

東洋大学審査学位論文

ライプニッツと現象学

ーモナドロジーの脱・形而上学化による現象学的モナドロジーの構想の試みー

大西 光弘

目次

序	11
第一部 ライプニッツと西洋知	
序章 カッシーラーのシンボルの哲学	
1 「シンボルの形成体」とは何か	16
1-1 「シンボルの形成体」という訳語について	16
1-2 訳語「シンボルの形成体」の妥当性の根拠	16
1-2-1 「シンボルの形成体」の展開の理解について	17
1-2-2 抽象的な「シンボルの形成体」の形成	18
2 シンボル現象の諸相	18
2-1 シンボリック世界へのヘレン・ケラーの覚醒とカッシーラーの解釈	18
2-2 現象学におけるシンボル現象	21
2-3 絵画作品におけるシンボル現象（下村寅太郎とカッシーラーの解釈）	22
2-4 超越論的哲学とシンボル哲学	23
2-4-1 カントの超越論的哲学の骨子	24
2-4-2 カント哲学からシンボリック形成体の哲学へ	24
3 カッシーラーとカント、そしてライプニッツ	26
3-1 カントの数学理論	26
3-2 ライプニッツの数学理論	27
3-3 非ユークリッド幾何学によって、現代数学はライプニッツの方向へ進んだ	27
3-4 カッシーラーによる「形式主義と直観主義」の争いの裁定	28
3-5 「記号操作」の「生活世界」への還元	28
4 序章のまとめ	28
第一章 ライプニッツの認識理論	
1 「認識、真理、観念についての省察」における認識理論	30
1-1 その概説	30
1-2 明らかな認識と不明な認識	31
1-2-1 「明らかな」と「不明」という訳語について	32
1-2-2 clarus（英 clear）と obscurus（英 obscure）の語源をめぐる考察	32
1-2-3 clear and distinct という用語について	33
1-3 分別的な認識と混雑的な認識	33
1-4 distinct「分別的」の用法（デカルトとロックの場合）	34

1-5	十全な認識と不十全な認識	36
1-6	「理性の真理」と「事実の真理」の区別について	37
1-7	直観的な認識	38
1-8	記号的な認識	39
1-8-1	幾何学の算術化	40
1-8-2	盲目的な認識	42
1-9	「デカルトの直観主義」へのライプニッツからの批判	43
1-10	現代の我々にとっての「盲目的な認識」	44
2	定義	44
2-1	realの訳語「事物に即する」について	45
2-2	河野与一とハイデガーによる「real」についての先行研究	46
2-3	2つのリアリティ	47
2-4	「名目的な定義」と「事物に即する定義」	48
2-5	事物の可能性を知るための2つの方法（ア・プリオリとア・ポステリオリ）	48
3	『形而上学叙説』における認識理論	49
3-1	「認識、真理、観念についての省察」の簡単なまとめ	50
3-2	『形而上学叙説』における「事実の真理」と「理性の真理」	50
3-3	カッシーラーと佐々木力による「ライプニッツの数学理論」	51
3-4	ヴァイルによる「直観主義と形式主義の調停」	52
4	『人間知性新論』における認識理論	53
4-1	「リアリティをもつ観念」と「空想的な観念」との違い	53
4-2	「実体の観念」をめぐるロックの立場	54
4-3	ライプニッツによるロックの立場への反論	55
4-4	「完全な観念」と「不完全な観念」	57
5	第一章のまとめの考察	57
第二章 プラトンからライプニッツを経て人工知能へ		
1	プラトン	59
1-1	西洋哲学は「プラトン哲学の脚注」である	59
1-2	洞窟の比喻	59
2	デカルト	61
2-1	「コギト・エルゴ・スム」（デカルト）	62
2-2	観念の在り処（マルブランシュ・アルノー論争）	63
3	マルブランシュとライプニッツ	63
4	アルノーとライプニッツ	65
5	ライプニッツの立場	66

5-1	ライプニッツの記号理論	66
5-1-1	「事物に似ている記号」と「事物に似ていない記号」	66
5-1-2	アルノーと「表出概念」の理解	67
5-1-3	「類似による表出」と「規約による表出」	68
5-1-4	表出する側と表出される側の関係性	69
5-1-5	カッシーラーによる「記号と実物の表出関係」の解釈	70
5-1-6	「記号と事物の表出」と「記号どうしの表出」	70
6	公理的思考の起源としてのユークリッド幾何学とヒルベルトによるその完成	71
6-1	「ユークリッド幾何学」の由来（下村寅太郎の見解）	71
6-2	公理からの定理の導出について	72
7	改めて幾何学の代数化について	74
8	ヒルベルトによる形式化の完成	75
9	ヒルベルトとブルバキ、そしてライプニッツ	76
10	内的矛盾を含まない無限集合論	78
11	ラッセルのパラドックス	79
12	ラッセルの階型理論	80
13	ブラウワーとヒルベルト	81
13-1	ブラウワーの直観主義	81
13-2	ヒルベルトの形式主義	82
14	ゲーデルとチューリング	83
15	ディープラーニングと人工知能（その概略）	85
15-1	直列処理と並列分散処理	86
15-2	機械学習	86
15-3	ディープラーニング	86
15-4	人工知能	89
15-5	中国語の部屋	89
16	「代数的記号知」の盲目性とフッサールの「自然の数学化」批判	90
16-1	幾何学的直観知の起源を問う	91
16-2	ライプニッツの直観知における概念分析と概念生成以前の志向分析	91
16-3	謎のままに残る「クオリアの問い」	92
17	第二章のまとめの考察	92

第二部 ライプニッツと現象学
 (モナドロジーの脱・形而上学化)

序章 西田幾多郎によるモナドロロジーの脱・形而上学化の試み

1	モナドの「形而上学的解釈」	96
1-1	クラウス・ケーラーの解釈	96
1-2	ヘルマン・グロックナーの解釈	97
1-3	工作舎『ライプニッツ著作集 第9巻』の解説での解釈	98
1-4	形而上学的解釈の文献的根拠	98
2	西田によるモナドロロジーの「脱・形而上学化」	99
2-1	「場所」が述べられた最初の講義	99
2-2	判断的一般者（物理の知の成立する場所）	100
2-3	「判断的一般者」を底に抜けて「自覚的一般者」へ	101
2-4	行為的一般者（歴史的・社会的な知の成立する場所）	102
2-5	行為的一般者における「行為的直観」	102
2-6	行為する自己	104
3	ライプニッツ哲学への賞賛と批判	105
4	究極のリアリティをもつ「一般者」	107

第一章 ベルクソンのいう「分析知と直観知」

1	ベルクソンによる「分析知と直観知」の定義	109
2	「分析知と直観知」のさらなる説明	109
3	「分析知と直観知」の図示	111
3-1	群盲象を撫でる	111
3-2	その図の一般化	112
3-3	「記号」に依存する知の図示	112
3-4	「分析知と直観知」を示す図	113
4	「運動」をめぐる直観知のモード	114
5	「知の枠組」の成立の事情を示す「補論1」	116

第二章 本質直観

1	「志向性の充実」としての「直観」	117
2	「形相的還元」としての「本質直観」	117
3	E. フィンクによる解釈	118
3-1	E. フィンクの解釈する「本質直観」	118
3-1-1	自由変更	118
3-1-2	「いわれのある可能体」(①)への変更	119
3-1-3	「いわれのない可能体」(②)への変更	120
3-1-4	同一体（本質）の浮上	120

3-1-5	近松門左衛門版の「自由変更による本質直観」を示す「補論2」	121
3-2	フインクの本質直観の説明の妥当性	121
3-2-1	『経験と判断』における「本質直観」	122
3-2-2	能動的綜合による本質の把握	122
3-2-3	フインクによる本質直観の解釈に対する批判	123
4	本質直観の超越論的相対性について	124
5	ベルクソンの「直観知」とフッサールの「直観」との対応関係	125
5-1	ベルクソンの「分析知」とフッサールの「能動的綜合」	126
5-2	ベルクソンの「直観知」とフッサールの「本質直観」	126
5-2-1	「メガネを使う前」の知	127
5-2-2	「メガネを使う」が「その一つのメガネに縛られない知」と本質直観	127
5-2-3	静態的現象学と発生的現象学の相互関係における本質直観	128

第三章 論文集『現象学とライブニッツ』について

1	論文その1について	130
2	論文その2について	132
3	論文その3について	135
4	論文その4について	137
5	本章のまとめ	139

第四章 ライブニッツ哲学と受動的綜合

1	静態的現象学において考えられる「モナドの窓」	141
1-1	「原初的領分」への還元	141
1-2	「現前」と「共現前」	142
1-3	「物体の経験」と「他者の経験」の違い	142
1-4	「物体の経験」における現前と共現前の共同作業	143
1-5	「他者の経験」における「現前と共現前」の綜合の仕方	143
2	エゴロジーからモナドロロジーへ	144
2-1	モナドは「実的には孤立しているが志向的には入り込んでくる」	144
2-2	「超越」とは「我の内部で構成された存在意味」であること	144
2-3	意味的統一体は意識にとって「実的には超越し志向的には内在する」	144
2-4	他者モナドにおける「実的なものと志向的なもの」	145
3	『デカルト的省察』における「対になる連合」——今なお静態的現象学において	146
4	自我モナドによって「モナドの窓は開かれないこと」	148
5	発生的現象学において考えられる「モナドの窓」	149
5-1	脱構築とはいかなる方法であるのか、その概略	149

5-2	受動的綜合による「モナドの窓」の開き	150
5-3	乳幼児期の原共感覚	151
5-4	本能志向性の充実・非充実について	152
5-5	「対化」の成立と不成立	152
6	自我（自己）意識の生成をめぐって	153
7	モナドロジーの「脱・形而上学化」の意味	156
8	本章のまとめの考察	156

第五章 発生的現象学の方法論

1	「超越論的独我論」の克服（論点その1）	158
1-1	超越論的還元と超越論的独我論	158
1-2	人間の主観性のパラドクスとその解決	158
1-3	「単層的なエゴロジー」から「多層的なモナドロジー」へ	159
1-4	ライプニッツにおける「微小表象によるモナド間の調和」	161
2	「時間論」による受動的綜合の領域への遡及（論点その2）	162
2-1	原印象・過去把持・未来予持という幅のある現在の成り立ち	162
2-2	ライプニッツによる「微小表象によって生成する現在」	164
2-3	「立ち止まりつつ流れる」時間	164
3	発生的現象学の「脱構築」という方法（論点その3）	167
3-1	「自我モナド」におけるキネステーゼの脱構築	167
3-2	「生物のモナド」における環境世界（Umwelt）への脱構築の可能性の問い	168
3-3	「クラゲ主体」 ^{●●●●} にとっての環境世界	169
4	改めて振り返るライプニッツのモナドの発展の3段階	170
5	ライプニッツのモナドの発展と発生的現象学の脱構築の方法	170
6	本章のまとめの考察	172

第二部の補論

補論1「アインシュタインの発見法」

1-1	「アインシュタインの発見法」の手紙と図	174
1-2	アインシュタインの手紙の原文	175
1-3	大陸移動説	176
1-3-1	①経験	176
1-3-2	②公理のひらめき（直観知）	177
1-3-3	③帰結たちの導出（分析知）	177
1-3-4	④検証	178

補論2 近松門左衛門版の「自由変更による本質直観」(=虚と実の皮膜のあいだ)

第三部 ライプニッツの知の改革と総合
(モナドロジーの間主観化)

第一章 ライプニッツの知の「改革」

——モナドを形而上学的次元から生活世界の次元を引き戻す——

1	形而上学的解釈の限界と生活世界への立ち戻りの必然性	_____	182
1-1	改めて「形而上学的解釈」の限界を確認する	_____	182
1-2	モナドの身体に宿る魂（エンテレケイア）に即したモナドロジーの解釈		182
1-3	エンテレケイアによるライプニッツの目的論とフッサールの目的論		183
1-3-1	ライプニッツの目的論	_____	184
1-3-2	フッサールの理性衝動の目的論	_____	184
2	創発の概念について	_____	186
2-1	ポランニーによる創発の現象論的解明	_____	186
2-2	プリゴジンによる創発の「メカニズム」の解明	_____	187
2-3	階層構造の形成	_____	188
2-4	「意識体」の創発	_____	188
3	立木論文の批判的検討	_____	189
3-1	生命システムは、散逸構造の固定化の結果なのか？	_____	189
3-2	意識体（心）は、散逸構造としての脳から自己組織するのか？	_____	189
4	数学的対象と知覚対象との創発による構造的同一性と発生分析の問い	_____	190
4-1	ポランニーの認識論をめぐって	_____	190
4-2	ポランニーの存在論をめぐって	_____	191
4-3	生活世界からの数学的対象の発生論の試み	_____	192
5	「創発」と「暗黙知」の間主観的特性	_____	193
5-1	創発の際の「内在化（indwelling）」とは能動的感情移入に他ならないこと		193
5-2	ポランニーに自明として無視された、受動的総合による受動的感情移入		194
5-3	暗黙知の伝承による明示知化としての「幾何学の発生」	_____	195
5-4	受動的感情移入を前提にする能動的感情移入の創発	_____	195
5-5	母親の手の動きが幼児の手の動きの創発を誘引する（創発の間主観的特性）		196
5-6	暗黙知に与えられているカエルとその数学理論	_____	197
6	記号的認識の限界と生活世界への立ち戻り（「生活世界の数学化」批判）		199
7	「表象と欲求」に立ち戻る	_____	201
7-1	表象	_____	201

7-2 欲求	202
8 欲求の目的原因による新たな表象への移行	203
9 発生的現象学における「失敗の経験」の位置づけ	204
第二章 ライプニッツの知の「総合」	
1 「永遠の一人芝居」からの解放	206
2 モナド間に生成する間主観性	206
3 能動的感情移入による社会的共同体の構成	207
4 「法人」としての社会共同体の創発	208
5 EU を例にしての社会共同体の階層構造	208
6 モナド論的現象学への方向づけと知の総合	209
7 第三部のまとめ	210
終章	212
参考文献一覧	219
あとがき	226

凡例

- 1、原文でゲシュペルト（隔字体）によって強調された箇所は、傍点を付した（ただし、筆者自身が傍点を付す場合は、「傍点は引用者による」と付記した）。
- 2、原文の „ “ による引用は「 」で示し、（ ）による補足はそのまま（ ）で示した。
- 3、原文内の「 」は『 』で表記した。
- 4、訳者が補足説明をする場合は〔 〕で示した。

書誌的データ

ライプニッツの翻訳は、主に『ライプニッツ著作集』工作舎、1988～1991 年を使った。
本書で頻用したものとしては、

「認識、真理、観念についての省察」は『ライプニッツ著作集 第8巻』25～34 頁から、
「形而上学序説」は『ライプニッツ著作集 第8巻』137～214 頁から、
「人間知性新論」は『ライプニッツ著作集 第4・5巻』から引用した。

また「モノドロジー」については、

『モノドロジー』谷川多佳子・岡部英男訳、岩波文庫、2019 年、から引用した。

ベルクソンの翻訳としては、

『思想と動くもの』河野与一訳、岩波文庫、1998 年、と

『創造的進化』合田正人・松井久訳、ちくま学芸文庫、2010 年、を使った。

西田幾多郎の著作としては、いわゆる「旧版」の、

『西田幾多郎全集』（『西田全集』と略）第一巻、岩波書店、1947 年

『西田幾多郎全集』第四巻、岩波書店、1949 年

『西田幾多郎全集』第五巻、岩波書店、1947 年

『西田幾多郎全集』第九巻、岩波書店、1949 年

『西田幾多郎全集』第十巻、岩波書店、1950 年

を使った。

2003 年以降に出版されたいわゆる「新版」の『西田幾多郎全集』の頁付けも、「新版全集」と表記して、旧版の頁付けの右に付記した。

序

この『ライブニッツと現象学』において、いかなる問題が、どのようにして生じ、その問題にどう対処しようとしたかについて、概略であるが、その経緯について述べることで、本論文の導入としての「序」としたい。

1. 「同調圧力」と「姿が似ている必要のない調和」(ライブニッツとの出会い)

「いかに生きるべきか」という哲学的問題意識に目覚めて以来、日本社会における「人と似た振舞いをしなければ全体の調和を乱す」という無言の圧力ともいえる「同調圧力」の問題に苦悩した筆者は、その問題に答えを与えるライブニッツ哲学に出会った。ライブニッツ哲学の原理は「表出」である。これは「一方が変化すると、ある規則的關係を通じて、他方も変化する」ということであり、数学でいう「 x が変化すると、ある規則的關係を通じて、 y も変化する」という「関数的対応關係 (function)」を哲学の言葉にしたものである。そしてライブニッツはこの「表出」を「調和」とも呼ぶのだが、彼はさらに、この「表出＝調和」が成立するためには、一方 (x) と他方 (y) の「姿が似ている必要はない」とも言うのである。これで筆者は、人と調和するための「同調圧力」から解放されたと思えた。

2. 永遠に一人芝居をしているような「無窓」のモナド

しかしそのモナド (=主観) は、「窓のないモナド」であった。たとえば私が A 氏に話しかけたとすると、A 氏の意識にも「私から話しかけられる」という対応する表象が生まれるのである。しかしここには、本当の影響關係は存在しない。ただモナドたちが自分の中で、そういう「互いに対応し合う」現象を生じさせているだけである。それは、神がモナドの根底に埋め込んでおいた情報が、いわば発現 (リリース) して生じたものであって、外界から情報を取り入れることで生じたものではない、とライブニッツはいうのである。つまりモナドは、互いに対応・連動しはするものの「永遠の一人芝居をしている」ようなものであった。人とのつながりがすべて切れてしまったような奇妙な実感に、今度は筆者は苦しむことになった。

3. 意識の深層で受動的総合によって開かれた「窓」

そのころ筆者は偶然、山口一郎氏の『現象学ことはじめ』を読み、「受動的総合によってモナドに窓が開けられる」ということを知った。たとえば 232 頁の「日常生活に生きる私たちは、時々刻々、この受動的志向性による下層と、能動的志向性による上層の、二重の構造をもつ身体と自我を、同時に生きていることとなります。…自他の身体の区別がつかないような下層が働いているからこそ、スポーツを見て自分がしているかのような爽快感や、劇や映画を見る楽しみ、また、人の悲しみが、自然に移ってきたり、その場の雰囲気にも包まれる、といったことが、可能になっているのです」という箇所を読むことで、一度は切れてしまった人とのつながりが、再び取り戻されたような気がした。

4. 「モナドの形而上学的解釈」はそもそも正しいのか？

そのフッサールの受動的綜合の目でモナドロジエを読むと、今まで自分が教わってきたライプニッツ哲学は、本当にライプニッツの真意を汲み取ったものなのか？という疑問が生まれてきた。あの西田幾多郎でさえ、モナドロジエを「唯心論的」な思想だと考えている。しかしこの「形而上学的（観念論的）」な解釈は、ライプニッツの本意を捉えたものではなく、モナドロジエは本当は、もっと日常生活・生活世界の成り立ちを明らかにしうる身近な哲学ではないのか？と思われてきた。その考えをそのまま言葉にしたのが、本論文の第三部第一章の副題「モナドを形而上学的次元から生活世界の次元へ引き戻す」である。

5. 人間たちの集団に宿る「モナド的なもの」

モナドを生活世界の次元へ引き戻すと、モナドは階層構造をなしていることが判明した。たとえば人間から縮小方向には、いくらでも下位モナドが存在し、人間から拡大方向にも、いくらでも上位モナドが存在しうる、という階層構造である。ということは、その拡大方向を考えたとき、人間たちの集団にも「モナド的なもの」が宿っているのではないかと、思われてきた。たとえば「法人」（鈴木俊洋『数学の現象学』130頁）は、人間の集団に宿っているかのように考えられている「モナド的なもの」と言ってよいのではないだろうか。

以上が、この『ライプニッツと現象学』における問題設定と、その問題への取り組みの概観である。

では以下、以上の内容を踏まえつつ、簡単に本論文の概要を書いておきたい。

第一部「ライプニッツと西洋知」は、「AIの守護聖人」としてのライプニッツの姿を描いたものである。ライプニッツの認識論がどんなものであり、それが「プラトンのイデア論から始まって人工知能AIにたどり着くまでの流れ」の中でどういう役割を果たしているかを追跡した。ここで特筆すべきは、「AIの守護聖人」と呼ばれる（ということは「記号知の代弁者」でもあるはずの）ライプニッツが、その記号知の「危うさ」を警告してもいることである。ライプニッツが「AIの守護聖人」であるからこそ、その警告には耳を傾けるべきだと筆者は思うのである。

第二部「ライプニッツと現象学」は、ライプニッツのモナドに、受動的綜合によって「窓が開かれる」過程を述べたものである。その際、第三章では、ライプニッツ研究と現象学研究の二つの専門領域で最先端の研究成果をまとめた論文集：レナート・クリスティン／酒井潔（編）『現象学とライプニッツ』（筆者はその全訳と解説を担当した）の中から、モナドロジエを取り扱った4論文を取り上げ、徹底した批判的検討が行われた。この批判的検討の基準とされたのが、後期フッサールの発生的現象学における「間主観性の構成論」の鍵概念である「受動的綜合」の概念がいかに的確に理解されているか否かという論点である。この批判的検討を踏まえ、第四章では、ライプニッツの「微小表象」とフッサールの「受動的綜合」との対照考察が行われた。

第三部「ライプニッツの知の改革と総合」でいう、第一章のテーマである「改革」とは、モナドを「形而上学的解釈から生活世界の次元へ引き戻す」という意味である。その際、考

慮されねばならないのは、「モナドの発展」をめぐるライプニッツとフッサールの「目的論」の共通点と相違である。両者は共にアリストテレスの「エンテレケイア（完成態）」の概念に依拠しているのであるが、ライプニッツの場合は、「微小表象による予定調和」という神によって描かれた決定論として特徴づけられるのに対して、フッサールの場合は、「理性衝動 (Vernunfttrieb)」の実現に向けての具体的な歴史的プロセス全体が問われているのである。

第二章では、モナド間の情動的コミュニケーションと言語的コミュニケーションの二重構造において、どのように、モナドの目的論的な階層構造をもつ社会共同体を形成しうるかが考察され、ライプニッツの知とこれまでの考察で獲得し得た我々の知の「総合」の試みが提起された。

以上が本論文の概要である。

第一部 ライプニッツと西洋知

本論文の中心課題である「ライプニッツのモノドロロジーの脱・形而上学化」をめぐって、この「第一部 ライプニッツと西洋知」では、まず序章において、第一章の「ライプニッツの認識理論」の論述のための準備的考察として、新カント派の立場に立つカッシーラーの著作『シンボル形式の哲学』について考察する。この著作の第一章の論述に関わる主眼点は、カッシーラーの「シンボルの哲学」の認識理論の中軸を成す「シンボル形成」による「シンボリック形成体」という認識構造である。この認識構造が、ライプニッツの認識理論のみならず、後の考察対象となるフッサール現象学の「ノエシス（意識作用）-ノエマ（意識内容=意味的形成体）」という認識理論とどのような関係にあるのかが問われることになる。

その際、興味深いのは、カッシーラーがその「シンボルの哲学」において、カントによる「コペルニクス的転回」を「神話や言語や芸術」のみならず、その当時、目覚ましい進展を遂げた「数学的自然科学研究」にまで適用し、それを「シンボリック形成体」として把握しようとした試みである。この試みは、当然、ライプニッツの認識理論と現代数学との関係の問いとの密接な関係を示唆するものとなる。

第一章「ライプニッツの認識理論」においては、ライプニッツの認識理論に関する主だった著作である『認識、真理、観念についての省察』（1684）、『形而上学叙説』（1686）、及び『人間知性新論』（1765）について順に、徹底した文献考察に基づく議論が展開され、その際、常にデカルトとロックとの論争を通して、ライプニッツ独自の認識理論上の立場が明確にされることになる。

この議論展開において、重要な論点となるのは、認識理論一般における「直観的認識」と「記号的認識」の違い、及び「幾何学の算術化」と認識理論との関係、並びに、ライプニッツによる「事物が変化すると、ある規則的關係を通じて、記号も変化すること」とする表出概念が、数学理論を前提にする「関数的対応関係 (function)」として把握されることが挙げられる。

このとき、特に注目すべきは、ライプニッツ自身、「幾何学の算術化」に基づく「代数学的な言語知・記号知」の立場を取ることを自覚しつつ、同時に「代数学的記号知」の「危うさ（盲目性）」について警告していることである。その「危うさ」とは「概念の構成要素の本性についての精査を省いて、『一つの言葉 (=記号)』を使用することで完全な認識が達成できているという盲目性」¹に他ならず、この警告が「AIの守護聖人」とも呼ばれるライプニッツ自身の警告であることが、現代の「AI技術」の発展にとって何を意味するか、重要な考察の課題とされるのである。

第二章では、この $y=f(x)$ と定式化できる「関数的対応関係」としての認識構造が、その源泉とされる「プラトンのイデア論」を起点にして、デカルトの「省察」での認識論、「ライプニッツの記号の哲学」、ヒルベルト「幾何学基礎論」、ラッセル「数学の諸原理」、ブラ

¹ 本論文、42頁を参照。

ウワー「数学の基礎について」、ゲーデル「不完全性定理」、現在のコンピューター理論の基礎となるチューリング「計算可能な数について、その決定問題への応用」などの諸思想の展開にいかん、多大な影響を与えているか、時代を追って概観される。

以上によって、第一部の解明の目的である「ライプニッツと西洋知」の内実が示され、次章に続く「ライプニッツのモナドロジー」の解釈にあたって必要とされる、ライプニッツ哲学の基礎をなすライプニッツの認識理論が明瞭に確認されることになる。

序章 カッシーラーのシンボルの哲学

西洋知とは記号（シンボル）の知であり、それを最も整然とした形で展開した人こそライプニッツである。しかしその基礎的な次元で、シンボルそのものが形成される様子を綿密に考察したのが、カッシーラー『シンボル形式の哲学』である。それゆえ第一部「ライプニッツと西洋知」に入るための序章として、ここでまず「カッシーラーのシンボルの哲学」を概観しておきたい。

1 「シンボルの形成体」とは何か

1-1 「シンボルの形成体」という訳語について

カッシーラーの『シンボル形式の哲学』の中心的な主張は、「数学的自然科学だけでなく、神話も言語も芸術も『シンボル形式』だ」ということにあるとされる。

しかしここでまず、問われなければならないのは、この「シンボル形式」という訳語そのものであるように思われる。

原題は *Die Philosophie der symbolischen Formen* である。その *symbolisch* は「シンボルのな」という形容詞であり、*Formen* は *Form* 「形式」の複数形で「形式たち」であり、まとめて直訳すれば「シンボルのな形式たちの哲学」となる。

この「シンボルのな形式」とは何か、が問われるとき、「シンボルのな形式」と訳さずに、「シンボルの形成体」と訳すことによって、より精確に原語の意味が伝わるように思われる。

ここでいう「シンボルの形成体」とは、「精神がシンボルを使って作り上げた形成体」という意味である。そういう意味で、数学的自然科学だけでなく、神話も言語も芸術も「シンボルの形成体」なのである。たとえばパノフスキーに、『シンボル形式としての遠近法』² というイコノロジーの名著がある。これは、遠近法が決して「自然な」絵画スタイルなのではなく、厳密な規約によって文化的に形成された「形成体」（シンボルを使って形成するから「シンボルの形成体」）だ、ということを読み明かした書物である。したがって、「遠近法」は、「シンボル形式」というよりむしろ「シンボルの形成体」と表現されるべきであると思われる。

1-2 訳語「シンボルの形成体」の妥当性の根拠

では以下で、「シンボル形式」をこうして「シンボルの形成体」と改訳する根拠を、カッシーラーの本書からの引用文に即して呈示していきたい。まずはじめの引用箇所は、

² イコノロジーの碩学エルウィン・パノフスキー（Erwin Panofsky）が、「遠近法」という図像表現が形成される様子を、精神的背景の中で捉えようとした作品であり、①古代の曲面遠近法、②中世におけるその解体、③ルネサンス期の平面遠近法の成立、④近代におけるその多様な展開、の順に、詳細な跡づけを行った作品である。

「すべての『精神的存在 ①』をその根底にある『創造的過程 ①』へと引き戻そうとする、つまりすべての『形成体②』をその『形成作用②』の基本形式³と基本方向へと引き戻そうとする、一貫した傾向性が大事である」⁴ (① ②と『 』は引用者による。この後の引用の③～⑦についても同様)。

という箇所であり、ここでは、先に述べたように、カッシーラーにとって、数学的自然科学も神話も言語も芸術も「シンボル形式」とされており、「精神」(Geist)が自分の「創造的過程」(schöpferlicher Prozeß ①と記されている)を通して形成した「精神的存在 ①」(geistiges Sein)であるとされる。精神が自分の「形成作用」(Bilden ②と記されている)を使って形成した「形成体」(Gebilde)を形成するとされるのである。

つまり、この引用文では、「シンボル形式」という訳語では、シンボルを形成するという「創造的過程」による「シンボル形成」の動的経過が表現されないことから、その経過が表現されうる「シンボルの形成体」という訳語の妥当性が確認されるのである。

1-2-1 「シンボルの形成体」の展開の理解について

この「シンボルの形成体」は、次の引用文に描かれているように様々に表現されている。

「神話と言語と芸術との関係の中には、たとえ『それらの形成体たち ③』が具体的な歴史的現象においてどれほど複雑に絡み合っていようとも、やはりある特定の体系的な段階的展開、ある理念的な進歩が見られるのであって、その進歩の目標は、精神が『自分自身による形成体たち ④』、『自分自身が作ったシンボルたち ⑤』の中で存在して生きるだけでなく、まさにそれらをその本質において理解することにあると言える」⁵(③～⑤と『 』は引用者による)。

この引用文において、まずその「形成体」が、「それら [=神話と言語と芸術] の形成体たち (③と記される)」(ihre Gestaltungen)と呼ばれており、これは、神話的イメージ・言語的に分節された言葉・芸術作品などのことを意味する。次にその「形成体」を、「精神自身による形成体たち (④と記される)」(seine eigenen Bildungen)と呼び、同じものをさらに「精神自身が作ったシンボルたち (⑤と記される)」(seine selbstgeschaffenen Symbole)とも呼んでいる。

つまり、これらは、すべて「シンボルを使って作られた形成体」であることから、「シンボルの形成体」と訳すことの妥当性が明らかにされ、それによって、この引用文の内容、すなわち「神話と言語と芸術は、次第に高まる発展段階をなすものであり、精神はその中で成長してゆくが、その成長過程の中で精神は、自分が作った『形成体・シンボルたち』の中で生きるだけでなく、それらの本質を理解することを目指す」とする主張が明瞭に理解され

³ この「基本形式」の原語は Grundformen である。Form がこのように「形式」の意味で使われる箇所もちろんあることを、ここで注記しておく。

⁴ カッシーラー『シンボル形式の哲学』(一) 151-152 頁。Cassirer, I, 88。

⁵ 『シンボル形式の哲学』(二) 67-68 頁。Cassirer, II, 34。

ることになるのである。

1-2-2 抽象的な「シンボリック形成体」の形成

次に、まさに問題とされる Form を「形成体」と訳すべきとされる妥当性を明らかにするために、他の引用文を参照にしたい。

カッシーラーは、「我々が空間的・時間的な表象から、数による抽象的な世界へと進むとき、目に見える形 Form をもった『形成体』つまり『捉えて把握しうる形成体たち』(faßbare und greifbare Formen) の世界は背後に退き、もっと抽象的で知性的な世界(=数学的自然科学の世界)が表へ出てくる」⁶(『』は引用者による)と述べている。

このとき、Form を形式と訳することの限界が、Form の複数形である Formen を「形式たち」と訳する不適切さと共に明らかになるだけでなく、「捉えて把握しうる」とする抽象化の働きが、「形成」として的確な表現にもたらされ得ることも、明確になるのである。こうして、カッシーラーは、「『捉えて把握しうる形成体たち(⑥と記される)』の世界は次第に背後に退き、それに代わって徐々に、ある新しい世界、つまり知性的原理の世界が形成されてゆく」⁷(⑥と『』は引用者による)というように、「知性的原理の世界の形成」が語られ、さらに「概念の形成」について、「諸印象を表象へ『形成すること(⑦と記される)』が、概念の根本的な…働きである」⁸(⑦と『』は引用者による)と述べている。

以上、数学的自然科学や神話や言語や芸術が「シンボル形式」と訳されるのではなく、「シンボリック形成体」と訳されることの妥当性が、「形成(する)」という創造的・動的意味によって根拠づけられていると考えられるのである。

2 シンボル現象の諸相

これまでのカッシーラーにおける「シンボリック形成体」の形成の概念の明確化を踏まえ、それらのシンボリック形成体が、ライプニッツの認識理論の解明以前に、シンボリックの世界において、どのように具体的に様々な「シンボル現象」として我々に認識されているかを考察しておくことにしよう。

2-1 シンボリック世界へのヘレン・ケラーの覚醒とカッシーラーの解釈

カッシーラーは、「シンボリック形成体からできた世界」が成立する、最も根源的な現場を、ヘレン・ケラーの有名な覚醒体験を使って説明している。まずは、ヘレン・ケラーの自伝から、彼女がこの時の体験をどのように描いているのか、自伝から次の文章を引用してみよう。

まず、サリバン先生がヘレンの家にやってきた翌日の朝のことを、彼女は次のように書き

⁶『シンボル形式の哲学』(一) 301 頁、Cassirer, I, 184 を参照。

⁷『シンボル形式の哲学』(一) 301 頁。Cassirer, I, 184。

⁸『シンボル形式の哲学』(一) 404 頁。Cassirer, I, 252。

ている。

「サリバン先生は…人形をくれた。…しばらくその人形で遊んでいると、先生は私の手にゆっくりと **d-o-l-l** (人形) と指文字で綴った。私はすぐにこの指遊びが気に入り、まねをしてみた。やっとその文字を正しく書けるようになると、子供っぽい喜びと誇りでいっぱいになった。一階の母のところへ急いで下りて行き、片手を出して指文字で **d-o-l-l** と綴った。この時は、これが単語のスペルだということも、ものに名前が存在することも知らなかった。私はただ『猿まね』で指を動かしていただけだった」⁹。

そしてヘレンは、**w-a-t-e-r** という指文字をも作れるようになった。しかしこれが何を意味しているのかは、依然として分かっていなかった。「先生は **m-u-g** は『マグカップ』であり、**w-a-t-e-r** は『水』を指すということを理解させたかったがうまくいかない。私はどうしても、この二つの単語の区別がつかなかった」¹⁰というのである。

そして、あの覚醒体験の日がやってくる。その日のことを、彼女はこう描いている。

「先生と私は、井戸を覆うスイカズラの香りに誘われ、その方向へ小道を歩いて行った。誰かが井戸水を汲んでいた。先生は、私の片手を取り水の噴出口の下に置いた。冷たい水がほとぼしり、手に流れ落ちる。その間に、先生は私のもう片方の手に、最初はゆっくりと、それから素早く **w-a-t-e-r** と綴りを書いた。私はじっと立ちつくし、その指の動きに全神経を傾けていた。すると突然、まるで忘れていたことをぼんやりと思い出したかのような感覚に襲われた——感激に打ち震えながら、頭の中が徐々にはっきりしていく。ことばの神秘の扉が開かれたのである。この時はじめて、**w-a-t-e-r** が、私の手の上に流れ落ちる、このすてきな冷たいもののことだとわかったのだ」¹¹。

この文章の真意を理解するためには、「まだその意味がよく分からずに、同じ経験をしてきた」という時期 (①と記する) と比較して考えること必要になると思われる。

まずその時期 ① に注目すると、ヘレンは、サリバン先生から手に水をかけられ (それを「☂」で表す)、そのあと指をある特定の5種類の形にする (それを「○△□☆◇」で表す) ように指導された。意味を知っている我々にとっては、この「○△□☆◇」は「**WATER** を意味する指文字」なのだが、ヘレンの心にはまだその意味は出現していない。したがって、我々もこれを **WATER** と読まずにヘレンの体験を追体験できるように、ここではこれを「○△□☆◇」というただの無意味な記号の連なりとして書いておく。

「☂」の体験の後に「○△□☆◇」と自分の指で続けられれば、まずは、ヘレンにとって、面白く、サリバン先生も褒めてくれるので、ヘレンはその遊びに上達した。しかし、それが何をしているのかという「意味」は分かっていなかった。オウムと同じである。オウムも人

⁹ ヘレン・ケラー『奇跡の人 ヘレン・ケラー自伝』新潮文庫、2004年。32-33頁。

¹⁰ 同書 33頁。

¹¹ 同書 34頁。

間の音を器用に真似るが、そこに「意味」は存在しない。これは、ただの条件反射にすぎず、「☂という条件知覚を与えられたとき、○△□☆□という後続知覚を返せば、褒美を与えられ、その反射結合が強化される」ということにすぎない。つまりこの時期のヘレンにとって、この☂も、それに続く○△□☆□も、「ただの感覚印象たちの連なり」だったのである。

そしてそこにあの覚醒体験の時期(②と記す)が来る。ここでヘレンにあの覚醒体験が起こり、そこに「意味」が出現したのである。

このときヘレンは、○△□☆□という指文字は、あの冷たい触感☂を「意味している」のだ、と理解した。つまりこのとき「○△□☆□」は、「我々が『WATER』として理解している記号列」の役割を果たすようになったのである。

これがカッシーラーのいう「シンボリック受胎」である。「受胎」とは、「生命をもつもの(胎児)が、あるところ(母胎)に『宿る』」ということであり、「シンボリック受胎」とは、「生き生きとしたもの(意味)が、ある事物をシンボルとして使ってそこに宿る」ということである。この例でいうと、「☂」が「シンボル」であり、そこに「WATER という意味が宿る」のである。

この「宿る意味」をカッシーラーは「シンボリック形成体」と呼んでいるのであり、これは我々日本人であれば、「我々が『みず』と聞いたときに心の中に形成する意味内容」に他ならない。

このヘレン・ケラーの「シンボリック世界への覚醒」は、その現象に即せば、様々な側面から様々な表現できるが、その本質は、ヘレンの心の中に、「冷たい触感☂と WATER という意味とをつなぐ働きが発生した」ということである。それがヘレンのいう「ことばの神秘の扉が開かれた」ということなのである。

カッシーラーはこの事態を、次の様にまとめている。

『「感覚的直観の内容を、その当のものの現在、その単純な現前に解消してしまう(①と記す)』のではなく、『それを何か他のものの表示ないし表現と見なすこと』(②と記す)がうまくできるようになったところでは、それによって、意識のあるまったく新たな高みが獲得される。『なんらかの個別的な感覚印象が、シンボリックに使用され、シンボルとして理解される(②と記す)』瞬間こそ、いわば新たな世界の夜明けなのである。耳も口も目も不自由だったヘレン・ケラーの先生が、自分の教え子の『言語理解』のこの最初の出現について行った報告は、この事態についての最も貴重な心理学的証言の一つである(①②と『』は引用者による) 12。

この引用文で、①の「覚醒体験以前のヘレンが生きた世界」で言われている「感覚的直観の内容を、その当のものの現在、その単純な現前に解消する」とは、「☂○△□☆□」を、ただの「☂○△□☆□」としてそのまま感覚することであり、②の「覚醒体験以後のヘレンが生きた世界」では、「感覚的直観の内容(☂)を、なにか他のもの(WATER という意味)

12 『シンボル形式の哲学』(三) 223-4 頁。Cassierer, III, 131.

を表示ないし表現するものと見なす」と言われている。またそれは、「なんらかの個別的な感覚印象(☂)が、シンボリックに使用され、シンボルとして理解される」とも言われるのである。

ヘレン・ケラーを扱うこの箇所は、『シンボル形式の哲学』第二部 第六章「シンボル意識の病理学に寄せて」であり、ここにおいて、「シンボリック形成体」が形成できなくなった病人の症状を考察し、それから翻って「ではシンボリック形成体とはどういうものなのか」を考察している箇所なのである。

そして、カッシーラーは、この文脈において、「WATER という意味」を「種概念」(スペチエス)と呼び、「☂を、WATER という意味・カテゴリーが宿るものと見なすこと」を「カテゴリー的態度」と呼んでいる。そして、戦争などによって脳の当該箇所に外傷を受け、この「カテゴリー的態度」が取れなくなった障害者の症状を、「シンボル盲」と名づけている。この人々は、上述のヘレンの覚醒体験をいわば、外傷により、逆戻りすることとなり、その「シンボリックな病理」を説明するためにカッシーラーは、その逆の過程として、ヘレンの「シンボリックの世界への覚醒」の例を引いているのである。

2-2 現象学におけるシンボル現象

現象学において、現象概念を説明するために、頻繁に利用されるのが、サイコロがどのように知覚されているか、という事例である。サイコロを見るとき、我々に見えるのはこちら側からの一側面(つまり最大でも三面)だけであって、サイコロの裏面は決して見えない。しかし、それでもその一側面を見るとき我々は、その裏側をも、いわば心の目で補って、六面をもつもの「として」、いいかえれば、六面をもつものである全体としてサイコロを見ているのである。

この「見えない側面」のことを、現象学では「地平」の概念を使って説明する。「地平」とは、見える側面のまわりに潜在的に広がり、「～と規定されるものとして」あらかじめ把握されている背景的な意味的な全体の連関を意味し、それを「意味の地平」と呼ぶのである。その意味の地平についてフッサールはこう述べている。

「地平とは、あらかじめ描かれた潜在性のことである。…たとえばサイコロは、見えない側面についてはなおさままに未決定のままでも、それはすでにサイコロとしてあり、さらに詳しくは、色がついていて、ざらついていて、等々と、あらかじめ『把握されて』いる。その際、これらの規定のそれぞれは、常になお細かい点については未決定のままなのではあるが。この未決定のままだということは、現実には詳細に規定される…以前に、そのつど意識そのもののうちに含まれている契機であり、まさにそれが地平をなすのである」¹³。

つまり我々は、サイコロの「見える側面」に加えて、「見えない側面」をも地平として補い、その両者を取りまとめ、一つのもの「として」把握(知覚)しているのである。

¹³ フッサール『デカルト的省察』岩波文庫、88-89頁。Hua. 1, 47。

このように理念的に形成される、「目には見えないが、でもたしかに心（主観）が構成している意味的な形成体」をフッサールは「意味的統一体」と呼んだ。カッシーラーのいう「シymbol的的形成体」と同類に属するといえよう。

現象学では、その認識論において、「ある特定の精神の働き」を「ノエシス」（＝知る働き）と呼び、「意識を構成する実的成素」（Bestandteil）を「ヒュレー」（＝素材）と呼ぶ。そしてそのヒュレーを「その意識作用を通して」知覚することで現出する「意味的統一体」を「ノエマ」（＝知られるもの）と呼ぶ。つまりこの現象学における現象概念も、ヒュレーを「ノエマを宿すシymbol」として「活性化(beseelen)する」ことで形成される「シymbol現象」だと考えることもできるのである¹⁴。

2-3 絵画作品におけるシymbol現象（下村寅太郎とカッシーラーの解釈）

カッシーラーも言うように、絵画作品などの芸術も、シymbol的的形成体の一種である。

「絵画作品」とは、「画家」が「自分が使う絵画スタイル」を使って、ある「実在的事物（モデル）」を表出・表現することによって成立すると言える（ただしこれは、実在する事物（モデル）の絵を描く「古典的」な絵画の場合である）。

その「表出と表現」を自分の哲学の中心概念として活用したのがライプニッツであった。彼はこの「表出と表現」を、特に区別して使い分けることなく使用していた。

日本で最初のライプニッツ研究者である下村寅太郎は、そのライプニッツの「表出と表現」の用語法について、次のように述べている。

「ライプニッツは『表出』と『表現』の区別を特説していないが、表現（représentation）は他を表現することであり、表出（expression）は自を表出することは字義から明らかである。これが区別せずに用いられることは、他を表現することが同時に自を表出すること（逆にも）であって、表出と表現は同一の事態の両面に他ならぬからであろう」¹⁵。

ここで、expression を語源的に分解すると、ex- は「外へ」という意味であり、press は「押す」という意味であり、合わせて expression は「外（＝表）へ押し出す」という意味になる。したがってこれは、「自」分の内的本質を「表」へ押し「出」すということで、これを「自を表出する」と言うのである。つまり、たとえ同じ実在的事物（モデル）を描いたとしても、自分の使う「絵画スタイル」が違えば、いまあるのとは違う「絵画作品」が成立する、ということを意味する。

14 この『イデーニ I』期の純粹自我の能作を前提にする「ノエシス-ヒュレー-ノエマ」という認識構造は、『論理学研究』第2版のフッサールの序文にあるように、カッシーラー自身の属する新カント派（マールブルク派）の P.ナートルブによるフッサール批判、すなわち『論理学研究』の初版において、カントの「純粹自我」に対する態度決定の不十分さに対する批判を通して、確定してきたとされる。ただし、後期フッサールにおけるライプニッツのモノドロロジーに即した発生的現象学の展開において、この純粹自我そのものの発生と発展が問われることになる。

15 『下村寅太郎著作集』第7巻「ライプニッツ研究」294頁。

また、*représentation* を語源的に分解すると、*re-* は「再び」という意味であり、*présenter* は「提示する」という意味となり、その結合 *représentation* は「再び提示する」という意味になる。これは実在的事物・モデル（他）を、画家が使う絵画スタイルの分だけ少し違った姿にして「再び提示する」ということで、これを「他を表現する」と言うのである。つまり、たとえ画家が同じ絵画スタイルを使ったとしても、表現される実在的事物（モデル）が違えば、いまあるのとは違う「絵画作品」が成立する、ということである。

したがって、画家がつくるシンボリック形成体としての絵画は、「自の表出」であり「他の表現」なのである。「自」は「内」であり、「他」は「外」であることから、絵画は「内の表出」であり「外の表現」とも言われる。本書ではこの「内の表出」と「外の表現」という用語を主に使うこととする¹⁶。

このライブニッツのいう「内の表出」と「外の表現」を、カッシーラーは、（内からの）「生気づけ」と（外からの）「限定」、と呼んでいる。

「言語においては、『生気づけ』の過程と『限定』の過程とが常に相互に入り交じり、両者が合して一つの精神的な統一体 [=シンボリック形成体] へと成長してゆく。この『内から外へ』と『外から内へ』という二重の方向において、つまり精神の『出る波』と『戻る波』という運動の中で、精神にとってはじめて…形成体が…形成されるのである（『 』は引用者による）¹⁷。

ここでいう「生気づけ」*Belebung* とは、ノエシスがヒュレーをもとにしてノエマ（＝シンボリック形成体）を構成する働きのことで、木田元はこの箇所を「生命を吹き込む」と訳している。現象学では、同じ働きを *Beseelen* 「生気づけ・活性化」と呼ぶ。*Beleben* の *Leben* は「生命」という意味、そして *Beseelen* の *Seele* は「魂」という意味であり、*Beleben* も *Beseelen* も「生命のないものに生命・魂を吹き込む」（＝生気づける）という意味の言葉である。意識作用としてのノエシスが、意味づけされる前の「生命のない素材」（ヒュレー）に「生命を吹き込み（活性化し）」「生命を吹き込まれた精神的な意味的統一体」（ノエマ）が構成されるのである。

ここでカッシーラーのいう「限定」*Bestimmung* とは、「生気づけ」の逆方向の働きによって、生気づけによってつくられるシンボリック形成体を「外部世界に適合するもの」へと修正・改訂しようとする働きであって、外から内へ戻ってくることを意味するといえよう。こうして、さらにカッシーラーは、前者の「生気づけ」を、「内から外へ」「出る波」と呼び、後者の「限定」を、「外から内へ」「戻る波」と呼んでいるのである。

2-4 超越論的哲学とシンボル哲学

¹⁶ 『シンボル形式の哲学』（岩波文庫）では、*représentation* に「表出」という訳語が当てられているが、本書では以上の理由からこれを「表現」と訳し、*expression* を「表出」と訳すので、その点をご了承いただきたい。

¹⁷ 『シンボル形式の哲学』（一）417頁。Cassirer, I, 261-262。

カッシーラーは、自分の『シンボルの形成体の哲学』を、「カントの超越論的哲学を新しい領域へ応用するもの」と考えていた。カッシーラーは、このことについて、「超越論的方法の根本思想——カントが数学と数学的物理学を念頭に置いて遂行した、哲学と科学の一貫した関係づけ——が、ここで全く新しい領域において確証されると思う」¹⁸と述べるのである。

2-4-1 カントの超越論的哲学の骨子

まずもって、カントが自身の「超越論的哲学」をどう理解していたのか、確認されておかなければならない。カントにとって「超越論的哲学」とは「私は、対象についての認識ではなく、むしろ我々が対象を認識する仕方——それがア・プリオリに可能である限り——についての一切の認識を、『超越論的』(transzendental)と名づける」¹⁹と言われるように、「対象への超越〔＝認識〕がどのような仕組みで成立するのか」を考察するのが、「超越論的哲学」の原意である。

その骨子だけ再確認しておけば、形而上学的に措定されている物自体の側から与えられる「まだ何のまとまりもない素材たち」に対して、人間の知性の側から「それらをまとめあげる〔＝総合的統一の〕働き」を付け加えて、カッシーラーの言う「シンボルたちが結合してできる規則的な体系」を作り上げるのであり、それをカントは「対象が人間の認識〔の形式〕に従って得られる」と言っているのである。その「まとめあげ」の際には、「まとめあげのための形式」が主観から現象へと与えられるのであって、それは、直観の形式である「(均質的な)時間と空間」と、思惟の形式である「カテゴリー」(特に「実体」と「因果性」)である。その結果として成立するニュートン力学は、「質点というシンボリックな『実体』たちが、均質的な時間と空間の中で『因果的』に結合される体系」という姿のものになる、というのが「ニュートン力学の哲学的基礎づけ」としてのカント哲学の基本的見解なのである。

2-4-2 カント哲学からシンボルの形成体の哲学へ

以上がカント哲学の骨子とされるが、カント哲学を継承し、独自の「シンボル哲学」を構築したカッシーラーが、批判的に問題にしたのは、次の二つの論点であった。

まず第一に、人間の知性が現象に与える形式は本当に「ア・プリオリなもの」なのか、という疑問であり、次に、「裸の素材」というものが本当に存在するのか、という疑問である。

まずは、第一の論点については、次のことが指摘されねばならない。カントは、上述の引用文において、「認識の仕方がア・プリオリ a priori に可能である限り」という限定をつけていたのだが、a priori が、「人間があらゆる経験をする前に」＝「先験的に」という意味である以上、カントは、「人間の知性にあらかじめ、物理学の基礎となるこの認識の仕方が具わっている」と考えていたとされねばならないことになる。しかし、仮にそれが真実である

¹⁸ 『シンボル形式の哲学』(一) 184頁。Cassirer, I, 107。

¹⁹ カント(熊野純彦訳)『純粋理性批判』60頁。K.d.r.V., A11, B25。

とするばあい、人間はカントが問題にした唯一つの物理理論（つまりニュートン力学）しか持てないことになり、物理理論における「相対性理論」や「量子論」の発展をどう考えればよいのか、と問われてくることになるのである。

カッシーラーの主著と目されるのは『実体概念と関数概念』と『アインシュタインの相対性理論』と『シンボル形式の哲学』であり、これらは主にドイツのヴァイマル時代に執筆されたものである。この時代は、ドイツが第一次大戦に敗北し、ヴァイマル共和国が誕生し、最終的にはナチス政権が誕生して第二次大戦に突入するまでの時期であり、ドイツ自然科学の黄金時代²⁰でもあった。この時期には相対性理論も量子論も揺籃期を迎えていたのである。その中で「新カント派の一員としてカッシーラーも、カントの超越論的構成主義の立場を引き継ぎながらも、それを目覚ましい発展を遂げた科学の現状に即応しうるものに修正拡大しようとした」²¹のである。その研究の結果として成立したのが『アインシュタインの相対性理論』であった。

この中では、物理理論を根底で支える思想的な枠組がニュートン力学と相対性理論とでは根本的に変化していることが、哲学的に考察されている。つまり人間が物理学に与える形式（＝枠組）は、カントの言う様に人間にあらかじめ具わっているのではなく、経験的に獲得されるのであり、だからこそ複数個の物理理論が可能なのである。その変化の過程については、同書の訳者である山本義隆氏がその解説「力学的世界像の超克と〈象徴形式の哲学〉」の中で詳論している。この一文は、『アインシュタインの相対性理論』を経て『シンボル形式の哲学』が成立する過程を含めて、広い視野からカッシーラー哲学を考察した労作である²²。

次に第二の論点である「物自体」から発するとされる「裸の素材」についての論点が問われる。

先述において、物自体の側から与えられる「まだ何のまとまりもない素材たち」が人間の知性によってまとめあげられ、シンボル体系が成立する、と述べられていた。しかしそのような「まだ何のまとまりもない」ような「裸の素材」といった存在が、果たして考えうるのであろうか？

カントの『純粋理性批判』の目的の一つは、「ニュートン力学の哲学的基礎づけ」であったと言える。このことから、カントが数学的自然科学に一次的な関心を注ぎ、それ以外の分野である神話や言語や芸術には二次的な関心しか払われなかったとしても、それは当然のこ

²⁰ このヴァイマル時代に、ドイツの自然科学（特に数学）が、主にゲッティンゲン大学を中心にしてヒルベルトの指導の下でどれほどの活況を呈したのかについては、佐々木力『科学革命の歴史構造』第五章「ヴァイマル文化と現代数学の始原」で活写されている。

²¹ 木田元による「訳者あとがき」（『シンボル形式の哲学』（四）385頁）。

²² カッシーラーの著書を数多く翻訳している山本義隆氏が、物理学史・哲学史の背景から相対性理論の成立を論じた解説（同書 211～279頁）であり、その目次は、1「はじめに」、2「〈象徴形式の哲学〉の問題設定」、3「場の理論への物理学の発展」、4「〈記号〉の問題」、5「カッシーラーにおける記号論の変遷」、6「認識の現象学」、7「力学的世界像の超克」、8「相対性理論における時空の問題」、9「カントの克服と時空の問題」、である。

と言えよう。それに対して、カッシーラーは、カントのなした、認識主観の働きに注目する「コペルニクスの転回」を、シンボルの形成体としての数学的自然科学に適用するだけでなく、同じくシンボルの形成体と認識せざるを得ない「神話や言語や芸術」に適用しようとしたのである。それについてカッシーラーは次のように述べている。

「…カントが出発点にしたコペルニクスの転回も、ある新しく、より豊かな意味を得ることになる。コペルニクスの転回は、単に論理的な判断機能だけに関わるのではなく、精神による形成体のあらゆる方向とあらゆる原理に、同じ根拠と権利をもって関わることになる」²³。

ここでカッシーラーが「精神による形成体のあらゆる方向」と言っているのが、「言語や神話や芸術への方向」であり、神話や言語や芸術さらには数学的自然科学が、如何にしてそれ独自の論理と在り方をもつ「シンボルの形成体」になるのかを考えることこそ、カッシーラーの『シンボル形式の哲学』の課題であったのである。

3 カッシーラーとカント、そしてライプニッツ

カッシーラーは、カントとライプニッツの数学理論を扱うにあたって、当時の数学基礎論における「形式主義と直観主義」の対立から説き起こしている。「形式主義」の先駆形態がライプニッツであり、「直観主義」の先駆形態がカントだ、というのである。

「現在、方法の問題をめぐる尖鋭化している〈形式主義〉と〈直観主義〉との対立を考察するに先立って、この対立の歴史的な諸前提と先駆形態をふりかえっておきたい」²⁴。

3-1 カントの数学理論

カントは、数学とは「概念を直観的に構成することによって成立する学」だと考える。

「哲学的認識は、概念にもとづく理性的認識であり、数学的認識は、概念の構成に基づく理性的認識である…」²⁵。

「カントにとって…〈論弁的〉概念と〈純粹直観〉とのあいだに境界線が引かれるのであり、数学的なものの実質はもっぱら純粹直観によってのみ提供され基礎づけられうる」²⁶。

具体的にいうと、幾何学は、空間という純粹直観において純粹な形態が図式的に構成されることから成立し、算術は、時間という純粹直観において純粹な自然数が順に図式的に構成されることから成立する。それゆえ数学の成立には「直観」が必要だ、とカントは考えるのである。

²³ 『シンボル形式の哲学』(一) 30-31頁。Cassirer, I, 10。

²⁴ カッシーラー『シンボル形式の哲学(四)』148頁。Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Teil*, 417。

²⁵ 同書 155頁。ibid, 422。

²⁶ 同書 159頁。ibid, 424。

3-2 ライプニッツの数学理論

他方ライプニッツは、数学とは「主観性が産出した構造体を扱う学」だと考える。

カントの構図とは全く別の考えである。つまり数学とは、「秩序化の形式」「構造体」を構成する学問なのであって、この「構造体」は、対象から与えられるのではなく、主観性そのものが生み出した（産出した）「シンボリック形成体」なのである。

「数学的諸形式の世界は、^{●●●●●}秩序化の形式の世界なのであって、事物の形式の世界ではない」（傍点は引用者による）²⁷。

「数学的なものの客観的意味は、…それがこの世界を、その^{●●}構造にのりによって構築し、そうすることでこの世界をその法則にのりによって理解することを教えるところにある」（傍点は引用者による）。²⁸

そういう「構造体」が有意味であるためには、まず「内的に無矛盾（＝整合的）」でなければならない。「内的矛盾を含まず、構成要素どうしが打ち消し合わない」と確認された構造体が、「可能的」な構造体なのである。

「ライプニッツにとっては、…個々の記号たちの創出やそれらの結合は、はじめから特定の制限条件のもとにある。つまり、結合の対象の^{●●●●}可能性が保障されていなければならないのだ。なぜなら思考要素たちの結合や、それに対応する記号たちの結合が、必ずしも可能な思考対象を生み出すとは限らないからである。…たがいに打ち消しあうような構成要素たちによって合成されている危険が^{●●}つねにあるからである」（傍点は引用者による）²⁹。

そういう可能的な構造を表現する表現体は、多様な仕方で無限に考えられる。

「数学が…もし直観を利用するとしても、それは、『自分が純粋な思考作用において構築する一般的な関係連関』〔＝構造〕の具体的な表現体を提供するためではない。そして、こういう表現体は…無限に多く…^{●●}きわめて多様な仕方で実現される」（傍点は引用者による）³⁰。

この「可能的な多様な構造体」を哲学思想の形に表現したのが、「モナドロジー」のいう「多様な可能世界」である。だからライプニッツの考える世界は「可能世界」なのである。

3-3 非ユークリッド幾何学によって、現代数学はライプニッツの方向へ進んだ

「非ユークリッド幾何学」とは、「ユークリッド幾何学のように直観化できなくても、その体系に内的整合性があれば、それを数学理論と認めてよい」という考えである。この考えが数学界に広がることによって、現代数学はライプニッツの方向へ進んだのである。

²⁷ 同書 197 頁。ibid, 447。

²⁸ 同書 199 頁。ibid, 449。

²⁹ 同書 150～151 頁。ibid, 419。

³⁰ 同書 159 頁。ibid, 425。

「現代数学は、カントによって指示された道をではなく、ライプニッツによって指示された道を進んできた。[そうさせたのは] 特に非ユークリッド幾何学の発見であった。数学は、非ユークリッド幾何学から生じてきた新たな諸問題のおかげで、ますます『仮説—演繹体系』になっていった。この体系の真理としての価値は、もっぱら内的な論理的完結性と論理的整合性に存するのであって、なんらかの内容をもった直観的言表に基づくのではないのである」(傍点は引用者による)³¹。

3-4 カッシーラーによる「形式主義と直観主義」の争いの裁定

カッシーラーは、当時の「直観主義と形式主義」の争いを裁定して、「直観的認識は数学の基礎をなし、記号的認識は体系を無矛盾に構造化するために、共に必要だ」と考える。

「認識批判的に考えれば、〈形式主義〉と〈直観主義〉とはけっして排除しあうものではない……。なぜなら純粋直観においてその意味が捉えられるものこそ、形式化の手続きにおいて堅持され保存されねばならないものであり、つねに自由に使える所有物として思考に組み入れられねばならないものだからである」³²。

3-5 「記号操作」の「生活世界」への還元

以上で見た記号というものの特性として、まず思考内容をうまく表現できるよい記号法を使って記号操作をすれば、それは思考内容を操作したのと同じことになる。

「記号法とは、記号が思考内容を指示するように、つまり、記号たちが、思考内容たちのもつ相互関係と同じ相互関係をもつように、記号たちを形成し秩序づける方法である」³³。

そして我々はいたい、面倒な思考内容の操作を行う代りに、簡便な記号操作を行ってその代用に使っている。しかし、記号操作の意味を真に理解するためには、一度は記号から、その知の源泉(フッサールにおける生活世界)へと還帰しなければならない。カッシーラーはここで、本論文でこれから検討されることになるフッサールの「生活世界への還元」に近似する「記号内容の解釈」について、次のように表現している。

「たいていの場合思考は、〈観念〉の操作の代りに〈記号〉の操作をおこなうことで満足しうるのである。だが、結局のところ思考は、むろん一度は、記号の意味が問われるある地点——つまり、記号において表現され表示されているものの内容の解釈が要求されるある地点——にゆきつかざるをえない」³⁴。

4 序章のまとめ

³¹ 同書 159 頁。ibid, 425。

³² 同書 201 頁。ibid, 450。

³³ 同書 150 頁。ibid, 418。

³⁴ 同書 202 頁。ibid, 450-451。

以上、考察された「カッシーラーのシンボルの哲学」では、

(1) 「シンボル形式」という訳語が「シンボルの形成体」と訳出されることによって、「形成すること」と「形成されたもの（形成体）」によるシンボル形成の動的プロセスが、哲学の主題となりうることが確認され、

(2) シンボルの形成体の形成のプロセスが、精神の創造的シンボル形成のプロセスとして規定され、そのプロセスに「神話と言語と芸術」の形成のみならず、「新たな発展を見せた自然科学の発展」をも組み込もうと試みた。

(3) 「シンボル形成」と「シンボルの形成体」という認識構造と、現象学の「ノエシス-ヒュレー-ノエマ」という認識構造との同類性が指摘され、

(4) カッシーラーは、絵画を例にして「芸術」における、精神の内からの「生気づけ」と外からの「限定」の概念を使用するが、このことが、ライプニッツにおける「内の表出」と「外の表現」の同時成立という見解に呼応しうることが示された。

(5) カントの超越論的哲学における認識論の批判的継承がなされ、アприオリの概念及び物理学的モデルに由来する「裸の素材」の概念に対する批判がなされ、カントの「コペルニクスの転回」を、シンボルの形成体としての数学的自然科学に適用する試みがなされた。

以上、5つの論点にまとめられた「カッシーラーのシンボルの哲学」の知見を踏まえ、第1章「ライプニッツの認識理論」の考察に向かっていきたいと思う。

第一章 ライプニッツの認識理論

序章の「カッシーラーのシンボル哲学」の考察を通して、カッシーラーが自身の「シンボル哲学」をカントの『純粋理性批判』における認識論の批判的継承によって構築していることが明らかにされた。その批判の二つの論点は、第一に「アプリオリ」すなわち「経験に先立つ先験的」という概念に対する批判であり、第二に物理的感覚刺激に由来する「裸の素材」の概念に対する批判であった。

他方、カッシーラーのシンボル哲学は、カントによる「コペルニクスの転回」を「数学的自然科学」のみならず「神話や言語や芸術」にまで、適用することで、主観の作用による「シンボル形成」と、それによる「シンボリック形成体」という一貫した認識構造を担っており、このことが、後の考察対象となる現象学の認識構造といえる「ノエシス-ノエマ」の相関関係とどのように対応するかが、これからの議論の興味深い論点になると思われる。

さて、本章では、ライプニッツの著作「認識、真理、観念についての省察」(1638)、『形而上学叙説』(1686)、『人間知性新論』(1703)を順を追って考察し、ライプニッツの認識理論の骨格を明確に理解することをその目的とする。その際、議論の進展において、大変、大きな役割を果たすのが、ライプニッツが、常に、デカルトとロックの認識論に対する徹底した議論を展開することで、ライプニッツ自身の認識論上の立場を明確に論述していることである。

このライプニッツの認識理論の構築の際、重要な転換点になったのが、パリでの留学時、師事したホイヘンスから影響を受けた「幾何学の算術化」である。これによって、デカルトとロックの立場としての「(連続的・幾何学的な) イメージ知・映像知」の立場に対して、ライプニッツが「(離散的・代数的な) 言語知・記号知」の立場を確定したと言えるのである。

したがってこの章の課題は、まず、この「幾何学の算術化」とは何を意味するかを、明確に理解することである。この課題の解明と同時に、ライプニッツの認識理論の特質を明らかにする、「最も完全な認識」とされる「直観的な認識」と「記号的な認識」との区別が重要である。この区別の考察を通して、ライプニッツの「直観的な認識」における「直観」の意味が、デカルトとロックにおける「視覚的意味での直観」と明確に対置され、それとともに「代数的な記号知」とその記号知の「危うさ(盲目性)」が指摘されることになる。

こうして明らかにされるライプニッツの認識理論の骨格の内実は、次章「プラトンからライプニッツを経て人工知能へ」における議論の展開にとって、論理的展開の是非の判断基準の役割を果たすことになるのである。

1 「認識、真理、観念についての省察」における認識理論

1-1 その概説

論文「認識、真理、観念についての省察」は、38歳のライプニッツが1684年に発表したものである。

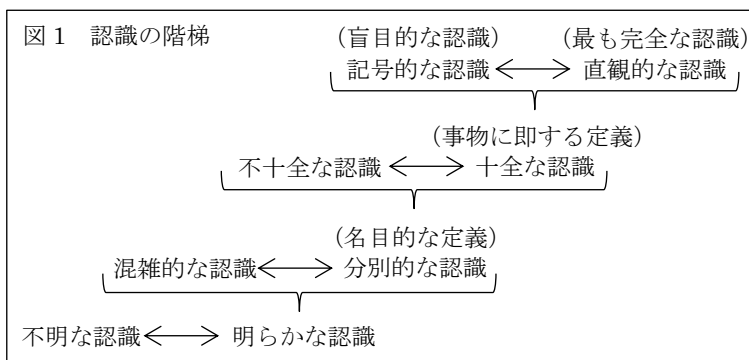
この認識理論は、彼にとってかなり納得のいくものだったらしく、これから20年ほど経った1703年頃、50代後半になった彼が書いた『人間知性新論』で認識理論が扱われる箇所でも、彼はこの論文への参照を求めている。したがってライプニッツの認識理論は、この論文で基本的には出来上がっており、その考えは生涯変わらなかったと言えるであろう。

論文の冒頭でライプニッツは、認識がどのような階梯を通して発展するか、を概観している。

「認識 (cognitio) は、不明 (obscura) か、明らか (clara) であるかである。そして明らかな認識はさらに、混雑的 (confusa) か、分別的 (distincta) であるかであり、分別的な認識は、不十全 (inadaequata) であるか、十全 (adaequata) であるかである。同様に、十全な認識は、記号的 (symbolica) [これは盲目的 (caeca) とも呼ばれる] であるか、直観的 (intuitiva) であるかである。そして、十全で同時に直観的であれば、認識は最も完全 (perfectissima) である」³⁵。

以下、この概観で提示されている諸概念を追って、その周到な解明を行ってみたい。

なお、この認識の階梯を図示すれば、図1と表現できると思うので、参照していただきたい。



1-2 明らかな認識と不明な認識

その最初の階梯が、認識が「明らか」か「不明」か、という段階である。

ここで言われている「明らかな認識」とは、問題になっている当の事物（引用では「花や動物」の例が使われている）を目の前に持ってこられたとき、それを「あれだな」と再認して、似た事物から見分けることができる、という場合の認識である。他方、それができない場合は、その認識は「不明」な認識と呼ばれるのである。次の引用で「概念」(notio) と記されているのは、ライプニッツが「認識」(cognitio) とほぼ同義に使う用語である。

³⁵ 『ライプニッツ著作集』第8巻「認識、真理、観念についての省察」（以下では「省察」と略す）26頁。GP.IV,422。

「表現されている事物を〔あれだなど〕認めるのに十分ではない概念は、不明なものである。たとえば、かつて見たある花や動物を、記憶はしているけれど、〔目の前に〕それを持ってこられても、それを再認して、それに似た他の事物から見分けられるほど十分ではない場合は、常にそう〔＝不明な認識〕である。…他方、それによって私が、表現されている当の事物を〔あれだなど〕認めることができるような認識は、明らかなものである」³⁶。

1-2-1 「明らかな」と「不明」という訳語について

本書で活用する訳語「明らかな」の原語は *clarus* (英 *clear*) であり、「不明な」の原語は *obscurus* (英 *obscure*) である。

この *clear* と *distinct* を合わせた「*clear and distinct*」を、明治の始めから日本では「明晰で判明」と訳すことになっている。しかし *clear* を「明晰」と訳し、*distinct* を「判明」と訳す根拠はどこにもないように思われる³⁷。

そこで本書では、第一に「語源的」な側面、そして第二に「哲学的」な側面から、より適切と思われる訳語についての考察を行った。

1-2-2 *clarus* (英 *clear*) と *obscurus* (英 *obscure*) の語源をめぐる考察

clear の原義は、「澄んだ音が聞こえる」という聴覚的な意味である³⁸。そこから、「光が当たってよく見える」という視覚的な意味へと語義が派生した。この「光が当たってよく見える」を重視して、本書ではこれを「明らかな」と訳したいと思う。

他方 *obscure* を分解すると、*ob-*という接頭辞は *over* と同語源で「上」という意味であり、*scure* は「覆う」という意味であり、合わせて *obscure* は、「上方(天井)が覆われた」から「光が入ってこなくて薄暗い」という意味になる³⁹。したがって語源的にいうなら「暗い」という訳語が適切である。だが「暗い」を実際に文中で使ってみると、認識論の文脈に当てはまらないことから、意味がほぼ同じで認識論の文脈でも使える「不明」という訳語を使うことにした。

³⁶ 同書 26 頁。GP.IV,422。

³⁷ 明晰の「晰」には分析の「析」が含まれているから、意味的にはこれは *distinct* に近い。だから *clear and distinct* に対してどうしても「明晰と判明」という訳語を使うのなら、むしろ「判明で明晰」とするべきだった。しかし今更そうしても混乱するだけなので、本書では別の訳語を考えた。

³⁸ *clear* の原義は *clear-sounding* であり、インド・ヨーロッパ語根の *kel-* は *to shout* 「叫ぶ」という意味であり、ラテン語の *calare* は「呼ぶ」という意味である。詳しくは研究社『新英和大辞典』397 頁の *clear* の語源欄を見られたい。

³⁹ *obscure* の原義は *covered over* であり、*scure* の部分はインド・ヨーロッパ語根の *(s)keu = to cover* 「覆う」から来ており、*sky* と同根である。詳しくは同辞書 1459 頁の *obscure* の語源欄を見られたい。

1-2-3 clear and distinct という用語について

哲学史上、初めて哲学用語として“clear and distinct”という用語を使用したのは、デカルトであると思われ、それをロックが受け継ぎ、自らの哲学を発展させて『人間知性論』を書き、ライプニッツがそれに対抗して『人間知性新論』を執筆することとなったという“clear and distinct”という用語をめぐる経緯が認められる。したがって、まずは、デカルトとロックがこの用語にどのような意味を与えていたのか、明らかにされねばならない。

デカルトにおいて、この用語は、次のように使用されている。

「明らか」 clara な認識と私が呼ぶのは、注意している精神に現前して、かつ明白であるような認識である。ちょうど、直観している眼の前に現前して、この眼を十分に強くまた明白に動かすもの、我々が『明らか』に見ている、と言うようなものである⁴⁰（『 』は引用者による）。

ここでデカルトは、「視覚の比喩」を使っており、「物理的な光が眼の前の事物に強く当たって事物がありありとはっきり見えること」を「明らか」だと我々が呼ぶように、「知性の光が眼の前の事物に強く当たって事物がありありとはっきり見える」ことを「明らか」な認識と呼んでいるのである。

ロックの場合も同様であり、

「十分な光の中に置かれていないので、その中で観察されうる形や色を我々が細かく知ることができず、その形や色はもっと光があれば識別できただろう、というものを、我々は obscure なものと呼ぶ〔逆に、十分な光の中に置かれているのでその形や色を細かく知ることのできるものを clear と呼ぶ〕⁴¹。

とされている。

このように、ロックの場合も、認識を説明するにあたって、「視覚の比喩」を使うことで、clear と obscure を説明している。

こうして、以上の引用で明らかかなように、デカルトとロックにとって「認識の基礎」（＝真の意味での認識）は、「視覚的な知」つまり「(連続的・幾何学的な) イメージ知・映像知」であったとすることができるであろう。デカルトはこのことを、「私の思考のうちの或るものは、いわば『事物のイメージ』(imagines rerum)であって、観念という名前は、本来はこれに対してのみ当てはまるのである」⁴²と述べているのである。

1-3 分別的な認識と混雑的な認識

この「明らかな認識」は、さらに「分別(ぶんべつ)的な認識」と「混雑的な認識」に分けられる。ここで「分別的な認識」と呼ばれるのは、明らかな認識である「イメージ知・映像知」を、「言語知・記号知」の次元へと進展させ、事物をつくる構成要素たちを一つ一つ

⁴⁰ 『デカルト著作集』第3巻「哲学原理」第一巻 第45章、56-57頁。Descartes, VIII, 22.

⁴¹ ロック『人間知性論』(三) 岩波文庫、8頁。Locke, 363.

⁴² 『デカルト著作集』第2巻「省察」III、54頁。Descartes, VII, 37.

言葉にして（＝分別して）列挙できる、という認識能力を意味する。

たとえば「水銀」という例を取り上げれば、イメージ知として与えられている「液体となって流れる銀」というイメージを言語化し、ライブニッツは「水銀」を、「①重いのに②気化しやすい③液体の④金属」だと定義することになる（詳しくは後述）。つまり水銀は言語知としては、①「重さ」と②「気化」と③「液体」と④「金属」という4つの構成要素（＝特徴）たちから作られているとされるのである。このようにして、事物をつくる特徴たちを一つ一つ言葉にして（＝分別して）列挙できる認識が、ライブニッツのいう「分別的」な認識であるとされるのである。

ライブニッツは、この「分別的な認識」とそれに対する「混雑的な認識」を次のように区別している。

「これ〔＝明らかな認識〕はさらに、混雑的であるか、分別的であるかのどちらかである。〔まず混雑的な認識について述べる〕ある事物を他の事物から区別するのに十分な特徴たちを一つ一つ列挙することができないとき…認識は混雑的である。それゆえ色や香りや味その他の感覚の個々の対象を我々は、たしかに十分に明らかに認めて、相互に区別するけれど、それは単なる感覚の証言によってのことであって、特徴たちを語ることによってではない。だから我々は、赤とは何であるかを盲人に〔その特徴たちを列挙することによって〕説明することはできないし、〔盲人ではない〕他の人々にもそういうもの〔＝感覚的性質〕を〔その特徴たちを列挙することによって〕説明することはできず、彼らを当の事物が現前するところへ連れて行って、それを見せたり、匂わせたり、味わせたりするか、あるいは少なくとも、それに似た過去の表象たちを思い出させたりするしかないのである。

他方、分別的な概念は、貨幣検査官が金について持っているような概念であり、その事物をそれに似た他のすべての事物たちから区別するのに十分な特徴たち…によるものである」⁴³（傍点は引用者による）。

このように、ライブニッツは、まず事物をイメージ的に見分けることのできる「明らかな認識」をもっていることを前提した上で、「その事物を他の事物から区別するのに十分な『特徴たち (nota) を一つ一つ言葉にして列挙すること』ができる」とき、その認識を「分別的」な認識と呼び、それに対して、「その事物を他の事物から区別するのに十分な『特徴たちを一つ一つ列挙すること』ができない」とき、そのような認識を「混雑的」な認識と呼んでいるのである。

1-4 distinct 「分別的」の用法（デカルトとロックの場合）

ここで確認しておきたいのは、まず、デカルトがどのような認識を「distinct な認識」と呼んでいるのか、という論点である。デカルトのテキストによると、

⁴³ 『ライブニッツ著作集』第8巻、26-7頁。GP.IV,422-423。

「distincta な認識と私が呼ぶのは、『明らかな』 clara であると共に、他のすべてのものからはっきり『分離され』 sejuncta 『切り離されて』 praecisa いて、明らかであるもの以外の何ものをもその中に含んでいないような認識である」⁴⁴（『 』は引用者による）とされている。

ここで使われている sejuncta（ここでは形容詞によって修飾される名詞 perceptio「認識」が女性名詞なので、形容詞はすべて女性形の変化語尾 -a で終わっている）を語源に分解すると、se- は「離れて」という意味の接頭辞であり、juncta は動詞 jungere 「(jugum 「^{くびき}軛」を使って) 結合する」の過去分詞形で「結合された」という意味であり、前後を合わせて「(結合されたものが) 分離された」という意味である⁴⁵。また praecisa を語源に分解すると、prae- は「前を」という意味の接頭辞であり、cisa は動詞 cidere 「切る」の過去分詞形で「切られた」という意味であり、前後を合わせて「前を切られた→切り離された」という意味である⁴⁶。

つまりデカルトは、映像知 A と映像知 B とが「分離され・切り離されている」、つまり「区別 (=分別) されている」ような映像知を「distinct な知」と呼ぶのであって、これを「判明な」と訳すと、この単語 (distinct) とその構成要素たち (dis-と-stinct) との意味上の連関が断たれてしまうことから、本書では、distinct を「分別的な」と訳出しているのである。

次にロックの場合であるが、ロックは、その『人間知性論』において、

「distinct な観念とは、その観念は他のすべての観念とは違う、ということを心が知覚するような観念のことであり、混雑的な観念とは、それとは異なる別の観念から十分に『分別』 distinguish され得ないような観念である」⁴⁷（『 』は引用者による）。

と述べており、自分のいう「distinct な観念」とは、「他の観念とは違うということを心が感じ取れるような観念」だとすることで、映像知 A と映像知 B とが切り離されている、つまり区別 (=分別) されているとき、それを「distinct な観念」と呼ぶとしているといえるだろう。またこの引用文で、「distinct と distinguish」とが「分別する」という意味で類語的に使われていることにも注目されたい。

他方、ライブニッツのいう「分別的」は、こういう「映像知と映像知を切り離す」という意味ではなく、「言語知・記号知」としての観念を、その構成要素たちへと分解 (=分別) できる、という意味なのであり、このデカルト、ロックとのライブニッツの distinct の用法の違いについて、ここで確認されておかねばならないといえよう。

⁴⁴ 『デカルト著作集』第3巻「哲学原理」第一部 第45章、57頁。Descartes, VIII, 22.

⁴⁵ 田中秀央編『羅和辞典』565頁。

⁴⁶ 同書 477頁。

⁴⁷ ロック『人間知性論』(三)、8頁。Locke, 364.

1-5 十全な認識と不十全な認識

ここで言及されている「分別的な認識」は、さらに「十全」な認識と「不十全」な認識に分けられる。たとえば先に見た「水銀」という概念は、①「重い」と②「気化しやすい」と③「液体」と④「金属」という4つの「部分概念たち」に分けられた。ではこの「部分概念たち」自身は「分別的」なのだろうか？

もし我々が、「重い」とはどういうことか、「気化」とはどういうことか…について、隅々まで知り尽くしていれば、その問いに「肯定」の答を与えることができる。しかしそれは望めないだろう。つまり「部分概念たち」それ自身は「分別的ではない」とされなければならない。とはいえ、仮に、我々がさらに研究を進展させ、ある特定の概念を構築する「部分概念たち」をさらなる分析によって知り、さらにその「部分概念たち」を構築する「部分概念の部分概念たち」をも分析によって知り、さらに「部分概念の部分概念の部分概念たち」をも…とどこまでも研究を進め、最終的に「水銀」という概念を作りあげている部分概念たちをすべて分別的に知り得たとき、それをライプニッツは「十全」な認識と呼ぶのである。そして他方、そこまで極められた認識ではないとき、それが「非十全」な認識と呼ばれるのである。ライプニッツは、十全的認識と不十全的な認識について、

「複合概念においては、それを構成している個々の特徴たちは、明らかではあるが混雑的に認識されているのであり、金の特徴たちである重さ・色・硝酸液などはそういう種類のもので、金の認識は、たしかに分別的ではあるが不十全である。しかし、分別的な概念の中に入っているすべてのものまでもが、さらに分別的に認識されているとき、つまり分析が最後まで行われているとき、認識は十全である」⁴⁸（傍点は引用者による）。

というのである。

とはいえ、ライプニッツは、この「分析が最後まで行われている」ことだけで、「十全的な認識」のための条件として十分ではないとして、さらに、このことに加え、次のような条件を付け足している。すなわち、「十全な認識が持たれているときは…『分析が究極にまで行き着いても』『どんな矛盾も現れない』…」(『 』と傍点は引用者による)⁴⁹ことが「十全的な認識」の条件とされるのである。

「イメージ知・映像知」が認識の基礎の役割を果たすデカルトやロックに対して、ライプニッツの場合、認識において、そのような「イメージ知・映像知」が重視されることはなく、ライプニッツにとって「真の知」とされるのは、「(離散的・代数的な)言語知・記号知」である。そのような知が「正しいか否か」を判断するには、その言語的・記号知が「内的矛盾を含んでいるか否か」で判断するしかないであり、知が「矛盾を含んでいない」ことが、真であり、「矛盾を含んでいる」ことが偽であるとされるのである。

さて、先に見た「水銀」の定義は、①「重いのに」②「気化しやすく」③「液体」で④「金

⁴⁸ 『ライプニッツ著作集』第8巻、27-8頁。GP.IV,423。

⁴⁹ 同書31頁。GP.IV,425。

属」である、というものだった。ところが、「重い金属」は「気化しにくく固体」であるのが普通であって、この「重い金属」という性質と「気化しやすい液体」という性質とは、普通は両立することなく、ここには「内的な矛盾」が存在しているといわれなければならない。とすると、この認識は、いまだ、真の「十全な認識」にはなっていないとされねばならないことになる（このことについて詳しくは後述の「定義」についての説明を参考にされたい）のである。

1-6 「理性の真理」と「事実の真理」の区別について

ライプニッツは、このような「十全な認識」を獲得しうる可能性について、「理性の真理」と「事実の真理」とを区別することによって、その可能性の有無の判断を行っている。

ここで言う「事実の真理」とは、「この実在世界の事実について述べる真理」のことであり、これは「偶然的真理」とも呼ばれ、「この実在世界では（偶然に）そうなっている」という真理であり、「その反対が可能」な真理であるとされる。たとえば「日本の首都は東京だ」という言明を考えれば、これは確かに「我々が生きるこの世界の事実を述べている」ことから「事実の真理」とされる。その際、「その反対が可能」だというのは、たとえば明治維新時に、ある大事な事実がこの世界とは別の方向に進展した（たとえば勝と西郷の談判が決裂して江戸がすべて焼けた等々）なら、そういう可能世界では「日本の首都は東京ではない」ということも可能だったろう、ということの意味するわけである。

他方「理性の真理」とは、「この実在世界の事実を述べる」真理ではなく、「数学や論理学などの真理」である。この真理は「永遠の真理」とも呼ばれ、また「必然的真理」（＝その反対が不可能な真理）とも呼ばれる。たとえば「 $2+2=4$ 」は、数学の真理の一つであって、これが真理でなくなることは永遠にないことから「永遠の真理」と呼ばれるのである。ここで「その反対が不可能」だといわれるのは、これを否定して（その反対を作って）「 $2+2\neq 4$ 」という言明を作ると、それは「偽」であって「不可能」だ、ということの意味する。つまり $2+2$ が 4 であることは「必然的」なのである（「どの可能世界に行っても $2+2$ は必ず 4 だ」という言い方もされる）。

では具体的に、まず順番として「理性の真理」から見てゆく。数学などの場合は、ここで言われている「最後まで行われる分析」はある程度は可能であって、たとえば「数」の概念などは、それにかかなり近づいている、とライプニッツは言うのである。「そういう〔十全な〕認識の完全な例を〔事実の真理において〕人間が提示できるかどうかは、私には分からない。しかし、〔理性の真理における〕数の概念は、それにかかなり近づいている」⁵⁰。

こうして、理性の真理において「分析が最後まで行われて得られた概念」を、ライプニッツは次のように、「原始的な概念」とも呼ぶのである。

「定義のできない概念についても分別的な認識はある。それは、その概念が『原始的な概念』つまり『自分自身の特徴』である場合である。言い換えれば、『分解でき

⁵⁰ 『ライプニッツ著作集』第8巻、27-8頁。GP.IV,423。

ず、それ自身によってしか理解されず、それゆえ要素たちを欠いている』という場合である」⁵¹ (『 』は引用者による)。

この「原始的な概念」でライプニッツが言おうとしているのは、恐らく数字の「1」のことであると思われる。1は、数学がもつ「それ以上分解のできない原始的な単位 (=要素)」であって、それまで形成された数に、この1が順に付け加わることによって、自然数が生成し続けるのである。そのことを引用では、「原始的な概念」や「分解できず、それ自身によってしか理解されず、それゆえ要素たちを欠いている概念」などと言っているのであろう。小数や分数はたしかに1よりも小さい数だが、それらはこの1をさらに人為的に分解することによって得られたものであって、かえってこの1から派生的に成立したものと考えられるのである。

次に「事実の真理」を見てゆく。たとえば、先述の「日本の首都は東京である」という事実の真理について、「十全な認識」を得るためにこれを分析してみる。つまり「その部分概念」である「日本」と「首都」と「東京」をそれぞれ分析して、それによって「部分概念の部分概念たち」を得て、さらにそれらを分析して…という分析過程を「最後まで行う」のである。しかし、たとえば「東京」という部分概念を分析するといっても、そこに住む人々、そこに存在する企業、そこで行われる政策…と、分析によって得られる結果は無数にあり、それらをさらに分析すれば、それに応じてさらに新しい事実が次々に出てきて、そういう分析を「最後まで行う」ことなど不可能である。そしてライプニッツはさらに、その分析の結果として得られた結果たちのあいだにも、相互に内的矛盾がないことを要求するのである。

つまり「事実の真理」においては、この「十全な認識」を得ることは事実上不可能であって、これは、「実際に得られる認識」というよりは、むしろ「進むべき目標を教える理念的な認識」と考えるべきなのである。

1-7 直観的な認識

この「十全な認識」は、さらに「直観的」な認識と「記号的」な認識に分けられるが、ライプニッツにおける「直観的」という概念の理解にあたっては、多大な注意が必要とされることになる。

ライプニッツのいう「直観知」(=直観的な認識)の説明は、上記の「十全な認識」の説明のすぐ後に書かれている。次の引用の中の《 》で囲んだ部分が、ライプニッツのいう「直観的な認識」である。

「でもたいていは、特に分析が長くなると我々は、『事物の本性全体を《一挙に直観する》(simul intuerere) こと』はできず、事物の代りに記号を使う。…たしかに概念が著しく複合的な場合は、『その概念の中に入っているすべての概念たちを《一挙に考える》(simul cogitare) こと』はできない。しかしそれができた場合は、少なくとも幾らかはできた場合は、その認識を私は『直観的』(intuitiva) と

⁵¹ 同書 27 頁。GP.IV,423。

呼ぶ」⁵²（『 』と《 》は引用者による）。

つまりライプニッツは、デカルトやロックのいうような（事物に映像的に似ている）「(連続的・幾何学的な) イメージ知・映像知」を視覚的に見ることを「直観」と呼ぶのではなく、（事物に映像的に似ているわけではない）「(離散的・代数的な) 言語知・記号知」をつくる構成要素たちを「一挙に直観すること」つまり「一目で見渡すこと」を「直観的」と呼んでいるのである。そしてこれが、ライプニッツの考える「最も完全な認識」なのである。

ここで興味深い論点は、なぜライプニッツが、概念の構成要素たちを「一目で見渡そう」（＝直観しよう）とするのかという論点であり、それは、そのことによって、その構成要素たちの中に「内的矛盾が含まれないこと」を確認するためであるといえよう。つまり先述の「十全な認識」と、ここで見た「直観的な認識」とを、ライプニッツはほぼ同じものと考えているのである。

1-8 記号的な認識

この「直観的な認識」の逆に位置する認識とされるのが、「記号的な認識」である。

たとえば先に見た「水銀」で考えてみると、「十全な認識」や「直観的な認識」で取られた認識の態度は、「水銀」は①「重く」②「気化しやすく」③「液体」の④「金属」という構成要素たちから作られていることから、その①②③④をどこまでもその分析を深めていく、という態度であった。

「記号的な認識」はその逆であり、そのような部分的概念に注視せず、それらを表す「一つの記号」だけを使い、そのような部分的概念がすでに「分かっていることにする」という認識態度のことである。「水銀」で言うと、そのような「①『重く』②『気化しやすく』③『液体』の④『金属』という構成要素たちをどこまでも分析してゆく」代りに、ただ一言「水銀」とだけ言って、「その①②③④は分かっていることにする」のである。よく考えれば、我々が行っているほとんどの認識行為は、たしかにそのような態度で行われているものである。このような知の態度をライプニッツは「記号知」つまり「記号的な認識」と呼ぶのである。

次に見る引用では、ライプニッツはそのことを、「正千辺形」という例を使って説明している。

「正千角形つまり千等辺の多角形を考えると、私は必ずしも①『辺』や②『等しき』や③『千』というもの（つまり十の立方）などの本性を考えることはせず、そういう④『[千等辺形という]言葉』（その意味は、不明に、少なくとも不完全に、精神に現れている）を、それらについて私がもつ観念たちの代りに、心の中で使うのである。そしてそういう[千等辺形という]言葉の意味を自分は知っていると思い、その説明は今のところ必要ないと判断するのである。私はこのような認識を『盲目的』caecaや『記号的』symbolicaなどと呼ぶことにしている。⑤

⁵² 『ライプニッツ著作集』第8巻、28頁。GP.IV,423。

『代数学』や⑥『算術』において、いやほとんど至る所で、我々はそういう認識を使っている⁵³ (①～⑥と『 』は引用者による)。

ここで述べられているように、「正千辺形」を作る構成要素は、③「千」と②「等しい」と①「辺」である。しかし、我々はたいていの場合、その ③ ② ① を分析して詳しく知ることはせず、その代りに ④「千等辺形という一つの言葉」を使って考えを進め、そのことによって③「千」②「等しい」①「辺」という構成要素たちは「知っていることにする」のである。それが「記号的認識」である。

以上は「言語知」についてだが、引用ではその後で⑤「代数学」や⑥「算術」をも記号的認識と呼んでいるので、そのことにも注意されたい。

ここで使われた「千」や「等」や「辺」などの「言語的記号」や、さらには x や y などの「代数学的記号」や、 1 や 2 や $+$ や $-$ などの「算術的記号」も、たしかに記号である。しかしそれだけではなく、 \circ や \triangle や \square などの「幾何学的記号」も記号である。しかしライプニッツはここでは「幾何学的記号」には一言も触れず、「言語的記号」の後には「代数学や算術の記号」だけを挙げている。これは、ライプニッツにとっては真の知が「(連続的・幾何学的な) イメージ知・映像知」ではなく「(離散的・代数学的な) 文字知・記号知」だったからである。そのことがこの引用箇所でも如実に現れているのである。

1-8-1 幾何学の算術化

とはいえ、ここで問われるのは、ライプニッツが「連続的な幾何学」よりも「離散的な代数学」を重視するのはどうしてか、というその理由である。というのも、ライプニッツは、連続的な幾何学では「知の厳密性」を得ることができないと考えるからである。たとえばこの「千等辺形」でいうと、これを「連続的」な幾何学的な図形にすると、「千の辺をもつ多角形」が描かれるから、これでは「円の図形」とほとんど区別がつかないだろう。

他方、これを「離散的」な言語記号にすれば、「千等辺形」と「円」という全く別の記号になって、(あるいは代数学的な方程式にしても両者は全く別の記号になって)、両者が別のものであることは知的に直観することができるだろう。

ライプニッツはこの主張を、円と楕円との「表出関係」(現在の言葉でいうと「写像関係」)は、それらを幾何学的な図形にしたのでは不十分にしか表現できない、という例を使って説明している。

「楕円上のどんな点も、ある一定の規則に従って、円のある点に対応している…。

ただこの場合は、たとえもっと類似した別の図形を使っても、『円は不十分にしか表現され得ない』のである⁵⁴ (『 』は引用者による)。

つまりライプニッツは、記号間の関係は、幾何学よりも代数学の記号を使う方が「厳密に表現できる」と言いたいのである。「幾何学よりも代数学(算術)を重視する」というこの

⁵³ 同書 28 頁。GP.IV,423。

⁵⁴ 『ライプニッツ著作集』第 8 巻「観念とは何か」、21 頁。G.P.VII,264。

考え方は、19世紀に起こった「数学の算術化（代数学化）」という運動を突き動かした考え方と同じものである。この運動については、数学史家の佐々木力氏が、ギリシャの数学から説き起こして次のように述べている。

「古代ギリシャからの悠遠な歴史を顧みれば、①『〔離散的な〕数を対象とする算術』と、②『連続量から構成される図形を扱う幾何学』を、純粋数学の二つの主要学問分野とする数学の理解の仕方は、それこそ、ピュタゴラスからガウスまで大枠は変わらなかったと見ることもできる」⁵⁵（①②と『』は引用者による）。

この引用でいう①「〔離散的な〕数を対象とする算術」を、本書では「(離散的・代数学的な)言語知・記号知」と呼び、引用でいう②「連続量から構成される図形を扱う幾何学」を、本書では「(連続的・幾何学的な)イメージ知・映像知」と呼んで区別している。

この区別を前提にして、その②「幾何学」を①「算術（代数学）」へ還元しようとする「数学の算術化（代数学化）」という運動が、19世紀に起こったのである。

その機縁の一つは「非ユークリッド幾何学」の成立だった。ギリシャの昔から幾何学の代名詞だった「ユークリッド幾何学」は、イメージ化・映像化できる幾何学だった。しかし、イメージ化・映像化には向かない「非ユークリッド幾何学」も、それが「内的矛盾を含まない」という理由で、この頃数学的に認められたのである。この事実によっても、数学的な真理であるためには、それが「イメージ化・映像化」される必要は必ずしもない、という共通理解が広まったのである。

「〔19世紀になると〕数学の基礎的存在者は、②『図形を対象とする幾何学』ではなく、①『数を論ずる算術』と見なされるようになった。このことはガウスによってすでに明らかであり、ヴァイヤーシュトラスやデーデキントにおいてはもはや揺るぎないものとなった。このような数学の改変の動向は、『数学の算術化』(Arithmetisierung der Mathematik) と呼ばれる」⁵⁶（①②と『』は引用者による）。

そのヴァイヤーシュトラスは、微積分の教程から幾何学的な図的説明を排除して、「 $\epsilon - \delta$ 論法」という代数学的な方法を使って微分の基礎を与えようとした。彼がそう考えた意図も、数学を代数学化することによって数学に「厳密性」を確保する、ということだったのである。「ヴァイヤーシュトラスが講じた微分学講義…にこそ、まさしく現代的な「 $\epsilon - \delta$ 論法」そのものが目撃されるのである。…そこにはそれまでにない厳密性に対する配慮が見てとれる」⁵⁷（傍点は引用者による）のである。

微積分についてはライプニッツも、これと同様のことをホイヘンスへの手紙で書いている。ライプニッツは26歳の時、近代数学についてはほぼ素人の状態でパリへ行き、4年の間に長足の進歩を遂げて、「微積分の記号法」を完成させた。そのパリ時代のライプニッツ

⁵⁵ 佐々木力『数学史』638頁。

⁵⁶ 同書639頁。

⁵⁷ 同書630頁。

の数学の先生が、ホイヘンスだったのである。ライプニッツは彼への手紙の中で、「自分が発見した微積分計算の長所は、成功することもしないこともある（＝厳密性を持たない）幾何学的な想像力などを働かせなくても、一種の解析（＝代数学的な分析）によって真理を示してくれるという点です」と述べているのである。

「先生、先生が正しく判断されますように、私の新しい計算法〔＝微積分計算〕がもつ、よりよく便利な点は、『しばしば偶然によってしか成功しない想像力』（*imagination, qui souvent ne reussit que par hazard*）などを働かせる必要なく、一種の解析によって真理を示してくれるということです・・・」⁵⁸。

この手紙の文言を見ても、ライプニッツが「(連続的・幾何学的な) イメージ知・映像知」の側ではなく、「(離散的・幾何学的な) 言語知・記号知」の側に立っていたということが、明確に理解することができるのである。

1-8-2 盲目的な認識

このように「記号的な認識」は多くのポジティブな側面をもっているが、その反面、ネガティブな側面をももっている。そのネガティブな側面に注目するとき、ライプニッツは「記号的な認識」を、あえて「盲目的な認識」と呼ぶのである。

ここで「記号的な認識」にネガティブな側面が現れる理由は、「記号的な認識」は、自分でしっかり理解することなく、「知っていることにして」成立させることも可能な認識であるからである。たとえば「水銀」でいえば、その①「重く」②「気化しやすく」③「液体」の④「金属」という構成要素たちが具体的にはどういうことなのかを全く知らないのに、それらを「知っていることにして」、水銀という言葉（＝記号）だけを使って結論を出すことも可能であるのは、これが「記号的な認識」であるからである。ここには、「その構成要素たちのことを具体的に知る」という内実が伴っていないのである。

他方、「記号的な認識」がもつポジティブな側面は、全く「同じコインの裏表」であるといえ、「知の構成要素たちについて細かく調べる」という手間を省いて、それらを適切な代数学的記号 x や y に置き換え、その記号たちを、仮に適切な規則に従って操作することができれば、瞬時に、そして一義的に、結論へ辿り着くことができる、という点である。このことから、この知は実に利便性が高いといえるが、この利便性こそ、「この知だけを盲信する」危険性が伴うのである。このことからライプニッツは、この知を「盲目的な認識」とも呼んで、警鐘を鳴らしているのである。

先に見た引用の中で、ライプニッツがその「記号知の危うさ」について述べているのは、「(我々は) 概念の構成要素たちの本性を考えることをせず『一つの言葉（＝記号）』を、それらについて私をもつ観念たちの代りに使う」という箇所である。これはポジティブにもネ

⁵⁸ ライプニッツからホイヘンスへの手紙（1691年9月11/21日付け）。『アカデミー版ライプニッツ全集』Ⅲ-5（2003）,172。佐々木力『数学史』488頁で、その前後関係の解説がなされている。

ガティヴにも読める箇所だが、これをネガティヴに読むとき、「記号的な認識」は「盲目的な認識」として捉えられるのである。

ライプニッツは「AIの守護聖人」とも呼ばれる人である。なぜなら、現代文明の申し子ともいべきAI（人工知能）は、ライプニッツのこの「無矛盾性を真理の基礎としてもつ代数的な記号知」から出発して、ヒルベルトやゲーデルやチューリングなどの継承者を経由することによって、この現代に成立したものだからである（詳しくは第2章）。そういう「AIの守護聖人」たるライプニッツが、その「記号的な認識」を「盲目的な認識」とも呼んで警鐘を鳴らしていることが、現代を生きる我々の注意を引いてやまないのである。

1-9 「デカルトの直観主義」へのライプニッツからの批判

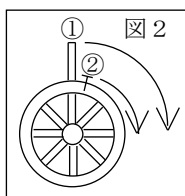
デカルトが自分の哲学の原理を「直観的な明らかなさ」に置いたことは、先に見た。デカルトは、真の観念とは「事物のイメージ・映像」のことだ、と考えていたのである。

しかし、ある事物について、たとえ我々が心において「明らかな」イメージにできたとしても、仮にその事物のイメージの中に、自分でも気づかない「内的矛盾」が含まれている場合、我々はその事物について真に観念をもっていることにはならず、それから間違った結論を引き出すこともあり得る。それが、直観主義のデカルト哲学に対するライプニッツからの批判である。

その実例としてライプニッツが挙げるのが「最高速度の運動」である。

「最高速度の運動」と聞いて、誰かが「最高速度で回転する車輪」というイメージをもったとしよう。「目にも止まらぬ速度で回転している車輪」というイメージは、たしかに「最高速度の運動」にふさわしいと思われる。そこでその人は、「これで私は最高速度という言葉の意味を理解した」と思うのである。「しかしそれは本当か？」とライプニッツは次の引用で問うのである。

「その車輪の輻のどれかを延長すれば、①『その先端』は、②『車輪の大輪上にある釘』よりも速く動く、ということは誰にでも分かるだろう。だとすると、車輪の運動は最高ではないということになり、これは仮定に反してしまう。しかし一見したところでは、我々は最高速度の運動の観念をもっている、と見えるのである」⁵⁹（①②と『』は引用者による）。



速度は、「単位時間あたりの走破距離」で求めるものである。同じ単位時間に生ずる走破距離としては、②よりも①の方が長いことは一目瞭然である。したがって②よりも①の方が速く運動している。だとすると、②が「最高速度の運動」だという最初のイメージは、間違っていたのである。この議論の理解のための補足として図2を付け足しておきたい。

つまり、「事物の明らかなイメージをもつ」だけでは、その事物の概念の構成要素たちを分析して知ったことにはならないのであり、そういう概念的分析をしておかないと、仮にそ

⁵⁹ 『ライプニッツ著作集』第8巻「省察」、29-30頁。GP.IV,424。

のイメージが「内的矛盾」を含んでいたとき、我々は間違った結論へと導かれ得るのである。

1-10 現代の我々にとっての「盲目的な認識」

ライプニッツは、自分が理想とする「記号的な認識」のアイデアをもっていた。それが「普遍的記号法」である。彼がこれを自分の生涯の課題と考えてこれを追求し続けた理由は、人間たちを不毛な論争から解放するためであった。仮にある問題をめぐって不毛な論争をしている人たちがいれば、彼らは、『『普遍的記号法』を原理としてライプニッツによって開発されるであろう機械』を使えばよいのである。

つまり、そこで問題になっている概念の構成要素たちを適切な代数的記号に置き換え、それら进行操作するための適切な規則を考案し、その操作を自動的に行うことのできる機械を開発して、記号的に書き換えられたその問題を、その機械にインプットするのである。そうすればその機械は自動的に正しい答えを出してくれて、その論争は収まるだろう、というのが、ライプニッツの「記号的な認識」の理想だった。

これは、まるで現代のコンピュータの開発話を聞いているようであるが、実際に、現代のコンピュータに直結するチューリング機械を考案したチューリングのアイデアも、まさにそういうものだったのである。このような理想を実現するためにライプニッツは、このような機械にインプットできる「記号的な言語」を開発しようとし、さらにこのような機械の構想をも生涯にわたって行い続けたのである。

現代のコンピュータ、そして特に AI は、ある意味でこのライプニッツの理想をまさに実現したものと言うことができる。それどころか現在は、AI の能力が人間を上回るシンギュラリティという時期についてすら語られる時代である。

そういう時代に生きる我々にとって、この「盲目的」認識という言葉は、別の意味を含んで現れてくる。それは、「人間がすべてを AI にゆだねて自分で考えることを忘れ、AI だけが一人歩きをすること」であって、まさにこれが、我々の時代の「盲目的な認識」だと言えるだろう。この AI への対処の仕方が、我々人類が生き残れるか否かを左右しかねない、というところまで我々の文明は来ている。我々は、AI 思想の源泉であるライプニッツの認識理論に立ち戻って、「記号的な認識」が「盲目的な認識」とも呼ばれていることの意味をもう一度考えるべきではないだろうか。

2 定義

ライプニッツは、「事物の性質を簡潔な言葉でまとめた言語知」とされる「定義 (definitio, definition)」を「分別的な認識」(離散的・代数的な言語知・記号知) の一種であると考えた。ここで、この「定義」について考察する際、特に「リアルな定義 (real definition)」に焦点を絞って考察してみる。

2-1 realの訳語「事物に即する」について

ライブニッツは定義を、①definitio nominalis（英 nominal definition）と、②definitio realis（英 real definition）とに分けて考えている。

そして通常、①の nominal は「名目的な」と訳され、②の real は「実在的な」と訳される。①の nominal は、nomen（「名前・言葉」という意味のラテン語の名詞）から派生した形容詞である。それゆえ「名前の・言葉の・名目の」という意味をとって「名目的」と訳している。これは「名目（名前）上での話であって、実質が伴わない」という意味をも含む言葉である。

それに対して、②の real は、res（「事物」という意味のラテン語の名詞）から派生した形容詞で、簡単にいえば「事物の」という意味である。日本の哲学界ではこれをほぼ一律に「実在的な」と訳しているのだが、これはそれで済むほど単純な話ではない。

この nominal と real をワンセットにして使う言葉としては、たとえば経済学でいう① nominal income（名目的所得）と②real income（実質的所得）がある。①「名目的所得」とは、まさに「名目上の所得」であって、「給料明細に実際にいくらと書かれている額面通りの（名目上の）所得額」である。しかし仮に、A氏の所得だけでなく、物価も同時に（そしてA氏の収入の上昇率よりも高く）上がっていたらどうなるだろう。A氏の購買力は「実質的」には、かえって減少したことになる。こういう「物価などの周辺状況をも含んで考えられた、消費者の『実質的な』購買力を示す数値」が real income と呼ばれ、これを「実質的な所得」と訳すのである。ライブニッツのいう「realな定義」の real も、この「実情に即した」という意味の real なのである。

ラテン語の res（事物）に、ドイツ語で対応するのは Sache である。そしてラテン語で res を形容詞にしたのが realis（英 real）であるように、ドイツ語で Sache を形容詞にしたのが sachlich である。この sachlich がどう訳されているのかを独和辞典で引いてみると、「形容詞。事柄（事実）に関する、事柄（事実）に即したく基づいた〉…sachliche Erläuterung（事実に即した注釈）…」⁶⁰と説明されている。

ここでいう「事実に即した注釈」とは、「事実から一側面だけを切り取って恣意的に注釈する」のではなく、「事実のあるがままを捉えて注釈する」という意味である。それを「事柄・事実に即した」と、この辞書では説明している。

本書では、この「事実」にあたるものを「事物」と呼び、この real definition を「事物に即する定義」と訳出することにしたい。ここでいう「即する」とは、「ものがあるがままを捉える（＝言い当てる）」という意味であり、「事物に即する定義」は、「事物を言い当てている定義」という意味である。

つまりライブニッツのいう「リアル」とは、「事物が実在する」という意味のリアルではなく、「事物をうまく言い当てている」という意味でのリアルなのである。

⁶⁰ 『独和大辞典』1833頁。

2-2 河野与一とハイデガーによる「real」についての先行研究

real をただ機械的に「実在的」と訳すだけでは、日本語の哲学用語としてうまくいかないということは、余人に先駆けてライプニッツの作品を数多く日本語に翻訳した河野与一が、すでに早くから指摘していたことである。その河野は res を「事象」と訳し、それゆえ real (羅 realis・仏 réel) を「事象的」と訳し、reality (羅 realitas・仏 réalité) を「事象性」と訳すことを提案し、その理由を次のように述べた。

「ここに『事象性』と訳したのは *réalité* のことである。之に対しては普通『実在的』という訳語が行われていて、『現実的存在性』少なくとも『存在性』の意味に解せられているが、それは誤りである。…ローマに於ても *realis, realitas* という字は古典時代の書に見当らない。スコラ学者が *res* というラテン語から造ったものである。その *res* はスコラの用法を見ると *id, quod aliquid est* 『何かであるもの』を指す。『物』『事物』という字が示す意味よりも更に広い漠然とした抽象的なものを思わせるから、訳語の生硬を顧みず *res* を『事象』と曖昧に訳し、従って *realitas* を『事象性』と訳しておく。現実とも実在とも具体的事物とも関わらないことが明らかになれば足りる」⁶¹ (傍点は引用者による)。

この河野の説明は納得できても、この「事象的」という訳語は、たしかに河野の言う通り少々「生硬」であることから、本書では「事象」を「事物」と呼び、「事物的」と訳し、文の中で使えるように少し手を加えて「事物に即する」と訳出してみた。

ハイデガーも同じ洞察をもち、カントの使う「リアリティ」という言葉には、現在普通に考えられる「実在性」という意味はなく、これは「事物性」(＝事物に即する性質＝事物を言い当てている性質＝事物の規定性) という意味である、と述べている⁶²。次の引用では「リアリティ」を、先述のように、少し固いが簡潔であることから、「事物性」と訳しておく。

「カントにおいては、リアリティ⁶³やリアルな事物という概念は、今日でいう外界のリアリティや認識論的リアリズムという場合に使われるような意味では使われていない。これは実在性や現存在や実存や眼前性という意味ではない。…カントはリアリティを、実に適切に、『事物性』 *Sachheit*、『事物の規定性』

Sachbestimmtheit と翻訳している。…カントがリアリティの総体について語る時、彼が考えているのは、現実に眼前に在るものたちの総体ではなく、その反対であって、『事物の可能な規定性の総体』⁶⁴であり、つまり『事物の内容の総体、本質の総体、可能的な事物たちの総体』⁶⁵なのである。したがってリアリティとは、

⁶¹ 河野与一訳『单子論』岩波文庫、250-1頁。

⁶² カント(1724-1804)は、ライプニッツ(1646-1716)よりも後の人なので、カントについて言われるこの内容は、当然ライプニッツについても言うことができる。

⁶³ ハイデガーはこれを、当然ながらドイツ語で *Realität* (リアリテート)と書いているが、本書ではこれまでこれを「リアリティ」「リアル」などと英語発音で書いてきたので、このハイデガーの場合でも英語発音に変えて引用する。

⁶⁴ „die Allheit der möglichen Sachbestimmtheit“

⁶⁵ „die Allheit der Sachgehalte, der Wesensheiten, der möglichen Dinge“

ライプニッツのいう『可能性』 *possibilitas* という表現と同じ意味なのである。リアリティとは、可能的な事物一般がもつ『何であるかという内容』 *Wasgehalte* であって、その際、その事物が実在的、つまり我々がいま使っている意味で『リアル』であるかどうかは、問題ではないのである（傍点と『 』は引用者による）⁶⁶。

「リアリティは、実在性とはではなく可能性と同じ意味である」というハイデガーのこの洞察を、ライプニッツ自身が語っている箇所がある。それは『人間知性新論』の中の一節であり、その前後関係については後に詳述するが、ライプニッツはここで、「観念は、もしそれに対応する事物が『実在』しなくても、その観念が『可能』的（＝内的に無矛盾）であればリアリティをもつ」と言っているのである。

「観念は、たとえ実在するものがそれに対応していなくても、可能的〔＝内的に無矛盾〕であればリアリティをもつでしょう。 *Une idée aussi sera réelle, quand elle est possible, quoiqu'aucun existant n'y réponde.*」⁶⁷（傍点は引用者による）。

つまり、観念にリアリティがあるかどうかを決めるのは、「実在性」ではなく「可能性」だと、ここでライプニッツは言っているのである。

言いかえれば、「観念がリアリティをもつ」とは、①それに対応する「実在する事物」が存在することではなく、②その観念が内的に無矛盾であって、「可能的な事物」に即している（＝言い当てている）ことだ、というのがライプニッツの考えなのである。

2-3 2つのリアリティ

とはいえ、①観念に対応する事物が「実在すること」も、たしかに「リアリティ」ということができ、これは、我々が日常用語で使う「実在性」という意味の「リアリティ」であって、ロックが「リアリティ」という言葉を使う場合も、この意味で使うのである。

たとえば「水銀」という「実在する事物」の定義について、ライプニッツは「水銀の定義において水銀の可能性が知られるのは、①非常に「重い」にもかかわらず②十分に「気化もしやすい」③「液体」の④「物体」（*un tel corps...qui est un fluide extrêmement pesant et néanmoins assez volatil*）が、実際に見つかることを知っているからである」⁶⁸（①～④と『 』は引用者による）と述べている。

そしてさらに「リアリティ」という言葉には、それだけではなく、ライプニッツのいう意味での「リアリティ」もある。先にライプニッツは、観念に「実在する事物」が対応しなくても、それが「可能的」（＝内的に無矛盾）であれば、その観念はリアリティをもつ、と言っていた。

ロックは、「実在する事物」に即することだけを「リアリティ」だと認めた。他方ライプニッツは、「実在する事物」に即することだけではなく、「実在はしないが事物」に即するこ

⁶⁶ ハイデガー『現象学の根本諸問題』47頁。Heidegger,45。

⁶⁷ 『ライプニッツ著作集』第4巻「人間知性新論」第2部 第30章、321頁。GP.V,245。

⁶⁸ 『ライプニッツ著作集』第8巻「形而上学叙説」第24章、187頁。GP.IV,450。

とをも「リアリティ」だと認めた。なぜなら、言語知が、「実在する事物」に即する場合でも、「実在はしないが事物」に即する場合でも、どちらも「事物に即する」(＝リアルである)ということには変わらないからである。

2-4 「名目的な定義」と「事物に即する定義」

この「事物に即する (＝リアルな)」という形容詞は、定義の種類を分けるために使われる。ライプニッツは定義を①「名目的な定義」と②「事物に即する (＝リアルな) 定義」とに分けて、その違いを次のように説明している。「①『名目的な定義』と②『事物に即する [＝リアルな] 定義』との違い、つまり、ある事物を他の事物から区別するための特徴たちを含むだけの定義』と、②『事物が可能であることがそれによって示される定義』との違い……」⁶⁹ (① ②と『 』は引用者による) というのである。

つまり①「名目的な定義」とは、それを使えば「ある事物を他の事物から区別することができる」ような定義なのであり、それさえできれば、その定義が「真の意味で事物を言い当て」いなくても、そのことは特に問題にはならないのである。

②「事物に即する定義」とは、それに対して「その事物が可能であることを示す定義」であり、ここでいう「可能的」とは「内的矛盾を含まない」ということである。

ではそれをライプニッツが具体的にどう記述しているのかを、以下で見てゆく。

2-5 事物の可能性を知るための2つの方法 (ア・プリオリとア・ポステリオリ)

以上で見たように、ライプニッツの「定義」理論の基礎にあるのは「内的な無矛盾性」であった。もしある観念が「内的に無矛盾なもの」であれば、その観念が指している事物は、「今どこかに実在している」(＝実在的) とまではたしかに言えないが、「いつかどこかに存在してもおかしくない」(＝可能的) とまでは言えるのである。

したがって、「事物が可能的であること」を知る方法が、より詳細に考えられ、ライプニッツは、「その方法は2つある」とした。それは、①ア・プリオリな方法と②ア・ポステリオリな方法である。ライプニッツは、「事物が可能的であることを我々は、①ア・プリオリにか、あるいは②ア・ポステリオリに知る」⁷⁰ (① ②は引用者による) として、「事物が可能的であること」を、① その事物を実際に経験して知る前に「先験的」(＝理論的) に知ること、② それを実際に経験することで「経験的」に知るというように区別したのである。

ライプニッツは、この「先験的」に知る方法と「経験的」に知る方法を、次のように論述している。

「[事物が可能的であることを] 先験的に知るとするのは、我々が概念を①『その構成要素たち』に、あるいは②『可能的であることが知られている他の概念たち』に分解し、それらが互いに矛盾しないことを知るときである。特にそれが起こる

⁶⁹ 『ライプニッツ著作集』第8巻「省察」、30頁。GP.IV,424-425。

⁷⁰ 『ライプニッツ著作集』第8巻「省察」、30頁。GP.IV,425。

のは、その事物が製作され得る仕方を我々が理解している場合であり、だからこそ特に因果的な定義が有益なのである。他方、それを経験的に知るというのは、その事物が実在していることを経験によって知る、という場合である。なぜなら実際に実在しているか、あるいは〔昔〕実在していたものは、とにかく可能的だからである」⁷¹ (① ②と『 』と傍点は引用者による)。

このように、「先験的」に知る場合には、「言語知・記号知」を①「構成要素たち」に、あるいは②「概念たち」に分解し、それらが「内的矛盾を含まない」ことを知るのであり、また、この「先験的に知る方法」が「因果的な定義」と呼ばれていることにも注意されたい。

ここで「先験的」に知る方法において言われる、概念の①「構成要素たち」*requisita* とは、「水銀」でいうならこれを「化学的な記号知」の領域の話と考えると、先に見た「水銀を構成している原子たち」と考えることもできるだろう。また②「可能的であることが知られている他の概念たち」*notiones* とは、「言語的」な領域の話と考えると、「水銀という概念」を構成している①「重い」や②「気化しやすい」や③「液体」や④「金属」などの下位概念たち、と考えることもできるだろう。そして何よりもまず、それらの間に「矛盾が存在しないこと」が必要なのである。

そしてこの方法が「因果的な定義」とも呼ばれるのは、この方法が「重い金属」と「気化しやすい液体」という、一見して両立するとは思えない性質たちが、水銀のもつどのような構造から「因果的」に生み出されるのかを、説明することができるからである。

他方、「経験的」に知る方法とは、「その事物が実在していることを実経験によって確認する」という方法である。なぜなら「実在的」なものはずで「可能的」な段階を経てくるので、「実在的」なら必ず「可能的」だと言える、とライプニッツは考えるからである。

この②の「先験的」な方法こそ、ライプニッツが真に関心を寄せた領域であった。なぜならこれは、彼の豊饒な創造力が働くための論理でもあったからである。

ライプニッツは、数学者でもあり、哲学者でもあり、論理学者でもあり、法律家でもあり……と多方面に才能を発揮し、さらにはそのあらゆる領域で第一級の業績を残した人物であった。そのその創造性の源泉を、彼が事物を「可能性の次元から『先験的』に捉える」ことのできる能力に見ることができると、筆者には思われる。

3 『形而上学叙説』における認識理論

以上で見た論文「認識、真理、観念についての省察」の二年後、40歳になったライプニッツは1686年に『形而上学叙説』を書いた。認識理論を扱っているのは、その第24・25章である。基本的な考え方は「認識、真理、観念についての省察」の頃と同じである。一つ違いがあるのは、この『形而上学叙説』の第24章で「数学」が扱われていることである。

⁷¹ 同書 30-31 頁。GP.IV,425。

3-1 「認識、真理、観念についての省察」の簡潔なまとめ

その第 24 章の表題は、「①「明らかな認識と不明な認識」、②「分別的な認識と混雑的な認識」、③「十全な認識と不十全な認識」、④「直観的な認識と仮定的な認識」とは何か。①「名目的な定義」、②「事物に即する定義」、③「因果的な定義」、④「本質的な定義」とは何か」⁷² (①～④と「」は引用者による) となっている。

ここでは「認識」が①～④という 4 段階に分けて書かれ、「定義」も①～④という 4 段階に分けて書かれている。注意されたいのは、「認識」の④が、「直観的な認識と仮定的な認識」と書かれていることである。これは、先に見た「省察」では「直観的な認識と記号的な認識」と書かれていたものである。なぜ「記号的」な認識が、ここでは「仮定的」な認識と呼ばれているのか、その理由は、「記号的認識」において人は、分別的認識をつくる構成要素たちを「瞬時に見渡す」のではなく、それは分かっていることだと、ただ「仮定」するだけであるからである。

3-2 『形而上学叙説』における「事実の真理」と「理性の真理」

この『形而上学叙説』と、これまで考察した「認識、真理、観念についての省察」との最大の違いは、先述の通り、この『形而上学叙説』では「数学」について直接、論じられていることである。ライプニッツは「数学」について論じる際、「数学」を「理性の真理」と呼び、「経験科学」を「事実の真理」と呼んでいる。

ここでライプニッツは「無限ラセン」という観念について考察を進めるが、その際、後世にいう①「形式主義」と②「直観主義」に相当する 2 つの立場に立って、数学的真理について論じている。この引用文に向かう前に、この「無限ラセン」とは何か、前もって、説明しておきたい。「無限ラセン」とは、モーターの中で巻かれるコイルのように、一定方向へ「無限」に伸びてゆく「ラセン」形の三次元の曲線のことであり、その定義は、「その部分たちが合同、つまり互いに重なり合うことのできるような立体的な線」とされる。

ライプニッツはここで、この「無限ラセンという観念」は、ただ言葉があるだけの「名目的な観念」なのか、それともリアリティをもつ「事物に即する(リアルな)観念」なのか、という問いを立てる。そして後者の「観念がリアリティをもつ、つまり真理である場合」はどういう場合かと考え、それは、①その観念が「内的に無矛盾」である場合(=形式主義の立場)と、②その観念が「直観的に描図・映像化」できる場合(=直観主義の立場)として、二つの立場を説明している。

「私が『名目的な定義』と呼ぶのは、『定義された概念が①可能的であるかどうか [=内的矛盾を含まないかどうか] をまだ疑うことのできる定義である。たとえばそれは、『無限ラセンとは、その部分たちが合同、つまり互いに重なり合うことのできるような立体的な線である』という定義である。無限ラセンが何であるかを②他の方法で知っているのではない人は…そういう線が可能的であるか

⁷² 『ライプニッツ著作集』第 8 巻「形而上学叙説」第 24 章、185-186 頁。G.P. II, 13。

どうかを疑うことができるだろう。なぜなら、これ以外の、その部分たちが合同であるような線は、②『平面上に描図 *se décrire* することのできる円周と直線』だけだからである。…しかし『〔定義でいう、それをつくる部分たちが合同であるという〕性質が、事物が①可能的であることを認識させる』とき、それは『事物に即する〔＝リアルな〕定義』をつくるのである⁷³ (① ②と『 』と傍点は引用者による)。

と言うのである。

ここでは、「名目的な定義とは、その観念が可能的ではない(＝内的矛盾を含む)場合である」と言われ、次に、「事物に即する(＝リアルな)定義」とは、その観念が①「内的に無矛盾」である場合と、②「直観的に描図できる」場合である、とされている。そして、同時に、この①は今日の「形式主義」にあたり、②が今日の「直観主義」に該当するのである。ということは、ライプニッツは、「事物に即する定義」として、①と②の二つの場合を、両者とも認めていることになるのである。

とはいえ、ライプニッツ自身は、「形式主義」の立場に立っていたが、この立場に対して、デカルトの^{●●●}とる(幾何学的な)「直観主義」の立場を対比させる Y. ベラヴァルは、簡潔に、「数学的モデルに関するライプニッツのこうした背景や構想を一目見ただけで気づかれるのは、デカルトの^{●●●}幾何学主義とは対照的に、^{●●●}算術に与えられた特権的価値である」⁷⁴ (傍点は引用者による) と述べているのである。

3-3 カッシーラーと佐々木力による「ライプニッツの数学理論」

カッシーラーと佐々木力氏も、本書と同じく、ライプニッツの認識理論を、①「形式主義」と②「直観主義」を調停する立場、として見ている。

カッシーラーはこう書いている。

「認識批判的に考えれば、①『形式主義』と②『直観主義』は決して排除し合うものではないし、互いに乖離しあうものでもない。なぜなら②『純粹直観においてその意味が捉えられるもの』こそ、①『形式化の手續きにおいて堅持され保存されねばならないもの』であり、①『常に自由に使える所有物として思考に組み入れられねばならないもの』だからである。①『厳密に形式主義的立場の最も首尾一貫した代表者の一人であるライプニッツ』がすでに、②『直観的認識』と①『記号的認識』とを^{●●●●●}分離せず、両者を互いに^{●●●●●}解き離しがたいものとして結びつけたのも、この意味においてである。ライプニッツによれば、②『直観的認識は数学の基礎をなし』、①『記号的認識は、この基礎から出発して、隙間のない証明系列を経て、帰結へと進んでゆけるように気を配る』のである」⁷⁵ (① ②と『 』と

⁷³ 『ライプニッツ著作集』第8巻「形而上学叙説」第24章、187頁。G.P.IV,450。

⁷⁴ Y. ベラヴァル『ライプニッツのデカルト批判』(上)、249頁。Y. Belaval,233。

⁷⁵ カッシーラー『シンボル形式の哲学』(四)、201-202頁。Cassirer,III,450。

傍点は引用者による)。

つまり、数学は②「直観的認識」によって始まり、①「記号的認識」によって体系づけられるのであって、ライプニッツもそう考えていた、とカッシーラーは言うのである。カッシーラーは、このことを簡潔に、「②『直観的思考』には、『数学という建造物の基礎』という役割が与えられ、それに対して①『記号的思考』には、『この建造物の完成と保全』という役割が与えられている」⁷⁶ (① ②と『 』は引用者による) と述べているのである。

佐々木力氏はカッシーラーのこの箇所を引用し、さらに敷衍して次のように述べている。

「カッシーラーは、『形式主義と直観主義との間の和解と調停』の根拠を、ライプニッツの1684年の小篇『認識、真理、観念についての省察』に求めていたように思われる。ライプニッツは、普遍記号法のプログラムを提起した際に、記号化の意義を全面的に認めながらも、それで完結するとは見なさず、この小論で、『その記号化の限界をも明確に指摘していた』からなのである。…ライプニッツによれば、①『記号的認識』は②『直観的認識』によって補完されなければならない。このような論拠から、カッシーラーは、①『ヒルベルト的形式主義』が②『ヴァイルの直観主義的観点』によって補完されるべきであると考えたのである」⁷⁷ (①②と『 』は引用者による)。

ここで佐々木氏が、「ライプニッツは『記号化の限界』を指摘していた」と書いているのは、ライプニッツが「記号知」を「盲目的な知」とも呼んで、それが危うい知でもあることを警告していた、ということを示しているといえよう。

3-4 ヴァイルによる「直観主義と形式主義の調停」

先の引用の最後で佐々木氏が、「ブラウワーの直観主義」ではなく「ヴァイルの直観主義的観点」と書いているそのヴァイル (Hermann Weyl) とは、ヒルベルトが最も期待をかけた一番弟子でありながらも、数学の基礎を誠実に考えた結果、ブラウワーの直観主義のもとへ走った人である。つまり彼は、形式主義と直観主義という両方の立場に深く通じることで、形式主義と直観主義を調停する彼独自の見解を提示しているのである。ヴァイルは、直観主義を「数学という樹木の根」に注目する立場と見做し、形式主義を「数学という樹木の樹冠」に注目する立場と見做している。

ヴァイルは、弱冠25歳で行った教授資格論文講演 *Habilitationsvortrag* の最後を、形式主義と直観主義の調停を訴える次の言葉で締めくくっている。

「人間精神は、与えられた現実を加工することによってのみ数学的概念にまで上昇することができる、と私は信じている。…堂々たる樹木である数学は、その広い樹冠を天空へと自由に広げている [=形式主義] が、しかし同時にその強さを、現実の直観と表象という大地から、幾千もの根を通じて吸い取っているのである

⁷⁶ 同書 203 頁。Cassirer, III, 451。

⁷⁷ 佐々木力『数学史』726-727 頁。

[=直観主義]。もし我々が、あまりに狭隘な实用主義の缺でこれを剪定したり、あるいは、それが萌え出る大地から引き抜いてしまったら、どちらも命取りになってしまうだろう」⁷⁸。

4 『人間知性新論』における認識理論

ライプニッツは、上述の『形而上学叙説』から17年ほど後に、57歳で『人間知性新論』⁷⁹を執筆した。この『人間知性新論』における認識理論を、特に「観念」の理論を中心に検討しているのは、その第二巻の第29～33章においてである。

ここで、「4 『人間知性新論』における認識理論」として考察する際、焦点を当てるのは、「リアリティ」という観念であり、第30章「リアリティをもつ観念と空想的な観念について」と、第31章「完全な観念と不完全な観念について」である。

4-1 「リアリティをもつ観念」と「空想的な観念」との違い

『人間知性新論』は、「フィラレートとテオフィルの対話」という形で書かれている。

フィラレート Philalethe とは、語源的に分解すると、phil- は「愛する」という意味（ギリシャ語）であり、-alethe は「真理」という意味であり、合わせて「真理を愛する者」になる。これはロックの代弁者である。

テオフィル Theophile とは、theo- は「神」という意味であり、-phile は「愛する」という意味であり、合わせて「神を愛する者」になる。これはライプニッツの代弁者である。

まずフィラレート（=ロック）が、「観念がリアリティをもつ」とは、「『そこから観念が取ってこられるもとの事物』が実在すること」だと言う。そしてその「事物」をロックは、次の引用にあるように、「①「自然の中の基礎」や、②「実在的存在者」や、③「実在する事物」や、④「原型」など」と呼び、逆に、そのような「対応する事物をもたない観念」を「空想的な観念」と呼ぶのである。

「観念は、[その観念がそこから取ってこられる]⁸⁰事物との関連で、リアルか空

⁷⁸ Weyl “Über die Definitionen der mathematischen Grunbegriffe,” *Mathematisch-Naturwissenschaftliche Blätter*, Nummer 8. (1910), 113. 佐々木力『二十世紀数学思想』140頁で、その前後関係の解説がなされている。

⁷⁹ その執筆経緯を最初に確認しておく、まずロックが『人間知性論』を1690年に出版した。ロック自身による概略がその前に仏訳されていたので、ライプニッツはそれを読み、『人間知性論』の内容は大体知っていた。『人間知性論』全体の翻訳を行ったのはロックの友人コストで、1700年のことである。ライプニッツはこの全訳を読んで、ロックの主張に逐次反論することによって自説を展開できると考えた。そうして1703年に出来上がったのが、『人間知性新論』の原稿である。しかしロックが1704年に亡くなったので、ライプニッツはその原稿を出版しなかった。一般の読者がこの『人間知性新論』を読めるようになったのは、ラスペがこれを遺稿として1765年に出版して以降のことである。

⁸⁰ この挿入部分「その観念がそこから取ってこられる」は、ロック自身の『人間知性論』にはあるが、『人間知性新論』での再録では削られている箇所である。

想的か、完全か不完全か、真か偽か、になります。私が『リアリティをもつ観念』と呼ぶのは、①『自然の中に基礎をもつ観念』、つまり②『実在的存在者』に、③『実在する事物』に、あるいは④『原型』に、合致するような観念です。そうではないとき、その観念は…空想的です」⁸¹（①～④と『 』は引用者による）。

このフィラレート（＝ロック）に対してテオフィル（＝ライプニッツ）は、「たとえ観念に対応する事物が実在しなくても、もし観念が可能的な〔＝内的に無矛盾な〕ものなら、その観念はリアリティをもつ」と言う。そして、「もし対応する事物が実在しないという理由で観念が空想的なものになるのなら、ある種概念に属する個体たちがすべて死滅したとき、その種概念は空想的なものになるが、それでよいのか？」と次のように反論するのである。

「観念は、たとえ実在するものがそれに対応していなくても、可能的〔＝内的に無矛盾〕であればリアリティをもつでしょう。もしそうでないなら、ある種に属する個体たちがすべて失われたとき、その種の観念は空想的なものになるでしょう」⁸²。

種の観念としてたとえば「ニホンオオカミの観念」を考えると、かつて日本列島には、「ニホンオオカミの個体たち」が数多く存在していたが、現在その個体たちはすべて死滅している。そのように全メンバーが死滅した瞬間に、いままでリアリティをもっていた「ニホンオオカミの観念」が、突然「空想的な観念」に変わるのか？という問いを、ライプニッツはここで投げかけているのである。ロックの立場であれば、「対応する事物が実在しない」のだから、このとき「ニホンオオカミの観念はリアリティをもたなくなる」のであり、他方、ライプニッツの立場では、対応する事物がたとえ実在しなくなっても、この観念は「内的矛盾を含まない」ままであることから、「観念はリアリティをもち続ける」というのである。

4-2 「実体の観念」をめぐるロックの立場

「実体の観念」をめぐり、ロックとライプニッツの立場は、明確に別れることになる。

ロックにとって、「実体」の観念は「外界に実在する事物」に関係する観念であることから、これがリアリティをもつための条件は、「そういう事物（＝原型）が外界に実在すること」だ、と考え、「外界に実在する事物において実際に結合され共在している単純観念たち」を結合して複合観念をつくったとき、そのような複合観念がリアリティをもつ、と言うのである。たとえば先述の「外界に実在する水銀という事物」においてリアルに結合している①「重さ」と②「気化しやすさ」と③「液体」と④「金属」という観念たちを結合して作った「水銀という観念」が、次の引用にあるように、ロックの言う「リアリティをもつ観念」なのである。

「実体の複合観念はすべて、我々の外にある事物との関連で形成されるものであり、実体を、それがリアルに実在する通りに表現するためにあるものです。です

⁸¹ 『ライプニッツ著作集』第4巻「人間知性新論」第2部 第30章、320頁。GP.V,244。

⁸² 同書 321頁。GP.V,245。

から実体の複合観念は、それが『《我々の外に存在する事物》においてリアルに結合し共在している単純観念たち』を集めたものであるときに限り、リアリティをもつのです」⁸³（『 』と《 》は引用者による）。

では逆に、ロックにとって、実体の観念はどのような場合に「リアリティをもたない」とされるだろうか。このことについて、次の引用は、

「一度もリアルに結合されたことがなく、どんな実体においても一緒に見られたこともないような単純観念たちを集めてできた複合概念は、空想的です。たとえば、①ケンタウロスを構成する観念たちや、②金に似ているが重さが違って水よりも軽い物体〔＝水よりも軽い金〕を構成する観念たちや、③感官で捉える限りは〔普通の物体に〕似ているが、表象や意志的運動をもっている物体〔＝ものを考える物体〕を構成する観念たち、などです」⁸⁴（①～③は引用者による）

と述べている。

つまり、空想的観念とは、「それまでどんな実体においても一緒に結合しているところを見られたことのない単純観念たち」を結合してつくられた観念であり、①の「ケンタウロス」についていえば、「人間の上半身」と「馬の首以下の部分」という二つの観念が、外界に実在する事物において一緒に結合しているところは今まで一度も見られたことがない。したがって、この「ケンタウロス」は、リアリティをもたない観念とされ、②の「水よりも軽い金」についても、「金」は、当時知られていた金属の中で最も重いものであり、「水よりも軽いこと」と「金」という二つの観念が、外界に実在する事物において一緒に結合しているところは今まで一度も見られたことがないことから、この「水よりも軽い金」も、リアリティをもたない空想的観念なのである。③の「ものを考える物体」についても、同様、「ものを考えること」と「物体」という二つの観念が、外界に実在する事物において一緒に結合しているところは今まで一度も見られたことがないことから、空想的観念とされるのである。

4-3 ライプニッツによるロックの立場への反論

ライプニッツはそれに反論して、「観念がリアリティをもつか否かを判定するために対応する事物が実在するか否かを使うことはできない」として、「そのような単純観念たちが結合したものは、たとえ今のところはどこにも見られない（＝実在しない）としても、「それらが（無矛盾的に）結合したものは可能的である」、と述べ、そのような「可能的なもの」として、次の引用にあるように、4つの場合を挙げる。それは、①「過去に実在していた」かもしれない可能性、②「未来に実在するだろう」かもしれない可能性、③「今でも他の世界に実在するのに、それを誰も知らないだけ」かもしれない可能性、④「今でも我々の世界に実在するのに、それを誰も知らないだけ」かもしれない可能性」という4つの可能性である。

⁸³ 同書 323 頁。GP.V,246。

⁸⁴ 同書 323 頁。GP.V,246。

『实在〔する事物〕と関係させることによって、ある観念が空想的か否かを定めること』はできないでしょう。なぜなら可能的なものは、たとえ我々のいる場所や時間においては見つからないとしても、①『かつて实在したことはあり得る』し、②『この先いつか实在することもあり得る』し、あるいは③『現在すでに別の世界で、もしくは④我々の世界でさえ見つかるのだけれどそのことを誰も知らないだけ、ということもあり得る』からです。ちょうど、銀河についてデモクリトスがもっていた考えが、望遠鏡によって検証されたようにです(①～④と『』は引用者による)⁸⁵。

ここで述べられているのは、「単純観念たちが無矛盾的に結合されたもの」つまり「可能的なもの」として、①「過去に实在していた」という例として、たとえば先述の「ニホンオオカミ」が考えられるだろう。過去に存在していたということは、この「ニホンオオカミ」という観念は「過去に实在していた可能的」な観念であることから、この観念は「リアリティをもつ」のである。次に②の「この先いつか实在するかもしれない」という例としては、たとえば先述の「ケンタウロス」や「水よりも軽い金」や「ものを考える物体」が考えられるだろう。「ケンタウロス」は、たしかに今ここには实在しないが、もし「遺伝子組み換え技術」が進歩すれば、人間の頭と馬の胴体をもつ生物が「可能的」になるかもしれない。「水よりも軽い金」も、たしかに今ここには实在しないが、原子結合の組み換え技術が進歩すれば、いつかはそういう物質を製造することが「可能的」になるかもしれないのである。

③の「誰もそのことに気づいていないが、現在すでに別の世界に存在しているかもしれないもの」の例としては、たとえば「イブと結婚しなかったアダム」が考えられるだろう。我々の世界のアダムはイヴと結婚したが、そうしなかったアダムも、ひょっとすると別の可能世界にいるかもしれない。だからそういう「別の可能世界にいるアダム」という観念も「可能的」だから「リアリティをもつ」のである。この「別の可能世界にいるアダム」は、「可能世界」というものを考えるときにライブニッツが好んで使う例である⁸⁶。

④の「誰もそのことに気づいていないが、現在すでに我々の世界に存在しているかもしれないもの」の例としては、引用にもあるギリシャのデモクリトスの事例が考えられるだろう。デモクリトスは「銀河は遠くの星の集まりだ」と主張した、とアリストテレスが証言している。「アナクサゴラス、デモクリトスおよび彼らを信奉する者たちは、銀河とはある一定の星々の光だと主張している」⁸⁷とアリストテレスが述べているのである。当時はそれは「内的矛盾を含まないだけのただの可能的なお話」にすぎなかったが、後に望遠鏡が発明されることによってそれが検証されたのである。したがって、「銀河」の観念は、デモクリトスがそう主張した当時でも「リアリティをもっていた」のである。

⁸⁵ 同書同頁。GP. V,246-247。

⁸⁶ ライブニッツの時代にはSFという文学分野は存在しなかったが、このSFは、「今ここには实在しないが『内的矛盾を含まない』可能的な世界のリアリティ」を語る文学分野である。だからこの③は、そういう小説分野を先取りしている、と考えることもできるだろう。

⁸⁷ 『アリストテレス全集』第6巻「気象論」45頁、2015年。

4-4 「完全な観念」と「不完全な観念」

次に、第31章「完全な観念と不完全な観念について」取り上げてみる。

この「完全な観念」の場合も、基本的な構図は同じである。それについて、フィラレート(=ロック)はこう言っている。

「リアリティをもつ観念が、①『原型を完全に表現』するとき…そのリアリティをもつ観念は完全です。不完全な観念とは、原型の一部分を表現するだけのものです。我々の単純観念はすべて完全です。砂糖の中に認められる白さや甘さの観念は、完全です」⁸⁸ (①と傍点は引用者による)。

「リアリティをもつ観念」が、さらに「完全な観念」である場合とは、①の「原型を完全に表現」する場合だと言われている。その「原型」とは、観念に対応する「実在する事物」のことに他ならないのである。

他方、テオフィル(=ライプニッツ)は、「完全な観念」について、まさに逆のことを次のように二つの引用文で、述べている。

「私見によれば、観念を完足的なものと非完足的なものに区分するという事は、分別的観念の下位区分でしかありません。ですから、あなたの言う甘さ…のような混雑的な観念がそういう〔完足的という〕名前にふさわしいとは、私には思えません」⁸⁹。

「観念は、それをつくる部分観念たちを十分に認識できるか否かに応じて、完全か不完全かが分かれるのです。観念が、対象が可能的〔=無矛盾的〕であることを完全に認識させるとき、それが完足的観念の目印なのです」⁹⁰。

この二つの引用文では「完足的」complet という用語⁹¹が使われているが、これは「完全」parfait (英 perfect) とほぼ同義の用語といえる。ここで、ライプニッツは、「完全性」という性質を、言語的に分析できる「複合的な観念」(つまり「分別的な観念」)がもつ性質だと考えている。そしてロックにとって「白さや甘さ」という単純な感覚を、「それ以上分析できない」観念という意味で、「混雑的な」観念と呼ぶのである。そして言語的観念を、それをつくる部分観念たちへとどこまでも分解してゆき、それ以上分解のできない極限にまで到達し、そのことに加えてそれが「内的に無矛盾」であることも確認できたとき、つまり「十全な観念」に到達したとき、それが「完全(=完足的)な観念」だと考えるのである。

5 第一章のまとめの考察

⁸⁸ 『ライプニッツ著作集』第4巻「人間知性新論」第2部 第31章、324頁。GP.V,247。

⁸⁹ 同書 325-326頁。GP.V,248。

⁹⁰ 同書 327頁。GP.V,249。

⁹¹ この「完足的」という言葉については酒井潔氏が、「ここで『完足的』(complet)とはく欠けるものが何一つとしてない」という意味を基本とする」とまず概説して、それに続く頁でこの言葉を詳細に解説している。酒井潔『世界と自我』257~263頁、1987年。

この「第一章 ライプニッツの認識理論」は、ライプニッツの論文「認識、真理、観念についての省察」の概説から始まり、この概説にそって、「不明な認識と明らかな認識」が区別され、この明らかな認識が、「混雑的な認識と分別的な認識」に区別され、さらにこの分別的な認識が、「不十全な認識と十全な認識」に区別され、この十全な認識が、最終的に「記号的な認識ともっとも完全な認識としての直観的な認識」に区別に至るといふ、明解な「認識の階梯」によって、大変、明瞭に論述されていた。

とりわけ、最終段階に位置づけられる「直観的(な)認識と記号的(な)認識」の区別は、ライプニッツにとって「直観的認識、ないし直観知」における「直観」とは何を意味するか、そのライプニッツ独特の理解の仕方が判明するという意味で大変、興味深いものであった。そこで明らかにされたのは、ライプニッツにとって直観とは、デカルトとロックにおける「視覚的直観」を意味するのではなく、つまり、デカルトやロックにおける「(連続的・幾何学的な)イメージ知・映像知」としての直観ではなく、本章の解明の課題とされた「幾何学の算術化」を経た、「(離散的・代数学的)言語知・記号知」を形成する構成要素たちを「一挙に直観すること」としての「直観」を意味していることである。

ここで言われている「幾何学の算術化」とは、「記号的認識」において「記号間の関係は、幾何学よりも代数学の記号を使う方が厳密に表現できる」ことから、「(連続的・幾何学的な)イメージ知・映像知」を「(離散的・代数学的)言語知・記号知」へと変換することとして理解されたのである。

他方、ここでその厳密さが強調される「言語知・記号知」が、ライプニッツにとって完全な認識とされる「直観知」に対して、「仮定された危うい(盲目的な)知」とされていることも見落とされてはならない。記号的な認識の危うさは、「その認識をその構成要素たちに分析することを怠っても、記号として表現することで、そこに構成要素相互の内的矛盾があることに気づかず、間違った結論を導出しうる」ことにあるのである。

このことに関連して、『人間知性新論』における「観念の完全性」をめぐる、ロックは、観念が「分析を蒙らずに単純であること」に「観念の完全性」を見たのに対して、ライプニッツは、観念が「分析を最後まで推し進め、かつそこに内的矛盾がないこと」に「観念の完全性」を見たという相違が明確になった。

この相違は、次章において展開される、プラトン哲学とライプニッツの哲学を二つの淵源とする、現代の人工知能の基礎となる数理哲学の発展にまで拡張して考察されることで、真の認識とは代数学的記号知が「幾何学的な映像知」に即することだと考えるブラウワーの「直観主義」と、真の認識とは「代数学的記号知」が内的に無矛盾であることだと考えるヒルベルトの「形式主義」との対立に、明確に対応していることが明らかになるのである。ということは、「直観主義と形式主義の対立」と表現されうる、後世における「数学の危機」をめぐる論争と同じ趣旨の論争を、ライプニッツはすでに「観念の完全性」をめぐる、哲学的論争としてロックを相手にして繰り広げていた、ということになるのである。

第二章 プラトンからライプニッツを経て人工知能へ

以上で考察されたライプニッツの哲学は、ギリシャのプラトン哲学を淵源として現在の人工知能思想へと至る西洋知の大きな流れの中で、第二の淵源のような役割を果たしているといえよう。

そこで、ここでスパンを大きく取って、西洋知の大きな流れが、プラトン哲学さらにはその大きな影響下で成立したユークリッド幾何学と共に生まれ、そしてライプニッツ哲学を経て、現在の人工知能へとつながってゆく様子を通覧しておきたい。

その際、前もってお断わりしておかねばならないのは、ライプニッツ研究こそ、筆者の専門とするところであるが、他の哲学者、及び数学者については、哲学史上の通念とされる見識に即して、それぞれの哲学者及び数学者を専門とする研究者の見解に支えられた概説に留まらざるを得ない、ということである。

とはいえ、前章の解明を通して獲得されたライプニッツの認識理論の骨格をなす重要な論点（観点）が、本章の議論の論理的展開の是非を判断する一貫した基準となっていること、このことが強調されておかねばならない。

1 プラトン

1-1 西洋哲学は「プラトン哲学の脚注」である

ホワイトヘッドは、「すべての西洋哲学はプラトン哲学の脚注である」、つまり「すべての西洋哲学の根底にはプラトン哲学がある」と言っている。より精確に言えば、ホワイトヘッドは、「ヨーロッパの哲学的伝統の最も安全な一般的性格づけは、それがプラトンについての一連の脚注からなっているということである」⁹²と言っているのである。筆者は、この見解に付け加えて、「哲学」だけではなく「科学」をも含めた「西洋文明一般」の根底にプラトン哲学が存在する、と考えており、このことも加味して、以下、プラトン哲学の内実に迫っていきたい。

また、この「プラトンのイデア論」がすべての源泉として存在し、本書で見ている「ライプニッツの認識・記号理論」が第二の源泉となり、そしてヒルベルト・ゲーデル・チューリングなどの業績を経て、我々の現在の AI 的な機械文明が成立する、そのような「イデア論から現在の AI 的な機械文明に至る経過」を以下で概観してみたい。

1-2 洞窟の比喩

ここで注目するのは、プラトンの『国家』第七巻に書かれた有名な「洞窟の比喩」である。

この比喩においては、人間は「奥へ進むにつれて下降する地下の洞窟」の中に住んでいる囚人である。彼らは子供の頃から手足と首を縛られ、奥の壁しか見られないようにさせられ

⁹²『ホワイトヘッド著作集』第10巻「過程と実在」(上)、66頁。

ている。プラトンは、このことを「人間はこの住居に、子供のときから、手足と首を縛られたままでいるので、そこにそのままとどまっていて、前方しか見ることができず、頭をめぐらすこともできない」⁹³と描いている。

入口のあたりには、つまり人間からすると「背後の上方」あたりに、火が燃えている。その光が、人々が担いでいる「事物そのもの」に当たり、その影が奥の壁に映る。人間たちが見るのはこの「事物の影」とされる。プラトンは、それを、

「この壁に沿って、人々が各種の器具や人形、あるいは石や木でつくった他の動物など、あらゆる種類の工作物を、その壁を超えて差し上げるようにしながら進んでいく、と考えてほしいんだ……。奇妙な……囚人のお話ですね。

我々自身によく似た囚人だね。そういう状態にある人間が、自分自身の影にせよ、お互いの影にせよ、自分たちの正面にある洞窟の一部に火の光で投影されている影の他に、何か別のものを見たことがあるなんて、君は思うかい？ いえ……。 (壁の後ろで) 運ばれる事物についても、同じではないかね？ その通りです」⁹⁴。

と描いている。こうして、人間は、奥の壁に映った「事物の影」しか見られないことから、その「事物の影」を「事物そのもの」だと思って一生を過ごす、というのである。

しかし、この縛られた状態から抜け出す者が出てくることもある。それが「知を愛する者」つまり「哲学者」である。恐らくプラトンはここで、「知を愛しすぎた」ゆえに非業の死を遂げた、自分の師であるソクラテスのことを考えているのだろう。「いつか縛めを解かれる者があって、急に立ち上がり、首をめぐらし、歩行し、火の光の方を仰ぎ見ることを強制されたとする……。そして、それまではその影しか見ていなかった現物を、よく見ようとする……」⁹⁵というのである。

ここでいう「仰ぎ見る」とは、背後の上方にある「火」の方向へ昇ってゆき、そこにある「それまではその影しか見ていなかった現物」つまり「事物そのもの」を見ようとする、ということである。しかし彼の眼はずっと暗闇しか見ていなかったのも、最初は火がまぶしすぎて何も見えない。しかし、次第に目が慣れてくると、「事物そのもの」が見え、地下で自分たちが見ていたのは「事物の影」だったことを知る。そこで、そのことを地下の洞窟へ帰って人々に知らせるのだが、そうすると、「彼は人々の失笑を買う……。彼については、上の方へ昇っていったために眼を悪くして戻ってきた、というようなことが噂され、上の方へ行くなんてことは、これを試みるだけでも善くないと言われる……」⁹⁶のである。

この「事物そのもの」は「イデア」と呼ばれ、「知られるもの」と呼ばれる。他方「事物の影」は、「多くの美」「多くの善」(つまり「美しい具体的事物たち」「善き具体的事物たち」と呼ばれ、「見られるもの」とも呼ばれる。なぜなら、「事物の影」は日常的に目で「見られ

⁹³ 『世界の名著、第7巻、プラトンⅡ』「国家」、242頁。

⁹⁴ 同書 242-243頁。

⁹⁵ 同書 243頁。

⁹⁶ 同書 246頁。

てはいる」が真に「知られてはいない」と、プラトンは考えるからである。プラトンは、このことについて、次のように語る。

「多くのいろいろな『美』があり、多くのいろいろな『善』があり、そのようにして、それぞれいろいろなものがある。…そういう『多』としておいたもの…は『見られる』けれども『知られる』ことはない。他方、アイデアの方は、『知られる』けれども『見られる』ことはない」⁹⁷

そして、我々が現実世界だと思っている「事物の影の世界」は「視（見）られるものの世界」であることから「可視界」と呼ばれ、「アイデアの世界」は「知られるものの世界」であることから「可知界」と呼ばれる。

さらに、その「アイデアたち」は、体系（ピラミッド型の階梯）をつくると考えられ、その頂点に「善のアイデア」がいわば「公理」のよう存在しており、その下に「正しさのアイデア」や「美のアイデア」が、いわば「定理」のように存在する。まさにここには「公理系」の思想の原型があるのである。このことが、次の引用文で、

『認識されるもの』の場所 [= 可知界] においては、究極のところ『善』のアイデアがあつて、これが見られることはほとんどない。しかし…このアイデアが…すべての『正しいもの』『美なるもの』の原因なのであり、これが、可視界においては、光とその主となるものを生み、可知界においては、自らが主となって、真実性と知性とを供給しているのである」⁹⁸

と述べられている。

そしてプラトンは、人間たちが住む「可視界」よりもどこか上方に、そういう「可知界」つまり「アイデア界」が実在すると考えた。魂がアイデアを知るとは、そういう上方にあるアイデア界へと魂が昇ってゆくことだ、と考えたのである。プラトンが「洞窟の比喩」で洞窟を「奥へ進むにつれて下降するもの」として設定したのは、可視界よりも可知界の方が「上方にある」ことを、「視覚を通じてあらわれる『場所』 [= 可視界] とは、囚人たちの住居と同じようなものである…。上方へ昇ることと、その上方のものを観照することは、魂が可知界へ昇ってゆくということである…」⁹⁹というように描いているのである。

以上の「洞窟の比喩」の要点は、「我々のまわりに目で見え、手で触れる状態で存在している『事物の世界』 (= 可視界) よりも、その源泉として存在する『アイデアの世界』 (= 可知界) の方が、より大きなリアリティを持つ (= 上方にある)」と考える点である。

2 デカルト

前述のようにプラトンは *idea* 「アイデア」を、物質界よりもはるか上方にある「アイデア界」

⁹⁷ 同書 232–233 頁。

⁹⁸ 同書 246 頁。

⁹⁹ 同書 246 頁。

の中に存在する、と考えた。

しかし現在の我々が **idea** と聞くと、どう感じるだろう？ たとえば「素晴らしいアイデアが頭の中に下りてきた」などと言われるように、我々は、「**idea**『アイデア』は我々の『頭の中・心の中』にある」と思っているだろう。伝統的に「天上（のアイデア界）にある」と考えられてきた **idea**「アイデア」を、我々の心の中へ引き下ろし、いま我々が使っている意味での **idea**「観念」にした人こそ、デカルトその人なのである。

この分野の先駆的な論文が、岡部英男「17世紀の『観念』論争——観念とは何か」（以降はこれを「岡部論文」と略称する）である。以下の叙述はこの論文に多くを負っていることを明記しておく。デカルトがアイデアを人間の心の中へ引き下ろしたことについて、岡部氏はこう書いている。

「こうした伝統的な用法に変革をもたらし、今日的な用法のきっかけをつくったのはデカルトである。…『観念』の起源と本性をめぐる論争は、デカルトのコギトの思想とともに始まった。すなわち、**Cogito** という思考作用にとっていわば対象となる、思考されるもの (**Cogitata**) とは何かという問題にほかならない」¹⁰⁰。

ここで、まず、デカルトが「観念とは、人間の心の中にあるものだ」と考えたことを確認しておこう。

デカルトは、次の引用にあるように、「観念」を三種類に分類している。「観念のうちで或るものは①生得的なものであり、或るものは②外界から来たものであり、或るものは③私自身によって創られたものだ、私には思われる」(①～③は引用者による)¹⁰¹というのである。つまりデカルトは、この引用にあるように、「どんな観念であってもそれらは人間の心の中にある」と言っているのである。

2-1 「コギト・エルゴ・スム」(デカルト)

デカルトの「コギト・エルゴ・スム（我思う、ゆえに我あり）」という洞察は、西洋近代哲学の基礎（起点）といわれる、西洋近代哲学の展開を方向づける、最も重要な洞察と言われる。先に言及されたデカルトによる三種類の観念の源泉となっている、この「コギト・エルゴ・スム」に立ち返り、デカルトが観念をどう理解しているか、確認しておかねばならない。

デカルトは、『方法叙説』の中で、「コギト・エルゴ・スム」（我思う、ゆえに我あり）について、以下のように語っている。

「そんな風にすべてが間違いだと思っている間にも、そう考えている自分は何かであることがどうしても必要だ、ということに気づきました。そこでこの『我思う、ゆえに我あり』(**cogito, ergo sum**) という真理は、いかにもしっかりしていて

¹⁰⁰ 『研究紀要』第17集、岡部英男「17世紀の『観念』論争——観念とは何か」（以降は「岡部論文」と略す）、東京音楽大学、1993年、2頁。

¹⁰¹ 『デカルト著作集』第2巻「省察」Ⅲ、55頁。Descartes, VII, 37-38.

保証つきなので、懐疑論者たちのどんなに並外れた想定を残らず使ってもこれを揺るがすことができないのを見て取って、私はこの真理を、求めていた哲学の第一の原理として、疑惑なしに受け入れることができると判断しました」¹⁰²。

2-2 観念の在り処 (マルブランシュ・アルノー論争)

この洞察が、知られるようになって、立ち現れた問題は、このようなコギトによって「思われる観念」が、一体「どこに在るのか？」という問題であった。この問題をめぐり、当時、マルブランシュとアルノーとの間に、大論争が繰り広げられていた。ライプニッツは、この問題をめぐり、自分の立場を次のように説明している。

「③『我々はすべてを神において見る』(この考え方は、たしかに古いが、しかし健全な意味で理解されれば決して軽蔑されるべきではない)のか、あるいは④『我々は自分に固有な観念¹⁰³をもっている』のか、という論争に対しては、たとえ③『我々がすべてを神において見る』としても、それでもやはり④『我々が固有な観念を持っていること』も必然的だ、ということを知らねばならない。④「我々に固有な観念』とは……『我々の心の変化ないし変様』¹⁰⁴であり、③『我々が神において表象するもの自身』に④『対応するもの』である。なぜなら、たしかに、③『〔神の〕思考が代わる代わる交代する』と、④『我々の心の中でも何らかの仕方の変化が生ずる』からである。しかし⑤『我々によって現実に考えられてはいない事物たちの観念たちも、我々の心の中にある。それは、ヘラクレスの像が、彫刻される前の大理石の中にあるようなものである』¹⁰⁵ (③ ④ ⑤と『 』は引用者による)。

ここで記されている③は、マルブランシュの立場を示し、④は、アルノーの立場を示している。そして最後に付されている⑤の立場がライプニッツの立場である。簡明に述べれば、③のマルブランシュは、「観念は神の心の中にある」と考え、④のアルノーは「観念は我々の心の中にある」と考えていたのである。つまり、マルブランシュは、敬虔な宗教者として、「人間が真の観念をもつとき、人間は神が見ている通りの観念を見る」(＝我々はすべてを神において見る)と考え、アルノーはそれに対して、「人間は、神が見ているのとは別の観念を見ている」(＝我々は自分に固有な観念をもっている)と考えたのである。

このとき、ライプニッツの⑤の立場を的確に理解するために、まずもって、マルブランシュの考える観念についてより詳細な考察を行わなければならない。

3 マルブランシュとライプニッツ

¹⁰² 『デカルト著作集』第1巻「方法叙説」第四部、39頁。Descartes, VI, 32。

¹⁰³ “propria idea” (Loemkerの英訳では“some ideas of our own”(p.294)である)。

¹⁰⁴ “affectiones sive modificationes mentis nostrae” (Loemkerの英訳では“affections or modifications of our mind”(p.294)である)。

¹⁰⁵ 『ライプニッツ著作集』第8巻「省察」、32-33頁。GP.IV,426。

マルブランシュの立場は、いわば「デカルト」から「プラトン」の立場へ、つまり「キリスト教神学」へ戻ったものと考えてよいであろう。一言でいうと、マルブランシュの「観念」理論は、「イデア論のキリスト教神学ヴァージョン」なのである。

先に言及した岡部論文には、マルブランシュの『真理の探究』*De la recherche de la vérité* からの次のような引用も載せられている。

「我々の精神がたとえば『太陽』を見る場合、『精神の直接的対象』は太陽ではなく、『我々の魂に内的に結びついた或るもの』である。そしてこれが、私が『観念』と呼ぶものである。このように、観念という語で私が解しているのは、『直接的対象』あるいは、精神が何かを知覚するとき『精神に最も近い対象』にほかならない」¹⁰⁶（『 』は引用者による）。

ここで、「太陽」を真に認識する者は、太陽を見ていても「物質的な事物としての太陽」を見るのではなく、そのプラトンによる「はるか上方」に存在する「神的観念」（それが、「精神の直接的対象」「我々の魂に内的に結びついた或るもの」「観念」「精神に最も近い対象」などとも呼ばれる）を見ている、とマルブランシュは考えるのである。これはプラトンやキリスト教神学と同じ認識構図であるといえる。

このマルブランシュの立場を、先述の引用でライプニッツは、「我々はすべてを神において見る」や、「我々が神においてもものを表象する」などと表現していたのである。

つまり、神の精神の中には、我々の世界にある具体的事物の「永遠の範型・形相」が存在するのであって、これらこそが、移り変わることなく存在し続ける永遠の本質であり、これを直接的に捉えてこそ、人間は永遠に妥当する観念を得ることができる、とマルブランシュは考えるのである。この点についてライプニッツはマルブランシュの考えに共感して、「他の人々〔マルブランシュの立場の人々〕は観念を、思考の直接的な対象、つまり、それを観想していないときでも存在し続けるなにか永続的な形相、と考えている」¹⁰⁷と述べているのである。

それに加えてライプニッツは、「神的観念」について、積極的に「発明者のもつ観念以外にはどこにも原型がないような、そんな優れた実現可能な機械を発明する人々もいるでしょう。その発明者のもつ観念自身は、その原型として…神的観念をもっているのです」¹⁰⁸とも述べてもいるのである。

つまりライプニッツはここで、真に成功するアイデアは「神の意に適ったもの」だ、として、我々の知は、様々な研鑽を積むことによって、神がこの世界創造の前にもっていた「事物の原型的な姿」（神的観念）に次第に近づいてゆく、と述べており、このような見解は、「真の天才がもつ観念は、そういう神の観念に通ずる」とする敬虔な宗教者もつ見解とい

¹⁰⁶ 岡部論文、3-4頁。

¹⁰⁷ 『ライプニッツ著作集』第8巻「形而上学叙説」第26章、189頁。GP.IV,451。

¹⁰⁸ 『ライプニッツ著作集』第4巻「人間知性新論」第2部 第31章、327頁。GP.V,249。

えよう。

4 アルノーとライプニッツ

岡部論文には、アルノー¹⁰⁹の『真と偽の観念について』 *Des vraies et fausses idées* からの引用も載せられており、「太陽の観念とは、私の精神の中に…思念的にあるかぎりにおける太陽である。観念は、われわれの魂の属性ないし変容である」¹¹⁰と明確に論じられている。

このように、アルノーにとって、観念は「人間の精神の中」にある、デカルトの立場を繰り返し述べており、さらに、観念とは我々の「魂(=精神)の属性ないし変容」であり、「我々の精神の働き方」だ、と主張しているのである。

たとえば三角形を考えると、精神は「～」という働き方(=様態)で働き、四角形を考えると、精神は「…」という働き方で働くとしよう。それぞれの場合に「違った精神の働き方」が生じている。その「～」という働き方が三角形の観念であり、「…」という働き方が四角形の観念だ、とアルノーは考えるのである。これは観念を「精神の作用」として「心理的」に理解しているのである。岡部氏はその点を「アルノーにとって思考の様態としての観念とは、精神の作用であって心理的なもの…である。したがって、観念はみな個別的で一時的なものと言わざるをえない」¹¹¹(傍点は引用者による)と結論づけている。

他方、ライプニッツは、このアルノーの主張に対して、次のように重要な問題点を指摘している。

「多くの人々〔アルノーの立場の人々〕は観念を、『我々の思考の形相あるいは差異』¹¹²と考えている。こう考えると我々は、『自分が観念を考えている間だけその観念を精神の中にもつ』ということになるし、また『我々が新しく観念を考えるたびに、同一の事物について、以前の観念とたしかに似てはいるが別の観念をもつ』ということになるだろう」¹¹³(『 』は引用者による)。

つまり、もし観念が「精神の働き方」であるとすれば、「精神が働いていない」ときは、当然「働き方」も消えることから「観念も消える」ことになる。また、「頭が冴えているときに三角形を明らかに映像化するときの精神の働き方」と「病気で頭が朦朧としているときに三角形を混雑的に映像化するときの精神の働き方」とは、別の働き方であることから、精神状態が変わるごとに三角形の観念も変わることになってしまう。つまり、人間の精神状態に応じて観念も変わることになる、といった問題が生じてしまうのであり、ライプニッツは、

¹⁰⁹ アルノーについて詳しくは、山田弘明「アルノーとライプニッツ」(『ライプニッツ読本』196-207頁)を見られたい。

¹¹⁰ 岡部論文、5頁。

¹¹¹ 同書同頁。

¹¹² “la forme ou difference de nos pensées”

¹¹³ 『ライプニッツ著作集』第8巻「形而上学叙説」第26章、189頁。G.P.IV,451。

アルノーに対して、このような問題点を解消し得る自分自身の立場を明確にせねばならないのである。

5 ライプニッツの立場

以上の考察を通して次第に明らかになってくるのは、ライプニッツが「アルノーの立場」と「マルブランシュの立場」の両方を継承しているということである。ライプニッツは、このことについて、「真の意味での事物の観念…は、『我々の中にあり、我々がそれを考えていようがいまいが常に我々の中にある』と私は思う。それは、『我々の魂が《神》と《宇宙》を、さらには《すべての本質》と《実在するもの》を表出している』からである」¹¹⁴（《 》は引用者による）と述べているのである。



この引用において、「観念は人間の心の中にある」というアルノーの立場を読み取るのは容易である。それに対して、「人間の観念は神の観念を表出している」（＝神の意に適っている）というライプニッツの表現に、的確にマルブランシュの「我々が神においてもものを表象する」という立場を読み取るのは容易ではない。その困難さは、ライプニッツの意味する「表出」の概念の適切な理解が要求されていることにあるといえる。





5-1 ライプニッツの記号理論



ここでライプニッツの「表出」の概念を、これまでなされた「観念」の概念との関係において、「事物を表出する」ともいえる「記号」の概念との関わりを通して、詳細に論じてみようと思う。したがって、ここでは、「観念」と「表出」と「記号」との関係をめぐり、「ライプニッツの記号理論」の解明が課題となる。

5-1-1 「事物に似ている記号」と「事物に似ていない記号」

記号とは「事物を表すもの」であり、その記号には、「事物に似ている記号」と「事物に似ていない記号」とが区別される。

「事物に似ている記号」とは、たとえば我々がよく知る漢字（象形文字）がある。たとえば「山」は「」という事物に似せて作った記号だし、「日」は「」という事物に似せて作った記号である。この「事物に似ている記号」が、最も基礎的な記号といえる。

それに対して、「事物に似ていない記号」もある。たとえば「ヤマ」という音声記号は「」には似ていないし、「ヒ」という音声記号も「」には似ていない。こちらは「規約・約束事」をもとにして成立する記号であって、日本語という記号体系では、「ヤマ」は「」と結びつけられ、「ヒ」は「」と結びつけられる、という規約・約束事が存在しているのである。

「事物に似ていない記号」の場合、たとえば「」が隆起して「」へと変化すると、

¹¹⁴ 『ライプニッツ著作集』第8巻「形而上学叙説」第26章、189-190頁。G.P.IV,451。

記号の方でも「ヤマ」に「高い」という形容詞が付いて「高いヤマ」へと変化する。その変化は似てはいない。また夏になって植物が繁茂して「 Δ 」の色が深い緑色へと変化すれば、記号の方でも「ヤマ」に「緑なす」という形容詞が付いて「緑なすヤマ」へと変化する。この変化も同様に似てはいない。

これは、「事物に変化が起こると、ある規則的關係（ここでは日本語での規約・約束事）を通じて、記号にも変化が起こる」ということであり、この「変化と変化をつなぐ規則的關係」がしっかりしていれば、たとえ記号が事物に似ていなくても、その記号はちゃんと記号の役割を果たすことができる、ということである。この「事物が変化すると、ある規則的關係を通じて、記号も変化する」という事態をライプニッツは、記号が事物を「表出」する、と呼んだのである。

5-1-2 アルノーと「表出概念」の理解

「表出」についてライプニッツが行った説明のうちで、最も多く引用されるものの一つが、彼がアルノーに与えた説明である。

ライプニッツはアルノーと、学術的にも重要な往復書簡を何度も交わしていた。その中でアルノーは、「あなたの使う『表出』という言葉の意味が分からない」と訴えたのである。つまり、「あなたが…『表出する』という言葉をごんないの意味に取っているのか、私には明白な觀念がもてません」¹¹⁵（『』は引用者による）というのである。

そこでライプニッツはアルノーに、「一方（＝事物）が変化すると、ある規則的關係を通じて、他方（＝記号）も変化する」ということを自分は「表出」と呼んでいる、と次のように答えている。

「(私の言葉で) 一つの事物が他の事物を表出するというのは、一方について言えることと、他方について言えることとの間に、ある規則的關係が存在すること〔＝一方が変化すると、ある規則的關係を通じて、他方も変化すること〕なのです。

たとえば遠近法投影図はその実測図を表出しています」¹¹⁶。

さらに詳説してライプニッツは、この「表出」は、広い範囲にあてはまる一般的概念（＝類概念）であって、その一種（＝種概念）として、「自然的な表象」や「動物が行う知覚」や「人間が行う知性的認識」が存在する、とも説明し、「表出はあらゆる形相〔＝理念的形成体〕に共通の一つの類であって、その下に包括される種として、自然的表象や動物の知覚や知性的認識などがあるのです」¹¹⁷としているのである。

これが、表出概念を説明するのに最も多く引用される、実に明快な箇所の一つである。

ところが、この明快なライプニッツによる「表出概念」の説明にもかかわらず、その当時、

¹¹⁵ 河野与一訳『形而上学叙説』（岩波文庫）「アルノーよりライプニッツへ」（1687年8月28日）384頁。G.P. II, 105。

¹¹⁶ 同書 398頁。G.P. II, 112。

¹¹⁷ 同書 398頁。G.P. II, 112。

すでにフランス哲学界の大家であったアルノーは、このライプニッツの表出概念を理解することができなかった。その理由は、ライプニッツによる「事物が変化すると、ある規則的關係を通じて、記号も変化すること」とする表出概念が、数学理論を前提にする「関数的対応關係 (function)」を意味することにアルノーの理解が及ばなかったことにあると思われる。というのも、この function という言葉を、現在、我々が使っている「関数」という意味で使った最初の人、ライプニッツだったからである。

5-1-3 「類似による表出」と「規約による表出」

ライプニッツの表出概念には、二種類の区別があることを確認しておかねばならない。それは、「類似による表出」と「規約による表出」の違いである。「類似による表出」とは、先に論じられた「事物に似ている記号」が行う表出であり、「規約による表出」とは、それに対する「事物に似ていない記号」が行う表出とされる。ライプニッツは、このことを、次のように述べている。

「ある表出は、①『その基礎を本性の中にもっている』。それとは別の表出は、②『音声や文字からできている表出のように、少なくとも部分的には自由裁量 [= 人為的な規約] によって基礎づけられている』¹¹⁸ (①②と『 』は引用者による)。

この引用文において、「その基礎を本性の中にもつ表出」(=ある事物を、それと本性的に似た記号によって表出すること)と表現とされているのが、「事物に似ている記号」が行う表出である。たとえば遠近法を使ってモデルを写実する絵を描いたとき、その絵はモデルを「類似によって表出」しているとされるのである。

また、ここで「音声や文字からできている表出」とされているのは、「事物に似ていない記号」が行う表出を意味し、記号そのものは、事物に似ている必要はなく、「人為的な規約・約束事」をもとにして事物を表出するのである。

この①の「類似による表出」と②の「規約による表出」を行っている記号を数学で表現すれば、①は「(連続的・幾何学的な) イメージ知・映像知」としての記号であり、②は「(離散的・代数的な) 言語知・記号知」としての記号であるといえるのである。

ライプニッツは、①の「類似による表出」がつくる「事物に似た記号」の実例として、先の引用に続く箇所、「大円の記号としての小円」や「ある地方の記号としての地図」や「円の記号としての楕円」を挙げている。しかし、このような「幾何学的な記号」によっては、円を「十分に厳密に表現することはできない」とも書いている。この引用箇所は、ライプニッツが①の「幾何学的な記号」ではなく、②の「代数的な記号」を高く評価していた、ということを示している箇所である。

「①『本性において基礎づけられている表出』は、『大円と小円』との間にあるような類似や、『ある地方とその地方の地図』との間にあるような類似などを必要としている。あるいは少なくとも、『円と楕円』との間にある結合を、つまり楕円

¹¹⁸ 『ライプニッツ著作集』第8巻「観念とは何か」21頁。G.P.VII,264。

が円を遠近法的に表現¹¹⁹しているようなそういう結合を必要としている。そこでは楕円上のどんな点も、ある一定の規則に従って、円のある点に対応しているからである。ただこの場合は、たとえもっと類似した別の図形を使っても、『円は不十分にしか表現され得ない』のではあるが」(① ②と『 』は引用者による)¹²⁰。

ライプニッツは、ここでさらに、①「類似による表出」と②「規約による表出」について、分かりやすく具体的な例を挙げて次のように説明している。

「そして表出は様々である。たとえば①『機械の模型は機械そのものを』、①『平面上の遠近法投影図は立体を』表出しており、②『言語は思考や真理を』、②『数字は数を』、②『代数方程式は円や他の図形を』表出している」¹²¹ (① ②と『 』は引用者による)。

このように、「機械を類似に寄って表出」した「機械の模型」が実物として機械を表出し、「立体を実写した遠近法投影図」が実物としての立体を表出するのが、「類似による表出」であり、類似することのない「言語」が、「思考や真理」を、類似することのない「数字」が「数という理念」を、また類似することのない「代数方程式」が「円や他の図形」を表出するのが、「規約による表出」に他ならないのである。

5-1-4 表出する側と表出される側の関係性

ライプニッツは、さらに、この「表出」を、「表出される側の事物」と「表出する側の事物」(＝記号)との関係性において次のように説明している。

「ある事物〔＝記号・B〕がある事物〔A〕を表出するとは、表出される側の事物〔A〕がその中に或る関係をもち、表出する側の事物〔＝記号・B〕もその中に、それに対応する関係をもつ、という場合に言われることである。…そういう表出に共通なのは、『表出する側の事物〔＝記号・B〕がもつ関係を観察するだけで、表出される側の事物〔A〕がもつ対応する性質の認識へ到達できる』ということである。それゆえ、表出する側の事物〔＝記号・B〕と表出される側の事物〔A〕が『似ている必要はない』のであって、ただ関係のある種の類比が維持されていればそれでよいのである…」¹²² (A Bと『 』は引用者による)。

ここで、「事物が自分の中に『ある関係』をもつ」といわれるときのこの「関係」とは、今日でいう「構造的連関」ということができるであろう。つまり、まず一方で、「表出される側の事物 A」が、自分の中に或る構造連関をもち、他方で、「表出する側の事物 B」(＝記号)も、自分の中に、先程とは異なった或る一定の構造連関をもつという関係性が、ここで示されていると考えられるのである。このとき、表出する側の記号は、構造的な「記号体系」

¹¹⁹ 今まで「表出」と言ってきたのを、ここで突然「表現」と言い換えている。ここからライプニッツが、「表出」と「表現」とをほとんど区別せずに使っていることが分かる。

¹²⁰ 『ライプニッツ著作集』第8巻「観念とは何か」21頁。G.P.VI,264。

¹²¹ 『ライプニッツ著作集』第8巻「観念とは何か」21頁。G.P.VI,262。

¹²² 同書20-21頁。G.P.VI,263-264。

を形成しており、我々が、両方の構造連関の対応関係を熟知している場合、一方の「表出する側の事物 B」（＝記号）の構造連関の中で生じている事態を精査すれば、他方の「表出される側の事物 A」の構造連関の中で生じている事態を、その事物を実際に調べる必要もなく、その対応関係から類推して認識できる、というのである。

5-1-5 カッシーラーによる「記号と実物の表出関係」の解釈

この「記号と実物の表出関係」を、物理学者ヘルツも自覚的に使用していた。そのことをカッシーラーは次のように説明している。

「ここで定式化されるライプニッツの真理概念が、現代の認識批判的な議論の中でどんなに強く生き残り影響を与え続けているかは、ハインリッヒ・ヘルツの『力学の原理』のような作品が明確に証明してくれる。『われわれは、過去のことから未来のことを導き出すために、あるやり方をする。すなわち、外的な諸対象の内的な虚像（Scheinbild）ないしは記号（Symbol）をわれわれがみずから作り出し、それらの像の思惟必然的な連なりが、つねに同時に、写された諸対象の自然必然的な連なりの像になるようにしてやるというやり方が、それである』¹²³。

ここで明らかなように、「記号体系」が「思惟必然的な連関」として解明され、それが「諸対象の自然必然的な連関」に適用できるというのである。

なお、カッシーラーは、このライプニッツの「記号と事物との表出関係」を、「圧縮化（Verdichtung）」という概念を用いて、次のように論じている。

「記号的思考の本性は、思考内容そのものを操作することにあるのではなく、それぞれの思考内容に特定の記号を対応づけ、この対応づけの力を借りて記号的思考が圧縮化を——それによって、複雑な証明連鎖のすべての項たちをただ一つの公式へまとめあげ、そのすべての項たちを分節された総体として一目で捉えることが可能になるような圧縮化を——果たすということにある」¹²⁴。

ここで「圧縮化」によって、「すべての項たちを分節された総体として一目で捉える」という表現は、ライプニッツが述べた「直観的認識と記号的認識との相補関係」の議論にぴったり対応しているといえよう。カッシーラーは、「記号理論」一般について、「思考は、自分の道を進むにあたって、観念的な事態そのものに常に眼を向けている必要はない。思考はたいていの場合、『観念』を操作する代わりに『記号』を操作することで満足できるのである」¹²⁵（『 』は引用者による）とも述べているのである。

5-1-6 「記号と事物の表出」と「記号どうしの表出」

¹²³ カッシーラー『認識問題』（2-1）第五部 第二章「ライプニッツ」、172頁。

¹²⁴ カッシーラー『シンボル形式の哲学』（四）、206-207頁。Cassirer, III, 454.

¹²⁵ 同書 202頁。Cassirer, III, 450.

最後に、ライプニッツにおける「表出関係」は、まずは「事物と記号との間」に成立し、さらには、同じ事物を表出する「記号たちの間」にも成立する。このことを述べるのが次の引用文である。

「たしかに①『記号〔の選定〕そのものは恣意的なものです』が、②『その記号の使い方や結合の仕方には、恣意的でないものがある』のです。つまり、『記号と事物とのある種の対応』と、そして同じ事物を表す異なった記号たちのあいだの関係』は、恣意的ではないのです。そしてこの対応や関係が真理の基礎です。このために、どの記号を使おうとも、常に同じもの、等価値のもの、対応するものが出現するのです」¹²⁶（① ②と『 』は引用者による）。

まずここで見るべきは、①「記号を選ぶ方法はたしかに人間の自由（任意）になる」が、②「ひとたび記号を選べば、その記号の使い方や結合のされ方は人間の自由（任意）にはならない」と言われている点である。

①が意味するのは、たとえばある事態を表すのに、「日本語という記号体系」を選ぼうが、「英語という記号体系」を選ぼうが「自由」だ、ということである。

他方 ② は、いったんたとえば「日本語という記号体系」を選んだなら、その中にある単語たちを結合するにあたっては、日本語の文法（＝規約・約束事）に従わねばならない（＝自由にはならない）ということの意味するのである。

ライプニッツによるこの記号理論の簡潔なまとめである「① と ②」は、現在でもあらゆる記号論に通ずる深い洞察であるといえよう。

6 公理的思考の起源としてのユークリッド幾何学とヒルベルトによるその完成

以上の考察によるライプニッツの記号理論の流れを継承するのがヒルベルトである。そのヒルベルトは、「公理的思考の起源としてのユークリッド幾何学」を真に形式化した人でもある。したがって、彼の業績を的確に理解するには、そのユークリッド幾何学そのものの考察から始めなければならない。

6-1 「ユークリッド幾何学」の由来（下村寅太郎の見解）

「幾何学」と訳される geometry は、geo-という「大地」と -metry という「測定する」という意味とが結合して、「大地を測定する技術」つまり「測地術」をその原意としてもつとされる¹²⁷。この「測地術」は、ギリシャよりも古くエジプト文明において、すでに存在していた。

ナイル川が氾濫し、人間たちが生活の中で取り決めた「土地区画」が流し去られて訴訟沙汰になったとき、役人に必要なのは、「測地」をしてもとの区画を復元する「技術」つまり

¹²⁶ 『ライプニッツ著作集』第8巻「対話」15-16頁。G.P.VII,192。

¹²⁷ 『ランダムハウス英和大辞典』1109頁。

「測地術」だった。それに役立つ「直角三角形における三平方の関係」も、すでに彼らは知っていた。そういう「測地術」は存在したが、「証明を伴った学としての幾何学」は、エジプト文明では成立しえず、その成立のためにはギリシャ文明が必要だったのである。

ギリシャ文明の特質は、ポリスにおける合議制による政治に顕著に現れている、ということができ、とりわけ政治における討論の際、自分も相手も認めざるを得ない「自明な命題」を基礎として採用し、それを相手にも認めさせ、その「自明な命題」から、厳密な論理を通して自分の主張を導出すれば（＝証明）、こちらの主張を相手も認めざるを得ないことが、人々によって求められたのである。

その際、その「自分も相手も認めざるを得ない自明な命題」こそ、「公理」であり、これが客観的真理基準とされたのである。この「学としての幾何学＝数学」の成立を下村寅太郎は、「人類の文化史における大事件」と捉え、その様子を『科学史の哲学』で次のように活写している。

まず、下村は、ギリシャにおける「公開的討論」が「証明」を必要としたことについて、次のように述べる。

「ギリシャ人において思惟は…単独孤独において行われる思惟でなく、共同的対話的な思惟である。かくのごとき思惟あるいは思惟法が、証明的あるいは論証的形態をとるのは自然であり、当然であろう。けだし『証明』は本来、個人が単独に私的に独断的に思惟することではなく、公開的に示し、公共的な承認を要求することにほかならぬ」¹²⁸。

次に、下村は、この「証明」が「公理」を必要としたことについて、次のように言及する。

「公理の承認なくして証明は成立しない。…証明とは、一般に承認された普遍的命題から、特殊な命題を導出する方法たるゆえんである。かくして証明は公理をもつ〔ことになる〕…。証明を方法とする数学——学問としての数学は、ここにおいて初めて成立し、また成立し得た。それゆえ学問としての数学は、かくのごとき思惟法を可能ならしめ、むしろかくのごとき思惟法を必然的ならしめる現実的地盤——Polis において始めて成立し、またそれにおいてのみ成立し得たのである」¹²⁹。

このように、公理体系による学として数学がギリシャ文明に由来するその実践的・理論的根拠は、ギリシャのポリスにおける「普遍的命題としての公理」を用いて、論理的証明を尽くす、政治討論の現場に見出されるのである。

6-2 公理からの定理の導出について

その「誰もが認めざるをえない自明な普遍的命題」つまり「公理」から、「個別的な命題」つまり「定理」が導出され、それが証明される様子を、ユークリッド幾何学において具体的

¹²⁸ 『下村寅太郎著作集』第1巻『科学史の哲学』216頁。

¹²⁹ 同書217頁。

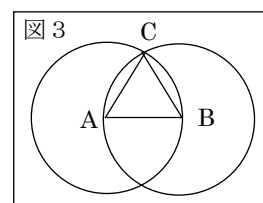
例を引いて考察しておく。

具体的には、公理1「同じものに等しいものたちは互いに等しい」から、『ユークリッド原論』で最初に出てくる定理1「直線ABの上に等辺三角形をつくることができる」が導出される過程を分析する。

まず「定義」が提示される。「定義」とはここで、証明の中で使われる用語である「線」「直線」「三辺形」「円」などの本質を規定することである。たとえば定義2は「線」を定義して、「線とは、幅のない長さである」と述べている。そして定義15は「円」を定義して、「円とは、図形の内部の一点から等しい距離の線で囲まれた図形である」と述べられている。

次に「公準」postulateと「公理」axiomが置かれる。「公準」も「公理」も「自明な普遍的命題」とされるが、厳密にいうと、「公準」は「幾何学的な普遍的命題」であり、「公理」は「幾何学に限らない一般的な普遍的命題」である。その「公理」の1が、「同じものに等しいものたちは互いに等しい」という公理なのである。まさにこれこそ、「誰もが認めざるを得ない自明な命題」といえよう。

では以下、この公理1「同じものに等しいものたちは互いに等しい」から、定理1「直線ABの上に等辺三角形をつくることができる」が導出される経過を考察してみよう。図3がその図示である。



- ①直線ABをまず描く。
- ②Aを中心にして、半径ABの円を描く。
- ③Bを中心にして、半径ABの円を描く。
- ④二つの円の交点をCとし、二つの直線ACとBCを描く。
- ⑤Aを中心にした円の2つの半径であることから、ABとACは等しい。
- ⑥Bを中心にした円の2つの半径であることから、ABとBCは等しい。
- ⑦『ABという同じもの』に等しいものたちだから、ACとBCは「互いに等しい」。
- ⑧それゆえ三角形ABCは等辺三角形である。
- ⑨これが作図すべきものだった(この①~⑨は、引用者による証明の経過を示す)¹³⁰。

上記の経過を経て、「公理」から「定理」が導出されたのであり、つまり「公理的思考」が実行され「証明」が行われたのである。

次に、この公理的思考において「内的矛盾を含まないこと」がいかに重要であるかについて考えてみる。

この証明の場合、最後に導出されたのは、ただ一つの結論「三角形ABCは等辺三角形である」である。しかし仮に、最後の結論として

- ⊖三角形ABCは等辺三角形であり、かつ
- ⊖三角形ABCは等辺三角形ではない。

というように、⊖の「ある命題」と⊖の「その否定命題」という「互いに矛盾する命題」

¹³⁰ 『ユークリッド原論』2・3頁。

が共に導出された場合、この論証は、一体如何なる意味を持つことになるのだろうか。となれば、当然、この幾何学体系は「内的矛盾を含んでいる」ということになる。したがって、幾何学体系がもつべき最も重要な特質は、その体系が「内的矛盾を含まないこと」なのである。

その「公理と定理」を体系化したものが「公理系」 **axiomatic system** である。

『ユークリッド原論』の場合は、「公準は5つ、公理は9つ」である。この計14個というごく小数の「公準・公理」から、『ユークリッド原論』に含まれる膨大な定理たちをすべて導出することから、『ユークリッド原論』がいかに壮大かつ緻密な企てであったことが良く理解できる。

7 改めて幾何学の代数学化について

数学には、このギリシャ以来、連続的な図形を扱う「幾何学的な領域」と、離散的な数を扱う「算術的・代数学的な領域」という二つの領域があった。佐々木力氏は、このことについて、

「古代ギリシャからの悠遠な歴史を顧みれば、数 [= 離散量] を対象とする算術と、連続量から構成される図形を扱う幾何学を、純粋数学の二つの主要学問分野とする数学の理解の仕方は、それこそ、ピタゴラスからガウスまで大枠は変わらなかった…」¹³¹。

としている。

ところが、近代に入ると、幾何学を代数学に還元しようという流れが強くなっていった。より厳密な数理を求めてのことである。

微積分の学習の際、我々はまず幾何学的にグラフを使って学習する。それは、グラフに図示することで、幾何学の内容が「直観的」に理解しやすくなるからである。しかし接線のグラフを微細な次元まで厳密に書くことは不可能であり、どうしてもおおまかな「略図」にならざるを得ない。したがって、たとえばコーシーやヴァイヤーシュトラスは、図を使わず、ただ代数学的に、いわゆる「 ϵ - δ 論法」によって、解析学をどこまでも厳密に表現しようとした。この流れが「数学の算術化」（幾何学の代数学化）なのである。このことを佐々木は、次のように論じている。

「19世紀初頭まで、数学の対象は数と図形と考えられたのであったが… [次第に] 数学の基礎的存在者は、図形を対象とする幾何学ではなく、数を論ずる算術と見なされるようになった。このことはガウスによってすでに明らかであり、ヴァイヤーシュトラスやデーデキントにおいては、もはや揺るぎないものになった。このような数学の改変の動向は、『数学の算術化』Arithmetisierung der Mathematik

¹³¹ 佐々木力『数学史』638頁。

と呼ばれる」¹³²。

ライプニッツも、間違いなくこの「幾何学の代数学化」の流れの中にいたことは、先述した通りである。彼の若い頃からの夢である「結合法」と、それを発展させた「普遍的記号法」は、まさにその名の通り、「離散的で代数学的な記号」を使って人間の思考を、より正確に表現しようとする壮大な構想だったのである。

8 ヒルベルトによる形式化の完成

これまで考察されてきた「ユークリッド幾何学の体系」は、主に「二つの確信」によって支えられていた。それは、① 公理が直観的に「自明な真理」であること、② 証明の過程が、直観に依存しない「論理的な導出過程」であること、この「二つの確信」であるといえる。

ここで問題とされなければならないのは、この②の論点、すなわち「証明の過程が、直観に依存しない論理的な導出過程であること」である。我々にとって、「厳密に論理的な論証」は容易なことではないのであり、幾何学的な図形を見て「直観的に分かった」ことを、「論理的に論証した」と勘違いすることもありがちなのである。実は、『ユークリッド原論』の論証の際、それと同種のことが起こっていたのである。

ヒルベルトは、そのことに気づいたパッシュの仕事¹³³を引き継いで、ユークリッド幾何学から「直観への依存」を取り除き、すべてを論理的関係によって基礎づけようとした。つまり、連続的な「幾何学的体系」を、離散的な「論理的体系」に還元し、完全に「形式化」しようとしたのである。ヒルベルトの主著『幾何学基礎論』を翻訳した数学者中村幸四郎氏は、その事情を次のように説明している。

「幾何学において、証明のうちからはもちろん、公理からも、はたまた基礎の概念構成のうちからも、空間的幾何学的直観への依存を除き、これに代えるのに論理的関係をもってしようとする徹底的な論理的立場は、ヒルベルトによってはじめて到達しえたところである」¹³⁴。

たとえば我々は常識的に「三角形とは、内角の和が 180 度の図形である」と直観的なイメージをもとに考えている。しかしこれは「ユークリッド幾何学」では正しいが、「非ユークリッド幾何学」では正しくない。ロバチェフスキーとボヤイ・ヤーノシュは、ユークリッド幾何学の「第五の公準」（平行線の公準）を採用しても、採用しなくても、どちらの場合でも「内的矛盾を含まない別々の幾何学」を作れることを示した¹³⁵のである。

¹³² 同書 639 頁。

¹³³ パッシュ (M.Pasch,1843-1930) は、ユークリッドの『原論』における論理的な演繹が完全ではないことに気づいた人であり、ヒルベルトの先駆となる仕事をした人である。具体的には彼の発見は、「一つの直線が三角形の内部に入っていけば、それは再び外へ出る」という公準が必要であること (平凡社『世界大百科事典 6』572 頁) だった。

¹³⁴ ヒルベルト (中村幸四郎訳)『幾何学基礎論』218 頁。

¹³⁵ 佐々木力『数学史』「非ユークリッド幾何学の成立」、614-622 頁。

つまり従来は、点や直線や平面や三角形などの「幾何学の基礎概念」は、体系の中で定義される以前に「あらかじめ直観的な意味を持つもの」であった。しかしこれらはそのようなものとして認められなくなり、体系の中にある定義によって体系ごとに別々に意味づけされ得るものになったのである。そして体系の基礎にある「公理」も、「直観的に自明な真理」ではなくなるのである。中村はこう書いている。

「公理は、自明なる真理という意味を失い、あるいは我々の経験を表現するものたるを要せず、それはただ、学問建設のために必要なる基礎概念の間の関係を定める仮定にすぎなくなった。したがって、点、直線、平面といっても、これが必ずしも我々の直観的な点、直線、平面に限ることを要しない。与えられた公理を満足する限りにおいて、それはいかなるものであってもよいのである。まさに歴史的挿話の如くに『テーブル、椅子、ビールコップ』であっても差し支えないわけである」

136。

この引用文の文末に言われている「歴史的挿話」とは、リード¹³⁷の伝えるところでは、以下の有名な逸話である。

「私講師時代のヒルベルトは、H. ヴィーナーがハレで行った『幾何学の基礎とその構造』についての講義に出席した。…その帰りヒルベルトはベルリン駅で…考え深げに仲間たちに語った。『点、直線、平面と言う代りに、テーブル、椅子、ビールコップなどと常に言い換えることができなくてはならないのだね』」¹³⁸。

そしてヒルベルトによるこの完全な形式化がなされた場合、最も注意すべき論点は、ライプニッツのいうように、体系が「内的矛盾を含まないこと」なのである。ヒルベルトは、この「形式化」の要点としての「内的矛盾を含まないこと」について、明確に、次のように語っている。

「この形式性の可能、不可能の弁別は、何を標準とし、何によって可能であるか。この弁別の標準となり、しかも数学の確実性を保証する論理的に唯一のよりどころとなるものは、公理系の無矛盾性以外にはない。すなわち、この公理系を出発点として一つの命題とその否定命題とが同時に結論されないことである。かくてヒルベルトの理論において、公理系の「無矛盾性の問題」が、最も根本的な不可避の問題となるのである」¹³⁹。

9 ヒルベルトとブルバキ、そしてライプニッツ

公理系によって構造を与えられる「要素たち」が、「点、直線、平面」ではなく「テー

¹³⁶ ヒルベルト『幾何学基礎論』218-219頁。

¹³⁷ C. リード (Constance Reid, 1918-) はアメリカのミズーリ州に生まれた人で、数学者の生涯と学問的業績を描き、啓蒙的な数学読み物の作者としても著名な人である。

¹³⁸ リード『ヒルベルト』113頁。Reid, 57。

¹³⁹ ヒルベルト『幾何学基礎論』219頁。

ブル、椅子、ビールコップ」でもよいとするのであれば、当然「アダム、イヴ、カイン」でもよいことになる。そういう形而上学を考えたのが実は、ライプニッツであった。つまりライプニッツの「複数の可能的な世界」の形而上学は、ヒルベルトの「複数の可能的な公理系」の哲学版と言えるのである。

そのヒルベルトとライプニッツの間には、ブルバキが入ってくる。「形式化された公理系」というヒルベルトの思想を全世界へ広めたのは、ヒルベルトのもとで数学を学んだアンドレ・ヴェイユら若き数学者たちが、帰国後にフランスで作った数学者集団ブルバキだった。

我々が学校で学習する数学はブルバキの影響を深く受けたものである。また哲学の「構造主義」も、このヴェイユのいう「数学的構造」をレヴィ＝ストロースが一般的現象に応用したものとと言える。したがって我々の文化は、ブルバキを介してヒルベルトから大きな影響を受けているのであり、ブルバキが広めたヒルベルトの公理論の意味を、佐々木力氏は次のように論じている。

「ブルバキによれば、数学理論を根底から支えているのは、特定の集合の上に様々な公理系によって定義される構造である。…たとえば古典数学の実数^{●●●}の構造とは別の、論理的には同格の構造を指定することにより、ほかの数学体系が構築される。こうしてブルバキは、彼らの数学の見方を次のように提示する。『公理論的考え方では、数学は要するに、抽象的形式、すなわち数学的構造 **structures mathématiques** の貯蔵庫のようなものである』(傍点は引用者による) 140。

引用中の「…たとえば」の後に書かれた「ヒルベルトの公理論」を「ライプニッツの存在論」で置き換えると以下のようなになる。

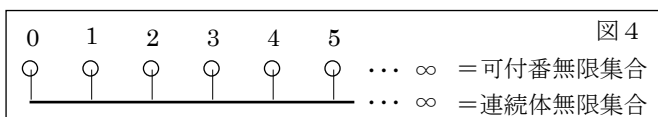
我々の世界を作っている要素たち(アダムとイヴとカイン…)に、「我々の世界の構造とは別の、論理的には同格の構造」を指定することにより、ほかの可能世界の体系が構築される。たとえば我々の世界のアダムはイヴと結婚したが、イヴと結婚しなかったアダムを考えることも可能だし、また我々の世界のカインは弟アベルを殺したが、アベルを殺さなかったカインを考えることも可能である。そういう「アダム、イヴ、カイン…」といった同じ「要素たち」が、別の関係のさせられ方(=構造)によって結びつけられた可能世界たちが、神の知性の中にまず無数にあった。神はそれらをすべて比較・考量して、その中から最善の世界を選んで実在化させたのであり、それが「天地創造」である。したがって「ライプニッツの形而上学の考え方では、神の知性は要するに、抽象的形式、すなわち世界の存在論的構造の貯蔵庫のようなものである」と述べるのが可能なのである。

ライプニッツの「可能世界論」は、数学という視点を通さずに見れば「ただの空想的な神話」と見えるかもしれないが、数学という視点を通して見れば、現代数学の公理的理論の形而上学版と見なすことができるのである。つまりヒルベルトとライプニッツの間には、「公理的思考」という深く通底する思想が存在しているのである。

140 佐々木力『二十世紀数学思想』10-11頁。

10 内的矛盾を含まない無限集合論

このようにして幾何学が還元されてゆく行き先といえる「代数学」の構造の基礎は、「集合論」が作っているといえる。



その集合論が扱う二つの「無限集合」を、図 4 に図示した。

上段の「可付番無限集合」は、「番号を付けることが可能な」無限という意味であり、自然数と同じ濃度をもつ無限である。これは「算えることの可能な」無限なので、「可算無限集合」とも呼ばれる。

この集合全体「0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, …」と、その部分集合、たとえば偶数全体「0, 2, 4, 6, …」との間には、「一対一対応」が付けられるので、後者は前者の半分であるにもかかわらず、「その濃度、つまり数は等しい」という実に不可思議なことになる。それが「無限」というもののもつ信じがたい特質である。

そして図 4 の下段の「連続体無限集合」は、そこに連続的に書かれている数直線と同じ濃度をもつ連続体の無限であることから「連続体無限集合」と呼ばれるのである。

先の「可付番無限集合」とこの「連続体無限集合」がレベルの全く違う無限であることは、有名な「対角線論法」で証明された。さらにカントルは、この「一本の連続的な直線」つまり「一次元連続体」の中にある実数たちの濃度と、「多次元連続体」（つまり一次元連続体を横に並べてできる二次元の面）の中にある実数たちの濃度とが等しいことを、つまり「直線の中にある点たちの数と、平面の中にある点たちの数とが等しい」という信じられないことをすら、証明してしまったのである。このときカントルが盟友デーデキントに、「僕は見た。でも僕にはそれが信じられない」 *je le vois, mais je ne le crois pas.* という手紙を書いたことは有名である¹⁴¹。

ではそのような「自分自身でも信じられない内容の研究」を、カントルがなぜ続けることができたのか、その理由は、彼が、自分の考えは「内的矛盾を含んでいない」、つまり「整合的」だ、と信じることができたからである。つまり「内的な無矛盾性」という唯一つの支えが、彼のその「自分でも信じられない理論」を支えていたのである。「無矛盾性が自分の数学を支えていること」について、カントルは「数学は…その諸概念がそれら自身『無矛盾』 *widerspruchlos* である…などの自明なことだけを顧慮すればよい。…数がこれらすべての条件を満たすや否や、それは数学に存在し、実在していると見なされ得る…」¹⁴²と述べているのである。

ところが、このカントルの無限集合論に、実はパラドックスが内在していることを、ラッセルが発見することになる。数学全体の基礎をなす集合論が「内的矛盾を含んでいる」ということは、数学全体も「内的矛盾を含み得る」ということになり、ラッセルは、由々しき大

¹⁴¹ 佐々木力『数学史』640 頁。

¹⁴² 佐々木力『科学革命の歴史構造』（下）、107 頁。

問題を指摘したのである。

11 ラッセルのパラドックス

ラッセルのパラドックスは、「自分自身を自分の要素として含まない集合」(＝自分が自分の要素ではない集合) をキーワードとして作られている。

「自分自身を自分の要素として含まない集合」(＝自分が自分の要素ではない集合) といっても、特別なものではなく、ごく普通の集合である。これはつまり「集合が自分の中を見ると、そこに自分の要素として自分自身の姿が見当たらない」という集合であって、たいていの集合はこれである。

しかし逆の集合も考えられる。それは「自分自身を自分の要素として含む集合」(＝自分が自分の要素である集合) である。これはつまり「集合が自分の中を見ると、まるで鏡の中で自分を見るかのように、そこに自分の要素として自分自身の姿が見当たる」という特別の集合である。直接、イメージ(＝直観)しにくい内容であるが、そのような集合を考えても、特にそこに「内的な矛盾はない」とされれば、それは集合論として成り立つと考えられるのである。

さてカントルの集合論の特徴は、「集合の集合」を考えてよい、ということである。したがって、上記の「自分自身を自分の要素として含まない集合」(＝自分が自分の要素ではない集合) たちをすべて集めた集合、を考えてみる。そして、この『自分自身を自分の要素として含まない集合』(＝自分が自分の要素ではない集合) たちをすべて集めた集合」を R と表記する。これでラッセルの議論に入っていく準備が整ったことになる。

以上の定義に従えば、たとえどんな集合 X であっても、

仮に、① X は R の要素である(＝つまり X は、『自分自身を自分の要素として含まない集合』(＝自分が自分の要素ではない集合) たちをすべて集めた集合」 R の要素である)、と言えらるるならば、それは同時に(その R は「自分が自分の要素ではない集合」たちの集合であることから) ② X (＝自分) は X (＝自分) の要素ではない、と言えらるる、ということになる。

さて、ここで、上では「たとえどんな集合 X であっても」と言われていることから、仮にここで集合 R を例にとって考えて、 X の位置に R を代入してみる。すると、仮に① R は R の要素である、と言えらるるならば、それは同時に② R は R の要素ではない、と言えらるることになる、というのである¹⁴³。

逆に(以下は、上記を裏返しただけのものなので、説明は略して要点のみを書く) 仮に、① X は R の要素ではない、と言えらるるれば、それは同時に ② X (＝自分) は X (＝自分) の要素である、と言えらるる、ということになる。そこで、 X の位置に R を代入してみと、

¹⁴³ ラッセルのパラドックスのこの記号的記述は、野崎昭弘『不完全性定理』116-117頁を参考にさせて頂いた。

仮に、① R は R の要素ではない、と言えらるゝするならば、それは同時に ② R は R の要素である、と言えらるゝ、ということになるのである。

以上をまとめると、「 R は R の要素である」と「 R は R の要素ではない」とが同時に言えらるゝ（＝同値である）ということになり、これは「 R は～であつて～ではない」と言つているゝに等しいから、ここには「内的な矛盾」があることになる。

つまり「内的矛盾を含まない」体系であつたはずの集合論が、「内的矛盾を含む」という大問題が「ラッセルのパラドックス」として提示されたのである。

12 ラッセルの階型理論

「集合の中にその集合自身が含まれる、あるいは含まれない」という議論は、ループ（＝自己回帰する輪）構造をなしている。この構造自体は「内的矛盾を含むもの」ではないが、まさにこのループ構造が、このパラドックスを引き起こす元凶とされ、このパラドックスを発見したラッセル自身が、このパラドックスを克服するために「階型理論」（type theory）を作り出すことになった。集合を「階型」つまり「階層」化するのである。

その理論では、（集合の）「要素」を、1階の対象と呼び、「その要素たちの集合」を、2階の対象と呼び、「その要素たちの集合たちの集合」を、3階の対象と呼ぶ・・・というのである。

先程の「自分自身を自分の要素として含まない集合たちの集合」という例で見ると、「自分自身」は、1階の対象であり「自分自身を自分の要素として含まない集合」は、2階の対象であり、「自分自身を自分の要素として含まない集合たちの集合」は、3階の対象である。

ここで、1階の対象を a で表し、2階の対象を b で表し、3階の対象を c で表すことにしよう。

さて、先程の① ②の議論を再録すると、仮に、① X は R の要素である、と言えらるゝすると、それは同時に ② X は X の要素ではない、と言えらるゝ、ということになる、とされた。これの階層を、その a, b, c を使つて整理してみると、仮に、① b は c の要素である、と言えらるゝなら、それは同時に ② a は b の要素ではない、と言えらるゝ、ということになる。つまり①は、2階の対象と3階の対象の関係を述べる文であり、②は、1階の対象と2階の対象の関係を述べる文である、と説明できるのである。

つまり、別の階層のことを述べる文を、さも同じ階層のことを述べる文であるかのように考えることから、上でいう「ループ構造」が起こつたのであり、このループ構造の使用を無自覚的に許したことが、パラドックスを起こす原因だったのである。したがつて、「自分がどの階層の話をしているのかを自覚して、階層を取り違えないようにすれば、パラドックスは消える」というのが、ラッセルによるパラドックス解決法だったのである。

それ以外にも、「集合論の公理の中に取り入れる内容を、パラドックスを生じさせないものに工夫して、パラドックスが生じないようあらかじめ予防線を張つておく集合論」も考えらるゝれた。それが「公理的集合論」である。

以上のいわば「階層論」による治療法で、一応、数学から内的矛盾は排除された。しかしまだそこには危惧が残っている、とされる。この治療法はひょっとすると「対症療法」にすぎないかもしれない、という危惧である。つまり、今のところは矛盾という病状は起きないが、病原を根本的に除去したわけではないので、ひょっとすると将来また矛盾という病状がぶり返すかもしれない、という危惧である。そのことをヒルベルトは次のように述べている。

「矛盾の出現によって危機に瀕した『最も厳密な学問の典型』なる数学の名声を回復しようとするには、現存する矛盾を避けるのみでは十分ではない。公理論の原理的要請は、さらに一步を進めて、一つの知識部門の内部においては、ここに設定した公理系に基づく限り、『およそ矛盾なるものの存在が不可能なること』を認識せんとするところにある」¹⁴⁴。

かくして、数学という学問の基礎を問い直す「数学基礎論」が成立し、論理主義と直観主義と形式主義が争うことになるのである。以下ではその内の直観主義と形式主義が考察の対象となる。

13 ブラウワーとヒルベルト

13-1 ブラウワーの直観主義

ブラウワーの直観主義が意図するのは、一言でいえば、「幾何学による直観的領域」を数学に還元せよ、という主張である。ブラウワーは、先に示された「集合論にパラドックスが生じた理由は、代数学的領域（集合論）が直観化できないところまで抽象化され始めているのにそのことを改善せず、代数学だけが独走したことにある」と考えた。したがって、彼は、「数学が扱ってよい範囲を直観化できる範囲に限定せよ。そうすれば集合論にパラドックスは生じなくなる」と主張したのである。

「直観を置き去りにして理性だけが独走して二律背反に陥ったのだから、その対処法として、理性が進んでよい範囲を、直観化できる範囲に限定せよ」という主張は、哲学に即せば、「カントの理性批判」に通じるものであり、事実ブラウワーは、自分の主張する直観の源泉として、カントの感性の形式としての「時間直観」を考えていたのである。

具体的に集合論についていえば、ブラウワーは無限集合を、「0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, …」と直観化することのできる「可付番無限集合」までしか認めず、0と1の間に、そして1と2の間に…存在すると考えられる無限小へどこまでも分け入ってそれらを連続体にして作られる直観化不可能な「連続体無限集合」や、それよりさらに上位の無限…などは認めないのである。

先にパラドックスのラッセルによる解決において指摘されたことでもあるが、集合論にパラドックスが生じたのは、「集合の集合」を認め、その集合の中に集合自身が含まれる、というループ構造を認容してことによるのであった。「可算無限集合」しか認めず、集合の

¹⁴⁴ ヒルベルト『幾何学基礎論』「公理論的思惟」、203頁。

集合を認めないなら、パラドックスも生じようがないのである。

また、「 π を小数展開したとき 3.14159265 \cdots と続く数列の中のどこかに、0123456789と数が続く部分があるかどうか」ということが問題となったとき、ブラウワーは「それに答えを出せるというのなら、『理論の無矛盾性をもとにした抽象的議論』をするだけでなく、0123456789と続くその数列を、私の目の前で構成して（＝直観的に）見せてほしい」と主張した。同趣の講演をヒルベルトのお膝元ヴァイマルで行ったとき、ヒルベルトの側に立つ一人の聴衆が、「たとえ我々人間にはできないとしても、神ならそれができるでしょう」と反論すると、ブラウワーは「私は神にアクセスする方法を知りません」と答えたのである。

このブラウワーの姿勢を、ヴァイルは次のように評価している。

「ブラウワーは、 \cdots あらゆる人間の表現可能性を超越した『絶対』への信仰によって生まれた古典数学が、いかに極端にまで、現実の意味、明証に基づいた真理を主張できる言明を超えてしまっているかを、我々に見せてくれた」¹⁴⁵。

つまりブラウワーの直観主義は、「近代数学にまわりつくドグマへの批判的気分が高揚したヴァイマル時代に \cdots 不完全な人間による有限な営みとして数学を基礎づけるもの」¹⁴⁶だったのである。

しかしこのブラウワーの主張に従うと、今まで数学が営々と築き上げてきた財産のうちで、許容され得ないものも数多く出てこざるを得ない。特に代数学的領域で得られた数学的成果がその価値を失うことになる。「数学の歴史的成果をそんなに簡単には捨てられない」という批判が当然ながら生じることとなり、ブラウワーの直観主義が最終的な勝利を得ることはなかったのである。

13-2 ヒルベルトの形式主義

先に述べたように、ライプニッツのいう「直観的認識」とは、その認識をつくる「要素たちを全て一目で見渡せる」という認識のことであった。

ヒルベルトは、このライプニッツの「直観的認識」に即して、一貫した形式主義を主張しようとする。というのも、そもそも数学は、その特質として記号を使う学問であることから、ヒルベルトは、「数学全体をすべて記号化して、『すべての要素たちを一目で見渡せる』ようにしておけば、つまりライプニッツのいう意味での『直観的認識』として示すことができれば、仮にそこに内的矛盾が生じても、そのことが一目で分かることになる」と考え、そのような理論体系を形成しようと試みたのである。仮にそれが実現できれば、それは「数学全体が無矛盾であること」を証明したのと同じことだ、と考えたのである。

カッシーラーは、このヒルベルトの構想を、「矛盾が直接『眼』に飛び込んでくること」（＝一目で見渡せること）と表現して、以下のように論じている。

「思考がこれまで巻き込まれてきた思いがけない矛盾にしても、それが矛盾で

¹⁴⁵ 佐々木力『科学革命の歴史構造』（下）、125頁。

¹⁴⁶ 同書同頁に書かれた佐々木氏による評価である。

あることを、面倒な『論証的』手続きによって苦労して暴く必要はもうなくなる。むしろそうした矛盾は、いわば直接『眼に』飛び込んでくる *unmittelbar „ in die Augen “ springen* ことになる。もしある証明の途中で、一般理論が禁じている特定の性質をもつ式が現れた場合は、その式をもとにして『矛盾が現れた』ということが確認されるのである。もし逆に、推論系列がどれほど長く続こうとも、そこにはそういう『禁じられた』式は現れ得ない、ということが明らかになれば、まさしくそのことによって、この系列の無矛盾性が証明され保証されたことになるのである」¹⁴⁷。

つまりこれは、「代数的領域に矛盾が現れればすぐに、いわば警鐘が鳴ってそのことを知らせるしくみを、数学を記号化して作る」ということである。それが彼の「メタ数学」「証明論」の目的なのである。

ところが、この直観主義と形式主義の論争は、最終的な決着を見ないままに終わったのである。つまり、ヒルベルトのこの形式主義に対する批判も、「数学を記号化すること」にのみ価値を見出すとすることで、数学が単なるゲームに貶められ、「内容的意味」を失うのではないか、という批判として生じることになるのである。佐々木によると、「ブラウワーやヴァイルのような人は、ヒルベルトの証明論は数学を記号のゲームのような営みに転化してしまいかねないが、数学の内容的意味の喪失は痛ましい文化的状況なのではないか、と問いかけてもいた」¹⁴⁸とされるのである。

しかも、それだけでなく、この「数学の無矛盾性を証明する」というヒルベルトの望みは、ゲーデルによって否定されることになるのである。

14 ゲーデルとチューリング

この「数学の無矛盾性を証明する」とするヒルベルトの企てに対して、ゲーデルの「不完全性定理」が、立ち上がることになるのであるが、この「不完全性定理」について、ここではその概略について述べるだけに留まらざるを得ない。

そもそもヒルベルトは、「数学は①『完全』で②『無矛盾』なものであり、そのことは必ずや証明され得るはずだ」という確信をもっていった。しかしゲーデルの「不完全性定理」は、その「第一定理」で、数学が①「完全」なものではないことを示し、その「第二定理」で、数学の②「無矛盾性」は（その記号体系の内部では）証明できないことを示したのである。

まずヒルベルトの意味する「数学の完全性」とは、「数学で形成される公理系であれば、ある定理が公理から導出され得るか否かを判定することのできる有限回の手順（＝マニュアル・アルゴリズム）が存在する」というものであった。つまりヒルベルトは、「数学とはそれほど緻密な構造物」であることを確信していたのである。

¹⁴⁷ カッシーラー『シンボル形式の哲学』（四）、193頁。Cassirer, III, 445.

¹⁴⁸ 佐々木力『二十世紀数学思想』67頁。

この確信に対して、仮に「導出(=証明)されるともされないとも、どちらとも決定不能な命題」がもし一つでもあれば、数学の公理系にはそのようなアルゴリズムは存在しないことになる。ゲーデルは、まさにそのような命題を「自己言及する命題」を使って組み立てたのである。

「私の言うことは嘘です」という言明を、誰かがしたとしよう。彼がもし「本当のことを言っている」なら、「嘘です」と言っているのが本当であるから、彼は「嘘をついている」ことになり、彼が仮に「嘘をついている」とすると、「嘘です」と言っていることが、嘘であるのだから、彼は「本当のことを言っている」ことになる。つまり彼が「本当のことを言っている」(肯定)とも「嘘をついている」(否定)とも「決定できなくなる」のである。

ゲーデルは、このような自己言及する命題を『プリンキピア・マテマティカ』の記号を使って形式化して、「その肯定を証明することもその否定を証明することもできない命題」(=決定不能命題)を巧みに作り出した。そして「こういう命題を、(自然数の理論を含んでい¹⁴⁹)どんな記号体系の中でも作り出せるから、あらゆる記号体系は不完全である」と証明したのである。それが「第一不完全性定理」¹⁵⁰である。

そしてさらに、その結果を敷衍して作られた「第二不完全性定理」で、「記号体系の無矛盾性は、その記号体系の内部では証明できない」ということを、「 P が無矛盾であるならば、 P の無矛盾性は、 P においては証明不可能である」¹⁵¹と証明してみせたのである。

こうして、「数学の①完全性と②無矛盾性を証明する」というヒルベルトの夢は、ゲーデルによって打ち砕かれることになったのである。

次に登場するチューリングの業績は、現在、我々が使用しているコンピュータの原型である「万能チューリングマシン」を作ったことにある。そして、そのきっかけとなったのが、ヒルベルトの提起する「決定問題」だったのである。

1900年、パリの第2回国際数学会議でヒルベルトは、「来るべき世紀に数学者が解決すべき重要な10の問題」を挙げる有名な講演を行った。その第10番目の問題が「決定問題」とされ、この問題は、ヒルベルトによって、次のように表現されている。

「すべての確定的な数学の問題は、それに対する実際の解が得られるか、あるいは、解の不可能性の証明が得られて、それゆえ解を求めるとどんな試みも必ず失敗することが分かるか、そのどちらかの形で明確に解決されうると私は確信しています」¹⁵²。

このヒルベルトの確信には、その証明が「有限回の手順で」行うことができることが含まれており、それは、「どれほど問題が難しく見えようとも…問題は『純粋に論理的な有限回の手順』 a finite number of purely logical processes によって解決されるに違いない、と

149 「ゲーデル数」を使っての対応づけが、ゲーデルの理論には必要だからである。

150 ゲーデル『不完全性定理』岩波文庫、42頁。

151 同書59頁。

152 リード『ヒルベルト』157頁。Reid, 81。

我々は固く確信しています」¹⁵³と表現されているのである。

この第2回国際数学会議で提示されたヒルベルトの「決定問題」が、ケンブリッジ大学で数学基礎論を教えていた M.H.A.ニューマンによって、当時、学生であったチューリングに授業を通して伝えられることになる。このとき、チューリングの心に芽生えた問題意識について、チューリングの伝記の筆者ホッジズは、次のように描写している。この問題意識は、「数学的命題に適用でき、その命題が証明可能かどうかを判定することのできる確定的な方法、あるいはニューマンのいう『機械的な手順』mechanical process は存在するのだろうか」¹⁵⁴と表現できるというものである。

この問題意識は、1938年夏、22歳のチューリングに、「ニューマンから聞いた『機械的な手順』を具現化した『計算する機械』を思考実験で考えてみればどうか」という着想へと結実し、こうして、思考実験によって、ヒルベルトのいう「汎用の有限ステップのマニュアル」を、具体的な機械の形に具現化する試みが行われた。このとき、「汎用の」は「万能の(=普遍的)」となり、「有限ステップのマニュアル」は「有限ステップで働く計算機械」になり、かくして「万能チューリングマシン」が考案されたのである。

チューリングがこの「機械」を思考実験を通して「操作」してみた結果、この機械は「あらゆる記号列の正誤を判定できる機械」ではないことが示された。つまり、「ヒルベルトが数学に備わっていると確信していた『汎用の有限ステップのマニュアル』は、数学の記号体系には備わっていない」という答えが出されることで、ヒルベルトの「決定問題」は否定的に解決されたのである。

しかしながら、自然科学研究の進展は、研究の当事者にとってさえ、思いもよらない方向に展開するものであり、この「決定問題」の否定的解決にも関わらず、その際、考案された機械があまりにもよくできていたことから、この機械の仕組みがそのまま現実化され、これが、現在我々の使っている「プログラム入れ換え型」(プログラム内蔵型)の、いわゆるノイマン型コンピュータの原型になったのである。

この機械の作成の過程について述べたチューリングの論文「計算可能な数について、その決定問題への応用」においては、その「プログラムの入れ換え」は、「こういう規則を、取り出して、別の規則と交換することができる、と見なしさえすれば、我々は万能機械に非常に似たものを得るのである」¹⁵⁵と述べられているのである。

15 ディープラーニングと人工知能 (その概略)

そしてコンピュータは人間の脳にさらに近づき、その結果として人工知能 (AI) が生まれ

¹⁵³ 同書同頁。Reid, 81。

¹⁵⁴ ホッジズ『エニグマ アラン・チューリング伝』(上)、163頁。Hodges, 93。

¹⁵⁵ 『コンピュータ理論の起源』第1巻、チューリング「計算可能な数について、その決定問題への応用」28頁。Turing, 68-69。

ることになるのである。

15-1 直列処理と並列分散処理

この「万能チューリングマシン」は、プログラムされた順番どおりに、ただ一箇所で情報処理をするタイプのものであり、これが「直列」の情報処理といわれる。我々が使用するコンピュータの「中央処理装置」Central Processing Unit (CPU) も、そのようなタイプの情報処理をする機械である。

しかし、人間の脳はそのような働き方をしておらず、脳による情報処理は、処理を行う箇所を一つに限定せず、様々な箇所で平行して「並列的で分散的」に情報処理し、その後、それらを取りまとめている。これを「並列・分散」の情報処理 Parallel Distributed Processing (PDP) と呼ばれ¹⁵⁶、この脳の働きを、「ニューロンを模した人工的素子たちをネットワークでつなぐこと」によってシミュレートする技術が、「ニューラルネットワーク」とされるのである。

15-2 機械学習

この「並列分散処理」が生じることによる脳の学習能力は、その「ニューロンとニューロンの接合部分」であるシナプスを一度電気信号が通ると、そのシナプスにおいて、その後の電気信号が通りやすくなることで形成されるといえる。つまり、そのシナプスでのニューロン同士の結合強度が自動的に強まるのである。逆に、シナプスを電気信号がいつまでも通らないと、そのシナプスは次第に電気信号が通りにくくなり、最終的にはそのシナプスは消失することになる。そのシナプスの「結合強度」が「重み」と呼ばれ、脳は、そのシナプスの活用頻度に合わせて「重みづけ」の仕方が変わり、各自、その活用に適した傾向性を形成し、変化していくのであり、これが「脳の学習」といわれるのである。

機械に学習させる場合も同じであり、ニューラルネットワークの中を流れる電気信号の全体的な流れ方を、素子どうしの結合の重みづけの仕方を変化させて変えることが、機械に「学習」させるということの意味するのである。

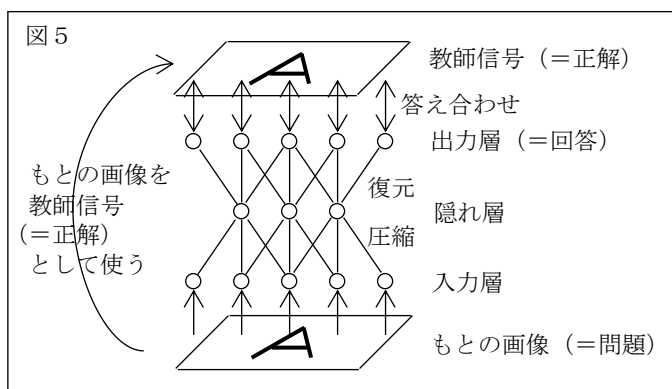
そして、この機械学習には様々な種類があり、その中の「教師あり学習」では、機械に「入力」を与えるのと同時に、「あるべき正しい出力」をも与える場合、この「正しい出力」が「教師信号」(=正解)といわれる。この「正解」と、ネットワークが実際に出す「出力」とを照合して、実際の出力が正解に近づくように、素子と素子との結合の「重み」を少しずつ訂正しながら、出力と正解とが合致するまで重みを変え続けるのが「教師あり学習」といわれるのである。

15-3 ディープラーニング

¹⁵⁶ この PDP についての簡明な説明は、守一雄『やさしい PDP モデルの話』の「プロローグ」を見られたい。

従来は人間が、コンピュータに対して、その振る舞い方をすべて指示していた。しかし新しく、コンピュータが「人間に頼らずに自分自身で学習方向を決める」というタイプの機械学習が考案された。現在におけるその最新形が「ディープラーニング」(深層学習)である。それを図5で図示した。

たとえば「もとの画像」(=問題)として、アルファベットのAを選んだとしよう。それが図5であって、これは「そのAを入力し、それと同時に教師信号A(=正解)をも与え、情報演算の結果を出力し、それと教師信号Aとを照合して答え合わせをする」という最も素朴な事例である。この例を使って、ディープラーニングの基本的な仕組みをまず見ておく。



まずAの画像(=問題)を情報化して、このシステムに入力する(入力層)。そしてその情報を圧縮して隠れ層に渡す。この層は、外から見えないので「隠れ層」と呼ばれている。さらにその隠れ層から情報を復元して¹⁵⁷、それを出力層に渡して出力(=回答)する。そして最後に、

その回答を、先に与えていた「教師信号」(=正解)と照合して「答え合わせ」をするのである。もし回答と正解が合っていないければ、その回答は破棄して、別の「情報圧縮と復元」を行う。そうやってトライ&エラーを繰り返して、よりよい情報圧縮と復元の方法へと向かってゆく、というのがディープラーニングの基本パターンである。図5には、その「隠れ層」を一層しか書いていないが、本当はこれは何層も重なっているのであって、ネットワークの層が「何層も重なっている」から、これは「深層」の学習 deep learning と呼ばれるのである。

以上の最も素朴な例から、様々な発展形が生じ得るが、その中で恐らく最も有名なものが、囲碁ソフト「アルファ碁」だろう。2016年、これが当時の人間の囲碁の世界チャンピオンに勝利して、世界中の人々を驚愕させたことは、まだ我々の記憶に新しいところである。

この囲碁ソフトが「学習」する場合は、「もとの画像」(=問題)は、盤面の或る「局面₁」である。そして、それを入力するとき同時に与えられる「教師信号」(=正解)は、その局面から名人が作り出した「次の一手」(局面₂)である。つまり名人が「局面₁」の次に差した手と同じ手を機械が回答できれば、それで機械は正解を得たことになるのである。

このとき機械の中ではどういうことが起こっているのだろう。

ネットワークは、隠れ層で情報を圧縮して復元するときに「電気信号の流れ方」(重みづけ)を工夫して回答を出力し、その回答と「正解」とを照合して「答え合わせ」をする。も

¹⁵⁷ この「情報の圧縮と復元」について詳しくは、宮埜壽夫編著『計量・数理(心理学研究6)』36頁以下を見られたい。

し回答と「正解」とが合っていないければ、その「電気信号の流れ方」は破棄する。そして別の「電気信号の流れ方」を工夫して、それによる回答と「正解」とを照合して答え合わせをする…。そういう膨大な回数のトライ&エラーを繰り返した末に、もし自分の出した回答と「正解」とが合致したなら、それが正しい回答なのであり、それを出力する時に使われた「電気信号の流れ方」(重みづけ)が、「有効な回路₁」としていわば「登録」されるのである。ネットワークは電子機器だから、このトライ&エラーを、人間には及びもつかないほど迅速に行うことができるのである。

上記では、「工夫して」と、なにか人間的な「意図」がこの過程に働いているかのように書いたが、これは文飾上の擬人化であり、このネットワークには何の「意図」も働いておらず、ただ機械的なトライ&エラーが行われているだけである¹⁵⁸。

そして以上で得られた「局面₂」が、さらに次の「問題₂」として使われ、機械はその「問題₂」から、先述の学習過程を繰り返して、正解の「局面₃」を導き出し、さらにこの「局面₃」を「問題₃」として使って…という過程が積み重なり、最終的に機械は、名人がその対戦に勝利した「最終局面の盤面の形」へと辿り着くのである。

機械はそうやって、この名人が行った様々な対局を「追体験」することで、その名人の棋風を自分の経験値の中へ取り入れる。そして彼とは別の名人₂に対しても、名人₃に対しても…同じことを行って、多くの名人たちの棋風を自分の中へ取り入れるのである。

そうやって有効な回路の「登録」を多く行えば行うほど、そのネットワークの実力が上がるのは当然である。「アルファ碁」はこうして、過去の囲碁の名人が残した膨大な数の棋譜を「学習」することで、自らの経験値と実力を上げたのである。

近年、ディープラーニングの信頼性が格段に上昇したのは、インターネットの普及によって、膨大な量のデータが、「学習」の教材として、ネットワークに与えられ得るようになったからである。

以上が、ディープラーニングの基本的な仕組みである。

ディープラーニングには、もう一つ重要な特徴がある。それは、入力層から得た情報を圧

¹⁵⁸ 「人間の視点から」見ればそう見えるのだが、これを「機械の視点から」見ると違った風に見えるので、それを別解としてここに注記しておく。

このとき機械は、「局面₁と局面₂」は、つまり「問題と解答」は、確かに人間によって用意してもらっている。しかし「問題から解答へ進む過程」は、ある意味で機械自身が「試行錯誤」を繰り返して自分で発見している」と言えないだろうか。つまりここで機械は、「学習のお膳立て」は人間にしてもらいながらも、問題から解答を出すという学習作業は、いわば「自力で行っている」のである。これは、「自覚的意識」の萌芽的段階と解釈することも可能な状態である。そしてさらに、今まで人間が用意していた「学習のお膳立て」を、もし機械自身ができるようになれば、機械はこの学習過程を自分自身で何度も繰り返すことで、人間の力をはるかに超えたところまで進歩してゆくだろう。

これはあくまでも「もし仮に」という話にすぎないが、もし仮に、いつか機械に何らかの「意識の如きもの」——それは我々人間がもっているタイプの「意識」とは違った形のものかもしれないが——が宿るようになったとすれば、この「萌芽的」段階は、「すべての出発点はここだった」と将来回顧されるような、そういう哲学的に意味の深い段階だと考えられるのである。

縮して隠れ層に渡しそれを復元して出力層に渡すとき、その隠れ層に、もとの画像の特徴を示す、ある「まとまり」が、人間からの指示を必要とせず、自動的に生成される、ということである¹⁵⁹。つまり、ネットワークのどの部分の「電気信号の流れ方」を重点的に強化（＝重みづけ）すれば、出力が正解と合致しやすいのかということが、その「まとまり」となって現れるのである。機械が対象について自力で得るそういう「まとまり」を、専門家たちは「特徴」(feature) や「内部表現」(internal representation) などと呼んでいる¹⁶⁰。

そうやって、注目すべき「特徴」が自動的に生成されることを本書の言葉でいうと、「観念・概念」が自動的に生成される、ということになるだろう。つまり、機械であるニューラルネットワークがディープラーニングによって学習するとき、それは「観念・概念」を自動的に獲得する、というのである。

15-4 人工知能

人間が「学習」をすると、それによって脳内のニューロンのネットワークの中での電気信号の流れ方が変わる。同様にコンピュータの「機械学習」の場合でも、それによって、ニューラルネットワークの中での電気信号の流れ方が変わるのである。以上が、「人間の脳」と「ニューラルネットワーク」との共通点である。

しかし、両者には大きな相違点もある。人間の脳が働く場合、その当事者である我々は、そこに「意味」が発生していることを自ら感じることができる。しかしニューラルネットワークには、たとえディープラーニングによって学習する場合でも、そういう「意味」そのものは発生していない。ここで生じているのは、トライ&エラーによって「電気信号の流れ方が調整される」ということだけである。これは重大な相違点である。

そのような「意味を把握せずにただ機械的に働くだけの人工的素子たちの振舞い」を、「人工的」Artificial とはいえ、本当に「知能」Intelligence と呼んでよいのか？ この「人工知能」AI という点については、様々な議論がなされてきた。たとえば哲学者サールは否定的な見解を持ち、「中国語の部屋」という寓話を作って、コンピュータの知を知と呼べない理由を分かりやすく説明した。

15-5 中国語の部屋

一枚の紙片を出し入れできる程度の小さな穴の開いた小部屋を用意する。そして中国語が読めない人（たとえば英国人）にこの中へ入ってもらう。次に、穴を通して部屋の中へ、中国語を書いた一枚の紙片を入れる。中国語が読めない彼には、それは何かの図形（漢字のこと）が列をなした図形列としか見えない。しかしその部屋には、「しかじかの図形列が入ってくれば、しかじかの図形列に置き換えて出しなさい」という指示を詳細に書いた大冊のマニュアルが設置されている。彼はそのマニュアルを使って、どんな図形列が入ってきても、

¹⁵⁹ 松尾豊『人工知能は人間を超えるか』156頁。

¹⁶⁰ 人工知能学会『深層学習』5頁。

適切な別の図形列に置き換えて出すことができる。彼自身は、自分のしていることの意味が何も分かっておらず、ただある図形列を別の図形列に置き換えているだけだが、部屋の外で見ている中国人には、部屋の中の人には中国語を理解しているに見えるだろう。

この話の「図形列」を「記号列（数列）」に変えると、部屋の中の英国人はコンピュータのアナロジーになる。つまりサールは、「たとえコンピュータが情報処理を行っているとしても、そのコンピュータは、自分のしていることの意味が何も分かっておらず、ただ人間の指示に従って、ある記号列を別の記号列に置き換えているだけだ」と言いたいのであり、「機械の知などは知と呼べない」と主張しているのである¹⁶¹。

この「中国語の部屋」の場合は、部屋の中の人々の「答え方」「振る舞い方」を指示しているのは、すべて部屋に設置されたマニュアルだった。つまり人間が、すべてをコンピュータに指示していたのであり、コンピュータは命じられたことを実行するだけだった。

しかしディープラーニングの場合は違う。ここではニューラルネットワークは、回答を「正解」へと近づける「電気信号の流れ方」（重みづけ）の変化を、人間から指示されることなく、自分自身の力で成し遂げている。さらにこのとき「観念・概念」までもが自動的に生成するというのである。だから「サールが述べたような従来のコンピュータ」と「ディープラーニング」の間には大きな違いがある。

「コンピュータの守護聖人」たるライプニッツは、こういう「人工的素子たちの振舞い」を、果たして「知能」と呼ぶのだろうか？

「機械は知能をもてるのか？」という問いは、実に重大な問題であって、このような箇所でも傍題的に扱ってよい問題ではない。しかし、アイデア論からライプニッツ哲学を經由して AI までを追いかけてきた本書の過程を振り返って、著者の勝手な夢想を述べることももし許されるなら…動物にも、そして植物にすら、我々人間の「精神・魂」とは別のタイプのモナドが宿ることを認めたライプニッツである。そういう彼であれば、ディープラーニングが行うこの振舞いをも「人間の知能とはタイプが違うがこれも一種の知能である」と認めることも、あり得る話だと思われるのである。

以上、西洋の科学的な文明が、プラトン・ユークリッドから始まりライプニッツを経て人工知能へと流れ込む様子を、ごく概略的に見てみた。

16 「代数学的記号知」の盲目性とフッサールの「自然の数学化」批判

さて、ここで、本章、最後の考察の論点として、現在の AI 技術に対する警告を意味する「代数学的な言語知・記号知」の危うさ（盲目性）について、本書の対照考察において対置する現象学の側からの、現代技術文明全体に対する、認識論的・原理的批判と付き合わせてみたいと思う。『危機』書で周知のように、フッサールは、ガリレイによる「自然の数学化」

¹⁶¹ サール『心・脳・科学』34-36頁。

162を「意味と価値の基盤としての生活世界」が忘却されることの真の原因と見做している。

16-1 幾何学的直観知の起源を問う

これまでライプニッツが、「幾何学の算術化」を通して、デカルトとロックの「幾何学的なイメージ知・映像知」の立場に対して、「代数的な言語知・記号知」の立場を確定したことが示され、この二つの立場の違いが現代数学における「直観主義と形式主義の対立」として継続して問題にされていることが明らかにされた。

これに対して、フッサールの「ガリレオの自然の数学化」の批判は、数学内部の「直観主義と形式主義の対立」が生成する以前の、学問としての幾何学に属する直観知そのものが生成してくる「先学問的・先述定的な経験領域」としての「生活世界」にまで遡ることではじめて理解できる批判を意味しているのである。

デカルトやロックの依拠する学問としての「幾何学」による「幾何学的直観知」、ライプニッツが手放すことのない「すべての部分的概念を一挙に統括して直観するという直観的知（認識）」、つまり徹底した概念分析を前提にする直観知、それらの学問的直観知の源泉こそが、フッサールの「幾何学の起源」¹⁶³という論稿において探求されている。幾何学の直観は、先学問的で、言語と論理による判断以前の先述定的生活世界からこそ、その直観の意味内容を獲得しているというのである。

16-2 ライプニッツの直観知における概念分析と概念生成以前の志向分析

ライプニッツが危惧する「代数的な記号知」の盲目性に対する、より完全な認識を意味する「直観的知（認識）」は、先の引用にあるように、概念が著しく複合的な場合、「その概念の中に入っているすべての概念たちを『一挙に考える』(simul cogitare) ことはできない。しかしそれができた場合、…その認識を私は『直観的』(intuitiva) と呼ぶ」¹⁶⁴とされている。このとき明らかなように、ライプニッツの直観知は、徹底した概念（観念）分析による全部分概念を一挙に収めるとする知的直観に他ならないのであり、諸部分的概念そのものの生成の問いは立てられていないのである。

このように、概念分析に終始するライプニッツの直観知に対して、論を先取りすることになるが、第二部のフッサールの「本質直観」及び「受動的総合」においては、全ての既成の概念の生成が、ちょうど、幾何学の起源が生活世界に求められたと同様、直観的な表象以前の、無意識の受動的志向性からなる受動的総合における「連合と触発」において、つまり、徹底した志向性の発生分析（志向分析）によって解明されうるのである。

¹⁶² フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』第9節「ガリレイによる自然の数学化」49-107頁。Hua. VI, 20~60。

¹⁶³ フッサール『幾何学の起源』257-305頁。Hua. VI, Beilage III, 365~386。

¹⁶⁴ 本論文、38~39頁を参照。

16-3 謎のままに留まる「クオリアの問い」

こうして、ライプニッツの内的矛盾を含まない「無矛盾性を真理の基礎としてもつ代数学的な記号知」とそれを出発点にする AI（人工知能）が、概念分析の不徹底によるライプニッツの直観知に及ばないことからする、その危うさ（盲目性）が指摘されなければならないことだけでない。その AI の根本的盲目性は、知的操作概念の運用に有効性を持ち得ても、感性（感覚、感情、情動等）の概念の概念分析に対処のしようがないことになる。

ディープラーニングにおいて対象認識に際して、「その隠れ層において、もとの画像の特徴を示す、ある『まとまり』が、自動的に生成される」としても、それは対象認識に限られた「特徴」(feature) や「内部表現」(internal representation) などに他ならず、また、そのような「まとまり」が仮に「観念・概念」と呼ばれうるとしても、それらは、知的操作概念に限定され、感性に関わる観念や概念に該当し得ないことは、明白と言われなければならない。というのも、現代の脳科学分析において、感覚の質の違いに関わる「クオリア問題」は、解決できない謎のままに留まっているからである。

17 第二章のまとめの考察

この第二章で明らかにされたのは、プラトン哲学による観念論の出発点が確認され、第一章で明らかにされたデカルトとロックによる「幾何学的な映像知」と、「幾何学の代数化」を経た、ライプニッツの「代数学的な記号知」の立場の違いが、現代数学における数学基礎論をめぐるブラウナーの「直観主義」とヒルベルトの「形式主義」との対立に反映していることである。その際、ヒルベルトが自己の立場の確立にあたって、ライプニッツの「直観的認識」、すなわち「数学全体の記号化を通し、全ての構成要素を一目で見渡せるというライプニッツの直観的認識」に即していることが明らかにされたのである。

このヒルベルトの数学の記号化の試みに際して、重要な役割を果たしたのが、数学的認識の真偽の基準とされる、ライプニッツ「観念相互の内的無矛盾性」であった。ところが、このヒルベルトが求めた「公理の無矛盾性」は、ゲーデルによる「不完全性定理」によって否定されることとなり、同様にヒルベルトが問題にした「全ての数学の問題は、有限回の論理的・機械的手順を通して解決できるはずである」とする「決定問題」は、チューリングによる「計算機」の思考実験において否定されることとなったのである。この計算機こそ、現代のノイマン型コンピュータの原型とされるものである。

こうして生じたコンピューター科学の進展は、現代数学の主流をなす代数学的記号知に基づくものである。現今の AI（人工知能）の発展に伴う諸問題（AI は人間の知能を超えるか、等々）を考察する際、ライプニッツの「直観知」と「記号知」の区別が重要な意味を持つことが明らかにされた。この区別によって、記号知の持つ危うさ（盲目性）が、概念分析の不徹底による「観念の内的無矛盾性」の解明の断念、すなわちライプニッツの求める「全ての構成要素の一瞥による直観知」の断念として規定され、それによって「記号知」に対す

る「構成要素相互の内的矛盾に気づかず、間違った結論に導かれる」とする警告がなされたのである。

この章の最後には、このライブニッツの「記号知」に対する警告とフッサールの「生活世界の数学化」に対する批判との関係が問われることとなった。フッサールは、ガリレイの「自然の算術化」に対する批判に際して、「幾何学の代数化」の問題のみならず、「幾何学の起源」と題する論稿において、学問としての幾何学の生成を問い、数学に限られることのない全ての学問の「生活世界」からの生成を、哲学の最重要問題として定題化したのである。この問題提起は、後述される第二部と第三部の議論の展開にとって重要な指針を意味することとなる。

第二部 ライプニッツと現象学 (モナドロロジーの脱・形而上学化)

第二部の論述にあたり、まずはじめに、「第二部全体の概略的見通し」を簡潔に論じておきたい。

第二部の主題である「ライプニッツと現象学」にあるように、第二部の議論の中軸に位置するのが、第3章における「論文集『現象学とライプニッツ』について」の議論であり、ライプニッツ研究と現象学研究の両領域の専門研究を代表する4名の論文の批判的検討がなされることによって、この第二部で「ライプニッツと現象学」との徹底した対照考察が遂行される。

この対照考察の目的とされるのが、第二部の副題にある「モナドロロジーの脱・形而上学化」の試みである。その際、重要な課題とされなければならないのは、そもそも現象学において、ライプニッツのモナドロロジーが、モナドロロジーとして受容されなければならなくなった、その必然性の解明である。この必然性は、フッサールにおける「間主観性の構成の成否」に関する探求を通して最も明確に論述されることとなった。

フッサールにおけるモナドロロジーの受容は、この「間主観性の構成論」に際しての1920年代に生じた「自我論的現象学」から「モナドロジ的現象学」への進展を期にした必然的経過であったといえる。この進展と同時に生じたのが、静態的現象学における本質直観を基盤にする発生的現象学の構想であり、この発生的現象学における「受動的発生」と「能動的発生」の両領域の発生的分析を通して、後期フッサールの中心概念となる「生(活)世界、Lebenswelt」の概念が確定され、それによって、『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』における「生活世界の数学化の危機」の警告とその克服を可能にする「超越論的現象学」の指針が明確にされることになったのである。

したがって、この第二部第三章の「ライプニッツと現象学」の徹底した対照考察にあたって、「モナドロジ的現象学」の展開における、この「自我論的現象学」から「モナドロジ的現象学」への変転の起因として働いた「間主観性の構成」の問題と「発生的現象学」の「研究領域の開示」が、『現象学とライプニッツ』の4論文において、どこまで深く論究されているかが、明らかにされねばならない重要な課題と言える。

そしてこの第三章の準備考察として位置づけられるのが、「序章 西田幾多郎によるモナドロロジーの脱・形而上学化の試み」「第一章 ベルクソンのいう「分析知と直観知」そして「第二章 本質直観」である。序章においては、西田が、ライプニッツのモナドロロジーを、モナド間の相互関係を認めない「無窓」のモナドの自己発展と見做す「形而上学的・観念論的解釈」を批判し、「互いに働き合う身体的行為者(行為的一般者)」としての人間モナドによるモナドロロジーを主張することが明らかにされ、第一章において、ベルクソンによって、「視点と記号に依拠する相対的な分析知」に対する、「世界…のなかに…構想の動きとリズムを発見し、共感によってそこに入り込みながら、創造的進化を体験しなすこと」とし

での「直観知」が対置され、この直観知が、第二章における、現象学の「本質直観」の方法における「直観」の概念との対照的考察にもたらされることになる。

この準備的考察を踏まえて遂行される第三章の「ライプニッツと現象学」との対照考察の後、第四章では、ライプニッツによる形而上学的規定とされる「モナドの無窓性」の概念と、フッサールの「間主観性の構成」とが正面から突き合わされることによって、ライプニッツの微小表象とフッサールの受動的綜合の関係が明らかにされ、それによって、第五章で解明の課題とされる「発生的現象学の方法論」に属する「脱構築」の方法によって、本質直観の際に意識にのぼることなく、受動的綜合を通して潜在的志向性の地平として働いていた「超越論的相対性」という無意識の層が顕在化され得る可能性が明示されるのである。

序章 西田幾多郎によるモナドロロジーの脱・形而上学化の試み

先述のように、この第二部で「明らかにされること」は、「モナドロロジーの形而上学的解釈」によって「形而上学的な次元」にあると考えられたモナドを、我々が生きる「生活世界の次元」へ引き戻す方法を考える、ということである。

そのためには、そうやって反論されるべき「モナドロロジーの形而上学的解釈」がどのようなものなのかを、まず確認しておかねばならないだろう。そこで以下で、その「モナドロロジーの形而上学的解釈（＝観念論的解釈）」とはどのようなものなのかを、まず抑えておく。

1 モナドの「形而上学的解釈」

以下で、その「モナドの形而上学的解釈」の立場に立つ論者の主張を、①クラウス・ケーラー、②ヘルマン・グロックナー、③日本の「モナドロロジー」の訳者解説、の順に考察していきたい。

1-1 クラウス・ケーラーの解釈

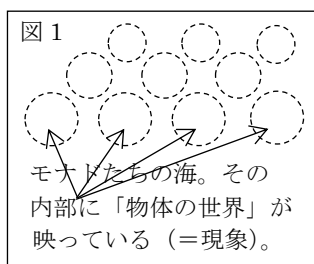
モナドの観念論的（＝唯心論的）解釈は、その典型をクラウス・ケーラーの「意識とその現象」（『現象学とライブニッツ』所収、本論文第二部第三章にて詳論される）に見ることができる。ケーラーは、モナドの世界を以下のように書いている。

「一つのモナドの中に…含まれていない実在世界（つまり残りのモナドたちすべてからできた実在世界）が、そのモナドの『外界』を形成する。実体としてのどのモナドも、形而上学的には他のいかなるモナドにも依存せずに実在しているから、この外界から実体たるモナドへのいかなる実在的な影響も存在しない。モナドたちは、内部でそれぞれ独自に内的変化することによって…それぞれの外側にあるものをそれぞれの内部で表現しあっている。…その表現の形式は…独自の仕方です…遠近法化されている。…しかしその際、モナドたちが実際に相互影響しあうことはなく、ただそれぞれのモナドが自分自身を自ら発展させるだけである」¹⁶⁵。

この解釈によると、宇宙に本当に存在するのは、精神的存在者＝魂である「モナドたち」なのである。つまり宇宙は、いわば「モナドたちの海」なのであって、我々が見ている「物体の世界」は、このモナドの内部に映る「現象」にすぎない、というのである。たとえばモナドAとBの内部には、同じ世界を別の視点から見た「遠近法的」な姿が映っている。モナドに映る「現象」は、神がモナドの根底に埋め込んでおいた「完全個体概念」がいわば発現（リリース）することで生ずるものだから、外界からの情報を取り入れる「窓」はモナドには必要ない。たとえばモナドAの内部の現象の中で「AがBに働きかける」と、モナド

¹⁶⁵ クラウス E・ケーラー「意識とその現象」（『現象学とライブニッツ』所収 23 頁）

Bの内部の現象の中でも「BはAによって働きかけられる」という対応関係（＝ライプニッツのいう「調和」）が起こるのである。しかしここには、本当の影響関係は存在していない。ただモナドが、自分自身を自ら発展させているだけである。それゆえ、たとえモナドAとモナドBの間に「相互影響」という現象が存在したとしても、そこには「本当の影響関係」はなく、モナドはいわば、永遠に「一人芝居」をしているようなものなのである。



その「形而上学的解釈」を「記号的表現」の限界を認めつつ、理解の助けとして図1にしてみた。宇宙は本当は「モナドたちの海」なのであって、その内部に「物体の世界」が映っているだけで、というのである。それが「モナドの現象」である。

1-2 ヘルマン・グロックナーの解釈

以上で見た、ケーラーによる、モナドロジーの観念論的解釈に加えて、ドイツのレクラム文庫（ちょうど日本の岩波文庫にあたるであろう権威あるシリーズ）での、権威ある学者による「モナドロジー」の解説でも、同様の解釈がなされている。

ここでは「モナド」とは、「現象の次元には存在しない」（つまり形而上学的次元に存在する）「非連続的な構成要素」である、と次のように解説されているのである。

「手稿を見ると、ライプニッツが最初は次のように書き始めていたことが分かる。

『モナドとは、単純な実体のことに他ならず、これは合成体の＜中へ入る＞*entrer dans* ものである。そして*単純*とは、部分たちからできていない、ということである』。この二つの短文は、＜中へ入る＞という言葉の可能的な意味についての小さな困難を含んでいるだけでなく、さらにはモナドロジー全体についての、恐らく最も難しい問題をも含んでいる。ここで注目されるべきは、この＜中へ入る＞は、ただ『中へ入ること』だけを言おうとしているのではなく、それに加えてさらに『そのものに属していること』（ある意味で『そのものの①構成要素として、そのものの中に含まれていること』）をも言っている、ということである。こういう使われ方のフランス語を翻訳するときこれを、『単純なもの（＝分割されていないもの）が、合成されたもの（つまり分割可能なもの、あるいは分割されたものとして②現象するもの）の中に含まれている』という意味に翻訳することは、正しくない¹⁶⁶（①と②は引用者による）。

¹⁶⁶ 念のために、この解説の原文を引用しておく。"Die Handschrift zeigt, dass Leibniz zuerst begann: »Une *Monade* n'est autre chose qu'une substance simple, qui entre dans les composés. *Simple*, c'est à dire sans parties. « Diese beiden kurzen Sätze enthalten eine kleine Schwierigkeit, die in der möglichen Bedeutung von »*enter dans*« liegt – und das vielleicht schwierigste Problem der *Monadologie* überhaupt. Es ist darauf aufmerksam zu machen, dass »*entrer dans*« nicht nur das Eintreten, sondern damit auch schon die Zugehörigkeit (gewissermaßen als bestehendes Enthaltensein) besagen kann. Dieser französische Sprachgebrauch rechtfertigt keine Übersetzung, derzufolge das Einfache (=

つまり、翻訳者兼解説者であるグロックナーは、まず①で、モナドは合成体の中にその「構成要素」として含まれている、と言いき、次に②で、その合成体とは「現象」としての合成体ではない、と言っているのである。つまりモナドとは、「現象」ではない「形而上学」の次元で、事物の「構成要素」になっているものだ、と言うのである。

1-3 工作舎『ライプニッツ著作集 第9巻』の解説での解釈

また日本でも、工作舎『ライプニッツ著作集 第9巻』「モナドロロジー」の注4の訳注において、次のようなモナドの「形而上学的・観念論的な解釈」がなされている。そこでは

「非連続なモナドの集合が、われわれの表象には、連続した延長体としての物体として現われる…」¹⁶⁷

と言われているのである。

つまりこの解説では、モナドとは、形而上学な次元に存在する「精神的存在者」であって、延長していない非連続的な（離散的な）、いわば「粒子」のごとき姿で存在する構成要素なのであり、それらの集合体が我々に現象するときは「連続した延長体としての物体」となって現れる、と言っているのである。

1-4 形而上学的解釈の文献的根拠

ここで、そういう「形而上学的解釈」の文献的根拠を、ライプニッツの文章から2つ見ておく、まず「[モナドには] 拡がり [延長] も、形も、可分性もない」¹⁶⁸という文章である。

ここでは、モナドとは「拡がりもなく、形もなく、分割することもできない」精神的な存在者だ、と言われている。さらに「理性に基づく自然と恩寵の原理」の第3節では、「動物」とは、そういう精神的な存在者であるモナドたちが集合したものであって、その中心には「一つの特別のモナド」があって、それを我々は「その動物の魂」と呼んでいる、と言われている。「複合的な実体（たとえば動物）の中心になり、その統一性の原理となっている単純実体、すなわち際立ったモナドの各々は、他の無数のモナドたちから成る物塊に取り巻かれている」¹⁶⁹というのである。

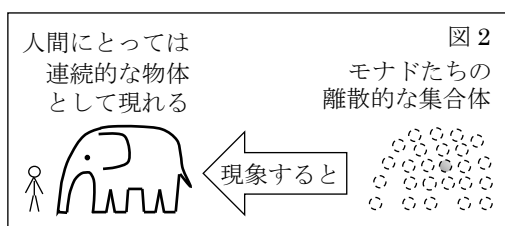
Ungeteilte) in dem Zusammengesetzten (=teilbar bzw. geteilt Auftretenden) enthalten ist." G. W. Leibniz, *Monadologie*, (Neu übersetzt, eingeleitet und erläutert von Hermann Glockner, Philipp Reclam Jun. Stuttgart, 1954, S.37,38)

¹⁶⁷ 『ライプニッツ著作集 第9巻』所収「モナドロロジー」207頁。

¹⁶⁸ 「モナドロロジー」第3節。GP. VI, 607。

¹⁶⁹ 「理性に基づく自然と恩寵の原理」第3節。GP. VI, 598-599。

以上の議論の内容をまとめて、「モノドロロジーの形而上学的解釈」を図示したものが、図2である。



まず左が論者の主張する「現象」の次元である。「象」を例にして考えている。これは「連続的な物体」なのだが、そのように「連続」して見えるのは、(象の左下に小さく描かれている)人間にとってだけである。つまり連続的な延長

は、人間にとっての「現象」にすぎない、というのである。

そして右が「形而上学」の次元である。これがその象の、人間に現象する前の、本当の(=形而上学的な)姿であり、「拡がりもせず形もないモノダたち」が、非連続的に、つまり離散的に集合したものだ、というのである。

作画の際の原則として、「物的存在者」は「実線」で描き、「精神的存在者」は、本来、作図できず「姿」になりようがないものを、あえて「点線」で描いてみた。そしてそれらの集合体の中心あたりに「色のついた点線の○」が一つ描かれているが、これが「原理」に述べられている「それらの中心をなしている特別のモノダ」であり、日常語で「象の魂」と呼ばれているものである。

2 西田によるモノドロロジーの「脱・形而上学化」

では次に、西田幾多郎を見てゆく。

西田幾多郎も、モノドロロジーを「形而上学的な」つまり「唯心論的」な体系だと見なしていたのである(ここで言われる「唯心論的」とは「観念論的」の当時の言い方である)。西田は、「私の考はモノドロロジーの如き意味に於て唯心論的ではない」(傍点は引用者による)¹⁷⁰と述べている。

では以下で、その「形而上学的」(唯心論的)なモノドロロジーを、西田がどのように「脱・形而上学化」したのかを見てゆく。そのために彼は、自分自身の「三種類の場所」の論理を活用したのである。そこで、まずその西田の「場所の論理」がどのようなものなのかを確認しておかねばならず、以下、その考察に入る。

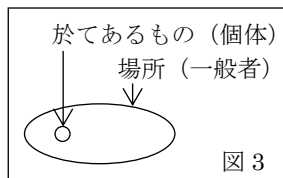
2-1 「場所」が述べられた最初の講義

西田哲学は「場所の哲学」と言われるが、その「場所」という思想が西田によって初めて説かれた授業のことを、高山岩男(=西田の信頼が最も厚かったいわば一番弟子で、生前の西田が唯一公認した「西田哲学の解説書」である『西田哲学』を執筆した哲学者でもある)は、次の様に回想している。ここで、「場所」が「一般者」とも呼ばれていることに注意されたい。

¹⁷⁰ 『西田全集』第九巻 107-8 頁(新版全集第八巻 336 頁)。

「先生が初めて『場所』を説かれた講義の時には…一般者即ち場所は、黒板に円で書き、場所に『於てあるもの』は円の中に点（小さな円）として表します。そして判断的一般者から…自覚的一般者に深まるといとき、どうして深まるのか、超越するののかということの説明では、円が破れるようにチョークで書き、今まで個体…の於てあった場所がその個体を包めなくなる、そしてもっと高いというか深いというか、別の次元の場に於てあるようになる、と申していました。…そういう『場』が『個』を包み切れずに割れて、一段と深い『場』に深まって行く」¹⁷¹

というのである。さらに『西田哲学とは何か』では、「判断的一般者が於てあるものを包み切れないうで自覚的一般者に移るといようなときは、図にも書けぬので、一般者を底に抜ける格好を身振り手振りで補われる」（傍点は引用者による）¹⁷²とされている。



つまり西田は、「場所 (=一般者)」と「その場所に於てあるもの (=個体)」を、「大円」と「小円」を使って、図3のように書いたのである。そして「場所」が「個体」を包みきれなくなって個体が場所を底に抜ける（詳しくは後述）ときは、そのことを、大円を破って表したのである。本書ではその「大円を破ること」

を「大円を点線にすること」で表すことにする。

この「底へ抜ける」「底への超越」について西田自身は『西田全集』第5巻の「序」では、「判断的一般者の自己限定から出立して、主語的なものがその底に超越すると云うことによつて、種々なる知識を限定する一般者を考えた」¹⁷³と論じている。

このように、西田は三層の場所 (=一般者) からなる体系を考えたのであり、具体的には①「判断的一般者」と②「自覚的一般者」と③「行為的一般者」からなる体系であるとしたのである。

2-2 判断的一般者（物理の知の成立する場所）

このような「場所」たちの内で最表層のものが、「判断的一般者」である。この「判断的一般者」は、「自然的有」 (=物理的な存在) の於てある場所だと考えられている。つまりこの判断的一般者の自己限定によつて、様々な「物理現象」が限定される、と西田は言うのである。「すべて自然的有と考えられるものは判断的一般者に於てあるものとして限定せられ、種々なる自然現象が判断的一般者の自己限定の形式によつて限定せられると考え得る…」¹⁷⁴とするのである。

この西田の論述を現象学の用語によつて表現すれば、「自然科学的な関心をもつノエシス」を使って世界を認識すると、「自然科学的な『物体』という性質をもつノエマたち」が現出

¹⁷¹ 高山岩男『京都学派の回想』104頁。

¹⁷² 高山岩男『西田哲学とは何か』197頁。なお高坂正顕『西田幾多郎先生の生涯と思想』（『高坂正顕著作集』第八巻98頁）にも、図入りでその頃の回想が述べられている。

¹⁷³ 『西田全集』第五巻3頁（新版全集第四巻3頁）。

¹⁷⁴ 同書262頁（同書211頁）。

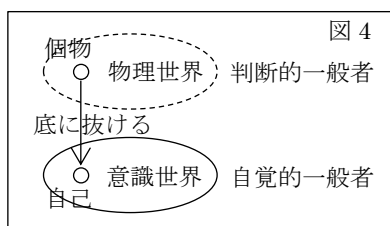
し、認識者は「そのようなノエマたちの集合体」(＝判断的一般者という「場所」)という周囲世界を自分の周りに構成する、ということができよう。

そもそも、西田の哲学が始まったのは、「物理の世界は、あるがままの現実というよりむしろ、多くの側面をもつ豊かで純粋な経験から一側面だけを切り出して作った『考えられたもの』にすぎないのではないか？」¹⁷⁵という疑問からであった。ここでいう「判断的一般者」は、その「物理の世界」をどう見るかについての、この時期の西田からの解答なのである。

西田は、自分の思想を「命名」するのがあまり上手な哲学者ではなく、この「物理の知の成立する場所」を「判断的一般者」と命名した理由については、「我々の知識と考えるものは判断の形式によって成立し、我々が何物かを考えるには、かゝる形式によって考えるのであるから、判断的一般者というものから出立したのである」¹⁷⁶ (傍点は引用者による)と述べているのである。

2-3 「判断的一般者」を底に抜けて「自覚的一般者」へ

そして、「判断的一般者」がそれに於てある個物を包めなくなると、その個物は判断的一般者を底に抜けて、より深い一般者(＝自覚的一般者)に於てあるものになる、と西田は言うのである。



この言明を理解するために、「物理学者が物理世界に於て自分のことを考える」という状況を想定して考察してみる。仮にこの物理学者が物理的にのみ世界を見る人であれば、自分自身のことをも「ただの物体」(＝個物)として見ることであろう。しかし当の自分(物理学者)

は「意識を持つ私」(＝自己)でもある。したがって、自分自身のことを「ただの物体」とだけ言って済ますことはできない。つまり「判断的一般者」がそれに於てあるものを「ただの物体」としてだけ限定する限り、その限定が深くなるに従って、最終的にその限定では自己矛盾に陥ることになり、その限定によっては限定し切れない主語(＝「自覚的な存在者」としての「私」)が出て来ざるを得なくなる。とすれば、その主語は判断的一般者では包めなくなり、その判断的一般者の「底に抜ける」ことになると言われるのである。判断的一般者が個物を包めなくなったことを、図4では判断的一般者を点線で書くことで示した。そしてその「個物」は、より深い一般者(＝自覚的一般者)に於てあるもの(＝自覚的・意識的な「自己」)になるのである。西田はこのことを次のように表現している。

「[判断的]一般者の自己限定が深くなるに従って…その極その限定は自己自身に矛盾するものとなる。唯、かゝる一般者を越えて之を内に包む一般者に於て、その内容が積極的に限定せられる…即ち自覚的一般者に於て『私』というものが限

¹⁷⁵ 『西田全集』第一巻7頁(新版全集第一巻4頁)。

¹⁷⁶ 『西田全集』第五巻3頁(新版全集第四巻3頁)

定せられるのである」¹⁷⁷。

西田自身がこの「底に抜ける」ことを説明する文としては、判断的一般者に「於てあるもの」(主語)がその判断的一般者という「於てある場所」を底に超越したところで出会う「自覚的一般者」(＝自覚的意識面)をも考えねばならない、という文章がみられる。そこでは、「判断的一般者の底に主語的に超越するものを見る時、即ち自覚的なるものを見る時、一般者は自覚的意識面にまで広げられねばならぬ」¹⁷⁸(傍点は引用者による)と論じられている。そして、判断的一般者よりも深いところにあるこの一般者が「自覚的一般者」と命名された理由は、この一般者が「自覚的なもの」(意識的自己)の於てある場所だからなのである。こうして、「自覚的なるものが之に於てあり、之に於て限定せられるの故を以て、私はかゝる一般者を自覚的一般者と名づけるのである」¹⁷⁹とされているのである。

2-4 行為的一般者(歴史的・社会的な知の成立する場所)

以上、「場所の論理」の形成を追ってきた考察をまとめてみると、まずは「判断的一般者」によっては「物理学者が学問的に考える物理世界」が考えられた。これはあるがままの世界というよりも、それから或る側面だけを切り出した「抽象的な世界」である。また「自覚的一般者」によっても「心理学者(むしろ唯心論的哲学者)が学問的に考える表象世界」が考えられたが、これも「抽象的な世界」に留まる。

西田の哲学探求の目的は『善の研究』の時代から変わっておらず、それは、このような「抽象的な世界」へたどり着くことではなく、『善の研究』であれば「純粹経験」へ、つまり「すべてがそこからそこへ[そこから始まってそこで終る]という立場」へたどり着くことであった。次の引用は少し時代が下った『哲学論文集 第三』の「序」にある論述であるが、この時代でもその望みと目的は全く変わっていないと言える。そこでは、「私はいつも同じ問題を繰返し論じて居ると云われるが、『善の研究』以来、私の目的は、何処までも直接的な、最も根本的な立場から物を見、物を考えようと云うにあった。すべてがそこからそこへという立場を把握するにあった」¹⁸⁰と論じているのである。

ではその「すべてがそこから始まってそこで終る」という最も直接的で根本的な世界とは、どのような世界であるのか。それこそ、西田にとっては「歴史的世界」(図5の最下層)なのである。

2-5 行為的一般者における「行為的直観」

このように、西田はこの三層の場所どうしの関係を「底に抜ける」と表現した。つまり「判断的一般者」を底に抜けて「自覚的一般者」が得られ、これをさらに底に抜けて「行為的一

¹⁷⁷ 同書 133 頁 (同書 108-9 頁)。

¹⁷⁸ 同書 103 頁 (同書 85 頁)。

¹⁷⁹ 同書 125 頁 (同書 103 頁)。

¹⁸⁰ 『西田全集』第九卷 3 頁 (新版全集第八卷 255 頁)。

一般者」が得られるのである。つまり西田にとっては「判断的一般者」よりも深層に「自覚的一般者」があり、これよりも深層に「行為的一般者」があるのである。そしてその「行為的一般者に於いてある者」は「行為的直観」を行う、というのである。

西田はこの「直観」という言葉を独自の意味で使っているので、その西田的な意味が確立した時期まで遡って、この言葉の意味を確認しておく。

西田の第一作『善の研究』の立場は「純粹経験」であり、
第二作『自覚に於ける直観と反省』の立場は「絶対自由の意志」（＝主意主義）であり、
第三作『働くものから見るものへ』の立場が、「場所」であり「見るもの」（＝直観主義）であった。

この『働くものから見るものへ』にいう「働くもの」とは、質料を形式によって総合的に統一して認識するカント的な「構成的な働く主観」のことである。西田は、このようなカント的な「働き」は物の姿を「歪める」、と考える。物の姿を歪めないためには、ただ物を「映し」、「そのまま受け入れ」、その「働きを無にする」べきだ、と考えるのである。

「映すということは物の形を歪めないで、その儘に成り立たしめることである、その儘に受け入れることである。映すものは物を内に成り立たしめるが、之に対して働くものではない」¹⁸¹。

それが西田のいう「見るもの」である。これは、意識の構成作用が物の姿を歪めることなく、ただ物をありのままに映す「無となった主観」のことであり、それが、「場所」という特別の用語に西田が込めた最初の意味であった。このことを西田は、「真の無となった場所」が「内に映す」とも表現するのである。

「知るものは単に構成するとか、働くとかいうことを意味するのではなく、……之を内に映すものでなければならぬ……場所が真の無となると云うことでなければならぬ」¹⁸²。

前作の「主意主義」の立場からこの「見るもの」の立場に転じたことを、西田は「フィヒテの如き主意主義から一種の直観主義に転じた」¹⁸³と述べているから、彼にとってこの「見るもの」の立場こそが「直観」の立場だったのである。

ここで「行為的一般者」に戻る。ここで人は「行為的直観」を行うのだが、その「直観」（＝映す）とは、「心像を見るのではなく、それを否定すること」であり、それが「物によって心を照らすこと」（＝物のあるがままを、ただあるがままに見ること）だ、と西田は言うのである。「私の映す〔＝直観する〕と云うのは、意識的に心像を見ることではない。却って之を否定することである、物によって、心を照らすことである」¹⁸⁴。

ここで西田が「心像」と言っているのは、「心の中で意味的に形成された形成体」、つまり

¹⁸¹ 『西田全集』第四巻 226 頁（新版全集第三巻同書 429 頁）。

¹⁸² 同書 222-3 頁（同書 426 頁）。

¹⁸³ 同書 5 頁（同書 255 頁）。

¹⁸⁴ 『西田全集』第十巻 422 頁（新版全集第九巻 422 頁）。

「判断的一般者」「自覚的一般者」「行為的一般者」のことであろう。それを見ることではなく、それを否定することが本当の意味での「直観」であり、そうしてこそ「物のあるがままの姿をあるがままに見ることができる」、と西田は言うのである。

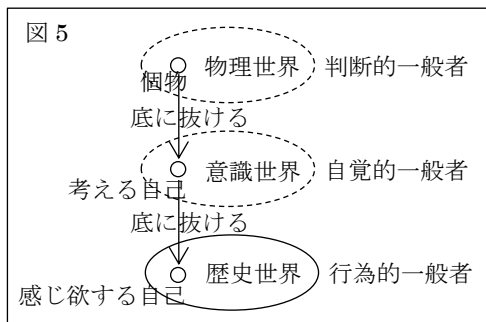
つまり、上層の一般者を「底に抜けて」下層の一般者に到達するにつれて、意識が物に与えた歪みがより少なくなり、物を、よりあるがままの姿で見られるようになる、と西田は言うのである。

さて、後述されるフッサールの「発生的現象学」において、上層の働きを「脱構築」することによって、それまで自分にも気づかれることなく働いていた下層の働きが露呈される、と考える。

つまり西田の「三層の一般者」とフッサールの「発生的現象学」には、「深層へ下りるにつれて、それまで隠れていた物の本当の姿が露呈されてくる」と考えるという共通点が存在すると言える。

とはいえ、当然のことながら、西田が「行為的直観」を通して、上層の一般者を「底に抜ける」とする「心像の否定」という方法と、発生的現象学における「志向分析としての脱構築」の方法には、多大な相違が見られる。西田において「自覚的一般者」に位置づけられる「意識の現象学」が、フッサール後期における発生的現象学において「無意識の現象学」へと進展していることが、この多大な相違の中核をなしているのである。この詳細については、第二部を参照していただきたい。

2-6 行為する自己



自覚的一般者に於てある「自己」は「意識的」といっても「ただ考えるだけの自己」である。考えるだけの自己など本当は存在せず、これは理論的に考えられた「抽象的な」自己にすぎない。他方、歴史的世界の中で生きる自己は、「感じ欲する自己」であり、さらには自己を「表現」して物を創作するという「行為」する自己でもある。

そのような「感じて欲して表現して行為する自己」こそ「真に具体的な」自己だという自覚が深まってくるにつれ、自己をただ「考えるもの」とだけ認識する「自覚的一般者」では、その「真に具体的な」自己を包みきれなくなり、自己はこの「自覚的一般者」の底を抜けて、「行為的一般者」に於てあるものになるのである。

西田がこの一般者を「表現的あるいは行為的な一般者」と呼んだ理由は、この一般者に於てある自己が、自分の意図を外部世界へ「表現」して新しい物を制作する「行為」を行う「表現的で行為的」な自己であり、そのような最も具体的な自己を包む一般者（＝最後の場所）だからである。

以上が、西田の考える「三層の場所」である。

ここで一つ注記しておかねばならないのは、この「判断的一般者」「自覚的一般者」「行為的一般者」という三層の場所が定着するのは、西田の「無の自覚的限定」以降のことだ、ということである。

「私は…判断的一般者から自覚的一般者に、自覚的一般者から…広義に於ける行為的一般者あるいは表現的一般者に至った」（傍点は引用者による）¹⁸⁵。

それ以前の、たとえば「一般者の自覚的限定」においては、「行為的一般者」の代りに「叡知的一般者」という言葉も使われていた。

「判断的一般者…を越えて自己自身を限定するものを包む一般者というものは自覚的一般者という如きものでなければならぬ。さらにこれを越えて自己自身を見るものを限定するものとして叡知的一般者というものが考えられねばならぬ」（傍点は引用者による）¹⁸⁶。

この「叡知的一般者」とは何かというと、「自覚的一般者」に於いてある自己（＝意識的自己）が「意識に映る対象（＝心像）」を見るのに対して、そのさらに根底に、いわば「叡知的」な自己が「イデア的な叡知的対象」を見る、という次元が考えられたものである。

つまり西田は、論文「一般者の自覚的限定」の頃には、いわばノエマに「三層」を考えていたのであり、自己は「物理的対象と意識的対象と叡知的対象」としてのノエマを見る、と考えられたのである。しかし次第にノエマは「二層」と考えられるようになり、最深の層に於いては自己は、「心像（＝ノエマ）」を見るのではなく、心像を否定して「物のあるがままを、ただあるがままに見る」（＝実在する事物そのものを行為的直観によって見る）と考えられたのである。

この「叡知的一般者」についても十分に考察しておきたいところだが、残念ながらここでは紙幅の関係で、それについては省略せざるを得ない。

ではこの考察を踏まえ、いよいよ、西田がライプニッツ哲学をどう賞賛して批判したのかを考察してみる。ライプニッツ哲学とは西田にとって、最高の賞賛の対象でもあり、同時に批判の対象でもあったのである。

3 ライプニッツ哲学への賞賛と批判

まず、西田がライプニッツ哲学を、主知主義（＝観念論）の極致として絶賛したことについて考察してみよう。西田は、「主知主義の立場からは、彼は考えられるだけのことを考えた、その極致に至ったとも云うことができる」¹⁸⁷と賞賛している。その際、この賞賛は、特に「表象」（＝表出）の理論に向けられていた。西田は、「個物を表象的と考えるならば、モ

¹⁸⁵ 『西田全集』第六巻 4 頁（新版全集第五巻 3 頁）。

¹⁸⁶ 『西田全集』第五巻 29 頁（新版全集第四巻 24 頁）。

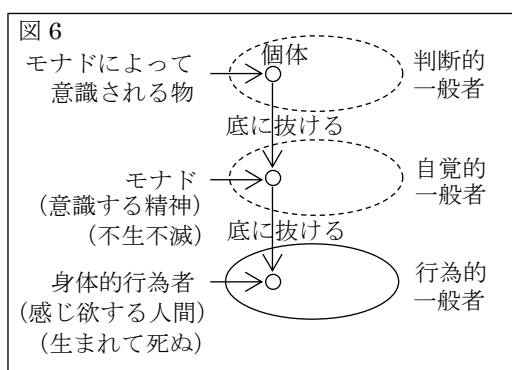
¹⁸⁷ 『西田全集』第十巻 72 頁（新版全集第九巻 309-310 頁）。

ナドロロジーの考は、それ以上に考えられないと思われる程、巧緻を極めたものと云い得るであろう」¹⁸⁸（傍点は引用者による）としているのである。

この「表象（＝表出）の理論」は、モナドのもつ「表象」は「内の表出であり外の表現である」と考えるものであり¹⁸⁹、その意味で「西田の認識理論」は、先ほど言及されたように、「現象学」的な認識理論に相応するともいえ、さらには現象学との多くの共通点を指摘できる「ライプニッツ哲学」の認識論との共通点も見出されるのである。

では次に、西田がライプニッツ哲学をどのように批判しているのか、その論点の検討に向かいたい。

上記の図5を、「モナド」という言葉を使って書き直してみたのが図6である。



最表層の「判断的一般者」は、「物理学の関心をもって世界を見る人間に対して現れる世界」であり、その中にいる「個体」（人間）は、自分自身を「物理的な物体」と見做すのだが、人間は「物理的な物体」としてだけ存在するのではなく、意識をもっていることから、自分自身を「物理的な物体」としてしか見ることのない世界には次第に収まり切れなくなり、その矛盾が限界に達したときに、彼は「底に抜ける」のであ

る。この「底に抜ける」とは、「ある世界では収まり切れなくなった自分を収めてくれるさらに深い世界に出会う」ということを意味する。

このように人間が「判断的一般者」を底に抜けて出会うのが「自覚的一般者」という世界である。この世界は「心理学あるいは観念論哲学の関心をもって世界を見る人間に対して現れる世界」である。そしてこの世界の中にいる個体は自分自身を、「生まれることも死ぬこともない（＝不生不滅の）意識する精神」、つまり「モナド」と見做すのである。つまり西田は、ライプニッツがモナドを考えたのはこの次元でのことだ、と考えたのである。

しかし人間は「物理的な物体」や「意識する精神」としてだけ存在しているのではないことから、このいずれの世界にも収まり切れなくなり、その矛盾が限界に達したときに、さらに「底に抜ける」ことになる。このようにして底に抜けた人間が新しく出会うのが「行為的一般者」という世界である。この世界は「歴史学・社会学の関心をもって世界を見る人間に対して現れる世界」でもある。そしてこの世界の中にいる個体は自分自身を、「歴史的世界の中で生まれて死んでゆく身体的行為者」と見做すことになる。

以上、西田の「三層の一般者の体系」を「モナド」概念を適用して説明したことになる。

¹⁸⁸ 同書 96 頁（同書 328 頁）。

¹⁸⁹ 西田のモナドロロジー受容が、特にライプニッツの「表現・表出」理論に着目したものであったことを強調する論文に、板橋勇仁「日本の哲学からみたライプニッツ——後期西田哲学の中での転回に即して——」（『ライプニッツ読本』所収、335-347 頁）がある。

この説明を前提にして、西田は、ライプニッツのモナドロジーへの批判を展開するのである。その第一の批判は、ライプニッツ哲学では「物と物（＝モナドとモナド）とが相働くことがない」、あるいは「個物と個物が相互限定していない」、という批判である。この批判は、実は、「モナドには、『互いに働き合うための窓』が開いていない」という批判と密接な関係をもっているのである。西田は、「真の实在界というものは、個物と個物との相互限定の世界でなければならない、物と物とが相働く世界でなければならない」¹⁹⁰（傍点は引用者による）として、「彼〔ライプニッツ〕は遂に『個物は個物に対することによって個物である』と云うに至らなかった。『モナドは窓を有たない』と考えたのである」¹⁹¹（『 』は引用者による）というように、ライプニッツにおける「モナドの無窓性」を正面から批判するのである。

では西田は、このライプニッツの「モナドの無窓性」の問題をどのようにして解決したのだろうか？ それは、結論を先取りすれば、「どの一般者が最もリアリティをもつのか」を考察することによって、当の問題を解決したといえよう。

4 究極のリアリティをもつ「一般者」

先述の「三層の一般者」に於て、「人間」がどのような一般者として考えられるか、と問うてみると、「判断的一般者」に於ては、人間は「物理的物体」として見られ、「自覚的一般者」に於ては、人間は「精神的・自覚的存在」として見られ、「行為的一般者」に於ては、人間は「外界に働きかける身体的行為者」として見られるということになる。

この「モナドの無窓性」の問題解決について考えるとき、問われるのは、この三つの一般者のうちで、どの一般者が究極のリアリティをもつと考え得るか、という論点である。

このとき、西田が、ライプニッツのモナドロジーを「唯心論的」な体系と呼んでいたことに再度、注目せねばならない。この解釈によれば、モナドロジーの世界は基本的に、精神的存在者であるモナド（魂）たちだけが存在する世界であり、「魂（＝心）だけが存在する」という意味で、この世界は「唯心論」的な世界なのであり、西田が「自覚的一般者」と呼んだ世界のことなのである。

この「唯心論的な解釈」によれば、いま我々の目の前に見えているこの物質的世界は、そのモナドの内部に映る世界にすぎず、ただの「現象」にすぎない。そのような現象世界は、その構成要素たちが「互いに」(com)「可能的」(possible)に、つまりコンポッシブル（＝共可能的）に合成された最善世界であることにより、神に選ばれてここに現実存在していると見做されるのである。

つまりライプニッツにとっては、あくまでも「精神たちの世界」（自覚的一般者）が「究極のリアリティをもつ」のであって、「物質たちの世界」は、「判断的一般者」であろうが「行為的一般者」であろうが、それに現れた「現象」にすぎないのである。

¹⁹⁰ 『西田全集』第十巻 80-81 頁（新版全集第九巻 315-316 頁）。

¹⁹¹ 同書 70 頁（同書 308 頁）。

西田はこのライプニッツの見解に反論し、自分の主要な関心は、そのような「唯心論的世界」にあるのではなく、「合成的でコンポッシブルな物質的世界」にこそある、と言うのである。西田は、「私の考の中心は…却ってライプニッツが物質的と考えた合成的なコンポッシブルの世界にあるのである。故に私の考はモナドロジーの如き意味に於て唯心論的ではない」¹⁹²（傍点は引用者による）と批判するのである。

つまり西田はここで、「自分が究極のリアリティを見るのは、ライプニッツのいう形而上学的世界ではなく、彼が『現象的』と呼んで低評価しか与えない物質的世界の方である」として、「行為的一般者に於いてある人間」が「身体的行為者」であり、「生まれて死ぬもの」であって、そのような人間こそ、「真に実在する存在者」とされ、ライプニッツのいう「生れることも死ぬこともない不生不滅のモナド」は、「考えられたもの」にすぎない、とするのである。こうして、西田は、「私の個物と個物というものは相働くものである…生れるものであり、死するものである。神によって創造せられた不生不滅のモナドではない。そういう個物は考えられたものに過ぎない」¹⁹³（傍点は引用者による）と正面から批判することになるのである。

以上の内容をまとめると、モナドロジーの「形而上学的・観念論的解釈」においては、「不生不滅の『無窓の』モナドたちが存在する形而上学的世界」（＝西田のいう「自覚的一般者」）にこそ、最もリアリティがある、と考えられているのに対して、西田は、「生まれては死ぬ者ではあっても、合い働きあう窓を通して、互いに働きあう身体的行為者としての人間たちこそ真の存在者であり、彼らがそこに於いてある日常的世界」（＝西田のいう「行為的一般者」）にこそ最もリアリティがある、と主張しているのである。西田はそう主張することによって、「モナドロジーの脱・形而上学化」を試みた、とするのが本章の主旨である。

それと同時に、西田が論敵として対峙したこのような「モナドロジーの形而上学的・観念論的解釈」そのものが、正当なモナドロジーの解釈ではない、とも筆者は考えるのである。

¹⁹² 同書 107-8 頁（同書 336 頁）。

¹⁹³ 同書 96 頁（同書 328 頁）。

第一章 ベルクソンのいう「分析知と直観知」

本章においては、ベルクソンのいう「直観知」という言葉に注目する。なぜなら、本論文の基調をなす「現象学の受動的綜合」でも「直観」という言葉が使われており、これとベルクソンの「直観知」とは深く通底するからである。次の第二章でその対照を行うが、そのための準備をこの第一章でしておくのである。

それゆえ筆者は、この第一章と次の第二章を、「二つで一つのワンセット」として書いているので、そのことに注意されたい。

ではベルクソンのいう「直観知」がどういうものなのかを見てゆく。

1 ベルクソンによる「分析知と直観知」の定義

「分析知と直観知」という用語をベルクソンは『思想と動くもの』所収の論文「形而上学入門」の冒頭で、説明している。ベルクソンによると、

「分析知」とは、①「物のまわりを回る知」（物を外から見る知）であり、②「視点」に依存し、③「記号」に依存し、④「相対的」な知である。

他方「直観知」はその逆であり、①「物の中へ入る知」であり、②「視点」に依存せず、③「記号」に依存せず、④「絶対的」な知なのである。

ベルクソンは、このことを、

「…物を知るには、非常に違った二つの知り方がある。第一の知り方〔＝分析知〕をするとき、人は①『その物のまわりを回る』のであり、第二の知り方〔＝直観知〕をするとき、人は①『その物の中へ入る』のである。第一の知り方は、人の立つ②『視点』と、人が自分を表出するのに使う③『記号』に依存する。第二の知り方は、どんな②『視点』を使うこともないし、どんな③『記号』にも依存しない。第一の認識は④『相対』にとどまり、第二の認識は、それが可能な場合には④『絶対』に到達するといえる」¹⁹⁴（①～④と『 』と傍点は引用者による）

と書いている。

このとき注意されたいのは、引用中の「直観知」の④の前の傍点の箇所、「それが可能な場合には」という但し書きが付いていることである。つまりベルクソンはここで、この直観知が「必ず得られるとは限らない」と言っているのである。このことは、第二章での議論に関係するので、まずここで確認しておきたいと思う。

2 「分析知と直観知」のさらなる説明

ベルクソンはこの「分析知と直観知」について、他の箇所でさらに説明を行い、「私が真

¹⁹⁴ ベルクソン『思想と動くもの』249頁。Bergson, *La pensée et le monvant*, 177-8.

の哲学的方法に眼を開かれたのは、①『内的生命のなかに初めて経験の領域を見いだした』後で、②「言葉による解決」を投げ棄てた日である。その後のあらゆる進歩は、この領域の拡大であった」¹⁹⁵（①と②は引用者による）と言っている。

つまり、この①の「内的生命のなかに」生きる時の知が「直観知」であり、②の「言葉による解決」を重視するときの知が「分析知」なのであり、ベルクソンはここで「①を選んで②を棄てた」と言っているのである。

また同書には、まさに「哲学的直観」という題名の章もある。そこでは、この「内的生命のなかに生きること」が、さらに説明され、

「世界を充たしている物質と生命は、われわれの内部にもあります。…そこで、われわれ自身の内部に降りていきましょう。われわれが触れる点が深ければ深いほど、われわれを表面へ押しもどす勢いは強くなります。哲学的直観とはこの接触であり、哲学とはこのはずみであります」¹⁹⁶

と言われている。

つまり、「外的世界にも生命はあり、我々の内部にも生命はあることから、我々が自分の内部の深いところへ降りていけばいくほど、より深い生命に触れられるのであって、その接触こそ『直観』である」、と言うのである。

とはいえ、「われわれ自身の内部に降りていく」というこの論述は、少し抽象的である。それを説明するさらに具体的な記述としては、次のものがある。

「私に反感を起こさせるただ一つのは『言語人』^{ホモ・ロクワクス}であって…われわれの教育は昔から言葉に頼りすぎている [=分析知]。…私が哲学者に推奨している直観は、…世界…のなかに…構想の動きとリズムを発見し、共感によってそこに入り込みながら、創造的進化を体験しなおす [ことである]」¹⁹⁷

ここでは、「知を言語化する (=分析知) と、そこには知の固定化と形骸化が起こり、真の知 (=直観知) とは、そのような固定化・形骸化以前の、みずみずしい知性の柔軟な働きに共感してその中へ入り込み、そこに芽吹いていた創造力の息吹きを体験し直すことだ」¹⁹⁸と説明されているのである。

とはいえ、ここで言われる「直観知」は、単なる「本能や感情」のことではないのである。ベルクソンは「私の『直観』を本能や感情だととる人については何も言うまい。…私の書いたすべてのものには…反対のことが書かれている。私のいう直観は反省 (réflexion) である」¹⁹⁹として、

「抽象的な観念について推理すること [=分析知] は容易である。…直観によって精神を深く究めることは、おそらくもっと骨が折れる…。人がいったんこうい

¹⁹⁵ 同書 133 頁。ibid.98。

¹⁹⁶ 同書 192 頁。ibid.137。

¹⁹⁷ 同書 126-129 頁。ibid.92-95。

¹⁹⁸ 特に参照されたいのは同書 129 頁。ibid.95。

¹⁹⁹ 同書 130 頁。ibid.95。

う方法〔＝直観知〕を選ぶなら、いくら準備的研究をしてもいくら覚えても、十分だということにはならない²⁰⁰

と書いている。つまり彼はここで、「直観知とは反省であって、そのための準備的研究はいくらでも必要であり、どこまでいっても十分だということにはならない」と言うのである。つまり彼のいう「直観知」は、「簡単には達成されない理想的な目標」という意味をも、もっているのである。

この章の冒頭の『思想と動くもの』の引用で、「注意されたい」と書いた箇所にも、直観知には「それが可能な場合には」という但し書きが付いていた。ここでも同様に、ベルクソンのいう「直観知」は、「必ず得られるとは限らない」ものであり、長い努力の末にはじめて得られるであろう「理想的な目標」でもある、と言われているのである²⁰¹。

次の第二章では「現象学における直観知」について考察するが、そこでは、その「直観知」が「理想的な目標」であることが強調される。ベルクソンのいう直観知にも「理想的な目標」という意味があるので、その共通性をここで確認しておきたいと思う。

3 「分析知と直観知」の図示

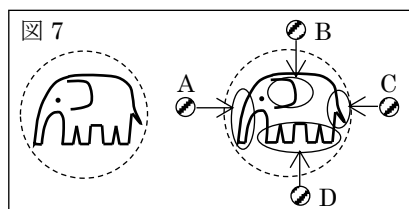
本論文では、その「分析知と直観知」の図示を試みるが、この図がどのように作図されたのか、この図が作られる過程を、順を追って説明しておきたい。

まず、先述の「分析知」の特徴の4つである、①「物のまわりを回り」、②「視点」に依存し、③「記号」に依存し、④「相対的」、というものの内の、①と②と④という3つの特徴を満たす作図の作成を試みる。

3-1 群盲象を撫でる

この図のモデルとして使用されるのが、著名な仏教説話「群盲象を撫でる」²⁰²である。

これは、盲人たちが、象（図7の左図）とはどういうものかを知ろうとして、それぞれ思い思いに象の様々な部位を撫でた、という説話である。その四人を ABCD とすると、



Aは「象とは、長いホースだ」と言い、
Bは「象とは、大きな座布団だ」と言い、
Cは「象とは、細いロープだ」と言い、
Dは「象とは、太い柱だ」と言った、
（図7の右図）、とされる説話である。

この説話の教訓は、「物を知ろうとするとき、我々は

²⁰⁰ 同書 100-101 頁。ibid.72。

²⁰¹ ベルクソンの「直観知」が「長い努力の末に得られる知」であることに注目する研究書に、中村昇『ベルクソン＝時間と空間の哲学』（講談社選書メチエ 567）39-51 頁がある。

²⁰² この仏教説話は、『岩波 仏教辞典』の 216 頁の「群盲象を評す」という項目の中で解説されている。

ともすれば、自分に最も近い一側面だけに執着して、それを物の全てと思いがちである。しかしそれでは、物を本当に知ったことにはならない。物の一側面だけではなく、その全体をありのままに見よ」というものである。

この図において A, B, C, D は、①「象のまわりを回り」、②「視点」（ここではむしろ、自分の立つ「地点」だが）に依存し、④「相対的」な知を得ている（この「相対的」の原語は *relative* であり、これは「関係」*relation* と同根の語である。つまり象を、自分の立つ地点に「関係」させ、そのことによって知を得ているから、この知は「相対的」（关系的）な知なのである）。したがって、この「盲人たちの知」は、「分析知」の①と②と④という 3 つの条件を満たす知と言えるのである。

3-2 その図の一般化

その図 7 の右に描かれた図を一般化したのが、図 8 である。

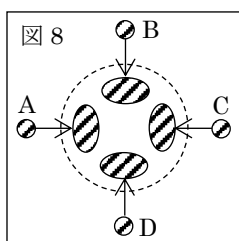
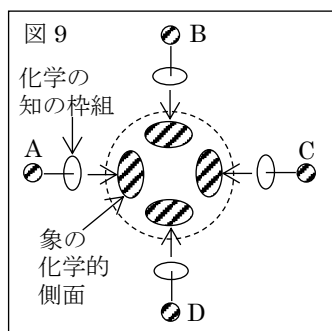


図 7 の右の図では、象の諸側面（つまり「A が触る鼻」と「B が触る耳」と「C が触る尻尾」と「D が触る足」）を「楕円」で囲んで示した。図 8 ではその図を、象だけでなくあらゆる対象に適用できるように、楕円の中の具体的内容を捨象してただの抽象的な「斜線の楕円」にした。この図は、主観 ABCD が「分析知」においては、象に限らずどんな対象からも、自分に最も近い一側面を切り出す、ということを示している。

3-3 「記号」に依存する知の図示

以上の分析知は、ある「空間的な地点」から対象を見ることによって、その対象の一側面を切り出すものであった。

しかし分析知には、ある「知の枠組」を使うことによって対象の一側面を切り出す、という種類の知もある。これは、その「知の枠組」によって「記号的な知」を作る、という知なのであって、むしろこの「記号知」の方が、分析知としては重要である。



たとえばその象を、四人の学者 ABCD が見た（図 9）として、A は「化学者」であり、B は「経済学者」であり、C は「動物学者」であり、D は「社会学者」だったとしよう。

A は、自分が専門とする「化学」の「知の枠組」を使って、その象がたとえば「どんな化学的要素」からできているか、という「一側面」を切り出すだろう。生命体を作る主な元素は「酸素」(Oxygen) と「水素」(Hydrogen) と「炭素」(Carbon) だから、A はその象については「O, H, C」という記号的な知

を得るのである。

その作図法についてだが、図 9 では、ABCD が使う「知の枠組」を、「矢印が貫通する楕

円形」 $\bigcirc \rightarrow$ で示している。この楕円形は、いわば「知のメガネ」だと見られたい。つまり「ABCD がこのメガネを通して象を見ると、象の全体から、自分の関心のある側面だけを切り出して見せてくれる」というメガネである。

Bは、自分が専門とする「経済学」の「知の枠組」を使って、たとえばその象を飼うには「どれほどの出費が必要か」を計算し、たとえば「～yen」という記号的な知を得るだろう。

Cは、自分が専門とする「動物学」の「知の枠組」を使って、その象が「動物学的にどのような分類されるのか」を考え、「哺乳項ゾウ目（長鼻目）ゾウ科」の動物、という記号的な知を得るだろう。

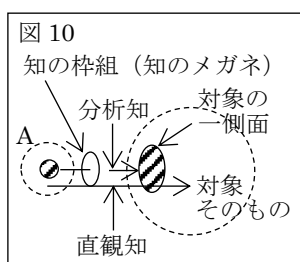
Dは、自分が専門とする「社会学」の「知の枠組」を使って、その象が「各文化において何を象徴しているとされるか」を考え、たとえば仏教では象は「幸運」²⁰³の象徴である、という記号的な知を得るだろう。

ここで使われた「知の枠組」が、「記号的な知」をつくる基礎である。記号といっても、数学で使われる x や y などの代数記号だけが記号ではない。ベルクソンが分析知を「言語的な知」と呼んでいたように、「言語」がそもそも、対象からある側面だけを切り出す「記号」である。たとえば「鼻」という言葉は、その箇所だけを動物全体から切り出すものである。そして、その言語が多重に組み合わせられて、一定の構造をもつ体系へと形成されて、各学問で使う「知の枠組」が出来上がるのである。

以上で、「分析知」を示す4つの性質である、①「物のまわりを回り」、②「視点」に依存し、③「記号」に依存し、④「相対的」、という性質は図示できたことになる。

他方、「直観知」は、その「知の枠組を使わない」知だから、ごく単純にこれを、「主観から一本の矢印が対象そのものの中へ到達する」という図で示したいと思う。

3-4 「分析知と直観知」を示す図



上記の図9から、Aの場合だけを抜き出して、「分析知と直観知」を図示したのが、図10である。

「分析知」は、図9で見た通り、主観が「知の枠組」を使って「対象の側面」を切り出している。

他方、「直観知」は、分析知が切り出した「側面」には執着せずに、「対象そのもの」へと到達している。

このために使われる「知の枠組」は、図的にもそう見えるように「知のメガネ」だと見られたい。そうすると「直観知」は、「知のメガネを通さない知」だということになる。

この「メガネを通さない」ということには、2つの意味を考えることができる。

その1は、「メガネが出来上がる前」という意味である。これは、現象学でいうなら「受動的綜合における先構成」になるだろうし、ライブニッツ哲学でいうなら「微小表象」にな

²⁰³ 釈迦の母である摩耶夫人が「釈尊を托胎したとき、白象が胎内に入る夢を見た」（『岩波 仏教辞典』761頁）という伝説から、象は仏教では「幸運の象徴」と考えられている。

るだろう。

その2は、「メガネを一度は使ったが、一つのメガネに縛られない」という意味である。これは、現象学における「静態的現象学と発生的現象学のジグザグの相補的作用」になると考えられるが、その詳細な検討は、次章の課題となる。

これ以降は、「分析知と直観知」は基本的にこの図を使って図示してゆく。

作図法についてあと一点だけ述べると、Aの中心に「斜線の小円」が書かれているのは、「表層の私（いわゆる自我）」を表している。これが分析知によって「対象の一側面」を捉えるのである。その「対象の一側面」を「斜線の楕円」で表したので、それを捉える「表層の私」も「斜線の小円」で表している。

他方、「対象そのもの」は「白地のまま」で表したので、それを捉える「深層の私（先自我）」も「白地のまま」で表している。

4 「運動」をめぐる直観知のモード

ベルグソンの「分別知と直観知」の違いについての議論において、先に短く、現象学の本質直観における「静態的現象学と発生的現象学の志向分析によるジグザグの相補的関わり」についての言及がなされた。本質直観においては、そこに至るまでの、徹底した「分析知」の遂行が前提にされるのであり、このことと、ベルグソンの「直観知」が「理念的目標」と理解されていることと関連づけ、「物体の運動」を例にして、多彩な「直観知のモード」について論究しておきたい。

これまで述べられてきたように、①「知性」（＝分析知）と②「直観知」は正反対の知として考えられる。ベルグソンにおいて、①「知性」は「認識者が対象を外側から分析して知る知」であり、②「直観」は「認識者が対象の中へ入り込んでそれと一体化して知る知」とされる。

ベルクソンは『創造的進化』の第4章「思考の映画的メカニズムと機械論の錯覚」の中で、「知性の認識方法」は「映画的な認識方法」だとしている。たとえば、ある連隊の行進を知りたい場合「知性」はこうする、と言うのである。

「映画のやり方は……通り過ぎる連隊の連続写真を撮って、これらの写真がきわめて速く次々と入れ替わるように、スクリーンに投射するのである。……これがわれわれの認識のやり方である。諸事物の内的な生成に貼りつく〔＝入り込む〕代りに、われわれは諸事物の外に身を置いて、それらの生成を人工的に再構築する。……知覚、知性による理解、言語は、一般にこのように進行する。……以上を要約するなら、我々の通常の認識のメカニズムの本性は映画的である」²⁰⁴。

このような外的事物の運動の観察による把握の完成形ともいえるのが、ライブニッツが定式化した微積分である。つまり、まず運動を微分して、ほぼ静止状態の無数の断片に分解

²⁰⁴ ベルクソン『創造的進化』387-388頁。Bergson, *L'évolution créatrice*, 305。

し、今度は逆に、その断片たちを積分によって再び人工的に再構成することによって、すべては元通りに再構成される、と考えるのである。つまりベルグソンにとって、科学は「知性」による知であって、「直観」による知とはいえない。

ゼノンのパラドックスに対してもベルグソンは同様に、「本当は直観によって捉えるべきものを知性によって捉えたことによる詭弁」だと批判するのである。

では「知性による科学」は「直観」とは全くの無関係なのかというと、そうではない。「知性による科学」は、事物の表層を捉えるだけだが、その表層と長らく付き合っただけでその信頼を得た人にして初めて、事物の内部の「直観」を得ることができる、とベルグソンは言うのである。

まず「文学と直観」の場合が説明される。

「誰でも文学的著作の修練をして成功を収めた人ならば、題材を久しく研究し、あらゆる資料を蒐集し、あらゆるノートをとってから〔ここまでが知性の働き〕、いよいよ自分で著作の仕事にとりかかるには、なにかが必要だ、ということを知っている。一度に題材の核心に飛びこんで、できるだけ深いところへ一つの衝動を求めに行く〔これが直観の働き〕ためのしばしば苦しい努力が必要である」²⁰⁵。

つまり、まず「知性」が様々な資料を集め、それらとうまく付き合った者だけが「直観」によってそれらの核心の深いところへ入ってゆくことができる、と言うのである。これが「文学と直観」の場合である。

「科学と直観」の場合も同じだとベルグソンは考える。「文学的著作のノートや資料に当たるのは、実証科学……が集めた観察と経験の全体である」と前置きをして、ベルグソンは「科学と直観」の関係をこう述べる。

「事象のさまざまな表面的現れと長らく付き合っただけでその信頼を得た人にして初めて、その事象の内部との『精神的な同感』(sympathie spirituelle)を、つまり『直観』(intuition)を得るのである」²⁰⁶。

つまり、まず「知性による科学」が表面的な現れについての知を集め、それらとうまく付き合った人だけが、事物の中へ入る「直観」を得る、とベルグソンは言うのである²⁰⁷。

先ほどの「連隊の行進」を例にしてまとめれば、

①まず「知性」が、その行進の静止した連続写真を無数に撮り、それらをスクリーン上に連写して運動を再構成する。

②そういう行進の表面的な現れとうまく付き合った人にして初めて、その連隊の行進そのものの中へ入り込み、自分がその行進と一体となって、その全体的な運動を体感する「直観」を得られる、とベルグソンは言うのである。

²⁰⁵ ベルクソン『思想と動くもの』309頁。Bergson, *La pensée et le mouvant*, 225。

²⁰⁶ 同書310頁。ibid. 226。

²⁰⁷ 九鬼周造も同じ箇所を引用して、「〔ベルグソンのいう〕形而上学的直観はそういうように科学的知識を必要とするものである」と論じている（『現代フランス哲学講義』（『九鬼周造全集第八巻』所収315頁）。

それが「運動」を捉える場合の「直観知のモード」である。

本論文が、「分析知が進展した結果として直観知が得られる」と述べる場合の「直観知」とは、「このモードにおける直観知」のことである。

他方、「創造的進化」を捉える場合であれば、自分の精神の内部へ入り込んで、そこにある「生命の跳躍」(エラン・ヴィタール)をありありと感知することが「直観知」なのであって、これは上記の「運動の把握」の場合とは違う「直観知のモード」とされねばならない。

5 「知の枠組」の成立の事情を示す「補論1」

以上の「分析知」において最も大事なのが、その知を形成するために使われる「知の枠組」(知のメガネ)である。それを本論文では「矢印が貫通する楕円形」 $\rightarrow \ominus$ で示しているのだが、この図を筆者が使うことになった由来は「アインシュタインの発見法」にあるのである。ただ、この記述は少し本論から外れるので、詳しくはこの第二部の最後に「補論①」として示してある。

以上で、ベルクソンのいう「分析知と直観知」の内容を確認し、その作図を使って説明してみた。

では次の第二章で、現象学における「本質直観」について考察し、そこで使われる「直観」の意味を考えてゆきたい。

第二章 本質直観

この第二章「本質直観」においては、現象学でいう「本質の『直観』」という言葉に注目する。そして、この現象学でいう「本質の直観」と、ベルクソンのいう「直観知」とを対照して、両者の通底の仕方を知り、「直観的」な受動的綜合を理解する準備をするのである。その通底の仕方については特に、5 ベルクソンの「直観知」とフッサールの「直観」との対応関係、を見られたい。

現象学における「直観」の概念を考察するにあたり、まずもって「志向の充実」と規定される直観概念の基本的規定と、本質直観における「自由変更」における「形相的還元」を経た直観概念を確認しておきたい。

1 「志向性の充実」としての「直観」

現象学における「直観」の概念は、ライプニッツにもベルクソンにも注目されることのない「志向性」(Intentionalität)という概念と不可分の関係にある。特定の志向が充実される場合に「直観される」と言われ、充実されない場合は「非直観的に与えられる」と表現される。また、志向は「表象」(Vorstellung)とも表現され、志向が充実され直観された場合が「直観的表象」であり、志向が充実されず直観されない場合が「空虚表象」である。

まず、「表象」には「直観的」と「空虚」なものがあり、直観の原形は「知覚」であることは、フッサールによって、「まず「直観的表象」(anschauliche Vorstellung)と「空虚表象」(Leervorstellung)との一般的相違から始めよう。直観的表象にはさまざまな様相の相違がある。直観性の原様相……は知覚である」²⁰⁸と述べられている。

そして「すべての本来的に現出するもの」(＝直観されるもの)は、空虚な地平によって取り巻かれており、我々の志向性の基づく経験とは、その地平全体が次第に充実されてゆくことである、とされ、このことについて、フッサールは、「すべての本来的に現出するものは、『志向的な空虚地平』(intentionaler Leerhorizont)によって取り巻かれ……ている……」²⁰⁹、とし、さらに「全体地平の中に……充実過程がある」²¹⁰とするのである。

2 「形相的還元」としての「本質直観」

「本質直観」についての考察に当たって、まず第一に、本質直観の第一の操作として「自由変更」(詳しくは後述)があげられなければならない。「実在する事実」を自由変更するのは、その事実から「偶然的な性質」(＝その事実がたまたまもっていただけであり、もし無

²⁰⁸ フッサール『受動的綜合の分析』105頁。Hua. XI. 68。

²⁰⁹ 同書16-17頁。ibid.6。

²¹⁰ フッサール『間主観性の現象学Ⅱ』228頁。Hua. XV. 85。

かったとしても何の問題もない性質)を取り除く、ということであり、この操作によってその「事実」は、本質的・形相的な「可能体」へと引き戻される(還元される)のである。つまり本質直観とは、まず第一に「形相的還元」なのである。それについてはこう書かれている。

「たとえばこの机の知覚という例から出発して、机という知覚の対象をまったく自由な任意によって変更する。…言い換えれば、存在するものとして通用させることを差し控えて、この知覚の事実を、一つの純粋な可能体へと変えてしまう。…私たちは言わば現実的な知覚を、非現実性の領土へ、かのようにの領土へと移すのだが、これが私たちに純粋な可能体を提供してくれる。……あらゆる事実性から解放されて、この類型 [=可能体] は知覚の『形相』(エイドス)となる」²¹¹。

この「本質直観」についてはまず、フッサールの助手であった E. フィンク『フッサールの現象学』²¹²における本質直観についての明晰な解説を取り上げてみることにする。

3 E. フィンクによる解釈

3-1 E. フィンクの解釈する「本質直観」

フッサールのいう「本質直観」という方法論が、洋の東西を問わずあてはまる普遍性のある方法論とされる以上、突飛な例と思われるかもしれないが、ヨーロッパで「宰相」に当たると考えられる日本の江戸時代の役職である「家老」の例を取り上げ、本質直観の事例の一つとして考えてみたい。たとえば、日本史の研究者が「家老」というものの「本質」を研究する際に、フッサールの「本質直観」をどのように活用できるものかどうか、その使用可能性を探ってみようと思う。以下、フィンクの「本質直観」の考察に際して、この「家老」の本質の問いが、組み込まれてくることになる。

そのフィンクの「本質直観」についての解説であるが、その概要は、次のように述べられる。フィンクは本質直観が2つの段階で生ずるとして、「本質直観的方法的構造の特徴は、2つの段階の現象学的本質把握から成り立っており」²¹³、その段階1は「自由変更」であり、その段階2は「同一体(本質)の浮上」である、としている。

3-1-1 自由変更

「自由変更」とは、フィンクによると以下の過程である。

「最初の段階は、実例として選ばれた物が持っている『成分』(Bestand)を変更するということである。そしてその物の未覚醒の意味地平の中に眠っている、別

²¹¹ 『デカルト的省察』129頁。Hua. I. 104。

²¹² フィンク『フッサールの現象学』新田義弘・小池稔(翻訳)1982年、以文社。

²¹³ 同書162頁。Fink, 215-6。

様にあり得た『可能体』(Möglichkeit) たちをすべて十分に吟味し、明確に踏破するのである。…このことは、その物の同一性を損なうことなく成り立っているあの別様にあり得た可能体たちを、直観的に、はっきりと、綿密に思い浮かべることによって行われる。つまり、物の意味の中にどのような可能体たちが未展開のままに眠っているかということが、…直観的に表象できる可能体たちの圏内をくまなく遍歴するという道を通じて確かめられるのである」²¹⁴。

この自由変更についての説明を、先述の「家老」の例にあてはめると、まず実在する一人の家老を実例として選び、彼が持っている「成分」を変更する、ということである。「成分」とは、その家老を家老たらしめている性質のことである。そういう「この家老を家老たらしめている成分たち」を、想像の中で色々と違った姿に変更してみて出来るのが「可能体」である。たとえば、自分が例として選んだ家老が「きりりと通った鼻筋」をもっていて、それが実に「家老らしい」と自分が感じるのであれば、現実のその鼻筋とは違った「団子鼻や鷲鼻」をその家老が持っているところを想像してみるのである。そして「家老らしくなくなる」と自分が感じる手前でその変更はストップし、同じ作業を目や口などその家老がもつあらゆる「成分」について行うのである。鼻筋や目や口は物的な「物」だが、「物」ではない成分も自由変更できるだろう。たとえばその家老の「立ち居振る舞い」が実に家老らしくて印象的なのであれば、その家老が「いつもとは違った立ち居振る舞い」をすところも想像してみる。そうやって「ひょっとするとその家老がそういう姿で存在することもあり得たであろう可能な姿」(可能体) を様々に想像し、それらを十分に吟味して、考えつく限りの可能体たちの姿を走破するのである。そして「家老であるという同一性」を損なわない限りでの、「あり得た可能体たちの姿」を考えるのである。つまり「家老」という意味の中に、自分には思いつかなかったほど豊かな可能体たちの姿が未展開のままに眠っていることを、「直観的に表象できる可能体たちの圏内」を走破することによって確かめるのである。

以上が「家老」をめぐる「自由変更」の大まかな記述となる。

3-1-2 「いわれのある可能体」(①) への変更

次に、この自由変更が、フィンクにおいて、さらに細かく二つの段階(①と②とする)に分けて考えられている。その①は「いわれのある可能体たち」への変更である。

「その実例の成分の中にある今は見られないが以前に経験したことのある性質を思い出すことによって、そして可能的変化についての与えられた徴候〔を見逃さずにその方向にも変更してみること〕によって、我々は『いわれのある可能体たち』(motivierte Möglichkeiten) を手に入れるのであって、まずはこれが変更を導くのである」²¹⁵。

ここでいう「いわれのある可能体」(motivierte Möglichkeit) の *motiviert* は、「理由の

²¹⁴ 同書 162-3。Fink,216。

²¹⁵ 同書 163 頁。Fink,216。

ある」「有契の」「いわれのある」という意味の形容詞（過去分詞）である。ここでは「以前そういう性質の人を見たことがあるから、そういう性質の人をいま思い浮かべる『いわれ』がある」という意味である。つまり、以前見たことのある姿を覚えていて、ある対象を自由変更するとき、その対象の成分を、記憶にあるその姿に倣って変更するのである。記憶していた映像という「いわれ」によって生ずる可能体だから、これを「いわれのある可能体」というのである。

3-1-3 「いわれのない可能体」(②) への変更

そして「自由変更」の②が、「いわれのない可能体」への変更とされる。

「でも我々は、実在的現実への束縛から空想によってはじめて逃れられるのである。そして我々はこの空想によって、それがいわれのあるものかないものかを問わず、あらゆる可能体たちからできた空間を走破するのである。実例となる物は、いまやあらゆる方向へ、そしてあらゆる性質へ、自由に変更されることができる。かくして個々の可能体たちの系列が、それどころかその系列たちを秩序づけた全体系が形成されるのである」²¹⁶。

「いわれのない可能体」とは、昔見たことがあるなどの「いわれ」が特にない可能体、という意味である。つまり実際に昔見たか見ないかとは関係なく、ただ空想だけで、まさに「自由に」対象の姿を変更して、様々な姿を想像するのである。そうやって、いわれのあるものかないものかを問わず、考え得るあらゆる可能体たちの姿を、全く自由に想像する。このようにして我々は「実在的現実への束縛から空想によって逃れる」のである。かくして、実例となった家老を作る「成分」たちは、あらゆる方向へ、あらゆる性質へ、自由に変更され、その結果、その家老を変更してできるあらゆる可能体たちが系列をなして現われてきて、その系列を秩序づけた体系すら形成されるのである。

以上がフィンクによる「本質直観」の段階その一の「自由変更」の全体である。

3-1-4 同一体（本質）の浮上

そして「本質直観」の段階その二が、これこそ「本来的な本質直観」だとフィンクがいう過程であって、「不変のもの」(Invarianz)あるいは「同一体」(Selbigsein)が浮上する、ということの意味する。

「そして可能体たちの空間を手探りで進むこの変更に基づいて、つまり空想によるこの経験的方法に基づいて、ここで本来的な本質直観が行われるのである。つまり本質が対象的に確定されるのである。本質直観のこの第二段階は、変更がその中で動いていた可能体たちの空間を見つめることであり、すべての変異体たちを支えている『不変のもの』(Invarianz)を主題化することである。無数にさまざまな、別様にあり得た可能体たちをこうやって直観的に思い浮かべることから、別様

²¹⁶ 同書 163 頁。Fink,216。

に存在するすべてのものたちを可能にする『同一体』(Selbigsein)が『浮上する』(sich abheben)のである。…ここでのいう不変のものとは…たとえ表象たちがどれほど変更されようとも自らを貫くものことである」²¹⁷。

今までは、ありとあらゆる可能体たちの姿を個々に想像してきたのだが、今度は個々の可能体たちを個々に見つめるだけでなく、その変化する可能体たちが作る空間全体を全体的に見つめるのである。すると、それら可能体たちがどれほど変化しようとも、それでも変化しないで残る「不変のもの」が自然に浮かび上がってくる。つまり変化する可能体たちがそういう様々な姿を取って成立できるようにしている「同一体」(変化しないで、自らを貫き通して同一的にあり続けるもの)が自然に「浮上する」というのである。それを主題的に捉えて対象的に確定することが、「本質」を直観することだ、とするのである。

ここで、同一体が(我知らず、自然に)「浮上する」と書かれていることから、この過程は「受動的綜合」によって行われている、と考えられるが、ただしここで注意しなければならないのは、このことについて、フイック自身による「受動的 passiv」と「先構成 *vorkonstituieren*」の語句への指摘はなく、受動的綜合への言及は、まったくみられないことである。

3-1-5 近松門左衛門版の「自由変更による本質直観」を示す「補論2」

以上で見たフイックのいう「自由変更による本質直観」とほぼ同じことを、江戸時代の近松門左衛門の芸論も考えている。近松は、真の芸とは「虚と実の皮膜の間」にある、と言うのである。つまり近松は、たとえば「家老」を真に演じるためには、実在する家老の姿をそのまま舞台に乗せる(=ただの「実」)のでは駄目なのであって、「虚」を様々に経巡って、その結果として得られる「本当にそれらしい家老の姿」(=可能体・本質)を舞台に乗せるべきだ、と言うのである。まさに「自由変更による本質直観」であると思われる。ただ、この記述は少し本論から外れるので、詳しくはこの第二部の最後に「補論②」として示してある。

3-2 フイックの本質直観の説明の妥当性

以上が、E. フイックが説明する「本質直観」の全体であると考えられる。

このフイックの「本質直観」の説明の妥当性に関して、フッサール自身による『経験と判断』における「本質直観」の3つの段階についての説明と付き合わせてみて、はじめて明確な判断が可能となる。フッサールは、この3段階を『経験と判断』において、次のように論述している。それは、

- 1、自由変更
- 2、受動的綜合による同一体の収斂
- 3、能動的綜合による本質の把握

²¹⁷ 同書 163 頁。Fink,216-7。

という3段階である。他方、フイックの説明では、1と2の段階までの説明は見られるが、この3番目の段階についての直接的言及は、「不変なものの主題化 (Thematisierung)」という表現はあるものの、明確な「能動的構成 aktive Konstitution」についての言及は見られないのである。その省略された箇所を明確に確定するために、フッサール自身による『経験と判断』の論述を直接、引用してみなければならない。

3-2-1 『経験と判断』における「本質直観」

『経験と判断』の中で、フッサール自身は「本質直観」を、以上の3段階に即して、次のように論述している。

まず第一段階の「自由変更」とは、「[まず] 経験的ないし空想的対象を、任意の見本に変え、その見本に、指導的な原像という性格を持たせて、開かれた無限に多様な変更の生産の出発点とする、つまり変更作用を行う」²¹⁸ことを意味し、次の第2段階である「受動的総合による同一体の収斂」において、第一段階である「自由変更」の結果、同一体が（我知らず）浮上してくるとされる。「我知らず」浮上する（＝収斂する）のだから、これは「受動的総合」の働きである。引用の最後の部分で、「受動的」に「先構成」される、と言われていることに注意されたい。

「そのとき、この多様な変形を貫いて、一つの統一体が存在する。…これは自由な変更の行使の中で…絶対的に同一の内容として…『浮かび上がってくる』(sich herausheben)。…いいかえれば、同一体は同一体として、『受動的』(passiv)に『先構成』(vorkonstituieren)されるものである…」²¹⁹。

3-2-2 能動的総合による本質の把握

そして第3段階が、フイックが省略した過程である。これは、その受動的総合の結果として浮上する本質を、自我が「能動的」に把握する、という過程である。「形相の看取とは、そのように先構成されたものを、「能動的」(activ)に直観しつつ把握することに他ならない」²²⁰とされるのである。

以上が、フッサールの考える「本質直観の3段階」である。

それを簡潔にまとめて、フッサールはこう書いている。

「本質直観の過程に含まれる3つの主要な段階を、ここに概括しておこう。

- 1、変更作用の多様性を生産しつつ踏破する段階。
- 2、持続的な重なり合いの中で〔本質が〕統一的に結ばれてゆく段階。
- 3、差異との対比の上で、合同的なものを取り出し直観して、能動的に同定す

²¹⁸ フッサール『経験と判断』329頁。E.Husserl, *Erfahrung und Urteil*, 411。

²¹⁹ 同書329-331頁。ibid. 411-414。

²²⁰ 同書331頁。ibid. 414。

る段階」²²¹。

3-2-3 フィンクによる本質直観の解釈に対する批判

これまでのフッサールの『経験と判断』における本質直観についての論述と、そのフィンクの解釈を対比して考察するとき、明らかになってくる相違は、次の点にあるように思われる。

① フィンクにおいて、「受動的な先構成 *passive Vorkonstitution*」と「能動的な構成 *aktive Konstitution*」の相違が明確に理解されていないことは、フィンクが自由変更を「別様にあり得た可能体たちを、直観的に、はっきりと、綿密に思い浮かべること」と把握していることに明瞭に現れているといえる。というのも、第4章で詳細に論じられるように、受動的綜合による先構成の「先構成されるされ方である先構成そのもの」は、原理的に「直観的に思い浮かべることにはできない」のであり、フィンクのいう、想起による「いわれのある可能体」にしる、また想像による「いわれのない可能体」にしる、受動的綜合による先構成の段階において、その先構成されたものが「直観的に思い浮かべら（表象さ）れる」ことは原理的にありえないのである。

② ということは、フィンクが自由変更をとおして「可能体を直観的に表象する」という場合、能動的志向性の充実によって与えられる「直観的表象」の段階での自由変更に限定されることになり、フッサールが第2段階として指摘している「受動的綜合によって先構成されたもの」に関して、フィンクは、「同一体が浮上する」というとき、実は、どのように「同一体」が先構成されてくるのか（まさに受動的綜合をとおしてとしてしか考えられないにもかかわらず）、定題化されることなく、そのさいの受動的綜合の役割を無視しているとしか考えられないのである。

③ それに対して、フッサールはこの第2段階と第3段階について、次のように明確に論じ分けている。

「すなわち、その同一体そのものは、受動的に先構成されているのであり、その形相〔本質〕の観取は、このように先構成されたものの能動的に観る把握に基づいているのであり — まさにそれは悟性的対象性のあらゆる構成と一般の対象性の特殊な構成の際にも同様なのである」²²²。

ここにおいて、「受動的綜合による先構成と能動的綜合による構成」²²³という本質直観の認識構造が明示されているのである。

²²¹ 同書 335 頁。 *ibid.* 419。

²²² 同書 331 頁。 *ibid.* 414。

²²³ この「受動的綜合の先構成と能動的綜合の構成」との関係において、常に「能動的綜合の構成」が「受動的綜合による先構成を前提にしているという必然性について、フッサールは明確に「受動性はそれ自体で第一のもの(*das an sich Erste*)である。なぜなら、すべての能動性は、本質的に受動性の根底とその能動性においてすでに先構成された対象性を前提にしているからである。したがってこのことは、本来的なロゴスの自発的能力にも妥当する」(E. フッサール『能動的綜合』邦訳 10 頁)と論述している。

4 本質直観の超越論的相対性について

フイックにおいて見落とされていた、本質直観における受動的綜合による非直観的に充実されて収斂されてくる「先構成された同一体」の重要性は、個別的で具体的な対象の知覚において働いている個々の本質直観において、その超越論的相対性に留まる必然性を根拠づけることになる。

個別対象の知覚における個々の本質直観の超越論的相対性について、フッサールは、『受動的綜合の分析』において、

「ある対象について我々によって把握されたものは、その対象の『本質』であると僭称している。…それはただ『不完全な近似値』(unvollkommene Approximation)でしかなく、対象について何かを把握していても、それと同時にたえず、充実を求める空虚を含んでいるのである」²²⁴。

と述べている。こうして個別対象の「本質が直観される」としても、この「本質」は、決して「完全な獲得物」ではない。なぜなら、そのように得られる「本質」は「不完全な近似値」であって、そこには不可避免的に、さらに充実されるべき空虚が含まれているからである。

そして、この個別の本質直観にたえず含まれる「充実されるべき空虚」の由来(起源)こそ、まさに受動的綜合の超越論的規則性である「連合と触発」における、連合によって無意識に「先構成」されたものの、触発力による無意識の「選択」(この無意識の選択は「衝動志向性」によって規定されている)に他ならないのである。この潜在的に働く衝動志向性による「先構成とその選択」こそ、能動的綜合によって意識の直観として構成される本質直観がその内部に、必然的に含まざるを得ない超越論的相対性の根拠なのである。なぜなら無意識の先構成において、たえず先構成されても選択されず、また先構成されずに留まる潜在的志向性も存続しており、潜在的志向性の先構成とその選択は、常に相対的に留まらざるを得ないからである。

また、具体的事物の本質直観に潜む超越論的相対性についてフッサールは、『経験と判断』において次のように論じている。

「例をたどっていく出発点の直観にあたって、——つまり、まずは、一定の限られた諸例の直観から始めなければならないが——それが、“それそのもの”[その本質]として、一定の開かれた無限性のなかで思念されてはいるが、その思念において、この“無限性”を、実は、ただ含蓄的にのみ内に含んでいることの中にある、つまり、このすべての無限性が、実に様々な相対性と絡み合っていることの中にあるのである。」²²⁵

²²⁴ フッサール『受動的綜合の分析』37頁。Hua. XI. 21。

²²⁵ フッサール『経験と判断』350頁。E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, 439。なおこのフッ

つまり、本質直観のプロセスにおいて、すでに、自由変更以前の諸事例の直観から出発するとき、その事例の直観の内部そのものに、一般的理念的本質の直観に向けた「開かれた無限性」が含蓄されているのであるが、この無限性そのものが、「様々な相対性」と絡み合っているというのである。したがって、具体的事物の本質直観は、ここでいわれる「すべての相対的なものが、分析的に解明され、本質考察に関係づけられたときはじめて、事物一般の領域的本質の理念が成長するのである」²²⁶ということになる。

このことからして、先にあげた自由変更による「家老」の本質直観を例にすれば、そもそも出発点に、様々な家老の直観を取り上げるとき、その直観の内部に、家老の理念的本質に開かれた無限の可能性が含まれているとはいえ、その無限性が様々な相対性、すなわち、江戸時代という時代背景における武士階級という封建制度における文化と伝統による文化的相対性と深く絡み合っていることが無視されてはならないのである。

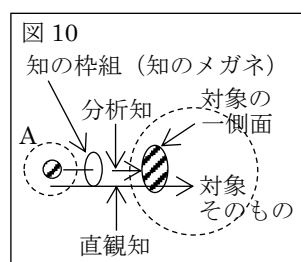
5 ベルクソンの「直観知」とフッサールの「直観」との対応関係

では、第一章と第二章の争点として先述した、ベルクソンのいう「直観知（と分析知）」と現象学という「直観」は、どのような関係にあるのか、その対応する点と、対応しない点について考察してみよう。

まずもって、論証を省略して結論を先に述べれば、筆者は、ベルクソンのいう「分析知」は、現象学という「能動的綜合」に相応し、ベルクソンのいう「直観知」は、現象学という「静態的現象学と発生的現象学が交互に方法論的に交錯することで獲得しうる本質直観」に相応する、と考えるものである。

ではどのようにしてそう考えることができるのか、その論証を以下において展開していきたい。

まずもって、この論証のさい鍵概念になるのは第1章で取り上げた「知の枠組」という概念である。



左に、「分析知と直観知」を図示した図10を再録した。この図には、「知の枠組」が「知のメガネ」として描かれている。そこで以下でも、「知の枠組」を映像的に「知のメガネ」とも呼びたいと思う。

このようにして映像的に、最も概説的に言うなら、

「知のメガネ」を通す知が「分析知」であり、「知のメガネ」

を通さない知が「直観知」である、といえる。

それをさらに精確に言い直せば、「分析知」とは、表層の私が「知の枠組」を使って、対象から「一側面を切り出す」知であり、「直観知」とは、深層の私がそういう「知の枠組」

フッサールのテキストは山口一郎『現象学ことはじめ』（改訂版）118頁で引用されている。

²²⁶ 同書 352頁。ibid. 441。

を使わずに、「対象そのもの」の中へ入る知である、といえる。ベルクソンは、このように両者の違いを説明したのであるが、すでに先に述べられたように、ベルクソン自身は、はたして「どのようにこの直観知」にいたることができるのか、その方法論については、如何なる言及も行っていないのである。

では、現象学の立場からして、このベルクソンの「分析知と直観知」の違いが、どのように理解されることになるのか、以下、対比的考察を試みたい。

5-1 ベルクソンの「分析知」とフッサールの「能動的綜合」

「刀剣女子」と呼ばれる人々がいる。彼女らは、ただの刀を、オンラインゲーム「刀剣乱舞」の指示する「解釈の約束事」(＝知の枠組)を使って、ある特定の美少年剣士「として」見なすのである(＝そういう「意味的形成体」を形成するのである)。この「～として」という構造によって成立するのが「分析知」である。

この「～として」という構造によって知が成立するとは、現象学における「ノエシス-ノエマ」の相関関係による意識構成としての「綜合的統一」の行使を意味する。つまり、あるヒュレー(素材)的与件を、あるノエシスの作用志向性によって、ある特定の意味的統一体(＝ノエマ)「として」構成する、ということになる。この「綜合的統一」によって「～として」という知が成立することを、フッサールは次のように論じている。

「たとえば、このサイコロを知覚する場合を〔考えよう〕。そのとき私は、純粋な反省においてこのサイコロが、特定の現出の仕方で、さまざまな姿に多様に変化する中で、対象的に一つのものとして与えられ続けていることに気づく。これらの現出は、その流れの中で体験が関連のないまま並列しているのではなく、それらはむしろ、綜合的統一の中で流れており、したがってそれらの中で、同一のものが現出するものとして意識されている」²²⁷ (傍点は引用者による)。

サイコロのさまざまな現出は、ヒュレー自身の統一に由来する。そして「能動的」に働くノエシスによって、それらは綜合的に統一され、継続的に存在する意味的統一体(＝ノエマ)として意味的に構成されるのである。そしてこの過程は「能動的綜合」である。従って、ベルクソンのいう「分析知」は現象学における「能動的綜合」に相応するといえるのである。

5-2 ベルクソンの「直観知」とフッサールの「本質直観」

ベルクソンの「直観知」は、図10でいうと「知の枠組、つまりメガネを通さない知」だった。ではこの知は、現象学の直観の概念からして、どのように理解されるのであろうか？

この「メガネを通さない」という表現は、2種類の意味で理解することができる。

その1は、「メガネを使う前」という意味であり、その2は、「メガネを使う」が「その一つのメガネに縛られない」という意味である。

²²⁷ フッサール『デカルト的省察』80頁。Hua. I. 77-78

5-2-1 「メガネを使う前」の知

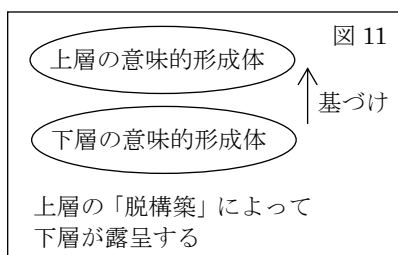
この「メガネを使う前の知」とは、表層の私である自我が「知の枠組」を使ってものを見る「能動的綜合」が成立する前の知、ということである。したがってこれは、「先自我」（自我を欠く意識）が潜在的な次元で、受動的綜合によって経験の土台を作っている知であると解釈することができる。

「目覚めた自我」と、「自我を欠く意識」と「潜在的意識」との関係について、フッサールは、「ある種の潜在性が、・・・自我が眠っているような『自我を欠く』意識 („ichlose“ Bewusstsein) と・・・目覚めた自我の意識とを結びつけている」²²⁸と述べている。では、ここでいう「ある種の潜在性」とはいったい、何を意味すると言えるのだろうか？

5-2-2 「メガネを使う」が「その一つのメガネに縛られない」知と本質直観

この「目覚めた自我の意識と自我を欠く意識とを結びつける、ある潜在性」とは何か、を考えるにあたって、筆者は、ベルクソンのいう「直観知」を、「メガネを使うが、その一つのメガネに縛られない知」と理解しようとする論点を、前もって、ここで特に強調しておきたい。というのも、この論点と、フッサールのいう「ある種の潜在性」が密接な関係にあることが、後述において明確にされるからである。

そこで、まず改めて現象学における意味的形成体について考察するとき、意味的形成体は、層をなして、多層的に形成されていることが指摘されなければならない。発達の初期段階において、幼児は、「自分と他者との区別のない、いわゆる『自他非分離』的に意味づけされた世界」の中で生きてるとされ、我々大人はその層の上に、「自分と他者とが区別された『自他分離』的に意味づけされた世界」という層をいわば上乘せして、その多層的な構造体の中で生きてると言えるのである。



このように意味的形成体の層が下層の上に積み重なっていくことが、構成層の「構築」(Aufbau)といわれる。そのとき、下層は上層を「基づける」といわれ、逆に、上層の構成層が「カッコづけ」られ、作動していないとされるとき、その上層の構成層を基づけていたとされる、それまで隠れて働いていた潜在的な下層が、顕在

的な意識にもたらされてくるそのプロセスが「脱構築(Abbau)」といわれるのである(図 11)。

したがって、「脱構築」を理解しようとするとき、特に注意しなければならないのは、脱構築とは、すでにできあがり済みの地層の重なりを、上から下に発掘して、下層が露呈してくると誤解してはならないことである。脱構築は、静態的な構造的階層解体を意味するのではなく、「時間と連合と原創設」という超越論的規則性による発生の秩序を規定する潜在的意識の顕在化の方法を意味するのである(詳しくは第5章を参照)。

この現象学における意味形成体の多層構造を確認の上、先ほど取り上げられた「自由変更」

²²⁸ 『間主観性の現象学Ⅲ』218頁。Hua. XIV. 46。

による「家老」の本質直観の事例に戻れば、このような自由変項を施すべき「実例」の最初の選択には、「主観性＝相対性」が介在することが認められなければならない。つまり、地方的（＝空間的）に、時代的（＝時間的）に、文化的に、立場的に等々と、あるバイアスのかかった類例を選択する以上、それを本質直観しても、その「地方・時代・文化・立場」に限定された「本質」が直観されるという「超越論的相対性」が指摘されねばならないのである。あの「家老」という事例の場合、日本という国の、江戸時代に、幕府という封建的制度の中で成立した「家老」、という限定付きの対象の本質が直観されるのである。

では、この本質直観そのものに備わっているといえる「超越論的相対性」をそのものを、どのように、顕在的意識にもたらすことができるのだろうか？このとき重要な方法論的役割をはたすのが、発生的現象学の方法である、今、問題にされている「脱構築」である。

元来、本質直観は、「静態的現象学」における、すでに既存の意味的形成体がどのように構成されているのか、その既存の多層的な構成層の全体構造を明らかにしようとする「領域的存在」の本質を知的直観にもたらす方法を意味する。ところが、その本質直観の自由変更の段階において、発生的現象学において、初めて明らかにされた「受動的総合による先構成」が、能動的総合による本質の構成に、必然的に先行していることが明らかにされたのであった。静態的現象学の方法として考えられた本質直観において、すでに、発生的現象学において明らかにされた「受動的総合」が活用されていることが判明し、そのことが、本質直観における「超越論的相対性」が由来する源泉であることが解明されたのである。

受動的総合が解明された発生的現象学においては、「時間と連合と原創設」が研究課題とされ、静態的現象学で明らかにされた構成層の全体が、どのように、時間による生成（発生）の秩序にそくして生成してくるのかが問われる。このとき、発生的現象学の方法とされる「脱構築」が、まさに発生的現象学の研究課題である「時間意識の構成」を問うさい、「生き生きした現在」の構成層の分析に向かうために、作用志向性である「過去の想起と未来の予期」を脱構築していることは、注目すべきことといえる。

5-2-3 静態的現象学と発生的現象学の相互関係における本質直観

このような「静態的現象学と発生的現象学における本質直観」について、次の山口氏による、「ジグザク状の関わり合い」についての言及は興味深い。

「以前の静態的構造分析において隠れたままであった含蓄的志向性の層があらわになってくる。この新たに露呈された諸層が、さらに次に行なわれる静態的分析の際に取り入れられ、構造連関はより十全なものとなり、そのより明瞭となった諸構成の多層的構造が、次の段階の発生的分析を、意識生のなほ深層に及ぶより鋭い分析にもたらすことになる。このような両分析方法の相互の働き合いが、現象学の構成論を拡大深化することになるのであり、受動的総合の領域も、そのようなジグザクな形態をみせる両方法の分析によって露呈された一例なのである」²²⁹。

²²⁹ 山口一郎『他者経験の現象学』43頁。

我々はその過程の果てに、自分の知から、自分でも気づかない「相対性＝主観性」つまり「バイアス・ゆがみ・夾雑物」を取り去った「究極の知」を、理想的には得ることができるのではないだろうか。

ベルクソンは「直観知」を、「知の枠組を通さない知」と単純に表現しただけだった。しかしその説明の最後のところで、「それが可能な場合には」とも書いていた。これは、その「直観知」が、「必ず得られるとは限らない」知であり、様々な努力を繰り返す過程の果てに最終的に得られるであろう「理想的な」知だ、と考えていたのだと思われる。

本論文ではそれを、「知の枠組を使うが、その一つの知の枠組に縛られない知」（＝メガネを使うが、一つのメガネに縛られない知）と解釈して、これを「静態的現象学と発生的現象学が理想的な共同作業をする果てに得られるであろう理想的な知」として解釈したいと思うのである。

第三章 論文集『現象学とライプニッツ』について

この第三章においては、論文集『現象学とライプニッツ』（これは、現象学とライプニッツ哲学の両方を熟知する8人の代表的論者による共著である）から4本の論文を選び、それを特に受動的綜合と関係づけて、論者の叙述の批判的読解を試みたいと思う。

その引用される論文集の名称を精確に書くと、レナート・クリスティン／酒井潔 編著（大西光弘訳）『現象学とライプニッツ』（晃洋書房 2008年）である。そして批判的に読解される4本の論文とは、以下の論文である。

論文その1 ハンス・ポーザー「よく基礎づけられた現象——現象学としてのライプニッツのモノドロジー」。

論文その2 クラウス E・ケーラー「意識とその現象——ライプニッツ・カント・フッサール」。

論文その3 酒井潔「自らを示すことの現象学への道——ハイデガーとライプニッツの現象概念——」。

論文その4 レナート・クリスティン「モノドロジ的現象学——新しいパラダイムへの道?——」。

1 論文その1について

このハンス・ポーザー「よく基礎づけられた現象——現象学としてのライプニッツのモノドロジー」の全体的な構成は、1「ライプニッツと現象学」、2「ライプニッツの現象概念」、3「実在する現象と想像上の現象」、4「現象の形而上学」となっている。

1の「ライプニッツと現象学」は論文全体の「導入」であり、2の「ライプニッツの現象概念」では、ライプニッツが使う「現象」という概念が次の4つに分類されている。①「大きさと形と運動から出来たもの」としての現象、②「感覚的性質をもつもの」としての現象、③「実体と対置されるもの」としての現象、そして④「表象と同一視されるもの」としての現象である。3の「実在する現象と想像上の現象」では、「実在する現象」と「想像上の現象」を区別する方法が検討される。4の「現象の形而上学」では、現象の基礎に「形而上学的な実体」があってはじめてその現象は「よく基礎づけられた現象」と言える、と主張されるのである。

記者でもある筆者の受ける印象として、ポーザーの論述が最も躍動し、さらには最も興味深い論述になっているのは3の「実在する現象と想像上の現象」である。ここで、紙幅の制限もあり、全体の詳細な検討は不可能であるので、この3の「実在する現象と想像上の現象」に絞って論述を進めたいと思う。

ここでの「解釈の争点」は、ポーザーが使う「生活世界」という用語の解釈の是非という争点である。

まずライプニッツは、「実在的現象」と「想像的現象」とを見分ける特徴は大きく見て2

種類ある、と言う。その①は「現象そのもの」から得られる特徴であり、その②は「先行する現象や後続する現象から」得られる特徴である。ここで言うその①は、その現象そのものが「生き生きしており、多様で、合致していること」だと言う。この「生き生きしている」は、現象学でいう「明証的」という概念に相当すると言えるだろう。そして、ここで問題とされるのは②の「先行する現象や後続する現象から得られる特徴」である。

まずポザーが解釈するライプニッツ自身の文章を引いておく。それは「実在的現象を想像的現象から区別する仕方について」²³⁰という論文である。

「①〔実在する現象を見分ける〕最も強力な目印〔特徴〕は、『生活の全系列との合致 (consensus cum tata serie vitae) である。②もし同じものが、他の多くの人々の現象とも合致していることが承認されたなら、それはさらにしっかりした目印〔特徴〕になる (①と②は引用者による)』²³¹。

ここで言われる「生活の全系列との合致」とは、「現象たちが整合的であって、過去や現在の現象から未来の現象が予言できる」という「自然科学」的な概念である。そのように整合的な仕組みでできている現象は「現実」であって、「想像的現象」(=夢)ではない、とライプニッツは言うのである。

次にポザーによる上記文章の解釈を見てみよう。まず①の箇所を解釈してポザーは、

「彼〔ライプニッツ〕にとって現象というのは、一つの^{●●●●}生活世界の中へ埋め込まれているものだ (Phänomene sind für ihn in eine *Lebenswelt* eingebettet) (傍点とイタリックは引用者による)」²³²。

と論じている。ここで問題とされるのは、ポザーが、ライプニッツの言う「生活の全系列」(tata serie vitae)を、現象学の「生活世界」(Lebenswelt)という用語に置き換えていることなのである(後に詳細な検討を加える)。

さらに②の箇所を解釈してポザーは、

「生活の進行全体との合致、というかの最強力な目印〔特徴〕が特に効力をもつのがいつかといえばそれは、他者達…の大多数が、その現れは自分達の諸現象とも合致していると追認する時である」²³³。

と論じている。つまり、「私にとって」現象が整合的であるだけでなく、「他の人たちにとっても」その現象が整合的であれば、その現象が「実在する現象」であって「夢」ではない可能性はさらに高まる、と言うのである。つまりポザーはこのライプニッツの、この引用文の②を、現象学において論じられる、他の主観にも同様に妥当する「間主観性の成否の問題」として解釈しているのである。

ではここで、ポザーの解釈する、ライプニッツの「生活の全系列」と現象学の「生活世

²³⁰ 『ライプニッツ著作集 第8巻』63～71頁。GP.VII, 319-322。

²³¹ 同書 65-6頁。ibid. 320。

²³² ポザー 8頁。Poser, 31。

²³³ 同書 8頁。ibid. 31。

界」の概念との意味の異同について検討せねばならない。

そこでまず検討すべき論点として、『デカルト的省察』の訳者が、「生活世界」の概念が初出する時に、「生活世界」を、「自然科学と精神科学の根底にある『前学問的経験世界』」とその訳注において説明していることをとりあげる²³⁴。

ということは、ライプニッツのいう「生活の全系列」が、現象学からみて、自然科学研究に際して、外界の対象の存在をそのまま前提にした「自然主義的態度」による「生活の全系列」の理解を意味するのであり、「学問的経験世界」と理解されていることは明らかであるのに対して、現象学における「生活世界」は、先にあげた訳注にあるように、その自然科学の根底にある「前学問的経験世界」をも意味しており、全て意味的統一体が構成される基盤となる、後に説明される「言語以前の身体性や受動的綜合、そして間主観性が生きられている具体的な生命の世界」のことを意味しているのである。

つまりポーザーの解釈は、自然科学の対象の存在をそのまま認める「自然主義的態度」と、超越論的還元によってその自然科学そのものの成立を問う「超越論的態度」とを混同している、と言われなければならないのである。

②で言われる、「その学問的な意味的統一体たちの体系の整合性を、多くの人々が認めれば認めるだけ（＝間主観的であればあるだけ）、それが実在的である可能性が高まる」とすること自体には何の問題もないといえるが、①で言われる、「超越論的態度」において、超越論的還元を通して超越論的現象学の研究領域において獲得され、確定された「生活世界」の概念を、「自然主義的態度」において形成されている自然科学的概念と同一視しようとするのは、誤解と判断されざるを得ないのである。

2 論文その2について

クラウス E・ケーラー「意識とその現象——ライプニッツ・カント・フッサール」の全体的な構成は、「1.導入、2.ライプニッツ、3.カント、4.フッサール」となっている。

この論文の鍵概念と言えるのは「①超越論的転回と②形而上学の排除」である。

そしてここでの「解釈の争点」は、この論文において「すべての形而上学が排除できたかどうか」という論点にあると言えよう。

まず第一の鍵概念である①の「超越論的転回」とは何を意味するのか、その考察にあたって、この論文の一つの大きな特徴として指摘しておきたいのは、本論文、第二部の冒頭でも述べたように、このケーラー論文が、ライプニッツ哲学を「形而上学的観念論」として解釈する代表的な論文であることである。ケーラーは、「[モナドの] 形而上学的観念論…によれば、空間的時間的な物質の世界は、モナド的な実体的意識にとっての現象である」²³⁵というのである。

ケーラーは、ライプニッツのモナド論を、「形而上学的な観念論」と解釈することで、こ

²³⁴ E. フッサール『デカルト的省察』邦訳 334 頁、訳注 56。

²³⁵ ケーラー 20 頁。Kaeler, 44。

の「形而上学的観念論」に対して「超越論的転回」を行使することによって、カントが「超越論的な観念論」を獲得し得た、と理解するのである。つまり、『現実世界』を、有限的な理性主観がもつ諸条件へ反省的に関係づけて相対化…すると、客観は…『現象』という規定性を得て『主観に—対する—存在』となる。…それによってはじめて形而上学的観念論は、『超越論的』観念論となる²³⁶と主張するのである。

そして、それに加えて、この「超越論的転回」によってフッサールの現象学の基礎洞察さえ、基本的に獲得されることになった、とケーラーの指摘は続くことになる。ここでは、「この転回によって、フッサールの『現象学的基礎洞察』の方法論的な出発点はすでに根本的に到達されている」²³⁷と解釈するのである。

ここで「超越論的転回」が何を意味するかに関して、ライプニッツとカントにおける「統覚」の概念の相違について考えることができる。カント哲学の根本原理の一つとして、「超越論的統覚」を挙げることができるが、ライプニッツにとって、「統覚」とは、「経験的統覚」として理解されているのである。

というのも、ライプニッツにとって統覚とは、「低次のモナドが、微小表象からなる混雑な表象しかもたない」のに対し、人間などの高次のモナドは、それを反省する『統覚』をもつゆえに、分別的な表象を持てるのである。しかしこの統覚は、眠っているときは働かず、覚醒しているときは働く」（『モナドロジー』第20節）²³⁸ことから、この統覚は「経験的」な統覚と呼ばれるのである。他方、カントにおいては、この統覚は「あらゆる人間の表象に随伴する必然的な意識」（『純粹理性批判』B131）²³⁹と考えられており、かくしてこの統覚は現象を構成する「超越論的」な統覚となったのである²⁴⁰。

次に第二の鍵概念である②の「形而上学の排除」について考察する時、ケーラーが、今、述べられた「超越論的転回」を「(モナドの) 形而上学の排除・放棄」とも言い換えていることに注意せねばならない。ケーラーは、「以上によって、カント以前の形而上学はすべて排除される…(傍点は引用者による)」²⁴¹と述べ、「この…単一体〔=モナド〕の内在性を越える形而上学的・神学的な基礎づけは放棄された。そしてそれは確かに正しかったのである(傍点は引用者による)」²⁴²というのである。

ここで行使される「超越論的転回」における「形而上学の排除」という主張は、仮に容認されとしても、ケーラーの主張する「この超越論的転回によってフッサールの現象学的基礎洞察の方法論的な出発点が到達されている」という解釈は、根本的な修正が加えられなけれ

²³⁶ 同書 20 頁。ibid. 44。

²³⁷ 同書 21 頁。ibid. 44。

²³⁸ 「我々は、何も覚えていない状態を経験する」（『モナドロジー』26 頁）。GP. VI, 610。

²³⁹ 「『我思う』が、私の一切の表象に伴い得ねばならない」（『純粹理性批判』144 頁）。

²⁴⁰ ライプニッツの「経験的統覚」からカントの「超越論的統覚」が成立する事情は、酒井潔「経験的統覚と超越論的統覚——ライプニッツからカントへ——」に詳論されている。「付論一」、酒井潔『世界と自我』所収 427～455 頁。

²⁴¹ ケーラー 32 頁。Kaeler, 61。

²⁴² ケーラー 33 頁。ibid. 62。

ばならない。

まず第一にカントによる「形而上学の排除」は、フッサール現象学からみて、不完全なものにとどまっていることが指摘されねばならない。次の『危機』書からの引用は、このことを誤解の余地のないほど明確に論じている。

「カントは……真の学に敵対する危険な意味を持つ形而上学へ押しやられた……。カントのすべての超越論的概念、超越論的統覚の自我、……『物自体』(物体ならびに心的なものの根底に存するもの)といった概念は、究極的解明に原理的に抵抗する虚構された概念である」²⁴³ (傍点は引用者による)。

カントの「物自体」が形而上学的残余として「虚構された概念」と見做されていることは、議論の余地はないと思われる。しかし、ここで言う「超越論的統覚の自我」の概念は、『イデー』期において、超越論的還元を通じた「純粹自我」として理解されていた概念であり、この「純粹自我」は「超越論的自我」と言い換えることもできる以上、この「超越論的自我」が「虚構された概念」であり、形而上学的規定とされるのは、何故であろうか？

ここには、フッサールが 1922/23 年の講義『哲学入門』でなされた、『イデー』期における「超越論的還元の素朴さ」という、フッサール自身によってなされた自己批判が、重要な役割を果たしている²⁴⁴。

この『イデー』期の「超越論的還元の素朴さ」の内実は、第一に、この期の超越論的還元は、時間意識の構成の明証性への超越論的還元がなされていないなかったこと、第二に超越論的な他の自我(他我)の構成の明証性への超越論的還元(言い換えると間主観的還元)がなされていないなかったことにある、とされるのである。したがって、フッサールにおける超越論的還元は、『イデー』期の「超越論的自我」への還元には留まるのではなく、それを超えて「時間論」と「間主観性論」に関わる志向分析の明証性を経た、フッサールにとって真の超越論的還元へと深化されているのであり(この論点について、続く第4章を参照)、ケーラーは、フッサールの超越論的還元の真意を理解していないと批判されねばならないのである。

第二に、ケーラーの「この超越論的転回によってフッサールの現象学的基礎洞察の方法論的出発点が到達されている」という解釈は、「間主観性論」の観点からして、到底、容認され得ない解釈とされねばならない。「物自体」に依拠するカントの「超越論的自我」の概念は、超越論的自我の概念が、他の超越論的自我に理念として要請されるという意味での超越論的独我論に陥っているものであり、フッサールが「人間の主観性のパラドクス」の問題として、間主観性の成立如何を問う「間主観的還元」の問題領域が主題にさえなっていないのである。しかも、この「間主観的還元(die intersubjektive Reduktion)」は、まさに「現象学

²⁴³ フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』(中公文庫) 360-361 頁。Hua. VI, 203。

²⁴⁴ この期になされた「超越論的還元の素朴さ」については、山口一郎『発生の起源と目的』237 頁、及び次頁、283 頁を参照。

の基礎洞察の方法論的出発点」として、すでに『イデー I』の出版以前の 1910/11 年の講義「現象学の根本問題」のための準備草稿において、草稿の表題として主題化されているのである。

3 論文その3について

酒井論文「自らを示すことの現象学への道——ハイデガーとライプニッツの現象概念——」の全体的な構成は、「1. 『存在と時間』におけるハイデガーの現象概念」、2. 『放下』書におけるハイデガーの現象概念、3. 遠近法的視界という概念に関するライプニッツの現象概念、4. 『微小表象』に関するライプニッツの現象概念、5. 結語」からなっている。

すべての章の最後が「～の現象概念」で終わっていることから分かるように、酒井論文が扱うのは「現象」概念の解釈であり、これを酒井は、基本的に「自らを示すこと」(Sich zeigen)と捉えるのである。

「自らを示すもの」が存在するからには「自らを示さないもの」も存在する。酒井はハイデガーの前期(『存在と時間』)と後期(『放下』)、そしてライプニッツにおいて、それらの現象概念がどのような関係にあるのか、明確にしようとするのである。

1 から 4 の順に「自らを示すもの」と「自らを示さないもの」との関係について、その概略を論じると、

1 『存在と時間』においては、「人間」と「世界」の関係が考察され、ここでは人間(現存在)は「世界—内—存在」として規定され、ここでいう「世界」は、「用具存在たちがもつ『～のために』という意味的関連の総体」²⁴⁵のこととされる。酒井は、これをフッサールのいう「地平」²⁴⁶の概念の、ハイデガー的な表現と見做している。

次に、2 『放下』においては、「人間」と「開け」の関係が考察され、ここでは人間を取り巻く世界は、さらに脱主観化・脱意味化され、それは「無分節の無意味的世界」(＝開け)だと考えられるようになる経緯が論じられている。

3 の「ライプニッツの現象」においては、「遠近法的世界」と「死角」の関係が考察され、続く 4 ではさらに「ライプニッツの現象」における「(頓在的)表象」と「微小表象」の関係が考察されている。

本論文ではフッサールの「受動的綜合」が中心的テーマとして論じられることから、ここでは、この 4 の「微小表象」に注目して論述したいと思う。そこで、解釈上の問題として、「受動的綜合と微小表象はどのような関係にあるのか」という論点を議論の中軸に据えることとする。

まず酒井は、ライプニッツが微小表象を発見した経緯について論じ、「ライプニッツは、

²⁴⁵ 「槌は…打つことに役立つ、打つことは…叩き固めることに役立つ、叩き固めることは…雨風を防ぐことに役立つ…」『存在と時間』(上)(ちくま学芸文庫)193頁。Heidegger, *Sein und Zeit*, 84.

²⁴⁶ 「知覚の地平とは、相互に関連し、知覚が進むにつれて様々な方向へと現勢化されてゆく空虚表象たち…である」フッサール『受動的綜合の分析』147頁。Hua. XI, 99.

意識された表象作用の下に、意識されない領域を発見した」²⁴⁷として、その微小表象に「統覚」（自覚作用）が加わることで、我々が通常使っている「意識的表象が成立する」と次のように述べる。「単なる〔微小〕表象にさらに統覚（自己意識、注意）が加わることによって、明らかで分別的な表象が、結果として生じるのである」²⁴⁸というのである。

こうして成立した表象は「明らかで分別的」な表象であるので、この表象を活用して対象を認識する主観は、自分と客観を「主客分離的」に認識するのである。ということは、「微小表象」は、いまだ「主観」も成立していない次元（段階）のことなのであり、この段階は、「主客非分離」の次元であると言える。

さらに酒井は、この「微小表象」について、「『微小表象』という概念は、内容的には既にフッサールの意味における『地平』の機能を含んでいるのである」²⁴⁹と主張する。つまり、微小表象は、顕在的に与えられている表象の周囲・背後・深層に存在するフッサールの「地平」の役割を果たしている、と解釈するのである。

そして、ここでこの解釈の要点ともいえる重要な論点として、酒井は、この微小表象が、（顕在的）表象のための「準備」をするだけでなく、（顕在的）表象と「共働する」、として次のように述べる。すなわち「『統覚を伴う表象』は『微小表象』が共に働くこと（準備ではなく!）でのみ、世界の表現（世界の現象）を達成できるのである」（傍点は引用者による）²⁵⁰というのである。

ここでこの重要な論点とされる「顕在的表象」と「微小表象」との関係について、酒井はさらに他の著作『ライプニッツのモナド論とその射程』の第四章「極微知覚（微小表象）の意義を改めて問う」で、「極微知覚 [=微小表象] は…、潜在的な自我がいわば『原自我』として先-存在し、顕在化しうるために待機すること（アイドリング）を可能ならしめる」²⁵¹と論じているのである。

この「顕在的表象」と「微小表象」との関係についての主張は、フッサール現象学の観点からして、能動的綜合がいわば「主客分離的」に働いている最中にも、その意識の深層で、受動的綜合がいわば「主客非分離的」に働いているとすることで、能動的綜合と受動的綜合とが「共に働く」という関係性の主張を意味するものと思われる。

さて、ここで、この「能動的綜合として働く統覚と受動的綜合として働く」とされる微小表象との共働」という解釈に対して、「受動的綜合の受動性」の理解をめぐり、次のような疑問点が生じてくることを見逃すことはできない。

この疑問点とは、第一に、能動性と受動性の関係をめぐる、『経験と判断』におけるフッサールの原則的言明に即せば²⁵²、ここで言われる「能動的綜合と受動的綜合との共働という

²⁴⁷ 酒井 119 頁。Sakai, 176。

²⁴⁸ 酒井 120 頁。ibid. 177。

²⁴⁹ 酒井 121 頁。ibid. 179。

²⁵⁰ 酒井 122 頁。ibid. 180。

²⁵¹ 酒井潔『ライプニッツのモナド論とその射程』83-5 頁。

²⁵² フッサールは、『経験と判断』の第 23 節（『経験と判断』94 頁。E.Husserl, *Erfahrung*

関係」は、まさに「能動性における受動性」を意味してはいても、「能動性以前の受動性」という、より深層に位置する「先構成」の次元（段階）には妥当しないのではないかと、という疑問である。

というのも、酒井のいうように「微小表象が、潜在的な自我がいわば『原自我』として先一存在し、顕在化しうるために待機すること（アイドリング）を可能ならしめる」というのであれば、「微小表象は潜在的な自我が顕在化しうるための前提となる」ということを意味するのであって、微小表象が自我モナドの働きのための前提になることは言えても、自我モナドの働きである能動的綜合の側からの受動的綜合への働きかけは、問われておらず、「共に働く共働」がそこで説明されているわけではないからである。

この解釈は、すでに自我モナドの能動的綜合が作動していることを前提にし、その「能動性の内部で（における）受動性」が主張されているのであり、いかなる自我モナドの作動に起因する能動性の関与も含まれない「能動性以前の受動性」の次元についての言及は、ここでは、全くなされていらないのである。「能動性の側からの働きかけ」があつてこそ「能動性と受動性の共働」ということが言えたとしても、「能動性以前の受動性」の次元にあつて、「自我モナド」の覚醒の現場を確認できても（次章、第四章を参照）、いまだ形成されていない「自我モナド」の側からの働きかけは、認められず、「能動性と受動性の共働」を主張することはできないのである。

第二に疑問とされるのは、第一の論点から帰結することになる微小表象の把握は、結局のところ、自我モナドの作動のための前提としてしか考えられていないことである。自我モナドが作動するための「待機（アイドリング）を可能にする」とは、あくまでも「待機（アイドリング）」という以上、「自我モナドの作動に即応できる様態の維持」として、「自我モナドの様態」に属するのである。他方、「能動性における受動性」よりも、より深層に位置する「能動性以前の受動性」は、全く自我の能作を含まないのである。その意味で、このように解釈された微小表象は、如何なる「自我モナドの様態」に属することのない受動的綜合とは異なると理解されねばならないのである。

4 論文その4について

レナート・クリスティンの論文「モナドロジエ的現象学——新しいパラダイムへの道？——」の全体的な構成は、「1. 今日のライブニッツ 主観と異他性、2. モナドロジエとしての間主観性理論」である。この論文の主眼は、明らかに2にあることから、本論文においても、この2の主題に集中して論述を進めていきたい。

ここでまず確認しておきたいのは、クリスティンが、この論文の主要課題を、現象学をモナドロジエに適用することによって、「モナドの形而上学」が「主観的経験の〔超越論的な〕反省」に変換しうることに置いていることである。これを本論文の課題と対応づけると、「モ

und Urteil, 119.) で、「受動性」を「能動性以前の受動性と能動性における受動性」に明確に区別している。

ナドロロジーを、形而上学的次元から日常性の次元へと取り戻す」という主旨に対応するように思われる。つまりこのクリスティンの論文は、本論文とほぼ同じ目的を目指して論述されていると言えるのである。ただし、その課題の解決に当たって、その方法論の異同は、厳密に論じられなければならない。

まずは、次のクリスティンの主張を取り上げることにする。

「[フッサールの意図は] ライプニッツの形而上学とできるだけ意図的に類似性を保ちながらも、超越論的還元において開示された超越論的な経験を現象学的に解明することから、もっぱらその内容を汲み出すモナドロロジー [を考えることである。それによって] モナドの形而上学は、意識経験の現象学へと姿を変える。そのとき、モナドからできた地平においてそれぞれのモナドが行っている鏡映は、主観的経験…を [超越論的に] 反省することへと姿を変えるのである」²⁵³ (傍点は引用者による)。

ということは、ここで方法論として問われるのは、当然、「超越論的還元の方法」であり、ここで言われる「意識経験の現象学」の意味内容ということになる。

クリスティンは、この主張を論証するに当たって、「ライプニッツは現象学を先取りした。それは彼が表出的…な力の理論によって、意識の志向性の概念を先取りしたからである」²⁵⁴としている。つまり、モナドロロジーにおいては「モナドは、それが宿る身体的位置と性質にしたがって、同じ対象と接しても、それに応じた表象を現象させる (=表出)」と言うことができるが、現象学においても、「ノエシスの志向性は、その性質にしたがって、同じ対象と接しても、それに応じたノエマを現出させる」というわけであって、ここにアナロジーがある、と見做すのである。これをもってクリスティンは、モナドロロジーにおける表出の概念が現象学の志向性の概念を先取りしていると解釈するのである。

このとき、まず批判的に問われるのは、フッサール現象学において、志向性の概念は、受動性の領域に属する受動的志向性と、能動性の領域に属する能動的志向性とに区別されるが、クリスティンの述べる「意識経験の現象学」というとき、能動的志向性においてのみ妥当する「ノエシス-ノエマ」の志向性の相関関係に限定された志向分析のみが、論述されているのではないのか、という疑問である。つまり、この能動的志向性の志向分析は、後期フッサールの「生活世界」の概念において欠かすことのできない「時間性、身体性、間主観性」という受動的志向性による受動的総合への、先に述べられた、素朴性を克服した真の意味での「超越論的還元」を経ることのない志向分析に留まっているのではないのか、という疑問である。

この批判的論点は、とりあえずこのままにして、次のクリスティンの主張として、「現象学の志向性の概念を導入することによって、ライプニッツにおいて閉じられていたモナドの窓が開かれる」という主張を取り上げてみよう。

²⁵³ クリスティン 156 頁。Cristin, 229。

²⁵⁴ 同書 155 頁。Cristin, 226。

クリスティンは、「ライブニッツの世界の中へ現象学的志向性が導入されると、モナドの無窓性は和らげられる」²⁵⁵と述べている。このモナドの無窓性の問題は、次章、第四章において「間主観性の成否」の問題との関連で詳論されるが、この問題に関連して、クリスティンの提言する「新しいパラダイム」に目を向けてみるができる。クリスティンは「主観性を間主観的なものとする」「新たなパラダイム」を次のように提言するのである。

「主観性それ自体が間主観的なものだ、と考えてはどうかというのが私の提案である。自我の最内部の核心は他者へさらされている、という考えから出発するならば、『他者経験の現象学的解明の結論は自我論的・モナドロジー的なものになる』というフッサールの主張は、我々には矛盾したものと思えなくなるだろう（傍点は引用者による）」²⁵⁶。

ここでクリスティンの主張する「主観性それ自体が間主観的なものである」とする見解は、まさにフッサールの見解として了解できるものであるが、フッサールがたえず問題にしたのは、「どのようにして間主観的であり得るのか」という問いであり、その問いが、果たして、「自我の最内部の核心は他者へさらされている」とする文章によって回答が与えられていると判断することができるだろうか？「自我の最内部の核心」とは、「自己意識の明証性」に他ならないと思われる。この「自己意識の明証性」が「他者へさらされている」とは、いかなることを意味するのだろうか？「さらされる」とは受動性を意味している。しかしその際、自己意識の明証性は、そこに前提にされたままであり、「他者へとさらされる」という表現は、自我が被る受動性を意味するに他ならない。

ところが、フッサールの意味する「受動性」は、その根底において「如何なる自我の能作も含まない」ことをその原意としている。「自我が被る受動性」という意味で、そこに前提にされている「自我、及び自我の自己意識」が、未だ形成されていない「能動性以前の受動性」の研究領域が、この論文には全く考慮されていないと言わなければならない。ここでは、「さらされているとされる自我そのものの存在とその作動」の生成が全くもって問われておらず、フッサールの発生的現象学では、この「自己意識そのもの」の発生（生成）が問われるのである。

5 本章のまとめ

以上4論文の論述内容を振り返って本章のまとめとして言えることは、

まず第一にポーター論文においては、後期フッサール現象学の中心的概念といえる「生活世界」の概念が、超越論的還元を通じた「超越論的態度」における志向分析である、という根本的理解の有無の問題が指摘されねばならない。「生活世界」に立ち戻るとは、自然主義的態度によって明らかにされる自然科学としての経験科学による、自然科学的世界観に支配

²⁵⁵ 同書 158 頁。Cristin, 230。

²⁵⁶ 同書 159-160 頁。Cristin, 232。

された「経験の世界」に立ち戻ることを意味しているのではないのである。

第二に、ここで問題とされる「超越論的還元」に関して、ケーラーの論文は、フッサールの「超越論的還元」についての考察が、『イデー』期を前後して、「時間論と間主観性論」の主題化とともに、変遷していることを見落としてしまうとされねばならない。『イデー』期における「純粹（超越論的）自我」への超越論的還元は、「時間論と間主観性論」を包含し得ない素朴性の中にあるものであり、発生的現象学における「自我論からモノドロジーへ」の変転を通して、超越論的還元という方法は、発生的現象学における脱構築による発生的分析の方法として、さらに進展しつつ、深化されていくのである。

このとき、重要な論点になるのが「モナドの発展」という論点であり、これに関して、第三に指摘しておきたいのは、酒井氏による「微小表象」の解釈の問題である。酒井は「微小表象」を、「自我モナドの作動に即応できる様態の維持」としての「待機（アイドリング）」を可能にする働きと解釈している。つまり「自我モナドの様態を維持する働き」としているのである。これに対して、フッサールの受動的綜合は、「如何なる自我の能作も含まない」ことから、すでに「能動性以前の受動性」の領域において、「空虚な過去把持の領域において、それらの力は貯えられたり、阻止されたりしており、それとともにそれらの予期の方も同様に、ちょうど盲目的な衝動のように変化している」²⁵⁷と言われるように、受動的綜合の過去地平における自発的自己生成する先構成の領域として確定されているのである。

この受動的志向性による受動的綜合の先構成の領域が確定されないとき、「間主観的還元」に基づくとされる、クリスティンの「新しいパラダイム」の提言は、その指針そのものは理解できるとしても、自我モナドを前提にしたままでは、「自我モナドそのものの生成」を問う発生的現象学の発生的分析に到達することはできないのである。この論点が、第四の批判的論点として指摘されねばならないのである。

²⁵⁷ フッサール『受動的綜合の分析』268頁。Hua. XI, 189。

第四章 ライプニッツ哲学と受動的綜合

この第四章の探求課題は、ライプニッツにおける「モノダの無窓性」が、フッサールの「受動的綜合」を通して、「モノダに窓が開かれている」という事態を論証できるか、否か、その論証可能性を明らかにすることである。

これまで、前章で検討されたように、クリスティンの主張による「モノダの無窓性」が「複数のモノダ的自我による意味付与」とおして「和らげられる」とする主張が成立しえないことは明らかである。なぜなら、構成する主観としての「自我モノダ」が前提にされたままでは、フッサールの論じる、自我の能作を全く含まない「受動的綜合である連合の根本形式としての対化 (Paarung)」によってモノダ間の相互 (間) 主観性の基礎が構築されるといふ洞察に達することができないことが自明だからである。

本章では、この批判的検討を踏まえ、「モノダの窓」の有無をめぐり、静態的現象学において展開されている「超越論的間主観性」の構成理論の限界を示すことで、間主観性の基礎が、発生的現象学において開示された「受動的綜合」において、乳幼児期の母子関係における衝動 (本能) 志向性の充実・不充実を通してどのように「情動的コミュニケーション」として生成してくるのか、また、乳幼児の、外部感覚と内部感覚が融合した「原共感覚 (発達心理学で言われる「無様式知覚」)」の領層から、能動的綜合の起点となる「随意運動の志向 (性)」の源泉といえる「ゼロのキネステーゼ (運動感覚)」が意識され、感じ分けられてくるか、「キネステーゼ (運動感覚)」の概念の生成のプロセスが明らかにされる。

これによって、「ゼロのキネステーゼ (運動感覚)」の意識による「身体中心化」を通して、随意運動に働く自由意志を担う「自我モノダ」が作動する能動的発生の段階における能動的綜合が作動してくるのである。そしてその能動的綜合の作動には、常にその前提として、受動的綜合を通して「開かれている間モノダ的交流 (コミュニケーション) という窓」の生成が確証されることになるのである。

1 静態的現象学において考えられる「モノダの窓」

1・1 「原初的領分」への還元

他者の経験を考えるとき、まずは、フッサールが『デカルト的省察』において「原初的領分」への還元を行なっていることに注目しなければならない。この還元は、他者の要素を全く含んでいない“自分”固有の領分への還元を意味し、この領分を他者経験の下層と見なし、その上に発生する上層として「人間としての他者の経験」を含む世界を考えるのである。この還元が、「超越論的な構成が私に異なるものとして示すものすべてを捨象することによって、私の超越論的な自分固有の領分^{フレムト}…へと還元する…」²⁵⁸と言われるのである。

²⁵⁸ フッサール『デカルト的省察』168頁。Hua. I, 125。

1-2 「現前」と「共現前」

ここで鍵になるのが、「現前」(Präsentation)と「共現前」(Appräsentation)という概念である。Präsentationは、ラテン語の prae-esse „vorn-sein“²⁵⁹「前に存在する」から来た用語である。AppräsentationはPräsentationの前に ap-「〜へ」という意味の接頭辞が付いた形で、「前に存在するものへ」(付け加わるもの)という意味の用語とされる。

その和訳で言うと、「現前」とは、対象が「現」に「前」に見えているから「直観できる」という意味であり、「共現前」とは、直接的には見えていないが、見えている「現前」する部分と「共に現前する」(その存在が間接的に意識される)という意味である。

この「現前」と「共現前」という現象を、「物体」の場合と「人間の身体」の場合と区別して、どのように現象しているか、考察してみよう。

まず「物体」の場合、主観がこの物体を「どの方向から見るか」によって、「見えて(知覚されて)いる」つまり「現前」している部分と、その方向から「見えていない」「共現前」している部分が共に現象していると言える。つまり、「物体」の知覚という現象は「現前する部分」だけでできているのではなく、「現前する部分と共現前する部分を同時に統一する」ことで成立しているといえるのである。

次に「他者(他の人間)」の場合について考察してみると、他者の「身体」は我々に見えていることから、他者の身体は「現前」しているといえるが、他者の「心(主観そのもの)」は、我々にとって見えることはなく、間接的に「共現前」しているといわれなければならない。我々は、他者の身体を見る(知覚する)と、間接的とはいえ、そこに「心がある」と「意識している」のが通常であると言える。したがってフッサールは、他者の経験を「身体の現前」と「心の共現前」とが同時に現出していると見做すのである。

1-3 「物体の経験」と「他者の経験」の違い

では、物体の知覚と人間の身体の知覚における「物体の経験」と「他者の経験」の違いはどこにあるのだろうか？そこではいえるのは、「物体」の場合、最初、背後が見えていなかった(＝共現前していた)が、主観が場所を移動してその背後へ回り込めば、その見えなかった物体の側面を「現前」させることができる。しかし「他者の心」の場合、たとえどんな方法を使ったとしても、我々が「人の心」を「現前」させる(＝直接的に知覚する)ことはできないのである。それが最大の違いとされねばならない。このことをフッサールは、「私の原初的な^{エゴ}我が、他なる^{エゴ}我〔＝他者の自我〕を構成するのは、共現前による統覚を通じてであるが、この統覚はその独自性からして、決して現前による充足を要求しないし、またそれを許さないような統覚である」²⁶⁰と述べているのである。

²⁵⁹ 『独和大辞典』1688頁。

²⁶⁰ フッサール『デカルト的省察』213頁。Hua. I, 148。

1-4 「物体の経験」における現前と共現前の共同作業

ではまず、「物体の経験」における現前と共現前の統一をフッサールがどう表現しているのかを引用によって確認しておこう。

まず、知覚は「現前と共現前が融合して形成される働きである」と述べられ、「現前と共現前の両者は融合して、一つの知覚がもつ機能的共同性のうちで働いており、この知覚それ自身が、同時に現前すると共に共現前しながら…対象全体…がそこにあるという意識を形成している」²⁶¹（傍点は引用者による）というのである。

引用中の傍点で「同時に」と言われているのは、「現前」から「共現前」への移行（進み行き）は「理性による推論」ではない、とされることに注意せねばならない。つまり我々は、まず見える側面が「現前」（直観）され、その次に見えない側面を「理性によって推論」して「共現前」させる（＝能動的綜合を行使する）として、その移行を推論と誤解してはならないとして、「現前」と「共現前」は「同時」に生じているとしているのである。このような「現前と共現前とのまとまり（統一）の仕方が、受動的綜合の「連合」による「射映の統一」といわれるのであるが、それについては後述することとする。

このような統一の仕方について、フッサールは『デカルト的省察』において、実例として「家の前面と背面」の現出の仕方について、「このような類型の知覚はすべて超越的であり、…「現実に」現前するもの以上のものを措定する。ここには任意の外的知覚すべてが属しており、たとえば家（その前面と背面）の知覚が属している」²⁶²（傍点は引用者による）とするのである。

ここでは、「共現前」が「超越」と呼ばれており、我々は知覚において、常に、見える（現前する）部分から、見えない（共現前する）部分へ「超越」しているのである。

では、次に問われるのは、はたして以上の「物体の知覚経験」を、そのまま「他者の経験」に適用することができるであろうか、という問いである。

1-5 「他者の経験」における「現前と共現前」の綜合の仕方

フッサールは、まずもって、他者の経験においても、「物体の経験」における「現前と共現前」の綜合の仕方を、そのまま他者の経験に当てはめようと試みる。「他者経験において共現前することが可能なのは、現前することを通じてのみであり、共現前は他者経験において、現前との機能的共同性においてのみ可能である」²⁶³とするのである。

そして「見える身体」に「見えない心」が「共現前」している（＝私が他者の心を構成する）と言われるのだが、ここでも注意されたいのは、この「共現前」の仕方は、「物体の経験」の場合と同様、他者の身体の現前から他者の心の共現前への「超越による構成」である、と言われていることである。「その〔他者経験の〕知覚の志向性は、私に固有なもの〔＝現

²⁶¹ 同書 218 頁。ibid. 150。

²⁶² 同書 218 頁。ibid. 151。

²⁶³ 同書 219 頁。ibid. 151。

前している他者の身体]を超越し、それゆえ、私の我は自らの内で他の我を構成する、しかも存在するものとして構成する…」²⁶⁴（傍点は引用者による）というのである。

2 エゴロジーからモノドロジーへ

しかも、フッサールは、この『デカルト的省察』において、「私たちは、同一の極としての自我、および習慣の基体としての自我から、豊かな具体性において捉えられた我（これをモノドロジーというライプニッツの言葉で呼ぼうと思う）を区別する」²⁶⁵として、「デカルトのエゴロジー」から「ライプニッツのモノドロジー」へと移行したことを表現することになるのであるが、はたして、実際、どのような変遷がみられるのであろうか？それは「物体の経験」から「他者の経験」への移行に際してどのような意味をもちうるのであろうか？

2-1 モナドは「実的には孤立しているが志向的には入り込んでくる」

フッサールは「他者」をモノドロジーと把握することで、他者モノドロジーはモノドロジーにとって、実的には「孤立している」が、志向的には「入り込んでくる」と論じている。「それぞれのモノドロジーは、実的には絶対的に孤立した統一体であるとしても、他者の原初性は私の原初性のうちへ、非実的に志向的に入り込んでくる…」²⁶⁶とされるのであるが、はたしてこれが何を意味するのか、明らかにされねばならない。

2-2 「超越」とは「我の内部で構成された存在意味」であること

まず、これまで使用されてきた「超越」という用語について、改めて確認しておかれなければならないことがある。それは「超越」とは、ここで、「我の内部で構成された存在意味」とであるとされていることである。フッサールはそのことについて、「我にとって存在するものはすべて、我そのものの内で構成されたものであり、さらに、あらゆる存在の仕方、なかでも何らかの意味で「超越的」と特徴づけられる存在の仕方は…我の内部で構成された存在意味のことなのである」²⁶⁷と明言している。

つまり、「私を超えて、私とは独立に存在している（＝超越している）」と考えられているものは、実は私が「超越しているものとして私の内部で構成したもの」だ、とフッサールは言うのである。そのことは、たとえばサイコロなどの「普通の物体」の知覚の場合でも当然、同様である。

2-3 意味的統一体は意識にとって「実的には超越し志向的には内在する」

²⁶⁴ 同書 222 頁。ibid. 152-153。

²⁶⁵ 同書 125 頁。ibid. 102。

²⁶⁶ 同書 231 頁。ibid. 157。

²⁶⁷ 同書 152 頁。ibid. 116-117。

先の「第二部 第二章」では、サイコロが「意味的統一体」として総合的に統一されるその統一の仕方について考察した。

このサイコロはまず、我々の意識に実的 (reell) ²⁶⁸に与えられている。その場合、そのサイコロの様々な射映の統一が、こちらの見る位置に応じて次々に様々に現出するのである。そして我々は、それらを総合的に統一して「同じ一つのサイコロ」として、つまり「意味的統一体」として見る (知覚する) のである。この時この「意味的統一体」とは、実は私が意味的に構成した知覚対象の「意味の同一性」のことであり、この「意味的統一体」は心理学的な意味での実的な印象の流れの中にはなく、これは「イデアル (理念的)」に存在するものなのである。このような、我々の体験における「意識生に属する実的な内容」と「イデアルな内容」 (=意味的統一体) の違いを、浜渦氏は「実的な内容」を「前者」として、また「イデアルな内容」を「後者」として、「[前者] は、『多種多様で、各個人個人で変わる』だけでなく、『同じ個人にとっても時間が異なるにつれて変わる』ものであるが、それに対し、後者の内容は、前者の多様性を通じて『同一的内容』である」²⁶⁹と解説している。

つまりこの「意味的統一体」は、「志向的に」に意識を「超越」しているのである。もちろん、超越論的にいえば、この「意味的統一体」は主観の志向性により「意味的に構成されたもの」であり、志向的には意識に「内在しつつ超越する」といわれなければならない。つまり「意味的統一体」は意識にとって、「実的に内在するものが、志向的に内在しつつ、超越論的に構成されたもの」なのである。

この意識に内在する「実的なもの」と「志向的なもの」との違いは、他者モナドについても妥当するものとみなされているのである。

2-4 他者モナドにおける「実的なものと志向的なもの」

フッサールにおけるモナド間の関係性についての解釈として、他者モナドはモナドにとって「実的には超越するが志向的には内在する」とする解釈がみられる。もともと「実的なものと志向的なものは、意識に内在する」とされ、「ノエシス-ヒュレー-ノエマ」の認識構造において、「実的なもの」とは、「ヒュレー」に相応しており、「ノエシス」が「ヒュレー=実的なもの」を活性化することで「ノエマ」が構成されると理解されている。

したがって、ここで「実的には超越する」という表現で把握されているのは、「ヒュレー」が意識に内在しているにもかかわらず、活性化され構成される以前には、別々のモナドに、個別的に (その意味で、いかなる意味も帯びることのない感覚与件として) 「すでに超越し

²⁶⁸ この reell は「意識の生そのものに実質的に属する (内在する) もの」(『デカルト的省察』294 頁「訳者解説 35」) という意味の言葉であり、「実質的」とも訳されるが、従来、「実的」と訳されており、ここでは「実的」を使う。このとき特に注意されなければならないのは、現象学的還元を経た内在的意識における「実的内容」は、心理学的な意味での外界に実在する実的な印象と取り違えられてはならないことである。実的な内容は、「意識の生そのものに実的に内在する」のであって、心理学的実在ではないのである。

²⁶⁹ 浜渦辰二『フッサール間主観性の現象学』32 頁。

てしまっている」と考えられているのである。さらに、この実的なものを活性化し志向的なものとなった「イデアルな意味統一体」は、モナドに内在する志向的なものによる超越論的構成によって成立したとして、その意味で、私の志向性に「内在している」とされ、したがって、モナドに内在しつつ、超越する志向性を通して「モナドの窓は開いている」という解釈が成り立つという主張なのである。

この解釈の立場をとるのが、酒井潔「モナド主観の〈無窓性〉」という論文における酒井氏の解釈である。ここでは、「窓が実的な窓であれば、モナド主観は無窓であり、窓が志向的な窓であればモナド主観は有窓でなければならない」²⁷⁰と主張されている。

超越論的に志向性が「超越するもの」として構成したものは、往々にして、その主観による構成の背後に、主観を超えた「超越 X」（＝物自体）として実体化（形而上学化）されることになる。しかし超越論な志向性の構成分析に即せば、そのような「実体化は無意味」であると、フッサールは明言している。

「見え方の変化において性質を担う X という理念のもとにある何か〔＝意味的統一体〕……。この何かとは、可能な認識の過程において、より近づいていくことで、より完全な手がかりが得られ、より完全に到達されうる目的であるような何かに他ならない。こうした理念を何ものかへと実体化すること、すなわち構成する主観性から分離可能な何ものかへと……実体化することは無意味である」²⁷¹。

この「実的に超越し、志向的に内在する」とする「モナドの有窓性」の解釈において、当然、問題とされなければならないのは、ここで考えられている「志向」の「志向性」は「自分のモナド（自我モナド）」が「他者のモナド（他我のモナド）」を構成する「能動的志向性」であって、「受動的綜合」が作動するときの「受動的志向性」ではないということである。自我モナド同士の能動的志向性による構成によって「モナドの窓」は、開かれようがなく、超越論的独我論に留まらざるを得ないのである。

3 『デカルト的省察』における「対になる連合」— 今なお静態的現象学において

今、述べたように、他者モナドが「実的には超越し志向的に内在する」といわれるとき、「実的に超越する」とはいえ、「実的なもの」は、意識に内在している以上、その「超越の仕方」が問われなければならない。また、「志向的なものが内在しつつ超越する」というときのその「超越の仕方」も、同様、どのような仕方であるのか、問われなければならないこととなる。というのも、ここで、「志向的なもの」といわれるとき、未だ、「自我の能作を伴わない受動的志向性」と「自我の能作を伴う能動的志向性」との区別がなされなければならないからである。

すでに先の第三章において批判的に考察されたように、「間主観性の成立の成否」は、「徹

²⁷⁰ 酒井潔『ライブニッツのモナド論とその射程』所収 124 頁。

²⁷¹ フッサール『間主観性の現象学Ⅲ』239 頁。Hua. XIV, 248。

底して没自我的に作動する受動的綜合」の的確な理解にかかっており、「他者モノダの志向性の働きが受動的であってこそ初めて、自我モノダ以前のモノダに窓が開かれていることの論証が可能になるのである。

ところが、本来、受動的綜合は、1920年代以降の発生的現象学において初めて解明されてきた概念であり、『デカルト的省察』で間主観性を基礎づける「対になる連合」に言及されてはいても、この言及の内実を見ると、ここで言われている「対になる連合」は、未だなお、静態的現象学の領域に留まっていると言われなければならない。なぜ、そう言われなければならないのか、直接、その『デカルト的省察』のテキストに向かい、そこで語られている内容について解読の試みを行うこととしよう。そのテキストは、

「私の領分のそこに属するこの自然の物体 [=彼の物体的身体] は…『私の物体的身体および、そのうちで心理物理的に支配している自我』と対になる連合によって『他の自我』を共現前させる。その際、その自然の物体は、まずは①彼がその物体の内で支配していること [=身体を支配する心であること] を、そして次に②間接的に『彼に知覚によって現出している自然』のうちで支配していること [=自然を構成していること] を共現前させる」²⁷² (傍点と① ②は引用者による) というものである。

ここで述べられているのは、「彼の物体的身体」が「私の物体的身体とそれを支配している自我」との対になる連合、つまり「身体とそれを支配する自我との対になった連合」が「他の物体的身体と対になって連合する他の自我」を「共現前」させるということであり、すでに対になった連合の項として、「私の身体」と①で言われている「身体を支配する能動的志向性としての自我」が前提にされていることは明らかであり、自我の関与をまったく含むことなく作動しているはずの受動的綜合の連合項に、能動的志向性として働く自我が前提にされ、活用されているのである。

しかも、②で言われるように、間接的に「共現在」されているのは、自我と同様に「彼の身体を支配していると思われる他の自我」なのであり、この自我と他の自我によって、「共通の自然(周囲世界)が同時に構成される」としても、それは自我モノダによって同じ世界を構成しているとする「能動的発生」における能動的綜合による構成分析に他ならないのである。

このことは、次の『デカルト的省察』のテキストにより明瞭に表現されている。

「超越論的な我である私のうちで、① 他の我が超越論的に構成され…そして、それとともに私にとって構成的に生じてくる超越論的な間主観性により構成されたものとして②一つの共通の客観的世界が構成される…」²⁷³ (① ②は引用者による)。

このテキストでは、① 他者が「自我をもつ」だけでなく、②「その自我が私の自我と同

²⁷² 同書 220 頁。ibid. 151-152。

²⁷³ 同書 153 頁。ibid. 117。

じ客観的世界を構成している」ことが、表現されているのである。

以上の考察において、すでに『デカルト的省察』の論述において、確かに発生的現象学の研究領域が確定され、「受動的発生と能動的発生」の区別がなされている²⁷⁴にもかかわらず、そのテキストにおいては、「身体を支配する自我」が「身体と自我」という二つの連合項の対を構成するという認識構造が活用されていることは明らかなのである。

したがって、発生的現象学における受動的発生における先構成と能動的発生における構成の概念上の区別はなされていても、いまだに自我モナドに属する能動的発生の構成層が、「脱構築」されないまま、受動的発生における先構成の層が、それとして作動している受動的総合（連合と触発）の働き方が解明されないままに留まっているのである。

ということは、『経験と判断』でなされている「能動性以前の受動性」と「能動性における受動性」との区別²⁷⁵によれば、この『デカルト的省察』における志向分析は、自我モナドが作動する「能動性における受動性」に志向分析に留まっていて、「生き生きした現在」による時間流が属する「能動性以前の受動性」という受動的総合の志向分析に達していないとされねばならないのである。

以上により、この『デカルト的省察』における志向分析は、受動的総合に属する「連合と対化」の概念を概念として活用してはいても、発生的現象学の「脱構築の方法」が活用されることのない、静態的現象学における静態的分析に留まっていると見做されなければならないのである。

4 自我モナドによって「モナドの窓は開かれないこと」

こうして「自我モナド」によって開かれたとされる「モナドの窓」は、あくまで「共現前」という能動的志向性による高次の「超越論的な」構成層において開かれうる窓とされなければならない。他者を構成する能動的総合を行使する超越論的な私にとって、その「意味的統一体としての他者」は、私の能動的志向性によって構成されているのであって、その意味で、私にとって他の自我モナドへの窓が開かれていると虚構されているのである。

それは、他者（＝彼）の自我モナドにとっても同じことが言えるのであり、能動的志向性の超越における超越論的構成層において、彼のモナドにとって私のモナドは、彼が超越論的に構成した意味的統一体として彼の能動的志向性に属するのであり、このようにして彼の自我モナドにとって私の自我モナドへの窓が開かれていると構成されて（思われて）いるだけなのである。

こうした、お互いに構成し合うという理解に基づく「間主観性論」の立場は、私のモナドと彼のモナドが、このように「能動的志向性を通して」互いに窓が開かれ合っているとすることで、共に「同じ客観的世界」を構成しようという主張につながる。その際、ここに「他

²⁷⁴ 同書「第 38 節 能動的発生と受動的発生」を参照。

²⁷⁵ フッサール『経験と判断』94 頁。E.Husserl, *Erfahrung und Urteil*, 119. を参照。

者がもつ〔他のモノダの〕異他性」が、それとして前提にされることから、「同じ」といわれるその客観的世界は「より新鮮で多様なもの」になるとされるのである²⁷⁶。フッサールは、同じく『デカルト的省察』においてこのように「他者と共に世界の構成を行うこと」を「超越論的な間主観性」とも名づけている。

「超越論的な具体性をもったこの共同性には、同様に開かれた、モノダたちの共同性が対応している。これを超越論的な間主観性と呼ぶことにする。それは、言うまでもなく、純粹に私のうち、つまり省察する我のうちで、純粹に私の志向性という源泉から、私にとって存在するものとして構成される。にもかかわらず、それは（『他者』という変容をもった）それぞれのモノダのうちで、異なる主観的な現出の仕方をもちながらも、同じものとして構成される。しかも、同じ客観的世界を必然的に自らのうちに担ったものとして構成されるのである（傍点は引用者による）²⁷⁷。

このように、「私にとって」超越論的であることが、「他者にとっても」同様に超越論的であるとされ、私にとっての自我モノダと他者にとっての自我モノダが、「同じ客観的世界」を構成しているとされている。これがまさに「この世界の構成のために超越論的に共に機能している他者（*transzendental mitfungierende Andere, mitfungierend für die Konstitution der Welt*）」²⁷⁸に他ならないとされるのである。

この議論を追ってきて、改めて問われなければならないのは、果たして、このような意味での「超越論的な間主観性」は、「超越論的独我論」という批判を免れていると言えるのか、という当然、生じてこなければならぬ大きな疑問である。自我モノダが、初めから前提にされるとき、ある自我モノダの構成とそれによって構成されたものは、その自我モノダに属するのであり、お互いの自我モノダには、それぞれにおいて、別々に構成された「他者のモノダ」がノエマとして把握されているだけなのであり、その「他者のモノダ」は、各モノダによって構成されたモノダに過ぎず、その意味で、「モノダの窓」は閉ざされたままに留まると言われなければならない。

5 発生的現象学において考えられる「モノダの窓」

5-1 脱構築とはいかなる方法であるのか、その概略

発生的現象学における「モノダの窓」について考察する前に、前もって明らかにされておかねばならないのは、概略であれ（詳細は次章、第5章で議論される）発生的現象学の方法論における脱構築の真意である。

²⁷⁶ 「他者の他者性がある初めて、自他が共に働く間主観性という場も可能となる」として浜渦氏は、真の間主観性の成立には「他者の異他性」が必要であると主張している（浜渦辰二『フッサール間主観性の現象学』305頁）。

²⁷⁷ E. フッサール『デカルト的省察』233頁。ibid. 158。

²⁷⁸ 浜渦辰二『フッサール間主観性の現象学』311頁。Hua. XV, 210。

脱構築は、比喩として考古学における地層の発掘に喩えられる。遺物が含まれる土層を表層から下層へと掘りすすめ、発掘される遺物の層位学的分析を行うのである。しかし、発生的現象学の脱構築は、すでに出来上がり済みの地層を上から削除していく発掘作業ではない。また既成の上位概念から下位の概念へと（あるいは類概念から種概念へと種差を介して）概念要素に分析していく概念分析でもない。

発生的現象学における脱構築とは、それまで静態的現象学において現象学的還元と本質直観を経て解明された受動的志向性による先構成の下層と能動的志向性による構成の上層からなる構成層の全体から、特定の構成層を作動していないとして「カッコ入れ」することによって、その構成層全体の時間的生成の秩序（時間的基づけ関係）を解明することで、それまで意識にもたらされることのなかった「潜在的志向性」が顕在化（発見）しうる志向分析の遂行を意味するのである。

したがって、ここで問題とされている「自我モナド」の生成に関する間主観的構成の問いに際して、発達心理学や脳科学等の「発達」に関する経験科学の研究成果は、積極的に発生的現象学に取り入れられることはあっても、その研究成果は、志向性の構成層全体の生成の秩序の解明に即した発生的現象学の志向分析の進展に位置づけられ、統合されていくのである。

以下、乳幼児期における「自我モナドの間主観的生成」について論じられるが、以上の発生的現象学の脱構築という方法論を踏まえた議論であることが、理解されておかねばならないことを確認しておきたい。

5-2 受動的総合による「モナドの窓」の開き

発生的現象学の研究領域は、受動的総合の作動する「受動的発生」と能動的総合の作動する「能動的発生」とに大きく二つに段階づけられる。乳幼児期における人間の意識の生成期には、受動的発生の段階において受動的総合が働いており、その受動的総合をとおして、自我モナドの生成以前に、「モナドの窓」は開かれていたとされる。それが、能動的発生の段階に至って、自我の能作を前提にする能動的総合の発現をとおして、自我による他我の構成、つまり他我は自我による構成された対象としてしか認識されることなく、他の自我モナドの構成作用そのものに到達することはできず、「開かれていたモナドの窓」は閉ざされているとしてしか理解できないことになるのである。

受動的発生の段階である乳幼児期には、いまだ自我（エゴ）の意識は成立しておらず、乳幼児は「徹底した先自我（あるいは没自我）」²⁷⁹という受動的発生の段階において、本能的志向性の充実と不充実による志向性の流れを生きているといえる。その段階では「私（自我）

²⁷⁹ この先自我の段階を明確にしたのは、フッサールの助手であった L. ランドグレーベであり、彼は、「徹底して先-自我的なもの」である衝動志向性が、絶対的時間化の制約（条件）となっていることを主張している。L. ランドグレーベ「目的論と身体性の問題」『現象学とマルクス主義 II』所収、302 頁以降を参照。

と他者（他我）」の意識も未分化であり、たとえば乳幼児の「伝染泣き」などの現象においては、乳幼児は他の乳幼児が泣く際の不快感を、いわば「自他の身体の区別以前に自分ごとのように」感じているとされるのである。この「他の乳幼児の不快感を感じる」原的経験が、成人の自他が分離された経験の根底にも存在しているとされるのである。

ただし、ただ端的に「受動的発生においてモノダの窓が開かれている」という表現の仕方は、それだけで、十分な表現とはいえず、どのように開かれているのかが、志向分析を通して、十全的明証性にもたらされなければならない。その「どのように」を明らかにし得るのが、受動的志向性による受動的総合の超越論的規則性である「連合と触発」によってモノダとモノダの間に「情動的コミュニケーション」が成り立っているとされる現象学的記述によるといえるのである。

以下、「発生的現象学」における「自我モノダの生成」の記述において、主に「静態的現象学から発生的現象学へ」の移行について詳細に論じられている山口一郎『存在から生成へ』を参照しつつ、論述を進めたい。

5-3 乳幼児期の原共感覚

さて、我々成人の世界の感覚は「視覚・聴覚・嗅覚・味覚・触覚」という五感に別れているとされるが、乳幼児の場合はそれが未分離な状態にあるといわれる。それが我々人間の経験の「最深の層」に未だ潜在的に働いており、それが「原共感覚」²⁸⁰といわれるのである。

まず、すでに個別的感覚野が機能している成人の「共感覚」について考えると、これは、すでに分離されている5つの感覚野である視覚、聴覚、嗅覚、味覚、触覚のあいだに、「色に音を感じたり、匂いや味に色を感じたりする」、異質の感覚間に無意識に生じる知覚現象とされる。たとえば青色を見ると、ある音が聞こえ、ある匂いがし、ある味がし、ある触覚が起る、などの、感覚野を超えたつながり（連結）が自動的に生じる現象である。

そして「原共感覚」とは、それらの個別的感覚野がいまだ分離しておらず、すべてが一つに融合している、いわば「内部感覚」と「外部感覚」の区別がつかない「原的融合した感覚」のことである。

この「原共感覚」は、発達心理学や精神病理学の分野では「無様式知覚(amodal perception)」²⁸¹とも呼ばれ、この原共感覚の理論が自閉症の行動治療の現場で活用されている事例を、小林隆児『自閉症と行動障害』に見ることができる。そこでは、

「〔原共感は〕通常われわれが感覚器官を通して刺激を知覚する五感（視覚、聴

²⁸⁰ 「原共感覚」と「共感覚」の違いについて山口は、「個別的感覚野（いわゆる五感）の成立以前の、また、そこから、個別的感覚野が分岐派生してくる乳幼児期の『原共感覚』と述べている。山口一郎『存在から生成へ』52頁。

²⁸¹ 「無様式知覚」については、D.スターンの『乳児の対人関係 理論編、及び臨床編』における間主観的発達心理学の展開において、重要な鍵概念になっていること、並びに、スターンの「母子間の情動調律説が、受動的総合である連合をとおして、発生的現象学に統合されることが、山口氏によって論証されている。（山口一郎『人を生かす倫理』第III部、第一章、第二節を参照。）

覚、味覚、触覚、嗅覚)とは異なり、どのような感覚器官でもって知覚されたとしても、その刺激のもつ共通のリズム、動き、活性水準などを共通に感じ取るという独得な知覚様態で、胎児期から乳幼児期にかけて非常に活発に働いていることが分かっている。われわれ自身でもこのような知覚様態は潜在的には働いている」²⁸²

と述べられている。

この文章の文末に「我々自身でもこのような知覚様態は潜在的には働いてる」と述べられているのは、このいわば「主客非分離」ともいえる受動的総合による「原共感覚」の先構成の最深の下層の基盤の上に、「主客分離」の我々の能動的総合による知覚の層が加わることによって、我々が通常、知覚している世界が成立している、ということができよう。つまり我々が、たとえ能動的総合による知覚の構成層において、「自分の知覚と他者自身の知覚とは分断されている」と「自己分離の差異の意識」に囚われるとしても、無意識に働く受動的総合による原共感覚の先構成の深層においては、つまり、自我モナドの形成される以前の受動的総合による原共感覚をとおして、自他の身体の間には、情動的コミュニケーションが成立していると理解されるのである。

5・4 本能志向性の充実・非充実について

その乳幼児期の「情動的コミュニケーション」の成立過程は、哺乳・授乳本能志向性の充実・不充実をとおして解明され、「授乳本能が覚醒され、授乳が繰り返される中で、授乳志向とその充実の繰り返しを通して、空虚な形態〔空虚表象形成以前の形態としての統一体〕(授乳志向ー充実)として形成されて」²⁸³くとされている。

この受動的発生の「原地盤」において、乳幼児にとって「原共感覚」(スターンのいう無様式知覚)を通して、周囲世界を代表する母親との「情動的コミュニケーション」が成立しており、その「原共感覚」は、ここでいう「授乳本能が充実するか、しないか」に向けられている。

この授乳本能の本能志向性の充実・不充実は、能動的志向性としての「想起や予期」が生成していない受動的総合の充実・不充実であることから、「生き生きした現在」の「過去把持と未来予持」をとおして、潜在的志向性として、過去の地平に沈澱していくことはあっても、想起によって顕在的意識にもたらされることはない。言い換えると「自覚されて記憶されることはない」のである。

5・5 「対化」の成立と不成立

とはいえ、この通常の「情動的コミュニケーション」が成立し得るか、し得ないかをめぐり、自閉症の治療に関連して、山口氏は、アスペルガー症候群に属する当事者としてのドナ・

²⁸² 山口一郎『存在から生成へ』357頁(小林隆児『自閉症と行動障害』16頁からの引用)。

²⁸³ 同書361頁。

ウィリアムズの一人称記述を取り上げ、受動的綜合による原共感覚における本能志向性の充実が、「情動的コミュニケーション」の成立に決定的役割をはたしているとしている。

「ウィリアムズは、〔自閉症児の〕強い緊張とフラストレーションから解放してくれる方法をあげる中で、まず第一に、『物をふたつずつペアにすること』をあげ、『これは、物どうしの関係をはっきりさせ、ふたつ、あるいはそれ以上の物の間につながりが存在するというを確認しているのだ。……繰り返し繰り返しこの作業をしていると、こうした物のつながりが可能ならば、いつの日か自分も<世の中>とのつながりを感じ、そのつながりを受け入れることができるかもしれないという希望がわいてきたものだ』²⁸⁴

というように、ウィリアムズの『自閉症だったわたしへ』から引用することで、「受動的綜合の連合とその根本形式としての「対化(Paarung)」が、「世界とのつながり」を感じうる(情動的コミュニケーションが成立しうる)ためにいかに重要であるかが、指摘されているのである。通常、連合の根本形式としての対化は、連合が無意識に生じているように、受動的志向性としての感覚の充実・不充実として、意識にのぼることなく、無意識に生じている。受動的志向性としての感覚の充実・不充実は、意識の直観に与えられることなく、非直観的に時間流において持続し、変化しているのである。

こうして無意識に生じている対化現象は、いつもすでに受動的綜合を通して「ペアになっている」のであり、能動的志向性によって「ペアにする」ことは、困難であることから、どうか、原共感覚における受動的綜合である連合の段階に遡ろうと、意識的努力が繰り返されることになる、と言われなければならないのである。

6 自我(自己)意識の生成をめぐって

発生的現象学において、自我モナドの生成は、乳幼児における「ゼロのキネステーゼ(運動感覚)」の意識の覚醒によって、その生成の一步が論じられている。

原共感覚による「伝染泣き」の段階の乳幼児は、他の乳幼児の泣き声と自分の泣き声とを区別できず、泣き声は乳幼児たちに伝染してゆく。原共感覚において、泣く時の内的感覚としての喉を中心にしたキネステーゼ(運動感覚)と外部感覚としての泣き声の聴覚とが区別できないことから、泣き声が聞こえることは、同時に自分が泣いている時のキネステーゼ(運動感覚)を感じていることに他ならず、泣き声が聞こえるとともに、泣き出していることとが融合的に連合することになるのである。

しかし、平均、生後四ヶ月を過ぎると次第に伝染泣きは収まってくることになり、原共感覚の個別的感覚野への分岐的生成のプロセスへと向かうこととなる。こうして、生後八ヶ月を頂点にして、言語の発声以前に、特定の意味をもたない、流暢でリズムカルな発声の繰り返

²⁸⁴ 同書、358頁。ドナ・ウィリアムズの引用は、ドナ・ウィリアムズ『自閉症だったわたしへ』邦訳、273頁からなされている。

返しである喃語が発せられるようになる。

このとき、どの国の育児においても、乳幼児の発する喃語が、養育者によって模倣されることが生じる。フッサールは、発生的現象学の研究にあたって、この母子間の喃語の模倣に注目して、この現象を次のように記述している。

「幼児は、不随意的なキネステーゼを用いて不随意的な音声を発話し、それを反復し、同じものを随意的に産出する…。そして自分の音声を反復しようとし、それを随意的に産出することを学ぶ。彼の音声に属するのは、能力可能的な〔喉の〕キネステーゼである。他方、母親は彼女なりに似たような音声を、さしあたりは幼児の音声をまねて発話する。幼児はそれを聞くのだが、そこには、帰属する連合的に覚起される(assoziativ geweckt)〔喉の〕キネステーゼが存在しない。その代わりに、そこからその産出が始まるようなゼロのキネステーゼがそこにある」²⁸⁵。

この記述は、フッサールの述べる「連合的覚起」に即して、的確、厳密に理解されねばならない。

フッサールがまず述べるのは、第一に「幼児が不随意的なキネステーゼ(運動感覚)を用いて、不随意的な音声を発話する」ということである。不随意的発話とは、自我の意図を伴わない本能的な発話であり、フッサールが「野性のキネステーゼ」や「本能的に経過するキネステーゼ」²⁸⁶と言っているように、幼児は本能的発話に、本能的キネステーゼが感じられているというのである。喃語は、本能的発話であり、この本能的発話が、その反復を通して、随意的に、すなわち自分で制御できる発話として産出する、つまり不随意運動であった喃語の発話が、随意運動としての喃語の発話に転化するというのである。

このとき、注目すべき論点は、「能力可能的キネステーゼ(vermögliche Kinästhesie)」という用語である。この *vermöglich* という形容詞は、「能力可能的」という訳語にあるように「遂行することができる」という意味をもつ。本能的な発話が、自分で制御できる能力を備えた随意的な発話に成ったのであり、本能的発話に属する「本能的キネステーゼ(運動感覚)」が、随意運動としての喃語の発話に属する「能力可能的キネステーゼ(運動感覚)」へと転化したとされるのである。

その際、この転化を可能にしたのは、もっとも重要な第二の論点といえる、幼児における「ゼロのキネステーゼ」を感じる意識の生成である。このとき、ここで記述されている「帰属する連合的に覚起されるキネステーゼ(seine zugehörigen Kinästhesen, die assoziativ geweckt, --- sind,)」という語句が、何を意味しているかが決定的な論点とされねばならない。ここで「連合的に覚起されている」という「受動的綜合に属する連合の作動」は、山口氏によると、『内的時間意識の現象学』において図示をもって記述されている「過去把持の交差志向性」における「原印象と過去把持の間の感覚本質としての時間内容の「合致

²⁸⁵ フッサール『間主観性の現象学Ⅰ』501-502頁。Hua. XV, 606。

²⁸⁶ フッサール『間主観性の現象学Ⅱ』261頁。Hua. XV, 660。

(Deckung)」²⁸⁷に他ならないとされている²⁸⁸。

母子間の喃語の発声とその模倣に際して、「原印象と過去把持との間の合致（連合）」による時間内容は、幼児が喃語を発する時には、「（発声の際の）キネステーゼ（運動感覚）と（発声が聞こえる）聴覚」との間の相互覚起によって先構成されている。ところが母親がその同じ喃語を模倣するとき、幼児にとって「発声が聞こえる聴覚」は同じように与えられていても、それと相互覚起（連合）しているはずの、つまり未来予持において覚起されている「キネステーゼ（運動感覚）」が充実されない（先構成にもたらされない）ことに気づく（意識される）というのである。これがまさに「充実されずに留まる、その意味で空虚に留まる、潜在的志向性としてのキネステーゼが、充実されない欠けた連合項としての、「そこから産出がはじまる」ような「ゼロのキネステーゼ（運動感覚）」²⁸⁹の意識の生成を意味するのである。

こうして、「ゼロのキネステーゼ」の意識を起点にして、幼児は、不随意運動を用いて随意運動を、意識して随意運動を起こせば、それに伴うキネステーゼ（運動感覚）が意識されることを自覚しつつ、行うことができるようになり、随意運動を起こせる自分の身体と、随意運動を起こせない他者の身体との深い断絶が意識されるようになる、ということが出来る。それとともに、他者が随意運動を起こすとき、自分が随意運動を起こすときの「意識された運動感覚とそれに伴う視覚に与えられる視覚像の変化との連続した連合の経過」が意識されることで、相互の能動的総合による随意運動の前提として、無意識に生じる受動的総合による「運動感覚と視覚像の変化との連合」が共に先述定的経験として経験されることとして、先述定的明証性を共同体験できるのである。

さらにこの随意運動の能力の形成は、感覚において働く「情動的コミュニケーション」を土台にして、対象の同一性を構成しうる知覚の能力や、それを前提にする言語使用能力、判断、推量等の能動的総合の能力が形成されてくる出発点を意味しているのであり、この能動的総合の能力によって、「言語的コミュニケーション」が形成されてくるのである。

ということは、受動的総合をとおして「モナドの窓」が開かれているとは、自我モナドに属する能動的総合による随意運動が生成する以前に、原共感覚における受動的総合をとおして、本能志向性の充実による生き生きした現在の時間内容が生成することで、つまりモナド間に生じる間モナド的時間化によるモナド間の交流（コミュニケーション）が生成してい

²⁸⁷ E. フッサール, Hua.X, 93.

²⁸⁸ 感覚本質の自己合致が、「受動的な合致総合(passive Deckungssynthesen)」として分析され、受動的総合の連合の概念として確定されていくことについて、山口一郎『発生の起源と目的』12頁を参照。

²⁸⁹ なお、脳性麻痺児のリハビリテーションにあたって、この「ゼロのキネステーゼ」の生成を解明している人見眞理「「ゼロのキネステーゼ」までに — 脳性麻痺児の身体」、『総特集 メルロ＝ポンティ — 身体論の深化と拡張』200頁から211頁を参照。また、オートポイエーシス論の観点から河本英夫は、「運動感覚」における「感覚と形成運動」との「同時進行」としての「二重作動」を明晰に解明し得ている。河本英夫『システム現象学 オートポイエーシスの第四領域』71頁から113頁を参照。

ることを意味しているのである。

7 モナドロジーの「脱・形而上学化」の意味

本論文のいう「モナドロジーの脱・形而上学化」とは、以上の議論と関係づけると、観念論的解釈による形而上学的次元において「モナドの窓が閉じられている」と理解されているのに対して、現象学による志向分析をとおして、生活世界の全体の中で、自我モナド以前に働く受動的綜合による「情動的コミュニケーション」をとおしてモナド間の交流がいつもすでに生じており（その意味でモナドの窓は開かれており）、その「情動的コミュニケーション」を基盤にして、能動的綜合による「言語的コミュニケーション」が成立していると考えられなければならないのである。

またここで改めて強調されておかねばならないのは、「脱・形而上学化」を経て立ち戻る「日常生活（フッサールの生活世界）における経験の領域」は、イギリス経験論に基づく「経験科学」の「経験」を意味するのではないことである。そうではなく、「生活世界（日常生活）における経験」とは、『経験と判断』における「非述定的経験」の「非述定的明証」が成立している「経験の領域」なのである。そして、まさにこの経験の領域に作動するのが、意識にのぼることなく生成変化している受動的志向性による受動的綜合（連合と触発）であることが、現象学の志向分析を通して、明証的に呈示されたのである。

8 本章のまとめの考察

本章のテーマは「ライプニッツ哲学と受動的綜合」であり、フッサールの受動的綜合を通して、形而上学的・観念論的に規定された「モナドの無窓性」という命題の論拠を解明し、フッサールのいう「モナドの窓はいつでも開かれている」とするモナド論的現象学の命題を、明証的に論証できるか、否か、が問われたのである。その結論を述べれば、

(1) フッサールの『デカルト的省察』に即した、モナドは「実的に孤立しているが、志向的には入り込んでいる」とするフッサール自身の見解は、実的なものの受動的志向性としての超越の仕方、及びここでいわれている「志向的」といわれる際の「志向性」が能動的志向性として理解されていることから、修正されねばならないことになる。

(2) この『デカルト的省察』の見解に即して、「ノエシス-ヒュレー-ノエマ」の認識図式による「ヒュレーとしての実的なものの超越と志向的なものの内在」という見解によって、「モナドの有窓性」を主張する立場があるが、(1)の批判にあるように、実的なものは、すでに受動的志向性を通して超越しており、この超越は、志向性による超越であって、實在論的な意味での外界に超越するものとしての超越を意味するものではない。またここでいわれる「志向的なものの内在」というときの「志向的なもの」は、(1)の批判にあるように、自我を伴う能動的志向性としてしか、理解されていないのである。

(3) 『デカルト的省察』で言及されている「対化」は、「それぞれの身体とそれを支配する自我との対になった連合」を意味しているだけであり、すでにそこに受動的綜合において作動していないはずの「自我の能作」が前提にされており、発生的現象学における「自我モナド」の脱構築が未だ行われていないのである。

(4) 発生的現象学における脱構築によって開かれてくる受動的綜合の領域において、乳幼児期の「原共感覚」の世界が明らかにされ、母子間の衝動志向性の充実・不充実を通して、間モナド的共現在の時間化による「生き生きした現在の留まりと流れ」が解明され、「時間化のパラドクス」と「間主観性のパラドクス」が同時に解消される現場が論証されることになる。

(5) 「自我モナド」ないし「自己意識」の生成に関して、母子間の「喃語の模倣」を通してもたらされる「ゼロのキネステーゼ（運動感覚）」の意識の生成が重要な意味を持つ。この「ゼロのキネステーゼ」の意識の生成は、随意運動の能力の起源を意味し、さらに自他の身体の区別による「自我と他我の区別」の基盤として働き、最終的には、受動的綜合による「情動的コミュニケーション」の基盤に、能動的綜合による「言語的コミュニケーション」が形成されてくるのである。

第五章 発生的現象学の方法論

この第五章では、受動的綜合の根幹をなす「発生的現象学」という現象学の研究領域が、それと対置される、静態的現象学の研究領域に対して、どのような経緯で開かれてくることになったのか、またこの発生的現象学は、どのような方法論を持っているのか、この二つの課題を、三つの論点を通して解明しようと思う。その第一の論点は、「超越論的独我論」の克服にあたっての発生的現象学の果たした役割、第二に、「時間論」の解明と発生的現象学との関わり、第三に発生的現象学の方法としての「脱構築」の解明という三つの論点である。

1 「超越論的独我論」の克服（論点その1）

『イデー』期に顕在化した「間主観性の構成」の問いは、「純粹自我」が「他我」をも構成する「超越論的独我論」に陥らざるを得ないことを明らかにした。そのことから、「間主観的還元」をとおして、自我モナドの発展以前の動物のモナド等への段階をすら包含するライプニッツの「モナドロジー」への関心が向けられたのである。

この「論点その1」における「解釈の争点」は、フッサール現象学が「超越論的独我論」をどのように克服したのか、という論点である。

1-1 超越論的還元と越論論的独我論

フッサールの『イデー』期は、「超越論的還元」が原理的に探求された時期であった。

この「超越論的」という概念はカントに由来する概念であるが、フッサールはこの概念を現象学的還元をとおした明証性に基づく志向分析として一貫して活用している。それはまず第一に、現象学還元を経た「純粹な主観性への還帰」という方法の行使に基づいている。浜渦氏によると、『超越論的』というカントに由来する用語をフッサールは、もっと広く、デカルト以来の哲学的動向、すなわち、世界の根拠を求めて、その意味の源泉・起源である主観性へと還帰する、という動向を指して使っている²⁹⁰というのである。

つまり（超越論的な）「主観性」こそ、志向性の構成によるすべての「意味付与」がそこで遂行される純粹な意識領域である。したがって、この「主観性」こそが「すべての意味の源泉・起源」なのであり、「すべては主観性を中心にして回る」ことから、その哲学が個別主観による「独我論」の傾向を帯びてくる、とされるのは当然のことと言えるかもしれない。

1-2 人間の主観性のパラドクスとその解決

この独我論の問題は、『危機』書において「人間の主観性のパラドクス」と表現されることになる²⁹¹。フッサールはこの「主観性のパラドクス」について、『間主観性の現象学 そ

²⁹⁰ 浜渦辰二『フッサール間主観性の現象学』293頁。

²⁹¹ フッサール『ヨーロッパ諸学問の危機と超越論的現象学（『危機』書と略記される）』第53

の方法』では、次のように論述している。

「私たちが超越論的態度へと移行すると、事態はどうなるのであろうか。その態度においては、私は超越論的生の超越論的自我……である。①この超越論的な「流れること」において世界は存在意味として構成され、②その世界において同時に、この超越論的生それ自身が世界化されたものとして構成される……」²⁹² (① ②は引用者による)。

ここで論じられているのは、超越論的に①「私が世界を構成している」と同時に、その超越論的に構成する超越論的自我が、②「世界によって構成されている」という「構成する主観が、同時に構成された客観である」というパラドクスである。

同じパラドクスが、次の引用では、主観によって構成された客観が構成する主観の「内に存在する」と表現されている。

「自然な態度において、②私は世界の内に存在し、私の心的な生は、私の人間性という具体態における一つの抽象的な契機である。〔それに対して〕①超越論的態度における世界や空間、時間、もしくは空間時間性に係留する実在的なものの全体性は、私の「内に」(in) 存在することとなり、しかも『構成された形成体』(konstituiertes Gebilde) としてそうなる」²⁹³ (① ②は引用者による)。

つまり①「私(主観)が世界を構成する」は「構成された世界が私(主観)の内に存在する」と表現され、②「私(主観)が世界において構成された客観である」ことが、「私(主観)が世界の内に存在する」と表現されているのである。また①の場合、世界は「形成体」(Gebilde) として私の内にある、とも言われている。

1-3 「単層的なエゴロジー」から「多層的なモナドロジー」へ

この「主観性のパラドクス」の問題に苦悩するフッサールが、その克服を目指して、その解決のために、間(相互)主観性論に取り込んだのが、ライプニッツの「多層的なモナドロジー」である。

その際、重視せねばならないのは、ライプニッツの考えるモナドには、基本的に3つの層(次元)があることである。その第一の層は「裸のモナド」の次元であり、このモナドは、混雑した様相ではあっても「表象」をもつとされる。その第二の層は、「動物の魂」の層であり、この層は、第一の「裸のモナド」に対して、より「分別的な」表象をもつとされるモナドの第三の層は「人間の精神」の層(次元)とされ、この層は、「最も分別的な表象」をもつとされる(ライプニッツのいうモナドの3層構造については「論点その3」でさらに詳論される)。

フッサールがこのライプニッツの「モナドの3層構造」をどのように理解したか、次の引

節 人間の主観性のパラドクス、を参照。

²⁹² フッサール『間主観性の現象学 I』432頁。Hua. XV, 548-549。

²⁹³ 同書 437頁。ibid. 552。

用文において明らかにされる。そこでは、

「[モナドの] ①もっとも低層では、内在的時間流とモナド的存在が内在的な時間統一としてつねに必然的に構成され、②次に、発生的に高次の段階は、超越や立ち現れ^{フアンクトム}などの段階であり、自然の構成や、自然における動物的なものの構成、すべての「感性的なもの」の構成である。③さらに次に、考えるという能力があり……それらが段階(自我の能動性)に応じてその様々な形態を追跡する」²⁹⁴(①～③は引用者による)。

といわれている。

この引用文で明らかなように、①でいわれる、もっとも低層に属する「内在的時間流とモナド的存在が内在的な時間統一としてつねに必然的に構成され」ている層は、ライプニッツのいう「裸のモナド」の層に相応していると言える。ただし、表現上の相違として、ライプニッツによれば、「ただの物体」(見かけ上の死物)と「生命体」(モナド)を分ける基準は、その存在が「表象をもつか否か」にあると言える一方、フッサールの場合、モナドのもっとも低層において、「時間化」が生じていることに、「生命体(モナド)か否か」の基準があるといえよう。

次に②では次に、「発生的に高次の段階は、超越や立ち現れ^{フアンクトム}などの段階であり、自然の構成や、自然における動物的なものの構成、すべての「感性的なもの」の構成である」とされている。ここで「自然の構成」といわれるのは、まさに『デカルト的省察』の第55節の論題にある「間主観的自然(intersubjektive Natur)」の構成に関わっている。そしてこの『デカルト的省察』においては、この「間主観的自然の構成」は、受動的綜合の規則性とされる連合の根本形式としての「対化」によってなされると論述されていたのである。ただし、この受動的綜合の概念の活用にもかかわらず、この記述は、いまだなお、静態的現象学の領域でなされていたことが第四章において明らかにされたのである。

また、ここで「感性的なものの構成」といわれるのは、『受動的綜合の分析』の「訳者あとがき」にあるように、カント的な狭い意味での時間論と空間論に限定されない「超越論的感性論」における受動的綜合による受動的先構成を意味している。それと同時に、この『受動的綜合の分析』の講義論稿は、『論理学』(1920/21)と題した講義原稿、並びに『現象学特殊問題』(1923)という講義、そして『論理学の根本問題』(1925/26)という講義の講義論稿を編集して成り立っている論稿であり、『経験と判断』の副題である「論理の発生学研究(Untersuchungen zur Genealogie der Logik)」にみられるように、通常の述定的判断の明証性に先行する「先述定的経験における先述定的明証性」の次元が開示されているのである。

この引用文において、③で述べられているのは「考える能力」「自我の能動性」が前提にされている「自我モナド」の層に属しており、ライプニッツのいうモナドの第3段階に相応していることは明らかである。

さてここで、先のこのフッサールの受容する、ライプニッツのモナドの3段階の発展と

²⁹⁴ フッサール『間主観性の現象学Ⅲ』200-201頁。Hua. XIV, 38。

いう見解に照らし合わせるとき、自ずから、その解決の方向が明確になる。というのも、第3段階の「自我の能動性」に属する、「自我モナド」による「他我のモナド」の構成が、超越論的独我論に陥らざるを得ないことは自明であり、自我モナドが他我のモナドを構成すると同時に、他我のモナドによって構成されているとするのは、まさに「間主観性のパラドクス」としてしか表現せざるを得ないのである。

このパラドクスがパラドクスにならざるを得ないのは、明らかに、第3段階の「自我モナドの構成」という構成概念に固執することによるのであり、フッサールとライプニッツのいうように、この第3段階に発生的に先行する第2段階においては、自我の能作を含むことのない受動的綜合を通して、つまりライプニッツのいう「動物モナド」の段階において、第四章で述べたように、本能（衝動）志向性の充実を通して、「情動的コミュニケーション」が生じ得ているのであり、それによって、自我モナドが相互に、相互を構成するパラドクスが生じる以前に、受動的綜合による間主観性の先構成が生成しているのである。こうして、発生的現象学における発生分析を通して、自我モナドの生成に先行する動物モナドに遡ることによって、「間主観性のパラドクス」は、解決されるのである。

とはいえ、ここでいう「情動的コミュニケーション」が具体的にどのように生じているのかに関して、発生的分析を進展させるには、具体的な時間内容の構成をめぐる時間論の裏づけが必要となる。

1-4 ライプニッツにおける「微小表象によるモナド間の調和」

さて、ここで、ライプニッツにおいて「モナド間の調和が微小表象によって可能になっている」という命題に注目して、フッサールの「間主観性論」との対照考察を試みてみよう。

ライプニッツは、その『人間知性新論』において、

「魂と身体の間、そしてすべてのモナドすなわち単純実体にさえあるあの感嘆すべき予定調和も、私はこれら感じとれない諸表象〔微小表象〕によって説明する。この予定調和は、これらのものが相互に影響を及ぼすという支持し難い学説に代わるものであり…」²⁹⁵

と述べている。

ここで注目すべきは、第一に、ライプニッツは、「モナド間の予定調和が微小表象（ここでいう「感じとれない諸表象」に他ならない）によって説明できる」としていることであり、第二に、「魂と身体（今日でいう「心脳関係」）もこの微小表象による予定調和によって説明できるとしていることである。

第一の論点とは、モナド間の「影響のし合い」が可能であるとする、それは、ロックの意味での、ここで記されている「相互に影響を及ぼすという支持し難い学説」に代わる「微小表象による予定調和」によるのだ、ということになる。

ただし、当然ここで問われることになる、一体、「微小表象による予定調和」とは

²⁹⁵ 『ライプニッツ著作集』第4巻「人間知性新論」序文24頁。GP. V, 48.

「どのように調和しているのか」についての説明は見出されず、それは、フッサールの受動的総合における超越論的規則性としての「連合と触発」による志向分析（現象学的記述）に及ぶべきもないということである。「微小表象による予定調和」の「如何に」が問われなかった理由は、端的に言って、このこと自体が、形而上学的・神学的規定に甘んじており、その「如何に」を問う必然性と可能性が明らかにされていなかったことにあると思われる。

また第二の論点である「魂と身体の関係」が同様に微小表象による予定調和によって説明できるとするライブニッツの主張は、現在の「心脳関係の問い」に直面して、いかなる哲学的解明力を有しているかどうか、第三部にて、詳細に問われることになる。

2 「時間論」による受動的総合の領域への遡及（論点その2）

第二の論点として挙げられるのは、『イデー』期にあつて背景に退いていたフッサールの「時間論」の展開において、「原印象と過去把持」とのあいだに構成される時間内容が、受動的志向性による受動的総合としての連合を通して先構成されていることが現象学的記述にもたらされたことである。これによって、「我思う」の自己意識が介在しない、全く自我の能作を含まない受動的志向性による受動的総合という受動的発生の経験領域が獲得され得たのである。

「内的時間意識」の志向分析において『内的時間意識の現象学』の第43節に描かれた作

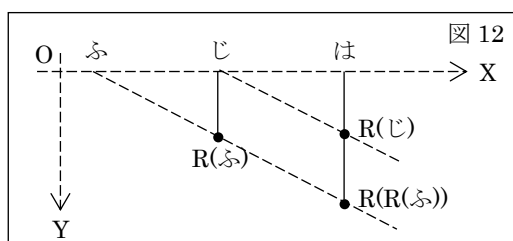


図 (Hua. X,93) に基づいて、それをより簡明に把握できるように、周知の文部省唱歌「ふじの山」のサビ「富士は日本一の山」の「ふ、じ、は」を歌っている場面を想定して図12を描いてみた。

OからXへ横に向かう直線(=過去把持の横の志向性, *Längsintentionalität*)は、時間的な流れ(これがどのように構成されるかは、ここでは論じずに)であり、自覚的な意識が顕在的に聞き取っている音声を順に描いている。我々はこのサビを歌うとき、順に「ふ」と発声し、次に「じ」と発声し、次に「は」と発声しているとする。

以下、その「じ」を発声している瞬時に注目して、「ふ じ は」の発声がどのように聞こえているのか、志向分析を試みる。

2-1 原印象・過去把持・未来予持という幅のある現在の成り立ち

この瞬間、意識に顕在的に聞こえるのは、自分の発した「じ」という音声であり、この聞こえたままの「じ」を「原印象」と呼ぶ。このとき意識は、「じ」という音へと「主題的に」向かっているとされる。ところで、そのとき、先ほど発声した「ふ」の音は、完全に意識か

ら消え去っているのかということ、そうではない。というのも、完全に消え去ってはいは、「ふじ」と続く、「ふ」の音階と「じ」の音階の違いの正しさが確認できないからである。ということは、「じ」という音声の原印象が与えられているその同じ瞬間に、何らかの仕方（意識のされ方）で残っている「ふ」という音声との音階上の比較がなされなければならないことになる。これは、しかし、概念分析による「ふ」の音階と「じ」の音階の相違による、つまり、音に与える概念規定による比較を意味するのではなく、意識に直接、与えられる音を聞く聴覚上の経験を、意識の志向性による、聞こえた音が過ぎ去りつつ残りゆく意識体験の志向分析において明らかにされる、意識作用を含まない「受動的志向性としての過去把持」に残されるものとの“比較”を意味するのである。

こうして、この「何らかの仕方に残る」という意識のされ方が、フッサールによって過去把持(Retention)と呼ばれ、主観的に意識する能動的志向性の働きではなく、主観的に意識された原印象が非主観的な背景意識に後退していく、自我の能作を含まない受動的志向性の働きとして性格づけられるのである。

というのも、図形上の A 点と B 点を見てその間隔を測定するように、「ふ」の音階と「じ」の音階を比較しようにも、「ふ」の音は、すでに過ぎ去っており、原印象「ふ」と原印象「じ」の比較は困難であり、「ふ」の音は過去把持を通して背景意識に残っていて、その過去把持された「ふ」の音と、今、聞こえた原印象としての「じ」の音とが、図示されている過去把持の「縦の志向性, Querintentionalität」において、同時に与えられている「じ」と「R(ふ)」の重なりにおいて、「じ」の音階と過去把持された「ふ」の音階との違いが、感じ分けられているのである。

この過去把持された音と原印象としての音との連合（類似性とコントラスト）による感じ分けが生成し得ない、自閉症児の事例が第 4 章で論じられた。この場合、この過去把持の縦の志向性における感覚本質としての時間内容の合致（連合）による先構成が成り立たないのであり、健全な場合に成り立っている「感覚と件相互の対化」を意図的に、能動的志向性を行使して、「対化」を起こそうとしても、能動的志向性による能動的綜合によっては、それに先行する受動的志向性による受動的先構成を産出することはできないのである。

この音階の感じ分けにおいては、「じ」を発声したときには、次の「は」の音階が意識の直観にもたらされることなく、その意味で無意識に予測されているといわれる。この非主観的な予測をフッサールは「未来予持(Protention)」と名づける。この未来予持が働くからこそ、「じ」の音の後に「は」の音が発せられたとき、「は」の音階通りであるか、ズレてしまったか、その感じ分けができるのである。しかし、この未来予持は意識的な予測、つまり能動的志向性としての予測ではない。

この無意識に働く受動的志向性としての未来予持の働きが、それとして確証できるのは、第 4 章で取り上げた、母子間の喃語の模倣を通しての、幼児にとっての「ゼロのキネステーゼ（運動感覚）」の事例においてである。この事例においては、潜在的志向性として区別されずに融合していた、本能的な喃語の発話における「キネステーゼ」が、「ゼロのキネステー

一ゼ」という連合項として意識されるのだが、それはまさに、この意識されていない潜在的志向性としてのキネステーゼが未来予持として働き、その未来予持が充実されないことを通してはじめて、「ゼロのキネステーゼ」として顕在的に意識されたことになるのであり、かくして、未来予持の受動的志向性としての働きの必然的明証性が確証されているのである。

2-2 ライプニッツにおける「微小表象によって生成する現在」

このフッサールによる「生き生きした現在における〈過去把持・印象の今・未来予持〉」の三項構造に関して、興味深いのは、次のライプニッツのテキストであり、ここでも、時間は、カントのようにたんなる「感性の形式」と把握されているのではなく、モナドによる時間内容の生成として理解されていることである。

ライプニッツは、同じく『人間知性新論』において、「これら微小表象の結果として、現在は未来を孕みかつ過去を担っているとさえ言えるのだ。すべてが相呼応し…」²⁹⁶と述べているように、ライプニッツにとって「現在」とは、まさに、その現在において、微小表象によって、過去が担われ、微小表象によって、未来が孕まれている、とされるのである。

ということは、「微小表象」の概念に「受動的綜合」の概念を当てがうことによって、「微小表象によって現在が過去を担う」という命題が、「時間内容が構成される過去把持の縦の志向性に働く受動的綜合に属する連合によって、現在における過去の蓄積が可能になり、同時に働く未来予持によって、新たに生成する時間内容の予測が成立する」とする、顕在化された表象以前の、潜在的な微小表象の働き方を、現象学による、明証的な志向分析によって、哲学的論証の領域へ導入することができると思われる。

しかし、そのために前提になることとして、「微小表象の働き方」を神学的・形而上学的規定としての「予定調和説」が放棄され、発生的現象学における「受動的発生と能動的発生」をめぐる志向分析への認識論的変革がなされなければならないことが、ここで確認されておかねばならないのである。

2-3 「立ち止まりつつ流れる」時間

以上で見た、「生き生きした現在」における「過去把持・原印象・未来予持」という三項構造は、『内的時間意識の現象学（『時間講義』とも略記される）』による初期時間論においてすでに明らかにされていたのだが、フッサールの後期時間論において重要なテーマとなるのが、この「生き生きした現在の流れと留まりという謎」という問題である。

この「謎とされる問題」の解決方向は、次のフッサールのテキストにおいて、明確な示唆がなされており、まずはそのテキストの引用から始めよう。

²⁹⁶ ライプニッツ同書 23 頁。GP. V, 48。

「根源的な現在（立ち留まりつつ生き生きと流れること（das stehende lebendige Strömen））の構造分析は、自我構造とそれを基づけている『自我なき』（ichlos）流れという下層へと導くことになり、これは…根本的に『先自我的』（vor-ichlich）なものへと問いを遡らせることになる」²⁹⁷。

このように、「根源的現在」の「立ち留まりと流れという謎」は、自我の能作による能動的発生の段階から、「自我なき、根本的に先自我的なものの作動する受動的発生」に遡ることによって、初めてその解決が求められるのである。

ここで、この「生き生きした現在」における「留まりと流れ」という「時間化の謎」の解明にあたって、この「時間化の謎」の解明だけでなく、それと同時に上に述べられた「間主観性のパラドクス」の解決の方向を的確に呈示しうるフッサールのテキストを取り上げ、発生的現象学の発生分析のなしうる「時間化という事象そのもの」への到達可能性の道筋を明らかにしておきたい。

その文章は、これらの問題解決にあたって頻繁に引用されている周知のテキストであり、このテキストをこれまでなされてきた「ライブニッツと現象学」について明らかにされた論点を通して、筆者による解釈を呈示できるよう試みてみたい。

フッサールは、『間主観性の現象学』第3巻の34番の論稿「普遍的目的論 超越論的に見られた、間主観的な、ありとあらゆる主観を包括する衝動」において、「生き生きした現在の「立ち留まり」を生成する衝動志向性の充実について次のように論述している。

「① 時間意識にかんする初期の頃の論説では、私は、ここで指摘されている志向性〔衝動志向性〕を、まさに志向性として、すなわち未来予持として前もって方向づけられ、過去把持として様相化しつつ、それでも統一を保つ志向性として取り扱った。しかし、〔そのさい〕自我について語ることはなく、この志向性を自我的な志向性（もっとも広い意味で意志の志向性）として性格づけることはなかった。② 後に私は、この志向性を、自我を欠いた（『受動性』）において基づけられた志向性として〔時間論に〕導入した。③ しかし、この作用の自我と、その作用によって生成する作用習慣性の自我は、それ自身、発達のなかにあるのではないだろうか。④ 私たちは、あらゆる本源的な現在を立ち留まる時間化として統一的に生成し、具体的にすべての内容が衝動充実の内容であり、その目的に向けて志向しているというように、現在から現在へと駆り立てる普遍的な衝動志向性を前提にすることが許される、あるいは前提にせねばならないのではないのか。」²⁹⁸（①～④は引用者による）

このテキストでフッサールは、この時期までに展開された自分の時間論の展開を振り返り、① でいうように、『内的時間意識の現象学』の執筆された初期の時間論においては、内

²⁹⁷ このテキストは、浜渦辰二『フッサール間主観性の現象学』310-311頁において引用されており、原文は Hua. XV, 598 である。

²⁹⁸ フッサール『間主観性の現象学Ⅲ』547頁。Hua. XV, 594f.

在的な内的時間意識の志向分析に終始し、衝動志向性を担う自我的な志向性が時間意識の構成に関わることに関心を向けなかった、としている。これが純粹自我による「ノエス－ヒュレー－ノエマ」という認識構造における意識の構成論を中軸にする『イデー』期において、自我の能作を含まない時間論が除外されていた理由なのである。

『イデー』期を経て、先に述べたように、純粹自我による構成理論において、他の純粹自我にどのように到達できるのか、間主観性の成否の問題が顕在化し、フッサールは、ライプニッツのモノドロジーへの関心を深めることになる。他方、自我モノダの観点から、②にあるように、自我的な志向性としての衝動志向性を時間論に導入したと述べられている。しかし、このとき注意しなければならないのは、ここにあるように、この衝動志向性を「自我を欠いた（『受動性』）において基づけられた志向性として」時間論に導入した、と述べられていることである。したがって、このテキストが書かれた時期の時間論において、すでに発生的現象学における「受動的綜合の発生的分析」がすでに展開され、前提にされていることが明らかである。つまり、すべての能動的綜合は、いつもすでに受動的綜合を前提にしているのであり、受動的綜合が発生の観点からして、能動的綜合に先立っていることが、フッサールの根本的洞察として獲得されているのである。

このことが、発生的分析の観点によって、明確に表現されているのが、③における「作用の自我と習慣性を担う自我が、発達の中にあるのではないのか」という論点である。ライプニッツのモノダの3段階の発展にみられるように、自我モノダは、「裸のモノダ」と「動物モノダ」への発展を経て「自我モノダ」へと発展してきているのであり、その「自我モノダ」自身の発展を、E. ヘッケルの「個体発生は系統発生を反復する」という反復説に即した「モノダの発展」の観点から考察できるのである。フッサール自身、モノダの発展について「その際、〔認められるのは〕魂をもったモノダの、動物や先動物的な段階から、また逆に人間にまでいたる段階、他方で幼児のモノダや先幼児的モノダの段階などの諸段階の無限性である――『個体発生的』及び系統発生的発展の継続性において」²⁹⁹と述べているのである。

こうして、④において、「先幼児的モノダ」と「母親のモノダ」の間の哺乳・授乳の本能（衝動）志向性の充実による時間内容の生成が、まさに生き生きした現在の立ち留まりの生成（生起）を意味する。そしてこうして生成した時間内容としての生き生きした現在の立ち留まりは、その立ち留まりと同時に、ちょうど原印象の充実と同時に、過去把持をとおして、過去地平に沈澱していくことが、まさに「時間が流れること」を意味する。こうして時間内容の生成と、その持続と変化が、まさに「生き生きした現在の留まりと流れの逆説的同時性を意味するのである。

このように「生き生きした現在の留まりと流れの謎」が衝動志向性の充実を通して解明されると同時に、まさにこの衝動志向性の充実が、先幼児のモノダと母親のモノダに共属する、一つの同じ「生き生きした現在の留まり」という時間化の生成であることか

²⁹⁹ フッサール『間主観性の現象学Ⅲ』548頁。Hua.XV, 595。

ら、間モナダ的時間化が、まさに間主観性の構成のパラドクスを解決していると言えるのである。

3 発生的現象学の「脱構築」という方法（論点その3）

第3の論点は、発生的現象学の方法として「脱構築」(Abbau)の方法が、フッサール自身にとって、次第に明確になってきたことである。この脱構築とは、高次の構成層を働いていないとして、構成層の全体から「カッコ入れ」(＝判断停止)をする脱構築を行うことによって、その構成層が形成されるために潜在的に隠れて働いていなければならない、より低次の構成層を顕在化させる方法である。

この脱構築の方法について考察する際、「解釈の争点」の一つになるのは、このフッサールの発生的現象学の「脱構築」という方法が、ライプニッツの3段階に区別されるモナダの発展という見解と、どのような関係にあるのかという論点である。

3-1 「自我モナド」におけるキネステーゼの脱構築

能動的発生の段階から受動的発生への脱構築の事例として、フッサールによる「身体運動」を制限することによる「キネステーゼの脱構築」の例を取り上げよう。

「① 私たちは、自分の完全な経験(知覚、経験の原的な統覚)を、ある意味で体系的に脱構築する(abbauen)ことができる。私たちが熟慮できるのは、ある経験をこの発生から排除するとき…、その知覚は地平にそくしてどのように成り立っていると言えるのか、ということである。② たとえば私たちはキネステーゼを制限し、その場所から…動くことが決してできない…と仮定する。このようにして言えるようになるのは、私たちはそのとき視覚的に眼球運動の事物世界のみ構成されたものとしてもちうるであろう、等々ということである」³⁰⁰ (① ②は引用者による)。

この①で言われているのは、まず第一に「完全な経験を体系的に脱構築」するということであり、成人としての自分に与えられている完全な経験を経験として成立させている構成層の全体が、「体系」として表現され、その体系的な構成層の全体が、脱構築の対象になるということであり、次に「ある経験をこの発生から排除する」というときの「ある経験を発生から排除する」とは精確に言えば、「ある経験に関わる構成層を、全体としての能動的発生の構成層及び受動的発生の先構成の層から排除する」ことを意味している。

そのような経験の一例として、ここでは、身体運動に際して感じ分ける「キネステーゼ(運動感覚)を取り上げ、自由意志による場所の移動という随意運動の能力を脱構築してみると、そこに残されるのが、眼球運動による視覚的世界である、というのである。ということは、ここで言われているのは、能動的発生の段階に属する随意運動としての場所移動に関わる

³⁰⁰ フッサール『間主観性の現象学 I』370頁。Hua. XIV, 115。

身体運動を制限(脱構築)すると、それまでその運動に即して統覚されていた知覚世界が変化し、同様に随意運動に属する眼球運動によるキネステーゼに応じた視覚世界が生じる、ということなのである。つまり、能動的発生に属する随意運動によるキネステーゼの構成層内部での、特定の身体運動の脱構築なのである。

これに対して、「母子間の喃語の模倣」の場合を再度、取り上げるなら、幼児における発声は、「本能的運動としての発声とその際、感じられるキネステーゼ」を意味しており、「言葉を話すときの能動的総合による随意運動としての発話とその際、感じられるキネステーゼ」とは区別されねばならず、能動的発生に属する能動的発話が脱構築されることで、受動的発生に属する喃語の本能的発声の際の受動的総合(連合と触発)という先構成の層が、発生的分析にもたらされたといえるのである。

つまり、この「喃語の模倣」の例では、能動的キネステーゼが脱構築されることで、受動的で本能的なキネステーゼの先構成の層が顕在化されたといえるのである。

3-2 「生物のモナド」における環境世界(Umwelt)への脱構築の可能性の問い

次にライプニッツによる「動物モナド」への脱構築について考察する際、M. シェーラーの哲学的人間学、及びハイデガーの「世界-内-存在」の概念へ大きな影響を与えたとされるJ. ユクスキュル(1864-1944)の「環境世界(Umwelt)論」³⁰¹と関連づけることで、能動的発生から受動的発生へと遡る脱構築について考察してみよう。

ユクスキュルは、「生物に現れる環境世界は、生物ごとに違った姿をしている」と主張し、「生物の周りにシャボン玉を思い描いてみる」という比喻によって、その環境世界論を簡明に説明しようとしている。

「日光がさんさんと降りそそぐ日に、花の咲き乱れる野原を散歩してみよう。そこでは甲虫が羽音をたて、蝶が舞っている。その野原に住む動物たちのまわりに、それぞれ一つずつのシャボン玉を、思い描いてみよう。そのシャボン玉が、その動物の環境世界を表しているのものであって、その環境世界は、その主体が近づきうるすべての着眼点たちで満たされている。もし我々自身はそのシャボン玉の中に足を踏み入れるなら、いままでその主体の周りに広がっていると見えた周囲物たちは、全く姿を変える。色とりどりの野原にあった多くの特性たちは全く消え去り、その他の特性たちのあいだの関連性も消え、新しいつながりが創られる。つ

³⁰¹ 『現象学事典』における木田元による「環境世界」と「ユクスキュル」の事項の説明を参照。また、フッサールが「ユクスキュルの著作を読んでいた可能性が高い」ことについて、『間主観性の現象学Ⅰ』520頁の訳注3を参照。なお、稲垣諭氏は、後に紹介する連載論文『くぐり抜け』の哲学の中で、ドイツの「フッサール文庫」に問い合わせ、フッサールが所蔵していたユクスキュルの書作に『動物の環境と内的世界』(1921年第2版)が見出されるだけでなく、ユクスキュルが編者として関わっている『現代の探求の光で見た生命問題』(1931)内のユクスキュルの「有機体と環境世界」という論文の要約をしていることが確認された、と論じている。稲垣諭『くぐり抜け』の哲学、『群像 特集「弱さの哲学」』所収、139頁参照。

まり新しい世界が、それぞれのシャボン玉の中に生ずるのである」³⁰²（傍点は引用者による）。

ということは、ここで「脱構築」の方法と密接に関わる重要な問いは、ではどのようにして、それぞれの「シャボン玉の中に踏み入ることができるのか」という問いである。そもそも、フッサールのいう「脱構築」を通して、それぞれの動物・植物のモノダの働きによる環境世界に入り込むことができるのだろうか？

3-3 「クラゲ主体」にとつての環境世界

フッサールの「間主観性の現象学」に関する論稿には、ここで問題とされる、人間とは異なった他の生物への「脱構築」の可能性について、すなわちユクスキュルのいう他の生物の環境世界（シャボン玉の中）に入り込む可能性について、あの海に浮かぶ「クラゲ」を例にして、「クラゲへの脱構築」について論述している、大変興味深い論稿がみられる³⁰³。

「① 生体学的なものに関係するこの理解は、『クラゲ主体』(das Quallensubjekt) といった) 当該の主体にとつて (für das betreffende Subjekt) そこにある環境世界のあり方の理解との機能的な連関のうちにある。② 学問による規定性は、…現象学的システムを根拠にした『諸層の遮断 (Ausschaltung der Schichten)』による、私たちに固有な統覚の脱構築のみが与えるのであり、このような諸層にかんして『キネステーゼの動機づけ』ないし『感覺的器官 (たとえば眼) による動機づけ』を欠くことがあるのである」³⁰⁴（傍点と① ② ③は引用者による）。

この①で述べられている「クラゲの主体にとつて」というように、「クラゲの主観性」を現象学のテーマにすることができるようになったのは、1922/23年の「哲学入門」の講義で行われた『イデー』期における「純粹自我への超越論的還元の素朴性」という自己批判を通してであった。この「超越論的還元の素朴性」とは、自我モノダの能作が作動するに先立って受動的発生の段階で作動する時間意識の構成の問題と、他の純粹自我の間主観的構成の問題に目を向けることなく、無視していたとする素朴性を意味する。

ということは、「クラゲの主観性」が、その「時間化」に関して、また「クラゲとの間主観性」の成り立ちに関して問われなければ、真の意味の超越論的還元がなされたことにはならないという洞察がここで示されているのである。つまり、「当該の主体にとつて」と言われるときの「クラゲの主体」は、クラゲの超越論的主観性にとつてという意味であり、それが「時間と間主観性」に関する真の超越論的還元を意味するというのである。

しかもここでの超越論的主観性の探求は、② で言われるように「学問による規定性」が

³⁰² ユクスキュル/クリサート『生物から見た世界』(岩波文庫) 8頁。

³⁰³ 前頁、訳注 299 で紹介された稲垣論『「くぐり抜け」の哲学』では、通常「感情移入」と訳されている *Einfühlung* の概念を「くぐり抜け」と訳出し、このフッサールの「クラゲへの脱構築 (解体)」の方法を、クラゲの環境世界に入り込む「くぐり抜け方法論②」として明解に論じている。稲垣論、同書、136頁から138頁を参照。

³⁰⁴ フッサール『間主観性の現象学 I』372頁。Hua. XIV, 116。

問われているのであり、この「学問的規定性」が要求されるとき、フッサールは、志向分析による認識論的明証こそ、要求されているとみなし、それを遂行しうるのは、発生的現象学の方法である脱構築によつてのみである、としているのである。

4 改めて振り返るライプニッツのモナドの発展の3段階

フッサールが活用したライプニッツのモナドの3段階の発展についての論述を、改めて、「モナドがもつ表象力の性質に応じて、モナドには違った姿の現象世界（ユクスキュルによる環境世界）が現れる」という観点から振り返ってみようと思う。

先に述べたように、ライプニッツは、第一の段階（層）を「低次のモナド」としての「裸のモナド」と名づける。この「低次のモナド」は、植物や微生物などの「いわゆる下等生物」の身体に宿るモナドとされ、「我々の表象の中に、分別的な、いわば際立った、ひととき高い識別力が少しもないとすれば、我々は、いつまでも茫然自失の状態の中にいることになるだろう。これが、「全く裸のモナド」（*monades toutes nues*）の状態だ」³⁰⁵と述べられている。

この「低次のモナド」の上層には第二の層として「中次のモナド」が位置し、これは「動物のモナド」として動物の「魂」（*âme*）と呼ばれ、犬や猫などの「いわゆる動物」の身体に宿るモナドとみなされている。ライプニッツは、この「動物のモナド」を、「自然は、多くの光線〔＝視覚〕や空気の振動〔＝聴覚〕を集め、その結合によって効果をいっそう強める器官を動物に具える入念さをもって、動物たちに水準の高い表象を与えている。嗅覚にも味覚にも触覚にも、おそらく『我々の知らない他のたくさんの感覚』にも、それに近いものがある」³⁰⁶と表現している。

そしてこの「中次のモナド」の上には、第3の層として「高次のモナド」が位置づけられ、それが「最も分別的な表象」をもつ「人間の精神」とされ、人間の身体に宿るモナドとして、次のように表現されている。

「しかし我々〔＝人間〕は、必然的かつ永遠的な真理を認識するので、単なる動物とは区別され、理性と知識をもつことになる。我々は高められて、自己自身を知り神を知る。そしてこれこそが、我々の中にある理性的な魂、つまり『精神』（*esprit*）というものである」³⁰⁷。

5 ライプニッツのモナドの発展と発生的現象学の脱構築の方法

これまで述べられてきたように、フッサールの発生的現象学の方法とされる脱構築は、考

³⁰⁵ ライプニッツ『モナドロジー』29頁。GP. VI, 611。

³⁰⁶ 同書29頁。ibid. 611。

³⁰⁷ 同書31-32頁。ibid. 611。

古学と喩えられていても、それは喩えに留まり、すでに外界に実在する地層の上層を発掘することで下層が露呈されてくるといった「発掘の方法」ではない。脱構築されるのは、その都度の本質直観を通して明らかにされた、受動的発生に関わる受動的総合による先構成の層と能動的発生に関わる能動的総合による構成層の全体（システム）であり、その脱構築を通して、ユクスキュルの生物多様性に相応する諸「環境世界」をも包含した諸「生活世界」において、意識に顕在化されていない潜在的志向性が意識にもたらされてくるのである。

この脱構築によって顕在化されてきた潜在的志向性として典型的な事例といえるのが、第4章で論述された「ゼロのキネステーゼ」の露呈（発見）である。ここで「キネステーゼの感覚（本）質」が潜在的志向性として確証できたのは、当然のことながら、すでに述定的に規定されていた経験概念としての「キネステーゼ」の概念の内包について「部分的概念」へと分割する概念分析を行なったからではないのである。

種差をめぐる概念規定に関わる概念分析と、発生的現象学において遂行される志向分析とは、認識論的に厳密に区別されなければならない。「ゼロのキネステーゼ」の発見は、初期時間論の志向分析を通して明らかにされた「想起による過去、生き生きした現在に属する〈過去把持・原印象・未来予持〉、予期による未来」という、先構成を含めた構成層の全体から、自我意識の形成を前提にする能動的総合による想起と予期は作動していないとしてこれを脱構築し、生き生きした現在に属する「過去把持・原印象・未来予持」のみ作動すると仮定して、「喃語の模倣の現象」のさらなる発生的分析を通して初めて生起（創設）し得たといえるのである。

とりわけここで注意せねばならないのは、ここで論じられている「受動的志向性としての過去把持と未来予持」は、哲学による時間論の歴史において初めて言語化され、概念として確定し得たのであって、それまでの時間論において既存の概念として確定されていたわけではない、ということである。発生的現象学では、構成層の脱構築を通して、表象されることなく、ライブニッツによる「微小表象」として作動していた非直観的な潜在的志向性が、顕在的志向性として表象可能な概念的表象として意識の直観にもたらされる、まさに概念生成のプロセスが解明されるのである。

こうして明らかにされた発生的現象学の脱構築の方法に対して、これまで論じられてきたライブニッツのモナドの発展の3段階との対比的考察を行うとき、次のような疑問が生じてくる。

まず第一に、発生的現象学において脱構築の方法は、具体的な生活世界において、超越論的相対性の源泉として隠れて働いている潜在的志向性を顕在化するために必要とされた。それに対して、ライブニッツの呈示する3段階における「表象の多様性」は、人間の精神のモナドへの発展の道筋を描くものではあっても、「動物のモナド」や「幼児のモナド」へ遡って、そこで働いている表象能力（現象学における潜在的志向性）を新たに発見する必要性と可能性に開かれていないのではないのか、という疑問が生じるのである。

「微小表象」という概念を提示しても、この概念が、予定調和という形而上学的規定に留

まる限り、「微小表象そのものの表象の仕方」の解明には繋がり得ないのではないのか。ちょうど、カントの超越論的概念としての「物自体」の概念、及び「超越論的統覚の自我」の概念が、形而上学的規定に留まる限り、現象学による志向分析の発展を阻害するだけだったように、である。

第二に問われるのは、動物モナドの表象の多様性が問われるとき、脱構築を通して顕在化された「原共感覚（無様式知覚）」における「受動的綜合（連合と触発）」が、感覚概念そのものの生成を問うことのできる発生的分析によって可能になったのに対して、ライプニッツにおける感覚器官の相違に相応する感覚概念の規定によっては、視覚、聴覚等の感覚概念そのものの発生を問う必然性は、どこから出てくると言えるのか、ということである。また、発生的現象学における「統覚の歴史」を問わねばならない必然性はどこから生じてくると言えるのだろうか、とも問われなければならないのである。

フッサールは、間主観性の構成のパラドクスと格闘することを通して、ライプニッツのモナドの概念に到達した。「自我モナド」を脱構築して、自我モナドへの発展以前の「動物モナド」と「幼児のモナド」の段階にまで遡及することで、母子間に成り立つ受動的綜合による「情動的コミュニケーション」が生成する段階に到達し得たのである。

他方、ライプニッツにとっては、微小表象による予定調和によって、自我モナドを前提にしたまま、したがって「モナドの窓」は閉じたままで、モナド間の「調和」は保証されることになる。自我モナドを脱構築して、下位の「動物モナド」や「幼児のモナド」へ遡及する必要も、必然性もないのである。それは、カントにとっても同様であり、「物自体」が理念として要請される限り、超越論的独我論の問いは、そもそも問いとして立てられる必要がないのである。

ということは、ライプニッツによる、「微小表象による予定調和」の形而上学的措定は、「微小表象そのもの」の働き方の哲学的解明を阻害することになり、発生的現象学の脱構築という方法を活用して、自我モナドの形成以前のモナドに作動する潜在的志向性を顕在的にしようとする発生的分析の必要性も認められないことになるのである。

6 本章のまとめの考察

本章、発生的現象学の方法論を論ずるにあたって、「論点の3」とされた「発生的現象学の方法として脱構築」の解明を通して明らかになった最も重要な論点は、従来の下位概念、上位概念という概念体系を前提にして、その「種差」の異同をめぐる概念分析と、潜在的志向性の顕在化に向けた志向分析との方法論的相違である。

フッサールは、確かに「自我論的現象学」から「モナド論的現象学」への進展の際、ライプニッツの語る、モナドの段階的発展という洞察を、発生的現象学に受容することになったが（論点1の1-3を参照）、各段階におけるモナドを、部分的種概念を分析し、それを再統合（再構成）する概念分析ではなく、その段階に応じた「志向性の発展」と理解したのであ

る。したがって、フッサールが脱構築するのは、そのつどの本質直観を通して構築されていく「受動的志向性による先構成の層」と「能動的志向性による構成の層」からなる「全体としての構成層」なのであり、その脱構築とは、その全体の構成層を上から順番に、取り除くことで、下層の潜在的志向性が露呈してくるといった、地層の発掘作業なのではない。

発生的現象学の研究課題とされた「時間と連合と創設」の受動的発生と能動的発生の解明は、すでに出来上がり済みの既成の概念を上位概念から順に取り除いていけば、下位概念の層が露呈してくる、そして、そのように解体された概念の層を再度、下位概念の層の上に上位概念を重ねてみる（再構成）するといった、積み木細工の解体と再構築を意味するのではない。

発生的現象学の課題は、すべての既成の概念の発生（生成）を解明することであり、例えば、論点2で明らかにされたように、フッサールの時間意識の構成の解明は、「志向性に属する意識作用と意識内容の相関関係」についての「志向分析」を通して、潜在的志向性として働く、受動的志向性としての過去把持と未来予持が、顕在化され、「過去把持と未来予持」という概念としての生成を遂げたのであり、初めから深層に横たわる既成の「下位概念」として成立していた訳ではないのである。

項目「5 ライプニッツのモナドの発展と発生的現象学の脱構築の方法」において論じられたように、ライプニッツにとって、「モナドの発展」というとき、高次の段階へのモナドの発展に主だった彼の関心が向かっており、「モナドの発展」を低次の段階に遡るという発生の起源への問いを立てなければならないとする必要性と必然性が認められないのである。

ライプニッツにおいて「モナドの発展の起源と目的」は、すでに形而上学的措定とされる「神による予定調和」の説によって、すでにその「起源と目的」が決定されているのであり、同じく「モナド論的目的論」を構想するフッサールの「理性衝動の目的論」とは、大きな相違がみられるのである。第三部においてこの相違について、詳しく論じられることになる。

第二部の補論

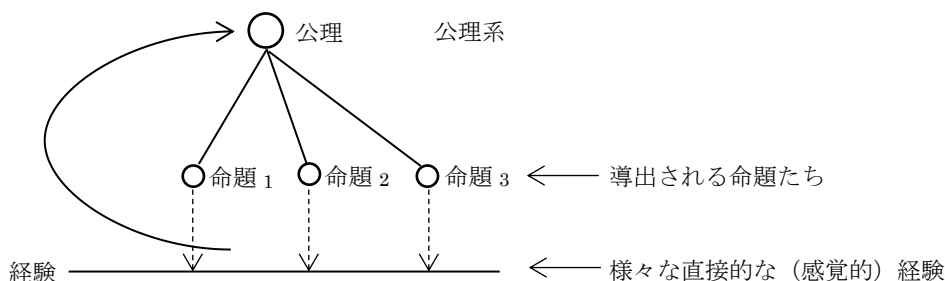
補論1「アインシュタインの発見法」

この「知の枠組」(知のメガネ)は、学問的にいうなら「パラダイム」である。

最も典型的なパラダイムは「物理理論」であり、さらに今日、物理理論として最も著名であるのが、アインシュタインの「相対性理論」とみなしてよいであろう。この「相対性理論」を提唱するアインシュタインが、物理学の研究に際して、「自分の使う発見法を説明するために描いた図」が残されている。これは親友ソロヴィーヌ Solovine に宛てた 1952 年 5 月 7 日付けの手紙の中で書かれたものである。その「発見法の解説とその図」について、「和訳」を次頁に記載し、次々頁にこのドイツ語の原文を記載することにする。これは、『アインシュタインロマン2』の記述をたどって探し出したアインシュタインの手紙の写真版の原文を、筆者がドイツ語の活字に落としたものである。

1-1 「アインシュタインの発見法」の手紙と図

「認識論的な事柄については、君は僕を根本的に誤解しています。おそらく僕の説明が下手だったのでしょう。図にすると、僕はこの事柄をこういう風に見ているのです。



- (1) まず『経験』(Erlebnis)が我々に与えられます。
- (2) そして『公理』(Axiom)です。これから帰結たちが導出されるのです。
この公理は、心理学的にいうと、経験に基づくものです。しかし経験から公理へ導く論理的な経路は存在しません。ここにあるのは、いつでも『無効なものとして撤回されるべき』直観的(心理学的)なつながりだけなのです。
- (3) この公理からは、論理的な経路によって、個々の主張つまり『命題』(Satz)たちが導出されます。この導出は、正しく行われ得るものです。
- (4) この命題たちは、経験と関係づけられます(『経験による検証』(Prüfung an der Erfahrung))。

この過程も、厳密にいうと、論理的ではない(つまり直観的な)領域に属して

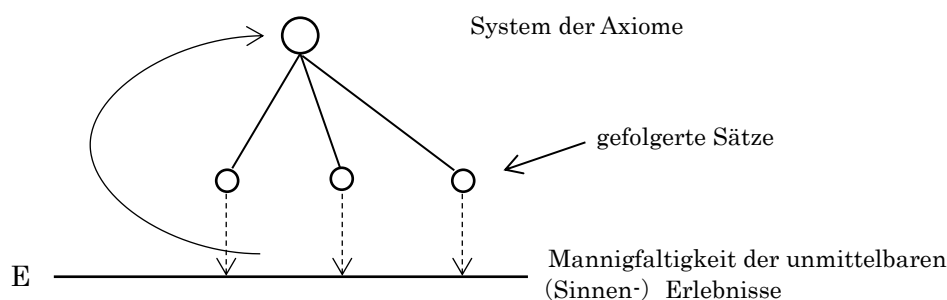
います。なぜなら命題の中に現れる概念と経験との関係は、論理的な性質のものではないからです。

しかし（實際上）、この命題たちと経験との関係は、公理と経験との関係よりも、はるかに確かなものです（たとえば犬という概念と対応する経験）。もしこの対応が、（たとえ論理的には説明できないとしても）非常に確かなものとして得られるのでないなら、その論理的な道具立ては、『現実を理解する』ためには何の価値もないものになるでしょう（たとえば神学）。

事の核心は、永遠に問題的なものであり続けるつながりが、全ての思惟内容と経験（感覚経験）とをつないでいる、ということなのです」³⁰⁸。

1・2 アインシュタインの手紙の原文

“Mit der erkenntnis-theoretischen Sache haben Sie mich gründlich missverstanden; wahrscheinlich habe ich mich schlecht ausgedrückt, Ich sehe die Sache schematisch so



- (1) Die E (Erlebnisse) sind uns gegeben.
- (2) A sind die Axiome, aus denen wir Folgerungen ziehen.
Psychologisch beruhen die A auf E. Es gibt aber keinen logischen Weg von den E zu A, sondern nur einen intuitiven (psychologischen) Zusammenhang, der immer “ auf Widerruf ” ist.
- (3) Aus A werden auf logischem Wege Einzel-Aussagen S abgeleitet, welche Ableitungen den Anspruch auf Richtigkeit erheben können.
- (4) Die S werden mit den E in Beziehung gebracht (Prüfung an der Erfahrung). Diese Prozedur gehört genau betrachtet ebenfalls der extra- logischen (intuitiven) Sphäre an, weil die Beziehung

³⁰⁸ NHK アインシュタイン プロジェクト(著)『アインシュタインロマン 2』146-7 頁。Einstein,120-1。この原書の 120-1 頁が「発見法」の箇所である。ここには、アインシュタインが書いた手書きの手紙（独語）の写真が左頁に配され、その仏訳が右頁に配されている。その独語を活字にした文献は見当たらないので、次頁の活字は、筆者が活字に落としたものである。

der in den S auftretenden Begriffen zu den Erlebnissen E nicht logischer Natur sind.

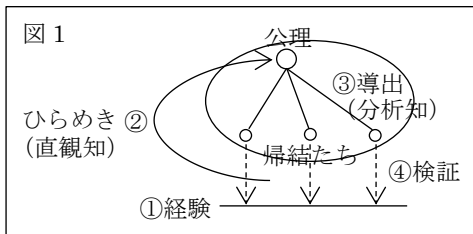
Diese Beziehung der S zu den E ist aber (pragmatisch) viel weniger unsicher als die Beziehung der A zu den E. (Beispiel der Begriff Hund und die entsprechenden Erlebnisse). Wäre solches Entsprechen nicht mit grosser Sicherheit erzielbar, (obwohl nicht logisch fassbar), so wäre die logische Maschinerie für das “Begreifen der Wirklichkeit” völlig wertlos / Beispiel Theologie), –

Die Quintessenz ist der ewig problematische Zusammenhang alles Gedanklichen mit dem Erlebbaeren (Sinnen-Erlebnisse).”

1-3 大陸移動説

以上がアインシュタイン自身の筆による「発見法」である。しかしこれだけでは抽象的すぎて、その意味が掴みづらいことから、たとえば「ヴェーゲナーの大陸移動説」³⁰⁹を例にして、それを具体的に説明してみたいと思う。

世界地図を見ると誰もが「え？」と驚くのが、「南米大陸の東岸とアフリカ大陸の西岸は、両者を引き寄せて合わせるとカチリと嵌まる驚くべき形をしている」ということである。これが、ヴェーゲナーの「大陸移動説」の始まりとなった①「経験」である。



その経験を発端として、大陸移動説が成立するための②公理の「ひらめき」(直観知)、③公理からの帰結たちの「導出」(分析知)、④経験による「検証」という過程を、アインシュタインの図を使って示したのが図1である。

ここで注意されたいのは、③「導出」の過程の「公理と帰結たち」(＝公理系)が、アインシュタインの原図にはない「大きな楕円」で囲まれていることである。これは、体系全体を「ワンセットのもの」(知の枠組)として見られるようにするために、筆者が追加したものである。

ではアインシュタインの「発見法」の過程を、アインシュタインの言葉も再収録しながら、①経験、②公理のひらめき(直観知)、③帰結たちの導出(分析知)、④検証、の順に見てゆく。

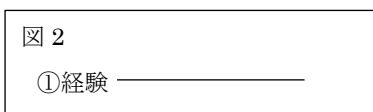
1-3-1 ①経験

この段階をアインシュタインは、

³⁰⁹ ヴェーゲナーの大陸移動説については、上田誠也『新しい地球観』を参照した。

① まず『経験』が我々に与えられます。

と書いている (図 2)。



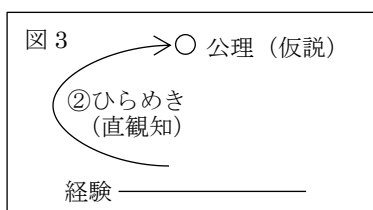
ここで解明されるべき「経験」は、「南米の東海岸とアフリカの西海岸が、カチリと嵌まる形をしている」という事実である。

1-3-2 ②公理のひらめき (直観知)

この段階をアインシュタインは、

②そして『公理』です。これから帰結たちが導出されるのです。この公理は、心理学的にいうと、経験に基づくものです。しかし経験から公理へ導く論理的な経路は存在しません。ここにあるのは、いつでも『無効なものとして撤回されるべき』直観的 (心理学的) intuitiv (psychologisch) なつながりだけなのです (傍点は引用者による)。

と書いている (図 3)。



この②「直観的」intuitiv な過程を図 3 で筆者が「ひらめき」と言い換えたのは、「インスピレーションが下りる」という意味である。アインシュタインはここで、「それまでのパラダイムにはなかった新しいパラダイムの基礎になる公理 (仮説) を得る」と言っているのだから、この「直観的な

ひらめき」は、本文の図 10 で見た「新しい知のメガネが出来上がる前」という意味の「直観知」だと見ることができるだろう。

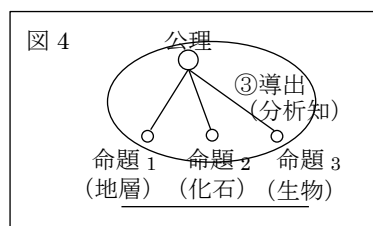
「大陸移動説」へ戻ると、「南米の東岸とアフリカの西岸が、カチリと嵌まる形をしている」という驚くべき経験を説明できる説明を求めたヴェーゲナーは、「両大陸はもとは一つであって、それが移動して現在の形になった」という「ひらめき」を得たのである。これで我々は、「経験」から、それを説明する「仮説」(公理) へと遡ったのである。

1-3-3 ③帰結たちの導出 (分析知)

この段階をアインシュタインは

③この公理からは、論理的な経路によって、個々の主張つまり命題たちが導出されます。この導出は、正確に行われ得るものです。

と書いている (図 4)。



この「大陸移動」という公理は、規模が大きすぎて、その検証は不可能である。そこで、より具体的な「命題」たちを公理から導出して、それらを次の④で検証することによって、その公理が正しいかどうかを判断するのである。

では、この「公理」から、後に検証することのできるどん

な「命題」を導出できるのだろうか？

「命題₁」は、「地質学」の命題であり、「その分裂以前にできた地層は、もとはつながっていたはずだ」というものである。つまり、南米大陸とアフリカ大陸の大西洋を挟む部分の地層の走り方を調べれば、公理が本当かどうかを検証できるはずである。

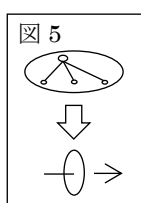
「命題₂」は、「古生物学」の命題であり、「その分裂以前の地域には、連続して生物が分布しており、今は化石になっているはずだ」というものである。両大陸の大西洋岸の化石の分布の仕方を調べても、この公理が本当かどうか検証できるはずである。

「命題₃」は、「生物学」の命題であり、「分裂以前の地域に、海を渡れない生物（たとえばミミズやカタツムリ）が広く分布していて、その後で大陸が分裂したなら、両大陸の対応する大西洋岸に、海を渡れるはずのない同種の生物が分布しているはずだ」というものである。そういう現在の生物分布を調べても、この公理の検証が行えるはずである。

1-3-4 ④検証

そして以上の命題たちを、④で「検証」するのだが、その過程は明白なので、ここでの図示は省略してもよいだろう。

以上が、アインシュタインの「発見法」を「大陸移動説」を例にして説明したものである。



上記の図4を略図にしたのが図5の上図である。この「公理から命題たちを導出した体系」（＝公理系）が「知の枠組」（知のメガネ）の典型である。

本論文では、そうやって「横長の楕円」で表現された「知の枠組」を90°回転させて「縦長の楕円」にして、それに矢印を貫通させて「知の枠組」の図にしている（図5の下図）。それゆえここで、「アインシュタインの発見法」

を使って、「知の枠組」の図ができあがる過程を見てきたのである。

補論2 近松門左衛門版の「自由変更による本質直観」（＝虚と実の皮膜のあいだ）

本文で見たフィンクによる「本質直観」とほぼ同じ内容を述べるのが、江戸時代の日本の浄瑠璃作家、近松門左衛門の芸論である。そこで近松は、「虚と実の皮膜のあいだ」ということを言っている。

この補論2では、このいわば近松版の「自由変更による本質直観」を見てみる。

2-1 近松の「虚と実のあいだにある真の芸」

近松は、その頃の流行である「事実（＝実）を事実のままに舞台で見せる上演法」（つまりリアリズム）に反対する。たとえば「家老」を舞台上で表現する場合、「どこかの藩の實在

する家老の姿をそのまま写實的に舞台に乗せる」というのが「実」の芸である。しかし近松は、「本当の芸」は「虚と実のあいだ」にある、と言う。つまり「実」をそのまま見せるのではなく、「虚」を様々に経巡って、その結果として得られる「本当にそれらしい家老の姿」（＝可能体・本質）を舞台に乗せるべきだ、と言うのである。それを近松は「虚と実の皮膜のあいだ」と表現している。

ではまず、近松の主張を筆者が現代語訳したものを書く。

ある人が〔近松に〕こう言いました。

「最近の人たちは、よくよく理にかなった事実らしい事でないと納得してくれません。…だから歌舞伎の役者なども、とにかく本物に似た所作を、上手な芸だと考えています。男性の主役が家老を演じる場合も、本物の家老に似せませし、大名を演じる場合も本物の大名に似せるのであって、それが第一だとされています…」。

近松は答えて言いました。

「この考えは、たしかにもっとものようだけれど、芸というものの本当のところを知らない説です。芸というものは、事実と嘘のあいだの薄皮一枚のところにあるのです。なるほど最近の人たちは事実をよく写したものを好みますから、家老を演じるときは本当の家老の身振りや言い方を写します。でもだからといって、大名家に仕える本物の家老が、男性の役者のように顔に紅脂白粉を塗ることがあるでしょうか。また本物の家老は顔など気かけないからといって、男性の主役が髭をぼうぼうと生やしたままで、あるいは頭が禿げたままで舞台へ出たなら、そこに真の芸は生まれるでしょうか。〔嘘と事実のあいだの〕薄皮一枚のところ、と私が言うのはここです。嘘ではあるが全くの嘘ではなく、事実ではあるが全くの事実ではない〔＝虚にして実にあらず、実にして虚にあらず〕、その〔嘘と事実の〕あいだにこそ、真の芸があるのです」。

近松の原文は以下である。

ある人の云く『今時の人はよくよく理詰めの実らしき事にあらざれば合点せぬ世の中、むかし語りにある事に、当世受けとらぬ事〔現代では、とても納得しないこと〕おほし。さればこそ歌舞伎の役者なども、とかくその所作〔演技〕が実事に似るを上手とす。立役〔男役者の主人公〕の家老職は本〔本当〕の家老に似せ、大名は大名に似るをもつて第一とす。昔のやうなる子供だましのあじやらけたる事は取らず〔承知しない〕』。近松答て云く『この論尤ものやうなれども、芸といふ物の真実のいきかたをしらぬ説なり。芸といふものは実と虚との皮膜の間〔皮と肉の微妙なあわい〕にあるものなり。なるほど今の世実事によくうつすを好む故、家老は真の家老の身ぶり口上〔言い方〕をうつすとはいへども、さらばとて真の大名の〔大名家の〕家老などが立役のごとく顔に紅脂白粉をぬる事ありや。また真の家老は顔をかざらぬとて、立役がむしやむしやと髭は生えなり〔生えたまま〕、あたま

は剥なり〔はげたまま〕に舞台へ出て芸をせば、慰みになるべきや、皮膜^{ひにく}の間といふがこなり。虚にして虚にあらず、実にして実にあらず、この間に慰みが有るものなり』³¹⁰。

最後の「虚にして実にあらず、実にして虚にあらず、この間にある真の芸」という表現こそ、現象学という「全くの嘘でもなく、全くの事実でもなく、その間にある最も本質的な可能体が、自由変更によって本質直観される」ということにあたるだろう。

³¹⁰ 武井協三編『近松門左衛門』（江戸人物読本 4）33 頁。

第三部 ライプニッツの知の改革と総合 (モナドロロジーの間主観化)

この第三部において明らかにすべき課題は、ライプニッツの知の「改革」によって「形而上学的次元から現象学における生活世界の次元へ引き戻されたモナドロロジー」の具体的な展開が、ライプニッツの知の「総合」としてどのように呈示できるか、それを明確に示すことである。

その際、第一部で問われたフッサールの指摘する「生活世界の数学化の危機」の問題の、発生的現象学における「志向性の発生分析」による解決方向が探られる。つまり、「生活世界の次元へ引き戻されねばならない必然性」が、第二部で明らかにされた「現象学における超越論的還元の徹底と間主観性への還元の必然性」として、明証的に呈示されるのである。

とりわけ、第二部の考察を経て明らかになった、ライプニッツの「微小表象による予定調和」という形而上学的措定の弊害が、「生活世界の発生的現象学」という発生分析を通してどのように解消され、「モナドの発展」を、ライプニッツとフッサールにおいて主張されている「モナドの目的論」の共通性と相違の解明を通してどのように理解しうるか、という指針が提起される。この指針に即して、ライプニッツ自身は語ることのなかった「人間を超えた次元に創発するエンテレケイア」を、モナドロロジーの枠組を保ちつつ、具体的に EU 共同体などに適用することで、ライプニッツの知と我々現代の知との「総合」の可能性を呈示しようと思う。

第一章 ライプニッツの知の「改革」では、まずモナドロロジーの「形而上学的解釈」の限界を示すことによって、「生活世界」に立ち戻ってモナドロロジーを解釈する方向が明確にされ、「モナドの発展」を考える際の、「エンテレケイア」の概念をめぐるライプニッツの目的論とフッサールの目的論の共通性と相違が論じられる。

その際、モナドの発展におけるモナドの階層的発展を解明するために、M.ポランニーによる「創発」の概念が活用される。つまり、まず第一に、創発を「物理的メカニズム」として解釈する試みが検討され、第二に、「数学的对象」を「創発における下位と上位の階層関係」として解釈する試みが検討され、そして第三に、創発を「暗黙知の次元」における「暗黙知の働きとしての内在化 (indwelling)」と関連づける解釈が検討される。

この創発の概念の解明を通して、改めてモナドロロジーの原点である「表象と欲求」にまで立ち戻ることによって、モナドロロジーの形而上学的解釈には含まれない「行為目標が達成されないことによる失敗」という経験に含まれる目的論的意味が確認されることになる。

この第一章の考察を経て、第二章では、モナド間のコミュニケーションの基盤において、具体的にどのように、目的論的な階層構造をもつ社会共同体を形成しうるかを考察し、ライプニッツの知とこれまでの考察で獲得し得た我々の知の「総合」の試みを提起するものとする。

第一章 ライプニッツの知の「改革」

——モノドを形而上学的次元から生活世界の次元へ引き戻す——

本章のテーマは、「モノドを形而上学的次元から生活世界の次元へ引き戻す」ということである。つまり本章でいう「改革」は、モノドをその「形而上学」の次元から、『経験と判断』における「経験」の概念に即した経験的な日常生活（フッサールのいう「生活世界」）の次元へ引き戻す、という意味での「改革」を意味する。

そこでまず、そのモノドロジーの「形而上学的解釈」を改めて振り返り、その限界を示すことで、「生活世界」へと立ち返る必然性を明らかにすることにする。

1 形而上学的解釈の限界と生活世界への立ち戻りの必然性

1-1 改めて「形而上学的解釈」の限界を確認する

「形而上学的解釈」がその根拠とするライプニッツの文献は、(第二部序章の 1-4 に先述したが)「理性に基づく自然と恩寵の原理」の第 3 節である。ここでは、「動物」とは「モノドたちが集まったもの」であり、その中心として「一つの特別のモノド」があり、それを我々は「その動物の魂」と呼んでいる、と論じられている。そこではライプニッツは、

「複合的な実体(たとえば動物)の中心になり、その統一性の原理となっている単純実体、すなわち際立ったモノドの各々は、他の無数のモノドたちから成る物塊に取り巻かれている」³¹¹。

というのである。この文章を文字通りに読めば、動物の中心には「特別の(=際立った)モノド」があり、それは我々が「動物の魂」と呼んでいるものであり、その周りをぐるりと「他の無数のモノドたち」が取り囲んでいる、ということになる。いわば、モノドたちがその窓を閉じたまま、自己発展するという解釈が成り立つわけである。

しかし、すでにケーラーによるモノドの「観念論的解釈」の批判において見たように、モノドの形而上学的規定は、ケーラーによる「超越論的転回」によっては克服されることなく、またカントにおける「超越論的統覚」及び「物自体」の概念には、発生的現象学の志向分析を妨害する「形而上学的措定」が、「現象学的還元」を通さずに残存したままなのである。

他方、この同じ批判が、当然ライプニッツの「微小表象による予定調和」という形而上学的措定そのものにも妥当することは明らかである。

1-2 モノドの身体に宿る魂(エンテレケイア)に即したモノドロジーの解釈

このモノドの「形而上学的解釈」の依拠するライプニッツの文献と並んで、他の解釈が可能な文献(『モノドロジー』第 72 節)を指摘することができる。そこにおいてライプニッツは、「魂(モノド)は必ず身体と結びつくものであり、魂だけで存在することはない」と主

³¹¹ ライプニッツ『モノドロジー』78-79 頁。GP. VI. 598-599。

張し、さらに「〔身体から〕まったく遊離した魂もなく、身体をもたない精霊もない」³¹²と述べているのである。

また、それだけでなく、『モナドロロジー』第70節では、

「どの生きた身体も、それを支配するエンテレケイアをもっており、動物の場合はそれは魂であることがわかる。さて、この生きた身体の肢体には、他の生命体たち、植物たち、動物たちが充ちていて、その各々がまた、それを支配するエンテレケイアもしくは魂をもっている」³¹³。

としている。つまりここでライプニッツは、「動物の生きた身体には、一つの魂（エンテレケイア・モナド）が宿っており、その動物の身体は、さらに小さな微小生命体（＝植物や動物）たちで充ち充ちていて、さらにその微小生命体たちにも一つの魂が宿っている。そして・・・と、この過程はどこまでも続く」と述べているのである。

となると、ここで問われなければならないのは、一体、どのように「身体に魂が宿っているのか、その「宿り方」の問題である。別の言い方をすれば、ライプニッツが、この引用にあるように、「この生きた身体の肢体には、他の生命体たち、植物たち、動物たちが充ちていて、その各々がまた、それを支配するエンテレケイアもしくは魂をもっている」と主張する際に、各々のモナド（エンテレケイア・魂）は、どのようにしてそれぞれの身体を支配しているのか、という問いである。

1-3 エンテレケイアによるライプニッツの目的論とフッサールの目的論

ここで、「ライプニッツのエンテレケイアの目的論」と、生活世界を出発点とするフッサールの「モナドロロジーの目的論」との、興味深い呼応関係を指摘することもできる。フッサールは、その目的論において、「神」について論じる際、

「神は、それ自身がモナド全体というのではなく、モナド全体のうちに存している完成態エンテレケイアなのであり、・・・絶対的理性に基づく『人間性』の無限の発展の目的テロスという理念として、つまり必然的にモナドの存在を規則づけ、しかも自らの自由な決断に基づいて規則づける理念として、存在している」³¹⁴。

と述べているのである。

とはいえ、この「エンテレケイアに即した目的論」については、「ライプニッツのエンテレケイアの目的論」とフッサールの「モナドロロジーの目的論」との相違を、両者に共通する「エンテレケイア」の理解の仕方の相違を通して、厳密に考察しておかねばならない。

というのも、J. イリバルネの「フッサールの神理解とそのライプニッツとの関係」³¹⁵によって指摘されているように、アリストテレスの「エンテレケイア」の概念には、二重の意

³¹² 同書 61-62 頁。ibid. GP. VI. 619。

³¹³ 同書 60 頁。ibid. GP. VI. 619。

³¹⁴ フッサール『間主観性の現象学Ⅲ』520 頁。Hua. XV. 610。

³¹⁵ イリバルネ「フッサールの神理解とそのライプニッツとの関係」（レナート・クリスティン、酒井潔（編著）『現象学とライプニッツ』所収 79～105 頁）。

味が含まれているからである。つまり、第一の「存在者の到達した完全性を意味する完成態」という意味と、第二のエネルゲイアという「存在者の中にある能力や可能性の実現」としての「内在的な形成原理」という意味である。両者の違いが確認されねばならない³¹⁶。

1-3-1 ライプニッツの目的論

ライプニッツはエンテレケイアを、第一の意味に即して、「微小表象による予定調和」という形而上学的目的論において決定論的に規定している。つまり、「モナドの発展」の起源が神による「微小表象による予定調和」によって決定され、「モナドの発展」の目的も「その完成態によって決定されている」と考えているのである。

ただ他方で見落とせないのは、ライプニッツは『人間知性新論』において、「エンテレケイア」について、より詳細な、次のような論述をも展開している点である。

「力は、エンテレケイアであるか努力であるかのいずれかです。なぜなら、エンテレケイアは（アリストテレスはそれをとても広くとって、いかなる活動も努力も含むものとしていますが）、むしろ原始的能動的力に合致し、努力という語は派生的力に合致すると思われるからです。さらに、もっと特別でもっと実在性を担った一種の受動的力能もあります。それは物質の内にある力能です。物質には、運動の受容力ないし受容性としての可動性のみならず、不可入性と慣性を含む抵抗もあるのです。エンテレケイア、言い換えれば原初的ないし実体的傾向は、表象に伴われているときは魂です」³¹⁷。

ここではエンテレケイアは、「原始的能動的力」とされる一方、「物質の内にある力能」として「一種の受動的力能」（今日の意味での「エネルギー」にあたるといえよう）としても語られているのである。しかも、この「物質の内にある力能」が「運動の受容力ないし受容性としての可動性のみならず、不可入性と慣性を含む抵抗もある」とされ、その「受動的力能」としてのエンテレケイアと、「表象が伴われるときの魂」としてのエンテレケイアは、階層的に区別されているのである。

そして『人間知性新論』ではさらに、「私は、力能にはエンテレケイアという名辞をあてるのが常です。エンテレケイアは原初的であり、何か抽象的なものと解される魂に対応しているか、あるいは、コナトゥスや活力・駆動力において把握されるように派生的であるかです」³¹⁸というように、「派生的なエンテレケイア」として「コナトゥス〔衝動ないし傾向〕や活力・駆動力」が語られているのであり、後述するフッサールの語る「理性衝動（Vernunfttrieb）」との興味深い繋がりも予測されるのである。

1-3-2 フッサールの理性衝動の目的論

³¹⁶ 同書 86 頁。

³¹⁷ 『ライプニッツ著作集 第4巻』「人間知性新論」193-194 頁。GP. V, 156。

³¹⁸ 同書 257 頁。ibid. 200。

他方、フッサールの場合は、第二の意味（＝存在者の中にある能力や可能性の実現・内在的な形成原理）において「エンテレケイア」という用語を使用している。したがって、フッサールのモナドロジーの目的論は、存在者に内在する「理性」と「人間性」に向けられて、それを実現する経過そのものが重視される目的論であり³¹⁹、その起源は、「理性に向かう衝動」としての「理性衝動」にあり、その目的はその「理性衝動の実現」に向けられているといえるのである。

このフッサールにおける「理性衝動の目的論」は、山口氏によると、次のフッサールの二つの引用文に明確に論述されている。まず第一に、

「潜在的に隠れて働く絶対的な理性は、 — 人間において顕在的であるような — 人間において隠れていた人間の理性になる。人間の理性において顕現的になりつつある人間の理性衝動(Vernunfttrieb)。… こうして人間は、他の人とともに人間性 (Menschlichkeit)による周囲世界のもとで、その周囲世界に生まれ育った人間として自覚しつつ、人間であるという衝動に駆られ、そうあるように努力しつつ、人間性に向けて駆り立てられている」³²⁰

と論じられているように、潜在的な理性が人間の理性において顕現的（顕在的）になるのは、人間が「人間である」という衝動に駆られ、「人間性に向けて駆り立てられる」ように働く「理性衝動」によるというのである。

さらに次の引用文では、この「理性衝動」と人間の「創造的偉業」との関係が、明瞭に次のように論じられている。

「人類 (Menschheit) の発展、・・・その発展の個々人の担い手を『成人した』人間とみなして語ろうとするとき、『本能』という概念がたえず新たに働き続けていることが認められる。未来の人間の運命を規定するようなまったく新たな種類の創造的偉業は、その新たなものに向けられた暗い衝動を前提にしているものであり、この衝動はそれが充実するとき（この衝動はここでは創造的な活動の最終的生産物が成立するまでの創造的行為である）初めてその目的論的意味を示すのであり、その新たなものそのものを、創造する者とその偉業を追理解する人々に対して、新たな周囲世界に組み込みつつ、意識させるのである」³²¹

ここでは、フッサールのモナドロジーの目的論の特質といえる「理性衝動」が実現されていく個々の成人における「具体的プロセス」の重視が、明確に表現されている。つまり、創造に直接関わる個人個人にとっては、「何が自分を駆り立てているのか」分からない中で、「何か暗い衝動（ライプニッツのいうコナトゥス）」に駆り立てられ、創造的行為が実現し

³¹⁹ イリバルネは、「ライプニッツのいう神の予見と予定調和の完全性は、過程という観念（これはフッサールにおいて重要な役割を果たす）を除外するものである。〔フッサールにおいて〕調和は全ての悪を除外するわけではない」と論じている。イリバルネ同論文 103 頁。

³²⁰ この文章は、Hua. XLII の 225 頁からの引用として、山口一郎『フッサールの時間論』236 頁に記載されている。

³²¹ 山口一郎、同書同頁において Hua. XLII, 120 頁から引用されている。

て、創造的偉業として創造されたものが（芸術作品であれ、学問上の研究成果であれ）形になったとき、自分が何を求めていたのか、「その目的論的意味」が初めて明らかになる、というのである。まさにこれこそ、発生的現象学の研究課題とされる「時間と連合と原創設」といわれるときの「原創設」の真意に他ならないのである。

2 創発の概念について

さてここで、モナドの階層的発展に関して、M. ポランニーによって提起されている「創発」の概念における下位レベルから上位レベルへの上昇という観点に注目し、ここで問われている「モナドの階層的発展」の内実を明らかにしてみよう。

ここで指摘された「創発」(emergence) という概念は、多層性をもつ構造体の或るレベルに、そのレベルの構成要素たちを単純和しただけでは説明できない新しい統一原理が「出現」することを意味する。ここでとりわけ、重要な創発と考えられるのは、脳の神経細胞たちのレベルに、それらを単純和しただけでは説明できない「意識(心)」という新たな統一原理が「出現・創発」する場合である。

この創発における階層的発展に関して、以下ではまず第一に、立木教夫氏の論文「現代「心-脳理論」の鍵概念である「創発」をめぐる一考察」³²²を参照し、その主張を批判的に検討してみることとする。

立木氏の論文は、その「創発」を「心-脳」関係を解く鍵概念と捉え、創発の「現象論的解明」をポランニーが行い、ポランニーがやり残した「その創発のメカニズムの説明」をプリゴジンが行った、と捉えるものである。立木氏は総論として次のように論じている。

「マイケル・ポランニーが…『創発』の考え方を発展させて以来、構成要素に還元しきれない全体的特質を論ずるための鍵概念として、その重要性が認められるようになった。しかしポランニーは…『創発』が生じてくるメカニズムにまで踏み込んだ議論は行っていない。…しかし…イリヤ・プリゴジンを中心とするブリュッセル学派の研究者たちが、非線形・非平衡状態である開放熱力学系(物質やエネルギーが絶えず流入したり流出している系)の特質を解明したことによって、『創発』の物理的メカニズムの解明にとって有用な知見が数多く見いだされることとなった」³²³。

2-1 ポランニーによる創発の現象論的解明

立木氏によれば、ポランニーは、その創発を「現象論的」に解明したのである。つまり、創発という現象がどのように生じるのかが、彼によって論述されたのである。

ポランニーの洞察は、事物が上位と下位の階層構造をなしているとき、「下位レベルの構

³²² 『モラロジー研究』No.24, 1988年所収。147～166頁。

³²³ 立木論文148～149頁。

成要素たちの働き方を決める法則を使ったのでは、上位レベルの構成要素たちの働き方は説明できない」ということである。下位レベルの法則は、下位レベルの構成要素たちの中心な働き方を決定するのだが、それによっては決定しきれない領域が「周縁・境界」にまだ残されている。そこに新しい条件がさらに加わってはじめて、上位レベルが「形成・創発」されるのである。上位レベルの法則は、下位レベルの法則では決定しきれないその「周縁・境界」を制御するのである。立木氏は「ポランニーは、…下位のレベルの成分をなす諸細目にたいして、上位のレベルの組織原理が行う制御を周縁制御の原理（The Principle of Marginal Control）と命名した」³²⁴としつつ、ここで述べられる「周縁制御」がどのようなメカニズムで生ずるのかは、プリゴジンが解明した、と考えるのである。

2・2 プリゴジンによる創発の「メカニズム」の解明

そのプリゴジンは、この創発が起こる「メカニズム」を、非線形・非平衡熱力学の領域をモデルにして解明しようとしたのである。プリゴジンの語る、①「分岐」②「ゆらぎ」③「活性」④「散逸構造」に即して、創発のメカニズムは以下のように説明される。

ここでは①と②には短く言及し、特に③と④に注目してみよう。

まず①の「分岐」とは、熱平衡にある系に熱を加え続けると、系は次第に非平衡状態になり、その振舞いは非線形化し、様々の分岐点が経過されてゆくことである。②の「ゆらぎ」とは、その分岐点の近傍の非線形・非平衡の系では「ゆらぎ」が異常に大きくなり、熱平衡状態では有効だった「大数の法則」はもはや成立しなくなり、系のゆくえは確率的要因に支配される、ということである。

そして特に注目されるのが③の「活性」である。非線形・非平衡状態にある物質は「活性」(activity)を帯びる、と述べつつ、立木氏はプリゴジンから以下の部分を引用している。

「いくぶん擬人化した表現を用いるなら、平衡状態では物質は盲目であるが、平衡から遠く離れた条件下では、物質は（弱い重力場や、電場のような）外界の違いを感知し、それを考慮に入れて機能し始める」³²⁵。また、

「平衡状態では分子は本質的に独立体として振舞い、互いに他の存在を無視している…。しかし非平衡はそれらを目覚めさせ、平衡ではめったにおこらないコヒーレンス〔分子たちが一定方向へ一定速度で協調して動く現象〕を生み出す」³²⁶。

このプリゴジンの文を概説して、立木氏はさらにこう述べる。

「つまり、非線形・非平衡状態においては、巨視的な距離を隔てている分子が互いに結びつく『長距離相関』が現出してくるのである。分子間相互作用は 10^{-8} センチメートル程度を越えることはないのに、各分子はあたかもマクロな長距離力が作用しているかのように全体的行動をとるのである。…この『長距離相関』

³²⁴ 同論文 154～155 頁。

³²⁵ プリゴジン／スタンジェール『混沌からの秩序』50 頁。

³²⁶ 同書 246 頁。

が生じることによって、局所的現象が系全体に影響を与えることができるようになる」³²⁷。

つまり「活性」とは非平衡状態を経た「長距離相関」の生成を意味するのである。

次に立木氏は、④の「散逸構造」について、「非線形・非平衡状態では、物質の活性やゆらぎの成長を通して、『熱的混沌から秩序への転移』が生ずる。この転移によって生ずる新しい状態は、与えられた系とその環境の作用を反映した『散逸構造』をなしている」³²⁸と述べる。プリゴジンが、創発のメカニズムを「散逸構造」と名づけるのは、これが、熱の「散逸」によって創発する「構造」だからである。

さらに、このような「散逸構造の創発」は、具体的には次のような現象として論じられる。

「各々の分岐過程において『自己組織現象』が現れ、『散逸構造』（非線形・非平衡な状態にある開放系において現れる空間的なパターンや時間的なリズムなどのマクロな構造）が形成されることによって、新たな性質が生じてくる」³²⁹。

以上が、立木氏によるプリゴジンによって解明された「創発」の発生のメカニズムとされるものである。

2-3 階層構造の形成

さらに、このように成立した「散逸構造」は、モノダの発展の階層性に類似した、階層構造をなしており、立木氏はこの階層構造について、「散逸構造が固定化されることによって進化してきた生命システムは、階層構造を作り上げた。たとえば、低分子、生体高分子、オルガネラ、細胞、組織、器官、個体、集団、社会、生態系といったレベルが指摘できる」³³⁰とも述べるのである。

2-4 「意識体」の創発

とりわけ、我々が問題にしている「身体に魂（心）が宿る」ときの「宿り方」、つまり「意識（心）」の創発に関して、立木氏は、次のように述べている。

「脳の神経細胞には、興奮性のものと抑制性のものがあり、これらが組み合わされると自励的な非線形振動子となる。これは非線形・非平衡状態に置かれた物質が『活性』を帯びた状態に相当する。このような『活性化』した状態にある神経細胞は『コヒーレンス』や『長距離相関』を生み出し、『混沌から秩序への転移』を生ずるのである。…このような散逸構造としての脳は、『意識体』を自己組織するものと考えられている」³³¹

このようにして、モノダの階層を上ってゆくにつれて、そこに新しく、今まで存在してい

³²⁷ 立木論文 159 頁。

³²⁸ 同論文 159-160 頁。

³²⁹ 同論文 152 頁。

³³⁰ 同論文 160 頁。

³³¹ 同論文 161 頁。

なかった「上位のモノド」(魂的な存在者・エンテレケイア)が「創発」され、それが「目的」を志向する存在者でもある、という「創発」概念の解釈の可能性が提起されるのである。ここで、これまで述べられた立木氏の論文における「創発」の概念が、果たして、モノドロジーで言われる「身体に魂が宿る」宿り方、そして「創発によって生成したエンテレケイア(魂)が、身体を支配する」仕方と合致しているのか、他の言い方をすれば、「意識体」の生成、今日の「心脳関係」をどのように解明し得たのかが、批判的に考察されねばならない。

3 立木論文の批判的検討

では以下で、この「創発」という観点によって、「モノドの発展」とりわけ、「下位モノド」からどのように「上位モノド(エンテレケイアとしての魂)」の生成が解明されたことになるのか、先に立てられた問いである「身体がどのように魂を持つのか」あるいは「身体を支配するエンテレケイアがどのように生成しうるのか」、また、創発の観点で、果たして、「意識体」の生成、言い換えれば、今日の「心脳関係」がどのように解明されたことになるのか、以上についての批判的検討を行う。

3-1 生命システムは、散逸構造の固定化の結果なのか？

立木氏は、プリゴジンの「分岐、ゆらぎ、活性、散逸構造」という物理的メカニズムとして創発を解釈することで、「散逸構造が固定化されることによって進化してきた生命システム」と主張し、「生命システムは、物理的メカニズムとしての散逸構造の固定化の結果である」という結論を導いている。概略すれば、これは物の物理的メカニズムを通して物から心が生成するとする、物理主義の主張であることになる。

果たしてこの解釈が、「身体に魂(エンテレケイア)が宿る」というときの「どのように宿るのか」また「魂が身体を支配する」というときの「どのように支配するのか」という問いに対する解答になり得ているのか、根本的疑問が生じざるを得ない。

というのも、モノドロジーにおいては、身体にはその原初から魂が宿っている、というのがライプニッツのモノドの原理的把握の基礎になっており、物的身体としての身体から心が生成するというのは、このモノドロジーの原理的把握とは相容れないからである。

3-2 意識体(心)は、散逸構造としての脳から自己組織するのか？

第二の疑問点とされるのは、立木氏の先の引用箇所でも述べられている「…このような散逸構造としての脳は、『意識体』を自己組織するものと考えられている」という主張である。このとき、ここで「生命システムは、物の物理的メカニズムを通して生成する」とされるのと同様、脳も物理的散逸構造として理解され、その散逸構造を通して、意識体(高次のエンテレケイア)が生成するというのである。

このような解釈が、今日の「心脳関係」の問題に、どのような見解を提供するかは、明ら

かであり、端的に表現すれば、この主張は「物理的メカニズムとしての脳から心が生まれる」という主張であることになる。このような物理主義的見解が導かれることになったのは、立木氏がプリゴジンの物理的メカニズムを、ポランニーの「創発」概念の理解のために一面的に活用したことによるといえる。

それゆえ、「創発の現象がどのように生じるのか」、つまり「下位レベル（近位項）の構成要素の総和以上の、上位レベル（遠位項）の統一原理がどのように創発されるのか」という創発概念の解明について、他の解釈の可能性が求められることになる。

4 数学的対象と知覚対象との創発による構造的同一性と発生的分析の問い

このポランニーの「創発」の概念の解釈をめぐり、「下位レベルの近位項」と「上位レベルの遠位項」との関係、フッサールの数学研究と関連づけた興味深い著書に、鈴木俊洋『数学の現象学』³³²がある。以下、「創発」の概念の解明と結びつけて、鈴木氏の解釈に対する筆者の見解を呈示しておきたい。

その際、まず、ポランニー自身の認識論と存在論との区別による「創発の階層性」についての考察内容を確認した上で、それに対する鈴木氏の解釈について論じることとする。

4-1 ポランニーの認識論をめぐって

ポランニーが最初に「暗黙知」の実例として取り上げるのが、「人間の顔認識」である。我々が人の顔を認識するとき、その認識を成り立たせている「個々の諸要素」（目や鼻や口・・・）がどのようなものであるかは、実は明確に意識にのぼっていない（暗黙的に与えられている）というのである。

これを現象学の用語で表現すれば、たとえ認識対象の意味（ノエマ）が与えられていても、その素材となる「目や鼻や口・・・」といった感覚与件（ヒュレー）への注意が生じず、それが認識にもたらされないことを、ポランニーは「暗黙知」と呼んでいるのである。この感覚与件（ヒュレー）として与えられている「目や鼻や口・・・」は、「対象として知覚され、対象として統一された同一性を獲得している、上位レベル」（遠位項）としての特定の顔の「顔認識」に対して、下位レベル（近位項）として認識論上の階層関係において理解されるのである。

このとき、感覚与件（ヒュレー）として与えられていた「目や鼻や口などの印象群」を、ちょうど、ノエシスがヒュレーを活性化するように統合することによって、「統一性をもった存在」（すなわち顔相としての顔認識）が知覚対象として出現するのである。この「目や鼻や口など」は、我々に身近なので「近位項」と呼ばれ、それらを統合することで生ずる「顔認識」は、この「目や鼻や口など」のいわば「向こう側」にあるものとして統合されるので「遠位項」と呼ばれるのである。ポランニーはこのことを、「近位項から遠位項へと注目が

³³² 鈴木俊洋『数学の現象学』法政大学出版社、2013年

移動し、その結果、目下の注目の対象たる『統一性を持った存在』へと『個々の諸要素』が統合されていく」³³³と表現している。さらにポランニーは、この「遠位項」の出現によって「事物が統合されて生起する『意味』を私たちは理解する」³³⁴とも書いているから、ここで言われる「統一性を持った存在」の出現は、現象学における「意味的統一体としてのノエマ」の現出にあたるといえるのである。

このポランニーの「創発」の階層性に基づく「近位項と遠位項」の関係性による認識論の解釈に関する鈴木論文の独自性は、近位項と遠位項に関する「外的知覚対象と数学的対象の把握の構造的同一性」³³⁵を強調するだけでなく、後期フッサールにおける発生的現象学の観点から、静態的現象学において確認される、この「外的知覚対象と数学的対象の把握の構造的同一性」が、発生的視点からして、「外的知覚対象と数学的対象の把握の根本的相違の分析を可能にする」³³⁶と指摘するところにある。

つまり鈴木氏は、発生的視点から、能動的発生に属する能動的総合と受動的発生に属する受動的総合を区別して、

「同じ近位項が異なる遠位項による統一の可能性を持つような統一化構造を、フッサールは『能動的総合 *aktive Synthesis*』と呼ぶ。それに対し、知覚対象の構成のように、近位項の統一が近位項のあり方からほぼ自動的に決まってしまうような統一化構造は『受動的総合 *passive Synthesis*』と呼ばれる」³³⁷

と述べるのである。

とはいえ、ここで「ほぼ自動的に決まってしまう」と言われる統一構造の統一そのものである「受動的総合」自体の発生的分析については、鈴木氏の著作においてはこれ以上の展開はなされずに留まっている。それというのも、静態的現象学において確認される「外的知覚対象と数学的対象の把握の構造的同一性」が、発生的視点による分析にもたらされ得るのは、静態的現象学の研究領域を超越論的に超えてきている「時間と連合と原創設」の超越論的発生分析によってのみだからである。この問題領域は、問題領域として指摘されてはいるのだが、受動的総合そのものの分析は、鈴木氏によって展開されてはいないのである。受動的総合において先構成されているのは、時間内容としての感覚内容の「持続と変化」であり、能動的総合において構成される「対象知覚の同一性」ではないのである。

4・2 ポランニーの存在論をめぐって

ポランニーは、以上で見た認識の二条件である近位項と遠位項の関係を考察した後で、その認識論的構造を活用して存在論的構造を考えることもできると主張し、「これを存在論的に言い換えれば、…暗黙知の二条件、すなわち諸要素から成る近位項と、諸要素が包括さ

³³³ ポランニー『暗黙知の次元』40頁。Polanyi,18.

³³⁴ 同書40頁。ibid.18.

³³⁵ 鈴木俊洋『数学の現象学』174頁。

³³⁶ 同上。

³³⁷ 同書、175頁。

れた意味から成る遠位項は、実在の二つのレベル [= 下位レベルと上位レベル] として現れる」³³⁸と述べる。つまり、近位項と遠位項を存在の階層性として捉えることで、それまで「近位項」(下位レベル) としてしか存在していなかった階層に、高次の統一を通して、「遠位項」(上位レベル) が「出現」する、と言うのであり、これを「創発」と呼んでいるのである。

鈴木氏は、まずその認識論の側面については、

「この用語 [= 近位項と遠位項] を使って言えば、志向性とは、遠位項が近位項を統一するという認識の統一化構造のことを意味しており、『志向的対象』とは、志向的である作用 (= 志向的体験) において遠位項として機能しているもののことである」³³⁹

と述べている。そして存在論の側面については、認識論的階層構造を存在論的階層構造と見做すことによって、

「ある階層では作用の遠位項である『対象』として機能するものが、次の階層では、その階層での『対象』の認識を成立させるための近位項として機能するという対象の階層構造を考えることができる」³⁴⁰

と述べているのである。

ただし、ここで注意しなければならないのは、ここで鈴木氏の述べる「志向性」は、知覚という能動的綜合において働く能動的志向性を意味しており、受動的綜合において働く受動的志向性を含み得ていない、ということである。

4・3 生活世界からの数学的対象の発生論の試み

さらに鈴木氏は、本論文第一部の末尾で問題提起された、フッサールの「幾何学の起源」の生活世界からの発生という問題点に関連づけ、数学史家であるエンリコ・ジュスティの「数学的対象発生論の分析」を参照にしつつ、生活世界における「職人的技芸」からの数学の発生論の展開の可能性を探っている。その際、最終的に鈴木氏が依拠するのは、フッサールが語る「技術的な行為の中で予示される極限形態 (理念) からの幾何学の発生」という洞察である³⁴¹。

このとき注目すべきは、職人芸からそれが技芸として伝承される際の鍵概念として「背景的方法」(フッサールの『危機』書における *Methodik* の訳語とされる) が重要な役割を果たす、と鈴木氏が指摘していることである。この「背景的方法」とは、「こつや勘、作業の対象に向かうときに何に注意して作業したらよいか、などについての暗黙的な姿勢」³⁴²と説明されており、これはまさにポランニーのいう「暗黙知」に他ならない。この暗黙知が伝承

³³⁸ ポランニー『暗黙知の次元』64～65頁。Polanyi, 34。

³³⁹ 鈴木俊洋『数学の現象学』128頁。

³⁴⁰ 同書129頁。

³⁴¹ 同書218-219頁。

³⁴² 同書219-220頁。

される際に、もしフッサールのいう「反省 Reflexion」が行われれば、この暗黙知は明示知（形式知）化され、測量士は「最初の幾何学者」になり得る、と述べられるのである。しかも、この暗黙知が明示知化されるプロセスのことをフッサールは「本質観取（Ideation）」と呼んでいる、という指摘がなされていること³⁴³も、これまで問題にしてきた第二部第二章の「本質直観」との関連で興味深い指摘といえよう。

5 「創発」と「暗黙知」の間主観的特性

モナドの発展における「階層性」の特質を考察する上で、確かに、「創発」に属する「下位レベルと上位レベルからなる階層性」という洞察は、実に興味深いものといえる。他方、この「創発の階層性」の考察に当たって、当然、取り上げなければならないのは、創発の概念が、ポランニーの『暗黙知の次元』の第二章³⁴⁴において、まさに「暗黙知」との密接な関係において詳細に論じられていることである。

しかも、この創発について語られる際、その具体例として、高度な技能の伝承に際しての師匠と弟子の間に生じる相互の「内在化（indwelling）」（内在化とは暗黙知の働き方に他ならない）が描かれており、この暗黙知の働き方としての「内在化」は、これまで解明されてきたフッサールの「間主観性論」と密接に関係しているのである。

5-1 創発の際の「内在化（indwelling）」とは能動的感情移入に他ならないこと

ポランニーは、『暗黙知の次元』の第二章「創発」の箇所、直接、人と人との間主観的内在化について、鉋かけの技能が師匠から弟子へと伝承される状況を次のように描いている。

「二種類の内在化が、この地点で、遭遇する。行為者〔師匠〕の方は、身体の諸部位としての諸動作の中に内在化することによって自分の諸動作を調和的に取り仕切っている。他方、観察者〔弟子〕は、外部から行為者の諸動作の中へ内在化しようとして、その諸動作を相互に関連づけようと努めることになる。観察者は、行為者の動作を内面化することによって、その動作の中へ内在化するのだ。こうした探索的な内在化を繰り返しながら、弟子は師匠の技術の感触を我がものとし、その良きライバルとなるべく腕を磨いていくのである」³⁴⁵。

まずここで確認しておかねばならないのは、「暗黙知の働き方」としての「内在化（indwelling）」の概念は、ポランニー自身が述べているように、ディルタイとリップスに依拠する「感情移入（Einfühlung）」の概念に由来していることである³⁴⁶。つまり、ここで

³⁴³ 同書 221 頁。

³⁴⁴ ポランニー『暗黙知の次元』55～91 頁。Polanyi, 27～52。

³⁴⁵ 同書 57 頁。Polanyi, 30。

³⁴⁶ 同書 38 頁。Polanyi, 16。

語られている「二種類の内在化」とは、師匠と弟子の間に働く「感情移入」に他ならず、この「感情移入」こそ、フッサールの間主観性論の鍵概念なのである。

その際、とりわけ重要なのは、フッサールが、この感情移入を「本来的な感情移入と非本来的な感情移入」とに区別して、「後者は受動的-統覚的な感情移入、あらかじめ与えられたものとしての他者の構成であり、前者は、…あらゆる社会性を可能にするための基礎である」³⁴⁷と述べていることである。

ここで言われている「後者にあたる非本来的な感情移入」とは、これまで論じられてきた、無意識に生じる受動的綜合による「客観的自然としての間身体性」の構成（ここでは「あらかじめ与えられたものとしての他者の構成」とされている）を意味しており、それを「受動的感情移入」と名づけるなら、それを前提にして働く「前者にあたるあらゆる社会性を可能にするための基礎」としての意識された「本来的な感情移入」は、「能動的感情移入」と名づけられ得るといえよう。

このとき明らかなのは、ここでポランニーの語る「師匠と弟子の間に生じる二種類の内在化（感情移入）」は、はっきりと意識された「能動的感情移入」であることである。

5-2 ポランニーに自明として無視された、受動的綜合による受動的感情移入

このポランニーの描く「師弟間に生じる二種類の内在化（感情移入）」は、能動的感情移入（フッサールのいう本来的感情移入）であって、フッサールのいう無意識の受動的綜合によって構成される受動的感情移入（非本来的感情移入）は、ポランニーにとってはあまりにも自明なこととして、ここでは完全に見落とされているのである。

そのことは、この引用された文章を追うことによって、次のように明確に指摘することができる。

ポランニーは、師匠の側の内在化について、「行為者〔師匠〕の方は、身体の諸部位としての諸動作の中に内在化することによって自分の諸動作を調和的に取り仕切っている」と論じている。つまり、師匠が師匠自身の身体の諸部位（下位レベルの近位項）に内在化して、それを制御（支配）する、すなわち上位レベル（遠位項）の創発が生じるとき、フッサールの発生的現象学の観点からすると、ここでは自分の身体運動を制御できる随意運動の生成が前提にされているのであって、これは当然のことである。

ここで指摘しておきたいのは、「対象構成の間主観的な一致」及び「主観的世界と間主観的世界」について論じる鈴木氏も、ポランニーと同様、能動的感情移入に先行する受動的感情移入による間主観的世界の構成を理解できておらず、それゆえ「個々人が構成した主観的世界は…部分的に間主観的に一致する」³⁴⁸といった、間主観的世界に先立つ個々人の主観的世界の構成という主張に陥っていることである。

³⁴⁷ フッサール『間主観性の現象学Ⅰ』298頁。Hua.XIII, 438。

³⁴⁸ 鈴木俊洋『数学の現象学』177頁。

5・3 暗黙知の伝承による明示知化としての「幾何学の発生」

さて、「創発」の階層的発展の考察の際に、鈴木氏によって指摘された「測量士間の技術の伝承」にあたっての「暗黙知（背景的方法）」の果たす重要な役割と、明示知としての幾何学の発生との関係を、師弟の間の飽かけの技術が二重の内在化（能動的感情移入）を通して伝承されるとする創発（下位レベルから上位レベルへの上昇）とを関連づけることで、次のような興味深い論点が明らかになるのである。

（１）「生活世界における暗黙知を背景にする技術の実践（行為）能力を高めて極限形態に迫ろうとする努力を通して、その極限形態そのものが反省にもたらされるとき、明示知（形式知）としての幾何学が発生する」とする発生的現象学による論証の明証性と、ポランニーによる暗黙知を基盤にする下位レベルから上位レベルへの高次の統一能力の創発の原理とは、能動的感情移入による能動的総合という同一の事態を表現するという共通性をもつのである。

（２）この前学問的な、より高度な技術に到達しようとする努力を通して、能動的総合による行為が無意識の潜在的に働く受動的総合へと転化することによって（つまり「能動性における受動性」に転化することによって）、ちょうど本質直観の自由変更における無意識に働く受動的総合を通して「不変項」として「先構成されたもの」が、直観による反省にもたらされるように、本質直観としての創発が出現する（前学問的な計測の技術が、学問としての幾何学として創設される）のである。

（３）このとき、創発における間主観的特性が強調されねばならないが、ポランニーの内在化は能動的感情移入であることから、能動的感情移入が前提にする受動的感情移入が考慮されていない。それゆえ、この技術の伝承における能動的感情移入に先立つ、間身体性とそれに基づく客観的自然の構成を可能にする受動的総合による受動的感情移入の果たす受動的発生の役割が見失われてしまっており、そのことによって、生活世界に暗黙知として働く潜在的志向性の超越論的相対性が隠蔽されたままに留まる危険性がある、ということが指摘されねばならない。

（４）こうして「生活世界の数学化の危機」は、単にヨーロッパ文化圏に留まるだけでなく、数学化された技術文明を受容しようとする他の文化圏においても存在するのである。それゆえ、それぞれの伝統的な生活世界において、自然科学的世界観とどのように対峙するのかを、それぞれの生活世界に生きて作動している「受動的志向性と能動的志向性による意味づけと価値づけ」を自覚にもたらしつつ、絶えず反省する努力が重ねられねばならないのである。

5・4 受動的感情移入を前提にする能動的感情移入の創発

能動的感情移入が受動的感情移入を前提にすることは、能動的感情移入による随意運動が生成するまでの発生のプロセスが重視されねばならないことを意味する。このプロセスにおいて、乳幼児の原共感覚（無様式知覚）から、本能的な不随意運動としての喃語の発声

の模倣を通して「ゼロの運動感覚」の意識の創設（創発）が生じるのであり、この「ゼロの運動感覚」の意識の生成を経ずしては、いかなる随意運動の生成も生じ得ないことが、発生の現象学の発生的志向分析によって確証されているのである。

その後、乳幼児は、例えば自分の手を「こう動かせば、こう動いて見える」という「随意的な手の運動の際の運動感覚と、その運動にぴったり相応した手の動きの見え（視覚像）の変化との連合の連続を、過去把持を通して、潜在的な受動的綜合（身体知）として「身につけて」いくことになる。これが、『経験と判断』で述べられている「能動性における受動性」³⁴⁹の生成に他ならない。

しかも、この自分の随意運動による手の動きとその動きの見えとの連合関係は、他者の手（例えば母親がおもちゃを手渡してくれるときの母親の手）の動きに、無意識に受動的感情移入（受動的綜合の連合）が生じることによって、まるで、自分の右手で左手に物を渡すように、自分で起こす随意運動のように母親の手の動きに能動的感情移入を起こすことができるようになる。

この随意運動の手の動きは、まさに自分の身体部位を制御して動かすことのできる高次（上位）の運動能力の創発ということができる。これが高位のレベルに属することは、自分の身体の随意運動の範囲に収まらない「境界条件」が介在することによって、母親の手の動きに適応できない状況が頻発し、それを制御できるよう繰り返し試みられなければならないことから分かるのである。

まさにこのように、より高位のレベルの運動能力が要求されることになることこそ、弟子の側から見られた、師匠の動きの内化に際して「探索的な内化を繰り返す」と言われる「能動的感情移入」の努力に他ならない。

5・5 母親の手の動きが幼児の手の動きの創発を誘引する（創発の間主観的特性）

再びポランニーの描写を振り返ると、そこでは、弟子は「外部から行為者〔師匠〕の諸動作の中へ内在化しようとして、その諸動作を相互に関連づけようと努めることになる。観察者〔弟子〕は、行為者の動作を内面化することによって、その動作の中へ内在化するのだ。こうした探索的な内化を繰り返しながら、弟子は師匠の技術の感触を我がものとし、その良きライバルとなるべく腕を磨いていくのである」と言われている。

ここでまさに、間身体的な相互の内化が生じているのだが、それはちょうど、随意運動ができるようになり始めた幼児が、母親の手の動きに合わせて、おもちゃを手にしようとするときの自分の手の動き（身体運動）の習得が、同時に、母親の手の動き（身体運動）の「諸動作の相互の関連づけ」による母親の「諸動作の中へ〔の〕内在化（能動的感情移入）」でもあるようなものである。

というのも、おもちゃの手渡しの場合、母親の側から、幼児の手の動きに合わせて、「ゆ

³⁴⁹ 『経験と判断』における「能動性における受動性」と「能動性以前の受動性」の区別については、本論文 137 頁を参照。

つくり」また「早めに」など、たえず幼児の手の動きに内在化（能動的感情移入）しようとして
されているからである。ということは、母親は、未だ成人の手の動きに到達していない幼児
の手の動きに合わせるように、自分の手の動きの運動能力を実践的に「脱構築」しているの
である。それによって母親は、自分の手の動きに幼児が「探索的な内在化」ができるように、
つまり、この師弟間の内在化の場合に、弟子からみて上位のレベルに属する師匠の手の動き
に内在化できるように促していると言えるのである。

母親がこのように、幼児の動きに合わせて自然に上位レベルの運動から下位レベルの運
動へと実践的に脱構築するのは、ちょうど、ピアニストが演奏の練習の最中に思うように弾
けないとき、上位の演奏のレベルから、その注意をその音節の指使いといった下位のレベル
に向けるのと同じ、実践的脱構築ともいえよう。

5・6 暗黙知に与えられているカエルとその数学理論

ここで重要なことは、ポランニーにとって、この「内在化（感情移入）」として働く暗黙
知が、ディルタイやリップスの場合に主張されている「芸術、文学等、人文科学」にとっ
てだけではなく、数学をも含めた自然科学研究の方法論としても必須とされている、とい
うことである。ポランニーは、数学理論を進展させる方法としての暗黙知の活用について、「カ
エルと数学理論」との関係に関連して、実に示唆的な論述を行っている。

ポランニーは、「ある包括的存在、たとえばカエルを構成する諸関係を形式化〔明示知化〕
するためには、まずそのカエルが、暗黙知において非形式的に特定されてなければならない」
³⁵⁰として、カエルについて、その数学理論を作成しようとする場合、すでにカエルが、た
えばバッタと区別されて、暗黙知において知覚されていなければならない、と言う。そし
てそのカエルの数学理論がそもそも、それとして何らかの「意味をもつ」のは、その数学理論
を再度、そこに暗黙知として認識されたままでいるそのカエルに関係づけて、再び「暗黙的
統合」を行うことによってである、と言うのである。

「そのカエルについて数学的に論じた場合、その数学理論の『意味』は、相も
変わらず暗黙的に認識され続けるカエルと、この数学理論との、持続的な関係
の中にあるのだ。…数学理論をその理論の主題（＝カエル）に関係づけると
いう行為自体が暗黙的統合なのであり…」³⁵¹。

つまり、カエルへの暗黙知による感情移入を前提にする数学理論（明示知）は、再びカ
エルへ感情移入することによって、初めて数学理論の「意味」を獲得する、と言うのである。
一般的にいえば、全ての学問は、現象学でいわれる「生活世界」に潜在的に作動している暗
黙知を出発点にして、形式知としての学問となるのであって、その学問（もちろん数学も含
めて）に意味があるのは、再び、そこにあり続けている「生活世界の暗黙知」に照らし合
わせることによってのみだ、ということになるのである。

³⁵⁰ ポランニー『暗黙知の次元』44頁。Polanyi, 20。

³⁵¹ 同書44-45頁。Polanyi, 20-21。

そして、ここで「創発」と「暗黙知」との関係を考えると、与えられているカエルの暗黙知そのもの（下位レベル）に注意を向けても、カエルの数学理論をそこに見ることはできない。カエルの暗黙知の基盤の上に、それを明示知にもたらず、学問としての数学理論が上位レベルとして達成されるときに初めて、その数学理論がカエルの数学理論という「意味」を持ちうるか否かが問われるのであって、再びカエルに「行為としての暗黙的統合（感情移入）」³⁵²を行うとき、どの程度、はじめに与えられていた暗黙知に対応しうるかが明らかになるのである。

つまり、新たな明示知としての数学理論が、再びカエルに感情移入（内在化）することによって、そこに潜在的に与えられている暗黙知と照合されることが可能になり、その照合に伴う差異の感じ分けが次段階の明示化を要求することになり、より優れた（上位の）数学理論の明示化が促される、と理解することができるのである。

ということは、先のフッサールの「理性衝動の目的論」で述べられたように、人間の全ての創造的活動（より上位のレベルに向けられた創発の活動）は、表象され得ない暗い潜在的な衝動の渦巻く暗黙知の大海に発するものに駆り立てられて、どうにかそれを明示知化（形式知化）することによってそれを理論化する（この場合は数学理論にする）のであって、その理論化したものをさらに明確にするよう駆り立てて止まないものである。

さて、これまでの「創発」の概念とモノダの階層的発展との関係についての考察を振り返り、何が明らかになったのかを確認しておこう。

（1）モノダの階層的発展と各階層における中心モノダとして「エンテレケイア・モノダ」の解明のために導入された「創発」の概念の解釈にあたって、立木氏のプリゴジンによる物質の「散逸構造」というメカニズムによる創発概念の理解は、その物理主義的解釈による「物から心が創発する」とする解釈であって、「モノダが魂（心）を担う」というモノダロジーの原理的理解とは相容れない。

（2）鈴木氏によると、創発における下位レベルと上位レベルによる階層関係は、「外的知覚対象と数学的对象の把握の構造的同一性」に対応しているのである。この静態的現象学によって明らかにされた構成層としての階層の全体が、発生的分析の視点を通してその生成のプロセスが問われることで、発生的現象学において「幾何学の起源」をも解明できる可能性が開かれてくる。その際に重要な論点とされるのが、創発の間主観的特性であり、鈴木氏は、この論点について、「数学的世界」とは間主観的な「主観的数学世界」である³⁵³、と表現している。

（3）創発の概念は、「暗黙知の明示知化」という認識構造において理解されねばならない。

³⁵² 河本英夫氏は、ポランニーの暗黙知を「できる行為に対応した知のあり方であり、行為であって、一般に知ではない。・・・暗黙知は、行為のレベルで生じていることを、知へと射影したものに他ならない」と述べている。河本英夫『システム現象学』19頁。

³⁵³ 鈴木俊洋『数学の現象学』190頁。

その際、注目されねばならないのは、暗黙知の働き方として「内在化 (indwelling)」が主張され、その内在化はディルタイやリップスによる「感情移入 (Einfühlung)」の概念に由来することである。しかも、ポランニーは、この内在化の方法を人文科学のみならず、自然科学の方法論としても提起しているのである。さらに創発の概念は、師弟間の技能の伝承の際に「師匠の身体運動を支配しうる上位レベルの制御能力が弟子によって内在化されるプロセス」として、身体の動作 (下位レベル) を支配する内在化 (上位レベルに発する能動的感情移入) という間主観的本質によって規定されなければならない。

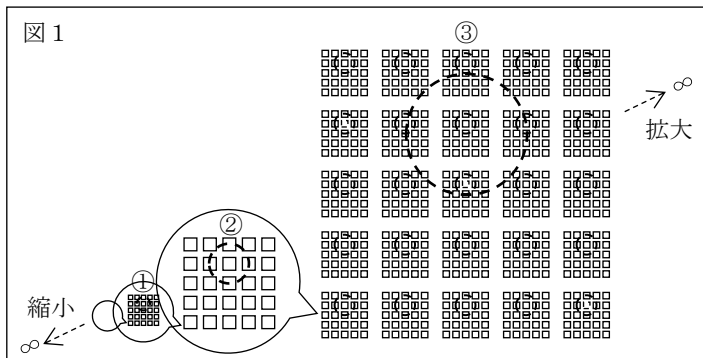
(4) 創発の間主観的本質の理解にあたっては、フッサールの発生的現象学の根本原則ともいえる「受動的発生と能動的発生」の区別が、見失なわれてはならない。ポランニーのいう「感情移入」は、「能動的感情移入」に他ならず、この能動的感情移入は、無意識的にまさに暗黙知として作動する受動的感情移入を前提にしている、ということが、暗黙知そのものの発生的現象学による受動的発生の発生的志向分析の成果に他ならない。

(5) 「暗黙知に与えられている包括的存在としてのカエルと、その明示知といえる数学理論との関係」に見られるように、数学理論は、暗黙知に発し、明示知として理論化され、再度、暗黙知に照らし合わされることによって、初めて数学理論それ自身の「意味」を獲得し得る、ということが指摘されねばならない。この学問論の根本が見失われる時、すべてが明示知としての数学理論から出発しうると盲信されることになり、「すでに暗黙知と明示知 (形式知) とが共在し、間主観的に作動している生活世界」に数学理論が当てがわれ、これを数学化することによって、「生活世界の暗黙知」に由来していたはずの「数学理論そのものの意味」が喪失されていることに気づき得なくなるのである。これが、「生活世界の数学化」に対するフッサールの警告の意味である。

6 記号的認識の限界と生活世界への立ち戻り (「生活世界の数学化」批判)

さてここで、あえて「モナドの階層的発展」の図示を試み、それを批判することによって、第一部でライプニッツが警告していた「記号知 (記号的認識) の危うさ (盲目性)」と、フッサールが警告する「生活世界の数学化」に対する批判の真意とを、対照的考察にもたらしたいと思う。

なぜなら、全ての作図による説明は、ある程度は記号的認識による理解の補助の役割を果たすといえるが、かえってそれによって、思惟された内容が隠れてしまう、という危険性を孕んでいるからである。ここで示す「モナドの階層的発展」を表す図1は、筆者が「生活世界へ引き戻されたモナドたち」を表すために作った図であり、ある程度の有効性はあると思っているが、ライプニッツ自身が「盲目的に記号を使うことの危険性」について警鐘を鳴らしていることに即し、ここは公平に、この図をもその批判の俎上に乗せておこうと思う。



この図1は、「モノダの階層的発展」を図示する試みであり、ライプニッツにおける「身体に宿る魂(エンテレケイア)」を階層ごとに図示するものである。たとえば③を人間の次元(階層)としてみる。

この図では、小さいサイズの□たちが $5 \times 5 = 25$ 個敷きつ

められて全体ができており、その全体の上半分に、大きめの「点線の○」が描かれている。

□は、実線として、「物的」な要素を表現している。先に引用された『モナドロジー』第70節で言うなら、人間の身体を形成する「微小生命体」たちを表現している。

「点線の○」は、点線として、「精神的」な要素を表現している。つまり「人間の魂(エンテレケイア)」を表現しているのである。

□が25個書かれているのは、無論、微小生命体たちが「正確に25個」存在するというのではなく、微小生命体たちが「無数に」集合している、ということ表現している。

そして全体の上半分に書かれた大きめの「点線の○」が、その身体に宿る魂(=エンテレケイア・モノダ)を表現しているのである。

そしてこの図1で注目されねばならないのは、この図が、左下に∞と記されているように「縮小方向」にも、また右上に∞と記されているように「拡大方向」にも、まさに∞に進展しうるように作られていることである。

「縮小方向」として、③から②へ、さらに②から①へ下りてゆくと、②は、③(人間)の身体を作る微小生命体たちの一つを拡大したものであることから、この次元も、③と同じように、小さい□たちが25個(「無数」という意味である)敷きつめられて全体ができており、その全体の上半分に、大きめの「点線の○」が描かれている。これが「下位モノダ」であり、その上位にある「上位モノダ」が、③の上半分に描かれた「点線の○」なのである。そしてさらに、②から①へ次元を下りていくことで、以上と同じことが繰り返されると考えるのである。

次に「拡大方向」として、①から②へ、さらに②から③へ上昇していくことができる。このとき、この上昇を下位モノダから上位モノダへの「発展」と見做すことで、この図は、各階層のエンテレケイアに向けられたライプニッツの「目的論」の構想の図示として見ることもできるのである。

この図示による記号的認識の限界は、以下の点において明白である。

(1) 大きな点線の○で魂(エンテレケイア)を描いたとしても、どのように「身体に魂が宿っているのか」を図で表現することはできない。

これまでで、「創発」の概念の担う「間主観的な内在化（能動的感情移入）」に際して、すでに受動的綜合による「受動的感情移入」が先行していることが、発生的現象学の志向分析によって判明している。この発生分析の内実を、記号で表記することが不可能であることは明らかである。

(2) 25 の \square を無数の \square と見做すことには、無理がある。それは「無限小」と「無限大」を ∞ という記号として表現することと同じ意味の盲目性を導くものである。ライプニッツの考える「直観的認識」と「記号的認識」の相違についてはすでに述べた。「無限」を ∞ という記号で表現する記号的認識は、「厳密な概念分析を遂行して、その全ての部分概念を同時に直観する」というライプニッツの「直観的認識」には到達できない。

(3) というのも、先の「創発」の概念についての考察を通して明らかになったように、数学理論は、概念では表現できない、先述定的経験とその先述定的明証に基づけられた生活世界をその起源にしており、微分や積分といった数学理論も、暗黙知（経験知・身体知）に由来しているのであって、自らがそこから出発している暗黙知へと絶えず立ち戻ることを怠れば、数学理論という記号知（明示知）の意味そのものが失われてしまう、ということが自覚されねばならないのである。このことこそ、フッサールが「生活世界の数学化」として「技術文明」の危うさを警告することの真意に他ならない。

以上で、「モナドの階層的発展」の目的論を作図することの危険性を明示した。

7 「表象と欲求」に立ち戻る

従来のモナドロジーの「形而上学的・観念論的」解釈の第二の特性は、モナドを形而上学的次元という「神秘的な」次元に置く、「美しく理念的な、しかし（ラッセルが言った通り）どこか「お伽話のようなモナドロジー」³⁵⁴だった、ということである。

それゆえ筆者はここで、モナドの本質に属する「表象と欲求」という二つの概念に立ちもどることによって、形而上学的に理解されたモナドを、生活世界における先述定的経験による経験の次元に作動する「日常的」なモナドへと引き戻したいと思う。

7-1 表象

「表象」の概念は「モナドロジー」第14節で、「一なるものつまりモナドの中で、[外界の] 多を…表現 [=表出] している推移的状态」³⁵⁵のことだと説明されている。

たとえば外界で或る変化が起こったとして、ここに視覚的（＝視覚を主に使う）動物（人間）と嗅覚的動物（犬）と聴覚的動物（コウモリ）がいるとすると、それぞれのモナドには

³⁵⁴ ラッセルは「多くの人々が感じていたように私も、『モナドロジー』は一種のお伽話である、よくまとまっているかもしれないが、全く勝手な議論だ、という気がしていた」と書いている。河野与一訳、ライプニッツ『形而上学叙説』（岩波文庫）5頁。Russell, xvii.

³⁵⁵ ライプニッツ『モナドロジー』20頁。GP. VI. 608.

超えた、より周到な説明をしているので、次にその説明の解明に向かいたい。

8 欲求の目的原因による新たな表象への移行

まずライプニッツは、ゾフィー・シャルロッテへの書簡において、①「表象」を「イメージ」と呼んでいる。そして、表象（＝イメージ）を分別的なものにしておけば、[たとえそのイメージに到達するのに一度は失敗したとしても] それに到達するための②「手段」を人間は考えることができる、と述べ、「欲求は魂を①「あるイメージから別のイメージへと」（*d'image en image*）導きます。…分別的な表象が [=表象が分別的であれば]、魂が何かを欲するとき、魂に適切な②「手段」（*moyens*）を考えさせるのです」³⁵⁸（①と②は引用者による）」と説明しているのである。

さらに彼は彼女に、「物体の世界」は「作用原因」（つまり機械論と運動法則）が支配しており、「モナドの世界」は「目的原因」（つまり善と悪）が支配している、と述べ、

「物体においては、すべてが機械的につまり運動法則に従ってなされ、魂においては、すべてが道徳的（*moralement*）につまり善と悪の現れに従ってなされ…魂には善を求め悪を回避する欲求があり、これが魂を押し [います]」³⁵⁹

と説明している。

この表象と欲求の関係についてのライプニッツの説明はつまり、「欲求（目的原因）が、分別的表象を手段として使って、作用原因によって動く物的世界を、より善き、より新たな姿へと導く」と言っているのである。この説明内容は、これまで議論されてきた「モナド論的目的論」と「創発によるモナドの階層的発展」についての考察と対応づけることによって、「生活世界に根ざす新たなモナド論的現象学」への変革の方向を明らかにするものである。

モナドの目的論の議論で明らかになったように、欲求と呼ばれる「理性衝動」は、生活世界において潜在的志向性（暗黙知）としてすでに作動しており、この生活世界に根ざす人間の学問的営為は、本質的に間主観的と規定される創発による「上位レベル」を獲得することに向けられている。

このモナドの目的論の特質である、エンテレケイアに向けられた実現の「プロセス」の重視にあるように、個々の具体的課題の実現のさいの上位レベルへの上昇は、ほとんどの場合、学習や練習、訓練など、様々な能動的総合の努力の積み重ねを通して、初めて実現可能になるのであり、繰り返される「試行錯誤（トライ アンド エラー）」による「失敗の経験」が常に伴うものである。

イプニッツ著作集第Ⅱ期第1巻『哲学書簡』を見られたい。ゾフィー・シャルロッテとの書簡は333～366頁にあり、マサム夫人への当該書簡は396頁にある。

³⁵⁸ ライプニッツ『モナドロロジー』146頁。GP. III, 347.

³⁵⁹ 同書145頁。ibid. 346-347.

9 発生的現象学における「失敗の経験」の位置づけ

その「失敗」という現象は、モナドの目的論の中で適切に位置づけることによって、発生的現象学における超越論的規則性に属することが明確にされ得るものである。モナドロジーは、生活世界に根ざした発生的現象学における志向分析による研究領域の中に位置づけることができるのであり、その時この「失敗という経験」は、モナドロジーの目的論に属する必須の要件という意味を持つことになるのである。

この「失敗の経験」の由来は、発生的現象学において、「受動的発生」と「能動的発生」という二重の源泉を持つことになる。受動的発生に由来する「失敗の経験」は、表象以前の先述定的経験がその起源であり、暗黙知における潜在的志向性の作動に、既存の表象を当てがうことによって、「理念の衣を被せている」ことが自覚できていない、ということである。

ここで、先にライプニッツの引用において傍点によって強調された、欲求が「めざす表象に完全に到達できるとは限らない」という意味での「失敗の経験」は、明確に表象されているものであるから、能動的発生に由来する「失敗の経験」として理解されねばならない。

このような「モナドの階層的展開における失敗の経験」を、具体的に、ライプニッツ自身の経験に即して考察してみよう。ただ、この「失敗の経験」を考察する前に、『モナドロジー』第48節において語られている、「神の力能と認識と意志」と比較して語られる人間の「力能と認識と意志」のことを確認しておきたい。

ライプニッツはこの第48節で、「神のなかには、…力能と、…認識と、最善の原理によって変化や産出をなす意志がある。そしてこの三つは、創造されたモナドにおける基体と、表象の能力と、欲求の能力に対応している」³⁶⁰と述べている。

では、青年時代の政治家としてのライプニッツを例にして、その「失敗の経験」の内実を明らかにしてみよう。

若き政治家ライプニッツが、たとえばドイツについて持っていた「表象」は、自らの「ドイツについての現状認識」と言えるだろう。そして彼はそれだけではなく、ドイツについての「欲求」ももっていた。それは、「ドイツについてのより善きイメージ」（ドイツのあるべき姿）である。たとえばそれは「エジプト計画」（＝ルイ14世の侵略的野望の矛先をヨーロッパからエジプトに逸らそうというライプニッツの着想）³⁶¹だった。この計画を実現しようと意志するライプニッツは、その欲求に即して「より善きイメージ（表象）」を原理として、「目的原因」に向かって行動した。他方、外界の物的世界は「運動法則」を原理として「作用原因」によって支配される世界であり、具体的には武力という物理的力によって支配される世界であり、「善意ある夢想家」がもつ「より善きイメージ」をすぐ実現させるほど甘いものではない。当然ながら、ライプニッツの「欲求」は、「めざす表象全体に完全に到達できるとは限らない」のである。

³⁶⁰ 同書45頁。ibid.615。

³⁶¹ 詳しくはエイトン『ライプニッツの普遍計画』66頁を見られたい。

この目標を実現するために必要なのは、この計画が「分別的な表象」であることである。もし表象が分別的であれば、魂はそれを実現するための「手段」を考えることができるのであり、それが、この「エジプト計画」においては「ボイネブルク³⁶²によるライプニッツのパリへの派遣」だった。ライプニッツはこの計画を前進させる政治工作を行うべく、パリへ派遣されたのである。しかし結局、その「エジプト計画を実現させる」という「欲求・意志」は成就しなかった。これが、能動的綜合による目的実現の破綻としての、ライプニッツの「失敗の経験」である。

しかし、そういう「失敗の経験」は、「そのめざす表象全体に完全に到達できるとは限らないが、つねにその表象から何かを得て、新しい表象に到達する」（『モナドロロジー』第15節）のであり、この「エジプト計画」において得られたその「新しい表象」とは、その計画を実現するためのパリ滞在において、政治的活動と並んで会っていた哲学者や数学者との交流を通して獲得された「微積分の発見」だったのである。

³⁶² マインツ選帝侯シェーンボルンの宰相で、当時のライプニッツの上司でもあった人物である。詳しくは同書 46 頁を見られたい。

第二章 ライプニッツの知の「総合」

この第二章では、改めていわゆる「モナドの無窓性」の問題を振り返ることで、「生活世界へ引き戻されたモナドロジーの目指す知」と「現代社会で求められる知」とのあるべき「総合」のための指針についての考察を試みてみたい。

1 「永遠の一人芝居」からの解放

筆者は「第二部 序章」で、モナドロジーの形而上学的解釈を形容して、「永遠の一人芝居」のようなものだ、と述べた。

「たとえばモナドAの内部の現象の中で『AがBに働きかける』と、モナドBの内部の現象の中でも『BはAによって働きかけられる』という対応関係（＝ライプニッツのいう『調和』）が起こるのである。しかしここには、本当の影響関係は存在していない。それゆえモナドは……いわば永遠に『一人芝居』をしているようなものである」³⁶³。

しかし、フッサールの理解する「モナド」においては、受動的綜合によって「窓」が開かれていることが明らかにされた。この「窓」によってモナド（人間の魂）は、この「永遠の一人芝居」から解放されることができるのであり、他者モナドと協力して間主観的に世界を構成しうる基礎が構築されるのである。フッサールはこのことについて、次のように論じている。

「ともに苦しんだり、ともに喜んだりしながら、私はたんに自我として苦しむのではなく、私の苦しみのうちに他の苦しみ^{フレムト}が生きている。あるいはその逆に、私が他者のうちに沈潜し、その人の人生を生き、とりわけその人の苦しみを苦しむ」³⁶⁴。

ここで述べられているのは、受動的綜合に基づく「情動的コミュニケーション」の土台の上に、「言葉」を通して喜びと苦悩を伝え合うことのできる「言語的コミュニケーション」の層が重なり、受動性と能動性の相互基づけによる「受動的感情移入」と「能動的感情移入」が相互に関わり合うことで成立している間主観性の全体の描写である。

2 モナド間に生成する間主観性

フッサールの理解するモナドは、互いに受動的綜合と能動性綜合の重層構造において、間主観的世界を構成している。

その受動的綜合を通して構成される「間主観的自然」について、フッサールは、次のように述べている。

³⁶³ 本論文「第二部 序章」97頁を参照。

³⁶⁴ フッサール『間主観性の現象学Ⅲ』272頁。Hua. XIV. 269。

「こうして私は、現実的ないしは可能的なコミュニケーションの内にあるモナドの数多性をもつことになる。さらにそのさい私は、モナドの数多性と関連して、『同一の自然』を、すなわち『間主観的な自然』『共存するすべての可能的なモナドにとって共通の可能な自然』をもつ…」³⁶⁵。

ここで「間主観的な自然」をもつ、と言われているのは、モナドたちが協力して共通の自然を超越論的に構成していることを意味する。

さらに能動的綜合による間主観的世界の構成について、フッサールは、「人間は世界内で互いに『精神的影響』を及ぼし合い、精神的結合に至る。彼らは互いに自我から自我へ働きかける…」³⁶⁶と論じているのである。

3 能動的感情移入による社会的共同体の構成

こうして、下位のモナドから上位のモナドへのモナドの発展は、各階層のエンテレケイアに向けられたライプニッツの「目的論」の構想と見なされ得るのであり、それによって、ライプニッツの語った「人間のモナド」の上位に、ライプニッツ自身は語ることのなかった「人間たちの集合体に宿る『モナド的なもの』(エンテレケイア・モナド)」を考えることが可能になるのである。

このモナドたちによる社会的共同体の構築に際して、フッサールの『デカルト的省察』における次の論述が参考になる。フッサールは、

「あらゆる人間の人格的コミュニケーションがそれによって作り出される…作用の可能性を理解することは、極めて容易である。…社会的な共同化によって、客観的世界のうちに、独得の精神的客観性として、さまざまな類型をもった社会的共同性がさまざまに可能な^{●●●●}段階秩序をなして構成される」³⁶⁷ (傍点は引用者による)。

と論じ、その際フッサールは、その段階秩序をなす社会的共同体を、具体的に「団体、民族、国家」とも規定しているのである。

「大学の各学部は、もろもろの確信をもち、もろもろの顔貌や意志の決断をもって、もろもろの行為を遂行するのであり、それは、^{●●●●}団体、^{●●●●}民族、^{●●●●}国家も同様である。そして、私たちは同様に、それらの能力や性格、心情などについても、厳密な意味、また高次の段階に相応した意味において語ることができる」³⁶⁸ (傍点は引用者による)。

そして第一章で見たように、モナドの階層を上がってゆくにつれて、そこに新しく、今ま

³⁶⁵ フッサール『間主観性の現象学Ⅲ』266-267頁。Hua. XIV. 265。

³⁶⁶ 同書272頁。ibid. 268-269。

³⁶⁷ フッサール『デカルト的省察』236頁。Hua. I, 159-160。

³⁶⁸ フッサール『間主観性の現象学Ⅱ』331頁。Hua. XIV. 201。

で存在していなかった「上位のモナド」（魂的な存在者・エンテレケイア）が「創発」され、それは「目的」を志向する存在者とも見做され得るのである。このようなモナドの階梯による重層構造のモデルは、「モナドの発展」に即した人間のなす社会共同体の形成に応用され得ると思われる。こうして、この章の課題である「ライプニッツの知の総合」の方向性が、新たな「社会哲学」の指針として明確にされるのである。

4 「法人」としての社会共同体の創発

先に論じられた「創発における遠位項による近位項の統一」という認識構造に関連して、鈴木氏は、フッサールが使う「法人（juristische Person）」という言葉に注目している。

つまり鈴木氏は、フッサールが『形式的論理学と超越論的論理学』において、上位の遠位項として集合や数概念だけでなく「法人」という法学的概念を用い、それを「高階の対象（Gegenständlichkeit höherer Ordnungsstufe）」として表現している、というのである。

『法人』というのは興味深い例である。たとえば『〇〇大学』という法人は、その代表者個人や構成員や建物といったそれを形成している要素の一部でもないし、その総体でもない。あえていえば、それらを統一している結束点のことであり、そのようにして設定されたものが法的に個人（人格）として扱われる（何かの決定の際に一票の投票権を与えられたり、責任や義務が課せられたりする）ことを『法人』という言葉は表現している³⁶⁹。

つまり「法人」とは、人間の集合体にいわば「人格的な意識体が宿っている」かのように語る表現なのであり、本論文の言葉でいうなら、「モナド的なもの」「エンテレケイア」が、その集合体に宿っているかのように語られているのである。

「遠位項」の実例として「法人」が挙げられているのは、本論文の主張とまさに重なる洞察である。本論文が、「モナドロジーを形而上学的次元から生活世界へと引き戻したとき、人間たちの集合体に宿ると考えることのできる上位のエンテレケイア」と言っているのは、まさにこの、フッサールの語る「高階の対象」としての「法人」の概念のようなものなのである。

5 EU を例にした社会共同体の階層構造

ここで、高層の対象としての社会共同体の例として EU 全体を取り上げ、この階層構造の実現とその運用について考えてみよう。

ここでは段階的に、第一の下層に、ヨーロッパ各国の「郡県」を考え、第二の中層にそれぞれの「国」を考え、第三の上層に「EU 共同体」を考えてみる。この第三の上層には、個々の思惑、世界観、事情をもつ 27 各国が参加しており、世界について各国はそれぞれの国レ

³⁶⁹ 鈴木俊洋『数学の現象学』130 頁。

ベルで、独得の「表象」をもって世界を把握していることになる。

ここで、例えば「人権」の概念をめぐり、それぞれの国レベルで明示知として言語表現にもたらされている「人権という概念の表象の内容（意味統一体としてノエマ）」を照らし合わせることで、「言語的コミュニケーション」のレベルでの「共有できる理念として人権概念」が確定し得たとする。とはいえ、ほとんどの場合、経済的、政治的利権の争奪をめぐり、この理念の具体化、つまりそれぞれの社会共同体における行政の現実において、例えば「避難民の受け入れ」にあたっては、様々な解決し難い困難にぶつかるのである。

このとき、それぞれの国において、それぞれの言語による言語表現が形成される生成のプロセスに焦点を合わせ、すべての概念（表象、観念、言語的意味）の生成（発生）を問い、その生成のプロセスに潜む、無意識に働く文化的・伝統的な潜在的志向性（超越論的相対性の担い手）を自覚にもたらそうとするのが、これまでの議論を通して明らかにされたフッサールの発生的現象学の志向性の発生分析の目的である。

発生的現象学の方法である脱構築は、各国の主張する「人権」の概念の構成層の全体を明らかにすることに努め、幼児モノドや動物モノドへと脱構築することで、そもそもいかにして「人権」という表象が、表象として生成してきたのか、その生成のプロセスを辿り、「人権が人権であり得る、共有し得る基本的価値としての最低条件（それが人権の本質である）」の本質直観を、ともに獲得しようとするものである。

その際、注意されねばならないのは、上位レベルの統一原理の創発とは、「幾何学の起源」についての考察におけるように、測量士による技術的行為の反復と、よりよき「極限形態」への努力と習練を通してしか、現実化され得ないということである。つまり、人権をめぐる議論に際して、各国の代表者は、各自の生活世界で各自が行う暗黙知と明示知の全体を背景にしてしか、議論に参加できないことを深く自覚すべきなのである。つまり人が人格について語る場合には、自分が生かされている暗黙知と明示知の全体からしか語り得ないことを自覚すべきなのである。

このようにして初めて、社会共同体としての EU 共同体が実現していると理解され得るだろう。

6 モナド論的現象学への方向づけと知の総合

ライプニッツ本人は、ここで考えられているような、人間の上位にあるいわば「集合的意識」のようなものは語らなかつた。それは「モノドの数、神が宇宙を創造したときから変わらない」と考えたからである。「モノドロロジー」第 6 節には、「モノドは、生じるのも滅びるのも、一挙になされる他ない……。つまり〔神の〕創造によってしか生じないし、絶滅によってしか滅びない」³⁷⁰と述べられている。

この考えの背景には、無論、キリスト教神学の考えがあつたのである。ライプニッツは、

³⁷⁰ 『モノドロロジー』14 頁。GP. VI, 610。

それを彼自身が自覚していたか否かは別にして、自分の思想的背景であるキリスト教神学が自分に課した枠組に制約され、その結果として生まれたのが彼の「オリジナルなモノドロジー」だったのである。

このライブニッツの本来のモノドロジーに属する「形而上学的・神学的制約」は、モノドロ論的現象学の展開にとって、そして現象学の志向分析による「暗黙知に潜む潜在的志向性」の解明にとって、退けられるべき先入観だと思われる。

ただし、先入観が先入観として自覚されれば、それはもはや「先入観」とは言えないのであり、このことから明らかなように、「暗黙知に潜む潜在的志向性」の解明といっても、それがどのような潜在的志向性であるのかは、まさに暗黙知が意識化されない暗黙知であるゆえに、不明のままに留まるのである。その際、常に方法論として有効に働くのが、意識の明証性に照準を合わせる「現象学的還元」の方法と、本質直観の自由変更に属すると言える「脱構築」の方法である。

とりわけ、現代における「知の総合」という課題においては、本質直観の自由変更において働く「能動性における受動性」と規定できる、能動的総合の受動的総合への転化（つまり潜在的志向性として沈澱すること）の果たす役割は重要である。

これによって「知の総合」が成立し得るとするのは、まずもって、本質直観の自由変更において、すべての（自然科学と人文科学の）学問知が明示知として積極的に受容されるばかりでなく、それらの学問知の発生そのものをめぐり（例えば「幾何学の起源」の問い）脱構築による発生的分析が遂行されることによって、生活世界からの学問知の生成が、暗黙知の明示知化のプロセスと平行して明らかにされることによって、すべての学問知の、モノドロ論的目的論に即した発生的現象学への統合が可能となるからである。

7 第三部のまとめ

第三部のまとめとして、次の諸論点を確認しておきたい。

(1) 第一章で論じられた「ライブニッツの知の改革」は、モノドロロジーの形而上学的・観念論的解釈に対して、現象学による「超越論的還元」の徹底、及び「間主観的還元」を遂行することで、フッサールの発生的現象学によって開示された「生活世界」において生きて働いている、生きた哲学としてのモノドロロジーへと変革することによって達成される。

(2) その際、モノドロロジーの目的論は、ライブニッツにおける「微小表象による予定調和」という形而上学的・神学的措定としての決定論的に規定された「完成態」としてのエンテレケイアによってではなく、「エネルゲイア」としての、潜在的な「理性衝動」の顕在化の「プロセスとしてのエンテレケイア」として理解されねばならない。これは、モノドロロジーの目的論をめぐるライブニッツの知の改革を意味する。

(3) 「モノドロの階層的発展」は、ポランニーによる「下位レベル（近位項）からの上位レベル（遠位項）への創発」の概念によって解明され得る。その際、明らかにされたことは、

第一に、創発の「物的メカニズム」による解明は、「身体に宿る魂（エンテレケイア）」としてのモノダの規定とは相容れないことである。第二に、「創発の階層性」の分析に基づく「知覚対象と数学的对象の把握の構造的同一性」の解明は、生活世界に幾何学の起源を探ること、発生的現象学における志向性の発生的分析に導かれることになることである。そして第三に、暗黙知の明示知化による「創発の間主観的特性」は、ポランニーにおいて「能動的感情移入」として把握されており、受動的綜合による「受動的感情移入」が見落とされていることから、受動的感情移入（間身体性）による客観的な間主観的自然の（先）構成が解明されないままに留まっていること、以上、三つの論点である。

（４）第一部でライプニッツによって指摘された「記号知」の危うさは「 ∞ の縮小や拡大」といった記号表現の危うさとして露呈された。現代における「ライプニッツの知の総合」について考察するとき、AI技術において活用されている「数と記号」による「記号知」に、知としての「意味と価値」を与えているのは、その意味と価値の源泉としての生活世界における受動的間主観性と能動的間主観性に他ならないことは明らかである。この記号知としてのAI技術を、生活世界に根ざすモノダ論的現象学に統合（総合）するためには、発生的現象学の方法論として「本質直観の自由変更」に含まれる「脱構築」の方法により、全ての概念（観念、記号的表象を含めた全ての表象）の発生のプロセスが解明され、それによるモノダ論的現象学の研究領域が確定されなければならない。

（５）モノダの本性に属する「表出と欲求」の概念は、フッサールの「理性衝動の目的論」において、潜在的志向性としての「暗い衝動（暗黙知）」の顕在化（明示知化）へと方向づけられた、受動的発生と能動的発生を解明する発生的志向分析に統合されることになる。それによって、予定調和による形而上学的な目的論には含まれ得ない「失敗から学ぶ」といった「日常的経験」が、「理性の実現」という「プロセス」としての「理性衝動の目的論」の中に位置づけられるのである。

（６）ヨーロッパ諸国間のEU共同体の実現とその運用にあたっては、それぞれの国の生活世界における言語・文化・伝統に由来する「意識にのぼらない特定の相対的傾向性」が顕在化され、お互いに共有できる明示知になり得ること、すなわち言語的コミュニケーションの次元における相互理解の形成が、必須の要件である。その際、意味と価値を担う言語表現における概念（観念や表象）の生成を問う発生的現象学の脱構築の方法によって、人間の系統発生や個体発生に関する脳発達学、発達心理学等の知見をも発生的現象学に統合し得る「知の総合」の研究方向が、確立されてくるのである。

終章

ここで、本論文で明らかにされた内容を概括的にまとめておきたい。

第一部 ライプニッツと西洋知

序章「カッシーラーのシンボルの哲学」では、第一章「ライプニッツの認識理論」を考察する準備として、新カント派のカッシーラーの著作『シンボル形式の哲学』を考察した。ライプニッツの「記号的認識」の原形を、カッシーラーの「シンボリック認識」が示しているからである。ここでいう「シンボル形式」とは、「シンボルを使って形成された形成体」を意味するので、本論文ではこれを「シンボリック形成体」と訳している。「シンボル作用」が「シンボリック形成体」を形成するという構造は、現象学でいう「ノエシス（意識作用）がノエマ（意識内容＝意味的形成体）」を構成する、という構造と重なるものである。

そのカッシーラーは、カントによる「コペルニクス的転回」を、「神話や言語や芸術」だけでなく、当時目覚ましい進展を遂げていた「数学的自然科学研究」にまで適用し、それを「シンボリック形成体」として把握することを試みた。この試みは、ライプニッツの認識理論と現代数学との密接な関係を示唆している試みである。

第一章「ライプニッツの認識理論」では、ライプニッツの認識理論の代表作である『認識、真理、観念についての省察』（1684）、『形而上学叙説』（1686）、及び『人間知性新論』（1765）について、順に文献的考察を行った。その際は、デカルトとロックとの論争を通じて、ライプニッツの認識理論の独自性を明示した。

そのライプニッツの認識理論の独自性は、彼の認識論の原理である「表出」（＝事物が変化すると、ある規則的關係を通じて、知も変化すること）が、数学でいう「 x が変化すると、ある規則的關係を通じて、 y も変化すること」という「関数的対応関係（function）」にあたることである。認識論と数学とは、彼の中で深く結びついているのである。

ここで特に注目されるべきは、「AIの守護聖人」と言われるほどの「記号知の代弁者」である彼が、その記号知の「危うさ（盲目性）」を警告してもいることである。彼にとっての最高の知は（彼のいう意味での）「直観知」つまり「概念の構成要素を詳細に一目で見渡す知」なのだが、それに対して「記号知」は、「その詳細は分かったことにして簡便に先に進む知」である。「便利さ」と「危うさ」が同居するのが記号知だ、というのが彼の警告である。記号知の「ポジティブな面」だけでなく「ネガティブな面」をも示す彼の言葉は、「AI技術」全盛の現代に生きる我々が、真剣に耳を傾けるべき警告だと筆者は考える。

第二章「プラトンからライプニッツを経て人工知能へ」では、上述の如く $y=f(x)$ と定式化できるライプニッツの認識理論が、西洋知全体へ及ぼした影響を考察した。

ホワイトヘッドの至言が言う通り、西洋哲学だけでなく西洋文明そのものの源泉が「プラトンのイデア論」である。ここから始まる流れが、この「ライプニッツの記号知の認識論」をいわば中間地点として経由して、さらにヒルベルトの「幾何学基礎論」、ラッセルの「数学の諸原理」、ブラウワーの「数学の基礎について」、ゲーデルの「不完全性定理」、チューリングの「計算可能な数について、その決定問題への応用」などの諸思想を経て、現在の人工知能の思想が生まれるまでを、時代を追って概観した。

第二部 ライプニッツと現象学

(モナドロロジーの脱・形而上学化)

序章「西田幾多郎によるモナドロロジーの脱・形而上学化の試み」では、まず「モナドの形而上学的解釈」の立場に立つ論者の主張を、①クラウス・ケーラー、②ヘルマン・グロックナー、③日本の「モナドロロジー」の訳者解説、の順に確認した。そしてその「モナドの形而上学的解釈」を、西田幾多郎がどのように批判して克服しようとしたのかを考察した。

この批判と克服のため、西田は、自分自身の「三種類の場所」による「三層構造の場所(=一般者)の論理を活用した。「判断的一般者」においては人間は「物理的物体」として把握され、「自覚的一般者」においては人間は「精神的・自覚的存在」とみなされ、「行為的一般者」においては、「心的イメージを否定すること」としての「行為的直観」を通して、人間は「外界に働きかける身体的行為者」として把握されるのである。西田は、不生不滅の精神的実体として理念的に考えられた「無窓の」モナドを扱う「形而上学的な場所」(=自覚的一般者)よりも、生まれては死ぬ具体的な身体的行為者としての「有窓の」人間を扱う「日常的な場所」(=行為的一般者)の方が「リアリティが高い」と考えることによって、「モナドロロジーの脱・形而上学化」を試みたのである。

第一章「ベルクソンのいう「分析知と直観知」」では、ベルクソンのいう「直観知」の意味を考察し、第二章で現象学のいう「直観」と比較検討するための準備をした。

ベルクソンが「形而上学入門」の冒頭で説明したところによると、「分析知」とは、①「物を外から見る知」であり、②「視点」に依存し、③「記号」に依存し、④「相対的」な知である。他方「直観知」とは、①「物の中へ入る知」であり、②「視点」に依存せず、③「記号」に依存せず、④「絶対的」な知である。

この絶対的な「直観知」の特性は、科学による「外的事物の運動」の知性的把握と対比させることで明らかになる。「事物の運動」を微分し、静止状態の無数の断片に分解し、その無数の断片を積分すれば「事物の運動」を再構成できると考える科学の「知性」に対して、ベルクソンの「直観知」は、科学的知を表層の知としつつ、それらの知を熟知することを通して、事象の内部に入り込む知なのである。

第二章「本質直観」では、まず E.フィンクのいう「本質直観」とフッサール自身のいう「本質直観」の違いに注目し、次に、現象学のいう「直観」とベルクソンのいう「直観知」との比較検討が行なわれた。

フッサールは『経験と判断』において、本質直観を次の3段階、つまり①「自由変更」、②「受動的綜合による同一体の収斂」、③「能動的綜合による本質の把握」として説明しているのだが、フィンクの説明において、この第③段階の考察が不十分であることが、確認された。

次にベルクソンの「直観知」だが、彼がこれを「知の枠組を使わない知」だと説明したということは、これは「知の枠組を通すことで生ずる『ゆがみ』が取り除かれた知」だと考えたということでもある。しかしベルクソンの場合、その直観知に至る方法については、いかなる言及もされていないのである。

他方、現象学においても、静態的現象学が行う「本質直観」には無自覚的に「潜在的なゆがみ（超越論的相対性）」が含まれることが明らかにされており、それを明示化する方法が、発生的現象学の「脱構築」である。

ベルクソンはその「直観知」の定義の終りに、「それが可能な場合には」とも述べていた。つまり「直観知」とは、「必ず得られるとは限らない」知であって、様々な努力を繰り返す過程の果てに最終的に得られるであろう「理念的な」知だ、というのである。このことから、本論文ではベルクソンの「直観知」を、「静態的現象学と発生的現象学がその方法論を駆使する共同作業を通して初めて獲得しうる理念的な知」だと解釈しうると考えるのである。

第三章「論文集『現象学とライプニッツ』について」では、現象学とライプニッツ哲学の両方を熟知する8人の代表的論者による共著である、レナート・クリスティン／酒井潔 編著（大西光弘訳）『現象学とライプニッツ』（晃洋書房 2008年）から、4本の論文を選び、それを特に発生的現象学における受動的綜合と関係づけて、論者の叙述を批判的に読解した。

論文その1 ハンス・ポーザー「よく基礎づけられた現象——現象学としてのライプニッツのモノドロロジー」については、ポーザーにおいて、自然主義的態度と超越論的態度の明確な区別がなされないことから、フッサールの「生活世界」の概念の誤解が指摘された。

論文その2 クラウス E・ケーラー「意識とその現象——ライプニッツ・カント・フッサール」においては、フッサールの超越論的還元とは、純粹自我への還元の素朴性を克服し、「時間論と間主観性論」をも含んだ、より徹底された超越論的還元である、ということが見落とされていることが明らかにされた。

論文その3 酒井潔「自らを示すことの現象学への道——ハイデガーとライプニッツの現象概念——」に関して判明したのは、酒井氏が「微小表象」を「自我モノドの様態を維持する働き」として解釈していることであり、フッサールの「自我の能作を全く含まない」受動的綜合に対応しうる微小表象の働きが見落とされている、とされねばならない。

論文その4 レナート・クリスティン「モノドロロジー的現象学——新しいパラダイムへの道?——」については、ここで「新しいパラダイム」への移行に際して「間主観的還元」が提言されていても、「自我モノド」が前提にされたままでは、受動的綜合による間主観性の構成の解明に至り得ない、とされねばならないのである。

第四章「ライプニッツ哲学と受動的綜合」では、以上の批判的検討を踏まえて、「受動的綜合によってモノドの窓が開かれる」という、本論文の主要な論点について論及された。

そもそも「モノドが窓をもたない」とは、簡単にいうと「他人（他我）の痛みを私（自我モノド）は感じられない」ということである。しかし、フッサールの発生的現象学においては、「間主観的還元」をとおして、自我（エゴ）そのものの発生以前の状態が問われることによって、自我がまだ成立していない幼児期において、人間はいわば「先自我」における情動的コミュニケーションを生きているのである。その次元では、「私（自我）と他人（他我）」とは未分化であり、たとえば幼児の「伝染泣き」などの現象においてみられるように、幼児は他の幼児の泣く際の不快感を、自他の身体の区別がつかずに、いわば「自分ごとのように」感じているのである。この「他の幼児の不快感を感じる」という原的経験（原共感覚）は、たとえ人が成人して自他分離的な経験世界に生きるようになっても、その根底に存在し続けているのである。このことこそ「受動的綜合によってモノドに窓が開かれている」という事態を意味している。

その事態が成立している「情動的コミュニケーション」の次元が、受動的綜合の働きである「連合」と「対化」、「乳幼児期の原共感覚」などを通して、明証的な志向分析にもたらされた。

第五章「発生的現象学の方法論」では、受動的綜合と能動的綜合の二重構造からなる「発生的現象学」の方法論を、三つの論点を通して解明した。

第一の論点は、「超越論的独我論」の克服にあたって発生的現象学の果たした役割であり、第二の論点は、フッサールの「時間論」の解明と発生的現象学との関わりであり、第三の論点は、発生的現象学に独自の方法としての「脱構築」の解明である。

第一の論点である「超越論的独我論」とは、「超越論的自我が他我を含む全世界を構成している」という論説である。この超越論的独我論では、人間の主観性のパラドックス、すなわち「人間の主観（自我）は全世界（客観）を構成しているが、それと同時に全世界における部分としての客観にすぎない」というパラドックス、つまり「構成する主観が構成された客観でしかない」というパラドックスが解明されえず、間主観性の構成は謎のままに留まる。それに対して、「発生的現象学」の解明を通して、超越論的自我が前提される以前の、ライプニッツのモノドロロジーにおける自我モノド以前のモノドの階層（動物モノド、ないし幼児のモノド）において、間主観的な情動的コミュニケーションの成立の解明の可能性が開かれたのである。

第二の論点であるフッサールの「時間論」の解明とは、まさに発生的現象学の発生分析の研究領域に属する「時間と連合と原創設」の「時間」の解明に他ならない。この時間の発生的志向分析を通して、生き生きした現在において働く「過去把持」と「未来予持」は「自我の能作」によらない受動的志向性として働いている、ということが明らかにされた。また「生き生きした現在の時間内容の流れ」が、母子間に働く、衝動志向性の充実によって留まり、流れていること、つまり、間主観性が、母子間の受動的総合による時間化を通して構成されていることも解明されたのである。

第三の論点である「脱構築」とは、高次の構成層を働いていないとして、構成層の全体から「カッコ入れ」して取り除くことによって、その構成層が形成されるために潜在的に働いていた低次の構成層が顕在化し得る可能性が開かれてくる、という方法のことである。こうして顕在化した典型的な事例が、成人における時間意識の構成層を脱構築して、乳幼児の時間意識に「過去把持と未来予持」のみ作動しているとしたことで露呈されてきた「ゼロのキネステーゼ（運動感覚）」の意識の生成だった。この脱構築の方法は、時間構成のみならず、空間構成の際の「キネステーゼ」の作動の仕方にも適用可能なのである。

第三部 ライプニッツの知の改革と総合（モナドロロジーの間主観化）

第一章「ライプニッツの知の「改革」――モナドを形而上学的次元から生活世界の次元へ引き戻す――」では、「形而上学的次元から生活世界の次元へ引き戻されたモナドロロジー」におけるモナドがどのように働き得るかが考察された。その際、モナドロロジーの「階層的発展」が主要なテーマとされた。

このモナドの階層的発展を考察する際、まず第一に、ライプニッツの「微小表象による予定調和」による決定論的「モナドロロジーの目的論」と、フッサールの「理性衝動」による「モナド論的目的論」の相違が、アリストテレスの「エンテレケイア」の概念の解釈の相違として明らかにされた。ライプニッツにおいては「すでに到達された完成態」が強調されるのに対して、フッサールにおいては、「内在的な形成原理」としてエンテレケイアが強調され、「形成のプロセス」そのものに比重が置かれることが判明した。

また、この「階層構造」は、いわゆる「創発」によって出現すると考えられる。そこでその仕組みを、ポランニーの『暗黙知の次元』を参照して考察した。その「創発」についての解釈として、第一に、創発を「物理的メカニズム」として解釈する試みを取り上げその限界を明らかにし、第二に、「数学的対象」を「創発における下位と上位の階層関係」として解釈する試みを取り上げ、「幾何学の起源」を発生的現象学において解明する可能性がそこで開かれていることを確認し、さらに第三に、創発を「暗黙知の働きの内在化（indwelling）」の観点から、すなわちフッサールの「感情移入」と関連づけることによって、ポランニーにおいては「受動的感情移入」による根底層が見落とされている、ということが明らかにされた。

そのモナドの創発による階層的発展の考察を踏まえ、モナドロジーの原点である「表象と欲求」に再び戻って、モナドの「形而上学的解釈」では決して考えられえないだろう「失敗の経験」が、日常的世界の中でどのように位置づけられるのかを、若き政治家ライプニッツの「パリ留学」を事例にして考察した。その際に明らかにされたのは、創発における階層的発展は、フッサールの「受動的感情移入」と「能動的感情移入」との相互の関わりにおいて考察されねばならず、この関係性の解明に発生的現象学が寄与し得る、ということである。

第二章「ライプニッツの知の「総合」」では、「生活世界へ引き戻されたモナドロジーの目指す知」と「現代社会で求められる知」とのあるべき「総合」の指針を考察した。

まず、モナドロジーの形而上学的解釈において、いわば「無窓」のまま「永遠の一人芝居」をしている個別的自我モナドに対して、現象学の受動的総合を通して「情動的コミュニケーション」の領域において「受動的感情移入」という「窓」が開かれ、他我モナドの低層に働く「受動的感情移入」を通して間主観的世界が構成されていることが示された。

そして、第一章で見た「階層的な発展におけるモナドロジー」において考えられる「人間よりも高階のモナド的なもの」、つまり「人間たちの集合体に宿る上位のエンテレケイア」の例として、「法人」という社会共同体の構成が考察された。これは、人間たちの集合体にいわば「人格的な意識体が宿っている」と考え得るものであり、本論文のいう高階の「モナド的なもの」「エンテレケイア」の一事例と言えるものだろう。

こうした社会共同体の事例として、EU 共同体を取り上げ、その階層構造の実現と運用にあたって、各国の様々な異なった生活世界における言語・文化・伝統に由来する無意識的な相対的傾向性が、発生的現象学の発生的志向分析を通して顕在化され、明示知化されることによって、言語的コミュニケーションにおける相互理解が初めて可能になることが示された。その際、人間の系統発生や個体発生に関する脳発達学や発達心理学等の知見が、発生的現象学へ統合され得るという「知の総合」の研究方向が、ここで確立されてくるのである。

最後に、本論文では扱えなかったが、自分にとっての「残された課題」についても、ここで言及しておきたい。

1. 第一部第一章のまとめにも書いた通り、ライプニッツ哲学の原理は「表出」である。これは「一方が変化すると、ある規則的關係を通じて、他方も変化する」ということであり、これは数学でいう「 x が変化すると、ある規則的關係を通じて、 y も変化する」という「関数的対応關係 (function)」にあたる。そしてライプニッツは、この「表出」を「調和」とも呼ぶのである。

他方、モナドに窓が開いていることが、受動的総合の超越論的規則性である「連合」の志向分析を通して解明された。この連合は、「質的類似性とコントラスト」をその超越論的原理としている。

ここでこれからの課題とされねばならないのは、ライプニッツの関数的対応關係による

調和の概念と、フッサールの類似性とコントラストに基づく連合の概念とを、対立する両原理として対置させ、その対立をさらに徹底した論及にもたらし、両原理の統合の可能性を探ることである。

2. このライプニッツのいう「調和」は、数学の関数的対応関係をモデルにしていることから「形式的」であり「静的」である。いったん決められた対応関係は、要素たちが対応関係を繰り返しても変化することはない。他方、フッサールのモナド論的現象学では、互いにモナド同士が影響を及ぼしあい「動的」な関係を形成している。その一端は本論文でも述べたが、今後さらにこの論点を究明し、ライプニッツの調和概念とフッサールの間主観性論を、具体的な社会共同体の実現と運用という文脈において、どのように総合し得るかを明らかにしたい。

3、「潜在態が特定の形態に形成されて安定系になる過程」とは、ベルクソンの「創造的進化」の見解にも通じている。スペンサーは「機械論的」な進化論を唱えたが、ベルクソンは、進化とは「創造的である」と規定した。つまり、通常の「平衡系」では機械論は有効だが、「非平衡系」では機械論は有効ではない。非線形で非平衡な系がゆらぎによって分岐を起こして一つの安定的形態に落ち着く際には、「大数の法則」は成立せず、「確率的」な要因がその場を支配するのである。ベルクソンはこの「確率的」という側面を「創造的」と表現したのではないだろうか。これはプリゴジンの「散逸構造」の言葉でベルクソンの「創造的進化」を言い換えたものである。このようなプリゴジンによるベルクソンの「創造的進化」についての解釈の可能性を、最終局面まで追求してみることが、自分にとっての課題でもある。

以上、本論文の考察結果を示すとともに、本論文で扱うことができずに「残された課題」についても言及した。

参考文献一覧

I 一次文献

Leibniz, Gottfried Wilhelm (ライプニッツ)

Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz (GP.と略記), Bd. I-VII,
hrsg. von Karl Immanuel Gerhardt, Berlin 1875-1890. Nachdruck: Olms Hildesheim
1978

Sämtliche Schriften und Briefe, hg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der
Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen (『アカデミー版
全集』と略記) III-5, 2003

Monadologie, neu übersetzt, eingeleitet und erläutert von Hermann Glockner, Stuttgart
(Reclam) 1954

(翻訳は主に、『ライプニッツ著作集(第一期)』第1～10巻、工作舎、1988～1991年。『ラ
イプニッツ著作集(第二期)』第1～3巻、工作舎、2015～2018年、を使用する)

その他のテキスト

『形而上学叙説』河野与一訳、岩波文庫、1950年

『单子論』河野与一訳、岩波文庫、1951年

『スピノザ・ライプニッツ』(世界の名著 25) 中央公論社、1969年

『モナドロジー』谷川多佳子・岡部英男訳、岩波文庫、2019年

Husserl, Edmund (フッサール)

Husserliana 『フッサール全集』

Bd. I, Cartesianische Meditationen, Den Haag 1950. (『デカルト的省察』浜渦辰二訳、岩
波文庫、2001年)

Bd. VI, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente
Phänomenologie, Den Haag 1954. (『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細谷恒
夫・木田元訳、中公文庫、1995年)

Bd. X, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, Den Haag 1966. (『内的時間
意識の現象学』立松弘孝訳、みすず書房、1967年)

Bd. XI, Analysen zur passiven Synthesis, Den Haag 1966. (『受動的綜合の分析』山口一
郎・田村京子訳、国文社、1997年)

Bd. XIII-XV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Den Haag 1973. (『間主観性の
現象学 I その方法』、『間主観性の現象学 II その展開』、『間主観性の現象学 III その行
方』浜渦辰二・山口一郎監訳、ちくま学芸文庫、2012年、2013年、2015年)

その他のテキスト

Erfahrung und Urteil, Hamburg 1972. (『経験と判断』長谷川宏訳、河出書房新社、1975年)

Cassirer, Ernst (カッシーラー)

Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil, Die Sprache, Darmstadt 1977 (『シンボル形式の哲学 (第一巻 言語)』生末敬三・木田元訳、岩波文庫、1989年)

Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mystische Denken, Darmstadt 1977 (『シンボル形式の哲学 (第二巻 神話的思考)』木田元訳、岩波文庫、1991年)

Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Teil, Phänomenologie der Erkenntnis, Darmstadt 1977 (『シンボル形式の哲学 (第三・四巻 認識の現象学 (上・下)』木田元訳、岩波文庫、1994・1997年)

Bergson, Henri (ベルクソン)

La pensée et le mouvant, Paris 1938 (『思想と動くもの』河野与一訳、岩波文庫、1998年)

L'évolution créatrice, Paris 1941 (『創造的進化』合田正人・松井久訳、ちくま学芸文庫、2010年)

西田幾多郎『西田幾多郎全集』(『西田全集』と略) 第一巻、岩波書店、1947年

『西田幾多郎全集』第四巻、岩波書店、1949年

『西田幾多郎全集』第五巻、岩波書店、1947年

『西田幾多郎全集』第六巻、岩波書店、1948年

『西田幾多郎全集』第九巻、岩波書店、1949年

『西田幾多郎全集』第十巻、岩波書店、1950年

新版全集

『西田幾多郎全集』第一巻、岩波書店、2003年

『西田幾多郎全集』第三巻、岩波書店、2003年

『西田幾多郎全集』第四巻、岩波書店、2003年

『西田幾多郎全集』第五巻、岩波書店、2002年

『西田幾多郎全集』第八巻、岩波書店、2003年

『西田幾多郎全集』第九巻、岩波書店、2004年

II 二次文献 (アイウエオ順)

<ア行>

『アインシュタインロマン2』日本放送出版協会、1991年

Einstein, A., Briefe an Maurice Solovine : Faksimile-Wiedergabe von Briefen aus den Jahren 1906 bis 1955 mit französischer Übersetzung, einer Einführung und drei Fotos, Berlin 1960

アリストテレス「気象論」(三浦要訳)『アリストテレス全集 第六巻』2015年所収
板橋勇仁「日本の哲学からみたライブニッツ——後期西田哲学の中での転回に即して——」
『ライブニッツ読本』酒井潔・佐々木能章・長綱啓典編、法政大学出版局、2012年
所収

稲垣論「『くぐり抜け』の哲学」、『群像 特集「弱さの哲学」』講談社、2022年
イリバルネ「フッサールの神概念とそのライブニッツとの関係」、『現象学とライブニッツ
レナート・クリスティン／酒井潔編著、大西光弘訳、晃洋書房、2008年所収。
Iribarne, J., Husserls Gottesauffassung und ihre Beziehung zu Leibniz, in:
Renato Cristin / Kiyoshi Sakai (Hg.) Phänomenologie und Leibniz, Alber 2000

『岩波 仏教辞典』中村元・福永光司・田村芳郎・今野達編、岩波書店、1989年

上田誠也『新しい地球観』岩波新書、1971年

エイトン『ライブニッツの普遍計画』渡部正雄・原純夫・佐柳文男訳、工作舎、1990年
大西光弘(翻訳)『現象学とライブニッツ』レナート・クリスティン／酒井潔編著、晃洋
書房、2008

—— (翻訳(橋本由美子・山田弘明との共訳))「ゾフィー・シャルロッテ宛書簡」、
『ライブニッツ著作集 第Ⅱ期第1巻 哲学書簡』酒井潔・佐々木能章監修、工作
舎、2015年所収

—— 『ライブニッツと西田幾多郎』明石書店、2022年

岡部英男「17世紀の『観念』論争——観念とは何か」、『研究紀要』第17集、東京音楽大学、
1993年所収

<カ行>

カッシーラー『アインシュタインの相対性理論』山本義隆訳、河出書房新社、1996年

—— 『認識問題』須田朗・宮武昭・村岡晋一訳、みすず書房、2000年

河本英夫『システム現象学：オートポイエーシスの第四領域』新曜社、2006年

カント『純粹理性批判』熊野純彦訳、作品社、2012年。Kritik der reinen Vernunft, Meiner
1976

九鬼周造「現代フランス哲学講義」、『九鬼周造全集 第八巻』岩波書店、1980年所収

クリスティン「モノドロジー的現象学——新しいパラダイムへの道?——」、『現象学と
ライブニッツ』レナート・クリスティン／酒井潔編著、大西光弘訳、晃洋書房、
2008年所収。Monadologische Phänomenologie — Wege zu einem neuen
Paradigma?, in: Renato Cristin / Kiyoshi Sakai (Hg.) Phänomenologie und

Leibniz, Alber 2000

- 『現象学事典』木田元・野家啓一・村田純一・鷺田清一編、弘文堂、1994年
ゲーデル『不完全性定理』林晋・八杉満利子訳、岩波文庫、2006年
ケーラー「意識とその現象」、『現象学とライブニッツ』レナート・クリスティン／酒井潔編著、大西光弘訳、晃洋書房、2008年所収。Kaehler, K. E., Das Bewußtsein und seine Phänomene : Leibniz, Kant und Husserl, in: Renato Cristin / Kiyoshi Sakai (Hg.) Phänomenologie und Leibniz, Alber 2000
高坂正顕『高坂正顕著作集』第八巻、理想社、1965年
高山岩男『西田哲学とは何か』一燈園 燈影舎、1988年
—— 『京都哲学の回想』一燈園 燈影舎 1995年
小林隆児『自閉症と行動障害』岩崎学術出版社、2001年

<サ行>

- 酒井潔『世界と自我』創文社、1987年
—— 「自らしめすことの現象学への道--ハイデガーとライブニッツの現象概念」、『現象学とライブニッツ』レナート・クリスティン／酒井潔編著、大西光弘訳、晃洋書房、2008年所収。Kiyoshi Sakai, Weg zu einer Phänomenologie des Sichzeigens : Der Phänomenbegriff bei Heidegger und Leibniz, in: Renato Cristin / Kiyoshi Sakai (Hg.) Phänomenologie und Leibniz, Alber 2000
—— 『ライブニッツのモナド論とその射程』知泉書館、2013年
佐々木力『科学革命の歴史構造』(下) 講談社学術文庫、1995年
—— 『二十世紀数学思想』みすず書房、2001年
佐々木力(編)『数学史』弘文堂、1987年
サール『心・脳・科学』土屋俊訳、岩波書店、2015年
下村寅太郎「数理哲学・科学史の哲学」、『下村寅太郎著作集』第1巻、みすず書房、1988年
—— 「ライブニッツ研究」、『下村寅太郎著作集』第7巻、みすず書房、1989年
人工知能学会監修『深層学習』近代科学社、2015年
鈴木俊洋『数学の現象学——数学的直観を扱うために生まれたフッサール現象学』法政大学出版社、2013年

<タ行>

- 武井協三(編)『近松門左衛門』(江戸人物読本4) ぺりかん社、1991年
立木教夫「現代「心-脳理論」の鍵概念である「創発」をめぐる一考察」、『モラロジー研究』No.24、モラロジー研究所、1988年
チューリング「計算可能な数について、その決定問題への応用」伊藤和行編、佐野勝彦・杉本舞訳・解説、『コンピュータ理論の起源(第1巻)』近代科学社、2014年所

収。Turing, A., “On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem” : in The Essential Turing, ed. by Jack Copeland, Oxford 2004

デカルト『デカルト著作集』第1巻、第2巻、第3巻、第4巻、白水社、1993年。Descartes, R., Oeuvres de Descartes, VI, Paris 1965, VII, Paris 1964, VIII, Paris 1974
『独和大辞典』小学館、1985年
ドナ・ウィリアムズ『自閉症だったわたしへ』河野万里子訳、新潮文庫、2000年

<ナ行>

中村昇『ベルクソン=時間と空間の哲学』講談社選書メチエ 567、2014年
野崎昭弘『不完全性定理』ちくま学芸文庫、2006年

<ハ行>

ハイデガー『存在と時間』(上) 細谷貞雄訳、ちくま学芸文庫、1994年。Heidegger, M., Sein und Zeit, Niemeyer 1977

—— 『現象学の根本諸問題』溝口競一・松本長彦・杉野祥一・セヴェリン・ミュラー訳 (ハイデッガー全集 第24巻) 創文社、2001年

浜渦辰二『フッサール間主観性の哲学』創文社、1995年

パノフスキー『<象徴形式^{シンボル}>としての遠近法』木田元監訳、哲学書房、1993年

人見眞理「「ゼロのキネステーゼ」までに — 脳性麻痺児の身体」、『総特集 メルロ=ポンティ — 身体論の深化と拡張』青土社、2008年所収

ヒルベルト『幾何学基礎論』中村幸四郎訳、ちくま学芸文庫、2005年

フィンク『フッサールの現象学』新田義弘・小池稔訳、以文社、1982年。Fink, E., Studien zur Phänomenologie 1930-1939, Martinus Nijhoff 1966

フッサール『幾何学の起源』ジャック・デリダ序説、田島節夫・矢島忠夫・鈴木修一訳 青土社、2003年

—— 『能動的綜合：講義・超越論的論理学 1920-21』山口一郎・中山純一訳、知泉書館、2020年

プラトン「国家」田中美知太郎・藤沢令夫・森進一・山野耕治訳『世界の名著、第7巻、プラトンII』中央公論社、1969年所収

プリゴジン/スタンジェール『混沌からの秩序』伏見康治・伏見譲・松枝秀明訳、みすず書房、1987年

ベラヴァル『ライブニッツのデカルト批判』岡部英夫・伊豆蔵好美訳、法政大学出版局、2011年

ヘレン・ケラー『奇跡の人 ヘレン・ケラー自伝』小島慶郎訳、新潮文庫、2004年

ポーザー「よく基礎づけられた現象」、『現象学とライブニッツ』レナート・クリスティン

／酒井潔編著、大西光弘訳、晃洋書房、2008年所収。Poser, H., *Phaenomenon bene fundatum*, in: Renato Cristin / Kiyoshi Sakai (Hg.) *Phänomenologie und Leibniz*, Alber 2000

ホッジズ『エニグマ アラン・チューリング伝』土屋俊・土屋希和子訳、勁草書房、2015年

ポランニー『暗黙知の次元』高橋勇夫訳、ちくま学芸文庫、2003年。Polanyi, M., *The tacit dimension*, Gloucester 1983

ホワイトヘッド「過程と実在」山本誠作訳『ホワイトヘッド著作集』第10巻、松籟社、1989年所収

<マ行>

松尾豊『人工知能は人間を超えるか』角川 EPUB 選書、2015年

宮埜壽夫(編著)『計量・数理(心理学研究6)』誠信書房、2015年

守一雄『やさしい PDF モデルの話』新曜社、1996年

<ヤ行>

山口一郎『他者経験の現象学』国文社、1985年

——『現象学ことはじめ——日常に目覚めること』日本評論社、2002年

——『文化を生きる身体——間文化現象学試論』知泉書館、2004年

——『存在から生成へ——フッサール発生的現象学研究』知泉書館、2005年

——『人を生かす倫理——フッサール発生的倫理学の構築』知泉書館、2008年

——『感覚の記憶——発生的神経現象学研究の試み』知泉書館、2011年

——『発生の起源と目的——フッサール「受動的綜合」の研究』知泉書館、2018年

——『フッサールの時間論』知泉書館、2021年

山田弘明「アルノーとライブニッツ」、『ライブニッツ読本』酒井潔・佐々木能章・長網啓典(編)、法政大学出版局、2012年所収

ユクスキュル／クリサート『生物から見た世界』日高敏隆・羽田節子訳、岩波文庫、2005年

ユークリッド『ユークリッド原論』中村幸四郎・寺坂英孝・伊東俊太郎・池田美恵訳・解説、共立出版、2011年

<ラ行>

『羅和辞典』田中秀央篇、研究社、1952年

『ランダムハウス英和大辞典 第2版』小学館、1973年

ランドグレーベ「目的論と身体性の問題」、『現象学とマルクス主義 II』白水社、1982年所収

リード『ヒルベルト』彌永健一訳、岩波現代文庫、2010年。Reid, C., *Hilbert*, Springer 1970

ロック『人間知性論』(大槻春彦訳)(一、二、三、四)岩波文庫、1972、1976、1974、1977
年。Locke, J., *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford 1975

あとがき

本論文が生まれることになった経緯と、謝辞を以下で書いておきたい。

まず誰よりも感謝申し上げねばならないのは、山口一郎先生である。

「序」にも書いたが、「窓のないモナド」で苦しんでいた筆者に窓を開けてくれたのが、山口先生の『現象学ことはじめ』だった。もう20年以上も前の話である。ある機会でお会いすることがあり、その感謝を申し上げますと、その後はご著書が出れば送ってくださるようになり、そのご著書の深みと正確さに、筆者はただ驚くばかりだった。2022年に筆者は『ライプニッツと西田幾多郎』という本を出し、それをお送りしたところ、「これをもとに博士論文を書きませんか」というお話をいただき、それが本論文になったのである。論文の執筆中も山口先生は多くの面で筆者をサポートしてくださり、山口先生がおられなければ、本論文が成立することは決してなかった。本当に山口先生には感謝申し上げますばかりである。本論文では、山口先生のたどり着かれた地点を課題として受け取り、さらにそこから自分なりに前へ進むことを試みたつもりである。

そういうわけで本論文は、2022年出版の拙著『ライプニッツと西田幾多郎』の第一部と第二部を部分的に活用し、書き直すことによって成立したものである。

次に感謝申し上げますのは、立命館大学の恩師、池田善昭先生である。ライプニッツへの狭い関心しかもたなかった筆者に、池田先生は、西田幾多郎や複雑系科学についての関心を与えてくださった。そのおかげで筆者は、西洋と東洋の哲学にも関心をもつことになったのである。

次に感謝申し上げますのは、立命館大学の日下部吉信先生である。筆者が三回生の頃、日下部先生は何人かの学生を集めてカントの『純粹理性批判』を原書で読んでくださった。一年くらいで我々は、まがりなりにもあの『純理』を読了したのである。哲学書を読むとはこういうことなのか、という読書体験を初めて与えてくださった先生である。

そして、日本ライプニッツ協会の前会長と副会長である酒井潔先生と佐々木能章先生にも感謝を申し上げたい。本論文のライプニッツについての記述は、そのかなりの部分が、日本ライプニッツ協会の大会での発表をもとに成立したものである。ライプニッツ協会で発表するにはかなり異質な内容のものもあったが、寛大に発表を許してくださったのは、ありがたいご好意だった。また、その発表に質問をしてくださった協会会員の皆様にも、ここで感謝を申し上げたい。

最後に感謝申し上げたいのは、本論文の審査を引き受けてくださった河本英夫先生である。未熟な論文の原稿をお送りするたびに、メールで不足点をご指示くださり、自分で書いた文章でありながら、そのご指示を通じて、自分の文章の意味を再発見することも多かった。また論文の体裁についてのご教示もお送りくださり、その懐の深いご対応には感謝申し上げますばかりである。

以上、本論文が出来上がるにあたってお世話になった方々へ、謝辞を書かせていただいた。