

深層心理の現象学ノート(1)

湯 浅 泰 雄

自我の明証性と称されるものの中にまず自らの位置を定める者はもはやそこから出ることはない。人間の多様性についての認識は、自己のアイデンティティの罫にひっかかっている人の方に、ときにはより容易に見えるものである。しかしそれは、人間の普遍性の認識への扉を閉ざすことになる。文章化されようとされまいと、「懺悔」があらゆる民族誌研究の根本である。

——レヴィストロース『野生の思考』——

目 次

序論ノート

- 1 現象学と精神医学の関係についての概観
- 2 近代哲学史に対する現象学の態度と精神医学の現象学に対する態度
- 3 “反哲学”の時代としての現代

実存哲学についてのノート

- 1 実存概念における「存在」と「生」のあいまいな両義性
- 2 実存哲学の理論的前提に対する疑問
- 3 フッサールとハイデガールの対立が意味する問題点
- 4 現存在分析の理論的ワク組みにあらわれた矛盾と問題点
- 5 解釈学と現象学の心理学的基盤を統一的に把握する必要性

序論ノート

1 現象学と精神医学の関係についての概観

現象学が今世紀の哲学と思想の世界に大きい足跡を残したことは、多くの人びとが認めるであろう。しかし今日の時点で、それが将来どれほどの影響力をもち得るかという点になると、おそらく人びとの意見は分れることであろう。一九五一年に第一回の国際現象学會議がひらかれたとき、フッサールの高弟だったオイゲン・フィンクは次のような意見をのべた。¹⁾現象学の時代は今日、既にその終りを迎えている。われわれは今では、フッサールに追隨したり、その未完の仕事を完成するといったやり方ではなく、むしろ現象学と対決することを通じて哲学の新しい道を切りひらいてゆくべきであろう、と。もし現象学が将来もなお哲学と思想の世界に何かを寄与できるとすれば、フィンクの見方はほぼ妥当なものではないかと思われる。フッサール研究ないし現象学研究は、今日では、デカルト研究やカント研究と同じように、精密な文献学的作業にもとづいた哲学的古典研究の域に入りつつある。そういう観点から現象学を研究する仕事は、筆者の能力及ぶところではないし、また関心事でもない。私がここで関心をもっているのは、標題に示したように、現象学の残した遺産を批判的に検討することを通じて、深層心理の現象学について考えてみることである。くわしく言うと、深層心理の現象学とよぶことのできるような哲学は果して可能であろうか。もし可能であるとすれば、それはどのような条件の下で可能なのか。またそこでは、どのような哲学的問題がとりあげられるべきなのか。さらに、そのような哲学は、現代の学問と人間性のあり方に対して、どういう意義をもち得るだろうか。このような諸問題について考察してみたい、というのが筆者の関心事である。

フッサール現象学はいうまでもなく、ハイデガー、サルトル、メルロー・ポンティに代表される実存哲学の運動を生み出す歴史的出発点になったものである。この事実はおそらく、後世の哲学史家によって、二十世紀の哲学史における重要な事件の一つとして書きとどめられるであろう。実存哲学の発展は、フッサール自身の意図と期待に反したものであったとしても、われわれはやはりこの事実を軽視するわけにはゆかない。今日では、右に名をあげた実存哲学の代表者たちはすべて故人となり、その後をつぐような目立った哲学者も見当らない。今日の思想界の

現状をみても、実存哲学の運動が今や衰退の局面を迎えたことは、もはや誰の眼にも否定できないようである。その反面、フッサールの未発表の遺稿類が続々と発表され、彼の哲学の全貌が知られてくるにつれて、一種の現象学復興ともいえるような空気が起り、現象学と実存哲学の関係も従来とはちがった眼で見直されるようになってきた。従来の一般的評価では、現象学は実存哲学隆盛の陰に隠されて、その歴史の出発点ないし方法論を提供したという点で価値を認められるにすぎない視があった。しかし今日では、現象学に対して実存哲学以上の評価を与えようとする空気も見られるようである。ただし筆者のみるころでは、そういう評価の移り変りは哲学史研究の次元に属する問題であって、従来知られていなかったフッサール哲学の全貌が明らかになったからといって、それが刺激になって実存哲学にとって代るような新しい哲学的あるいは思想的運動が起ってくるような兆候は見られない。現象学復興は専門の哲学研究者内部における動きにすぎず、実存哲学がかつて一般の思想界にまで大きい影響を及ぼしたほどの勢いはない。というよりも現代社会のめまぐるしい変化は、われわれの時代がもはや哲学の貧困、あるいは不毛の時代に入ったという印象さえ与える。今日の若い世代の多くは、もはや、私たちの時代がかつて哲学に対して抱いたような憧憬や幻想はもっていない。このような現状で現象学をとりあげるとしても、果してそこに哲学史研究以上の意義があり得るものであろうか。

視野をひろくにとって、二十世紀の哲学史全体をかえりみると、われわれは、現象学や実存哲学の外に、分析哲学とマルクス主義の二つの流れを主要なものとしてあげることができるであろう。これらの哲学が起ってきた背景には、何らかの形で、現代という時代の変化の動向が影を投じているように思われる。分析哲学は、科学技術、特に物理的自然科学に基礎をおく技術的システムの発展によりその形で展開してきた哲学であり、またマルクス主義は、二度の世界大戦という危機を通過した世界の政治的経済的体制の変貌とともに成長してきた思想である、とみることもできるであろう。ではこの両者と対比した場合、現象学と実存哲学の流れは、一体、現代人にとってどういう意味をもつ思想だったのであろうか。それは、科学技術の巨大な発展に対応すべき新しい思考の原理を主張する哲学ではない。また政治経済の変化が要求する新時代のイデオロギーたろうとする思想であるとも思えない。私の考えるところでは、現象学と実存哲学を二十世紀の哲学たらしめた基本的な力は、現代の科学技術や政治経済の巨大な発達と変化にとり残された人間の日常的な生の不安にあつたように思われる。今日、その不安は、たとえば「家庭の崩壊」といった形で、徐々に、われわれの私的な生活の内部に、目立たない形で忍びよりつつある。実存哲学がとりくんでいた問題は、本来、そういう全く私的で、いわばチップケな、とるに足りない問題の領域なのである。実存主義の立場に立って現代政治や社会の非人間的な動

きに真向から挑戦するサルトルの試みが、風車に向うドンキホーテのごとく、喜劇的であるとともに悲劇的な共感をよび起しつつ空しく消えてゆく外ない理由もそこにある。

私は、実存哲学をよび起した本来の問題が、科学技術や政治経済といった壮大な舞台にあるのでなく、私的な日常性の中から生れたという事実に、あらためて注意を促しておきたいと思う。現象学と精神医学の結びつきは、そのとき、単なる偶然以上の意味をもって来るであろうと思われる。精神医学もまた、神経症や精神病の治療という、全く私的でチップケな現代人の日常生活における生の不安ととりくんできた学問なのであるから。

ここで筆者が現象学に関心をもつようになった経過について簡単にのべておきたい。私はこれまでオーソドックスな哲学研究から離れて、主に、人文科学と精神医学の関係について関心をもって研究をつづけてきた。ここでいう精神医学とは、深層心理学・臨床心理学・生理心理学・心身医学・精神病理学・超心理学などの、互いに交錯しあった生命科学の学際領域を便宜的に総称した言葉である。それは、精神と身体の不可分な基礎構造に着目した人間本性に関する研究領域である。さしあたり、深層心理学をその中心において考えてゆくことにしたい。また人文科学の関連分野としては、比較宗教学・神話学・芸術理論・思想史・東洋哲学などを主として念頭においている。これら人文科学の諸分野と精神医学の交流関係は、近年着実に増大する傾向をみせている。哲学的観点からその方法的意味をどう考えたらよいか、ということが、私の問いの出発点であった。現象学について検討することは、この問いに対して一つの手がかりを与えてくれるように思われたからである。

現象学及び実存哲学（その先駆者としての生哲学を含む）と精神医学の間には、従来から、さまざまな交流や影響関係がみられる。古い例をあげれば、実存哲学の先駆者とされるニーチェの「ルサンチマン」の概念は、フロイトの精神分析学の根本にある思想を先取りしたものであるし、キルケゴールの『死に至る病』は、実存思想の先駆者であるとともに、「精神分裂病の成立（過程）を天才的な直観で見抜いていた」（ピンスワンガー）書物である、と評されている。また今世紀初頭に流行したベルグソンやウイリアム・ジェームスの生の哲学は、認識論に代表される近代の理性主義的人間観を批判することによって、実存哲学の誕生に先立つ露払いの役を果たしたものともいえようが、彼らの思想も精神病理の研究と深く関連し合っていた。ジェームスは一世の非難をあびたフロイトに深い理解と友情の手をさしのべたが、『宗教経験の諸相』の開巻が宗教経験と神経症の関連から説き起されていることを考えれば、ジェームスの友情は単なる気まぐれではないことが察せられる。またベルグソ

ンの『物質と記憶』における心身関係の研究は、ジャンネやシャルコの研究、あるいは当時の精神医学者による失語症の症例研究などに多くを依存している。そしてベルグソンの「純粹持続」の思想は、ミンコフスキーによる分裂病研究の革新に機縁を与えている。さらに、ピンスワンガーやメダルト・ボスの精神病理学理論は、フッサールとハイデガーの哲学から影響を受けてつくられたものである。ヤスパースが精神病理学から実存哲学へ転じた過程でも、ディルタイらの影響や、若いハイデガーとの交流が大きな役割を果している。またメルロー・ポンティの『知覚の現象学』が、精神病理学者ゴルトシュタインの研究などから示唆を得ていることも、よく知られている。これらの外にも、フロイトとともにマックス・シュレーラーやヤスパースの影響を受けたフランクルの実存分析や、フロイトに対抗したサルトルの実存的分析の試みなどをあげることでもできよう。思想的に大観すれば、実存哲学は現代における生の不安と不条理に対する問いを母胎として生れたものであり、現象学は、そのための分析の方法を提供してきたものである。そして深層心理学を中心とする精神医学は、具体的に個別的な形において現代人の生の不安と不適應に対処する試みとして生れたものであるから、そこにさまざまな交流関係が生れたことも異とするには足りない。西洋の学者には自分の立場の独自性を殊更に強調しようとする気風がつよいので、彼らの間の思想的交流関係はさまざまな内部的対立を含んでいて、簡単にはまとめにくい。しかし実存哲学と精神医学が互いに関連をもちながら発展してきたという事実は、以上にのべたところからもほほ明らかであると思う。

もうひとつ私が関心を抱いてきた問題は、東洋の哲学思想と精神医学の関係である。東洋の哲学的伝統の背景には、——禅やヨーガにその一端があらわれているように——心身の訓練と修行に関する実際の技術の体系と理論の蓄積がある。西洋の精神医学者の中には、C・G・ユング、エーリヒ・フロム、メダルト・ボスのように、東洋思想に対してつよい関心をいだいた人たちがいる。近年は、アメリカを中心にして、心身医学の研究者の中から、東洋への新しい接近を試みる人たちが現われてきている。彼らの関心は、さしあたり医学者としての臨床的関心から出発したものであって、東洋思想に親しんでいる私たちの眼からみると、まだ哲学や人間観のレベルにまで十分に深まっているとはいえない。また東洋思想について知識をもたない西洋の哲学者たちは、東洋哲学と精神医学の理論的実際的関連について関心をいだくまでには至っていない。しかし、右にのべたように、現象学や実存哲学に代表される現代哲学の流れと現代の精神医学の発展の間にさまざまな交流関係が見出される一方、精神医学と東洋の哲学的伝統の間に深い関連があるとしたら、ここには、私たち東洋の哲学者にとっても、何か考えるに値する

重要な問題が潜在しているのではなからうかと思われる。

ほぼ以上のような見通しに立って、私は、現代における哲学と精神医学の関係について、原理的に検討してみたいと考えたのである。この目的のために、哲学の側からは主に現象学をとりあげ、精神医学の側からは主に深層心理学をとりあげることによって、深層心理の現象学の可能性について哲学的に考察するのがわれわれの課題である。

2 近代哲学史に対する現象学の態度と精神医学の現象学に対する態度

本論に入る前に、現象学をとりあげるに当たってのわれわれの基本的態度について、少し考察しておきたい。

先にもふれたように、ひろく二十世紀の哲学史をかえりみると、われわれは現象学と実存哲学の流れの外に、分析哲学とマルクス主義哲学を主要なものとしてあげることができる。この三つの流れを比較した場合、いちじるしい一つの相違点としてあげられるのは、科学に対する哲学者たちの態度のちがいである。分析哲学とマルクス主義は科学の進歩を基本的に肯定し、近代科学の発展によりその哲学を展開させてきた。これに対して現象学と実存哲学は、近代科学の発展に対して、全面的に否定的とはいえないとしても、常に懐疑的な態度をとりつけてきた。フッサール晩年の『危機書』は、近代科学の無制限な発展の勢いに対してつよい危機感と不信を表明している。彼のいだいた疑問は、今日では、学問の世界の外部から、次第に真剣な考慮を要求する問題として現実化してきたようにみえる。科学技術のとめない発展は、国際政治の場における軍事的対立や経済発展にもなう自然破壊、あるいは管理社会化の進行にもなう現代病としての神経性疾患の増大といった問題をひき起しつつある。むしろこのような現代の諸問題は、学問としての哲学のあり方に直接かかわるものではない。しかし少なくとも、科学と人間性の関係について今日あらためて考え直してみることが、現代の哲学にとって一つの重要な問題であることはまちがいないであらう。

現象学が近代科学のあり方に対して懐疑的態度をとった理由は、一体どこにあったのであろうか。フッサールについていえば、それは彼が、近代ヨーロッパ哲学の伝統に対して忠実な保守的態度をとったところに原因がある。彼は、デカルト、ライブニッツの普遍学の理念やカントの超越論的主観主義の理念を継承する形で、現象学の体系を打ち立てようとした。デカルト以来の認識批判の伝統には、経験的実証にもとづく科

学の知は相対的なものにすぎず、哲学的推理のみが科学的認識の相対性をこえた必然的な絶対知に達し得るといふ、一種の「形而上的」信念がみられた。現代科学が進歩するにつれて、そういう古い形而上的信念を愚劣なものとする傾向は哲学者の間にもひろまり、分析哲学の初期に現われた科学哲学などは、ヘーゲル哲学をナンセンスの見本として嘲弄するようになった。また古典的マルクス主義は、近代哲学の全体を、資本主義的ブルジョワ社会の産物として全面的に告発した。分析哲学やマルクス主義哲学のそのような態度の背景に、科学の進歩と人間性の未来に対する楽天的見方があったことは明らかである。これに対してひとり現象学だけは、古い哲学的信念に忠実な態度を守り、近代科学の発展に対して批判的姿勢をとりつづけてきたのである。

現象学のこのような保守的態度は、一面ではたしかに、時代錯誤という印象を与えないではない。哲学者がいかに科学のあり方を批判してみたところで、現代の科学技術の巨大な前進を食い止めえないことは誰の眼にも明らかなことである。フッサールは、現代科学のあり方を、科学の営みそれ自身によつて立つ「日常生活世界」の基盤を忘れた企てであると批判した。彼は科学によつて立つ基本的態度を「物理学的客観主義」と規定し、これに対して、彼のいう「超越論的主観主義」こそ、ヨーロッパの学問の危機に対する処方箋となるべき思想であるという。超越論的主観主義の主張は、ひらたくいえば、科学的実証性のみをよりどころにする人間観・世界観に対して、人間性の本質を守ろうとする態度に支えられている、と言つてもいいであらう。人間性の根底には、物理的客観のメカニズムに還元しえない独特な本質が潜在しているという信念がそこには見られる。彼のこのような信念そのものは、現代科学の進歩に対して不安の念を禁じえない今日の時代状況下で、あらためてわれわれの共感をよぶ点がないではない。しかしフッサールのような保守的信念によつて科学と対決してみても、おそらく成功の見込はほとんどないということもまた明らかである。思想的にみれば、近代科学によつて立つ物理学的客観主義と近代哲学にみられる超越論的主観主義は、フーコーが見抜いたように、ヨーロッパ近代の人間至上主義ないし知性主義が生み出した楯の両面ともいえるところがある。⁽²⁾なぜならカントのコーペルニクス的転回は、科学の上に哲学をおき、対象に関わる悟性的思考の上に、認識主観それ自身のあり方に反省的に関わる理性の批判をおいたものである。したがって物理学的客観主義と超越論的主観主義の対立は、近代的知性の内部における悟性と理性の対決にすぎないからである。われわれのとるべき道はむしろ、そういう知性主義ないし人間至上主義を克服してゆく過程で、科学と人間性、したがってまた科学と哲学の新しい関係を追求してゆくところにあるのではないかと思われる。

先にものべたように、現象学と実存哲学が提示した人間観に対して、耳を傾けたおそらく唯一の経験科学は精神医学であった。われわれは、この歴史的事実が何を意味しているかということについて、あらためて考えてみる必要があると思う。くわしい説明は後にゆずるが、さしあたり言えば、一部の精神医学者が現象学や実存哲学の主張に共鳴した重要な理由の一つは、近代医学のよって立つ人間観ないし身体観に疑問を感じたところにある。近代医学は人間から精神(心)を抹殺し、身体を生理学的器官の複合体とのみ見る一種の「物理学的客観主義」に立っている。そのような見方ではおそらく、人間が病むということの意味、したがってまた人間と生命というものの本質も明らかになりえないだろう、と彼らは感じたのである。心身相関性のよい疾患をあつかう精神医学者がこのような疑問にとらえられたことは、われわれ素人にも容易に理解できることである。近代科学のよって立つ物理学的客観主義の態度は、物理的自然科学に対してはさしあたり適合性をもつとしても、医学や心理学のような生命的自然科学、ないし人間科学に対しては必ずしも十分ではないのではないか。このような反省的態度が経験科学の内部から生れたという事実には、われわれはまず注意する必要がある。

ただし精神医学は、物理学的客観主義を至上命令とする近代医学の立場に疑念をもつかぎりにおいて、現象学や実存哲学の主張に耳を傾けたのであって、フッサール流の信念に対してすべて共鳴したというわけではない。彼らのそういう態度は、基本的にみて正当なものであったと考えられる。哲学の伝統的権威を尊重するドイツの学界では、ビンスワングーやボスのように、哲学者に教えを乞うという形で精神病理学の理論体系を立てようとする傾向もみられるが、フランスでは、哲学と精神医学の関係はもつと流動的である。フランスの哲学者たちは、フッサール現象学の根本前提になっている超越論的主観主義の主張に対しては、概して懐疑的である。おそらくここでは、フィンクが言ったように、現象学といかに対決し、そこから「生けるもの」と「死せるもの」をいかに選別するかということが問題なのであろう。

ここでわれわれは、哲学と科学の関係について、近代認識論から現象学まで受けつがれた伝統的信念について、まず古い見方をあらためておく必要があるであろう。フッサールはデカルトの普遍学の理念とカントの超越論的主観主義を継承したが、その考え方の底には、哲学は経験科学の上位におかれるべき「学の学」である、という信念がある。現代科学の優位を信ずる立場からいえば、そういう信念は時代錯誤でしかありえない。しかし、もし人間性と科学の新しい関係が必要であることを認めるとするならば、そしてまた哲学という学問が人間性の本質について考える独特な任務をもっているとするとするならば、このような古い信念も全く無意味とは言い切れないであらう。ただし問題は、保守的哲学者た

ちのそういう信念の基礎にある知の見方と人間至上主義ないし知性主義にある。ここではさしあたり、彼らの知の見方について疑問を呈しなくてはならない。

近代認識論は、先にふれたように、近代科学のよって立つ経験的実証主義を相対的で不確実な知にすぎないとしてしりぞけ、哲学的推理のみが必然性をもつ絶対的知に至り得ると主張した。このような信念が実現不可能なものであることは、——人間の知性が神の知に至り得ないかぎり——まずまちがいないところであろうと思われる。この場合、カントやヘーゲルが右のような信念にもとづいて哲学を科学の上においた直接の理由は、科学的認識の形式的条件に注目したところにある。カントにとって、認識とは、所与の感覚与件に対して一定の思考形式を適用することを意味した。形式によって質料を構成するということは、経験の対象を主観に対する客観として固定することである。しかし、そのような作業を行なう主観のはたきそのものは、客観として固定することはできず、常にそういう客観化作業の外にとり残されている。認識主観の本性が超越論的（言いかえれば対象についての経験の次元をこえたもの）たらざるをえない直接の理由はそこにある。フッサールはこのようなカントの超越論的主観主義の信念をうけついだ。しかしこのような見方は、科学的認識のよって立つ形式にかかわるにすぎないのであって、その内容とは無関係である。言いかえれば、どのような形式を通じて獲得された知であろうとも、そこで確認された事象そのものは、哲学にとつて、単に相対的なものとしてしりぞけることはできないのである。

もう少し具体的にいうと、哲学と精神医学は、意識・心理・身体等を研究テーマとしてとりあげるかぎり、全く対等の立場で共通の思索の場におかれているのである。科学としての精神医学は、経験的実証によつて得た事実を一定の客観的形式に従つて呈示する。それが知にとって普遍的な意味を追求する科学であろうとするかぎり、何らかの形における客観化は必要であり、また不可欠な作業である。しかし、どのような形式を通じてとらえられたにせよ、そこで認識された内容ないし事実——事象そのもの——は、それが呈示された形式いかにかわらず、哲学的考察にとつて無視することのできない事実としての意味をもっているのである。たとえばベルグソンが精神医学者による失語症の事例研究から心身関係についての新しい見方に達し、メルロー・ポンティがゲスタルト心理学の発見に意味を認めたのもそのためである。ドイツの哲学者たちは、科学のよって立つ形式的条件だけに着目して、経験的実証主義をあつさり否定し去ろうとする傾向がある。フッサールには特にその傾向がよい。しかし、学問と知にとつて重大な意味をもっているのは、それを支える形式ではない。重要なのは、そこで得られた体験の事実な

のである。したがって、たとえば深層心理学が夢や幻覚のメカニズムを明らかにした場合、その事実そのものは、哲学者が意識のあり方について哲学的に考えようとする場合にも十分考慮しなくてはならない。『事象そのもの』なのであって、そのような知識が経験的実証による客観化という形式を通じて提示されたということによって、深層心理学を哲学的方法の下におくことは許されない。同じように、人間の身体が神経や内臓器官の複合的メカニズムであるという事実そのものは、それが生理学的実証という形式によって知られるにせよ、身体存在のしかたについて哲学的に考える場合にも無視できない。『事象そのもの』なのである。要するに、われわれがここで研究の目標としているのは、哲学と科学、あるいは現象学と深層心理学という二つの学問領域の形式上の関係ではない。そうではなくて、学問以前の事実としての深層心理領域における諸現象やその構造が、意識や人間の生のあり方にとってどういう意味をもっているかということについて、哲学的に考えてみることなのである。哲学と科学の学問論上の関係は、この点に密接にからんでくるとしても、それ自体は形式上の問題にすぎない。それは二義的な考慮にしか値いしない問題である。

精神医学が今日の哲学にとって重要な意義をもっているのは、先に言ったように、それが経験科学の内部から「物理学的客観主義」を克服しようとする動きをはらんでいるからである。だからといって精神医学は、直ちにフッサール流の「超越論的主観主義」に立てこもるべきものではない。われわれはそこに、古典的現象学や実存哲学がとったような哲学と科学の不毛な対決でもなく、また、いわゆる科学哲学や科学的社会主義のように哲学が科学に全面的に従属するのではない、両者の新しい協力関係が生れてくる期待をもち得るのではないかと思われる。

深層心理学は今日では、精神医学の中心支柱の一つとして医学（すなわち生命的自然科学）と深く結ばれるとともに、一方では、宗教学・神話学・東洋哲学といった人文諸科学と交流する場を次第にひろげつつある。このような状況が生み出されてきた基本的理由は、さしあたり、精神医学の学問領域が人間の存在における身体と精神の不可分な深い根をもつ関係に着目したところに求められる。大ざっぱな分け方をすれば、医学ないし生命的自然科学は、生命の生物学的メカニズムを研究対象とするものであり、したがって生物学的存在としての人間の身体メカニズムに関する研究にかかわっている。これに対して人文科学は、人間の精神活動の産物にかかわる学問である。この両者が関係し合う場面は、人間性の本質を追求しようとする哲学にとって、見逃すことのできない焦点となる問題領域である。

私がここでさしあたり注意しておきたいのは、深層心理学の中に、現象学の主張に対するつよい共鳴がみられるということである。深層心理

学の創始者であるフロイトは、科学的合理主義の信念に立った人物であったから、哲学の価値など全く認めなかったし、宗教の価値に対しても否定的見解をとった。しかし、彼に対して反旗をひるがえしたユングは、深層心理学の基本的立場を、自然科学と人文科学を結びつける新しい学際的研究領域であるとみなしている。⁽³⁾そしてその場合、ユングは現象学の方法が重要な役割を果すものと考えていたようである。一九三七年にエール大学で行なった「心理学と宗教」と題する有名な講演の中で、彼は、自分の方法的立場は徹頭徹尾現象学的である、と主張している。⁽⁴⁾彼のいう意味はさしあたり次のような点にある。処女マリアによるキリストの受胎というような宗教的主題に対して、われわれは、それが客観的な事実であったかどうかというような科学的判断を先立って論ずべきではなく、まずそれを人間の心理がとらえた一つの心理的眞実としてその意味を考察してゆくべきである、とユングはいうのである。これは、いわゆる現象学的「判断中止」の態度が深層心理学の方法として重要な意義をもっていることを説いたものである。(メダルト・ボスは、ユングのそういう立場は真に現象学的ではないと批判を加えている。⁽⁵⁾彼のいうところでは、フッサールとハイデガーの現象学のみが真に現象学の名に値するものであって、深層心理学における無意識の仮定は、経験的実証科学の態度に毒された現象学的でない立場だというのである。このような批判は、科学の上に立つ哲学としての現象学の立場のみを絶対化する形式主義にすぎない。問題は、方法の学としての現象学が精神医学の将来に対してどれだけの有効性を実際にもち得るかという点にあるのであって、フッサールやハイデガーの権威にすぎることには何の意味もない。

ユングはまた、神話学者ケレニーとの共著の中で、次のようにのべている。「心的現象 *psychic phenomena* のとはうもない複雑さを考えると、純粹に現象学的な立場というものが、長期的にみれば唯一の可能な、そしてまた何らの成功の見込みのある唯一の立場であることは疑えない。⁽⁶⁾」彼がこう言うのは、医学者や神話学者・宗教学者を念頭においた発言である。ユングのいうところによれば、現代の医師たちは歴史についての知識を欠いているために、文化史的現象と自分の観察している心理現象の間にあるパラリズムを認知できない。逆に神話学者や宗教学者は、神話的主題が現代人の夢や幻覚の中に現われているということを知らない。しかし深層心理学の立場からみれば、神経症や精神病の患者の体験内容に見出される心理的メカニズムや無意識の構造は、過去において未開人の神話や世界の諸宗教を生み出してきた心理的体験の基盤とある共通性をもっている。むしろそう言ったからといって、かつて一部の精神病理学者が主張したように、狂気と天才を直ちに同一視するわけではない。問題は、人間の理性と意識のみえざる根底に潜在している生のエネルギーとその構造——すなわち天才と狂気を共に生み出し得るよ

うな、光と影の交錯した「たましひ」Psycheの領域——を探索してゆくことである。この場合、現象学の方法は、おそらく将来において重大な意義をもってくるにちがいない、とユングは言うのである。

ユングは、現象学についてまとまった見解は何ものべていない。右に引いた文章も、神話研究に関する論文の中に、挿入句としてのべられているだけである。彼が現象学を重視した一つの理由は、たぶん、フロイトの「物理学的客観主義」に対して疑問を感じたところにあったと思われる。フロイトは無意識を支配するメカニズムを、環境的条件との関係から因果的に説明しようとしたが、ユングは、そのようなやり方では心理的現象に内在する深層構造はとらえられないと考えている。現象学にひきつけていえば、ここでは何よりもまず、体験内容の純粋な記述にもとづいて、その現象が患者の意識の主観に対してもつ人間的(ないし目的論的)意味について解釈してゆくという態度が要求されるのである。

このような問題はおそらく、人間性の本質について考察しようとする哲学にとっても、重要な課題を提供していると思われる。

現象学は深層心理領域のメカニズムを探索するための、長期的にみておそらく唯一の可能な立場であろうというユングの発言は、哲学研究者にとつて、かなり奇妙に聞えかねない発言である。なぜなら、現象学は元来自意識の明証性に最高の信頼をおき、その上に学問の統一的全体像を打ち立てようとしてきた哲学であるからである。それが逆に、自我意識の明証性の底にある無意識の暗い底層を切りひらくメスになる、とユングはいうのであろうか。もしそのような逆説的な成りゆきが可能だとすれば、現象学はおそらく、みずから死ぬことよつて再生する道を歩むことになるであろう。

3 “反哲学”の時代としての現代

(1)

拙論のはじめにレヴィ・ストロースの言葉を引いておいたのは、終りを迎えつつあるわれわれの世紀の思想史的問題点がここに浮き彫りにされているように思われたからである。彼はここで、若いころからの友人サルトルの『弁証法的理性批判』を相手どつて、これを告発している。学術書の意義を政治的思想状況の次元に引き下して評価することは、危険ではあるが、時として著作内容を十分理解できないわれわれ素人に興味を抱かせる一つの機縁にはなり得る。『弁証法的理性批判』には、硬化した教条的マルクス主義を告発し、ヒューマニズムの立場に立つてマル

クスを再生させようとする態度がうかがわれるが、その背景に、スターリン批判後の国際政治状況に対するサルトルの批判があったことはよく知られている。その一方、彼はこの書の中で、少々わかりにくい表現でレヴィストロースの構造主義を批判している。要するに構造主義的思考は弁証法的理性の実践的惰性態だというのであるが、後にサルトルが使ったザック・パランな表現でいえば、それは「マルクスをせき止めるためのブルジョワジー最後の防壁」だ、というのである。レヴィストロースはこれに対して、サルトルのよって立つヒューマンイズムの前提の中に、未開の思考に対する侮蔑と、人間性の尊厳とか進歩の理念を信じようとするぬき難いヨーロッパ的エスノセントリズム（自文化中心主義）があることを指摘する。彼が「懺悔こそ根本である」というつよい言葉を使ったのはそのためである。

ここで両者の立場をこれ以上政治状況にひきつけて評価することは、ジャーナリズムと学問の次元の差をふみ外すことになる。しかしながらここには、哲学史にとって、ジャーナリティックな次元での政治姿勢の評価とは異質な、重大な問題が現われていることもまた見逃すことはできない。サルトルの実存主義をかりに近代ヨーロッパのヒューマンイズムの系譜を引く哲学的人間学フィロソフィッシュ・ヒューマン・ソシオロジーの存在論的表現をまottつた一変種とみるとすれば、レヴィストロースの文化人類学の立場は民族的人間学エトノソシオロジーともいえるであろう。してみれば、レヴィストロースの批判は、サルトルをこえて哲学そのものに及ばざるを得ない。彼はサルトルを、「自我の明証性と称されるものの中にみずからの位置を定める者」としてとらえている。ここには、デカルトからフッサール、ハイデガーに至る近代ヨーロッパの自我意識と人間存在の哲学史が見通されている。直接念頭におかれているのは、いうまでもなく現象学である。そのような立場に身をおくかぎり、人間の普遍性への認識の扉は閉ざされるであろう、と彼は言うのである。したがってレヴィストロースはもはや、自分を哲学者とはみなさない。哲学こそサルトルの眼をくもらせているものであり、哲学の時代は終るべきであるからである。ヘーゲルやフッサールのように、一つの時代の転期を画す哲学者というものは、しばしば哲学そのものもつ限界を知らない。今日の哲学は——もしそれが何らかの存在理由をもち得るとすれば——哲学の終りの時代において思索することに果してどんな意味があり得るのかということについて、あらためて、みずから向って、つまり哲学それ自身のあり方に向って問いかけられている。哲学の時代が終ったということは、現代を代表する哲学者の一人であるハイデガーが認めざるを得なかったことである。彼の死後公表されたシュピーゲル誌との対話の中で、彼は次のように語っている。

哲学は現今の世界の状態の直接の変革をひき起すことはできないでしょう。これは哲学だけに当てはまることではありません。むしろ単なる人間的な思考や熟望のすべてにあてはまるのです。私たちを救えるのはもう或る神 ein Gott でしょうかありません。思索においても、詩作においても、この神の出現のために準備をととのえておくか、それとも没落の中で、つまり不在である神に直面して私たちが没落するのですが、この神の不在のための準備をととのえておくか、そのいずれかです。……

技術の本質を、わたしは、「立て集め」Gesellとわたしは名づけているものの中に見てとります。……立て集めが主宰しているということは、次のことを言います。人間はある力から立てられ、請求され、徴発されています。この力は技術の本質の中であらわになっていますが、人間自身はこの力を支配できないのです。思索は、この洞察を得るための手助けをすることより以上は望みません。哲学は、おしまいなのです。……これまでの哲学の役割は、今日では諸科学が引き受けました。……哲学は個別諸科学へと解体します。(?)

マンモス化した現代の大学のキャンパスの中で哲学研究室が占めている小ささを知っているわれわれにとつて、ハイデガーの言葉は、ある哀しみとともに、疑い得ない事実をつきつけている。現代は哲学の終り、哲学の死の時代なのである。レヴィヒューストロスもまた、熱帯の未開民族との語らいの中でおそらく哲学の死を感じていたのであろう。哲学ばかりではない。ハイデガーが言ったように、思想やイデオロギーをも含めて、単なる人間的思考が人間を救うことはもはやあり得ない。したがってレヴィヒューストロスは哲学に背を向けて、文化人類学の丹念な片隅の実証作業が、将来において人間というものの存在の真の意味を明らかにしてくれるであろうと期待しているのである。

一言でいえば、レヴィヒューストロスの一撃が生み出した構造主義の流れは、反ヒューマンズムであり、また反哲学 anti-philosophy であったといえよう。ハイデガーの晩年の思索が至りついたのでまた、反ヒューマンズムであり、反哲学であった。ハイデガーは西洋哲学史の二千年にわたる営みへの反省を通じて、そのような結論に至りついたのであるが、レヴィヒューストロスは、個別科学としての文化人類学の場合において、同じことをより具体的に示してみせたのである。今かりに「哲学」という言葉を、歴史的文脈に即して厳密に定義するとすれば、それは、ヨーロッパ近代の哲学者たちが「人間性」の解放という精神的状況の中で、神学から独立した理性の王国を打ち立てたときに始まることによってよいであろう。それ以来、「人間」の本質は、自我意識、理性、主観、人格、主体性、超越論的主観、生、実存、現存在などといった、さまざまの

言葉で規定されてきた。これらの概念規定の内容にはさまざまなニュアンスの相違はあるにせよ、要するにそれは、日常的用語を用いるとすれば、人間としての自己の「心」psycheのあり方について問う試みであった。そして、それらの用語の移り変りのうちには、近代ヨーロッパ哲学の興隆と衰退の歴史が刻みこまれている。つまり「哲学」とは——マルクス主義的ヒューマニズムをも含めて——近代ヨーロッパの市民社会あるいは資本主義的ブルジョワ社会のイデオロギーの種々相にすぎなかったとみることが出来る。このような「哲学」は歴史の力の前に没落するであろうし、またすべきである。しかしながら、人間が考えるという本能を失なわなかがぎり、そして生きることに於いて考えようとするかぎり、従来の意味における「哲学」は死んでも、その営みは何らかの形で未来もつづかざるをえないであろう。われわれの時代はそのため何かなし得るのであろうか。

もしレヴィ・ストロースの言葉にその一つの手がかりを求めるとするならば、それは、「自我の明証性」と称されてきたものが、いかに明証性を欠き、またいかに不安定な基盤の上に乗ったものにすぎなかったか、ということについて反省してみることであろうと思われる。そして、もしわれわれが自我の明証性についての批判的反省という課題を何らかの形で行い得るとするならば、右にのべた意味における「哲学」は死ぬとしても、それは何らかの形で再生することも可能であるかもしれない。

(2)

フーコーは、『言葉と物』の最後の節で、文化人類学と精神分析学は現代の人間科学にとって特殊な位置を占めていると言っている。⁽⁸⁾「精神分析学」という言葉はフロイトを念頭においたものであるが、ここでは、もっとひろく、フロイトから始まる多くの流れを総称した「深層心理学」とおきかえて受けとっておこう。また人間科学という言葉は、自然科学と対比したひろい意味で（人文科学と社会科学を含めて、人間を対象とする諸科学という意味で）使われている。難解なレトリックを弄する彼の説明は、十分には理解できないが、彼がこの二つの学問領域に特別な意義を認めた理由は、ほぼ次のような点にあるらしい。一般的に言って、人間科学は何らかの形で「人間」のあり方について問う知である。ところが現代の人間諸科学は、人間というものが何か自明な存在であるという暗黙の合意から出発している。人間科学は、近代的な知の方法では明らかにし得ない澱みのようなものが人間の生の底に潜在していることとうすうす気づいてはいるが、それは知の進歩によっていずれ解決される問題であるとみなし、後すざりするようにして、そこから眼をそむけて立ち去る。深層心理学はそのような知のあり方に抗議し、人間

科学が背をむけた人間の生の隠れた意味に対して、まっすぐ眼を向け直すことを求めている、というのである。

では文化人類学は、現代の人間科学にとってどういう意味をもっているのだろうか。フーコーの答えは、われわれ非ヨーロッパ世界に住む人間にとっては、一見奇妙な感じがしないではない。彼は、ヨーロッパ文化の歴史性と文化人類学の対象となるすべての人類文化の歴史性とが、同時にかかり合うことのできる「共時的相関関係」を設定するところに、文化人類学の現代における独特な意義を認めている。この考え方は、レヴィ・ストロースがサルトルを批判した論点とはほぼ共通している。問題はおそらく、十九世紀に頂点に達した近代ヨーロッパの人間至上主義の伝統に根ざす自我の明証性の意味について、あらためて根本的に問い直してみるところにあるであろう。

以上にのべてきたところから、私自身の現在の問題意識をまとめると、ほぼ次のようになる。私は哲学研究者として、はじめ認識論や実存哲学に関心をもったが、やがて哲学そのものに対する漠然たる疑問を感じるようになり、深層心理学を中心とした精神医学や東洋思想の研究に入りこむようになった。その場合、私が考えるための一つの手がかりを得たと感じたのはC・G・ユングの心理学にふれたことであるが、一般的にいえば、次のようなことになる。フロイトに始まる深層心理学は、思想的にみれば、近代ヨーロッパのヒューマニズムの前提になっていた無自覚なエスノセントリズムに対するラディカルな批判者という性格をもっている。フロイトの考え方の出発点に、ヨーロッパ文明に対する彼のユダヤ人としての違和感と懐疑があったことは明らかである。ユングもまた、哲学者や神学者を始めとするヨーロッパ知識人のヨーロッパ中心⁽⁹⁾的発想に対して深い疑問を抱きつづけた人であり、彼の理論は、東洋思想とのふれあいによって形成されたと言っていい一面をもっている。実存哲学やマルクス主義は、一面においてはたしかに近代ヨーロッパに対する批判者であったが、彼らにとって、ヨーロッパ中心の世界像そのものは崩れてはいない。ヨーロッパの外において何が起っているか、ということについて、彼らは何の関心も払ってはいなかった。サルトルにせよ、フランクフルト学派の人びとにせよ、ヨーロッパが世界の中心に位置し、歴史の尖端に在るといふことは、あらためて問う必要もない自明の前提であった。私が哲学に対する漠然とした疑問とともに精神医学に関心をもつに至った無自覚な一つの動機はそこにあったように思う。

もう一つの疑問は、西洋哲学の前提になっている人間のとらえ方であった。右にもふれたように、近代から現代の哲学においては、人間は、意識、主観、現存在、実存など、さまざまな言葉であらわされてきたが、それらは、日常的な表現でいえば自己の「心」のあり方の問題である。深層心理学はこの点について、哲学者の思考態度に対して全面的な反省を要求しているのではないか。少なくとも、それはそのための最初

の突破口を切りひらいているのではないか、と私には思われたのである。

要するに、深層心理学は、次の二つの意味において、構造主義的人類学と同じように一種の「反哲学」である、と私には思われる。第一にこの両者は、ヨーロッパ近代が生み出した人間観——その代表者が「哲学」である——に対する最後のラディカルな批判者である。第二にそれらは、「哲学」の不変の前提とされてきた「自我の明証性」に対して全面的な批判を加え、従来の「哲学」の理論的パラダイムの徹底的な廃棄を要求している。しかしながら深層心理学と構造主義的人類学は、いずれも、人間性についての探求であるという点において、かつて「哲学」が抱えてきた人間の生のあり方に対する関心のある形で保持している。そこに「反哲学」としての両者がなお、ある種の哲学的探求としての意味を担っている理由があるのではあるまいか。

精神医学と文化人類学の人間観は、今日、さまざまの形で、人文科学を中心として徐々に思想の世界にも影響を及ぼしつつあるように思われる。この二つの分野に関する書物は、今日では、専門研究者の外部にいる一般の読書人からもひろい関心をもたれているようにみえる。私がかここで特に注意しておきたいと思うのは、深層心理学と文化人類学が決して新しい学問分野ではなくて、かなり長い、少なくとも一世紀近い個別科学としての歴史をもっているという点である。フロイトの仕事は長い間、アカデミズムの世界から冷遇されてきたし、文化人類学は、文明社会から取り残された未開の遺物に興味をもつ片隅の研究者の物好きな仕事のように思われてきた。このような個別科学の分野における研究が、その内部にいる専門研究者の範囲をこえて、思想や人間性の問題に関心をもつ人びとの注意をひくということは、一体、何を意味しているのであろうか。そこにはおそらく、ハイデガーが言っているように、個別諸科学が「哲学」にとって代りつつあるという現代の状況の一端があらわれているのであろう。われわれの課題は、そのような状況の下で、なお何らかの形で哲学的に考えることが可能であるのかどうか、もし可能であるとすればどのようにしてか、というところにある。もしレヴィ・ストロースのいうところが正しければ、「自我の明証性」にみずからの位置を定める「哲学」は、自己自身のよって立つ基盤そのものの不安定性を開示することによって、はじめて人類規模の「民族的」立場に立った「人間の普遍性への認識の扉」をひらく道へ出で立つことができるかもしれないからである。

実存哲学についてのノート

現象学は実存哲学の運動を生み出す出発点になったものであるが、ここでは、まずこの歴史的過程において、どのような問題かどのような形でとりあげられたか、という点に注目してみたい。さしあたり、今世紀の時代状況をさかのぼって、実存哲学の勃興から衰退に至る過程に現われたさまざまな問題点について、批判的にとりあげてゆきたい。実存哲学における人間のとらえ方についてふり返ることから始めよう。

1 実存概念における「存在」と「生」のあいまいな両義性

実存哲学の先駆者としてふつう名をあげられるのはキルケゴールとニーチェであるが、ここでは前者についてふれるに止める。キルケゴールは、ヘーゲル流の「精神」とか「人間」という一般的表現を、主体としての「自己」としてとらえ直すことによって、新しい人間のとらえ方之道をひらいたといわれる。研究者によって、彼の実存的人間観の特色を示すものとしてよく引用されるのは、『死に至る病』にみえる次のような句である。

自己とは一つの関係、自己自身に対する関係である。あるいは、関係において、その関係が自己自身に関係するということである。自己とは関係そのものでなくて、関係が自己自身に関係するということである。

この説明は、具体的にどういうことを言おうとしているのかよくわかりかねるが、さしあたり、何らかの関係の中で常に自己自身に関係し、よいかとすると、実存としての自己の本質的なあり方がある、というくらいの意味に理解しておこう。

「実存」という言葉が時代の脚光をあびるようになったのは、いうまでもなくハイデガーからである。彼は人間としての自己の存在を「現存在」という言葉であらわし、これをかりに「実存」とよぶと提案するとともに、「現存在は他のさまざまな存在者と同列に並んで出現する一つの存在者にすぎないものではなく、おのれの存在において、この「おのれの」存在そのものが問題になっている」ところの特殊な存在者である、と定義した。⁽¹⁾ わかりやすくいえば、人間は石や木や馬など人間以外の存在者とちがって、自分が存在していることの中で、その自分自身の存在のしかた(すなわち生き方)を常に自分自身に向って問う、という宿命を負った特殊な存在者だということになる。さしあたり、石や木や

馬は、自分たちの存在のしかたについて自覚的に問うことはない、と考えられるからである。言いかえれば、人間のみが自己の存在についての問いかけをもつ存在者である。そこから、現存在の存在への問いを通じて存在一般について問うというハイデガーの独特な問題設定が生れる。

この現存在の定義のしかたはたしかに右にあげたキルケゴールの考え方に近い感じを与える。ハイデガーはここでキルケゴールとの関係を明示しているわけではないが、一般にはそのように受けとられた。

ヤスパースは実存哲学 *Existenzphilosophie* という用語をみずから用いた最初の哲学者であるが、彼はキルケゴールを念頭におきつつ、「実存とは、自己自身に關係し、またそうすることの中で自己の超越(者) *Transzendenz* に關係するところのものである」と定義している。⁽¹²⁾ 「超越者」は、「神性」「一者」「存在」などとも表現されており、一般的にいえば宗教経験の次元とみておいていいであろう。ヤスパースの場合、人間としての自己のあり方(自己存在)は「経験的現存在」「意識一般」という形をとり得るものであるが、「実存」はそういう低い段階をふみこえた次元で現われてくる高次の自己存在のしかたである。経験的現存在というあり方は、日常的経験の世界で事物や他者に關係している自己のあり方であり、意識一般というのは、学問的立場から自己と世界の關係を普遍的にとらえようとする自己のあり方である。ヤスパースの場合、実存は、そういうさまざまな自己存在のあり方をこえた、究極の、真実の自己のあり方、ないし生き方という高い意味を与えられている。ハイデッガーの定義が理論的な関心を感じさせるのに対して、ヤスパースの定義はより実践的な傾向をつよめ、キルケゴールの姿勢に一步近づいているようである。

もうひとつ、サルトルの見方を参照しておくことにしよう。彼はこう言っている。「われわれは、ハイデガーが現存在にあてた定義を意識に適用して、意識とは、それにとって、その存在〔「すること」〕においてその「自己の」存在が問題であるような一つの存在〔「者」〕である、とすることができ。しかしそれを補って、およそ次のように定式化しなくてはならないであろう。意識とは、その存在がそれとは別の一つの存在を巻きぞえにするかぎりにおいて、それとしては、その存在においてその「自己の」存在が問題であるような一つの存在である、と。」⁽¹³⁾ 「内は引用者補足」サルトルがここで「別の一つの存在を巻きぞえにする」と言っているのは、何のことか、これだけではハッキリしないが、たぶん、他者とか人間以外の事物を指すものであろう。『存在と無』の全体的な考え方からみれば、主に他者の存在が念頭におかれているように思われる。

右に紹介した哲学者たちの説明では、「存在」sein, être という言葉の使い方にそれぞれ微妙なちがいがあり、個々の哲学者の思想内容について立ち入って検討しようとするこの点が問題になってくるけれども、今はそういう専門研究者むきの問題には立ち入らぬことにする。以下では、なるべくわかりやすい日本語で考えてゆきたい。

「実存」とは何か、という点的をしぼって考えたとすれば、当面の問題点を次のように整理してみることができよう。第一に、世界にはさまざまな種類の存在者（存在するもの）が見出される。人間もまたその中の一つであるが、われわれはさしあたり、人間と人間以外の存在者を区別しておくことができる。第二に、人間という存在者は、他者（他の人間）および人間以外の事物と関係をもちながら存在している。この関係について、われわれはどう考えるべきか。ここにはまず、日常的経験の世界で常識的に理解されている関係のしかたがある。さらに、科学がとっているような立場もありうる。哲学はそれらの立場を考慮するであろうが、たぶん、それらにそのまま従うことはない。第三に、人間という存在者の存在のしかたには、人間以外の存在者とはちがった独特な点がある。それは、他者および事物と関係することの中で、常に自己自身の存在のしかたを問う、ということである。

ここで注意すべきことは、この場合、「存在する」sein という言葉には何ほどか、「生きている」leben という意味が含まれてくるということである。「人間が（自己自身にかかわりつつ）存在する」ということは、「人間が（自己を自覚しつつ）生きている」という意味である。言いかえれば、石や樹木や馬は、存在はしているが、自分の「存在している」こと、すなわち「生きている」ことについての反省や疑問はもっていない、と考えられる。したがって馬は、自殺したり、倫理的な悩みをもつこともおそらくない。人間という存在者の場合に限って、「存在」という言葉がいわゆる「実存」（つまり、人間としての主体的な生き方）という意味合いをもってくるのはこのためである。わかりやすく言えば、「実存」とはさしあたり、人間が他の存在者のように客体化されえない本質をもつ主体的な存在であることを意味する。このように「実存」という概念においては、「存在」という理論哲学的主題と「生」（生き方）という実践哲学的ないし倫理学的主題とが一つに結びついている。この結びつき方のあいまいさの中に実存哲学の一つの問題があるように思われる。

後に重要な論点になってくるので、ここであらかじめとりあげておくべき一つの問題がある。人間以外の存在者、たとえば石は、人間にとつて、意識に対する客体的対象として経験されている。そして他者つまり自分以外の人間もまた、身体をもつかぎり、石や樹木と同じように、私

の意識に対する客体的対象として、私に経験されている。ところで今われわれが、「自己自身の存在のしかたを問うのが人間という存在者の特性である」と言う場合、この「自己自身の存在のしかた」という表現の中には、右に言った人間の客体としての存在性格、つまり身体は含まれているのかどうか。今、「存在する」という言葉を「生きている」という意味合いに重点をおいて理解する場合には、「自己自身の存在のしかたについて問う」というのは、要するに「自己の人間としての生き方を問う」という意味になる。その場合には、人生の生き方といった倫理的関心がつよくなってくるので、身体の問題は閑却される傾向がある。身体の問題が倫理や人間の生き方に無関係であるとは決していえないが、デカルトの心身二元論から出発した近代ヨーロッパ哲学の伝統では、——カントの場合にみられるように——倫理的問題の中心は、行為主体としての人間の道徳意識の分析にあるとみなされてきたため、人間が（身体において）客体的にこの世界の中に存在しているという側面はあまり注意されてこなかった。したがってハイデガーでは身体の問題は全く無視されている。したがってまた彼の場合、「石が存在する」ということと「現存在（人間）が存在する」ということは、同じ「存在」という言葉が用いられていても、非常にちがった意味内容をもっている。人間の場合には「存在する」という言葉は、「自己の生き方について問う」という意味合いを帯びている。サルトルにならって、「存在」の代りに「意識」という表現を用いると、「石が存在する」という言い方は、「石が私の意識に対する客体的対象として経験されている」と言いかえても、実質的内容は大して変りはない。いわゆる「物存在者」*vorhandenes*である。しかし、「現存在が存在する」という命題は、「私の意識は自己自身の生の内面、あり方に向っている」という独特な意味合いをおびている。ここに彼の存在概念のあいまいな両義性の一端がみられる。サルトルはこの点に注意して、客体的な即自存在 *être en soi* と主体的な対自存在 *être pour soi* を区別し、身体の問題をここにみちびき入れた。人間という存在者は、主体的な対自存在、つまり自己自身の存在のしかた（生）について問う存在であるとともに、身体において石や樹木と同じような客体的な即自存在の性格をもった存在でもある。このような主体的・客体的な二重の存在性格に注意しておくことが、後に重要な意味をもってくる。

3 実存哲学の理論的前提に対する疑問

ところで、右にあげた実存哲学者たちの代表的な著作をよむとき、私たちは、次のような疑問にとらわれることはないであろうか。一体、彼

らが説いているのは、人間の存在のしかたについての純然たる理論的考察であるのか。それとも、われわれの人間としての実践的な生き方の問題であるのか。こういう設問は、哲学の専門研究者からみれば素人くさい疑問ともみえるであろうが、ここであえてこのような問いを提出したのは、それによって、実存哲学の中にある問題点をハッキリさせることができるであろうと思うからである。実存哲学が二度の世界大戦という現代史の混乱した時期にひろく人心に訴えた一つの理由は、それが、人間としての自己の真実の生き方、いわゆる主体性をもった生き方を求めるという実践的関心を人びとの間にひろくひき起したところにある。ヤスパースが「実存哲学」という標語を用い、サルトルが「実存主義」という旗印をかかげたとき、その基礎に彼らなりの実践的関心があったことは明らかである。それはそれで現代史における一つの重大な思想的事件なのであるが、私の疑問は、この場合、理論と実践という二つの異質な問題領域の関係について、実存哲学は一体どう考えていたのだろうか、ということにある。

エミール・ブレイエは、現代哲学に関するラジオ講演の中で、実存哲学の代表者としてハイデガーとサルトルをあげ、その考え方について次のように説明している。「……こういう事柄を取りあつた本は、殊に説教家の書物にはたくさんありまして、昔は『人生の意義（もしくは無意義）』というような題がついていたもので、存在論よりはむしろ倫理学に属していました。……そこで私は、実存主義を正しく理解するには、なぜそれがこういう人間の研究を存在論と同一に見ているかを考えなければならぬと思います。』¹⁴ここでブレイエが用いた「倫理学」という言葉は、もっと厳密に言えば「実践倫理」とでも言うべきところであろう。つまり実存哲学においては、説教家が「人生の意義」について説く場合にみられるような内容が中心テーマになっている、というのである。信仰者としてのキルケゴールが実存哲学の先駆者とされたことは、その意味において正当である。私が先に、実存哲学で用いられている人間の「存在」という言葉には「生」（生き方）という意味合いが含まれていると言ったことは、この点にかかわっている。

右に引いたブレイエの解説について、専門の哲学研究者は次のような説明をするかもしれない。ハイデガーの存在論をサルトルと並べて倫理的（あるいは倫理的）にとらえるのは早まった誤解である。ハイデガー自身は、自分の哲学が「実存哲学」とよばれることを拒否したばかりでなく、ジャン・ポーフレにあてた手紙（一九四六）の形で、「実存主義はヒューマニズムである」というサルトルの主張に断乎反対している。ハイデガーがとりあげたのは、ヒューマニズムとか人間の実践的な「生き方」の問題ではなく、存在にかかわる人間のあり方の問題なので

ある、と。私もそのことは承知しているのだが、ここであえてハイデガーとサルトルを同列に並べたブレイエの古い批評を引き合いに出したのは、右のような誤解には一定の理由があったろうと考えるからである。その理由を検討してゆくことによって、われわれは、現象学から実存哲学が生れてきた過程にどういふ理論的問題点が潜在していたか、ということをも明らかにできるであろう。

『存在と時間』におけるハイデガーの実存概念を、「倫理的に」とらえる見方は、ヤスパースなどにみられるように、当時のドイツでも一般的な傾向であったが、特にその傾向がつかったのはフランスである。ハイデガー哲学をいち早くフランスに紹介したジャン・ヴァールは、「存在とは、自己の存在において、その存在そのものが問題になっているところの特殊な存在者である」というハイデガーの定義がキルケゴールから来ていることを強調し、「実存」とは自己自身の存在を賭けることである、と説明している。川原栄峰氏が紹介されているところによると、ハイデガーは、このようなあまりに実存的・キルケゴール的な解釈を迷惑と感じ、既に戦前の一九三七年に、フランス哲学会にあてて次のように書いている。⁽¹⁶⁾「私はくり返し言わねばなりません。たしかに『存在と時間』においては実存とキルケゴールが問題になってはいませんが、しかし私の哲学的傾向は決して実存哲学と同列視されえない、ということ。しかしこの誤解は今のところおそらく遠ざけがたいでしょう。：しかし私をとらえている問いは、人間の実存の問いではなく、全体としての、そして、存在としての存在の問いなのです。」この弁明から逆に察すると、『存在と時間』における現存在の定義がキルケゴールから来ていること自体は、まちがいないようである。川原氏は、ジャン・ヴァールのハイデガー解釈について、キルケゴールと結びつけてとらえること自体は誤りではないが、そういう見方を強調しすぎると、実存的 existenziell (あるいは存在的存在 onüsch) な見方になってしまつて、実存論的 existenzial (存在論的 ontologisch) にならない、と言われている。存在的存在論的という見方の区別については後に検討するが、右の場合は、さしあたり実践的理論的という区別におきかえてもいいであろう。つまり、ハイデガーの現存在ないし実存の定義は、たしかに「人生の生き方」といった倫理的あるいは実践的な主題を配慮したものであるが、彼はこのような主題をとりあげることによって、人生を生きてゆくための実践的な指針を与えようとか、一定の倫理学を提出しようとしているわけではなく、キルケゴールが問題にしたような倫理的な生き方について、純粹に理論的な観点から、(存在論のワケ内にとり入れて) 考察しようとしているのである。

このように解してよいとすれば、ここで問題になってくるのは、ハイデガーが「実存」という概念を提出したとき、彼は理論と実践、あるいは

は理論哲学と実践哲学の關係について一体どう考えていたのであろうか、という点である。彼は、当時の哲学界の大勢を占めていた認識論（現象学も含めて一般的にいえば認識批判）のワク組みに代えて、存在論 *ontologie* のワク組みを提出した。近代哲学史の伝統的習慣からいえば、認識批判は理論哲学の課題であって、実践哲学つまり倫理学は別の問題領域に属する。しかしハイデガーの場合、理論哲学としての存在論と別に、倫理学の領域が考えられているわけではなさそうである。ジャン・ポーフレとエゴン・フィエタの二人は、ハイデガーに向って、「あなたの思索の中で倫理学はどうなっているのですか」と問うたというが、ハイデガーはこれに対して、ギリシア語の「エートス」の古い意味について説明し、山並の彼方に沈む夕陽を見つめながら、われわれは今、人間的なものと神的なものが渾然として一つである新しい思惟の入口に立っている、というような答えをしたという。⁽¹⁶⁾ 深遠な感じを与える答えではあるが、その意味するところはあまりはっきりしない。彼の場合、倫理の問題は最初から理論哲学としての存在論のワク組みの中に入ってしまったので、これと別に倫理学を立てようがない。後期の彼の考え方からいえば、存在について思索することが人間の真の生き方だということになるのかもしれないが、こういう哲学からは、ふつういう意味での倫理や実践についての答えは何も与えられない。

私がハイデガーの問題の立て方に疑問を感じるのは、この点のわかりにくさ、あるいは理論的あいまいさである。彼のいう「実存」という概念は、一体、人間の存在のしかたについての理論的考察のべようとしているのか、それとも人間としての生き方を説こうとしているのか。彼はこの概念の中に、キルケゴール的な倫理的主題、たとえば生の「不安」とか、「死に対する先駆的覚悟」とか「良心」といったテーマを含ませておきながら、実際は、倫理学（実践哲学）の問題は最初から最後まで全くとりあげていない。なぜなら、それらの主題はすべて存在への問いという理論哲学の問題に還元されてしまうからである。彼の存在論は、彼自身の意志に反して実存哲学（ないし実存主義）の流行を生み出したが、それとともに「実存」という概念は、マルクス主義的実存からキリスト教的実存に至るまで、どんな哲学思想にもつけ加えられる無内容な形式的概念になってしまった。こういう風に実存概念が無際限に拡大し空洞化して行った遠因は、一見、倫理的な人間の「生き方」の問題がとりあげられているようでいて実は全くとりあげられていない、というハイデガーの奇異な問題設定にあったのではあるまいか。

方法的にいうと、ハイデガーの存在論は、日常的経験の場に見出される存在者の存在について、現存在がもっている「存在についての了解」 *seins-verständnis* を手引きにして、そこからさまざまの存在者の存在の意味を、現象学的に解釈 *auslegen* し純化しつつとり出すところ

にある。この場合、存在についての日常的な「了解」は「存在的」ontischなものであり、現象学的な「解釈」は、それを「存在論的」ontologischなレベルにまで高める、といわれる。方法的見地からみた場合、この存在論的・存在論的という区別は、フッサール現象学における経験的・超越論的（先験的）という区別に当る。ミッシュが解説しているように、ハイデガーは、「存在論的」という言葉をフッサールの「超越論的」と同じ意味で用いている。⁽¹⁷⁾ 当時の認識論の一般的用語でいえば、心理的・論理的という区別におきかえてもそうちがわないであろう。つまり、現存在（人間）が日常経験の場であれやこれやの存在者に關係しているときの存在についての了解のしかたは、経験的・心理的な（つまり存在論的な）了解にすぎないのであって、これを超越論的あるいは論理的（存在論的）な存在の意味の把握にまで高めるのが存在論の課題であるということになる。ところで、フッサールにおける経験的・超越論的という区別は、元来、純然たる認識（すなわち知）のあり方にかかわる区別である。ところが、ハイデガーの存在論的・存在論的という区別は、そればかりでなく、これとは全く別なカテゴリーにもとづいた区別を含んでいる。それは先にふれた実践的・論理的という区別である。日常的経験の場における現存在の存在了解は、人間の生における実践的・関心に即してさまざまな存在者とかかわるときの態度である。したがって、不安とか良心といった倫理的テーマも、現存在の（自己自身にさしむけられた）存在了解のしかたに属するのである。ハイデガーの存在論的・存在論的という区別のわかりにくさ、あるいは方法的疑問はこの点にある。そこには、理論哲学（すなわち認識）の問題についてのフッサールの経験的・超越論的という区別と、これとは全く別のカテゴリーに属する実践的・論理的という区別が、何の説明もなしに一緒にされているからである。このため、人間の生き方にかかわる倫理的テーマは、存在論的にはとりあげられるが、それは存在論的な研究対象ではないとして、理論的考察から全く外されてしまふ結果になる。

ハイデガーのいう現存在の存在了解は、われわれの日常的経験がそうであるように、元来、理論と実践が未分な、したがって認識（知）と行動（生）の両方の問題領域を未分化のままに含んだあり方である。現存在の存在了解は、日常的経験の場で具体的に展開すれば、自己の手許に見出されるさまざまな道具や他者に対して「配慮」Besorgenする態度になる。「配慮する」ということは、実践的に関わりをもつことである。その意味において、彼のいう「存在了解」は、もともと、実践の意味あいのつよい内容をもった概念である。それが不安や良心のような倫理的テーマと結びついたのである。したがって、このような倫理的諸テーマを理論哲学としての存在論の研究対象とするというのならば、われわれは、まず理論哲学と実践哲学という伝統的二分法そのものを廃止した新しい問題の立て方をする必要があるだろう。しかしハイデガー

は、倫理的諸問題を主題としてとりあげておきながら、それを実践哲学（倫理学）と区別された純然たる理論哲学（存在論）のワク組みの中に閉じこめることによって、倫理学そのものを抹殺してしまつたのである。ハイデガーは要するに、自分はたしかに実存という倫理的主題は提出したが倫理学などはじめから問題にしていけない、だから自分の哲学は実存哲学ではない、と言っているのである。このような言い方は——卑怯とはいわれないまでも——火をつけておいて素早く逃げるような、いささか無責任な答え方ではなからうか。

「実存」という概念に常につきまとう理論的あいまいさはここから来ている。私の考えるところでは、ハイデガーが「実存」という概念を提示したこと、そして実存哲学が、自己自身について問う人間の「存在」のしかた（すなわち生き方）の独自性を哲学の課題としてとりあげたことは、現代哲学にとってきわめて重要な問題提起であつたと思われる。われわれにとって疑問になるのは、そういう問題を直ちに存在論という理論哲学のワク内に封じこめようとしたところにある。もしこのような倫理的意味合いをもつ諸問題が理論哲学の重要な課題になるとすれば、われわれは理論哲学と実践哲学という近代ヨーロッパ哲学の伝統的二分法そのものについて反省し、これをハッキリ廃棄した問題の立て方をすべきではなかつたのか。そして、理論と実践（すなわち知と行動）とが分化してくる以前の日常的経験のあり方に注目すべきではなかつたかと思われる。ハイデガーやサルトルは、伝統的な理論哲学と実践哲学の二分法にどこかで引張られている。サルトルは『存在と無』の最後の節で「道徳的展望」perspective morales について語り、次の仕事として倫理学について書くことを予告しているが、この予告は果されなかつた。

サルトルの影響を受けたジャンソンは、サルトル哲学の全体を、「実存の実践についての反省」を基本主題にした一種の「倫理学」であると考へている。⁽¹⁸⁾これは先のブレイエの解説とも通じる見方であるが、実際、倫理と倫理学、あるいは実践と実践哲学を区別して考えたとすれば、いわゆる実存哲学は、実践ないし人間の生き方についての理論的考察という意味で、一種の倫理学だといえないことではないのである。しかし彼らは、サルトルの場合にみられるように、理論哲学と実践哲学という伝統的二分法から自由になつていない。このため実存哲学は、「存在」（生）という漠然たる用語の陰で、「人間」の「存在」についての理論的考察が同時に実践的な「生き方」についても説明を与え得るかのよう、に説いている。実存哲学にたえずまつわる一種のうさん臭い感じは、おそらくこの点のあいまいさに由来している。つまりそれは、理論と実践、あるいは認識と生の関係を理論的にはっきりつきつめないままに、「存在」という漠然たる言葉に頼つて、そのどちらでもない中途半端なものを哲学と称している感じを与えるのである。「実存」がやがてどんな哲学、どんな思想にも自由にくつつけられる無内容な概念になつていたのも、そ

れがもともと人間の生き方や実践について理論的に分析するための明確な視点をもっていなかったからである。

3 フッサールとハイデガーの対立が意味する問題点

われわれの当面の目的は、フッサール現象学と実存哲学の間にある微妙な食い違いについて検討し、そこに見出される問題点を、われわれ自身の研究に役立てるところにある。そこで次に、フッサールとハイデガーの論点の食い違いが意味するところについて、当時の思想的状況をまじえつつ考えてみよう。

フッサールは『存在と時間』(一九二七)の公刊後に発表した『イデーナー』の「あとがき」で、生哲学・実存哲学・人間学に対して手きびしい批判を加えている。⁽¹⁹⁾彼のいうところでは、これらの哲学は要するに「世界的な主観(人間)から超越論的主観性への上昇」を理解しない人間学にすぎない。「人間学などというものは……哲学に本来固有な地盤にまでは、まだ全然到達していない」ものである、と彼はいう。フッサールにとって、真の哲学は、知のあり方についての批判にもとづいた厳密学として、学問論の上に築かれるべきものであり、「生」とか「世界観」「実存」といった人間臭い言葉は、学問的厳密さを欠いた使いものにならない概念にすぎなかった。フッサールのこういう考え方は、ハイデガーもよく知っていたと思われるが、そういう眼でみると、『存在と時間』は、形の上ではフッサールの方法に従っているようにみえながら、実は、恩師に対する反逆の書であったと言えないこともない。

ハイデガーは最初リッケルトの新カント主義から出発したが、フッサールの許で現象学の将来性を悟った。しかし彼は、既にそのころからキルケゴールやニーチェの魅力にひかれ、ディルタイにもつよい関心を示していた。そのころ、ハイデガーの机の上には、パスカルとドストエフスキの肖像が飾られていたというし、当時日本から留学した三木清に対して、ハイデガーはディルタイ研究をすすめたという。三木のパスカル研究はそのような雰囲気のある産物であろう。一九二〇年代のドイツは第一次大戦の敗北による混乱と価値転換の煮えたぎる渦中にあり、若い世代の学者たちがその雰囲気からつよい影響を受けていたことは容易に想像がつく。ハイデガーはまだ三十そこそこだった。しかし当時のアカデミズムは、そういう時代状況の転換とは全く無縁な、前世紀的な講壇哲学の重苦しい空気を依然として固守していた。哲学界の主流は新カント主義を中心とした認識論で固められていた。ハイデガーの回想によると、当時の哲学界ではカント的、批判的、超越論的に語らなくてはまとも

に相手にしてもらえない空気だったという。⁽²⁰⁾ このころハイデガーと親交を結んだヤスパースは、医学部出身のため正統派の哲学者たちから疎外されていたが、この二人は、反アカデミズムの気分において共鳴し合うところがあったようである。そんな当時の哲学界の空気の中で、ハイデガーの要求を辛うじてみたしてくれたのが、ディルタイの生の哲学であった。『存在と時間』には、ディルタイとヨルク伯の往復書簡についてのくわしい解説がある。フッサールが当面の敵と目していたディルタイをこのようにもちあげるとなれば、フッサールが心中穏かでない気持ちも察せられる。ハイデガーがフッサールに贈った『存在と時間』の手沢本には、フッサールの手で感情的な批判の言葉が書きこまれているという。一見無味乾燥な哲学書の背後には、意外に人間くさいドラマが秘められているものである。

『存在と時間』におけるハイデガーの方法論は、よく「解釈学的現象学」などといわれるが、このようにみえてくると、現象学のほうはごく形式的なもので、実質は解釈学だとみた方がいいようである。彼の基本的問題設定は、存在についての日常的非学問的な了解 *Verständnis* を学問的な解釈 *Auslegung* にまで高めるところにあるが、これらの用語はいうまでもなくディルタイの解釈学によるものである。重要な術語を用いる場合には、認識論や現象学との連想を起させる「意識」とか「対象」「認識」といった用語はすべてさけられている。こういう用語法の独特さのために、認識批判の論点や、現象学と解釈学の方法が彼の存在論とどのように関連しているかという点になると、きわめてわかりにくいあまいさがあらわれてくる。われわれこの間の関連を批判的に検討してみなくてはならない。

最初にのべたように、実存を定義するに当ってハイデガーは、現存在の特質を、自己自身の存在に関わるというところに求めた。この場合、認識論や現象学が従来とりあげてきたような知の自己批判という作業は、現存在が自己自身の存在のあり方について問うということの中に含まれているのであるか。まずこの点をはっきりさせておこう。実証的经验科学の知は、自己の知それ自体のあり方や限界を反省的に吟味することなく、対象のあり方についてのみ専念する知である。これに対して認識批判の仕事は、自己の知それ自体のあり方や限界について反省的に問うてゆく企てである。その意味において、意識作用の一つとしての知は、ここでは自己自身のあり方にさしむけられている。ハイデガーも、認識が「現存在の存在のしかたの一つ」であることは承認している。⁽²¹⁾ したがって、知的な「認識」の作用は現存在の基本機能である「了解」の一部に含まれていると言っているであろう。つまり「了解」は「認識」に先立ってそれを包括しているより基礎的な概念になる。

ところで「了解」という現存在の存在のしかたは、学問以前の、日常的生にもなっているものである。ハイデガーの場合、主たる関心はそう

いう生の問題に向けられている。先にのべたような当時の彼の関心からいえば、そこでは、知的な自我意識の明証性よりも、その基盤にある生の非合理的な暗さが重要な問題だったといえよう。このようにフッサール現象学の関心から離れた生の不安といったテーマを中心にもつてくる場合には、現象学の方法そのものは、現存在分析の実質とはふれ合うことの少ない形式的なものになっている。したがってハイデガーは、現象学を、彼の存在論のための単なる方法の学としてしかとらえていない。このような見方は、フッサール現象学に対する正当な評価とは言いにくいし、この場合、ハイデガーが方法の学としての現象学というものをどういう風に考えていたかも必ずしも明確でない。よく知られているように、『存在と時間』の公刊はこの師弟の訣別の原因となり、ハイデガーはその後、現象学については全く語らなくなってしまったからである。しかしながら、ハイデガーのこのような見方は、——怪我の功名と言うべきかどうか——現象学の問題領域を一挙にひろげるといって、大きな貢献をしたことを認めなくてはならない。特に、フッサールがおそらく全く予期しなかったであろうと思われるのは、現象学が、人間の生の非合理的側面を反省的に分析してゆくに当って、有力な方法として役立つようになったという点である。サルトルが想像力や情念の問題に対して志向性の分析を適用した仕事などは、こうして可能になったのである。後にわれわれの主要な研究目標となる深層心理の現象学が可能になるのも、現象学が方法の学という意味をもっているからである。この点についてさしあたりここで言えることは、現象学の基本的態度を示す事象そのものの「記述」とか、客観的存在を固定しないで主観の志向性に即してその本質を直観してゆくといった考え方が、客観的对象に即した因果分析に主として依存する物理的自然科学のやり方には適合しにくいこと、その反面、「物理学的客観主義」によってはうまくとらえにくい内面的深みをもった生命科学・精神医学・人文科学などの諸対象のあり方に対してむしろ適合しているということである。哲学と科学の関係について考える場合には、この点に注意しておく必要がある。

フッサールとハイデガーの関心の食い違いは、このような思いがけないプラスの副産物をもたらした反面、マイナスの副産物をも残した。私がここで最も疑問を感じるのは、前節でのべた理論と実践の関係である。ハイデガーのいう「存在了解」は、学問的反省以前の日常的経験の場において、さまざまな存在者に配慮しつつ関係するときの人間の現存在の態度である。したがってそれは、当然、実践的態度をともなっているのである。

実践という言葉は、これまで明確に定義しないで使ってきたがここで一応正確にしておこう。それは、ひろくいえば、日常生活の場におい

て、われわれが世界の事物に対して行動的にかかわる態度を示す言葉として用いられる。実践哲学という場合の「実践」は、ふつう、道德的意味における実践という狭い用語法で用いられている場合が多い。前者を「行動」、後者を「倫理的行為」とよんで区別するとすれば、ハイデガーの存在了解は、人間の「行動」にもなっている事物の存在についての了解のしかたである。もうひとつ、ここで考えておかねばならないのは、「理論」や「認識」と右に言った「行動」との関係である。理論的観察、認識、思索、あるいは観照、瞑想などといった態度は、言葉のふつうの意味では、行動することではない。しかし、そのような態度も、やはり、日常生活の場で、何らかの形で世界の事物に対して配慮的にかかわっていることは同じである。認識はそういう「現存在の存在のしかたの一つ」である。したがって、知的な認識は、存在了解という現存在の基本的なあり方に含まれていることになる。その意味で、認識や思索も「行動」の一つの(特殊な)あり方と規定することができる。要するに、日常的経験の場における現存在の基本的な存在のしかたとしての存在了解とは、知的認識と倫理的行為、すなわち近代哲学がいう意味での理論と実践が分化してくる以前の、人間の生の基礎的なありかたなのである。したがって、このような場面における人間のあり方をとらえるには、近代哲学が伝統的にとってきた理論哲学と実践哲学、認識論と倫理学という二分法は適切でない。和辻哲郎は、ハイデガーのいう存在了解を人と人の行為的連関の場に支配している存在(および当為)についての共同了解とみなし、人と人の「間柄」において生きているところに彼のいう独特な意味での「人間存在」『*Wischen-menschen-sein*』の本質がある主張して、彼の倫理学体系をつくりあげた。このように、存在についての了解が倫理学の基本的原理として転写できたのも、それが元来実践的、性格をもった概念だったからである。したがって和辻の場合は、実践的な倫理学の諸原則から出発して逆に知的認識のあり方が説明されることになり、理論哲学を実践哲学に先立てる西洋近代哲学の伝統的二分法ではおよそ考えられないような逆転した考え方が起っているのである。⁽²²⁾

ハイデガーが理論と実践の未分化な生の基礎構造の場をとり出したことは、当時の哲学界が認識批判の問題をめぐる展開されていた状況を一変させたものと言ってよい。しかしながら、彼はこの問題を直ちに理論哲学としての存在論のワタ組みの中に閉じこめてしまった。彼の存在論は、認識問題を存在への問いという形にとらえ直して現象学的解釈学の観点からあつかう理論哲学であって、倫理学ではない。このため、実践あるいは行動の問題は明確に主題化されないまま、存在への問いという中心テーマにかき消されてしまう結果になるのである。

ハイデガーの問題設定がこういうあいまいな形におちいった直接の理由は、フッサールの方法論的影響下にデュルタイの主題をとりあげたと

ころにある。フッサールと対比していえば、現存在の基本的態度としての「存在了解」は、フッサールのいう「自然的態度」*natürliche Einstellung* に対応する概念である。「存在了解」と「自然的態度」は、彼らの哲学において発端・原理（アルケー）の位置を占める重要な概念であるから、ここで両者の関係についてさしあたりの検討をしておく必要がある。自然的態度とは、「ごく自然な普通の生き方をしてい人間」が世界の事物と日常かかわっている場面で、素朴に、無反省に、事物の存在を前提し、（無自覚なままに）それらの存在について判断を下しているあり方である。したがって自然的態度は、もともと単純に理論的性格をもつ概念ではなく、むしろ実践的性格を有する概念とみるべきであろうが、『イデーンI』の段階では、フッサールはこれを主として認識主体の態度として提示し、理論哲学的観点からとりあげている。²³ ハイデガーの「存在了解」は、そういうフッサールの「自然的態度」の概念を、ディルタイ的な「生」の基盤の上に移し植えたところに成り立った概念であると評してよいであろう。しかし当時のハイデガーは、現象学的還元によって事象そのものに至るというフッサールの方法によく影響されていたため、日常的（非学問的）な「了解」を理論的（学問的）な「解釈」にまで高めるといふ方法論的立場に立って、存在の了解という概念を純然たる理論哲学としての存在論の主題に限定してしまった。存在の「存在論的」といふ方法論上の次元の区別は、元来、経験的「超越論的」といふフッサール現象学の方法論的区別から来たものであり、したがって理論哲学的な認識批判の場において有効な区別であった。ところが、ハイデガーは、実践的性格をもつ「了解」の問題をここに持ちこんだため、存在の「存在論的」といふ区別が同時に、実践的「理論的」といふ、全くカテゴリーの異なる区別を含んだものになってしまったのである。

以上検討したところをまとめると、まずハイデガーが理論と実践が分化する以前の生の基礎体験の場をとり出したこと、そしてそこにフッサールの「自然的態度」を移植して、現存在の「存在了解」という形で人間の「生」の体験のあり方を設定したことは重要な問題提起であった。また、彼が現象学を方法の学としてとらえ直したことは、知の反省的分析のみならず、心のすべての作用（感情、想像力、意志等）を志向的分析の対象とする道をひらいたものであった。しかしこのようにしてひらけた展望を、フッサール現象学における理論的問題設定——すなわち知的認識の場において有効な経験的次元と超越論的次元の分離——というワク組みにとりこむのは、方法論的にみて適當ではない。そういうやり方で現存在の構造を分析してゆこうとすると、いたずらに煩雑な形式的区別をもちこむことになり、次にのべるように、一見厳密なように実は逆に問題点をあいまいにする方向へと進んで行ってしまっているのである。

4 現存在分析の理論的ワク組みにおける矛盾と問題点

ハイデガーの現存在分析の方法にひそむ実質的問題点を明らかにするには、哲学的観点に立つてふり返りながら検討してゆくのがわかりやすいであろう。

先にふれたように、フッサール現象学は、一方で衰えつつもなお余力をもっていた新カント主義と対抗し、他方ではデイルタイに代表される新興の生の哲学に対抗する立場にあった。新カント主義との対抗関係において問われていたのは、知の自己批判としての認識のあり方の問題であり、一般的にいえば「学問論」であった。これに対してデイルタイの哲学は、歴史科学の認識論を標榜してはいたものの、その主たる関心事は人間の「生」の基礎構造にあった。そしてそれを解明することによって、「世界観」の学が可能になると考えられていた。従って生の哲学は、人間の「生き方」の種々相が分岐してくる母胎となる心理的基盤を明らかにすることを目指していたともいえよう。要するに生の哲学は「人間論」であった。フッサールとデイルタイ、つまり学問論と人間論の交叉する点に現代哲学の重要な課題があるとみたハイデガーの直観は誤っていなかったように思われる。現象学への関心は認識批判的問題と結びつき、生哲学への関心は、人間の生き方という実践的テーマと結びつく。では、この両者を一つの視野に収めることのできる場面は、どのようにして見出されるのであろうか。

ハイデガーとフッサールの訣別の一つのきっかけになった事件として、一九二七年のブリタニカ論文共同執筆に当たっての意見のちがいがあげられる。木田元氏の解説をかりてその要点を紹介しておこう。⁽²⁾ハイデガーはフッサールに対して、認識を構成する超越論的主観が経験的な世界内部的存在者(経験的主観)でないことは認めたが、だからといって、この構成的主観は何らの存在者でもないとは言えないと反論する。つまり、事実的に存在する人間の現存在のあり方の中に、同時に超越論的構成の可能性が蔵されている、とみなくてはならない。哲学的主体は、一挙にすべてを見透す絶対者の立場に立ち得るような超越論的主観ではなく、それ自体、世界のうちに投げこまれ、さまざまの世界内部的存在者にかかわりつつ、自己の実存の中でみずからの存在について解釈し、同時にそこで開示される一般的な存在そのものの意味について思考する各自的な人間の現存在なのである。要するにハイデガーの現存在は、フッサールの超越論的主観性を世界に受肉させ、血を通わせたと評してもいいであろう。このようなハイデガーの主張をフッサールの後期の考え方とくらべると、両者の間には、それほど大きな差はないようにもみ

える。フッサールは、超越論的主観性の次元においてひらかれる超越論的現象学（ないし超越論的哲学）の立場が、現象学的心理学という心理的次元を通過しないかぎり到達不可能であることを認めている。フーコー流に言えば、人間は経験的「超越論的（先験的）な二重の存在性をもつ主観なのである」⁽²⁵⁾。ハイデガーもまた、現存在が、フッサールがとりあげた世界認識の機能をもつこと自体は否定していない。しかし決定的なちがいは、フッサールの中心的関心が最初から最後まで主として知の自己批判の問題に向けられていたのに対し、ハイデガーの関心がさしあたり心情的な生の実存の問題に向けられており、それを通路として、はじめて存在への理論的な問いが可能になると考えていたところにある。しかしハイデガーのように実存を通路とした設問のしかたをすれば、知（認識）の立場においてつよく現われてくる心理性と論理性、経験的立場と超越論的立場の次元のちがいはどうしてもあいまいにならざるをえない。ここに検討すべき一つの問題点がある。

ハイデガーの「現存在」の概念は、実質的内容からみると、デイルタイの「生」の概念に近い内容をもっている。『存在と時間』の中でも彼は、デイルタイが目指していたのは「一種の〈へ生〉の存在論」であつたと解している。⁽²⁶⁾ その一方、彼のいう「現存在」は、フッサールのいう「意識」Bewusstseinの機能を受けついでいる。表層にフッサールの「意識」の機能をおき、その根底にデイルタイの「生」をおけば、ほぼハイデガーのいう「現存在」になると言ってもいいであろう。もしフッサールの後期の概念を用いるとすれば、日常的な生活世界「Lebenswelt」に根拠をもつ「意識生」の考え方に近いと言えるかもしれない。問題は、この現存在という概念に対して、フッサールの「意識」にみられる経験的「超越論的」という次元の区別に対応する存在論的「存在論的」という次元の区別を適用したところにある。

現存在は、最初に「実存」と定義されたところからも明らかなように、それはさしあたり各目的「*zweckmäßig*」な存在である。つまり、現存在とはさしあたり、日常的な経験の場にある「われ」、つまり「私」としての自己の存在のしかたを意味する。存在論的に言えば、「現存在」とは個別的经验的な「われ」の実存である。この日常的な現存在の体験についての「了解」を学問的に「解釈」することによって、「現存在」概念は、個別的な「われ」の存在をこえた存在論的意味をもつに至る、とハイデガーは考えている。カントの「意識一般」Bewusstsein überhauptにならうていば、現存在はここにおいて超個人的な「われわれ性」をもつ人間存在一般ともよびうるような理論的意味をもつのである。ハイデガーのいう実存的「実存論的」という区別や日常的な範疇に対する実存範疇といった形式上の区別は、ここから来ている。わかりやすくいえば、「現存在」は、ヘーゲルの「精神」と同じように、「われである」ともにわれわれでもある人間」の二重の存在のしかたを意味するのである。とこ

るが、実質的な内容に立入ると、現存在の存在の(経験のないし日常生活における実践的)なあり方は、ハイデガーの場合、いわゆる「ひと」(das Man)であり、そういう日常的次元から存在論的(理論的)な立場に移ると、生の不安や良心や死についての自覚をもつ狭義の(本来的な)「実存」の状況がとりあげられる。前者は非本来的な自己、後者は本来的な自己のあり方とよばれている。そうになると、最初の方法論的設定とは逆に「ひと」の方が超個人的な「われわれ性」をあらわし、「実存」の方が個体としての「われ」の自覚をあらわすことになってしまう。つまり、現存在に関する方法論上の形式的規定と実質的内容における規定が逆転してしまふ、という矛盾が生じてくるのである。

ハイデガーの現存在概念にこういう矛盾が現われてきたのは、フッサールの方法論的形式をディルタイ的な生の問題に適用したからである。フッサールは常に知的な認識と論理の超個人的(超越論的)な妥当性の問題に関心をもっており、経験的超越論という「意識」の次元の区別は、そこからみちびかれた方法論的区別であった。ところがハイデガーが関心をもっていた中心主題は人間の生と実存的生き方の問題であった。このような主題に対して果してフッサールの方法が適合性をもつかどうか、という点について、ハイデガーは十分な検討を加えていない。

ここで私は、次のような点に注意しておきたい。当時フッサールが悪戦苦闘しつつあった問題は、心理主義とのたたかいであった。新カント主義は心理学を哲学にとってあっさり無用のものとみなしたが、フッサールは、事態はそれほど簡単でないということを感じていたようである。現象学を新カント主義から区別する特徴としては、ふつう意識の志向性の分析があげられる。志向性を重視するということは、さしあたり——実証的経験心理学と対抗する形においては——心理学的分析に重きをおくことを意味する。むしろフッサール自身は心理主義の克服を目指しているのであるが、その点だけをとれば、新カント主義との間に基本的な差はない。現象学の新しさはむしろ、認識批判に当って心理主義と論理主義を分離することの困難さを自覚し、両者の関連にあくまでとりくんで行ったという点にある。フッサール自身の言葉をかきとれば、「現象学的心理学と超越論的現象学との間には、一つの注目すべき汎通的な平行関係」あるいは「相互転化と対応」が見出されるのである。⁽²⁾ 言いかえれば、意識の経験心理的あり方についての分析を通路としないかぎり、知の自己批判は超越論的次元にまで至りえない、ということを確認した点に、むしろ現象学の歴史的功績があったというべきであろう。それがやがてフランス実存哲学や精神医学に大きい影響を与えるようになった理由は、現象学的分析という新しいやり方が、実証的心理学とはちがった方法で、心理現象の(人間にとっての)意味を研究する手段として提示されたところにある。経験をこえた超越論的主観性の主張そのものに対しては、彼らはむしろ懐疑的である。このように、

フッサールが（無自覚のうちに）心理学の重要性に気づいていたと同様に、デイルタイもまた、ちがった角度から、心理学の中に、哲学にとって将来の可能性が蔵されていることを感じていた。彼は、人間の生の根底には、知の論理とは異質な、生の、全人格的認識ともいうべき一種の心理学的論理が潜在していると考えていた。デイルタイが、歴史認識には自然科学的な「認識」とはちがった「了解」という新しい心情的共感の認識方法が必要であると説いたとき、彼は自我意識の知的明証性の裏面に吸いついて離れないある暗さを感じていた、と言っているかもしれない。デイルタイの理論が精神医学にある程度の影響を及ぼしたのはそのためである。要するにフッサールとデイルタイは、実証的心理学を批判する立場に立ちながらも、共に心理学的考察のもつ重要性を感じていたのである。

しかしハイデガーは、フッサールやデイルタイが苦心していたような心理学的予備考察は一切ぬきにして、一挙に両者を結びつけた。彼は、フッサールにおける「意識の経験」の代りに、「現存在の存在了解」という概念をもち出した。「現存在」は、フッサールの経験的「超越論的な「意識」の区別が果していた理論的役割を、存在的「存在論的」という形式的規定によって果すと同時に、デイルタイの「生」の基本的実質をとりこんでいる。また存在についての「了解」という概念は、フッサールのいう知的な「認識」の作用とデイルタイのいう生の「了解」の両方を含んでいる。したがって、ここでは、フッサール現象学とデイルタイ解釈学という二つの全く異なる立場がみごとに統合されているという感じを与えないでもない。しかし問題は、果してこれによって、現象学と解釈学の間にあった理論的な溝が埋められたかどうかというところにある。異なる内容をもつ二つの概念を、両者のどちらをも意味しうる漠然たる言葉におきかえたというだけでは、両者の提起した問題は何かひとつ統一されたわけではない。ハイデガーのこういう用語法は、その漠然としたあいまいさのために、フッサール流によむこともできれば、デイルタイ流によむこともできる一種の利点をもっている。しかし両者の関係にひそむ問題は、解決されたわけでも、究明されたわけでもなく、ただ蔽いかくされているにすぎない。つまり、両者が統合されたかのような外見を与えるだけで、実際は何ひとつ統合されていないのである。われわれは、ハイデガーが学問論と人間論を統合しようとした意図と、彼の問題提起そのものには重要な意義があったと考える。しかし彼は、現象学と解釈学によって立つ心理学的基盤のちがいについて十分な検討を行わないまま、形式的な方法論の上でのみ両者を強引に結びつけようとしたため、右にのべたようなさまざまな矛盾が生じたのである。そこでわれわれは、現象学と解釈学の実質的な心理学的基盤について、さらに立ちいって検討してゆく必要がある。

5 解釈学と現象学の心理学的基盤を統一的に把握する必要性

これまでデイルタイについてあまり説明しなかったので、ここで少し解釈学の心理学的基盤について検討しておこう。⁽²⁸⁾ 解釈学は元来、言語学と文献学についての方法的反省から生れた学問であるが、デイルタイはこれを拡張して、人文社会科学(彼のいう精神科学)の一般的方法論たらしめようとしている。それは人間に関する諸科学の基礎学を目指していた、と言ってもいいであろう。デイルタイはフンボルトやシュライエルマッヘルの影響を受けて、宗教、芸術、言語、法などの文化の産物を、人間の生そのものから解釈することを、彼の解釈学の目標とした。その場合、彼が用いた重要な基本的概念は、「体験」[Erfahrung]「表現」[Ausdruck]「理解」[Verstehen]の三つである。シュライエルマッヘルは諸宗教の教理・儀礼・組織などの根底に深い宗教的直観がはたらいっていることを認めたが、同じようなことはさまざまな文化的産物についてもいえる。この点、カントの意識や認識主観には血が通っていない。われわれは、単なる思考活動の主体としての認識主観の代りに、意志・表象・感情等のすべての心的作用を含んだ「生」の全体的な過程をおきかえなくてはならない。それが内面的な「体験」である。

デイルタイに従えば、生の「体験」の中心にあるのは、「私の存在の感情」である。私と周囲の人間や事物の間には、それにもとづいて、「生の交渉」が成立している。環境的事物は単なる客観的対象ではなく、私に対して圧迫と促進、欲求と拘束、親しさと疎遠さ、といった感情的色彩を帯びて体験される。(ハイデガーのいう、手許にある道具的存在者 *Zuhandenes* と疎遠な物体的存在者 *Vorhandenes* の区別は、デイルタイのこういう考え方の影響であろう。)このような生の「体験」の内部には、感覚・表象・感情・衝動・意志など、さまざまな心的作用の構造連関が見出されるが、その中心を成しているのは、諸衝動と諸感情の束である、とデイルタイは考える。デイルタイの考え方に従うと、外界の実在性は、そういう体験によってはじめて基礎づけられるのである。彼はこれを、「現象性の命題」*Satz der Phänomenalität* という言葉であらわす。このような内面的体験の構造連関の底には全体としての「合目的性」がはたらいっている。合目的性は、生の内的連関の存在のしかたなのであって、自然の中に客観的に見出されるものではない。

「体験」が「生」の内面化の方向を示すのに対して、「表現」は外面化の方向をあらわしている。意識の力のとどかない生の深い内奥さえも、「表現」にまで外化する可能性をもっているのであって、「生」は、芸術・学問・宗教などの文化の諸体系として「表現」にまで形成され

る。そして「了解」は、このような内なる「体験」と外に向う「表現」の關係をとらえる生の第三の契機である。それは、外的なものを内的なものに帰入させるとともに、内的なものを外的なものへと移入するのである。

およそ以上のような考え方にもとづいてディルタイは、対象が「体験」に与えられる場について研究する心理学と、対象が「表現」として与えられる場について研究する歴史学の二つを統合するところに精神科学の基本的な方法を見出す。「了解」は「体験」と「表現」を統一するはたらきであるから、「了解」において「歴史学的分析と心理学的分析を結合する」のが、解釈学の基本課題となる。この場合の心理学は、自然科学に範をとった客観的因果分析に依存する心理学ではなく、「記述的で分節化してゆく *zeitbedingte* 心理学」でなくてはならない。

以上の紹介から、ディルタイの考え方の大体の輪郭は明らかであろう。われわれにとって重要なことは、まず、彼が心理学的考察の重要性を認識していたということである。その場合、ディルタイは、生の内面的体験の中枢を成す要素として、感情や衝動のはたらきを重視していた。これが第二のポイントである。ハイデガーの現存在概念の実質は、自己の内面的な「存在の感情」を重視している点で、ディルタイの「生」の「体験」に近い内容をもっている。第三に、ディルタイが体験の「表現」として念頭においていた主題は、神話・宗教・文学・芸術・言語・歴史・思想・制度、等といった文化現象であり、学問の分類からいえば、人文科学と社会科学、つまり人間行動の産物を中心にした人間科学だったということである。ハイデガーの好みはディルタイに近かったことは、彼の後期の哲学に詩や芸術や歴史などの問題が好んでとりあげられていることから明らかであろう。『存在と時間』にみられる現存在分析の実質的内容にも、そういう傾向ははっきりみられる。

次に、フッサールの場合について考えてみよう。先にも言ったように、彼は、自然科学に範をとった実証的心理学を退けはしたが、心理学的考察の必要性そのものはよく認識していた。この点では、彼はディルタイと一致していたともいえるのである。さらに、志向性の分析という新しい手法によって、実証的心理学のやり方とはちがった現象学的心理学の方法を確立した点では、彼はディルタイより一步を進めていた、と評してよいであろう。ただしフッサールの場合、彼が意識作用（すなわち心理作用）の中心においていたのは知覚の問題であって、ディルタイが重視した感情や衝動の問題は軽視されていた。ポール・リクールはこの点について、フッサールを次のように批判している。⁽²⁹⁾ フッサールは、知覚に基づいて対象を客観としてとらえる表象 *Vorstellungen* を根本的な「基礎づける体験」であるとし、感情的体験や意志的体験は、そういう単純な体験の上に築かれる複合的な体験であるとして、それらを「基礎づけられた体験」とよんだ。しかし、人間の実践的生活を直接に反

省してみても、そういう区別は何ら出てこない。彼が知覚表象の客観化作用に優位を認めたのは、「一種の論理主義的先入見」にすぎない、とリクールは言う。「意識」という言葉がさしあたり「心」とおきかえられるものであり、またそういう意識が世界の事物に志向的にかかわるとき、関係の体験のあり方について反省的に分析してゆくことが当面の課題だとするならば、知覚にだけ特別の優位性を認めなくてはならない理論的根拠は何もないのである。感情や意志も、知覚と全く同じく意識の経験に属する。もっとも、感情や意志は外界の事物についての知覚なしには起りえない心理作用であるというなら、その意味では、知覚は基礎的な体験であるといえるかもしれない。しかし、感情や意志の志向作用が知覚の志向作用にもとづいてはじめて可能になる、と考えるべき理由は何もない。また、夢や幻覚においては、ふつう言う意味での知覚(すなわち感覚器官を介して成立する表象)は何の役割も果していないが、それらも何らかの形で意識の現象であるということができる。その意味では、意識の分析に当ってフッサールが知覚に基本的優位を認めたのは、リクールのいう通り偏見であったというべきであろう。

いづれにせよハイデガーは、ディルタイやフッサールが苦心した心理作用のこのような実質的分析には一切意味を認めず、彼のいう「了解」は経験心理学とは全く無関係な現存在のあり方であると主張している。こういう態度は、私には、問題を漠然たる抽象的用語の中に閉じこめて経験的実証性を軽蔑するドイツの哲学者にありがちな思弁趣味のように思える。われわれの考えでは逆に、ハイデガーに対する疑問は、彼がディルタイやフッサールの試みたような心理学的予備考察を一切拒否し無視したところにある。先に言ったように、彼の用語法の抽象的あいまいさは、解釈学と現象学を統一したかのような外見を与えつつ、実は両者の具体的な問題点を蔽いかくす役を果している。心理学を退けることは、哲学の科学に対する優位を保証するよりも、むしろ、哲学を科学から孤立させ、哲学を無力にする役を果すだけであろう。

それはともかく、フッサールが知覚を重大視した直接の理由は、彼の学問的経歴から来ていると思われる。フッサールは最切、数学の研究から出発した人である。数や図形の認識は、知覚された内容(質料)^{ヒュレリ}において、数や図形の本質(形相)^{フォーム}を構成的に直観するはたらきだと言ってもいいであろう。したがって、フッサールが科学(ないし学問一般)について考えた場合には、主として数学的方法にもとづいた物理的自然科学が考えられていたようである。晩年の『危機書』では、彼はガリレイの数学的物理学をもつて、ヨーロッパ科学の方向を決定したものとみている。人文科学の特異性については、彼はあまり配慮していない。おそらくフッサールにとって、人文科学は、方法論的基礎のあいまいな科学であり、真の学問の名に値しない未熟な学問と考えられたのではないかと思われる。

現代の人文科学や社会科学が、一面で物理的自然科学の客観主義的態度からつよい影響を受けていることは事実である。しかしくわしく検討すると、それらの諸学の内部にも、いわゆる「物理学的客観主義」を批判し、それを克服しようとする傾向がみられるのであって、それらをすべて一括して客観主義とか実証主義といった言い方でしりぞけることは、あまりに形式的な見方であると思われる。その点は後にあらためて考へることにして、さしあたりここで注意しておきたいのは次のような点である。フッサールは意識のあり方について、心理的次元に見出される経験的主観とそれをこえた超越論的主観を区別するが、このような区別は、知的推理の必然性を重視する論理学・数学・物理的自然科学などを念頭においた場合に要請されてくる考え方である。なぜなら、これらの諸学では、推理の必然性は、経験的主観の心理的体験の相対性をこえたものでなくてはならないからである。(ただし厳密に言えば、それは、「……でなくてはならない」*missen* という理論的な要請 *Postulat* にすぎないのであって、必ずしも、そういう超越論的立場が——経験から全く離れて——実現可能だということを意味するわけではない。) これに対して、感情や衝動のような心理作用の場合、意識のあり方に即して経験的次元と超越論的次元を区別することが果して可能であるのかどうか。おそらくそれは不可能であろう。感情や衝動は、通常の意味では、もともと個人的主観的な心理作用であって、知的推理のような必然性や明証性を欠いているからである。

以上で解釈学と現象学の実質的な心理学的基盤について大略検討したので、次に、ハイデガーがこの両者をどういう形で統合しようとしたか、という点について、あらためて考えておこう。彼の仕事がデイルタイにくらべて一步を進めていると思われる点は、現存在(生)のあり方を、学問論の基盤におかれるべき人間の存在のしかたとして、はっきりとらえたところにある。デイルタイでは、精神科学の方法論と生の基礎的構造についての人間論が、問題領域としてはっきり区別されなまま論じられている傾向がよい。これは当時の認識批判が学問論を中心として展開されていた影響であろうが、哲学的考察にとって根本的な重要性をもっているのはむしろ、学問的営みの基礎にある人間の生のあり方である。ハイデガーがはっきりとした形で、学問論の基礎に人間論(現存在分析)をおいたことは、重要な一步であった。ただしハイデガーは、右にのべたような現象学と解釈学の心理学的基盤のちがいについて一切検討しないまま、フッサールの方法によってデイルタイの実質をもつ存在の構造をとらえようとした。次に、この点について、ハイデガーの存在論を検討してみよう。

これまでにものべたように、ハイデガーのいう「現存在」は、心理学的立場から検討してみると、デイルタイの「生」の概念に近い実質的内

容をもっている。ハイデガーは、現存在の基本的構造を「世界内存在」*In-der-Welt-sein*とよんだ。この場合、世界の内にある、*In-sein*というあり方は、現存在の基本的態度である「存在についての了解」を意味する。つまり現存在（人間）は、さまざまな存在者の存在のしかたについて了解しつつ、それらに配慮的にかかわるという態度で、世界の内が存在しているのである。（そしてそれとともに、存在一般の意味についての何らかの漠然たる了解をもっている。）認識論的な見方に立てば、ここで、現存在と世界の事物の間には、意識と対象、あるいは主観と客観の関係が見出されるわけであるが、認識論的な主観と客観関係は、実は、世界の内にある、*Ersehen*という現存在の存在のしかたに基づいて成り立っている二次的、あるいは表層的な関係にすぎない。

ただし、現存在が世界の内にあるということは、日常の常識が考えているように、単に、世界の内部に一つの（世界内部的）存在者として発見されるといふ意味ではない。ハイデガーに従えば、現存在は、世界の内にあることにおいて——すなわち存在了解において——はじめて世界を発見し、いわばそれを構成し、存在させているのである。言いかえれば、現存在による存在の了解がなければ、世界の存在は、人間にとつて、それとして見出され得ないのである。このようなハイデガーの考え方は伝統的なドイツ観念論の系譜をつぐものであり、直接にはフッサールの現象学的観念論を存在論的にとらえ直したものである。ではハイデガーは、フッサールとデールタイを、実質的にどのような形で統合しようとしているのか。

彼はここで世界内存在の存在のしかたを、時間性に即して、いわゆる被投的投企 *Geworfener Entwurf* としてとらえる。「被投的投企」とは、日本語の表現としては何ともぎごちない訳であるがしかたがない。まず被投性 *Geworfenheit* とは、世界の内へ投げられているということの意味する。ハイデガーの後期によく用いられる表現をかりてわかりやすく言えば、世界に住みついていること、あるいは（根源的存在によって）世界に住まわされていること、と言ってもよからう。被投性とは、人間の生がおのれの意志によらず、根源的に受動的なものとして、地上に生命と存在を与えられたということの意味する。したがって、被投性は過去を背負いつつ存在することを意味する。これに対して投企 *Entwurf* とは、世界に向って、能動的にかかわり何かを企てる、という未来志向的な存在のしかたを意味する。つまり、過去を負いつつ未来を志向するという、受動的と能動的の二重性格をもつのが、世界内存在としての現存在の（世界に対する）存在了解のしかたである。

この被投的投企という考え方は、フッサールとデールタイの考えの基礎にあった心理学的考察を統合的にとらえようとしたものと解すること

ができる。まず「投企」という考え方は、岡田紀子氏がくわしく分析しているように、フッサールの志向性の考え方をとり入れたものである。⁽³⁰⁾それは、「…に向けられている」Gerichtet-sein auf…という現存在の能動的な存在了解のしかたであり、フッサールの意識の志向性はその中にとりこまれているのである。これによって、世界の内に見出されるさまざまな存在者は、「……のために」um…willenという目的論的連関の相の下に現われてくる。心理学的にいえば、私の手許にある親しみ深い道具的存在者から、私の存在了解にとって疎遠な物体的存在者まで、いわば感情的思考によって色づけられた世界が見出される。自然もしたがって、物理的な客観的存在ではなく、山は石切り場として、風は帆をはらませる風として……人間の情感に深められた自然として経験される。和辻哲郎はここに、ドイツ浪漫派の「生ける自然」が復活していると評している。⁽³¹⁾このような考え方は、先にふれたように、ディルタイが生合目的性を基本にして、環境的事物との間に成り立つ生の感情的交渉の全体的構造を論じた見方をとり入れたものとみられる。

『存在と時間』の叙述は、形式的にフッサールによっているため、被投的投企について考える場合、投企の側面を重視する傾向がないではない。行動^{アンゲレヘン}を重んじ、志向性を世界に向う行動のあり方としてとらえたサルトルは、そういう方向からハイデガーを解釈している。しかしハイデガーの元来のねらいは、むしろ被投性の側面にあった。世界の事物が全体として目的論的連関の相の下に現われるということの根拠には、人間の生が根源的受動性を負っているという事実が見出される。ハイデガーはここで、被投性を、存在的には気分^{Stimmung}、存在論的には状態性^{Befindlichkeit}（情態性、心境）とよんでいる。⁽³²⁾「気分」は能動的な感情ではなく、「……の気分におちいる」「突然……の気分におそわれる」というような受動的経験である。それを理論的に反省すれば、「状態性」という存在論的カテゴリー（いわゆる実存範疇）になる、とハイデガーは考えている。befindenは「見出す」という意味であり、befindlichは「ある場所に居る」というような意味であるが、sich befindenという再帰動詞として使われるので、「状態性」は、自分のおかれている状態に反省的に気づくこと、というくらいの意味になる。したがって「気分」にみられるような感情的色彩は、「状態性」という言葉からは一応ぬぐいとられている。「気分」を存在的、「状態性」を存在論的として区別したのはそのためであろう。しかし心理学的にみれば、気分も状態性も感情に属することには何の変わりもない。被投性を自覚して「状態性」の反省的認識に至ると、自己自身の存在についての現存在の自己了解の底に、生の「不安」Angstがかくれていることが明らかになる。岡田紀子氏は、デカルトのコギト・スムとハイデガーの存在了解を比較して、デカルトの懐疑に代るものは、ハイデガーでは不安

と死であったと言っている。⁽³³⁾「私は世界のうちにある」という意味での「スム」は、ハイデガーの場合、さしあたり不安によって見出される。不安は、世界内存在という意味における自己の存在の端的な経験に外ならないのである。しかし、不安とは生の感情に外ならないのではない。ハイデガーは心理学を一切拒否するので、不安がふつう感情に分類される心理作用であることは認めながら、それは心理作用ではなく存在論的カテゴリーだと主張する。しかしわれわれはむしろ、彼の現存在分析の心理学的基盤が感情の分析にあったという実質の方を重視しておきたい。精神医学との関係においては、この点がむしろ重要である。

以上に略述した被投性の分析は、心理学的にみれば、デイルタイが、生の内面的体験の根底に「私の存在の感情」を見出し、さまざまの心的作用の中心に感情と衝動の束をおいた考え方をとり入れたものと評することができよう。その意味において、ハイデガーの現存在分析の実質的内容がデイルタイに近いことは明らかであるが、彼はここにフッサールの方法を適用し、感情に存在論的「存在論的」という形式的区別を立てた。しかし、感情という個人心理的作用に経験的「超越論的」という知の区別に似た次元の区別を設定するのは、事の性質上、無理というものである。サルトルは、ハイデガーが現存在の存在論的カテゴリーの一つとして「共同存在」 *Mit-sein* をあげたのに対して、それはポートのクルーの間の呼吸の合った気分のようなものにすぎないと評している。⁽³⁴⁾ハイデガーは、そういう共同存在の存在論的「経験的（気分的）確認から出発して、「共同存在」を「世界内存在」の存在論的（論理的）カテゴリーとして立て得る、と考えている。こういう考え方は、要するに、ハイデガーの存在論が「カント的主観的抽象性」を受けついでいるからだ、とサルトルは批判している。われわれの立場から言い直せば、現存在は、「われ」であるとともに「われわれ」でもある抽象的な二重性格を与えられているのであるが、この次元の区別は、明確な理論的根拠を全く欠いたものである。ハイデガーが現象学と解釈学の実質的、心理的基盤に対する予備考察をとりこえて形式的に両者を結びつけたことが、このような矛盾を生み出したのである。

おしまいにもう一つ、ハイデガーの設問についての最も重要な疑問をのべておこう。彼が従来の意識の分析に代えて存在論というワク組みを設定したことには、果してそれだけの理論的意義があったであろうか。彼にとっては、哲学の本来の仕事は、ギリシア以来の存在への問いに向けられるべきものであったろうが、哲学史的にふり返って見た場合、彼の主張はどれだけ受け入れられたであろうか。この点については事実が答えてくれるであろう。彼がもち出した存在論のワク組みは、かつての認識論に代るような大きな流れを何ひとつ生み出さなかった。サルトル

では、存在論という名称は用いられているものの、理論的にみて、彼の哲学が特に存在論的とははれなくてはならない必然性は見当らない。『弁証法的理性批判』に至ると、彼は、存在論はヘーゲル以来の意識の弁証法の単なる付録にすぎないことを自認するに至った。またメルロー・ポンティの場合には、フッサール現象学への復帰とともに、存在論のワケは消え失せようとしている。ハイデガー個人の自伝的述懐として彼の哲学をみる場合には存在論は重要であつたろうが、それは、近代認識論の基本図式を成す主観・客観関係に対比できるような、つまり哲学者たちに共同の思索と討論の場を与え得るような問題設定の方向は、何ひとつ生み出さなかつたのである。(未完)

注

- (1) メルロー・ポンティ、フイック他『現象学の課題』せりか書房、七九頁以下。
- (2) フーコー『言葉と物』新潮社、二六三頁以下。
- (3) 拙著『ユングとヨーロッパ精神』人文書院、四七頁以下。
- (4) Jung, *Collected Works*, Vol. 11, par. 4.
- (5) メダルト・ロス『夢——その現存在分析』みすず書房、六二頁以下、同『精神分析と現存在分析論』みすず書房、三六頁以下、にみられるユング批判を参照。ボスはフロイトとユングの夢分析に対する実質的貢献を認めながら、それらは科学的方法論に立っているから、真に現象学的とはいえないと批判している。
- (6) Jung, *Collected Works*, Vol. 9-I, par. 308.
- (7) Spiegel-Gesprach mit Martin Heidegger am 23. September 1966. *Der Spiegel*, 30. Jahrgang, Nr. 23, 31. Mai 1976.
- (8) フーコー、前掲書、三九五頁以下。
- (9) 拙著『ユングとヨーロッパ精神』三〇頁以下。
- (10) ヲング、ウィルヘルム『黄金の華の秘密』人文書院、訳者解説参照。
- (11) Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 12.
- (12) Jaspers, *Philosophie*, S. 15. (武藤訳『哲学的存在定位』創文社、二〇頁。)
- (13) Sartre, *l'Être et le Néant*, p. 29. (松浪訳『存在と無』I 人文書院、四七頁。)
- (14) ブレイエ『現代哲学入門』岩波新書、九六頁。
- (15) 川原栄峰『ハイデッカーの思惟』理想社、二二頁。

- (16) フェネタ『ハイデガーの存在論』理想社、五五頁。
- (17) 岡田紀子『ハイデガー研究』以文社、一六八頁による。
- (18) ジャンソン『現象学の意味』せりか書房、二五頁。
- (19) Husserliana V, Ideen III, S. 140. (渡辺訳『イデー』I-1, みすず書房、一四頁。)
- (20) 川原、前掲書、五一頁。
- (21) Heidegger, Sein und Zeit, S. 61.
- (22) 和辻哲郎『倫理学』上巻、岩波書店、一二五頁以下。
- (23) Husserliana III, Ideen I, S. 57 ff. (渡辺訳、同前、一二五頁以下。)『イデーI』では「自然的」*natürlich*という形容は、実践的と理論的といふ両方の意味を未分のまま含んでいるが、重点は後者にある。『イデーII』になると、「自然的」と「自然主義的」*naturalistisch*という区別が用いられ、後者は自然科学の意味における理論的意味に限定されてくる。(渡辺二郎氏の訳注、同前、三三二頁(1)参照。)なお、この問題について『イデーI』と後期の『危機書』の用語法のちがいを指摘した吉沢伝三郎『生活世界の現象学』サイエンス社、一六頁以下を参照。
- (24) 木田元『現象学』岩波新書、七六頁以下、九五頁以下。
- (25) フーコー、前掲書、三三八頁以下。
- (26) Heidegger, Sein und Zeit, S. 249. ハイデガーに対するディルタイの影響については、川原、前掲書、一一〇頁以下を参照。
- (27) Husserliana V, S. 146. (渡辺訳、二三頁。)
- (28) ディルタイについては、三木清「ディルタイの解釈学」(三木清全集、第二巻、岩波)を参照。
- (29) リクル「意志に関する現象学の方法と課題」(ボンテ、フィンク他『現象学の課題』せりか書房、一四〇頁、一五七頁。)
- (30) 岡田、前掲書、一六一頁、一七五頁。
- (31) 和辻哲郎『風土』岩波書店、序言。
- (32) Sein u. Zeit, S. 134.
- (33) 岡田紀子「コギト・スムとハイデガー」都立大学人文学報、一四九号、二九頁以下。
- (34) l'Être et le Néant, p. 303ff. (松浪訳『在存と無』II、六五頁以下。)

A Note on the Phenomenology of Depth-psychology

Yasuo YUASA

This note is my tentative analysis of the relation between phenomenology and depth-psychology. Whereas Husserl's phenomenology originally depends upon the clarity and apodictic necessity of the streams of ego-consciousness, depth-psychology denies both its clarity and apodictic necessity. Therefore, their assumptions seem at first glance to contradict each other. But the psychiatrists often use the phenomenological method as a tool for their theoretical analysis, which can be applied to clinical facts. Here we should divide the "method" of phenomenology from the "philosophy" of phenomenology. On this point, I criticize the philosophers' biases referring mainly to Husserl and Heidegger.