

媒介・本質・流れること ——書評へのリプライ——

田口 茂
(北海道大学)

まず第一に、拙著『現象学という思考——〈自明なもの〉の知へ』(筑摩書房、2014年、以下「本書」と呼ぶ)について、貴重なお時間を割いてご批評の労をお執り下さった納富信留氏(東京大学)、山田圭一氏(千葉大学)、佐藤駿氏(東北大学)に心から感謝の意を表したい。三氏には、2015年12月19日に東海大学高輪キャンパスで行われた合評会でまず拙著をご批評頂いた。お三方に感謝すると共に、この合評会を企画し、当日は司会を務めて下さった植村玄輝氏(岡山大学)、八重樫徹氏(東京大学)、会場を手配して下さった村田憲郎氏(東海大学)にも感謝申し上げたい。また当日は、多くの方々にご参加頂き、拙著に関する様々なご質問やコメントを頂いた。感謝と共に、これらの反応も参考にさせて頂きながら、先述のお三方に今回あらためてご執筆頂いた書評にお答えしていきたい。

1. 媒介とは何か——佐藤駿氏の書評への応答

まず、本書をここまで繊細に読み解いて頂いたことに、感謝の念を禁じえない。佐藤氏は、「媒介」の概念をめぐって疑問を提示して下さったが、このこと自体が、佐藤氏の慧眼を示している。佐藤氏は、「媒介」の概念が本書において重要な役割を果たしているにもかかわらず、必ずしも明晰に説明されていないと指摘するが、筆者としてもまったく正当な指摘であると言わざるをえない。その点を説明するために、本書執筆時の事情を少々お話しておきたい。

本書の執筆を開始した当初、「媒介」概念については本格的に言及するつもりはなかった。当時すでに「媒介」の概念について色々と考え始めてはいたが、それにつ

いては本書とは別の書物で展開する予定であった。しかし、当時すでに「媒介論的」な発想が私の中であれこれ発酵を始めていたため、本書の執筆が進んでいくうち、どうしても考え方が媒介論的な方向に向かってしまい、私なりの本質解釈を展開するうちに、ついに「媒介」概念に言及せざるをえなくなった。

それゆえ「媒介」概念は、その本格的な論究がなされないまま、少々ためらいつつ導入されていると言ってよい。この点を佐藤氏は鋭く感じとっている。本書の「媒介」概念が「生まれたばかりでまだ揺り籠のなかにあるのかもしれない」（111-112頁）という佐藤氏の推測は、まったく正当であると言わねばならない。

それゆえ、佐藤氏の書評に答える形で、ここで「媒介」概念について若干説明する機会を与えて頂いたことは、大変ありがたいことである。本格的とまでは言えないが、私が用いている「媒介」概念の含意について、少々述べてみたい。

1. 1 媒介者から媒介へ

佐藤氏の書評の前半では、「本質」概念に即して「媒介」概念への疑問が述べられている。佐藤氏の疑問は、「本質」概念が二つの方向で語られており、その意味に揺れがあるのではないか、ということであった。それはすなわち、次のような二方向である。

- 1) 本質を媒介者として解釈する。
- 2) 本質を媒介現象として解釈する。

これは大変鋭い指摘である。この二方向の説明が本書の叙述に含まれていることは、私自身執筆中に気づいていたのだが、それについて十分な説明を行うことはできなかった。たしかに、本書第三章の本質論には、これら二つの解釈が混在している。これは一つには、できるだけフッサールに寄り添いつつ、私なりの解釈を展開しようとしたという本書の試みの性格による。第二の解釈は、私が押し出そうとした解釈であるが、フッサール自身はそこまで「媒介」的な考え方を前面に押し出しているわけではない。それゆえ、フッサールに寄り添いつつ語ろうとすると、第一の解釈に近くなる。

この点を認めた上で、あらためて両者の関係を考えてみると、この二つの解釈を一つにすることが不可能ではないことに気づく。それは、「媒介という現象そのものを媒介者と見なす」という方向性である。ここで媒介者とは、何か特定の第三者ではなく、媒介という現象そのものなのだ、と考えるのである。

本質は、その本質の例となるような個別的な存在者と同列に並ぶような存在者ではない。むしろ、複数の個別的な存在者が互いに不可分の結びつきにおいて現われると

き、この結びつきの現象そのものを対象化する仕方を取り出したのが本質であると考えられる。それゆえ、本質の正体はつねに媒介現象なのであるが、その出来事を一つの対象へと固めた上で、それについて語ることもできる。本質を出来事としての現象（結びつきの現象）へと開いていくなら、「媒介」という語り方になり、それを扱いやすい対象の形に持って行くなら、「媒介者」という語り方になる。しかし、「媒介者」としての語り方は、どちらかといえば過渡的な、中途的なものであり、現象学的な記述を徹底するならば、本質は「媒介」として語られるべきではないかと私自身は考えている。

比喩的に言うなら、友人同士の間には「友情」という出来事が成り立っているが、この「友情」を中心に置いて、「友情が友人同士を媒介している（友情があってこそ、二人の人が「友人」と呼ばれる）」という言い方も可能である。これと同じように、個別的な赤いもの同士の間には、「赤」という媒介現象が成り立っているが、この「赤」を中心に置いて、「赤の本質」が赤いもの同士を媒介している、という言い方も可能になる。後者の場合には、「赤」は「媒介者」のように見える。しかし、それが本来意味しているのは、「媒介現象」にほかならない。私が提案したいのは、「本質」という固まったものを、そのようにできるだけ「媒介現象」の方に開いて理解していくということである。

1. 2 直観の対象としての本質

もう一つ、この点に関連する佐藤氏の指摘を取り上げたい。ある本質の「例を挙げられる」ということと、ある本質そのものを「しかと捉えている」とことは異なる、と佐藤氏は指摘している（1.2 節）。この指摘には頷かされる。この指摘は、本書では私が踏み込んでいない点を提示しており、「本質」という事象をさらに解きほぐしていくために重要な指摘であると思われる。

この区別は、媒介現象そのものと、それが高次の対象として捉え直されたものとの区別に対応すると思われる。「例を挙げる」ことができる時、すでに現象としての本質は「ある」と言える。そこでは、媒介現象としての本質が働いている。しかし、これを対象としてつかむということは、単に媒介現象が「ある」ということとは別である。本質を対象としてつかむということは、単に本質現象に与っているよりも、一段高次の働きである。「単に働いている媒介現象」を超えて、当の媒介現象そのものを一つの対象的な「形」として見抜くことが必要なのである。

しかし、ここで注意すべきなのは、高次の対象として捉え直されたとき、本質が個別的対象に似た何かとして誤認されてしまう傾向がつねに存在しているというこ

とである。あたかも本質と呼ばれる対象が、個的对象と同じように、何らかの世界——実在的世界であれ、「内的な」観念的世界であれ、経験的実在を超越した世界であれ——の中に存在するかのように誤解されてしまう。われわれはつい、本質という「もの」が存在するかのように思ってしまうのである。だが本質は、個体的対象と並列されうるような「もの」ではない。先ほど述べた「友情」であるとか、「関数」などを一つの対象として扱うのと同じような意味で¹、個別の項ではない関係的な出来事を対象化しているにすぎない。この関係を関係として見抜くこと、この出来事の「形」を明瞭に直観することは可能である。だがこの直観は、個体的対象と並んで、その横ないし上に、もう一つ別の「もの」を見るということではない。

もし「媒介者」という言い方がそのようなイメージを誘発するとしたら、やはりこの表現は不十分なものであると言わねばならない。これに対し、本質そのものを「しかと捉えている」という現象も、「媒介」という関係的な出来事に即して理解していくことは可能である。本書の叙述をより徹底させるとすれば、そのような方向性になると思われる。

本質を「もの」と見なす誤解を解消するためには、「本質として対象化されているのは、実は媒介現象そのものなのだ」と言うことは、それなりに意味のあることだと思われる。「本質」という何か固定的な対象、個物的対象に類した対象が存在するという不適切なイメージを、ある種の動き、働きへと開いていくことが、本書で試みたかったことである。

1. 3 間主観性と「媒介」の一般構造

佐藤氏の書評の後半では、本書第七章で展開した「間主観性」論が取り上げられている。同章では、かなり全面的に「媒介」の概念が援用されているのであるが、それをめぐって佐藤氏は、そこでは「媒介者(媒介点)」が欠けているように見える、と指摘している。

佐藤氏は、「素朴に形式的に見れば、媒介とは〈何か(A)が何か(M)によって何か(B)に媒介される〉という構造を持つ」(110頁)と指摘している。つまり、普通の意味での媒介は、「A-M-B」という形をとるというのである。確かに、「媒介」という言葉は普通、住居の貸し主と借り主を不動産業者が媒介するといった場合のように、三者の間の関係を言い表す。このような普通の意味での「媒介」に対して、私が援用しようとしている「媒介」概念がどのように違うのかを、本書では

1. 「友情」や「関数」が本質であるというのではない。関係的なものが対象化されうるという例にすぎない。

十分に明らかにしていなかった。この点は認めねばならない。そこで、いまこの場を借りて、この点に関する若干の説明を行っておきたい²。

本書で私は、基本的に、 $A-M-B$ という三項図式ではなく、 A と B が「相互に媒介し合う」ような出来事を考えている。 A は B によって媒介され、 B は A によって媒介されている。この場合、両者を媒介する第三者は存在しない。 A と B は、媒介されるものであると同時に、媒介者でもある。「 A が存立するという事態」が B の存立によって媒介され、「 B が存立するという事態」が A の存立によって媒介されている³。この場合、 A と B のどちらかが先に存在するということはない。一方の存立なしには他方の存立もないからである。 A と B は同時に存立する。このことを言い換えて、「 A と B を存立させているのはそれらの相互媒介関係である」と言ってもよいように思われる。この相互媒介関係があるとき、 A と B ははじめて存立しうるのだからである。

このような関係が、身体と身体との間に成り立つように思われる。一つの身体が身体としてあるのは、もうすでに他の身体によって媒介されているときである。だが、他の身体もまた、自らが媒介している他の身体によって媒介されている。このような相互媒介関係から出発して、ある種の抽象によって（あるいは、ある種の欠如態として）、個々の身体がはじめて切り出されてくるのである。

本書第七章では、このような「身体の響き合い」に定位して、間主観性を解釈した。「私」があるとき、「私」はもうすでにこうした「身体の響き合い」に巻き込まれている。つまり、「私」の存立はもうすでに他者たちの存立によって媒介されているのであり、同じことが他者たちにも妥当する。他者がいるとき、そこにはもうすでに「私」がいるからである。このような媒介現象が、分解不可能な強度をもって、「私」と「他者」の存立を根本から規定している。「私」と「他者」という個別的な主体は、こうした媒介現象の中でその「媒介項」としてはじめて形をとるのである。

間主観性論におけるこうした「媒介」概念が、「本質」に関して語られた「媒介」概念と構造的に同型の媒介なのか、と佐藤氏は問うているが、上記のように捉えるならば、それらは同型の媒介であると言ってよいように思われる。違いがあるとす

2. 私が用いている「媒介」概念は、主に田辺元が用いている媒介概念から影響を受けている。また、田辺を介して、おそらくはヘーゲルの媒介概念にもつながっていると思われる。

3. 「 A の存立が B によって媒介されている」とは、 A が存立していない状態と、 A が存立している状態との間を、 B が媒介しているということである。あるいは、前者から後者への移行を B が媒介していると言ってもよい。こう考えるなら、

(A の非存立) - (B) - (A の存立)

(B の非存立) - (A) - (B の存立)

という三項図式（普通の意味での媒介）もここに含まれている、と考えてもよい。

れば、以下のような点であろう。一方でわれわれは、諸々の個物の間に成り立つ「本質」をしばしば対象化して捉えてしまい、それを媒介現象へと開いていくことは特別の工夫を要する。これに対し、「間主観性」は逆に、最初から一種の関係として捉えられており、その関係項である「私」と「他者」の方が実体化されている。それゆえ間主観性論においては、実体化された「私」と「他者」を、(それらを成立させている)媒介現象の方に戻して理解していくが必要になる。どちらにおいても媒介現象への還元が目論まれているのであるが、それぞれの現象に応じて、還元の方法が異なる。どちらの場合も、「相互媒介」そのものが中心現象であり、その基本構造は変わらないのであるが、その帰結として、当の媒介現象そのものが対象化されるか(本質)、媒介現象の媒介項が実体化されるか(間主観性に属する個々の主体)といった違いがあり、「媒介現象に戻して理解する」という課題の方法が異なるのである。

以上、佐藤氏の疑問に答える形で、私が考える「媒介」概念について若干説明する機会を頂くことができたが、ここでの説明がまだ不十分であることは承知している。佐藤氏の指摘を、今後現象学を「媒介論」的に展開していく上で、大いに参考にさせて頂きたいと考えている。

2. 「本質」概念をめぐる——山田圭一氏の書評への応答

次に、山田圭一氏の書評に答えていきたい。山田氏は、本書での「自明性」論に共感を示して下さっているが、私も山田氏の「確実性」論⁴は基本的に同じ方向性での議論だと考える。特に、山田氏が挙げる「回転軸」の比喻(129-130頁)は、本書の目指す方向性との著しい近さを感じさせる。あらためてウィトゲンシュタインの思考への関心を掻き立てられた。ご教示に感謝する次第である。

さて、佐藤氏と同様、山田氏も「本質」概念について疑問を提示している。「本質」は、フッサール現象学の中でもわかりにくい概念の一つであると思われるが、フッサールの叙述に即してこれを解釈していこうとすると、様々な困難が伴う。本書でも、フッサールの説明や表現をある程度生かしていこうとしたために、私が推し進めようとする解釈との間に完全には調和しない部分が生じ、それが本書の本質論をわかりにくいものになっている可能性がある。著者の私自身、本書における本質論の

4. 山田圭一『ウィトゲンシュタイン最後の思考——確実性と偶然性の邂逅』、勁草書房、2009年

叙述に完全に満足しているわけではない。

山田氏の書評は、そうした本書の本質論の不明瞭な部分を問いただすものであり、大変参考になるものであった。本書は、現象学者以外の人々とも、事象をめぐって互いに語り合うことを可能にするという目標をもっているが、そのような本書の目論見に対して、山田氏の書評は正面から応えてくれている。これによっていくつかの点が新たにクリアになった。以下それを書いていきたい。

2. 1 諸現象の結びつきは、間違いうるか

山田氏は、書評の前半で、「諸対象や諸現象の結びつきは、そもそも間違いうるものなのだろうか」という問いを提出している。そして、もし間違いうるものなら、本質は事実としての結びつき（連合）を超えた規範性をもつはずである、と指摘している。この規範性こそが本質の普遍性を担保しているのであり、それを可能にしているのは言語であろう、と山田氏は論じている。

しかし、「結びつきそのものが間違いである」というのがどういう状況なのか、私にはうまく想像できない。連合としての結びつきの現象は、結びつくか結びつかないかどちらかであり、「結びついているが、間違いである」ということは、もしありうるとすれば、事後的に発覚するようなケースのみであろう。おそらく山田氏もそう考えていると思われる。それはどのような場合にありうるだろうか。

私が思いつくのは、「色の恒常性」(color constancy)による錯覚の例である⁵。特定の状況下では(特定のコンテキストに置かれると)、赤でないもの(たとえば灰色の対象)が、赤く見える。これは、「赤に見える、つまりその対象は赤いものと結びつくが、実はそれは間違いである」と言いうるような例である。しかしこの場合、その対象が赤いものと結びつくという現象(第一の現象)と、それが間違いであると判明する現象(第二の現象)とは、さしあたり別の出来事である。そして、第一の現象において、赤と赤が結びつくという出来事が起こっていることは、第二の現象(それが間違いであると判明すること)があってもなくても変わらない。そこでは確かに赤と赤が結びつくという現象が起こっている。だからこそこでは「赤く見える」という言明や認識が可能なのである。

第二の現象において、「その対象は実は赤くない」ということが判明するのであるが、よく考えてみると、この否定は、第一の現象における連合現象、そこでの結びつきそのものを否定しているわけではない。この点に注意する必要がある。この第

5. たとえば北岡明佳による以下のウェブページを参照。
<http://www.psy.ritsumei.ac.jp/~akitaoka/colorconstancy2.html>

二の現象は、「対象そのものが、赤く見えるにもかかわらず、実は赤くない」と言っているのであって、「赤く見える」ということまで否定しているわけではないのである。つまり、対象の客観的な色（標準的な照明の下で見た色）は、赤ではないと言っているだけであって、この事実は、その対象が特定の状況下で「赤く見える」ということを排除しない。つまり、赤の結びつきの現象それ自体は、第二の事実（実は赤くないという後からの確認）によって否定されるわけではないのである。

このように考えるならば、結びつきの現象そのものが「間違いである」という状況は、やはり考えることができない。山田氏が第一節の末尾で挙げている三つの問いのうち、第一の問い、「(1) 諸対象や諸現象の結びつきは、そもそも間違いうるものなのだろうか」という問いに対しては、間違いうるものではない、と答えるべきだろう。

2. 2 対象としての本質と言語

ここで注意すべきなのは、結びつきの現象（連合）は、単に現在現われている感覚的契機の間だけに起こるわけではないということである。この現象は、現に現われているものを超えて、記憶や空想的なものの中にまで入り込んでいく（本書 129 頁以下参照）。かつて見た無数のもの、これから見る可能性がある無数のもの、ありとあらゆる空想上のものとの間にも、結びつきの現象は生起する。つまり、結びつきの現象は、事実的で顕在的な結びつきのみでなく、潜在的な結びつき、結びつきの可能性をも含んでいる。さらに、こうした結びつきが成立するとき、こうした結びつきの「形」を、一つの対象として「はっきりと見る」ことも可能になる。つまり、「本質を直観する」ことが可能になる。

このような仕方で、本質が一つの対象として獲得されれば、たとえば「赤」の本質が対象として獲得されれば、何かが「赤くない」と言うことも可能になる。この場合、「赤いもの」の結びつきの形そのものを対象化したものが意識され（主題化され）た上で、これを参照する仕方で、特定の何かとの間でこの結びつきの現象が「起こっていない」ということが意識されているのである。

このことは、言語なしでもある程度可能であると考えられる。たとえばサルが赤い果物を探している場面を考えてみよう。サルは言語をもたなくても、赤くないものをすべて度外視し、赤いものに辿り着くまで探し続けることが可能である。ここでは、特定の赤い果物ではなく、「赤い果物一般」が目標として狙われている。赤い果物であれば何でもよい。そのような一般的対象が主題的に狙われており、それとの対比で、赤くない対象は、次々に注意の対象から除外される（「これも赤くない、

これも赤くない……)」。ここでは、「赤い果物一般」という普遍性と、何かが赤くないという認識が、言語なしに実現されている。もちろんサルを意識がどのようなものは厳密にはわからないが、人間の意識を変様して、言語のない状態の意識を想像することはできる。少なくとも、「何でもよいから赤い果物を見つけてくる」というタスクを実行することが言語能力なしに可能であるかぎり、上で述べたように言うことは可能だろう。

2. 3 プリミティヴな普遍性

フッサール自身も、「本質を直観する」ということは、言語以前の出来事、少なくとも言語化とは独立に成り立つ出来事であると考えているようである。すなわち、経験においては、ある種の「プリミティヴな普遍性」の直観が実現しているというのである。

赤いものと赤いものとの結びつきが生じるとき、われわれが「見ている」のは、赤という感覚的性質だけではない。われわれは同時に、「結びつきそのもの」を「見ている」とフッサールは考えている。これは感性的な「見る」ではない。非感性的で、「理念的」(ideell)だが、それでも直観的な「見る」である。フッサールは、このような非感性的な直観の存立をつねに確保しようとしている。

赤いものと赤いものが結び付くとき、われわれは「赤いもの」を見るだけではなく、「赤」という結びつきの形そのものを同時に見る。この両方が同時に起こって、はじめて「赤いものを〈赤として〉見る」という事態が可能になると考えられる。そこでわれわれは、あるものを「赤」という観点から眺めているのである。「赤」という関係的(あるいは関数的)契機を通して、個別的なものを眺めていると言ってもよい。赤は赤へと重ね合わされる。赤を他の様々な赤へと変換する関数が見抜かれる。赤いものは無限に多様だが、その関数そのものは単一である。

この単一の関数を見抜いたときに、われわれは普遍的な「赤」を直観したと言っているのではないだろうか。

これは、何も特別な操作ではない。むしろ、われわれは経験の中で、いつもすでにそのような非個別的な経験の成素と関わってしまっている⁶。われわれの経験そのものが、いつもすでに、そのような個別的なものと非個別的なもの(プリミティヴな意味で普遍的なもの)との分岐と連関という仕方で成り立っている。個別的な

6. われわれは「本質」や「諸理念」を「実はいわば絶えず見ている」とフッサールは言う(XXV, 32)。あるいは、われわれは「一つの音を聞くのとまったく同じくらい直接的に、一つの本質[……]を視る」(XXV, 36)とも言っている。

ものなしには、そもそも経験が始まらないし、非個別的なものなしには、いかなる認識も成り立たない。われわれの経験は、時間的・空間的な個別化と、そのような個別化に反する——そのような個別化を超える——働きとが互いに連関しつつ対比を成す出来事から成り立っている。個別化を超える働きは、個別化と同じくらい根本的である。

この考え方からすれば、「赤と赤とが結びつく」出来事は、単に「事実的」とは言い切れないところをもっている。山田氏がこの出来事を「事実的」と呼ぶとき、事実的で個別的な出来事と、それを超えた普遍的で規範的な本質、という対比が念頭に置かれているように思われる。しかし、フッサールに従うなら、われわれの経験そのものにすでにこうした対比が含まれているのであり、この意味で「経験」は「単に事実的」ではない。同じく、「赤と赤とが結びつく」経験の出来事も、「単に事実的」ではなく、すでに事実的・個別的なものと普遍的なものとが連関しつつ分かれてくる出来事である。

フッサールはおそらくこのような考え方をしていると思われる。ある書簡の中で、フッサールは、「下からの哲学」について語りつつ、経験論的ないし心理学的な「下」のみでなく、観念論的な「下」があるといった言い方をしている (Dok III/5, 110)。また、フッサールにとって経験の最も基本的な要素である「このこれ」(dies-da) は、単に個別的なものではなく、「すでに最下の段階の理念視 (Ideation) である」(Mat III, 78; XXIV, 386 も参照) と言われている⁷。

ただし、フッサールがこうした考え方をどこまで説得力ある形で示しているのかについては、疑問の余地がないわけではない。私としては、こうした考え方に何らかの説得力を感じているが、フッサールの説明だけで十分だとは思っていない。こうした考え方をさらにわかりやすく、誰でも直観しうる形にもたらしることが必要だと感じている。そのために、私自身も本書でいくつかフッサールが用いていない語り方を試みてみたが、私から見ても十分なものにはなっていない。これをさらに検討し練り上げていく必要を感じている。そのために、山田氏のような疑問の提起は大変貴重である。「プリミティブな普遍性」という見方が、十分に根拠づけられていない単なる想定ではないのか、という疑問に対して、この考えをさらに吟味していく必要がある。「これ」や「今」という個別性を追い求めていくと、かえってまったくの普遍性へと反転してしまうというヘーゲルの洞察 (『精神現象学』「感覚的確信」の章) なども参照可能であろう。個別的なものを単独で取り押さえることはで

7. 拙著『フッサールにおける〈原自我〉の問題』法政大学出版局, 2010, 314 頁, 注 59 を参照。

きず、それはつねに普遍的なものとの相互媒介において成り立っているという考え方は、フッサール現象学的にも裏書きされうるものかもしれない。私としては、こうした方向での議論をもう少し吟味し、具体化してみたいと考えている。

2. 4 本質と類型の区別

次に、山田氏の書評の後半に掲げられた問いに移りたい。そこで山田氏は、「本質と類型の区別は必要ないのではないか」、さらに「本質は必要ないのではないか、類型だけでよいのではないか」と論じている。この疑問に対しては、以下のように答えたい。

本質と類型を「程度の差」として連続的に捉えることがまったく不可能であるとは私も考えない。どちらにおいても「個別性と一般性」の対比が問題になっているのは確かである。フッサールは「類型的本質」といった語も用いているから、「本質」をより一般的な語として用い、その一種として「類型」を考えるような方向性もあるのかもしれない。しかし、典型的な用法を見てみると、両者がかなり異なる特徴をもつことも確かである。私自身は、両者の違いをさしあたり以下のように理解している。

まず、本質は基本的に非常に単純である。「赤」の本質は単に「赤」であってそれ以上でもそれ以下でもない。「三角形」の本質にしても、「三つの辺をもつ」、「三つの角をもつ」といった内容を含んではいるが、「三角形」の本質はそれだけしか指定しておらず、個別的な三角形がそれ以外にどんな雑多な性質をもっていたとしても、それらは「三角形の本質」には関係がない。この意味でやはり、かなりの程度「単純」であると考えられる。そして、本質は、単純であるがゆえに単一である。それ以上分解できず、分解したら別のものになってしまう。「三角形の本質」から「一辺」だけを取り出したら、三角形ではなくなってしまう。このような単一性や分解不可能性ゆえに、本質には「不変性」の側面が強い。本質の一部を変化させたら、それは当の本質ではなくなってしまう。

他方、類型はかなり複雑でありうる。「机」の類型にしても、「犬」の類型にしても、様々な部分を含み、それらの部分の組み合わせも、一様ではない。個々の部分は、その一部を取り除いても、類型に変化はない場合もありうる。ほとんどの場合、机から小さな部品を一つ取り除いても、依然としてそれは「机」と呼ばれうる。「犬」の類型は、通常「四本足である」ということを含むが、足を一本失った犬も、「犬」と呼ばれうる。(辺を一つ失った三角形は、「三角形」とは呼ばれえないのと対照的である。) また、類型はかなりフレキシブルで、絶えず変形・更新されうる。類型は、

新しい事例が現われるごとに更新されていく。柴犬ばかり見ていた人は、ブルドッグやシェパードに出会うことによって、「犬」の類型を拡張ないし修正するだろうし、ちゃぶ台を見たことのない人がちゃぶ台をみれば、「机」の類型はちゃぶ台も包摂する形に修正・更新されるだろう。あるいは、三本足の机ばかりが世の中に増えれば、類型的な「机」のイメージは三本足になるかもしれない。つまり類型は、ある種の「普遍性」ではあるのだが、それ自体絶えず動いている普遍性であると言ってよい。

ここから、われわれの経験にとっての本質と類型の現われ方も異なってくる。本質はかなり単純で、一般的には「抽象的」と呼ばれるような性質をもつので、通常それだけを主題的に「見る（直観する）」ということは起こりにくい。本質は、非主題的にはいつも見られているのだが、それをあえて主題化し、それに焦点を当てることは、日常生活の中では比較的稀だと思われる。「赤いもの」ではなく「赤そのもの」、「赤の本質」に注意を向けることは日常生活の中ではあまりない。赤いものを採したり、衣服に付いた赤い染みに気づいたりする際に、「赤」の本質は自然に働いているのだが、そこで注意が向けられているのは、「赤の本質」という普遍的対象ではない⁸。

これに対し、本書でも述べたように、「類型」は日常生活の中でしばしばわれわれの注意が第一に向けられている点であると考えられる。「この」机であるかどうかよりも、類型的な意味で机であるかどうかの方に、われわれはより注意を向けている。われわれの生活にとっては、ある机が類型的な意味で「机である」ことの方が大事であり、それが個体的な意味で厳密に同じ机であるかどうかは、多くの場合どうでもよい。おそらく類型的なものは、われわれの日常生活にとってはちょうどよい程度の普遍性を実現しているのであろう。われわれの日常生活では、絶対的な個別性を求めることは稀であるし、絶対的な普遍性を求めることも同じく稀だからである。

このように、本質と類型はおそらく連続的であり、それらを絶対的に区別することはできないが、われわれの日常生活の中での現われ方を考えると、それらを区別することにはやはり意味があるように思われる。本質の極限的性質に対して、類型は中間的でフレキシブルなものである。だからこそ類型は日常生活の中で縦横に役割を果たし、しばしば注意の対象になるのである。他方、日常生活の中で本質に注意が向けられることは少ない。しかし、だからといって、本質が日常生活の中で役割を果たしていないというわけではない。本質は、あまりに単純で、あまりに基本

8. 佐藤氏へのリプライの中で、われわれは本質を対象化して捉えてしまう傾向があると述べたが（1.3節）、これは理論的・反省的レベルにおいてである。反省的レベルでは、しばしば本質という「もの」があるかのように捉えられているが、日常の中では、そのように本質そのものを反省的に主題化することは比較的稀である。

的なので、あえて注意を向けるまでもなく前提されている、と考えられる。あまりに自明的なので、それを主題的に取り出すのはかえって難しいのである。

おおよそ、以上のような仕方で、本質と類型を区別できるように思われる⁹。これによって、山田氏の三つの疑問に一応答えたことになるであろう。もちろん、以上の簡単な記述が本質と類型についての十分な説明になっているとは思わない。特に、山田氏が指摘している言語との関係については、「言語とは何か」という根本問題も絡んでくるがゆえに、容易には答えられない問題を孕んでいる。ご指摘を参考にしつつ、私自身さらに考えていきたいと思う。

3. 「流れる」とはどういうことか——納富信留氏の書評への応答

最後に、納富信留氏の批評に答えていく。納富氏は、哲学史についての該博な知識を駆使して、本書で用いている用語を様々な角度から吟味している。そこから私自身多くのことを学ぶことができ、本書の叙述を相対化して見るのが可能になった。この点については感謝申し上げたい。

他方、著者としては気になる点があるのも事実である。納富氏の書評は、本書に対してかなり批判的な態度をとっているが、納富氏の批判点はおそらく語句の使い方についてであり、本書が展開している具体的な事象分析を全く取り上げていない点が印象に残った。この点は、他の二氏の書評と対照的である。私から見ると、プラトンも（少なくとも一部の著作では）事象に対して真っ直ぐに取り組んだ哲学者であるように思えるので、本書で展開した事象分析がプラトンのそれとどのように異なり、どのような点で問題があるのかについて、専門家である納富氏に教を請うことができれば、私にとっては大変有益な勉強の機会になったと思われる。この点を心から残念に思っている。第三章の本質論など、プラトンのイデア論とテーマ的に重なる部分があるので、私としてはぜひプラトンの専門家から、私には思いもよらないような事象の読み方を教えて頂きたかった。納富氏にそのような気を起こ

9. 本質と類型の区別をめぐるのは、機械学習などを考えてみても面白いかもしれない。本質は単純なので、コンピュータをあらかじめプログラムして、赤なら赤、三角形なら三角形を検出させることは容易だろう。しかし、「机」や「犬」の類型をあらかじめプログラムして検出させるのははるかに難しい。こうした類型に関しては、ニューラルネットワークのような手法を用いて、「経験を積ませる」方がよい。ニューラルネットワークを用いたコンピュータに犬と猫の画像を大量に見せることによって、一度も見せたことのない犬と猫の新たな画像を識別できるようにすることが可能である。こうした点を考えても、現実の中での本質と類型の振る舞い方は、有意味に異なっている。

させることができなかつたとしたら、「事象について語る共同作業へと誘う」という本書の目論見は納富氏に対しては功を奏さなかつたということになるだろう。

おそらくはご多忙の中、本書に目を通して頂いたことは感謝申し上げるが、著者としてはやはり指摘しておかねばならないことがある。納富氏の書評には、拙著から多くの箇所が挙げられているが、私が調べたところでは、それらのうち少なからぬ箇所には、納富氏が指摘しているような内容は書かれていないように思われる。また、各表現の具体的なコンテクストが十分に勘案されていないため、納富氏の指摘に対する傍証になっていない箇所が多くある。この点は、ぜひ読者諸氏も具体的に原文に当たって確かめて頂きたいところである。このことは、本稿のとりわけ3.3節以降で具体的に指摘したい。

3. 1 「自明性」の概念に関する誤解

まず、批評全体に関して気になった点を述べておこう。納富氏は、何度か「自明なもの」について言及している。しかし、その使い方を見ると、本書の序章および第一章で具体的に展開した「自明性」論の内容が踏まえられているようには思えない。むしろこの点に根本的な誤解があるように思われる。そして、後で折に触れて指摘するように、この点の誤解が同氏の書評全体に影響しているように思われる。納富氏の言葉を引いてみよう。

「変化を「流れ」として捉えるのは一つの世界観であり、決して経験にとって自明な事実ではなく、必然的な前提でもない」(121頁)。「流れの存在論がそれ自体として批判されるわけではない。それは一つの立派な哲学理論、あるいは仮説である。だが、それを議論の基盤に置くことは、自明の経験から議論を始めるという現象学の態度に反するものではないか。」(121頁)「私は現象学の外の立場から、それらの言葉遣いが必ずしも自明でも無批判的に受け入れられるものでもないことを示してきた。」(127頁)

これらの箇所には現象学(ないしは本書の意図)についての誤解があるように思う。現象学は、「自明の経験から議論を始める」わけではない。現象学にとって、「自明性」とは安心して寄りかかることのできる根拠ではなく、むしろ問われるべき「問題」の標題である。「自明」と見なされているものこそ、疑わしい謎を含んでいるのである。だから、何か自明なものを見つけて、それを(もはや問わなくてもよい)根拠として置こうとする考え方は、きわめて非現象学的である。

かといって、現象学は何ものも自明と見なすことができないわけではない。現象学も、前に進むためには、さしあたり何かを自明として足がかりとするほかない。

そのようにして進む中で、最初は自明と見なされた事象が、次第に自明性を失って、新たな相貌をとるようになる。そのようにして、事象が自らを明らかにしていくことこそが重要なのであって、そのための足がかりとして、通常とは異なる「奇妙な」語り方を用いることはしばしばある。たとえば、本書で用いている「流れる」という言葉も、明らかに常識とは異なり、自明なものの見方を示すものではない。「止まっているように見えるものにおいてさえ、流れを見ることができるといえるのは、明らかに非自明な見方であろう。このような見方や言葉遣いを自明な見方に対置することによって、われわれが生きる現実を考察するためのきっかけをより多くしていくということが、それらの見方や言葉遣いを用いる意図である。しかし納富氏は、こうした語を用いることによって、私が自明性に訴えているかのように誤解しているようである。

もしかすると納富氏は、本書の副題である「〈自明なもの〉の知」という語を、誤解されているのではないだろうか。「〈自明なもの〉の知」とは、「真に（絶対的に）自明なものを見つけて、それを知の根底とする」というような方向性を述べているものではない。むしろ、われわれが通常「自明」と見なしているものこそ、実はより深い問題をその背後に隠しているものであって¹⁰、哲学的に問い直し（疑い）、探究すべきは、非自明なものより、実は通常「自明」と見なされているものの方なのだ、という考えが、この副題に込められている。この点は、序章と第一章の自明性論でかなり踏み込んで論じたつもりだったが、この点を念頭に置いて頂くことができなかつたのかもしれない。納富氏の批評に見られる「自明」という語の用法を見ると、残念ながらそう考えざるをえない¹¹。

3. 2 哲学史との関係

次に、第2節「現象学の傾向」について一言述べておこう。ここでは、納富氏が本書の前提となっていると考える思考のタイプが挙げられているが、私には納富氏の意図がよくわからない。仮にこれらの「立場」が本書の叙述に含まれているとしても、3. 1でも述べたように、私はそもそも本書で述べられていることが「自明である」などとは主張していないので、本書の立場が「自明でない」と指摘することは、本書に対する批判にはならないだろう。3. 1で指摘した誤解が、ここでも

10. 本書15頁に掲げたフッサールの引用を参照。

11. 「「確実さ」や「自明性」への問いは近代認識論の基本態度であり……」（114頁）と納富氏は述べているが、「自明性」を近代認識論における「確実さ」と同一視しているようである。ここからも、本書における「自明性」論の文脈が考慮されていないことがわかる。

響いているのかもしれない。

あるいは納富氏は、「現代哲学」の一種である現象学は、自らが歴史上かつて見られない絶対的に新しい思考だと自己主張している、と考えておられるのかもしれない。だが私はそのようには考えていないし、本書でもそのような主張を展開している箇所はない。現象学的思考一般が、歴史上の様々な思考——経験論的思考や超越論的思考——の影響の下に展開されていることは周知のことからである。本書で展開した現象学的思考も例外ではない。むしろ私は、こうした伝統に積極的に根差していたいと思う。ただ、本書は思考する一般の人々が、少しずつ日常的なものの見方から現象学的なもの見方へと入り込んでいく手助けをすることを第一に意図しているので、そうした伝統についてはあえて触れていない。

現代哲学の中には、従来の哲学との違いを強調するために、伝統の轍を執拗に主題化した上でそれを排撃し避けようとするものもあるが、自らの思考に連なる伝統を一々相対化することによって、自らの手足を縛ってしまうことは、「作業哲学＝働く哲学」(Arbeitsphilosophie)としての現象学には不適切なことである。むしろ、伝統的な言葉遣いや考え方の枠組みを引き継ぎながら、事象と取り組む中で、それらを少しずつずらしていくような漸進的なやりの方が、現象学にはずっとふさわしい。

たとえば、近代的思考の前提が現代の科学的思考の中にも入り込んでいるとすれば、科学者たちと対話するためには、いきなりあらゆる近代的語彙を投げ捨てて難解な哲学的表現を振り回すよりも、まずは彼らと通じ合う言葉で話し始める必要がある。その中で、少しずつ考え方の枠組みをずらしていくような、慎重で我慢強い作業が必要になるのである。私自身が本書で試みたかったのは、哲学的な洗練の極致を目指すのではなく、むしろそうした地道な対話の作業である。多少不格好であったり、中途半端であったとしても、より多くの人々と話が噛み合い、一緒に事象に取り組むきっかけとなることの方を優先したつもりである¹²。

もし特定の思想的立場が本書における事象分析を妨げているというなら、どのような事象分析がどのように妨げられているのかを具体的に論じるのでなければ、議論のしようがないであろう。本書の叙述が特定の立場をとっていることは当然のこ

12. こうした姿勢は、2011年に行っている、Piet Hut氏(プリンストン高等研究所、物理学・学際研究)および西郷甲矢人氏(長浜バイオ大学、数理物理)との共同研究によって培われたものであり、本書出版後も、土谷尚嗣氏(モナシュ大学)、金井良太氏(アラヤ・ブレインイメージング)、吉田正俊氏(生理学研究所)といった神経科学者との対話を開始するにあたって、本書の叙述が実際に一つの叩き台として役立った。その一つの反応として、吉田氏のコメントを参照。<http://pooneil.sakura.ne.jp/archives/permalink/001571.php>

とであり、それだけをとって致命的な問題とすることはできない。むしろ、それらの思想的立場が本書の叙述を多くの人とつなげるために役立つならば、本書の背景に様々な思想的潮流があることは、かえって有意義なことであろう。

3. 3 「流れる」という語について

次に、納富氏は「流れる」という語について論じている。納富氏は、「フッサール自身が「意識流」「体験流」といった表現を用いていることから、田口氏もその言葉遣いに依拠して議論しただけかもしれない」（115頁）と推測しているが、そうではない。この語は、単にフッサールの表現を流用したものではなく、多くの現象学者が「無意識的に」用いている一般的な語彙ということでもない。フッサール現象学の中にもある特徴を考慮しながら、現象や現実の解釈として私が意図的に導入しているものである。それゆえ、納富氏の次のような見方は実情に即していない。「流れ」は田口氏の現象学的考察で、いわば問われざる自明な世界のあり方として基盤にある」（116頁）。一切を「流れること」に即して語っていくということは、自明な前提ではなく、むしろきわめて意図的かつ主題的に、私自身の積極的な現象解釈として展開されている。これは、おそらく一般的な現象学解釈と比較して私の解釈を特徴づける点であり、納富氏がこれを現象学一般の気づかざる前提であると考えているなら、それは誤りであると指摘しなければならないだろう。

さらに、納富氏は全般に、私の用いる「流れる」という表現が自明ではない、普通ではないということを指摘しているようであるが、それは当然である。私はそもそも、この語を一般の人にとってはもちろん、現象学者にとってさえ自明ではない現象の見方として導入している。ここでも、3. 1で述べた誤解が響いている。私は、現象解釈を自明なものに帰着させようとしているのではなくて、われわれが自明と見なしている固定的で同一性に魅了されたものの見方に対して、「一切は流れている」という非自明なものの見方を提案しているのである。しかも、同一的・不変的・恒常的なものと流れとを二項対立的に対比しているのではなく、まさしく流れることの中でこそ、とどまる構造がそれとして形をとってくるという見方を提示している。納富氏の叙述を見ると、流れが流れないものと対比させられているようであるが、本書が提案しているのは、流れないものに対して流れを一方向的に強調するというのではなく、現象の流れの中でこそまさしく同一的なものが形をとるという見方である。

そして、本書の一つ一つの事象分析が、この見方の例証となっている。それゆえ、こうした見方が可能であるかどうかの検証は、本書の一つ一つの事象分析に即して

行う必要がある。たとえば、「物」が現象の流れの中に埋め込まれているという分析はかくかくの点で適切であるとか、不適切である、といった仕方である。しかし残念ながら、納富氏の書評ではそのような検証は行われていない。

とはいえ、本書の文脈から切り離された仕方ではあるが、納富氏はいくつかの点に具体的に言及しているのので、それらについてある程度応答しておきたい。

3.3.1 「流れ」とは何か、という問いについて

本書で「流れ」「流れる」という語が使われている用例を挙げた上で、納富氏は次のような問いを掲げている。「以上の場面で語られてきた「流れ」は、(i) 私個人の経験、(ii) 私たち集団や人類の経験の総体、(iii) 意識の流れ (W. ジェイムズら)、(iv) 世界そのものあり方 (ヘラクレイトス主義、ベルクソンらの流動的存在論) のどれか。」(118 頁)

本書では詳しく論じなかったが、フッサールは超越論的な見方をとり、私も基本的にそれを踏襲する。したがって、「私個人の経験」は、単に「何らかの現実全体の中の区切られた部分」という意味をもち、むしろ現実そのものを規定する。それゆえ、私の経験と「世界そのものあり方」を分断するような見方はとらない。同じことは、他者の経験にも当てはまる。他者の経験もまた、私の経験から切り離された多数のカプセルのようなものではない。他者の経験も、「私にとって」ということから切り離せない。動物の生も同様である。「世界」というものをまず客観的に想定し、その中に人間や動物などといった諸々の存在者が散在していて、それらのそれぞれの「内部」に経験が閉じ込められている、といった描像を現象学はとらない。納富氏の問いは、上記のような描像を前提しているように思われる。そのため、納富氏の挙げた選択肢の中の「どれか」という問いそのものが現象学の見方にはそぐわない。

そもそも、「流れ」というものが実体的にあるかのような語り方を私はしていない。それゆえ、「流れ」というものが「以下のどれなのか」という問いは、私にとっては答えようのない問いである。むしろ、われわれが経験するものはいずれも、「流れる」というあり方を基本としている、と述べているのである。個々の現象に即して「流れる」ということが語られるのであって、「流れ」というものがまず一般的に存在するわけではない。

3.3.2 「一切は流れている」という見方について

納富氏は次のように述べている。「個々の現象や経験の一部の変化を「流れ」と呼

びそこに形を見ることが、その総体としての世界を「流れ」として捉えるという全体論に繋がっている。だが、そう推論する必然性はない。」(118頁)

だが、私はそのような推論は行っていないし、そのような推論が必要であるとも考えていない。むしろ、端的な事実として、私は「絶対に静止したもの」を考えることができない。もしそれが可能であるというなら、あらゆる意味で、絶対的に静止したものを一つでも挙げて頂きたい。経験の中でも、外でも構わない。何か一つでもそのようなものを挙げることができるだろうか。

私自身は、それができないと考えている。その最も中心的な理由は、「時間」である。仮に私に経験されるものがすべて静止しているとしよう。それでも、時間は流れている。何も変化するものがないとき、われわれは焦ったり、退屈したりするかもしれない。それは時間が流れているからである。そこにはやはり変化があり、流れがある。

これに対し、私が唯一思いつく反例は「本質」である。本質は、時間的変化を蒙らない。しかし、この本質に関しても、私は第三章で一つの解釈を示しておいた。本質とは、流れる諸現象の中で、その変化をゼロにするような働きを、一つの対象の形にしたものであって、それさえも一つの「働き」として、「動き」として——つまり、変化に抗いそれを相殺する、変化を逆さまにした動きとして——解釈しうる余地がある。

また、「媒介」という考えを導入するならば、「止まっているからこそ、引き起こされる出来事がある(静止によって媒介される出来事がある)」という見方が可能である。高速で運動する物体が静止したものにぶつかれば、その物体は大きなダメージを受ける。北極星は真北にあって動かないからこそ、夜間に移動する人間の行動を、目印として媒介することができる。「止まっているがゆえに、何らかの出来事を生み出す」ということは、決して不思議なことではない。本質もまた、止まっているからこそ、われわれの生の中に、あるいは経験の中に、大きな出来事を生み出していると考えることが可能であるように思われる。本質がわれわれの世界経験の中で果たしている大きな役割を考えてみると、このような見方はある程度説得力をもつ。このように見るなら、止まっていることも、一種の「働くこと」とであると考えることが可能である。

私が示したいのは、そのように考えることが少なくとも可能であるということであって、「流れること」と「止まっていること」を対比的に捉えた上で、「一切」が流れているか、それとも止まっているか、などといった形而上学的(?)問題に決着をつけたいわけではない。それはむしろ、原理的に決着のつかない問題だろう。

私にとって重要なのはむしろ、通常大部分静止しているように思っている世界が、実は流れの中にあると考えることもできるということであって、それによって現実を見るわれわれの眼が更新され、事象に対する新たなアプローチの可能性が開けるとすれば、それこそが私にとって肝要なことである。ともすれば自明性の中に沈み込んでいってしまうわれわれの現実に対する眼を、現実とのざらざらとした摩擦の中へと再び還していくことこそが、現象学の、ひいては哲学のなすべき仕事（少なくともその一つ）であると信じるからである。

3.3.3 「流れ」という比喩の含意について

納富氏は、「流れる」という表現が含意する 11 の性質を挙げている。しかし、そのほとんどはかなり恣意的な仕方でまとめられており、私の叙述と対応しない。以下、その一つ一つについてコメントしていく。

(a)「絶えず変化する」という性質は、私が「流れる」ことに含意する性質として認められる。(b)「不安定性」については、「この性質が直接に語られる箇所はないが、比喩の根本にあると考えて構わない」(119 頁)と納富氏は断じているが、なぜこのように断定できるのかわからない。「安定した流れ」というものも十分に考えられるので、「流れること」は必ずしも不安定性を含意しない。(c)「形のなさ」：私は、流れそのものに形がないとは考えていない。納富氏も挙げているように、「流れそのものが形をとる」ということが重要である。流れそのものが形をとる以上、流れがつねに不定形性を含意すると考えるのはおかしい。(d)「滑らかさ、自然さ」：ここで挙げられている例は、特定の文脈をもつ特定の現象である。これを一般化することはできない。この性質は特定の流れにしか妥当しない。(e)「つかめなさ」：(c)と同様のことが妥当する。流れそのものが形をとるので、まったくつかめないわけではない。(f)「無名性」：これも、特定の文脈をもつ特定の現象にのみ当てはまる性質であり、流れること一般の性質として語られていることではない。

「(g) 連続性・一まとまり：239 頁」とあるが、239 頁のどこで「連続性・一まとまり」について述べていると納富氏が解釈したのか、私には理解できない。「流れ」に関して、そのような言葉はそもそもこの頁で使われていないし、内容的にもそのような箇所は見られない。「流れ」がランダムさ・雑多さと反対のものであるかのように納富氏は解釈しているが、同氏が挙げている箇所(113、161 頁)を見ても、そのような記述は見られない。113 頁では、ランダムな現象は連合的な結びつきの欠如として挙げられているだけであり、「ランダムな流れはない」などということは述べられていない。161 頁では、「世界無化」について述べられており、これもまた、

世界が事実に成立した秩序を失うことがありうるという例であり、まさに「ランダムな流れもありうる」という議論である。いずれも恣意的な引用であると言うほかない。「流れること」が連続性やまとまりを含意するとは私は考えていない。

「(h) まっすぐ：189 頁」とあるが、この頁にも、流れが「まっすぐ」であるという記述は見られないし、そもそも「まっすぐ」とか「直線的」という言葉すら一度も使われていない。使われているのは、「経験の流れに屈折が生じたとき」という表現だけであるが、これだけから私が「流れは直線的である」と考えていると解釈するのは、いささか無理がある。うねっていたり、湾曲していたりする流れにも屈折はありうる。少なくとも、私がここで「流れというもの一般」に「直線性」が属する、などという主張をしていないことははっきりしているし、それを示唆する言葉すら見いだせない。「屈折が生じる」というのは、単に経験の方向が変わるといった意味であり、そこから「流れ一般の性質」のようなものを導き出すのは、あまりにも文脈を無視していると言うべきだろう。

「(i) 滞りなさ・進行：175-6、179 頁」：ここでも私は、「流れ」を「掻き乱し」や「堰き止め」と一般的に対置するようなことはしていない。ここで述べられているのは、経験の自明的な流れが掻き乱され堰き止められるという事例であるが、「乱れた流れ」もありうるし、堰き止められて渦を成すような流れもありうる。ここで挙げられている箇所では、「流れること」がつねに「滞りなさ」という性質をもつなどとは書かれておらず、流れが妨げられる事例が挙げられているのみである。ここから「流れ」の一般的特徴として「滞りなさ」を導き出すのは無理がある。

「(j) 押し流す力(?)：78 頁」：この箇所でも、「押し流す力」、「力」ないしそれに類する言葉は使われていない。「流れに逆らってとどまりつつけるようなものではなく」という表現が使われているだけである。ここからどうして「押し流す力」といった性質が流れの一般的性格として導き出せるのかわからない。ここでは、流れそのもののとる形が重要である、という点を指摘しているのみであり、流れそのものの性質について何かを言っている箇所ではないということは明らかである。「流れはつねに押し流す力をもつ」などといった主張をここから導き出すことには無理がある。

「(k) 湧き出る：49、186、202 頁」：49 頁で用いられている表現が「湧き出る」「産出性」といった性質を表現しているとは思われない。また、186 頁、202 頁ではそれぞれ「現在」、「今」が湧出すると述べられているのみである。ただし、引用の仕方はさておき、内容的に考えるならば、「湧き出る」「産出性」といった性質が、私の考える「流れること」の一般的性質に含まれているという解釈にはある程度納

得できる。

以上、私の考える現象の「流れること」がもつ一般的性質として、妥当であると考えられるのは(a)と(k)のみである。それ以外は、まったく語られていないか、特定の文脈で語られている表現を切り出したものであり、「流れること」の一般的性質とは認められない。全般に言えるのは、納富氏が挙げている例が物理的な「川」の例にかなり偏っており、私が「流れる」という語を用いながら分析している具体的な事象を一つも取り上げていないという点である。しかし、具体的な事象分析の文脈に踏み込まなければ、「流れる」という語が適切に用いられているかどうかはそもそも検証できないのではないだろうか。

3.3.4 「流れ」の存在論について

「私たちが経験する出来事や現われが「変化する」のは問題なく認められるが[.....]十一の特徴から確認したように、「流れる」という比喩は単なる「変わる」に留まらない様々な独特の含意を担う」(120 頁)と納富氏は述べる。しかし、3.3.3 で示したように、納富氏が挙げる特徴の大部分は、ある限定されたコンテキストの中で、ある限定された事象について述べている箇所を取り上げており、私の考える「流れること」の一般的特徴としては当てはまらない。私にとっては依然として、「流れる」とは「変化する、動く」といったことにすぎない。それを最も一般的に言い表したのが「流れる」という言葉であって、それ以上に限定的な言葉ではない。

納富氏は、「変化する」けれども「流れていない」出来事として、いくつかの例を挙げているが、いずれも私からみれば「流れている」出来事の一つである。「1 が 2 になる」という場合 (例えば、「一本の割り箸を折ったら二本になった」)、途中で「1. 2 2」や「1. 5」を経る瞬間はない。そこに「流れ」はない(120 頁)と納富氏は言うが、私から見れば、この経験もある種の「流れ」である。一本の割り箸を折って二本になったとき、そこで「これまで一本だったものが二本になった」と言うことが可能である以上、その出来事を一連のプロセスと考えるのはごく自然である。出来事のプロセスには、当然突発的な変化も含まれるのであって、「漸次的・漸進的な変化しか流れと認めない」などという限定を私は「流れ」という概念に加えてはいないのである(3.3.3 の(g)を参照)。

さらに、「例えば数列のように「2、5、3、7...」といった非連続でかつ順序が直線的ではない変化や、あるいは「1、2、3、1、2、3、1...」と円環的に繰り返す変化もあり、一方向への流れではない」(120 頁)と納富氏は述べている。だから変化と流れは異なるというのであるが、すでに述べたように、私は「流れるこ

と」に対して「連続的」「直線的」「一方向的」といった限定を加えていない。非連続的で非直線的なプロセス、円環的なプロセスも十分「流れている」と認められる。本書の具体的な分析を見て頂ければわかるように、経験の流れが突然方向を変える場合に「流れが終了する」などと言っている箇所はない。それは、「方向の変化を含んだ流れ」である。なお、数列が例に挙げられているが、本書から「数列が流れている」などという主張を読み取ることは普通はできないはずである。本書で「流れている」と言われているのは、あくまで現象であり経験である。だから、「数列の経験は流れている」、「われわれの経験に対する数列の現われは流れている」ということは問題なく言える。数列を変化として経験するとき、経験はある状態から別の状態へと流れている。このような本書の文脈を無視して、「数列は流れているか」といった問いを立てるのは、本書における「流れる」という語の用法を判定するには不適切ではないであろうか。

「突発的な変化としては、ビッグバンから宇宙が生まれたという例がある。それは「流れ」ではない（120 頁）とも述べられているが、「ビッグバン」と「宇宙の生成」との間は連続的ではないであろうか。おそらく納富氏が言いたいのは、「ビッグバン以前に対して、（宇宙生成を伴う）ビッグバンは突発的だ」ということであろうが、もし「ビッグバン以前」というものを想定しうるとすれば、「ビッグバン以前」から「ビッグバン以後」への移行はやはりプロセスとして考えることができ、いかに「突発的」であるとしても、それは私の考える「流れ」に該当する。私の考える「流れ」は、変化が突発的であるか漸次的であるかにはかかわらない。「ビッグバン以前」→「ビッグバン以後」というフローチャート（「フロー」とは「流れ」である）が書けるなら、それも一種の「流れ」である。

ただし私は、「ビッグバンが流れである」などということを積極的に主張したいわけではない。繰り返すが、私が「流れ」として記述しようとしているのは、あくまで現象であり経験である。「すべての存在が実在的に流れている」などと言っているわけではない。おそらくこの点に、納富氏の問いに対して私が根本的に違和感を抱く理由がある。

納富氏は、宇宙であれ何であれ、とにかくまず「もの」があり、次にその「もの」が「流れている」と言えるか、言えないか、という仕方で問いを立てているように思われる。納富氏が述べている「流れの存在論」には、そのような含意があるように見える。だが、私は宇宙という「もの」がまずあって、それが「流れている」などと主張しているのではない。「流れている」のはあくまで「現われ」である。

およそどんなものが存在しようと、それがわれわれにとっておよそ問題になりう

るならば、それはわれわれに対して「現われて」いる。だから、およそいかなる存在者にアプローチする際にも、「現われ」に依拠することができるし、「何かあるもの」について言明したり、その言明を吟味したりする際にも、根拠としての現われに頼る必要がある。「ものがある」ということを自明的に前提するのではなく、それが「どのように現われているか」を問うということが、現象学の基本的な振舞いに属する。そして、現われに依拠して一切を見ていくときに、はじめて「一切は流れている」という見方が出てくるのである。

もし、プラトンとの相違を考えなければならぬとすれば、現われを根拠とするという、「現われのもつ真理論的意味」こそが検討されるべきだろう。プラトンにおいて、むしろ「實在」が「現われの根拠として」考えられているなら（121頁）、その言明が真である根拠は、どこにあるのだろうか。現われを無視して、その真理性を証示することはできるのだろうか。その点においてこそ、現象学とプラトンの間に有意義な論争が起こりうるのであって、「宇宙が流れているかいらないか」といった仕方で問いを立ててしまうなら、この論争は矮小化されてしまうことになる。

納富氏は、流動的存在論が「^{ロゴス}言葉」による存在把握を崩壊させてしまう、つまり善き生への追求を不可能にする」（121頁）という見方がありうることを示唆している。これ自体は大変興味深い指摘であり、もっと教えを請いたいところであるが、それ以上踏み込んだ説明はなされていない。これまで検討してきたかぎりでは、納富氏の考える流動説の問題点の大部分は私の考える「流れること」には当てはまらないことから、上に述べたような流動説への批判をただちに私の考えに妥当させることはできないように思われる。「言葉（ロゴス）」による存在把握が、流れる現象の中に立ち現われる「形」をつかむことによっていかに可能となるかを、本書では第二章の「物」論、第三章の「本質」論、第四章の「類型」論等を通して、一貫して示してきたつもりである。もしその個々の議論に問題があるなら、ぜひ具体的に論じて頂きたいところである。私はプラトンに対して深い尊敬を抱いているので、もし以上展開してきた反批判や、本書で展開した具体的な議論にもかかわらず、やはり「流れる」という言葉を用いてはならない深い理由があるなら、ぜひ教えて頂きたいと考えている（とりわけ「善き生」との関係には大いに興味がある）。しかしいまのところ、納富氏の議論を見たかぎりでは、「流れる」という表現に決定的な問題があると納得することはできなかった。

3.3.5 流れの存在論と倫理学

さらに納富氏はこう述べる。「田口氏は「流れ」しかない、全てはその形の変容で

あると論じるが、その「流れ」という把握がどのような存在論・倫理学を含意するのかが自覚的に論じられるべきであろう」(121 頁)。これに対しては、二つの点を述べたい。

まず第一に、「流れ」しかない、全てはその形の変容である」というのは、私の考えのやや不正確な要約である。先にも述べたように、私は「流れ」というものがまずあって、それが形を変えると言っているのではない。現象というものが、そもそも「流れが形をとる」出来事として成り立っている、と述べている。「流れ」というものを、何か実体的に(根底的な「存在」として)想定しているわけではない。先にも述べたように、「一切の存在は流れなのか、そうではないのか」といった問いは、あまり生産的な問いにはならないと私は考えている。

第二に、「流れ」という把握がどのような存在論・倫理学を含意するのかが自覚的に論じられるべきであろう」という部分についてであるが、本書で展開した考えがどのような存在論・倫理学を含意するのかわりに、本書では確かに論じていない。これはある程度意図的である。本書では、できるだけ自然な経験の観察から、現象学的なものの方へ導入を試みたかったため、過度に形而上学的な問題にはあえて触れなかった。それが不十分というのであれば、確かに不十分だが、もしそれを「十分に」論じていたら、本書の入門書としての性格自体が変わってしまったことだろう。しかし、その点についてもわかりやすくさらりと説明するだけの力量が私になかったというのは事実である。とりわけ本書の考えの「倫理的」含意については、私自身十分に考えが深まっていないことを告白しなければならない。ただ、以下の点だけは述べておきたい¹³。

「とどまるもの」「変わらないもの」に執着するのは、われわれの生の常態である。そして、このような生の根本動向こそ、われわれの生に「苦しみ」をもたらす原因であるという洞察が、早くから仏教的な教えの中に含まれている。「変わらないもの」を自明視する見方に対して、そのこだわりを解き、「変わらないもの」を流れる現象の中へと還していくような思考が、仏教的な思想伝統の中には含まれているように思われる。本書で展開したような考えに何らかの「倫理的」含意があるとしたら、それはそのような仏教的な思想につながるものであるだろう。たとえば田辺元は、仏教的な「空」の思想の中にこそ、ある種の「倫理」への鍵——「悪」の問題に取り組むための鍵——が含まれていると考える。納富氏の指摘を受け止め、今後こうした「倫理的含意」についても考察を深めていきたいと考えている。

13. 以下の考えについては、本書第三章末尾(132-133 頁)で少しだけ言及しておいたが、仏教には言及せず、一般的な示唆にとどまっている。

3. 4 「意識」という語について

次に、「意識」という概念についての納富氏の批評に答えたい。

3.4.1 「意識」の論じ方

納富氏は、次のように述べている。「意識」という概念が様々な場面で使われているが、それは近代哲学が自明とする前提への過剰な依拠であるように感じられる」(122 頁)。「現象学が主題とする「意識」について、その概念を用いて議論されるだけでなく、その基盤を再度吟味してもらえると良かった」(123 頁)。

「意識」という概念にまったく問題がないとは私も考えていない。だが、この問題についてまずあらかじめ論じるということは、本書の性格上適さない。

どんな書物も、すべてについて述べることはできない。本書で述べられていないことを挙げようと思えば、無限に挙げられる。問題は、それが本書の目的に対してどのような欠落を示しているのか、という点である。本書は「意識」をテーマとする書物ではなく、「意識」概念はフインクのいう「操作的概念」として、すなわち、テーマを論じるためにそれ自体は影となって働くような概念として用いられている。一切の操作的概念を完全に説明してからテーマに入ろうとすれば、いつまで経ってもテーマに入ることができない。本書では、入門書的な性格を重視している。そのため、多くの用語は、一般的に用いられている意味を尊重して用いられている。「意識」という語もそうである。日常生活で用いられている「意識」という語の基本的な意味を尊重しながら、その中に含まれている意味を展開しつつ用いている。入門書という性格から言っても、語義解釈に踏み入るよりも、多くの人につながり、それぞれの人に考えてもらう(現象学的思考に参加してもらう)ことを重視している。

そのような本書の目的を考えると、そもそも日常における「意識」の用法に近代的思考の影響が色濃く残っているならば、かえって「意識」という語と共にその影響を共有し、多くの人に「通じる」ための回路とすることは無意味ではない。肝要なのはまず思考の事柄に入り込むことである。「意識」概念における近代の残滓が解体されるべきだとすれば、そのことは、事象に即した具体的な思考を実際に進めていく中で、はじめてなされうることではないか。

「非主題的意識」については、たしかに日常的な「意識」の用法とは異なるところが出てくるだろう。しかし、それについては、事象を具体的に分析する中で、それがどういう意味なのかを理解できるように工夫しておいたつもりである。「注意の対象としてはっきり意識されているわけではないが、それでもまったく意識されていないわけではない」といった説明は、「意識」という語の日常的な用法からして、

十分に理解可能であるように思われる。

「意識」という概念の導入の仕方に関しては、全般に、フッサールのなやり方を踏襲している部分がある。フッサールは、「意識」という語をまず定義してから、その定義を守って体系的叙述を積み上げていくような形をとらない。むしろ、「意識」という語の一般的用法に従って具体的な事象分析を進め、この事象分析の中で、「意識」という語の意味が新たな形をとるのを待つというスタイルをとる。事象分析を始める前に一切を定義しておくということは、具体的に研究を始める前に、研究結果について詳細な報告を行うことに似た滑稽さがある。

本書でもフッサールのスタイルを踏襲している。「意識」という語はなるほど問題含みだが、そこにどのような問題があるのかということも、具体的な事象分析が進んでいく中ではじめて明らかになってくる。それゆえ最初は、「意識」という語を一般的な意味に従って用い、事象分析をまず開始させることが必要である。本書はとりわけ、現象学者ではない人々を現象学的事象分析へと誘うことを目標としているので、まず一般的に共有されていると思われる「意識」という語を用いて、その意味を徐々に拡張していくような方法をとっている。「意識」という語についての詳細な哲学的議論から開始するのでは、具体的な現象の世界に慣れ親しむことにならず、かえってそれを開始する前に予断をつくってしまうことにもなりかねないからである。本書は、そのような現象学の開始段階に終始している。そのため、「意識」概念そのものについての詳細な論究は含まれていない。

私自身、「意識」概念には大いに問題があると考えており、それについて他の論文ではある程度批判的論究を行っているが、本書はあくまで入門書であり、「意識」概念の批判を先行させてしまえば、そもそも現象学的事象分析の世界に入っていくことができなくなってしまう。「意識」概念の批判は、この世界に入り込み、そこで動き回ることができるようになってから、はじめて取り組むべき高次の課題であると考えている。もし本書の続編を書くなら、そうした課題にも取り組むことになるだろう。

なお、納富氏は「意識」概念に関して細かい疑問を多く挙げている。その多くは、本書で展開している具体的な議論とどのように関わるのか、必ずしも明らかではないが、そのうちの一部だけにでも答えておきたい。

3.4.2 「意識」をめぐるいくつかの問いについて

(1) 意識は「言語的・命題的なのか」、「認識」とどう違うのか、「推論でない」とすると、直感の一種なのか。」(122-123 頁)

フッサールにおいて、「意識」という語はかなり広い意味で用いられている。言語的・命題的意識もあるし、認識も推論も直観もある種の意識である。「意識」とは、これらすべてを含んだ経験の一般的現象を言い表している。

(2) 「ここで意識しているのは誰か。「自我」も現象の一部だとすると、それを意識する主体が別にあるのか。」(123 頁)

第五章冒頭(170-171 頁)で論じたように、自我は「現象」であるが、対象的現象ではない。納富氏の問いは、自我が現象なら、それを対象として意識する主体がまた別にいるのではないか、という問いに見える。だが、現象の外に、現象を意識する主体がいるといった見方を現象学ではとらない。現象を意識する主体も現象の一部である。つまり、現象学的現象は、当の現象を意識するという働きを内に含んでいるのである。

(3) 現象学という哲学的思考は、「言語・推論的な反省によって「意識」のあり方を変えるということか、それとも現象学の遂行そのものも意識を働かせる営みの一つか。この点も気になった。」(124 頁)

現象学という思考の遂行は、自然的な意識の働かせ方とは異なる仕方で意識を働かせる一つの仕方であるが、そのための道具として、言語的反省も、推論も用いられる。しかし、現象学において思考が「正しさ」を証示する最終的な根拠は、直観的明証に置かれており、言語的反省や推論も、最終的には直観的明証において自らの正しさを証示しなければならない。直観的明証とは、ある種の意識の仕方であるので、現象学的に思考するとは新たな仕方で意識を働かせることだという言い方が可能であるように思われる。

(4) 「意識化としての芸術は、哲学、つまり現象学とどう関わるのか。あるいは、似ているが別の役割を果たすのか。」(124 頁)

日常(自然的態度)においては現象が単純な言葉や対象に縮約されて捉えられており、それを可能にしている複雑に構造化された諸現象は主題的な意識には上らない。現象学も芸術も、この主題化されない現実気づかせるという点では似た役割を果たすが、現象学はその学的な記述を目指すという点で芸術とは異なる。

3. 5 「豊かさ」という語について

最後に、納富氏は、「豊かさ」という語の使い方を取り上げている。プラトン哲学とヘレニズム哲学を対比した上で、「このように反省すると、「豊かさ」を求めることは、哲学として特殊な立場、あるいは偏見に過ぎないのではないかと疑われる。少なくとも、豊かな現実があるというのは「自明」ではない」(124-125 頁)と述べ

ている。

ここにも、3. 1で述べた誤解が響いている。私は、現象学的な経験が「豊かな」経験であるということ「自明」だとは見なしていない。それはまさに「非自明」な見方なのである。だから、それが特殊な立場であるということは十分に認める。それが偏見でないかどうかは、本書で展開した具体的な事象的分析を見て頂くほかない。本書が歴史的背景を取り上げていないことが不足だというなら、それは本書の主題と目的を超えた内容を要求することになるだろう。

先にも述べたように、自然的態度において、われわれが主題的に意識しているのは、現実の単純化された縮図にすぎない。これに対し、現象学的な分析は、それが複雑かつ膨大な現象に支えられていることを明らかにする。そこで意識化され主題化される事柄は、端的に言って自然的態度の対象よりもはるかに多くの情報を含む。これに対し納富氏は、「より多くの情報量が背後にあるとしても、それは豊かさを保証はしない」（125頁）と言うが、現象学が明らかにする事柄は、単に雑多な情報というわけではなく、明確に構造化されている。われわれが日常的に経験している様々な物事を、そのようなものとして成り立たせている具体的な構造をもった出来事を明示化しているという点で、それに対して「豊か」という形容詞を用いているのである。

「多様性」という語で豊かさを連想させるのも現代的な発想であり、「多」への拡散が貧困さをもたらすと考える「一者」の思考伝統もある」（125頁）と納富氏は指摘する。こうした指摘自体は大変興味深く、なるほどと思うが、本書で展開した具体的な分析が、単なる「多への拡散」ではないということは、第二章の「物」論を見ても、第三章の「本質」論を見ても、あるいは第六章の「変様」論、第七章の「間主観性」論を見ても、明らかである。それらにおいてはいずれも、多と一の構造化された関係が、一つの出来事としての統一性をもった仕方で示されている。多か一かの二者択一ではなく、その両方の関係を一つの出来事として論じている点で、「多への拡散」を「豊か」と呼んでいるのではないことは明らかである。納富氏は、「一か多か」という二者択一を設定した上で、本書の叙述を「多」の側に位置づけ、そこに現代的な偏向があると考えているようである。しかし、上記のような理由で、本書は単純に「多」のみを強調しているわけではない。

同一性と多様性を二項対立的に捉え、多様性を単に「雑多なもの」と考えるのではなく、多様な現象そのものが緊密に結び合って同一的なものを現出させていると考えている点、一見まとまりのない現象の中に、通常は見過ごされている普遍的構造を見出している点に、本書の特徴がある。単なる同一性のみではなく、「同一性+

多様性」のうちに、高次の秩序（変移する多を必須の契機として含む構造）を見出そうとしていると言ってもよい。こうした見方が、（多様性に対立する）単なる同一性しか見ない見方や、（同一性に対立する）多様性のみを強調する見方に対して、より「豊か」であるというのが本書の主張である。

総じて、本書が明らかにしているような現象の構造を「豊か」と呼ぶことは、明らかに「非自明」なことであり、一つの積極的な主張を含んでいる。したがってそこには、当然のことながら、ごく一般的な見方とも、歴史上の他の思想とも異なる「偏り」がある。私は、自らの考えにいかなる偏りもないなどとは考えない。しかし、同一性に固着したわれわれの日常の見方に対して、上記のような現象学的見方を対置することは、一つの偏りに対して、少なくともその偏りを相対化し、それまで見えなかった事象を見えるようにするという意味を持ちうると考える。そのような仕方で、事象に具体的に組み込むための手がかりを獲得することができれば、本書の目的としてはさしあたり十分である。

以上のような本書の意図と主張に対して、本書の言葉遣いが「恣意的」（126 頁）であると批判するのは、本書が具体的に展開している事象分析——本書の表面的な言葉遣いではなく、それが表現しようとしている内容——を無視しているという点でも、それ自体「恣意的」な批判ではないか。もし本書で語られている内容が「豊かでない」というなら、本書で展開している事象分析に踏み込んで、どこがどのような点で「豊かでない」のかを具体的に示すべきではないであろうか。あるいは、「そもそも豊かさを求めるべきでない」というなら、「本書に含まれるどのような分析や議論がそのような帰結を妨げているのか」という仕方で、具体的に論拠を挙げて議論すべきではないか。本書の「哲学としての」成否を問うなら、そのような作業は必須であろう。そのような仕方で、はじめて有意義で生産的な対話が開かれうるように思われる。

以上、一通り各氏の批評にお答えしてきたが、それが十分な応答になっていないことは、私自身歯がゆく感じている。各氏の批評から大変多くを学ばせて頂いたことは間違いない。十分にお答えできなかった点は、今後さらに考えを深めるための題材とさせて頂きたい。あらためて三氏に深く御礼申し上げる。