

現象学的時間論における意味と価値

——凝視という方法——

魚崎 角

はじめに

現象学における時間論というと、まずフッサールの『内的時間意識の現象学』が挙げられることが多い。ここでは、一切を主観性の場に立ち戻って捉え直すという現象学的立場から、たとえば「過去」を「過去把持」、「未来」を「未来把持」として捉え直す、といった重要な視点が示されている。これは「過去」「未来」に対して現象学的還元—本質観取を施した結果であるとも言え、確かにこうした方法によって、現象学的時間論は展開されるべきである。しかし、この書においては、時間はしばしば「点」や「持続」として扱われており、その結果、時間の本質を明らかにするというよりも、「現在」という時点がただちに過ぎ去った過去へと後退し……」といった議論に終始し、時間の謎をいつそう深めていくきらいがある。

これは現象学の方法に欠陥があるのではなく、むしろ『内的時間意識の現象学』においては、志向性の考え方はかなり明確に打ち出されているものの、対象の「意味」を形成している「ノエシス—ノエマ構造」という現象学の基本的な視点がまだ成熟しておらず、現象学的時間論として不徹底なものに留まっていることが原因である。意識がつねに何ものかについての意識であるという志向性の概念はたしかに、現象学の一つの要点ではあるのだが、

しかし重要なのはその何ものかとは、紙の上のある一点といったような「無意味な」ものではなく、何らかの「意味」を持った対象であるという点である。意識は通常、原的に与えられた質料（ヒュレー）をそのまま受け取るのではなく、意味を備えた対象（ノエマ）を形成する志向的契機（ノエシス）として作用する。この理解を抜きにして「意識内容」を云々すると、典型的な「時間の謎」に突き当たってしまうのである。

もしノエシス—ノエマ構造を適切に捉えれば、意識とは端的に言って、意味を与え、また受け取るはたらしきそのものと言うことになるはずだ。ではそのとき、時間は単なる点としてではなく、どのように捉え直されることになるのか。

『内的時間意識の現象学』以降も、フッサールはたびたび意識の時間性について問題にしているが、まとまった形で時間論を展開するには至らなかった。その一方で、対象のノエマの意味については晩年に至るまで思考を深化させ、その成果も明確な形で残されている。そうであればこのフッサールの意味に関する思考の深化を踏まえた上で、改めて現象学的な時間論を構築してみることはできないだろうか。

また、言うまでもなく、現象学的時間論ではハイデガーの『存在と時間』を無視することはできない。ここでは時間性が実存論的な問題設定から根本的に捉え直され、人間の生にとつての時間性の意義を問うことの可能性が切り拓かれている。これはフッサールの著作にはない大きな成果である。しかしながら、ではそれで現象学における「時間とは何か」の問題に片が付いているのかとそうではない。竹田青嗣は『存在と時間』におけるハイデガーの時間論が、「ある意味で、いまだ現象学的Ⅱ実存論的時間論と

して最も進んだ論考である」ものの、「『本来的時間性』と『非本来的時間性』という類落的区分によって」時間論として挫折していると述べている(二)。仮にそうであるとすれば、ハイデガーの時間論をどのように構成し直すべきだろうか。

本稿ではそれを「凝視」という行為を手がかりとして考察する。その際、梶井基次郎というひとりの作家が重要な示唆を与えてくれる。そこからは、時間性と、意味および価値についての、新しい視座が得られることとなる。

しかしひとまずは、フッサール晩年の『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』、および『存在と時間』における議論を概観しつつ、対象の意味という観点から現象学的時間論の目下の達成点を見極めてみよう。

一 『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』

対象の意味に関するフッサールの記述は数多い。ここでは、時間性との関連性を見るために、次の疑問を入口としてみよう。意識はつねに何ものかについての意識であるが、しかし「何ものか」とはいったい何の謂いであろうか。われわれの意識作用としては、知覚だけでも五感という複数のものが働いており、そのうえに想起や推論といった知覚以外の要素まである。これらのうちどれか一つだけが作用しており、他が全く休止されているとは考えられない。こうした状況にも係わらず、ある時点での意識を見て取った場合に、ノエマという特別な地位を占める「対象」を云々することが果たして妥当なのだろうか。——意味と時間ということを考えるために、この点を明確に抑えておくことはぜひとも必要である。

『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』において、この点は「主題性」という考えのもと、次のように端的に述べられている。

目覚めた世界意識に生きているものとしてのわれわれは、たえず受動的な世界所有をもとにして能動的なのであり、われわれはそれによって、つまり意識野にあらかじめ与えられている対象によって触発されているのである。われわれはわれわれの関心に従って、あれこれの対象へ向けられ、それとさまざまな仕方で能動的にかかわり合う。それがわれわれの行為における「主題的な」対象なのである。(二)

この主題的对象は単に知覚できるものだけに限定されず、われわれの意識のうちで主題的になるものであれば、反省や予期、推論といったものといったものも当然に含まれる。そしていま何が主題的か、ということには時間的な順序がある。たとえばフッサールは次のように述べる。

われわれは、作用主体(自我主観)として、一次的であれ二次的であれ、さらにはさまざまな副次的な様式で、主題的对象へ向けられている。その行為そのものは、このような対象とのかかわり合いにおいては、非主題的である。しかしわれわれは、おのれ自身とおのれのそのつどの能動性とをあとから反省することができ、そのばあいにはその行為は、新たな、生きいきと作用している行為において主題

的—対象的となるが、この新たな行為そのものは、それはそれでいまは非主題的なのである。(三)

実際に意識の場面に立ち戻って考えてみよう。すると、われわれはたとえば視覚と聴覚を同時に「意識的に」働かせることはできず、主題的な作用はつねに一つしかないということを見て取ることが出来る。このことは意識の構造にとって本質的で、もしこの主題的作用—対象が複数になれば、意識そのものが複数に分裂してしまうことになる。したがってこの「主題的な対象」こそが意識の「現在」を性格づけている、特権的な意識内容（ノエマ）だということになる。

それでは主題的な対象と、非主題的な対象との関係はどうなっているのか。二つの対象を同時に主題とすることができないということを示したものと、有名な「ルビンの壺」の絵を思い出してみよう。ここでは、主題的—非主題的な対象は、いわゆる「図と地」の関係になっている。ルビンの壺では、「杯」と「向かい合う人の顔」のどちらか一方の「意味」だけが図—主題となることも明らかで示されている。

しかし、ルビンの壺における図—地は単に（物理的な配置という意味での）視覚的条件のみで立ち現れてくるのかというところではない。人間がそれを「杯」という意味あるものとして認識するには、「杯」というものをあらかじめ知っていなければならぬはずだ。したがって、その場で与えられている感覚与件のみではなく、過去の経験といったものもこの図—地という意味構造を成り立たせるためには必要である。主題的な対象の「地」という

ものは、時間性をも含めたもう少し広い意味で捉えられなければならない。

このことを明瞭に理解していたフッサールはこの意識の構造を「地平」と呼ぶ。

この地平には「思念」「期待」「可能性」「記憶」といったものも含まれており、対象の意味を成り立たせている背景の一切が地平構造として理解される。時間性としては「過去把持」「未来把持」がそれにあたるが、対象が与えられる場としての地平については特に「世界」と言われる。たとえば次のような箇所、対象（意味）と、それを成り立たせている世界という地平の関係が示されている。

事物や対象（つねに純粹に生活世界的意味に解された）は、われわれにとつて、そのつど（存在確実性のなんらかの相において）妥当するものとして「与えられて」いるが、しかしそれらは原理的に物として、つまり世界地平のうちにある対象として意識されるという仕方のみ「与えられて」いるのである。それぞれの事物はなにかであるが、それはわれわれにたえず地平として意識されている世界「に属するなものか」なのである。他方、この地平は、存在する対象に対する地平としてのみ意識されており、特に意識された対象なしには現実的に存在しえない。（傍点原文のまま、以下同様）(四)

フッサールはまた、「自然的な生活世界において遂行されているそれぞれの妥当は、つねにさまざまの妥当をすでに前提して」

おり、もろもろの妥当は「ただ一つの分ちがたい生の連関を形づくる」と言う^(五)。生活とは、たえず「世界確信のうちに生きちつ生きていることなのである。そして、この確信、すなわち妥当性の遂行に対して全面的に判断中止を加え、内在的に与えられている意識の場面に立ち戻ること。これが超越論的還元であり、これによって初めて世界妥当（客観）を成り立たせている人間の意識構造を見て取ることができ、というのが『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』の、さらにはフッサール現象学自体の核心的なモチーフになっている。

さて、時間性の議論に戻ると、フッサールはこのような地平が、たえず流動するものだと言う。それはすなわち、ノエマ的な意味を持つ主題的な対象がそのつど移り変わるということに他ならない。そうであれば、意識における時間の流れを端的に次のように言えるだろう。すなわち、われわれの意識の場における「現在」とは、意識の地平構造により成立している「対象の意味」としてもたらされており、いわゆる時間の流れとは、この主題の意味の移り変わりから措定されるものに他ならない、と。フッサールは明確な形では示していないが、これは現象学的時間論のひとつの核となる部分である。

もつとも、ここで、その生活世界を成り立たせている自然的な生活態度に判断中止を加える、という行為のさなかにおける「時間」はどうなっているのか、という疑念が当然に湧く。そしてこの判断中止―現象学的還元的时间性ということは、現象学的な時間論を考察する上で、決定的に重要な問題を秘めている――しか

しその問題はひとまず措くとして、次にハイデガーの『存在と時間』の議論も見ておくこととしよう。

二 『存在と時間』

これまでフッサールの、「意味」にまつわる議論を見てきたが、しかしフッサールの議論からは、対象の「意味」が、個々の人間の生にとつて「何であるのか」ということの一一般論は展開されない。フッサールは意味一般がどのように成り立っているかを認識論的に明らかにしたが、その実存的な様相を深く分析するには至らなかったのである。

しかし見誤ってはならないのは、これが現象学という学問の方法上の欠陥ではなく、ただフッサールという一個人において、その展開が不十分だったに過ぎないということである。いや、フッサール自身、先に引用した部分でもごく簡単にこう述べているのだ。「われわれはわれわれの関心に従って、あれこれの対象へ向けられ、それとさまざまの仕方で能動的にかかわり合う」と。

このさりげなく書かれた「関心」という語に含まれた人間の実存的なあり方をフッサールはそれ以上突き詰めはしなかった。

これをなしたのは、言うまでもなく『存在と時間』におけるハイデガーである。『存在と時間』は大著であり、時間を巡る議論も非常に複雑であるため、全体を振り返る余裕はここではないが、フッサールの議論と対比させる形で簡単にその要点を確認しておこう（ただし刊行の時期では『存在と時間』がフッサールの『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』に先行している）。

「関心」の観点は、ハイデガーの『存在と時間』では「気遣い」という最重要語の一つとして、厳密に意義づけられる。そしてこ

の気遣いの構造を突き詰めて分析することで、『存在と時間』は人間Ⅱ現存在の「おのれ自身にかかわりゆく」実存的なあり方を描き出す。しかしハイデガー自身が、現象学の方法を用いたと明言しているのとおり、『存在と時間』の議論もやはり、フッサールが「意識」について見て取った構造をベースにしており、ちょうどその同じ骨格に「気遣い」の視点で彩色を施したようなものになっている。ハイデガーの「方法」については、後ほど問題とするが、ひとまずはこのハイデガーによる彩色がどのようなものかを見てみよう。

フッサールが意識の基本的構造として見て取ったノエシス—ノエマ構造は、『存在と時間』では「気遣い」—「存在者」となる。人間Ⅱ現存在は、つねにすでに何らかの配慮的気遣いによって、「道具」としての存在者にかかわる。これは意識がつねに何らかの意味ある対象を持つということと同じだが、気遣いという欲望相関性の視点が持ち込まれたことで、ノエマの対象は、自分にとって何であるかという個別の意味を持つ「道具」として捉え直されることになる。たとえばハンマーは単なる物体ではなく、「自分がそれで打つための」ハンマーである。こうした、自分にとつてどうか、といった道具的存在者の性質をハイデガーは「適所性」（「趣向性」という訳もある）と呼び、またそのつどにおいて適切な道具的存在者を「道具」などと言う。

また、フッサールは世界および時間性を「地平」として捉えていたが、『存在と時間』でも同様に、これらの「地平」という性格が指摘される。しかしここでも気遣いの視点により、たとえば世界は、現存在を道具的存在者と出会わせる基盤として捉えらる。

これらの構図は、たとえばハイデガーの次のような記述に端的に示される。

現存在は、おのれが存在しているかぎり、存在者を道具的存在者としてそのつどつねにすでに出会わせている。現存在が「手段性ないし適具へと」おのれを指示するという状態においてそのうちでおのれを先行的に了解している場、これが、存在者を先行的に出会わせる基盤なのである。「手段性ないし適具へと」おのれを指示し、つづつ了解することが、そのうちでおこなわれる場が、存在者を「適所性」という存在様式において出会わせる基盤のだが、そうした場が世界という現象なのである。(六)

『存在と時間』では、実存という性格を持つ現存在は「世界内存在」であり、道具的存在者のような「世界内部的存在者」と区別されているのだが、世界内存在は、世界内部的存在者の出会いの基盤として世界という場を必要とする。このような基盤としての世界はフッサールが指摘した地平としての世界と同じものであるが、フッサールでは単に個々のノエマの対象が「属するもの」として示されていた世界も、『存在と時間』においては、気遣いの視線によって「適所全体性」という性格を持つ。また道具的存在者は単独で存在するのではなく、たとえばハンマーで打つことは、固定することのためであり、固定することは暴風雨に対する防備のためであり、防備は現存在が宿るためのものであり……といった風に連関しており、こうした「道具連関」の基盤として、現存在にとつて世界が先行しているのである。

先にフッサールの記述を追いながら確認したのは、「現在」は対象の属する側としての世界や、期待、記憶といった時間性に属するものも含めた全体的な地平構造において、主題の対象として結実する、そのつどのひとつの「意味」としてあるのではないか、ということであった。この構造は『存在と時間』でも同様である。しかし『存在と時間』においては、この問題はいわゆる「現」の構造として、より突き詰めた分析がなされており、たとえば現在の「現」の本質契機としては、「情状性」と「了解」が挙げられる。そしてこの「現」は開示性という性質を持つてるとハイデガーは言う。

現存在は実存しつつおのれの現であるということは、一方では、世界が「現にそこに」存在しており、そうした世界が現にそこに開示されて存在していることこそ内存在であるということ、このことにほかならない。そして他方またこの内存在も同じく「現にそこに」存在しているのであって、しかも、現存在が存在しているための目的である当のものとして存在しているのである。そのための目的であるこのものにおいて、実存しつつある世界内存在そのものが開示されているのだが、そうした開示性が了解と名づけられていた。この目的であるものを了解するとき、そのものうちに根拠をもっている有意義性が共に開示されているのである。(七)

「認識」を主眼としたフッサールの場合、「妥当」や「確信」と言う語が用いられていたが、『存在と時間』においては、実存

論の視点から「了解」という語が用いられる。ハイデガーの各用語の因果関係は錯綜しており、厳密に捉えることは難しいが、いざれにしても、世界や情状性といった地平構造が、そのつどの気遣い—存在者において開示されている、そのことを「現」と呼んでいる、というのがその主眼である。

この現の構造は、フッサールの議論を追うことで得られた、「現在」が意識の地平構造により成立している「対象の意味」としてもたらされている、という前章での結論と、本質的に重なっていることが分かる。この現の構造の地平性は、純粹に現象学的な方法によって導かれたものであり、さらに、フッサールの議論に欠落していた実存論的視点をよく補完している。ここで初めて、われわれにとつての「意味」の本質が、気遣いの構造として明らかにされるのである。

三 ハイデガー時間論の異質性

『存在と時間』では、時間性の問題はしかし、より深く掘り下げられてゆく。フッサールにおいては、現在という「意味」の背景には過去把持、未来把持という地平構造が属していたが、『存在と時間』では、実存論的な時間概念として「既在性」、「到来」と置き換えられる。これも、気遣いの概念による彩色であり、フッサールの議論と齟齬はきたさない。ただしハイデガーは既在性や到来について、通俗的な時間概念に基づいた「過去—現在—未来」という順序関係ではないことを強調する。既在性や到来は、何かへと向かって、何かのもつて、という気遣いの構造を表したもので、これにより気遣いの存在論的意味が時間性であることをハイデガーは示す。これは非常に深い洞察であり、通俗的、客観

的な時間概念の由来としての、実存の時間性を明らかにしている。これまで本稿も「現在」という語を曖昧に用いていたのだが、意識の「現在」とは現の構造そのものであり、客観的に対象化された「現在」ではないことをここで確認しておく必要がある（ハイデガーは、通俗的な意味での「現在」に対して、実存論的な時間概念として「現成化すること」を対置するが、本稿で問題としている「現在」は「現」(Da)という様態についてである)。

ところが『存在と時間』の時間性をめぐる議論はこれで終わりではない。ハイデガーは、現存在の様態に、本来性―非本来性という二項対立を持ち込む。言わずと知れた頹落の図式である。

それによると、われわれ現存在は、日常的には死への不安から逃避するため、空談、好奇心、曖昧性といった様態で、身近な配慮的に気遣われたものうちに自己喪失しながら、「頹落」という様式で存在している、とされる。それに対して、そうした頹落の様態への「責めあり」とする良心の呼び声を聞き、現存在の最も固有な、没交渉的な、確実な、追いつけない可能性である死を、おのれの存在しうることのなかへと取得する、という様態がありうる。それが、「死への先駆」であり、こうした良心を持つと意志すること、すなわち「先駆的決意性」によって、はじめて、現存在は本来的に全体存在しうる、とハイデガーは言う。

この本来性、非本来性の区分は時間性においても当てはめられる。先に『存在と時間』における時間性として、到来、既在性、現成化の三者があることに触れたが、これはその本来性、非本来性により「先駆、取り返し、瞬視」と「予期、忘却、現成化」に分けられる。ハイデガーはそもそも、「根源的で本来的な時間性は本来的な到来から時熟する」とか、「根源的で本来的な時間性

の第一次的現象は到来である」、と到来の優位性を説いており、それに呼応する形で、本来的な到来である「先駆」が、『存在と時間』において、決定的な重要性を持つことになる。

さて、これまでフッサールの議論と『存在と時間』のそれとは、全く同一の構造を持ち、ただ『存在と時間』においては、気遣いという実存論的な視点から、一種の彩色がほどこされているだけなのだ、ということを繰り返して述べてきた。では、この本来性―非本来性という二項対立も、フッサールの議論中に対応するものを見いだすことが可能だろうか。

フッサールにもやはり決定的に重要な二項対立がある。それが超越論的態度―自然的態度、という区分であり、自然的態度に対して「超越論的還元」を加えることで、超越論的態度が取得され、学問上の危機を免れることができるというのがフッサールの主張であった。これは一見したところ『存在と時間』の、日常的に非本来性(頹落)というあり方で存在している現存在が、先駆的決意性により、本来的に全体存在しうるようになる、という主張と、構造上完全に重なっているように見える。

ところが、両者の間には決定的な相違がある。超越論的還元が持つ優位性は、あくまでも認識上、学問上のものとどまり、それゆえにその正当性を持つ。具体的には、超越論的還元によって、自然的態度を可能としている意識の構造が明らかになるといって、根拠関係における優位性を持つ。しかしフッサールには、生活世界における自然的態度を排することが実存の生全体にとつての本来的だという動機は一切存在せず、ただ自然的態度を哲学的に基礎づけるため、自然的態度の「由来」を問うているのに過ぎない。

だから自然的態度を劣ったものとして否定することはしない。それはたとえ次のような記述から明らかである。

だが、純粋な心理学者ないし超越論的哲学者としてのわたしは、こうすることによって、人間であることをやめてしまったわけではないし、同様に世界やすべての人間や世界のそれ以外の存在者の現実存在がなにつ変わったわけでもない。それに、わたしはまた、〈その心的存在——個別のおよび社会的な心的存在——から見た人間についての科学〉という標題をもつ、この特殊な世界的関心をもつことをやめてはいない。こうして、わたしは、心理学者として、世界の基盤の上でおのれの研究を引き受けるという職業の変更によって、ふたたび自然的態度へ帰ることになる。

(八)

これに対し、『存在と時間』の「本来性」が主張する優位性は、認識上のもではなく、ひとつの価値基準に基づく「生き方としての」優位性であり、この価値基準の正当性を引き出すことはハイデガーの議論自体からできない。ハイデガーは、全体性、真理性、あるいは歴史性といった概念により、その正当性を主張するのだが、しかしこうした「本来性」が「非本来性」を基礎づけるとか、根拠づける、ということとは、この先駆的決意性が一つの選択でしかない以上、原理的に起こりえない。ここに竹田青嗣が指摘していたハイデガーの挫折がある。

ハイデガーは、時間を巡る議論においても、フッサールにはなかった「価値」（気遣い）の視点を持ち込み、それによる大きな

成果を上げている。しかし、死への先駆という形を取る先駆的決意性が、人間にとつての本来性である、という価値観を十分な根拠もなく一般化しようとしたことで、哲学的にはつまづいてしまった。

しかし、ハイデガーがそれをなそうとしたように、時間性と価値の一般的关系を適切に考察することは、現象学的時間論にとつて重要である。そしてそれは決して絵空事というわけではない。ハイデガーはある意味では、たしかに、問題の核的な部分に触れているのだ。

われわれはここでも、すでに獲得した知見、すなわち、現存在の「現」とは、地平構造における主題的な対象の（実存的）意味である、ということを立て脚点としよう。

その上で、直前のフッサールからの引用を見てみよう。すると、ここでなされているのはある特殊な時間についての記述であることに気づく。現象学的還元（判断中止）という行為の時間性——すなわち自然的態度を中止するさなかの時間性。これは一体どのようなものなのか？ では先駆的決意性についてはどうか？

ここで改めて、超越論的還元と先駆的決意性が、構造的に重なっているように見える理由を考えてみる必要がある。両者に共通なのは、それがある種の「方法」であることだ。フッサール現象学を性格づける「方法」と言えるのは、ただ現象学的還元のみである（本質観取、判断中止というのも、本質的に同じ一連の方法である）。それに対し、たとえばノエクス—ノエマ構造とか、内在—超越といった概念は、方法ではなく、見て取られた結果を指しているのに過ぎない。そして、フッサールの諸々の議論は、この還元という方法から直接に導かれている。

『存在と時間』におけるハイデガーも、自身が明言しているとおり、現象学的方法、すなわち現象学的還元を基本的な方法とつづつ、その議論を進めている。本稿でも見てきたとおり、その議論の構造をフッサールのもと重ね合わせることができるのはそのためである。しかしハイデガーは途中でこの方法を手放し、代わりに先駆的決意性というもう一つの方法概念を持ち込み、それを『存在と時間』一遍の核に据えようとした。おそらくはこのことが哲学書としての『存在と時間』における挫折の理由である。

しかしここで、還元と先駆的決意性という二つの方法に、さらに重要な共通点があることを確認しておこう。それは、日常的な生のあり方（自然的態度、あるいは「頹落」という生活の態度）を、非日常的なそれへと移行させる方法Ⅱ行為だという点だ。ではこの両行為の特質は一体どのようなものなのか。その上で、還元と先駆的決意性の決定的な差異とは何であるのか。

このことを時間性の議論から見極めてみよう。そのためには、現象学的「方法」により、あらためて意識の場に立ち戻ることが有効だろう。しかしここでは、やや唐突だが、複数の文芸作品からの引用を行いたい。というのも、それらがわれわれの生における「日常性の喪失」という場面を適切に記述しているからだ。

四 「凝視」と日常的意味の喪失

夏目漱石の『門』という小説に次のようなエピソードがある。

宗助は脇で挟んだ頭を少し擡げて、
「何うも字と云ふものは不思議だよ」と始めて細君の顔を見た。

「何故」

「何故つて、幾何容易い字でも、こりや変だと思つて疑ぐり出すと分らなくなる。此間も今日の今の字で大変迷つた。紙の上へちやんと書いて見て、ぢつと眺めてみると、何だか違つた様な気がする。仕舞には見れば見る程今らしくなくなつて来る。——御前そんな事を経験した事はないかい」

「まさか」

「己丈かな」と宗助は頭へ手を当てた。

「貴方何うかして入らつしやるのよ」

「矢つ張り神経衰弱の所為かも知れない」^(九)

この文字に関する「不思議」それ自体を主題にしたものとして中島敦の『文字禍』という作品もある。そちらも一部引いてみよう。

博士は書物を離れ、唯一つの文字を前に、終日それと睨めつこをして過した。ト者は羊の肝臓を凝視することによつて凡ての事象を直観する。彼も之に倣つて凝視と静観とによつて真実を見出さうとしたのである。その中に、をかしな事が起つた。一つの文字を長く見詰めてゐる中に、何時しか其の文字が解体して、意味の無い一つ一つの線の交錯としか見えなくなつて来る。単なる線の集りが、何故、さういふ音とさういふ意味とを有つことが出来るのか、どうしても解らなくなつて来る。老儒ナブ・アへ・エリバは、生れて初めて此の不思議な事実を発見して、驚いた。(一〇)

二つの引用で共通しているのは、じつと見つめる、という契機により、文字の「意味」がわからなくなる、という点である。これは何か幻想的な出来事ではなく、われわれも生活の中で時に経験することがあるし、現に追体験することも可能である。そして中島の作品では引用箇所の後、その意味の崩壊が文字以外にも及び、家や人間の身体といった対象も、なぜそれがそういった意味を持つものであるのかが分からなくなるという「禍」が描かれている。

なぜ一つの文字を長く見つめていると、普段何の困難もなく、当たり前のものとして理解されていた文字の意味が、分からなくなってしまうのであろうか。

それに答えることはもう少し措くとして、さらに日本近代文学からの引用を続けてみよう。この日常的な意味の喪失という事態を、繰り返し主題とした作家として、梶井基次郎がいる。梶井の諸作品では、漱石や中島の引用が認識を問題としていたのに対し、実存的な「意味」についての、日常性の喪失を問題としている。また、主人公がその日常性の喪失を意図的に作り出すという点が特徴的だ。この意図的という部分についてはたとえば次のような箇所が典型である。

夜晩く鏡を覗くのは時によつては非常に怖ろしいものである。自分の顔がまるで知らない人の顔のやうに見えて来たり、眼が疲れて来る故か、ぢいつと見てゐるうちに醜悪な伎楽の腫れ面といふ面そつくりに見えて来たりする。さあつと鏡の中の顔が消えて、あぶり出しのやうにまた現はれたりする。片方の眼だけが出て来て暫くの間それに睨まれ

てゐることもある。然し恐怖といふやうなものも或る程度自分で出したり引込めたり出来る性質のものである。子供が浪打際で寄せたり退いたりしてゐる浪に追ひつ追はれつしながら遊ぶやうに、自分は鏡のなかの伎楽の面を恐れながらもそれと遊び度い興味に駆られた。(『泥濘』)(二)

この遊戯——すなわち意図的に意味を変質させる行為について考察を加える前に、過剰を承知で、梶井の作品からの引用を続けることにしよう。というのも、梶井の作品の記述をひととおり体験しておくことが、この後の議論にとって有効だからである。

梶井の作品において、この種の遊戯は、単なる娯楽にとどまらず、多くの場合、もつと切実なものとして描かれ、しばしば作品の主題にもなっている。なぜそれが切実なものとなるのか。それは、主人公がおおむね「病」「倦怠」「陰鬱」といった状態に日常的に侵されており、意図的に作り出される非日常的感觉には、その倦怠や陰鬱を一時的に晴らす効果（それはしばしば「旅情」にたとえられる）があるからである。彼らはほとんど、この遊戯におのれの生を賭けている。非常に数の多い記述の中から、代表的な例を挙げていこう。

川の此方岸には高い樺の樹が葉を茂らせてゐる。喬は風に戦いでゐるその高い梢に心は惹かれた。稍々暫らく凝視つてゐるうちに、彼の心の裡のなにかがその梢に棲り、高い気流のなかで小さい葉と共に揺れ青い枝と共に撓んでゐるのが感じられた。

「ああこの気持」と喬は思った。「視ること、それはも

うなにかなのだ。自分の魂の一部分或は全部がそれに乗り移ることなのだ」

番はそんなことを思つた。毎夜のやうに彼の坐る窓辺、その誘惑——病鬱や生活の苦渋が鎮められ、ある距りをおいて眺められるものとなる心の不思議が、此処の高い樺の梢にも感じられるのだつた。（『ある心の風景』）

読者は幼児こんな悪戯をしたことはないか。それは人びとの喧噪のなかに囲まれてゐるとき両方の耳に指で栓をしてそれを開けたり閉じたりするのである。するとグワウツ——グワウツといふ喧噪の断続とともに人びとの顔がみな無意味に見えてゆく。人びとは誰れもそんなことを知らず、またそんななかに陥つてゐる自分に気がつかない。——ちやうどそれに似た孤独感が遂に突然の烈しさで私を捕えた。それは演奏者の右手が高いピッチのピアノシモに細かく触れてゐるときだつた。人びとは一斉に息を殺してその微妙な音に絶え入つてゐた。ふとその完全な窒息に眼覚めたとき、愕然と私はしたのである。

「なんといふ不思議だらうこの石化は？ 今なら、あの白い手がたとへあの上で殺人を演じても誰れ一人叫び出さうとはしないだらう」

（略）私は涯もない孤独を思ひ浮べてゐた。音楽会——音楽会を包んでゐる大きな都会——世界。（『器乐的幻覚』）

瀬のきはまで行つてしまへば今度は身をひそめて凝としてしまふ。「俺は石だぞ。俺は石だぞ」と念じてゐるやうな

気持で少しも動かないのである。ただ眼だけはらんらんとさせてゐる。ぼんやりしてゐれば河鹿は溪の石と見わけにくい色をしてゐるから何も見えないことになつてしまふのである。（略）

こんな風にして真近に河鹿を眺めてゐると、時どき不思議な気持になることがある。芥川龍之介は人間が河童の世界へ行く小説を書いたが、河鹿の世界といふものは案外手近にあるものだ。私は一度私の眼の下にゐた一匹の河鹿から忽然としてそんな世界へはひつてしまつた。その河鹿は瀬の石と石との間に出来た小さい流れの前へ立つて、あの奇怪な顔つきでちつと水の流れるのを見てゐたのであるが、その姿が南面の河童とも漁師ともつかぬ点景人物そつくりになつて来た、と思ふ間に彼の前の小さい流れがサーツと広びろとした江に変じてしまつた。その瞬間私もまたその天地の孤客たることを感じたのである。（『交尾』）

これらの日常的な意味の喪失が、どのようにして作られるのか。その核心は明らかである。梶井の記述、さらには漱石や中島の記述をも通じて、必ず含まれてゐる要素。すなわち「じつと」「見つめる」「凝視する」「息を殺す」「窒息」「石化」といった静止の形態。こうした静止において対象を見る、あるいは聞くこと。これをいま術語的に「凝視」と呼ぶこととする。

凝視による日常的意味の崩壊——これは単に創作上のフィクションなのであるか。答えは否である。

日常的な意味とは何か。それを可能にしていたのはあの現の地平構造であった。凝視による日常的な意味の崩壊とは、とりもなおさずこの地平構造の崩壊に他ならない。

では凝視とは何か？ それは文字通り、一つの対象を、じっと見ることである。しかしそれにはただ漫然と眺めるのではなく、集中を要する。一つの対象からじっと目を離さないこと。すなわち石になること——ここでわれわれは、凝視が身体の動きの停止を要求することに気づく。

こうした身体の停止は一体どのような意義を持つのだろうか。身体に対する、単なる物質的な肉体という自然的態度における理解からは、このことは決して理解されない。現象学的に見た身体の本質とは何か。メルローポンティはそれを「対象化する原理」であると適切に述べている。つまりノエマ的な対象を可能としているのは身体であり、意識はそれが与えられている場であるのに過ぎない。もう少し言えば、あらゆる行為は身体が行うものであり、意識それ自体が何かを行うことはない。「思考」「意識操作」といった様相においてすら、それが身体と独立に「行われる」とはあり得ない（すなわち還元、先駆的決意性もまた、身体的行為である）。

では、身体が対象化する原理であるということと、動きの停止による意味の破壊にどのような関係があるのか。

ここで重要なのは、運動と感覚が不可分に結びついているというフッサールの指摘である。いわゆる運動感覚（キネステーズ）という概念についての次の文章を見よう。

感性、すなわち身体ならびに身体の器官をわたしが能動的に作動させるということが、あらゆる物体経験には本質的に属している。物体経験は、意識にとって単なる物体現象の過程として経過するわけではない。すなわち、物体のさまざまな現われとその相互融合が、それ自体で、またそれだけで物体のもるもの現われになる、というわけではない。そうではなく、物体の現われが意識にとって上述のような経過をたどるのは、運動感覚として作動している身体性、ないし、ここでは固有の活動性と習慣性において作動している自我と一体になって、はじめてそうなるのである。

(二二)

あの図—地の構造を思い出すと、そのように対象が「図」化されるということのうちには、それが他のものと分節化されているということが前提されている。この分節化は運動を要件とする。たとえばわれわれが写真に奥行きを感じられるのは、経験に基づく遠近法が身体のうちですでに獲得されているためであるが、しかしそうした感覚が身につくというのは、現実の場面で、たとえば手を横にずらして見え方が変わること、ある物が他の物よりも手前にあることが分かったり、あるいは手を伸ばしてそのものに触れることで物体としての個別性を認識したり、といった了解の体験がたえず蓄積され、またそのつど体験されているからに他ならない。フッサールはまた、運動感覚は本源的に経験される統御であり、自他の区分自体も運動感覚によってもたらされるのだとも言っているが、ともかく、このような運動感覚が世界の分節化をたえず可能としているのであり、また、われわれの身体には通

常、そのような運動感覚の体験が地平的に沈澱しているゆえに、地平構造における主題的対象の「意味」が成立するのである。あるいはこう言うこともできる。われわれにとつての空間性、時間性自体が、この運動感覚を通してもたらされたものであると。

こうして考えると、運動の停止の持つ重要な意義が見えてくる。すなわち、それは自他の区別、さらには世界の分節化という、意味を成り立たせている作用そのものを停止することである。

われわれはたえず、さまざまなものを順番に、転々と主題的対象としながら運動しているのであり、それこそが日常的な生のあるり方である。われわれは何かを見ているときにも、ふつう呼吸を止めはしないし、すぐに主題的対象から「離れていく」。それが通常われわれの「見る」ということであり、それはむしろ「漫然」という状態を前提としている。ゆえに日常的な意味は、漫然と見たり、すぐさま次の対象に移ったり、という過程の中で認識されている。

これに対して、凝視という運動の静止においては、主題化作用は停止し、われわれは日常的な生のありようから抜け出すことになる。このとき主題的対象はもはや移り変わってゆかない。私の意識が、凝視されている対象そのものとなり、そこに固着する。それは日常的な流れで捉えられた際とは全く異なる、非日常的な見え方をする。私の意識は図そのものとなり、もはや地は存在しない。ここで対象の輪郭を形成していた地平構造は失われ、それとともに、日常的なノエマの意味は消失する。

そのようなことが本当にあり得るだろうか、と疑問に思われるかもしれない。なんといいても、そのように完全に意味が崩壊してしまったのでは、われわれは日常生活を営むことができなくな

ってしまうのだ。これは、たしかにそのとおりである。というのも、運動静止、ないし凝視を遂行し続けることは決してできないからだ。これがどれほど苦しいことであるかは実際に行ってみればすぐに分かる。われわれは凝視の試みの中ですぐに、他のことを考えようとする。凝視はすぐに「眺め」という状況へと転ずる（「ながめ」という古語に「物思いにふける」という意味があったことはこうした理由に基づいている）。そして凝視をしながらも、じつと対象を見ている瞬間と、そのような凝視をしている自分についての思考が交互に現れる。なぜだろうか。それは完全な運動の静止とは死に他ならないからだ。われわれは呼吸を完全に静止することはできず、また随意筋に係わらない動き、たとえば心臓の拍動を自発的に止めることもできない。本当の死とは、もはや時間は流れず、意識の「地」であった全ての記憶や予期がせり上がり、のっぺりとした一枚絵となってしまう、無意味のことである。それが完全に起こるといことは、生きている限りあり得ない。だから、いくら「今」という字が「今」らしく見えなくなくても、それが本当は「今」という字だという認識は失われず、そして必ずもとに戻るのである（ただし漱石の『門』の場合、神経衰弱という語が、その日常性が本当に失われるかもしれない、という不安な印象を読者に与える。また、寓話的な中島敦の『文字禍』においては、主人公は最後には建物の崩落によって圧死する）。

したがって、凝視は死そのものではなく、そこに近づく仮死的な行為なのである。梶井基次郎においても、たとえば「冬の蠅」をめぐる次の記述は確かに運動の静止と死を連関づけて捉えている。

最後に彼等を見るのは夜、私が寢床へはひるときであつた。彼等はみな天井に貼りついてゐた。凝つと、死んだやうに貼りついてゐた。(略)それはほんたうに死んだやうである。(略)さうした、錯覚に似た彼等を眠るまへ枕の上から眺めてゐると、私の胸へはいつも廓寥とした深夜の気配が沁みて来た。(略)——天井の彼等を眺めてゐると私の心はさうした深夜を感じる。深夜のなかへ心が拡がつてゆく。そしてそのなかのただ一つの起きてゐる部屋である私の部屋。——天井に彼等のとまつてゐる。死んだやうに凝つとまつてゐる私の部屋が、孤独な感情とともに私に帰つて来る。(『冬の蠅』)

「死んだやうである」——死んではない。だが、しかしこのじつとという様態(おそらく蠅を見る主人公もそうであろうが)の中にすでに、日常性の崩壊が潜んでいる。

凝視の時間性について、ここで整理しておこう。凝視とはつねに一つの対象を主題とし続ける行為であつた。ところで、この主題の対象こそ、われわれの生における「現在」なのではなかつたか。すると凝視とは「現在」を動かさないことに他ならない。すなわち、凝視とは、身体の石化——運動感覚の静止により、意識の流れ(時間)を堰き止め、現在を固定してしまふことである。凝視する私に与えられるのは静止した一つの対象だけであり、この間ずっと、時間は流れず——止まっているのである。もつとも時間の流れが、止まっていたということとは、あとから日常的——自

然的態度によって経験を対象化し、客観的な時間の流れの中に位置づけることで、はじめて分かることなのであるが。

五 美的体験と価値について

凝視について、これまでフツサルにならつて主に認識の側面から見てきたが、では価値についてはどうであろうか。これまでの梶井の記述に立ち入ってみると、そこで凝視の対象として選ばれているのは、何らかの「心を惹かれるもの」であり、決して何でもいというわけではない。そして、さらに重要なものは、凝視の結果得られる非日常的な様態が、「孤独」「天地」「世界」といった語で捉えられているということだ。また、梶井はそこで得られる感情をしばしば「旅情」と呼ぶが、それは日常の倦怠を一時的にでも忘れさせてくれるものだからである。

さて、このような凝視による時間の停止と価値について考える際、一つの主題がすぐに思い浮かぶ。それは美的体験というものである。

美的な体験はしばしば「時間が止まったようだ」と表現されることがある。たとえば現代の代表的なピアニストであるウラディミール・アシケナージは、モーツアルトのピアノ協奏曲について次のように述べている。

モーツアルトのK. 595を聞いた時のことは生涯忘れられないでしょう。(略)フィナーレの、展開部を経て変ト長調に至る部分で、私は時間が停止したと思ひました。その後実際に演奏する段階になつて楽譜を見てみると、わず

か2〜3秒の部分だったのです。しかし私は、それはすべてであり、永遠であると思いました。(三三)

客観的な時間としてはほんの数秒であることも、美的体験においては永遠として感じられるということ、これはこれまで見てきたように、単なる比喩ではなく、実存の時間の内実極めて適合している。また、ゲーテの『ファウスト』における有名な「とどまれお前は美しい」といった言葉も、そのように理解されて良いであろう。美的体験の持つこの超時間性は、ひとつの対象に引きつけられる、ということに基づく。芸術のほかに、恋愛という領域もここに含まれるだろうが、これらは、引きつけられ、目(意識)を離せなくなる——すなわち凝視と同じ時間の本質を持つのである。

しかしそれらは必ずしも意識的に凝視を行う必要はない。それは向こう側からやってくるのであり、それを見た際に、「はっと息を飲まされる」「永遠を感じさせられる」という類のものだ。梶井の発見とは、この関係を反転させること、すなわち身体の運動を静止させることによって、内的な意識の時間を停止させ、それによって美的体験のような超時間性を創出できる、ということだった。もっとも対象は、何らかの「心惹かれるもの」でなければならぬのだが、しかしそれが客観的にはつまらない、些細なものであっても、自分にとっては、永遠を垣間見ることにできるような、重大なものに変質させることができる。だからこそ、これは梶井の「方法」というべきものなのだ。こうした創出によって、必ずしもすばらしい恋愛や美的体験に出会わない生の「倦

怠」を紛らわせることができる——あるいは紛らわさざるを得ない。このことを生の一場面として梶井は描いていたのである。

しかしこの方法によって、永遠の美、永遠の価値を手にするとはできない。それは意図的に作り出す分だけ醒めやすい。梶井からもう一つ引用してみよう。これは、ある散歩道の筧の水音に、たびたび心を引かれた経験を主題とした作品である。

どうした訳で私の心がそんなものに惹きつけられるのか。心がわけても静かだったある日、それを聞き澄ましてゐた私の耳がふとそのなかに不思議な魅惑がこもつてゐるのを知つたのである。その後追おひに気づいて行つたことなのであるが、この美しい水音を聴いてゐるとその辺りの風景のなかに辺な錯誤が感じられて来るのであった。(略)「そのなかからだ」と私の理性が信じてゐても、澄み透つた水音にしばらく耳を傾けてゐると、聴覚と視覚との統一はすぐばらばらになつてしまつて、変な錯誤の感じとともに、訝かしい魅惑が私の心を充たして来るのだつた。(略)

すばしこく枝移りする小鳥のやうな不定さは私をいらだたせた。蜃気楼のやうなはかなさは私を切なくした。そして神秘はだんだん深まつてゆくのだつた。私に課せられてゐる暗鬱な周囲のなかで、やがてそれは幻聴のやうに鳴りはじめた。束の間の閃光が私の生命を輝かす。そのたび私にはあつあつと思つた。それは、しかし、無限の生命に眩惑されるためではなかつた。私は深い絶望をまのあたりに見なければならなかつたのである。何といふ錯誤だらう！私は物体が二つに見える酔つ払ひのやうに、同じ現実から

二つの表象を見なければならなかったのだ。しかもその一方は理想の光に輝かされ、もう一方は暗黒の絶望を背負つてゐた。そしてそれらは私がつきりと見ようとする途端一つに重なつて、またもとの退屈な現実に帰つてしまふのだつた。(『寛の話』)

この作品は、やがてこの水音が自分にとつての魅惑性を失つてしまい、主人公が「課せられてゐるのは永遠の退屈だ。生の幻影は絶望と重なつてゐる」と述懐して終わる。

なぜ、この超越的な時間は永続しないのか。一つには、身体―意識を静止させておくということが、死に至る行為であるため、われわれが実際にそれを長く続けることができず、日常的な生の時間へと回帰せざるをえないという、既に確認された事実が存する。しかしさらにもう一つ、同じ対象についての美的体験が、ある程度以上繰り返されないことの理由がある。それは、身体がそれを意味付けてしまうことである。

このことを平明に言えば、それに慣れてしまった、それが身に付いてしまった、ということのだが、その内実は反復される行為に対して、身体が(記号的―日常的な)意味を与えてしまうということである。こうして対象は息を飲むような驚き、新鮮味を失つていき、あの運動感覚がたえず更新していく日常的な意味分節の体系の一部として、取り込まれる。

美的体験一般がこうした性質を持つ。「生の幻影は絶望と重なつてゐる」という認識は、日常性を抜け出した、静止した時間において明らかになつた認識である。ここに描かれているのは日常的な意味が、極限まで充溢した意味(理想の光)と、完全な無意

味(暗黒の絶望)に分裂する体験である。これがあるいは美と死と言つてもいいかもしれない。いずれにしてもそれは死という完全な停止に至ることはなく、また完全に美をわがものとするのもなく、必ず退屈な日常に戻る。なぜならば、基盤となつてゐるのはあくまでも生||生活||日常的な時間であり、「課せられてゐる」「永遠の退屈」なのである。

六 時間性と価値

ここで、いちど議論を整理しておこう。これまで凝視という行為、あるいは時間の静止に関連して見てきた概念を列挙してみると、たとえば次のようになる。

死・苦痛・芸術・美・恋愛・石化・窒息・世界・旅情・無限・永遠・錯覚・無意味・孤独――等々

われわれがここで気づくのは、これらの領域が実存にとつての、極端な価値、あるいは無価値の領域だということだ。これらは打つためのハンマーといった日常的、道具的価値とは異なつてゐる。また、一般に快と言われるものと不快と言われるものが混在してゐる。これらは非日常性という共通性を持つが、それ以上の議論をここで展開する余裕はない。ただ、運動―時間の停止ということによつて、これらが結びついてゐることを指摘するにとどめよう。

さて、ここで長く保留していた、現象学的還元と先駆的決意性という二つの方法の議論に戻つてみよう。先ほど、凝視という新たな方法の一つ見たところであるが、われわれはここで、こう問

うことはできないだろうか。すなわち、現象学的還元あるいは先駆的決意性もまた、この凝視と同じ、運動の停止を伴うような行為なのではないか、と。

なぜなら、たとえばフッサールはこう言っているのではなかったか。

困難と言えば、万事すべてが困難なのである。万事すべてが、特異な現象学的本質直観の所与性へと、精神を集中するという労苦を、要求しているのである。現象学へと入る「王者の道」、したがってまた哲学へと入る「王者の道」などは、存在しない。存在するのはひとえに、現象学ないし哲学の固有の本質があらかじめその下図を描いているようなただ、一つの道だけである。(二四)

この労苦はあの息を詰めることではないだろうか。自然的態度の中止ということには、必然的に運動の停止が付随するのではないか？

そしてこれは実はそのとおりなのである。なぜなら、判断中止とは日常的な妥当の遂行を止めることであり、それは日常の意味を成り立たせている運動感覚の静止を必然的に要求するのだからつまり現象学的還元という行為を真に遂行しようとすれば、われわれは集中して意識のありようを見て取るようになるが、そのとき、必ず息を詰めることになるのだ。メルローポンティは「完全な還元は不可能」と述べたが、このこともそのような呼吸の停止という面から理解されるべきであろう。だが還元という認識のための行為においては、運動感覚の静止はいわば必要条件に過ぎず、

それによってただちに、還元が哲学上の原理として不完全な、曖昧なものだということにはならない。ここで還元という行為の身体性というこの課題についてこれ以上詳しく論じることはできないが、ただ確認しておくべきは、認識においては、一時的な身体状態が問題なのではなく、そこでどのような本質が観取されたか、いわば何が持ち帰られたかが重要だということである。したがって、運動感覚を静止した状態を持続させること自体にそれ以上の意義はなく、現象学者もやはり、日常的作用を中止した判断中止という状態から、再び日常性へと帰っていくのであるし、それこそ自らの認識を他者へ問いかける試みも可能となるのである。

では、ハイデガーの先駆的決意性はどうかだろうか。

ここでもやはり、日常的な生の様態を止めるため、運動静止が行われていることは明らかだ。というのも、日常的に死の恐怖を考えないように、あれこれへと好奇心を向けていたり、空談をしていたりするのをやめて、死のことを考え詰める、というのは日常的な運動感覚（『存在と時間』においては、それは気遣いである）を静止することなしにはあり得ないからである。

したがって、両者とも、あの凝視という方法と同じ、非日常的な時間性において行われる行為であり、恋愛や美的体験とも同じ領域に属している。そのうえで、超越論的還元という行為をもう一度身体性の観点から捉え直すこと、および先駆的決意性との関係性を見て取ることが今後の課題として重要である。

いまここでその詳論に入ることはできないが、ハイデガーの先駆的決意性について若干の考察を加えておこう。

『存在と時間』において、ハイデガーが本来なすべきであったのは、日常性の停止と価値（すなわち実存にとつて「ほんとう」

と思われるような価値」との一般的な関連性を、身体性―気遣いの構造の視点から指摘することであった。本稿が企図していたのはまさにそのことである。

『存在と時間』はある部分まで、現象学の方法に忠実に議論が組み立てられており、それは死の本質分析についても全くあてはまる。いや、先駆的決意性についてすら、その本質をある程度まで現象学的に分析していると言うことができるのだ。

しかし、ハイデガーは途中でこの現象学の方法を手放し、代わりに、途中で発見された先駆的決意性、すなわち死への先駆を『存在と時間』一編の哲学上の方法的核に据えようとした。ところが、この死への先駆は梶井基次郎の作品からすでに見たように、美的体験や恋愛に夢中になり、そこに自己を賭すような凝視的行為と、同じ身体的本質を有している一行為にすぎず、唯一の「本来的に全体存在しうる」方法として一般化することはできない。

そうではなく、時間性と本来性をめぐる議論においては、実存にとつての「超越的価値」が、日常的な時間性の停止という、仮死的な状況において現れるということが本質的なのであり、それは方法的には現象学的本質観取から直接的に導かれるものなのである。

おわりに

本稿では、フッサール、ハイデガーの議論を整理しつつ、梶井基次郎が記した凝視という行為を手がかりとして、現象学的時間論の再構築のための端緒を探ることとした。その内容はすでに述べたとおりであるが、この凝視⇨運動停止から見えてきた時間性

と意味、および価値の議論について、本論では触れられなかった点も含め、展開可能性をいくつか指摘しておきたい。

もう一度だけ、梶井基次郎から凝視的行為と言えるものを引用してみよう。

或る朝、彼は日当のいい彼の部屋で座布団を干してゐた。その座布団は彼の幼時からの記憶につながれてゐた。同じ切れ地で夜具が出来てゐたのだ。——日なたの匂ひを立てながら縞目の古りた座布団が膨れはじめた。彼は眼を瞞つた。如何したのだ。まるで覚えがない。何といふ縞目だ。——そして何といふ旅情……（『過去』）

本稿ではハイデガーの『存在と時間』の、その先駆的決意性の方法について少しく議論した。しかしハイデガーは、『存在と時間』以後、この先駆的決意性という方法を中心に置くことはしなかった。後期ハイデガーの存在思想において、その特権的な地位を占めている方法は「存在の明るみに立つこと」である。そして「アレーティア」という真理性へのたび重なる言及。

ところで、今引いた梶井基次郎の記述は、「存在の明るみに立つこと」そのものではないだろうか？ここに、アレーティアという状態において「座布団」という存在が暴かれているのではないだろうか。ハイデガーであれば、ここに形而上学とは異なる真理性を見るのではないか。

この真理性という語は『存在と時間』においては死への先駆と関連づけられている。また、後期ハイデガーの存在論における「方法」は、「先駆」よりもむしろ「瞬視」のニュアンスが強いが、

これらの真理概念と本稿で触れた「凝視」の時間性には、どのような関係があるだろうか。仮にハイデガーの企図そのままに活かすことはできないとしても、そこにやはり、真理性をめぐる重要な問題が指摘されていると見るべきかどうか。

また、これらハイデガーの存在思想における真理性と、そもそもの現象学的還元、とりわけ超越論的還元との関連性はどうなっているのか。また、それらの方法Ⅱ行為における身体性、あるいは時間性をどのように考えるべきだろうか。あるいは哲学という行為の身体性、時間性はどのようなものだろうか。

そして現象学的時間論をさらに突き詰めた先に、時間という謎をどのように解明できるだろうか。とりわけ肝要な点として、意味の流れ、というものに、客観的、物理的時間のような、連続性を認められるのかどうか、ということがある。

したがって、後続する課題としては以下のようなものが挙げられる。

- ・後期ハイデガーの存在思想と時間性の関係はどうか
- ・後期ハイデガーの「形而上学」概念と、身体による対象化、概念化の関係はどうか
- ・後期ハイデガーにおける思索と詩作の関係性に妥当性があるのか
- ・死への先駆と真理性の概念に妥当な関連性はあるか
- ・非日常的時間性のうち、現象学的還元という行為の時間性および特異性はどうか
- ・主題的対象の移り変わりに連続性はあるか、客観的な時間の流れとの関係はどうか

おそらくは、これまでの時間性をめぐる議論が、われわれをこれらの問いへのふさわしい入口に導くはずである。

(一) 竹田青嗣「実存論的時間論のための構想——ハイデガー時間論的方法的根拠について——」、『明治学院論叢国際学研究所』一六号、一九九七年。

(二) E・フツサル『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』、訳Ⅱ 細谷恒夫・木田元訳、一九九五年、中公文庫、一九四頁（以下、同書からの引用は全て中公文庫版に拠る）。

(三) 同、一九四頁。

(四) 同、二五五—二五六頁。

(五) 同、二六九—二七〇頁。

(六) M・ハイデガー『存在と時間Ⅰ』、訳Ⅱ原佑・渡邊二郎訳、二〇〇三年、中公クラシックス、二二二頁（以下、『存在と時間』からの引用および訳語は全て中公クラシックス版に拠る）。

(七) 『存在と時間Ⅱ』、三三頁。

(八) 『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』、四六三—四六四頁。

(九) 『漱石全集』第六卷、一九九四年、岩波書店、三四九—三五〇頁。

(一〇) 『中島敦全集』1、二〇〇一年、筑摩書房、三一頁、旧字体は一部新字体に改めた。

(一一) 梶井基次郎の作品からの引用は全て『梶井基次郎全集』第一巻（一九九九年、筑摩書房）に拠る（ただし旧字体は一部新字体に改めた）。

(一二) 『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』一九〇—一九一頁。

(一三) 『アシュケナージ、モーツァルトを語る』、『アシュケナージ・ロマンティック・モーツァルト』（一九九五年、ポリドール）のライナ

Ⅰ・ノーツより。
(二四) E・フツサール『イデーⅠ・Ⅱ』、訳||渡辺二郎訳、一九八四年、みすず書房、一三九頁。