」と怒鳴りつけるのがおちであるう。ここでも、この容疑者の発言において、「意図が告知されている」と同時に、「意味が伝達されている」のであって、聞き手がその告知された意図を理解することと伝達された意味を理解することは異なる。このように伝達的対話の場面では絡み合っている告知機能と意味機能を区別して、後者を取り出すことが、フッサールにとつての関心事なのである。
- (6) フッサール著作集(Husserliana)からの引用は、本文中括弧内に、巻数をローマ数字で頁数をアラビア数字で略記する。
- (7) このことは、『形式的論理学と超越論的論理学』(一九二九年)の冒頭の予備的考察において、「論理学」という語がそこから由来する「ロゴス」という語の「三重性(Dreifachheit)」から、この書の課題が切り出されて行く仕方の中に、明確なかたちで描かれている。すなわち、フッサールによれば、ロゴスという語には、①発話(Reden)、②思考(Denken)、③思想(Gedachtes)という三つの意味契機が結びついている。これら三つは区別されるが、バラバラに分離してありうるのではなく、区別しがたく絡み合っている。しかし、それらはほとんど一体になっているとはいえず、まったく区別できないというわけではない。「三重性」とはそのような事態を指しているであろう。(この言葉「Dreifachheit」が元来キリスト教的な伝統において、すなわち、「三位一体」、「Trinitas」というフテン語の独訳として使われてきたものであることは偶然であろうか)。そこにおいてフッサールは、「意味を具体的な意味体験からも、それを担っている表現からも切り離してしまおうプラトン主義者」(Mohanty J. N., "Husserl's Thesis of the idealty of meanings", in: *Readings on E. Husserl's Logical Investigations*) に対して「はっきり反対しているのである」。
- (8) この任意性についてフッサールは次のように述べている。「たとえば言語記号の文字が木製であろうと鉄製であろうと、あるいは

- はまた、黒インキで印刷されていようと、更には、そうした素材の面が客観的にはつきり認知されようとされまいと、そうしたことは一切ごちらでもよ (gleichgültig)。(XIX/2 619)
- (9) 意味されるものと指示されるものの区別、すなわち、意味と対象の区別については、ここで触れる余裕はない。これについて筆者はかつて、修士論文「意識・意味・対象——フッサールにおける知覚と表現の志向的分析——」(一九八〇年)において(フレーゲの“Sin”と“Bedeutung”の区別との関係も含めて)論じたことがある。
- (10) 相対主義と相関関係については、拙論「相対性の復権と相対主義の陥穽」(『現象学年報6』一九九〇年十月)を参照されたい。
- (11) Sommer, M., *Lebenswelt und Zeitbewußtsein*, 1990, S. 64.
- (12) 「そのごどの状況への拘束性」としての「偶因性」を「間主観性の問題」についての考察の端緒に置いたのはK・ヘルトであった(Held, K., “Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer Phänomenologischen Transzendentalphilosophie”, in: *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, 1972)が、彼も、それを他者経験の問題に直結して論じているところまでは行っていない。
- (13) フッサールは学問が成立するための不可欠の条件としてしばしば言語を挙げるが、そのとき彼が年頭に置いているのはほとんど書き言葉・文字言語(エクリチュール)であることは、次のような箇所にも表れている。「学問が客観的な存立をもつのは、ただその文献(Literature)のうちのみであり、それが……或る固有の現存をもつのは、著作(Schriften)という形式においてのみである。」(XVIII, 27)「あらゆる理論的研究は、決して単に表現的な作用や複雑な言表のうちのみ動いているのではないにもかかわらず、最終的には言表(Aussagen)のうちにと終着する。このようなかたちにおいてのみ、真理は、そして特に理論は、学問の持続的な所有物となり、また、知識と先に向かう研究との、文書に記録されて常に利用できる財産となる。」(XIX, 17)
- (14) 引用文のなかの傍点は筆者による。以下、引用文のなかの傍点については、すべて同様である。
- (15) しかし、イデア性に関するフッサールの考えが『現象学心理学』(一九二五年)において転換した、と言いたいのではない。というのも、いま取り出したような考えは、既に『イデーニ』にも見られるものだからである。すなわち、そのなかの一九一五年に執筆された或る箇所でフッサールは、「論理学的客観性は、それ自身でまた、間主観性という意味での客観性でもある」(V, 82)と述べている。ともあれ、フッサールの思想の変化の時期を詮索することは、ここでの課題ではない。
- (16) 孤独な心的生における書き言葉を読むことの「構造」から始まったフッサールの考察は、その底に沈澱している層を発掘して行き、「*〈発生〉*」の最後の段階として書き言葉を位置づけることによって円環を閉じるのである。
- (17) 次のような箇所には、このような思考と発話の結びつきが表明されている。「人間の思考はふつう言語的に遂行され、理性のす

- べての活動はまったく言っていないほど発話に結びついている……」(XVII. 23)「われわれは語りながら、絶えず、語と融合し、それに言わば魂を与える内的な思念を遂行している。」(XVII. 27)
- (18) しかし、それは単に「構造」を捨てて「発生」へということを意味しない、という点については、拙論「他者経験の構造と発生」(『哲学論文集』第23輯、一九八七年)を参照されたい。
- (19) しかし、慌てて但し書きを付け加えねばならない。いまの引用文を注意して読めば明らかのように、話し手の「意図」がその発言の「意味」ではないし、話し手の「意図」を理解することがすなわち「意味の伝達」なのではない。フッサールは、一般に巷で使われている曖昧な言い方(その例が、この「意図」という語、あるいは、括弧付で使われる「思想」や「表現」といった用語である)を手掛かりにしなが、彼流儀の厳密な用語を次第に導入していく、というやり方をしばしばする。彼の或る用語へのコミットの仕方を注意深く読み取る必要がある。
- (20) この「非対称性」を失わないまま知覚(経験)することこそ、他者経験の本質を成すものであろう。
- (21) ここで表情や身振りを除外するのは、これらがおよそ「意図」に欠けるから、というのではなく、「何らかの“思想”を表現的な仕方でも提示しようとする意図に欠ける」からである。従って、身振り・手振りで“思想”を伝える聾啞者の手話については勿論事情が異なる、と彼はのちに注意している(XXVI. 12)。
- (22) Edmann, B. *Wissenschaftliche Hypothesen über Leib und Seele.*
- (23) この「Einführung」という言葉はしばしば「自己移入」と訳されるが、ここではあえて「感情移入」と訳した。確かに、「認識」や「意志」と並んである一つの領野としての「感情」に関わることでだけ問題になっているわけではないという意味では、「感情移入」という訳語は相応しくないと言わねばならない。この点では、リップスにあっても同じで、彼もこの言葉で「感情的な」とだけを含意しているのではなく、それゆえ、それを「自己客観化(Selbstobjektivation)」とも言い換えている。しかし、にもかかわらず、他者経験を「類推」という知的操作のように考える説に対しては、むしろそれを「直観的・感情的」な次元の問題として捉えようとしているという意味においては「感情移入」という訳語も捨てがたい。しかし、この訳語を採用したとしても、もう一つの問題がある。この「Einführung」という言葉のもとになる動詞形「sich in et./jn. einführen」には、例えば「独和大辞典」(国松孝二ほか編、小学館、一九八五年)によれば、①「〜に感情を移入する」と②「〜の気持ちになつて考える」と二つの訳語があげられている。①の訳語では、あたかも「私の感情を他人に移入する」という印象を与えるのに対し、②の訳語では、あたかも「他人の感情を私のうちに取り込む」という印象を与え、一見逆の現象が一つの言葉に込められているかに見える。リップスは「Einführung

- Einhlung」を「共感(Sympathie)」という語とも置き換える(因みに、リップスは、「共感」論の源泉の一つであるD・ヒュームの『人性論』の訳者でもある)が、「共感する」とは、他者の感情が私のうちに入り込んで来て、私の感情がそれと共鳴することであるから、それは、この②の側面を強く表していると言えよう。要するに、『Einhlung』が①と②の二つの側面を持つというところは、この言葉においてこれら二つの現象が同じ事態として考えられている、と言うことができよう。そこで筆者は、このことを表すために、「感情移入」に「感じ入る=感じ取る」という補足的な訳語を当ててみた。問題なのは、この『Einhlung』という言葉が「自己移入」と訳したとき、このような「感情移入」の両面性が失われてしまうのではないか、という点である。フッサールは、*sein et/in. versetzen* (同じ『独和大辞典』によれば、「<sup>1</sup>の立場」に身を置く」とある)という言い方をする所もあるが、この表現にしても、単に「自己を<sup>1</sup>の中に移し入れる」というだけでなく、「<sup>1</sup>の立場に立つて考える」というニュアンスで、同じような両面性を保っているように思われる。このような両面性を消してしまいかねない「自己移入」という訳語を当てておいて、他者経験を「自己移入」として考えるフッサールの理論は行き詰まっていると結論づけるのは、勝手な読みになってしまわないか、と恐れるのである。「自己(あるいは、我)を他者のなかに移し入れる」というのでは他者経験の説明にならないのは当然であり、フッサールがそのような「自己移入」理論によって他者経験を説明しようとした、とはとても考えられない。
- (24) この点に関する限り、ここでのフッサールの考えは、M・シェラーの他我知覚説(Scheler, M. *Wesen und Formen der Sympathie*, S. 216)に近い側面を持っている。
- (25) Lipps, Th. *Psychologische Untersuchungen*, I. Band, S. 713.
- (26) 「感覚態」および「感覚する身体」は、「物体(Körper)」とは区別される身体(EiB)とくに「私の身体」を特徴づけるものであるが、これについては、拙論「フッサールにおける心身問題」(『哲学論文集』第十八輯、一九八二年)を参照されたい。
- (27) 自己の身体を一つの物体として把握することも同じ感情移入(他者の視点に立つこと)の両側面を成している、とフッサールは考えていた(vgl. z. B. XV. 68)。「他の身体知覚の内には、私の身体を物体として統覚することが含まれている。」(XV. 661)
- (28) だからこそ「自己移入」という訳語が適切、と言われようが、註(23)で指摘した難点を回避することができれば幸いである。
- (29) 『デカルト的省察』において展開された他者経験論(前述のように、ここでは、言語を介した他者との関わりには何らの役割も与えられていないように見える)は、このような次元において論じられていたことを忘れてはなるまい。そこでこの他者論については、前掲(18)拙論を参照されたい。

- (30) フッサールは晩年に至るまで、感情移入論 (z. B. XV. 648f.) も、他者経験と言語理解のアナロジー (z. B. XV. 664f.) も、ともに他者経験を論ずるために使うことを止めなかった。
- (31) 同様のことは、「文化対象」や「生世界的対象」(グラス、家、さじ、劇場、寺、等々)の持つ「文化意味」についても語られる。これらはすべて、『論理学研究』におけるイデアルなものとの区別を擦り抜けるもの、すなわち、イデアルな(永遠な)意味の同一性ではなく、相対性のなかにありながら或る同一性を保つものと言うことができる。
- (32) 同じように、『イデーニッシュ』の「精神的世界」から晩年の「生世界」へと発展していくフッサールの思想も、再び影響関係から見れば、アヴェエナリウスの「自然的世界概念」とディルタイの「精神的世界」を繋ぎ合わせたものであり、「異なる由来を持つ概念図式の混交」に過ぎない (Sommer, M. op. cit. S. 75, 78) と言われるかも知れない。
- (33) 同じことは、フレーゲとフッサールの影響関係についても言えよう。これについては、渡辺二郎「フレーゲとフッサール研究序説(その1)」(『論集Ⅲ』一九八五年)を参照。この問題については筆者自身、前掲修士論文のなかの「付論: フッセルとフレーゲ」において簡単に論じたことがある。
- (34) ここでは、「世界の間主観的な構成」に関わる他者の問題、すなわち、他者の超越論的な問題(フッサールはこれを他者問題の最も重要な核心とみなしていた、と筆者は考えているのであるが)について論ずる余裕はもはやない。これについては、拙論「他者と異文化」(『哲学年報』第四十九輯、一九九〇年三月)を参照されたい。
- (35) 筆者がここで、M・トイニッセン (Theunissen, M., *Der Andere*, 1981) および B・ヴァルデンフェルス (Waldenfels, B., *Das Zursichsein des Dialogs*, 1971) における対話哲学 (Dialogphilosophie) との対決を背景に考えている。しかし、「超越論哲学と対話哲学との対決」という主題についての考察には、もう少しの準備作業が必要と思われる。